



# هيجل والفارابي

## دراسة مقارنة في التصوف الفلسفي

راتب الجوراني

راتب الحوراني

# هيغل والفارابي

دراسة مقارنة في التصوّف الفلسفي

في الأصل أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة المقارنة  
دافع عنها المؤلف في جامعة باريس الأولى – السوربون  
ونالها برتبة «مشرّف»

دار الفارابي

الكتاب: هيغل والفارابي  
المؤلف: راتب الحوراني  
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي - بيروت - لبنان  
ت: (01)301461 - فاكس: (01)307775  
ص.ب: 11/3181 - الرمز البريدي: 1107 2130  
**e-mail:** info@dar-alfarabi.com  
**www.dar-alfarabi.com**

الطبعة الأولى 2012  
ISBN: 978-9953-71-743-2

© جميع الحقوق محفوظة

## مقدمة

«اللون وأنا لا نشكّل سوى واحدٍ. أنا اليوم فنان.»

بول كلي (Paul Klee)

هذه الجملة التي نقرأها في يوميات رسّام، وهي تؤرّخ ولادته كفنان، تبدو لنا قابلة للتطبيق على أي نشاط إبداعي، وتدخلنا على الفور في صلب مسألة التصوّف عامةً. هل بالإمكان تعريف التصوّف كتوقٍ إلى هذه الوحدة ما بين الذات والموضوع؟

إذا كان هذا هو الحال، هل بالإمكان التحدّث عن تصوّف فلسفي؟ تصوّف فلسفي، وتصوّف ديني، وفلسفة دينية أو روحانية، ما هي أبعاد هذه المفاهيم والعلاقة فيما بينها وما بينها؟ ما بين الفارابي وهيغل (Hegel) مدة تناهز العشرة قرون مليئة بالأسماء الأخرى المعروفة أيضاً في تاريخ الفلسفة، وما بيننا وبين هيغل أكثر من قرنٍ ونصف. جميع هذه الأسئلة هي للتوضيح خلال هذه الدراسة،

نطرحها هنا بشكل عام لنحاول الإجابة عنها في الفصول التالية.

لكن لنعد إلى جملة بول كلي التي تشير إلى لحظة حاسمة أو نقطة تحوّل في حياته كرسّام: لحظة التغيير الجذري هذه في حياة إنسان، ليست بالفعل، شيئاً آخر سوى ما نسميه «ولادة ثانية» أو ولادة روحية للشخص المقصود. كل ما سبق هذه اللحظة يتميّز ببحثٍ مضمّن عن الذات، بآلم الانفصال عن الذات، بالتخوّف والأمل، بتوقّي لاستعادة النفس، ولإعطاء معنى للحياة وللوجود. لكن منذ اللحظة التي يقول فيها الشخص: «أنا اليوم فنان» مثلاً، إنها فرحة الحياة التي تميّز حياته أي اتحاد الذات مع موضوعها. هذه الأنا تتلاشى لتترك المجال للذات المطلقة.

إنّ أي نشاط كهذا يربط ما بين الذات وموضوعها إلى حد أن يُصبح الموضوع «المطلق» بحسب هيغل أو «واجب الوجود» بحسب الفارابي. نشاط كهذا ليس بالإمكان أن يكون سوى مطلق أو لحظة من المطلق. الفن، بحسب هيغل، هو لحظة من الفكر المطلق، لكنه ليس سوى اللحظة الأولى، يليه الدين، لحظة هي أقرب إلى اللحظة القصوى ألا وهي الفلسفة، أعلى درجة من الفكر المطلق.

يعتبر هيغل مجال الفكر المطلق، حيث تتطابق واقعية العقل مع مفهوم العقل، هو المجال الأوحده حيث لا تشكل الذات والموضوع سوى واحد. إن كان الفن مجالاً مميزاً

بحيث تستطيع الذات، كما تثبت شهادة بول كلي، التوحد مع الموضوع، فإنّ الدين والفلسفة لا يستطيعان أن يكونا أيضاً، سوى مميزين أكثر من الفن كنشاطات بحيث تشكل الذات والموضوع واحداً. من المفيد الإشارة إلى أنّ الأمر يتعلق، ودائماً بحسب هيغل، بالذات وموضوعها، إذاً، بذات موضوعية وبموضوع ذاتي.

في الدين، يُكنّ المؤمن حباً جمّاً لربه، لا تكون العلاقة ما بين الذات والموضوع سوى علاقة حرة ولامتناهيّة مع الذات المطلقة. هنا يكون الفرق واضحاً ما بين ما نسميه دين السلطة المفروض من الخارج ودين الحرية الداخلية.

في حالة التصوّف، المشمولة كظاهرة دينية وبناءً على ذلك تدعى تصوّفاً دينياً، إنّ تعلق الأمر بالحب أو بالمعرفة، بالحالة حيث الحب والحبيب والمحبوب لا يشكلون سوى واحد، هو الحالة القصوى المرجوة من المتصوّف في علاقته مع موضوع حبه أو معرفته، لا يتعلق الأمر سوى بعلاقة لا متناهيّة من الحرية الداخلية مع ذاته. بالنسبة للمتصوّف، هذه الدرجة القصوى لطريق الانفصال ليست سوى أول درجة من الاتحاد، أي من العلاقة الحرة بين الذات والموضوع، علاقة لا متناهيّة مع الذات، حيث يتلاشى الأنا الفردي لتحل مكانه الذات الكلية.

تكمّن الفلسفة بحسب هيغل في «معرفة الحق بذاته ولذاته» أو «أسمى الأشياء التي بوسع الإنسان امتلاكها، هي

وعيه لماهيته». هل من الضروري استباق الأشياء والتحدث، بناءً على هذا التعريف، عن تصوّف فلسفي لدى هيغل؟ إنّ مفهوم «المعرفة المطلقة» الذي ليس سوى «الفكرة التي تعي ذاتها» أو «العقل الذي يعقل ذاته»، في نطاق العقل الصافي كما في الطبيعة وفي الفكر البشري، قد يساعدنا هذا المفهوم في توضيح المسألة. في حالة الفارابي، المفهوم الأساسي هو «العقل الفعّال» الذي بنى عليه تصوّفه الفلسفي كما فلاسفة عرب آخرون تبعوه في هذه الطريق. أما بالنسبة لسبينوزا (Spinoza) مثلاً الذي يلعب دوراً وسيطاً ما بين الفارابي وهيغل بحسب رأينا، فإن «المعرفة الحدسية» تؤمّن للنفس الحرة والعارفة معرفة كونها أزلية وإلهية.

يبدو لنا أنّ الفارابي وسبينوزا وهيغل يشكّلون ثلوثاً على طريقة هيغل تماماً، وبشكل ما يكون سبينوزا الحد الأوسط بينهم، النفي الجدلي للمقدّمة الأولى، وهيغل بنفسه يشكل نفي النفي، وبالنتيجة عودة إلى الوحدة مع الحد الأول. علينا الأخذ إذاً، بعين الاعتبار العمل الألفي للعقل - فلسفياً كان أو علمياً بمعنى العلوم الاختبارية - التي تفصل هيغل عن الفارابي والتي استغلها هيغل إلى الحد الأقصى، كما كان حال الفارابي بالنسبة لعلوم زمانه. يتعلق الأمر بإظهار استمرارية تقليد فلسفي يعود إلى الهند، ما قبل الإغريق، أو إلى أبعد من ذلك أيضاً، وهو ليس بغريب عن أية ثقافة فلسفية مهما كانت لغة تعبيرها أو أصلها الديني. هذا

التقليد نفسه يستمر ما بعد هيغل وهو ما زال حياً عند الفلاسفة المعاصرين الذين يرون في «الإلكترون عارفاً بسيطاً»، أو في «النفس ظاهرة كوانتية (احتمالية)».

فيما يتعلق بالعلاقة بين التصوّف الفلسفي والتصوّف الديني، لا بد من القول، إنّ الحدود ما بين الظاهرتين ليست واضحة تماماً. إنّ مفهوم المعرفة في التصوّف الديني يقابله «العارف» الذي سيستعمله فلاسفة مثل ابن رشد وهو أبعدهم عن هذا التصوّف الديني. نستطيع أيضاً ملاحظة أن الحب، وهو يميز بقوة التصوّف الديني، هو أبعد ما يعبر عن الهوى في المعنى السائد للكلمة، لكنه يعبر عما يُسمّيه سبينوزا «الحب العقلي» ما بين النفس والله. عند المتصوّفين المتأخرين، مثل ابن الفارض وجلال الدين الرومي أو حتى ابن عربي، نجد نوعاً من التصوّف الذي يوحد غالباً الأنماط الثلاثة المذكورة سابقاً: (جمالي وديني وفلسفي). أحياناً من الصعب القول أيّ من هذه النواحي الثلاث تطفئ عند الكاتب: الشعر أو الدين أو الفلسفة. أعجب هيغل كثيراً بشعر جلال الدين الرومي في ترجمات روكرت (Ruchert) وشدد على عمق الفكرة عنده.

فيما يتعلق بالسجال ما بين «فلسفة عربية» أو «فلسفة إسلامية»، نريد الإصرار قبل كل شيء على الطابع الكوني لفلسفة الفارابي وهيغل، مثلاً، لأنه موضوعنا الراهن. في نظر الفارابي إنّ الفلسفة مشتركة بين الشعوب كافة والجنس

البشري بأجمعه بعكس علم اللاهوت الذي لا يهم سوى معتنقي دين ما. بالنسبة لهيغل أيضاً، مجال الفلسفة هو النطاق حيث «مصالح الشعوب والأشخاص تصمت» وحيث يظهر العقل المطلق وحده. إذاً، الألفاظ الدينية أو الوطنية لا تستطيع توصيف الفلسفة. أما بالنسبة لصفات «عربي» أو «ألماني» في ما خص هذه الفلسفة أو تلك، فإنها تشدد بالأحرى على الحامل اللغوي أكثر من الطابع القومي. بالطبع، اللغة التي يعبر بها هذا الفيلسوف أو ذاك تلعب دوراً في تحديد فلسفة ما في إطارها الثقافي والتاريخي بدون أن تمنعها مع ذلك من تخطي الحدود الجغرافية أو القومية أو اللغوية. هذا لا ينفي وجود فلسفات دينية أو قومية، تستطيع استغلال فلسفة أكثر شمولية على حساب العقل ذاته لتلك الفلسفة.

نقول: «تصوّفاً فلسفياً» وليس «فلسفة صوفية» أو «فلسفة دينية»، لأن الأمر لا يتعلق بتصوّف ديني ولا بعلم لاهوت ولكن بالفلسفة بشكل عام، وبالشكل الأعم للفلسفة كما نراه عند ممثليها: كالفارابي وابن سينا وسبينوزا وهيغل وغيرهم، الذين، على غرار أفلاطون وأرسطو، ليسوا متصوّفين تابعين لدين معيّن، بل أنهم متصوّفو العقل الكلي والحرية المطلقة للعقل، متصوّفو العقلانية الحيّة.

نستبعد أيضاً كل خطر التباس قد ينجم عن مصطلحات مثل «تصوّف عقلاني» أو «تصوّف القلب». بالفعل فإن تعبير

«تصوّف القلب» يؤكد على الحب أكثر منه على المعرفة، لكن الحب الذي يتعلّق به الأمر هنا ليس أقل من مسألة عقل منه مسألة المعرفة وخاصةً في يومنا هذا، حيث القلب بعيد عن أن يكون عضو الحب! ويبدو لنا من العبث استعمال تعابير مثل «تصوّف طبيعي» و«تصوّف ما فوق الطبيعي» لأن كلاً منهما هو إنساني. غير أنّ الإنسان الذي يستطيع بفضل عقله أن ينفصل عن الطبيعة وأن يتميز عن المخلوقات الطبيعية كلها، بما فيها الكائنات البشرية وكينونته الطبيعية، هو طبيعي وفوق طبيعي في آنٍ معاً.

بما أن مفهوم «التصوّف الفلسفي» هو مصطلح مرّكب لا يمكن أن يُبرهن على الفور. يفترض هذا المفهوم، برأينا، استدعاءً فورياً للتصوّف الديني أو ما قبل الفلسفي من جهة، وتوسّط فلسفة العقل الحججي من جهةٍ أخرى. لو استعرنا لغة هيغل، بإمكاننا القول: إنّ التصوّف الفلسفي هو الحد الثالث في القياس المنطقي حيث الحد الأول هو دين الحرية الداخلية والحد الثاني هو فلسفة العقل الحججي. ومن هنا الطابع التاريخي أو الظاهري الذي يأخذه القسم الأول من هذا العمل بالنسبة للقسم الثاني المخصص للعقلاني القائم في ذاته ولذاته كمنظومة باطنة. أما القسم الثالث فهو يظهر التواصل التاريخي للنظام العقلاني ما بين النظامين: الفارابي وهيغل.

بعد الفصل الأول التمهيدي المخصص لصورة الإسلام

والتصوّف في مؤلفات هيغل، سوف نبّحث في مصادر هيغل عن التصوّف والفلسفة العربية. يتعلّق الأمر أولاً، بالمصدر الديني، بما أن الدين في كلا الحالتين أحد الاهتمامات الكبرى لفيلسوفينا. من البديهي أن يكون الدين الذي يعالجه الفارابي أو هيغل هو بالأحرى تفسير روحاني بحث للدين مدار البحث. هذا التفسير، كان نتيجة عمل دؤوب للفكرة الباطنة في موضوع التصوّف ما قبل الفلسفي أو الديني في حال الفارابي، والعمل التحضيري كله لهيغل الشاب الذي كان في صراع مع التاريخ الديني. من هنا يبدأ الفصل الثاني الذي ينقسم إلى قسمين: أحدهما مخصص لتطور الفكرة الدينية عند هيغل الشاب والثاني لتطور التصوّف الديني في المحيط الثقافي للفارابي.

اعتقدنا أنّه من المفيد تكريس فصل، وهو الثالث، للهندوسية بوصفها أحد المصادر المشتركة للتقليد الفلسفي المتعلّق بموضوعنا. بالطبع، النظرة التي نلقها على الهندوسية تقوم على وجهة نظر هيغل من جهة وعلى وجهة النظر الأكثر قرباً ممكناً من التصوّف من جهةٍ أخرى.

المصدر الثالث المشترك ما بين فيلسوفينا، هو بدون أي شك فلسفة الإغريق أفلاطون (Platon)، وأرسطو (Aristote)، وأفلوطين (Plotin)، وبروكلس (Proclus) كما رآها هيغل وفسّرها وكذلك الفارابي. الفصل الرابع مخصص للفلسفة الإغريقية.

الفصل الأخير من الجزء الأول، أي الخامس، يتناول عملية دمج الدين، أو من وجهة النظر الدينية الأكثر روحانية للمتصوفين في فلسفة الفارابي من جهة، و«العقول النبيلة المتوحدة» كما يقول هيغل عن المتصوفين في فلسفته عن الآخر. هنا نفهم بصورة أفضل لماذا الفارابي - وليس الكندي أو ابن سينا - هو المؤسس الأول بين فلاسفة الإسلام واللغة العربية، مؤسس لهذا التقليد الفلسفي في الثقافة العربية. إلا أنّ تقليداً كهذا يستوجب بالفعل، كما أشرنا سابقاً، بحثاً موسّعاً كفاية عن الفكرة ذات النزعة الذاتية من أجل أن تتحقق الوحدة بين الذات والموضوع من جهة، والفكرة ذات النزعة الموضوعية التي ترى في الموضوع الذات نفسها من جهةٍ أخرى. الفكرة ذات النزعة الذاتية تتمثل بتطور التصوّف الديني إلى أوجه مع مأساة الحلاج. الفكرة ذات النزعة الموضوعية تتمثل بفلسفة الإغريق وعلومهم، المتمثلة خصوصاً بجهود الكندي.

الفارابي كمكمل لعمل الكندي، كان شاهداً على مأساة الحلاج ووريثاً للأوساط التصوفية، ونجح في دمج التصوّف في منظومته الفلسفية وأن يكون هو متصوّفاً موضوعه العقل الكلّي و«العقل الفعّال». للتذكير بأن هيغل جمع بامتياز الفكرة ذات النزعة الذاتية لشلينغ (Schelling) والفكرة ذات النزعة الموضوعية عند كانط (Kant) وفيشت (Fichte).

القسم الثاني من بحثنا مكرّس للمنهج الفلسفي والمقارنة

ما بين النظامين، الهيجلي والفارابي، كونهما تصوّفًا فلسفيًا أو المنطق بذاته ولذاته. سنلجأ أحياناً إلى ابن سينا، كما هي الحال مثلاً في موضوع علم النفس، حيث نجد أفكار الفارابي نفسها لكن أكثر تفصيلاً ووضوحاً. في هذا القسم سنتبع الترتيب المنهجي الذي اقترحه هيغل في «موسوعة العلوم الفلسفية»: علم المنطق، فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل. من غير المجدي التذكير بأن علم المنطق لا يُشبه إلا مع ميتافيزيق القدماء ولا يمت بصلة لمنطقهم. المنطق بالمعنى الذي اتخذه أرسطو لا يعكس بالفعل سوى لحظة من منطق هيغل.

القسم الثالث مخصص لمن جاؤوا بعد الفارابي، أي لما هو عقلاني في التاريخ. سنجد في أحد فصول هذا القسم دمج فلسفة الفارابي في تصوّف الغزالي. كما يُخصص فصل آخر لتقليد التصوّف الفلسفي في المغرب العربي، المتمثل خصوصاً بـابن طفيل. الفصل الأخير من هذا الجزء سيخصص لسبينوزا بصفته مكماً لتقليد التصوّف الفلسفي للفارابي وممهداً لظهور هيغل.

الجزء الأول

التاريخي

## الفصل الأول

### الإسلام والتصوّف في مؤلفات هيغل

«أين هو المترجم الذي سيكون فيلسوفاً وشاعراً وعالماً لغوياً معاً؟ يجب أن يكون نجمة الصبح لعهدٍ جديدٍ في أدبنا». هذا النداء الذي أطلقه هردر (Herder) لفقه اللغة الشرقية الناشئة في ألمانيا قرابة نهاية القرن الثامن عشر، وعبارات أطلقها شلجل (Fr. Schlegel): «يجب علينا أن نذهب إلى الشرق لنستقي الإبداعية القصوى»، تُظهر الاهتمام المتزايد بالشرق في عصر هيغل. كما تُظهر أيضاً بأن الإبداعية والمشرقية هما صنوان.

هذه الحركة المزدوجة كانت مدفوعة بالتأكيد من الظروف السياسية التي كانت تجتاح أوروبا: حروب نابوليون وتراجع الثورة وإعادة النظام القديم والتحالف المقدّس... في هذا الجو، بحث العديد من المفكرين، على غرار

غوته [افتتح غوته ديوان الشرق - الغرب بقصيدة بعنوان «هجرة» حيث يقول: «شمال، غرب، جنوب، يتطايرون في كل اتجاه ... أنقذ نفسك؛ إذهب إلى الشرق الصافي»]، إبحث عن ملاذٍ في الشرق. هيغل الشاب مع صديقيه هولدرن وشلينغ، لم يكونوا في منأى عن تأثير هرذر ولا عن تأثير غوته. لكن علاقة هيغل، البالغ، بالشرق هي أبعد من أن تكون بسيطة إلى هذا الحد. علاقته بالإسلام هي أكثر تعقيداً، هذا الجزء من الشرق الذي لديه أكثر من صلة بأوروبا. هناك أولاً، العلاقات التاريخية، لكن هناك أيضاً، هذه العلاقة الروحانية الوثيقة للإسلام مع الدين المسيحي، الذي هو بذاته من أصلٍ شرقي واعتنقته أوروبا. من هنا يأتي موقف هيغل المعقّد بالنسبة للإسلام، موقف سنسعى إلى توضيحه في هذا الفصل. مع ذلك نشير إلى أن وجهة نظرنا، بعيداً عن كونها مستنفدة للموضوع، ليست التفسير الوحيد الممكن للموقع الذي يحتله الإسلام في مؤلفات هيغل. سنتحدث باقتضاب عن مصادر هيغل عن الإسلام، وعن الإسلام كدين ودولة، وعن فلسفة العرب والشعر الروحاني عند العرب والفرس.

## أ) مصادر هيغل

من بين مصادر هيغل المتعلقة بموضوعنا، لنميّز ما بين

قراءاته الإجمالية عندما كان شاباً، قراءات مؤلف الفلسفة وما بين ترجمات المستشرقين في تلك الحقبة.

يُشير هوفميستر كاتب سيرة هيغل [كتاب ريكو «تاريخ الدولة الحالية في الإمبراطورية العثمانية» (باريس، 1670)، الذي كان قد قرأه هيغل] وهو شاب قبل أن يكتب «مقال مخرج قاعة الرياضة البدنية» وفيه يروي انحطاط الفنون والعلوم عند الأتراك.

مُدوّن آخر من فترة الفتوة، ربما من حقبة فرانكفورت (1797-1800)، تفكير الشرقيين، والأمثلة التي يُعطيها هيغل هنا وهناك، مثل مثل «ابن قبيلة قريش» عن علاقة الجزء بالكل، من الحقبة ذاتها، يُظهر أنّ العالم الإسلامي كان حاضراً في فكر هيغل منذ يقظة فكره. اهتمامه بهذا العالم بدأ يكبر ويكبر، حيناً ليقوم بمقارنات مع العالم المسيحي، وحيناً لإعادة التعرّف إلى الفكر الشرقي «البراءة السعيدة والطفولية» التي تحدّث عنها هردر؛ وأحياناً أخرى ليتكلم عن «الطابع الاستبدادي» للشرقيين الذي يظهر في «عطش السيطرة على الأشياء كلها والتخلي عن انواع العبودية كلها».

غالبية المعلومات التي استفاد منها هيغل والمتعلقة بالعرب وحضارة الإسلام، مأخوذة من كتاب جيبون، «تاريخ أفول وسقوط الامبراطورية العثمانية»، الذي قد يكون قرأه هيغل خلال إقامته في برن (1793-1796). بالفعل يكرّس

جيبون، في المجلد الخامس من مؤلفه، الصادر (سنة 1793)، بضعة فصول في أكثر من 300 صفحة لوصف البلاد العربية وسكانها، والنبى العربي وعقيدته، والفتح الإسلامى، إلى تطوّر العلوم عند العرب ونقل المعلومات الفلسفية والطبية إلى أوروبا بفضل مراكز ثقافية مثل قرطبة، وطليطلة ومدن أخرى في إسبانيا وإيطاليا.

باعتباره مؤرخاً للفلسفة، تناول هيغل الفلسفة العربية كجزءٍ من فلسفة القرون الوسطى المسيحية. المصادر التي استعملها هيغل لمرحلة القرون الوسطى كلها هي بالكامل تقريباً مؤلفات مؤرخي الفلسفة من حقبة أكثر من مؤلفات الفلاسفة أنفسهم. نعرف أن رأي هيغل نفسه بهؤلاء المؤرخين ليس إيجابياً كثيراً.

– مثلاً بالنسبة لتنمين الذي «استعمله هيغل غالباً جداً»، يقول: «النص والترجمة يتناقضان غالباً، وإن استندنا إلى تنمين سنكوّن فكرة مغلوطة جداً عن أفلاطون وأرسطو». وصل هيغل إلى حد السخرية من تنمين: بالنسبة لأرسطو خصوصاً، خطأ الفهم كبير لدرجة إلى حد أن يُقوله تنمين العكس بالتحديد، بشكل إن أخذنا نقيض ما يعطينا إياه تنمين على أنه من أرسطو، نكتسب معرفة أكثر دقة لأفكار أرسطو.

– مثال آخر يتعلّق بكتاب د. تيدمان المعنّون «فكر الفلسفة النظري» (مابورغ، 1791-1797)، يوضح جيداً موقف هيغل نحو مؤرخي الفلسفة هؤلاء: «يُقدّم بالإجمال

المثال الحزين لرجل، أستاذ واسع العلم، كرّس حياته كلها للاهتمام بدراسة الفلسفة النظرية بدون أن يشك أبداً بماهيّة الفكر النظري، وما هو المبدأ. ينتقي مقتطفات من المؤلفات الفلسفية ما دامت منصرفة إلى الاستدلال. لكن عندما يصل إلى الجدلية، إلى النظرية، اعتاد أن يكون بمزاج سيء، فيتمهل ويتوقف ويدّعي بأنه هنا توجد روحانية وتحليلات بسيطة. يتوقف حيث يبدأ ما هو مهم فعلاً. ما يجب تقديره لديه، انه يُظهر مقتطفات من بعض المؤلفات النادرة العائدة للقرون الوسطى، مثلاً كتابات قبلية مرتبطة بها...».

يجب ألا ننسى أيضاً، أن موقف هيغل، المتعلق بالمرحلة التي تمتد من نهاية الأفلاطونية المحدثة المتمثلة ببروكلس (آخر القرن الخامس) حتى بداية المرحلة الحديثة (النصف الثاني من القرن السادس عشر)، يبرر بنظره العناية الضئيلة التي منحها إياها. بالفعل، بالنسبة للفلسفة الإغريقية أو الفلسفة الحديثة وبالرغم من «النصر الاجتماعي» للمسيحية، ليست القرون الوسطى لهيغل سوى مرحلة انتقالية سمح لنفسه «بعبورها بسرعة». خصص هيغل في هذه المرحلة بضع صفحات لما أسماه «فلسفة العرب» ومن ضمنهم ابن ميمون كممثل للفلاسفة اليهود.

امتلك هيغل ترجمة لاتينية سيئة لمؤلفات ابن ميمون «مرشد الضالين» واستند إليه عندما تحدّث عن الفلسفة العربية. أحد المراجع الأهم الذي استعمله هيغل، مرجع يلمس

موضوعنا مباشرةً، هو مجموع ترجمات المستشرقين: تولوك الذي نشر في أوروبا أول كتاب عن التصوّف: (Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica, Persicis, Arabicis, Turicicis erint atque illustravit.) (برلين، 1821)، وخصوصاً روكيرت، الذي احترامه هيغل واعتبره كأحد قمم الغنائية في زمانه، على المستوى ذاته كغوته، بدون أن ننسى ترجمة الديوان لحافظ الشيرازي الذي نشره هامر (سنة 1812 و1813)، وتأثير هذه الترجمة على غوته، الذي نشر كتابه بعد بضع سنوات «ديوان الشرقي - الغربي».

## ب) الإسلام في مؤلفات هيغل

يمكننا أن نتوقع إيجاد دراسة عن الإسلام في كتاب «دروس في فلسفة الدين» الذي اعتبره هيغل بنفسه كنوع من تاريخ الدين، لا نجد مع ذلك أي مقطع مخصص للإسلام. قد يبدو الأمر غريباً للوهلة الأولى، لكن تحليل هذه الدروس، يوضّح الأمر على الشكل التالي: التوفيق ما بين الفلسفة (خصوصاً فلسفته) مع الديانة المسيحية وبالأخص المذهب البروتستانتي. منذ بداية هذه الدروس يُعرّف هدفها كالتالي «مهمة فلسفة الدين تكمن من جهة في إزالة هذا الانشقاق (ما بين الفلسفة والدين)، وهذا العائق من جهة أخرى، يجب أن توحى للدين بالشجاعة لمعرفة (المصلحة)

الحقيقة والحرية». بالنسبة لهيغل «يتحتم على الأديان في تتاليها أن تعتمد على المفهوم وليس على الظاهر، إنها محددة بطبيعة العقل الذي ترقى في العالم ليعي ذاته». إنه - بحسب هيغل - من المحال التسليم هنا، كما يفعل مؤرخو العَرَض. إذاً، لا تسمح روحية هيغل لنفسه برؤية ولادة دين جديد، حتى أو بالأخص إن كان غير موحى به، حتى ما بعد «الدين المطلق» وقبل الإصلاح البروتستانتي، الضروري جداً بحسب هيغل. في هذا التصميم التاريخي للأديان والذي وضّحه هيغل لم يتبقَ مكان للإسلام.

غير أن «الفكر المطلق»، الذي يتجلى في التاريخ، يترك للإسلام دور «الثورة في الشرق» ويعهد لهيغل التكلم عنه بوضوح في كتاب «دروس في فلسفة التاريخ». يُكرّس هيغل هنا فصلاً عن الإسلام، ليس كجزء من العالم المشرقي الذي يتضمّن الصين والهند وبلاد فارس، ويسبق تاريخياً العالم الإغريقي - الروماني، لكن كمنتّم للعالم الجرمانى. إنه بالنسبة له نوع من «رأي شرقي» معاكس لاختراق المسيحية في العادات والمؤسسات التابعة للشعب الألمانى: يعترف هيغل في هذا الفصل عن الإسلام بأن «العلم والمعارف، خصوصاً الفلسفية، جاءت إلى الغرب من عند العرب؛ شعلة قصيدة جميلة وخيال اشتعلت عند الألمان لدى الاتصال بالشرق؛ وهكذا توجه غوته أيضاً إلى آسيا وأعطى في كتابه «ديوان» قلادة لؤلؤ تخطّت بالحنان والسعادة والخيال كل شيء».

برأينا، ليس من غير النافع تحديد الإسلام، كما يراه هيغل بالنسبة للمسيحية وخصوصاً من الناحية التي يقدمه بها في الإصلاح اللوثيري. سؤال يطرح نفسه عندها: في ما يتعلق بالإسلام، الذي يعتبره هيغل كـ«ثورة الشرق»، أكان هذا الإسلام في نظر هيغل، إصلاح الشرق أيضاً؟

## ج) إصلاح وإسلام

قبل الإجابة على السؤال المطروح بموضوع الإصلاح في الشرق، لنلقِ نظرة على موقف هيغل من الإصلاح في الغرب. إنَّ موقف هيغل تجاه الإصلاح يكوّن جزءاً متمماً لموقفه العام تجاه المسيحية. إنَّ قدوم المسيح تاريخياً، حياته وموته، حياة الطائفة المسيحية ما قبل الإصلاح، كل ذلك ليس بالنسبة له حتى الآن سوى اللحظة الظاهرية المباشرة للفكرة المسيحية. إنَّ مبدأ الحرية الباطنية موجود فيه، لكن فقط كمبدأ مجرد آنذاك. تتكوّن الفكرة المسيحية، بحسب هيغل، بالمصالحة ما بين الله والعالم. إنها تخصيص الفكرة المطلقة «كي لا يبقى الله مجرداً»، كي لا يكون هناك «واحد في العالم الدوني وواحد في العالم الآخر» مفترقين قطعاً. مع ذلك فإن هذه الفكرة ما زالت مجردة. من وجهة نظر التاريخ، «الوجود الحسّي للمسيح، بلحمه وشحمه، مع تلاميذه، الرسل... ليس حتى الآن العلاقة مع الروح القدس». لأنه في

المبدأ المسيحي، على المسيح «أن يكون الله في قلب الإنسان».

أما بالنسبة لكنيسة القرون الوسطى، فقد قامت بمصالحة مع العالم، لكنها لم تكن المصالحة الجيدة. كانت مصالحة «مع الآلام كلها الخاصة بالخشونة»، مصالحة لم تكن بنظر هيغل سوى فصل لامتناهٍ ما بين العالم الدنيوي والعالم الآخر، عالم دنيوي مُحتقر وعالم آخر مُبجل لكنه بعيد المنال.

ما هي كيفية الحصول على هذا العالم الآخر النائي؟ يُفسّر هيغل الحروب الصليبية برغبة المسيحية بالحصول على هذا العالم الآخر النائي. «نفذ صبرها من الواقع الحقيقي المحرومة منه وحيال طابعها الدنيوي، ذهبت المسيحية لتغزو قبر السيد المسيح في القدس؛ ما تصورته كحقيقة، تريد أن تكسبه كحقيقة. لكنها لا تجد فعلاً سوى الضريح (فارغاً)، وهو بذاته يُنتزع منها. هذه التجربة ستجعلها تكتفي بالواقع الحقيقي بكل ما في الكلمة من معنى، والتي كانت تحتقره وستبحث في ذاتها لتفعيل عالمها المعقول [أي المدرك بالعقل لا بالحواس]».

في «محاضراته عن تاريخ الفلسفة»، أطال هيغل الكلام لحظة وصف حالة الأشياء التي سيطرت على المرحلة السابقة للإصلاح. أصر على الفصل المتبّع ما بين «العالمين: الذهني (لكن غير المفكّر فيه ذاتياً) والزمني»: يترافق هذا الفصل

«بإقامة حكمين: حكم روحي وحكم دنيوي، البابا والإمبراطور». ينتج من هذا الفصل أنّه: «لا شيء في عمل جريء يُحجم الإبداع...، وليس هناك كذلك من عمل جريء حيث لا يهبط الإدراك... الفلسفة، كما العلوم والفنون، التي أجبرتها سيطرة البرابرة الألمان في الغرب على الصمت، التجأت إلى العرب حيث توصلت إلى ازدهار مجيد. إنهم الذين أصبحوا المورد المقبل الذي حصل منه الغرب على بعض المساهمة».

على الغرب أن ينتظر الإصلاح. مع الإصلاح فقط تجسدت الفكرة المسيحية، حيث تحقق المبدأ المسيحي للحرية الباطنية. إنها مرحلة جديدة مع الإصلاح، المرحلة الحديثة التي بدأت في تاريخ الفلسفة كما في التاريخ العام. والدولة الحديثة، بحسب هيغل، استندت إلى الدين البروتستانتي. ليس بإمكان المصالحة الحقيقية إلا أن تكون مصالحة العقل مع العقل. يضع هيغل في فم المسيح المتوجّه إلى تلاميذه الكلمة التالية: «عندما أصبح بعيداً عنكم، سأرسل لكم المُعزّي؛ هو، الروح سيكشف لكم كل حقيقة - وليس على مخالطة المسيح وأقواله»، يُضيف هيغل.

هاجم لوثر باسم الروح كل ما هو ظاهري وخارجي في الكنيسة الكاثوليكية: القربان والتبتل والفقر والطاعة العمياء... «القربان هو النقطة الأسفل في الخارجي في الكنيسة. بدّل لوثر هذه الطريقة، في ما يسمّى المناولة، واحتفظ

بالنقطة الروحانية، أن يتلقى الشخص بذاته الله». التبتل ليس أرقى من الزواج، بل بالعكس الزواج هو الحب والحب هو شأن إلهي. «تزوج لوثر ليُظهر بأنه يحترم الزواج، بدون أن يخشى الإفتاء الذي سيطاوله». بزواج القسيس، بحسب هيغل يزول التفريق الخارجي ما بين العلمانيين والاكليروس. الفقر لم يعد شيئاً ممتدحاً. الملكية المكتسبة بواسطة العمل تساوي خيراً من الفقر. يقول هيغل «الصناعة والمهن اكتسبت من الآن فصاعداً قيمة أخلاقية والعوائق التي أقامتها أمامها الكنيسة اختفت».

اللحظة الثالثة للقداسة في الكنيسة الكاثوليكية، الطاعة العمياء، أزيلت هي أيضاً. منذ الآن، الطاعة لقوانين الدولة، مثل الإدراك بذاته في الإرادة والفعل، نُصبت كمبدأ. «في هذه الطاعة، الإنسان حر، لأن الخاص يخضع للعام».

لنسجل جيداً كلنا هذه اللحظات كلها التي سردها هيغل والمتعلقة بالإصلاح اللوثيري، لتذكرها في الصفحات التالية عندما نتطرق إلى الإسلام - بحسب هيغل - كونه ثورة، وربما، إصلاح للشرق. نضيف أنّ هيغل يُصر على وجود الله في قلب المؤمن؛ «الله هو إذاً، (في البروتستانتية بمنظور هيغل) فقط في الفكر وليس في العالم الآخر: إنه أكثر ما يملكه الشخص من خصوصية». مما يجعلنا نفكر بآية قرآنية تؤكد بأن الله هو أكثر قرباً إلى الإنسان من حبل الوريد، آية استثمرها غالباً المتصوّفون إثباتاً لعقيدتهم عن الاتحاد بالله.

بالنسبة لهيغل، إنّ مسألة مقارنة الإسلام بالبروتستانتية لا تُطرح بوضوح، لكن فرضية بأنه يُفكر فيها ضمناً مراراً عديدة ليست بدون فائدة. لتجربة نوع من الثبت من هذه الفرضية من الملائم بلورة موقف هيغل حيال الإسلام. لنميّز قبل كل شيء، الموقف المتعلق بالإسلام كونه حضارة «اختفت منذ زمن بعيد من مجال التاريخ العام، وعادت إلى فتور الشرق وهدوئه»، من موقفه نحو الامبراطورية التركية التي «كانت دائماً سلطة مرعبة تهدد باجتياح أوروبا من الجهة الشرقية».

قام هيغل بتعليقات عدّة، هنا وهناك، في موضوع الإسلام، تحت القارئ على التفكير بأن هيغل كان يحترم الإسلام بإعجاب معيّن، عبّر عنه إلى حدّ ما، وكان يجد فيه بضع جوانب نموذجية.

سنحفظ بناءً عليه بضع تدوينات مثل: العرب «وجدوا أنفسهم في وقتٍ قليل أكثر تقدماً بكثير عن الغرب». أو أيضاً، «بينما بدأ في الغرب هذا الارتقاء لزمنٍ طويل للتاريخ العام الضروري للتطهير بنية الروح الملموس، بالعكس، التطهير بنية الروح المجرد كما كان في الوقت نفسه يُقدّم في الشرق، انتهى بسرعة أكبر».

في «دراسة عن فلسفة التاريخ»، يُقدّم هيغل الإسلام كـ«ثورة الشرق التي كسرت كل خاصيّة وكل تبعيّة، مفرّحاً ومطهرّاً للنفس بإتقان، جاعلاً من الواحد الأحد المجرد وحيداً، الموضوع المطلق وكذلك الأمر بالنسبة للوعي الذاتي

الصرف، لعلم هذا الواحد الأحد، الهدف الأوحد للحقيقة،  
- ويجعل من اللامشروط شرط الوجود».

ليعين موقعاً للإسلام بالنسبة للأديان الأخرى الموجودة  
حينها، وجد هيغل نفسه مساقاً للقيام ببضعة مقارنات مع  
اليهودية والهندوسية والكاثوليكية. «لم يكن يهوا، يقول هيغل،  
سوى الله لشعبٍ واحد...؛ قام بتحالف مع اليهود فقط...  
هذه التخصيصية انمحت مع دين محمد». «لا يتم تشرب  
الإسلام مع ذلك على الطريقة الهندية أو الرهبانية في  
المطلق، لكن الباطنية فيه حيّة ولامتناهية».

هل ذهب هيغل إلى حد التفكير بأن الإسلام هو نوع من  
السلف للإصلاح البروتستانتي؟ على هذا السؤال يُجيب ج.  
ماركيت بالإيجاب. مع ذلك لا نجد تأكيداً واضحاً لهذا الحد  
في نصوص هيغل. لكنه عندما يُشدد بأن «موضوع الإسلام  
ليس إلا ذهنياً، لا يحتمل أي رسم لله»، تُفرض المقارنة  
وهذه إشارة أكيدة بأنه بنظر هيغل يوجد تشابه ما بين  
الإصلاحين، مثلما يعرض الإسلام نفسه باعتبار أنه إصلاح  
من هذا النوع بالنسبة للأديان التوحيدية الأخرى في محيطه.  
من حقنا افتراض أن هيغل فكّر بهذا الإصلاح في الشرق  
عندما تحدّث عن الإسلام كثورة الشرق. التأكيد يتزايد مع  
الخواطر التي تلي.

يتكلم هيغل عن ثورة الشرق وفي ذهنه الثورة الفرنسية،  
ويقول هذا الأمر حتى عندما يتحدّث عن العرب المسلمين

الذين قاموا بهذه الثورة في الشرق: «مبدأهم كان الدين وبعث الرعب مثل مبدأ روبسبير الحرية وبعث الرعب». من جهة ، نعرف ما كان حكم هيغل على ثورة (1789): «شروق شمسٍ رائع»، وبخصوصها يقول: «المخلوقات المفكّرة كلها احتفلت بهذه الحقبة. مشاعر سامية سادت في هذا الوقت، حماسة الروح هزّت العالم، وكأننا في هذه اللحظة فقط كنا في حالة مصالحة حقيقية للإلهي مع العالم».

من جهةٍ أخرى، نعلم كم كانت كبيرة خيبة أمل هيغل وآخرين مع إعادة الملكية أو الملكيات إلى أوروبا: «إنه بالفعل مبدأ خاطيء ألا وهو إزالة موانع القانون والحرية بدون أن يتحرر الوعي وأن يكون بالإمكان وجود ثورة بدون إصلاح». التفسير المعاكس ليس مستحيلاً أيضاً: ثورة الشرق هذه، لأنها لم تكن مترافقة مع الإصلاح الجيد، لم تدم. لكن هذا التفسير الأخير يبدو لنا قليل التبرير. مع ذلك فبفضل هذه الثورة، ويقر بذلك هيغل، ملأ العرب «المنزلة» التي يستحقون في تاريخ العالم. لم يتركوا المسرح بدون أن يورثوا للعالم الجرمانى مساهمة قيّمة في نطاق الروح المطلق، أي في مواد الفن والدين والفلسفة، المتطابقة كلياً مع التصميم الهيجلي المتعلق بفكر شعب معيّن وعلاقته مع فكر العالم.

وأنهى هيغل الفصل عن الإسلام بالاعتراف بمشاركة العرب هذه: «العلم والمعارف، خصوصاً الفلسفية منها، جاءت إلى الغرب من عند العرب؛ شعلة شعر نبيل ومخيلة

حرّة اشتعلت لدى الألمان عند احتكاكهم بالشرق»... يُسمّى الفلسفة والشعر، لكن بدون أن ينبس ببنت شفة عن الدين. هل علينا أن نصدّق بأن هيغل يُهمل هذا المجال، اللحظة الثانية، للروح المطلق، أو أنه يقبل عدم تفعيل المخطط الثلاثي؟ هذا ما لا نعتقده! إن أخذنا بعين الاعتبار الإطار التاريخي والثقافي، وخصوصاً الديني، الذي وُجد فيه هيغل، نفهم بصورة أفضل لماذا يكتفي بالتلميح عندما لا يستطيع قول الأشياء بوضوح وليس حتماً في المكان الذي ننتظر منه أن يقول كل شيء.

لنذكر بهذا الشأن، برأيه في الحروب الصليبية وفي الدرس الجوهري الذي استخلصته أوروبا المسيحية منها. بالفعل، عصر النهضة والإصلاح، بحسب هيغل، لم يكن ممكناً أن يكون إلا بعد الدروس المُستنتجة من الحروب الصليبية. وكان الدرس الأساسي أنّ الأوروبي عاد إلى نفسه، بالنهاي والحاضر: «المكان الذي أعيد فيه إلى نفسه إذاً، هو داخله، والطبيعة الخارجية، (...)، النهائي والحاضر». [جملة هيغل هذه تجعلنا نفكر بالآية القرآنية، التي استغلها المتصوّفون كإيضاح لسبيلي معرفة الحق: ﴿سَأُرِيهِمْ ءَايَاتَنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت، آية 53). في غالبية الترجمات للقرآن تترجم كلمة آفاق بأكوان، لكن يبدو لنا بالطبع بأنها تعني ما يُسميه هيغل الطبيعة الخارجية].

لا يقول هيغل بوضوح: إن الاحتكاك المباشر بالإسلام قد ساهم بالأمر. لكن فرضية بأنه يفكر بذلك تفرض نفسها، إن ذكرنا بـمميزات الإسلام التي صاغها هيغل بنفسه: إسلام لا يعترف «بأي رسم لله»، وحيث «موضوعه ليس سوى فكري»؛ إسلام لا يعترف أيضاً بـ«الطريقة الرهبانية في الاستغراق بالمطلق»، والـ«الذاتية الحية واللامتناهية»؛ إسلام حيث «علم الواحد الأحد» هو «الموضوع المطلق» و«الغاية الوحيدة للواقع». ويُنقذ المخطط الثلاثي بهذا الشكل!

### (د) فلسفة العرب في مؤلفات هيغل

بالاستناد إلى ابن ميمون، كما فعل مؤرخون آخرون للفلسفة في ذلك العصر، اختصر هيغل فلسفة العرب جوهرياً بفلسفة الـ«مدبريم» (المتكلمون). هذه الفلسفة في ذهن هيغل، هي بشكلٍ ما الرديف الإسلامي لعلم اللاهوت المسيحي: «العرب، مثل مسيحيي الغرب المقيدين بعقائد كنيستهم (إن كان بالإمكان تسمية ذلك بالعقائد)».

علما الكلام في جوهر تطورهما، بحسب هيغل، لم يتخطيا الفكرة الافلاطونية المحدثّة:

«في أساس الفلسفة العربية كما في فلسفة اللاهوت وكل ما ظهر في الفلسفة المسيحية، توجد فكرة الافلاطونية المحدثّة: إنها ماهيّة؛ عليها ينصب مجهود التصور والانشغال». أبعد من ذلك بقليل يقول هيغل: «طوّر العرب

العلوم والفلسفة بدون أن يحددوا أكثر من ذلك الفكرة الملموسة: كلمتهم الأخيرة هي بالأحرى انحلال أي ثبات في هذه الماهية التي ترتبط بها التبديلية فقط بصفاتها اللحظية التجريدية للسلبية».

يعتبر هيغل «وجهة النظر الأهم التي هي أيضاً وجهة النظر الشرقية، الماهية، الماهية الوحيدة» مثل ما يسميه المبدأ الشرقي «الذرة والفضاء الفارغ». تقرب وجهة النظر هذه من السبينوزية والحلولية التي كان لديه الكثير من العمل معها: «هذه الحلولية، أو إذا أردنا هذه السبينوزية، هي إذاً، وجهة نظر، الرؤية العمومية للشعراء والمؤرخين والفلاسفة في الشرق... إن شعراء الشرق هم حلوليون بالأخص: إنها طريقة بديتهم الأكثر اعتيادية». تكلم هيغل بعد المدبريم عن مُفسري فلسفة أرسطو: «طور العرب ميتافيزيق الفهم والمنطق الصوري». بعدها يعطي أسماء الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل وأبو نواس، وكأنهم جميعاً وبدون تمييز مفسرو فلسفة أرسطو، وبفضلهم عرف الغرب أرسطو:

«لم يعرف الغربيون شيئاً لمدة طويلة عن أرسطو سوى هذه الترجمات المعادة لمؤلفات أرسطو وترجمات التفسيرات العربية. بواسطة هؤلاء العرب الإسبان وخصوصاً يهود جنوب إسبانيا والبرتغال وأفريقيا تمت هذه الترجمات من العربية إلى اللاتينية: لذلك هناك غالباً وأيضاً، ما بين العربية واللاتينية ترجمة عبرية».

## (هـ) التصوّف في مؤلفات هيغل

مع أن بعض مؤرخي الفلسفة المعروفين من هيغل يتحدثون عن التصوّف كـ«فريق حلولي»، على مثال تنمين، فإن هيغل لا يقوم بأي تلميح عنه في «دراساته عن تاريخ الفلسفة». لكن في مكانٍ آخر، يستشهد بطيبة خاطر بشعراء فارسيين، خصوصاً جلال الدين الرومي أو حافظ الشيرازي، بدون أن يتلفّظ بكلمة تصوّف. لدينا حتى انطباع بأنه يتردد بلفظ صفة روحاني بالنسبة لهذا الشعر. يقول بأنه «يلامس الروحانية». سوف نرى لاحقاً بأن لفظة روحانية أو روحاني هي في أسلوب هيغل، حكرٌ على ما هو أكثر تأملية في الفكرة الدينية. فضلاً عن ذلك فإن روحانياً وتأملياً بحسب هيغل يعنيان غالباً الشيء نفسه.

يورد هيغل في «موسوعة العلوم الفلسفية»، في الفقرة 573، أكثر من أربعين بيتاً لجلال الدين الرومي مأخوذة من «كتاب الجيب للسيدات»، لسنة (1821)، والمترجم من قبل روكيرت. يُشير ناشر الموسوعة الألماني إلى أن هيغل لا يسرد القصائد كاملةً: إنه يكتفي بانتقاء بيت ما من شطرين ويُدخل بعض التغييرات في النص.

بالفعل، الفصل الأخير، (كما بالإضافة إلى ذلك مقدمة الإصدار الثاني للموسوعة)، مكرّس كلياً تقريباً للجدل الكلامي ضد اللاهوت العقائدي والتحيز التقوي لتولوك

وجاكوبي وآخرين. يُدافع هيغل في هذا الفصل عن الفلسفة وخصوصاً فلسفته ضد الاتهامات المختلفة المتأتية من «مدعيي» اللاهوت والفلسفة، الذين يلومونه خصوصاً لكونه حُلولي. بدفاعه عن فلسفته ضد تهجمات لاهوتيي زمانه الذين «ينكرون معرفة طبيعة الله»، يُدافع هيغل في الوقت نفسه عن «الحُلولية الحقيقية» ضد ما يفهمه «اللاهوت الجديد» من هذا التعبير؛ وبالنسبة لها تؤكد الحُلولية «أنّ الله يُصبح كل شيء وكل شيء يصبح الله». ليرهن بأن الحُلولية ليست كما يُقدمها اللاهوت، يُعطي هيغل أمثلة عن «الحُلولية الحقيقية»، حُلولية الشرقيين. بعد أن درس الحُلولية الهندية اتجه نحو «المسلمين» ليشاهد «وعي الواحد الأحد في أجمل طهارته وجلاله» وخصوصاً (نحو) جلال الدين الرومي المدهش «الذي يُبرز خصوصاً وحدة النفس هذه والواحد الأحد، وينوّه في الوقت ذاته بأنه حب».

«هذه الوحدة الروحية – يتابع هيغل – هي ارتقاء ما فوق النهائي والعام، تجلّي الطبيعة والروحانية، حيث يجد الخارجي بالتحديد نفسه مستثنى ومستهلكاً، المؤقت للطبيعي مباشرة وكذلك بالاختبار، والروحي الدنيوي». بعد الاقتباس الطويل عن الرومي يتساءل هيغل: «في هذا الشعر الذي ينطلق فوق الخارجي والحسي، الذي يتعرّف بالتصوّر الدنيوي الذي نكوّنه مما نسميه الحُلولية وبالأحرى يختصر الإلهي بالخارجي والحسي»؟

في الفصل المخصص لـ «رمزية المتعالي» من كتاب «علم الجمال»، يستحضر هيغل «الشعر الإسلامي» أيضاً، في إطار من المقارنة مع الشعر الهندي والروحانية المسيحية، تحت عنوان «حلولية الفن»، يكتب: «أول تصوّر إيجابي للمتعالي وجد تعبيره في الفن الحلولي، كما ظهر إن كان في الهند، أو بعد ذاك، عند الشعراء الأحرار والروحانيين في بلاد الفرس المسلمة، أو، مع عمق الفكرة والحس الأكبر، في الغرب المسيحي».

ومرة أخرى، لا يتجنب هيغل الجدل مع اللاهوتيين في موضوع الحلولية: «في الوقت الذي يدّعي فيه بعض اللاهوتيين في أيامنا أنّ الفلسفة تربط كل شيء بالله، هذه التهمة تظهر خاطئة... فكرة كهذه عن الحلولية لا تستطيع أن تولد سوى في أدمغة مشوشة ولا توجد ولا في أي دين، ولا حتى في دين الأيروكوا والأسكيمو، وهي بالأحرى غريبة عن الفلسفة». المعنى الخاص بالحلولية يقوم على أن «الإلهي، بوصفه واحداً و كلياً، لا يفرض نفسه على الوعي إلا بعد اختفاء المواضيع الخصوصية كلها التي يظهر من خلالها وجوده». [لنذكر بتعريف التوحيد الذي أعطاه الجُنيد: «يقتضي التوحد فصل الأزلي عن كل ما اتخذ مصدره في الوقت»].

بعد الفقرة المخصصة للشعر الهندي، يُقدّم هيغل «الشعر الإسلامي» بالطريقة التالية: «الحلولية الشرقية، خصوصاً في صيغتها الإسلامية، وكما نظمها الفرس، تحتل مركزاً أعلى

من الحلولية الهندية وتُمثل ذاتيةً أكبر». هنا أيضاً يُعطي مثال الرومي مع تعليقات لا تقل مدحاً عما ورد في «الموسوعة»: «حب الله، الذي يتماهى معه الإنسان في التخلي المطلق عن ذاته، ولا يرى سواه في نواحي العالم كلها، ويُرجع إليه كل شيء، يُشكل هنا المركز الذي لن يتأخر في التوسّع والإشعاع في كل الاتجاهات».

يذكر هيغل مثلاً آخر من حافظ الشيرازي الذي في شعره «بقي لامبالياً في الألم كما في السعادة أيضاً: عرفاناً بالجميل، لأن وجود الصديق يلزمك، اشتعل في الألم كشمعة وكن مسروراً».

يجد هيغل نفسه منساقاً إلى مقارنة شعر الشرقيين هذا مع شعر الغربيين. «في الغرب، باطنية المشاعر الرومنطيقية تحتوي بالطبع على تماهٍ مماثل، لكنها بالأخص في الشمال، تعيسة وخالية من الحرية وفاترة، أو أكثر ذاتية، وتبقى متوقعة على ذاتها، مما يجعلها أنانية وشديدة الحساسية. تظهر هذه الباطنية الحزينة والمنهارة خصوصاً في أناشيد الشعوب البربرية. لكن الشرقيين، بالأخص المسلمين الفرس، لا يعرفون سوى الباطنية الحرة والسعيدة».

عندما يتحدّث عن حافظ لا يستطيع هيغل أن يمنع نفسه من التحدّث عن غوته: «بعد قصائد شبابه القاتمة، حيث ترتفع أحاسيسه إلى أعلى درجة من التركيز، عندما تقدّم بغوته العمر، يبدو أنه أعجب، هو أيضاً، بهذه السكينة اللامبالية

وحتى أوان شيخوخته، المتشعبة بنفحة الشرق احتفظ باضطرام الشعر في دمه، وبرهن حتى في مجادلاته، عن حرية لامبالية للحس كانت بالنسبة له مصدراً للسعادة اللامتناهية». المقاطع الشعرية في «ديوان الغرب-الشرق ليست لا التكلف ولا الألعاب الاجتماعية غير المهمة»، لكنها اندفاع حر لإحساسٍ مطمئن».

في الفقرة عن «نهاية الفن الرومانسي»، عندما يتحدث هيغل عما يميز الفن الحديث، أي «أنّ النفس والروح والوعي تضيفي على الحالات والمواقف باطنيتها كلها، وعمقها كله وغناها كله، متماهية مع المواضيع وناجحة في جعله شيئاً جديداً له قيمته الخاصة»، يعود مجدداً إلى الشرقيين ليقول: «من هذه الناحية، لدى الفرس والعرب، الذين باستعاراتهم ذات الروعة الشرقية، بلعبة خيالهم الفرح والحر التي لا تمارس على مواضيعها بشكل نظري بالإجمال، تبذل مؤلفات تستطيع تقديم نماذج لشعراء أيامنا هذه بإظهارها لهم أن الذاتيه الباطنية المستوحاة جيداً هي قادرة على الخلق».

في نهاية الفصل عن الفن الرومانسي وبمثابة خلاصة لجزء «الجمال» المتعلق بالفن الرمزي عموماً يستنتج هيغل: «ما بين المحدثين أنهما - أساسياً - غوته، في كتاب «ديوان الغرب-الشرق» وروكيرت، اللذان عرفا كيف يسموان إلى هذه الحرية، وفي الوقت نفسه، سكب العمق الحميم والباطني

للخيال في شعرهما». من هذا القبيل، هناك فرق كبير ما بين قصائد «الديوان» والقصائد السابقة لغوته. بحسب كلود دافيد، وجدت محاولات عدة من نوع «ديوان» غوته لكن «معجزة» الـ«ديوان» لم تتكرر.

من هذا الملخص العام عن «المسلمين» في مؤلفات هيغل نستطيع استنتاج أنه لا الإسلام، بوصفه ديناً، ولا فلسفة العرب، لم يؤثر بالفعل في هيغل. ليس الأمر كذلك بالنسبة للصوفية الشاعرية خصوصاً لجلال الدين الرومي. كلما استشهد هيغل بشعر الرومي أو أشار إليه، لم يسه عن الإطراء والإعجاب بالتوحيد الروحاني للإنسان والإلهي، توحيد النفس بالواحد الأحد، توحيد هو في الوقت ذاته حب وحل لكل لغز.

هذا القليل الذي عرفه هيغل عن التصوف، بشكله الشعري فقط، في بضعة «نماذج» من ترجمات روكيرت، كان كافياً له لتبيان القرابة الروحية التي تربطه بفكرة التصوف والمتصوفة، بنظرتهم للعالم، لله وللإنسان، إن هذه القرابة هي ما سوف نحاول توضيحه في الآتي من هذا الكتاب.

## الفصل الثاني

### الدين

أ) هيغل : من دين السلطة إلى دين الحرية الداخلية

لنفهم بشكل أفضل الموقف الديني لهيغل والمنشأ الديني لفلسفته. يبدو لنا مفيداً متابعة نمو فكرته الفلسفية منذ أوائل سنوات الدراسة في توبينغ حتى كتابة «مدخل في الرقص الأدبي» [«مباشرة العمل الأدبي»] بحسب تعبيره الخاص. الأمر ممكن بفضل أعماله في سن الشباب المنشورة في بداية القرن من قبل ديلتي ونوהל. هذه المهمة تم تسهيلها على القارئ الفرنسي بفضل مقالات ج. هيبوليت، المنشورة في مجلة «الميتافيزيق والأخلاق»، ومؤلفات أخرى عن فترة شباب هيغل ومؤلفاته في سن الشباب لنشير من بينها إلى مؤلفات ب. أزفيلد (1953) ور. لوغرو التي نستند إليها.

مصدر آخر للمعلومات عن شباب هيغل هي مراسلته مع هولدرين وشلينغ التي نجدها في المجلد الأول لكتاب مراسلات هيغل، الذي ترجمه ج. كارير.

كان الشغل الشاغل لهيغل حتى سن الثلاثين يتعلق بمسائل التاريخ الديني وليس المسائل الفلسفية، أولاً، تلقى كتلميذ في المدرسة الإكليركية للاهوت البروتستانتية من ستيفت إلى توبينغ من (سنة 1788 إلى سنة 1793)، تعليماً في الفلسفة لسنتين وفي اللاهوت لثلاث سنوات. هنا في ستيفت التقى هيغل بهولدرين وشيلنغ حيث لعبت صداقتهم دوراً مهماً في تكوّن فكره. تقاسم الأصدقاء طويلاً الغرفة ذاتها. استقبلوا بحماسة أخبار الثورة الفرنسية التي رأوا فيها مجهوداً لإعادة التناغم والتوحيد في الحياة الاجتماعية الممزقة للشعوب الغربية.

حاول هيغل فهم «هذا التمزق» بعامل انعدام تأقلم الدين الرسمي مع الحياة الحالية للشعوب.

متأثرين بمعاصريهم وخصوصاً بهردر وكتابه «فلسفة التاريخ» (1870)، رأى تلاميذ توبينغ الحياة الروحية من وجهة النظر الجماعية. آمنوا بالحقائق الفردية التي تترجم بعض التعابير مثل «ملكوت الله»، «الكنيسة اللامنظورة»، «الحب الإلهي». رأى هيغل في هذا الطور في الحب نوعاً من التجلي التجريبي لفكر يتخطى الفكر الفردي.

في كتابات هذه المرحلة، يُميز ما بين دين شخص ودين

شعب، دين باطني ودين موضوعي. يواجه ما بين المثال الإغريقي، حيث كان الدين متكيفاً مع الحياة الاجتماعية، والدين المسيحي حيث ولّد الدين هوة ما بين الشخص والمجتمع. لكن بالنسبة له لا يمكن للمسيحية أن تكون في الأصل كما تظهرها الارثوذكسية المسيحية، كاثوليكية كانت أو بروتستانتية، ولذلك يهتم بالبحث التاريخي، مفتشاً عن القيمة الروحية لدين «إيجابي» أو «تاريخي». إنّ تاريخ الشعب اليهودي، ثم تاريخ يسوع، وتاريخ ارتقاء وانتشار الدين المسيحي ستشغل فكر هيغل من الآن فصاعداً.

عند خروج هيغل من المدرسة الاكليركية (سنة 1793)، تخلص عن مهنة قسيس أسوة بالكثيرين من معاصريه (كانط، فيشت، شلينغ، هولدرين)، وكان عليه الاكتفاء بأن يستخدم كمعلم لأطفال عائلة غنية في برن حيث بقي لغاية (سنة 1796). وجد هنا تحت تصرفه مكتبة تاريخية وفلسفية جيدة. نشر من قراءاته إلى: «أفول وسقوط الامبراطورية الرومانية» لجيبون، «روح القوانين» لمونتسكيو، «بحث لاهوتي-سياسي» لسبينوزا، «نقد كل وحي» لفيلشت، «الديانة في حدود التفكير البسيط» لكانط...

في برن، كتب هيغل «حياة يسوع». بشر مسيح هيغل بدين الفكر، وبحسبها يمتلك الناس جميعاً «ومضة» إلهية للفكر العالمي التي هي «صوت القلب» و«صوت سماوي» معاً. أبعد اللامعقول كله والأعاجيب كلها من حياة يسوع. ما

هو كبير، في يسوع - بحسب هيغل - هو حياته الإنسانية البسيطة. بالنسبة له، يمثل المسيح «توحيداً حياً للامتناهي والفردية»، وسيسميه بعد ذاك «الشمولية الواقعية». هذا المفهوم لـ«التوحيد الحي» هو منذ الآن مفهوم جدلي يصنع فرادة هيغل.

بعد حياة يسوع كتب هيغل نصاً «عن إيجابية الدين المسيحي»، حاول فيه أن يجد جواباً على المسألة التاريخية والدينية لتحوّل ما كان باطنياً وحيّاً إلى شيء ما موضوعياً وميتاً. يُفسّر مأساة حياة يسوع كنتيجة للصراع الفردي والاجتماعي. يبحث في الظروف التاريخية للشعب اليهودي وفي شخصية يسوع وتلاميذه وأسباب تحوّل الدين المسيحي إلى دين إيجابي.

