وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة د. مولاي الطاهر -سعيدة-
كلية الآداب واللغات والعلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة : فلسفة

مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستر ل.م.د
تخصص فلسفة عامة

موسومة بـ

# جدل العقل في فلسفة التاريخ
## "فردريش هيجل" نموذجا

من إعداد الطالبة:
-سراي فضيلة

تحت إشراف الأستاذ:
-بن يمينة كريم محمد

السنة الجامعية :1433هـ-1434هـ/ 2012م-2013م

# كلمة شكر

الحمد لله لولا توفيقه لما تم هذا العمل واستوى لرب الكون الذي انعم علينا بنور العلم فنشكره شكرا جزيلا فهو من شق أفواهنا وأبصارنا وجعلنا نمضي في هدايته. نشكر الله سبحانه وتعالى الذي وفقنا في انجاز هذه المذكرة.

شكرا

- الأستاذ المشرف"بن يمينة عبد الكريم " على صبره طوال إشرافه علي وتوجيهاتها الصائبة المعنوية، وحرصها على إتمام هذا العمل على أحسن وجه.

-شكر إلى جميع أساتذة كلية الفلسفة لولاية سعيدة بدون استثناء خاصة رئيس القسم.

-شكر إلى جميع أساتذة كلية الفلسفة لولاية معسكر بدون استثناء خاصة الأستاذ "رباني الحاج"، "نابي" و الأستاذة "خديم أسماء"

- الشكر إلى كل من ساعدنا على انجاز هذا العمل المتواضع ولو بكلمة صغيرة.

# إهداء

ما أروع الحياة حينما يشذوا منها الحلم الذي اكتمل، اهدي ثمرة جهدي:

- إلى ملاكي في الحياة، إلى معنى الحب والحنان والتفاني، إلى سمة الحياة وسر الوجود، إلى من كان دعاؤها سر نجاحي وحنانها بلسم جراحي، إلى أغلى الحبايب أطال الله في عمرها لترى ثمار قد حان قطافها بعد طول الانتظار، وستبقى كلماتها نجوما اهتدي بها اليوم وفي الغد والى الأبد، أمي الحبيبة "مباركة".

-إلى روح والدي رحمه الله"لخضر"

- إلى جدي "الميلود"أطال الله في عمره,والى روح جدتي الخالدية رحمها الله.

- إلى من قاسموني حنان و عاطفة الوالدين إخوتي: "بلقاسم,مصطفى، عبد الرحمن,محمد".

-إلى أختي الغالية والتي كانت مستودع أسراري وذكرياتي و قدمت الدعم المعنوي لي آمنة حفظها الله.

-إلى ينابيع الصدق الصافي، وأخواتي اللواتي لم تلدهن أمي: مختارية وأولادها,باية ’مليكة,سعدية,هجيرة,مباركة وولدها,رقية ,مسعودة وفوزية "

-و إهداء خاص إلى الكتكوتة "اسراء"، و أختي العزيزة "بلحوة سعدية سليمة"

-إلى أعمامي وعماتي، أخوالي وخالاتي، وإلى جميع أولادهم والى كل عائلة قرندي وسراي.

-إلى كل من نسيتهم مذكرتي، ولم تنساهم ذاكرتي.....

-إلى كل طلبة دفعة 2013/2012 فلسفة.

فضيلة

# الفهــرس


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| **مقدمــة .....** | أ |
| **الفصل الأول: العقل في فلسفة التاريخ** | |
| 1-1- العقل: الماهيات والمعايير ..... | 02 |
| 1-1-1 العقل من اللغة إلى الفلسفة..... | 02 |
| 1-1-2 العقل من النسق إلى الذات..... | 08 |
| 1-2 فلسفة العقل من الحركة إلى الوعي ..... | 15 |
| 1-3 جذور نقد العقل في فلسفة التاريخ ..... | 18 |
| **الفصل الثاني: فرديرش هيجل وفلسفة التاريخ** | |
| 2-1 هيجل الإنسان والفيلسوف ..... | 22 |
| 2-2 الأصول التاريخية لافلسفة هيجل ..... | 26 |
| 2-2-1 زينون الايلي : الجمع بين المتناقضات ..... | 26 |
| 2-2-2 هرقليطس : الجدل ..... | 28 |
| 2-2-3 أفلاطون : المعقولات ..... | 28 |
| 2-2-4 سبينوزا : النفي ..... | 29 |
| 2-2-5 رسو : الرومنسية ..... | 30 |
| 2-2-6 كانط: الحرية والتقدم ..... | 30 |
| 2-3 من تاريخ الفلسفة إلى فلسفة التاريخ ..... | 31 |
| 2-3-1 تاريخ الفلسفة من منظور هيغل ..... | 33 |
| 2-3-2 فلسفة التاريخ عند هيغل ..... | 36 |
| **الفصل الثالث: العقل في فلسفة فرديرش هيجل** | |

1-3 نظرية العقل عند هيجل ..... 40
2-3 الجدل الهيجلي ومنطق التاريخ ..... 45
3-3-هيجل بين فلسفة العقل وعقل الفلسفة ..... 50
**الفصل الرابع: جدل العقل في الفلسفة المعاصرة**
1-4 تطور الجدل بعد هيجل: من العقل إلى المجتمع 55
.....
2-4 القطيعة مع عقل هيجل: تجريبية فويرباخ 58
.....
3-4 فلسفة الحداثة في فكر هيجل: ماركس ونيتشه 59
.....
1-3-4 الفلسفة الهيجلية الحديثة : العقلانية، الذاتية، الحرية 60
.....
2-3-4 الحداثة الماركسية : الحداثية أم ما بعد الحداثة 63
.....
3-3-4 الحداثة النيشوية : هدم الحداثة ..... 65
**خاتمــة.....** 68
**ملحـق.....** 71
**مصـادر و مراجــع.....** 77

# مقدمـــة

يتضح من خلال التعمق في فلسفة التاريخ مدى قدرة الفلاسفة على تحليل التساؤلات سعيا منهم لبحث الماضي، وفهم الحاضر والتنبؤ بالمستقبل, من هنا نجد أن فلسفة التاريخ تختلف عن علم التاريخ، فبحلول عصر النهضة في القرن السادس عشر، وعصر التنوير في القرن الثامن عشر ثار المفكرون على النظرة اللاهوتية، فرفضوا التفسير الديني وفكرة التدبير الإلـهي لأحداث العالم, فنجدهم يذهبون بالقول إلى أنّ الإنسان هو مركز التاريخ, و أن التاريخ ليس إلا نتيجة لأفعالهم ومساعيهم.

تؤمن فلسفة التاريخ بالتغيير والتقدم الحضاري, و أصبحت هذه الفكرة سائدة في كل تصورات التاريخ لدى فلاسفة العصر الحديث، و صنفت فلسفة التاريخ كقسم مهم من أقسام الفلسفة.

من أهم ما نقوله عن فلسفة التاريخ الحديثة هو تعديها للتفسير المجرد للظواهر التاريخية و تجاوزها حدود الحادثة التاريخية, فنعرفها بأنها التفكير الفلسفي في التاريخ, كما عرفت فلسفة التاريخ في العصر الحديث مجموعة من التصورات فوجهت اهتمامها بشكل مباشر نحو إعطاء إجابات فلسفية حوله, و من أهم هذه التصورات نجد مفهوم **العقل** الحاضر في فلسفة **"هيجل"** وما يتبعه من إشكاليات و موضوعات.

يقصد بالتاريخ عند "هيجل" تاريخ الأفكار وتطوراتها ويعني به التاريخ الكلي, تاريخ الفكرة أو العقل ونحصر أهم هذه الإشكاليات في الإشكال التالي: **هل في مقدور العقل أن يحرك التاريخ؟ وهل تمكن جدل العقل عند هيجل من إنتاج نظرية في فلسفة للتاريخ؟ وما هي أبعاد و تجليات هذا الإنتاج الفلسفي الهيجلي؟**

الحق أن أهمية هذا الإشكال ترجع إلى الانفصال بين العقل والتاريخ فمنذ تاريخ طويل ظل العقل منفصلا عن التاريخ ومرتبط بالإلوهية .

أما بالنسبة إلى الهدف الذي نصبوا إليه من خلال بحثنا هذا، هو التعمق في فكر هيجل والسعي إلى إبراز إسهاماته الفكرية، وخاصة أننا نعلم أنها أثرت بالغ الأثر على الواقع، ومثال عن ذلك ما يتعلق بالمجال السياسي.

وبخصوص المشكلات التي واجهتنا في إعداد هذا البحث نذكر صعوبة التعمق في أفكار هيجل.

ترجع أسباب اختيارنا لهذا الموضوع إلى السمعة السيئة التي ألصقت بفلسفة هيجل، وكذلك بسبب الصعوبة التي وصفت بها ومن بين أهم الأسباب كذلك الحاجة إلى التعرف على فكر هذا الفيلسوف.

انطلاقا من **المنهج الجدلي** لهيجل فإننا نقترح استخدام **المنهج التحليلي** لفهم العلاقات بين النصوص والواقع, فجدل العقل عند هيجل هو بمثابة المحرك **الانطولوجي** لإيجاد دولة تؤمن بقيم القانون والأخلاق.

تطلب انجاز هذا البحث خطة اشتملت على مقدمة وأربعة فصول:

في **مقدمة** البحث كانت هنالك إشارة إلى: الموضوع(فلسفة التاريخ) وذكر أسباب ودوافع اختيار الموضوع, طرحت فيها الإشكالية، وذكرت المنهج الذي استخدمته, كما أشرت إلى خطة البحث.

أما في **الفصل الأول**:كان بعنوان "العقل في فلسفة التاريخ" قسم إلى ثلاثة مباحث: المبحث الأول بعنوان العقل الماهيات والمعايير, أما المبحث الثاني فعنوانه العقل من الحركة إلى الوعي, فالعقل متحرك ومن خلال حركته يقصي اللاعقل لتحقيق الوعي. أما في المبحث الثالث فهو جذور نفد العقل في فلسفة هيجل وجاء فيه أهم فلاسفة التاريخ اللذين تناولوا إشكالية العقل.

**الفصل الثاني**: عنوانه "فريدرتش هيجل وفلسفة التاريخ",فالمبحث الأول في هذا الفصل جاء فيه التعريف بهيجل كانسان وفيلسوف, أما المبحث الثاني فهو الأصول التاريخية لفلسفة هيجل أي من تأثر بهم والمبحث الأخير كان بعنوان من تاريخ الفلسفة إلى فلسفة التاريخ .

**الفصل الثالث**: عنوانه "العقل في فلسفة فريدرتش هيجل"، قسم إلى ثلاث مباحث الأول: نظرية العقل عند هيجل أي علاقة العقل بالنسق الهيجلي, أما المبحث الثاني فيطرح الجدل كمنهج والتاريخ كموضوع والمبحث الأخير فكان بعنوان هيجل بين فلسفة العقل وعقل الفلسفة.

و**الفصل الرابع:** عنوانه "جدل العقل في الفلسفة المعاصرة", فنحن نعلم أن تأثيرات هيجل بلغت تأثيرا لم يبلغه مفكر آخر، فأثر في جدل ماركس، وتجربة فويورباخ، وحداثة نيتشه.

أنهينا بحثنا هذا بخاتمة جاء فيها أهم أفكار هيجل في فلسفة التاريخ.

لقد تم التركيز في هذا البحث على أهم المصادر التي بدا لنا أن هيجل قد تناول من خلالها جدل العقل في فلسفة التاريخ ويأتي على رأس قائمة تلك المصادر:

1- العقل في التاريخ.

2- محاضرات في تاريخ الفلسفة.

3- عالم ظهور العقل.

4- موسوعة العلوم الفلسفية.

ولم يتم التركيز على مصادر هيجل فقط، وإنما استخدمت مجموعة من المراجع التي تمثلت في أعمال المتأثرين بفكره مثل هاربرت ماركيوز، ولترترنس ستيس، وميشال ميتياس. وفي العالم العربي نجد إمام عبد الفتاح إمام، ومجاهد عبد المنعم مجاهد.

وفي الأخير نرجو أن يضيف هذا البحث المتواضع جديدا إلى مجال الدراسات الفلسفية عامة والدراسات المتخصصة في فلسفة التاريخ.

لما كان التقليد الأكاديمي الخاص بتحديد و تعريف شيء (ما) لا يخرج عن كونه تعريفا لغويا و تعريفا اصطلاحيا صار السؤال: ما مفهوم العقل لغة و اصطلاحا من منطلقه كعقل لديه ماهيات متعددة؟ و معايير مختلفة؟.

**1-1- العقل الماهيات والمعايير**

**1-1-1- العقل : من اللغة إلى الفلسفة:**

يحتل مفهوم العقل أهمية بالغة في التفكير الفلسفي، وذلك لأنه يعبر عن معنى محدد، فيتغير بالتغير الزمني ويتطور بالتطور الحضاري، فنجد أن دلالته اغتنت واتسعت. فما مفهوم العقل؟

**1- العقل في اللغة:**

«عَقَلَ، العَقْلُ:الحِجْرُ والنُّهَى ضِدُ الحُمْقْ، والجمع عُقُولٌ,عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلاً و مَعْقُولًا، وهو مصدر ...عقل فهو عَاقِلْ وعَقُولْ من قوم عُقَلاَءْ ... ابن الأنباري رجل عاقل وهو الجامع لأمره ورأيه, مأخوذٌ من عَقَلْتُ البعير إذا جمعت قوائم»[1]. فالعقل ملكة تميز الإنسان ليعرف ما ينفعه.

أما بالنسبة للاشتقاق اللغوي في اللغة الفرنسية والإنجليزية: «العقل Reason من Reisun أو Raison فرنسية قديمة، Rationem، لاتينية من جذور في اسم المفعول الماضي Reri، لاتينية يفكر»[2]. أما اللفظ Rational تعني عقلاني و rationality تعني عقلانية.

**2- العقل في الاصطلاح:**

كمقاربة للعقل اصطلاحا في قاموس لالاند: «العقل ملكة، سبب، علة، Raison عقل Ratio ومن المرجح أنه يتعلق بـ Ratus من Reor، (ظن، اعتقد، فكر)، ويبدو انه كان دالا قبل العصر المأثور على حساب والعلاقة»[3], وبالفعل في اللغة الفرنسية لفظة السبب ترادف لفظة العقل,Raison,تعني العقل والسبب وهذا حسب مكونات الجملة، وباعتبار أن العقل ملكة فهي خاصية تميزه عن باقي الموجودات، وهو يعني واحد من ثلاثة معاني مختلفة، «أولا الذهن أو الأداة التي تعين على التفكير،كما تقول: مثلا لشخص عليك أن تستخدم العقل بدلا من العاطفة، ثانيا الإقناع وإثبات صحة الاعتقاد أو الرأي أو الحكم مثلا:قد تطلب من شخص أن يقدم الدليل لتقتنع بصحة ادعائه، وثالثا عملية الوصول إلى نتيجة أو قرار»[4].

**3- العقل في القرآن الكريم:**

برغم من أنَّ كلمة العقل لم تذكر في القرآن، إلا أنه ذكرت كلمة تفيد التعقل، وهي قوله تعالى: "يعقلون، ونعقلُ".

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف,القاهرة، د (ط – س)، ص 3046.

[2] ريموند وليمز،الكلمات المفتاح, تر نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي, المغرب، ط 2007، ص 251.

[3] أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات, بيروت ، ط 2، 2001، ص 159.

[4] الموسوعة العربية العالمية، Global Arabic Encyclopedai، العقل.

كقوله تعالى: «وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ»[1]، والمقصود بهذه الآية الكافرين الذين لم يستعملوا عقولهم في معرفة الحق تعالى، وأيضا من الآيات التي ذكرت فيها لفظة تفيد التعقل,قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ»[2] ، وهذا الوصف للذين لا يعقلون لأنهم لا يدركون ما يجب أن يعرفوه.

وأيضا قوله تعالى: «وَإِذَا لَقُواْ الَّذِينَ آمَنُواْ قَالُواْ آمَنَّا وَإِذَا خَلاَ بَعْضُهُمْ إِلَىَ بَعْضٍ قَالُواْ أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُم بِهِ عِندَ رَبِّكُمْ أَفَلاَ تَعْقِلُونَ»[3]، ومن هذه يظهر لنا ضرورة استخدام العقل في معرفة ما يجب أن نعرفه لكي نعمل به.

أما بالنسبة للسُنَة العقل دليل لتكليف، ويظهر هذا في قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "رفع القلم عن ثلاث عن المجنون حتى يعقل، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم"، فما يميز المجنون عن العاقل قدرة الإدراك.

وأيضا من خلال الآيات السابقة نلاحظ تكرار العبارات الاستفهامية "أفلا تعقلون؟، أفلا يعقلون؟"، وبالتمعن في معانيها نجد أنَّ "يعقلون" تشير إلى ضرورة التذكر للشكر نعم الله وكأن ذلك يعني بشكل أساسي أفلا تنظرون إلى نعم الله؟، لماذا لا تؤمنون؟، بهذا تكون أهمية العقل في القرآن يربطها بالعمل، والقول الرمزي الذي يعكس ما ذكر, لفظ "اقرأ" في سورة "**العلق**" فنجد ضرورة التعلم والتعقل لشكر الله فالعقل برهان لوجود الله.

**4- العقل في الفيزياء:**

إذا تساءلنا حول الصلة بين العقل والجسد، فمن هنا نحن نتساءل حول علاقة وتأثير العقل في الجسد.

فإذا قيل ما العلاقة بين العقل والجسد نقول أنها علاقة تأثير، فالعقل هو محرك للجسد، حيث انه كثيرا ما يُشَبه العقل بالقرصان في هذا السياق يقول إكلز: «إنه يمكن للعقل أن يؤثر في الجسد بتغيير نسبة الحوادث العصبية من دون إضافة أي نوع من الطاقة، ويمكن لنا إدراك هذه العملية بواسطة الفيزياء الكمية »4، فالتفاعل بين العقل والجسد يمكن إدراكه انطلاقا من تحكمه في الحركة.

من هنا نجد أنّ العلماء والفلاسفة اتفقوا بأنّ العقل جوهر لديه قوى مرتبطة بالجسد، فهو الدينامو «من وجهة نظر الثنائي أن بوسعي أن أمتلك فكرا، ومن ثم سيغير هذا الفكر الحركة الجسدية فنتمكن مثلا أن أفكر في أن أحك أنفي ومن ثم أحرك أصبعي إلى أنفي لأحكه»[5], فالعقل من خلال هذا يكون الطاقة المحركة.

---

[1] سورة الملك، الآية 10.
[2] سورة البقرة، الآية 17.
[3] سورة البقرة، الآية 76.
[4] جون سيرل ، العقل ، تر ميشل حنا ميتياس,سلسلة عالم المعرفة ، الكويت، ط2007 ، ص 41.
[5] نيغيل واربورتون، الفلسفة الأسس، تر محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2009، ص 211.

**5- العقل في البيولوجيا:**

كثيرا ما نجد أنّ العقل والجسد من عالمين مختلفين، فهنالك من يرى أنّ المخ والعقل شيئا واحد«بين هذا التنوع لجسمانية أن الأحداث العقلية تتطابق مع الأحداث المادية فالتفكير في الطقس مثلا يمثّل حالة معينة للدماغ، وكلما ظهرت هذه الحالة نفسها في الدماغ فإننا نفكر في الطقس، وهو ما يعرف بنظرية هوية الأنماط»[1] .

فصحيح أن العقل من المفاهيم الكلاسيكية لكن مع ارتباطه بالعلوم الحديثة كالبيولوجيا تغير مفهومه، فيقول سبري:«الحواس المخية العليا للعقل والوعي هي التي تملك زمام الأمر... فهي التي تحدد الحركات,وتتحكم نزوليا بحركة النبضات العصبية ونموذجيا نجد أن المبدأ للذهن هو الذي يشغل العقل والخواص الذهنية»[2]ومن هنا يرى سبري أن الأدمغة هي عقول.

**6- العقل في السياسة:**

تعد السياسة من أهم العلوم الاجتماعية,فتصب اهتمامها على دراسة النشاطات السياسية , مثل عمليات الحكم بهذا نجد أن العقلانية مرتبطة بتسيير الحكم عقلانيا «العقلنة Rationalization مصطلح يعني تحكم العقل في كل شيء أي التفكير المسبق بالعقل وليس بالعاطفة في الأفكار والممارسات المعروضة ومنها بالطبع البرامج السياسية المختلفة لاختيار إحداهما، ومن هذه العقلنة مسألة عقلنة القانون rationalization of law أي إخضاع العقل وتحكيمه قبل تطبيق القواعد »[3].

ويَرِد أيضا في الموسوعة السياسية لفظ العقلانية الفنية Technical rationality وهي «سمة المجتمعات الصناعية الحديثة تنطوي عليها أشكال التنظيم الاجتماعي والسياسي لرأسمالية حيث أن أغلبية المثقفين فيها هم فئة الفنانين»[4],تتضمن الدلالة السياسية للعقل وضيفته المعيارية وتتمثل في الحكم و التقييم.

**7- العقل في الاجتماع:**

بالرغم من أنّ العقل مفهوم فلسفي إلا أنه لديه مقاربات في علم الاجتماع، فنجدهم لا يستخدمون لفظ العقل بل يوظفون لفظ العقلية أي كمادة تمارس فعلها، ولنقترب أكثر من هذا المفهوم نجد معجم علم الاجتماع« العقلية في تعريفها العام جملة من الاستعدادات والمواقف والعادات والتوجيهات العقلية، والأخلاقية والمعرفية والوجدانية التي تكون مشتركة بين

---

[1] نيغل واربورتون، المرجع نفسه, ص 210.

[2] روبرت م أغروس، وآخرون، العلم من منظور جديد، تر. كمال خلالي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989، ص 39/ 40.

[3] إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة المسيرة للمصطلحات السياسية، د.ن، د( ط، س)، ص 297 – 298.

[4] المرجع نفسه، ص297.

أعضاء جماعة بعينها»[1]، فالرابط بين العقلية والثقافة في علم الاجتماع نابع من العلاقة الجدلية بين العقل والثقافة، بهذا نكون قد أعطينا بعدا جماعيا لهذا اللفظ.

أما: «معجم مفردات علم الاجتماع العقلية جملة العادات الفردية أو الجماعية في التفكير أو الحكم، علما بأن العادات تستبعد إلى حد كبير التفكير النقدي لصالح الأحكام المسبقة»[2].

من هنا نجد اختلافا بين تعريف العقل فلسفيا والعقلية اجتماعيا، فلكل منهما معنى قائم بذاته غير مطابق للآخر، فالعقلية لديها بعدا جماعيا لأنها مرتبطة بالزمان والمكان أو ما يسمى بالفضاء الثقافي، فالعقلية في علم الاجتماع تتعدد بتعدد الثقافات.

**8- العقل في الفلسفة:**

يمكن تعريفه بأنه جوهر الإنسان وقوام علاقته مع العالم فهو المؤسس للوجود الإنساني بذاته، باعتبار أنه ذاتٌ متأملة.

وجاء في المعجم الفلسفي لـ جميل صليبا: «أن الجمهور يطلق العقل على ثلاث أوجه، الأول يرجع إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حده أنه هيئة محمودة للإنسان في كلامه واختياره وحركته وسكانته، والثاني يراد به ما يكسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكلية فيكون حده أنه معانٍ مجتمعة في الذهن، تكون مقدمات تستنبطها الأغراض، والثالث يراد به صحة الفطرة الأولى في الإنسان وحَدُهُ أنه قوة تدرك صفات الأشياء من حسنها وقبحها وكمالها ونقصها»[3]. ولكن وإنْ تميَّز الإنسان بالعقل كخاصية، فهذا لا يعني أنه ذاتاً عاقلة إذ يظهر في الكثير من الأحيان أنّه محكومٌ من اللاعقل، فمثلا في بعض الأحيان نجد دوافع غريزية تحركه, ومن هنا الإنسان بالفعل ذاتٌ عاقلة لكن تحركه في نفس الوقت أفعال لا عاقلة.

أما بالنسبة لمعجم إبراهيم مذكور العقل: «ما تميز به الحق عن الباطل والصواب عن الخطأ، ويطلق علي أسمى صور العمليات الذهنية بعامة وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة، وقد يُراد به أيضا المبادئ التي يلتقي عندها العقلاء جميعا وهي مبدأ الهوية ومبدأ العلية»[4]، وهنا يكمن المفهوم الفلسفي للعقل.

أما تعريف جلال الدين سعيد للعقل يتفق في كثيرا من الجوانب مع تعريف إبراهيم مذكور، فيعرفه بأنه: «يطلق على قوى النفس التي بها يحصل تصور المعاني وتأليف القضايا والأقيسة، والعقل هو قوة تجديد تنتزع الصورة من المادة تدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض والعلة والمعلول والغاية والوسيلة...إلخ، وهو كذلك مجموع المبادئ

[1] جورج طرابشي، نظرية العقل، دار الساقي، لبنان، ط1، 1991، ص 283.
[2] المرجع نفسه، ص 283.
[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دون (ط – س) ، ص 84.
[4] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون مطابع، القاهرة، ط3، 1998، ص120.

القبلية المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية... إلخ، وهي مبادئ لا تستقيم بدونها المعرفة»[1].

أما موسوعة لالاند الفلسفية، فنجد تمييزا بين نوعين من العقل المكوّن والعقل المتكون Raison constituée et raison consultante « هنالك بوجه خاص عقل عملي متكون، وإذا أُريد أن يسمى إدراكا عمليا فهل يمكن فهم هذا التعبير بدون معنى زائف؟، ومن جهة ثانية إنّ أفكار العقل كما يحددها كانط: العالم، النفس، الله، ومن جهة الزاوية العملية: الحرية، الخير، فهي بكل وضوح مستويات العقل المكتسب»[2]

ولشرح هذا التمييز نجد الجابري يستعين بهذا التمييز العقل المكون أو الفاعل والعقل المتكون السائد فالأول « هو الملكة التي يستطيع بها كل إنسان الاستخراج من إدراك العلاقات بين الأشياء ومبادئ الكلية وضرورية وهي واحدة عند الجميع»[3]

أما الثاني: العقل المتكون فهو« مجموع المبادئ والقواعد التي نعتمدها في استدلالاتنا »[4]

لا يمكن الحديث عن العقل في الفلسفة دون التحدث عن العقلانية التي تُعَرَف بأنها مذهب فلسفي يعطي أهمية للعقل على حساب التجربة « العقلانية، النزعة ...تؤكد دور وأهمية العقل الذي يتضمن عادة الحدس في مقابل الخبرة الحسية»[5]

لكن في حقيقة الأمر هذا التعريف يعبر عن فهم ضيق للعقلانية، لأن العقلانية تتضمن مفهوم واسع إذا التزمنا بالمقاييس العقلية « وعلى نحو شبيه بذلك كثيرا ما كان مفكرو التنوير الأوربي في القرن الثامن عشر يُوصَفُون وَصْفًا فضفاضا بأنهم عقلانيون، ويُقْصَدُ بذلك أنهم كانوا ملتزمين عموما باستخدام العقل والحجة لتحرير الفلسفة من قيود الخرافة»[6].

