الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد– تلمسان –

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم

تخصص: الفلسفة الغربية المعاصرة وقضايا اللغة

موسومة بـــ:

# الهيغلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

# ألكسندر كوجيف "أنموذجا"

**من إعداد الطالبة:**

- **مماد كريمة**

**إشراف:**

**أ. د.مونيس بخضرة**

**لجنة المناقشة:**

| الأستاذ | الرتبة | المؤسسة الأصلية | الصفة |
|---|---|---|---|
| بودومة عبد القادر | أستاذ التعليم العالي | جامعة تلمسان | رئيسا |
| أ.د. مونيس بخضرة | أستاذ التعليم العالي | جامعة تلمسان | مشرفا ومقررا |
| جلول بن طرات | أستاذ | جامعة سيدي بلعباس | عضوا مناقشا |
| حاجة بن ناصر | أستاذة محاضرة "أ" | جامعة تيارت | عضوا مناقشا |
| أمحمد شيخ | أستاذ محاضر "أ" | جامعة تلمسان | عضوا مناقشا |
| مصطفى غوزي | أستاذ محاضر "أ" | جامعة تلمسان | عضوا مناقشا |

**السنة الجامعية: 2023 – 2024م**

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد– تلمسان –

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

شعبة الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم

تخصص: الفلسفة الغربية المعاصرة وقضايا اللغة

موسومة بـــ:

# الهيغلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

# ألكسندر كوجيف "أنموذجا"

**من إعداد الطالبة:**

- **مماد كريمة**

**إشراف:**

**أ.د.مونيس بخضرة**

**لجنة المناقشة:**

| الأستاذ | الرتبة | المؤسسة الأصلية | الصفة |
|---|---|---|---|
| بودومة عبد القادر | أستاذ التعليم العالي | جامعة تلمسان | رئيسا |
| أ.د. مونيس بخضرة | أستاذ التعليم العالي | جامعة تلمسان | مشرفا ومقررا |
| جلول بن طرات | أستاذ | جامعة سيدي بلعباس | عضوا مناقشا |
| حاجة بن ناصر | أستاذة محاضرة "أ" | جامعة تيارت | عضوا مناقشا |
| أمحمد شيخ | أستاذ محاضر "أ" | جامعة تلمسان | عضوا مناقشا |
| مصطفى غوزي | أستاذ محاضر "أ" | جامعة تلمسان | عضوا مناقشا |

**السنة الجامعية: 2023 – 2024م**

# شكـر وعرفـان

إلى أستاذي "**مونيس بخضرة**" لتفضله بالإشراف على هذه الأطروحة وحرصه الدائم على تصحيح الأفكار والمعاني الواردة فيها، وحرصه على أن يكون العمل منسجما لكل متطلبات البحث.

ومن واجبي أن أشكر الدكتور "**بلقناديل عبد القادر**" على مساعدته لي، كما لا يفوتني أن أشكر جزيل الشكر زميلي الدكتور "**خاطر شرف الدين**" الذي ساعدني في إتمام بحثي الفلسفي العلمي.

وأتوجه بالشكر إلى صديقتي "**فاطمة قندوز**" على المساعدات التي قدمتها لي.

وأتوجه بالشكر إلى جميع من ساندني من قريب أو من بعيد على إنجاز هذا العمل.

# إهداء

إلى **أبي**

إلى **أمي** التي علّمتني أصول المعرفة والحقيقة رغم أنّها لم تدخل المدرسة قط...

إلى **إخوتي**

إلى **أساتذتي**

إليه هو... **هيغل** معلمي الذي لم أره لكنني عايشته فكرا ووجودا...

وإلى كل من يبحث عن الحقيقة

إلى كل من يسعى إليها

إلى كلّ مفكّر

إلى كل باحث

لتأسيس وتأصيل الفكر العقلاني.

**مماد كريمة**

# مقدمة

ظلت الفلسفة الهيجلية ولا تزال تلهم العديد من المراجع الفلسفية المعاصرة في العالم وتطبيق الكثير من أفكارها الأساسية في المجالات المختلفة، فهي فلسفة بدأت مع التزامات صاحبها هيجل في قراءة قضايا عصره وبعض القضايا التي تخص المشاهد الإنسانية والأنطولوجية. والشيء المميّز في فلسفته أنها فلسفة شاملة ومعمرة رغم رحيله.

وتتجلى مركزية الفلسفة الهيجلية في الفلسفات العالمية تعود لشموليتها ولنسقيتها وهي سمة تقتصر فقط على بعض الفلسفات والتي جعلتها فلسفات استثنائية في تاريخ الفلسفة. فلسفة فكرت في الوجود، وفي الفن، والمنطق، والتاريخ، والسياسة، وفي قلق الأنوار والحداثة، وفي ذاتها كآخر الفلسفات.

كل القراءات الفرنسية التي أعادت فهم الفلسفة الهيجلية للحظة انبثاق الفينومينولوجيا جعلت من فلسفة هيجل تعبيرا عن روح عصر ينذر بتحولات جذرية تهم التشكل الكوني للعالم. ولعلنا نجد في العودة إلى هيجل من خلال كوجيف الذي قدّم للغرب قراءته الشارحة المؤولة بطريقة فريدة للفينومينولوجيا تحفيزا يوقظ تفكيرنا من عجزه عن التفاعل الخلاق الذي يستهدف استعادة فكر الآخر بهدف الإسهام النقدي والإبداعي للمفاهيم. أي بهدف الانخراط في فلسفة العالم من جديد.

لعبت الفلسفة الفرنسية كباقي الفلسفات الأخرى دورا مهما في بلورة الفكر الغربي المعاصر التي نرمز له بنوع من القطيعة مع تاريخها، حيث ساهمت في تشكيل وتشعب فكري عبر مستويات ومجالات مختلفة مرموقة للأطر الثقافية والفكرية في إنتاج أهم المبادئ والأفكار الخاصة بها.

ولعلّ هذا ما جعل الفلسفة الفرنسية متميّزة عن باقي الفلسفات الأخرى في الفترة المعاصرة وأن تأكيد ما يبرر صدق ما أنجزت عليه هو صلابة وقوة شعبها المتمردة في الانشغال في الحقل الثقافي ذو تكوين فلسفي، هذا ما أدى إلى ظهور فلاسفة فرنسيين شبان يواصلون في إعلاء الفلسفة الفرنسية الراهنة في تنوع مختلف مواضيعها والدراسات العلمية والفلسفية.

ومن بين أهم الفلاسفة الذين أنجبتهم الفلسفة القارية نخصّ بالذكر الفيلسوف الفرنسي "ألكسندر كوجيف" والذي هو موضوعنا حيث أنه قام بإدخال الهيجلية الألمانية إلى فرنسا والعمل

على شرحها والتوسع فيها من خلال كتاب فينومينولوجيا الروح "لهيجل" وهذا ما جعل له تابعين وقراء عرفوا بالهيجليين الفرنسيين أمثال: "جان هيبوليت"، "جان فال"، "فرانسوا شاتليه، وبالتالي سيأخذ كوجيف منعرجا فكريا هيجليا حول فكرة الفينومينولوجيا.

لقد كانت قراءة كوجيف تعبيرا عن هذا الحاضر الذي منح شكلا جديدا مغايرا لشكل حضور فلسفة فينومينولوجيا لهيجل، وهنا تكمن قوة تفلسف وتبلور تصوراته للعالم وفق ما يستدعيه الحاضر من إضفاء تأويلات جديدة قادرة على إضاءة حركة الفكر والتأثير وضرورة الفكر حاضرا ومستقبلا.

في النهاية تظل قراءة كوجيف لهيجل قراءة مؤسسة لخطاب جديد حول الرغبة والكائن الإنساني والوجود وحول التاريخ. فلا تتجلى أهمية هذه القراءة في الطريقة الأمنية التي يتم من خلالها شرح فينومينولوجيا هيجل، ولكن من خلال التأويلية التي تمنح للمفهوم روحا جديدة قد تكون مغايرة أحيانا لروحه الأصلية ولا تتوفر قراءتنا هذه التعرف على فكر "كوجيف" فقط بقدر ما تتوخى فهم الكيفية الصادمة التي استوعبها معاصرو كوجيف من المفكرين فمارسوها بشكل يقيهم دائما من التطابق ويجعلهم أكثر فهما للفلسفة الهيجلية.

ونتيجة إيماننا بأهميته في الموضوع اخترناه لكي يكون محور اشتغالنا في هذا البحث الموسوم بـ "الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة "ألكسندر كوجيف" نموذجا.

لقد كانت هناك عدة دوافع وراء اختيارنا لهذا الموضوع منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي، وسننتقل فيها من العالم الخاص.

**1- الدوافع الموضوعية:**

أ. الهيجلية تتوفر على الكثير من الإمكانيات التي تجعلنا نبحث في المواضيع الراهنة التي ترتبط مباشرة بالواقع المعيش، حيث نجدها تناقش مختلف القضايا التي تهم الإنسان، كعلاقة الأنا بالآخر أو الوعي أو السياسة أو الأخلاق أو الفن...الخ.

ب. هناك واقع آخر وراء اختيارنا لهذا الموضوع يتعلق بالسعي لاكتشاف الطريقة التي تطرقت إليها الهيجلية في تناولها لمواضيع فكرية خاصة، بعد النجاح الذي حققته الهيجلية الفرنسية

على يد "ألكسندر كوجيف" والمتأثرين به أمثال: "جان هيبوليت" "جان فال" "فرانسوا شاتليه" الذين استطاعوا بأفكارهم الجديدة إنتاج فلسفة هيجلية فرنسية محضة.

ج. ولعل أكبر الدوافع الموضوعية هي كون هذا الموضوع غير متناول ولم يحصل أن تطرق إليه باحث دكتوراه في الجزائر من قبل هذا من جهة، أما من جهة أخرى أردت أن أتعرف على الهيجلية من منظور مختلف، وجدت هيجلية "كوجيف" هي الأنسب لهذا الغرض بحكم أنها سهّلت على القرّاء فهم الهيجلية الألمانية وتناولها بأسلوب سهل وأنزلتها من برجها العاجي.

**2- الدوافع الذاتية:**

أ. من بين الدوافع الأساسية التي جعلتنا نختار هذا الموضوع هو تكوين معرفة جديدة مادام أن تخصصي في الماستر فلسفة وتنوع ثقافي هو الذي جعلني أحب الانفتاح على الثقافات المختلفة.

ب. من جملة الدوافع كذلك ميولي للفكر الفلسفي الفرنسي بحكم أنني باحثة في الدكتوراه فلسفة غربية معاصرة، أردت أن أوجه دراستي صوب الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين الذين لم ينالوا حظهم ضمن فلاسفة النجوم، رغم امتلاكهم لفكر متميز وعلى رأسهم "كوجيف"

ج. والسبب الذاتي الأساسي الذي جعلني أختار هذا الموضوع المعنون بالهيجلية الفرنسية في الفلسفة المعاصرة ألكسندر كوجيف "أنموذجا" هو رغبة واحتراما وتقديرا وامتثالا لأستاذي المشرف الدكتور مونيس بخضرة المتخصص في فلسفة هيجل.

- إن الهيجلية ستحاول بعث الفكر الفلسفي من خلال العودة إلى أصل كل معرفة وفتح حوار مباشر مع مختلف الفلسفات السابقة والإلمام بها، حوار لا يهدف إلى إعادة صياغة تاريخها، بل يهدف إلى الوقوف على إمكاناتها ودرجة قابليتها للاستثمار، وهنا تكمن درجة أهمية هذا الموضوع من حيث محاولة الكشف عن دور الهيجلية في تكوين معرفة فلسفية فرنسية.
- إن الهدف الأساسي الذي نرمي الوصول إليه من خلال هذا الموضوع، هو العودة إلى المصادر الفكرية التي أدت إلى ظهورها، بالإضافة إلى تحليل المبادئ والأسس التي قامت عليها والتي

ظهرت عبر نصوص هيجل ومؤلفات أخرى تترجم أعماله ونتيجة إيماننا بالإمكانات التي تقدمها الهيجلية للباحثين الفرنسيين الجدد.

- يقف موضوعنا على إشكالية تكمن في البحث عن البنية الأساسية التي تشكل المعرفة الهيجلية المتعلقة بدراسته الوحدة التي يتألف منها الروح ومنه نطرح السؤال الآتي: هل نقل كوجيف فلسفة هيجل كاملة إلى فرنسا؟ لماذا عاد كوجيف إلى هيجل؟ ما هي تحديات ورهانات قراءة كوجيف للفلسفة الهيجلية؟

- إن طبيعة موضوع البحث الذي يتعلق بدراسة مختلف المحطات التي مرت بها الهيجلية يجعلنا أمام ضرورة اختيار منهج مناسب يحقق الأهداف التي نرمي إليها من خلال هذا البحث، لذلك اعتمادنا على منهج الديالكتيك وهو منهج ابتكره هيجل ذاته الذي يناسب فلسفته والتحليلي كلما تطلّب الأمر ذلك.

- إن الغرض من هذا العمل هو الإحاطة بمختلف الجوانب التي ترتبط بالمعرفة الهيجلية، ولتحقيق هذا الغرض وضعنا مخطط بحث يضم ثلاثة فصول، يحتوي كل فصل على ثلاثة مباحث، وفيما يلي نقدم ملخص لأهم العناصر التي يتكون منها البحث:

- في الفصل الأول الموسوم بـ "مدخل إلى فلسفة هيجل" سنحاول فيه التطرق إلى مختلف المفاهيم الفلسفية التي أدّت إلى تشكّل الفلسفة الهيجلية بالإضافة إلى دراسة كيفية تشكلها ففي المبحث الأول المعنون بـ قراءة في مفهوم الفلسفة عند هيجل سنحاول دراسة الأصول الأولى للفكر الهيجلي وذلك بالعودة إلى الفلاسفة الأوائل في اليونان القديمة، خاصة مع أفلاطون وأرسطو اللذان يعدان المصدران الأساسيان لمجمل الفكر الفلسفي عبر التاريخ، مع عدم إغفال المرحلة الطبيعة التي كان لها دور فعال في الحفاظ على الإرث اليوناني، أما في المبحث الثاني المعنون بـ قراءة في مفهوم الدين عند هيجل فسنحاول إبراز مكانة وأهمية الفكر اللاهوتي عنده وكيفية تمثله في الواقع المعاش من عاداته وتقاليده ومثله العليا، ولذلك لابد علينا العودة إلى النظريات

التي قدمها كانط الذي يقرأ له باستمرار، ومنه فلاحظ تشكل فكرة الدين لدى "هيجل" كانت ناتجة من خلال دراسته المكثفة لليونان وحركة التنوير والثورة الفرنسية.

- أما المبحث الثالث المعنون بـ قراءة في مفهوم الفينومينولوجيا عند هيجل سنحاول إبراز المعنى الحقيقي لهذا المصطلح مع التركيز على التأسيس العلمي لها، ونبين كيفية تشكل فينومينولوجيا الروح عند هيجل، وتسعى إلى توضيح الفرض منها مع ذكر أهم المبادئ والأهداف التي جاءت من أجلها. أ المبحث الرابع المعنون بـ: "قراءة في مفهوم الإستيطيقا عند هيجل سنتناول في هذا المبحث تصور هيجل لمفهوم الجمال، وأهم المنابع التي استقى منها هيجل فكره الجمالي مع ذكر أنواع الجمال كما أنه يؤكد على أن الجمال يتجسد في الفكر وليس في المظهر.
- أما الفصل الثاني والموسوم بـ: تلقي الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة فنحن نهدف كيفية تلقي الهيجلية في الفكر الفلسفي الفرنسي الذي جعل منها إقبال كبير على مستوى الشعب الفرنسي حيث كان لها صدى كبير مما جعل المفكرين الفرنسيين المعاصرين يقدمون إنشغالهم وبحوزتهم الفلسفة مستوحاة من الفلسفة الهيجلية. ففي المبحث الأول المسمى بـ الهيجلية في فلسفة "جان هيبوليت" سنبين المفاهيم أو بالأحرى المحاور التي جعلت جان هيبوليت يلتفت إلى الفلسفة الهيجلية والتي تمثل في الوجود في فينومينولوجيا هيجل مع ذكر أهميته الثورة الفرنسية في ظواهرية هيجل وكيفية إعدادها في علم الظواهر ولقد أعطى جان هيبوليت أهميته كبيرة للمفهوم المطلق والحرية المطلقة وكان شغله الشاغل بمفهوم التاريخ والعقل. أما المبحث الثاني المعنون بـ الهيجلية في فلسفة "جان فال" نجد أيضا فلسفته ركزت على الفكر الوجودي الفرنسي حيث كانت الوجودية تنتمي إلى حقلين الأول "ميرلوبونتي" والثاني "غابريل مارسيل" حيث بين لنا جان فال خضوع الفكر الوجودي لذهن "كيركيغارد" وكان دخولها إلى فرنسا من خلال بعض المفكرين الألمان: هيسال – هيدغر ولاسيما "هيغل" كما سنوضح في هذا المبحث مفهوم التعالي لدى "جان فال". أما المبحث الثالث: الهجلية في فلسفة "فرانسوا شاتليه" سنقدم الجانب

السياسي الذي تطرق إليه من خلال إطلاعه على كتب هيجل ومفهوم الدولة، والجدل القائم بين الفلسفة والسياسة مع إعطاء أولوية لمفهوم العقل.

- أما الفصل الثالث الموسوم بـ: ألكسندر كوجيف قارئا لهيجل قراءات فينومينولوجيا سنعرض فيه أهم المضامين والمفاهيم الفلسفية الهيجلية وكيفية نقل وشرح الهيجلية أن العالم الفرنسي فإبراز أهم المحاور التي أخذها من عنده وكيفية استثمارها من قبل ألكسندر كوجيف والذي يعتبر من أهم المنشغلين بالفلسفة الهيجلية والإشهار بها في فرنسا والذي قام بشرح وترجمة مؤلف هيجل فينومينولوجيا الروح. والذي عمل على تطويرها من خلال تأليف كتاب مسمى بـ: مدخل لقراءة هيجل والذي يعتبر مصدرا أساسيا لكل بحث هيجلي فرنسي، كما شكّلت الهيجلية الفرنسية فرصة التعرف على الهيجلية الألمانية التي طالما كانت مخفية وغامضة بالنسبة للقراء الفرنسيين، حيث خصصنا في المبحث الأول لدراسة مفهوم فينومينولوجيا الدين عند كوجيف قمنا بتقديم المعنى الإجمالي لفكرة الدين. وما هي الأطوار التي يخضع لها مع إبراز النتيجة النهائية للطور الديني، أما المبحث الثاني المعنون بـ: جدل الأنا والغير عند كوجيف نبيّن فيه علاقة هيجل بكوجيف حيث ركز على جدل الأنا والغير أو الصراع بين السيد والعبد وعلى فكرة نهاية التاريخ. أما المبحث الثالث ركزنا على مفهوم الرغبة والاعتراف عند كوجيف حيث أن إذا كانت الرغبة هي أساس صراع الإنسان ضد آخره الإنساني، فالاعتراف ناقص لكون هو بداية للتاريخ فإن هذا الصراع سيغدو بين السيد والعبد من أجل الاعتراف المتبادل، أما المبحث الرابع المسمى بـ: الدولة والسياسة عند كوجيف وفي نظر "كوجيف" تحل الدولة الشمولية المنسجمة التناقض الذي يسود العلاقة، بين السيد والعبد حيث أنه سمى الدولة الكاملة بالدولة المطلقة أو الدولة المثالية أو الدولة ما بعد الحداثة أو الدولة النهائية.
- هناك الكثير من العوائق والصعوبات تعترض طريقنا في سبيل تقديم دراسة مكثفة عن موضوع البحث، حيث أن من الصعب فهم وشرح جل مصادر هيغل بإضافة إلى صعوبة التوقيف بين هيغل الألماني وهيغل كوجيف الفرنسي، والشيء الأصعب في كل هذا ندرة المصادر والمراجع

بخصوص الفيلسوف ألكسندر كوجيف والقراء الفرنسيين التابعين له. وبالتالي صعوبة تحديد حدودهما داخل البحوث الهيغلية نظرا للتداخل الواضح بينهما في تكوين المعرفة، انعدام الدراسات السابقة حول ألكسندر كوجيف.

- إن الوقوف على تجليات الهيجلية يمكن أن يقودنا إلى تكوين تصوّر شامل عن الفلسفة الفرنسية ذاتها وهذا ما نسعى إليه من خلال هذا البحث، لأن هدفنا هو بحث عن كيفية تلقي الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة.

# الفصـــل الأول:

# مدخل إلى فلسفة

# هيجـــل

## المبحث الأول: قراءة في مفهوم الفلسفة عند هيجل:

### 1-مفهوم الفلسفة:

يوافق هيجل في كتابه «محاضرات في تاريخ الفلسفة» على أن لكلمة الفلسفة أهميتها في مقدار ما تعبر عن اهتمام الفلسفة بالمتناهي* وإلى الأمور الدنيوية في مقابل ديانة العالم الآخر، فيقول "ما دامت الفلسفة تعني بأنها الفكرة الإلهية ولها نفس الغرض الذي يسعى إليها الدين، فإن المصطلح يصبح غير مناسب"[1]، وفي هذا السياق حاول فشته إحلال الكلمة القومية «نظرية العلم» أو نظرية المعرفة محل كلمة الفلسفة وقد اعترف أن الكلمة ليس لها جذور. أما "هيجل" فهو يشير على أنها علم، وعلى أن أقسامها علوم فلسفية، والمقصود في ذلك إعطاء الطابع النسقي للفلسفة، لإحلالها محل كلمة الفلسفة وقد عرف هيجل الفلسفة على أنها «الدراسة الفكرية للأشياء»[2].

ومن هنا فإن فلسفة هيجل لا تستطيع أن تفكر في نفسها فقط بل في جميع الفلسفات الأخرى ومن ثم فهي الفلسفة العليا.

يقول "ولاس Wallace ": "إن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديدا ولا هو مذهب خاص وإنما هو فلسفة كلية تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق ولكن جوهرها ظل هو ولم يتغير، وقد ظلت على وعي بدوام بقاءها فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو"[3].

فما هي هذه الفلسفة الكلية العامة؟

إنها ليست فلسفة أفلاطون وأرسطو لأن فلسفتهما ليست إلا عرضا جزئيا خاصا لها. هذه

---

*-**المتناهي**: معناه تناهي الشيء بلوغه غايته، والمتناهي ما له حد ونهاية ويمكن قياسه، ويقابل اللاتناهي ونظرية التناهي نظرية تذهب إلى أنه ليس ثمة شيء لا متناه بالفعل، وإنما تخضع الأشياء كلها لقانون العدد. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، مجمع اللغة العربية، د.ط، 1983م، ص 139.

1-ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط) ، (د.س.ط)، ص 412.

2-مرجع نفسه، ص414.

3-ولترستيس، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص15.

الفلسفة هي الجوهر الداخلي لفكرهما أو هي العامل المشترك الذي أضاف إليه كل منهما بعض النقاط الخاصة. وهذا الجوهر الداخلي نفسه هو الذي يشكل جوهر فلسفة هيجل.

بخصوص مفهوم الفلسفة عند هيجل قال الدكتور "عبد الرحمن بدوي" أن فلسفة هيجل تتألف من ثلاث معان رئيسية هي:

**أ- الفكرة Die idees.**

**ب-الطبيعةDie Nature.**

**ج-الروح Dergeis[1].**

ترجع هذه المعاني الثلاثة إلى معنى واحد **الفكرة*** يعني (notion) لأنها هي **المطلق*** والمطلق هو الذات الكلية هي عينها، الفكرة أو التصور عند هيجل، وبالتالي: التصور هو لفظة تعني الشمول والكلية ومنه: **التصور الهيجلي هو الكلي الذي ينتظم كل تعييناته ويشملها في إطار ديالكتيكي.**

فالفكرة نفسها هي تحقيق كامل للتصور وبالتالي هي الوحدة المطلقة للتصور والموضوعية، ومن هنا ارتبط معنى المثالية الهيجلية بالموضوعية، فلا يبلغ الوجود معنى الحق إلا عندما تكون الفكرة هي الوحدة بين التصور والواقع، وبهذا يكون الوجود هو الفكرة لا بالمعنى العام فقط للوجود الحقيقي.

موضوع الفلسفة هو الأفكار، ولذلك فهي لا تهتم بما يوصف عادة بأنه مجرد تصورات لكنها على العكس تنظر إلى مثل هذه التصورات على أنها وحيدة الجانب وخاطئة. على حين أنها تبيّن في الوقت نفسه أن الفكرة الشاملة هي وحدها التي لها وجود بالفعل، وإنها فضلا عن ذلك هي التي تهب نفسها هذا الوجود الفعلي، وكل شيء آخر يقيم بناءه مستقلا عن هذا الوجود الفعلي، وعن عمل

1 -عبد الفتاح الديدي، التربية عند هيجل، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى، الإسكندرية، 1993، ص 25.

*-**الفكرة**: عند فلاسفة القرن 17 هي الصورة الذهنية المطابقة لموضوعها، هي تصور جزئي في مقابلة الحقيقة، لأن الحقيقة لا تكون إلا كلية جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 157.

*-**المطلق**: المطلق الذي اهتم به "هيجل" أكثر من غيره هو تفسير "شلنج" يقول أن المطلق هو هوية محايدة يكمن خلف الذات (الروح) والموضوع (الطبيعة) في آن معا، وقد أعطى هيجل للمطلق عدة صفات: المطلق هو الروح، الجوهر، ويشير إلى التعيين والشرط والوجود بالفعل (ميخائيل أنوود معجم مصطلحات هيجل – ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ص 59-62.

الفكرة الشاملة، لا يكون له سوى وجود زائل أعني مجرد رأي ومظهر غير جوهري[1].

والفكرة هي المطلق الذي ينطوي على ثلاث مراحل في ثلاث لحظات هي[2]: الوضع ونفيه ومؤلف الوضع ونفيه، ويمكن التعبير عن هذه اللحظات كالآتي: موضوع ونقيض الموضوع ومركب من الموضوع ونقيضه، والمركب يتحقق عن طريق الدفع لكل من الموضوع ونقيضه.

إذا كانت هذه اللحظات بمثابة المراحل في الفكرة فهي أيضا في كل من الطبيعة والروح فالفكرة هي هذه المعاني الفكرة والطبيعة والروح والجدل الذي يكمن في الفكرة يكمن في الطبيعة وفي الروح وليس هناك انتقال من هنا إلى هناك فكلها معان ثلاثة للفكرة بالتالي: الفكرة هي الفكرة والفكرة هي الطبيعة والفكرة هي الروح.

كما ذكرنا سابقا أن فلسفة هيجل اشتملت واحتوت واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة وموضوع الفلسفة حسب هيجل هو "المطلق" ومعرفة المطلق لا تتم إلا من خلال صيرورة تشير من الأدنى إلى الأعلى باستمرار ودون توقف وبقدر ما يسمح به العصر، وبالتالي: الفلسفة ملخصة في الفكر وكذلك كل شيء مقررا في عملية المعرفة عند هيجل يعرف المعرفة قائلا: "وهي معرفة الفكرة المطلقة لذاتها".

موضوع الفلسفة عند هيجل هو معرفة المطلق، والمطلق عنده هو ذات والذات تعي ذاتها، ولقد عبر عن ذلك: **هيبوليت** قائلا: «ليس معطى لمدة واحدة، وانتهى الأمر بأنه مسيرة ديالكتيكية، إنه التحقيق التدريجي لذاته بذاته»[3].

إن الفلسفة عند هيجل ليست إلا واحدة في شموليتها، وإذا كان هذا القول شكليا يحتاج إلى توضيح وعليه يوضح هيجل هذا القول عندما فصل تطور الفلسفة إلى غاية[4] فلسفته التي تمتاز في نظره بالحقيقة عينها حيث أصبحت قادرة على التجرد من الداخل ذاتها الذي يعني أن ما هو ذاتي

1-هيجل، أصول فلسفة الحق، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص121.

2-عبد الفتاح الديدي، التربية عند هيجل، مرجع سابق، ص 26.

3-حنا ديب، هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1991، ص 96.

4-مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتفاع الواعي بالواقع، الدار العربية **ناشرون**، بيروت، لبنان، 2009، ص 199.

يصبح وجودا علنيا يخرج عن ذاته بعدما أصبح محكوم بقانون التطور فما يكون ضمنيا في بداية التاريخ لابد أن يتجلى إلى غاية اكتمال نضجها لتظهر كوعي علني والتي كان يقصد بها فلسفته، وعلى هذا الأساس نجد أن فلسفة هيجل تنقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية وهي:

أ- المنطق ب- فلسفة الطبيعة، ج- فلسفة الروح (العقل)، لكن قبل تحليلنا لهذه الأقسام نطرح السؤال الآتي: ما هي الحقيقتان اللتان بنى عليهما فكره أثناء اشتغاله بالفلسفة؟ أو بالأحرى: ما هي الحقائق التي بنى عليها هيجل فلسفته؟

هذه الحقائق تتمثل بالخصوص في الحقيقتان اللتان بنى عليهما فكره أثناء اشتغاله بالفلسفة هما: "أن كل فلسفة يجب أن تبدأ، بل هي تبدأ بالفعل من أعمال الفكر في عقلية الفترة التي يعيش فيها أن كل فلسفة يجب أن تقوم بنفس الدور التي تقوم به الحياة، والحياة في جوهرها صيرورة"[1]، ومن هنا يواجهنا سؤال آخر فيما يخص الفلسفة يتمحور كالآتي: ما هو السبيل إلى تحقيق هذين المبدأين الأساسيين الذين التزم بهما في كل خطواته الفلسفية وفي كل مراحله العقلية؟

لم يكن الأمر سهلا بالنسبة إليه، فقد كان عليه أن يضع فلسفته في قلب الحياة العقلية التي عاصرها وإن يحدث فيها تغيرا ثوريا دون أن يتعرض للأخطار، وبدون أن يعدم الالتقاء بالشباب في أروقة الجلسات من أجل نشر أفكاره، وبدون أن يتعرض لسخط رجال الدين أو غضب الحكام أو إهمال الجمهور.

اعتاد هيجل أن يقول: «إن الفلسفة يجب أن تبنى في شكل "نسق متكامل" وإلا صارت شكل من أشكال التأمل العارض الخالي من الأحكام»[2].

ومعنى هذا القول أن هيجل كان يحرص أشد الحرص على أن تحقق الفلسفة بدورها في إطار الفكر الفلسفي نفسه، برغم ما تطلبه الفلسفة من استحياء من كل الأوضاع العقلية القائمة بالفعل في زمانه ومن الواضح ثانيا أن الفرض الأساسي لفلسفة هيجل هو وصف ما ينبغي أن يحدث تاريخيا

1-عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلو مصرية، (د.ط)، 1980، ص 49.

2-مرجع نفسه، ص 50.

معززا بالأسباب المنطقية التي تشير إلى استحالة أن يكون الأمر غير ذلك، ولهذا نجد هيجل يقول: «فالتفكر في الحياة»[1].

قبل الشروع في تحليل الأقسام الرئيسية الثلاثة في فلسفة تشير إلى الفلسفة اليونانية وما هو الدور الفعال في فلسفة هيجل، ومن هنا نكون أمام سؤال يجعلنا نتوقف عند كل مرحلة من مراحل الفكر اليوناني ولماذا عودة هيجل إلى الفلسفة اليونانية؟ وما هي أهم الأفكار التي تبلورت في فكرة من خلال الفلسفة اليونانية؟ وما هي أهم النتائج التي توصل إليها هيجل؟ وإلى كم قسم قَسَّم هيجل عصور الفلسفة اليونانية؟

في العالم اليوناني الوحدة الجوهرية هي وحدة المتناهي واللامتناهي، لكنها ليست سوى خلفية غامضة مضمورة في الأعماق المعتمدة في الذاكرة في الكهوف الأيقونات التقليدية، وهذه هي الخلفية من الروح الذي يمايز نفسه ويتفرع إلى ذهنية فردية تنبثق في ضوء المعرفة وتتشكل في جمال الحياة الأخلاقية الحرة الهادئة[2].

أعجب هيجل بحياة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وعقائدهم إعجابا كبيرا حيث قال: «إن اسم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوروبا ولا سيما في قلوبنا نحن الألمان»[3].

أما عن منهجه الجدلي فقد كان يعتبره امتداد وتطويرا للجدل القديم بل إن كلمة الجدل نفسها مشتقة من الكلمة اليونانية التي تعني الحوار والمناقشة ولقد اعتقد هيجل إن الفكر يسير دائما على هذا المنوال ومن هنا نشير إلى فكرة الجدل وبالتالي: من أين أخذ هيجل فكرة الجدل؟

## 2-فكرة الجدل:

**أولا: زينون الإيلي:** لم تكن لزينون الإيلي فلسفة خاصة ولكنه كرّس جهده للدفاع عن فلسفة أستاذه "بارمنيدس" ومعنى هذا أن دفاع زينون لم يتخذ طريق البرهنة المباشرة على قضايا بارميندس وإنما كان يهدف إلى تفنيد آراء الخصوم ولعل هذا ما قصده أفلاطون حينما قال: « كان يكيل للساخرين منه

1-عبد الفتاح الديدي، مرجع سابق، ص 52.

2-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص607.

3-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنويه للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2007، ص 42.

بنفس الكيل»[1]، وبهذا فإن الجديد الذي أتى به زينون إيلي لم يكن النتائج التي وصل إليها، وإنما أساليب التي دعم بها هذه النتائج.

ما هي هذه الأساليب وكيف تأثر بها هيجل؟

أول ما يعجب به هيجل عند زينون هو الفكرة التي تذهب إلى كل سلب **تعيين*** يقول هيجل: «إني لا أجد شيئا مثيرا عند زينون وهو الوعي بأن سلب التعيين تعيين معنى أن الإنسان حين ينكر تعيينا ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعيين جديد»[2].

فسلب الحركة يعني إثباتا لتعيين جديد هو السكون وسلب الكثرة إثبات الوحدة والفكرة الأخرى التي أعجب بها هيجل عند زينونا الإيلي هي أن الجدل عنده انصب على الحركة وسبب ذلك أن الجدل هو نفسه حركة يقول هيجل: "إن وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيا مثل وجود الفيلة"[3]، إذن فإن زينون لا ينفي وجود العالم، ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود.

**ثانيا: هيرقليطس**: بخصوص المنهج الجدلي عند هيجل نجده تأثر بفلسفة هيرقليطس فيقول: «لن تجد عبارة قالها هيرقليطس إلا واحتضنتها في منطقي»[4]، وهذا ما دعا إليه "ول ديورانت" إلى القول: «بأنه هيرقليطس هو هيجل اليونان» ومنه نقول أن الفكرة التي أعجب بها هيجل عند هيرقليطس هي: موقفه من الوعي* البشري فإلى جانب أن هيرقليطس عارض الايليين وأحل الصيرورة محل الوجود الساكن فإنه كان أول من تحدث عن الوعي البشري في قوله: "إني أبحث عن نفسي" وجعل الوعي يواجه الوجود باعتباره موضوعا له، ومن وهنا أطلق هيجل عنه لقب أول فيلسوف نظري، إذ يمكن

1-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 44.

***-تعيين**: يستخدم "هيجل" في مؤلفاته "التعيين" في سياقات ومعاني متعددة في كتاب "علم المنطق" نجد التعيين(كيف) عنوان الأول قسم من نظرية الوجود والتعيين من مصطلح عام يعني التعيين الكيفي في مقابل الكم والقدر توافق هيجل على دعوة سبينوزا القائلة كل تعين سلب (ميخائيل أنوود معجم مصطلحات هيجل، مرجع سابق، ص 155.

2-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 46.

3-ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 60.

4-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 48.

***-الوعي**: استخدمت هذه الكلمة للتمييز بين الحالات الذهنية الواعية والحالات اللاواعية واستخدم هيجل مصطلح الوعي للدلالة لا فقط على وعي الذات بل أيضا على الذات الواعية نفسها في مقابل الموضوع الذي تكون الذات على الوعي به، ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة الإمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص 126.

أن نقول أن هيرقليطس هو أول من بحث في نظرية المعرفة، وتساءل كيف يمكن للوعي أن يصل إلى معرفة الكلي الذي يعبر عن حقيقة الأشياء وهو أول من جمع بين الوعي والمبدأ الكلي الموضوعي في وحدة واحدة[1].

يقول هيرقليطس: «نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه فما من إنسان ينزل في النهر الواحد مرتين فهو دائم التدفق والجريان»[2]، معنى هذا القول لا يمكن للإنسان أن يسبح في النهر مرتين فلا شيء يبقى كما هو ولا شيء متطابق على آن إلى آخر فنحن نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طوال الوقت في الموجة نفسها.

**ثالثا: جورجياس**: عرض جورجياس جدله في كتابه المسمى في الطبيعة وقسمه إلى ثلاثة أقسام على ما يروي "سكستوس أمبريكوس"*:

- برهن في القسم الأول (موضوعيا) أن لا شيء موجود.
- برهن في القسم الثاني (ذاتيا) أنه على افتراض أن الوجود موجود فلا يمكن معرفته.
- برهن في القسم الثالث (موضوعيا وذاتيا) أنه ليس ثمة اتصال ممكن بين ما يوجد وما يعرف.

يرى هيجل في القسم الثالث إذا أمكن إدراك شيء فلا يمكن نقله إلى غير الأشياء الموجودة هي المحسوسات، وهو يعجب كذلك بدراسته للفكر من الناحية الموضوعية (الوجود) ومن الناحية (المعرفة) ومن الناحية الموضوعية والذاتية وبين السلب، ومن هنا كان جدله أكثر أصالة من "بروتاجوراس".

**1- سقراط**: المنهج السقراطي يرتكز على اعتقاد سقراط أن "الأطفال يولدون وفي أنفسهم جميع ألوان المعرفة، ولكنهم يحتاجون قليل من العون حتى يتذكروا هذه المعارف"[3].

---

1-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 49.

2-ولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984، ص 70.

***سكستوس أمبريكوس**: (210، 160 ق م) كان طبيبا وفيلسوفا ولد في روما وعاش في الإسكندرية، ينتمي إلى المدرسة الشكلية أو مذهب الشكاك، ومن ما وصلنا عن مذهب الشكاك، الإغريق والرومان ينتمي إلى التيار البيرونية من مؤلفاته: الجمل الفورية ضد المعلمين (عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، (ج 2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984، ص 16.

3-عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 54.

– رأي هيجل في هذا المنهج هو يرى أن سقراط عبر عن الجدل في صورته الذاتية بصفة خاصة وهي الصورة التي تبدو في التهكم، فقد اعتاد أن يمارس جدله من المفاهيم والتطورات الشائعة أولا ثم ضد السوفسطائية ثانيا وكان سقراط جريئا في مناقشاته يلغي الأسئلة التي يريدها وينتهي بمهارة إلى عكس البداية التي كان يؤكد صحتها.

**2– أفلاطون:** ما هي الأفكار الأفلاطونية التي أثرت في هيجل وجعلت "ميور" يذهب إلى أن الجدل الهيجلي مدين لأفلاطون أكثر ما هو مدين به لأرسطو؟

اهتمام أفلاطون بالكليات واعتباره الكلي والفكر هو الأساس الحقيقي وراء العالم. حيث أخذ هيجل فكرة الكليات من عند أفلاطون فهم حين يقولون إن الكليات ليست ذهنية يقصدون أن هذه الكليات ليست أفكارا في أي ذهن، سواء كان أو ذهنك أم ذهن الله وإنما هي توجد وجودا ضمنيا مستقلا عن الذهن، وهذا ما كان يقصده أفلاطون وأرسطو وهيجل والمثاليون جميعا.

الكليات على ما يذهب أفلاطون حقيقة موضوعية، فلست أنا الذي أصنف الأشياء لأن الفئات نفسها لها وجود مستقل عن ذهني. فالجانب الحقيقي في موضوعات الحس هو الكليات، ولكن المصدر الذي نعرف عن طريقه هذه الكليات ليس هو الإحساس وإنما هو العقل.

إن الحقيقي الأصل هو الكليات وحدها ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل فالإحساس يعطينا الظاهر والعقل يعطينا الحقيقة.

ترى الفلسفة الكلية أن الكلي هو الحقيقي وأن الحقيقي لا يوجد وجودا فعليا فإننا نصل إلى أن الكلي هو الوجود المطلق والنهائي الذي هو أساس الأشياء جميعا وهو الذي أخرج العالم من ذاته[1].

الفكرة الثانية والهامة عند أفلاطون هي تفرقته أولا بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم تقسيمه ثانيا العقل إلى نوعين هما: قوة الفهم، والعقل الخالص.

استخدم أفلاطون الجدل في محاورة "بارمنيدس Parmenides" أن يستنبط الكثير من الواحد وأن يبين مع ذلك الكثير لا يستطيع أن يعرف نفسه على أنه الواحد، وهكذا عالج أفلاطون

1–ولترستيس، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص15.

بأسلوبه فيقول في محاورة بارمنديس: "الواحد كان ويكون وسيكون، كان صائرا ويكون صائرا وسوف يكون صائرا بالطبع ثم إنه يمكن أن تكون له علاقات متنوعة وقد كان مشتركا فيها، وهو مشترك فيها وسيشترك فيها نعم بالتأكيد إذن يوجد علم به وظن وإحساس بما أننا نحن أنفسنا أيضا حاليا لا نكف عن ممارسة كل هذه الأساليب من المعرفة بصدده وكل ما هو من هذا النوع يوجد في الواقع بالنسبة للآخرين يوجد كذلك بالنسبة للواحد"[1].

عرض أفلاطون لنظريته التي تقول:" إن المعرفة تذكر في كثير من محاوراته مثل محاورة فيدون حيث يقول: "إذا نحن بعد كسب المعرفة لم ننسى ما كنا قد كسبنا فلابد أن قد ولدنا ومعنا المعرفة دائما وستظل أبدا على علم بها. ومن هنا يجب علينا ألا نقول بأن الجدل يقتصر فقط على الفيلسوف وحده بل الأدنى إلى الصواب أن نقول إن الجدل يعبر عن قانون نشعر بوجوده في جميع مستويات الوعي. وبصفة عامة فكل ما يحيط بنا يمكن أن ينظر إليه على أنه مثال على الجدل ونحن على وعي بأن جميع الأشياء متناهية[2].

الجدل عند أفلاطون لا يتعامل مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية بل ينتقل بين الكليات فحسب يقول أفلاطون: «المنهج الذي به ترتفع النفس من المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئا محسوسا، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة»[3]، ومن تم يقصد أفلاطون بهذا القول: أن المعنى الحقيقي الدقيق هو عملية عقلية خالصة لمرحلة المثل فقط.

– قدم أفلاطون كشفا مهما في تاريخ المنطق حين بين أن الصفة المتعين إنما تتعين عن طريق السلب* والسلب عند هيجل هو: الاسم العام للتعيين بما هو كذلك.

1–أفلاطون، محاورة بارمنيدس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد 359، ط1، 2002، ص83–84.

2–هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص220.

3–عبد الرحمن بدوي، مرجع سابق، ص 59.

*–**السلب**: عند هيجل أن سلب ينتهي إلى إيجاب، لكنه إيجاب يختلف على الإيجاب الأصلي الذي تم سلبه فالشيء الأحمر قد تم سلبه عن طريق الآخر (ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ص 377.

– يعجب هيجل بربط أفلاطون بين "الفلسفة والحكم" يقول على لسان سقراط «لابد أن نقول بالغا ما بلغت موجة السخط ضدنا أن المدن لن تخلص من هذه الشرور ولن يخلص منها كذلك الجنس البشري كله حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك، ولن يخلص العالم من هذه الشرور إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان أحدها إلى جانب الأخرى»[1].

يقول هيجل معلقا على هذه الفقرة يقرر أفلاطون ضرورة وحدة الفلسفة مع الحكم، فالفكر في التاريخ باعتباره القوة المطلقة لابد يقينيا أن يتحقق وبعبارة أخرى أن هيجل يرى أن الفلسفة السياسية عند أفلاطون تؤيد فلسفته التي ترى أن الفكر الخالص لابد أن يتحقق في العالم ويتجلى في التاريخ البشري[2].

**3– أرسطو**: أربعة أفكار كان لها تأثير في الجدل الهيجلي وهي:

–الفكرة الأولى: فكرة المادة والصورة.

–فكرة القوة والفعل التي يقول عنها هيجل: «إن أروع ما عند أرسطو هو توحيده بين القوة والعقل»[3].

وظهرت هذه الفكرة عند هيجل باسم الضمني* والصريح*.

في فلسفة أرسطو بعض الأفكار الأخرى التي كان لها عميق الأثر في فلسفة هيجل منها التفرقة الأرسطية بين القوة والفعل، فقد ظهرت هذه التفرقة في فلسفة هيجل تحت اسم "الضمني والصريح" أو "ما هو في ذاته" و"ما هو في ذاته ولذاته". ويرى أرسطو أن المادة هي القوة وأن الصورة هي الفعل، والمادة في ذاتها لا شكل لها على الإطلاق. إنها الحامل اللامتعين للأشياء.

---

1–إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، 2007، ص 61.

2–مرجع نفسه، ص62.

3–مرجع نفسه، ص 63

*–**الضمني**: **Impliate**: ما تنطوي عليه القضية دون تصريح به (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي للهيئة العامة للشؤون، المطابع الأميرية (د.ط)، القاهرة، 1982، ص 111.

*–**الصريح**: المعنى الصريح هو المعنى الواضح وهو على ضد المعنى الضمني أو المستتر، مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979، ص 375.

في حين رأى هيجل لأن هذا الحامل للأشياء ليس مجرد تجريد أو فراغ أو لا شيء، ولهذا استبعده من فلسفته وفضلا عن ذلك فإن الضمني عند هيجل ليس هو المادة عند أرسطو ولا الصريح أو العلني عنده هو الصورة عند أرسطو. فالمادة الخالصة هي القوة، بينما الصورة الخالصة هي الفعل ونفس هذا المعنى هو ما تعنيه لفظة "الضمني والصريح" عند هيجل. لكن هيجل لم يطبق هاتين الكلمتين بنفس طريقة أرسطو ولا على نفس الأشياء.

-هي فكرة أرسطو عن التطور ومن هنا نستطيع القول إن هيجل وأرسطو يتفقان في فكرة التطور وكل منهما مبني على تصور واحد لطبيعة التطور، يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ويرى هيجل أنه انتقال من الضمني إلى العلني.

-فكرة المطلق أو الله قال هيجل: «إن المنطق لا يعني بالصورة وحدها وإنما هو يدرس كذلك الصورة والمضمون في وقت واحد والصورة هي الفكر والمضمون هو الفكر»[1]، إذا كان هيجل يرى أن أرسطو هو مبدع المنطق وأن أبحاثه المنطقية ظلت مرجعا موثوقا به في جميع العصور، إلا أنه يرى أن هذه الأبحاث المنطقية ليست إلا استنباطات ناقصة وصورية تماما.

إن الفكرة التي أثرت تأثيرا مباشرا في فلسفة هيجل هي فكرة "المطلق أو الله" والمعنى الفلسفي لهذه الكلمة هو أنه وجود الأول الذي صدرت عنه الأشياء الموجودة في العالم أو أنه بعبارة أخرى المطلق Absolute. ولقد استخدم الفلاسفة لفظ الله للدلالة على المطلق لأن الله ينظر إليه في الدين بوصفه الموجود الأول الذي صدرت عنه الأشياء كلها[2].

- الجوهر هو المقولة الأولى من مقولات أرسطو العشرة الشهيرة، بينما المقولات التسع الباقية تكون بمثابة أعراض وهي: الكم، الكيف، المكان، الزمان، الوضع الملكية، الفصل، الانفصال والجوهر.

أما عند هيجل فالجوهر هو الفكرة الكلية وهي موضوع الفلسفة التي غايتها جوهر الأشياء لا الظاهرة. الفلسفة تنظر في جوهر الموضوع وهذا الجوهر هو الموضوع ذاته، وهو ليس بشيء آخر غير

1-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 63.

2-ولترسيس، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص 34-36-37.

الفكر عينه وإننا نقابل الجوهر بالظاهرة بالتغير. إذن الجوهر هو الشمولي الخالي مما يظل دائما كما هو، فالجوهر عند هيجل كما هو عند أرسطو وثيق الصلة فيما ينتسب إليه وإلا فإنه سيكون محصورا فلا يكون الجوهر حقا ولكن الجوهر الهيغلي أي الفكرة أو الحقيقة ليس ثابت وليس بتجريد فكري محض فالفكرة تتحقق في التاريخ كصيرورة وهي تظهر وتتطور بطريقة محض تاريخية، وهي تحتوي في ذاتها نقيضها والمكانية تطورها في التعين ومن خلال العلاقة بين الحسي والعقلي، بين الفكر والوجود. فالتناقضات التي تحدث في الفكرة والتي أسماها هيجل الديالكتيك هي المحرك لها ولتطورها في التاريخ.

مقارنة بين الجوهر الأرسطي والجوهر الهيجلي: هناك بعض الفروقات يمكن الإشارة إليها أو تبنيها وهي:

إذا كانت مقولات الزمان والفعل والانفصال هي مجرد أعراض للجوهر في الفلسفة الأرسطية، فإن الحركة والتغير هي في صميم تعريف الفكرة أو الجوهر عند هيجل وإذا كان مفهوم الجوهر عند أرسطو بسيط فإن مفهوم الجوهر عند هيجل أكثر تعقيدا أو أقل ضبطا. بحيث يبدو الجوهر كلي القدرة موضوعا للإيمان العقائدي.[1]

إن هيجل كان فيلسوفا ذكيا وفاطنا ما يجري ما حوله هذا ما جعله يقسم لنا عصور الفلاسفة اليونانية إلى ثلاثة عصور: العصر الأول بدأ من طاليس كما هو متفق عليه بين الجميع وينتهي بأرسطو، ثم يبدأ العصر الثاني الذي يبدأ من المدارس التي نهلت من أرسطو (الرواقية الأبيقورية والشكاك) سواء منهم القدماء والمحدثون، والعصر الثالث هو عصر الأفلاطونية المحدثة والأساس في هذا التقسيم هو منهج هيجل الذي تصور على أساسه التطور الروحي للإنسانية فإنه يقول: «إن الفكرة المطلقة قد وصلت إلى أعلى درجات من درجات تحققها عند أرسطو»[2].

ماهي السمات العامة للمنهج الفلسفي كما يتصوره هيجل؟

1-فريديك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1978، ص76-77.

2-عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، (ج 2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984، ص 174.

السمة الأولى للمنهج الفلسفي في رأي هيجل هي تلك القاعدة الديكارتية الشهيرة "ألا أسلم بشيء قبل البرهنة عليه، أو كما قيل في بعض الأحيان بتعبير معاصر إن على أية فكرة أن تحمل معها أوراق اعتمادها قبل أن تلج محراب الفلسفة"[1].

فلا شيء هنا يعتمد على أفعال الآخرين وافتراضاتهم ولا شيء يمكن أن يسلم به الوعي تسليما طبيعيا، بل كل شيء لابد أن يبرهن عليه وكل فكرة يقام عليها الدليل حتى البداية نفسها ينبغي البرهنة عليها، وأن نبين أنها مستنبطة أو مشتقة من شيء آخر. ومن هنا افتقرت الفلسفة كما يرى هيجل إلى ميزة تتمتع بها العلوم الأخرى التي تسلم بأشياء كثيرة سواء في بداية الطريق فهي حين نتناول موضوعاتها بالدراسة والتحليل تسلم بهذه الموضوعات منذ البداية مثلا: الهندسة تسلم بوجود المكان وتشرع في البحث عن قوانينه وتسلم بما يسمى البديهيات أو اللامبرهنات، والعلوم الأخرى تسلم بوجود المادة. أما الفلسفة فإن عليها أن تسعى إلى البرهنة على موضوعاتها وأن تبرز بالضرورة في هذه الموضوعات، كما أن عليها أن تسلم بشيء بطريقة قطعية.

هناك سمة أخرى لصورة التفكير الفلسفي وهي أننا نصفه بفكر لاحق أو تالي وهو (فكر الفكر) قبل أن تظهر الفلسفة كأن هناك تفكير يسمى التفكير العام وهو الذي يوجد عند كل إنسان لأن ما يميز الإنسان عن الحيوان، بل ما يميز كل نشاط إنساني. وهذا التفكير العام هو الذي نستطيع أن نسميه "الفكر الأول" ثم تأتي الفلسفة لتجعل من هذا الفكر الأول موضوعا للدراسة، ومن هنا علينا أن نلاحظ أمرين هامين:

-أن الفلسفة تأتي متأخرة بعد أن تكون الحياة قد دبت بين الناس بالفعل وظهرت ضروب متعددة من التصورات للأفكار، وقامت أنواع مختلفة من الأنظمة السياسية والأخلاقية والدينية وهي كلها تفكير ثم يأتي تفكير ثم يأتي التفكير الفلسفي ليتوجها.

-إن الفلسفة لا تتعامل قط مع أشياء جزئية مباشرة كهذه الشجرة أو تلك المنضدة أو هذا النظام السياسي أو الاجتماعي في هذه الدولة العربية أو الأوربية ...

1-هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص17.

الفلسفة لا تدرس وقائع جزئية ولكنها تدرس (الكل) النظام السياسي ككل الوجود ككل الأخلاق بوصفها أخلاقا ... أعني لابد أن تتحول الشجرة والمنضدة وهذه الورقة إلى تصورات كلية إلى أفكار كلية، أي أفكار شاملة بتعبير هيجل حتى تكون موضوعا للفلسفة ومعنى ذلك أن الفلسفة لا تدرس سوى الفكر فحسب. وهي نفسها فكر ولهذا كانت فكرا يتخذ من ذاته موضوعا أو هي "فكر انعكاسي" أو هي فكر الفكر[1].