نحو نهاية (سنة 1795) وفي بحر (سنة 1796)، اجتاز هيغل أزمة «تمزق الوعي»، أزمة كان سببها، ليس فقط الاهتمام بمستقبله المهني - كما ورد في مراسلته وقتها مع هولدرين وشلينغ - لكن أيضاً، اهتمام من نمط روحي وفكري، مرتبط بـ«تمزق» وعي البشرية في المرحلة التاريخية التي تمتد من سقوط الحضارة القديمة حتى حياة هيغل نفسه. إنه من الفصل ما بين الموضوعية والذاتية تأتي معاناة الوعي البشري منذ تاريخ الشعب اليهودي ودينه الذي يمثل الانفصال التام حتى فلسفة كانط، وهي أيضاً تضيف طابعاً مطلقاً للتناقض ما بين النهاية واللانهاية؛ يبقى هذا الانفصال مع

الدين المسيحي كدين إيجابي، ماعدا مرحلة قصيرة جداً تمثلها حياة يسوع، وبعرض الروحانيين «المتوحدين» الذين اضطروا للانسحاب من المجتمع ليجدوا الاتحاد مع اللامتناهي.

نجح هيغل بفضل صداقته مع هولدرين بتخطي هذه الأزمة على المستوى المهني [إنّ هولدرين هو من ساعد هيغل ليجد وظيفة معلم في فرانكفورت سنة 1797] وعلى المستوى الفكري.

تغنّى هيغل بهذه الصداقة في قصيدة مؤرّخة في شهر (آب 1796) بعنوان «أولوزيس» التي يهديها لصديقه. بدون أن نقوم بتحليل كامل لهذه القصيدة نريد القيام ببضع ملاحظات: أولاً، المكانة التي يحتلها تصوّر الحب أو الصداقة في أولوزيس:

«صورتك، حبيبي تحضر في ذهني

وأيضاً، ملذات أيامنا البعيدة

لكنها بسرعة تترك المكان

للأمل الخفي برؤيتك مجدداً».

يتعلق الأمر هنا بلغة مزدوجة المعنى استعملها هيغل، - المعنى المباشر الواقعي الذي يستهدف صديقه والأمل بأن يتواجد برفقته - والمعنى الروحاني الذي يتحدث عن التوحد البدائي أو الأصلي، الفراق والعودة إلى التوحد. مما يدفعنا

إلى تبني هذا التفسير هو تنمة القصيدة حيث يتكلم هيغل بوضوح عن التوحد مع اللامتناهي [هذه الأسطر شُطبت من النص الأصلي، مما يؤكد أنّ الموقف الروحاني لهيغل تطوّر بشكل أكثر عقلانية وأقل حماسة]:

«ما أسميه» أنا «تبدد،

إلى اللانهاية أسلم أمري،

أنا فيها، أنا الكل، ولست إلا إياها».

نشير أيضاً إلى جانب في هذه القصيدة : مقابلة الدين الإغريقي بالدين المسيحي الإيجابي والتسلسل الذي يختاره هيغل:

«ابناؤك، أيتها الإلهة، الضنين بصيتك الحسن،

لم يحملوه إلى الشارع وإلى السوق،

احتفظوا به بحرص شديد في المحراب الحميم لقلبهم.

لذلك لم تعيشي على أفواههم.

حياتهم تُكرّمك. وفي أفعالهم تعيشين حتى الآن.

...

وما زلت أنت من يكشف لي غالباً حياة أولادك».

ما هي اهتمامات هولدرين في هذه المرحلة؟ لنكوّن فكرة عنها نعطي مثل تصميم مقدمة إحدى روايات كتاب الـ«هيريون»، الذي كتبه هولدرين سنة 1796 حيث نقراً: «وضع حد لهذا القتال ما بيننا والعالم، إحلال السلام كل سلام يتخطى كل إدراك لتتحد مع الطبيعة في كل لامتناه، هو

غاية تطلعاتنا كلها، إن اتفقنا على ذلك أو لا». هذا الكائن اللامتناهي، بالنسبة لهولدرين «وُجد كجمال».

لننسَ الصديق الثالث، شلينغ، الذي كتب لهيغل في رسالة مؤرّخة في (20 حزيران 1796): «ألف شكر لحكمك (الإيجابي بالطبع) على رسائلي». اليكم هذا المقطع، الذي يُمثل كفاية، من هذه الرسائل الفلسفية لشلينغ، ومنها نكوّن فكرة عن حالته الفكرية:

«نمتلك كلنا قدرة سرّية ورائعة، وهي الخروج من تبدّل الزمن للدخول مجدداً في عمق أنفسنا، في الأنا الذي تخلص مما أتى ليضاف إليه من الخارج، وليخلق حدسنا هنا، فينا، الأزلي بشكل ثابت. هذا الحدس هو التجربة الأكثر حميمية والأكثر واقعية، وهو الذي تركز عليه معرفتنا كلها وإيماننا كله في ما يتعلق بعالم حساس أعلاه. هذا الحدس فقط يقنعنا بأنه شيء ما كائن بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بينما الباقي كله (وحيث ننقل هذه الكلمة) مازال يتراءى. هذا الحدس يختلف عن الحدس الحساس بما أنه نتاج الحرية وبأنه يبقى مجهولاً من كل هؤلاء حيث الحرية، المستولى عليها بقوة المآرب المطوّقة، هي بالكاد كافية لإنتاج الوعي... هذا الحدس الذهني يتحقق حيث نكف أن نكون أدوات لأنفسنا... الأنا الذي يتأمل يتماهى مع ما يتأمله. في هذه اللحظة يزول عندنا الوقت والمدة: لسنا نحن الذين في الوقت، لكن الوقت - أو بالاحرى... الأزل المطلق - الذي هو نحن».

حدس الذاتية هذا ما قام بموضعته سبينوزا. [الرسالة الثامنة؛ في هذه الرسالة ذاتها لشلينغ بوسعنا قراءة: كان من الصعب على الروحاني أن يفكر في نفسه بأنه سيتلاشى، إن لم يفكر في أنه الخاص كموضوع للفناء. هذه الضرورة للتفكير دائماً بالذاتية الخاصة، التي ساعدت الروحانيين جميعاً كانت ملجأً مماثلاً لسبينوزا... هنا، صديقي العزيز، نحن في مصدر الأوهام كلها... الوهم يُصبح منهجاً، لأننا نمزج ما بين تأمل الأنا وتأمل موضوع خارجي عن الأنا، تأمل العالم الفكري الباطني وعالم خارجي مرهف الإحساس...].

حدس الذاتية ذاته الذي يتحدث عنه شلينغ، يوجد في كل مثالية وفي كل روحانية. نجده عند أفلاطون وأفلوطين والهندوسيين: «أنا برهمان»، عند الصوفيين: «أنا الحق»، عند المعلم إكهارت: «العين التي أرى الله فيها هي نفسها التي يراني الله بها». إنه على حد قول شلينغ، في أصل «معرفتنا كلها وإيماننا كله المتعلق بعالم مرهف الإحساس»، لكن لنعيه تتوجب حرية فكر كبيرة يتكلم عنها هيغل في أوائل أبيات أولوزيس.

نص آخر تاريخه يربط الأصدقاء الثلاثة بشكل قوي جداً. يتعلق الأمر بنص نشره روزنزويغ، (سنة 1917)، على أنه «أقدم برنامج منهجي للمثالية الألمانية». النسخة الوحيدة لهذا النص، بالأحرى النسخة المصوّرة، الموجودة، هي بيد هيغل. من المحتمل أن يكون كاتب النص هو شلينغ، ما بين كانون

الثاني وآذار من (سنة 1796)، عندما كان تحت تأثير هولدرين. تاريخ هذا النص يُظهر جيداً بأنه يتعلق «ببرنامج مشترك» للأصدقاء الثلاثة. مؤلفو هذا النص يفتشون عن «وحدانية الفكر والقلب، وتعددية الخيال والفن»، بحثاً عن ديانة حيث «الحقيقة والخير ينصهران في الجمال». سوف يتابع هيغل في فرانكفورت، من (سنة 1797 إلى سنة 1800)، بحثه عن مسائل التاريخ الديني ويتابع حركة الأفكار الفلسفية في زمانه، بدون أن ينسى المسائل السياسية والاجتماعية في بلاده وفي أوروبا كلها، المندفعة في إعصار الثورة الفرنسية.

نجد أن فكرة الحب تثبت عند هيغل في فرانكفورت كوحدة المتناقضات وفكرة الحياة كوحدة الوحدة والانفصال. يستعيد هيغل من هذه الزاوية المؤلفات السالفة بفكرٍ أكثر تفهماً منه منتقداً، ويميل أكثر بكثير إلى التوفيق منه إلى التمزيق. إن «المصالحة في الحب» هي التي تسود. نلاحظ أيضاً بأنه منذ حقبة فرانكفورت بدأ هيغل باستعمال مصطلح «(aufheben)» الشهير في معناه الثلاثي: النفي والحفظ والرفع.

مفهوم الحب عند هيغل هو منذ الآن جدير بتفسير كل الظواهر الروحانية. «الانفصال عن وعي آخر، ومواجهته، والتواجد فيه ثانية». هذه هي حركة كل حياةٍ روحانية. يعبر هيغل من فلسفة الحب إلى فلسفة العقل. لكنه ليس بعد العقل المطلق لمنهج النضوج. إنه العقل المُدرك كنفس وكحياة لامتناحية. إنه في داخل الأشياء والظواهر الروحانية والكائنات

الحياة. فلسفة العقل هذه تحاول دمج الطبيعة في العقل، كما يفعل «الفقرات»، الذي أرّخه هيغل بنفسه في (14 أيلول 1800).

في نص «الفقرات»، الذي لم يتبقّ منه سوى ثلاث وريقات، يُثير جدلاً كبيراً بين الانتقادات. بدون أن ندخل في تفاصيل هذا النقاش، نستنتج أنّ في هذا النص، كما في نصوص أخرى، الاهتمام الأكبر لهيغل وهو كما عبّر في إحدى الرسائل لشلينغ: كيفية «التقرب من الله؟» كيفية الاستعلاء من الحياة المنتهية إلى الحياة اللامنتهية، من الإنسان إلى الله بدون أن نضيع فيه. «الحياة اللامنتهية هي بالضبط الشيء نفسه كالعقل». بناءً عليه فإنّ علاقات العقل بالعقل، والإنسان بالإنسان، والفرد بالمجتمع، والحبیب والمحبوب، والإنسان والله، كلها، هي في صلب اهتمامات هيغل. إنّ الحياة وحدها هي التي توفّق ما بين المتناهي واللامتناهي في جدلية حيّة. لا الدين، المفهوم ك انفصال تام ما بين النهائي واللانهايي، ولا فلسفة النظر العقلي، قادران على اتمام هذه المصالحة. لكن الدين، المُدرك بالمعنى الحقيقي للكلمة، بالنسبة لهيغل، هو ترقّي الحياة المنتهية نحو الحياة اللامنتهية، وبواسطة الحياة تصبح المصالحة ممكنة.

إذاً، بالنسبة لهيغل الشاب، ليس بالإمكان بعد التقرب من الله في مجال الفلسفة. هذا التقرب ليس ممكناً سوى في مجال الدين. يقول: «على الفلسفة أن تترك المكان للدين».

بدءاً من (سنة 1801)، وفي كتابه عن الفرق بين منهجي شلينغ وفيشت، بدأ هيغل بوضع نطاق العقل المطلق تبعاً للتراتبية: فن، دين، فلسفة؛ محتفظاً بمكانة أكثر سموً للدين في معناه الأكثر نبلاً، بالنسبة لفلسفة الإدراك، وفلسفة النظر العقلي، والفلسفة النظرية لكانط. إنها فلسفة العقل، مع أنها تملك المحتوى ذاته كالدين، هي التحديد الأكثر رقيّاً، التحديد المنطقي للمطلق. بتعبير آخر، إنها فلسفة هيغل للعقل التي ستحتل لاحقاً في منهج النضوج المكانة التي كان يحتلها حتى الآن الدين في فكرة هيغل الشاب.

قبل أن يُقدّم منهجه، منهج العلم المطلق أو المعرفة المطلقة، كتب هيغل مدخلاً لمنهج العلم. هذا المدخل يُعرف باسم «علم وصف الظواهر العقلية»، المنشور (سنة 1807). في مقدمة علم وصف «الظواهر»، وهي بالأحرى مقدمة للمنهج، يُعيّن هيغل بأن الظواهرية هي إذا صح التعبير علم الوعي، «على اعتبار أنّ الوعي هو عامة معرفة موضوع ما، خارجياً كان أم داخلياً»، ليس هو بعد المعرفة المطلقة، معرفة الحقيقة بالشكل الذي ستصبح فيه الحقيقة «الفلسفة النظرية» أو «المنطق» الموعود بالظهور بعد الظواهرية. إذاً، الظواهرية هي، في أحد معانيها، علم الكذب، على اعتباره صيرورة الحقيقة، لأن الحقيقة ليست بالنسبة لهيغل سوى نتيجة. على مستوى الظواهرية، لا يزال العلم في مرحلة «تعارض الكائن والمعرفة». لا يتم تذليل هذا التعارض إلا في

نهاية «علم وصف الظواهر» حيث ينفي الوعي نفسه كشكل من المعرفة ليحل محله المفهوم، النمط البسيط للمعرفة المطلقة «نمط يعرف موضوعه كأنه الذاتية نفسها».

منهج العلم الهيجلي يشتمل على ثلاثة أجزاء، لأنه قياس، ككل حركة أو كل لحظة معرفة: «المطلق هو قياس». «علم المنطق» الذي منه الكتاب الأول، «عقيدة الكائن»، الصادر (سنة 1812)، فلسفة الطبيعة وفلسفة العقل لم يصدر سوى في «موسوعة العلوم الفلسفية»، بالإيجاز (الطبعة الأولى سنة 1817). إذاً، إنّ «الموسوعة» وخصوصاً في طبعها الثانية في (سنة 1827)، هي التي تقدّم المنهج الهيجلي في شكله الأكثر اكتمالاً، في مجموعته، كمعرفة مطلقة لما تملكه فكرة مطلقة عن نفسها. طبعة ثالثة نشرها هيغل (سنة 1830)، وهي تختلف قليلاً عن الطبعة الثانية.

بالنسبة لنا، في هذا العمل، نستند إلى ترجمة ج. جيبلان الفرنسية، وم. دو كاندياك، ترجمات للطبعة الثالثة والأخيرة «للموسوعة»، المنشورة خلال حياة هيغل.

## (ب) تصوّف: من دين الخوف والرجاء إلى دين الحب والمعرفة

رأينا أنّ المسائل الدينية، خصوصاً مسائل الدين المسيحي وتحوّله من دين حرية إلى دين سلطة تؤسس أو

ترمم الانفصال المطلق ما بين الله والإنسان، ما بين النهائي واللا نهائي، هي في أصل فلسفة هيغل، وفي أصل بحثه عن حل لهذا التناقض، وهذا التمزق في وعي الإنسانية. في حالة الصوفية، كونها حركة فكرية، نستنتج ظاهرة مماثلة لما استخلصناه في تطوّر الفكرة الهيجلية.

بالفعل، ولدت الصوفية في بيئة متقشفة، حيث بحث أتباعها عن التقرب من الله بواسطة الانسحاب من المجتمع وتأدية فروض الصلاة وممارسة الفضائل الدينية. إن استعملنا أسلوب هيغل، نستطيع القول بأن رفض الحياة الدنيوية هذا، ليس بالفعل سوى رد فعل على «الانتصار الدنيوي» للإسلام، جواب على «المصالحة السيئة» بين الله والعالم. على ماذا تقوم هذه المصالحة السيئة؟ للجواب على هذا السؤال لنحاول التذكير، على نحو مبسّط جداً، بالإطار التاريخي الذي ولدت فيه حركة التقشف هذه.

من المسلّم به بالإجماع تقريباً عند المؤرخين أنّ أول جماعة مسلمة، في زمن النبي (المتوفى سنة 632م) والخلفاء الأربعة الأوائل، عاشت حياة منسجمة بالأحرى، حيث دين ومجتمع كانا حينها في تعايش جيد. مما يُفسّر، من جملة الأسباب، النجاحات السريعة للفتح الإسلامي. لكن عندما تخطت حدود الدولة النطاق الطبيعي للبلاد العربية، وجد العرب أنفسهم مع دينهم الجديد على اتصال مع شعوب وأديان وثقافات أخرى في البلدان المحتلة حديثاً. إزدادت

ثروات الدولة كثيراً. وخلق هذا الأمر على الفور مشاكل كبيرة على المستوى السياسي والاجتماعي ثم مشاكل أخرى على المستوى الفكري والفلسفي.

قبل كل شيء، بدأت المشاكل السياسية والاجتماعية بتمزيق الجماعة بالثورة ضد عثمان، الخليفة الثالث، الذي مات مقتولاً من قبل المتمردين (سنة 655م/35هـ). أحدث هذا الاغتيال صعوبات كبيرة أمام الخليفة الجديد، علي، ابن عم الرسول وصهره، خصوصاً الصراع المسلح مع معاوية، حاكم دمشق وقريب الخليفة المغتال. هذا الصراع الذي وضع لأول مرة في تاريخ الإسلام، الجيوش الإسلامية ضد بعضها البعض، كرّس الانقسام داخل الجماعة وحوّل النظام السياسي جذرياً. بدأت حقبة جديدة مع خلافة معاوية (661 - 680م)، ونُقلت العاصمة من المدينة إلى دمشق وأنشأت ملكية وراثية للسلالة الأموية.

في أعقاب هذا الصراع بلغ التمزق مستويات حياة الجماعة كلها. على الصعيد الديني، الذي كان مرتبطاً عضوياً بالصعيد السياسي، نجد من جهة الدين الرسمي، خادم السلطة السياسية، مع علماء الدين ممثلي السلطة الذين يرغبون الدفاع عن مصالح هذه السلطة محوّلين هكذا الدين إلى دين السلطة. من جهة أخرى، نجد دين المعارضة السياسية، الشيعية (مناصرو علي وسلالته)، مع علماء الدين الخاصين الذين يُفسّرون النص القرآني والحديث بحسب مصلحتهم

السياسية، محوّلين أيضاً على طريقتهم الدين إلى دين السلطة. علينا أن نضيف إلى هذين الاتجاهين الأساسيين مللاً أخرى أقل أهمية نشأت خلال الصراع أو بعده حول مسائل من النمط السياسي - اللاهوتي والفلسفي.

نشير عرضاً إلى أن تبدّل السلالة الحاكمة مع استلام العباسيين السلطة سنة (132هـ / 749م) ونقل العاصمة من دمشق إلى بغداد [أسست بغداد سنة 145هـ / 762م] لم تفعل سوى زيادة «النصر الدنيوي» للإسلام واستفحال التباينات من الأنواع كلها.

في هذه الأحوال الممزقة للمجتمع الإسلامي، حاول عدد كبير من المفكرين الدينيين الصادقين في إيمانهم وممارسة فضائلهم الدينية عيش حياة تقشف وصلاة، سعوا لتقليد نموذج النبي والأنبياء الآخرين المعترف بهم في القرآن، خصوصاً موسى وعيسى، بغية التقرب من الله وإرضائه وضمنان الحياة الأبدية. لنذكر في هذا الصدد مثال حسن البصري (توفي سنة 110هـ / 728م)، الذي اعتبر في ما بعد من قبل الصوفيين بمثابة شيخهم.

كتب حسن البصري في رسالة موجهة إلى الخليفة عمر بن عبد العزيز (717 - 720م) المعروف بلقب عمر الثاني لعدله الذي يذكر بعدل الخليفة الثاني عمر: «احترس من هذا العالم بكل تبصرك؛ إنّه يشبه الأفعى، ناعمة الملمس لكن سمّها قاتل... ألم يُدين الكلي القدرة العالم... من اليوم الذي

خلقه فيه، لم ينظر اليه ثانيةً، بقدر ما كرهه». في الرسالة نفسها، يُعطي البصري مثال النبي وموسى وعيسى الذين كلهم، اختاروا الفقر كالطريقة الأفضل للتقرب من الله، الذي أعلن لموسى: «موسى، عندما ترى الفقر يقترب، قل: أهلاً بشعار الحق». أما بالنسبة لعيسى، ودائماً بحسب البصري، فاعتاد أن يقول: «خبزي اليومي هو الجوع، شعاري هو مخافة الله، ثوبي هو الصوف،...، في الليل لا أملك شيئاً ومع ذلك لا أحد أغنى مني».

لم تتأخر حركة الزهد في التسبب بما نسميه التصوف. وفقاً لعلم الاشتقاق، تُلمح اللفظة إلى ملابس الصوف، المنسوبة إلى عيسى وكان الصوفة يرتدونها. لكن ليس من المستبعد أن تجد اللفظة أصلها في مكانٍ آخر، عند قبيلة عربية تدعى صوفاً، معروفة كما يقال، بنسائها حتى ما قبل الإسلام، أو أيضاً بلفظة «صوفا»، أي درجة أصدقاء الله أو أصدقاء النبي في مسجد المدينة. ليس مستبعداً أيضاً أن اللفظة مشتقة من الكلمة الإغريقية «صوفيا» أو حتى «تيو صوفيا»، المعربة بحرية وبشكل ناجح، علينا القول بالتصوف. العديد من المتصوفين يربطون اللفظة بالكلمة العربية «صفاء» التي تعني طهارة (القلب).

من واقع أن الزهد سبق تاريخياً التصوف يتفق مع واقع آخر، بمعنى أن الزهد يعتبر من قبل منظري التصوف كالخطوة الأولى، أول مكان أو محطة (مقام)، على الطريق (الطريقة)

التي توصل إلى القانون (الشريعة) وإلى الحق (الحقيقة). لكن بما أنّ الشريعة هي مُعطى، مفروضة على الجماعة كلها، فإن الطريقة هي مختارة من قبل الذين يرغبون بالتقرب من الحقيقة التي لا يصلها إلا عدد ضئيل من هؤلاء السائرين على الطريق.

بالفعل، الطريقة تشمل مقاماتٍ عديدةً، والدرب طويل وشاق. هذه المقامات هي محطات تطبع تقدّم المُريد نحو الحقيقة الأسمى. تتميز كل محطة بحالة (حال)، إحساس بارتباط بين المتصوّف وإلهه. المحطات هي نتائج المجهود الشخصي للمُريد، بينما الحالات هي معطاة، حالات نعمة إلهية. بدون أن ندخل في التفاصيل، المختلفة من مؤلف إلى آخر، المتعلقة بالمقامات، الحالات وعددها، نكتفي بتمييز ثلاث «مقامات» أساسية تشمل الأخريات كونها ثانوية.

كل واحدة من هذه المحطات على الطريق تنسجم، برأينا، مع مرحلة تاريخية ولنقل: فترة في تطوّر التصوّف. أي أنّ كل مرحلة أو مرحلة تاريخية صغيرة تتميز بكاتب أو كتّاب عدّة مميزين أدخلوا مبدأً أو لحظة مبدئية، كخطوة إلى الأمام على الطريق نحو الحقيقة.

أشرنا سابقاً إلى أن الزهد هو المحطة الأولى على المستوى الفردي الذي يتناسب تاريخياً مع الفترة الأولى، الخاصّة بالزهد، ويمكن تمثيلها بحسن البصري وزهّاد آخرين؛ [إن أوائل الزاهدين الذين أطلق عليهم اسم

(المتصوفون) عاشوا في النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة، مثل أبو هاشم الكوفي، (المتوفي سنة 160هـ/ 776م)، ومن القرن الثاني والثالث للهجرة، خصوصاً محاسبي (توفي سنة 243هـ/ 837م). [إنَّ التحدّث عن المراحل التاريخية ينطوي، أقله لا ينفي، تغيير وضعها في اتجاه أو في آخر من وجهة النظر المفهومية].

بالإمكان تسمية المحطة الثانية على طريق التعبد أو الحب (العشق). تتوافق هذه المحطة تاريخياً مع الفترة التي دشنها رابعة العدوية من البصرة (توفيت سنة 185هـ/ 801م) ومعاصرها رباع القيسي (توفي سنة 180هـ). عُرفت رابعة بمفهوم الحب الإلهي (العشق أو الحب الإلهي) الذي أدخلته في تصوّف. أما رباع فقد فضّل التحدّث عن الصداقة (الخلة) التي تُميّز علاقة المتصوّف بربه في هذا الطور. بالإمكان استعمال كلمتي حب أو صداقة للتعبير عن ما يعني المحبة في اللغة العربية، المختلفة عن الحب والخلة والولاية بمعنى الصداقة مع الله كما كان الأمر مع موسى أو محمد بحسب القرآن.

المحطة الثالثة، التي بالإمكان تسميتها المعرفة أو اتحاد الحبيب والمحبوب، والتي نرى بوادرها الأولى عند البسطامي (توفي سنة 261هـ/ 875م)، ويمثلها أيضاً الجنيد والشبلي (توفي سنة 334هـ/ 946م) أو الحلاج (توفي سنة 309هـ/ 922م). عرف التصوّف مع الحلاج ومأساته نهاية مرحلة

تاريخية وبدء مرحلة أخرى في تطور حركة الفكر. هذه النقطة أو هذا التحوّل، يُشبهه، في نطاق موضوعنا، النقطة، حيث الوعي عند هيغل ينفي نفسه ليحل محله المفهوم، والمعرفة المطلقة، حيث الذات وموضوع المعرفة لا يشكلان سوى المعرفة بذاتها. إنها وحدة العارف والمعروف والمعرفة.

تتميز هذه المرحلة بنوع من الدمج التدريجي للمعرفة الفلسفية في التصوّف. المعرفة الفلسفية البحتة، التي تشكل نظاماً منتظماً بكليته، كما حصل بالنسبة للفارابي وابن سينا اللذين جاءا بعد هذه المرحلة من التحضير. هذه المعرفة الفلسفية، التي تعي ذاتها كمعرفة مطلقة، كوحدةٍ للذات وموضوع المعرفة، تُشبهه بنظام هيغل، خصوصاً المنطق الذي هو أيضاً، ميتافيزيق هيغل.

نُشير إلى أن هذا التصنيف في مراحل ثلاث ليس اعتباطياً. إنه مبني على التفريق الذي وضعه ابن سينا ما بين ثلاث فئات من الناس الذين يحاولون التقرب من الله: الزاهد والعابد والعارف.

لنفصل عن قرب الفكرة الأساسية لكل من هذه الفئات الثلاث في تطوّر التصوّف.

المرحلة الأولى، المتميزة بالزهد تتوافق مع ما يُسمّيه المتصوفون «علم المعاملة»، أي أن الأخلاقية هي التي تسيطر في هذا الطور. إنّ المحاسبي المذكور آنفاً، يقدم لنا الممثل المثالي «لعلم المعاملة». بحسب الغزالي، إنّ المحاسبي هو

«الأهم ما بين الجماعة كلها في ما يتعلق بالأخلاقية. لديه الأولوية في هذا المجال بحيث يشرح مساوىء النفس والأفعال السيئة». «تستحق أقواله أن تسرد كما هي». تفسر هذه الشهادة من الغزالي، الواردة في كتابه «إحياء علوم الدين» بأن الغزالي سار على خطى المحاسبي في أوجهٍ عديدة. لقد مرّ بأزمة الوعي ذاتها ووجد الحل نفسه تقريباً لأزمته، كما لعب دوراً مماثلاً للمحاسبي في ما يتعلق بدمج التصوف في نطاق السنة، وأخيراً كتابه «إحياء علوم الدين» يذكر كثيراً بكتاب المحاسبي «الرعاية لحقوق الله» (احترام حقوق الله).

ينطلق المحاسبي من تهديد الله ووعيده الموجهين للمؤمنين. خصص كتاباً، «كتاب التوهم»، لوصف حسي ومفصل لجهنم وفضائعتها من جهة ولجنة وملذاتها من جهة أخرى.

الحالة الروحانية التي تُميّز علاقة المتصوّف بربه في هذه المرحلة، هي ما يسميها المتصوفون «الخوف والرجاء». إن استعرنا لغة هيغل نستطيع القول: إنّ دين المتصوفين في هذه المرحلة هو دين القانون الأخلاقي، المفروض من الخارج حتى هذا الحين. إنه دين الانفصال المطلق ما بين الله والكون، «من اليوم الذي خلقه فيه، لم ينظر إليه مجدداً»، على حد قول البصري. إنه أيضاً، الانفصال المطلق ما بين الخير والشر. نقول دائماً بحسب منظور هيغل: إن هذه المرحلة من التصوّف تُذكر بالدين اليهودي، الذي رآه هيغل

كدين الانفصال المطلق. بالفعل، فإن تأثير مثال موسى كان كبيراً على ممثلي التصوّف في هذه المرحلة، خصوصاً اليهود المرتدّين إلى الإسلام كإبن منبه.

المرحلة الثانية، التي بدأت بنظرنا برابعة، هي ترفع إلى مستوى روحي أعلى من الزهد، خصوصاً مع إدخال مفهوم الحب الإلهي أو الصداقة الذي يضع فيه المتصوّف نفسه بالنسبة لله. الحالة الروحانية السائدة عندها هي ما يُسمّيه المتصوفون «الأنس والهيبة»، أي الفرح بأن نكون بصحبة من نحب واحترامه. هي حالة حبٍ واكتفاءٍ متبادلة بين المتصوّف وربّه. تجد هذه الحالة تبريرها في آيات قرآنية مثل ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ (المائدة، الآية 119).

مع الاحتفاظ بشعورٍ من الخوف والأمل، فإن المتصوّف الذي يصل إلى هذه الدرجة هو أقل اكتراثاً بخيرات الجنة أو فزعاً من هول الجحيم منه منجذباً إلى جمال وجه ربّه. إن صلاة رابعة بهذا المعنى معروفة جداً: «اللهم إن كنت أعبدك خوفاً من نارك فاحرقني بنار جهنم. وإذا كنت أعبدك طمعاً في جنتك، فاصرفني منها. أما إذا كنت أعبدك من أجل محبتك فلا تحرمني من رؤية وجهك الكريم».

يتضح هذا الارتقاء من المحسوس إلى الروحاني في موقف رابعة من الحج: «لا أريد الكعبة، أريد ربّ الكعبة. ما لدي لأفعله مع الكعبة؟» أو أيضاً، ودائماً في موضوع الكعبة: هذا الصنم المعبود على الأرض، لم يدخله الله

أبداً، ولم يخرج منه أبداً أيضاً. لم يجد المعلقون، أتباع الدين الرسمي ، مثل ابن تيمية، في هذا الكلام سوى الكفر والميل إلى المعارضة.

كلام رابعة في موضوع الجنة وجهنم معبر كثيراً: «سأحرق الجنة وأسكب الماء على جهنم ليستطيع الناس رؤية الله بدون خوف وبدون رجاء وعبادته كما هو»، أو أيضاً: «يا رب، ليس لديك عقاب آخر سوى جهنم».

نلاحظ جدلية العبور من حالة الخوف والرجاء إلى حالة الصداقة التي تشمل المتعة للوجود في رفقة المحبوب والاحترام تجاهه. المرید إلى طريق الحق يبدأ بإحساس من الخوف تجاه إلهه؛ وكلما تقدّم كلما تحوّل هذا الإحساس بالخوف إلى نقيضه، إلى إحساس بالرجاء. ما دام المرید في منزلة الزهد فهو يتأرجح ما بين هذين الإحساسين. لكن ما أن يتخطى هذه المنزلة حتى يجد المرید نفسه في منزلة أعلى مع إحساسين آخرين متناقضين وليسوا بالخوف والرجاء بل يذكران بهما. كيف يتم هذا العبور؟ كلما اقترب المرید من الحقيقة يكبر رجاؤه، والتقرّب يفرض عليه شعوراً بالاحترام، وهو بذاته نفي إيجابي للرجاء بدون عودة للخوف، وهو يحتوي دائماً على إمكانية المرور في الشعور المعاكس، أي المتعة في رفقة الذي يحترمه المرید. هذا الشعور بالمتعة يُذكرنا بشعور الرجاء لكن من بعيد لأنه لا يستطيع أن يُختزل بشعور رجاءٍ لأنه يحتوي على مفهوم الوصول. لكن ما دام المرید

هو في منزلة الحب هذه، فهو يتأرجح ما بين هذين  
الشعورين: الأنس والهيبة. عبّرت رابعة عن هذه الحالة في  
الآيات التالية:

«أحبك حين: حب الهوى

وحب لأنك أهل لذاك

فأما الذي هو حب الهوى

فشغلي بذكرك عمن سواك

وأما الذي أنت أهل له

فكشفك للحجب حتى أراك

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي

ولكن لك الحمد في ذا وذاك».

إذاً، في هذه المرحلة، مازال التصوف يُميّز، كما فعلت  
رابعة، ما بين الحب لمتعة العاشق، والحب للحبيب؛ كما  
يُميّز أيضاً العاشق من الحبيب. علاقة الحب أو الصداقة هذه  
تذكرنا بعلاقة الأب والإبن في دين يسوع بحسب هيغل. من  
المعروف التأثير الكبير لمثال يسوع على ممثلي التصوف في  
هذه المنزلة، أو في هذه المرحلة التاريخية. إزدواجية الحب  
هذه لن تتأخر في ترك المكان لحب واحد، حب الحبيب،  
إلى وحدة العاشق والحبيب في الحب. إنه الطور الثالث الذي  
بإمكاننا تسميته طور الوحدة أو المعرفة، انكشاف الحق  
(المكاشفة). في هذه المرحلة، يجد المتصوّف نفسه أمام  
الحقيقة المتكشفة، ويكتشف في الوقت ذاته بأن الحبيب هو

العاشق بنفسه. يتحدّث المتصوّفون أيضاً، عن هذه المنزلة على أنها المشاهدة. البوادر المبشرة لحالة التوحد هذه ، نجدها لدى البسطامي (توفي 261هـ/ 875م) الذي، مع اكتمال الحالات السابقة، يترفع إلى حالة أرقى في علاقته الروحانية بالله، في «علم التوحيد».

يُروى عن البسطامي قوله: «الناس يطلبون الغفران عن أخطائهم، أما أنا فأطلب الغفران لأنني قلت: «لا اله إلا الله»، لأنه عند لفظ هذه الكلمات، الكلمات مازالت هنا ولديها وجود مادي يمنع التوحد البحت». لكن عندما ألقوا اللوم عليه لأنه صرّح: «المجد لي، كم هي كبيرة جلالتي» طلب من ربه الغفران على هذا النوع من الأقوال لأنه لم يكن واعياً.

لكن الأحكام من هذا النوع تكثر عند البسطامي، وحالة وعيه تكون عندها على شفير العبور إلى التوحد المطلق. يقول مثلاً: «كنت بعيداً عن إلهي لمدة ثلاثين سنة، لأنني كنت أتضرّع إليه؛ وعندما صمّت وجدته في الحالات كلها وكأنه أنا». هذه ليست مصادفةً أو تأثيراً بسيطاً لكون أستاذ البسطامي هو أبو علي السندي الذي علمه اللاإزدواجية (عدم الثنائية) (أدفايتا) الهندية. يجب أن نرى في التوحيد، كما عبّر عنه البسطامي، نتيجة حركة جدلية لمفهوم الحب كما عبّرت عنه رابعة. نتيجة هي في الوقت نفسه بداية مرحلة متقدمة ستطوّر مع الجُنيد والحلاج.

يتكلم الجُنيد في «كتاب الميثاق» عن حالة التوحد بين العارف وموضوع معرفته (الله)، توحد ليس بالنسبة له سوى عودة التوحد الأساسي المتمثل بالعهد الذي أبرمه الله مع الناس قبل وجودهم المنفصل عنه، عندما لم يكونوا موجودين سوى فيه. لكن تبعَ هذا التوحد فراق ما دام العارف يعيش في هذا العالم. حياة العارف التي وصلت إلى هذا الطور ليست سوى تقلبٍ من الوحدة إلى الانفصال، ومن الانفصال إلى الوحدة، «الجمع والفرق» بحسب مصطلحات التصوف. هذه الحركة تذكر بجدلية الحب عند هيغل التي سمحت له بإعطاء تعريف الحياة كوحدة التوحيد والتفريق.

يكتب الجُنيد في كتابٍ آخر، «كتاب الفناء»: «أعطاني نفسه ثم اختبأ عني فيّ بواسطتي. هذا الأنا هو أخطر الأشياء لي، يخفيه عني بذاتي. وجودي هو سبب غيابي، تأتي غبطتي من رؤيتي هي كمال جهودي». يُعرّف علم التوحيد كالتالي: «يقتضي التوحيد فصل الأزلي عن كل شيء كان مصدره في الوقت». التوحيد بالنسبة للجُنيد، هو في أصل أي معرفة للحق. وُضع سلسلة من الدرجات المتتالية التي تقود العارف من التوحيد حتى التوحد حيث «لن يوجد مع أنه موجود وموجود بدون أن يوجد». توصّل حتى إلى صياغة هذه الجملة: «زوال (العارف) قد زال، بغية تثبيت وجوده بحقيقة زواله». إنه نفي النفي عند هيغل الذي هو بالفعل تأكيد للديمومة بواسطة نفي الزوال. إذًا، إنه ثبت الله في الإنسان-

بنوع من «أوفهبن» هيغل (في معناه الثلاثي: النفي والحفظ والرفع) للطبيعي بواسطة الروحاني، كون الطبيعي هو النفي الأول.

مفهوم الديمومة بالزوال مكرّس في الصوفية كعقيدة أساسية في كتابات الجُنيد عن هذا الموضوع. في تعريفه للتصوّف يقول: «التصوّف عبارة عن أنّ الله يميّت الإنسان في أنه ليُجعله يعيش فيه».

إنها خطوة كبيرة نحو دمج الشر في الخير قام بها الجُنيد في عقيدته عن التوحيد الذي يدمج السلبية. لكن الخطوة الحاسمة في هذا الإتجاه سوف يخطوها الحلاج الذي رد اعتبار إبليس وفرعون.

تستحق قضية الحلاج، برأينا، اهتماماً خاصاً لأسباب عدة: أولاً، لوعيها حالة التوحد، ثم حالة التوحد التي ربطته بالله: يتميز عن معاصريه بعامل أنّ الرغبة الملحة، عند متصوّفين آخرين برؤية وجه الله أو الاتحاد معه، تصبح عنده شعوراً بالرضى لأنه مترسّخ قبلاً في حالة توحد: «من أحبه هو أنا؛ إنه أنا من أحب؛ نحن عقلين في جسم واحد». يصل حتى إلى حالة لا يحتاج فيها ليقول: هو وأنا أو أنت وأنا، بل يقول: أنا = أنا وهو = هو. هذه الحالة تذكرنا بحالة التوحد البحت، وحدة النفس قبل الخلق، قبل أن يكون الله هو الله، بحسب المعلم إكهارت («عندما كنت في

علتي الأولى لم يكن لدي إله...»، قبل علاقة خالق-مخلوق. هذه الحالة تذكر أيضاً بوحدة المفهوم عند هيغل قبل التفريق الجدلي، أو أيضاً، التوحيد للواحد الافلوطيني قبل انبعاث الكائنات الأخرى.

كما يوجد جانب آخر، ليس بأقل أهمية عند الحلّاج. يتعلق الأمر، كما ذكرنا سابقاً، بإعادة الاعتبار إلى إبليس، بدمج الشر في الخير المطلق. بالنسبة للحلّاج، إبليس كان مرسلاً بين الملائكة وكان يُظهر لهم الخير. لم يتنازل عن مهمته، وتابع في إظهار الخير بواسطة الشر بين البشر. يعتبر الحلّاج إبليس وفرعون مثل صديقه وسيده. إبليس لم يتنازل عن مهمته خوفاً من الجحيم. يقول الحلّاج: «أنا أيضاً، لا أتنازل عن مهمتي، حتى وإن قتلوني أو صلبوني».

هذه الرغبة في الموت، ليبقى وفياً لفكرته عن الحقيقة، ولمهمته، وليبقى في خدمة هذه المهمة حتى بعد أو بواسطة موته، تقرب الحلّاج، برأينا، من شهيدين آخرين للوعي، من شهيدين للفكرة، في المأساة التي تحسسها هيغل كثيراً، يتعلق الأمر بسقراط ويسوع.

بحسب هيغل «الذاتية، والحرية اللامتناهية لوعي الذات، ظهرت في سقراط». ما علمه سقراط هو إيجاد «العالمي، المطلق في وعي كل واحد كما هيته الفورية». كلمة سقراط «إعرف نفسك بنفسك» ليست في نظر هيغل سوى نداء: «ليعرف الإنسان في ذاته ما هو الحق، يجب أن ينظر في

داخله...». «هذا السلوك الداخلي، يُضيف هيغل، هو بالتأكيد إله جديد وليس الإله الذي عرفه الأثينيون حتى الآن».

رسالة العلاج، التي أعدم من أجلها، تُردد صدى نداء سقراط، مثل الحديث الصوفي «من يعرف نفسه، يعرف إلهه» هي صدى «إعرف نفسك بنفسك» سقراط. علينا القول أيضاً، إنّ حقيقة العلاج، عندما يُصرّح : «أنا الحق»، لم يكن الإله نفسه لعلماء الدين الرسمي الذين اتهموه بعدم الإيمان.

تُذكر حقيقة العلاج أيضاً، وبحق بآب يسوع. «من رأي رأي الآب» قال يسوع. العلاج هو أيضاً قال : «من رأي رأي الحق». آب يسوع ألم يكن أيضاً الإله نفسه للحاخامات الذين اتهموه بالهرطقة؟

يقول هيغل، ودائماً في موضوع سقراط ومأساته : «رجلٌ كبير يريد أن يكون مذنّباً، تحمّل مسؤولية الصراع الكبير، وبهذا الشكل انكسرت الفردية عند المسيح، واستسلمت - لكن مشروعه مازال قائماً، بهذه الطريقة أعطاه الحياة».

سقراط، ويسوع، والعلاج، كلٌ واحدٍ في نطاق ثقافته وزمانه، أشاروا إلى ذاتية الموضوع، وموضوعية الذات، والطبيعة الإنسانية العميقة لله، مع إظهار الطبيعة الإلهية للإنسان. بالنسبة لهم، لكي تظهر الطبيعة الإلهية للإنسان وكي يبقى الحق، علينا التغلب على الطبيعة وتجاوز الطبيعي بنوع من النفي الروحاني لهذا الطبيعي، بشكل «أوفهبن» هيغل في المعنى النظري للمصطلح، أي تأكيد الروحاني في النفي

للآخر التابع له، مما كان نفيه الخاص. في مساق النفي  
المزدوج هذا نرى عودة الروحاني إلى ذاته، بعد أن أظهر ما  
في نفسه أو اغترب في آخره، في الطبيعي.

مع مأساة الحلاج التي حدثت في بغداد سنة (309هـ/  
922م)، عرف التصوّف تحوّلاً هاماً. من جهة، إنه نوع من  
الانطواء على الذات مع ميل لإبقاء الحركة في أطر الكتاب  
والتقليد. هذا الميل نجده بوضوح في العديد من الأبحاث عن  
التصوّف التي كتبت خلال القرن الرابع للهجرة (على سبيل  
المثال كتاب «اللمع» لأبي نصر السراج [378هـ]، كتاب  
«التعرّف إلى مذهب التصوّف» لأبي طالب المكي...).

من جهةٍ أخرى، مع الفارابي (توفي سنة 339هـ/ 950م)  
وابن سينا (توفي سنة 1037م) نجد دمجاً كاملاً للتصوّف في  
الفلسفة. إنها المعرفة الفلسفية بكل ما للكلمة من معنى،  
كمعرفة مطلقة، التي نجدها عند الفارابي وابن سينا، معرفة  
تُذكر بالمعرفة المطلقة عند هيغل التي تظهر كنظام علمي وفيه  
الفكرة المطلقة تتعرّف بذاتها كمجموعة حيّة ووعي للذات. في  
الوقت ذاته، هذه المعرفة المطلقة، كما يذكرنا هيغل، ليست  
سوى «النظرية (theoria)» التي يتحدّث عنها أرسطو كمصدرٍ  
لامتناهٍ للغبطة.

## الفصل الثالث

### الهندوسية

أ) هيغل

لا تشكل الهندوسية جزءاً من الإرث الديني لهيغل ولا للتصوّف، لكنها تشكل بالطبع، وبدون أي شك، جزءاً لا يتجزأ من إرثهم الفلسفي، إما بواسطة الفلسفة الإغريقية أو بواسطة الاحتكاكات المباشرة مع الفلسفة الهندية بذاتها بشكل أو بآخر.

يعترف هيغل بالدور الطبيعي الذي تحتله الفلسفة الشرقية، خصوصاً الهندوسية في الحياة العقلية. لكن مفهوم هيغل هذا عن الشرق، كما أظهره ميشال هولين في كتابه «هيغل والشرق»، لا يتخذ شكله النهائي إلا بعد تطوّر طويل الأمد، في فصل شتاء (1825 - 1826).

نشير إلى أن تطوّر مفهوم هيغل عن الشرق هو عائد إلى تقدّم أعمال المستشرقين في تلك الحقبة، خصوصاً كتاب كولبروك المعنّون: «محاولات في الفلسفة الهندوسية» الذي ظهر الجزء الأول منه سنة (1824). في «دراساته عن الفلسفة الهندوسية»، يرجع هيغل غالباً إلى كتاب كولبروك هذا. عبّر منذ سنة (1819) عن اهتمام كبير بالهند، مثلاً، في رسالته المؤرخة في (30 تشرين الأول 1819)، إلى المستشرق كروزر حيث يشكره على إرساله له أحد كتبه.

نلاحظ بأنه اعتباراً من هذا المفهوم عن الفلسفة الشرقية وخصوصاً الهندية، مثل فجر العقل، كان على هيغل تعديل مقاطع من كتبه السابقة لسنة (1821). ملحوظات مضافة إلى الطبعات الأخرى «للموسوعة» (1827) و«المنطق» (1831)، مثلاً لمقارنة «الحلولية الحقيقية» مع ادعاءات اللاهوت المزعومة التي اتهمت فلسفة هيغل بالحلولية.

لنحاول أن نرى عن قرب ما وجده هيغل قيماً في الفلسفة الهندوسية، ليعترف بأنها مصدر كل فلسفة، ومن ضمنها فلسفته، بدون أن يصل إلى حد ما فعله معاصرون آخرون له (شلجل، ريموزا...) أي تجاهل إبداع الفلسفة الإغريقية والفلسفة المعاصرة.

في دراساته عن تاريخ الفلسفة (1829 - 1830)، كتب هيغل: «الفلسفة الأولى التي نعر عليها إن استعرضنا تاريخ الفلسفة، هي الفلسفة الشرقية. كانت مشهورة منذ العصور

القديمة، كان الإغريق يُقدِّرون عالياً الفلسفة الهندية والحكمة المصرية منذ الزمن القديم؛ مع ذلك لا نعرف شيئاً عن المصادر التي عرفها الإغريق. بعدها أثّرت فلسفات شرقية بطريقة أكثر دقة على الثقافة الفلسفية وعلى الميتولوجيا أيضاً. في مدرسة الاسكندرية، في الاسكندرية، في هذا العالم الإغريقي في آخر طريقه، تم التحدّث كثيراً وخصوصاً عن الفلسفة الشرقية واستعملت المبادئ الشرقية بوفرة...».

يُخصّص هيغل إهتماماً أكبر بالهند من الصين. لأن «في الهند، كل شيء هو مختلف. الهند معروف كبلد ذي صيتٍ قديمٍ جداً وصل صدهاء عند الإغريق».

الفلسفة الهندية، بحسب هيغل، «تحاول التعبير عن مادة الدين بحصر المعنى بشكل فكرة والتوجّه نحو الهدف ببناءٍ للفكرة». يعتبر هيغل أن الجوهرية، في الفلسفة الهندية «تُعرّف كجوهرية عقلية أساسية، كشيءٍ مُفكّرٍ لا يوجد سوى في الفكرة ولها، لكنه ليس فقط موضوعياً، أي شيئاً موضوعياً للفكرة، بل هو الفكرة الذاتية لا بل ليس فقط بمعنى أن الله، كعقل، هو مفكر، بل أن الفكرة الذاتية، فكرتنا، هي الفكرة كما هي، أي أن الفكرة البحتة هي القاعدة المطلقة».

بالمقارنة مع الفكرة الأوروبية التي، بحسب هيغل: «لديها قاعدة الكائن بذاته للذات، الحرية الذاتية». الفكرة الهندية «ليست أساساً سوى جوهرية: هنا يكمن الخطأ الشرقي. مع ذلك فإن هذا الجوهرى ليس مادياً». نلاحظ بأن

هيغل يتعرّف لدى الهنود إلى ثوابت وأفكارٍ غالية عليه: «الثوابت الرئيسية هي براهما، وفيتشو، خصوصاً بشكل كريشنا، ثم سيوا أو ماهاديوا: يشكل هؤلاء الأشخاص الثلاثة التريموتي، وقد نجد فيها أيضاً تلميحاتاً للثالوث المسيحي». يتعرّف أيضاً إلى «الفكرة المسيحية للخلق أو أقله شيئاً مشابهاً» في الفكرة التي بحسبها «العالم كله يتفرّع من هذه القاعدة»، الذي هو براهما، مع الفارق بأن هذا الكون، الذي هو للمسيحيين المبتدلين، «يبقى في الإلهي»، «وفي الوحدة مع الإلهي» عند الهنود.

في انحدارات (تقمّصات الآلهة) الفيتشو إلى الأرض يرى هيغل «لحظة الإبن»، تجسّد البراهما، لكنه ليس الإبن الوحيد، وليس أيضاً الشكل الإنساني الوحيد. اللحظة الثالثة، شيفا، لا تمثل «كما يجب، بحسب حقيقة المفهوم» العودة في الوحدة. لكن هذه العودة في الوحدة يضطلع بها الإنسان: «الأسمى في الدين كما في الفلسفة (الهندية)، هو أن الإنسان يتماهى مع هذه المادة (الكونية) إما بالتضحيات، أو بالتأمل، أو بالصلوات أو بالتوبة، أو بالانهماك في الفكرة البحتة، أي الفلسفة»، كون الإنسان يستطيع، بحسب الفلسفة الهندية، التماهي مع المطلق لا يترك هيغل لامبالياً.

يعرض هيغل، بالاستناد إلى كولبروك، النظم المختلفة للفلسفة الهندية، خصوصاً عقيدة اليوغا لباتانجالي، كفرع لاهوتي لمدرسة سانشايا دو كابيلا التي تضم فرعاً ملحداً

آخر. لا يُراعى الكثير من الانتباه إلى هذا التمييز، لأن المدرستين تُعلمان «الوسائل التي تسمح باكتساب السعادة الأبدية بعد الموت أو قبله». يُصر هيغل على فكرة أن مبادئ أو موضوعات المعرفة، والتي تبلغ الـ(25)، بحسب نظام سانشيا، هي مصنّفة في موضوعات مُنتجة وموضوعات مُنتجة. بحسب هذه المبادئ نفسها يقوم الخلق على تطوّر الذكاء. في ما يتعلق بالمبادئ المُنتجة، إنها أولاً، في «الأحد غير المادي، ثم الذكاء عامة، والذكاء الذي يتثبّت، والوعي، والأنا. الأنا يُنتج بعدها مبادئ جديدة. نجد هنا تطوراً منطقياً».

نشير، بسرعة إلى القرابة ما بين المبادئ الثلاثة هذه والعقيدة الافلوطينية للأحد والعقل والنفس.

يُبين هيغل أيضاً، أن المبدأ الخامس والعشرين، بحسب عقيدة السانشيا، هو النفس «التي تجمع كل المبادئ كونها مُنتجة ومُنتجة معاً». أما بالنسبة للنظام التأليهي (اللاهوتي) فإن النفس (بوروشا أو أتمان) ليست فقط كشيء شخصي، لكنها أيضاً كالله (اسوارة)، سيد الكون. بينما بالنسبة للملحدين فليست النفس سوى شيء شخصي موجود في الكون.

بحسب تعاليم الفيدا «ما يجب معرفته هو النفس؛ يجب تمييزها (فصلها) عن الطبيعة». لأنها بتمييزها لا تعود «أي أنها تتحرر قبل الموت أو بعده، وتكتسب السعادة الأبدية».

لا يتردد هيغل بالقيام بمقارنات مع منطقته: «المبادئ

المشار إليها لا توجد إلا بالنسبة لهم. وكذلك بالنسبة لمنطقنا نذكر تطور المبادئ قبل الخلق وهكذا الأمر هنا أيضاً». كما يعثر في الصفات الثلاث (غوناس) الطيبة، و(ساتوا) أو الخير عموماً، والدنس عموماً (رجس) والظلمة (تاماس) ما يدعو «لحظات الفكرة المطلقة». هنا أيضاً، لا يُخفي إعجابه: «من اللافت للنظر بأنه عند الهنود يوجد في ملاحظة الوعي أنّ الحق يحتوي على ثلاثة اثباتات و أنّ الفكرة المطلقة لا تكتمل إلا في ثلاث لحظات». نجد أنه عند هيغل في هذا الموضوع ملحوظة يكررها أيضاً في دراساته عن أفلاطون. يتعلق الأمر بفكرة الثالوث. يقول: «وعي الثالوث هذا الذي استعيد هنا بدقة ملاحظة بسيطة وحسيّة، ونجده ثانيةً عند أفلاطون وغيره، تلاشى نوعاً ما بعد ذاك في المجال العقلي. توقفت دقة الملاحظة الحسية؛ بهذا الشكل لم يُحتفظ بهذه الفكرة سوى في الدين وظهرت كأنها إيجابية وتنتمي إلى العالم الآخر، غريبة مع ذلك عن الفكرة، حتى تنبّه العقل التجريدي وأعلنها منافية للعقل». كانت هي أول من أعاد تسليط الضوء على الثالوث، وفتح بذلك الطريق لمبدأ كبير. كل ما هو أساسي في السماء وعلى الأرض، يُعتبر بحسب مفهومه أو مادته، ولا يُكتشف إلا بجعل الثالوث مجرداً؛ والفلسفة الأخيرة يجب أن تطوّر هذه المعرفة كما أنّ الكلية الحقة لا تكون إلا في ثالوثية الإثباتات. وعى الهنود هذا الشيء. مع ذلك يُشدد هيغل على الاختلاف ما بين اللحظات

الثلاث بحسب نظامه هو، أي أنّ اللحظة الثالثة عند الهنود لا ترجع إلى اللحظة الأولى، وليست توحيداً للحظتين الآخرين، كما يقتضي المفهوم والفكرة».

يتذكر هيغل جدلية السبب والنتيجة ومسألة خلق الكون الناتجة منها، كما رآها لدى الهنود، جدليته في هذا الموضوع: «النتائج موجودة ما قبل نشاط السبب، لأن الذي لا يوجد، ولا أي نشاطٍ لسببٍ يمكن أن يجعله يظهر، أي أنّ النتائج هي بالأحرى مُستخلصة وليست مُنتجة». إنّ «السبب والنتيجة يشكّلان وحدة» وإنّ «الهنود أدركوا هذه العلاقة»، وهنا، لهيغل «فكرة كبيرة الأهمية». إن الفهم، يقول هيغل: يرى السبب والنتيجة منفصلين كلياً، ولكن ليس العقل. الفرق الصريح ما بين السبب والنتيجة لا يوجد إلا في المفهوم الذي يميزهما. أما بالنسبة لمسألة خلق الكون، فإنها تجد حلها، بمعنى المفهوم الهندي للسبب والنتيجة، في الاقتراح التالي: «لا يخلق الله شيئاً من لا شيء، لكن من نفسه يُنتج ثباته الخاص».

مسألة علاقة العقل بالطبيعة التي لاحظها هيغل عند الهنود، ليست بأقل أهمية. عند الهنود «الطبيعة وإن كانت محرومة من الحياة (جامدة)، فهي تخدم (تمارس وظيفة) في تحضير النفس على تحررها... لا تكسب النفس معرفة الطبيعة إلا لتخلص منها، هي بحاجة إليها للتوصل إلى نفسها».

يُلاحظ هيغل أنه في الفلسفة الهندية «الأنا هو مبدأ الوعي - أحد المبادئ الخمسة والعشرين. هو إذاً، متميز عن النفس أيضاً، عن الذاتية عامة». خاصية الأنا أيضاً، الوعي يجب أن يختفي أخيراً... «عندما تمتلك النفس معرفة ذاتها - بدون الأنانية - تتأمل الطبيعة بخفة، وهي بهذا تنجو من التغير وتحرر على الأثر من أي شكلٍ آخر من ثبات العلاقة؛ ما يبقى، ليس سوى المعرفة الروحانية المُخلصة».

إن كانت هناك من حاجة لإعطاء استنتاج هيغل في موضوع الفلسفة الهندية، نستطيع تلخيصه هكذا: مع أنه بالنسبة لهيغل، الذاتي والموضوعي يشكلان واحداً، في الهند، يبقى بحسبه الموقف الهندي جوهرياً على الإطلاق. تنقصه الموضوعية التي تتشكل بذاتها، العالمي الذي يثبت بنفسه كذاتٍ حرة، كالأنا والفكرة الذاتية التي لها وجود عالمي.

«لا يوجد عند الهنود، يقول هيغل، سوى ارتقاء من المتناهي إلى اللامتناهي، لكن بحيث إنّ العقل والمفهوم لا يُشعّان في المتناهي» في نظر هيغل، غير أنّ «الأفكار الشرقية تساعد في فسخ الفهم الأوروبي القاسي والتخلص منه». بفضل هذه الأفكار الشرقية، من بين أفكار أخرى، استعاد فكر هيغل وعقله الليونة والرحابة ليسع في وحدة حية لحظات الحقيقة المتعارضة، للفكر المطلق.

## ب - التصوف

إن الهندوسية، كما ذكرنا لا تشكل جزءاً من الإرث الديني للتصوّف. لكنها ربما هي جزء من إرث الفلسفة في نطاق التصوّف والحركات الفكرية الأخرى في تلك المرحلة، خصوصاً في ما نسمّيه عامةً بالأفلاطونية المحدثّة.

مع أنّ العرب عرفوا الهند قبل الإسلام، كما يُظهر الشعر العربي السابق للإسلام بتعابير توحّي جلياً عن الهند، فإنّ علاقتهم بالهند أصبحت أكثر أهمية، حوالى نهاية القرن الأول للهجرة مع الفتح الإسلامي لجزءٍ من الهند، المعروف عند العرب بالسند. خلال القرن الثاني بدأت علاقات مباشرة مع الإسلام والهند. دعا الخليفة المنصور (سنة 154هـ / 771م) عدداً من العلماء الهنود، خصوصاً أطباء وعلماء فلك، ليعملوا في بغداد.

لن يبقى الفكر الهندي غريباً عن هذا الانفتاح ما بين العالمين في المجالات كلها.

لا يتعلق الأمر بإدخال سجالٍ متعلقٍ بتأثير الهندوسية على التصوّف. لكنّ تجب الإشارة إلى أنّ هذا التأثير لا يعارضه أي من مؤرخي التصوّف أو منتقديه. التباينات ما بين المؤرخين تتعلق بالأحرى بحصة هذا التأثير وعن بعض التفاصيل ولكن ليس مسألة المبدأ بذاته. أوجه الشبه ما بين نظرية التصوّف وتطبيقها وممارسة اليوغا وتطبيقها، خصوصاً الباتانجالي لوحظت باكراً جداً، بواسطة البيروني.

عرف البيروني (توفي سنة 440هـ/ 1048م) الهند جيداً  
والسنسكريت. ترجم إلى العربية «اليوغا - سوترا» للباتانجالي  
تحت عنوان: «كتاب الباتانجالي الهندي في الخلاص من  
الأمثال». كتب كتاباً عن الهند وعاداتها ودينها وفلسفتها،  
وأقام مقارنات مع الإغريق ... بعنوان «تحقيق ما للهند من  
مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» واليه نستطيع الاستناد. لكن  
قبل ذاك لنلاحظ بأن التأثير الهندي لم يؤت ثماره إن لم تكن  
حركة الزهد مترسّخة سابقاً في الإطار الديني والاجتماعي  
للإسلام، الذي تحدثنا عنه سابقاً. نضيف بأنه، على المستوى  
المبدئي، كان التأثير الهندي ممكناً وقادراً على الإثمار مع  
البسطامي، حيث بلغ تطوّر مبدأ التصوّف مرحلة تسمح له  
بدمج المبدأ الفلسفي الهندي لعدم الازدواجية (أدفايتا) أو  
وحدة الذات والموضوع. في مسار التأمل أو المعرفة - ما  
بين الذات والموضوع - لا تستطيع أن تحدث قبل أن يكون  
مبدأ الحب ما بين الذات والموضوع منطبعاً بقوة في الفكر  
التصوّفي لتلك المرحلة.

في هذا الصدد، نُعطي مثل ابراهيم بن أدهم (توفي سنة  
160هـ/ 777م) الذي قصته، بحسب ماسينيون، هي تكييف  
لترجمة ألمانوية عن قصة بودا وليست تقليداً مباشراً. بحسب  
الأحاديث، التي رواها العطار في «تذكرة الأولياء» التي  
حصلت ما بين رابعة وابراهيم، نستنتج أنّ رابعة قامت بسبقٍ  
كبير على ابراهيم في علاقتها الحميمة والروحانية مع الله،

بينما لم يتعدَّ ابراهيم مرحلة الزاهد في تصوّفه. نفكر في هذا المقطع من كتاب العطار حيث يقارن موقف رابعة و ابراهيم من الكعبة. إنّ تأثير الهندوسية على مستوى الزهد، والممارس على التصوّف في حقبة الزهد، ليس مستبعداً، لكن هذا لا يُضيف شيئاً جديداً في هذه المرحلة على المستوى المبدئي.

الأمر نفسه بالنسبة لرحلات الحلاج إلى الهند، حتى نستطيع القول بأنه إذا كان تأثير الهند قد مُورس على الحلاج، وهذا أمر ممكن، سيكون باتجاه تعميق مبدأ التوحيد، أو عدم الازدواجية، ما بين الذات والموضوع، الذي أدخله البسطامي إلى التصوّف وطوّره الجُنيد، أستاذ الحلاج.