وكثيرا عندما نتحدث عن العقلانية نذهب بتفكيرنا إلى العقلانية الحديثة مع ديكارت، لكن لا يمكننا أن نربط العقلانية بفلسفة أو مرحلة تاريخية معينة « يظهر من كل ذلك أنّ العقلانية منذ الأصل لم تكن مذهبا واحدا، وبعد أن ساد الحديث لمدة العقود عن وجود عقلانية واحدة مجردة، أصبح الحديث عن العقلانيات مألوفا في الأوساط الفكرية »[7].

بالعودة إلى العقلانية الديكارتية نجدها تصف العقل بالمرشد والمعصوم عن الخطأ، فهو نور إلهي الذي غرسه الله فينا « فأصبح العقل يضع علامة استفهام على موضوعات العالم

---

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 2004، ص 204.
[2] أندري لالاند ، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 1168.
[3] جورج طرابشي ، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط1999،1، ص 12.
[4] المرجع نفسه، ص 12.
[5] ايدهوندرتش، دليل الأكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا،د(ط.س)،ص 597.
[6] جون كوتنغهام ، العقلانية، تر محمود محمد الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص16.
[7] عالم الفكر الفلسفة اليوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ديسمبر 2012، ص 57.

الحسي، من دون أن يضع علامة استفهام على نفسه، فالشك ذاته دليل دامغ على فعل التفكير»[1].

وما يمكننا أن نميزه انطلاقا من البحث في العقلانية الديكارتية ارتباطها بالميتافيزيقا فبما أن العقل الإنساني قادرا على اكتشاف الحقيقة، فهو قادر على إثبات وجود الله وهكذا أصبحت هذه العقلانية نسقا عقلانيا ذا حمولة ميتافيزيقية.

أيضا من بين المنتمين للتراث العقلاني كارل بوبر(1902- 1994)م حيث نجده يؤمن بالقدرات الذهنية في بحثها لبلوغ الحقيقة فيسعى إلى إعطاء معقولية للعلم برفضه للعقيدة التجريبية السائدة، واقترح أن يحل محلها إمكانية الدحض، والحديث عن إمكانية الدحض نابع من رفضه للمنطق الاستقرائي فيقول : « لو أن مبدأ الاستقراء مبدأ منطقي خالص فلن تكون هنالك مشكلة للاستقراء لأن الاستدلالات الاستقرائية تؤخذ حينئذ على أنها منطقية تماما كما هو الحال في المنطق الاستنباطي، أما والأمر غير ذلك فإن هذا المبدأ يصبح قضية تركيبة لا يوقعنا نَفْيُها في التناقض»[2]

بهذا يمهد كارل بوبر إلى العقلانية النقدية التي تقوم بالأساس على رفض دور الاعتقاد بالأفكار والنظريات دون البحث في ضرورة الاعتقاد بها. وتعتبر ابستمولوجيا غاستون باشلار (1884- 1962) واحدة من الفلسفات التي حاولت صياغة عقلانية منفتحة، وهذا بسبب تقدم العلوم فهي ليست عقلانية كلاسيكية وتسمى بالعقلانية التطبيقية.

على عكس المدارس الفلسفية لا تعد العقلانية مدرسة فكرية واحدة محددة المعالم لكنها جملة من التيارات والمذاهب الفكرية، ومن هنا حرصنا منذ البداية على التأكيد بالقول أن الفلسفات العقلانية متعددة ولا يمكن ذكرها وحصرها.

**1-1-2- العقل من النسق إلي الذات :**

إنّ المُتَأمِل في أمر العقل، تتشعب عليه المسالك وتختلف وتتباين، فمعايير العقل متعددة إذ يوجد قدر من العقول قدر ما يوجد من الفلسفات.

والتفلسف حول العقل قديم قدم الفلسفة، فلا نجد فيلسوف إلاّ وأن وضع نظرية يعرفه بها، وهذا ما جعله من أهم المفاهيم المتداولة الحاضرة في تاريخ الفلسفة، حيث أنه يُصنف من المواضيع التي يجب التفكير فيها لا التي يمكن التفكير فيها.

وأهمية العقل ترجع إلى الانتصارات التي حققها فهو محطم قيود الأنظمة الإقطاعية، ومحطم استبداد الكنيسة؛ ولكن برغم من الانجازات التي حققها العقل في الميدان العملي والفكري الفلسفي إلا أنّ له سقطات فهو من وضع العقل الحديث في أزمات وهذا بسبب

[1] المرجع نفسه، ص 62.
[2] محمد محمد قاسم، كارل بوبر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1986،ص 141.

الإيديولوجيا[1]، فالعقل قبل أن يكون عقلا هو مجموعة من الأفكار تعمل على سيطرة عقول أخرى انطلاقا من خلفية فكرية عقائدية.

ومن هنا هل تحديد معايير العقل تعكس بعدا انطولوجياً (العقل الإنساني)؟ أم أنها تعكس بعدا إيديولوجيا (الخصوصية مثلا: العقل العربي الغربي الاشتراكي الرأسمالي)؟

وإذا قلنا بأن العقل مفهوم معياري فهذا يعني الأفكار الكبرى التي تحدد هذا المفهوم.

نجد من خلال التاريخ المقارن أن الحضارة اليونانية أعطت اهتماما بالغا للعقل فكثيرا ما نجد أن هذه الحضارة هي النموذج باعتبارها الأولى والمطلقة للعقل وهذا ما يراه جورج سرتون المستشرق فهم من قاموا بتطوير مفهوم العقل فلسفيا وعلى العكس من ذلك يصنف العالم الشرقي القديم باللاعقلية، وبالعودة إلى الفلسفة اليونانية نجدها مبنية على ثلاثة مصطلحات الميثوس الأسطورة، الإروس العاطفة، واللوغوس العقل، وما يهمنا في هذا المقام اللوغوس «"Logos" كلمة يونانية واسعة المعنى تشير أساسا في سياق النقاش الفلسفي إلى المبدأ أو النظام العقلاني أو المفهوم الذي يهيمن على شيء ما»[2]، وأول من استخدم هذا اللفظ هرقليطس (540- 580)ق م فبالنسبة له هو العقل الكوني أو القانون الكلي يحكم الظواهر أو المنظم لها من الداخل، فالطبيعة يحكمها قانون الصيرورة «إن الحياة الإنسان موت لغيره، كما أن موته حياة للآخرين وفي كل لحظة تسبح فيها في النهر يأتيك الدليل أن النهر واحد ومتغير»[3].

ولقد لعبت الفلسفة اليونانية دورا هاما في تطوير الفكر الفلسفي العالمي وخاصة الفكر الأوربي الحديث، لقد احتوت هذه الفلسفة على إرهاصات لجميع الأساليب الفلسفية اللاحقة وهذا ما نجده عند العقل البراغماتي السفسطائي، والعقل البراغماتي عند وليام جيمس، فالعقل السفسطائي يرى أن كل شيء قادر على تحقيق القوة والشهوة واللذة والمجد؛ وعلى العقل أن يبرهن على هذه الأمور، بهذا يصبح العقل في خدمة الأهواء والغرائز؛ وأصبح أيضا في خدمة مشروعهم الرابط بين العقل الفلسفي والنظام السياسي، وهذا ما نادى إليه وليام جيمس، فقد أسس « نوع من الغائية العقلانية أساسا للوجود»[4]، أما بالنسبة لأفلاطون (347- 429)ق.م فاللوغوس مرتبط بنظرية المعرفة، وموضوع المعرفة هو المُثل. وأهم ما يميز أفلاطون تأثره الشديد بمعلمه سقراط (400- 470)ق.م حيث نجد أن عملية التوليد حاضرة؛ فالعقل بقدراته قادرا على التوليد، أما عملية التعلم كانت قبل الارتباط بالمادة، بهذا يمكننا أن نقول أن العقل الأفلاطوني عقل متعالي يرتفع عن العالم الواقعي ليكتفي بعالم الروحي.

في حوار سقراط مع تيودروس الذي نجده في محاورة الجمهورية يقول أفلاطون على لسان معلمه: «والحقيقة أنه يوجد حركة وسكون وليس الكل في حركة كما يقول بورتاغورس

---

[1] الإيديولوجيا: هي علم الأفكار التي توجه فعل الإنسان.

[2] تدهوندرتش، دليل الأكسفورد للفلسفة ، المرجع السابق، ص 383.

[3] عبد الفتاح مصطفى غنيمة، فلسفة العلوم الطبيعة، سلسلة تبسيط العلوم، مصر، د (ط/ س)، ص 12.

[4] ريتشارد تارناس،آلام العقل الغربي، تر فاضل جنتكر، دار العبيكان، السعودية، ط1، 2010، ص 74.

(411- 485)ق.م: نحن نقول أن معرفة تكون ولا تكون إدراكا حسيا، إنما تكون من خلال الأعضاء الموجودة في جسمنا، ولا تكون إدراكا حسيا عندما تفهم الروح، الوجود هو أكثر المجردات شمولية أما الخير والجمال فَهُما مجردات... يدركهما العقل»[1]، من هنا يبني أفلاطون نظريته التي تميز بين العقل والحس، ونجده يؤكد أن المعرفة تمر بمراحل: «الإنسان يلاحظ الجزيئات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينهما، أي أنها ترتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة»[2]، وأهم الضوابط التي يقوم عليها العقل الأفلاطوني التذكر، فمن خلال أسطورة الكهف نجد أن العقل الفلسفي هو المسؤول عن هذه العملية «إذا سلمنا بأن من رأى شيئا وأغمض عينه يتذكره، في حين أنه لا يراه ثم يتذكره بعد ذلك، إنه في نفس الوقت لا يعرفه ومع ذلك فهو يتذكره».[3]

وبالعودة إلى العقل الغائي نجده يؤكد أن التفكير من أوله إلى أخره في جميع المجالات من أجل الفعل، فهو ذريعة يراد بها تحقيق غاية ما «ونادى وليام جيمس إلى ما أطلق عليه اسم (القيمة الفورية)، فطبقا للنظرية البراغماتية، فإن نشاطنا العقلي، وتفلسفنا يهدف إلى محاولة على حل الصعوبات التي تنشأ في مجرى محاولاتنا... ولا بد هنا من حدوث الفارق العملي بين الاعتقاد بصحة الفكرة وبين الاعتقاد ببطلانها»[4]؛ وبهذا نجد أن العقل البراغماتي يقوم على أداة تفسر كل فكرة بتتبع نتائجها العملية.

إن هذه المماثلة بين العقل البراغماتي السفسطائي، والعقل البراغماتي عند وليام جيمس (1842- 1910)م تقوم على اعتبار أن السفسطائية حملت لواء جديد فهدمت بذلك كل قديم فهي ثورة فكرية ناتجة عن نزعة ملحة نحو إيجاد نظرة جديدة للكون، وهذه الانطلاقة من الذات نجدها أيضا عند أبيقور(270- 341)ق.م الذي أسس فلسفته على أساس براغماتي «الحس هو الأساس في المعرفة عند أبيقور فقد جعل المقياس في باب الأخلاق أمراً حسياً بإسم اللذة والخلو من الألم، في ذلك الباب نقلت عنه:

1- أطلب اللذائذ التي لا يكون وراءها ألم.
2- إياك والألم الذي لا يجلب لذة.
3- إياك واللذة التي تحرمك من لذة أكبر.
4- تحمل الألم الذي ينجيك من ألم أكبر منه»[5].

أما العقل الذي يسيطر على الفترة اللاحقة للسفسطائيين هو العقل القائم على مكنزمات مثالية وما يميزه عدم اهتمام بالعالم الواقعي، بل نجده يسعى إلى معرفة المطلق، فيدعوا إلى

[1] أفلاطون، الجمهورية، تر شوقي راومراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1999، ص 26.
[2] إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص 58.
[3] أفلاطون، ثياتيوس، تر أمير حلمي مطر، دارغريب للنشر، مصر، ط 2000، ص 80.
[4] محمد مهران وآخرون، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة، القاهرة، طبعة 2004، ص 63.
[5] حسن محمد مكي، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، لبنان، 1995، ص 85.

ضرورة السيطرة على باقي القوى والماهيات الثابتة، فهو عقل فلسفي قادر على معرفة الأفكار المتعالية يكون هو المسيطر بالمقابل نجد أن المادة خاضعة له، أما أرسطو(322-384)ق.م يرى أنه لا وجود للعالم العلوي أو الروحي فما هو موجود هو الواقع، وهذا ما يثبت تثمينه للجسد أكثر من تثمين أفلاطون.

ولكن الفلاسفة وإن كانوا ينطلقون من مواقع مختلفة ويشتغلون بمشكلات متباينة؛ فإنهم يتوجهون إلى مشكلة محورية وهذا نجده عند كل من أفلاطون وأرسطو، هيجل وماركس فقد أكد أرسطو أن علم الطبيعة أهم المواضيع بتعمق في العالم الحسي لهذا حدد المقولات العشر: الكمية، الكيفية، العلاقة، المكان، الزمان، الموقع، الحالة... إلخ أما المشكلة المحورية عند ماركس هي أولوية عالم المادة على عالم الروح فتاريخ البشرية هو تاريخ الذي يُحَقَق من خلال نشاط عملية الإنتاج في الحياة المادية.

وبالرغم من المواقع المختلفة إلا أنه هناك نقاط للتلاقي، بين أرسطو وأفلاطون وأهمها اعتبار العقل ملكة من النفس ويميزها عن باقي القوى والملكات الغضبية والشهوانية، فالنفس العاقلة الناطقة تعني العقل «... وهكذا يكون لدينا المبدأ الغضبي والعاقل ومبدأ الشهوة، وعادة ما ينضم الأول إلى الثاني لمجابهة الثالث، وبالرغم من هذا فإن أرسطو يبحث عن مبدأ لتوحيد النفس... نجده في سيطرة العقل على القوانين».[1]

والعقل نوعين عند أرسطو منفعل والثاني فعال بفضله تصبح المعرفة الإنسانية ممكنة، فهو يؤثر على الفكر البشري ليجعله قادر على اكتساب صور الأشياء والاتحاد معها، أما العقل المنفعل فهو عقل الإنساني كصورة للجسد، «على الرغم من أن أرسطو ينص صراحة أن العقلين موجدان في النفس الإنسانية، إلا انه يصف الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق، وأزلي وأنه يأتي الإنسان من الخارج»[2].

إن كل مرحلة جديدة في التاريخ البشري هي خطوة على طريق معايير جديدة للعقل، فما هي المكانة التي يشغلها العقل في الفلسفة الوسيطة؟ وما هي الحدود التي تفصل بين العقل والدين ؟

أهم ما يشترك فيه الفلاسفة الوسطيين سواء المسلمين والمسحيين تفريق بين الطبيعة البشرية والحيوانية والإلهية، وما يميز الطبيعة البشرية الإيمان والعقل واختلافهم كان في هذه المسألة الأخيرة.

موقف أباء الكنيسة ومن بينهم القديس أوغسطين (354- 430)م كان توفيقي فيعبر عنه بالقول « أؤمن من أجل أن أتعقل ...، فالإيمان أولا ثم يأتي العقل بعد ذلك يحل الشيء من حقيقة إيمانية إلى حقيقة برهانية، وهذه المهمة الحقيقية للفلسفة، فليس مهمة الفلسفة أن تبحث

[1] عزت قرني، الفلسفة اليونانية، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ط 1993، ص 229.
[2] محمد فتحي عبد الله وآخرون، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للنشر، مصر، د ( س ط)، ص 188.

لتؤمن أو تتعقل لتعتقد بل تتعقد لتتعقل»[1]، بهذا تكون مهمة العقل التوفيقي عند أوغسطين ربط الاعتقاد بالتعقل، فيكون هذا العقل قادرا على معرفة الحقائق .

أما بالنسبة لمفكري الإسلام فقد اهتموا اهتماما يثير الانتباه بالعقل ومعاييره؛ فتناولوا هذا مفهوم بالشرح والتحليل ومن المُسَلَم به أنّ عرضنا هذا لن يسمح بالتفصيل وجهة نظر كل فيلسوف، والمعتزلة أهم من بحثت في العلاقة بين الفلسفة والدين فأكدت بوجوب تقدم العقل عن السمع، وأهم من تأثر بهم نجد الكندي فكان لزاما عليه أن يتعرض لهذه المسألة « يتضح لنا أنه هنالك تشابها واضحا بين منطلق الكندي والمعتزلة وهو أن العقل لا يمكن أن يخالف الشيء في جوهره وهذا يعني أن مدلول الفلسفة لا يختلف جوهريا عن غرض الشريعة»[2]، فيلجأ الكندي لتأويل الشرع على ضوء العقل وهذه مهمة العقل البياني فيتميز بالربط بين العقول.

أما ابن رشد (1126-1198م) فميز بين ثلاثة من العقول: العقل المنفعل هو مجرد استعداد تتمتع به الملكة العقلية للحصول على الصورة، العقل بالفعل هو نفسه العقل المنفعل لكن بعد حصوله على الصورة، العقل المكتسب فهو نفسه العقل بالفعل لكن بعد ما يصبح ملكا للإنسان «إنّ ابن رشد لا يعترف إلا بنوع واحد من المعرفة وهي المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات لتصعد إلى المعرفة النظرية المجردة بواسطة التعلم، وتحصيل المعرفة هنا كان هم أهل البرهان، أما الجمهور لا يقع لهم إلا من قبيل التحليل لارتباطهم بالمحسوسات»[3]، فحق استخدام العقل البرهاني عند ابن رشد للقلة، فهو منهج الفلاسفة في إدراك الحقائق فلا يقبل بجعل الدين في مكان الفلسفة أو العكس، فيؤكد أن لكل منهما مكانه الخاص واستقلاليته .

من وجهة النظر هذه ينتج أن العقل فيما فهمت هو وسيلة لإظهار وتحديد تغيرات على نشاط البشري الحضاري، ففي هذه الحضارة يثبت الإنسان نتائج تطوره العقلي ومهما كان التقدم التاريخي للحضارة فإن نشؤها وتطورها لا يمكن فَهْمُها فهما صحيحا بصورة منعزلة عن تاريخ تطور العقل نفسه بوصفه القوة المنتجة للحضارة.

لكن على غرار الحضارة اليونانية، فالمعايير التي فرضتها الحضارة المسيحية جعلت العقل يسقط في سبات عميق ويغرق في فترة من الركود والظلامية، مع انقضاء هذه الفترة بدأت الحضارة الجديدة بحركات النهضة والتنوير، فما هي معايير العقل في الحضارة الحديثة؟

يعد ديكارت (1596- 1650م) أول الفلاسفة المحْدثين الذين تناولوا العقل ومبادئه، أهم ما يركز عليه طبيعة الأفكار الفطرية فالعقل يدركها إدراكا مباشرا، ويقيم تمييزا بين ثنائيتين

[1] عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الوكالة للمطبوعات، الكويت، ط3، 1979، ص3.

[2] هناء عبده، السلمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،ط2005،1 ، ص 29.

[3] بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، المطبوعات الجامعية، مصر، د( س ط)، ص 43.

الفكر والامتداد «الإنسان بنظر ديكارت مكون من جوهرين متمايزين الجسم وهو يخضع في كل ما يعرض له قوانين علم الطبيعة باعتبار أنه جسم مادي ... والنفس هي جوهر ماهية الفكر»[1]، وعلى غير المألوف نجد ديكارت يقدم موضوع المعرفة على موضوع الوجود، فدرس نظرية المعرفة انطلاقا من عنصرين الذات ملكتها الأربع: الفهم، المخيلة ، الحواس، والذاكرة أما الموضوع هو «المعطيات النظرية أو الطبائع البسيطة المعروفة بديهيا وطريقة معرفة شيء انطلاقا من شيء آخر وأخيرا، الأشياء التي نستطيع بالتحديد استنتاجها من المعطيات النظرية»[2]، فأهم الأسس التي بني ديكارت عليها فلسفته: الكوجتو "أنا أفكر أنا موجود" ومعناه «إذا سألنا ديكارت كيف يعرف الإنسان هل بالعقل أم بالجسم نجد لديه الإدراك - أيا كان نوعه- لا يتم في اعتقاده بدون العقل الإنسان بما يحتوي من أفكار واضحة متمايزة، ويؤكد على مثل هذه الحقائق في كتابه " انفعالات النفس"»[3]، من هنا يكون معيار العقل التفكير، وهي نتيجة لا نستطيع أن نشكك فيها فالنفس وحدها ملكة العقل والتفكير.

وبعكس الفلسفات السابقة ديكارت يهتم بالعقل باعتباره الذات العارفة ولا يهتم بالموضوع سواء أكان موجود أم لا، ونقصد هنا وجودا ماديا تستطيع الذات أن تعرف الموضوع، لهذا نجده يقضي الحواس كمصدر للمعرفة «كوني أفكر في الشك في حقيقة الأشياء الأخرى يستتبع استنتاجا جِدُ واضح و جِدُ يقيني أنني كنت موجود».[4]

ويُعْتَبَر كانط (1724- 1804م) نقطة تحول، حيث أقام الإنسان على أساس العقل، فالعقل عند كانط شرط أساسي لتقدم البشرية نحو مستقبل أفضل، ولهذا يقدم انتقادات للفلسفات التي اهتمت بحضور الإله في المقابل غيَّبت حضور الإنسان، فتولى مهمة تقليص هذا الحضور من خلال كتبه: نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم.

«يتساءل كانط كيف يكون العلم ممكنا؟ فيسعى إلى بيان العناصر القبلية للمعرفة، والمعارضة لمادية الحدس الحسي؛ التي لا تأتي من الذات المفكرة، ويستخلص استنادا إلى تحليل الرياضيات والفيزياء أطرا للمعرفة يعتبرها بمثابة تعريف للذهن لدى الذات بما هي قدرة على المعرفة».[5]

العلم يكون ممكنا إذا لم تتدخل الميتافيزيقا كموضوع، فشرط العقل الايجابي عند كانط ربط الأفكار بالحدوس ويقول:« الأفكار بدون مضمون فارغة والحدوس بدون تصورات فارغة»[6].

---

[1] مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1993، ص 166.

[2] رينه ديكارت، العالم، تر إميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1 1999، ص 19.

[3] إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة، دار الوفاء لدنيا، مصر، طبعة 2001، ص 89.

[4] René Descartes, la discoure de la méthode, édition conversion informatique et publication par le site philosophie, p 28.

[5] جيل جاستون جارانجي، العقل، تر محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2007، ص 21.

[6] ديف روبنسون وآخرون، الفلسفة، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط2001، ص 78.

يمكننا القول أن العقل الحدثي متحررا من النقل عكس العقل الوسيطي، وهذا تعبير عن انتصار العقل على الدين المسيحي؛ وهذا الانتصار يفسح المجال لظهور عقل أكثر تحررا.

تعد فلسفة ما بعد الحداثة تدشين لعقلٍ جديد، فالعقل القديم هو عقل للفلسفات النسقية أما العقل البديل هو عقلا للفلسفات الذات عقلا منفتح رافض لقوالب النسق، عقلا واعي بوجوده، عقلا جاء لتسترجع إنسانية الإنسان، ومن زمرة الفلاسفة ما بعد الحداثة جاك دريد فما هي الأفكار الكبرى التي تحدد مفهوم العقل عنده؟

- يحاول جاك دريد أن يتناول أهمية علم الكتابة بصفته علم مستقل عن الأفكار الفلسفية، من خلال هذا الموضوع نجده يثير ثورة ضد التراث الفلسفي والعقلي، فيحاول تأسيس لعقل جديد مستقل مفكر متحرر من التفكير الميتافيزيقا، والعقل الذي يثور عليه دريد عقل أو اللوغوس يعني المركزية الأثينية التي ورثتها المركزية الأوربية، فيصفه بالامبريالية «هذه المركزية التي تدلنا على أصل غير حقيقي للحقيقة»[1]، من هنا ما هي الحقيقة التي يدعو إليها دريد ؟

الحقيقة المبينة على أساس عقل الاختلاف، فمن خلال عملية أو منهج التفكيك للخطاب الفلسفي منذ الفلاسفة الطبيعيين إلى هيدجر(1889- 1976)م يحاول التأسيس لعقل منفتح متحرر من النسقية لا يعترف بالحقيقة المطلقة.

أهم من تأثر بهم جاك دريد، فردريك نتشه فهو منتقد العقلانية التي يرمز لها بـ أبولو إله النظام والعقل؛ فيعتبر هذا الوعي مريض و يتمثل في الميتافيزيقا. ومن هنا انتقد مركزية اللوغوس «لقد انتقد نتشه باستمرار الوهم القائل بأن وجود الكلمة يضمن حقيقة ما تشير إليه هذه الكلمة»[2] والكلمة بمعنى العقل المطلق، فالعقل الذي يدعو إليه نتشه عقل ديونسيوس.

وأهم المواضيع التي لقيت اهتماما كبير من طرف نتشه اللغة، ومن هذا المنظور نجد أن لودفيج فنجتيش(1889- 1951)م وجد له إلهاما في كتابات نتشه، فقد اعتبر هو الآخر الميتافيزيقا مواضيع فارغة من المعنى، وهذا هو العقل التحليلي.

أما العقل الذي يتحدث عنه هابرماس (1929- 1970)م فهو تواصلي، من خلال ممارسة العقل يعطي أهمية للمصالح فهو عقل الهادف «العقلانية التواصلية فإنها تتأسس على الخطاب البرهاني الذي يحفز على خلق اتفاق بدون ضغوط وعلى بلورة اجتماع داخل بنية ديمقراطية»[3] هذا العقل يعطي مساحة لتعبير فتصبح الذات غير منعزلة.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا المقام: ما هي نقاط التشابه بين مفكرين ما بعد الحداثة؟ فنجد أن علمنة الفكر والقطيعة مع الميتافيزيقا أهم نقاط التلاقي وهذا ما نجده عند مشال فوكو (1926- 1984)م فقد درس أنظمة الفكر التي تعاقبت على أوربا امتداد من

[1] جورج رينان، رحالات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، ط1993،1، ص 122.
[2] لورا نس جين، نتشه، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة 2002، ص 122.
[3] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا للشرق، المغرب، ط2، 1998، ص 209.

العصور الوسطى إلى عصر الحداثة فقد أطلق كلمة "ابتسمية" ليحدد من خلالها مميزات كل عصر، بهذا يكون فوكو قد أحدث ثورة ضد تاريخ الأفكار التقليدية، فيطرح موضوع الجنون «أخضع فوكو ضرورة فهمها باعتبارها ظاهرة مكملة للعقل، فتحليلاته لظهور العيادة جعلت من المرض العقلي ظاهرة صحية ... ولعل تشكل العقل هنا – كما فهمه فوكو- لا يمكن أن ينفصل أبدا عن تشكل الجنون».[1]

**1-2- فلسفة العقل من الحركة إلى الوعي:**

من خلال التتبع لمسار العقل نجده في كل مرحلة يخوض ثورة سعيا منه للتحرر من القيود، فهو قوة حية يعمل على تحريك وتجدد، فمثلا الفكر الكلاسيكي مرتبط إلى حد كبير بالميتافيزيقا والخرافة عكس الفكر الحديث الذي نجد أن العقل أصبح القانون المسيطر على المجالات؛ وهذا ما يراه أوغست كونت(1798- 1857م) حيث يؤكد أن تاريخ الفكر البشري يمر بمراحل ثلاث المرحلة الأولى: « مرحلة اللاهوتية أو الأسطورية »[2]، ومن خلال التسمية نستنتج أن المسيطر في هذه الفترة هي الغيبيات، والمرحلة الثانية « هي المرحلة الميتافيزيقية يتجه التفسير إلى الأفكار المجردة، والثالثة هي المرحلة العلمية أو الوضعية حيث يخضع كل من الخيال إلى الملاحظة وتهتم الفرضيات بالحقائق الخاصة والشاملة، التطابق مع الحقيقة هو المعيار الوحيد للحكم على الأشياء»[3].