مهمة الفلسفة هي دراسة هذا الواقع الفعلي لمعرفة مدى اتفاقه أو اختلافه مع العقل، فإذا ما وجدنا في هذا الواقع الفعلي مثلا ضروبا من اللامساواة بين البشر أو أنواعا من العبودية، أو إذا وجدنا أن معظم الناس يفتقرون إلى الحرية مع أنها ماهية العقل. بعبارة هيجل الشهيرة: "كل ما هو واقعي هو معقول، وكل ما هو معقول هو واقعي". وهي تعني أن ما هو عقلي يتحقق لأن العقل نشط ومهمتنا تخليص العقلي أو الأزلي ما قلب العابر العرضي كما يقول هيجل في فلسفة الحق[2].

ومن هنا يمتدح هيجل التجربة لأنها جلبت معها شرطا هاما هو أننا لابد أن نكون على اتصال بالوقائع قبل قبولها أي علينا أن نحتك باستمرار بهذا الواقع الفعلي الذي هو الموضوع الحقيقي للفلسفة لأن موضوع الفلسفة هو الحاضر بأسمى معاني الحضور والتطور الذي يعرضه علينا تاريخ الفلسفة هو نفسه ما يشكل نسق الفلسفة ذاتها أي مذهب هيجل نفسه الذي استوعب جميع الفلسفات السابقة واحتفظ بجوهرها.

في الأخير نتوصل إلى أهم النتائج التي توصل إليها هيجل من خلال عودته إلى الفلسفة اليونانية:

- ✓ الحقيقي هو ما له وجود مستقل تماما، ووجود معتمد على نفسه فقط.
- ✓ الظاهر هو ما يعتمد في وجوده على وجود آخر، وهذا الوجود الآخر هو الحقيقي.
- ✓ الوجود العقلي هو ما يمكن أن يتمثله الوعي تمثلا مباشرا وقد يكون كائنا نفسيا أو ماديا.

1-هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص18.

2-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص21.

- ✓ الحقيقي هو الكلي.
- ✓ الحقيقي لا يوجد وجودا فعليا، وإنما يوجد وجودا منطقيا فحسب[1].
- ✓ الوجود الفعلي هو الظاهر.
- ✓ الحقيقي وهو الكلي هو أيضا الفكر أو الروح أو العقل، لكن هذا الفكر أو الروح أو العقل ليس عقلا فرديا أو ذاتيا وإنما هو عقل مجرد موضوعي له وجود منطقي لا وجود فعلي.
- ✓ الحقيقي أعني الفكر الموضوعي هو الوجود النهائي أو المبدأ الأول أو المطلق وهو مصدر الأشياء جميعا.

### 3-أقسام الفلسفة عند هيجل:

تنقسم فلسفة هيجل إلى ثلاثة أقسام وهي:

أ- المنطق ب- فلسفة الطبيعة ج- فلسفة الروح.

**أولا: المنطق:** يقسم هيجل المنطق إلى ثلاثة أقسام وهي:

- ✓ نظرية الوجود أو دائرة الوجود التي تمثل المباشرة.
- ✓ نظرية الماهية: وهي دائرة الانعكاس والتوسط.
- ✓ نظرية الفكرة الشاملة: تعبر عن المباشرة والتوسط.

- المنطق هو دراسة الفكر البسيط الخالص أو هو دراسته صور الفكر الخالصة في حين أن الفكرة في المنطق تفهم على أنها لا تشمل إلا ما يعتمد عليه التفكير فالمنطق هو الروح التي تشبع الحياة في فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح وسنكون مشكلتها في هذه الحالة هي التعرف على الصور المنطقية.

مقولات المنطق هي تعريفات متعاقبة للمنطلق فالمقولة الأولى هي أول تعريف قدم في التاريخ وهو: المطلق هو الوجود ولقد كان بارمنيدس هو الذي وضع هذا التعريف وقد اشتملت فلسفته على

1-ولتر ستيس، هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنويه للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت، 2007، ص41.

مقولته العدم أو اللاوجود ومع ذلك أنكر أن يكون تعريف الحقيقة بتلك المقولة ولقد كان هيرقليطس هو المسؤول على أن الحقيقة هي الصيرورة* وهذا هو التعريف الثاني للمطلق.

ما هي أهم الملاحظات التي تنطبق على الأقسام الرئيسية الثلاثة للمنطق؟

من بين أهم الملاحظات نذكرها كالآتي:

– نظرية الوجود تقابل نظرية الحدود في المنطق الصوري لأنها تدرك على نحو بسيط ومباشر، أما نظرية الماهية فهي تتخذ من التوسط والتنوع مبدأ لها وذلك هو مبدأ الفهم وهي على هذا النحو تقابل الأحكام، أما نظرية الفكرة الشاملة فهي تقابل نظرية القياس بمقدار ما تتخذ من مبدأ العقل وهو الهوية في الاختلاف مبدأ لها.

– يخبرنا هيجل في مقدمة كتابه (علم المنطق) أن غاية المنطق هي الحقيقة فيعرف المنطق قائلا: «هو دراسة الفكر، لكن هيجل في كتابه فينومينولوجيا العقل لوضع بالفعل أنه لا يوجد واقع موضوعي مستقل عن الفكر، فالفكر هو واقع موضوعي والواقع الموضوعي هو الفكر»[1].

يقول هيجل: «إذا كنا لا نزال نرغب في استخدام كلمة "المادة" فيجب أن يكون (موضوع) مضمون المنطق هو المادة الحقيقية الواقعية»[2].

إن غاية هيجل الرئيسية من كتاب علم المنطق غاية واضحة هي: إثبات ضرورة المثالية المطلقة يخبرنا قائلا عنها: «فالفكرة المطلقة وحدها هي الوجود والحياة الخالدة، والحقيقة المعروفة بذاتها والحقيقة كلها»، يقول أيضا: «إن الفكرة المطلقة تتضمن كل شيء محدداتها تتضمن بداخلها كل شيء محدد ومميز، كل إنسان، كل شجرة، وكل نجم وكل جبل وكل حبة رمل» يقول هيجل أن الطبيعة والعقل هما طريقتان مختلفتان يتجلى فيها وجود الفكرة المطلقة[3].

---

***الصيرورة**: عند هيجل سر في صميم الوجود أعني سر تطور، وهي التي التناقض بين الوجود واللاوجود، جميل صليب، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 748.

1–ولتر ستيس: هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص 134.

2–بيتر سينجر، هيجل مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: محمد إبراهيم السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2010، ص 98.

3–مرجع نفسه، ص 109.

إن من طبيعة الفكرة المطلقة أنها تتجلى في أشكال متميزة ومحددة ثم تعود إلى حد ذاتها.

**ثانيا: فلسفة الطبيعة:**

وإذا كان هيجل يبدو أنه استنبط الطبيعة من الفكرة، فإن ما تستنبطه بالفعل ليس الطبيعة وذاتها وإنما هو فكرة الطبيعة.

يخبرنا هيجل أن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تستنبط الكليات وحدها فإن على الفلسفة حسب مبدأ هيجل أن تستنبط الأشياء الموجودة لا الأفكار وحدها، وبالتالي: المنطق يدرس الأفكار وفلسفة الطبيعة هي أيضا تدرس الأفكار ولكم ما هو الفرق بينهما؟ أو الاختلاف بينهما؟

– المنطق يدرس المقولات وهي تتسم بأنها تنطبق على كل شيء، فهي شاملة في مجال انطباقها، أما فلسفة الطبيعة تدرس الكليات من نوع آخر، كليات ليست مقولات لكنها كليات تنطبق على بعض الأشياء، فكل شيء في الكون له وجود وكيفيات سبب ونتيجة والوجود والكيف والسبب والنتيجة هي بالتالي مقولات وهي تقع في دائرة المنطق لكن في كليات الطبيعة نجد بعض الأشياء فقط نبات وبعض حيوان وهي تقع في دائرة الطبيعة، وكذلك يمكن الإشارة إلى أن الفرق بين مقولات المنطق وكليات فلسفة الطبيعة كالتالي إن المقولات هي كليات خالصة غير حسية في حين أن كليات فلسفة الطبيعة كليات حسية وعامل حسي يعني أن ما هو ليست له الصفة الكلية وإنما له الصفة الجزئية ولتأكيد على ما قلناه نستدل بقصة أو موقف وقعت بين هيجل وهركروج[1].

هركروج زعم أن هيجل يحاول في فلسفة الطبيعة استنباط كل ما هو موجود في العالم الخارجي من الفكرة الخالصة، ومن تم تساءل إذا كان في استطاعة هيجل أن يستنبط له قلمه فرد هيجل على هركروج بعنف في حاشيته تهكمية ساخرة ذكر فيها أن الفلسفة لديها مسائل هامة تشغل بها نفسها وهي أكثر من قلم هركروخ موقفه العام هو أن فلسفة الطبيعة لا يمكن لها ولا ينبغي لها أن تفعل أن تحاول استنباط الوقائع والأشياء الجزئية وإنما هي تستنبط الكليات وحدها إنها لا تستطيع أن تستنبط

1–نقلا عن: ولتر ستينس هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص 311.

النبات بصفة عامة، ويخبرنا هيجل أنه من الخطأ أن نطلب من الفلسفة أن تستنبط هذا الشيء الجزئي وهذا الإنسان الجزئي.

هدف هيجل العقلي هو: "تفسير الظواهر الطبيعية عن طريق استنباطها في تسلسل منطقي لم يكن يتلاءم مع غرضه أبدا، أن يعرف ما إذا كانت الحوادث التي تقع في الزمان تقابل هذا التسلسل المنطقي أو لا تقابله، إن تفسير صور الطبيعة أعني استنباطها سوف يكون واحد في الحالتين والقيمة العظيمة للتصور الهيجلي تكمن في أنه قدم لنا مفتاحا يجعلنا نبرر تبريرا عقليا، الاعتقاد بأن بعض صور الطبيعة أعلى من بعض[1].

إذن الطبيعة الحقيقية للأشياء تختلف أن الاختلاف عن أفكارنا وتظهر الطبيعة الحقيقية للشيء واضحة بواسطة الفكر.

مبادئ الفلسفة الطبيعية: الموضوع الفلسفي ليس معطى من خارج الفلسفة بل هو فعل من أفعال العقل وبنشوء الموضوع، ينشأ الوعي والشعور في نفس الوقت ومن الوعي بالموضوعات ينشأ شعور العقل بذاته ولهذا فإن الشعور الذاتي الكامل للعقل إنما يتم بأفعال العقل بوصفها تنشئ موضوعات وتطور هذه الأحوال هو تاريخ الشعور الذاتي. إذن بالنسبة لفلسفة الطبيعة (الطبيعة هي المطلق) وبالنسبة لفلسفة المثالية (الروح هي المطلق)[2].

إن الطبيعة هي نفسها الأنا ذات=موضوع، وكما توضع طبيعة توجد طبيعة خارج طبيعتي، فهذه ليست الطبيعة برمتها، فالطبيعة خارجي إنما توضح لتبيين طبيعي وكما كانت طبيعي تتعين بما هي غريزة وفعل تعين ذاتي.

إن الصفة الرئيسية للطبيعة هي كونها عالم العضوي والمتضاد بأخلاق[3].

1-ولتر ستينس هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص 310.

2-مونيس بخضرة، فينومولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى، 2013، ص95.

3-هيجل في الفرق بين نسق فيشته وشلنغ في الفلسفة، ترجمة: ناجي الغويلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى،2007، ص 184.

**خلاصة:**

إن الطبيعة هي النقيض في المثلث الذي يتألف من الفكرة المنطقية والطبيعة والروح ومن تم فالطبيعة هي ضد الفكرة إنها الفكرة وقد خرجت من ذاتها الآخر، ولما كانت الطبيعة تعارض الفكرة ولما كانت الفكرة هي العقل، فإن الطبيعة إذن: اللا عقل أو اللامعقول، والطبيعة هي أيضا لحظة جزئية التي سمحت لها الفكرة أن تخرج من ذاتها، فإن الطبيعة هي ميدان الأشياء الكثيرة وسوف نبدأ من المكان الفارغ، فالمكان عبارة عن تجريد، ومن هنا المكان هو الحد الأدنى للطبيعة أما الحد الأقصى أو نهايتها فهو انتقال إلى عالم الروح والروح هي العقل واكتمال هذه العملية تكون في الروح.

وبالتالي: الطبيعة تبدأ من أكثر الأشياء خلوا من العقل أو أكثر الأشياء معقولية.

**ثالثا: فلسفة الروح:**

تنقسم فلسفة الروح عند هيجل إلى ثلاثة أقسام[1]:

**أ- الروح الذاتي:** وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة أجزاء وهي: أنثروبولوجيا النفس فينومينولوجيا الوعي، علم النفس الروح (الذهن)، وكل جزء من هذه الأجزاء تنقسم كذلك إلى ثلاثة عناصر: **أنثروبولوجيا النفس** تحتوي على (النفس الطبيعية، النفس الشاعرة، النفس المتحققة بالفعل) **فينومينولوجيا** (الفهم، الوعي الحسي، الإدراك الحسي)، **علم النفس الروح** (الذهن النظري، الذهن العملي، الذهن الحر).

**ب- الروح الموضوعي:** ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي: (الحق المجرد، الأخلاقية الذاتية الأخلاقية الاجتماعية).

**ج-الروح المطلق:** ينقسم إلى ثلاثة أقسام رئيسية وأساسية في معالجة الروح وهي (الفن، الدين الفلسفة).

**د-مفهوم الروح:** الروح ليس معطى جاهزا يمكن فصله وعزله ثم وصفه بل هو في حقيقته التاريخ ذاته

1-ولتر ستينس، هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 2005، ص 8-9-10.

فما الروح إلا تاريخ الروح وماهيته إلا ماهية التي صنعها لنفسه الروح التاريخ لأن كل شيء وكل حدث وكل فكرة يوجد فيه، فتاريخ الروح هو تاريخ كل الأشياء والأحداث والأفكار[1].

إن الروح قائم من وراء العالم، أو من وراء ذاته لأنه لا يتقدم إلا بذاته، ومن تم فإن الروح يكون أولا روحا بالقوة ومن شأن صيرورته من أجل ذاته أن تجعله من تحقيق بالعقل.

ينقسم البحث في الروح إلى قسمين أولهما: الروح المتناهي، وثانيهما الروح اللامتناهي[2]، أو المطلق فحقيقة الروح هي حقيقة المفهوم ذاته وجماع اللحظات المتطورة الذي هو النفس الموحدة للحظات الروح ويتمثل واجب الفلسفة في أن تدرك الروح باعتباره تطورا ضروريا، فما هي طبيعة الروح عند هيجل؟

الروح لا يضع نفسه في الحال على أنه روح مطلق بل هو يبدأ من مستويات دنيا في نموه، ولا يبغ تحققه الذاتي الكامل إلا بالتدريج ومن هنا كانت مهمة فلسفة الروح هي تعقب هذا التطور باستخدام أداة واحدة ولا تتغير وهي المنهج الجدلي وبالتالي: يقول هيجل عن الروح: «إن منطلق الروح الجديدة هو حامل اضطراب واسع من أشكال الثقافة المتعددة والمتنوعة، إنه التعويض عن خط سير منعرج معقد وعن جهد ليس بأقل مضن وعسر»[3].

وبما أن بداية الروح الجديدة هذه لم يكن يجمعها أي صلة بالمنطق التقليدي يعلن هيجل في رسالته إلى صديقه "بيتها مر" في شباط 1812 قائلا: «إن منطقه لا يحوي أي شيء مما يسمى عادة بالمنطق إنه منطق ميتافيزيقي أو أنطولوجي»[4].

---

1-يوسف سلامة، من السلب إلى اليونوبيا دراسة في هيجل وماركيوز، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2006، ص 432.

2-**اللامتناهي**: يتألف من موضوعات وظواهر متناهية لا حصر لها والوحدة المتناقضة بين المتناهي واللامتناهي هي تجعل من الممكن معرفة اللامتناهي طالما أن اللامتناهي متضمنا أو ظاهرا فإن كل معرفة حقيقية بالطبيعة هي معرفة الأبدي باللامتناهي، سمير كرم، الموسوعة الفسلفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين والسوفياتيين، دار الطليعة، بيروت، (د.ط)، ص 407.

3-حنا ديب، هيجل وفيورباخ، مرجع سابق، ص 94.

4-المرجع نفسه، ص 95.

## خلاصة حول طبيعة الروح:

إن الروح سيعرف ذاته في كل شيء في السماء وعلى الأرض، ومن واجب الفلسفة أن تدرك الروح باعتباره تطورا ضروريا للفكرة الأبدية.

إذن: الروح دائما فكر إن حقيقة الروح ليست حقيقة مخصصة وتطور هذه الحقيقة لا يكتمل إلا باكتمال فلسفة الروح.

فالروح لا يبلغ الحقيقة دفعة واحدة، بل هو يطور نفسه في نفس الوقت الذي يطور فيه حقيقته ويتعرف على نفسه، فإذا كان الروح مغتربا بدرجة ما في فلسفة "بارميندس" فإنه أقل اغترابا في فلسفة هرقليطس ذلك لأن الروح قد وعى لأول مرة في فكرة الصيرورة في حين لم يكن قد أدرك عند بارميندس إلا فكرة وجود في كليتها وعموميتها[1].

ما هو الجديد في فلسفة هيجل بالتحديد؟ وما هي الخطوة التي تقدم بها على كانط؟

إن هدف كانط كان ايستمولوجيا ذاتيا، فنظرا إلى المقولات على أنها سابقة على التجربة، لكن ما ينظر إليه ذاتيا ينظر إليه موضوعيا، لذلك وجد هيجل من منطلقه المثالي الموضوعي تبينه للفلسفة الكلية.

ما اعتبره "كانط" شرط للتجربة أصبح مع هيجل شرط للعالم، من الممكن أن نتخيل عالما بدون أي شيء من الأشياء الجزئية التي نعرفها، لكن من المستحيل أن نتخيل العالم بدون مقولات (الواحد والكثير، الوجود، الصيرورة والجوهر)

هكذا أصبحت المقولات مع هيجل الأساس الأنطولوجي للعالم في حين كانت عند "كانط" صورا استمولوجية لأذهاننا[2].

1-ريتشارد كروتر (وآخرون)، تطور هيجل الروحي، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 56.

2-حنا ديب، هيجل وفيورباخ، مرجع سابق، ص 65.

العلة الأولى التي بحث عنها "هيجل" هي كثرة من الكليات اللاحسية الخالصة والعينية داعما: "الكلي المجرد"* اكتشاف الكليات العينية طبيعتها كان التقدم العظيم الذي يدي هيجل أنه أحرزه من الفلاسفة السابقين.

يقول هيجل: «أن يكون الحقيقي واقعيا حقيقيا، وأن يكون الجوهر ذاتا بشكل أساسي فهذا معبر عنه في التمثل الذي يعرض المطلق كروح، التصور الأكثر سموا الذي يعود إلى الزمن الحديث ودينه الروحاني وحده فقط هو الواقعي حقيقة أنه الماهية أو ما هو في ذاته أنه ما يقيم علاقة مع ذاته هو متعين، الوجود للآخر، والوجود للذات أنه ما هو في هذه التعينة أو في وجوده خارج الذات يبقى في ذاته نفسه أو أنه في ذاته ولذاته لكن هذا الوجود في ذاته ولذاته ليس كذلك في البداية لنا أي أنه في ذاته، أنه الجوهر الروحاني، يجب أن يكون بالضرورة، كذلك يجب أن يكون معرفة الروحاني ومعرفة ذاته كروح»[1].

*–**الكلي المجرد**: المجرد ليس على نقيض من "العيني" بل هو مرحلة في تطور العيني نفسه إنه العيني غير المكتشف وغير المتطور (سمير كرم الموسوعة الفلسفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين والسوفييتيين، دار الطليعة، بيروت، ص 458.

1–حنا ديب، هيجل وفيورباخ، مرجع سابق، ص 97.

وفي الأخير نستنتج أن الروح هي وحدة الفكرة والطبيعة، فالإنسان من ناحية جزء متكامل من الطبيعة فهو حيوان وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة القوانين الطبيعية، إذا كانت الفكرة هي الجنس المجرد فإن الطبيعة هي الفصل فقد انتقلت الفكرة الخالصة في الطبيعة إلى ضدها وأصبحت غريبة في نفسها أصبحت لا عقل ولا فكر لكنها في فلسفة الروح تعود إلى نفسها غنية من ضدها، لقد كانت الفكرة حبيسة في الطبيعة، ولكنها في الروح تحرر نفسها من تلك العبودية، تعرض علينا فلسفة الطبيعة الخطوات التدريجية للعملية التطورية وهذا التطور من المادة اللاعضوية إلى الكائن الحيواني هو العدم العود التاريخي للروح من ضدها المطلق وبالتالي: فلسفة الروح تسمى بالروح المطلق والروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتي والروح الموضوعي، ومنه يصبح الروح حرا حرية مطلقة كم يصبح لا متناهيا وعينيا تماما والروح تدرك أن الفلسفة في آخر مراحلها هي الحقيقة الواقعية كلها، ذلك أن الروح الفلسفي يرى العالم على أنه تجلي للفكر فحسب. فالعالم ليس إلا ذاته فحسب فموضوعه متحد مع ذاته في هوية واحدة ومن تم فإن الفلسفة هي الوحدة النهائية للذاتية والموضوعية ولهذا السبب فإن الروح المطلق هو مركب بين الروح الذاتي والروح الموضوعي.

والنتيجة التي توصلنا إليها في الأخير أن الروح مهما كان اهتمامها بالعلوم التجريبية فهي لا تشعر أنها في بيتها إلا مع الفلسفة ومنه فإن موضوع الروح هو الفكر وموضوع فلسفة هيجل إذن هو العقل في صوره المختلفة.

## المبحث الثاني: قراءة في مفهوم الدين عند هيجل:

يعتقد هيجل أن موضوعات الفلسفة هي نفسها موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هما الحقيقة لكن الاختلاف بينهما واضح. يقول هيجل: "الدين ضرب من الوعي تخاطب فيه الحقيقة كل الناس على اختلاف درجة ثقافتهم"[1]. فإذا كان المضمون واحدا في الفلسفة والدين فإن طريقة معرفته مختلفة. فالمعرفة الدينية تكتفي بالشعور أو الوجدان وتقف عند حدود الفكر المتناهية، فالله خلق العالم في يوم مجهول من أيام الماضي وهذا تمثل لأنه يعرض فكرة كلية ولكن يعرضها في صورة حسية. فعملية الخلق عبارة عن تصدير مستعار من العمليات التقنية والآلية للإنسان. وهذا "تمثل"*أصل العالم على أنه حادث في الزمان أي في أحد أشكال المخارج. أما المعرفة الفلسفية فهي عقلية خالصة وهي تدرك اللامتناهي وهو يشمل في جوفه المتناهي في وقت واحد وعلى هذا النحو يشرع هيجل في تحليل المعرفة الفلسفية من حيث الصورة والمضمون في آن معا.

### 1-مفهوم الدين:

يؤكد الدين أن الحقيقة يكمن فيه، رأى كل فعل بشري خاضع لمحكمته وأن الإيمان والقلب والضمير لا يمكن أن يسلموا بأي قاضّ أرضي، فالتشابه واضح بين المشكلات الدينية والخلقية.

يؤكد هيجل أن الدين ينبغي أن لا نتعلمه من الكتب وأن يحصر نفسه في العقائد والذاكرة والقواعد الأخلاقية ينبغي ألا يكون ديانة لاهوتية بل لابد أن يكون قوة حية تزدهر في الحياة الواقعية للشعب في عاداته وتقاليده ومثله العليا واحتفالا به. وفي قلوب الناس وإرادتهم في سلوكهم وفي خيالهم. فالدين ينبغي أن يكون شعبيا وليس كهنوتيا فلا ينبغي أن يكون خاص بكنيسة معينة بل الشعب ككل. ولا ينبغي أن ينحصر مجاله في أشخاص خاص بكنيسة معينة بل للشعب ككل. ولا

---

1-هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 15-16.

*التمثل **Reprsentation**: يدل التمثل عند هيجل على حيازة الإدراكات أو استخدامها وتشدد الكلمة على الحالة الذاتية الذهنية للذات أكثر مما تشدد على طبيعة الموضوع المتمثل، فالمرء يتحدث عن تمثله لله، لكنه يتحدث عن التصور عن الله ويستخدم هيجل التمثل باتساق المعنى الضيق، لأنه يحتاج إلى مصطلح يتقابل مع التصور أو الفكرة الشاملة. والتمثل هو المرحلة المتوسطة التي تقع بين الإدراك الحسي للموضوعات الفردية الخارجية وبين الفكر التصوري، وهي تتضمن ثلاثة أطوار رئيسية هي: الاسترجاع والخيال والذاكرة. ميخائيل افوود، معجم مصطلحات هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.س.ط، ص477.

ينبغي أن ينحصر مجاله في أشخاص معنيين ولا فئة خاصة بل لابد أن متدا مع التنظيم السياسي للمجتمع وباعتبار لا ينبغي أن يكون اسكولائيا بل أسيرا للحس الجمالي كما كان الدين عند اليونان[1].

قال هيجل: "إن الدين الذي لا يوافق بين الصراع بين الذاتية والموضوعية أو دين الطبيعة والأنا، لكنه بدلا من ذلك يرفع من شأن الأنا فوق الطبيعة (كما يقول مذهب فشته) قد يكون هو الأفضل من حيث المصالحة إذا كنت وحدة الأزلي مع الزمني حقيرة أو خسيسة ومخزية"[2].

بعث هيجل إلى شلينج رسالة يقول فيها:" إنني أرغب وآمل في لقائك ولابد لي كذلك من مصير مشرق ولابد أن أتوقع من المذاق طريقة اللقاء"[3].

يرى هيجل أن الشعور الديني[4] على الأرجح يبدأ في الإحساس بالتناقض الموجود بين حياة الفرد المحدودة وحياة الكون اللامتناهية، وقد أحس هيجل بذلك التناقض مع قلق وتجلي في شعوره وهنا نتساءل: هل يكون الدين في نظر هيجل هو التصور الذي يكونه الإنسان لنفسه باعتباره عقلا متناهيا عن الله أم أن الدين هو المعرفة التي يحصلها الله عن نفسه؟ وكيف السبيل إلى التوفيق بين وجهة نظر العقل المتناهي، عقل الإنسان ووجهة نظر العقل اللامتناهي، عقل الله؟

نجيب: قد رأى هيجل ضرورة تحقيق المصالحة بين الروح المتناهي والروح اللامتناهي عن طريق هبوط اللامتناهي إلى مستوى المتناهي، وإرتفاع المتناهي إلى مستوى اللامتناهي والحق أن الروح المطلق حتى يصبح وعيا بذاته. يقول هيجل: "ما يكمن في مفهوم الدين هو أن الدين ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقتنا وعلاقة العالم به وحلوه نفوسنا وأنه ليس معرفة تاريخية بسيطة، بل الدين يشغل

1-ريتشارد كرونر وآخرون، مرجع سابق، ص11.

2-هيجل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة، مصدر سابق، ص25.

3-مرجع سابق، ص40.

4-**الدين Religion**: هو عبارة عن مؤسسة اجتماعية متميزة لوجود مجموعة من الأفراد المتحدين بأداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ، اعتماد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء أخر في كفة ميزانها، وهو اعتقاد تهدف الجماعة به إلى نقطة ينتسب الفرد الى قوة روحية ارفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثرة وإما وحدة الله. اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تر: خليل محمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001، ص 1203.

الفؤاد وتؤثر في مشاعرنا وتعين إرادتنا[1]. ومن هنا يظهر الدين على أنه مقوم رئيسي من مقومات الواقع البشري.

إن الدين عبارة عن تجل للمطلق في إطار الفكر التصوري وكل دين يتخذ الضرورة ثلاثة لحظات تقابل لحظات الفكر الثلاث وهي:[2]

أ. **لحظة الكلية**: وهذه اللحظة هي الله أو العقل الكلي.

ب. **لحظة الجزئية**: العقل الكلي شطر نفسه إلى الجزئية، والفكرة في هذه الحالة هو عقول الأفراد المتناهية والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان، فالله والعقل البشري يقفان في مواجهة كل منهما للآخر بوصفهما ضدين. ومن ثمة فالعقل البشري يدرك الله بوصفه موضوعا خاصا به، كما يدرك كذلك انفصاله واغترابه عن الله، وهذا الاغتراب والابتعاد عن الله يظهر كأنه خطيئة وبؤس.

ج. **لحظة فردية**: وتؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر "العبادة" *وهو عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي وهذا في دائرة الدين أين يسعى العقل البشري إلى إلغاء بعده وانفصاله عن الله ويكافح لكي يربط نفسه بالله أو كي يتحد معه أو يتصالح معه، ويتمثل هذا الجهد في العبادة وبالتالي فإن الأساس الملقى على عاتق كل دين هو وحدة الله والإنسان.

من أين استوحى هيجل فكرة الدين؟ ومن هم الفلاسفة المساهمين في دعم نشوء الفكر الديني لدى هيجل؟

---

1-مونيس بخضرة، فينومولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص327.

2-ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص176

*-**العبادة L'atrie**: هي مخصصة للأشخاص الآهين لطقس العبادة الإلهية في مقابل عبادة الأشخاص. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص1113.

### 3-الفلاسفة المساهمين في نشوء فكرة الدين عند هيجل:

من المعلوم أنه هيجل صديق لهولدرين* وكان هذا الأخير معجبا إعجابا حماسيا لليونان والفكرة الوحيدة التي كونها عن اليونايين القدماء أنهم شعب بطولي وخالد الشباب، وأنهم الشعب الوحيد الذي عرف كيف ملكاته الخلقية والجسدية منسجمة، والشعب الوحيد الذي عرف كيف يخلق حياة جميلة حقا، وترسخ الإعجاب الذي كان يشعر به هيجل اتجاه اليونان القديمة بسبب احتكاكه مع هولدرين. ينبغي أن نشير منذ البداية أن فكرة الحركة والصيرورة احتلت موضوعا أساسا ولعبت دورا رئيسيا لدى كل من هيجل وهولدرين. في نظر هولدرين ضمن قصيدته عن هييريون، كما أنه خص بعض قصائده بفكرة صيرورة الروح. وفي رأيه أن الحركة ضرورية من أجل اتخاذ الأجزاء وانفصالها ومن أجل الحصول كل جزء على حدة من القدر الكافي من الحياة ونزوعه وأضاف هولدرين إلى ذلك على إجمال مفهوم العالم بالصورة التي تظهر مدى تقارب نظرة هيجل من نظرته بطريقة رفيعة.

وكلما زادت الأجزاء من حيث المضمون زاد الكل الموحد في جوانبه ... وكلما زادت الأجزاء من حيث المضمون زاد الكل الموحد في حيوته ... وكلما زادت الأجزاء في تقدمها حسا وشعورا زاد الكل الموحد في تقدمه تماما وكمالا. ويعمد هيجل إلى الالتقاء مع هولدرين التقاءا قويا بأن يهتم بتوحيد هذه الفكرة وهي الصراع الجواني الذي ينتصر في النهاية. فالأجزاء تتقابل في تضاد إحداها إزاء الأخرى ويصارع بعضها بعضا بحيث تنشأ وحدة جديدة تولد من هذا الصراع المتضاد المزدوج[1]. فقد كانت الحرية السياسية في المدن السياسية تستوقف انتباهه دائما، فيرى فيها أساس الإنسانية وبالتالي: هيجل أبدي رأيه في المسيحية من خلال الفكرة التي كونها عن اليونان، ومن ثمة فإن اليونان القديمة هي التي أوحت إليه بالرغبة في مستقبل أفضل لشعبه وإلى جانب هذا التأثير هناك تأثير

*- **هولدرين (فردرش) 1843/1780**: شاعر ألماني رومنسي وصديق حميم لكل من هيجل ونشلنج، كان زميلا في معهد توبنجن الديني، وله معهما مراسلات كثيرة. رفض نظرية الذات المطلقة أو الأنا المطلق عند فشنه ورأى أن الحب هو المبدأ الذي يقهر ويتغلب على الاختلاف والنغمة السائدة في كتاباته هي التحرر وتحقق الذات، كان له تأثير واضح في فكر هيجل ونيتشه وهيدجر. ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.س، ص48.

1-عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، د.ط، 1970، ص266.

عظيما جدا وهو "كانط" فعندما ترك هيجل جامعة توبنغن كان إعجابه بكانط من غير حدود حيث كان يقرأ له باستمرار، فقد كتب رسالته الأولى إلى شيلنج* التي تحدث فيها عن نقد شتور لكتاب كانط عن الدين قال: "إن هذا الكتاب سينقد كثيرا بلا شك ولكن تأثيره لا يزال اللحظة مستترا، سيرى النور مع الوقت"[1].

وكذلك تأثير صديقه شلينج ذلك التأثير يصعب تحديده، لعب شلينج بالنسبة لهيجل دور المحرك الكبير وكان تأثير كتب فيخته* وشخصيته كبيرة أيضا. ولكن لا يجب أن ننسى من بين الأمور التي أثرت بشدة على مخيلة هيجل الشاب، هذا التأثير لا يمكن معرفته من الكتب بل نستنشقه مع الهواء الذي كان يتنفسه، إنها الثورة الفرنسية* حيث دخلت إلى قاعات المحاضرات في توبنجن ورحب بها الأصدقاء الثلاثة " هيجل شيلنج وهولدرين ". ومن هنا تتضح روح الإصلاح في الثورة الفرنسية من خلال مخطط هيجل الشاب لتأسيس ديانة شعبية، فاليونان هي التي أمدته بالمثل الأعلى لديانة شعبية عظيمة، ديانة مولودة على أرض الوطن فتكون تعبيرا كاملا لحياة الشعب. أما نجاح الثورة الفرنسية فأمدته بالثقة في إمكانية تحقيق مشروعه[2].

اعتقد هيجل الدين حقيقة فهو ليس اختلافا مخادعا عن المخيلة البرهان هو اليونان، كما أن

---

*-**فريدريك فلنهلم شيلنج**: فيلسوف مثالي ألماني، ولد في ليونبرج مقاطعة فور تمبرج بجنوب ألمانيا في 28 يناير 1775م، كان أبوه شماسا وعلم باللاهوت ويعرف بعض اللغات الشرقية وآدابها، في سنة 1790م التحق ابه شيلنج بجامعة توبنجن فأمضى 05 سنوات من 1790-1795م القسم الأول منها في دراسة الفلسفة، والقسم الأخير في دراسة اللاهوت، تعرف إلى شخصين لهما مستقبل عظيم في الأدب والفلسفة في ألمانيا وهما الشاعر هولدرين والفيلسوف هيجل وكانا يكبرانه بخمس سنوات، أمضى سنوات عمره الأخيرة في برلين مع زوجته الثانية، توفي في رجتس في سويرا في 20 أغسطس 1854م . عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، الموسوعة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص26.

1-هيجل، حياة يسوع، تر: جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص18.

*-**فيخته**: فيلسوف مثالي ألماني جمع بين النزعة النظرية والنشاط العملي في الحياة، ولد في 19 مايو 1762م وتوفي في 27 يناير 1814م، كان أبوه وجده نساجا للصوف، من مؤلفاته أساس مذهب العلم سنة 1794 وفي كرامة الإنسان سنة 1794م. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص36.

*-**الثورة الفرنسية**: هي فترة مؤثرة من الاضطرابات الاجتماعية والسياسية في فرنسا، استمرت من 1789 إلى 1799م، انتهت بسيطرة البرجوازية التي كانت متحالفة مع طبقة العمال وحققت حقوق وحريات للطبقة العاملة والمتوسطة للشعب الفرنسي، ومن بين أسبابها العوامل السياسية والاقتصادية مثل الاستبداد وفساد نظام الدولة والإدارة واللامساواة والتفاوت الطبقي وفرض الحقوق الجمركية والضريبية على الشعب. محمود عمارة، دروس الثورة الفرنسية، المصر اليوم للنشر والتوزيع، 2013، ص112.

2-هيجل، حياة يسوع، مصدر سابق، ص19.

العقل جديد بتغير وجه الأشياء الإنسانية والبرهان هو فرنسي. ومن هنا نطرح التساؤل التالي: لماذا لا تكون الديانة الشعبية مثلا أعلى يسعى تحقيقه؟ وذلك يتم بصورة حتمية لأن هيجل على غرار كانط يؤمن أن الأخلاقية لا يمكن أن تتحقق بطريقة مستمرة وكاملة في أفراد منفصلين لذلك اعتقد هيجل أنها يجب أن تحقق في مجتمع بكامله.

**خلاصة القول:** إن المصادر الرئيسية التي ساهمت في تشكل روح هيجل مضمونها من ناحية دينية هي دراسته المكثفة لليونانية واللاتينية والدراسات اللاهوتية التي جرت بفكر منفتح إلى أبعد الحدود، وحركة التنوير وكانط والثورة الفرنسية التي أعطت السمة الأساسية لروح ذلك العصر.

المشكلة التي طرحها هيجل هي علاقة معطيات النقد الكانطي بالدين، أي بالدين الوضعي وهنا نتساءل: ما هو مصدر العنصر الوضعي في الدين المسيحي؟ وهذه المشكلة التي سعى إلى حلها في كتابه "نقد المسيحية الوضعية" فالمسيح على رد فعل بالنسبة إلى روح تلك البيئة وتمردا من الطبيعة البشرية.

فكل تناقض يسبب له ألما لذلك أراد أن يصالح كل الأمور بواسطة مفهومين هما: فكرة الحياة وفكرة الحب، ومن خلالهما عارض هيجل حركة التنوير وكانط وتجاوزهما بالاستثناء إلى المفهومين نقد الديانة اليهودية والمسيحية[1].

إن التعريف الذي قدمه هيغل لمفهوم الحياة هو أنها تدل على الروح المطلقة مقدرا ما تكون علاقة بذاتها، ومن تم تدل على نمط وجود الروح وتدل كذلك على أن تكون شيئا ما منعكسا في ذاته. ويضيف هيجل: " الحياة ليست مساواة مطلقة لذاتها".

إذن إن فكرة الحياة هي عملية مطلقة يحتفظ فيها كل ما بذاته باعتباره كلا داخل تغابر لحظاته[2].

1-هيجل، حياة يسوع، مصدر سابق، ص22.

2-هيربرت ماركيوز، أساس الفلسفة التاريخية، نظرة الوجود عند هيجل، تر: إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص323.

لقد تقرر باكرا في نظر هيجل الأول أن الحياة لا تختلف من الحياة، وإن اجترحت فإنما تلتئم من جديد.

فلا شيء يتنافى في نظر هيجل الأول مع الحدس الاتيقي للحياة مثل القول بما لا ينقل. فالحياة المحض تقال لا محالة وتقال بما هي كينونة تثبت في الحال لكنها لا تقال بأي حال من الأحوال على لسان التفكر ولا في لغة الذهن. فيقرر هيغل أنه إذا كانت وحدة المحبة تنسخ وحدة الأخلاقية فإن التفكر ينسخ المحبة من حيث يجمع بين المحبة والتفكر أو بين الوعي والنفس.

وبالتالي فكل تفكر إنما ينسخ المحبة ويقيم من جديد الموضوعية فيبدأ منه من جديد مجال التحديدات[1].

يمكن أن نسمي أو فلسفة أصيلة لهيجل باسم " شمول الحب" وصل إليها عن طريق معارضته لموقف كانط الذي عارض بدقة بين الواجب الهوى والقانون الأخلاقي. حيث أخذ هيجل من عند شلر وهولدرين الرومانسيون القسمة الثنائية العينة التي هددت وحدة الشخصية البشرية لقد حاول دحض كانط عن طريق تجاوزه.

وسوف يتضح لنا كذلك أن الحياة هي وحدة الذات والموضوع، لأن الكائن الحي هو الذات والموضوع في آن معا.

وتنقسم مقولة الحياة إلى ثلاثة أقسام وهي:

- الفرد الحي.
- سير الحياة.
- النوع.

تقصد بهذه العناصر الثلاثة أن الفرد الحي هو عبارة عن أول صورة من صور الحياة هي صورة مباشرة. أما عملية سير الحياة معناها: يوجد الجسم والنفس أعني التعدد والوحدة في الفرد الحي ومن

1-هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينغ في الفلسفة، مصدر سابق، ص25-29.

هنا كانت العلاقة بين النفس والجسم علاقة ذاتية سلبية وذلك لأنهما كانا متحدين في هوية واحدة. فالعلاقة بينهما في هذه الحالة هي علاقة الذات بنفسها.

أما القسم الأخير النوع معناه يعود الكائن الحي إلى امتصاص اللاعضوي في جوفه عن طريق عمله سير الحياة. يقول هيجل: " فالفرد الحي يظهر بادئ في بدء بوصفه ذاتا أو فكرة شاملة داخيا وخلال العملية التالية يتمثل الموضوعية الخارجية. وهكذا يضع لذاته طابع الحقيقة الواقعية ومن تم فهو الأنا نوع ضمن مع كلية الطبيعة الجوهرية[1].

قد أصر كانط على أن الإنسان فاعل أخلاقي مستقل الإرادة وأن عقله العملي الخاص هو الذي يشرع القانون الخلقي، فالإنسان ينبغي أن يكون سيد نفسه أو هو عبد نفسه أو هو عبد سيده العقل. ولقد تغلبت رسالة يسوع على هذا الانقسام وحددت الإنسان من الداخل، وهي مضمون فكرة التكفير من الخطيئة والفداء بواسطة الحب الإلهي.

إن أخلاق عديدة التي وعد بها المسيح ليست أخلاقا عقلية بل هي أخلاق المحبة وفي استطاعت المحبة أن تحقق ما لا يستطيع العقل أن يحققه أبدا.

إن فكرة الحب الشامل عند هيجل تحمل كرسمات ميتافيزيقا المقبلة فهي تهدف إلى مصالحة الأضداد وتحاول أن تغلب العقلانية[2].

من بين الأفكار الهامة لعقيدة هيجل الفلسفية هي أن الحقائق يجب أن تؤسس على العقل وحده وأن تستنتج من جوهره أية أهمية على المعجزات وكتب " المعجزة هي الخلق" من العدم لا توجد فكرة أقل منها توافق مع الألوهة. قال:" المعجزة تمثل ما هو أبعد ما يكون عن الألوهة لأنها ما هو أبعد ما يكون عن الطبيعة ولأنها تؤكد بعنفها المخيف أقسي التنافرين الروح والجسد. العمل الإلهي هو تجديد الوحدة وإعادة تكوينها أما المعجزة فهي أقصى ..... "[3].

إلى أي موضع يمكن أن يتموضع فيه الدين عند هيجل أو بعبارة أخرى من هو العضو الذي

1-ولترستيس، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص288.

2-ريتشارد كرونر وآخرون، تطور هيجل الروحي، مرجع سابق، ص21.

3-مونيس بخضرة، مرجع سابق، ص25.

أعطى هيجل الأولوية له؟

إن هيجل لا يؤمن أن الدين يمكن أن يكون مسألة خاضعة للاستدلال النظري فقد رد دائما أن الدين من شأن القلب وأن استفادته من الذهن محدودة لأن وسائل الذهن تبدد القلب وأن ديانته الشعبية التي أراد تأسيسها تقيم وزنا للعاطفة[1].

ما هو الشيء الذي أشار إليه كانط واعتبره واجب؟ وسعى هيجل إلى تحقيقه من خلال تأثره بكتابه "الدين في حدود العقل"؟

نجيب: كانط كان يقول يجب علينا أن نتفحص الوحي ولا نأخذ منه سوى المفاهيم الخلقية وهذا سيقودنا إلى مذهب عقلي خالص، ففي نظره إذا نجحت هذه التجربة فهناك تلازم بين العقل والكتاب المقدس. وكان كانط يرى أن الاعتقاد الديني الخالص هو التأويل الأسمى للاعتقاد الوضعي وهكذا سعى إلى أن يكتشف في الكتاب المقدس ما يكون في انسجام مع أقدس تعاليم العقل وبالتالي كان كانط يرى أن هذا السعي واجب. وقد كتب هيجل كتابه "حياة يسوع" تلبية لهذا الواجب وسعى فيه أن يظهر تمثل عيني، الصراع بين دين خالص هو مذهب يسوع ودين وضعي متحجر هو الدين اليهودي.

وحسب يسوع هيجل فإن الاعتقاد بالعقل وبطاعته وحدهما اللذين يمنحان الإنسان السلام والعظمة الحقيقية، لأن الإنسان لا يحقق مصيره السامي إلا بإيمانه بالعقل.

ما دام الدين بصفة عامة مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح فإنه ينتج من ذلك إن وجوده ليس محض صدفة، وليس وسيلة بشرية خالصة وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم، وهو تجل ضروري وصحيح للمطلق.

### 3–مراحل الدين عند هيجل:

المراحل الكبرى الثلاثة للدين هي : الديانة الطبيعية – الدين الفن – الدين المطلق[2].

1–هيجل، حياة يسوع، مصدر سابق، ص 23.

2–ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص178.

**1-الديانة الطبيعية:** يستخدم تعبير الديانة الطبيعية عادة للدلالة على ذلك الدين الذي يقال إن العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوحي.

- **الديانة الصينية Chinese Religion** : بالنسبة للصين الإمبراطور هو الرئيس الأعلى للدين، يقول هيجل:[1] "ليست هي بالضبط ما نطلق عليه نحن إسم الدين، فالدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها أي في أعمق أعماق جوهرها وسينسحب الإنسان في هذه المجالات إذن من علاقته بالدولة ويلجأ إلى عمقه الداخلي ويكون في هذه الحالة قادرا على انتزاع نفسه من سيطرة الحكومة الدنيوية. لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون وجود الأفراد في ذاتهم ولذاتهم". معناه عندما يكون للفرد وجود مستقل قائم بذاته بعيدا عن كل سلطة قهرية خارجية، لكن الفرد في الصين ليس له مثل هذا الاستقلال في الدين فالإمبراطور بوصفه تتويجا للكل وتجسيد السلطة هو وحده الذي يقترب من السماء لكن الأفراد لا يتمتعون بهذه الميزة والصينيون يؤمنون بالخرافات والسحر. يقول هيجل السبب في ذلك افتقارهم إلى الاستقلال الذاتي".
- **الهندوسية Hinduism**: كانت الديانة الهندوسية في عصر هيجل تلقى اهتماما عميقا في أوربا وكانت كافية لغرضه، وعنصر العبادة في الديانة الهندوسية يقابل فكرتها عن الله. فالله هنا هو الجوهر* غير المتعين المجرد الذي يخلو من المضمون. والعبادة تعني إلغاء الفصل بين الله والإنسان وهي تعني التوفيق بينهما أو استعادة الوحدة والإتحاد بين الله والإنسان، فمهمة الإنسان في الديانة الهندوسية كي يتحد مع الله يجب أن يفرغ نفسه. فالله هنا تجريد خالص وحتى يصبح الإنسان على نفس درجة التجريد فإنه يتحد مع الله ويحافظ على الوحدة مع

1-هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العالم الشرقي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، دار الثقافة للنشر والطباعة والتوزيع، 1968م، ص26.

***الجوهر**: يقصد به ما قام بنفسه فهو متقدم بذاته ومتعين بماهيته، ومبدأ الجوهر هو القول إن كل صفة جوهرا يحملها. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د.ط، القاهرة، 1982، ص64.

البراهما* وبالتالي لابد الإشارة إلى نقطتين: أولا، الله حين يدرك إدراكا صحيحا هو الروح والروح ليست مجردة ولكنها عينية والطابع الجوهري للعبادة في أي دين يقابل تصور هذا الدين الله.[1]

متى تتطور فكرة الجوهر في الديانة الهندوسية؟

ما دام الجوهر مجرد تماما فإنه لهذا السبب غير محدد وبغير تميز بداخله على الإطلاق، ومن ثم فلا يوجد سوى جوهر واحد، ذلك لأن تعدد الجواهر سوف ينفي وجود تميز ولهذا السبب نفسه فإن هذا الجوهر الواحد لا شكل له لأن من لا تحديد له لا شكل له.

- **الديانة البوذية** : أنه يجل لم يلم بالديانة البوذية وكان اهتمامه ناقص فهو يبدو يجهل هنايات البوذية*ولم يلم سوى بالماهايانا البوذية*.

الديانة البوذية في آخر مرحلة في ديانة الجوهر، هذا الأخير يعترف به أنه فراغ عدم ولا وجود له ولهذا فإن وضع الديانة البوذية يمكن أن يمثله القول بأنها وصلت إلى المرحلة التي سيتحد فيها الوجود الخالص مع العدم. والعبادة هنا تستهدف بلوغ العدم أو الانعدام عن طريق قهر كل الرغبات والابتعاد عن كل ما هو جزئي وعن كل نشاط في الحياة وتلك هي النرفانا Nirvana ويتجسد الجوهر في الديانة البوذية كما كانت في الحال في الديانة الصينية في الوعي الجزئي وهو بوذا *Budda أو الدلاي لاما.

---

*-**البراهما brahman**: النطق الصحيح برامون وهو الله خالق الكون والأول في الثالوث الهندوسي المكون من براهما – يشنو – سيف وميتافيزيقا يمكن القول بأن هذا التالوت يشكل المبادئ الثلاثة (الخلق، الحفظ، الفناء). مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979م، ص137.

1-ولسترستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 182-185.

* -**هنايات البوذيةHimiyana** : شعبة من المذهب البوذي، كان أتباعها يقدسون بوذا بوصفه معلما عظيما لا إلها والكلمة سنسكريتية ومعناها البلاغ الأصفر. ولترستيتس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص185.

*-**الماهايانا البوذية Mahayana**: شعبة من المذهب البوذي كان أتباعها من اللاهوتيين الموهبين، قد أعلنوا الوهية بوذا وأحاطوه بالقدسية والكلمة سنسكرية ومعناها البلاغ، المرجع نفسه، ص185.

*-**بوذا: غوتاما بوذا**: ولد في 563 ق.م ببلدة لوم بيني التي تقع حاليا جنوب جمهورية النيبال على الحدود الهندية ويلفظ إسم بوذا الساهر واليقظ، وبوذا ليس إسم علم لشخص معين وإنما هو لقب ديني معناه الحكيم والمستنير وذو البصيرة النفاذة. هو مؤسس الفلسفة البوذية وهي الأقرب لفلسفة الحياة التي تقوم على الزهد والتخلص من الشهوات. ابن النديم، كتاب الفهرسة، مؤسسة فرقان للترات الإسلامي، ط1 مصححة، 2009م، ص345.

- **الديانة الزاردشتية Zarvastrionism** : الله هنا أصبح له تحديدا هو الخير لقد كان براهما بوصفه فراغا كاملا تام لا بالخير ولا بالشر وبغير شكل ولا سمة ولا يمكن أن يتصف بصفة الخير، ولهذا السبب لم تكن الأخلاق تشكل جانبا جوهريا في الديانة الهندوسية وما دامت القوة لحظة من لحظات الجوهر فإن هذا الخير هو القوة والخير كقوة مطلقة هو اهورامزدا* Ormazda والقول بأن هذا الإله ليس متيقنا تماما وإنما هو متعين بأن الخير هو أول ملامح التقدم من الجوهر إلى الروح وهذا الخير لا يزال مجتدا وأحادي الجانب وتقف أمامه وذلك هو الشر " أهرمان Ahriman"* فالشر هو الآخر لأهورامزدا . في الأخير نتوصل إلى الثنائية بين الخير والشر يوجد صراع دائم أبدي، حيث على الرغم من أن اهوارمزدا و اهرمان ما موجودان شخصيا فإنه ينفي إلا تفترض أنهما فردان روحيان إذ أن ما نجده هنا ليس أشخاص ذو سمات محددة كما هي الحال عند آلهة الإغريق[1].
- **الديانة المصرية Egyption Religion**: الإله الرئيسي في الديانة المصرية هو اوزيرس Osiris وهو مثل أدونيس* يتضمن عنصر السلب داخل جوفه أعني أنه هو نفسه بموت صحيح أن السلب أو الآخر يبدو لأول وهلة وجودا خارجيا عن أوزيس على نحو من كان أهرمان بالنسبة لأهورامزدا، وهذا الآخر هو في حالة اوزريس يعاني من الموت حين يذبحه يتفون لكن اوزيس يعود للظهور من جديد ويصبح بعد عودته سيدا وحاما لا للأحياء فحسب بل لأرواح الموتى أيضا وبالتالي ينتصر أوزيس على تيفون.

---

***–اهورامزدا:** كلمة مركبة من ثلاث كلمات هي: اهو–را–مزدا ومعناها على التوالي: أنا–الوجود–الخالق. هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق، ص132.

***-اهرمان:** كلمة تعني الخبيث أو القوى الخبيثة. نفسه، ص156.

1–ولترستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص187.

***-أدونيس:** كانت في الغالب حياة أسطورة يونانية تروي أن أدونيس هذا كان شابا جميلا أحبته افروديت آلهة الجمال، لكنه مات أثناء الصيد بضربة قوية من أنياب وعل متوحش ووصلت حبيبته متأخرة فلم تستطع أن تفعل شيئا سوى أن تحول دمه إلى زهور وكان حزنها عليه عظيما حتى أن " بلوتو Plouto " إله العالم الآخر سمح أن تقضي ستة أشهر على الأرض على أن يعود الآخر يقضي بقية السنة وتقال في روايات أخرى سمح له الخريف والشتاء بالموت فيهما كما تموت النباتات. ولترسيس، فلسفة الروح، نفسه، ص189.

لماذا عودة هيجل إلى العالم الشرقي وخصوصا الصين؟

النظرة الجوهرية للعالم الشرقي هي المرحلة الأولى، وهي نظرة بغير تقسيم داخلي هي تظهر في مجتمعات طبيعية يحكمه نظام أبوي بطرياركي، فإن الصورة الدنيوية للحكومة هي صورة ثيوقراطية والحاكم هو أيضا الكاهن الأعظم أو الله نفسه والدستور أو العرف والمعاملات هي نفس الوقت القانون الايجابي الطبيعي. وتفقد الشخصية الفردية وسط تألق هذا النظام بوصفه كلا حقوقها وتتلاشى، أما عالم الطبيعة الخارجي فهو أما يكون إلهيا مباشرة أو مفخرة لله ويصبح تاريخ الواقع قصيدة شعر.