بالعودة إلى البيروني وكتابه عن الهند، حيث يخصص فصلاً كاملاً (السابع) لآلية تحرر النفس من هذا الكون وإلى الطريق التي تقود إلى هذا التحرر بحسب الباتانجالي. يجد نفسه منساقاً هنا إلى القيام بمقارنات مع ما يقوله المتصوّفين في موضوع تحرر النفس وكيف يقود هذا التحرر، بحسب الباتانجالي والمتصوّفين، إلى وحدة النفس مع المبدأ أو إلى عودة هذه الوحدة. علينا أن نشير أنّ البيروني وربطاً بمسألة تحرر النفس بحسب الباتانجالي والمتصوفين، يتحدّث أيضاً عن الإغريق مثل أمونيوس، وامبدوكلوس، وبروكلس، وفيتاغوروس، ووفقاً لهم «تتوجه النفس إلى النفس الكونية، باحثّة عن النجدة، تقوم عندها النفس الكونية بدورها بالتوجّه

إلى العقل الذي يتوجّه إلى الخالق (أو صانع الكون) الذي يبعث من نوره على العقل، وهو على النفس، وتلك على الكون لكي تستطيع النفس الشخصية أن ترى النفس الكونية وموافاتها في عالمها». يختم البيروني هذا الفصل بتعابير المتصوّفين، خصوصاً شبلي والبسطامي، التي تؤكد القرابة مع مبدأ الوحدة عند الباتانجالي: «يقترّب المتصوفون من الباتانجالي، في طريقة تناولهم لمسألة الحق. يقولون: ما دمت تشير، لا تؤكد الوحدة حقيقةً، حتى اللحظة حيث الحق يُبدد إشارتك ولا تبقى لا إشارة ولا مُشير». نجد عندهم عباراتٍ تؤكد التوحّد، كجواب أحدهم: كيف لا أدرك ما هو «أنا» في الهوية، وما هو «اللا أنا» في المكانية، إن عدت أنفصل عند العودة، وإن أهملت أخف بالإهمال وأعتاد بواسطة التوحّد؟ أو كما يقول أبو بكر الشبلي: جرّد نفسك من كل شيء، ستلاقينا بواسطة الكلّية، ستوجد بدون أن توجد، ستعلن عنا وفعلك يكون فعلنا. أو كجواب أبي يزيد البسطامي على السؤال: كيف وصلت إلى ما وصلت إليه؟ يقول: خلعت عني أناي، كأفعى تخلع جلدها، ثم نظرت إلى جوهرِي ووجدت بأنني هو. يشرحون الآية القرآنية، اضربوا الجثة بعضوٍ من البقرة بقولهم: إنّه لإحياء القلب بأنوار المعرفة يجب إماتة الجسم بالجهود كي لا يبقى سوى جسمانية بدون حقيقة وكي يكون القلب حقيقة بدون أي أثر للجسمانية. يقولون أيضاً: «إنّه ما بين الإنسان والله ألف

منزلة من نور وظلمات وتقتضي جهودهم باجتياز الظلمات للوصول إلى النور، وما أن يصلوا إلى منازل النور لا يعودون منها».

نلاحظ أن المتصوّفين يعودون غالباً إلى القرآن بحثاً عن المعنى الروحاني المخفي غالباً في الآيات لتبرير عقيدتهم. هذه الحاجة إلى تفسير نص القرآن والأحاديث، ولتبدل حديث أو حتى نسبة أحاديث إلى النبي، تفرض نفسها على التصوّف في كل المراحل، ومع أن عادة التفسير (التأويل) بدأت مع الشيعة لأسباب أولها سياسي وبعد ذاك لاهوتي، بالنسبة للتصوّف غاية التأويل (العودة إلى المعنى الأول) هي رفع العقل بفضل النص من المعنى العلني، غالباً الحسي، إلى المعنى الباطني الروحاني الذي يتناسب مع الحالة الروحانية الموجود فيها المتصوّف. إذاً، كل تأثير، مهما كان أصله لن يتأخر ليندمج في الإطار العام لحركة الفكر التصوّفي. يجب القول إن الآيات والأحاديث التي تصلح وهكذا تفسير هي عديدة جداً. نُعطي بضعة أمثلة تتعلق بوحدة الذات والموضوع، بالإنسان والله: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾ (القرآن سورة البقرة، آية 186)؛ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ﴾ (الإنسان) ﴿مَنْ حَبَلَ الْوَرِيدَ﴾ (الوداج)؟ (سورة ق، آية 16)؛ ﴿فَأَيْنَمَا تُولَوُا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (سورة البقرة، آية 115)؛ ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (سورة القصص، آية 88).

نجد أن الحديث الشهير: «... ويُكمل عبدي التقرب مني بنوافل الأعمال حتى أحبه. وعندما أحبه، أصبح الأذن التي بها يسمع، والنظر الذي به يرى، واللسان الذي به يتكلم، واليد التي بها يُمسك» يتكرر عند المتصوّفين كلهم تقريباً. يُستعاد غالباً حديث آخر ويؤول من قبل المتصوّفين: «من عرف نفسه عرف ربه». أو أيضاً: «كنت كنزاً مخفياً فأردتُ أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف»...

لننهِ هذا الفصل عن الهندوسية كونها أحد مصادر الفكر الفلسفي الساعي إلى تحقيق الوحدة أو إلى عودة الوحدة بين الذات والموضوع، لنشر إلى عامل أنّ الهندوسية بطبيعتها تتميز بنوع من الوحدة الذي يجعل منها فلسفة دينية أو ديناً فلسفياً. لهذا السبب فإن كل ميلٍ موحدٍ يجد عند الهندوسية قرابة أصيلة. كان هذا الحال مع التصوّف ومع هيغل ومع التقليد الأفلاطوني المحدث مع أفلوطين أو حتى قبل ذلك.

## الفصل الرابع

### الفلسفة الإغريقية

أ) هيغل

«اليونان: عند سماع هذا الإسم يشعر قلب الإنسان المثقف في أوروبا، وخصوصاً نحن الألمان، بأنه في موطنه. دينهم، العالم الآخر، ما هو الأكثر بعداً. تلقى الأوروبيون الأمر من الأبعد، من الشرق: من سوريا. لكن الهنا، الحاضر، العلم والفن، وما يُسعد حياتنا الروحية ويعطيها في آن الكرامة والزينة، هذا الأمر نعرف أنه صدر من اليونان مباشرة و/أو غير مباشرة».

بهذه التعابير افتتح هيغل دروسه عن الفلسفة الإغريقية. كيف لا يشعر بأنه في موطنه، أي هيغل، عندما يتعلق الأمر باليونان؟ لنستذكر بأنه منذ سني الدراسة في شتوتغارت

وتوبينغ، صوّب هيغل نظره نحو المثال الإغريقي، ومن ضمنه  
المثال الديني. في قصيدته «اولوزيس»، كرم الإلهة اليونانية.  
«إن كان مسموحاً، يقول هيغل، أن نصاب بالحنين،  
سيكون لهكذا بلاد (اليونان)، ولهكذا وجود». لكن هيغل  
البالغ، عندما امتلك نظام العلم، لم يعد يسمح لنفسه بالحنين  
الذي ما انفك يسكنه خلال شبابه، وكما تُظهر كتاباته. لم يمنع  
هذا أن يبقى هذا الحنين ظاهراً من خلال نظامه للقراء،  
كنيتشه، الذي لم يتعرّف إلى كتابات هيغل في أوان شبابه.  
من بين الإغريق، الوجه الذي نُقِرَّبه أكثر إلى هيغل قد  
يكون أفلاطون. لكن، بحسب هيغل نفسه، لم يكن أرسطو  
أقل أهمية، وقد يكون حتى أكثر تنظيراً من أفلاطون. قد  
يكون هيغل أفلاطونياً بقدر ما هو أرسطوياً. انه في هذا  
الصدد مثل أفلوطين والفارابي.  
«انه أرسطو، إنه توحيد لكل من سبقوه. توحيد كهذا  
لكل الأسلاف يوجد في ذلك الوقت عند أفلاطون، لكنه لم  
يصل إلى حدّه؛ ليس سوى الفكرة عموماً». بهذا الشكل  
يختصر هيغل علاقته بفيلسوفي اليونان الكبيرين.  
في هذا الفصل، سنحاول تقديم النظرة الشاملة لهيغل  
عن أفلاطون وأرسطو، بدون أن ننسى رأيه، بما تمثله له  
الأفلاطونية المحدثّة، خصوصاً عند أفلوطين وبروكلس.

يجد هيغل عند أفلاطون جدلية الكائن وغير الكائن،  
الأحد والمتعدد، اللامحدود والمحدود. يجد عنده «جمال  
وعظمة فن الحوار هذا»، مع ان حركة الجدلية ونتائجها  
لاتزال عند أفلاطون «خارجة عن بعضها البعض». «النتيجة  
ليست مبنية كموجبة، كنفى النفي».

يجد عند أفلاطون فكرة المطلق «بما أنه الأحد بذاته  
والمماثل لذاته، والواقعي بذاته». هذا المطلق «هو متحرك،  
عودة إلى الذات وكائن مقيم أزلي». في كتاب «السفسطائي»  
يؤكد أفلاطون بأننا لا نستطيع الإنكار على الواقعي كونه  
الحركة والحياة والنفس والفكر؛ الـ«نحن» «لا يكون في أي  
مكان ولا في أي شخص، إن كان لا يتبدل». بالنسبة لهيغل،  
الفكرة الافلاطونية ليست «شيئاً متعالياً يُقيم في خارج بعيد».  
هذا ما يعتقده الفارابي أيضاً، في محاولته للتقريب ما بين  
أفلاطون وأرسطو. إنه «الكوني الذي أسماه أفلاطون الفكرة  
... الفكرة هي أيضاً النوع، الجنس، لكنها محجوزة أكثر  
بالفكرة، منها للفكرة».

يقول هيغل: «العظمة النظرية الحقيقية لأفلاطون، مما  
يجعله عصراً في تاريخ الفلسفة وبعده في التاريخ العالمي  
عامة، هو التحديد الأدق للفكرة، إنها هنا معرفة ستكون،  
بعد قرون عدة بالفعل، العامل الأساسي في اختمار التاريخ

العالمي وفي الصورة الجديدة التي اتخذها العقل البشري». في القياس المنطقي الأفلاطوني، يكتشف هيغل «تطوراً ملحوظاً نحتفظ به حتى الآن في الفلسفة (...)، العامل النظري يكون فيه الشكل الصحيح للقياس المنطقي». بتعبير آخر، يقول هيغل: إنها هنا طبيعة الله. «إن فعلنا من الله شخصاً، أي أنه يلد ابنه، الكون، ويحقق ذاته في هذا الواقع الذي يبدو كأنه شيء آخر، لكنه يبقى فيه مماثلاً لذاته، إن ألغى السقوط وفي الآخر لا يُجدد سوى ذاته؛ بهذا الشكل فقط هو عقل». «إن الفلسفة الأفلاطونية، في موضوع القياس المنطقي عند أفلاطون، يستنتج هيغل، تحتوي إذاً، على ما هو أكثر رفعةً». آباء الكنيسة، يقول هيغل: وجدوا الثالث عند أفلاطون. لكن هيغل كان قد سبق وحدد خلال هذه الدروس نفسها عن الفلسفة الإغريقية، في موضوع ثلاثية البيتاغوريين: «ليس سوى موضوع مبدأ الثالث - العلاقات الطبيعية لا تعنينا ... يتعلق الأمر ببداية ووسط ونهاية». يُحدد أيضاً في موضوع إله أفلاطون: «هذا الإله الذي يتحدث عنه أفلاطون ليس فكرةً، بل تصوّراً».

إنها الأفكار الأساسية هي ما يُقدِّره هيغل عند أفلاطون، مع الإشارة إلى شوائبها بالنسبة للشكل النهائي التي أخذتها عنه. يفعل الأمر ذاته لفكرة الدولة لدى أفلاطون. الملاحظة التي يقوم بها هيغل في هذا الصدد ليست بدون أهمية. «في

جمهورية أفلاطون، يقول هيغل: الكوني يُتخذ كأساس، الشخص يعيش ويتحرك ويتمتع للدولة والدولة يجب أن تكون كطبيعة ثانية، عادة وتقليداً للشخص». يقول هيغل: إن أفلاطون يُبعد مبدأ تفرد دولته، ويُبعد الحرية الذاتية. لكن هيغل لا ينتقد أفلاطون إلا لكي يجد له الأعذار: «يبدو أن الأمر هنا احتياج للفكرة، إن كان بالتحديد يكمن التعارض هنا ما بين الفلسفة عموماً والتصور». في موضوع التصور والأسطورة عند أفلاطون، يقول هيغل: إن هذا الأمر «ينتمي إلى علم تربية الجنس البشري، المفهوم الذي أصبح بالغاً لم يعد بحاجة إليه».

لنُشر عَرَضاً إلى أن هيغل يعترف لروسو بمقدرته على إظهار «مبدأ الإرادة الواعية والحررة للكائن المفرد» على أنه ضروري.

أفكار أخرى لأفلاطون هي أيضاً، عزيزة على هيغل، كفكرة الآب السماوي، فكرة «البرزخ» ما بين العالمين، والذي يمثله الإنسان عامة، النفس البشرية بالأخص حيث يوجد القلب على حد قول المتصوّفين. فكرة البرزخ هذه الموجودة في القرآن سيؤولها المتصوّفون بمعنى أفلاطوني.

لنُشر، أخيراً إلى مظهر أكثر صراحة، لكنه معبر. يتعلق الأمر بالطريقة نفسها التي يُقدّم فيها هيغل فلسفة أفلاطون، في ثلاثة أجزاء: الجدل، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، متابعاً بذلك تقسيمه الخاص للفلسفة. هذا الأمر يُبين موقف

هيغل تجاه أفلاطون الذي هو بالنسبة له مؤسس الجدلية. بالطبع، يجب ألا نطلب من أفلاطون «القفز فوق زمانه»، بحسب تعبير هيغل نفسه.

الفكرة التي تتحقق في تاريخ الفلسفة، يقول هيغل: مازالت لدى أفلاطون «في رونقها وفي حداثتها»، «لم تبلغ بعد النضج الكافي لعرض منظم». لن تبلغ هذه الفكرة «مستوى العرض العلمي المنظم» سوى مع أرسطو.

## 2 - أرسطو

العرض العلمي المنظم للفكرة عند أرسطو لا يعني بأنه أعطى لفلسفته شكل منظومة. ليس الأمر كذلك، «الحاجة إلى منظومة» لم تظهر سوى بعده في تاريخ الفلسفة.

بيد أن عمل أرسطو يقتضي إبراز الطابع الواقعي والتام للفكرة، كما تفرض الفكرة نفسها كما يقول هيغل، وليس بتعارض مع الكوني لدى أفلاطون، بل بالأحرى كتكامل معه، بدون انشغال بالتوحيد أو بالمنظومة.

«بالفعل، يقول هيغل: يتفوق أرسطو على أفلاطون في العمق النظري بما أنه عرف البحث التجريدي والمثالية الأكثر صرامة، وأكد الأمر في صلب التطور الإختباري الأكثر شمولاً». إثباتاً لهذا الرأي، يسرد هيغل مقطعاً من الفصل الثاني للكتاب الأول من ميتافيزيق أرسطو، حيث يشدد فيه على فكرة الخير في كل شيء: «البحث الرئيسي، العلم

الأكثر ضرورة هو معرفة النهاية، وهي ان الخير في كل شيء، وبشكل عام، ما هو الأفضل في الطبيعة كلها». النهاية، بالنسبة لأرسطو، هي ما هو حقيقي، إنها الواقع بعكس الفكرة المجردة لأفلاطون. في مقارنته مع أفلاطون، يُشدد هيغل على أن أرسطو «يذهب من المفرد إلى المفرد، لا يبدو أنه يقول ما هو المطلق، الكوني، ما هو الله». «العنصر الأفلاطوني، يتابع هيغل، هو عموماً العنصر الموضوعي، لكن ينقصه مبدأ الحيوية، الذاتية، ليس بمعنى الذاتية المحتملة، الخاصة فقط، لكن الذاتية البحتة، التي تُميّز أرسطو».

إن مفهوم «الفعالية» لدى أرسطو هو بنظر هيغل، علاقة متبادلة لتعينات الفكرة، مبدأ مضاد للتغيير البحت والبسيط لهيراكليط والإليات (eleates) لكن أيضاً، ضد فلسفة الأعداد عند أفلاطون والفيثاغوريين.

الكوني فعّال، يُحتم نفسه؛ والنهاية هي تقرير المصير الذي يتحقق. إنه هنا، بحسب هيغل، التصميم الرئيسي الذي يجزم عند أرسطو.

أما بالنسبة للفكرة المطلقة عند أرسطو، «يكاد هيغل ألا يصدق عينيه» بحسب تعبيره، عندما يرى بأن طريقتي عرض المطلق هما «العقل المفكر والفردوس الأزلي»؛ هذا المطلق الذي هو بذاته ولذاته، هو لنفسه العنصر الخاص.

مفهوم أرسطو للطبيعة هو بنظر هيغل، يتفوّق على مفهوم

الفيزيائيين المعاصرين، «لأن ما يهم قبل كل شيء بالنسبة له (أرسطو)، هو تحديد النهاية كحتمية داخلية للواقع الطبيعي». تجديد العقلاني من هذا القبيل في هذه الأيام، يقول هيغل: هو ليس سوى يقظة وتبرير لفكرة أرسطو.

يؤيد هيغل رأي أرسطو ضد قضية «الفراغ» وضد الفيزيائيين في عصره الذين يقبلون فرضية «الفراغ» هذه، وكذلك في موضوع «الذرة» على أنها شيء بسيط: «لا يعترف أرسطو بالبسيط (الذرة) لأن البسيط هو تجريد وليس واقعياً ... لأن البسيط لا يكون قابلاً لأيّة حركة أو أي تغيير». [هل يجب علينا التذكير بأن الفيزياء المعاصرة، في أيامنا هذه، تثبت نظرية هيغل وأرسطو أكثر منها نظرية نيوتن التي كانت سائدة في أيام هيغل؟].

في موضوع النفس، يشير هيغل إلى أن أرسطو لا يبحث عن تعريف النفس كـ «عامل مشترك» للنفس المغذية والنفس الحساسة والنفس العاقلة، لكن عن العلاقة التي توجد ما بين هذه الأنفس الثلاث، بحسب أرسطو، هي أن «النفس الغاذية والنفس الحساسة هما أيضاً في النفس العاقلة» كـ «المثلث الموجود أيضاً في ذي الأربعة أضلاع». «إنها هنا، يقول هيغل، ملاحظة عميقة بواسطتها يتميز الفكر التجريدي الحقيقي عن الفكر المنطقي الذي يبقى صورياً».

بالنسبة لهيغل، ما هو الأكثر تجريداً يوجد عند أرسطو.

إنه الـ«نحن» الذي يفكر بذاته. «ما نسميه حالياً توحيد الذاتي والموضوعي مُعبر عنه هنا بأكبر قدرٍ من الوضوح».

إن رأي هيغل في ما يتعلق بالمنطق عند أرسطو هو ذو أهمية كبيرة. يقول: «إنه فضلٌ خالدٌ لأرسطو لوعيه بهذا الشكل لفعاليات الإدراك التجريدي - بتعرّفه وتثبيته لهذه الأنماط التي يأخذها الفكر فينا ...؛ تركيز هذا الخيط الدقيق عبر الأشياء كلها، ووعي هذا، هذه التحفة التجريبية وهذا الوعي لهما قيمة مطلقة».

لكن من وجهة نظر الـ«قيمة الخاصة بفلسفة منطق أرسطو»، لهيغل وهو صاحب منطقٍ آخر ووجهة نظرٍ أخرى: «طريقة معرفة كهذه ليس لديها معنى ذاتياً: الإدراك والقياس المنطقي ليسا (عند أرسطو) الإدراك والقياس المنطقي للأمور بذاتها... قواعد التعارض، ...، القياسات المنطقية ... المعزولة بهذا الشكل ليس لديها أي واقع بالضبط. فقط مجموعها هو واقع الفكر؛ هذه المجموعة هي ذاتية وموضوعية في الآن نفسه. ليست سوى مادة الواقع، والمعنى مجرد من الأسلوب؛ عيبها ليس فقط بأنها ليست أسلوباً، بل على العكس الأسلوب هو الذي ينقصها».

بحسب هيغل، فإن منطق أرسطو هو منطق الكمال، لكن يجب وعيه؛ لأنه يوجد أينما كان في الكمال ...، هو يشكل الطريقة العالمية للعلوم الكاملة. ليست طريقة جيدة لعلم الفلسفة، ويحدد هيغل: «إن تصرّف أرسطو على هذا النحو

(بحسب منطقته)، لن يكون الفيلسوف التجريدي الذي عرفناه فيه، ولا أيّ من مقترحاته، ولا أيّ من أفكاره كان بالإمكان صياغتها وتأكيدّها، ولم يكن لديها أيّ صحة إن لم يكن قد تمسّك بهذه الأنماط من الفلسفة العادية».

تعليقاً على الكتابات السياسية لأرسطو، يشدد هيغل على الطابع الإلهي للدولة لديه على عكس الأفراد والعائلة، الذين ليسوا بالنسبة لأرسطو، سوى معطيات وعلاقة طبيعية. الدولة عند أرسطو هي علاقة مبنية على العقل، بحسب التصوّر، على حد قول هيغل. هنا أيضاً، يقوم هيغل بالملاحظة ذاتها، كما في موضوع أفلاطون: النقص في الذاتية الذي يُميز بحسبه «فكرة الأخلاق الإغريقية بحد ذاتها».

يستنتج هيغل بهذا الشكل الفصل عن أرسطو: «تعدد الظواهر ارتفع جيداً (في فلسفة أرسطو) إلى المفهوم، لكن هذا الأخير تفكك إلى سلسلة من المفاهيم المعيّنة، والوحدة هي المفهوم الذي يجمعها حتماً، لم تظهر. هذه كانت، نتيجة ذلك، المهمة التي كان على المستقبل تحقيقها».

نلاحظ بأن تفسير هيغل لفلسفتي أرسطو وأفلاطون، قد كان موضع جدال. وهذا أمر مفهوم. وكمؤرخ للفلسفة، لم يكن مترفعاً، فهو وفّي لطريقته ومبادئه، ووفقها الموضوعية والذاتية لا يشكّلان سوى واحد. بالنسبة له تاريخ الفلسفة، منذ أصوله حتى اكتماله في منظومته، ليس سوى تاريخ الأشكال التي يأخذها العقل المطلق في الفلسفات المختلفة.

إنها الفكرة ذاتها التي تظهر والتي تتجسد عبر هذا التاريخ، بالرغم من هذه الفلسفات المتعددة أو بفضلها لأنها ليست سوى درجات في تطوّر الفلسفة عموماً.

يجب ألا نتعجب من رؤية هيغل يتخلى عن هذا الإثبات أو ذاك عند أفلاطون أو أرسطو؛ تفسير هذه اللحظة أو تلك الأخرى كأنها ممكنة وغير ضرورية لإطلاق، بحسبه، الضروري والفكرة العامة لمجموع فلسفة هذا الفيلسوف أو ذاك.

في تفسيراته لفلسفتي أفلاطون وأرسطو، بحسب قول بيار أوبنك، هيغل وفي لتقليد قديم، هو «أرسطوية الأفلاطونية الجديدة». هذا التقليد، كما سنرى، سيجد أرضاً خصبة في الفلسفة العربية وخصوصاً في التصوّف الفلسفي. لكن قبل أن نترك هيغل مؤقتاً لنحدّث عن التصوّف وعلاقته مع الفلسفة الإغريقية، لنرى كيف كانت علاقة هيغل بذاته مع تقليد الأفلاطونية المحدثّة التي كان وفياً جداً لها.

### الأفلاطونية المحدثّة

بحسب هيغل، الأفلاطونية المحدثّة، هي نوع من «انبعاث الكون»، الفضل الأكبر لها هو في إثبات هوية «وعي الذات» مع «الماهية المطلقة»؛ أصبح هذا المبدأ «المبدأ العام للعقل الكوني، كإيمان ومعرفة شاملين للناس أجمعين». كإيمان، إنه الدين المسيحي الذي بحسبه ظهرت الماهية

المطلقة كوعي الذات: «إنه رجل، لكن ليس بعد الرجل أو وعي الذات عموماً». كمعرفة، «لا تفعل الفلسفة شيئاً آخر سوى، بالفعل، أن تتصور فكرة المسيحية هذه».

في موقف هيغل هذا، نرى القطيعة مع البحث الذي يقتضي المعارضة الجذرية بين الأفلاطونية المحدثة والمسيحية، أي الوثنية والمسيحية. حتى إن الإيمان بالعجائب، من جهة الوثنية أو من جهة المسيحية، قد يُفسّر بـ«شقاء العالم الروماني» حيث لا يجد الإنسان رضاه في هذا العالم، لا يجد «الله مع الطبيعة»، إذاً، «لا يأبه لضرورة الطبيعة» من جهة، ومن جهة أخرى «يتعرّف الإنسان إلى الله في العقل»، فيؤمن بقوة العقل.

إنه في الإسكندرية حيث «كما في محورها، تتصل ببعضها، تتداخل وتتخالط الأديان كلها والميتولوجيات كلها لشعوب الشرق والغرب، وكذلك تاريخ هذه الشعوب...؛ إنه هنا في الإسكندرية ذاتها ولد أسلوب الفلسفة التي لا ترتبط بالمدارس الفلسفية الأقدم في خصوصيتها، لكن توحد المنظومات المختلفة وتعترف خصوصاً بوحدة الفلسفات الفيتاغورية والأفلاطونية والأرسطوية».

في موضوع انتقائية مدرسة الإسكندرية، يرفض هيغل التعبير بمعناه الشائع: «الإسكندريون هم فلاسفة انتقائيون بأفضل معنى... بهذه الطريقة فإن أفلاطون هو أيضاً انتقائي، لقد وُحد بيتاغورس وهرقليطس وبرمينيدس».

بحسب هيغل، إنها خصوصاً، «وحدة وعي الذات والكائن التي تظهر في مدرسة الإسكندرية بدقة فلسفية وتصورية». الأفلاطونيون الجدد الأكثر جذباً لانتباه هيغل هما أفلوطين وبروكلس خصوصاً.

## أفلوطين

«عقل أفلوطين، كتب هيغل، يُحلق فوق كل مسألة فريدة ويعالجها بشكلٍ مباحك وجدلي، لكنه يرجعها كلها إلى فكرة واحدة». في ما يتعلق بأفلاطونية وأرسطوية أفلوطين، يقول: «إنها خصوصاً أفكار وتعايير أفلاطون التي تسود عنده، لكن أفكار أرسطو ليست بأقل أهمية: نستطيع القول بدون تمييز بأن أفلوطين هو أفلاطوني محدث وأرسطوي جديد... قد استعاد أيضاً الفكرة والعقل الأول للرواقين».

ما هو مميز لأفلوطين، بحسب هيغل، هو اندفاعه للخير والحق، لـ «التأمل العقلي للأزلي والأحد» كونه مصدر الخير. لكن في الوقت نفسه «فلسفته بمجموعها هي ميتافيزيقية».

يرفض هيغل اللوم الذي يُلقى على أفلوطين بسبب رؤيته الحماسية: «إن أسمىنا رؤية حماسية الارتفاع إلى حقائق تجريدية تتعارض مع أنواع الإدراك التام، لا مفر للإسكندريين من التعرّض هم أيضاً لاتهام مماثل. لكن بموجب القانون ذاته فإن فلسفتي أفلاطون وأرسطو هي أيضاً رؤى حماسية».

اللوم الوحيد الذي يقبله هيغل تجاه أفلوطين يتعلق بصور

الآلهة الوثنية، المعتبرة «كمليئة حقاً بالفعالية والوجود الإلهي». هنا أيضاً، يُقدّم هيغل تفسيره لفعل الإيمان بالعجائب خلال «هذه الحقبة من تاريخ العالم عند الوثنيين، كما عند المسيحيين»؛ يقول في هذا الموضوع: «لأن العقل، المنطوي في الداخلية، المليء بالإعجاب لقدرة وعظمة الداخلية اللامتناهية، لم يكن يُراعى الترابط الطبيعي للأحداث، ويعتبر أنه من البديهي تدخل قدرة علوية. لكن عقيدة الفلاسفة تبعد كثيراً عن كل هذا: خارج هذه النقطة المتعلقة بصور الآلهة، فإن كتابات أفلوطين لا تحتوي على شيء من هذا القبيل».

«وفضلاً عن ذلك، النشوة الروحية بذاتها، يقول هيغل، ليست فقط بهجة الإحساس والخيال، بل تتعلق بالأحرى بالخروج من محتوى الوعي المحسوس: إنها الفكرة البحتة الظاهرة لنفسها، ونفسها هي موضوعها». هذا التعريف الذي يعطيه هيغل للنشوة الروحية، في هذا السياق المتعلق بأفلوطين والنشوة الروحية لديه، ليس سوى ملخص التجربة الشخصية التي عرفها في أولوزيس، والتي جربها في علاقته مع فلسفته الخاصة، والفلسفة عموماً، حيث الفكرة هي ذاتها الموضوع.

هنا يورد هيغل المقطع الشهير «للأنبياء» حيث يتكلم أفلوطين عن وحدة النفس والأحد: «غالباً عندما أصبح من جسدي إلى نفسي، وأكون خارج الآخر»، من الخارج، «داخلياً موجود فيّ، ولدي حدس مذهل بأنني أعيش حياة

إلهية»... لتتذكر نص شلينغ، المذكور آنفاً، ولنذكر بأن هذا المقطع نفسه استعيد بشكلٍ أو بآخر من قبل روحانيين آخرين، خصوصاً المتصوفين، والمعلم إيكهارت... إنها فكرة التجرد ذاتها من كل ما هو محسوس (ومخلوق) للوصول إلى الباطن، إلى الحصن، بحسب تعبير المعلم إيكهارت، سر النفس المعقول (ما يُدرك بالعقل دون الحواس) و(غير المخلوق).

ما يعيه أفلوطين في هذه النشوة الروحية، يقول هيغل، «هو أفكار فلسفية ومفاهيم وافكار نظرية». يُحدد أيضاً: «ماهية الله هي الفكر بذاته وموجودة في الفكر: لأنه حصل على هذه الفكرة اعتبر أفلوطين متحمساً».

لهيغل «فكرة الفلسفة الأفلوطينية هي التعقل، أو مثالية مترقّعة، ليست لحد الآن، بالنسبة للمفهوم، مثالية تامة». لأن الله، «ليس فقط ماهية... إنه أيضاً وجود. وجوده كماهية صرفة هو الفكرة التي نكونها عنه؛ لكن وجوده الواقعي هو الطبيعة. وفي هذا الوجود الواقعي، الأنا هو مفكر مفرد؛ ينتمي إلى هذا الوجود كأحد لحظاته، لكنه لا يكونه».

بتقديمه فلسفة أفلوطين، يقدّم هيغل مثاليته الخاصة التي ليست سوى تنمة المثالية الأفلوطينية.

بروكلس

يضم بروكلس، في نظر هيغل، «ما هو الأفضل والأكثر

تحضيراً عند الأفلاطونيين المحدثين». ذهب بروكلس أبعد بكثير من أفلوطين، خصوصاً في تهيئة مفهوم الثالوث. يقول هيغل: إنَّ عند بروكلس لحظات الثالوث ليست لحظات مجردة: «اللحظات الثلاث هي عناصر من مجموعة هي «الثالوث»: لكنها عناصر مشكلة بحيث كل واحد منها بذاته هو «ثالوث» كامل، لكن بشكل مميز - وحدة ثالوث واحدة وثلاث ثالوثات موحدة». تحديد الثالوث هذا يُذكر كثيراً بتحديد هيغل عن الثالوث. التشابه الحاصل ما بين هيغل وبروكلس دفع فرباش إلى تسمية هيغل بـ«بروكلس الألماني». يشير تفسير هيغل لبروكلس هو أيضاً، الجدل. يُلام على أنه يجبر بروكلس بعيداً بمعنى فكره الخاص عندما لا يتردد في أخذ اقتراحات بروكلس حرفياً «بمعنى لا يُبرر أبداً في سياق الكلام».

في موضوع الألغاز الوثنية، التي تدرّب عليها، يقول هيغل: «لكن كلمة أسرار عند الإسكندريين ليس لها المعنى الذي نعطيها إياه، تعني لهم بشكل عام فلسفة نظرية. وأيضاً، بهذا الشكل أسرار المسيحية هي بالتأكيد لا يمكن تصورها عند الإدراك، إنها له لغز؛ لكنها نظرية والعقل يفهمها، - إنها ليست سرية بتاتاً، أكثر من ذلك، إنها مُعلنة».

يتحقق هيغل في الخلاصة عن الأفلاطونيين المحدثين بأن «الإسكندريين فهموا طبيعة العقل. لكنهم لم يباشروا بدءاً

من الذاتية غير المحدودة ... ليست لديهم الحرية المطلقة،  
الأناء، القيمة اللامتناهية للذات». مع الأفلاطونية المحدثة  
يُعلن هيغل ختام حقبة الفلسفة الإغريقية. لكن «الأفكار  
الأفلاطونية المحدثة وخصوصاً فلسفة بروكلس، توطدت  
وحُفظت في الكنيسة طويلاً ... طلاب اللاهوت القدماء،  
الأكثر نقاوة وروحانية، كانوا يمتلكون ما وجدناه عند  
بروكلس؛ وحتى أوقات متأخرة، وفي كل مرة يتحدثون عن  
الله في الكنيسة الكاثوليكية أيضاً، بعمق روحاني، نتعاطى  
حينئذٍ مع تصورات أفلاطونية محدثة».

عند صياغة هذه الخاتمة كانت حاضرة في ذهن هيغل  
أسماء مثل المعلم إيكهارت وجاكوب بويم وآخرين، حيث  
بقي متأثراً بأفكارهم طوال حياته كما تُظهر مقتطفات من  
قراءات شبابه المأخوذة من «تاريخ الكنيسة» لموشيم، أو بعد  
ذاك صداقته مع بادر الذي يُخبر: «في أحد الأيام (من سنة  
1924) قرأت لهيغل نصوصاً للمعلم إيكهارت، الذي لم يكن  
يعلم عنه حتى الآن سوى اسمه، وكان متحمساً جداً إلى حد  
أنه أعطى في النهار التالي محاضرة عن المعلم إيكهارت  
أمامي وختم بهذه الكلمات: هذا بالضبط ما نريده، ها هو  
مجموع أفكارنا، ونوايانا». نشير أيضاً، إلى صدفة سعيدة ما  
بين لغة هيغل الفلسفية ولغة الفلسفة، بحسب م. دو كاندياك  
من قبل المعلم إيكهارت. بعض النقاد يتحدثون عن المعلم  
إيكهارت كأنه هيغلي قبل الأوان.

## ب) التصوّف والفلسفة الإغريقية

كيف وصلت الفلسفة الإغريقية إلى العرب؟ لنجيب عن هذا السؤال نشير إلى عاملين أساسيين: وجود المدارس في البلدان المحتلة حديثاً من العرب والترجمات من اليونانية أو من السريانية إلى العربية لأعمال الفلاسفة الإغريق.

في ما يتعلق بالمدارس، لنذكر بأنه بعد إقفال مدرسة الرها من قبل الامبراطور البيزنطي زينون (سنة 489م) وأكاديمية أثينا من قبل جوستينيان (سنة 529م) وبعد اضطهاد الفلاسفة الأفلاطونيين المحدثين في الإسكندرية من قبل الكنيسة المحلية، وجد الفلاسفة أنفسهم مبعثرين في كل مكان. وجد بعض الفلاسفة ملجأً عند الامبراطور الفارسي كسرى أنو شروان (521-579م) الذي أسس مدرسة في غونده شابور. البعض الآخر أقام في مدرسة حرّان بالقرب من الرها.

في ما يتعلق بالترجمات، تجدر الإشارة إلى المجهود المبذول من قبل خالد بن يزيد (توفي سنة 704م) والخلفاء: المنصور (753 - 775م)، والرشيد (786 - 809م). لكن، إنه بالأخص في إبان حكم الخليفة المأمون (813-833م) بلغت حركة الترجمات ذروتها مع تأسيس «بيت الحكمة» في بغداد (سنة 832م).

من ناحية أخرى، ما سهّل انتشار الفلسفة الإغريقية في

بلاد الإسلام، هو عامل أنّ الكنيسة المسيحية كانت قد تبنت جزءاً لا بأس به من الفلسفة ذاك الذي يناسب عقائدها. يروي الفارابي في هذا الموضوع كيف أنّ أستاذه المسيحي، يوحنا بن حيلان، لم يكن يسمح في البدء أن يتخطى تعليمه «التحليلات الأولى» من منطق أرسطو، التي كانت في حدود التعليم المسموح به من قبل الكنيسة. إن الترجمات السريانية لمنطق أرسطو في تلك الحقبة تؤكد صحة هذه السالفة التي سردها كتاب سيرة الفارابي.

ما بين أوائل الترجمات من اليونانية أو السريانية إلى العربية، نجد تقريباً كامل نتاج أرسطو ما عدا «السياسة»، وبعض من مؤلفات أفلاطون: «تيمه» و«الجمهورية» و«المتصوّف» و«القوانين». إضافةً إلى كتابات الأفلاطونيين المحدثين المنسوبة خطأً إلى أرسطو، خصوصاً «علم اللاهوت» المشهور المنسوب لأرسطو وكتاب «الأسباب».

لنذكر بأن «علم اللاهوت» المُنتحل لم يكن سوى خلاصة «للأنبياء» الثلاثة الأخيرة لأفلوطين وخصوصاً البحث الثاني «للأنبياء» الخامسة الذي، بحسب بريهيه، «يحتوي باختصار على كل عقيدة أفلوطين». أما بالنسبة لكتاب «الأسباب»، فهو ليس سوى ملخص من عناصر من علم اللاهوت لبروكلس.

الفلسفة العربية، كما يوافق غالبية مؤرخي الفلسفة، بدأت مع الكندي، أول فيلسوف عربي، توفي سنة (260هـ/

873م). إنه على كل حال الكندي الذي يبدو أنه صحح الترجمة العربية لكتاب «علم اللاهوت» الشهير المنسوب لأرسطو.

إنّ بعض التواريخ التي تلي تساعد على فهم الدمج التصاعدي للفلسفة أو للأفكار الفلسفية في الفكر التصوّفي لتلك المرحلة. توفي البسطامي سنة (260هـ)، والتستري سنة (283هـ)، والجُنيد سنة (297هـ)، وقتل الحلاج سنة (309هـ). هؤلاء السياح (النازحين) لم يكونوا بمنأى عن تأثيرات الأفكار الفلسفية، الآتية حديثاً إلى عالم الإسلام. من غير المجدي التذكير بالقرابة التي توجد ما بين بعض حكم البسطامي، مثلاً هذه: «خرجت من أناي كأفعى تخرج من جلودها، نظرت فرأيت أنّ العاشق والمعشوق لا يشكّان سوى واحد»، والمقطع الذي ورد سابقاً لأفلوطين وذكره هيغل، وهو موجود في كتاب «علم اللاهوت»: «غالباً، بينما أصحو من جسدي إلى نفسي... لدي حدس رائع و... أعيش حياةً إلهية». يتكرر ذكر هذا المقطع من أفلوطين، من قبل فلاسفة الإسلام وكأنه لأرسطو تارةً (بحسب الفارابي) وطوراً لأفلاطون (بحسب السهروردي).

في الأحاديث المنسوبة إلى النبي والمبتدعة ربما من المتصوّفين، نجد عدداً معيناً من الأفكار الأفلاطونية المحدثّة، مثلاً الحديث الشهير: «أول ما خلق الله العقل».

أثار هذا الحديث الكثير من المجادلات وتعرض لتغييرات عدة في التقليد الإسلامي.

نشير أيضاً، إلى أنّ فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثّة عموماً وجدت في الإسلام أرضاً خصبة. بالفعل، الأحد المنزّه عند أفلوطين يتشابه كثيراً مع الله عند الإسلام. بعدها انبعث الكائنات من الأحد لا تتعارض مع فكرة الخلق عند الإسلام. أخيراً فكرة أفلوطين عن عودة الأحد التي تستطيع النفس البشرية القيام بها كما في الأصل، ليست بعيدة عن فكرة الارتقاء الروحي (المعراج) لنبي الإسلام. هذا الارتقاء الروحي، هذه العودة إلى الذات حتى التوحد مع الأحد، حتى التلاشي في الوحدة والدوام في الأحد، سيستغلها المتصوّفون بدءاً من البسطامي. عقيدة التوحيد تلعب دوراً مهماً في التصوّف الفلسفي، خصوصاً بفضل متصوفين مثل الجنيد وفلاسفة مثل الفارابي.

ما يشد الانتباه أكثر في نطاق موضوعنا، هو موقف الفارابي تجاه الفلسفة الإغريقية خصوصاً عند أفلاطون وأرسطو. لنذكر بأن الفارابي كتب كتاب «الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون والهي وأرسطو». موقف الفارابي نحو أفلاطون وأرسطو يشبه موقف هيغل. و«كتاب الجمع» هو محاولة توفيق بين الفيلسوفين بدءاً من قناعة راسخة تلامس حتى الإيمان الديني عند الفارابي في وحدة الفلسفة. بالنسبة

له، هذه الوحدة تكوّن جزءاً من وحدة العقل البشري ووحدة الحقيقة.

إن تركنا جانباً البلبلة التي أحدثها نسب «علم اللاهوت» إلى أرسطو، نجد في كتاب «الجمع» للفارابي براهين وتفسيرات تتقارب مع تفسير هيغل. في ما يتعلق بالـ«أفكار» الأفلاطونية مثلاً، يُصر الفارابي على ضرورة فهم التعابير الفلسفية في موضوع الإلهي والعالم الإلهي على خلاف اللغة العادية أي بمعنى مباشر ومحسوس. عندما نتكلم عن الله، مثلاً، يقول الفارابي: نستعمل كلمات لكن من الواجب معرفة بأن أي كلمة مستعملة لصفات الله لديها معنى مختلف عن المعنى الذي نتصوره لهذه الكلمة، كما عندما نقول الله موجود أو الله حي، فإن وجوده وحياته لا يشبهان وجود وحياة الكائنات الأخرى. يجب ألا نفهم بالأشكال الإلهية التي يتحدث عنها الحكماء مثل أفلاطون وأرسطو، يُحدد الفارابي، «أطراف ستوجد خارج هذا الكون». أو عندما يتكلم أفلاطون أيضاً في «التيمة» عن النفس وعلم النفس، عن الذكاء وعالم الذكاء أو عن الأعلى والأدنى، لا يتعلق الأمر، بحسب الفارابي، «بشيء فضائي» لكن بـ«مجال»، بحقل تصوّري «مثل عندما نقول عالم الجهل، وعالم العلم وعالم الألغاز».

مثال آخر عن البراهين، عرضه الفارابي، يتعلق بمسألة الخلق أو أزلية الكون بحسب أرسطو. إن كان أرسطو قد قال

بأن العالم «ليس له بداية في الوقت»، فإن هذا للفارابي يتوافق مع تعريف الوقت الذي أعطاه أرسطو بذاته كـ«كونه عدد حركة الجسم السماوي»، إذاً، فإن الوقت لا يحتوي ما ينشأ عنه».

ليس بنيتنا أن نحكم على نجاح أو فشل مهمة الفارابي في كتابه «الجمع»... لكن من المهم، برأينا، الإشارة إلى الطريقة العلمية التي اتبعها الفارابي في هذا الكتاب خصوصاً، حيث ينصح بالأخذ بعين الاعتبار الإطار الذي يعالج فيه الفيلسوف هذا الموضوع أو ذاك، أفلاطون أو أرسطو، في المنطق أو الميتافيزيق أو النفس.

في ما يتعلق بالطريقة التي استعملها الفارابي في محاولته التقريب بين أفلاطون وأرسطو، نستطيع القول بأن هذه الطريقة تقترب أحياناً من الطريقة الجدلية التي طبقها هيغل. نفكر مثلاً بالمقطع في «الجمع» عن الأخلاق، وعلاقة العادة المكتسبة من النفس البشرية مع ما يعتبر كطبيعة إنسانية. يُظهر الفارابي هنا كيف أنّ عادةً مكتسبة تُصبح شيئاً طبيعياً، تحل محل ما كان معتبراً طبيعياً وقد تتعارض معه حتى. كما يُظهر أيضاً إمكانية نفي ثانٍ بإكتساب عادة ثالثة تنفي «الطبيعة الثانية». يُذكر الفارابي بعلاقة الشكل بالمادة وكيف أنّ الشكل قد يستخدم كمادة لشكلٍ آخر. مع أنه هنا مقطع متبادل للشكل في المادة وللمادة في الشكل، يوجد في الوقت نفسه تحرّك إلى الأمام، وتطوّر نحو أشكالٍ جديدة لكن دائماً من المادة

الأولية ذاتها، والشئ نفسه. نجد هنا حركة جدلية هيغلية عندما يمر الشئ في «غيره» مع بقاء ذاته في هذا الغير، ثم يعود إلى ذاته في غيره، ودائماً يبقى ذاته، مع تحقيق حركة أمامية وتقدم.

لنتوقف هنا، لكن، لنتجنب جعل الفارابي هيغلياً قبل أوانه انطلاقاً من «الجمع» وقبل أن نأخذ بعين الاعتبار مجموع فلسفته وخصوصاً القسم المتعلق بالمعرفة الذهنية. بيد أنه، على مستوى «الجمع»، ليست بعد، كما سيقول هيغل، النفي الجيد للنفي؛ لأن العلاقة تبقى خارجية عن الشئ ولا تمر بماهية الشئ نفسه.

نشير إلى أنه مع الفارابي، وبعد ذاك مع ابن سينا، اندمجت كلياً الفلسفة الإغريقية وخصوصاً بشكلها الأفلاطوني الحديث، مع العقيدة الإسلامية في منظومة فلسفية مهيأة جيداً. نرى هذا الدمج في نظرية بعث الكائنات بدءاً من الكائن الأول الضروري بذاته (واجب الوجود بذاته)، وفي نظرية المعرفة التي بواسطة، العقل الفعّال تؤمن للنفس المدركة الوصول إلى الكمال وإلى سعادتها الأكثر تماماً بقدر الإمكان في الوضع البشري بعودة إلى الوحدة مع العالم الإلهي، عالم المعقولات حيث تسود وحدة العاقل والمعقول والعقل. في نظام الفارابي وابن سينا، تجد النبوة مكاناً لها إلى جانب المعرفة الفلسفية كأعلى درجة من الحدس الذي تقدر عليه النفس الإنسانية الأكثر طهرًا. إنه العقل الفعّال نفسه، واهب

الصور، الذي ينقل المعقولات إلى نفس الفيلسوف أو النبي، ما أن تصبح هذه النفس طاهرة ومستعدة لتلقي المعقولات بقدرتها العاقلة أو حتى بقدرتها التخيلية.

انبعاث الكائنات انطلاقاً من الكائن الضروري، كما يفهمه أفلوطين والفارابي وابن سينا، لا ينتج عن ضرورة عمياء أو عن رغبة في الكمال، بل ضرورة واعية للخير والحب المتوافقين مع قول «الحديث» الشهير المذكور عند المتصوّفين غالباً: «كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق...».

بالعلاقة مع الفلسفة الإغريقية، يُمثّل التصوّف الفلسفي للفارابي وابن سينا من جهة نوعاً من ملخص حي لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين، تماماً في التقليد الأفلاطوني الحديث الذي هو على حد قول هيغل بالإضافة إلى ذلك أفلاطونية جديدة أو بيتاغورية جديدة. من جهةٍ أخرى إنه نوع من خلاصة لفلسفة الإغريق والدين، الإسلام، نمط من علم لاهوت الكائن (ontothéologie) الذي يتقارب مع علم لاهوت الكائن عند هيغل، وهذا ما سوف نحاول رؤيته بتفصيل أكثر في باقي هذا العمل.

## الفصل الخامس

### وحدة الدين والفلسفة

أ) هيغل

إنّ مسألة علاقة الفلسفة بالدين تطرح نفسها عند هيغل في كل خطوة وفي كل إنتاجه. لاحظنا سابقاً أنّ مسائل الدين تُشغل بال هيغل الشاب بشكلٍ أكثر كثافة من المسائل الفلسفية بالضبط. لكن هذا الإنشغال لفهم الدين هو بذاته ذو طبيعة فلسفية. فلسفة الإدراك وخصوصاً فلسفة كانط، لا تعطي برأيه جواباً شافياً لكل المسائل التي يطرحها الدين على العقل. من هنا الحاجة إلى فلسفة تجريدية للعقل تكون قادرة على فهم كل الظواهر الروحانية والدين والفلسفة من ضمنها. في نظام الإدراك، تحتل الفلسفة مكانة ممتازة كفاية كأحد أشكال العقل المطلق الثلاثة بحسب التراتبية: فن، دين،

فلسفة. الدين بالمعنى الأكثر عمقاً والأكثر سموً وليس بالمعنى الذي أعطاه إياه علم اللاهوت، كاثوليكيّاً كان أو بروتستانتيّاً، يستمر باحتلال مرتبة أعلى من فلسفة الإدراك «العقلانية البالية وبلا حياة» في فلسفة هيغل. يجب أن نذكر ربما بأن فلسفة هيغل ناتجة من الجدلية ضد علم اللاهوت السائد من جهة وضد فلسفة الإدراك من جهة أخرى، وكلاهما كانا أشكالاً «ناجزة» و«أحادية الجانب» للعقل. بينما تظهر الفلسفة التجريدية لهيغل كدرجة أعلى لحياة العقل، مستوى أكبر حيث العقل والإيمان لا يمكن فصلهما، لكن بالعكس يلتقيان في وحدة حيّة حيث كل واحدة تجد نفسها مرتاحة للآخرى. «أنا لوثري، يقول هيغل، والفلسفة تثبتني كلياً في اللوثرية». يؤكد هيغل تكراراً بأن للفلسفة والدين المحتوى ذاته ولا يختلفان سوى في طريقة التعبير. يلجأ الدين إلى تصوّر والفلسفة إلى الفكرة:

«الفلسفة والدين موضوعهما الحق بمعناه الأكثر رفعة، وهو أن الله وحده هو الحق».

«في الفلسفة ما هو أكثر رفعة يُدعى المطلق، الفكرة... في الدين هي الله...».

«الله هو الموضوع الوحيد والفريد للفلسفة؛ وظيفة الفلسفة تقتضي الاهتمام به، والتعرّف إلى كل شيء فيه، وإرجاع كل شيء إليه، وتفرّيع الأشخاص كلهم منه، وتبرير

كل شيء من مصدره، ويبقى في ارتباط معه، يعيش في شعاعه ويمتلك روحه».

بالإمكان الإكثار من الشواهد ذات الإتجاه نفسه، لكنها ليست سوى تصريحات مماثلة عبّر عنها الكاتب نفسه، وهي بذاتها تكفي لتبرير موقفه بالنسبة لهذا الموضوع أو ذاك. إنه محتوى فلسفته كلها، ونظامه كله، ما يسمح بصياغة حكم ما. في موضوع تدين هيغل، تتباين آراء النقاد. يعتبر البعض أن «علم اللاهوت لدى هيغل، في المقال المطلق أخيراً، يصبح وعي الذات مثل علم الإنسان الملحد».

البعض الآخر يستنتج أن هيغل «ينقذ الدين تجريدياً» بواسطة «مخادعات جدلية». ربما تكمن هنا عظمة وحقيقة فيلسوف مثل هيغل. لا يتعلق الأمر هنا بحسم هذه المسألة التي ربما لن تُحسم أبداً، لكن ما هو واضح في مؤلفات هيغل كلها، هي إرادته في تقريب الفلسفة ومصالحتها، خصوصاً فلسفته، مع الدين المسيحي بأسلوبه اللوثري.

هل يجب أن نرى في هذا الموقف المعلن لهيغل حذراً بسيطاً تجاه السلطات السياسية والدينية في زمانه؟ من الصحيح أن هذه السلطات كانت قادرة على إقلاق الفلاسفة غير التقليديين الذين يجرؤون على انتقاد الارثوذكسية المترسّخة جدياً، كما كان حال كانط بعد نشر كتابه «الدين في حدود العقل البسيط» (1793) وفيشت بعد «نقد كل وحي» (1799).

إن كنا نجهل تطوّر فكر هيغل منذ إقامته في توبينغ ثم نتبعه إلى برن وفرانكفورت وقيينا، سنميل إلى وضع عدد معين من تصريحاته على حساب هذا الحذر، عالمين أنّ هيغل بذاته خلال حياته كان عرضةً للعديد من التهجمات من قبل علماء الدين. لكن بتمسكنا لمتابعة هذا التطور لفكرة هيغل عن قرب، نصبح بالأحرى ميالين إلى مشاطرة أزفيلد رأيه وهو «ما يأخذ في نظام (هيغل) طابعاً عالمياً وتجريدياً ومفهوماً، كان قد عاشه (هيغل الشاب) بقوة كتجربة دينية مميزة لنفسٍ ولحقبة».

بحسب ك. لويس، «علاقة هيغل والدين وعلم اللاهوت مُلتبسة جوهرياً منذ البداية. تقوم على تبرير فلسفي للدين بواسطة النقد للتصوّر الديني، أو - لاستعمال المفهوم الأساسي والملتبس الخاص بفلسفة هيغل - في ارتقاء للدين في الفلسفة. هذا «الأوفهينغ» الذي يعني أنّ الدين محفوظ ومضمحل في الفلسفة في آنٍ معاً، بمعنى أنها ترفع بواسطة الفكرة تصورات دينية إلى مرتبة مفاهيم». إنه بالتحديد الموقف الذي ما انفك هيغل عن تأكيده. مُقرّاً بوجود فرق بين فلسفته الخاصة والدين المسيحي، يفرض هيغل على الأولى «تبرير تعييناتها المتباعدة» مع الثانية. بيد أنّ هذا الفرق لا يتعلق بالمحتوى، بل بالأحرى بنمط التصوّر الديني المتمايز عن الفكرة والمفهوم الفلسفي للمحتوى ذاته. الدين بحسب هيغل،

هو جزء من الواقع، ومن «العقل الموجود». يعتبر أنّ الهدف الأسمى للفلسفة هو تحقيق الإتفاق أو المصالحة، بمعرفة «العقل الواعي لذاته مع العقل الموجود ومع الواقع». هذا هو البرنامج العام الذي يطرحه هيغل على نفسه للتنفيذ في «الدروس» المختلفة التي أعطاها، مثلاً في برلين والتي تتعلق بكل مجالات الواقع: تاريخ كوني، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة الدين، وفلسفة القانون، وفلسفة الطبيعة... كأنها حقول تطبيقية للعلم البحت، علم المنطق.

إنّ مصالحة فلسفة هيغل مع الدين المسيحي وصلت إلى حالتها الأكثر إبداعاً. في نظام العلم في لحظاته الثلاث (علم المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة العقل) المعتبرة بالنسبة له متناسبة مع ممالك الآب والإبن والروح القدس، بحسب الثالوث المسيحي. بالنسبة له «الثالوث وحده هو تأكيد لله كعقل». وهكذا فإن الديانات والميتولوجيا التي سبقت الدين المسيحي، مع احتوائها على بعض الأشكال «الصافية للحقيقة إلى حدٍ ما»، لم تفعل سوى تحضير الظرف للدين المتجلي، لـ«الدين المطلق».

على المستوى التاريخي، يفكر هيغل بأن مجيء المسيحية يلعب دوراً حاسماً. إنه حوالى هذا الحدث يُسرد التاريخ العالمي وتاريخ الفلسفة وحياة العقل كلها، إنّ مبدا الذاتية لم يُصبح ممكناً وواقعياً إلا مع المسيحية.

على مستوى المنطق، إنها لحظة النفي وخارجية الفكرة التي تسمح بتحرير الفكرة بواسطة عودة الوحدة مع ذاتها. إنه القياس المنطقي، بمعناه الجدلي الذي يُحدد المطلق: «كل شيء هو قياس منطقي» و«تعريف المطلق ... هو قياس جدلي». نتحدث غالباً عن أصل من خارج المنطق «للنفي» عند هيغل، إنه طبعاً تجسّد الله وموته ما يجعلان تحرر العقل ممكناً. إنها حتمية الألم للوصول إلى الراحة، ما يجعل هذا الألم إيجابياً ومقبولاً، هنا يجب البحث عن أصل النفي الإيجابي.

هل يجب طرح السؤال لمعرفة إن كان هيغل نجح أم لا في مشروع مصالحة الفلسفة مع الدين، والعقل مع الإيمان؟ بعض الانتقادات تطرح هذا السؤال لتجيب عنه إيجابياً، وأخرى لتجيب سلبياً. برأينا، إنّ مسعى هيغل ومحاولته هما بحد ذاتهما مهمان ويستحقان التقدير بصرف النظر عن النتيجة، إن كان بالإمكان التحدّث عن نتيجة خارج إطار المسعى بذاته. ويفقد السؤال معناه ما أن يطرحه أحدٌ منطلقاً من تعريف للفلسفة يستبعد مسبقاً لحظة الحدس أو الإيمان بكل استقصاء فلسفي. بينما يبدو مشروع هيغل شرعياً وطبيعياً للذين يفهمون بكلمة فلسفة، على طريقة هيغل نفسه، كل فعالية للعقل حيث الإدراك والإيمان لا يمكن فصلهما أو إبعادهما الواحد عن الآخر، حيث كل معرفة تشتمل على اللحظة المباشرة ولحظة الوساطة.

## ب) التصوّف الفلسفي للفارابي

أشرنا سابقاً إلى عملية الدمج التدريجية للفلسفة في التصوّف الديني، كما تتمثل بمتصوّفين مثل البسطامي والجُنيد والحلاج وآخرين.

لنحاول أن نفهم في هذا القسم كيف أنّ الفلسفة من جهتها، غريبة في البدء عن عالم الإسلام، ثم مواطنة دائمة في الحياة الفكرية للمسلمين، قد دمجت الإسلام كدين، مع البقاء في مجالها الخاص، مجال العقل، لتتوصل إلى الوحدة النظامية للعقل والإيمان في نظام الفارابي وابن سينا.

أول الفلاسفة العرب، بحسب الرأي الإجماعي لمؤرخي الفلسفة العربية، كان الكندي (توفي سنة 260هـ). إصطدم الكندي بضرورة الدفاع عن الفلسفة ضد تهجمات علماء الدين الذين يدّعون بحقهم وامتيازهم للتكلم باسم الحق وباسم الدين، بينما هم في نظر الكندي «من أهل الغربة عن الحق». في «رسالة عن الفلسفة الأولى» الموجهة إلى الخليفة المعتصم، يشرح الكندي وجهة نظره المتعلقة بعدم التناقض والتوافق ما بين الفلسفة والدين. يكتب: «الفلسفة هي معرفة حقيقة الأشياء». تشمل هذه المعرفة علم الربوبية (معرفة الله)، وعلم الوجدانية، وعلم الفضيلة وكل ما هو مفيد وكيفية التوصل إليه وكيفية تجنب كل ما هو ضار. امتلاك هذه العلوم كلها، هو ما طلبته الرسل الصادقة من الله التسبيح له. يُحدد

الكندي بأن رسالة أنبياء الله تقتضي «تأكيد إلهية الله الأحد والدعوة إلى الفضيلة المطلوبة من الله وإلى التخلي عن الرذائل التي هي جوهرية مصادرة للفضائل».

إذاً، بحسب الكندي، من واجب هؤلاء الذين يحبون الحق أن يمتلكوا هذه العلوم وهذه المعارف. حتى هؤلاء الذين يدّعون بأنهم ضد الفلسفة يجدون أنفسهم مضطرين لمعرفة. إن كان للقول بأنه يجب امتلاكها أو للقول بعدم امتلاكها. في الحالتين يجب أن يعطونا السبب والدليل أو البرهان عن حكمهم، وليفعلوا ذلك يجب أن يمتلكوا علم الأمور في حقيقتها. أعداء الفلسفة، بحسب الكندي، لا يمكن أن يكونوا متدينين، لكن «ليس لديهم سوى هم واحد، هو الاحتفاظ بمقاعدهم التي لا يستحقونها. يستعملون الدين كموضوع تجارة، وفي الواقع ليس لديهم دين. من العدل كشف النقاب عن كل مظهر ديني لهؤلاء العدائين لعلم حقيقة الأشياء».

في كتابات أخرى، يُميز الكندي ما بين أسلوب المعرفة، أسلوب الفلاسفة الذي يقوم على متابعة أبحاث صعبة للوصول إلى حقائق الأشياء بقدر الإمكان للإنسان، والكشف عن الغيب الموجه للأنبياء الذين يتلقون الحقائق بالإلهام الإلهي بدون جهد يُذكر.

في رسالة مكرّسة لـ «تعريفات الأشياء»، يُعطي الكندي،

من بين تعريفات أخرى، إحدى تعريفات الفلسفة كأنها «فعل الإنسان، وبواسطته يُقلد فعل الله بغية التوصل إلى الكمال بواسطة الفضيلة»، أو أيضاً التعريف الذي بحسبه تقوم الفلسفة على أن «الإنسان يعرف نفسه». يشير إلى أن هذا التعريف الأخير هو عميق جداً وإن توصل الإنسان إلى معرفة نفسه، سيعرف كل شيء، والكل؛ يكون الإنسان عالماً صغيراً مؤلفاً من نفس وجسد، من جوهر غير مادي وجوهر مادي، إن عرف نفسه وجسده سيعرف الماهيات غير المادية والماهيات المادية، وسيعرف الكل. في موضوع الخالق، يقارن الكندي دور النفس في الجسد بدور الله في الكون.