وسبب لجوء الإنسان في المرحلة الأولى إلى التفسير اللاهوتي الأسطوري عجزه عن فهم الظواهر، ومعرفة مسبباتها فقد اعتقد أن هنالك أرواحا شريرة تسيطر على الظواهر فقدم إليها الهدايا والقرابين وأقام لها الطقوس، وتعد الحضارة الشرقية القديمة أول من سألت: كيف خلق الإنسان؟ ومن أين؟ فكانت آلهتهم تعبر عن الحياة والموت والعالم والخلق، ومع ظهور الزراعة شهد العقل الكلاسيكي مجموعة من تطورات وتكمن في معرفة الفصول والأحوال الجوية فيؤكد هوايتهد:« إن الزراعة هي الخطوة الأولى نحو المدينة والعلم، لأنها كانت تتطلب المعرفة بمسار الحوادث والتنبؤ بمجرى الطبيعة خلال الزمن»[4].

أما المحاولة اللاحقة لتخصيص دور جديد للعقل تتمثل في المرحلة اليونانية التي تميز فيها العقل بأنه الدينامو للوعي فتأسست أهم المدارس: المدرسة الأيونية، المدرسة السفسطائية ثم تأسست الأكاديمية ثم اللقيون.

وانطلاقا من حركية العقل نحو الوعي نجد العصر الوسيط قد انطفأ فيه نجم الحضارة فعُرف لدى الباحثين بالعصور المظلمة، وذلك بسبب القمع الذي سلط على العقل.

بالمقابل نجد أن الحضارة الإسلامية قد شهدت نهضة علمية وبلغ نشاط الفكري والعقلي أَوَجَهُ، وهذا راجع إلى حرية الفكر فتطورت كثيرا من العلوم.

---

[1] عالم الفكر، الفلسفة اليوم، المرجع السابق، ص90.

[2] شمس الدين جلال، البنية التكوينية لفلسفة العلوم، المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2009، ص 112.

[3] حسن محمد الكحلاني ، فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، د.ط .2003، ص 81.

[4] صلاح قنصوة ، فلسفة العلوم، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط 2002، ص 109.

من أهم المحطمين لأصنام العقل القديم كوبر نيقوس (1473- 1543)م الذي كانت ثورته العقلية نذير بانحلال الفكر الكنسي المؤمن بأن الأرض مركز الكون؛ حسب نظرة أرسطو وبطليموس ففي «النموذج المركز الشمسي نفترض أن الشمس ثابتة في موقع في الفضاء وأن الأرض والكواكب الأخرى تدور في مدارات مختلفة حول الشمس »[1]، وهذا ما يعبر عنه جورج طرابيشي بالجرح النرجسي في كتابه " من النهضة إلى الردة".

ومن هنا يكون العقل البطلموسي هو اللاعقل في نظر كوبر نيقوس، ولقد ظل تطور العقل بعد هذه المرحلة مدفوعا بدافع معرفة الحقيقة، ففي هذا السياق هنالك من يؤكد أن هناك قطيعة بين المعرفة اللاحقة والمعرفة السابقة وبينهم غاستون باشلار الذي يعد من أصحاب القطيعة الإيبستمولوجية، وتتلخص هذه النظرية في أن تطور المعرفة العلمية لا يستند دوما على نفس المعرفة السابقة، فلا نجد أي اتصال بين القديم والجديد «...إن الفيزياء المعاصرة أخذت قطيعة من الفيزياء التقليدية، خاصة في مجال الفيزياء النووية، فالمفاهيم التي وردت في الفيزياء النووية المعاصرة لم يكن لها أي صلة بمفاهيم الفيزياء التقليدية »[2] وحتى بالنسبة لفيزياء أينشتاين ليس لها صلة بالفيزياء المعاصرة السابقة للنسبية، فلهذا نجد العقل الذي يدعو إليه هو عقل العالم المنفتح لأن العقل الثابت المطلق الساكن عائق أمام العقل المتحرر المتحرك.

ومما لا شك فيه تصورات أينشتاين (1879- 1955)م دفعت بالعقل الإنساني إلى مرحلة الوعي، بالرغم من أن الاكتشافات المعاصرة تجاوزت هذه النظرية إلى حد ما في مجال الفيزياء النووية لكنها كنظرية توصلت إلى نفي نظرية المطلق عن نيوتن « أما بالنسبة للكتلة كانت الفيزياء الكلاسيكية تذهب إلى أن كتلة جسم مادي ما هي إلا خاصية ثابتة لا سبيل إلى تغيرها »[3].

ومن الأخطاء السابقة التي صححها العقل: التوصل إلى حقيقة اللاشعور وهذا ما توصل إليه فرويد (1856- 1939) « فأعتقد فرويد أن المرء حزمة مختلطة ومتشابكة من الأفكار والرغبات لا يمكن فهمها وتفسيرها إلا بجهد شاق»[4]، والذي لا شك فيه أن فرويد لعب دورا هاما في تحطيم فكرة التسامي والتفوق الجنس البشري؛ ففي تعبير فرويد « الإنسان ما هو إلا وتر مشدود بين الفرد المتوحش الكائن في عقله اللاواعي والإنسان الأعلى اجتماعيا وعقليا »[5].

---

[1] حسن علي، فلسفة العلوم ومفهوم الاحتمال، دار السعودية المصرية للنشر، القاهرة، د.ط، 1998، ص 94.

[2] François Dahognent, Gaston Bachelard sa vie son ouvre avec un exposé de sa philosophie, sa presses universitaire de France, Paris 1965, p 71.

[3] فلاديمير سيملجا، النسبية والإنسان، تر العبد محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2006، ص04.

[4] كريت بربنتون، تشكل العقل الحديث، تر شوقي جلال، مجلس الوطن للثقافة والفنون، الكويت، 1978، ص 313.

[5] محمد عبد الحميد، قصة تطور العقل الحديث، دار العالم الثالث، مصر، د( ط س)، ص 549 .

بهذا يكون انجلى للعيان وجه جديد من أوجه الوعي، وفقر الوعي القديم يعود الفضل في هذا الكشف بلا جدل إلى العقل الحر.

انطلاقا من تتبع هذه الانجازات نجد حركية للعقل فهنالك تميز بين العقل العلمي الحديث والعقل الكلاسيكي والعقل الوسيط وهذا التميز ناتج عن ما حققه العقل من فاعلية، فالمنجمون في العصور الوسطى يعتقدون اعتقادا جازما بأنهم يمارسون فاعلية عقلانية؛ ففي الحضارات القديمة كان العقل متأثرا بالطبيعة وقوانينها (مطابقة لقوانين الطبيعة) وهذه المطابقة في نظر بيكون (1561- 1626)م هي أوهام العقل «اشتغل فرانسيس بيكون في كتابه "الأرغانون الجديد" بتحليل الأخطاء العقل الإنساني، واستطاع في النهاية أن يصل إليها فسماها بأوهام والأصنام»[1]، قسم هذه الأوهام إلى أربعة أوهام القبيلة وأوهام الكهف والوهم الثالث السوق والقسم الرابع أوهام المسرح «إن الأصنام والأوهام ليست أغاليط استدلالية التي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطئ فهم الحقيقة ويجب التحرر منها لكي يعود العقل لوحا مصقولا»[2].

من هنا نستخلص أن مسيرة التاريخ البشري بحركاته المختلفة وتناقضاته الداخلية، وبحركاته الثورية وتطوراته الروحية؛ ما هي إلا إنجازات العقل عبر مجموعة من المراحل وهذا ما يراه منتريه على غرار فرنسيس بيكون، ففي موسوعة لالاند يعلق بالقول: «إن العقل ليس ثابتا بل هو في حالة صيرورة فالعقل ينتظم رويدا رويدا، ناهيك بأن هذه الصيرورة يمكن تفسيرها ... فإما أن يعبر العقل عن نفسه بالتدريج ويعي دوما بشكل أوضح مبادئه، وإما أن يكون وأن يتعدل في سياق الاختيار المقام»[3]، وعليه فلا الوعي دون صيرورة، فهو يعبر عن حالة عقلية يكون فيها العقل بحالة إدراك وعلى تواصل مباشر مع محيطه الخارجي، في هذا المقام يرى هيجل أن الإنسان هو الموجود الوحيد الذي يعي ذاته باعتباره موجودا لذاته، ويستطيع أن يسقط ذاته وتمثلاته على الأشياء، فالإنسان يعمل دائما على تغييرها، ويرى ذاته تتحقق تحقق موضوعي، وهذا ما فعله كوبر نيقوس وفرويد وأينشتاين ...أما بطليموس ونيوتن (1642- 1727)م فهم وعي زائف.

**1-3- جذور نقد العقل في فلسفة التاريخ:**

يعد مصطلح فلسفة التاريخ مصطلح حديث فقد ظهر في القرن التاسع عشر، لكن مباحث فلسفة التاريخ ترجع إلى العصور الوسطى عند كل من القديس أوغسطين وابن خلدون (1332- 1406)م إلا أن مع العصر الحديث عرفت فلسفة التاريخ تحولات كبرى عند كل من هردر (1744- 1803)م وكانط وهيجل، فما يجمع بين هؤلاء الفلاسفة بحثهم في القوانين العامة للتطور البشري .

[1] محمد مهران وآخرون، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار القباء للطباعة، القاهرة، د/ط س، 2004، ص 140.
[2] يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة للنشر، القاهرة،ط 1983، ص 47.
[3] أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 1169.

وأهم ما يميز العصر الحديث بديناميكيته وتطوراته دفعه للمفكرين والفلاسفة بإصرار متزايد إلى الاهتمام بمشكلة العقل.

ومن هنا نتساءل ما مدى حضور العقل في فلسفة التاريخ؟

إن صياغة رؤية عقلانية حول التاريخ لا تتم إلا باتخاذ موقع من التاريخ والنظر إليه ككل، وهذه النظرة من التأريخ هي التي تمكن الفيلسوف من النظر إلى الحوادث ككل؛ فتسقط نظرية العناية بهذا يتجاوز حدود المستقبل وينتهي إلى طرح مشكلة غاية التاريخ ( الغائية ) أو نظرية نهاية التاريخ.

وبهذا يكون الفكر مترفع عن الحاضر، ويسمح لنفسه بالنظر إلى التاريخ نظرة كلية.

من أهم فلاسفة التاريخ الذين نجد أن العقل حاضر في فلسفتهم: فيكو(1668- 1744)م أهم ما يميزه وضعه لتصور جديد للتاريخ حيث استفاد من منهج الاستقراء لبيكون فقسم تاريخ الإنسانية إلى ثلاث مراحل متتالية: المرحلة الأولى هي اللاهوتية ثم المرحلة البطولية ثم المرحلة الإنسانية، وكل مرحلة تختلف عن سابقتها بتطور الوعي، والمرحلة الإنسانية هي مرحلة العقل.

بالمقابل نجد أن المرحلة الأولى امتازت بعجز القوى العقلية فنشأت الخرافة والجهل، ومن هنا نستخلص أن فيكو يشبه طفولة العقل بطفولة الإنسان، بهذا التشبيه يكون فيكو قد وضع يده على حقيقة الدور المزدوج للعقل: العقل الساكن الخاضع والعقل المتحرر.

انطلاق من كل ما ذكر نجد أن فلسفة التاريخ عند فيكو يحكمها قانون الأحوال الثلاثة: أحوال لتطورات العقل « فيؤكد فيكو أن العقل يعرف من خلال دراسة الأشكال التي يظهر فيها، فيظهر مثلا في التنظيمات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفن والقانون واللغة...بهذا يعد فيكو من قدم نظرة تاريخية عن حقيقة التغير من خلال تفسيره للتاريخ باعتباره عملية منظمة...تعبر عن أحوال العقل يصبح العقل نفسه موضوعا للمعرفة»[1]، وهكذا يكون فيكو قد أعطى رؤية جديدة للتاريخ فهو من فتح المجال أمام فولتير(1694-1778)م الذي يعود له الفضل في استعمال مصطلح فلسفة التاريخ فكثيرا ما نجد أن فولتير يصنف من أقطاب فلسفة التاريخ النقدية، وهي فلسفة تعنى بدراسة التاريخ دراسة عقلانية ترفض كل رؤية غير مقبولة لدى العقل، بهذا تكون مهمة فلسفة التاريخ النقدية تحرير الفكر الإنساني من الخرافة ونشر العقل؛ فأهتم بتتبع مسار العقل البشري المتمثل في شتى مظاهر النشاط الإنساني « التاريخ لا يسير وفقا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وإنما بمقتضى العقل البشري نحو الأفضل لقد تحرر الإنسان من الجهل والخرافة في العصور التي تحكم فيها العقل إن التقدم انتصار لقوى العقل »[2].

[1] أبو سعود عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف، الإسكندرية، طبعة 1997، ص 77.
[2] أحمد محمود صبحي، فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ط 1985، ص174.

على عكس أطروحة فولتير نجد هيوم (1771- 1811)م يضع تصور جديد في لتفسير التاريخ، فيعترف بمكانة الدين بالمقابل يرفض الاعتقاد بقوة العقل وتطبيقاته.

وهذا ما يميز الفترة التي سبقت كانط وميزت فلسفة التاريخ فقد تماهت مع مكتسبات التنوير بفضل إسهامات فولتير وفرنسيس بيكون وغيرهم من رجال عصر التنوير، فكانت الثقة والإيمان بالآليات العقلية تزداد؛ فآمنوا بأنّها الكفيلة لإيصاله نحو الكمال المطلق بالمقابل نجد أن كانط تمكن من إثارة العقل ضد نفسه، فالنقد عند كانط يعني فحص القدرات العقلية كأن نسأل: من أين لنا أن نعرف ما نعرفه؟ كيف يمكن أن نعرف؟

فأعطى معنى عام للنقد وهو معالجة الحرة للقضايا التي تطرح على العقل عبر تاريخ البشر.

من الواضح أن كانط كان يعتقد وفقا لتحليلاته الأولى ضمن نقد العقل الخالص بأن التاريخ لا يُفسر ولا يُشرح بنفس القوانين العامة للطبيعة، فالطبيعة تختلف عن التاريخ فهذا الأخير هو مجال للحرية بينما الطبيعة هي مجال للضرورة. فنجد أن هذا الطرح أحالنا إلى التفكير في وضع فلسفة للمستقبل « فالتاريخ في نظر كانط هو التطور نحو المعقول، هو في نفس الوقت دليل على تقدم العقل والحرية التي هي صانعة للعقل »[1]؛ وبهذا يظهر لنا أن فلسفة التاريخ عند كانط لا تنفصل عن نسقه النقدي الموجه بالدرجة الأولى إلى العقل الميتافيزيقي « إذن فإن ميتافيزيقا الأخلاق ضرورية لا غنى عنها لا عن دافع من دوافع التأمل المجرد فحسب، يستهدف البحث في مصدر القواعد الأخلاقية الموجودة في عقلنا وجودا قبليا »[2].

إذ تأملنا ما قيل نجد أن كانط يربط بين العقل الميتافيزيقي الأخلاقي ليظل منتجا؛ ويقسم كانط العقل إلى: العقل ( الفهم القبلي )، الحساسية (الفهم البَعْدي) وتتمثل في الزمان والمكان والعلية، والفاهمة هي الكفيلة بالربط فيؤكد أن الطبيعة من إنتاج الفاهمة؛ فالحدوس بدون مفاهيم عمياء والمفاهيم بدون حدوس جوفاء، لعل كانط من أوائل الفلاسفة التاريخ من انتبهوا إلى تلك الفخاخ من خلال التماهي مع العقل، فصحيح أن العقل حاضر في فلسفة التاريخ لكن حضوره عند كانط مختلف، فكانط بدأ معه تاريخ الفلسفة.

أما المرحلة اللاحقة لكانط تجسدت في أعمال هيجل فهو أول من تنبه إلى نقد عبادة العقل لأنه خاضع للمتناقضات العقل لا يمكن أن يطمئن إلى التناقض فلا بد له أن ينحل هذا التناقض بين القضيتين في المركب، وبذلك نجده يؤمن بأن الفلسفة هي المجال الذي يتمكن فيه العقل على التوحيد بين المجالات الفكرية المختلفة.

---

[1] رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1988،ص129.

[2] إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط2، د(س)، ص09.

تعتبر فلسفة التاريخ عند هيجل خلاصة منطقية لفلسفته العامة، فكلمة التاريخ تعني عنده الحضارة الإنسانية بكل مقوماتها، فالتاريخ هو تجسيد للإنسان في وجوده الأزلي و في ذاته المطلقة حيث تبرز وقائع التاريخ، من هنا كان هم هيجل هو تفسير التاريخ تفسيرا فلسفيا حيث يكشف من خلاله عن المعقولية في الحركة التاريخية، فهذه الحركة الجدلية هي تقدم و تطور التجربة الإنسانية.

**2-1- هيجل الإنسان و الفيلسوف:**

أثبت لنا تاريخ العلماء والفلاسفة أن الأحداث التي يمر بها الإنسان لها الأثر البالغ في تكوينه الفكري، فكل نظرية فكرية هي وليدة الحالة النفسية والاجتماعية التي تعيشها الشخصية، وهذا ما ينطبق على هيجل بحيث أن كل قراءة لهيجل أو عرض لفلسفته ليست منفصلة عن شخصيته، فكلما تقدمنا في الإلمام بهذه الفلسفة أحسسنا بحاجة ماسة إلى خطاب مباشر مع هيجل الإنسان، فبدأت أفكاره تتضح كلما ربطناها بالأحداث التي عاشها هيجل وبالعلاقات الإنسانية التي تربطه بالآخرين.

ومن هنا ليس من شك أن الصلة متينة بين هيجل الإنسان وهيجل الفيلسوف الذي تطورت فلسفته بتطور حياته.

**1- مولـــــــده:**

« هيجل جورج فلهام هيجل Hegel George Willhem Fredirich هو فيلسوف ألماني ولد بشتوتغارت في 27 أغسطس 1770 ومات بالكوليرا في تشرين الثاني 1831 وشأت المصادفة أن يولد هيجل وهوردلين في عام واحد»[1]، والطابع العام الذي ميز ألمانيا في فترة ولادة هيجل هو انقسام ألمانيا الجغرافي السياسي فوحدة ألمانيا لم تتحقق حتى القرن الثامن عشر تحت راية بروسيا على يد بسمارك الذي عينه الملك البروسي ولهام الأول رئيسا للوزراء على مملكته.

**2- أصولـــــــه:**

أما بالنسبة أصوله « نشأ هيجل من أسرة نمساوية الأصل رأسها من أولئك الذين أخلصوا لمذهب لوثر في الإصلاح الديني فاضطر إل مغادرة مقاطعته»[2]، امتد الإخلاص اللوثري من أصول العائلة إلى جذورها فقد تربى هيجل على مذهب الإصلاح البروتستانتي لمارتن لوثر (1482- 1546)م.تميزت أسرة هيجل بالتواضع والمحافظة على الأسس الدينية فمعظم أجداده كانوا قساوسة.أما والده «كان موظف حسابات متواضعا يعول عائلة كانت تقاسي الكثير من التعصب الديني، فَقَد هيجل والدته في حداثة سنه وفقد أخاه الذي يشغل

[1] جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص 721.

[2] عبد الرحمن بدوي ، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، مصر، ط1 ، 1984، ج2، ص 580.

وظيفة ضابط في سنة 1812م، أما بالنسبة إلى أخته كريشتين فضلت أن تفارق الحياة على طريقتها الخاصة حيث انتحرت في سنة 1832م »[1].

**3- تعليمه:**

تلقى تعليمه الأول في مدرسة المدينة " شتوتغارت " حيث درس اللاهوت واللغات اليونانية واللاتينية فأظهر ذكاء واهتماما كبيرا بالدراسة وتنبأ له بمستقبل ناجح.

ومن أهم الأحداث التي أثرت في هيجل في هذه الفترة هو وفاة والدته التي كانت تربطه بها رابطة قوية باعتباره أكبر أبنائها «في سنة 1788 سجل نفسه بالمعهد الأسقفي في توبنغن لدراسة البروتستانتية بمنحة حكومية أو بمنحة من الدوق بلغة ذلك العصر حصل هيجل على شهادة التعليم الفلسفي سنة 1890 بذلك المعهد الفلسفي ولكنه قرر سنة 1893بعد مناقشة بحثه أمام لجنة المعهد التخلي عن عمله كقسيس» .[2]

من أهم الصداقات التي عقدها هيجل أثناء تواجده بالمعهد كانت مع الشاعر هودرلين(1780- 1843)م، الذي كان تأثيره على تفكير وشخصية هيجل واضحا بسبب أسلوبه المرهف، وليس هيجل وحده الذي تأثر بهذا الشاعر فتأثيره امتد إلى العصر المعاصر وتجلى في التيار الهرمونطيقي خاصة عند من هيدجر(1889- 1976)م وجورج هانس غادامير(1900- 2002)م، ومن أهم نقاط الالتقاء بين هيجل وهودرلين الإعجاب بالحضارة اليونانية ثقافة وفلسفة؛ ومن أهم المذكرات التي خلفها هيجل في هذا الموضوع "الديانة لدى الإغريق والرومان" و"بعض الفروق بين الشعراء القدامى والشعراء المحدثين".

في الفترة غادر فيها هيجل معهد توبنغن في عام 1893 م بدأ البحث عن وظيفة «عمل مدرسا لدى الأسر الارستقراطية في "بيرن" لمدة ثلاث سنوات ولمدة ثلاث سنوات أخرى في مدينة فرانكفورت وبقى عل اتصال بأجواء الفلسفة الألمانية عن طريق خطابات هودرلين وشينلج(1729- 1781)م، وعاون هيجل هودرلين في الحصول على وظيفة للتدريس في فرانكفورت حتى يكون قريبا من الأفكار الأدبية؛ وكان يلتقيان في فرانكفورت ويعيدان ذكرى أيامهما الأولى»[3]، وسمحت له أوقات الفراغ في ظرف السنوات التي أشتغل فيها كمدرس خاص أن ينمي فكره الموسيقي محققا نضوجه الفكري، اطلع على أعمال كانط وهردر وما يسمى بالفلسفة التنويرية وأظهر اهتمامه بالتاريخ « كتب في مذكراته في الفاتح من يونيو سنة 1785 عن أمله في أن يكون مؤرخا ذلك المؤرخ الذي لا يكتفي بسير الأحداث؛ إنما ذلك المؤرخ الذي يروي حياة العظماء والأمم وأخلاقها وقادتها هذا بجانب ما تتحلى به من قيم أخلاقية و دينية» [4].

---

[1] يوسف حامد الشين ، مبادئ فلسفة هيجل، جامعة بنغازي، ليبيا، ط 1994، ص 23.

[2] عبد الفتاح الديدي ، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلوا المصرية، القاهرة، د.(ط.س)، ص 198.

[3] عبد الفتاح الديدي ، هيجل، دار المعارف، مصر، د.(ط.س)، ص 12.

[4] يوسف حامد الشين ، مبادئ فلسفة هيجل، مرجع سابق، ص 24- 25.

من خلال هذا يعد التاريخ من أهم المواضيع التي حازت على إعجاب هيجل واستمر هذا الإعجاب من سن الشباب إلى سن الرشد، وظهر من خلال مؤلفاته في فلسفة التاريخ.

توفي والده سنة 1799 غادر هيجل إلى مدينة إيينا حيث عين محاضرا في جامعتها فحصل على كرسي الأستاذية في الفلسفة والرياضيات، مما لا شك فيه أن الأحداث التاريخية أسهمت تأسيس الأرضية التي بنيت عليها مبادئ الفلسفة لهيجل ومن أهم الأحداث دخول نابليون إلى مدينة إيينا سنة 1806 ويبدو أن هذا الحدث لم يفارق مخيلة المفكر الألماني وأبدى تعلقا كبيرا بشخصية نابليون (1769- 1821)م ومن ثمة كان تأثره بالثورة الفرنسية 1789م " لقد رأيت روح العالم ممتطيا صهوة جوداه".

**4- زواجه:**

أما زواجه فقد كان «في 16 سبتمبر 1811 تزوج هيجل من ماري فون توخته وهي من أسرة عريقة في نورنبرج التي صار هيجل مدرسا بمدرستها الثانوية...أنجبت منه ولدين كارل وإيمانويل وصار أولهما فيما بعد أستاذا للتاريخ في جامعة لانجن ولم يحصل هيجل فقط على دخل كبير حتى صار في أوج شهرته »[1]،

أتيحت له فرصة التدريس مرة ثانية في جامعة هيدلرج فحاضر فيها في علم الجمال ثم انتقل إلى جامعة برلين.

**5- وفاته:**

كانت وفاته بالضبط يوم الاثنين 14 نوفمبر «بقي هيجل منذ سنة 1818 إلى آخر يوم من حياته سنة 1831 في منصب قيادي بالنسبة إلى فلاسفة ألمانيا، وبدر منه مبدأه في "أن الحقيقي عقلي والعقلي حقيقي" وأن التاريخ هو مظهر تقدم العقل»[2].

يصف لنا جواز سفره الفرنسي هيئته الخارجية «حرر عام 1800م بهذه العبارات ، عمره 30سنة القامة 5 أقدام وبوصتان، الشعر والحاجبان لونهما أشقر، العينان رماديتان، فم متوسط ، أنف متوسط، ذقن مستديرة، جبهة ضعيفة ووجهه بيضاوي»[3]، تلامذته يؤكدون بأنه لم يكن جذاب «لم يكن يحب أن تطرح عليه أسئلة خارج نطاق موضوع محاضراته في نقاط تتعلق بمذهبه إنه لم يكن يجيب إلا بالإيماءات المبهمة أو يحيل إلى كتبه... كان يقضي الليالي بأكملها في تحضير محاضراته أو في تحرير كتبه على ضوء مصباح الزيت»[4].

**مـــــؤلفاته:**

**مؤلفاته قبل وفاته:**

«1801 الفرق بين نسق الفلسفة عند فشته وشلنج

[1] عبد الفتاح الديدي ، هيجل، المرجع السابق، ص 10.
[2] عبد الفتاح الديدي ، هيجل،المرجع السابق، ص 16.
[3] رينيه سرو، هيجل والهيجلية، تر أدونيس العكره، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993، ص 9.
[4] المرجع السابق، ص 9.

