الجمهورية الجزائرية الديموقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة ابن خلدون تيارت

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مسار فلسفة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

تخصص فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

موسومة بـ

مفهوم النسق الفلسفي في الفكر الغربي
"هيجل" أنموذجا

إعداد الطالبتين:

- بوراس مخلصة الجاسم
- بوحركات أميرة

إشراف الدكتور:

– حفصة الطاهر

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	مكان العمل
د/ بوعمود أحمد	أستاذ محاضر – أ –	رئـيس	جامعة ابن خلدون تيارت
د/ حفصة الطاهر	أستاذ محاضر – أ –	مؤطـر	جامعة ابن خلدون تيارت
د / راتية الحاج	أستاد مساعد – أ –	منـاقش	جامعة ابن خلدون تيارت

السنة الجامعية: 2021م– 2022م

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله تعالى: ﴿ ولئن شكرتم لأزيدنكم﴾ صدق الله عظيم.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم«من لم يشكر الناس لم يشكر الله»

الحمد الله و الشكر له سبحانه و تعالى على توفيقنا لإتمام هذا العمل.

جزيل الشكر والعرفان لدكتور **حفصة الطاهر** على جهده المبذول معنا من خلال توجيهنا وإرشادنا.

كما لا ننسى أسرة الفلسفة- جامعة ابن خلدون تيارت- على دعمهم وخاصة الدكتور **بوعمود أحمد** والأستاذ **راتية الحاج**.

وكل الشكر والتقدير لكل من في ذاكرتي ولم تذكره مذكرتي، وكل من ساعدنا ولو بحرف من قريب أو بعيد.

إهداء

إلى والدتي تاج الروح أطال الله عمرها .

إلى روح والدي الطيبة الزكية

إلى روح أخويا الطاهرة النقية

إلى كل اخوتي وأخواتي وأفراد عائلتي

إلى الزميلات والزملاء

أهدي هذا العمل المتواضع

ونسأل الله التوفيق والسداد

مخلصة

إهداء

إلى القلب الناصع بالبياض

إلى من أحبها أكثر ممن حملتني وهن على وهن ''محجوبة''

إلى أمي وأبي نبع الحنان ونور الحياة

إلى من كان عونا وسندا لي زوجي العزيز ''مصطفى''

إلى فلذة كبدي ''حبيب الله''، '' خديجة''، و''محمد''.

إلى أول فرحة في العائلة ''خالد''

إلى إخوتي الأعزاء وأخص بالذكر رفيقة دربي ''لبية''

إلى أسرة مدرسة بوخديجة جمعة، ولا أنسى بالذكر رفيقة العمل

''مخلصة''

أميرة

مقدمـــة

شهد الفكر الفلسفي ولادة جديدة خلال العصر الحديث، ولادة ظهرت معها الفلسفة كصورة مغايرة للفلسفات التقليدية التي كانت سائدة قبلها، ويبدو هذا الاختلاف واضحا من خلال تأمل طبيعة الاهتمامات الفكرية والإشكالات التي اهتمت الفلسفة الحديثة بمعالجتها.

فهذه الأخيرة قامت بالانزياح عن الإشكال التقليدي للفلسفة الوسطوية، والمتمثل في بحث علاقة الفلسفة بالدين إلى استشراف آفاق المعرفة الإنسانية وحدودها، فكان الإنسان كذات معرفية هو محور هذه الفلسفة.

غير أنه تجدر الإشارة إلى أن القول بتجاوز الفلسفة الحديثة للإشكال الكلاسيكي المتعلق بطبيعة العلاقة بين الفلسفة والدين نحو مبحث المعرفة لم يكن وليد الفراغ بل ارتبط بمقدمة أساسية هي عصر النهضة، التي شكلت الخلفية النظرية لانبثاق الفلسفة الحديثة.

إن مصطلح الفلسفة الحديثة بشكل عام يشير إلى الأعمال الفكرية التي ظهرت بين القرنين 17و19م والتي هي امتداد للفلسفة المعاصرة، لأنه لا يمكن الحديث عن قطيعة فكرية لأن الفكر ما هو إلا تموضوعات مختلفة للعقل ناتجة عن تفاعل الذات والموضوع.

إن نقطة الانعطاف بين المرحلة الحديثة والمعاصرة هي الفلسفة الهيجلية بكل حيثياتها التي كانت بمثابة نقلة نوعية أصلّت للفلسفة النسقية، والتي خلدت رغم مفارقة مؤسسها لتصنع عقل القرن 19 بل تتجاوزه إلى اليوم.

ورغم صعوبة المقاربة الهيجلية والغموض الذي يعتريها إلا أنها كانت حاضرة في الساحة الفلسفية وبقوة، وأسست للكثير من المدارس سواء بشكل مباشر أو غير مباشر، ونخص بالذكر الفلسفة الماركسية.

إن فلسفة "هيجل" فلسفة نسقية بكل معاني الكلمة إذا أنها تضم شتاتا متنوعا من المعارف والأفكار المختلفة، فـ"هيجل" يؤكد على أن الفكر الغير نسقي لا يعتبر في نظره فلسفة علمية، وهو يقول في هذا: «ما لم تُشكل الفلسفة نسقا فإنها لن تكون نتاجا علميا»، لذا يَحدو "هيجل" إلى أنسقة الفلسفة، ولهذا نعتبر الفلسفة الهيجلية الأكثر نسقية من بين الفلسفات الأخرى التي ظهرت في عصره.

إن الفلسفة الألمانية المثالية لاسيما الهيجلية لم تَمَل من الزعم بأنها قدمت فلسفة شاملة ومطلقة للفكر والتاريخ والمنطق والطبيعة، كل ذلك في نسق واحد ومبدأ واحد.

ولقد اعتمدنا في تحليلنا لموضوع خطة تتكون من ثلاث فصول:

- الفصل الأول والموسوم بـ: تاريخية النسق الفلسفي وتم تحليل هذا الفصل من خلال مبحثين:

  - المبحث الأول: وهو إلمام بالمفاهيم الأساسية التي استوقفتنا في البحث، ثم التعريف بشخص "هيجل"، وتوقفنا عند أهم محطات حياته ودراسته ومصادر فلسفته وأعماله.

  - المبحث الثاني: وعالجنا فيه الرؤى الفلسفية الماقبل هجلية من خلال دراسة النسق في الفكر اليوناني ثم في الفلسفة الحديثة.

- الفصل الثاني: والمعَنون بـ: النسق الهيجلي حيث تم الدراسة الجانب الفكري والفلسفي لهيجل من خلال مبحثين:

  - المبحث الأول: النظرية الديالكتيكية الهيجلية.

  - المبحث الثاني: كارل ماكس ونقد النسق الهيجلي.

- أما عن الفصل الثالث: فتحت عنوان: الاتجاهات الفكرية المابعد هجلية وهذا فصل ضمه مبحثين ثم فيه:

- الوقوف على تأثير فكر هيجل في الفلسفات اللاحقة سواء بالقبول أو الرفض.

وتمت دراسة هذه الخطة ضمن إشكالية مفادها:

ما مفهوم النسق في الفكر الغربي؟ وهل يمكن القول أن فلسفة هيجل فلسفة نسقية مثالية؟

وإلى أي مدى ذاع صيتها وبلغت العالمية؟ وهل أثرت على الفكر الفلسفي اللاحق؟

وللإجابة على هذه التساؤلات اعتمدنا على المنهج التحليلي لفهم الأفكار وتبسيطها إلى عناصر أساسية ولكونه ملائم لهذا الموضوع.

ولكل دراسة أهداف معنية، ونحن هدفنا في هذه الدراسة يتمثل في الوقوف على النسق الهيجلي وكيف وظفه في فكره وفلسفته، وكيف كانت القراءات الموالية للعقلية الهيجلية وتأثيره في الفلسفة الغربية.

أما عن دافع اختيارنا لهذا الموضوع لعدة أسباب: تتراوح بين الذاتية والموضوعية، فالأولى هي الرغبة في البحث في مشكلة حيوية ومُلحة مثلت قفزة نوعية نقلت الفلسفة إلى فهم جديد.

وأما في الدوافع الموضوعية فتمثلت في البحث في مختلف آراء هيجل وثراء أفكاره وخصوبتها وعالميتها وصعوبة اللغة الهيجلية وتعقيدها.

ولقد واجهتنا جملة من العوائق تمثلت في صعوبة فهم المصطلحات الهيجلية، ولغته التي تخاطب النخبة من المجتمع وكذا صعوبة التعامل مع نصوص هيجل وما تضمنته من مفاهيم متنوعة، وشح في المراجع وخاصة فيما يخص شلنج وفيخته وبوزانكيت.

إلا أن هـذه الصـعوبات لم تُحَيـدنا عـن بحثنـا وإنمـا كانـت دافعـا وحـافزا علـى مواصـلة العمـل، لـذا نأمـل أن نكـون وفقنـا الى حـدٍ مـا لإيضـاح النسـق الهيجلـي ولـو بالقـدر البسيط.

الفصـــــــول

الفصل الأول:

تاريخانية النسق الفلسفي

الفصل الأول: تاريخانية النسق الفلسفي

- **المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم**

1- ماهية النسق

2- مفهوم المثالية

3- السيرة الذاتية للفيلسوف هيجل

4- مؤلفاته

- **المبحث الثاني: الرؤى الفلسفية الما قبل هجلية**

1- النسق في الفكر اليوناني.

2- إشكالية النسق في الفلسفة الحديثة.

المبحث الأول:جينيالوجيا المفاهيم

1– ماهية النسق لغة واصطلاحا:

أ– لغة:

وردت لفظة النسق في لسان العرب "لإبن منظور" في قوله: «النَسَقْ في كل شيء وما كان على طريقة ونظام واحد، عام في الأشياء وقد نَسَّقَة تَنْسِيقاً».[1]

كما وردت الكلمة في معجم الوسيط «نَسَقَ الشيء نسقاً بمعنى نظمه، ويقال نَسَقَ الدُّرُ، ونسق كتبه، والكلام عطف بعضه على بعض "أَنسَقَ فُلاَن" تكلم سجعاً "ناسق بين الأمرين" تابع بينهما و"انتسقت الأشياء" انتضم بعضها على بعض، والنسق ما كان على نظام واحد من كل شيء».[2]

ونجد نفس المعنى فيما ذكره "الزمخشري" حيث قال: «نسق الدّر، وغيره ونسقه ودر منسوق، ومنسق، وتنسقت هذه الأشياء»، ومن المجاز كلام متناسق وقد تناسق كلامه وجاء على نسق ونظام.[3]

أما في قاموس المحيط فقد جاءت كلمة: "النسق" بمعنى: "ما جاء من كلام على نظام واحد... وأنسقأي يتكلم سجعاً والتنسيق.أي تنسقت بعضها بعضا.[4]

كما حظي مفهوم "النسق" بالشرح في معجم مصطلحات هيجل في قوله:«أما كلمة النسق system أو"المذهب" فقد جاءت من الكلمة اليونانية systemà التي تعني كلا متناسقا مؤلفا من أجزاء متعددة».[5]

ومدلول النسق في المعاجم الأجنبية الحديثة والمعاصرة: مجموعة من العلاقات اللسانية والأدبية والثقافية أو عناصر متفاعلة فيما بينها.

---

[1]: إبن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، د.ط، دار المعرفة، القاهرة، (د.س)، مج5، ص4013.

[2]: مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004م، ص918.

[3]: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1. 1979م، ص455.

[4]: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي، قاموس المحيط، تأليف محمد نعيم العرقوسي، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8. 2005م، ص925.

[5]: ميخائيل أنرود، معجم المصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، المركز المصري العربي، (د.ط)، 2000م، ص494.

وقد جاء في موسوعة لالاند" systémà" «نسق، نظام، سرد، جهاز، systema.D.systeme وتعني أيضا: مجموعة من الأفكار في العلم أو الفلسفة متراصة منطقيا، ولكن بالنظر إلى تنظيمها وتماسكها وليس إلى معانيها وحقيقتها في شاكلة واحدة أو نظام واحد» حيث تفسر الأجزاء الأخيرة بالأجزاء الأولى.[1]

ب– اصطلاحا:

ليس للنسق الفلسفي تعريفا جامعاً مانعاً، لأنه ليس ثمة ماهية مشتركة بين الأنساق الفلسفية القائمة أساسا على الاختلاف، وفي ضوء التعريفات المعجمية التي عرضناها نقدم تعريفا إجرائيا للنسق الفلسفي نبني عليه بحثنا.

وهو أن النسق الفلسفي بناء فكري مركب من وحدات معرفية تشكل تصوراً منطقيا ومتسقا.

فالنسق الفلسفي بهذا الاعتبار "موقف فكري" أو "رؤية خاصة إزاء العالم".

إن قيمة التصورات والمفاهيم الفلسفية تأتي من إمكانية توظيفها وتصنيفها وترتيبها في نسق فكري مترابط عبر صياغتها في نظريات فلسفية متداخلة ومترابطة ترابطا جوهريا، لتشكل منظومة فلسفية متماسكة الأجزاء، تندرج في إطار واحد أو تحت مقولة أو مفهوم كلي وهذا يسمى بـ:"النسق الفلسفي" philosophical system عند مشاهير الفلسفة: أفلطون، وأرسطو، وكانط...، فالنسق بهذا الاعتبار يقدم تفسيرا عقليا مقترحا لما يواجهه الفيلسوف من تساؤلات.

إن النسق نظام ينطوي على استقلال ذاتي يشكل كلا موحدا تقترن كليته بآنية علاقاته التي لا قيمة للأجزاء خارجها، وكان"دي سوسير" يعني بالنسق شيئاً قريبا جدا من مفهوم البنية».[2]

إن مفهوم النسق مفهوم فلسفي الأصل، وهذا ما ألمح إليه "جان بيارفرنان" الذي يرى: أن الفلاسفة اليونان أول من تصوروا محايثة دقيقة للنسق «فلكي تحل الفلسفة الصعوبات النظرية التي تواجهها اصطنعت لغة خاصة بها.

---

[1]: لالاند، الموسوعة الفلسفية، مجلد3، تر: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، ط1. 2001م، ص1218.

[2]: إديث كريزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1. 1993م، ص415.

وعملت على إيداع مفاهيمها وبناء منطقها وعقلانيتها الخاصة».[1]

فالتصورات الأولى للنسق الفلسفي نشأت وتبلورت عند أفلاطون وأرسطو لاحقا.

وبحسب نيشته «فهؤلاء ابتكروا في الواقع الأنساق الكبرى للتفكير الفلسفي».[2]

ولعل "هيجل" أول فيلسوف استعمل مفهوم (النسق) حتى أن هذا المصطلح قد ورد في عنوان مؤلف "هيجل" الفلسفي وهو: الفرق بين نسق فيخته ونسق "شلنج" في الفلسفة.*

لقد ميز هيجل في قراءته لتاريخ الفلسفة بين نمطين من الأنساق الفلسفية "نسق فلسفي كلي" ينطبق على تاريخ الفلسفة بكاملها وأنساق فلسفية خاصة بالفلاسفة.[3]

وباعتقادنا أن كل نسق فلسفي يبنى على مفهوم رئيسي واحد، يعد المقولة المركزية في النسق، إذ يحاول الفيلسوف تطبيقه على نظريات النسق كلها المثال عند أفلاطون، الموجود عند أرسطو، كوجيتو ديكارت، والمطلق عند هيجل، وتشتق منه مفاهيم ومقولات أخرى ذات دلالات تضبط النسق بأكمله عبر توظيفها في نظريات محددة.

فالمفهوم الرئيسي في النسق بحسب "جيل دولوز" ليس بسيطا بل مركبا يمتلك مكونات وعناصر يُحددُ بها.[4]

ومن الواجب والضروري إزالة الغموض والالتباس بين مفهوم النسق ومفهوم المذهب، لذا يبدو وللوهلة الأولى أن النسق والمذهب متشابهان في الدلالة ولكنهما يختلفان في البنية والمضمون ومجال التوظيف المعرفي، لأن مفهوم "النسق" أكثر التصاقا بالمعرفة الفلسفية القائمة على التفكير الحر، في حين أن المذهب أكثر

---

[1]: جان يبار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1987م، ص118.

[2]: فريديريك نيتشه، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القشر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2. 1983م، ص41

*: هيجل، في الفرق بين نسق فيخته ونسق شلنج في الفلسفة، تر: ناجي العونلّي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د.ط)، 2007م.

[3]: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 1983م، ص68.

[4]: جيل دولوز، ما هي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د.ط)، 1997م، ص39.

التصاقا بالمعرفة الوثوقية أي المعرفة القطعية التوكيدية، فالمذهب يُنظر إليه بوصفه معتقدا فكريا أو عقائديا موثوقا به.

يقوم النسق الفلسفي على فروض أو مسلمات عقلية يعمل العقل الفلسفي على تسويغها وإثباتها داخل النسق وهي مسلمات ذاتية فردية خاصة بالفيلسوف وقابلة للدحض في حين المذهب يقوم على التسليم الجازم لمبادئه وفروضه، ويقوم على مسلمات وأفكار بوصفها صادقة دوما ويجب اعتناقها على مبدأ الاعتقاد والتسليم من غير إخضاعها للنقد والتحليل.

يستمد النسق قوته من حججه البرهانية وطرائقه الإقناعية ومنهجه المنطقي الذي يسلكه العقل الفلسفي أما المذهب فيستمد قوته من أفكاره الوثوقية ويقينه المطلق وحجم مؤيديه ومناصريه ومدى انتشاره.

2- مفهوم المثالية:

تعد الفلسفة المثالية من أقدم الفلسفات الفكرية والتي ترجع إلى كل من سقراط وأفلطون، وتؤمن بأزلية الأفكار وكونيتها وأن العقل هو مصدر المعرفة الوحيد، ويرى المثاليون أن الأفكار تسبق المحسوسات وأن ماهية الأشياء تسبق وجودها كما يرى المثاليون أن الإنسان مكون من عقل ومادة أو روح وبدن، أما الروح فيكسب إلى عالم المثل الأزلي الذي لا يدرك إلا بالعقل وأما البدن ينسب إلى عالم الحس.

أ- لغة:

ترجع المثالية في أصلها اللغوي العربي إلى كلمة مثل بمعنى فضل أي صار ذا فضل يقال: أمثل، بنى فلان أي أدناهم إلى الخير أي أقربهم له ومنه المثالي ومعناه الشائع بين الناس هو: وصف لكل ما هو كامل في بابه كالخلق المثالي واللوحة المثالية ولكل ما يتصف بالسمو.[1]

فالناس يصفون إنسانا بأنه مثالي إذا كان في فكره وفي عمله حريصا على رسم الصورة الكاملة ساعيا إلى تحقيق المثل الأعلى والمثل بمعنى الشبه والأمثل بمعنى الأعدل في اللغة.

ب-إصطلاحا:

أما عن استعمال الفلاسفة لهذا المصطلح فمختلف، المثالية عندهم مذهبان:

[1]: جميل صليبا، المعجم الفلسفي،ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط1، (د.س)، ص336.

✓ **المذهب الأول**: هو المذهب القديم، وهو المذهب الأفلاطوني الذي يرى أن الأفكار والمعقولات أو المثل موجودة وجودا هو أسمى من الوجود المحسوس لأنها هي المبادئ النموذجية الأصلية للأشياء.

✓ **المذهب الثاني**: فهو المذهب الحديث الذي مهد له "ديكارت" وأبرزه "باركلى" ثم شيد البناء "كانط" ويرى وهذا المذهب أن الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار لا يمكن أن تحقق في الوجود إلا على نحو ما باعتبارها تمثلات ذهنية أي أن الأشياء الموجودة مرتبطة بالقوة المتعلقة التي تدركها.[1]

أما المثالية كمذهب فلسفي فهي مصطلح فلسفي يطلق بوجه عام على النزعة الفلسفية التي ترد كل الوجود إلى الفكر بأوسع معانيه.[2]

لقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة عن طريق الفيلسوف الألماني "لايبنتز" "leibnig"وكان ذلك خلال القرن السابع عشر الميلادي عندما أراد به تمييز فلسفة أفلطون القائمة على عالم المثل عن تيار الفلسفات المادية شائعة في عصره.[3]

3- السيرة العلمية للفيلسوف هيجل:

يُعَدَّ "هيجل" من بين الفلاسفة الألمان الذين ظهروا خلال القرنين 18- 19م بل خلال العصر الحديث، وأصبحت أفكاره السياسية والاجتماعية لها حداً واسع النطاق سواء في ألمانيا أو بقية الدول الأوروبية.[4]

يعتبر مذهبه من أشد المذاهب الفلسفية تأثيراً، ودراسة هيجل ضرورية لفهم التيارات الفكرية العميقة التي قلبت النظر إلى التاريخ والمجتمع.

ولد الفيلسوف الألماني: جورج ويلهام فريدريك هيجل GEORG WILHEM FRIEDRIH HEGIEL

---

[1]: دكتور عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص87.

[2]: دكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص337.

[3]: يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغايتها، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط1، 1998م، ص19.

[4]: محمد عبد الرحمن عبد الله، علم الاجتماع السياسي، النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م، ص193.

بمدينة « شتوتغارت في 27 أغسطس1770م، أبوه يسمى "جورج لودفيخ" وكان يعمل موظفا في الحكومة، كما له قدر كبير من الثقافة على العكس من أمه ماريا التي كان لها أثر في تعليمه وتدريسه في بداية مشواره.[1]

قام بدراسته الأولى في ثانوية المدينة التي أصبح زميلا وصديقا لكل من الشاعر "هولدرين" والفيلسوف شلنخ، الذي كان قد لماذا تتلمذ عليه من قبل وعلى الرغم من حيازته على درجة ماجستير في الفلسفة ودرجة الكانديداتورا للاهوات فقد رفض أن يصبح خادم رعية، وزوال مهنته أستاذ خصوصي مدة سبع سنوات 1793م إلى 1796م في مدينة برن ومن 1797م إلى 1800م، في مدينة فرانكفورت وفي هذه المدينة أحضرت له في أوقات الفراغ التي تبحث له اكمالية ثقافية جميع الميادين.[2]

وتشمل حياته مجموعة من الأحداث ذات أهمية، ففي شبابه انجذب بدرجة كبيرة إلى أن النزعة الصوفية، حيث يمكن اعتبار آرائه متأخرة إلى حد ما، حيث كان في أول الأمر ذو بصيرة صوفية، وقد علم الفلسفة أولا كمعلم خاص في بنيا، حيث ذكر أنه قد أتم كتابه ظاهريات الفكر.

أما الإرث الذي تحصل عليه بعد ممات والدة عام 1799م فقد سمح له يترك مهنة الأستاذ الخصوصي والانصراف كليا إلى أعماله الشخصية فذهب إلى لينا، ونشر هناك عمله الأول الفارقبين سيستام في حياته و سيستام شلنخ عام 1801م وفي الشهر الثاني: ناقش أطروحة التأهيل النظرية ففي محاضراته الجامعية والتي كان يعدّل فيها سنة بعد الأخرى، استطاع هيجل أن يحدّد مذهبه الشخصي، ويستمر في تحسينه وأخذ يبتعد أكثر وأكثر عن شلنخ، وأصبحت القطيعة نهائيا عندما ظهر نتاجه الكبير الأول "فينومولوجيا الروح" في تشرين الأول عام 1802م، إبان معركة "بنيا".[3]

أما الاضطرابات التي أحدثتها الحرب فقد انتزعت من هيجل كل أصل التثبيت في الجامعة التي كان يتقاضى منها مبلغا زهيداً، إذ أصبح هيجل على الحضيض من الناحية المادية، لم يبقى أمامه إلا أن يتخلى عن كرسيه الجامعي، ويقبل بوظيفة رئيس تحرير الجريدة "غارزيت دي باميرغ" التي تولاها من آذار 1807م إلى تشرين الثاني 1808م، وفي ذلك أصبح صديقه "بتهمر" مفتشا عاما للتعليم في "بارفاريا" فعينه مديرا لثانوية "نومبرغ" حين درس فيها المقدمات الأساسية الفلسفية، أو مدخل إلى الفلسفة، فزاول عمله هذا من 1808م إلى 1810م.

---

[1]: مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1982م، ص11.

[2]: رينيه سرو: هيجل والهيجيلية، تر: دونيس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص ص6-7.

[3]: براتراندراسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1977م، ص352.

