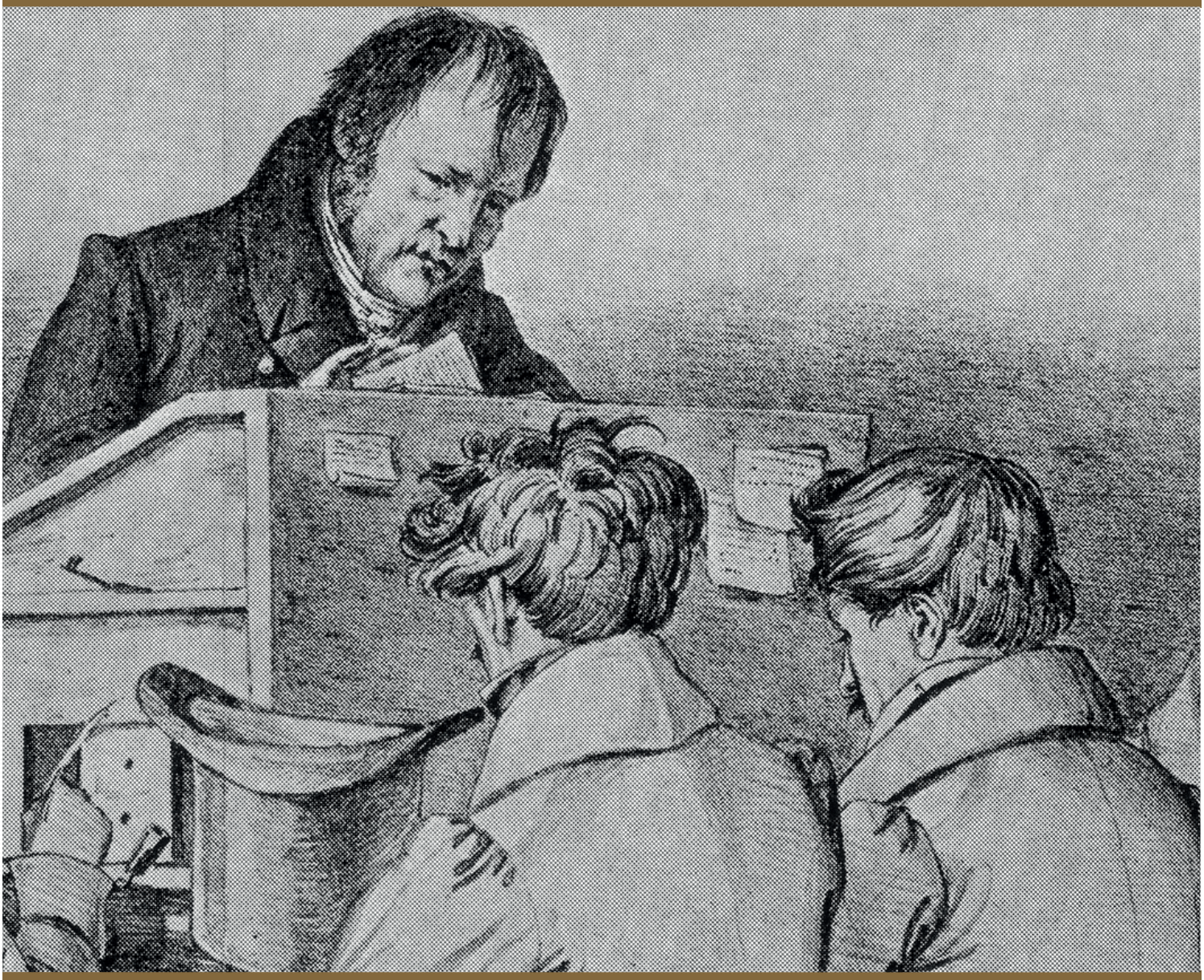
بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 20 يونيو 2019

التوظيف الإيديولوجي للديـن عند هيجـل
من تطوّر الأديان إلى الدين المطلق
(مقاربة نقديّة)



غيضان السيد علي
باحث مصري

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

ملخص:

تهتم هذه الدراسة بتقديم رؤية نقديّة لنظريّة هيجل في تطوّر الأديان؛ حيث نظر هيجل إلى الأديان كأيّ ظاهرة إنسانيّة أو طبيعيّة تتطوّر وتتغير مع الزمن، ابتداءً من أديان الطبيعة ومروراً بأديان الفرديّة الروحيّة وانتهاءً بالدين المطلق الذي توقف عنده مخالفاً منهجه في التطوّر؛ حيث كان يجب أن يظلّ مفتوحاً. كما تحاول البرهنة على انحياز هيجل لصالح فكرة مسبقة لديه، وبناءً عليها رتّب درجات الأديان المختلفة في سلّم التطور مستهدفاً إثبات أنّ الديانة المسيحيّة هي الدين المطلق وهي الوحيدة الموحى بها. ممّا يجعلنا بصدد محاولة لا تتصف بالموضوعيّة بقدر ما تستهدف التوظيف الإيديولوجي الديني والسياسي؛ حيث تبدو فيها المسيحيّة هي الدين المطلق، والحضارة الغربيّة هي وريثة الحضارة الإنسانيّة. ومن ثمّ استهدفت هذه الدراسة إثبات أنّ نظريّة هيجل نظريّة معدّة سلفاً للتعبير عن مقاصد ذاتيّة عكست أفكاراً عنصريّة شوفينيّة، ولم تلتزم بالموضوعيّة أو الدقة العلميّة التي طالما أعلن هيجل أنّه سيلتزمها؛ فلم يلتزم بتطوّر الأديان في التاريخ كما هو، ممّا يعبّر عن محاولة تطويعه للتاريخ من أجل أن يخدم أغراضه الإيديولوجيّة، هذا فضلاً عن رؤيته للدين الإسلامي انطلاقاً من رؤية تعكس روح التعصّب وعدم الإنصاف، فلم يرَ في الدين الإسلامي إلّا التعصّب وغياب الحريّات، رغم أنّ النظرة العلميّة الموضوعيّة تثبت له كلّ صفات الدين المطلق حسب متطلبات هيجل نفسه.

مقدّمة:

وُصفت فلسفة جورج فيلهيلم فردريك هيجل (G. W. F. Hegel (1770-1831 -عند أكثر الباحثين- بأنّها مثاليّة مطلقة؛ إذ جعلوا من صاحبها أعظم فيلسوف مثالي استطاع أن ينطق باسم المطلق. والمطلق عند هيجل ما هو إلّا الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناهٍ، أو هو عقل كلّي أو مبدأ خالق منظّم. ومن ثمّ كان بحث هيجل الدؤوب عن المطلق الذي ينشد وعي الإنسانيّة بذاتها وتحقيق العقل لذاته. وقد رأى صاحب المثاليّة المطلقة أنّه بالإمكان معرفة المطلق والوصول إليه معرفيّاً، وذلك على خلاف الفلاسفة الذين جعلوا معرفة المطلق غير ممكنة معرفيّاً (عقليّاً أو تجريبيّاً)، من أمثال: ديفيد هيوم (D. Hume (1711-1776، وإيمانويل كانط (I. Kant (1724-1804، وفشته (I. Fichte (1762-1814 وياكوبي F. H. Jacobi (1743-1819)) الذين جعلوا المطلق موضوعاً للإيمان، لا للمعرفة والبرهان؛ حيث إنّهم جميعاً قد فصلوا المعرفة عن الإيمان بدعوى العجز الإبستمولوجي التام عن الوصول إليه، وكأنّ كلّ مهمة الفلسفة -إزاء المطلق- هو التزام الصمت! ومن ثمّ كان تميز هيجل وتفرّده عن هؤلاء الفلاسفة السابقين عليه؛ إذ رأى أنّ هناك ثمّة هويّة بين الفكر والواقع، وأنّه ليس ثمّة عالم معقول يوجد على حدة بإزاء العقل. ومن ثمّ كان المطلق عند هيجل أبعد ما يكون عن تصوّر الكائن المفارق الذي لا يستطيع أيّ عقل أن يرقى إليه. بل على العكس ارتأى إمكانيّة الوصول إليه، وأنّ السبيل إلى بلوغ هذا المطلق هو المعرفة النظريّة الخالصة، ما دام الله كائناً في صميم هذه المعرفة أو هو عين هذه المعرفة. ولذلك اعتقد هيجل أنّ تاريخ الوعي الإنساني هو انعكاس لتاريخ وعي الروح المطلق عن ذاته. وأنّ تطوّر الوعي الإنساني يتجسّد موضوعيّاً في عدد من الفعاليّات والحركات التاريخيّة والإبداعات الروحيّة ذات الطابع الملموس.

ومن افتراض إمكانيّة معرفة المطلق كان تناول هيجل للدين؛ حيث رأى أنّنا في الدين نسحب أنفسنا ممّا هو زماني مؤقت إلى ما هو أبدي مطلق، حيث تنشغل الروح بذاتها بهذه الغاية، فتنزل الأثقال عن كاهلها، أثقال كلّ تناهٍ، وتنشد لذاتها إشباعاً وخلاصاً نهائيين. أي أنّ الدين ينشغل بعلاقة الإنسان بالله بما هو وجود بذاته ولذاته، حيث يظهر الله في الدين بوصفه اللّامتناهي، وفي الدين تبقى غاية الإنسان في أن يرتفع من المتناهي إلى اللّامتناهي بحثاً عن النقاء والسعادة الأبديّة عبر وصوله للروح المطلق، وهو في ذلك البحث المتواصل لا يصل إلى الروح المطلق دفعة واحدة ولكن عبر مراحل طويلة، لا يقطعها الإنسان الفرد بل تتوصّل إليها البشريّة أو الإنسان التاريخي؛ إذ يقرّر هيجل أنَّ الروح المطلق يتجلّى في التاريخ على نحو حتمي وضروري عبر مراحل متتالية على دفعات، وفي كلّ مرحلة يتجلّى جزء من الروح المطلق على نحو تطوّري منطقي، حتى تصل الروح إلى أقصى تجلٍّ لها في الديانة المطلقة. وهكذا يصبح الدين -مع هيجل- كأيّ ظاهرة إنسانيّة أو طبيعيّة تتطوّر وتتغيّر مع الزمن.

وتكمن **أهميّة هذه الدراسة** في أنّها تحاول الكشف عن عدم موضوعيّة هيجل في تناوله لتطوّر الأديان؛ حيث تناوله بطريقة مخالفة لتطوّر الأديان في التاريخ البشري؛ إذ أعاد ترتيب الأديان وفق نسق ذاتي يتفق مع أهوائه الذاتيّة التي تستهدف تكريس معتقداته الشخصيّة السياسيّة والدينيّة، التي تجعل المسيحيّة في مذهبها البروتستانتي هي الدين المطلق وكلّ ما عداها ديانات محدّدة، وأنّ الحضارة الغربيّة هي وريثة الحضارة الإنسانيّة؛ ولذلك وصفنا محاولة هيجل بأنّها توظيف إيديولوجي، وليست دراسة تتوخّى الموضوعيّة العلميّة. كما تحاول هذه الدراسة الوقوف النقدي مع محاولة هيجل تبرير العقائد المسيحيّة برمّتها وعلى رأسها التثليث الذي جعل منه شعاراً واضحاً لفلسفته ولمنهجه. كما تحاول أن تقف على بيان مظاهر الضعف في ترتيب ووضع كلّ ديانة في النسق الهيجلي التراتبي المتطوّر الذي يعكس عدم موضوعيّة هيجل وانحيازه لفكرة مسبقة يريد إثباتها. كما تحاول -أيضاً- نقد وصف هيجل للديانة المسيحيّة بالدين المطلق بناء على تحديدات هيجل لمتطلبات هذا الدين، مختتمة بأنّ كلّ تحديدات الدين المطلق تنطبق على الدين الإسلامي إذا ما طبّقنا المنهج الهيجلي نفسه، وإذا ما استبعدنا كلّ انحياز مسبق، ونزعة عنصريّة، وقوميّة شوفينيّة.

