الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

الرقم التسلسلي: ..... /2019

البينذاتية في جدلية السيد والعبد عند هيغل

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستراكاديمي في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

من إعداد الطالبة:

فضيلة قشي

لجنة المناقشة		
الأستاذ(ة)	الجامعة	الصفة
أ.معيلبي عيسى	جامعة محمد بوضياف –المسيلة–	رئيسا
أ. خشعي عبد النور	جامعة محمد بوضياف –المسيلة–	مشرفا ومقررا
أ.بازة الحاج	جامعة محمد بوضياف –المسيلة–	ممتحنا

السنة الجامعية: 1439-1440ه/2018-2019م

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بذكره تطمئن القلوب، وبشكره تدوم النعم، الحمد لله حتى الرضي وبعد الرضا، الحمد لله على توفيقه لي في انجازي لهذا البحث العلمي، واصل وأسلم على خير المرسلين ، صلي اللهم وبارك عليه.

أتقدم بجزيل الشكر إلى الأستاذ خشعي عبد النور الذي تكرم علي بالإشراف على مذكرتي، والذي لم يبخل علي بتوجيهاته واهتماماته منذ إعدادي لخطة المذكرة، فجزاه الله عني كل خير.

والشكر موصول إلى كل أساتذة قسم الفلسفة بجامعة المسيلة.

إهداء

إلى من كان خلقه القرءان سيدي وحبيبي رسول الله صلى الله عليه وسلم

إلى الذين أخذو بيدي، ووفروا لي سبيل التعلم والدي رحمه الله وأسكنه فسيح جناته، ووالدتي أطال الله في عمرها وحفظها من كل سوء

إلى عائلتي

إلى صديقاتي

إلى كل من قدم لي يد المساعدة سواء من قريب أوبعيد

إليكم جميعا أهدي هذا العمل.

مقدمة:

تعد إشكالية الأنا والآخر من أهم المشكلات الفلسفية التي أثارت اهتمام الفلاسفة والمفكرين عبر التاريخ البشري كله وعلى جميع أصعدته، فطبيعة الإنسان الاجتماعية من جهة والفردية من جهة أخرى جعلت الإنسان يدخل في صراع مبهم ومعقد، اين تتنازع فيه طبيعته الذاتية التي تتميز بالأنانية وتمركزها حول الأنا، والطبيعة الاجتماعية التي لامفر من قضائها هي الأخرى، فمنذ ولادته يجد نفسه في فضاء اجتماعي صورته المصغرة هي العائلة، وفي ظل هذا الصراع انكب الفلاسفة على تحليل ونقاش طبيعة هذه العلاقة التي تربط بين البشر، وقد ظهرت نظريات فلسفية عديدة ومتعددة في هذا الخصوص منذ الفلسفات القديمة مرورا بفلسفة العصور الوسطى إلى الفلسفة الحديثة ولا تزال إلى يومنا هذا تثار هذه الإشكالية وإن كانت بصور و مصطلحات مختلفة إلا أن المضمون واحد والغاية واحدة، ومن أبرز المحطات الفلسفية التي كان لها الأثر الجلي وأحدثت منعرجا منقطع النظير في هذا الموضوع هي فلسفة الألماني فريدريك ولهايمهيغل الذي أقل ما قيل عنه أنه أحدث منعرجا حاسما غير الكثير من المعتقدات التي كانت سائدة من قبل وأسس لنظرية جديدة ومفاهيم جديدة خلقت لنا رؤية مختلفة للأنا والآخر وللعالم ككل، ونظرا لأهمية فلسفة هيغل التي باتت اليوم منبعا ينهل منه أغلب الفلاسفة المعاصرين، فإننا ارتأينا أن يكون موضوع بحثنا الذي جاء تحت عنوان "البينذاتية في جدلية السيد والعبد عند هيغل"، وفي خضم هذا البحث المتواضع سوف نعمل على استطلاع رؤية هيغل الى طبيعة العلاقة بين الأنا والآخر بالنظروالتحليل من خلال محاولتنا للإجابة عن الإشكالية التالية: كيف بلور هيغل فلسفة العلاقة بين الأنا والآخر من خلال جدلية السيد والعبد؟

وفي افق هذه الإشكالية سنحاول الإجابة ايضا على مجموعة من التساؤلات المطروحة في ذات السياق وهي:

- ماهي الخلفية الفلسفية التي انطلق منها هيغل في تأسيسه لهذا الطرح؟
- هل الشعور بالوعي الذاتيمرتبط بالآخر ارتباطا ضروريا؟ وما معنى أن أكون أنا وأن أكون غير؟ وأي منهما يتطلب الآخر و يتطلبه كضرورةلوجوده؟.
- ماهي أبعاد فلسفة هيغل في التاريخ الفكر الفلسفي المعاصر بين التأييد والنقد؟.

أما عن دوافع اختيارنالهذا الموضوع فلم يكن اختيارا اعتباطيا بقدر ما كان رغبة منا وفضول ينتابنا لفهم فلسفة هيغل لأهميتها من جهة، ومن جهة أخرى أن نستشف ملامح الفلسفة التي أسست فعلا لرؤية جديدة للعلاقة البينذاتية من منضور ايتيقي خالص لم يسبق له نظير، هذا فيما يتعلق بالدافع الذاتية، أما العامل الموضوعي فهو يرجع إلى اهمية الفكرة والموضوع في حد ذاته خصوصا في الفترة المعاصرة أين تعددت القراءات وتباينت وجهات النظر لفلسفة هيغل الفكرة والموضوع في حد ذاته خصوصا في الفترة المعاصرة أين تعددت القراءات وتباينت وجهات النظر لفلسفة هيغل حول هذا الموضوع، فلا نقول أن هذا الموضوع لم يدرس كثيرا بل العكس من ذلك حظي باهتمام كبير ولكن التعدد والتباين في الرؤى قادنا للاستطلاع عليه والبحث فيه عسى أن ننتهي منه بموقف واضح ومؤسس حول فلسفته البينذاتية.

والهدف الذي نرجوه من هذا البحث هو أن نقف عند البعد الإيتيقي لهذه الفلسفة والبحث في خضمها عن الألية التي تساعدنا فعلا عن تحويل رؤيتنا للآخر من براديغم قائم على القوة والسلطة واقصاء للآخر بكل ماتحمله الكلمة من معنى إلى براديغم جديد يؤمن أن الصراع بين الذوات هو في النهاية صراع من أجل الإعترافاين لا يتم القضاء على الطرف النقيض واقصائه، بل يتحول الآخر في خضم هذه الجدلية أساسا للأنا والعكس صحيح.

وكأي بحث علمي فقد واجهتنا مجموعة من الصعوبات رغم أنها لم تثني من عزيمتها في انهائه والاجتهاد فيه وأهم هذه الصعوبات هي فلسفة هيغل ذاتها وخاصة صعوبة المصطلحات التي يستخدمها هيغل. فهي مفاهيم ومصطلحات مركبة ومعقدة غالبا تتضمن عدة معاني مما يتطلب الحرص في استخدامها وفي سياق متصل قلما نجد معاجم فلسفية تخدم الطالب في هذا الموضوع اين تشرح لنا المصطلحات واستخدامها من قبل الفلاسفة.

وقد اعتمدنا في بحثنا هذا على مجموعة من المصادر القيمة التي ساعدتنا على فهم الموضوع نذكر منها كتاب "فينومينولوجيا الروح" لهيغل الذي يمكن القول عنه أنه كان مصدرا أساسيا علاوة على اعتمادنا على كتابه اصول فلسفة الحق وغيرها من المصادر الأخرى ذات القيمة الكبيرة، ضف الى ذلك اعتمدنا على بعض المراجع المهمة أيضا.

أما المنهج الفلسفي الذي اتبعناه في هذا البحث فهو المنهج التحليلي أين قمنا بتحليل رؤية هيجل حول البينذاتية، كما اعتمدنا أيضا المنهج المقارن الذي وضفناه أكثر في الفصل الأخير عندما نظرنا إلى تأثير فلسفة هيجل في الفكر الفلسفي سواء منه الحديث أو المعاصر.

وللإجابة على الإشكالية المطروحة والأسئلة المتفرعة منها فإننا ارتئينا أن نقسم بحثنا وفقا للخطة التالية:

الفصل الأولالذي جاء بعنوان:البينذاتية في العصر الحديث وتأثيرها على الجدل الهيغلي، معالجينا فيه الفلاسفة الذين درسوا الذات الإنسانية قبل هيغل، بحيث قدم نا فيه نبذة بسيطة على أفكار كل من ديكارت وسبينوزاوكانطوفيخته وشيلنغ، بحيث كان هناك اختلاف في نظرت كل واحد منهم "للعلاقة التي تجمع النفس بالجسد ".

أما الفصل الثاني: الذي كان حاملا لعنوان جدل الأنا والآخر عند هيغل الذي قم نا فيه بتوضيح مجموعة من المصطلحات الغامضة والدالةعليه، ثم قم نا بتبيان المستويات الرئيسية والأبعاد الفرعية لتطور الوعي في هذه الفلسفة . فقد ناقشنا فيه تطور الوعي معرفيا بداية بالوعي العام المار بثلاث مراحل تطوره من الوعي الحسي إلى الإدراك الحسي، ومن ثم إلى الفهم، ثم بعدها عالج نا الوعي بالذات ومراحل تطوره بداية بالرغبة بوصفها وعيا بالحياة إلى التعرف والاعتراف بوصفهم وعيا بالآخرين، ومن ثم إلى التحرر بوصفه وعيا بالفكر.

وأما الفصل الثالث الذي جاء بعنوان: ديالكتيك السيدوالعبد عند هيغل الحامل لثلاث عناصر الأول التأسيس الفلسفي لمفهوم السيد والعبد عند هيغل موضح ين من خلاله مفهوم كل من السيد والعبد من المنظور الهيغلي، وفي العنصر الثاني تحدثنا عنمستويات العلاقة بين السيد والعبد مبينين من خلاله طبيعة العلاقة التي كانت تربط السيد بالعبد والتي كان جوهرها الصراع من أجل أن يثبت كل منهما سيطرته ويحقق استقلاله والاعتراف به ، ومن المعروف أن لكل فيلسوف إيجابيات وسلبيات لابد من التعرف عليها لهذا ارتأينا في العنصر الأخير أن نشير إلى الفلاسفة الناقدين له والمتأثرين بهفالناقدين هم الذين لم يعترفوا بفلسفته وحاول الإتيان بالجديد أما المتأثرين به فهم الفلاسفة الذين تمسكوا بفلسفته وحاولوا التطوير فيها.

وأنهينا بعد هذا إلى خاتمة جمعنا فيها أهم النقاط التي تم استخلاصها من هذا البحث المتواضع.

الفصل الأول:البينذاتية في العصر الحديث وتأثيرها على الجدل الهيغلي.

1. **الإنية والغيرية في نظر رنيه ديكارت.**
2. **بين الكثرة والوحدة عند باروخسبينوا.**
3. **تعقل الذات إيمانويل كانط.**
4. **جدلية الوعي (الذاتي) والعالم (الموضوعي) في فلسفة يوهان غوتيب فيخته.**
5. **الذاتية (العقل أو الروح) والموضوعية (الطبيعة أو العالم) عند شيلنغ.**

تمهيد:

يسعي الإنسان إلى الكشف عن ذاته في مختلف الصفات التي تخصها؛ لهذا اتجه محور اهتمامه إلى تشكيل بنية الأنا عبر الغير الذي بإمكانه مساعدته، ومنه شاع في السنواتالأخيرةالحديث عن ثنائية الأنا والأخر، بالرغم من أن موضوع الغيرية هو موضوع فلسفي قديم طرح منذ الفلسفة اليونانية القديمة واعيد دراسته من قبلالفلاسفة المحدثون فمنهم من اعتقدأن مشاركة الغير أضحت أمرا ضروريا ومنهم من أكد على وجوب أن يتشكل الأنا بمفرده عبر الشعور وأمام هذا التباين في الطرح نقف عند المشكلة التالية: **ماهي الخلفية الفلسفية التي انطلق منها هيغل في تأسيسه لهذا الطرح؟**

أولًا:الإنية والغيرية في نظر رنيه ديكارت

في الفلسفة الحديثة ستظهر الإرهاصات الأولى لمفهوم الهوية، وخاصة في التصور الديكارتي الذي يؤكد على ماهية الإنسان أو هويته، كانت نتيجة الشك المنهجي الذي تميز به(le cogito)، أي أصبح مفهوم الهوية يدل على الذات(sujet)،يقول **ديكارت***:(لأن العالم بأسره مجموعة من الأشياء الممتدة يمكن أن تتدحرج نحو عدم، ولكن ذلك لم يمنع الذات مفكرة من أن تعي ذاتها المفكرة، وبالنتيجة موجودة، في حين أنني لو عدلت فقط عن الفكرة لحظة واحدة، لما استطعت أن أثبت وجودي).[1]

نفهم من خلال قولهبأنه يؤكد على أن الذات أو الأنا هي أساس لبلوغ المعرفة وهو يستغني عن الآخر فالذات المفكرة تستطيع الوصول إلى الحقيقة عن طريق التفكير والشك من أجل الوصول إلى الهدف المعرفي.

لهذا فدراستنا لديكارت لم تكن اعتباطية بل ضرورية لمعرفة أهم نقطة تطرق إليها "ديكارت" في تحليله للذات الإنسانية أو لهوية الشخص،هاته الهوية التي تبقى هي ذاتها مهما تغيرت الظروف والأزمنة لأنها تتطابق مع الشخص نفسه،فهي حسب "ديكارت" ثابتة لأنها مرتبطة بالوعي والعقل الذي هو أساس هوية الشخص وبالتالي أساس وجوده وقد توصل" ديكارت" إلى هذه النتيجة بعد أن قام بموجة شكية في كل الأشياء بدون استثناء في الأوضاع السائدة آنذاك(الكنيسة وما خلفته،شك أيضا في الطفولة وفي المجتمع وفي الحواس وغيرها)،فكان شك ديكارت قد قوض أسس المعرفة وحاول ممارسة الشك في ذاته وفي العالم وفي النفس وفي كل شيء[2]، وفي هذا الصدد يقول:(فخبرتي بالخطأ وتعرضي له منذ عهد بعيد

---

[1]- رونيه ديكارت،**حديث الطريقة**، ترجمة: عمر شاوي، المنطقة العربية للترجمة،بيروت، ط1،2008م ،ص28.

*– **ديكارت:** هو أول فيلسوف محدث وواحد من أعظم الرياضيين في الأزمنة القاطبة، وهو مؤسس ذلك العالم الفلسفي الجديد، الذي بنى القرن السابع عشر وصروحه العقلانية، له العديد من المؤلفات: منها قواعد تدبير العقل، تأملات ميتافيزقية ...، أنظر: جورج طربشي،**معجم الفلاسفة،(الفلاسفة، والناطقة،والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)**،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط3،2006م،ص 513-514.

[2]- رنيه ديكارت، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات للطباعة والنشر،بيروت،ط4،1988م،ص20-21.

واحتمال تحدده بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها ولم أتبين صحتها، سواء كانت أحكاما فرضها علي الحس أو الخيال و تعرضهما للخطأ معروف، إن كل هذا يدعون إلى الشك).[1]

نفهم من هذا أن ديكارت قد شكك في كل ما تدليه علينا الحواس والخيال من معارف ومعطيات لأنها لا تتمتع بميزة اليقين.

والشك في نظر ديكارت ليس معناه التردد في قبول حكم من الأحكام أو التأرجح بين القبول والرفض، وإنّما يقصد به (عدم التردد أي العزم على عدم اعتبار هذه الأحكام وعدم الاهتمام بهاو بمرتبتها من الخطاء أو الصواب فأي اهتمام من هذا القبيل يعرض اليقين إلى الدمار).[2]

من خلال الشّك الجذري الذي دخل في دوامته رونيه ديكارت، حيث مارس ديكارت التأمل الفلسفي طارحا من خلاله تساءل ما هو الشيء الذي لا يمكنني أن اشك فيه أبدا؟ في الأخير وجد الشيء الذي لا يمكنه أن يشك فيه،وهو فعل الشك.

والشك عند ديكارت دليل على التفكير، هذا الأخير الذي يوصلنا إلى الوجود،أن هناك تطابق بين التفكير والوجود وبين العقل والهوية وفي هذا الصدد يقول:(إنّي أشك هذا أمر ثابت .واني أفكر. وطالما كنت أفكر فأنا الذي أفكر موجود حتمًا).[3]

يتبين لنا من خلال هذا القول أن الذي يثبت وجود الفرد هو ممارسة الشك الذي يدفعنا إلى التفكير الذي يثبت وجودنا، ومنه فالتطابق بين الفكر والوجود ينتج لنا الهوية.

وهكذا أوضح قاعدة(أنا أفكر إذن أنا موجود)، [4] يتضح لنا من خلال **الكوجيتو*** الديكارتي أن ديكارت يسعى إلى إقامة تقابل بين الذات المفكرة من جهة والعالم بأسره من جهة

---

[1]- نجيب البلدي، **ديكارت**،دار المعارف بمصر،القاهرة،ط2،1919م،ص87.

[2]- نجيب البلدي، **ديكارت**،المرجع نفسه،ص88.

[3]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]- زكي نجيب محفوظ، **قصة الفلسفة الحديثة**،مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د، ط)،1936 م،ص99.

***الكوجيتو:** هو لفظ لاتيني معناه "أنا أفكر" ويشار بهذا اللفظ إلى قول ديكارت "أنا أفكر إذا أنا موجود" ومعنى هذا القول إثبات وجود النفس من حيث هي موجود مفكر والبرهنة على وجودها بعقلها الذي هو المفكر لأن التفكير يفترض الوجود. والكوجيتو ليس استدلالا حقيقيا، رغم أن منطلقه الاستدلالي، إذ هو حدس يكشف عن حقيقة أولية لا يتطرق إليها الشك،بل الشك نفسه ضرب من ضروب التفكير وهو بالتالي دليل على وجود الفكر. **أنظر إلى:** جلال الدين سعيد،**معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**،دار الجنوب للنشر،تونس،(د،ط)،1994م،ص134.

أخرى،وإثبات الوجود يرجع إلى الذات،ويؤكد على هذه الفكرة من خلال تأكيده على أنه يجب الفصل بين الروح عن البدن. كما يعد الكوجيتو الديكارتي اليقين الذي يفاجئنا به ديكارت. يقين أول ومعرفة أولى.اتخذها أساساً أقام عليه فلسفته فمن وجود نفسه أثبت وجود الله،ومن إثبات وجود الله أثبت وجود العالم الخارجي،وحيث أثبت وجوده من تفكيره لم يثبت إلا ذاته المفكرة فحسب.

لذا يقول "ديكارت":(الفكر صفة من صفات النفس وهو صفة تخصني، وحدها لصيقة بي،أنا موجود هذا أمر ثابت، أنا شيء أفكر إذن أنا أعي وبما أنني أعي فأنا موجود ووجودي هو إثبات لوجود هويتي).[1]

معنى هذا أن الفكر هو أساس الهوية وهو عقل منغلق على ذاته منعزل ومتعالي عن المجتمع منفصل عن الحواس،ومن هنا يكون العقل واحد ووحيد،أي الأنا المفكر الواعي بالنسبة إلى ديكارت.

ونجد ديكارت يختزل معنى **الإنيّة***في فكرة **الأنانة****،ومن خلال قوله:(إذن لا أستطيع أن أفترض أنني موجود، لأن شكي في حقيقة الأشياء الأخرى يلزم عنه بصدد ذلكأن أكون موجوداً).[2]

---

[1]- رونيه ديكارت،**تأملات في الميتافيزيقا الأولى**، مصدر سابق،ص 20-21.

*- **الإنيّة:**الإنيّة في حقيقة الموجودات هي معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس .وفي اللغة لفظ محدّث في العربية يدل على ما هو عليه في النفس.أنظر إلى: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحداثة للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 2007م، ص113.

-الأنانة(وحدة الذات الواحدية)**: هي موقف أو مذهب ينحصر في ذاته مميّزا إياها عن العالم الخارجي ومقرِّرًا أن الأنا وحده هو الموجود أن الفكر لا يدرك سوى تصوراته، وهو موقف ديكارت "في التّأملات الأولى" مثلاً حيث يشك في كل شيء، ويتقهقر إلى ذاته ويعلّق اعتقاده في واقع العالم. وكل فلسفة مثالية بالضرورة إلى الأنانة. ومن أقرب المفكرين إلى هذه النَّزعة نخص بالذكر بركلي وفيخته. أنظر إلى: إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة الأميرية، القاهرة، (د، ط)، 1983م،ص61.

[2]- الصبحي بوقرة،**الإنية والغيرية**، مراجعة وإشراف: أحمد الملوحي، المركز المعهدي للتربية والتكوين(اربانة)،مجلة الكترونية، www.de voir.15/11/2019/ 12:00 ص5.

*- **الاعتراف:** هو بوصفه معارف وتحديداً لهويةالشيء، ويكون بها الحكم والتصور والإدراك، والاعتراف بوصفه راجعا إلى الضمير المعبر عن الذاتية ووجهها الأخص أي الإنيّة ويناسبه الاعتراف بالذات وهو الدرجة الثانية، وأخيرا الاعتراف بما هو عملية تبادلية أي اعتراف متبادل، يلزم عنه تفاعل وتشارك بين الذوات وصراع ومنازعة لأجل حدوث الجماعة السياسية وتأسيس الدولة والحق وتكوين التاريخ. أنظر: ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، ج32، دار صادر، بيروت، (د، ط)، (د، ت)، ص 2898.

نفهم من خلال هذا الاختزال الذي أقر به ديكارت مردّه إلى **الاعتراف*** بأنه لايوجد يقين قادر على مواجهة الشك مثل يقين الأنانة،وهنا نلمس التعريف الديكارتي للإنيّة والغيرية،بحيث تفيد الإنيّة: الحقيقة التي صمدت في وجه الشك،أو الحقيقة التي تواطأت معه لتنزع عنهاكل ما وطأ له الشك أو تطاول عليه،والغيرية هي الحقائق التي فقدت اليقين فكفت على أن تكون حقائق ثابتة ونهائية، بحيث تفيد الغيرية ماكان دون اليقين أوكان يقينه دونيا ومنافي للحقيقة مكمن من مكامنالمغالطة،إذ ما يكون دون اليقين لا يمكن أن يكون ضامنا للبداهة.وهذا ما سنحاول أن نبينه في معالجتنا لمسألة الأنانة.[1]

نلاحظ بأنه بعدما أثبت ديكارت وجوده،ليطرح تساؤلا أخر: أنا من أكون؟

1-التمييز بين النفس والجسد:

إنّ مسألة التمييز بين جوهري النفس والجسد هي مسألة ديكارتية بالأساس، إذ تتحرك القاعدة الديكارتية للإنسان داخل منطق ميكانيكي ينظر للجسم على انه آلة machineوكذلك منطق ميتافيزيقي يعتبر أن كل ما يوجد في الطبيعة،إما أن يكون فكرا(جوهر 1)أو يكون امتداد(جوهر2)باستثناء الإنسان.

الكائن الوحيد المتميز، بالقدرة على الجمع بين جوهرين كل واحد مستقل بذاته،قائم بذاته لا يحتاج في وجوده لغيره،ويمكن أن يتصل منتهى الفكر بأول الامتداد بفضل امتلاك الإنسان الغدة الصنوبرية Glandpineileأولها فكر وآخرها أول **الامتداد***.[2]

تشير هذه الفقرة إلى أن ديكارت يسعى إلى الفصل بين ما هو عقلي وما هو جسدي حيث أعتبر هذا الأخير بمثابة آلة فالإنسان في نظره كائن متميز عن غيره لأنه يجمع بين جوهرين كل واحد قائم بذاته مستقل عن ذاته.

---

[1] -عماري خيرة، **الإنسان في فلسفة كانط**، (مذكرة لنيل شهادة الماجستير منشورة)، جامعة الجزائر،2005-2006م،ص20.

[2] – الصبحي بوقرة، **الإنية والغيرية**، مرجع سابق، ص6.

***- الإمتداد:** عند القدامى وهي أحد الأبعاد الثلاثة، وهي الطول والعرض والعمق والارتفاع، وهو عرض من أعراض الجسم.أما عند ديكارت فهو جوهر الأجسام كما أن الفكر هو جوهر النفس، فلا مادة بدون امتداد ولا امتداد بدون مادة. أنظر إلى:إبراهيم مدكور، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص22.

فأين يكمن وجه المغالطة في منطق الإقصاء هذا؟

تكمن المغالطة في اختزال الإنيّة في الأنانة من جهة والاعتراف من جهة ثانية بالجسد كمكون من مكونات الإنية، إذ تبدو الفلسفة الميتافيزيقية مع ديكارت فلسفة تُقِرُّ بالثناء وتعترف ضمنيا، وبشكل صريح بمنطق التفاضل والتّمايز، وهذا ما نلمسه في قول ديكارت:(إنّ الأنا أي النفس التي أنا بهاما أنا متميزة تمام التميز عن الجسم، لا بل إنّ معرفتنا بها أسهل).[1]

معنى هذا أنّ الاعتراف التفاضلي يظهر الوعي أكثر قدرة من غيره على تعيين الحضور الجوهري للإنسان في العالم، بما هو جوهر مفكر،والإقرار بإمكانية انتساب الجسم لجوهر مختلف عن الفكر، يلزمنا من جهة الاعتراف بالثنائية ويلزمنا من جهة ثانية بالتعامل معها تعاملا تفاضليا، خاصة إذا كان سؤال الماهية (ما إنيّتي؟)، لا يزال مرتبطا بالجوهر الأقرب والأوضح و المميّز للماهية، نسأل أي جوهر أكثر يقينا وبساطة وأيسر معرفة أنّ الجسم لا يشكل حقيقة الإنسان، فلذلك يقول ديكارت:(أنا لست مجموع الأعضاء التي نسميها جسم أنالست إلا شيئا يفكر).[2]

يقصد ديكارت من هذا القول أن حقيقة الجسم تكمن في الامتداد وحقيقة النفس تظهر من خلال الفكر.

يتضح من خلال هذاالقول أن مايميز الإنسان عن غيره بأنه كائن عاقل وميزته هذه تجعله بين ما هو خيِّر وما هو الشّرير. وفي هذا يقول: (العقل أعدل قسمة بين النّاس).[3]

ونجد هذه المقولة تعكس إيمان ديكارت بالإنسان وبقدرته العقلية.

ويعزز ديكارتثلاثة أدلة لإثبات التمايز الحاصل بين النفس والجسم وهي:

أ -**دليل الإنية:** يرى ديكارت في كتابه مبادئ الفلسفة وكذلك في كتابه تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، أنه بإمكاننا الافتراض بأنه لا جسم لنا وحتى لا وجود للعالم الخارجي من

[1]- راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت أو الفلسفة العقلية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،(د، ط)،1989م،ص204.

-[2] عماري خيرة، **الإنسان في فلسفة كانط**، مرجع سابق، ص29.

[3]- يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 1993م،ص50.

أرض وسماء وماء وشجر ...الخ أو بالأحرى التغافل عن كل ما هو مادي حسي، سواء كان ذلك بالنسبة إلى وجودنا، كشيء حسي أو محسوس، أو وجود العالم الخارجي، ولكنه لا يمكننا أبداً تجاهل وجودنا، كنفس مفكرة، ولا يمكننا الشك في ذلك.[1]

ب – دليل وحدة النفس وعدّم قابليتها للقسمة: وأساس هذا الدليل هو أن البدن مثل كل الأجسام، قابل للقسمة. وهو يتألف أصلا من أجزاء عديدة ظاهرة للعيان. ففيه الذراعان والساقان والعينان...الخ، ولو فقد الإنسان أي عضو من أعضائه، كالساقين والذراعين والعينين، أوكل هذه مجتمعة، فإنه يبقى موجوداً كإنسان مفكر موجود.[2]

أما في حالة النفس، فالأمر مختلف تماما كل الاختلاف، لأن النفس وحدة واحدة غير قابلة للتجزئة، أو القسمة،فالأنا واحدة في الإنسان، بالرغم من تعدد وجوهها أو مظاهر نشاطها. فإذا قلت:أنا أريد،أنا أضحك أنا أحس ...الخ فلا يعني ذلك على الإطلاق، أن هناك جزء من نفسي، هو الذي يريده ما يريده، وجزءاً آخر هو الذي يضحك، وجزءًا ثالث هو الذي يكتب أو يقرأ.

نفهم من خلال هذا أن ديكارت يسعى إلى الفصل بين الجسم والنفس بالرغم من أنهما متواجدان معا حيث أننا نجد الجسم قابل للتجزئة ونستطيع أن نستغني على أي عضو من أعضائه أما بالنسبة إلى النفس فهي أساس هذا الوجود فزوالها يؤدي حتما إلى زوال الوجود الإنساني.

ت دليل إدراك للمعقولات البسيطة: وهذا الدليل يقوم على ملاحظة أن النفس تتعقل بالفطرة، بمبادئ أولية بسيطة لا تنحل إلى أجزاء أكثر منها ببساطة، ولا تتمظهر في شكل مادي أو أية صورة. ومن الطبيعي أن تكون النفس الحاملة لهذه البسائط، جوهراً بسيطا غير قابل للقسمة.[3]

ومن كل هذه الحجج التي يوردها ديكارت، لإثبات التمايز والتغاير بين النفس والبدن،يستنتج بأن النفس ليست عرضة للفناء كالجسد. وإنما هي خالدة، مع الملاحظة بأن

---

[1]- مهدي فضل الله،**فلسفة ديكارت ومنهجه،" دراسة تحليلية ونقدية"**، دراسة الطليعة ، بيروت،ط3، 1996م، ص 119-120.

[2]- المرجع نفسه، ص121.

[3]-رنيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمد محمود الخيضري، دار الكتاب العربي، القاهرة،ط2، 1967م،ص125.

ديكارت، لم يتعرض لمسألة خلود الروح، وقد جعل ذلك من اختصاص الدين أو الوحي،الذي تبقى حقائقه فوق الفهم،وفوق العقل واستدلالاته.[1]

والسؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو:إذا سلمنا بأن النفس جوهر مستقل ومغاير تماما عن البدن لأنه من طبيعة مختلفة عنه. فكيف يمكن يا ترى للنفس والبدن المتمايزان في طبيعتهما أن يتحدا ليكونا موجودا واحداً؟

يرى ديكارت ردا على ذلك، أن الجسم الإنساني ظاهر للعيان وهو خاضع في كل ما يطرأ عليه من قوانين الطبيعة، من غير حاجة لتفسير ذلك لتوسط علل غير مادية، أما النفس الإنسانية، فهي موجودة في الغدة الصنوبرية، القائمة في وسط الدماغ، وعن طريق الغدة الصنوبرية وما يسمى أيضا بـ "الأرواح الحيوانية " وهي كناية عن جزيئات صغيرة ودقيقة في الدم تتحرك بسرعة داخل الأعصاب، الرسائل الواردة من العالم الخارجي، فتوصلها إلى النفس فإذا أرادت النفس شيئا ما حرّكت الغدة الصنوبرية بدورها الأرواح الحيوانية، والتي تتحرك بدورها بسرعة داخل الأعصاب لتنفيذ تلك الإرادة أو الرغبة.[2]

لقد رأى ديكارت في بداية الأمر، أن هذا الاتحاد حاصل عن طريق الغدة الصنوبرية والأرواح الحيوانية، ولكنه صرح في أواخر أيامه، بأننا نعرف معرفة تامة، أن النفس والبدن متحدان ونحن نحس ذلك وندرك بالبداهة، وإذا لم يعترف أي أحدعلى ذلك البرهان العلمي،فإن المشكلة ولا شك يستعصيعن الحل لأننا لا نستطيع الإتيان ببرهان على ذلك، فقد أراد الله بإرادته المطلقة مثل هذا الاتحاد، وهو حقيقة خارقة، بالرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء والأمور التي بالنسبة إلى عقولنا محدودة. [3]

نستنتج من خلال كل ما سبق أن رونيه ديكارت يرى الانيّة هي إقصاء لكل أشكال الغيرية داخلية كانت أم خارجية،فلا الجسم ولا العالم الخارجي يحددان ماهية الإنسان،ومن هذا المنطلق تتحدد الذات باعتبارها المعنى المؤسس للإنسانية والأنا ليس إلا الوعي بوحدة الذات،التي تجمع

[1] -مهدي فضل الله،**فلسفة ديكارت ومنهجه**، مرجع سابق، ص123.