النضال الذي قاده الكندي للدفاع عن الفلسفة ضد حملات علماء الدين ليضمن لها حق المواطنة في الحياة الفكرية عند المسلمين وليقرّبها من الدين بغية تبرير التحقيق العقلي، كوسيلة، إلى جانب الوحي الإلهي للتوصل إلى حقيقة الأشياء، ومن ضمنها الحقيقة أو الحق، هذا النضال لم يكن خاسراً. ثاني أكبر فيلسوف في الإسلام، «المعلم الثاني»، الفارابي، يمثل حقبة أهم من حقبة الكندي في تاريخ الفلسفة العربية حقبة أكثر تقدماً على درب الحقيقة.

مع الفارابي نستطيع التحدث عن النظام، عن المعرفة النظامية. في النظام الفارابي تعارض الدين مع الفلسفة يجد حلاً فلسفياً: وحدة المعرفة، العقلية أو الحدسية، تجد

أساسها في وحدة النفس البشرية التي تمتلك مؤهلات مختلفة، ولكن غير متناقضة، عقلية وخيالية ومحسوسة، كما في الأصل الفريد لكل معرفة ألا وهو العقل الفعّال المنفصل الذي ليس سوى الملاك جبرائيل أو الروح القدس الذي يتحدث عنه الوحي، ويجعل هكذا أنّ النفس كونها عقل بالقوة، تصبح عقلاً بالفعل في الوقت نفسه حيث المعقولات بالقوة تصبح معقولات بالفعل. ما يهمنا هو معرفة كيف أنّ الفارابي، كفيلسوف، حقق دمج الدين في نظامه الفلسفي. ولذلك نلجأ إلى كتاب للفارابي، «فصوص الحِكم» حيث يقدّم الكاتب نظامه في لغة فلسفية ودينية في آن. يُفسر فيه المعطيات الدينية على ضوء العقل. منطلقاً من بضع آيات قرآنية يُطلق الفارابي أسس نظام فلسفي كامل سيلعب دوراً كبيراً في الفلسفة العربية بكاملها وخصوصاً عند خلفه ابن سينا والمتصوفين الفلاسفة في المرحلة التالية.

﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص، آية 88).

﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَلِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (سورة الرحمن،

الآية 27).

الفكرة المعبر عنها في هذه الآيات تزوّد الفارابي بالمادة ليضع نظرية الكائن الأول الضروري بذاته والمناطق به وجود الكائنات كلها الضرورية أو الممكنة بواسطته.

آيات أخرى ليست بأقل أهمية من السابقة بالنسبة

للتصوّف: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (سورة الحديد، الآية 3).

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (سورة الإسراء، الآية 85). يستعملها الفارابي.

اعتباراً من هذه الآية الأخيرة، أعرب الفارابي عن التمييز ما بين عالم الأمر وعالم الخلق. كل ما يتعلق بعالم الأمر هو غير مخلوق ودائم. إنه عالم العقول الصرفة ومنها عقل الإنسان؛ بالعكس كل ما يختص بعالم المخلوقات هو مخلوق وفانٍ، إنه عالم الكائنات الممكنة والتي منها جسم الإنسان. ودعماً لهذا التفسير تضاف آيات أخرى مثل:

﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (سورة فصلت، الآية 53).

في موضوع الملائكة، يقول الفارابي إنّ جوهرهم هو «علوم إبداعية» أو أيضاً «صورٌ علمية». يشرح كل شيء بطريقة عقلانية: الكلام واللوح المحفوظ، هما ملاكان جوهرهما مكوّن من صور علمية. والحجاب الذي يجب نزعها لتكون الرؤية ثابتة، ليس سوى الجسم الذي يجب أن نتعرّى منه، على طريقة أفلوطين، لتستطيع الروح المطهّرة هكذا أن ترى مبدأها الأول، الحقيقة الأولى.

نضيف، كختم لهذا القسم، ان ابن سينا أكمل بعد الفارابي بإخلاص مؤلفات «المعلم الثاني»، أما تقليد التصوّف

الفلسفي فقد تعهده بعد ابن سينا متصوّفون وفلاسفة كبار منهم ابن رشد، وهو الأقل روحانية من كبار الفلاسفة العرب والذي لم يكن بمنأى عن تأثير التصوّف الفلسفي للفارابي، وخصوصاً في نظرية المعرفة بالتواصل مع العقل الفعّال، تواصل قد يأخذ شكل التوحّد أو تماهي النفس مع العقل الفعّال.

## الجزء الثاني

### الروحي

## الفصل الأول

### بداية العلم وتأسيس النظام

قبل أن نعبّر إلى دراسة النظام أو الوحدة النظامية عند هيغل من جهة وعند التصوّف الفلسفي المتمثل بالفارابي وابن سينا من جهة أخرى، لنرَ كيف يتم هذا العبور في كلا الحالتين. بتعبيرٍ آخر، لنحاول معالجة مسألة بداية «العلم الصرف» لدى هيغل ونرى كيف أنّ حلها يُذكّر بالحل التصوّفي.

نشعر بالحاجة إلى معالجة هذه المسألة كل مرة يتعلق الأمر فيها بتحقيق هذا العبور، من نطاق الواقع الظاهري إلى نطاق المثالية والعلم الصرف. علم ومعرفة نظامية، يعنىان لهيغل الشيء نفسه. مما يجعله يعالج موضوع البداية قبل شرح نظامه. سوف يعالجه بعد أن كتب «علم وصف ظواهر العقل»، في المقدمة التي هي بالأحرى مقدمة نظام الظواهرية بذاتها، يعالجه أيضاً في مدخل المنطق، كعامل أول أو أول

لحظة في النظام، وكذلك في «موسوعة العلوم الفلسفية» التي تقدم النظام بكامله.

بالنسبة لهيغل، إنّ علم وصف ظواهر العقل هو بذاته مدخل للعلم والنظام. إنه «طريق الحقيقة» بحسب تعبيره. إذاً، يبدأ النظام حيث تنتهي الظواهرية، أي على مفهوم «المعرفة الصرفة» أو «العلم المطلق». لفهم ما يقصده هيغل بعلم مطلق، لنقرأ ما قاله في مدخله لكتاب المنطق: «تابعت في علم وصف ظواهر العقل، تطور الوعي وسيرته المتتالية، منذ أول تعارض فوري ما بينه وبين الموضوع حتى العلم المطلق. الطريق الذي تابعتة يعبر بكل أشكال العلاقة ما بين الوعي والموضوع وبنتيجه بمفهوم العلم (...) إنه فقط في العلم المطلق يختفي التفريق ما بين الموضوع والتأكيد الذي لدينا بذلك، بأن الحقيقة تتساوى مع هذا التأكيد، والتأكيد مع الحقيقة». يُحدد أيضاً: «يفترض العلم الصرف إذاً، أن نكون قد تخطينا التعارض الذي يبلبل الوعي. إنه يحتوي الفكرة، بقدر ما تكون في الوقت ذاته الشيء بذاته، أو الشيء بذاته بقدر ما يكون في الوقت نفسه فكرة صرفة». يؤكد هيغل مراراً وبطرقٍ متعددة بأن العلم المطلق هو درجة على سلم المعرفة، حيث الذات العارفة والموضوع المعروف لا يشكلان سوى واحد. قد نقول أيضاً، بأنه يتحدث عن «فناء الخلق في الحق»، بحسب التعبير التصوّفي، عندما يفرض على الفلسفة أو بالأحرى، بحسبه أنّ الفلسفة تفرض «أنّ معرفة الشكل

اللامتناهي، أي المفهوم قد حصلت (...) لكن لنصل إلى هذه المعرفة، تجب إزالة حتى الدقة المرهفة والتي هي للشكل كونه أنا، كونه وعي». انها إذاً، اللحظة التي تنفي ذاتها لتترك المكان للمفهوم، للمعرفة المطلقة. إنه «بفضل الفكرة» «تجد المعرفة نفسها معرّاة من ذاتيتها ولا تشكل سوى واحد مع موضوعها». أو أيضاً، «المعرفة الصرفة، التي اكتسبت هذه الوحدة، هي محررة من كل علاقة مع ما ليس هو وناجية من كل وساطة». بهذا الشكل يُحضّر هيغل العبور إلى عالم المنطق كأنه «العلم الصرف» للفكرة البحتة. لا يتبقى له سوى خطوة واحدة ليعبر إلى «الكائن الصرف» كمفهوم أول للمنطق، كأول كائن منطقي. المعرفة الصرفة كما هي ناجية من كل وساطة ليست سوى «غير المتميز»، «وبما أنه غير متميز، ينتهي كونه المعرفة، ولا نكون بعدها سوى في حضور المباشرة البسيطة». لكن، يقول هيغل، إنه «الكائن الصرف الذي يكون التعبير الحقيقي عن هذه المباشرة البسيطة». إذاً، معرفة صرفة تساوي كائناً صرفاً وها نحن في نطاق المنطق. بتحقيقنا هذا العبور في نطاق المنطق وبتركنا نطاق الظواهر حيث الوعي يتعارض أيضاً مع موضوعه، ينبّه هيغل إلى «تفكك جديد للوحدة في ثوابتها، كما يجب أن توجد (الثوابت) بذاتها، لأن ذلك يعني عودة إلى نظرية سابقة، أي إلى التعارض داخل الوعي». هذا التعارض، يقول هيغل، قد زال بالأحرى، «إنّ الوحدة هي الباقية كعامل ذي

حدود غير معبورة إطلاقاً، بالرغم من الفروقات المتبعة بالتقسيم والموجودة بالتطور (المنطق) عموماً». وحدة المنطق هذه كعلم الفكرة الصرف، لأنها تجد في نفسها أن التعارض يتناقض ما بين وجود ذاتي ووجود موضوعي، ولأن الكائن يظهر كمفهوم صرف، موجود بذاته، والمفهوم كالكائن الحقيقي. هما إذاً، اللحظتان اللتان تحتويان المنطق. وبالتوافق مع هاتين اللحظتين، يُقسّم هيغل منطقته إلى منطق موضوعي، أي منطق المفهوم ككائن ومنطق ذاتي، أي منطق المفهوم كمفهوم.

في حالة التصوّف، العلم الحقيقي أو العلم الصرف ليس ممكناً إلا بعد أن يكون طالب العلم (المُريد) قد توصّل إلى درجة معيّنة، أي محطة معيّنة على طريق المعرفة، خصوصاً درجة المعرفة، حيث العارف والمعروف يشكّلان واحداً (العارف والمعروف واحد). نستطيع القول أيضاً، إنّ علم الفلسفة كمعرفة منهجية كما نجده عند الفارابي أو ابن سينا، لم يكن ممكناً لو لم يُوجد من قبل العمل التمهيدي الطويل للفكرة ذات النزعة الذاتية من جهة والفكرة ذات النزعة الموضوعية من جهةٍ أخرى.

الفكرة ذات النزعة الذاتية تمثلت بحركة الفكر التصوّفي، خصوصاً من رجال المعرفة مثل البسطامي والجُنيد والحلاج وغيرهم. بالنسبة لهم المعرفة هي بالتحديد، وحدة العالم

وموضوع معرفته، في هذا الصدد نستطيع القراءة مع ل. ماسينيون في ديوان الحلاج: «مع ذلك لن يبقى بعد الآن بيني وبين الله تفسير وسيط ولا برهان ولا معجزة لإقناعي...». البرهان له ومنه واليه، بالحقيقة إنه هو من وجدناه، كما العلم يجد إثباته. علينا ألا نختصر الخالق في صنيعة المخلوق.

بالتوافق التام مع هذه النصيحة الأخيرة للحلاج، فإن الفكرة الفلسفية للفارابي، أو بعد ذاك لابن سينا، لا تختصر الخالق في عمله المخلوق. ولم يعد يتعلق الأمر هنا باختصار المخلوقات انطلاقاً من الخالق، لأن الكائنات المخلوقة تتأتى من، أو تنبثق من الكائن الأول بواسطة ذكاء ضروري أو ضرورة ذكية، واعية، بعكس الضرورة العمياء التي تحصل في عالم الحوادث الطبيعية.

لكن للوصول إلى علم الفلسفة، أي العلم المنهجي كما نجده عند الفارابي، كان من الواجب أيضاً، أن تصل الفكرة ذات النزعة الموضوعية إلى درجة التطور نفسها التي بلغتها الفكرة ذات النزعة الذاتية، أي درجة المعرفة، حيث العارف والمعروف واحد. أصبح هذا الأمر ممكناً بفضل ترجمات العلوم الإغريقية وأعمال الحكماء والفلاسفة في المرحلة السابقة للفارابي وبالأخص أعمال الكندي الذي يُقرب كثيراً الفكرة ذات النزعة الموضوعية من الفكرة ذات النزعة الذاتية، لكن بدون بلوغ الوحدة المنهجية كما نجدها عند الفارابي.

لماذا لا تكفي الفكرة ذات النزعة الموضوعية بذاتها للوصول إلى «العلم الصرف» بالمعنى الهيجلي للكلمة؟

كان لهيغل الكثير ليفعله مع هذه الفكرة الرائجة في زمانه، خصوصاً تجاه صديق شبابه شلينغ الذي أراد بناء الفلسفة على «الأنا». في هذا الصدد، حدد هيغل وجهة نظره بالشكل التالي: «لكن الأنا عموماً هو أيضاً، وفي الوقت ذاته موضوعي، أو بالأحرى هو الأكثر موضوعية: وعي الذات، كما العالم متنوع إلى أقصى درجة. ليكون الأنا بداية وركيزة الفلسفة يجب أن يتعرّى من هذا الموضوعي: فعلٌ مطلق بواسطته يتطهّر الأنا من ذاته ويدخل في الوعي كأنا مُجرّد». ويجب أيضاً، يُضيف هيغل، «أن تكون هذه الضرورة مبنية موضوعياً، ويجب إثبات تطور الأنا الموضوعي الذي، انطلاقاً من الوعي الفوري، يتوصل إلى العلم الصرف عن ذاته. بدون هذه الحركة الموضوعية، العلم الصرف، حتى وإن اعتبر كحدسٍ عقلي، يبدو كوجهة نظرٍ اعتباطية، أو حتى كإحدى هذه الحالات الإختبارية للوعي التي تستطيع الوجود مسبقاً عند واحد ولا توجد من قبل عند آخر، ان تُستحضر عند واحد ولا يمكن استدعاءها عند الآخر». هذه الحركة الموضوعية التي تحدث عنها هيغل هي كل الطريق الذي تجتازه المعرفة بالنظر إلى موضوع المعرفة على أنه مميز عن الذات أو شيء آخر غير الذات العارفة، شيء آخر غير العلم بذاته. طريق المعرفة هذه التي قدّمها هيغل في «علم ظواهر

العقل» تمثل تاريخ الفلسفة كله قبل النظام المُعتبر، قبل الوحدة المنهجية التي نتحدث عنها، إن في حال هيغل أو في حال الفارابي.

يتجنب هيغل تعريف المعرفة الصرفة كأنها الأنا، كي لا يتمكن هذا الأنا من إعادة «الفكرة إلى الأنا الذاتي، الذي يجب نسيان حدوده»، أو التذكير بـ«أنّ المقترحات أو العلاقات التي تنتج عن التطور الداخلي للأنا قد حصلت وبالإمكان إعادة إيجادها في الوعي العادي».

إنه ربما للأسباب ذاتها لا ينطلق التصوّف الفلسفي للفارابي أو ابن سينا من الأنا الذاتي بوصفه وعياً عادياً. وكأساس للنظام الفلسفي عند الفارابي وابن سينا، نجد الكائن الأول بالأحرى وليس الأنا، مع أنّ الأنا الذاتي قادر على التخلي عن كل شيء موضوعي فيه للوصول إلى الأنا المجرد ويصير مشابهاً للعقل الفعال أو حتى للكائن الأول بحد ذاته.

بالرغم من كل التعاطف الذي عبّر عنه الفارابي وابن سينا تجاه العارفين (المتصوّفين)، لا يُصرّحون عن أنفسهم بصراحة على أنهم متصوّفون. إنها أيضاً، حال هيغل الذي يتعاطف كثيراً مع الروحانيين، خصوصاً المعلم إيكهارت وجاكوب بوهيم، ومع أنه يماثل غالباً ما بين «روحاني» و«تجريدي»، يفضل أن يبقى في نطاق التجريدي.

بعد أن رأينا كيف عرّف هيغل المعرفة الصرفة، وكيف

أنّ هذه المعرفة الصرفة ليست سوى الكائن الصرف، أو بالأحرى مفهوم الكائن الصرف، الذي هو بدوره ليس سوى الكائن الصرف بحد ذاته لأننا ما زلنا أيضاً، في الوحدة غير المتميزة، لنحاول الآن رؤية كيف أنّ الفارابي يُعرّف بالكائن الأول، مع أنه يقول بأنه غير قابل للتعريف. إنه في «آراء أهل المدينة الفاضلة» حيث يشرح الفارابي، ربما أفضل من أيّ مكان آخر، نظامه الفلسفي. سنعود إلى هذا المؤلف لاستخلاص مفهوم الكائن الأول بحسب الفارابي.

يُكرّس الفارابي فصولاً عدّة للتحديث عن الكائن الأول (كي لا نقول: يعرف عنه لأنه بحسبه كثير التجرد كي يُعرّف عنه). في البدء يتكلم عنه، ليقول ما ليس فيه، بسلسلة من النفي تذكر، ولو من بعيد، بسلسلة النفي الجدلي من «علم ظواهر العقل» لهيغل. تبدأ دراسته بنفي أية مادة وأي شكل في الكائن الأول، ويتوصّل إلى نفي كل تعريف. إذاً، نجد أنفسنا أمام الكائن غير المحدد من أعلى درجة، الكائن الأكثر تجرّداً، الكائن الصرف. انطلاقاً من عدم التحديد هذا، وبطريقة تذكرنا طبق الأصل بهيغل، يستنتج الفارابي التحديد الأول (أو الثاني إذا أردنا لأن الأول هو عدم التحديد) للكائن الأول. يقول: «بما أن الكائن الأول هو بدون مادة وليس مادة، فهو بماهيته عقل فعّال». إذاً، إنه عقل صرف، «أي فكر صرف أو فكرة صرفة». بعد ذاك تأتي سلسلة من التحديدات الإيجابية. الكائن الأول كونه عقلاً صرفاً هو في

آن معقول صرف ويدرك نفسه بنفسه بالعقل ، إنه إذاً ، الذات والموضوع ، أو بالأحرى وحدة الذات والموضوع للتعقل بذاته. إنه الفكرة الصرفة التي تفتكر بذاتها هكذا. بتعابير الفارابي «عقل وعقل ومعقول لا يشكلون سوى مصدر واحد وكنه واحد». نعر ثانيةً على الوحدة ذاتها أو الهوية ذاتها للكائن الصرف والفكرة الصرفة ، التي هي الأساس البداية والعلم وبنية النظام لدى الفارابي كما هي لدى هيغل. هذا الكائن الصرف هو واحد ويبقى في وحدة مع ذاته بالرغم من الفروقات المختلفة بالتطور التالي ، بعملية انبعاث الكائنات الأخرى ، الصرفة أو الأقل صفاءً أيضاً ، أي الأكثر واقعية. المخلوقات الصرفة التي تنشق من الكائن الأول هي ، بحسب أقوال الفارابي ، عقول صافية مُدرّكة بالعقل أيضاً ، أي أنها أفكار صرفة ومفاهيم بحسب هيغل. أما بالنسبة للكائنات الواقعية التي تنجم عن عقول ثانية وليس عن الكائن الأول ، فهي كائنات ذات مادة وشكل ، وهي أجرام سماوية ومادتها ليست من الطبيعة ذاتها للأجسام الطبيعية. إنّ مادة الأجرام السماوية - كما يُعرّف عنها الفارابي - تشابه مادة الضوء بحسب هيغل ، كمادة أولية لمادة الطبيعة. سنجد الفرصة لمعالجة هذه المسألة بالتفصيل عندما نتطرق إلى فلسفة الطبيعة عند فيلسوفينا. لنتابع الآن دراسة الكائن الأول في ميتافيزيق الفارابي والكائن الصرف في منطق هيغل.

هذا الكائن الأول ، يشبهه الفارابي بالله. يُطلق عليه

أسماء الله: الواحد، العارف، الحكيم، الحق، الحي والحياة... هذه الصفات وهذه الأسماء ليست سوى لحظات من الكائن الصرف، وهي بحد ذاتها أفكار صرفة تشكل واحداً مع فكرة الكائن الأول وليست تصوّراً عنه.

أما بالنسبة لهيغل لا يجد أيّ مانع من تشبيه الكائن الصرف بالله، لكن مع بعض التحفظ؛ يحدد وجهة نظره على هذا النحو:

«إن كان إذاً، التعبير عن المطلق والأزلي أو عن الله (ويحق لله بدون منازع أن نبدأ به) إن الحدس أو الفكرة التي لدينا عنه تشتمل على أكثر ما يشتمله الكائن الصرف، ما هو مضمون يجب أن يظهر في المعرفة ليس بشكل تصوّر بل بشكل فكرة». لأن «التحديد الذي، أولاً، يدخل في العلم لا يمكن أن يكون إلا بسيطاً». هل يجب أن نفهم من هذه الجملة أنّ هيغل يستثني الله من بداية الفلسفة؟ الأمر ليس مؤكداً، لأن هيغل يشدد مراراً وتكراراً أكثر بالأحرى، على أن فكرة بداية الفلسفة أو علم الفلسفة مُتضمن في المبدأ ذاته للفلسفة، أو أيضاً: «إن أردنا الذهاب إلى عمق الأشياء، يجب قبل كل شيء البحث عن البداية، كما على القاعدة أن تتحمل الباقي كله». بالنسبة لهيغل، الأساس ليس سوى النتيجة: «ما يهم العلم، ليس بقدر ما تكون البداية فورية صرفة، لكنه أمر ما يكون مجموعها يُشكل دائرة مقفلة، حيث ما هو أول يُصبح آخر وبالعكس». دائرية العلم هذه «تتضمن بالضرورة نفسها على ما يُفضي إلى الحركة التراجعية، كما

إلى أساسها، المعتبر أيضاً كنتيجة. من وجهة النظر هذه، ما هو أول يظهر جيداً كأساس وما هو آخر كمشتق. نصل إلى هذه النتيجة انطلاقاً مما هو أول، للوصول، من كثرة الاستنتاج الدقيق، إلى الآخر وكأنه الأساس». في موضوع الاستنتاج، يُحذر هيغل بعدم أخذها بمعنى استنتاج شيء آخر إلا الشيء ذاته: «التقدم لا يشمل الاستنتاج لشيء آخر أو التحوّل في شيء آخر». إن وُجد تحوّل، «عندما يحصل هذا التحوّل يتلاشى بذاته». التصاعد، يقول هيغل، لا يجب اعتباره سوى «تحديد دقيق أكثر فأكثر» للبداية أو للأساس بحد ذاته بشكل أنّ «كل ما سبق يبقى في قعر ما يلي، بدل أن يختفي».

لنلاحظ أنّ فكرة البداية والكائن الصرف أو الكائن الأول تقود إلى طرح السؤال المتعلق بعلاقة هيغل مع الميتافيزيق القديم، بيد أنّ البداية التي هي في الوقت نفسه الأساس، الكائن الصرف أو الكائن الأول، نجد أنّ المنطق الموضوعي لهيغل «يأخذ مكان الميتافيزيق القديم». يُحدد هيغل هذه العلاقة بالقول «يأخذ المنطق الموضوعي في أول الأمر مكان علم الكائن، في هذا القسم من الميتافيزيق الذي يطرح ذاته لاكتشاف الطبيعة للمجموعة عموماً، من هذه المجموعة المحتوية على الكائن وأيضاً على ماهيته التي تحتوي لغتنا عادةً على لفظات متعددة له». [بالنسبة للفظات نشير إلى أنّ اللفظة العربية «الحق» كانت سترضي هيغل، نظراً إلى المعنى الثلاثي لها: الكائن الحقيقي والعدالة والحقيقة].

وثانياً، يُضيف هيغل، «المنطق الموضوعي يشتمل أيضاً على باقي الميتافيزيق، بسبب أنّ هذه تبحث عن فهمها، بواسطة أشكال الفكرة الصرفة، والمواضيع الخاصة، المستعارة من التصوّر مثل: النفس والكون والله».

لكن المنطق، بخلاف الميتافيزيق القديم «يعتبر أشكال الفكرة الصرفة هذه خارج مواضيعها وخارج مواضيع تصوّرها، فهي لا تنظر إلى طبيعتها وقيمتها سوى في ذاتها ولذاتها». لنفهم جيداً هذا الاختلاف ما بين المنطق الموضوعي لهيغل والميتافيزيق القديم يجب أن نتذكر نقد كانط. نعرف أنّ موقف هيغل يقتضي الأخذ بعين الاعتبار لهذا النقد. مما يجعل أنّ منطق الموضوعي يعتبر الأنواع، أي تحديدات الفكرة، «ليس تحت الطابع التجريدي لما لا يُفسر بالتجربة، بالتناقض مع ما يستند إلى التجربة (الاستدلالي)، لكن بنفسها، مع الأخذ بعين الاعتبار مضمونها المميز». والشيء في ذاته عند كانط ليس عند هيغل سوى العقل بذاته، مفهوم الأمر. «الأمر بذاته هو في الوقت نفسه فكرة صرفة». ينتقد هيغل موقف كانط الذي أقام فصلاً مطلقاً بين الأمر وفكرة الأمر على حساب الفكرة. بالنسبة لهيغل، إن كانت أشكال الفهم هي بحسب كانط «غير قابلة للتطبيق على الشيء في ذاته، فالفهم بذاته عليه أن يقتنع أقل أيضاً». يستنتج هيغل أنّ «الميتافيزيق القديم لديه عن الفكرة فكرة أعلى» من تلك الرائجة في زمانه. لأن الميتافيزيق القديم

يعتبر أنّ الفكرة في تحديداتها الثابتة والطبيعة الحقيقية للأشياء لا تشكل سوى «المضمون الوحيد والمعّين».

الميتافيزيق القديم كما نجده عند الفارابي، مثلاً، يسمح بتأكيد رأي هيغل هذا. المدهش أكثر، هو أننا نجد لدى الفارابي نقداً «للشيء في ذاته» لكانط، نقداً مشابهاً لنقد هيغل. بالفعل، في الفصل الأخير من آراء أهل المدينة الفاضلة، يُفند الفارابي آراء سكان المدن الجاهلة. من بين هذه الآراء رأي - بحسبه - أنّ ما نعرفه عن الأمر ليس ما هو الأمر بل قد يكون عكسه، نقيضه أو أشياء أخرى لا تُحصى. بهذا الشكل فإن «مفهوم الإنسان يعني شيئاً آخر عن ما نفهمه حالياً». هذا المفهوم، بحسب الفارابي، «يجعل الفلسفة مستحيلة ومعرفتنا للأمر سخيطة والأشياء المستحيلة أمور حقيقية».

هذا الميتافيزيق القديم ذاته كما نجده عند ابن سينا يقدم تشابهاً كبيراً مع وجهة نظر هيغل.

نقرأ في هذا الصدد عن «الشفاء» لابن سينا «للمعنى وجود عقلي قبل التعددية. هذا الوجود هو وجود ضروري، إذاً، معقول بالمعنى الهيجلي للكلمة. لديه وجود عرضي في التعددية، وفي الطبيعة، وله وجود كمعنى، كونه نوعاً أو صنفاً في العقل، هذا المعنى يُسمّى النوع المنطقي». في مصطلحات هيغل يتلاءم هذا على التوالي مع وجود المعنى في مجال المنطق وفي الطبيعة وفي العقل. يُطلع ابن سينا قارئه بالألا يمزج بين مفهوم «العقلي» مع مفهوم «المنطقي»،

أي أنّ «المعنى الذي يُفهم كعقلي هو لازم ومقارن بالفكرة، التي تفهم كمنطقية، لكنها ليست ذاتها كلياً». بعد ذاك بقليل، يحدد ابن سينا بأنّ «الوجود العقلي للمعنى يتلاءم مع ما هو في الدين»؛ العلم الذي لدى الله والملائكة عن حقيقة أمور الطبيعة قبل التعددية (أي قبل وجودها الطبيعي)، ثم يأتي وجود هذه المعاني في التعددية، ... ، وبعد التعددية، يوجد المعنى بشكل مفهوم عندنا.

هذا الوجود الثلاثي للمعنى الذي يتكلم عنه ابن سينا بشكل واضح ومفصل، كما الفارابي بشكل أكثر تحديداً، ليس سوى الثلاثية عند هيغل التي أعطت شكلها لنظامه كما قدّمه في «موسوعة العلوم الفلسفية»:

- 1- المنطق، علم المعنى بذاته ولذاته
  - 2- فلسفة الطبيعة، أو علم المعنى في غيريته
  - 3- فلسفة العقل، أي المعنى العائد من غيريته إلى ذاته.
- لنلفت الانتباه إلى تعبير «العائد من غيريته إلى ذاته» ومثيله عند ابن سينا «لازم ومقارن» ولكن «ليس ذاته». نظرية المعرفة عند الفارابي وابن سينا تعطينا صورة أوضح عن هذه العودة للمعنى من غيريته إلى ذاته الحاصل بفضل العقل الفعّال، كما سنرى في الفصل المكرّس لفلسفة العقل، بعد تناول علم المنطق وفلسفة الطبيعة.

## الفصل الثاني

### علم المنطق أو العلم الملائكي

إن بدأنا دراسة المنطق عند هيغل مع المعنى وبحسب تعبيره بأن المنطق يتطابق مع ملكوت الآب، والطبيعة مع ملكوت الإبن والعقل مع ملكوت الروح القدس، لن نتعجب من عنوان هذا الفصل. فكرة العلم الملائكي المرتبطة بفكرة الكلام واللوح المحفوظ، تلعب دوراً أساسياً في عقيدة التصوّف. يستثمر الفارابي هذه الفكرة ذاتها خصوصاً في كتاب «فصوص الحِكم»، حيث شرع في مصالحة نظامه الفلسفي مع مسلّمات الدين، خصوصاً الإسلام، مسعى مماثل للمسعى الذي لا يفارق عقل هيغل. يُفسر الفارابي صورة الكلام واللوح بشكلٍ مبتكر. يقول: «لا أعتقد أنّ الكلام هو آلة جمادية، أو اللوح شيء مسطح، أو الكتاب كصورٍ مادية، لكن الكلام هو ملاك روحاني والكتاب هو خلق تصوّر الحقيقة، الكلام يتلقى المعاني من الوصايا ويضعها على

اللوح بواسطة الكتابة الروحانية. من الكلام تخرج الإرادة أو الضرورة، الإلهية (القضاء)، (التقدير للوح). أما بالنسبة للقضاء فيتضمن محتوى وصايا الواحد، بينما القدر يتضمن محتوى التنزيل في كمية (أو قياس) معيّنة، بقدر معلوم». هذا الترتيب ينتقل إلى الملائكة السماوية، ثم إلى الملائكة الأرضية، ثم يحصل المقدر في الوجود. في موضوع الملائكة، يُشير الفارابي إلى الطريقة التي يجب فهمها بها: «الملائكة هم صور علمية بحيث أنّ جوهرهم هو علوم ابداعية، وليس كلويحات مادية مع صور مطبوعة عليها، وليس بصدور تتضمن علوماً، لكن، علوم خلاقة ظاهرة ومنفصلة قائمة بذاتها وموجهة، أو حيث النظرة موجهة تلهث نحو الأمر الأول، وما تراه فيها ينطبع في ذاتيتهم». يمزج الفارابي اللغة الدينية مع اللغة الفلسفية بغية رفع عقل القارئ من مستوى التصوّر إلى مستوى الفكرة. ودائماً في نفس الروح، يميز ما بين عالم الأمر وعالم الخلق أو المخلوق. الروح عند الإنسان، بحسب الفارابي تتوافق مع الآية القرآنية المتعلقة بالروح والتي هي جزء من عالم الأمر: «إعلم بأنك مؤلف من جوهرين، أحدهما مصوّر، مكيف، مقدر، يتحرك ويرتاح - مكاني ومنقسم - والآخر بعيد عن امتلاك كل صفات الأول هذه، لا يساهم مع الأول من وجهة نظر حقيقة الذات، هو سهل المنال للعقل وغير ممكن للخيال. أنت جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر، وروحك من أمر

ربك وجسمك من خلق ربك». هذه اللوحة التي رسمها الفارابي في «الفصوص» لا تتأخر في إكمال الدائرة بتحديد وجهة النفس نحو الكمال: «النفس الراضية أو النفس المتمنية، كمالها هو في معرفة الحقيقة الأولى أو الحق الأول. معرفة الحق الأول هو اعتبار قداسته في الحالة الصافية لكل ظهور. هذه المعرفة هي السعادة القصوى. كل عارف يشبه ما يعرفه بتشابه التلقي والتواصل. وهكذا تغوص النفس الراضية في نوع من السعادة الخفية بشكل اتصال. ترى عندها الحق وتنفي ذاتها. إن عادت هكذا إلى جوهرها وتوصلت إليه، ستكون قد أدركت المعرفة». من غير المجدي التذكير بأن الرؤية التي يتكلم عنها الفارابي هنا هي مشاهدة، كما يحدد هو نفسه «من غير مباشرة وملاقاة». مثلما القرب من الحق ليس قريباً من الناحية المكانية، لكنه قرب معنوي.

لنلاحظ بأن هذا العبور من مجال الخيال إلى مجال المعنى، كما يشرحه الفارابي في «الفصوص»، قدّمه بشكل هو بذاته، متوسط بين الخيال والمعنى. أي أنّ الفارابي هنا لا يتبع طريقة إيضاحية متشددة، كما يفعل مثلاً في «آراء أهل المدينة الفاضلة». لكن قبل التحدّث عن نظرية البعث، ورؤية كيف تتم هذه العملية، بحسب الفارابي، وبماذا يتقارب بعملية المنطق عند هيغل، لنحاول التذكير بالدور الخلاق أيضاً للمنطق، بحسب هيغل، بالنسبة لمجالّي الواقع أي الطبيعة والعقل.

بالفعل، يُصرّ هيغل على عامل أنّ الفكرة البحتة، أو الفكر الصرف، لا يَتمرّ إلاّ من ذاته، ومن عفويته الخاصة وضرورته الخاصة. إنها هذه الحرية المطلقة للفكرة الصرفة التي تعطي لمنطق هيغل طابعه الخلاق الذي يجعل أنّ المنطق يولد الواقع. إن كان باستطاعتنا استعمال استعارة المرأة، يجب القول بأن المنطق ليس مرآة الواقع، بل بالأحرى أنّ الواقع هو المرأة (غير المصقولة جيداً) للمنطق. نقول «ليست دائماً مصقولة جيداً» لأن الواقع، إن كان الطبيعة أو العقل، خصوصاً تاريخ الفلسفة في حركته، لا يعكس بصدق حركة الفكرة المنطقية. كل مجال للواقع، ويوجد مجالات عدّة، هو بشكلٍ ما مرآة مصقولة إلى حدٍ ما وتعكس إلى حدٍ ما بصدق مجال المنطق. كلما تقترب من العقل المطلق، كلما كانت المرأة مصقولة. المجال النهائي للواقع، الفلسفة بذاتها في عنصرها الأصفى، المنطق، يمتزج مع الأصلي. أما بالنسبة لتاريخ الفلسفة، هو أيضاً، لكن من سياقه الأكثر جوهرية، يعكس مجال المنطق. وبهذا الشكل، فإنّ علم المنطق هو العلم الصرف الوحيد، بينما علوم الفلسفة الأخرى ليست سوى علوم تطبيقية. ما يجعل من منطق هيغل المساوي لأم الكتاب أو «اللوح المحفوظ»، علم الله أو علم الملائكة عند الصوفية.

إستعارة المرأة تذكّر بحكمة البسطامي، وبحسبها المخلوق هو مرآة الخالق، لكن نفس العارف تصبح مشابهة

لمبدئها إلى حدّ أن تجد فيه مرآتها الخاصة. يقول البسطامي :  
«أنا كنت المرأة، الآن أصبحت أنت المرأة».

لنعد الآن إلى عملية انبعاث الكائنات انطلاقاً من الكائن الأول، بحسب الفارابي، لمحاولة مقارنتها مع عملية تطوّر الفكرة المنطقية عند هيغل.

يحدد الفارابي أنّ طبيعة الكائن الأول تستوجب وجود الكائنات الأخرى بواسطة «نوع من فيض كيانه الذي يُوجد كائناً آخر»، بدون أن يزيد كماله أو ينقص بهذه الضرورة. كما أنّ طبيعة الكائن الأول تقتضي إعطاء الكائنات «التنظيم والصلة والنمط الذي يربطها بعضها ببعض بشكل أنّ تعددية الأشياء تكوّن نظاماً واحداً وكأنها أمر واحد». أما بالنسبة لصفات الكائن الأول، فهي لا تُشير سوى إلى «كنه واحد وكائن واحد». بعد إعطاء هذه التوضيحات في موضوع طبيعة الكائن الأول، هذه الصفات وعلاقتها مع الكائنات الأخرى، يصف الفارابي عملية الانبعاث كالتالي :

الكائن الأول كونه عقلاً صرفاً ومعقولاً صرفاً، يعقل نفسه؛ في فعل التعقل الصرف هذا ينجم العقل الأول أو الإدراك الأول. هذا الإدراك الأول لا يكون سوى عقل صرف ومعقول صافٍ، إنه واحد لأنه من الواحد لا ينجم إلا واحد. مع أنه واحد، هذا الكائن الثاني يتضمن الآن طابعاً تعددياً، إنه في الوقت نفسه متطابق مع الكائن الأول ومغاير عنه. الإدراك الأول، أو الكائن الثاني يعقل الأول؛ من فعل

التعقل هذا ينتج الإدراك الثاني الذي هو الكائن الثالث. الإدراك الأول يفهم أيضاً ذاته، من فعل التعقل هذا تنتج السماء الأولى. وهكذا دواليك حتى العقل العاشر وإلى مجال القمر. العقل العاشر هو العقل الفعّال الأقرب من عالم ما دون القمر. إنه هذا العقل الفعّال الذي يلعب دوراً مهماً، إن لم يكن متفوقاً، في الفلسفة العربية كلها، خصوصاً في نظرية المعرفة عند الفارابي وابن سينا والآخرين ومنهم ابن رشد. سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً.

لنلفت النظر إلى آلية عملية الإنبعث، أو بالأحرى لهذا التعقل المزدوج. لنلاحظ بأن «حركة التطواف»، إن كان بالإمكان التحدث عن حركة، ليست من نطاق المكانية، لكنها ذهنية، تحصل بواسطة هذا التعقل المزدوج: تعقل موجه نحو الداخل، نحو الذات، وتعقل آخر مصوّب نحو الكائن الآخر. لدينا حركة مزدوجة من الرغبة والتوسع «تولد» الكائنات كلها، والعقول الأخيرة والعقول المنفصلة أو الصافية، تحتوي، بحسب الفارابي على الأشكال المعقولة كلها، تلك التابعة للكائنات المنفصلة كما تلك التابعة لأمر الطبيعة. الفكرة المطلقة، آخر تحديد في المنطق، هي نوع من «نقطة التقاء للتحديدات كلها» للمنطق، ومن ضمنها الأشكال المعقولة للواقع أيضاً. يُحدد الفارابي أنّ الأشكال الموجودة في المادة توجد بحالتها الصرفة ومفصولة عن المادة في العقل الفعّال، ليست مجردة انطلاقاً من المادة بل بالعكس

«الأشكال المتحركة في المادة الأولى وفي مواد أخرى تتأتى من تلك الموجودة في العقل الفعّال». بالنسبة لهيغل، «الفكرة المطلقة فقط هي الكائن، وحدها الحياة الدائمة، الحقيقة التي تعرف نفسها، كل حقيقة». ومن منطلق أنها ملتقى لكل التحديدات، الفكرة المطلقة «هي الموضوع الوحيد والمحتوى الوحيد للفلسفة». بالنسبة للفارابي أيضاً، «إنه العقل الفعّال الصرف من جهة والأجرام السماوية من الجهة الأخرى». حركة التقلص والامتداد هذه تذكر بحركة قلب كائن حي بالمعنى الإحيائي للكلمة. لأن الكائن الصرف، الذي هو عقل صرف للفارابي، ليس أقل أو أكثر حياةً من الكائن الحي. لنذكر بأنه عند الفارابي وعند هيغل، وكلاهما وفيّ لتعاليم أرسطو في هذه النقطة، الفكرة الصرفة، أي فكرة الفكرة، هي الحياة من أعلى درجة.

عند هيغل نجد الحركة العملائية ذاتها انطلاقاً من الكائن الصرف. تتميز كل العملية المنطقية عند هيغل بهذه الحركة المزدوجة للتقلص والامتداد للأمر بنفسه، الفكرة المنطقية، للمفهوم، حركة تولّد كل الكائنات المنطقية ولا تولّد الواقع إلا عندما تصل الفكرة إلى كمالها المنطقي بوصفها فكرة مطلقة وحرّة حتماً. فيما أنه عند الفارابي، على مستوى كل عقل صرف يوجد عالم واقعي مناسب مولود بفعل عمل التعقل الذاتي للعقل الصرف. وهكذا في عالم العقول الصرفة، أو عالم الأمر، بحسب الفارابي، كما في مجال

المنطق، بحسب هيغل، يوجد النموذج الأولي للفكرة،  
الأشكال، وكل أمور الواقع.

العقل الفعّال في نظام الفارابي هو، برأينا، شبيه بالفكرة  
المطلقة في نظام هيغل. كون العقل الفعال يجعل من الأشكال  
أن تكون في مواد ويجعل أن هذه الأشياء تقترب شيئاً فشيئاً  
من حالة الانفصال حتى يأخذ جوهر الإنسان شكل عقل  
مكتسب وهو (الإنسان كونه مادة تصبح هكذا) يصبح الإنسان  
الأكثر قرباً ممكناً من العقل الفعّال. هذه هي بذاتها السعادة  
القصوى والحياة الأبدية. من هذا المقطع من الفارابي نرى أن  
العقل الفعّال ليس فقط الموضوع الوحيد والمحتوى الوحيد  
للفلسفة، لكنه الفلسفة بذاتها، الإنسان لا يأخذ شكل عقل  
مكتسب إلا بفضل المعرفة الفلسفية لحقيقة الأمور، بفضل  
القدرة العقلية للنفس أو للعقل النظري.

لنذكر بأن العقل الفعّال يُشبه، للفارابي وابن سينا،  
بالروح القدس، أو الملاك جبرائيل الذي ينقل العلم للفلاسفة  
كما للأنبياء بالتوافق مع وجهة النظر الدينية. لا يتردد هيغل  
أيضاً بالإشارة إلى الفكرة المطلقة بـ«الفعل الأصلي» بشرط  
عدم خلطه مع الفعل المتجسد. «هذا الفعل كونه ظاهراً جيداً،  
لكن بشكل أن يختفي ظهوره، ما أن يظهر»، بينما «الفكرة  
المطلقة» توجد في الفكرة الصرفة، حيث الفرق ليس حتى  
الآن لها كائن - آخر، لكنه موجود ويبقى شفافاً ومؤكداً لها  
بإتقان. ما يلاقي الفكرة التي عبر عنها الفارابي ليشدد على

الفرق في الأشكال في العقل الفعّال عن تلك الموجودة في المادة، عندما يُحدد بأنّ الأشكال في العقل الفعّال «غير منقسمة»، أو عندما يميز ما بين «الفرق» الموجود سابقاً في عالم العقول الصرفة و«التباعد» الذي لا يوجد سوى في عالم الواقع.

مع التباين الذي ليس بعد تباعداً، بحسب الفارابي، والذي ليس بعد كائناً - آخر، بحسب هيغل، ها نحن الآن في صلب ما يمكن تسميته «جدلية الفارابي» من جهة وجدلية هيغل من جهة أخرى.

تعتمد جدلية الفارابي على تفريق الممكن والضروري. بحسب الفارابي، تنقسم الكائنات إلى صنفين، الكائنات الضرورية والكائنات الممكنة. الكائن الأول يكون الكائن واجب الوجود بذاته وكل الكائنات الأخرى ضرورية وممكنة وتستمد وجودها منه ومن جوهره. من هنا كلمة جوهر ووجود هما كلمة واحدة عند الكائن الأول، بينما وجود الكائنات الأخرى مغاير عن جوهرها. لا توجد كائنات ضرورية خارج العقول الصرفة، وهي ضرورية في الجوهر ذاته للكائن الأول. المادة الأولى أو العالم الواقعي، كونه الكل وكونه ظل العالم المعقول، هو أيضاً ضروري للكائن الأول وليست الأمور الخاصة بهذا العالم التي ليست سوى ممكنة. الكائن الممكن، بحسب الفارابي، هو معاً «كائن وغير كائن، كائن الشيء وكائن عكسه، كائن الشيء وكائن نقيضه». بإمكان المادة

الأولية أن تكون مادة لكل شيء، وكل الكائنات الممكنة «ممكن ان تكون مادة لشيء أو مادة لشيء معارض، بيد أنه عند الواحد كما عند الآخر من هذه الكائنات يوجد شيء للآخر».

التفريق بين الممكن والضروري يتلاءم عند هيغل مع التفريق بين مجال الواقع ومجال المنطق. لنذكر في هذا الصدد التفسير الذي يعطيه هيغل لجملته المشهورة: «ما هو عقلاني هو واقعي وما هو واقعي هو عقلاني»، تفسير موجه لكل من لم يفهم جيداً أو لم يُفسر جيداً هذه الجملة. يقول بأنه «يجب ألا يؤخذ كل وجود على أنه واقعي، وإذا بـ«المحتمل» لا قيمة له سوى كشيء ممكن، الذي يستطيع كذلك ألا يوجد». كذلك فإن التفريق ما بين جوهر الأشياء ووجودها هو غير الفكرة الصرفة حيث وجودها وجوهرها هما الشيء ذاته ووحده. لكن الأشياء، الأشياء كلها للواقع تظهر بدرجاتٍ مختلفة الفكرة المطلقة، ما يساوي بحسب مصطلح الصوفة وجه الله في الأشياء حيث الأزلي في الزائل واللامتناهي في النهائي.

في ردوده على بعض الأسئلة المختلفة، يُظهر الفارابي إلى أي مدى هو مقتنع بوجهة النظر الجدلية، أو التجريدية، بالمعنى الهيجلي للكلمة. رداً على سؤال «إذا كان الأبيض هو انعدام الأسود» مثلاً، يُجيب: «الأبيض ليس انعدام الأسود وعموماً ولا أي أمرٍ من المتناقضات هو انعدام نقيضه لأنه لو

أنّ النقيض لم يكن يتضمن نقيضه لا يعبر الشيء من نقيض إلى آخر». الطريقة التي يطرح فيها هيغل مسألة المتناقضات هنا تُذكر بقرب كبير مما أسماه هيغل هوية الكائن والعدم .

من بين الأسئلة التي يجيب عنها الفارابي بإجابات حرة بالجدلية هي التي تطرحها المسألة ذاتها التي أثارها «المناقضات الكانطية»، أي إن كانت البراهين لصالح شيء تستطيع أن تكون بالقوة ذاتها والإقناع ذاته لصالح نقيضه. جوابه هو التالي: «إنه سؤال نعطي عليه جواباً خاطئاً إن أجبنا بأجل مطلق أو لا مطلق. هناك أشياء ضرورية وأشياء ممكنة. لا يوجد نوع ثالث من الأشياء، (...) في ما يتعلق بالأشياء الممكنة ليس من المستحيل أن تكون البراهين لصالح شيء متساوية ببراهين أخرى لصالح نقيضه (...).، بينما بالنسبة للأشياء الموجودة ضرورياً أو بالضرورة لا توجد، البرهان لشيء لا يستطيع أن يكون إما صحيحاً أو خطأً كذلك بالعكس بالنسبة لعكس الشيء». لنذكر في هذا الصدد حل الفارابي لمسألة قدم الكون؛ هل الكون نهائي أو لانهائي؛ جسد مادي، هل ينقسم إلى ما لانهاية أو لا؟ يُعطي الفارابي وجهة نظر أرسطو عن هذه المسائل: «إن اعتبرنا الكون كما هو نستطيع القول بأن أجزاء من الكون ليست أبدية والأخرى قد تكون أبدية، وأجزاء أخرى لا يمكن تقديرها لا كأبدية ولا العكس (...). يجب اعتبار كل جزء (أو كل طابع) على حدة، إن كان أبدياً أو لا». يعتبر الفارابي أنّ أرسطو قد

صنّف هذا النوع من المسائل في كتاب «الجدليات» (توبيك) لأنها مسائل جدلية وعنّها لا ينتهي الجدال. يعتبر ج. فاجدا في ملاحظته بصدد هذا التعليق للفارابي وبعده ابن ميمون، أنهما لم يحسما مسألة أبدية الكون، لكن بناءً على الاعتبار الدينية انقادا للقول بأن الكون مخلوق لأن تأكيد العكس يقود إلى زعزعة أسس الدين والمعجزات. لا نريد الدخول في مجادلات من هذا النوع، لكن لنلاحظ فقط موقف الفارابي الذي نستطيع القول عنه على الأقل بأنه أبعد من كونه موقفاً عقائدياً، بمعنى أو بآخر هو بالأحرى قريب من الموقف الجدلي الذي اعتمده هيغل.

يطرح الفارابي حتى مسألة وحدة المتناقضات بمادة معرفتها، أي إن كانت معرفة المتناقضات واحدة. يقول: «إنها مسألة جدلية. المسائل الجدلية تتعلق بالأحرى بالأشياء الممكنة، وكل ما هو في نطاق الممكن يجب أن يُنظر إليه من جهة كما من الجهة الثانية. كل ما يمكن اعتباره من جهات عدّة قد يكون موضوعاً لحكم من جهة وموضوع حكم معاكس من الجهة الثانية (...). إن أخذنا بعين الاعتبار ماهيات المتناقضات فإن معرفة إحدى هذه الماهيات لا يمكن أن تكون المعرفة ذاتها للماهية الأخرى. لكن معرفة الأبيض هي مغايرة عن معرفة الأسود، وهكذا معرفة الحق مختلفة عن معرفة الظلم. لكن إن نظرنا إلى عكس وجهة النظر الذي هو عكس عكسه يتعلق الأمر عندها بعلاقة (...) والمعرفة للحظتي

العلاقة هي واحدة. لا نستطيع معرفة واحدة من لحظتي علاقة بطريقة كاملة بدون معرفة اللحظة الثانية لهذه العلاقة. من وجهة النظر هذه، المعرفة لأمرين متناقضين هي واحدة».

لنعطِ أيضاً، مثلاً عن جدلية الفارابي المتقاربة أكثر من جدلية هيغل. يتعلق الأمر بمقطع من «آراء أهل المدينة الفاضلة»، حيث ينتقد الفارابي الرأي القائل بأن ماهية الشيء هي ليست ما نعقله من هذا الشيء لكن هي شيء مغاير. عندما نقرأ هذا المقطع نعتقد بأننا نقرأ نقد هيغل عن «الشيء بذاته» لكانط. يقول الفارابي بأن رأياً كهذا يلغي أية امكانية للمعرفة وللفلسفة.

مقومات الجدلية هذه التي نجدها عند الفارابي، لأنها محدودة في نطاق الواقع أو الممكن، مازالت بعيدة عن كونها بنية نظام جدلي أو مبدأ مطلق يشمل أيضاً نطاق العقل كما هي الحال عند هيغل. بيد أن نطاق العقول الصرفة، مع أنها شملت فكرة الاختلاف التي ليست بعد التناقض الجدلي للواقع، لا نرى جيداً على ماذا يقوم هذا الاختلاف ما بين عقل صرف وآخر إن لم يكن التوافق القائم ما بين العقل الصرف والنطاق السماوي التابع له. بينما أنه في منطق هيغل الاختلاف على مستوى الفكرة البحتة هو في الحال ذو طبيعة جدلية، مع أن هذا الاختلاف يبقى في عنصر البساطة ووحدة الفكرة البحتة، بيد أن السلبية أو القدرة على التحول إلى آخر مع البقاء ذاته، هو شيء ضروري ومطلق في جدلية هيغل. أما بالنسبة للعبور من نطاق الفكرة البحتة إلى نطاق الواقع،

سنرى لاحقاً، أنه يطرح اختلافاً آخر كلياً ووحدة مختلفة كلياً ما بين الفكرة وخارجيتها، أي الطبيعة. لكن قبل ان نرى كيف يحصل هذا العبور من الفكرة البحتة إلى المادة، أو إلى الطبيعة، لنحاول إعطاء فكرة عامة عن بنية جدلية هيغل، حتى وإن كان الأمر مبسطاً جداً.

بدون الدخول في «مناهات» منطق هيغل، التكوين الذي لامثيل له عند أسلاف هيغل، نقتصر على التخطيط العام لحركة المفهوم. أولاً، شكل القياس المنطقي مع لحظاته الثلاث: اللحظة الأولى هي البداية أو الفورية، واللحظة الوسطى وهي التوسط، واللحظة الثالثة وهي النهاية أو نتيجة القياس المنطقي وفي الوقت نفسه بداية جديدة وعودة بطريقة ما للوحدة مع اللحظة الأولى. كل واحدة من اللحظات الثلاث هي في ذاتها قياس منطقي له بداية ونهاية مرتبطتان بلحظة وساطة. يجب أن نلاحظ أن المفهوم ذاته الذي يُطرح كلحظة فورية، ثم ينفي ذاته، هو وساطته الخاصة ونفيه الخاص، وينفي ثانٍ يعود إلى الفورية التي هي وحدة اللحظتين الأوليين وبداية جديدة. النفي الثاني كونه نفي النفي أي نفي مطلق هو التأكيد المطلق. بعبارة أخرى، اللحظة الأولى هي الشيء بذاته، واللحظة الثانية الشيء لذاته واللحظة الثالثة هي الشيء في ذاته ولذاته، حيث يكون مرةً جديدة في ذاته. قلنا بأننا لن ندخل ضمن تكوين المنطق، لكن لنحاول أقله التحليق بضعة طبقات بدءاً من أعلاها، قمة «الهرم». هذه القمة هي المفهوم. كل شيء يجري في عنصر النقاء وبساطة

المفهوم. الطابق الأسفل يشتمل على الكائن والماهية والمفهوم. نرى في الطابق الأسفل أيضاً: النوعية والكمية والقياس والمظهر والظاهر والواقع والذاتية والموضوعية والفكرة. لننزل طابقاً آخر، كل واحد من هذه المفاهيم ينقسم إلى ثلاثة أقسام. من هنا جاءت فكرة الدوائر المجتمعة كل ثلاثة في دائرة كبيرة، وكل واحدة تنتمي بدورها إلى مجموعة من ثلاثة، ومجموعها يشكل دائرة واحدة. من جهة، الدوائر تكبر، ومن جهة أخرى، تصغر. لحظة من المفهوم، لا يهم أية لحظة هي تقاطع هذه الحركة المزدوجة. بحسب هيغل، إنه المفهوم الذي يُطرح فوراً بذاته، ثم يتواسط بتحوّله إلى نقيضه، مع نفي ذاته وثباته معاً، وبنفي ثانٍ يتأكد المفهوم بحقيقته كونه في ذاته ولذاته، كونه وحدة حية ولامتناهية.

كي لا نتوقف عند الأقسام التسعة مع 27 فصلاً من المنطق، لنأخذ كمثال القسم الأول، قسم النوعية، ولنحاول أن نرى الحركة الواقعية للمفهوم، أي نمط الوعي المنطقي لهيغل. التحديد الأول للمفهوم هو الكائن الصرف أو الكائن عموماً. الكائن الصرف «هو عدم التحديد البحت والفراغ الصرف»، وهو «الفوري غير المحدد، وهو في الواقع عدم». يقول هيغل: أنّ عدم «يمثل إذاً، التحديد ذاته أو بالأحرى، عدم وجود التحديد ذاته كالكائن الصرف». الكائن والعدم هما إذاً، الشيء ذاته، لكنه يصح أيضاً بأنهما «مختلفان حتماً الواحد عن الآخر، مع كونهما لا ينفصلان ومتلازمان، كل

واحد يختفي مباشرةً في عكسه». حقيقتهما «تقوم على هذه الحركة من الاختفاء المباشر للواحد في الآخر: في الصيرورة. الصيرورة هي أيضاً تنتهي بالاختفاء لتترك المجال للكائن الملموس (هنا والآن): لكن الكائن هناك هو الكائن المعرف، وتعريفه هو نوعيته التي تجعل منه متعارضاً مع أشياء أخرى وبأنه متغير وينتهي بموجب تحديد سلبي هو ملازم له». يحدد هيغل بأن هذا النفي الذي هو أولاً، نفي بالنسبة للمنتهي هو مكوّن من اللامتناهي. اللامتناهي النوعي يتم في الكائن لذاته بدون تباينات كونه وحدة الكائن هناك والكائن المنتهي. وهكذا دواليك من تحديد إلى آخر، يغتني المفهوم من المضمون ويتحرر حتى امتلاء المنطق الذي يتمثل بالفكرة المطلقة.

وصولاً إلى تحديد الفكرة، يُطرح المفهوم فوراً كحياة، ثم يتواسط بوصفه معرفة ليتم في فكرة مطلقة. في هذه الحركة من التحديد الذاتي والتدقيق الذاتي انطلاقاً من التحديد الأبسط، الكائن الصرف، حتى التحديد الأكثر دقة، تحديد الفكرة المطلقة، يجد المفهوم نفسه مرتفعاً إلى مستوى التحرر، أو الامتلاء، كما يكون في تناقض جديد مع نفسه، تعارض يفرض أن يُحل. يعبر هيغل عن هذا التعارض على هذا الشكل: «هذه الفكرة هي أيضاً منطقية مخفية كما هي في الفكرة البحتة، ليست سوى علم المفهوم الإلهي». من هذا التعارض يولد التوتر لإزالته ولحله: «الفكرة البحتة للمعرفة

تجد نفسها مختفية في الذاتية، تولّد الطموح لإزالتها والحقيقة التي تنتج عنها هي بداية نطاق آخر وعلم آخر». هذا النطاق الآخر لوجود الفكرة ليس سوى «خارجية الزمان والمكان الموجودة حتماً بذاتها، بعيداً عن أية ذاتية». لكن، يوضح هيغل هذه الخارجية التي ليست سوى موضوعية بحثة وحياة خارجية للوعي، في الفكرة تبقى في ذاتها ولذاتها مجموع المفهوم والعلم في علاقاته مع المعرفة الإلهية للطبيعة. إنه لضرورة واعية وحرّة لتبرز الفكرة البحتة في خارجيتها التي هي الطبيعة، ولديها هدف العودة إلى ذاتها من هذه الخارجية، «بإتمام تحررها في علم العقل» وبإيجاد «مفهومها الخاص الأرفع في علم المنطق وهو المفهوم الصرف المتصوّر ذاته».

لنذكر أنه بالنسبة للمتصوّفين، لفعل الخلق هدف واحد، أي معرفة المفهوم الصرف: «كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف، فخلقت الخلق...» في نظام الفارابي، الكائنات المنبثقة من الكائن الأول بضرورة واعية وحرّة أيضاً، أولاً، العقول الصرفة ثم الكائنات الطبيعية من ضمنها الكائنات الإرادية، «الأوائل يسبقون التالين في الزمن ليحضّروا لهم الوجود». عودة الفكرة البحتة إلى ذاتها مؤكدة في نظام الفارابي بالنفس المتعقلة التي تصبح مشابهة للعقل الفعّال وللکائن الأول بفضل المعرفة الفلسفية. عملية العودة هذه سنعود إليها بعد التطرّق إلى موضوع فلسفة الطبيعة.

## الفصل الثالث

### فلسفة الطبيعة

1 - كانت فلسفة الطبيعة عند هيغل حتى وقتٍ قريب - وللبعض أيضاً حالياً - تعتبر كإحدى القريبات الفقيرات ضمن الأقسام الأخرى في فلسفة هيغل. اعتبرها الهيجليون، من جميع الميول ومن جميع الأجيال ومن جميع البلدان، كالنقطة الأضعف في نظام هيغل. يتحدث د. دوبارل عن «فشل ذريع للعقل الفلسفي». ويستنتج ف. دوغاندت: «إن وُجِبَ وجود فلسفة أيضاً، يجب أن تتصرّف بطريقة مغايرة». وآخرون «لإنقاذ النظام وحمائته» يقترحون «التخلي عن فلسفة الطبيعة هذه».

مع ذلك، يوجد ميل آخر بدأ بالظهور لصالح هذه القربة الفقيرة في عائلة هيغل. لنشر في هذا الصدد، إلى أعمال الندوة المنعقدة في بوسطن عن هيغل والعلوم، وبالأخص دراسة هنري بالوتشي المعنونة: «هيغل، نيوتن وأينشتاين»،

والدراسة التي قدّمها ج. ن. فندلاي «هيغل وفلسفة الفيزياء»،  
في معرض هيغل (الهاغ، 1970) حيث نشرت أعماله في  
إرث هيغل.

