الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليـم العـالي والبحث العلـمي
كلية العلوم الاجتماعية
جامعة محمد بن أحمد وهران – 2 –
قسم الفلسفة
تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر

بعنوان بـ:

الحرية والجدل في فلسفة هيجل بين الفرد والدولة

من إعداد الطالب:
تنزار قادة

إشراف الأستاذ: –
د/ عبد الحكيم صايم

لجنة المناقشة

اسم الاستاذ	الرتبة	الصفة	المؤسسة
كبير محمد	أستاذ محاضر أ	رئيساً	جامعة وهران 2
روابحي محمد	أستاذ محاضر ب	مناقشاً	جامعة وهران 2
صايم عبد الحكيم	أستاذ التعليم العالي	مشرفاً	جامعة وهران 2

السنة الجامعية: 2024-2025

شكر وعرفان

الحمد لله رب العامين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، ثم أما بعد:

فالشكر أولا وأخيرا لله عز وجل وحده على نعمه التي لا تحصى، نتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف: السيد" عبد الحكيم صايم" الذي ساندني للقيام بهذا العمل المتواضع وذلك بتوجيهاته القيمة وسعيه لإنجاح هذا البحث ،كما نتقدم بالشكر لكل الأساتذة في قسم الفلسفة الذين ساعدونا بتوجيهاتهم و كل عمال و موظفي القسم وإلى جميع طلبة السنة ثانية ماستر دفعة 2024_2025

قادة تنزار

الإهداء

الحمد لله الذي هدانا إلى الطريق الحق

والصلاة والسلام على رسول الله أما بعد

أهدي ثمرة جهدي هذا:

إلى أبي و أمي أطال الله في عمرهما

إلى أخي , أخواتي و جميع أبنائهم و بناتهم.

و إلى جميع من ساعدني من قريب أو من

بعيد في إنجاز هذه المذكرة.

الملخص

موضوع هذا البحث هو استعراض جعل الدولة من قبل هيجل كمكان مفضل لتطوير الحرية و علاقة الفرد بها ، و يفترض بحثنا بطبيعة الحال توضيح المفهوم الهيجيلي للحرية ، هذا المفهوم يشكل العنصر المركزي في الفلسفة السياسية لهيجل، إذ أن العرض الفلسفي لمفهوم الحرية يتم بالتوازي مع عرض مفهوم الدولة الحديثة وبالتالي فإن عقلانية الحرية يجب أن تتشابك مع عقلانية الدولة يمكن العثور على هذه العلاقة بين طيات كتاب «أصول فلسفة الحق» و كتاب «فنومينولوجيا الروح–ظاهريات الروح–» لقد كانت السياسة أهم مواضيع هيجل طوال حياته اذ قال :" تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية " ، وعي الحرية وعيا تاما ، في كل زمان ومكان ، لا بد ان يكون سابقا على تحققها تحققا عمليا" ، فالحرية عند هيجل لا يجب ان تكون مطلقة بالمنظور الفردي الذي يلجأ من خلاله الفرد إلى تحقيق رغباته الشخصية ، فالحرية لا تكون فردية بل يجب أن تشمل كل أفراد المجتمع لتحقيقها فالدولة تكون من خيال المجتمع و هذا يؤدي الى سهرها على اشباع رغبات الشعب و توفير الأمن و الحرية ، و في النهاية تصبح الدولة هي التعبير عن الحاجات الشمولية ، لأنه في الحقيقة تحقق للفرد حريته ، و عند هيجل العقل و الحرية مفهومان لا فرق بينهما ، فالذات لا يمكن أن تكون حرة طالما لم يكن الانسان مواطنا لدولة ، بل يرى ان هدف كل المواطنين جماعي و أن الفلسفة مهمة لرسم الطريق لبناء دولة واقعية و لبث مثالية نسموا إليها ، و ما الفكر السياسي الهيجيلي القائم على أن الحق و الحرية لا يتحققان إلا من خلال قيام ذلك التصور الذي اعطاه للدولة في فلسفته السياسية خير دليل على ذلك .

Résumé

Cette étude tente d'éclaircir la relation entre la liberté et l'État moderne dans la philosophie politique hégélienne. Pour ce faire, une lecture herméneutique de la Philosophie du Droit permet de dégager toute l'importance de la pensée hégélienne afin de penser le problème contemporain de la relation entre l'individu et l'État moderne. Premièrement, Hegel affirme que l'État moderne produit les conditions nécessaires au développement des droits individuels. Cependant, cette liberté subjective demeure insuffisante et incapable de produire une stabilité et une durabilité de cette liberté. Il est ainsi nécessaire, deuxièmement, que l'État assume le rôle de l'universel qui assure cette stabilité. L'État moderne remplit ce rôle puisqu'il est organique et autosuffisant ; en ce sens, il représente la dimension objective de la liberté. Finalement, la liberté substantielle devient possible, pour les individus réflexifs, à l'intérieur de l'État moderne. Pour avoir accès à cette liberté finale, l'individu doit participer activement aux institutions de l'État, qui offrent la possibilité de vivre une vie éthique, c'est-à-dire de vivre la réconciliation entre l'individu et l'État moderne.

Summary

This study attempts to shed light on the relationship between freedom and the modern state in Hegelian political philosophy. To do this, a hermeneutical reading of the Philosophy of Right is used to highlight the importance of Hegelian thought for thinking about the contemporary problem of the relationship between the individual and the modern state. Firstly, Hegel asserts that the modern state produces the conditions necessary for the development of individual rights. However, this subjective freedom remains insufficient and incapable of producing stability and durability. It is therefore necessary, secondly, for the state to assume the role of the universal that ensures this stability. The modern state fulfills this role because it is organic and self-sufficient; in this sense, it represents the objective dimension of freedom. Finally, substantial freedom becomes possible, for reflexive individuals, within the modern state. To gain access to this final freedom, the individual must actively participate in the institutions of the state, which offer the possibility of living an ethical life, that is, of experiencing the reconciliation between the individual and the modern state.

قائمة المحتويات

العنوان	الصفحة
الإهداء	–
شكر وعرفان	–
ملخص الدراسة	I–II –III
مقدمة	1
الفصل الأول: المدخل المفاهيمي	12
المبحث الأول: ضبط مفاهيم الدراسة	14
المبحث الثاني: التطور التاريخي لمفهومي الحرية و الدولة	37
الفصل الثاني: الفرد و الدولة عند هيجل	59
المبحث الأول: جدل الفرد و الدولة عند هيجل	61
المبحث الثاني: مقومات الدولة	68
المبحث الثالث: نهاية الدولة	79
خاتمة	86
قائمة المراجع	95
فهرس المحتويات	102

مقدمة

مقدمة:

التفكير في الحرية يتناول في العادة علاقة بين ثلاثة عناصر: أ- الفرد، ب- شيء يريده الفرد، ج- عامل خارجي أو داخلي يمنع التقاء الاثنين او يسمح به. ويتركز الجدل في الغالب حول العنصر الثالث، اي العامل الخارجي أو الداخلي ، حين يقول الفرد بانه حر او غير حر، فانه يشير الى ان العوامل الخارجية تسمح بتحقيق ارادته او تعيقها. لكنه ايضا قد يصف مشاعره الداخلية في لحظة محددة، فهو يقول انه حر او غير حر، بمعنى ان رغباته متدفقة وقابلة للتحقيق، او انها مكبوتة او مقيدة. الحرية هنا وصف للذات، بينما هي في الحالة الاولى وصف للعلاقة بين الذات والخارج. او وصف للواقع الخارجي فقط. حول كل من العناصر الثلاثة دارت نقاشات كثيرة جعلت موضوع الحرية واحدا من اغنى حقول المعرفة الانسانية، وهي لاتزال – وربما ستبقى – جذابة للمزيد من الباحثين والنقاشات، وحسب السير أشعيا برلين فيلسوف روسي- بريطاني(1909-1997) الذي تحدث في خمسينات القرن الماضي "فقد سجل تاريخ المعرفة نحو 200 معنى للحرية اقترحها باحثون في حقب التاريخ المختلفة، تدل بالتأكيد على أهمية موقع الحرية ضمن تطلعات الانسان والمسار التاريخي للانسانية ككل" .

و في عصرنا الحالي أصبحنا نميز بين نوعين من العلوم ، علوم عينية واقعية ترتبط بالانسان و حياته و علاقته بالطبيعة و بالوجود و تندرج ضمنها كل العلوم الانسانية ، علوم مجردة ميتافيزيقية _ان صح التعبير_ و هنا توجد الفلسفة ، و انطلاقا من هذا التميز يمكن أن نفهم تلك القطيعة الموجودة بين الحرية كعلم عيني و الفلسفة كعلم مجرد ، فالعيني هو الخاضع للقانون العام و الظروف الخاصة في تغيراته ، أما المجرد فهو المتغير وفقا لما ينبغي ان يكون لا وفقا لما هو موجود.

و تاريخ الفلسفة بشكل عام قد أثبت هذه القطيعة ، إذ يمكن بكل بساطة إكتشافها في مختلف المؤلفات الفلسفية ، ففي اليونان مثلا و على الرغم من أن الفلسفة وصلت أوجها إلا أنها لم تتضمن مفهوم الحرية إلا من باب ما هو عام ، و جمهورية أفلاطون أحسن دليل على ذلك ، فمن حيث المبدأ لم تكن توافق القانون اليوناني الذي لم يسنه أحد من فلاسفتها الكبار ، لكن مضمونها كان فارغا من بنود يمكن أن تشكل قانون الجمهورية ، و الشيء نفسه يمكن قوله عن كتاب "السياسات" لأرسطو الذي لا يمكن أن يكون قانونا عاما لدولة ما.

و أرسطو و أفلاطون إذ يقران بأن الحكام يجب أن يكونوا فلاسفة إلا أنهما أغفلا طبيعة التشريع القانوني.

ربما كانت هذه الأسباب للفصل بين الفلسفة و الحرية أو أنه بعد المثقف عن السلطة هو السبب ، لأن المثقف يشرع لصالح العامة لا لصالح الخاصة التاي هي الطبقة الحاكمة.

و نحن إذ أردنا أن نبحث في "فلسفة الحرية" فذلك يعود إلى قلة و شح الأبحاث حول هذا الموضوع المتشعب من جهة و الى اهتمامنا بالفلسفة و الحرية معا من جهة أخرى ، لأن الفلسفة هي التي تزودنا بطرق الحصول على الحرية و الحرية هي التي تفتح لنا الطريق لأن نتفلسف ، و إشكاليتنا الرئيسية في هذا البحث هي ما طبيعة الحرية و ماهي أسسها الفلسفية عند هيجل ، و علاقة الفرد و الدولة ضمنها ؟ و لكي نلم بجل الجوانب التي تصب ضمن الظفر باشكاليتنا هذه ، اعتمدنا منهج تحليلي بحيث قمنا بتوضيح الأفكار الهيجيلية في عناصر بسيطة ، كما اعتمدنا في بعض الأحايين على النقد و المقارنة.

يقول غاستون باشلار " أن إختيارنا للموضوع يشير إلينا أكثر مما يشير إلى الموضوع ذاته" ، و بناءا على هذا فإن الموضوع الذي اخترناه و الذي هو الحرية و الجدل في فلسفة هيجل ، بين الفرد و الدولة ، يعنينا نحن كأفراد و كأشخاص و مجتمع انساني أكثر مما يعني الحرية كمفهوم أو ككلمة لها عدة دلالات فلسفية ، و إنما الحرية التي نقصدها كفكر نابع من القيم الانسانية و في اطار فلسفي ، المستمدة من سعي الانسان المستمر في البحث عن تنظيم علاقاته بذاته و بغيره و بالطبيعة ، هذه العلاقات التي تربطها مع بعضها البعض مجموع السلوكات الفردية و الجماعية.

هدف دراستنا هو تبيان أهمية الحرية في الواقع الانساني و الى اي مدى تضمن الدساتير و القوانين الموضوعة الحريات و الحقوق العامة للانسان؟ بما أن هذه الأخيرة أي القوانين فكرة مشرع تعطي لها الدولة مشروعيتها من خلال فرضها على الافراد و من خلالها يعتقد الفرد ان حريته مندرجة تحت مشروعية القانون لدرجة ان النزاعات التي تقع له و تنتهي بحكم فصل فيه استنادا للقانون ، يصبح حكما مطلقا لا يمكن اعادة النظر فيه ، بما أن القانون يراعي حقوق كل فرد لا يمكن أن يجحدها في أي حال من الأحوال.

تلك الجزئيات التي تتضمنها القوانين ليست الضامن الأساسي للحرية ، لأن الحرية بمنظورها الفلسفي تتجاوز القانون و تتجاوز السلطة و الدولة ، فإذا أراد مثلا شعب ما أن يأخذ استقلاله من استعمار ما ، و هو يرى أن ذلك حقا من حقوقه المشروعة ، فإنه لا يوجد أي قانون يحمي له هذا الحق في الإستقلال ، و هنا نجد أن الحق في الحرية غائب بالرغم من حضور

القانون فحق تقرير مصير الشعوب يقف على إرادتها وحدها في الحرية و ليس على إرادة القانون ، و يمكن اسقاط هذا على مختلف الثورات التحررية التي قامت في الفترات السابقة ، فالجزائر لم تأخد حريتها بعد ظهور هيئة الأمم المتحدة (التي صوت لها أعضاؤها بحق تقرير مصيرها) بل استقلت بعد أن أراد الشعب الحرية و قام بثورة شاملة ضد الاستعمار.

فالحرية كفكرة متداولة لا كفكرة قابلة للفهم ، موضوع ينبغي إعادة النظرفيه من أجل اتخاذ مفهوم عام ، حت اذا ما صادفنا ركب الحضارة في يوم من الأيام يجدنا في ظرف يحشسب علينا كأننا مجتمع انساني أقرب من عالم العقل و الفكر منه الى عالم الحيوانية و الغريزية ، و أن لا نكون ذلك المجتمع الذي قال عنه "هوبز" مجتمع الذئاب و مجتمع الصراعات اللامتناهية.

يجب أن نعي إنسانيتنا و وجودنا المتميز و الذي يفرض علينا تعايشا مستمرا لا حربا مستمرة ، و ألا ماذا سنقول عن الانسان الذي يلغي إنسانا اخر من الوجود بسبب فكرة ؟ و ماذا نقول عن حرية كل انسان ، ليس الا لسبب واحد و هو أن وجوده قد سبقه الى هذه الحياة فعليه أن يعيشها حرا بأفكاره و بتصوراته طبقا للقاعد المعروفة حريتك تنتهي عند بداية حرية الآخرين.

و قد كان علينا أن نرفع التحدي لإنجاز هذا العمل المتواضع بسبب الصعوبات التي واجهتنا أولها صعوبة فهم هيجل في غير لغته الاصلية ، و لكن حاولنا الاعتماد على النصوص المنقولة الى اللغة العربية ، تحضرنا مقولة برتراند راسل " فلسفة هيجل بالغة الصعوبة– فهو كما يمكنني أن أقول ، أشد جميع الفلاسفة الكبار عسرا على الفهم " (راسل، 1977، صفحة 352) ، وكذلك صعوبة وضع خطة تستوفى البحث وأهدافه وثالثهما كثرة المراجع بأسلوب واحد وفقرات نفسها تتحدث عن موضوعنا

هذا واعتمدنا على مصادر هيجل المترجمة ،ومن أجل الإلمام بجوانب البحث قمنا بتقسيم الد ارسة وفق خطة تكونت من مدخل وفصلين سبقتهم مقدمة ذكرنا فيها أهمية الموضوع واشكاليته , أما المدخل فتعرضنا فيه الى حياة هيجل و عصره الاجتماعي و الفكري اما الفصل الأول عنوناه بالمدخل المفاهيمي وفيه تطرقنا إلى: المبحث الاول (ضبط مفاهيم الدراسة) وهي : الحق ، الحرية ، الدولة ، المطلق ، الفرد ، الجدل ، و في: المبحث الثاني (التطور التاريخي لمفهومي الحرية و الدولة) ،

أما الفصـــل الثاني تناولنا فيه الفرد و الدولة عند هيجل و فيه تطرقنا الى : المبحث الاول (جدل الفرد و الدولة عند هيجل)، المبحث الثاني (مقومات الدولة) ، المبحث الثالث: (نهاية الدولة) ، وكما جرت العادة فإن لكل بحث خاتمة وهي عبارة عن جملة الاســتنتاجات التي استخلصناها من الفصل الأول والثاني ، معتمدين بالأساس على منهجية اعداد مذكرة ماستر وفق طريقة IMRAD (مقدمة ، المنهج ، النتائج ، المناقشة ، و أخيرا خاتمة).

الاشكالية التي عالجناها في البحث تتمثل في الاضطراب الموجود بين فكرتي الفرد و الدولة عند هيجل ، و كيف يمكن التوفيق بين "الحرية" و "الفرد" داخل الدولة و من أجل حل هذه الإشكالية اعتمدنا المنهج التحليلي التاريخي حيث بسطنا من خلاله نظرة **هيجل** عن الفرد والحرية ضمن الدولة، و كذلك اعتمدنا على تقديم للحرية و الدولة في سياقهما التاريخي.

مدخل:

لقد كان لعصر هيجل اللبنة الأساسية لصقل فكره الفلسفي ، و قد أعتاد مؤرخو سيرته تحديد مراحل تطوره الروحي بالإستناد الى المعاهد التي تردد عليها و الوظائف المتعاقبة التي تقلدها (ابراهيم، 2010، صفحة 34)

ولد فريديريك فلهلم جورج هيجل سنة 1770 بشتوتغارت ألمانيا ، نشأ من أسرى ترجع إلى أصول نمساوية لم تكن من المخلصين لمذهب "لوتر" في الإصلاح الديني فاضطر أجداده إلى مغادرة مقاطعة أستيريا في النمسا في القرن السادس عشر ، و لجأ إلى مقاطعة فورنبورغ و هنا تعلم هيجل في مدارس شتوتغارت الثانوية في المدة ما بين 1777 حتى 1778 ، و في سنة 1788 دخل معهد توبنجن الديني و كان المعهد بروتستينيا لتخريج القساوسة الإنجيليين (جوناثان، 2013، صفحة 516) ، و المعروف عن هيجل في هذه المرحلة أنه كان يتسم و منذ نعومة أظافره بخلق جاد و قد ذهب بعضهم إلى أنه لم يعرف إطلاقا حياة الصبا بما فيها من سذاجة و تلقائية ، و الظاهر أنه قد ظل متحفظا طوال خياته بروح العامل و النظام و الترتيب حتى توفي بالكوليرا سنة 1831 .

و قد شرع هيجل في احتراف الفلسفة سنة 1807 عندما كتب مؤلفه الشهير ظواهرية الروح " فينومونولوجيا الروح" ، و ها هي أهم أعماله التي تلت هذا المؤلف : المدخل سنة 1809 .1807، علم المنطق 1812. 1816، موسوعة العلوم الفلسفية 1817 ، فلسفة الحق 1820 ، فلسفة الدين 1832 ، علم الجمال 1835. 1838 ، تاريخ الفلسفة 1833. 1836 ، فلسفة التاريخ 1937 .

إن مهمة الفلسفة تكمن في إحاطتها لعصرها بأفكار ، و قد ختم هيجل كتابه "أصول فلسفة الحق" بالجملة الشهيرة :" حين ترسم الفلسفة لونها الرمادي على لون رمادي فإن أحد أشكال الحياة قد بدأ يصبح هرما و لا يمكن أن يستعيد شبابه برمادي على رمادي ، بل إن بومة مينيرفا لا تبدأ الطيران إلا مع سقوط الليل (المؤلفين، 1991، صفحة 157)

و بعبارة أخرى إن الفلسفة هي المسؤولة على معرفة الأحداث التاريخية و في ضوء ذلك تقوم بتأويلها و تبني مقولاتها ، إذن ماهي الأحذاث التاريخية و الفكرية التي واكبت عصر هيجل و كانت عاملا أساسيا في تشكل فكره و بتلك الصورة بالذات ؟ أو بالأحرى ماهي الظروف التي عاشها و عايشها هيجل حتى فكر بذلك الشكل مادامت الظروف هي التي تصنع الإنسان ؟

يمثل العصر الذي عاشه هيجل نسيج من المتناقضات ، اذ يبوح بتيارات متضاربة و متناقضة ، حيث ولد عهام 1770 و عصر التنوير الموغل في الإيمان بالعقل ، عصر الرومانتيكية في العاطفة و الخيال ، فبدأ هيجل البزوغ و هو متأثر بهما معا ، فمن جهة نجد أنه كان يسير في الطريق الكانطي بجفافه العقلي ة من جهة أخرى كان يصادق الشاعر الألماني المرهف "هادرلين" كما كان يعيش فس مجنمع إقطاعي تسوده رجعية النبلاء الذين يعتصرون الطبقة الوسطى ، لكنه يعيش أيضا مع رياح الثورة الفرنسية التي تهب عاتية منادية بتحرير الإنسان و إعادة بعثه .

من خلال ما سبق يمكن أن نستخلص تلك الأصول التي تقوم عليها فلسفة هيجل و هي كالتالي:

<u>البروتستانتية:</u> و قد اعتنق هيعل مبادئ المذهب البروتستانتي لما كان طالبا بمعهد "توبنجن" حيث كان بأمل أن يتخرج قسيسا إلا أن ضعفه في الخطابة حال دون ذلك.

الرومانسية: بوصفها مذهبا جديدا عاصره هيجل ، فقد حاول أن يستثمر مبادئه و أفكاره في فلسفته ، و يبدو ذلك جليا من خلال مقولته المشهورة "هنا وردة و هنا ينبغي عليك أن ترقص ".

الثورة الفرنسية: و كانت أهم حدث أثر في حياة هيجل و تفكيه ككل |، حيث كان يرى أن هذه الثورة هي أمل العالم في النجاة و تخليص الإنسانية من الظلم و من سلطة الكنيسة التي استعبدتهم لعدة قرون ، فقد كان ينظر إلى نابليون على حد تعبيره أنه "روح العالم على ظهر جواد" إلا أنه سرعان ما انقلب ضده لما أعلن نفسه امبراطورا و تأسف على هذا الفعل.

كما تأثر هيغل بفلاسفة عصره من الألمان و من سبقوه و نذكر منهم :

كانط: و قد درس هيجل فلسفته من كل جوانبها ، و حتى اعتبر بعض مؤرخوا الفلسفة أن ما توصل اليه هيجل في فلسفته ما هو إلا امتداد لفلسفة كانط ، و ذلك لأن كلا الفلسفتين قوامهما العقل ، و إذا كان "كانط" إعتمد النقد لتبرير العقل فإن هيجل قد اعتمد الجدل لنفس الغرض

شيلينج و فيخته: لقد كان هيجل يكبر شيلينج بخمس 05 سنوات ، إلا أن اصدارات "شيلينج" الأولية كانت قبل اصدارات هيجل ، و إن كانا قد درسا و نشطا مع بعض ، و هذا ما جعل هيجل يتأثر بزميله هذا ، أما فيخته فقد تأثر بكتابه نداء إلى الأمة الألمانية و قد عمل هيجل على أن يوسعه من خلال أعماله السياسية.

فلاسفة اخرون: بعد أن تعلم هيجل اللغة اليونانية ، عكف على دراسة الفلسفة اليونانية من كل جوانبها ، لكنه تأثر كثيرا بمذهب "هيراقليس" الجدلي و نظريته في التطور و الصيرورة ، و قد أخذها هيجل كلية وهي التي اعتمدها منهجا في مختلف

العلوم الفلسفية التي درسها ، كما تأثر أيضا بأرسطو و قد حاول أن يبني نسقا مثل نسقه و ذلك ما فعله فعلا .

و من فلاسفة العصر الحديث الذين قرأ لهم نذكر "جان جاك روسو" الفرنسي و بعض أقطاب النهضة الأوربية و الفيلسوف الإيطالي "ميكيافيلي" و يكفي أن هيجل كان يريد أ، يصبح "ميكيافيلي" عصره.

يقول "نيتشه": "لنتأمل في المرتبة الثالثة هذا العمل الجريء المدهش الذي زعزع به هيجل كل عادات و سهولة المنطق حتى تجرأ على تعليم أن المفاهيم النوعية تنمو واحدتها من الأخرى : الفرضية التي يفضلها هيأت العقول في أوروبا لاحدى أكبر الحركات العلمية الداروينية لأنه لا داروين بدون هيجل في هذا الابداع الهيجيلي الذي كان الأول بإدخال مفهوم "التطور" في العلوم (نيتشه، 2017، صفحة 222)

و يضيف "إننا نحن الألمان هيجليون حتى و لو لم يوجد هيجل أبدا ، و ذلك بما نمنح غريزيا عل (عكس اللاتينيين) للصيرورة و للتطور من مدلول أعمق...هيجليون بمقدار ما لم نعد ميالين للسماح لمنطقنا بأن يكون المنطق نفسه بأن يكون النوع الوحيد من المنطق .

فما هو هذا المنطق الذي ابتكره هيجل ليبني عليه هرم نسقه؟ لقد أراد هيجل أن يضع الإنسان في حالة من الحرية الكاملة بحيث يكون هونفسه ملك نفسه فدعم هذه الفكرة في كتابه عن "المنطق" حيث أدخل الطبيعة في الفكرة على اعتبار أنه لا يمكن للوجود أن ينفصل عن التأمل أو الفكر ، ذلك لأن المنطق في نظره يعبر فقط عن حركة الفكر و هو يفكر في نفسه (ديدي، 2001، صفحة 88) ، و يمكن أن نلخص منطق هيجل كما يلي: " يجب اتباع منهج منطقي يبين هذا التسلسل ابتداءا من أصل واحد هو "القضية " ينقلب إلى نقيضه ثم يتألف مع هذا النقيض ، و يتكرر هذا التطور الثلاثي ما شاءت مظاهر الوجود (كرم، 2012، صفحة 275)

الفصل الأول:

المدخل المفاهيمي.