[2]- المرجع نفسه، ص124.

[3]-مهدي فضل الله،**فلسفة ديكارت ومنهجه**، المرجع نفسه، ص126.

وتربط بين حالاتها المختلفة وأفعالها المتعاقبة في الزمان،والذات عنده تتحدد في نهاية المطاف باعتباره الجوهر الذي تستند إليه كل الخصائص والأعراض بما في ذلك الجسد.

ثانيًا:بين الكثرة والوحدة عند باروخسبينوا:

وضع **سبينوزا*** نظريته حول العقل والجسد في مقابل نظرية ديكارت التي تعد في حقيقتها إعادة لصياغة نظرية العصور الوسطى والتي يرى فيها بأن الكائن الإنساني مكون من جوهرين منفصلين ومتمايزين،جوهر مفكر وهو العقل وجوهر ممتد وهو الجسم. لكنهما في نفس الوقت موجودين معًا، ووجودهما معا ليس ضروريا بل عارض، لأن الجسد يمكنه أن يوجد بدون عقل في حالة الأطفال والمجانين والحيوانات، والعقل أيضا يمكنه أن يوجد بدون جسد في حالة النوم وفي حالة الموت. وفي مقابل الثنائية الديكارتية بين العقل والجسد يأتينا سبينوزا بنظرية مختلفة لم يسبق لأي فيلسوف أن جاء بها، إذ يذهب سبينوزا إلى أن العقل والجسد شيء واحد، وذلك من منطلق وجود جوهر واحد يحمل صفتي الفكر والامتداد في نفس الوقت.[1] فالعقل والجسد عند سبينوزا صفتان للجوهر الواحد. كما يذهب سبينوزا إلى أنّ العقل الحال المخصوص لجسد إنساني معين، ذلك أن لكل جسد إنساني عقله الخاص،وفي ذلك يقول:(إنّ موضع الفكرة التي تشكل العقل الإنساني هي الجسد،الذي هو حال خاص للامتداد وليس شيء آخر غير ذلك).[2]

مما يعني هذا أن كل حادثة جسدية توازيها حادثة أخرى مماثلة لها على مستوى العقل، ويقصد بهذا أن كل ما يشعر به الجسد باعتباره إحساس يشعر به العقل باعتباره شعورا أو فكرة. ومثالًا عن ذلكالإحساس بالجوع هو إحساس جسدي، أما الرغبة في تناول الطعام فهي شعور عقلي، ومثلما يشعر الجسد بالجوع يشعر العقل بالرغبة التي هي بمثابة شيء عقلي في السعي نحو البحث عن الطعام.

---

*-**اسبينوزا(1622-1677م)**: هو فيلسوف هولندي الموطن، يهودي الديانة.وأخذ يتردد على الأوساط البروتستانتية،فلقي فيها طبيبا تيوصوفيا من القائلين بوحدة الوجود لقنه الطبيعة والهندسة والفلسفة الديكارتية، ومن أهم مؤلفاته:إصلاح العقل، والرسائل اللاهوتية السياسية،والأخلاق هذا الأخير الذي يعد الجامع يلخص الكتب السابقة ويكملها، وقد نهج فيه المنهج الهندسي، وهو المنهج اللائق بمنهج وحدة الوجود الذي ينزل من الوحدة إلى الكثرة.**أنظر إلى:**طربشي،**معجم الفلاسفة،(الفلاسفة، والناطقة،والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)**،مرجع سابق، ص358-359.

1- يوسف كرم،**تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،القاهرة،(د، ط)،2012م،ص 157.

2-المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

لما كان الإنسان أحد تغيرات الجوهر الإلهي، فإنه لابد أن يشارك ليس فقط في صفتي الامتداد والفكر، بل وأيضا فيما لانهاية له من صفات الجوهر. وما عقولنا وأجسامنا إلا شذرتين من وجودنا الهائل. وهما ليسا مظاهر سطحية، لأنها تلتصق بمركزه، فنحن نتحرك ونوجد إذن في عوالم أمر لا حصر له بالإضافة إلى عالمنا نحن وكل فعل من أفعالنا وكل فكرة من أفكارنا تسجِل امتدادا ووعياوتغيرا في نفس الوقت خلال العدد اللانهائي من الأشكال الأخرى لوجودنا «والفكرة المتضايفة» مع الجسد الإنساني هي العقل وليس مع العقل والجسم تفاعل متبادل، وإنما هناك **توازن*** تام فيما بينهما.[1]أي وحدة اقتران وتوازي.

بمعنى أن كل من العقل والجسد يعملان في نفس الوقت، لا يعملان عمل متبادل وإنما يسيران معا في بَوْتَقَة واحدة.

كما يمكن القول أن العقل والجسم هما نفس الشيء (الجوهر) ضمن سمات مختلفة، وفي اللغة التي ورثها سبينوزا من ديكارت: الفكرة هي تعبير عن الشيء الذي هي جزء منه، وه لكذا يقود سبينوزا إلى استنتاجه الشهير أن (العقل البشري يساوي فكرة الجسم البشري).[2]

مما يعني هذا أن التوازي أيضا هو كل تغيير في جسم الإنسان يجب أن يرافقه تغيير في العقل البشري: (أيا مما يحدث في موضوع الفكرة التي تشكل العقل البشري فإنه يستقبل من قبل العقل البشري ذلك أنه، إذا كان موضوع الفكرة التي تشكل العقل البشري هو الجسد، فلا شيء يمكن أن يحدث في تلك الهيئة ولا يدركه العقل).[3]

---

*– **الشيئان المتوازيان:** هما اللذان يكونان في علاقة مستمرة وثابتة، وما يحدث في هذا الطرف، يحدث في الطرف الأخر لا محالة، والتوازي عند سبينوزا هو أول حالة للتوازي الأنطولوجي عموما،توازي بين الفكرة وموضوعها. أنظر إلى:جميل صليبا،**المعجم الفلسفي**، مرجع سابق،ص34.

[1] – عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة،ج1**،المؤسسة العربية للدراسة والنشر،بيروت،ط1، 1984م، ص140.

[2] – ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**،ترجمة:أحمد حمدي محمود،مطابع الهيئة المصرية ،القاهرة، (د، ط)،ص103–104.

* **الأنطلوجيا:** هولفظ افرنجي أستحدث في نهاية القرن السابع عشر، ونجد كانط يطلق هذا اللفظ على امكانية معرفة الأشياء معرفة قبلية، وبهذا المعنى لا تعلمنا الأنطلوجيا عن الأشياء في ذاتها وإنما عن الشروط القبلية التي بها يمكن معرفة الأشياء كما ترد في التجربة، أي تعلمنا مبادئ إمكان التجربة. وفي الفلسفة المعاصرة موضوع الأنطلوجيا الأشياء بالذات، أو بعبارة أخرى علم الموجود بما هو موجود. أنظر إلى: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق، ص 109–110.

[3] –ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**مرجع سابق،ص103–104.

ومنه يمكننا القول أن فرضية سبينوزا مصاغة بطريقة علم الأعصاب الحديث، تعني ضمنيا أن التمثيل الكلي "للواقع" الذي يكون العقل البشري الفردي يعادل النشاط الكلي للنظام العصبي للفرد، وكل منهما يعمل بالتوازي مع الآخر. إذن فالميتافيزيقا عند سبينوزا تبين كيف أن العقل والجهاز العصبي مرتبطين. وهذا النهج في معالجة مشكلة العقل والجسد جذاب أيضا لأنه يدل على أن العقل ليس دخيلا عن الطبيعة، ولكن هو جزء واحد من كل متكامل.

إنه يقوم في الطبيعة، وهو منها وإليها، ولا يمكن أن يطالب بمنزلة يحتلها في الطبيعة أرقى من منزلة الكائنات الأخرى الجزئية. فالإنسان كائن بسيط، كائن رغبة ووعي،إنه وحدة راغبة، وليس كوجيطو أو حيوان عاقل. إنه كائن يسعى إلى إثبات وجوده ويسعى بكل قوة إلى حفظ وجوده، وهذا ما يطلق عليه سبينوزا "بالكوناتوس"(conatus).[1]

نفهم من هذا أن الإنسان هدفه الأسمى في هذه الطبيعة يسعي إلى إثبات وجوده وحفظ بقائه بكل ما أوتي من قوة.

هكذا يغدو الإنسان عند سبينوزا "كوناتوس"، وهو يدل على الوظيفة الوجودية للذات، أي ذلك الجهد الذي به تسعى الكائنات في كيانها وإثبات وجودها بقدر ما تستطيع. وبما هو متعلق بالنفس والجسم. فالكوناتوس هو عين ماهية الإنسان وهو ما يجعله يحافظ على كينونته الفيزيائية والفكرية بقدر ما يستطيع. فلا يمكن لكوناتوس جسم بسيط أن يكون سوى جهد للمحافظة على علاقة الحركة والراحة التي تعرفه، أي لتثبيت أجزاء جديدة ضمن هذه العلاقات التي تعرفه.[2]

يتبين لنا أنه من خلال فكرة "الكوناتوس" التي أقر بها سبينوزا تهدف إلى جعل الإنسان ذو بعدين هو حفظ بقائه وتغيير ما حوله.

فحقيقة الإنسان هي دائما وقبل كل شيء، سعي حاضر على الدوام يولد علاقات معقدة بين الإنسان وغيره، وبين محيطهوبين الحقل الذي يمارس فيه فعله، ثم أخيرا بين موضوع رغبته إنه جهد متواصل لدمج العلاقة الخارجية، أي عندما يجد جهاز عضوي فردي نفسه في مجابهة

[1]– باروخسبينوزا،**سبينوزا علم الأخلاق**،ترجمة جلال الدين سعيد،دار الجنوب للنشر،(د، ط)،تونس، (د، ت)، ص282.

[2] –جيل دولوز،**سبينوزا ومشكلة التعبير** ،ترجمة:أنطون حمصي،دار أطلس، دمشق،2004م،ص188.

بعض الظروف الخارجية فهو يسعى إلى البقاء على ما هو عليه، يسعى للحفاظ على كم معين من التبادل بينه وبين المحيط الخارجي. وهو بذلك مجهود لصمود أمام كل ما يهدد وجوده ووحدته.[1]

نفهم من خلال هذا أن حقيقة الإنسان تكمن في أنه كائن اجتماعي بطبعه ذات وجهين تأثير وتأثر فهو يسعى إلى مواجهة ما يحيط به لحفظ بقائه وكذلك لحفظ التبادل بينه وبين محيطه الخارجي.

يتضح من خلال مما سبق أن موقف سبينوزا يمثل أول موقف فلسفي يرد الاعتبار للجسد في تحديد الإنية ولكن أيضا موقف يسعى إلى إقحام الإنسان في الطبيعة وفي العالم عبر سلب الامتيازات الميتافيزيقية التي أضفاها التصور الثنائي على الإنسان.

مما يعني أن الواحد بالنسبة لسبينوزا يتمثل في الجوهر الواحد في حين تمثل الصفات اللامتناهية وضروبها الكثيرة، وهذه الضروب بما فيها الإنسان تتمدد كرغبة في المحافظة على البقاء "الكواناتوس"، والصراع الذي كان يتحدث عنه ديكارت داخل الإنسان، صراع كل الضروب من أجل المحافظة على البقاء. الجسد عند سبينوزا يتماها مع النفس في مستوى الماهية بما أن النفس والجسد شيء واحد تارة ننظر إليه من جهة صفة الفكر وتارة أخرى ننظر إليه من جهة صفة الامتداد ويتماها معها في مستوى الأنطولوجي بما أن كل من النفس والجسد يمثل ضربا أو حال، ويتماها معها في مستوى القوة والفعل بما أن فعل النفس هو فعل الجسد وهو الفعل الذي يسعى إلى المحافظة على البقاءمع سبينوزا إذناللاإنية دون الغيرية الداخلية والخارجية معاً، فالإنسان يتحدد بوعيه وجسمه ويتحدد كرغبة تتطور في العالم أو الطبيعة.

[1] – باروخسبينوزا،**سبينوزا علم الأخلاق**، مرجع نفسه،ص282.

ثالثاً:تعقل الذات إيمانويل كانط

يطرح هنا **كانط*** فكرة الأشياء في ذاتها **نومينيا****والأشياء الخارجة عن الذات **فينومينيا*****، هذه الأخيرة بالرغم من أنها تشكل موضوعات معرفتنا إلا أنها ليست إلا مجموعة مظاهر، لذا كان لا بد من وجود أشياء لا يمكن إدراكها، ويؤدي إليها موضوع معرفتنا وتدعى باسم الأشياء في ذاتها، ومع ذلك تبقى النومينيات شيء مجهول نفترض وجوده ولا يمكن للعقل النظري أن يحيط إحاطة تامة بحقيقته، أمّا الفينومينيات فهو مجموعة المظاهر من حيث ما هو مفكر فيها على أنها موضوعات تتفق من وحدة المقولات.[1]

***- ايمانويل كانط:**هو فيلسوف ألماني،ولد ومات في كونسبرغ(بروسيا الشرقية) 22نسيان 1724-12 شباط 1804وبين 1733 و1740كانت بداياته التعليمية الأولى في المعهد الفيدريكي حيث تخصصا في التربية الدينية، وامتاز بمذهبه الديني والخلقي داوم بعد تخرجه من المعهد 1748-1741على دروس جامعة كونيغسبرس حيث اهتم بدراسة الفلسفة والطبيعيات تحت إشراف مارتن كونتزن،وكانت الجامعات الألمانية واقعة في تلك الحقبة تحت التأثير الغالب للفلسفة النظرية والمذهب التجريبي في الفلسفة العلمية سيغدو موضوعا أساسيا من موضوعات الفلسفة الكانطية إلى أن سيحاول الفيلسوف تجاوزها عن طريق الفلسفة النقدية ومن أبرز مؤلفاته نقد العقل الخالص ونقد العقل العملي 1788م، وأسس ميتافيزيقا الأخلاق...الخ . أنظر إلى:جورج طرابيشي،**معجم الفلاسفة**،(الفلاسفة، والناطقة،والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)، مرجع سابق ، ص513-514.

****-النومينيا:** هو مقابل الظاهرة ويطلق على الشيء في ذاته، وهو الحقيقة المطلقة التي تدرك بالحدس العقل، لا بالتجربة والإدراك الحسي، فكانط الذي وضع هذا المصطلح،يقول: "إن هذه الحقيقة المطلقة، التي تتجاوز نطاق التجربة،لا تدرك بالعقل النظري، لأن قوانين هذا العقل لا تحيط بالمطلق، ولا تدرك إلا الظاهر". فالنومن إذا هو ما لا يمكن معرفته، وله معنيان: احداهما سلبي وهو دلالة على ما لايمكن معرفته، والآخر ايجابي ودلالته هي احدى مسلمات العقل العملي. **أنظرإلى:** جميل صليبا: **المعجم الفلسفي، ج2**، دارالكتاب اللبناني، بيروت،(د،ط)، 1982م،ص531.

*****- الفينومينولوجيا(علم الظواهر):** هي علم الظواهر ودرستها على طريقة وصفية. ويشير هذا المصطلح إلى مذهب الفيلسوف الألماني هوسرل، كما يشير إلى تيار فكري ينطلق من تصورات هذا الفيلسوف وأفكاره أوالمنهج الذي اعتمده. ولقد قامت الفينومينولوجيا على نقد الميتافيزيقا الكلاسيكية، داعية أساسا للرجوع إلى ما هو محسوس وعيني. وكان هوسرل يعني بهذا الرجوع إلى العيني الرجوع إلى الحدس الأصلي بالاعتماد على مثال من الرياضيات. **أنظر إلى:**جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، مرجع سابق،ص 352.

[1]-العربي ميلود،**الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور،رحلة بحث عن الذات من خلال الأخر**،(رسالة دكتوراه منشورة)،جامعة وهران،2010-2011م ص، 43.

تشير هذه الفكرة إلى أن كانط ميز بين الأشياء الطبيعة مصدر الميول والحاجات، ليس لها إلا قيمة مشروطة، أي أن الذي يحدد قيمتها هي النتائج المتوخاة منها ليس القيمة في ذاتها لأنها تعتبر مجرد وسائل وبين الأشخاص ككائنات عاقلة مريدة حرة لا تستعمل كوسائل بل تتعين كغايات في ذاته.

الذي سيحدثه كانط في تعريف الميتافيزيقا انطلاقا من أفعال الذات، سيخلق ميتافيزيقا علمية بإمكانها أن تستجيب لمختلف مقتضيات الطبيعة البشرية وأن تتعامل بشكل عقلاني مع الذات الإنسانية فبذاتيتها أو في اتصالها بعالم الظواهر، وهنا سيظهر لنا كانط فيلسوف الأنوار صاحب الأسئلة الانتصارية **للذات المتعالية*** الحديثة."ماذا يمكنني أن أعرف؟"، «ماذا يجب عليا أن أفعل؟"،"ماذا يحق لي أن آمل؟" وأخيرا السؤال الجامع لها في بؤرة واحدة "ما هو الإنسان؟".[1]

وسؤاله عن ماهو الإنسان؟

الإنسان في نظر كانط عبارة عن ازدواجية بين حس باطن بنفسه، وحس خارج بجسمه، بين ما هو متعالي وبين ما هو امبريقي في طبيعته، يقول كانط: (إن هذا الأنا قد يمكن أن يؤخذ على معنيين: الأنا من حيث هو إنسان، والانا من حيث هو عقل، أن من حيث أنا إنسان، موضوع للحس الباطن والظاهر، أما من حيث أنا عقل، فأنا موضوع الحس الباطن فحسب). [2]

ومعنى هذا أن كانط يقر بأن الإنسان لا يكون إنساناً إلاّ متّى كان موضوعًا للحسين الباطني والخارجي معا.

وبالانتقال إلى السؤال المعرفي الأول إلى التساؤلين اللاحقين، سنجد أن كانط يسعى لأن يمنح للذات بعدا قيميا يتلخص في اعتبار الشخص ذاتا متميزا عن عالم الأشياء لامتلاكها عقلا أخلاقيا، يحول من مجرد وسيلة لتحقيق غاياتها وغايات الآخرين إلى غاية في حد ذاتها، وذلك

***-المتعالية :**هو مصطلح يستعمله كانط فيما يتجاوز عالم التجارب، ويقابل بينه وبين ترندستال الأولى الذي يعتبر شرطا للتجربة.**أنظرإلى**: إبراهيم مدكور، **معجم فلسفي**،مرجع سابق ،ص 209.

[1]-ايمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة ،مركز الإنماء القومي،لبنان،(د، ط)، (د، ت)،ص 53.

[2]- فتحي مسكين،**إنزياحات الحرية الحديثة، وتأويلية الإنسان الأخير، كانط،نتشه، هيدغر**مؤمنون بلا حدود المركز العربي الثقافي، بيروت،ط2،2015م، ص10-11.

من خلال الأفعال الأخلاقية القائمة أساسا على حدي **الواجب والفضيلة**** ، والتي من المفروض أن تتحول إلى قاعدة عامة للسلوك الإنساني مستنيرة في ذلك بمبدأ جعل كل سلوكيات وأفعال الذات غايات في حد ذاتها، لا أن تكون وسيلة لغايات أخرى، كما يقول كانط: (إن الكائنات العاقلة تخضع جميعها للقانون الذي ينبغي لكل منها أن لا يعامل نفسه ويعامل الآخرين جميعا كمجرد وسائل، بل أن يعاملهم دائما وفي نفس الوقت كغايات في ذاتها).[2]

يتبين لنا من خلال هذا القول بأن كانط يرى في الإنسان ليس وسيلة، وإنّما هو غاية في حد ذاته لأنه كائن أخلاقي بالدرجة الأولى.

وعليه فمن الأهمية بمكان (أن يأتي الفعل متفقا مع هذه الغاية فثمة في الأنساق استعدادات نحو كمال أعظم).[3]

نفهم من خلال هذا الكمال الأعظم الذي أقر به كانط، لا يوجد بكيفية شاملة إلا بوجود الآخر، كميزة رئيسية لتحقيق أسس ميتافيزيقا الأخلاق وتفهم الذات هذا الوجود، وتتحصل من خلاله الأنا على معنى لوجودها.

إذن نطرح التساؤل التالي: كيف كانت نظرة إيمانويل كانط للغيرية؟

1-الغيرية من الوجود إلى الوعي:

عرف أرسطو الإنسان انطلاقا من خاصية جوهرية تقع في مكان خارج الذات، فوصفه بالحيوان المدني، أي يمكن التعرف عليه من خلال نظرائه المشاركين له في هذا الوجود، وهنا يحضربراديغم* الوجود ليمثل مدخلا ضروريا في تحديد شتى أشكال الغيرية، مع الاضمحلال التام للمسافة القائمة بين الأنا والآخر.[4]

****الواجب والفضيلة:** حيث فرق هنا كانط بينهما،فقال : إن الفضيلة هي المبدأ الداخلي للأفعال التي يحقق بها الإنسان كمالها لذاتي،وسعادته وسعادة غيره،على حين أن الواجب هو الأمر المطلق الذي توزن به الأفعال،وله ثلاثة مبادئ :مبدأ القانون الكلي،ومبدأ احترام الشخص لذاته ،مبدأ الاستقلال الذاتي،**أنظرإلى**: جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق،ص 149- 148

[2]- ايمانوالكانط ،**الأسس الميتافيزيقية الأخلاق**، ترجمة وتقديم: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية،بيروت،ط2،1969م،ص 134.

[3]- ايمانوالكانط ،**الأسس الميتافيزيقية الأخلاق**، المرجع نفسه،ص 127-128.

[4]- العربي ميلود، **الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور**، مرجع سابق،119.

وبمعنى أن الذات في معرفتها لذاتها لا تبقى حبيسة ذاتها فبإمكانها أن تكشف ذاتها من خلال نظرائها في هذا الوجود وذلك من خلال تعارفها مع الطرف الآخر.

للإنسان والمنتج الحقيقي لآليات إدراك الذات للعالم، وهذا ما يشبهه بول ريكور (بملاحظات التعاقب الزمن، كما نفعل نحن مع صورتنا عن أنفسنا في أعمار متعاقبة من حياتنا، وكما نرى فإن الزمن هنا هو عامل عدم تشابه وابتعاد واختلاف).[1]

نفهم من خلال هذا القول أن الغير له دور فعال في بناء الذات وجعلها تعي ذاتها أكثر فأكثر.

إلا أن تقوقع وقبوع الذات في المجال الأنطولوجي وفي نطاق الوعاء الذي يفرضه الآخر يمثل انتقاصا لهذه الذات التي ستعايش صراعا أنطولوجيا مستمرا مع هذا الآخر لأجل انتزاع اعتراف بوجودها كحامل لشتى أشكال الوعي وهذا ما يرفضه كانط في نصه الشهير"ما هي الأنوار؟"

يعتقد كانط أن(الكسل والجبن هما السببان اللذان يفسران بقاء السواد الأعظم من الناس،برغبة منهم، قاصرين على الرغم من أن الطبيعة قد حررتهم،منذ زمن بعيد من كل توجيه خارجي مما يسهل على البعض فرض ذواتهم عليها كأوصياء).[2]

مما يوضح ذلك أن كانط لم يقتصر بالتحرر من الوصاية فقط للفرد بل يولي أهميته الجماعية كذلك التنوير الجماعي،عبر الاستعمال العمومي للعقل،فتبادل الآراء وسط جو عام من الحرية سيساهم في تشكيل سلطة تشريعية ثم نقدية، فهذين الوظيفتين يؤسسان لعقلية تراقب الدولة وتبيان مفاهيم المواطنة،الديمقراطية والمجتمع المدني.

---

*- **براديغم:** يشير لفظ البراديغم في اللغة اليونانية إلى معنى النموذج. لكن نوظفه في هذا المكان ليحمل المعنى اللاتيني ألا وهو البرهنة. أي أن الغيرية هي على محك البرهنة على وجودها وعلى ارتباطها بعالم الوعي. أنظر إلى: ادريس نغش الجابري، البراديغم الإسلامي العلمي...القيمه الثقافية وخصائصه الإجتماعية، ضمن مجلة الاحياء، مجلة الكترونية،15:02سا 7/6/2019 ،www.alihyaa.m.

[1]بول ريكور، **الذات عينها كآخر**،ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،لبنان،ط1،2005م،ص256.

[2]- عطار أحمد، **تجديد العقل الأنوار عند يوغنهابرماس**،قراءة إيديولوجية للبرالية المعاصرة، رسالة دكتوراه ،جامعة وهران،2010-2011م،ص48.

بعد هذا التفريق يطرح سؤالا جوهريا هو" هل نعيش عصرا مستنيرا؟"،فيجيب بالنفي، لأن الأنوار لا يعني مجرد تغيير سوسيوثقافي في المجتمع ولا مرحلة تاريخية نسرد أحداثها ونعلق صفحتها بل هي كما يفهمها هو "حالة خروج الإنسان من وضعية القصور التي وضع نفسه هو فيها ". وهنا فهو يأمر هذا الإنسان فيقول:(فلتكن لك الشجاعة في استعمال ذاتك وفهمها الخاص)[1].

من خلال هذا القول يتضح أن التحدي الكانطي سيفعل براد يغم الوعي بدلا من براد يغم الوجود الذي تظهر فيه الذات على أنها أسيرة لكل ما هو أخر الذات،أين ستعلمنا حركة الوعي الكانطي للذات كيف يجب أن تتحرر هذه الأخيرة من سلطة الأخر، ومن كل وصايا يفرضها كي تظل تابعة بشكل دائم له،فيكون هو المحدد والمؤطر لمختلف مظاهر وجودها.

نستنتج من خلال ما تم طرحه بأن حداثة كانطلا تعني انغلاق الذات حول ذاتها بل هي لحظة أنورية تنبثق عنها ذات واعية بوجودها. وبأن العلاقة بين الأنا والأخر من منظور الفيلسوف الألماني كانط تتأسس على مبادئ أخلاقية وكونية. ويتجلى ذلك من خلال حديثه عن الصداقة في صورتها المثلى، هي غاية أخلاقية طيبة، تتمثل في تحقيق الخير للصديقين معا، الأخلاقي؛بين مشاعر الحب من جهة، باعتبارها قوة جذب وتجاذب بين صديقين، ومشاعر الاحترام من جهة أخرى باعتبارها قوة دفع وتباعد بينها، لذلك يجب أن تكون مشاعر الصداقة متبادلة بين الصديقين، ومبنية على أساس أخلاقي خالص، وليست على أي منافع آنية ومباشرة.

رابعاً: جدلية الوعي (الذاتي) والعالم (الموضوعي) في فلسفة يوهان غوتيب فيخته

لقد أطلق فيخته اسم نظرية العلم على فلسفته الساعية إلى إدراك جدلية العلاقة بين الوعي والعالم –تعد جوهر فلسفته–وتقوم على وحدة العلاقة بين العلم والعمل أو الضرورة والحرية على حد تعبير كانط، و إخراج الذات من كونها نشاطا تفكيريا ونظريا كما هي الحال عند ديكارت إلى مجال عملي بوصفها وجودا يقع في العالم وتمارس فيها نشاطاتها المصيرية.

[1]- العربي ميلود،**الذات و الغيرية في فلسفة بول ريكور**،مرجع سابق، ص120 .

وكذلك تقوض فلسفته التمييز لا لكانطي الذي يقومه بين العقل النظري والعقل العملي بجعل الأولوية للعقل العملي.[1]

نفهم من هذا أن فيخته يسعى إلى أن يخرج الوعي الذاتي من إدراكه للذات أي ذلك التفاعل الذي يحدث بين الجسم والعقل كما طرح به الفلاسفة الذين سبقوه إلى جعلها عبارة في مجال عملي.

وينتقد فيخته الوعي الذاتي عند كانط لأنه لا يعي ذاته إلا بمصاحبة تمثلاته.[2] وهذا ما لا يتطابق مع بنية الوعي الذاتي عنده، ذلك لأن الوعي الذاتي عنده قائم بذاته (وهو الشيء في ذاته)،وينشط بحرية دون أن يحدد إرادته شيء ما،وهو المبدأ الأساسي الأول غير المشروط للمعرفة البشرية.

يتبين لنا من خلال هذا أن فيخته قد رفض الفصل بين ماهو عملي وماهو نظري بل جمع بينهما وجعلهما في بوتقة واحدة وأطلق عليهما علم المعرفة لأن مصدرهما الذات المطلقة.

1 الأنا المطلق عند فيخته

أتى فيخته بفلسفة "المثالية الذاتية"أونظرية العلم ليطور فلسفة كانط ويجعل "الأنا" أساسا للمعرفة المطلقة والتي تختلف عن الأنا الديكارتية التجريبية فالأنا وفق فيخته هي(الأنا الخالصة الحقيقية المفعول بها) وما أنا ديكارت إلا جزء سطحي من الأنا المطلقة والمفكرة جاعلا منها

---

*- **يعرف يوهان جوتليب فيخته (1762- 1814)**:فيلسوف مثالي ألماني عرف كداعية سياسية ومفكر قومي أكثر مما يعرف به كونه فيلسوفا له سهام كبير في فهم أشكالية العلاقة بين الوعي والعالم،ومن أشهر كتبه(علم المعرفة) الذي يعرض فيه آليات عمل الوعي ومراحله الجدلية في تكوين الوعي الذاتي.أنظر إلى:عبد الرحمان بدوي،**موسوعة الفلسفة،ج2**،المؤسسة العربيةللنشر،بيروت،ط1،1984م،ص 128-133.

[1]- كريم حسين كريم، **جدلية الوعي والعالم في فلسفة يوهان غوتليب فيخته**، مجلة كلية التربية، جامعة المستنصرية، بغداد،العدد48،2006م،ص312.

-لقد كانت طبيعة المعرفة في الفلسفات تتأسس على أسس ثنائية(المثالية/الواقعية) فالمثالية ترد كل الوجود إلى الفكر من طبائع فطرية كما هي الحال عند ديكارت، أو قوالب قبلية كما هي الحال عند كانط لفهم العالم. أما الواقعية فهي ذلك الاتجاه الذي يعتقد بوجود عالم خارجي منفصل عن الذات وأن معرفتها مستمدة من هذا العالم كما هو الحال عند لوكوهيوم، وتتميز هذه الثنائية(المثالية/الواقعية) بالسمة التصورية والنظرية أكثر مما هي ذات سمات عملية كما هي الحالعند فيخته.أنظر إلى:كريم حسين كريم، **جدلية الوعي والعالم في فلسفة يوهان غوتليبفيخته،المرجع نفسه،ص321.

[2]-جان لا كروا،**كانطوالكانطية**، ترجمة: نسيب عبيد، المنشورات العربية،بيروت ،(د،ط)،(د،ت)،ص43.