ومن ثمّ كان المنهج النقدي هو المنهج الأكثر استخداماً في هذه الدراسة، بالتبادل مع المنهج التحليلي الذي يقوم بتحليل نصوص هيجل بغية الكشف عمّا تحمله من تحيّزات لفكرة مسبقة، صاغ بناءً عليها نظريته في تطوّر الأديان لكي تخدم تطبيقاته؛ حيث أصبحت النظريّة لديه تطبيقاً مستتراً، والتطبيق نظريّة مقلوبة. فضلاً عن استخدام المنهج المقارن الذي يكشف الفرق بين هيجل الشاب الذي كان فيلسوفاً عقليّاً مخلصاً لمنطلقاته العقلانيّة وبين هيجل الشيخ الذي بدا منحازاً للدفاع عن المسيحيّة ومستهدفاً تبرير عقائدها وتقديمها على أنّها الدين المطلق الذي تحقق فيه اكتمال الوعي.

ولأجل التناول الجيد لهذا الموضوع قمنا بتقسيم هذا البحث إلى مقدّمة وأربعة محاور وخاتمة؛ تناولت المقدّمة أهميّة البحث ومبرّراته ومناهجه، أمّا المحور الأوّل، فجاء بعنوان: "تجلّي الروح المطلق وتطوّر الأديان". بينما عالج المحور الثاني "تقسيم هيجل للأديان الممهّدة للدين المطلق"، أمّا المحور الثالث، فقد تناول "نقد تطوّر الأديان عند هيجل"، في حين تعرّض المحور الرابع لـ"نقد موقف هيجل من الدين الإسلامي"، في حين جاءت الخاتمة لتعكس أهمّ النتائج التي انتهت إليها الدراسة.

أوّلاً: تجلّي الروح المطلق وتطوّر الأديان:

يقع الدين بوصفه أحد تجلّيات الروح المطلق في نسق المذهب عند هيجل بين الفنّ والفلسفة، فالروح المطلق يتجلّى في موضوعات حسيّة على نحو ما يتّضح في الفن، من خلال الصور والتماثيل التي تعبّر عن المطلق على أنّه موضوع حسّي وليس روحاً، مثلما يظهر في الأعمال الفنيّة في الديانات الوثنيّة. لكنّ الروح المطلق لا يمكن أن يتجلّى على نحو كافٍ في الصور الحسيّة؛ أي في التماثيل والرسوم مثلاً؛ لأنّ هذه الأخيرة لا تستطيع أن تعبّر عن حقيقة ما هو روحي تعبيراً كاملاً واضحاً[1]؛ ولذلك كان الدين هو المجال المناسب الذي يمكن للروح المطلق بوصفه مركّباً من الروح الذاتي والروح الموضوعي[2] أن يتجلّى من خلاله؛ حيث يرتفع العقل فيه من مرحلة إدراك المطلق بوصفه موضوعاً حسيّاً إلى مرحلة أخرى أرقى؛ إذ يتجلّى الروح المطلق في الدين بطريقة تمثيليّة مجازيّة رمزيّة، من خلال اللغة المعتمدة على الاستعارات والكنايات والتشبيهات[3].

إذن فالدين عند هيجل يدرك موضوعه لا على أنَّه أمر من موضوعات الحسّ، ولكن على أنّه أمر في مرحلة وسطى بين الحسّ والعقل الخالص يسمّيه هيجل بالتمثّل، فالدين يقع بين الحسّي والعقلي؛ لأنَّه وإن كان يدرك الحقيقة المطلقة، إلّا أنّه يعبّر عنها بشكل مجازي تمثيلي تصويري، والمقصود هنا بتصويري ليس التصوير الحسّي بكلّ ما فيه من جزئيّة، وإنّما التصوير هنا يحمل دلالة كليّة؛ إذ يعبّر عن فكر خالص وحقيقة مجرّدة مستخدماً التعبير المجازي أو الرمزي أو الصور البلاغيّة[4]. ولكنّه (أي الروح المطلق) يظهر في الفلسفة بشكل مجرّد، من خلال الفكر الخالص الذي يعبّر عن نفسه بلغة مجرّدة. وعلى هذا الأساس يقارن هيجل بين الدين والفلسفة؛ إذ يرى هيجل أنَّ موضوعهما واحد وهو المطلق أو اللّامتناهي، ولكنّهما يختلفان في شكل التعبير؛ ففي حين تعبّر الفلسفة بشكل فكري مجرّد خالص، يعبّر الدين بشكل مجازي تمثيلي. يقول هيجل معقباً على ذلك: «وهكذا تصبح الفلسفة والدين شيئاً واحداً، فالفلسفة في ذاتها تغدو عبادة بل بالأحرى دين»[5]. خاصّة أنّ هيجل قد جعل الوعي العقلاني الإنساني بمثابة الموضوع الوحيد والمادّة الأوّليّة للبحث الفلسفي.

---

1 Hegel, Philosophy of Mind, translated from The Encyclopedia of The Philosophical Sciences, by William Wa - lace, The Clarendon press, 1894, p.170.

2 انظر، ولتر ستيس، فلسفة هيجل ـفلسفة الروح، المجلد الثاني من فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، ط3، 2005، ص127.

3 انظر، محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانيّة النقديّة والعقلانيّة المنحازة، القاهرة، دار نهضة مصر، ط2، 2008، ص255.

4 المرجع السابق، ص255.

5 See, Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion,Vol.1, Trans. By E. B. Speirs, Kegan Paul, Trench, Trupner & Co. LTD, London 1895, pp. 19-20.

وبناء على ذلك يعرّف هيجل الدين بأنّه: «الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوّره (أو يتمثله) الروح المتناهي». أو «هو المعرفة بالذات من حيث هي روح مطلق». أو بتعبير أدق يعبّر عن جوهريّة فهم هيجل لتطوّر الأديان، هو: نقطة انطلاق الوعي بالحقيقة والذي هو في ذاته ولذاته[6]. ويعني هذا أنّ الشعور الديني تعبير عن المعرفة التي تتوافر لدى الروح عن ذاته. أي كلما زاد الوعي بالروح، تقدّمنا خطوات نحو الدين المطلق. ومن ثمّ يرى هيجل أنّ سلسلة الديانات المختلفة والمتعدّدة التي ستتعاقب أمام أبصارنا على مسرح هذا التطوّر الجدلي للوعي الديني ما هي إلّا مظاهر متنوّعة لديانة واحدة.

وبهذا يرى هيجل أنَّ الدين في حدّ ذاته ظاهرة كأيّ ظاهرة أخرى سواء أكانت إنسانيّة أم طبيعيّة تتطوّر مع الزمن، ومن عصر إلى آخر، نحو الكمال المطلق. وهنا يمكننا القول إنّ هيجل تأثر إلى حدٍّ كبير بالفكر السائد في عصره، فالفيلسوف -كما يقال- ابن عصره، في معظم الأحيان وأغلبها؛ حيث نشأ هيجل في عصر يؤمن بالتقدّم، وبحركة التاريخ، وبأنّ الشيء في مضمونه وشكله الحالي ما هو إلّا حصيلة تطوّر في تاريخ طويل. وقد ربط هيجل بين الدين والتقدّم، أو بين الله والتاريخ، وبيَّن أنّ آخر مرحلة في الدين هي مرحلة العقل أو الحريّة أو الذاتيّة أو الإنسان، فتطوّر الدين لا ينفصل -إذن- عن تطوّر الإنسانيّة، وكلاهما قائم على قضيّة التقدّم[7]. ورأى أنّه على فلسفة الدين أن تكشف عن الضرورة المنطقيّة التي يتقدّم بها الوجود المعروف باسم المطلق مفترضاً صفات أشدّ كمالاً وحزماً[8].

أي أنّ الدين هو رحلة الوعي البشري الذي يزداد تطوّراً واكتمالاً يوماً بعد يوم من خلال بحث المتناهي عن اللّامتناهي. بحث الإنسان المطلق عمّا يعتقد أنّه حقيقة الطبيعة والروح. ولكن كيف يمكن للدين المطلق الذي وصفه هيجل بأنّه الدين الوحيد الموحى به من عند الله أن يكون تطوّراً لأديان أخرى وضعيّة من وضع البشر؟ هذه أوّل علامة استفهام تثير ذهن قارئ هيجل منذ البداية في تحديده للدين المطلق. وخاصّة إذا وضعنا في الاعتبار منهج هيجل الذي يقوم على مفهوم الضرورة واستبعاد أيّ دور للمصادفة، فعلى مسرح تاريخ الوعي الإنساني -لدى هيجل- يبدو كلّ عنصر منوطاً بمهمّة محدّدة، يوجد من أجلها، ويتحضّر لإنجازها، وينجزها فعلاً. وبعدئذٍ تدقّ ساعة نهايته، ويستوجب عليه شاء أم أبى أن يترك المسرح لقوّة جديدة صاعدة. وكذلك هو التاريخ أيضاً -عند هيجل- هو تعاقب الأمم المختلفة على قيادة العالم ضمن مخطّط خارج إرادتها جميعاً، هو انعكاس لمخطّط إلهي تطوّري[9].

---

6 Ibid, p. 22.

7 انظر: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ج 2، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت، ص213.

8 Hegel, Philosophy of Mind, p.172.

9 حسين الهنداوي، هيجل والإسلام لوثريّة في ثوب فلسفي، سلطنة عمان، مجلة نزوى، العدد 75، 2013، ص56.

ولكن يُحمد لهيجل أن جعل الدين مزيجاً من الأفكار المجرّدة والتمثيلات المجازيّة أو التصويرات شبه الحسيّة؛ لأنّه لو قصر الدين على الأفكار المجرّدة، لصار هو والفلسفة شيئاً واحداً، وهنا لن يستطيع فهمه عامّة الناس، وإنّما سيقف عند حدّ فهم الخاصّة من الفلاسفة. ولو جعله كلّه تصوّرات حسيّة أو شبه حسيّة لوقف عند الدين الوثني ولم يتجاوزه. وهذه الحقيقة توصّل إليها هيجل عبر دراسته للأديان؛ فالدين، أي دين، يشتمل -في الغالب- على مجموعة أفكار تمثل المبادئ العامّة لهذا الدين، تلك المبادئ التي يقوم عليها وتمثل فلسفته الحقيقيّة التي تكون ظاهرة وصريحة وبارزة لمعتنقيه، ولا تحتاج إلى جهد عقلي لاستخلاصها. ويضرب هيجل مثالاً على ذلك من الديانات الفارسيّة والهندوسيّة، التي قدّمت أفكاراً محدّدة في الألوهيّة والوجود والروح والحقيقة، وكشفت عن أفكار نظريّة مجرّدة وعميقة بجوار اشتمالها على تمثيلات مجازيّة.

ومن ثمّ رأى هيجل أنَّ الإنسان يبلغ قمّة وعيه وحرّيته عندما يرتقي لإدراك اللّامتناهي اللّامحدود، أي الله، وأنّ هذا الوعي بالوجود الإلهي إنّما هو الدين الحقيقي، وهو أسمى ما يمكن أن يفعله الإنسان. فالوصول إلى الدين المطلق هو غاية الإنسان على هذه الأرض، وهو أيضاً غاية الفكر الديني والفلسفي على السواء. فالمعرفة الفلسفيّة تعمل على إيقاظ الدين داخل الإنسان، حيث إنّ الأسئلة المتداعية التي تقلق مضجعه تجعله يبحث عن الدين، وبحثه عن الدين يجعله يريد الوقوف عند آخر محطّات الوعي التي توقف عندها العقل البشري في معرفته باللّامتناهي بكونها تمثل الدين المطلق الذي تجّلى فيه الروح المطلق على نحو تام. ولذلك يقول هيجل: «وربّما يحدث أن يستيقظ الدين في القلب عن طريق المعرفة الفلسفيّة، ولكن ليس بالضرورة أن يحدث هذا»[10].