وبالتالي فلا يوجد في الدولة الشرقية شيء ثابت محدد لأن ما هو ثابت يتجدد وهي من تم لا تعيش إلا في حركة خارجية، وهي حركة تصبح في النهاية اكتساح وخراب أساسيين وليس سلامها الداخلي سوى سلام حياة غير سياسية وانغماس في الضعف والإجهاد[1].

يقسم هيجل العالم الشرقي إلى ثلاثة أقسام: الصين، الهند، فارس. فهو يعتقد أن الصين ظلت منذ فجر التاريخ على الحال التي هي عليها في يومنا الراهن، يقول هيجل:[2] "يهمنا من المراحل السابقة بالدرجة الأولى العالم الشرقي لأنه الخطورة الأولى التي خطتها الروح ولا لأنه في آسيا الشرق ضوء الروح ومن تم بدأ التاريخ الكلي".

يقول هيجل:[3] "المبدأ العام هو الوحدة المباشرة للروح الجوهري والروح الفردي وذلك هو روح العائلة الذي يمتد ليشمل أعظم البلاد كثافة في السكان".

ومن هذا أن الروح الفردي أو لحظة الذاتية كان مدمجا في جوفه الروح الجوهري أو الآلي أو الإرادة التي تمارس نشاطها على نحو مباشر، فمثلا أبناء الصينيون يتوارثون عن أبائهم القانون الأخلاقي جيلا بعد جيل حتى أصبح هو الحكومة الخفية للمجتمع الصيني.

1-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص606.

2-هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ – العالم الشرقي، مصدر سابق، ص15.

3-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص342.

وفي الأخير نتوصل إلى أن سبب عودة هيجل إلى العالم الشرقي وخصوصا الصين راجع إلى أن الأساس في الروح الشرقي هو أن جوهرية الروح مضمونة في الطبيعة.

**1- دين الفن:**

إذا انتقلنا في مرحلة الروح الذاتي من الوعي إلى الوعي الذاتي فإننا سننتقل الآن على مستوى الروح المطلق من الديانة الطبيعية إلى الديانة الجمالية إذا كانت الديانة الطبيعية سائدة لدى الشعوب الشرقية، فإن الديانة الجمالية هي الديانة التي انتشرت في المجتمع اليوناني.

يعتقد هيجل أن قمة الإيمان تكمن في العودة إلى الله بحيث ولد الإنسان تعلق دائرة تطوره فالطفل يعرف الله قبل أن يتعلم لأنه لا يزال متحدا في مرحلة الطفولة مع مصدر الحياة، فهذه الحقيقة يعتبرها هيجل ضرورية.[1] فلا يمكن أن تكون هناك حياة بدون الانفصال والعودة إلى الوحدة ولا تتحقق فحسب بين الإنسان والله فإنها تتحقق كذلك بين الأب والابن والروح المقدس. يقول هيجل:" بكن الدين الذي يلوح للروح الأخلاقي وإنما هو أن يعلو على حقيقته ويؤدب من حقيقته إلى العلم المحض بذاته وما دام الشعب الأتيقي يعيش في وحدة حالية مع جوهره فلا يشمل في حد ذاته على مبدأ الفردية الخالصة الذي للوعي بالذات فإن دينه لا يسهل على تمامه إلا منفصلا عن قوام"[2].

إذن إن هيجل يشدد على منزلة فصلية الدين من حياة البشر وعلى الفضائل الأنيقة لدين الشعب من حيث يوازي الروابط السياسية في توطيد روح الشعب وتكوينه ثم في تعزيز الحرية وتقديرها وهذا يعني أنه يجل يسعى إلى تنزيل العنصر الديني تنزيلا عمليا. يقول هيجل:" إن الشعب الذي يقترب من آلهته في شعائر دين الفن هو الشعب الأتيقي، الذي يعلم أن دولته ممارستها إنما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته ..."[3].

1-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص342.

2-ولترسيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص689.

3-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص696.

**2- الدين الظاهر (الدين المطلق):**

المسيحية في نظر هيجل هي الديانة المطلقة لأن مضمونها هو الحق المطلق، فهي تتحد مع عمق الفلسفة والمذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصرة على فئة من الناس. وعلى الرغم من أن المضمون واحد فإن الصورة مختلفة، فالفلسفة تعرض مضمون المطلق في صورة مطلقة وهي صورة الفكر الخالص، أما المسيحية فهي تعرض هذا المضمون نفسه في صورة حسية. والقول بأن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة يعني كذلك بالضرورة إنها دين الوحي فهو الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماما وما دام هيجل قد وجد الحقيقة المكشوفة على هيئة تتمثل في معتقدات الكنيسة المسيحية وهي التثليث والحلق والسقوط والتجسيد والفداء والقيامة وصعود السيد المسيح. يقول هيجل: "كان المجال السابق يقترب من الفلسفة بواسطة الجانب الشكلي من الفكر المستقل لكن المجال الآخر مجال الدين فهو مقرب منه بواسطة المضمون"[1].

**أ- مملكة الأب:**

يدرس طبيعة الله كما هو في ذاته فكرة شاملة وللفكرة جوانب ثلاثة، فالله بما أنه كلي فهو الأب والكلي يخرج الجزئي مع ذاته، بمعنى الله الأب يخرج الله الابن والجزئي يعود إلى الكلي وهو بذلك يصبح فردي أي أن الله هو الروح المقدس وبالتالي الجزئي هو الكلي الفردي. يقول هيجل: "هذه الحركة في الذات أنا تعبر عن الماهية المطلقة من جهة أنا هي روح الماهية المطلقة التي لا تدرك من جهة ما هي روح ليست إلا خلاء مجرد"[2].

وهنا يقرأ هيجل فكلا العقلانيين حول فكرة التثليث قراءة مستنفذة التي يعتبرها معاكسة للعقل ذاته وضده.

**ب- مملكة الابن:**

إن الانتقال من الفكرة إلى الطبيعة قتله المسيحية بطرق حسية على أنه شيء حادث أو أنه

1-هيجل، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص146.

2-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص350.

خلق الله العالم، فالعالم هو الآخر الله أو بعبارة أخرى الكلي يسمح للجزئي أن يكون مستقلا وحرا ومن هنا تظهر القسمة والانفصال بين الكلي والجزئي، وتتجلى في التباعد والاغتراب بين الله والعالم ويتمثل هذا التباعد عند الإنسان في فكرة السقوط على اعتبار الإنسان جزء من الطبيعة[1].

**ج- مملكة الروح:**

حيث يقول هيجل: "وعليه فالروح الذي يكون أزليا أو مجردا إنما ينتصر لنفسه آخر أو يلح الكيان وفي الحال الكيان الذي في الحال إنه إذ يخلق عالما[2]. في هذا أن الله والإنسان أصبح شيئا واحدا ومنه فإن روح الله توجد في الإنسان، لأن الإنسان بوصفه أنسانا جزئيا، وإنما هي جماعة من الناس في الكنيسة، فالروح القدس يوجد في الكنيسة الله وبالتالي إذا كانت مملكة الأب هي الفكرة المنطقية أو هي الله قبل أن يخلق العالم في حين إن مملكة الروح بوصفها اللحظة التالية وهي اللحظة الفردية هي وحدة اللحظتين السابقتين.

يقول هيجل: " تلك هي اللحظات التي يتكون منها ائتلاف الروح مع وعيه الأصلي، وتلك اللحظات لذاتها إنما تكون فردية ووحدتها الروحية هي وحدة التي تقيم ذلك الائتلاف والروح الموقن من ذاته في الكيان الذي له لا بكون له من عنصر الكيان غير ذلك العلم بذاته"[3].

يحاول هيجل في فلسفة الدين أن يعرف ما هو نوع الوجود الإلهي الذي تؤمن به الناس يعتقدون أنه إله مشخص أو عقل واعي أو روح وهذا يعني أنه عقل الإله شبيه ما يكون بالعقل البشري ولابد أن يكون واعيا وله أفكار وتصورات رغم أنها ليست أحاسيس مادية طالما أن الروح خاص وليس له جسد مادي وتظهر المشكلة في ما إذا كنا سنطلق على الله لفظ العقل أو الروح[4].

1-هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص108.

2-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص739.

3-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص352.

4-ولترسيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مديوني، القاهرة، 1998، ص29.

يقول هيجل: " إن الفكرة العادية الخالدة المطلقة في وجودها الماهوي* في ذاته ولذاتها هي الله في خلوده وأبديته قبل خلق العالم وخارج العالم"[1].

وهذا يعني أن الفكرة الإلهية تكشف نفسها في هذه الأشكال الآتية:

إن الروح هي التاريخ الإلهي سيرورة التباين الذاتي، سيرورة الانقطاع والاسترجاع الله هو عنصر التفكير. إن الله هو ما هو عليه وهو في ذاته ولذاته وهو ينكشف ولكنه لم يعد إلى مرحلة التجلي أو الظهور، إنه هو الله في ماهيته الأبدية.

إن التاريخ الإلهي في شكله الأول، يتخذ مكانا خارج العالم، خارج التناهي حيث لا يوجد مكان وهو يمثل الله باعتباره هو في وجوده الماهوي. والشكل الثاني يمثل التاريخ الإلهي في شكله الحقيقي في العالم، الله في وجوده المتكامل المحدد. والشكل الثالث يمثلها المكان الباطني للجماعة الروحية التي توجد أولا في العالم وهي الكنيسة التي تمثل حضور الإله في العالم.

ومن الممكن أن نشخص العناصر الثلاثة إلى نغمة الزمن في العنصر الأول، فإن الله خارج نطاق الزمن باعتباره الفكرة العادية والسرميدية*، طالما السرميدي متناقض مع الزمن[2].

يرى هيجل أن الدين هو دين الناس ومن تم فإن الفكرة العادية (الله) يجب أن توجد لوعي مفكر ولما كان الله في الدين هو الموضوع فإنه (هو) من الناحية الماهوية موضوع للفكر، أنه هو طالما أن الروح هي الوعي[3].

يرى هيجل في الدين القدرة على إبراز قيمة الحقوق التي يعلمها العقل ويطبقها لبلوغ فكرة

---

* **الماهوي**: تؤدي كلمة الماهية إلى ظهور الصفة الماهوي، ويستخدم هيجل الجمع كمرادف لكلمة التي تعني تعيينات الفكر أي تلك التعيينات التي تشكل ماهية الشيء. ميخائيل ازود، معجم مصطلحات هيجل، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، د.ط، د.س.ط، ص176.

1-ولترسيس، الدين والعقل الحديث، مرجع سابق، ص29.

* **السرميدية**: الله هو سرمدية وهذا معناه أن الله يعرف ذاته أنه سرمدي، سرمد، سرمدي أي يجمع بين مفهومي الأبدي والأزلي هو لا الأول ولا الآخر. مراد وهبة، مرجع سابق، ص349.

2-هيجل، محاضرات في فلسفة الدين والفكرة الخالدة، مصدر سابق، ص13.

3-ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير القسم أ من الفصل السابع من فينومينولوجيا الروح، تر: عبد العزيز مسهولي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ص ص 40-41.

الله، يجب أن ينفذ الدين إلى روح الشعب وعاداته ويجب أن يكون حاضرا في مؤسسات الدولة وفي ممارسات المجتمع، ويعتبرون الدين بوصفه مجالا لوصايا العقل العملي التي تطيع النفس والقلب شريطة أن يكون الدين العنصر الذي تزدهر فيه الحياة العامة. فمن الواضح هنا أنه يجل وضع المطالب الثلاثة التي يجب أن يلبيها الدين الحقيقي للشعب مستلهما ذلك من " روسو Rousseau "[1].

ما دام الدين هو المعرفة من حيث هي الروح المطلق فيكيف تمثل هذه المعرفة المطلقة أن يتجلى بشكل تدريجي؟

كان رد هيجل على هذا الاعتبار هو أن الروح الديني ما يزال روحا قائما في العالم فليس تاريخ الديانات في نظر هيجل سوى تاريخ روح العالم وفي هذا الشأن هيجل يضع فرقا بين وعينا الديني من جهة وحياتنا المعيشية في العالم من جهة أخرى لأنه يرى أن الوعي الديني يمثل معرفة مطلقة بالروح. في حين أن الوعي الظاهر يحيا في عالم معين، فهو لا يملك هذه المعرفة المطلقة بالذات[2].

يقول هيجل: "أما في العالم اللاتيقي فقد رأينا دينا لاسيما دين العالم السفلي وهذا الدين إنما هو الإيمان بالليل المرعب والمجهول الذي للقدر وزبانية* الروح المتصرم. فأما ذلك الليل فيكون السالبية المحض في صورة الكلية أما هذه الزبانية فتكون عين السالبية في صوره الفردية "[3].

كيف يمكن لهيجل أن يقوم بتنزيل الدين تنزيلا عمليا أخلاقيا؟

إن الفكرة الرئيسية التي يهتدي بها هيجل أثناء تناوله لمسألة الدين هي أن الدين معنى راسخ من معطيات الحياة البشرية، يكمن في الابتداء بصياغة سالبة لطبيعة الدين، فالخيط النظري الذي يحتكم إليه هيجل هو التمييز بين الفكرة وبين المفهوم فكرة الدين بما هو أصل ممارسة بشيرية هي غير مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والتعاليم التيولوجية. ما يكمن في مفهوم الدين هو أن الدين

---

1-يورغان هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995، ص43.

2- Kant, la philosophie de l'histoire '' les origines de la pensée de Hegel '', éditions gontier, paris, 1947, p 192.

* **زبانية Die Eumenidé** : وهي عبارة عن الاومبيدات صفة خرافية عوضت الاسم الأصلي اللايرنييات الثلاثة وهن الكتو وتيزيفون، وسيغائيزا وهي آلهة وكانت تضرب في الأرض شرقا وغربا متعقبة الكفرة بالآلهة والذنبين وهي أيضا زبانية العالم السفلي. هيجل، فينومينولوجيا، تر: كاجي الغويلي، مرجع سابق، ص664.

3-زكريا ابراهيم زكريا، المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، د.طن د.ت، مصر، ص409.

ليس علما بسيطا بالله وصفاته وعلاقتنا علاقة العالم به وخلود نفوسنا (...) وإنه ليس معرفة تاريخية أو مماحكة بسيطة، بل الدين يشغل الفؤاد ويؤثر في مشاعرنا وتعيين إرادتنا ..."[1] ثمة إذن فرق بين مفهوم الدين بما هو نظام من المعارف والمبادئ والتعاليم وبين الوجه الإنساني الصرف للدين بما هو قدرة علمية لكن الفرق عند هيجل لا يقصد به الخروج عن المفهوم الثيولوجي، ويقدم نقدا لفهم التنوير والاحتراس من هذا الفهم ومنه يسعى هيجل إلى تعزيز التفريقية بين مفهوم الدين وفكرته التي من شأنها أن تسير أولا كشف الرباط العملي الذي يقارن الدين بالأخلاقية ويمكنه ثانيا تنزيل الأخلاقي للعنصر الديني فيجمع بين الفرد (أي الدين الذاتي) ودين الجمع (أي دين الشعب).

يتم تنزيل العملي الجديد في نص توبنغن بالوقوف أولا على فكرة الإحساس التي يلتمس هيجل من خلالها معاودة صياغة صلة العقلي بالحس في بعدهما العلمي الصرف ثم ثانيا تقيد بجملة التميزات التي تيسر لهيجل إخراج المعنى الأخلاقي.

الموضوع للعنصر الديني، ومن تم تنزيل الدين نفسه من وجهة عملي أخلاقي صرف فإذا كانت الثيولوجيا من شأن الذهن والذاكرة، وكان الدين بالعكس من شأن الفؤاد وكان ذابال يفضل حاجة تخص العقل العملي من البين أن قوى النفس التي هي فاعلة في الدين مخالفة تأتي كذلك في الثيولوجيا وأن الاستعدادات الروحية التي يقتضيها الدين هي أيضا غير نقيض الثيولوجيا. يلجأ هيجل إلى تميز آخر درج استخدامه في فكرة الأنوار ثم التقليد التنويري المتأخر، لكن هيجل يشدد على وجوب الأخذ به من شأن هذا التميز أن يوطد الدلالة العملية الأخلاقية للدين بعد أن تقرر أنه بالجوهر شأنه شأن شعور ووجدان. إنه يميز الوجه الذاتي للدين من وجهة الموضوعي، يمكن أن تنتمي المعارف العملية أيضا إلى الدين الموضوعي. فالدين الموضوعي يمكن أن ينتظم في الرأس ويجعل منه نسقا ويعرضه في كتاب ويقدم للغير غير خطاب، أما الدين الذاتي فلا يتجلى إلا في المشاعر والجوارح، فالدين الذاتي يفعل في باطن الماهية ويتجه فعله نحو الخارج، الدين الذاتي إنما هو شأن فردي أما الموضوعي فهو تجديدا، فأما ذلك الكتاب الحي للطبيعة أما هذا فهو عالم الطبيعة.

1-ناجي العونلي، هيجل الأول وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيغلي وتطوره من نص توبنغن كتاب الغرق، داود للنشر والتوزيع، ص48.

**استنتاج:**

نستنتج مما سبق تحليله أن الدين يعتمد التمثيل الحسي في الكشف عن الحقيقة (الله)، أما الفلسفة فتعتمد على التحليل العقلي في الكشف عن الحقيقة المتجلية (الله أو المطلق) وهو الأمر الذي جعله ينجز كل مشروعه الفلسفي الضخم للكشف عن ارفع الصور يتجلى فيها الله أو هي الفلسفة ذاتها ومنه فإن موضوع الله هو موضوع أساسي في فلسفة هيجل الدينية وخاصة أنه جعل من مجرى التاريخ الفذ وتاريخ الدين والفلسفة ذاتها هو تحقق الروح المطلق في العالم.

إن الروح بالنسبة لهيجل تتخذ عدة أشكال متنوعة في الأديان هذا ما يساعدها على تشكل مضمون الروح المطلق فتجد المضمون والصورة قد طبعا واحدا في الفلسفة فكل منهما عبارة عن فكر وفي الدين نجد أن المضمون هو نفس مضمون الفلسفة ولا يختلفان (الفكر المطلق) لكل صورة الروح المطلق في الدين وفق هيجل ويمكن ترجمة بالفكر أو بارتسام الصور أو الفكر التصوري المجازي.

إن موضوعات الفلسفة هي نفسها موضوعات الدين، فالموضوع في كليهما هو الحقيقة والله هو الحقيقة وهما يتنقلان بطريقة متشابهة إلى معالجة العالمين المتناهين عالم الطبيعة والروح المتناهي وعلاقتهما بالله[1].

إن جملة أفكاره الدينية جعلت من هيجل في عصره يقبل تميز حركة التنوير بين الدين العقلي والخلقي وبين الدين الوضعي لا يؤمن من أن الدين يمكن أن يكون مسألة خاصة للاستدلال النظري، فقد رد دائما أن الدين من شأن القلب وأن استقامة من الذهن معدود، لأن وسائل الذهن تبدد القلب، هنا نرى أنه يجل عارض حركة التنوير رغم تأثره بها.

لقد اتخذ فكر هيجل الديني مظهرا كانطيا محضا تحت التأثير المباشر لكتاب كانط عن الدين حتى أن أثر ذلك الكتاب عليه كان عظيما، فالمسألة الأساسية التي تهمه مسألة خلقية ولكنه بخلاف كانط يعالجها تاريخيا.

1-مونيس بخضرة، الفلسفة والعالم شروحات في أشكال التنصير، نور، 2017، ص80.

لقد بدأت فلسفة هيجل تعارض جفاف العقل في حركة التنوير والعلوم العقلية مستوحية من الشعر من "غوته"و "هولدرين" في كتابه عن الحلولية سنة 1794م أساسها وجد الفنان. فالعقل في رأيه لا يستطيع فهم اللامتناهي ومن أجل فهمه لابد من الإلهام، وهذا ما أكده هيجل بقوله إنه من أجل الكلام عن الله يجب أن يكون ملهمين[1].

وفي الأخير نتوصل إلى أن موضوع الدين هو الجوهر المطلق، وتريد الفلسفة أيضا أن تعرفه ولا بد لنا أيضا من أن نمتثل على الفزر شكل معرفة الجوهر.

كما لا يمكن أن تخفى علينا أنه يجل لم يكن راضيا على الدين في عصره، فقد كانت هناك أربعة أنواع من اللاهوت وهي[2]:

- **النوع الأول**: هو اللاهوت الذي عبر عنه مفكر وعصر التنوير من أمثال"فولف" الذي حاول البرهنة على وجود الله.
- **النوع الثاني**: رد كانط الدين إلى الأخلاق ولاسيما في كتابه الدين في حدود العقل.
- **النوع الثالث**: نظرة "شليرماخر" و"باكوبي" التي تقول إن الدين يقوم على الشعور أو المعرفة المباشرة، وهذه النظرة تجعل الدين فيما يرى هيجل يضع خطوطا فاصلة في مكان فارغ.
- **النوع الرابع**: اللاهوت التاريخي الذي يكتفي بسرد النظريات الدينية دون أن يعرض لحقيقتها أو عقلانيتها.

كان هيجل يعتقد بمعنى واسع أن مذهبه كله هو ضرب من اللاهوت ما دام الدين يهتم بالله والمطلق، ومن تم كان على وعي خلال مجرى حياته بالصراع بين ذاته بوصفه موجودا لا متناهيا قادرا على الصعود بفكرة كالنظرة عن المطلق أو الكون ككل بل حتى الاقتراب من التوحد معه. وبين ذاته بوصفه موجودا متناهيا مفيدا بمكان جزئي معين من العالم وبنظرة جزئية عنه.

1-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص353.

2-محمدي رياحي رشيدة، هيجل والشرق، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص184.

## المبحث الثالث: قراءة في مفهوم الفينومينولوجيا عند هيجل:

### 1-مفهوم الفينومينولوجيا:

تعني الفينومينولوجيا دراسة وظيفة لمجموعة ظواهر كما تتجلى في الزمان والمكان بالتعارض مع القوانين المجردة والثابتة لهذه الظواهر[1]، إن الفينومينولوجيا عي العلم الذي يختص بمجمل ظواهر الوجود خاصة ما ارتبطت بالوعي البشري إنها تختص بدراسة كل ما يتعلق بتجليات الذات وبالتالي فإن الفينومينولوجيا هي عبارة عن علم وتجربة الوعي وهدفها هو وصف الجوهر المتكامل للإنسان أي إمكانياته العاطفية والمعرفية. والفينومينولوجيا تقدم عدة مباحث من بينها:

الوعي العام، اليقين الحسي والإدراك والفهم، الوعي بالذات، اليقين وحقيقة الوعي الذاتي، العقل المنطق ومعرفة المطلق[2].

إن فينومينولوجيا هيجل هي من ناحية تعبيرا فطريا مكتملا بذاته للنسق الديالكتيكي ومن ناحية أخرى ليست إلا حلقة البداية لهذا النسق كفلسفة كلية فكلمة الفينومينولوجيا وهي تعني علم الظاهرة الذي من جهته يتناسب أكثر مع نظرية المعرفة كما مع فلسفة العلوم، أصبحت اليوم إحدى المفردات الفلسفة الأكثر رواجا ويعود الفضل إلى كثافة تداوله إلى الفيلسوفين الألمانيين "هوسرل و"هيدغر" ولا شك أن هذه العبارة تحمل في خارجها، حيث إنها تجسد تيارا فكريا متكاملا ومتفرعا إلى عدة ميادين علمية وأخرى فنية ماكانت تحمله عند هيجل[3].

### -مفهوم الفينومينولوجيا عند هوسرل:

يمكن إيجاد عدة معاني للفينومينولوجيا ظهرت عبر مؤلفاته بل حتى عدة تسميات للفينومينولوجيا منها العلم الكلي، الفلسفة الأولى العلم الصارم، الفلسفة الشاملة.

---

1-اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تر: خليل احمد الخليل، منشورات عويدات، بيروتن باريس، ط2، 2001، ص973.

2 -Robert Brandom, La phinoménologie de l'esprit de Hegel : Lecture contemporaines, traduction de Fabrrice Parades, Béland, Presses universitaires de France =, 2009, p 17.

3-مونيس بخضرة، دروس في الهيجلية وما بعدها: دار الكنوز للإنتاج والتوزيع، تلمسان-الجزائر، 2021، ص19.

عرف هوسرل الفينومينولوجيا بأنها "علم الشعور الخالص يقول "دائما في الفلسفة باعتبارها علما صارما بهذه الدراسات نجد أنفسنا إزاء علم لم يصل معاصرونا بعد إلى تصور مداه الواسع صحيح أنه علم للشعور، لكنها مع ذلك ليس علما للنفس إنه علم لظاهريات الشعور في مقابل علم طبيعي عن الشعور ولكن ما دام الأمر لا يتعلق هاهنا بأي نوع من الإلتباس العرض، فلا بد أن نتوقع مقدما أن يكون علم الظاهريات وعلم النفس مرتبط كل منهما بالآخر على نحو وثيق"[1].

الفينومينولوجيا باعتبارها العلم الوصفي فيقول: "والآن فإن الفينومينولوجيا من هذه الحقبة، تعتبر نظاما خالصا يدرس المجال الكلي للشعور المتعالي في ضوء الحدس الخالص، "ويقول أيضا في مكان آخر في نفس الكتاب، أن الفينومينولوجيا تأسست باعتبارها نظرية وصفية خالصة للطبيعة الماهوية المتعلقة بالمكونات الداخلية للشعور"[2].

**-مفهوم الفينومينولوجيا عند مارتن هايدغر:**

الفينومينولوجيا كمنهج نجد في نظره كل معناها في الهرمينوطيقا لأن الأبعاد الأصلية لأي منهج فينومينولوجي تجعله هرمينوطيقا بالضرورة. وهكذا يجب أن نفهم الفينومينولوجيا باعتبارها التفسير الهرمينوطيقي للوجود. وبعبارة أخرى مهمة الفينومينولوجيا تعني بالنسبة لهايدغر "تحرير الظواهر، أي تحريرها من الإختفاء وهكذا أصبحت مشكلة الوجود مرتبطة بالعلاقة بين الفينومينولوجيا والهرمينوطيقا خاصة وأن الفينومينولوجيا التي أنشأها هايدغر يطلق عليها إسم الفينومينولوجيا الهرمينوطيقا"[3].

لقد عرّف هايدغر الفينومينولوجيا عند هوسرل: "بأنها العلم الماهوي الوصفي للوعي الترنستندنتالي المحض"[4].

لقد لخص هايدغر من خلال هذا التعريف الفينومينولوجي الهوسرلي إنطلاق من مبدئه الأساسي بضرورة العودة إلى الأشياء عينها، أما بالنسبة لعبارة الفينومينولوجيا فيرى هايدغر أنها تنقسم

1-هوسرل – الفلسفة علم دقيق – تر:محمود رجب، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، ط1، 2002، ص42.

2-سماح رافع محمد – الفينومينولوجيا عند هوسرل – دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، ط1، 1991، ص95.

3-جمال مفرح –الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات- الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2009، ص68.

[4] Heidegger (M) Introduction à la recherche phénoménologique. Trapar. Alain bouto Gallimard France, 2013, p64.

إلى قسمين: فينومان ولوغوس، وتحمل كلمة فينومان عند هايدغر معنى الانكشاف والجلاء وأقوى إنكشاف يسميه"مارتن هايدغر" الظهور، الذي يفرقه عن المظهر حيث يقول هايدغر:" فمن هذه الجهة يكون الكلام عن مظاهر مرضية وإنما المقصود هو حوادث البدن، تنكشف وتشير في انكشافها من حيث هي الحوادث المنكشفة إلى ما ينكشف ذاته"[1].

**2-تاريخ الفينومينولوجيا:**

نظرية المظهر هي عنوان الباب الرابع من كتاب " لامبرت* - News Organenon Neus" ومن المحتمل جدا أن يكون هو الذي ابتكر هذا المصطلح وقد تناولها كانط في تحديده لظواهر الحركة والسكون وفي علاقتهما بالتمثل أي بوصفها سمات الظواهر، أما "هيجل" فقد استعمالها على تاريخ المراحل المتعاقبة لتقريبات والتعارضات التي ارتفعت الروح بها من الإحساس الفردي إلى العقل الكلي. كما استعملها "هاملتون" الذي يشير بهذا الاسم إلى علم فلسفي نعارضه مع علم المنطق وعرف على أنها علم قوانين الفكر من حيث هو فكر. واستعملها "هارتمان"* الذي يرى أن على ظهورية الوعي الأخلاقي أن تكون خبرة كاملة قدر الإمكان الوقائع الوعي الأخلاقي بدراسة علاقتها والبحث الاستنتاجي للمبادئ التي يمكن ردها إليها[2].

ما هي البدايات الأولى لفكرة الفينومينولوجيا؟ وكيف ظهرت عند هيجل؟ ماهي الأسس

---

1-مارتن هايدغر – الكينونة والزمان – تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012، ص87.

*-**هاميلتون ويليام (1788-1856)**: فيلسوف ومنطقي مثالي أسكتلندي، كان يعتقد أن المعرفة هي تحديد شروط وجود الموضوع وكان ينكر الحقيقة الموضوعية وانجذب نحو اللاارادية. وكان هاملتون يعتقد أن المنطق أي الواقع المادي لا يمكن معرفته إلى عن طريق الهام خارق للطبيعة، وقف في صف كانط في قبوله للأولية والمصادرات الأخلاقية على أنها أساس الأمان الديني. وكان هاميلتون سباق بين شرائح المنطق الرياضي الحديث. ومن بين مؤلفاته ''الميتافيزيقا والمنطق ''

* **هارتمان إدوافون (1842-1956)**: فيلسوف مثالي ألماني رائد للمدارس المعاصرة اللاعقلانية واللاإرادية، من بين مؤلفاته فلسفة اللاوعي سن 1869، كان له تأثير وهو على غرار شوبنهور، يؤمن بأن الروح اللاواعية هي أساس الوجود وتسيطر أيضا فكره اللاواعي على فلسفته في الأخلاق. ويذهب هارتمان إلى أن الرغبة في السعادة هي مصدر الشقاء ونبذ جميع الرغبات هو الطريق إلى تجنب الألم. ويذهب هارتمان إلى أن الإنسان لكي يحقق تجنب الألم أن يتخلى عن أوهامه المسيطرة الثلاثة: السعادة الأرضية والسعادة في الحياة الأخرى والسعادة التي يحصل عليها بإعادة تنظيم المجتمع وتحسينه. (م. روزنتال ب لودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، د.ط، د.س.ط، بيروت، ص555-556.

2-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة- دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، مرجع سابق، ص13.

الأساسية التي ساعدت وبلورت الفكر الهيجلي على التحدي والبحث في هذا المجال الفلسفي العلمي؟

إن صفة الفينومينولوجيا قد تم في سياق صوفي إشراقي وكان يدل على طريقة بعينها في تحدي واعتبار ظواهر الكون من حيث دلالتها على العلة الأولى على هذا المعنى استعمل المتصوف الألماني "ق. ش، أو تنغر" نعت فينومينولوجي في 1762. كان "يوهان هاينزش لامبرت"* يشتغل على مقالة في الفينومينولوجيا أو البصريات وجعل من الفينومينولوجيا فقه الظاهر فيه تميز الحق من الظاهر الذي يكون حسيا نفسيا وأخلاقيا.

وغرض الفينومينولوجيا من جهة أورغانون جديد إنما هو نقل لغة الظاهر إلى لغة فيزيقية صادقة تستمد مفاهيمها الرئيسية من عالم الجسمية.

مقالة لامبرت في فقه الظاهر وجوبا تميز الحق من الظاهر هي التي ستمثل على الحقيقة قدحا فلسفيا هاما سيطال صلب إشكال الميتافيزيقا نعني إشكال علاقة الحاسة بالعقل المحض، فالفينومينولوجيا فقه ظاهر سترسخ بماهية المبحث التمهيدي الذي يتقدم فقه المبادئ.

مقالة لامبرت في فقه الظاهر بدت إذا لكانط على أهمية بالغة من جهة أنها نهب الميتافيزيقا فاتحة نقدية هي الفينومينولوجيا العامة عند كل من لامبرت وكانط لأنه سينظر إلى الوجه الذي سيوضع هيجل على نحو سؤال البدء في نسق الفلسفة وإن كانت حروف السؤال عند هيغل مغايرة عاما للإشكال الذي تخفض به النقدية الترنسندنتالية. فذلك إنما هو إشكال التفسلف[1].

*-**إن يوهان هابنزش لامبرت**: ولد في أغسطس 1728-سبتمبر 1777، رياضي وفيزيائي وفلكي سويسري، ولد في ميلزون، كان أبوه خياطا فقيرا كان على لامبرت أن يناضل ليدفع لقاء تعليمه، درس لامبرت شدة الضوء وفي كتابه Venorganon وفهم لامبرت قواعد تميز المظهر الذاتي عن المظهر الموضوعي وقد ادخله في فهم البصريات، وفي كتابه فهم الكون في ترتيب الكون، وضع مخططا جديدا وفهم الظواهر بالإنجليزية ويهتم بدراسة كيف يمكن أن تظهر الأمور في عقل البشر .أول من استخدم الفينومينولوجيا في نظرية المعرفة التي تميز الحقيقة عن الوهم والخطأ ومع ذلك تعود كلمة الفينومينولوجيا إلى القرن 18 و19م وارتبطت أساسا بجورج فيلهم فريدريش هيجل الذي تتبع تطور الروح البشرية من مجرد تجربة حسية الى معرفة مطلقة. Lambert Johan Heinrich, Anmer kung en und zusatze sur entre fumgderland und himmeslxharten reprint, 1894, retrived, 2007

1-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص17.

إن مفهوم الفينومينولوجيا يبدو أنه قد استقر ضمن العبارة الفلسفية وصار مفهوما دارجا نحو سنة 1800 وفي عام 1802 يصدر كار ليونهارد درايتهولد مقالة في عناصر الفينومينولوجيا أو إيضاح الواقعية العقلانية من خلال تطبيقها على الظواهر وبالإضافة إلى ذلك راينهولد يستأنف فكرة مبحث فينومينولوجيا سنقدم المبادئ والأوائل ويميز الظاهرة من الظاهر فإنه يشدد على أن عماد هذا المبحث الفينومينولوجي هو التجربة ويذهب راينهولد في هذا المعنى على حد اعتبار الفينومينولوجيا "فلسفة خالصة في الطبيعة" اقتران المفهومي بين الفينومينولوجيا والتجربة. وإذا كان راينهولد ذهب به مذهب الطبيعيات وهو منحى سيخرج هيجل تماما بل ستجد مقالة هيجل في الفينومينولوجيا الوعي ذلك التقييد الطبيعي للتجربة لكن المهم هو استقرار مفهوم الفينومينولوجيا في السهل الفلسفي مع راينهولد هذا الاستقرار المفهومي تعزز مع فيتشه لما سمي الباب الثاني في مقالته بـ "فقه العلم" إلى فينومينولوجيا على معنى فقه الظاهرة والظاهر هي التي يخلص بمعيتها فقه العلم إلى فينومينولوجيا في المطلق تقطع مع فلسفة الأنا.

لم يكن هيغل على علم بهذا المنحى الديالكتيكي الفارد الذي اتبعته مثالية فشته مع أنه منحى كان في وجوه كثيرة النظير الفلسفي لمقالته في فينومينولوجيا المطلق، تلك هي السابقات النظرية لفكرة الفينومينولوجيا الروح وذلك هو كيف تشكلت فكرة فينومينولوجيا الروح عند هيجل؟ وكيف عالج هيغل فكرة لظاهر؟ وكيف يمكن دراسة علم الظواهر؟

ظهر العمل الذي تسميه باختصار فينومينولوجيا الروح عالم 1807 تحت بيانه الكامل هو نظام من العلوم الأولية للمجلد علم ظواهر الروح[1].

أمير الوعي في زمن الإمبراطور هيجل استبدل هذا العنوان بهذا المؤلف علم ظواهر الروح في الطبعة الكاملة لأعمال هيجل التي تم تنفيها مبادرة من تلاميذه فور وفاته ظهر هذا العمل في عام 1832 تحت عنوان فينومينولوجيا الروح، يستخدم هذا العنوان من قبل هيجل في مقدمة المنطق 1812م وبعد تعديل العنوان لسبب جوهري أن فينومينولوجيا الروح يجب بالضرورة أن تفقد دورها

1-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص20.

في الجزء الأول من النظام لأنه في هذه الأثناء النظام نفسه قد حول فكر هيجل نظام العمل الذي علم فيه فينومينولوجيا ثم التخطيط للروح المكونة للجزء الأول لتضمينه وفقا الإشارات التي قدمها هيجل نفسه في مراجعة الأدبيات العامة "ايسن" المنشورة في 28 أكتوبر 1807 ستحوي الجزء الثاني على نظام المنطق عنوان الفلسفة التأملي والجزئيين الآخرين من الفلسفة هما علوم الطبيعة والروح[1].

أصبحت الفينومينولوجيا العقل الآن النقطة الوسط لجزء من الجزء الرئيسي الثالث من النظام ليحمله ويحدده كما كان من قبل باعتباره الجزء الأول.

منهجية النظام أصبحت فينومينولوجيا الروح الآن في محيط منهجية النظام النهائي الفينوميلوجيا ظلت نظام له وظيفة مختلفة وهو في الواقع محدود بشكل فريد.

لقد ألم هيجل بالفعل أساس هذا الجوهر لظواهر العقل إذا كان المطلق يريد أن يظهر لأنه في حد ذاته إرادة التجلي يجب أن يؤدي تجلي الذات أي الظهور بالضرورة جزء من الجوهر المطلق هو الروح. بطريقته الخاصة كان هيجل مدركا تماما لتفرد مهمة فينومينولوجيا العقل ولم يخف الصعوبة الأساسية في حالة مثل هذا الفعل المعين، ولا هذه المقدمة نفسها لمقدمة لا مثيل لها في تاريخ الفكر الغربي[2].

### 3-كيف يمكن دراسة علم الظواهر؟

ما هي الأطروحة التي ستضع منها هذه الظواهر أو بالأحرى ما هي الموضوعات التي يجب تطويرها؟ هذا هو ما يستحيل الإشارة إليه مسبقا إلى أنه لا توجد ظاهرة ظاهرية. وفي الحالات التي يمكن أن تأمل الفينومينولوجيا في اكتشافها لا ينبغي أن يجعلنا هذا الاختيار أن العديد من التحليلات الأخرى تكون ضرورية لتوضيح مفهوم الفينومينولوجيا يشكل أكثر شمولا دون الأخذ في الاعتبار يجب أولا أن نبدأ بالتشكيك فيها. يبقى أن فينومينولوجيا الحدس ثم نبدأ من الضروري لنا باستثناء كل سعة

1-Martin Heidgger, Hegel, Traduit de e'llemand par Alain boutor, éditions gallimard, 2007, p84.
2-G. W, F Hegel, la phénomenologie de l'esprit, traduction de jeanlyp polite tome 01, Aubier, éditions ontaigne, Paris, p17.

الاطلاع أن نلخص بعض الحركات الديكالتيكية التي يصعب التأكيد عليها بعض التحولات المفاجئة[1].

الفينومينولوجيا هي بالجوهر شأن "طريقة"، لكن فينومينولوجيا الروح عند هيجل لم تنفك تساوق سؤال الطريقة من جهة ما هو في طور سؤال البدء في الفلسفة وإنها تقوم في أحد معانيها مقام الصدر من نسق العلم نفسه.

أكد "هيجل" أن سؤال البدء يتقدم من حيث علة سؤال الطريقة بل يبدو أنه السؤال الأعوص في ما سيعقبه من مصنفات نسقية وخاصة السؤال الذي يصدره هيجل وهو كالآتي:

"**Womit mubdeer anfangder wissensentgemacht werden ?**"

ومعنى هذا السؤال من أين ينبغي أن يبدأ العلم. ومن خلاله نطرح سؤال آخر يتضمن كيفية تكون فكرة فينومينولوجيا الروح عند هيجل؟

عند هيجل فإن فينومينولوجيا الروح هي عرض لرحلة الوعي الطبيعي نحو المعرفة المطلقة أو المعرفة الذاتية للروح.

تتميز هذه الرحلة بالتعارض بين اليقين الذاتي والحقيقة طالما لم يتم التغلب على هذا التعارض فقط، ومنه فإن للفينومينولوجيا هي التي تصف رفع الوعي إلى الواقع الفعال للعقل[2].

إن الشاغل الفلسفي الذي كان يشغل فكر هيجل منذ سنوات تدريسه في ايبن هو ضرورة وضع نسق جمالي في الفلسفة. وهذا النسق بالنسبة إليه يحتاج إلى وضع مصنف يتضمن المنطق والميتافيزيقا وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح.. لكن فيما يخص السؤال الذي طرحه هيجل حول سؤال البدء ليس بالجملة إلا احد وجوه سؤال الطريقة نفسه بما هو سؤال الأسئلة في قوام التعيين الذاتي والحركان الجواني لتعبئات المفهوم[3].

1-Henry Duméry, Phénoménologie et religion, traduction de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays, presses Universitaires de France 108, Boutevars Saint Germain, Paris, 1962, p04.

2-Noella Baraquin, Dictionnaire de philosophie, Armand colin, pour la présente édition, 2011, Paris, P389.

3-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص25.

إن هيجل في انشغاله بسؤال البدء عقب نشره كتاب الفرق سنة 1801م كان يقصد إلى معنيين لم يتمكن في بادئ الأمر من أسباب الجمع بينهما ضمن خطة نظر موحدة تعني النقد* والنسق* وتقدم منحى نقدي على المنحى النسقي هو الذي جعل خطة النظر عند هيغل تتغالب بين فكره بيان علمي ونسقي للفلسفة وبين فكره بيان تمهيدي ونقدي للفلسفة. تفحص هيغل لصلة النظر التأملي بالتفكر من جهة كونها على الحقيقة صلة الفلسفة نفسها بنفسها التي يجب عنها ضرب بعينه في تدبير التفلسف للكيان الروح الذي العصر أو ثقافة العصر، هذا التدبير الفلسفي لثقافة العصر من جهة ما هي بالجوهر ثقافة تفكر لا يستقيم للفلسفة إلا إذا بتفويض ما رسخته تلك الثقافة من متقابلات ومتضادات صورية تكاد تعلق من جراء توطدها إمكان التفلسف نفسه.

فلابد البدء في الفلسفة أن يعلو بالفعل الحقيقة التي يتعاطاها الوعي المشترك فيتحسس حقيقة أعلى.

إن النقد بدلالته دلالة نقد ثقافة العصر، بل هو طريقة يعتمدها التفلسف لتخليص السبيل إلى التفلسف ويزيل الانفصام بين ظاهرة المطلق وبين جملة التقييدات التي يظن أنها قائمة برأسها خارج عين تلك الظاهرة.

إن النقد منحى يندرج ضمن الفلسفة ما دامت الفلسفة تناظر ثقافة زمانها بما هي ثقافة تفكر صوري.

## 4-ماذا ينتج النقد للفلسفة بالنسبة لهيجل؟

ينتج النقد لا محالة وعيا فلسفيا بالعصر بل هي للتفلسف أسباب قيامه من حيث تتمكن

*-**النقد Critique**: هو اتجاه فلسفي تعتمده الفلسفة في تناظرها لثقافة زمانها، بما هي ثقافة تفكر صوري ينتج النقد لا محالة وعيا فلسفيا بالعصر ويهيء للتفلسف أسباب قيامه من حيث تتمكن الفلسفة من مناظرة اللافلسفة وهنا يشدد هيجل على صلة النقد بفكرة الفلسفة، اذ غرض النقد الفلسفي هو تمكين ما هو فلسفي من اللا فلسفي بما هو ظاهر. (هيجل، فينمينولوجيا، مصدر سابق، ص24.)

*-**النسق**: إن هيغل يؤمن أن الفلسفة لابد أن تكون نسقية وعلمية رغم الانتقادات للشكلية ليس نسق عند هيغل، كما يوحي اشتقاق الكلمة أن يضع معا بواسطة الفيلسوف بل يكشف ما في داخله من ارتباطات ذاتية متبادلة. إن كلمة النسق لا تشير إلى الفلسفة ذات المبدأ الضيق المتميز عن غيره، بل العكس أن الفلسفة الأصلية الحقة هي التي تجعل من النسق مبدأ يشمل جميع المبادئ الجزئية الأخرى. معجم هيغل، ص495.

الفلسفة من مناظرة اللافلسفة.[1] لكن النقد يظل دون النظر التأملي من حيث يسوس الظاهرة من وجهه سلبي. أي من دون أن يطال مقام التفلسف نفسه من جهة ما هو مقام النظر التأملي أي مقام النسق وبالتالي نجد هيجل يشدد على صلة النقد بفكرة الفلسفة فحينها تمثل فكرة الفلسفة على نحو حاق يكون الغرض من النقد أن يوضع النحو والدرجة اللذين تهل فيهما فكرة الفلسفة حرة جلية إذا غرض النقد الفلسفي هو تمكن الفلسفي من ظاهرة اللافلسفي ما هو ظاهرة فلسفة.

لقد تردد هيغل في السنوات الثلاث الأولى من طور ايبين (1801-1803) بين خطتي نظر متنافرتين، غرض الأولى تخليص فكرة الفلسفة من ثنائيات ثقافة العصر وتوطيد المنحى "الريبي"* بما هو أول إدراك للتفلسف وهو غرض نقدي تمهيدي أما غرض الثانية فبيان نسقي بعين الفكرة.

إن هذا التردد بين النقد والنسق صادر عن استشكال فكرة الفلسفة نفسها الذي يلزم عنه تحري صلة النظر التأملي بالتفكر، لكن المهم في هذه المباينة بين المنحى النقدي والمنحى النسقي هو في تقييد سؤال البدء في الفلسفة إنما هو خلوص هيغل إلى فكرة وجوب وضع مفهوم العلم.

في هذا الموضع تتقيد صلة المنحى النقدي بالمنحى النسقي في صياغة هيغل لفكرة فاتحة لنسق الفلسفة غرضها بيان الفلسفة من جهة ما هي علم أي بيان علمي للفلسفة من جهة ما هي علم أو نظر تأملي على هذا المعنى ستسمى فينومينولوجيا الروح الفاتحة العلمية لنسق العلم وبالتالي سؤال البدء في الفلسفة تتعين حينئذ من جهة وجوب تحصيل زاوية النظر الفلسفية والعلمية أي من جهة تحري كون العلم علما.

أما فلسفة الروح غرضها الروح من جهة ما هو وعي أو جوهر يصير من الوعي الفردي إلى الوعي المطلق، إن فلسفة الروح التي صنفها هيغل (1803-1804) تمثل خطة فكرة فينومينولوجيا الروح نفسها.

---

1-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص24.

*-**الريبي** (**Lesoptisme**): هي المذهب الذي يرفض الإثبات والنفي وبالتالي الحكم على الأشياء ولاسيما في الأمور المتعلقة بما للطبيعة، وهي عموما موقف من يرفض التصديق بالأمور التي يسلم بها عادة فيكتفي بمعاينة هذه الأمور دون إصدار أي حكم رافضا إثبات أو نفي وجود الأشياء التي يعيشها أو يتخيلها أو يتصورها. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص239.

تكون فكرة فينومينولوجيا الروح ناتج عن تسديد هيغل على إعادة صياغة حروف سؤال البدء في الفلسفة على معنى وجوب أن تبدأ الفلسفة من نفسها وألا ترى في ظاهرها طرفا مغايرا لها كان يكون خارج عليها بإطلاق بل أن تدبر اللافلسفي من جهة ما هو ظاهرتها التاريخية الأخص حيث يستقيم لها إمكان تحققها[1].

في الأخير نتوصل في هذا السياق أن المنبت الحقيقي والأصلي لفكرة الفينومينولوجيا الروح هو ذلك الضرب الذي خلص إليه هيجل في معالجة مفهوم الفلسفة نفسه حيث يتصير منحى النظر فلسفيا بالجوهر فتمسي الفاتحة المرتقبة لنسق العلم في حد ذاتها علما وتلك هي العلة في العنوان المزدوج الأثر في سنة 1807 "علم تجربة الوعي"، " علم فينومينولوجيا الروح".

شرع هيجل في دراسة الظاهرية عقب دراسته لعلم الإنسان، فالظاهرية تدرس مرحلة متقدمة من مراحل الروح يسميها هيجل "مرحلة الوعي" وتتميز هذه المرحلة الجديدة بطابع عام يتمثل في واقعة الاشتباه إلى وجود الشيء الخارجي بالنسبة إلى الوعي وهذا الانتباه الواعي الجديد هو موضوع دراسة الظاهريات ومن أهم ما يمكن أن نشير إليه هو أن الظاهرية[2] هي العلم المختص بذهنية الإنسان وذكائه وتمييزه في مقابل الإيمان الديني.

إن وعي الذات بالموضوع هو موضوع دراسة الظاهرية وأهم ما تتميز به مرحلة الوعي وهو تحقيق العقل أثناءهما من خارج المضمون الذهني وانتباه واضح إلى انتماء هذا المضمون الذهني إلى عالم الأشياء الخارجي. فذلك هو معنى الوعي، وتطرأ التغيرات على الأشياء نفسها الأعلى الوعي ولذلك يظل تحديد الوعي مرتبط بتحديد الشيء الخارجي الذي يصبح موضوعا أو مضمونا بداخله ولكن دون اعتبار خارجي أو تجريبي خاص بالشيء. ولكن هذا لا يعني إطلاقا أن الاهتمام بالشيء موضوع الوعي هو من جهة النظر الهيجلية اهتمام امبريقي تجريبي يتعلق بالشيء في الوضع الحقيقي الذي يخصه في الخارج ولكن هذا لا يمنع أن الوعي ذاته يتحدد بناء على نوعية الشيء الخارجي

1-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص26.

2-Hegel, Phénoménologie de l’esprit, TR : Jean pierre, le fevre aubier, 1991, p07.

كموضوع أو مضمون في داخل الوعي ومن هنا وفي هذا الضوء ينقسم إلى الوعي[1] إلى ثلاثة أقسام وهي:

- الوعي بشكل عام (الوعي الحسي، الإدراك، الفهم)
- الوعي الذاتي (الرغبة، الوعي الذاتي القادر على التعرف، الوعي الذاتي العام)
- العقل (الاتحاد الأسمى بين الرغبة والوعي الذاتي أي بين معرفة الشيء ومعرفة الذات).

إن وظيفة الظاهرية هي الفهم والإحاطة لا شرح والتفسير ومهمتها هي التجميع في وحدة ذهنية لا التحليل إلى سلسلة من العناصر ودلالي ذلك أنها تستجمع قوى النفس والعقل والصدق والأخلاق جميعها والواقع أن الفكر كفكر هو الذي يمكن أن يضم هذه العناصر.[2]

إن الظاهرية حاولت الارتقاء بوعي اليقين الحسي نحو المعرفة الفلسفية استنادا على عملية عقلية في حين أن المنطق لا يشرع في الظهور إلا إذا تعرف الفكر على ذاته هو آيا كان هو نفسه.

ينقسم الوعي إلى ثلاثة أقسام في فينومينولوجيا الوعي:

أ- **الوعي الحسي**: مرحلة الوعي هي مرحلة مباشرة والعلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة مباشرة ومعنى ذلك أن مباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهي تعني أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي، كل ما يعرفه الوعي الحسي عن موضوعه هو انه موجود فهو ينسب بصفة الوجود إلى موضوع و لا شيء آخر ولو كانت له معرفة أخرى تضمن "توسطا"* وبالتالي الوعي لا يعرف أية تغيرات داخل الموضوع ومنه هذا النوع من الوعي هو ببساطة تجريد الإحساس العادي.

1-Robert Pippin, la phénoménologie de l'esprit de Hegel, lectures contemporaines, traductions de fabrrice parades béland, presses universitaires de France, 2009, p203.

2-عبد الفتاح الديدي، فلفسة هيجل، مكتبة الانجلو مصرية، القاهرة، د.ط، 1970، ص210.

***توسط**: يشير عند هيجل إلى توحيد الحدود عن طريق حد ثالث مثل التوحيد الكلي والفردي، وقد يكون التوسط أما معرفيا او منطقيا فمثلا الوجود الخالص مباشر في حين ان الماهية متوسطة عن طريقة العلمية المنطقية والتقابل بين التوسط والمباشرة هو نفسه تضاد يحتاج الى توسط ونتيجة ذلك يقول هيجل: هو انه لاشيء مباشر بطريقة خالصة ولا متوسطة بطريقة خالصة فكل شيء هو الاثنان معا في وقت واحد. معجم هيجل، ص349.

ب-**الإدراك الحسي**: يتضمن الإدراك علاقات وكليات لأني أنا أدرك إدراكا حسيا مثلا: هذا مقعد، أدرك انه مقعد أي عضو في فئة من الأشياء تسمى مقاعد فهذه المعرفة الحسية تتضمن مقارنة كما تتضمن تطبيق للتصورات.

ت-**الفهم**: إن الفهم يضع تعدد الحس على أنه مظاهر في جانب كما يضع الكلي جانب آخر بوصفه الحقيقة الواقعية أي أنه يضعهما في عالمين مختلفين تطابع التفرقة أساسا وجهة نظر مقولات الماهية وعلى الرغم من ذلك نجد الماهية والظاهر يواجه كل منهما الآخر على أنهما ضدان لأن الفهم أو المملكة القوانين أو علم كليات ما فوق الحس هو الماهية في حين أن عالم الحس هو الظاهر[1].

## 5-كيف عالج هيجل فكرة الظاهر؟

- **الظاهر**: يتم الانتقال من الماهية بوصفها أساس للوجود يعني إلى الظاهر على النحو التالي:

الصورة تشمل المادة كما تشمل المادة الصورة[2] ذلك أن المادة هي الوحدة المجردة مع الذات هي انعكاس الشيء في ذاته أما الصورة فهي من ناحية أخرى انعكاس الشيء في الآخر وهذا يعني أن الصورة هي الشيء كله لأنها تشمل المادة وأن المادة هي الشيء كله لأنها تشمل الصورة وإذا نظرنا إلى الوجود من هذا المنظور سميناه باسم الظاهر*.