أساس للمعرفة وبذلك أن الأنا الفردية هي أنا منفصلة لا شمولية تبتعد عن الفهم المطلق والوحدة والنسق الكامل واعتبار الأنا الإمبريقية هي سبب ضعف الفلسفة وتشتتها.[1]

نلاحظ من خلال هذا أن الأنا في نظر فيخته هي الأنا التي تتميز بالشمولية والنشاط والفهم والمطلق والوحدة والنسق الكامل ورأى بأن الأنا الفردية والأمبريقية فاقدة لهذا.

وما الأنا الحقة عند فيخته إلا التي (هي تكون موضوع شامل للنشاط الذي لا يعي فحسب بل ويفترض ويبدع من نفسه والعالم المحيط به الذي يعرف على أنه الأنا).[2]

يتضح مما تقدم أن فيخته قد قدم صيغة معدلة للمثالية يمكن تسميتها (المثالية الواقعية)، إذ حررت الذات من عزلتها والعالم من استقلاليته عن الذات، فالذات لا يمكن لها الانعزال عن العالم طالما كان العالم هو الموقع الذي تضع به ذاتها، وهذا كان بالتأكيد نقدا لاذعا للاتجاهات المثالية والواقعية التقليدية.

لقد ذكرنا أن فيخته يفهم فعل الأنا بأنه فعل عقلي قائم على العقل العملي الكانطي وقد (استوحى فكرة مبدئه الأول من القانون الأخلاقي، لقد رأى الالتزام الأخلاقي هو القضية الأساسية التي يمكن بها إثبات الوجود، حتى يجوز لنا أن نستعمل عبارة مشهورة عليا واجبا، فأنا إذا موجود)[3].

وعلى ما يبدو إن نقطة انطلاق فيخته تبدأ من العقل العملي وليس العقل النظري، والمبدأ الأساس(الأنا المطلق) يبدأ بوضع ذاته أي تتمظهر في العالم، فالوعي الذاتي عنده أو الأنا المطلق ليس منعزلا عن العالم ولا يكون إلا إذا انكشف فيه أي تخارج عن ذاته، وإن عملية التخارج والتموضع في العالم الذي تضعه الذات هي جوهر علم المعرفة التي وضعها فيخته

---

[1]–هنسزندكولر،**المثالية الألمانية**، ترجمة:أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكين، ناجي العلواني،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،ط1، 2012م، ص133–1334.

[2]–ريغوركون، **البحث عن الذات "دراسة في الشخصية ووعي الذات"**، ترجمة: غسان درات نصر،دار مع للنشر والتوزيع،دمشق،(د، ط)، 1993م،ص21.

[3]-عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة، ج2**، دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986م، ص139.

والهادفة إلى تغطية الهوة الماثلة في فلسفة كانط بين عالم الظاهرة من ناحية والعالم الروحي(عالم الشيء في ذاته الذي يكشف عنه التأمل في التجربة الأخلاقية)[1].

نلاحظ من خلال هذا أن المبدأ الأساسي الذي تقوم عليها الأنا المطلقة هي أن تكون عملية أكثر منها نظرية وواقعية ونجدها تتجسد في التجربة الأخلاقية.

إن المبدأ الأساس عند فيخته يقوم على أن أي قضية فلسفيةٍ ينبغي أن تكون مثالية وواقعية في آن واحد. والانا الفردية في نظره تتعين من خلال سماتها البيولوجية، وهي العلة التي تنتهي إليها جميع المعارف وكذلك هي (الشيء في ذاته) الذي لا يمكن أن يبرهن عليه.

إن المبدأ الأساس (بالنسبة للفلسفة مبدأ فكري (للمعرفة) وواقعي (للفعل في وقت معا)، [2] وهو مصدر لكل حقيقة وأساس لكل معرفة صادقة.

3- جدلية الوعي: المراحل الثلاث للشعور الذاتي

يعتقد فيخته أن هناك ثلاثة مراحل أساسية يتخطى بها المبدأ الأساس ي (الأنا المطلق) ذاته لكي يتخارج عنها من أجل تحقيق الوجود الأصيل، وهذه المراحل الثلاثة هي (الوضع والمقابلة والتوحيد). وسنقف عند كل مرحلة من هذه المراحل لتوضيحها.

أ. الوضع: الأنا يضع وجوده

يمثل الوضع أو فعل الوضع المرحلة الأولى من مراحل الإدراك البشري، وهو الأول والأساس الذي يجعل الوعي ممكنا، ويبدأ هذا الوعي من فعالية التأمل (فالتأمل هو الوسيلة للوصول إلى حقيقة الوعي، وللقيام بهذه الفعالية علينا أن نبدأ من قضية يسلم بها الجميع ولا يعارضها، وعند تجريدها نصل إلى أقصر طريق لتحقيق هدفنا).[3]

نفهم من هذا أن القضية في نظر فيخته هي أن الأنا تضع ذاتها، وهذا هو الجوهر الأساس لعمل الأنا المطلقة.

---

[1]-رتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة:كمال يوسف،المؤسسة العربية للدراسة والنشر،بيروت، ط1،1980م ،ص20.

[2]-ديديه جوليا،**فخته**،ترجمة:حسيب نمر،المؤسسة العربية للدراسة والنشر،بيروت،ط1،1980م،ص20.

[3]-كريم حسين كريم،**جدلية الوعي والعالم في فلسفة يوهان غوتليب فيخته**،مرجع سابق،ص315.

وكما أسلفنا سابقا إن الأنا المطلق لا يمكن أن يبرهن عليه، إنه الأساس لكل تجربة، ولا يمكن الوصول إليه إلا بالتأمل في حقيقة الوعي وتجريده من كل ما لا يرتبط به ارتباطا ضروريا، إنه الشرط الأساسي لعلم المعرفة عند فيخته ويسمى أيضا بمبدأ الهوية، وهو أحد مرتكزات علم المنطق، وعن طريق هذا العلم نستطيع التفكير في فعل الوضع الذي يمثل الفعل العقلي والأساسي للأنا المطلق، وكذلك هو القاعدة الضرورية للمعرفة.

ب.المقابلة: الأنا يضع اللا-أنا

لقد وجدنا مما تقدم إن المبدأ الأساس أو الأنا عند فيخته لا يتأسس على أسس نظرية وإنما على أسس عملية، إن عملية الوعي الذاتي تكمل في وعي الأنا بوصفها أنا فاعلة وليست أنا مفكرة كما هي الحال عند ديكارت. فالأنا عند ديكارت نظرية ولأجل أن تكون عملية فيها تقدم اللاأنا لأجل أن تعمل فيها وتتخطى حدودها الذاتية.

إن اللاأنا هي العالم، عالم الأنا المطلق انه عالمها الخاص بها وأن هذا العالم لاوجود له إلا بوجود المبدأ الأساس. إنه يوجد(أي العالم) لكي يتخارج الإنسان عن ذاته ويموضعها فيه، وأن هذه التموضعات تمثل(القيم، القوانين، المؤسسات الاجتماعية والسياسية)، (فالأنا نشاط ذاتي في نظام الطبيعة (العالم) فعل أصلي للشعور. والعالم الخارجي هو اللا-أنا، حدود الأنا، ومن هنا هذا التقابل بين الأنا واللاأنا ومن مقاومة الأنا للاأنا ينشأ الأنا المطلق).[1]

نلاحظ من خلال هذا القول أن الأنا المطلقة تنشأ من خلال تقابل الأنا واللا أنا التي ترتبط بالأمور الشخصية واللا أنا التي تحيط بها.

لقد كان إذن الموضوع لا يوضع إلا أمام ذات تقابله، فإذا كانت الأنا تضع نفسها بنفسها ومن أجلها، أو بتعبير آخر فعل متجه إلى الداخل، فإنها بالتأكيد تختلف عن الفعل المتجه، (فالمبدأ الأول لا يمكن وحده إدراك معطيات الشعور الواقعي، ذلك لأنه لا يمكن استنباطه من

[1]-حسن حنفي، **مقدمة في عالم الاستغراب**، الدار الفنية،القاهرة،ط1،1991 م،ص 337-338.

الشعور الخالص، ولهذا فلابد من القول بفعل آخر غير فعل الوضع (أي وضع الأنا لنفسه) وهذا الفعل هو وضع الأنا لغيره)،[1] بمعنى اللا-أنا.

وهكذا نجد أنه لا يمكن تأكيد الأنا لذاتها بمعزل عن اللا-أنا، فاللا-أنا أوالعالم مشروط بالأنا وبدونها لاتتحقق فعالية عالم المعرفة. فالأنا تضع اللا-أنا لأجل إمكان وجود الموضوعات، أي إمكان وجود عالم موضوع تمارس الذات فيه فعلها بوصفها وجود متخارج في العالم.

ج.التوحيد: وحدة الأنا واللا-أنا

إن المرحلة الثالثة من مراحل جدلية الوعي عند فيخته، أي إشكالية العلاقة بين الأنا واللا-أنا تؤكد على وحدة علاقة الأنا واللا-أنا، ذلك لأن الوعي لا يشير إلى الوعي الذاتي فحسب، بل كذلك إلى الموضوع أو العالم أو اللا-أنا التي تقابل ذاك الوعي فالأنا التي تمثل الوعي الذاتي عند فيخته (لا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها (اللا-أنا)،واللا-أنا لا تتعين أو تثبت إلا إذا حددتها (بالأنا) وبتحديد كل منهماللآخر تنتج الطبيعة بأسرها)[2].

نفهم من هذا أن العلاقة التي تجمع بين الأنا واللا أنا هي علاقة حتمية بمعنى لولا وجود الأنا لما وجدة اللا أنا أي أن الأنا لا تشعر بوجودها إلا إذا حددتها اللا أنا وهذه الأخيرة لا تثبت إلا إذا بينتها ووضعتها الأنا.

إن مبدأ التوحيد وهو مصدر كل الأحكام المركبة، ويستنبط منه وحدة الذات والموضوع،أي الوعي والعالم، وينتج عنه مقولة التحديد، كذلك فإنه يمكن البرهنة عليه (لأنه ليس كمقولة المقابلة مشروطا بمحتواه الفلسفي، إنما فقط مشروط بشكله من خلال شرطين هما الأنا واللا-أنا)[3].

---

[1]-كريم حسين كريم، **جدلية الوعي والعالم في فلسفة يوهان غوتليب فخته**،مرجع سابق،ص317.

[2]-غيورغ فلهلم فردريشهيغل**موسوعة العلوم الفلسفية**،ترجمة:إمام عبد الفتاح إمام،ج1،دار التنوير،بيروت،ط1،1983م، ص 446-447.

[3]- كريم حسين كريم، **جدلية الوعي والعالم في فلسفة يوهان غوتليب فخته**،مرجع سابق،ص317-318.

يتبين لنا من خلال هذاأن الوعي عند فيخته هو ذلك النشاط الديناميكي ما بين الأنا و اللاأنا، الذي يتم بواسطته تحديد إدراك الذات والعالم بشكلمتفاعل وهو جوهر مبدأ التوحيد.

وكخلاصة لما تم ذكره نتوصل إلى القول بأن نظرية العلم علم المعرفة عند فيخته من أهم إبداعات المثالية الألمانية في عصر التنوير، ذلك العصر الذي سعى إلى التطابق بين العقل والعلم، عن طريق الفعل والعمل وليس عن طريق التصور والتأمل، كما يمكن القول إن فلسفة الذاتية المنبثقة من تقاليد الفلسفة الألمانية قد كشفت عن ممكنات متنوعة وثرية لفهم الذات وماهيتها خارج هيمنة الفهم الديكارتي لها، وهذا ما ظهر جليا عند فيخته حيث يخرج الذاتية أو فلسفة الوعي وانغلاقها بوصفها ملكة فكرية ونظرية إلى العقل والعمل وبوصفها حرية ووجود في العالم.

خامسا:الذاتية(العقل أو الروح) والموضوعية (الطبيعة أو العالم)عند شيلنغ

1-مذهب الهوية المطلقة عند شيلنغ:

لقد وضح **شيلنغ*** فيما وراء المقابلة بين الأنا واللاأنا، والروح والطبيعة إلى بلوغ مبدأ أعلى،أو بالأحرى سابق. أما ضمانة الوجود الفعلي لمثل هذا المبدأ فيقدمها الأخر الفني الذي يجمع بين القوى الروحية واللاشعورية. ومن ثمة كان لزاما على الفيلسوف، أن يعزف عن النظر العقلي الجارف، الذي يعزل العالم الخارجي، وأن يسلم زمام نفسه للحدس الذي به تتجلى وحدة الأضداد في الجدل الإلهي.[1]

ومن خلال هذا يتبين لنا أن الذات والموضوع والروح والطبيعة،ليست بالفعل موجودات واقعية ومستقلة عن ذاتها وانما وجهات نظر مجردة، ووجهان متقابلان وغير قابلين للانفصال للكلية التي هي وحدها الموجود وجودا حقيقيا.

فوجود الموجود المتناهي كما يؤكد شيلنغ يمكن تفسيره أخلاقيا لا طبيعيا، فالأمر ضرب من نقص، من سقوط خارج المطلق، مرده إلى الرغبة الخبيثة لهذا الموجود في أن يوجد لذاته، وبكلمة واحدة،إلى الكبرياء والأنانية. ومع هذا السقوط يبدأ تاريخ العالم الذي تتأتى مصائبه فقط من كونه شاء أن يضع نفسه على أنه مستقل، فلا خلاص إذن ولا نهاية للتاريخ إلا بعودة تدريجية إلى حضن المطلق الأول.[2]

ومنه نجد شيلنغ يتميز بوضوح عن **هيغل****؛ فليس للتاريخ في نظره مضمون قابل للاستبطان وإنما هو في جوهره تاريخ للحرية.

ويرى شيلنغ أن الجوهر الأعمق للأشياء هو الواحد،وهذا الواحد الكل هو المعرفة. وهذه هي الفكرة الأساسية في مذهب شيلنغ. فإذا سميت وحدة الأشياء هوية، فإن المذهب الفلسفي

***شيلينغ**:هو فيلسوف ألماني من مواليد(1775-1854)،كان يميل أكثر نحو مباحث الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية،ونصب جهده الرئيسي آنذاك على الإفلات من إرساء المذهب الذاتي للمدرسة المثالية وعلى إثبات واقعية العالم الخارجي ،من مؤلفاته: في الأنا كمبدأ للفلسفة ،رسائل فلسفية حول الوثوقية والنقدية...أنظر إلى: جورج طربشي،**معجم الفلاسفة**،(**الفلاسفة، والناطقة،والمتكلمون،اللاهوتيون، المتصوفة**)، مرجع سابق،ص399.

[1]- عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة،ج2**، مرجع سابق ص40.

[2]- المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

سيكون "مذهب الهوية المطلقة". وإن القول بأن كل الأشياء تصدر عن المعرفة مثالية، فقد تقررت المثالية المطلقة.[1]

ويتبين لنا من خلال هذا أن أساس فلسفة شيلنغ هي الهوية المطلقة التي تتأسس من خلال الواحد الذي يدل على المعرفة وتدعى بوحدة الأشياء هوية وتتحقق الهوية المطلقة إذا صدرت عن الأشياء وعن المثالية المطلقة.

ولكن الواحد يقوم في المعرفة، وفي المعرفة الذاتية على وجه أدق. وخارجها لا يوجد شيء قابل لأن يعرف، ولهذا ينتهي إلى القول: (أن العقل هو الهوية المطلقة والمطلق شيء واحد وأن العقل ينظم كل شيء، وهو الكل الدائم أو الكون. والمعرفة الذاتية هي تعبيره الضروري وصورته. والهوية المطلقة ليست فقط ماهية واحدة هي عينها ولهذا ينعته أحيانا بقوله أنه هوية الهوية).[2]

مما يعني هذا أن الكون في جوهره عقل ومعرفة وعلم ذاتي، وهو من حيث الصورة علم ذاتي حي، وتطور ذاتي للعقل، وأساس العالم هو العقل.

2- فلسفة الطبيعة:

الطبيعة عند شيلنغ هي مجموع ما هو «موضوعي» في معارفنا. و«الأنا» أو «العقل» هو مجموع ما هو« ذاتي» فيه. وكلتا الفكرتين متعارضتين مع الأخرى. فالعقل ينظر إليه على أنه ما يمتثل، والطبيعة على أنها ما يُمتثل. والأول ينظر إليه على أنه الوعي والثاني على أنه ما لاوعي له، ولكن كل معرفة تقتضي تداخل بين الوعي واللاوعي. وكل معرف تقوم على اتفاق بين الامتثال وبين موضوعاتها.[3]

تشير هذه الفقرة إلى أن الطبيعة في نظر فيخته تتكون مما هو موضوعي وما هو ذاتي فبالرغم من أنهما متعارضتان إلا أن المعرفة تقتضي أن يكون هناك اتفاق وتداخل بينهما.

---

[1]-المرجع نفسه،ص30.

[2]- عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة،ج2**،المرجع نفسه، ص30.

[3]-فريدريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة،من فيشته إلى نيتشه،ج7**،ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام،محمود سيد أحمد،مراجعة وتقديم:إمام عبد الفتاح إمام،المركز القومي للترجمة،القاهرة،ط1،2016م ، ص145.

أمامهمة الفلسفة المثالية المتعالية فتكمل في كيف تبين أن العقل يبلغ الموضوعات التي يتوافق وإياها. وهذا التوافق مزدوج لأن صلة الامتثالات وفقا للأشياء، وفي الحالة الثانية يكون الأمر بالعكس. كما تسعى إلى تفسير هذين النوعين من التوافق. ولهذا تنقسم إلى نوعين: فلسفة نظرية وفلسفة عملية. والمشكلة الرئيسية في الفلسفة النظرية هي تفسير"مثالية الإطارات" التي هي المهمة العليا للفلسفة العملية هي الوصول إلى تصور التاريخ فكما أن فلسفة الطبيعية تتأمل تطور الطبيعة، كذلك الفلسفة العملية تتأمل التطور التاريخي للحرية الإنسانية. وكما تسلك الفلسفة النظرية مع الطبيعة، كذلك تسلك الفلسفة العملية مع التاريخ.[1]

أما مهمة الفلسفة الطبيعية في نظر شيلنغ، فتكمن في أن نستنبط من مبادئ إمكان الطبيعة، بمعنى مجموع العالم المؤسس على التجربة.[2]

نفهم من هذا أن فلسفة الطبيعية عنده تقوم على فكرة الأساسية هي القول بوحدة الطبيعة و العقل.

لكن هذا الانسجام لا يفسر في شيء، بل هو الأمر الذي يحتاج إلى تفسير. وبالتالي يرفع الطبيعة نفسها. ولهذا فإن السبب الوحيد للغائية هو وحدة الطبيعة والروح، إن الطبيعة والروح ليسا جوهرين مختلفين بل هما جوهر واحد.

كما نجد أن شيلنغ قد نقد المذهب الهيغلي. حيث ميز شيلنغ بين الفلسفة الايجابية. الأولى تبحث عن التصورات أو الكليات أو الماهيات. أي أنها تبحث في كنه الأشياء. أما الفلسفة الإيجابية فتتعلق بالوجود الفعلي،أي في تنقل إلى المستوى الإيجابي، وتذكرنا هذه الصيغة بمبدأ الاستقطاب عند شيلنغ، وبالمسار الذي سلكه تطوره الفلسفي الخاص، الذي مر بهاتين المرحلتين عينهما. فكتابات شيلنغ الأولى "سلبية" واللاحقة "ايجابية" بهذا المعنى للكلمتين، وعلى ذلك فإن النقد الأساسي الموجه إلى هيغل هو أنه بعد أن وجد نفسه منغمسا في الميدان السلبي، سعى إلى استنباط عالم الواقع الإيجابي منه. وإلى هذا النقد يرجع أصل الوجودية.[3]

---

[1]- فريدريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة،من فيشته إلى نيتشه،ج7**،المرجع نفسه، ص 26.

[2]- المرجع نفسه،ص38.

[3]– برتراند راسل،**حكمة الغرب "الفلسفة الحديثة والمعاصرة"،ج2**،ترجمة: فؤاد زكريا،عالم المعرفة، الكويت،(د،ط)،1983م،ص130.

نفهم من هذا أن شيلينغ لم يتجاهل الوضع الفعلي للعلم التجريبي في محاولته هذه، وإنما اعتقد أنه لابد أن يكون من الممكن لاحقاً استنباط هذه الكشوف العلمية من المبادئ شديدة العمومية، لا تتميز بالطابع التجريبي، ويستطيع المرء أن يتبين في هذه المحاولة ملامح المذهب العقلي عند سبينوزا مقترنا بفكرة الفاعلية عند فيشته ذلك أن شيلنغ ينظر إلى العالم الذي يحاول استنباطه على انه عالم فعال، على حين إن عالم العلم التجريبي بدا له جامدا.

خلاصة الفصل:

وكخلاص لهذا الفصل نجد بأن البينذاتية في العصر الحديث قد تعددت أراءها من خلال العلاقة التي تجمع بين الأنا والأخر حيث أن لكل فيلسوف نظرته الخاصة حول هذه العلاقة بداية بديكارت الذي فصل بين النفس والجسدوإقصائه لكل أشكال الغيرية داخلية كانت أم خارجية، فلا الجسم ولا العالم الخارجي يحددان ماهية الإنسان. ومع سبينوزا الذي تجسدت فكرته في حفظ البقاء "الكوانتوس" يمثل أول موقف فلسفي يرد الاعتبار للجسد في تحديد الإنية ويسعى إلى إقحام الإنسان في الطبيعة وفي العالم ،فالإنسان يتحدد بوعيه وجسمه ويتحدد كرغبة تتطور في العالم أو الطبيعة.أما حداثة كانطالتي لا تعني انغلاق الذات حول ذاتها بل هي لحظة أنورية تنبثق عنها ذات واعية بوجودها. وبأن العلاقة بين الأنا والأخر من منظور الفيلسوف الألماني كانط تتأسس على مبادئ أخلاقية وكونية. ويتجلى ذلك من خلال حديثه عن الصداقة في صورتها المثلى، ونجدفيخته حيث أخرج الذاتية أو فلسفة الوعي وانغلاقها بوصفها ملكة فكرية ونظرية إلى العقل والعمل وبوصفها حرية ووجود في العالم. وفي نظر فيخته تتكون مما هو موضوعي وما هو ذاتي فبالرغم من أنهما متعارضتان إلا أن المعرفة تقتضي أن يكون هناك اتفاق وتداخل بينهما.

ونجد فلسفة هؤلاء كان لها تأثير على فلسفة هيغل والمتمثلة في:

- الذاتية حسب هيغل هي تلك اليابسة التي كثيرا ما أبحر الفكر الفلسفي من أجل بلوغها، الأمر الذي جعل ديكارت حسب الهيجيلية: "البطل الذي أعاد المسائل والإشكالات بصورة جذرية إلى البداية، وأعاد صياغة وتشكيل أرضية الخطاب الفلسفي". حاول التفكير الفلسفي في إطارها أن يتعامل مع مفهوم الغير كوجود عقلي يتم بناؤه من خلال فردية الأنا أو الدخول معه في صراع من أجل الوعي بالذات.
- تعتبر فلسفة كانط ضرورية لوجود فلسفة هيغل نفسه. لأن نقد هيغل لفلسفة كانط كان بداية لمساره الفلسفي . والأستاذ المباشر لهيغل. فيخته وشيلينغ. إن كان كانط هو أب الميتافيزيقا الألمانية فإن هيغل هو منضج هذه الميتافيزيقا في شبكاتها العلائقية المتداخلة مع العقلي والروحي والديني والتاريخي والواقعي بشقيه السياسي والأخلاقي.

الفصل الثاني: جدل الأنا والأخر عند هيغل.

1. **مفهوم البينذاتية عند هيغل.**
2. **تطور الوعي في فمنولوجيا الروح عند هيغل وعلاقتها بالروح (الذات).**
3. **الوعي الذاتي ومستويات البينذاتية عند هيغل.**

تمهيد:

لقيت إشكاليةالعلاقة بين الأنا والآخر جدلاً واسعاً بين الفلاسفة من الفكر اليوناني حتى الفكر المعاصر، ولهذا لا يمكن الحديث عن الأنا في معزل عن الغير، لأن الإنسان كائن اجتماعي بطابعه، فلطالما رغب الأنا الاستئناس بالغير والاجتماع والتآلف معه، فالغير مسألة ضرورية وملحة لكي يكتمل وعي الأنا بذاتها، والوعي بوجودها، ولهذا نجد من بين الذين اهتموا بدراسة هذا الموضوع وخصوا له حيزا كبيرا من أعلامهم الفيلسوف الألماني هيغل، غير أن هذا الإشكال الفلسفي لم يكن محل اتفاق بين الفلاسفة، فمنهم من أكد على وجوب تشكل الأنا بمعزل عن الغير، ومنهم من ذهب إلى اعتبار مشاركة الآخر أو الغير أمرا ضروريا، وأمام هذا الاختلاف من الطرح نتساءل **: هل الشعور بالوعي الذاتي مرتبط بالآخر ارتباطا ضروريا؟ وما معنى أن أكون أنا وأن أكون غير؟ وأي منهما يتطلب يحدد الآخر ويتطلبه كضرورة لوجوده؟**

أولاً: مفهوم البينذاتية عند هيغل:

استخدم الفيلسوف الألماني أدموند هوسرل مصطلح البينذاتية في التأمل الخامس من مؤلفه تأملات ديكارتية، بحيث يشير هذا المصطلح إلى:(المبدأ الأساسي للفهم المشترك للتفاعل بين موضوعين:أنا والآخرين).[1]

مما يعني هذا أنه يدل على إمكانية التكوين الوعي المشترك بين الذوات المختلفة في العالم.

وقد كان هيغل من الفلاسفة الذين وجهوا جزءاً من اهتمامهم الفلسفي لدراسة طبيعة العلاقة مع الغير ومكوناتها ومستوياتها، وتبلور هذا الاهتمام من خلال (جدلية السيد والعبد) والتي مثلت جوهر حديثه عن مرحلة الوعي الذاتي في محاولة منه لبناء نموذج للبينذاتية،إذ تؤلف هذه الجدلية مناقشة هيغل للوعي الذاتي بهدف تحقيق المعرفة المطلقة.[2]

نفهم من هذا أن طبيعة العلاقة مع الغير عند هيغل نجدها قد جسدت في جدلية السيد والعبد المنبثقة من دراسته للوعي الذاتي والهدف الذي يسعى إليه من هذا كله هو تحقيق المعرفة المطلقة.

وقبل هذا لابد من أن نشير إلى مفهوم الجدل ومفهوم كل من الأنا والآخر عند هيغل.

أ-مفهوم الجدل عند هيغل:

يعتبر مفهوم الجدل من أهمّ وأعقد المصطلحات الفلسفية وأكثرها غموضًا وشيوعًا في آنٍّ واحد وهو مصطلح يعتقد من خلاله الباحثون أنّ التحوّلات التي طرأت على الفلسفة في بلاد اليونان هي نفسها التحولات التي طرأت على كلمة جدل ذاتها، فهو يظهر مع الفلسفة في بلاد اليونان واستخدمه الفلاسفة قبل سقراط وبعده ويستخدمه في العصر الوسيط، والعصر الحديث

[1]- محمد فرحة، **بتولي حكمت محمد، البينذاتية في جدلية السيد والعبد عند هيغل**، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الأدب والعلوم الإنسانية، المجلد(39)، دمشق، العدد(4)،2007م،ص334.

[2]-المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

معًا لكنّه في الفلسفة المعاصرة وبفضل الوجودية والماركسية يتخذ أهميةً خاصةً لمكانته في هاتين الفلسفيتين.[1]

يتضح لنا من خلال هذا بأنّالجدل حاله حال مفهوم الوعي، فهو لا يستقر على معنى واحد، وإنّما يتغير بحسب الاستخدامات التي يستعمل فيها،وهو يعنى بذلك إثراء لهذا الواقع وتغيراته، بحيث يكشف لنا عن سير القوانين التي تحكم الطبيعة.

يقول"هيجل": (الجدل هو القوة الكلية التي لا تقاوم، التي لا يمكن لأي شيء أن يقف في وجهها مهما اعتبر هذا الشيء نفسه محصناً وثابتًا).[2]

مما يعني هذا أنَّالجدل عند هيغل لا يتضمن حوارًا لا بين المفكرين؛ ولا بين المفكر وموضوع بحثه، بل يتصور على أنَّه نقد ذاتي تلقائي، أي تطور ذاتي لموضوع البحث بمعنى صورة من منظور الوعي أو الفكرة الشاملة.

والجدل الحقيقي في نظر هيغل : (هو الذي يتخلى عن النظرة السطحية الوصفية الخالصة المتميزة لأفكار الكيف والكم، وينغمر تحت سلطة سطح المظهر إلى بعد جديد للأسس والماهيات).[3]

نلاحظ من خلال هذا بأن هيغل ينتقل إلى مذهب الماهية فنجد في البداية الهوية أي أن الشيء هو والهوية أنها النوع الحافظ للوجود، وعندما يتكشف الشيء من اجتماع الاثنين نصل إلى طبيعة ما هو واقعي الذي هو ضروري بشكل مطلق.

ويميز هيغل بين الجدل الباطني والجدل الخارجي. فلا بد أن يكون جدل الأشياء الموضوعية باطنيا فيها، طالما أنَّها لا تستطيع أنَّ تنمو وأنَّ تفنى إلاَّ بفضل التناقضات الموجودة فيها بالفعل. ولكنالجدل يمكن أنَّ ينطبق على التصورات بطريقة خارجية. ويعثرفيها على تصدعات لا تنطوي عليهافعلا. وذلك عند هيغل نوعا من السفسطة. أماالجدل الصحيح

---

[1] –هيغل فريدريك، **أصول فلسفة الحق**،ج3،ترجمة:إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي ،القاهرة،(ـــد،ط)، 1996م،ص18.

[2] –محمد جواد مغنية، **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات**، دار مكتبة الهلال،بيروت– لبنان، (د،ط)، (د،ت)، ص202.

[3] - مجا هد عبد المنعم مجاهد، **قلعة الحرية**، سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1985م، ص35.

فهو باطن التصورات(الأفكار الشاملة) أو المقولات وتطور ما بها من تصدعات ومثالب بطريقة جذرية، وبذلك يجعلها تنتقل إلى تصورات أو مقولات أخرى. وكثيرا ما يتحدث هيغل كما لو أنَّ التصورات نفسها، وليس المفكر، هي التي عدا أن حركتها الجدلية لازمنية.(ولقد نقده شيلنجوكركجور لقوله أن للتصورات "حركة جدلية").[1]

مما يعني ببساطة أن المفكر يتابع البذرة الطبيعية للتصورات في عرضه لتناقضاتها واقتراحه حلولاً لها، لكنّه مع ذلك يذهب إلى أن هناك توازيًا بين تطور الأفكار وتطور الأشياء، مما يعني أنَّ يكون مسارًا يطبقه الباحث على موضوع بحثه، لكنه بنية ذاتية وتطورا للموضوع نفسه.