وتكمن بداية الدين عند هيجل في ذلك التصوّر الذي لم يتطوّر بعد للدين نفسه، ألا وهو الله، هو الحقيقة المطلقة، حقيقة كلّ شيء، وأنّ الدين هو المعرفة الحقّة به بشكل مطلق. فمعرفة الله عند المتديّن هي معرفة قارّة في وعيه الذاتي، وعند الفيلسوف تتكشّف في فلسفة الدين. ومن ثمّ يمكن القول إنّ علاقة الإنسان بالروح المطلق تمرّ بلحظتين:

الأولى: يكون فيها الإنسان بعيداً عن الروح المطلق، ومنفصلاً عنه، حيث يكون الروح الأساسي هو المطلق بوصفه شيئاً خارجيّاً بالنسبة إلى الروح الذاتي، أي أنّ المطلق يكون موضوعاً يظهر للوعي كشيء تاريخي في أقاصي الزمان والمكان.

10 Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.4.

الأخرى: يكون فيها الإنسان متوافقاً مع الروح المطلق، وهي لحظة الخشوع، حيث يعيش الروح الحميمة بعد إزالة الانشقاق، والقضاء على الانفصال، وتتوحّد الروح مع الموضوع، ويصبح الفرد مسكوناً بالروح[11].

وننتهي من ذلك إلى أنّ الدين من حيث هو تجلٍّ للفكرة عند هيجل ضروري ضرورة مطلقة؛ لأنّ الروح المطلق يتجلّى في التاريخ على نحو حتمي؛ إذ لا بدّ أن تتحقق تلك الروح وتتموضع خارجيّاً، لكنّ تموضعها لا يأتي دفعة واحدة، وإنّما على دفعات ومراحل، يتجلّى في كلّ مرحلة جزء من الروح المطلق حتى يتحقق مكتملاً في الدين المطلق.

ثانياً: تقسيم هيجل للأديان الممهّدة للدين المطلق:

سبق القول إنَّ الدين المطلق لا يظهر دفعة واحدة، وإنّما عبر دفعات متتالية تتمثل في ديانات ممهّدة، تمثل -في الحقيقة- أجزاء مختلفة قابلة للتطوّر في خطٍّ صاعد تقدّمي حتى تكتمل في الدين المطلق، الذي يمثل المرحلة الأخيرة والنهائيّة في رحلة تطوّر المفهوم الإلهي نحو مزيد من التجريد. ويطلق هيجل على هذه الأديان الممهّدة مُسمّى "الأديان المحدّدة"، التي يكون فيها الوعي بالدين وعياً لم يتطوّر بعدُ تطوّراً كاملاً كشيء مطلق، وهو وعي محدّد لذاته، أي أنّه بمثابة درب عبَّدته الروح في طريقها للدين المطلق. يقول هيجل: "إنّ الأشكال المختلفة أو الأنواع الخاصّة للدين هي -في جانب منها- لحظات للدين بصفة عامّة أو لحظات للدين الكامل، أو أنّها من منظور مستقل لحظة يتطوّر فيها الدين في ذاته تدريجيّاً عبر الزمان"[12]. فتكون تلك الأديان المحدّدة بمثابة انعكاس لوعي الإنسان بحقيقة الله، حيث يبدأ معرفة الله من خلال تصوّرات وتشبيهات حسيّة، ثمّ يتجاوز تلك المرحلة إلى مرحلة أكثر تجريداً، وتتواصل عمليّة التجريد شيئاً فشيئاً حتى تصل إلى مرحلة وعي الروح بنفسه على نحو حقيقي، أي تجلّي الروح أمام ذاته كروح، وتكون هذه هي المرحلة النهائيّة التي تمثل الدين المطلق الذي تجاوز ونفى كلّ صور المحدوديّة والتناهي الطبيعيّة عن التصوّر الإلهي.

ووفق تقسيمات هيجل الثلاثيّة المعتادة، فإنَّ الدين في تطوّره التاريخي يمرّ بثلاثة أطوار رئيسة، كلّ طور منها يشمل مجموعة من الديانات المشتركة في كثير من السمات الرئيسة، رغم تمايزها الظاهري. وفي هذا التقسيم يبدو الكثير من المظاهر غير الموضوعيّة التي يلجأ إليها هيجل، إذ هو في كثير من الأحيان يُسقط أديانًا بالكليّة من حساباته، ويتغافل عن الترتيب التاريخي للأديان فيقدّم أديانًا ويؤخّر أخرى. وهذا ما

11 انظر: محمّد عثمان الخشت، تطوّر الأديان، قصّة البحث عن الإله، دار الشروق الدوليّة، ط1، 2010، ص90.

12 Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.76.

سنعرض له بالتفصيل في موضعه. أمّا الآن، فإنّنا سنقف على التقسيم الهيجلي للأديان في طور تحوّلها من الأديان الممهّدة (المحدّدة) إلى الدين المطلق. حيث رأى هيجل أنّ الدين المطلق مرّ بثلاثة أطوار رئيسة، رتّبها كالتالي: أديان الطبيعة، ثمّ أديان الفرديّة الروحيّة، ثمّ الدين المطلق[13](*).

1- أديان الطبيعة:

رأى هيجل أنّ أديان الطبيعة هي تلك الأديان التي لا يعرف الوعي الإنساني فيها الروح الإلهي إلّا ممتزجاً بالطبيعة، وغير متّصف بالحريّة. فالروح اللّانهائي غارق في الطبيعة النهائيّة على نحو مباشر، أي أنّ هناك وحدة مباشرة بين الكلّي والجزئي، لكن على نحو فج في الوعي الإنساني. ومن ثمّ فهي أديان الحسّ المباشر، والروح الإلهي فيها غير متحرّر؛ لأنّه لم يتمكّن بعدُ من السيطرة على الطبيعة والتعالي عليها، وإنّما ما يزال كامناً فيها ومختلطاً بها، والإلهي مع الطبيعي يشكّلان وحدة واحدة ويسيطران على الوعي الديني[14]. وهنا تكمن ملاحظتان على هيجل: أوّلهما أنّه استخدم مصطلح أديان الطبيعة أو الدين الطبيعي استخداماً مباينا للاستخدام الشائع لهذا المصطلح في عصر التنوير، حيث كان يُقصَد به «مجموعة اعتقادات بوجود الله ورحمته، وبروحانيّة النفس وخلودها، وبالطابع الإلزامي للعمل الأخلاقي، باعتبارها كلّها من وحي الوعي و«النور الداخلي» الذي ينوّر كلّ إنسان»[15]. ويدور على «الإيمان بوجود الله وخلود الروح وانتفاء الوحي»[16]. إذ إنّه دين وُجد عند بعض العقول الفلسفيّة التي امتلكت فرصة التفكير في هدوء وفراغ، فاستطاعوا -على حدّ زعمهم- أن يصلوا إلى الإيمان بإله واحد يتّصف بكونه حكيماً مبدعاً عليماً قديراً، محرّرين الشعور الديني من العقائد غير المعقولة والمعجزات والأنظمة الكهنوتيّة. أمّا استخدام هيجل لمفهوم الدين الطبيعي، فكان يعني به تلك الأديان البدائيّة التي لم يستطع الإنسان فيها مجاوزة مظاهر الطبيعة المحيطة به فألّهها. وقد أشار هيجل نفسه إلى ذلك الاستخدام المباين لهذا المصطلح من قِبله. أمّا الملاحظة الأخرى، فهي أنّ هيجل قد بدا متأثراً بمفهوم كانط عن الحريّة والطبيعة، حيث رأى كانط أنّ مجال الطبيعة

13(*) ويطابق هذا التقسيم الثلاثي تقسيم هيجل للحضارات في «فلسفة التاريخ» الذي يبدأ بحضارات الشرق القديم: الصينيّة والهنديّة والفارسيّة (التي تقابل أديان الطبيعة)، ثمّ بالحضارة اليونانيّة والرومانيّة (التي تقابل أديان الفرديّة الروحيّة)، ثمّ تأتي في النهاية الحضارة الغربيّة (التي تقابل الدين المطلق). كما يطابق تقسيم هيجل الثلاثي في «فلسفة القانون»؛ فالقانون المجرّد الذي يخلو من كلّ ذاتيّة، يوازي حضارة الشرق القديم وأديان الطبيعة. والأخلاق الذاتيّة التي تعترف نسبيّاً بالذاتيّة وبالإرادة الحرّة وبالجماعة المدنيّة توازي الحضارة اليونانيّة والرومانيّة، وأديان الفرديّة الروحيّة. وأخيراً الأخلاق الموضوعيّة التي تقوم على الأسرة والمجتمع المدني والدولة توازي الحضارة الأوربيّة والديانة المسيحيّة. كما يطابق هذا التقسيم الثلاثي في «عالم الجمال»، فالفنّ الرمزي يوازي أديان الطبيعة، وحضارات الشرق القديم، والقانون المجرّد. والفنّ الكلاسيكي يوازي دين الفرديّة والأخلاق الموضوعيّة. كما يطابق هذا التقسيم الثلاثي الهيجلي المراحل التطبيقيّة للجدل. ويطابق أيضاً تطوّر الروح من الوعي الحسّي الذي يوازي دين الطبيعة، والوعي الذي يوازي دين الفرديّة الروحيّة، والعقل الذي يطابق الديانة المسيحيّة. كما يطابق أيضاً التقسيم الثلاثي للمنطق؛ فالوجود يطابق أديان الطبيعة، والماهيّة تطابق أديان الفرديّة الروحيّة، والتصوّر يطابق الدين المطلق أي الدين المسيحي. وبلغة بسيطة يكون دين الطبيعة هو تجسّد الفكر في الواقع، ودين الروحيّة هو صعود الواقع للفكر، والدين المطلق هو اتّحاد الفكر بالواقع (انظر، حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج2، ص198-199).

14 انظر: محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص265.

15 أندرية لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ط2، 2001، ص1204-1205.

16 مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط3، 1998، ص333.

هو ميدان الضرورة والحتميّة الذي يتعارض مع ميدان الأخلاق الذي يُسلّم بالحريّة؛ ولذا فإنّ هيجل وصف حلول الروح في الطبيعة بأنّه قد حدّ من حرّيته؛ لأنّ الطبيعة في ذاتها غير حرّة ولا تتّصف سوى بالضرورة والحتميّة. فقضى هيجل بتصوّره هذا على أهمّ مكاسب الفلسفة العقليّة وفلسفة التنوير في تصوّرهما للطبيعة كعقل وحريّة وبراءة.