وبعدما تزوج عام 1811م من فتاة نبيلة ابنة أحد أشراف المدينة، فأنجبت له ولدين، وفي تلك الفترة نشر كتابه أهمية علم المنطق.[1]

4- مؤلفاته:

من أهم مؤلفات هيجل أولها:"فينومولوجيا الروح" في 1807م أي؛ وصف الظواهر الذهنية وآثارها في حياة الإنسان، يصف فيها تطور الفرد وتطور النوع، أي علم النفس وتاريخ المدينة متداخلين حتى ليصعب أحيانا كثيرة التمييز بينهما، والكتاب بمثابة مدخل إلى المذهب، ثم يجيء كتاب المنطق في ثلاثة مجلدات 1812م- 1816م هو عرض للمعاني الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية فهو حجر الزاوية في بناء المذهب، والكتب الباقية تعالج أقسام المذهب، موسوعة العلوم الفلسفة و'تاريخ الفلسفة' وفلسفة الجمال نشرت بعد وفاته.[2]

ولقد كان لهيجل عدة مقالات ظلت بلا نشر حتى نشرها "نول nohl" عام 1907م منها: وضعية الديانة المسيحية"حياة يسوع" حيث هاجم في المقالات الكنسية بعنف، مفسراً الأسباب التي حولت الديانة المسيحية إلى ديانة تثقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى عُدَّت ديانة حزينة معتمة، إذا ما قورنت بديانة اليونان الأقدمين.

عادت الصداقة القديمة بين شلنج وهيجل وسرعان ما قرر لاثنان إصدار جريدة فلسفية كتب فيها هيجل خمس مقالات، وظلت تعمل حتى توقفت عن الصدور عام 1803م حين غادر شلنج"بينا"، وتتمثل هذه المقالات في طبيعة النقد الفلسفي، الحس المشترك، تناوله للفلسفة، كما يظهر في تحليل مؤلفات "هركروج" المذهب الشكي وشولسته، الإيمان والمعرفة في الطرق العلمية لدراسة الحق الطبيعي ومكانته في الفلسفة العلمية وصلته بعلوم القانون الوضعية، ولقد كتب هذه المقالات كلها في فترة من 1802م إلى 1803م.

لكن هناك مقالتين سابقا هذه المقالات خمس، فقد كان أول ما نشره في هذه المدينة كتيب صغير يزيد بقليل عن 100 صفحة وعنوانه إذا ما تم ترجمته كاملاً الفرق بين مذهبي فشته وشلنج وعلاقة ذلك بإسهامات رانيهولد في الكشف عن وضع الفلسفة في بداية القرن 19

[1]: براتراندراسل، مرجع سابق، ص08.

[2]: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2012م، ص274.

بقلم جورج ويلهام هيجل دكتور في المحكمه الدنيوية، ولكي يكون له الحق في إلقاء محاضرته بجامعة بينا، كان عليه أن يكتب بحثا باللغة اللاتينية فكتب في أغسطس 1801م بحثا بعنوان بحث فلسفي في مدار الكواكبفظفر بحق التدريس وتابع محاضراته بعدد ضئيل جداً من الطلاب لا يزيد عن أحد عشر طالبا.[1]

أما العمل الرئيسي الذي صدر في نهاية الفترة التي اعتبرها بعض الباحثين من أخطر فترات حياته، فهو كتابه ظاهرية الروح الذي أتمه في الليلة السابقة لمعركة بينا 13 أكتوبر1806م، وكان هذا الكتاب بمثابة الانفصال الروحي بينه وبين شلنج، فقد بدأ هيجل يشق طريق خاصا في الفلسفة، وموضوع الكتاب وكيف يرتفع الوعي من المراتب الدنيا إلى المراتب العليا حتى يصبح هو المطلق شيئا فشيئا.

بعد ذلك انتقل "هيجل" إلى "بامبرغ" ليرأس تحرير جريدة هناك وهي صحيفة يومية محدودة الانتشار، وظل يشغل هذا المنصب حتى عام 1808م.[2]

ولم ينتشر "هيجل" سوى الكتب الأربعة التي سبق وذكرناها أثناء استعراض حياته:1-ظاهريات الروح، 2-المنطق، 3-موسوعة العلوم الفلسفية، 4فلسفة القانون، وفي سنة 1831م انتشرت الكوليرا خلال الصيف والخريف بروسيا وكان هيجل من ضحاياها في 14 نوفمبر 1831م، إلا أنه بعد وفاته قام تلاميذه بإعداد نشرة كاملة لمؤلفاته جمعوا فيها ما نشره "هيجل" بنفسه قبل وفاته، ثم ضموا إليه كل ما ألفه مخطوطا محاضرته التي ألقاها في جامعة برلين، والمذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته.

ولم يلبثوا الناشرون أن اهتموا بمقالات "هيجل" ورسائله، فقام بعضهم بنشرها ضمن مجموعة مؤلفاته حتى بلغ عدد المجلدات التي تضم الآن أعماله الكاملة حوالي ثلاثين مجلدا.[3]

---

[1]: إمام عبد الفتاح إمام، هيجل العقل في التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م، ص ص15-16.

[2]: المرجع نفسه، ص16.

[3]: هيجل، العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول من محاضرات المكتبة الهيجلية، (د.ط)، (د.س)، ص30.

المبحث الثاني: الرؤى الفلسفية الما قبل هجلية

1- النسق في الفكر اليوناني:

إن قيمة التصورات والمفاهيم الفلسفية تأتى من إمكانية توظيفها وتصنيفها وترتيبها في نسق فكري مترابط عبر صياغتها في نظريات فلسفية متداخلة و مترابطة ترابطا جوهريا لتشكل منظومة فلسفية متماسكة الأجزاء تندرج في إطار واحد أو تحت مقولة أو مفهوم كلي، وهذا ما ندعوه بـ "النسق الفلسفيphilosophical system" عند مشاهير الفلسفة مثل أفلطون وأرسطو وكانط.

إن مفهوم النسق هو مفهوم فلسفي الأصل، وهذا ما ألمح إليه جيان بيارفرنان الذي يرى أن فلاسفة اليونان أول من تصوروا محايثة دقيقة للنسق فلكي تحل الفلسفة الصعوبات النظرية التي تواجهها، اصطنعت لغة خاصة بها وعملت على إبداع مفاهيمها وبناء منطقها وعقلانيتها الخاصة.[1]

فالتصورات الأولى النسق الفلسفي نشأت وتبلورت عند "أفلطون" وأرسطو لاحقا، ويرى "نيتشة": أن هؤلاء «لقد ابتكروا في الواقع الأنساق الثقافية الكبرى للفكر الفلسفي ولم يبق لمجمل الأجيال اللاحقة أن تبتكر شيئا جوهريا يمكن أن يضاف إليها».[2]

حسب "نيتشة" النسق الفلسفي ثابت كامل منذ ابتكاره من طرف أفلطون وأرسطو وغير قابل لأي إضافة فقد يحوي النسق الفلسفي مجموعة من المحاور كمحور المعرفة، محور الأخلاق التي تشكل نسقا منسجما ومتسقا شموليا.[3]

إن الأنساق الفلسفية عند كل من أفلطون وأرسطو تختلف عن بعضها في المفهوم "الرئيس" الذي يحكم النسق، فهؤلاء الفلاسفة ليس لهم مفهوم رئيس واحد، لكل منهم مفهومه المركزي الخاص بنى عليه نسقه الفلسفي.

---

[1]: جان بيارفرنان، أصول الفكر اليونان، سليمان حدّاد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1987م، ص118.

[2]: فريدريك نيتشة، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983م، ص41.

[3]: جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة نظرية الأنساق المتعددة مجلة إتحاد كتاب الإنترنت المغاربة، مارس 2016م، ص10.

أ– أفلطون: يعد أفلطون347 ق.م– 427ق.م رائد هذه الفلسفة ومؤسسها قديما وهو الأب الروحي للفلسفة اليونانية[1]، وكل الفلاسفة المثاليين يدينون له من الصور، ولفظ المثالية اشتق أساسا من فلسفته في المثل، وقد ظهرت بعض آرائه وأفكاره المثالية في كتابيه المشهورين للجمهورية والقوانين، يرى أفلطون النسق إلى مفهوم رئيس واحد يبني عليه تجربته الفلسفية التي تصبح تجربة حياة عقلية، وأهم نظريات النسق الأفلطوني محاولين الكشف عن آلية التكامل والانسجام في نسقه، حيث يعتبر هذا الأخير أول فيلسوف قام بمحاولة تركيبية لإقامة نسق فلسفي[2] متكامل لنواحي الفكر، عرض فيه نظرية الوجود والمعرفة والنفس والأخلاق والجمال والسياسة والاجتماع، بعد أن كانت الفلسفة قبله أراء عامة لم تصل إلى مرحلة تأسيس نظريات فلسفية متكاملة.

فلقد جاء أفلطون بعد سقراط ليقدم تصوراً فلسفياً عقلانياً مجرداً ولكنه تصور مثالي، لأنه أعطى الأولوية للفكر والعقل والمثال بينما المحسوس لا وجود له في فلسفته المفارقة لكل ما هو نسبي وغير حقيقي، ولأفلطون نسق فلسفي متكامل يضم تصورات متماسكة حول الوجود والمعرفة والقيم، وتتمثل فلسفته ونسقه في نظرية المثل وهي عصب الفلسفة الأفلطونية، لأنها جوهر وأساس نظريته في الوجود، وهي الموضوع الوحيد للعلم اليقيني عنده وما عداها فهي أوهام وظنون، فالمثُل عنده هي «المعنى الكلي المعقول المفارق لظلاله من عالم الأشياء المحسوسة» فهي عقلانية أي؛ أنه يتم معرفتها عن طريق العقل[3] فالعالم الأنطولوجي يقسمه إلى قسمين: العالم المثالي والعالم المادي، فالعالم المادي هو عالم متغير ونسبي ومحسوس والمعرفة فيه نسبية تقريبية وجزئية وسطحية، واستشهد أفلطون بأسطورة الكهف ليبين بأن العالم الذي يعيش فيه الانسان هو عالم غير حقيقي، وأن العالم الحقيقي هو عالم المثل الذي شيد فيه نسقه الفلسفي على مفهوم رئيس واحد وهو مثال "الخير الأسمى" والذي يمكن إدراكه عن

---

[1]: عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة متيمة، بيروت، ط1، 1947م، ص42.

[2]: محمد وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، (د.ط)، 1983م، ص49.

[3]: د. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، الدار المصرية اللبنانية، 2013م، ص199.

طريق التأمل العقلي والتفلسف، واشتق منه ثلاثة مفاهيم أساسية فسّر بها الوجود بأكمله وهي: "العالم المعقول" و"العالم المحسوس "و"اللاوجود المعدوم".[1]

فمثالية أفلطون مثالية مطلقة تتجه إلى ما هو بذاته، لأنها ترى في الفكرة أو المثال موجودا متميزا متعاليا، هو عنصر المعرفة المطلقة التي هي الوجود المطلق ذاته لا يتغير، والذي بفضله تجيء الأشياء كلها إلى الوجود وأن المعرفة ذات طابع سماوي، لأنها مصدر الأشياء ومدبرها فهي مثالية لاهواتية.[2]

فلقد ميز في هرمه الوجودي بين ثلاثة أنواع من الموجودات وهي على طريقة التقديم والتأخير الزمانين من الأعلى إلى الأدنى: المثال السرمدي، الموجودات الزمنية، والخليط، واللاموجود المعدوم الزماني، ويتكامل هذا الهرم الوجودي مع نظريته في المعرفة والتي تدرك فيها عالم المثل عن طريق التفلسف العقلاني، ومن هنا المعرفة عند أفلطون تَذكُر والجهل نسيان، ويعني أننا كلما ابتعدنا على العالم المثالي إلا وأصابنا الجهل، لذا فالمعرفة الحقيقية أساسها إدراك عالم المثل وتمثل مبادئه الكونية التي تتعالى عن الزمان والمكان، ومن ثم فاصل المعرفة هو العقل وليس التجربة أو الواقع المادي الحسي الذي يحاكي المثال محاكاة مشوهة،[3] حيث ترتبط نظريته في الوجود والمعرفة بنظريته في النفس بأنواعها الثلاث: الناطقة، والعصبية، والشهوانية، وتتوافق مع ثلاث فضائل أخلاقية هي: الحكمة والشجاعة والعفة، فأفلطون ميز في والمعرفة ثلاث درجات وهي: "العلم"، "الاسستدلال"، "المعرفة الضنية"، وتتمثل مثالية أفلطون في "جمهوريته الفاضلة" التي يؤسس فيها مجتمعا متفاوتا وطبقيا، إذا وضع في الطبقة الأولى الفلاسفة والملوك واعتبرهم من طبقة الذهب ويتصفون بالحكمة، بينما الطبقة الثانية وضع الجنود وجعلهم من طبقة الفضة، أما الطبقة السفلى فقد خصصها للعبيد وجعلهم طبقة الحديد، لأنهم أدوات الإنتاج والممارسة الميدانية، ولكن المهمة الصعبة هي كيف نوزع الأفراد كل في طبقته؟ حيث يقول أفلطون إن هذا واجب الدولة وعليها فرز الطبقات بطريقه عادله، وأفلطون لا يؤمن بأن الطبقات وراثية، إذ ليس بالضرورة أن يكون ابن الحاكم حاكما أو ابن عاملاً.[4]

---

[1]: د. أمير حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، (د.ط)، 1991م، ص ص162-163.

[2]: د.عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص1.

[3]: عمر الفروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مرجع سابق، ص

[4]:الدكتور عبد الله شمث المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، كلية التربية، جامعة دمشق، ط1، 2015م، ص82.

يشكل الاستدلال العقلي في نسق أفلطون منهجا دقيقا يتميز بالدينامية والتنظيم الذاتي، فلقد بنى جمهوريته على العدالة والتي تعني « أن يقوم كل شخص بأداء وظيفته على الوجه الأكمل في الوقت الذي تحافظ له الدوله على هذه الوظيفة بحسب المؤهلات والمواهب الطبيعية الكامنة من دون أن يتدخل أي فرد في عمل غيره، وقد بين لنا أفلطون سببا ربطه للعدالة بالوظيفة وذلك بسبب نشأة الدولة، لأنها نشأت من عجز الفرد عن الاكتفاء بذاته، والعدالة تعني التناسب بين قوى النفس الثلاث، وتعني التوازن والنظام بين فئات المجتمع، فالدلالات المختلفة لمفهوم العدالة تتوقف مع تراتبية الهرم الموجود في النسق الأفلطوني كله.

وهكذا فقد تبين لنا أن فلسفه ونسق أفلطون فلسفة مثالية مفارقه للمادة والحس، تعتبر عالم المثل العالم الأصل، بينما العالم المادي هو عالم زائف ومشوه غير حقيقي، كما أن نسقيته تبدو في التنظيم الذاتي ودينامية المفاهيم والنظريات ومرونتها داخل نسقه في اتجاهين متكاملين من الأعلى إلى الأدنى، من الخير الأقصى إلى الصانع عالم الموجودات الحسية، كما نلاحظ أن التصور الأفلطوني يقوم على عدة ثنائيات: العالم المادي في مقابل العالم المثالي، وانشطار الإنسان إلى روح من أصل سماوي وجسد من جوهر مادي، وانقسام المعرفة إلى معرفة ظنية محسوسة في مقابل معرفة يقينية مطلقة، وعلى المستوى الاجتماعي أثبت أفلطون أن هناك عامة الناس وهم سجناء الحواس الضنية، والفلاسفة الذين ينتمون إلى العالم المثالي،[1] فلقد اعتقد أفلطون بوجود ما يسميه العالم الحقيقي الموجودة فيه الأفكار العامة الحقيقية والتي لها وجودها المستقل لا تتبدل ولا تغير، بينما العالم الحقيقي والواقعي لا يمثل الحقيقة النهائية وهو خيال العالم الحقيقي، فلقد عمّم أفلطون نظريته هذه في كل مجالات الوجود، فهذا ما جعل أفلطون يسلك طريق العالم المعقول ويترك عالم المادة، لأنه الوجود الحق وأن معرفة الأشياء والفضائل لا توجد إلا في عالم مفارق لهذا العالم المحسوس، إن كانت مثاليته مفرطة وفوق مستوى طاقة الناس إلا أنه وصف دولة

[1]: مصطفى النشار، الفلسفة اليونانية من متطور شرقي، مرجع سابق، ص80.

مثاليـة صـعبة التحقيـق ولكـن هنـاك فائـدة مـن رسـم هـذه الصـور الـتي في أذهاننـا، وهـي أن أهميـة الإنسـان تكمـن في قدرتـه علـى تصـور عـالم أفضـل وتحقيـق جـزء علـى الأقـل مـن هذه الدولة المثالية.[1]

ب– أرسطو:

ولد أرسطو322ق.م – 385ق.م ويُعد فيلسوفا موسوعيا شاملا، حيث كانت فلسفته تتفتح على كل ضروب المعرفة والبحث العلمي إذ يبحث في الطبيعة والميتافيزيقا وعلم الحياة والسياسية والشعر وفن الخطابة والمسرح، وقد وضع المنطق الصوري الذي كان له تأثير كبير على كثير من الفلاسفة إلى أن أحل محله المنطق الرمزي مع "براتراندراسل" و"وايتها" وهو فيلسوف اليونان غير منازع وأعظم الفلاسفة بإطلاق، فلقد كان أرسطو أكثر حاجة وأشد توفيقا، يمتلك الدين والأخلاق الدافعين الاثنين وراء فلسفته العظيمة ومحاولته العديدة في صياغة مبادئ التفكير العقلي بشكل عام وذلك اعتمادا على المنطق[2]، ولكنه لم يشأ أن يجعله جزءاً من مذهبه بل جعله أداه وآلة العلم في شتى ميادين المعرفة حيث أن المنطق عنده خاصية التقديم والتمهيد للبحث في كافة العلوم، لذلك فإنه يسميه بالتحليلات، إذ يتميز منهجه بالتفكير المنطقي التحليلي ذو نزعة تحليلية واقعية.

وكان أرسطو أول من نظر إلى العلم مجموعة، ووضع مبادئ تصنيف تام للعلوم، فالعلم عند ينقسم إلى نظرية وغاياته المعرفة وفي ذاتها وينتهي إلى مجرد المعرفة ويقع على الوجود ينظر فيه من ثلاث جهات من حيث هو متحرك محسوس، ومد العالم الطبيعي ومن حيث هو مقدار وعدد، وهذا وهو العالم الرياضي، ومن حيث هو وجود بالإطلاق وهذا ما بعد الطبيعة، أما العلم العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متمايزة منها،[3] وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الإنسانية وتندرج جميعها تحت علم السياسة، فمثلا فن الحرب فغايته وإحراز النصر، والاقتصاد الثروة، والطب غايته الصحة، فأرسطو ليس مبتدع علم المنطق ولكنه مدونه وواضع قواعده ومنظمه، ولقد سماه بالأورغانون Organonأي؛ الآلة أو الأداة، وهنا يجدر بنا أن نعرف

---

[1]: د. نادية عبد الهادي عبد السلام، المثالية المطلقة في الفكر الفلسفي الحديث،عرض وتحليل، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (د.ط)، (د.س)، ص104.

[2]: إبراهيم الزين، تاريخ الفلسفة من قبل أرسطو إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، (د.ط)، 2011م، ص107.

[3]: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د.ط)، 2012م، ص145.

أن هذه الأخيرة لم يجعل المنطق "علما وشكلياً" لا علاقة بينه وبين أبحاثه. كما أصبح هذا العلم فيما بعد، بل جعل بين شكل هذا العلم وبين التفكير نسبا وصلة، فإذا قاد الشكل المنطقي إلى نتيجة لا يقبلها العقل، فاتبع أرسطو ما أوجب العقل وترك ما أدى إليه شكل المنطق.[1]

فلقد اعتقد أرسطو أن الحقيقة يمكن تحديدها بالعلاقة البسيطة بين الأفكار، بيدا أنه لم يتأخر عن استقلاله عن أفلطون في العدول عن هذا المفهوم المثالي، إذا لم تبقى الحقيقة في نظره قائمة على مجرد توافق الفكر مع نفسه بل على توافقه مع الأشياء والموجودات الخارجية أي؛ مع العالم الحسي، وبهذا أخرج أرسطو الحقيقة من إطار المنطق وأدخلها في إطار الميتافيزيقية، فالوجود العقلي يفترض إذن وجوداً واقعياً، فلقد أسس أرسطو نسقه على مفهوم الموجود الذي يظهر في نظامه الفلسفي كلها بالتشكيك على نواحي ثلاث وهي: الموجود الحسي، والموجود العقلي، والموجود المفارق، وهكذا فإن المنطق عنده علم يوجه العقل نحو الحقيقة ويسمح له من خلال عملياته المختلفة التصور البسيط، والحكم والتصديق، والمحاكمة والاستدلال بإدراكها من دون أن يقع في الخطأ.

لقد كانت عناية أرسطو بالمنطق عناية كبيرة، فلقد بوب أبوابها وفصل فصوله وضع أجزائه على النحو الذي نراه عليه الآن، لهذا سمي أرسطو "بالمعلم الأول" لأنه المعلم الأول لعلم المنطق[2] ولا يكاد يختلف منطق أرسطو على المنطق الصوري الذي لا نزال نتدارسه حتى الآن إلا فيما زاده المتأخرون من الشكل الرابع من أشكال القياس، فلقد قسم الغربيون في العصور الحديثة المنطق إلى قسمين: منطق الصورة ومنطق المادة، وقد عُنِيَ أرسطو بأولهما فقط، أما ثانيهما فلم يبعث إلا في العصور الحديثة، والحقيقة أن منطق أرسطو هو الذي خلد ذكره على مر التاريخ.[3]

تمثل فلسفة أرسطو الفكر اليوناني في أرقى مراحله وأعظم أطواره، وكانت تتناول جميع المعارف الإنسانية التي كانت سائدة في زمانه وقد بلغ هو بتفكره ذروة العبقرية البشرية وأحاطت آرائه بأوسع مظاهر الوجود الطبيعية والمدني، فلقد كانت فلسفة أفلطون "مُثلى" خيالية تبحث في كيف يجب أن يكون

---

[1] : د.عمر فروخ، الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مرجع سايق. ص57.

[2]: محمد بصار، الفلسفة اليونانية، دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت، (د.ط)، 1973م، ص ص123-124.

[3]: محمد حسن مهدي بخيت ، الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد، عالم الكتب الحديث، دار النشر والتوزيع، أربد، ط1، 2012م، ص105.

الوجود، أما أرسطو قال: «أن هناك عالماً واحداً هو عالمنا الذي نعيش فيه وهو العالم الحقيقي»[1] ولينعرف على فلسفته يتطلب ذلك التطرق على نسقه الذي كان شاملا لنواحي الوجود كلها قمة الجوهر على مستوياته الثلاثة: الجوهر الحسي، والجوهر المنطقي، والجواهر المفارق ونظرية المعرفة، ونظرية في النفس، ونظرية في الأخلاق.

حيث يذهب أرسطو إلى أن العالم الحقيقي هو العالم الواقعي المادي، أما العالم المثالي فهو غير موجود، وأن الحقيقة لا توجد سوى في العالم الذي نعيش فيه، وخاصة في الجواهر التي تدرك عقلانيا، ولا توجد حقيقة في الأعراض التي تتغير بتغير الإشكال أي؛ أن الحقيقي هو الثابت المادي، أما غير الحقيقي فهو المتغير المتبدل، ولقد أعطى أرسطو الأولوية لما هو واقعي ومادي على ما هو عقلي وفكري، ومن هنا عدّ المعلم الأول فيلسوفا ماديا اكتشف العلل الأربعة: العلة الفاعلة، العلة الغائية، العلة الصورية الشكلية، العلة المادية.

اعتقد أرسطو بتجاوز أفلطون تجاوزا تاما، من خلال هذه الرؤية نظر أرسطو إلى الفلسفة بوصفها استكمالا وتقدما، فاعتقد أن الفلسفة مرت بمراحل مثلها: طاليس، وسقراط، وأفلطون، ووصلت إلى طبيعتها في فلسفته هو[2] فالحقيقة التي يحاول أن يكتشفها أرسطو ويقومها ويفهمها هي حقيقة خالدة لأن التاريخ لا يستطيع أن ينال منها، لأنها ثمرة تجربة أصيلة وتجذر فعلي للعقل الفلسفي في التاريخ وهاجس معرفي عميق بالوجود وفهمه واستيعابه في إطار تصوري، فلذا نجده ينفرد بحدس خاص يتصف بالأصالة والإبداع يميزه عن الآخرين.