وبهذا نجد الجدل الهيغلي يتضمن بالمعنى الواسع خطوات ثلاث وهي:

- يأخذ أحد التصورات أو المقولات – أو أكثر–على أنّه ثابت ومحدود بدقة متميز عن التصور الآخر أو المقولة الأخرى. وتلك هي مرحلة الفهم.
- عندما نفكر في مثل هذه المقولات ينبثق منها تناقض أو أكثر وتلك هي مرحلة الجدل بالمعنى الصحيح، أو مرحلة العقل الجدلي أو السلبي.
- نتيجة هذا الجدل هي مقولة جديدة أعلى، تشمل المقولتين السابقتين وتحل ما كانت تتضمناه من تناقض وتلك هي مرحلة العقل النظري أو الإيجابي، ويرى هيغل أنَّ هذه المقولة الجديدة هي "اتحاد أضداد"، وهي وصف يتلاءم مع بعض الحالات (مثل: الوجود، العدم، الصيرورة) أكثر مما يتناسب مع بعض الحالات الأخرى (مثل: الآلية، الكيميائية، الغائية).[2]

---

[1] –المرجع نفسه، ص165.

[2] – ميخائيل إنونود،**معجم المصطلحات هيغل** ،قدم له وعلق عليه: إمام عبد الفتاح إمام، المشروع القومي للترجمة،الكويت، (د،ط)، (د،ت) ،ص163.

*–**أوريليوسأوغسطين:**هومن مواليد 354م مات في أيبونا430م هو أشهر أباء الكنيسة وأحد فلاسفة العصر الوسيط ممن دار حولهم أعظم الجدال في العالم المسيحي: فالكاثوليك والبرتستانتيون، الجانسيون واليسوعيون، احتموا وراء سلطته ليعتقدوا إزار النصر لمذاهبهم، لهذا كان جل تركيزه هو دراسته للدين المسيحي، وعليه فإن معظم مؤلفاته جاءت تخص هذا الجانب منها الاعترافات، مدينة الله، الدين الحق، المعلم. أنظر إلى:جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة "الفلاسفة – المناطقة– المتكلمون اللاهوتيون– المتصوفة"**، مرجع سابق،ص120،117.

نفهم من هذا بأنَّ الجدل في رأى هيغل يفسر كل حركة وكل تغير سواء في العالم أو في فكرنا معا، كما أنه يفسر أيضا لماذا تتماسك الأشياء بعضها مع بعض بطريقة نسقية بقدر ما تتماسك أفكارنا.

ب-مفهوم الأنا عند هيغل:

تعتبر كلمة "الأنا" في اللغة الألمانية المألوفة هي الضمير الشخصي الأول المفرد وهي تقابل "أنت" و"هو"...الخ. لكنها يمكن كذلك أن تكون أسما:(أنا أو ذات) وهي تشير عندئذ إلى فردية شخص ما،أو ذات ما أو أنا معين (في مقابل اللا-أنا).

كما نجدها ترمز إلى جزء واحد في فرديته مثل "أفضل ذات له". وعندئذ لم تعد الأنا تقابل "أنت" أو "هو"...الخ مادام في استطاعتي أن تحدث من "أناك"، و"أناه" بقدر ما أتحدث عن "أناي". وهي أيضا يمكن أن تجمع فيقول المرء: لكل فرد ذاتان: أناه المؤلفة وأناه الأفضل.[1]

ونفهم من هذا بأن هيغل كثيرا ما يشير إلى أن: (أنا=أنا) بسبب، الهوية الذاتية فهي كل ما يمكن أن ينتسب إليها وبسبب أنها انعكاس ذاتي أساسا: لهذين السببين معاً: فهي لا توجد إلا بفضل إدراكها لذاتها، وإنتاجها لنفسها فحسب.

وللأنا عند هيغل سمات خاصة متعددة هي:

أ -الأنا هي أساس انعكاس ذاتي. فإدراكي للأنا هو في آنمعاً ضروري ويكفي للمرء أنّيكون "أنا"، ولديه "أنا"ومن ثمة فالأنا لاهي شيئا ما، ولا هي جوهرا.

[1] - ميخائيلإنونود ،**معجم المصطلحات هيغل**، المرجع نفسه،ص237.

ب +الأنا بما هي كذلك كلية بمعنى أنها غير متعينة تمامًا:فإدراكي للأنا. وقولي "أنا" يجردها من كل سمة متعينة ترد إلى ذهن المرء: كالجسد أو البنية المادية.

ت -تشارك الأنا في هذه السمة كلمات "هذا" أو"ذاك"التي يعني استخدامها وتجريدها من كل سمة متعينة بشرية أو غير بشرية يمكن الإشارة إليه.

ث +الأنا الكلية بالمعنى المتميز، لكنه مترابط الذي لا ينجح في إدراكي للأنا.

واستخدامي"للأنا" بما هي كذلك؛إلاّ في الضّن أو"الرأي"، في تمييز فرد واحد معين بين أفراد آخرين:فكل شخص هو "أنا" أو"هذا الفرد الجزئي". والمطالبة باستنباط وجود الموضوعات الفردية معنى إضافيا فأنا أشارك في محور الفكر العقلي مع جميع البشر الآخرين.

ج -غير أن المرء لا يستطيع أن يكون أنا تدرك نفسها فحسب، فإدراك الأنا يستلزم أيضا وجود الوعي. وهو مرتبط به بعالم متميز عنه، عالم لابد للأنا، من مشاركة ذوات الأخرى.[1]

نفهم من خلال المفاهيم التي وضعها هيغل لمفهوم الأنا أنّ هذه الأخيرة بالنسبة له هي أن تطور الأنا من الوعي حتى يصل إلى وعي الذاتي الكامل، قد زود هيغل بنموذج لبنية العالم التي صورها في مذهبه:فالفكرة الشاملة أو الفكرة المنطقية توضع في ضدها للطبيعة، ويميل هيغل إلى جعل هذه الأنا كونية ومتطورة.

ج-مفهوم الأخر عند هيغل:

تعد إشكالية الآخر (l´autruie) ليست نظرية للبحث الفلسفي، ولا يمكنها أن تكون حقلاً معيناً للدراسات الإنسانية، بل أن الآخر هو قبل كل شيء واقع انطولوجيا مفروض على الإنسان، فكل من يقول"أنا" يقول "الآخر"، أي كل من يختلف عن هذه "الأنا" وبتعبير آخر هو(اللا أنا)، لهذا نجد صورة "الآخر" تخترق كل تاريخ الفكر البشري منذ ظهوره، مهما كانت طبيعة هذا الفكر، أسطورية أو دينية أو فلسفية.[2]

---

[1] - ميخائيلإنونود،**معجم المصطلحات هيغل**، المرجع نفسه،ص238-239.

[2] - بوعلام بن خيرة، **إشكالية الآخر في فكر الجابري،" دراسة تحليلية نقدية للغرب من منظور الفكر العربي المعاصر"**، مذكرة ماجستر(منشورة)، جامعة الجزائر،2004-2005م، ص15.

يشير هذا إلى أن إشكالية الآخر لا تعتبر فقط حقلا من حقول الدراسات الإنسانية فهي قبل كل شيء تعد واقع انطولوجي مفروض على الإنسان، فقولناللأنا يؤدي حتما لقول الأخر بالرغم من تعدد مصطلحاته، ومهما اختلفت طبيعته.

فحتى وان كانت الأنا هي الأصل ونقطة بدأ الفكر، باعتبارها أنا مفكرة، كما يقول ديكارت، نجد أن الآخر يقف دائما أمام هذه الأنا، ويعترض حريتها؛ فهو موضوعها وموضوع حبها وهاجسها الوحيد، بل شرط تعرفها على ذاتها، لأنا صلبها الأول. إن "الآخر"هو المرجع الأصلي "للأنا" المفكرة لأنه رجعها وصداها، "فالأنا" تلقي بأضوائها(الفكر) على"الآخر" وفي اعتراض هذا الآخر على هذه الأضواء تنشئ الظلال الخفية للمعرفة، وهنا تبدأ كل أسئلة الفلسفة: هل المعرفة مجرد ظل للحقيقة كما تساءل أفلاطون؟ وهل "الآخر" شرط ظهور"الأنا" أم بالعكس لا وجود لأحدهما بدون الآخر وبتالي يكون كل واقع جدلي، وكل وجود إنسان هو وجود بينذاتي(intersubjective).[1]

نفهم من هذا أن الوضع الأنطولوجى للآخر، باعتباره تشخيصا للواقع تشخيصا جدلياً بينذاتياً هو ماجعل مشكلة الآخر ترتبط ارتباطاً جوهرياً بتاريخ الفكر الفلسفي والديني.

وكثيرا ما يستخدم هيغل كلمة " نفس الشيء"...الخ لكنه لا يناقشها في كتابه عن المنطق. وإنّما يناقش الآخرين لكيفية تحت عنوان "الوجود المتعين" حيث يتقابل "الآخر" مع "الشيء ما". كما يناقش الآخرية العددية تحت "الوجود للذات" حيث يتقابل "الآخر" مع "الواحد"، إلا أن الآخر و الآخرية هما فكراتان هامتان طوال المنطق، وخلال مذهبه ككل، فالوعي الذاتي والحرية مثلاً يعتمدان في التغلب على الآخرية.[2]

---

[1] - بوعلام بن خيرة، **إشكالية الآخر في فكر الجابري**،المرجع نفسه ، ص16.

[2] – ميخائيل إنونود،**معجم المصطلحات هيغل**،المرجع نفس، ص254.

يقصد بهذا أن هيغل قد أعطى لمصطلح "نفس الشيء" عنوان "الوجود المتعين"، ونجده أيضا ينظر للآخرية العددية تحت "الوجود للذات"، أي أن هيغل دائما يركز على وجود ذلك التقابل بين الأنا والآخر حتى وان اختلفت مصطلحاته.

وبناء على ما سبق نجد بأن الآخر يعبر عن الغيرية التي هي (أحد تصورات الفكر الأساسية، ويراد بها ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز عنه، ويقابل الأنا، ومعرفة الغير تعين على معرفة النفس).[1]

يشير هذا إلى أن الغير هو تلك النفس التي تشبه الأنا وتقابله فمعرفة الغير تعين على معرفة النفس.

كما نجد بأن هناك مصطلحات أخرى استخدمها هيغل ترتبط بمفهوم الأنا والآخر وهي:

1 - **الفردانية:** والتي يقصد بها هيغل (المفهوم العيني الذي يوجد بين الكلي وبين الجزئي).[2]

مما يعني هذا أن الأنا متواجدة بين ماهو كلي وجزئي، أي الحاملة لهما.

والذات الفردية عند هيغل (ليست الجسم العضوي والحواس فهي تتكون حيثما يكون الفرد مضطرا إلى أن يتحكم في جسمه ومتطلباته استجابة لمتطلبات تفرضها قواعد ونماذج مقبولة من المجتمع؛ وفي هذه الشروط يكون الفرد مسوقا إلى التمييز بين جسمه العضوي، وتلك القواعد والنماذج الكلية لا تمايها الطبيعة بل الثقافة).[3]

يعني هذا أن مفهوم الذات الفردية لا تعني به علاقة الجسم بنفسه، وإنما علاقة كل منهما بالمجتمع وما يفرضه عليه من متطلبات.

---

[1] -إبراهيم مدكور،**المعجم الفلسفي**،مرجع سابق، ص 133.

[2] -عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيغل**،دار الشروق للنشر والتوزيع،ط1 ،1968م،ص23.

[3] -هربرتماركيوز، **نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية**،ترجمة وتقديم وتعليق: ابراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،ط1،1984م، ص12.

ولقد وصف هيغل في كتابه " فينومينولوجيا الروح" بناء الذاتية الفردية وتطورها التاريخي، وهي الذاتية الأوربية لأنها في نفس الوقت وصف لبناء الشعور الأوروبي وتطوره كما يفعل هوسرل في "أزمة العلوم الأوروبية" واعتبر هذا الوصف مرادفا للمعرفة العلمية، فالمعرفة العلمية ليس كما هو معروف معرفة موضوعية مجردة سواءً أكانت معرفة صورية عقلية خالصة أو معرفة حسية تجريبية بل هي معرفة تطور الروح أو تحقيق التصور في الروح كما أن علم المنطق هو تحقيق للتصور في الوجود. لقد استطاع هيغل تحليل الشعور الأوربي ومأساته في هذا.[1]

يشير هذا إلى أن الذاتية الفردية هي وصف لبناء الشعور الأوروبي وتطوره كما ينظر إليهاهوسرل وهو مرادف للمعرفة العلمية، التي تعد بمثابة معرفة حسية تجريبية، والمنطق هو من يحقق هذا التصور في الوجود. مما سهل هذا على هيغل في تحليله لشعور الأوروبي ومأساته.

والفردانية عند هيغل هي:(المفهوم العيني الذي يوجد بين الكلي والجزئي. والإرادة هي عملية ديناميكية وليست كيانا استيتاكيا، إذ الإنسان يختار شيئا، وجها من أوجه الممكن ويحققه بالفعل، وبهذا ينتج شيئا جزئيا، والفكر هو الوجود الصوري، أما الفعل فهو حقيقته التجربية، هو آنية أي الوجود العيني المحقق).[2]

مما يعني هذا أن الانسان يتعرف على نفسه من خلال أفعاله، والأغيار إنما يعرفون الشخص من خلال أفعاله، فالفعل لا ينفصل عن الإنسان ويجعله موجودا عينيا.

2-الواحد: ويقصد به هيغل:(الوجود لذاته، بوصفه قائما في ذاته، هو وحدة أو هو واحد. ويقصد بالواحد على نحو خالص، أي ما يرتبط بذاته فقط ويستبعد أي علاقة بالآخر فهو كائن

[1] -بوعلام بن خيرة، **إشكالية الآخر في فكر الجابري**، المرجع نفسه، ص16.

[2] -عبد الرحمان بدوي،**فلسفة القانون والسياسة عند هيغل**، مرجع سابق، ص23.

مفرد قائم بذاته. والوجود بذاته هو بالضبط الوجود الذي يستبعد كل علاقة بالآخر؛ لأنه في الوجود لذاته يُرفعُ التمايز بين الذات والآخر؛ وإذا ما انمحى التمايز بين التنوع والكثرة على هذا النحو فإننا نصل إلى الوحدة، بمعنى واحد).[1]

نلاحظ أن فكرة الانعكاس على الذات ضرورية لمقولة الواحد، وإلا فقد نتساءل لماذا لم يستنبط من صيرورة مباشرة على اعتبار أن الصيرورة هي وحدة الوجود الخالص لأن الواحد هاهنا أيضا وحدة فارغة لكن الواحد ليس مجردة أن كل واحد موجود وجود مطلق، يتضمن التعين الذاتي الذي لا يظهر إلا هنا مع مقولة الوجود للذات.

3-الكثير: ويعني به هيغل (هو آحاد كثيرة لأن العلاقة الذاتية ل لواحد هي علاقة سلبية. ويقصد بها هيغل هي علاقة بالآخر علاقة بالوجود الذي ينفي آخره، فالعلاقة الذاتية للواحد إنما توجد بسبب أن الواحد يملك آخر داخله فالوجود قد أصبح وجود لذاته عن طريق امتصاص آخره).[2]

يبدواهنا أن العلاقة الذاتية هي علاقة بالآخر وهذا الآخر داخلي فيه؛ ولكنه بما أنه آخر فهو خارجي عنه، أيضا، لأن الآخر يعني دائما خارجي.

نستنتج من خلال هذه المفاهيم التي شكلت مفهوم البينذاتية عند هيغلوالتي يقصد بها هي تلك العلاقة التي تجمع بين الإنسان ونفسه أو بين الإنسان وغيره بحيث تكون هذه العلاقة علاقة صراع تهدف إلى تحقيق الاعتراف الذاتي وبهذا تجعل الفرد يكسب حريته.

ثانياً: تطور الوعي في فينومينولوجيا الروح عند هيغل وعلاقتها بالروح (الذات)

[1] – ولترستيس، **فلسفة هيغل**،مجلد2،ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة،(د،ط)،1996م، ص209.

[2] –إمام عبد الفتاح امام، "**المنهج الجدلي عند هيغل**،" دراسة لمنطق هيغل"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ، ط3، 2007م، ص167.

قبل الدخول في صلب الموضوع علينا أولا ضبط بعض المفاهيم الرئيسية، التي يدور حولها، هذا الموضوع وهذا بغية تقريب الأذهان إلى المعنى المراد البحث عنه، من خلال ذكر التعاريف وآراء الفلاسفة لهذا سوف نتطرق إلى هذه المفاهيم:

1 - مفهوم الوعي:

الوعي في اللغة نجده حسب ما ذكر في المعجم الوجيز: (الأمر أدركه على حقيقته(أوعى) الشيء بمعنى وعاه وحفظه والحديث وعاه، الوعي أي الحفظ والتقدير، والفهم وسلامة الإدراك، وفي علم النفس هو شعور الكائن الحيّ بما يحيط به).[1]

حقيقةً نجد أنّنا من خلال محاولة البحث عن تعريف الوعي بشكل دقيق نصادف صعوبةً حيال ذلك، وهذا راجع لارتباطه ارتباطاً وثيقاً بالذات الإنسانية والتي بدورها تتعدّد أحواله.

لقد ذهب **هاملتون***إلى القول(بأنه ليس بيسر أن نعرف الوعي، لأنّنا إذا أدركنا بأنفسنا لا نستطيع أن ننقل وعينا إلى الآخرين).[2]

معناه أنّنا حتّى لو استطعنا أن نُدرك ماهية الوعي، إلاّ أنّه لا يمكننا أن نوصل ذلك المفهوم إلى الآخرين.

ونجده يُضيف قائلاً: (الوعي حركية دائمة متواصلة تلقي الضوء على حركية التفكير والوجود وتجعل من الذات إقراراً متواصلاً في مركزية العالم وتحرّراً من قيوده وبذلك تحدّد الذات في وعيها بقدرتها على التحرك).[3]

يشير هذا القول إلى أن الوعي هو في سيرورة دائمة غير منقطعة هذه الحركة تجعله يمثل مركز العالم وتجعله يتحرر من قيودها، مما يجعل هذه الذات الواعية قادرة على التحرر.

---

[1] -معجم اللغة العربية، **المعجم الوجيز**، وزارة التربية والتعليم، مصر، (د،ط)،1994م،ص675.

*-**هاملتون:** فيلسوف أستكلندي، ولد في 1788م وتوفي عام 1886م مارس المحاماة، ثم درس عام 1829م مادة تاريخ العالم، أُوكل إليه كرسي المنطق والميتافيزيقا في جامعة أندريه، أهم مؤلفاته(دروس الميتافيزيقا). أنظر:جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة "الفلاسفة – المناطقة– المتكلمون اللاهوتيون– المتصوفة"**، مرجع سابق،ص692-693.

[2] - إبراهيم مدكور،**المعجم الفلسفي**،مرجع سابق، ص215.

[3] - يعقوب ولد القاسم، **الحداثة في فلسفة هيغل**، اتحاد الجمعية الفلسفية العربية، القاهرة،ط1، 2003م،ص106.

2-الوعي بالذات:

لقد تطرّقنا في السابق إلى مفهوم الوعي،أمّا فيما يتعلق بمدلول الذات نجده هو الآخر يرتبط بعدّة معاني ومدلولات مختلفة، فبالرجوع إلى المفهوم الذاتي نجده يتعلق بشخص دون غيره ويطلق هذا اللفظ على معاني عدّ منها:

- ✓ الفرد أي ما يخص شخص واحد دون غيره.
- ✓ الداخلي أي الموجود في الذهن ويقابله الخارجي.
- ✓ الوهمي أي الإحساسات الذاتية التي يتوهمها الشخص من غير أن يكون لها في العالم الخارجي وما يقابلها.[1]

نلاحظ من خلال هذه المفاهيم بأنه لو أننا حاولنا أن نزاوج بين المفهومين، الوعي من جهة والذات من جهة أخرى فإنّنا نحصل على المفهوم الأكثر دلالة وعمقًا، ألا وهو مفهوم الوعي الذاتي، الذي اعتبر من بين أهمّ المصطلحات الفلسفية، واختصّ بالدراسة من قِبل العديد من الفلاسفة والمفكرين وضمن مختلف الحقب الزمنية.

مع الوعي بالذات ندخل إذًا مرحلةً جديدةً: لقد ارتقى الوعي بنفسه إلى إدراك نفسه، لذا نجد "هيغل" يقول: (ما ينتظر الوعي الآن هو الخبرة بما هو الروح هذا الجوهر المطلق الذي يؤلف في حرية الأضداد التامّة وفي استقلالها أي وإن انبثق أكثر من وعي بالذات كل منهما قائم لذلك وحدتها: أنا متكثرة في نحن ونحن مؤلفة في آنا).[2]

يتبيّن لنا بأنّه في الوعي بالذات باعتباره تصور للروح يبلغ الوعي ويتحقق هذا الوعي بالفعل عن طريق الاتصال بوعي آخر أي علاقة الأنا مقابل الأنت.

نقصد بالوعي الذاتي تلك السمة الأساسية التي يتميز بها الوجود البشري دون سواه، والتي تجعله قادرًا على الارتداد إلى ذاته وإلى إدراكها والتي هي نفسها جوهر الفكر الذي يعني

---

[1] – يعقوب ولد القاسم، **الحداثة في فلسفة هيغل**،المرجع نفسه،ص205.

[2] – محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**،الشبكة العربية للأبحاث والنشر،لبنان،ط1، 2008م، ص166.

الانعكاس أو الارتداد وهي أيضًا جوهر الكلية، واللامتناهي وأساس فكرة الحرية والسبب الأول في قيام المجتمع البشري و وجود الصراع في الحياة الاجتماعية....الخ.[1]

يظهر لنا من خلال هذا أن للوعي الذاتي دور كبير في قيام المجتمع البشري، لأنه يجعله قادرا على الارتداد ويمثل جوهر فكره وأساس فكره حريته ليصارع في الحياة الاجتماعية.

ولتفسير هيغل للوعي الذاتي ثلاث سمات جديرة بالذكر:

- ليس الوعي الذاتي "مسألة الكل أو لاشيء". وإنما هويتقدم في مراحل تزداد كفايتها.
- الوعي الذاتي هو أساسا، علاقة بين أشخاص، تتطلب اعترافا متبادلا من الموجودات الواعية بذاتها: فهو الأنا التي هي نحن. وهو النحن التي هي أنا.
- الوعي الذاتي عملي بقدر ماهو معرفي: يجد نفسه هذا الآخر يسعى في الاستيلاء على الآخر الغريب، الذي يوجد فيه الوعي الذاتي، متضمنا إقامة وعمل مؤسسات اجتماعية، وبحث فلسفي وعلمي على حد سواء.[2]

يمكننا الوصول من خلال التفسير الذي قدمه هيغل للوعي الذاتي إلى نتيجة مفادها،أن الوعي الذاتي يتحقق، عندما يحدث ذلك التقابل بين الأنا و الأنت أو بين الأنا والنحن، بحيث يهدف هذا التقابل مهما كان نوعه إلى تحقيق الاعتراف الذاتي.

وفي هذا السياق يمكن أن نتخذ الهيغلية كنموذج يجسد موقف الأنا من الآخر، فإذا رجعنا إلى نصوص هيغل وتحديدا لكتابه المعنون بـ "علم ظهور العقل"، نجد هيغل قد حلل العلاقة بين الأنا والآخر منطلقا من الوضع الأول للذات وتتحدد الذات وفق معجم المصطلحات هيغل على أساس كونها الكينونة الفعلية، انطلاقا من جهة امتلاكها للكيفيات ومن جهة أخرى تنفيذها للأفعال، أي أن الوعي بالذات هو وعي بكينونة الأنا.[3]

---

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، **دراسات هيغلية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(د، ط)،1985م،ص33.

[2] – ميخائيل أنونود،**معجم المصطلحات هيغل**، مرجع سابق،ص254.

[3] - هيغل، **علم ظهور العقل**،ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان،ط3،2001م،ص150،141.

نلاحظ هنا أن هيغل انطلق من هذا الوضع باعتباره الوعي الخالص المتفرد والمختلف عن الآخر، ويمكن أن نعتبر الوضع الأول كوعي ساذج ونرجسي ل لأناوالذات خلال هذه المرحلة تتمحور حول نفسها دون أن تعير أي اهتمام للآخر لذلك فإن هيغل يقول:(إن الوعي بالذات هو وجود لذاته بسيط مساو لنفسه، ينفي من الذات كل ما هو آخر فماهيته وموضوعه المطلق هما بالنسبة إليه الأنا).[1]

فالأنا محور الذات والذات منغلقة على أناها أي أنها في هذه اللحظة هي موجودة لذاتها، ولكن الملاحظ أن هيغل يقر بأن كيانات الوعي متفرقة و لكنها تلتقي على أساس غرابة كل جهة مما يؤدي إلى التعارض بين كيانات وعي الذات ووعي الآخر، وهذا ما يؤدي في النهاية إلى الهيمنة أحدهما على الآخر باعتباره منفصل عنه وخارج عن ذاته، لذلك يؤكد هيغل على أن يقوم الوعي بالذات بحذف الماهية المغايرة، ويقصد هيغل بهذا القول ضرورة أن يعترف الآخربالأنا، أي أن الاعتراف هو الشرط الأساسي للوعي بالذات بدونه لا يكتمل مسار الوعي بالأنا إذ يقول هيغل: (إن الوعي بالذات هي في ذاته ولذاته، فإذا كان هناك وعي آخر في ذاته ولذاته أي هي ليست كذلك إلا في حالة تحصل على اعتراف بذاتها من قبل الآخر).[2]

وقد بين لنا هنا هيغل أن كل وعي يؤكد ذاته لنفسه وفي الوقت نفسهيثبت ذاته للآخر وقد جسد هذه القضية من خلال جدليته المشهورة "السيد والعبد".

3- فلسفة الروح "من الوعي إلى الروح":

[1] -ميخائيل أنونود،**معجم المصطلحات هيغل**، مرجع سابق،ص237.

[2] -ألكسندر كوجيف: **جدلية السيد والعبد**،ترجمة: وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، العدد 114-115،(د، ت)ص49.

يتطور الوعي في فينومينولوجياهيغل بعد تخلصه من مرحلة النفس أو الروح الذاتي كان موقفا واحديا (يحتوي بداخله على وجوده كله: جميع إحساساته، وانطباعاته، ومشاعره، على نحو ذاتي خالص، فلايوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء)[1].

نفهم من هذا أن بدايات الوعي الذاتي كانت بدايات ذاتية تتميز بالطابع الشعوريوبعيدة عن كل ماهو متعلق بالجانب الموضوعي. أي أنها رافضة لكل ما هو خارج الذات وتتميز بطابع الفردية.

إذ تكشف الذات بأنها ليست الموضوع فلا أحد سواها في العالم، و(الوعي إنما هو أنا،ولاشيء غير ذلك، إنه محض هذا) [2]ولكنهذه الروح (الذات) لا تبقى على حالها في فرديتها وانعزالها وإنما تبدأ بمرحلة الوعي.

وهنا تبدأ البينذاتية بالظهور في مستواها الأول من خلال الوعي الذي يتكون للذات لدى الأشياء بوصفها غيرا، وموضوعات مختلفة عنها وتتغير إذ أنه في هذه المرحلة يظهر الوعي للذات بوصفه متغيرا وتبدو الذات غير قابلة للتغير(فالناجم ليس بالنسبة إلى الوعي إلا كموضوع، أما بالنسبة إلينا فيكون في ذات الحين كحركة وصيرورة).[3]

يقصد بهذا أن البينذاتية تتشكل إذا ارتبطوعي الفرد بما هو خارج عنها، وهنا يصير هذا الوعي في تغير مستمر بالرغم من أن الذات ترفض ذلك.

---

[1] -هيغل فريدريك، **فينومونولوجيا الروح**،مصدر سابق، ص 40-45.

[2] - المصدر نفسه، ص45.

[3] - ستيس ولتر، **هيغل "فلسفة الروح"**،ترجمة : امام عبد الفتاح امام،دار التنوير للطباعة ونشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)، 2007م،ص24.

وتظهر البينذاتية بوصفها علاقة بين الذات والموضوع، ويتحول الموضوع كما يسميه هيغل ـــ(الـ هنا) فهو يقول:(الهنا هو على سبيل المثال الشجرة، بل هو بالأحرى البيت أما الهنا نفسه فلا يزول، بل هو باق في زوال الشجرة والبيت وما إليه).[1]

مما يعد هذا دليلا واضح على اعتبار هيغل بأن ما يتغير هي تلك الموضوعات الماثلة أمام الوعي ولكنها مع ذلك تبقى موضوعاتي التي كانت في مجال وعيي فهي الهنا، فالوعي عند هيغل في هذه المرحلة لا يضمن وجوده المستقل في التجربة، لأن هناك موضوعات جديدة دائما أمامي.

قبل هذا نجد بأن فلسفة الروح عند هيغل في تبلورها تمر بعدة محطات وهي على التوالي:

أ-الروح الموضوعي:

الذي يمثل نوع الثاني لديالكتيك الروح عند هيغل. وفيه يعرض لنا هيغل فلسفته في التاريخ أو مراحل تطور التاريخ البشري كما يراها وهي مراحل تناظر تماما لحظات تطور الروح الذاتي، واللحظة الأولى من لحظات تطور الروح الموضوعيكانت لحظة الوحدة المباشرة التي تحققت في المدينة الإغريقيةوجسدت ذلك الانسجام الأخلاقي الجميل بين المواطن الأثيني والمجتمع،الذي هيمن عليه القانون. في هذه المرحلة استحال الفرد في نظر الدولة أو الحاكم إلى شخصية قانونية وفقد شخصيته قانونية وشخصيته الحية وفقد أيضا حريته وأصبح مستلبا أمام سلطة الدولة.[2]

نفهم من هذا أن الروح الموضوعي في نظر هيغل ه ي تلك الروح التي تحققت فيالمدينة الإغريقية وجسدت ذلك الانسجام الأخلاقي الجميل بين المواطن الأثيني والمجتمع، لكن السياسة

---

[1] - إمام عبد الفتاح امام، **المنهج الجدلي عند هيغل**، مرجع سابق، ص92-93.

[2] -يوسف حامد الشين، **مبادئ فلسفة هيغل،"دراسة تحليلية عن الإنسانية و الألوهية في كتابات الشباب"**، منشورات جامعة قان يونس،بنغازي، ط1، 1994م، ص98.

القانونية المستبدة أنا ذاك جعلت شخصية الفرد أمام سلطة هذه الدولة شخصية مقيدة فاقدة لحريتها وخاضع لقوانين الدولة.

ب-الروح المطلق:"L'espritabsolu "

والواقع أن فلسفة الروح بل ومذهب هيغل بأكمله، إنما هو(تصوير للعملية التي يصبح بها الفردي كليا، ويتم بواسطتها إقامة الكلية).[1]

مما يعني هذا أن أساس الحقيقة النهائية عند هيغلهي الكلي، ولذلك يجعل من الفلسفة علم التصورات الكلية. ويمكن القول بأن الروح المطلق ثلاث درجات، أولها الفن وأوسطها الدين وأسماها الفلسفة أو المعرفة المطلقة.

فالروح عند هيغل باعتبارها ماهية للكل، إنها سلطان في سلطته، وهي التي بأوامرها تعمل الطبيعة برمتها. إنها الروح مطلق قانون للكون، بل هي الكل في حد ذاته. وهذا ما جعل هيغل يدعو الروح المطلق بالله، أو الماهية لأنها أرقى درجة في الوجود. يقول هيغل:(لهذا السبب ليس من الصواب ولا من المعقول بل ولا حتى من الشر تمثيل الله الذي لا يمكن أن يكون شيئا من التجريد، باستخدام مصطلحات كقولنا: الكائن الأعظم إن إلها من هذا النوع، يعتبر نتاجا للعقل، انه الله ميت لا حياة فيه).[2]

ويتضح لنا أن مصطلح الروح لا يسير به هيغلإلا إلى معني طبيعي محض. الأمر الذي يجعل الروح المطلق أو "الله" ماهو إلا ماهية الكون.