وقد قسَّم هيجل أديان الطبيعة -كعادته في التقسيم- إلى ثلاث مجموعات فرعيّة:

أ- **ديانة السحر**: يرى هيجل أنّ ديانة السحر تُعدّ أوّل صورة من صور الدين في تاريخ تطوّر الروح، ولذلك عدَّها هيجل الشكل الأوّلي المطلق للدين[17]. وهي ديانة يتصوّر الإنسان فيها الروح الإلهي على أنَّه قوّة قادرة على التدخل في مجرى الطبيعة لتحوّلها من مسارها الطبيعي الذي قد يضرّ بالإنسان ومصالحه إلى مسار آخر يحقق مطامح الإنسان ومطامعه. ومن ثمّ لا يكون هذا الروح الإلهي عالياً أو مفارقاً، وإنّما هو ممزوج بالطبيعة كامن فيها. رغم إقرار أصحاب هذه الديانة من وجهة نظر هيجل بأنَّ الروح الإلهي أرقى من الطبيعة، مرتئياً أنَّ الإمكانيّة التي تفترضها ديانة السحر للاتصال بالروح الإلهي هي الإرادة السحريّة التي تتحقق عن طريق طقوس وشعائر غاية في السطحيّة والهمجيّة والفجاجة المطلقة. ولذلك يرى هيجل أنّ ديانة السحر ليست جديرة باسم الدين. ونحن نشاطره الرأي في هذا؛ حيث إنَّ الدين لا يكون إلّا بين إله لا متناهٍ وبين مخلوق متناهٍ، وفي ديانة السحر تكون العلاقة بين متناهيين؛ أي بين الساحر والجن أو بين الساحر والأرواح. بل إنّه من الأولى أن يكون السحر مضادّاً للأديان بالجملة، وليس صورة أوليّة للدين المطلق كما زعم هيجل.

ب- **أديان الجوهر**: وقد قسّم هيجل هذه الأديان -على عادته في التثليث- إلى ثلاثة أقسام، هي: الديانة الصينيّة، والديانة الهندوسيّة، والديانة البوذيّة واللّامية. وذهب هيجل إلى أنّ الديانة الصينيّة ما تزال ديانة سحريّة تعتمد على التوسّط بالأرواح الجنيّة. ويفرّق هيجل فيها بين ثلاث حالات لهذه الديانة، هي: دين السماء، ودين الطاو، والديانة البوذيّة. ورأى أنّ دين السماء هو الدين المتمثل في عبادة الإمبراطور بوصفه رمزاً دينيّاً سامياً يمثل السماء، وفيها يظهر الإمبراطور مكللاً بكلّ الصفات الإلهيّة؛ فهو الرمز المهيمن على السموات والأرض وما فيهما من قوى وأرواح، وكلّ شيء في الأرض مستمدّ منه وخاضع له. ومع ذلك ليس هو الإله؛ لأنَّه هو وحده الذي يقدّم الشكر والقرابين للسماء تعبيراً عن الامتنان والشكر للنعم المختلفة. ويرى هيجل أنّ هذه الديانة مازالت ديانة سحريّة لاعتقاد أصحابها أنّ لكلّ مقاطعة روحاً تحرسها، وهذه الأرواح تقع تحت سيطرة الإمبراطور. كما أنّ العبادة في هذا الدين تعتمد على الوصول لحالة الغيبوبة التي

17 Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.290.

يمكن أن تتحقق عن طريق الرقص والموسيقى والصراخ والضوضاء، بل حتى بالممارسات الجنسيّة[18]! ويرى هيجل أنّ هذه الديانة قد انتقل فيها الوعي الإنساني خطوة إلى الأمام، حيث تصوّرت وجود إله فوق الإمبراطور، لكنّها قصرت الاتصال به على الإمبراطور فقط.

أمّا دين الطاو (العقل أو الطريق)، فهي الديانة التي تعود إلى لاؤتسي المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو الذي قام بتطويرها. ويرى أنصار هذه الديانة أنّ الذي يدرك ماهيّة العقل على حقيقته يحوز العلم الشامل، ويملك قوّة أعلى من قوى الطبيعة مكتملة، ويكون خالداً لا يفنى أبداً. ولذلك يقضي الطاويون أعمارهم في تأمّل العقل! ويعتقدون أنّ أصل الأشياء هو العدم وهو موجدها الأعلى. ولا أعلم على أيّ أساس رأى هيجل في هذه الديانة التي لا تعرف لها إلهاً خطوة تقدميّة على ديانة السماء التي ترى أنّ هناك إلهاً فوق الإمبراطور! بل أرى فيها انتكاسة وليس تطوّراً وتقدّماً.

أمّا الديانة البوذيّة، فيضعها هيجل في ترتيب تطوّره بعد الهندوسيّة، وهي ما سنعود إليها لاحقاً. أمّا الديانة الهندوسيّة، فهي الديانة التي يراها هيجل مستغرقة في الخيال؛ فالهندوسي يؤلّه العالم وكلّ الحاضر بدرجة وهميّة؛ لأنّه يؤمن بوحدة وجود وهميّة مؤسّسة على الخيال لا العقل، ويتصوّر الإله على أنّه الكلّي المجرّد اللامتمايز واللامتحدد واللامتعين تماماً، إذ يعتبر هيجل أنّ هذا الغلو في التجريد يجعله اعتقاداً بلا مضمون، فالبراهما ذلك الإله المحايد يتعالى على الإدراك الحسي والعقلي معاً فهو لا يمكن التفكير فيه! حتى في تجليه على نحو أشكال ثلاثة (البراهما «المذكر» -الفيشنو -الكريشنا) يبقى أيضاً خارج إطار التحدّد والتعيّن، وكلّ تعيين إنّما يتمثل خارجه. ويحاول هيجل أن يقارب بين هذا الثالوث الهندوسي والثالوث المسيحي لكنّه يقع في الاضطراب للتمايز الجوهري بينهما.

أمَّا الديانة البوذيّة واللاميّة، فهي الديانة التي يضطرب موقعها في النسق الديني الهيجلي فتارة يضعها قبل الهندوسيّة وتارة أخرى يضعها بعدها. وذلك لأنّها ديانة بلا إله، كما أنّها ديانة تؤمن بأنّ الإنسان من عدم وإلى عدم، وغايته التحرّر من الألم بالوصول إلى حالة النيرفانا، فهي كما يسميها هيجل ديانة «الوجود في ذاته». وللمرّة الثانية، لا أدري كيف يرى هيجل في ديانة بلا إله تطوّراً لديانة لها إله، وإن بولغ في تجريده! ويزداد هذا القلق في التصوّر الديني الهيجلي عندما يضع هيجل الديانة اللاميّة على أنّها الجزء الأكثر تطوّراً للديانة البوذيّة؛ حيث إنّ بوذا أخذ في هضبة التبت والمغول وسيبريا صورة اللّاما. فإذا كان (بوذا) هو في النهاية إنسان ميت في البوذيّة، فإنَّ (لاما) هو إنسان حي ذو طابع إلهي

18 Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.316.

بوصفه حاملاً للوحدة الجوهريّة للمطلق. ويأخذ بعض الباحثين على هيجل عدم وعيه بالفروق الدقيقة بين فرق البوذيّة المختلفة التي تنظر لبوذا على أنّه حكيم لا إله، وبين الفِرق التي ترى في بوذا إلهاً[19].

ج- **أديان التحوّل:** وتمثل المرحلة الثالثة في سلّم التطوّر من الدين الطبيعي إلى الدين الروحي، والتي تسبق أديان الفرديّة الروحيّة مباشرة، وهي تلك الأديان التي تتجلّى فيها بعض عناصر الروح بشكل جزئي، إذ تحاول الفكرة فيها التحرّر من الطبيعة، لكنّها لا تنجح في ذلك تماماً. وهي الديانات: الزرادشتيّة، والسوريّة والمصريّة؛ فالزرادشتية من وجهة نظر هيجل تقع بعد البوذيّة في تطوّر الأديان في النسق الهيجلي رغم أنّها تاريخيّاً تسبقها، لكنّ هيجل لا يعبأ بذلك، فالمهمّ عنده هو تركيب منطقه الخاص على تاريخ الأديان، بصرف النظر عن الموضوعيّة التاريخيّة[20]. وتؤمن الزرداشتيّة بنوع من الثنائيّة الإلهيّة؛ أهورمزدا إله الخير المضيء بذاته ومصدر كلّ خير، وأهريمان إله الشر المظلم بذاته ومصدر كلّ شر. ومع أنّ الإلهي أصبح أكثر تحديداً وتشخيصاً في الزرادشتيّة إلّا أنّ هيجل يرى أنّه تحديد سطحي؛ حيث إنّ نقيض أهورامزدا لم ينبع من داخله، ولم يتوحّد معه في شكل جديد، أو كما تتجلّى الفكرة في المسيحية!؛ فالكلّي في الزرادشتية له آخر، وهذا عنصر روحي شخصي ما يزال غير كافٍ؛ لأنّ هذا الآخر مستقل تماماً عن الكلّي. ومن هنا يعتبر هيجل إله الزرادشتية بين الجوهريّة والروحيّة، وإن كان ما يزال أكثر قرباً من مرحلة أديان الجوهر؛ لأنّ الثنائيّة الإلهيّة مفتقدة للوحدة التركيبيّة، وهذا هو مكمن القصور في المبدأ الفارسي.

كذلك كانت الديانة السوريّة التي مثلت مرحلة أكثر تقدمّاً وتطوّراً من الزرادشتية؛ لأنّ الانقسام فيها يقع داخل الكلّي ذاته، حيث يتألم الإله ويأتيه الموت من داخله، ثمّ منه تأتي الحياة. فالشيء ونقيضه والمركّب منهما معاً. ويتجلّى ذلك في أهمّ عقيدتين: في عقيدة العنقاء ذلك الطائر الأسطوري الذي يحترق ذاتيّاً ثمّ ينبعث مرّة أخرى من رماده. وفي عقيدة أدونيس الإله الذي يموت ويظلّ ميتاً ثلاثة أيام ثمّ يستردّ حياته مرّة ثانية. ومن الواضح أنّ هيجل قد وضع هذه الديانة التي تعبد كائنات أسطوريّة في وضع متطوّر لا يليق بها على الإطلاق، ولكنّ تحيزه الإيديولوجي والديني قد دفعه لذلك؛ لأنّ الفكرة المسيحيّة قد تجلّت في الديانة السوريّة (الشيء ونقيضه والمركّب منهما) وهذا هو سرّ وضعها كديانة متطوّرة. الأمر الذي يعكس أنّ ترتيب هيجل لتطوّر الأديان ليس حكماً علميّاً على جوهر هذه الأديان بقدر ما هو تعبير عن فكرة مسبقة لديه.

أمّا الديانة المصريّة، فقد وضعها هيجل في نهاية مرحلة أديان التحوّل والنقطة النهائيّة في أديان الطبيعة؛ لأنّ الروح فيها تجاهد من أجل التحرّر من ربقة الطبيعة، وتنزع نحو الوحدة العينيّة التي توضع

19 انظر: سرفبالي رادا كرشنا، شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، بيروت، دار اليقظة العربيّة، 1967، 353.

20 محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص281.

فيها الطبيعة فقط بوصفها الأساس لتجلّي الروح. بيد أنّها لا تستطيع التحرّر الكامل، وإن كانت قد تمكّنت من تحقيق تحرّر جزئي؛ حيث يكدح الروح الغارق في الطبيعة من أجل التحرّر منها. ومن الملاحظ أنّ هيجل يتحدّث عن الديانة المصريّة على أنّها ديانة واحدة وهذا غير صحيح فقد تعدّدت المعبودات المصريّة، واختلفت الديانات فيما بينها اختلافاً جوهريّاً. وهذا ما يمكن أخذه على هيجل، كما أنّه اضطرب في وضع الديانة المصريّة، ففي محاضرات 1827وضعها قبل اليهوديّة، وهذا هو الأمر الطبيعي، لكنّه عاد في محاضرات 1831 ووضعها بعد اليهوديّة متجاهلاً كلّ الحقائق التاريخيّة[21].

2- أديان الفرديّة الروحيّة:

وفي أديان الفرديّة الروحيّة تتحرّر الروح من الطبيعة؛ حيث توجد الروح حرّة غير ممتزجة بما هو طبيعي[22]. ويصبح الإله شخصاً ذا غايات محدّدة وحكيمة، تتحقق فيه عناصر الروح أكثر من ذي قبل؛ لأنّه صار كليّاً ومع ذلك يتيح للجزئي أن يخرج عنه ويستقل، ثمّ يتصالح معه ويستوعبه في الفردي، وإن كان هذا التصالح لا يلغي الجزئي على نحو تام[23].