إن الظاهر يمثل ما هو قائم من تناقض في اتحاد الانعكاس في الذات والانعكاس في الآخر وهذا الاتحاد يشير إلى نتيجة هامة هي اتحاد الظاهر مع الوجود الداخلي فالماهية هي التي تظهر لأن الانعكاس في الذات هو الماهية والانعكاس في الآخر هو الظاهر وهما متحدان وعلى هذا فالظاهر

1-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مرجع سابق، ص 28.

2 -ولتر سيس، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص203.

***-الظاهر**: كلمة الظاهر في مقابل المظهر هي عالم او كل متنوع من الاعتماد المتبادل أو هي عالم متقلب لقد رفض هيجل تفرقة كانط بين المظهر والظاهر تماما مثلما رفض الشيء في ذاته الذي لا يمكن معرفته كما رفض هيجل ما اسماه بالمثالية الذاتية عند كانط وفيتشه التي ترتكز عليها التفرقة التي أقامها كانط فقد اعتقد هيج لان الظواهر التي أدركها كانط هي مظهر أكثر منها ظاهر غير إلى المصطلحين عند هيجل متمايزان فالمظهر متضايق مع الماهية. معجم هيجل ص84.

ليس فراغا ولا حقيقة أو انعداما وإنما هو الماهية.* فالماهية والظاهر متحدان وهما شيء واحد يقال مرتين مرة بمعنى الماهية ومرة بمعنى الظاهر، فالماهية هي التي تظهر العالم عند هيجل هو أيضا ظاهر لكن الظاهر هو الماهية أعني انه ليس أقل جوهرية من الماهية نفسها وهذا يعني انه من الجوهري للماهية أن تظهر. أما عند هيجل فالماهية والظاهر متحدان في هوية واحدة بدلا من اختلافها فوجود الماهية نفسه إنما هو يلتمس في الظاهر لأنها لابد أن تتحول إلى ظاهرة.

إن الظاهر يجد إذن وجوده الحقيقي جوهره في شيء آخر مغايرا له ولا يستبعد هيجل ثنائية كانط هنا التي تقيم تعارض جذري بين الظاهرة والشيء في ذاته جاء على الظاهرة بلا علاقة مع الكينونة والشيء في ذاته بلا علاقة مع المعرفة. بل كل المذاهب من الدينية إلى المثالية التي لا نستطيع ربط الوجود بالظاهر، جعل الظاهر لحظة الوجود.

ويقيم هيجل علاقة صحيحة بين الظاهر والوجود* متخطيا كل المذاهب التجريبية والمذاهب العقلانية، يبحث عن العلاقة الجدلية بين المحسوس والمفكر بدون أن يضع احدهما في مقابلة أو معارضة الآخر[1].

إذن الظاهر لا يكتفي بذاته إنه انعكاس تفكير أي ليس له واقع ومعنى وجوده وأساسه، إن أول محاولة أثبتت ما يبقى بالعلاقة مع صيرورة المباشرة هي للتجريد، تجريد مفقر يتجه إلى استيفاء في الأشياء الهوية وإلى استبعاد كلا جوهري الفرق.

**-عالم الظاهر:**

إن الشيء الذي كان فيما مضى أصبح الآن شيئا ظاهرا أو ظاهرة أعني أن الشيء ذا الوجود

---

***-الماهية:** في هذا الصدد تقابل الظاهر فما كان السابق وجودا قد أصبح ماهية بسيطة او ماهية غير متعينة فالوجود يجمع نفسه ويدخل في باطن الماهية ويشدد هيجل هنا على ارتباط الماهية بالماضي، الماهية هي الوجود وقد مضى لكنه الماضي الذي لا زمان له لا تزال مستمرة على أنها ظاهر وقد أصبحت السمات الظاهرة متوسطة عن طريق نشاط الماهية. وقد أصبح بين الماهية والظاهر الآن علاقة أخرى غير علاقة التقابل المحض، فالظاهر يتجه ظهور الماهية. معجم هيجل، ص177.

***-الوجود L'éxistence-L'étre**: الوجود عند هيغل لقد سبق لهيجل أن ميز في كتابه فينومينولوجيا الروح بين مفهومي الوجود والحياة فالوجود هو الشعور بالحياة أي أنه الحياة مضاف إليها الوعي بالموت، الوجود هو خاصية مميزة للإنسان. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، 2004، تونس، ص482.

1-مصطفى غالب، هيجل في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة هلال، بيروت، د.ط، 1975، ص72.

المستقل وجود متناقض يلغي نفسه بافتقاره إلى غيره وقد كان هذا الشيء عبارة عن مادة وصورة المادة هي الوجود الداخلي والصورة هي العلاقة مع الآخر وهي تمثل الوجود الخارجي أو ظاهرية الشيء.

وبما أن الصورة ظاهرة فهي تجسد أساسها في ظاهرة أخرى*. وبذلك تكون بصدد كثرة من الظاهرات المترابطة فيما بينها وجملة هذه الظاهرات تكون عالم الظاهر.

نشير إلى أن هيغل يتحدث عن العالم ولكن ليس العالم المادي الذي لا يستنبط إلا في مرحلة لاحقة ونحن هنا بصدد ظاهرية العالم أي بصدد مقولة تتألف من عنصرين هما الترابط النسقي لظواهر العالم والعنصر الثاني هو فكرة العلاقة أو نسق العلاقات وبالتالي: إن الظاهرة تتألف من الصورة والمادة.

إن الفينومينولوجيا تبحث في أصل الشكل الجواني بين أشكال وإظهارات جزئية للوعي إلى أن تجتمع بنية فينومينولوجية واحدة والتي هي أشكال الوعي التاريخية (الإيقان الحسي، الإدراك الحسي، الذهن والقوة).

يقول هيجل: "إنما فينومينولوجيا الروح تتفحص التوطئة للعالم انطلاقا من زاوية نظر بعينها وبذلك تكون علما حادثا ومهما، بل علم الفلسفة الأول فهي تنطوي على الأشكال المختلفة التي للروح في جهة ما هي محطات يصير الروح عبرها علما محضا أو روحا مطلقا"[1].

إن هدف فينومينولوجيا الروح إثبات أن الجوهر ذات لا بمعنى ذات إنسانية مفردية بل معنى الإنسانية كلها ويطلق هيجل على الإنسانية باعتبارها الجوهر الحقيقي المقوم لذاته والصانع لذاته اسم الروح.

إن الفينومينولوجيا لا تبدأ من فكر مجرد بل من فكر حسي بسيط للغاية (الإيقان الحسي)

*-**الظاهرة**: يقصد هيجل بالظاهرة هي شخصية معينة من المعرفة في طريق الوعي الطبيعي نحو معرفة العقل. François Ribes, Dictionnaire philosophie, Armand colin pour la présente, édition 2011, Paris, p388.

1-ولتر سيس هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، مرجع سابق، ص205.

ولكن هل للوعي القدرة على تحديد كينونة الحسي؟

إن تجربة الإيقان الحسي تنتهي إلى مقولة الكلي مجرد وهذا الذي يساعد الوعي بالمرور إلى الإدراك الحسي لأن الوعي يعترف بأنه أمام كثرة من هذا الحسي. لقد صار الكلي المحسوس كالشيء ذي الخاصيات المتكثرة، أما الوعي فيسعى إلى إدراك وحدة تلك الخاصيات المتكثرة في شيئية واحدة.

أهم الأهداف التي جاءت لأجلها الفينومينولوجيا هي:

- ✓ تقييد هيجل للغرض الرئيسي الذي هو وجوب أن تصير الفلسفة علما، ما دامت العلمية الشكل الحق الذي للحقيقة.
- ✓ نقد فلسفات العصر ومناظرة الحال التي آلت إليه الفلسفة من جهة تأسيس عهد جديد للفكر.
- ✓ تقديم المطلق على انه إنجاز الطور الجديد للروح.
- ✓ وضع مفهوم الطريقة التأملية التي تختص بها الفلسفة وتميزها من المنهج التاريخ ومناهج التعليم[1].

عرضت فينومينولوجيا هيجل لنا محكمة العقل من العصور القديمة حتى الرومانسية متوجهة إلى اعتبار العالم كمرجع للفلسفة الحقة. فالفلسفة لا يمكن أن تكون علما إلا عندما تحدد موضوعا حاضرا بالمطلق، سبق لكانط تبني موضوع فلسفته على أنقاض مفهوم الإنسان وفشته أزال جذريا شبح الشيء في ذاته ليأمر الفيلسوف بإعادة بناء ظهور ظاهرة الكائن الذي ينتشر في حياة الوعي البشري بالذات ومعنى عام تصبح الفلسفة هنا فينومينولوجيا إلا إن الفينومينولوجيا[2]، قبل هيجل هي فقط فينومينولوجيا الوعي كوعي بجوهره الشمولي المجرد من المحتوى الموضوعي المتنوع من الوضعيات الملموسة للوجود أي هو وعي في ذاته بالنسبة للفينومينولوجيا.

1-مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة، مرجع سابق، ص16.

2-برنارد بورجوا، فلسفة العالم، مجلة العرب والفكر العالمي، ع15، 16 خريف 1991، مركز الإنماء القومي، ص96.

## 6-مبادئ الهيجلية في التحليل الفينيمينولوجي:

وضع هيجل في مقدمة كتابه فينومينولوجيا الروح بعض القواعد التي اهتدى بها في تحليله لأشكال الوعي وهي:

**-المحايثة Immanence**: إن معيار المحايثة عند هيجل هو معيار نقدي في الأساس لأنه يكشف عن التناقضات في الوعي وبالتالي على الحركة الجدلية التي على الوعي السير بها.

**-العينية Concretenesse**: تعني تحليل شكل معرفي حقيقي لا مجرد تحليل إمكان المعرفة العلمية كما فعل كانط واللجوء إلى شكل معرفي حقيقي وقائم يعني عند هيجل الاستعانة بتاريخ الفلسفة والنظر إلى المذاهب الفلسفية المختلفة على أنها تعبر عن أشكال متعاقبة من وعي واحد بمرحلة جدلية. فالعينية عند هيجل تعني معالجة أشكال الوعي التي ظهرت بالفعل في تاريخ الفلسفة.

**-التوحيد بين الشكل والمضمون:** هو الإجراء الضروري عد تبني معيار العينية ومعيار المعاتية. يقول هيجل: " إن المضمون الذي يشغل وعينا أيا كان نوعه هو الذي شكل الطابع الكيفي لمشاعرنا وإدراكاتنا الحسية وتصويراتنا وتأملاتنا... أن الشعور والإدراك الحسي والتمثل ... هي الأشكال التي يتخذها هذا المضمون"[1].

**-أفعال الوعي:** يعلن هيج لان منهجه الفينومينولوجي وصفي يقول هيجل: "إن الطريق إلى العلم هو ذاته العلم وبالتالي فهو علم خبرة الوعي." فالطريق الذي قطعه الوعي الفلسفي نحو المثالية هو الطريق المنهجي الصحيح والحسي لأنه هو الذي وصل إلى الغاية النهائية. فإن العلم الفلسفي هو الطريق الذي قطعته الفلسفة حتى وصلت إلى غايتها في المثالية الألمانية.

وفينومينولوجيا هيجل باعتبارها مقدمة للعلم الفلسفي هو وصف لهذا الطريق نحو التحقق الكامل للفلسفة وعندما يتناول هيجل هذا الطريق يكشف أن الوعي عبارة عن نشاط أو فعل، فهو الذي يقوم بوضع الشيء باعتباره موضوعا للمعرفة وهو الذي يكشف التناقض والسلب الكامن في موقفه ويحاول تجاوزه.

1. أشرف منصور، دراسة في المثالية الألمانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2018، ص40.

إن البحث في نظرية المعرفة التي وظفها هيجل في الكشف عن عجز المعرفة الحديثة عموما والكانطية على الخصوص نتيجة ابتعادها عن الفلسفة أو العلم كما يسميها الفينومينولوجيا (علم تجريب الوعي)[1]، وانشغلت البحث في جزء من الوجود لا الوجود كله مثلما هو الشأن في معرفة الفينومينولوجيا وإذا كان موضعها كما يقول هيجل هو البحث عن الحق والحقيقة فهل نحن قادرين على معرفة الحقيقة خصوصا بعدما عرف هيجل الحقيقة على أنها التطابق مع المطلق. لقد انطلق كانط من الحاسة الصورية لينتهي إلى مواضيع مستعصية في فهم العقل لها وكلما اقترب منها العقل إلا وأصبح ميلا للوقوع في التناقضات التي حصرها في مواضيع الميتافيزيقا الكبرى. وكل ما يدخل في تكوينه هو ضرب من المعرفة سواء ظاهرية أو باطنية ويعتقد هيجل أنه سيعمل على الوصول إلى الجزء الأكبر المتبقي من المعرفة المطلقة التي عجز كانط عن الوصول إليه وهذا ما جعل هيجل ليتفطن إلى سر عجز كانط لأنه في نظره انطلق من الحاسة الصورية، لهذا نجد هيجل ينطلق في بناء نظرية المعرفة الفينومينولوجية.

بمعنى أنه يجل في بناءه لنظرية المعرفة الفينومينولوجية بدأ من حيث انتهى منه كانط لينتهي من حيث بدأ منه كانط.

رأى هيجل أن خير طريقة معالجة كيفية وصول الوعي إلى حدس عقلي وإلى معرفة بالهوية الأصلية بين الذات والموضوع هي التحليل الفينومينولوجي للمراحل الجدلية التي يمر بها الوعي والتي قوامها السلب المستمر لكل مرحلة للوصول إلى مرحلة أعلى حتى تحقق الوعي الذاتي الكامل وهنا تكون فينومينولوجيا هيجل طريقة جديدة لتبرير الموقف المثالي بديلة عن طريقة فيتشه في رسالة الإنسان.

رأى هيجل لان شلنج لم ينجح في هذه المهمة لأن الحس والفهم والعقل ظلوا في مذهب شلنج في متناقض وصراع وبطرد احدهم الآخر ولم ينجح تاريخ الوعي الذاتي هذا في التأليف بينهم ولذلك فينومينولوجيا هيجل سوف تأخذ على عاتقها هذه المهمة التي لم يتمها شلنج مهمة وضع تحليل تكويني وتاريخي للوعي الذاتي وكيفية وصوله إلى المطلق مع القضاء على التعارض بين الحس والفهم

1-مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، مرجع سابق، ص193.

والعقل وبالتالي: نجد هيجل يميز بين الفهم والعقل، الفهم هو ملكة الحكم الملكة المنتجة لنوع من المعرفة يصنع الجزئيات تحت الكليات وهو ملكة مصنفة ومقسمة تدرك ما بين الأشياء من اختلافات وتضاد وتعارض. أما العقل فهو الملكة الموحدة، الملكة التي تستطيع إدراك الوحدة خلف التنوع يدرك العقل ما بين الكليات والجزئيات من وحدة وجدل[1].

كان المنهج الفينومينولوجي هو الخيار الذي يلجأ إليه هيجل للتمكن من معالجة نشوء الوعي الذاتي معالجة تاريخية تكوينية وهي التي فشل في إتمامها شلنج في الفلسفة الفينومينولوجية، الظاهرة هي المظهر الأصلي لشيء نفسه إنه ليس شيئا يمكن ملاحظته على أنه منفصل في الذات ولا مظهر من مظاهر كائن غير معروف، فهو ليس حقيقة عقلية بسيطة إنه كشف عن الشيء حتى كما هو في الحياة، الهدف الخالص والحدس* للذات.

إن الفينومينولوجيا تصف العقل مباشرة من الوجوه الاجتماعية في المدينة المأساوية لليونانية من الطلاق الرومائي بين الذاتية الشخصية والموضوعية الشمولية ومن تصالحهما الثقافي البطيء عبر طهارة العصور الوسطى إلى غزوات عصر النهضة وبراءة عصر الأنوار إلى الثورة الفرنسية والرومانية الألمانية[2].

إن تنوع اللحظات في المعرفة المطلقة هو نفسه تنوع المحتوى، فالمعرفة إذا ليست سوى جرد للحقيقة المطلقة من أجل ذلك يمكننا أيضا أن نقول إن الحقيقة في الفينومينولوجيا هي على حافة المغيب. لأن التاريخ بهذا المعنى قد انتهى في ظهره المعرفة المطلقة[3].

قد صاغ ميشال هنري محتوى الفينومينولوجيا في أربعة مبادئ وهي:

**المبدأ الأول:** بمقدار الظهور مقدار الكينونة.

---

1-أشرف منصور، دراسة في المثالية الألمانية، مرجع سابق، ص12.

*-**الحدس L'intuitlon**: وهو يعني المعرفة المباشرة وغير الانتقالية وهناك عدة أنواع الحدس الحسي وهو الذي يتمثل في إدراك الواقع الخارجي إدراكا حسيا مباشرا، أما الحدس العقلي وهو إدراك للعلاقات كما انه يتخذ شكلين وهما الحدس المبدع. وهذا النوع من الحدس يسمح بالاكتشاف والإبداع إلا انه غالبا ما يخدعنا والحدس البداهة وهو الذي يجعلنا ندرك دون أي إمكان للخطأ والشك. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، 2004، ص150.

2-Martin Hodegger, Hegel, Traduction de l'allemand par Alain Boutor, éditions Gallimard, 2007, p161.

3-لويس التوسير، روح أبينا ضد بروس، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، ع15-16، 1991، ص101.

**المبدأ الثاني**: وهو مبدأ المبادئ وقد صاغه "هوسرل Husserl" نفسه وهو الحدس وبشكل أدق لكل حدس معطاء أصلي كينبوع الحق بالمعرفة شأن كل إثبات أو قول عقلاني بشكل خالص.[1]

**المبدأ الثالث**: المطلب عنيف جدا بحيث يتضمن ما يشبه الشعار وحتى صرخة الحق في الأشياء ذاتها.

**المبدأ الرابع**: جرى تحديده من طرف "جان لوك ماريون Jean luek Marion" في كتابه الحقيقي والعطاء Réductionel Donation ولكن أهميته تنعكس على مجمل تطور الفينومينولوجيا حيث يفعل هذا المبدأ اتجاها الافتراض سبق خفي ولكنه دائم الفعل وهو يصاغ على الوجه التالي: "مزيد من الحفظ مزيد من العطاء".

تحتوي فينومينولوجيا هيجل وخاصة المقدمة على تمييز بين السلب المطلق أي السلب المجزء وهو الموجود لدى الشكية اليونانية والسلب المتعين الذي يستخدمه هيجل فهو يذهب إلى أن الفينومينولوجيا تتبع الأشكال التي اتخذها الوعي حتى الوصول إلى المعرفة المطلقة[2].

يهدف هيجل من الفينومينولوجيا أن تكون طريق يوصل إلى الوعي الطبيعي إلى المعرفة الفلسفية ولهذا السبب لا يمكن بدء الفينومينولوجيا بعزل وإقصاء الوعي الطبيعي.

الفينومينولوجيا إذن تبدد المعرفة المطلقة للفرد وذلك بتحليل وعيه هو يسند هيجل هنا على خلفية أرسطية في علاقة القوة والفعل والوعي الطبيعي يتضمن في ذاته المعرفة المطلقة بالقوة ويصل إليها بالفعل من خلال الطريق الجدلي وهذا معنى الفينومينولوجيا الهيجلية.

يظهر الجانب السالب والنقدي في فينومينولوجيا هيجل في توضيحه أن السلب متضمن في حركة الوعي ذاته، أن جدل الوعي هو الجانب النقدي في فينومينولوجيا هيجل والهدف الأساسي الفينومينولوجيا والذي ظهر منذ "لامبرت" مرورا بكانط وهيجل. وهو كون الفينومينولوجيا مبحثا في

1-ميشال هنري، أربعة مبادئ للظواهرية، مجلة العرب والفكر العالمي، مركز الإنماء القومي، ع15-16، خريف، 1991، ص124.

2-Rolf Peter, Horstmann, La phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines, Traductions de Fabrice Parades, Béland, presses universitaires de France, 2009, p186.

نقد أوهام الوعي. وبالتالي هناك إذن اتجاهان في الفلسفة الحديثة فيما يتعلق بالمهمة النقدية للفينومينولوجيا. الاتجاه الأول يضم بيكون بنظرية الأوهام الأربعة التي هي الفينومينولوجيا الأولى ولامبرت الذي يتضح عنده البعد الناقد للأوهام الوعي ويجعله مهمة الفينومينولوجيا الأولى ثم كانط الذي طور الفينومينولوجيا لامبرت وجعلها جدلا للعقل الخالص باعتباره نظرية في أوهام وتناقضات الميتافيزيقا ثم هيجل، هذا الاتجاه هو اتجاه الفينومينولوجيا النقدية السالبة باعتبارها نظرية في أوهام الوعي أما الاتجاه الثاني فيضم ديكارت ثم فيتشه ثم هوسرل[1].

الفينومينولوجيا لا تكتفي بغرض صيرورة تطور الروح فقط إنما تملك هذه الصيرورة من خلال الوعي الذي يجب أن يحرز نفسه اعتمادا على تجربة التأمل من اليقين الخارجي وصولا للمعرفة المحضة بعد أن اتضح هدفها الذي هو المعرفة المطلقة التي تنتجها.

كما سبق وذكرنا في تحليلنا أن الوعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام وهي اليقين الحسي الإدراك الحسي*، القوة والفهم[2]. وهاتين اللحظتين إلى الأخرى فهو ما يطلق عليه اسم (القوة) وإذا كانت لحظة الوجود من أجل الذات هي لحظة الوحدة ولحظة الوجود من أجل الغير هي لحظة الكثرة فتنقل مباشرة إلى تباينها الصريح، هذه العملية هي ما يدعى بـ (القوة) وعندما تبقى هاتين اللحظتين في هذه الوحدة المباشرة فإننا نكون إزاء الفهم.

يقر هيجل أن كانط استحق في تاريخ الفلسفة الحديثة بجدارة أن يقال عنه لأنه كان أول ما رد الاعتبار إلى التفرقة بين عنصرين هما:[3] الفكر المألوف الشائع بين الناس والفكر الفلسفي إلا أنه وقف في منتصف الطريق حين خلع على الظاهر معنى ذاتيا الذي يمتنع علينا معرفته.

---

1-أشرف منصور، دراسة في المثالية الألمانية، مرجع سابق، ص51.

* **الإدراك الحسي Perception**: مصطلح يطلق على العملية العقلية التي نعرف بواسطتها العالم الخارجي الذي ندركه عن طريق المثيرات الحسية المختلفة. حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، معجم شامل للمصطلحات الفلسفية المتداولة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2012، ص48.

2-يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، دار جوران للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا-دمشق، ط1، 2006، ص184.

3-مونيس بخضرة، الفلسفة والعالم شروحات في أشكال التصير، مرجع سابق، ص149.

إن الوعي في اللحظة الأولى يكون وعيا حسيا أو يقينا حسيا، أما في المستوى الإدراك هو الوعي الذي لم يعد مباشرا أي أنه وعي متوسط Médiatisée في حين أن الفهم في المستوى الثالث هو وحدة الوعي الحسي والإدراك[1].

النتيجة التي نتوصل إليها من خلال عرضنا لمفهوم الوعي أن عملية الوعي تتم بالمباشرة والاستقلال الظاهري أي أن هذه المرحلة تعتبر أن الموضوع مستقل عن الذات أو أنه وجود غريب على الذات العارفة فهو قد ظهر في الصورة الأولى على أنه وحدة حسية وفي الثانية على أنه عبارة الكليات الحسية أما في الصورة الثالثة والأخيرة فقد ظهر أنه عبارة عن هذه الكليات الخالصة في شكل مملكة القوانين. وينظر هيجل إلى الوعي في هذه المرحلة على أنه قد تعرف من خلال محاولته للإدراك الكلي الخالص على أنه سيصل إلى إدراكه في شكل مملكة القوانين معنى هذا أن العالم الحسي هو هذه الكليات (كليات ما فوق الحس) أنه إدراكها ليس شيئا آخر غير إدراك الوعي لنفسه أو لذاته.

1-يعقوب ولد قاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2002، ص109.

## المبحث الرابع: قراءة في مفهوم الإستطيقا عند هيجل:

يعدّ هيجل من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا مشكلة علم الجمال والفن في العصر الحديث وكان اتجاهه ميتافيزيقيا في عريضة، حيث بدأ بحثه في الفكر، وتفسير إشكالية الشكل والمضمون في الأعمال الفنية، أما الجديد عنده يكمن في تقديمه لفكرة الكلية من خلال تحليله لقضايا الإبداع والإغتراب وعلى هذا الأساس نطرح التساؤلات الآتية: **ما هو تصور هيجل للجمال؟ ما هي أهم المنابع التي إستقى منها هيجل فكره الجمالي؟ وما هي أبرز سمات فكرة هيجل الجمالية؟**

### 1-مفهوم الجمال عند هيجل:

الجمال هو التجلي المحسوس للفكرة حيث إن مضمون الفن هو الفكرة، أما صورته فتتلخص في تصويرها المحسوس والخيالي، ولكي يتداخل هذان العنصران يتوجب تحويل المضمون إلى موضوع فني، وأن يكون ملائما لمثل هذا التحول لأن هيجل دائما يهدف إلى البحث في التعقيل الباطني في كل موضوع واقعي، ومع ذلك لا يمكن أن يظل فكرا مجردا ويرى أن الحياة الروحية تكون في علوها في الروح المطلقة وعندما تصل الروح إلى ذلك المستوى المتعالي فإنها تتجلى في شعور واع بمثابة للموضوع الواقعي للفكرة أو العقل المطلق لكل الأشياء[1].

ويرى هيجل أنه إذا بلغ الجمال غايته القصوى فإنه يشترك مع الدين والجرأة في تفسير العنصر الإلهي، وأيضا ما يتعلق بالمطالب الإنسانية العميقة، أي ما يتعلق بحقائق الروح إذن: فإن الفن كما يراه هيجل ما هو إلا الأفكار، أما الصورة التي يظهر عليها الأثر الفني فإنها تستمد تكوينها من المحسوسات والخيالات والعمل الفني ما هو إلا تجسيد أو لقاء المضمون مع الصورة[2].

وقد ركّز هيجل على الجانب المعرفي في الفن باعتباره التجلي المحسوس للمطلق وهو الوجود الواقعي بما فيه من روح متناه أو عقل كلي أو مبدأ خالف والطبيعة والفكر حالان له[3].

---

1-رواية عبد المنعم عباس، فلسفة الجمال وتاريخ الوعي الجمالي، دار المعرفة للنشر، الإسكندرية، 1991، ص386.

2 محمد علي بوزيان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الجمالية، الإسكندرية، ص43

3 مراد وهبة- قضية علم الجمال، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1996، ص44.

وبحسب هيجل كان الإنسان يخلق صورا من الجمال تكون أكثر تعبيرا كما هو موجود في العالم من حولنا، فالجمال الفني أسمى من الجمال الطبيعي لأنه ينطلق من الروح موجهة إلى الإنسان ليبعث فيه شيئا ما يحرك مشاعره ويخاطب روحه بينما الجمال الطبيعي يظل صامتا يخلو من الفكرة والمضمون وبالتالي ليس هناك ما يبعث به إلى الروح الإنسانية وليس من ورائه مقاصد بشرية يمكن استخلاصها.

كما قدم هيجل دراسة وضع من خلالها مراحل ظهور الجمال وهي عبارة عن محاضرات في فلسفة الفن الجميل ولعلّ أهم ما يمكن الإشارة إليه هو رؤيته أن علم الجمال هو فلسفة الفن الجمالي وأنه فلسفة الوعي الجمالي وفلسفة للقدرة على الإبداع الأكثر صدقا وجمالا، وفلسفته للتذوق الأكثر قدرة على الاستيعاب[1].

يستنبط هيجل مفهوم الجمال من الفكرة التي تعتبر النقطة الرئيسية التي يتشكل منها ومنه الجمال فكرة، نقصد بذلك أن الجمال والحقيقة شيء واحد. فالجميل لا بد بالفعل أن يكون حقيقيا في ذاته، لكن لو أمعنا النظر في مفهوم الحقيقة ومفهوم الجمال لوجدانهما يختلفان، فالفكرة تكون حقيقية بمقتضى طبيعتها الشمولية والكلية المنظورة في الفكرة وهي بذلك تصور وجودا داخليا. فالطبيعة روحية في حين الحقيقة هي عكس الفكرة بحيث لها وجود خارجي تقوم بتطهير ذاتها وعرض نفسها للواقع الخارجي، كما قد تظهر بنفسها للوعي. وعلى هذا فالفكرة لا تكـــون حقيقيـــة ولا جميلة إلا بتظاهر الحسي الخـــارجي ومعناه أن الفكرة كلما كانت واضحة ومتجليـــة في الواقع المحسوس كلما اكتسبت حقيقتها وجمالها، وبهذا فإن اتحاد كل من الحقيقة والفكرة يشكلان المفهوم وذلك أن الجميل هو على الدوام المفهوم الذي يدلّ على أن يتناقض مع موضوعية بمعارضته إياه مجرد أحادي الجانب وهذه الموضوعية ويصبح بفضل هذه الوحدة المحايثة لا متناهيا في ذاته[2].

فالمفهوم ينقل الفكرة إلى الوجود الواقعي، ويبث فيها الحياة، والتي عن طريقها يظهر وتظهر

1-مجاهد عبد المنعم مجاهد، دراسات في علم الجمال، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1986، ص20.

2-فريديريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1988، ص188.

الحقيقة وتتشكل ماهية الجمال، فموضوع الجمال يظهر للعيان بمفهومه الخاص وكأنه يتحقق في كل وحدته الحسية والذاتية.

وبهذا فإن الجمال عند هيجل هو الظاهر العيني للفكرة بحيث لا يحتفظ الحسي والموضوعية بأي استقلال في الجمال أي أن الموضوعي هو الحقيقي الفعلي وبالتالي هو العقلاني وبذلك يكون الجميل هو الفكرة المفهومة التي تجسد الواقع ولكن هذا الوجود الموضوعي الواقعي لا تكون له قيمة إلا على أنه ظهور المفهوم لأن الجميل تماما هو المفهوم... والمفهوم يبث النفس، يبث الوجود الحقيقي الذي يجسده[1].

فالشيء الجميل في وجوده يجعل مفهومه الخاص يبدو على أنه متحقق في ظاهرتيه أي في وجوده الذاتي الفني، فالمفهوم هو الذي يحدد غايته الخارجية وبالتالي يكون واقعه من إنتاج ذاته لا من إنتاج شيء آخر وهذا بالضبط ما يشكل ماهية الجمال الحقة، وعليه فإن الجمال يصبح فكرة مجردة إذ لم يتجسد هذه الفكرة في الواقع الفني وبذلك تصبح ميتافيزيقية وهذا ما رفضه هيجل بحيث نجده انتقد أفلاطون في هذه الفكرة، فالجمال عند أفلاطون فكرة مجردة موجودة بالعالم المثل ولا تلتمس لها أي وجود حسي ظاهر وبهذا يقول هيجل: "وحتى إذا كان أفلاطون في هذا الصدد، يمكن تناوله كأساس وكمرشد فإن التحديد الأفلاطوني حتى بالنسبة للفكرة المنطقية للجميل لا يعود يقنعنا بالمرة إذ علينا أن نستوعب هذه الفكرة بشكل عيني على نحو أكثر عمقا نظرا لأن الخواء الذي يلتصق بالفكرة الأفلاطونية لا يلبي الاحتياجات الفلسفية الأكثر غنى لروحنا اليوم، وفي الحقيقة أن القضية هي أننا أيضا يجب أن نبدأ في فلسفة الفن بفكرة الجميل، ولكن لا يجب أن يكون في موضع التمسك بكل بساطة بذلك النمط التجريدي الذي بدأ فيه التفلسف عن الفن[2].

ومن هنا يدعو أفلاطون إلى التأمل والبحث الفلسفي، فالجمال هو الكلي أما صفاته الجزئية موجودة في العالم المحسوس، وهذا لا يمكن إلا من خلال التعمق في التفكير والبحث التصوري

1-فريديريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال، مصدر سابق، ص184

2-فريدريك هيجل – علم الجمال وفلسفة الفن، مصدر سابق، ص182.

والمنطقي وهذا من شأنه يجعل من فكرة الجمال فكرة ميتافيزيقية مجردة بعيدة عن الواقع الظاهري، وعليه فإن هيجل يرفض أن يتخذ الجمال صفة التجريد.

**2-أنواع الجمال:**

**-الجمال الطبيعي:** هو جمال مجرد لم يوجد لكي يعي ذاته أو وجد لكي يكون جميلا إنما وجد بالنسبة لنا لأننا ذوت مدركة وواعية لهذا الجمال فيقول هيجل: "ليس الجمال الطبيعي الحي جميلا لذاته وفي ذاته مثلما ليس هو نتاج ذاته ولا موجود بسبب ظاهرة الجميل، فالجمال الطبيعي ليس جميلا إلا بالنسبة للآخرين أي بالنسبة إلينا نحن بالنسبة إلى الوعي المدرك للجمال[1].

**-الجمال الفني:** بدأ هيجل ميالا لاعتماد ذلك الجمال الذي نبدعه من أعلى أشكال المطلق أو الروح، ولهذا يضع هيجل جمالا لطبيعة خارجة إطار جمالياته، فجمال الفن جمال مبدع مولود جديد للعقل، وبمقدار ما يبدو الروح ونتاجاته أعلى من الطبيعة وظواهرها وكذلك يبدو جمال الفن أعلى من جمال الطبيعة ومعنى هذا أن جمال الفن عند هيجل يحصر جمالياته إذن في ميدان جمال الفن من جهة ويناضل من جهة ثانية ضد الفلسفات التي تنسب إلى تصميم أخلاقي مفروض من الخارج، وبهذا فالجمال رغم تميزه الميتافيزيقي هو مزيج يصل بين الفكرة العقلانية والرداء الحسي أي المضمون والشكل[2].

فإن الجمال الفني هو نفسه الفكرة وهو يطرح من دائرته الذاتية ليدخل التعيين الواقعي، فأساس كل ما هو موجود هو مبدأ روحي يسميه هيجل الفكرة المطلقة[3] معنى هذا أن المبدأ الجوهري لفكرة الجمال هو أن يكون موضوع حسي يمكن إدراكه بحواس ومنه فالفن الجميل لا بد أن يكون موضوع خارجي تتجسد فيه الفكرة واقعيا حتى تدركه الحواس ثم يدركه العقل، فالشيء لكي يصبح جميلا يجب أن يدركه العقل والروح حتى يصبح جميلا بالفعل، وإذا كانت هذه الفكرة ناقصة ولا ترتقي

1-فريدريك هيجل، المدخل إلى علم الجمال، مصدر سابق، ص206.

2-نوكس، النظريات الجمالية، تر: محمود شفيق شي، منشورات محسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985، ص103.

3-غادة المقدم عدرة، فلسفة النظريات الجمالية، جروس بريس، لبنان، ط1، 1996، ص14.

إلى مستوى لا يمكن أن تجسد لنا معنى الجمال الحقيقي وعلى هذا يرى هيجل أن الفكرة الحقيقية والواضحة بذاتها هي وحدها التي يمكن أن تولد الشكل الصحيح والمناسب لمثال الجمال، فالفكرة بوصفها جمال فني ليست هي الفكرة التي يفترضها المنطق المجرد وإنما هي الشكل المتجلي في الواقع وبالتالي: فإن جمال الفن هو جمال مبدع ناتج عن العقل المتزن الذي يظهر تألق الروح فيه في حين نجد جمال الطبيعة ناقصا غير مكتمل ومنه لا يكشف عن عمق الروح التي هي الهدف الأول للجمال الفني، وهذا الأخير يصدر تفوقه بكونه صادر عن الروح فقد يتعذر أن نلمس حقيقة الجمال في أدنى صور الطبيعة الجامدة مثل: كتلة حديد، وكذلك لا يمكن أن نستكشف الجمال في الموجودات الطبيعية ذات النظم الرتيبة مثل: الشمس والكواكب، ولعلّ الجمال يبدو أكثر وضوحا في النبات ففي النبات تظهر الوحدة الغائية بين الأجزاء والشكل[1].

يرى هيجل أن الجمال ميدانه الإدراك الحسي، لا يتطلب قياس مجرد وبالتالي هو فكرة عامة خالدة لها وجود مستقل وتتجلى بشكل حسّي في الأشياء، وهي في ذلك تخالف الحقيقة في ذاتها، إذ أن الحقيقة لها وجود فهي غير حسي، كما أنها تتحقق في الخارج عن طريق وجود مصدر المعالم عيني وفي حالة تحققها تكون حقيقة جمالية[2] إذن الجمالية لا تستهدف الفن فقط بل تتعداه إلى الطبيعة وإلى جميع كيفيات الجمال فالجمال كما يكون في الفن يكون في مصدر الفن أي في الإنسان والطبيعة والجمال معناه الحسن والبهاء أي حسن الأفعال كامل الأوصاف والإدراك الجمالي لا يرقى إلى درجة الفلسفة الجمالية إلا عندما يتهيأ للمفكر رؤية جمالية للفن تتأسس على رؤية فلسفية شاملة للإنسان والكون والحياة إن الجمالية هي النظرة الفلسفية إلى الفن وقضايا الإبداع عامة، وأما غيرها من تأملات في الفن لا تدخل في نطاق الجمالية بالمعنى العلمي للكلمة، وإن تكن مراحل أولى لازمة في نشوء الجمالية وتطورها نحو التكامل الفلسفي ارتباطها بشمولية الفلسفة ومنهجيتها

1-علي عبد الله المعطي محمد، الحسن الجمالي وتاريخ التذوق الفني عبر العصور، دار المعرفة الجامعة، مصر، د ط، 2005، ص125.
2-رمضان الصالح، الفن والقيم الجمالية بين المثالية والمادية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2001، ص134.

والإدراك الجمالي يرقى إلى درجة الفلسفة الجمالية بكل مكوناته، فالرؤية الجمالية متماسكة ترتبط فيها النتائج بالأسباب[1].

لذا نجد هيجل ينظر إلى الجمال من جهة المضمون ومن ناحية موضوعية أي الفكرة بمعنى كل ما هو موجود ليس إذن حقيقيا إلا من حيث أنه فكرة لأن الفكرة وحدها هي التي لها وجود واقعي حقا، فهذه الظاهرة أو تلك الظاهرة حقيقية لأن لها وجود خارجي أو داخليا أو لأنها واقع بوجه عام، وإنما بقدر ما يكون واقعيا مطابق للمفهوم[2]، معنى هذا أن الفكرة هي الكلية التي تتطابق فيها الموضوعية والوحدة الذاتية للمفهوم.

يقول هيجل: "لقد رفع الروح شكله الذي يكون فيه لوعيه إلى صورة الوعي ذاته فهو يتيح لنفسه مثل تلك التطورات وصانع الأثر إنما أهمل العمل التوليفي أي خلط الصورة الغريبة للفكر الطبيعي، وما دام الشكل قد إكتسب الصورة للنشاط الواعي بذاته فإن صانع الأثر قد يصير عاملا روحيا"[3].

معنى هذا أن الجمال عنده هو تركيبة بين العناصر التصورية والعناصر الإدراكية وعليه فالجمال مرهون بالفكرة وتمثلها إن الجمال أنواع وأشكال ومعايير ومواصفات وأحكام ومنه حاول هيجل إظهارها في فلسفته حول الجمال، لذلك طرح مجموعة من الأسئلة: هل الجمال في الفن في ما نبدعه أم في الطبيعة فيما نراه؟ ومن الذي يوصف بالجمال الإنسان أم الفعل الإنساني أو الحيواني أو النباتي أم المناظر الطبيعية أو الآثار الفنية؟ لذلك نجد هيجل يرجع إلى قراءة "كانط" إذ نجده يتحدث عن الجمال سواء كان طبيعي أو فنيا على أنه نقطة التقاء بين الإحساس والعقل. فيقول: "باستطاعتنا بوجه عام أن نصف الجمال سواء كان جمال الطبيعة أو جمال الفن بعبارة الأفكار الجمالية في ما عدا أن هذه الفكرة يجب أن تسبب بمفهوم عن الشيء في حالة الفن الجميل في حين أنه يكتفي في

1-جيهامي جيرار، موسوعة مصطلحات فلسفية عند العرب، ناشرون، لبنان، ط1، 1998، ص201.

2-هيغل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص682.

3-كانط إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة: غانم حنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005، ص149.

الطبيعة الجميلة مجرد التفكير في عيان معطى من دون الحاجة إلى مفهوم عما يجب أن يكون الشيء ليوقظ وتبلغ الفكرة التي يعتبر الشيء عبارة عنها"[1].

يرى هيجل أن الجمال نمط معين لتمثيل الحقيقة وإظهارها في طابع حسي وبهذا فإن الجمال هو الظاهر العيني للفكرة إذ لا يحتفظ الحسي والموضوعي بأي استقلال في الجمال أي أن الموضوعي هو الحقيقي الفعلي وبالتالي: هو العقلاني ولذلك يكون الجميل هو الفكرة المفهومة التي تجسد الواقع ولكن هذا الوجود الموضوعي الواقعي لا تكون له قيمة إلا على أنه ظهور للمفهوم "لأن الجمل تماما هو المفهوم... والمفهوم يبث النفس ويبث الوجود الحقيقي الذي يجسد"[2].

يعني أن الفكر هو الذي يدرك هذا الكائن في مفهومه لحكم أن هذا المفهوم مفهومه يحكم عموميته أما النظر إلى جماله يكون من خلال واقعه الظاهر، وهذا ما يمثله المظهر الخارجي وما يبدي للعيان، وهذا من جهة مفهوم الكينونة للكائن الحي أما من جهة خصوصيات الظاهر الخارجي نجد أن "الشكل يتميز بمداه المكاني باتحاده بمظهره بشكله، بلونه، بحركاته...الخ وحشد آخر من التفاصيل المماثلة"[3].

هذه الخصوصيات رغم اختلافها عن بعضها البعض لها هدف واحد هو تحقيق الصورة الجمالية، وهذه الوحدة تخضع إلى مجموعة من القوانين التي تحكمها وهي: القوانين المتمثلة في الانتظام، التناظر، تبعية القوانين والتناسق.

**أ– الإنتظام:**

**التناظم: Régularité** يكمن بوجه عام في التساوي الخارجي، تكرار وجه معين واحد يعطي شكل الوحدة العينة، ولكن هذه الوحدة المجردة بعيدة عن الشمول العقلي لأن العقل هنا لا يعي

1-Hegel. Aesthetics lectures on philosophy of fint trans by M knos hwo volumes ox fir duniversity press, 1979, p99.

2-فريدريك هيجل، علم الجمال وفلسفة الفن، مصدر سابق، ص182.

3-بدوي عبد الرحمان، فلسفة الجمال والفن عند هيغل، دار الشروق، ط1، 1996، ص65.

سوى التماثل المجرد لا التماثل العيني[1]، يعني أن هذه الوحدة ليس لها وجود على الواقع بل تبقى على مستوى التجديد واللاواقع فقط مثل: الخط المستقيم فهو خط منتظم ليس له نهاية أو طول معين بينما يبقى في حالة التجديد وما دام أن هذه الوحدة بعيدة عن الشمول العقلي والتصوري العيني فهذا من شأنه يجعل الجمال لا يوجد إلا بالنسبة إلى الذهن المجرد الذي لا يدرك إلا التعينات المجردة اللاعينة وعلى هذا فإن الجمال يبقى في العقل صورة مجردة لا تنطبق مع الواقع الحسي.

**ب- التناظر:**

التناظر يشبه التناظم ولا يختلف عنه كثيرا والتناظر يقابله التماثل فهو لا يتمثل بتكرار واحد مجرد، بل يتناوب هذا الشكل مع شكل آخر يتكرر بدوره ومن هذا الاقتران يجب أن تولد مساواة ووحدة أكثر تعيينا وأكثر تنوعا في ذاتها[2] يعني أن شكل التناظم لا يرتكز على ذلك التجديد ومثال على ذلك واجهة منزل لها ثلاث نوافذ متساوية الحجم ومفصولة عن بعضها البعض بمسافات متساوية ثم ثلاث أو أربع نوافذ أعلى ومفصولة بمسافات أكبر أو أصغر وأخيرا ثلاث نوافذ مشابهة للنوافذ الثلاث الأولى في حجمها وفي المسافات التي تفصل بينهما، وبهذا فإن الواجهة تعرض لنا مظهرا تناظريا وعلى هذا فالتناظر لا يكتفي بتكرار معين واحد بل يقوم على الفروق بين الحجم والشكل واللون، وبالتالي هذا الإقتران المتناظم لتعينات غير متساوية يولد التناظر.

**ج- تبعية القوانين:**

تشكل كلية من الفروق الجوهرية لا تبدو كفروق وتعارضات فحسب، بل تحقق أيضا في كليتها وحدة وتلاحما ومثل هذه الوحدة المحكومة بقوانين لا يمكن وإن بقيت على ارتباطها بالكم، وإن تزد ثانية إلى محض فروق في الحجم، فروق خارجية بالنسبة إلى ذاتها وقابلة للقياس، بل هي تشمل سلفا على علاقات كيفية بين العناصر المختلفة ولهذا لا تبدي هذه الوحدة للعيان لا تكرار مجرد لتعين

1-هيغل، المدخل إلى علم الجمال، مصدر سابق، ص222.

2-المصدر نفسه، ص223.

واحد أوحد ولا تناوبا متناظما للمتساوي واللامتساوي بل يشمل على تلاقي واجتماع جوانب مختلفة جوهريا[1].

**د- التناسق:**

ينجم التناسق بالفعل عن العلاقة بين فروق كيفية، فهو يشكل كلية لهذه الفروق تكمن علتها في طبيعة الشيء بالذات، ونقلت هذه العلاقة بين تأثير القوانين، وذلك بقدر ما يكون لها جانب يتسم بالتناظم ولكنها تتجاوز المساواة والتكرار، هذا التناسق يمثل كلية الجوانب الأساسية ومن جهة أخرى يمثل إلغاء التام لكل التعريضات والاختلافات البسيطة وهذا يرجع إلى الربط الداخلي فيما بينها والذي يظهر في شكل وحدة كاملة التناسق ومثال ذلك الأصوات الموسيقية، ورغم اختلافها في السلم الموسيقي إلا أنها تجمّع وتتوافق فيما بينها وتشكل وحدة كلية تناسقية وهذه الوحدة لا تنجم عن التقارب والتوافق بل تنجم عن نفي لتلك الفروق، وبهذا النفي تتولد الوحدة ولكن ليس التناسق هو الذي يخلق هذه الوحدة المثالية مثال ذلك شخصين يقوما بأداء نفس اللحن يقوم على أساس التناسق، لكن في الحقيقة أن كل لحن من هذه الألحان يختلف عن اللحن الآخر، ولكن هذا الاختلاف ليس ظاهرا، لأن كل لحن من هذه الألحان يعبّر عن ذاتية أسمى وأكثر حرية وبهذا فالتناسق البسيط لا يظهر للعيان الحيوية الذاتية ولا الروحية، وذلك لأنه يشكل أعلى درجة للشكل المجرد[2].

**3-نواقص الجمال الطبيعي:**

إن نقص جمال الشكل الطبيعي يرجع بصورة مباشرة إلى خضوع هذا الأخير إلى حمله من القوانين التي جعلت منه مجردا وناقصا عن تجسيد الصورة الجمالية على الواقع العيني بحيث أن الفكرة هي الجمال الكامل في ذاته، بينما الطبيعة من هذا هي جمال ناقص وذلك لأن الفكرة هي الجوهري العام في تجسيد مفهوم الجمال الكامل، أي هي وحدة المفهوم وواقعه، بمعنى أن الفكرة يجب ألا تتجه وتتقدم نحو الواقع الخارج لتحقق جمالها وعلى هذا نجد ما يبرز نقصان الجمال الطبيعي وهو:

1-هيغل، المدخل إلى علم الجمال، مصدر سابق، ص227.

2-المصدر نفسه، ص229.

- داخلية المباشر ليست إلا داخلية:

**أ-داخلية المباشر ليست إلا داخلية:**

في مجال الطبيعة الكائنات الحيّة لا تحصل على كينونتها إلا بفضل ضرورة تتم بلا انقطاع في داخلها وضد الطبيعة، يعني أن كل الكائنات وبمختلف أنواعها تعتمد على وجودها وتحقيق ذاتها على غيرها فهي تحول كل ما هو موجود في المجال الخارجي إلى الداخلي حتى تبني ذاتها، وهذه الخصائص الحيوانية كلها دونية العضوية الحيوانية من وجهة الصورة الجمالية.

**ب- حالة تبعية الوجود الفردي:**

إن الفكرة تكتسب بفضل مباشرية الفردي على وجه التحديد وجودا واقعيا لكن هذه المباشرية بالذات تغلق بينها وبين العالم الخارجي علاقات متعددة، فالفكرة تصطدم بضغط ظروف وأوضاع خارجية بنسبية الغايات والوسائل، وهنا يكون الوجود الفردي المباشر حسب داخل ذاته ونتيجة لهذه العزلة يعقد صلات مع الآخرين، مما يجعله يسقط في التبعية للأشياء المغايرة لذاته، ومن تم تبدو كينونة هذا الموجود منظورا إليها على أنها نسق من العلاقات بين الأفراد[1] إذ نجد العضوية البشرية في وجودها تواجه حالة من التبعية للقوى الطبيعية الخارجية، بحيث نجدها تتعرض إلى العديد من الأمراض وشتى الصنوف البؤس والحرمان، وهو بذلك يكون أسير في شبكة من ظروف خصوصية وعوائق وشروط نسبية ونتيجة لهذه الأسباب كلها يبدو الفرد محروم من تلك الحرية وتلك الحيوية اللتين هما في أساس الجمال.

**ج- محدودية الوجود الفردي:**

تكمن محدودية الوجود الفكري في أن كل فرد حي منتم إلى العالم الحيواني يندرج إلى قبل كل شيء في نوع محدد وثابت يتعذر عليه تخطي حدوده، إذ أن الفرد هنا يخضع إلى حدود غير قابلة إلى التخطي وهي متأتية من الشروط الخارجية بحيث أن كل فرد يخضع إلى تبعية ولكنها تختلف وفق المصادفات والمظاهر الخارجية وهذا بدوره يقضي على الحرية والاستقلال الفردي ومنه يؤثر بصورة

1-هيغل، المدخل إلى علم الجمال، مصدر سابق، ص240.

مباشرة على المنظر الجمالي وهذا ما يجعل الزوج يبقى عاجزا في تناهي الوجود في تحديده وتبعيته إلى الخارج لاستعادة حريته واستقلاليته يسعى إلى البحث في مستوى أعلى من هذا المستوى لتلبية حاجاته، وهذا المستوى هو الفن[1].

يظهر أن "الفن الجميل لا يكون فنا حقيقيا إلا في حركته هذه ومن ثم فهو لا يقوم إلى مهمته بإطلاق إلا إذا تنزّل ضمنه دائرة المشتركة مع الدين والفلسفة، فلا يكون إلا كيفية وضربا للتعبير والوعي الإلهي وبالمشاغل الأعمق للإنسان وللحقائق التامة للروح"[2].

من هذا الجانب ينبغي أن نؤكد أنه بقدر ما ترتفع منزلة الفن بقدر ما يستقبل في حد ذاته ذلك المضمون، لقد صار الفن بفعل المعلم الأول للشعوب، لكن الأثر الفني ليس لذاته ابتداء بهذا القدر بل هو بالجوهر سؤال، يكون الفن ويظل بالنسبة إلينا من حيث مصيره الأرفع بإطلاق أمر قد ولى وانقضى، لهذا فإن علم الفن سيتأثر لذاته بالإشباع بوصفه فن يدعون إلى النظر والتأمل لا يهدف بعث الفن من جديد بل للتعرف على الفن علميا.

في الأخير نتوصل أن الفكر الجمالي الهيغلي، كان له أعظم أثر على فلسفة القرن العشرين وذلك لأن هيجل رغم تأثره بالفلاسفة السابقين عليه، إلا أنه كانت له رؤية بعيدة الأفق جعلت من فكرة ينحو منحى آخر، إذ أنه نظر إلى الأعمال الفنية على أنها حقائق ذات قيمة لا تختلف عن غيرها من الحقائق الإنسانية والطبيعية الأخرى وبذلك يعرف الجمال على أنه التجلي المحسوس للفكرة، بحيث أن الفكرة تمثل المضمون الداخلي أما التجلي الحسي فهو الذي يبرز لنا الشكل وأكد هيجل على أن الجمال يتجسد في الفكر وليس في المظهر وعلى هذا نجد أنه يميّز بين نوعين من الجمال الجمال الطبيعي والفني فالجمال الطبيعي يرفضه تماما لأنه محاكاة وتقليد وبالتالي، يكون خالي من أي إبداع عقلي في حين نجد أنه يعلي من درجة الجمال الفني لأنه وليد الروح وفكر الإنسان.

1- هيغل، المدخل إلى علم الجمال، مصدر سابق، ص244.

2-هيجل، دروس في الإستطيقا- المجلد الأول تر: ناجي العونلي، منشورات الجميل، بيروت، لبنان، ط1، 2014،

# الفصـــل الثاني:

# تلقي الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة

## المبحث الأول: الهيجلية في فلسفة جان هيبوليت:

في ختام أطروحته الفلسفية قارن، "جيروج كانغويلهم" المقياس العياني المعتمد عادة في تاريخ العلم مع المقياس المجهري، يمكننا استخدام نفس الصورة حول الدور المركزي الذي لعبه "جان هيبوليت" في الفلسفة الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية.

لم يكن "هيبوليت" مؤلف العمل رائع كما كان الحال مع رفيقه "جان بول سارتر" مع "فاليري دي لاجون باركي" الذي ينظر إلى كتاباته على أنها تتميّز بأصالة ليس فيها من المفترض أن تكون علامة على وجود عبقري، فهو يجسد بالأحرى النموذج الأكاديمي تماما للمؤرخ الفلسفة الحديثة التي نشأت في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر في وقت ظهور وتمكين المجال الفلسفي. كان هيبوليت يستعير تعبيرا استخدمه تلميذه "جيل دولوز" وفرانسوا شاتليه" "نجم مجموعة point".