ج-الروح الذاتي:

لما كانت الفينومينولوجيا دراسة شاملة لخبرات الوعي أو الشعور فليس بدعا أن نراها تقضي باستمرارإلى نتائج سلبية والواقعسرعان م ا يتحقق من أن ما كان يظنه حقيقة إنما هو

---

[1] - هيغل، **مدخل إلى علم الجمال**، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)، 1980م،ص59.

[2] - يوسف حامد الشين، **مبادئ فلسفة هيغل**،مرجع سابق،ص171.

محض وهم وخداع، فهو لا بد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى التخلي عن اعتقاده الأولى، لكي ينتقل إلى غيره، سائرا عبر طريق طويلة من الشك والارتياب، إن لم نقل من اليأس وخيبة الأمل، ولكن الشك الذي يتحدث عنه هيغل سوى تأكيد لعملية تحرر الوعي من شتى أوهامه السابقة خصوصا ذلك الوهم القائل بوجود الأشياء خارجا عنا وفي استقبال تام من معرفتنا، من أجل الاعتراف بأن ما كان يضنه معرفة حقيقية إنما هي معرفة كاذبة وهمية، وإذا كان هيغل يطلق على هذا الشك اسم اليأس فما ذلك إلا لأن الخبرة التي يحصلها الشعور في نظره خبرة واسعة مثل: خبرة الدينية، والخبرة الأخلاقية،...الخ. و "اليأس" عند هيغل تعبير عن انعدام التطابق بين الوعي والوجود، أو بين الذات والموضوع.[1]

مما يعني هذا أن يقظة الشعور إنما تقترن بذلك الشك الأولى تستشعره الذات حينما تتحقق من أن ما كانت تظنه حقيقية ليست مجرد وهم. وحينما يدرك الوعي أن" المباشرة" ليس هو "الحق"، فإنه عندئذ لابد من أن يجد نفسه مضطر إلى التمييز بين معرفته من جهة، وموضوع معرفته من جهة أخرى. وهذه التفرقة بين ماهو حقيقي وبين ماهو غير حقيقي، إنما هي الصدمة الأولى التي تجعل من "الوعي" شعورا أليما يقترن دائما بشقاء الضمير ولهذا يقرر هيغلأن ديالكتيك الوعي لابد أن من أن يبدأ بالسلب أو الإنكار، مادام الشك هو المرحلة الأولى من مراحل الوعي أو الشعور.

بيد أن السلب الذي يتحدث عنه هيغل ليس سلبا محضا ينتهي بنا إلى العدم الخالص، وإنما هو إنكار لمضمون محدد وبالتالي فإنه لا يخلو من طابع ايجابي، ولهذا يقول هيغل:(إن العدم- مفهوما فقط على أنه عدم لما جاء هو مترتبا عليه- إنما هو في الواقع بمثابة نتيجة حقيقية؛ لأنه هو نفسه محدد، وبالتالي فإن له مضمونا).[2]

مما يعني هذا السلب عند هيغلسلبا محدد ا دائما، وهو لهذا السبب عينه إيجاب من نوع جديد، والحق أن الوعي حين يدرك الخطأالذي"اللاحقيقة" على أنها "لاحقيقة"، فانه عندئذ يكون

---

[1] -زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**،دار مصر للطباعة،مصر،ط1،2010م،ص162-163.

[2] - زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**،المرجع نفسه،ص163.

قد تجاوز الخطأ الذي ينجح العقل في تجاوزه إنما هو نفسه لحظة من لحظات الحقيقة ومهما كان من أمر تلك الخبرات السلبية التي يتجاوزها الوعي في بحثه عن الحقيقة، فإن كل نتيجة مؤقتة يصل إليهاالوعي ولا يمكن أن تكون مجرد نتيجة سلبية محضة.

كما نجد بأن الروح الذاتي تركز في دراستها للذات على خروج هذه الذات من الطبيعة المباشرة في صورة نفس، و(النفس هنا في حالة نعاس)[1] على حد تعبير هيغل.

ويقصد هيغل بهذا أن النفس متشبثة تشبثا وثيقا بالطبيعة، ولو أننا أمعنا النظر جيدا في فلسفة الروح عند هيغل لوجدناه، يدرس الجانب الداخلي عند الإنسان من أبسط صوره: أعني النفس الملتصقة بالجسد إلى أعلى مستوى له كما يتمثل في الإرادة والعمليات العقلية العليا، أي أن هذا القسم يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الإنسان، وهو لهذا الروح الذاتي.

الروح الذاتي إذن هو الروح منظور إليها من الداخل، أما الروح الموضوعي فهو الروح وقد خرجت من جوانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي وليس المقصود بهذا العالم الخارجي عالم الطبيعة لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تحلق ت بنفسها لكي تصبح موضوعية.وهذا العالم بصفة عامة هو عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية: كالقانون، الأسرة، الدولة...الخ، ويتبع هذه المؤسسات بـ: العرف والتقاليد والحقوق والواجبات والأخلاق...الخ.[2]

وما نتوصل إليه من خلال الطرح أن الوعي عند هيغل هو بمثابة علاقة مستمرة بذلك الآخر الذي هو الموضوع أو العالم أو الطبيعة، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أن العالم نفسه إنما هو المرآة التي يلتقي فيها الوعي بذاته أو يتعرف فيها على ذاته. مما يعنى أن تاريخ الوعي هو تاريخ الموضوعات التي يدركها، أو تاريخ الحقائق التي يكتشفها في إدراكه للعالم. وهذا هو السبب في أننا حينما نقرأ " تاريخ العالم" أو "تاريخ الموضوعات" التي تدركها الذات، فإننا في الحقيقة إنما نقرأ تاريخ الذات.

---

[1] -هيغل، **أصول فلسفة الحق**،ج1،ترجمة :إمام عبد الفتاح إمام،مكتبة مدبولي، القاهرة،(د،ط)، 1996م،ص10.

[2] -هيغل، **مدخل إلى علم الجمال**، مصدر سابق ،ص59.

1 - تطور الروح:

أ - الوعي الأصلي:

انبثق الموضوع الآن من أعماق الذات، واتخذ لنفسه وضعا مستقلا يواجهها. واستقلال الموضوع هذا هو الذي يعرف في البداية. فلست أنا الموضوع، وإنما هو شيء غريب عني، شيء لست جانبا منه. فلم يتبين بعد أن الموضوع إن هو في حقيقته إلا إسقاط لذاتي، ولكنه يبد وفي البداية خارجيا تماما، ومستقلا وغريبا عن الذات، فهو آخر مطلق يضادها. وهذا هو موقف الوعي الأصلي. بحيث هنا تماما يبدأ بالتشكل عبر مراحل ثلاث هي: (الوعي الحسي، الإدراك الحسي، الفهم).[1]

أ1-الوعي الحسي "اليقين الحسي":

ولنحاول الآن أن نتوقف عند الصورة الأولى من صور الوعي المباشر، آلا وهي صورة الوعي الحسي أو اليقين الحسي والتي نجد فيها هيغليقرربأنه:(ليس هناك أي توسط أو أية حلقة اتصال بين المفكر من جهة، وموضوعه من جهة أخرى، على عكس مايحدث عادة حين يكون وجود الموضوع مجرد نتيجة لعملية استدلال أو استنباط).[2]

فنحنهنا بإزاء "حضرة" ينكشف من خلالها وجود الموضوع بطريقة مباشرة، دون أدني حاجة إلى توسط أو استنباط. وليس من الشك في أن هذا الوعي الحسي البسيط يمثل في نظر الكثيرين ضربا من اليقين الحسي الذي يشهد بوجود الموضوع الخارجي في استقلال تام في الذات، وهذا ما عبر عنه هيغل نفسه في الموسوعة حين قال:(إن الوعي هو أولا وقبل كل شيء مباشر، ومن ثم فإن علاقته بالموضوع هو اليقين البسيط "الذي لاتوسط فيه"بوجود مثل هذا الموضوع).[3]

---

[1] - إمام عبد الفتاح امام، **المنهج الجدلي عند هيغل**،دار المعارف، القاهرة،ط1،(د، ت)، ص93-94.

[2] - زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، مرجع سابق، ص175.

[3] - زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ففي الحقيقةلو أننا سلمنا بأن الوعي ليس متمايزا عن موضوعه، وأنه يعكس الكون بأسره، وأن هذا الكون نفسه ماثل أمامه على نحو مباشر، لكن في التسليم بهذه المزاعم قضاء مبرم على الوعي نفسه، لأنه لن يكون عندئذوعيا، بل سيكون مجرد جزء من أجزاء الكون.

ففي مرحلة الوعي الحسي ينبغي (لهذه الروح أن تجاهد في إتباع سبل طويلة ومتوعرة ويشتغل عليها حتى يسير معرفة بحق)[1].

يعني هذا أن الوعي الذاتي في هذه المرحلة يكون في تواصل مباشر بينها وبين الموضوع المدرك وبدون أي واسطة ، لأن الوعي الأنا في حالة انتقال مماهو فردي انعزالي إلى ماهو جماعي بينذاتي.

ولذلك تكون العلاقة مباشرة بين الذات والموضوع، (ومباشرة العلاقة بين الذات والموضوع فهي تعني أن الموضوع يوجد مباشرة أمام الوعي، أعني أنه يدرك إدراكا مباشرا على أنه هناك).[2]

وما نصل إليه ككل أن الفيلسوف الذي يدرس اليقين الحسي يدرك أنه ليس ثمة " حدس مباشر"، بل هناك "جدل" يحفل بضروب "التوسط". وليس "الوجود" الذي يقتادنا إليه اليقين الحسي سوى مجرد "وحدة" جدلية تجمع بين الواحد والكثير، أو تؤلف بين الهوية والاختلاف. ولا شك أن مثل هذا التداخل بين الكلي والفردي، أو بين "الوحدة" و"التعدد"، هو الذي سوف يقتادنا من الوعي الحسي إلى الإدراك.

أ2-الإدراك الحسي:

أما وقد رأينا المباشرة في رأى هيغل هي مجرد "وهم" أو "رأى مسبق"، فليس بدعا أن نجد فيلسوفنا يستبدل "بالحدس" أو "المعرفة المباشرة" ضربا من الجدل الذي لا يقوم الا على

---

[1] - إمام عبد الفتاح امام، **المنهج الجدلي عند هيغل**،مرجع سابق ، ص92.

[2] -هيغل فريدريك، **فينومونولوجيا الروح**،مصدر سابق،ص39.

"لحظات" و"علاقات"، و"مظاهر توسط" صحيح أن اليقين الحسي قد اتخذ من "المحسوس"– باعتباره مباشر–موضوعا لمعرفته، ولكن المتناقضات الباطنة التي أظهرنا عليها جدل الوعي الحسي هي التي اقتادتنا إلى البحث عن " الوجود" خارجا عن الدائرة "المباشر"، ومن ثمة فقد وجدنا أنفسنا مضطرين إلى تجاوز المحسوس الفردي، من أجل القول بأن ما هو موجود بالفعل إنما هو "كلي".[1]

بيد أن وحدة الكلي المنعزل هي بدورها محض " تجريد" لايمكننا أن نجد فيه أي عناء. ومن هنا فإننا لن نتجاوز متناقضات "اليقين الحسي" إلا لكي نصطدم بمتناقضات اليقين الحسي لايعرف أن مايكون صميم ماهيتهإنما هو التجريد الأجوف الذي يقتادنا إليه الوجود المحض. ولكن الموضوع الذي يستهدفه الوعيإنما هو الشيء بكل ما له من خواص أو صفات.

صحيح أن الشيء "الشيء" واحد ولكنه يملك كيفيات "متعددة"، ولو أنني أرجعت "الشيء" إلى خواصه وحدها، لكنت عندئذ كمن يرتد من جديد إلى اليقين الحسي.[2]

وهذا يعني أن تنوع أعضائي الحسية هي المسئول عن تعدد صفات الشيء.

ففي إدراك الحسي يدرك الوعي الموضوعات في تواجدها ضمن الفئة(فالحركة إنما هي انبساط اللحظات وتباينها، وأما الموضوع فهو كون عين اللحظات تحصل مجمعة، والكلي بما هومبدأ إنما هوبالنسبة إلينا أو في ذاته الماهية التي للإدراك الحسي).[3]

وهذا يعني أنه في مرحلة الإدراك الحسي يبدأ الوعي بتعرف تواجد الموضوعات ضمن الفئة الخاصة بكل منها(فهذا الملح هو هنا بسيط وهو في الوقت نفسه متكثر الوجود، فهو أبيض، وهو أيضا ذو طعم قاطع، وهو أيضا ذو شكل مكعب، وهوأيضا ذو وزن

---

[1] - زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، مرجع سابق، ص180.

[2] -زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، المرجع نفسه، ص182.

[3] - ولتر ستيس، **هيغل "فلسفة الروح"**، مرجع سابق، ص39.

محدد)،[1]ورغما الصفات السابقة إلا أن الملح يبقى كذلك وهو ضمن فئة معينة تتصف بجملة من الصفات التي تميزها عن باقي الفئات.

وإذا ألقينا على مستوى الوعي الحسي. بمقتضيات باطنية جعلتنا نستعيض من الحدس بضرب من الجدل، ونرى في الموجد المحسوس موجودا مزدوجا ينسخ ذاته بذاته، ويضع في مقابل وجوده الفردي وجودا كليا، فإننا سنلقي الآن على مستوى الإدراك الحسي، بمتناقضات جديدة تحطم وحدة "الشيء"، وتجعل منه موجودا مزدوجا يوجد لذاته ويوجد لغيره في الآن نفسه. وليس في شك في أن هذا الازدواج هو الذي سيدفع بنا للانتقال من مفهوم الشيءإلى مفهوم "العلاقة"وحين يقول هيغل:(إن الشيء هو نسيج من المتناقضات، فإنه يعني بذلك أن التعارض الباطن في الشيء هو الذي يربطه بماعداه من أشياء، وكأن الشيء في صميمه مجرد عملية ترابط أو اتصال).[2]

يشير قول هيغل إلى أن العلاقة أو الاتصال في نظره، إنما هو إنكار لاستقلال الشيء وكأن من شأن الخاصية الأصلية المميزة للشيء أن تجعل منه موضوعا متصدعا قابلا للانهيار. وعلى حين أننا كنا نتوهم حتى هذه اللحظة أن الجوهري هو "الشيء" وأن غير الجوهري هو "علاقته بغيره من الأشياء" ونجد الآن أن "الجوهري" قد أصبح هو "العلاقة" وأن الحقيقة لم تعد قابلة للإدراك في مجال المحسوس.

أ3- الفهم:

يقصدهيغل"بالفهم"(Veratand) بأنه:(تلك المرحلة من تطور الروح التي تنظر فيها روح إلى أضداد على أنها تستبعد بعضها بعضا بالتبادل، وينفصل بعضها عن بعض بطريقة مطلقة).[3]

---

[1] - إمام عبد الفتاح امام، **المنهج الجدلي عند هيغل**،مرجع سابق ، ص95.

[2] - زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، مرجع سابق،ص183.

[3] - إمام عبد الفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيغل**،مرجع سابق،ص145.

يشيرهيغلبمفهومه هذا إلى أن الفهم هو ذلك الجانب من جوانب العقل الذي يمثل الخطوة الأولى في المنهج الجدلي، فهو يمثل مرحلة الدقة، الاستقلال، الانفصال، والنظر إلى كل شيء على أنه معزول عن غيره.

فإذا كان الإدراك الحسي قد اقتصر على النظر إلى موضوعه من وجهة نظر الشيء، أو عن طريق الاستعانة بمقولة الجوهر، فإن الفهمأو الذهن سوف يصعد من الشيء إلى القوة، أو من الجوهر إلى العلة. وكل شيء هو في نظر الفهمقوة ولكن القوة هنا ليست سوى كلي، ذهني، أو تصور عقلي يسمو بنا فوق مستوى كل تلك الكليات الحسية أو شبه حسية التي التقينا بها على مستوى الوعي الحسي والإدراك الحسي.[1]

المقصودبهذا أن من شأن الفهم أن ير تقي بنا إلى مستوى الكليات الخاصة التي تعلو على الظواهر المحسوسة وتمتد فيها وراء العالم الحسي الظاهري. وإذا كنا قد تحققنا من أن الإدراك الحسي لا يملك الإحاطة بموضوعه فما ذلك إلا لأننا قد تبينا كيف أن هذا الإدراك عاجز عن الاهتداء إلى وحدة اللحظتين المتناقضتين؛ آلا وهما هوية الشيء من جهة، وكثرة خواصه من جهة أخرى، وعلى حين أن الإدراك الحسي ينسب إلى كل من الوعي والموضوع والانتقال من الواحد إلى الكثرة، ومن الوجود للذات إلى الوجود للغير، ومن الداخل إلى الخارج، أنما يترجم نفسه من خلال القوة.

والقوة هي (تلك التي تجيء فتخلع طابعها موضوعيا على حركة الفكر في انتقاله من الواحد إلى الكثير، ومن الوحدة الباطنية إلى تجلياتها الخارجية، أعني على عملية الانبساط الحسي لتلك الحقيقة الواقعية التي تند بطبيعتها عن الحس ولم يلجأ هيغل إلى مفهوم القوة، إلا لأنه أدرك أن هذا المفهوم هو الذي يسمح لنا بأن تتجاوز المتناقضات الباطنية في مفهوم الشيء. وبالتالي فإنه هو الذي يوصلنا إلى فهم العلاقة، أو بالأحرى الانتقال من وحدة الجوهر

[1] - ولترستيس، **فلسفة هيغل**، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ط)، 1996م،ص474.

إلى كثرة أعراضه). [1]فنحن هنا بإزاء مفهوم نستطيع عن طريقه أن ندرك اللحظة الجدلية الرئيسية لعملية ازدواج "الواحد"؛ إذ أن الانتقال من القوة إلى المظاهر الخارجية، أو من وحدتها الباطنية إلى انتشارها الخارجي، أو من الكلي الضمني إلى الأجزاء الفعلية، إنما هو انتقال مماثل لانتقال الفكر نفسه حين تتطور الفكرة الشاملة فتستحيل إلى حقيقة عينه ، ومعنى هذا أن حركة الفكر مطابقة لحركة الأشياء.

وهيغل يتصور هنا ديالكتيك القوة على مراحل ثلاث يعبر عنها على التوالي:

1 - القوة والآخر.

2 - القوتان المستقلتان.

3 - الفاعلية المتبادلة بين القوتين، أو على الأصح "نشاط القوي".[2]

والواقع أنه لا بد للقوة من أن تؤكد ذاتها على صورة فاعلية ذات انتشار لا متناه، وكأنهما هي تمتد بذاتها في وسط حافل بالاختلافات وضروب التعارض. ثم لاتلبث تلك القوة أن تصطدم بذلك "الآخر" الذي يضطرها إلى الارتداد إلى ذاتها والانعكاس على نفسها،وكأنما هي ذلك "الآخر"المعارض له أو الغريب عنه.

ويمضي هيغل في تحليله لمرحلة الفهم فيقول:(إن من شأن "الفهم" أن يدرك أن للأشياء "باطنا" يقابل " مظهر الخارجي" أو "تحليلاتها الحسية"لهذا فإن العالم لابد من أن ينقسم في نظر الفهم إلى عالمين: "عالم الظاهر" أو "العالم المجالي الخارجي"أعني تلك التي تتوالد، وتظهر وتصير لكيلا تلبث أن تهلك وتفني وتزول، و"علم ما فوق الحسي" هو الشيء في ذاته أم هو الالاه المفارق" أو المتعالي. وحين يستحيل الوعي إلى الفهم، فإنه يصبح وعيا بما هو فوق الحس أو على الأصح وعيا بباطن الوعي الموضوعي).[3]

---

[1] - جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1993م،ص72.

[2] -زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، مرجع سابق،ص184.

[3] -ريتشارد كورنو وآخرون، **تطور هيغل الروحي**،ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير ، بيروت ،ط1، 2009م،ص81.

معنى هذا أن القانون هو الصورة الثابتة المستقرة للظاهرة المتغيرة المتحولة المتقلبة لابد للفهم من أن يرتقي إلى مافوق مستوى عالم الظواهر أو عالم الحس لكييوصلنا إلى مملكة القوانين.وهكذا يصل الوعي للمرحلة الثالثة التي يمثلها الفهم الذي يسهم في إدراك أن الموضوع هو واحد وكثير في الوقت ذاته وهذا طبعا يشير إلى ارتباط بينالكلي والجزئي (فالكلي إنما يكون في حد ذاته في وحدة لا تنفصم مع هذه الكثرة).[1]

مما يعني هذا أن هناك ارتباط وثيق بين الذات الإنسانية وبين تعيينات هذه الذوات بشكل أو بآخر، وهناك ارتباط بين المعدن بوصفه كلية وبين أنواع المعادن بوصفها جزئيات، وهذا يجعل من القانون أو المثال مرتبطا بجزئياته.هنا يناقش هيغل كيف أن الحل الميتافيزيقي الذي يجعل من الواحد والكثير منفصلين في عالمين مختلفين لا يؤدي إلى نتيجة حقيقية وإنما هو وهم (لأن الواحد أو الكلي إذا كان خاليا هكذا من كل مضمون جزئي فهو فراغ محض).[2]

معنى هذاأنه لا بد من أن يكون هناك ترابط وعلاقة وثيقة بين الذات الإنسانية والذوات الأخرى بحيث أنه إن زالت هذه العلاقة بينهما يصبح مضمون هذه الكلية خالي من كل مضمون جزئي مما يؤدي إلى نتيجة وهمية لا محال.

نفهم من هذا أن الهدف من خروج الذات إلى العالم الخارجي، هو السعي وراء الغاء تلك الأنا التي تشبهها وتخالفها،وجعل أناها قامة بذاتها في هذا العالم.

ثالثا: الوعي الذاتي ومستويات البينذاتية عندهيغل:

كل ماسبق يمهد للوصول إلى الوعي الذاتي الذي يتطور من خلال مراحل ثلاث هي:

أ -الميل الفطري أو الرغبة.

ب -الوعي الذاتي أو المعرفي.

ت -الوعي الذاتي الكلى.

أ - الميل الفطري أو الرغبة:

[1] -زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**،مرجع سابق، ص95.

[2] -المرجع نفسه، ص59.

نجد في هذه المرحلة أن الذات هي عبارة عن رغبة، أو هي كما قال "هيغل"(رغبته على الإطلاق) حيث يتحول الوعي من وعي نظري إلى وعي عملي، حيث يسعى بفعل نشاطه في الخارج (العالم) إلى إحداث هذا التغير فللوعي بالذات إحساس أن بداخله يسكن غيرا يلغيه، أي موضوع يشوش على اعتقاده في وجوده (أنا=أنا) وهو إحساس ينقص وبحاجة يتناقض ووعيه بمساواته لذاته–هنا تحصل قاعدة ذهبية من قواعد السير الفينومينولوجياتقول:(بقدر مايتحرر موضوعه).[1]

نجد أنه في نطاق هذه المرحلة أن نشاط الذات يتمثل في الإلغاءأو النفي، نجد أن ما ترغب فيه الرغبة هو حصول أمر جديد فالحال أن الوعي بالذات لا يتحقق كماله إلابإعطاءحياة خاصة لوعي آخر بالذات. ولهذا قد ذهب بعض بالقول إلى أنه في تطور الوعي يتم التخلي على المعتقدات الأولى لكي ينتقل إلى غيره، سائرا عبر الطريق طويل من الشك والارتياب إن لم نقل من اليأس وخيبة الأمل.[2]

وفي خضم التطور الحاصل للوعي الذاتي نجده يصادف في طريقه الكثير من الخبرات حتى يحصل في نهاية المطاف على وجهة نظر معرفية مطلقة، لكنه يجد ذاته أنه مضطر للتخلي عما كان يعتقده في السابق، ليصبح كومة من الأوهام الخادعة، وهذا حتى يحقق شيئا من الموضوعية وسرعان مايكتشف أن كان يرى فيه حقيقة، وإنما هو زيف بفعل الظن الذي اكتسبه ردحًا من الزمن.

ففي هذه المرحلة نجد الوعي يدرك أن الموضوع (هو ذاته، لكن الموضوع يظل مع ذلك موضوعا خارجيا أي جزءا من العالم الخارجي أو الفيزيقا).[3]

---

[1] - زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**،المرجع نفسه،صفحة نفسها .

[2] - فريدريكهيغل، **أصول فلسفة الحق**، مصدر سابق، ص176.

[3] - بولريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة: أحمد برادة وحسان بورقية،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية،الاسكندرية- القاهرة،(د،ط)، 2001م، ص235-236.

هنا يبدو الوعي بالنسبة للوعي متضمنا السلب والإيجاب، والوعي لا ينتقل للمرحلة التالية إلا إذا جعل من الموضوع تابعا له وألغى استقلاليتها، فالطعام قبل أن أقوم بتناوله هو موضوع مستقل، ولكنني عندما أرغب فيه تناوله فإنني أخضعه للتدمير واسلب استقلاليته، ويشير هذا الأمر إلى أن(هذه المرحلة من الوعي الذاتي تشمل موضوعا يصبح مرغوبا، ويسعى الوعي الذاتي لإنهاء عملية التدمير، لأن الذات ستكون مستقلة أو مكتفية ذاتيا، هنا وعند هذه النقطة لا يزال الوعي الذاتي غير متأكد من وجود الذات المستقل وليس بعد راضي عنه).[1]

وعليه نجد بأن البدايات الأولى لظهور الوعي بالذات ما يظهر بما هو موجود لذاته ومساو لنفسه مقصيا للغير من حضرته إنه مطبوع بطابع السلب (أي ما ليس بالذات) فعلى كل واحد من أشكال الوعي بالذات هذه أن يظهر على أن مطلق أي أنه غير مرتهن بنظرة غير التي تنظر إليه على أنه محض كائن حي وليس واعيا بالذات حقا ذلك أن الحياة هي الوضع الطبيعي أي الحيواني للوعي، وهو يدرك وضعا روحيا إنسانيا يتوسطه فكر الآخر واعترافه.[2]

يتضح لنا هنا أن الموضوع الجديد الذي يظهر إلى عالم الوجود إنما يبدو كأنما هو انبثق بفعل تحول الوعي نفسه، فالوعي عند هيغل هو بمثابة علاقة مستمرة بذلك(الآخر) الذي هو الموضوع أو العالم أو الطبيعة، لذا فالعالم نفسه هو المرآة التي يلتقي فيها الوعي بذاته أو يتعرف فيها على ذاته. ومعنى ذلك أن تاريخ الوعي إنما هو تاريخ الموضوعات التي يدركها، أو تاريخ الحقائق التي يكتشفها في إدراكه لهذا العالم.

وما نصل إليه منخلال هذه المرحلة تماما تبدأ جدلية السيد والعبد بالتبلور لتظهرمستويات البينذاتية لدى هيغل من خلال طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما والتي تبدو في هذه المرحلة مبنية على أساس صراع ينشأ بين الذات التي تحاول أن تحقق استقلالها من خلال تدمير استقلال الموضوعات الأخرى، وهنا تكمن الإشكالية، فإن الذات استطاعت تدمير استقلال

---

[1] -إمام عبد الفتاح امام، **المنهج الجدلي عند هيغل**،مرجع سابق،ص177.

[2] - فريدريكهيغل، **أصول فلسفة الحق، ج 1**،مصدر سابق، ص127.

الموضوعات المختلفة عنها إلا أن ذلك يبدو صعبا مع الذوات الأخرى لأن كل ذات تعتبر أنها تستحق الاستقلال،وترغب بالموضوعات الأخرى.

خلاصة الفصل:

وكخلاصة لما تم التطرق اليه في هذا الفصل يمكننا القول أن الآخر عند هيغل هو الذي يحرك صيرورة هذا الوجود وتمكن الفكر من إقامة كل خطاب حول الوجود، وبالتالي تحرك عجلة التاريخ، وأن وجود الأنا المفكرة، يفترض وجود الآخر، وأن الأنا في النهاية ليست إلا هذا الأفق المنفتح عن الآخر، فالوجود الإنساني إذا هو وجود مع الآخر.

فالواقع الإنساني هو إذا واقع بينذاتي لا وجود فيه للعزلة الأصلية أو الأنا الوجودية ما دام أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع.

الفصل الثالث: ديالكتيك السيد والعبد عند هيغل.

1. التأسيس الفلسفي لمفهوم السيد والعبد عند هيغل.
2. جدلية واستقلالية الأنا عن الآخر والاعتماد على الصراع.
3. المعارضين والمتأثرين بفلسفة هيغل.

تمهيد:

- لقد أسس هيغل نظرة ديالكتكية حول علاقة الأنا بالغير لأنَّ الأنا والآخر يتحدان حسب هيغل كوعي بالذات كإنسانية إذا فهناك ارتباط بين طرفين ينبثقان في علاقتهما إلا أنَّ الاعتراف بالآخر لا يتم حسب هيغل بشكل سلمي وإنَّما يندفع عبر صراع بين وعيين لحياته ويسعى إلى موت الآخر إلاَّ أنَّ الاعتراف لا يتحقق إلاَّ باستسلام أحد الطرفين وتوقفه عن الاستمرار بالمخاطرة هنا تنشئ علاقة جديدة علاقة السيد بالعبد هذه النظرة الهيغلية للآخر تأكد من جهة على أنَّ معرفة الأنا لذاته تستدعي وجود الآخر وفي نفس الوقت تؤكد على العلاقة التراتبية والتفاوتية بين الأنا والغير لكن **ماهي أبعاد فلسفة هيغل في التاريخ الفكر الفلسفي المعاصر بين التأييد والنقد؟**

أولاً: التأسيس الفلسفي لمفهوم السيد والعبد عند هيغل:

قبل الحديث عن المفهوم الذي قدمه "**هيغل**" لمصطلح كل من السيد والعبد علينا أن نشير إلى هاذين المفهومين بصفة عامة وهما كتالي:

أ -مفهوم السيادة(السيد):souve raineté

حيث يعرفه الدكتور جميل صليبافي "معجمه الفلسفي" بقوله:(السيد في اللغة المالك والملك، والمولى سيد العبيد والخدم، والمتولي للجماعة الكثيرة، وكل من افترضت طاعته، وسيد كل شيء وأشرفه وأرفعه وأعلاه، ومن قولهم: الخير الأعلى (souverain bien). ويطلق السيد في علم السياسة على الفرد أو الجماعة من جهة ماهما متمتعان بسلطة في الدولة).[1]

يقصد جميل صليبا بمفهومه هذا هو الأمر والناهي ويكون متولي للجماعة الكثيرة، وممثل السلطة العليا للدولة.

ب-مفهوم العبد:esclave

ذكر هذا المصطلح في "المعجم الوسيط للدكتور شكري ضيف" من خلال قوله:(العبد هو الرقيق وهو الإنسان حرا كان أو رقيقا، لأنه، مربوب لله عز وجل.(ج) عبيد، وعبد، وأعبد، وعبدان).[2]

كما يشير إليه أيضا الدكتور جميل صليبا في "معجمه الفلسفي" بقوله:(العبد في الأصل هو الإنسان حرًا كان أو رقيقا، لأنه مربوب لله. ويطلق على إنسان يملكه غيره، ويسمى بالرقيق والمملوك ويطلق لفظ العبد مجازا عن الرجل الذي يخضع لإرادة غيره العبد، أو الرجل الذي يتقيد بقواعد السلوك الفردي، أو الاجتماعي، تقيدا أعمى، تقول: هذا الرجل الذي ينقاد لإحدى قواه الطبيعية أو المكتسبة، انقيادا تاما، تقول هذا الرجل عبد الغريزة أو عبد العادة. والعبودية (esclavage) صفة العبد وهي ضد الحرية).[3]

---

[1]- جميل صليبا، **المعجم الفلسفي،ج1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان،(د، ط)، 1982م، ص287.