وتجلّت أديان الفرديّة الروحيّة في ثالوث كالعادة مثّلته اليهوديّة، والدين اليوناني، والدين الروماني؛ وأطلق هيجل على اليهوديّة ديانة «الجلال والسمو»؛ لأنّها آمنت بالله ذي الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيّدها الأوّل والمطلق. كما يرى هيجل أنّها شهدت تقدّماً نوعيّاً تجاه الدين المطلق من خلال تحريرها للتصوّر الإلهي من كلّ ما هو مادّي، وتراجعت الطبيعة إلى مكانها كشيء حادث ومخلوق وغير إلهي؛ فلم يبقَ في مرتبة الإجلال والقداسة سوى الإله الواحد. لكنّه إله خاص باليهود وحدهم دون سائر البشر، وعلاقة اليهود بهذا الإله علاقة سلبيّة؛ حيث يجد الإنسان نفسه مجرّداً من أيّ قيمة إيجابيّة في الدنيا حيال «يهوه»، ولذلك رأى هيجل أنّ الديانة اليهوديّة ديانة مانعة غير جامعة لكلّ البشر، هذا فضلاً عن غموض مصير الإنسان فيها بعد الموت. وهذا ما جعل الروح المطلق يبدو غير مكتمل فيها.

ومن ثمّ انتقل بنا هيجل إلى ديانة أكثر تقدّماً يتجلّى فيها الروح المطلق على نحو أكبر، فقدّم لنا الدين اليوناني (دين الجمال) الذي يرى أنَّ فيه قد تصالح الروح مع الطبيعة في الفنّ اليوناني؛ حيث تمّ التعبير عن آلهة اليونان في صور جسديّة حسيّة. فالروح تجلّى في العمل الفني، فظهرت الألوهيّة في أشكال فنيّة بشريّة، ولذلك فهي عطوفة متسامحة مرحة على عكس الإله اليهودي المخيف. وعلى الرغم من أنّ القارئ قد

21 انظر: المرجع السابق، ص274-268.

22 فردريك هيجل، الأعمال الكاملة - محاضرات في فلسفة الدين (الحلقة الخامسة - الديانة الروحيّة) ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2003، ص13.

23 محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص289.

يرى -ومعه كلّ الحق- أنّ الدين اليوناني يمثل انتكاسة إلى الوراء حيث عاد الروح مرّة أخرى إلى الطبيعي والمحسوس بعد أن تخلّص منها في الدين اليهودي. كما أنّ موت الآلهة في الديانة اليونانيّة يجعلنا إزاء صورة من صور الإلحاد. لكنّ هيجل يدافع عن ذلك ويرى أنَّ الكوميديا حين أسهمت في القضاء على الديانة الطبيعيّة، فإنّها في الحقيقة قد عملت على التمهيد لظهور الديانة المسيحيّة بفكرتها عن موت الإله، وحلول الله في الإنسان، وتجلّي الحقيقة الإلهيّة اللّامتناهية في الوجود البشري[24].

كما رأى أيضاً أنّ الدين اليوناني قد مثَّل الله على أنّه ذو طابع إنساني، وصوّر الإنسان على أنّه ذو جوهر إلهي، ومن هنا مهّد لعقيدة التجسّد المسيحي، غير أنّه ظلّ يفتقد لعنصر الروح المطلق؛ لأنّه جعل قوّة القدر الأعمى والضرورة اللّامعقولة تتحّكم في كلّ الأشياء بما فيها الآلهة، فالآلهة كائنات محدودة لها غايات محدودة[25]. وهكذا يتّضح للقارئ أنّ هيجل يسير وفق خطّة مسبقة موجودة في ذهنه تعبّر عن تحيزه الإيديولوجي الكامل وتوظيفه الحقائق لصالحه وليس وفقاً لخطّة علميّة موضوعيّة.

ومن ثمّ انتقل هيجل بنا إلى الدين الروماني الذي أطلق عليه دين الغائيّة، مرتئياً أنّه يجمع بين الجلال والجمال؛ لأنّه آمن بإله السماء الخاص، ربّ الأرباب جميعاً، الذي يهيمن على كلّ ما عداه، وهو يملك غايته في العالم، ومن أجل الشعب الروماني فإنّه يحقق هذه الغاية[26]. إنّه إله السماء (جوبتر) الذي يملك السيادة الكاملة، بينما الآلهة الفرديّة الجزئيّة التي تظهر في أشكال فنيّة متعدّدة هي آلهة ميتة فانية بلا عقل ولا روح. ولما كان إله السماء لا يأبه بالبشر، فإنّ هذا الأمر عمل على اغتراب الإنسان، وخاصّة حين أصبح الإنسان نفعيّاً في تعامله مع الآلهة الجزئيّة في الدين الروماني؛ إذ صار لكلّ غاية إله، فهناك إله للحب، وآخر للحرب، وثالث للزرع، ورابع للرعي ...إلخ. يلجأ الإنسان إلى كلّ واحد منهم على حدة إذا احتاج إلى أيّ من هذه الغايات البشريّة، ومن ثمّ يصلي إليها ويعبدها فقط حينما يحتاجها. وممّا زاد من اغتراب الإنسان في الدين الروماني أنّ الامبراطور أصبح ممثلاً عن إله السماء في الأرض؛ فبسط سلطانه على الجميع، وأصبح يملك قوّة قدريّة (القوّة الصارمة للقدر) أكثر ممّا تملكه جميع الآلهة مجتمعة.

وأمام هذا الاغتراب المتزايد للإنسان كان الدين المطلق هو الحلقة الأخيرة التي يتجاوز فيها الإنسان تلك الأزمة الوجوديّة التي عانى فيها من الاغتراب والألم واليأس. ويلاحظ من وضع هيجل للدين اليوناني والدين الروماني -وهما ديانتان وضعيتان وثنيتان- على قمة الأديان التي تسبق الدين المطلق، وخاصّة أنّه

24 زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت، ص426.

25 انظر، المرجع السابق، ص274-268.

26 فرديريك هيجل، الأعمال الكاملة - محاضرات في فلسفة الدين (الحلقة السادسة - ديانة الجمال والدين المطلق) ترجمة مجاهد عبدالمنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2003، ص110.

يضعهما في الترتيب على سلم التطوّر بعد دين سماوي، وهو الدين اليهودي، ذاك التحيّز العنصري المقيت لكلّ ما هو غربي ضدّ كلّ ما هو شرقي من قبل هيجل.

3- الدين المطلق:

ذهب هيجل إلى أنّ الدين بالمعنى الأدق «هو الوعي الذاتي بالله»[27]. ولذلك كان الدين المطلق عنده هو ذلك الدين الذي يتكشف فيه الروح من حيث هو روح واع بذاته على نحو مطلق. إذ تنكشف ماهية الله فلا يعود وجوداً متعالياً ومجاوزاً لهذا العالم، ولا يعود الله مجهولاً، وذلك لأنّه هو من قال للناس من هو[28]. أي هو الدين الذي يتجلّى الله فيه للبشر. ويأتي في نهاية مراحل ضروريّة وطويلة ومتتابعة استطاع فيها أن يتجاوز حسيّة الدين الطبيعي وماديته وصوريّة أديان الفرديّة الروحيّة وضرورياتها. إذ كان المفهوم الإلهي خلالها يتخلص تدريجيّاً من كلّ ضروب التناهي والأشكال الطبيعيّة والحسيّة، حتى يصل إلى مرحلة الوعي الحقيقي بالروح، فلم يظهر الإلهي في الدين على حقيقته إلّا بعد نفي كّل صور المحدوديّة والتناهي. ولذلك فإنّ الدين المطلق عند هيجل هو دين الوعي بالماهيّة المطلقة. وهو أيضاً دين الوحي لأنّه هو الوحيد -في رأي هيجل- الذي تلقى رسالة من عند الله[29].

ومن ثمّ رأى هيجل أنَّ الدين المطلق يتمثل في الديانة المسيحيّة، وهي الدين الكامل الذي يطرح وجود الروح في شكل متحقق أو لذاته «إنّه الدين وقد أصبح ذاته موضوعيّاً في علاقة مع ذاته»[30]. وهو ليس فقط دين الوحي ولكنّه دين الحريّة؛ لأنّها (أي الديانة المسيحيّة) تصوّرت الله روحاً مطلقاً حرّاً. وهنا يمكننا أن نتساءل: كيف يمكن تصوّر الله روحاً مطلقاً حرّاً في الديانة المسيحيّة رغم أنّه متجسّد في كيان بشري طبيعي متناهٍ؟

إذن يرى هيجل أنّ الروح الواقعي للعالم قد بلغ على يد المسيحيّة مرحلة المعرفة التامّة بوحدة الطبيعة البشريّة والطبيعة الإلهيّة التي اتّحد فيها الله بالمسيح، حيث يقول المسيح عليه السلام: «من رآني فقد رأى الآب»، على الرغم من أنّ وعي المؤمن أنّ ما يراه في المسيح ليس سوى مجرّد وعي ذاتي بشري. إلّا أنّ هيجل يرى بالفعل حلول اللّاهوت في الناسوت، وأّن المسيح يمثل الله بلحمه ودمه! وهنا يدرك الحدس الديني

27 المصدر السابق، ص135.

28 المصدر نفسه.

29 See, Hegel, Philosophy of Mind, p.175.

30 هيجل، محاضرات في فلسفة الدين (الحلقة السادسة - ديانة الجمال والدين المطلق)، ص138.

وحدة الجوهر والذات، أو اللّامتناهي والمتناهي. وحين يدرك الوعي الذاتي وحدة الله والإنسان، فإنّه لا بدّ أن يصل إلى معرفة الله باعتباره روحاً[31].

وتبدو وجهة نظر هيجل المنحازة مسبقاً للدين المسيحي هنا جليّة واضحة؛ إذ يبدأ بالدفاع المستميت عن عقائده بدءاً من التثليث حتى موت الإله؛ وهو في فلسفته العامّة كلّ شيء يأخذ شكل ثالوث، فالجدل الهيجلي أو الديالكتيك ثالوث، وكلّ تقسيم لمجموعة أديان تأخذ شكل ثالوث، وكلّ التفريعات في أيّ ديانة تأخذ شكل ثالوث. ويرفع هيجل أيضاً من مكانة الديانة أيّاً كانت في سلم التطوّر العام للأديان إذا وقع بين ثناياها على أثر لثالوث يذكر. أي أنّه قد أقام فلسفته العامّة على هذا الإيقاع الثالوثي، الأمر الذي أفقد منطقه متانة الاستنباط لاضطراره المستمر إلى الالتزام بالتركيب البنيوي للأقانيم الثلاثة. كما وصف يوسف كرم منهجه بأنّه صناعي متعسّف وثلاثيّاته مفتعلة[32]. وهو الأمر الذي يبيّن لنا مدى القطيعة بين هيجل الشاب الذي تجاهل التثليث ورأى أنّه مناقض للعقل، وبين هيجل الشيخ الذي عمل على عقلنة المسيحيّة أو مسحنة العقل.