تمهيد:

يقول هربرت ماركوز:"فيلسوف الماني أمريكي" 1898-1979 (الفلسفة الهيجلية هي رفض لكل علو، وهي محاولة إنشاء فلسفة محكمة في حدود وجود متضمن في ذاته لا تنفصل عنه، ليس هناك عالم آخر، وليس هناك شيء في ذاته، وليس هناك علو..ومن هنا "فليس الإنسان هو الذي يقول الوجود قولا سديدا، كثيرا، أو قليلا، إنما الوجود هو الذي يعبر عن ذاته في الإنسان قولا).

لقد أراد هيغل ان يضع الانسان في حالة من الحرية الكاملة بحيث يكون هو نفسه ملك نفسه فدعم هذه الفكرة في كتابه عن المنطق حيث أدخل الطبيعة في الفكرة على اعتبار أنه لا يمكن للوجود أن ينفصل عن التأمل أو الفكر ، ذلك لأن المنطق في نظره يعبر فقط عن حركة الفكر و هو يفكر في نفسه (ديدي، 2001، صفحة 88) ، و يعتبر المنطق الهيغيلي حجر الزاوية في بناء المذهب ، إذ أن نظرية هيغل في التاريخ و الفن و الدين و الحق كلها مبنية على أساس هذا المنطق الذي يقوم على الصيرورة نحو المطلق أي الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه أو مثال عقل كلي أو مبدأ خالق منظم و أن الطبيعة و الفكر هما حالتان له (كرم، 2012، صفحة 275)، و يمكن أن نلخص منطق هيغل كما يلي : "يجب اتباع منهج منطقي يبين هذا التسلسل ابتداءا من أصل واحد هو (القضية) ينقلب إلى نقيضه ، ثم يتألف مع هذا النقيض و يتكرر هذا الثلاثي ما شاءت مظاهر الوجود (كرم، 2012، صفحة 275)

المبحث الأول: ضبط مفاهيم الدراسة (الحق ، الحرية ، الدولة ، المطلق ، الفرد ، الجدل)

المبحث الثاني: التطور التاريخي لمفهومي الحرية و الدولة.

المبحث الأول: ضبط مفاهيم الدراسة

01- **الحـق** : Droit

لغة :هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره ، و اليقين بعد الشك و الواجب ، و العدل ، والأمر المقضي، و المال والملك و صدق الحديث. وهو من أسماء الله تعالى أو من صفاته (صليبا، 1982، صفحة 481)، وهوبمعني مصدر يدل بالاشترا ك على معان، منها الوجود في الأعيان مطلقا و منها الوجود الدائم و منها حال القول الذي يدل على حال الشيء الخارجي إذا كان مطابقا للواقع فهو صادق.

و في معجم لالاند الفلسفي عند كلمة droit قد ترجمها إلى العربية بمرادف الحق إذ ترتدي هذه الكلمة عدة معان وفقا لشكل العبارات المستعملة ، و يمكن حصرها في فكرتين أساسيتين:

أ- حق ما أو أيضا "مايكون حقا" هو ما يكون متطابقا مع قاعدة محددة ، و ما يكون من ثم واجبا شرعا و قانونا ، عموما يقال هذا المعنى" له الحق في ، له الحق على avoir droit a/avoir droit sur

- مستحق لأن القواني و الأحكام تأمر به ، أو لأن هذا الواجب ينشأ من عقود مبرمة وفقا للقوانين هذه ، مثلا "حق الرد" ، و حتى بطريق الاشتقاق " الحقوق الجمركية".
- مستحق ، واجب الأداء لأنه مطابق للرأي على الصعيد الأخلاقي مثل "لكل المواطنين حق الاسهام أو بواسطة ممثليهم في تشكيل القانون".اعلان حقوق الانسان 1789 المادة 6 .

ب- يكون حقا ما يكون مسموحا ، يقال عموما في هذا المعنى له الحق في:

- ما هو مسموح ، مباح بالقوانين المكتوبة أو الأحكام المتعلقة بالأفعال المعتبرة سواء بموجب إعلان صريح أم بمقتضى هذا المبدأ القائل ما لا يكون محظورا يكون مباحا (لالاند، 2001، صفحة 304)
- ماهو مباح ، مباح أخلاقيا لأن العمل المقصود إما أن يكون صالحا و إما أن يكون محايدا أخلاقيا مثلا: " التبادل الحر للأفكار و الآراء هو أحد أثمن حقوق الإنسان و أغلاها" اعلا حقوق 1789 الانسان المادة 11 (لالاند، 2001، صفحة 305)

و الحق في اللغة العربية كما ورد في "لسان العرب" لابن منظور : الحق نقيض الباطل...و حق الأمر صار حقا و ثبت و وجب وجوبا ، و حق الأمر يحقه كان منه على يقين...و الحق إسم من أسماء الله الحسنة و قيل من صفاته ، و الحق صدق ، و الحق اليقين بعد الشك (الجابري، 2019، صفحة 118).

اصطلاحا:

من الناحية الفلسفية واكب الحق استعمالات بدلالات مختلفة ، مسايرة للفلسفة عبر تاريخها ، فوظف في المنطق و في الانطولوجيا (هو علم يهتم بالاشياء غير المادية– علم الوجود) ، و لما أصبحت الفلسفة تهتم بالفاعلية الاجتماعية و بالقيم ، أصبح بمثابة قمة البناءات الفلسفية و تجلياتها و انشغالاتها الأكسيولوجية (علم القيم المثل العليا والقيم المطلقة كعلم المنطق).

و لقد بدأت فكرة الحق أو القانون لدى فلاسفة اليونان كفكرة فسفية ثم صارت لدى فقهاء الرومان إلى فكرة قانونية ، ثم أصبحت لدى رجال الكنيسة في العصور الوسطى فكرة دينية ، ثم تحولت لدى فلاسفة العصر الحديث إلى فكرة سياسية (النجا، 1999، صفحة 51)

مفهوم الحق عند "هيغل:"

بدأ هيغل محاضراته في فلسفة الحق بتحديد موضوع العلم الفلسفي للحق حيث قال:" موضوع العلم الفلسفي للحق هو: فكرة الحق ، أعني الفكرة الشاملة عن الحق مع التحقق العيني لهذه الفكرة في آن واحد" (فريدريك، 1996، صفحة 89) ، و يقصد هيغل بهذا أن موضوع الفلسفة هو الافكار الشاملة التي تتخذ من نفسها صورا أثناء تحققها الفعلي ، و التي تمثل العقل الكلي (المطلق) ، و بالتالي أمكن القول أن فلسفة الحق هي دراسة في الطبيعة العقلية للحق مع تحققها في ان معا ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك مفهوم بدون واقع و لا واقع بدون مفهوم ، و لإدراك مفهوما ما لا بد اعتبار أمرين : المعنى الفلسفي و التحقق الفعلي في الوجود الزماني (بدوي، 1996، صفحة 90)

وعلم الحق قسم من أقسام الفلسفة و بالتالي فإن مهنته هي تطوير الفكرة من تصورها و من ثم فمفهوم الحق إذا ما تحدثنا عن ظهوره يقع خارج علم الحق ، و نحن هنا نسلم به و نفترض مقدما استنباطه ، و هذا يعني أن علم الحق ليس علما تجريبيا و صفيا بل هو علم فلسفي ، ينظر الى الوقائع على أنها تحقيق لهدف معين يفسر و يبرر وجود الصورة ، و هو مفهوم يتجدد وفقا للتطور التاريخي (بدوي، 1996، صفحة 16) الذي يبقى هو المبدع الوحيد لكل المفاهيم ، أما الحق كموضوع فإنه يكتشف هذه الإبداعات فقط في تلاشيه مع الكلي.

لقد علق هيجل فلسفة الحق بالصورة و تحققها في الواقع و من هنا يمكن أن نفهم أن المعرفة الفلسفية عنده تهتم بضرورة المفهوم (الصورة) ، أما حركة التحقق فهي نتيجة البرهان و استنباطه ، لهذا فإن هيجل يفرق بين نوعين من القانون إذ يعتبر أن القانون هو الصورة أو المفهوم و في ننفس الوقت هو الذي يخلق الحركة و الصيرورة لتحقيق الحق الكلي المطلق ، و القانون عنده يكون وضعيا من حيث الشكل و ذلك لما يكون ساري المفعول في دولة ما ، و هذا يساعد على أن تكون دراسته ممكنة أو قيام علم القانون الوضعي ، و من حيث المضمون و ذلك بإكتسابه (القانون الوضعي) عنصرا ايجابيا بالطابع الخاص لشعب ما و مستوى تطوره التاريخي و مجموع الظروف التي تنسب الى الطبيعة ، و بالضرورة التي تجعل نظاما من القوانين يجب ان يسمح بتطبيق المفهوم العام على كل المواقف أو الأحوال الجزئية التي يمكن أن تطرأ من الخارج وفقا للظروف و بالترتيبات الضرورية لإصدار أحكام فعلية في محاكم القضاء (بدوي، 1996، صفحة 17).

و لا يرى هيجل أي تعارض بين القانون الوضعي و القانون الطبيعي او الفلسفي اذ يعتقد أنه من الخطأ أن نرى مثل هذا التعارض ، اذ ان القانون الوضعي من حيث الشكل ليس له الحق لأن ينتقد الأسس التي تقوم عليها القوانين الطبيعية كالعدل و الحرية و حقوق الإنسان ، و من حيث المضمون فالقانـون الوضعي هو ثمرة التطور التاريخي العيني لشعب ما ، لذلك فإنه حتى لو تفرض قوانين لا تتماشى مع هذا التطور فإنها لا تعبر عن إرادة هذا الشعب ، فهي إرادة سلطة مستبدة لا غير ، و هي وحدها المسؤولة عن اقصاء القانون الطبيعي الذي هو الأساس و

هذا ما يدفع إرادة الشعب أن يكون حرا و أن يدافع عن حريته حتى النهاية ما دام هناك قانون طبيعي يحفظ هذه الحرية ، و على هذا الأساس فقد أصبح من ال/لوف الان أن نستمد مباديء عامة تتعلق بالطبيعة و القانون و الدين و الدولة...الخ ، و أن نعبر عن هذه المبـاديء بطريقة صورية و بألفاظ عامة (هيجل، 1995، صفحة 225)

يظهر لنا جليا ذلك السعي الهيجلي في سبيل تحقيق الكلي و المطلق في كل فلسفته فإذا كان التاريخ خاضعا للعقل الذي يسيره فإن الحق أيضا يخضع لهذا العقل الذي يحدد نمطه و كينونته من خلال الواقع ، هكذا نجد أن "هيجل" يضمن الحق فكرة التطور العقلية–أي التطور الفكري– أو التطور في إطار الأفكار ، حيث يعتبر "هيجل" أن حقوق الانسان و شخصيته تقوم على لا نهائية الذات و لهذا السبب نقول أن " الأشياء ليس لها حقوق...فالشخص بوصفه إرادة جوهرية له الحق أن يضع إرادته على أي شيء و يجعله ملكه ، ذلك لأن الشيء ليس له غاية في ذاته لكنه يستمد مصيره و روحه من إرادة الشخص ، و ذلك هو الحق المطلق للملكية الذي يتمتع به الإنسان على جميع الأشياء ، و منه فان فكرة الحق عند هيجل متشعبة او بالأحرى في جوهرها تمر بثلاثة مراحل و هي الملكية ، التعاقد و الخطأ (فريدريك، 1996، صفحة 55)، و موضوع بحثنا هذا يحتم علينا عدم الاطناب في هذه المراحل.

و الملاحظ على فلسفة الحق عند هيجل أنها كانت استثمارا حقيقيا للحق في مجال الأكسيولوجيا (نظرية القيم أو علم القيم: المرتبطة خاصة بعلم المنطق ، علم الأخلاق ، و علم الجمال و علم القيم (صليبا، 1982، صفحة 460) ، إذ يبدأ "هيجل" بتقييم الحق كقيمة في ذاته ثم سرعان ما يجعله قيمة انسانية لا يجب الاستغناء عنها ، و هنا يحوله من قيمة في ذاته الى قيمة لذاته الذي هو الانسان و هذا من خلال تناول أبعاده الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية ، خاصة فيما يتعلق بمبحث الحياة الأخلاقية : أين يربط "هيجل" الحـق بالمجتمع الانساني الذي ينتج نمط حياته استنادا إلى مؤسساته الاجتماعية و النظامية.

2- الحرية:

-**لغة**: هي كلمة لاتينية "libertas" في الأصل و هي تعني أو تطلق على الحر أي ضد العبد، الحرية هي نقيض العبودية، وهناك حرية الاختيار أو الكسب أي التملك،...الخ

-اصطلاحا:

لقد اختلف الفقهاء و الفلاسفة في تعريف مصطلح الحرية "liberté" و إعطاء المعنى لها ، فمعنى الحرية بوجه عام هي حالة الكائن الحي الذي لا يخضع إلى طغيان أو قهر أو غلبة في حياته السياسية كانت أو الاجتماعية ، والذي يفعل وفق طبيعته و إرادته . كما هي الحالة التي يفعل الإنسان ما يشاء وليس ما يريد شخص غير هواه. فالحرية خاصة بالموجود الخالص من القيود، العامل بإ اردته أو طبيعته من قبيل ذلك قولهم: تظهر حرية جسم ساقط بهبوطه إلى مركز الأرض وفقا لطبيعته بسرعة مناسبة مع الزمان، إلا إذا صادف في طريقه عائقا يمنع سقوطه. وكذلك وظائف الحياة النباتية أو الحيوانية إن لم يعقها عن القيام بعملها الطبيعي مانع خارجي، قيل أنها حرة. و إذا أطلق هذا على عمل الإنسان يصبح معناه الحرية المادية، يقال ليس للسجين حرية لأنه لا يستطيع أن يفعل ما يريد (صليبا، 1982، صفحة 462)، المعنى السياسي و الاجتماعي للحرية ينقسم إلى قسمين:

أ -الحرية النسبية: فهي الخلو من القسر و الإكراه الاجتماعي و الحر هو الذي يأتمر بما أمر به القانون، ويمتنع عن ما نهي عنه ، فمن قبيل ذلك ما جاء في المادة 11 من إعلان حقوق الإنسان سنة 1789، إذ حرية الإعراب عن الفكرة و الرأي من أثمن حقوق الإنسان، ولكن للمواطن الحق في حرية الكلام، والكتابة والنشر على أن يكون مسؤولا عن عمله في الحدود التي يعينها القانون ضمان الإعتراف بحقوق الغير، و احترام حرياته و تحقيق ما يقتضيه النظام العام من شروط عادلة ، والحريات السياسية هي الحقوق المعترف بها في الدولة : كحرية الفرد في الـ أري و الضمير والدين و التعبير، وحرية الاشتراك في الجمعيات، و حرية الاسهام في

إدارة شؤون الدولة مباشرة او بواسطة ممثلين يختارهم المواطن إختيارا حرا (عن طريق الاقتراع أو الانتخاب...أو الشورى).

ب-الحرية المطلقة: فهي حق الفرد في الاستقلال عن الجماعة التي انخرط فيها و سلكها و ليس المقصود بهذه الحرية حصول الاستقلال بالفعل ، بل المراد منها الاقرار بهذا الاستقلال و استحسانه ، و فرقوا بين الحرية المدنية و الحرية السياسية (liberté civile et liberté politique)، فالحرية المدنية في ظل القانون ، أما الحرية السياسية فهي استمتاع الافراد بحقوقهم السياسية و اشتراكهم في ادارة شؤون بلادهم مباشرة أو بواسطة ممثليهم و اذا أطلقنا الحرية السياسية على دولة ما دل ذلك على حريتها و سيادتها (صليبا، 1982، صفحة 462)، فيذهب الماركسيون المتأثرون بهيجل إلى ربط الحرية بمفهوم الضرورة ، فالحرية الصحيحة أن نلائم بين أعمالنا و ما تقتضيه ضرورات الطبيعة و المجتمع (مدكور، 1983، صفحة 71)

يحتل مفهوم الحرية مكانة فريدة ضمن تقاليد الفلسفة الغربية الحديثة، نظرا لأهميته التي لا يمكن إنكارها، إلا أن معناه الدقيق موضع جدل حاد ، نادرًا ما يتفق كبار الفلاسفة على معنى "الحرية"، ناهيك عن المكانة الميتافيزيقية أو الآثار الاجتماعية والسياسية لهذه الفكرة في الواقع.

إن مفهوم الحرية في نظر هيجل يتجدد وفقا للتطور التاريخي فهو إذا لم يخترع مفهوم الحرية. لأن الأجيال السابقة قد أسهمت في إيجاد هذا المفهوم وهو ليس ملزما بإثبات وحدة الحرية، لأن الحرية موجودة، وكل ما عليه أن يدرك معناها و بعينها (بدوي، 1996، صفحة 16).

يرفض هيجل الحرية الذاتية الفردية التي تضعها الليبرالية في بداية تفكيرها كمعطاة و يقول لأن تلك الحرية لا تبرح دائرة الأخلاق النظرية فلا تتحقق في الواقع. تبدو لازمة لاستكمال مفهوم الإنسان لكنها لا تحمل في ذاتها أي ضمانة ترغمها على أن تتحول إلى واقع ملموس و البحث عن طريق تحقيق الحرية يقودنا بالضرورة إلى إدراك دور الدولة، فيقول "كون الإنسان في ذاته و لذاته لم يوجد لشعب، هذه حقيقة ندركها لضرورة عقلية فقط .

لكي نكف عن إدراكها كمثل مجرد علينا أن نعترف أن فكرة الحرية لا توجد بالفعل إلا في واقع الدولة ، إن الدولة تلعب دورا أساسيا في تهذيب الإرادة الطبيعية التي هي "عنف ضد الحرية الحقيقة" ؛ هي التي تحرر الفرد من قيود الغرائز و من أخطاء الذاتية اللامتناهية ولم تتحقق الحرية إلا عندما تعبر الدولة عن أهداف المجتمع من خلال اختيارات الأفراد وهذا هو ما تعنيه عملية التهذيب إن الدولة في آخر التحليل لب تطوّر التاريخ يقول هيجل***"عندما نقر ونقبل أنه من واجب الإرادة الفردية أن توجد ما هو ضروري عقلا في المجتمع و في الدولة عندئذ نكون قد حددنا تحديدا علميا ما يعبر عنه عامة بالحرية"***، حسب ما سلف ذكره ، نرى أن هيجل قد ربط بين نظرية الحرية ونظرية الدولة (فريدريك، 1996، صفحة 64)

و سنتكلم عن مفهوم الحرية عند هيجل في الفصل الثاني من هذه الدراسة بالتفصيل.

3- الدولة:

لغة:

الدولة Etat هي لفظة لاتينية statuts وتعني الاستيلاء و الغلبة، و الشيء المتداول فيكون تارة لهذا و تارة لذلك (صليبا، 1982، صفحة 568)

كلمة دولة هي في الأساس كلمة لاتينية ، Statusتعني الحالة المستقرة وقد اندرجت في اللغة الحديثة لتدل على المؤسسات السياسية بغض النظر عن اختلاف وتنوع الأنظمة، لتدخل بعد ذلك إلى مختلف اللغات الاوربية حيث يطلق عليها في اللغة الأمانية ، Staatوفي اللغة الإنجليزية إلى غير ذلك من اللغات الأخرى (ديدان، 2005، صفحة 28)State،...

وقد وردت كلمة "دولة" بهذا المعنى في القرآن الكريم مرة واحدة في قوله تعالى" ***مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ*** "..سورة الحشر ، الآية 7

ومعنى الاية الكريمة حتى لا يقع مال الفيء (غنيمة) في أيدي الأغنياء فيتداولوه بينهم ولايناله الفقراءومعنى التداول هنا هو انتقال الشيء من شخص الى آخر (تعريف و معنى الدولة، 2025)

عرف "ماكس فيبر" الدولة على أنهافي منطقة جغرافية الهيئة التي تحتكر الاستخدام الشرعي للقوة: " ما " (نانسي، 2012، صفحة 68)

-**اصطلاحا**:

أما الأستاذ "بسيوني" فيعرف الدولة بقولهدائمة فوق إقليم جماعة من الناس يعيشون بصورة: " جغرافي محدد ويخضعون لسلطة سياسية معينة"(ديدان، 2005، صفحة 28).

ويتضح من هذا التعريف ضرورة توفر ثلاثة شروط أو أركان أساسية لوجودالدولة، وهي الإقليم ،. والسلطة السياسية الشعب:

الدولة هي مجتمع منظم له نظام و مبادئ تسير وفقها، وهي متميزة عن المجتمعات الأخرى فهي مجموعة الخدمات العامة لأمة من الأمم بهذا المعنى ، الدولة تقابل المقاطعة، المحافظة، الولاية،...الخ. و صناعة (لالاند، 2001، صفحة 369) الدولة تقابل الصناعة الخاصة،...الخ

هناك فرق بين الدولة و الأمة، فالأخيرة هي جماعة من الناس تجمعه صفات و أهداف ومصالح مشتركة، أما الدولة فهي مجموعة من المصالح والإدا ارت العامة منها الولاية و الإدارات الأخرى، ويكون في الدولة أملاك خاصة و أخرى عامة، فهي الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع و النظام لحياته الجماعية و موضع السيادة فيهوالى جانب الاستخدام العام للمصطلح، بمعنى الجسم السياسي للمجتمع، هناك استخدام أكثر تحديدا يقتصر فيه المعنى على مؤسسات الحكم (الوهاب، 1981، صفحة 702) فتسهر الدولة على إشباع و تحقيق واجبات و حقوق كل فرد من هذه الدولة و تسهر على الصلاح الدائم للمجتمع.

و سنتكلم عن مفهوم الدولة عند هيجل في الفصل الثاني من هذه الدراسة.

4- المطلق:

لغة: هو المحرر وغير المقيد:

المحرر و الخالي من القيد ، نقول : أطلقت الأسير إذا حررته ، و أصل الإطلاق : الإرسال والتخلية، يقال: أطلق الشيء يطلقه إطلاقا أي أرسله، والطالق: الناقة ترسل ترعى حيث شاءت، وضد المطلق: المقيد والمعين، ويأتي الإطلاق بمعنى: الحل والفك، ومنه طلاق المرأة وهو حل نكاحها، ومن معاني المطلق أيضا: المتروك والمبسوط (الجرجاني و الدكتور إبراهيم الإبياري، 1983، صفحة 218)

اصطلاحا:

هو اللفظ الدال على ذات باعتبار اتصافها بمعنى زائد على الذات لو قرأنا تاريخ كل الحضارات لوجدنا بينها رابطا مشتركا وهو أنها تبحث عن آلهة كي تشبع ما في أعماقها من شعور التدين يقول المفكر المصري مراد وهبه في كتابه قصة الفلسفة: "إن قصة الفلسفة هي قصة البحث عن المطلق، والمطلق هو الموجود القائم بذاته وليس قائما بغيره، غير أن المطلق لا يفهم إلا في مقابل النسبي، وهنا نشأ سؤال آخر وهو ما الصلة بين المطلق والنسبي؟ سؤال فلسفي الجواب عنه يحكي قصة الفلسفة " (وهبة، 1993، صفحة 6)

ولأن الفلاسفة –برأيي– هم عقل الأمم لأنهم من يتصدى للإجابة عن الأسئلة الكبرى التي تدور في أذهان البشرية عبر العقل، كانت قصة الفلسفة هي قصة البشرية أيضا. ولو تأملنا قليلا في تعريفهم للمطلق لوجدنا أن ما يسمونه بـ (المطلق) هو ما يسميه الدين "الخالق" الذي خلق كل شيء والمتصف بالكمال المطلق، والذي لا يحتاج إلى غيره وهو (الله)، أما ما يسمونه بـ (النسبي) فهو "المخلوق" الذي ليس قائما بذاته وإنما يحتاج إلى غيره وهو ما عدا (الله) من جميع المخلوقات وعلى رأسها الإنسان ، والوسيلة التي ينطلق منها الفلاسفة في بحثهم عن المطلق والنسبي هي وسيلة التفكير العقلي، ولذا فإنهم يجدون في إدراك المطلق صعوبة كبيرة، وإن استطاعوا أن يصلوا لحقيقة المطلق مرة، فإنهم ربما يخسرون مرات، وأما إدراك علاقة المطلق بالنسبي فربما أصعب عليهم من سابقتها (القيسي، 2017)

مفهوم المطلق عند "هيجل: Absolute

في معجم مصطلحات هيجل، نقرأ: إن الكلمة الألمانية الدالة على المطلق ABSOULT تكون صفة وظرفا في آن معا، وتستخدم تقريبا بالطريقة نفسها التي تستخدم بها كلمة "مطلق "ABSOLUTالانجليزية– وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية ABSOLUTUL التي تعني: طليق، منفصل، كامل (أنوود، 2000، صفحة 59)

وهو بذلك يعني : لايعتمد على، وليس مشروطا بـ، ولا هو بالنسبة إلى، أو مقيدا بأي شيء آخر، فهو ما يشمل ذاته، الكامل والمكتمل.

أما عن تاريخ هذا المصطلح وأول استخدام له، فيخبرنا المعجم نفسه، أن نيقولا دي كوزا، وهو لاهوتي ألماني عاش بين (1401– 1464) هو أول من استخدم هذا المصطلح كـ(إسم) في كتابه (الجهل الحكيم) عام 1440، للاشارة به إلى "الله" بوصفه الموجود غير المشروط بشيء، ولا المحدود بشيء ولايمكن مقارنته بشيء آخر.

ثم استخدم الفلاسفة الألمان بعد كانط بانتظام مصطلح المطلق للاشارة إلى الحقيقة النهائية غير المشروطة وقد يكون لهذه الحقيقة السمات التي ترتبط عادة بالله.