[2]-مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، باب العين مادة(ر ك ز)، مكتبة الشروق، القاهرة، ط 2004 م، ص579.

[3]- جميل صليبا،**المعجم الفلسفي،ج1**،مرجع سابق،ص53.

مما يعني هذا أن العبد في منظور جميل صليبا هو الذي يكون خاضع لإرادة غيره مطبقا لأوامره مجتنبا لنواهيه مما يجعله هذا مقيدا ولا يتمتع بالحرية، والعبودية هي مفهوم يستحيل أن يعيش الإنسان بدونه.

بعد أن تطرقنا إلى كل من مفهوم السيد والعبد بصفة عامة نمر إلى تعريف كل منهما عند هيغل بصفة خاصة.

فالسيد في نظر هيغل:(هو ذلك المواجه لتلك الإرادة مع الموت نفسه حامل لإرادة الصمود والتحدي والمخاطرة حتى الموت بهدف البحث عن وجودها الحق وجود من أجل إثبات ذاته).[1]

يشير هذا أن سيادة السيد تظهر في إقدامه على المخاطر بحياته متميزا بإرادة الصمود والتحدي بغية إثبات ذاته.

أما العبد في نظر هيغل:(فهو تلك الإرادة الخنوعة التي تمسكت بأهداب الحياة يهاب الموت وبهذا يصبح العبد في نظر سيده مجرد موضوع يستخدمه ويستغله وهكذا أصبح موجودا من أجل الآخر مما يجعله مفتقرا إلى السيد معتمدا عليه وعلى هذا النحو تتم سيادة السيد على العبد).[2]

يقصد هيغل بقوله هذا أن هناك طرفان أحدهما مستقل(السيد) والأخر تابع منهزم (العبد) حيث أن الطرف المستقل(السيد) وهو الذي يدمر الاعتماد على الحياة، أما الطرف الخاضع(العبد) فهو الذي يفضل الحياة عن الموت ويمتنع عن تدميرها. وهذا ما يعبر عنه هيغل بقوله: (الدليل الوحيد لتحقيق الاعتراف هو خطر الموت).[3]

يشير هيغل بقوله هذا إلى أنه لكي يحقق كلا الطرفين الاعتراف بذواتهم لابد من أن يعرضا نفسيهما لخطر الموت.

ثانيا:جدلية واستقلالية الأنا عن الآخر والاعتماد على الصراع:

أ مستويات العلاقة بين السيد والعبد عند هيغل:(الوعي الذاتي المعرفي):

ينطلق هيغل من الاعتراض على الكوجيتوا الديكارتي الذي ينفي أهمية الغير بالنسبة للانا، ربط الفيلسوف هيغلالهوية بالاختلاف كغيره من الفلاسفة، والاختلاف يعني جدلية النقيضين. ويؤكدهيغل أن الوعي أساس وجود الذات والذات، وقد ظهر الإنسان وجوديا بظهور الوعي، ويتكون الوعي عند

[1]– يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(د، ط)، 1993م،ص95.

[2]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3]–المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

هيغل من خلال العلاقة الجدلية التي تربط الفكر والواقع، والذات والأخر وبين الأنا والأخر، وبين الأنا والموضوع.[1]

معنى هذا أن الإنسان يدرك وجوده من خلال وجود الآخر أو الآخر باعتباره ضروريا للذات ومن الأدلة الأساسية المؤكدة لهذه العلاقة في فلسفة هيغللنظرية جدلية السيد والعبد، فكل من السيد والعبد يحاول تحقيق ذاته، وبالتالي وجود كلاهما مقترن بوجود واحد منهما.

لهذا نجدهيغل قد ركز على فكرة الصراع بين الذوات، والتي تسعى من خلالها الأنا إلى اعتراف الغير بها، وهذا الصراع (ليس صراع فيزيائيا أو بيولوجيا وإنما هو ذو طابع أخلاقي، ذلك أن تحقيق الوجود الإنساني برمته مرهون بالاعتراف الأخلاقي الذي يتم بين الذات والغير، على اعتبار أن الإنسان يتعرف بذاته من خلال الآخر ومن خارج ذاته، لأنه لايشعر باكتماله إلا لكونه يستقبل ذات الآخرين).[2]

يشير هذا إلى أن الصراع الذي نادى به هيغل من أجل تحقيق الاعتراف بين الأنا والآخر لم يكن كأي صراع فهو صراع من نوع خاص صراع يتميز بأنه ذات طابع أخلاقي.

من خلال هذا نجد هيغل يعبر لنا علىديالكتيك المشهور بعلاقة (السيد والعبد) وهو (صراع بشري من أجل إثبات الذات تقوم به إرادتنا نجد إحداهما ترفض المخاطرة ومن ثم تتفانى في إرضاء الإرادة الأخرى وإشباع رغباتها والانطواء تحت جناحها، بينما الإرادة الأخرى تكون هي إرادة التحدي وتمضي في هذا الطريق إلى غاياتها حتى تواجها الموت).[3]

يشير هيغل بقوله هذا إلى أنه لكي يحقق كلا الطرفين الاعتراف بذواتهم لابد من أن يعرض نفسيهما لخطر الموت.

لقد وضح هنا لنا هيغلهذا الصراع من أجل نيل الاعتراف من طرف الغير(العبد) بقوله: (فكل طرف إنما ينزع إلى موت الطرف الآخر لكن بذلك يمثل أيضا الفعل الثاني أي الفعل الذي تأتيه الذات نفسها، لأن الأول إنما ينطوي على المجازفة بالحياة الخاصة التي له، إذنفالعلاقة بين الوعيين بالذات إنما تتعين على نحو أنهما يمتحنان نفسيهما، فيمتحن كل منهما الآخر عبر الصراع).[4]

---

[1]–هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية، بيروت– لبنان،ط1، 2006م،ص159.

[1]– كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانك فورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث**، الدار العربية للعلوم الناشرون، بيروت، ط1، 2010م، ص131.

[3]– يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، مرجع سابق،ص95.

[4]– هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، مصدر سابق، ص271.

*– **فرانسيس فوكوياما:** هو يشهرو فرانسيس فوكوياما مفكر أمريكي من أصل ياباني ولد في 27أكتوبر1952م، في الولايات المتحدة الأمريكية، يعتبر من أكبر فلاسفة الاجتماع في أمريكا، يعمل أستاذ اقتصاد سياسي، في جامعة جوتر

ما يرمي إليه هيغل من خلال تقديمه لهذا الجدل بين السيد والعبد هو بأنه لابد من الاعتراف المتبادل بين كلتا الارادتين وأن الوعي بالذات لايحقق وجوده إلا إذا التقى بوعي آخر للذات يكون ندا له في الحرية، وأن كل منهما لابد أن يقبل الأخر ويتقبله إذا أراد حقا أن يحدث هو شخصيا ويحدث كل أفراد المجتمع من ورائه تغييرات في الطبيعة،تغييرات تتسم في الوقت نفسه بأنها ذات طابع إنساني.

وعليه نجد فرانسيس **فوكوياما*** يسعى إلى تحليل هذه الجدلية بقوله:(وما السيد الارستقراطي عند هيغل الذي يخاطر بحياته في معركة من أجل منزلة إلاّ المثال المتطرف للنزوع الإنساني إلى تجاوز الحاجة الطبيعية أو المادية البحتة، أليس من الممكن القول بالصراع من أجل نيل الاعتراف والتقدير، يعكس تعبيرا عن التطلع إلى تجاوز ذاتية الغير العبد أو الاستعلاء عليها). [1]وبالتالي هنا يثبت ذاتيته من خلال غيره.

ويرى هيغل أيضا أن الرئيس إنما يتوسط الخادم من خلال كينونة القائمة برئيسها، لأن الخادم على التدقيق موقوف على ذلك، فذلك هو قيده الذي لم يستطع التجرد منه في الصراع فلما كان هو القدرة القاهرة للكينونة وكانت الكينونة القوة القاهرة للآخر، فان الغلبة في هذا القياس تكون للرئيس على هذا الآخر.[2]

يعني هذا أنه سيادة السيد على العبد تظهر من خلال قدرته وقوته القاهرة لكينونة العبد مما جعل هذا الأخير خاضعا لأوامر سيده.

وعليه فإن الإرادة الأولى الخنوعة التي تمسكت بأهداب الحياة هي إرادة العبد، وتكون الإرادة الأخرى التي تمثل الصمود والمخاطرة حتى الموت هي إرادة السيد، وهذه نتيجة طبيعية وعادلة لأن إرادة السيد كانت تفتش عن وجودها الحق في حين أن إرادة العبد قد أقنعها أن تكون فقط وجودا من أجل الآخر.[3]

هوبكنز. وتتمحور أطروحات فوكوياما حول قضايا سياسية و التنمية مثل: "نهاية التاريخ والإنسان الأخير" التي نشرها في مجلة نشيونا لآفريز عام 1989م. أنظر الى: فرانسيس فكوكوياما: مستقبلنا ما بعد البشرية، عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة: ايهاب عبد الرحيم محمد، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتجية،(د، ط)، 2006م، ص308.

[1]–فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسن أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1،1993م، ص139.

[2]– هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، مصدر سابق،ص273–274.

[3]– يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، مرجع سابق،ص95–96.

ومنه نتوصل إلى أن هيغل قد أدرك الضرورة الماسة للآخر وخاصة من أجل نيل الاعتراف واثبات الذات، إلا أنه ظل يتعامل مع الآخر (الغير) بالنفي وبذلك أغرق هذه العلاقة بالمطلق، أي أن دراسته لم تكن دراسة واقعية بل هي مجرد دراسة واقعية غلب عليها طابع التجريد.

"فالنحن" الذي هو تبادل الاعتراف بينالذوات الواعية ينقسم إلى وجود العبوديةوإلى وجود السيادة، ووجود العبد هووعي ذاتي يحيا من حيث الماهية في اتخاذه طابع الموضوعات، وهو وجود يتعين تبعا لسلوكه بالنسبة إلى الأشياء فالأشياء (موضوعات العمل) هي "الأغلال" التي لا يستطيع العبد في تضاده مع "الآخر"، مع "السيد" أن يتجرد منها. ولكنه مع ذلك لا يمتلك استقلاله الذاتي إلا في الأشياء، في تجريده لموضوعات العمل وتجريدها من طابعها كأشياء محضة، فهو يبث في تلك الأشياء حياة إنسانية.[1]

لأنه يشكلها على هيئة مع "الآخر"وعلى "السيد" أن يتجرد منها. ولكنه مع ذلك لا يمتلك **استقلاله الذاتي*** إلا في الأشياء،في تجريده لموضوعات العمل وتحريرها من طابعها كأشياء محضة، فهو يبث في تلك الأشياء حياة إنسانية لأنه يشكلها على هيئة أهداف الحياة الاجتماعية ووفق خططها. فالأشياء تغدو مادة تتجسد فيها الأهداف والوسائل لتحقيقها، تصبح الأشياء الطبيعية الموضوعية في سياق العمل، عمل العبد، صورا للحياة الفكرية، وأشكالا "مغتربة" للروح. ولكن عمل العبد وهو الموقف الأساسي لوعيه الذاتي الذي يبث الحياة في الأشياء يحقق رغبات السيد لا رغبات العبد.[2]

نفهم من هذا أن العبد قد أدرك بأنه يستطيع تحقيق ذاته وجعل هذه الذات معترف بها بواسطة سيده، وذلك من خلال الأعمال التي يقدمها لسيده.

---

[1]– هربرت ماركيوز، **نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية**، ترجمة وتقديم وتعليق: إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1984،1م، ص13.

*– **الاستقلال الذاتي:** يطلق على الحرية النفسية من جهة ما هي أمر واقعي مقابل للعبودية. ونعني بهذه العبودية خضوع المرء لدوافعه الحسية من جهة، ولقواعد السلوك المفروضة عليه من جهة أخرى. إن هذه العبودية التي يسميها الناس انقيادا لحكم الغير المقابل للحرية التي لبتي يطلقون عليها استقلال ذاتي، وهي توجب على الإنسان أن يفكر في العمل قبل البدء به، وان يستخرج مبادئ عمله من تفكيره الذاتي. أنظر إلى:جميل صليبا، **المعجم الفلسفي**، ج1، مرجع سابق، ص74.

[2]– هربرت ماركيوز،**نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية**، مرجع سابق، ص13.

يتعرف الوعي الذاتي على ذاته بوصفها وحدها الوجود المستقل وينفي ويلغي استقلال الآخر فلا يكون العبد واعيا ذاتيا لأن استقلاله الذاتي قد ألغى، لكنه يظل في مرحلة الوعي الأصلي فحسب، ذلك الوعي الذي يعي نفسه في الآخر.[1]

هكذا يجد السيد استقلاله يعتمد على العبد، وحين يضطر السيد الاعتراف باستقلاله فإنه يعترف به على أنه وعي ذاتي آخر، لأن الاستقلال والوعي الذاتي شيء واحد، والعبد بدوره يعرف نفسه الآن على أنه وعي ذاتي، ومن هنا فكلا منهما يعترف بالآخر، ويقبله على أنه وعي ذاتي، وهذا القول المتبادل بين جميع الذوات هو الوعي الذاتي الكلي.[2]

ولعل أهمية هذا الارتباط الخالد بين عقلنا والعقل الكلي، تشير إلى كل أنواع عبارات خلود الروح ومن ثم فانه يتضح أن فعل اعتراف الذات بأنها وحدها ليست الموجود المستقل الواعي لذاته في الكون فإنها تعترف بالذوات الأخرى بوصفها وجودا واعيا لذاته.

كما أن الأشياء التي يهبها هو الشكل "الواقعي الفعلي"، تتماها من سيطرته وتنتمي إلى سيطرة الآخر الذي يقف في مواجهته أمام "السيد" الذي أقحم العبد بين رغبته والشيء، وهو بهذا لم تعد له علاقة بالشيء إلا عبر توسط "العبد"، فلم تعد موضوعات رغبته مستقلة ذاتيا بل أصبح عمل العبد هو الذي يشكلها فالعبد يصنعها نيابة عنه، والعبد هنا هو وعي ذاتي آخر، وهكذا يستطيع السيد أن يغني الأشياء التي وضعها السيد على هذا النحو تحت سلطانه، ليست إلا أغلال العبد الذي وقع في إرسائها،فهو بهذا الشكل قد أخضع العبد والأشياء ولا يتعرف العبد على قدرته إلا في سيده.[3]

لتوضيح ذلك نجد مثلا السيد لا يمكن أن يثبت وجوده إلا من خلال انتصاره على العبد، وينطبق هذا كذلك على العبد الذي يحقق وجوده من خلال صراعه مع السيد لتحقيق ذاته، وبالتالي وجود كلاهما مقترن بوجود أحد منهما.

فمثلا السيد مرتبط بالعبد ليحقق من مكانته، فالسيد هنا في حاجة إلى العبد ليثبت وجوده ويحقق هويته ومكانته الاجتماعية. إضافة إلى ذلك أن السيد لا غنى له عن العبد يحس بقيمة هذه العلاقة عندما يحس بأن سيده بحاجة إليه، من هذه العلاقة نستنتج أن الأنا أو الذات لا يمكن أن تعيش بعيدة عن الآخر أو الغير، وبالتالي فهو تجاوز ديكارت الذي يؤكد على فردية الأنا، وفي هذا الصدديقول "هيغل":(تتمثل عملية تقديم الذات لنفسها أمام الآخر بوصفها تجريدا خالصا بوعي الذات، في إظهار

---

[1]– هيغل فريدريك، **فلسفة الروح**، مصدر سابق، ص43.

[2]–هيغل فريدريك، **فلسفة الروح**، المصدر نفسه، ص44.

[3]– هربرت ماركيوز، **نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية**، مرجع سابق، ص14.

بأنها ليست متشبثة بالحياة، وهذه العملية مزدوجة يقوم بها الآخر كما تقوم بها الذات، وأن يقوم بها معناه أن كلا منهما يسعى إلى موت الآخر، وأن تقوم بها الذات يعني أنها تخاطر بحياتها الخاصة).[1]

هذه المخاطرة التي يعتبرها هيغل حفاظا على الحرية، فالصراع من أجل البقاء هو دليل على طلب الحرية والمحافظة عليها، فالغير ضروري عند هيغلوالاعتراف به يكون عن طريق موت أحدهما أي أن الأنا تدخل في صراع حتى الموت مع الغير، وتستمر العلاقة بينهما عن طريق العلاقة الموجودة بين السيدوالعبد. ويؤكد "هيغل" بقوله: (أن المخاطرة بالحياة هي وحدها التي يتم بواسطتها الحفاظ على الحرية، وبها وحدها يقدم الدليل على أن وعي الذات ليست وليس موجودا على نمط مباشر مثل وجود الأشياء، ولا انغماسًا أو تشبثا بالحياة. صحيح أن الفرد الذي لم يخاطر بحياته قد يتعرف به كشخص ولكنه لا يبلغ حقيقة الاعتراف به كوعي لذاته المستقلة، كذلك يكون الأخر لم يعد أسمى منه قيمة، وإنما تتجلى ماهيته كآخر بوجوده خارجًا عن ذاته، وعليه أن يلغي وجوده الخارج عن ذاته).[2]

وبهذا نجد هيغل قد ذهب عكس ديكارت بأن الغير ضروري بالنسبة لوجود الأنا والذات على حد سواء، بينما أن العلاقة بينهما علاقة سلبية قائمة على العدوان والصراع الجدلي.

نفهم من هذا أن وعي الذات لنفسها في اعتقاد هيغل يكون ناقصا بسيطا في الحياة مشتغلا بما هو طبيعي نحو الرغبة الأخر هي انتزاع الاعتراف به كذات واعية حرة مما يجعله يصطدم برغبة الغير الذي يرغب في نفس الرغبة.

ولكي يصل العبد إلى مبتغاه نجده اختار أن يعيش، ولكنه حين اختبر الخوف أمام إمكانية الموت فقد استشف الزوال الممكن عطب وتقصي العالم الطبيعي، بذلك أخذ وعي نفسه هذه بداية التحرر.

لهذا يعتبر الشغل هو المرحلة الثانية في هذا التحرر. فالعبد إذا اصطدم بالموضوع سيتكشف بنيته، وأن شغله هو في الأصل كل عِلم science هذا الاكتشاف الصبور المؤلم للطبيعة ولتعقد قوانينها سيُتيح وحده للوعي أن يكتشف نفسه وأن يتعرف عليها مليا لتحويل الطبيعة بتكييفها لطبعها

---

[1]– هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، مصدر سابق،ص159.

[2]– هيغل، **فينومينولوجيا الروح**، المصدر نفسه، ص161.

بطابع الإنساني، هو تخريج الإنسان، جعل الذات تمضي في الموضوع بالشغل،فالشغل يشكل الطبيعة ويخرج الإنسان.[1]

إذن فالعمل يجعل العبد يدرك بأنه أداة فعالة بالنسبة إليه، وأنه لو لم يكن هو ما كان، وأن وجوده ونشاطه وعمله الذي يقوم به. ما يلبث السيد بدوره أن يقتصر دوره على الاستمتاع بالأشياء التي أعدها له العبد واستهلاكها، وما يلبث أن يفقد السيد على هذا النحو شعوره بالاستقلال والتحرر والكرامةتجاه موضوعات الطبيعة، لأنه يشعر بأنه أصبح مجرد "شيء"، إنه كان يسعى أول الأمر إلى أن يحقق لنفسه الاستقلال بإزاء إرادة تكون ندا لإرادته هو الحرة. ولكنه يكتشف أن الإرادة التي تمنحه الآن الحرية والاستقلال ليست حرة لأنها إرادة عبد، بل يكتشف أنه هو نفسه قد فقد حريته وكرامته بإزاء ما ينتجه العبد له ويهيئه لإشباع حاجاته، [2]ومعنى هذا أنه هو الآخر قد أصبح شيئا كالعبد تماما. وهكذا يصبح السيد في وضع لا يحسد عليه ويكتشف بأنه لم يحقق ثمرة كفاحه وصراعه، وفقد علاقته الإنسانية بالطبيعة وتوقف عن إحداث أيّ تغيير في الطبيعة وأصبح في مأزق خانق، وعلى العكس من ذلك، ينقلب الوضع بالنسبة إلى العبد، وذلك لأن العبد سرعان ما يكتشف أنه أصبح اليد العليا في حياة السيد وأصبح صاحب الكلمة العليا في تغيير وجه الكون أو الطبيعة وهذا الشعور المزدوج يؤدي إلى الشعور بالحرية. ولقد تحرر العبد إذن نتيجة لعمله.

يريد هيغل من هذا كله أن يقول لنا بأن العمل هو وسيلتنا للموضوع أو الشيء، لكن الغلبة في آخر الأمر له لأنه هو الذي يحول الموضوع إلى ذات وهو الذي يحقق الحرية للعبد.

يلزم إذن عند هيغل، شرطان لتحقيق التاريخ الإنساني؛ "العبودية" وهي خوف يوحي به سيد(سيد حقيقي) ولتجاوز هذا الخوف يكون من خلال "العمل". وإذا كانت العبودية ضرورية لإنجاز التاريخ، فإن هذا الأخير يجب أن يتوصل إلى نفي السيد والعبد بواسطة " المواطن" في الدولة، التي تكون " مآل الذهن الموضعي". وهكذا يصير كل الرجال مواطنين يعاملهم المرء "بالمساواة الموضوعي" رغم "اختلاف وظائفهم". ويؤدي الجدلالهيغلي في النهاية إلىالمساواة بين البشر وإلى تجاوز وضعية السيد والعبد.[3]

---

[1]–روجي غارودي، **فكر هيغل**، ترجمه وقدم له: الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ،(د، ط) ، 1983م،ص106.

[2]– يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، مرجع سابق،ص96.

[3]– بيتر سبنجر، **هيغل، مقدمة صغيرة جدا، ترجمة:** محمد إبراهيم السيد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،ط1، 2015م،ص10.

يفسر هيغل بأن رغبة الإنسان في نيل التقديروالاعتراف به ككائن بشري والتي قادته في فجر التاريخ إلى الدخول في صراعات دموية هي التي كانت وراء التقسيم الذي عرفه المجتمع الإنساني وهو مجتمع السادة والعبيد الذي نتج عن استسلام أحد أطراف الصراع لغريزة الخوف الطبيعي من الموت ودخل في صنف العبيد وانظم إلى السادة من تمسك بالرغبة في اعتراف الآخر، إلا أن هذا النظام الاجتماعي سرعان ما أصبح لا يشبع رغبة الإنسان في الاعتراف، فالعبد في جميع الأحوال لم يكن معترف به ولا بإنسانيته، أما السيد فقد أصبح ناقص الاعتراف لأنه لا يحض باعتراف السادة الآخرين، وهذا الأمر شمل جميع الأنظمة الاجتماعية الأكثر هيمنة على التاريخ.

ثالثا- المعارضين والمتأثرين بفلسفة هيغل:

قبل التطرق إلىالأطراف المعارضين والمتأثرين بفلسفة هيغل لابد من الإشارةإلى منبتهم باختصار حيث نجدهم منأصحاب الهيغلين الشباب أتباعالفليسوف الألماني الشهير غيورغ فريدريش هيغل صاحب كتاب "فينومنيولوجيا الروح" وهم فئتين، [1] هيغلي اليسار: مثل وفيورباخ كارل ماركس وهم من سينتقد تصورات هيغل المثالية وينحنون بفلسفته منحى مادي تماما كما قلب ماركس الجدلية المثالية إلى جدلية مادية أما الهيجليون اليمين فهم من أبقوا على الكثير من أفكار هيغل المثالية من أمثال: اكسل هونيثو يوغنهابرماس وهذا ماسوف نقوم بمعالجته.

1-المعارضين لفلسفة هيغل:

أولا: نقد الوجود العام في فلسفة كيركيجارد:

لا تعد فلسفة **كيركيجارد*** في جوهرها ومضمونها، نقدا لفلسفة هيغل فحسب، بل نقدا وتمردا على العصر كله، إنها نقد لهيغل كما أنها نقد لماركس، نقد للدين والدولة والمجتمع، وتأتي أفكاره السياسية مغلفة بثوب الدين وهي أكثر رجعية من حكومات عصره.[2]

---

*-**كيركجارد سورين آلي**: هو فيلسوف دنيماركي، ولد في 5 أيار 1812م، ومات في 11تشرين الثاني 1855م، لم يعرف كيركيجارد، ولم يقدر كثيرا في حياته، وقد تبعه قلة من تلاميذ في بلاده، ولكن مواطنيه براندس وهو فدينغ اللذين درساه بعد وفاته، لم يتخذا منه موقف ايجابيا، ولم يعد تأثيره كبيرا إلا بعد أحداث وملكوت الحب (1846م)...إلخ. أنظر إلى : جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة،(الفلاسفة ، والناطقة، والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)**، مرجع سابق،ص560.

[1]-رونيه سيرو، **هيغل والهيغلية**، ترجمة: أدونيس العكره، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1933،1م، ص55.

[2]- فريال حسن خليفة ، **نقد فلسفة هيغل،"كيركجورد- فويرباخ- ماركس"**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)،2006م،ص61.

يتضح من خلال هذا أن هدف من فلسفة كيركيجارد هو الإنسان الفرد، هو الذاتية، والذاتية هي الحقيقة في مجال الفلسفة، وهي الأوحد في المجال الديني وهي الشخص الارستقراطي الشهيد في مجال السياسة. إن الفرد هو المقولة التي تعبر من خلالها إلى الحياة الدينية، وعصرنا، وجنسينا، وتاريخه.[1]

يتبين لنا من منطلق مقولة الفرد هذه أن الفرد الموجود يتحدد محور المواجهة مع فلسفة هيغل في مختلف أبعادها التي أضاعت حرية الفرد وألغت وجوده الذاتي.

أ- في نقد المذهب الهيغلي:

يرى في كريكجارد في يوميات (إن الشخصية هي **الارستقراطية***، والمذهب اختلاق عامي، هو حافلة أو أتوبيس يستطيع كل فرد الوصول إليه).[2]

تشير هذه الفقرة في إيجاز واضح محور وهدف فكر كيركيجارد السياسي الذي يعكسه نقده العام لفلسفة هيغل، ولواقع عصره سياسيا واجتماعيا.

ونبذ المذهب ونقده هو رفض لفكرة الوجود الكلي في المقابل الشخص أو الفرد الموجود العيني، وما يخصه كيركيجارد بالفرد، ليس هو الانسان العامي أو الفرد البرجوازي بمفهوم القرن التاسع عشر، بل المقصود هو الفرد الاستقراطي الذي يجسد الذاتية والفردية بمعناها "الأوحد"، والذي يستحيل أن يضمه مذهب أو يحتويه، فالمذهب ووجود الفرد أو الأوحد نقيضان ولهذا تأتي المؤلفات الرئيسية لكيركيجارد حاوية في مضمونها أكبر قدر في نقد الفلسفة التأملية بشكل عام، وفلسفة هيغل بشكل خاص وقضية النقد الأساسية، هي قضية الوجود، وهو في حقيقته ليس عقليا أو كليا أو مجردا، ومن ثمة مذهب للوجود. ويقول كيركيجارد: (إن كان المذهب المنطقي شيئا ممكنا، فالمذهب الوجودي شيء مستحيل).[3]

نفهم من خلال النقد الذي قدمه هيغل للمذهب بأن هذا الأخير والوجود العيني ووجود الفرد متناقضان، وإن كان المذهب المنطقي شيء ممكن، فالمذهب الوجودي شيء مستحيل، فالحركة هي سمة الوجود، والوجدان هو دافع الفرد ومحركه، وهدف الحركة هو الاختيار، هو الوصول إلى

---

[1]- المرجع نفسه،ص53.

[2]-فريال حسن خليفة، **نقد فلسفة هيغل**،المرجع نفسه، ص53.

[3]- المرجع نفسه، ص54.

الإقرار، والأبدية هي عنصر الاستمرارية والأبدية المجردة الغريبة عن حركة الحياة، الأبدية العينية بداخل الفرد الموجود، هي الدرجة القصوة لوجدانه.

يعترض كيركيجارد على وحدة الفكر والوجود عند هيغل ويصفها بأنها وحدة الفكر مع نفسه، فالوجود ليس هو الوجود الخالص أو المجرد يبدأ به هيغل بل هو الوجود العيني الذي يتضمن الفردية والصيرورة، هو الوجود الذاتي المتزمن بالزمان. والذي لا يقبل الاندماج في مذهب، الوجود عملية صيرورة لاتنتهي أبدا، بينما المذهب والنهاية متضايقان. ويفصل كيركيجارد اللحظات المختلفة للوجود العيني(الحسية والأخلاقية والدينية).[1]

يتضح لنا من خلال هذا أن كيركجارد جاء معارض لهيغل عندما حصر الوجود في مذهب واعتبر بأن الوجود عبارة عن صيرورة لا تنتهي أبدا.

1-الأنا والآخر عند فيورباخ:

قبل أن نتطرق إلى كيف درس **فيورباخ*** الجانب السياسي لمجتمعه وما هي أهم سهام النقد اللذعة التي وجهها فيورباخلهيغل ما علينا إلا أن نتطرق أولا إلى كيف كانت نظرته للعلاقة التي تجمع بين (الأنا والأنت) ثم كيف انتقلت إلى الجماعة من خلال دراسة هذه العلاقة دراسة سياسية.

إن الحديث عن الأنا والآخر حديث عن التحول من الفردية المنعزلة إلى الجماعية وهو حديث يمس في نفس الوقت أهم مشكلة من مشاكل الفلسفة الوجودية، مشكلة المشاركة والاتصال بين وعي وآخر وهو يمثل اتجاها معاصرا"فلسفة الحوار" ويعيد الحوار أو الاتصال علما من أحدث العلوم الإنسانية والاجتماعية. ونجد عند الوجوديين بداية هذا الاهتمام المعاصر، ففيورباخ يثير مسألة الإنسان كفرد، لكن الإنسان مع إنسان أو الاتصال بين الإنسان والآخر"الأنا والأنت" فالفرد لا يملك ماهية الإنسان في ذاته فكينونة الإنسان لا توجد إلا في المجتمع في وحدة الإنسان والإنسان تلك التي تستقر على أساس حقيقة الاختلاف بين "الأنا" و"الأنت".[2]

---

[1]-المرجع نفسه،ص87.

[2]- أحمد عبد الحليم عطية، **فلسفة فيور باخ**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د، ط)،1989م،ص172.

*- **فيورباخ، لودفيغ اندرياس:** هو فيلسوف وعالم اجتماع ألماني. من مواليد(1804م/1872م)،حيث درس لودفيج اللاهوت في هايدلبغ والفلسفة في برلين حيث أخذ عن هيغل.من أهم مؤلفاته: نقد الفلسفة الهيغلية،1844م،مبادئ فلسفة المستقبل1851م-1857م،ماهية الدين، ونظرية نشأة الكون، 1857م...إلخ. أنظر إلى: جورج طرابيشي،**معجم الفلاسفة،(الفلاسفة ، والناطقة،والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)**، مرجع سابق،ص492.