الأمر نفسه نجده في قضيّة موت الإله، والتي تُعدّ في الحقيقة ومن منظور محايد، درجة من درجات التأخر إلى الوراء في تطوّر الأديان، لكنّ هيجل يعدّها درجة من درجات الرقي الإيماني؛ إذ يرى أنّ في مثل هذا المفهوم تمهيداً ضروريّاً للديانة المطلقة، الديانة المسيحيّة القائلة هي أيضاً بموت الإله. حيث يدافع هيجل عن موت الإله في المسيحيّة، ويرى أنّه أمر لازم وضروري إذ كان لا بدّ «للإله-الإنسان» أن يختفي في الزمان. ففكرة موت الإله هي فكرة تمثلت للوعي الديني على صورة حدث تاريخي هو حدث التجسّد: وأنّ «الإله الإنسان» قد اتخذ شكل المخلوق البشري، وضحّى بنفسه فداءً وخلاصاً للجنس البشري. ومعنى هذا -عند هيجل- أنّ الماهيّة الإلهيّة قد تواضعت وهبطت بنفسها إلى مستوى الوجود المتعيّن ليتمّ التصالح بين اللّامتناهي والمتناهي. ومن ثمّ كان موت الإله لا يعني فقط موت «الإله - الإنسان» بقدر ما يعني موت الإله المجرّد الذي كان تعاليه يفصل الوجود البشري فصلاً جذريّاً عن ماهيته الإلهيّة. ومن ثمّ يبرّر هيجل مقولة «موت الإله» عقليّاً في العقيدة المسيحيّة؛ فيتفق معها في الرؤية التي تقرّر أنّ موت الإله ليس نفياً له، وإنّما نفي للوجود الإنساني المتعيّن الذي تظاهر فيه. ثمّ يرى هيجل -كأيّ لاهوتي- تحوّل الروح الإلهي بعد موت «الإله-الإنسان» إلى روح كلّي تعيش في صميم الجماعة المسيحيّة؛ حيث إنّ الروح القدس قد تدفقت بعد رفع المسيح على جماعة الرسل المشكّلين لأوّل كنيسة. ومن ثمّ أصبحت حقيقة المسيح كامنة في الكنيسة، وغدت الجماعة هي الواعية بهذه الروح، والحاملة لهذه الروح المقدّسة. وهكذا تمثل فكرة الأقانيم الثلاثة عند هيجل الفكرة الكاملة للروح المطلق؛ حيث إنّ وحدة الطبيعة الإلهيّة

31 زكريا إبراهيم، هيجل أو المثاليّة المطلقة، ص430.

32 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، د.ت، ص286.

والإنسانيّة هي نفسها الروح المطلقة[33]؛ حيث الله أو الآب هو اللّامتناهي الذي يحلّ في المتناهي وهو السيّد المسيح، ثمّ تأتي اللحظة الثالثة التي يتم فيها التصالح بين اللامتناهي والمتناهي، وهي الروح القدس التي تجمع بينهما متمثلة في الكنيسة. كما يرى هيجل أنّ موت الإله المتمثل في المسيح هو قمّة الحبّ الحقيقي الذي ضحّى من خلاله المسيح بذاته البشريّة من أجل بني البشر أجمعين. رغم أنّ عقيدة الفداء هذه من الصعوبة بمكان أن يتقبلها العقل الناقد الذي يرى أنّه ليس مسؤولاً عن خطيئة ارتكبها غيره.

ثالثاً: نقد تطوّر الأديان عند هيجل:

وهكذا يقدّم هيجل صورة ذاتيّة لتطوّر الأديان حسب هواه الشخصي، فلا هي صورة متطوّرة تلتزم بمعايير موضوعيّة أو تلزم نفسها بدراسة محايدة لكلّ الأديان على السواء دون إهمال لدين أو التركيز على آخر والانحياز له بلا سبب موضوعي. وإنّ المتفحّص لفكرة هيجل في تطوّر الأديان يجد أنّها مخالفة لتطوّر الأديان في التاريخ البشري؛ حيث نجده يؤخّر ديانة ويقدّم أخرى غير مبالٍ بموقعها التاريخي؛ بل كثيراً ما نجد ديانة ما يضطرب موقعها فتارة تسبق ديانة وتارة أخرى تلحقها؛ كالديانة المصريّة التي نجدها تسبق اليهوديّة في محاضرات 1824 و1827، ثمّ تلحقها في محاضرات 1831م، رغم أنّها تاريخيّاً تسبق اليهوديّة، بل إنّها تأتي عنده بعد الزرادشتية والبوذيّة أحياناً رغم إيغال الديانة المصريّة في التاريخ! أو الديانة البوذيّة واللاميّة التي يضعها قبل الهندوسيّة في محاضرات 1824و 1827م، وبعدها في محاضرات 1831، كما يأتي زرادشت عنده بعد بوذا رغم أنّ زرادشت هو الأسبق تاريخيّاً.

وهنا يضرب هيجل بالتاريخ عرض الحائط، وهذا إنّ دلّ على شيء فإنّما يدلّ على محاولة تطويعه للتاريخ من أجل أن يخدم أغراضه الإيديولوجيّة. الأمر الذي يشير إلى عدم موضوعيته؛ إذ إنّه لا يفلسف التاريخ كما هو في الواقع، وإنّما يعيد تركيبه وفق نسق من عنديّاته، يرمي في النهاية إلى تكريس معتقداته الشخصيّة سواء أكانت دينيّة أم سياسيّة.

وممّا يدلّ على عدم اهتمام هيجل بالمسار التاريخي للأحداث، فبعد أن يترك القارة الأفريقيّة بوصفها خارج تاريخ الوعي، يرى أنّ الصين -لأنّها تمثل الوحدة الجوهريّة- أوّل مقولة في المنطق (الوجود الخالص) إذ وصفها بأنّها البداية التي يبدأ منها التاريخ، وتعبر الهند عن الخطوة التالية حيث تمثل المقولة الثانية (العدم)، في حين أنّه جعل مصر آخر ما ظهر لتكون الجسر الذي تعبر عليه الروح من الشرق إلى الغرب، وهذه التواريخ كلّها مشكوك في صحتها؛ فقد كشف المؤرّخون عن حضارات في الشرق الأدنى ربّما كانت

33 فردريك هيجل، محاضرات في فلسفة الدين (الحلقة السادسة - ديانة الجمال والدين المطلق)، ص110.

أقدم كثيراً من حضارة الصين أو الشرق الأقصى عموماً، وهذا يعني أنّ هيجل قد أسقط عنصر الزمان من تحليله للتاريخ مع إقراره الدائم بأنّ التاريخ هو بصفة عامّة تطوّر الروح في الزمان، كما أنّ الطبيعة هي تطوّر الفكرة في المكان. ومن يقرأ فلسفة التاريخ الهيجليّة يظنّ أنّه ينتقل بين مقولات مجرّدة أو من فكرة نظريّة إلى فكرة نظريّة أخرى دون اهتمام كبير بأيّهما أسبق زمنيّاً من الأخرى![34]. وهذا يعكس ذلك الخطأ الظاهر الذي وقع فيه هيجل عندما جعل مراحل التاريخ المختلفة تسير وفق فكرة عقليّة قبليّة لا يحكمها العقل أو التاريخ، وإنّما تحكمها الأهواء والميول والتوجّهات الإيديولوجيّة.

كما أنّ معرفته ببعض الديانات هي معرفة سطحيّة للغاية، إذ افتقرت للبحث المتأنّي الذي يمكّنه من الوقوف على حقيقتها، وأبرز مثال على ذلك هو موقفه من الديانة المصريّة الذي لم يقف الاضطراب بشأنها عند الناحية التاريخيّة وحدها، وإنّما تخطّى مسألة الترتيب والتصنيف إلى مسألة جوهر الديانة نفسها؛ حيث نظر إليها على أنّها ديانة واحدة، ولم يفطن إلى تلك الفروق والتمايزات الكبيرة بين الديانات المصريّة التي يختلف النظر إليها من ناحية المعبودات المتعدّدة إلى عبادة الإله الواحد. الأمر نفسه نجده في تناوله للديانة البوذيّة حيث كان هيجل جاهلاً بالكثير من التفاصيل المهمّة فيها، وخاصّة بفرقها التي تختلف نظرتها لبوذا من كونه حكيماً بشريّاً لا غير، وتلك الفرق المتأخرة التي اتخذت من بوذا إلهاً معبوداً.

وهنا يلفت محمّد عثمان الخشت الأنظار منبّهاً على أنّه لا يجوز لأحد أن يعترض بأنّ تطوّر الأديان عند هيجل هو تطوّر منطقي لا زماني؛ لأنّ هيجل يتحدّث عن تجلّي الفكرة في التاريخ، الأمر الذي يستلزم توازي التطوّر المنطقي للفكرة مع التطوّر التاريخي الزماني لها. وروح استنباط المقولات في علم المنطق تدلّ على الصعود والتقدّم وليس فيها تراجع تارة وتقدّم تارة أخرى، مثلما يحدث معه في التاريخ[35]... إنّه يرتّب أديان العالم وفق منظومته الخاصّة التي هي مخالفة لحقيقة تطوّرها في التاريخ. فضلاً عن إسقاطه لكثير من الديانات من منظومته؛ إمّا عن عدم معرفة بها، وإمّا عن عمد؛ لأنّ ذكرها سيفسد التركيبة المنطقية التي أرادها.. إنّ محاولة هيجل ليست فقط خارج التاريخ الحقيقي للأديان، وإنّما خارج الموضوعيّة أيضاً.

كما أنّ بحث هيجل الدؤوب عن فكرة التثليث المسيحيّة في الأديان السابقة، والتي بمجرّد أن يحصل على أيّ صورة من صور التثليث تجعله يضع هذا الدين في مرحلة متطوّرة، الأمر الذي يجعل هيجل يبدو منحازاً بطريقة تعكس توظيفه الإيديولوجي لفكرة بعينها يريد أن يثبتها من خلال دراسة الأديان. كأن يجعل الطاويّة لحظة أكثر تطوّراً من دين السماء أو ديانة الإمبراطور في الديانة الصينيّة، فقط لوجود مقطع يتحدّث

34 إمام عبدالفتاح إمام، مقدمة كتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني (العالم الشرقي)، بيروت، دار التنوير، ط3، 1983، ص49- 50.

35 محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، ص262.

فيه لاوتسي عن أنّ العقل خلق الواحد، والواحد خلق الاثنين، والاثنين خلقا الثلاثة، ولكنّ الثلاثة خلقت العالم كله. أو جعله الديانة الهندوسيّة أكثر تطوّراً من اللحظات الثلاث للديانة الصينيّة؛ لأنّها احتوت على ثالوث (البراهما- الفشنو- الشيفا) رغم اختلافه التام عن الثالوث المسيحي؛ لأنّ الإله الثالث في الثالوث الهندوسي، ليس هو الكليّة العينيّة التي تجمع بين الإلهين الأوّل والثاني في المسيحيّة، بل هو فقط متمّم للإلهين الآخرين، وبدلاً من أن يرتدّ إلى ذاته كما في الثالوث المسيحي فإنّه لا يتعدّى كونه تحوّلاً وتغيراً وتدميراً. الأمر الذي يخرج هيجل الشيخ تماماً من إطار فلسفة الدين بمعناها المعاصر الذي لا ينحاز فيها الفيلسوف مقدّماً. ويدخله كفيلسوف لاهوتي يدافع عن المسيحيّة كما هو الحال مع أكثر اللاهوتيين في العصور الوسطى. كلّ ما يهمّه من الديانات السابقة أنّ التجسد والتثليث وجدا عندها لكن بصورة تشبيهيّة أو تجسيميّة، ولم يوجدا كحقيقة إلّا في المسيحيّة التي تمثل الدين المطلق.

كما لا يغيب عن الأذهان جهل هيجل بالإسلام، حيث لم يكلّف نفسه مشقة البحث عنه وعن حقيقته، واكتفى بما قدّمه بعض المبشّرين المتعصبين أو الرحّالة غير المدققين؛ «فالشاهنامة التي كتبها الفردوسي في القرن الحادي عشر ليس لها قيمة كمصدر تاريخي ما دامت محتوياتها شعريّة ومؤلفها مسلم»! فأيّ تعصب أعمى أو جهل غريب يمكن أن تكشف عنه عبارة كهذه[36]. فكان طبيعيّاً أن يعجز هيجل عن تصوّر الإسلام كدين يقوم على مفهوم تجريدي خالص هو التوحيد الإلهي الذي لا يتجسّد ولا يتمثل ولا يتكيّف، وهو المتعالي عن وصف البشر له بصفات تشبيهيّة أو تقريبيّة.