لماذا فلسفة الطبيعة هي موضوع هذا الحكم السلبي الذي  
يبدو غريباً بالمقارنة مع الاحترام الممنوح عامةً لفلسفة هيغل؟  
أولاً، ينتقد هيغل في هذا الكتاب نيوتن ومبادئه  
(principa) بطريقة قاسية جداً، بينما كان نيوتن في تلك  
الحقبة مع مبادئه يسيطر على علم الطبيعة بدون أية منازعة،  
فأخذ الأمر بجدية. يجب أن نحدد أيضاً، أنّ الفيزيائيين  
الأكثر شهرة الذين تجرأوا، للمرة الأولى، أن يطرحوا على  
أنفسهم أسئلة عن ميزة فيزياء نيوتن، لم يظهروا سوى بعد  
أكثر من جيل بعد موت هيغل. وأكثر من ذلك أيضاً، كان  
يجب الانتظار لقرن بعد أول طبعة من «موسوعة العلوم  
الفلسفية» لهيغل حيث تظهر فلسفة الطبيعة في الجزء الثاني  
منها، كي تخلع الفيزياء الكلاسيكية عن عرشها وتحل محلها  
نظرية جديدة، أو حتى اثنتان، نسبية أينشتاين والنظرية  
الاحتمالية (الكوانتية). ربما لم يكن الأمر صدفة بأن تولد  
الفيزياء الجديدة في ألمانيا وفرنسا وليس في إنكلترا، بلاد  
نيوتن. وليست أيضاً صدفة إن لم تترجم فلسفة الطبيعة عند  
هيغل إلى اللغة الإنكليزية إلا في مناسبة المئوية الثانية  
للفلسفة، سنة (1970). استوجب الأمر نصف قرن لقراءة  
فلسفة لمعطيات الفيزياء الحديثة، النسبية والاحتمالية، وإدراك

أنّ الفكرة المنطقية البحتة، بالرغم من معارضة العلم الاختباري الشامل، للتوقع والقول عالياً، من بين أمور أخرى، وحدة المكان والزمان في اختلافهما، قليلاً على صورة الزمكان في نظرية النسبية، قبل قرن من علم الفيزياء ذاته النظري والتجريبي، تماماً مثل الفيزياء النظرية في أيامنا تتوقع وجود هذا الجزيء أو ذاك، قبل أن تقدر التجربة تأكيد ذلك. لكن يحق لدوغراندت القول بأنه يجب على الفلسفة «أن تتصرّف بطريقة مغايرة» عن هيغل، عندما يتعلق الأمر بالأمور التجريبية الصرفة كوجود هذا الجرم السماوي أو ذاك؛ هيغل بذاته استخلص درساً غداة البحث، في الوقت الذي تم التأكد فيه بالملاحظة من وجود كوكب كان يرفض القبول بوجوده فلسفياً.

كونه فيلسوفاً للطبيعة، يُقارن هيغل بأرسطو وديكارت، بالأحرى نميل لتقريبه إلى القدماء، أفلاطون وأرسطو. يقول دوغراندت: «يستعيد هيغل بخصوص العلوم الاختبارية الحديثة تخطيطاً تم تحضيره وتحديده في الفلسفة العربية ثم انتقل بواسطة سبينوزا و«ليسنغ»، يتحدث بالإسم عن أبي نواس، لأنه لا يعرف ربما ابن سينا والفارابي. هذا التصميم، يقول لنا دوغراندت «يُعارض العلم الحر والسلطات الكهنوتية والسياسية». يُضيف دوغراندت بأنه بالنسبة لأبي نواس كما بالنسبة ل«ليسنغ» «التكوين الديني هو تربية، إكراه مؤقت». بالنسبة لهيغل أيضاً، «العلم الكامل الذي كان متعارضاً طويلاً

مع المعرفة بالصور، مع السلطة الدينية والسياسية يجد نفسه حالياً متقابلاً مع «العلوم». من الصحيح أنّ هيغل هو كما يذكر باولوتشي، وفيّ للتقليد الافلاطوني - الأرسطوي عندما يعتبر بأن المعرفة المنطقية البحتة هي متفوقة على التجريد الرياضي الذي بدوره يتفوّق على المعرفة الحسية. إنه أيضاً، الحال عند الفلاسفة العرب، خصوصاً الفارابي وابن سينا، اللذين بالنسبة لهما المعرفة النظرية هي الشكل الأكثر رفعة في المعرفة وإن هذا الشكل من المعرفة يعطي الإنسان السعادة القصوى.

2 - بعد هذا المدخل عن الميزة التاريخية بالأحرى، لنرى كيف يفهم هيغل الطبيعة في نظامه. لنذكر أنّ الكلمة الأخيرة لعلم المنطق كانت الطبيعة. إذاً، الطبيعة بالنسبة لهيغل تبدأ حيث ينتهي المنطق. بالفعل، الفكرة التي تصل إلى الحرية المطلقة، والاكتمال المنطقي، «تُظهر نفسها بحرية كطبيعية». وكأن حرية الفكرة هذه لا يمكن أن تكون مطلقة حقاً إلا بعبورها في الغير كلياً والذي هو الضرورة المطلقة، الانعدام الكلي للحرية. «خارجية الفكرة هذه عن ذاتها»، يقول هيغل «تكون التحديد حيث توجد كونها طبيعة». لكن في الكائن الحسي الملموس، لا تظهر الطبيعة أية حرية، لا شيء سوى الضرورة والممكن. إنّ حرية الفكرة هي حقيقة مطلقة إن كانت قادرة على نفي ذاتها كلياً والعودة من نفيها لذاتها بنفي

ثاني لا يكون سوى تحرير للفكرة، وتأكيد للفكرة الحرة تماماً، عودة للفكرة لذاتها بشكلها الأسمى كمعرفة مطلقة تعرف نفسها على أنها كذلك في نظام العلم، الذي ليست فيه فلسفة الطبيعة سوى لحظة ما. من غير المجدي التذكير بأننا دائماً في النظام وفلسفة الطبيعة هي الفكرة التي تتعرف إلى ذاتها وكما يقول هيغل نفسه، مع الكثير من الصعوبات، في العوامل الطبيعية، وتحديدات المفهوم الأكثر لاإكترائية (في ظاهرها) عن بعضها البعض. الميزة الأساسية للطبيعة بوصفها الفكرة بوجودها الخارجي عن ذاتها يقول هيغل هي ألا تكون مطابقة لمفهومها. بذاتها في الفكرة، الطبيعة إلهية، لكن كما هي، لا يتوافق كونها مع مفهومها؛ هي بالعكس، التناقض غير الثابت. بهذا المعنى يتوافق هيغل مع الأقدمين الذين «غالباً ما فهموا المادة، كالا - مجموعة». لكن بمعنى آخر، لأن في هذه الخارجية تمثل الطبيعة الفكرة، يقول هيغل بأننا «نقدر ويجب علينا تقدير الحكمة الإلهية فيها»، بدون الذهاب حتى تأليها في الكائن الملموس. بالمقارنة مع العقل، يقل استحقاق الطبيعة لتكون مؤلهة. «كل تصور للعقل الأكثر بؤساً في إبداعه، ولعبة نزواته الأكثر فرادة كل كلمة، هذا كله يصبح سبباً أفضل لمعرفة وجود الله عن موضوع ما من الطبيعة». تجعلنا كلمة هيغل هذه نفكر بالآية القرآنية التي، في تقليد ديانة يسوع التي تغذى منها هيغل جيداً تقول: ﴿إِنَّا

عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾ (سورة الأحزاب، آية 72).

3- بالتوافق مع الأقدمين، اعتبر هيغل «الطبيعة كنظام درجات، إحداها تشتق ضرورياً من الأخرى وتكوّن الحقيقة الأقرب مما ينتج منها. لا مع ذلك للمعنى القائل أن الواحدة تنتج طبيعياً من الأخرى، لكن تتأتى من الفكرة الداخلية التي تصنع كنه الطبيعة». إن أبدلنا في نص هيغل هذا كلمة «حقيقة» بكلمة «شكل»، بالمعنى الارسطي للمصطلح، وكلمة «فكر» بعقل فعال أو نشيط بالمعنى الذي يتحدث فيه أرسطو عن التعقل الناشط بكنهه، لا نغيّر الفكرة التي يُريد هيغل نقلها ونعتقد أننا أمام نص قديم، مثلاً، نص للفارابي. الكائنات الطبيعية، بحسب الفارابي، ليس لها وجود سوى بقصد الكائنات الإرادية: وبالتحديد أكثر، بحسب الفارابي، في الطبيعة «الكائنات هي في ترتيب يبدأ من الأدنى ويتجه إلى الأكثر نبلاً... الأدنى هو المادة الأولية، ثم العناصر، ثم المعادن الخام، ثم النباتات، ثم الحيوانات، ثم الحيوان الناطق». المادة الأولية بحسب الفارابي ليست قالباً لأية مادة أخرى، لذلك هي الأولى في الترتيب المادي في الطبيعة. الكائنات الأخرى تلعب دور المادة بالنسبة لمن يأتي في ما بعد، أي الأكثر نبلاً، ودور الصورة لمن كان سابقاً لها، أي الأدنى منها. بتعبير آخر، كل صورة أقل من حقيقتها الأقرب

من الصورة التالية، وهكذا دواليك حتى الصورة الطبيعية الأكثر رفعة والأكثر نبلاً، أي النفس العاقلة في جزئها النظري الذي هو الحقيقة الأخيرة للنفس والحقيقة الأخيرة للطبيعة معاً. «النفس العاقلة هي الصورة (أو الحقيقة) للمتخيل، لكنها ليست مادة لأي صورة أخرى، هي صورة كل الصور التي سبقتها». يقول الفارابي أيضاً: إنّ العبور من صورة إلى أخرى، في الطبيعة، يحصل بالضرورة، ليس بالاتجاه الذي يحدث طبيعياً من الأخرى، لكن باتجاه وجود العقل الفعّال، الذي، كونه في الأشياء أو الأشياء فيه، هو في نشاط دائم، هو «منفصل»، إنه متعالٍ وملازم معاً، كما عند أفلوطين. العقل الفعّال هو واهب الصور للكائنات الطبيعية. الكائنات الطبيعية ليس لها حقيقة بذاتها، حقيقتها هي في ومن خلال العقل الفعّال.

في مدخله إلى فلسفة أرسطو، يستنتج الفارابي ضرورة «العلم اليقين» في الأشياء الطبيعية، كذلك في علم العقل والإرادة. هذا العلم اليقين، بحسب الفارابي هو صناعة المنطق. يقول: إنه بحسب أرسطو فإنّ موضوع هذا العلم هو الموضوع المشترك للعلمين الآخرين، علم الطبيعة وعلم النفس، مما يجعل أنّ للعلوم الثلاثة، نوع الموضوع ذاته. علم اليقين، بحسب الفارابي، يشكل الحقيقة، أو الكمال الأقصى للإنسان، ويدعونا إلى البحث في العلوم الثلاثة: علم المنطق، وعلم الطبيعة وعلم الإرادة. بحسب الفارابي،

يُعطي أرسطو الأولوية لعلم المنطق ويجعل منه معيار العلمين الآخرين. حوالى نهاية كتابه عن فلسفة أرسطو، يقول بأن علم الطبيعة يُظهر ضرورة علم «أكثر شمولية» (أعم من المظهر الطبيعي)، لذلك «كتب أرسطو كتاباً اسماه «ميتافيزيق» وفيه يمتحن الكائنات بحسب علم مغاير لعلم الطبيعة». مع أن هذا العلم ليس نافعاً لا للجسم ولا للأحاسيس، فهو يرضي رغبة عميقة للنفس لمعرفة الأسباب. هذه المعرفة ذاتها هي أكثر خصوصية بالإنسان في حقيقتها من معرفة الأشياء النافعة، وهي حقيقته الأخيرة. وهكذا يكون علم المنطق والميتافيزيق، في نظر الفارابي مفسراً أرسطو، هما على نفس المستوى وعلم واحد تقريباً. أحدهما هو بداية العلم الذي يُدخل إلى الفلسفة، هو المنطق؛ والثاني، الميتافيزيق، هو نتيجة العلم، الذي يؤمّن العودة إلى المبدأ الأول. ما بين هذين العلمين يتموضع علم الطبيعة، الذي هو أيضاً، ما بين علم المنطق وعلم النفس. عند القدماء يحتل المكان نفسه كما عند هيغل ما بين المنطق وفلسفة الروح.

في إطار هذا العمل، يبدو لنا مهماً التوقف عند سؤالين: مفهوم النور عند هيغل وما يسميه الآلي المطلق، أي الآلية السماوية. في موضوع النور، يقول هيغل بأنه «أول ظهور (للمادة)، التي هي ما زالت مجردة». إنها المادة الأولية المتأهلة، هي «الهوية (مع الذات) (سيلست) العالمية الموجودة». «النور المنفرد هو النجمة، وهذه النجمة، كلحظة

من مجموعة هي الشمس». ليس للنور فقط وجود اختباري، هو، بنظر هيغل، شيء أهم. بهذا، يتهجم هيغل على «الأنواع البربرية التي فرضها نيوتن بالخصوص على الفيزياء» مثل أشعة مضيئة، جزيئات وحزمات التي يتكوّن منها، على حد القول، نور محدود في انتشاره. النظرية التموجية ليست مُرضية أيضاً لتفسير طبيعة الضوء. لا يتردد هيغل في الإنتماء للمفهوم الشرقي للنور: «بحسب المفهوم الشرقي للهوية الجوهرية للعقل وللطبيعة، الذات الصافية للوعي، الفكرة المطابقة لذاتها كتجريد للحق وللخير، تشكل واحداً مع النور»؛ أما بالنسبة للتصوّر، الذي سُمّي واقعياً، فهو ينفي وجود الهوية في الطبيعة، علينا ما بين أمور أخرى، إعادة التصور هذا إلى النور، إلى التجلي النقي». هذا المفهوم الشرقي للنور الذي يتكلم عنه هيغل، نجده في أبهى صورهِ عند شيخ الإشراق السهروردي، في كتابه عن حكمة الإشراق (كتاب «حكمة الإشراق»).

يُكرّس السهروردي فصلاً كاملاً لتعريف النور الذي هو بالنسبة له، الكائن الأكثر بروزاً وليس بحاجة لتعريف. في نظامه، وبالتوافق مع فيزياء ابن سينا، يجعل السهروردي النور في توحيد مع الكائن النقي أي العقل الصافي. الكائن الأول هو نور الأنوار الذي تفيض عنه الأنوار كلها، أنوار صرفة يطلق عليها الفلاسفة اسم العقول المنفصلة وأنوار ممزوجة بالظلمات يسميها السهروردي برازخ. النور الفيزيائي (الضوء)

ليس سوى محض صورة، ليس لها لا جسد ولا مادة (بل هو هيئة)؛ هو تجلٍ صافٍ بدون جسد، كما يقول هيغل هو «تجلٍ مجرد». إن قال السهروردي بأن «التحوّل من مكانٍ إلى آخر» لا يُطبّق على النور، يقول هيغل أيضاً: إنّ التحديد الخاص بالنور «يستبعد كل أنواع التحوّل المادية».

في ما يتعلق بالميكانيك، يُذكرنا موقف هيغل بموقف أرسطو، خصوصاً في موضوع الحركة الدائرية المقارنة بالحركة المستقيمة وبعدها حركة الأجرام السماوية المقارنة بالأجسام الأرضية. بالنسبة لأرسطو «الحركة الدائرية هي الأبسط والأكثر كمالاً». إنها الحركة الوحيدة «التي بإمكانها أن تكون أبدية» والحركة الوحيدة التي بإمكانها أن تكون لا متناهية.

بالنسبة لهيغل، علم الميكانيك السماوي هو «الميكانيك المطلق»، بينما علم الحركات الأرضية هو «ميكانيك محدود». اعتبر هيغل قوانين كبلر كـ«قوانين الحركة الحرة تماماً» والكواكب «الأكثر كمالاً». بينما حركة الهبوط الحرّ للأجسام بفعل الجاذبية الأرضية، ليست بنظر هيغل سوى حركة حرّة نسبياً، إنها فقط حالة خاصة للحركة الحرّة بالمطلق. الطبيعة الفيزيائية للأجرام السماوية، كما للنور، ليست مشابهة لمادة الكائنات الطبيعية. مادة الأجرام السماوية هي نوع من المادة الأولية للكائنات الطبيعية. [نقرّب هذا من أرسطو الذي بالنسبة إليه مادة السماء ليست إحدى العناصر الأربعة، لكن الأثير،

الذي تسمّيه الأرسطوية السمو، أما بالنسبة لحرارة الشمس فهي ليست عائدة إلى المادة النارية، لأنه لا يوجد حريق في السماء. يفسّرها أرسطو باحتكاك الكرة الشمسية على المادة السماوية!]. في نظام الفارابي، الأجرام السماوية هي في مادة أكثر نبلاً من الكائنات الطبيعية، إنها بشكلٍ ما مادة أولية لعناصر الطبيعة. لنذكر أنه في نظرية الفيض عند الفارابي، الأجرام السماوية تنجم عن فعل أنّ العقول الصرفة (أو المنفصلة) تعقل ذاتها، وكل جرم سماوي يتناسب مع عقل يكون بمثابة النفس والكمال لهذا الجسم. في تراتبية الكائنات انطلاقاً من الكائن الأول، الأجسام السماوية هي الأكثر كمالاً بعد العقول المنفصلة.

4- عودة هيغل إلى أرسطو، تمر عبر نقدٍ قاسٍ لفيزياء نيوتن. يعترف هيغل بجدارة نيوتن في مجال العلم التجريبي والعقل الحججي، ولكنه ينتقد «الإدعاء الفلسفي» لنيوتن و«مقولاته الهمجية». إنه يقوم مفهوم الجاذبية الكونية الذي اخترعه نيوتن ويعتبر أنّ ذلك يتميّز بعمق الفكرة. ينتقد الطريقة التي تصرف بها نيوتن لاستنتاج قوانين كبلر من قوانين غاليله (قانون هبوط الأجسام) بدل أن يفعل العكس، كون قوانين كبلر هي قوانين الحركة الحرة تماماً بينما قانون غاليله هو قانون الحركة الحرة نسبياً. من بين مقولات نيوتن التي انتقدها هيغل تجب الإشارة إلى فكرة قوة جذب وقوة دفع كمتناقضتين جذرياً الواحدة عن الأخرى. في الوقت ذاته، ها هو كانط

عندها موضوع النقد، مع أنه يمدح لفضائله لأنه «أعاد الحياة مجدداً إلى مفهوم فلسفة الطبيعة». انه خصوصاً مفهوم نيوتن للزمان والمكان الذي كان موضوع النقد الأقسى. برأينا، يجب أن نرى في ذلك، الجِدَّة الصارخة للفكرة المنطقية لهيغل. بالنسبة لهيغل الفكرة الشائعة التي تقتضي باعتبار المكان والزمان كفارغين هي غير معقولة، وكأن المكان والزمان بالإمكان ملؤهما باعتبارهما فارغين بمادة خارجية، ومن جهة أخرى ينظر إلى الأجسام المادية كأنها لا علاقة لها بالمكان والزمان، وفي الوقت نفسه كأنها مكانية وزمانية بامتياز. بينما بالنسبة لهيغل المكان والزمان لا يفعلان سوى توضيح العبور من المثالية إلى الواقع، من التجريد إلى الوجود الفعلي. لكن هذا العبور، يقول هيغل، «هو غير معقول للعقل الحججي وليس بالنسبة له دائماً سوى مُعطى خارجي». يُعرّف هيغل الزمان والمكان، بالطريقة نفسها ككانط تقريباً، كصورٍ للحدس الحسي، لكن هيغل يُصر أكثر من كانط على «التجريد الكامل» - والموضوعية المجردة في حال المكان والذاتية المجردة في حال الزمان - لهذين المفهومين. المكان والزمان ليس لهما حقيقة إلا في المكان والحركة. فالمكان في نظر هيغل هو «وحدة المكان والزمان»، وهو أيضاً، «التناقض المطروح الذي هو الزمان والمكان، كل واحد بذاته». يعرف المكان كـ«لحظة آنية»، يختفي فيها المكان في الزمان والزمان في المكان، اختفاء هو معاً توالد

للوقت والزمان. نقرأ عند هيغل: «هذا الاختفاء وهذا التوالد الجديد العفوي للمكان في الزمان والزمان في المكان، بحيث إنّ الوقت يُطرح مكانياً كمكان مرتبط بالزمان وإنّ هذا الجزء من المكان غير المهم يُطرح بشكلٍ فوري أيضاً في الزمان، هو الحركة». بالمعنى الفيزيائي للكلمة، إنّ نظرية النسبية (اينشتاين) توحد بينهما في امتداد واحد زمكاني يحتفظ في الوقت نفسه باختلافه على مستوى الزمان وبالنسبة لأبعاد المكان. لا تتجلى وحدة الزمان والمكان هذه، إلا في نظرية النسبية، وفي الحركة. والمادة نفسها، ككتلة هي في نظرية النسبية، تابعة للحركة. ولا يتوانى هيغل عن تعريف المادة هكذا: «لكن هذه الصيرورة (أو هذه الحركة) هي بذاتها كالإتفاق بذاته عن تناقضه، والوحدة كونها - هناك (الكائن هنا) متطابق مباشرة ما بين عنصري المادة: الطاقة والكتلة».

إن كان نقد هيغل لنيوتن قد يظهر كـ«إدعاء بسيط، خصوصاً في مواجهة السلطات العليا»، كان هيغل واعياً لذلك، وبهذا الشكل برّر موقفه. بحسب هيغل «يجب أن تتوافق الفلسفة مع تجربة الطبيعة»، لكن هذه التجربة لا تشكل المصدر الوحيد للمعرفة الفلسفية. لكن، أساس العلم، يقول هيغل، يجب أن يكون المبدأ الضروري للمفهوم، بدون أن يعني ذلك وجوب الارتكاز على ما نسميه حدس - ما قد يكون أيضاً أقل قبولاً من الإرتكاز على التجربة وحدها.

أما بالنسبة لأنواع نيوتن، بحسب هيغل فهي تكون

«ميتافيزيقية غريبة وهي - ضد التجربة والمفهوم - ذات مصدر فريد وهو هذه التحديدات الرياضية». المهمة التي وضعها نصب عينيه هي بإنقاذ الفيزياء وخصوصاً آلية هذه «الميتافيزيقية الغريبة».

يستنتج هيغل، وليس بدون بعض الأسف، بأن هناك فلسفة للمكان هي الهندسة، لكن ليس هناك «أي علم مماثل للزمان». الحاجة إلى هكذا علم لُبِّت حالياً بنظرية النسبية. من ناحيةٍ أخرى، يذهب هيغل حتى إلى التعبير عن الحاجة إلى «رياضيات فلسفية تعرف بمفاهيم أن علم الرياضيات العادي يشتق من التحديدات المزعومة تبعاً لمنهج الإدراك». لكن ولا أي علم رياضيات، يُقر هيغل، يستطيع تلبية المفهوم، نظراً للإغناء الثابت لمفاهيمه مما يجعل وسائل الرياضيات غير كافية كلياً. لكن علم رياضيات أكثر فلسفة من فلسفة نيوتن: هو، بحسب هيغل، ليس فقط ممكناً بل ضرورياً، وإلا لا يتحقق أي تقدّم منطقي في هذا العلم كما في «نظرية العلم المطلقة»، ما دمنا مصممين على تبني هذه التحديدات لنيوتن، وما دمنا لا نعرف كيف نتعامل مع المفاهيم. بالفعل، الأزمة التي عرفها علم الفيزياء خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين كان سببها الأساسي التصوّر الكلاسيكي للزمان والمكان كمفاهيم مطلقة مستقلة عن المادة وحركتها.

بالنسبة لهيغل «العلم الفلسفي الحقيقي للرياضيات، مثل نظرية العَظْمَة، سيكون علم القياسات (...) وسيكون طبعاً

العلم الأكثر صعوبة». ينوّه ألان لاكروا بإبداع نقد هيغل لنيوتن ويدعوننا لأخذ مشروع هيغل على محمل الجد، اليوم بالذات؛ يجد في نظرية الحصة وفي نظرية حقول «أسئلة علم المعرفة المتردد صداها للكلام النظري، خصوصاً نظرية القياس».

تجدر الإشارة بأن فكرة هيغل المتعلقة بهوية المثالية والواقعية وعبورها الواحدة في الأخرى هي مدعومة حالياً من قبل العديد من فلاسفة العلم، خصوصاً الفيزيائيين الذين يتركون مجال الفيزياء كي يتفلسفوا. البعض، مثل ج. و. شارون، يؤكدون أن «الالكترون هو عالم أساسي» مع صفات نفسية مشابهة للنفس الإنسانية. والبعض الآخر، مثل س. لوباسكو، يتحدثون عن «النفس الاحتمالية» كما عن نظام خاص بالطاقة خاضع للقوانين ذاتها مثل الجزيئات الأساسية. نشير إلى أنّ هذا التيار الفكري الفلسفي هو مُلقن من قبل عملية التوحيد التي عرفت في الفيزياء في أيامنا منذ أينشتاين ومحاولاته لصياغة نظرية موحدة لمختلف حقول التفاعل المعروفة في الفيزياء. لكن من المهم برأينا، رؤية أنّ هذا التيار لا يقوم سوى بإكمال تقليد فلسفي يعود إلى أرسطو، أي «هوية العقل والمعقول». سيكون على هذه المسألة أبحاث للقيام بها، لكن هذا العمل يتخطى هذه الدراسة.

ما يهمنا الآن هو فلسفة الطبيعة. لنحاول مرافقة مفهوم هيغل في حركة عودته من خارجيته التامة من الطبيعة حتى

نطاق العقل. عوامل فيزيائية وكيميائية هي في مجال الخارجية التامة للمفهوم، نمر إلى العوامل الإحيائية حيث ذاتية المفهوم تبدأ بالظهور. من القياس المنطقي للعمليات الكيميائية نعبر إلى القياس المنطقي «العملية لامتناهية تضيء ذاتها وتترك ذاتها: إنه الجسم». لكن يقول هيغل «فورية فكرة الحياة تجعل من المفهوم، هكذا، غير موجود في الحياة». مما يعني أنّ الفورية الفردية للكائن البشري يجب أن يتم إبعادها لترك المكان للعمومية الواقعية: «يُعيد الموت الذاتية إلى ذاتها». وتعتبر الطبيعة في حقيقتها، في ذاتية المفهوم حيث موضوعيته بذاتها هي الفورية الفردية الملغية، العمومية الواقعية، بشكل أنّ «المفهوم يحتوي على الحقيقة التي تماثله: المفهوم، لكونه - هناك، هو العقل».

الكلمة الأخيرة لفلسفة هيغل عن الطبيعة هي «عقل». نحن في نطاق جديد يتلاءم مع علم فلسفي جديد: فلسفة العقل.

## الفصل الرابع

### فلسفة الروح

الروح، بصفته التعبير الثالث للقياس المنطقي، هو الحقيقة والوحدة للحظتين السابقتين، المنطق والطبيعة. يُقدّم هيغل هذا القسم من فلسفته بما أسماه الوصية المطلقة: «إعرف نفسك بنفسك». تعني هذه الوصية له «معرفة حقيقة الإنسان، كالحق في ذاته ولذاته - ولكنه نفسه، كعقل».

معرفة الذات هذه تنقسم إلى ثلاثة أجزاء تكوّن التعابير الثلاثة للقياس المنطقي: عقل ذاتي يتلاءم مع علم النفس عند الأقدمين، والعقل الموضوعي يتلاءم مع الأخلاق والسياسة، والعقل المطلق مع الميتافيزيق. لا يتعلق الأمر هنا بتوافق بالمعنى الحرفي للكلمة لكن، كما سنرى في مثال الفارابي وابن سينا، الفكرة الأساسية المتعلقة بالنفس البشرية، والمجتمع والعقل الكوني، كل ذلك يشكل وحدة رأي مشتركة مع هيغل. هذا ما سنحاول توسيعه في هذا الفصل.

## أ) في موضوع النفس

كُتِبَ أرسطو عن النفس تَكُونُ نقطة الانطلاق ومكان التقاء وجهات نظر الفلاسفة الثلاثة. بحسب اعتراف هيغل، إن كتب أرسطو عن النفس «ما زالت حالياً أفضل المؤلفات والوحيدة التي تقدّم منفعة نظرية». يقول إن: «الخاتمة الأساسية لفلسفة العقل لا تتكوّن سوى من إعادة إدخال مفهوم معرفة العقل واكتشاف معنى كتب أرسطو مجدداً». عودة هيغل إلى أرسطو تترافق مع نقدٍ قاسٍ لـ «علم النفس التجريبي» في تلك المرحلة التي تقتضي تفريق وحدة النفس «إلى إمكانيات متنوعة أو قوى، تُعتبر كمستقلة الواحدة بالنسبة للأخرى». يمتدح هيغل عند أرسطو مفهومه للنفس كوحدة بسيطة وهي «ليست فقط غير مادية، ولكنها اللامادية بذاتها الخاصة بالطبيعة، وحياتها المثالية البسيطة». مع ذلك، يُضيف، «في هذا التحديد الذي مازال نظرياً، ليست النفس سوى رقاد العقل، وما يقابله عند أرسطو «النفس السلبي»، والذي من ناحية الإمكانية هو كل شيء». لنذكر بتعريف النفس، عند الفارابي وابن سينا. في كتاب «آراء أهل المدينة الفاضلة»، يُحدد الفارابي أنّ قوى النفس ليست سوى أشكال بعضها بالنسبة للبعض الآخر في ترتيب يؤول إلى الشكل المتفوق الذي هو النفس العاقلة والتي ليست مادة لأي شكل آخر. «النفس الغاذية تشكل مادة النفس الحاسة، والحاسة هي

شكل في الغاذية. والحاسة تشكل مادة للمتخيلة، والمتخيلة هي شكل للحاسة. المتخيلة هي مادة للعاقلة، والعاقلة شكل في المتخيلة. العاقلة ليست مادة لأية قوة أخرى، هي شكل لكل الأشكال الأخرى التي سبقتها». يؤكد ابن سينا بأنه «ليس للنفس جسد، ...، إنها صورة أو شبه صورة أو كمال». يُفسر لماذا دراسة النفس هي جزء من علم الطبيعة بهذه الطريقة: «دراسة النفس تحدث في علم الطبيعة كونها نفس لها علاقة بالمادة والحركة». لكن كونها ماهية يجب دراستها في مجال آخر. النفس البشرية، كما هيّة، هي جزء من الكائنات «المنفصلة» بالنسبة للفارابي وابن سينا؛ وهي تنتمي «العالم الأمر»، أي بحسب هيغل لدائرة الروح.

لحظات العقل الذاتي الثلاث (الانثروبولوجيا، والفنومولوجيا والسيكولوجيا) تتوافق عند هيغل بالإجمال مع مستويات المعرفة الثلاثة في نظام الفارابي أو ابن سينا: الحس والتخيل والعقل. لكن على مستوى كل لحظة نجد مرة أخرى التدرج ذاته من الأكثر حسية إلى الأقل حسية، من الأقل تجرّداً إلى الأكثر تجرّداً. يُشدد هيغل على هذا العبور من الواقع إلى حالة المثالية بقوله: «لا شيء كما النفس وأكثر من ذلك في الروح، هو تعريف المثالية، الذي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار كون المثالية هي نفي الواقع، الذي هو محفوظ وثابت افتراضياً، رغم عدم وجوده الخارجي». أما بالنسبة لابن سينا الذي فسّر عملية التجريد التصاعدية، بدايةً

على مستوى الصورة الحسية المستخرجة من المادة بواسطة الحواس؛ ثم، القدرة التخيلية التي تأخذ انطلاقاً من الصور الحسية صوراً أخرى أقل حسية بحيث لا يبقى أثر للمادة فيها، بمعنى ما لكنها تحتفظ دائماً بطابع أساسي يربطها بالمادة. فيما المرحلة التالية، التي تحصل على مستوى الوهم (المتخيلة الفعّالة)، قدرة على التمييز والتأليف للصور وحلها، تتميز بتجرّد المعاني التي لا تحتفظ بشيء من الضروري في المادي، مثل فكرة الخير أو فكرة الشر. المرحلة الأرفع في عملية التجريد، تقتضي أن يكون موضوع الأفكار التي هي كائنات غير مادية لا بماهيتها ولا بالمصادفة أو غير مادية بجوهرها لكنها قد توجد في مادة عَرَضاً. يتعلق الأمر بالكائنات المعقولة محضاً، والمحض عقلية أو منطقية. وهكذا التجريد، بحسب ابن سينا، يمر بأربع درجات: حسي، وخيالي، وتصوّري وعقلي [المصطلحات التي استعملها ابن سينا، وَهَم، مصوِّرة أو متخيلة يمكن أن تترجم بخيال وتصوّر أو العكس، يوحدتهما في درجة واحدة انتقالية بين الحسي والعقلي]. هذه الدرجات الأربع تتلاءم على التوالي مع علوم الطبيعة: رياضيات وأخلاق ومنطق وميتافيزيق.

انثروبولوجية هيغل تصل إلى مفهوم الأنا. النفس الواقعية كونها الوحدة وحقيقة النفس الطبيعية والنفس الحسية، تصبح المثالية الموجودة لذاتها وفي علاقة لامتناهية مع ذاتها. في

هذه المرحلة تفقد النفس معنى النفس، وفورية العقل، لتصبح وعياً.

دائرة الوعي، كما يسميها هيغل تجليات الروح، هي دائرة فصل الذات عن الموضوع. الوعي بدوره يبدأ بكونه مباشراً، حساساً، ثم وعي ذات. العقل، يقول هيغل في هذه المرحلة، «هو الهوية البسيطة لذاتية المفهوم مع موضوعيته وكونيته». هذا التعريف للعقل يجد أصله عند أرسطو متعلقاً بالحقائق غير المادية حيث يقول: «بالفعل، في حالة الحقائق غير المادية، يوجد تطابق بين الذات المفكرة والموضوع المفكر، لأن العلم النظري وموضوعه هما شيء واحد». تمت استعادة فكرة أرسطو هذه ووسعت من قبل الفارابي وابن سينا في نظريتهما عن المعرفة أو النفس العاقلة كعقل بالقوة يصبح عقلاً بالفعل الذي هو ليس سوى المعقولات، المنتقلة من القوة إلى الفعل بفضل العقل الفعّال.

العقل، بصفته هذا التطابق، يقول هيغل، «ليس فقط جوهرًا مطلقاً، إنما حقيقة كمعرفة. لأنه، هنا لدينا تحديد واقعي خاص، بمظهر ثابت، المفهوم الصرف الموجود لذاته، الأنا، اليقين بذاته كأنه لامتناهٍ كوني - هذه الحقيقة التي تعرف هي الروح».

بعد بلوغ مستوى العقل، يدخل المفهوم في نطاق علم النفس، أي النطاق النهائي للعقل الذاتي. وهكذا فإن العقل هو الحقيقة النهائية للنفس والوعي. بالنسبة لهيغل، علم النفس

كونه علماً، «يشكل جزءاً مثل المنطق لهذه العلوم، التي، في هذه الأيام الأخيرة، أخذت أقل فائدة من التكوين العام للعقل وللمفهوم المعمق للعقل وتوجد دائماً في وضعية جد سيئة». يعترف هيغل بأن فلسفة كانط أعطت أهمية أكبر لعلم النفس، لكنه يتأسف أن علم النفس يبقى «مختلطاً مع صيغ تابعة للوعي والانثروبولوجيا». يضاف إلى هذا اللغط، يقول هيغل، «فيما يتعلق بالميتافيزيق والفلسفة عامةً والروح كما هو، تم التخلي عن معرفة الضرورة لما هو في ذاته ولذاته والمفهوم والحقيقة». في مادة علم النفس، كعلم العقل الذاتي في مرحلته القصوى قبل الانتقال إلى دائرة الروح المطلق عبر الروح الموضوعي، يأخذ هيغل على عاتقه تحقيق إصلاح مهم ولا يقل أهمية عن الإصلاح الذي حققه في مادة المنطق. يقتضي مشروعه العودة إلى الشيء في ذاته ولذاته، عودة إلى أرسطو كما عبّر عن ذلك في بداية فلسفة الروح. لكن هذه العودة يجب أن تُغنى بالمفهوم المعمق للفكر. هذا المفهوم المعمق للفكر يقتضي الاعتراف بأن «الفكر الموضوعي هو لامتناهٍ تماماً» يطرح كمفهوم الحقيقة التي هي المعرفة والعقل. لكن، وهذه ربما النقطة الأساسية التي تميّز هيغل عن سابقه، «العقل ليس لانهائياً إلا بمقدار ما هو حرية مطلقة، تفترض بحكم معرفتها، «تأخذ» شكلاً محدوداً وهي في الوقت نفسه حركة أبدية، الهادفة إلى تحييد المباشرة، لتفهم ذاتها كعلم العقل». بالنسبة لهيغل إن فلسفة كانط وفشت أو

حتى سبينوزا «لم تتوصل إلى المفهوم أي إلى الروح، ككائن في ذاته ولذاته، ولكن فقط بالنسبة لشيء آخر». بالنسبة لهيغل، السبينوزية هي ربما أقرب من الفلسفة النقدية لأنه في السبينوزية «الفكر ... الذي يتكوّن كأنا، كذات حرة قبالة التحديد الواقعي، يتحرر من المادة» و«الفلسفة تتحرر من السبينوزية». تبقى الفلسفة السابقة لهيغل على مستوى الوعي، بينما «هدف العقل كوعي هو تماهي ظاهره بماهيته، وبالترقية حتى الحقيقة ليقين الذات». إنها المهمة التي يطالب هيغل علم النفس بها.

رغم أن فكرة الحرية المطلقة للعقل اللامتناهي عند الفارابي أو ابن سينا لم تكن واضحة هكذا كما هي عند هيغل، لكنها موجودة في المهد، أي في فكرة العقل الفعّال الذي هو عاقل ومعقول في آن معاً. العقل الفعّال، في نظام الفارابي أو ابن سينا، هو كائن واجب الوجود [ليس العقل فعلاً سوى تحديد منطقي للكائن الأول الضروري بذاته، لأن العقل الفعّال، بحسب الفارابي وابن سينا هو موقع الظواهر المعقولة كلها]، وهو ينتمي إلى الكائنات المنفصلة، أي قائم في ذاته ولذاته. يشتمل العقل على الإرادة والقدرة [يُظهر الفارابي كما ابن سينا، في موضوع الكائن الضروري بأن الإرادة والقدرة مرتبطتان بالعقل]. كل معرفة معقولة هي عائدة إلى نشاط هذا العقل الفعّال، واهب الصور، في عالم ما دون القمر. العقل الفعّال في التصوّف الفلسفي، هو مرادف

لـ«وجه الله» في اللغة الدينية لأنه، بحسب الآية القرآنية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾. أو أيضاً ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾. يتوافق هذا، بحسب هيغل، مع الوجود الحقيقي لله في الطبيعة، بخلاف جوهره الذي هو نطاق المنطق. إنه «الفكر اللامتناهي» الذي من كل «حرية مطلقة» «يُختتم» ليفهم ذاته ويكون علم الفكر. «كنت كنزاً مخفياً، أردت ان أعرف فخلقت المخلوقات...» يقول الحديث التصوّفي.

تقتضي حركة العقل، يقول هيغل، بإيجاد المنطقي في الظاهر بواسطة ترقّي المعرفة الصورية إلى المعرفة المطابقة للمفهوم: «سياق هذا الترفع هو بذاته منطقي وممر ضروري محدد بالمفهوم، بتحديد العقل الفعلي (قدرة الروح) بآخر. نقض الظاهر لإيجاد العقلي، أي المعرفة، ينطلق من اليقين، الذي هو إيمان العقل بقدرته على المعرفة العقلية، وبالقدرة على إمكانية امتلاك الفكر الذي هو العقل والمضمون بذاته».

على مستوى الروح الذاتي، بصفته روحاً نظرياً، نستطيع التفكير بمقارنة علم النفس العاقلة عند ابن سينا، خصوصاً العقل النظري. بالفعل العقل النظري، بحسب ابن سينا، ينتقل من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل بفضل العقل الفعّال والذي يفعل على المعقولات بالقوة وعلى العقل بالقوة، على غرار الشمس التي تنشر ضوءها على الأشياء المرئية بالقوة وعلى حاسة النظر لجعل الأمور مرئية بالفعل للنظر. بهذا الشكل تصبح المعقولات معقولات بالفعل للعقل الذي يصبح في

الوقت نفسه عقلاً فاعلاً. مثال الشمس والمقارنة مع العقل  
الفعّال أعطاه أرسطو واستعاده الكندي والفارابي وابن سينا.  
العقل بالفعل ليس سوى المعقولات بالفعل المكتسبة بواسطة  
النفس. لذلك هذا العقل يُسمى أيضاً، عقلاً مستفاداً، العقل  
المكتسب، الذي يشبه العقل الفعّال. فالعقل الفعّال هو نوع  
من العقل المكتسب، يقول الفارابي. كمال النفس هو في أن  
تتشبه بالعقل الفعّال، وبهذا تكون سعادتها الأبدية. يقول  
الفارابي أيضاً، بأنه إن كان العقل بالفعل يصبح عقلاً بالفعل  
بالنسبة لكل المعقولات، وفي هذه اللحظة إن كان عقل عقلاً  
آخر، هو أيضاً، بالفعل فهو لا يعقل إلا ذاته. بهذه الطريقة  
يستطيع العقل اكتساب الظواهر المعقولة إما بواسطة التجريد  
انطلاقاً من وجودها الواقعي في مادتها، وإما بواسطة التعقل  
للعقل بالفعل الذي يتضمنها بالفعل منفصلة كلياً.

بتعبير آخر، على مستوى المعقولات بالفعل في نظام  
الفارابي وابن سينا، العقل بالفعل هو وحدة الذات والموضوع  
 لعملية التعقل. على هذا المستوى يُحتفظ بالمعقولات في  
الذاكرة وبتصرف العقل. إنه أيضاً، على هذا المستوى تتم  
معرفة المعقولات المجهولة بواسطة المعقولات المعروفة، أي  
بالحد الأوسط للقياس المنطقي. بيد أنه، يقول ابن سينا، لا  
توجد معرفة فكرية بدون حدٍّ أوسط، ومن ضمنها المعرفة  
بالحدس التي هي نوع من المعرفة الفورية للحد الأوسط.  
لكن يؤكد، الحدس هو في نهاية المطاف مصدر كل تعليم

وكل تدريب. نجد هنا، عند ابن سينا وحدة المعرفة الفورية والمعرفة المتوسطة بالتعلم، وكلتاهما تمرّان بالحد الأوسط للقياس المنطقي. إنها الفكرة ذاتها التي يؤكدُها هيغل غالباً ضد اتباع المعرفة الفورية فقط.

الحدس في علم النفس لدى هيغل هو لحظة الفورية للعقل النظري. لكن هذه الفورية لا تمت بصلة إلى فورية الكائن الطبيعي. ليست سوى تجريد تحديد الفورية على العموم. كثافة الحدس، بحسب ابن سينا، تختلف من شخص إلى آخر. يفسر النبوة كدرجة عالية جداً من الحدس، والأنبياء يمتلكون حدساً قوياً جداً لاكتساب الظواهر المعقولة أو التصورات (مثالات) على الفور أو تقريباً على الفور.

من المهم، برأينا، الإشارة إلى الموازنة الموجودة بين علم نفس هيغل ونطاق العقل المطلق في المنظومة. بالفعل، الحدس كونه لحظة فورية للعقل الذاتي النظري يتلاءم مع المظهر الجمالي للمطلق. التصوّر بوصفه حدّاً أوسط ما بين الحدس والفكرة على مستوى العقل الذاتي النظري يتلاءم مع المظهر الديني للمطلق. بينما الفكرة، وكما نتوقع، تتلاءم مع المظهر الفلسفي لمعرفة المطلق. تذكر هذه الموازنة بما نجده في نظام الفارابي وابن سينا، في ما يتعلق بمعرفة النبي بواسطة التخيل [التخيل ليس سوى قدرة النفس العاقلة المميزة عن الدرجة الدنيا التي لها علاقة مع الصور الحسية] ومعرفة الفيلسوف بواسطة العقل. بالنسبة لهيغل، التخيل المُنتج يكون

قسماً، أو بالأحرى ليس سوى لحظة من التصوّر، إنه الحد الأوسط ما بين الذكرى والذاكرة في القياس المنطقي للتصور. لا يستثني ابن سينا التخيّل ولا التذكّري عن التصوّر كذلك [ابن سينا، «كتاب النفس»، ص 15. لذلك يتحدّث غالباً عن الوهم وعن الخيال أو المخيلة كدرجة واحدة (وأحياناً كدرجتين) وسطيتين ما بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية].

ما يُسمّيه هيغل الفكرة، كحقيقة أخيرة للعقل النظري تتوافق مع المظهر المعقول الصرف في نظام ابن سينا. بالنسبة لهيغل، الفعالية العاقلة للفكرة محتواها وموضوعها هي الأفكار بذاتها. بالنسبة لابن سينا، كما بالنسبة للفارابي، على مستوى المعقول الصرف توجد هوية العقل الصرف موضوعاً ومحتوىً، المعقول الصرف. العقل، بحسب ابن سينا، ينطوي على الإرادة والقدرة. على هذا المستوى لا يُميز هيغل أيضاً، العقل عن الإرادة. من هنا العقل العملي، عند ابن سينا، هو في خدمة العقل النظري. يهتم العقل العملي بتنظيم الجسم خدمةً للنفس، وكذلك للمدينة، لأن الحياة الاجتماعية هي ضرورة ليقدّر الإنسان على الوصول إلى كماله وسعادته في معرفة الحق.

بالنسبة لهيغل، لا يدخل العقل في الواقع إلا كإرادة. كمعرفة، العقل هو في نطاق عمومية المفهوم. العقل العملي، بحسب هيغل، هو الحد الأوسط ما بين العقل النظري والعقل الحر في قياس منطق العقل الذاتي. كلحظات من العقل

العملي نجد اللحظة الفورية (الإحساس العملي )، الحد الأوسط (الميول وحرية الإرادة )، والحد الثالث هو الغبطة، التي يعرفها هيغل كرضى عام ناتج من الفكرة العاكسة، حيث الميول مطروحة بسلبية. لكن الغبطة ليست سوى عمومية المحتوى، المتصورة مجردة، التي يجب فقط أن تكون، و«حرية الإرادة ليست الإرادة سوى كذاتية صرفة لامتناهية، الحرية بذاتها». يحدد هيغل أن الإرادة ليست حقاً إرادة حرة إلا إذا تطهّرت للتحديد الكوني الذي هو الحرية بذاتها. لكن الإرادة ليس لها هذا التحديد الكوني سوى «إذا فكرت بذاتها، وإن عرفت هذا المفهوم الذي هو لها، إن كانت إرادة كعقل حر». هل علينا التذكير بأن مفهوم الحرية، بالنسبة لهيغل، «لا يوجد أساساً إلا كفكرة؟» أما بالنسبة للحرية الحقيقية، بالنسبة له، كأخلاقية اجتماعية، «تقتضي أن يكون للإرادة أهداف، ليست أهدافاً ذاتية، أي أنانية، لكن محتوى عام؛ لكن هذا لا يوجد سوى في الفكرة وبواسطة الفكرة...».

ما يُسمّيه هيغل العقل الحر، كوحدة للعقل النظري والعقل العملي، كحقيقة العقل، ليس بعد سوى المفهوم فقط للعقل المطلق. هو الكينونة الملموسة للعقل، لكن ليس بعد كائنه - لذاته. الفكر لا يتوصل إلى تحقيق ذاته ككائن لذاته إلا بواسطة العقل الموضوعي، الذي هو الحد الأوسط للقياس المنطقي للعقل.

## ب) الروح الموضوعي

الإرادة الحرة، يقول هيغل، «لديها هدف نهائي بتحقيق مفهومها، الحرية في الجهة الموضوعية الخارجية، بشكل أنّ هذه الجهة تكون عالماً محدداً بهذه الإرادة». لكن «الحرية المتمثلة في عالم واقعي، تكتسب شكل الضرورة حيث التسلسل الجوهرى هو نظام تحديدات الحرية، والتسلسل الظواهرى يكون القدرة والاعتراف، أي قيمة الحرية في الوعي». مفهومان، حرية وضرورة، يبدوان متناقضين للوهلة الأولى، ويتلاءمان مع لحظتي الإرادة الشخصية والإرادة المنطقية وتكمن حقيقتهما في وحدتهما التي تكون «الحقيقة البسيطة للحرية». الكينونة الملموسة لهذه الحقيقة هو القانون، لكن الكائن لذاته لهذه الحقيقة ليس سوى الأخلاقية الاجتماعية التي هي وحدة القانون والأخلاقية الفردية. لحظات الأخلاقية الاجتماعية هي العائلة والمجتمع المدني والدولة. هذه التحديدات كلها للحرية، عند هيغل، وسّعها ليس فقط في «موسوعة العلوم الفلسفية»، لكن بتفصيل أكبر في كتابه «مبادئ فلسفة القانون» و«دروس عن فلسفة التاريخ». التاريخ العالمى هو، بحسب هيغل، هدف تواريخ الشعوب المعينة أو فكر كل شعب، «كل فكر وطني، فردي وطبيعي، مخصص، في تحديده النوعي، لملء درجة فقط وإتمام فعل واحد في الكتاب الكامل». لكن «العقل الذي

يتأمل تاريخ العالم، بعد أن تحرر من الأشكال هذه للعقول الوطنية الخاصة ومن نفوذ العالم الخاص به، يدرك كونيته الواقعية ويطرف إلى «معرفة العقل المطلق»، الحقيقة الواقعية أبدياً وفيها الوعي العارف، هو حرّ لذاته بينما أن الضرورة والطبيعة والتاريخ ليست سوى أدوات تجلي العقل والأوعية المختارة لمجده».

عند الفارابي وابن سينا، لا نجد تطوراً مماثلاً لمفهوم الحرية في وجوده الموضوعي. المدينة الفاضلة هي عند الفارابي مجتمع رجال مجتمعين حول هدف مشترك يحمل اسم السعادة لكنه ليس سوى المعرفة أو العلم. أول معرفة لأهل المدينة الفاضلة هي «معرفة العلة الأولى وصفاتها». ثم تأتي المعارف الأخرى كلها، ومن ضمنها آراء أهل المدينة الفاضلة بذاتها والمدن الضالة. المدينة الفاضلة هي، أو يجب أن تكون، منظمة من جهة على صورة الكون بذاته ومن جهة أخرى على صورة رجلٍ واحد، مع رئيس يؤمن دور الكائن الأول والنفس العاقلة. كل تباعد عن هذا التنظيم يوصل إلى ضياع جزئي أو كامل لجزء من السكان، أو لكل المدينة. يُميز الفارابي أعضاء المدينة عن أعضاء الجسم البشري بعملهم الذي ليس عملاً طبيعياً بل عمل إرادي، وكذلك المهام الممارسة من قبل أهل المدينة تتعلق بالإرادة.

مفهوم الحرية أو حرية الاختيار هو في أساس التنظيم الاجتماعي للمدينة الفاضلة، لكن هذه الحرية في الاختيار

هي مسئؤلة أيضاً، عن ضياع أهل المدينة أو ضياع المدينة كلها. يُفسر الفارابي أسباب الضياع بطبيعة معرفة السكان. بحسبه، معرفة الأمور قد تكون بطريقتين: معرفة حقيقية، معرفة الفلاسفة الذين يعرفون الأمور كما هي، ومعرفة بواسطة تصورات أو مقاربات لما هي الأمور؛ المقاربات قد تكون قريبة إلى حد ما من الحقيقة، كما قد تكون مختلفة من شعب إلى آخر. لا يستثني الفارابي «وجود الأمم الفاضلة والمدن الفاضلة مع ديانات مختلفة، والتي تبحث عن السعادة ذاتها والأهداف ذاتها». النوع الأول من المعرفة، الذي تتناوله الإثباتات لا يمكن أن يكون موضوع عناد (جدال) أو تناقض، حتى بالنسبة لشخص يفهم خطأ شيئاً ما، لأن الخطأ فيه وليس في الشيء. بينما أن المعرفة بالتصورات قد تكون موضوع جدال وليس من المستثنى أن يكون الناس متشبهين بهذا الجدال. بالنسبة للبعض القادرين على العبور من تصور إلى آخر أقرب إلى الحقيقة، يكون الجدال عندها ملغى. أما بالنسبة للبعض الآخر، غير القادرين إلى الوصول إلى حقيقة التصور ويتشبهون بالجدال فهم سبب كل ضياع. بتعبير آخر، وبحسب الفارابي، الفلسفة هي علم الحقيقة وليست مسئؤلة عن سوء الاجتماعي. حتى وإن كان لأحدهم رأي فلسفي خاطيء فليس ذلك بسبب الفلسفة. لكن في مجال الاعتقادات الدينية، الذي يتوقف عند الاختلافات التي تقابلها بعضها

ببعض، أو الفوارق التي تقدمها تجاه الآراء الفلسفية، بدون أن ترتفع إلى مستوى الحقيقة، وهذه هي سبب كل ضياع. في ما يتعلق بالمدن التي لا تعرف الحق وليس لديها أي تصوّر، صحيح أو خاطيء، للحق، الفارابي يسميها «المدن الجاهلة». أهل هذه المدن الجاهلة يتابعون «إما في قبائل وإما في تحالفات قبائل، أو في مدن أو في أوطان»، أهدافاً مثل «البقاء، والمجد، والغنى المادي، واللذة وكل ما يقود إلى هذه الأهداف» البعض ضد الآخر. الأكثر قوة يطغون على الأقل قوة ويحولونهم إلى عبيد، هذا جزء من عدلهم.

## الخير والشر

فكرة الخير والشر التي تجد تطوّرها عند هيغل في لحظة العبور من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية، ترتبط بالوعي. تعالج إذاً، كأنها تابعة بالأحرى إلى الأخلاق الذاتية، وكونها حقيقتها.

لنبيّن في هذا الصدد بأن الشر ليس له وجود فعلي، لا لهيغل ولا أيضاً، للفارابي وابن سينا. في النظامين، الشر هو أساساً أمر نسبي. إنه فقدان شيء جوهري ما وهو الخير عامة. لا ينفي هذا الطابع الضروري للشر.

بحسب هيغل، أصل الشر أو السلبي، يكمن في خاصية المفهوم أو الفكرة بذاتها: «تمتلك الفكرة أساساً هذه الخاصية بأن تتميز وأن تطرح نفسها سلبياً». عند الفارابي،

كما عند ابن سينا، الشر هو جزء مكمل لقضاء الله في العالم الواقعي. لا يستثني هذا القضاء مسؤولية الإنسان. بالفعل، الإنسان فقط، ضمن كائنات الطبيعة باستطاعته أن يكون خيراً أو شراً. وهذه المسؤولية تنتج عن الوعي الذي ترفع إلى معرفة الكوني، للخير في ذاته ولذاته. «الخير هو، بحسب هيغل، الفكرة كوحدة مفهوم الإرادة والإرادة الخاصة». لكن الإرادة الخاصة بصفاتها ذاتية صريحة «هي دائماً على وشك السقوط في الشر»، أي ألا تكون مطابقة لمفهومها الفعلي. مما يجعل أن أصل الشر كما أصل الخير يوجد في الإرادة و«الإرادة هي، بمفهومها، هي خيرة كما هي سيئة». يفرق هيغل ما بين «إرادة طبيعية ليست لا خيرة ولا سيئة» من جهة و«إرادة كحرية وكمعرفة للحرية» من جهة ثانية. الأولى مقارنةً بالثانية «تحتوي على تعيين ما هو ليس حراً وبالنتيجة سيئاً».

ضد «سطحية الفكرة» التي «انتحلت اسم الفلسفة» والتي «تعلم أن الجهل والإحساس والحماسة يشكلون المبادئ الحقيقية للعمل الأخلاقي». يُذكر هيغل بموقف أرسطو: «كل إنسان يتصرف بسوء لا يعلم ما يجب فعله وما يجب الامتناع عن فعله، وهذا النقص بالتحديد ما يجعل الناس غير عادلين، وبشكل عام، أشراراً. الجهل في اختيار الحسن والسيء هو فعل إما لإرادي (وإذاً، يجب ألا يكون اتهاماً)، بل ما يجعل أن هذا الفعل فقط هو سيء». ويستنتج هيغل أنه «كانت لأرسطو بالطبع رؤية أكثر عمقاً للرباط الذي يجمع

المعرفة والإرادة غير هذه الفلسفة السطحية». إنه دائماً أرسطو، نقطة انطلاق الفلاسفة الذين نتحدث عنهم، هيغل والفارابي وابن سينا. لنقطة الانطلاق المشتركة هذه تضاف نقطة مشتركة أخرى، أي وجهة النظر الدينية التي في هذه الحالة تؤكد أنّ الإنسان مخلوق على صورة الله. يذكر هيغل بهذا التشابه للإنسان مع الله مع الإصرار على معرفة الخير والشر.

في نظام ابن سينا نجد فكرة ما يسميه هيغل «الأمر المزدوج»، الإرادة الطبيعية والإرادة العارفة عند الإنسان. بالفعل، يتحدث ابن سينا عن «كمال أول» للإنسان الذي ليس سوى انسجامه مع مفهومه للكائن الطبيعي، إنساني، المحتوي القدرات كلها، و«كمال ثانٍ» متوافق مع مفهوم النفس العاقلة التي يجب أن تكون على صورة العقل الفعّال. تعريفاً، بحسب ابن سينا، الشر هو منع، خصوصاً النفس البشرية، من الوصول إلى كمالها، الأول أو الأخير. لكن كمال إحدى قدرات النفس، النفس الغاضبة مثلاً، التي تقتضي التغلب عليها، يمكن أن تكون شراً لشخص آخر أو للنفس العاقلة للشخص ذاته. غير أن، كمال النفس العاقلة يقتضي السيطرة على النفس الغاضبة وإن لم تتوصل إلى ذلك فهذا شر لها. على السؤال المتعلق بمصدر الشر و«كيف أنّ السلبي يمكن أن يتدخل في الإيجابي»، الذي طرحه هيغل وطرحه أيضاً ابن سينا، نجد عند هذا الأخير الجواب التالي: «الخير ضروري

بالجوهر، بينما الشر ليس ضرورياً سوى بالصدفة». أو أيضاً: «وجود الشر في الأشياء هو ضرورة مرتبطة بضرورة الخير». يُعطي مثل النار حيث الكمال هو الاشتعال للتدفئة، ضرورة تستلزم بضرورة إشعال عضوٍ من أحدٍ لا يستحق ذلك. كذلك في حياة المجتمع، إنّ الظلم هو بمنع الكمال الضروري لتلك النفس الإنسانية أو الأخرى أو للعديد من النفوس.

### أخلاق اجتماعية ودين

في ما يتعلق بالأخلاق الاجتماعية وعلاقتها بالدين والتدين، يؤكد هيغل أنّ «الديانة الحقيقية والتدين الحقيقي مصدرهما الأخلاق الاجتماعية، وهما هذه الأخلاق المفكرة، أي الواعية للحرية الكونية لماهيتها الواقعية». بحسبه، «خارج العقل الاجتماعي، نبحث عبثاً عن حقيقة الدين وعن حقيقة التدين».

الأمر ذاته عند ابن سينا، الضرورة، للإنسان بالعيش في المجتمع تستلزم ضرورة شريعة وعدالة (سُنّة وعدل). «السنة والعدل يستلزمان مشرعاً يفرض القانون والعدل ... هذا المشرّع يجب أن يكون كائناً بشرياً». لكن ضرورة المشرّع البشري ليست بأقل إلزامية من ضرورة «الوبر الذي ينمو» على جسم الإنسان، وبعد ذاك لا يقل وجودها في العناية الإلهية الأولى. يستبعد ابن سينا، «أن يكون المبدأ الأول والملائكة عارفين هذا بدون أن يعرفوا ذاك». بهذا الشكل قدّم ابن سينا

ضرورة وجود النبي انطلاقاً من ضرورة المدينة حيث يسود القانون والعدل، ضرورة تشكل جزءاً لا يتجزأ من الإرادة والعلم الإلهيين.

لا ينسى هيغل أيضاً القيام بالرباط الضروري ما بين العقل الاجتماعي، كمصدرٍ للدين الحقيقي وبين التدين الحقيقي من جهة و«المبدأ المطلق» من جهة ثانية. فوراً بعد التأكيد: «خارج العقل الاجتماعي، نبحث عبثاً إذاً، عن الدين الحقيقي وعن التدين الحقيقي»، يُضيف: «لكن هذا الناتج يأخذ أيضاً، ودائماً في النطاق التجريدي، المعنى أن الذي طُرح كنتيجة وعاقبة، هو بالعكس المبدأ المطلق لما هو بواسطته يبدو مُنتجاً ويُعرف هنا بالعقل كحقيقة وساطته».

إنه على هذا المستوى في العقل الاجتماعي يضع هيغل أيضاً، علاقة الدولة بالدين. بالفعل، بالنسبة له، «الأخلاق الاجتماعية هي العقل الإلهي (...)»، لا يمكن وجود وعين، وعي ديني ووعي اجتماعي يكون مميزاً عنه بمتانته ومحتواه». يُصرّح هيغل عن «خطأ جسيم» في عصره «إرادة اعتبار عن إمكانية فصل هذه الأشياء غير القابلة للفصل، وكأنها مستقلة عن بعضها البعض». في هذا الصدد، يبحث هيغل عند أفلاطون، خصوصاً في كتابه «الجمهورية»، الدعم لمفهومه السياسي لطابع الدولة الإلهي. يقول: «يتصور أفلاطون فكرة بنية وحياة سياسية حقيقية لديهما أساس أكثر عمقاً يرتكز على الفكرة وعلى المبادئ الكونية والحقيقية الدائمة للعدل».

نعرف بأن فكرة أفلاطون هذه بذاتها كانت نافعة جداً للفارابي في «بنيته» للمدينة الفاضلة. بالفعل، رئيس المدينة الفاضلة، بحسب الفارابي، يجب أن يكون نبياً أو فيلسوفاً يكون على اتصال بالعقل الفعّال. من غير المجدي التذكير بأن مثال النبي العربي، محمد، وخلفائه، الخلفاء الأربعة الأوائل الراشدين، حاضر في عقل الفارابي [لا نستثني بحسب الصفات المطلوبة لرئيس المدينة الفاضلة أن يفكر الفارابي بالإمام بحسب مفهوم القرامطة].

النقد الذي يوجّهه هيغل لمدينة أفلاطون، أي أنها «تنقصها الحرية الذاتية»، قد يوجه أيضاً، إلى مدينة الفارابي الفاضلة. بالمقارنة مع فلسفة القانون والتاريخ عند هيغل، لا نجد عند الفارابي ولا عند ابن سينا ضرورة الحرية في مختلف اللحظات الاجتماعية لمدينة ما، مثل، مفهوم القانون والواجب.