ونجد لدى فيورباخ أصول فكرة "الأنا والأنت" التي أرهص بها من قبل فلاسفة الوجودية، وهناك ثلاثة مراحل مر بها التصور الفيورباخي للعلاقة بين "الأنا والأنت" يمكن أن نتتبعها على الوجه التالي:

1 -في الفترة المثالية لا يتصور أي لقاء حقيقي بين البشر إلا ذلك الذي يتم في الفكر، وأي اتصال حسي أو اجتماعي بين البشر ليس إلا انعكاس لوحدة ذهنية يمكن تحقيقها على مستوى العقل "la ratson".

2 – في المرحلة الثانية جعل فيورباخ من الإنسان كائنا لا محدود يشيع في كل انجازات الإنسان وهو يعرف، وهو يجب، وهو يريد أن يصبح إنسانا ومن أجل هذا يتجاوز ذاته كفرد يصبح إنسانيا، وقد كان فيورباخ يمهد منذ هذه المرحلة إلى لقاءالآخر " L'AUTRE"، لكنه آخر بالضرورة شبيه بي، أما الثاني لقاء "الأنت" وهو اللقاء الذي يربط بين طرفين "الأنا والأنت" في علاقة قوية لم يكن قد تبلور بعد، كما سيحدث عام 1845م وقد كان تحطيم مقولة الجنس البشري في هذه المرحلة هو الذي سمح بتعقل حقيقة اللقاء المحسوس للذوات.

3 –في المرحلة الثالثة أصبح "الأنا" بالنسبة لـ فيورباخ أساسا هو "الرجل" والأنت فهي "المرأة" ويبدو أن الطابع التجريبي الواقعي للفلسفة الجديدة قد سمح لـ فيورباخبجعل الحقيقة البيولوجية العضوية حقيقة مطلقة. وبالنسبة لـ فيورباخ لا يوجد كائن إنساني في ذاته " ELREHUMAIN ENSIN" فلا وجود لشيء ما في كل روح إنساني " ETRRIT"يجعل هذا الكائن يتميز بالنوعية الإنسانية. يقول فيورباخ: (أطع الحواس فأنت ذكر من قمة رأسك إلى قدميك إن الأنا التي تعزل "فكر" عن كينونتك الحسية والذكرية لهو نتاج للتجريد، لديه قدرا من الحقيقة يتساوى أو يقل عن فكرة المائدة الأفلاطونية المتميزة عن الموائد الواقعية ولكن تذكر فأنت تتجه أساسا وبالضرورة إلى أنا أخرى أو كائن آخر هو المرأة).[1]

يتضح من خلال هذا المثال التجريبي للجنس الذي يستخدمه فيور باخ ليبين كيف أن المطلق بشكل عام لا يمكن فيما يحتويه الفرد في ذاته ولكن فيما ينطوي عليه من نداء للآخر، من تبعية أو اختلاف، ولا يصدق هذا فحسب على العلاقات العائلية والاجتماعية المختلفة بين البشر، ولكن يصدق أيضا فيما يتعلق بالتطلع إلى المعرفة، يقول فيورباخ:(أنا لا أستطيع أن أشعر بنفسي أو أن أتعقل بذاتي كرجل أو كامرأة دون أن أتجاوز ذاتي أو أن أربط هذا الإحساس أو شعور بالذات وبمفهوم

---

[1]– أحمد عبد الحليم عطية، **فلسفة فيور باخ**، المرجع نفسه، ص172–173.

كائن آخر عموما، وهو يمثل في عين اللاهوتي أو الفيلسوف المثالي النفي " NEGATION"ومن هنا تظهر الازدواجية الفيورباخية التي تقابل الرأس والحسية الفرنسية بالروحانية الألمانية وظاهر الفكر بباطنه والدين بالفلسفة).[1]

من الطبيعي في نهاية حديثنا عن الأنا والأنت من منظور فيورباخ أن نتذكر الأوحد الذي يراه فيورباخ بأنه ذو طبيعة مذكرة.

وما نصل إليه أن النقيصة الرئيسية في المادية السابقة بأسرها، بما فيها مادية فيورباخ هي: (أن الشيء "Gegenstand" الواقع، الحساسية، لم تعرض فيها إلا بشيء موضوع " Object"بشكل تأمل "Anschgun" لا يشكل نشاط حسي، ولا بشكل التجربة ولا حتى من وجهة النظر الذاتي. ونجم عن ذلك أن الجانب العملي، بخلاف المادية، إنما طورته المثالية، ولكن فقط بشكل تجريدي، لأن المثالية لا تعرف، بطبيعة الحال النشاط الواقعي الحسي كما هو في الأصل).[2]

نفهم من هذا أنفيورباخ يريد الموضوعات الفكرية ولكنه لا ينظر إلى النشاط الإنساني نفسه بوصفه النشاط الواقعي الحسي كما هو في الأصللمعرفة ما إن كان التفكير الإنساني له حقيقة واقع ليست مطلقا قضية نظرية، وإنما هي قضية عملية؛ ففي النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت الحقيقة، أي واقعية وقوة تفكيره ووجود هذا التفكير.

إن فيورباخ ينطلق من واقع أن الدين يبعد الإنسان عن نفسه، يشطر العالم إلى عالم ديني إلى قاعدته الأرضية. وهو لا يرى أنه متى انتهى هذا العمل، ويبقى الشيء الرئيسي غير منجز. والواقع أن القاعدية الأرضية تفصل نفسها عن نفسها وتنقل نفسها إلى السحاب بوصفها ملكوتا مستقلا، لا يمكن تفسيره إلا بالنزاعات والتناقضات الداخلية الملازمة لهذه القاعدة الأرضية، يجب انتقاد العائلة الأرضية نفسها نظريا وتحويلها ثوريا بشكل علمي.[3]

نلاحظ من خلال ما تم طرحه أن فيورباخ الذي لا يرضيه التفكير المجرد يستنجد بالتأمل الحسي؛ ولكنه لا يعتبر الحساسية نشاطا عمليا للحواس الإنسانية، ويذيب الجوهر الديني في الجوهر الإنساني، ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريدا ملازما للفكر المنعزل فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة.

---

[1]– المرجع نفسه، ص173.

[2]–كارل ماركس، **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، (د، ط)، 1968م،ص83.

[3]–كارل ماركس، **الأيديولوجيا الألمانية**،المصدر نفسه ،ص85.

إن الإنسان الفيورباخي ليس الإنسان المجرد بل هو الكائن الذي لديه رغبات واحتياجات لا بد من اشباعها، كما أنه ليس الانسان الفرد المتميز بنشاطه الفكري فقط، بل الإنسان بكل نشاطاته العاطفية والفكرية، ذلك الكائن الذي هو نفسه الأنا والأنت.[1]

مما يعني هذا أن فيورباخ ينقل العلاقة بين السيد والعبد إلى العلاقة بين الإنسان والإنسان التي تقوم على أساس الحب وبالتالي يؤسس لما يسمى بالدين الإنساني.

ولما كان لدى فيورباخ تصور مجرد للفرد والمجتمع فقد طرح مشكلة الاغتراب الديني وازدواج العالم على مستوى تجريدي أيضا وأدلى بتفسير سيكولوجي لهذه الثنائية بدل البحث عن أسبابها الاجتماعية، ولما كان قد فشل في تبين أن الوهم الديني لسي إلا صدعا عميقا في المجتمع القائم، فقد ضن أن كل ما هو ضروري لتبديد هذا الوهم هو إظهار أساسه الإنساني، في حين أن التناقضات الاجتماعية لا ينشأ منها هي التي يجب القضاء عليها ولكن لا يكون ذلك إلا بعمل النشاط الثوري.[2]

ونتيجة لذلك لا يرى فيورباخ أن "الشعور الديني" هو نفسه نتاج اجتماعي وأن الفرد المجرد الذي يجهله يرجع في الحقيقة إلى شكل اجتماعي معين.

نفهم من هذاأن الذروة التي بلغتها المادية التأملية أي المادية التي لا تعتبر الحساسية نشاطا عمليا إنما أفراد منعزلين في المجتمع المدني.

ما نصل إليه في الأخير هو أننا نجد بأن فلسفة فيورباخ قد استهدفت تكوين فلسفة خاصة تكون انطلاقة لولادة فلسفة جديدة متجاوزة لكل الفلسفات المثالية السابقة ولاسيما الفلسفة الهيغلية وسيطرتها الفكرية التجريدية، وإعادة تأسيس للنزعة المادية الحقيقية والعالم الواقعي، من خلال قلبه للفلسفة والجدلية وإعادتها إلى جذورها المادية.

ب – ماركس وإعادة ترميم الذات:

ينطلق كارل **ماركس***من رؤية تقوم على الارتياب بالمؤسسة والمنهجالفلسفي، ويعمل على المزج بين الاثنين في تصوراته لنظرية المعرفة، أي علاقة الذات العارفة بموضوع المعرفة فتحول من مثالية هيغل إلى المادية التاريخية، وفي هذا الموقف النقدي للمعرفة يمنحها بعدا واقعيا، عبر

---

[1]– نادية النصراوي، **فلسفةفيورباخ، بين المادية والإنسانية**، دار الرافدين، بيروت، ط2،2017 م، ص263.

[2]– جيمس كولينز،**الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة الغريب للطباعة والنشر، القاهرة،(د، ط)، 1973م،ص335.

التأكيد على **الاغتراب****القائم على الملكية الخاصة، وعلاقتها بالأسس الأيديولوجية للنظام الاقتصادي.[1]

يقول بول ريكور:(نحن إلى يومنا هذا لا نعرف شروطا أخرى للتملك الإنساني. بيد أننا نلاحظ بمناسبة هذه العلاقات ميلاد مشاعر إنسانية جديدة لا تنتمي إلى المنطقة البيولوجية، وإن هذه المشاعر لا تنبثق عن الحياة. إنها تنبثق عن التفكير في النشاط الإنساني وانه لايكون بالمناسبة نفسها، خليقا بمشاعر تتعلق بالتملك كما تتعلق باستلاب من نوع جديد وهذا الاستلاب الاقتصادي الذي بين ماركس انه استلاب قادر أن يولد "وعيا مزيفا").[2]

يحيلنا ريكورمن خلال هذا النص إلى مجموع رموز الواقع الاجتماعي التي تتحول مع ماركس إلى رموز خالقة لوعي زائف يختفي خلف أنماط متعدد من الوعي لعل أهمها الدين والفن، وحتىالفلسفة التي باتت تعبر عن هذا الشكل من هذا الوعي الزائف من هذا الشكل فهي تمارس استلابا من نوع خاص ولا تتعدى حسب ماركس أن تكون مجرد إيديولوجيا.

ومن الجدير بالذكر أن نبين أن غرض التأويل الماركسيليس في معرفة الأسباب الكامنة خلف الأشياء، ولكن الغرض هو في إنتاج واقع جديد ووعي جديد ملخص من وعي زائف الذي تفرضه الإيديولوجيا، والمظاهر الاجتماعية المرسخة لاستلاب الإنسان للإنسان، ولعل أبرز أشكال هذا الاستلاب هو محاولة ترميم الواقع بالخيال، أي أن نجعل من هذا العالم تمثالا ساكنا مليئا بالوعي الزائف هذا الوعي يعتبره ريكورأنه:(تاريخ طويل للشك في الوعي الزائفوليست الماركسية إلا حلقة

---

*–**كارل ماركس:** فيلسوف واقتصادي ألماني، من مواليد (1818م–1883م)، وقد جذبته الفلسفة أكثر من أصول التشريع والمحاكمات، ولتهب حماسة لهيغل لديه العديد من المؤلفات منها: نقد فلسفة هيغل في الدولة 1844م، الأسرة المقدسة أو نقد النقد 1845م بالتعاون مع انجلز، العمل المأجور والرأس مال1849م، صراع الطبقات في فرنسا1860م...الخ. أنظر: جورج طرابشي، **معجم الفلاسفة ،(الفلاسفة ، والناطقة، والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)**، مرجع سابق،ص622،618.

–الاغتراب:** من الناحية الفلسفية هو لفظ يفد عملية تحويل منتجات النشاط الإنساني الاجتماعي إلى شيء مستقل عن النشاط الإنساني ومتحكم فيه. وعند ماركس فالاغتراب يعني فقدان الإنسان لذاته. وهذا المعنى انتهى إليه ماركس من خلال الفحص النقدي لوضع العامل في النظام الرأسمالي. فالعامل فيه مغترب عما ينتجه، لأن الإنتاج حيث العمل لا يعبر عن تحكم الإنسان في الأشياء، وإنما عن تحكم الآلات والتنظيم الرأسمالي، ثم هو هو مغترب عن ذاته الحقيقية، أي عن وجوده المتطور، أي عن الإنسانية الكامنة فيه، وبذلك يتحول إلى سلعة. أنظر إلى: مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، مرجع سابق،ص45–46.

[1]– عامر عبد زيد، **التأويل والريبة عند ماركس**، المجلد 1، مجلة أدب الكوفة، العراق ، العدد7، 2010م، ص171.

[2]– بول ريكور، صراعات التأويلات، **دراسات هيرمونيطقية**، مرجع سابق، ص149.

من هذه السلسلة الطويلة يعود مانهايمبمشكلة الوعي الزائف تاريخيا إلى حد استحضار مفهوم العهد القديم للنبي الزائف "النبي بعل و ما إلى ذلك". ينشأ أصل الديني للشك من السؤال عمن هو النبي الصادق ومن هو النبي الزائف. بالنسبة لمانهايم كانت هي تلك الايدولوجيا الأولى في ثقافتنا).[1]

ومع تشكل سؤال الذات سينبثق لنا السؤال التالي: أين يستقر الوعي الزائف، في الذات المثالية الهيغليةأو مع الأنا المادية المركسية؟

(إنطريقتي الديالكتكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة هيغلوحسب بل وتناقضها بصورة مباشرة وبالنسبة إلى هيغلفإنهاعملية تفكير، فالديالكتيك يقف عند هيغل على رأسه وينبغي إيقافه).[2]

فالديالكتيك الماركسي لا يتوقف عند حدود تقصي العالم بل يبحث في الوعي من حيث هو ممارسة والتحام كلي بالواقع فلا وجود مع ماركس فاعلة أو فاعل تاريخي، لذا سيظهر تحول ماركس من النقد الديني إلى النقد الاجتماعي ونقد كل سلطة تستغل الإنسان وترى في نفسها الحقيقة.

وهكذا تمتد موجة النقد الماركسي إلى الواقع، فيعتني بتعرية الصلات المعقدة بين الظروف الاجتماعية والأفكار السائدة في عصر معين، لذا كان لابد حسب ماركس أن نبحث عن إنسان جديد تتجاوز واقعيته ذاك الإدراك للوجود الإنساني ككل، فوظيفة هذا الإنسانالجديد أن يدرك هذا العالم إدراكا ذاتيا دون شتى أشكال القهر والاستلابالتي تتخذ شكل وسائط فهم لتحكم سيطرتها على الوجود تاركة الذات سجينة أوهام ما يدعىبالوعي، ومما ركز عليه ماركسوحاول أن ينزع منه سلطة الوسطية، هو الدين، وقد شكل هذا الانتقاد للتبعية العمياء للدين كوسيط بين وعي الذات ووعي العالم، وفي هذا الصدد يقول ماركس: (يزيل نقد الدين أوهام الإنسان السعيدة، ويجعله يفكر ويعمل ويشكل واقعه كانسان فقد أوهامه واستعاد عقله، وهو يدور حول نفسه باعتباره شمس ذاته الحقيقية).[3]

نفهم من هذا القول بأن المنهج المادي في نظر ماركسلم يقتصر على انتقاد سلطة الدين، لكن سيسعى كذلك إلى كشف سيطرة الأنظمة الاجتماعية والقوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع، إذ نلاحظ أن (الأسباب الحقيقية للسلوك الإنساني الغريبة عن الفكر الواعي، فهي متجذرة في التنظيم

---

[1]– بول ريكور، **محاضرات في الايدلوجيا واليوتيوبيا**، ترجمة: فلاح رحيم، تقديم و تحرير: جورج هتيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2002م،ص236.

[2]– كارل ماركس، **رأس المال**، ترجمة: فالح عبد الجبار، ج1، دار ابن خلدون، بيروت، ط،1م،ص28.

[3]– نقلا عن، بول ريكور، **محاضرات في الايديولوجيا واليوتيوبيا**، مصدر سابق،ص74.

الاجتماعي الذي يوجه شعور الإنسان ويجعله في غفلة عن حاجاته الحقيقية)، [1] كما تتجسد هذه السيطرة في أعلى هيئة في الوجود الاجتماعي ألا وهي الدولة، التي تمثل الطبقة العليا.

(إن الفكرة الأصلية هي التالية: كل طبقة بصفتها طبقة تريد تحديد مفهومها عن المجتمع، وتميل للحكم بغية تنظيم المجتمع بموجب المثل الأعلى الذي تكونه عن المجتمع)، [2] وبهذا أضحت العلاقات الإنسانية خاضعة للطابع المادي للنظام الاجتماعي الرأسمالي، لتظهر من جديد الصلة بين ماركس وهيغل، أين تظل العلاقات السائدة بين الوعي والوجود الاجتماعي هي علاقات زائفة، ينبغي تجاوزها، فالعلاقة الحقيقية لا تظهر إلا بنقد الموقف القائم، فالنفي للموقف الحالي هو الإمكانية الملغية لتنميط الوعي وترميزه بين حقيقي ووهمي زائف.

وعلى هذا الأساس يعتبر ريكور في كتابه"محاضرات في الايدولوجياواليوتوبيا" بأن (الوعي بالنسبة لماركس ليس مفهوما ننطلق منه، ولكنه مفهوم يجب أن نصل إليه، ولا تظهر مسألة الوعي إلا بعد النظر في أربع لحظات سابقة هي إنتاج الحياة المادية وتاريخ الحاجات، وإعادة إنتاج الحياة، وتعاون الأفراد في كيانات اجتماعية ليس إذا الوعي الأرضية بل هو نتيجة).[3]

وما نصل إليه من خلال كل هذا أنماركس يستحضر الغيرية من زاوية تاريخية. فالوعي بالذات بالنسبة لماركسليس مستقلا بذاته بما أن الوعي هو انعكاس للواقع الاجتماعي التاريخي، فالوعي مكتسب ومتطور، مكتسب لأنه يعكس علاقة مع الواقع الطبيعي تتحدد بالفعل في العالم وتشكيله من أجل المحافظة على البقاء والتكيف مع المحيط الخارجي، فالإنسان لا يعيش إلا من الطبيعة ويشكل الإنسان ذاته، هذا يعني أن الإنسان يحقق إنسانيته ويكتسب وعيه بواسطة العمل، وتقسيم العمل هو مايفسر تطور الوعي، لذلك تنعت نظرية ماركس في فلسفة التاريخ بالمادية التاريخية. إذ يرى ماركس أن وسائل الإنتاج هي التي تحدد صيرورةالإنسان. ومن هذا المنطلق يجب أخذ فعل القوى المنتجة بعين الاعتبار لفهم التاريخ، والقوى التي بحوزة المجتمع الإنساني، والوعي من هذا المنطلق في البنية الفوقية المتولدة عن العلاقات الاجتماعية المحكومة بعلاقات اقتصادية، وهكذا فإن الوعي عند ماركسوليد نشاطه المشكل للطبيعة في التاريخ.

2-المتأثرين بفلسفة هيغل:

---

[1]- عادل مصطفى، **مدخل إلى الهيرمونيطيقا**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003م، ص320.

[2]- ريمون آرون، **صراع الطبقات**، ترجمة:عبد الحكيم الكاتب، منشورات عويدات، بيروت، ط2،1980م، ص81.

[3]- بول ريكور، **محاضرات في الايديولوجيا و اليتيوبيا**، مصدر سابق،ص146.

أ -يوغن هابرماس:

إن ما يميز الحداثة هو الذاتية، ففي تحليلاته للحداثة يرى **هابرماس***أنه منذ تأسيسه، في المنظومة المفهومية لأكبر مفكري الحكايات الكبرى، هيغل مثلا الذي يهتم به هابرماسأكبر من الفلاسفة المتقدمين، المعالجين لمفهوم الذات، وهو عدم الاهتمام مبررا بالنسبة إليه لأنه يعتبر هيغل الأول الذي ضبط مفهوما وبوضوح موضوع الحداثة، لأنه يجعل من الحداثة ومبدأ الذاتية موضوعه الفلسفي، بذلك فإن الذات والحداثة ليست عند هابرماس مفهومين متقاربينفقط، بل يكشف عن تركيب مزدوج بينهما، فلا يمكن أن يوجد الأول دون الثاني، والتي تشير إلى قوتها، وفي نفس الوقت على ضعفها، وإمكانية تعرضها للأزمات.[1]

ونجد هابرماس يريد أن يبين جانب هام في فكر هيغل لطالما لم يعرف به، أن نقده للحداثة وتفطنه لإحراجاتها، مرجعًا ومنبعا هاما لكشف تمزقاتهاوإصلاحها، قبل النقد الجذري النتشوي، الهيدجري والمابعد حداثي، إن تأسيس هيغل لتقليد نقد الحداثة، يشجع هابرماس على محاكاته والاستلهام منه، إن هيغل قد عايش أزمة الحداثة،وعلم ضرورة نقدها ونقد مبدأ الذاتية.[2]

أولا:الفعل التواصلي عند يوغنهابرماس:

1-العقلانية والتواصلية:

إن الفعل العقلاني بأبسط معانيه، (هو الفعل المخطط وهو المحسوب والمصمم لتحقيق هدف بعينه، وهو دائما أسير إجراء، للضفر بأقصى نجاح ممكن).[3]

---

*- **يوغن هابرماس:** من مواليد عام1929م درس الفلسفة في مدينة هايدلبرغ (1961م/1964م). درس الفلسفة وعلم الاجتماع في مدينة فرانكفورت. اصدر العديد من الأبحاث الفلسفية التي تركت تأثيرا كبيرا في الأوساط الثقافية، الفلسفية خصوصا، من مؤلفاته النظرية والتطبيق،1963م،المعرفة والمصلحة،1968م،التقنية والعلم والاديولوجيا،1968م.....الخ. أنظر إلى: جورج طربشي،**معجم الفلاسفة**، (الفلاسفة، والناطقة، والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)، مرجع سابق،ص687-688.

[1]- عطار أحمد، **تجديد العقل الأنواري عند يوغن هابرماس**، قراءة نقدية للاديولوجيا اللبيرالية المعاصرة، (مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه منشورا)، جامعة وهران، 2010-2011، ص4.

[2]- المرجع نفسه،ص5.

[3]-عادل مصطفى، **مدخل إلى الهرمونيطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان، ط1،2003،ص301.

نفهم من المفهوم الذي قدمه لنا هابرماس بأنه يسعى من خلاله إلى تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهذا ما نتج عن نظريته في الفعل التواصلي، فهذا العقل من منظوره لا يمكن أن ندركه جملة واحدة، وإنما يمكن تقصيه من العناصر المتحولة في التاريخ من الطبقات التي يختزنها.

يريد "هابرماس"بهذا تحويل علم الاجتماع إلى فرع من فروع الاتصال للحفاظ على المكسب البيني للأفراد (حتى يكون التواصل الاجتماعي ضرورة علمية لكل تفكير اجتماعي وهذا يتطلب ما أسماه "هابرماس"بالتداوليات الشاملة). [1]فالفعل التواصلي يعتبر ككلمة للعالم المعيش وذلك من خلال رؤية جديدة:(لفهم العالم المعاصر من خلال التعريف الجيد الذي يراه منشطرا إلى عالمين،فالأول: يخص العالم المعيش الذي تقوم ببنياته على اللغة والتواصل، والثاني: يخص عالم الأنساق الذي يخضع بالأساس للعقلنة الحسابية التي تتغير بالوظيفة والأداتية والفعالية).[2]

على هذا الأساس يرى بأنه من الضروري بمكان تحويل عالم الاجتماع إلى فرع من فروع الاتصال ويجب أن يقوم على الفعل التواصلي فعلى علم الاجتماع أن يعتمد على الوقائع الاجتماعية ويهتم بالعلاقات التواصلية بين الأفراد بحيث تكون اللغة قواما لها أي ما يسمى بـ"البنذاتية"(Intersubjectif).

2-الديمقراطية والسيادة من منظور هابرماس

إن مفهوم الديمقراطية عند هابرماس كان له الصلة بدولة القانون المتصل بالمبادئ الأساسية للدولة الدستورية، وتتمظهر تلك المبادئ فيما يلي: (لما كان الهدف الأول هو سيادة الشعب التي تلتزم أن تكون كل سلطة منبثقة عن السلطة التواصلية للمواطنين ويجب أن تكون هذه الأخيرة مرتبطة بإجراءات ديمقراطية توفر شروطا خاصة للحوار والتواصل).[3]

إن أصل الديمقراطية بالمفهوم الصحيح هي تلك العملية التواصلية المبنية على حوار الفعال والمنبعثة من القانون، والمتمثلة في خلق أطر النقاش السياسي بمبادئ التعددية السياسية بسلطات لاسيما السلطة التشريعية المتمثلة في البرلمان والمدعمة من قبل الأفراد وتطبيق القوانين من قبل

---

[1]- علي عبود الحمداوي، إسماعيل مهانة، **مدرسة فرانكفورت**، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2012م، ص235.

[2]- حسن مصدق، **يوغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب-لبنان، ط1، 2005م،ص110.

[3]- المرجع نفسه ،ص650.

السلطة القضائية، التي تشرف على تعهدها باحترام القانون، ولا يكون ذلك حسب هابرماس إلا بفصل السلطات.

والغرض من هذا المبدأ هو(إلصاق السلطة الحكومية (الإدارية) بالمواطنين بوصفهم سلطة تواصلية تتدخل عن طريق السلطة التشريعية في البرلمان، وأكثر من ذلك يجب أن توجد إمكانية مراقبة استبداد الحكومة وهي مهمة تقع على عاتق محاكم مدنية وتحقيقات إدارية (حكومية)).[1]

نفهم من هذا أن مفهوم السيادة عند هابرماس كان له انعكاساته على التحولات التاريخية والاجتماعية الحاصلة وكان ذلك انطلاقا من خلفيات متعددة كالصناعة والتمدين واتساع السوق الاقتصادي، وكل ما حصل في الثورة الصناعية يسير وفق تجانس المصالح والتقائها عريقيا ولغويا ودينيا وتاريخيا مما نتج عنه وجود ما يسمى بالدولة الحديثة، والتي تبحث بدورها عن السيادة وتجلياتها على أفرادها في المجتمع.

يشير هنا هابرماس إلى الديمقراطية الراديكالية وتفاعلها مع المؤسسات السياسية في ظل مجتمع متحضر أي ذلك المجتمع المدني، أو ما يسميهابرماس بفكرة "المجال الشعبي". (الذي كان دائما أساس المفهوم الهابرماسي للديمقراطية إلى الجدل الحديث المجتمع المدني هو هذا المجال الشعبي الضعيف الذي يخلق مجالا للتواصل الشعبي وناقلا للرأي العام الغير منظم، نشاط تواصلي غير مسيطر عليه فوضوي).[2]

يقودنا الهابرماس إلى الديمقراطية التشاورية ذات البعد السياسي لنظرية الأخلاق المناقشة، وينطلق هابرماس بالتساؤل حول: (كيفية تحقق الاندماج الاجتماعي في مجتمع تمزقه التعددية الثقافية والسياسية، والأكثر من ذلك إشكالية الاندماج الاجتماعي والتضامن في النظرية الديمقراطية ستتسعان لتشمل الفضاء وما بعد الوطني والكوني، خاصة في ظل تفكك سيادة الدولة الأمة).[3]

ينطلق "هابرماس" انطلاقا من نظرية الليبرالية يشارك فيها المواطنون في شؤون السياسة العامة في الحياة الاجتماعية والتي تعبر عن دور الجمهور وذكائه في تفعيل العملية السياسية، إذ يكون ذلك،

---

[1]– المرجع نفسه، ص651.

[2]– حسن مصدق، **يوغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، المرجع نفسه، ص652.

[3]– على عبود المحمداوي، **الفلسفة السياسية المعاصرة**، مرجع سابق،ص320.

(على العكس من النظام الجمهوري والانتقال المباشر والمستمر للمشاركين في ممارسة السيادة الشعبية).[1]

مما يشير هذا إلى أن علاقة الديمقراطية بالسيادة فإن الأولى تكون متغيرة ومستمرة ولها أوجه وأشكال متعددة تتمثل في الديمقراطية المباشرة. والتي يتدخل فيها الشعب في بناء السلطة التشريعية والتنفيذية، كما كان ذلك في دولة أثينا سابقا، والديمقراطية الشبه المباشرة حيث ينوب عن الشعب نوايا يحاسبون الحكومة على أعمالها، والديمقراطية التمثيلية والتي ينتدب فيها الشعب نوابا مع احترام الدستور.

فالديمقراطية هي (فتح المجال أمام المواطنين وانتمائهم للدولة عبر الرأي العام، وممارسة الحرية السياسي انطلاقا من النشاط التواصلي وتقرير المصير، وعليه فـــ "تقرير" المصير ديمقراطيا لا يتحقق إلا حين يتحول شعب الدولة إلى أمة من المواطنين يتولون مصائرهم السياسية...ولا تكتمل جماعة الأشخاص القانونيين المتساويين الأحرار، إلا بالنمط الديمقراطي لشرعنة السيادة).[2]

هنا يكمن الانتماء والانسجام من خلال التوافق بين الأطر الاجتماعية، وهرم الدولة الحديثة، إذ يشكل ذلك نظاما ديمقراطيا مستقرا وفق صلاحيات القانون والاندماج الاجتماعي.

وما نصل إليه من طرحنا للفعل التواصلي عند يوغنهابرماس المتمثل في العقلانية التواصلية، بحيث اعتبر هابرماس أن انجازه الرئيسي تطوير مفهوم ونظرية العقلانية التواصلية في بنى الاتصال اللغوي الشخصي. تقدم هذه النظرية أهداف الاعتناق أو التحرر الإنساني بينما يبقى الإطار الأخلاقي الشامل ينطلق "هابرماس" في مفهومه الجديد للعقلانية، من تحليل البنية الاجتماعية للعقل، وهذا ما تمخض عن نظريته في الفعل التواصلي.

ثانيا: نظرية الاعتراف عند إكسلهونيث:

انطلاقا من المناقشة النقدية لنموذج التواصلالهابرماسي، تواصل **إكسلهونيث*** إلى قناعةفكرية تتمثل في القول، إن نظرية التواصل لم تكن كافية لتفسير النزاعات الاجتماعية،لذلك كان لزاما

[1]– علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهانة، **مدرسة فرانكفورت النقدية**، مرجع سابق،ص653.

[2]– عطار أحمد، **تجديد العقل الأنواري عند يوغن هابرماس**، مرجع سابق، ص106.

الاجتهاد لبلورة براديغم جديد تحت مسمى الاعتراف، واستند "هونيث" في تعميمه لنظرية الاعترافإلى مكتسبات ونتائج العلوم الاجتماعية" علم النفس، علم الاجتماع، التحليل النفسي".[1]

يبدو أن أكسل هونيث يمشي حذو النعل كما يقال في علاقته بمعلمه هابرماس؛يتم ذلك في كتابه "الصراع من أجل الاعتراف" (حيث يقرأ هيغل مهيئا الظروف إلى انتزاعه من أفق التأويل الجماعاتي نحو جعله أرضية خصبة لبلورة نظرية الاعتراف).[2]

كما نهل "هونيث" من فلسفة "هيغل" في تأسيس نظرية الاعتراف، ولكن من دون تبني تصوراتها ومقولاتها الميتافيزقية، وترجع أهمية "هيغل"، بحسب "هونيث"،إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى الى تحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يسمى التذاوت أو البنذاتية، الذي يميز حياة البشر. وهو ماعبر عنه هيغل في كتابه"فينومينولوجيا الروح"، حيث يرى هونيثضمن هذا السياق أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على مايسميه "التبادلات التفاعلية".[3]

مما يعني هذا أن الفرد يقوم ببناء ذاته من خلال تفاعله مع غيره، وأنها مسألة تتوقف على نوعية هذه المعاملات ونوعية التفاعل، وهو يعني كذلك الوعي بالذات من خلال نظرة الآخرين ورأيهم بي.