و اسم المفعول من الفعل absolvere يحرر من ، ينفصل عن، و هو بذلك يعني لا يعتمد على و ليس مشروطا بـ ، و لا هو بالنسبة إلى ، أو مقيدا بأي شيء اخر، فهو ما يشمل ذاته ، الكامل و المكتمل، و استخدم الفلاسفة الألمان بعد كانط بانتظام مصطلح:

Das absolute للاشارة الى الحقيقة النهائية غير المشروطة، (أنوود، 2000، صفحة 59)

و أنا أبحث بين طيات الشبكة العنكبوتية لفت انتباهي أحد الأساتذة (أحمد الفارابي) كتب اقتباس عن المطلق عند هيجل (الفارابي، 2019) على صفحته الشخصية بالموقع الاجتماعي "فايسبوك" و كان كحوار افتراضي شيق هذا نصه:

"**هيغل " والروح المطلق!!..**

=مرحبا سيد " هيغل "..اريد ان اعمل تلخيص لفكرك الفلسفي لو سمحت

_لماذا...؟

=بناء على طلب احد الاصدقاء..البارعين في المنطق

_وامصيبتاه!!!..

=لماذا المصيبه سيد " هيغل "...؟

_اسمع..!!..ان صاحبك هذا لايمكن ان يفهم فلسفتي بشكل صحيح..

=لماذا..؟

_لأنك تقول انه بارع في المنطق..ومؤكد انك تقصد المنطق الارسطي او الاستقرائي...

=واين المشكله سيد " هيغل"

_المشكله انه سوف يقيس فلسفتي على احد هذين المنطقين وهنا سيرتكب اكبر حماقه..المفروض انه يقيس فلسفتي على منطقي الخاص بي..

=الديالكتيك...؟

_نعم...

=ممكن ولو شرح بسيط عنه سيد " هيغل "..؟

_حسنا..حسنا..اسمع..!!..لقد بحثت طويلا عن فلسفة غير مقيدة بحدود تشمل كل تجارب الإنسان وخبراته وتدمج كل المعارف من علوم وتاريخ ودين وسياسة وفن وأدب وموسيقى وشعر وتجمع هذه الخبرات في نظام فلسفي واحد وتضعها كلها في نظرية منطقية واحدة بدون تعارض وذلك عن طريق مفهوم العقل المطلق أو الروح....لقد جمعت كل هذه الخبرات بما فيها من تناقض وتوتر وتشاحن وتمازج وتجديد وتدمير وإبداع في سياق وحدة عقلانية شاملة عن طريق نظريتي في "الجدلية..."

=لكن اليست هذه الفلسفة الشاملة التي تبغي فهم الحقيقة هي فلسفة ميتافيزيقية!!؟؟؟

لاتقاطعني رجاء واستمع اليّ حتى اكمل لك شرح نظريتي...!!..تتلخص نظريتي الجديدة عن الحقيقة بأنني جمعت ثقافة الإنسان وكل علومه وتجاربه الروحية المترامية من فنون وآداب ودين وسياسة وتاريخ بالإضافة إلى تجاربه الشخصية في نظرية واحدة..هذه النظرية توحد كل المعرفة في عقل مطلق أو روح سرمدية أو الله بمثابة الحقيقة العليا....وسوف الخصها لك كما يلي:

1 – ترابط الأشياء_ فلا يمكن قبول أي حدث بمعزل عن الأحداث الأخرى.

2– رفض النهج الميتافيزيقي الذي ينظر إلى الأشياء بعزلها عن بعضها البعض.

3- ليس هناك من شيء دائم فكل شيء في مرحلة انتقال وفي تطور دائم.

4- التناقض هو جوهر جميع الظواهر والاشياء وهذا النضال هو منبع كل نمو.

5- عبر الحركة والصراع الموجودتان في كل شيء يولد الجديد من خلال وصول التراكمات الكمية هذا يعني أن لاشئ ثابت أبداً في الطبيعة أو المجتمع وإن وعينا لاستمرار الحركة يعزز تفاؤلنا بالمستقبل فعوامل اليأس مؤقته طالما أستمر الصراع وكذلك الأمر بالنسبة لانظمة الاستبداد والتسلط إن استمرار وجودها مرهون بضعف العوامل الذاتية ومشاركتها في عملية الحركة والصراع.

6- عملية النمو وخلق الجديد أو دلالته يحمل معه عناصر كثيرة من القديم ولكن مدفوعة أو مطوره إلى الأمام.

هل ممكن ان افهم من هذه النقاط أستنادا إلى هذه "الجدلية" حول أستمرار الحركة والصراع والتناقض ونفي النفي أن في هذه العملية الصراعية تكمن الآمال العظيمة للشعوب المقهورة....؟

_هل انت جرماني...؟

=سيد " هيغل "..بل انا عربي!!..

_انتم العرب اليوم تعيشون في مرحلة النزع الأخير لتطور "الروح المطلق" ..هههههههههه

=لم أفهم...!!...لكن لايهم...!!..انت كنت متأثرا بالفيلسوف " كانط " و " روسو " صح..؟

- نعم..كنت متأثرا بالفيلسوف "كانط" وكذلك الشاعر الرومانسي " هلدرلين" وبسببه قرأت الاداب الكلاسيكية وأغرمت بها حتى ان اسلوبي في الكتابه كان فيه شيئ من التعقيد مع أني كنت لاأجيد الخطابة والكلام..لكني بلغت الذروة في التجريد ..ولكنني لم أنفصل عن الواقع...!!..اما "روسو" فقد كان مثلي الاعلى خصوصا كتابه "العقد الاجتماعي"... أن قرائتي ل"روسو" حررتني من الاصفاد!!...

=لهذا السبب ألفت كتابك "أسهامات في الثورة الفرنسية"....؟

_نعم..بالتأكيد..ربما تعرف بأني أكملت كتابي " ظاهريات الروح " تحت ظروف صعبة للغاية عندما سقطت مدينة "جينا " في يد "نابليون بونابرت" وأقتحام الجنود منزلي..وهربت

بجلدي..!!.أعتقد أن الثورة الفرنسية حطمت نفسها لأن الإنسان الفرد لم يضع نفسه عن طواعية تحت سلطان دولة تحقق له حريته الخاصة وحرية المجموع.

=وهل الحياة فى ألمانيا هي التي تحقق حرية الانسان...؟

_بل إنها حياة متحركة للأموات!!..

=وكيف السبيل الى التقدم...؟

_إنه " الحب "..!!..جوهر الحياة الإنسانية وهدفها..." الحب " فيه القوة المحركة للتقدم الاجتماعي والأخلاقي خاصة....

=ياسلام...انت تتحدث وكأنك الحلاج او ابن عربي!!!..

_من....؟

=لاعليك..!!...وماذا عن مؤلفك الضخم "علم المنطق " ..؟..يقال ان الفلسفة الالمانية بلغت ذروتها في مذهبك هذا.. فأنت أول من نظرت الى الطبيعة والتاريخ والروح وربطت بين نشوئها وحركتها وتطورها وقمت بمحاولة للكشف عن العلاقة الداخلية لهذه الحركة والتطور....لكن هل يمكن الوصول الى الحقيقة العليا التي لايستطيع العقل أدراكها الا بالنظر داخل أغوار النفس..

_نعم انا اقر ان الحقيقة ليست في العالم الخارجي الذي يعتمد على الحواس وانما هي في داخل النفس حيث يمكن معرفة الله ومعرفة الحقيقة ومعرفة سبب وجود الإنسان على هذه الأرض...!! فلم تنجح العلوم الحديثة في كشف كل خبايا النفس البشرية ولازال العالم يكتنفه الكثير من الغموض ..التخاطب عن بعد .. الأحلام التي تتحقق بالضبط .. النبوءات التي تصدق .. التجارب الخاصة التي يمر بها بعض الأفراد .. قراءة الأفكار بدون كلام .. الوقوع في الحب .. وموضوع الروح والحياة الأخرى والله والملائكة والشياطين...كل هذه الامور وغيرها لابد ان تجعل إرادة عند الفرد تبحث عن الكمال...

=كيف..؟

_بأن تحاول الوصول إليه عن طريق التجربة الخاصة والتجربة الروحية أو عن طريق أحداث التاريخ وحركة الثقافة والفكر...

=كيف....سيد " هيغل "...؟؟

_كان فلاسفة عصر التنويريعتبرون " الله " هو المهندس المصمم لهذا العالم وكأنه يشبه آلة ميكانيكية ..ولكن بالنسبة للحركة الفكرية الرومانسية فأن " الله "هو روح هذا العالم لا يوجد خارجه ولكن يوجد في كل مكان...

=هل انت رومانسي سيد هيغل..؟

_لقد تأثرت بالحركة الفكرية الرومانسية الالمانية بالرغم من هجومي عليها في بعض الأحيان ..!!.فكل الأمور لها وجه مقابل او وجه آخر وأي تجربة يمر بها الرومانسي لها وجهان...

=وماذا لو كانت كل الأمور لها وجه واحد...؟

_أذن لأصبحت الحياة جامدة صلبة قاسية ويصبح الإنسان أسير أفكاره...

=ماهو شكل " الروح " التي دعوت لها سيد " هيغل "...؟

_إن الفن والدين والفلسفة هي الأشكال العليا لوعي "الروح.."

=سيد " هيغل " ان احد مفسري فلسفتك وهو ايضا فيلسوف الماني اسمه "هربرت ماركوز" يقول : " الفلسفة الهيجلية هي رفض لكل علو وهي محاولة إنشاء فلسفة محكمة في حدود وجود متضمن في ذاته لا تنفصل عنه ليس هناك عالم آخر وليس هناك شيء في ذاته وليس هناك علو..ومن هنا "فليس الإنسان هو الذي يقول الوجود قولا سديدا كثيرا أو قليلا إنما الوجود هو الذي يعبر عن ذاته في الإنسان قولا"

_كلام يمثل صميم فلسفتي...

=لكن العديد من شراح فلسفتك وحتى نقادها يستخدمون مصطلح "المطلق" كمفهوم مرادف في المعنى والدلالة لمفهوم " الله " في فلسفتك...فهل حقا مفهوم " المطلق " هو " الله"

ماهي المشكله بالضبط...؟

=اريد ان اعرف تحديدا هل ان مصطلح " المطلق" في فلسفتك يمثل على نحو قاطع مفهوم " الله " حسب التصور الديني اليهودي – المسيحي _الاسلامي...؟

_لقد كنت لا أتوانى في كل موضع من مؤلفاتي عن إقامة التفرقة الواضحة بين "روح المطلق" و " إله مذهب الالوهية الديني " ... ولكن مما يدعو للسخرية حقا أن معظم اتباعي نسوا هذا التمييز الاساسي بين الله والروح المطلق ...

=افهم من كلامك انه ليس الله أكثر من نسخة دينية غير متكافئة مع المطلق!!....

سيد هيغل...سيد هيغل....اين اختفى هيغل..!!!؟؟؟؟ (الفارابي، 2019)

و المطلق عند هيجل أيضا هو فكر ونوع من الوجود الذي ينسب له الوجود المنطقي، وهو الفكر الداخلي الذي يتحكم بصيرورة الأشياء وموقعها من عملية الوجود. وبناء عليه يمكننا أن نعد أنّ الفكرة التي يرجع فيها التصور إلى نفسه عن طريق اتحاد الذاتية بالموضوعية هي أرفع تعريف للمطلق.

ويصف الأستاذ أحمد أمين وزكي نجيب محمود فلسفة هيجل بأنها "مثالية وواقعية في آن واحد لأنها وان تكن تعلن أن الفكر أسبق في الوجود، بل تعلن أن الفكر في حقيقة الأمر هو كل شيء، إلا أنها تعترف بأن هذا الفكر قد وجد نفسه في عالم الحقائق الواقعة التي لا يكون لها معنى لو فصلناها عن الفكر، فليست الطبيعة عند هيجل جسما صلبا يحدد الفكر ويعارضه كما كانت عند فخته كلا، ولا هي كما رآها شلنج تسير موازية للعقل، لكنها والمطلق توأمان، نعم

إن الطبيعة والعقل قد تفرعا عن أصل واحد، ولكنهما ليسا فرعين متساويين قد انبثقا من جذع بعينه، اذ نشأت الفكرة أولا، ثم نشأ من الفكرة العالم الطبيعي، والفكرة والطبيعة معا يكونان العالم الروحي، وذلك بمعنى أن الفكر هو أول المراحل وآخرها معا، يبدأ الكون بالفكر بالقوة، وينتهي بالفكر بالفعل، وأن عمل الفلسفة هو تتبع الفكر في تطوره وانتقاله من الوجود بالقوة إلي الوجود بالفعل، وأن تعيد في إدراك الإنسان تلك المراحل التي سلكها المنطق وهذه المراحل ثلاث، إثبات الحقيقة لنفسها أولا، ثم تباينها ثانيا، ثم انسجامها ثالثا، وقد وضع ثلاثة أقسام للفلسفة: (السلام، 2017، صفحة 166)

1- المنطق الذي يعرض صور الفكر المجردة.

2- فلسفة الطبيعة التي تبسط صور العالم الطبيعي الخارجي الذي تجسد فيه العقل لكي يصير حقيقة ملموسة محسة.

3- فلسفة العقل أو الروح التي تعالج المراحل التي يجتازها الفكر من أبسط الصور الفيزيقية إلي الإدراك الكامل ثم إلي اتحاد العقل والطبيعة (السلام، 2017، صفحة 166)

إذن تنقسم فلسفة هيجل إلى ثلاثة ميادين معرفية كبرى، كانت محط اهتمام جل الفلاسفة ويتعلق الأمر بـ:علم المنطق؛ فلسفة الطبيعة؛ فلسفة الروح؛ وهي ميادين مترابطة في نسق فلسفي متميز يجعل المهتم ينتقل من مستوى إلى آخر ليتمكن من رسم صورة واضحة على هذا النسق الفلسفي، لذلك ففلسفة هيجل هي فلسفة نسقية بامتياز و تشترك هذه الميادين الثلاث في موضوع واحد، أي إنها تدرس نفس الموضوع لكن في مستويات مختلفة ويتعلق الأمر ب:"الفكرة الشاملة" أو الفكرة المطلقة" أو إن شئنا القول "العقل" في صور متنوعة: "العقل" محضا في المنطق، و"العقل" في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، و"العقل" حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح. ، كما يتفق في هذا الوصف أيضا الدكتور زكريا إبراهيم في كتابه عبقريات فلسفية والذي يدافع فيه عن فلسفة هيجل ضد منتقديه .(السلام، 2017، صفحة 166)

وقد وصف الأستاذ يوسف كرم فلسفة هيجل بأنها تتمحور حول الحقيقة النهائية التي هي العقل وأن هذا العقل قوامه الفكر، وأن هذا الفكر يمر بثلاث مراحل حتى يصل إلي الحقيقة، حيث يبدأ بذاتية مجردة ثم يصادف ما يناقضه ثم ينتقل إلي الوحدة التي تضمه وتضم أضداده، إذن الفكر هو عبارة عن وحدة بين أضداد، وليست هذه الحركة قاصرة علي الفكر بل تتناول العالم بأسره وكل شئ يؤيد صحة ذلك الطبيعة والتاريخ والفلسفة (السلام، المثالية المطلقة في الفكر الفلسفي الحديث : عرض و تحليل، 2017، صفحة 167)

كما وصف وليام كلي رايت (مستشرق انجليزي 1830-1899) فلسفة هيجل بأنها واقعية وتوجيه ذلك:أن المقولات حقائق واقعية موضوعية أصيلة اكتشفها هو واستطاع أن يحدد علاقة

الواحدة بالأخري لأنها أوجه لكل فكر بشري عقلي وإلهي وهي قبلية (أي المقولات) بالنسبة للتجربة البشرية، لأنها تلازم بنية الكون والي هذا الحد يكون هيجل فيلسوفا واقعيا (رايت، 2010، صفحة 329)

وأما المطلق عند هيجل فهو الوجود الواقعي بما فيه من روح لا متناه أو مثال أو عقل كلي أو مبدأ خالق منظم، فهو عيني تماما وليس شيئا منعزلا عن الأشياء الأخرى وأن الطبيعة والفكر حالان له يظهر الفكر في وقت ما من أوقات تطور الطبيعة، لا أنهما وجهان له متوازيان، والوجود متطور، ومهمة الفكر هي الكشف عن الوجود في مبدأه وتسلسل مظاهره، ولإتمام هذه المهمة يجب إتباع منهج منطقي يبين هذا التسلسل يجري فيه العقل علي سليقته في فهم الوجود. أن هيجل يمضي من الفكرة إلي نقيضها (عملية السلب) ثم ينتقل إلي المركب من الأمرين وهو هنا ينتقل إلي قضية أخرى أكمل منها بمعنى أنه ينتقل إلي تأليف قضية جديدة (عملية التركيب والتأليف) أي يبدأ بالقضية ثم ينفيها ثم ينفي هذا النفي فيكون إيجابا، وهذا الارتداد إلي الإيجاب ليس ارتدادا إلي الإيجاب الأول بل هذا الإيجاب الأخير يمثل قضية جديدة تُعد أكمل من كل من الفكرة ونقيضها، إذن عملية التأليف لا تقل أهمية عن عملية السلب، وقد استخدم هيجل هذا المنطق في تفسيره لشتى ظواهر الطبيعة والتاريخ والدين والفلسفة والفن وكل مظاهر الوجود المختلفة.

5- **الفرد:**

لغة:

قد ظهر الفرد في اللغة العربية الكلاسيكية بمعنى "الوتر، والجمع أفرادًا وفرادى، والفرد نصف الزوج ولا نظير له. وتأتي كلمة تفرّد بمعنى انعزل وتميز عن غيره" والفرد "هو المتفرد والمتميز عن القطيع أو الجماعة، فنقول أفرد زيد بالأمر تفرد به، وتفرد بالأمر أي كان فيه فردًا لا نظير له". وشكل الفرد بوصفه اصطلاحًا إنسان أحادي منفرد، ويحوي هذا المفهوم معنى آخر، هو الكلية التي لا يمكن تجزئتها إلى مكوّن أصغر. (كاظم، تطور مفهوم الفرد، 2015)

اصطلاحا:

أما الفرد على وفق المنظور الأنثرو–سوسيولوجي ؛ فيُعرف بشكل عام في هذا المجال استنادًا إلى علاقته بالمجتمع والجماعة، أو بوصفه الوحدة المرجعية الأساسية، سواء إليه بالذات أو بالنسبة إلى المجتمع.

بمعنى آخر، إنه يعيد إنتاج نفسه على مستوى الذات والموضوع والعلاقة مع الآخر المجتمعي، استنادًا إلى قراراته الذاتية، وبالتالي هو يصنع مصيره الخاص وفقًا لتلك القرارات والأفعال والعلاقات التي يمدها مع وحدات المجتمع الأخرى، إنه قادر على بيان مصيره الخاص، وفقا إلى قدرته المتمايزة على تغير عوالمه الذاتية ومن ثم إعادة تشكيل العالم (كاظم، 2011، صفحة 96)

تطور مفهوم الفرد:

يقول الدكتور علاء جواد كاظم في كتابه الفرد والمصير بحث في الإنثروبولوجيا الثقافية تاريخيًا، فقد كان الإنسان مرتبطًا بالجماعة، سواء كانت القبيلة أو الفصيلة أو غيرها وتميز الدراسات الأنثروبولوجية حقيقة أن الكائنات الإنسانية تولد وهي تنتمي إلى عوائل محددة، وطوائف وعشائر وجماعات دينية، وإلى المجتمع الأوسع. أما في المجتمعات القبلية، كانت منزلتهم الاجتماعية تحدد هويتهم بحيث يعرفون أنفسهم ويعرفهم الآخرون بأنهم أبناء فلان وبناته(العروشية في المجتمع الجزائري). وأفراد تلك الطائفة المعينة، أو المقيمين في قرية بذاتها، أو أتباع دين بعينه. ونادرًا ما كانوا يرون أنفسهم كأشخاص فريدين لديهم حياتهم الخاصة وأهدافهم الشخصية.

أما عن بداية ظهور مصطلح الفرد فيقول من هنا، إن الغرب وبالتحديد أثينا وروما هما بالتحديد أول المدن التي شهدت انبثاق فكرة الفرد أو الشخص، بالرغم من أن منزلتهم الاجتماعية كانت تعني الكثير لهم، وتحدد جزءا من هويتهم، فقد رأى الأفراد أيضً أنفسهم كأشخاص فريدين، يتمتعون بجزء من الحياة الخاصة بهم (كاظم، لفرد والمصير بحث في الإنثروبولوجيا الثقافية، 2011، صفحة 96)

ما دام الفرد يتصرف فردياً فإن إرادته موجودة فعلا وتؤثر في كافة مجالات الحياة. والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كان من الممكن وصف كل فعل بأنه مظهر من مظاهر الإرادة. لقد وصف هيجل بالفعل التعبير اللغوي للإرادة. وبناء على ذلك، يمكننا أن نعتبر التعبير عن الإرادة الذاتية بالألفاظ بمثابة تحقيقها في الواقع. الفعل هو التعبير أو القول عما يريده، كما يقول الطفل: "أريد أن أحصل على اللعبة". عندما يستوعبها الطفل، يصبح الفعل أكثر واقعية ويتوافق مع الإرادة إذا نجح، ويتغير شيء ما في واقع الطفل. إن إرادة الطفل تتحقق بالفعل من خلال بيان ما يريد.

فقد وضع هيجل أنثروبولوجيا تاريخية بإعطاء العادات والانفعالات دورا إيجابيا، وبالارتكاز على التاريخ يكتسب الإنسان مشروعية كاملة ويتشبع بالروح المطلق. إن وجود المواطن (الواجبات) يضمن وجود الإنسان (الحرية)، أي أن الإنسان لا يمكن أن يكون إنسانا إلا إذا كان مواطنا (حق الدولة يؤسس حق المواطن)، وهذه الاعتبارات تؤسس الفلسفة السياسية للعقل، ومهمة الفلسفة هي التفكير فيما هو موجود، وما هو موجود يمثل العقل، ولأن الواقع السياسي موجود فهو يمثل العقل. (بغداد، 2008)

و سنتطرق لمفهوم الفرد عند هيجل بالتفصيل في المبحث الأول من الفصل الثاني.

6- الجدل:

معنى الجدل لغة:

الجدل: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وجادله، أي: خاصمه، مجادلة وجدالا. والجدل: مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، والجدال: الخصومة، سمي بذلك لشدته.

معنى الجدل اصطلاحا:

قال الراغب: الجدال: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة.

وقال الجرجاني: الجدل: دفع المرء خصمه عن إفساد قوله، بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه.

وقال أيضا: الجدال: هو عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها.

معنى المراء لغة:

المراء: الجدال والتماري والمماراة: المجادلة على مذهب الشك والريبة، ويقال للمناظرة: مماراة، وماريته أماريه مماراة ومراء: جادلته.

معنى المراء اصطلاحا:

المراء: هو كثرة الملاحاة للشخص لبيان غلطه وإفحامه، والباعث على ذلك الترفع .

وقال الجرجاني:

المراء: طعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه، من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير.

وقال الهروي عن المراء: هو أن يستخرج الرجل من مناظره كلاما ومعاني الخصومة وغيرها

وقال أبو الوليد الباجي: المراء هو مدافعة الحق بالقول، وترك الانقياد لما ظهر منه... وهو تردد الكلام بين اثنين، يريد كل واحد منهما إظهار قوله وإبطال قول خصمه

وقال ابن رسلان: المراء هو كل اعتراض على كلام الغير بإظهار خلل فيه، إما في اللفظ، وإما في المعنى، بأن يقول: ليس كما قلت فيه، وقد أخطأت (معنى كلمة الجدال و المراء، 2025)

الجدل" أو "الديالكتيك" عند هيجل":

ذكرتْ "الموسوعة الفلسفية المختصرة" (جوناثان، 2013، صفحة 124) أن الجدل أو "الديالكتيك" يستمد اسمه من الفعل اليوناني الذي يعني: "يحاور"، وكان معناه في الأصل "فن الحوار، أو النقاش، أو "الجدال".

وكان أرسطو هو أول مَن أقام الجدل على أساس متين في كتابه "الطوبيقا"، مستهدفا به أن يجد من البراهين ما يؤيد رأيه أو يدحض الرأي الآخر؛ أي: إن الجدل عند أرسطو كان مجرد منهج استدلالي عقلي، إلا أن هيجل قد نحا بالجدل منحى جديدًا للغاية، فهو لم يعده مجرد عملية استدلال، بل عده طريق سير، لا في التدليل العقلي وحده، بل كذلك في التاريخ وفي الكون ككل (كما سيتضح في السطور التالية)، فمفهوم "الجدل" عند هيجل يختلف تمام الاختلاف عن مفهومه عند أرسطو ومَن حذا حذوه؛ ولذلك يعاني كثير من الباحثين ويخطئون في فهم هيجل عندما يقرؤونه بعقلية "أرسطية"، بمعنى أنه مَن أراد أن يفهم مصطلحات هيجل من خلال المعاجم

الفلسفية التقليدية، فسيكون كمَن يَنقش على الماء، لا جدوى ولا أثر! فهيجل كفيلسوف كبير له مصطلحاته الخاصة التي ابتكرها، كما أنه استخدم مصطلحات قديمة وأراد بها معنى خاصًّا أيضا ، وهذه نقطة جوهرية تمهيدية، وجب التنبيه عليها لمَن أراد دراسة هيجل وفلسفته عموما.

ويتألف الجدل عند هيجل من حركة ضرورية ثلاثية، تنتقل من "الدعوى" إلى "نقيضها" إلى "التأليف" بين الطرفين، وشرح هذا "الثالوث" (كما أطلق عليه هيجل)، هو إننا في البداية نتناول فكرة ناقصة فتؤدي، متناقضاتها إلى أن يحل محلها نقيضها.

غير أن هذا النقيض تظهر فيه العيوب نفسها، فلا يبقى طريق للخلاص سوى أن ندمج بين محاسن التصورين في تصور ثالث، ومع أن هذا العلاج من شأنه أن يحل المشكلات السابقة ويتقدم بنا خطوة نحو "الحقيقة"، إلا أنه بدوره يتكشف عن متناقضات، فينشأ من جديد موضوع ونقيضه، ثم يرتفع هذا التناقض بينهما في تآلف جديد، وهكذا دواليك، حتى نصل إلى مقولة " الفكرة المطلقة " (جوناثان، 2013، صفحة 299).