على المستوى الفردي، نرى بعض الضرورة لرفع الفرد من تصوّر إلى آخر أقرب إلى الحق والحقيقة الفلسفية، وصولاً حتى الفلسفة بذاتها. لا يوجد أيضاً، لدى الفارابي هذا التسلسل للتاريخ العالمي من خلال تاريخ الشعوب المختلفة كما الحال عند هيغل. لكن بالإجمال العقل الكوني موجود في المدينة الفاضلة كما في عقل شعب يتهياً لملء الدرجة التي تناسبه في العقل الكوني بحسب هيغل. كما أن المدن الضالة تتلاءم مع الشعوب التي أتمت سابقاً عملها في

نتاج العقل الكوني وتركت الساحة لتعيش حياتها في حدود عقلها الوطني. بما أن المدن الجاهلة قد تشبه بالشعوب التي مازالت تنتظر، لتلعب دورها على مسرح التاريخ العالمي، فإن ظهور الرئيس، النبي أو الفيلسوف، لوضعها في تيار هذا التاريخ العالمي مع تأمين الإتصال اللازم مع العقل الفعّال، عقل الكون هذا بحسب هيغل.

مظهر آخر للتجانس ما بين مدينة الفارابي الفاضلة ودولة شعب، أو الشعوب التي انتهى تاريخها بحسب هيغل علينا أن نبينه. بالفعل، بالنسبة لهيغل، التاريخ ليس سوى أداة ووسيلة لتجلي العقل المطلق. شعبٌ تجلى عنده العقل المطلق والذي يعيش حياةً متناسبة مع نطاق العقل المطلق في الفن والدين والفلسفة هو حتماً في مدينة فاضلة.

نشير إلى أن هيغل لا ينصح بطاعة عمياء للواجبات السائدة، لكنه لا يوصي أيضاً بالثورة الاجتماعية ضد النظام القائم. بالنسبة له، لا توجد ثورة خارج الوعي. يقول في هذا الصدد: «عندما أصبح العالم الموجود مناقضاً لمبدأ الحرية، لم يعد يتعرّف وعي الذات على الواجبات السائدة ويجب عليه أن يبحث لاستعادة الانسجام المفقود في الواقع، في الداخلية الفكرية». المثال المفضل عند هيغل الذي يعزز رفض هذا الواجب السائد هو سقراط. يقول: «ظهر سقراط في لحظة دمار الديمقراطية في أثينا. نسف كل ما يوجد حوله والتجأ إلى ذاته ليبحث عن العدل والخير». لا ينفي هيغل أنه

في عصره «قد يحدث أيضاً، أن يختفي الاحترام لكل ما هو موجود وتصبح الإرادة الفردية هي القيمة الوحيدة».

في كتابه، «آراء أهل المدينة الفاضلة»، كرّس الفارابي فصلاً كاملاً ليستنكر الخضوع للرؤساء المنافقين، الذين يزعمون الدفاع عن الدين والحق ولا يلحقون بالفعل سوى أهداف تعود لمدينة جاهلة أو ضائعة. يُحرّض بشكل متفاوت الصراحة على «المقاومة السريّة» (المجاهدة وخبث النية). مما يجعلنا نفكر بأنه كان في تبعية القرامطة، الميل الثوري ضد نظام الخلفاء العباسيين. لنذكر في هذا الصدد بأن الفارابي كان معاصراً للحلاج. الذي من بين أسباب أخرى، اتهم بالترويج لصالح القرامطة.

قبل التطرّق إلى نطاق الفكر المطلق، نضيف بأن نطاق العقل الموضوعي ليس الجزء الأفضل للملائم بغية المقارنة بين تصوّف الفلسفي وهيغل. طوّر هيغل فلسفة سياسية وفلسفة تاريخية لا مثيل لهما قبله. تميّز فلسفة التاريخ عند هيغل يكمن في أنه سلط الضوء على مفهوم الحرية والفكر، اللذين يتحققان موضوعياً وواقعياً من خلال حياة شعب وحياة الشعوب، للتوصّل إلى ما أسماه عقل مطلق بصفته وحدة وحقيقة قصوى للعقل الذاتي والعقل الموضوعي. إذاً، بالنسبة لهيغل، للتاريخ معنىً وهدف، أي تحقيق العقل المطلق. حياة شعب أو الشعوب لا معنى لها ولا قيمة سوى بمعيار مساهمتها في نتاج العقل.

## ج) الروح المطلق

الروح المطلق، بحسب هيغل، هو «تطابق الشيء في ذاته، العائد إلى ذاته، الجوهر واحد وكوني من حيث هو روحاني، الحكم على شيء في ذاته وفي معرفة بالنسبة لها الجوهر هو هكذا». بتعبير آخر، العقل المطلق هو مجال تحقيق مفهوم العقل. «إن مفهوم العقل يجد حقيقته في العقل». يُعتبر العقل الذاتي والعقل الموضوعي بالنسبة لهيغل «كالطريق التي بفضلها (...) الذكاء بذاته الحر يتحرر للتوصل في حقيقته إلى المفهوم، بغية تماهي حقيقة المفهوم مع المفهوم كمعرفة للفكرة المطلقة».

معرفة الفكرة المطلقة هذه تلائم الدرجات الثلاث، أو لحظات المعرفة الثلاث، المتوافقة مع لحظات الفكر المحددة كعقل نظري في علم النفس لدى هيغل. يتعلق الأمر بالحدس والتصوّر والفكرة. الفن والدين والفلسفة هي المظاهر المتتالية لحياة العقل المطلق. كل واحد من هذين المظهرين الأولين يجد كماله في الثاني، الفن في الدين والدين في الفلسفة. أما بالنسبة للفلسفة، فإنها المظهر الأكثر كمالاً التي لا يكون كمالها خارج ذاتها. يتناسب المظهر الفلسفي مع المطلق، هو هوية المفهوم وحقيقة المفهوم. وهي كمال المظهرين السابقين. لنلاحظ أنّ في نظام الفارابي الفلسفي أو ابن سينا،

لحظة الفن هي مفقودة عملياً من مجال المطلق. مع أنّ المظهر الفني [إنّ الواسطي هو رسام متصوّف من بداية القرن الثامن، عُرف برسمه لمقامات الحريري، حيث يُحتفظ بنسخة منها في مكتبة باريس الوطنية]، وخصوصاً الشاعر، حاضراً جداً في التصوّف عموماً، مثال الواسطي، للأسف لا نجد فلسفة للفن. بينما الدين والفلسفة هما مظهرًا تعبير عن المطلق من أعلى درجة لهذا النظام. نستطيع التحدث عن فلسفة دين عند الفارابي كما عند ابن سينا على المستوى ذاته والعقل ذاته مثل هيغل. هذا ما سنحاول توسيعه.

يؤكد هيغل، ضد أي تحييز للمعرفة، أن الإيمان هو مظهرٌ من المعرفة، «الإيمان هو معرفة، مظهر معيّن لها فقط». الخشوع الديني والعبادة، الضمني أو الجلي، هو بنظر هيغل «عملية تضع جانباً التعارض بغية التحرر الروحاني للتأكيد بهذه الوساطة اليقين الأول والحصول على تحديده الواقعي، أي التوافق، حقيقة العقل». يُحدد هيغل العبادة كمحاولة أولى من قبل المؤمن للتقرّب من الله، والتوحد معه. لا توجد عبادة إن لم يوجد يقين من الذات يقتضي بأن المطلق «الله ليس غيوراً»، بحسب المبدأ نفسه الذي عرضه أفلاطون وأرسطو ضد فكرة نمسيس القديمة، التي بحسبها، «الإلهي وعمله لا يُفهمان بالإدراك المتجرّد، كقدرة مُدمّرة في العالم لكل ما هو عظيم وكبير». بحسب هيغل، الدين المطلق هو

دين الروح المطلق «لا يتجلى في لحظات مجردة بل يتجلى بذاته». يوجّه هيغل نقده ضد «الذين يؤكدون حالياً أنّ الإنسان لا يمكنه معرفة الله». في دين مطلق، يجب التعرّف إلى الله كروح مطلق، و«إن كانت كلمة روح تعني شيئاً فهي تعني تجلي هذا الروح».

ما نسّميه فلسفة الدين، عند الفارابي وابن سينا، هو مبني أيضاً على ضرورة معرفة الله ضد ادعاءات علماء أصول الدين في حقبتهم الذين أنكروا أية إمكانية لمعرفة عقلية لله من قبل الإنسان. لكن في النظام الفلسفي للفارابي وابن سينا نميّز ما بين مظهرين لمعرفة المطلق: معرفة نقلها النبي الذي يجب مثلاً ألا ينقل، بحسب ابن سينا، إلى الناس العاديين سوى معرفة الله بوصفه «واحدًا، الحق الوحيد، لا شبيه له...» أما بالنسبة لإظهار وجوده و«لأنه ليس من طبيعة مكانية، لأنه بسيط، لأنه ليس خارج الكون ولا داخله، وليس شيئاً من هذا القبيل»، كل هذا يكون تطلباً كثيراً من الناس العاديين ولم يُعطَ إلا لعدد قليل من الناس. بينما أنّ أكثرية الناس غير قادرين على تصوّر حقيقة هذا التوحيد وهذا التنزيه، ويخاطرون بفهم الأمور خطأً وتكوين «آراء مخالفة لمصالح المدينة وما يجب أن يكون الحق». بهذا الشكل يُميز ابن سينا المعرفة الدينية عن المعرفة الفلسفية المتعلقة بالمحتوى ذاته وللموضوع ذاته.

نجد عند الفارابي حتى تعابير مشابهة للحظات هيغل. يعتبر المعرفة الدينية كمعرفة تقريبية للمعرفة الفلسفية. ما هو حقيقة فلسفية مبرهنة يأخذ مظهر تصوّرات (مِثالات) في الدين. غاية الدين بحسب الفارابي هي «تعليم العامة الأمور النظرية والعملية التي تم استنتاجها في الفلسفة، بواسطة السبل القادرة على جعلها تفهم الأمور، إما بالتصوّر (التخيل) وإما بالإقناع، أو بالاثنتين معاً».

يُحدد هيغل العقل المطلق، بحسب المظهر: «يوجد في البدء من أجل المعرفة الذاتية للتصوّر». تجدر الإشارة هنا إلى التباين ما بين الفارابي وهيغل في موضوع نظام «التسلسل الزمني» الذي يربط مظهري المعرفة. يعتبر الفارابي الدين (المِلّة)، «المفهوم كإنساني، هو لاحق في الزمن للفلسفة». لكنه لا يستثني «أنّ أمة أو شعباً بوسعه اعتناق دين أمة أخرى وأن يُضيف إليها بعض التغيرات قبل أن تصل الفلسفة إلى الشعب، وهي أيضاً، في هذه الحالة منقولة من أمة إلى أمة». يتعلق الأمر بالنسبة للفارابي، طبعاً، بالدين الحق والفلسفة المثالية. لكن الفارابي يُميز ما بين فلسفة مثالية وفلسفة ناقصة مما يؤدي إلى تمييز بين دين حق ودين خاطيء؛ يتلاءم هذا عند هيغل بالتمييز ما بين دينٍ مطلق ودينٍ معيّن، وكذلك مع التمييز بين فلسفة العقل المطلق وفلسفة الإدراك مع الفرق بأن هيغل لا يستعمل مصطلح «خاطيء» حتى وإن فكر به، بما أنّ الخطأ ليس سوى لحظة، درجة على طريق الحق بالنسبة له.

لكي نفهم موقف الفارابي، يجب أن نفترض بأنه يتحدث عن مثليين حاضرين في ذهنه: المثل الإغريقي والمثل العربي. بالفعل، بالنسبة له، الفلسفة الإغريقية بصفتها فلسفة حقيقية بلغت ذروتها مع أرسطو، وهي تطورت قبل ظهور الدين الحقيقي عند الإغريق، المسيحية، التي يبدو أنها بحسب الفارابي، ليست سوى ظهور الحقيقة الفلسفية بمظهر ملائم للعامة، المتوجهة اليهم. بينما يقول الفارابي: «الفلسفة الموجودة حالياً عند العرب، نُقلت اليهم من عند الإغريق». يجب الافتراض أيضاً بأنه، بالنسبة للفارابي، الدين الحقيقي عند العرب ليس بالعمق سوى الديانة المسيحية، الحقيقية أيضاً، لكن مع بعض التغييرات المناسبة للعرب. هذا الاستنتاج الأخير يجد برهانه في عدد كبير من الآيات القرآنية المتعلقة بعلاقة الإسلام مع الديانتين الموحدين، [النشر إلى وجود ميل عند المفكرين اليهود لاعتبار أن الإسلام طائفة يهودية. وبعض المسيحيين يصرون على قضية أن الإسلام طائفة مسيحية] اللتين سبقتاها، خصوصاً مع المسيحية وأيضاً، مع المسيح. بالفعل، يُعتبر المسيح في القرآن «روح الله» و«كلمة الله». يعترف القرآن بالولادة المعجزة ليسوع لكنه لا يعترف بموته على الصليب. عديدة هي الآيات القرآنية التي تؤكد بأن القرآن هو الكتاب نفسه الذي بُلغ إلى موسى وعيسى، ولكن بـ«لسان عربي مبين»... توجد أكثر من عشر

آيات تركز على «اللغة العربية» للقرآن لفهم أفضل لمن يتوجه اليهم.

بعد هذا التفسير، نفهم أفضل موقف الفارابي المتعلق بتأخر الدين زمنياً بالنسبة للفلسفة. بالنسبة لهيغل، علاقة الفلسفة مع الدين تتحدد في إطار ثقافة خاصة لشعبٍ معيّن، في حدود ما يسميه «عقل شعب» الذي يتم دوره في نتاج عقل العالم. ما هو كوني ومطلق في عقل شعبٍ معيّن يُعبّر في الأبدية، في العقل المطلق، في العقل الكوني. بفضل شعبٍ آخر ينوب عنه. لكن في هذا المنظور لهيغل، التصوّرات الدينية في شعب هي ظواهر لحظات العقل المطلق. هذه التصوّرات تأخذ مظهر الدين المطلق مع ظهور العقل المطلق بذاته وليس لإحدى هذه اللحظات أو للعديد منها. أما بالنسبة للفلسفة فهي لا تصل إلى الكمال إلا بفلسفة العقل المطلق. في فكر هيغل ولا أيّ فلسفة لا لأرسطو ولا لسبينوزا ولا لكانط توصّلت إلى مفهوم العقل المطلق. لكنها صور، أو لحظات للعقل المطلق.

بما أن لديها المحتوى ذاته، الحقيقة في ذاتها ولذاتها، لا يتباين الدين عن الفلسفة إلا بالمظهر. بحسب الفارابي وابن سينا، باستثناء الفوارق التي تميزهما، الدين هو مظهر تقريبي للحقيقة، مظهر تصوّري بواسطة الرموز والأمثلة، بينما الفلسفة هي معرفة الحقيقة كما هي. مع الفلسفة يقول هيغل

المظهر أو المظاهر ترتقي «إلى المظهر المطلق الذي يتيقن بأنه محتوى».

لكن تباين المظاهر ما بين الفلسفة والدين هو في أصل كل التناقضات الممكنة بينهما. لنلقي نظرة على التفسير الذي أعطاه الفارابي عن التناقض أو المعاكسة (المعاندة) ما بين رجال الدين (أهل الملة) ورجال الفلسفة (أهل الفلسفة) في «كتاب الحروف» يقول:

«إن جاء الدين بعد الفلسفة الكاملة، إن كانت الأمور النظرية لم تُطرح بالشكل ذاته كما هي في الفلسفة بذاتها، وليس بالتعابير ذاتها المستعملة في الفلسفة، لكن ليس سوى خيالات؛ هذه الأمور المأخوذة في محلها، أينما كان أو في غالبية الحالات، وإن كان هذا الدين منقولاً إلى شعبٍ آخر بدون أن يعرف بأنه منسوب لفلسفة وبأن مثالاته هي رموز الأمور النظرية المثبتة بالفلسفة ببراهين أكيدة، إن بقي كل هذا مختبأً لهذا الشعب، يعتقد هذا الأخير عندها أن الخيالات الموجودة في هذا الدين هي الحق والأمور النظرية بذاتها. إذاً، بعد كل هذا، نقلت الفلسفة المنسوب إليها الدين المشار إليه إلى هذا الشعب، في هذه الحالة - هنا ليس من المستثنى أن الدين يناقض الفلسفة وأتباع الدين يناقضون الفلسفة وأهلها. وبالنتيجة أهل الفلسفة يناقضون الدين إن لم يعرفوا بأنه ليس سوى رموز لما يوجد في الفلسفة. لكن عندما يعرف أهل الفلسفة بأن الدين المشار إليه هو مجموعة الرموز لما

هو في الفلسفة، فهم لا يناقضونه؛ لكن أهل الدين هم يتابعون مناقضة أهل الفلسفة، بينما الفلسفة وأهلها لا يقدرون، في هذه الحالة، أن يتفوقوا على الدين ولا على أهل الدين. لكن الفلسفة وأتباعها مُبعدون، لا ينال الدين أي دعم من الفلسفة، ولا يكفل أحداً بالآثار التي تضرر الفلسفة كثيراً من الدين وأتباعه. لذلك فإن ناس الفلسفة يجدون أنفسهم مجبرين على معارضة أتباع الدين لتأمين البقاء على حياة أتباع الفلسفة. إنهم لا يعارضون الدين بذاته، بل يعارضون ما يعتبره أتباع الدين متناقضاً بين الدين والفلسفة. يجهدون في تبديد مخاوفهم بالإظهار لهم ما في دينهم، إنها الخيالات».

اعتقدنا بأنه يجب طوال هذا المقطع ترجمة التناقض بين الفلسفة والدين: يسمح بالفعل بحسن تحديد موقف الفارابي حول هذا السؤال، موقف يبدو لنا بالطبع قريباً جداً من موقف هيغل في ما خص تباين المظاهر ما بين الفلسفة والدين وأكثر حكمه أيضاً، على عدوانية علماء الدين العقائديين تجاه الفلسفة والمعرفة العقلية لطبيعة الله.

لنحدد مع ذلك فرقاً ما. في مجادلته ضد أهل الدين الذين يناقضون الفلسفة، لا يتحدث الفارابي إلا بالشرطية ويبقى في العموميات الافتراضية. لا شيء يمنع الافتراض بأن في ذهنه المتاعب التي تعرض لها سلفه الكندي في معركته لأجل الفلسفة ضد «من يصنعون من الدين موضوع تجارتهم وهم غريبون عن الحق».

لكن فلسفة العقل المطلق ليس لها فقط أعداء لاهوتيون عقائديون بل أيضاً، أعداء ليسوا بأقل أهمية في معسكر «المزعومة فلسفة» الإدراك. بالنسبة للبعض «تعطي قليلاً جداً لله»، ولللبعض الآخر «تعطيه كثيراً». لكن يقول هيغل «لا شيء أسهل للإدراك من رؤية التناقضات في شرح الإيمان والتحضير هكذا لانتصارات لمبدأ الهوية الشكلية». ينبّه هيغل إلى أن العقل يجب ألا يستسلم «لهذا الانعكاس المنتهي الذي سمّى نفسه عقلاً وفلسفة (= منطقية)». لأن هذا الانعكاس يُنهي المحتوى الديني كي يبدده. لكن «محتوى العقل، بوصفه دينياً، هو تجريدي أساساً» و«الدين من حقه تماماً الاحتراز من عقل مماثل وفلسفة مماثلة والتصريح عن نفسه كعدو». لكن «يتغيّر الأمر عندما يتعرّض (الدين) بشكلٍ عام للعقل العاقل والفلسفة، وبالتحديد أكثر لفلسفة محتواها تجريدي وبالنتيجة ديني». يُفسر هيغل هذا التعارض بين الدين والفلسفة التجريدية بـ«نقص العقل نسبياً مع طبيعة الفرق المشار إليه وقيمة المظاهر الروحانية عامة، خصوصاً مظاهر الفكرة وبالأخص نقص البصيرة نسبياً لفرق محتوى هذه المظاهر التي في كلا الحالتين قد تكون ذاتها. إنه بسبب المظهر اضطرت الفلسفة لتحمل اللوم والاتهامات من قبل الدين، لكن بالعكس بسبب محتواها التجريدي عانت من هذا من قبل ما يُزعم بالفلسفة».

الجملة الأخيرة التي تضع فلسفة هيغل ما بين نارين نار

«التقوى بلا محتوى» من جهة، ونار «التعقل الظاهري، المستهلك وبدون حياة» من جهةٍ أخرى، تطبّق بشكل مدهش على فلسفة الفارابي كما على فلسفة ابن سينا في تاريخ الفلسفة العربية. وهذان الفيلسوفان مازالا حتى أيامنا يُقدّران بالطريقة ذاتها.

فلسفة العقل المطلق لا تكتفي بفهم الدين بوصفه مظهراً لوجود العقل المطلق وبفهم علاقة الدين بالفلسفة بذاتها كما الحقيقة القصوى الخاصة بها حيث المظهر والمحتوى، والوجود والكنه، والحقيقة والمفهوم، لا يشكلان سوى واحد، لكنها تتضمن أيضاً، هذه الحقيقة القصوى التي هي المظهر المطلق للمطلق، أي العقل المطلق بذاته بصفته فلسفة تجريدية واعية لذاتها. بتعبيرٍ آخر، بعد فلسفة الدين، في نظام علم الفلسفة لدى هيغل، تأتي فلسفة الفلسفة. «مفهوم الفلسفة هذا، يقول هيغل قرابة نهاية الموسوعة، هي الفكرة التي تفكر بذاتها».

في نظام الفارابي، مع أن الدين هو مظهر من الحقيقة المطلقة، يبقى هذا المظهر محصوراً بشعب أو بجماعة من الناس أو شعوب بدون أن يصل إلى طابع كوني ومطلق، بصفته بذاتها المظهر الحقيقي للحق. من هنا، أيضاً، الفرق بين عالم الدين والفيلسوف، بحسب الفارابي. يكتفي عالم الدين في مصادره بـ«المقومات المنقولة بدءاً من مؤسس

دينه»، بينما الفيلسوف ينطلق من «مبادئ ومقومات معروفة من الكل ومقومات حصل عليها من تجربته الخاصة». يتعاطى عالم الدين مع «أهل دينه» والفيلسوف مع «الناس جميعاً والشعوب جميعها» (إلى جميع الناس وإلى الأمم).

بحسب هيغل، نظام العلم ينتهي بنتيجة ليست سوى أنه البداية أو الأساس ذاته للنظام: «العلم يعود هكذا إلى نقطة الانطلاق والمنطق هو نتيجته بوصفه الروحي، بشكل أن من الحكم المفترض حيث المفهوم لم يكن سوى في ذاته وحيث البداية كانت مباشرة، انطلاقاً من الطابع الظواهري الذي كانت لديه فيه، ارتقت إلى مبدئها الصرف وفي الوقت ذاته إلى عالمها الخاص». ما هو حقيقي بالنسبة للمنظومة الفلسفية ينطبق أيضاً على تاريخ الفلسفة، وعلى الفلسفة الأخيرة التي هي نتيجة كل ما سبقها من فلسفات. ولكن بحسب هيغل، هذه النتيجة والفلسفة الأخيرة موجودة اجمالاً، في نقطة الإنطلاق. ويختتم هيغل ويستنتج في آخر موسوعته بمقطع مقتبس من «الميتافيزيق» لأرسطو حيث هذا الأخير يُعرّف الله كـ«فكرة تعي ذاتها كفكرة»، وهكذا في «النظرية» هي «بمثابة الألد والأفضل» لأن «العقل العاقل بذاته هو أفضل من كل شيء؛ والعقل في أرقى درجة من وعيه لذاته والأفضل من كل شيء».

على هذا المقطع من «الميتافيزيق» لأرسطو تتباين أيضاً،

آراء الفارابي وابن سينا اللذين بالنسبة لهما العقل النظري  
الذي أصبح عقلاً بالفعل وعقلاً مكتسباً، هو شبيه العقل  
الفعال المنفصل. بحسبهما، كمال النفس العاقلة وغبطتها  
المطلقان يقومان على هذا التشابه مع العقل الفعال الذي هو  
في فعلٍ أزلي.

## الجزء الثالث

### الروح في التاريخ

## الفصل الأول

### تصوّف ابن سينا

عالجنا في الجزء الثاني الوحدة المنظوماتية كما ظهرت عند هيغل من جهة، وعند الفارابي وابن سينا من جهة أخرى. يعتبر هيغل أنّ عَرَض منظومة العلم كأنه «عرض باطني»، لأنّ الفكرة بذاتها، التي توصّلت إلى درجة المعرفة المطلقة «تلقى بنظرة إلى الخلف» على تطورها الخاص. لكن قرابة نهاية عرضه للمنظومة، في «موسوعة العلوم الفلسفية» باختصار، يسمح هيغل لنفسه بالقيام باستطراد ليعطي «عرضاً باطنياً» عما يسميه «وحدة الوجود الشرقية»، الهندي والمسلم، وخصوصاً عند «الرائع جلال الدين الرومي». ليست سوى مصادفة جميلة، لكنها سعيدة بالنسبة لنا، أن يقوم ابن سينا هو أيضاً، في نهاية العرض المختصر أيضاً عن منظومته في «إشارات وتنبيهات»، بتكريس فصلٍ عن التصوّف معنّون «مقامات العارفين». هو أيضاً، لا يخفي إعجابه بهؤلاء «العارفين».

بالفعل، إن تصوّف ابن سينا كما فلسفته، على غرار  
فلسفة الدين عند هيغل عن الدين، تثير الكثير من الجدل.  
يعتبر البعض أنّ تصوّف ابن سينا تتويج خارجي في منظومته؛  
بينما يراه الآخرون كنتيجة طبيعية للمنظومة وحتى أساس  
منظومته كلها. لكن الجميع يتعرّف إلى الاختلاف ما بين  
تصوّف ابن سينا والفارابي والتصوّف السابق لهما. لنذكر في  
هذا الصدد التفريق الذي وضعه ابن سينا، في إشارات، ما  
بين الأنواع الثلاثة للذين يحاولون التقرب من الله، الزاهد  
والعابد والعارف. بحسب ابن سينا من يكفي بالزهد هو كمن  
يحاول مقايضة خيرات هذا العالم الأرضي مع خيرات العالم  
العلوي. أما بالنسبة للعابد الذي يكفي بالصلاة للصلاة، يُشبه  
من يقوم بعمله بغية المكافأة. بينما العارف يمارس الزهد  
للبعد عن أي انشغال غير الحق، ويمارس الصلاة كتمرينٍ  
ينقي النفس من كل ما هو ليس حقاً، لتحضيرها إلى تلقي  
نور الحق، كي تكون مغمورة كلياً بالعالم الإلهي. من يدعون  
أنفسهم متصوّفين للتصوّف، بحسب ابن سينا، لا يعرفون شيئاً  
عن علم التوحيد. بعد تفسير منازل العارفين التي تقود حتى  
لجّة الوصول، يُحدد ابن سينا بأن هناك درجات للوصول  
تناهز عددياً درجات ما قبل الوصول. لكن هذه الدرجات ليس  
بإمكان الكلمات أن تصفها ولا التعابير أن تفسرها والخطاب  
لا يعطي منها سوى الظل. لذلك ليس بإمكان ابن سينا إلا أن  
يكون مقتضباً جداً في موضوع هذه الدرجات. يدعو من

يرغب بمعرفتها إلى تجربتها بنفسه ليكون من الواصلين إلى المصدر ومن أهل الرؤية بدل أن يكتفي بالحديث عنها. هذا ما جعلنا نفترض بأن ابن سينا قد عرف هذه الدرجات.

من غير المجدي التذكير بمحتوى الحق، عند ابن سينا هو ليس سوى الحقيقة، الحقيقة الفلسفية بالطبع، لكن الحقيقة الفلسفية كما رأيناها في نظام الفارابي وابن سينا هي أيضاً، الحقيقة الدينية ولا تختلف عن هذه إلا بالمظهر وليس بالمضمون. كذلك بالإمكان القول: إنه المطلق المنشود من المتصوّفين مثل البسطامي والحلاج. إنّ في حال ما تتم الإشارة إلى الحب وفي حال آخر إلى المعرفة، وفي الحالتين توجد وحدة الذات والموضوع. على مستوى هذه الوحدة الحب والمعرفة يتم تخطيهما بـ «عالم رؤيوي» تأملي كما يقول أفلوطين، نوع من «الغبطة» الذي ليس حباً ولا معرفة بحسب المعلم إيكهارت. على هذا السؤال نفسه: «على ماذا تركز الغبطة قبل كل شيء؟» يجيب المعلم إيكهارت كالتالي: «بعض المعلمين قالوا: إنها تركز على الحب، والبعض الآخر قال: إنها تركز على المعرفة والحب؛ هؤلاء الآخرون يتحدثون بشكل أفضل. أما بالنسبة لنا، نقول: إنها لا تركز لا على المعرفة ولا على الحب، لكن يوجد في النفس قعر سرّي، منه تتولد المعرفة والحب ... من يكشف هذا القعر السري يكون قد اكتشف على ماذا تركز الغبطة».

أما بالنسبة لابن سينا، مع التشديد على المعرفة في

مفهومه عن السعادة لا يستثني الحب. حتى أنه ترك بحثاً عن «ماهية العشق». في هذا البحث، يُميّز ابن سينا ما بين نوعين من الحب عند الكائنات. الحب الغريزي أو الطبيعي والحب الإرادي. جميع الكائنات تدفعها رغبة طبيعية وغريزية نحو الكمال الذي هو لها والذي ينبثق عن الكامل بماهيته، بذاته. يدين نوع من الكائنات بوجوده إلى الحب. والبعض الآخر يتلقّى وجوده مع الحب كأمر وحيد كأنهما الشيء نفسه. هذا النوع الأخير من الكائنات هو النفوس الإلهية، إنسانية وملائكية على السواء. لكن هذه النفوس لا تستأهل تسمية إلهية إلا عندما تعرف الخير المطلق. لا تصل إلى كمالها إلا بعد معرفة تامة للمعقولات الموجبة، معرفة مشروطة بذاتها بمعرفة الأسباب الحقيقية وخصوصاً السبب الأول، والمطلق بذاته. لكن النفوس البشرية مزوّدة برغبة غريزية لمعرفة المعقولات، وكذلك بحب غريزي بماهيته ذاتها للحق المطلق بالدرجة الأولى والمعقولات الأخرى بالدرجة الثانية.

الحق المطلق يظهر، بحسب ابن سينا، على الكائنات التي تتلقى هذا التجلي، كل واحدٍ بحسب إمكانيته. لكن الغاية القصوى للتقرّب منه، يُحدد ابن سينا، «يقتضي تلقّي تجلّيه في حقيقته أي بالشكل الأكثر كمالاً ممكناً وهنا يكمن معنى ما يسميه المتصوّفون الاتحاد». يذهب إلى حد القول: «تجلّيه ليس سوى الحقيقة في ماهيتها، وإن لم يتلقَ كائن ما هذا التجلي في حقيقته لأن هناك نقص في كمال هذا

الشخص وليس بسبب حجابٍ ما من قبله هو. لذلك فإن الكائن الذي يتلقّى بالطريقة الفضلى هذا التجلي هو الملاك الإلهي الذي يُسمّيه الفلاسفة العقل الكوني والحكماء الإلهيون يتحدثون أحياناً عنه كمظهر العقل».

لنتوقف لبرهة عند هذه الفكرة التي عبّر عنها ابن سينا والتي تقارب فكرة هيغل - وبحسبها - الوجود الواقعي لله هو الطبيعة. بتعبيرٍ آخر ، تجلي الله هو حقيقة ماهيته، وإن لم تعكس كائنات الطبيعة هذا التجلي بحقيقته، فهو لأن هذه الكائنات ليست مطابقة للفكرة والمفهوم، بينما نطاق المنطق، أي العقل الكوني الصرف، يعكس حقيقة ماهيته بشكلٍ تام. بحسب ابن سينا والمتصوّفين، بإمكان النفس البشرية تلقيّ التجلي في حقيقته، كما عند هيغل، النفس البشرية أو العقل الفردي هو قادر على تلقيّ تجليّ العقل المطلق. في حالة هيغل، كما في حالة الصوفية الفلسفية، الفلسفة، أو معرفة المعقولات التي تمرّ بمعرفة السبب الأول، هي المجال حيث ماهية الأمر وحقيقة هذه الماهية يشكّلان واحداً، حيث مفهوم العقل وحقيقة هذا المفهوم هما واحد.

وهكذا بالنسبة لابن سينا كما للفارابي قبله، الكائن الأول، واجب الوجود بذاته، هو الكائن الوحيد حيث الماهية والوجود واحد (هوية غير مبيّنة للماهية). بالنسبة لهيغل أيضاً، الفكر المطلق، في أعلى درجات تحقّقه، هو المفهوم الوحيد حيث مفهوم وحقيقة هذا المفهوم واحد. إنه المفهوم

ذاته للمنطق الذي يجد نفسه في النطاق الأقصى للعقل المطلق الذي هو الفلسفة، خصوصاً في عنصرها الأكثر نقاوة، المنطق.

تصوّف ابن سينا يُعبّر عنه أيضاً، في أبحاث أخرى مثل رسالة «حي ابن يقظان»، «رسالة الطير»، حيث يستعمل الكاتب رموزاً متفاوتة التلميح. من بين هذه الرسائل، نشير إلى رسالة عن ماهيّة الصلاة، وفيها يُميّز ابن سينا الصلاة الظاهرية عن الصلاة القلبية، الصلاة الحقيقية. يُعرّف الصلاة الحقيقية والعبادة الحقيقية بمعرفة الكائن الضروري، الواحد الأحد، في الصدق. لنرى كيف يُفسّر ابن سينا العلاقة ما بين الصلاة الحقيقية، الصلاة الباطنية والصلاة الظاهرية. بما أنّ القانون يتبع أثر العقل، يرى المشرّع أنّ الفكر أو العقل يفرض على النفس العاقلة صلاةً حقيقية منفصلة تقوم على معرفة الله وعلمه، بينما المشرّع يفرض على الجسم صلاة هي بقية من صلاة النفس العاقلة. وإن كانت صلاة الجسم ليست على المستوى ذاته لصلاة العقل يعود ذلك إلى أنّ الناس لا يرتفعون إلى مستوى العقل وهم بحاجة إلى تمرين جسدي مكثف للسيطرة على ميولهم الطبيعية. بينما تكون «الصلاة الحقيقية هي الرؤية الإلهية، العبادة الصرفة هي الحب الإلهي». في حين يكون الجزء الجسدي الظاهر للصلاة موجّه إلى سماء القمر، إلى العقل الفعّال، النفس العاقلة تتوجه إلى الجزء الروحاني للصلاة مباشرةً إلى الله، إلى

الكائن المطلق «بحثاً عن كمالها وسعادتها بمعرفتها وعقلها وعلمها».

لنذكر بتعريف هيغل عن الخشوع الديني: «التأمل الديني، العبادة الضمنية أو الظاهرية، ...، (هو) عملية تضع جانباً التعارض لكي يتحرر الروحاني بغية التأكيد بهذه الوساطة، ...، التصالح، وحقيقة العقل». أو أيضاً، بطريقة أكثر وضوحاً، عندما يستعير إقتراحات عن موضوع الله من غوشل، ليقول: إنّ «الله ليس هو إلا بقدر ما يعرف نفسه؛ معرفته بنفسه بالأكثر الوعي الذي لديه عن ذاته في الإنسان ومعرفة أنّ للناس إلهاً، معرفة تتطوّر حتى معرفة أنّ الإنسان لديه صفات من الله».

يُصر هيغل على معرفة الله كأساس للدين وكذلك أيضاً للفلسفة، ضد أي تشكيك فلسفي أو ديني. في هذا الموضوع يقول: «يجب علينا أن نتحرر من هذه الفزاعة التي هي تعارض المنتهي واللامتناهي. نُطلق هذه الفزاعة ضد من يريد معرفة الله ونؤكد أنه من الشبهة – واللوم الذي يطاول مع ذلك الفلسفة والدين. بالفعل، من وجهة النظر هذه سيّان إن عرفت الله بالتأمل أو بتلقي هذه المعرفة واعتناقها عن طريق السلطة أو التجلّي». لكن الدين هو معرفة الله ووجوده، أو بتحديد أكبر «الدين هو معرفة ما لدى العقل الإلهي عن ذاته بواسطة تأمل العقل المنتهي». بفارقٍ صغير في الاصطلاحات، هذا التحديد الأخير، يوجد عند ابن سينا. بالفعل، العقل

الإلهي بالنسبة لهيغل ليس سوى تسمية أخرى لله، بينما العقل المنتهي ليس سوى النفس البشرية. نجد عند ابن سينا التأكيد التالي: «النفوس البشرية، كما نفوس الملائكة، لا تستحق أن تُسمّى إلهية إلا إن اكتسبت معرفة الخير المطلق».

وها هي لحظة مناقشة الرأي الذي بحسبه لم يذهب ابن سينا إلى حد «هوية علم الكائن» للذات العارفة ولموضوع معرفتها، لوم ألقاه عليه المتصوّفون مثل السهروردي وما زال النقد يطاوله في أيامنا هذه.

من الصحيح أنّ ابن سينا لم يصرّح هكذا: «أنا الحق». إنه حذرٌ جداً ليقوم بذلك. يُفسر احتراسه تكراراً، خصوصاً عندما يطلب من قارئ الإشارات أو رسائل عن الصلاة بالاحتفاظ بالمحتوى بعيداً عن هؤلاء العاجزين عن فهمه بدقة. ريبته لا تطاول فقط علماء الدين المحترفين جداً لكنها تظهر أيضاً تجاه «زاعمي الفلسفة، الملحدين، المبتذلين والجهلة». عدا ذلك، عندما يتحدّث ابن سينا في الإشارات عن أعلى درجات ارتقاء النفس لا يقول بوضوح: بأنها تصبح واحدة مع موضوع تأملها، يقول: بأنها تنسى ذاتها، «لا تنظر سوى إلى الحق وإن نظرت إلى نفسها لا تقوم بذلك لجمالها الخاص، لكن بوصفها ترى جماله، انطلاقاً من هذه الحالة يكون الوصول حقيقياً». لا يقول ما هو الوصول لأن الخطاب غير قابل للتعبير عنه. في مكانٍ آخر، في «كتاب النجاة»، مثلاً في موضوع النفس العاقلة، يقول ابن سينا: «إنّ كمال

النفس العاقلة يقتضي الصيرورة إلى عالم معقول مماثل للعالم الموجود كاملاً، متأملاً بالجمال المطلق والخير المطلق ومتحداً معه، متقبلاً بصمة صورته ومظهره، معتمداً سلوكه ومقترباً من جوهره». بالنسبة لدرجة الوصول، بعد ذاك بأسطر قليلة، يقول: «كيف نستطيع مقارنة حالة من كان وصوله لا يتخطى اللقاء السطحي مع من ينسكب في جوهر يتقبله كأنه بذاته هو الجوهر نفسه (كأنه هو هو) بدون انفصال، بيد أن المتعقل والعاقل والعقل ليسوا سوى واحد، أو تقريباً واحد؟» إن دونا هذه «التقريباً» التي يضيفها ابن سينا والتي تعود غالباً في نصوص مشابهة، وإن لاحظنا بأنه يقول نحو نهاية فصل «منازل العارفين» بأن الحق، هو خارج مرمى العامة، ليس بالإمكان الوصول إليه من قبل كل العالم، لا يُعطي نفسه إلاّ للواحد تلو الآخر، نفهم أنّ «التقريباً» هنا لا تشير إلى شيء سوى ندرة حالات الوصول من هذا النوع من بين كل الذين يبحثون عن التقرب من الله ويقتربون بالفعل من حالة التوحد هذه لكن بدون الوصول إليه.

ننهي هذا الفصل بالقول: إنّ التصوّف الفلسفي بلغ مع ابن سينا، كما مع الفارابي، أعلى قمم تاريخ الفلسفة في المشرق العربي. سنرى لاحقاً أنّ تأثير فلسفة ابن سينا كان كبيراً جداً في الشرق كما في الغرب، بالقدر ذاته لأتباعه كما لأخصامه. ولنبدأ بأخصامه وبحالة الغزالي التي نتطرق إليها على الفور.

## الفصل الثاني

### الغزالي (450-505هـ / 1058-1111م)

مع أنّ الغزالي كان أساساً عالم دين، فقد لعب دوراً كبيراً في تطوّر تصوّف والفلسفة العربية عموماً، دوراً يستحق الدراسة في نطاق هذا العمل.

يبدو أن شخصية الغزالي كانت شديدة التعقيد، يكفي أن نرى عناوين كتبه لنقتنع بذلك. لحسن الحظ كتب «المنقذ من الضلال»، نوع من الطريق الفكري الذي يُعطينا بعض المفاتيح لفهم فكره. يروي الغزالي بأنه رأى «قيود التقاليد والعقائد الموروثة تنحل أمامه باكراً، قبل بلوغه سن العشرين»، ومنذ ذلك الوقت كان هدفه «علم حقيقة الأشياء». ثم تطرأ أول أزمة شك، التي لم تدم أكثر من شهرين، في نهايتهما «ارتسم نور قوة الله في صدره». بحسب ما يُخبره، هذا الشك الأول لم يوفر شيئاً، لا الأشياء الحسيّة ولا ثوابت العقل. لكن ما أن مرّت هذه الأزمة، حتى «عادت ثوابت العقل إلى حالها

وأصبحت مقبولة ثانية». قرابة العشرين سنة من النشاطات ما بين الدراسة والتعليم في بغداد وكتابة الدراسات مرّت قبل الأزمة الثانية. هذه المرة، إنها أزمة وعي تقض مضجع الغزالي، «المُتجاذب ما بين رغبات الحياة الدنيوية ودعوات الحياة الأبدية». نقول أزمة وعي لأن الغزالي قال بذاته: «فكرت جيداً بنيتي في التعليم ووجدت بأنها لم تكن صادقة تجاه الله، لكنها كانت متمحورة حول ذبوع الصيت ومُسببة للشهرة». وكانت دعوة الإيمان تقول له: «علمك وعملك ليسا سوى نفاق وغرور». دامت الأزمة أكثر من ستة أشهر قبل أن يترك الغزالي المجد الذي عُمر به في بغداد ليختار العزلة. هذه العزلة التي دامت قرابة العشر سنوات لم يقطعها سوى بأمرٍ من «سلطان الزمان» ليستعيد التعليم في نيسابور، «أمر إلزامي» بغية مواجهة تردّي حالة الأمور حيث «تسيطر الظلمات والشر».

يجب إذاً، تمييز أربعة مراحل في حياة الغزالي الناشطة: الأولى والتدريس في بغداد بين الأزميتين، والثانية مرحلة الانعزال، والثالثة مرحلة التعليم في نيسابور وتليها الرابعة وهي التقاعد الأخير حيث يستعيد حياته كمتصوّف حتى مماته. خلال المرحلة الأولى كان الغزالي بخدمة الخليفة، كتب بعض الكتب ضد الميول المختلفة غير التقليدية، كما يقول بذاته في «المنقذ» في موضوع الباطنيين: «تلقيت أمراً إلزامياً من الخليفة لأكتب كتاباً يكشف عما هي عقيدتهم بالفعل ولم

يكن بإمكانني الرفض، كان هذا تحريض خارجي مضاف إلى الدافع الأصلي الموجود في داخلية نفسي». تجدر الإشارة مع ذلك بأن أمر الخليفة كان سببه «ما كان منتشرًا بين جميع الناس عن دعايتهم التي تدّعي بأنهم يعرفون معنى الأشياء بواسطة الإمام المعصوم عن الخطأ والمدعوم بالحق».

كتابه الشهير «تهافت الفلاسفة» كُتب، بحسب ما قاله في «المنقذ»، خلال هذه المرحلة ذاتها وربما أيضاً، وهذا ما لم يقله بأمرٍ من الخليفة». يقول في مقدمة «التهافت» بأنه لا يطرح أية عقيدة ضد عقيدة الفلاسفة، يقول: «لكن أحرّك كل البدع ضد بعضها؛ البدع المختلفة قد لا تكون موافقة معنا على التفاصيل لكنهم (الفلاسفة) يتعرّضون لأسس الدين. لننتحذ ضدهم، في أوقات الشدائد تذهب الكراهييات». تجدر الإشارة بأن الغزالي بذاته، قرابة نهاية «المنقذ»، عندما يُعطي النصائح للقارئ ضد كل أنواع الضلال، لا يأتي على ذكر «التهافت».

المرحلة الثانية، مرحلة العزلة هي برأينا، حيث الغزالي الأصدق مع ذاته وأمام ربّه. خلال هذه المرحلة، يكتشف بأن «سلوك المتصوّفين هو الأفضل، وطريقهم هي الأكثر استقامة، وأخلاقهم الأكثر نبلاً». في خلال هذه المرحلة ذاتها كتب الغزالي «إحياء علوم الدين»، نوع من الموسوعة للعلوم التصوّفية، خصوصاً علوم المعاملة، مع تلميحات إلى علوم

المكاشفة. إنه التحدي الأخير، الربع الرابع من الكتاب الذي يتطرق مباشرة إلى موضوعنا.

المرحلة الثالثة، مرحلة التعليم في نيسابور حيث كتب «المنقذ من الضلال»، لم تدم طويلاً. لقد استعاد حريته بالفعل بعد موت الوزير الذي بأمره اضطر إلى قطع عزلته واستعادة التعليم. منذ ذلك الوقت، سوف يعيش حياة متصوّف حتى موته في سن الخامسة والخمسين. في هذه المرحلة الأخيرة كان لديه متسع من الوقت ليؤلف عدداً من الكتب، وأحدها «مشكاة الأنوار» يختصر بشكل واضح ومقتضب فلسفته الخاصة. سنعود لاحقاً إلى هذا الكتاب.

لكي نفهم الغزالي بشكل أفضل وتعليمه التصوّفي يجب قبل كل شيء تمييز ثلاث مستويات في هذا التعليم، كما قال بنفسه في أحد كتبه «ميزان الأعمال»؛ يتحدث هنا عن ثلاث وجهات نظر لرجلٍ عالم: أولاً، وجهة النظر المتحيزة التي يدافع فيها عن عقيدة معلمه وأهله ومواطنيه؛ ثانياً، التعليم الموجه إلى جمهورٍ معيّن بحسب مستوى فهمه؛ ثالثاً، القناعات الأكثر باطنية التي اكتسبها هذا الإنسان بتجربته وتبقى سرّية ما بين الله وبينه أو ربما الذين يملكون القناعات ذاتها. في مؤلفات أخرى، يتحدث الغزالي عن الكتب الموجهة إلى من هم لا يستحقونها (مضنونٌ بها على غير أهلها). يكرر مراراً عدّة مع عارفين آخرين، بحسب تعبيره بأنه

«من الكفر كشف سر الألوهة». وهكذا يقول غالباً: «هنا نبليح مجالاً حيث الكلمة تصبح غير قادرة على التعبير عن الأمور وكل محاولة للتعبير تقود إلى الخطأ لا محالة». في كتاباته المخصصة للجمهور العريض يعتبر أنّ كل من تكلموا عن الوصول والتوحد والأنسنة هم في توهّم. لكن كيف يُعبّر الغزالي عن تصوفه وطريقته للتقرب من الله ومعرفته بالله؟ هذا ما سنحاول معرفته حالياً.

المنازل، أو الصفات التي تقود إلى الخلاص هي، بحسب الغزالي، عشرة [عدد كتب الربع الرابع من الإحياء، ربع الصفات التي تقود إلى الخلاص (ربع المُنَجّيات)]. كل منزل يحتوي على معرفة وفعل وحالة. عموماً، كل منزل هو نتيجة ما سبقه ويحضّر ما سيليه. على مستوى المنزل ذاته المعرفة ضرورية للحالة المناسبة، بينما الفعل هو ثمرة هذه الحالة. المنزل الأعلى يحتوي ويغلّف المنازل الأدنى. لكن، على مستوى كل منزل، المعرفة المناسبة قد تتضمن درجات عدّة، وغالباً ثلاث: درجة الجمهور ودرجة علماء الدين (علماء ومتكلمون) ودرجة العارفين القريبين من الله (عارفون ومقرّبون وصديّقون). في هذا الصدد يستعمل الغزالي تعبيراً يبدو لنا شديد الشبه بتعبير هيغل «أوفهبن». يتعلق الأمر بالتعبير العربي «ينطوي» (يُغلّف). بالفعل يقول: «المعرفة الحقّة والأكيدة هي معرفة الأقربين والعادلين لأنهم لديهم الإيمان (أو المعرفة) المرتكز على رؤية وفي إيمانهم يجدون

أنفسهم مغلفين ( ينطوي في إيمانهم إيمان العوام والمتكلمين)، وإيمان الجمهور وإيمان علماء الدين».

يعني هذا بأنه في إيمان العارفين يوجد مباشرة إيمان العامة مثل رؤية داخلية، لكن هناك أيضاً القناعة المرتكزة على عقل منطقي، أي إيمان علماء الدين، مع تخطي هذه وتلك يحتفظ إيمان العارفين بشيء ما وهو معرفة من مستوى أعلى يذكر بنفي النفي، أي اليقين المطلق، عند هيغل بالنسبة للدرجتين السابقتين، إيمان العامة وإيمان رجال الدين. العارفون أنفسهم لا يملكون الدرجة ذاتها في وضوح الرؤية وتجلي الحقيقة.

المعرفة هي أساسية على المستويات كافة للطريق التي توصل إلى الحقيقة وخصوصاً إلى المنزل الذي هو المنتهى وغاية كل المنازل الأخرى. يتعلق الأمر بحب الإنسان لله وحب الله للإنسان. «كل ما يأتي بعد هذا المنزل ليس سوى ثماره ... وكل المنازل التي تسبق منزل الحب ليست سوى تحضير له». لكن يجب ألا «نتخيل حباً بدون معرفة وعلم». في كتابه عن الحب، الكتاب السادس من الجزء الرابع لـ«لأحياء»، يُفسر الغزالي الأسباب كلها التي تجعل الإنسان يُحب أحداً أو شيئاً: أحدهم فعل خيراً إما لنا أو لأحدٍ غيرنا، أو لأنه جميل ولطيف... لا يوجد سوى الجمال الخارجي البادي، نحب بالتأكيد الأشياء التي لديها جمالٌ لعين القلب، غير المقارنة بجمال الأمور الحسية... لكن يوجد

سبب، بحسب الغزالي، لأجله لا يستطيع الإنسان ألا يحب الله إن عرفه.

هذا السبب يُشكل جزءاً من علم التجلي الذي ليس بالإمكان تفسيره إلا جزئياً على الورق أو بالكلمة، يعود إلى المُريد بذاته أو السالك الوصول اليه بتجربته الخاصة. يتعلق الأمر بتجانس وتماثل (مناسبة) «ليس تشابهاً بالمظهر أو الصورة لكن مناسبة داخلية (باطنة) تُرجع إلى معانٍ مخبّأة نستطيع أن نذكر بعضاً منها في الكتب بينما الأخرى لا يمكن ذكرها». ما يمكن ذكره، بحسب الغزالي هو اكتساب مزايا مشابهة لمزايا الله، وصفات إلهية مثل العلم والرفق والرحمة أو صفات أخرى مذكورة في الشريعة.

أما بالنسبة لما لا يمكن ذكره في الكتب، فلمّح الله له في آياتٍ مثل: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ (الإسراء، الآية 85)، أو أحاديث مثل «خلق الله الإنسان على صورته». يُحذر الغزالي لعدم فهم «صورة» بِـ«صورة» حسيّة ظاهرة، ممكن إدراكها بالحواس، كما فعل المفسرون الحرفيون الفظّون، الله هو منزّه، بعيد عما يقوله الجهّال». هنا، يقول الغزالي: إنه يجب تحاشي التعبير عن الشبه الذي أضفاه الله على الإنسان كي لا يقع في الخطأ الذي يتخطى الحدود بمعنى أو بآخر ...

في ما يتعلق بعلم التوحيد، يُكرّس له الغزالي بداية الكتاب الخامس من الجزء الرابع لِـ«الإحياء». يستلزم هذا

العلم وجود الثقة الكاملة بالله، ويتضمّن أربع درجات: الأولى، على مستوى اللغة والكلمة، عندما يقول أحدهم: «لا إله إلا الله» وقلبه في مكانٍ آخر أو بدون الإيمان بذلك. الدرجة الثانية، هي أنّ أحدهم يؤمن بما يقوله كما يؤمن غالبية المسلمين، إنه إيمان العامة. بحسب الغزالي، إنّ المتكلمين هم جزء من هذه الغالبية لكن إيمانهم لا يتخطى إيمان العامة وتقتضي مهمتهم حماية هذا الإيمان ضد أية بدعة. الدرجة الثالثة، هي «درجة المقرّبين الذين يرون بالتجلي تعددية الأمور لكنهم لا يرونها سوى بوصفها تنجم عن الأحد القادر على كل شيء». الدرجة الرابعة، «هي رؤية الصادقين، ما يسميه المتصوّفون الفناء في التوحيد لأن المتصوّف لا يجد (في هذه الحالة) أحداً آخر غير الأحد، لا يرى ذاته حتى، من هنا فناءه لذاته، ولا يرى المخلوقات...، لا يرى الكل كمتعدد لكن بوصفه واحداً وهذه غاية التوحيد القصوى». يُضيف الغزالي «إعلم بأن هذا العلم (التوحيد) هو العلم النهائي لعلوم التجلي، من غير المقبول كتابة أسرار هذا العلم في كتاب. لكن العارفين قالوا بأنه من غير الوفاء كشف سر الألوهية». لا يغيب عن بال الغزالي هنا عدم ال: تفكير بالحلاج، ويروي نادرة قد تكون حصلت بين الحلاج والقوّاس: طلب الحلاج من القوّاس أن يجيبه لماذا يُمضي وقته في السفر، أجابه بأنه يسعى جاهداً لإتمام حالة الثقة بالله، عندها يقول له الحلاج: أمضيت حياتك كلها ببناء

باطنك لكن أين هو الفناء في التوحيد؟ ويفسر الغزالي: متى  
تعبّر إلى الدرجة الرابعة من التوحيد؟

بتعبير آخر، بحسب الغزالي، هناك درجتان أساساً في  
كل علم، معرفة أو علم: الإيمان البسيط في ما نسمعه من  
أحدهم نثق به والعلم الأكيد الذي يشبه رؤية حسيّة، لكنها  
رؤية للعين الباطنة وقد تكون أكثر حقاً من العين الخارجية.  
على مستوى هذا العلم الأخير، هناك طريقتان: طريق تدريجية  
تتم بواسطة الحس أو بمعرفة أخرى وسطى وهكذا دواليك  
حتى الحقيقة القصوى لكل شيء. الطريق الثانية هي نوع من  
المعرفة الفورية وهي الحقيقة القصوى للأشياء التي تظهر  
كالشمس للعين الباطنة للذات العارفة ودفعة واحدة تكشف  
الحقائق الأخرى كلها. هذه الحالة الأخيرة هي حالة النبي،  
بينما الحالة الأولى هي حالة صديق الله (ولي). هذا  
التخطيط، الذي يفصّله في الفصل الأخير من «المشكاة»  
المتعلق بالواصلين، يذكر بما رأيناه سابقاً عند الفارابي وابن  
سينا في موضوع معرفة النبي والفيلسوف، مع فارق أن  
الغزالي لا يترك مكاناً لهؤلاء الذين يسميهم فلاسفة بين  
الواصلين. بالواقع، العلاقات ما بين الغزالي والفلاسفة  
والفلاسفة هي بعيدة عن البساطة. لقد ذكرنا سابقاً المسار  
العقلي للإمام [نعرف فضلاً عن ذلك أن العصور الوسطى  
اللاتينية رأت في الغزالي فيلسوفاً بين الفلاسفة. الترجمة  
اللاتينية لمقاصد الفلاسفة اعتبرت ككتاب فيلسوف، في عدم

وجود المقدمة]. لكن الفكر البشري هو مصنوع هكذا بأنه من المستحيل محو المكتسبات كلياً وعقائد الماضي. لنحاول الرؤية بشكلٍ أوضح في موقف الغزالي بالنسبة للفلسفة.

يُميّز الغزالي ما بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية، لكن بدون أن يعتبرهما متناقضتين. يُقارن علوم العقل بالغذاء والعلوم الشرعية بالدواء، ويُضيف «إن اعتقد أحدهم بأن العلوم العقلية تناقض العلوم الشرعية وبأن من المستحيل جمعهما، هذا الاعتقاد لا ينجم إلا عن عمى للعين الباطنة». ثم يقسم العلوم العقلية في نوعين يتعايشان بصعوبة «كزوجتين لرجلٍ واحد»، العلوم الدنيوية والعلوم الأخروية (الحياة الأخرى). من الممكن القيام بمطابقة تقسيم كهذا مع ما يسميه هيغل «علم المنتهي» و«علم اللامتناهي». لكن ما يفصل، للوهلة الأولى، هيغل عن الغزالي، في موضوع هذا التمييز، هو أن هذا الأخير يُصنّف الفلسفة، كما الطب، والهندسة... من نوع العلوم المنتهية، بينما بالنسبة لهيغل الفلسفة هي علم اللامتناهي من أعلى درجة. مع ذلك، إن نظرنا بقربٍ أكثر إلى ما يبقى من العلوم اللامتناهيّة بحسب الغزالي قد نستنتج بأنه ليس بعيداً عن التقسيم الذي قام به هيغل. بالفعل، العلوم الأخروية، بحسب الغزالي، هي «علوم حالات القلب والأعمال السيئة ومعرفة الله، بصفاته وأعماله». بتعبيرٍ آخر علم النفس وعلم الأخلاق وعلم الميتافيزيق، يترك لما يسميه فلسفة المنطق وعلم الطبيعة. من المفيد الإشارة هنا إلى

انقطاع مع تقليد فلسفي يعود إلى أرسطو وتقاسمه الفلاسفة، أي دراسة النفس ليس في فرع علوم المطلق. مع ذلك ليست ابتكاراً جذرياً، لأنه في علم النفس عند ابن سينا، نتذكر، تدرس النفس مع أمور الطبيعة في القياس نفسه لعلاقتها مع الجسم، لكن بماهيتها، أو كونها جوهرًا بحد ذاتها، النفس هي جزء من الكائنات المنفصلة، أي، العقول الصرفة. أوجب التذكير بأنه عند هيغل علم النفس لا يشكل جزءاً من فلسفة الطبيعة بل من فلسفة العقل؟ الأخلاق أيضاً هي جزء من العقل الموضوعي، إذاً من فلسفة العقل ولكن ليس العقل المطلق، ما هو مميز عما نلقاه في فكرة الغزالي الذي بالنسبة إليه الأخلاق تشكل جزءاً من علوم الحياة الأبدية. نستطيع التقدير بأنه لا توجد فروقات شكلية صرفة، ومع ذلك هي معبرة.

على ماذا يقوم علم النفس أو علم القلب، عند الغزالي؟ قبالة علم النفس عند ابن سينا يبدو للوهلة الأولى بأنه يملك البنية ذاتها كما عند ابن سينا. وأيضاً، نجد فيه أحياناً التفاصيل ذاتها والأمثلة ذاتها. نلاحظ مع ذلك أن مصطلحات الغزالي في علم النفس تختلف من كتابٍ إلى آخر. إن تعلق الأمر ببنية النفس البشرية أو بشرح وظائفها. في «الإحياء» يستعمل مصطلحات مختلفة عن تلك المستعملة في «المشكاة»، وفي كتابٍ آخر معنون «معارج القدس في مدارج النفس» (الترقي نحو عالم القداسة بواسطة سلالمة معرفة

النفس)، إن سلمنا بأنه للغزالي [لسنا أول من شك بنسبه إلى الغزالي، انظر مثلاً مونتغمري وات]. بالفعل في هذا الكتاب الأخير التعابير والأمثلة هي قريبة جداً من ابن سينا لنعقد بأن الكتاب كتبه الغزالي بذاته إلا إن كتبه حقاً خلال المرحلة التي كان فيها تحت التأثير المباشر للفلاسفة وخصوصاً ابن سينا. نجد حتى مقاطع كاملة مأخوذة من «كتاب النجاة» لابن سينا، مثلاً في موضوع النفوس التعيسة ودرجة تعاستها، بينما مقاطع أخرى مأخوذة كما هي من «إحياء» الغزالي، مما يزيد الشك بأن «المعارج» قد تكون حقاً للغزالي.

في «الإحياء» كما في «المشكاة»، عندما لا يستعمل الغزالي المصطلحات التقنية للفلاسفة، يحاول دائماً إقامة جسور ما بين مصطلحاته الخاصة ومصطلحات الفلاسفة الذين لا يُسميهم. فهذا يعني: «قلب ونفس وروح وعقل الأمر ذاته، المسماة أيضاً نور إلهي»، خاصية تميز الإنسان عن الحيوانات الأخرى. «الكون المعقول» بالتناقض مع «الكون الحسي» يُدعى «كوناً علوياً»، «كوناً روحياً»، «كوناً منيراً» أو «كوناً سماوياً» (عالم الملكوت) بعكس «العالم الأرضي» أو «الدنيوي» (عالم الملك والشهادة)، بشرط فهم كلمة «أرضي»، «كل ما هو حسي ومتخيّل ومن ضمنه السماوات، بينما ما ليس ممكناً إدراكه بالحس أو بالتخيّل هو السماء الحقيقية». هذا الشرط إن تم الوفاء به، يشكل المعراج الأول للعارف، ترقّ يوصل حتى مقربة الجلال الإلهي.

العالم الحسي، بحسب الغزالي، ينفع كسلم للعارف للوصول إلى العالم السماوي بعد أن يعبر عالم التخيل، المرموز إليه بـ«الطريق المستقيم» (الصراط المستقيم). لنذكر بأن «الصراط المستقيم» الذي تحدّث عنه القرآن، كالسبيل القويم الذي يقود مباشرةً من العالم الدنيوي إلى العالم العلوي، إلى الله والحياة الأبدية، قد فسّره ابن سينا كعالم التخيل الذي يفصل العالم الحسي عن العالم المعقول.