1805 هيجل الحياة الروحية
1807 علم تجلي الروح
1808 تمهيدات فلسفية
1807 موسوعة العلوم الفلسفية
1821 فلسفة الحق

**المؤلفات المنشورات بعد وفاته:**

1832 محاضرات فلسفة الدين
1832 محاضرات تاريخ الفلسفة
1835 محاضرات فلسفة الفن الجميل
1837 محاضرات فلسفة التاريخ
1844 نسق الحياة الخلقية والفلسفة الأولى للروح
1929 علم المنطق
1948 الكتابات اللاهوتية المبكرة
1964 كتابات هيجل السياسية
1977 القانون الطبيعي
1977 الإيمان والمعرفة
1979 الدين المسيحي
1984 الرسائل
1984 ثلاث مقالات
1985 بين كانط وهيجل نصوص في تطور المثالية بعد كانط
1986 نسق إيينا
1805 المنطق والميتافيزيقا »[1].

**2-2- الأصول التاريخية لفلسفة هيجل:**

يتميز تاريخ الفلسفة بطبيعته الخاصة، فهو يختلف عن التواريخ من نوع آخر، لهذا نجده يحتل مكانة هامة في فلسفة هيجل.

وهذا ما يؤكد عليه ولتر ستيس في كتابه فلسفة هيجل، فيقول «ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديدا، وليس هو مذهب خاص إنما هو فلسفة كلية عامة Universel تداولتها الأجيال من عصر إلى آخر تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق، لكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير،

[1] فريدريك هيجل ، محاضرات فلسفة الدين، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط1، 2001 ص 12.

فقد ظلت على وعي بدوام بقائها فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو»[1]؛ ما يمكن أن نقوله كتعليق على ما ذكر أن هيجل لم يتحد فقط بفلسفة أفلاطون وأرسطو، وهذا بالفعل ما يؤكد عليه هيجل فنجده يجمع الكل المتعدد في فلسفته، من هذا المنطلق نجد أن معنى المذهب الفلسفي الجديد عند هيجل لا يعني الانبثاق من العدم .

من أهم المدارس الفلسفية عبر تاريخ الفلسفة التي تأثر بها هيجل نجد المدرسة اليونانية المثالية وسميت بالمثالية بسبب انتقالها من مادية الحواس إلى العقل، كما سبق وأن ذكرت أن هيجل تميز بفلسفته الكلية.

### 2-2-1 زينون الايلي: الجمع بين المتناقضات.

يؤكد هيدجر أن وريث تراث الإغريق هو الوريث لطريقتهم في التفكير، وبالفعل فقد ورث هيجل طريقة تفكير الإغريق فنجده تأثر بالمدرسة الايلية وعلى رأسها زينون الايلي (490- ؟)ق.م؛ ونحن نعلم أن زينون الايلي أقام تميز حاسما بين المعرفة الحسية والعقلية فأكد أن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحواس وهذا ما يربط هيجل بزينون، لأن هيجل أعطى أهمية كبيرة للعقل والروح فالحقيقة الوحيدة عند هيجل هي الكلي، أما عند زينون فالحقيقة هي الوجود الجمع بين المتناقضات.

ومن منطلق نفي العالم الحسي عند زينون نجده ينفي الحركة والتعدد، بهذا قد تم الإعلان عن ميتافيزيقا جديدة نفت التغير والحركة والكثرة.

بالنسبة لإبطال الكثرة عند زينون نجده يوظف الحجة التالية: « لو كانت الكثرة حقيقة فإننا إذا فرضنا حبة من القمح وكيسا كبيرا من القمح قد وقعا على الأرض، فإننا لا نسمع صوت الحبة بينما نسمع صوت الكيس، ولما كانت الحبة جزءا من الكيس فإما أن لها صوت مثله، وإما أن الكيس ليس له صوت عند سقوطه وإلا فكيف يتألف صوت من مجموع ما لا صوت له؟»[2].

وسبب نفي زينون للكثرة احتوائها على تناقضات فما هو زائف يناقض نفسه، فالوجود الحسي لا يوجد وجودا فعليا لأنها موضوعات تدرك بالحواس، لكن بالمقابل الموضوعات التي تدرك بالعقل لها وجودا فعليا.

ولإبطال الحركة يتخذ زينون الحجة التالية: «إذا أردت أن تقطع مسافة فلا بد أن تقطع نصفها الأول قبل أن تقطع نصفها الثاني وهذا النصف لا يمكن أن تقطعه قبل أن تقطع النصف الأول، وكل مسافة هي بهذا الحال، فكلما قطعت نصفها بقي أمامك نصفها الآخر»[3]

ومن هنا نجد زينون يوظف حجة أخيل الذي يريد اللحاق بالسلحفاة على النحو التالي:

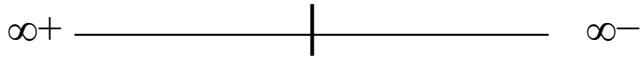
---

[1] فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية،تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص 24.

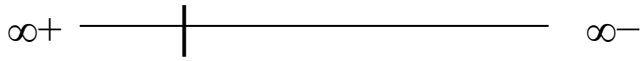
[2] محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، 1993، بيروت، لبنان، ص 95.

[3] المرجع السابق، ص96.

أخيل




السلحفاة




فلكي يلحق أخيل بالسلحفاة عليه أن يقطع نصف المسافة، ولكي يقطع نصف المسافة عليه أن يقطع نصفها، وهكذا تقسم المسافة إلى ما لا نهاية

بهذا يمكننا أن نقول أن النقاش في الكثرة والحركة يعد من أهم الإشكاليات الفلسفية، ولا تزال حتى اليوم لأنها مرتبطة بإشكاليات الزمن والمكان، ومن هنا يكمن تأثر هيجل بزينون فالعقل عند هيجل يحتوي على تناقضات كفكرة الكم تحتوي على الواحد والكثرة مثلا: قنطار من القمح ككم يتكون من الكثرة ومن الحبة (الواحد) ونقيض الواحد هو الكثرة تركيبها هو الكم .

وفقا لهذا السياق نجد أن زينون يقول أن الأمة تسير في طريق الخاطئ، فحاول تأسيس خطابه على أساس أن زمن مزيف بسبب ما يعانيه الشعب اليوناني آنذاك من انحطاط فبدأ السير نحو +∞ إلا أننا نجده يسير نحو −∞.

### *2-2-2 هرقليطس: الجدل*

ومن بين الذين أتحد معهم هيجل فكريا وفلسفيا نجد هرقليطس(540- 580)ق.م، فبرغم من أن فلسفة هذا الأخير كانت عبارة عن أقوال، إلا أنها تعد من أهم الأعمدة التي بنيت عليها الفلسفة اليونانية فقد أقام ديالكتيك على أساس اللوغوس الكوني هو العقل، وما يمكن استنتاجه من آراء هرقليطس أن الجدل هو محرك الكون «فلا شيء يبقى كما هو، ولا شيء يبقى متطابقا من آن إلى آخر وظاهر الثبات النسبي وَهْم شأن ذلك الذي يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هي الموجة نفسها»[1]، بهذا نجد أن اللوغوس يحتل حيزا هاما، فهو المبدأ الذي ينتهي عنده الصراع ومن أهم النقاط التي يمكننا التركيز عليها في تأثير هيجل بهرقليطس هي فكرة الاحتواء جدل هيجل القائم على القضية ونقيض القضية كذلك هو دياليكتيك هرقليطس القائم على صراع الأضداد والصيرورة وجميع المتضادات تلتقي في تضاد واحد، وهنا تكمن عملية الاحتواء فنقيض القضية ليس عزلا للقضية، إنما هنالك عناصر تجمع بين الموت والحياة ،الخير والشر، الحرب والسلام...الخ.

### 3-2-2 أفلاطون : المعقولات:

يتمتع أفلاطون بقيمة فلسفية خاصة، وهذا راجع لأسلوبه بحيث أن محاوراته تنتمي إلى فن أدبي متميز لا نعرف كيف نكتبها ولا كيف نقرأها، فكل قراءة لأفلاطون هي قراءة جديدة.

[1] ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ( د، ط) س1984، ص70.

وبالرغم من التباعد الزمني بين هيجل وأفلاطون إلى أن مقدمات أفلاطون الفلسفية كانت الجزء في فلسفة هيجل الكلية من أهم هذه المقدمات تمييز أفلاطون بين عالم المحسوسات وعالم المثل فالمحسوسات تتميز بطبيعتها الخادعة الظنية الناقصة بينما في المقابل نجد عالم المعقولات أو عالم المثل الذي يتميز بالكمال.

«إن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهيتها فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه، والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبدا إلى كمالها ... إن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة»[1]، وعالم المعقولات عند هيجل هو عالم الروح فقد رفض هو الآخر العالم الحسي المادي وفضل الارتباط بعالم الروح، لأن الأفكار تؤثر في المحسوسات.

ولهذا اعتبر هيجل أن الوعي أسبق من المادة فالبنية التحتية التي تتمثل في الأفكار تؤثر في البنية الفوقية التي تتمثل في الاقتصاد، وهنا يقع السر الكامن وراء تسمية فلسفة هيجل بالمثالية.

ومن الواضح أن هيجل قد تأثر بفكرة وحدة الوجود عند أفلاطون التي عرفت عنده بفكرة الروح المطلق، فيقول أفلاطون على لسان سقراط في محاورة ثياتيتوس «أظن أني وهذا الموضوع نكون موجودين بواسطة هذه العلاقة المتبادلة بيننا، لأن وجود مرتبط بحكم الصيرورة ولكننا غير مرتبطين بشيء آخر، ولا يمكن لكل منا أن يكون مرتبطا بذاته، فالارتباط الوحيد هو الارتباط الواحد بالآخر ... ولا ينبغي لأن نقول أو نسمح لأحد أن يقول بأن شيئا ما موجود أو يصير في ذاته أو بذاته»[2]، ومن هنا فكرة وحدة الوجود تعني وجوب وجود إله واحد مبدع للكون.

**2-2-4 سبينوزا : النفي.**

أهم ما تميز به سبنوزا(1632- 1677)م تأثره بمنهج الهندسة، فقد ربطه بالميتافيزيقا للبرهنة على أنه لا يوجد سوى جوهر واحد هو الله يوجد في كل شيء آخر، وهنا نجد ربط سبنوزا المنطق بالميتافيزيقا.

«فسنبوزا يرى أن الله من حيث هو جوهر هو مفكر من ناحية، ومفكر من ناحية أخرى وهو إن كان ممتد إلا انه لا جسماني وعنده أن الله من حيث هو مفكر فإن فكره لا محدود وإن موضوع هو الوجود اللاموجود والكائن اللامتعين، وإذن أن فليس الله عقل بالمعنى المألوف»[3].

بهذا الوجود عنده واحد وليس متعدد والفكر والامتداد من صفات الله، بهذا يميزه عن الأشياء المتناهية التي تعرف بحدودها المادية والمنطقية فكل تحديد هو نفي من هنا يوجد جوهر واحد ايجابي غير خاضع للسلب بتحديدنا لشيء ما هذا يعني فصله وضع حدود مثلا

[1] أفلاطون، محاورة ثياينتوس، تر أميره حلمي مطر، دار عز الدين، القاهرة، ط 2000، ص 51.
[2] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1996، ص 89.
[3] محمد مصطفى حلمي، سلسلة التراث الإنسانية، المجلد الثاني، الناشر زكي نجيب وآخرون للمؤسسة العامة المصرية للتأليف والنشر، ص 642.

بقولنا على شيء أنه أحمر اللون أو مثل مربع الشكل هذا يعني فصل اللون عن باقي الألوان وفصل الشكل عن باقي الأشكال، من هنا بتحديدنا قمنا بالنفي أو السلب نفينا وسلبنا من اللون الحمر باقي الألوان لكن في مقابل نجد أن هيجل تأثر بسنبوزا من موقع القلب بحيث أن سلب هو تحديد أو تعيين.

العوامل السابقة الذكر كلها شكلت جزء من فلسفة التاريخ الهيجلية، فضرورة تأثير السابق باللاحق ضرورة تاريخية، لكن وبرغم من ضرورة التأثر لا يمكننا نفي مجهودات هيجل الفلسفية فقد استطاع أن يجمع العديد من المذاهب الفلسفية المتضاربة في نسقه الفلسفي، ويمكن أن نقول أن تحول هيجل نحو نظرة جديدة حول فلسفة التاريخ هو «حصيلة التركيب لأطروحات هذين الاتجاهين اللذين مرا من خلال فلسفة جون جاك رسو وإمانويل كانط»[1].

### 2-2-5 رسو:الرومانسية:

أهم أفكار جون جاك رسو(1712- 1778)م التي أثرت في فلسفة التاريخ عند هيجل فكرة الدولة التي بناها على رفض فكرة لوك حول الطبيعة البشرية، فهذا الأخير يراها طبيعة شريرة أنانية بالمقابل، نجد رسو يرى أن الحياة الطبيعية قبل ظهور المدينة كانت تتميز بحانة الرضا والقناعة، وبظهور الحضارة تنامت الأنانية، بهذا نضع أنفسنا أمام دعوة للعودة إلى الحالة الطبيعة وهذه أهم مبدأ الفلسفة الرومانسية.

أهم كتب رسو نجد **"العقد الاجتماعي"** «وفيه يقول أن الأفراد حين يفوضون حقوقهم للجماعة ككل يفقدون جميع حرياتهم صحيح، لكن رسو يترك مجالا لنوع من التحول حيث يقول: أن الإنسان يحتفظ بحقوق طبيعية لكن هذا يتوقف على افتراض مشكوك فيه هو أن الحاكم سيحترم هذه الحقوق على الدوام»[2]؛ وهذا ما يسميه رسو بالإرادة العامة، فقوانين المجتمع ما هي إلا تجسيد لإرادة العامة في الدولة.

أما بالنسبة لظهور الدولة تأثر هيجل بهوبز (1577- 1689)م حيث هذا الأخير أرجعها إلى التعاقد «اعتقد هوبز أن الدولة بناء عقلاني لم يصنعه الله أو التاريخ لكن الإنسان هو الذي صنعها... وهنالك وسيلتان لإنشاء جسم سياسي كما كتب هوبز في De corporopolitio الأولى اجتماعيا على مؤسسات عشوائية ينشئها حملة من الأفراد مجتمعين»[3].

### 2-2-6 كانط :الحرية والتقدم.

---

[1] بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، مكتبة الزهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2003، ص 85.

[2] برتراند راسل، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ط ديسمبر، 1983، ص 197.

[3] فرانكلين .ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث، تر أحمد حمدي صبحي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر د/ ط، س، ص232.

سبق و ذكرنا أنّ «فلسفة هيجل هي محاولة لتجديد الفلسفة الكلاسيكية وخاصة أفلاطون... وكانط الذي بدأت معه الفلسفة المعاصرة فطريقة تفكير هيجل لم تكن مختلفة عن هذه الفلسفات»[1].

وفلسفة التاريخ الكانطية التي تأثر بها هيجل لا نجدها منفصلة عن نسقه النقدي، لأننا نجده يحاول تجنب الأخطاء التي وقع فيها السابقون، فيفرق بين موضوعين بالقول«تقسم الموضوعات إلى فينومينا ونومينا، والعالم إلى الحسي وعالم الفهمي»[2].

في هذا السياق نعتبرما ذكر تلخيص لنظرية المعرفة الكانطية، التي يؤكد من خلالها علو عجز الإنسان من معرفة المطلق لأنه خارج حدود التجربة؛ بالتالي يمكننا أن نعتبر هذه الفكرة انتقادا لديكارت حول الأنا العارفة التي بمقابلها نجد الأنا الكانطية منفصلة عن الموضوع لأنها لا تستطيع أن تعرف ذاتها إلا في وجود الموضوع، وهذا عكس ما ذهب إليه ديكارت حول أن العلاقة بين الذات والموضوع هي علاقة تطابق.

والنومان أو المطلق لا نستطيع أن نعرفه عند كانط إلا بالعقل الفلسفي عبر مراحل الصراع بين متناقضين الخير والشر بهذا يتحرك التاريخ.

من هذا المنطلق نجد أن فكرة التقدم موجودة في فلسفة كانط إذ «يؤكد بأن الناس سيصبحون بملأ حريتهم أكثر فأكثر تعقلا لذا فإن التقدم المستمر سيشق طريقه نحو الكمال»[3].

وأيضا من أهم نقاط التشابه بين فلسفة كانط وهيجل التميز بين المجتمعات الطبيعية والمجتمعات المتحررة، فالمجتمعات الطبيعية عند كانط نجد عند هيجل تقابلها الحضارة الشرقية، والمجتمعات المتحررة تقابلها الحضارة اليونانية وهذه الأخيرة بدأ معها التاريخ لأنها شعوب حرة.

**2-3 من تاريخ الفلسفة إلى فلسفة التاريخ:**

الفلسفة عند هيجل كل متصل تدفعه ضرورة داخلية «فكل فلسفة كانت ولا تزل ضرورية وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال وإنما تجدها عناصر ايجابية في الكل واحد...وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة »[4].

فمن أهم صفات فلسفة هيجل: الكلية, العمق, الثراء والتطور، لهذا يبدأ هيجل محاضرته في تاريخ الفلسفة بالقول:« إن شرط الأول للفلسفة هو شجاعة الحق و الإيمان في قوة الروح»[5]

---

[1] Frederick c. Beiser. The Cambridge companion to Hegel, the published by the pres syndicate of the University of Cambridge, United Kingdom, first published. 1993. p 211

[2] إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر موسى وهبة ،مركز الإنماء القومي، لبنان، د/ ط، س، ص 196.

[3] جورج رينان، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، ط1، 1993، بيروت، ص 136.

[4] - إمام عبد الفتاح إمام, المنهج الجدلي عند هيجل,دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3 ,2007،ص 21.

[5]- فريدرتش هيجل ,محاضرات في تاريخ الفلسفة,تر خليل احمد خليل,المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986، ص15.

فيظهر لنا مذهبه الفلسفي المبني على أساس الحرية و العقل.

ففي عام 1893 كتب هيجل إلى شيلنج يقول:«إن العقل والحرية سيظلان المبدآن اللذان نؤمن بهما »[1]، حيث إن الحالة التي تعاني منها الفلسفة على حسب تعبير هيجل سيئة، لأنها تلاشت ولم يبقى منها إلا الاسم, وما على الأمة الألمانية إلا أن تعمل على إخراج الفلسفة من العزلة.

هيجل من بين الفلاسفة المتكلفون بهذه المهمة, فيعرف الفلسفة:«العلم الموضوعي للحقيقة فهي معرفة ضرورتها، معرفة تفهمية وليست رأيا ولا تذويبا للآراء على الإطلاق »[2].

فالفلسفة ليست آراء إن صح التعبير, بهذا لا نستطيع الجزم على أن هنالك فلسفة حقيقية على حساب الأخرى وهذا اعتراف بالحقيقة الموضوعية التأملية, بهذا يعطي هيجل للفلسفة بعدا أعمق,فيشبهها ببومة منيرفا «إن بومة منيرفا Menerva لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله»[3] ,وبما أن الفلسفة لاحقة فطيرانها يكون بعد أن تدب الحياة لتفكر فيها مثل ما تفعله بومة مينارفا التي تنتظر حلول الليل لتبدأ في الطيران، ونحن نعلم أن مينرفا هي آلهة الحكمة عند الرومان؛ أما البومة كثيرا ما نجدها دليلا ووصفا على عمق التفكير والحكمة، فكان هذا التشبيه الأعمق والأبلغ (بومة مينيرفا هي الفلسفة ).

ومهمتها أن تبين وأن تحقق أن العقل ليس وهما، بذلك تتمكن من اكتشاف الأخطاء التي وقع فيها.

من التعريفات الشائعة التي يتعرض لها هيجل بالنفي والرفض، القول: بأن الفلسفة متعلقة إلا بالتجريدات والتعميمات الفارغة، بالمقابل يعرفها بأنها: «الوعي التجريبي لأنفسنا والشعور بذواتنا، وبالحياة هو ما يكون بذاته ملموسا متعينا غنيا، وبالتالي تكون في مضمار الفكر، وهي تهتم بالتالي بالعموميات، إن مضمونها مجرد لكنه هو العنصر من حيث الشكل إن الفكرة بذاتها ملموسة أساسا فهي وحدة تعيينات شتى»[4].

من المعروف أن هيجل يقيم فصلا بين الدين والفلسفة، فبالرغم من أن كليهما يبحث في الحقيقة لكنها مختلفان في المنهج. فمنهج الفلسفة هو العقل أما الدين منهجه الشعور والوجدان لذلك يفسر هيجل الدين انطلاقا من العقل، فالثالوث المقدس (روح القدس، الابن والإله) تتجسد في الثالوث الجدلي (القضية، النقيض والتركيب)، بل إن الأمر يتعدى ذلك حيث أن كل التقسيمات الهيجلية ثنائية، والطرف الثالث تركيب، ومن هنا تكون الفلسفة هيجلية ترسيخ للمسيحية، فهل يمكن اعتبار ما قيل بأنه معاهدة صلح بين الدين والفلسفة؟

---

[1] ماركيوز هاربرت, العقل والثورة, تر فؤاد زكرياء, الهيئة المصرية للتأليف والنشر، د/ط, 1980, ص30.

[2] فريدرتش هيجل, محاضرات في تاريخ الفلسفة, المرجع السابق، ص32.

[3] فريديرش هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص91.

[4] فريديرش هيجل ، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص34.

المعروف أنه لا فكر جديد بدون مصطلح جديد، وباعتبار أن هيجل يقدم فكرا جديدا فقد لجأ وما تستدعيه الحال إلى استخدام مصطلحات جديدة غير تلك المعروفة أو المتعارف عليها ، والعقل من أهم هذه المصطلحات فقد ربط العقل بالتاريخ، بهذا نجده يحتل أهمية كبرى في النسق الفلسفي الهيجلي، وكأنه انطلق من المقدمتين التاليتين:

- الإنسان يريد أن يبحث في كل شيء، يريد أن يبحث في التاريخ.
- الإنسان كائن عاقل تاريخي، ليتوصل إلى النتيجة التالية.

إذن وجب على العقل أن يبحث في التاريخ، على ضوء ما تقدم يمكن لنا أن ندرك أن الفكرة التي استند عليها هيجل، تقول إن الفكر هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان، والإنسان وحده يمكن أن يكون له تاريخ بهذا فليس هنالك فصل بين التاريخ والفكر، فالفلسفة تفكر في التاريخ.

أهم ما يؤكد عليه هيجل أنه «سوف يظل ضرب التفكير الفلسفي مختلفا على التفكير العام الذي يدخل في كل نشاط إنساني»[1]، فمهمة الفلسفة هو أن تفهم ما هو كائن اللامحسوس.

### 2-3-1 تاريخ الفلسفة من منظور هيجل.

- هل يمكن أن نعيش العصر وأحداثه بدون ماضي فكري؟
- هل يمكن إقصاء التراث الفلسفي في تأسيسنا للفلسفة العصر؟
- هل استطاع هيجل التحاور مع الزمن الماضي في بناء فلسفته؟

أهم فكرة يحملها التاريخ هي فكرة التطور، وهذا يعني أن الفلسفات الأولى هي أكثر الفلسفات تجريدا وفقرا بالمقارنة مع فلسفات العصر، لكن بالرغم من فقرها نجد أن الفلسفة المعاصرة لم تتأسس إلا بالاقتران مع الفلسفات السابقة.

بهذا يتضح أن معنى تاريخ الفلسفة هو البحث في الروابط بين الماضي وما بلغته الفلسفة حاليا، فنجد أن ما يقتضيه موضوع التاريخ، استخدام المنهج الجنيالوجي من خلال تتبع المراحل التاريخية وهذا ما نجده عند هيجل.

فمثلما أنه هنالك تاريخ سياسي هنالك تاريخ للفلسفة لكن التاريخ الفلسفة لا يكتفي بدراسة تاريخ الماضي مثل التاريخ السياسي، حيث «أن الفلاسفة الذين هم أبطال هذا التاريخ أقصد الوجود الزماني والحياة الخارجية لهؤلاء الرجال فقد انتهت وزالت لكن أفكارهم لا تزال حية، تعمل وتؤثر، وتؤتي أكلها والمضمون الفعلي الذين أعلنوه لم يكن حلما لأن الفلسفة ليست من ألوان التجوال»[2].

---

[1] فريديريش هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ط3،2005، ص47.

[2] - إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة 1984، ص371.

إذن مهمة تاريخ الفلسفة دراسة التطور المتجلي في ظهور الفلسفة في عصر ما، ونحن ندرس تاريخ الفلسفة إنما ندرس الفلسفة ذاتها، فالشرط الذي يوفر لنا حق الشمولية هي الفلسفة وليس التاريخ.

يقسم هيجل التاريخ إلى مراحل يمكننا أن نقول عنها زمنية ليبين أن الفلسفة معرفة عقلانية والتاريخ هو عبارة عن تسلسل عقلاني:

1)- المرحلة الأولى: هي الحضارة الشرقية تميزت بخضوع الإنسان للطبيعة، فهذا الفكر ميثولوجي منغمس في الطبيعة وهذه الأخيرة متحكمة في كل العلاقات «علينا أن نبدأ بالعالم الشرقي، لكن ليس قبل الفترة التي نكتشف فيها الدولة في هذا العالم ذلك لأن انتشار اللغة وتكوين الأجناس يقعان خارج حدود التاريخ، فالتاريخ هو الواقع أما الأساطير فهي لا ترقي إلى مرتبة التاريخ»[1]، ومن هنا يستبعد هيجل مفهوم الدولة عند شعوب الشرق، فهي مرحلة ما قبل التاريخ. أما عن الحياة السياسية في الشرق، فقد شهد هذا العالم «حرية عقلية تعمل على تطوير نفسها دون أن تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية، تتمثل في طفولة التاريخ، فالأشكال الجوهرية تؤلف صروح الرائعة للإمبراطوريات التي نجد فيها جميع التنظيمات والأمور العقلية، لكن بطريقة يظل فيها الأفراد مجرد أحداث عارضة، إذ يدور هؤلاء الأفراد حول محور واحد هو الحاكم»[2].

علينا أن نشير أيضا إلى ما يتعلق بإقصاء الحضارة الشرقية كمرحلة من التاريخ في نظر هيجل يتناقض مع هذا العصر، فحاليا تعتبر هذه الدول من أهم الدول الصانعة للتاريخ (كوريا، اليابان والصين).

2)- المرحلة الثانية: وهي الحضارة اليونانية والرومانية شهدت هذه المرحلة ارتقاء على مستوى الوعي، فعرفوا النظم السياسية وتمتعوا بقدر من الحرية «إن المكانة الذاتية الأرفع التي تحتلها الحرية الإغريقية، الحياة الأكثر تحررا»[3].

فسبب هذه المفارقة هي الحرية، حيث الحرية التي عرفتها شعوب الشرق هي الحرية الذاتية، أما الحضارة اليونانية والرومانية تجلت الماهية الحرة المفكرة بذاتها، بهذا الفلسفة الحقة تبدأ مع اليونان وتتميز هذه الحضارة بثلاث حقبات زمنية تجتمع في الكل الذي يضمن أن الفكر لا يبتعد عن العيني.

3)- المرحلة اللاحقة هي المرحلة الأخيرة: الدولة الجرمانية وهي كيان روحي ومادي، من خلال هذه الخصائص يتحقق الكلي، فتظهر هذه الخصائص (الروحية) في الأدب والفلسفة والفن والتفكير، ومقارنة بالإغريق والرومان نجد «أن الإغريق والرومان والآسيويين بأحرى كانوا يجهلون تماما أن الإنسان بصفته إنسان خلق حرا....والمسيحية

[1] - فريديرش هيجل، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2007، ص55.
[2] - فريديريش هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، 2005، دار التنوير، ص195.
[3] - فريديريش هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص230.