أي: إن الجدلية هي تعبير عن التفاعل بين الفكرة ونقيضها، على نحو يدفعها للتطوير والرقي، على شكل سلم لولبي، حتى نصل إلى "الفكرة المطلقة، وإذا كان الجدل هو عصب فلسفة هيجل، فالتناقض هو عصب جدليته، فهو – حسبما يرى هيجل – أصل كل حركة وتطور وتقدم، ولولاه ما تحققت حركة أي شيء وحيويته (ديدي، 2001، صفحة 86).

والمجال لا يسمح بالتوسع أكثر في شرح الجدلية الهيجلية بشكل مستفيض، ولكن السبب الذي دفعني إلى التطرق لها هنا، هو صلتها بموضوع البحث "الحرية و الجدل عند هيجل"، فيبقى أن أشير إلى ارتباط الجدل عند هيجل بالحرية في الفصل الثاني من دراستي هذه.

المبحث الثاني:
التطور التاريخي

لمفهومي الحرية و الدولة

درج مؤرخو الفلسفة على تقسيم تاريخها العام إلى أربعة حقب أو عصور أساسية: حقبة الفلسفة القديمة أو اليونانية، وتبدأ بنشأة التفكير الفلسفي لدى اليونان وخاصة لدى طاليس صاحب أولى التأملات في اصل الكون، وتضم أعلاما بارزة مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو وما تفرع عنهم من مدارس مختلفة بالإضافة إلى مدارس متأخرة قبل الأبيقورية والرواقية ، وحقبة فلسفة العصور الوسطى التي تبدأ من القرن الثالث الميلادي عندما أخذ رجال الدين المسيحي يوفقون بين الفلسفة اليونانية والمسيحية صانعين بذلك انساقاً فلسفية دينية، ولذلك يطلق عليها اسم الفلسفة المسيحية، وتضم أعلاماً بارزين مثل أوريجين والقديس أغسطين والقديس توما الأكويني. وحقبة الفلسفة الحديثة التي تبدأ من عصر النهضة الأوروبية في القرن الخامس عشر وتنتهي بوفاة هيجل سنة 1831 ، وعند هذا التاريخ تبدأ حقبة الفلسفة المعاصرة والمستمرة حتى الآن (برهييه، 1987، صفحة 9).

01- التطور التاريخي لمفهوم الحرية:

يمكن إدراك مفهوم الحرية على أنه مرادف للغياب التام للقيود، والعقبات التي تعترض رغبات كل شخص وتحول دون تحقيقها.

إن الإنسانية بطبيعتها تمتلك القدرة والإمكانيات علي إحداث المعجزات . وحتي لا يتخيل أحد أننا نتكلم فيما هو مفارق ، نعرف المعجزة الإنسانية بأنها القدرة علي الفعل . لأن الفعل يزلزل ما هو قائم ويعطي دائماً أملاً جديداً . لأن الفعل يعني بداية جديدة " إن معجزة الحرية تتمثل في سلطة البداية ، والتي بدورها تتمثل في الواقع أن كل إنسان بفعل ولادته قدم إلى العالم ، وهذا يعني أن هناك بداية جديدة (Arendt, 2016, p. 52) .

ولأهمية الحرية علينا أن نتوقف لنقدم لها تعريفا، فالحرية في العادة تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق من حيث هو موجود عاقل . وأن أفعاله تتم بإرادته هو ، ولا يوجد دخل لأيه أراده غريبة عنه . فالحرية طبقاً إلى معناها الاشتقاقي تتضمن انعدام القسر الخارجي . ومن هنا فقد اصطلح التقليد الفلسفي علي تعريف الحرية بأنها اختيار الفعل عن روية مع الإستطاعة في عدم إختياره أو الاستطاعة في إختيار ضده (ابراهيم، مشكلة الحرية، 1971، صفحة 18).

أ- الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني:

تتربع الفلسفة اليونانية على عرش التراث الفكري الإنساني، لما قدمته من إسهامات مؤثرة أصبحت تمثل المادة الخام للفكر النساني و للفلسفة الحديثة.

إن الحرية هي أهم ما يميز الإجتماع الإنساني في المدينة الدولة عند اليونانيين . ولكن لا يعني هذا أن السياسة هي وسيلة لتحقيق الحرية الإنسانية ، لأن الحياة داخل المدينة الدولة لا تنطبق إلا علي الإنسان الحر وتتناقض الحرية تماماً مع كونك عبدا ، أو عاملا يدويا واقعا تحت ضغط ضرورة كسب خبزه اليومي وحتى يكون الإنسان حراً عليه أن يكون متحرراً من الضرورات (Arendt, 2016, p. 36).

حيث نجد أن اليونانيين عندما كانوا يذهبون إلى القول بأن العبيد والبربريين محرومون من الكلام ، كانوا يقصدون أنهم في وضعية لا تسمح لهم بحرية الكلام . لأن الكلام لا يكون إلا مع الأنداد . إذن الحرية بهذا المعني لا تعني الديمقراطية بمعناها الحديث ، ولكنها تعني أنها مقصوره فقط علي الأنداد من الطبقة الارستقراطية . والقول الفصل في الحرية السياسية يرتبط بالفضاء . ومن يتخلى عن مدينته أو ينفي منها لا يفقد فقط موطنه ، لكنه يفقد أيضاً الفضاء الوحيد الذي يجعل منه إنساناً (Arendt, 2016, p. 38)

استمرت علاقة الحرية بالسياسة لآلاف السنين بعد أن ظهرت للمرة الأولي في المدينة اليونانية . ولكن بعد ذلك ولا سيما في العصر الحديث تم تقديم علاقة جديدة بين الحرية والسياسة نستطيع أن نلخصها في أن الإنسان الحر لا يعني سوي القدرة علي الذهاب والإياب بحرية . وعلي ذلك تم تجاوز التعريف القديم الذي التصقت فيه السياسة بالحرية في المدينة اليونانية (Arendt, 2016, p. 41)

قدم سقراط الحرية على أنها ***"قدرة الإنسان على فعل ما هو أفضل"***، بينما ربطها أفلاطون بالخير والمعرفة، وربطها أرسطو بالمعرفة والإرادة.

1- **الحرية عند السفسطائيين:**

مع السفسطائية بدأت الفلسفة اليونانية تدخل طورا جديدا، هو طور الفلسفة الإنسانية . حيث كانت السفسطائية ثورة عنيفة على الفكر الطبيعي السابق عليها، وفي الوقت ذاته فلسفة إنسانية خالصة تهتم بدراسة الإنسان ليس بوصفه عقلاً جامداً ، بل كإرادة فعالة حرة تسعى إلي تأكيد ذاتها واثبات نجاحها في كافة المجالات العملية.

جاءت السفسطائية تعبيرا قويا إذن عن النزعة الفردية والتي كانت آخذة في الانتشار آنذاك (Bussell, 2018, p. 80)، وتأكيدا قويا على الحرية الإنسانية ، التي يوظف فيها الإنسان كل قواه ومهاراته لتحقيق نجاحه في هذه الحياة .

و جسد كريتياس السفسطائي هذا الايمان بالحرية الإنسانية عندما وضع الإرادة العقلية أو كما اسماها "الطبع" في المقام الأعلى في تصريف أمور البشر ، إذ إليها يجب أن يخضع كل شيء في الحياة وهي التي تضفي الوحدة على الإنسان وعلى سلوكه. الإنسان الذي يحسن إستغلال إرادته العقلية في تحقيق سعادته يبلغ أقصى درجات الكمال في الحياة.

طالبت السفسطائية بتوفير الحرية لإرادة الذات الفردية من أجل إصلاح الحياة البشرية والقضاء على الظلم والجور وكل صور استغلال البشر القديمة الدينية والطبيعية والفكرية والسياسية . فمع الفردية تبرز العقلانية واضحة ناصعة ، وفي بروز العقلانية تتحقق الحرية والاستقلال . لقد نادت السفسطائية بأن حياة الإنسان ملك خاص به يفعل بها ما يشاء . كما أن أفكاره ومعرفته ومعتقداته وأذواقه ورغباته كلها ملك له أيضا ، وبامكانه ألا يعترف باي سلطة أخرى ، ولا بمعيار أخر لسلوكه . والتمتع بهذه الأشياء المتاحة أمامنا هو الاستغلال الأمثل للحياة.

فلا عجب إذن طالما أن السفسطائية قد جعلت الإنسان بإرادته الحرة الواعية معيارا للأشياء جميعا أن نجدها في دراساتها في فلسفة الحضارة والدين والقانون . ترد السفسطائية الحضارة والدين والقانون إلي ابتكار الذات الإنسانية الحرة . وهي بهذه الخطوة تعكس بلا شك إيمانها العميق في الحرية الإنسانية ، وفي قدرات العقل البشري البالغة ليس على الصمود فحسب أمام الضغوط الخارجية ، بل وعلى خلق الدين والقانون في حد ذاته (مراد، 2011).

لكن الحرية التي نادى بها السفسطائيون لم تكن حرية مطلقة بل كانت حرية مسئولة . فإذا كانوا قد اعتبروا الإنسان الحر هو الإنسان الذي يسلك وفقا لطبيعته الإنسانية الخاصة ، وغير الحر هو ذلك الذي يخضع لأشكال من الجبر الخارجي : سواء من الأعراف المصطنعة أو من الأوهام والخرافات التي تصور له وجود آلهة وعقاب بعد الموت ، فلم تكن هذه الحرية تساوي عندهم الفوضى ، بل حرية مقيدة بالمسئولية الكاملة عن الأفعال ، وقد جسد

بروتاجوراس في شعاره "الإنسان معيار" واقعة حرية الإرادة الإنسانية تجسيدا صريحا ، فهو يؤكد على مسئولية الإنسان الكاملة عن أفعاله طالما إختارها بمحض إرادته الحرة . ولولم يكن الإنسان مسئولاً عن فعله الذي يفعله بناءً على قرار إرادته الحرة لما كان لأشكال العقاب والتأنيب . كما يقول بروتاجوراس . أي معنى ، ولا أحقية اصلاً ، فلا أحد سوف ينبري ليعلم أو يؤنب أو يعاقب من ترجع جرائمه إلي قوى أخرى غير إرادته الحرة.

وما نود أن نؤكد عليه أخيرا هو أن السفسطائيين في إيمانهم بالحرية الإنسانية كانوا الرواد الأوائل لأفلاطون وأرسطو والمدارس التالية ، إذ بعد إثارتهم لهذه الإشكالية لم يعد ممكنا للفكر اليوناني بعدهم أن يتجاهلها ويعود إلي الانكباب على دراسة الطبيعة كما كان ويهمل الإنسان ، بل كان لابد أن يواصل السير خلف السفسطائية في نفس الطريق.

02- **الحرية لدى أفلاطون:**

تطرق الفيلسوف اليوناني أفلاطون لمسألة الحرية في حديثهِ عن المدين الفاضلة، واعتبر أنّ وجود الحرية من أسس قيام المجتمع المثالي، وأكثر ما يميز الحرية من وجهة نظر أفلاطون أنها لا تتخذ شكلاً واحدًا؛ فكل طبقة مختلفة من طبقات المجتمع لها شكلها الخاص من الحرية، الذي لا يشبه الحرية التي تتمتع بها الطبقات الأخرى، ووفقًا لأفلاطون؛ فإن مجتمع المدينة الفاضلة يضم أولاً طبقة الحكام الفلاسفة، تليها طبقة المحاربين، وأخيرًا طبقة العمال، وتتمتع طبقة الفلاسفة بحرية السياسة التي تسمح لها بتسيير شؤون المجتمع، بينما تتمتع طبقة الجنود بحرية الدفاع عن الدولة، في حين تتمتع طبقة العمال المنتجين بالحرية في الكدح والإنتاج، ولا يجوز بناءً على رأي أفلاطون أن تتمتع طبقة العمال مثلاً بالحرية السياسية أو حرية الدفاع؛ بسبب افتقارها للحكمة والشجاعة (الطلافيح، 2022).

03- **الحرية لدى أرسطو:**

لا يدين أرسطو بشيء كثير إلي أفلاطون في التصور الذي يطرحه للحرية الإنسانية ، إذ كان رواده العظام في ذلك السفسطائيون . والسبب في ذلك أن أفلاطون كان يشغله في المقام الأول التوصل إلي تعريف شامل مناسب للمدينة المثالية فلم يول سوي عناية بسيطة للفعل الفردي، في حين اهتم السفسطائيون اهتماما عظيما بتحليل علية الفعل البشري . فجاء أرسطو فخرج على مثالية استاذه المتطرفة هذه ، وانتهج . بتأثير السفسطائية . نهجاً واقعياً غائياً يهتم بالفردي اهتمامه بالكلي على حد سواء.

اهتم أرسطو بإنصاف الفرد وتحريره من كافة اشكال الحتمية التي قال بها السابقون عليه ، فانتقد الحتمية الطبيعية التي قال بها السابقون على سقراط ، وهاجم حتمية سقراط العقلية ، ورفض شمولية دولة أفلاطون ، وقلص دور الإله في الكون ليقضي على الحتمية اللاهوتية.

لقد آمن أرسطو بالحرية الإنسانية مما جعله يؤكد على أن بناء شخصيتنا في هذه الحياة واحدا من الأشياء التي تكون في متناول استطاعتنا ، فنحن مسؤولون عن نوع الشخص الذي نصير إليه في رأيه و كذلك عن الفضيلة أو الرذيلة التي نفعلها ، ومن ثم يوصينا أرسطو من هذا المنطلق بأن نتبع الوسط في كل افعالنا لنفوز بهذه السعادة في الحياة ولولا إيمان أرسطو بهذه الحرية لما كان قد أوصانا بهذا أبدا.

كان الإنسان في نظر أرسطو الكائن الوحيد الذي يتمتع بنفس فاعلة عاقلة حرة قادرة على التعميم وعلى الابتكار ، وسعادته وفضيلته في حياته ترتكزان فحسب على عمل عقله وحده ، وليس على ضروب الحظ أو الضرورة ، أو على الوهب الإلهي. صحيح أن الطبيعة تقدم الإستعدادات الأولية التي تساعد على تحققها ، إلا أن الإنسان هو المشيد الأعظم لسعادته ، لذلك يطالبنا أرسطو بأن نخطط لحياتنا ، لأن حياة غير مخطط لها لا تستحق الإلتفات إليها أصلا ، إذ فيها لا نعرف ماذا سوف نفعل ، ولماذا ، وكيف يمكن أن نصل إلي ما نريد ، إنها لسخافة محضة لا تستحق أن تُعاش. (معكرون، بدون تاريخ)

ان التأكيد على تجرد الروح في حياة الانسان وحريته نجدها في فلسفة خريج الاكاديمية الافلاطونية في اثينا, الفيلسوف ارسطو(Aristotle)، فهو قد وجد ان النفس هي مدار حياة الانسان ونشدانه للحرية والعيش بسلام وطمأنينة (Flew, 1989, p. 155)

تحدث أرسطو عن الاختيار الحر بوصفه شيئا أكثر من مجرد الرغبة وحدها أو مجرد التروي العقلي وحده فقال عنه أنه " رغبة مسترشدة بتروي عقلي في إختيار ما يناسبنا مما في إستطاعتنا فعله ، أو هي " إختيار الوسط الذي يناسبنا من بين البدائل المطروحة أمامنا ، فهي التي تحقق توازننا النفسي مشبعة لكل من العقل والرغبة معا، كان أرسطو إذن مناصراً قوياً للحرية في الفكر اليوناني ، اعتبر الإنسان مختارا حرا في رأيه لا تقوم الأخلاق والمسئولية والمحاسبة إلا على أفعالنا المختارة الحرة ، على افعالنا التي نصدرها ونفعلها بناء على تقريرنا العقلي ، وعلى رغبتنا الباطنية في فعلها (مراد، 2011)

" من هو سيّد نفسه يعمل بناء على خيار تمّت مذاكرته، لا تحت نزوة الرغبة " أرسطو

04- الحرية عند الأبيقورية :

في رأي أبيقور لا يعتمد الفعل الإنساني الحر على العلل الخارجية (اصطدامات الذرات) ولا على العلل الباطنية والتي تتمثل في حركة ذرات النفس الإنسانية الناشئة من ثقلها ، وإنما يكون العقل الإنساني عرضة للإنحراف كما يريد إلي الجهة التي يختارها دون أي اجبار . وقد اشار ليوكريتيوس إلي هذا الإنكار الأبيقوري للضرورتين الخارجية والباطنية على الفعل البشري ، وأكد على أن إرادة الإنسان وقدرته على التقرير والبت من الممكن أن تنتصر على بناء جسمه الطبيعي ، إذ لو كان العقل يُبني في لحظة الميلاد ، وأن أفعالنا تحتم علينا بواسطة الوزن الثابت لذرات عقولنا ، فسوف يكون من المتعذر إصلاحنا إصلاحا تاما ولن تثنينا أي صور من التأنيب على الاطلاق.

لذلك قال أبيقور " لا يرجع فشل بعض البشر القادرين بشكل طبيعي للوصول إلي هذه الغاية أو تلك إلي الذرات ، وإنما إليهم هم أنفسهم ، لذلك نتعارك معهم ، ونلقي بالمسئولية عليهم ، إذ أن هذا الخطأ راجع إلي نزوعهم النفسي الخاص وإلي تصوراتهم وميولهم".

لم تكن أفعالنا الحرة وحدها نابعة مما يمليه علينا عقلنا التلقائي الحر ، بل وكانت شخصيتنا نفسها في جملتها من بناءنا الحر . إننا مسئولون مسئولية كاملة عن بناء شخصيتنا ، فهذا البناء من صنعنا نحن أنفسنا منذ البداية . والأشياء التي تنبع بالضرورة من خلال إنطلاقاتنا مما يحيط بنا تكون في مجملها من جريرتنا ومعتمدة على أفكار ومعتقدات من صنعنا أنفسنا ، وكوننا نلوم ونؤنب المقصرين دليل على أننا أحرار في أفعالنا ، وإلا كنا واقعين في التناقض الذاتي ، كيف نلوم ونحمل المسئولية على ذلك الذي لا يملك الإنسان التأثير عليه.

وإنتهي أبيقور إلي أن الحرية شرط أساسي للسعادة التي هي الغاية والكمال الطبيعي للحياة ، واعتبر الحرية ليست حقاً مكتسباً ، وإنما إنجاز يحققه الإنسان بيديه وبتخطيط عقله. لقد كان مصدر سمو أبيقور الفلسفي أنه قال بفرض الانحراف الذري فحررنا بذلك من قيد الضرورة الطبيعية الصارمة . لقد أعطانا أبيقور بفرضه هذا فوائد عظيمة . كما يقول تلميذه لوكريتيوس . إذ أقام القانون الأسمى للحياة الذي يسمى الحكمة ، وحرر الجنس البشري من نير الحتمية الصارمة التي تقضي على كل حرية وكل إنسانية داخل هذا الإنسان ، ومنح الإنسان طريقاً مضموناً لبلوغ سعادته في هذا العالم (مراد، 2011).

ب –الحرية في الفلسفة الوسيطية:

تناول عددا من فلاسفة العصور الوسطى مفهوم الحرية، سواء في المشرق الاسلامي أو الغرب المسيحي:

- **الحرية في المشرق الاسلامي (الفكر الفلسفي الإسلامي):**

في هذا السياق ارتأينا أن نتناول هذا الاقتباس المختصر و الملم بإيجاز لموضوع الحرية في الفكر الفلسفي الإسلامي خلال العصر الوسيط هذا نصه:

صدرت مؤخرا عن المركز القومي للترجمة برئاسة الأستاذة الدكتورة علا عادل،الطبعة العربية من كتاب" بين الحرية الإنسانية والقدر الالهي في الفكر الإسلامي: دراسة توافقية نظرية عند ابن سينا والغزالي وابن عربي" من تأليف ماريا دى سيليز ومن ترجمة محمود سلامة.

موضوع الحرية الإنسانية في مقابل القدر الاَلهي هو واحد من أعظم المباحث المثيرة للجدل في الفكر الاسلامي التقليدي .ويقدم هذا الكتاب دراسة نقدية متعلقة بالاسهامات العقلية المعروضة في هذا المسار وذلك عن طريق ثلاثة من المفكرين البارزين الاسلاميين خلال العصور الوسطى هم ابن سينا والغزالي وابن عربي؛ عن طريق التركيز على موضوع ذي أهمية مركزية لأى فلسفة ذات علاقة بالدين وبصفة خاصة الدين الاسلامي.

يحدثنا التاريخ الاسلامي منذ انبثاق الدعوة الاسلامية أن لب الدين الاسلامي يتمثل في العمل الانساني الذي به يسعى الانسان الى ترقية فكره ،ورسم السعادة في حاضره ومستقبله الذى لا ينتهي بانتهاء الحياة الدنيا ،بل يمتد الى ما وراء هذه الحياة من برزخ ثم بعث وحساب وثواب وعقاب.

اختارت المؤلفة ثلاثة من كبار المفكرين المسلمين ، كل منهم يمثل مجالا من مجالات الفكر الاسلامي ، ***الأول هو الشيخ الرئيس ابن سينا*** الذى يمثل الفلسفة التقليدية المشائية الاسلامية التى تعتبر أرسطو هو النموذج البارز لهذا الاتجاه العقلي ،على الرغم مما حدث من خلط على ايدى المترجمين الاوائل بين كان منسوبا لأرسطو وما كان منسوبا لغيره من شراح؛حيث خلطوا بين الاتجاه الأرسطي العقلي الخالص وما بين ما أضافه شراحه من أفكار اشراقية مشربة بروح الفلسفة الشرقية،وذلك على أيدى افلاطون وتلاميذه.

والثاني الغزالي الذى كان في الاصل من المتكلمين الأشاعرة والذى خاض غمار الفلسفة ثم ثار عليها ناقدا اياها ،ثم ختم حياته بتبنى الاتجاه الصوفي.

أما الثالث فهو ابن عربي الذى لم يقف عند اتجاه معين بل خلط الفلسفة وعلم الكلام والتصوف الذى غلب عليه الفكر الفلسفي، واستقر به الامر في النهاية الى تبني اتجاه صوفي موغل في خليط من المذاهب الفلسفية :شرقية وغربية ودينية ،ربما لم يكن لها اية علاقة بدين معين.

وكان اتجاه ابن سينا في مشكلة القضاء والقدر أميل الى النظرية السببية المحكمة كما هو شأن الاتجاه الارسطي، وان حاول أن يلبس اتجاهه ثوبا دينيا شفافا.

أما الغزالي فقد كان أشعريته هي السمة الغالبة عليه في معالجة هذه القضية ،فعلى الرغم من ايمانه بالسببية فان سببيته هذه كانت مقيدة بالتدخل الالهي الذى في امكانه ايقاف هذه السببية بتدخله في مجرى الأحداث ، بحيث جعل السببية الالهية هي الفاعلة الحقيقية ،بمعني أن السبب يحدث مع السبب لا بعده على عكس ابن سينا الذى جعل المسبب يحدث بعد السبب.

أما ابن عربي فقد أنتهى الى أن الحرية الحقيقية للانسان أن يستسلم للسببية الالهية ؛حتى يصل الى مقام العبودية.

ويكاد الثلاثة يلتقون عند مبدأ عام واحد بشأن مبدأ عام واحد في شأن قضية القضاء والقدر والحرية الانسانية .هذا المبدأ هو وقوع الانسان بين شقي الجبر والاختيار فهو حر مجبر ،أو مجبر مختار ..وقد أجادت المؤلفة في هذا المضمار ورجعت رجوعا دقيقا الى هذه المصادر الأصلية لهؤلاء الثلاثة بالإضافة الى استعانتها بآراء مفكرين غربين وغير غربيين ويقدم هذا الكتاب ادراكا كاملا للتاريخ العقلي الاسلامي والثقافة الاسلامية (الفارس، 2020)

- **الحرية في الغرب المسيحي:**

1- الحرية عند القديس أوغسطين:

يعتبر أوغسطين أعظم فيلسوف مسيحي في العصور الوسطى، وبالتأكيد هو الفيلسوف صاحب التأثير الأعمق والأطول، تعده الكنيسة الكاثوليكية قديسا، فهو يرى أن التوفيق ممكن بين القول

بحرية الإرادة الإنسانية وبين القول بعلم الله السابق، فإنّ الله يعلم أن الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك ، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره ، فعلم الله لا يحيل الأفعال من حرة إلى مجبور عليها (بدوي ع.، 1984، صفحة 460) جاء أوغسطين بفكرة أن حرية الإرادة تعني حرية الإنسان في أن يفعل ما يريد. معرفة الله المسبقة بما سوف يفعله يهوذا، لا تسبب الفعل نفسه. مثل علم المدرس المسبق برسوب التلميذ. علم المدرس لم يتسبب في رسوب التلميذ. إنما السبب في الرسوب يأتي من درجة تحصيل التلميذ وعدم فهمه لمواد الدراسة.

أوغسطين يؤكد حرية الإرادة الإنسانية ، وهو يعرِّفها بأنها «القدرة على قبول تصور ما أو رفضه» فليست الحرية إذن القدرة على الاختيار بين الخير والشر؛ لأن اختيار الشر نقص، ولو كان شرطًا للحرية لما كان الله حرًّا، وكيف لا يكون الله حرًّا وهو واهبنا الحرية؟ وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان: «إذا لم تكن الإرادة التي بها أريد ولا أريد ملكًا لي، فلست أدري ما الذي أستطيع أن أقول عنه إنه ملك لي»، والذي يجادل في وجودها واقع في عماوة تمنعه من أن يرى إلى أي حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الإرادة نفسها، بالحرية تنكر الحرية، وإنكارها يحمل معه التناقض، والناس مجمعون على المدح والذم والإثابة والمعاقبة، بناء على ما يشعرون في أنفسهم من حرية، ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال في ظروف متشابهة، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف، ويؤيدها أيضًا أن أوامر الله ونواهيه تكون لغوًا إذا لم نكن مسؤولين عن أفعالنا، إذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية، فالإنسان رب أفعاله، لا يخضع لقدر أعمى، ولا لتأثير النجوم، وقد أخطأ أفلوطين وأشياعه في القول بالتنجيم، فليس توجد رابطة معقولة بين النجوم والمستقبل الإنساني، وإذا صدق المنجمون فما ذلك إلا من قبيل المصادفة ليس غير (أوغسطين، 2023).