فلسفة أرسطو في الطبيعة نجده يحددها بأنها دراسة الكائنات الطبيعية المادية المتحركة وخصص لها جزءاً كبيرا من كتابه "الطبيعة" وهي الحركة، والمكان، الزمان، اللانهائي، الخلاء، العلية، فكان يفسرها بعللها الحادثة وأشكالها النهائية،[3] وأن الوجود الطبيعي هو الذي يتعلق بالمادة في الواقع، فهو وجود واقعي

---

[1]: إبراهيم الزين، تاريخ الفلسفة من قبل أرسطو التي ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص107.

[2]: أولف جوجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية تر: عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ط)، 1976م، ص234.

[3]: محمود عبد اللطيف الصديقي، رواد الفكر اليوناني الأوائل، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2020م، ص ص116-117.

كما وجود ذهني، فالعالم طبيعي يتكون من مادة وصورة، فمن خصائص المادة التغيير والحركة؛ ومن هنا يعني بدراسة الحركة من الزمن والمكان الخلاء وما دامت المادة تتغير وتتحرك فإن الموجودات الطبيعية ترتقي وتتطور من أدنى إلى أعلى، وبالتالي فهو تطور منطقي حيث يقسم أرسطو العالم إلى:

✓ **عالم أدنى**: وهو العالم الأرضي ويتكون من عناصر الماء والهواء والتراب، وهذا العالم يخضع للفساد.

✓ **والعالم الأعلى**: هو عالم الأفلاك وهو أرقى من العالم الأرضي وهو متمم له في هذا الوجود إلى أن يصل في قمته العليا، فيكون الإلهه هو في قمة العالم العلوي.

ومن هنا فالإنسان هو أرقى العالم الأرضي، يتميز عن غيره بالعقل وفي ذروة العالم العلوي الذي يرى أنه صورة محضة مجردة عن المادة لا يحدّه زمان ولا مكان.[1]

في رأي أرسطو الطبيعي هو الجامع للهيولي والصورة مثل هذا الجمع يجعل من المرء الجامع لهما أعلم بالأشياء الطبيعية من غيره، وهو الذي يستحق نعته بالطبيعي، والموجودات كلها وجدت لمنفعة البشر، إذن منفعة الإنسان هي الهدف الأساسي لوجود الطبيعية لذى أصبح الإنسان كائنا طبيعيا يجتمع فيه النفس والجسد والطبيعة تقضي سيادة النفس وتسلطها على الجسد، وفي النفس السلطة العاقلة على باقي القوى، وفي ذلك منفعة للجميع، ومن هنا يعرف الإنسان واجبه اتجاه الطبيعة وكيف يتصرف إزاءها، وفقا لهذه الرؤية الأروسطية نجده قد درس وناقش موضوعات الطبيعة عديدة.[2]

ويعتبر المعلم الأول عالِم بالأخلاق دقيق وخبير بالنفس الإنسانية، فمنهجه الأخلاقي يعتمد على التجربة الواقعية والاستقراء العقلي وليس الاستقراء العلمي المعروف، ومن ثم اتسم مذهبه بالواقعية وذلك لأن الأخلاق في نظره متغيرة دائما، ولذا نستعين في التعرف عليها بحكمة الحكماء وسير الفضلاء، لأن الرجل الفاضل

[1]: محمد حسن مهدي بخيت، الفلسفة الغربية القديمةعرض وتقديم، مرجع سابق، ص106.

[2]: دكتور عصام زكريا جميل، مصادر فلسفية، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 2012م، ص ص183-184.

يعرف الخير بالتجربة، أقدر إلى اكتساب معرفة صحيحة بهذا الخير واستخلاص المبادئ الحاصلة عليها بلا شك.[1]

إن مفهوم النفس عند أرسطو يختلف باختلاف تعريفها حسب وظيفتها ومظاهرها المختلفة مثل: الغذاء والنمو والتوالد والإحساس والحركة والشهوة والتخيل والإدراك وهذه الوظائف ليست مستقلة بل يتبع بعضها بعضا، وقد تجتمع كلها في كائن واحد كما في الإنسان.

يتناول أرسطو: أن كل شيء طبيعي له الحياة وبالتالي نفس، وهي مصدر حياته وعلى هذا فنجده يفرق بين ثلاث أنواع من الأنفس:

- **النامية النباتية**: وهي أساس الحياة والغذاء والنمو، وهي موجودة في النبات وهي الوظيفة الأولى في النفس.
- **النفس الحيوانية الحاسة**: وظيفتها الحركة والإحساس عن طريق الحواس الخمس.
- **النفس الناطقة العاقلة**: وظيفتها التفكير وهي موجودة في الإنسان[2]

ونلاحظ أن أرسطو ينسب إلى العقل قدرة منفعلة وأخرى فاعلة ويضع العقليين في النفس ويصف العقل الفعال بأنه أشرف من العقل المنفعل،[3] ولقد اشتهر هذا الأخير بنظريته في "الوسط" أو ما يسمى "بالوسط السعيد" حيث يرى أن السعادة في الفضيلة وبهذا لا يعتبر الفضيلة طبيعية وفطرية في الإنسان وإنما الطبيعي عنده استعدادات وتكتسب بتطبيقها على حالات معينة.

وهكذا فالنسق الأرسطي هو تصور كلي موحد عن العالم لا تنكشف أبعاده المعرفية إلا في بنيه المجموع وفهم النظريات كلها التي يشملها و يستوعبها بوصفها أجزاء تنتمي إلى بعضها البعض فهو نسق منسجم ومترابط ومتكامل، فلقد رتب وصف كل نظرية أو تصور وقضية بانتظام في جسم نسق، حيث نجد كل نظرية تمثل كيانا فكريا مستقلاً ومكتفيا بذاته، وتعالج جانباً خاصاً ومتميزاً، فكل النظريات الفلسفية التي تتطرق إليها في نسق واحد توضح وتفسر

[1]: عمر فروخ، الفلسفة الغربية القديمة، مرجع سابق، ص ص109-110.

[2]: محمود عبد اللطيف الصديقي، رواد الفكر اليوناني الأوائل، مرجع سابق، ص126.

[3]: مجدي السيد أحمد الكيلاني، أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط1، 2012م،ص06.

بعضها بعضا، فنسقه يبدو بوصفه انسجام الأفكار داخل وحدة منطقية تؤلف بينها[1] وما هذه قطرات من فلسفة ونسق المعلم الأول أرسطو من يعتبر بحق أكبر وأعظم فلاسفة اليونان.

2- إشكالية النسق في الفلسفة الحديثة

يمكن أن نرجع بدايات الاهتمام بالفلسفة النسقية إلى التفكير الإغريقي وخاصة الفلسفة المابعد سقراطية من خلال اهتمامها ببناء فلسفة متكاملة، وبحكم طغيان مفهوم الانسجام على الثقافة الإغريقية فقد ارتهنت الفلسفة إلى هذا المفهوم، فما هو منسجم هو بالضرورة صائب، غير أننا نلاحظ بأن المال الجاد إلى الاهتمام بصياغة فلسفه نسقية بدأ مع مطلع عصر التنوير في أوروبا، فقد انشغل الفكر الأوروبي أنذاك في الفلسفات التأسيسية التي إستلزمت أن تلجأ إلى نوع من النسقية لكي يكفل لها نوعا من الرضا إشكالية الذات والموضوع التي أضحكت الموضوع الأبرز في الفلسفات الحديثة ومن أهمهم:

أ - يوهان غوت ليت فيخته الفيلسوف الألماني 1762م-1814م:

قبل الخوض في فلسفة "فيختـه" لابد أن نعرج على "كانط" أحد أهم عمالقة الفكر الحديث ليس في ألمانيا فقط بل في العالم الغربي ولا سيما أن فلسفته نقدية علمية تحافظ على الصورة والمادة أو الذات والموضوع في آن واحد، فهو يؤمن بالعلم والواقع التجريبي ويقر بالثنائية.

إن "فختيه" تأثر تأثرا بالغا بفلسفة "كانط" النقدية[2] لأنه كان تلميذا "لكانط" بالمعنى الحرفي للكلمة.

كان "فيختـه" فيلسوفا ألمانيا وكان أحد مؤسسي الحركة الفلسفية المعروفة باسم "المثالية الألمانية" وهي الحركة التي تطورت من الكتابات النظرية والأخلاقية لـ "إيمانوايل كانط" أثر على العلوم الألمانية في مجالات الميتافيزيقا ما وراء الطبيعة وفهم الجمال والفكر الاجتماعي وكثيرا ما يُنظر إلى ""فختيه' على أنه الشخص الذي تُشكِل فلسفتة جسرا بين أفكار جميع من "كانط" والمثالي الأماني "فريدريش هيجل" ومؤخرا بدأ الفلاسفة والباحثون في تقدير "فختيه" كفيلسوف هام في حد ذاته بسبب إجاباته ونظراته المعمقة الأصيلة في طبيعة الوعي الذاتي أو الوعي بالذات، ومثل "ديكارت" و"كانط" قبله فقد كانت مشكلتا الموضوعية والوعي المحرك

[1]: سمير الزغبي، الفن والوهم وإبداع الحياة، دار التنوير، بيروت، (د.ط)، 2009م، ص55.

[2]: رقيه حسن محمود، فيشته و غاية الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص07.

الرئيسي لتأملاته الفلسفية وقد خط "فختيه" أيضا فلسفة سياسية، ويعتقد البعض أنه أبو القومية الألمانية.

إن الدراس لأراء في "فختيه" يتبين أن أهم سؤال حير هذا الفيلسوف في بدايته نظره الفلسفية هو: هل تتعارض واقعية الأشياء كما يتصورها الفهم مع مفهوم الحرية؟ هذا السؤال الذي أقلق باله والذي جعله يضع الخطوط الرئيسية في نسقه الفلسفي.

هرع "فختيه" إلى الطبيعة الخارجية تستوحيها الحقيقة ويستلهمها الحق فردته عنها بقسوة مثبتة بسيطرتها على ما يجري من الأمور، من حيث كل ما فيها مقنن مكمم ثابت وحيث لا يمكن لنا أن نقول: أن ما يحكم الكون آليه تجري على سُنه ثابتة لا تتغير أبدا ولا تتبدل إلا لأمر خارج على العادة.[1]

بهذا فإن "فختيه" يشعر شعورا واضحا بالأشياء المحيطة به ويكشف له هذا الوجود عن علاقات تربط بين هذه الموجودات وتجمع بينها بحيث تبدو جميعا في سلسلة منتهية العلاقات ليس للعفوية فيها نصيب ولا للحرية مكان، ويتبين له ذاته أنه حلقة في هذه السلسلة الواسعة للموجودات تفرض نفسها فرضا عليه فيشعر بأنه كائن مسير لا إرادة له ولاحرية.

«فارتد فختيه عن الواقع الخارجي والتفت إلى داخلية نفسه ويسرها حتى خرج لنا بنسق الغاية منه، إثبات أن الطبيعة التي يعيش فيها الإنسان ويرتمي بين أحضانها ليست غريبة عنه، بمعنى أنها لم توجد دون أن تكون بينها وبينه علاقة وثيقة تجعله منها وهي منه، فيدخل فيها عندما يريد ويسيطر عليها دون أن ترده عنها أو تقييده بما فيها من سنن وقوانين».[2]

يضيف "فختيه" قائلا « أن الطبيعة التي علي أن أعمل فيها ليست شيئا غريبا عني منقطع الصلة بي».[3]

لقد كان في "فختيه" يؤكد على فتره واحدة و ووحيدة وهي يمكن رد المعارف إلى مبدأ واحد هذا المبدأ هو "الأنا" المرتبط بمبدأ الهوية ومن هنا نؤسس العلم المطلق، والكلي في داخل النسق الفلسفي ذاته، وهذان المفهومان هما من المفاهيم الأهم في الفكر النسقي والمراد من فكرة "الأنا" المطلقة لدى

[1]: رقية حسن محمود، فتشيه وغاية الإنسان، مصدر سابق، ص52.

[2]: فيشته، فيشته وغاية الإنسان، مصدر سابق، ص52.

[3]: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة،كلمات للطباعة والنشر، مصر ، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص279.

"فختيه" هو رد المعرفة الذاتية والموضوعات الخارجية إلى مصدر واحد، فتختفي الثنائية ويحل بدلا منها نسق واحد نستطيع أن نطوي فيه كل المعارف والموضوعات.

ومن هنا كان لابد للثنائية التي خلفها "كانط" أن يكون لها حل في إدراك ظواهر الأشياء وليس جوهرها.

لقد بدأ "فختيه" نسقه الفلسفي من منطلق كانطي الذي يراه هو بحاجة إلى تنظيم وتعديل، لأنه ترك مصدرين للمعرفة متناقضين متعارضين: التأليف العقلي والوجود الخارجي، وأن حدوث المعرفة نابع من تأثير اللاذات العالم الموضوعي في الذات العقل.

«لقد استاء فختيه وغيره من هذه الثنائية وجود عالمين أحدهما من أجل الذات والآخر ذاته فجعلوا الذات العارفة ليست فقط مجرد وسيلة تنتهي بالفرد إلى الاتصال بالعالم الخارجي، بل اعتبروها الأصل في الايجاد، ايجاد العالم الذي يستحيل أن يوجد في ذاته».[1]

وبهذا فإن "فختيه" لا يرى أن هذه اللاذات لها وجود خارجي مستقل عن الذات بل هي كائنة في ذات نفسها، فحسب التصور الفختي إن الذات المطلقة ليس بمقدورها أن تدرك نفسها إلا إذا وضعت لنفسها بعض الحدود والقيود لأجل هذه الغرض فقد أنتجت عالما يظن الإنسان أنه موجود في الخارج بينما الحقيقة هي عالم داخلي محض أنشأته الذات ليكون لها وسيلة تستعين بها على تقرير نفسها والشعور بوجودها، وعلى ضوء هذه القاعدة الفكرية يعتقد "فختيه" بأننا نستطيع أن نزيل الخلل الذي ارتكبه "كانط" من شطر الحقيقة إلى شطرين: العقل والشيء في ذاته، إذا علمنا أن ذلك الشيء في ذاته إنما هو شيء في الذات ومن تكوينها لا أكثر.

كان هدف "فختيه" من أبحاثه الفلسفية هو إثبات حرية الانسان ضمن نسق فلسفي يعطي لهذه الحرية أسس نظرية يصعب دحضها، ونراه منذ البداية وكأنه يقرر وجود هذه الحرية قبل الشروع في البرهنة عليها، وهو يقول: «إن ما يجب أن أفكر فيه لا بد أن أفكر فيه بذاتي فكل ما أريد أن أقنع به نفسي لابد أن أقع عليه بذاتي»[2]

فهو إذا لا ينتظر العون من شيء خارج عنه وإنما يريد أن يطبق إيمانه بفاعلية الذاتي وأثرها.

---

[1]: فيشته، فيشته وغاية الإنسان، مصدر سابق، ص52.

[2]: المرجع نفسه، ص55.

لقد اعتقدت وظننت الأنا الفيتشية في بدايتها الأولى لتأملها الفلسفي والمعرفي بالعالم الخارجي والتي اعتبرته منفصلا عنها وله وجود خارج عن ذاتها، وذلك لأنها تراه وتشمه وتلمسه وتسمعه وتتذوقه فهو ينفذ إليها عن طريق الحواس.

غير أن "فختيه" سرعان تبين أنه إذا كانت هناك أشياء لها وجود خارجي وهو يدركها ذلك لأنه كائن له منافذ للمعرفة الحسية لأنه يوظف حواسه في إدراك وفهم العالم الخارجي فينتقل بذلك مصدر المعرفة من الشيء الخارجي في ذاته إلى الحواس نفسها، إذ أنها هي جعلته يستقبل مختلف تعينات هذا العالم، فهو إذا يرى لأنه يعي تعين وهذا التعين في هذا العارف أي فيه وهو عبارة عن شعور بحصول تغيير ما لهذه الذات، وهذا الشعور بالتعيين هو الطريق الوحيد للتعرف على الشيء، فالوعي الحادث إذاً ليس وعيا لشيء منفصل عن الذات وإنما هو وعي مباشر لها، وهذا التعمق في الذاتية «هو الذي جعل من فلسفة فيتشه فلسفة الأنا المنفصلة عن العالم الخارجي فقد جعل التناقض والتضاد داخل الذات وحدها فأهمل الطبيعة فأصبحت فلسفته ذاتية لا علاقة لها بالواقع هذا النقص في فلسفة فتشيه حاول كل من "شلنج" و"وهيجل" استكماله كل على طريقته الخاصة».[1]

ب – فريدريك ويلهام شلينج 1775م–1854م:

يبدو الاهتمام بفلسفة "شلينج" في مستوى الدراسات العربية محدودا جدا،[2] باستثناء الأثر الذي خصه به الدكتور "عبد الرحمن بدوي"[3] لم نعثر إلى حد الآن على أي كتاب يهتم اهتماما مباشراً بمؤلفات هذا المفكر وأعماله بل يمكننا القول بأن فلسفة "شلنخ" كثيرا اختزلت في مجرد لحظة فكرية ترتبط بين "المثالية الذاتية" لفختيه و"المثالية مطلقة" لهيجل.

إن شلينج الشاب وإن لم يحظى إلى حد الآن بنفس الاهتمام الذي حظي به مؤلف "فينومولوجيا الروح" فإنه يظل من الفلاسفة الذين حددوا بعمق خصوصيات التفكير النسقي، وذلك خاصته من خلال أثر "نسق المثالية المتعالية" فهذا الأثر يكتسي أهمية متميزة وخاصة ضمن آثار الشباب، فهو بمعنى من المعاني يشهد على جهد فكري أصيل غايته تقديم حجة واقعية قصد إثراء مجال تطبيقات مذهب العلم

[1]: يوسف كرم، تاريخ الفسفة الحديثة، مرجع سابق، ص36.

[2]: المرجع نفسه، ص284.

[3]: عبد الرحمن بدوي، شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د.ط)، 1981م، ص11.

و"هو يكشف كذلك عن إرادة "شلينج" البحث عن طبيعة العلاقة بين الفلسفة المتعالية وفلسفة طبيعية، وهو من جهة ثالثة يعبر عن تجذر "شلينج" في تاريخ الفلسفة الحديثة باعتباره محورا أصيلا ليسيبنوزا وليبنتزا وكانط وخاصة لفشته وهو بالإضافة إلى سبق إشكالية المعرفة النسقية التي وجهت أبحاث فلسفات المثالية الألمانية من فيشته إلى حدود هيجل.

إذا اتصل "فختيه" بـ"كانط" وتأثر بفلسفته النقدية ما ساعده في إصلاح ثنائيتها فإن "شلنيخ" كان تلميذا لفختيه ومؤيدا لأفكاره في بادئ الأمر لكنه يرى أن الذات هي صورة ذات مطلقة تشمل الطرفين المتعارضين الذات واللاذات معا.

إذ أن الوجود عنده هو وجود العالم الموضعي والعالم الذاتي جنبا إلى جنب، فكلهما صادران من أصل واحد فليس بمقدورنا أن ندرك وجود أي شيء خارجي من دون أن نربط علاقة بينه وبين وعينا، ولهذا فالنتيجة التي نصل إليها أن كليهما موجودان وأنهما ليسا منفصلين.

يستدعي النظر في نسقيه المعرفة لدى "شلينج" الكشف عن دلالة النسق قصد شروط إمكانه وضبط معناه الدقيق، فبدون دلالات هذا المفهوم المركزي لا يمكننا أن النفاذ إلى الفلسفات المثالية الألمانية كما يلاحظ ذلك "هيدغر"[1] على أن هذا الضبط المفهومي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار العلاقة الإشكالية التي ما انفك يقيمها "شلنج" مع النقدية الكانطية والدوغمائية السبينوزية.

يذهب "شليج" إلى القول بأن "كانك" هو الذي أعاد للفلسفة جديتها العلمية وفي نفس الآن شرفها الضائع فهو من وجهة أولى قد وجه التفكير الفلسفي نحو "الذاتية" ورفع التفكير فيها إلى مستوى الكونية ثم حاول من جهة ثانية تأسيس لمسألة المعرفة تأسيساً علميا ومنهجيا كانط بفضل ثورته النقدية أيقظ الميتافيزيقيا من سباتها الدوغمائي الذي ظلت سجينته إلى حدود "لينتز وولف"ولذلك فإن الكانطية حسب "شلنج" هي ثورة منهجية أولا وأساسا، ليس فقط لأنها أسست لمعمارية العقل بل لأنها أسست أيضا نظرية في المعرفة.

رغم أهمية المنعطف الكانطي إلا أن الكانطية فشلت في بناء تصور نسقي للعقل وفي وضع مبدأ مطلق للمعرفة، وهذا كان وزاد قيام الفلسفات المثالية الألمانية، إذا تأثر "شلنج" بـ"فختيه" فهذا لا يعني أن

---

[1]: Heidegger, Schelling, tradition francaire, dejf courtime, paris, gallimand,1977,p80.

تفكير "شلنخ" الشاب هو تكرار حرفي لـ"فختيه" فقد أخذ "شلنخ" يبتعد عن المثالية الذاتية المرنة عند "فختيه" ويتجه نحو المثالية الموضوعية، فالطبقة ليست أقل شأنا من أهمية العقل في الصورة التي تظهر فيها الذات المطلقة بشكل جلي، فالمادة والعقل جانبان لوحدة أسمى إذ أن الطبيعة روح مرئية والروح طبيعة خفية»[1] فالأولى تكمل الثانية كما أن الذات ترى نفسها في الطبيعة فإن الطبيعة تدرك نفسها في الروح التي تعني عند "شلنج" الذات أو العقل أو النفس، وكما سبق وأشرنا آنفا فإن "فختيه" قد وفق في حل المعضلة الكانطية، بيدَ أن مثاليته بقيت ناقصة حتى أتى تلميذه "شلنج" ودمج بين الذات والشيء وذلك في العقل المطلق أو العقل الأسمى.

ومن هنا فليس هناك أدنى خلاف بين الذاتي والشيء إذا نظرنا إلى الحقائق في ضوء العقل المطلق، فالوجود إنما يتكون من الذات والشيء والفرق بينهما يتوقف على رجحان جانب الذات العقلي فيه أو الجانب الطبيعي المادي منه.

أما المعرفة عند "شلينج" فهي تتألف من الفكر والطبيعة حيث أن الأول يبدأ بالتقصي الفكري حيث يصل إلى الطبيعة، وكذلك الحال مع الثانية التي سيرها في الطبيعة بصورة صاعدة حتى الفكر المطلق، وبما أن الذات والشيء أو الفكر والطبيعة هما موجودان ومركز اندماجهما هو العقل ولا يوجد أي اختلاف بينهما لأنك كلاهما يمثل اتجاه الواقع والمثال من الحقيقة لا أكثر ولا أقل، لذا فإن الطبيعة عقل منظور مشاهد ومحسوس وكذلك يكون العقل طبيعة مختفية، وبعبارة أخرى فإن الطبيعة روح مرئية بينما الروح "العقل" طبيعة خفيه وكلاهما جانبان لوحده أسمى أو وجهان لحقيقة واحدة، بالذات ترى نفسها في الطبيعة كما تدرك الطبيعة نفسها في الروح وما هذا التقابل بين المادة والعقل أو الذات اللاذات إلا حقيقة واحدة تتجلى في كل شيء موجود من نبات وحيوان وإنسان.

بعبارة أخرى فإن الذات تنعكس في الطبيعة كما أن الطبيعة تنعكس في الذات وأحدهما متمم الآخر ومكمل له ولذلك كلما تمعنت في الطبيعة وجدت الذات في كل أنواعها، قال: «فختية بأنا خالص أولا شعوري صنع اللا أنا فيعترض "شلنج" فبقوله: «ليس اللاشعوري أنا أو ذات وللأنا أو موضوعا إذ ليست توجد الذات بدون موضوع بعينها ويظهرها هذا لذاتها وليس يوجد الموضوع بدون ذات تتصوره وعلى ذلك

[1]: هيجل في الفرق بين نسق فختيه ونسق شلنج في الفلسفة، مصدر سابق، ص215.