تعترف بأن الناس أحرارا لكنه اعتراف يختلف عن الحقيقة التالية، إن الحرية هي العنصر المكون لمفهوم الإنسان الواعي»[1].

الدولة الجرمانية هي المرحلة الأخيرة في تسلسل مراحل التاريخية. أما التاريخ الكلي فهو التاريخ الفلسفي، التاريخ الذي يحتل المرتبة الأخيرة حيث أنه ليس بالتاريخ الأصلي أي تاريخ الرواة، وليس التاريخ النظري الذي يفسر الوقائع الماضية، فالتاريخ الكلي هو التاريخ الفلسفي متميز بأنه ليس محدود بالزمان ولا المكان فارتباطه فقط بالعقل.

بهذا يتجسد الطرح الغائي للتاريخ، فغايته تحقيق الإنسان الحر الكلي، أوربا هي نهاية التاريخ أما الشرق فهو بدايته.

من هنا «فقد تفردت الفلسفة الهيجلية بهذا السبق الذي يجعل التاريخ موضوعا مركزيا للفيلسوف، فالفلسفة (تفلسفت في التاريخ) وليس مجرد تأمل له على أن الوعي بالتاريخ كمرجع للفيلسوف»[2].

بالعودة إلى فكرة نهاية التاريخ لم تكن من أهم المواضيع الهيجلية فقط بل نجدها حاضرة في الفلسفة المعاصرة، فقد تطورت عند كل من الكسندر كوجيف (1902-1968)م، وفرنسيس فوكوياما وأهم المقدمات التي استند عليها فوكوياما فكرة هيجل التي تقول أن الإنسان مشترك مع الحيوان في حاجات الطبيعة وقبل ذلك حاجته إلى المحافظة على حياته والإبقاء على وجوده، كما أنه يختلف عن الحيوان في السعي إلى المنزلة المجردة. فالرغبة في نيل "الاعتراف والتقدير" هي محرك التاريخ حيث تدفع البشر إلى الدخول في عراك حتى الموت، فالوعي الذاتي ينعكس على نفسه فنجد الفرد يرغب في رغبة الآخر، العبد يرغب في رغبة السيد.

لكن هل أمنية هيجل بوضع نهاية للفلسفة والتاريخ تحقق؟ أم أن الفلسفة المعاصرة حلت هذا التناقض؟

وتأثير هيجل لم يقتصر فقط على فوكوياما وكوجيف فكثيرا ما نجد قولا بأن كل فيلسوف هو هيجلي.

لكن الفلسفة المعاصرة حطمت نسقية هيجل فهي فلسفة تمجد الذات، كما نجدها تدعو إلى العودة إلى أسطورة نتشه (ديوزينوس)، فوكو (الجنون).

وأهم إقرار يقر به هيجل أن التاريخ معني أساسا بتطور ما يسميه الروح Geist فمقابلها نجد الطبيعة المادة ووجه الاختلاف أيضا كامن في الحرية، بهذا يتوجب اعتبار العملية حيز لتحقيق التدريجي لتلك الفكرة، ضمن موقف اجتماعي بعينه وهذا الواقع هو

[1] - عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط3، 1993، ص62.
[2]- محسن الصخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص34.

العالم الجرماني، «إن غاية التاريخ الكوني هي بالتدقيق أن تتطور الروح حتى تتشكل طبيعة ثانية، أي عالما مطابقا لها تجد فيه الذات مفهوم الروح.... وتلك كلمة التاريخ النهائية»[1].

من هنا يمضي تاريخ الفلسفة متجسدا في المقولات المنطقية ومن خلال صيرورة المذاهب الفلسفية، فالفلسفة الأولى في نظر هيجل هي أكثر تجريدا أما الفلسفة الأخيرة هي أكثر عينية.

**2-3-2 فلسفة التاريخ عند هيجل:**

الفلسفة بالنسبة إلى هيجل إنماء للفكر بالانتقال من المحسوس إلى اللامحسوس «فموضوعها هو الفكر المعين، المفهوم إذا ما هو عليه في ذاته ولذاته»[2]، بهذا يجذب هيجل التاريخ إلى نطاق الفلسفة.

فيعرف فلسفة التاريخ «وأعمق تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر»[3]، فالتفكير الفلسفي في التاريخ هو فكر لفكر، وهذا التفكير لن يكون إلا إن كان هنالك تاريخ للفكر لأنها تبحث في التاريخ ككل، فكل الأحداث التي تحدث أمامنا هي جزئية، لكن لابد أن نفهمها وندركها بإحالتها إلى الكلي.

ومن هذا المنطلق نجد هيجل يفتح أفاقا جديدة في دراسة التاريخ «إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل»[4].

لكن ماذا نعني بتأمل التاريخ؟

أهم ما يميز فلسفة هيجل طابعها الموسوعي، غير أن هم هيجل لم يكن كتابة تاريخ البشر ولا تعداد مراحل تطوره، بل أراد أن يجد السر الخفي وراء تحريك الأحداث التاريخية، وهنا يظهر لنا دور الفلسفة التأملية للتاريخ التي نظر لها هيجل و«يمكننا إجرائيا فقط أن نجعل من ذلك الحوار الذي كانت فلسفة الأنوار من جهة وفلسفة التيار الرومانسي من جهة تقوده لبنة الأولى لظهور فلسفة التاريخ والاتجاه التأملي خاصة، وهذا ليس سوى لأننا نعتبر أن فلسفة هيجل التي ستعلن صراحة هذا النمط الجديد من التفكير في التاريخ»[5].

ومن أهم رواد فلسفة التاريخ بمعناها التأملي نجد كانط، وهيجل وماركس.

وكتعريف لها «فلسفة التاريخ التأملية أو الواقعية معنية بالماضي البشري الفعلي حيث تعتبر من الماضي الشمولي أو الكلي يُدرس بغية الكشف عن المآثر العامة والأهمية العلمية للتاريخ ككل»[6].

---

[1] محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2000، ص445.

[2] فريديريش هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص309.

[3] فريديريش هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،لبنان،ط2، 1981، ص40.

[4] فريديريش هيجل ,مصدر نفسه، ، ص78.

[5] - مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص85.

[6]- تر. هوندرس، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصاد، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، د.ط.س، ص43.

مما تقدم يتضح أن المنطق التأملي الذي اتسمت به فلسفة التاريخ يضعها في خانة التميز عن باقي الدراسات التي عرفها التاريخ، فهذا المنطق يحاول إخراج التاريخ من براثين التجزئة والتخصيص إلى الكلية، والتأمل هنا مرادف للنظر والتفكير في التاريخ العام.

ولو عبرنا عن معنى فلسفة التاريخ التأملية بطريقة أخرى لقلنا أنها النظر واستغراق الفكر في التاريخ وفي مقابل فلسفة التاريخ التأملية نجد فلسفة التاريخ النقدية التي يمكن القول أن أصولها حديثة مقارنة بالتأملية، ومن أهم فلاسفتها نجد دلتاي وشلايماخر.

لكن أهم ما يمكننا قوله عن فلسفة التاريخ الهيجلية أنها لا تهتم فقط بالتأمل التاريخ لكنها «تذكرنا بحقيقة دامغة لا تقبل الريب والشك، وهي أن الشعب هو الحقيقة والحياة أيا كان العصر الذي يعيش..... إننا الحقيقة، إننا التاريخ، ونحن الواقع والحياة»[1]، فلسفة التاريخ عند هيجل هي فلسفة الإنسان المتحضر المرتبط بالماضي والمفكر في الحاضر والمتأمل في المستقبل، الواعي بالزمان والمكان، فكل وعي بالزمن هو انفصال عن الطبيعة، ليس على سبيل المقارنة بل على سبيل المقاربة نجد أيضا أن ابن خلدون يرى أن التاريخ حركة جدلية فالإنسان هو المحرك الدافع للتاريخ بفضل أعماله «..... أن خير فن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرضه لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التواحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغليبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من ملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر أعمالهم ومساعيهم من كسب والمعاش والعلوم والصنائع....»[2].

لكن المشكلة الأساسية التي تواجهها فلسفة التاريخ التوفيق بين التاريخ والفلسفة، فالتاريخ معناه الأحداث التي مرت على الشعوب أما الفلسفة فليست أحداث بل هي فكر وفلسفة التاريخ هي تاريخ للفكر

تاريخ للمتعين عند هيجل «بالرغم من الصعوبة الواضحة في التوفيق بين الفلسفة والتاريخ، فإننا لا نستطيع أن نتخلى عن دور العقل في تفسير وتبرير التاريخ»[3]، فكل ما يحدث في التاريخ يتم في النطاق العقلي وغايته العقل كما يوجد في ذاته ولذاته، والتاريخ في نظر هيجل هو مجموعة من الأعمال ومن الناحية الداخلية هو أفكار مترابطة بعلاقات منتظمة أما خارجيا فهو أحداث ووثائق في زمان ومكان.

فمهمة فلسفة التاريخ الكشف عن باطن وصورة هذه العلاقات، انطلاقا من هذا يعرض مراحل تطور وتقدم البشرية في إطار خط مستقيم، فيفصل هيجل التاريخ عن الطبيعة.

[1] - نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ (هيجل)، دار المعارف، مصر، طبعة 2004، ص196.
[2] - ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط.س، ص57.
[3] - نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ (هيجل)، ص183.

الواقع أن فلسفة التاريخ عند هيجل تعتمد اعتمادا رئيسيا على مفهوم العقل، و استطاعتنا أن نلاحظ هذا من سير التاريخ، فالدافع الأساسي في الحركة التاريخية هو العقل باعتباره محرك الوقائع و الأحداث، و أيضا كجوهر و روح كامن وراء الظواهر في وعيه بذاته، فليس التاريخ حركة عشوائية إنما حركة واعية .

**1-3 نظرية العقل عند هيجل:**

العقل هو الجوهر الذي تستمد منه فلسفة هيجل تصوراتها؛ فمهمة الفلسفة هي التعرف على العلم الذي يتجسد فيه العقل، بهذا كان هدف هيجل تأكيد سيطرة العقل على كل جوانب الحياة والواقع. فهيجل يعد من أهم الممثلين للفكر العقلاني ويجعل العقل سر الكون كما أن «العقل هو موضوع المنطق ويقصد به من ناحية نسق المقولات الموضوعية، وهو من ناحية ثانية نسق تلك المقولات الذاتية أو تصورات التي يفكر بها»[1]. بهذا نجده يميز بين نوعين من العقل: العقل الذاتي المتخصص في المقولات والتصورات التي نستخدمها في عملية التفكير، والعقل الموضوعي وهو المرحلة التي تمر بها الذات لتحقق تركيبا أسمى والعقل المطلق، من هنا يكون العقل دينامو ومحرك نحو المطلق.

من المفردات التي ترادف العقل عند هيجل الفكر، فكما أن العالم نتاج للعقل، نجده يقول العالم نتاج للفكر، كل عقلي واقعي أي كل فكري واقعي إذن الفكر واقعي.

يقسم هيجل النشاط المعرفي إلى الذات العارفة والموضوع، وقد يكون هذا الموضوع الشيء في ذاته «الموضوع الثاني لموضوعات العقل هو الله، فالله أيضا لابد أن يعرف في إطار الفكر، لكننا حين نقارن الهوية الخالصة بأي حد آخر فسوف يبدو أي حد إلى جوارها مجرد سلب في نظر الفهم، وبالتالي فإن كل واقع حقيقي»[2].

من هنا نجد هيجل يفرق بين الفهم والعقل فالفهم هو مرحلة من مراحل التطور تنظم الأضداد على أن تستبعدها، أما العقل قبل أن يركب المتناقضات يوحدها عكس الفهم* « من هنا يفرق هيجل بين الفهم والعقل حيث أن الفهم غير قادر على إزالة التناقض بينما منطق العقل قادر فهو موحد الأضداد»[3].

تعتبر الفكرة الشاملة الموضوع الرئيسي للعقل، وكثيرا ما يستخدم هيجل تعبيرات بوصفه بأنه العملية التي تُسير هذه الفكرة الشاملة، فهذه الأخيرة توحد بين المتناقضات والعقل أيضا في تطوره يصل إلى الفكرة الشاملة أو المطلق.

فأما المرحلة التي يكشف فيها العقل عن نفسه: «أولا مرحلة الوعي الذاتي: وفيها نجد أن الموضوع مستقلا عن ذاته التي تدركه في حياد معها... ثانيا مرحلة الوعي الذاتي : حيث نجد أن الموضوع قد اتضحت حقيقته على أنها الذات وأن الاستقلال الأول قد تحقق ... ثالثا

[1] - ولتر ستيس، المنطق وفلسفة الطبيعة، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2007، ص231.

[2] - فريدريش هيجل، موسوعة الفلسفة، مصدر سابق، ص197.

* الفهم هو قانون الهوية أ هو أ

[3] - عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص330.

مرحلة العقل: وفيها نجد أن الموضوع متحدا مع الذات ومختلفا في وقت واحد»[1]، أما عن مكونات العقل نجد هيجل يقسمه إلى جانبين: الأول هو جانب الفهم والجانب الثاني هو جانب العقل السلب، أما التركيب فهو العقل الايجابي.

الموضوع الرئيسي للعقل هو المقولات «إن العقل لا ينشغل بأية صورة أخرى سوى المقولات التي يستخدمها من اجل الإدراك cognition... لكن الإدراك هو التفكير المحدد والذي يحدد، حتى أن العقل إذا ما كان تفكيرا غير متعين فارغا... العقل في نهاية يصل إلى المحض بغير اختلاف»[2].

العقل عند هيجل جوهر لكل الأشياء، ونجده هنا متأثرا بانكساغوس «إن العقل يوسوس العالم وكل شيء في التاريخ أو في غيره قد جرى بصورة عقلية»[3]، مما سبق نجد أن العقل عند هيجل قادرا على معرفة المطلق "فالفكر وحدة عضوية " بينما كانط يرى أن العقل يستطيع إدراك ظواهر الأشياء، لكنه يعجز تماما عن إدراك جوهرها، ومن هنا تمحورت ثنائيته في الشيء في ذاته من ناحية، وعقل الإنسان الذي يؤلف ظاهريا حقائق تلك الأشياء من ناحية أخرى ثم جاء فيخته(1762- 1814)م ليعيد صياغة قراءة العقل حيث دمج الشيء في ذاته والذات بذلك جعل الذات كل شيء في الوجود، فكل ما هو موجود لا شيء غير ذواتنا وكل معرفة هي معرفة لذاته، لكن شلنج (1729- 1781)م فقد أعاد ترتيب هذا الفكر فيؤكد أن طبيعة العقل لا مرئية بينما الطبيعة عقل مرئي.

يرى هيجل أن الحقيقة ليست فيها ثنائية كما اعتقد كانط، وليست ذاتية ولا موضوعية كما زعم شلنج« العقل أو الملكة الغير مشروطة هو الذي يكشف الطبيعة المشروطة للمعرفة التي شملت التجربة، ومن ثم فإن ما يسمى بموضوع العقل هو اللامتناهي أو الغير المشروط، ليس آخر غير التماثل التام مع الذات self- seneness أو الهوية الأولى للأنا Ego»[4]، المعقول واقعي، الواقعي معقول تعتبر هذه المقولة أو الجملة ملخصا لفلسفة هيجل، العقل قادر على تحقيق نفسه بنفسه، فيؤكد هيجل أن العقل قوة بحد ذاته، فالعقلي متحقق بالواقع وهذا التحقق بالفعل، العقل قادر على تأثير في الواقع وتغييره، فمثلا نجد: الثورة الفرنسية واقع، والفلسفة هي الفكر الذي دفع بالثورة إلى الوجود، ومبادئ الثورة الفرنسية هي تغيير الأوضاع المتناقضة مع العقل «كانت الأوضاع السائدة تجمع بين فساد الأخلاق، وفساد العقل والروح، وكانت السلطة الحاكمة تجد حرجا في توفير وسائل اللهو لرجال البلاط الملكي، الأمر الذي تسبب في سخط الشعب»[5]. من هنا العقل قادر على تغيير الواقع، على

[1]- عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، المرجع السابق، ص92.
[2]- فريدريش هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص164.
[3] - رنيه سرو، هيجل والهيجلية، ترجمة ادونيس العكره، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1993،1، ص40.
[4] - فريديريش هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مرجع سابق، ص164.
[5] - نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ (هيجل)، مرجع سابق، ص79.

عكس هيجل الذي ربط العقل بالواقع نجد أفلاطون يرفض هذا التطابق ويقسم العالم إلى عقلي واقعي، عقلي حسي.

لا يتم تغيير الواقع بالنسبة لهيجل إلا إذا أصبح الواقع معقولا وهذا يتم عن طريق تغلغل الذات في الموضوع، فيتحدث ماركيوز عن العقل الهيجلي فيقول:« إن مفهوم العقل عند هيجل يتخذ طابعا نقديا خلاقا متميزا، فهو مضاد لكل استبداد لقبول الأوضاع القائمة»[1].

العقل عند هيجل قادر على التواجد في كل جوانب المعرفة السياسية، التاريخ... فأقام وئام بين الله والتاريخ والسياسة والعقل، فاستخدم سلطة الدين لتبرير الدولة والسلطة، والجدل لتبرير وجود العقل في التاريخ، فسلطة العقل نجدها في طاعة قانون الدولة، والسلطة ثالوث العقل تبرر ثالوث الدين (الله، الابن وروح القدس).

العقل عند هيجل مرتبط بتنظيره للسياسة وخاصة بالنسبة لتأسيس الدولة , فهو مهمة الفلسفة حيث أن هذه الأخيرة تنحصر في تصويرها لما هو كائن , وما هو كائن هو العقل نفسه, فهيجل لم يستخلص الأفكار السياسية من المصالح القائمة والمنافسات أو الجوانب الذاتية, بل مصدرها الوحيد هو العقل , فيقول«المعرفة الفلسفية تمثل هذه الموضوعات (الدولة) فلا يمكن أن تخرج عن ضروب الحجاج, والاستنباط, وحساب الأغراض والمنافع, وهي أقل من ذلك إمكانا في خروجها من القلب والحب والإلهام لأنها لا تخرج إلا من فكرة الشاملة وحدها»[2]، وبهذا يرى هيجل أن التاريخ قد قدم على مر العصور الثلاثة أشكال من الدولة ,حيث يعتبر كل شكل منها عن درجة معينة من درجات تحقق العقل والوعي بالحرية,الشكل الأول: الدولة الاستبدادية لا يتوفر فيها أي وعي فالعقل مقيد والحرية معدومة إلا للفرد الحاكم أما البقية (محكومين) يطيعون الحاكم بالقوة, الشكل الثاني يتمثل في دولة المدينة: وتظهر في هذه الدولة الإرادة للتغيير ويبدأ العقل بوعي ذاته لكنه للقلة ,والشكل الأخير الدولة الجرمانية :العقل اتحد مع المطلق وأصبح الجميع أحرار .

ومن هنا تقوم الدولة عند هيجل على مجموعة من الاعتبارات :

1- الدولة هي آخر صورة لتطور المطلق فهي «ظل الله في الأرض».

2-طاعة الدولة مرتبطة بطاعة الله ,سلطة الله غير محدودة كذلك سلطة الدولة.

3-الدولة مثل المطلق لا تخطئ ولا تظلم ,فيراها هيجل« مقدسة».

4- الدولة ليست وسيلة بل غاية في ذاتها فتمثل نهاية التاريخ.

دولة هيجل قوية تستند إلى القانون ,قانون شامل يطبق على الفرد والجماعة بدون استثناء مرتبطة بالإرادة والحرية «الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث التحقق الفعلي للإرادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة بمجرد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته, وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في حد ذاتها مطلقة وثابتة, ولذلك

[1] - مجاهد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د.س، ص21.

[2] فريدرتش هيجل, أصول فلسفة الحق, تر إمام عبد الفتاح إمام, ج1، مكتبة مدبولي ,مصر، ط 1996, ص531.

فإن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة »[1]؛ بهذا تكون حياة الفرد مرتبطة بشكل أساسي بعضويته في الدولة، فمصيره مرتبط بمصيرها «إن العضو لا يمكن اعتباره كائن مستقلا منفصلا من الناحية العددية,إذ يمكن النظر إلى علاقته بالعالم علاقة عضوية ، فهو عضو في الروح ذاتي ثقافي حي».[2] فالدولة على حسب هيجل روح كلي حي لكنه في الوقت ذاته يعتبرها روح تعي ذاتها في الأفراد المؤلفين للجماعة.

يعتبر هيجل من أهم المنظرين للدولة الحديثة المعقلنة تعتمد على مبادئ أخلاقية، فوجودها كدولة مرتبط بوجود الفكرة الأخلاقية وغايتها ليست مجرد تنمية للحياة الاقتصادية بل ضمان حياة خيرة صالحة , فالعقل يعمل على تسيير القوانين والمؤسسات حسب ما يتفق معه كعقل يخدم المصلحة العامة «إن النظام الأخلاقي موجود كما سوف نرى الآن فهو يعني أن الناس في الدولة يتعرفون على جسم أو نسق من المبادئ والقيم الأخلاقية , يعترف بها المجتمع بوضوح ويقبلها بوصفها صحيحة ومشروعة».[3]

أسس الدولة الهيجلية العقل, فالدولة الزائفة عند هيجل التي تكون غير متماشية مع فكرة العقل , فلابد للدولة أن تكون قادرة على تحقيق مفهومها وغير متناقضة مع العقل, بهذا يجب للدولة أن تخضع لمقتضيات الفكر«الدولة الحقيقية هي الدولة التي لا تكف عن تعديل نفسها وتحرير مؤسساتها بشكل يتماشى مع الإيقاع الباطني للتفاعل بين المتناقضات التي يتألف منها الكلي أو المبدأ الذي يخرج من كل المتناقضات»[4]. من هنا يرى هيجل أنه يجب تأسيس عقل يساهم بشكل تام في تأسيس الدولة وتحقيق هذه الدولة لن يتم إلا بإيجاد نسق فالغاية هي الدولة والوسيلة هي العقل والمنهج هو الجدل، فالدولة يجب أن تتماه مع فكرة العقل لصناعة إنسان يؤمن بفكرة الدولة ويتعاطف مع فكرة الدين, فقد«أراد هيجل عملا سياسيا من حيث تحقيق الإنسان لسلطة العقل ,وأراد فكرة دينية من حيث تنمية الدين لسلطة العقل وما أراد أن يفهمه وأن يقدمه للآخرين إنما هو في التحليل الأخير للأسباب والعلل التي قادت إلى فساد الأمر الواقع, حتى يكشف طريق القائد إلى شرط أفضل تقتضيه الحياة الكلية »[5]؛ ومن هنا يجب أن تتماشى فكرة الدين مع العقل , فاستخدم سلطة هذا الأخير لتبرير الدين «وهكذا نجد المعرفة العقلية هي المميز الأساسي في الدين المسيحي, والدين المسيحي يعطي المعرفة العقلية تطور للمحتوى, وذلك أن الأفكار الخاصة لموضوعها العام هي واردة ضمنيا, أو هي في ذاتها أفكار, وعلى هذا عليها أن تتطور نفسها »[6], ولاسيما أن الروح تبلغ تمام وعيها بذاتها في الدولة , فمفاهيم الدولة والدين والعقل مترابطة من خلال نسقية هيجل.

---

[1] فريدرتش هيجل, المصدر السابقسس، ص497.
[2] مشيل متياس, هيجل والديمقراطية, تر إمام عبد الفتاح إمام ,مكتبة مدبولي, مصر,1997, ص151.
[3] مشيل متياس, مرجع نفسه, ص134.
[4] يوسف سلامة، مفهوم السلب عند هيجل، ص352. حامد الشين, مبادئ فلسفة هيجل،مرجع سابق ،ص 204- 205.
[5] وائل غالي، نهاية الفلسفة، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، ص 73.
[6] فريديريك هيجل، محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى مدخل إلى فلسفة الدين، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، مصر، ط1، 2001، ص42.

فيؤكد «أن الدولة تقوم على الدين, وأن الدين لكي يدعم الدولة لابد له بالتالي من أن يدخل في قلبها في دهاء حتى تتغلغل في قلوب الناس»[1] .

الله عند هيجل موجود في كل زمان ومكان فهو منظم للكون من الداخل ومن الخارج فهو الكون وماهيته من خلال الظاهر في الطبيعة ومن خلال الغير ظاهر.

فنظر إلى المسيحية نظرة عقلية وتجاهل نظرية المتعالية, كما أنه رفض إلوهية المسيح «واعتبارا من كتاب "الروح المسيحية ومصيرها" قام هيجل بخلق تصور جديد للإلوهية, بحيث لم يجد الإله سوى الحياة la vie أو الكون L'universel وفي هذا الاتجاه قام هيجل بتغيير العلاقة بين المسيح والله والمسيح هو ابن الحياة وهذه العلاقة تمثل بالنسبة لهيجل .....وحدة الإنسان والكون»[2]؛ و الديانة المسيحية عند هيجل هي الدين المطلق وباقي الأديان جزئية ,ومن بين هذه الأديان الدين الطبيعي ويقصد به دين الحضارة الشرقية .

في الثالوث المقدس وجد هيجل منطق العقل, الكلي, الجزئي, و الإفرادي«إن الله الأب هو الكلي,أي الفكر المحض ونشاطه العلم، وبما أن كل علم يفترض موضوعا للمعرفة, فإن الكلي الإلهي يتخذ بنفسه الصفة الجزئية وصفة التفارق ,ويصير من فكره وحدة الأفكار متعددة، إنه الإله المنبثق من الأب انبثاقا سرمديا وأخيرا ويعود الله إلى ذاته ويتعرف إلى موضوعه من حيث مطابقته لذاته» [3].

-يؤكد فكتور اوزان أن غاية هيجل هي إقامة معاهدة أو مصالحة بين الدين والفلسفة لكن هذه المعاهدة لا تتم إلا في إطار البروتستانتية , « ومن ثم فإن غرض هيجل الذي هو بناء الدين الإنساني والغرض من وراء هذا الغرض هو تجنيد العقائد, وتجعل الشعب أكثر سعادة ، إذن الهدف الأساسي لبناء الدين إنساني ذاتي إنما هو في الوقت نفسه تأسيس لدين سياسي »[4].

انطلاقا من ما ذكرنا نجد أن العقل يتغلغل في كل جزء من نسق هيجل: الدين, الدولة, الحديثة, الإرادة, القانون والتاريخ.

اللوغوس عند هيجل ليس هو الإنسان لأنه يتجاوزه على نحو مطلق لكن الإنسان هو ملتقى الطرق, فاللوغوس يحصل عن طريق الإنسان ككائن طبيعي واعي كلي بالذات، أما الطبيعة والتاريخ عنده ما هي إلا لحظات خاضعة للوغوس، التي تتجلى من خلال الإنسان الواعي الكلي بالذات.

### 2-3 الجدل الهيجلي ومنطق التاريخ:

الجدل والتاريخ عند هيجل يسيران وفقا لمبدأ العقل، فالعقل في الجدل يقوم بتوحيد المتناقضات إلى غاية تحقق المطلق، التاريخ يسير وفقا لهذا المبدأ.