كان هيبوليت مترجما ومعلقا على كتابات هيجل وناقلا حقيقيا للنصوص والمفاهيم، ظهر على أنه مؤرخ للفلسفة المعاصرة قادرا على الجمع بين النصوص والمؤلفين البعيدين جدا عن بعضهم البعض، الأستاذ مدير العمل الجامعي ومنظم البحث كما أشار "آلان باديو"[1].

إن احتلال "هيبوليت" المنصب المركزي داخل كوكبة فكرية معقدة ومتنقلة يشهد بشكل خاص على مراسلاته التي تتضمن التبادلات مع مؤسسات الزملاء والطلاب المحتفظ بهم في صندوق وثائقي مهم ثم إبداعه في مكتبة المدرسة العادية بواسطة "هيبوليت" تلك النصوص مشروع بحثي لا يمكن لأحد تقييم الأهمية التي كان لها هيبوليت كنجم مجموعة دون إعادة تسجيلها في تأملات العلاقات التي حافظ عليها مع معاصريه والمؤسسات التي مر بها مساره في الزمان والمكان الفريد الذي شغله وساعد في جعله ممكن[2].

وفي عام 1929 بواسطة "Henri Lefebvre" ومجموعة من الفلاسفة الماركسيين الشباب الذي اجتمعوا في "Revue morsciste وAvant poste ". وفي عام 1932 في العدد

1-Georges Canguithem, Hommage à Jean hyppolite, revue internationale de philosophie n°04 – 1969, p548.

2-Jean Hyppolite, classe de philosophie et problèmes actuels Méthode Revue de l'enseignement philosophique n° 05-1933, p14.

الأول من المواجهة ظهر Méthode حيث نشر هيبوليت مقالته الأولى نص قصيرا بواسطة "ريمون آرون" كتب ردا على الدراسة الاستقصائية للدراسات الهيجليين التي أطلقها Lefebvre نفسه في المراجعة الجامعية Syndicaliste من أجل الرد على التقرير عن حالة الدراسات الهيجلية في فرنسا التي كتبها "ألكسندر كوجييف" في عام 1930 أثناء انتقاده لاستبيان Lefebvre [1].

– أسلوبه الشيوعي والعسكري وجاذبية عقائدتية التي قال عنها "ريمون آرون": " إن الاختفاء الفاضح حق لهيجل في فرنسا قائم في هذا البلد على أساس مبدأ العبث للتحضير للامتحانات والمسابقات، ويبدأ من انسحاب الجامعة نفسها"[2].

إن هيبوليت الذي قدمه لهيجل "آلان بريير" و"كافا يليس" ويدافع عن رغبته مزدوجة لتجديد المواقف والصرامة الفلسفية والتاريخية على عكس صديقه « Merleau Ponty » والعديد من معاصريه لم يحضر ندوة "ألكسندر كوجيف" في « école pratique des hautes études لم يكن يعلم بوجودهما في ذلك الوقت من ناحية أخرى، قرأ باهتمام الكتابات الأولى عن هيجل التي نشرها "كوبري" بعد فترة وجيزة من تقريره وسيتم نشر المقالات وترجمتها[3] من عام 1939 إلى عام 1941 درس "هيبوليت" في المدرسة الثانوية لمدرسة La Kanal وLouis le Grand الثانوية من عام 1941 إلى 1945 في مدرسة Henri IV الثانوية حيث كان طالبا من بين آخرين هما: Jean Deleuze وMichel Foucault . كان "هيبوليت" يتمتع بوجه قوي بملامح غير مكتملة وكان يهتف بقبضته الثلاثيات الهيجلية بتعليق الكلمات الدائرية خلف مكتبه رفض ذلك وشرح هيجل من خلال La jeune purque و un coup de des n’abolira le chanes ظل صوتها يعيد نفسه كما لو كان يتآمل داخل حركته، لم نتمكن من سماع هناك شيء حاصرت هيجل وربما لا يزال صوت الفلسفة نفسها أثناء الاحتلال بعد التحرير لهيبوليت مباشرة

1-Giuseppe Bianco, Jean Hyppolite – entre structure existence, éditions rue d’une presse de l’école normale supérieure, Paris, 2013, p12.
2-Guiseppe Bianco, Jean Hyppolite – entre structure existence, Ibid, p13.
3-Gilles Doleuze et claire parnet conversations Flanmarion, Paris, 1977, p26.

يشارك أيضا بانتظام في الصالونات الأدبية التي روّج لها ثلاثة مفكرين مسيحيين هم: موريس دي غانديلاك وماري مادلين دلفي بالإضافة إلى مارسيل موري[1].

وبين عامي 1945-1948 ساهم "هيبوليت" ببعض المراجعات ومقال قصير للمراجعة التي تعالجها هذه المجموعة وهي واحدة من المشكلات المركزية التي عالجها هؤلاء المثقفون مثل علم الأمور الأخيرة باعتباره سمة مميزة ومنه فإن المشكلة التي كانت تشغل بال "هيبوليت" هي مشكلة وجود غائية ضمنية في فلسفة التاريخ الهيجيلي.

وفي عام 1945 وبعد رحيل "مارشال جيرولت" من جامعة السوربون على كرسي سيده ليون برونشرفيتش هيبوليت، أصبح محاضرا في جامعة ستراسبورغ وجد هناك كانغويلهم الذي يدرس في المنصب الذي تركه جان كافايليس في عام 1940 بعد أن دافع عن أطروحته المكونة من ترجمة لظواهر الروح وتعليق للنّص فينومينولوجيا[2].

الفترة التي أعقبت التحرير تميزت من جهته بالوجودية وتأكيدها بالماركسية والشخصية الكاثوليكية من جهة أخرى من خلال المراجعة بين "تروما ن" و"جدانوف" هيبوليت من ناحية وفكر ماركس من ناحية أخرى إستنادا إلى تحليلات نصية دقيقة يعارض هيبوليت أي فاصل واضح بين فكر ماركس الشاب وفكر نضجه وبين اللاواقعية الألمانية والماركسية.

كان هيبوليت متعاطفا مع الاشتراكيين منذ الأربعينات مع عدد الفلاسفة والمثقفين الشيوعيين وفي المقام الأول نجد الشاب "لويس ألتوسير" في عام 1950 عندما كان سكرتيرا لقسم الفلسفة في المدرسة "نورمال" ومسجلا في أطروحة مع هيبوليت نشر ألتوسير تحت اسم مستعار Nouvelle critique أعاد إلى هيجل الكلمة الأخيرة للتحريف الأكاديمي، واتهم هيبوليت بأنه منحازا يحاول تقليص النطاق الثوري لهذا المفهوم العلمي التاريخي الذي هو المادية الديالكتيكية من خلال تزوير المعنى التاريخي الحقيقي لهيجل سيشير صديقه كانغويلهم ويظهر أن التفسير الهيبوليتاني لهيجل يبرز من

1-Michel-Foucaut-Jean Hyppolite (1970-1968) indits et écrits, Gallimard, Paris, 1994, P779.
2-Ibid, P14.

التفسير الماركسي "لهنري لوفيفر" من التفسير الملحد "لكوجيف" وأخيرا من التفسيرات اللاهوتية للأب "غاستون فيسارد" أو "هنري نيل" خلال السنوات التي قضاها في جامعة السوربون[1].

اتخذ "هيبوليت" إستراتيجية انعكاس التفكير الهيجلية بعدا جديدا بمناسبة تجميع 1948-1949 إعادة قراءة تقسيم عمل "برجسون" الذي كرسه لدورات المقالات والمؤتمرات وأصبح عضوا نشيطا في جمعية أصدقاء برغسون بنشر مقالات عن "فاليري سور آلان" وعن "غاستون باشلار" شارك أخيرا مع ريموند آرون في المناقشات حول حالة الزمن التاريخي الذي يتضمن المركز الكاثوليكي للمفكرين الفرنسيين الذي تبرع به المؤرخ "هنري إيرين مارو" مؤلف أطروحة حول المعرفة التاريخية، كان في هذه اللحظة بالذات يقرأ فلسفة مارتن هايدغر التي كرّس لها بعض المقالات[2].

ظل تفسير "هيجل" متوافقا مع النموذج الوجودي حتى ذلك الحين، المنطق الظواهر بين الوقت المنطقي والزمن التاريخي المفتوح بقدر ما تحولت القراءة اللاإنسانية لهيجل نحو التطوير الذاتي للكينونة حيث ستؤثر الشعارات على معظم الطلاب منهم: « Foucault » و« Althusser » و« Hyppolite » وبعدهم سيعلن "دريدا" و"دولوز" و"جورج كانغويلهم" أنهم تحت تأثير هيبوليت. مباشرة قد طرح جميع المشكلات التي يتعين على طلاب هيبوليت الآن حلها، خلال السنوات التي قضاها في تدريس الفلسفة في السوربون "هيبوليت" الذي واجه نجاح الوجودية والشخصيات الجديدة من العمل الفكري ظل وفيا للنموذج الأكاديمي وبدأ يلعب دورا مهما كمدير لعمل الطلاب بعد أن كان مسؤولا بالفعل عن توجيه العديد من الأطروحات بالنسبة لشهادات التعليم العالي، كان خلال الخمسينات والستينات من القرن الماضي مديرا لعشرات الأطروحات التي اتبعها على وجه الخصوص "ميشال فوكو" و"جيل دولوز"، "لوي ألتوسير"،"جاك دريدا"، "فرانسوا شاتليه" "ميشال هنري"...الخ معظم هذه الأطروحات سيتم نشرها في مجموعة Epimethee التي تم افتتاحها في عام 1952، وهذا الافتتاح الذي سيوجهه "هيبوليت" حتى وفاته، يصبح مرجعا للعالم

1-Louis Althusser – le retour à Hegel Dernier mot du révisionnisme – universitaire- in écrits philosophiques et politique stock TMEC, Paris, 1997, p258.
2-Ibid, p15.

الأكاديمي، حيث تم تضخيم قوة تأثير "هيبوليت" على الأجيال الجديدة من خلال الموقع المؤسسي الذي احتله منذ عام 1954.

يقترح هيبوليت إصلاحات من شأنها أن تحدد مصير المدرسة العادية « Ecole normale »، فإنه يعزز روابطها مع المؤسسات الدولية ومع غير الجمهور العادي، فإنه يحاول تحذير البحث من الارتباك، التدريب الذي يشكل إعداد التجميع مع المرسوم الصادر في 3 أكتوبر 1962 والذي ينص على أن مهنة المدرسة العادية هي البحث والتدريس تعزز التبادل بين التخصصات المختلفة، وتخلق قسما علميا غائبا سابقا عن الفلسفة وهي القسم بتركيب جهاز أصلي تم تطويره بالتعاون الوثيق مع "روجن مارتن" الفيلسوف ومدير المنطق للمكتبة والمسؤول عن المنطق وخاصة مع "لويس ألتوسير" سكرتير قسم الفلسفة، هذا الجهاز الثلاثي يحتوي على محاضرة أسبوعية تعقد في قاعة الأعمال أمام جمهور غير متجانس يتألف من طلاب ندوات ألتوسير وسلسة من المحاضرات يلقيها أساتذة ضيوف على سبيل المثال: الخمسينيات من القرن الماضي، تناول "أندريه أوميريدان" علم الأمراض، "جان بوفريه" و"هنري بيرولت" في كتاب "هايدغر" حول "فويليمين" و"ميشيل سيريس" عن الفلسفة الحديثة "فيكتور جولد شميت" عن الفلسفة القديمة، وفي الوقت نفسه يشجع الطلاب على متابعة الدورات التي تعقد في جامعة السوربون مثل تلك التي درسها "بول ريكور" و« George canguilhem » و « Raymond Aron ».

وفي عام 1957 يعد "هيبوليت" أحد المروجين لإنشاء مركز الأرشيف "ايدموند هيسال" والذي سيكون « Merleau ponty » أول مدير قبل « Paul Ricoeur » و« Birault Alain » و « Henri Badiou » طالب في المدرسة بين 1957-1960، أن الفلسفة الفرنسية في الستينات لم يكن من الممكن أن تصبح على ما كانت عليه بدون هذا الجهاز[1].

1-Jacques d'Hondt – Hegel philosophe de l'histoire vivante, PWF, Paris, 1968, p40.

مهنة التربية وتنظيم التدريس والبحث يقوم Hyppolite بتجسيدها مرة أخرى بعد فترة وجيزة بالتعاون مع سلسلة البرامج التلفزيونية "Le temps des philosophes" التي تصوّرها صديقته "دينا دريفوس" مفتشة التعليم في أكاديمية باريس خلال الخمسينات من القرن الماضي من الجامعات والمدارس الثانوية قد شهدت زيادة هائلة وقد أدت هذه الظاهرة إلى العديد في الإصلاحات مثل تلك التي وضعها كريستيان فوشيه.

لم يتوقف هيبوليت عن الدفاع عن مؤسسة فئة الفلسفة من خلال المشاركة في المؤتمرات والاجتماعات حول هذا الموضوع خلال الفترة نفسها ضاعف الروابط مع مختلف المؤسسات الأجنبية التي يشارك في المؤتمرات الدولية في السويد في إنجلترا والأرجنتين وإيطاليا وبلجيكا والنمسا والمكسيك والولايات المتحدة.

ويكثف وجوده مع المؤلفين الجدد والفلسفة، وأشياء جديدة لتحليل الأجور مع التركيز على "جاك لاكان" الذي يتابع ندواته في « Sainte Anne » ,«Husserl »و« Fiche » الذين يجمعهم في محاولتهم المشتركة لوصف شروط لإمكانية من تجربة مفتوحة إلى ولادة علم اللغة البنيوي إلى نظرية المعلومات إلى تطورات علم الوراثة في حوار مع "جورج كانغويلهم" ومع إتيان "وولف" إلى الرواية الجديدة للرواية البوليسية أو حتى موسيقى "بييربوليز" إنه ناشط سياسي ينتقد النتائج الكارثية للحرب الجزائرية، يحاول تنظيم منتدى مناقشة حول هذا الموضوع في المدرسة نورمال وشارك عام 1958 مع "ميرلوبونتي" في إنشاء إتحاد القوى الديمقراطية[1].

في عام 1963 عندما ترك «Martial Gueroult» كرسي التاريخ وتقنيات النظم الفلسفية، غادر "هيبوليت" للتدريس في كوليج دوفرانس Collège de France على كرسي سماه تاريخ الفكر الفلسفي في خطابه الافتتاحي أعرب عن رغبته في التمسك بالوجود والحقيقة معا وهذا في التوفيق بين التحقيق في أشكال وأنظمة العقلانية الخاصة بـ: Gueroult والبنيوية مع

1- Jean Hyppolite – la première philosophie de l’esprit de Hegel in Figures de la pensée philosophique, p328.

استكشاف التجربة المعاشة المفتوحة قبل الانعكاسية غير الفلسفية التي اتيهما Merleau بعد "برجسون" و"ميرلوبونتي".

ما هو السؤال الذي يحاول هيبوليت إصلاح الصراع الناشئ بين «Lévi Strauss» و«Sartre» وبين الوجودية والبنيوية للتماسك؟

- وفقا للتميز الذي سيجعله "ميشال فوكو" مشهورا بعد بضع سنوات بالمفهوم والحدس في الدورات التدريبية تعطي في Collège de France دورات يتم نسخ ملخصاتها.
- إن "هيبوليت" قد أبدع لمتابعة هدف مزدوج من ناحية للتعليق على هيجل من ناحية أخرى إعادة ترتيب مؤلفيه المفضلين هو"هوسرل" و"هايدجر" "برجسون وباشلار" "فيخته" من أجل تعميق "الأبوريا" التي احتله منذ المنطق ووجود العلاقة بين الشكل والمضمون، وتصبح المعنى والهيكل الزماني والخبرة التي رسمها في درسه الافتتاحي سيكتب "كانغويلهم" حول هذا الموضوع، اقتداء بمثل ما عالجه "هيبوليت" في هذه الدورات في التكنولوجيا والاقتصاد وعلم الأحياء وعلوم الكمبيوتر، واللغويات والشعر.

هيبوليت الذي أظهر نفسه خلال أحداث مايو 1968 منتبها لمطالب الطلاب ومؤيدا لإعادة افتتاح جامعة السوربون، لن يكون لديه الوقت لإعطاء دوراته الأولى للعام الدراسي 1968-1969 أو لمتابعة تنظيم ندوة هيجل التي كان من المقرر عقدها في كوليج دي فرانس في ربيع عام 1969 وأصيب بنوبة قلبية في 27 أكتوبر 1968، ودفن في بيليتشوم في 19 فبراير 1969.

نظم "ألتوسير" و"كانغويلهم دي هوندت" و"فوكو ياما" في منزله تكريما في المدرسة العادية من أجل استحضار هذا الوجه المجهول لأنه معروف جدا، ستظهر مبادرتان تحريتان في ضوء، بعد وقت قصير من صدور مجلد تحييه "لجان هيبوليت" يجمع بين النصوص المتباينة لبعض طلابه من جمع شخصيات الفكر الفلسفي يجمع هذا الكتاب من ناحية الاتصالات التي قدمها التلاميذ السابقون وكذلك الباحثون الفرنسيون والأجانب خلال الندوة التي نظمت في 27 مايو 2007 في مدرسة هيبوليت والتي لم يتم تنظيمها في المجموعة المزدوجة وعلى الخصوص مقالته الأولى، نود أن نساهم

بهذه الطريقة في إبراز رؤيته في وجه "جان هيبوليت" إلى الشخص الذي كان مهربا وأستاذا ومنظما ورجلا في مؤسسته كان مؤرخا للفلسفة وفيلسوفا خلال الستينات، أعلن "هيبوليت" أنه يريد العمل على كتاب موجود وتكوين يكون مقرراته في Collège de France موقع البناء وقد ورد ذكر هذا الكتاب في رسالة أرسلها إلى « Alain Badiou » لقد أعلن تلميذه أنه يريد الاقتراب من هذا الكتاب من خلال العديد من المسارات لأن الطريق أو المتاهة لن تسمح ببيانات كاملة هيبوليت الذي أصبح مؤرخا للحاضر يريد نفسه أن يخاف على موقف متحفظ ضمن هذه الملاحظة للنجوم المضيئة، معلق ومؤرخ الفكر الفلسفي قرر محو شخصيته كمؤلف، لا يمكن سماع الفلسفة إلا بمجرد أن يصبح كما تقول آيات "فاليري" البيتية أنه يحب الصوت لا ينتمي لأحد[1].

## 1-الوجود في فينومينولوجيا هيجل:

حقيقة أن هيجل قد عرّف الوجود بوصفه علاقة بذاته بمعنى علاقة بسيطة[2] وعلى هذا النحو إذا فإن الموجود الواقعي وحده الذي في وجوده بذاته يكون موجودا ماثلا لذاته وهو يعي بنفسه وجوده، وهو الذي يستطيع أن يطالب لنفسه بالموضوعية. ويصرّح "هيجل" بأن مبادئ العقل وروائع الفن كاملة هي أشياء موضوعية، وعلى الرغم من أن المبادئ العقلية النظرية أو الأخلاقية لا تقوم إلا على ما هو ذاتي أي على الوعي، فإن وجودها في ذاته ولذاته ليس أقل إنصافا بالموضوعية.

تمّ إدخال مصطلح الوجود في الفلسفة من قبل "كيركجارد Kierkegaard "الذي وبخ هيجل على أنه لم يعط مكانا للوجود في نظامه الفلسفي الواسع، مثل هذا النظام يسرق رؤى العالم، ولكنه لا يتوقف عند أي مظهر من أجل حلها دائما، يقوم هيجل بتعميق التناقضات المختلفة التي تظهر في الحياة والفلسفة تلك الخاصة بالفن وداخل الإنسان والله، لكنه يتخطى التعارض ويصالح المتناقضات. يمكن للمرء بعد ذلك أن يتساءل عما إذا كان هيجل لا ينسى نفسه لأنه يختفي في نظامه، لكن هذا النظام أيضا يضع الوجود نفسه، وعلى العكس من هذا الوجود والمفارقات التي

1-Alain Badiou – Jean Hyppolite archives de la bibliothèque de l'école normale supérieure, 1963, Paris, p140.

2-هيربرت ماركيوز، هيجل أساس الفلسفة التاريخية، نظرية الوجود عند هيجل، مرجع سابق، ص185.

تظهر أن "كيركجارد" يعكس كل حياته وهكذا لا يبني نظاما لتلك التجربة في الوجود ويهدف فقط إلى الكشف عن أصالته وعدم قابلية للاختزال، لا يمكن لوجود الإنسان علاوة على ذلك أن يعبر عن جوهر سابقا له[1].

هدفنا هنا ليس اعتذارا للنظام الهيجلي ضد انتقادات "كيركجارد"، بل ما يهمنا هنا أن نظهر في هيجل أعمال الشباب وفينومينولوجيا الفيلسوف وأقل بعدا مما قد يعتقده "كيركجارد" و "جان فال" أظهر بشكل مثير للإعجاب في عمله عن تعاسته الوعي في الفلسفة الهيجلية الطابع الملموس والوجودي لأعمال "هيجل" المبكرة، كل ذلك يعد فصل الظواهر عن الوعي غير السعي قبل اكتشاف هذه المصالحة، وهذا الأمر سيؤدي إلى متعة أفكار أصبحت موسوعة هيجل مدركة للمعارضة المأساوية بين الإنسان المحدود واللانهائي والمطلق الذي درسه في اليهودية وفي الرومانسية، الأشكال الوجودية لهذه المعارضة ثم العثور على كل هذه الدراسات في أول أعماله الفلسفية العظيمة(...) بغض النظر عن حقيقة أن الفينومينولوجيا كخط سير الوعي، فإن رواية ثقافة الوعي البشري التي تبعت عن المصالحة والاتفاق النهائي، تؤدي إلى المعرفة المطلقة أي إلى النظام الذي يتجاوز الرؤى المختلفة للعالم.

علم الظواهر هو تاريخ جهود الوعي البشري إلى المعرفة المطلقة، هذا التاريخ يكتب أكثر يبني خبرات الوعي من خلال هذا المصطلح يجب أن نفهم أيضا ليس فقط المعرفة النظرية ولكن أيضا المواقف البشرية فيما يتعلق بالدين، والأخلاق والفن هو التجربة الإنسانية في كل ما لها من أن مصطلح عمله الذي هو من النظام لا يخشى مع ذلك التوقف عند كل لحظة من هذه التجربة ووصفها بنفسه، فهو بالتالي جوهر رؤية معينة للعالم يريد أن يستوعبها في كل مرحلة من مراحل رحلة الاكتشاف هذه، وهذا الكشف عن الجوهر يوحي أحيانا بأوصاف جوهر المدرسة الظاهراتية الحديثة مع العمق في قلب التجربة الإنسانية المعاشة، من المستحيل أن نأخذ هنا هذه التجارب واحدة تلوى

1-Jean Hyppolite – Etudes sur Marx et Hegel, éditions marcel Rivière et Cie 22 rue soufflot Paris, p30.

الأخرى، فإن الفينومينولوجيا تتمتع بمثل هذا الثراء وغالبا أيضا يكون هناك غموض، أننا يجب أن نحاول تقييد أنفسنا واختيار جوانب معينة تسمى الوجود بالفعل[1].

**2-أهمية الثورة الفرنسية في ظواهرية هيجل:**

في مقدمة الفينومينولوجيا يصف "هيجل" زمانه بأنه حقبة انتقال إلى حقبة جديدة يقطع فجأة استمرارية النمو الكمي فقط، وهكذا تنضج الروح التي تتشكل ببطء وبصمت حتى يتفكك شكلها الجديد، فالعالم السابق يهتز ويشار إليه فقط من خلال أغراض متفرقة ينقطع فجأة بفعل شروق الشمس الذي أطلقته "توبنغن" "هيجل" الجديد وهو الثورة الفرنسية، رأى العالم القديم يختفي وتحمس المشهد العالمي بالأحرى الحماس الأفلاطوني وهذا هو السبب أنه في الفينومينولوجيا سطر بقسوة من هذه الفردية أنه إذا تمّ العثور عليها في حدث تاريخي لا ينظر إليها بشكل مختلف إلى اهتمامها الخاص بالكفاءة يستحق باعتباره حربا اتخذته من أجله أو ضده حاربت أو دعمت الحماسات الساذجة لاتباع التجديد من أجل هؤلاء الثوار المتطرفين الذين أشار إليهم في مقدمة علم الظواهر.

لذلك لا ينبغي أن نتفاجئ بالمكانة التي احتلتها الثورة الفرنسية في الفينومينولوجيا والتحولات العميقة وغير المرئية التي سبقتها من المألوف للشخص أن يأخذ عناء تحليلها، لذلك كان سؤال "هيجل" عن إعادة اكتشاف المسار المنسي الذي قاد العقل البشري إلى نقطة التحول هذه في تاريخه وشرح هذه اللحظة من خلال التحول السابق للعقل، فقط بحركة صيرورتها أي بتقصيها الخاصة، لكن تفسير نصوص الظواهر حساس بشكل خاص، إنه سياق تختلط فيه الأحداث الملموسة أو الفردية والأفكار العالمية بشكل لا ينفصم لتوبيخه، لأنه في الواقع يتجاهل هذان النوعان من اللوم بالضبط ما يجعل أصالة هذا العمل أعظم جهد تمت محاولة ربط المفرد والعام الذي يوضع جنبا إلى جنب مع الوعي العام دون اختراق بعضهما البعض قبل الاقتراب، من هذه النصوص نفسها يبدو من المفيد بالنسبة لنا النظر في بعض المواقف الملموسة لهيجل فيما يتعلق بالثورة الفرنسية[2].

1-Jean Hyppolite – Etudes sur Marx et Hegel, Ibid, P32.
2-Ibid, p45.

### 3-إعداد الثورة الفرنسية في علم الظواهر:

أثناء دراسته في برن حول العبور من العالم القديم إلى العالم الحديث، تصوّر "هيجل" ثورة صامتة بطيئة الهدوء تحدث بروح ثورة زمنية غير مرئية وغير زائفة للمعاصرين، والتي يصعب تقديمها أكثر، لفهم الكلمات التي أظهرها نتيجة هذا التحول الحميم العالم الوثني المدينة اليونانية الجميلة، لم يكن الحكم الأخلاقي للظواهر أكثر من مجرد ذكريات تسبب نهاية العالم القديم في التمزق الكبير لوعي العالم الحديث، الآن له كائن مزدوج يعيش في نفس الوقت في عالمين أصبحا غريبين عن بعضهما البعض، أخذ هذه العوالم هو واقع الاغتراب الاجتماعي والسياسي لواقع العقل والوعي الذاتي الأول وعالم الواقع الفعلي الذي أصبح فيه العقل منفصلا عن نفسه ولكن الثاني هذا العالم الذي يرتفع فيه العقل فوق الأول.

الوجود من الآن فصاعدا بدون حضور الزماني والروحي مقطوعان عن بعضهما البعض ولهذا السبب فإن عالم ما وراءه ليس سوى ميلاد للضمير المؤمن الذي يرتفع فوق الحاضر هذين العالمين وهي واحدة فقط، واحدة تلوى الأخرى هي موضوع إحدى تلك الثورات الصامتة التي سبقت الانتفاضات الواضحة الكبرى، ونتيجة لهذين التطورين المتوازيين هي محاولة التوحيد التي تشكل الثورة الفرنسية.

### 4-الحرية المطلقة:

لقد وجد الوعي مفهومه في المنفعة، غير أن هذا المفهوم لا يزال منه موضوعا ومازالت المنفعة محمولا على الموضوع، عندئذ يمثل الروح من جهة -حرية مطلقة- إنه الوعي بالذات الذي يدرك نفسه لذلك تمسي تلك الحركة بفاعل الوعي مع ذاته، حيث لا يترك شيئا على شاكله موضوعا حرّا حادثا أمامه، إنه لا يستطيع إنتهاء إلى أي أثر إيجابي ولا إلى آثار كلية ولا إلى قوانين ومؤسسات كليّة- للحرية الواعية-، إن الأثر الذي كان يكون بوسع الحرية التي تهب الوعي أن تتعاطاه كان يكون متمثلا في أنها الجوهر الكلي تجعل من نفسها موضوعا وكينونة تدوم، كما أن الوعي بالذات لا يلقي نفسه في ذلك الأثر الكلي للحرية المطلقة بماهية جوهر كائن. وبالتالي إن الحرية المطلقة تستحيل

لذاتها الموضوع في هذا الأثر الذي تختص به والوعي بالذات منه الحرية المطلقة، إنما تكون على التدقيق لذاتها ذلك الوعي بالذات المجرّد[1].

يتحدث "هيجل" عن مفهوم الحرية في العالم القديم قائلا ما يلي: "إن الصدق النهائي للعالم هو وعي حرية الروح، ولكن لا أحد لم يعرف أو لم يعان بالأحرى كما تعرف وتعاني في عصرنا اللاتعين الذي تتسم به هذه الحرية كما وصفناها"[2]، وبعبارة أخرى فإن مفهوم الحرية نفسه هو ما ينبغي شرحه، إن من الصعب علينا مؤكدا أن تسهم أن المواطن القديم كان يتمتع بالحرية الفردية بالنسبة إلينا كحرية الشعور مثلا ولكن الحرية بالضبط عند "هيجل" الشاب ليست تمتع الفرد بحرية الاختيار، إنها تعبر عن علاقة متناغمة بين الفرد ومدينته لقد كانت فكرة الوطن والدولة بالنسبة للمواطن القديم هي الحقيقة غير المرئية، أسمى شيء كان يعمل من أجله لقد كانت هدفه النهائي في العالم أو الهدف النهائي لعالمه.

لقد كان المواطن القديم حرّا لأنه على وجه الدقة لم يكن يعارض حياته الخاصة بحياته العامة، لقد كان ينتمي إلى المدينة، ولكن المدينة لم تكن كدولة قوة غريبة تضغط عليه.

لقد كان الإنسان حرا يطيع القوانين التي وضعها لنفسه ويصغي بملكيته وأهوائه وحياته من أجل واقع كان واقعه، وبالتالي كانت تلك الحرية اندماجا للفرد في الكل وفكرة "لهيجل" إنها كانت مائلة بالنسبة إليه في الواقع وليس فيما وراء هذا العالم.

منذ ذلك هناك انحطاط وزوال تلك الصلة الحية بين المواطن ومدينته هو الذي ولد حاجات جديدة وأتاح أحد أهم التحولات في التاريخ ولذلك زال ما كان يعتبره "هيجل" الحرية وظهر بدلا عنه انشغال الفرد بمصالحه الذاتية وفعالية لم تعد حرة في ذاتها لأنها متناهية ولأنها كانت تصادف حدودها في كل مكان، ولقد أصبحت كل فعالية وكل هدف يتعلقان بالفرد فقط ولم يعد هناك أية فعالية من أجل الفكرة[3].

1-هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 599.

2-جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة : أنطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط2، 1986، ص35.

3-مصدر نفسه، ص38.

قال "لاكان" وهو يمدح "روسو" أنه بطريقة ما الثورة التي أوضحت لنا العقد الاجتماعي، "هيجل" الذي قرأ في توبنغن، "روسو" يفسر الآن صيغ السيطرة الاجتماعية بمساعدة الأحداث التي تجري في فرنسا مبدأ "روسو" و"كانط" مبدأ الأزمنة الجديدة هو مبدأ "الحرية المطلقة"، فإن الإنسان في جوهره لن يسعى إلى تحقيق غايات خارجية بل إرادة عامة ونسب الإرادة بالتحديد هو الوقوع في الإرادة الخالصة لإرادته فقط في كل ما هو خاص[1].

أن يكون المرء حرا هو أن يجد كل مواطن نفسه بطريقة غير قابلة للتجربة في الإرادة العامة، أي في الحالة التي يستبدل فيها الإنسان بدوافع الحرية المعنية المتمثلة في طاعة القانون الذي وصف نفسه في الحد من الثورة الفرنسية، هذه "الحرية المطلقة" ترتفع على عرش العالم دون أي قوة مهما كانت قادرة على معارضة مقاومتها لكن هذا اللقاء المباشر بين الكوني والفرد هو تجريد يعتبره الإنسان فقط المواطن وليس البرجوازي الرجل الخاص على هذا النحو يتدخل بالضرورة بين الدولة والفرد لأنه أهمل هذا العالم المتضافر ومنه فإن عمل "روسو" غير كاف ويؤدي إلى طريق مسدود.

يمكن أن توجه الهوة المباشرة بين الإرادة الفردية والإرادة العامة وفقا "لهيجل" في المدينة القديمة، لم يعد من الممكن اليوم على الفرد بالضرورة أن ينفر إرادته وكما يقول "هيجل": "أن يجعل من نفسه شيئا، أو يجعل نفسه لحظة خاصة من الكل تتوقف عليه بلا حدود"، إذن لا يمكن تحقيق الإرادة العامة إلا من قبل الأفراد، ولكن هذا القانون المطلق للوعي الذاتي للمشاركة تشكل مباشر وواعي في العمل الكلي، النضال ضد كل اغتراب للإرادة ضد كل حدود للوعي الذاتي جعلت عظمة الثورة الفرنسية لكنها انتهت بالفشل، أعلن القديس "للتو" أن قوة الأشياء ربما تقودنا إلى نتائج لم نفكر فيها، هذه القوة من الأشياء التي سيطلق عليها "هيجل" فيما بعد حيلة الله هي الاختيار الحقيقي للفكرة، إنه يسلم للفلسفة التي تعتبر حركة التاريخ المعنى الدقيق للفكرة التي تحققت في سياق الثورة الفرنسية تشبه تجربة ميتافيزيقية واسعة[2].

1-Jean Hyppolite, Etudes marx et Hegel, Ipid, p70.
2-Ibid, p71.

## 5-فكرة التاريخ والعقل:

إذا تأملنا الفلسفة التي تؤلفها المثالية الألمانية، فإن هيجل يستطيع أن يصف نفسه بأنه الفيلسوف الذي يتجاوز كل مكتسبات هذه المثالية الفلسفية وسار بها إلى نهايتها المنطقية الذي يعبر عن نتيجتها الديالكتيكية. فمثلا "فيخته" يمثل المثالية الذاتية أو التعارض الأزلي بين الأنا واللاأنا، أي أنه يمثّل فلسفة للعمل الأخلاقي، ويمثل "شيلنغ" المثالية الموضوعية واتحاد الأنا واللاأنا في المطلق، أي أنه يمثل فلسفة التأمل الجمالي ويمثل هيجل المثالية المطلقة التي تحتفظ في الصميم المطلق نفسه بديالكتيكية الرجوع الفكري إلى الذات الخاصة بفخته، أي أنه يمثل فلسفة التأليف المشخّص[1].

يمكن القول إذا أن الرؤيا التي يقترحها هيجل لنفسه هي بالفعل فلسفة ما لتاريخ الفلسفة، وكان أول من ابتدع هذا التصوّر، وبالتالي تلخيص لثلاثة أشكال من المثالية: المثالية الذاتية، المثالية الموضوعية، المثالية المطلقة التي غالبا ما أراد تعريف الهيجلية بها.

فهيجل يهتم خلال سنوات الدراسة في "توبنغن"، وخلال سنوات التعليم في "برن" و"فرانكفورت" بالمسائل الدينية والتاريخية أكثر من اهتمامه بالمسائل الفلسفية الصرف. بمعنى أن هيجل يهتم في هذا المجال بالتاريخ أكثر من اهتمامه بالفلسفة في معناها التقني وكلمة –تاريخ– نفسها لا تصلح هنا لوصف هذا النوع من التفكير، فما يهم هيجل هو اكتشاف روح ديانة ما، أو روح شعب ما. هو صنع مفاهيم جديدة قادرة على ترجمة حياة الإنسان التاريخية ووجوده في شعب أو في تاريخ[2].

تتضمن الفلسفة الهيجلية اتجاهين متباينين هما: فلسفة التاريخ وفلسفة المعرفة المطلقة، غير أن "هيجل" يفضل المعرفة المطلقة، والحال أن المعرفة المطلقة تتجلى في التاريخ انطلاقا من فلسفته أقام البعض المطلق غاية للتاريخ الإنسانية وقد صارت إلها للماركسيون، أما الآخرون فقد رفضوا أن يجعلوا المطلق تاريخيا.

1جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، مصدر سابق، ص6.

2-المصدر نفسه، ص9.

إن التاريخ عند "هيجل" يحقق فكرة المطلق في الزمان كما تحققها الطبيعة في المكان، بل أن التاريخ ليس تقدميا خطيا للإنسانية، ذلك أن "هيجل" قد تجاوز التصور المبسط الذي أشاعته فلسفة الأنوار عن التقدم ومع ذلك "فهيجل" لا يثبت شيئا آخر غير كون التاريخ صيرورة العقل المطلق للحرية الحقيقية للروح، ولكن هذا العقل ليس هو العقل المجرد للفرد فهو لا يطابق الآراء الفردية ولا صيغ للأنماط الفردية للوعي بالذات ذلك أن هذه الأنماط ما هي إلا لحظات التاريخ دون أن تشاء ذلك دائما هي في خدمة ما يتجاوزها فليست هي التي تقرر في معنى التاريخ، ولو أنها تحققت هذا المعنى فهو الفكرة المطلقة وهذه الفكرة موضوعية بقدر ما هي ذاتية إنها جوهر التاريخ الكلي، ومع ذلك فهي لا توجد إلا من خلال أنماط الوعي الفردية التي تصبح إذن أدوات في متناول الفكرة ومن هنا يتجلى غموض الهيجلية وعليه نطرح السؤال الآتي: هل هذه الفكرة التي هي محايتة للتاريخ فعلا هي محايتة في مقام أدنى للطبيعة؟

إن أول ما ستقدمه الماركسية سبق "لهيجل" أن افترضها على اعتبار أن هذه الفكرة تتجلى كإرادة كلية للدولة التي تنهي التاريخ، ويظهر "هيجل" في البداية أن تحقق فكرة المطلق في التاريخ يمر عبر تفاعل أنماط الوعي وما تم فهي ليست جامدة[1].

إذن لا شيء أغرب عند "هيجل" من إقامة فصل بين الفكرة المطلقة وتجليها ذلك أن ما ينبغي أن يفهم هو وحدتهما لا ثنائية الماهية والتجلي.

نحن على علم بالانتقادات التي وجهها "ماركس" بعد "هيجل"، حيث يقول الأول إن الروح المطلق هو الإنسان والإنسان فقط، ويبرهن الثاني، على أن الروح المطلق هو الإنسانية التاريخية التي حققت ضرورة مشروعها الأساسي عبر منعطفات الجدل التاريخي للواقع، إن "هيجل" كان يشعر دائما بأن البشرية مختزلة في ذاتها وقد اعتبرت ذاتها غاية وبالتالي إن ما تحمله هذه البشرية لا يكون إلا عن طريق اللوغوس ذاته للوجود وليس بشرية آلهة.

1-جان هيبوليت، مكر العقل والتاريخ عند هيغل، تر: فؤاد بن أحمد أنفاس، 2022، ص1-2 https://www.anfasse.org

لقد ألف "هيجل" كتاب الفينومينولوجيا لكي يمهد المعرفة المطلقة باعتبار المعرفة المطلقة تنطوي على ذاتها وغيرها، وهي تدرك أن الفلسفة لا بد وأن تقترب وتقدم كطبيعة وكعقل متناه أي باعتبارها بشرية في التاريخ، والمطلق ليس تاريخا والتاريخ شأنه شأن الطبيعة لا يوجد خارج المطلق فهو تجلي والحال أن التاريخ عقل متناه (عقل موضوعي) وسيكون الخطأ هو الاعتقاد أن المطلق تاريخي أي غاية للتاريخ فقد لأن الفكرة المطلقة تتجلى في التاريخ[1].

قد أشار "جان هيبوليت" في فلسفته عن فكرة المنطق والمطلق مبينا ذلك من خلال ما جاء به "هيجل"، قائلا مرة أخرى في المنطق في الحكم الذاتي بالتأكيد نريد أن نرى نفس الشيء المزدوج أولا في واقعه الفردي ثم في هويته الأساسية أو في مفهومه أي أننا نحاول أن نرى هذا المفرد المرتفع في عالميته أو ما يرقى إلى نفس الشيء الذي يميز عالميا في وساطة الواقع لأنه لا يزال هناك أي انعكاس أو حركة تحديد إلى الكوني والواقع أن الحكم ليس مجرد عملية فكرية بل هو أيضا عملية للأشياء ذاتها التي تنبثق من العلم وتختفي فيه والتي تحددها الخاصة، فإن الحكم هو في الواقع يسمى بالواقع كما في الوعي ظهور الحقيقة[2].

يتبع "هيجل" في كتابه المنطق التقدم المحرز في الحكم من الحكم النوعي الذي ينصّ على أن العلاقة المباشرة بين الكوني والمفرد مثلا: هذه الوردة حمراء حتى الحكم النموذجي الذي يسلط الضوء أخيرا على المعنى. الحكم التأكيدي هو الملاحظة الصافية والبسيطة التي تثبت على هذا النحو إنها احتمالية فقط، ما هو حقيقي هو ممكن ما هو ممكن هو حقيقي مثل: الصدفة، ولكن في الحكم التأهيلي، يتم الجمع بين الوجود والضرورة ويتجاوز الوعي التجريبي نفسه كدمج بين الجوهر والوجود بإضافة إلى وظيفتها المتعلقة بالعلاقة الضرورية فإن الحكم يتم تجاوزه والاستدلال يجعل التأمل نفسه يظهر ككائن[3].

1-جان هيبوليت، مكر العقل والتاريخ عند هيغل، مصدر سابق، ص7.

2-Jean Hyppolite, Logique et existence, presses universitaire de France 108, boulevard saint-Germain, Paris VIe-1953, P174.

3-Ibid, p177.

وبالتالي: المنطق الهيجلي هو التكوين المطلق للمعنى الذي هو في حد ذاته معناه الخاص الذي لا يتعارض مع الوجود الذي هو معناه ولكنه المعنى والوجود في نفس الوقت ومنه المنطق هو نشأة الفكرة المطلقة، هذه الفكرة المطلقة التي تحتوي في عنصر الجامعة على كل حياة الفكر هي "لهيجل" وحده كونه الحياة غير الفاسدة الحقيقية التي تعرف نفسها وكل الحقيقة عنها، ومنه فهي الموضوع الوحيد والشكل الوحيد من الفلسفة من حقيقة أنها إذا جاز التعبير كل تحديد وأن جوهرها يتألف من تقرير المصير أو التخصيص في العودة إلى نفسها إذن: الفكرة لها أشكال مختلفة وعمل الفلسفة هو التعرف عليها في هذه الأشكال.

وفي الأخير نقدم استنتاج حول شرح ما توصل إليه "جان هيبوليت" في كتابه دراسات عن "ماركس" و"هيجل".

قدم لنا "هيبوليت" في كتابه تشخيص منصف وعميق لطبيعة هذه العلاقة فكريا وإنسانيا وسياسيا وشخصيا أيضا، فمن دون أن يصرح لنا بذلك بشكل مباشر أو يطرحه في عبارات ظاهرة يمكن أن نكشف مجموعة من المعاني الجديدة التي أراد "هيبوليت" نسبتها إلى تلك العلاقة التي جمعت بين "هيجل" و"ماركس" حيث أصبح الأول مقدمة فكرية لا بد من وجودها، لا لفهم "ماركس" فحسب بل لإمكان قيام فلسفته برمتها بوصفها نتيجة وثمرة متسقة ومختلفة في آن واحد مع فلسفة "هيجل" التي تؤسس وتمثل الشرط الفكري الضروري الأوحد لإمكان فلسفة "ماركس".

عمل "هيبوليت" هو تقيد واقعي ووثائقي وتصحيح فكري رصين لطبيعة هذه العلاقة وهو من بعد كشف مضاف لجوانب فكرية أصلية جمعت المفكرين من دون أن يسبق لأحد من دارسي الفلسفة المعاصرة، ولعلنا نجد أهم الأدلة المتمثلة في كشف "هيبوليت" عن بعض العناصر المثالية في مادية "ماركس" العناصر التي تسللت إليها بالضرورة من المصدر المثالي وكشفها عن صلة "هيجل" بكل من ميداني السياسة والاقتصاد، وأحداث العصر الواقعية التي عاش فيها الأمر الذي سيتبين لدى "هيبوليت" كنتيجة لذلك أن القول بأن فلسفة "هيجل" ونوع حضور الإنسان فيها لم يكن حضورا مجردا منطقيا كما اتبع بذلك معونة وجهود فكرية كبيرة بذلها "كيركغارد" خلال نقده للفلسفة

الهيجلية، أي أن الإنسان في فلسفة "هيجل" كان بقدر كبير من الواقعية وأن فلسفة "هيج"ل كانت على صلة وثيقة بأحداث عصره الواقعية، وإنه كان معنيا بميداني السياسة والاقتصاد عناية كبيرة بحيث لا يمكن الفصل على الإطلاق بين الميدان الواقعي المعاش في عصره وبين فلسفته المثالية بكل أبعادها المنطقية والروحية.

## المبحث الثاني: الهيجلية في فلسفة "جان فال":

### 1-مفهوم الوجودية في فكر "جان فال":

الوجودية هي تلك النزعة الفكرية التي سيطرت على الفلسفة الفرنسية، خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها، الوجودية الفرنسية شكلان ومنابع شيء "كيركيغارد" و"هيدغر" ولنا أن نجزم أن هذه الوجودية الفرنسية في كل من شكليهما المختلفين فلسفة أنطولوجية وظاهرية بقدر ما هي فلسفة[1].

ونرى أن الوجودية الفرنسية تمر باتجاهين متباينين ينتمي الأول إلى "ميرلوبونتي" والثاني "غابريل مارسيل" غير أن كيركيغارد يعزلنا عن العالم واضعا موضع الشك أي اتصال مباشر مع "انا" أخرى غير التي لنا، ونلتفت هنا إلى أن "غابريل مارسيل" و"ميرلوبونتي" فإذ بالأول يجعل من تواصل الأنوات العميق فيما بينها محور تفكيره وبالتالي يفصل كل نشاطاتنا في فعل الإدراك طبقا لإحدى ترعات هوسرل العميقة.

خضعت الفلسفة الفرنسية المعاصرة لفكرة الوجودية، كما تمثلت أول نشأتها لذهن كيركيغارد وكان بيده دخولها إلى فرنسا عن طريق بعض المفكرين الألمان وينبغي أن نعجل إلى القول أن الفلسفة الوجودية قد أصطُبغت في فرنسا بلون خاص وبرزت في شكلين مختلفين بل متعارضين "هيسال" أولا ثم "هيدغر" وأخير "كيركيغارد" ولا سيما "هيجل" واضع كتاب ظاهرية الفكر، أولئك هم على ما يبدو مصدر إلهام سارتر، إن فكرة "الشيء في ذاته" و"الشيء لأجل ذاته" استمدها من صميم فلسفة "هيغل" دون إن يحتضن لذلك جدليته برمتها، خصوصا وإن بين هذين الطرفين من الصراع ما يجعل الخلاصة التي كان يحلم بها هيغل ضربا من المحال[2].

يجدر بنا أن نذكر أن "كوجيف" أحد شراح هيغل البارزين بالغ من الأثر على سارتر أن في محاضرات هذا الفكر ما ينبئ بمؤلفات سارتر وإقراره فقط بجدلية الفكر وهي التي انتهت إلى اختلاف

1-جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة : الأب مارون خوري، ص147.
2-المصدر نفسه، ص148.

العصور التي برزت فيها على التوالي إلى الإخفاق والاضمحلال، ويبدو جليا أن "كوجيف" ما يلبث طويلا حتى أخذ يحاول التوفيق بين "هيغل" و"هيدغر" أنطولوجية ظاهرية، هكذا يحدد سارتر محاولته وقد أسهم بها إلى حد كبير في نشأة هذه الحركة الفكرية التي حملت بعض أعلام الفلسفة الظاهرية إلى اعتناق الوجودية.

إن الوجودية الفرنسية لا تتمثل بالوجودية السارترية وحسب، لقد جرى القول إن الوجودية الفرنسية نوعان: وجودية سارتر الملحدة ووجودية "غابريل مارسيل" يأبى على العموم أن يطلق على فلسفته لقب الوجودية، ولو أنه ظل بعيدا عن تأثير "كيركيغارد" و"هيغل" لا ينكر أن له مواقف وجودية خالصة. لقد كانت الوجودية أهم تيار فلسفي ساد في فرنسا، قد حلت محل البرغسونية، غير أننا نجد اليوم الملامح المشتركة بين "برغسون" وفلاسفة الوجود تأثيرات شتى أسهمت في نشأة الوجودية، وقد تسربت إليها من "هيجل" ومن "كيركيغارد" و"هيدغر" التميز الذي استمده من هيغل بين الماهو في ذاته والماهو لأجل ذاته، هذا التميز الذي أصبح فيما بعد السّمة الفارقة بين السارترية والهيغلية، ذلك ان سارتر يختلف عن هيغل في تحديد كل من هذين الطرفين وخاصة في تحديد الماهو في ذاته"[1].

## 2-جان فال وغابريل مارسيل:

لم يكن فال ومارسيل عقولا غير منهجية فحسب بل عقولا مناهضة للنظام جان فال الذي عاش وفكر وكتب وعمل طوال حياته بين أنظمة المفكرين العظماء فلم يعيرهم من منظورهم النظامي، لقد وجد نفسيهما منخرطين مدى الحياة في البحث الوجودي، ومن ثم قاده نهج "مارسيل" إلى تعقيدات التأمل الذاتي وإلى الاستكشاف اللامتناهي هي الأبسط الحقائق اليومية، حيث يكون الغموض وهو مصدر المعنى.

انطلق جان فال "أبورياس" من خلال المفارقات وفرضيات غير قابلة للتقرير بجمع بين حدة

1-جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، مصدر سابق، ص150.

الفكر أو الإحساس مع محلول الذاتية غير الشخصية مندهشة من اللحظة التي يتألف فيها الفشل "غابريل مارسيل" في الأربعين من عمره اعتنق الكاثوليكية، جان فال الذي كانت زوجته وبناته مسيحيات لقد تجاوز الحس الديني "لمارسيل" أي إنتماء مضاعف لم يرد أن يمتلك هذا الإيمان على الرغم من الإيمان الذي كان في قلبه وفكره وحياته، إلا أنه بالنسبة إليه لم يكن ملكية بل وجود لغز مرتبط بالأمل ومثير للتساؤل إلى الأبد في المواجهات.

يقول "جان فال":" إن الفلسفة لم تكن فقط في الفلسفة ولنا ما يمكن أن نسميه التجربة الميتافيزيقية" ولا شك أن نتناول فكرة "برغسون" عن الحدس الميتافيزيقي هو أيضا في العلوم بالضبط في الفنون وفي الشعر حتى أيامنا هذه".

سيكتب في مجموعة صغيرة من المقالات بعنوان (poésie, perception percée) أي الشعر وليس الفلسفة هو الذي قدم لنا الكلمة الأولى للفلسفة، وكلمة طاليس كل الأشياء مليئة بالآلهة، "جان فال" عبّر عن نفسه بقدر ما عبّر عن التطور أو شعر الحكمة الفلسفية من خلال قصائد غالبا ما يتم تأليفها باللغة الإنجليزية مباشرة.

كان "جان فال" مدينا لوالده مدرس اللغة الإنجليزية بلغتين مبكرا أن هذا الفيلسوف أراد أن يبحث عن معنى يتجاوز المفاهيم، لكن اللغة الأم كانت بالنسبة له مصدر الروح وستحدد عمله دون القدرة على التحدث بشكل صحيح عن القصائد.

لم يقتصر "جان فال" ولا "غابرييل مارسيل" على الفلسفة الصحيحة كلاهما إحتاج إلى وسائل أدبية أكثر للتعبير أو البحث وهنا ما يعني هنا أكثر إلحاحا بالنسبة "لمارسيل" كان المسرح الذي أضاف إليه موسيقى جان فال وكان هو الشعر الذي جمع المعنى الذي يعطيه "بول ريكور" لهذا أجيب عندما أقوم بالاعتقاد بأنه يقول "مارسيل" أن "جان فال" من الصحيح جدا أن الاختلاف في الأسلوب هنا جذري في العمق يستمد هذه الأعمال حتى النهاية على معلومات موثوقة مستمدة من المصدر لا يتحول تاريخ الفلسفة هذا إلى علم الآثار كما أنها لا تنسجم مع أي فلسفة التاريخ. وبالتالي لن يتبنى جان فال النموذج الهيغلي ولا النموذج الهايدجري، لكن انتباه المؤرخ ينجذب إلى

نقاط التفكير العصبية حيث يرتبط النظام المنهجي ببعضه البعض ويتفجر في افلاطون على سبيل المثال: غالبا ما يعود إلى « Parmendes » أو « philebus » تظهر التجربة الميتافيزيقية العميقة الغاية التي تجعلنا نتجاوز الأفلاطونية[1]

**3-فكرة التعالي عند جان فال:**

مقياس الاستثنائي أو سر التعالي إذ تم تفسير حركة التعالي بالتعالي كمصطلح لم يعد هناك أي تجاوز بالمعنى الدقيق للكلمة، إذ تمّ تفسير مصطلح التعالي من خلال حركة التعالي فسيكون هو نفسه، بحيث يكون هناك توتر بين الحركة ونهايتها، وأنه لا يجب اعتبار النهاية ولا الحركة المعطاة، لا أحدهما من الآخر ولا أحدهما دون الآخر لذلك لا يقتصر الأمر على قصد الوعي الذي يصرح به "فال" عندما يكون الإنسان يكون وراء نفسه هو بالفعل حدث مشتق، استرخاء للتوتر الأصلي إنحراف الإنسان دائما ما وراء نفسه، وهذا ليس تحديد للنشوة تفقد فيها هويته الخبرة التي ترفع أو تمجد بعمق. سيكتب "فال" في السطور الأخيرة من كتابه الأخير معبرا عن ذلك بالارتفاع والعمق يعطي نفسه ويعطينا لأنفسنا ما وراء التجربة الميتافيزيقية، لا يعني العالمية التي يحققها المرء بتضييق نفسه في نوع وليس العالم الذي تتجمع فيه الكائنات تفويض حرياتهم لبعضهم البعض، والهدف الجماعي ما وراء الذات هو تفرد الذات والهوية الجديدة بالفعل نظام الهوية العالمية، حيث الأفراد والأشياء في مكانهم مثل: الكوجيتو "الديكارتي" الذي يحتوي على فكرة اللانهائية التي لا يمكن أن تحتويها[2].