قدرات النفس البشرية، التي أسماها الغزالي «العقول البشرية ذات الطبيعة المنيرة» (بمعنى النور الإلهي)، هي، لولا فرق بسيط في المصطلح، نفسها في علم النفس عند ابن سينا. يُصرّ الغزالي ربما أكثر قليلاً من ابن سينا على درجة المعرفة النبوية التي تحتل «مرتبة» أعلى من ما أسماها الروح الفكرية. هذه الروح الفكرية تساوي ما أسماه ابن سينا قدرة تخيلية وتصورية عندما تستعملها النفس العاقلة؛ في هذه الحالة يستعمل ابن سينا أيضاً، تعبير المفكرة الذي يتناسب مع النعت المستعمل من قبل الغزالي في التعبير، الروح الفكرية. يبدو أنه إلى هذه الدرجة من العقل يتناسب الإدراك في علم نفس هيغل. يحتل بالفعل مرتبة أقل من مرتبة العقل التجريدي أو الفكر المجرد، الذي يتناسب مع «الروح القدسية النبوية»، الدرجة القصوى للمعرفة الإنسانية والمتساوية مع العقل المكتسب الذي أصبح مشابهاً «للعقل الفعّال المنفصل» في فلسفة ابن سينا.

نشير بأن الغزالي في «المشكاة»، يقوم بمجهودٍ خاص بغية تصنيف «الأرواح البشرية» بشكلٍ يتناسب مع الترتيب المتبع في الآية القرآنية عن النور ولإعطائها التفسير الأقرب بقدر الإمكان. بالفعل، هذه الآية ذاتها فسرّها ابن سينا. يبدو لنا أن الغزالي يستلهم من تفسير ابن سينا ويحاول أن يتخطاه. من هنا، ضرورة إضافة الروح الفكرية، بحسب الغزالي، ما بين الروح العقلية والروح النبوية، بينما تفسير الآية ذاتها الذي نجده في «المعارج» لا يختلف في شيء عن تفسير ابن سينا في رسالة إثبات النبوة. مما يشكل إشارة إضافية ضد صدقية «المعارج».

في ما يتعلق بالرؤية التي تكون للنبي في حالة اليقظة حتى وإن كانت حواسه الخارجية مشغولة بأمورٍ أخرى، يستعير الغزالي أيضاً تفسير هذه الظاهرة في علم نفس ابن سينا.

بحسب الغزالي، ليس الله سوى «واجب الوجود بذاته» ومنه تأخذ الكائنات الأخرى حياتها، أو أيضاً، «المحرّك الأول الذي ليس له محرّك وهو ثابت». جميع هذه التعريفات ليست سوى ما نجد عند ابن سينا والفارابي وهي تستعيد تعريف أرسطو بأن الله ليس في العالم ولا في خارج العالم وليس لديه علاقة مكانية بالأشياء، بحسب الغزالي، هذه هي التعابير المستعملة من قبل الفلاسفة في موضوع الله.

الميزة الأساسية التي تُميّز الإنسان عن الحيوانات،

بحسب الغزالي، هي قدرته على معرفة الله. هذه الخاصية التي يمتلكها الإنسان تدعى فكراً أو عقلاً ويقول الغزالي: بأنه يجب ألا يُختصر هذا التعبير فقط بملكة تعلم وسائل التفكير أو التجادل، مع أنّ الحال هو هكذا غالباً. لذلك انتقد بعض المتصوّفين الفكر. بالعكس تماماً يمتدح الغزالي الفكر. يستعيد غالباً صورة الشمس والعين، مثل أعطاه الفلاسفة منذ أرسطو لمقارنة المعرفة العاقلة بالرؤية الحية والعقل الفعّال بالشمس.

يستثمر الغزالي مجموعة الصور هذه إلى أقصى حد، إلى حد القول: إنه تجاوز الحد. العين الباطنة، أحياناً مُسمّاة عقلاً، وأحياناً روحاً أو نفساً إنسانية تصبح عند الغزالي نوراً يرى ويرى ذاته معاً. إنه الفكر الذي يفتكر أو العقل الذي يعقل بحسب الفلاسفة. لكن الغزالي يؤكد، مراتٍ عدة، أنّ العقل يستحق تسميته نوراً أكثر من النور الحسي، الشمس الباطنة بصفاتها كلمة الله، القرآن والكتب المتجلية الأخرى. يُصرّح أخيراً: «أقول حتى، وبدون حرج، أن اسم النور لا يستعمل لشيءٍ آخر سوى للنور الأول إلا عن طريق المجاز الصرف». وبما أنّ «الكائن الحق هو الله، هكذا فإن النور الحقيقي هو الله». يبني الغزالي هكذا نوعاً من فلسفة النور مع آيات قرآنية داعمة حيث نجد التجلي، الملاك، كلمة الله، القرآن، مقارنة بالنور، لكننا لا نجد ولا آية قرآنية تتحدّث عن الله هو - حتى كنور. لدينا انطباع بأن الغزالي بتقديمه

نظريته عن «النور» يعتقد بأنه يُضاعف من القيمة لما يُسمّيه الفلاسفة عقلاً صرفاً أو معقولاً بحثاً وما يُسمّيه القرآن بالأحرى عقلاً وليس نوراً. مع أنه يُصرّ في مكانٍ آخر على الطبيعة غير المادية وغير الحسيّة للعالم المعقول، يعود الغزالي برأينا، إلى مفهوم شيء حسي هو النور مع اعتباره أيضاً كشيء أكثر روحانية من الذكاء أو من العقل. هل يجب أن نرى في هذه النظرية أثاراً من المزدكية عند الغزالي؟ [م. إقبال يستنتج أن الغزالي «يعود غريزياً إلى الفكرة الإيرانية»].

بفعل أنه يُصرّ غالباً على المعنى الظاهر للنص بجانب المعنى الروحي، حتى عندما يكون المعنى الظاهر يبدو وكأنه استعارة فقط، أو مثل حسي جداً لأخذه حرفياً، يتركنا الغزالي مطرح السؤال ونعتقد بأنه هنا يوجد عمل للقيام به. تجدر الإشارة إلى أن نظرية النور هذه تمت استعادتها وتطويرها من قبل السهروردي الذي حاول إعادة إحياء التقليد الفارسي القديم مع إدخال حكمة الإغريق، «الفلسفة المشرقية» لابن سينا، والتقليد التصوّفي في كتابه المسمى «حكمة الإشراق».

دائماً في «مشكاة الأنوار»، يُعطي الغزالي نوعاً من فلسفة الدين عندما يُصنّف أنواع المؤمنين بحسب علاقتهم مع الله. أولاً، هناك نوعان كبيران من الناس المنفصلين عن الله، النوع الأول بحجب من ظلمات صرفة، والنوع الثاني بحجب من نور ممزوجة مع ظلمات. كل واحد من هذين النوعين

ينقسم إلى أصناف. إن النوع الثاني هو الذي يتضمن المعتقدات التعبدية كلها، ومن ضمنها ألمانوية التي يدّعي أتباعها أنّ النور المطلق هو سيد الكون والخيرات كلها، بينما تأتي الشرور من الظلمات، ويحدد الغزالي «يسمونهم ربما يزدان وأهريمان». من ضمن هذا النوع الثاني يوجد أيضاً، من هم مفصولون عن الله بحجب نور ممزوجة بظلمات من أصل حسي - خيالي أو من طبيعة القياس المنطقي مع تفكير خاطيء. ثم يأتي نوع ثالث للناس المفصولين عن الله بحجب من نورٍ صافٍ. نحزر بدون صعوبة كبرى بأن هذا النوع يشتمل على غالبية الفلاسفة وعلماء الدين من كل الطوائف. في المرتبة الأخيرة يأتي النوع الأخير، نوع «الواصلين». من بين الواصلين هناك من لا يرون سوى الأحد ويرون أنفسهم بوصفهم يتأملون الأحد. الآخرون لا يرون شيئاً سوى الأحد وهم بذاتهم يتلاشون في التوحيد. يقول الغزالي بأن هذه الحالة النهائية سميت حالة الإتحاد كاستعارة، لكن الأمر فعلاً هو توحيد. لمن وصلوا إلى هذه الحالة النهائية الآية القرآنية ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص، آية 88) ليست فقط علماً، بل أصبحت تجربة شخصية ورؤية باطنة، «حالة» روحانية، التذوق الإلهي (ذوق وهال). كلمة «ذوق» التي تعني حرفياً «مذاق» تستعمل غالباً من قبل المتصوفين للتعبير عن الدرجة القصوى من الحدس والتي هي في الوقت نفسه الدرجة القصوى لكل علم ولا يصلها الإنسان إلا بعدما يعبر

الدرجات السابقة كلها. [بهذا التفصيل، هل يوجد برهان كافٍ لتبديد الشك بالمزدكية، المذكورة آنفاً؟].

النبي فقط يستطيع الوصول إلى هذه الحالة دفعة واحدة، لكن يوجد هنا استثناء واحد. ينتقد الغزالي بشدة المتصوفين الذين يدعون، بالتخلي عن العلوم، الوصول إلى هذه الحالة القصوى بإلهام بسيط أو تجلٍ كما كانت حال بني الإسلام. يقول في هذا الصدد: «كم من المتصوفين تبعوا هذه الطريق وبقوا عشرين عاماً في حالة توهم واحدة. بيد أنهم لو اهتموا بالعلوم في ما قبل، لكانوا فهموا على الفور خطأ توهمهم، كون طريق العلم هو أكثر أماناً وأكثر اقتراباً من الهدف». يوضح هذا النقد مثلاً شخصٍ تخلى عن أي جهد وأي عمل متأملاً أن يجد كنزاً؛ توهم؛ سيقضي طوال حياته بدون أن يجد شيئاً.

هذا النقد ذاته، أطلقه الغزالي ضد الذين يدعون التصوف، استعادها بعد ذاك الفلاسفة المتصوفون مثل ابن باجة وابن طفيل وابن سبعين، وابن رشد، ومن متصوفين فلاسفة مثل السهروردي وابن عربي. لنذكر في هذا الصدد النقد الذي وجهه هيغل إلى العرفان الذي يدعي أتباعها المعرفة الفورية بدون الحاجة إلى العلوم. [مثل هذا الميل الذي انتقده هيغل هو جاكوبي بالأخص].

الملاحظة الأخيرة قبل أن نترك الغزالي تتعلق بموقفه تجاه الشعر والموسيقى، موقف قد يُقارن بفلسفة هيغل عن

الفن. الفن بالنسبة لهيغل هو الدرجة الأولى لظهور العقل المطلق، درجة مرتبطة بعمق الدين وغايتها هي العبور إلى الدين المطلق. يُقارن الغزالي في مكانٍ معيّن الذوق في الشعر أو في الموسيقى، كالدرجة الأدنى في سلم الذوق، بالنسبة للذوق النبوي. بتعبير آخر الحدس الجمالي، تذوّق الجمال، هما بحسب الغزالي، متقاربان للحدس الديني للحق. وإن اعتبرنا أن القصيدة، الطائفة، المنشورة في «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»، هي فعلاً للغزالي، نفهم لماذا هذا هو المكان الوحيد الذي لا يربط فيه الغزالي قلمه، لكن يتركه يكشف سر الألوهية. اليكم بعض أبيات من هذه القصيدة:

«أنا مغايرٌ عنك، الجوهر ذاته والوحدة ذاتها

هل أنت مغاير عن الحقيقة ذاتها لذاتي

التجلي ليس سوى فعل نفس قوية لنزع ثياب المعنى التي تخفي العقل.

أنت، الخفي، أراك في كل ظاهر

أنت، الأول، لا تكف عن كونك أقصى تفكيري

...

اتجاهاتي الستة مليئة بك، أنت محيطي ومركز نقطتي معاً

لكن أيضاً، أدير وجهي إلى اللحظات لأتمم واجباتي في

الصلاة، نفسي هي كعبتني».

تأثير الغزالي على خلفائه، فلاسفة أو متصوّفين، ليس

بأقل أهمية من تأثير ابن سينا أو الفارابي. الجدل الذي أثاره

في «التهافت»، خصوصاً رد ابن رشد «تهافت التهافت»، أشهر من التكلم عنه. الفلاسفة مثل ابن باجة أو ابن طفيل كما سنى لاحقاً، لا يستطيعون التفلسف إلا بالرجوع إلى الغزالي بالقدر ذاته كما للفارابي وابن سينا.

## الفصل الثالث

### التصوّف الفلسفي في المغرب العربي

أ) ابن باجة (توفي 1139م)

يعتبر العديد من الفلاسفة العرب الغزالي بمثابة المدمر الحقيقي للفلسفة في المشرق العربي، وبعد «تدميره للفلاسفة» التجأت الفلسفة إلى المغرب العربي. يُعتبر عندها ابن باجة كأول فيلسوف عربي في المغرب.

هذا الحكم، مع أنه مطابق للواقع التاريخي، كون الغزالي حقاً آخر فيلسوف كبير في المرحلة التي افتتحها الفارابي، ليس صحيحاً في ما يتعلق بأسباب تراجع الفلسفة في المشرق العربي. يقتضي البحث عن هذه الأسباب في ما كان السبب للتراجع في الفلسفة العربية كلها في المرحلة ذاتها، كون الفلسفة آخر ظاهرة ثقافية شهدت زوالها. يجب

التفتيش عن «مدمر» الشعراء، لأن آخر شاعرٍ كبيرٍ في المرحلة ذاتها مات قبل ولادة الغزالي [يتعلق الأمر بأبي العلاء المعري المتوفي سنة 449هـ/ 1058م].

أما بالنسبة للجزء الثاني من الحكم، في موضوع ابن باجة، فيبدو لنا مناسباً. ابن باجة هو الأول في المغرب العربي الذي استعاد التقليد الذي بدأه الفارابي في الشرق. في كتاباته، يرجع ابن باجة على الأقل غالباً إلى الفارابي منه إلى أرسطو. في كتاب «تدبير المتوحد»، يتحدث ابن باجة عن المتوحد كمواطن في المدينة الفاضلة المفروض عليه، بقوة الأمور، خصوصاً غياب هذه المدينة، العيش في مدينة ضالة أو جاهلة؛ إذاً، عيش حياة غريب، بحسب تعبير المتصوفين. «مع أنهم يعيشون مع مواطنيهم وجيرانهم في بلدانهم، يسافر هؤلاء الغرباء بفكرهم إلى منازل أخرى تشكل لهم بدائل عن الأوطان (...) بهذا المعنى نفهم تدبير الإنسان المتوحد». هذا المتوحد، بحسب ابن باجة يستطيع أن يكون «عقلاً بسيطاً» مثل «الماهيات المعقولة الصرفة» ويستأهل عندها أن يطلق عليه إسم «إلهي». للوصول إلى هذه الدرجة، يجب أن يتخطى المتوحد المستوى الجسدي وكذلك المستوى المتوسط ما بين الجسدي والمعقول الصرف. هذا المستوى المتوسط يساوي التخيل في علم نفس الفارابي وابن سينا، لكن ابن باجة يُسمّيه مستوى «المظاهر الروحانية»، بالتعارض مع المظاهر الجسدية من جهة، والمظاهر المعقولة صرفاً من الجهة

الأخرى. نجد هنا تأثير الغزالي. ينتقد ابن باجة المتصوّفين الذين يتخلّون عن العلوم المعقولة الصرفة وينحصرّون على مستوى التخيّل.

مع أنه لا يوفر الغزالي في نقده، لم يكن ابن باجة إلاّ متأثراً به. لنستذكر نقد الغزالي بذاته للمتصوّفين الذين يقضون عشرين عاماً في تصوّر خاطيء، مع تخليهم عن العلم؛ إن قاموا بمجهود لفهم «حقيقة الأمور» لعرفوا أنها لم تكن سوى توهم. رأينا أيضاً، أن الغزالي يصرّ تكراراً على الطبيعة المعقولة الصرفة «للعالم السماوي»، أو «الحياة الأخرى». لم يعرف ربما ابن باجة سوى كتاب الغزالي «المنقذ من الضلال»، كما يفترض معن زيادة [ملاحظة أخرى في موضوع تعليقات معن زيادة عن تدبير المتوحّد لابن باجة، أي «مدينة الائمة» التي يتحدّث عنها ابن باجة كمرادف للمدينة الفاضلة، بينما يرى فيها زيادة إحدى المدن الضالة(?)، لكن ذلك يبدو لنا غير مثبت.

لا نستطيع التحدّث عن ابن باجة بدون ذكر العمل المهم الذي كتبه جورج زيناتي، «الأخلاق عند ابن باجة». في نطاق هذا الكتاب نجد فائدة أطروحة جورج زيناتي في المقارنة التي يقوم بها مع فلسفة سبينوزا وفلسفة ابن ميمون أيضاً. هذا الأخير بصفته نوعاً من صلة وصل ما بين الفلسفة العربية من جهة وسبينوزا من جهةٍ أخرى. نعتقد أن السبينوزية لعبت دوراً هاماً في تشكيل الفكرة عند هيغل. في هذا الصدد، يستنتج

زيناتي «بأن ابن باجة كان إذاً، على غرار سبينوزا، روحانياً عقلانياً وما أراد تدميره عند الروحانيين هو بالتحديد ريبتهم وحتى استخفافهم تجاه العقل البشري».

ما هو مؤكد، برأينا، أن ابن باجة وفيّ لتعاليم الفارابي، وهو بذاته لا يُخفي ذلك. فهو يشكل إحدى قمم التصوّف الفلسفي في المغرب العربي، وتأثيره بارز على خلفائه، خصوصاً ابن طفيل وابن رشد. نظرية المعرفة والتوحد للنفس العارفة مع العقل الفعّال التي طرحها ابن باجة في «رسالة في الاتصال» ما بين العقل البشري مع العقل الفعّال، ستستعاد كما هي من قبل ابن رشد في «تلخيص كتاب النفس» لأرسطو. سنتحدّث عن ذلك في القسم المخصص لابن رشد. وستكون لدينا الفرصة للتذكير بالشبه الذي يربط نظرية المعرفة مع نظرية سبينوزا، خصوصاً الدرجة القصوى أو النوع الثالث من المعرفة حيث الذات العارفة وموضوع المعرفة يُصبحان الماهية العارفة الواحدة بذاتها. قبل معالجة موضوع ابن رشد وعلاقته مع التصوّف ما قبل الفلسفي والتصوّف الفلسفي، سنتناول أحد الممثلين البارزين للتصوّف الفلسفي في المغرب العربي: ابن طفيل.

## ب) ابن طفيل (توفي 1185م)

إن صرّح ابن باجة بانتمائه إلى مدرسة الفارابي وانتقد

الغزالي، يقوم ابن طفيل بالعكس، ينتقد «علانية» الفارابي ويتبنى جهاراً تصوّف الغزالي. لكن ابن طفيل يُصرّح بأنه من أتباع ابن سينا خصوصاً. هذا الاختلاف الظاهر ما بين موقف ابن طفيل وموقف ابن باجة تجاه أسلافهم (الغزالي وابن سينا والفارابي) هو، كما يبينه مدني صالح، عائد إلى أسباب سياسية كانت تربط كلا الفيلسوفين بإحدى العائلات المالكة المتخاصمة، الموحدون والمرابطون، اللتين كانتا تتنافسان على السلطة السياسية في المغرب في تلك المرحلة.

لكن بالحقيقة، هذا الاختلاف لا يتعدّى المظهر. لأنه برغم النقد الذي وجهه ابن طفيل إلى الفارابي في مقدمته لـ«حي بن يقظان»، يتبنى عملياً نظامه الفلسفي كله خلال «القصة» حتى. هذا واضح خصوصاً في تعريف «الدين الحق» الذي يُعطيه ابن طفيل قرابة نهاية «حي» وهو بالضبط التعريف الذي يعطيه الفارابي في «كتاب الحروف».

من المؤكد أن ابن طفيل، كونه طبيباً، هو أقرب إلى ابن سينا. يأخذه كمعلم ليس فقط في الطب ولكن أيضاً، في الفلسفة. يقترح على نفسه توضيح وإكمال ما تركه أسلافه: ابن سينا والغزالي وابن باجة غير مكتملٍ أو غير مباح به. ابن طفيل هو ربما أول من فهم أنّ فلسفة الغزالي تركز على النظام الفلسفي نفسه للفارابي وابن سينا. ربما لم يعرف «تهافت الفلاسفة» للغزالي، لكن هذا بحاجة إلى إثبات. لكن برأينا، إن عرف هذا الكتاب ولم يصرّح بذلك، من الممكن

أنه رأى فيه كتاب جدل صرف من وجهة النظر الفلسفية العقائدية، التي بعد ذاك ليس لها أية قوة نقدية من الناحية الفلسفية الخاصة. لنذكر، دعماً لهذا الإستنتاج، موقف حي تجاه موضوع قدم العالم أو حدثته. بالنسبة له، في الحالتين الوكيل ضروري والعالم يكتسب وجوده من هذا «الكائن الضروري بذاته». علاقة الوكيل بالعالم ليست علاقة زمنية لكن جوهرية، وإن كان العالم ليس تالياً للخالق في الزمن، فهو كذلك في الجوهر. بتعبير آخر، يكفي أن نضع أنفسنا في حالة فلسفية تماماً ليفقد هذا السؤال كل معناه العقائدي. إنه فضلاً عن ذلك، الحل ذاته الذي نجده عند الفارابي وهيغل لمسألة العقيدة الدينية ذاتها.

إنّ الكتاب المعنون «حي بن يقظان»، على اسم شخصية مليئة بالمعاني، هو الكتاب الوحيد المعروف لابن طفيل [ترك كتاباً في الطب وبحثاً في الجغرافيا، اكتشفاً حديثاً في مخطوطات القرويين في فاس]. في هذه «القصة»، يُقدّم ابن طفيل نظاماً فلسفياً كاملاً بلغة أدبية وفلسفية معاً؛ وهي لا تخلو من الدقة ولا من المفهوم الخاصين بالفلاسفة ولا بالصور الأدبية الجميلة. نجد فيه عناصر من سيرته الذاتية وكذلك طابعاً تربوياً مهماً. لكن قبل كل شيء، هذه القصة هي نوع من تاريخ الحضارة الإنسانية عموماً وخصوصاً تاريخ البحث الفلسفي عند الإنسان. إنه أيضاً، قصة تلاقي الفلسفة مع الدين، خصوصاً لقاء الفلسفة اليونانية مع الإسلام، قصة

كتبت في فكر الفارابي، كما رأيناه في كتاب الحروف، إنه لقاء حي مع أسال. نجد أيضاً، تاريخ التصوّف الذي يبحث عن تفسير النص المقدس بمعنى روحاني (مثال أسال)، والذي يصطدم بحرفية (سلامان) الذي ينحصر بالمعنى الظاهر للنص. أسال يجد له مثالاً في حي، ويتخذه كمثالٍ يتبعه، والوصول ليكون شبيهه. بفضل لقائه مع حي، يستطيع أسال تفسير كل شيء. بالنسبة له العقل والتقليد أصبحا مماثلين الواحد للآخر. إنه بالفعل تاريخ التصوّف الفلسفي كما يتمثله ابن طفيل وفي ذهنه من جهة، ابن سينا الذي دمج التصوّف الديني في الفلسفة ومن جهةٍ أخرى، الغزالي الذي دمج في تصوّفه المنظومة الفلسفية لابن سينا.

عندما يتعلق الأمر بوصف المنزل الأقصى الذي وصل إليه حي برؤيته للكائن المطلق الضروري بذاته، يكتفي ابن طفيل بتلميحات متفاوتة الوضوح «لروعة هذا المنزل» بواسطة أمثال، لأن التعبير عاجز عن نقل حقيقة هذا المنزل، بيد أنّ وسيلة معرفته الوحيدة، هي الوصول شخصياً إليه. يتميز هذا المنزل بتلاشي ماهيّة الشخص ذاته وماهيّة الأشياء كلها، لا يرى الشخص أبداً ذاته ولا الكائنات الأخرى، «لا يرى سوى الأحـد الحي والحقيقي». وفقط عندما يعود حي من هذه الحالة يفكر بأن ماهيته التي بواسطتها عرف الكائن الضروري هي الماهيّة ذاتها لهذا الكائن. «بيد أنّ، علم الذات لهذا الكائن هو بذاته ماهيته». بهذا الشكل فإن «جميع الماهيات

المفصولة عن المادة والعارفة للماهية الحقيقية والتي كان يراها حي قبلاً كمتعددة أصبحت بالنسبة له الأمر الوحيد بذاته، بناءً على هذا التقدير». هذا التقدير، يقول ابن طفيل: كاد أن يأخذه حي على أنه الحقيقة، لكن بفضل إلهام أو بفضل الله، فهم بأن كل صفاتها: واحدة، متعددة، وحدة، توحد، تلاقٍ وانفصال، لا تتعلق سوى بحقائق مادية، بينما «الماهيات المنفصلة العارفة لماهية الحق لا تكون لا واحدة ولا متعددة لأنها خالية من أية مادة»، وهكذا رأى حي «الجمال والرأفة والسعادة اللامتناهية لماهيته ولكل الماهيات من الرتبة ذاتها، ما لم تره عين، ما لم تسمعه أذن، ما لم يتخيله قلب بشري، ما لم يقدر أحد على وصفه، ما لا يعرفه سوى العارفين الذين وصلوا إليه».

يحدد ابن طفيل أيضاً، طبيعة هذه المعرفة أو هذه الرؤية بالتناقض مع معرفة الحسي قائلاً: «من لا يعرف سوى الأشياء الحسية وعالمها، ليس عليه سوى إقفال أذنيه على هذا القول والعودة إلى أمثاله الذين لا يعرفون سوى الظاهر من هذه الحياة الدنيا وهم جاهلون تماماً في موضوع الحياة الأخرى».

طبيعة الحقيقة النهائية للأمور، بحسب ابن طفيل، هي إذاً، معرفة عقلية للمعقول الصرف الذي يعقل ذاته. إنها بالفعل «الفكرة التي تفتكر بذاتها» أو وعي الذات الذي أصبح «الحقيقة واليقين» معاً، بحسب هيغل.

هذه الدرجة النهائية من المعرفة لا يصلها بحسب ابن طفيل، كما كان الحال عند ابن باجة والغزالي قبله، إلاّ بعد أن يكون الشخص قد «تثقف بواسطة المعارف النظرية وانشغل بالعلوم». في هذا الصدد، يذكر ابن طفيل مثل الغزالي، أنه لا ينفي أن المتصوّفين مثل البسطامي أو الحلاج، بدون ذكر اسميهما، قد وصلا إلى حالة الغبطة القصوى، لكنه اعتبر أنّ أيّ تصريح من نوع «المجد لي، كم أنّ عظمتي كبيرة!»، أو «أنا الحق» أو غير ذلك، لا ينقل حقيقة هذه الحالة أبداً. لنذكر في هذا الموضوع الموقف المشابه الذي عبّر عنه هيغل: «الأنا هو مفكر فردي؛ انه ينتمي إلى هذا الوجود (الإلهي) كإحدى لحظاته، لكنه لا يشكّله».

الملاحظة الأخيرة التي نريد قولها في موضوع كتابات ابن طفيل الفلسفية، تتعلق بالتأثير الذي كان لهذا المؤلف على الفكر الفلسفي اللاحق للكاتب. وُجدت أعمال كثيرة مكرّسة لهذا الموضوع. لذلك لن نذكر سوى بعضها. ترجمة عبرية لحي قام بها موييز دو ناربون سنة (1349م)، كانت لدى سبينوزا نسخة منه في مكتبته الخاصة. ترجمة لاتينية قام بها بوكوك، ظهرت سنة (1671م). استطعنا التحدّث عن تأثير حي على روسو. ترجمتان ألمانيتان ظهرتتا في القرن الثامن عشر، إحداها لبريتيوس سنة (1726م) والثانية لأيشهورن سنة (1793م). لم نعرف إذا اطلع هيغل على إحدى هاتين الترجمتين، الألمانية أو اللاتينية، يبدو لنا أنه لم يطلع عليها

لكن الأمر ليس حتمياً. في جميع الأحوال كانت قصة ابن طفيل موضع «تقدير في مدينة ليينز».

### ج) ابن رشد والتصوّف (توفي 1198م)

ابن رشد المعروف في الغرب اللاتيني باسم أفرواس أو المفسّر (لأرسطو)، هو معروف بالأحرى في الشرق العربي كمؤلف «تهافت التهافت»، نقض لنقض الغزالي، وكذلك «فصل المقال»، عن علاقة الفلسفة بالدين. ما يهمنا بالأخص، هو الفيلسوف بكل معنى الكلمة، وليس عالم الدين العقلاني، خصوصاً في مسألة المعرفة عند ابن رشد. في «فصل المقال» و«التهافت» إنه الطابع الجدلي الذي يسود. يتعلق الأمر بالنسبة لابن رشد بالدفاع عن حق العارفين، أي الفلاسفة، بتفسير النص الديني والتقليد، مثلما يفعل القانونيون وعلماء الدين، بالتوافق مع العقل. «الراسخون في العلم» الذين يتحدث عنهم القرآن ليسوا سوى العارفين أو الفلاسفة بذاتهم بحسب ابن رشد. و«الأمانة» التي ائتمن الله عليها الإنسان ليست سوى العلم والقدرة على تفسير الآيات وإشارات الحق. تجدر الإشارة إلى أنّ ابن رشد يفضّل استعمال كلمة عارف الخاصة بالمتصوّفين عندما يتعلق الأمر بالفلاسفة بالتعارض مع علماء الدين والقانونيين من مختلف المدارس. بدون أن نعلق أهمية كبرى على هذا المظهر من

الفكرة عند ابن رشد، مظهر تسجل في تقليد التصوّف الفلسفي، نمر إلى مسألة المعرفة عند فيلسوفنا، مسألة تقدّم التباساً أكبر بكثير. لكن هذا الالتباس يتأتى بالأحرى من الالتباس الذي تركه أرسطو والتفسيرات المختلفة التي أعطاها المفسرون لهذه المسألة، باعتبار الوفاء الكبير لمفسر «المعلم الأول». هذا الوفاء الزائد، هل منع حقيقة ابن رشد من تشكيل وجهة نظره الخاصة في موضوع «اتصال العقل الفعّال بالعقل البشري؟».

في كتابه «التلخيص»، المفترض أنه شرح لكتب أرسطو عن النفس. يطرح ابن رشد المسألة منذ الصفحات الأولى: النفس البشرية، بشكل عام أو جزئي، تنتمي إلى الكائنات المفصولة، أي إلى العقول الصرفة أم لا؟ بالوصول إلى الفصل المخصص للنفس العاقلة، يجدد وعده بدراسة إمكانية التقاء «العقل الفاعل» (أو الفعّال) مع العقل البشري. ليس من الصعب رؤية التردد الذي يتعاطى به ابن رشد في هذه المسألة. يلوم تيمستوس وابن سينا على تناقض حججهم عندما يعتبرون بأن المعقولات هي في الوقت نفسه أزلية وتستطيع أن تكون بالقوة، ثم ينتهي بالاعتراف ببعض الأزلية لجزء من النفس العاقلة. في موضوع الـ«عقل الفاعل»، يُصرّح بالعودة عن رأيه الذي اكتشف بأنه خاطيء متهماً ابن باجة بهذه الغلطة، ثم ينتهي بتبني وجهة نظر هذا الأخير بقوله: «يميناً، إنه حق» أو «يميناً، إنه إيضاحي» في هذه النقطة. أكثر

ما يشغل بال ابن رشد برأينا ليس فعل الالتقاء، لأن أرسطو يقبل به، بل الإثبات المنطقي لهذا الالتقاء: كيف بإمكان كائن طبيعي اكتساب كمال ليس من نسق الطبيعة، كمال إلهي؟ في ما يتعلق بأمور الطبيعة، ومن ضمنها النفس، ضرورة «عامل منفصل» هي مؤكدة لابن رشد، لكن كي تكون النفس البشرية، كلياً أو جزئياً، من الماهية ذاتها المنفصلة، هنا تكمن المسألة كلها! بالفعل، من الجواب المعطى لهذا السؤال الآخر يتوقف الحكم المحتمل المتعلق بتصوّف ابن رشد.

الالتباس في موقف ابن رشد أوجد تفسيرين متباعدين تماماً. كأساس لميلين مختلفين في تاريخ ابن رشد في القرون الوسطى وحتى أيامنا هذه. بدون الدخول في نقاش كهذا، لنستنتج بأن غالبية النقد في أيامنا هذه تنحو إلى التحدّث عن «نوع من التصوّف الفلسفي» عند ابن رشد. بحسب ماجد فخري، إنه تأثير الأفلاطونية المحدثة. يتحدّث آخرون عن تأثير «الأفكار الدينية التي عاش في وسطها ابن رشد» وخصوصاً التصوّف. برأينا، ليس من المفروض البحث بعيداً لأن ابن رشد بذاته لا يفعل سوى استعادة وجهة نظر ابن باجة. لنستعيد الأفكار الرئيسية لوجهة النظر هذه. يُميز ابن باجة ثلاث درجات للمعرفة: معرفة العامة أو الجمهور المرتبطة بالحواس والتخيّل؛ ومعرفة نظرية لديها بعض علاقة مع موضوع الحواس والتخيّل. وأخيراً معرفة الطوباويين حيث

الذات العارفة وموضوع معرفتها هما من الطبيعة ذاتها ومن الماهية ذاتها بوصفها عقلاً محض ومعقولاً بحثاً. لنُشر إلى أنّ هذا الحل لمسألة المعرفة العقلية يندرج تماماً في تقليد التصوّف الفلسفي الذي أسسه الفارابي واعتنى به ابن سينا. أما بالنسبة لابن رشد، فهو يحدد أنّ الأفكار التي نشكلها من الماهيات المنفصلة ليست الجوهر ذاته لهذه الماهيات، لكنها قريبة جداً منه. بيد أن، حالة هوية الفكرة مع جوهر الماهية ليست سوى النهاية القصوى والكمال الأخير، الذي ليس كمالاً طبيعياً بل كمال إلهي. من هذا المنظار، يُضيف ابن رشد، «يبدو كأن الإنسان إحدى أعاجيب الطبيعة، وبإمكانه أن يتشكل من شيء ما أزلي ومن شيء ما فاسد، على غرار الأنواع الوسيطة ما بين النبتة والحيوان أو ما بين الحيوان والإنسان. حالة كيان الإنسان هذه تختلف عن الكائن المشترك لكل البشر، من هنا التعجب والإعجاب اللذان يؤثران في قدرات النفس في هذه الحالة وتلاشي الأعمال الطبيعية حتى نستطيع التحدّث عن ارتقاء النفس. ما هو باختصار هبة إلهية». هنا يجد ابن رشد نفسه منقاداً إلى مقارنة هذه الحالة مع «حالة التوحّد» التي يتكلم عنها الصوفيون وإليها يطمحون. يقول: إنّ هذه الحالة لم يصل إليها المتصوفون ولم يكن باستطاعتهم الوصول إليها بدون اكتساب العلوم النظرية قبل كل شيء، لكن ما كان باستطاعتهم الوصول إليه ليس سوى حالة مماثلة لحالة المعرفة هذه، حالة تحصل على مستوى

التخيّل وقد تترافق مع نوعٍ من تلاشي قدرات النفس والحواس.

هذا النوع من المعرفة، الدرجة الثالثة أو معرفة الطوباويين الذين يتكلم عنهم ابن باجة وابن رشد، هو كما يراه زيناتي بحق، يقارن بالفعل مع ما يُسميه سبينوزا «المعرفة من النوع الثالث» أو «علم الاستشراف». سنرى لاحقاً، أنّ معرفة النوع الثاني لدى سبينوزا تتلاءم أيضاً مع المعرفة النظرية عند ابن باجة. كما أنّ سبينوزا ينتقد من رأوا حقيقة الأشياء «كما من خلال غيمة»، بالطريقة ذاتها كما ابن باجة وابن رشد ينتقدان التصوّف ما قبل الفلسفي.

إن كانت هناك استمرارية ما، على المستوى التاريخي، ما بين التصوّف الفلسفي من جهة وفلسفة هيغل من جهةٍ أخرى، فإنّ سبينوزا برأينا هو الذي يلعب دور صلة الوصل بدون أن ننسى دور الروحانية التجريدية للمعلم إيكهارت وجيوردانو برونو أو آخرين الذين بدون شك أثروا في فلاسفة مثل سبينوزا وهيغل. لكن مع سبينوزا لا توجد استمرارية فقط، بل هناك انقطاع ما مع تقليد التصوّف الفلسفي، خصوصاً في مادة الدين واللاهوت وعلاقتها مع الفلسفة. هذا ما سنحاول الإضاءة عليه في الفصل التالي المخصص لسبينوزا.

## الفصل الرابع

### سبينوزا: مُواصل التصوّف الفلسفي وسلف هيغل

#### أ) السبينوزية والتصوّف

«لا نقدر حالياً قراءة سبينوزا بدون التفكير في هيغل» كتب بحق بيار ماثري. في إطار هذا العمل، نستطيع إضافة القول: بأننا لا نستطيع قراءة سبينوزا بدون التفكير بالتصوّف الفلسفي. هذان الجانبان من سبينوزا، سنحاول دراستهما في هذا الفصل.

نتحدّث غالباً عن الجانب «الشرقي» لسبينوزا. هيغل بذاته يُكثر من تلميحه هذا. البعض يقول: إنه جمع «التوراة والقرآن» في كتابٍ واحد. البعض يُصرّ على الأصل اليهودي وخصوصاً الكابالستي، لفلسفته بواسطة «معلميه اليهود والعرب». بالفعل، كان لسبينوزا الكثير ليفعله مع الفلسفة

اليهودية، خصوصاً فلسفة ابن ميمون، ومع الكتب المقدسة. كان يعرف الفلاسفة العرب، خصوصاً ابن طفيل الذي كان يملك نسخة من كتابه الفلسفي «حي بن يقظان»، في مكتبته الخاصة. يذكر ابن طفيل كتاب مثل ابن سينا والغزالي والفارابي، ويُصرّح بأن مشروعه هو شرح ما تركه الغزالي وابن سينا ضمناً وغير مباح. لا يخفي ابن ميمون إعجابه بالفارابي. لم يكن باستطاعة سبينوزا إلا أن يكون فضولياً لقراءة هؤلاء الكتاب العرب الذين ترجمت أعمالهم إلى العبرية ومنها إلى اللاتينية.

إن كنا نحاول توضيح الجانب «الشرقي» من فلسفة سبينوزا، فلا يعني هذا أننا ننسى المصدر الأهم لهذه الفلسفة، أي الفيزياء في زمانه، فيزياء غاليله وخصوصاً ديكارت ونيوتن، بسبب نجاحات علم الميكانيك وعلم البصريات الهندسية التي كان يعرفها سبينوزا جيداً بفضل وظيفته كصاقل زجاج النظارات، وكما يظهره منهج وعرض وقائع العديد من مقترحات «علم الأخلاق». قد نستطيع حتى القول: إنّ فلسفة سبينوزا هي تعميم لقوانين فيزياء زمانه إلى الميتافيزيق وعلم النفس والأخلاق والسياسة.

في ما يتعلق بالفلسفة اليهودية، يستنتج كتاب سيرة سبينوزا أنّ «مور نبوشيم»، الترجمة العبرية لكتاب «دلالات الحائرين» لابن ميمون، كان ذا فائدة كبيرة ومعمونة مهمة لسبينوزا الشاب في خضم الأزمة مع عقائد الدين الرسمي.

«دليل الحائرين» (بالأحرى «الحائرين») قد ألفه ابن ميمون بالفعل من أجل المؤمنين اليهود، الذين اعترتهم الشكوك نحو التقليد والكتاب المقدس بسبب ثقافتهم الفلسفية. ولمساعدتهم على التفسير بمعنى منطقي لكل ما هو في الكتاب المقدس ولا يتوافق مع العقل. لكن ابن ميمون بذاته بوصفه لاهوتياً منطقياً، لم يتأخر في أن يكون أحد الأهداف المهمة للنقد السبينوزي ضد العقائديين. لنقل كلمة عن ابن ميمون، ربما يجب التذكير بأنه رغم كونه تلميذ الفارابي ومعجباً به وبابن طفيل، فقد تأثر أيضاً بالغزالي. إن كان ابن ميمون قد عمد إلى التحريف في الطبعة اليهودية للغزالي، يجب القول بأن لديه الإمتياز المزدوج على سلفه المسلم بانتفاء العقد منه تجاه الفلاسفة وبأن لا يكون «فيلسوف السلطان»، مع أنه كان طبيب السلطان صلاح الدين في مصر. مما سمح له بالتفلسف بحرية أكبر من الغزالي مع اضطراره بمسؤوليات كبيرة تجاه الجماعات اليهودية في مصر واليمن وحتى مرسيليا. ليس سوى بعد موته قسمت المجادلات حول فلسفته علماء اللاهوت اليهود إلى مشككين وعقائديين، بحسب تعبير سبينوزا.

لنر الآن بماذا قد يكون لفلسفة سبينوزا بعض التشابه مع ما اعتدنا تسميته بالتصوّف الفلسفي. المفهوم الأساسي عند سبينوزا، هو الماهية، المعرّف عنها كـ«سبب الذات الذي يغلف جوهره وجوده»، الذي «هو بذاته مدركاً لذاته»،

المسمى بشكل آخر طبيعة أو الله، «كائن لانهائي على الإطلاق». هذه الماهية مؤلفة من «خاصيات لامتناهية، كل واحدة منها تعبر عن جوهر أبدي ولامتناه». حتى الآن الماهية السبينوزية، بتعريفها، تختلف قليلاً عن «واجب الوجود بذاته» للفارابي. الفرق يلوح على مستوى الخاصيات، أو بالأصح على مستوى خاصية الإمتداد. لكن خاصية الفكرة تعبر عن الجوهر اللامتناهي والأبدي للكائن الضروري الذي هو عقل صرف ومعقول بحت، كما يُعبر عن جوهر أزلي ولامتناهٍ للماهية. مع أنّ الكائن الضروري معرف عنه ككائن صرف، الممتد لا يدخل في تعريف جوهر الكائن الأول؛ الممتد، كخارجي، ليس سوى كائن ثانوي، نتاج العقل الأول. مجموع العقول الصرفة أو المنفصلة في نظام الفارابي تتساوى مع خاصية الفكرة في نظام سبينوزا، بينما الممتد أو الكائن المادي سببه فعل التعقل الذاتي لعقل صرفٍ ما، بدءاً من العقل الأول (الكائن الثاني) حتى العقل الفعّال لعالم ما دون دون القمر. يوجد فرق إذاً، ما بين ميتافيزيق سبينوزا وميتافيزيق الأقدمين على المكان الممتد مع الماهية، ينجم هذا الفرق من الفرق بين الفيزياء المسمّاة حالياً كلاسيكية، أي فيزياء غاليله ونيوتن، والفيزياء القديمة، فيزياء أرسطو. الزمان كما المكان في فيزياء مرحلة سبينوزا يُعتبران مطلقين، بينما فيزياء أرسطو لا تمنح المكان والزمان سوى كائن نسبي

بالنسبة للكائن المطلق، مما يضع صيغة شرطية بعد ذاك على الميتافيزيق القديمة كلها.

أما بالنسبة لهيغل، وبفضل رجوع إلى أرسطو، يُعيد دمج الطابع النسبي للمكان والزمان في ميتافيزيقه، مما يقربه أكثر إلى سبينوزا من الأقدمين ومن المعاصرين مرةً واحدة. نطاق المنطق عند هيغل، مثل نطاق العقول الصرفة عند الفارابي، تتساوى مع خاصية الفكرة عند سبينوزا. علاقة المنطق بالواقع هي أيضاً علاقة ولادة وأسبقية في الطبيعة، كما هو حال العقل الفعّال بالنسبة لأمر الطبيعة. علاقة الأسبقية في الطبيعة يُحتفظ بها للماهية تجاه انفعالاتها، أي الأشياء الفريدة، لكن ليس لخاصية ما بالنسبة لخاصية أخرى، في نظام سبينوزا. لكن الخاصيات والماهية هي الشيء ذاته ووحده مرةً يُدرك بخاصية الفكرة، ومرةً أخرى بخاصية الامتداد.

مع أنّ الماهية مؤلفة من خاصيات لا محدودة، لا نعرف منها سوى اثنتين: الممتد والفكرة. هاتان الخاصيتان تتساويان أو بالأحرى «متماثلتان»، كما هما النفس والجسد، وانفعالات النفس وانفعالات الجسد. يُصرّ سبينوزا دائماً على هذا التساوي بين الموضوعية والحقيقة للخاصيتين اللتين تشكلان ماهية واحدة بوجهين. هذا التماثل يشمل ليس فقط طرق التفكير من جهة، والأشياء الممتدة من جهةٍ أخرى، لكن يشمل أيضاً النظام وتسلسل الأفكار من جهة، والنظام وتسلسل افكاره من جهةٍ أخرى، مع الاحتفاظ للأفكار بفعالية

ودينامية مساويين لفعالية ودينامية المواضيع والعكس بالعكس. «الأشياء كلها متساوية»، تعبير يعود غالباً بريشة سبينوزا إلى الإصرار على تساوي الحقيقة والموضوعية ما بين الأمور الممتدة وأمور الفكرة.

مع أنّ لا شيء يوجد إلاّ في الله وبالله، بحسب سبينوزا كما في التصوّف الفلسفي وعند هيغل، لدينا انطباع بأن سبينوزا يُعطي لأُمور «الطبيعة المطبوعة» «واقعية» أكثر مما فعل التصوّف الفلسفي من جهة، أو هيغل من جهةٍ أخرى. بحسب سبينوزا، ليس كل شيء في الطبيعة في خدمة الإنسان، كما الحال عند التصوّف الفلسفي وعند هيغل، الله هو سبب ملازم لكل شيء، وقراراته، وهي حقائق أزلية، هي أسباب ملازمة للأُمور هذا صحيح، لكن الأُمور الفريدة ليس لها سوى علاقة غير مباشرة بالله بواسطة الخاصيات اللامحدودة وفي اتجاه واحد نستطيع تسميته مسبباً أكثر منه نهائياً، مما جعله موضوع نقد من قبل هيغل، النقد ذاته الذي صوّبه إلى الهندوسية. من هنا التقارب الذي يُشير إليه ما بين سبينوزا والهندوسية. أي أنّ الحد الثالث، «الأسلوب» في حالة سبينوزا، لا يُحل في توحيد الحد الأول لاستعادة الوحدة الأصلية التي لم تكن سوى فكرية مع إتمام الواقع. بالفعل، بالنسبة لهيغل، كما بالنسبة للتصوّف الفلسفي، لا توجد الطبيعة إلا بقصد أن يوجد العقل. والعلاقة السببية عقل - طبيعة، تُكمّل بعلاقة نهائية طبيعة - عقل.

لكن، يقبل سبينوزا استثناءً لنوع من الأشياء الفريدة، النفس البشرية. الجوهر أو طبيعة النفس البشرية تقتضي التفكير والمعرفة الوافية، أي مع الأفكار الواضحة والتمايزة، الأمور وسببها المشترك، وبذلك معرفة الذات ومعرفة الجوهر الخاص كجزء من جوهر الله. بالنسبة لسبينوزا، كما بالنسبة لهيغل وكذلك للتصوّف الفلسفي أو الهندوسية، النفس البشرية، كل نفس، بفضل المعرفة، وبفضل معرفة عالية إلى أعلى درجة، تحتوي على القدرة لإيجاد مبدأها والتوحد معه في حب عقلي وأزلي هو في الوقت ذاته السعادة القصوى وحرية النفس العارفة. هذه السعادة هي أبدية، كما النفس العارفة هي أيضاً، ليس بمعنى المدة بل معنى الأزلي الحقيقي الذي لا علاقة له بالزمن؛ يؤكد سبينوزا أنّ لدى البشر وعي لأزلية أنفسهم، لكنهم يخلطونها مع الزمن ومع وجود الذاكرة في زمنٍ لا محدود. بيد أنّ السبيل الذي يقود نحو هذه السعادة القصوى هو، يقول سبينوزا على غرار ابن سينا قبله: «شاق للغاية» وينهي أخلاقه بهذه الجملة: «لكن كل ما هو جميل هو صعب بقدر ما هو نادر».

### - سبيل الخلاص

مما يتألف السبيل الذي يوصل إلى السعادة القصوى، بحسب سبينوزا؟ بأي شيء يذكرنا بسبيل المتصوّفين؟ في كتابه «بحث عن الإصلاح والالتقاء»، يروي سبينوزا تجربته

الخاصة قبل اكتشاف السبيل القويم الذي يؤدي إلى «الخير المطلق». قليلاً على طريقة الغزالي، كان عليه عبور ثلاث درجات قبل أن يجد نفسه على الطريق الصحيح : الدرجة الأولى تقوم على حالة من «الخشية والتأمل» «التخلي عن خير أكيد» (خيرات الحياة العادية) من أجل «خير مرتجى» سوف يعطيه «للأزل القدرة على فرح عارم ومستمر». تقوم الدرجة الثانية على معرفة: إنْ تخلى عن خيرات الحياة العادية فهو لا يتخلى سوى عن «خير مرتجى بطبيعته»، من أجل «خير مرتجى ليس بطبيعته لكن بالقدرة على الوصول إليه». إنه منذ الآن في حال أقرب إلى السبيل القويم لكن ليس بعد السبيل القويم. الدرجة الثالثة، يلخصها سبينوزا بالشكل التالي: «بواسطة تأمل دؤوب وصلت إلى رؤية انني، شرط أن أقدر على الالتزام بالعمق، أتخلى عن ضرور أكيدة من أجل خير أكيد». ثم يصف حالة الأشياء في بداية السبيل من مقطع قد نقول: إنه سُحب من «الإشارات» لابن سينا أو من «حي» لابن طفيل: «ومع أنه في بداية هذه الفترات حيث ينفصل فيها العقل عن الخيرات الباطلة كانت نادرة ولمدة قصيرة جداً، مع ذلك، بعد أن عرفت الحق أكثر فأكثر، أصبحت أكثر تكراراً وأطول مدّة».

يُعرّف سبينوزا الغاية التي ينشدها هكذا: اكتساب الكمال الممكن للإنسان في «معرفة التوحد الذي يملكه العقل مع الطبيعة كلها». هذا الكمال، أو هذه الطبيعة الإنسانية القوية،

يدركها الإنسان، لكن الضعف البشري والجهل يمنعانه من «الالتزام بالفكرة لهذا النظام الأبدي للطبيعة». «اكتساب طبيعة كهذه (عليا) والعمل على أن يكتسبها آخرون كثر» هو هدف سبينوزا. وللقيام بذلك يريد توجيه العلوم كلها نحو هذه الغاية وهذا الهدف. وفقاً لهذا الهدف، يُحدد لنفسه قاعدة حياة تقتضي:

أولاً، عدم إهانة العامة بكلمات ليس بإمكانه فهمها والقيام «بكل ما يمنعنا من الوصول إلى هدفنا». ثانياً، عدم التمتع باللذة إلا بقدر ما يلزم للاحتفاظ بالصحة.

ثالثاً، عدم البحث عن المال أو عن خيرٍ آخر أكثر مما يلزم للحفاظ على الحياة والصحة ولكي نلتزم بالأعراف الاجتماعية التي «لا تتناقض مع غايتنا». ثلاث قواعد حياة تذكر بـ«علم السلوك» عند المتصوّفين، ومفهومه بالأحرى على طريقة ابن سينا: الزهد والتعبّد، ليس لشيء آخر سوى خدمة معرفة الحق.

### العلم الحدسي

في موضوع معرفة الحق، يُميز سبينوزا ثلاثة أنواع من المعرفة، إثنان منها فقط يتناسبان مع المعرفة الحقيقية. أول نوع من المعرفة يرتبط بـ«التجربة المبهمة» للحواس والتخيّل الذي يقدّم لنا صوراً أو أفكاراً غير مناسبة، مشوّشة ومبتورة.

النوع الثاني من المعرفة يتعلق بالعقل. نتائج هذه المعرفة هي «المفاهيم المشتركة والأفكار المناسبة لخصائص الأمور». أما بالنسبة للنوع الثالث من المعرفة، فهو ليس من طبيعة مختلفة عن النوع الثاني، وهو أيضاً، من النمط العقلي ويعطينا أفكاراً مناسبة عن جوهر الأمور، لكن معرفة الجوهر هذه، لكن هذه المعرفة لجوهر الأمور «تنجم عن الفكرة المناسبة للجوهر الأكيد لبعض خصائص الله». من هنا يُطلق سبينوزا على هذا النوع اسم «علم بديهي». معرفة النوع الثاني والثالث هو المعرفة المحررة للنفس الإنسانية، بينما معرفة النوع الأول ليست سوى عنصر خدمة للإنسان. بالفعل، بحسب سبينوزا، المعرفة المناسبة للأمور الفريدة في الطبيعة، لخصائصها وجوهرها، ومن ضمنها انفعالات الجسد وانفعالات النفس، هي الوسيلة الوحيدة لمعرفة خصائص الله وفكرته. لكن «الخير الأسمى» للنفس هو معرفة الله والفضيلة الأسمى للنفس هي معرفة الله.

النفس البشرية قادرة على أن تمتلك «معرفة مناسبة للجوهر الأزلي واللامتناهي لله». لكن إن أتنا لمرة فكرة مناسبة عن جوهر الله نجد أن الأفكار كلها مناسبة وجميع الأمور، حتى الأفكار الخاطئة وانفعالات النفس والنفس بذاتها، ليس لها وجود إلا بضرورة طبيعة الله، وجوهرها ليس سوى الجوهر الأزلي واللامتناهي لخصائص الله.

معرفة النوع الثالث ممكن مقارنتها إذا بِـ «العقل المكتسب» الذي يُصبح مشابهاً «للعقل الفعّال» في نظام الفارابي أو ابن سينا. إنها تقارن أيضاً، بِـ «المعرفة المطلقة» في نظام هيغل، معرفة لا تكون فيها الذات العارفة وموضوع المعرفة سوى واحد.

لنذكر أنّ هذا المخطط لثلاثة أنواع من المعرفة يعود أصله إلى أفلاطون. لكن هذا الأخير يُميّز معرفة الرياضيات، التي تنتسب إلى النوع الثاني من المعرفة الفلسفية، التي هي من النوع الثالث. بينما لا يقوم سبينوزا بتمييز طبيعي ما بين معرفة الرياضيات والمعرفة الفلسفية، غالباً، يستعمل صفة «رياضياتي» بدل «فلسفي»، لأنه في الحالتين يتعلق الأمر، بحسبه، بمعرفة مناسبة. يطلب حتى أن تكون معرفتنا بالله كما معرفتنا بالمثلث لإلغاء أي شك. في هذا الموضوع، هيغل هو أكثر وفاء للتخطيط الأفلاطوني. لكن، المعرفة بالرياضيات، بحسب هيغل، ليست سوى مسألة الإدراك المنعكس، أي من النوع الثاني للمعرفة بالطبيعة. أما بالنسبة للنوع الثالث من المعرفة، في تخطيط هيغل، يُحتفظ به للمعرفة التجريدية من طبيعة مختلفة عن المعرفة بالرياضيات.

«فهم أمور أكثر من الطبيعة وفهم أفضل لقوى العقل»  
ذاك ما تقوم عليه «الطريقة الفضلى للعقل». هذه النصيحة التي أعطاه سبينوزا في موضوع طريقة المعرفة التي لا تقوم إلاّ

على المعرفة ذاتها، تذكرنا بالنصيحة التي تذرّع بها المتصوّفون دائماً، بدءاً من الآية القرآنية التي تدعو إلى فهم أمور الطبيعة وأمور النفس لفهم بشكلٍ أفضل ما هو الحق.

## علم النفس وعلم الأخلاق

في ما يتعلق بعلم النفس عند سبينوزا، ليس من الصعب رؤية التفسير الفيزيائي الذي يُعطيه للنفس بدءاً من انفعالات الجسد، تفسير مبني على القوانين الميكانيكية للحركة والركود، على قوانين الهبوط والانعكاس البصري الهندسي. الذاكرة مثلاً، تُفسر بحركة الأجزاء السائلة في الجسد واصطدامها بالأجزاء الرخوة مما يترك أثراً على الأجزاء الرخوة. يُعاد إنتاج الأثر ذاته في كل مرة حيث يؤدي ارتباط الحركة إلى إعادة إنتاج الاصطدام ذاته، حتى وإن كان العامل الخارجي مفقوداً. وبهذه الطريقة فإن الانفعالات كلها للنفس البشرية ليست سوى انفعالات الجسد البشري، الجسد والنفس هما، بالفعل «الشخص ذاته ووحدته الذي يُدرك مرةً بخاصية الفكرة ومرةً بخاصية الامتداد». لكن يجب التمييز، بحسب سبينوزا ما بين صنفين من انفعالات النفس، الأفعال والانفعالات. يرتبط هذا التمييز مباشرةً بالمعرفة المناسبة وغير المناسبة: «نفسنا فعّالة في بعض الأشياء المستكنة في غيرها، معرفة كونها تملك أفكاراً مناسبة، هي بالضرورة فاعلة في بعض الأمور». بتعبيرٍ آخر، الجهل هو عبودية

الإنسان والمعرفة هي حرّيته. كلما عرفنا أموراً عن معرفة مناسبة كلما اكتسبنا حرية. «يُخطئ الرجال باعتقادهم بأنهم أحرار، ويقتضي هذا الرأي، في هذا فقط، بأن لديهم وعياً لإفعالهم وجاهلين لأسباب من أين هم مُحددون». عمل ما قد يكون عامل حرية وفرح إن قاده العقل، أي إن كان ثمرة المعرفة المناسبة، لكن إن كان ملقناً من الشغف لم يعد فعلاً، لكن عامل عبودية، رغم أنه مصدر فرح ما. هنا يُميّز سبينوزا ما بين الرغبة والشهوة. «الرغبة هي الشهوة مع وعي ذاتها».

مع معرفة خاصيّات الأمور ولأسبابها الحقيقية وضرورتها الإلهية، كل انفعال قد يُصبح فرحاً ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت، الآية 53). وهكذا، بمقدار ما نعرف أنّ الله هو سبب التعاسة، نكون فرحين. لا نستطيع عند هذا الكلام إلاّ التفكير في رابعة، التي قالت بما أن المرض والألم يتأتیان من الله، يجب أن يكونا مصدر فرح ليس بأقل أهمية من اللذة. نستطيع أيضاً التفكير بالغزالي الذي يُعرّف كل حالة، أو كل منزل في الطريق التي تقود إلى الحرية، بمعرفة تُنتج فعلاً والفعل الذي بدوره يُنتج حالة. كلما كانت المعرفة عميقة وكبيرة، بحسب الغزالي، كلما كان الفعل الناتج منها جيداً وكلما كانت الحالة الملائمة تقترب من الإرضاء، وذلك حتى الدرجة القصوى للمعرفة التي تقتضي عدم معرفة إلاّ الله وبواسطة

الله. هنا أيضاً، نستطيع التحدّث عن تشابه ما بين درجات المعرفة الثلاث، بحسب الغزالي من جهة وبحسب سبينوزا من جهةٍ أخرى، خصوصاً الدرجة القصوى التي تقتضي معرفة ماهيّات الأمور بدءاً من معرفة جوهر الله.

إنه بفضل هذه المعرفة يستطيع الإنسان أن يكون حراً من كل العواطف ولا يمتلك سوى الحب تجاه الكائنات الأخرى. بحسب سبينوزا «من يعرف بصدق أنّ كل شيء يتبع ضرورة الطبيعة الإلهية ويصل تبعاً للقوانين والقواعد الأزلية للطبيعة، لا يجد طبعاً شيئاً يستحق الحقد والسخرية والاحتقار، ولا يُشفق على أحد...» من يعيش بسلوك العقل يعوّض بالحب أو السخاء: الحقد والغضب والاحتقار الذي لدى الآخر ضده. بحسب سبينوزا، كل ما لا يستمد أصله من العقل، أي من معرفة مناسبة للأمور ولسببها لا يمكن اعتباره كفضيلة. إنّ التوبة والخشية والأمل ليست في ذاتها فضائل، لأنها لا تستمد أصلها من العقل. لكن سبينوزا يقبل بأنّ من هم خاضعون لعواطف مثل التوبة والخجل والتواضع والإحترام «يستطيعون بسهولة أكبر من غيرهم، أن يصلوا إلى العيش أخيراً، بأمره العقل، أي أن يكونوا أحراراً ويستمتعوا بحياة الطوباويين». لنذكر بأنّ التوبة، ليست إلاّ المرحلة الأولى، بحسب المتصوّفين، الخطوة الأولى على سبيل السعادة.

ما بين الغزالي وسبينوزا توجد أكثر من نقطة مشتركة. إنه ماعدا بعض التباين، الحتمية ذاتها وسبيل الخلاص ذاته في

«إحياء علوم الدين» وفي «علم الأخلاق». نشير مثلاً، إلى التفسير الذي أعطاه الغزالي في موضوع الضرورة الإلهية، حتى في ما يسميه الناس «الإختيار الحر». يُميز ثلاثة أنواع من الأعمال عند الإنسان: عمل للضرورة الطبيعية مثلاً، عندما يقف أحدهم على وجه الماء، جسده ينفذ بالضرورة في الماء؛ عمل بضرورة إحيائية مثل التنفس مع أنه إرادي. وعمل يُملى باختيارٍ حر مثل الكتابة. في ما يتعلق بنوعي العمل الأولين، يقول الغزالي: الضرورة هي بديهية. أما النوع الثالث الذي يُسبب الغموض عند «جاهلي حقيقة هذا العمل»، فهنا، يُفسّر الغزالي، «الإرادة مرتبطة بمعرفة ما هو جيد لك، إن قرّب أحدهم إبرة من عينك أو سيف من جسدك لن تتردد في الفعل لأنك تعرف بالتأكيد بأن صالحك يقتضي العمل بهذه الطريقة (...) المعرفة تسبب الإرادة والإرادة تسبب القدرة التي تنفذ العمل بدون تردد. لكن هناك أمور يقف الإدراك أمامها الوقت اللازم للوصول إلى استنتاج إن كان من الجيد التصرف بهذه الطريقة أو بطريقة أخرى (...) الاختيار الحر هو إذاً، إرادة مرتبطة بالإدراك مع مدة معينة من التفكير لتمييز الخير الأكبر من الأمرين الجيدين المعطيين أو الأذى الأقل من أذيتين معطيتين. كل عمل، يختصر الغزالي، مرتبط بإرادة وكل إرادة مرتبطة إما بالتخيّل أو بالإدراك وفي الحالتين هو ضروري». ليس من الصعب رؤية القرابة مع سبينوزا الذي بالنسبة له الحرية وقدرة الإنسان يشكّلان جزءاً من الضرورة

الطبيعية، المسماة أيضاً بالضرورة الإلهية. لكن البشر هم غالباً «جاهلون للأسباب حيث هم محتمون»، إنهم يجهلون ضرورة حريتهم. بتعبير آخر، لا يملك الإنسان الاختيار بأن يكون حراً أو لا، إنه كما يقول سارتر: «محكوم بالحرية» [«جبراً على الاختيار» في «الإحياء»، وجملة سارتر «الإنسان مجبر على أن يكون حراً»]. هذا التعبير ذاته، نجده عند الغزالي كما عند سبينوزا.