كما يبقى التساؤل الموضوعي جدّاً الذي يعكس انحياز هيجل وعدم موضوعيته يفرض نفسه على فكرة تطوّر الأديان عند هيجل، وهو: إذا كان منهجه الجدلي الذي يتألف من الفكرة ونقيضها والمركّب منهما، هذا المنهج الذي يقتضي الاستمرار والصيرورة وعدم التوقف عن نقطة بعينها في التاريخ، فكيف يضع هيجل المسيحيّة كحدٍّ نهائي مكتمل لتطوّر الروح الديني مع أنّ نسقه بحكم منهجه الجدلي كان ينبغي أن يظلّ مفتوحاً؟

رابعاً: نقد موقف هيجل من الدين الإسلامي:

في البداية يجب أن ننوّه بأنّ هيجل تعرَّف على الإسلام منذ أن كان طالباً في المدرسة اللّاهوتيّة اللوثريّة المسمّاة بـ« ستيفيت توبنجن» والتي تخرج منها بنجاح مرشحة إيّاه ليصبح قسّاً بروتستانتيّاً لولا أنّه اختار العمل الأكاديمي مفضّلاً إيّاه على مهنة رجل الدين، ففي هذه المدرسة كانت العلاقة بين المسيحيّة والإسلام

36 انظر: إمام عبدالفتاح إمام، مقدّمة كتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج2 (العالم الشرقي)، ص50.

هي موضوع أساسي من مواضيع مادّة التاريخ، وبالطبع فإنّ هذه العلاقة كانت تطرح من وجهة نظر مسيحيّة شديدة العداء للإسلام حينذاك[37]. أي أنّ هيجل لم يتعرّف على الإسلام من مصادره الحقيقيّة، ولكنّه اعتمد على ما كان يوفره بعض الغربيين المتعصّبين المعادين للإسلام أو عن تلك الصورة الشائهة عن الدولة العثمانيّة أو الأتراك باعتبارهم الممثلين للإسلام القريب مكانيّاً من أوربّا في عصر هيجل. كذلك اعتمد على بعض الكتابات المسيحيّة عن الإسلام ولا سيّما كتابات لوثر التي كانت تطرح من وجهة نظر شديدة العداء للإسلام؛ حيث لم يكن يرى في جموع المسلمين سوى أنّهم «جيش من الشياطين». وأيضاً على كتب بعض الرحّالة الغربيين الذين كتبوا عن سلوكيّات المسلمين أكثر ممّا كتبوا عن الإسلام ذاته. أمّا الاعتماد الرئيس لهيجل في أكثر معلوماته عن الإسلام، فكان من خلال كتاب إدوارد جيبون Gibbon: «تاريخ انحطاط وسقوط الإمبراطوريّة الرومانيّة»، الذي كان هيجل قد قرأه -على الأرجح- في فترة إقامته في برن في أواخر القرن الثامن عشر وتحديداً في الفترة ما بين (1793-1796)؛ حيث إنّ الجزء الخامس من هذا الكتاب الصادر سنة 1793 يتضمّن عدّة فصول فيما يزيد عن ثلاثمئة صفحة يصف فيها المؤلف الجزيرة العربيّة وسكّانها، ويتحدّث عن النبي العربي ودعوته، وعن الفتوحات الإسلاميّة وتطوّر العلوم عند العرب، وكيف انتقلت المعارف الفلسفيّة والطبيّة إلى أوربّا بواسطة مراكز ثقافيّة، مثل: قرطبة وطليطلة ومدن أخرى في إسبانيا وايطاليا[38]. ومن ثمّ لم تكن صورة الإسلام عند هيجل صورة حقيقيّة بل كانت -في الحقيقة- صورة جيبون أو غيره من الغربيين عن الإسلام، وهي صورة يغلب عليها الانحياز الديني، وعدم الدقة، والافتقار للموضوعيّة العلميّة. وهذا أوّل خطأ قد أبعد هيجل عن الفهم الحقيقي للإسلام.

وانطلقت أفكار هيجل عن الإسلام -الذي لم يذكره إلّا بصورة موجزة وسريعة، وفي أماكن متفرّقة وعجولة تبدو مفروضة عليه بشكل أو بآخر- عن فكره هيجليّة خالصة ألا وهي: «إنّ تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب؛ لأنَّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق كما أنّ آسيا هي بدايته»[39]. أي أنّ تطوّر سيرورة الوعي الإنساني تذهب جغرافيّاً من الشرق إلى الغرب بالضرورة، وكلّما انتقلنا من الشرق باتجاه الغرب بدت الروحانيّة العالمة أكثر سموّاً[40(*)]. ومن ثمّ يصبح الإسلام خطوة غير مفسّرة للروح، رغم أنّ

37 حسين الهنداوي، هيجل والإسلام لوثريّة في ثوب فلسفي، ص53.

38 رشيدة محمّد رياحي، الإسلام وثورة الشرق عند هيجل، القاهرة، مجلة أوراق فلسفيّة، العدد 18، 2008، ص196.

39 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأوّل (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، ط3، 1983، ص188.

40(*) ويتضح ذلك في تقسيم هيجل لمراحل تطوّر الوعي الإنساني الذي شبّهه برحلة تطور الإنسان من مرحلة الجنين إلى مرحلة الكهولة والنضج؛ حيث وضع أفريقيا في مرحلة ما قبل الوعي، وعدّها بمثابة «ليل الوعي الإنساني» أي ما قبل الوعي التاريخي، ثمّ جعل «مرحلة طفولة الوعي» تتجسّد بالشرق (الصين والهند وبلاد فارس وبابل ومصر القديمة) ثمّ جعل مرحلة «شباب الوعي» متمثلة في الحضارة اليونانيّة، ثمّ «مرحلة الرجولة» تتمثل في الحضارة الرومانيّة. ثمّ اختصّ الحضارة الغربيّة المسيحيّة بمرحلة «الكهولة والنضج» التي تقترن عالميتها - عند هيجل - باحترام عميق للفرد الإنساني بوصفه ابناً لله الذي يشيع المحبّة بين البشر، ويحرص على قيمة الفرد ويجعلها شرطاً لقيمة المجموع، وهذه هي ذروة تطوّر الوعي الإنساني عند هيجل.

كافة الديانات السماويّة هي شرقيّة وليست غربيّة، والمسيحيّة ذاتها هي ديانة شرقيّة، ولا أعلم كيف استساغ هيجل هذا التناقض الفج! فقد كان -في الحقيقة- على وعي تام بهذا التناقض! والأغرب والأعجب أنّه قد عمل بصورة أكثر فجاجة على تجاوزه؛ حيث رأى أنّ المسيحيّة الحقة ليست هي المسيحيّة الشرقيّة تلك الديانة التي سبقت ظهور الإسلام، فهذه المسيحيّة من وجهة نظر هيجل ليست إلّا مسيحيّة سطحيّة أو تمهيديّة؛ لأنّ المسيحيّة الحقيقيّة التي تعبّر عن الدين المطلق هي تلك التي ظهرت مع مارتن لوثر أو ظلت مجهولة حتى مجيئه[41(*)]. وعلى ذلك يتجاوز هيجل الترتيب التاريخي الذي يضع الإسلام بعد المسيحيّة، كما يحقق هذا التفسير «الفلسفي» ثلاثة أهداف: أوّلها: أنّه يجرّد المسيحيّة الشرقيّة من أيّ علاقة عميقة مع المسيحيّة الحقيقيّة. وثانيها: يدين الكاثوليكيّة بسطحيّة فهمها للمسيحيّة. وثالثها: يسلب الإسلام أيّ علاقة مع الحقيقة الإلهيّة المطلقة. وبهذا يصفي هيجل حساب البروتستانتيّة مع كلّ الديانات الأخرى التي يمكن أن تتّهمها بالهرطقة واللّاشرعيّة[42]. ومن ثمّ يكون انحياز هيجل لديانته البروتستانتيّة هنا فجّاً جدّاً، بشكل يضرب في الصميم تأكيداته المتعدّدة حول توخيه الموضوعيّة العلميّة في فلسفته، ممّا يدعم الرأي السائد في بعض الأوساط الفلسفيّة الكاثوليكيّة والقائل إنّ الفلسفة الهيجليّة ما هي -في الواقع- سوى العقيدة الدينيّة اللوثريّة مصاغة بلغة الفلسفة، وإنّ كلّ مزاعم هيجل حول العلميّة والحياديّة والبحث العميق غير قادرة على طمس هذه الحقيقة الكبيرة.

ويتحدّد الإسلام في التاريخ الكلّي الهيجلي ليس بوصفه قسماً من هذا التاريخ لكن بوصفه سلباً ضروريّاً يتدخل كمعارضة لعنصر ضروري آخر من دونه لا يمكن إجراء المرور التاريخي للعالم ما بين سقوط روما وميلاد العالم الجرماني. ومن ثمّ أطلق هيجل على الإسلام ذلك الوصف الغريب، إذ وصفه بالثورة الروحانيّة الشرقيّة، أي ثورة ضدّ انتقال رسالة الوعي التاريخي إلى الغرب المسيحي، أي أنّ الإسلام يصبح بمثابة ردّة إلى الوراء، وردّة عنيفة وسلبيّة انتقاماً من الوعي الشرقي الذي ضلّ طريقه في التطوّر للأمام. أي أنّ الإسلام كان لا بدّ أن يجيء ليدمّر الأوثان ويهدم الدولة الفارسيّة المجوسيّة والدولة الرومانيّة الضعيفة في إيمانها بالمسيحيّة لكي تُخلق الأرضيّة المناسبة والشروط الضروريّة لانتصار الروحانيّة المسيحيّة عالميّاً[43].

إذن فالإسلام عند هيجل لحظة سلبيّة خالصة في تاريخ الروح، ويجب ألّا تستمرّ في الزمن. إنّه لحظة عابرة وسريعة، لحظة عقوبة في النهاية. وهذا يبيّن لنا كيف نظر هيجل إلى الإسلام على أنّه خارج التاريخ،

41(*) ولا غرابة في ذلك؛ حيث إنّ هيجل كان بروتستانتيّاً قحّاً، فقد تخرّج في معهد توبنجن الديني البروتستانتي ليكون راعياً رسوليّاً.

42 حسين الهنداوي، هيجل والإسلام لوثريّة في ثوب فلسفي، ص60.

43 المرجع السابق، ص60-59.

وأنّه قد تمّ تحجيمه في أوربّا وآسيا وأفريقيا، وأنّ سقوط الإمبراطوريّة الإسلاميّة يمثل السقوط النهائي للإسلام. فبالنسبة إلى هيجل الإسلام قد اختفى منذ أمد طويل من ساحة التاريخ العالمي ودخل في هدوء الشرق ولامبالاته. وأنّ سبب سقوط الإمبراطوريّة الإسلاميّة هو نفاد مبدئها الذي يبدو كسقوط في اللّاأخلاقيّة بعد خمود هذا التعصّب الذي دفع العرب للارتماء على هذا العالم؛ فالشرق ذاته بعد أن اختفت الحميّة تدريجيّاً وقع في اللّاأخلاقيّة[44].