هذا الانعكاس الذي يميز أسلوب "جان فال" يقول "أفلاطون" أن الرجال مثل الأطفال الذين يريدون شيئا واحدا ونقيضه يريدون الجبال والحركة معا لا نعرف ما إذا كان يتصرف مثل الحكيم، بدلا من الرغبة في الراحة والحركة أثناء تجاوز الحقائق في التعالي وفي الديالكتيك الوجودي الذي ينتقل من الإدراك الفوري إلى لحظة النشوة[3].

1-Jean Wahl et Gabriel Marcel, Ibid, p15.
2-Ibid, p23.
3-Ibid, p26.

يتحدث "جان فال" عن عملية تجاوز السلبية الهيجلية إستجابة لحاجة الموجود لإبادة فكرة وموقف الخضوع وعلاوة على ذلك ليست من أي عقيدة أو أي نظام فلسفي يوجد في هذه الحركة المتعالية تحقيق الذات وهو في نفس الوقت تدمير الذات الفشل هو انتصار. لقد لاحظ بالفعل هذا الانشقاق عن الهوية وهذه الولادة الجديدة للروح أو البناء الذاتي خارج العالم الثابت في الوجود والوجود قبل الانتماء إلى إمبراطورية الطبيعة أو إلى الوعي الذاتي للروح من خلال كسر حدود الوجود الذي يحدد التفرد غير المبرر منطقيا من شخص بشري[1].

جان فال معروف في فرنسا، وقد ساهم إلى حد كبير في رفض الفكر الذي يسعد الأنظمة الحصرية، لقد كانت مؤشر لبعض الجرأة التي ليست كلها تجاوزات لفلسفة اليوم ومن المشروع على أي حال الاعتقاد بأنها أعدت في فرنسا نوعا جديدا من الأفراد والكتاب في الفلسفة وأسلوب جديد للكتاب، يتم شن هجوم على بنية النظام على الفلسفة إلى مجال الفيلسوف مجال وراثي يمكن نقله إلى المدارس.

1- Jean Wahl et Gabriel Marcel, Ibid, p29.

## المبحث الثالث: الهيجلية في فلسفة فرانسوا شاتليه:

### 1-مفهوم الدولة والسياسة عند فرنسوا شاتليه:

منذ سنة 1806 عندما صدر كتاب فينومينولوجيا الروح حدّدت أعمال "هيغل" لغاية وهي تأمين الإنتقال من حب الحكمة إلى العلم الفلسفي، ولقد عرض هذا العلم بوصفه منظومة مكتملة في علم المنطق بعد ذلك بعشر سنوات، أما مسألة السياسة فإن الفيلسوف "برلين" يكرر المنظور "لأرسطو طاليس" لأنه يعتبر أن علم السياسة المشروح في مبادئ فلسفة الحق 1821 والذي اعتبره بمثابة لحظة نمو العلم الفلسفي، وعليه بينما كان "كانط" يعيد إلى الإرادات الحرة المهمة الأبدية اللامتناهية في جعل المطلق راهنا، فإن "هيغل" يرى أن الأزمنة الآتية لاكتمال وتحقق الطموح الميتافيزيقي بشرط أن نحسن الاعتراف في الواقع الحاضر[1].

إذا حللنا طرح "هيغل" هنا على الرغم من كون تحليلاته بعد الثورة الفرنسية، فإنه ينظر إلى الدولة السيدة بوصفها طريقة ضرورية وشرعية في آن واحد لتنظيم الوجود الاجتماعي.

### 2-فرانسوا شاتليه وجدل الفلسفة والسياسة:

إن فهم نظرية الدولة المعروضة في نصوص 1821 التي وصفت بأنها ملكية مطلقة وحتى رجعية، هذه المرحلة لم تولد من لا شيء، إنها نتاج ماضي جعلها ما هي عليه[2]، ومنه فإن الجديد في الهيجلية هو إبدال الكائن المادة الجوهرية الثانية لدى القراء الكلاسيكيين من الصيرورة التي تكون البشرية فاعلها، وبالتالي فإن هذه الصيرورة في المنظور الهيغلي هي ذات خصوصية وقت تشكل الدولة التي تستند في أساس تنظيمها على العقل والحرية بكل وضوح الذي يسمح بمعرفة هذه الصيرورة، ومنه إدراكها وتحقيقها وهذا ما جاء به في العلم المطلق تقوم الدولة بوصفها عقلا فعّالا.

لكن الوجود ليس، واقعا، فالمواطنون الفرنسيون والحكام الحاليون بروسيا لا يعلمون ماذا يفعلون، صحيح إن غاية المبادئ ليس في كيفية وجود الدولة، فما نستطيع فعله في المعرفة الفلسفية

1-فرانسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، تر: خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1984، ص116.
2-المصدر نفسه، ص119.

هو تبيان كيف يجب أن تعرف الدولة، وذلك لتوفير أعمال العنف البالغة على البشر، كما ترى أن الفكر السياسي الهيغلي فكر واقعي فمثلا عندما يبني "أفلاطون" الحضارة المثالية لا يقوم بتغير الإعلان عن العجز الذي تعيش في ظلاله الحضارة العقلية في مواجهة تناقضاتها.

طرح "فرانسوا شاتليه" سؤالا: لماذا أقرأ هيجل منذ خمسين عاما؟

من منظور "شاتليه" أن مذهب "هيجل" ليس فيه أي نقص أو أي تناقض، إنه مذهب خال من الفجوات، يطرح الأسئلة كلها في المكان المناسب، ويقدم لها الأجوبة كلها بلا إبهام، إنه غير قابل للدحض على نحو جزئي مثل التدرع بتجاوزه للوقائع من حيث أن الدحض الوحيد المجدي هو إظهار الطابع المغلوط للفكر الهيغلي بمجمله.

إن "هيجل" وحدة ترتد النظريات المجاورة له اللاحقة به وكأنها منه، إذا كانت غاية الفلسفة هي الكشف عن كيفية سلوك الفرد سلوكا حرا وعاقلا في وقت نفسه فهذا ما بناه "هيجل" وأنجزه، لقد أجاب "هيجل" مرة واحدة وإلى الأبد أن جميع المسائل التي تركها "أفلاطون" و"أرسطو" بقت معلقة دون إجابة.

يعدّ مذهب "هيجل" تجاوز فعلي ودمج حقيقي لكل المواقف المذهبية التي سبقته فهو نظام يؤول إليه كل قول يريد لذاته أن يصبح قولا فلسفيا كل شيء في فلسفة "هيجل" هو عقلي وواقعي في آن واحد، اعتبر "شاتليه" "هيجل" على أنه آخر الموسوعي ففيه تحقق حلم "أفلاطون" وحلم "أرسطو" فهو حلم الإدراك الكامل لكل ما تنجزه الطبيعة، وحلم "جوته" حين فهم الأعمال الإنسانية من أولها إلى آخرها ليس "هيجل" حسب شاتليه مجرد مناسبة يستخدمها "كيركغارد" و"ماركس" للإنجاز و"نيتشه" للرفض بل إنه يحدد أفقا ولغة ونظاما ما يزال قائما في صميمه حتى اليوم[1].

مستويات الثلاثة لظواهر العقل:

1-عادل عبد الله، هيجل وماركس في أربعة مقالات قصيرة https://www.ahewar.org

## 1- الوعي: La conscience:

يتضح للوعي بالذات من هذه التجربة أن الحياة تكون عنده جوهرية، جوهرية الوعي بالذات الخالص، وعند الوعي بالذات الذي بلا توسيط يكون الأنا البسيط الموضوع المطلق الذي يكون مع ذلك بالنسبة إلينا أو في ذاته التوسيط المطلق وتكون له القيمومة الذاتية للحظة جوهرية[1].

بما لأن الأمر يتعلق بكتابة الصيرورة التي اتخذت أشكالا في الثقافة، فمن المستحسن أولا أن نأخذ الشكل البسط والأكثر تواضعا للمعرفة، والذي يعينه التقليد على أنه وعي الوعي، هو أولا وقبل كل شيء وجود ما هو هنا والآن، هو الإحساس في هذا الشخص يتوسع الوعي تماما ويتعرف على نفسه هناك، هذا اللون الأزرق هذا لامتداد الذي يظهر لها هذه النظارة، يتعين عليها أن تثبت نفسها فيما شعرت به وعليها أن تحدد فيما هو معترف به تماما حيث لم تعد تجد نفس الشيء الذي أصبح اللون الأزرق أخضرا والامتداد الهادئ هو الهدوء الذي لا يهدأ والبرودة هي البرودة التي يمكن أن يفترضها الوعي الذي يمتص نفسه في إحساسه النقي هواءه كان هناك هذا الآن[2].

يتم تقديم الوساطة الأولى للوعي الذي لا يتعرف على نفسه في هذا التنوع غير المحمود، سيؤسس شيئا مستقرا وهو الكرسي والطاولة والسماء التي ستشكل نفسها في النشاط الإدراكي، الوقت لديه القوة ليؤسس في وحدة علاقة بسيطة ما يدركه الوعي وما يدركه الشيء يكون التأسيس مؤقتا من اللحظة التي يتم فيها تأسيس الشيء لتنظيم الاستشعار المتعدد الذي يتم منحه في نهاية المطاف، نظام الأشياء مثل تنظيم الوعي المضاعف المدرك هو فهم فجأة أنه يعود إلى نفسيه، ويفهم المعطى على أنه ترتيب الإدراك من الآن فصاعدا حيث أن صعوبة فهم العلاقة التي تشكل الوساطة الثانية يقود العقل في هذه الشخصيات الأولية لتولي مسؤولية الحقيقة التي يديرها تأمل ديكارت الميتافيزيقي الثالث ألا وهو إدراك الأشياء لطرح الموضوع على أنه فكر هو التفكير في الفكر والموضوع.

1 -فرانسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سابق، ص273.

2-François châtelet, la philosophie de Kant à Hussert, marabout université, 1979, p71.

## 2- الوعي الذاتي La conscience de soi:

الآن الذات بعد أن اختبرت نفسها في سذاجتها واكتشفت مكانتها التأسيسية أدركت نفسها في نفس الوقت كعلاقة مباشرة مع ذاتها، فقد ذاته في أحاسيس متعددة استقر في هدوء الزائف للشيء لقد تم بناؤه كموضوع لنظام الأشياء، الفهم الذي يجب أن يعيده إلى نفسه ولنفسه وتحديد القوة التي تحيّيه روح مكان فهمه على أنه الأساسي الذي أعطته لعملية التعرف على ديالكتيك السيد والعبد لاكتشاف معنى العمل في وضع مثالي وفي نفس الوقت حددت مسبقا تفسيرا "لهيجل" بدرجة عالية.

الذات بعد أن أدركت نفسها أصبحت سببا متفهم، إنها تغلبت على حالتها الفورية والوساطة الزائفة التي ينطوي عليها هذا بالنسبة لخطابها الذاتي، فإنها ستستبدل موضوعا آخر. هذا الموضوع هو من نشاطها ومن إنتاجها سيكون واقعا منطقيا يؤسس في نفس الوقت في وصفه الخاص ويؤكد له الاستجابة بجدية لما يواجهه وما يواجهه[1].

## 3- العقل:

إن العقل هو إيقان الوعي من كونه كل واقع كذا تفصح المثالية على المفهوم الذي للعقل، كما أن الوعي الذي يهل كعقل يكون له في ذاته أنا هو أنا، يعني أن الأنا الذي يكون لي موضوعا لا يكون كما في الوعي بالذات ولا كما في الوعي الحر[2].

لا يمكن أن يكون هناك شك في هذا العرض التخطيطي لمتابعة اللحظات المختلفة في بناء وعي الذات في العقل، ثقافة يجب أن يتيح التحليل السابق فهم الطريقة في العمل في فينومينولوجيا العقل في الواقع لا توجد هناك طريقة ولكن كما يشير العنوان إلى وصف منهجي للأرقام المختلفة التي اتخذتها البشرية أثناء تطورها الفكري، وبالتالي: فإن العقل سيكون في حد ذاته أولا إنه سيتعرف على نفسه في اللحظة الأولى في طبيعة الفيزيائي، وهذه الموضوعات من التاريخ التي هي المدنية اليونانية أن

1-François châtelet, la philosophie de Kant à Husserl, Ibid, p74.

2-فرانسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، مصدر سابق، ص307.

تصبح على مستوى رؤية عالم الدولة الرومانسية عندما يكتب "هيجل" يبقى الاسمنت الذي يعطي العقل فعاليته، يتجلى العقل على أنه فن ودين، كل شيء فيه الوعي الذاتي[1].

لقد عرّف "فرنسوا شاتليه" بنفسه دائما باعتباره عقلانيا، لكن أية عقلانية؟ فهو لم يكف عن الرجوع إلى "أفلاطون" و "هيجل" و "ماركس"، ومع ذلك فإنه قبل أي شيء آخر "أرسطو طاليس" حينئذ ما الذي يميزه عن أحد أتباع "توما لإكويني"؟ ما هزه دون شك رفضه لله ولكل ما هو متعال، إذا كان يسمي كل المتعاليات والمعتقدات بوجود آخر، لم يكن أبدا تمة من فيلسوف ما عدا "نيتشه" بطبيعة الحال أكثر منه هدوء بإلحاده، تلك الفلسفة التي لا يمثل فيها الله مشكلة، فعدم وجوده وحتى موته لا يشكلان مشكلة عند "شاتليه" لكن على النقيض من هذا هي الشروط التي تدفع على التعامل معها كونها من المكتسبات التي تنبثق عنها المشاكل[2].

تكمن المحايثة في العلاقة بين القوة والفعل فهاتان الفكرتان لا تتواجدان، فإن "شاتليه" يقرّ بفصلهما عن بعضهما من هذه الزاوية، فإن "شاتليه"، "أرسطو طاليس" وهو يشعر أولا بنوع من الانجذاب نحو القوة، الإنسان قوة – الإنسان مادة – لا تجذبني أبدا السلطة السياسية ما يحرك اهتمامي هو القوة ما يجعل من السلطة سلطة.

كيف يمكن المرور إلى الفعل، وما هي حركة تلك القوة؟

الفعل هو العقل لكن ليس علينا فهم العقل بمثابة ملكة ولكن كمسار صيرورة وهو يكمن بالدقة في تفعيل بشكل القوة ومادتها تمة تعددية للعقل، إذ ليس هناك أي دافع يجعلنا نفكر بالمادة والفعل كونهما وحدات متفردة ففي كل مرة نقيم فيها علاقات إنسانية ضمن مادة ما في مجموعة بعينها، ضمن تعددية ما نقوم بتحديد أو إيداع مسار عقلاني بعينه أما الفعل بمثابة علاقة فهو دائما فعل سياسي، والعقل كمسار هو كذلك سياسي دائما وقد يحصل ذلك في المدينة أو ضمن مجموعة صغيرة ذلك من أجل خلق علاقات إنسانية ليس هناك من بسيكولوجيا ولكن سياسة الأنا، لذلك ليس ثمة من ميتافيزيقا بل سياسة للكينونة كما أنه ليس هناك من علم لكن سياسة عن المادة، مادام

1-François châtelet, la philosophie de Kant à Husserl, Ibid, p 76.

2-بيركلس وفردي، فلسفة فرانسوا شاتليه، جيل دولوز، تر: حسين عجة https://www.usschool.wordpress.com

الإنسان قد أخذ على عاتقه مشكلة المادة ذاتها وهذا ما ينطبق حتى على المرضى، لا بد من مداراته عندما يعجز المرء من التغلب عليه ومن تم فرض علاقات إنسانية عليه وتأخذ مثلا عن مادة صوتية أن سلم الأنغام هو مسار تعقيل يتمثل بإقامة علاقة إنسانية ضمن تلك المادة بطريقة تفعل قوتها وتصبح هي ذاتها إنسانية بهذا المعنى حلّل "ماركس" أعضاء الحواس لكي يبين غيرها محايثة الإنسان للطبيعة وتصبح "الأذن" أذن إنسانية حينما تغدو المادة الصوتية موسيقى، ذلك بالمجموع تماما لمسارات التعقل هو ما ينشئ التحول أو فاعلية الإنسان، يلتقي "شاتليه" "بفوكو" وذلك بانطلاقه من المدينة الإغريقية ففكرة منصب القاضي هي التي حولت "لشاتليه" تحديد المدينة الإغريقية، ليس عبر اختلافها عن باقي الأفكار (القس – الموظف – الإمبراطوري) لكن عبر ملازمتها التي تدخل ضمن مسارات العقلنة المناظرة لها، وبالتالي فإن العقلنة بالنسبة "لشاتليه" هي مسار تاريخي سياسي. كان قد عرف مع أثينا أول واقعة له لكنه عرف معها أيضا أول إخفاقاته ومنبع آثاره.

يطور "شاتليه" أمبريقية عقلانية أو عقلانية إمبريقية متعددة، إن ما يسميه بالإمبريقي يعتمد قبل كل شيء على مبدأين وفي شكل سلبي لا يفسر التجريد أي شيء، فهو نفسه يتطلب التفسير لا وجود لما هو شامل، المتفرد هو الموجود وحده أو مسار التفرد، إن التفردية ليست الفردانية إنها حالة بعينها الواقعة الضمنية أو بالأحرى إعادة توزيع الضمنيات الموجودة في مادة ما، إذ ليس هناك من فارق جوهري لوضع بطاقة سياسية للفرد لجماعة بعينها أو لمدينة ما.

يقول "شاتليه": "كانت تربيتي برجوازية صغيرة كنت متأثرا "بهيغل" وعشت واحدة من تلك الحقبة التاريخية التي جعلت من كل روح حساسة نوعا ما روحا مريضة... وها إننا أمام ثلاثة أحداث تبدو دون علاقة في ما بينها، باختصار مجموعا تعدديا انتشارا لشيء ما ولكن ليس بالضرورة لشخص ما بمعزل عن أهمية المادة المقدمة" ذلك هو ما تطلق عليه إسم الأمبريقي أو التاريخ الحاضر، إذ ليس المعاش من يتمتع بتلك التفردات نفسها ومن تم يخلفها معزولة ولا المفهوم الذي يعرقل في ما هو عام ويجعل منها محض لحظات وحسب"[1] إنها الضربة الحقيقية للرد بغية التشكل الأكثر تمسكا.

1-بيركلس وفردي، فلسفة فرانسوا شاتليه، مرجع نفسها https://usschool.wordperess.com

المنحنى الذي يحدد المزيد من التفردات داخل الضمني فعل النشر الذي ينسج من نقطة إلى أخرى المزيد من العلاقات الإنسانية ذلك هو تفعيل القوة أو الصيرورة الفاعلة الأمر يتعلق بالحياة وتمددها كما يتعلق بالعقل ومساره انتصار ضد الموت مادام ليس هناك من خلود سوى هذا التاريخ في الحاضر، ولا حياة أخرى غير التي تقوم بوصل الحيران يسمي "شاتليه" هذا بالقرار وكل فلسفته هي فلسفة قرار[1].

### 3-مفهوم الأخلاق عند فرانسوا شاتليه:

كل المجتمعات لها خاصة الأخلاقية منها لها مجموعة من القواعد متفاوتة الترتيب المسموح والممنوع، وهذا لا يعني أن في كل المجتمعات مكانا متاحا للأخلاق. وهكذا فإن الإغريق مهما كانوا مهتمين في التأمل حول السلوك، قد اعتقدوا أن المسألة الأخلاقية مسألة التصرف الفردي، غير قابلة للفصل عن المسألة السياسية – مسألة تنظيم الجماعة والحق وعن مسألة نظام الوجود – مسألة موقع الإنسان داخل الكون والطبيعة.

ومن بين شروط انبثاق الشخص الأخلاقي مدلول طبيعة الإنسان المزدوجة ككائن طبيعي، مغمور في المادية وكائن متجاوز للطبيعة في علاقة ثانية مع خالقه، فلم يعد التفريد مسألة في الطبيعة ومسألة هيئة الجسم، إنها مسألة شخص، مسألة نفس مخلوقة بوصفها "أنا" وفي منظور اعترافات أوغسطين بوصفها ذاتية واعية يمكن أن يقال: أن الكائن البشري يتميز بصورة أساسية، منذ ذلك الحين بإرادته الحرة وبمسؤوليته حيال الخالق والخلق انطلاقا من ذلك[2].

يرى "كانط" أن المجتمع لا يمكن أن يتكون إلا من جانب الإنسانية جمعاء، شريطة أن تتوصل هذه الأخيرة إلى تعريف كل عضو من أعضائها على أنه المشروع والموضوع في مملكة غايات، وعلى هذا المبدأ تقوم أخلاق "كانط"، يجب أن نذكر أنها لا توصي بشيء ولكنها تبني شروط إمكانية

1-مرجع نفسه، https://usschool.wordperess.com.

2-فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات (المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، ج3، تر: أنطوان حمصي، دراسات فكرية 28، 1997، دمشق، ص105.

عمل أخلاقي، أي عمل يكون فعلا وليس نتاجا للحتمية ولا نتيجة لطاعة[1]، وبالتالي من أجل فهم ذلك يجب أن نعود إلى استخلاصات "نقد الفعل الخالص" أنه يبرهن على العالم الظواهري، كل ما هو معطى في الزمان والمكان ليس إذن الطبيعة وحدها بل الإنسان أيضا في واقعه الاختياري كجسد ووعي خاضع لمبدأ الحتمية، ومنه كل المناقشات المتصلة بالجدية والذاتية الاختيارية مرفوضة بوصفها لا موضوع لها، فالإنسان مرئيا من جانب الفيزيائي وعالم النفس والبيولوجي ليس حرا، إلا أنه يمكن أن يتكون كحرية وليس ذلك بمعنى أنه يستطيع اختيار هذا وذاك حين يريده ويرغب فيه. إنه يستطيع اختيار الطاعة الخضوع للدوافع، الوقوع في مجال الحتمية، مجال التبعية.

1-فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات (المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين)، مصدر سابق، ص117.

# الفصـــل الثالث:

# ألكسندر كوجيف قارئا

# لهيجل مراجعات

# فينومينولوجية

## المبحث الأول: فينومينولوجيا الدين عند كوجيف:

في الفصل الخامس من كتاب (فينومينولوجيا الروح) يقرّ هيجل أن ماهية الإله لم تعرف بعد فالإله هنا لم يظهر إلا في الفصل السابع، وعليه لا بد من معرفة الفصل السابع كله للتمكن من معرفة من هو الإله الإنسان الذي تصوّره هيجل في رمزية شخص نابليون هو الإله المنكشف في قيامه، ويمثل حوصلة إندماج لكل الآلهة التي انكشفت عبر التاريخ.

### 1-فكرة الإله:

في نهاية هذا الفصل حسب كوجيف ينكشف الإله في المسيحية البروتستانتية كتجمع للمؤمنين وهذا التجمع هو الدولة وليس الكنيسة الذي يظهر في دولة نابليون. عندئذ فقط يكون ثمة مفهوم عيني للإنسان، وعندئذ تغدو هذه المعرفة معرفة مطلقة، وهي لا تحتاج لأن تكملها معرفة تيولوجية[1].

في هذه اللحظة لا يعود الروح مجرد شكل عيني مضاد للوعي، بل يغدو مفهوما وشكلا واعيا بذاته. والإنسان في هذه اللحظة هو الدولة محققة في فعل نابليون بونابرت، وبالتالي ستغدو الدولة بالنسبة للإنسان واقعة مكتفية بذاتها ومستقلة عنه خارجية عن ذاته، وسيصبح الروح مفهوما في الشكل ووجود معطى أشبه بالطبيعة. وهذا الفهم للروح أو للدولة الذي يعتمد داخل التيولوجية هو ما سيتحدث عنه هيجل في الفصل السابع، ومع ذلك فإن كان الروح بالنسبة للإنسان في التيولوجيا شكل فإن هذا الوجود ليس وجودا طبيعي خالص الروح مادام كائنا فائق الإنسانية فهو يظل روحا، وإن هذا الروح الموجود هو ما يسميه هيجل الله.

الإنسان الديني يجد في ذاته عينها التضاد ما بين الخاص والكوني، فالكوني لا يوجد حقا خارج الإنسان وهو ليس مكملا لإنسان بل هو داخل الإنسان وهو روحاني هو الروح هو الله وليس الطبيعة.

إن الروح المدرك للشكل الذي يتخذه الإله وفق قراءة كوجيف، هو بالضرورة كيان ذو طابع ثابت معطى بصفة كليّة، وأي ديانة تتميّز عن غيرها بواسطة الشكل الخاص الذي يتخذه الروح

1-ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم (أ) من الفصل السابع من فينومينولوجيا الروح، تر: عبد العزيز مسهولي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب، ص10.

المدرك بوصفه إلاها لهذه الديانة، وبالتالي فليس هناك بالأحرى سوى ديانة واحدة مادام أن ديانة خاصة تحتوي على كل العناصر المؤسسة للكائن الإنساني[1]، إذن ليس هناك بالأساس على حدّ زعم هيجل سوى ديانة واحدة على الأرض.

إن النتيجة النهائية للتطور الديني هي إذن أنثروبولوجيا هيجل الملحدة تبلغ مرحلة أنسنة الله (تشبهه بالإنسان) ذروتها في فكرة المسيح، ثم يأتي بعد ذلك الفهم الذي يبين أن هذه الفكرة هي نتاج للروح الإنساني وفي هذه اللحظة، فإن الإنسان يعرف ذاته عينها في المسيح، أو يفهم أنه هو من يجب أن يصف ذاته بما وصف به إلهي.

إن الصفة المسيحية تغدو تركيب للألوهية البدائية (الطبيعانية) وهيجل يرى أن الله لا يصير كونيا إلا لكونه حل في إنسان خاص (يسوع) ولأنه قد صار ذات شخصية فإنه إله فرداني، والفرد بالنسبة للمسيحي ليس مثالا قابلا للتحقيق فهو موجود سلفا (في الما–وراء) إنه المسيح منبعثا ومتعاليا، وثمة إذن ما يشبه بجوهر فكر الفرد، اعتبر هيجل أن التيولوجيا المسيحية هي ابنة الأفلاطونية الجديدة على المستوى الإيديولوجي والقانون والإمبراطورية الرومانية على المستوى الواقعي بعد أن اختفت الأفلاطونية الجديدة، لأنها لا تحيل فقط إلا الواقعية الاجتماعية[2].

## 2–مفهوم الدين عند كوجيف:

اتخذ كوجيف منحى دنيويا لتفسيره لمفهوم الدين بما هو ميثولوجيا، حيث تبيّن له من أنه العبارة الرمزية عن الحقيقة الإنسانية أو التصوير الرمزي للواقع البشري، فليس أمر الإنسان بما هو فعل وصراع، أن يتأمل نفسه فيدرك أن العمل عمله هو وأن الصراع صراعه، وإنما شأنه أن يسيء فهم نفسه، فلا يرى أن الطبيعة طبيعته، وإنما هي شكل أو وجود أو كائن إلهي ثابت جامد لذلك كان ما من لاهوت إلا وهو بالضرورة ناسوت، بل هو ناسوت من شأنه أن يجهل نفسه أي أنه أنثروبولوجيا غير واعية ورمزية وأسطورة تظهر الإنسان متكلما عن نفسه مع اعتقاده أنه يتكلم عن شيء آخر[3].

1–ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، مصدر سابق، ص14.

2–مونيس بخضرة، الفلسفة والعالم شروحات في أشكال التصيّر، مرجع سابق، ص89.

3-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel ; collection, tel, Paris, Gallimard 1947, p 332.

من شأن الإنسان المتدين أن يعي أمر رمزية الدين ولا ينبغي له ذلك أنه على أن ينتهج في تفكيره طريقة نظر رجل اللاهوت أي أنه إعتاد على أن يعتمد على مفهوم الروح الإنسي فيجرد من نفسه كائنا سوى مفارقا ومثله وجودا متعاليا عن الإنسان مستقلا عن فعله والقاعدة التأويلية القائلة:" إن من شأن الإنسان المتدين أن يتحدث عن نفسه وهو يعتقد أنه يتحدث عن الله"، وهذا الأمر أسماه كوجيف "الإسقاط الخيالي لمضمون روحي أو إنسي على عالم ما ورائي"، وهو الشأن الذي جعل منه قارئا لهيجل ميّزه الدين الأساسي[1].

عند "كوجيف" أن تقديس شعب ما لالهته ما هو إلا تعبير عن تقديسه لنفسه، فما يعي الشعب ذاته إلا بتوسط علمه بآلهته والأصل في ذلك أن ما من شأن الإنسان أن ينسب لنفسه قيمة كبرى سامية، لكنه لا يجرؤ على نسبتها إلى ذاته بما هو كائن حي فاعل في العالم الدنيوي بما هو بشر، فضلا عن أنه لا يقبل أن ينظر إلى هذا العالم على أنه مثال الذي فيه مقامه وعليه مثابة، ولذلك فهو ينسب هذه القيمة بانتهاج آلية الإسقاط إلى عالم غيبي ذهني مفارق. وقد هرب بذلك من هذا العالم وهرب من نفسه، وهو في هروبه هذا يعتبر بالضرورة على إله غير بشري بل ويحتل من البشر منزلة الفوق ينسب إليه ما كان يرغب في أن ينسب في نفسه، وإن رفض العالم وهو رفض ذو أصل عبودي والرغبة في الهروب إلى مثال علوي هو أساس وقاعدة الدين واللاهوت[2].

إن الديانة التي يكشف هيجل عن رمزيتها هي الديانة المسيحية أو الديانة المطلقة، ومن أهم عقائدها "حلول اللاهوت في الناسوت" التي تعني لدى المسيحي أن الرب تأنس فتمثل بشرا. أما عند هيجل فإن الإنسان هو الذي شأنه يتأله عند تمام حركة التاريخ، أو هي يصير إلها عبر التاريخ، وهذه الظاهرة المعكوسة هي ما ينعت لها "كوجيف" لفظ إن دقق ظهر أنه ما هو باللاهوت الصرف (Theologie) ولا هو بالناسوت البحث (Anthropologie) ويجمع بينهما بظاهر إلهي وباطني إنسي بالناسوت الإلهي [3](Anthropotheisme).

1-ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، مصدر سابق، ص265.

2-المصدر نفسه، ص48.

3-المصدر نفسه، ص48.

إن المسيحية ديانة بمعانيها الحقة، لأنها تتضمن فكرة التعالي وأيضا الأنثروبولوجيا وإن كان تضمن غير شعوري أي تضمن قائما على ضرب من الرمز والأسطورة، ذلك من شأن الإنسان وحده أن يتعالى على العالم الطبيعي وعلى ذاته بما هو كائن طبيعي والحديث عن التعالي هو بإمتياز الحديث عن الإنسان لكن وجه نقص الاعتبار المسيحي أن الفرد وهو يتكلم عن ذاته يعتقد أنه يتحدث عن الإله[1].

وهذه الصيرورة هي مسار معقد يدخل في إطار جدل السيد والعبد وهو في الأصل الرب والعبد، وذلك من حيث أن كل مرحلة تاريخية توافقها مرحلة لاهوتية من قبل "إن اللاهوت هو انعكاس لا واع للعالم الاجتماعي والتاريخي المعطى الذي يعيش فيه اللاهوت والمثال الذي يتشكل فيه" فمن جهة أولى يرى "كوجيف" "أن علاقة الرب بمخلوقه هي علاقة سيد بخادمه"[2]، إن من شأن الإنسان إذا ما نظر إليه من جهة صلة العبودية بالربوبية، أن يلغي علاقة العبودية بغيره فإنه لا يلغي مع ذلك فكرة العبودية ذاتها، إذن طالما ظل الإنسان عبدا فإن عليه أن يبحث عن سيد وليس السيد الجديد هنا سوى سيد خيالي، من ثبات أفكاره هو الرب بالذات، ومن جهة ثانية يعتقد "كوجيف" أن جدل السيد البشري وخادمه وجدل الرب وعبده أصلا ميتافيزيقيا واحدة، فكما إنه في صراع الحياة والموت التاريخي، أصبح الإنسان عند خصمه لأنه أراد أن يحفظ حياته بأي طريقة، كذلك هو أصبح عبد ربه لأنه أراد تفادي الموت بأي ثمن، وذلك بالبحث في ذاته" بما هو كائن متدين عن روح خالدة ليس هذا فحسب بل إن الإنسان بلغ مرتبة الإيمان الثنائية الدينية لأنه لم يفلح في تحقيق حريته أي وجوده الحقيقي في هذا العالم، فبفعل انهزام أمام السيد بسبب خوفه من الموت تنازل له عن العالم، وبما أنه لم يقرر المصارعة لاستعادة العالم الذي ضاع منه فإنه بحث لنفسه عن عالم آخر مفارق[3].

1-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين، ألكسندر كوجيف وإريك فايل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008، ص105.

2-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p27.

3- Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p 28.

ماهية الدين لا تنفصل عن ماهية جدل السيد والعبد مثلما توجد مفاهيم في جدل العبد والسيد، فكذلك هناك شرح في الديانات القديمة من الرغبة إلى الصراع ومن هذا إلى الشغل وبالتالي هناك ثلاث ديانات أولية: ديانة الرغبة، وديانة الصراع وديانة الشغل، وإنسان ديانة الرغبة ما كان يشتغل وإنما يحيا على جني ثمار الطبيعة وقطفها في الديانة الهندية الفارسية بما هي ديانة النور قام إنسان الرغبة المتلهفة إلى المضمون.

نحن نحيا في مجتمع من شأنه أن يؤله الوجود الطبيعي (إله النور) وأن يدنس الرغبة المتلهفة (إله الظلام) وهو يرمز إلى أمرين هما: النور المتوهج بما هو الوجود الذي يشبع رغبة الملأ ورغبة الجنس والنار المتوقدة بما هي الرغبة المتلهفة التي تحطم المعطى[1].

إن هذه الديانة توافق مرحلة صراع الموت والحياة وتركز على طابع الصراع البيولوجي، أي على عملية القتل في ذاتها بما هي تفسر في قتل الحيوان الطوطم وتقديمه قربانا إلى الإله، ومن تمّ فديانة الشعوب التي تتقاتل حتى الموت لا زالت لا تعرف الحفاظ على حياة الخصوم عبدا إنها ديانة طبيعية، ديانة النبات والحيوان من غير مضمون اجتماعي وسياسي حق أي من غير دولة ثم إن الإنسان الذي لم ينتبه بعد إلى فكرة "الاستعباد" رغم خوضه الصراع والمخاطرة بالحياة.

يكتشف الشغل وتلك هي الديانة المصرية التي تؤله الشغل البشري المحدد بالمعطى (يشتغل الإنسان المصري كي لا يموت جوعا، وإنما لديانة الفلاح الذي يشتغل لنفسه لا لغيره أكثر منها ديانة الصانع الحرفي، والحق أن شغل المصري شغل شاق قليل الفائدة، بل إنه شغل التضحية مما يتضمنه من بناء الأهرامات بما هي أشياء لا توجد في الطبيعة وإنما في ذهن المشتغل.

وبالتالي هذه المراحل الأولى من تقديم الدين اعتبرت تمهيد للمسيحية، بحيث إن مساهمتها في العملية التاريخية كانت إذن توضيحا لرؤية العبد فيما يتعلق بالحرية الإنسانية وتحديد الاتجاه الذي يمكنه من فهم الكرامة التي يملكها جميع الناس. فالإله المسيحي يعترف بجميع الكائنات الإنسانية

1-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين، ألكسندر كوجيف وإريك فايل، مرجع سابق، ص 108.

بشكل شامل، يعترف بقيمتهم الإنسانية الفردية و بكرامتهم وبعبارات أخرى تقدم مملكة السماء منظورا للعالم يرضي كل إنسان[1].

إلا أن مشكلة المسيحية كونها تظل هي كذلك إيديولوجيا العبد، أي أنها خاطئة من بعض الزوايا الحياتية. فالمسيحية تجعل تحقق الحرية الإنسانية، ليس على الأرض هنا وإنما فقط في ملكوت السماء، وبمعنى آخر كانت المسيحية تتصور الحرية بشكل صحيح، ولكنها تؤدي إلى مصالحة عبيد العالم الواقعي مع فقدانه الحرية طالبة منهم عدم انتظار التحرر في هذه الحياة. حسب هيجل لم يكن المسيحي يفهم أن ليس الله هو الذي خلق الإنسان، بل على عكس الإنسان هو الذي خلق الله كإسقاط لفكرة الحرية. فالإله المسيحي هو كائن سيد نفسه تماما وهو سيد الطبيعة، ولكن المسيحي قد أستعبد لهذا الإله الذي خلقه بنفسه وقد تصالح مع حياة العبودية على الأرض من خلال إيمانه بأن الله سيعوضه ذلك فيما بعد[2].

وما دامت كل مرحلة إلا وتقود نحو تأنيس للإله، فمن شأن الإنسان في كل مرحلة من هذه المراحل أن تقوى، ومن شأن الإله أن يضعف وهكذا في كل مرحلة يخدم الإنسان إلها، فإنه يتجاوزه وهو مازال يفعل إلى أن يبلغ حد الوعي بذاته بما هو إنسان يشتغل لنفسه لا لإلهه.

في هذا الطور بالذات، يبدأ الإنسان يتكلم عن آلهته "الميتولوجيا" كما بدأ في تكليمهم (الصلوات)، ومن هنا إنطغت ديانة الطبيعة لأن الإنسان صار يتكلم وهو يتكلم في نفسه ومع ذلك يعتقد أنه يتكلم عن آلهته، وبالتالي انتقل الإنسان من ديانة الطبيعة إلى ديانة الإنسان ومنه أصبح الشكل الإلهي يتخذ شكلا إنسانيا فكان التحول مثلا: من جسد حيوان (ديانة الطوطمية) إلى جسد حيوان مخلوط بإنسان (أبو الهول في الديانة المصرية) ومنه إلى جسد إنسان خالص (ديانة اليونان)[3].

في هذا العالم، لم يعد الإنسان يحتاج إلى العمل بنفسه لضمان استقرار وجوده وإنما هو استغنى عن العمل بعمل عبيده، وفي وقت فراغه يتحول إلى فنان وينشئ (ديانة الفن) بما هي ديانة السيادة،

1-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين، ألكسندر كوجيف وإريك فايل، مرجع سابق، ص 109.

2-فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993 ص99.

3-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيجليين، ألكسندر كوجيف، وإريك فايل، مرجع سابق، ص 109.

وما يميز السيد عن العبد هنا هو وقت الفراغ، غير أن على السيد أن يملأ وقت فراغه، ونتاج هذا الشغل الذي هو شغل نتاج، ففي شغل وهمي خيالي هو الفن ولما كان الشيء الجميل هو الشيء الذي يمنع من غير أن يجهد وكان التمتع بالأشياء من غير بدل جهد حياة فنية، فإن السيد بدأ يعد إنتاجات عبده شيئا جميلا.

ولذلك كان دين اليونان دين فن يؤلّه الوجود الطبيعي بما هو وجود جميل ناسيا أن الجمال عمل الإنسان، ومن ثمة حق القول : "إن الآلهة لتموت في الملهاة"[1] غير أن هذه الميتة ذات قيمة دينية، فالملهاة كانت عرضا دينيا يونانيا.

تعتبر ديانة الجمال تمثل لله على أنه إنساني عياني، أي الله في صورة إنسان وهي صورة سابقة للتجسيد المسيحي، وتعتبر الآلهة عن قوة الإنسان والطبيعة وعن الانفعالات وذلك بواسطة الخيال في الأساطير اليونانية (Mythologie Grecque).

يبدو تشخيص الطبيعة والتوحيد بين الروح والطبيعة ينتظم في علاقة خضوع لقوى روحية والخلق عند اليونان خلق شعري فالآلهة من صنع الخيال، وقد أعطت الديانة اليونانية أربع حقائق هي: أن الروح ضرورة وأن الفكرة ليست عنصرا في الفكر بل مجرد مثال إنحصار الطبيعة وهيمنة الروح باكتشاف الصور لا الحقائق، وبالتالي فإن الشعب اليوناني هو الذي استطاع أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي[2]، فكان زيوس Zeus (كبير الآلهة Grands dieux) هو الإله السياسي dieu de politique ، إله القوانين Dieu des lois ، والإله السيد.

يشير إلى الاختلاف بين فينومينولوجيا الدين وتاريخ الديانات، الفينومينولوجيا لا تصف سوى الطابع الجوهري لهذه الديانة بمعنى أنه تحاول أن تموضعها داخل محل التصور الديني، وأن تشير إلى الدور الذي لعبته ديانة معطاة داخل هذا التطور بعبارة أخرى فهي ترغب في فهم كيفية سبب كون النتيجة العامة لهذا التطور، معنى هذا تناول ديانة معطاة ليس وفقط ما كانت عليه في الواقع، ولكن وفق ما يجب أن تكونه إذا ما كانت تفهم نفسها فهما تاما وإذا ما حققت مهمتها التاريخية بالتمام

1-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p225.

2-مونيس بخضرة – فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهرة الهيجلية، مرجع سابق، ص343.

وحتى يقوم بهذا يتوجب عليه أن يعيد ربط كل ديانة بالعالم الذي بعثها.

سواء اتجهنا نحو الديانة الطبيعية أو نحو الديانة الجمالية أو نحو الديانة القائمة على الوحي، فإننا لن نجد أنفسنا إزاء معرفة مطلقة قد أصبحت فيها الروح شفافة أمام ذاتها، بل ستكون أمام أشكال مختلفة لوعي الروح بذاتها من خلال بعض الرموز أو الصور الحسية أو التعبيرات المجازية ومعنى هذا أن جدل الدين هو بمثابة كشف تدريجي للروح، ومن ثم يكون لهذا الدين صبغة فينومينولوجية تجعل منه ظاهرة تاريخية بشرية[1].

إن الدين في نظر كوجيف لا يمكن أن يخضع إلى فكرة محضة، بل لا بد أن يأخذ منحى موضوعي دنيوي قائم على الجدل (الصراع) ومنه يصبح وجودا بالفعل في صورة كثيرة من الديانات المحددة المعروفة في العالم.

الديانة الوحيدة التي تتفق مع فكرة الدين هي الديانة المسيحية إذ في هذه الديانة يتفق الله مع الإنسان تحققا كاملا.

أشار "كوجيف" إلى موت الدين المسيحي حيث قال: "إن الدين بما هو ظاهر عابرة آيل الإنمحاء والزوال، وكان يعبد الطريق للحديث عن تحطيم الدين وإلغاء الدين بالحديث عن اكتمال الدين وبدء تأله الإنسان وحلول الإلحاد ما بعد الثوري محل التدين"[2].

وقد عزّز هذا الأمر أن المسألة اقتضت مرور آلاف السنين على الفكر الفلسفي حتى أتى هيجل ليخبرنا بالنبأ الصحيح، والسبب عنده أنه لم يكن من السهل على البشرية أن تبلغ التصوّر المسيحي "الناسوتي" للإله والمطابقة بين الإله والإنسان.

"كوجيف" نبهنا إلى أن مفهومه للدين يختلف عن المفهوم اللاهوتي الشائع اختلاف الصورة الأصلية وذلك أنه ما لإله هو الذي خلق الإنسان قبل الزمن وإنما الإنسان هو الذي خلق آلهته عبر التاريخ[3].

1-مونيس بخضرة – فينومينولوجيا المعرفة، دراسة في فلسفة الظاهرة الهيجلية، مرجع سابق، ص343.

2-ولترستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص178.

3-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p 390.

إن الدين في حدّ ذاته بالنسبة "لكوجيف" يخضع إلى ثلاثة أطوار الدين الأول: بما هو دين الطبيعة هو دين إثبات الإله ونفي الإنسان، أي أنه دين إسقاط الإنسان لذاتيته على عالم آخر (عالم إله النور) بحيث يتعالى الواحد الكوني على المتعدد الخصوصي أو لنقل إنه دين "إله بلا إنسان"، معنى هذا أن الإله الكوني قد تجسد في إله فردي (يسوع) إنها ديانة إله أصبح إنسان" أي أنها ديانة إله تأنّس الفارق بين هذه الأطوار هو الطرق الذي تصورت بها الشعوب "الإله"، من الدين البدائي ما قبل التاريخي وهو المسمّى دين الطبيعة إلى دين اليونان والرومان دين الفن ومنه إلى الدين المطلق يعني المسيحية من حيث هي آخر ديانة والانتقال من الحديث عن الإله إلى الحديث عن الإنسان ذلك هو تاريخ الدين نفسه أي عليه إلغائه لنفسه وتحوله إلى إنسية إلحادية أي أدرك الإنسان بأنه هو الذي خلق إلهه وهو الخلق الذي يسميه "كوجيف" باسم "تأنيس الإله" ويعبّر عنه بقوله: "إن الإنسان يصبح إلها عند نهاية التطور التاريخي[1] أي عندما تتحطم الحقيقة الإلهية تفسح المجال أمام تأكيد الحقيقة الإنسية" بما هي أصل الحقائق، وبالتالي ينشأ في إطار جدل السيد والعبد، والسيد إن حقق أمره لا حاجة به إلى الدين، فشأن من يحيا بلا خوف أي يحيا بلا دين، ومنه من شأن العبد أن يرتقي بواسطة الشغل من ناحية تطوره الذهني إلى مستوى الفهم، فالعبد بتحويله للعالم في ضوء فكرته يميل إلى الاعتقاد بأن العالم طبيعة فكرة خالدة و محرك غيبي(...) وهو يلتمس خلف الظاهرة جوهرها المخفي هذا من جهة المعرفة أما وحدانيا فإن العبد يرغب في من يعترف به بوصفه ذاتا فردية وحينما يفشل في أن يجد هذا المعترف الدنيوي يناجي نفسه "حسي أن يعترف الله بي" فأصل الدين إذن ثنائية المثال والواقع وتباعد بينهما، ففي تباعد ما بين فكرة الإنسان عن ذاته وحياته المعيشية في عالم واقعي متعين.

1-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p 235.

## المبحث الثاني: جدل الأنا والغير عند كوجيف:

الإنسان هو وعي بالذات، واع بذاته، واع بحقيقته وبكرامته، وهو بهذا يختلف اختلافا جوهريا عن الحيوان الذي لا يتخطى مستوى مجرد الإحساس بالذات والإنسان يعي ذاته في اللحظة التي يقول فيها لأول مرة –أنا– وإن فهم الإنسان يفهم أصله يعني فهم أصل الأنا الذي يكشف عنه الكلام.

إن الحديث عن أصل الوعي بالذات، يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف.

ولفهم تحليل السلوك المعرفي التأملي المنفعل لكائن أو لذات عارفة لا يكشف لنا أبدا لماذا وكيف تنشأ كلمة "أنا" وبالتالي: كيف ينشأ الوعي بالذات وأقصد حقيقة الواقع البشري. فالإنسان المتأمل ينغمس في تأمله، والذات العارفة تضيع في الموضوع المعروف، لذا فإن التأمل يكشف عن الموضوع لا عن الذات، وهو الذي ينكشف لنفسه في عملية المعرفة، وعن طريقها نقول إنه ينكشف كعملية معرفة.

### 1–علاقة كوجيف بهيجل:

تعدّ العلاقة بين "كوجيف" و"هيجل" علاقة أساسية قوامها الفلسفة الهيغلية حيث ركّز على جدل الأنا والغير أو الصراع بين السيد والعبد، وعلى فكرة نهاية التاريخ التي صدرت بعد انهيار جدار برلين، وجعل من الرغبة موضوعا فلسفيا مؤثرا بذلك في كل من "جورج باتاي" و"دايمون كينو"، وهنا هذا نلمح أولا نشوء الجدل بين الأنا والغير أو العلاقة بين السيد والعبد انطلاقا من وجهة نظر هيجل.

يعتبر "هيجل" أن السيد هو الوعي القائم بذاته لكنه لم يعد مجرد تصور هذا الوعي، بل وعي قائما لذاته صارت علاقته بنفسه يتوسطها الأنا وعي آخر وعي ماهيته. فالسيد متصل بهاتين اللحظتين: الشيء كشيء، هو موضوع الرغبة ثم بالوعي الذي تلحق الشيئين ماهيته، ومنه السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد في تجديد نفسه في الكفاح وبالتالي السيد هو القوة المسيطرة على هذا الوجود لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الوجود لا تزيد قيمته عنده عن كونه شيئا منفيا، وكان

هذا الوجود هو القوة المسيطرة على الفرد الآخر، فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر[1]، يتصل السيد اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد، فالعبد باعتباره وعيا بالذات لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل إليه فهو أعجز من أن يتوصل إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك سوى تغييره بفضل عمله، وبهذه الوساطة تصير علاقة السيد غير المباشرة بالشيء تصيّر وفي هاتين اللحظتين يتم للسيد الاعتراف به من قبل وعي آخر لأن هذا الوعي يسلك مرتين الأولى يغير الشيء بجهده والثانية في ارتباطه بوجود محدد.

الوعي المستقل حقيقته هي الوعي المستعبد، إن هذا الوعي الأخير يبدو أولا كأنه بعيد عنه وليس كأنه حقيقة الوعي بالذات[2].

يذهب هيغل إلى أن الرغبة في نيل الاعتراف والتقدير Recognition هي محرك التاريخ، فهي التي تدفع البشر إلى الدخول في عراك حتى الموت، يسعى فيه كل فرد لنيل اعتراف الآخر بآدميته، فإن حدث وأدى الخوف الطبيعي من الموت يأخذ المتصارعين إلى الخضوع شأن علاقة السيد والعبد، غير أن العلاقة بينهما أخذت متنوعة في كافة المجتمعات.

العبد لم يكن معترف به بوصفه إنسانا، كما أن الاعتراف الذي كان يحضى به السيد كان ناقصا، وفي رأي هيجل " إن التناقض المتأصل في العلاقة بين السادة والعبيد يمكن التغلب عليه في نهاية المطاف، نتيجة الثورة الفرنسية التي جعلت عبيد الماضي سادة أنفسهم، ورسّخت مبادئ السادة الشعبية، ومبادئ القوانين وحلّ محل الاعتراف غير المتكافئ علاقة السيد والعبد، وهكذا يؤكد "هيجل" أن التاريخ قد وصل إلى نهايته بهذا الاعتراف الذي يرضي البشر وهو اعتراف بقدرهم وكرامتهم ومنزلتهم"[3].

## 2-صراع السيد والعبد:

لكي يتشكل الواقع البشري كواقع معترف به، ينبغي أن يبقى الخصمان على قيد الحياة بعد

1-هيجل، علم ظهور العقل، تر: مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، 1981، ص146-148.

2-محمد سيلا، الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001، ص293.

3-هيجل، أصل فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، 1996، ص20.

صراعهما، وهذا لا يتم إلا إذا نهجا مسلكين مختلفين أثناء الصراع لا بد لهما أن يتشكلا ككائنين غير متكافئين أثناء الصراع، إن أحدهما ينبغي أن يهاب الآخر دون أن يكون مقصرا على ذلك، لهذا يتنازل للآخر ويرفض المخاطرة بحياته من أجل إرضاء رغبته في الاعتراف ويتخلى عن رغبته وأن يرضي رغبة الآخر، وأن يعترف بالآخر دون أن يعترف الآخر له، معناه الاعتراف بالآخر كسيّد، والاعتراف بالذات كعبد لذلك السيد، وبعبارة أخرى: فإن الإنسان في حالة من شأنه لا يكون قط إنسان وكفى إنه دائما وبالضرورة إما عبد وإما سيّد.

إذا كان الوجود البشري لا يتكون إلا من خلال الصراع الذي يؤدي إلى العلاقة بين سيد وعبد، فإن التحقيق التدريجي لهذا الوجود لا يمكن أن يتم هو الآخر إلا بدلالة هاته العلاقة الاجتماعية الأساسية. إذا كان الإنسان لا يختلف عن صيرورته، وإذا كان وجوده الإنساني في المكان هو وجوده في الزمان وبما هو زمانه، كان الواقع البشري الذي ينكشف ليس في النهاية سوى التاريخ العام فإن هذا التاريخ ينبغي أن يكون تاريخ تفاعل السيادة والعبودية، الجدل التاريخي هو جدل السيد والعبد. وإذا كان التاريخ بالمعنى الصحيح للكلمة لا بد وأن يبلغ حدا نهائيا، وإن كان الإنسان الذي يخضع للصيرورة مرغما على أن يفصح عن الإنسان النهائي، وإذا كانت الرغبة لا بد وأن تحقق إشباعها، كانت المعرفة الإنسانية لا بد أن تمتلك قيمة حقيقية نهائية شاملة فإن التفاعل بين السيد والعبد ينبغي أن يؤدي في نهاية إلى إلغاء الجدل[1].

يعتبر "ألكسندر كوجيف" أن العلاقة مع الآخر دائما علاقة صراع ومن هنا نكوّن أما سؤال مضمونه كالآتي: هل علاقة الأنا بالغير هي علاقة صداقة أم صراع؟

إن العلاقة بين الأنا والغير في نظر "كوجيف" أو العلاقة بين السيد والعبد لا تتأسس أو تقوم على مبدأ الطبقة المحبة للتعايش، بل على مبدأ الهيمنة حيث يسعى كل طرف إلى انتزاع الاعتراف بذاته من طرف الآخر، ولكن هذا الاعتراف لا يمنح بشكل سلبي، إنما ينتزع عبر صراع يخاطر فيه الطرفان معا بحياتهما حتى الموت ولكن الموت الفعلي من منظور "كوجيف" لا يحقق هذا الاعتراف

1-ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل ترجمة غاليمار، باريس، 1968، ص11-16.

وإنما تحققه استسلام أحد الطرفين بتفضيله للحياة على الموت، وبذلك تنشأ العلاقة الإنسانية الأولى: علاقة السيد والعبد وهي علاقة المولودة للأنا لوعي الذات والغير وعي ذات للآخر في آن واحد والمعركة للتاريخ البشري.