2- الحرية عند توماس الأكويني Thomas Aquinas :

يعرف الفيلسوف وعالم اللاهوت توما الأكويني الحرية الحقيقية بأنها ذلك الفعل والاختيار الذي يغلب عليه تحكم العقل والإرادة، ووفقًا للأكويني، فإن الإنسان قادرٌ على التصرف بحرية ما دام عقله قادرٌ على تمييز الأمور، وتداولها، والنظر فيها ومقارنتها (Brook، 2023).

3- الحرية عند أنسلم من كانتربري Anselm of Canterbury :

يعرف الفيلسوف واللاهوتي أسقف كانتربري أنسلم ، الحرية على أنها قدرة المرء في الحفاظ على استقامة إرادته ، واعتبر أنّ الإنسان العاقل قادرٌ من خلال توظيفه للعقل على فهم كيفية الحفاظ على هذه الاستقامة، ويملك الإرادة للحفاظ عليها، ويعتبر أنسلم أنّ الحرية أيضًا تمثل قدرة الفرد على القيام بالشيء الصحيح بسبب دافعٍ صحيح (بدوي ع.، فلسفة العصور الوسطى، 1979، الصفحات 15-40)

4- الحرية عند برنارد من كليرفو Bernard de Clairvaux :

ربط الفيلسوف واللاهوتي "برنارد دو كليرفو" بين المسؤولية الأخلاقية والحرية، واعتبر أنّ المسؤولية الأخلاقية تُحتم وتتطلب أن يقوم البشر بأفعالهم بحرية، وقد أكد في آرائه أنّ الإرادة هي ما تدفع البشر للتصرف بحرية، وأنّ العقل مجرد أداة يستطيع الإنسان من خلاله اختيار ما يناسب إرادته، كما اعتبر برنارد من كليرفو أن العقل القادر على التفكير يسمح للأفراد التصرف بحرية، وطرح مثال الأطفال والحيوانات، قائلاً بأنهم غير قادرون على التصرف بحرية، بسبب عدم تطور العقل القادر على التمييز عند الأطفال بعد، وعدم وجوده عند الحيوانات (بدوي ع.، فلسفة العصور الوسطى، 1979، الصفحات 15-40)

ج -الحرية في الفلسفة الحديثة و المعاصرة:

اتخذت الحرية معان عديدة في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ، فـ :لويس مولينا (Louis Molina)، قال بحرية الاستواء ، ومفاده أن "الحر" هو من يقرر حين تعطى كل الشروط الواجب توافرها للفعل ، أن يفعل أو لا يفعل ، أو أن يفعل الشيء أو ينقضه

أما (**توماس هوبز**) فأعطى للحرية معنى هو : انعدام القسر ، أي الخلو من القهر المادي (الفيزيائي) ، وكل فعل يتم وفقا لدوافع ، حتى لو كان الدافع هو الخوف من الموت ، يعد الإنسان و يكون حرا بقدر ما يستطيع التحرك على طرق أكثر" وحرية المواطن والعبد لا تختلف إلا من حيث الدرجة فالمواطن ليس تام الحرية والعبد ليس تام الحرية (السلمي، 2010، صفحة 96).

كذلك يقدم (باروخ دي سبينوزا) نفس المفهوم للحرية " الخلو من القسر" يقول : " هذا الشيء يُدعى حرا إذا كان يوجد وفقا لضرورة ماهيته وحدها ، ويُعيّن ذاته بذاته بالفعل " ووفقا لهذا التعريف فإن الله هو وحده الحر ، أما الإنسان فغير حر ، لأن الله هو الذي يعين نفسه بنفسه ، أما " **ليبنتز Leibinz** " فيربط بين الحرية والعقل : " الحرية تكون أوفر كلما كان الفعل صادرا عن العقل ، وتكون أقل كلما كان صادرا عن الانفعال ، ويرى أن حرية الاستواء غير ممكنة ، لأنها تناقض مبدأ العلة الكامنة " ويربط "**جون لوكLocke John** " بين الحرية والاختيار ، فالحرية تعنى أن نفعل أو لا نفعل بحسب ما نختار أو نريد . وعند" **أمانويل كانط Immanuel) Kant)** " نقع على تعريفين للحرية أحدهما سلبي والآخر إيجابي ، أما السلبي فيعرفها بأنها : " خاصية الإرادة في الكائنات العاقلة لأن تفعل مستقلة عن العلل الأجنبية .. فالحرية هي الصفة التي تتصف بها الإرادة العاقلة في قدرتها على الفعل دون تأثير من الأسباب الأجنبية ، إن حرية الكائن تمكنه من أن يفعل مستقلا عن هذه الأسباب الخارجية " وأما الإيجابي فيعرفها بأنها : تشريع الإرادة لنفسها بنفسها والحرية عنده من شأن الكائنات العاقلة بما هي كذلك .. لأنَّ الكائن العاقل المزود بإرادة لا يمكن أن يفعل إلا إذا كان حرا : " كل موجود لا يستطيع أن يفعل إلا تحت فكرة الحرية هو بهذا عينه ، من الناحية العملية حر حقا "، وأما **(مارتن هيدجر)** فيعرف الحرية بأنها " القدرة التي ينفتح بها الموجود على الأشياء ، وهو يكتشف الوجود.

الحرية هي التي تؤمن التوسط بين عالم الوجود وعالم الأشياء .. الحرية هي ما يهيئ للموجود أن يوجد ، بيد أنها ليست موقفاً سلبياً ، بل هي مجهود فعال ، لأن الموجود ليس شفافاً منذ البداية للإنسان ، ولهذا فإنَّ الحرية تنطوي دائماً على المخاطرة بالوقوع في الخطأ ، إنَّ ماهية الحقيقة تجد في الحرية مقامها الأصيل ، إنَّ ماهية الحقيقة هي الحرية ، والإنسان لا يوجد إلا من حيث هو مملوك للحرية ... فالحرية من ماهية الإنسان الجوهرية والحرية هي الأساس المطلق ، وهي التأسيس وهي الوجود الأساسي ، كذلك Jean–Paul Sartre جان بول سارتر) " يرى أن الحرية نسيج الوجود الإنساني ، وأن الشرط الأول للعقل هو الحرية : " إن الإنسان حر ، الإنسان حرية ... الإنسان محكوم عليه أن يكون حراً ، محكوم عليه لأنه لم يخلق نفسه بنفسه وهو مع ذلك حر لأنه متى ألقي به في العالم ، فإنه يكون مسؤولاً عن كل ما يفعله (بدوي ع.، 1984، صفحة 461).

وبالانتقال إلى الفيلسوف (هيجل) موضوع بحثنا هذا فإنه يقدم تصورا مجردا للحرية هو : " قيام الذات بنفسها وعدم الاعتماد على الغير ، ونسبة الذات إلى ذاتها " و التي سنربطها بالفرد داخل الدولة ، أي الحرية و الجدل في فلسفة هيجل بين الفرد و الدولة.

02- التطور التاريخي لمفهوم الدولة:

لا شك أن الدولة وأسسها ومبادئها وطبيعة النظام السائد فيها يكتشفها الإنسان من خلال مميزات هذا المجتمع أو ذاك، والتي يتجلى بها، والتي تميزه عن غيره ذلك أن تجربة المجتمع هي في ماهيتها من تجربة الدولة ذاتها، والتي تعمل على تنظيم وتسيير المجتمع وفق مخطط تنظيمي، فالدولة ككيان تنصب فيها جميع السلطات .

ولو اتخذنا موقف ومنطق المؤرخين وتحليلهم لكيانها من خلال محيطها الاجتماعي لوجدنا أن الدولة لم تظهر دفعة واحدة، بل عرفت أشكالا مختلفة باختلاف العصور والإيديولوجيات واختلاف مستوى الشعوب الثقافي والعلمي والروحي .

و في الحقيقة أن الخوض في ماهية الدولة وبداية ظهورها تاريخيا وتفكيك مفهومها هي مسألة شائكة لأن آراء الباحثين والفلاسفة والسياسيين تكاد لا تتفق على رأي واحد اقتباس من:(مذكرة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة بعنوان " مفهوم الدولة بين هيجل و ماركس ، الطالب: محمد السعيد العيشاوي –جامعة محمد بوضياف المسيلة–الصفحة "أ").

مفهوم الدولة كفكرة فلسفية مجردة:

إذا كان من الممكن تتبع النشأة التاريخية لبعض الدول، وخصوصاً تلك التي ظهرت حديثاً، إما كنتيجة لاتحاد إمارات إقطاعية أو تكوينات سياسية صغيرة أو كنتيجة لانهيار أو اضمحلال إمبراطوريات كبيرة، إلا أن الكيفية التي ظهر بها المجتمع المنظم إلى الوجود لأول مرة (وما صاحب هذا الظهور من نشأة السلطة كظاهرة سياسية) ليست معروفة أو موثقة تاريخيا. ولذلك ظهرت نظريات كثيرة تفسر نشأة الدولة، من هذه النظريات نظرية النشأة المقدسة التي ترى أن الله هو الذي خلق الدولة، وأنه هو الذي ينتخب الملوك ويمنحهم السلطة حين يرضى عنهم وينتزعها منهم إذا غضب عليهم، وهذه النظرية هي أساس نظرية الحق الإلهي التي سادت في بعض المراحل التاريخية التي جمع فيها الحاكم بين السلطة الزمنية

والسلطة الروحية. وهناك نظريات أخرى كثيرة منها نظرية القوة، التي ترى أن الدولة نشأت وتطورت نتيجة الصراع وعلاقات القوة التي تسفر دائماً عن خضوع الضعيف للقوي، ومنها النظرية التاريخية، التي ترى أن نشأة الدولة ترجع إلى ما قبل التاريخ وأنها نمت نموا تاريخيا وطبيعيا بمساعدة عوامل ثلاثة هي: علاقة الدم، والدين، والوعي السياسي. غير أن نظرية العقد الاجتماعي هي أكثر النظريات الفلسفية تأثيراً في الفكر السياسي على مدى الزمن (إنقزو، 2022).

وتقوم نظرية العقد الاجتماعي على أساس فرضيتين رئيسيتين:

الأولى: أن الأفراد كانوا يعيشون فيما بينهم حالة الفطرة أو الطبيعة قبل أن ينتقلوا إلى حالة المجتمع الذي يخضع لسلطة سياسية منظمة.

الثانية: أن الانتقال من حالة الفطرة أو الطبيعة إلى حالة المجتمع المنظم أو الدولة تم بموجب عقد اجتماعي.

وهذه النظرية قديمة ويمكن تتبع جذورها وإرهاصاتها الأولى في الفكر الروماني وفي كتابات العديد من فلاسفة ومفكري العصور الوسطى وخاصة كتابات سانت اوجستين Saint Augustine و توماس الأكويني .Thomas Aquinas لكن الفيلسوف البريطاني هوبز Thomas Hobbes ، كان أول من بلور هذه النظرية بشكل واضح ومتكامل وصاغ فرضيها الرئيسيين على نحو متكامل ومتماسك. ثم تعاقب عليها كبار المفكرين بالنقد والشرح والتحليل والإضافة ابتداءا من جون لوك John Locke، مرورا بجان جاك روسو Jean-Jacques Rousseau ، وحتى إيمانويل كانت Immanuel Kantكانت ومن بعده الكثيرون.

وقد دار جوهر الجدل الذي فجرته نظرية العقد الاجتماعي حول عدة أمور أو محاور رئيسية مثل: حالة الفطرة، أو الطبيعة، وهل كانت حالة سلم وأمان أم صراع وعدم استقرار، وحول أطراف العقد الاجتماعي وهل هو عقد أبرم بين الأفراد وحدهم أم بين الأفراد من ناحية والأمير من ناحية أخرى، وحول مضمون هذا العقد وشروطه وإجراءات فسخه.. الخ (المرعشي، 2017).

وبينما كان هوبز Thomas Hobbes يرى أن القانون الطبيعي حتم على الأفراد أن يبحثوا عن مخرج من حالة التعاسة المطلقة التي كانوا عليها في مرحلة الفطرة، وهو ما دفعهم لإبرام عقد لإنشاء الدولة تنازلوا فيه عن جميع حقوقهم ووضعوها في يد جهة واحدة تتركز فيها السلطة بشكل مطلق مقابل مصولهم على الأمن، رأى جون لوك John Locke أن الأفراد تعاقدوا فيما بينهم أولاً لإقامة المجتمع أو الدولة ثم تعاقدوا بعد ذلك مع الحاكم وتنازلوا له عن جزء من حقوقهم، وليس عن حقوقهم كلها، للقيام بالوظائف أو المهام التي يطلبونها منه. أي أن جون لوك John Locke ميز بين الدولة وبين الحكومة واعتبر أن سلطة الحكومة ليست مطلقة وإنما محدودة ومقيدة وأن هذه السلطة يمكن استردادها عند الضرورة.

أما جان جاك روسو Jean–Jacques Rousseau فقد رأى أن الإنسان الفرد الذي اضطر، بسبب زيادة السكان، إلى التخلي عن حرياته الطبيعية التي منحته السعادة بموجب عقد أبرمه مع الأفراد الآخرين، لم يتخل عن هذه الحقوق لفرد وإنما للمجموع. وفي هذه الحالة فإن السيادة لا يمكن التنازل عنها وإنما تظل في يد الإرادة العامة. ولأن الحكومة ليست سوى خادم لهذه الإرادة، وما تتمتع به من سلطة حصلت عليها من الشعب صاحب السيادة وبطريق التوكيل، فإن هذه السلطة يمكن سحبها في أي وقت إذا ما أخل الموكل إليه بشروط العقد أو التوكيل. وفقاً للمنطق الكامن وراء هذا التحليل كان من الطبيعي أن يعتبر جان جاك روسو

أن إصدار القوانين لا يدخل ضمن مهام الحكومة أو السلطة التنفيذية، وأن هذه الوظيفة الحيوية والخطيرة يجب أن تظل بالكامل في يد ممثلي الشعب من السلطة التشريعية.

وأيا كانت طبيعة الخلافات التي دارت حول نظرية العقد الإجتماعي أو الانتقادات التي شككت بعد ذلك في أسس النظرية نفسها، وخاصة بعد ظهور المدرسة النفعية أو المدرسة الماركسية (والتي قدمت تفسيرا مختلفا لنشأة الدولة نفسها من خلال جدلية الصراع الطبقي)، فمن البديهي أن الانتقال من حالة الفطرة أو الطبيعة إلى حالة الدولة أو المجتمع المنظم لم يتم، كما يقول إيمانويل كانت Immanuel Kant وفقا لعقد إبرامه بالفعل ووقع كحدث موثق زمانا ومكانا،

لكنه مفهوم مهم ، وضروري ، رغم ما يكتنفه من تجريد لتنظيم العلاقات الاجتماعية على أساس من احترام وسيادة القانون (إنقزو، 2022).

مفهوم الدولة ككيان اجتماعي:

وصف الكثير من المفكرون والفلاسفة الدولة بالكيان الاجتماعي، لسبب بسيط وهو أن العنصر الأساسي فيها يكمن في الرابطة المشتركة التي تجمع بين الأفراد الذين يتكون منهم شعب هذه الدولة. وهنا يتعين أن نميز بين مفهوم الشعب، ومفهوم الأمة. فالشعب عبارة عن مجموعة من الأفراد تربطهم رغبة مشتركة وقوية في العيش معاً، بصرف النظر عن تجانس هؤلاء الأفراد أو عدم تجانسهم من النواحي العرقية أو الدينية أو اللغوية..الخ. أما الأمة فتتكون أيضاً من مجموعة من الأفراد الذين تجمعهم الرغبة في العيش معاً، ولكنهم يرتبطون فيما بينهم براوبط طبيعية ومعنوية مثل وحدة الأصل العرقي ووحدة اللغة والدين والعادات والتقاليد والتاريخ والثقافة المشتركة... الخ، ومعنى ذلك أن ما يربط بين أفراد الأمة الواحدة يكون في العادة أقوى وأمتن وأكثر كثافة مما يربط بين أفراد الشعب الذي لا يشكل في مجمله أمة واحدة. لكن ليس معنى ذلك أنه يشترط أن تتوافر في الشعب كافة عناصر ومقومات الوحدة الطبيعية التي تتوافر في الأمة لكي يصبح له الحق في إقامة دولته المستقلة. فليست كل أمة دولة وليست كل دولة أمة.

وهناك نظريات عديدة تفسر نشأة الدولة كتطور طبيعي لعلاقات اجتماعية معينة أساسها رابطة الدم والقربى..الخ. وتؤكد هذه النظريات أن العائلة ظهرت أولاً، ومن تعدد العائلات نشأت القبائل والعشائر، ومن صراع القبائل والعشائر وتداخلها بالمصاهرة والزواج أو بالدمج والاستعباد، تبلورت التكوينات الأولى للدول، ككيانات اجتماعية أكثر تعقيداً وتشابكاً، كما ظهرت بشكل تدريجي سلطة من نوع مختلف عن سلطة رب الأسرة أو شيخ القبيلة، وهي السلطة السياسية المنظمة بمفهومها الحديث.

ففي إطار العائلة ظهرت سلطة رب الأسرة بصفة عامة. والعائل هو الشخص المسؤول عن توفير الطعام والحماية لأفراد أسرته. وفي مقابل ذلك أصبح على جميع أفراد الأسرة أو العائلة طاعة

عائلها والالتزام بتنفيذ ما يأمر به وما ينهى عنه؛ كي تحافظ الأسرة أو العائلة على تماسكها وقوتها، سواء في مواجهة الآخرين، الذين قد يهددون الأسرة في طعامها أو في أمنها، أو لتوفير المناخ الطبيعي اللازم لتمكين رب الأسرة من القيام بوظائفه الحيوية. وباتساع الأسر وتعدد وتشعب فروعها ظهرت العشائر والقبائل ومعها ظهرت سلطة شيخ العشيرة أو القبيلة وتميزت عن سلطة رب الأسرة. ثم أدت عوامل كثيرة، من بينها الحاجة إلى التوسع والحصول على مصادر أكبر للرزق، إلى إندلاع الصراع بين العشائر والقبائل المختلفة. وفي الصراعات والحروب يوجد منتصرون يصبحون عادة قادرين على فرض سطوتهم وسلطتهم، ومهزومون يخضعون لإرداة المنتصر وأوامره. ومع تطور الصراع اتسع نطاق المجتمعات وظهرت السلطة السياسية.

وإذا كانت العلاقة بين رب الأسرة ومن يعولهم من الأزواج والأبناء والأحفاد قد اتسمت إلى حد كبير بالتكافؤ بين الحقوق والواجبات بسبب روابط الدم والقربى، فقد أصبح من الصعب المحافظة على علاقات التكافؤ هذه في إطار المجتمعات الأوسع التي أفرزتها التفاعلات الصراعية بين العشائر والقبائل. فقد أدى وجود منتصرين ومهزومين إلى ظهور طبقة من العبيد والأرقاء أصبح للأسياد عليهم حق المنح والمنع بل وحق الحياة ذاتها. وكما كانت هناك صراعات وحروب بين بعض القبائل كان من الطبيعي أن يصبح هناك تعاون وتحالف بين بعضها الآخر إما لدرء أخطار الطبيعة أو للتغلب على عدو مشترك. وهكذا ظهرت المدن والقرى ثم المجتمعات الإنسانية الأكبر والأكثر تعقيداً حتى وصلنا إلى شكل الدولة التي ظهرت فيها سلطة سياسية تختلف في طبيعتها وفي أدواتها عن سلطة رب الأسرة أو شيخ القبيلة أو العائلة أو حكام الإمارات الإقطاعية القديمة (تعريف و معنى الدولة، 2025).

وبصرف النظر عن دقة ما تنطوي عليه هذه الرؤية من تفسير لنشأة الدولة أو نشأة السلطة السياسية، إلا أن الدولة تحولت في نهاية المطاف إلى أداة لضبط علاقات اجتماعية أصبحت شديدة التنوع والتعقيد. فهناك دول لا تزال التوازنات القبلية والعشائرية تلعب فيها دور المحرك

الأساسي لسياساتها وأنشطتها، وهناك دول أخرى زراعية وصناعية حديثة برزت فيها قوى وطبقات اجتماعية مختلفة كلياً، ومن ثم فقد تطلب الأمر اللجوء إلى أساليب وطرق مختلفة عن الأساليب السائدة في حياة القبيلة لإدارة العلاقات فيما بينها. ولا شك أن طبيعة السلطة وطبيعة النظام السياسي في الدولة تعكسان حقيقة الاختلاف في طبيعة وأوزان القوى والفئات الاجتماعية المختلفة التي تتكون منها.

في النهاية يمكن القول أن مفهوم الدولة ذو تاريخ من الصراع لم ينقطع أو يتوقف؛ بهدف الوصول إلى أفضل صيغة ممكنة لشكل الدولة والحكم؛ لتكون قادرة على تلبية طموحات الشعب، وتنطوي في الوقت نفسه على الآليات والضوابط التي تمَّكن أي حكومة منتخبة من إدارة شؤون الدولة بأعلى قدر من الكفاءة (المرعشي، 2017)

خلاصة الفصل الأول:

يعود أصل المفهوم الحديث للحرية للأفكار الإغريقية عن الحرية والعبودية، فحتى يكون المرء حرا، حسب الإغريق، كان يجب ألا يحكمه سيد، وأن يعيش كما يريد، ويرتبط هذا المفهوم بشكل وثيق مع مفهوم الديمقراطية عند أرسطو.

يعتبر ذلك أحد سمات الحرية التي يؤكد جميع الديمقراطيين على كونها من مبادئ دولتهم، بالإضافة إلى أن المرء ينبغي له أن يعيش كما يشاء، أما العكس فيكون علامة على العبودية، وتعتبر هذه السمة الثانية للديمقراطية، من حيث تعلو المطالبة بالاستقلال عن حكم أي أحد إن أمكن، وإلا فإن يحكم الفرد ويحكم بالتناوب، وبالتالي تساهم هذه السمة في الحرية المبنية على المساواة.

الفصل الثاني:

الفرد و الدولة عند هيجل

تمهيد:

سنتناول في هذا الفصل مفهوم الفرد و الدولة عند هيجل، مع تبيان العلاقة الوثيقة التي تربطه فيما بينهما، حيث وضحنا أن الفصل بين المفهومين، وتناول الواحد منهما بمعزلٍ عن الآخر، هو في العمق، اجتثاث للمفاهيم الهيجيلية من التربة الجدلية التي تستمد منها أبعادها ومعانيها. ويُعتبر تحليلنا هذا محاولة لمناقشة السؤال المهم التالي: ما العلاقة التي تربط بين مفهومي الفرد و الدولة ، جدليا، عند هيجل؟

المبحث الأول: جدل الفرد و الدولة عند هيجل.

المبحث الثاني: مقومات الدولة .

المبحث الثالث: نهاية الدولة.

المبحث الأول: جدل الفرد و الدولة عند هيجل

"الديالكتيك" هو مصطلح استخدم لوصف طريقة حجاج فلسفية تتضمن نوعاً ما عملية تناقضٍ بين أطراف متضادة. على سبيل المثال، قدم الفيلسوف اليوناني القديم، أفلاطون، حجاجه الفلسفي فيما يمكن اعتباره الشكل الأكثر كلاسيكية للديالكتيك (الجدل) على شكل محاورة تبادلية أو مناظرة، تدور بشكل عام بين شخصية سقراط، من طرف، و بين شخص ما أو مجموعة من الأشخاص ممن كان يحدثهم سقراط (محاوروه)، على الطرف الآخر.

الجدلية: هي قلب فلسفة هيجل ، الجدل هو عملية تطورية تتكون من ثلاثة مراحل: الأطروحة، النقيض، والتركيب. هذه العملية لا تنتهي أبدًا، بل هي محرك التاريخ والتغيير.

قبل الخوض في جدل الفرد و الدولة عند هيجل ، وجب التنويه إلى أن فلسفة هيجل نشأت في ظل ظروف ممتلئة بالتناقضات إذ وعى هيجل أحداث الثورة الفرنسية التي نجحت في القضاء على الاقطاع (مطر، 2013، صفحة 84)

لما كانت الدولة – حسب هيجل – هي العقلاني في ذاته ولذاته، وهي التجسيد الحقيقي للفكرة الأخلاقية، والتحقق الفعلي للحرية، فإن ذلك يكشف أن علاقة الفرد بالدولة لا تعني أن الكلي والجزئي ضدان متعارضان تعارضا مطلقا أو هما مبدآن متضادان، بل أن الحقيقة القائمة هنا هي الاتحاد مع الاختلاف، لأن الطبيعة الحقيقة للدولة لا يمكن ان يعرفها إلا العقل الذي يدرك الهوية في الاختلاف ، فحرية الفرد ومصالحه وغاياته لا توضع هكذا في جانب وغايات الدولة ومصالحها في جانب آخر يواجه كل منهما الآخر في تنافر وعداء لا يمكن التوفيق بينهما، بدل أن غاية الدولة في المصلحة النهائية متحدان (فريدريك، 1996، صفحة 340).

والدولة تسعى عن وعي لتحقيق غاياتها الكلية، وهي على وعي بالغايات التي تنشدها وتعرف سبب ما تفعل، بدون أن تكون وسيلة لأي شيء آخر، بل هي غاية في ذاتها فإن من حق الأفراد أن تكون الحرية مصير جوهري ذاتي يتحقق عندما ينتمون إلى هذا الواقع الأخلاقي

الموضوعي، ففي هذه الموضوعية يتحصلون على حقيقتهم كاملة، ويحوزون أيضا ماهيتهم الخاصة وكليتهم الصميمية (فريدريك، 1996، صفحة 272).