إنّ أهمّ ما يذكره هيجل عن الإسلام قضيتان: **أوّلاهما**، التوحيد المجرّد؛ فالإسلام رفض كلّ مظاهر التجسيم أو التشبيه في تصوّره للإله، فالله عند المسلمين ليس إلهاً عيانيّاً وليس له مضمون؛ لذلك ركّز المسلمون على الجانب الإنساني للمسيح وأنكروا الجانب الإلهي. **وثانيتهما**، التعصّب؛ فالإسلام عند هيجل دين الضرورة ونفي الحريّة، فالحريّة الوحيدة المسموح بها هي حريّة الحاكم المستبد، الحاكم الذي ينظر إلى ذاته على أنّه خليفة الله وممثله على أرضه. كما يرى أنّ الدين الإسلامي هو دين ترك الاستدلال والرأي المسبّب القائم على الغايات. وأنّ غايته الرئيسة هي السيطرة على العالم، ولذلك لم يعرف المسلمون إلّا الحروب ولم يعرفوا المعاهدات أو السلام أو احترام ممتلكات من هم أقلّ منهم، والحقيقة أنّ الإسلام بريء من كلّ هذا[45]. وهنا ينعكس تعصّب هيجل الغربي المسيحي وتوظيفه الإيديولوجي لنظريّة تطوّر الأديان برمّتها؛ إذ إنّ انحيازه للغرب قاده إلى التعصب لفكرة أنّ الإنسان الغربي هو وحده الحر؛ لأنّه وحده الذي يتوفر لديه وعي بالذات، وشعور بالحريّة والكرامة. أمّا الأفارقة والآسيويّون فليسوا أحراراً؛ لأنّهم لم يقفوا على معنى الإنسان ما هو. فالغرب هو مقياس تقدّم الإنسانيّة عند الذين لم يصلوا إليها بعد. كما أنّ الشرق عند هيجل متخلف ليس فقط في الحضارة بل في التكوين الجسمي! ولا يمكنه أن يقدّم أيّ عطاء فكري روحي أصيل، ولا أن يلعب دوراً يُذكر في تطوّر الروح الديني، بالرغم من أنّ معظم الأديان سواء أكانت وضعيّة أو سماويّة شرقيّة المنشأ! كما يتجلّى انحيازه للمسيحيّة من خلال رأيه في أنّ ما جاء بعدها على مستوى التاريخ الروحاني عديم الأهميّة وفارغ المحتوى! رغم أنّ المسيحيّة التي يقصدها هي ذلك المذهب الذي ظهر مع لوثر وكالفن، وليست المسيحيّة التاريخيّة. فأيّ تعصّب قومي وملّي ومذهبي من الممكن أن يعكسه تطوّر الأديان عند هيجل؟

44 انظر: رشيدة رياحي، الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل، ص217.

45 حسن حنفي، قضايا معاصرة، ج2، ص201.

خاتمة (نتائج الدراسة):

وهكذا ذهب هيجل إلى أنّ جميع الأديان السابقة على المسيحيّة ما هي إلّا معّبرة عن جوانب من المسيحيّة ذاتها، وعندما جاءت هذه الأخيرة استوعبتها استيعاباً كاملاً. هذه هي النتيجة التي كانت موجودة في ذهن هيجل مسبقاً، والذي بدأ دراسته للأديان مستهدفاً إثباتها. مع العلم أنّ انحياز هيجل الواضح للمسيحيّة، والفج في بعض الأحيان، يعكس توظيفه الإيديولوجي لفلسفته الدينيّة، وخصوصاً في المرحلة المتأخرة التي تختلف كثيراً عن منطلقات هيجل الشاب وتتفق -في الوقت ذاته- مع تناول فلاسفة العصور الوسطى الذي كان يستهدف التوفيق بين الفلسفة والدين أو أن يجعل الفلسفة في خدمة الدين، أو يعمل من أجل تبرير المعتقدات الدينيّة غير العقلانيّة. رغم أنّ المسيحيّة التي يقصدها هيجل ليست هي المسيحيّة التاريخيّة التي ظهرت مع السيد المسيح قبل ظهور الإسلام أو المتمثلة في الصورة الأرثوذكسيّة أو الكاثوليكيّة، ولكنّها المسيحيّة البروتستانتيّة فقط التي ظهرت مع لوثر؛ لأنّ ما عداها من صور أخرى للمسيحيّة يُعدّ تمهيداً لها أو صورة سطحيّة منها حسب مقولة هيجل نفسه، وهذا يعكس نوعاً من التعصّب المذهبي أو الدوجما التي تبعد صاحبها عن كلّ تناول موضوعي أو علمي.

وإذا كان هيجل قد تصوّر أنّه في المسيحيّة البروتستانتيّة يتجلّى الروح المطلق، وفيها يصل الوعي إلى أقصى مداه، الذي تطوّر في التاريخ ابتداءً من أديان الطبيعة مروراً بأديان الفرديّة الروحيّة لينتهي إلى أنّ المسيحيّة البروتستانتيّة هي الديانة المطلقة التي تختصر الأديان وتصفيها وتكملها، كما يختصر الشعر الفنون الجميلة؛ فإنّ هذه نتيجة متعسّفة غير موضوعيّة؛ لأنّ الدين المطلق -حسب عبارة هيجل نفسه- يصوّر الإله روحاً مطلقاً، والمسيحيّة تجسّده في كيان بشري طبيعي ومتناهٍ، ليس هذا فحسب، وإنّما كذلك تركّز المسيحيّة على الروح وملكوت الله أكثر ممّا تركّز على الجسد والحياة ومكانة الإنسان، الأمر الذي ينافي وصف هيجل للدين المطلق الذي أكّد على القيمة العليا لمركزيّة الإنسان، كما أنّها (أي المسيحيّة) تذيب الإلهي في الإنساني، وتفتقد لمفهوم التنزيه والتوحيد الخالص المجرّد الذي يُعدّ أسمى العقائد في الله حتى الآن من منظور عقلاني. كما أنّ مفهوم الشريعة في المسيحيّة كمنهج للحياة في حكم الغائب تماماً. ورغم كافة الانتقادات التي وجّهت إليها من قبل علم النقد التاريخي، وهو العلم الذي لم يستفد منه هيجل البته، والذي كان متوفراً بكثرة في عصره؛ لأنّه اعتبر أنّ النصّ الديني يقوم على شهادة باطنيّة للروح، وليس على البحث العلمي، مع أنّه لا يمكن الاستشهاد بنصٍّ قبل التأكّد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحّة.

وبناء على التجاهل المتعمّد للإسلام من قبل هيجل كدين خاتم أكمل الله فيه الدين وأتمّه. كان الأجدر بهيجل بشيء من التدقيق -إذا توفرت النيّة الخالصة لتقديم دراسة موضوعيّة الأمر الذي لم يتحقق مع هيجل

قولاً واحداً- أنّ الإسلام قد استوعب كلّ العناصر الإيجابيّة في الأديان السابقة، وخلّص مفهوم الألوهيّة بكلّ ما علق به من تجسيمات أو تشبيهات تخلط بينه وبين الطبيعة أو تشبهه بأيّ شيء في الوجود؛ إذ ينظر الإسلام إلى الله بوصفه روحاً خالصاً وإلهاً مجرّداً، والروح الإلهي في الإسلام كلّي مجرّد على نحو مطلق، متعالٍ على الطبيعة، لا يحيط به مكان ولا يحويه زمان، ولا يحلّ في مخلوق ولا يتّحد مع بشر في طبيعة واحدة، تعالى الله عمّا يصفون علوّاً كبيراً. وهو ربّ العالمين يقف من كافة مخلوقاته موقفاً واحداً، يدعو إلى الأخّوة البشريّة ولا يمايز بينهم إلّا بالتقوى والعمل الصالح. وهو كذلك الدين الذي يرى أنّ الكون كلّه محكوم بالغائيّة فلا شيء فيه يحدث عبثاً، فهو محكوم بمبدأ السببيّة. والإيمان في الدين الإسلامي لا يقوم على الإيمان بالمعجزات وخوارق الطبيعة بل يُستمدّ من قوّة بيان كتابه المقدّس(القرآن الكريم) الذي يقدّم دليل صدقه من داخله، وهو البيان والبرهان وعدم التناقض، وما يتطابق بين ما يقوله وما يدلّ عليه الواقع الخارجي للكون والإنسان من قوانين وحقائق لا تخطئ مهما تقدّمت الكشوف العلميّة. ألم يقل هيجل من قبل إنّ الدين المطلق لا تهمّ فيه المعجزات بل تهمّ شهادة الروح الباطنيّة؟ ولذلك يرى هيجل أنّ المسيح قد أدان الإيمان عن طريق المعجزات وأشاد بالإيمان عن طريق الروح. كذلك لا يخفى على أحد تلك النزعة الإنسانيّة التي تقوم على التوازن بين ما هو مادّي وما هو روحي، فلا ينبذ المسلم الحقّ الحياة الدنيا، ولا يغرق في المتع والملذات. كما أنّ الحريّة في الإسلام مكفولة وهي الحرية المسئولة وليست الفوضوية. وفي الإسلام تأكيد على مركزية الفرد وقيمته الإنسانية، بكونها قيمة في حدّ ذاتها، حيث توجد حدود فاصلة توازن بين حقّ الفرد وحقّ المجتمع بالقدر الذي يضمن عدم ذوبان الفرد في المجتمع. وبذلك أليس الإسلام -حسب المعطيات الهيجيليّة إذا تمّ التعامل معه بعيداً عن الانحياز المسبق والشوفينيّة والتوظيف الإيديولوجي- هو الدين الأجدر بلا منازع بوصف الدين المطلق؟

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

- Hegel, Philosophy of Mind, translated from The Encyclopedia of The Philosophical Sciences, by William Wallace, The Clarendon press, 1894.
- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, Vol.1, Trans. by E. B. Speirs, Kegan Paul, Trench, Trupner & Co. LTD, London1895 .
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأوّل (العقل في التاريخ)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، ط 3، 1983.
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني (العالم الشرقي)، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة فؤاد زكريا، بيروت، دار التنوير، ط 3، 1983.
- هيجل، الأعمال الكاملة ـ محاضرات في فلسفة الدين (الحلقة الخامسة ـ الديانة الروحيّة) ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2003.
- هيجل، الأعمال الكاملة ـ محاضرات في فلسفة الدين (الحلقة السادسة ـ ديانة الجمال والدين المطلق)، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، القاهرة، مكتبة دار الكلمة، 2003.

ثانياً: المراجع العربيّة والمترجمة إلى العربيّة:

- إمام عبد الفتاح إمام، مقدمة كتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الثاني (العالم الشرقي)، بيروت، دار التنوير، ط 3، 1983.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، المجلد الثالث، تعريب: خليل أحمد خليل، إشراف: أحمد عويدات، بيروت/ باريس، منشورات عويدات، ، ط 2، 2001.
- حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ج 2، القاهرة، دار الفكر العربي، د. ت.
- حسين الهنداوي، هيجل والإسلام لوثرية في ثوب فلسفي، سلطنة عمان، مجلة نزوى، العدد 75، 2013.
- رشيدة محمّد رياحي، الإسلام وثورة الشرق عند هيجل، القاهرة، مجلة أوراق فلسفية، العدد 18، 2008.
- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، القاهرة، مكتبة مصر، د. ت.
- سرفبالي رادا كرشنا، شارلز مور، الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، بيروت، دار اليقظة العربية، 1967.
- محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانيّة النقديّة والعقلانيّة المنحازة، القاهرة، دار نهضة مصر، ط 2، 2008.
- محمّد عثمان الخشت، تطوّر الأديان، قصّة البحث عن الإله، دار الشروق الدوليّة، ط 1، 2010.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط 3، 1998.
- ولتر ستيس، فلسفة هيجل ـ فلسفة الروح، المجلد الثاني من فلسفة هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط 3، 2005.
- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم، د. ت.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019

All rights reserved © 2019