---

[1] فريديريك هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 124.
[2] يوسف حامد الشين، مبادئ فلسفة هيجل، مرجع سابق، ص204- 205.
[3] رنيه سرو، هيجل والهيجلية، تر ادونيس العكره، ص47.
[4] وائل غالي، نهاية الفلسفة، مرجع سابق، ص 72.

النواة الأساسية لمنهجه هو الجدل، أما بالنسبة لأهم صورة التي نجد فيها الجدل هو الوجود، وهو مستمر في التغيير الدائم، وهذا ما ذهب إليه هرقليطس من قبل هيجل « سوف تكون المقولة الأولى في المثلث دائما كما هي الآن، هي مقولة الإثبات أو مقولة الإيجاب فهي تضع نفسها كفرض ايجابي، الوجود موجود ومقولة الثانية فهي مقولة النفي والسلب... فتتحدث عن اللاوجود أو تقول أن الوجود غير موجود... وهكذا تتضمن المقولة الأولى ضدها وتتحدد معه».[1]

فالمنهج الهيجلي هو جدلي تاريخي يسير وفقا لقانون كل سلب تعيين فكل شيء يحتوي في داخله على ضده، أما الماضي فلا يمكن تجديده فهو متناقض والبقاء يكون للتركيب، ومن هنا نجد نوع من الصيرورة (الصيرورة الدائمة) فليس بين القضية والنقيض قطيعة بل احتواء.

منذ البدء سنجد أن المنهج أي الجدلي تاريخي فيقوم بدرجة الأولى بدراسة الظاهرة بدراسة الظاهرة سواء الفن أو التاريخ في حركيتها التاريخية أي في زمنها التاريخي وبدراستها في زمنها يقوم بربطها بالفكر السابق من جهة، ومن جهة الأخرى يربطها بالظروف التي أنتجتها، فكل تطور تاريخي هو تقدم ضروري تتحرك من خلاله المتناقضات. بهذا تكون التاريخية عند هيجل مبدأ وحدة المتناقضات وبفضل هذه الوحدة تلتقي كافة الحلقات التاريخية أما الحدث الهام في التاريخ يمكن في علاقته بالكلي الشمولي لذا نجد أن المنهج الجدلي التاريخي يتسم بالخصائص التالية:

1)- يحاول دائما أن يرى في جذور الفكر عبر تطوره واضعا اعتبار أنه خاضع لتحول مستمر، عبر الجمع بين المتناقضات.

2)- الصيرورة هي التي تحدد وتقرر حركة الفكر المؤثرة في حركة الواقع.

3)- نجد أن المنهج الجدلي التاريخي يرى أن الواقع تابع للفكر بما ينطوي عليه من صراعات.

ومن هنا نقول أن المنهج الجدلي التاريخي الهيجلي ينظم الأفكار ويربطها سواء في الفن أو الدين أو تاريخ الفلسفة فيقول في مجال فلسفة الفن « أما فيما يخص المناهج المتبعة فتبرز لنا طريقتين خاصتين متعارضتين، فالأولى تجريبية تاريخية تبحث في دراسة الروائع والإبداعات وقواعد فن النقد ومبادئ الذوق أما الأخرى فالعقلية تبحث عن فكرة الجمالية واستنباط القواعد العامة.... أما الطريقة المنهجية الصحيحة فتتمثل في دمج الطريقتين»[2]، بهذا تتضح ميزة المنطق الهيجلي في كونه مستخدم ليقود نسقا بأسره حتى يحدث التطابق مع الموضوع.

[1] - ولتر ستيس، فلسفة هيجل، ترجمة امام عبد الفتاح إمام، ص135.

[2] - Georg Friedrich Wilhelm, Hegel esthétique, traduction, Deusaned ch, Benard, librairie Gerner Barllére, 2ème Edition, 1875, p21.

وأيضا ما يميز جدل هيجل امتزاجه بانطولوجيا مقولات الفكر وهي مقولة الكينونة «هيجل يوحد بين المنطق والميتافيزيقا فالجدل ليس منهجا فقط بل أيضا انطولوجيا علم الوجود، ليس المنطق علما صوريا بل هو علم القوانين تطور جميع الأشياء المادية والطبيعية والروحية»[1]، وبالرغم من أهمية هذا الجدل إلا أنه وجهت له انتقادات من طرف ميشال فوكو، فيركز هذا الأخير على خضوعه لنقطة السلب وانحصاره في دائرة المعرفة المطلقة.

يقول هيجل عن التناقض والاختلاف:« الاختلاف في ذاته هو الاختلاف في الجوهر، إنه الإثبات والنفي الإيجاب والسلب بحيث أن الإيجاب هو علاقة التطابق مع الذات بمعنى أنه ليس سلبا. أما السلب فهو مخالف من أجل ذاته فليس هو الآخر، ولكن كل منها يظهر في الآخر ولا وجود له إلا بوجود الآخر»[2]، فجدله هو روح المتناقضات وليس موتها.

انطلاقا من هذا نجد أن المنطق الهيجلي متميز عن المنطق الكلاسيكي الأرسطي الذي ينحصر في تطابق الفكر مع نفسه، أما المنطق الجدلي فقد مكن هيجل من تبرير وتفسير التاريخ حيث أن هدف هيجل من وراء دراسته الجدلية هو إثبات أن الحقيقة ليست مجرد جوهر بل هي أيضا ذاتٌ قادرة على أن تستوعب الكلي في باطنها "الذات الحرة" وهذا الاستيعاب لا يمكن تحقيقه إلا من خلال العقل الجدلي.

فهيجل استطاع إحياء الفلسفة وجعل لها دورا لم ترتق إليه من قبل. ففي البدء جمع بين الفكر والواقع، نهايتها كانت تحقق المطلق «فلسفة هيجل قد أعادت الفكر من السماء إلى الأرض بهذا المعنى يؤكد هيجل على نوع من أنواع الكوسموسوفيا أو كوسمولوجيا الفلسفة التي تحتوي على ارتباط الفكر والعلم ويقول هيجل كذلك إنه في التطور ، أي في الفلسفة التي بلغت مبلغها الأخير في التصور فأصبح الكون الروحي والكون الطبيعي متداخلان»[3].

تنبع رؤية هيجل حول المتناقضات من تأثيرات عصره فأهم صفاته التناقضات «إن ناحية العقل الذي يسير الديالكتيك تقوم على أنه لا يطمئن إلى التناقض، فلابد أن يخرج هذا المركب الجديد ضده إلى الوجود، وبداخله حتما تتشكل من وحدة الضدين الجديدين بين مركب جديد أيضا وهكذا حتى نصل إلى مقولة لا تحتوي في داخلها تناقض أي لا يكون لها ضد، فعندما ترتاح الفكرة يتوقف الديالكتيك»[4] نهاية الجدل هي تحقق المطلق وهذا هو هدف الفلسفة عند هيجل، فاكتشاف المطلق ومعرفة العلة هي غايتها، وبالنسبة للمطلق عند هيجل نجده مختلفا عن سبنوزا حيث يرى هذا الأخير أن المطلق ممتد والمادة مسند جوهري، أما هيجل في كتابه **"فنومولوجيا الروح"** فيؤكد أن الحقيقي ليس جوهر وإنما هي ذات و«لقد جعل هيجل من التفلسف رحلة لتوصل إلى الحقيقة وجعل من الله الحقيقة القصوى التي تسعى إليها البشرية، وجعل من الله الحرية القصوى المتطابقة مع نفسها وجعل من الحرية ضرورة

[1] - مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، ص18.
[2] - عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 1991، ص91.
[3] وائل غالي، نهاية الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2002، ص336.
[4] حنا ديب، هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1994، ص315.

للتاريخ وجعل من التاريخ التقاء للفرد، فتطابق في الفلسفة الجزئي والكلي»[1]، وذروة هذا التلاقي هو تحقق الروح. يعتبر دلتاي (1832- 1911)م من أهم المتأثرين بفلسفة الروح « إن التصور الذي قدمه دلتاي أي تصور الوجود الكامل للحياة التاريخية باعتبارها روحا لنشوئها بوصفه نشوءا روحيا يعني إذ أنه في المحل الأول قد أقام الحياة والعالم التاريخي بتوقف على وجود الروح»، وتأثر دلتاي الذي يعتبر أحد فلاسفة الحياة دليلا على عمق فلسفة هيجل فتأثيره ممتدا إلى العصر المعاصر.

أهم ما يميز جدل هيجل «منهج تحليلي تأليفي في آن واحد وليس معنى ذلك أنه مجرد جمع لهذين المتناقضين المتناهيين وإنما هو مزج بينهما وبدمجهما في ذاته في حين ترى التحليل والتأليف في كل خطوة سيره، هذا هو المنهج الجدلي»[2].

وسُميت فلسفة هيجل بالنسق أو السيستام لأن مفاهيم هيجل مرتبطة بعضها بالبعض، الجدل والمنطق والتاريخ «المنهج الجدلي عند هيجل يرتبط ارتباطا وثيقا بفكرة العقل فهو تعبيرا عن طبيعة العقل وماهيته أو حوار العقل مع نفسه غير أننا لابد أن نلاحظ في عناية أن العقل ألوان مختلفة من النشاط»[3]، فنشاط العقل لا يقتصر على التاريخ فقط بل نجده حاضرا في كل الوجود.

وعن العلاقة بين الجدل والمنطق يقول هيجل:« لقد كانوا ينظرون إلى جدل على أنه جزء منفصل عن المنطق فَهُم بذلك يسيئون فهمه، أما نحن فنضع الجدل في وضع يختلف عنهم أتم الاختلاف»[4]؛ العلاقة نابعة من الرحلة التي تقطعها المقولات المنطق منذ بدء اغتراب الروح إلى بداية التاريخ ونهايته تحقق الفكرة المطلقة عبر منهج جدلي.

إذا فلسفة التاريخ لا تستغني عن المنهج الجدلي «فيقول هنري إيكن: لا نستطيع - لسوء الطالع- أن نفهم نظرية التطور التاريخي فهما كاملا دون الإشارة إلى منهجية الجدلي»[5].

أما بالنسبة لعلاقة الجدل بالتاريخ فنحن نعلم أن التاريخ يعني حركة الزمن، وكذلك الجدل هو مبدأ لكل حركة وحياة، لهذا فحركة التاريخ تابعة لحركة الجدل.

من هنا يكون علم المنطق هو المنظم لنشاط التاريخ والطبيعة.

لكن كيف نثبت أنه هنالك عقلا في التاريخ؟

وما هي الطبيعة التي يتحدث عنها؟

الطبيعة التي يتحدث عنها هيجل هي المفارقة للترسندنتال، ونحن نعلم أن التاريخ هو مرحلة تصاعدية، فكل فكر أو نشاط يختلف عن الفكر أو النشاط السابق، التاريخ لا يعيد نفسه فيصبح التاريخ بهذا تعبيرا عن الفكر، وبهذا نجد أنفسنا أمام عرض لمراحل تطور العقل،

[1] مجاهد عبد المنعم مجاهد، قلعة الحرية، دار سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق ، ط 1، 1985، ص64.
[2] - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص18.
[3] - المرجع نفسه ، ص87.
[4] - المرجع نفسه، ص21.
[5] - المرجع نفسه، ص27

فيعرض لنا التاريخ الكوني الشمولي تطورا للعقل. فبداية التاريخ هي انفصال الإنسان عن الطبيعة لأنه لا منطق للطبيعة فهي ساكنة، لكن التاريخ خاضع لمنطق الجدل التصاعدي (التطور نحو نقطة في خط مستقيم) بينما الطبيعة تعيد نفسها (قانون الحركة الدائرية).

لذا يعتبر هيجل أن مرحلة الوعي هي انفصال عن حالة الطبيعة التي يشعر فيها الإنسان بحالة اغتراب، والتقدم لا يحصل إلا في المجتمعات التي خرجت من الحالة الطبيعية.

التاريخ الذي يجب أن تتبعه البشرية يجب أن يسير وفقا للعقل لا الطبيعة التي تميل إلى الشهوات والرغبات فتنقص من العقل والإرادة والحرية، والمجتمعات التي تحيى حياة الشهوات والرغبات لا وجود لفكرة التقدم والتاريخ، زمن الشهوات الرغبات هو زمن مزيف خادع لكن زمن تاريخ العقل زمن متقدم.

عقل الإنسان قادر على عقلنة الطبيعة فينتج بذلك الوعي كما نجد أن هيجل يفرق بين المنطق والطبيعة لقوله:« ينحصر الاختلاف بين المنطق والطبيعة في أن المنطق يتناول المقولات بينما الفلسفة الطبيعة تعنى بالكليات»[1].

من أهم الجدليات عند هيجل جدلية العبد والسيد وسميت بهذا الاسم لأن العلاقة بين العبد والسيد جدلية، و ما تقوم عليه هذه الجدلية أن السيد عبر سير الجدل يتحول إلى عبد في حين أن العبد ينقلب سيدا، فالسيد يعتمد اعتمادا كليا على عمل العبد فيزرع ويحصد ومن هنا ينقلب السيد عبدا، وجدلية العبد والسيد لن تتوقف إلا بحلول نهاية التاريخ، ففي إطار الدولة يزول الصراع (كفالة الحقوق).

الجدل عند هيجل نوعين: الأول ذاتي هو جدل الأفكار والثاني موضوعي هو جدل التاريخ «إن الجدل بوصفه علما هو صورة للفكر البشري من هذه الزاوية فإن الفكر الجدلي ذاتي، هو يتشكل النشاط البشري للإنسان لوصفه ذاتا عارفة غير أن الجانب الذاتي للجدل يجب ألا يخفي الحقيقة الرئيسية هي أن الجدل موضوعي من حيث أصله ومضمونه»[2].

ويشير هاملان إلى أن أهم ما يميز جدل هيجل طريقة ارتباط القضية مع نقيض فهو ارتباط متكامل، فالتركيب بين القضية يتم بغير عنف «الجدل الهيجلي هو حوار العقل الخالص مع نفسه حوارا يفيض فيه مكنوناته بحيث تتولد مقولاته بعضها عن بعض بنظام خاص»[3].

من خلال ما ذكر نجد أن المنطق الجدلي الهيجلي أملته اهتمامات هيجل وتجسدت هذه الاهتمامات في التاريخ.

[1] - عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، ص146.
[2] - إمام عبد الفتاح، جدل الطبيعة، ص55.
[3] - إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل،مكتبة مدبولي، القاهرة،ط 1997، ص209.

التاريخ عند هيجل ليس فقط تقدما خطيا للإنسانية، فقد تجاوز التفكير المبسط لفكرة التاريخ، بالتالي يحقق فكرة المطلق في الزمان كما تحققها الطبيعة في المكان، فهيجل لا يثبت شيئا أخر سوى صورة العقل المطلق، للحرية الحقيقية للروح فهذا العقل ليس عقلا للفرد، لأن الفرد لا يقرر مسار التاريخ و الحوادث.

**3-3 هيجل بين فلسفة العقل وعقل الفلسفة:**

تعتبر مسألة العقل من أهم الإشكاليات فلسفة العقل، حيث تهتم هذه المسألة بدرجة الأولى بعلاقة العقل بالجسد، وتسعى إلى محاولة إيجاد تفسير للعمليات الذهنية. أما بالنسبة للهدف الرئيسي للفلاسفة في هذا المجال معرفة مدى تأثير العقل على الجسد.

تنقسم فلسفة العقل إلى مبحثين: الأول يعالج العقل عامة، أما المبحث الثاني يعالج أجزاء العقل. فالمبحث الأول يتساءل حول طبيعة العقل وعلاقته بالأشياء مثل الأجسام والحيوانات والآلهة، وأيضا قدرات واستعدادات وأفعال وأحوال والعمليات العقلية. والمبحث الثاني يطرح أسئلة حول الإدراك، الفهم، التفكير، الذاكرة، الجمال والأحلام...الخ.

أعمال رنيه ديكارت تعد بداية فلسفة العقل في العصر الحديث، وهذا من خلال أشهر مبادئه الفلسفية (الثنائية) «المبدأ الذي يقول أن العالم ينقسم إلى نوعين من الجوهر Substances أو الموجودات التي يمكن أن توجد بحد ذاتها، هذه الموجودات جواهر عقلية وجواهر مادية، ويطلق في بعض الأحيان على نوع ثنائية ديكارت ثنائية الجوهر»[1]، من هنا أكدت الثنائية الديكارتية أن العقول خالدة وموضوعها خارج نطاق البحث التجريبي.

أما بالنسبة لهيجل فقد عالج هذا الموضوع من زاوية أخرى إلا أنه أكد على أن العقل منفصلا عن المادة، فالعقل عنده لا يوجد في مكان داخل رؤوس الناس لكنه جوهر فيقول:« فالتجربة تفيدنا فعلا بأن المرء لا يقتل ولا يسرق ولا يقول شعرا بجمجمته»[2]، فالعقل جوهرا يهدي الواقع كله من خلاله إلى وجوده، فيصفه هيجل بأنه قوة لامتناهية منفصلة عن المادة متصل بالروح «ولذلك فإننا لا يمكن أن نصل إلى مرحلة الروح المطلق إلا حين يتحقق العقل»[3]، بهذا يرى أن النشاط المتناهي ليس في حاجة إلى شروط مادية الخارجية، ليجد في تلك الشروط مضمون نشاطه وموضوعاته. فهو فكر موجه إلى نفسه لا إلى مضمون خارجي مدرك بالحس «فقبل مرحلة العقل لم يفهم الوعي العالم بل رغب فيه وأثر ليس إلا، لذا انسحب العالم وعاد إلى ذاته بقدر ما كان هو ذاته مهتمة وأبطل نفسه من حيث هو الوعي»[4]، ومن هنا أصبح الموضوع عند العقل يوجد فقط خارج المادة.

ليس التفكير عند هيجل وظيفة للمخ فيؤكد «أن الألياف العصبية وشاكلتها إذ تعد كينونة للروح إنما هي في واقع الأمر حقيق مفتكر وافتراضي وحسب، وليس هي لا حقيقا كائنا ولا

[1] - جون. ر. سيرل، العقل، ترجمة ميشال حنا متياس، عالم المعرفة، طبعة سبتمبر 2007، ص17.
[2] - فردريش هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، ص387.
[3] - ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2005، ص 168.
[4] - يوسف سلامة، مفهوم السلب عند هيجل، المجلس الأعلى للثقافة، ط 2001، ص96.

محسوسا مرئيا. فما هي بالحقيق الحق، وعندما تكون بين أيدينا فترى أنها تصبح موضوعات ميتة ولم تعد تجري مجرى الكينونة للروح»[1]. بهذا ينتقد هيجل كل من اعتبر أن الدماغ عقل من بينهم هوفنلاند Hufenland.

العقل المتعالي عن الإنسان متعالٍ عن الطبيعة لكنه موجود في الفرد الإنساني المتناهي مشكلا جوهر الأفراد جميعا، وهذا الجوهر هو العقل الفلسفي عند هيجل.

فلسفة العقل عند هيجل تدور حول سمو عقل الفلسفة وكليته، فهو عقلا لديه دينامكيته وحركته يستطيع أن يهدم الفكر ويضمن التقدم الفكري نحو العقل الكلي فيتحقق هذا الأخير، العقل الكلي عند هيجل يتصف بالدهاء فيجعل الأفراد يضحون بحياتهم من أجل تحقيقه، تطلق صفة دهاء العقل على تلك الحالة التي «يُشغِّل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله على حين أن ذلك الذي تمضي حياته بفعل تلك القوة الدافعة»[2]، الذي تمضي حياته هو الإنسان فهذا العقل مستقل عن الفرد وذاتيته فهو شامل.

في الظاهريات يتم الانتقال من الوعي بالذات إلى العقل، فالوعي كان ينظر إلى موضوع باعتباره آخر مغاير موجودا في ذاته، والآن هذا العقل يجمع الموجود في ذاته، والموجود لذاته أي الاختلاف والهوية، فمعرفة الموضوع هي معرفة الذات لأن العقل يجمع بين الوعي الذاتي والكلي حينما تتجلى تعيينات الذات باعتبارها تعيينات الأشياء نفسها.

أما بالنسبة لتقدم العقل الفلسفي تقدمه هو تعبير عن نفسه وتقدم نحو المطلق «ينتقل هيجل من تعارض بين الروح والجسد إلى التعارض الحقيقي بين الذات المطلقة والموضوع المطلق، وهو التناقض الذي ينفي ويحافظ على الانكسار المزدوج الذي تمتاز به الحياة، وإذن تمثل الفلسفة الحاجة إلى إعادة وضع اللحظات المتعارضة ضمن علاقتها الحية وتداخله، ومن ثمة تنشأ الحاجة إلى الفلسفة من هذا الانفصال أو الاستقلال الذي يحول دون لقاء الروح والعالم»[3].

العقل الفلسفي عند هيجل مرتبط بالميتافيزيقا و بدايته كان مرتبطا بالإنسان ثم ارتبط بالمطلق «فالعقل الفعال يبدأ فرديا أي يكون على وعي بذاته من حيث هو فرد، وعليه من ثم أن ننتج حقيقة في الآخر ليصل من خلال ذلك إلى الكلية فيصبح عقلا كليا»[4].

من هنا يمكن القول بأن مشكلة العلاقة بين العقل والجسد من أكثر المشكلات تعقيدا، والإجابات عن هذه المشكلة كثيرة ومختلفة، هذا راجع إلى طبيعة العقل وتحليلاته للأحداث فهنالك من يعتبر أن العقول أجساد لكن هيجل يرى عكس ذلك:«.... عقل الإنسان المحدود كان بالضرورة يقع في التناقض كلما حاول ذلك، فإن هيجل رأى الإنسان من حيث الأساس، تعبيرا عن الروح الكلية أو عقل جايست كوني يمكن من خلال قوته كما في الحب أن يتم

[1] -فردريش هيجل، فنومنولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ص404.
[2]- هاربيرت ماكيوز، العقل والثورة، تر فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للتأليف و النشر، مصر، د/ط.س ، ص233.
[3] - وائل غالي، نهاية الفلسفة، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط2002، ص451.
[4] - يوسف سلامة، مفهوم السلب عند هيجل ، ص854.

التعالي على النقائض والوصول إلى الصيرورة أو التركيبات»[1]، من هنا يظهر لنا أن العقل غير محدود المادة.

أهم تعريف لفلسفة العقل:« فلسفة العقل ليست بالموضوع التجريبي فهي لا تنطوي على إجراء أي ملاحظات علمية فعلية، وتركز الفلسفة على التحليل»[2].

وأهم التساؤلات الهيجلية في هذا الموضوع: ماهي قدرات العقل؟ ما علاقة العقل بالفهم؟ ما علاقة العقل بالواقع؟،« كيف نفسر وجود الإنسان كشخص واع ومسؤول حر وعاقل، وناطق واجتماعي في عالم مكون وفق قول العلم من جسيمات مادية لا عقلية لا معنى لها، من نحن، وكيف نتكيف مع بقية العالم؟ ما العلاقة بين الواقع الإنساني وواقعه؟»[3].

ما يمكننا قوله كإجابة أنه يظهر العقل في الخطاب الفلسفي الهيجلي كموضوع لتفكير العقل في العقل، ومن خلال تفكير هيجل في العقل يظهر لنا العقل الفلسفي بصفته عقل منظم فاعل قادر على التوجيه، عقل متعالي قادر على إدراك السلب الكامن في الواقع، وحتى على أنه قادر على إدراك المستقبل، بهذا يكون التاريخ تاريخ للعقل.

[1] - ريتشارد ستارناس، آلام العقل الغربي، ترجمة فاضل جتكر، ص443.
[2] - نيغل واربورتون، الفلسفة الأسس، ص206.
[3] - جون .ر.سيرل، العقل، ترجمة ميشال حنا متياس، ص16.

الجدل الهيجلي هو حوار العقل مع نفسه حوار العقل الخالص بحيث تتولد مقولاته بعضها عن بعض بنظام خاص، و من هنا أن يطرح السؤال التالي: ما الذي حدث لجدل العقل بعد هيجل؟.

ومن خلال الإجابة عن هذا السؤال نتوصل إلى أن من يسعى إلى فهم الفلسفة المعاصرة لا يستطيع تجنب فلسفة هيجل.

**4-1 تطور الجدل بعد هيجل : من العقل إلى المجتمع:**

تتميز المرحلة التالية لوفاة هيجل بالانقسامات، فظهر الجناح اليساري والجناح اليميني. وتميزت أيضاً بتطبيق الجدل الهيجلي على المجتمع، فنادى العديد من الفلاسفة بتطبيق العقل في النظم الاجتماعية والسياسية الموجودة من خلالها، فأصبح للجدل دور في تفكيك العالم الاجتماعي وقبل هذه التطورات كان الجدل الهيجلي مرتبط بمقولات الوجود، فيمكننا اعتباره مكرس من أجل المستقبل لأن دراسة عملية للتطور تعني السيطرة كليا على المستقبل بمعرفتها الموضوعية»[1].

فتحولات اللاحقة هو الانتقال إلى المقولات الاجتماعية الاقتصادية، عكس هيجل الذي ربطها بالمقولات الفلسفية.

الماركسية من الفلسفات التي طبقت الجدل على المجتمع فالجدلية المادية ترى أن المجتمع وتطوراته خاضعة لتطورات مادية، وغاية التفسير المادي للتاريخ ليس التنبؤ بالمستقبل بل كان هدف تبيان التناقض والجدل في المجتمع، فتنبأ بانهيار المجتمع الرأسمالي بسبب التفاوت الطبقي الاجتماعي.

تتميز المجتمعات البدائية عند ماركس بنظام العشيرة وشيوع الملكية المشاعية، لكن هذا المجتمع عبر التطورات المادية يصيبه التصدع ويزول. فتقسيم العمل وتطوراته يحدث تغيرات في المجتمع، وهكذا حتى نصل إلى المرحلة الشيوعية. « نجد الخطوة الرئيسية الثانية في تقسيم العمل وفي التغير الاجتماعي وقد صاحب ذلك نشأة الزراعة التي مكنت الملكية الخاصة في جانب، ورقيق الأرض في الجانب الآخر، ومن ثم نشأة النظم الطبقي وعبودية الأرض. لقد أدت الملكية الزراعية إلى تقسيم أكثر تعقيدا للعمل وإلى زيادة التخصص»[2].

ومن هنا فإن المنهج المادي التاريخي الجدلي يرى في الواقع الاجتماعي مجموعة من الأجزاء المترابطة تنطوي على تناقضات وحركات بهذا تكون مقيدة غير مستقلة عن بعضها البعض فكل حدث مادي يؤثر في الآخر وحركة المجتمع مرتبط بهذا الأحداث.

يقوم الجدل المادي الماركسي على قانون نفي النفي، وهذا القانون يعني أن الماضي الاجتماعي لا يمكن تكراره خاضع للصيرورة «ماركس قد رأى أن قوانين الطبيعية للمجتمع

[1] - مجاهد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، د(س)، ص14.
[2] - احمد محمود صبحي، فلسفة التاريخ، المؤسسة الثقافية الجامعية، ط3، 1998، ص206.