وهذا يعني أن قوانين الدولة ليست خارجة عن الأفراد، بل هي تجسيد لإراداتهم لأن حيوية الإرادة تتميز بوجهين:

الوجه الأول: تنشد نفسها حين تريد الكلي، وتطلبه دون وعي منها وذلك لأن الكلية هي جوهر هذه الإرادة المميزة ولهذا السبب لم تكن الأخلاق مسألة خاصة و إنما هي قانون كلي لنظام شامل.

الوجه الثاني: الدولة تتيح للفرد فرصة التحرر من فرديته، إذ ترفعه إلى القيام بوظيفته الحقيقية ككائن عاقل، وأن يعيش كمواطن دولة، ويرى هيجل ان العصرالحديث تحققت فيه السيادة لهذا المبدأ، فقد ظهر الأخذ بالمصلحة الفردية بقيام الثورة الفرنسية فساد مبدأ تقديم مصلحة الأفراد وتأكيد الشعور بالذاتية حينما طالبت الثورة بتأكيد حقوق الفرد المتمثلة في الحرية والمساواة والإخاء، ولكن الدولة البورسية جاءت لتوفق بين مبادئ الحرية الفردية التي أعلنتها الثورة الفرنسية وبين الكلية الجوهرية للدولة، ولتجعل ذلك التوفيق حقيقة قائمة في دولتها الملكية التنظيم السياسي، والمسيحية الديانة (فريدريك، 1996، صفحة 244).

وهذا يعني أن هيجل يرى أن الدولة الملكية البورسية هي حقا الدولة الشمولية، والتي يكون مواطنوها أحرارا، وبالتالي فهي الدولة التي يتمثل فيها أكمل أشكال حرية الروح واسماها ولذلك هناك من يرى أن التسلط الذي ساد ألمانيا منذ عهد بسمارك حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، وتأخر الديموقراطية فيها، ما هو إلا نتاج لفكر هيجل (توشار، 2010، صفحة 39)

إن ما انتهى إليه هيجل في فلسفته التاريخية وفكره السياسي بأن مسألة الحرية تكشف عن التقدم التاريخي للوعي بالحرية، تبقى مسألة فلسفية – أخلاقية نقلت الجهود العينية التي بذلت لإقامة شكل معقول من أشكال الحكم إلى المستوى الفلسفي حيث تجلت هذه الجهود في إيضاح معالم فكرة العقل والحرية والدولة وعلاقة كل ذلك بالفرد والمجتمع.

إن تركيز هيجل على التوازن بين حرية الفرد التي دعا لها فلاسفة القرن الثامن عشر وانتصرت له الثورة الفرنسية وبين كلية الدولة في نظر الباحث كان ناتجا عن التحولات التي طرأت على الثورة الفرنسية وكذلك أوضاع ألمانيا غير الموحدة حيث أن التوازن الذي أكد عليه هيجل سيساهم في تحقيق الوحدة الألمانية ويحفظها من المشاكل التي اعترضت الثورة الفرنسية.

<u>في هذا الصدد نتناول الموضوع الاتي:</u>

جدلية السيد والعبد (بالألمانية Herrschaft und Knechtschaft) تترجم حرفيا إلى الهيمنة والاستعباد، هي موضوع أساسي في كتاب الفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيجل ***فينومينولوجيا الروح "ظواهرية الروح" الصادر عام 1807***، يشرح هيجل مفهوم الجدلية في تطور الوعي الذاتي للإنسان بطريقة سردية، حيث يواجه وعيان ذاتيان بعضهما البعض وينظر إلى الآخر عبر ذاته ؛ لا يتحدث هيجل عن شخصين بعينهما ولا عن أفراد فعليين، يستعمل التجريد للحديث عن نوعين من الوعي الذاتي: وعي السيد مقابل العبد، يريد هيجل شرح الفروقات بين ضمير السيد والعبد والجدل بينهما وكيفية تفاعلهما تبادلياً، يتطلب فهم الجدلية تخيل رجلان يقفان قبالة بعضهما، أحدهما يمثل السيد أو الأمير والآخر يمثل العبد أو الخاضع، وبداخل رأس كل منهما وعي أو ضمير يستوعب الكينونة الذاتية (Bornedal، 2017).

وقع ذكر مفهوم جدل السيد و العبد (Master/Slave) في كتاب هيجل "فينومولوجيا الروح " (Phenomenology of Spirit) في باب "السيادة و العبودية " (هيغل، 2008، صفحة 270)

و في هذه المرحلة من الكتاب، يكون الوعي الإنساني قد وصل إلى حالة "الوعي الذاتيauto conscience"

و جوهر ديالكتيك السيد و العبد، يتمحور حول مسألة "الإعتراف (Recognition) "بين ذاتين مختلفتين، واعيتين بنفسهما.

و هذا، ما سيبدو لهيجل كنموذج نظري حول مفهوم "الوعي (Conscience) "الإنساني.

تبدأ هذه العملية حينما تتقابل لأول مرة، ذاتان مختلفتان واعيتان ببعضهما عندها، تسعى كل ذات (Sujet) ، أن ترى نفسها "منعكسة" عند الذات الأخرى.
و هذا ما يدل على رغبة هذه الذات في الإعتراف (Desire to Recognition) من الذات الأخرى المقابلة، نظرا لأن الذات الأخرى تكون "غريبة" و "خارجة" عنها.

و هذا الشعور المتبادل بالإختلاف و الغربة، ينشأ عنه "صراع الإعتراف" بينهما الرابح في هذا الصراع، يسيطر و يستعبد الخاسر، نظرا لحاجته لإعتراف الخاسر، ليعلن عن نفسه كسيد، منتصر و مهيمن.

أما الخاسر، فإنه يخضع للرابح، "خوفا من الموت"،أي القتل من طرف سيده، و يستسلم لدوره الجديد كعبد.
و هكذا نصل إلى علاقة السيد/العبد،التي ستبين أنها متقلبة، متناقضة و متطورة عبر الزمن، أي "جدلية" لكن، هذه العلاقة يتبين أنها "ناقصة" و "مستحيلة الإكتمال" .

فالسيد يريد أن يكون معترفا به من قبل العبد، كإعتراف كامل، كما تستحقه ذاته المنتصرة التي تسعى إلى نوع نبيل و مشرف من الإعتراف من طرف الآخر المقابل.لكن، يستحيل تلبته من طرف العبد، لأن السيد دائما ما ينظر للعبد كمرتبة وضيعة، أقل من الإنسان، بالتالي، فالعبد غير قادر على أن يوفر لسيده إعترافا كاملا.

و هذا ينطبق على العبد كذلك، فهو يرغب من سيده، إعترافا كاملا بوجوده الذاتي، لكن هذا ما لن يتحصل عليه أبدا، لأن السيد ينظر له كمرتبة أقل من الإنسان و هكذا، يرزح هذا الصراع الأزلي أمام حاجز "الإعتراف المنقوص" بين ذاتين غير متساويتين، فلا السيد، و لا العبد، سيشفى غليلهما يوما من إعتراف كامل بهما، كذوات إنسانية مكتملة الوعي بذاتها (تفسير مفهوم جدل أو ديالكتيك السيد و العبد (Master/Slave) عند هيجل، 2018).

من اهتمامات هيجل الفلسفية دراسة طبيعة العلاقة مع الغير ومكوناتها ومستوياتها و خير مثال على ذلك جدليته المشهورة السيد والعبد إذ تؤلف هذه الجدلية مناقشة هيجل للوعي الذاتي بهدف تحقيق المعرفة المطلقة، من خلال قدرة العبد على تجاوز عبوديته المفروضة، الذي يتطور وفق تسلسل يمر بثلاث مراحل كما يشير وولتر ستيس هي: 1- الرغبة من حيث هو في علاقة مع أشياء أخرى. -2 العلاقة الوساطية بين السيد والعبد من حيث هو ينتسب إلى وعي ذات آخر غير متماثل معه. -3 وعي الذات العام الذي يتعرف على ذاته في وعي ذات أخرى (ريكور، 2001، صفحة 235) .

يتطور الوعي في فينومينولوجيا هيجل بعد تخلصه من مرحلة النفس أو الروح التي كان موقفها واحدياً فردياً يحتوي بداخله على وجوده كله جميع احساساته، وانطباعاته، ومشاعره، على نحو ذاتي خالص، فلا يوجد أمام الذات عالم من الموضوعات أو الأشياء ، إذ تكتشف الذات بأنها ليست الموضوع فلا أحد سواها في العالم، والوعي إنما هو أنا، ولا شيء غير ذلك، إنه محض هذا ولكن هذه الروح (الذات) لا تبقى على حالها في فرديتها وانعزالها وإنما تبدأ بمرحلة الوعي (ريكور، 2001، صفحة 236).

وعموما نحن نميل لاعتبار أن هيجل حقق نقلة نوعية في مجال الإجابة عن التساؤلات المتعلقة بطبيعة العلاقة مع الآخر ، وأن جدلية السيد والعبد ساهمت وبشكل واضح في توضيح حقيقة أن الذات يمكنها الحصول على استقلالها فيما إذا استطاعت أن تؤسس للاعتراف بالآخر عبر علاقة تمر بمرحلة صراع يحاول فيها الأقوى أن يسيطر ويلغي استقلال الأضعف (العبد) ولكنه يبدأ بفقدان قدرته على امتلاك الوعي الذاتي لوحده عندما يزداد اعتماده واتكاله على العبد، وهذا طبعا يحرر العبد ويجعله واعيا بذاته لأنه امتلك الفكر .

هنا تماماً يبدو لنا أن هيجل استطاع أن يؤسس لإمكانية حصول الإنسان على حريته من خلال صقل معارفه وسعيه لتطوير ذاته، وهذا يحول حالة الصراع المفترضة إلى حالة قبول للآخر والاعتراف به.

إذا ما كان الواحد معترفا به (السيد) والآخر هو مصدر الاعتراف(العبد)، فإننا هنا أمام حالة من الاختيار، هذا الاختيار الذي يحدد فيه الطرفان من السيد ومن العبد، وبالتحديد نحن أمام حالة من الوعي بالذات مفصلية في الاختيار؛ إذ من خلال هذا الاختيار سوف يتحدد الوعي بالذات الخالص (السيد) والوعي بالذات في شكل «الشيئية» (العبد)، لكن وكما عودنا الجدل الهيجلي، فإن هذا التحديد بين الطرفين لا يعني إقصاء أحدهما من قبل الآخر، بل سوف يظل كل واحد من الطرفين مهما بالنسبة للآخر، وذلك بقول هيجل إن:"وجود (السيد) أمام الشيء (الطبيعة) لا يتم إلا بواسطة(العبد) " (الشيخ، 2006، صفحة 170).

المبحث الثاني:

مقومات الدولة

وقد كتب هيجل في هذا الصدد عبارة مشهورة قال فيها: «إن الدولة هي الفكرة المقدسة التي تعيش فوق الأرض.» وقال: إن الفرد يستمد كل ما له من قيمة من اندماجه في أوجه النشاط التي تقوم بها الدولة (لاسكي، 2012، الصفحات 11-12)

فالمجتمع المدني بالنتيجة هو مجتمع الحاجة، يتحرك فيه الأفراد لإشباع حاجاتهم بكل حرية، وهو يتوسط الأسرة والدولة، ويقوم بوظيفة الوساطةِ بين الفرد والجماعة، وتأتي الدولة لتوفق بين الجزئية والكلية. فأساس المجتمع المدني هو: عدم قدرة أي فرد على الاكتفاء بذاته، ثم علاقات الاعتماد المتبادل، ثم تلازم المجتمع المدني مع الدولة (قنديل، 2008، صفحة 48)

إن ما يميز الدولة عند هيجل هي أنها " كلا عاما يتجاوز في حدوده و هويته الأفراد ، حيث لا يعتبر الأفراد فيها ذرات مادية بقدر ما هم كائنات عاقلة تتكون فيهم روح التعاون و تزول بينهم غريزة الصراع و التنافس التي تعتبر أساسية لقانون النمو و التطور ، و بذلك يصبح الأفراد يؤدون وظائفهم وفقا لمبادئ أخلاقية لا تتحقق إلا في الدولة (زروخي، 2001، صفحة 260).

يقول هيجل:"إن الحياة الأخلاقية هي وحدة الإرادة في فكرتها الشاملة مع إرادة الفرد ، أعني إرادة الذات تجسيدها الأول هو شيء ما طبيعي صورته الحب و الوجدان أي "الأسرة" ، و هنا فإن الفرد يجاوز تحفظ الشخصية و يجد نفسه و وعيه بذاته في الكل ، و نرى في المرحلة التالية وحدة جوهرية تختفي جنبا إلى جنب مع الحياة الأخلاقية المناسبة ، و تتشطر الأسرة و يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بوصفهم موجودات مستقلة قائمة بذاتها ، ما دامت الرابطة بينهم ليست سوى الحاجة المتبادلة ، و هذه المرحلة و هي "المجتمع المدني" ، غالبا ما نظر إليها على أنها الدولة ، لكن الدولة هي أولا حضور للمرحلة الثالثة ، مرحلة الحياة الأخلاقية و مرحلة الروح التي يتحقق فيها التوحيد الضخم المذهل للفردية القائمة بذاتها مع الجوهرية الكلية (زروخي، 2001، صفحة 261).

وفي ضوء الديالكتيك الهيجلي ، تكون الاسرة هي الاطروحة الاولى ، ليكون نقيضها المجتمع المدني القائم على الاحتياجات المادية ، (

الاقتصـــادية) المتمثلـــة بالزراعـــة ، والصـــناعة ، والتجـــارة ، أمـــا الدولـــة فهـــي الفكـــره المركبـــة مـــن الاســـرة والمجتمـــع المـــدني وتمثـــل حقيقـــة الفكـــرة الاخلاقيـــة (محمـــد، 1997، صفحة 219)

01- الأسرة : إن فكرة إنشاء الأسرة تبقى فكرة ذاتية إلى أن يحصل الزواج فتنتقل هذه الفكرة من العالم الداخلي الذاتي إلى العالم الخارجي الموضوعي لتأسيس مؤسسة اجتماعية تضم عددا من القيود تحد من تصرفات صاحبها وتتحكم بسلوكه ، فهو لن يبقى على نفس المنوال في تصرفاته قبل ان تصبح الفكرة موضوعا (امام، 2007، صفحة 18)

اذ يقول هيجل : " إن القبول الحر لشخصين ولا سيما موافقتهم على أن يجعلا من نفسيهما شخصا واحدا وعلى أن يتخلى كل منهما عن شخصيته الطبيعية والفردية ليتحد مع الآخر في شخصية واحدة ومن هذه الوجهة من النظر يكون اتحادها ضرب من القيد الذاتي (فريدريك، 1996، صفحة 33) .

إن الأساس الطبيعي للأسرة ، كما تذهب الى ذلك أغلب الآراء هو إستمرار النوع الإنساني ، إلا أن ذلك ليس سبب وجودها الأساسي ، فسبب وجودها الرئيس هو عاطفة الحب القائمة بين اعضائها وهي العلاقة الروحية الانسانية.

هذا ما عبر عنه هيجل بقوله : " تتسم الأسرة بوصفها الجوهرية المباشرة للروح بالحب بصفة خاصة والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة " (فريدريك، 1996، صفحة 231).

تكون الأسرة نظاما اجتماعيا موضوعيا يدخل فيه المرء بمحض إرادته ، ولا يستطيع الخروج منه إلا بشروط ، اذ تولد الأسرة بالزواج ، وتستمر بفضل ملكيتها ، وتنحل شيئاً فشيئاً بولادة الاطفال وتربيتهم وهذا ما أكده هيجل بقوله : " أن الأسرة تكتمل بثلاث عناصر هي:

الزواج ، والملكية ، وتربية الاطفال ومن خلال الزواج تنصهر شخصيات الأفراد المستقلة ، ليصبح الزوجان شيئاً واحدا ، لينظر إلى الأسرة على أنها كائن واحد ، مادام أعضائها لم

ينفصلوا بعد ، ولم ينتشروا لتأسيس أسر جديدة عن طريق الزواج ، لذلك يعد زواج الأشخاص من دم واحد (الإخوة) زواج غير أخلاقي (ولتر، 1975، صفحة 573).

أي أنه لا بد من أن يكون الزوجان من عائلتين مختلفتين لكي يكون هنالك تنازل فيما بينهم عن شخصيتهما ، أما اذا كانا من عائلة واحدة فهم بالأساس متحدان بالرابطة الأسرية ، ولا يمكن أن يتحدا مرة أخرى بالزواج ، لأنه أمر يخالف الأساس الذي بني عليه الزواج و يتناقض مع القيم الأخلاقية.

أما العنصر الثاني للأسرة وهو (الملكية) ، فإنها تجد وجودها وشخصيتها الجوهرية بكونها شخص فيه ، إذ أن كل فرد في الأسرة له نصيب في ملكيتها من دون أن يكون للفرد أي ملكية خاصة به ، لأنها ميزة رب الأسرة (خليفة، 2006، صفحة 256)

أما العنصر الثالث من عناصر الأسرة ، هو (التربية)، والتي ترتبط بالملكية في ضوء أنها تحقق الوحدة في كل شيء خارجي ، وتربية الابناء تحقق المسألة الروحية على اساس ان علاقة الحب بين الزوج والزوجة ليست موضوعية في ذاتها ، انما تكون كذلك بفضل الابناء حيث تحب الام زوجها بصورة الابن والزوج يحب زوجته بصورة الابن ليكون الحب حاضرا لكليهما في الابناء (بدوي ع.، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، 1996، صفحة 115).

02 – المجتمع المدني : يقدم هيجل تصوره للمجتمع المدني على أساس نظريته بتفكك الأسرة ، وعلى أساس بحث الأفراد عن مصالحهم ، فهي صورة قاتمة مبنيه على بؤس وضنك وتطرف، إذ تتفكك الأسرة بحسب رأي هيجل ، إلى أسر كثيرة في ضوء مبدأ الشخصية والطبيعة ، لتربط الأسر المتجاورة فيما بينها إرتباطا خارجيا (امام، 2007، صفحة 223).

إن المجتمع المدني يتشكل نتيجة انتقال لحظة الأسرة ، إلى الاستقلالية، أي أنه يمثل لحظة الإختلاف والوسطية بين الأسرة والدولة ، فهو يظهر بينهما ، لتمثل اللحظات الثلاث (الأسرة والمجتمع المدني والدولة) الحياة الإجتماعية والأخلاقية (الخطابي، 2008، صفحة 92) .

فإنه بعد أن تنحل وحدة الأسرة بسبب نضج الأطفال واستقلالهم ، وتنشأ بينهم علاقات متنوعة ، مختلفة الأهداف ، اذ أنهم عندما كانوا في إطار الأسرة كان هدفهم واحد ، فيتغير الأمر عندما يتوجهون للاستقلال ، فيحاول كل منهم تحقيق هدفه ومصلحته الخاصة ، فتنشأ علاقات معادية ضمن إطار قوانين المجتمع المدني ومظاهره الثلاث الأساسية، والتي هي تلبية (الحاجات) وحماية (الملكية) بالقانون ورعاية المصالح الجزئية "بالشرطة " (الخشت، 2002، صفحة 26)

إذن منطقيا ينشأ (المجتمع المدني) من تفكك الأسرة ، فإذا ما تعددت الشخصيات المستقلة وارتبط بعضها ببعض خارجيا بهيئة ذوات اجتماعية متعددة ومستقلة ، تكون المجتمع المدني.

أما تاريخيا ، فالروح الأخلاقي بصورته الطبيعية ، أي (الأسرة) عندما تتفكك لتتحول إلى إنقسام داخل المجتمع ، أي تشارك أعضائها مع مجموع الأفراد المستقلين في الإطار الكلي وينتج عن استقلالهم ظهور شراكتهم من خلال حاجاتهم ، فيظهر المجتمع المدني ، وذلك نتيجة طبيعية لتقدم البشرية تاريخيا وتحقيقا لرؤيتهم الاخلاقية في الحياة كونه كيانا مبني على التنوع ، و مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية ، التي تقع تحت تنظيم القانون المدني ، ولأنه نتاج عمليات طويلة ومعقدة من التحول التاريخي لذلك تكون نشأته انجازا للعالم الحديث ، إلا أنه من جانب آخر ، إن هذا المجتمع لا وجود للإنسجام في عناصره ، بسب للصراع الطبقي.

إن المجتمع المدني عند (هيجل) عالم فرداني نفعي يبلغ فيه الإنقسام والصراع أقصى مدى ، ليصبح المجتمع وكأنه ساحة قتال متواصل تتقابل فيه المصالح ، لتكون مصلحة خاصة مقابل مصلحة خاصة أخرى ، وإن أي تطور لجزء معين في المجتمع المدني يكون غالبا عائق يقمع باقي الأجزاء (الخشت، 2002، صفحة 31)

03- الدولة : إن المراحل الثلاث لتحقيق السمو الصاعد إلى المطلق ، (الأسرة والمجتمع المدني والدولة) تهدف جميعا إلى جمع الإرادات وتوحيدها لخدمة الروح المطلق ،

والدولة تمثل الجوهر الأخلاقي الذي بلغ رتبة الوعي بذاته لتضم في طياتها مبدأي الأسرة والمجتمع المدني معا والوحدة التي تمثلها عاطفة الحب في الأسرة هي ذاتها صفة الدولة إلا أنها قد تسامت عن المبدأ الإجتماعي عما هو موجود في الأسرة والمجتمع المدني ، وبلغت بالإرادة الحرة التأملية صورة الكلي الواعي (محمد، السياسة بين النظرية والتطبيق، 1985، صفحة 222).

إن الدولة عند (هيجل) ليست بحشد من الناس ، لأن الحشد من الناس ما هو إلا الحالة الطبيعية للبشر أكثر مما يعبر عن قيام دولة ، فيقول هيجل في ذلك :" ونحن نعرف حتى في الوقت الحاضر أن هناك شعوبا تشكل بالكاد مجتمعا، وهي أبعد من ذلك عن تشكيل دولة لكنها كانت موجودة منذ زمن طويل " (هيجل، العقل في التاريخ من محاضرات في فلسفة التاريخ، 2007، صفحة 133)

وبما أن المجتمع المدني خلاف الأسرة يقوم على قاعدة التنافس ، فيضع نظاما من القوانين ، تنظم علاقة الأفراد فيما بينهم للوصول إلى المرحلة التأليفية ، أي الدولة ، فلا تقضي على الأسرة ، ولا على المجتمع المدني ، بل تجمعها في نسق وانسجام ، لتربطهما بقوة سامية تمنح الأفراد مزيدا من الحرية ، فهي أسمى تجسيد للروح العالمي على الأرض بل هي سير الله على الأرض ، لذا فهي مقدسة وهو ما أكده هيجل بقوله : " إن الدولة هي فكرة الروح في التجلي الخارجي للإرادة البشرية وحريتها ، فإن التغير في وجهة التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطا لا ينفصم ، والمراحل المتتالية للفكرة تتجلى فيها(أي في الدولة) بوصفها مبادئ سياسية متميزة " (هيجل، العقل في التاريخ من محاضرات في فلسفة التاريخ، 2007، صفحة 119)

حيث يرى هيجل : " إن الدولة هي الملكوت الأرضي ، مملكة هذا العالم : أعني مملكة العابر الزائل والمتناهي " (فريدريك، 1996، صفحة 270)

إن الدولة كما يرى هيجل ، تمارس نوعا من تقييد الغرائر الفجة ، والانفعالات ، والوحشية والنزوات والأهواء السلبية ، وهذا التقييد ، هو جزء من الوسيلة الصحيحة التي من خلالها يمكن تحقيق الوعي بالحرية لبلوغ صورتها الحقيقية ، أي صورتها العقلية المثالية على أساس أن القانون

والأخلاق ضروريان للمثل الأعلى للحرية ، فالضغط الواقع على الدوافع الطبيعية أو الرغبة والهوى تتعلق بالفرد الجزئي للحد من النزوات والمشاعر الأنانية ، والذي يعد قيدا على الحرية ، إلا أن الأمر خلاف ذلك ، فهذا القيد يكون شرطا لازما للتحرر (هيجل، العقل في التاريخ من محاضرات في فلسفة التاريخ، 2007، صفحة 113)

أي أن الدولة شرط ضروري لتحقيق الحرية التي لا بد لها أن تتحقق في مجال إجتماعي مخصوص ، ألا وهو الدولة لأنه من غير الممكن تحققها في الفراغ أو في حالة الطبيعة المتوحشة ، فالحرية لا تتحقق في الحق المجرد أو في الأخلاق الذاتية إنما يكون تحققها في الدولة ، والدولة الحديثة بخاصة ، التي تكون ماهيتها في أتحاد الكلي بالحرية الكاملة لأعضائها الجزئيين ومصلحتها ، وحتى مصلحة الأسرة والمجتمع المدني لا بد لهما أن يرتكزان في الدولة رغم أن الغاية الكلية لا يمكن ان تتقدم بغير معرفة شخصية وإرادة.