لا يمكن القول بأنه مطلق ولا بلا أنا مطبق من حيث أن كلا منهما شرط الآخر، فيلزم إما أن ننكر المطلق وهذا غير مستطاع، أو أن نضعه مثالا صرفا وراء الأنا واللاأنا».[1]

إن "شلينج" كرس فلسفته للتصدي للأنا الفشتية التي يرى بأنها هدامة وتلغي الحركة الصيرورة لأنها ذات نزهة توحدية لا جدلية لذا فقد بدأ شلنج فلسفته من الطبقة ذاتها.

يخلص "شلنج" إلى إتهام "فختيه" باختزال الطبيعة في كونها موضوع الغايات البشرية بينما ينبغي فهمها أيضا على أنها مصدر المعنى والغاية.[2]

[1]: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص248.

[2]: أندرو بودي، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامه، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2012م،ص42.

الفصل الثاني:

النــسق الهيــجلـــي

الفصل الثاني: النسق الهيجلي:

- **المبحث الأول: النظرة الدياليكتيكية الهيجلية**

1- الطبيعة.

2- الدين

- **المبحث الثاني: كارل كاركس ونقد النسق الهجلي**

1- الرؤية الماركسية

2- نقد كارل ماركس لهيجل

المبحث الأول: النظرية الدياليكتيكية الهيجلية:

تتألف فلسفة "هيجل" على حد تعبير الدكتور "عبد الرحمن بدوي" في كتابه "شلنج" بصدد الكلام عن فلسفة "هيجل"، ولقد كان شديد الدقة في التعبير والفهم لهذه الفلسفة لأنه لم يعزل جوانبها في صور أقسام وإنما جمع بينها في صورة أوجه ومعانٍ، فمذهب "هيجل" يتألف من ثلاثة معاني رئيسية وهي الدين(religion)، الطبيعة (dienawa)، الروح(dergeist)[1] فالديالكتيك عند "هيجل" هو «مبدأ كل حياة وكل حركة وكل ما يتم في عالم الواقع، بل أنه أيضا روح كل معرفة تكون حقا علمية» فالجدل عنده ليس أشكالا فكريه يتجمد فيها الواقع بل إنه يعني إثراء الواقع والكشف عن الطبيعة الداخلية للروح والعالم.

فالجدل عند "هيجل" ليس المنطق وحده، ليس هو التلخيص بأنه رحلة ثلاثية المراحل: thesis ونقيضها Anthithesis، والمركب منهما Synthesis، ولا يقتصر على المنطق فقط، بل نجده في فلسفة الطبيعة والدين والروح وفلسفة التاريخ والجمال والقانون، ففي كل هذه المجالات له طبيعته الخاصة، في الديالكتيك هنا هو البؤرة المحورية التي يشيع منها المذهب كله وهو العصب الرئيسي في فلسفته،[2] فلقد كانت هناك عوامل كثيرة لها أثرها الكبير في فكر "هيجل" الجدلي ومنها اللاهوت حيث كان في مرحلة الشباب يلتمس في الدين حلا للمشكلة التي شغلت ذهنه لأمدٍ طويل، حيث كتب مجموعة من المقالات تحت عنوان "الكلمات اللاهوتية المبكرة" ويرى فيها أن الدين وحده بلا الفلسفة هو القادر على كشف الوحدة الكامنة وراء الأضداد.

والفلسفة هي معرفة الحقيقة الواحدة لكنها ليست ثابتة، وهي المصدر المباشر الذي يصدر عنه كل شيء آخر، ولكنها تنمو وتتطور تدريجيا على مرِّ العصور، وهذا هو السبب الذي جعل "هيجل" يعتبر كل المذاهب السابقة جوانب أساسية في مذهبه بدءاً من المذاهب اليونانية القديمة هيراقليطس، زينون الإيلي، سقراط، أفلطون، أرسطو، وصولا إلى فلسفة 'سبينوزا،كانط ،فختيه ،شلنج، فيورباخ، ومن هنا يقرُّ "هيجل" أن فلسفته شاملة ومستوعبة ومحافظة على جوهر جميع الفلسفات السابقة، بمفهوم الكل أو "الحقيقة الشاملة" في مقدمة المفاهيم التي قام عليها تصور "هيجل" للجدل، وهذا ما عبر عنه في كتابه فينومينولوجيا

---

[1]: عبد الرحمن بدوي، شيلنج، عبد الفتاح الديدي، دار الطبع للنشر والتوزيع، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1998م، ص15.

[2]: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م، ص24.

الروح، فالمذاهب الفلسفية على اختلافها كما يرى "هيجل": إنما هي تعبير عن عقل واحد من طبيعته أن يفكر، فهي فلسفة واحدة في مراحل مختلفة من النضج.[1]

فتعتبر فلسفة "هيجل" ثمرة لتاريخ الفلسفة فهي تحمل في جوفها مبادئ الفلسفات السابقة كلها، وتعتبر الفلسفة الحديثة المصدر المباشر الذي اتخذ منه "هيجل" الكثير من أفكاره، وهناك أربع فلاسفة كان لهم الأثر المباشر في الديالكتيك الهيجلي:

- ✓ **سبينوزا**:ونجد "هيجل" قد أخذ عنه مبدأ كل تعين سلب، حيث اعترف هذا الأخير بأن أول من صاغ هذا المبدأ وبطريقة واضحة وهو "سبينوزا"، بحيث كانت فكرة بالغة الأهمية في تعيين الشيء معناه وضع حد له، ومعنى ذلك أننا نفصله عن الأشياء الأخرى.
- ✓ **كانط**: لقد كان له أثر كبير في فلسفة "هيجل" منذ بدايتها، حيث أصبح ينظر إلى الدين المسيحي بنظرة وروح كانطية، فكتب رسالته الشهيرة (حياة المسيح) إلا أنه قام بعد ذلك بنقد الأخلاق الكانطية بحجة أنها أخلاق صورية تقوم على فكرة الواجب، وانتهى إلى تجاوز الثنائية الكانطية القائمة على تعارض الفردي مع الكلي.
- ✓ **فيخته**: لقد كان منهجه مشروعا لمعرفة الحقيقة من حيث هي قابلة للمعرفة.
- ✓ **أما شلنج**: فالجدل عنده كان بمثابة المدخل إلى المعرفة المطلقة، ورفض التسليم بقدرة اللغة البشرية على وصف فكرة المطلق أو تجاوز المتناهي من أجل الوصول إلى اللامتناهي.

ومن هنا يرى "هيجل" أن هؤلاء الفلاسفة، وفي مقدمتهم "كانط" أنهم عجزوا للوصول إلى المنهج أو النسق الصحيح الذي يلائم ويخدم الفلسفة باعتبارها علما خالصا، هذا المنهج الذي يحقق لنا التوافق بين الشكل والمضمون، والمنهج الوحيد الذي يوصلنا إلى تحقيق هذا الشرط هو المنهج الجدلي أو الديالكتيكي، وهو في

[1]: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م، ص ص148-149.

الأخير ليس مجرد منهج استنباطي صوري ولكنه منهج يهتم بالواقع والخبرة والتجربة، فالديالكتيك عند "هيجل" ليس مجرد تركيب عقلي صوري، بل هو تعبير عن صميم صيرورة الواقع وحركته، فمن أهم مميزات وصفات الجدل الهيجلي:[1] التناقض أو السلب هو الأساس في الجدل، الحركة والصيرورة نصل إلى تحقيقها عن طريق صراع بين المتناقضات.

فكل فكرة تناقضها فكرة جديدة ثم المركب منهما فهذا ما يحدث التطور، وأن كل مقولة تحمل نقيضها، فالسلب والتناقض وارتباط الفكر بالواقع مفاتيح لا غنى عنها لفهم الجدل الهيجلي.

ومن هنا لا يكفي أن نقول أن هناك علاقة تقابل بين الإيجابي والسلبي، وإنما يجب أن نضيف أن كلا منهما يبدو في الآخر، وهذا معناه مستحيل أن تتصور أي ظاهرة من ظواهر الحياة باعتبارها منعزلة عن غيرها من الظواهر، بل أنها مرتبطة بذلك الكل الذي تنتسب إليه، في المتناهي لا وجود له إلا بالقياس إلى اللامتناهي، فالفكرة المجردة لا وجود لها إلا بالقياس إلى الفكرة الكلية أو العينة المتحققة في الواقع، فديناميكية التصور عند "هيجل" هي صدى لديناميكية الواقع، أو أن الفكر الديالكتيكي إنما هو صورة لجدل الأشياء على نحو ما عرضها هذا في مختلف المعارف سواء في فلسفة الطبيعة، أو فلسفة الدين أو فلسفة الروح.

2- الطبيعة عند هيجل:

إن فلسفة الطبيعة عند "هيجل" تمر بما تمر به جميع الموضوعات التي تناولتها فلسفته، وهو قانون الحركة الثلاثية والتي يقول بأنها ليست قاصرة على الفكر وحده، بل تشمل العالم بأسره لأنه كل إثبات يتضمن نفيا، وكل نفي يتضمن إثبات فالعلاقة هنا علاقة تبادلية أو عكسية، وهذا هو قلب صميم فلسفة "هيجل"، حيث يطبق منطق أو مبدأ التناقض في فلسفة الطبيعة كما هو موجود في الفكر.

فالطبيعة هي الفكرة الشاملة بصورة الآخرية أي، الفكرة تخرج من ذاتها فصيرورة الطبيعة هي صعود صوب الروح، والفكرة تتجلى في الطبيعة من خلال القوانين التي تسيرها، لذلك

[1]: زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، ط1، 1976م، ص ص24-35-139-143-147.

وجب علينا النظر إليها على أنها مجموعة من المراتب، وكل مرتبة تخرج من الأخرى بالضرورة، غير أن ديالكتيك الذي يوجه هذا التطور ينفي في جوانبه الفكرة الشاملة التي تكمن في داخله الطبيعة، فلقد عمل "هيجل" على استخراج ديالكتيك الفكرة الشاملة والمحايثة للطبيعة وذلك باستبداله مقولات الفاهمة بالعلاقات الفكروية.[1]

وذلك بدليل من حيث حركتها وتغيرات الظواهر الطبيعية وتقلبات الأحوال الجوية، فهي لا تقل تناقضا عن حركات الأهواء البشرية، وتغيرات الظواهر النفسية وتقلبات الأمزجة الشخصية فلذلك يقول هيجل: «إن التناقض هو مبدأ كل حركة وكل حياة وكل تأثير فعال في عالم الواقع».

فلسفة الطبيعة هي التي تبسط صور العالم الطبيعي الخارجي الذي تجسد فيه العقل لكي يصير حقيقة ملموسة.[2]

فالطبيعة عند "هيجل" تظهر ببيان الروح المطلق نفسه، فهي مظهره الخارجي الذي يعارضه وينافيه وهي تمثل النقيض المباشر للكلية أي القضية أي للمنطق، وبما أنها كذلك فإنها جزئية سلبية، فمثلا في فلسفة الطبيعة: الفكرة المطلقة الشاملة تخرج من ذاتها إلى الآخر، "العقل" في حالة تخارج نقيض حالتها الأولى فالتالي "العقل" يغدو "لاعقل" أو "اللامعقول"، فالطبيعة ليست إلا عقلا في صورة مبهمة غامضة حتى لتبدو كأنها اللاعقل، وفلسفة الطبيعة تبدو بمقولة المكان الفارغ، كما بدأ المنطق بالوجود مستنبطا من العدم.

فكان في الطبيعة عدم التجريد وفراغ كاملين فهو ليس له في ذاته أي طابع ولا مظهر ولا تحديد من أي نوع إنه ألا صورة، نتحدث عن المكان كجزء من مثلث ضلعان الآخران الزمان والمادة وهو الحد الأدنى في الطبيعة، أما ما حدها الأقصى

[1]: رينيه سرو، هيجل والهيجلية، تر: د.أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م، ص32.

[2]: هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م، ص52.

فهي نهايتها انتقالها إلى الروح حيث تعود إلى الفكرة الشاملة إلى ذاتها نفسها، فالطبيعة تنقسم عند هو إلى ثلاثة لحظات من تطورها:

عالم آليات أو علوم الميكانيكا: وهو عالم المادة والحركة حيث ينحصر فعل العناصر المتخارجة ببعضها البعض بعملية الجذب والطرد، فالصورة المجردة بلبرانية، فهذا الكيان الحسي الذي لا تدركه الحواس والصورة المجردة للصيرورة هي الزمان «وهو الكائن الذي لا يكون من جهة ما هو كائن في الحاضر، ولكنه يكون من جهة ما هو غير كائن في الحاضر إنه السالب بذاته»[1] أما حركة الأجسام السماوية فمن شأنها أن تتبين تبينا واضحا وهي الطبيعة بذاتها.

✓ **علم الفيزياء الكيميائي**: فكما يفهمه "هيجل" أن موضوعها هو جميع أوجه العالم المادي من حيث هو خصائصها الكيفية على وجه الخصوص، فالعالم المادي يتفرد كل شيء في أجسام، ومن هنا يستخرج "هيجل" جميع لحظات التعارض والتوافق التي يظهر بواسطتها لدياليكتيك الطبيعي وهو الصورة النموذجية وهي التقاطب وهي الطبيعة لذاتها.

✓ **العالم العضوي**: وهو العلم الذي تتحرر منه الفكرة التي كانت مكبلة في الآلية والتي أخذت تنتقل شيئا فشيئا في السيرورات الفيزياكيميائية، فسيروات الكيميائية تجد العضويات شروط وجودها، غير أن عليها أن تقاومها باستمرار لكي تحيا،[2] العضويات عند "هيجل" وهي ثلاثة مراحل، الكائن الحي البيولوجي، الكائن الحي النباتي، الكائن الحي الحيواني، فالكائن الحي أو الذرة الحيوانية هي مفتاح المرور إلى فلسفة الروح وهي الطبيعة في ذاتها.

ومن هنا يستخلص "هيجل" من الطبيعة ذاتها نظاما عاما، بل يعرض على أن يضع نظاما عقليا يستنبط منه سمات الطبيعة ويطورها، فالعقل الخالق كالعقل المتصور في الإنسان، يبدأ بما هو أكثر تجردا وأقل إدراكا أي: بالمكان والمادة فالمكان موجود وغير موجود، والمادة شيئا وليست شيئا، مثلهما مثل الوجود في المنطق، فهذا التناقض هو أساس للتطور الطبيعي والقوة الدافقة وهو ينحل في "الحركة" التي تقسم المادة إلى وحدات متمايزة وتكون من السماء حيث يعتبر تكوين الأجرام السماوية هي الخطوة الأولى التي تبدأ بها الطبيعة في طريقة التشخيص وتوزيع المادة وانتظامها في السماء، يمثلان مقولات الكم والنزوع

[1]: رينيه سرو، هيجل والهجلية، مصدر سابق، ص ص43-44.

[2]: هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م، ص354.

المثبت في الطبيعة يبدو في الجاذبية التي تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسما حيا، فالسماء مجتمع ابتدائي يشبه من بعيد المجتمع الإنساني.[1] بالتالي تتنوع المادة تنوعا كيفيا فيؤدي إلى ظهور النور، تعارضه الحرارة فينحل هذا التعارض في الكهرباء فيظهر بعناصرها المتقاربة، فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغيير الجوهري.

ثم تظهر من القوى الفيزيائية والكيميائية الكائنات الحية والتي ليست وليدة المادة والآلية فقط، بل وليدة طور المثال أو الروح بواسطة المادة، وبالتالي يلقى الكائن الحي معارضة من الطبيعة الخارجية يثبت فرديته أو في كل هذا الوصف يستخدم "هيجل" المعارف العلمية ويعمل على أن يرتبها الترتيب الثلاثي كما يقتضي منهجه ويسلسل بعضها من بعض كما يقتضي منهجه الأحادي.

لقد اتجه جهد "هيجل" إلى أن يقيم حلقة جدلية تربط بين الظواهر، فتصل بها إلى درجة من التعميم في الوسع ردها إلى تصورت، فمن هذا نجد أن "هيجل" كان يخطط بهذا منطقا للطبيعة، كما يخطط منطقا للمجتمع.

أ- **الديـــــن:** يمثل الوعي الديني اليوم موضوعا إشكاليا ليس لفكرنا واقعنا العربي، وإنما أيضا للعالم من حولنا، إذ يكثر النقاش حول الكثير من القضايا والأطروحات سواء بين المختصين بالشؤون الدينية أو بين المثقفين عامة، والأمر الذي يستدعي انتباهنا هو أننا نعاني من مشكلة غياب التشديد بها، خصوصا جوانبها الشعائرية والطقسية والاحتفالية، فمن أطروحات الفلسفة في مجال الدين تساهم بشكل كبير في دعوة الوعي الديني للحضور في واقعنا الاجتماعي والثقافي، وتعمل على نضوجه وتطوره في حال تحول الفعل الفلسفي إلى عمل تضامني يهدف إلى تفعيل الوعي الديني في المجتمع.

وما نسعى إليه لإبرازه هو أن الفيلسوف الألماني "هيجل" رؤية خلاقة حول تطور الوعي الديني أغنى الفكر الفلسفي الحديث بأفكار جديدة تماما مازال تأثيرها حية وقوية إلى يومنا هذا، سنسعى إلى توضيحها وذلك بدءا من مفهوم الدين وفكرة الله وطبيعة علاقة بالإنسان، ومن ثم

[1]: هيجل، دراسة وتحليل في الفلسفة المعاصرة، كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993، ص53.

مراحل تطور الوعي الديني في التاريخ، كما عرضها "هيجل" في مؤلفاته المختلفة، حيث تعتبر مرحلة الشباب مرحلة مهمة في حياته رغم أنها تمتاز بطابع لاهوتي إلا أنها كانت منطلقا لمشكلته الدينية، فأغلب مؤلفاته لاهوتية بامتياز، إلا أنها أصبحت مصدرا لفلسفته بصورة عامة، وفلسفة الدين الذي يعد المؤسس الفعلي لها بصورة خاصة.[1]

فالدين عند "هيجل" هو عبارة عن تجلٍ للمطلق في إطار الفكر التصوري، أو هو حضور الحي اللامتناهي في المتناهي، أو هو الوعي الذاتي بالروح المطلق على نحو ما يتصوره الروح المتناهي.

ويرى "هيجل" أن الديانة الوحيدة التي تتفق مع فكرة الدين هي الديانة المسيحية، لأن في هذه الديانة يتحقق الاتفاق بين الله والإنسان تحققا كاملا، وتربط بين جميع العناصر الجوهرية في فكرة الدين، أما الديانات الأخرى فتظهر هذه اللحظات منفصلة ومنعزلة، إذن فالدين مرحلة ضرورية في التطور الجدلي للروح. إذن وجوده ليس صدفة وليس وسيلة بشرية خالصة، وإنما هو عمل ضروري من أعمال العقل في العالم وهو تجلي ضروري وحقيقي للمطلق.[2]

الدينreligion[3] هو الاعتقاد في إله حي أبدا أي الاعتقاد في عقل مقدس وإرادة حاكمة للكون، والاعتراف بأن وراء ظواهر كل الأشياء هناك قوة تجاوزت حدود معرفتنا، والدين أيضا هو محاولة لتعبير عن الخير عن طريق كل وجه من أوجه وجودنا لذلك فهو يتضمن تنظيم العلاقات الأخلاقية بين أفراد النوع الإنساني، فيكون دين الإنسان الفرد هو المعبر عن موقفه تجاه الكون وهو المعنى الملخص لمضمون وعيه الكامل للأشياء من حوله.[4]

وفيما يتعلق بالوعي الديني عند "هيجل" هو: ما الذي يدفع الوعي الإنساني للتوجه إلى اعتناق الدين؟

---

[1]: مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، المجلد 02، العدد 41 لسنة 2021.

[2]: وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، 2015م، ص122.

[3]: الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2001م، ص ص11-26.

[4]: Edwads, pual : the engyclopadela of philosophy, vlume7, the macmillan company and the for pers, newyork, p140.

فلقد كان موجز الجواب الذي يقدمه "هيجل" في"فينولوجيا الروح" هو أن الوعي في هذا المراحل السابقة كان يهتم بالعالم ويتوجه إليه أي؛ أنه كان يدرس "الروح في عالمه".[1]

أما في الدين فإنه يتوجه لدراسة ذاته أي؛ يدرس (الروح في الدين)[2] فتوجه الوعي إلى العالم وموضوعاته الحسية يقوم بتمايز بين الوعي بالموضوع والوعي بالذات، أما في الدين فإن هذا التميز يختفي و يتطابق الوعي بالموضوع مع الوعي بالذات، ذلك لأن موضوع الدين ينبثق من داخل الإنسان كوعي ذات له سمة الدين، يقول "هيجل": "الروح بما هو روح وعن بذاته... وموضوعا لوعيه... من حيث يتصور ذاته بذاته في الدين إنما يكون واعيا بلا ريب"[3]

لذلك فالدين في نظر "هيجل" المرحلة ضرورية ومهمة في التطور الجدلي للوعي الإنساني، لأن التجل ضروري من تجليات الوعي في العالم، وأيضا لأنه تجل من تجليات الله في الإنسان ذلك لأن الوعي الديني هو وعي الإنسان بجوهره، ومما لا شك فيه أن "هيجل" لم يقل صراحة إن الله هو الإنسان كما فعل فيورباج وماركس لاحقا، كما أنه لم يقل إن الله متعال أو مفارق، إنما أكد على إن الله هو اللامتناهي وإن الإنسان هو المتناهي، وإن لا وجود لأحدهما بدون الآخر،[4] وهما مرتبطان ببعضهما يعي كل منهما ذاته من خلال علاقته بالآخر.

وهذه المواجهة هي معرفة الله، أو وعي العلاقة بين الله والإنسان، وهي ما يدور حولها الوعي الديني التي تتضمن وجهان: الوجه الأول: هو ظهور الله الذاتي أو وعيه لذاته، والوجه الثاني: هو اتصاله بالإنسان أو الاستيعاب البشري له، فتكون طريقة الله في إبلاغ الألوهية هي طريقة البشرية في معرفة الله، حيث يميز "هيجل" بين أربعة أشكال أساسية لمعرفة الله والوعي به تتمثل في المعرفة المباشرة Immediate knoncledge، والشعور: Feeling، والتمثلreppresentation ، والفكر: thought».[5]

---

[1]: Edwads, Ibid, p143.

[2]: هيجل فينومولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، مركز دراسات العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص666.

[3]: المرجع نفسه، ص666.

[4]: تر: إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، تاريخ الفلسفة، المكتبة الهيجلية، المجلد3، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004م، ص293.

[5]: Hodgson,c peter : hegels philosophy of religion in beiser, G.fredericl : op cit, p238.

إن الله عنده "هيجل" يعتمد ظهوره على تطور وعي الإنسان لله، ذلك إن الله لا يعي نفسه إلا من خلال المراحل التي يجتازها الوعي الإنساني ليبلغ الوعي الكلي، ومن ثمة فإن الوعي الديني هو صلة الإنسان بالله، أو هو صلة الروح بالروح، وهي صلة ذات طابع عياني غير مجرد، ولهذا يكون الله هو الكائن الحر الطليق الذي تكمن جذوره في الفكر وحده.[1]

فهكذا من وجهة نظر "هيجل" فإن الجواب الوحيد الممكن تقديمه إلى سائل يسأل أين يوجد الله؟ أو أين يوجد الدين؟

هو: «أن الإلهي إنما يوجد بصفة رئيسية في ما ينتجه الإنسان... بذهنه هو يظهر الإلهي ويجعله يتجلى على نحو أفضل مما تفعله الطبيعة»،[2] لذلك فإن الله محايث للإنسان ومرتبط بوعيه وأقرب إليه من موضوعات الحس المحيطة به، ووعي الإنسان لذاته هو وعيه بالله وهو طور من أطوار وعي الله بذاته، ولو تساءلنا: من الله؟ كان لابد أن نجيب: الله هو الروح الكلي، الروح المطلق والماهوي[3] في ثلاث مستويات الفن والدين والفلسفة.

- **مراحل الدين:**

لدين عند "هيجل" ثلاث مراحل كبرى وهي:

1- الديانة الطبيعية:

وتطلق على الدين الذي يقول: «إن العقل وحده قادر على أن يقود الإنسان إليه دون مساعدة من الوعي، وأن الله هو مادة أو قوة طبيعية ويعني بذلك جميع الديانات التي لم تستطيع فيها الروح السيطرة بعد على الطبيعة، وأول ما يوجد الدين الطبيعي على صورتين:

✓ **الصورة الأولى:** صورة الديانة المباشرة أو السحر وهي الصورة التي لا يوجد فيها انفصال بين العقل الكلي "الله" والعقل الجزئي "الإنسان" وحينئذ لا يوجد الدين إلا في هذه الصورة الفجة هي السحر.