**3-أزمة السادة والعبيد:**

لا يرى "كوجيف" أن فصل السيد والعبد مجرد تعبير عن بنية الوعي، ولكن الفصل الذي تتمركز حوله كل فينومينولوجيا الروح. إن "كوجيف" يصل في نهاية تأويله إلى القول بأن السادة تعيش مأزق تاريخيا في حين أن العبودية هي حاملة لواء التقدم التاريخي لسبب بسيط وهو أن العبد يمنح علاقة مباشرة مع العالم لأنه يعمل، أما السيد فإنه يستهلك فقط ما ينتجه العبد ولا يتصل بالعالم إلا عن طريق العبد.

إن "كوجيف" يرى أنه إذا كان الصراع الأول بين السيد والسيد قد فتح أبواب التاريخ فإن الصراع الثاني بين السيد والعبد سوف ينهي التاريخ، إن العبد سيبقي حريته ويطالب السيد بالاعتراف بها. يرى "كوجيف" في نهاية التاريخ نهاية مفهوم الإنسان.

**4-نظريات كوجيف:**

نشر فكر "كوجيف" الفلسفي الجديد تحت اسم هيجل وفق إجراءات فعّالة ومن خلال "كتاب المقدمة لقراءة هيجل" نستخرج المفاهيم الأساسية لفكر "كوجيف" وهي: أنثروبولوجيا الرغبة – نظرية نهاية التاريخ، وأخيرا نظرية التناهي.

**1- أنثروبولوجيا الرغبة:**

هي موضوع تكرر غالبا وتعرض للسلبية الديالكتيكية كمحرك غير طبيعي للتاريخ البشري تستند إلى التشكيك، محددا بالأحادية الهيجلية التي تنقلب إلى ثنائية بقيم التعارض بين الطبيعة والتاريخ، وهذا ما يدل عليه هذه الصفة في بداية المقدمة بمعزل عما يعتقده هيجل. فالفينومينولوجيا هي أنثروبولوجيا فلسفية، فالبشري يقابل الطبيعي ونظامها الضروري يجعل وفق "كوجيف" السلبية وذلك لأنه كائن ينتج نفسه بحرية خلال وجود فردي وجماعي مكوّن من الصراعات والأعمال.

## 2- نظرية نهاية التاريخ:

أدخلت مؤخرا في الجدل من خلال الأداء الصاحب الذي قام به الاقتصادي فوكوياما تستخدم بعض نتائج أنثروبولوجيا الرغبة فيما يأتي عن هيجل هنا، هو الفكرة بموجبها تكون الحركة الديالكتيكية للسلبي بتقطعاتها وصداماتها وما يقدمه كوجيف لهذه النظرية هو الفكرة بموجبها على الحركة أن تنقطع في لحظة معينة، لأن كونها ليست هدفا فقط هي أيضا حدود بالتالي نهاية. وهذا لم يقله هيجل ولم يفكر فيه مطلقا، فهو قد برهن على العكس، استحالة التفكير الفلسفي أي مستقل كما يجب وكما ينبغي أن يكون، وكل آثاره لا نجد أي إشارة تدل على تصور نهاية التاريخ كنقطة وصول نهائية لن يكون بعدها تاريخ ولا ذات فاعلة بالنسبة للتاريخ.

إن كوجيف وليس هيجل هو الذي يوصلنا إلى تلك النقطة حيث تكون جميع تناقضات التاريخ قد حلّت.

لم يختف تأثير كوجيف على الفكر الإنساني، فبعد غيابه إنبعث مجددا في أمريكا من خلال "فرانسيس فوكوياما" لنهاية التاريخ، الذي جعل "كوجيف – هيجل" يعود ثانية إلى مسرح الوجود الحالي إن اكتشاف الفكر الأصلي لهيجل بالنسبة لفوكوياما هدف مهم.

يرى "فوكوياما" بأن المجتمع الليبرالي الذي يظهر في نهاية التاريخ هو ترتيب متقابل ومتساو بين المواطنين من أجل الاعتراف المتبادل، فالليبرالية الهيجلية تتابع الاعتراف العقلاني، أي الاعتراف على قاعدة شمولية تصبح فيها كرامة كل شخص ككائن بشري حر ومستقل[1].

لعلّ في استعادة فوكوياما لهيجل كوجيف في العقد الأخير من القرن الماضي إنبعاثا مجددا للسؤال الفلسفي في قلب التحولات المعاصرة، فرغم الانتقادات التي تعرض لها تصوره. فإن لحظة فوكوياما هي لحظة عودة الفينومينولوجيا من جديد، وهذا ما دفع عددا كبيرا من الفلاسفة المعاصرين ينهمكون ثانية على قراءة مجددة للتراث الفلسفي الهيجلي المعاصر.

1-ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، مصدر سابق، ص22.

## 3- نظرية التناهي:

هي عبارة عن علاقة الإنسان والموت تقود إلى تأمل معين حول موت الإنسان، يعتبر "كوجيف" في آن واحد الأقرب والأبعد عن "هيدغر" فهو يجعل الإنسان بواقع كونه خاضعا لقلق موته، ففكرة الموت في فلسفة هيجل بوصوله للحكمة نفهم الإنسان بأن نهايته وحدها أو موته هي التي تؤمن أن له الحرية المطلقة، وذلك بتحريره ليس فقط من العالم المعطى بل من المعطى الأزلي واللامتناهي هي التي قد يكون الله[1].

الحرية هي المحرك الأساسي للتاريخ عند هيجل، فالتاريخ البشري هو تطور الوعي بالحرية، ألكسندر كوجيف فقد تعمق في أطروحة هيجل هذه عبر فكرة الرغبة في الاعتراف بالذات التي عدها "كوجيف" مدخلا لفهم حركة التاريخ وفلسفته.

حركة الديالكتيكية هي الزمان أي التاريخ، والحال أن التاريخ هو التناقض بين الإنسان والعالم (الطبيعي). إن بداية الحركة هي أن ذلك الذي لا يكون في حركة مستمرة، هو إذن غياب الإنسان والحال أن هيجل يقول:" إن الدائرة تستلزم بدايتها أي أن يستلزم المكان والإنسان يستلزم العالم وهوية الإنسان والعالم هي سابقة على الإنسان، لأن الكينونة من أجل الإنسان هي كينونة منكشفة بواسطة المفهوم، وعندما يوجد انكشاف الكينونة فإن الإنسان الذي يكشفها عبر خطابه يوجد سلفا، أما الإنسان فهو الفعل أي التعارض بين الإنسان والعالم وتحديد الحركة الديالكتيكية أو الزمان.

إذن: فإن الزمان (الإنساني) بداية في العالم، فالتاريخ يبتدئ في عالم (طبيعي) موجود سلفا، حيث أن التاريخ هو تاريخ للفعل الإنساني، وهذا الفعل هو التفويض الديالكتيكي للتعارض بين الإنسان والعالم وتفويض التعارض هو تفويض للإنسان ذاته[2].

---

1-بيار ماشيري، كوجيف المبادر، مجلة العرب والفكر الطبيعي، العددان 15-16 خريف 1991، ص111-115.

2-ألكسندر كوجيف، نهاية الزمان، نهاية التاريخ وموت الإنسان، تر: عبد العزيز بومسهولي، المحاضرة التاسعة، ج2 من الفصل الثامن من كتاب فينومينولوجيا الروح لهيغل، 1947، ص351-395.

الحركة أي التاريخ الذي هو في نهاية التقدير صيرورة لكشف الكينونة بواسطة المفهوم، فالتاريخ الذي ابتدأ له: نهاية حتما وهذه النهاية هي الكشف الاستدلالي لبدايته، هذه البداية بما هي في علمنا رغبة أصل تطور الإنسان، فإن النهاية هي فهم إدراك لهذه الرغبة كما هي مطروحة في فينومينولوجيا الروح، لكن إذا كانت بداية الإنسان والتاريخ والزمان غير موجودة لأجل الإنسان إلا في نهاية الزمان والتاريخ، فإن هذه النهاية ليست أبدا استئنافا لأجل الإنسان ولكنها حقا نهايته، يقول ألكسندر كوجيف:" إن الإنسان الكامل، الحر إطلاقا والراضي كليا ونهائيا بما هو عليه الإنسان الذي سيتم ويكتمل برضاه وبواسطته سيكون العبد الذي ألغى عبوديته إذا كانت السيادة المتبطلة مأزقا، فإن العبودية العاملة هي على العكس مصدر لكل نقد بشري اجتماعي وتاريخي، فالتاريخ هو تاريخ العبد العامل"[1].

معنى هذا القول الذي طرحه "كوجيف" هو أن إقامة العلاقة بين "السيد والعبد" عندما يقوم أحد المقاتلين الأولين الذي يخاف على حياته بالاعتراف بالآخر ويقبل بأن يصبح عبده، غير أن العلاقة الاجتماعية بين السيد والعبد لم تكن ثابتة على المدى الطويل إذا ما كان السيد ولا العبد راضين في النهاية من حيث رغبتهما بأن يعترف بهما فهي بالرضا، هذا ما كان يشكل تناقضا في المجتمعات القائمة على العبودية وكان يولد دفعا نحو مرحلة جديدة في الصيرورة التاريخية حتى ولو كان الفعل الإنساني الأول هو أن يخاطر الإنسان إراديا بحياته في المعركة، إلا أنه لم يصبح إنسانا حرّا نهائيا راضيا، غير أن حصوله لم يكن ممكنا إلا خلال الصيرورة التاريخية وبالتالي: إن السيد والعبد يبقيان غير راضيين لأسباب مختلفة، والسيد هو أحد أكثر إنسانية من العبد لأنه تطوع إراديا بتجاوز طبيعة البيولوجية نحو غائية غير بيولوجية، أما العبد فعلى العكس يتخلى عن هذه الإنسانية خوفا من الموت العنيف ولكن فقدان حرية العبد تضع السيد أمام إحراج، فهذا الأخير يرغب في أن يعترف به من قبل كائن آخر هو العبد الذي بقيت إنسانيته غير مكتملة لأنه تخلّى عنها لخوفه الطبيعي من الموت، وقيمة السيد هي إذا معترف بها من قبل شخص ليس إنسان بالكامل ومن هنا يأتي عدم رضاه.

1- Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, Gallinard, Paris, 1968, p20.

يلاحظ "كوجيف" أن السيد يمكن أن يقتل ولكن لا يمكنه تربيته، فقد يستطيع بالتأكيد المخاطرة مجددا بحياته في معارك مميتة ضد أسياد آخرين من أجل السيطرة على مقاطعة أو ما من أجل وراثة عرش معين، ولكن مهما كان هذا العمل في المخاطرة بالحياة إنسانيا في أعماقه، فإن هذا العمل يبقى مماثلا لنفسه إلى ما لا نهاية.

إن العبد من جهته غير راضي، ولكن فقدانه للرضا لا يقوده إلى حالة مميتة كما في حال السيد، وما دام العبد يخضع للسيد فهو لن يعترف به طبيعيا ككائن إنساني، بل على العكس يعامل على أنه شيء أو أداة لإرضاء رغبات السيد فالاعتراف يسير كليا باتجاه واحد، ولكن هذا الغياب الكامل للاعتراف هو الذي يقود العبد لتغيير رغبته، يستعيد العبد في الواقع إنسانيته التي فقدها بسبب خوفه من الموت العنيف بواسطة العمل في البدء يجبر العبد على العمل من أجل إرضاء سبب خوفه الدائم من الموت، ولكن دافع عمله ينتهي إلى التغير فبدل أن يعمل لخوفه من العقاب المباشر، يشرع شيئا فشيئا في القيام بعمله لإحساسه بالواجب والانضباط الذاتي وخلال هذه العملية يتجاوز رغباته الحيوانية بالعمل فقط.

يبرهن "هيجل" أن السيد يخاطر بحياته مبررا بذلك تفوقه على الحتمية الطبيعية أما العبد فإنه على العكس يتصور فكرة الحرية أثناء عمله للسيد، فسيطرة العبد على الطبيعة هي مفتاح فهمه للسيطرة بحدّ ذاتها، إن سيطرة العبد المحتملة هي تاريخيا أكثر دلالة من الحرية الحاضرة لسيده.

إن السيّد الحر ينعم بحريته دون تفكير يفعل ما يحلو له، أما العبد فلا يتصور إلا فكرة الحرية، فكرة أتته نتيجة لعمله ولكن العبد ليس حرا في حياته الخاصة هناك اختلاف بين فكرته عن الحرية ووضعه الراهن، والعبد هو إذن أكثر فلسفة، عليه أن يتصور الحريّة بشكل مجرد قبل أن يتمكن من التمتع بها في الواقع، وعليه أن يخترع لنفسه مبادئ المجتمع الحر قبل يعيش في هذا المجتمع.

فوعي العبد هو إذن: أسمى من وعي السيد لأنه وعي استنباطي أي أنه يعي نفسه ووضعه الخاص[1].

1-فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص 190-191.

إن مبادئ 1776-1789 الحرية والمساواة لم تنبثق فجأة في رأس العبيد، لا يبدأ العبد بتحدّي سيده، بل يمرّ بالأحرى بعملية طويلة وشاقة من التربية الذاتية، في الوقت الذي يعلم نفسه أن يتجاوز خوفه من الموت ويطالب بحريته العادلة.

لقد بدأت العملية التاريخية الإنسانية بالمعركة من أجل التمييز الخالص، حيث كان السيد الأرستقراطي يسعى للاعتراف بحماسه الإرادي في المخاطرة بحياته فيتجاوز طبيعته، كان السيد يبرهن على أنه كائن إنساني أكثر حرية وأكثر أصالة، ولكن العبد وعمله هما اللذان يدفعان العملية التاريخية كالإمام وليس السيد ومعركته، فالعبد يبدأ بقبول عبوديته لخوفه من الموت، ولم يكن أبدا بحسب هيجل راضيا عن نفسه، إذا كان يملك دائما "التيموس" أي معنى قيمته الذاتية وكرامته في أن يعيش وضعا مختلفا عن حياة العبودية المحضة، هذا "التيموس" كان يعبر عنه في الاعتزاز الذي يحصّله من عمله، وفي قدرته على تحويل المواد التي لا قيمة لها في الطبيعة إلى أشياء تحمل طابعه، وهو يدرك ذاته أيضا في الفكرة التي يكوّنها عن الحريّة، "فالتيموس" بجعله الإمكانية المجردة للكائن الحر المشحون بالقيمة والكرامة، وذلك قبل أن يجري الاعتراف بكرامته الخاصة وقيمته من قبل أي كان.

وفي الأخير نلاحظ أن رغبة الاعتراف عند العبد بالنسبة لكوجيف هي التي تدفع التاريخ إلى الأمام وليست مجاملة السيد وهويته الجامدة[1].

1-فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص 194.

## المبحث الثالث: الرغبة والاعتراف عند كوجيف:

طرحت مسألة الرغبة في الفلسفة المعاصرة في فرنسا مع إعادة قراءة "كوجيف" في ثلاثينيات القرن الماضي لظواهرية هيجل، ومن هذا الاهتمام يكمن في التصور الهيجيلي للرغبة المرتبط بشكل خاص بموضوع الرغبة باعتبارها دافعا للتكامل وميلا إلى الاستيلاء، هذا ما سيسمح إلى انتباه القراء الفرنسيين لهيجل إليه أولا.

تتعلق تحديات هذه الدراسة أيضا بتقسيم الاستقبال الفرنسي المختلف للفلسفة الهيجلية حيث يميل البعض في الواقع إلى منع الذاتية الهيجلية الانسياق وعدم الاختزال في آثار التي قد تشكل إنكارا لها.

لقد استطلع "كوجيف" من خلال قراءته للفينومينولوجيا أن يجعل من الرغبة مفهوما رئيسيا لا يعدّ فحسب بمثابة المفتاح لفهم هيجل، بل يعد أيضا نواة لبلورة نظرية فلسفية حول الرغبة وهو ما شكّل تحفيزا مستقرا لمتتبعيه الذين مضوا بعيدا في تطويرهم لهذا المفهوم، كما هو الشأن بالنسبة "لباتاي" "ولاكان" الذين سار كل منهما في إتجاه مضاد لتأويلية كوجيف وللفلسفة الهيجلية ذاتها.

اختار كوجيف أن ينطلق من الفصل الرابع لفينومينولوجيا الروح الذي عمل بعنوان استقلالية وتبعية الوعي بالذات، السيادة والعبودية الذي ترجمه إلى الفرنسية التي تستهدف إبراز موضوع الرغبة باعتبارها عنصرا مؤسسا للإنسان، للوعي بالذات وبالتالي: للحقيقة الإنسانية وللتاريخ الكوني.

إن الإنسان حسب "كوجيف" هو وعي بالذات، وعي بواقعه وكرامته الإنسانية... وهذا الوعي يحصل في اللحظة التي يتلفظ فيها الإنسان بكلمة أنا وفهم أصل الإنسان لا يأتي إلا من خلال فهم أصل الأنا المنكشفة بواسطة الكلام.

ومعنى هذا أن الرغبة هي المفتاح المركزي لفهم الإنسان بصفة عامة وفهم الفينومينولوجيا بصفة خاصة. فهي من جهة رغبة تحول الكائن المنكشف لذاته داخل المعرفة الحقّة إلى موضوع ينكشف كذات تختلف عن الموضوع ينكشف كأنا ما يسميه "كوجيف" "أنا الرغبة" وهي من جهة أخرى رغبة محفّزة على الفعل من خلال السلب الذي يقوم بتحويل الموضوع المرغوب فيه من أجل الإشباع

ولا يحلّ أن يتمكن الإنسان من بلوغ الوعي بالذات، فيلزم أن تقوم الرغبة على موضوع لا طبيعي يتجاوز الواقعة المعطاة والشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا المعطى هو الرغبة ذاتها.

ولأجل أن تصير هذه الرغبة إنسانية فيجب أن تتعدد الرغبات، أي أن تقوم على رغبة أخرى، فالحقيقة الإنسانية بما هي مختلفة عن الحقيقة الحيوانية لا تتحقق إلا من خلال الفعل الذي يرضي رغبات كهذه. ذلك لأن التاريخ الإنساني إنما هو تاريخ الرغبات المرغوبة[1].

## 1-مفهوم الرغبة:

من وجهة نظر كوجيف أن الرغبة هي تحول الوجود المنكشف لذاته بواسطة ذاته في المعرفة (الصادقة) إلى موضوع ينكشف لذات بواسطة ذات متميزة عن الموضوع ومعارضة له[2].

معنى هذا القول إن الوجود الإنساني، الوجود الواعي بذاته يقتضي الرغبة ويفترضها وبالتالي إن حقيقة الواقع البشري لا يمكن أن تتشكل وتستمر إلا داخل واقع بيولوجي وحياة حيوانية، ولكن إذا كانت الرغبة الحيوانية هي الشرط اللازم لوجود الوعي بالذات، فإنها ليست شرطا كافيا لذلك الوجود، فالرغبة وحدها لا تشكل إلا الإحساس بالذات.

ينبغي أن تقع الرغبة على موضوع غير طبيعي، أي على شيء يتجاوز الواقع المعطى، والحال أن الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا إلى الواقع المعطى هو الرغبة ذاتها، ذلك أن الرغبة من حيث هي رغبة، أعني قبل إشباعها لا تكون إلا عدما إنها ليست خواء لا حقيقة لها، وبما أن الرغبة هي انكشاف لخواء، بما أنها حضور لغياب واقع، فهي إذن تتميز عن الشيء المرغوب فيه وتختلف عنه، إنها إذن ليست شيئا وليست كائنا حقيقيا ساكنا، إنها ليست معطى يظل أبدا هو هو وبالتالي: إن الرغبة التي تنصب على رغبة أخرى فإنها ستخلق عن طريق فعل النفي والتمثل الذي يشبعها[3].

ومن أجل أن يكون وعي بالذات يجب أن تؤثر الرغبة على شيء غير طبيعي على شيء يتجاوز الواقع المعطى، الشيء الوحيد الذي يتجاوز هذا الواقع المعطى هي الرغبة نفسها، الرغبة التي

1-ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، مصدر سابق، ص10.

2-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p 13.

3-Ibid, p14.

تؤخذ على أنها رغبة أي أن الحقيقة فقط يكشف العدم فراغ غير واقعي وبالتالي تصبح الرغبة هي الكشف على الفراغ كونها وجود غياب الواقع هو في الأساس شيء آخر غير الشيء المطلوب، شيء آخر غير الشيء كائن ثابت وعطاء حقيقي يحافظ على نفسه إلى الأبد في الهوية مع نفسه، يحمل رغبة أخرى، يؤخذ على أنه رغبة. ومنه سيخلق بفعل النفي والمماثل الذي يرضي "الأنا" بشكل أساسي غير الأنا الحيوانية، هذه "الأنا" التي تتغذى عن طريق الرغبة ستكون هي نفسها رغبة المرء، وبما أن الرغبة تتحقق كعمل ينفي المعطى فإن وجود هذه الذات سيكون فعلا[1].

وإذا كان الواقع البشري واقعا اجتماعيا، فإنه لا يكون إنسانيا إلا بمقدار ما يكون مجموعة من الرغبات التي تنصب على بعضها البعض، فالرغبة الإنسانية هي التي تشكل فردا واحدا تاريخيا، واعيا بفرديته وحريته وتاريخه، شاعرا بتجدره التاريخي.

إن هذه الرغبة الإنسانية تختلف عن الرغبة الحيوانية التي تشكل كائنا طبيعيا يكتفي بأن يحيا ولا يتخطى مستوى الإحساس بالذات، لكونها لا تنصب على موضوع واقعي حقيقي، معطى وإنما على رغبة أخرى.

لكي يختلف الإنسان اختلافا جوهريا حقيقيا عن الحيوان، ينبغي لرغبته أن تنتصر بالفعل على رغبته الحيوانية، والحال أن كل رغبة هي في النهاية تابعة لرغبتها في أن تحافظ على بقائها، بناء على ذلك، فإن رغبة الإنسان ينبغي أن تفوق الرغبة في البقاء وبعبارة أخرى فإن الإنسان لا يكون إنسانا إلا إذا خاطر بحياته من أجل رغبته الإنسانية، ومعنى ذلك رغبته التي تنصب على رغبة أخرى لكن أن ترغب في رغبة أخرى معناه أن تضع نفسك مكان القيمة التي ترغب فيها تلك الرغبة الأخرى.

أنا أرغب في رغبة معناه إذن أن أرغب في أن تكون قيمتي أو القيمة التي أمثلها هي القيمة التي يرغب فيها الآخر، إني أريد أن "يعترف" بقيمتي على أنها القيمة التي ينشدها، أريده أن يعترف بي كقيمة مطلقة بعبارة أخرى إن كل رغبة بشرية هي في نهاية الأمر تابعة للرغبة في "الاعتراف" ومتوقفة عليه، والمخاطرة بالحياة التي يظهر عن طريقها الواقع البشري هي مخاطرة تتوقف على تلك الرغبة،

1-Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, P15.

وعليه فإن الحديث عن أصل الوعي بالذات يعني بالضرورة الحديث عن صراع حتى الموت من أجل الاعتراف[1].

يقول كوجيف: "إن التاريخ بمعنى الكلمة، حيث يتصارع الناس (الطبقات) فيما بينهم من أجل الاعتراف الأنوي، ويجابهون الطبيعة بواسطة العمل، يسميه ماركس "مملكة الضرورة" أما في الما وراء توجد مملكة الحرية، حيث يتوقف الناس عن الصراع (كونهم يعترفون ببعضهم بعضا بدون تحفظ، ويعملون أقل فترة ممكنة"[2].

إن تأكيد "كوجيف" بأن الإنسانية قد أدركت نهاية التاريخ يقدم على حقيقة كون رغبة الاعتراف الأنوي تشكل الطموح الإنساني الأكثر أساسية، فالصراع من أجل الاعتراف في نظره كان موجه التاريخ منذ المعركة الدموية الأولى، وهذا التاريخ انتهى نظرا لأن الدولة الشمولية والمتجانسة والمجسدة للاعتراف المتبادل تثير الرضا التام المتعلق بهذا الطموح.

إلحاح "كوجيف" على رغبة الاعتراف يمكنها أن تشكل إطارا متلائما من أجل فهم الأبعاد المستقبلية، مادامت الظواهر التاريخية الرئيسية للقرون الماضية دين – قومية – ديمقراطية يمكن أن تفهم في جوهرها كمظاهر مختلفة لرغبة الاعتراف.

يستمد "كوجيف" من هذا الانعكاس فكرة أن الحركة التي لا تؤسس فقط للإنسان على أنه نفي للسلبية، ولكن أيضا يتألف التاريخ البشري كتاريخ للرغبات المرغوبة من الرغبة في امتلاك الآخر في رغبته، والآخر كرغبة واستيعاب على هذا النحو لذلك يعتمد "كوجيف" على النتيجة الشهيرة للنضال من أجل الاعتراف لتطوير نظريته الخاصة عن الإنسان التاريخي كموضوع غير موجود يمارس سلبيته الأساسية من خلال الأشكال المشتركة النضال والعمل[3].

أبرز "كوجيف" العملية التي لا يمكن للوعي الذاتي أن يتجلى إلا من خلال الدخول في هذه المضاعفة القائلة والمتناقضة والشخصيات المتنافسة للسيد والعبد التي ستجعلها تعتمد على هذا الوعي

1- Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel, p16.
2 -Alexandre Kojéve, Introduction to the reading of Hegel, translated from the franch by James H.Nicbols, JR, Basic books Inc, puplishers, New York-London, 2017, p20.
3-Philippe Sabot – Bataille, entre Kojéve et Queneau : le désir et l'histoire ; 2012, URL : http//journals.openedition.org/lepratique2594, p 5.

الآخر للذات التي تزيد مع ذلك التعرف عليها في واقعها المتسامي للرغبة المستقلة، عملية على نقاء الأنثروبولوجيا، إن العبد ينقذها بالفعل من خلال الانخراط في نفي وتحويل المعطى الذي يشكل على الفور استعادته ولكنه يكشف له فورا عن نهايته الخاصة المولودة ضد العبودية وبالتالي إنسانيته تاريخ الإنسان، هذه الظاهرة من الرغبة البشرية التي تطغى تدعو كمكمل لها عقيدة الحكمة التي تقوم على ديالكتيك آخر وتعيد على مستوى مختلف تماما ديالكتيك الاعتراف، حيث أنها تسعى إلى التفكير من المؤتمرات المكرسة للمعرفة المطلقة والتعبير عن التاريخ والمطلق وحتى الرضا وعدم الرضا. في الواقع هناك تاريخ طالما أن الإنسان في قبضة عدم الرضا عن الرغبة طالما أنه ينخرط في عملية نفي السلبية هذه، يتجسد في النضال من أجل الاعتراف "كوجيف" يؤكد ذلك من تفسيره للإتقان والعبودية قبل العودة إليها في محاضراته الأخيرة، إذا لم يكن الإنسان شيئا غير صيرورته وإذا لم يكن الواقع سوى تاريخ عالمي، فيجب أن يكون هذا التاريخ هو تاريخ التفاعل بين السيادة والعبودية، الديالكتيك التاريخي هو ديالكتيك السيد والعبد.

## 2-فكرة التاريخ عند كوجيف:

إذ كان التاريخ بالمعنى الفردي للكلمة بالضرورة مصطلح نهائي، فإن تحرير الرغبة يشكل معنى التاريخ ونهايته ومصطلحه وبالتالي فإن المعرفة المطلقة تمثل هذه اللحظة النهائية للإنسانية والعالم التاريخي حيث يمكن أخيرا التوفيق بين الذات الوعي والرضا[1].

ولشرح كيف يفسر "كوجيف" هذا القمع الذاتي للإنسان التاريخي الذي يفتح الطريق للمعرفة المطلقة والحكمة، إذن الإنسان هو العدم يولد على النقيض والذي يحافظ على نفسه فقط في إنكار الوجود، هذا السلبي أي أن الوقت ليس أبديا، لقد ولد ويموت كرجل إنه des negatives seiner selbst كما يقول هيجل ونحن نعلم ماذا يعني ذلك يقوم الإنسان بقمع نفسه كعمل (iuselbest) من خلال التوقف عن معارضة العالم بعد أن يكون قد خلق فيه الحالة العامة والمتجانسة فيه أو على المستوى المعرفي يقوم الإنسان بقمع نفسه[2].

1- Philippe Sabot ; URL : http//journals.openedition.org/le portique/2594 ; p6.
2-Philippe Sabot ; URL : http//journals.openedition.org/le portique, p 07.

في نظر "كوجيف" كخطأ أو ذات معارضة للموضوع بعد خلق حقيقة العلم إن اختفاء الإنسان والذي يتوافق في الواقع مع تحقيق جوهر كسلبية يحدد شروط حياة جديدة للرجال من بعد التاريخ، لم تعد هذه الحياة محكومة بالرغبة في الاعتراف والسلبية التي دفعته إلى الانخراط بشكل أكبر في النضال الاجتماعي ومن خلال العمل، فقد أصبح وجودا من الآن فصاعدا خاضعا لقانون الرضا والتكريس له كما يقول "كوجيف" نفسه لكل تلك الأنشطة الخالية من أي استياق تجريبي الفن–الحب–اللعب باختصار كل ما يجعل الإنسان سعيدا[1].

وبالنسبة "لكوجيف" أن التاريخ هو فقط الذي تتعارض فيه حرية الإنسان مع الطبيعة والحريات الأخرى والتي يحكم العمل والنضال يترك مكانة لمصالحة الرجال بينهم[2].

تستهدف الرغبة تحقيق القيمة، وإذا كانت القيمة المرغوبة لدى الحيوان هي حفظ حياته، فإن الإنسان لا تتحقق قيمته إلا من خلال تعريض حياته للخطر بهدف "الاعتراف"، فاصل الوعي يكمن في هذا الخطر ذاته، فالإنسان يتحقق من أجل أن يرضي رغبته الإنسانية أي رغبته القائمة على رغبة أخرى من أجل أن يعتبر كقيمة معترف بها.

إن الكائن الإنساني لن يكون له وجود حقيقي إلا إذا كانت هناك رغبتان على الأقل متعاركتين بحيث تنتصر إحدى الرغبتين على الأخرى، فتتحقق من خلالها قيمة الاعتراف، لكن هذه القيمة ليست تامة، مادام الكائن الإنساني الذي صار سيدا معترفا به في قيمته الإنسانية لم ينل هذا الاعتراف سوى من طرف العبد أي من قبل شيء لم يصبح بعد قيمة إنسانية، لأن السيد لم يعترف به وهنا يكمن مأزق السيد، وتحقيق الرغبة التامة يحصل من خلال العمل الذي يحفّز العبد على أن يحرر ذاته وأن يحوز على الوعي بالذات، وأن يتمكن من نيل الاعتراف الكامل، أي الاعتراف المتبادل الذي يتجلّى كاستقلال وحرية تامّة فالإنسان كما يقول كوجيف "لا يبلغ استقلاله الحق وحريته الأصلية، إلا بعد اجتيازه للعبودية، واجتيازه لقلق الموت بالعمل المنجز لصالح الآخر الذي يجسّد

1-Philippe Sabot ; URL : http//journals.openedition.org/le portique, p 08.
2-Jean-Baptiste Vullerod – Hegel et ses ambres, Alexandre Kojéve et l'anti-hégélienne français des années 1960, «les temps modernes», guerres Africaines de la France N°695 ; 2017 , P 99.

بالنسبة له هذا القلق، والعمل المحرر هو إذن بالضرورة عمل إجباري للعبد الذي يخدم سيدا جبارا مستحوذا على كل سلطة واقعية[1].

إذا كانت الرغبة هي أساس صراع الإنسان ضد آخره الإنساني من أجل اعتراف ناقص يكون هو البداية للتاريخ، فإن هذا الصراع ذاته سيغدو صراعا بين السيد والعبد من أجل الاعتراف المتبادل والتام الذي سيقفل هذا الصراع ويعلن نهاية التاريخ.

**3-مفهوم الاعتراف:**

إن رغبة الاعتراف قد تبدو للوهلة الأولى مفهوما غير مألوف تماما، ولكنه في الواقع قديم قدم تراث الفلسفة السياسية الغربية وهو يشكل جزءا لا يتجزأ من الشخصية الإنسانية، كان أفلاطون أول ما وصف هذه الرغبة في الجمهورية عندما أشار إلى أن الكائن الإنساني يتكون من ثلاثة مركبات: جزء راغب وجزء عاقل وجزء يسميه تيموس(Thymos) أو روح الحياة[2]، هناك جزء كبير من السلوك الإنساني يمكن تفسيره من خلال اندماج العنصرين الأوليين الرغبة والعقل، فالرغبة تدفع البشر للبحث عن أشياء موجودة خارج ذواتهم، بينما العقل والحساب يبينان لهم أفضل السبل للحصول عليها، ولكن بالإضافة إلى ذلك يبحث الإنسان عن الاعتراف بكرامته الذاتية، هذا النزوع لاحترام الذات يولد من هذا الجزء في الكائن الذي يسميه أفلاطون "تيموس"، فهو يشبه عند الإنسان نوعا من الإحساس الفطري بالعدالة يعتقد الناس بأن لهم قيمة معينة وإذا عاملهم الآخرون وكأن قيمتهم أقل من ذلك فإنهم يشعرون بانفعال "الغضب"، وبالمقابل عندما لا يرفع الناس حياتهم إلى مستوى ما يعتبرونه قيمتهم، فإنهم يشعرون بالخجل، وأخيرا عندما يقيّمون بشكل صحيح يتناسب مع قيمتهم، فإنهم يشعرون بالاعتزاز. فرغبة الاعتراف والانفعالات التي ترافقها –الغضب والخجل- والاعتزاز، تشكل جزءا لا يتجزأ من حياة أية شخصية إنسانية وبحسب هيجل إنها محركات الصيرورة التاريخية بكاملها[3].

1-ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، مصدر سابق، ص12.

2-أفلاطون، الجمهورية المدنية الفاضلة، مرجع سابق، ص245.

3-فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص28.

إن فهم أهمية رغبة الاعتراف هذه كمحرك للتاريخ يمكننا من إعادة تفسير عدد كبير من الظواهر التي تبدو لنا مألوفة مثل: الثقافة والدين والعمل والقومية والحرب والقسم الرابع من كتاب فينومولوجيا الروح يقوم بإجراء ذلك ويعكس على المستقبل بعض المسارات المختلفة التي ستكشف عنها رغبة الاعتراف فالمؤمن المتدين مثلا يسعى للاعتراف بمعتقداته أو بآلهته الخاصة به بينما القومي يسعى للاعتراف بمجموعة اللغوية والثقافية أو الإثنية الخاصة[1].

وفي علم الظواهر يتم النضال من أجل الاعتراف لتشكيل وعي الذات، ويترتب على ذلك فهمه على أنه المرحلة الثانية من حركة الاعتراف، وبالتالي الاعتراف القوي هو نوع من الاعتراف البسيط لأن الأشياء يمكن أن تكون لها معنى معياري[2].

1- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص29.

2-Robert Brandon, La phénoménologie de l'esprit de Hegel – lectures contemporaines, p43.

## المبحث الرابع: الدولة والسياسة عند كوجيف:

في نظر هيجل حسب كوجيف، تحل الدولة الشمولية المنسجمة وبشكل تام التناقض الذي كان يسود العلاقة سيّد-عبد يجعل العبيد القدامى أسياد أنفسهم السيد يكف عن كونه معترف به فحسب من قبل كائنات إلى حدّ ما أقل من البشر كما أن الاعتراف بإنسانية العبيد يغدو أمدا غير مرفوض وعلى العكس من ذلك، فإن كل فرد ومدرك لكرامته الخاصة يعترف لكل الأفراد الآخرين بهذه الصفات نفسها وعندما تمّ إلغاء التناقض الكامل بين السيد والعبد قد جرى المحافظة على كل شيء حرية السيد وعمل العبد.

ومن خلال هذا الطرح نكشف عن معاني الدولة الشمولية المنسجمة في كلا الجانبين الفلسفيين "هيجل" و"كوجيف".

يذكر "هيجل" إذا اتخذ الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة، فإن في هذه الحالة تكون قد تأسست واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا التزاوج بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للوطن، وبالنسبة له إنها قضية كي تتحقق تحتاج إلى صراع طويل يقوم به العقل لكي يكشف على النظم السياسية[1].

يرى هيجل أن الشكل الذي تتحقق فيه الروح أو العقل لا بد أن يكون وحدة الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية، وهذه الوحدة لا تتجلى إلا في الكل الأخلاقي أو الدولة فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك بين الكل.

يقول هيجل: "الدولة هي الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية، الروح الأخلاقية ما هي إرادة متجلية واضحة لذاتها، جوهرية التي تتصور ذاتها وتعرفها وتنفذ ما تعرفه وكما هي تعرفه هذه الدولة لها وجودها المباشر في الاعتراف والتقاليد ولها وجودها الوسيط في ضمير الذات للفرد في المعرفة، وفي ميزان نشاط المعرفة والفرد يملك بذاته وعن إقناع حريته الجوهرية التي هي ماهيته، هدفه ونتائج نشاطه"[2]، معنى هذا القول أن تحقق الحرية هو نهاية لا بداية للروح، وهي تتخذ الجانب الذاتي وسيلة

1-هيجل محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص70.

2-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص257.

لهذا التحقق، والصورة التي تتحقق فيها الدولة بوصفها الكلي الأخلاقي الذي يضم معا الجانبان الذاتي والموضوعي، ونشاط الروح كله ليس سوى هذه الغاية أن تصبح الروح واعية لهذه الوحدة.

**1-مفهوم الدولة:**

يرى هيجل أن وجود الدولة هو مجيء الله إلى العالم[1]، حيث كانت الثورة الفرنسية بالنسبة له الحدث الذي اتخذ الرؤية المسيحية للمجتمع الحر القائم على المساواة، ونقلها من السماء إلى الأرض ولدى قيامهم بهذه الثورة، خاطر العبيد القدامى بحياتهم ويراهنوا بهذا العمل أنهم تجاوزوا الخوف من الموت الذي استخدم في الأصل ليجعل منهم عبيدا، وبعد ذلك قامت جيوش بونابرت الذي أصبح فيما بعد نابليون يحمل مبادئ الحرية والمساواة إلى أوربا، فالدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي أبصرت النور إثر الثورة الفرنسية كانت بكل بساطة تحقيقا للمثل الأعلى المسيحي حول الحرية والمساواة، لم تكن هناك محاولة لتأليه الدولة أو لإعطائها بعدا ميتافيزيقيا كان ذلك يشكل اعترافا بواقع أن الإنسان هو الذي ابتكر الإله المسيحي في مكانه وأنه هو الذي يستطيع إذا إنزال الله على الأرض.

أما الدولة الليبرالية بالمقابل هي دولة عقلانية لأنها توفق بين متطلبات الاعتراف وهذه الدولة ينبغي أن تكون شمولية، أي أن تمنح الاعتراف لجميع المواطنين لأنهم كائنات إنسانية وليس لأنهم أعضاء في هذه الجماعة القومية، ومنه فإن عقلانية هذه الدولة الشاملة والمسيحية تركز بشكل واع على قاعدة من المبادئ المفتوحة، هذا يعني أن سلطة الدولة لا تولد من تقليد قديم، أو من الأعماق المظلمة للإيمان الديني وإنما تنتج من الجدل العام الذي يتفق فيه مواطنو الدولة فيما بينهم على الأسس البارزة للنظام الذي يريدون العيش في ظله وهي تستطيع ترتيب مجموعة سياسية تتلاءم وتنسجم مع هذه الطبيعة، ومن خلال هذا نطرح التساؤل الآتي: بأية طريقة تستطيع القول أن الدولة الشاملة المنسجمة أن تعترف بجميع الناس بشكل شامل؟

إنها تقوم بذلك عن طريق تأمين حقوقهم وحمايتهم مثلا: كل طفل يولد على أرض فرنسا أو الولايات المتحدة أو غيرها من الدول الليبرالية، يصبح مزودا بحقوق المواطنة وله الحق في الملكية، وأن

1-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص259.

يحترم في الوقت نفسه من قبل الدولة ومن قبل المواطنين ويصبح لهذا الطفل حق امتلاك الآراء أي آراء تتعلق بالقيمة والكرامة، ويكون له الحق بإعلان نشر هذه الآراء، في حدود ما تسمح له الإمكانيات بذلك. وهذه الآراء يمكن أن تتخذ شكل الإيمان الديني الذي يمارسه بحرية كاملة، وفي الأخير عندما يصل هذا الطفل إلى سن الرشد سيكون له الحق بالمشاركة في الحكم الذي يضع هذه الحقوق في المقام الأول وبالمساهمة في النقاشات حول المسائل السياسية العامة الرفيعة الأكثر أهمية[1].

اعتبر "ألكسندر كوجيف" في تفسيره لهيجل أن الدولة الشمولية والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني لأنها مرضية كليا للإنسان.

هذا الموقف يستند في نهاية التحليل إلى رغبة الاعتراف وبدلالتهما حول الأهمية الميتافيزيقية والنفسانية للاعتراف قد يكون "هيجل" و"كوجيف" أنارا في العمق الشخصية الإنسانية أكثر من الفلاسفة الآخرين أمثال "لوك" و"ماركس" الذين لم يحسبا حسابا إلا للرغبة والعقل على الرغم من أن "كوجيف" أعلن أنه لا يملك معيارا يتعدى التاريخ لقياس مدة ملائمة المؤسسات الإنسانية، فإن رغبة الاعتراف تشكل في الواقع هذا المعيار[2].

إن فكرة "كوجيف" القائلة إننا أصبحنا اليوم في نهاية التاريخ فعلا، تصمد أو تنهار وفق قوة المقولة التي تعلن أن الاعتراف الممنوح من قبل الدولة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة ترضي بشكل كامل الرغبة الإنسانية بالاعتراف.

كان "كوجيف" يعتبر أن الديمقراطية الليبريالية الحديثة نجحت في إحداث تآلف بين أخلاق السيد وأخلاقية العبد، متجاوزة التمييز بينها مع الاحتفاظ بشيء ما من شكلي حياتهما.

الدولة الكاملة سماها "كوجيف" الدولة المطلقة أو الدولة المثالية أو دولة ما بعد الحداثة أو الدولة النهائية، وما زال "كوجيف" يسبغ على دولة صفات الكمال والمثالية والنهائية حتى استقر به الحال على تسميتها الدولة الكونية المنسجمة[3]، وعنده أن الدولة الكونية المنسجمة بما هي دولة ما بعد الثورة، وذلك على الرغم من مظاهر التشابه بينهما وهي تبدو على الأقل من وجهتين اثنتين:

1-فرنسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، مرجع سابق، ص197.

2-إريك وايلي، هيجل والدولة، مرجع سابق، ص34.

3-Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, p114.

أولا: هي دولة كونية لأنها ضمت البشرية جمعاء تلك التي بلغت مرتبة الإسهام في صنع التاريخ، ثانيا: هي دولة منسجمة لأنها انعدمت فيها الفوارق الخصوصية بين الأمم والطبقات والأسر، وقد أضفى "كوجيف" على هذه الدولة صفات كثيرة تكاملت في ما بينها، فقد قال :" إنها خالية من التناقضات والصراعات الطبقية"[1]، ووصفها بأنها تمتنع عن التمديد وتخلو من التعارض، وهذه أوصاف انطبقت عنده على دولة ما بعد الثورة الفرنسية أي على إمبراطورية نابليون 1806.

هذه الدولة لا تغير فيها ولا تبديل تبقى مكافئة لذاتها، وذلك من غير أن تقوم فيها ثورات أو حروب، هي دولة لها السلطة التي لا سلطة فوقها بما في ذلك "سلطة الكنيسة" وهي دولة لا تشارك الحكم فيها مع رجال الدين، والحقيقة أنه ما كان لهذه الدولة أن تكون بهذه الصفات لولا أنها لم تضمن رضا المواطنين وهاما حققته بالفعل ومفهوم الرضا يشكل أسمى غاية للوجود الإنساني وعلة قيامه لا يعني ما يفهمه الإنساني العادي من مجرد الإشباع المادي وإنما هو يعني أساسا تحقيق المرء لذاته في هذا العالم مع الوعي بهذا التحقيق، وأن يكون الإنسان معترفا به بين بني البشر وهذا لم يتحقق إلا في الدولة الكونية المنسجمة، فشأن الإنسان الذي ينتمي إلى هذه الدولة لا بد له أن يعي ذاته، أي أنه من شأنه أن يتحقق له الرضا وبالتالي يكون راض كل الرضا عن حاله لأن الجميع يعترف بالجميع هنا[2].

**2-تاريخية السلطة:**

في الفلسفة السياسية كما هو الحال في التاريخ، أظهرت الأبحاث الحديثة أهمية مفهوم السلطة لأولئك الذين يسعون إلى فهم تقلبات القرن الأول من القرن العشرين ولكن الطريقة التي يستمر بها هذا المفهوم في العمل، الأنظمة الديمقراطية الحالية لم تعد السلطة أمرا معينا لم يكن موجودا حتى ذلك الحين، ولكنها أصبحت مشاكل شائكة من الفترة (1890-1940) ثم تبدو أزمة السلطة مهمة حتى لو كان الأفراد بعيدون عن تحرير أنفسهم من قبضتها على المستوى التاريخي والمفاهيمي.

أجريت التحقيقات حول السلطة من خلال الاهتمام باستخداماتها الفلسفية في فرنسا في

1-Alexandre Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, p384.

2-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين ألكسندر كوجيف وإريك فايل، مرجع سابق، ص120.

الأربعينات من القرن الماضي في شخصيتين مهمتين على الرغم من إهمالها في الفكر الفرنسي في القرن العشرين، إلا أن "ألكسندر كوجيف" و"جاستون فيسارد" اللذان أروت مجموعتهما الموثوقة من الكتابات السياسية خلال الحرب العالمية 2 الثانية.

من المفترض أن يكون التبادل الفكري بين "ألكسندر كوجيف" و"جاستون فيسارد" راجع إلى ترجمة كتاب فينومينولوجيا العقل لهيجل ومن خلال وسيط آخر هو "جان فال" و"كوجيف" تعرف على الرغم من حماس الناشر "غاستون غاليمارد" للمشروع، فإن هذه الترجمة لم تر النور أبدا وفق لأي فريضة لأن "كوجيف" و"فيسارد" أدرك بسرعة أن "جان هيوليت" قد تولى بالفعل ما سيتم نشره في مجلدين في عام (1939-1941) بواسطة أوبيرا منذ خريف عام 1934، أصبح "فيسارد" مستمعا لندوة "كوجيف" حول هيجل مع "ريموند آرون" وهما أحد المستمعين الوحيدين المدعوين لتقديم جزء من الدورة في رسالة عام 1935 أشاد "فيسارد" بالتفسير الأكثر نشاط ووحدويا لفكر "هيجل" من أوائل الذين أدركوا القوة التجريبية لهيجلية كوجيف الذي يرى في الثورات الدموية الدافع الرئيسي للتاريخ[1].

إن مسألة وجود الله أو عدم وجوده ثبت أنها حاسمة مع "كوجيف" كما هو الحال مع "فيسارد" لتحليل ظاهرة لا يزال ذلك في المراسلات، ناقش الاختلافات السياسية الناتجة عن مشاريعهم الفلسفية الخاصة.

دافع رئيس الحكومة النمساوي بين عام 1932 عن شيوعية من شأنها أن تجسد سببا متفوقا على عقل الرأسمالية والتي ستنعكس منطقيتها في التركيز على العمل التخطيطي الذي يخلق عالما بشريا حقيقيا بعد اتفاقيات ميونيخ عام 1938، مع ذلك انحاز "كوجيف" إلى "فيسارد" عندما كان السؤال الوقوف في وجه النازية، واستمرت الرسائل التبادلية إلى غاية 1939، وانتهت الحلقة الدراسية حول "هيجل" بالحرب المضحكة التي تمركزت أول مرة في "روبل" كوجيف تم إرسالها في مايو 1940 للتدريبات في معسكر "دي لاستار". ماهي مسارات كل من المفكرين تحت الاحتلال؟ من قبل

1-Danilo scholz, revue philosophique, cent quarante et unième, année 2016, N°03, presses universitaires de France, p343.

المارشال بيتان؟

كوجيف ظل محبوس في فانفيس عام 1941، انتقل إلى مرسيليا حيث أكمل عملية التجنيد بعد وفاته في مايو 1942 خلال صيف عام 1943 أقام في قرية جرامات حيث كتب كتاب الخطوط العريضة لظواهر القانون وهو كتاب عن البعد القانوني لبناء الدولة العالمية، كما ظل غير منشور خلال حياته وسط رفيقته "كينا إيفانوف" من مجموعات جان جاسون وليون برلياسكوف التي شاركت عام 1942 في أنشطة المعلومة، ومع ذلك يحتفظ كوجيف بعلاقة غامضة مع بعض عناصر المقاومة داخل المجموعة[1].

هكذا بدأ حياته المهنية في الإدارة الفرنسية ثم تعبئة "غاستون فيسارد" في الجيش الفرنسي في أكتوبر 1941، وانتقل مرة أخرى إلى باريس داخل الكنيسة، هاجم مارشال بين عامي 1941-1942، وكتب "فيسارد" المخطوطة الموثوقة والمشتركة جيدا يفضل دعم "هنري دي لوباك"، سيتم نشر هذا الكتاب في التحرير والتعليق المصاحب لإعادة الإصدار يرى "فريديريك لوزوفيسارد" و"كوجيف" كان سيكتبان كتابهما عن السلطة بشكل مستقل دون أن يكون على دراية بالآخر.

لا يمكن استبعاد المشاريع ذات الصلة لأنها شاركت في نفس البيئة الاجتماعية[2] إن مقاربتهم ومنطلقات كتاباتهم مرئي يعتقد كلاهما أن نموذجا معينا من الليبرالية قد فشل، فإن أزمة السلطة لن تكون سوى العلامة الأكثر لفتا للنظر إلى وصول كوجيف إلى السلطة يعني تغير النظام ولكنه يتطلب أيضا ثورة فكرية أدت هزيمة عام 1940 إلى أزمة في السلطة أي أزمة في القيادة تقع المسؤولية التي تقع على عاتقنا نحن قادة البلاد، يأمرونهم بإخراج فرنسا من هذا المأزق بالنسبة له إن وجود نظام جمهوري تمثيلي يقوض السلطة لفهم معنى هذا البيان يجب أن يعود إلى نشأة السلطة ونقلها عجز كلي عن نشأة السلطة في الانتخابات وتشمل الاتفاقيات في أحسن الأحوال أو مظهر لسلطة موجودة بالفعل والتي تنجح في جمع أكبر عدد من الأصوات لنا. يؤكد النموذج التعاقدي إلى الولاء

1-Danilo Cholz, lettre d'Alexandre Kojéve à Gaston Fessard datée du 19 juin 1939 in Gabriel Marcel et Gaston Fessard, correspondance (1934-1971) Paris, Beauchense, 1986, p509.
2-François Terré, Alexandre Kojéve, Philosophe de droit, revue de sciences morales et politiques n°03, 1992, p387-407.

الذي تم إنشاؤه بالفعل وسيكون هو نفسه بالنسبة لانتقال السلطة من قبل الأغلبية، وهكذا شرع "كوجيف" في انعكاس غير متوقع استهدف قلب البرلمانية الديمقراطية حيث تدعي الأغلبية أنها ما يسمى بالسلطة الفريدة من نوعها[1].

في السلطة تحول كبير وربما يرجع ذلك إلى الوضع السياسي الفرنسي لم يعد منظور هيجلي ماركسي بمثابة طريق وصول فريد إلى الموضوع الذي تم تناوله حيث أصبح "هيجل" منظرا للسلطة من بين آخرين (أفلاطون، أرسطو، توماس الأكويني) ثم تصور كل من هذه النظريات كنظرية عالمية بسيطة، لكن هذا لا يمنع "كوجيف" من مدح ستالين الشخصية المثالية لزعيم ثوري كمشروع عالمي.

**3-الأشكال الأولية للسلطة عند كوجيف:**

يفترض كوجيف أربعة أنواع من السلطة: 1- سلطة الأب على الطفل التي يربطها كوجيف بالفكر المدرسي، ثم سلطة السيد-العبد الذي يجد أصله في فلسفة هيجل ثم تأتي سلطة القاضي الموضحة في كتابات المنظم أخيرا سلطة الرئيس (زعيم) ومنه ثلاثة أشكال من السلطة الكاريزمية للقائد والسلطة الإبداعية والتعليمية للأب والسلطة المهنية للسيد[2].

تشكل السلطة نوعا من القوة التي يحكم فضيلتها لإخضاع الآخرين، هناك بالتأكيد مجموعة من الأشكال التي تتم من خلالها هذه العملية، لا تزال القوة الواقعية فقط هي القوة التي تتغير في الاستبداد، ومع ذلك لا يمكن لأحد أن ينكر أن القوة كانت في كثير من الأحيان في أصل السلطة لخضوع العبيد، توجد في هذه المرحلة صلة قرابة بين القانون والحقيقة الخالصة عن طريق الموت. يذهب "كوجيف" إلى أبعد من ذلك بحيث يبتعد عن البريمات المطلقة التي منحها سابقا للقتال حتى الموت بهدف الاعتراف على المستوى النظري على الأقل بالسلطة واللجوء إلى القوة يجب في الواقع التميز بين السلطة والعنف على الرغم من أن السلطة السياسية يمكن أن تستند إلى القوة، إلا أنه من حيث المبدأ يجب أن تكون قادرة على الإستغناء عنها بطريقة تجعل الدولة تظهر وجودها في المستقبل البعيد كلما كان اللجوء إلى العنف ضروريا، فإن نظرية الدولة تتجاهل بالتالي فكرة أن القوة القائمة

1-Alexandre Kojéve, la Notion de l'autorité (1942), Gallimard Paris ; 2004, P102.
2-Ibid, P119.