دائماً في «الإحياء»، يميز الغزالي ما بين ثلاثة أنواع أو ثلاث درجات من الحرية: «عامل أن النار تشتعل هو ضرورة صرفة، فعل الله هو حرية بحتة، فعل الإنسان هو ما بين الإثنين، ضرورة أن يكون حراً». درجات الحرية الثلاث هي إذاً، الغياب التام للحرية في أمور الطبيعة، الحرية المطلقة لله، والحرية النسبية للإنسان. لا ينقص الغزالي إلا وصل الحدين الأقصىين ليكون سبينوزياً أو هيغلياً، أي القول: إنَّ الضرورة الطبيعية ليست سوى الضرورة الإلهية، حرية وضرورة إلهية ليستا سوى الأمر الوحيد نفسه. لكن بالنسبة للغزالي، لا يجري شيء خارج «القدرة الأزلية» لله.

بالنسبة لسبينوزا كما للغزالي، لا نستطيع التحدث عن إرادة ولا عن حرية بالمعنى الذي نفهم فيها الإرادة والحرية البشرية، عندما يتعلق الأمر بالله. يُفضّل سبينوزا التحدث عن مراسيم إلهية، وقوانين إلهية أزلية، وحقائق أزلية، عن ضرورة

الطبيعة الإلهية التي ليست سوى الضرورة الطبيعية التي تشكل جزءاً منها قدرة الإنسان وحرية.

معرفة الأمور الفريدة، عند المفكرين الغزالي وسبينوزا، هي ضرورية للوصول إلى معرفة الحق ولاحقاً معرفة جوهر الأمور، أي العلم البديهي.

في ما يتعلق بالحب الإلهي، أو الحب العقلي للإنسان تجاه الله ولله تجاه الإنسان، تجدر الإشارة إلى التشابه الموجود بين الغزالي وسبينوزا. لكن، عند سبينوزا كما عند الغزالي يستمد الحب الإلهي أصله من المعرفة، خصوصاً معرفة النوع الثالث أي هوية جوهر العارف وجوهر الله. لنذكر في هذا الصدد، بأن الغزالي يُسمي مناسبة (تشابه) ما بين لله والإنسان، تشابه داخلي (باطن) يؤدي بالضرورة إلى حبٍ متبادل لا يشترك مع الحب بوصفه شغف سوى بالإسم. يقول سبينوزا: «من يعرف نفسه ويعرف عواطفه بوضوح وتميز يُحب الله أكثر كلما عرف نفسه أكثر وعرف عواطفه أكثر». هذا الحب العقلي للإنسان تجاه الله هو بحسب سبينوزا، «الحب ذاته الذي يحب الله فيه نفسه، لكن ليس كونه لامتناهياً، بل كونه يُفسّر بجوهر النفس البشرية كأنها تملك نوعاً من الأبدية». إنه أيضاً، من الحب نفسه الذي بموجبه الله يُحب الإنسان: «... حب الله تجاه البشر والحب العقلي للنفس تجاه الله هما الأمر الوحيد نفسه». لا يتردد

سبينوزا في القيام بتقريب ما بين ما يُسمّيه «حب عقلي لله» وما تسمّيه الكتب المقدّسة المجد.

نشير أيضاً إلى فكرة مشتركة بين الغزالي وسبينوزا. يتعلق الأمر «بالقناعة الداخلية» أو «حالة الرضى» أو الفرح، التي ترافق الحب الإلهي. الرضى عن الذات الذي هو، بحسب سبينوزا، «الموضوع الأسمى لرجائنا»، هو نوعاً ما مساوٍ «للرضى»، الذي اعتبره المتصوّفون كالمنزل، أو الحالة القصوى للسبيل وكتيجة المعرفة والحب الإلهي.

لنلاحظ أخيراً، بأن مفهوم الأبدية كما تُفهم وتُستعمل من قبل سبينوزا، لم يخترعها هو. إن كانت طبيعة الله، كما طبيعة جوهر الله، هي أمر لا يُطيع ضروريات المكان والزمان لكن لديه ضرورياته الخاصة من النمط الواعي المنطقي والعقلي والمعقول، الذي لا يمت بصلة إلى النمط المادي، والمكاني الزماني للأمور الحسيّة، هذه الفكرة قدّمها أرسطو، وحتى أفلاطون واستعادها الفارابي وابن سينا والغزالي وابن طفيل، كما رأينا سابقاً. يكفي أن نورد مقطعاً من علم الأخلاق لسبينوزا، المميز بهذا الموضوع، ومقارنته مع المقطع المشابه لأرسطو، المقطع الشهير في الكتاب الثالث لبحث النفس الذي تمت مناقشته ومجادلته من قبل مفسريه المختلفين.

«من المستحيل مع ذلك بأن يُدّكرنا بأننا وُجدنا قبل الجسد، لأنه لا يوجد في الجسد أي أثر لهذا الوجود ولأن

الأزل لا يمكن تعريفه بالوقت وليست لديه أيّ علاقة بالوقت.  
إلا أننا نشعر ونعرف بالتجربة بأننا أزليون».

بالمقارنة مع:

«... لكن، يجب ألا نعتقد بأن هذا العقل يفكر أحياناً  
ولا يفكر أحياناً أخرى. انه عندما انفصل أصبح على ما هو  
عليه بخاصته، وذاك وحده هو خالد وأبدي. لكننا لا نتذكر،  
لأن هذا المبدأ ثابت بينما بدون العقل الساكن لا يوجد  
فكر».

على هذا المقطع الأخير بُنيت كل نظرية العقل الفعّال  
عند الفلاسفة العرب بدءاً من الكندي. العقل الفعّال هو، في  
التصوّف الفلسفي، عقل إلهي.

المفهوم ذاته للأبدي استعاده هيغل ليميز نطاق المنطق،  
الذي هو معاً مملكة الآب السماوي التي لا تصلها إلا النفس  
العارفة التي تملك المعرفة المطلقة، العلم الصرف، أو  
المعرفة من النوع الثالث بحسب سبينوزا.

في مادة الأخلاق، يُعرّف سبينوزا الإنسان الحر أو  
الإنسان الشريف، مثل شخص يعيش بإمرة سلوك العقل  
والذي يمتلك نفساً قوية بحيث تطغى أفعالها المستقيمة على  
الأهواء. نقيض الإنسان الحر هو الجاهل أو السيء حيث  
أهواؤه تسيطر على أفعاله. مجتمع من البشر الأحرار، هو  
مجتمع حيث يسود العقل، هو نوع من المدينة الفاضلة. يُعرّف  
سبينوزا شروط الحياة الحقيقية والدين الحقيقي كما يلي:

- يجب أن ينتصر الحب على الكره.  
- الإنسان الذي يقوده العقل يرغب للآخرين ما يرغبه لنفسه.

- الإنسان ذو النفس القوية يعتبر أنّ كل شيء يتبع الضرورة.

لكن بعبارة أفعال مستقيمة يقصد سبينوزا عواطف النفس المحددة بقدرة الإنسان، باعتبار أنّ تعريف الهوى هو أمور خارجية: «قدرة النفس تُعرّف بالمعرفة وحدها، عجزها أو شغفها بالحرمان فقط من المعرفة». انها إذاً، أخلاق الحرية ودين الحرية المؤسسان على العقل، الذي يقترحه سبينوزا بالتعارض مع أي قانون مفروض من الخارج والمقبول بخشية النفس العاجزة. تعليم سبينوزا هذا سيستعيده هيغل الشاب ويدمجّه ويعمّقه في نظامه بعد ذلك.

## - دين ولاهوت

في مادة الدين واللاهوت، بالرغم من أنّ موقف سبينوزا يقدم بعض التقارب مع أسلافه، يجب الاعتراف بأنه هنا، ينقطع عن تقليد ما في التفسير أو الفهم للدين والكتب المقدّسة واللاهوت، ودوره وعلاقته مع الفلسفة. بوسعنا حتى القول: إنّ سبينوزا هو مؤسس تقليد جديد في تفسير الدين والكتابات المقدّسة، هذا التقليد سيستعيده هيغل ويوسّعه. لنرى الآن من ماذا يتألف هذا التقليد الجديد الذي أسسه سبينوزا.

أما بالنسبة للدين، فيحتفظ له سبينوزا كما لأية ظاهرة أخرى تابعة لعالم الأفكار، بمكانة خاصة له في النظام، على مستوى علم النفس والتاريخ والأخلاق، مما يُقرّبه مثلاً من الفارابي. كل ما هو تجلٍ ونبؤة، بحسب سبينوزا، كما بالنسبة للفارابي، يجري على مستوى التخيّل، لكن إن كان التخيّل - بحسب الفارابي - يقدّم رموزاً وإشارات عن الحقيقة الفلسفية، بحسب سبينوزا، نتاج التخيّل ليس بالضرورة مناسباً لحقيقة الأمور، حقيقة أنّ الإدراك فقط أو العقل قد تكون له أفكار مناسبة. كلاهما، الفارابي وسبينوزا، متفقان على التعرّف إلى ضرورة الدين لخلاص البشر الذين لا يعرفون بعد مملكة العقل، بغية إخراجهم من حالة الجهل التام (المدينة الجاهلة)، أو «حالة الطبيعة». حالة الدين إذاً، هي حالة وسطية ضرورية ما بين حالة الطبيعة وحالة العقل أو المعرفة الفلسفية. إن كانت بالنسبة للفارابي حالة الدين الحق ليست في تناقض مع حالة المعرفة الفلسفية الحقّة، بالنسبة لسبينوزا التميز بين الحالتين واضح. بالنتيجة، الانفصال ضروري ما بين الفلسفة واللاهوت. اللاهوت بحسب سبينوزا يجب أن ينحصر في المسائل الأخلاقية خصوصاً الإحسان والعدل. وإنّ أية محاولة، من قبل علماء اللاهوت لاستنتاج فلسفة متماسكة من الكتاب المقدّس، هي محكومة بالفشل، وكذلك محاولة التدخل في المسائل السياسية التي لا تخص سوى الحاكم،

لا تؤدي إلا إلى الضرر لا بل إلى حروب مدنية كارثية للدولة كما للدين.

في كتابه «بحث لاهوتي-سياسي»، المكرّس لنقد علماء اللاهوت، يطرح سبينوزا وجهة نظره عن الدين في الكتاب المقدّس؛ يقترح ديناً كونياً ويعالج علاقة الدين بالدولة. من بين علماء الدين العقائديين، يأخذ سبينوزا كهدفٍ مختار، ابن ميمون، أكثر العقائديين تعقلاً، ويجب القول الذي يحترمه كثيراً. العقائديون مثل ابن ميمون، «لم يكن لديهم - يكتب سبينوزا - هم سوى عصر الكتاب المقدّس ليسحبوا منه تُرّهات أرسطو وقصصهم الخيالية الخاصة؛ ما هو بالنسبة لي المهمة الأكثر سخافةً في العالم». يروي مقطعاً من الفصل الخامس والعشرين، الجزء الثاني، من «مور نبوشيم»، في موضوع أزلية أو خلق العالم، ليظهر إلى أي حد كان ابن ميمون جاهزاً «ليغتصب الكتاب المقدّس» وتفسيره بشكلٍ يتوافق مع أيّ عقيدة ذهنية. بحسب سبينوزا، من المستحيل استنتاج فلسفة متماسكة من الكتاب المقدّس بدون الإضرار بالكتاب المقدّس والفلسفة معاً. يعترف بأن علماء اللاهوت، الذين يبحثون لإعطاء أسس ثابتة لللاهوت ويجهدون في إظهار ذلك بالرياضيات ليسوا على خطأ، لأنه بالنسبة لهم الفلسفة واللاهوت يتعارضان بالتبادل ويجب أن تطرد الواحدة الأخرى من مملكتها، لكنه لا يعذرهم بتسمية «العقل في

النجدة لوضعها بذاتها على الباب» والبحث عن «سبب أكيد لجعلها غير أكيدة». يكشف سبينوزا عن التناقض الداخلي لهكذا إجراء من قبل اللاهوتيين: «بينما يجهدون لإقامة الحقيقة والسلطة لللاهوت بواسطة براهين رياضية، وإلى سلب السلطة من العقل ومن النور الطبيعي، هل يقومون بشيء آخر سوى إجبار اللاهوت على الاعتراف بسلطة العقل؟ ألا يبدو أنهم يفترضون أنّ سلطة اللاهوت تستعير وضوحها كله من النور الطبيعي للعقل؟» بينما، بالنسبة له، يجب فهم الكتاب المقدس كما هو بذاته وانطلاقاً مما أراد قوله الأنبياء أو المؤرخون، كتاب الكتب المقدسة إلى أناس معينين وفي مراحل تاريخية محددة وفي لغة خاصة بهؤلاء الناس وبزمانهم. الهدف الأسمى لعلم اللاهوت، المفهوم بهذه الطريقة، هو بحسب سبينوزا، الخضوع وليس المعرفة. يجب ألا نذهب إلى ما بعد الغاية الأخلاقية للدين في مادة اللاهوت. يستنتج سبينوزا أنّ حالة الدين «كانت تاريخياً» «حالة القانون المدني» بالنسبة لـ «الحالة الطبيعية». بيد أن حالة الطبيعة لا تعرف أيّ أخلاقية وأيّ عدل، هذه الفكرة سيستعيدها هيغل ويوسعها. مع مثل العبرانيين ودولتهم يُظهر سبينوزا أنّ «القانون المدني والدين (...)، كان الشيء وحده وذاته (...)، التقوى تُعدّ عدلاً، وعدم التقوى جريمة وظلماً. وكان الله مُمثلاً كملك العبرانيين». أحد الأسباب الرئيسية

لعبادة الدولة عند العبرانيين هي، بحسب سبينوزا، تدخّل  
الأحبار والأنبياء بعد موت موسى الذي كان ملكاً مطلقاً، في  
أعمال الملوك. ما يقترحه سبينوزا لخير الدين وسلام الدولة،  
هو الاعتراف بالسلطة المطلقة للحاكم «بتوفيق العبادة الدينية  
الخارجية مع سلام الدولة» كما هو الحال مع القانون المدني.  
وبهذا الشكل «الملك الفردي لله على الناس لا يقوم إلا  
بهؤلاء الذين يتولون السلطة السياسية». لنشر إلى أنّ هيغل  
استعاد أيضاً، هذه الفكرة للإصرار على الطابع الإلهي للدولة  
وبالتوجه نفسه كسبينوزا، أي بالتعارض مع «القانون الطبيعي»  
و ضد تدخّل علماء اللاهوت في أعمال الدولة. بالطبع، يميز  
سبينوزا المظاهر الخارجية للتقوى والعبادة عن التقوى بحد  
ذاتها والتقوى الداخلية لله اللتين «تقومان على حق الشخص».  
بملك الله، يعني سبينوزا، دولة «العدل والإحسان لديهما قوة  
الحق والأمر»، إن كان بالنور الطبيعي أو بالتجلي، وهذا ما  
لا يشكل أيّ اختلاف. لا ينسى سبينوزا التذكير بأن «الله  
كشف من خلال الرسل بأن الميثاق لم يعد مكتوباً بالحبر ولا  
على الواح من حجر، لكن في القلب ومع روح الله»، إحدى  
الأفكار العزيزة على هيغل أيضاً. لكن ملك الله ليس سوى  
ملك العقل، والدين الوحيد المقبول عالمياً هو دين العقل  
الذي «لا يحتوي على عقائد بسببها قد تحصل مجادلات بين  
الناس الشرفاء». عقائد هذا الدين العالمي تُلخص كما يلي:

- 1- يوجد إله، أي كائن سام، بسلطان مطلق هو خير ورحيم، بتعبير آخر مثال حياة حقّة ( ... )
- 2- الله هو واحد ... يولد التعبّد والاحترام والحب من مثالية الكائن فقط الذي هو فوق كل شيء،
- 3- إنه موجود في كل مكان، ويرى كل شيء ...
- 4- لديه حق على الأمور كلها وسلطة عليا ولا يقوم بشيء كواجب قانوني، لكن بإرادة مطلقة ونعمة فريدة،
- 5- عبادة الله والطاعة له تقومان على العدل والإحسان...

- 6- كل من أطاع الله بحسب قانون الحياة هذا له الخلاص وحده فقط، أما الآخرون الذين يعيشون بحسب سلطان الملذات فهم هالكون،
- 7- أخيراً الله يغفر أخطاء النادمين.

عندما يُفهم بهذه الطريقة، لا يمكن للدين العالمي أن يكون متناقضاً مع العقل وكذلك مع الفلسفة. بعد هذا يُحدد سبينوزا: «في ما يتعلق بفائدة وضرورة الكتب المقدّسة أو التجلّي ( ... )، والتي هي عظيمة جداً». ضرورة الكتابات المقدّسة تفسر باستحالة الإظهار بالعقل وحده «بأن الطاعة البسيطة فقط هي سبيل الخلاص». لكن التجلّي وحده وليس العقل، يستطيع التعليم بأنه يكفي للخلاص، بتعبير آخر عن السعادة، باعتناق هذه المراسيم الإلهية كقوانين مفروضة أو أوامر، وليس من الضروري إدراكها كحقائق أزلية.

## أ) سبينوزا وهيغل

في مادة الفلسفة بحصر المعنى، يستغل سبينوزا إلى الحد الأقصى المعارف العلمية في زمانه، مما يُقرّ به بالإضافة إلى ذلك من الأقدمين من وجهة النظر المبدئية، لكن في الوقت نفسه يبعده أكثر عنهم بناءً على نتائج علوم زمانه، المختلفة تماماً عن العلوم في زمن الأقدمين. الفرق كله يأتي من الاختلاف ما بين فيزياء غاليله وديكارت ونيوتن من جهة، وأرسطو من جهةٍ أخرى، علوم الطبيعة في زمن الفلاسفة العرب كانت الأقرب إلى فيزياء أرسطو منها إلى فيزياء نيوتن. إقتراحات من علم الأخلاق عُرضت بالمصطلحات ذاتها والمحتوى ذاته مثل قوانين الميكانيك أو علم البصريّات، مثل سنّة الجماد أو قانون الاحتفاظ بكمية الحركة. فعالية واستكانة النفس المفهومان آلياً كفعلٍ وردّ فعلٍ لجسمٍ على آخر. أفعال النفس تعتبر كقوى فيزيائية وتخضع للقوانين ذاتها، وأيضاً، في السياسة المفاهيم ذاتها للقوى السارية المفعول.

برأينا، ليس من المبالغ فيه القول: إنّ فلسفة سبينوزا هي ميتافيزيق يعمم فيزياء زمانه بدون الذهاب إلى ما وراء هذه الفيزياء. بينما ميتافيزيق هيغل، مع أنه يركز على الفيزياء ذاتها لنيوتن، التي كانت أيضاً، السيدة بدون منافسة لكل علوم الطبيعة في تلك الحقبة، تطرح ذاتها بالذهاب ما وراء

الفيزياء في زمانها، وبهذا المعنى يجد هيغل نفسه متناقضاً مع نيوتن واستبق بشكلٍ ما فيزياء القرن العشرين.

أما بالنسبة لطريقة الرياضيات المستعملة من قبل سبينوزا، هي أيضاً، تستلهم نجاحات علوم الرياضيات كوسيلة ناجعة في درس الطبيعة. هذه الطريقة ستكون موضوع النقد الهيجلي لمفاهيم «بربرية» لنيوتن بحسب تعبير هيغل. بحسب هذا الأخير، طريقة الرياضيات مثل منطق أرسطو أو مفاهيم نيوتن هي أمر جيد لعلم المنتهي؛ لكن بالنسبة لعلم اللامتناهي، أي لعلم الفلسفة وطريقة الرياضيات، منطق أرسطو ومفاهيم نيوتن غير قادرة على التعبير عن الطبيعة التجريدية للأمر، للامتني، للعقل.

#### - هيغل في سبينوزا

ها نحن أمام مسألة الطريقة، في صلب المسألة المطروحة كبديل من قبل ماشيري: «هيغل أو سبينوزا». علاقة هيغل بسبينوزا هي، كما يُظهرها جيداً ماشيري، أكثر من مُلتبسة بالرغم من التقارب المؤكد ما بين الفيلسوفين. «إنّ محاولة مقارنة فلسفة سبينوزا مع فلسفة هيغل هي مخيبة للآمال أساسياً».

في كتابه «هيغل أو سبينوزا»، يحاول ماشيري إظهار أنّ فكرة سبينوزا ليست أقل جدلية من فكرة هيغل لكن «هي جدلية بإفراط» بالنسبة لهيغل، أو أقله «إنها كذلك بطريقة غير

مقبولة من هيغل». إن كانت جدلية هيغل هي جدلية غائية، فإن جدلية سبينوزا هي بدون غاية، وهذا ما كان يُزعج هيغل في سبينوزا بحسب ماشيري. الخطاب السبينوزي «يجب ألا نقول بأنه أصبح هيغلياً بل لم يعد أبداً هيغلياً. إنها وجهة نظر لا تخلو من الأهمية، لكن للقدرة على إطلاق حكم كهذا أو أي حكم آخر، يجب أن يكون في ذهننا نموذج قائم كأنه الحقيقة، أي في هذه الحالة جدلية مثالية. حتى وإن بدّلنا كلمة «جدلية» بـ«علمية» لا نستطيع القول: بأن سبينوزا كان أكثر علمية من هيغل، إلا إذا وضعنا أنفسنا في مجال الفيزياء الكلاسيكية، كما نقول حالياً عن فيزياء نيوتن. في هذه الحالة، يبدو لنا هيغل أقرب إلى الأقدمين، أو حتى أكثر «روحانية» من سبينوزا. لكن إن وضعنا أنفسنا في مجال الفيزياء مثلاً، أو العلوم الأخرى في القرن العشرين، مثل علم الوراثة، بمعنى أن هيغل هو أكثر علمية من سبينوزا».

بالفعل، لا يتعلق الأمر في نطاق هذا العمل، بهذا النوع من المقارنة. ما يهمنا هنا، هو رؤية بماذا كانت السبينوزية مفيدة لهيغل. يبدو أن مؤرخي الفلسفة يتوافقون على القول إنه مع ج. دهوندت «عرف هيغل كيف يستخلص الفائدة الكبرى من قراءة سبينوزا لتكوين فلسفته الخاصة». إن تأثير سبينوزا في الفلسفة الألمانية كلها كان كبيراً جداً. يكفي التذكير بشباب هيغل، وصداقته مع هولدرلين وشلينغ وتأثير غوته في الأصدقاء الثلاثة، كون غوته، بحسب تعبير ج. دهوندت،

«حلولياً وسبينوزياً»، بدون أن ننسى «الشجار الشهير للحلولية» ما بين جاكوبي ومدنلسون في موضوع سبينوزية ليسنغ. في إحدى رسائله، يتوجه شلينغ إلى هيغل وكأنه يتوجه إلى من هو متآلف مع ليسنغ، حتى في سنة 1795.

بالفعل، لا تقتصر السبينوزية عند هيغل على مرحلة الشباب، بالنسبة له، من البديهي بأنه يجب البدء بأن يكون المرء سبينوزياً لكي يتفلسف، لكن السبينوزية موجودة أيضاً في المنظومة. يُفهم هذا بطريقة أسهل من عكسه، أي أنّ هيغل موجود في سبينوزا. لأن هيغل بذاته لا يُخفيه بل بالعكس يُصرّح بأنّ مشروعه يقتضي دمج كل الفلسفات السابقة. لا يترك هيغل شيئاً خارج نظامه، وكل شيء يجد مكانه فيه. هذا بذاته هو إرث سبينوزي. سبينوزا، هو أيضاً، لا يترك شيئاً غير مفهوم بالعقل، ولا شيء قد لا يجد مكاناً في المنظومة. عظمة سبينوزا، كما عظمة هيغل، تكمن في أمر الفهم بواسطة العقل، ليس فقط كل ما يوجد، بل كل ما سيكون وسيوجد بشكلٍ ما. إن أردنا، إنها هنا «علمية» فلسفتها. لا يُقال عن نظرية بأنها علمية إلا إذا فسّرت الظواهر الموجودة كلها أو التي عُرفت في مجالها وتتوقع ظواهر أخرى، أو تُفسّر ظواهر لم تكن قد فسّرت بعد. بهذا الشكل نجد هيغل في سبينوزا كما نجد هيغل في الفلسفات التي تبعته.

هيغل في سبينوزا، نجده حتى في التفاصيل، أكثر في

«القطع الكبيرة» أو في المقطوعات الأساسية، بدءاً من المقطوعة الأساسية المسماة «نفي النفي» لدى هيغل، نستطيع القول بأن سبينوزا يستغل غالباً هذه العملية، خصوصاً في جدله ضد علماء اللاهوت الذين رأينا مثال العقائدين الذين يستدعون العقل لطرد العقل ولا يفعلون بهذا سوى تأكيد العقل بدون إرادتهم أو بدون معرفتهم. البرهان ذاته يستعيده هيغل ضد المشككين من جميع الأنواع الذين يريدون الإظهار بواسطة العقل عجز العقل المراد معرفته، أي «الشيء بذاته» ولا يقومون بالفعل، سوى بإظهار عجزهم وقدرة العقل اللامتناهي الذي «يُنهي ذاته ويرى حدوده ويتخطى ذاته». نجد أمثلة عن هذه العملية أينما كان لدى سبينوزا، وغالباً ما يستعيدها هيغل بحسب العقل وحتى حرفياً، مع فارق أنه عند هيغل هذه العملية تصبح أكثر من قاعدة عامة، تصبح مطلقة وتدخل حتى في تعريف المطلق.

في ما يتعلق بالتفاصيل، لنشر إلى المتعلق بالمظهر أكثر من المحتوى، من نمط: إن قام بولس، برسالته إلى غلاطية ليقول: إنّ الأعمال الصالحة هي ثمرة الروح القدس، يُضيف سبينوزا: إنّ الروح القدس بذاته ليس سوى السكون الداخلي الذي تنتجه هذه الأعمال في النفس. إن تم نسب هذا الاقتراح الصحيح إلى أرسطو خطأً: «ليس من شيء في الفكرة لم يكن أولاً في الحواس»، الفلسفة التجريدية، يقول هيغل: «تبرهن عن عدم الفهم إن لم تكن تريد القبول بهذا

الاقتراح». دائماً، يُضيف هيغل، تدعم (فلسفته) أيضاً، بالعكس: «لا شيء في الحواس لم يكن أولاً في الفكرة» بمعنى عام كلياً بأن «النحن، وبشكل أعمق العقل، هو سبب الكون». نحن هنا ليس شيئاً آخر سوى العقل الفعّال، أو الناشط عند أرسطو. حتى هذا التفصيل، المأخوذ من موسوعة العلوم الفلسفية لهيغل، ليس أبداً تفصيلاً بسيطاً لكنه - بحسب محتواه - مبدأً تجريدياً هاماً في نظام هيغل؛ كما يوجد هناك مبدأً أساسياً في نظام سبينوزا: التوافق ما بين عواطف النفس وعواطف الجسم، هذا التوافق ليس ولا في مكان باتجاه واحد عند سبينوزا.

لنعطِ أيضاً مثلاً، له علاقة بتفسير الكتاب المقدّس. يتعلق الأمر بالأمر الذي أعطاه الله لآدم بعدم أكل ثمار شجرة معرفة الخير والشر. يُفسّر سبينوزا هذه الحكاية بقوله: إنّ إرادة الله كانت أن يعرف الخير بذاته وليس تبعاً للشر أو بالعلاقة معه. يقول هيغل بموضوع الحكاية ذاتها: إنّنا ننسى غالباً ما قاله الله لآدم بعد أن أكل هذه الثمرة، ليقول: إنه لا يوجد سوى خطيئة في عمل العصيان هذا، لا يوجد سوى السقوط، هناك أيضاً عامل، أنه بهذا السقوط ذاته حتى آدم أصبح مشابهاً لله، بحسب كلام الله بذاته. في هذا التفسير المختلف عن تفسير سبينوزا، يستوحي هيغل من سبينوزا، الذي يُفسّر الكتاب المقدّس بالتوافق مع نظامه، ليقوم بالأمر ذاته مع نظامه هو. نستطيع القول: إنّ موقف هيغل بكامله

تجاه الكتاب المقدّس والدين، أو الأديان التاريخية، يستوحي كثيراً من موقف سبينوزا.

### - هيغل ينتقد سبينوزا

يبقى هناك عامل مهم للمعالجة، أي نقد هيغل لسبينوزا وإن كان مبرراً أو بالأحرى، كما يقول ماشيري، ليس سوى عَرَض لها جس تجاه «شيء ما مشوّش، لمقاومة كان على هيغل أن يخوضها مجدداً».

يتم النقد أو النقض للسبينوزية، بحسب هيغل، مثل نقد أية عقيدة فلسفية أخرى، على مرحلتين: «أولاً، يجب الاعتراف بوجهة نظره كأساسية وضرورية، وبعدها المحاولة بشكل ما أن يسمو على ذاته من وجهة النظر العليا».

الاعتراف بالنسبة لهيغل من وجهة نظر السبينوزية كأساسي وضروري يقتضي بتعيين موقع سبينوزا بالنسبة لأسلافه وخصوصاً ديكارت والمشرقيين. يتلخّص الأمر بشكلٍ عام كالآتي:

«الازدواجية التي نجدها في فلسفة ديكارت حُذفت كلياً من قبل بنوا سبينوزا». لكن، النفس والجسد، الفكر والكائن أو الممتد لا تعود موجودة، بالنسبة لسبينوزا الأمور الخاصة توجد كل لذاتها.

«الحدس المشرقي للهوية المطلقة قُربت بشكلٍ فوري لطريقة التفكير الأوروبي، وخصوصاً للتفلسف الأوروبي، الديكارتي، ثم أُدخِلت إليه».

يدافع هيغل عن السبينوزية ضد اتهامها بالكفر:  
«تُلام السبينوزية على أنها إلحاد: الله والطبيعة لا  
يشكلان سوى واحد...، بشكل أن الله يختفي والطبيعة  
وحدها تصبح وضعية. لكن بالحقيقة ليس الله ولا الطبيعة من  
يتواجه عند سبينوزا بل الفكر والامتداد. والله هو الوحدة،  
الخاصية المطلقة التي فيها بالأحرى، الكون والطبيعة يُبتلعان  
ويختفيان (...). الطبيعة والكون ليسا، بحسب إحدى تعابير  
سبينوزا، سوى عاطفة ونمط من الخاصية، وليساً شيئاً  
جوهرياً».

نقطة الأوج لاعتراف هيغل تجاه سبينوزا، عندما يأخذ  
على عاتقه الجملة الشهيرة التي تلفظ بها ليسنغ واحتفظ بها  
جاكوبي كقطعة مُبررة في اتهام السبينوزية ضد ليسنغ: سبينوزا  
هو الجهة الأصلية للفلسفة الحديثة: «أو السبينوزية أو لا  
للفلسفة».

المرحلة الثانية من النقد، أو حقبة «الإنكار»، بحسب  
تعبير ماشيري: يقتضي عند سبينوزا بإنكار عودة الحد الثالث  
الشهير إلى الوحدة مع الحد الأول، أو لومه بأن المطلق  
عنده ليس كما يجب أي ثالوثي. إنه اللوم الأساسي الذي  
يلقيه هيغل على سبينوزا بأشكالٍ عدة. هذا الخلل يجعل من  
السبينوزية بداية بدون نهاية، من هنا التقرب، بحسب هيغل،  
ما بين السبينوزية والهندوسية والمشرقيين عامةً، ومن ضمنهم  
العرب. هذا النقد يظهر أيضاً، بالتعليق الذي قام به هيغل

على الجملة التي كتبها سبينوزا والتي ليس لها، بحسب ماشيري، هذا الطابع المطلق الذي ألصقه هيغل بها: «كل تحديد هو نفي».

بحسب هيغل، تُفسّر هذه الجملة معاً عظمة سبينوزا لأنه فهم بأن كل تأكيد هو نفي وشائبة بالألا يتوصل إلى التأكيد بواسطة النفي للنفي. في موضوع هذه الجملة، يجب الاعتراف أولاً، بأنها تعود أكثر من مرة بقلم سبينوزا في الرسالة (50) لسبينوزا إلى ج. جل بـ «شكل تأكيد عَرَضِي» وليس كتعريف أساسي للتحديد، كما يُظهره ماشيري جيداً؛ لكن في الرسالة (36) إلى هود، التي ذكرها ماشيري، بشكل أقرب مما فهمها هيغل أي: «لأن التحديد لا يُشير إلى شيء إيجابي، لكن فقط إلى حرمان الوجود المتصوّر كمحدود»... ومرة ثالثة كشيء مقبول وبديهي، نستطيع أيضاً، أن نحكم لصالح هيغل بفهم هذه الجملة كما فعل، بالإضافة إلى أنه جعلها له، ومذاك ربما تعود إليه أكثر من سبينوزا، كما قال ماشيري: «الجملة تعود إلى من يستعملها». من الصحيح أيضاً، أنّ سبينوزا لم يستغل بعمق كامل محتوى هذه الجملة كما فعل هيغل. إن كان التحديد هو نفي أو حرمان، إذاً، اللاتحديد هو حرمان من الحرمان أو نفي النفي؛ إذاً، تأكيد أو نفي مطلق. [مثل المعلم إيكهارت الذي يُعرّف النعم المطلق بـ «لا اللا» أو مثل الفارابي الذي يقول «تقتضي قدرته على إعدام العدم»]. لكن هذا لا يعني أنّ فكرة نفي النفي لا

توجد عند سبينوزا. من الممكن أن هيغل يُدين له بها. بالفعل الاقتراح رقم (8) من القسم الأول من علم الأخلاق ينص على: «كل جوهر في لامتناهٍ بالضرورة». والحاشية رقم (1) من الافتراض ذاته: «كـ» كائن منتهٍ هو بالحقيقة، نفي جزئي، و«كائن لامتناهٍ» التأكيد المطلق لوجود طبيعة ما، يلي إذاً.... ما لا يقوله سبينوزا فعلاً هو نفي النفي ومن هنا التأكيد المطلق، هذا ما تعنيه هذه الحاشية. من جهةٍ أخرى، للانتهاء من هذه الجملة، يُقر هيغل لسبينوزا بتعريفه للامتناهي: «اللانهاية الفلسفية هي تأكيد الذات، لا نهائية العقل» يُسمّيها سبينوزا التأكيد المطلق. هذا الأمر صحيح، فقط لو كان التعبير هكذا لكان أفضل «انه نفي النفي».

نضيف ملاحظة أخيرة في موضوع عودة الحد الثالث إلى الوحدة مع الحد الأول. بالفعل تقوم العودة، بحسب سبينوزا، بطريقة فريدة ليست كما الطرق الأخرى أي النفس العارفة. لكن عند هيغل عودة الحد الثالث إلى الوحدة مع الحد الأول لا يحصل حقاً إلا بالنفس العارفة، كعقل ذاتي أصبح موضوعياً ومطلقاً وخصوصاً بواسطة المعرفة الفلسفية. في الحالتين، عند سبينوزا وهيغل، ليست النفس سوى أسلوب فريد للطبيعة، لكن، للوصول إلى الحرية والسعادة القصوى، أي الاتحاد مع المطلق، يجب ضرورياً، بفضل معرفة مناسبة للطبيعة وللطبيعة الذاتية، التحرر من هذه الطبيعة، أي نكران «الطبيعة المطبوعة» للوصول إلى الطبيعة

العليا وجوهرها كجزء من «الطبيعة الطابعة». المعرفة ليست مركبة بسيطة للنفس في سفرها عبر «الوسائل» النهائية لإيجاد اللانهاية مرة أخرى، لكنها بذاتها الجوهر والقدرة والطبيعة ذاتها للنفس وللانهاية. هذا الاتحاد ما بين النفس والله، يدعو سبيوزا حبا عقليا وأبديا لله إلى ذاته. بحسب هيغل، إنه العقل المطلق الذي يعود إلى ذاته من الفساد، ليجد نفسه في حالة «العلم الصرف»، علم المنطق الذي هو خالد أيضا؛ كمعرفة النوع الثالث عند سبينوزا، المسمى أيضا عقل.

إن كان المفهوم الهيجلي موجودا وثابتا على المستويات كافة لفساده، لكن بدرجات مختلفة، فالجوهر الأزلي واللامتناهي لله، بحسب سبينوزا، ليس بأقل وجودا وثباتا على المستويات كافة وفي الأساليب كلها، لكن كونه مفهوم الخاصية الإلهية المناسبة: «كل فكرة لجسم معين، أو لأمر فريد موجود فاعل، يشمل بالضرورة جوهرًا خالدًا ولامتناهيًا لله» أو أيضا: «الكائنات الأخرى (غير البشر) كلها متحركة، حتى وإن بدرجات مختلفة». إنه تساوي «الوجه الذي لا يزول» لله في «الأمر الزائلة» عند المتصوفين، كل شيء يُظهر الحق بحسب كفاءته الخاصة.

لكن، عند هيغل لا نرى سوى مفهوم واحد، المفهوم الدائم الحركة، الذي يمر من مفهوم إلى آخر، والذي ليس سوى ذاته مُصبحاً آخره الخاص. بينما عند سبينوزا نرى أسلوبين أو أساليب عدة معاً، أو خاصيتين للماهية الوحيدة.

أخيراً، إن كان المطلق يُعرّف كجوهر في السبينوزية، فإنه في نظر هيغل، شائبة. المطلق يجب تعريفه كموضوع وعقل.

إن استطعنا القول مع تايين بأن هيغل هو: «سبينوزا مُكَمَّل بأرسطو»، يجب القول: إنه بفضل هذه العودة إلى أرسطو، يجد هيغل نفسه أيضاً أقرب إلى العرب مما كان سبينوزا. مع ذلك هذه العودة ليست عودة بسيطة إلى الوراثة، بل بالأحرى، عودة جدلية اغتنت بمكتسبات عمل عريق في القدم للعقل في العلوم الفلسفية كما في علم الطبيعة، مما أعطى للفكرة الفلسفية عند هيغل الجرأة للذهاب إلى أبعد من الفيزياء وميتافيزيقيات أسلافه مع تميّز أرسطو، وبالنتيجة لعب منطق هيغل في الفلسفة - في أيامنا - دوراً ليس بأقل أهمية مما لعبه منطق أرسطو حتى هيغل نفسه.

## خاتمة

بالوصول إلى النهاية، لنقم أولاً ببعض الملاحظات في موضوع بعض ممثلي الصوفية مثل: السهروردي وابن عربي وابن سبعين، الذين لم نتحدث عنهم بعد.

في ما يتعلق بالسهروردي، نفرح بأعمال هنري كوربين عن الفلسفة في إيران وخصوصاً لمؤسس «المدرسة الإشرافية»، كوربين، وهو بحسب تعبير غامبيه، هو «قارئ وفي لكانط وهيغل»، يحضر في ذهنه هيغل ولا يغفل عن القيام - هنا وهناك - ببعض المقارنات للتشديد على التقارب أو التباعد بين هؤلاء الفلاسفة المشرقيين وهذا الفيلسوف المغربي؛ بالأحرى [تعايير مشرقى ومغربى المستعملة من كوربين وغامبيه، لا تتعلق أبداً بالشرق والغرب الفعلين جغرافياً، بل بمشرق الأنوار ومغرب الظلمات بحسب رمزية السهروردي].

في كتابه «منطق المشرقيين» الذي كُتب كتكريم لكوربين، وصل غامبيه إلى النتيجة التي بحسبها، الأصل المشترك لما يُسميه «فلسفة مغربية» حيث أسس موضوع العلم و«الفلسفة

المشرقية (حيث الأحد كموضوع انتصار)، هو ابن سينا: «ابن سينا، يقول غامبيه، هو الأصل لما كان هيغل نهايته». بدون أن نعارض هذا التأكيد، نحب أن نضيف توضيحاً بأن الفارابي، كي لا نعود أبعد من ذلك، هو الذي ما زال يُمثل بشكل أفضل هذا الأصل، هذا ما حاولنا إظهاره في هذا الكتاب خصوصاً في القسم الثاني.

لكن القول، بأن السبيل الشرقي عند هيغل لا يُعاود ظهوره إلا «ما بين أسطر مؤلفاته»، يبدو لنا غير منصفٍ لهيغل كفيلسوف العقل المطلق والمنطق الماورائي وليس فقط منطق التاريخ. لكن التاريخ - بحسب هيغل - ليس وراء إنجاز من بين إنجازات أخرى، وابتكار المنطق الذي ليس فقط منطق ما وراء التاريخ أو عابر للتاريخ، لكنه منطق ميتافيزيقي وليس أبداً متعالياً وأولياً كما الحال عند كانط، إنه - على حد قول هيغل - علم المفهوم بذاته ولذاته وكما يظهر واقعياً معاً. أي إن المنطق بحسب هيغل هو العلم المبدع مثالياً. التاريخ الظاهري، ومن ضمنه تاريخ الفن وتاريخ الدين وتاريخ الفلسفة ليس في ذهن هيغل سوى إنجازات الفكرة المنطقية الحرة واللامتناهية تماماً. تظهر الحرية المطلقة واللامتناهية للفكرة المنطقية ليس فقط في التاريخ الظواهري لكن أيضاً، في نطاق الفكر المطلق، نطاق بحد ذاته عابر للتاريخ وما وراء التاريخ وميتافيزيقي ويشمل كل ما هو خلق وحدث حسي (فن) والتخيّل التمثيلي (دين) والعقل الصرف (فلسفة).

إذاً، في كل ما هو «اقتلاع» من التاريخ الظاهري واقتلاع لكل حقيقة تاريخية وفيزيائية ومادية.

يقترح منطق هيغل نفسه بالفعل نفسه كنموذج علم الأشكال «المتخيّلة» أو المعقولة أولاً، مثل المنهج الكانطي، المرغوب جداً من كوربن وغامبيه. يعرض نفسه أيضاً، كنموذج لعلم المقولات الاستدلالية مثل القوانين والأصناف في الجدلية الماركسية. وليس صدفة أنّ هذا المنطق بذاته قد خدم كنموذج للعلم إلى يسار هيغل كما إلى يمينه.

لكن، إن توقفنا عند هيغل، الكولجيان، فيلسوف «آخر» التاريخ، نستطيع بسهولة أن نوجّه إليه نقداً قاسياً باسم هيغل ذاته، فيلسوف العقل المطلق ومنطق الميتافيزيق، أو بواسطة هوسرل وهايدغر وآخرين.

ما حاولنا القيام به هو إظهار أنّ فلسفة الفارابي كما فلسفة هيغل، بعيداً عن إظهار ازدواجية أو انفرادية ما، هي فلسفة الكل حيث «مشرق الأنوار» كما «مغرب الظلمات»، تجد نفسها مستنيرة، مفهومة بواسطة عقل صرف هو من طبيعة غير حسية، وغير زمنية وغير مكانية؛ لكن المحسوس الزمان والمكان إذاً، العالم الظاهري والعالم المتخيّل، ليسا سوى ظواهر لهذا العقل القادر والحر إلى ما لانهاية.

أظهرنا أيضاً، بمِثال الغزالي، بأنه انطلاقاً منه أصبح شبه لامعقول إدعاء التصوّف والمعرفة الفورية لحقائق الأمور وخصوصاً الحقيقة، بدون المرور بمعرفة الأمور الفريدة،

ولامعقول أيضاً، الوصول إلى العلم بدون المرور في العلوم. أصر متصوفون مثل: السهروردي وابن عربي وابن سبعين تكراراً على هذه الثابتة.

في كتابه «حكمة الإشراق»، يشدد السهروردي منذ السطور الأولى التي يتوجه بها إلى الذين اكتسبوا معرفة البحث ويتحضرون لعلم الكشف، يجب أن يكون التفوق لمن يملكون المعرفتين.

أما بالنسبة لابن عربي فهو يعتبر أيضاً، بأنه من المستحيل الوصول إلى علوم المكاشفة بدون المرور بالعلوم العقلية. بالنسبة لابن عربي، ما إن يوجد في مجال الباطنية فكل التفسيرات ممكنة حتى إن كان المعنى الخفي مناقضاً كلياً للمعنى الظاهر للنص. وهكذا يكون عذاب الجحيم مثلاً، ليس في نظر ابن عربي سوى نوع من العذوبة.

إنّ مقارنة ابن عربي بهيغل تفرض نفسها؛ وها أنّ غامبيه يقول عن الحديث الشهير: «كنت كنزاً مخفياً، فأردت أن أعرف فخلقت الخلق...»، التي علق عليها المتصوّفون: «الخلق والمعرفة هما حقيقة واحدة تتوسطهما الرغبة الإلهية، التي تنهمك في تجليات لامتناهية. بهذا الشكل، ابن عربي هو كثير القرب من هيغل، لأنه يُرغم الفلسفة التجريدية على تأمل الأحد في حركته ليُصبح آخر؛ ويُعيّن مكانه في أقاصي الأرض، لأنّ تمدد الأحد في المتعدد لا يقود إلى المجموع، إلى اتحاد المتناقضات».

لنتوقف لبرهنة عند هذه المقارنة. الجزء الأول من الحكم يبدو لنا عادلاً. أما بالنسبة للثاني فيبدو لنا قابلاً للنقاش. بالنسبة لدولادير مثلاً، نجد بالطبع عند ابن عربي توافق المتناقضات: «إنّ اجتماع الضدين، الصياغة المتناقضة الموحدة للإثبات بدون التشبيهية (خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان) والنفي بدون تجريد (للخاصيات الإلهية) (إثبات من غير تشبيه ونفي من غير تعطيل)، هي أيضاً مظاهر الجمعية التي نجدها في عقيدة ابن عربي». في ما يتعلق بالـ«مجموع» و«اتحاد الأضداد» عند هيغل، تطرح هنا أيضاً، المسألة لمعرفة عن أي هيغل يتعلق الأمر. لكن، رأينا أنه في نظام هيغل لا يوجد سوى مفهوم واحد، المفهوم، الذي يُصبح غيره الخاص ليعود مجدداً الغير الآخر لهذا الغير، بدون عودة حقيقية للمفهوم الأول، إلا في العنصر الأقصى للمعرفة المتعقلة، حيث الذات والموضوع لا يشكلان سوى واحد كما هي الحال عند ابن عربي أيضاً.

في ما يتعلق بابن سبعين، تجدر الإشارة إلى أنه في كتابه المعنون «بد العارف» هو الذي يدمج علم الفقهاء والمتكلمين وخصوصاً الأشعرين والفلاسفة والمتصوّفين ويتخطاهم كلهم بعلمه. في موضوع كل مسألة أثارتها الفلسفة أو علم الدين في الحقبة المعينة؛ يُعطي ابن سبعين أربع وجهات نظر ممكنة: وجهة نظر فقيه وأشعري وفيلسوف ومتصوّف، ثم يعرض وجهة نظره وهي وجهة نظر المقرّب

(من الله) المدعو بوجه آخر متحقق، أي من يصل إلى الحقيقة.

من الجدير الإشارة إلى انه بين أسلافه، لا يعتبر ابن سبعين إلا الفارابي كمتحقق حقيقي «الذي أظهر الحق في قوله كما في فعله»، أما ابن سينا، في أفضل كتاباته، «إشارات» و«حي بن يقظان»، لم يقم سوى باستعادة أفكار «قوانين» أفلاطون وأقوال المتصوفين. أما بالنسبة للغزالي وابن باجة وابن رشد، هم أيضاً، أبعد من ابن سينا عن الحق. نستنتج صمتاً غريباً من قبل ابن سبعين تجاه ابن طفيل، مع أن قرابة كبيرة تستشف ما بين الكاتبين.

كان بالإمكان تكريس أكثر من فصل إلى روحانيين غربيين لعبوا دوراً مهماً في تاريخ الفلسفة في أوروبا اللاتينية والحديثة، خصوصاً في تشكيل الفكرة الفلسفية عند هيغل. يكفي أن نذكر أسماء: أنسلم دو كانتربوري، والمعلم إيكهارت، وجيوردانو برونو، وجاكوب بويم من بين آخرين. نعرف أن موقف هيغل تجاه هؤلاء الكتاب يُميّز بأكثر من التعاطف. قرابة جلية تربط فيلسوفنا بهذه «العقول النبيلة». لكن من المؤكد أن هذا ليس موضوعنا: قصدنا كان موجهاً فقط للبحث عن الصدى، في الفلسفة الهيجلية، عن التصوف الفلسفي الذي تطوّر في وسط الإسلام.

بعد هذه الملاحظات العامة، لنحاول تخطيط ما بالإمكان تسميته استنتاجنا. نقتصر على إبراز المفاهيم

الأساسية التي تركز عليها أنظمة الفارابي وسبينوزا وهيغل مع إظهار نقاط الالتقاء أو التباعد. يتعلق الأمر بمفاهيم المطلق وخاصياته والدين وعلاقته مع المطلق، مع علم اللاهوت وعلم السياسة وعلم النفس وعلم الأخلاق.

في موضوع المطلق يتوافق الجميع على تعريفه كواجب الوجود بذاته أو سبب ذاته. بالنسبة للفارابي هو الواحد؛ وبالنسبة لسبينوزا هو الماهية، وبالنسبة لهيغل هو المفهوم؛ يُسمى الله أيضاً، الله أو طبيعة عند سبينوزا.

خاصيات المطلق هي أساسياً: العقل الصرف والفكرة والفكرة الصرفية. يُدخل سبينوزا الامتداد كخاصية مساوية للفكرة. خاصيات أخرى مثل القدرة اللامتناهية التي تعني أيضاً حرية لامتناهية، علم خلاق وحياة أبدية، يقبلها الكل بشرط أن لا تفهم كصفات إنسانية، كون الاختلاف هو بين اللانهائي والمنتهي. خاصيات المطلق وجوهره هي متماثلة. هنا أيضاً، يفرض نفسه تباين في موضوع سبينوزا، أي أن مفهوم الخلق أو علم خلاق لا يظهر في نظامه حيث لا يوجد شيء ليخلق، كل شيء هنا، هناك علاقة من سبب إلى نتيجة ما بين الجواهر وخاصياتها وطرق وجودها، لكن علم الذات أو الحب العقلي لله نحو ذاته كما النفس الحرة تجاه الله، يعترف به سبينوزا. بالنسبة لهيغل، إنه مفهوم المعرفة المطلقة الذي يعادل علم الذات والذي لا يختلف في شيء لجوهر المفهوم. بالنسبة للفارابي، إنه العقل الفعّال، أو العقل

المكتسب الذي أصبح مشابهاً للعقل الفعّال، الذي يتناسب مع المعرفة المطلقة؛ العقل الفعّال هو، بحسب الفارابي، نوع من الملتقى لكل الأشكال التي في الأعلى أو في الأسفل لهذا المفهوم في النظام. من خلال جوهره، كعقلٍ صرف، العقل الفعّال هو من الطبيعة ذاتها كالكائن الأول.

في ما يتعلق بالدين، بالنسبة للفارابي كما لسبينوزا وهيغل، الدين هو مسألة تخيل، مع الفرق بأنه عند الفارابي وهيغل للفلسفة محتوى مطلق مقدّم بشكل ليس كشكل المطلق، أما بالنسبة لسبينوزا، محتوى الدين لا يتخطى دوره التاريخي والسياسي والأخلاقي.

بالعلاقة مع المكان المُعطى للدين نجد بعد ذاك علم اللاهوت. يمنح الفارابي وهيغل دوراً ما لعلم اللاهوت وعلماء اللاهوت، بشرط أن يكون علم لاهوت عقلي وأن يكون علماء اللاهوت فلاسفة. بالنسبة لسبينوزا يجب أن يُحد علم اللاهوت بالأخلاق، أي الدفاع عن العدل وممارسة الإحسان.

في السياسة، بحسب فلاسفتنا، المدينة يجب أن تكون بخدمة العقل الحر والمعرفة والعلم. يتوافق الكل على استنكار رياء علماء الدين الذين يتدخلون في أعمال الحاكم السياسي، كون السلطة السياسية ذات طابع إلهي بذاتها أي عملية عقلية وليست تخيلية. في حالة موسى، يُحدد سبينوزا بأنه كان ملكاً مطلقاً قبل أن يكون نبياً. يقبل الفارابي سلطة رئيس مطلق،

نبياً كان أو فيلسوفاً، يقوده العقل الفعّال جيداً، لكنه يستنكر الخضوع للرؤساء المنافقين الذين يغتصبون اسم الدين. أخيراً، في ما يتعلق بالنفس البشرية، بالنسبة لفلاسفتنا، لا خلاص أو سعادة قصوى أو حرية للنفس إلا بالمعرفة الفلسفية. بالنسبة للفارابي، يتعلق الأمر بالتحول شبيهاً للعقل الفعّال؛ بالنسبة لسبينوزا، اكتساب العلم الحدسي أو المعرفة من النوع الثالث التي هي مصدر الحب العقلي ما بين النفس والله، منبع السعادة والحرية الأبدية واللامتناهية. بالنسبة لهيغل، لا يجد المفهوم مجدداً وحدته مع ذاته إلا بواسطة النفس التي أصبحت عقلاً مطلقاً وعلماً فلسفياً في عامله الأكثر صفاءً، عامل المنطق. ليست سوى النظرية، يقول هيغل بعد أرسطو، التي هي مصدر السعادة الأكبر.

من الفارابي إلى هيغل، مروراً بسبينوزا، نستنتج تطوراً، حركة جدلية بالأحرى، نحو منظومة مطلقة ونحو توحيد مطلق ونحو جدلية مطلقة. لكن عند هيغل المطلق هو نظام بالتعريف، العلم هو نظام معرفة ومع ذلك معرفة مطلقة؛ بالتعريف المطلق هو أيضاً نفي النفي؛ المطلق هو واحد، لا مفهوم سوى المفهوم، الذي هو موجود ويوجد على الدرجات كلها للكائن أو للوجود. إنه المفهوم ذاته الذي يظهر، إما في عنصر صفائه وبساطته كمفهوم، وإما في الخارجية الكاملة في الطبيعة، وإما في خارجيته النسبية في نطاق العقل حيث المفهوم يعود إلى الوحدة مع ذاته.

هذا التقليد الفلسفي الذي اتفقنا على تسميته التصوّف  
الفلسفي نراه حياً في أيامنا بطريقة متفاوتة التصريح، في  
أعمال الفلاسفة المعاصرين، خصوصاً فلاسفة العلم، الذين  
يبحثون عن مطابقة الظواهر الاحتمالية مع الظواهر النفسانية.  
إنها الفيزياء الحديثة، خصوصاً نظريات «التوحيد الكبير» التي  
تدفع نحو توحيد أكبر أكثر للكائن الفيزيائي مع الكائن  
النفساني. من المفيد محاولة المقارنة ما بين مفكرين مثل:  
جان إميل شارون، ولوباسكو، أو دافيد بويم من جهة،  
وهيغل والتقليد الذي يمثله من جهة أخرى.  
نريد الختام مع الأمل أن نقدر على المساهمة يوماً ما  
في بحث كهذا في إطار تاريخ الفلسفة أو ميتافيزياء الفيزياء  
الحديثة.

## شعر لجلال الدين الرومي ذكره هيفل

نظرت إلى الأعلى ورأيت في كل المدى شيئاً واحداً  
نظرت إلى الأسفل، ورأيت في كل زبد الأمواج شيئاً  
واحداً

نظرت في القلوب فوجدتها بحراً،  
امتداداً لعالم مليء بألف حلم  
ووجدت في كل الأحلام شيئاً واحداً،  
الهواء والنار والأرض والماء انصهرت في شيء واحد  
في الخوف منك

كي لا يجرؤ أن يثور ضدك سوى شيء واحد  
قلوب كلها حياة بين الأرض والسماء  
لتوجه لك العبادة التي لا يمنعها سوى شيء واحد.  
وإن لم تكن الشمس سوى جزء من بريقك  
نوري ونورك ليسا في الأصل سوى شيء واحد.  
وأيضاً، إن لم تكن السماء سوى غبار عند قدميك،  
شيء واحد وحيد يشكل كياني وكيانك.

السَّماءُ تُصْبِحُ غُبَاراً، سَمَاءٌ تُصْبِحُ الْغُبَارَ،  
وَشَيْءٌ وَاحِدٌ وَحِيدٌ يَبْقَى جَوْهَرِي وَجَوْهَرَكُ.  
كَيْفَ تَأْتِي كَلِمَاتُ الْحَيَاةِ، الَّتِي تَمُرُّ عِبرَ السَّمَاءِ،  
إِلَى مُسْتَقَرِّهَا فِي الْقَلْبِ الْحَزِينِ؟  
كَيْفَ تَخْتَبِئُ أَشْعَةُ الشَّمْسِ فِي ثَنَائَا أَغْلَفَةِ الْحَجَارَةِ  
الْكَرِيمَةِ

لِتَزِيدَ إِشْعَاعاً؟  
كَيْفَ يَجْرُؤُ، مَنْ تَغْذِي بِتَرَابٍ وَطِينٍ  
عَلَى تَجَاوُزِ جَنَّةِ الْوَرْدِ؟  
كَيْفَ يَصْبِحُ بَرِيقُ اللَّوْلُؤِ  
شِعَاعِ شَمْسٍ؟  
يَا قَلْبُ، إِنْ سَبَحْتَ فِي الْأَمْوَاجِ  
وَإِنْ تَأَجَّجْتَ فِي اللَّظَى،  
الْمَوْجِ وَاللَّظَى مِنْ مَاءٍ وَاحِدَةٍ، فَلَا تَكُنْ سِوَى نِقَاوَتِكَ.  
أَقُولُ لَكَ: كَيْفَ صُنِعَ الْإِنْسَانُ مِنْ طِينٍ وَمَاءٍ؟  
لَأَنَّ اللَّهَ نَفَخَ نَسْمَةَ الْحَبِّ فِي التَّرَابِ.  
أَقُولُ لَكَ: لِمَا لَا تَكْفُ السَّمَاوَاتُ عَنِ الدُّورَانِ؟  
لَأَنَّ عَرْشَ اللَّهِ يَمْلَأُهَا بَظَلُ الْمَحَبَّةِ.  
وَأَقُولُ لَكَ: لِمَا يَنْسَمُ هَوَاءُ الصَّبَاحِ؟  
لِيَمُرَّ بِلَا مَلَلٍ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَى وَرَقَةٍ عِبرَ جَنَّةِ الْحَبِّ.  
أَقُولُ لَكَ: لِمَا اللَّيْلُ يَرْتَدِي حِجَابَهُ؟  
كَيْ يُطْلَعَ الْعَالَمُ عَلَى خِيَمَةِ زَوَاجِ عَشْقٍ.

بإمكاني أن أخبرك عن كل أسرار الخلق،  
لأن الحل الوحيد لكل سر هو الحب.  
يضع الموت حداً بلا شك لعذاب الحياة،  
مع ذلك ترتعد الحياة خوفاً أمام الموت،  
وكذلك يرتعد قلب من الخوف أمام الحب،  
وكأنه مهدد بالموت.  
لأنه، حيث يستفيق الحب، هناك يموت الأنا،  
هذا الطاغية الظلامي.  
دعه يموت في ظلمة الليل،  
وتنفس الصعداء بحرية عند أول إطلالة نور صباحية.

# المحتويات

|   |             |
|---|-------------|
| 7 | مقدمة ..... |
|---|-------------|

## الجزء الأول : التاريخي

|     |                                       |
|-----|---------------------------------------|
| 19  | الفصل الأول .....                     |
| 19  | الإسلام والتصوّف في مؤلفات هيغل ..... |
| 42  | الفصل الثاني .....                    |
| 42  | الدين .....                           |
| 71  | الفصل الثالث .....                    |
| 71  | الهندوسية .....                       |
| 85  | الفصل الرابع .....                    |
| 85  | الفلسفة الإغريقية .....               |
| 110 | الفصل الخامس .....                    |
| 110 | وحدة الدين والفلسفة .....             |

## الجزء الثاني : الروحي

|     |                   |
|-----|-------------------|
| 125 | الفصل الأول ..... |
|-----|-------------------|

|     |       |                              |
|-----|-------|------------------------------|
| 125 | ..... | بداية العلم وتأسيس النظام    |
| 139 | ..... | الفصل الثاني                 |
| 139 | ..... | علم المنطق أو العلم الملائكي |
| 156 | ..... | الفصل الثالث                 |
| 156 | ..... | فلسفة الطبيعة                |
| 172 | ..... | الفصل الرابع                 |
| 172 | ..... | فلسفة الروح                  |

## الجزء الثالث: الروح في التاريخ

|     |       |                                           |
|-----|-------|-------------------------------------------|
| 209 | ..... | الفصل الأول                               |
| 209 | ..... | تصوّف ابن سينا                            |
| 218 | ..... | الفصل الثاني                              |
| 218 | ..... | الغزالي (450-505هـ / 1058-1111م)          |
| 238 | ..... | الفصل الثالث                              |
| 238 | ..... | التصوّف الفلسفي في المغرب العربي          |
| 252 | ..... | الفصل الرابع                              |
| 252 | ..... | سبينوزا: مُواصل التصوّف الفلسفي وسلف هيغل |
| 289 | ..... | خاتمة                                     |
| 299 | ..... | شعر لجلال الدين الرومي ذكره هيغل          |