---

[1]: حنفي حسن، تطور الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004م، ص ص63-67.

[2]: تر: إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، تاريخ الفلسفة، ، مرجع سابق، ص ص302-303.

[3]: المرجع نفسه، ص306.

✓ **الصوره الثانية**: ديانة الجوهرية وفي هذه المرحلة يتصور الله على أنه جوهر، لأن الإنسان يشعر بأنه هو هذا الوعي التجريبي الجزئي، ومثل هذا الدين يعبر عن مذهب واحدة الوجود وهذه الديانة يمثلها الديانة الصينية، والديانة الهندوسية، والديانة البوذية.

ولا يقصد "هيجل" هنا بالدين الطبيعي Natural religion[1] معناها عند "روسو" إنما يقصد به أديان المرحلة البدائية في تاريخ الإنسانية، ويبرز هنا الدين بشكل واضح في ديانات الشرق، القديم لأن الشمس الروح أشرقت هناك.[2]

حيث يتوجه الإنسان في في هذا الدين إلى تأليه بعض الموضوعات الطبيعية كالنباتات والحيوانات لأنه لم يعد بعد الله إنه الكائن المطلق، ووعي الإنسان الشرقي هو وعي عام متغمس في الطبيعة وغارق فيها، لأنه يعجز عن فهم الطبيعة كما يعجز عن فهم ذاته، ولذلك تستحيل قوى الطبيعية وموضوعاتها في نظره إلى قوة إلهية، فتظهر ديانة النور[3] عند الفرس، حيث يعبدون إله النور بوصفه الخالق المتعالي وهذه الديانة أصدق تعبير عند "هيجل"، وبعد عبادة النور يتوجه الوعي الإنساني إلى عبادة النبات "فبراءة ديانة الأزهار"[4] تعبر عند الصفاء والنقاء الذي يميز علاقة الروح الإلهي بالوعي الإنساني، ونجد كذلك على الضد منها ديانة الحيوان التي تتميز بالنزاع والصراع في الحياة يوصفها أرواحا إلهية البقرة والقرد، والفيل عند الهنود مثلا يقترن بالدفاع عن رموز وأشكال هذه الحيوانات بالضرورة، وبعد ديانة الحيوانات يعرف الوعي الإنساني ديانة الإنسان أو كما يقول "هيجل" في كتابة (فينومولوجيا الروح): «أنسنه الله التي تحصل في الديانة الشرقية[5] فيتجسد الروح الإلهي في الإنسان بوصفه موضوعا طبيعيا كالنبات والحيوان، وفرعون مصر هو الملك الحاكم هو الإله.

---

[1]: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979م، ص ص572-573.

[2]: إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص365.

[3]: مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983م، ص165.

[4]: تر: ناجي العونلي، هيجل، فينومولوجيا الروح، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م، ص666.

[5]: المرجع نفسه، ص674.

وفي هذه المرحلة يبدأ الوعي الديني بتحقيق نوع من الامتزاج بين ما هو حيواني وما هو إنساني، والمهم والمشترك في كل تلك الديانات السالفة الذكر، هو إن الوعي الديني فيها بسيط يعتمد على الخيال والرمز والتصوير الحسي الروح الإلهي، أي اعتبار الطبيعة هي الله، كما الحال عند "سيبينواز"[1]

2- المرحله الثانية الديانة الفردية الروحية:

تتمثل أول صور لهذا الدين في الديانة اليهودية التي ترى الروح الإلهي في صورة الله الواحد المجرد المتعالي، الذي يخضع له كل ما في الكون، والوعي الإنساني في هذا الدين يعني الله كقدرة مطلقة يتصف بصفات العدل والخير،[2] فالإنسان في الدين اليهودي لا يعي الله فعلا كفكرة مطلقة ومجردة لأنه إنسان ذو وطبيعة حسية ومادية.

أما الصورة الثانية لدين الفردية فتتمثل بدين عند الفن اليونان، والوعي الديني يتطابق مع مرحلة الوعي بالذات، لأن الوعي اليوناني هو وعي يثبت ذاته ويؤكدها من خلال تشكيله المادة الطبيعية "الحجارة" في صورة عمل فني، ودين الفن أو الديانة الجمالية هو دين يقوم على فكرة الجمال بوصفها فكرة إلهية، لذلك يعبر الفرد اليوناني عن وعيه الديني عن طريق الفنون التجسيمية كالنحت مثلا، والتي يقول عنها "هيجل": «إن الشعب الذي يتقرب من آلهته في شعائر الدين الفن هو الشعب الإتيقيُّ الذي يعلم أن دولته وممارستها إنما هي بمثابة إرادته واكتماله هو ذاته».[3]

فالتمثال الجميل هو عمل فني حي تبتدي فيه الروح معبرة عن سر الحياة والوجود يقول "هيجل": «ها هنا اللحظة المجردة... الجسدية الحية...فالإنسان يحل بنفسه محل التمثال»[4] فهذه الصورة الثانية لدين الفن عند اليونان التي تعكس تطور الوعي الديني عند من خلال الأعمال الفنية، فبينما عبرت الصورة الأولى عن عملية المحاكاة الصورة الآلهة جاءت، الصورة الثانية لتعبر عن عمل فني حي يشتمل على فكرة تأليه الإنسان بوصفه روحا.

---

[1]: حسن حنفي، تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص287.

[2]: المرجع نفسه، ص245.

[3]: هيجل، فينومولوجيا الروح، مصدر سابق، ص696.

[4]: المرجع نفسه، ص701.

أما الصورة الثالثة تعبر عن انتقال وتطور الوعي الديني من علم الرياضة وتناسق الجسم إلى عالم الأدب، حيث يتخذ الدين الفن صورة جديدة، فيتمثل الوعي الديني في من خلال اللغة في أشعار "هوميروس"، وتراجيديا "سوفوكليس"،[1] وكوميديا "أرسطو فانيس" فلقد ميز "هيجل" بين دين الجلال الذي يمثله الدين اليهودي، ودين الجمال الذي تمثله ديانة الفن عند اليونان، فأصبحت فكرة الجمال هي الأكثر تعلقا بالوجود الإلهي، لأنها تعبر عن وعي ديني أكثر تطورا عما تعبر عنه فكره الجلال، وبهذا يكون "هيجل" قد قلب فكرة "كانط" رأس على عقب.

وبعد ذلك ظهر دين الغائية ليضم الجلال والجمال معا في دين الرومان، حيث يتحول الدين من الذاتية إلى الموضوعية، ومن النظر والتأمل إلى الفعل والعمل، فتكون غايات الإنسان متحدة مع الغايات الإلهية وتتم العبادة عن طريق الإيمان بالدولة والانضمام للجيش، والروح الإلهي في هذا الدين ذو قوة مطلقة تماثل قوة الامبراطور، وهنا يأخذ الوعي الديني طابعا حسيا ماديا لأن الإنسان غريزي بطبعه، فالغاية النهائية لهذا الدين هي الدولة لكن ليست بمعناها الحقيقي الأفراد والدولة شيء واحد، وإنما هنا مستقل منفصل عن الدولة، بتتبع مصالحه الخاصة، فهو ليس مواطنا وإنما شخص فردي.

اعتبر "هيجل" دين الرومان دين الغائية، لأن العالم الروماني في نظره يعبر عن فردية اجتماعية يتحكم فيها عاملان **أولهما**: السيادة المطلقة الدولة و**ثانيهما** هو سيطرة الملكية الفردية،[2] فالقوة المطلقة والسيادة الشاملة التي يتمتع بها الإمبراطور جعلته بعيدا عن أفراد المجتمع وجعلت الأفراد يفقدون اهتمامهم على المصالح الاجتماعية العامة ويركزون ويهتمون على المصالح الفردية، وهذا ما جعل الوعي الديني عندهم وعي بالفرد أو الإنسان وليس وعيا بالروح الإلهي.[3]

وفي هذه المرحلة يصبح الله روحا على نحو لا يرقى إليه الشك، لكنها روح لم تتطور بعد تطوراً كاملا ولم تصبح روحا عينية تماما، حيث تتفق جميع هذه الديانات في أن الله ليس روحا حقيقيا حتى الآن، إلا أنه تظهر ملامح متزايدة لفكرة الروحانية وهي تظهر بطريقة منفصلة ومتقطعة غير أنها لحظات منعزلة للروح،

---

[1]: هيجل، فينومولوجيا الروح، مصدر سابق، ص294.

[2]: تر: فؤاد كامل، كولينز جيمس، الله الفلسفة الحديثه، مكتبة غريب، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص ص296-297.

[3]: تر: إمام عبد الفتاح إمام، والتر، فلسفه هيجل، المكتبة الهيجليةالدراسات، المجلد2، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ط)، 1996م، ص525.

حيث أن تصورات تلك الديانات كانت بطريقة مرئية حسية، إذ أن هناك عناصر متفرقة لابد أن تجتمع وتتفق في فكرة واحدة للروح بارتقاء الروح والتعالي بها على كل تجسيد حسي، حيث ينتقل الله من الجوهر إلى الروح ولم تصل إلى مفهوم ومعنى طبيعة الروح إلا في الديانة المسيحية، وحالة هذه الانفصال بين الإنسان والروح الإلهي هي التي أبدت الحاجة بالتعالي بوعيه الديني إلى مرحلة أعلى تتمثل في المرحلة الثالثة وهي الدين المسيحي والمطلق كما يصفه "هيجل".

3- المرحله الثالثة الديانة المطلقة أو المسيحية:

في هذه المرحلة يصبح الله روحا عينيا وهو وفا للحظات الفكر الشاملة في الكلي الذي ينشطر والجزء الذي يعود ويتحد من جديد مع الكلي والفرد والكلي، وبمعنى عام هو الفكرة المنطقية التي تظهر في فكرة التمثل المسيحي على هيئه الله كما هو في ذاته قبل أن يخلق العالم، والخطوة الثانية هي أن يصبح الكل جزئيا أي أن يخلق الله العالم أو طبيعة بما في ذلك الإنسان إلى الذي يكون فيه متناهيا وجزءا من الطبيعة، ثم يعود الجزئي إلى الكلي وفي النهاية وتلك هي الكنيسة، ومن هنا فإن الله هو الحكمة والديانة المطلقة هي الديانة الحقة لأن مضمونها هو الحق المطلق، وبما أن المسيحية تتضمن الحقيقة المطلقة فهي دين الوحي والكشف لأنها الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه، لأن المسيحية ذلك السر العجيب الذي يلائم بين النهائي واللانهائي، بين الإنسان وخالقه.

فالدين المطلق في نظر "هيجل" هو الدين المسيحي الذي يدعو فيفينومولوجيا الروح بـ "الدين الظاهر" ويقصد به الدين الظاهر الشفيق والبين لكل وعي.[1]، حيث يعتقد "هيجل" أن الدين المسيحي ليس دينا موجها إلى شعب معين أو أمة بعينها، وإنما هو دعوة عامة إلى الإنسانية عامة، ذلك لأن الله يتجلى في صورة المسيح بدعوته شعبا دون آخر.[2]

والمؤكد عليه هو أن المسيحية تمثل بعدا روحيا يكون الوعي الديني في إطارها وعيا روحيا إلى أقصى درجات الروحية عن طريق وعي الواقع المعاش، لأن فكرة الروح الإلهي عند المسيح حاضرة في كل لحظة عكس المجتمع الروماني إطلاقا أهدافه وحاجاته وغاياته لها أفقا روحيا تجعلها قابلة للتحقق على مستوى الواقع.

---

[1]: هيجل، فينومولوجيا الروح، مصدر سابق، ص114.

[2]: حسين نازلي إسماعيل، الشعب والتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط1، (د.س)، ص124.

وما هو معروف أن المسيحية تقوم على الإيمان بعقيدة التثليث trinity، وهو الله[1] الذي يتمظهر متطورا من خلال ثلاثة أقانيم وهي Hypostases هي أقنوم الأب، وأقنوم الابن ، قنوم روح القدس،[2] فكيف فسر "هيجل" عقائد المسيحية ليتيح للوعي الديني أن يظهر في شكله المعقلن؟

لقد كان تفسير "هيجل" لعقائد المسيحية تفسيرا عقلايا منطقيا، حيث اعتمد فيه على إقامة التطابق بين هذه الأقانيم الثلاثة ومراحل تطور الفكرة الشاملة التي تتطور عبر المرور باللحظات الثلاث هي: الكلي، الجزئي، الفردي، واعتمادا على ذلك فيكون الأب هو الله في ذاته ولذاته قبل خلق العالم ا"لكلي"، ويكون "الإبن" هو المسيح أو الله بعد خلقه للعالم الجزئي ويكون الروح المقدس هو الكنيسة أو اتحاد الله بالإنسان "الفردي" فكما يوجد للفكرة الشاملة أبعاد وتعتبر واحدة لا تنقسم كذلك فإن الله أيضا له ثلاث أبعاد، ويظل الله واحداً في أبعاده جميعا.[3]

ونجد "هيجل" في كتابه فيننومولوجيا الروح أن التثليث ظاهرة الأقانيم وباطنة الروح الإلهي ويقول "هيجل": «أن الله أراد أن يحقق وجوده ويقرر ذاته فخرج من نفسه وتجسد في الإنسان ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى، هذه هي الحقيقة التي عبر عنها المسيح وضرب لها مثلا بنفسه فمات لتحيا بموته الإنسانية، ولإثبات حقيقة المسيحية لا يحتاج إلى معجزات بل ينكرها تماما لأنه يرى أن المعجزات تدرك شيئا تدرك الحواس حدوثه إذن هي حادثة خارجية، أما الحقيقة الروحية فهي تعتمد على أساس من ذاتها، وإذا جعلنا الحقيقة الروحية تعتمد على المعجزات فإنما نهبط بها إلى مرتبة أدنى من الروحية، وأن البرهان الوحيد على الحقيقة الروحية هو شهادة الروح

---

[1]: حنفي حسن، تطور الفكر الديني الغربي، مرجع سابق، ص277.

[2]: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات للطباعة والنشر، بيروت، المجلد3، 2008م، ص574.

[3]: الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، مرجع سابق، ص47.

على نفسها وهذه الشهادة تتمثل في عدة صور»[1] إلا أنه لا يمكن أن يظهر إلا في صورة واحدة فقط هي صورة الوجدان أو الاستجابة الغريزية للروح لما هو حق ونبيل، أما في الفكر المتحضر فإن شهادة الروح تصبح فكرا أو تصبح الفلسفة بذاتها.

وهذا التأكيد الهيجلي أن الله لا يدرك فعلا إلا عن طريق العلم التأملي أو بعبارة أخرى الفكر النظري يشكل خطرا على إدراكنا التقليدي كما يرى "كرونر" حيث يقول "هيجل" في هذا الصدد: «الإنسان الإلهي الميت أو الإله البشري الميت، وإنما هما ذاتيهما الوعي بالذات».[2]

وهكذا نجد "هيجل" يعقلن عقائد المسيحية وفق ما تتطلبه خطوات المنهج الجدلي حيث يجعل من الله الروح الإلهي المطلق الذي لا ينفصل عن العالم و يحيا في صميم الصراع الإنساني، وكل المراحل التي يمر بها والتي أحيانا يتجاوزها تقوده في النهاية إلى وعي الله على أنه ذاته.

لقد كان "هيجل" الوحيد الذي يسعى إلى فهم العالم كما هو وأن يفسر كل شيء منطقيا، حيث قال عنه أتباعه أن النتائج التي توصل إليها ستبقى طوال الزمان هي الحقيقة النهائية في الفلسفة حيث الحقيقة هي الكل، والمطلق عنده تستطيع العقول البشرية أن تفهم العقل والفكرة أو المطلق، والفكرة المطلقة هي الروح أو نفس العالم التي تفكر وهي المقولات التي يشير إليها الدين بأنها الله.

إذ كان "هيجل" يعمل على معتقده في التثليث في المسيحية، وفي نظره أن المسيحية هي الديانة الحقة.

والرد على من يعترض كيف يكون الواحد ثلاثة والثلاثة واحد فإنه يقول: «بالمركب من النقيضين القضية ثم النقيض ثم المركب منهما وهذه معادلة تعادل: الله الانسان المسيح- المسيح الإنسان الإلهي، ولقد كان من مناصري مذهب وحدة الوجود على الرغم من وجود هذه العقيدة الباطلة.

---

[1]: والتر ستيس، فلسفه الروح، تر: الدكتور إمام عبد الفتاح إمام، مرجع سابق ص ص173-200.

[2]: هيجل، فنومولوجيا الروح، مصدر سابق، ص846.

وما يؤكد بطلانها في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالوا إنَ الله ثَالِثُ ثَلاَثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِن لَمْ يَنْتَهُوا عَمَا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمُ عَذَابٌ أَلِيْمٌ﴾،[1] وهذه الكريمة كافيه ووافيه للرد على تلك العقيدة الباطلة.

لقد اعتبر"هيجل" الدين من أهم مقومات الحضارة، فنظريته في (المطلق) كما أوضحها في فينومينولوجيا الروح هي نظرية تطورية لازمانية في آن واحد.

ولكن تصور "هيجل" للدين على أنه صلة بين الروح اللاهائي – الله – والروح النهائي (الإنسان) لم تفسح مجالا للعلو الإلهي وهذا باعتراف "هيجل".

ومن الواضح أن "هيجل" كان متأثرا بالمسيحية ولا عجب في ذلك، فمن حقه بوصفه فيلسوفا مسيحيا أن يدافع عن العناصر الإيجابية التي يراها في المسيحية... ولكن لا يجب أن تأخذ أراء "هيجل" كقضية مسَلمَة وتنقل آراءه نقلا دون تفرقة أو تمييز بين الأوضاع التي كان يعيش فيها، والأوضاع التي نحن عليها الآن.

وتطبيق قوله: «إن كلامنا ابن عصره، وربيب زمانه، والفلسفة هي بصرها ملخصا في الفكر».

إن العلو الإلهي الذي يدعو الإسلام إليه ليس محوا وسحقا لشخصية الإنسان كما زعم "هيجل".

وإذا عدنا إلى نقطة البداية نرى أن الجدل يتغلغل في فكر "هيجل" استمد عناصره من السابقي وتأثر به في الفكر المعاصر

[1]: سورة المائدة، الآية73.

المبحث الثاني: كارل ماركس ونقد النسق الهيجلي

1- الرؤية الماركسية:

ولد ماركس سنة 1818م في مدينة تريير بروسيا الرياننية و وتوفي سنة 1883م[1] يعتبر "ماركس" من أهم الشخصيات الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي ساهمت في بناء عصر كان بمثابة أمل ونور لشعب كان يعيش واقع ظلم من كل الأوضاع التي كانت سائدة، فهو نسج عالم يحلم به كل فرد كان يعيش التهميش من قبل النظام السائد، فقد كانت هذه الأفكار التي نادى بها نتيجة تجارب مرّ بها خلال حياته، ومن آراء فلسفية عاش معهم فتأثر بهم، وتعتبر الفلسفة الألمانية من أهم المؤثرات التي جعلت فكر "ماركس" يتطور من خلال اعتمادها النزعة النقدية والمثالية التي جعلتها أهم ما ميز هذا النوع من الفلسفات، نجد "إنجلز" وضح ذلك في قوله: «بغير الفلسفة الألمانية لم تكن هناك اشتراكية علمية»[2]، فقد كان تأثير "هيجل" واضح في فلسفة "كارل ماركس"، أهم تأثير يظهر في الدياليكتيك، فالفلسفة الهيجلية هي الطريق إلى بناء جدلية ثورية التي اعتمد عليها "ماركس".

يقول "لينين": «من المستحيل على الإنسان أن يفهم ماركس بدون أن يقرأ الهيجل».[3]

كذلك نجد "فويرباخ" الذي نقد مثالية "هيجل" واعتمدها "ماركس" وطورها، وفي هذا الصدد يقول "إنجلز": «ونظرا لذلك بدى لي أكثر فأكثر أن الوقت حان لكي أعرض موقفا من الفلسفة الهيجلية عرضا منهجيا، كيف انطلقنا منها وكيف عدلنا عنها،كذلك حُسِبْتَ أن علينا دين شرف لم نوفه هو الاعتراف الكامل الذي أثره فينا "فويرباخ"... أكثر فيلسوف بعد هيجل».[4]

---

[1]: لينين، كارل ماركس سيرة مختصرة الموسوعة الكبرى، موسكو، (د.ط)، 1918م، ص4.

[2]: السيد حنفي عوض، الحركات السياسية لطبقة العاملة، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ط)، 1987م، ص ص130-131.

[3]: مصطفى إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، (د.ط)، (د.س)، ص184.

[4]: كوزينشوف، فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، تر: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (د.ط)، 1987م، ص12.

يظهر التأثر بـ"فيورباخ" من ناحية الدين أيضا بحيث يؤكد: «أن الله والفكر والدين من نتائج الإنسان فالمثالية تحمل مساوئ عدة، حيث تصبح صنم يظهر للفكر الإنساني واعتنق ماركس وإنجلز هذه الفكرة فسعيا إلى تحرير الفرد من الأفكار والعقائد التي تسيطر عليه وتستعبده واعتبر ذلك شرطا أوليا لتحرير الإنسانية».[1]

فـ"ماركس" أخذ هذه النظرة السلبية من الدين فالدين يعمل في رأيه على قهر إرادة الإنسان وتجعله ضعيف، وهي التي استخرج منها فكرة الاغتراب الديني.

لقد شكلت الفلسفة الماركسية منذ أواخر القرن 19 وطوال القرن 20 مركز ثقل الفكر الفلسفي والاجتماعي والسياسي العالمي، فجميع المذاهب والتيارات الفلسفية التي كانت موجودة خلال فترة تبلور هذه الفلسفة، وتلك التي ستنشأ في فترات لاحقة تتحدث معالمها بشكل أو بآخر علاقة مع الماركسية، فهي إما تتبنى تطورها العام للكون والإنسان والمجتمع كلا أو جزءا، صراحة أو ضمنا أو إنها على العكس تتبلور في مواجهة هذا التصور، وبقدر ما أثرت الفلسفة الماركسية في مجرى تاريخ الإنسانية المعاصرة وفي أبرز وقائعها، فإن مسارها وتطورها اللاحق سيكونان نتيجة لهذه الوقائع التاريخية نفسها، فقدت ساعدت ثورة 1917م في روسيا ثم الثورة الصينية في وقت لاحق على إعطاء دفعة قوية للفلسفة الماركسية من خلال ما ولدته من آمال في التحرر في تحقيق العدالة الاجتماعية ومن خلال تكريسها كفلسفة رسمية للدولة، ولقد تبلورت الفلسفة الماركسية خلال القرن 19 في تفاعل عميق مع فلسفات عصرها ومع نتائج العلوم، غير أن تفاعلها خاصة مع التيارات الفلسفية لم يكن على الدوام سلبيا وإيجابيا، فقد كانت الفلسفة الهيجلية في أوجها وكان "هيجل" يفرض نفسه بقدرته على تقديم أجوبة نسقية على مجموعة القضايا التي كانت تشغل الفكر في عصره في مجالات الطبيعة والسياسة والأخلاق والدين والفن... وكان "فيورباخ" في اتجاه مناقض لـ"هيجل" يجهد نفسه ليقدم أجوبة على الأسئلة الفلسفية الكبرى مرتكزا على بعض نتائج علوم الطبيعة.

إن الانتقال من فلسفة "هيجل" المثالية إلى اليساريين الهيجليين هو تحول وانتقال نحو بناء أفكار نقدية لفلسفة "هيجل" وهو بالنسبة لـ"ماركس" أفضل حل إذ يقول: «فأن يكون المرء هيجليا شابا يعني الإيمان بدور العمل السياسي في أشراع المادية».[2]

---

[1]: مصطفى إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة، ج2، مرجع سابق، ص195.

[2]: جاك أتالي، كارل ماركس، تر: محمد صبح، دار كنعان، دمشق، (د.ط)، 2008م، ص38.

إذا كانت المثالية قد نظرت إلى الكون المادي من خلال الذات لعارفة وعلقت وجود الطبقة المادية على وجود العقل الذي يدركها، واعتبرت الأشياء المادية مصدر الفساد وأصل المعرفة الضنية، فإذا كانت هذه نظرة المثالية للأشياء المادية فإن الفلسفات الواقعية قد فصلت بين الطبيعة المادية والذات المدركة وجعلت وجود الأشياء المادية مستقلاً عن العقل الذي يدركها وعن أفكاره وأوْلَته كل اهتمامها.