إذ انه :" ليست الحرية سوى معرفة وإرادة الموضوعات الكلية الجوهرية مثل ، الحق ، والقانون وإنتاج واقع حقيقي يطابقهما ، هو الدولة " التي من خلالها تتحقق الحرية وتكون نهاية التاريخ عند هيجل من خلالها ، بوصفها الكل الأخلاقي إذ تحوي الجانب الذاتي ، والجانب الموضوعي في ذات الوقت ، وهي الغاية الأولى للروح التي تصبح واعية بهذه الوحدة ، لتصل

إلى الوعي بالروح المطلق ، أما الشكل الثاني لوحدة الجانب الذاتي والجانب الموضوعي فيتمثل بالفن ، والشكل الثالث لهذا الإتحاد فيكون في الفلسفة ، والتي تمثل الروح الجزئية لأي شعب " لذا فالشعب المتخلف سياسيا لا يمكنه الإبداع في الفن والأدب والفلسفة ، فلا وجود للفلسفة ما لم تكن هناك حياة سياسية " (بخضرة، 2008، صفحة 283)

ويعلل (هيجل) ذلك بقوله : نتيجة الترابط بين الناس داخل الدولة تظهر الثقافة الصورية ومن ثم تظهر العلوم والشعر والفن الراقي ، وكذلك الحال في الجانب التطبيقي الذي لا يكون إلا من خلال حياة الناس في المجتمع ، ومن ثم فان الفلسفة لن تظهر إلا إذا ما كانت

هنالك حياة سياسية ، فالدولة هي الواسطة التي تنتقل بالأفراد من حالة كونهم مجرد تجمع مجموعة من الأشخاص إلى حالة من تعقل أنفسهم كجماعة حرة من البشر ، وإدراكهم من أن الدولة إنما هي تجسيد للكلي الذي إرتقوا إليه بتساميهم فوق المصلحة الخاصة (توشار، 2010، صفحة 660)

التنظيم السياسي للدولة:

يسمي هيجل التظيم السياسي للدولة الدستور ، و ينقسم إلى ثلاثة أقسام تقابل الأقسام الثلاثة للفكرة الشاملة، فالدولة لما كانت هي العقل قد تحقق بالفعل أو هي الفكرة الشاملة مع تحققها العقلي ، و هي لذلك تسير متفقة مع عناصر الفكرة الثلاثة : الكلي ، الجزئي و الفردي ، و الجانب الكلي في الدولة هو وظيفتها كمنبع و مصدر للقوانين و هذا الجانب يقدم لنا السلطة التشريعية ، أما الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة ، و هذا يعطينا السلطة التنفيذية (و يرى هيجل أنها تتضمن القضاء أيضا) ، أما اللحظة الفردية فهي توجد في الشخص الحاكم أو الملك (فريدريك، 1996، صفحة 46).

يقول هيجل " مبدأ العالم الحديث هو –بوجه عام– حرية الذاتية ، و تبعا لهذا المبدأ فإن كل الأوجه الجوهرية المعطاة في الشمول الروحي تنمو و تتطور للحصول على حقوقها الخاصة بها ، و إذا ما بدأنا من وجهة النظر هذه لا يبقى أمامنا إلا أن نضع الحرة ، و إذ لم تقدر على التوافق مع مقتضيات عقل مثقف و في هذا المغزى يواصل هيجل محاولته في عدم التفرقة بين سلطات الدولة الثلاثة ، لكنه في نفس الوقت يضع الملك (الحاكم) فوق السلطتين السابقتين و هو بهذا يعارض "فيخته" فيما ابتدعه في كتابه "القانون الطبيعي" و الذي يقصد به إحداث توازن مع سلطة الحاكم معتبرا أن الاختراع المسمى "إفورات EFHORAT " مصدره هو سطحية تصور الدولة (بدوي ع.، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، 1996، صفحة 181).

- **أما تصور هيجل للسلطتين التشريعية و التنفيذية فقد جاء الشكل التالي:**

أ- السلطة التشريعية: هي لحظة الكلية في الفكرة ، و ذلك لأن سن القوانين يعني سن مبادئ عامة أو كلية للدولة و لا تعني حالة هذا الفرد أو ذاك و القوانين موجودة بالفعل و وظيفة السلطة التشريعية تطوير هذه القوانين الموجودة و جعلها مناسبة بحيث تلبي المطالب الجديدة التي تظهر في الدولة و يقول بشأن ذلك " السلطة التشريعية تختص بالقوانين بما هي كذلك من حيث ما تتطلبه من تعيينات جديدة و ما تحتاج إليه من اتساع مضمون شؤون الحياة للدولة بأسرها" (هيجل، أصول فلسفة الحق، 2007، صفحة 47)

ب- السلطة التنفيذية: إذا كانت السلطة التشريعية تختص بسن القوانين بصفة عامة و بهذا تمثل لحظة الكلية ، فإن السلطة التنفيذية تختص بتطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة، و هي لهذا تقابل لحظة الجزئية لأن مهمتها إدراج الجزئي تحت الكلي ، و هي تعمل في تعاون وثيق مع السلطة التشريعية و المناصب و الوظائف – سواء في هذه السلطة أو تلك – ينبغي أن تكون متاحة لأي مواطن قادر على شغلها.

الملك: أو (الحاكم) و يمثل اللحظة الفردية و هو يجمع في جوفه اللحظتين السابقتين ، يقول هيجل سلطة الملك تشمل في داخلها على اللحظات الثلاث للشمول و هي:

أ- كلية الدستور و القوانين.

ب- المشورة التي تضع الجزئي في علاقة مع الجزئي.

ج- لحظة القرار النهائي الذي إليه ترجع سائر الأمور و الذي منه تستخلص سائر الأمور بداية حقيقتها الواقعية ، و هذا التحديد الذاتي المطلق هو الذي يكون المبدأ المميز لسلطة الملك بما هي كذلك ، لهذا ينبغي أن نبدأ بعرض هذا المبدأ (بدوي ع.، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، 1996، صفحة 77)

و معنى هذا أن سلطة (الملك) تقوم بسن قوانين تنطبق على الجميع على السواء و تكون ذات طابع عقلي ، و عليه أن يتشاور مع أفراد الدولة بشأن هذه القوانين كيما يتم وضع ارتباط بين الجزئي و الكلي، و بين الأفراد و المبدأ الكلي العام ، لكن الفصل النهائي في الأمور هو للملك أي الحاكم (بدوي ع.، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، 1996، صفحة 108).

و هنا لا ينبغي أن ندرج هيجل ضمن المؤيدين للنظام الملكي المطلق المحض الذي يعطي للملك السلطة المطلقة ، لكنه يفضل النظام الملكي الذي يسير وفقا لمبادئ العقل وهو يقول في هذ الشأن:" لا ينبغي على الحاكم أن يفعل ما يشاء وفقا لنزواته ، و إنما هو مقيد بالقرارات العينية لمستشاريه و حين يقوم الدستور و يستقر فلن يكون للملك غالبا من عمل سوى التوقيع باسمه لكن اسمه مهم فهو الكلمة الاخيرة التي لا نستطيع تجاوزها

(هيجل، أصول فلسفة الحق، 2007، صفحة 49)

كما تناول موضوع وزراء الأمير باعتبارهم الأشخاص الذين يقدمون إليه مضمون شؤون الدولة ، و يرجع اختيار الأفراد المكلفين بهذه الوظائف و فصلهم عنها كليا لسلطة و إرادة الملك لأن هؤلاء يعملون مباشرة مع الأمير ، يقول هيجل:" إن ذات الحاكم مصونة وفق المسؤولية و إن المسؤول الوحيد هو المجالس و ما فيها من أفراد لأنهم هم الذين يعرفون الظروف و الأسباب الداعية إلى اختيار القرار و هم الذين يتخذون الترتيبات التشريعية التي تعالج الظروف المستجدة ، إن سلطة الملك تفترض اللحظات الأخرى كما هذه اللحظات تفترض هذه السلطة (بدوي ع.، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، 1996، صفحة 191).

القانون الدولي: علاقة الدول ببعضها البعض هي التي تؤلف ما يسميه هيجل بالقانون الدولي لكنه ينظر اليه نظرة خاصة ، حيث يرى أنه كل دولة مستقلة و ذات سيادة و أنه ليس ثمة سلطة على الأرض أعلى منها ، و من هنا فإن علاقة الدولة بغيرها من الدول لا تشبه علاقة الأفراد بعضهم ببعض داخل الدولة ، ذلك لأن الدولة يوجد فيها قانون قائم و محاكم ترغم الأفراد على اتباع الصالح العام و تحد من الأهواء الفردية و لا يوجد مثل هذا القانون و لا مثل هذه

المحاكم لإرغام الدول على تنفيذ الاتفاقيات و المعاهدات التي تعقد بينها(طبعا هنا نتكلم عن عصر هيجل) ، و يرفض هيجل محاولة أي دولة إدماج دولة أخرى في داخلها سواء بالغزو أو بالتفاهم الودي لأنه هذا الإندماج سيؤدي إلى فقدان الدولتين لروحهما و كيانهما الحقيقي الجوهري ، و من هنا رأينا على مجرى التاريخ أن كل محاولات إدماج دولة في أخرى قد أخفقت أخفاقا ذريعا و لو بعد مرور فترة من الزمن قد تطول (بدوي ع.، فلسفة القانون و السياسة عند هيجل، 1996، صفحة 213).

و في تعريف هيجل للقانون الدولي يقول:" إن القانون الدولي العام ينتج عن العلاقات بين دول مستقلة ، و ما هو في ذاته و بذاته يتخذ شكل ما يجب أن يكون ، لأن وجوده الواقعي يقوم على إرادات مختلفة ذات سيادة" ، و ما يظهر من خلال هذا البند هو انتقاد هيجل لآراء "كانط" في رسالته "من أجل السلام الدائم" و محاولات بعض رجال القانون في أواخر القرن 18 و بداية القرن 19 من أجل تكوين قانون دولي عام ينظم العلاقات بين الدول المستقلة ، و نحن نعرف أن كل هذه المحاولات باءت بالفشل و الإخفاق حتى قيام "عصبة الأمم المتحدة سنة 1919 بل قل حتى قيام هيئة الأمم المتحدة سنة 1945 ، و إذا كان هيجل ينتقد هذا القانون الدولي العام الذي أشار إليه "كانط" و بعض رجال القانون فإنه كما يقول :***"هو كلام عما يجب أن يكون لا عما هو كائن"*** لأن الظروف التي وجد فيها هيجل لا تسمح بذلك .

المبحث الثالث:

نهاية الدولة

يبدو أن نظرية هيجل كان لها الصدى الأوسع خلال الحربين العالميتين , إذ أن أغلب هذه الدول التي خاضت الحرب قد جسدت معنى الدولة الهيجلية وبالتالي فهي عبرت عن رغبتها في تجاوز معضلة الصراع بين شخصياتها عن طريق هاتين الحربين, والذي أسفر عنهما منظمات حقوقية للإنسان ومنظمات للعمل والبيئة والثقافة وكذلك توجت بظهور الأمم المتحدة والإتحاد الأوروبي , ولكن قد يقول القائل بأن هذه المنظمات صاحبة دور ضعيف في تنظيم العلاقات بين الدول وخاصة بين الدول الغنية والفقيرة , ويتم الرد على هذا الموضوع هو ان الفلسفة الهيجلية تفترض وصول كل دول العالم إلى تحقيق إرادتها الكلية بوصفها إرادات تعبر عن أفرادها , وبما

أن الدول الفقيرة لاتعبر في حكمها عن الفرد وإنما عن سلطة عليا غير ناتجة من الشعب , فبالتالي عدم التوازن هو أمر منطقي إلى أن يتم ***التحقق الفعلي العيني للدولة*** (الكندي، 2010).

القانون هو المحدد للحقوق والواجبات، وبالتالي يعتبر آلية ضرورية لضمان الحرية للمواطن في الدولة، فغياب القانون يعني أن الحرية لا وجود لها في الدولة، وان الحياة السياسية ستؤول إلى الخراب والفوضى و الطغيان و ***الى نهاية الدولة*** .

يذهب هيجل إلى أن حصر الدولة في قضية إشباع حاجات الناس يعني الإنهيار التام وقيام المجتمع المدني على أساس اللامساواة الاقتصادية سبب قوي لزيادة عدد الفقراء نظرًا لتركز الثروة في يد الأقلية ، وهو أكبر خطايا الاقتصاد الرأسمالي مع قوله بدولة الرفاه والتقدم والازدهار وهو ما يرمي إليه هيجل، ولكن في نطاق القانون ؛ فالسوق في رأيه لا ينتج قانونا ولا عدالة ومن هنا نشأت الحاجة للسلطة (الدولة) التي تمثل المبدأ الأخلاقي العام وتناغما بين تضارب الأنانيات (السنوسي، 2011)

وأن التعامل مع الدولة باعتبارها آلية للحصول على غايات خارجية و مادية، و باعتبارها تنظيما يعمل على إشباع حاجات الناس يخرجها عن طابعها الأخلاقي و يؤدي في النهاية إلى الفساد السياسي و الانهيار الاجتماعي، و يؤدي كذلك إلى انهيار الدولة ذاتها. و هذا هو ما حدث للدولة الرومانية و أدى إلى انحلالها الداخلي قبل سقوطها على أيدي البرابرة بزمن طويل. و تتمثل القوة النقدية في فلسفة هيجل السياسية في أنه يعتقد أن بذور الانهيار هذه ليست شيئا من الماضي و حسب، بل إنها موجودة في عصره بتمامها و كمالها. و الجدير بالملاحظة أن بذور الانهيار التي يتحدث عنها هيجل هنا هي النزعة الفردية و التعامل مع الدولة باعتبارها وسيلة لتحقيق غايات اقتصادية جزئية، و هي في حقيقتها سلبيات البورجوازية و تصورها عن الدولة، و سلبيات الاقتصاد الرأسمالي. و بذلك يكون هيجل قد سبق ماركس في تشخيص الأزمة الأساسية للمجتمع الرأسمالي. لكن ما الحل الذي يقدمه هيجل لهذه الأزمة، تلك التي يسميها تناقضات المجتمع

المدني؟ يتمثل الحل في مفهومه عن الدولة، فهي في نظره القادرة على علاج هذه التناقضات (قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة، 2007).

مجمل القول هو إن الشخص العيني، من حيث هو عضو في المجتمع المدني، ليس له من غاية سوى ذاته، لكنه لا يستطيع أن يدفع بهذا الغاية نحو التحقق إلا من خلال الآخرين، أي بمعونة الكلي الذي يتعلق به الفرد على وجه الضرورة وبرابطة خارجية وصورية، ويمثل هذا الكلي خطوة أساس نحو الحرية الحقة التي تتحقق لدى الأفراد حين يتحقق لديهم الوعي بكونهم مواطنين داخل الدولة. سينبعث هذا الوعي من داخل تناقضات المجتمع المدني، فإذا كانت المصلحة الخاصة هي ما يحكم علاقات الأفراد داخل هذا المجتمع، فإنه سيترتب عنها العديد من التناقضات ستكون مرحلة أساس في بلورة مفهوم الدولة من حيث طبيعتها الجوهرية "فعندما تهيمن الحرية في صورتها الجزئية الخاصة " **l'arbitraire** الليبرالية المطلقة" فإنها بذلك تحمل في ذاتها "أسباب اندحارها (Eugene, 1992, p. 44)

بمعنى أسباب التحول من المجتمع المدني الى الدولة في معناها الحصري، حيث يصل المجتمع الى الوعي بتناقضاته ويحقق من ثمة وحدة عضوية بين مختلف الأجزاء المكونة له، وحدة يدرك من خلالها الفرد بأن مصيره هو" أن يحيى حياة كلية". ماهية هذه الدولة (وهي الدولة الحديثة) كما يقول هيجل هي " اتحاد الكلي بالحرية الكاملة لما هو جزئي وبرفاه الأفراد، ينبغي إذن لمصلحة كل من الأسرة والمجتمع المدني أن تجد تحققها في الدولة (Kervégan, 2003, p. 407).

إن الدولة بهذا المعنى هي التحقق الفعلي للحرية، أي تلك الحرية التي تكون ممكنة عندما يشبع الفرد مصالحه الذاتية مثلما كان يشبعها في الأسرة والمجتمع المدني، وعندما يحقق في الآن نفسه إرادة الكلي ويسعى إليه. في هذا السياق فالدولة ليست مجرد دولة خارجية مثلما هو الأمر في المجتمع المدني، ليست مجرد شيء خارجي مستقل عن وجود الأفراد، إنها وحدة الكلي والجزئي، أي الوحدة التي يصير فيها ما هو جزئي متضمنا في الكلي "فالعبور من الهوى الفردي

الى الإرادة الحرة يجسد لحظة تحقق العقل من خلال الاحتفاظ والتجاوز " (وهي لحظة تحقق الحرية بمعناها الحق عند هيجل).

هذا الربط بين الحرية والعقل لا يعني أن تحقق الحرية يقوم على استبعاد الرغبات والانفعالات والميول "بل ينبغي فسح المجال أمامها كي تتطور بكيفية حرة، من خلال هذا التطور الحر سيتم الإحساس بعدم كفاية الجزئي وستبرز قوة الكلي والفكر". إذا لم يحصل هذا التطابق، وهو وحدة الجزئي والكلي من داخل قاعدة الاحتفاظ والتجاوز التي يجسدها قانون الدولة، ستصبح هذه الأخيرة بتعبير هيجل "معلقة في الهواء"، بمعنى لن تكون سوى الدولة الخارجية التي تجسدت في المجتمع المدني.

إذن يمثل القانون عند هيجل إطارا مرجعيا للفعل الإنساني، وشرطا لإمكان الحرية التي لا تأخذ كامل دلالتها إلا من داخل ثنائية الحق والواجب، والارتباط الموضوعي بينهما الذي يجسده الامتثال للقانون. فمن خلال هذا الامتثال تتوحد الإرادة الذاتية مع الإرادة الموضوعية، ويصبح أداء الواجب مطابقا لمطلب الحق. فمن الواضح أنه عندما أطلب حقا أحقق من خلاله حريتي ووجودي الخاص والمستقل أكون في الآن نفسه ملزما بالامتثال للقانون، ومن ثمة أداء الواجب الذي يقابل ما أطلبه من حق، فالحرية تكمن في توازن الحقوق والواجبات من داخل قاعدة الامتثال للقانون، وهو توازن يمكن اعتباره مقياسا لعدالة الدولة، ولدرجة انخراط الفرد في الكلي (مواطنة الفرد).

فقوانين الدولة لا تحقق الحرية ولا تكون عادلة إذا كانت تقرر من الواجبات أكثر مما تعطي من الحقوق، والأفراد لا يحققون مطلب المواطنة والانخراط في الكلي إذا كان سعيهم تحكمه أنانية خالصة ويطلبون من الحقوق أكثر مما يؤدون من واجبات. في الحالتين يكون إحداث التوازن المطلوب، إما بمراجعة قانون الدولة حتى يتوافق مع مطلب الحرية، أو بتقويم سلوك الفرد وتوجيهه نحو ممارسة المواطنة الفاعلة التي تستجيب لمطلب الحياة الكلية والعيش المشترك.

من وجهة نظر هيجل ، "الدولة" لا تعني ببساطة " السلطة الحاكمة أو الحاكم " بمعزل عن مكونات المجتمع ، بل تشير إلى الحياة الاجتماعية بأكملها في تناسق و تناغم و الجزء مكمل للكل في تطور جدلي دياليكتيكي، وهكذا لا يمجد هيجل الحكومة ضد الشعب، لكنه يشير إلى المجتمع ككل ، مكون يكمل الآخر ، وإذا أصاب خلل في إحدى المكونات فسيؤدي الى ضعف الدولة و اختلال موازينها و لما لا زوالها أو ضعفها و نهايتها .

نتائج مذهب هيجل:

- يعتبر التشريع المصدر الوحيد للقانون.
- انكار الصفة القانونية للقانون الدولي العام.
- يعتبر هيجل أن الحرب بين دولتين هو الحل في حالة النزاع.
- تعد أفكار مذهب هيجل مرجعية للنازية الألمانية.

نقد مذهب هيجل:

- الإعتماد على مصدر وحيد والمتمثل في التشريع دون باقي مصادر القانون مثل العرف ومبادئ القانون الطبيعي.
- اكتفى هيجل بالمظهر الخارجي للقانون دون البحث عن جوهره وهل يحقق العدل أم لا.
- اندماج إرادة الحاكم مع القانون وهذا ما يؤدي إلى الحكم الاستبدادي.

خلاصة الفصل الثاني:

لقد خول هيجل للدولة العقلانية حق التحكم و السيطرة على الفرد ، كل دولة قائمة تتحكم حسب تشريعاتها و قوانينها، فتدعي أنها تجسد الروح القومي ، مجد هيجل نظرية الدولة المطلقة والمهيمنة ، و في هذا الصدد ارتأيت أن أضيف هذا الاقتباس الذي يشرح كيف انتقد ماركس نظرة هيجل لمفهوم الدولة و أوجه الاختلاف فيما بينهما:

مفهوم الدولة بين هيجل و ماركس:

على الرغم من أن ماركس قد وجه انتقادات لاذعة لفلسفة هيجل في الدولة و رفضها باعتبارها حلا لعلاج تناقضات المجتمع المدني البورجوازي، إلا أنه كان يستخدم معيارا هيجليا في حكمه على الدولة القائمة في عصره. فقد ذهب هيجل إلى أن الدولة تضم في نطاقها الحياة الاقتصادية، لكن باعتبارها المظهر و التجسيد الخارجي لروح الشعب و حياته الأخلاقية. أي أن الحياة الاقتصادية ليست هي الأساس أو البناء التحتي للحياة السياسية، بل العكس. و كل فلسفة هيجل في الدولة تهدف إلى جعل الدولة و تمثيلها لروح الشعب هي الأساس، و الحياة الاقتصادية هي العنصر الثانوي، و إلى حماية الدولة من أن تكون مجرد أداة اقتصادية أو مظهر من مظاهر الحياة الاقتصادية. و طالما كانت الدولة هي التي تضم في نطاقها الحياة الاقتصادية و ليس العكس، فهي عقلانية عند هيجل. أما ماركس فقد حكم على الدولة في عصره بأنها لاعقلانية، و ذلك لأنها تحولت إلى مجرد وسيلة لتحقيق منافع اقتصادية خاصة و أداة في يد البورجوازية تستخدمها لخدمة مصالح جزئية. فالدولة التي عاصرها ماركس هي الصورة المعكوسة للدولة الهيجلية، إذ أصبحت الحياة الاقتصادية هي الأساس أو البناء التحتي و الحياة السياسية مجرد مظهرا خارجيا أو بناء فوقيا. الدولة عند هيجل تكون عقلانية عندما تتحول الحياة السياسية إلى أن تكون تعبيرا عن قيم غير اقتصادية، أي عن روح الشعب و قيمه و حياته الأخلاقية، أما الدولة عند ماركس فهي غير عقلانية لأن الحياة السياسية و معها القيم الإنسانية أصبحت تعبيرا عن قيم اقتصادية (منصور أ.، 2015)

خاتمة

خاتمة:

ليس من الممكن أن نحيط بكل فلسفة هيجل ، إذ تمة هناك فرق شاسع بين من قرأ هيجل في نصوصه الالماني و من قرأه من خلال الترجمة الى الفرنسية او العربية ، و أن ما يتعلق بمبحث واحد من فلسفته إنما يتعلق بفكرة كلية ، و لأنه أيضا كان فيلسوف نسقي استطاع أن يلم بكل العلوم الفلسفية في مادة واحدة هي الفلسفة ذاتها ، و إذا كنا نحاول قراءة هيجل و فهمه فإننا بهذا الفعل إنما نحاول فهم الفلسفة كلها.

و قد حاولنا في دراستنا هذه ، أن نعرض الخطوط الأساسية للحرية و الجدل في فلسفة هيجل بين الفرد و الدولة ، دون الدخول في مناقشات فرعية كثيرة نظرا للصعوبات التي يطرحها المنهج الجدلي في فكر هيجل ، هناك دلالات مهمة يمكن استخلاصها منه، وهي : صعوبة الحكم على القضايا حكما جازما وتعقد الإشكاليات، الموقف الفلسفي قابل للتغير والتطور، الفكر الألماني ليس حبيس مذهب بعينه فهو يوظف عددا كبيرا من المذاهب ، و بالرغم أننا على الأرجح تطرقنا لأغلبية المفاهيم التي تعرض لها فإننا نشعر و بأسف كبير أننا لم نستطع أن نتجاوز أطروحاته بالنقد أو البديل ، و قد اكتفينا بالتحليل فقط و هذا يعود إلى طبيعة البحث البيداغوجي.

أما ما تمكنا من دراسته فقد جعلنا نخلص إلة نقاط مهمة جعلتنا نفهم لماذا تلقى هيجل نقدا لاذعا من معاصريه و ممن أتوا بعده من فلاسفة ، و لقد تبن لنا فلسفة الحق الهيجلية قامت على إخضاع الفرد للدولة اخضاعا تاما معتقدة في ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك أية حرية للفرد بمعزل عن الدولة ، و هكذا قد بالغ هيجل في تقديس الدولة إلى تأليهها ، و جعلها الحتمية الأخيرة التي يقف عندها العقل و ما دام التاريخ كله هو حركة للأفكار فإن هذه الأفكار لا تتجسد فعلا إلا في الدولة.

و ربما هذا ما دفع بماركس أن يتنبأ بزوال الدولة لما تزول مبرراتها ، و مبررات الدولة التي يقصدها ماركس هي تلك الأسس التي وضعها هيجل للدولة ، و قد تبين لنا كذلك أن الدياليكتيك الهيجلي و بعبارة ماركس" قد غمض عينيه عن ظاهرة الفعل الاجتماعي للدولة و التي ليست شيئا آخر غير نموذج للوجود و النشاط الإجتماعي للإنسان ، و هذا النقد الذي وجهه ماركس يعبر عن مدى انشغال هيجل بالفكرة المجرد على حساب ما هو واقعي و عيني (Gurvitch, 1963, p. 124)

و من جهة أخرى فإن مفهوم الدولة والحرية عند هيجل بقي محل تضارب بين مختلف التيارات الفكرية التي شهدها عصره ، و هنا نشير إلى ثقافة هيجل الواسعة التي تلم بالدين و بالفلسفة و بالقانون و بأحداث عصره كالثورة الفرنسية ، و قد جعلته هذه العوامل كلها يساند ما يوافق أفكاره بشيء من التأييد و ينتقد ما لا يتوافق معها بشدة ، و قد رأينا كيف انتقد كل من كانط و هوبز و روسو ، و شيشرون وغيرهم.