على القوة يجب أن تتشكل من مفهوم السلطة. يقترح "كوجيف" تعريفا موجزا للسلطة يتم تلخيصه في إمكانية أن يتصرف الفاعل مع الآخرين دون أن يتفاعل الآخرون معه بينما يكون قادرا على القيام بذلك بمجرد أن يصبح تدخل القوة ضروريا ثم محو السلطة كنتيجة رأسمالية تبدو له السلطة غير الشرعية على أنها تناقض في مصطلحات إنكار شرعيتها وعدم الاعتراف بها أي تدميرها[1].

**-السلطة الأبوية: l'autorité paternelle:**

بمجرد رسم ديناميكيات السلطة والقوة يبقى دراسة التصور الذي لدى المؤلفين عن الممارسة السياسية والمثير للدهشة هو وجودهما لأسباب مختلفة وحتى لا يمكن التوفيق بينهما صراحة في مجال السلطة.

خصص "جان كلود مونود" فضلا "لكوجيف" في ما هو القائد في الديمقراطية؟ يعتبر أن رجل الدولة المشار إليه في مفهوم السلطة يجب أولا وقبل كل شيء أن يجمع بين شكلين من أشكال السلطة يجب أن يتصرف كقائد وفي الأمور المرتبطة جوهريا بالقتال. تسود سلطة السيد كما يحدده "كوجيف" في مخططه لظواهر القانون، كتب عام 1943 خاصة في السياسة الخارجية في العلاقات مع العدو في حين أن سلطة القائد على قدوم سباق في السياسة الداخلية في العلاقات بين الأصدقاء، فمن المؤكد أنه سيكون هناك في فهم "كوجيف" فهما معينا للسلطة الأبوية. فالمجتمع السياسي بقي دائما على الأسرة فإن ما يسميه ديالكتيك الأسرة سيكون متوقفا على السيد والعبد الذي يوفر لدى "كوجيف" ديناميكية المحرك التاريخي داخل الأسرة، فإن السلطة لا تدرك القوة الإيجابية للأب(...) فالأب وحده يعي الشروط على عكس القائد فهو لا يفترض مسبقا وجود مجموعة تتوحد على عكس السيد يميل إلى تكميل الحب إلى جانب الأبوة البيولوجية تحدد الأبوة البيولوجية نشاط الأبوة الإلهية التي تتدخل بشكل أو بآخر، إذا كانت تشكل قوة حقيقية وفعالة في نظر الأب اليسوعي، فإن شخصية هي أنها خالية بشكل جذري من الصفات الخارقة للطبيعة في الفكرة[2].

1 -Alexandre Kojéve, la Notion de l'autorité, p132.
2 -Alexandre Kojéve, Esquisse d'une phénoménologie du droit, Gallinard 1981, Paris, p499.

سلطة "كوجيف" تقلص إلى مرتبة الأسطورة وعلى الرغم من أنها تمثل في منظور أنثروبولوجي تاريخي طويل المدى وذروة السلطة تظل السلطة الإلهية وفق لكوجيف في الحالة الخيرة، دائما سلطة بشرية.

سلطة الله ليست فقط خالية من المعاملة بالمثل ولا شيء يمكن أن يعارضها لكنها ليست سوى تسامي القوة الغاشمة لكوجيف، وعلى الرغم من التحولات الكبيرة في اللهجات مقارنة بندوة هيجل، فإن سلطة السيد تبقى حتى خلال الأربعينيات من القرن الماضي مثالا للبرغماتية. هذه السلطة مبنية على المخاطرة السيد يخاطر بحياته في النضال لكن هذا غير وارد في حالة الله، كما يلاحظ "كوجيف" أن الكنيسة تعارض القوة المطلقة للأب الذي يجبر أبنائه فقط على تعليمهم وجعلهم متشابهي مع إعادته للسلطة الشرعية يعني تحويل قوة سيطرة السيد إلى حب من طرف الأب، بالنسبة "لكوجيف" يقع هذا الانتقال تحت خطأ فئة إذ بقيت الحقيقة أن علاقة الحب يسبب العفوية التي تحركها هي في الأساس شيء آخر غير علاقة السلطة، الحب المعترف به في معاهدة فيسارد يطرح سؤال حول كيفية التصرف إذا فشلت العملية السياسية لتحويل السلطة في الحب المدني؟[1].

يقوم "كوجيف" ببراعة وتجربة ذهنية تهدف إلى الدخول في منطق الحكومات الفرنسية، إنها ليست مسألة التشكيك في التزام مقاومة كوجيف، ولكن الاستيلاء عليها بكل تعقيداتها.

يمكن للدولة أن تستفيد بشكل مفيد من رجل قادر على الوصول إلى النهاية في أداء واجب حتى إذا فهم بشكل سيء أنه يجب أن يكون قادرا على حشد خدم الوظيفة بشكل جيد، ومن الإيجابي أنه من الضروري الجمع بين الأعضاء الإيجابيين في المقاومة وكذلك المسؤولين الذين يحافظوا على إيمانهم بالدولة. في النهاية يقترح "كوجيف" فكرة السلطة تحليلا لسلطة المارشال قبل عام 1939 يتم الاعتراف "بيتان" أنه المنتصر في "فردان"، وبالتالي: يمارس سلطة السيد والمشاريع التي أكسبته سلطة نيل شخصيته وعمره الكبير أعطاه سلطة القاضي وموقفه الأبوي اتجاه البلد الذي يأتي إخلاصه للدور تحت سلطة الأب[2].

1-Jean Claude Monod, qu'est ce qu'un chef en démocratie ? Politiques du charisme, Seuil, 2012, Paris, p70.
2-Alexandre Kojéve, la notion de l'autorité, p197.

إن أحداث الفترة 1940 – 1942 تشكك في سلطة تطوير "بيتان" الأمر الذي يثير القلق أكثر من أن "كوجيف" يذكر أن السلطة الخالية معرضة لخطر فقدان شرعيتها، أصبح رئيسا للحكومة في فبراير 1941 واستولى عليها لأنها لم تتعرض للضرب أبدا، ثم التحقت محاكمة ريون بدورها المؤسف ضررا جسيما بسلطة القاضي على الرغم من أن "بيتان" كان يريد أن ينسب مسؤولية هزيمة عام 1940 إلى سياسي الجمهورية الثالثة في الرتبة الأولى، التي يواصل فيها "كوجيف" من خلال إظهار عدم استعداد الجيش الفرنسي الجاهز بشكل سيء وعدم قدرته على قيادة الحرب ضد ألمانيا لقيادة بلد لعدم وجود برنامج قادر على توحيد الفرنسيين.

الحل لهذه الطرق المسدودة هو الثورة الفرنسية من خلال الخبير الاقتصادي "فرانسوا بيروا"، كان "كوجيف" بالقرب من هذا التيار الفكري السياسي تجمع الثورة الوطنية بين مشروع تخطيط اقتصادي وبرنامج سياسي واعد للرئيس والسيد وتقدير للتأصيل الضروري في الماضي، يتم تنفيذ التحول في فرنسا دون انقطاع في الاستمرارية مع الماضي بأكمله بالطبع فإن الوضع في فرنسا في عام 1942 ليس ثوريا وإنما يحافظ على الشكل السياسي لفرنسا مع تغيير أو إزالة المحتوى غير المنشور الذي تمت صياغته في نفس الوقت من قبل النزعة العسكرية بسبب الضعف العسكري[1].

إن مسار مفهوم السلطة الذي تم تتبعه على هذا النحو يأخذ شكلا خلال الثلاثينات من القرن الماضي، دافع "كوجيف" عن الشيوعية الراديكالية في الأربعينات من القرن الماضي حيث تصور "كوجيف" في الثلاثينات من القرن الماضي، ومفهوم سلطة الأب بأشكال متجددة باستمرار وطريقة سرية إلى حد ما في القرن العشرين.

فإن إضفاء الطابع التاريخي على هذه الكتابات الفلسفية يلقي ضوءا مزدوجا إلى حداثة يناقش استخدام مفهوم السلطة، ويظهر الالتزام السياسي "لكوجيف" و"فيسارد" في ضوء جديد على العكس من ذلك في أوقات الحرب والاحتلال هناك حاجة ماسة لتشكيك في مستقبل السلطة في المجتمعات الحديثة.

1-Danilo Scholz, Revue philosophique, Ibid, P358.

# خـــاتمة

## خـــاتمة:

أبرز بحثنا مختلف الإمكانات التي تقدمها الهيجلية من خلال استخدام مصطلحاتها الخاصة المتمثلة في المطلق- الفكرة-الروح-الدين –الفينومينولوجيا-الجمال...الخ كنا نهدف إلى إبراز قدرة الفلسفة الهيجلية على الإحاطة بجميع المواضيع الراهنة وتلقيها في الفكر الفرنسي المعاصر سواء ما تعلّق الأمر بالجانب المطلق أو الروحي هذا للهدف الذي طالما يسعى إليه مؤسسها حيث أنه سعى إلى جعل الفلسفة الهيجلية فلسفة ملمّة وكاملة وشاملة للفلسفات السابقة.

لقد عملنا على وضع قراءة تحليلية للفصل الأول الذي يعتبر مدخل تمهيدي للفلسفة الهيجلية والذي يتجسد في مفهوم الفلسفة قصد معرفة الأصول التي قام عليها الفكر الهيغلي لذلك عدنا إلى الفلسفة ما قبل سقراط والفلسفة اليونانية حيث صرح أنه معجب بأفكارهم وفلسفتهم وعقائدهم، حيث نجد أنه قسم فلسفته إلى ثلاثة أقسام: المنطق-فلسفة الطبيعة-فلسفة الروح.

اشتملت فلسفة هيجل واحتوت واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة وموضوع الفلسفة حسبه هو المطلق ومعرفة المطلق لا تتم إلا من خلال صيرورة تشير من الأدنى إلى الأعلى باستمرار ودون توقف وبقدر ما يسمح به العصر وبالتالي، الفلسفة ملخصة في الفكر وكذلك كل شيء مقررا في عملية المعرفة حيث يرى هيجل أنها معرفة الفكرة المطلقة لذاتها، ومنه فالفلسفة عنده إلا واحدة في شموليتها ونلاحظ أنه قد قسمها إلى ثلاثة أقسام: المنطق-فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح ومن خلال هذا نكشف موضوع فلسفة هيجل هو العقل المتجسد في صوره المختلفة.

تناول هيجل في فلسفته العديد من المواضيع ومن بين التي اشتغلنا عليها مفهوم الدين مفهوم الفينومينولوجيا، مفهوم الاستيطيقا. حيث كانت نظريته مختلفة وعميقة مقارنة بالفلاسفة السابقون مما أكد هيجل أن مذهبه كله ضرب من اللاهوت مادام الدين يهتم بالله والمطلق ومن ثمّ كان على وعي من خلال مجرى حياته بالصراع بين ذاته بوصفه موجودا لا متناهيا قادرا على الصعود بفكرة كالنظرة عن المطلق أو الكون ككل وبين ذاته بوصفه موجودا متناهيا مفيدا بمكان جزئي معين من العالم ونظرة جزئية عنه. أما بخصوص مفهومه للفينومينولوجيا يهدف أن تكون طريقا يوصل إلى الوعي الطبيعي في المعرفة الفلسفية، ولهذا السبب لا يمكن بدء الفينومينولوجيا بعزل وإقصاء الوعي الطبيعي ومنه فإن

الفينومينولوجيا لا تكتفي بفرض ضرورة تطور الروح فقط إنما تملك هذه الصيرورة من خلال الوعي الذي يجب أن يعتمد على تجربة التأمل من اليقين الخارجي وصولا للمعرفة المحضة بعد أن اتضح هدفها الذي هو المعرفة المطلقة التي تنتجها. أما بخصوص مفهوم الاستيطيقا نجد هيغل نظر إلى الأعمال الفنية على أنها حقائق ذات قيمة لا تختلف عن غيرها من الحقائق الإنسانية والطبيعية الأخرى ولقد أكّد هيجل على أن الجمال يتجسد في الفكرة.

ثم انتقلنا إلى دراسة كيفية تلقي الهيجلية الفرنسية في الفلسفة المعاصرة فكانت البداية مع جان هيبوليت الذي يجسد بالأحرى النموذج الأكاديمي المؤرخ للفلسفة الحديثة التي نشأت في فرنسا في نهاية القرن التاسع عشر. حيث كان "هيبوليت" مترجما ومعلقا على كتابات هيجل وناقلا حقيقيا للنصوص والمفاهيم، ظهر على أنه مؤرخ للفلسفة المعاصرة قادرا على الجمع بين النصوص ومنه فإن المشكلة التي كانت تشغل بال هيبوليت هي مشكلة وجود غائبة ضمته في فلسفة التاريخ الهيغلي، ونلاحظ كذلك تواصله مع الفلاسفة الوجوديين والبنيويين أمثال "جان بول سارتر" الذي اعتبر رفيقه و"ميشال فوكو" وكما نجده مقاطعا مع الاشتراكيين الماركسيين ونجد في المقام الأول "لويس ألتوسير" وبالتالي استوحى فكر هيبوليت قراءة هيجل من خلال تركيزه على فكرة التاريخ والحرية ومفهوم العقل وركّز على مفهوم الوجود قام بشرح أهمية الثورة الفرنسية في فينومينولوجيا هيغل.

أما بخصوص تلقي الهيجلية في فلسفة "جان فال" نجده تأثر بفلسفة ديكارت من خلال مقولته لكوجيف والفيلسوف جان بول سارتر الذي كان مصدر بحثه عن الوجودية وأساسياتها وأهم النقاط البارزة فيها وعلاقته الفلسفية مع غابريل مارسيل ومن بين انشغالاته في الفكر الفلسفي شرحه لمفهوم التعالي وارتباطه بالذات أما ثالثا تلقي الهيجلية في فلسفة فرانسوا شاتليه الذي عالجنا فيه مسألة الدولة والسياسة وكيفية تطورها وارتباطها بالجانب الأخلاقي، نلاحظ قراءة شاتليه لهيغل نبرز أهم النقاط الأساسية المتجسدة في فكره الفرنسي التي توصل إليها.

قد أقر "شاتليه" أن مذهب هيجل لا يوجد فيه نقص أو تناقص إنه خال من الفجوات لهيجل بطرح الأسئلة ويقدم لنا الأجوبة ومنه إذا كانت غاية الفلسفة هي الكشف عن كيفية سلوك الفرد

سلوكا حرا وعاقلا في وقت واحد فهذا ما بناه هيجل وأنجزه، لقد أجاب هيجل مرة واحدة وإلى الأبد أن جميع المسائل التي تركها أفلاطون وأرسطو كانت معلقة دون إجابة.

كما نجد فيلسوف آخر استطاع تشييد فلسفة خاصة من خلال إقامة دراسة معمقة للهيجلية الألمانية ويتعلق الأمر بألكسندر كوجيف الذي أسس فرعا جديدا من الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة حيث ارتكز على المبدأ الأساسي لهيجل الذي يتمثل في إعادة كتابه المعنون بـ "فينومينولوجيا الروح". حيث اشتمل على مراجعات فكرية تضم مسألة الفينومينولوجيا والدين المسيحي وفكرة الإله، وكذلك ارتباط الدين بصراع السيد والعبد وقد وضع كوجيف بقسمات للدين مبينا ذلك دين الطبيعة ودين اليونان والرومان ودين الفن للوصول إلى الدين المطلق.

ونجده كذلك عبّر عن العلاقة مع الآخر هي علاقة صراع ففي نظره أن العلاقة تقوم على الهيمنة حيث يسعى كل طرف إلى انتزاع الاعتراف بذاته من طرف الآخر.

وبالإضافة قدم كوجيف من خلال قراءته للفينومينولوجيا أن يجعل من الرغبة مفهوما رئيسيا حيث أنه اختار أن ينطلق من الفصل الرابع لفينومينولوجيا الروح الذي يترجمه إلى الفرنسية مستهدفا إبراز موضوع الرغبة والاعتراف.

ومن بين المفاهيم التيلقت ولوجا في نظره مفهوم الدولة والسياسة حيث أنه اعتبر أن الدولة الشمولية والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني وقد أطلق عليها صفات الكمال والمثالية والنهائية حتى استقر به الحال على تسميتها الدولة الكونية المنسجمة وسبب تسميته لذلك ناتج من وجهتي أولا: هي دولة كونية لأنها ضمت البشرية جمعاء تلك التي بلغت مرتبة الإسهام في صنع التاريخ. وثانيا هي دولة منسجمة انعدمت فيها الفوارق الخصوصية بين الأمم والطبقات والأسر.

ومن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذا البحث المعنون بالهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة "ألكسندر كوجيف أنموذجا" ما يلي:

## خـــاتمة:

إن الهيجلية في الفلسفة الفرنسية فضاء واسع يمكن استثماره في تطوير البحوث الفينومينولوجية، حيث يمكن القول إن مكان الهيغلية تواجد في فرنسا وليس فقط في ألمانيا حيث أن هناك الكثير من المنشغلين بالهيجلية في فرنسا أمثال جان فال وفرانسوا شاتليه، لذلك فإن من الضروري البحث في الفينومينولوجيا في فرنسا. إذ ما أردنا إدراك دراسة فعاليتها، لأن الهيغلية الألمانية هي بمثابة المختبر الأكبر للهيغلية الألمانية الفرنسية.

تكوين معرفة متكاملة بمقاصد وتجليات المعرفة الهيغلية في الفلسفة المعاصرة، والانفتاح على هيجل من خلال فلسفة كوجيف، يعني التطرق إلى فهم هيجل من منظور جديد كوجيفي فرنسي.

بالإضافة إلى كيفية تلقي الهيغلية في فرنسا والانشغال عليها، هذا ما أدى إلى ظهور باحثين وقراء فرنسيين جدد مهتمين بالفلسفة العقلية.

تطور الهيغلية وأصبحت فضاء واسع في الفكر الفرنسي.

وفي الأخير نتوصل أن الهيجلية لقت صدى كبير في العالم بصفة عامة والعالم الفرنسي بصفة خاصة، هذا ما استوحى تشعب كبير من خلال الباحثين للخضوع والغوص في الفكر الهيجلي قاصدين بذلك التعريف بها في العالم الفرنسي وحث طلابهم على تطبيق مبادئها والعمل بها.

# الملحـــــق

## السيرة الذاتية " ألكسندر كوجيف"

## CV de « Alexandre Kojève »

فيلسوف فرنسي من أصل روسي ولد في 11 مايو 1902 في موسكو ينتمي إلى عائلة ثرية، يعتبر أحد كبار شراح فلسفة هيجل في القرن العشرين، وهذا ما يظهر بجلاء في شروحه بكتاب فينومينولوجيا الروح Phénoménologie de l'exprit لهيجل الذي مثل من دون شك منعطفا أساسيا فيما يخص تلقي la réception...

فلسفة هيجل في فرنسا والحق أن هذا الكتاب كان في الأصل سلسلة من الدروس ألقاها "ألكسندر كوجيف" بين شهر جانفي 1936 وماي 1936 بمركز الدراسات العليا في باريس حيث تطرق فيها إلى العديد من القضايا والمسائل الفلسفية العويصة التي عالجها هيجل في فينومينولوجيا الروح والمعرفة المطلقة، الوعي الذاتي تجليات الروح المطلق، الاعتراف المتبادل، جدلية العبد والسيد نهاية التاريخ...الخ) من بين أهم مؤلفات ألكسندر كوجيف: مدخل إلى قراءة هيغل 1947، كانط 1973، دراسة أولية في فينومينولوجيا الحق 1981 فكرة الحتمية في الفيزياء الكلاسيكية والفيزياء الحديثة 1990، مفهوم الزمن والخطاب1990، الإلحاد 1998، مفهوم السلطة 2004 أما الأعمال التي تضمنت آراءه الفنية والجمالية وخاصة في مجال فن الرسم يمكن أن نذكر على وجه التحديد كتابه إلهام الموسوم اللوحات الفنية الواقعية "لفاسيلي كاندنسكي"[1].

### 1- حياته:

ولد كوجيف في 11 مايو 1902 في موسكو، ينتمي إلى عائلة ثرية، وهو إبن شقيق الفنان التجريدي الروسي الشهير "فاسيلي فاسيليفيتش كاندينسكي"، الذي ظل على إتصال به من خلال المراسلات وخصص له العديد من دراساته، رحب "كوجيف" البالغ من العمر 15 عاما بحرارة ثورة

1-Alexandre Kojève, les peintures concrètes de kandivisky, Paris, 2ditions lettre volée, 201, p30-32.

أكتوبر، ولكن بعد حادثة غير سارة تشيكا، غادر إلى الأبد روسيا السوفيتية في عام 1920 وذهب إلى ألمانيا، حيث درّس الفلسفة في جامعتين "برلين و "هايدلبرغ" من عام 1921 إلى عام 1927، كان المفكر الوجودي كارل باسيرز رئيس أطروحة الدكتوراه المكرسة لآراء الفيلسوف الديني الروسي فلاديمير سولفيف حول وحدة الطبيعة الإلهمية والبشرية ليسوع المسيح، ثم درّس كوجيف في المدرسة العليا للبحوث العلمية مع مهاجر آخر من روسيا، وهو متخصص في مجال التاريخ وفلسفة العلوم "ألكسندر كويري" الذي قدمه إلى الهيغلية ، كان لأعمال "هيغل" وماركس وهوسرل وهايدغر تأثير حاسم على تشكيل رؤية كوجيف المركزة للعالم[1].

وبعد ذلك عاش "ألكسندر كوجيف" بشكل دائم في فرنسا حصل على الجنسية الفرنسية عام 1937 واختصر لقبه على الطريقة الفرنسية "كوجيف" أثناء وجوده في باريس في أواخر العشرينات من القرن الماضي، وأصبح قريب من الأوربيين اليساريين والأمير الأحمر.

اشتهر بمحاضرات عن ظاهريات الروح لهيجل مقدمة التي قرأها أشهر مفكري فرنسا في محاضرة هيجل وأوربا، تمت قراءتها في باريس من 1933 إلى 1939 في شكل مطبوع ثم نشر هذه الدورة الرابعة في فلسفة هيجل في عام 1947 ككتاب حرره ريموند كوينو تحت عنوان مقدمة لقراءة هيجل في نفس العدد نشرت عدة محاضرات منفصلة "لكوجيف" حول مواضيع أخرى، العلاقة بين المنهج التاريخي الديالكتيكي وظواهرية هوسرل ومشكلة تفسير هيجل لمفهوم الموت.

كان من بين الزوار المنتظمين لمحاضرات كوجيف فلاسفة وعلماء مثل: "أندريه بريتون"، و"ريموند آرون"، و"موريس ميرلوبونتي"، و"جاك لاكان" و"جورج باتاي" و"روجي غارودي"، و"تيير كلوسوفسكي" و"جان فال"، "جان بول سارتر" كان ملما بمحاضراته، الأمر الذي انعكس في عمله الوجود والعدم من بين المفكرين الفرنسيين اللاحقين الذين تأثر عملهم بشكل كبير بإرث كوجيف ينبغي الإشارة إلى ما بعد البنيويين "ميشال فوكو" و"جاك دريدا".

1-ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم "أ" من الفصل السابع من فينومينولوجيا الروح لهيجل، (ص481-483) ، مصدر سابق، ص4.

يمكن رؤية آثار تأثير فلسفة "كوجيف" بوضوح في الوجودية الفرنسية والظواهر الماركسية الجديدة والسريالية وما بعد الحداثة على الرغم من حقيقة أن تحليل كوجيف الفلسفي كان له عدد كبير من التباع والنقاد[1].

بإضافة إلى محاضراته حول ظاهرة الروح نشر كوجيف العديد من المنشورات الهامة الأخرى بما في ذلك كتاب عن فلسفة "إيمانويل كانط" وعدد المقالات حول علاقة الفكر الهيغلي والفكر الماركسي بالمسيحية ثم نشر عدد من كتب كوجيف بعد وفاته لذلك في عام 1981 ثم نشر عمل مكتوب (Esquisse d'une)

في عام 1943 مقال عن ظواهرية القانون مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات في مقاربات الطبقة الأرستقراطية والبرجوازية لفلسفة القانون والتي ظهر بعدها عمل مؤلف آخر لم ينشر سابقا – المفهوم والوقت والكلام ثم مؤخرا نشره (le comcept le temps et le discours).

ثلاثة أعمال أخرى لكوجيف: مخطوطة عام 1932 عن الصلة الفيزيائية والفلسفة لفيزياء الكم 1931، مقال موسع عن الإلحاد ومفهوم القوة 1943.

التقدير بفضل محاضراته الناجحة، اكتسب في الأوساط العالمية وأيضا في الدوائر الإدارية، كانت نتيجة ذلك أنه بعد الحرب العالمية الثانية التي شارك خلالها كوجيف في حركة المقاومة تمت دعوته للعمل في وزارة التجارة الخارجية الفرنسية حيث كان من المقرر أن يصبح مستشارا في أهم المفاوضات التجارية وواحد من وضعوا الصياغة الرئيسية للسوق الأوربية المشتركة والاتفاقية العامة بشأن التعريفات الجمركية والتجارة وأحد المستشارين الأكثر نفوذا في حكومة فاليري جيسكارا ديستان على عكس المثقفين الفرنسيين اليساريين الآخرين الذين رحبوا بالمظاهرات الطلابية في باريس 1968.

توفي "ألكسندر كوجيف" بعد شهر يوم 4 يونيو 1968 مباشرة بعد خطابه في بروكسل أثناء اجتماع المجموعة الاقتصادية الأوربية التي ترأسها[2].

1-ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، مصدر سابق، ص8.

2-Alexandre Kojève 1902-1968, dans philosophie des relations internationales, 2011, p374 a 387.
https://doiorg/10.3917/Scpo.ramel.2011.0101.0374

**2– فلسفته:**

غالبا ما يتم تصنيف عقيدة "كوجيف" الفلسفية كواحدة من أصناف الهيجلية الجديدة، هذا الوصف له ما يبرره بالفعل لأن عقيدة كوجيف نفسها مخفية وراء التفسير فينومينولوجيا الروح، ويعتبر ديالكتيك هيجل ذروة وحدود تطور الفكر الفلسفي في الوقت نفسه. قام كوجيف بمراجعة جذرية للنظام الهيغلي تحت تأثير "ماركس" و"هايدجر" ونعرض بعض بديهيات كوجيف الأولية إلى إقتنائه ببوذية "الهينايانا" في عام 1931 مخطوطة بعنوان الإلحاد. صاغ جميع الأطروحات الرئيسية للوجودية الإلحادية المفتاح لتفسير الفلسفة الهيغلية بالنسبة له هو مفهوم الزمن مفسرا روح الوجود والوقت.

"هايدجر" لا يرفض "كوجيف" فلسفة هيجل عن الطبيعة فحسب، بل يرفض أيضا مذهبه عن الروح المطلقة فقط الوجود الإنساني المحدود هو جدلي والوجود يمنح القدرة على نفي الذات وإنكار أي جوهر محدد سلفا.

فينومينولوجيا الروح إختزلها "كوجيف" إلى الأنثروبولوجيا الثنائية الديالكتية على عكس ثنائية ديكارت، لا تؤدي إلى الربوبية بل إلى إلحاد ديالكتية الطبيعة مرفوض جدليا (أي مؤقت). وجود الإنسان مظهر الشخص لا يتحدد بأي شيء في الطبيعة لا يوجد مثل هذا الهدف أن تلد كائن عقلانيا سيكون هذا هو الإيمان بالله أو وحدة الوجود[1] وبالتالي الطبيعة خالدة كما يعتقد هيجل والإنسان هو الوقت (الزمنية) في رأي كوجيف.

فلسفة كوجيف هي إلحاد راديكالي وتاريخية لأن الوجود الحر لا يتوافق مع أي مبدأ متعالي. الإنسان يخلق نفسه في التاريخ، لكنه يخلق نفسه ويمتلك جسما ماديا، كونه كائن من النوع البشري العاقل وهو ركيزة وقوة في المجتمعات المختلفة، يؤدي تحقيقها إلى ظهور كائنات مختلفة تماما، تقريبا كل محتوى الحياة البشرية هو نتيجة لإضفاء الطابع الإنساني على الطبيعة الحيوانية ومنه الكفاح والعمل هم على وجه التحديد من وظائف البشر[2].

1-Alexandre Kojève, introduction à la lecture de Hegel, Ibid, p136.
2-Ibid, p360.

## السيرة الذاتية " جان هيبوليت "

## CV de « Jean Hyppolite»

هو فيلسوف فرنسي (1907-1968) كان داعية لتجديد الدراسات الهيجلية من منظور وجودي، اعتقادا منه بأن للفلسفة الهيجلية في عصرنا أهمية تعادل تلك التي كانت للفلسفة الأرسطية في العصر الوسيط، وقد ذهب إلى أن ماركس نفسه كان هيجليا، وحاول أن يتقصى العناصر الهيجلية في الماركسية نقل إلى الفرنسية فينومينولوجيا الروح لهيجل (1941)، واتبع الترجمة التي كان لها تأثير كبير في الوجود بين الفرنسيين، يشرح عنوان تكوين الفينومينولوجيا وبنيتها (1946) ومن مؤلفاته الأخرى مدخل إلى فلسفة هيجل في التاريخ (1948) المنطق والوجود (1949) دراسات عن ماركس وهيجل (1900)[1].

ولد هيبوليت في منطقة تدعى Charente Martime Jonzac من عائلة ضباط البحرية.

اكتشف جان غاستون هيبوليت الفلسفة بقراءة "هنري برجسون" لأول مرة في المدرسة الثانوية في روشفور سورمير، حيث كان تلميذ "كاميل" ثم في بواتييه والفيلسوف "أليني جورج بينيز" في عام 1925 التحق بالمدرسة العليا حيث التقى "بجان كافايتيس" الذي كان في ذلك الوقت مساعد تدريس فلاديمير يانكيليفيتش وجورج فريدمان، جان بول سارتر، بول نيزان وريمون آرون وجورج كانغليم وموريس دي جانديلاك زميله في الفصل وموريس "ميرلوبونتي" الذي سيكون صديقا لمدى الحياة. في عام 1928 كتب أطروحة للحصول على دبلوم الدراسات العليا في الرياضيات وسيرسم مقالته الأولى التي سيتم نشرها بعد ثلاثة سنوات في مراجعة من قبل معلمي المدارس الثانوية.

وفي عام 1929 إجتياز التجمع الذي احتل المرتبة الثالثة بعد جان بول سارتر وسيمون ذي بوفوار فهو غير راض عن التيارات التي هيمنت على المجال الفلسفي في العشرينات من القرن.

1-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة الناطقة-المتكلمون- اللاهوتيون-المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 3، 2006، ص733.

## السيرة الذاتية " جان فال "

# CV de « Jean Vale»

**حياته:**

ولد جان فال في 25 مايو 1888 في مرسيليا، حيث كان والده مدرسا للغة الإنجليزية خلف Posto مالارمي، عاشت عائلته من أصل يهودي معزولة عن التقاليد الدينية (ومن هنا جاءت التوترات المعقدة التي تحرك تلميذه "جاسون دي" شيللي فقد فاز بالجائزة الأولى في concours général، وفي عام 1905 دخوله إلى مدرسة "ليسيه لويس لوغران" ووفاة والدته مما أثر عليه لدرجة أنه منذ ذلك التاريخ لم يعد قادر على النوم.

صديقه العظيم "غابريل مارسيل" مقيم لمدة ثلاث سنوات في مؤسسة Thiers Saint Quentin وبعد عام أصبح جال فال مدرسا للتعليم الثانوي في Nantesو le Mans وTours ودكتور في الأدب، يدرس في كليات الآداب في بيزانسون – نانسي – ليان قبل أستدعي إلى جامعة السوربون، بعد الهجرة الجماعية وجد "جان فال" نفسه في بايون واستدعى إلى جامعة السوربون، أعتقل والقي به في زنزانة "جولي" بمعزل عن العالم الخارجي وبعد سجن دي لاسانتيه، دخل معسكر درانسي تمكن الأصدقاء من إخراجه بفضل أقاربه وأصدقائه الذي حثوه على المغادرة إستقال من "ماكون" ثم "كيون" للذهاب إلى الولايات المتحدة ثم ترحيب ودي له في كلية ماونت هوليوك (جنوب هادلي) بعد حصوله على المركز الأول في المدرسة الجديدة للبحوث الاجتماعية ونيويورك.

بالعودة إلى فرانتي تزوج من إحدى طالباته "مارسيل سيكارد" التي أنجبت له ثلاثة بنات بياتريس وأغنتيز وباربرا[1].

**مؤلفاته:** الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر.

1-Jean wahl et Gabriel Marcel, Ibid, p90.

## السيرة الذاتية " فرانسوا شاتليه "

# CV de « François Chatelet»

**تعريفه:**

بدأ حياته بميول يسارية ماركسية قبل أن يتغلب على الشيوعية وبالضبط على مبدأ التغير فهو فيلسوف ومؤرخ الفلسفة ومفكر في التاريخ فرنسي هو زوج الفيلسوفة "نويل شاتليه"، شقيقة "ليونيل جوسيان" هو من مواليد مدينة باريس يوم 24 أبريل 1925، حصل على دكتوراه في الآداب عام 1961 وهو مختص في تاريخ الفلسفة توفي بمدينة باريس يوم 26 ديسمبر 1985.

**من مؤلفاته:**

1- ميلاد التاريخ (1962)، 2- اللوغوس والممارسة (1962)، 3- أفلاطون (1965) 4- هيغل (1968)، 5- فلسفة الأساتذة (1970).

كان "شاتليه" ماركسي متحررا قبل فكرة صراع الطبقات بيد أنه لم يوافق "ستالين" الذي قال بالوثوقية وأكد أن التطور والصراع الطبقي لا يمكن أن يسجنا في قوانين وهما يخضعان بالتالي لعوامل تاريخية واجتماعية غير محددة وغير أكيدة.

من هنا كانت مشكلة العلاقة بين الإيديولوجيا والحقيقة بينهما ليست حتمية وهناك دائما فرق بين سير الحياة وبين الإيديولوجيا التي تفسرها.

# بيبليوغرافيـــــا

**قائمة المصادر باللغة العربية:**


- ألكسندر كوجيف، الديانة الطبيعية، تفسير مدخل القسم (أ) من الفصل السابع من فينومينولوجيا الروح، ترجمة: عبد العزيز مسهولي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، المغرب.
- ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل ترجمة غاليمار، باريس، 1968.
- ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة: عبد العزيز بومسهولي رؤيا للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، المجلد واحد، 2017.
- ألكسندر كوجيف، نهاية الزمان، نهاية التاريخ وموت الإنسان، تر: عبد العزيز بومسهولي، المحاضرة التاسعة، ج2 من الفصل الثامن من كتاب فينومينولوجيا الروح لهيغل، 1947.
- هيجل – دروس في الإستطيقا- المجلد الأول تر: ناجي العونلي منشورات الجميل، بيروت، لبنان، ط1، 2014.
- هيجل تطور هيجل الروحي ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 1، 2001.
- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، 1996.
- هيجل، الأعمال الكاملة، محاضرات في فلسفة الدين، الله والفكرة الخالدة تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، مصر، 2004.
- هيجل، الفن الرمزي، الكلاسيكي، الرومانسي، ترجمة جورج طرابشي دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988.
- هيجل، المدخل إلى عالم الجمال، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، ط3 1988.
- هيجل، الموسوعة الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي مصر، ط3، 1997.

- هيجل، تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد الخليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2002.
- هيجل، حياة يسوع، ترجمة جورجي يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
- هيجل، ظاهريات الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت.
- هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، د.ط د.ت.
- هيجل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج في الفلسفة ترجمة: ناجي العونلي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
- هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007.
- هيجل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، المكتبة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العالم الشرقي، الجزء الثاني ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط 1968.
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العقل في التاريخ، الجزء الأول ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع 1986.
- هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
- فريديك هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، تر: خليل أحمد خليل المؤسسة الجامعية، بيروت، 1978.

- **قائمة المراجع باللغة العربية:**

- أشرف منصور، دراسة في المثالية الألمانية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط 2018،
- أفلاطون، محاورة بارمنيدس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، العدد 359، ط1 2002.
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنويه للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثالثة، بيروت، 2007،
- بدوي عبد الرحمان – فلسفة الجمال والفن عند هيغل – دار الشروق، ط1، 1996.
- بيتر سينجر، هيجل مقدمة قصيرة جدا، ترجمة محمد إبراهيم السيد مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2010.
- بيركلس وفردي، فلسفة فرانسوا شاتليه، جيل دولوز، تر: حسين عجة https://www.usschool.wordpress.com
- جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة: الأب مارون خوري.
- جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة: أنطوان حمصي منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط2، 1986.
- جان هيبوليت، مكر العقل والتاريخ عند هيغل، تر: فؤاد بن أحمد أنفاس 2022، https://www.anfasse.org
- جمال مفرح –الفلسفة المعاصرة من المكاسب إلى الإخفاقات– الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، ط1، 2009.
- حنا ديب، هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1991.
- رمضان الصالح، الفن والقيم الجمالية بين المثالية والمادية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2001.

- رواية عبد المنعم عباس، فلسفة الجمال وتاريخ الوعي الجمالي، دار المعرفة للنشر، الإسكندرية، 1991.
- ريتشارد كرونر، فريديريك كويلستوف، روبرت سولمون، تطور هيجل الروحي تر: إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2010.
- زكريا إبراهيم زكريا، المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، مصر، د.ط. ن د.ت.
- سماح رافع محمد، الفينومينولوجيا عند هوسرل، دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، بغداد، ط1، 1991.
- عادل عبد الله، هيجل وماركس في أربعة مقالات قصيرة https://www.ahewar.org
- عبد الفتاح الديدي، التربية عند هيجل، دار المعرفة الجامعية، الطبعة الأولى الإسكندرية، 1993
- عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلو مصرية، (د.ط) 1980.
- علي عبد الله المعطي محمد، الحسن الجمالي وتاريخ التذوق الفني عبر العصور، دار المعرفة الجامعة، مصر، د ط، 2005.
- غادة المقدم عدرة، فلسفة النظريات الجمالية، جروس بريس، لبنان، ط1، 1996.
- فرانسوا شاتليه، تاريخ الإيديولوجيات (المعرفة والسلطة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين) ج3، تر: أنطوان حمصي، دراسات فكرية، دمشق، 1997.
- فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، تر: فؤاد شاهين وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.
- فراونسوا شاتليه، تاريخ الأفكار السياسية، تر: خليل أحمد خليل، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1984.

- كانط إيمانويل، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم حنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2005.
- مارتن هايدغر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2012.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد – دراسات في علم الجمال – عالم الكتب، بيروت، ط2، 1986.
- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر المثقفين الهيغليين، ألكسندر كوجيف وإريك فايل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2008.
- محمد سيلا، الفلسفة الحديثة (نصوص مختارة)، إفريقيا الشرق، المغرب، 2001.
- محمد علي بوزيان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، دار المعارف الجمالية، الإسكندرية.
- محمدي رياحي رشيدة، هيجل والشرق، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2012.
- محمود عمارة، دروس الثورة الفرنسية، المصر اليوم للنشر والتوزيع، 2013.
- مراد وهبة، قضية علم الجمال، دار الثقافة الجديدة، ط1، 1996.
- مونيس بخضرة، دروس في الهيجلية وما بعدها: دار الكنوز للإنتاج والتوزيع، تلمسان–الجزائر، 2021.
- مونيس بخضرة، الفلسفة والعالم شروحات في أشكال التنصير، نور برلين، 2017.
- مونيس بخضرة، تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية ناشرون، بيروت، لبنان، ط 2009.

- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013.
- ناجي العونلي، هيجل الأول وسؤال الفلسفة في تاريخ نشوء المشكل الهيغلي وتطوره من نص توبنغن كتاب الغرق، داود للنشر والتوزيع.
- نوكس، النظريات الجمالية تر: محمود شفيق شي – منشورات محسون الثقافية، بيروت، ط1، 1985.
- هوسرل، الفلسفة علم دقيق، تر: محمود رجب، المجلس الأعلى للترجمة، القاهرة، ط1، 2002.
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ العالم الشرقي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، د.ط، دار الثقافة للنشر والطباعة والتوزيع، 1968.
- هيربرت ماركيوز، أساس الفلسفة التاريخية، نظرة الوجود عند هيجل تر: إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
- ولتر ستريس، هيجل، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 3، 2005.
- ولتر ستيس، هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام دار التنويه للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
- ولترستيس، الدين والعقل الحديث، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مديوني، القاهرة، 1998.
- ولترستيس، هيجل المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، المجلد الاول، بيروت، ط3، 2007.
- وولترستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.

- يعقوب ولد قاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2002.
- يورغان هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1995.
- يوسف سلامة، من السلب إلى اليونوبيا دراسة في هيجل وماركيوز، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2006.

**قائمة المصادر باللغة الأجنبية:**

- Alexandre Kojéve, Introduction à la lecture de Hegel collection, tel, Paris, Gallimard 1947.
- Alexandre Kojéve, Introduction to the reading of Hegel translated from the franch by James H. Nicbols JR, Basic books Inc, puplishers, New York-London 2017.
- François Terré, Alexandre Kojéve, Philosophe de droit revue de sciences morales et politiques n°03, 1992.
- G.W, F Hegel, la phénomenologie de l'esprit traduction de jeanlyp polite tome 01, Aubier, éditions ontaigne, Paris.
- Hegel, Phénoménologie de l'esprit, TR : Jean pierre le fevre aubier, 1991.
- Hegel. Aesthetics lectures on philosophy of fint trans by M knos hwo volumes ox fir duniversity press 1979.

**قائمة المراجع باللغة الأجنبية:**

- Alain Badiou – Jean Hyppolite archives de la bibliothèque de l'école normale supérieure, Paris, 1963.
- Danilo Cholz, lettre d'Alexandre Kojéve à Gaston Fessard datée du 19 juin 1939 in Gabriel Marcel et Gaston Fessard correspondance (1934-1971) Paris Beauchense, 1986.
- Danilo scholz, revue philosophique, cent quarante et unième, année 2016, N°03, presses universitaires de France.

- François châtelet, la philosophie de Kant à Hussert marabout université, 1979.
- François Ribes, Dictionnaire philosophie, Armand colin pour la présente, édition 2011, Paris.
- Gilles Doleuze et claire parnet conversations Flanmarion Paris, 1977.
- Giuseppe Bianco, Jean Hyppolite – entre structure existence, éditions rue d'une presse de l'école normale supérieure, Paris, 2013.
- Heidegger (M) Introduction à la recherche phénoménologique. Trapar. Alain bouto Gallimard France 2013.
- Henry Duméry, Phénoménologie et religion traduction de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays presses Universitaires de France 108 Boutevars Saint Germain, Paris, 1962.
- Jacques d'Hondt – Hegel philosophe de l'histoire vivante PWF-1968, Paris.
- Jean Claude Monod, qu'est-ce qu'un chef en démocratie ? Politiques du charisme, Seuil, Paris. 2012.
- Jean Hyppolite – Etudes sur Marx et Hegel, éditions marcel Rivière et Cie 22 rue soufflot Paris.
- Jean Hyppolite – la première philosophie de l'esprit de Hegel in Figures de la pensée philosophique.
- Jean Hyppolite, classe de philosophie et problèmes actuels Méthode Revue de l'enseignement philosophique n° 05-1933.
- Jean Hyppolite, Logique et existence, presses universitaire de France 108, boulevard saint-Germain Paris VI$^{e}$-1953.
- Jean-Baptiste Vullerod – Hegel et ses ambres Alexandre Kojéve et l'anti-hégélienne français des années 1960, « les temps modernes », guerres Africaines de la France N°695 2017.
- Lambert Johan Heinrich, Anmer kung en und zusatze sur entre fumgderland und himmeslxharten reprint 1894 retrived, 2007.

- Louis Althusser – le retour à Hegel Dernier mot du révisionnisme – universitaire- in écrits philosophiques et politique stock TMEC, 1997, Paris.
- Martin Heidegger, Hegel, Traduction de l'allemand par Alain Boutor, éditions Gallimard, 2007.
- Michel-Foucaut-Jean Hyppolite (1970-1968) indits et écrits, Gallimard 1994, Paris.
- Noella Baraquin, Dictionnaire de philosophie Armand colin, pour la présente édition, 2011, Paris.
- Philippe Sabot – Bataille, entre Kojéve et Queneau : le désir et l'histoire ; 2012,
  URL: http//journals.openedition.org/lepratique2594.
- Philippe Sabot ; URL :
  http//journals.openedition.org/leportique/2594.
- Robert Brandom, La phinoménologie de l'esprit de Hegel : Lecture contemporaines, traduction de Fabrrice Parades Béland, Presses universitaires de France, 2009.
- Robert Brandon, La phénoménologie de l'esprit de Hegel – lectures contemporaines.
- Robert Pippin, la phénoménologie de l'esprit de Hegel lectures contemporaines, traductions de fabrice parades béland, presses universitaires de France, 2009.
- Rolf Peter, Horstmann, La phénoménologie de l'esprit de Hegel, Lectures contemporaines, Traductions de Fabrice Parades, Béland, presses universitaires de France, 2009.

**المعاجم والموسوعات باللغة العربية:**

- إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي للهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية (د.ط) 1982، القاهرة.
- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تر: خليل محمد خليل منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2، 2001.

- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، 2004، تونس.
- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان 1982.
- جيهامي جيرار – موسوعة مصطلحات فلسفية عند العرب – ناشرون، ط1 لبنان، 1998.
- حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، معجم شامل للمصطلحات الفلسفية المتداولة، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، 2012.
- سمير كرم، الموسوعة الفسلفية وضع لجنة من العلماء والأكاديميين والسوفياتيين دار الطليقة، بيروت، (د.ط).
- عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، (ج 2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984.
- م. روزنتال ب لودين، الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، د.ط، د.س.
- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، 1979.
- مصطفى غالب، هيجل في سبيل موسوعة فلسفية، دار مكتبة هلال، بيروت، د.ط 1975.
- ميخائيل أنوود، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، (د.ط)، (د.س.ط).

**المعاجم والموسوعات باللغة الأجنبية:**

- Laland, Vocabulaire technique et critique et de la philosophie, PDF, Paris.
- Les philosophes célébres, Ouvrage collectif éditions d’art lucin mezenod, Paris, 1956.

**المجلات باللغة العربية:**


- برنارد بورجوا، فلسفة العالم، مجلة العرب والفكر العالمي، ع15، 16 خريف 1991، مركز الإنماء القومي.
- بيار ماشيري، كوجيف المبادر، مجلة العرب والفكر الطبيعي، العددان 15-16 خريف 1991.
- لويس التوسير، روح أبينا ضد بروس، مجلة العرب والفكر العالمي ع15-16، 1991، مركز الإنماء القومي.
- ميشال هنري، أربعة مبادئ للظواهرية، مجلة العرب والفكر العالمي ع15-16، خريف، 1991، مركز الإنماء القومي.


**المجلات باللغة الأجنبية:**


- Alexandre Kojéve, Esquisse d'une phénoménologie du droit, Gallinard, Paris, 1981
- Alexandre Kojéve, la Notion de l'autorité (1942), Gallimard Paris ; 2004.

## الفهرست


شكـر وعرفـان .....

إهداء .....

مقدمة .....أ

الفصــل الأول: مدخل إلى فلسفة هيجـــل.....

المبحث الأول: قراءة في مفهوم الفلسفة عند هيجل ..... 9

1–مفهوم الفلسفة: ..... 9

2–فكرة الجدل: .....13

3–أقسام الفلسفة عند هيجل: .....23

المبحث الثاني: قراءة في مفهوم الدين عند هيجل:.....32

1–مفهوم الدين: .....32

3–الفلاسفة المساهمين في نشوء فكرة الدين عند هيجل: .....35

3–مراحل الدين عند هيجل:.....40

المبحث الثالث: قراءة في مفهوم الفينومينولوجيا عند هيجل: .....53

1–مفهوم الفينومينولوجيا:.....53

2–تاريخ الفينومينولوجيا: .....55

3–كيف يمكن دراسة علم الظواهر؟ .....58

4–ماذا ينتج النقد للفلسفة بالنسبة لهيجل؟ .....60

5–كيف عالج هيجل فكرة الظاهر؟.....64

6–مبادئ الهيجلية في التحليل الفينيمينولوجي:.....68

المبحث الرابع: قراءة في مفهوم الإستطيقا عند هيجل:.....74

1–مفهوم الجمال عند هيجل: .....74

2–أنواع الجمال: ..... 77
3–نواقص الجمال الطبيعي: ..... 82
الفصـل الثاني: تلقي الهيجلية في الفلسفة الفرنسية المعاصرة .....
المبحث الأول: الهيجلية في فلسفة جان هيبوليت: ..... 86
1–الوجود في فينومينولوجيا هيجل: ..... 93
2–أهمية الثورة الفرنسية في ظواهرية هيجل: ..... 95
3–إعداد الثورة الفرنسية في علم الظواهر: ..... 96
4–الحرية المطلقة: ..... 96
5–فكرة التاريخ والعقل: ..... 99
المبحث الثاني: الهيجلية في فلسفة "جان فال": ..... 104
1–مفهوم الوجودية في فكر "جان فال": ..... 104
2–جان فال وغابريل مارسيل: ..... 105
3–فكرة التعالي عند جان فال: ..... 107
المبحث الثالث: الهيجلية في فلسفة فرانسوا شاتليه: ..... 109
1–مفهوم الدولة والسياسة عند فرنسوا شاتليه: ..... 109
2–فرانسوا شاتليه وجدل الفلسفة والسياسة: ..... 109
3–مفهوم الأخلاق عند فرانسوا شاتليه: ..... 115
الفصـل الثالث: ألكسندر كوجيف قارئا لهيجل مراجعات فينومينولوجية .....
المبحث الأول: فينومينولوجيا الدين عند كوجيف: ..... 118
1–فكرة الإله: ..... 118
2–مفهوم الدين عند كوجيف: ..... 119
المبحث الثاني: جدل الأنا والغير عند كوجيف: ..... 127
1–علاقة كوجيف بهيجل: ..... 127

3–أزمة السادة والعبيد:..... 130
4–نظريات كوجيف: ..... 130
المبحث الثالث: الرغبة والاعتراف عند كوجيف: ..... 136
1–مفهوم الرغبة:..... 137
2–فكرة التاريخ عند كوجيف: ..... 140
3–مفهوم الاعتراف: ..... 142
المبحث الرابع: الدولة والسياسة عند كوجيف:..... 144
1–مفهوم الدولة:..... 145
2–تاريخية السلطة: ..... 147
3–الأشكال الأولية للسلطة عند كوجيف: ..... 150
خـاتمة..... 115
الملحـــق ..... 167
بيبليوغرافيـــا ..... 169
الفهرست ..... 180

**ملخص:**

إنّه من الصعب أن نحصر أثر التفكير الهيغلي في مجال الفكر الفلسفي بشكل عام، إذ تشعّبت وتنوعت الاتجاهات التي نهلت وتأثّرت بفلسفة هيغل إلى حد أنه يطلق على بعض الفترات من القرن الماضي بأنّها عصر البعث الهيغلي، ويطلق أيضا على هذه الاتجاهات إسم الهيغلية، وهو مصطلح يطلق على حركة فلسفية واسعة ومتشعبة نشأت وتطورت من خلال مذهب هيغل ولا يرجع التنوع الهائل داخل الهيغلية إلى ظروفها التاريخية فحسب، وإنما يرجع كذلك إلى الفكر الهيغلي ذاته إلى المذهب نفسه، والذي لم يقتصر تأثيره على ميدان التفكير الميتافيزيقي النسقي وحده بل امتد تأثيره إلى ميادين علم الجمال والسياسة والاجتماع واللاهوت وتاريخ الفلسفة والفينومينولوجيا وتفسير التاريخ وبالطبع لا يتّسع المجال هنا لدراسة الأثر الهيغلي في مختلف هذه الميادين وإنما طبيعة البحث تفرض علينا الاكتفاء بتلقي الهيغلية في الفكر الفرنسي المعاصر بشكل عام.

**الكلمات المفتاحية:** الهيغلية – الفينومينولوجيا – الروح – الصراع – المطلق.

**Résumé :**

Il est difficile de limiter l'impact de la pensée hégélienne dans le domaine de la pensée philosophique en général, dans la mesure où les tendances inspirées et influencées par la philosophie de Hegel se sont diversifiées au point que certaines périodes du siècle dernier sont appelées l'ère de L'hégélianisme, et ces tendances sont également appelées hégélianisme, terme donné à un mouvement philosophique large et complexe né et développé à travers la doctrine de Hegel. L'énorme diversité au sein de l'hégélianisme n'est pas seulement due à ses circonstances historiques, mais aussi à La pensée hégélienne elle-même et la doctrine elle-même, dont l'influence ne se limite pas au seul domaine de la pensée métaphysique systématise, mais s'étend plutôt aux domaines de l'aesthetics. Politique, sociologie, théologie, histoire de la philosophie, phénoménologie et interprétation Bien sûr, il n'y a pas ici assez de place pour étudier l'influence hégélienne dans ces différents domaines, mais la nature de la recherche nous oblige à nous contenter de recevoir l'hégélianisme dans la pensée française contemporaine en général.

**Mots-clés** : hégélianisme – phénoménologie – esprit – conflit – absolu.

**Abstract:**

It is difficult to limit the impact of Hegelian thinking in the field of philosophical thought in general. As the trends that were inspired and influenced by Hegel's philosophy have branched out and diversified to the extent that some periods of the last century are called the era of Hegelianism, and these trends are called Hegelianism, which is a term given to on a broad and complex philosophical movement that arose and developed through Hegel's doctrine. The enormous diversity within Hegelianism is not due only to its historical circumstances, but is also due to Hegelian thought itself and to the doctrine itself, whose influence was not limited to the field of systematic metaphysical thinking alone, but rather its influence extended to the fields of aesthetics. Politics, sociology, theology, the history of philosophy, phenomenology, and the interpretation of history. Of course, there is not enough space here to study the Hegelian influence in these various fields, but the nature of the research forces us to be content with receiving Hegelianism in contemporary French thought in general.

**Keywords:** Hegelianism - phenomenology - spirit - conflict - absolute.