وقد تجلت الواقعية في عصرنا الحاضر في صور أظهرها: الواقعية الجديدةnew realism، والواقعية النقدية المعاصرةcnitical، والواقعية المادية، وحسبنا هنا نقول كلمة عن الواقعية المادية كما بدت في مذهب المادية الجدلية عند "ماركس" وأتباعه «تتصور الواقعية المادية وجود الأشياء المادية سابقا على وجود الذات المدركة وترى أن العقل مجرد نتاج للطبيعة المادية أو انعكاس لها، وبهذا تنتهي الثنائية التي افترضتها الفلسفات المثالية جميعا ويبقى وجود المادة ويصبح الفكر مجرد مظهر من مظاهرها والمادة تخضع لصيرورة أو تطور يتمثل في الصراع بين الأضداد وهذا هو الدياليكتيك في الماركسية».[1]

إن الفلسفة اليونانية توصلت إلى فهم وإدراك للعالم الموضوعي من خلال "هيراقليطس" الذي اعتبر أن العالم في حركة مستمرة، فهو أول من عبر عن هذه الحقيقة الدياليكتيكية غير أنه لم يتمكن من تكوين فكرة كاملة عن هذه الحركة وقد تبلورت هذه الدراسات بشكل جدي خلال القرون الأخيرة في الفلسفة الحديثة التي بلغت أوجها مع "هيجل" الذي استخلص من جموع العلوم والتاريخ أهم قوانين الطبيعة والفكر، بحيث رأى أن الكون بأسره نتاج تطور لا ينتهي وأنه في حركة دائمة غير أنه كان مثاليا في بناء تصوراته، فلم يعتبر الفكر نتاجا للمادة وهذا كان الدافع وراء ظهور فلسفة "فيورباخ" (الفلسفة المادية)، ثم ظهر "ماركس" وفلسفته الناقد للمادية والتي كانت فلسفة ذات طابع جديد، جمع بين الفلسفات واستنبط فلسفة كانت تأثير على الفلسفات من خلال الأفكار التي جاء بها».[2]

---

[1]: الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفة، هيجل، جورج، ويلهم فرديريك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993، ص111.

[2]: ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية الجدلية، تر: قدري محمود حنفي، دار دمشق للنشر والتوزيع، سوريا، (د.ط)، 2008م، ص108.

وأهم ما ميز الفلسفة المادية:

- الإيمان بوحدة الطبيعة لأنها تعتبر ذلك الكل المتصل الشامل ولا انقطاع فيها.
- الإيمان بأن الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منظمة وصارمة حتمية مطردة وآلية رياضية واضحة لا تقبل اي خصوصيات.[1]
- الطبيعة خاضعة لقانون لكل سبب علة.

إن "ماركس" انتفع بديناليكتيك "هيجل" وجعل منه أداة للبحث والعمل وهذا في قول: «إن أسلوبي الديالكتيكي لا يختلف عن الديالكتيك لهيجلي وحسب، بل نقيضه المباشر، "فهيجل" يحول عملية التذكير التي يطلق عليها اسم الفكرة إلى ذات مستقلة إنها خلق العالم الحقيقي ويجعل العالم الحقيقي مجرد تشكل خارجي ظواهري للفكرة، أما بالنسبة لي فعلى العكس من ذلك ليس المثال سوى العالم المادي الذي يعكس الدماغ الإنساني ويترجمه إلى أشكال من الفكر».[2]

إذا فالنظرة الماركسية الديناليكتكية «تعتبر الكون ككل مكون من المادة في حركتها هذا الكون يتكون من مجموعة من العمليات المرتبطة أحدها بالآخر عضويا، والتي هي في تطور مستمر فكل شيء في حالة صيرورة وفي تغيير مستمر مع هذه الحركة تتم في عملية ذاتيه تنتج من تسارع الأضداد ضمن وجهة نظر التطور».[3]

إن "ماركس" و"انجلز" يرفضان المثالية النظرية التي تحل الوعي الذاتي أو الروح محل الإنسان الواقعي، وهما يعلنان انتماءهما إلى المذهب المادي مثل "فيورباخ" غير أنهما ينتقدان هذا الأخير لكونه عاد إلى مادية القرن الثامن عشر الآلية ولأنه تخلى عن أغنى ما في الفكر الهيجلي أي؛ الديناليكتيك إذ عندما نفهم الديالكتيك جيدا نجد فيه صفة ثورية بارزة وقد أشار "إنجلز" إلى ذلك في كتابه (لودفيع فويرباخ) يقول: «إن الصفة الثورية في الفلسفة الهيجلية وأهميتها الحقيقية... هما في أنها وضعت حداً قاطعا للصفة النهائية التي اتصف بها النشاط البشري وجمع نتائج الفكر،

---

[1]: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكير الإنسان، دار الفكر، سوريا، (د.ط)، 2007م، ص ص20-21.

[2]: كارل ماركس، رأس المال، تر: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (د.ط)، 1891م، ص30.

[3]: قادري محمد الطاهر، مدارس الفكر-الاقتصاد السياسي، مكتبة حسين العصرية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2013م، ص09.

لا يوجد أمام الفلسفة الهيجلية أي شيء نهائي مطلق ومقدس فهي تبين التهافت الحتمي لجميع الأشياء وفي جميع الأشياء ولا شيء بالنسبة إليها موجود إلا مسار الصيرورة المتواصل، مسار الظهور والإمحاء، مسار الارتقاء المستديم من الأدنى إلى الأعلى، وفلسفة هيجل هي انعكاس لهذا المسار في الدماغ المفكر».[1]

إن الماركسية فلسفه تنقسم إلى قسمين: قسم فلسفي يعرف بالمادية الجدلية وقسم سوسيولوجي يعرف المادية التاريخية:

- **والمادية الجدلية**Le matenialinsme dialictique:

يعتبر الجدل المادي هو قانون الفلسفة الماركسية حيث اهتم "كارل ماركس" بالجانب الاقتصادي في كتابه (رأس المال) ويكمن الجدل في القضية الفلسفية التي تدور حول علاقة الوعي بالوجود، وموقف الماركسية الذي يسلم بأسبقية الوجود عن الوعي كون الأول بأولي والثاني ثانوي، ويخضع الديالكتيك الماركسي للجملة من القوانين وهي:

أ- **قانون وحدة صراع الأضداد:**

يعني أن لكل شيء نقيض أو ضد مثل السالب والموجب ومن هذا التناقض يولد الصراع وبعد الصراع يولد التطور، وفي النظم الاجتماعية نجد التناقض بين الرأسمالية والبروليتاريا حيث يوجدان في نظام واحد ولكن في نفس الوقت هما نقيضان، وبالتالي في صراع دائم يؤدي حتما إلى التطور، بهذا التناقض يميل المتناقضين إلى التغيير من حالة سائدة إلى أخرى ضدها كما يصبح الملاك مستأجرين للأرض بعدما كانوا يملكون الأرض.[2]

ب- **قانون نفي النفي:**

ويقصد بالنفي نفي النفي هو أن الجديد ينفي القديم ويحل مكانه وهذه الحركة مستمرة فقد فسر "ماركس" الحياة الاجتماعية والاقتصادية بهذا القانون

[1]: رينيه سرو، هيجل والهيجلية، مصدر سابق، ص70.

[2]: رأفت الشيخ، تغيير مسار التاريخ، عين لدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، ط1، 2000م، ص170.

حيث يرى أن المجتمع الإقطاعي نفى الرق الذي سبقه والرأسمالية تنفي الإقطاع والاشتراكية تنفي الرأسمالية وبهذا فإن "ماركس" لايعتبر نفي النفي معناها العدم بل يقصد به الهدم والبناء، فحَبة القمح مثلا تنمو ويظهر ساقها وتتلاشى وتندثر لتظهر حبات كبيرة.[1]

ج- **قانون الانتقال من المتغير الكلي إلى المتغير الكيفي:**

هذا القانون يوضح كيفية سير التطور بمعنى أن التغير الكمي يحدث من ناحية المقدار بينما التغير الكيفي يحدث من ناحية الدخول في الكيف أو الصفات ويقرر "ماركس" أنه عندما تتراكم التغيرات الكمية وتزداد فإن التغير الكيفي لا يلبث أن يتم ويستمر التحول الكيفي من الطبيعة غير العضوية إلى عالم الإنسان، من الأنظمة الاجتماعية البدائية إلى نظام الذي اعتبره "كارل ماركس" اشتراكية.[2]

كما يرى أنه إذا اختفت الملكية الرأسمالية وهي الكيفية الأساسية للنظام الرأسمالي وحلت محلها الملكية الاشتراكية فجأة أي؛ الانقلاب الثوري نجد أن الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية لا يتم فجأة بل بالتغيير المستمر البطيء.[3]

د- **المادية التاريخية:**

ويقصد بالمادية التاريخية هو التفسير المادي للحركة التاريخ فـ"كارل ماركس" قد بنى هذه النظرية على المادية الجدلية، يؤكد "ماركس" على أن المسلمة القائلة بوجود قوة غيبية تتحكم في العالم ما هي إلا أكذوبة حيث يرى أن القوة الحقيقية التي تتحكم في التطور التاريخي في جميع حالته تأتي من سلوك الإنسان.

إن "ماركس" يفسر التاريخ ماديا أي أن العلاقات الغير ملائمة غالبا ما تتسبب في ثورات بسبب الصراع الذي تحدثه هذه التغيرات والذي يتمثل في صراع الطبقات، ولهذا فإن "ماركس" قد فسر تطور المجتمعات من الناحية التاريخية تفسيرا

---

[1]: رأفت الشيخ، تغيير مسار التاريخ، ص172.

[2]: مصطفى ابراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة، ج2، مرجع سابق، ص200.

[3]: علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، (د.س)، ص25.

ماديا حيث يرى أن المجتمعات عبر العصور تطورت بسبب الصراعات القائمة وفق منظور جدلي، فقد حدد "ماركس" التركيبات الاقتصادية والاجتماعية تاريخيا وهي خمسة[1]:

1- المجتمع البدائي: يرى "ماركس" أن هذا النوع من المجتمعات قد وُجد قبل ظهور الدولة، حيث كانت فيه جميع أدوات العمل والمسماة بوسائل الإنتاج بسيطة، حيث كان يستعمل الإنسان البدائي الأدوات المصنوعة من الحجر والأشجار كما أن الصراع في هذه المجتمعات كان صراعا مع الطبيعة،[2] لكن هذا لم يدم فبعد أن تطورت وسائل الإنتاج من الحجرية إلى المعدنية في النظام الاقتصادي، فأصبحت هناك أنواع من الصناعات الحرفية والفلاحة.[3]

2- المجتمع العبودي: يعتبر "كارل ماركس" أن هذا النوع من المجتمعات الأول في ظهور العبودية والاستغلال الإنسان للإنسان والذي تحول إلى طبقات متصارعة، ومن أجل القضاء على العبيد أنشِأت ما يسمى بالدولة والتي يعتبرها "كارل ماركس" جهاز قمع في أيدي الطبقة الموجهة كما ظهر نوعين من العمل الأول يتمثل في الزراعة في الريف والثاني يتمثل في العمل الصناعي في المدن كما أن المجتمع العبودي انهار ليحل محله المجتمع الاقطاعي.[4]

3- المجتمع الإقطاعي: يرى "ماركس" أن المجتمع الإقطاعي ظهر على أنقاذ المجتمع العبودي، فالمجتمع الإقطاعي ظهر بظهور طواحين الهواء والمياه كما ظهرت صناعة الورق والبارود وتقدمت صناعة الحرف والزراعة عرفت تطورا كبيرا، والصراع في هذه المرحلة أصبح بين طبقتين هما الإقطاعيين والفلاحين.[5]

---

[1]: علي عبود المحمداوي، الفلسفة السياسية-كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مكتبة عدنان للنشر والتوزيع، بغداد، ط1، (د.س)، ص176.

[2]: المرجع نفسه، ص176.

[3]: المرجع نفسه، ص178.

[4]: المرجع نفسه، ص179.

[5]: حسام الدين فياض، كارل ماكس وعلم المجتمع، صفحة علم الاجتماع، التنوير للنشر، ط1، 2017م، ص34.

4- المجتمع الرأسمالي: وكغيرها من المراحل ترى الماركسية أن الإقطاعية تنحل لتترك مكانها لمجتمع جديد في صيغة جدلية، فبعد تطور وسائل الإنتاج ضعفت علاقات الإنتاج الإقطاعي وأصبحت غير فعالة كما أن ظهور المدن والتي كانت نتيجة لنمو الطبقة البرجوازية والتي أفرزت بدورها عن ظهور الرأسمالية وظهور المصانع التي حلت محل الورشات الصغيرة والحرف وبهذا انتقال العمل من الريف إلى المدن للعمل في المصانع.

إلا أن هذا العمل يزيد من معاناة العمال فبعد أن تحرر العامل من الأرض وجد نفسه يبيع قوة عمله للرأسمالي وبأجر زهيد.[1]

فماركس يرى أن هذا النوع من المجتمعات هو الأخطر على الإطلاق لان العامل يجد نفسه مغترب عن عمله وللخروج من هذا الاغتراب يجب على العمال الاتحاد والقضاء على المجتمع الرأسمالي من خلال الثورة.

5- المجتمع الشيوعي: يرى "ماركس" أن هذه المرحلة الأخيرة في تطور المجتمع بعد انحلال المجتمع الرأسمالي يسبب التناقضات التي في داخله ينتقل المجتمع إلى مرحلة الشيوعية التي تكون خالية من الطبقات والاستغلال إلى أن هذه المرحلة لا تأتي مباشرة بعد الرأسمالية، بل تكون هناك مرحلة انتقالية وهي الاشتراكية، والتي تتميز بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج وبهذا فإن الاشتراكية هي المرحلة الأولى في الانتقال إلى الشيوعية وبعد أن ينتقل المجتمع إلى المجتمع الشيوعي يحقق ذاته وينتهي الاستغلال الطبقية بشكل نهائي.[2]

وبهذا التقسيم التاريخي الذي تمر به المجتمعات للوصول إلى المجتمع الشيوعي تظهر لنا جليا فلسفة "كارل ماركس" ونظرته إلى المجتمع وتطوره وفق جدلية الصراع والتناحر.

ب- نقد ماركس لهيجل:

لن نجد بين مؤسسي الماركسية من يحاول في الأثر الذي تركه الجدل الهيجلي على فكر "ماركس" لأن الجدل الماركيسي ليس إلا محاولة لتطبيق الجدل الهيجلي في ميادين جديدة، «فقد

[1]: حسام الدين فياض، كارل ماكس وعلم المجتمع، مرجع سابق، ص36.

[2]: المرجع نفسه، ص38.

كان ماركس وإنجلز يريان في جدل هيجل أوسع مذهب من مذاهب التطور وأوفرها مضمونا وأشدها عمقا، وأثمن اكتساب حققته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وكانت كل صيغة أخرى لمبدأ التطور تتراءى لها وحيدة الجانب فقيرة المضمون تشوه وتفسد السير الواقعي للتطور في الطبيعة والمجتمع»،[1]

غير أن هذا الانحياز لـ"هيجل" وفلسفته لم يدم طويلا فقد عرفت ألمانيا في القرن التاسع عشر تأخرا قتصاديا وسياسيا ويعتبر "هيجل" حسب "كارل ماركس" المسؤول عن هذا التأخر لأنه قطع بمثالية الصلة بين الفلسفة الفكر والواقع، الأمر الذي أدى بـ"ماركس" إلى نقد فلسفته وقلب مفاهيمها من خلال تقديم شكل مغاير لعلاقة المجرد بالمحسوس والفكر بالواقع.

أطلق الهيجليون الشباب على مثاليتهم اسم المادية الصحيحة، أما "ماركس" و "إنجلز" فقد تنكروا لهذا الادعاء الذي لا أساس له وناقضا للمثالية بالأطروحات الأساسية في الفلسفة ويتوصل إلى استنتاج علمي بصدد الدور الحاسم للإنتاج المادي في الحياة الاجتماعية بحكم أنهما توصلا إلى استنتاج أولوية الوجود وثانوية الوعي من الناحية الفلسفية، وهما ينتقدان الهيجليون الشباب الذين يستثنون علاقة الإنسان النظرية والعملية بالطبيعة.[2]

ولتحقيق غرضه النقدي نشر مركز عام 1843م نصاً يبين من خلاله موقفه المناهض والعدائي لمنضومة "هيجل" الفلسفية ولدين ولذلك ما يتضح في كلامه الذي يرمي إلى استبدال الفلسفة المثالية بالفلسفة المادية نظرا لكون هذه الأخيرة تأخذ على عاتقها مهمة تجاوز التصورات الميتافيزيقية المجردة وتستبدل نقد السماء بنقد الأرض.

كما رفض "ماركس" مثالية "هيجل" من حيث أنها تحصر كل أبعاد الإنسان في عملية الشعور بالذات.

فقد كان ذلك ما كان يمثل لبّ الدراسة النقدية الماركسية إزاء منظومة "هيجل" النسقية وبالتحديد، يقول "ماركس" في هذا السياق ما يلي: «يستبدل

---

[1]: هيجل، المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، د.إمام عبد الفتاح إمام، درا التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007، ص291.

[2]: تر: حسان حيدر، جماعة العلماء السوفيت، الفلسفة الماركسية في القرن 19، دار الفارابي، (د.ط)، 1990م، 168.

هيجل في كتابه ظاهرية الروح الإنسان بالشعور بالذات حيث تظهر حقيقة الإنسان الغنية الأبعاد الاجتماعية والاقتصادية والثقافية محصورة في إحدى ملكاته المتمثلة في الشعور بالذات فعلى هذا الأساس يمضي هيجل في ظاهرية الروح ليصل إلى ضرورة إحلال المعرفة المطلقة محل الحقيقية الإنسانية، بالمعرفة المطلقة بالتحديد هي حسب هيجل منحصرة في الوعي الذاتي للإنسان ولا شأن لها بالعلم الموضوعي».[1]

يتبين لنا من خلال هذا النص أن ما قام به "ماركس" يتمثل في إماطة اللثام على العيب الذي تتصف به مثالية "هيجل" التي حولت الإنسان من كائن عامل إلى كائن تنحصر نشاطاته في عملية الشعور ليس فقط بحيث فصله عن العالم الخارجي المحسوس، وبالتالي فإن "ماركس" يرى بأن "هيجل" قد أغفل تلك الصلة التي تربط الإنسان بالطبيعة الخارجية المتمثلة في علاقة العمل التي تحرك الإنسان.

تجرنا هذه الحقيقة إلى القول أن "ماركس" كان يقصد من خلال نقد النزعة المثالية بخصوص مسألة أسبقية الروح على المادة أن الديالكتيك في الفكر والوعي يعكس حركة المادة وإن تاريخ المعرفة والعلم يعرض ويقدم لنا صيرورة ديالكتيكية كثورات والصراعات بين المتناقضات، فذلك راجع في المقام الأول إلى وجود ديالكتيك في الطبيعة.

هناك إذن ديالكتيك طبيعي مادي أولي وجوهري يتمثل في الوجود بمعنى الطبيعة المادية التي تعكس الوعي كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك، تعد محاولة "هيجل" في رد الظواهر إلى الذات وتعقل العالم الخارجي السبب الرئيسي الذي جعل "ماركس" يتهمه بالتصوف والمشي على الرأس.

وبالإضافة إلى ذلك لقد عرفت مثالية "هيجل" نقدا لاذعا في الوقت الذي كان فيه "ماركس" يكتب مؤلفه الضخم الموسوم بـ(رأس المال) أي في المجلد الأول والجزء الأول منه.

---

[1]: Marx karl, Oeuvres choisies, traduction par rebert guterman et henri lefebre, tome1.ed gallimard, paris, 1968, pp116-117.

والدليل على ذلك نعثر عليه في كلام "ماركس" الآتي نصه: «على الرغم من أن طريقتي في المنهج الدياليكتيكي لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس إلا وأنني عمدت إلى نقد الجانب الصوفي فيه حتى أصبحت طريقتي تمثل ندها تماما لأن حركة الفكر، هذا الفكر الذي يشخصه "هيجل" ويطلق عليه اسم الفكرة التي كانت في نظره خالقة للواقع وصانعة له وما الواقع إلا الشكل الحادثي للفكرة، فإنني أرى العكس من ذلك إذ ليست حركة الفكر إلا انعكاس لحركة الواقعية منقولة إلى الإنسان و مستقره فيه فإذا كان "هيجل" يشوه الديالكتيك بالصوفية حيث كان يسير على رأسه فإنما علينا ألا نعمل على إعادته يسير على قدميه.[1]

[1]: كارل ماكس، رأس المال(نقد الاقتصاد السياسي)، الجزء الأول، المجلد الأول، تر: محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ط)، 1982م، ص ص22-23.

الفصل الثالث:

الاتجاهات الفكرية المابعد هجلية

الفصل الثالث: الاتجاهات الفكرية المابعد هجلية

1- المبحث الأول:الهجلية الجديدة: بوزانكيت أنموذجا

- المشروع الفكري والفلسفي لبوزانكيت

2- المبحث الثاني:فيورباخ أنموذجا

المبحث الأول: الهيجلية الجديدة بوزانكيت نموذجا:

تعتبر الهجلية الجديدة تيار فلسفي مثالي ظهر في إنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وذلك كرد فعل المادية التاريخية الطبيعية والوضعية، وللدفاع عن الدين والفلسفة التأملية أمثال: "غرين، برادلي، رويس، ماكتجارت"... وغيرهم.

ومع بداية القرن الحالي سارت الهيجلية الجديدة في تيار معاد للماركسية، وانتشر هذا التيار في إيطاليا وفي روسيا وفي هولندا.

وبرزت الهيجلية الجديدة الألمانية عقب الحرب العالمية الأولى، وبعد الحرب العالمية الثانية انتشرت في فرنسا ومتزجت امتزاجا شديدا بالوجودية، حيث أنها وبصفة عامة ترفض الجدل وتقصر تطبيقه على مجال الوعي، وتفسر "هيجل" بشكل لا عقلاني بروح فلسفه الحياة.

حيث نجد حل مشكلة التناقض في الهيجلية الجديدة يختلف من التصالح كما هو عند "برادلي وهيرنغ" إلى رفض أي امكانية لحل التناقضات كما هو عند "فال وكروتشة"، وأقيم مركز الهيجلية الجديدة تحت اسم الاتحاد لهيجلي عام 1930م.

أما الهجلية الجديدة في علم الاجتماع تستغل الجوانب الرجعية في الفلسفة الهجلية عن الروح لتبرير الدولة الامبريالية كما هي موجودة عند الفيلسوف:

أ- لبرناردبوزانكيتbernard bosanquet:

فيلسوف إنجليزي يقف على قمة التيار المثالي في انجلترا، ولد ببلدة روك عام 1848م،[1] من عائلة اجتماعية بطبعها متحابة، تقبل على المشاركة على الحياة بكل معانيها محققة مبدأ فن الحياة مع الآخرين وبث النظرة الروحية الشاملة، تلقى تعليمه الأولي في جامعة إكسفورد، وكان أستاذا فيها، وهنا ساهم في تنمية وتطوير الحركة المثالية في هذه الجامعة إلى أن رحل منها إلى لندن سنة 1881م، وهناك اهتم اهتماما كبيرا بالمجتمع وبالحياة الاجتماعية، وفي 1903م عين أستاذا لفلسفة بجامعة سانت أندروز حتى توفي عام 1923م.

[1]: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة(الفلاسفة-الناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006م، ص376.

ب- مؤلفاتة:

لقد كتب "بوزانكيت" في كل الميادين، وألف في كل فروع الفلسفة[1] ألّف في المجال السياسي كتابه الضخم (النظرية الفلسفية للدولة)، وفي الأخلاق كتاب (سيكولوجية الذات الأخلاقية)، وفي المنطق كتاب (المنطق) بوصفه عام المعرفة، وكتاب (المعرفة والواقع) و(المنطق مورفولوجيا المعرفة)، و(أسس المنطق عام)، وكتاب (التضمن والاستدلال) وكتاب (المثل العليا الاجتماعية)، كما ترجم كتاب "هيجل" (مدخل إلى فلسفة الفن الجميل) وهذا ما جعله يتسم بالموسوعية والتعمق.