إن انجاز أكسل هونيث الهام هو لفت الانتباه إلى راهنية الفكر الهيغلي من خلال مهاجمة القطيعة الأساسية لهذا الفكر وهي مبادئ فلسفة الحق. صحيح أن هذا الكتاب قد غذى شكوكا عديدة بشأن تماهي أطروحاته النظرية مع الدولة البروسية عبر مصالحة يتم بموجبها إيقاف التمشي الجدلي، بشأن طابعه المحافظ.[4]

وعليه ترجع أهمية هيغل حسب هونيث إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل، وهذا على النقيض من التقليد

---

[1]– كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، كنوز الحكمة، الجزائر،(د، ط)، 2012م،ص90،92.

[2] –اكسل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف**، القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، تعريب: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت– لبنان ،ط1، 2015م،ص46.

[3]– كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص102،119.

[4]– اكسل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف**، مرجع سابق،ص46.

الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي والمجال الأخلاقي، وخاصة عند ميكيافيليوهوبز وداخل هذا الصراع من أجل البقاء تقف حائلا دون تحقيق الاعتراف.

وعلى وجه العموم فإن العلاقة مابين الذات والآخر ليست علاقة اعتراف دائم، وإنما قد تكون كذلك علاقة إقصاء.[1]

فبالرغم من أن هونيث ناقش مفهوم الاعتراف في أكثر من دراسة، وبخاصة في أطروحته"الصراع من أجل الاعتراف"، إلا أنه مع ذلك يعود إلى مناقشة مفهوم الاعتراف، كلما تم ربطه بقضية من القضايا، أو مسألة من المسائل الراهنة، ولهذا يعد مفهوم الاعتراف مفهوما أكثر حيوية وديناميةٍ. وعليه، فمفهوم الاعتراف عند هونيث اتخذ معاني كثيرة سمحت له بأن يشكل مقاربة فلسفية، وذلك لقدرته على تفسير كثير من المسائل والظواهر الاجتماعية والسياسية والنفسية والدينية والانتربولوجية.

يتكون الاعتراف في نظرهونيث من ثلاثة مجالاتبينذاتيةوهي: الحب، القانون (الحق) والتضامن، متناسبة مع ثلاثة نماذج من تحقيق الذات وهي: تحقيق الثقة في النفس، تحقيق احترام الذات، تحقيق التقدير الاجتماعي:

1-الحب:

يعرفه هونيث بأنه مجموعة العلاقات الأولية الإيروسية والأسرية، إضافة إلى علاقات الصداقة الموجودة بين الناس، وعلى هذا الأساس، يمكننا أن نعتبر الحب علاقة تفاعلية مؤسسة على نموذج خاص للاعتراف المتبادل.[2]

مما يعني هذا أن هناك علاقات متداخلة بين العلاقات العاطفية وقدرة الفرد على الشعور بقيمته أو مكانته التي تجعله يثق في نفسه.

ومنه فإن الأسرة، بحسب هونيث، ركزت مهمة البناء الاجتماعي، مهمتها أساسية في بناء شخصية الفرد السوية من خلال توفير الأمن العاطفي لأبنائها. كما أنها قد لاتسمح للفرد بتحقيق ذاته بشكل سليم، ما لم يكن أساسها عاطفيا، يسوده العطف والحنان لتوفير الأمن العاطفي.

---

[1]- زواوي بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل**، دار الطليعة، بيروت،(د، ط)،2012م،ص41.

[2]- كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر،(د،ط)،2010م،ص108-109.

2-الحق(القانون):

الاعتراف القانوني هوالذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي، لأن الفرد يتقاسم مع الآخرين مميزات الفاعل الاجتماعي الأخلاقي المسؤول عن أفعاله، بحيث يستطيع أن يتمتع بحريته المعترف بها اجتماعيا والمضمونة قانونا، بحيث أن القانون يسمح بتحقيق هذه الحقوق في إطارالاعتراف المتبادل ويفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع.[1] ويقسم يوغنهبرماس الحقوق ضمن أعماله الفكرية، وخصوصا فيما تعلق بتصنيف وشرعة الحقوق، إلى ثلاثة أقسام:

- الحقوق المتعلقة بالحريات الفردية.
- الحقوق المشاركة السياسية.
- الحقوق الاجتماعية.[2]

يتبين لنا من خلال هذا أن هذه الحقوق في كثير من الأحيان، يتم تضخيمها أو تقزيمها من الأطراف القوية، بحيث تتعرض الأطراف الحاكمة والقوية إلى تضخم وتوسع حقوقها بالحقوق، وهذا ما تطرق إليهالمفكر الهندي المعروف أمارتيا صن، عندما ربط بين القدرات والحقوق، ولكن في دولة القانون يمكن للقوانين العادلة أن تضمن حقوق الأقوياء والضعفاء على حد سواء.

3-التضامن:

يرى هونيث أن التضامن هو الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقات العملية بين الذوات. وهذا من أجل تحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل فرد التأكد من أنه يتمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له بالانسجام مع وضعه الاجتماعي،[3]للأفراد بتحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادلة؛ فالإنسان في حاجة إلى بناء علاقة إيجابية مع الأخر،وهي علاقة لابد لها أن تبنى على ضرورة الاعتراف بوجوده والتضامن معه. والتضامن عند هونيث اتخذ كذلك دلالة الاحترام المتبادل.[4]

---

[1]- المرجع نفسه، ص120.

[2]- المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة**، منشورات الاختلاف، الجزائر،(د، ط)، 2011م،ص292.

[3]- كمال بومنير ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص132.

[4]- محمد عبد السلام الأشهب، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، دار الاردنية للنشر والتوزيع، الأردن،(د،ط)،2013م،ص124.

غير أن التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة متوقفا داخل نسيج شبكة العلاقات الاجتماعية على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي حققت استقلالها الذاتي.

وفي هذا الشأن يقول هونيث:(تعتبر تجربة الاعتراف أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتيللإمكانات والمؤهلات، أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي. فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية كالغضب والإحباط مثلا).[1]

والمقصود من هذه الدوائر من الاعتراف، يحقق الأفراد ذواتهم، يتحدد بالتوازي مع كل شكل من أشكال الاعتراف. بمعنى أن الحب يجعل الفرد يحقق الثقة في نفسه، والحق(القانون)يجعل الفرد يحقق احترام الذات، والتضامن يمكن الفرد من الحصول على تقدير الذات.

ختاما للطرح الذي قدمه هونيثعن الاعتراف نجده يشمل الإشكالالبينذاتية الثلاثة: الحب، الحق(القانون)والتضامن، متناسبة مع النماذج الثلاثة لتحقيق الثقة بالنفس، تحقيق احترام الذات وتحقيق التقدير الاجتماعي، وهاته المجالات الثلاثة للاعتراف مهمة في شبكة العلاقات الاجتماعية لتحقيق العيش المشترك بين أفراد المجتمع الواحد، وحتى ضمن الفضاء والثقافة الكونية لتحقيق التعايش بين الثقافات والمجتمعات المختلفة، وحتى مفهوم المساهمة الذي يعبر عن التقدير الاجتماعي الذي تلقاه الفرد في مجتمعه، نظرالمايقدمهمن خدمات وعاملامهما في تحقيق الاندماج وتنمية التآلف والتكاتف بين أفراد المجتمع. وهذا من شأنه أن يقلل من مظاهر العنف والجور الاجتماعي بمختلف مظاهرها المخلة بشبكة العلاقات الاجتماعية والمنقصة للتعايش والعيش المشترك.

[1]– كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص110.

خلاصة:

ومايمكن استخلاص من خلال طرحنا لهذا الفصل نجد بأنوجود الغير عند هيغل هو وجود ضروري من أجل وجود الأنا ووعيه بذاته، فالغير هنا بمثابة المرآة البشرية التي يتعرف من خلالها الأنا على ذاته وعلى مقوماته كذات إنسانية.

ولهذا فعلاقة السيد والعبد، حسب هيغل،هي أول علاقة اجتماعية نشأت عن صراع بين الطرفين انتهى بإبقاءالمنتصر على حياة المنهزم لكي يجعل منه عبدا، أيَّ "وعي تابع تقوم ماهيته في الحياة والوجود من أجل الآخر".

ولهذا نجد فلسفة هيغلككلها تصف الوجود على أنَّه مشروع ومشروع تحرر بالذات، مشروع يبدأ ويتحقق ثم يكتمل في النهاية، فالوجود لديه عملية انطولوجية تقوم في بعض الأحيان على أساس من علم الحياة بما يعطيه من تصور ونماء وصراع وبقاء، وهذا ما جعل فلسفة هيغلنموذجالفلسفةالديناميكية.

كما نجد بأن فلسفة هيغل لم تسلم من جملة الانتقادات التي وجهة لها، لهذا نجد بأن أتباع الفلسفة الهيغلية انقسموا إلى تيارين تيار نقد الفلسفة الهيغلية المثالية وناد بالفلسفة المادية، وتيار ثالث جاء مجاوزا لتيارين السابقين مناديا بفكرة التواصل والاعتراف بين الأنا والآخر.

الخاتمة:

وفي الختام كان يجب علينا الإجابة على الإشكالية التي طرحناها حول البحث، محاولين توضيح النتائج التي توصلنا إليها من خلال هذا البحث لتوضيح رؤية جولرجفلدهايمرهيغل في تأسيسه للعلاقة بين الأنا والأخر في نطاق جدلية السيد والعبد وضرورة تحقيق هذه العلاقة، ولقد استخلصنا ذلك فيما يلي:

- تختلف نظرت الفلاسفة الذين سبقوا هيغل في دراستهم للعلاقة التي تجمع بين الأنا والأخر بداية بالعلاقة التي تجمع بين النفس والجسد عند ديكارت وصولا إلى العلاقة التي تجمع بين ماهو موضوعي وبين ماهو ذاتي عند شيلنغ.
- الذاتية حسب هيغل هي تلك اليابسة التي كثيرا ما أبحر الفكر الفلسفي من أجل بلوغها، الأمر الذي جعل ديكارت حسب الهيجيلية: "البطل الذي أعاد المسائل والإشكالات بصورة جذرية إلى البداية، وأعاد صياغة وتشكيل أرضية الخطاب الفلسفي". حاول التفكير الفلسفي في إطارها أن يتعامل مع مفهوم الغير كوجود عقلي يتم بناؤه من خلال فردية الأنا أو الدخول معه في صراع من أجل الوعي بالذات.
- تعتبر فلسفة كانط ضرورية لوجود فلسفة هيغل نفسه. لأن نقد هيغل لفلسفة كانط كان بداية لمساره الفلسفي. وإذن فقد كان العصر الهيغلي فلسفيا عصرا كانطي. أو بالأحرى عصر ورثة كانط، والأستاذ المباشر لهيغل. فيخته وشيلينغ. إن كان كانط هو أب الميتافيزيقا الألمانية فإن هيغل هو منضج هذه الميتافيزيقا في شبكاتها العلائقية المتداخلة مع العقلي والروحي والديني والتاريخي والواقعي بشقيه السياسي والأخلاقي.
- حسب هيغل فإن الآخر هو الذي يحرك صيرورة هذا الوجود وتمكن الفكر من إقامة كل خطاب حول الوجود، وبالتالي تحرك عجلة التاريخ، وأن الأنا في النهاية ليست إلا هذا الأفق المنفتح عن الآخر، فالوجود الإنساني إذا هو وجود مع الآخر، ومنه فمصطلح البينذاتي في نظره لا وجود فيه للعزلة الأصلية أو الأنا الوجودية ما دام أن الإنسان كائن اجتماعي بالطبع.
- أما علاقة السيد والعبد، حسب هيغل، هي أول علاقة اجتماعية نشأت عن صراع بين الطرفين انتهى بإبقاء المنتصر على حياة المنهزم لكي يجعل منه عبدا، أيَّ "وعي تابع تقوم ماهيته في الحياة والوجود من أجل الآخر".

- الوعي بالذات يستوجب الآخر، فالغير وسيط ضروري يتوقف تحقيق وعي الذات بذاتها على السيطرة عليه تساوي علاقة صراع تحكم الأنا والغير على النحو الذي ينكشف من خلال جدلية السيد والعبد كما أبرزها هيغل.
- عملية انتزاع الاعتراف بين الطرفين كانت لا يمكن أن تحل حسب هذا المفكر إلا بخوض الصراع. الذي يضع خلاله كلا الطرفين حياته في ميزان فإما أن يعترف به الآخر أو أن يموت، ولكن يحدث أن يضعف خلال النزاع فبفضل الحياة يمكن أن نموت من خلاله أو أن يقبل الطرف المنهزم بأن يكون عبدا للطرف المنتصر الذي انتزع الاعتراف به للذات من طرف الوعي الثاني لكن تاريخ العلاقة بين السيد والعبد لن ينتهي هنا فسعي العبد إلى استرجاع السيادة المنتزعة وذلك من خلال العمل وعن طريق تطويع الطبيعة لفائدة السيد الذي سيظل مكتوف اليدين منتظر لما سيقدمه له العبد من جهد غير أن العبد سيكتشف هذا الدور الذي يتبعه ويعرفه إنه إذا لم يعمل سيموت السيد جوعا وبذلك يضحى العبد سيدا لسيده والسيد عبدا للعبد فيتحرر الطرف الثاني وتستبدل العلاقة بينهما بعلاقة حقوقية يكون فيها كل منهما بحاجة للآخر.
- كما نجد بأن فلسفة هيغل لم تسلم من جملة الانتقادات التي وجهة لها، لهذا نجد بأن أتباع الفلسفة الهيغلية انقسموا إلى تيارين تيار نقد الفلسفة الهيغلية المثالية وناد بالفلسفة المادية، وتيار جاء مجاوزا لتيار السابق مناديا بفكرة التواصل والاعتراف بين الأنا والآخر.

قائمة المراجع والمصادر:

أولا: المصادر:

1.ستيس ولتر، **هيغل "فلسفة الروح"** ، ترجمة: امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة ونشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)،2007م.

2.هيغل،**أصول فلسفة الحق،** ج1،ترجمة:إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة،(د،ط)،1996م.

3.هيغل، **أصول فلسفة الحق** ،ج3، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة،(ـــد،ط)، 1996م.

4.هيغل، **علم ظهور العقل،** ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت– لبنان،ط2001،3م.

5.هيغل، **فينومينولوجيا الروح،** ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية، بيروت– لبنان،ط1، 2006م.

6.هيغل، **محاضرات في تاريخ فلسفة هيغل،"مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها"،** ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجمعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986م.

7.هيغل، **مدخل إلى علم الجمال** ، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)،1980م.

8.هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية،** ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام،ج1،دار التنوير،بيروت،ط1983،1م.

ثانيا:المراجع:

1. أكسل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف،** القواعد الأخلاقية للمآزم الاجتماعية، تعريب: جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت– لبنان،ط1، 2015م.
2. إمام عبد الفتاح امام، "**المنهج الجدلي عند هيغل،**" دراسة لمنطق هيغل"، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،ط3، 2007م.
3. إمام عبد الفتاح امام، **المنهج الجدلي عند هيغل،** دار المعارف، القاهرة،ط1،(د، ت).
4. إمام عبد الفتاح إمام، **دراسات هيغلية،** دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة،(د، ط)،1985م.
5. أوغست كورنو، **أصول الفكر الماركسي،** ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، منشورات دار الأدب، بيروت، ط1، 1968م.

6. ايمانويلكانط،**الأسس الميتافيزيقية الأخلاق**، ترجمة وتقديم: محمد فتحي الشنيطي، دار النهضة العربية،بيروت،ط2، 1969م.
7. ايمانويل كانط، **نقد العقل المحض**، ترجمة: موسى وهبة،مركز الإنماء القومي، لبنان،(د،ط)، (د،ت).
8. باروخسبينوزا،**سبينوزا علم الأخلاق**، ترجمة جلال الدين سعيد، دار الجنوب للنشر،(د،ط)،تونس، (د، ت).
9. برتراند راسل، **حكمة الغرب "الفلسفة الحديثة والمعاصرة"،ج2**،ترجمة: فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت،(د،ط)،1983م.
10. بول ريكور، **الذات عينها كآخر**، ترجمة وتقديم وتعليق: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة،لبنان،ط2005،1م.
11. بول ريكور، **محاضرات في الايدلوجيا واليوتيوبيا**، ترجمة: فلاح رحيم، تقديم و تحرير: جورج هتيلور، دار الكتاب الجديد المتحدة، لبنان، ط1، 2002م.
12. بول ريكور، **من النص إلى الفعل**، ترجمة: أحمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الاسكندرية–القاهرة،(د،ط)، 2001م.
13. بيتر سبنجر، **هيغل، مقدمة صغيرة جدا، ترجمة:** محمد إبراهيم السيد، مراجعة: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،ط1، 2015م.
14. جان لا كروا، **كانطوالكانطية**، ترجمة: نسيب عبيد، المنشورات العربية، بيروت،(د،ط)،(د،ت).
15. جورج زيناتي، **رحلات داخل الفلسفة الغربية**، دار المنتخب العربي للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت–لبنان، ط1، 1993م.
16. جيل دولوز،**سبينوزا ومشكلة التعبير** ،ترجمة: أنطون حمصي، دار أطلس، دمشق،2004م.
17. جيمس كولينز،**الله في الفلسفة الحديثة**، ترجمة: فؤاد كامل، مكتبة الغريب للطباعة والنشر، القاهرة،(د، ط)، 1973م.
18. حسن حنفي، **مقدمة في عالم الاستغراب**، الدار الفنية، القاهرة، ط1991،1م.
19. حسن مصدق، **يوغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، النظرية النقدية، المركز الثقافي العربي، المغرب–لبنان، ط1، 2005م.
20. ديديه جوليا، **فخته**، ترجمة: حسيب نمر، المؤسسة العربية للدراسة والنشر،بيروت،ط1، 1980م.

21. راوية عبد المنعم عباس، **ديكارت أو الفلسفة العقلية**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية،(د،ط)،1989م.
22. رتشارد شاخت، **الاغتراب**، ترجمة: كمال يوسف، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، ط1، 1980.
23. ريتشارد شاخت، **رواد الفلسفة الحديثة**، ترجمة:أحمد حمدي محمود،مطابع الهيئة المصرية ،القاهرة، (د، ط).
24. رنيه ديكارت، **تأملات في الفلسفة الأولى**، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات للطباعة والنشر،بيروت،ط1988،4م.
25. رنيه ديكارت، **مقال عن المنهج**، ترجمة: محمد محمود الخيضري، دار الكتاب العربي، القاهرة،ط2، 1967م.
26. روجي غارودي، **فكر هيغل**، ترجمه وقدم له: الياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ،(د،ط)، 1983م.
27. رونيه أحمد عبد الحليم عطية، **فلسفة فيور باخ**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د،ط)،1989م.
28. رونيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة : عمر شاوي، المنطقة العربية للترجمة، بيروت،ط1، 2008م.
29. ريتشارد كورنو وآخرون، **تطور هيغل الروحي**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت،ط1، 2009م.
30. ريغور كون، **البحث عن الذات "دراسة في الشخصية ووعي الذات"**، ترجمة: غسان درات نصر، دار معد للنشر والتوزيع، دمشق،(د،ط)، 1993م.
31. ريمون آرون، **صراع الطبقات**، ترجمة:عبد الحكيم الكاتب، منشورات عويدات، بيروت، ط1980،2م.
32. زكريا إبراهيم، **هيغل أو المثالية المطلقة**، دار مصر للطباعة،مصر،ط2010،1م.
33. زكي نجيب محفوظ، **قصة الفلسفة الحديثة**، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (د،ط)،1936م.
34. زواوي بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل**، دار الطليعة، بيروت،(د، ط)،2012م.

35. ستيس ولتر، **هيغل "فلسفة الروح"**، ترجمة : امام عبد الفتاح امام، دار التنوير للطباعة ونشر والتوزيع، بيروت، (د،ط)،2007م.
36. سيرو، **هيغلوالهيغلية**ترجمة: أدونيس العكره، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1933،1م.
37. عادل مصطفى، **مدخل إلى الهرمونيطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غادامير**، دار النهضة العربية، بيروت– لبنان، ط2003،1م.
38. عامر عبد زيد، **التأويل والريبة عند ماركس**، المجلد 1، مجلة أدب الكوفة، العراق، العدد7، 2010م.
39. عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيغل**، دار الشروق للنشر والتوزيع،ط1968،1م.
40. علي عبود الحمداوي، إسماعيل مهانة، **مدرسة فرانكفورت**، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2012م.
41. فرانسيس فكوكوياما: **مستقبلنا ما بعد البشرية**، عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة: ايهاب عبد الرحيم محمد، مركز الامارات للدراسات والبحوث الاستراتجية،(د،ط)، 2006م.
42. فرانسيس فوكوياما، **نهاية التاريخ وخاتم البشر**، ترجمة: حسن أحمد أمين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ط1993،1م.
43. فريدريك كوبلستون، **تاريخ الفلسفة، من فيشته إلى نيتشه،ج7**،ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، محمود سيد أحمد، مراجعة وتقديم: إمام عبد الفتاح إمام، المركز القومي للترجمة،القاهرة،ط2016،1م.
44. كارل ماركس، **الأيديولوجيا الألمانية**، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، (د، ط)، 1968م.
45. كارل ماركس، **رأس المال**، ترجمة: فالح عبد الجبار، ج1، دار ابن خلدون، بيروت،ط1982،1م.
46. كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانك فورت من ماكس هوركهايمر إلى اكسل هونيث**، الدار العربية للعلوم الناشرون، بيروت، ط1، 2010م.
47. كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، منشورات الاختلاف، الجزائر،(د،ط)،2010م.

48. كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، كنوز الحكمة، الجزائر،(د، ط)، 2012م.
49. ماركس وانجلز، **المرسلات**، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق،(د،ط)، 1981م.
50. محمد الشيخ، **فلسفة الحداثة في فكر هيغل**، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،لبنان،ط1، 2008م.
51. محمد عبد السلام الأشهب، **أخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل لهابرماس**، دار الاردنية للنشر والتوزيع، الأردن،(د، ط)،2013م.
52. محمد نور الدين أفاية، **الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة**، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب،ط2، 1998م.
53. المحمداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة**، منشورات الاختلاف، الجزائر،(د،ط)، 2011م.
54. مهدي فضل الله، **فلسفة ديكارت ومنهجه**،" **دراسة تحليلية ونقدية**"، دراسة الطليعة، بيروت،ط3، 1996م.
55. مونيك بيار فيافر، **الماركسية بعد ماركس**، ترجمة: سليم نصر، منشورات عويدات، بيروت،(د،ط)،1982م.
56. نادية النصراوي، **فلسفةفيورباخ ، بين المادية والإنسانية**، دار الرافدين، بيروت، ط2، 2017 م.
57. نجيب البلدي، **ديكارت**، دار المعارف بمصر،القاهرة،ط1919،2 م.
58. هربرتماركيوز، **نظرية الوجود عند هيغل أساس الفلسفة التاريخية**، ترجمة وتقديم وتعليق: إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط1984،1م.
59. هنسزندكولر،**المثالية الألمانية**، ترجمة: أبو يعرب المرزوقي، فتحي المسكين، ناجي العلواني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر،بيروت،ط1، 2012م.
60. ولتر ستيس، **فلسفة هيغل**، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د، ط)، 1996م.
61. يحي هويدي، **قصة الفلسفة الغربية**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د،ط)، 1993م.

62. يعقوب ولد القاسم، **الحداثة في فلسفة هيغل**، اتحاد الجمعية الفلسفية العربية، القاهرة،ط1، 2003م.
63. يوسف حامد الشين، **مبادئ فلسفة هيغل**،"**دراسة تحليلية عن الإنسانية و الألوهية في كتابات الشباب**"، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي، ط1، 1994م.
64. يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة،(د،ط)،2012م.
65. يوغن هابر ماس، **القول الفلسفي للحداثة**، ترجمة: فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا،(د،ط)،1995م.

ثالثا: الرسائل والأطروحات:

1. بوعلام بن خيرة، **إشكالية الآخر في فكر الجابري**،" دراسة تحليلية ، نقدية للغرب من منظور الفكر العربي المعاصر"، مذكرة ماجستير(منشورة)، جامعة الجزائر،2004-2005م.
2. العربي ميلود،**الذات والغيرية في فلسفة بول ريكور**،رحلة بحث عن الذات من خلال الأخر،(رسالة دكتوراه منشورة)،جامعة وهران،2010-2011م.
3. عطار أحمد، **تجديد العقل الأنواري عند يوغنهابرماس** ، قراءة نقدية للإيديولوجياالليبيرالية المعاصرة، (مذكرة لنيل شهادة الدكتوراه منشورا)،جامعة وهران، 2010-2011م.
4. عماري خيرة، **الإنسان في فلسفة كانط**، (مذكرة لنيل شهادة الماجستير منشورة)،الجزائر،2005-2006م.

رابعا: المعاجم والقواميس:

1. إبراهيم مدكور، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة الأميرية، القاهرة، (د، ط)، 1983م.
2. ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الرابع، ج32، دار صادر، بيروت، (د،ط)، (د،ت).
3. جلال الدين سعيد، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب للنشر، تونس، (د،ط)،1994م.
4. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي،ج1**، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان،(د،ط)، 1982م.
5. جميل صليبا، **المعجم الفلسفي،ج2**، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان،(د،ط)،1982م.
6. جورج طربشي، **معجم الفلاسفة، (الفلاسفة، والناطقة، والمتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفة)**،دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،ط3، 2006م.
7. مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**، باب العين مادة(ر ك ز)، مكتبة الشروق، القاهرة،2004م.

8. محمد جواد مغنية، **مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات** ، دار مكتبة الهلال، بيروت- لبنان،(د،ط)، (د،ت).
9. مراد وهبة، **المعجم الفلسفي**، دار قباء الحداثة للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، (د، ط)، 2007م.
10. مصطفى حسن علي، **المعجم الفلسفي**، الهيئة العامة للمطابع الأميرية،(د،ط)،2000م.
11. معجم اللغة العربية، **المعجم الوجيز**، وزارة التربية والتعليم، مصر، (د،ط)،1994م.

خامسا:الموسوعات:

1. أندريه لالاند ، **موسوعة لالاند الفلسفة**، ج1،ترجمة:خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ،بيروت – باريس، ط2001،2م.
2. عبد الرحمان بدوي، **موسوعة الفلسفة، ج1**،المؤسسة العربية للدراسة والنشر،بيروت،ط2، 1984م.
3. عبد الرحمان بدوي،**موسوعة الفلسفة،ج2**،دار الفكر للطباعة النشر والتوزيع، بيروت،ط1، 1986م

سابعا:المجلات والمقالات الإلكترونية:

1. ادريس نغش الجابري، البراديغم الإسلامي العلمي...القيمه الثقافية وخصائصه الإجتماعية، ضمن مجلة الاحياء، مجلة الكترونية،15:02سا 7/6/2019 ،www.alihyaa.m.
2. ألكسندر كوجيف: **جدلية السيد والعبد** ،ترجمة: وفاء شعبان، محلة الفكر العربي، مركز الإنماء القومي،بيروت، العدد 114-115،(د،ت).
3. الصبحي بوقرة، **الإنية والغيرية**، مراجعة وإشراف: أحمد الملوحي، المركز المعهدي للتربية والتكوين (اربانة)، مجلة الكترونية، 12:00 /15/11/2019.www.de voir.
4. فتحي مسكين، **إنزياحات الحرية الحديثة، وتأويلية الإنسان الأخير، كانط ، نتشه، هيدغر**، مؤمنون بلا حدود المركز العربي الثقافي، بيروت،ط2015،2م.
5. كريم حسين كريم، **جدلية الوعي والعالم في فلسفة يوهان غوتليب فيخته**، مجلة كلية التربية، جامعة المستنصرية، بغداد،العدد2006،48م.
6. كوجيف، **الأسس الفلسفية لنهاية التاريخ، ترجمة** : عبد العزيز بومسهولي، مجلة أوراق فلسفية،العدد18، القاهرة.

7. محمد فرحة، **بتولي حكمت محمد، البينذاتية في جدلية السيد والعبد عند هيغل** ، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الأدب والعلوم الإنسانية، المجلد(39)، دمشق، العدد(4)،2007م.

الفهرس

كلمة شكر

إهداء

مقدمة أ

الفصل الأول: البينذاتية في العصر الحديث وتأثيرها على الجدل الهيغلي.

تمهيد 05

1. الإنية والغيرية في نظر رنيه ديكارت. 06
2. بين الكثرة والوحدة عند باروخ سبينوزا. 03
3. تعقل الذات إيمانويل كانط. 17
4. جدلية الوعي الذاتي والعالم في فلسفة يوهان غوتيب فيخته. 21
5. الذاتية(العقل أو الروح) والموضوعية (الطبيعة أو العالم)عند شيلنغ. 27

خلاصة الفصل. 31

الفصل الثاني: جدل الأنا والآخر عند هيغل

تمهيد 33

1. مفهوم البينذاتية عند هيغل. 34
2. تطور الوعي في فينمولوجيا الروح عند هيغل وعلاقتها بالروح(الذات). 42
3. الوعي الذاتي والمستويات البين ذاتية عند هيغل. 57

خلاصة الفصل 61

الفصل الثالث: ديالكتيك السيد والعبد عند هيغل

تمهيد 63

1. التأسيس الفلسفي لمفهوم السيد والعبد عند هيغل. 64
2. جدلية واستقلالية الأنا عن الآخر والاعتماد عن الصراع. 65
3. المعارضين والمتأثرين بفلسفة هيغل. 71

خلاصة الفصل 88

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

ملخص الدراسة:

يناقش البحث الذي بين أيدينا طبيعة العلاقة البينذاتية التي تجسدت في جدلية السيد والعبد لدى الفيلسوف الألماني هيغل، فمصطلح البينذاتية بالرغم من أنه مصطلح معاصر إلا أن ما تضمنه ليس جديدا أبدا، فبدايته كانت مذ أطلق ديكارت عبارته الشهيرة أنا **"أفكر إذا أنا موجود"** لتكون بداية لجملة من التساؤلات ومعالجات الأبحاث الفلسفية التي أفرزتها فكرة الوعي الفردي والسقوط في الأنا الواحدية.

والهدف من هذا البحث هو أن نقف عند البعد الإيتيقي لهذه الفلسفة والبحث في خضمها عن الأليات التي تساعدنا فعلا عن تحويل رؤيتنا للآخر من براديغم قائم على القوة والسلطة واقصاء للآخر بكل ما تحمله الكلمة من معنى إلى براديغم جديد يؤمن أن الصراع بين الذوات هو في النهاية صراع من أجل الاعتراف اين لا يتم القضاء على الطرف النقيض واقصائه، بل يتحول الآخر في خضم هذه الجدلية أساسا للأنا والعكس صحيح.

الكلمات المفتاحية: البينذاتية، الوعي، الأنا، الآخر، السيد، العبد.