تعبر عن العمليات اللاعقلانية العمياء للإنتاج الرأسمالي وأن الثورة الاشتراكية هي التي تؤدي إلى التحرر من هذه القوانين».[1]

رفض ماركس الجدل الهيجلي فوظفه توظيف مغاير ومختلف لجدل الهيجيلي الذي يرى أن الأسبقية للفكر في خلق العالم، بينما الجدل المادي ينطلق من العالم الواقع، وبعبارة أخرى الجدل المادي هو حوار العقل مع المادة، فيصف ماركس حاله بأنه مختلفا عن المنهج الهيجيلي بل أنه مضاد له، يقول حسين مروة باعتباره أحد الماركسيين العرب:« أن المنهج المادي التاريخي يدرس الظاهرة في حركتها التاريخية، وفي زمنها التاريخي. فعند دراسة أي ظاهرة تاريخية أو تراث شعبي فإنه يدرسه في زمانه الذي ينتمي إليه ويربطه بالبيئة الاجتماعية السابقة التي أنتجته بالظروف التاريخية التي أنتجت بدورها تلك البيئة الاجتماعية مع مالها من خصائص العصر المعين والمجتمع المعين»[2] فالتاريخ هو تاريخ للمادة.

يعتقد ماركس أن قيام الشيوعية يضع حد للصراعات وبذلك يزول التناقض بين ماهية الإنسان الاجتماعية ووجوده المادي «إن الأهمية الاجتماعية والسياسية التي تتسم بها الفلسفة الماركسية تنجم في كونها شكل الأساسي لعقيدة البروليتاريا، وتبرهن بالسير العملي حتمية الرأسمالية وانتصار الاشتراكية الشيوعية»[3]، ومن هنا يكون الجدل المادي الماركسي أساسا للنظرية الجدلية للمجتمع.

والمادية التاريخية تعني قبل كل شيء دراسة ومعرفة تاريخ الناس في إشكال محددة لنشاطهم المادي من حيث أن الفعالية تشكل القاعدة الأساسية لوجود التاريخ فالتاريخ ليس حتمية إلاهية، بل هو نتيجة لفعالية ونشاط الإنسان، وبما أن الشرط الأساسي بقاء وعدم زوال النظام الاجتماعي وضمان تطوره لا يصبح فاعلا إلا بفضل عمل الإنسان، فإن الدور الحاسم في التاريخ يعود إلى الأفراد وأعمالهم، ومن هنا يتضح أن تطور قوى الإنتاج هو المعيار الأساسي لتقدم الاجتماعي, فالأفكار العلمية والدينية والأخلاقية وسياسية تتحد تبعا لوجودهم الاجتماعي.

يظهر لنا جليا أن الفهم المادي للتاريخ يبين أن التاريخ ليس خاضعا لروح المطلق بل هو بدرجة الأولى تطور العمل باعتباره نشاط واعي.

الشيء الأساسي في فلسفة التاريخ عند ماركس هو الواقع الاجتماعي، فمرحلة تطوره هي أساس للتاريخ، فالفهم المادي يكشف لنا سر التفاعل بين المجتمع المدني وأعمالهم.

من خلال هذا يظهر الخلاف بين الفهم العقلي للتاريخ والفهم المادي؛ فحين يرى الفهم العقلي للتاريخ أن العقل هو سر حركة، يرى الفهم المادي أن المادة هي سر الحركة، كما سبق وذكرنا أن ماركس أكد على أهمية العمل ففيه لم تتحسن مقدرة الإنسان فقط، بل

[1] - هابرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، ص 77.

[2] - حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1980، ص26.

[3] - فريدريك انجلز، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، د. ط. س، ص131.

تطورت أدوات العمل ثم تطورت التقنية والتكنولوجيا،ومن هنا تغيرت الأوضاع الاجتماعية لإنسان بتغير تاريخهم من العصور البدائية إلي العصر المعاصر.

أما كير كجود(1855-1813)م فهو من أهم المهتمين بالمجتمع والفرد، لكنه ينظر نظرة مغايرة للفرد مقارنة بهيجل، فنجد هذا الأخير يربط وجود الفرد الحقيقي بالكلي، أما كير كجود يهتم بالفرد بوصفه ذاتا أخلاقية وليس ذاتا عارفة، فالحقيقة موجودة في الجانب الأخلاقي، لهذا يربط الحقيقة بالفرد عكس هيجل الذي يربطها بالكلي.

يوجه كير كجود انتقادات للمجتمع بسبب قمعه لحرية الإنسان «ففلسفته في كل جوانبها على نقد قوي للمجتمع بوصفه مجتمعا يشوه الملكات الإنسانية ويحطمها»[1]، والعلاج عند كير كجود متمثل في تعاليم المسيحية فيربط الدين بالحرية. أما بالنسبة لسارتر (1905-1980)م فجدل المجتمع حاضر في فلسفته الوجودية فيقول:« تستطيع أن تقول إن تلك الوحدة السلبية التي يتسم بها الحشد والتجمع تحتوي في جوفها على الأقل جرثومة السلب بمعنى بإمكانه أن يصبح أعضاء في الجسد جماعة موجودة وقائمة»[2]، فالسلب عنده هو أساس في تكوين الأسرة والمجتمع ومن هنا يجده ينتقد كل فلسفة تقصي الفرد ووجوده.

وأهم التأثيرات التي مارستها فلسفة هيجل من جانبها الجدلي نجدها حاضرة في فلسفة لورنتس فون شتاين، فقد حول الجدل إلى علم الاجتماع، بما أنه مؤرخ لثورة الفرنسية ولتغيرات الاجتماعية الفرنسية، بحث في مفهوم المجتمع وقوانينه حيث يرى أن المجتمع بما يحتويه من علاقات خاضعة لمنطق الجدل، « النظرية الجدلية في المجتمع تكون تقسيم للوقائع وتصنيفها على أحسن الفروض..... وكيف يكون لهذه الأجزاء أية صلة بالحقيقة، إذا كان ينضم إلى كل الوقائع على أنها ستكون عن طريق البناء الفريد للكل الاجتماعي وحركته»[3]، بهذا يستشهد فون شتاين بالصراع الفلسفي بين طبقات المجتمع فالتناقض بين طبقة الأغنياء والفقراء هو محرك لتطور في المجتمع.

### 4-2 القطيعة مع عقل هيجل : تجربة فيورباخ:

يعتبر فيورباخ أول من حاول إعطاء الديالكتيك بعدا تجريبيا باعتباره واحد من قوانين الجدل في تطور الطبيعة؛ فأهم ما يميز فلسفة فيورباخ أنها سمحت أن تفكر في تاريخ قطعت الطريق أمام التفكير في العقل ومستقبله. «الواقع أن موقف فيورباخ هذا ظهر بوضوح في كتابه **"مساهمة في نقد الفلسفة الهيجلية"** سنة 1839 حيث يرفض بشكل قاطع الهوية الديالكتيكية بين الفلسفة واللاهوت، بين الواقع والعقل، وبين الوجود والفكر»[4]، فيورباخ تعامل بدرجة الأولى ومع الوجود المفكر وليس الوجود الواقعي ويصف انجلز فكر فيورباخ حين ظهور كتابه **"جوهر المسيحية"**: بأنه انتصار للمادية لأن طبيعة توجد مستقلة على كل

[1] - هاربرت ماركيوز، العقل والثورة، مرجع سابق، ص260.
[2] - إمام عبد الفتاح إمام، تطور الجدل بعد هيجل (جدل الطبيعة)، ص566.
[3] - هاربرت ماركيوز، العقل والثورة، ص261.
[4] - حنا ديب، هيجل وفيورباخ، ص22.

فلسفة فسحق بضربة واحدة التطابق بين المتناقضين الفكري والوجودي. ويعبر فيورباخ على نقده لفلسفة هيجل واصفا إياها بالخداع الذاتي حيث أنها تخدع نفسها بنفسها ولهذا سميت فلسفة فيورباخ بالتجربية « إذا سلمنا مع الماديين بأن العالم كان موجودا منذ الأزل، وأن منتهاه غير محدود، فسيبقى العقل البشري محدود، وحتى العقل الفلسفي يتساءل على الأقل لماذا وجد العالم؟ أو لماذا وجد على هذا النحو؟ بل ستبقى آثار الفلسفة المثالية تطبع الفكر الفيلسوف المادي، أليست المعقولية في العالم نتيجة حكمة تدبير، هل يمكن للكواكب وللحجارة أن تسير؟»[1].

وفي عام 1839 أعلن فيورباخ انفصاله عن مثالية هيجل، فهاجم فلسفته للدين وعلم اللاهوت المسيحي، وبانفصاله يتحول من اللاهوت إلى الأنتروبولوجيا، فيؤسس لفلسفة المستقبل ذات نزعة مادية. « إن أناي في شموليته هو جسدي، ومعطى الحسي هو وحده الحقيقي، وأما المقياس لجميع الأشياء فهو ليس العقل بل الإنسان بلحمه وعظمه»[2].

بهذا فلسفة فيورباخ تحدث قطيعة مع العقل الهيجلي فمؤسسها فيورباخ يجعل الإنسان هو موضوعها فمعرفة الإنسان هو هدفها فيقول:« إن الفلسفة الجديدة يجعل الإنسان بما في ذلك الطبيعة بوصفها أساس الإنسان إلى الموضوع الوحيد الكلي والاسمي للفلسفة وتتحول بالتالي الانتروبولوجيا بما فيها الفزيولوجيا إلى علم الكلي»[3]. بهذا نجد نظرة فيورباخ للإنسان تختلف عن نظرة هيجل، فينطلق فيورباخ من اعتبار الإنسان كائنا نفسانيا فيزيولوجيا (الإنسان مادي وروحي ومفكر).

ونظرة فيورباخ للدين أيضا نظرة مغايرة لنظرة هيجل، فيرى فيورباخ أن الدين هو من نتاج الإنسان، لكنه لا ينبع من عقله بل من أحواله النفسية، ومن خياله وإحساساته بسبب عجزه عن تفسير العالم الخارجي ومن هنا تنتج علاقة وعي بالمادة.

بهذا تكون التجربة الفيورباخية متميزة من حيث أنها مرتبطة بالعالم الطبيعي « فيورباخ ينطلق من تجربة ولكن ليس من تجربة بالمعنى الكانطي الاسبتمولوجيا، ولا تجربة بمعنى الهيجلي التي تنتمي إلى أن كل ما يوجد يفكر وليس شيء آخر غير الفكر، وإنما من التجربة بمعنى الطبيعة العالم المحسوس والإنسان أهم ما في هذا»[4].فالفلسفة الفيورباخية موجهة بالدرجة الأولى إلى العالم الإنساني.

وإذا تسألنا حول أصول تجربة فيورباخ، فنجد بذورها وأصولها من خلال الانتقادات الموجهة لهيجل خاصة فكرة الوجود والمقولات، فيؤكد أنه لا يمكن وجود الموجود في ذاته «لا يوجد وجود واقعي إلا وجود الملموس، و إلا عليك أن تبدأ بأن تبرهن لي واقعية المفاهيم

---

[1] - المرجع نفسه، ص42 – ص44.

[2] - رونيه سرو، هيجل والهيجلية، ترجمة ادونيس العكره، ص56.

[3] - فيرديريك انجلز، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، د.ط.س، ص10.

[4] - حنا ديب، هيجل وفيورباخ، ص187.

الكلية... هل المنطق فوق نزاع الاسميين والواقعيين؟»[1]، فنستنتج أن قطيعة فيورباخ كانت نتيجة فرضه للتناقض الذي وقع فيه هيجل، فمقولته للوجود حسب فيورباخ ليست مفترضة بل مستنبطة ومهمة نسقه البرهنة على وجود الوجود.

من هنا يعتبر فيورباخ من أهم المنتقدين لفلسفة هيجل، فسعي إلى هدم التجريد، وعمل على إظهار الطابع اللاهوتي «من لا يتخلى عن فلسفة هيجل لا يتخلى عن اللاهوت»[2]، لكن لتأسيس فلسفة الإنسان يجب التحرر عن اللاهوت النظري و الفصل بين الواقع والفكر المكتفي بذاته، فما يميز الإنسان عن الحيوان ليس الفكر بل كونه كائن متكامل.

**4-3 فلسفة الحداثة في فكر هيجل : ماركس و نيتشه**

الحداثة كلمة تشير عموما إلى نوع من الثقافة المعاصرة، وتعني بوجه الخصوص فترة تاريخية تميزت بأسلوب فكري هادم للمفاهيم التقليدية خاصة الحقيقة، فأعطت معايير جديدة للعقل والحرية والدولة والفن.....الخ.

ومن هنا نجد أنها تشير إلى مرحلة جديدة من تاريخ الحضارة التي تميزت بالشعور والإحباط من فترة عصر النهضة بسبب العجز مواكبة الحاضر، فالحداثة أو modernisme تشير في الأصل إلى الشيء المتصل بالحاضر.

أخذ مفهوم الحداثة أبعاده الفلسفية ابتداء من القرن 18م مع ولادة التفكير العقلاني وظهور الليبرالية، ففتحت المجال إلى ظهور مذاهب عديدة لكن المتأمل في ثوابت الحداثة يفتح له مجالا من الانتقادات من أهم المنتقدين في العالم العربي طه عبد الرحمن فكان انتقاده موجه بسبب تجسيدها للمركزية الأوربية، ومن خلالها ينتقد أيضا العقلانية، فالعقلانية مرتبطة بالحداثة. المتتبع لتاريخ الحداثة يفرض عليه الحال إحالتها إلى بدايتها التأسيسية، فحسب يورجن هبرماس يعتبر هيجل أول من تناول الحداثة بوصفها إشكالية فلسفية.

**4-3-1 الفلسفة الهيجلية الحديثة العقلانية، الذاتية، الحرية.**

فالحداثة حسب هيجل هي العلاقة مع الذات حيث نجد لفظ الذاتية يتكرر في أكثر من موضع خاصة في كتابه **"محاضرات في تاريخ الفلسفة"** فيقول:« الوحدة الموضوعية والذاتية هي مبدأ الجرماني»[3]، والذاتية عند هيجل ترادف الفردية. وأهم ما يميز هيجل ربط الفلسفة المثالية بالحداثة، حيث أن المثالية من أهم نتائج عصر الحداثة وذلك راجع إلى الثورة الفرنسية ومبادئها ( الإخاء، الحرية، العدالة) جعلت الإصلاح والتنوير حداثة، ومن أهم المبادئ التي فرضتها الحداثة مبدأ الذاتية فيؤكد أن عصر الحداثة هو عصر الذاتية حيث تحرر الذات العارفة من معرفة القوانين الطبيعية وتربطه بهما من جهة أخرى، فيحدث التطابق بين الذات والموضوع، وهذا من أهم مبدأ الفلسفة المثالية الهيجلية.

---

[1] حنا ديب،مرجع نفسه، ص 162.

[2] حنا ديب،هيجل وفيورباخ، المرجع السابق، ص314.

[3] - فردريش هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص210.

ومن جهة الأخلاقية لمبدأ الذاتية نجده عند هيجل يقوم هي الاعتراف الإنسان للإنسان الأخر بحريته:« الحداثة العناية بمبدأ (الأنا) مقابل مبدأ (النحن) ومبدأ الفرد مقابل مبدأ الجماعة»[1] ومن هنا نجد أن فيومينولوجيا الروح أعطت أولوية للذات، وأهم التحولات المستحدثة تحول مفهوم الذات من ذات المتفلسفة إلى ذات النسقية الوعي بذاتها فنجد أن الوعي رغبة إنسانية وليس رغبة فردية، رغبة جماعية شاملة حيث أن الآخر يرغب أيضا في الوعي الذاتي وكأننا أمام الاعتراف الأنوي؛ فكل فرد يسعى إلى تحقيق اعتراف بوجوده الفكري « يتحدد التوسط الذاتي كتحديد الذاتي هو التحرر، والصيرورة هي التحديد أو التعيين بواسطة الغير أو عندما ينشىء التعيين أو التحديد بواسطة الغير»[2]، بهذا تربط الحداثة وتحققها بمبدأ الذاتية، فالذاتية التي يدعو إليها هيجل ذاتية عقلانية تجعلنا أمام إنسان مفكر ملك فكرة الحر اللانهائي فهو قادر على تفكير في جل الموضوعات سواء الغيبية أو المجردة وبذلك يصبح قادرا على تفكير في المتناهي، لكن مبدأ الذاتية مرتبط بمبدأ أخرى في النسق الهيجلي «يستحيل علينا أن نجعل مبدأ الحرية منعزلا عن مبدأ الذاتية وعن مبدأ العاقلية وذلك لأن لا حرية بلا ذات مستقلة وبلا تعقل، ولأن لا إعمال للعقل بلا ارتباط بذات الإنسان العاقل الحر»[3]

أما الحرية فهي من أيضا من أهم مبدأ الحداثة في الفكر الهيجلي، فتاريخ الحداثة يبدأ بالوعي بالحرية حيث تظهر الدولة إلى الوجود «.... إن الحالة الطبيعية...هي أساسا حالة الجور والعنف والدوافع الطبيعية غير المهذبة والأفعال والمشاعر اللاإنسانية، ومن المؤكد أن القيد إنما يفرضه المجتمع والدولة لكنه قيد على الانفعالات البهيمية والغرائز. وهذا النوع من القيد هو جزء من الوسيلة التي يستطيع أن يحصل الوعي بها على الحرية»[4].

فالدولة مرتبطة بالتاريخ، فلا تاريخ بدون سياسة، لهذا يربط هيجل الحرية بالمدينة اليونانية polis وتاريخ الماضي قبل ظهور مدينة اليونانية هو تاريخ العبودية ومع العصر الحديث وظهور الدولة الجرمانية أصبح جميع أفراد الدولة أحرار.

نظرة هيجل للدولة تتجاوز المجتمع المدني الضيق، فيتحدث هيجل عن التضحية تضحية الفرد في إطار الدولة تضحية بكل ماديات « ولكي يتحد مع إخوانه المواطنين من أجل هدف أسمى من الفرد ومصالحه هو بقاء الدولة التي هي تعتبر أعلى من الفرد.»[5]، ومما لا شك فيه أن هيجل يعتبر الحرب زعزعة للملكية الخاصة، فتكون الحرب برهنة على أن الوعي يتحقق في الواقع، وبأن المصالح تفنى في الدولة فالتضحية تجعل الفرد قادرا على الاتحاد مع الدولة.

[1] - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص62.
[2] - عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، ص 66.
[3] - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص 48.
[4] -إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ص 141.
[5] - إمام عبد الفتاح، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط 1985،ص 141.

الدولة عند هيجل كائن حي تطور نفسها بنفسها، وحدة تستبعد غيرها، «شخصية لامتناهية داخليا»[1].

من خلال كل هذا أصبحت الحرية معيارا للتفرقة بين القدامة والحداثة، فالحرية العاقلة ضرورة اجتماعية لهذا ينتقد الحرية المتطرفة التي تزول في الدولة من حيث هي الواقع الفعلي للحرية.

الفرق بين الحرية المتطرفة والحرية العقلانية كامل وراء القانون، فالحرية الحديثة معقلنة فهي تلك الحرية الذاتية أو الحرية الأخلاقية التي تسمى حرية بمعنى الأوربي للكلمة، حرية واعية للفروق بين الخير والشر قادرة على توفيق بين الأنا والقانون، فالحرية الذاتية لا ينفيها احترام وطاعة القانون، فهي ليست هوا أو رغبة « إن القانون والأخلاق الموضوعية والحكومة هي وحدها الحقيقة الايجابية التي تكتمل بها الحرية»[2]، فيصبح القانون شرط للحرية وعندما سيطر علينا القانون نكون محكومين من طرف الكلي «الفردية عند هيجل هي المفهوم العيني الذي يوحد بين الكلي وبين الجزئي والإرادة هي عملية ديناميكية وليس كيانا استاتيكيا، إذا الإنسان يختار شيئا وجها من أوجه الممكن ويحققه الفعل وبهذا ينتج شيئا جزئيا والفكر هو الوجود الصوري للإنسان أما الفعل هو حقيقة تجريبية هو أنية Dasein أي وجوده المحقق، والإنسان إنما يعرف نفسه من خلال أفعاله »[3]، لأن أفعاله الفردية تكون مرتبطة بالحرية المعقلنة، فتحلنا الذاتية أو الفردية إلى حرية الفكر، الفكر المطلق، فتنقل الفرد من التفكير المادي إلى المجرد، وفي معرفته للمطلق يستطيع أن يتعرف على ذاته، فبالنسبة «إلى من ينظر إلى العالم نظرة عقلية فإن العالم بدوره يتخذ أمامه طابعا عقليا فالعلاقة متبادلة»[4].

انطلاقا من هذا ينسلخ الوعي عن الوعي القديم ويسعى إلى تحقيق الوعي الحديث، وأهم ما ينتج عن هذا الوعي «ارتباط الوجود الفردي عامة بالماهية الثابتة»[5]، من هنا تكون الذاتية الهيجلية ممزوجة بالعالم حيث يذوب فيها فيتصالح الفرد مع وعيه ومع عالمه وتتصالح الذاتية المطلقة العليا مع الذاتية الإنسانية.

أهم ما يميز عقلانية الحداثة في فكر هيجل ربطها بمسار التاريخ، ألا وهو مسار العقل الذي ظهر في بداية العصر اليوناني مع بداية ظهور الحرية ثم عصر النهضة وهو عصر ما قبل الحداثة، وأخيرا نهاية التاريخ عندما يتطابق الموضوع مع الذات، من هنا يرى هيجل أن العقل والتاريخ لديها نفس الشأن «بمعنى أول هو أن العقل إن حقق مساره وجد انه نتيجة صيرورة حصيلة التطور، فلا عقل انتصب في البداية كاملا مكتملا وإنما شأنه أن يتحقق في

---

[1] - المرجع السابق،ص 121.
[2] - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص317.
[3] - عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، مصر، طبعة1، 1996، ص23.
[4] - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص403.
[5] - فردريش هيجل، عالم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2001، ص159.

التاريخ تحققا تدريجيا»[1]، فالتاريخ هو تاريخ للعقل فميلاده هو ميلاد الحداثة وآذان بتحول من العصور الوسطى إلى عصر الحداثة، آذان بتحول العقل من الملاحظة إلى التشريع.

أما العقل الملاحظ فهو عقل ما قبل الحداثة يتميز بأنه مهتما بالشأن الطبيعي فقط، فقد إنصب اهتمامه على النظر في الواقع الخارجي، أما العقل المشرع فهو عقل جامع بين العالم والذات حاضرا في الأشياء بقدر ما يوجد في الإنسان، فيصبح قانونا كليا «إن خاصة العقل هي أن يكون غير مشروط... محتويا على ذاته محدد لنفسه... وعلى وعي بالنظام العقلي»[2]، وبهذا ينتقل العقل المشرع إلى إقامة ترابط بين الفكرة الذاتية وبين الوجود.

ويصف هيجل العقل المشرع بالقول:« وعليه فما يكون الموضوع بالنسبة إلى الوعي إنها تكون له دلالة كونه الحق، فالحق كائن وصالح على معنى أنه ينبغي أن يكون ويصلح في ذاته ولذاته إنه الشأن المطلق الذي يطلق الذي لم يعد يشوبه تقابل الإيقان وحقيقة الكلي والفردي»[3].

لقد فصل هيجل زمنه عن الزمن الماضي، ففلسفة الحداثة الهيجلية ارتبطت بالكلي، فهي خاتمة الفلسفات كلها نهاية الفلسفة لكنها لا تحدث قطيعة مع الماضي «ويقول هيجل في هذا السياق أنه ليس من الصعب ملاحظة أن زمننا هو زمن الولادة والانتقال إلى مرحلة جديدة، فالروح انفصلت كما كان يسمى بالعالم لحد الآن أي وجوده وتمثله»[4]، وهذا ما يسمى بزمن الانفتاح.

### 4-3-2 الحداثة الماركسية: حداثة أم ما بعد الحداثة.

هل استطاع ماركس تجاوز هيجل والإفلات من قبضته؟ أم أن الحداثة الماركسية استمرارية للحداثة الهيجلية؟

يعتبر ماركس من اكبر الشكاك «ففي إحدى محاضراته قال عنهم ميشال فوكو إننا مع ماركس ونشأته وفرويد دخلنا عصر الاشتباه وطلق ألان تورين على هؤلاء الثلاثة الكبار من قبل نقاد الحداثة الكبار»[5]، إلا أنه ارتبطت بفلسفة الحداثة انطلاقا من اهتمامه بالاقتصاد. ومن ناحية أخرى يعتبر ماركس ناقد للحداثة، فانتقد مبدأ الذاتية عند هيجل، فمفهوم الفلسفة عنده ليس خدمة التاريخ أو حتى الميتافيزيقا بل هو فضح الاستلاب والاغتراب ومن هنا ربط الفلسفة بالايدولوجيا.

---

[1] - محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، المرجع نفسه،ص263.

[2] - فرديش هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص264.

[3] - فردريش هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي الغونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2006 ، ص459- ص460.

[4] - محمد نور الدين آفايه، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998، ص129.

[5] - مجلة عالم الفكر،الفلسفة اليوم، ص 197.

وأهم نقاط التي يرتكز عليها ماركس في نقده لحداثة هيجل مبدأ الذاتية حيث أن هيجل يربطها بالكلي، لكن يربطها بالعمل فيقول:« لن يوجد بعد اليوم وعي للذات بدون عمل»[1] وهذا ما يسمى بفلسفة البراكسيس حيث أن وجود الذات مرهون بفاعليتها .

أما بالنسبة لمسار التاريخ ماركس ينتقد عقلانية مسار التاريخ ويستبدله بمادية مسار التاريخ «تقوم بين الناس أثناء الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، علاقات معينة ضرورية مستقلة عن إرادتهم، هي علاقات الإنتاج التي تطابق حرية معينة من تطور قواهم المنتجة المادية، ومجموع علاقات الإنتاج هذا يؤلف البناء الاقتصادي للمجتمع، أي أساس الواقعي الذي يقوم علية بناء فوقي حقوقي وسياسي وتطابقه أشكال معينة من الوعي الاجتماعي»[2].

ومن المسار المادي للتاريخ انطلق ماركس في بناءه للجدل المادي، وأهم ركائزه الاقتصاد حيث أنه يؤثر في الفكر، فقبل تحقق الرقي الفكري (الفن، الفلسفة والأدب... الخ علينا تحقيق الرقي والاكتفاء المادي المسكن والمأكل... الخ)، والسياسة والدين والفلسفة والفن في أية حقبة من حقب التاريخ البشري تكون طبقا لماركس نتاجا لطرائقها في الإنتاج، وإلى حد اقل في التوزيع»[3]، من هنا يكون ماركس أمسك برجل هيجل ثم قلبه رأسا على عقب فجدل هيجل ينطلق من البنية الفوقية أي الفكر ويتدرج إلى الطبيعة، بهذا لا يمكننا فصل التاريخ الطبيعي عن التاريخ.

وأهم ما يميز الماركسية عن الهيجلية العالمية من خلال تطبيقها في مجال الاقتصاد والسياسة تجاوز حدودها، فدعت جميع أقطار العالم إلى تطبيق نظام الاشتراكية وتحقيق المساواة المتعارضة مع الرأسمالية.