ج- فلسفة بوزانكيت:

الفلسفة هي معيار ذاتها، ولا تضيق تجارب الحياة إليها أو أي جزء من مظاهر المعرفة إلا مجرد اقتراحات وبواعث، ومع ذلك فلما كانت التجربة بمعناها العريض هي كل ما نملكه، فإن عملنا يجب أن يتطبع ويتشكل بما نتأثر به بعمق في حياتنا، فلذلك يرى "بوزانكيت" أنه ما من تأثير عميق في حياتنا إلا وله انعكاس على فلسفتنا، يوعده الكثير من المفكرين من اتباع الهجلية الجديدة، حيث تأثر في مثاليته بـ"هيجل"، وحاول أن يقيمها على أساس من التجربة، إذ لا وجوده في نظره لفكر خالص ومنطق خالص ومعنى مجرد هو كلي فحسب، فالمنطق ومعرفة بينية الأشياء، وهو ما يجعلها قابلة لأن تتعقل،[2] والوجود عنده مركب من الكلية والتشخيص، وتمتاز فلسفته بالطابع المثالي وارتباطاته بكافة النواحي السياسية الأخلاقية والدينية والاجتماعية والجمالية، فهو قمة المثالية في إنجلترا فكرا وتطبيقا.

ولقد تميزت فلسفة ب"وزانكيت" بميزة التسامح كما اتسمت بشعورية، وهذا ما سمح لنا عدها فلسفة إنسانية بالمعنى شعوري ووجداني للأبعاد.

الفلسفة البوزانتيكية استندت على مبدأين هما:

- ✓أن الحقيقة هي الكل .
- ✓ومبدأ عدم التناقض، مثله في ذلك مثل "هيجل" في قوله بأن الحقيقة هي الكل ومبدأ عدم التناقض.

---

[1]: د.علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، ج1، 1997م، ص59.

[2]: د.جورج طربيشي، أعلام الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص200.

- المشروع الفكري والفلسفي لبوزانكيت:

د-1 كـان بوزانكيـت هجليـا مخلصـا، ولهـذا نـراه في المنطـق يأخـذ بفكـرة التصـورالكليbegriff عنـد "هيجـل"، أي القـول: بـأن أي تصـور كلـي إنمـا يمثـل الكـون، كـذلك بوزانكيـت يـرى أن كـل حكم يشير في النهاية إلى شمول.

ويربط هذا الأخير بين المنطق والمعرفة ربطا وثيقا، ويشير إلى ذلك في بحثه الأول عن «المنطق بوصفه علما للمعرفة»، الذي يؤكد فيه أن الحقيقة لا تفهم إلا داخل النظام من المعرفة، وأنه على الرغم من أن الحقيقة تناظر واقعه فإنما مع ذلك لا تتصور إلى داخل نظام مذهبي(system) لأن الوقائع التي تتمحن صحة النتائج ليست معطاة من الخارج وليست ميسورة التدخل في أحكام، إلا إذا انضمت في معرفة،[1] كما يقول أيضا في كتابه دمرولوجيا المعرفة: «إنني بإعطائي هذا العنوان إنما أقصد أن أشير إلى الدراسة غير المتحيزة للحكم والاستدلال خلال صور عديدة يمكن أن نتعقبها بسهولة، وأن الكلي على نوعين كلي مجرد مثل الحُمرة، وكلي عيني مثل يوليوس قيصر، فاللون الأحمر شديد التنوع والتدرج، أما أفعال الفرد فمترابطة فيما بينها ترابط منظما، فالمنطق عنده معرفة تركيب الأشياء، أو هو العلم الذي يجعل الأشياء قابلة لأن تكون معقولة، فهو يعرض فكرة "برادلي" بالاعتماد على التجربة وأن الصورة المنطقية الأولى والأساسية عنده هي الحكم لا التصور، وأن الوجود موجود فردي مستوعب كل شيء معقول تمام المعقولية وأنه وحده موجود فالإدراك الظاهري والتفكير والحياة الاجتماعية والأفعال الأخلاقية والتأمل الفني والتجربة الدينية، كل هذا يظهرنا على تحقيق أنفسنا لشيء واسع من الأنا هذا الشيء هو (المطلق)، فالمطلق يتجلى للأذهان المتناهية، وذلك على مستويات مختلفة، إذ يتوزع هذا المطلق بأعداد وفيرة من الأذهان الفردية فتكمن حصريا في اندماجها اندماجا تكامليا في الكل.

بحيث أن غايتها ليست في الزمن، أي في تقدم غير محدود، وإنما هي في اللازمني في الأبد وهكذا نجد بوزانكيت يميل نحو المذهب الحلولي الذي يميزه عن باقي الهجليين المحدثين الانجليز، اصحاب النزعة الروحانية الخالصة.[2]

---

[1]: د.جورج طرابيشي، معجم الفلاسفةالفلاسفة-المناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون، مرجع سابق، ص ص 376-377.

[2]: د.أدونيس العكرة، هيجل والهجلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1993م، ص58.

د-2 السياسة والأخلاق:

فلقد طبق بوزنكيت نظريته في الفرد على السياسة والأخلاق: ففي كتابة (النظرية السياسية للدولة)، يقرر أن العلاقة بين الفرد والدولة شبيهة بالعلاقة بين الكون الأصغر والكون الأكبر، والتناظر بين الفرد وعالم المجتمع هو من الدقة بحيث يناظر كل عنصر متشابها في الآخر ويقول: «إن الأفراد تقويهم وتحملهم إلى ما وراء شعورهم المتوسط المباشر، المعرفة والموارد والطاقة التي تحيط بهم في النظام الاجتماعي ويقرأ أن الشخصية المعنوية للمجتمع أكثر مشاركة في الواقعية من الفرد الظاهر»،[1] وهو ينتقد الدولة التي تقتل سياسيا معاديا للنظام فيها، لا لأنها ارتكبت جريمة قتل بل لأنها أخفقت في القيام بواجباتها، ويقرر أن الدولة يمكن أن تكون مسؤولة أخلاقيا مثل الفرد، لكن الدولة لا ترتكب الخطأ على نفس النحو الذي يرتكبه الفرد، وأن الفرد لا يمكن أن يعد قاتلا إذا قتل عده في الحرب، ولا مغتصبا إذا إذا ضمت دوله إلى دولة أخرى بالاستيلاء والغزو، بل المسؤول معنويا في كلتا الحالتين هو الدولة،[2] كما أنه يؤكد أن التجاوزات التي تصدر عن الدولة ضد الأفراد إنما مردها إلى كون القائم بالأمر في الدولة قد اتخذ الطريق الأقصر، أو حاول تجنب التكاليف الباهضة لإقرار الأمن، ويؤكد أن الدولة يمكن أن ترتكب أخطاء من نوع الأخطاء التي يرتكبها الأفراد بدافع الأنانية أو الشهوة وهذا تقرير "هيجل" خالص.

ولقد أعجب بوزانكيت بالدولة الإغريقية القديمة بنظرتها إلى المجتمع وتكوينه بحيث كانت نظرتها كلية عامة، كما أنه تأثر بآراء "جاك روسو" في العقل السياسي حيث تتسم كتاباته بالروح الكلية حيث أن جوهر المجتمع الإنساني يتكون من الذات العامة، وتتمثل هذه الذات عند بوزانكيت في صورة الإرادة العامة، بمعنى الذي يكون الدولة هو الإنسان الأخلاقي الذي تتغلغل فيه الإرادة العامة، ففكرة السياسية عند بوزانكيت تتلخص فيه فكرتي الإرادة الحقه والحرية، فالإرادة الحقة هي الإرادة العامة التي تخلص الفرد من عزلته وانفصاليته وتجعله مرتبطا ارتباطا عضويا بالمجتمع فهناك فرد، أسرة، عائلة، طبقة، مجتمع، دولة، إنسانية، ثم يستمر العقل الإنساني في التحرك لكي يزيل التناقض ويشكل عالمه في وحدة أعلى، وتظل الروح أو النفس

[1]: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص377.

[2]: د.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، ص367.

تنتقل على هذا النحو، وتتفتح على المجتمع بالفن والدين والفلسفة التي يرى بوزانكيت أنها دم المجتمع.[1]

أما الأخلاق عند بوزانكيت لابد أن تكون نابعة من الذات ومن الذات وحدها، لأنها هي التي تكون تعرف نفسها وتكون مؤمنة بالقيم، عالمة بظروفها فحياتي الأخلاقية مرتبطة بظروفي وبإرادتي الأخلاقية ومدى ارتباطي بالقيم، والمعمول به أن أفعل ما تستطيع لكل الظروف ولكن بشرط أن أناصر الخير وأؤيده، ليس خيري فقط بل خير الآخرين، وهنا يرى بوزانكيت أن هناك خطوتان مرتبطتان تجعلان سلوكي أخلاقيا وتوجهانه إلى السلوك السليم حيث يقول: «الاتجاه السليم يعتمد على تكويني الإرادة الخيرة في الذات، تلك الإرادة التي تمرست وتدربت جيدا بواسطة نسق مرتبط من القيم، وهذه القيم لابد أن نعرفها ونقدرها على اختلافها، وأن ننظر إليها نظرة تقدير واحترام، ولابد أن يتبع ذلك تكوين إرادة خيرة، إذا الأمر يحتاج إلى إرادة خيرة موجهه بنسق مكتمل ورفيع من القيم الممكنة، هل هذا يكفي لتوجيه السلوك؟»[2]

ومعرفتنا للقيم وتقديرها ثم تكوين إرادة خيرة غير محددة بأحكام مسبقة ولديها القدرة على أن توحد ذاتها بالقيم، فإذا توصلنا إلى معرفة كل هذا نستطيع أن نقول بأننا نسير في طريق الصواب نحو السلوك الأخلاقي في سيراً أفضل، فالواجب الأخلاق يجب أن ينتشر في كل مكان تجده فيه، فالإنسان لا يستطيع الوصول لأنه منتهاه ولكنه يحاول الوصول إلى الأفضل فقط، ومن هنا لابد من التضحية الفردية من أجل الوصول الخير الأسمى، حيث يرى أن للناس ثلاثة مواقف تجاه السلوك الأخلاقي وفي تقديرهم للخير وهي كالتالي:

1- **موقف الرضا**complcancy: وهذا الموقف يرفض أن يكون هنا شرا فكل شيء خير، وأن الكمال موجود في كل الأشياء وأن الخيرية سائدة والقيم منتشرة، وأن كل شيء على ما يرام في هذا العالم وهو موقف تفاؤلي ساذج.

---

[1]: د.علي عبد المعطي محمد، قمة المثالية في إنجلترا، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، (د.ط) 1973م، ص137.

[2]: المرجع نفسه، ص148.

2- **موقف الرجاء والتوقع**expectancy: وهذا الموقف يرى أن هناك شر والأكمال في سلسلة الحوادث التي تقع أمامنا، ولكنه يؤمن بجنة أرضية أو سماوية ينتهي فيها الشر وتتلاشى فيها كل الآلام السابقة وتنقضي بالتعويض أو المكافأة.

3- **موقف اليأس والقنوط**despair: وهو موقف يؤمن بمستوى معين من الخير والكمال ولكنه ينكر إمكانية الوصول إليهما سواء في عالمنا أو عوالم آخرى.

ويرى من يتبنى أي موقف منها فقد ظل الطريق لأن الأول تفاؤلي ساذج والثاني زائف والثالث ساذج وزائف معا، ومن هنا يقترح بوزانكيت السبيل اتجاه السلوك الأخلاقي حيث يقول: «أن على الإنسان أن يعرف أنه يموت دائما أي أنه يفقد باستمرار أجزاء من بدنه ومن ممتلكاته ومع ذلك فهو ينمو أي يستحوذ على شيء لم يكن حاصلا عليه، وهذا ينبثق من طبيعته التي لا يستطيع التحلل من الالتزام بها، وإذا فهم الإنسان هذا ولم يكن قلبه مع الأشياء المتغيرة والزائلة، وإنما مع كل كامل ثابت يفنى خلال فقدانه المستمر لأجزاء من ذاته، وفيما تملك إذا قبل بالغريزة والدافع الديني فإنه يستشعر و سيدرك معنى الحياة»، معنى هذا أن الحياة كسب وخسارة خير وشر، ويجب أن تقبل الحياة على هذا النحو وكلما كان سلوكنا في هذا العالم ممتلئ بالتقبلات مقادا بالإرادة الخيرة المشبعة بالقيم كلما كان خيرا.[1]

د-3 الدين وعلاقته بالفلسفة:

جميل جدا أن نقتبس مبادئ "بوزانكيت" ونؤمن بأن الدين شيء فوق العقل، بمعنى أن الدين يكون بالقلب والشعور قبل أن يعتنقه العقل، فهو أعلى من الفكر ومن التعقل ومن المنطق، حيث توجد دلائل ساقت القلب قبل العقل في مسألة العقائد والايديولوجيات وشعورية، فكينونة الدين مقرها القلب والوجدان، فهو حقيقة كلية وبسيطة ووحدة لا تقبل الانقسام، حيث يقول "بوزانكيت": «اعتقد فحسب أن جوهر الدين عند بوزانكيت يتلخص في الإجابة عن هذا السؤال، ماذا أفعل لكي أَخْلُصْ؟ من أي شيء يريد "بوزانكيت" أن يخلص؟ هل من الألم أم من الخطيئة أم ماذا؟ ويجيب "بوزانكيت" أن التخلص من الألم لا يجدي نفعا، أما التخلص من الخطيئة فإنه قريب من المعنى...»[2] ويرى أن هدف الدين هو الحصول على

[1]: د.علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص90.

[2]: د.علي عبد المعطي محمد، بوزانكيت قمة المثالية في إنجلترا، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ط3، 1980م، ص231.

الخير الكامل، وهذا الخبر الكامل هو الحياة والروح التي علينا أن نضيفها وأن نحارب من أجلها، وتعتبر العقيدة الشيء الجوهري للدين ولها ناحيتين متداخلتين ومتكاملتين هما: الإرادة والحكم وذلك يظهر في الإخلاص والنقاء القلبيين وكلاهما يعني الاندماج في الخير.

فالمسألة الدينية هي صرخة من قلب الدين، فالعقيدة وحدها مدعمة بالعبادة تتغلغل إلى أعماق الذات ويرفض الإنسان الشر ويبغضه، وحينما يتم ذلك يشعر بأنه متحد بالخير، وهنا يقول بوزانكيت: «تخرج أنت من دائرة العقل لكي تدخل في دائرة التصوف، وعندما يقول لك العقل (أنت خارج الله سوف تجيبه: لا أنا في الله)، أنا في السماء...أنا في داخلها... فيه... ولن أتركه إلى الأبد... يمكن أن يحتفظ الشيطان بخطاياي ويمكن أن تحتفظ الدنيا بجسدي ولكني أعيش في إرادة الله حياته ستصبح حياتي سوف تصبح إرادتي، سوف أموت باستدلالي حتى يتمكن له أن يعيش في ذاتي وتصبح كل أعماله».[1]

وهكذا يخرج "بوزانكيت" إلى التصوف، ويبتعد عن العقل تماما، ويصبح الدين تجربة دينية يتكلم فيها الإنسان مع صوت واحد هو الصوت الإلهي، ويدعو إلى الاتحاد الأرواح مع بعضها البعض دون تحديد المكان وإنما يكفي الاتحاد فقط، ثم يعيد ذلك مع الطبيعة.[2]

إن الدين يدعونا للمحافظة على التجربة الدينية، لأنه لا يعوق تقدم ورفعة الحياة، فلرجل الدين عنده صادق بالنسبة للأمل والتقدم كأساسين للحياة، إنه يحتويهما في ذاته، فهما متصلان أوثق الاتصال بالخير الذي يتحد به، فمهما يقودان إلى الرفاهية والازدهار لا إلى الجمود والتأخر،[3] فالدين عند "بوزانكيت" هو معادلة خيمائية بين القلب والعقل.

إن مسألة صلة الفلسفة بالدين مسألة ظلت على مدى تاريخ الفلسفة ومنذ نزول الأديان مسألة أخذ ورد ولم تصل إلى حل اتفاق، فنجده هناك من يوّفق بينهما كالديانة اليهودية مثل: "فيلون" والمسيحية كـ"أوغسطين" و"توماالاكويني"، ومنها الإسلام كـ"ابن رشد" و"الفارسي" و"الكندي" و"ابن سينا"، وفي

---

[1]: تر: هيثم صعب، يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، ، نشر الهيئة العامة السورية للكتاب، (د.ط)، 2018م، ص ص5-7.

[2]: د.محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص234.

[3]: د.علي عبد المعطي محمود، بوزانكيت قمة المثالية في إنجلترا، مرجع سبق، ص230.

الفلسفة الحديثة "ديكارت" و"سبينوزا" و"ليبنتز" و"هوبز" و"هيوم"، وهناك من يرى أن العلاقة بينهما علاقة قطيعة لا صلة بينهما، مثل الفلسفة الوضعية الماركيسية والبراغماتية وغيرها.[1]

فصلة الدين والفلسفة عند "بوزانكيت" يرفضها رفضا تاما، لأن العقيدة عنده مناقضة للنظر، والدين مناقض للفلسفة، والنقل مناقض للعقل، حيث يقول "بوزانكيت": «إنها العقيدة التي تناقض لا المعرفة، ولكن النظر إن جميع موارد المعرفة يمكن أن تشارك فيها العقيدة، أما النظر في العقيدة تناقضه، لأنه من الضروري لها أن ترتفع إلى عالم آخر بينما تبقى منا على عقيدتنا الدينية لأن ما تتطلبه حقيقة ما تعطيه حقيقة أخرى».

حيث يُقر "بوزانكيت" أن الفكر المجرد المثير هو أمر طيب في حد ذاته ولكنه لا يقبله مجال في الدين.

[1]: د.محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مرجع سابق، ص365.

المبحث الثاني: لود فيغ فيورباخ1804م-1872م:

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني مادي، درس اللاهوت وقدم دروسا حول تاريخ الكنيسة التي اعتبرها لاحقا مجرد سفسطة فتوقف عن الحضور إليها، انتقل لدراسة الفلسفة في برلين حيث أخذ عن "هيجل" و "شلاير ماخر" و"مارهنك" شهادة الدكتوراه من جامعة أرلانغن، عاش في إحدى قرى بافاريا وانشغل بالكتابة واهتم أيضا بمواضيع تتصل بالنقد الديني كانت منطلق لكتابه حول جوهر المسيحية، وكانت كتابته كلها تأكيدا لاهتماماته الدينية التي لازمته طوال حياتي والتي وضعته في مرتبة أعلى من معظم الفلاسفة المحدثين، كما يتضح من كتاباته عن الإنجيل وعن رعاة الكنيسة وخاصة "مارتن لوثر" ولم يتعمق أحد من فلاسفة عصره في الوضع الحالي للدين بالفاعلية نفسها كما تعمق فيه "فيورباخ" فهو ضمن القلة الذين تحدثوا وكتبوا عن الدين بأسلوب راقٍ ورأى فيه إبرازا الحاجة الإنسانية وتعبيرا عن حزن الروح.[1]

إن "فويرباخ" اسم ذو دلالة قوية تعكس قوة عقلهfeuerbach وهو كلمة ألمانية مؤلفة من مقطعين feuer وتعني النار وbach وتعني الجدول فاسمه يعني جدول النار.

وفعلا كان نارا على "هيجل" وجدول على "ماركس" أحرق الأول وظهر الثاني ف"فيورباخ" من أكثر تلامذة "هيجل" موهبة بفلسفته. [2]

لقد كان "فويرباخ" بادئ ببدء من أبرع تلامذة "هيجل" ولكنه تحول إلى مناضل منسجم ضد سحر المذهب الهيجلي الذي سحر العالم الفلسفي وجمده بسلاسة، وقد أشار "فويرباخ" في عدد من مؤلفاته إلى خطأ المبادئ الانطلاقية الأساسية الفلسفة المثالية، وعلل ضرورة فهم العالم فهما ماديا، ومن بين مؤلفاته كتاب (جوهر المسيحية) الذي صدر سنة 1841م، والذي حظي بشهرة خارقة الاتساع وكان له تأثير جوهري في تطور الفلسفة وكل الحياة الروحية في ألمانيا، وقد كتب "إنجلز" قائلا: «كان ينبغي أن يجتاز الناس الفعل الشافي لهذا الكتاب لكي يكَوِّنوا فكرة عن ذلك، فالحماسة

---

[1]: عباس يونس، تاريخ موجز للإلحاد، من عصر النهضة إلى القرن التاسع عشر، مؤسسة طابة، أبو ظبي ،الامارات العربية المتحدة، ط1، 2013م، ص30

[2]: حنا ديب، هيجل وفويرباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م، ص20.

كانت عامة، جميعا غدونا بلحظه من أنصار فويرباخ،[1] هكذا كانت فلسفة فويرباخ المادية شكلا من أشكال قطع الصلة مع الفلسفة المثالية الهيجلية، وكانت في الوقت نفسه كما قال إنجلز الحلقة الوسيطة بين فلسفة هيجل والفلسفة الماركسية.

تطورت أراء فويرباخ حول الموقف من الدين من أفكار الهيجليين الشباب إلى المادية، وقد أثر إعلانه المادية ودفاعه عنها تأثيرا عظيما على معاصريه وكتب انجلز عن أثر كتاباته كانت الحماسة عامة وصرنا جميعا فيورباخيين دفعة واحدة».[2]

إن فلسفة "فويرباخ" المادية كانت نتيجة نقده لفلسفة الدين عند هيجل الذي يرى أن الدين هو أعلى صورة من صور الوعي بالذات، ولقد حاول البعض التقريب بين "هيجل" و "فويرباخ" في هاته النقطة، فقد جعلوا "فويرباخ" امتداد انتربولوجيا للدين الذاتي عند "هيجل" الذي يعتبره الجانب الحي الذي صار حياة دينية، أما النوع الآخر من الدين عند "هيجل" هو الدين الموضوعي وهو اللاهوت باعتباره نسقا من الحقائق، وإذا كان اللاهوت مجرد حرف ميت فإن الدين الذاتي هو ما يستحق فقط أن يطلق عليه اسم الدين، لأنه يتعلق بالقلب ويتصل بالمشاعر والعواطف ويتحول إلى أفعال وأعمال، وعندما يتحدث "هيجل" عن الدين فهو يقصد ذلك الجانب الذاتي وهذا المفهوم يعد البداية التي انطلق منها "فيورباخ" في تفسيره للدين.[3]

أكد "فيورباخ" الرابطة بين المثالية والدين وانتقد بشكل حاد الطبيعة المثالية للجدل الهيجلي، وقد فتح هذا الطريق إلى الاستفادة من المضمون العقلي للفلسفة الهيجلية، وساعدني هذا الصدد على تشكيل الماركسية ولكن "فويرباخ" نفسه في الحقيقة قد زحا جانبا ببساطة فلسفة "هيجل" لهذا أخفق في أن يلاحظ إنجازها

[1]: تر: إلياس شاهين كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلز.لودفينغ.فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، دار التقدم، موسكو، (د.ط)، 1987م، ص51.

[2]: تر: أحمد عبد الحليم عطية، فويرباخ، أصل الدين، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1991م، ص115.

[3]: المرجع نفسه، ص13.

الأساسي وهو الجدل، وقد كان المضمون الأساسي لفلسفة "فيورباخ" إعلان المادية والدفاع عنها.

لقد اعتبر "فيورباخ" فلسفته استكمالا وتجاوزا لـ"هيجل" وأسلافه فإذا كان "هيجل" يعزل العقل عن الإنسان نشاطه الحسي ومتطلباته فإن الفلسفة الجديدة أو فلسفة المستقبل كما يسمى "فيورباخ" فلسفته تنطلق من الإنسان فهو الذات الحقيقي للعقل والإنسان بدوره نتاج الطبيعة.

لقد عارض "فيورباخ" الفهم المثالي للفكر على أنه جوهر موجود خارج الإنسان وهو الطبيعة، ليؤكد على أن مسألة علاقة الفكر بالوجود هي في الوقت ذاته ماهية الإنسان لأن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يفكر، ولذا فإن على الفلسفة أن تجيب على مسألة علاقة الفكر بالوجود، يجب أن تكون فلسفة انثروبولوجية أي منهجا في الإنسان الذي في وجوده ونشاطه تجد هذه الفلسفة حلها الفعل الواقعي.