و يبقى رغم كل هذا أن ما حققه هيجل من خلال فلسفته يعتبر ضخما جدا ، خاصة و أنه قد فهم عصره أحسن فهم ، فإذا كان يقول "أن بومة مينيرفا لا تطير إلا بعد أن يرخي الليل سدوله ، و أن الفلسفة تحيط عصرها بأفكار" ، فإنه كان أحسن من أحاط عصره بأفكار و حقق مقولته الشهيرة " كل واقعي معقول ، و كل معقول واقعي" لأنه ربط بين الفكرة و الواقع ربطا لم يسبقه أحد (بومة منيرفا التي لا تُحلق إلا في الظلام، عبارة الفيلسوف الألماني *فريدريك هيجل*)، وكان يقصد بها الفلسفة، فقد كانت البومة عند الإغريق القدماء، ترمز الى الحكمة أو الفلسفة، أما منيرفا Minervaفهي آلهة الحكمة عند الرومان.

و بما أن دراستنا هذه تعالج موضوع واقعي فهو معقول ، و بما أن التطور التكنولوجي شيء معقول فالذكاء الاصطناعي اليوم واقعي و عليه ارتأينا أن ندرج في دراستنا هذه تفسير و شرح الذكاء الإصطناعي لموضوع بحثنا من خلال موقع deepseek فكان جوابه على النحو الآتي :

**الحرية والجدل في فلسفة هيجل: بين الفرد والدولة **

يُعدّ مفهوم **الحرية** أحد الركائز الأساسية في فلسفة **جورج فيلهلم فريدريش هيجل** (1770–1831)، لكن فهمه لها يتجاوز التصور الفردي البسيط ليصبح جزءًا من عملية جدلية تاريخية واجتماعية. في فلسفة هيجل، لا تُفهم الحرية بمعناها السلبي (التحرر من القيود)، بل بمعناها الإيجابي كـ**تحقيق للذات عبر العقل والاندماج في الكلّ الأخلاقي** (الدولة والمؤسسات العقلانية).

1.**الحرية كتطور جدلي **

يرى هيجل أن الحرية لا تتحقق في الفراغ، بل من خلال **صراع وتجاوز** (Aufhebung)التناقضات. ففي كتابه **"فلسفة الحق"** (1820)، يشرح أن :

** –الحرية الذاتية** (الفردية) تبدأ مع الوعي بالذات، لكنها تبقى ناقصة إذا اقتصرت على الأهواء الشخصية .

** –الحرية الحقيقية** تتحقق عندما يدرك الفرد أن حريته مرتبطة بالعقلانية والمؤسسات الاجتماعية (مثل الأسرة والمجتمع المدني والدولة).

" <الإرادة الحرة الحقيقية هي التي تختار ما هو عقلاني" — هيجل، *فلسفة الحق .*

2.**الدولة كتجسيد للحرية العقلانية **

على عكس التصور الليبرالي الذي يفصل بين الفرد والدولة، يرى هيجل أن **الدولة العقلانية** (ليست الاستبدادية!) هي ذروة تحقيق الحرية، لأنها :

–تُنظّم المصالح الفردية ضمن إطار أخلاقي مشترك .

–تجسّد "الروح الموضوعية(Sittlichkeit) "، أي الأخلاق المتجسدة في المؤسسات .

–تحوّل الحرية من نزعة فردية إلى مساهمة في الصالح العام .

لكن هيجل يحذر من أن تكون الدولة قمعية؛ فالدولة العقلانية يجب أن تحترم **الحقوق الفردية** ضمن نسقها الكلي.

.3**الجدل بين الفرد والمجتمع **

يظهر التناقض الظاهري بين حرية الفرد وضرورات الدولة عبر **الجدل الهيجلي :**

** –الأطروحة**: الفرد يطالب بحرية مطلقة .

** –نقيض الأطروحة**: المجتمع يفرض قيودًا .

** –التركيب**: الحرية تتحقق بالاندماج في نظام عقلاني يوفّق بين الحرية الفردية والخير العام .

.4**نقد هيجل **

اتُهم هيجل بتبرير سلطة الدولة على حساب الفرد (خاصة من قبل ليبراليين مثل **شوبنهاور** و**كيركغور**)، لكن بعض المفسرين (مثل **أكسيل هونيث**) يرون أن فلسفته تقدم نموذجًا لتوازن ديناميكي بين الفرد والمجتمع.

**الخلاصة **

الحرية عند هيجل **ليست هروبًا من القيود، بل وعيًا بالضرورة العقلانية**، حيث يصبح الفرد حرًا عندما يدرك أن انتماءه للدولة (كمشروع عقلاني) هو تعبير عن إرادته الحقيقية. بهذا المعنى، تكون الدولة ليست سجّانًا، بل **الإطار الذي يتحقق فيه الحرية بمعناها الأعلى .**

** نقد ماركس لفلسفة هيجل: من المثالية إلى المادية الثورية **

يُعتبر نقد **كارل ماركس** لفلسفة **هيجل** أحد التحولات الجذرية في تاريخ الفكر الغربي، حيث قام ماركس بقلب المنهج الجدلي الهيجلي رأسًا على عقب، محوّلًا إياه من مثالية مطلقة إلى مادية تاريخية. هذا النقد يتجلى في أعمال مثل **"نقد فلسفة الحق عند هيجل"** (1843) و**"الأيديولوجيا الألمانية"** (1845).

1. قلب الجدل الهيجلي من الروح إلى المادة:

** -هيجل** يرى أن التاريخ هو تطور *الروح المطلق* (الفكرة) نحو تحقيق الحرية عبر تناقضات جدلية (أطروحة ← نقيض ← تركيب).

** -ماركس** يرفض هذه المثالية، ويؤسس *المادية الجدلية *

** - الواقع المادي** (علاقات الإنتاج، الصراع الطبقي) هو محرك التاريخ، وليس الأفكار.

- الجدل لا يحدث في عالم الأفكار بل في **البنية الاقتصادية** للمجتمع.

** - مثال**: الصراع بين العبيد والسادة في العصور القديمة أو بين البروليتاريا والبرجوازية في الرأسمالية ليس صراعًا فكريًا، بل ماديًا .

"_إن وعي البشر ليس هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم."..... ماركس.

2. نقد مفهوم الدولة عند هيجل :

** -هيجل**: الدولة هي **ذروة العقلانية**، حيث تتحقق الحرية عبر الاندماج في المؤسسات العقلانية (القانون، الحكومة).

** -ماركس**: الدولة ليست محايدة، بل هي **أداة طبقية** تُستخدم من قبل الطبقة الحاكمة (البرجوازية) لقمع الطبقة العاملة :

- القوانين تحمي الملكية الخاصة .
- الجيش والشرطة يحرسان مصالح الرأسماليين .

- حتى الديمقراطية البرجوازية هي "ديكتاتورية البرجوازية" في نظر ماركس.

** –الحل الماركسي**: إسقاط الدولة البرجوازية عبر **ثورة البروليتاريا**، ثم بناء مجتمع شيوعي بلا دولة.

.3 نقد "الحرية الشكلية" في فلسفة الحق:

** –هيجل** يعتبر أن حرية الفرد تكتمل بالاندماج في الدولة العقلانية.

** –ماركس** يرى أن هذه "الحرية" **وهمية** في النظام الرأسمالي.

- العامل "حر" قانونيًا في بيع عمله، لكنه **مستَغَل** اقتصاديًا .
- الحقوق السياسية (مثل الانتخاب) لا تغير حقيقة الاستغلال الاقتصادي.

** - الحرية الحقيقية** تتطلب إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج .

.4 نقد الدين والفلسفة كـ"أفيون الشعوب:

** –هيجل** يرى الدين والفلسفة كتعبير عن الروح المطلق .

** –ماركس** يهاجم هذا الموقف ، الدين **يخذر** الطبقة العاملة بوعود الجنة، بدلا من الثورة.

آفاق الدراسة

لا شك أنه رغم الجهد المبذول في إتمام هذا البحث، فإن هذا الأخير لا يخلو من النقائص بسبب عدم قدرتنا على تناول كل نواحي الموضوع بالتفصيل، إلا أنه يمكن أن يكون هذا البحث جسرا يربط بين بحوث سبقت فأضاف إليها بعض المستجدات، لإثرائها وبعثها من جديد، وبحوث مقبلة كتمهيد لمواضيع يمكنها أن تكون إشكالية لأبحاث أخرى نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

- الحرية في الفكر الفلسفي بين المدرسة المثالية والمدرسة الواقعية-

و يحضرني هنا ما تناوله الأستاذ مونيس بخضرة في مقاله هيجل بأعين جزائرية:
المتتبع لقصة حضور الفلسفة الغربية في الفكر الجزائري المعاصر، سيرى مدى قلة اهتمام الباحث الجزائري بالفلسفة الهيجلية وامتدادها في الفلسفة المعاصرة ، رغم أهميتها وتعدد توجهاتها من فلسفة الدين إلى المنطق مرورا بالتاريخ والفن والسياسة والأخلاق وما تحتويه من أسئلة جريئة تخص الأنوار والرغبة والإرهاب والحرية وأيضا رغم التأثير الشديد الذي مارسته الهيجلية على الفلسفة الغربية المعاصرة سواء في فرنسا بفضل مساهمات بعض الهيجليين من أمثال "ألكسندر كوجيف" و"جان هيبوليت" و"فرانسوا شاتلي" و"جان فال" وبعض القراء" كجون لوك نونسي"، والمشهد نفسه حدث في إيطاليا مع "غرامشي" وفي ألمانيا مع تلامذة هيجل وفي بريطانيا وأمريكا مع "جون ديوي". وفي كل الأحوال نرجع عدم انفتاح الباحثين الجزائريين على الهيجلية بالشكل المطلوب مقارنة بالماركسية مثلا رغم تقاطعهما بسبب عامل اللغة وتأخر ترجمة الفلسفة الهيجلية إلى اللغة الفرنسية التي يعتمدها الكثيرون منهم، وأيضا إلى تعقد وغموض نصوصها وهذا ما اتفق عليه المتخصصون فيها.

أما في جامعة وهران، فنجد **الأستاذة: د."رياحي محمدي رشيدة"** التي تعد إحدى الأسماء الجزائرية التي تخصصت في فلسفة هيجل، حينما استغرقت سنوات طويلة في دراسة

فلسفته، وهي مسيرة توجها كتابها"هيجل والشرق" الصادر عن دار ابن نديم سنة 2012 ، وأيضا **الأستاذ: د. "بن مزيان بن شرقي"** من خلال اهتمامه بفلسفة الحضارة وفلسفة التاريخ الكوني، وهي جهود أثمرت ترجمته لكتاب"جون ليوك نونسي" بعنوان: "هيجل/قلق السلب" الصادر عن منشورات البرزخ سنة 2010 (مونيس، 2016).

قائمة المصادر

و المراجع

المصادر و المراجع باللغة العربية

أولا: المصادر:

01 – أوغسطين. (2023). في الاختيار الحر للإرادة. (عبد الستار السعدي، المترجمون) بيروت: دار الرافدين للطباعة و النشر والتوزيع.

02– فريدريك نيتشه. (2017). العلم المرح. (علي مصباح، المترجمون) بيروت، لبنان: منشورات الجمل.

03– هيجل. (1995). تاريخ الفلسفة. (امام عبد الفتاح امام، المترجمون) القاهرة: مكتبة مدبولي.

04– هيجل. (2007). أصول فلسفة الحق (المجلد 2). (امام عبد الفتاح إمام، المترجمون) بيروت، لبنان: دار التنوير.

05– هيجل. (2007). العقل في التاريخ من محاضرات في فلسفة التاريخ (المجلد 1). (امام عبد الفتاح امام، المترجمون) بيروت، لبنان: دار التنوير.

06– هيجل جورج فيلهلم فريدريك. (1996). أصول فلسفة الحق. (إمام عبد الفتاح إمام، المترجمون) القاهرة، مصر: مكتبة مدبولي.

07– هيجل. (2008). فنومينولوجيا الروح. (ناجي العونلي، المترجمون) بيروت، لبنان: المنظمة العربية للترجمة.

ثانيا: المراجع:

01– ابراهيم أبو النجا. (1999). محاضرات في فلسفة القانون. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية.

02– اسماعيل زروخي. (2001). دراسات في الفلسفة السياسية. القاهرة، مصر: دار الفجر للنشر و التوزيع.

03– امام عبد الفتاح امام. (2007). دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل. بيروت، لبنان: دار التنوير.

04– أماني قنديل. (2008). الموسوعة العربية للمجتمع المدني. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

05– أميرة حلمي مطر. (2013). الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس. القاهرة: دار المعارف.

06– اميل برهييه. (1987). تاريخ الفلسفة. (جورج طرابيشي، المترجمون) بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

07– أوغسطين. (2023). في الاختيار الحر للإرادة. (عبد الستار السعدي، المترجمون) بيروت: دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع.

08– برتراند راسل. (1977). تاريخ الفلسفة الغربية. (محمد فتحي الشنيطي، المترجمون) القاهرة، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

09– بول ريكور. (2001). من النص إلى الفعل أبحاث التأويل. (حسان بورقية ترجمة محمد برادة ، المترجمون) الاسكندرية، مصر: عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية.

10– جان توشار. (2010). تاريخ الأفكار السياسية (المجلد 2). (ناجي الدراوشة، المترجمون) جدة، السعودية، السعودية: التكوين للطباعة والنشر والتوزيع.

11– زكريا ابراهيم. (1971). مشكلة الحرية. القاهرة: مكتبة مصر.

12– زكريا ابراهيم. (2010). هيجل أو المثالية المطلقة. مصر: مكتبة مصر.

13– زكي نجيب محمود. (2020). قصة الفلسفة الحديثة. القاهرة: مؤسسة هنداوي.

14- ستيس ولتر. (1975). فلسفة هيجل. (زكي نجيب محمود امام عبد الفتاح امام، المترجمون) القاهرة، مصر: دار الثقافة.

15- ستيفن دي نانسي. (2012). علم السياسة الأسس. (رشا جمال، المترجمون) بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث و النشر.

16- صالح السنوسي. (2011). إشكالية المجتمع المدني العربي، العصبية والسلطة والغرب (الإصدار بدون). القاهرة، مصر: الدار المصرية اللبنانية.

17- عبد الرحمن بدوي. (1979). فلسفة العصور الوسطى. بيروت : دار القلم.

18- عبد الرحمن بدوي. (1996). فلسفة القانون و السياسة عند هيجل. القاهرة: دار الشروق.

19- عبد الرحيم بن صمايل السلمي. (2010). حقيقة الليبرالية و موقف الاسلام منها. الرياض، السعودية: مركز التأصيل للدراسات و البحوث.

20- عبد الفتاح ديدي. (2001). هيغل. مصر: دار المعارف.

21- عز الدين الخطابي. (2008). أسئلة الحداثة ورهاناتها في المجتمع والسياسة والتربية. بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.

22- علاء جواد كاظم. (2011). الفرد والمصير بحث في الإنثروبولوجيا الثقافية. بيروت: التنوير للطباعة و النشر و التوزيع.

23- علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني، و الدكتور إبراهيم الإبياري. (1983). التعريفات (الإصدار 2). بيروت: دار الريان للتراث.

24- علي عبد المعطي محمد. (1985). السياسة بين النظرية والتطبيق. القاهرة، مصر: دار النهضة العربية للطباعة و النشر و التوزيع.

25- علي عبد المعطي محمد. (1997). أعلام الفلسفة الحديثة (المجلد 2). الاسكندرية، مصر: دار المعرفة الجامعية.

26- فريال حسن خليفة. (2006). نقد فلسفة هيجل ، كيركجورد ، فويرباخ ، ماركس. بيروت، لبنان: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع.

27- كرم, ي. (2012). تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: كلمات عربية للترجمة و النشر.

28- محمد الشيخ. (2006). فلسفة الحداثة في فكر هيجل. بيروت، لبنان: الشبكة العربية للأبحاث و النشر.

29- محمد عابد الجابري. (2019). دروس في الفلسفة والفكر الاسلامي. بيروت، لبنان: دار الروافد الثقافية.

30- محمد عثمان الخشت. (2002). المجتمع المدني عند هيجل. القاهرة، مصر: دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع.

31- مراد وهبة. (1993). قصة الفلسفة. مصر: دار العالم الثالث.

32- مولود ديدان. (2005). مباحث في القانون الدستوري و النظم السياسية. الجزائر: دار الكتاب للنجاح.

33- مونيس بخضرة. (2008). تاريخ الوعي ، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع. بيروت، لبنان: الدار العربية للعلوم ناشرون.

34- هارولد لاسكي. (2012). الدولة نظريا وعمليا (الإصدار 2). (صبحي سالم، المترجمون) القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة.

35- وليم كلي رايت. (2010). تاريخ الفلسفة الحديثة. (محمود سيد أحمد، و امام عبد الفتاح امام، المترجمون) بيروت: التنوير للطباعة و النشر و التوزيع.

36- يوسف كرم. (2012). تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهر، مصر: كلمات عربية للترجمة والنشر.

ثالثا: المعاجم و الموسوعات:

01- أندريه لالاند. (2001). الموسوعة الفلسفية (الإصدار 2، المجلد 3). بيروت ، باريس: منشورات عويدات ، المطلوعات الجامعية فرنسا.

02- الكيالي عبد الوهاب. (1981). موسوعة السياسة (المجلد 2). بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للدراسات و النشر.

03- جوناثان, أ. (2013). الموسوعة الفلسفية المختصرة. (ف. كامل (.**Trad** ,القاهرة, مصر: المركز القومي للترجمة.

04- صليبا, ج. (1982). المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

05- مجموعة من المؤلفين. (1991). أطلس الفلسفة. (جورج كتورة، المترجمون) بيروت: لمكتبة الشرقي.

06- مدكور, ا. (1983). المعجم الفلسفي. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

07- عبدد الرحمن بدوي. (1984). موسوعة الفلسفة. بيروت: لمؤسسة العربية للدراسات و النشر.

08- ميخائيل أنوود. (2000). معجم مصطلحات هيجل. (امام عبد الفتاح إمام، المترجمون) القاهرة: لمركز المصري العربي.

رابعا: المذكرات و رسائل التخرج:

01- آكلي محمد زيدان ، تنزار قادة:"الحق في الفكر الفلسفي" هيجل نموذجا ، مذكرة تخرج لنيل شهادة ليسانس فلسفة ، جامعة السانية ،وهران ، اشراف الأستاذ: د/ عبد الحكيم صايم ، السنة 2001-2002 (غير منشورة).

02- غرابي نسمة ، "أخلاق الدولة عند هيغل" ، مذكرة لنيل شهادة ماستر فلسفة عامة ، جامعة محمد بوضياف المسيلة ، اشراف الأستاذ: د/ رياض خوضر ، السنة 2023-2024 (منشورة).

المراجع باللغة الأجنبية

01- Arendt, H. (2016). Qu'est-ce que la politique ? paris: POINTS.

02- Brook, P. (2023, 10 27). UNDERSTANDING THOMAS AQUINAS. Consulté le 05 12, 2025, sur medium.com: https://medium.com/@kwotboksundayhenry11/understanding-thomas-aquinas-a-philosophy-summary-f717e282394e

03 - Bussell, F. W. (2018). The School of Plato. London : Forgotten Books.

04 - Eugene, F. (1992). La Philosophie politique de Hegel. paris, france: gallimard.

05 - Flew, A. (1989). AN INTRODUTION TO WESTERN PHILOSOPHY. London: Thames and Hudson Ltd.

06 -Gurvitch, G. (1963). Dialectique et sociologie. Paris, France: flammarion.

07- Kervégan, j.-F. (2003). Principes de la philosophie du droit. PARIS, FRANCE: Presses Universitaires de France - PUF.

المواقع الإلكترونية

01- Peter Bornedal. (16 12, 2017 **). جدلية السيد والعبد. تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من ويكيبيديا الموسوعة الحرة:**

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D8%AF%D9%84%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF_%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%AF#cite_ref-1

02- أشرف حسن منصور. (8 1, 2007). قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة. تاريخ الاسترداد 15 4, 2025، من الحوار المتمدن : https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=85416

03- أشرف منصور. (16 04, 2015). قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة. تاريخ الاسترداد 11 05, 2025، من مجلة حكمة: **https://hekmah.org/%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9-%D9%87%D9%8A%D8%AC%D9%84/**

04- الفارابي, أ. (2019, 05 19). هيغل و الروح المطلق. **Consulté le 05 07, 2025, sur** فايسبوك:

https://www.facebook.com/profile/100009992767678/search/?q=%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%AD%20%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B7%D9%84%D9%82&locale=ar_AR

05- بخضرة مونيس. (05 06, 2016). هيجل بأعين جزائرية. تاريخ الاسترداد 10 05, 2025، من المديرية العامة للبحث العلمي والتطوير التكنولوجي: https://asjp.cerist.dz/en/article/21611

06- تعريف و معنى الدولة. (27 03, 2025). تاريخ الاسترداد 08 05, 2025، من المعاني:
https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9/

07- تفسير مفهوم جدل أو ديالكتيك السيد و العبد (Master/Slave) عند هيجل. (14 08, 2018). تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من الفلسفة و التفكير النقدي:
https://www.facebook.com/profile/100067898258388/search/?q=%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF%20%D9%88%20%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A8%D8%AF

08- روبير الفارس. (06 04, 2020). الفكر الإسلامي بين الحرية والقدر والإنسانية. تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من بوابة الحركات الاسلامية: https://www.islamist-movements.com/52941

09- سامية معكرون. (بدون تاريخ). الحرية و المسؤولية. تاريخ الاسترداد 10 05, 2025، من المركز التربوي للبحوث و الانماء CRDP: https://mail.crdp.org/magazine-details1/651/493/491

10- ضحى الطلافيح. (17 08, 2022). تعريف الحرية في الفلسفة. تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من alfalsafah: https://alfalsafah.com/g/%D8%AA%D8%B9%D8%B1%D9%8A%D9%81-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D9%81%D8%A9

11- عبدالله القيسي. (20 05, 2017). لماذا الدين؟ تاريخ الاسترداد 10 05, 2025، من الجزيرة نت:
https://www.aljazeera.net/blogs/2017/5/20/%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86

12- علاء جواد كاظم. (22 04, 2015). تطور مفهوم الفرد. تاريخ الاسترداد 02 05, 2025، من ساقية:
https://saqya.com/%D8%B9%D9%84%D8%A7%D8%A1-%D8%AC%D9%88%D8%A7%D8%AF-%D9%83%D8%A7%D8%B8%D9%85%D8%8C-%D9%88%D8%AA%D8%B7%D9%88%D8%B1-%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D8%AF/#:~:text=%D9%84%D9%82%D8%AF%20%D8%B8%D9%87%D8%B1%20%D8%A7%D9%84

13- فتحي إنقزو. (28 06, 2022). مقالات في التاريخ والسياسة لإيمانويل كانط. تاريخ الاسترداد 15 04, 2025، من المركز العربي للابحاث و دراسة السياسات:
https://www.dohainstitute.org/ar/BooksAndJournals/Pages/arabic-translation-of-kant-collected-writings-volume-viii-treatises-after-1781.aspx

14- فيصل براء متين المرعشي. (28 07, 2017). مفهوم الدولة. تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من الموسوعة السياسية:
https://political-

encyclopedia.org/dictionary/%D9%85%D9%81%D9%87%D9%88%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%88%D9%84%D8%A9

15- قراءة جديدة لفلسفة هيجل في الدولة. (08 01, 2007). تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من الحوار المتمدن: https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=85416

16- محمد حيرش بغداد. (20 10, 2008). الخطاب المثالي في الفلسفة الألمانية الحديثة. دراسة تحليلية ونقدية. تاريخ الاسترداد 22 04, 2025، من إنسانيات ، مجلة أكاديمية مختصة في الأنثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية: https://journals.openedition.org/insaniyat/2267

17- محمود السيد مراد. (22 09, 2011). الحرية في الفكر الفلسفي اليوناني. تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من كنانة أونلاين: https://kenanaonline.com/users/MahmoudMorad/posts/320732#:~:text=%D9%83%D8%A7%D9%86%20%D8%A3%D8%B1%D8%B3%D8%B7%D9%88%20%D8%A5%D8%B0%D9%86%20%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1%D8%A7%D9%8B%20%D9%82%D9%88%D9%8A%D8%A7%D9%8B,%D8%A3%D9%86%20%D8%A3%D8%B1%D8%B3%D8%B7

18- معنى كلمة الجدال و المراء. (09 04, 2025). تاريخ الاسترداد 10 05, 2025، من الدرر السنية: https://dorar.net/alakhlaq/3734/%D8%A3%D9%88%D9%84%D8%A7-%D9%85%D8%B9%D9%86%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D9%84%D8%BA%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D8%B5%D8%B7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%A7#:~:text=%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B

19- ناصر الكندي. (07 02, 2010). القانون في فلسفة هيجل. تاريخ الاسترداد 09 05, 2025، من الفلق: https://www.alfalq.com/%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%a7%d9%86%d9%88%d9%86-%d9%81%d9%8a-%d9%81%d9%84%d8%b3%d9%81%d8%a9-%d9%87%d9%8a%d8%ac%d9%84/

فهرس المحتويات

العنوان	الصفحة
الإهداء	–
شكر وعرفان	–
ملخص الدراسة	**I– II– III**
مقدمة	1
الفصل الأول: المدخل المفاهيمي	12
تمهيد	13
المبحث الأول: .....ضبط مفاهيم الدراسة	14
المبحث الثاني:..... التطور التاريخي لمفهومي الحرية و الدولة	37
خلاصة الفصل الأول	58
الفصل الثاني: الفرد و الدولة عند هيجل	59
تمهيد	60
المبحث الأول:..... جدل الفرد و الدولة عند هيجل	61
المبحث الثاني: .....مقومات الدولة	68
المبحث الثالث:..... نهاية الدولة	79
خلاصة الفصل الثاني	84
خاتمة	86
قائمة المراجع	95
فهرس المحتويات	102