التغيير عند ماركس لا يكون إلا بالثورة أو القفزة «إن الصراع بين الطرفين هو المضمون الداخلي للحركة والتطور، وأن المتناقضين يتعايشان في حقيقة واحدة كالحياة والموت... كالبورجوازيين والبروليتاريا... وكل من الجانبين المتناقضين يميل في ظروف معينة إلى الانتقال إلى جانب الآخر، فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة وينقلب الملاك إلى المستأجرين»[4]، والمجتمع في النظرية المادية على شكل دائم التطور إلى أن يزول الصراع بين الطبقات وهذا نذير لقيام النظام الشيوعي الذي يمثل نهاية التاريخ. من هنا التقدم في نظر ماركس ليس إلا تحررا من الطبيعة على عكس هيجل الذي يرى أنه تحقيق للإنسان الأسمى، فنستنتج أنه انتقد أهم دعائم الحداثة، فهل نستطيع اعتباره أول مفكر ما بعد الحداثة؟

باعتباره تناول مفهوم العمل والإنتاج والنقابة، فيقول:«تطور حركة الطبقة العاملة العفوي يؤدي إلى خضوعها للايدولوجيا البرجوازية ، ذلك أن حركة الطبقة العاملة العفوية

[1] - هيرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1990، ص104.
[2] - انجلس، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، د.ط.س، ص130.
[3] - برتراند راسل، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنبيطي، دار المصرية للكتاب، ط1977، ص419- ص439.
[4] - رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ بين الدراسات والبحوث الإنسانية، مصر، ط2000، ص171.

هي النزعة النقابية، والنزعة النقابية تعني استعباد العمال الإيديولوجي للبرجوازية وكذلك فإن مهمتنا مهمة الديمقراطية الاجتماعية».[1]

### 4-3-3 الحداثة النتشوية: هدم الحداثة.

هل كان نتشه مفككا وهادما للحداثة وفكرها ؟

ينظر هيجل إلى الحداثة على أنها انتصار للوعي لكن نتشه (1844-1900) م ينظر إلى الوعي باعتباره اغترابا للطاقة الإنسانية المنفصلة عن نفسها ، بهذا يقدم على انتقاد الميتافيزيقا ، فيطالب التركيب التالي: موت الله+ إرادة القوة إثباتية + قوة فاعلة = الإنسان الأسمى

يعترض نتشه اشد الاعتراض على عقلانية الحداثة ويستبدلها بمشروع طموح متمثل في تأسيس لحداثة إنسانية تعترف بالأهواء والغرائز، فلا تقصي أي جانب من جوانب الإنسان « فمن جهة تتميز ثقافتنا بإيمانها بالعقلانوية rationaliste بشكل أساسي: إنها هذه العقلانوية تبدأ مع طريقة سقراط، سقراط هذا بالضبط الذي يدشن تلك الثقافة إنها العقلانوية ذاتها التي شهدت على امتداد ألفي عام... ، وهي أيضا التي نقع عليها من جديد في دياليكتيك هيجلي»[2]، ويؤسس نتشه منظومة جديدة تقوم بهدم القيم التقليدية، ويحل محلها منظومة ما بعد الحداثة فيحرر الإنسان من أوهام الثبات والكلية، ويضمن منظومة علمانية للمجال الفلسفي.

ففلسفته تشكل لحظة تبلور فلسفة ما بعد الحداثة التي تقوم على إعادة تقييم القيم أي أن نعود إلى الأصل الطبيعي للقيم، فيقول:« مكتئب وشرس طالما أنت تنظر واثقا من المستقبل ما إن تثق في نفسك، آه أيها العصفور هل أعدك بين نسور؟ هل أنت بوم مينارفا المفضل؟»[3]، من هنا نفى نتشه المساواة والعدالة فيقوم بدراسة الميتافيزيقا دراسة جنيالوجية (النشأة والهدم)، فهدم التاريخ الميتافيزيقي الهيجيلي وبالمقابل يحاول تأسيس الزمن الواقعي.

تقوم الحداثة في فكر نتشه على نقد العقلانية نقد متعمق في جذورها التاريخية عبر تاريخ الفلسفة، فأصبح من أهم الرافضين للتقليد، فأقام خطابه الفلسفي على الاستعارة والعودة الأبدية «يعتبر نتشه كل عقلانية النسق مجرد أنسجة عنكبوت ممثلا للموت المتربص»[4]، فالوجود عند نتشه لن يبلغ العدم فحياته دائمة، فلا وجود لفكرة التقدم.

---

[1] - فرانسيس وين، رأس المال لكارل ماركس، ترجمة ثائر ديب، مكتبة العبيكات للنشر، ط1، 2007، ص132.

[2] - صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديش نتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، طبعة 1999، ص 38.

[3] - فريدريش نتشه، العلم الجذال، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، سوريا، د. ط.س، ص20.

[4] - جورج رينان، رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، مصر، ط1، 1993، ص115.

# خاتمــة

تستند فلسفة هيجل على مفهومين أساسيين هما: مفهوم العقل والجدل ,حيث أنه من الممكن أن يتخذ هذان المفهومان العديد من التجليات, فوفقا لمستوى التحليل الجدلي فهما يعبران عن فعالية الذات، وتحققها الفعلي، وسعيها إلى تحقيق التطابق بين الذات والموضوع (الفكر والوجود).

أهم صفة مميزة لفكره المثالي تجاوزه للحد الفاصل بين الفكر والواقع، فقد جعل الفكر منبثقا من الواقع ومحددا لاتجاهاته وحركته؛ أما أهم محور يدور حوله جدل هيجل هو فكرة السلب, أي القوة المحركة للجدل, وهذه الحركة تتسم بالرفض وإنكار ما هو قائم, من خلال هذا الإنكار تسعى إلى تركيب أشمل وأقل تناقض, ومن هنا كان الفكر هو الأقدر على إدراك حقيقة الأشياء.

انطلاقا من ما قيل، يرى هيجل أن مهمة المعرفة هي التعرف على العالم بوصفه عقلا عن طريق فهم جميع موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب للكل، فيحول العالم إلى عالم واع، من هنا يصبح التحليل الجدلي تحليلا تاريخيا.

أما بالنسبة لفكرة الحركة فهي القوة المحركة الكامنة في أعماق الوجود فهي كفيلة بعودة النفس إلى نفسها والسيطرة على الاغتراب, ويظهر بهذا أن تقدم التاريخ هو تقدم نحو نيل الاعتراف والتخلص من القيود المتزايدة على الحرية والمساواة, فقد ربط هيجل بين حركية الهدم لدى الفكر والتقدم التاريخي نحو الكلية ,فمثلا يزول شكل معين من الدولة ويظهر الشكل الأسمى لدولة أخرى إلى أن نصل إلى الدولة المقدسة هو تقدم للتاريخ, فيصبح الفكر أداة لسلوك العملي عن طريق إدراك المضمون الكلي للأوضاع التاريخية القائمة؛ فيحطم صورتها الجزئية.

يؤكد هيجل أن العقل ملجأ التاريخ، و من ثم فقد جعل الفلسفة عنصرا تاريخيا وجذب التاريخ إلى نطاق الفلسفة فيقول:" أن العقل سيد للعالم" .

في الأخير يظهر لنا أن العقل والتاريخ مرتبطان في النسق الهيجلي أشد الارتباط, فماهية العقل هي الحرية والحرية تعني تحديد الإنسان لنفسه دون تدخل من التاريخ, ومن هنا

يصل العقل إلى مرحلة النضج, فيصبح الفرد قانونا لنفسه فتتحقق الحرية, أما فلسفة التاريخ فهمها معرفة المرحلة التاريخية التي يبلغ فيها العقل عن طريق الجدل مرحلة الوعي الذاتي.

وعلى هذا النحو يصل الإنسان إلى أعلى مرحلة من مراحل تطوره حين يتعرف بطريقة واعية على العقل الساري في التاريخ ويدرك أنه هو عقله الخاص, من هنا يظهر لنا الهدف النهائي للتفكير الهيجلي وهو تأكيد سيطرة العقل على كل جوانب الواقع، فهل كان الهدف الذي يرمي إليه هيجل تحقيق سيادة العقل وجعله قمة لتطور التاريخ؟

- **قائمــة المصـــادر:**

**أولا: القــرآن الكــريم.**

**ثانيا: مصـادر فريدريش هيجـل.**

أ- **باللغة العربية.**

1. فردريش هيجل، عالم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2001.
2. فردريش هيجل، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي الغونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2006.
3. فريدريك هيجل ، محاضرات فلسفة الدين، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر، ط2001،1.
4. فريدريك هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية،تر إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
5. فريديرش هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.
6. فريديرش هيجل، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2007.
7. فريديريش هيجل، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير،ط3 ،2005.
8. فريدرتش هيجل ,محاضرات في تاريخ الفلسفة,تر خليل احمد خليل,المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.

**ب-باللغة الفرنسيـــة:**

1-Georg Friedrich Wilhelm Hegel ,esthétique, traduction, Deusaned ch, Benard, librairie Gerner Barllére, 2ème Edition, 1875

**-قائـمة المراجـــــع:**

**أولا: باللغة العربيـــــة:**

1. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة، دار الوفاء لدنيا، مصر، طبعة 2001.
2. ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.(ط.س).
3. أبو سعود عطيات، فلسفة التاريخ عند فيكو، منشأة المعارف، الإسكندرية، طبعة 1997.
4. احمد محمود صبحي، فلسفة التاريخ، المؤسسة الثقافية الجامعية، ط3، 1998.
5. أفلاطون، الجمهورية، تر شوقي راومراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1999.
6. أفلاطون، محاورة ثياينتوس، تر أميرة حلمي مطر، دار عز الدين، القاهرة، ط 2000.
7. إمام عبد الفتاح إمام, المنهج الجدلي عند هيجل,دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3 ,2007.
8. إمام عبد الفتاح إمام، دراسات هيجلية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، طبعة 1984.
9. امام عبد الفتاح إمام،تطور الجدل بعد هيجل، مكتبة مدبولي، مصر، ط،1997.
10. انجلس، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، ترجمة الياس شاهين، دار التقدم موسكو، د.(ط.س).
11. إيمانويل كانط ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تر عبد الغفار مكاوي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط2، د(س).
12. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر موسى وهبة ،مركز الإنماء القومي، لبنان، د/ ط، س.
13. برتراند راسل، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، تر فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ط ديسمبر، 1983.
14. برتراند راسل، الفلسفة الحديثة، ترجمة محمد فتحي الشنبيطي، دار المصرية للكتاب، ط1997.
15. بركات محمد مراد، تأملات في فلسفة ابن رشد، المطبوعات الجامعية، مصر، د( س ط).

16. بن مزيان بن شرقي، دروس في فلسفة التاريخ، مكتبة الزهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2003.[1]

17. جورج رينان، رحالات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، لبنان، ط،1993.

18. جورج طرابشي ، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط1999.

19. جون كوتنغهام ، العقلانية، تر محمود محمد الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

20. جون. ر. سيرل، العقل، ترجمة ميشال حنا متياس، عالم المعرفة، طبعة سبتمبر 2007.

21. جيل جاستون جارانجي، العقل، تر محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2007.

22. حسن علي، فلسفة العلوم ومفهوم الاحتمال، دار السعودية المصرية للنشر، القاهرة، د.ط، 1998.

23. حسن محمد الكحلاني ، فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، د.ط .2003.

24. حسن محمد مكي، نظرية المعرفة، الدار الإسلامية، لبنان،ط 1995.

25. حسين مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي، بيروت، ط5، 1980.

**26.** حنا ديب، هيجل وفيورباخ، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، ط**1**، **1994**.

27. ديف روبنسون وآخرون، الفلسفة، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، ط2001.

**28.** رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ بين الدراسات والبحوث الإنسانية، مصر، ط2000.

29. رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1988.

30. رنيه سرو، هيجل والهيجيلية، تر أدونيس العكره، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1993.

31. روبرت م أغروس، وآخرون، العلم من منظور جديد، تر. كمال خلالي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1989.

32. ريتشارد تارناس،آلام العقل الغربي، تر فاضل جنتكر، دار العبيكان، السعودية، ط1، 2010.

33. ريموند وليمز،الكلمات المفتاح, تر نعيمان عثمان، المركز الثقافي العربي, المغرب، ط 2007.

34. رينه ديكارت، العالم، تر إميل خوري، دار المنتخب العربي، بيروت، ط1 1999.

35. رينيه سرو، هيجل والهيجلية، تر أدونيس العكره، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1993.

36. شمس الدين جلال، البنية التكوينية لفلسفة العلوم، المؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية، د.ط، 2009.

37. صفاء عبد السلام علي جعفر، محاولة جديدة لقراءة فريديش نتشه، دار المعرفة الجامعية، مصر، طبعة 1999.

38. صلاح قنصوة ، فلسفة العلوم، مكتبة الأسرة، القاهرة، ط 2002.

39. عبد الرحمان بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، دار الشروق، مصر، طبعة1، 1996.

40. عبد الرحمن بدوي، فلسفة العصور الوسطى، الوكالة للمطبوعات، الكويت، ط3، 1979.

**41.** عبد السلام بنعبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، دار توبقال للنشر، المغرب، **ط1، 1991.**

**42.** عبد الفتاح الديدي ، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلوا المصرية، القاهرة، د.(ط.س).

**43.** عبد الفتاح الديدي ، هيجل، دار المعارف، مصر، د.(ط,س).

44. عبد الفتاح مصطفى غنيمة، فلسفة العلوم الطبيعة، سلسلة تبسيط العلوم، مصر، د (ط/ س).

45. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط1993،3.

46. عزت قرني، الفلسفة اليونانية، منشورات جامعة الكويت، الكويت، ط 1993.

47. فرانسيس وين، رأس المال لكارل ماركس، ترجمة ثائر ديب، مكتبة العبيكات للنشر، ط1، 2007.

48. فرانكلين .ل. باومر، الفكر الأوربي الحديث، تر أحمد حمدي صبحي، الهيئة المصرية للكتاب، مصر د/ ط، س.

49. فريدريش نتشه، العلم الجذل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، سوريا، د. ط.س.

50. فريدريك انجلز،لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين،دار التقدم، موسكو، د. ط. س.

51. فلاديمير سيملجا، النسبية والإنسان، تر العبد محمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2006.

52. فيرديريك انجلز، لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم،موسكو، د.(ط.س).

53. كريت بربنتون، تشكل العقل الحديث، تر شوقي جلال، مجلس الوطن للثقافة والفنون، الكويت، 1978.

54. لورا نس جين، نتشه، تر إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، طبعة 2002.

55. ماركيوز هاربرت, العقل والثورة, تر فؤاد زكرياء, الهيئة المصرية للتأليف والنشر، د/ط, 1980.

**56.** مجاهد عبد المنعم مجاهد، رحلة في أعماق العقل الجدلي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط**1**، د.س.

**57.** مجاهد عبد المنعم مجاهد، قلعة الحرية، دار سعد الدين للطباعة والنشر، دمشق ، ط **1**، **1985**.

58. محسن الصخري، فوكو قارئا لديكارت، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.

59. محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2000.

60. محمد عبد الحميد، قصة تطور العقل الحديث، دار العالم الثالث، مصر، د( ط س).

61. محمد عبد الرحمن مرحبا، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، لبنان ،ط1، 1993.

62. محمد فتحي عبد الله وآخرون، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للنشر، مصر، د ( س ط).

63. محمد محمد قاسم، كارل بوبر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط 1986.

64. محمد مصطفى حلمي، سلسلة التراث الإنسانية، المجلد الثاني، الناشر زكي نجيب وآخرون للمؤسسة العامة المصرية للتأليف والنشر.

65. محمد مهران وآخرون، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار القباء للطباعة، القاهرة، د/ط، 2004.

66. محمد مهران وآخرون، مقدمة في الفلسفة المعاصرة، دار قباء للطباعة، القاهرة، طبعة 2004.

67. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، إفريقيا للشرق، المغرب، ط2، 1998.

68. مشيل متياس, هيجل والديمقراطية, تر إمام عبد الفتاح إمام ,مكتبة مدبولي, مصر,1997.

69. مهدي فضل الله، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1993.

70. نازلي إسماعيل حسين، الشعب والتاريخ (هيجل)، دار المعارف، مصر، طبعة 2004.

71. نيغيل واربورتون، الفلسفة الأسس، تر محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2009.

72. هربرت ماركيوز، العقل و الثورة، تر فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للتأليف و النشر، مصر، د،ط، 1980.

73. هناء عبده، السلمان أحمد، أثر المعتزلة في الفلسفة الإلهية عند الكندي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة،ط،2005.

74. هيرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوش، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ط1990.

75. وائل غالي، نهاية الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط2002.
76. ولتر ستيس، المنطق وفلسفة الطبيعة، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط2007□3.
77. ولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ( د، ط) 1984.
78. ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، ط3، 2005.
79. يوسف حامد الشين ، مبادئ فلسفة هيجل، جامعة بنغازي، ليبيا، ط 1994.
80. يوسف سلامة، مفهوم السلب عند هيجل، المجلس الأعلى للثقافة، ط 2001.
81. يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة للنشر، القاهرة،ط 1983.
82. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف للترجمة والنشر، القاهرة، ط 1996.

**ثانيا: باللغـــة الأجنبيـــــة:**

1-François Dahognent, Gaston Bachelard sa vie son ouvre avec un exposé de sa philosophie, sa presses universitaire de France, Paris 1965.

2-René Descartes, la discoure de la méthode, édition conversion informatique et publication par le site philosophie.

3-Frederick c. Beiser. The Cambridge companion to Hegel, the published by the

pres syndicate of the University of Cambridge, United Kingdom, first published. 1993.

**-الموسوعـــات و المعاجـــم:**

1. إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون مطابع، القاهرة، ط3، 1998.
2. ابن منظور، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، د (ط – س)، ص 3046.

3. إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة المسيرة للمصطلحات السياسية، د.ن، د( ط، س).
4. الموسوعة العربية العالمية، Global Arabic Encyclopedai، العقل.
5. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر خليل أحمد خليل، منشورات عويدات, بيروت ، ط 2، 2001.
6. ايدهوندرتش، دليل الأكسفورد للفلسفة، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا،د(ط.س).
7. جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، ط 2004.
8. جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، دون (ط – س).
9. جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006.
10. عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، مصر، ط1، 1984.

**-الدوريات و المجـــلات:**

**1-** عالم الفكر الفلسفة اليوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أكتوبر ديسمبر 2012.

**الوجود و العدم و الصيرورة:**

لقد ربط هيجل في تاريخ الفلسفة مقولة الوجود ببارمنيدس –بصفة خاصة –الذي ذهب إلى أنه ما دام الموجود لا يمكن أن يكون غير موجود,فإن الوجود يسبعد السلب أو النفي.

ونفي الوجود هو على وجه الدقة *اللاوجود Nichtsein* غير أن هيجل رفض هذا المصطلح مفضلا مصطلح *العدم Nichts* , أو الاسم الذي يصاغ منه Nicht نظرا لأن مفهوم اللاوجود هو –أو ربما فهم على أنه –متوسط , أعني أنه مشتق من سلب الوجود بدلا من أن يكون مباشرا بالطريقة التي يوجد عليها الوجود.

و مصطلح الصيرورة Das Werden مصاغ من الفعل Werden بمعنى يصير و تستخدم الصيرورة عند هيجل مرتبطة بصيرورة هيرقليطس الذي ذهب إلى أن كل شيء محكوم عليه لا بالوجود , بل بالصيرورة و الصراع الدائمين و لقد أقر أفلاطون هذه النظرية بالنسبة لعالم الظاهر, و رأى هيجل أن التضاد و الصراع جوهري للصيرورة, و الأفكار الشاملة أو المقولات التي نضعه فيها أقرب إلى مقولة الصيرورة منه إلى مقولة الوجود بمفهومها الساكن. ويظهر التفسير الرئيسي لهيجل: للوجود, العدم , الصيرورة في المنطق فها هنا نجد أن لفظ الوجود يستخدم بطريقتين رئيستين .

الأولى: يقال الوجود في مقابل الماهية و الفكرة الشاملة و هو يشير إلى أول قسم من أقسام المنطق الرئيسية الثلاثة, نظرية الوجود و سيماتها المباشرة سواءا الكيفية أو الكمية في مقابل ما هيتها الداخلية و بنيتها الفكرية فاستخدم لفظ الوجود على أنه نقيض التفكير و الفكرة الشاملة.

الصيرورة هي انتقال الوجود إلى العدم , لكن العدم هو الوجود, و إذن الصيرورة هي انتقال الوجود إلى الوجود.

**الوعي و الوعي الذاتي:**

لهيجل تفسيران رئيسيان للوعي و الوعي الذاتي ساقهما في كتابه (ظاهريات الروح) فنجد أن الحديث عن الوعي يعقبه حديث عن الوعي الذاتي, و عن العقل فيستخدم الوعي

أيضا بمعنى واسع ليغطي معنى الوعي الذاتي و العقل و في حديثه عن هذا الموضوع يسبقه بحديث عن النفس التي تدرك في أعلى أطوارها, في حالاتها الحسية, لكن ليست الأشياء المختلفة عن ذاتها و لما كان الوعي يتضمن أساسا موضوعا آخر غير ذاته , فهو إذن ظاهر لكنه ليس وهما, يخضع هيجل الوعي الذاتي إلى ثلاث سيمات:

أولا: ليس الوعي الذاتي مسألة الكل أو اللاشيء إنما هو يتقدم في مراحل يحقق فيها وعيه الشامل.

ثانيا: الوعي الذاتي هو أساسا علاقة بين أشخاص تتطلب اعترافا متبادلا من الموجودات الواعية بذاتها فهو الأنا التي هي نحن و النحن التي هي الأنا.

ثالثا: الوعي الذاتي عملي بقدر ما هو معرفي فيجد نفسه في الآخر وفي الاستيلاء على الآخر الغريب, الذي يوجد فيه الوعي الذاتي, متضمنا إقامة و عمل مؤسسات اجتماعية و بحث فلسفي و عملي على حد سواء.

**التناقــض:**

ليس هنالك تمييز حاسم بين الفكر و العالم فالأفكار و التصورات مطمورة في العالم عند هيجل, الفكر خاضع للتناقض و العالم خاضع للتناقض. فالأفكار و التصورات مثل السلب و الصدق و الحكم و الإستدلال لها معنى موضوعي يجعل من الممكن أن نطبقها على الأشياء, و لذلك فإن القول بأن الأشياء المتناهية تجسد التصورات المتناهية و تناقضاتها هو سمة مركزية في مثالية هيجل.

**التعيين و التحديد:**

يربط هيجل التمييز بين التعيين و التحديد و التمييز بين كلمة الواقعي، فالرجل الواقعي هو في آن معا شيء مقابل شيء آخر، مثلا له سيمات محددة فالإنسان الذي يحقق تعيين الفكرة الشاملة للإنسان هو الرجل الذي يفكر و يسلك بطريقة عقلية.

و ليس البشر وحدهم من لديهم تعيين بل هنالك تعيين أيضا للأشياء المتناهية في مقابل الإنسان ، و تعيينها هو نهايتها، و المصطلح الذي يستخدمه هيجل عادة للتصورات التي يدرسها في المنطق هو تحديدات الفكر فمعنى هذا المصطلح هو أن هذه التحديدات هي طرق يجدد بها الفكر نفسه بدلا من أن يظل بلا تحديد، و المعنى الثاني الذي يستخدمه هيجل في تحديده للفكر تحقيقه للفكرة الشاملة فيميزها عن الأفكار الأخرى فهي قمة التصورات، و تحديدات الفكر عنده هي المقولات و الكليات العقلية الخالصة كالوجود أو العدم و الصيرورة و الكيف و الكم.

**الجـدل:**

الجدل في رأي هيجل يفسر كل حركة و كل تغيير سواء في العالم أو في فكرنا كما انه يفسر أيضا ارتباط الأشياء بعضها مع بعض بطريقة نسقية بقدر ما ترتبط بأفكارنا فلهذا يميز هيجل بين الجدل الباطني و الجدل الخارجي، فلابد أن يكون جدل الأشياء الموضوعية باطنا فيها، طالما أنها لا تستطيع ان تنمو و أن تفنى إلا بفضل التناقضات الموجودة بالفعل، أما الجدل الصحيح في رأي هيجل كامل في باطن التصورات و تطور ما بها من تصدعات ، بذلك يجعلها تنتقل إلى تصورات و مقولات أخرى.

**الحريـــة:**

يكون الشخص حر عند هيجل إذا فقط كان مستقلا متحدا بذاته، فلا يحدده و لا يعتمد على شيء آخر.

و لقد كان هيجل متعاطفا من جهة أخرى مع النظرة القائلة أن الكبت المطبق على رغبات المرء عن طريق العقل هو نفسه ضرب من العبودية، فتحقيق الحرية عند هيجل يعتمد على تحقيق الألفة بين الذات و الآخر، و تقدمها يعتمد على تقدم الوعي الذاتي.

**الفكـــرة:**

استخدام هيجل للفكرة يتسم بعدة مميزات:

1- الفكرة ليست ذاتية و لا كائنا ذهنيا و لا تقابل الواقع أو الوجود بالفعل إلا من حيث أن هذه الأخيرة مقولات دنيا متضمنة في الفكرة أو مرفوعة فيها، فالفكرة هي التحقق الكامل أو التحقق الفعلي، من هنا كانت هي الحقيقة.
2- ليست الفكرة مفارقة و لا منفصلة عن الجزئيات إنما هي التحقق الكامل في الجزئيات فالأفكار موجودة في الأشياء عند هيجل.
3- ليست الفكرة مثلا أعلى ينبغي أن نحققه، بل هي موجودة فعلا في الحاضر.
4- الفكرة هي عقلية عند هيجل.

**العقــل:**

العقل مسألة جوهرية في مثالية هيجل، فالعمليات الأنطولوجية في الطبيعة و الروح، و تعتمد عقلانية هيجل على خضوع و تطابق عقلنا مع العقل الكامن في الأشياء فعلينا أن نتبع الجدل الباطن في التصورات، و علينا في حياتنا أن نتوافق مع العقلانية الداخلية لمجتمعنا، و مع الواقع الفعلي، العقل يختلف عن الفهم فهو موحد الأضداد.

**الــروح :**

يستخدم هيجل هذا المصطلح بطرق عدة تشير:

1- تشير الروح بمعناها العام إلى الروح البشري و ما تنتجه في مقابل الطبيعة.
2- الروح بالمعنى الضيق الروح الذاتي التي تشمل حياة الفرد السيكولوجية.
3- الروح تشمل جوانب عقلية أكثر للنفس.
4- الروح الموضوعي هي الروح المشتركة بين الجماعة الإجتماعية.
5- الروح المطلق تشمل الفن و الدين.

**الدولــة:**

الدولة غاية عقلية للإنسان فهو يسعى ليحيى حياة في ظلها، فنحن بحاجة إلى الدولة لتعيد إلى الأفراد وحدتهم بعد تشتت المصالح في ظل المجتمع المدني، و يرفض هيجل التقابل بين الدولة و الفرد فالعلاقة بينهما يتوسطها مؤسسات كالأسرة كما أن هيجل ينظر إلى الدولة ليس بصفتها تهديد للحرية.