وهنا تبدي المذهب الطبيعي في دراسة الإنسان في مشكلة جوهر الإنسان ومكانته في العالم حيث يوجد في مكان الصدارة، ولكن "فيورباخ" لم يتابع السير في خط مادي متماسك في هذا المسألة لأنه كان يعتبر الإنسان فردا مجرد كائن بيولوجي بحت في نظرية المعرفة طبق "فيورباخ" تطبيقا متماسكا التجريبية والحسية، ولم ينكر في الوقت نفسه أهمية الفكر في المعرفة وحاول أن يتناول الموضوع في علاقته بنشاط الذات وأعلن بعض الافتراضات بشأن الطبقة الاجتماعية الفرقه والوعي الانسانيين.[1]

إن نضال "فويرباخ" ضد الدين لم يكن نقطة الانطلاق من المثالية إلى المادية وحسب، بل أصبح القضية الرئيسية في حياته وخلافا لنظرات الكثيرين من الفلاسفة السابقين وفي المقام الأول المثاليون.

اعتبر "فويرباخ" الفلسفة والدين فهمين للعالم ينفي أحدهما الآخر، ولم يرى سبب حيوية العقائد الدينية في خداع الجماهير الشعبية الجاهلة وحسب، بل فتش عن الأسباب الحقيقية لنشوء الدين ووجوده في الإنسان بالذات، وفي ظروف حياته، وقبل كل شيء في الصلة المتبادلة بين الناس والطبيعة وفي الصلة المتبادلة بين الناس أنفسهم.[2]

[1]: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، مرجع سابق، ص ص292-293.

[2]: كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلز. لودفيغ.فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مصدر سابق، ص ص88-89.

إن نقد "فويرباخ" للاهوت هو نفسه نقد للفلسفة الهيجلية، ف "هيجل" ليس سواء لاهوتي متنكر بثياب فيلسوف فغاية الدين عند " فويرباخ" هي أن يعي الإنسان ماهيته الخاصة وهي وعي ذات الإنسان أي وعي الإنسان لذاته.

لكن هذا الاهتمام البالغ بالإنسان في فلسفة "فويرباخ" وخصوصا في جانب اللاهوت يجعل منه محل تأويلات عدة لعل أرزها تأليهه للإنسان وجعله وكأنه ليس تابعا لشيء، لكنه يرد على هذا في كتابه (جوهر الدين) قائلا: «لقد اعترضوا على كتابي (جوهر المسيحية) بقولهم أن الإنسان ليس تابعا لشيء وبهذا أكون قد تابعت في زعمهم أولئك الذين ألّهوا الإنسان من قبلي، ولكن الرأي عندي أن الكائن الذي هو شرط مسبق للإنسان إنما هو الطبيعة ويضيف أن كينونة الطبيعة هي بالنسبة لي الكينونة الأزلية التي لا أول لها إنما الكائن الأول في الزمان وليس في المرتبة هي الكائن الأول فيزيقيا وليس أخلاقيا».[1]

أي أن الإنسان في فلسفة "فويرباخ" منظور له باعتباره معطى أساسي من منظومة طبيعية يستمد منهل وجوده وكينونته، فلا يمكن تصور إنسان يعيش بمعزل عن اللاإنسان، فالإنسان كائن له وجوده الفيزيولوجي كما له وجوده السيكولوجيا فهو اتحاد المادي باللامادي، فالطبيعة هي أساس الإنسان وبالتالي هي أساس الفلسفة الفويروباخية.

فمن أجل تفسير الطبيعة وتفسير الوجود البشري فلا داعي للبحث عن أسباب ما غير التي نراها في الواقع المحيط بنا، وعدا عالم الظواهر الطبيعية الفعلي لا وجود لأي عالم آخر غيبي أو فائق الطبيعة وتبعا لذلك رأى "فويرباخ" المهمة الأساسية التي تواجه الفلسفة الجديدة التي ابتدعها في حصر كل ما هو خارق للطبيعة في الطبيعة بواسطة الإنسان، وينحصر كل خارق للإنسان في الإنسان بواسطة الطبيعة، فلسفة "فويرباخ" ي الجديدة يلخصها في قوله: «إن الفلسفة الجديدة تجعل من الإنسان بما في ذلك الطبيعة بوصفها أساس الإنسان إلى الموضوع الوحيد والكلي والأسمى للفلسفة، وتحول بذلك الأنثروبولوجيا بما فيها الفيزيولوجيا إلى علم كلي».[2] ف"فويرباخ" بفلسفته هذه يهدف إلى إزالة الستار على أقنعة اللاهوت وذلك

[1]: أحمد عبد الحليم عطية، أصل الدين لفويرباخ، مرجع سابق، ص28.

[2]: كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلز.لودفيغ.فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مرجع سابق، ص ص84-85.

بالعودة بصور الوعي الديني التي هي في الأساس صورة حسية تلبي رغبات عاطفية إلى أصولها في العالم الواقعي الطبيعي وليس في التأمل التجريدي.[1]

هذا بصفة عامة أهم ما تضمنه فلسفة "فويرباخ" التي رغم أنها مادية لم تسلم من النقد، حيث اعتبره "ماركس" ماديا من تحت ومثاليا من فوق أي؛ ماديا في نظرته إلى الطبيعة ومثاليا في نظرته إلى المجتمع، فقد رأى "ماركس" أن الإنسان الذي اتخذ "فويرباخ" كفرضية لنظريته الفلسفية والاجتماعية لم يكن سوى إنسان مجرد لم تلده أم، ولا يوجد له مثيل إلا في الفكر.[2]

في موضع آخر يقول "ماركس": «إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة لكن المهمة تقوم على تغييره»، أي أن الفلاسفة بمن فيهم "فويرباخ" كونها خاصة بالنقد في مؤلفه أطروحات حول فويرباخ التي كتبها سنة 1845م، أقاموا كل فلاسفتهم ونظرياتهم على فعل واحد وهو الفهم للعالم كما هو معطى، غير أن الأجدر بهم هو ممارسه فعل التغيير على العالم والعمل على تحويله وهذا بإدخال عنصر العمل والنشاط، لأن النظرية لا تكتمل إلا بالممارسة الفعلية لها على أرض الواقع وبهذا أدخل "ماركس" العنصر الثوري على مادية "فويرباخ" ونقلها من الطابع التأملي إلى الطبيعة العملي.

[1]: حنا ديب، هيجل وفيورباخ، مرجع سابق، ص238.

[2]: المرجع نفسه، ص25.

خـــاتمة

فلسفة هيجل هي فلسفة شغوفة بحل يعي الكلمة لذاتها تضم شتاتا متنوعا من المعارف والأفكار المختلفة في بعض الأحيان التي حد التناقض في سميع واحد دقيق الصنع محكم الحركة، ولا مساحة أن يهم هيجل هذا الاهتمام ببناء هذا الأساس المتقن، لذا حرص هيجل كل الحرص على أن يصب منهجه الفلسفي في نسق تام الشمول.

فالفلسفة الألمانية المثالية لاسيما الهجلية لم تمل من الزعم بأنها قدمت فلسفة شاملة ومطلقة الفكر والتاريخ والمنطق والطبيعة، كل ذلك في نسق واحد ومبدأ واحد، لا يفعل ذلك على أنه يعكس الحقيقة وحسب بل أيضا على أنه ذاته هو الحقيقة، وكما أنها تزج في نسقها بكافة المجالات الأخرى مثل الدين والفن والجمال والطبيعة والدولة، وتضع كل ذلك فيبنيان مرصوص، تزعم بأنه يتطابق مع الفكر والعلم.

ومما تم عرضه نستنتج أن مسألة النسق من أهم المسائل التي شغَلت الفكر الإنساني منذ بدايته إلى غاية العصر الحديث وامتداده حتى الفترة المعاصرة، وتوصلنا إلى جملة من النتائج:

- إن "هيجل" قد تأثر بجل الفلسفات السابقة وخاصة العقلية الكانطية والتي استقى منها توظيف العقل في نسقه.
- جمع "هيجل" كل خبراته بما فيها من تناقض وتوتر وتشاحن وتمازج وتجديد وتدمير وإبداع في سياق وحدة عقلانية شاملة عن طريق نظريته في الديالكتيك
- إن الحركة والصراع الموجودتان في كل شيء يولد الجديد، وهذا يعني أن لاشيء ثابت في الطبيعة أو المجتمع.
- استعمل "هيجل" مفهوم الوعي بالذات والذي أُعتبِر الميزة الأساسية في الفلسفة الهيجلية وهذه السمة تجعله قادرا على الارتداد إلى ذاته.
- تقوم فلسفة "هيجل" المثالية على اعتبار الوعي سابق للمادة والمادة إلا انعكاس للفكر أو الروح أو الوعي، أي أن الفكر هو الحقيقة النهائية لكل شيء أو بصيغة أدق أن كل حقيقة لابد أن تكون فكرا، وهذا يجرنا إلى القول أن ما ليس فكرا ليس حقيقة.

– مبدأ "هيجل" قائم على الوحدة الجدلية بين كل من الوجود والفكر، فالوجود واحد ومتحرك، فهو واحد لأنه لوكان أكثر من ذلك لا أصبح محدودا بوجود آخر وهو خالد لأنه علة ذاته.

فهاته أهم معطيات المدرسة الهيجلية والتي على الرغم من غموضها إلا أنه استطاعت أن نحافظ على وحدتها خلال حياة المعلم وفي ذات الوقت هي التي انبثق منها الانقسام بين ما يسمى باليمين واليسار الهيجليين والذي ظهر بعد وفاة "هيجل".

فهرس المصادر والمراجع

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- قائمة المصادر

1. هيجل، فينومولوجيا الروح، ناجي العونلي، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006م.

2. هيجل، في الفرق بين نسق فيخته ونسق شلنج في الفلسفة، تر: ناجي العونلّي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، (د.ط)، 2007م.

3. هيجل، العقل في التاريخ، تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول من محاضرات المكتبة الهيجلية، (د.ط)، (د.س).

4. هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م.

5. هيجل، المنهج الجدلي عند هيجل، دراسة لمنطق هيجل، د.إمام عبد الفتاح إمام، درا التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2007.

6. هيجل، دراسة وتحليل في الفلسفة المعاصرة، كامل محمد محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993.

7. هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط1، 2005م.

- قائمة المراجع:

1. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1979م.

2. أمير حلمي مطر، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، (د.ط)، 1991م.

3. إبراهيم الزين، تاريخ الفلسفة من قبل أرسطو إلى ما بعد الحداثة، كنوز للنشر والتوزيع، (د.ط)، 2011م.

4. أحمد عبد الحليم عطية، أصل الدين لقويرباخ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991م.

5. إديث كريزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراس إلى فوكو، تر: جابر عصفور، دار سعاد الصباح، الكويت، ط1. 1993م.

6. الخشت محمد عثمان، مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 2001م.ص11-26.

7. السيد حنفي عوض، الحركات السياسية لطبقة العاملة، مكتبة وهبة، القاهرة، (د.ط)، 1987م.

8. الشيخ كامل محمد محمد عويضة، الأعلام من الفلاسفةهيجل، جورج، ويلهم فرديريك، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1993.

9. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م.

10. إمام عبد الفتاح إمام، هيجل العقل في التاريخ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007م.

11. إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، تاريخ الفلسفة، المكتبة الهيجلية، المجلد3، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 2004م.

12. إمام عبد الفتاح إمام، والتر، فلسفه هيجل، المكتبة الهيجليةالدراسات، المجلد2، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ط)، 1996م.

13. أندرو بودي، الفلسفة الألمانية، تر: محمد عبد الرحمن سلامه، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط1، 2012م.

14. أولف جوجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية تر: عزت القرني، دار النهضة العربية، القاهرة، (د.ط)، 1976م.

15. براتراندراسل، تاريخ الفلسفة الغربية، تر: محمد فتحي الشنيطي، المكتبة المصرية العامة للكتاب، (د.ط)، 1977م.

16. جاك أتالي، كارل ماركس، تر: محمد صبح، دار كنعان، دمشق، (د.ط)، 2008م.

17. جان يبار فرنان، أصول الفكر اليوناني، تر: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 1987م.

18. حسان حيدر، جماعة العلماء السوفيت، الفلسفة الماركسية في القرن 19، تر: دار الفارابي، (د.ط)، 1990م.

19. جميل حمداوي، نحو نظرية أدبية ونقدية جديدة نظرية الأنساق المتعددة مجلة إتحاد كتاب الإنترنت المغاربة، مارس 2016م.

20. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة-الناطقة-المتكلمون-اللاهوتيون-المتصوفون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006م.

21. جيل دولوز، ما هي الفلسفة، تر: مطاع الصفدي، المركز الثقافي العربي، بيروت، (د.ط)، 1997م.

22. حسام الدين فياض، كارل ماكس وعلم المجتمع، صفحة علم الاجتماع، التنوير للنشر، ط1، 2017م.

23. حسين نازلي إسماعيل، الشعب والتاريخ، دار المعارف، القاهرة، ط1، (د.س).

24. حنا ديب، هيجل وفويرباخ، دار أمواج للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1994م.

25. حنفي حسن، تطور الفكر الديني الغربي، الأسس والتطبيقات، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2004م.

26. دونيس العكرة، هيجل والهجلية، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1993م،.

27. رأفت الشيخ، تفسير مصار التاريخ، عين لدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، ط1، 2000م.

28. رقيه حسن محمود، فيشته و غاية الإنسان، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة،(د.ط)، (د.س)، ص07.

29. رينيه سرو، هيجل والهيجلية، تر: د.أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1993م.

30. زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مكتبة مصر، ط1، 1976م.

31. ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية المثالية، تر: قدري محمود حنفي، دار دمشق للنشر والتوزيع، سوريا، 2008م.

32. سمير الزغبي، الفن والوهم وإبداع الحياة، دار التنوير، بيروت، (د.ط)، 2009م.

33. عباس يونس، تاريخ موجز للإلحاد، من عصر النهضة إلى القرن التاسع عشر، مؤسسة طابة، أبو ظبي، الامارات العربية المتحدة، ط1، 2013م.

34. عبد الرحمن بدوي، شلنج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د.ط)، 1981م.

35. عبد الرحمن بدوي، شيلنج، عبد الفتاح الديدي، دار الطبع للنشر والتوزيع، مكتبة الأنجلو المصرية، ط1، 1998م.

36. عبد الله شمث المجيدل، تطور الفكر الفلسفي من الفلسفة اليونانية إلى المعاصرة، كلية التربية، جامعة دمشق، ط1، 2015م.

37. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكير الإنسان، دار الفكر، سوريا، (د.ط)، 2007م.

38. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار المعارف، القاهرة، (د.ط)، (د.س).

39. عصام زكريا جميل، مصادر فلسفية، دار المسيرة للطباعة والنشر، عمان، الأردن، ط1، 2012م.

40. علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية، مصر، (د.ط)، (د.س).

41. علي عبد المعطي محمد، أعلام الفلسفة الحديثة، دار المعرفة الجامعية، ج1، 1997م.

42. علي عبد المعطي محمد، قمة المثالية في إنجلترا، دار الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م.

43. علي عبود الحمداوي، الفلسفة السياسية-كشف لما هو كائن وخوض في ما ينبغي للعيش معا، مكتبة عدنان للنشر والتوزيع، بغداد، ط1.

44. عمر فاروخ الفلسفة اليونانية في طريقها إلى العرب، مكتبة متيمة، بيروت، ط1، 1947م.

45. فريدريك نيتشة، الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تر: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 1983م.

46. فؤاد كامل، كولينز جيمس، الله الفلسفة الحديثه، مكتبة غريب، القاهرة، (د.ط)، (د.س).

47. فويرباخ، أصل الدين، تر: أحمد عبد الحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1991م.

48. قادري محمد الطاهر، مدارس الفكر-الاقتصاد السياسي، مكتبة حسين العصرية، بيروت، لبنان، (د.ط)، 2013م.

49. كارل ماركس، رأس المال، تر: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (د.ط)، 1891م.

50. كارل ماكس، رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، الجزء الأول، المجلد الأول، تر: محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت، (د.ط)، 1982م.

51. كوزنيتسوف، بصدد مؤلف إنجلز.لودفينغ.فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، تر: إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو، (د.ط)، 1987م.

52. مجدي السيد أحمد الكيلاني، أرسطو، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، ط1، 2012م.

53. محمد بصار، الفلسفة اليونانية، دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت، (د.ط)، 1973م

54. محمد حسن مهدي بخيت ، الفلسفة الغربية القديمة عرض ونقد، عالم الكتب الحديث، دار النشر والتوزيع، أربد، ط1، 2012م.

55. محمد عبد الرحمن عبد الله، علم الاجتماع السياسي، النشأة التطورية والاتجاهات الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2001م.

56. محمد وقيدي، ما هي الإبستمولوجيا، دار الحداثة، بيروت، (د.ط)، 1983م.

57. محمود عبد اللطيف الصديقي، رواد الفكر اليوناني الأوائل، دار أمجد للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2020م.

58. محمود عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، مكتبة الإنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، (د.س).

59. مصطفى إبراهيم مصطفى، الفلسفة الحديثة، ج2، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، (د.ط)، (د.س)، ص184.

60. مصطفى النشار، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، الجزء الأول، الدار المصرية اللبنانية، 2013م.

61. نادية عبد الهادي عبد السلام، المثالية المطلقة في الفكر الفلسفي الحديث عرض وتحليل، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، (د.ط)، (د.س).

62. والتر، فلسفه هيجل، المكتبة الهيجليةالدراسات تر: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد2، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ط)، 1996م

63. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، تر: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، 2015م.

64. يوري أناتوليفتش كميليف، فلسفة الدين الغربية المعاصرة، تر: هيثم صعب، نشر الهيئة العامة السورية للكتاب، (د.ط)، 2018م.

65. يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغايتها، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ط1، 1998م.

66. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، (د.ط)، 2012م.

67. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 2012م.

– قائمة المعاجم والموسوعات:

1. إبن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله الكبير وآخرون، دار المعرفة، القاهرة، (د.ط)، (د.ت).

2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979م.

3. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984م.

4. لالاند، الموسوعة الفلسفية، مجلد3، تر: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، ط1. 2001م.

5. لينين، كارل ماركس سيرة مختصرة الموسوعة الكبرى، موسكو، (د.ط).

6. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز بادي، قاموس المحيط، تأليف محمد نعيم العرقوسي، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8. 2005م.

7. مجمع اللغة العربية، معجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2004م.

8. مذكور إبراهيم، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983م.

9. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، ط2، 1982م،

10. ميخائيل أنرود، معجم المصطلحات هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبد الفتاح إمام، المركز المصري العربي، (د.ط)، 2000م.

– قائمة المراجع الأجنبية

1.Edwads ,pual : the engyclopadela of philosophy, vlume7, the macmillan company and the for pers, newyork, p140.

2.Heidegger, Schelling, tradition francaire ,dejf courtime, paris, gallimand,1977,p80.

3.Hodgson,c peter : hegels philosophy of religion in beiser, G.frederic l : op cit, p238.

– قائمة المجلات

1. مجلة لارك للفلسفة واللسانيات والعلوم الاجتماعية، المجلد 02، العدد 41 لسنة 2021.

فهرس

فهرس

المقدمة	**أ – د**
الفصل الأول: تاريخانية النسق	
المبحث الأول: جينيالوجيا المفاهيم	**14**
– ماهية النسق	**14**
– مفهوم المثالية	**17**
– السيرة العلمية للفيلسوف هيجل	**18**
– مؤلفاته	**20**
المبحث الثاني: الرؤى الفلسفية الماقبل هجلية	**22**
– النسق في الفكر اليوناني	**22**
– إشكالية النسق في الفلسفة الحديثة	**31**
الفصل الثاني: النسق الهيجلي	
المبحث الأول: النظرية الدياليكتية الهجلية	**40**
– الطبيعة	**42**
– الدين	**45**
المبحث الثاني: كارل ماكس ونقد النسق الهيجلي	**56**
– الرؤية الماركسية	**56**
– نقد كارل ماركس لهيجل	**63**
الفصل الثالث: الاتجاهات الفكرية المابعد هجلية	
المبحث الأول: الهجيلية الجديدة بوزانكيت أنموذجا	**69**
المبحث الثاني: فيورباخ أنموذجا	**77**
خاتمة	**83**
قائمة المصادر والمراجع	**86**
فهرس المحتويات	**93**
الملخص	

ملخص الدراسة

ملخص الدراسة:

إن الفلسفة المثالية الألمانية الحديثة اهتمت بتحليل موضوع واحد دار السجال حوله، وهو مفهوم الذات والذي تناوله كبار الفلاسفة بالفهم والتحليل والتأويل، إذ رأى كانط أن الشيئ في ذاته، أما فيخته فقد جعل المعرفة ذاتية خالصة لأن كل ماهو موجود ذواتنا ولا غير ذلك.

أما شلنج اتجه إلى جانب الموضوعية فالعقل بمقدوره أن يجد نفسه في الطبيعة كما يجدها في الذات تماما، ثم كانت الفلسفة الهجلية جامعة لأفكار كانط وفيخنه وشلنج، بحيث ساغها هيجل وفق فلسفة متميزة بمثالية مطلقة لم يستطع فيلسوف من بعده تجاوزها والتي اعتبرت العقل أو الروح الحقيقة النهائية والتي هي أساس الحقائق جميعا.

الكلمات المفتاحية:

النسق، الجدل، المثالية، المادية، الروح، الذات، الطبيعة، المطلق، العقل، الوعي.

Abstract

The modern German idealist philosophy was concerned with analyzing one subjected that the debate revolved around, which is the concept of the self, which the great philosophers dealt with in understanding analysis and interpretation, as Kant saw that the thing is in itself, but in his opinion he made knowledge pure subjective, because everything that exists is our selves and nothing else.

As for Schelling, he turned to the side of objectivity, as the mind is able to find itself in nature as it finds it in the subject, then Hegelian philosophy was inclusive of the ideas of Kant, Fichte and Schelling, so that Hegel formulated is according to a philosophy distinct with absolute idealism that a philosopher after him could not overcome, which considered the mind or soul the final truth.

Which is the basis of all facets.

Keywords:

System, dialectics, idealism, materialism, spirit, self, nature, absolute, mind, consciousness

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تصريح شرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة) بوراس مخلصة الحاسم

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم 201424048 والصادرة بتاريخ : 11 ديسمبر 2017

المسجّل(ة) بكلية : العلوم الانسانية والاجتماعية قسم : العلوم الاجتماعية (جامعة)

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها :

مفهوم التسقف الفلسفي في الفكر الغربي

تعجيل "نموذجا"

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ 09 جوان 2022

إمضاء المعني

بوراس مخلصة

أستاذة رئيسي للتعليم الإبتدائي

نجادي عابد

نظر و صدق على إمضاء السيد (ة)

بوراس مخلصة

عون المذهب في: الجامع

رئيس المصلحة

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي

وبتفويض من

عون رئيسي للإدارة العامة

إمضاء جليل

09 جوان 2022

جامعة ابن خلدون – تيارت

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تصريح شرفي

خاص بالالتزام بقواعد النزاهة العلمية لإنجاز بحث

(ملحق القرار الوزاري رقم 1082 المؤرخ في 2020/12/27 المتعلق بالوقاية ومحاربة السرقة العلمية)

أنا الممضي أدناه،

السيد(ة) ..بوجركات أميرة..

الحامل لبطاقة التعريف الوطنية رقم 4.8.59.17 والصادرة بتاريخ: 2013.02.13

المسجّل(ة) بكلية: العلوم الانسانية والاجتماعية قسم: العلوم الاجتماعية وفلسفة

و المكلف بإنجاز أعمال بحث مذكرة التخرج ماستر عنوانها:

..مفهوم المتسق الفلسفي في الفكر الغربي..

..دوجيل نموذجا..

أصرح بشرفي أني ألتزم بمراعاة المعايير العلمية والمنهجية ومعايير الأخلاقيات المهنية النزاهة الأكاديمية المطلوبة في إنجاز البحث المذكور أعلاه.

التاريخ ..9 جوان 2022..

إمضاء المعني

نجادي عابد

نظر وصدق على إمضاء السيد (ة)
(1) بوجركات أميرة
(2) عين الذهب في: .....
رئيس المصلحة

09 جوان 2022

عن رئيس المجلس الشعبي البلدي
وبتفويض منه
عون رئيس المجلس
إمضاء: