

المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب

هوبز، روسو، هيغل

اكتسب مفهوم الاغتراب (أو الاستلاب) حقّ الوجود الفكري الراسخ، منذ أواخر القرن الثامن عشر، ولا يزال حتى يومنا هذا، بين المفاهيم الفكرية البارزة في الفلسفات المعاصرة وفي علم الاجتماع، وعلم النفس.

ورغم أن تاريخ المفهوم يرجع في بداياته المعروفة الأولى إلى اللاهوت البروتستانتي، أي بدايات القرن السادس عشر (من لوثر إلى كالفن)^(٢)، فإن استخداماته تشعبت وتنوّعت على مدى قرنين من تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي الاوربي، ابتداء من هوبز وجون لوك، مروراً بجان جاك روسو، وفيخته وشيلنغ، وصولاً إلى هيغل الذي يحتلّ الاغتراب موقعاً مركزياً في فلسفته كما سنرى.

ويتواصل هذا المفهوم بعد هيغل بمحتوى جديد في أعمال لودفيغ فويرباخ (اغتراب الجوهر الإنساني في المسيحية) وفي أعمال كارل ماركس المبكرة والمتأخرة^(٣)، (اغتراب الإنسان عن نشاطه، عن منتوجات هذا النشاط، واغتراب الإنسان عن الإنسان، وعن ماهيته كجنس بشري) على حد سواء، ولم تنته الرحلة الفكرية للمفهوم، عند هذا الحد، بل استمرت في التواصل في القرن العشرين، حسبنا الإشارة إلى جورج لوكاش، أريك فروم وهربرت ماركوزه وروبرت تاكر، وهايدغر وجان بول سارتر، إضافة إلى عدد من المشتغلين في الفلسفة وعلم الاجتماع^(٤) أمثال ماركوزه، وشاخت، وميساروش

فالح عبد الجبار^(١)

(تلميذ لوكاش)^(٥).

أكثر. ونركز هنا في هذا البحث، كما هو مثبت في العنوان، على الجذور الكلاسيكية للمفهوم التي تبلغ ذروتها عند هيغل. أما تطور المفهوم بعد ذلك فلا يندرج في هذا البحث رغم وجود إشارات عابرة إلى ذلك، واهتمامنا الرئيس ينصبّ على تسوير محتوى المفهوم.

إن تنوع مضامين مفهوم الألينة ليس حكرًا عليه. فهذا المصير أصاب الكثير من المقولات والمفاهيم، بسيطها ومعقدها. فمقولات عامة مثل «الوجود»^(٧)

إن المقولات والمفاهيم تتطور بتطور حركة المعرفة في الزمان، وتنوع النظم الفلسفية وتكتسي مضامين أغنى، وأشد تعقيداً، وتشابكاً، تقابل غنى وتعقد وتشابك الظاهرات التي تعكسها هذه المفاهيم والمقولات كلاً أو جزءاً

و«الجوهر»^(٨)، العقل، الوعي، الخ، تمتلئ كما نرى من تاريخ تطور النظم الفكرية عامة بمضامين متباينة. فالوجود Being, Sein إما خلق ذاتي (خالص أحياناً)، أو واقع موضوعي مستقل عن الوعي (الذات البشرية الواعية)، وهو الروح الخالقة للعالم سواء كانت «الأنا» الفيختية، أو الفكرة المطلقة الهيجلية أو هو العالم الخالق للروح، أو هو الواقع الشعوري المباشر للوجود (الذات)، أي وجود الموجود كوعي (هايدغر) الخ.

في الماضي، كما في الحاضر، نجد أن استخدامات هذا المفهوم متعددة، على نحو لافت للانتباه، إلى حدّ أن مفهوم الاغتراب [Entfremdung, alienation] بات يخدم في توصيف أشدّ الظواهر تبايناً وتنوعاً، في ميدان الوعي، وميدان السياسة، وميدان الاقتصاد، والسوسيولوجيا، وعلم النفس وعلم التاريخ، إلى جانب الفلسفة واللاهوت، ابتداء من الحرمان من الملكية إلى العمل القسري، ومن عبادة المال إلى الأمراض النفسية، ومن القلق إلى السلبية السياسية، ومن التمرد إلى ضعف الإيمان، ومن الغربة عن الله في اللاهوت إلى غربة الفردي عن الاجتماعي أو انسحاق الفرد بإزاء الأشياء، أو انسحاق الذات بإزاء الموضوعية، أو انفلات منتجات النشاط البشري عن سيطرة البشر في الفلسفة^(٦).

ويشكل هذا المفهوم جزءاً جوهرياً من منظومات فلسفية ومذاهب اجتماعية متنافرة، ويكتسي مضامين بالغة التنوع. إلام يرجع هذا التنوع المتنافر والمتكامل في آن؟ ليس ذلك حكرًا على مفهوم Alienation، وتفادياً للارتباك في المعاني والاستعمالات نستخدم الآن تعبير «الألينة»، أي التعبير الصوتي المباشر للكلمة، على غرار استعمالنا لمفردة راديو، وتلفزيون، بغية تجنّب إصاق معنى واحد، وحيد بالكلمة، نعني ذلك إصاق معنى «الاغتراب» أو «الاستلاب» فذلك أحد تجلياتها لا

٢. تنوع النظم الفلسفية والسوسيولوجية التي استخدمت هذا المفهوم، وأسبغت عليه مضامين متنوعة تبعاً لبنية هذه النظم والموقع الذي تحتله.

٣. إن الظاهرة أو الحالة التي يطلق عليها تعبير الألينة (الاغتراب، الاستلاب، الانتزاع، الانفصال، نقل الحقوق، الخ، الخ) ترتبط بشبكة من العلاقات المادية أو العلاقات الفكرية (الروحية)، أو العلاقات المادية- الفكرية في ميادين الإنتاج الفكري والمادي وميادين العلاقات السياسية والحقوقية. الخ، مما يسبغ على المفهوم المزيد من التنوع والتشابك والتداخل رغم وجود وحدة جووانية في قلب هذا التنوع نفسه.

شيء عن تاريخ المفهوم:

قبل الخوض في الدلالات الفكرية لمفهوم الألينة في اللاتينية والانجليزية ومقابلاتها الألمانية، يمكن البدء في استعراض تاريخي مكثف، لهذه المفردة كمفهوم فلسفي. فمثل هذا العرض يتيح المقارنة بين هذه المعاني والدلالات المتغيرة فلسفياً وبين الدلالات اللغوية المتباينة للكلمة، لنجد أن إمكان الاستخدام المتنوع فلسفياً لهذا المفهوم ليست غريبة تماماً عن إمكان الاستخدام المتنوع لغوياً للكلمة في الأصل. (راجع الملحق اللغوي لهذا البحث). ابتداءً، يمكن القول إن أبعد استخدام فكري

و«الجوهر» Substance وSubstanz الذي يتجلى مفهوماً باعتبار الشيء مباشرة يكتسي، لاحقاً، مضامين متباينة، فهو النار، أو التراب أو الهواء أو الماء (مادة طبيعية)، أو كل هذه العناصر مجتمعة (الاسطقسات الإغريقية)، أو بعضها منفرداً (النار عند هيراقليطس أو العدد عند الفيثاغوريين). أو هو الشكل (الصورة) عند أرسطو، مقابل المادة (الهولي)، أو هو الوجود الذي يكون هو ذاته علّة ذاته causa sui كما عند سبينوزا.

بتعبير آخر، إن المقولات والمفاهيم تتطور بتطور حركة المعرفة في الزمان، وتنوع النظم الفلسفية وتكتسي مضامين أغنى، وأشد تعقيداً، وتشابكاً، تقابل غنى وتعقد وتشابك الظاهرات التي تعكسها هذه المفاهيم والمقولات كلاً أو جزءاً.

ويمكن أن نحيل التعدد في استخدام مفهوم الألينة Alienation إلى عدة مجموعات من العوامل ستوضح في مجرى هذا المبحث الموجز:

١. الظلال العديدة التي تنطوي عليها مفردة الألينة من ناحية الدلالات اللغوية سواء في أصولها اللاتينية أو الإنجليزية أو مقابلاتها الألمانية، وهذه الظلال العديدة (إذا اعتبرنا اللغة، كما يقول هيغل، حاملاً للفكر) هي: انعكاسات لعلاقات قائمة في الواقع، ولتطور هذه العلاقات في التاريخ. (شرح معنى Alienation – Entfremdung قاموسياً مدرج في آخر البحث).

الخطيئة تبدأ من الجنة بسقوط آدم (عصيانه أوامر الخالق) وخروجه وزوجه من الجنة، وأن البشر، نسل آدم، ورثوا الخطيئة الأصلية. وباتت الخطيئة التفسير الشامل للحياة، من الفقر، إلى الدونية الاجتماعية، ومن الأوبئة، إلى الحروب، التي جعلت الحياة ومآلاتها مصادفة، لا شيء متيقناً فيها، تحكمها قوى متقلّبة، تقلّب المناخ، تعاقب البشر بالموت والفاقة (تفسير الأوبئة والهزائم والحروب على أنها عقاب إلهي يتكرر في معظم الأديان).

السييل إلى الخلاص من عبء الخطيئة، يأتي بحسب الكنيسة الكاثوليكية، عبر المشاركة في «معجزة القداس» (حيث يتحول نبيذ الكنيسة وخبزها إلى دم السيد المسيح وجسده) كما يأتي الخلاص، لا بالصلاة والتعب، بل بالاعتراف للقس، ونيل صكوك الغفران، طبعاً بعد دفع ثمن الاعتراف وثمان الصكوك نقداً. وهي باختصار عملية تطهير بأجرة.

ولم يقتصر الأمر على ذلك بل إن الكنيسة الكاثوليكية، عصر ذاك طبعاً، شجعت الرقى والتعاويد والمعجزات والتنجيم، والنبوءات الفلكية، أي شجعت كل الوسائل السحرية لدرجة بات يتعذر معها القول أين يبدأ الإيمان وأين ينتهي السحر.

والسحر كما هو معلوم، نظام بديل عن العلم والتكنولوجيا لضبط الطبيعة (بما في ذلك طبيعة الجسد البشري) والتحكم بها. ويحيل كثرة من المؤرخين (بينهم كريستوفر هيل أحد أهم دارسي عواقب تلك الحقبة) سهولة انتشار الوسائل السحرية

البروتستانتية، في صيغتها الألمانية (لوثر)، أو الفرنسية-السويسرية (كالفن)، هي كما يشير اسمها: احتجاج، مثلما أن الكاثوليكية هي عقيدة: التثليث، والأرثوذكسية: العقيدة القويمة.

لكلمة الألينة (alienario بشكلها اللاتيني) يرجع إلى اللاهوت البروتستانتية، وإلى لوثر وكالفن بالتحديد، أو لربما حتى إلى أبعد من ذلك^(٩).

معروف أن المذهب البروتستانتية والمذهب الربوبي (Deism) اللذين اعتبرهما المؤرخون أبرز أشكال الدين في العصر الصناعي الحديث^(١٠) (في انطلاقة الأوربية) يرفضان كل من موقعه، فكرة التوسّط بين الخالق والإنسان، البروتستانتية ترفض فكرة التوسّط بالمعنى الكاثوليكي، بينما المذهب الربوبي يرفض التوسّط بكل أشكاله جملة وتفصيلاً، ويعلن عن إيمانه بإله لا شخصي، فوق الأديان (فولتير مثلاً)^(١١).

البروتستانتية، في صيغتها الألمانية (لوثر)، أو الفرنسية-السويسرية (كالفن)، هي كما يشير اسمها: احتجاج، مثلما أن الكاثوليكية هي عقيدة: التثليث، والأرثوذكسية: العقيدة القويمة. ولكن احتجاج البروتستانتية على ماذا؟

نظمت الكنيسة الرسمية، أي الكاثوليكية، بنية الاعتقاد الديني على مفهوم الخطيئة الأصلية.

إلى المجال الروحي، وعقابها روحي بالمثل، لا شأن للمحاكم بها، دنيوية أم إكليروسية. إذاً انطلقت البروتستانتية من مقدمات مترابطة تعترف بوجود الخطيئة^(١٢) على الغرار الكاثوليكي، لكنها تعتبرها مسؤولية فردية، لا وصمة جماعية لكل البشر، أولاً، وأن الغفران لا يتحقق بتوسط الكنيسة بل بالجهد الذاتي للفرد، (إلغاء التوسط)، ثانياً، وإن العلاقة بين الخطيئة ورزايا الوجود الاجتماعي مقلوبة ثالثاً: فالدونية الاجتماعية والتفاوت بين المراتب (الطبقات) الاجتماعية، وجبروت الدولة المستبدة، هي ليست نتاج الخطيئة الأصلية، كما تدّعي الكاثوليكية تسويغاً لكل هذه البلايا، بل إن فكرة الخطيئة هي ذاتها نتاج انعدام المساواة بين البشر، وهي نتاج التفاوت في الملكية، الخ.

لقد ركزت البروتستانتية نقدها، من بين ما ركزت (في مجرى الإصلاح الديني الذي رفعت رايته في القرن السادس عشر) على هذه «الغربة» وهذا «الانفصال» بين الإنسان والله، واعتبرته بمثابة موت روحي (كالفن).

بهذا المسار قوّضت البروتستانتية «حق» الكنيسة، من البابا إلى الأساقفة والقساوسة والرهبان، في احتكار المقدس، واحتكار الغفران، كما قوّضت القاعدة المادية لثراء الكنيسة (بيع الغفران) التي باتت عصر ذلك أكبر مالك للأصول الزراعية.

الإعجازية إلى ضعف الوسائل التكنولوجية البدائية - عصر ذاك (حرّف بسيطة وزراعة بدائية) وعجز الناس بإزاء الأوبئة الفتاكة (الطاعون الأسود مثلاً)، وسوء موسم الحصاد (ما يعني الموت جوعاً) والحروب المباغته، فكانوا مستعدين لتقبل فكرة العجز البشري المطلق، والرضوخ لسلطة القساوسة، وسطاء تجارة الخلاص.

البروتستانتية هاجمت الرقي، والتنجيم، والنبوءات الكنسية، ومعجزاتها، بما في ذلك «معجزة القديس» (الطقس الكنسي)، وركزت نيران نقدها على صكوك الغفران. فالخطيئة بتفسير البروتستانتية ليست برّانية، موروثه من آدم، بل جوّانية، باطنية، في ضمير كل إنسان على انفراد، وأن الخلاص لا يتحقق بتوسط القساوسة، فكل مؤمن يمتلك قساً داخله، هو

ضميره الباطني. وبحسب قول فولتير: كل إنسان هو قسّ لنفسه بنفسه، هو ذاته وسيط ذاته. وأن التوسط هو غربة الإنسان عن الله. من هنا دفعت البروتستانتية صيرورة التحرر من رعب الخطيئة، وحطمت سلطة القساوسة على العقول والضمائر، وهي بهذا المعنى أكبر خرق لسلطة المراتبية الكنسية،

وأكبر باب لانبثاق فكرة الحرية الفردية، والثقة بالذات. بل إن الجناح الراديكالي من البروتستانتية توجه إلى إلغاء المحاكم الدينية، والمحاكم الدنيوية. في مجال المحاسبة والعقاب على «الخطيئة الدينية»، فهذه الخطيئة، إن وجدت، تنتمي إلى مجال الضمير،

نقد فلسفة أرسطو في المنطق: نشوء المدرسة التجريبية لبيكون، تهديم كوزمولوجيا أرسطو على يد كوبرنيكوس أولاً ثم غليلو غاليلي ثانياً (علماً أن منطق أرسطو ومذهبه الكوزمولوجي كانا أساس عقيدة الكاثوليكية منذ توما الاكويني) - عصر فتح كتاب الطبيعة وقراءة قوانينها، الهادمة لأسس السحر والتنجيم، وعصر نماء التفكير الفلسفي.

وكان ذلك أيضاً عصر مساءلة البروتستانتية نفسها، التي حققت التحرر من الكاثوليكية في جانب، وخلقت قيوداً جديدة - قديمة في جانب. لعل المشكلة الأبرز، أن البروتستانتية، على حد قول أحد المؤرخين «احتفظت بفكرة الخطيئة الأصلية، لكنها ألغت بوليصة التأمين ضدها»^(١٥).

ولعل ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية (الإنجليزية منذ القرن ١٥، الألمانية منذ القرن ١٦ وغيرهما) أنهت الاحتكار اللغوي الذي تمتع به رجال الدين لقراءة النص المقدس (اللاتينية) ولم يعد هذا السلاح الاحتكاري مجدداً. العنصر الآخر هو انتشار الطباعة، وصدور طباعات جيب أتاحت لكل عارف بالأبجدية قراءة النصوص المقدسة. وإن تنامي أعداد هؤلاء بفضل اتساع التعليم، وظهور الجامعات العلمية (لا اللاهوتية)، أنشأ جيلاً راح يسائل لاهوتيي البروتستانتية عن القول بوجود نصوص متعلقة بقضايا الخطيئة، والغفران، وسبلها. ومثلما أطلقت البروتستانتية أسئلة احتجاج على كنيسة روما الكاثوليكية، فقد انطلقت ضدها أسئلة

في إطار هذا الفكر اللاتوسطي بات الاتصال بين الذات البشرية والذات الإلهية مسموحاً وممكناً على مستوى فردي من دون التوسطات التقليدية. كما بات ضرورياً القضاء على «الغربة بين الله والإنسان» بتعبير كالفن^(١٣).

إن حالة الغربة أو الانفصال بين العالم الأرضي والعالم السماوي شقت طريقها إلى الترجمة البروتستانتية-اللوثرية-للكتاب المقدس، ونقرأ في ترجمة لوثر لسفر بولس (رسالة إلى أهل أفسس) - الإصحاح الرابع - الآية ١٨، ما يلي «جعلهم جهلهم غرباء عن حياة الله لقساوة قلوبهم»^(١٤).

لقد ركزت البروتستانتية نقدها، من بين ما ركزت (في مجرى الإصلاح الديني الذي رفعت رايته في القرن السادس عشر) على هذه «الغربة» وهذا «الانفصال» بين الإنسان والله، واعتبرته بمثابة موت روحي (كالفن).

فترة ما بعد الإصلاح الديني الكبير، اقترنت بتحويلات هامة. كان ذلك عصر صعود العلوم الطبيعية إسحق نيوتن أبو الفيزياء الحديثة (١٦٤٢-١٧٢٧)، عصر

لعل ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغات المحلية (الإنجليزية منذ القرن ١٥، الألمانية منذ القرن ١٦ وغيرهما) أنهت الاحتكار اللغوي الذي تمتع به رجال الدين لقراءة النص المقدس (اللاتينية) ولم يعد هذا السلاح الاحتكاري مجدداً

الطابع لحاجات المجتمع الصناعي-الحداثي الصاعد أو لإقصاء هذا اللاهوت من ميدان الحق والأخلاق والفلسفة، تلبية للحاجات نفسها.

في خضم هذا الصراع برزت في الواقع، كما في الفكر، جملة من الإشكالات بينها العلاقة بين الفرد والمجتمع. بين الحرية الفردية والحرية الاجتماعية، بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي.

كانت مفاهيم الحرية الفردية تشقّ طريقها إلى المجتمع المدني في شكل حرية الفرد، متجاوزة قيود المؤسسات القديمة. معروف أن مستوىً متديناً من التطور الاجتماعي يجعل الفرد ملتحمًا بكلّ أكبر، سيان إن كان هذا الكلّ قبيلة أو عائلة أو جماعة أو طائفة، في مواجهة المجتمع القاسي والطبيعة القاسية. أما في المجتمع الحديث، فإن الدرجة العليا من التطور تبرز أشكال الاتحاد الاجتماعي أمام الفرد كوسائل لتحقيق غاياته الفردية، وتجعله متحرراً من قيود الاثنين^(١٧).

لم يقتصر بروز مشكلة الفرد - المجتمع، على المجتمع المدني حيث «حرب الجميع ضد الجميع»، بل تعداه إلى المجتمع السياسي-الدولة، التي تحولت خلال حقبة التوازن بين العوام والنبلاء إلى ملكية مطلقة، وهي حقبة سرعان ما تهاوت في الثورة المجيدة (إنجلترا)، والثورة الفرنسية.

انعكست هذه الإشكالات في نظريات الحق الطبيعي عصر ذلك، وبرز مفهوم «الألينة» في ثنايا المعمار الفكري لهذه النظريات.

احتجاج جديدة: هل لعنة الخطيئة تقع على كامل الجنس البشري حيث لا خلاص الا للقلّة، المختارة جبراً، وهل إن مثل هذه الفكرة موجودة أصلاً في النص المقدس. وسؤال آخر: ما هي الخطيئة أصلاً؟^(١٦) وفتح سؤال الخطيئة سؤال المجتمع والدولة والملكية، فإذا كانت فكرة الخطيئة الأصلية اختلاقاً أو تأويلاً لا سند له، أو تخيلاً، فما الذي يسوّغ التفاوت في الملكية، وانقسام المجتمع إلى مراتب، واستبداد الدولة كحام للملكية، وبالتالي: ليس السقوط (سقوط آدم) هو سبب اللامساواة، بل اللامساواة هي سبب الخطيئة، وهلمّ جراً. هذه الانقسامات، في جانبها السياسي - الاجتماعي أفضت إلى انقسام المذاهب والحروب الدينية (الطائفية)، وفي جانبها الفكري مهدت لزحف العقلانية النقدية.

وانتقلت عدوى «الغربة» أو «الاغتراب» أو «الاستلاب» من اللاهوت إلى الفلسفة. وخاصة أقسامها المتعلقة بالحق والأخلاق، وذلك أواخر القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر، أي في

كانت الحرية الفردية تشقّ طريقها إلى المجتمع المدني في شكل حرية الفرد، متجاوزة قيود المؤسسات القديمة

أجواء الصراع اللاهوتي - اللاهوتي والصراع العلمي - اللاهوتي، إما لتكييف اللاهوت الكاثوليكي، المحافظ

فالمجتمع عنده مؤلف من أفراد كل واحد فيهم استحواذي (حب التملك، وحب السيطرة) وهم متساوون في هذا. والنتيجة أن مجتمع الأفراد الاستحواذيين (المالكين) والمتنافسين، هم في حالة حرب دائمة وشاملة ضد بعضهم، حرب لا بد أن تنتهي إلى دمار الجميع.

عالج هوبز (١٥٨٨-١٦٧٩) في مؤلفه الشهير ليفيathan (أو اللويathan) هذه الإشكالية. اللويathan، أي الوحش البحري، هو مجتمع «حرب الجميع ضد الجميع»، هو مجتمع ما قبل الدولة المنفلت عنفاً (بحسب رأي بعضهم)، أو أن اللويathan، الوحش، هو العاهل أو الحاكم، الماسك بالقوة القاهرة، اللاجئة للعنف (عند غيرهم). ميّز هوبز بين حالتين للبشر، حالة طبيعية أي فطرية، وحالة مدنية (حضارية). الأولى تتميز، عنده، بحرب الجميع ضد الجميع. غير أن الحقوق متساوية وعليه لا حاكم غير القوة، وبالتالي فالحق هو القوة. إن هذه الحرب الشاملة تنطوي على دمار متواصل. وهذا يتناقض بنظره مع النزوع إلى البقاء، أو صيانة النوع. إذاً، لا مفر من طلب السلم، ومن «تنازل» «تخلي» كل فرد عن جانب من حقه العام في تملك كل شيء وقيام حكومة مطلقة تحفظ التوازن. هذا «التخلي» يميز انتقال البشر من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية. وهي حالة لم يكن هوبز يرى فيها غير النظام الملكي المطلق، الديني لا الديني القائم في إنجلترا، والذي خدم فيه كحامل أختام^(١٩).

بدل الخوف من العقاب الأخرى ، يقدم هوبز الخوف من الدمار الذاتي الديوي، حرب الجميع ضد الجميع، الخوف من انهيار النظام الاجتماعي في هذه الدنيا

هوبز ولوك والمفهوم

يرى عدد من المؤرخين أن فلسفة هوبز هي النسخة الديوية من الأخلاق البروتستانتية. إنسان هوبز هو حالة الفطرة، وهذه هي نقطة انطلاق فلسفته السياسية - الاجتماعية، لكنها تكرر لمقولة كالفن عن «الإنسان الطبيعي». فهذا الإنسان أناني، وحيد، معزول، مسكون بالشّر، والأهواء المدمّرة، تماماً شأن إنسان هوبز النزاع إلى التملك والاستحواذ والسيطرة. وعلى حين أن البروتستانتية تعتمد على فكرة الخطيئة، وما ينجم عنها من إحساس بالذنب، لتزرع في باطن المرء أخلاق العمل والجهد والمثابرة الفردية على الغرار البروتستانتية، فإن هوبز يسعى إلى الغاية نفسها ولكن اعتماداً على مخاطبة العقل، على العلم العقلاني، وعلى حساب المنفعة، حساب الربح والخسارة. وبدل الخوف من العقاب الأخرى، يقدم هوبز الخوف من الدمار الذاتي الديوي، حرب الجميع ضد الجميع، الخوف من انهيار النظام الاجتماعي في هذه الدنيا. ومن طرائف الأوصاف عن هوبز أن معاصريه اعتبروه: كبير أساقفة الروح الفردية التنافسية^(١٨).

متساوون في الخضوع لهذه الضرورة، لذا فإنها بمثابة كسب عام ذي صفة اجتماعية. ذلك أن طاعة هذه الضرورة، كما يؤكد روسو، هي حرية^(٢٣). لكن الانفصال أو التخلي عن حق حماية الملكية، وحماية الحياة، وإسنادهما إلى عاهل (Sovereign فرداً كان أو هيئة) مقابل (عهد Covenant) من العاهل بحماية هذه الحقوق.

هنا نصادف الحقل الثاني الجديد لمعنى كلمة Alienation التي تقابل هنا، الانفصال عن الحق، أو نقل حق معين إلى طرف آخر.

إن فكرة الانفصال عن الحق والتنازل عن الحق، ونقل الحق أو الملكية إلى آخر هو العاهل (وهذه المعاني، جميعاً، مماثلة في كلمة واحدة،

إن الإنسان في الحالة الطبيعية (الظرة) يتمتع بالحرية وحق الملكية، وهو غير منفصل عنهما. ولا يحصل الانفصال إلا بظهور الدولة، أي نشوء الحالة المدنية (الحضارة). هذا الظهور يتم عندما يتنازل يتخلى (ينفصل) الأفراد الأحرار عن حقهم الطبيعي في الدفاع عن الملكية، والحياة ناقلين هذا الحق إلى المجتمع (العاهل)، بحسب لوك، على أن يكون لهم الحق في نزع التفويض إن أخل هذا بالتعاقد، أي لهم الحق بالثورة

إن التخلي، التنازل، الانفصال عن الحق الفردي، وتحويله إلى وجود اجتماعي، خارجي بالنسبة للأفراد هو ألينة alienation من حيث المحتوى، ونقول من حيث «المحتوى» لأن هوبز لا يستخدم تعبير الألينة مباشرة لوصف التخلي عن الحق أو التنازل عنه، أو الانفصال عنه، أو نقله إلى آخر إلى حكومة (عاهل)، بل يستخدم تعابير لغوية أخرى مثل: Divest, Renounce أي نبذ، تنازل، كما يستخدم تعبير Transfer the Right نقل الحق^(٢٠).

إن ربط مضمون هذه التعابير اللغوية الاعتيادية بمفهوم الألينة ليس إقحاماً اعتبارياً للمفهوم على فكر هوبز، بل استنباط لهذا الربط من حقيقة أن هذا المفهوم قد برز بشكل واضح في نظرية الحق الطبيعي التي صاغها هوبز اعتماداً على هوغو غروتوس (فيلسوف لجم العنف بين الدول)^(٢١)، الذي استخدم مباشرة المفهوم في صيغته اللاتينية لغوياً وشدد على التماثل الجوهرى بين التنازل عن الأشياء ونقل ملكيتها إلى آخر والتنازل عن السيادة ونقلها إلى آخر (العاهل)^(٢٢)، تاركاً ذلك أثراً واضحاً على الفكر السياسي في عصره، وبالذات على فكر هوبز الذي تناول هذه القضية بتفصيل أوسع.

المهم في ذلك هو الحقل المحدد لمعنى الألينة: إنه تخل طوعي ظاهرياً يقوم به الأفراد في المجتمع من جهة، وهو ضرورة خارجية بالنسبة اليهم لأنهم مدفوعون بالحاجة إلى حماية حق الحياة والملكية، أي مدفوعين بأناية الاستحواذ والتملك، وهم

المدنية (الحضارة). هذا الظهور يتمّ عندما يتنازل يتخلى (ينفصل) الأفراد الأحرار عن حقهم الطبيعي في الدفاع عن الملكية، والحياة ناقلين هذا الحق إلى المجتمع (العاهل)، بحسب لوك^(٢٥)، على أن يكون لهم الحق في نزع التفويض إن أخلّ هذا بالتعاقد، أي لهم الحق بالثورة.

ولا يستخدم لوك تعبير الأئينة مباشرة أيضاً، لوصف هذا الانفصال عن الحق أو التخلي أو التنازل عنه، أو نقل الحق، من الأفراد الأحرار إلى المجتمع، بل يستخدم على غرار هوبز كلمات أخرى اعتيادية هي بحسب نصوص لوك: Resigning, Quitting up، ترك، تخلّ أو نبذ^(٢٦).

إن ثنائية الحالة الطبيعية، الفطرية - الحالة المدنية، أو البدائية - الحضارية، وبروز فكرة التخلي أو التنازل أو نقل الحق Alienation يجعل هذا التخلي أو التنازل أو النقل لآخر بمثابة وسيط لحل تناقضات حالة الفطرة (حرب الجميع ضد الجميع عند هوبز) وجسر يرتقي بها إلى مستوى جديد هو الحالة المدنية (الحضارة عند لوك). وبذا يبدو الانفصال أو التخلي ضرورة من جهة وخطوة إلى الأمام من جهة أخرى، خسارة وكسب.

غير أن هذه الثنائية نفسها (طبيعة - حضارة) والتخلي كوسيط انتقالي بين الاثنين، وعلاقة باطنية، بانية لوحدة الطرفين، تجد معالجة جديدة متناقضة ورأسها المفكر هذه المرة هو جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨).

هي (Alienation) وقد استعيرت من ميدان العلاقات الاقتصادية، أي الانفصال عن الأشياء (السلع) أو نقل ملكيتها إلى آخر (أي بيعها) كفعل طوعي لقاء الحصول على عوض (نقود، أو سلع عينية أخرى، أو سندات ملكية) في مجرى التداول^(٢٤).

العلاقة بين الأفراد عند هوبز تعاقدية، شأن التجارة. وهناك ثلاثة أنواع من العلاقات. اقتصادي: العقد contract: ويقوم على مبادلة شيء لقاء شيء، نقد مقابل سلعة، أو نقد مقابل خدمة، والتبادل هنا فوري ومباشر. اجتماعي: الهدية Gift، تقديم شيء دون مقابل، على سبيل الكرم والوجاهة. وأخيراً سياسي: العهد Covenant أو ميثاق Pact تقديم شيء مقابل تعهد بمقابل مؤجل الدفع. هذه العلاقة الأخيرة هي العلاقة بين أفراد المجتمع والعاهل (فرداً كان أو حكومة) أي حامل السيادة، المانع لحرب الكل ضد الكل. لذلك نرى هوبز يدخل في تفاصيل أنواع التخلي أو الانفصال عن الحقوق.

لقد استمرت فكرة التخلي (التنازل، الانفصال، نقل الحق) عند جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤) الذي واصل تقسيم هوبز للوضع البشري إلى حالة طبيعية (فطرية) وحالة مدنية (حضارية) في فلسفته الاجتماعية-السياسية، مثلما واصل استخدام مفهوم الأئينة في حقل نقل الحقوق في السياسة والاقتصاد. إن الإنسان في الحالة الطبيعية (الفطرة) يتمتع بالحرية وحق الملكية، وهو غير منفصل عنهما. ولا يحصل الانفصال إلاّ بظهور الدولة، أي نشوء الحالة

النظام الجمهوري الديمقراطي عن مدينة جنيف،
أورثه حساً مرهفاً بضرورة الحرية.

من هنا حدة نقده للظاهرة وتفردته ومن هنا
أيضاً حلمه بالعودة إلى الماضي الطبيعي (النزعة
الرومانسية)، بعيداً عن المدينة أو الحضارة، هذا
الحلم الذي برز بقوة جارفة في عمله الأول «أطروحة
في أصل اللامساواة بين البشر»^(٢٩).

عندما يقوم المرء بمقارنة روسو بأسلافه الإنجليز
(هوبز، لوك) فلا بد من أن يضع اليد أولاً على
المسافة التاريخية بين إنجلترا القرن السابع عشر
وفرنسا القرن الثامن عشر وكذلك المسافة التاريخية
بين مدينة جنيف الجمهورية وفرنسا لويس الخامس
عشر، ونعني بهذه المسافة الأطوار المحددة من
تطور المجتمعات الصناعية وخصائصها المميزة،
وخاصة المناخ الفكري - الفلسفي، وتوازن الطبقات
الاجتماعية الكبرى، والشكل السياسي الموافق لهذا
الطور أو ذاك من المسار الاجتماعي^(٣٠).

إن المقارنة بين روسو وأسلافه الإنجليز تكشف
لنا على الصعيد المنطقي الخالص أن الحالة الطبيعية
هي عند روسو أفضل، خلافاً لهوبز وبالاتفاق مع
لوك. وهو يهاجم فكرة الاثنين مباشرة أو بالواسطة
(بهجومه على غروتوس)^(٣١). وعليه فإن الحالة
الطبيعية عند منظري الحق الطبيعي، غروتوس
وهوبز، هي حالة «حرب الجميع ضد الجميع»، أما
عند روسو فهي حالة الرأفة. فالإنسان هنا مكتفٍ
قانع، مشبع، ممتلئ، بحالة من الثراء الإنساني.

عندما يقوم المرء بمقارنة روسو بأسلافه
الإنجليز (هوبز، لوك) فلا بد من أن يضع
اليد أولاً على المسافة التاريخية بين
إنجلترا القرن السابع عشر وفرنسا القرن
الثامن عشر وكذلك المسافة التاريخية
بين مدينة جنيف الجمهورية وفرنسا
لويس الخامس عشر

منظر الاغتراب (الاستلاب):

ينطلق جان جاك روسو (١٧١٢-١٧٧٨) في
كتابه: (أطروحة في أصل وأسس اللامساواة بين
البشر والعقد الاجتماعي^(٢٧)) من الثنائية نفسها
ابتداءً: الطبيعة - الحضارة. أو حالة الفطرة - المجتمع
المدني. وهو بهذا أمين لثنائية هوبز ولوك، ولنظريات
الحق الطبيعي التي اخترقت القرن الثامن عشر بأسره.
غير أن روسو يعالج الموضوع نفسه بأصالة
وفرادة تميزه عن أسلافه. لقد عبّر عن تناقض
الطبيعة - الحضارة في عهد جديد نسبياً، أي أواخر
القرن الثامن عشر، عهد انطلاق الثورة الصناعية،
وفي بلد جديد (فرنسا وليس إنجلترا) لم تنتصر
فيه الطبقات الصناعية الصاعدة بعد، ومن موقع
اجتماعي جديد: مثقف المدينة المعوز^(٢٨)، المنحدر
من طبقات وسطى. ورغم أصله كمواطن من جنيف،
فإن جل نشاطه الفكري في ميدان الفلسفة السياسية
تركز على فرنسا. ولعل النظام الملكي المطلق في
فرنسا على عهد لويس الخامس عشر في تضاده مع

الإثنوغرافية عن وجود القطيع البشري والحياة الجماعية والجماعة الملتحمة بأواصر الدم، خلافاً لذلك كله يرى روسو، في نظرة تأملية (خالية من أي معطى تجريبي) أن الإنسان الأول غير اجتماعي، أي يعيش في عزلة عن أقرانه.

ومن الوجهة الأخلاقية، فإن هؤلاء البشر في الحالة الطبيعية، لا هم صالحون ولا هم أشرار. وروسو هنا يهاجم فكرة هوبز القائلة بأن البدائي شرير وفاجر لافتقاره إلى فكرة الخير والفضيلة. في هذه الحالة تعمل غريزة البقاء كحافز للإنتاج، أما الرأفة فتعمل كحافز أخلاقي أولي: إنها الناظم للعلاقات بين البشر.

وتبدو صورة الحالة الطبيعية في حلة زاهية حين يعلن روسو بمهابة أن التباين أو انعدام المساواة لا وجود لهما فيها. إنها حياة استقرار وهناءة وطمأنينة وبراءة. لا مشاجرات، لا تناقضات. النزاعات على الأرض والإناث نادرة. فالأرض مثلاً واسعة وتزيد على حاجات البشر. جنة المساواة هذه حاضرة بسبب غياب «المجتمع والملكية والأسرة» بحسب تعبيره^(٣٣).

لكن الحالة الفطرية الأولى تشهد تناقضاً بين حاجات الإنسان المتوسعة وقدراته الإنتاجية المتدنية، هذا التناقض يعبر عن «صعاب» في تأمين العيش. الحل: البشر يصنعون الأدوات لتأمين الغذاء. ابتداء من اللحظة يبدأون بالسير على طريق التحضر، فيأخذ التعاون بالبروز، وتظهر التزامات مشتركة. هذا

إنه يفتقر إلى «فقر» الحضارة. من هنا حنين روسو الجارف إلى الحالة الطبيعية. وليس ثمة كاتب في تلك الحقبة أطرى الإنسان البدائي وأغدق عليه الثناء أكثر من روسو.

وبالطبع ينبغي تعيين موقع مفهوم (الألينة alienation) في الجهاز النظري الروسي، وابتغاء ذلك يتوجب عرض الخطوط العامة المكثفة لمحتوى أهم كتبه في الفلسفة الاجتماعية والسياسية، ونعني بذلك: أطروحة في أصل وأسس اللامساواة بين البشر والعقد الاجتماعي، على ما في هذين العملين من تباين يعكس تطور وجهات نظر روسو، وبروز أو زوال احتراقات معينة من جراء الاستبداد السياسي للملكية المطلقة في فرنسا^(٣٢).

ينطلق روسو في رسم صورة زاهية للحياة الطبيعية الأولى السابقة لظهور الملكية والقوانين والدولة. في مدخل الأطروحة يسخر روسو (تلميحاً) من صورة الإنسان الأول الواردة في المراجع المقدسة، والتي يظهر فيها متلقياً المعرفة والأخلاق جاهزة مباشرة من الخالق. الإنسان الأول في الحالة الطبيعية يمرّ بحركة تطور. فأولاً هو كائن حيواني يحكمه بحسب روسو مبدآن: غريزة البقاء والرأفة. هذان المبدآن يسبقان ظهور العقل وهما منبع قوانين الحق الطبيعي الملائمة لتكوين الإنسان، أي لجوهره الإنساني المعرض لصيرورة تغير تاريخية (الأطروحة).

وخلافاً لرأي الأنثروبولوجيين والاكتشافات

الوليد مسرحاً لحرب ضارية» بحسب تعبير روسو (الأطروحة).

ما ميزة هذه الحرب؟ السيطرة والاستعباد من جهة الأغنياء (وهم هنا: المالكون العقاريون- أي نبلاء فرنسا المائلون أمام ناظرية) والعنف والنهب المضاد (من جهة الفقراء المحرومين من الأرض). هذه الحرب تززع الملكية الخاصة للأرض، ولا بد من البحث عن مخرج يمنع استنفاد القوى في الاقتتال. الحل النزوع إلى إنشاء سلطة عليا تحفظ «الوثام الدائم» الذي اختلّ.

هنا ينشأ عند روسو، أول عقد اجتماعي، ولكن سدها، الخديعة والمكر. و«من شيم الإنسان التضحية بسعادة فعلية على مذبح سلام وهمي». (الأطروحة) نلاحظ هنا أن حرب الجميع ضد الجميع سمة مميزة للمجتمع الحديث عند روسو، وليس للحالة الطبيعية كما عند هوبز. وأن العقد الاجتماعي هو نتيجة لظهور الملكية العقارية. وما جوهر العقد الاجتماعي إلا «سلطة عامة وقوانين» تقطر بالخديعة لأن هدفها حماية الأغنياء. وسنرى لاحقاً أن نظرة روسو إلى العقد الاجتماعي ستتغير. فهو ليس بنية مستقرة بحسب رأي روسو في الأطروحة.

ويبدو عند إمعان النظر في الجانب الذاتي من العقد الاجتماعي، في هذا الطور، أنه يركز إلى اتفاق إرادات بشرية (رغم إرجاع ذلك إلى أساس اجتماعي هو الملكية العقارية)، وبالطبع يمكننا القول إنه ما دامت الإرادة البشرية قابلة للاختيار في كل لحظة،

الوضع يفضي إلى ظهور الأسر المستقرة، وعناصر الملكية الأولى، ويترسخ هذا الانتقال ومعه يشتد نزوع الإنسان إلى الحياة الاجتماعية.

وكما أشرنا، فإن روسو يعتقد، خلافاً للتاريخ الفعلي، أن التعاون في الحالة الطبيعية (الفطرية) كان تصادفياً، عرضياً، ولم يتوطد إلا بنشوء تجمعات دائمة (العشائر والمدن مثلاً).

يوصلنا روسو إلى الحياة الاجتماعية أو المجتمع المدني من بوابة الملكية الخاصة، التي يوجه لها هجاء من نار، فالملكية (ويقصد بها هنا: ملكية الأرض) هي برأيه أول أخطاء الجنس البشري.

ولا مغالاة في القول إنها تلعب في منظومته، نفس الدور الذي تلعبه الخطيئة الأولى في اللاهوت. إنها «خطوته (أي الإنسان) الأولى نحو الانحطاط... إن أول من سيج أرضاً وقال هذا ملك لي ووجد أناساً سدجاً بما فيه الكفاية ليصدقوا قوله هو المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني». (الأطروحة) (التشديد مني).

ابتداءً من ميلاد الملكية العقارية يعلن روسو عن ميلاد المجتمع المدني، وابتداءً من مولد هذا الأخير، يعلن روسو عن تضاد الطبيعة/ الحضارة. من هنا يبرز نوعان من اللامساواة: اللامساواة الطبيعية (الفروقات الناجمة عن تباين الأفراد بالولادة وهي تباينات لا أهمية لها عنده) واللامساواة الاجتماعية التي أقامها البشر، وهذه الأخيرة أسّ البلاء. إن التفاوت ينمو بشكل مطرد مع تقدم الحضارة ويغدو «المجتمع

مستوى أعلى في العقد الاجتماعي. لكن يبدو لي أن هذه الصيغة تخصّ جدل هيغل القادم بعد قرن من ذلك، وهذا إسقاط هيغلي - ماركسي على بنية تفكير روسو، الذي كان يرى البشرية تمرّ بمراحل طفولة وشباب وشيخوخة، وأن لا علاج سوى إبطاء الشيخوخة. وهذه نظرة بايولوجية تشاؤمية تميز التيار الرومانسي، وليست هيغلية بأيّ حال^(٣٥). فإن حركة النشوء والنقض والاستعادة أو التفسخ على مستوى أعلى تتضمن حركة اغتراب (أو استلاب) الجوهر الإنساني، هذا الجوهر الذي يتميز عند روسو بطبيعة تاريخية متغيرة، متطورة، خلافاً لمفهوم الجوهر الإنساني «الثابت» في منظومات فلسفية أخرى (عند هوبز مثلاً).

ولو تابعنا هذه الحركة نفسها في كتاب روسو الآخر «العقد الاجتماعي» لوجدنا تعديلاً في جزئيات الصورة مع بقاء بعض الأسس الجوهرية على حالها. إن «الإنسان ولد حراً» كما يقول روسو في السطور الأولى من كتابه العقد الاجتماعي ولكنه «كُبلَ بالأصفاد في كلّ مكان»^(٣٦).

إن الطبيعة البشرية حرة، أما النظام الاجتماعي المقيّد لهذه الحرية فوليد البشر لا الطبيعة. الإنسان هو تاريخ الإنسان بالطبع، فكيف تحافظ الحرية المنبثقة من طبيعة الإنسان على نفسها في المجتمع؟ لما كان البشر طبائع حرة، ولما كانت الحرية لا تخضع للطبيعة، ولا للقوة، فإن الخضوع لأيّ سلطة إنما أساسه الاتفاق أيّ العقد.

فإن هناك إمكانية لنقض العقد الاجتماعي سواء على يد المفوّضين بتمثيله كإرادة عامة (أي الحكام) أو على يد المفوّضين (الشعب). من هنا إمكان ضياع الحرية، اغترابها طوعاً مقابل نيل الطمأنينة، أو اغترابها قسراً (استلاب) بنشوء الاستبداد.

إن حركة اللامساواة تمرّ عند روسو بثلاثة أطوار بحسب تقدير فولغين:

١. ظهور الملكية العقارية وتوطدها.
 ٢. تأسيس السلطة العليا بموجب عقد اجتماعي.
 ٣. نقض العقد الاجتماعي والانتقال إلى العسف والعبودية، أي الملكية المطلقة التي تشكل الحد الأقصى لـ«المساواة». ذلك أن «الاستبداد تحريف العقد الاجتماعي».
- (فولغين - ٢٠٤).

لكن هناك إمكانية لاستعادة المساواة على مستوى أعلى، على أساس العقد الاجتماعي، وهذا يعني أن هناك حالة لا تحتاج إلى عقد اجتماعي، حالة من الاندماج الكامل بالحرية، ثم نشوء حالة تفرض الانفصال عن الحرية إلى المجتمع، وهو اغتراب عن الحرية قسري (الاستبداد)، ثم عودة إلى الالتحام بالحرية عن طريق الانفصال الطوعي عنها وتحويلها إلى إرادة عامة. الاغتراب هنا طوعي، كما أشرنا، وينطوي على لحظتين: خسارة وكسب في آن.

ويعتقد جورج بيدرمان^(٣٤)، مثل فولغين، أن حركة التاريخ عند روسو تتلخص في الانطلاق من المساواة، والمرور بـ«نفي المساواة»، ثم استعادة المساواة على

قد يبدو المجتمع المدني في كتاب العقد الاجتماعي بمثابة جنة، بمثابة المخرج لتفادي هلاك البشرية، ما دام الإنسان في الحالة الطبيعية، يواجه وسطه المعادي بقواه الفردية الضئيلة. بيد أن الحال ليس كذلك، فالشروط الجديدة (المجتمع المدني) كثيراً ما تنزل بالإنسان إلى درك أسفل من الذي خرج منه. والمطلوب إعادة بناء المجتمع على أسس معافاة بخلق نوع من الشراكة يسخر القوة المشتركة للدفاع عن شخص كل شريك وممتلكاته، شراكة لا ينصاع فيها كل شريك على الرغم من تحوله إلى واحد من كل إلا لمشئته بالذات فيبقى من ثم حرّاً كما في السابق.

إن الحرية الفردية تُستلب طوعاً، كيما تُستعاد على مستوى عام. وبهذا تكتسي الحرية الفردية، هنا وجوداً عاماً خارجياً بالنسبة لكل فرد مأخوذاً على حدة. بيد أن هذا الوجود الخارجي ليس سوى انعكاس لما هو داخلي في كل فرد. هذا هو فحوى الاستلاب الطوعي للحرية الفردية الطبيعية، وكسب الحرية المدنية، الاجتماعية، أي محتوى التخلي (الاغتراب الطوعي) عن الحرية الطبيعية إلى «الإرادة العامة» (وهي هنا: سيادة الشعب) الممثلة للحرية المدنية وفقاً للعقد الاجتماعي.

ونلاحظ أن التخلي (الاغتراب الطوعي Alienation) عن الحرية عند روسو يفترق افتراقاً حاداً عن نظرة هوبز الذي تحدث عن وضع الحرية (أو السيادة) تحت تصرف «العاهل» (الملك أو هيئة

إن حالة الخضوع لفرد تعني، عند روسو، العبودية، أو جماعة عبيد وسيد وليس مجتمع. فالمجتمع عنده يقتضي وجود «جسم سياسي» body politic والعقد الاجتماعي شرط ضروري لازم لكل سلطة شرعية. غياب العقد، على هذا الأساس لا يعني غياب السلطة بل غياب الشرعية، أي وجود الاغتراب القسري (الاستلاب).

وبصرف النظر عن التباينات في تقييمات وأحكام كل من الأطروحة والعقد الاجتماعي، فإن مفهوم

الاغتراب القسري (الاستلاب) يكتسي في لغة روسو ثوباً سياسياً: الاستبداد، العبودية، إلخ، أما الاغتراب الطوعي (نقل السيادة إلى الجماعة)، فيعمده باسماء كثيرة: تضحية، تنازل، تخل، إلخ.

العقد الاجتماعي بحضوره أو بغيابه، لا يشكل من حيث الجوهر، إلا اغتراباً أو استلاباً للحرية الطبيعية. ففي حالة الغياب ثمة اغتراب قسري (استلاب) وفي حالة الحضور ثمة استلاب طوعي (أي اغتراب) رغم وجود الضرورة في الحالتين، الأولى ضرورة الرضوخ للعسف الخارجي، والثانية ضرورة الحفاظ على المجتمع. والحالة الأخيرة من الاغتراب (الاستلاب الطوعي) تنطوي على استعادة الحرية الطبيعية في شكل جديد هو «الحرية المدنية» والمساواة الضائعة تستعاد في شكل مساواة أمام القانون، ذلك أن الانصياع للقانون الذي ألزمنا به أنفسنا هو حرية.

إرادي وإعطاءه إلى آخر لقاء معادل. والإعطاء في ميدان العلاقات السياسية هو التنازل عن الحرية الطبيعية، وهي ملكية حاملها، مقابل نيل الحرية المدنية.

لقد أفضنا في الحديث عن الأئينة (الاغتراب أو الاستلاب بشكليته الطوعي والقسري) في ميدان العلاقات السياسية عند روسو وينبغي الآن الالتفات إلى الأئينة في الميدان الاقتصادي، كما يراها روسو.

على حين أن غروتوس وهوبز ولوك استخدموا الأئينة الاقتصادية (نقل ملكية الشيء، الانفصال عن ملكية شيء) كصورة قابلة للتكرار في الميدان السياسي معتبرين الأئينة السياسية نظيراً أو مثلاً للأئينة الاقتصادية، فإن روسو يرى أن الأئينة في الميدان السياسي هي ثمرة لنشوء الأئينة في الميدان الاقتصادي (علاقات الملكية). بمعنى وجود علاقة سببية تفعل فعلها من الأولى إلى

الثانية. زد على ذلك أن روسو لا يرى أن هناك تماثلاً أو تناظراً بين الاثنتين (الاقتصادية والسياسية) عدا التناظر اللغوي. على العكس نراه يقيم تمايزاً صارماً بين الأئينة في الميدان الاقتصادي والأئينة في الميدان السياسي.

إن الإنسان كما نعلم (المنتج المالك) يتصرف حقاً بأشياء. إنها مواضيع خارجية بلا إرادة. وبوسع الإنسان أن ينقل جزءاً منها، ينفصل عنها، يتخلى عنها، يتنازل عنها إلى آخر بفعل إرادته. إنه مالك للأشياء، وهو بالتالي سيدها، وهو حرّ في التخلي بفعل إرادته عما يملك (الاغتراب الطوعي). ويبدو فعل الاغتراب (الانفصال، التخلي) هذا توكيداً للحرية أكثر منه نفيًا لها

(الحكم).

الاغتراب الطوعي (التخلي) عن السيادة عند روسو يتم لصالح الجماعة، وهي معمّدة باسم «الإرادة العامة» أو «سيادة الشعب». أما عند هوبز فلصالح «العاهل» The Sovereign الفرد أو الهيئة^(٣٧).

الاغتراب القسري (الاستلاب) يكتسي في لغة روسو ثوباً سياسياً: الاستبداد، العبودية، إلخ، أما الاغتراب الطوعي (نقل السيادة إلى الجماعة)، فيعمّده بأسماء كثيرة: تضحية، تنازل، تخلّ، إلخ.

فهناك من جهة «إنجازات جبارة» حققها البشر في العلوم والفنون، على امتداد رحلة سيطرة الإنسان على الطبيعة لجني ثمارها والخروج من عالم الضرورة لكن الثمار حسب روسو مُرّة تماماً

ويلاحظ شاخت Schacht أن روسو يستخدم إلى جانب مفردة Aliener (الانفصال عن، الاغتراب عن، نقل الحق الى) مفردة أخرى هي: Renouncer أي المفردة نفسها التي ترد في ليفيathan هوبز لوصف العلاقة بين الفرد وحرّيته، وبين الفرد والسلطة، وهي مفردة Renounce (ينبذ، يتخلى عن).

ومما له مغزاه أن روسو يشرح معنى مفردة Alienation بقوله: «إن تغرب يعني أن تعطي أو أن تباع»^(٣٨).

ونلاحظ من جديد الثنوية الملاصقة لتعبير: الأئينة Alienation ثنوية اقتصادية وسياسية: البيع في الميدان الاقتصادي يفترض ملكية الشيء والانفصال عنه كفعل

إن نظرة روسو إلى الحضارة متشائمة، وهي ترسم في صورة حتمية - بايولوجية وحنين رومانسي إلى الماضي. والتضادات التي وضع اليد عليها، جعل الكثير من مؤرخي الفلسفة يعتبره أول من طرح مشكلة الاغتراب (الاستلاب) في قلب المجتمع الحديث

العملي، حيث إن هناك ترابطاً عضوياً وتشابكاً سببياً بين المجالين، وهو ما نجده في أعمال روسو من تعليل لظهور العقد الاجتماعي كعاقبة لظهور الملكية (ملكية الأرض). وإمكان نقض هذا العقد أو استرجاعه استناداً إلى أشكال محددة من التملك.

دعونا نعاين هذا الترابط بين الميدانين كما يراه روسو في تطورهما التاريخي.

رأينا أن روسو لا يعتبر الملكية ظاهرة تنتمي إلى الحالة الطبيعية. فظهورها هو لحظة نفي الحالة الطبيعية وانتقال إلى الحالة المدنية. وهو يعدها شؤماً باعتبارها أساس نقض المساواة.

إن اللامساواة تؤدي بنظره إلى موت البعض تخمة وموت البعض جوعاً، وبعض مقاطع من (الأطروحة) يجعل التفاوت في الثروة أساساً لكي يرفع الاستبداد رأسه القبيح ويفترس كل ما هو صالح وسليم.

إن العمارة الفكرية الروسية تربط بين شكل الحكم السياسي وشكل التملك على النحو التالي:

(ولو في الشكل لا أكثر في ظل شروط معينة وبطبقات اجتماعية معينة)، أما فعل نزع الملكية بالقوة (المصادرة) فهو انفصال، استلاب، أو اغتراب قسري.

إن نقل الملكية (الاغتراب عنها) في الميدان الاقتصادي يجد تعويضاً ما، أن يتلقى المتخلي معادلاً (نقوداً، سلعاً عينية، الخ) إذا كان ثمة تبادل للمتعادلات، أو يتلقى تعويضاً جزئياً إذا كان التبادل يجري بين لا متعادلات (كما هو الحال في التبادل بين رأس المال والعمل الحي بحسب ماركس).

ويهاجم روسو في (الأطروحة)^(٣٩) فكرة التماثل بين الأئينة الاقتصادية والأئينة السياسية، أي بين نقل الملكية (الانفصال عنها) ونقل الحرية أو السيادة إلى آخر، فيقول: «من المشكوك فيه ان للإنسان الحق في الاغتراب عن حرته»، أو الحق في ان «ينفصل Divest عن حرته لمصلحة إنسان آخر» مهما كان التعويض المقابل لأنه «ما من سلع دنيوية يمكن ان تعوضه عنها» (عن الحرية)^(٤٠).

يرى روسو إمكان نقل الملكية إلى آخر، الاغتراب عنها، أما الحرية فلا، لأن ذلك يؤدي إلى الانحطاط. وعلى هذا لا يوجد بنظره تماثل بين ميدان الملكية (العلاقات الاقتصادية) وميدان السيادة (العلاقات السياسية).

بيد أن الفصل بين الميدانين يحتاج إلى معاناة أدق. فهو ليس بهذه البساطة، إن الفصل ممكن نظرياً بين مجال بحث علاقة الإنسان بالأشياء (الملكية) وعلاقته بحرته (السيادة) لكنه غير ممكن في الواقع

نقل الحقوق يحتل عند روسو موقعاً أهم من الاغتراب عن الحرية، في بعض الجوانب (عند غياب التملك) فيما يحتل اغتراب الحرية (عند حضور التملك) موقعاً أهم من اغتراب الملكية. في هذا الضوء نفهم تعليقات روسو من أن الملكية أهم من الحرية، طالما هي أساس الحرية (هذه أطروحة لوك)، أو أن استلاب (اغتراب) الحرية لا تعادله أية بضاعة دنيوية! ذلك لأنه كان يرى إلى تفاعل التملك والحرية في قلب المجتمعات التاريخية التي عاينها بنظرة ثاقبة.

هناك حقل ثالث لحركة الاغتراب (الاستلاب) إضافة إلى حقلي الحرية المدنية والتملك، نعني بذلك حركة الحضارة بمجملها، أي حركة النشاط الإنساني في التاريخ، ونجد ذلك في نقده الحضارة. إن هجاء روسو للحضارة (المدنية) لا يحتاج إلى برهان. زبدته التشديد على الطابع المتناقض للتقدم. فهناك من جهة «إنجازات جبارة» حققها البشر في العلوم والفنون، على امتداد رحلة سيطرة الإنسان على الطبيعة لجني ثمارها والخروج من عالم الضرورة لكن الثمار بحسب روسو مرةً تماماً:

- الإنسان كان حراً وغداً تابعاً (الإنسان بالمطلق: الغني يحتاج لخدمات الفقير، والفقير ليعون الغني).
- فساد الطبيعة البشرية (سيادة الجشع، المنافسة، الحقد، صراع المصالح عوضاً عن الرأفة وحب البقاء البسيطين الشفافين).
- نمو اللامساواة.

١. فرد يملك كل شيء = ملكية مطلقة.

٢. مجموعة صغيرة تملك الكثير = حكم ارسطراطي.

٣. الكل يملك = ديمقراطية.

هذه الصيغة هي تكرار لتصنيف أرسطو لأشكال الحكم السياسي^(٤١). لكن التباين الكمي في التملك عند روسو يفضي إلى تباين نوعي في الحكم السياسي، من هنا حرص روسو على مجابهة تراكم الثروة والحد من الفقر من دون إلغاء الملكية الخاصة، ابتغاء إقامة مجتمع

لقد حلم روسو بحلّ التناقضات المولدة للاغتراب تارة بالعودة إلى الحالة الطبيعية التي سخر منها معاصروه وخاصّة فولتير، رغم إدراك روسو لاستحالة هذه العودة، وتارة بالدعوة إلى إبطاء خطى التطور

العقد الاجتماعي.

وفي مخططاته الرومانسية لتحقيق ذلك يدعو إلى صيانة حد وسطي من الملكية الخاصة (هذا رأي أرسطو أصلاً). الحد من تراكم الثروة والحد من تراكم الفقر. ويقول ما نصه: «لا يتعيّن السماح لأيّ مواطن بأن يكون على سعة من الثراء بحيث يشتري إنساناً آخر» (هذا المنع يمكن أن يشمل قوة العمل، ويني صلة قرابة مع اشتراكية فورييه وسان سيمون). «ولا أن يكون على حد من الفقر بحيث يضطر إلى بيع نفسه»^(٤٢). (التشديد مني).

إن التملك (الملكية) الذي يتعرض للاغتراب عند

شرط أن يتم التخلي عن الحرية إلى جماعة على أساس العقد الاجتماعي.

٣. اجتماعي - اغتراب الإنسان عن الإنسان بفعل تقسيم العمل والتخصص.

٤. فردي - اغتراب الإنسان عن طبيعته الأصلية.

٥. عام - اغتراب الإنسان عن نتائج نشاطه، أو كما يسمى اغتراب الإنسان الطبيعي عن المؤسسات الاجتماعية.

لقد حلم روسو بحلّ التناقضات المولدة للاغتراب تارة بالعودة إلى الحالة الطبيعية التي سخر منها معاصروه

وخاصة فولتير، رغم

إدراك روسو لاستحالة

هذه العودة، وتارة

بالدعوة إلى إبطاء خطى

التطور، فالحضارة كما

كان يراها برعب تحقق

التقدم تلو الآخر، لكن

ثمارها بعيدة عن متناول

اليد وتقسيم العمل يدفع

الإنتاج قدماً لكنه يحول المنتج الفرد إلى كسرة من

حطام إنسان، والتبعية في ظل الحضارة تتوطد بدل أن

تلتغي مفضية إلى تعميق الاغتراب بين البشر وتشديد

الاغتراب بين النشاط الفردي والنشاط الاجتماعي.

لقد كان روسو يدافع عن شمولية الإنسان ويدعو

إليها، فهي حلمه الأثير، الذي لا يزال حلماً في عالم

اليوم.

• معاناة الإنسان المتحضر من الخواء العقلي، الخ (الاغتراب الروحي).

• تكدّس الناس في المدن^(٤٣).

في هجاء روسو للحضارة نلمح اغتراباً جديداً (ثالثاً)

هو اغتراب الإنسان عن نتائج التقدم الذي صنعه بيديه

على امتداد التاريخ (وهي فكرة نجدناها عند هيغل بصفتها

قانوناً يحقق نفسه ثم ينقض نفسه باستمرار). ونلمح في

الهجاء نفسه اغتراباً رابعاً هو اغتراب الإنسان عن طبيعته

الأصلية. وثمة في قلب المجتمع المدني اغتراب خامس

هو اغتراب الإنسان عن الإنسان.

إن نظرة روسو إلى

الحضارة متشائمة، وهي

ترتسم في صورة حتمية -

بايولوجية وحنين رومانسي

إلى الماضي^(٤٤). والتضادات

التي وضع اليد عليها، جعل

الكثير من مؤرخي الفلسفة

يعتبره أول من طرح مشكلة

الاغتراب (الاستلاب) في

قلب المجتمع الحديث^(٤٥).

وتلخيصاً لكل ما سبق نرى أن الاغتراب (الاستلاب)

عند روسو هو:

١. اقتصادي - نقل حق الملكية إلى آخر، التنازل،

التخلي (ممكّن في حدود أن يكون متبادلاً).

٢. سياسي - استلاب، انفصال، اغتراب الإنسان

عن حريته قسراً (مفروض) أو طوعاً (مقبول)

الاغتراب أو الاستلاب والتخلي عند هيغل:

تلقت الفلسفة الألمانية مفهوم الاغتراب وأعدت إنتاجه في ظروف انتصار الطبقة الوسطى في إنجلترا وفرنسا وتلكؤها في ألمانيا، وفي ظروف انتشار المعارف العلمية، خصوصاً فلسفة الطبيعة، والنزعات المادية الفلسفية.

لقد انتقل المفهوم إلى الفلسفة الألمانية من منابع عدة: اللاهوت البروتستانتي، من جانب، ونظريات

عند هيغل، الروح هو الخالق للعالم.
والعالم هو منتجها المنسلب أو المتخارج
عنها. إن سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع
وتاريخهما، إنما هي انسلابات للروح، أو
تخارجات عنها

العمل -البشري، وبتوسيع هذا المفهوم يغدو المحيط الاجتماعي للبشر هو منتج النشاط البشري (سواء جرى اعتبار هذا النشاط روحياً أو مادياً أو روحياً- مادياً) وأن النتيجة الموضوعية الشيئية لهذا النشاط تكتسي وجوداً مستقلاً، غريباً عن المقاصد الأصلية لصانعيه، على شكل مؤسسات، وقوانين، ومنتجات الفن والصناعة، وإبداعات العلوم، الخ.

ونجد في هذه المعارف التي اكتشفها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، المادة الأولية التي حاولت الفلسفة الكلاسيكية الألمانية أن تبني على أساسها تعميمات جديدة تحدد النشاط البشري (الروحي) بوصفه القوة الخالقة للتاريخ، وأن تتخذ من تشيؤ هذا النشاط في متوجات خارجية، أي موضوعية، لحظة ضرورية ثانية وأن تدرس الانفصال بين الغايات المنشودة والنتائج المتحققة، أي الاغتراب الناجم عن النشاط المبدع وتشيوئه الخارجي.

وعلى هذا فإن مفهوم الأئينة، بمعناه السياسي والاقتصادي والاجتماعي، والتاريخي العام، دخل بكامل مداه إلى العقل الفلسفي الكلاسيكي الألماني، وخصوصاً بعد انتصار الثورة الفرنسية التي اعتبرها هيغل أحد تجليات العقل في التاريخ.

وبالطبع فإن مفهوم «الأئينة» اكتسب في الألمانية، بسبب من تعدد ظلاله، ثلاثة تعابير، الشق الأول: نقل الحقوق، نقل الملكية، التخلي، يعادله في الألمانية Veräusserung والشق الثاني: الاغتراب، الاستلاب، الانفصال، ويعادله تعبير: Entfremdung أما ظل المعنى

الحق الطبيعي (نقل الحق، التخلي عنه إلى عاهل أو سلطة، الخ) التي صيغت أواخر القرن السابع عشر وعلى امتداد القرن الثامن عشر، من جانب آخر. كما تلقفت ألمانيا هذا المفهوم من منبع ثالث هو الاقتصاد السياسي الكلاسيكي في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، الذي سعى منذ الفيزوقراطيين وبشكل أعمق منذ آدم سميث إلى اعتبار العمل لا الأشياء مصدر الثروة، العمل بوصفه الجوهر الذاتي للثروة. أي أن الخيرات المادية في المجتمع هي المنتج المتشبيء (متجسد في أشياء، مواضيع) للنشاط - أي

الدائرة الكبرى الثانية:

الفكرة المطلقة تتحول إلى طبيعة، أي تتحول إلى ضدها تصوير «لا عقل»، أي أن الطبيعة تنسب من الفكرة المطلقة، تنبثق من عملية الخلق الداخلية التي تقوم بها

إن مفهوم الاغتراب Entfremdung يحتل مكانته عند هيغل في نطاق منظومة متكاملة تشكل ما يشبه الدائرة التي تحتوي بدورها دوائر منفصلة - متصلة

الفكرة المطلقة، التي هي مقولة من مقولات الروح (فلسفة الطبيعة تغطي هذه الدائرة).

لكن الفكرة المطلقة إذ تحولت إلى ضدها في الطبيعة، إنما أصبحت غريبة عن ذاتها، أصبحت: لا فكر، لا عقل. عملية الانسلاخ (وهي هنا خلق ذاتي وانفصال، تثنية) تقود إلى الاغتراب Entfremdung أي فقدان الوحدة.

الدائرة الكبرى الثالثة:

لكنَّ الفكرة المطلقة تعود إلى الاتحاد بالطبيعة فترفع الاغتراب أي تزيله، تنفيه، وهذا النفي غني، لأنه يحقق وحدة أعلى، إنه إزالة وصيانة في الوقت نفسه.

هذا الاتحاد بين الفكرة والطبيعة (اللافكرة) يتجسد في الإنسان: الروح الذاتي. لكن الروح الذاتي ينشطر (انسلاخ جديد) مولداً الحق، الأخلاق، الدولة، أي مولداً الروح الموضوعي. (فلسفة الحق) إن الروح الذاتي الذي انسلب إلى الآخر، إلى

المرادف للتنازل أو الانفصال أو الانسلاخ، أو الاستلاب فيجد التعبير عنه مفردة ثالثة هي: Entäusserung وإن كانت لهذه المفردة خصوصية هيغلية (وفيختية أيضاً) تتضح في مجرى البحث^(٤٦).

إن مفهوم الاغتراب Entfremdung يحتل مكانته عند هيغل في نطاق منظومة متكاملة تشكل ما يشبه الدائرة التي تحتوي بدورها دوائر منفصلة - متصلة.

وينبغي رسم حركة المنظومة وتعيين لحظاتها المترابطة والمفاهيم التي تقابل كل حركة وكل لحظة (عنصر في حالة حركة) لاستجلاء موقع الاغتراب فيها، على مستويين: تجريدي وملموس.

عند هيغل، كما هو معروف الروح هو الخالق للعالم. والعالم هو متوجها المنسلب أو المتخارج عنها. إن سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع وتاريخهما، إنما هي انسلابات للروح، أو تخارجات عنها.

الانسلاخ^(٤٧) Entäusserung أي خروج الظاهرة (الطبيعة، المجتمع، الفكر) من الروح، انبثاقها من الروح كفعل توالد ذاتي تقوم به الروح نفسها، هو واحد من المفاهيم المهمة التي يتعين الإمساك بها.

الدائرة الكبرى الأولى:

حركة الفكرة تبدأ عند هيغل هكذا: الفكرة تبدأ من الوجود المحض ثم تمرّ بعملية دياليكتيكية، أي تناقضية، مستمرة. إنها تمرّ بسلسلة تحولات من الوجود إلى العدم إلى الصيرورة، الخ... حتى تصل إلى قمة تطورها، فتصير فكرة مطلقة (علم المنطق، والموسوعة، تغطيان هذه الدائرة).

Synthesis الروح	Antithesis الطبيعة	Thesis المنطق
الروح الذاتي (أنتروبولوجيا، فينومينولوجيا، سيكولوجيا	الميكانيكا (الأجرام السماوية)	مقولات الوجود Sein (الادراك الحسيّ)
٢-الروح الموضوعي (الحق، الأخلاق، الدولة)	الفيزياء (كائنات فردية غير عضوية)	مقولات الماهية Wesen (العلم)
٣-الروح المطلق (الفن، الدين، الفلسفة)	٣-العضويات (نبات، حيوان، إنسان)	المفهوم Begriff (الى الفكرة الشاملة مقولات الفلسفة)
الحركة من: الروح الذاتي - إلى الروح الموضوعي والى الروح المطلق ^(٤٩)	الحركة من الفكرة المطلقة إلى: الروح الذاتي (الإنسان)	الحركة من: الفكرة إلى الفكرة المطلقة)

نعود إلى رسم الحركة:

١ - المنطق (الدائرة الكبرى الأولى)

أ - عموماً: الفكرة ← المفهوم المطلق (الفكرة
المطلقة)

ب - تفصيل: وجود ← رفع ← عدم ← رفع ←

الروح الموضوعي، يعيش بعد هذا الانسلاّب، في حالة اغتراب. ويتم رفع Aufhebung هذا الاغتراب أي يتم فيه نفيًا ملموساً بوحدة جديدة تجمع الروح الذاتي والروح الموضوعي.

هذه الوحدة تتحقق عبر سلسلة من الانسلابات والاغترابات في كل حقل، أي في حقل الروح الموضوعي وتتجسد أخيراً في الروح المطلق (من الفن إلى الدين إلى الفلسفة). وهنا تعود الفكرة إلى نفسها بعد أن اجتازت سلسلة من مراحل تطورها وقد اغتنت وحققت وعيها لذاتها بذاتها.

(هذه الدائرة تغطيها فلسفة الحق، فلسفة الروح، فلسفة الدين، علم الجمال، تاريخ الفلسفة، فلسفة التاريخ).

إن الفكرة في بدء السلسلة لم يكن لها سوى وجود محض بمعنى أنها لم تتجلّ بعد، في حين أن غاية العالم، هيغلياً، هي التجلي الذاتي للفكر، للروح، للعقل^(٤٨). ولعلّ نظرة على دوائر فلسفة هيغل، وهي ثلاثية دائماً، توضح لنا ما سبق قوله:

III	II	I
فلسفة الروح	فلسفة الطبيعة	المنطق
وحدة الفكر والطبيعة	الفكرة في الآخر	الفكرة في ذاتها
مركب وحدة الاثنين	الضد أو النقيض	القضية

(لقد أغفلنا في هذا المخطط التبسيطي تفاصيل دائرة الروح الذاتي. إن حركة التطور، الحركة الذاتية للفكرة، وللروح، تتخذ شكل مثلثات مغلقة ومفتوحة في آن).
ويجد المرء عادة في المثلث الهيغلي الشهير:
الأطروحة ← النقيض ← المركب.

أو يجد معادلها المنطقي بالصيغة التالية:

الكلي ← الجزئي ← وحدة الكلي والجزئي ←
المفرد ← وحدة الجزئي والمفرد ← الكلي.

وهذا نجده في حركة المذهب الهيغلي بأسره (علم المنطق، فلسفة الطبيعة، فلسفة الروح): الفكرة (الجنس المجرد) ← الطبيعة (الفصل - او لحظة الجزئي) ← العقل المتعين (الإنسان) (النوع - لحظة المفرد) ← العقل المطلق (الجنس الأعلى)^(٥٤).

الاغتراب في التجريد المنطقي العام

عند هيغل

الاغتراب في المنظومة الهيغلية، كما أشرنا في الصفحات السابقة، هو لحظة ديناميكية، نتيجة وسبب، فهو نتيجة للانسلا ب Entäusserung، أي النشاط الخالق الذي تقوم به الروح إذ تجسّد فكرتها خارج نفسها في موضوع (تشيوء في موضوع، في آخر) وتصير بذلك غريبة أو في حالة اغتراب عن نفسها، مما يستفزّ أو يحثّ على رفع الاغتراب، نقضه، إلغائه، تجاوزه، نفيه.

ويعبّر هيغل، بلغة تجريدية، عن حالة الاغتراب بتحليل (١) تشيوء النشاط الروحي (تجسده في شيء، أي موضوع)، (٢) تحول الموضوع إلى آخر، (٣) فقدان

صيورة ← رفع ← كيف ← رفع ← الكم
← رفع ← المقياس ← رفع ← الماهية
← رفع ← الظاهر ← رفع ← الوجود بالفعل
← رفع ← المفهوم ← رفع ← الموضوعية
← رفع ← الفكرة المطلقة^(٥٥).

٢- الطبيعة: الفكرة المطلقة ← انسلا ب الفكرة المطلقة ← الطبيعة ← اغتراب ← رفع الاغتراب
← وحدة الفكرة المطلقة والطبيعية ← الروح الذاتي (الإنسان)^(٥٦).

٣- فلسفة الروح: (الدائرة الكبرى الثالثة)

أ- الحركة العامة:

الروح الذاتي ← انسلا ب الروح الذاتي ← اغتراب ← الروح الموضوعي ← وحدة الروح الذاتي والروح الموضوعي ← رفع الاغتراب
← الروح المطلق^(٥٧).

ب- الحركة الفرعية في دائرة الروح الموضوعي:

الحق الخاص ← رفع ← الأخلاق ← رفع ← الأسرة
← رفع ← المجتمع المدني ← رفع
← الدولة ← رفع ← التاريخ العالمي^(٥٨).

ج- الحركة في دائرة الروح المطلق:

الفن ← اغتراب ← رفع الاغتراب ← الدين
← اغتراب ← رفع الاغتراب ← المعرفة المطلقة (الفلسفة) وحدة الذات والموضوع، تحقق الروح المطلق، الرفع الاخير للاغتراب بالانتقال من التمثل بالصور (الدين) إلى وعي الروح المطلق لذاته في الفلسفة.

لأعماله، ورفض منهجه، الثاني قدر المنهج العام، مؤكداً أن فينومينولوجيا الروح لهيغل (أ) تفهم الإنسان الفعلي على أنه نتاج عمله الخاص، (ب) تدرك الخلق - الذاتي للإنسان كعملية اغتراب وتجاوز الاغتراب^(٥٩).

إن الفكرة المطلقة الهيجلية إذ تتشياً (تتجسد في شيء في موضوع) في الطبيعة. وترفع هذا التشييء في الروح الذاتي (الوعي الذاتي، الإنسان)، تعود إلى التشييء في مؤسسات ومنتجات روحية (التجسد في التاريخ)، بتوسط وعي الإنسان ونشاطه.

وفي ميدان التاريخ تحديداً يتناول هيغل كل منتجات الإنسان المادية والروحية، وهو ما تغطيه فلسفة الروح، كما أشرنا، الأخلاق، القانون، الأسرة، المجتمع المدني، الدولة، الدين، الفلسفة.

ولما كانت هذه الأشياء، والمؤسسات، والمفاهيم، هي منتجات الوعي الذاتي، ولما كان الروح المطلق يعمل بتوسط الوعي الذاتي، كيما يخرج ماهيته، من جوفه، ويتحد مع هذه الماهية، فإن إنتاج الأشياء والمؤسسات والمفاهيم في التاريخ، هو في آخر المطاف إنتاج يقوم به الإنسان، نتاج نشاطه العملي. ورغم أن فعل الإنتاج، النشاط بما هو نشاط، إنما هو فعل روحي خالص عند هيغل، مع هذا يظل «فعل الإنتاج ماهية الإنسان»^(٦٠).

ويتعين الآن رؤية الاغتراب كما يتجلى في التاريخ الفعلي، بحسب هيغل.

الطابع الكلي (في الجزئية، في المفرد)، (٤) الانسلاّب. إذا: الانسلاّب Entäusserung، التشييء في موضوع Vergegenständlichung، التحوّل إلى آخر، الخارج Veräusserlichkeit، فقدان الوحدة، التثنية، فقدان الطابع الكلي، لحظة الجزئية، هذه الكوكبة من المفاهيم تعبّر عن علة الاغتراب، أو العلاقة المفضية إلى الاغتراب، أو إلى حالة الاغتراب.

وعليه فإن الوعي المجرد للاغتراب، يتم باستعادة الوحدة، بتجاوز الثنوية (ثنوية الذات والموضوع)، استعادة الطابع الكلي، تجاوز لحظة الجزئية، تجاوز الموضوع، إلغاء الخارج، الاتحاد بالآخر (آخر الروح)، الخ^(٥٥).

هذا الطابع المجرد للاغتراب ورفعه، بات عرضة لنقد عنيف من جانب فويرباخ وماركس الشاب (المخطوطات الفلسفية - الاقتصادية).

فهيجل غرق في «الاجتراب المحض، أي بالفكر الفلسفي المجرد»، ذلك لأن الأشكال المختلفة للاغتراب ليست سوى أشكال مختلفة للوعي والوعي الذاتي^(٥٦). وهيجل يفهم «رفع الاغتراب على أنه رفع» (نقض، تجاوز، إزالة) «للموضوعية»^(٥٧). «إن رفع الموضوعية الغربية، المعادية للإنسان، تختزل... إلى حركة مفهومية» (حركة مفاهيم) «وبالتالي إلى نشاط يترك الاغتراب الموضوعي من دون مساس»^(٥٨). مقابل هذا النقد الحاد للطابع المجرد في رفع الاغتراب، في إطار التاريخ البشري، هناك تقدير كبير للفينومينولوجيا عند فويرباخ وماركس، الأول قدر المحتوى العلمي

الاغتراب في التاريخ الملموس

يحتل مفهوم الاغتراب موقعاً مركزياً في كل مؤلفات هيغل: في فلسفة الروح، وفي فلسفة الحق، وفي فلسفة الدين، وإذا جاز لنا تقسيم الاغتراب إلى حقول، لأمكن ذكر ما يلي:

١. الحقل العام (التاريخ).
٢. حقل العلاقات الاقتصادية (الملكية).
٣. حقل العلاقات السياسية (المجتمع المدني - الدولة).

٤. حقل المنتجات الروحية (الدين، الفن، الفلسفة).

لقد جرى الحديث بما فيه الكفاية عن الحركة العامة للفكرة داخل ذاتها، ثم في الطبيعة وفي التاريخ، وكيف أن نشاطها يخلق الاغتراب بمجرد ان يجسد هذا النشاط نفسه في مواضيع - اشياء منفصلة عنه، بحيث يغدو الاغتراب بمثابة قانون ملازم لحركة الروح على امتداد التاريخ بأسره. وهذا هو الحقل العام. إن الحركة الخالقة للاغتراب، والرافعة له، إنما تعكس «التناقض بين الغايات الواعية للنشاط البشري وبين النتائج الموضوعية الناجمة عن هذا النشاط»^(٦١). أي ارتداد نتائج نشاط الإنسان على الإنسان نفسه.

ولكن كما لاحظنا فان هيغل يرى هذا التناقض ماثلاً في عملية الخلق او التوالد نفسها، ماثلاً في عملية الانسلا ب Entäußerung كعملية خلق، وفي التجسيد (التشيؤ) الذي يلازمها. فكل خلق وتجدد بما هو عليه، يفضي إلى اغتراب، بمعزل عن الشروط التاريخية

لعملية الخلق والتجدد (التشيؤ). وقد سبق أن أشرنا

إن الإرادة حرة ولكنها لا تكون صحيحة وحرّة إلا بوصفها عقلاً مفكراً. وعلى هذا فإن العسف والطغيان ليسا جوهر الحق بوصفه تجسداً للإرادة الحرة، فالعسف والطغيان يقعان هنا في ميدان الصدفة والهوى والعرض. لذا يضع هيغل الطغيان في مرتبة اللاعقلي.

إلى أن هيغل يعتبر كل انفصال، تشيؤ، تشيؤ، للظواهر الروحية، بمثابة ضياع للوحدة، الخ، بمثابة اغتراب لا بد أن يليه، بقوة الضرورة، رفع الاغتراب.

دائرة المفاهيم العامة للاغتراب اذن هي:
انسلا ب - تجسد في موضوع (تشيؤ، تموضع) -
اغتراب - رفع (تجاوز، الغاء الخ).
وتقابلها بالألمانية:

Entäußerung - Vergegenständlichung (Objektivierung) - Entfremdung - Aufhebung.

Alienation - Objektification - Estrangement - Sublation (transcendence, Supersession, Abolition).

ويتعين الآن الانتقال إلى حقول الاغتراب المتبقية:
العلاقات الاقتصادية:

هذا الحقل ينتمي إلى المجتمع المدني، ولكن قبل دخول المجتمع المدني عند هيغل، يتعين العودة إلى الروح. التي خرجت لتوها من الطبيعة إثر اتحاد الفكرة المطلقة بالطبيعة، إنها «الروح في حالة نعاس» فهي ما

١. الحركة العامة هي: الحق الخاص ← رفع الأخلاق الذاتية ← رفع الموضوعية
٢. الحركة التفصيلية للحق الخاص: الملكية ← العقد ← الخطأ
٣. والحركة التفصيلية للأخلاق الموضوعية هي: الأسرة ← رفع ← المجتمع المدني ← رفع الدولة

إن علاقات الملكية، هي بدهاة، نسيج المجتمع المدني. مع ذلك فإن هيغل يتناول الملكية والعقد (أو التعاقد) في إطار «الحق الخاص» قبل بلوغ الأخلاق الذاتية (الدائرة الثانية) وقبل نشوء دائرة الأخلاق الموضوعية: الأسرة، تفككها، نشوء المجتمع المدني (في الحد الأوسط من دائرة الأخلاق الموضوعية).

إن معالجة هيغل للملكية وأشكالها تعكس، باجماع

المؤرخين، سعة

اطلاع هيغل على أدب

الاقتصاد السياسي

الكلاسيكي وتعميمه

لعدد من مقولات هذا

العلم، وهي مقولات

تعكس العلاقات

الواقعية في المجتمع

الصناعي (المجتمع

المدني، civil society.

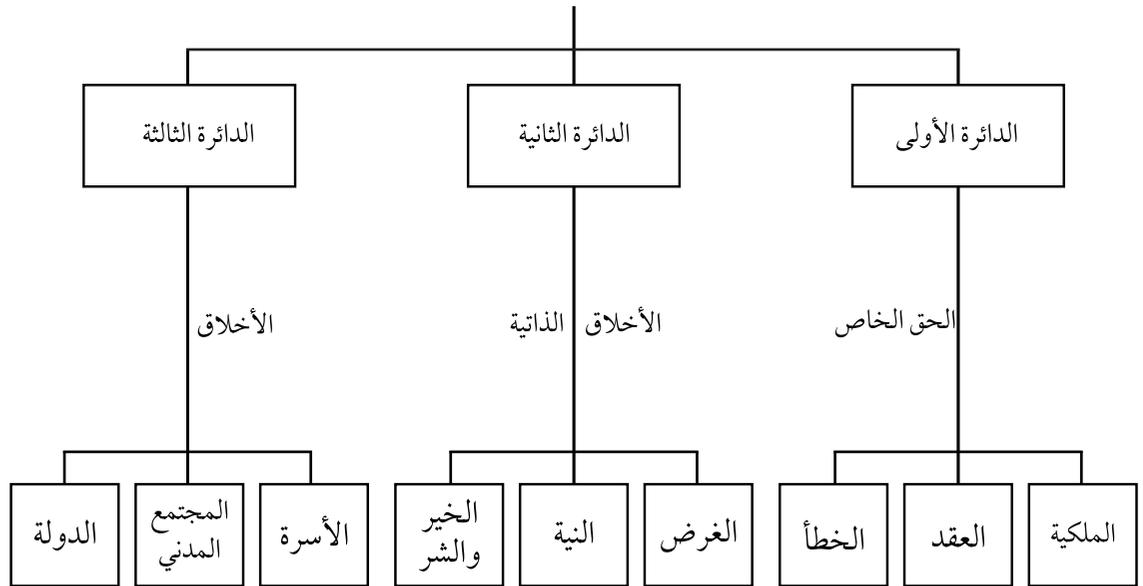
تزال لصيقة بالطبيعة، وتنقسم إلى ذات وموضوع، أي تصوير روحاً ذاتية وروحاً موضوعية. الروح الذاتي (هي الروح منظوراً إليها من الداخل)، وهو ما يدرسه علم الأثروبولوجيا، والسيكولوجيا (علم النفس)، الخ. أما الروح الموضوعية فهي الروح وقد خرجت من جوانبتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي» وهذا العالم الخارجي هو «عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية... مثل القانون، الأسرة، المجتمع، الدولة... كذلك العرف والعادات والتقاليد والحقوق والواجبات» (فلسفة الحق).

فلسفة الحق تغطي دائرة الروح الموضوعية، على

الحو التالي:

الروح الموضوعية:

الروح الموضوعية



بوصفها فاعليته الروحية، هي نشاطات قابلة للقياس كميًا: المدة والشدة (ساعات العمل وكثافة العمل).

ونشير قضية القياس الكمي، لأن بيع (نقل ملكية) جزء من النشاطات والخدمات (= العمل) هو شيء، ونقل كل النشاط والخدمات شيء آخر، والتباين هنا كمي: جزء بإزاء كل، لكن الفرق شاسع. فالحالة الثانية تعني انحطاط الإنسان إلى مرتبة شيء، وهذا مناهض لطابعه الكلي، لماهيته الروحية. هذا التشابك داخل موضوع الملكية، في إطارها الهيجلي، تطرح علاقات الإنتاج الصناعية الرأسمالية، وتشير إلى بعض توتراتها الرئيسية، وإن يكن بهيئة مقولات بالغة التجريد، في بعض المواضع.

إن الأبعاد السبعة المذكورة آنفاً للعلاقات المتشابكة، لا تستنفد كامل إشكالية الملكية من حيث كونها علاقة الإنسان- الشيء، علاقة الإنسان- الإنسان بتوسط الشيء، علاقة الإنسان كذات بذاته. دعونا نعين نظرة هيغل إلى قضية الملكية والتعاقد من جهة ترابط مكوناتها المتناقضة، ومن جهة موقع حالة الاغتراب فيها.

قبل ذلك نذكر، بإيجاز، ان هيغل لا يستخدم، في هذا الإطار تحديدًا، سوى مفهومين هما: ١- Veräusserung ٢- Entäusserung المفهوم الأول بمعنى: التخلي أو التنازل أو الانفصال عن الملكية (أ) ملكية شيء (ب) ملكية فعالية الذات (= العمل). المفهوم الثاني بمعنى: الاستلاب بمعنى: الخسران، والضياع. وليس الانسلاخ الذي مرّ ذكره (وهو تمايز أشرنا إليه في الحاشية رقم ٤٨ من هذا البحث).

Gesellschaft burgerliche حسب التسمية الروسية والهيغلية تبعاً^(٦٣).

إن تحليل الملكية يتطلب تحديد شبكة من العلاقات. هي أولاً: علاقة الذات (الإنسان) بالشيء، علاقة الإرادة الحرة بالأشياء. وثانياً: الطابع المزدوج لهذه العلاقة بين الإنسان والأشياء فهي: أ- حيازة الشيء، ب- استعماله، ج- إمكان الانفصال عنه. ثالثاً: العلاقة بين إنسان وإنسان آخر بتوسط الأشياء (المبادلة)، أو التعاقد، إمكان نقل الملكية كفعل طوعي (Veräusserung). رابعاً: إن إمكان نقل الملكية، التخلي عنها (Veräusserung, alienation) لا يقتصر على الأشياء، بل يشمل أيضاً النشاط والخدمات (العمل). خامساً: النشاط والخدمات ليست أشياء، إنها جزء من الذات ومشكلة نقل ملكيتها إلى آخر تطوي على تهديد للحرية كجوهر للوعي الذاتي (= الإنسان) أو تكريس لهذه الحرية. سادساً: إن بيع النشاطات (نقل ملكيتها إلى آخر) كتهديد أو تكريس للحرية، يعني نشوء علاقات جديدة بين الإنسان والإنسان، هي إما علاقات تعاقد حرة، أو علاقات عبودية. سابعاً: نقل ملكية النشاطات والخدمات (= العمل) قابل للتحديد كميًا، طالما أن النشاطات والخدمات التي يقدمها الإنسان

إن فلسفة الحق تركز مفهوماً على: الإرادة، الحرية، الحق. لذلك يرتبط بحث هيغل في الملكية كعلاقة بين الإنسان والأشياء، والإنسان- الإنسان، والإنسان- مع ذاته، ببحث تفاعلات الإرادة والحرية والحق

بتوسط الشيء. د- علاقة الإنسان- الإنسان. بتوسط الشيء. ه- علاقة الإنسان- الإنسان بتوسط الذات. وفي كل علاقة من هذه العلاقات هناك مركب السلب- الإيجاب، ومركب التخلي أو الانفصال الحرية. (مركب- Veräusserung - Freiheit) ومركب الانفصال (نقل الملكية - الاستلاب أي ضياع الحرية أي - Veräusserung- Entäusserung) ولما كانت حركة الروح في التاريخ هي حركة نحو اكتمال الحرية (فلسفة التاريخ)، فإن تجلي الحرية في حقل الملكية (ملكية الأشياء- ملكية النشاط) تقطع رحلة تاريخية تطورية من نقص الحرية إلى اكتمالها. سنشاهد نفس الرحلة في حركة الدولة (إنسان واحد حر = دولة مستبدة، بعض الناس أحرار = دولة اوليغارشية او ارسقراطية، كل الناس أحرار = دولة ديمقراطية تمثيلية قديمة او حديثة)، وهي حركة فكرة الحرية من تجليها الناقص إلى تجليها المكتمل، وإن يكن هيغل لا يرى في قيام الدولة نهاية حركة الحرية، خلافاً للرأي الشائع، المستمد من تبجيله المدائح المفرط للدولة (البروسية؟) بوصفها تجلياً للعقل، فالعقل في عرف هيغل، يمر بلحظات اغتراب مستمرة، كما أن العقل قد لا يتحقق كلياً، أي إمكان زوغانه إلى دائرة الهوى والصدفة، زد على هذا أن معانية هيغل للدول المتعينة، الحسية تقلب التبجيل رأساً على عقب، إلى هجاء، وتربط نشوء الدولة بنشوء الملكية الخاصة^(٦٩). لاحظ تشابه فكرة هيغل عن الدولة مع فكرة روسو، ورجوع الاثنين إلى أرسطو. الملكية تتألف من ثلاث لحظات. هي:

إن فلسفة الحق تركز مفهوماً على: الإرادة، الحرية، الحق. لذلك يرتبط بحث هيغل في الملكية كعلاقة بين الإنسان والأشياء، والإنسان- الإنسان، والإنسان- مع ذاته، ببحث تفاعلات الإرادة والحرية والحق^(٦٣). فالحق، مثلاً، هو الإرادة وقد تجسدت على نحو محدد. الحق يفترض وجود الإرادة، والإرادة هي التي «تكون حرة بحيث تشكل جوهر الحق وغايته»، وعليه تغدو منظومة الحق «مملكة الحرية وقد تحققت بالفعل»^(٦٤). والحرية عند هيغل، في هذا الميدان (الحق) هي «معطى» أو «واقعة من وقائع الوعي»^(٦٥). إن «الفكرة التي تشيع بين الناس أكثر من غيرها هي تصور الحرية على أنها تعسفية أو حرية اختيار عشوائية»^(٦٦). إن الإرادة حرة ولكنها لا تكون صحيحة وحررة إلا بوصفها عقلاً مفكراً^(٦٧). وعلى هذا فإن العسف والطغيان ليسا جوهر الحق بوصفه تجسداً للإرادة الحرة، فالعنف والطغيان يقعان هنا في ميدان الصدفة والهوى والعرض^(٦٨). لذا يضع هيغل الطغيان في مرتبة اللاعقلي. إن الإرادة تحاول «أن تضيء على نفسها طابعاً موضوعياً بدلاً من طابعها الذاتي»، لذا فإن ترجمة الحرية لا بد أن تتم في مجال خارجي. تحقق الحرية في الخارج (خارج الذات الحرة) لا بد أن يقع على ما هو، لا حرّاً ولا حقوق له. وهذا هو الشيء. وسنرى أن علاقة الإرادة بالشيء، ذات أبعاد بالغة التعقيد من حيث التوسطات، فهي كما أوضحنا: آ- علاقة الإنسان- الشيء. ب- علاقة الإنسان- مع ذاته

أو علاقة الإنسان مع ذاته بتوسط الشيء.
٣. اللحظة الثالثة هي لحظة الانفصال أو التخلي
alienation – Veräusserung أي نقل ملكية شيء
إلى آخر، وهي مركب من اللحظتين السابقتين،
أي هي إيجاب وسلب في آن. فالتخلي أو
الانفصال (أو حتى الاغتراب الطوعي إن شئتم)
عن ملكية شيء، ونقلها إلى آخر، يعني انفصالي
عن الشيء، وهذا جانب السلب لكن الشيء
الذي يجري التخلي عنه لا بد أن يكون ملكي
وهذا جانب الإيجاب.

إن الانفصال أو التخلي، في هذا الإطار تؤكد
للحرية. ولكنه ينطوي على استلاب للحرية أيضاً في
ميدان الأشياء وبالذات في مجال انفصال حق ملكية
الشيء عن حق استخدامه.

يقول هيغل «لا بد من التفرقة بين ملكيتي للشيء ذاته
وبين استعماله المؤقت له... كذلك حيازتي المؤقتة
له...»^(٧٠) ذلك أنه «لو كان استعمال الشيء كله... لي،
بينما يفترض ان تكون الملكية المجردة لشخص آخر،
عندئذ تكون إرادتي نافذة في صميم الشيء»، وهذا مظهر
لتجلي الحرية طبعاً «لكن في الوقت نفسه لا بد أن يبقى
في الشيء جانب لا يمكنني النفاذ إليه وأعني... الإرادة
الفارغة لشخص آخر»^(٧١). ويهاجم هيغل هذا الانفصال
المعطل للحرية ويسميه «جنون الشخصية». ومفتاح هذا
الهجوم على انفصال الشيء كحق الملكية عن الشيء كحق
استخدام هو طابع الملكية الإقطاعي، حيث حق الملكية
للنبلاء وحق الاستخدام أو الانتفاع للفلاحين والاقنان.

ويضيف هيغل إلى ذلك أشكالاً أخرى من اغتراب
الإنسان عن ملكاته العقلية: «اغتراب الذكاء
والعقل والأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية والدين
نجدها كلها ممثلة في: الخرافات، وفي السّلطة
والقوة التامة التي أمنحها لشخص آخر غيري في
تحديد الأفعال التي ينبغي علي أن أقوم بها».

١. فعل الحيازة وهي لحظة إيجابية بأشكالها
الثلاثة: الاستيلاء المباشر على الشيء جسدياً،
وهو استيلاء مؤقت ومحدود، أو تغيير شكل
الشيء وهو فعال لأن الإرادة هنا تعيد صياغة
الشيء كيما يتلاءم مع حاجاتها، أو وضع علامة
مميزة على الشيء للتدليل على أنه «ملك لي»،
وهذا أضعف أشكال ممارسة فعل الحيازة.
ويمجد هيغل هنا النشاط الفعال في صياغة
الأشياء، تحويلها، كيما تتلاءم مع الحاجات
الإنسانية وتشبعها، وذلك بتقديره للشكل الثاني
من الحيازة. لحظة الحيازة هي كما أشرنا،
لحظة الإيجاب، لأنها تأكيد للإرادة وهي علاقة
الإنسان بالشيء.

٢. لحظة استخدام الشيء. ففعل الحيازة لا بد أن
يكتمل بفعل الاستخدام أو الاستعمال، فحق
الحيازة لا معنى له بدون حق الاستخدام.
والاستخدام هو لحظة السلب لأنه نفي للشيء،
فالأشياء إنما يستعملها الإنسان لتخدم حاجاته
الجسدية والروحية. وهذه علاقة الشيء بالإنسان،

إن نقل الملكية لا يقتصر على الأشياء الخارجية بل يشمل جوانب هي جزء من ماهية الإنسان كروح. إن العناصر المكونة للروح: المواهب الذهنية، العلم، الفن، النشاط الإنساني كنشاط مبدع، حرية الإرادة، الأخلاق، الإيمان الديني، إن هذه العناصر تنقسم عند هيغل إلى ١ - عناصر يمكن أن تنفصل عن الروح بأن تتشياً في مواضيع أو تتخرج على شكل خدمات ومنتجات. ٢ - عناصر لا تنفصل عن الروح.

١ - العناصر التي تنفصل عن الروح: «إن المواهب الذهنية والعلم والفن «ويضيف هيغل ساخراً» بل أموراً دينية كالمواعظ والقداسات والبركات، وكذلك الاختراعات... تصبح موضوعات للتعاقد»، أي سلعاً قابلة للبيع، أي قابلة للتخلي أو الانفصال عنها إلى آخر. إنها تعامل على نفس النحو الذي تعامل به موضوعات البيع والشراء مثلها مثل الأشياء التي نعرف أنها أشياء محض»^(٧٣). وهيغل حين يسمي هذه السلع الجديدة بأنها «ملكات ذهنية وأنشطة» فإنه يسمي ما يعرف في لغة الاقتصاد السياسي - «قوة العمل» كما يسمي الخدمات الأخرى العلمية والروحية التي تدخل في الإنتاج المادي، أو لا تدخل فيه. ومع أن هيغل يبجل هذه القوى بوصفها ملكاً لروح حرّ وأنها بالتالي ليست «أشياء» ولكنه يعترف بإمكان الروح على تجسيدها في «أشياء خارجية» قابلة للبيع!

ويمسك هيغل بهذا «البيع» للملكات الذهنية، والأنشطة والخدمات بوصفها نشاطاً للروح له امتداد في الزمان. وهو يعاين هذا الامتداد الكمي في الزمان من

إن التنازل عن الأشياء، كما نرى ينطوي، في الإطار الاجتماعي الذي يهاجمه هيغل على حد للحرية يتجلى في انفصال حق الحياة عن حق الاستعمال، بينما يدعو هيغل إلى حرية الملكية كمبدأ سام للروح، والحرية هي نقض الاغتراب (الاستلاب)

لقد أشرنا إلى أن هيغل يعتبر «الملكية أول تجلٍ للحرية» وعليه فإن أي قيد على الملكية هو قيد على الحرية، هو استلاب لها. ويشدد هيغل في هذه النقطة بقوله إن «الخاصية المميزة لملكية النبيل الإقطاعي هي أنها تجعل منه مجرد مالك لاستعمال الشيء فحسب، وليس مالكا لقيمة الشيء»^(٧٢)، ويقول أيضاً: «إن مبدأ حرية الملكية لم يعترف به في بعض المناطق إلا بالأمس القريب فحسب» أي بعد الثورة الفرنسية فيما كانت الحقوق الإقطاعية ما تزال قائمة في الكثير من الولايات الألمانية وأوربا أيام هيغل.

إن التنازل عن الأشياء، كما نرى ينطوي، في الإطار الاجتماعي الذي يهاجمه هيغل على حد للحرية يتجلى في انفصال حق الحياة عن حق الاستعمال، بينما يدعو هيغل إلى حرية الملكية كمبدأ سام للروح، والحرية هي نقض الاغتراب (الاستلاب).

وإذا كان هذا هو موقف هيغل من العلاقة بالأشياء وعلاقة الإنسان مع الإنسان بتوسط الأشياء، فإن موقفه من علاقة الإنسان بذاته تكتسي حدة نقدية أكبر.

ناحية ثنائية الانفصال - الحرية.

وهنا نقرأ الفقرة (٦٧) الشهيرة في فلسفة الحق (وهي الفقرة التي اقتبسها ماركس في رأس المال)^(٧٤):

«في استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية، أنتجتها مهاراتي وقدراتي العقلية أو الجسمية» (هنا بيع أشياء منتجات = حرفي) «وفي استطاعتي أن أمنحه» (غيري) «استعمال قدراتي لفترة محدودة من الزمان لأن قدراتي بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية بالنسبة لوجودي...» (بيع قوة العمل) «لكني بانفصالي Veräusserung عن كل وقتي على نحو ما يتبلور في عملي ومجموع إنتاجي، لأصبح جوهر وجودي ملك شخص آخر ومعه نشاطي الكلي ووجودي الفعلي وشخصيتي»^(٧٥).

التمييز القديم في المجال الإقطاعي بين حق حيازة الشيء (الأرض) وحق الانتفاع به (العمل على الأرض) يمكن أن ينتقل إلى مجال العلاقة الصناعية الرأسمالية، ولكن هيغل يرى أن التمايز الزمني بين التنازل «لفترة محددة» والتنازل «عن كل الوقت» هو تمايز «بين العبد والخادم الحديث أو أجير اليوم»^(٧٦). إن الحديث هو عن أن اغتراب الشخص ينبغي أن يكون له حد في الزمان. فالمدى الكامل لاستخدام القدرات يحول الروح إلى شيء، أي يستلب الحرية استلاباً تاماً^(٧٧).

٢- العناصر التي لا تنفصل عن الروح:

إذا كان هيغل يرى انطلاقاً من حقائق المجتمع المدني (الصناعي) أن الانفصال عن الملكية ممكن طبقاً لمبدأ الحق (أي لتعينات الحرية)، فإن العناصر

التي لا تنفصل عن الشخص (الإنسان) لا يجوز التنازل عنها قط: الشخصية، حرية الإرادة، الأخلاق، المعتقد الديني.

فالتنازل عن هذه العناصر الملازمة سواء حصلت بموافقة الإنسان ورضاه أم لا، هو انتهاك للحق المجرد، هو استلاب ذلك «لأن الذات لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الشيء المحض».

«إن... الخصائص الجوهرية التي تكون شخصيتي الخاصة والماهية الكلية لوعيي الذاتي لا يمكن أن تغترب عني أو تتحول ملكيتها إلى شخص آخر»^(٧٨). ويضيف هيغل ملحقاً للفقرة ٦٦ يرد فيه:

«لو أن أي شخص انحط بحياته الأخلاقية وأجّر نفسه إلى لصوص... فذلك بطلان كامل... وقل نفس الشيء لو أنني أجرت شعوري الديني للكاهن أو القس... والشعور الديني الذي يسيطر فيه شخص آخر ليس الشعور الديني الصحيح على الإطلاق»^(٧٩).

ويفصل هيغل هنا في هذا الاستلاب: إن الروح بما هي شخص حرّ، أي بما هي علة ذاتها فإنها كذلك بالقوة (بالإمكان) ويمكن ألا تصبح هكذا بالفعل. وعليه ثمة إمكانية لاغتراب الشخصية واستلاب وجودها الجوهري، أكان ذلك بوعي أم بغير وعي.

ويعدد هيغل أمثلة اغتراب الشخصية: «الرق، القنانة، الحرمان من الملكية» وهي أشكال استلاب لأشكال محددة من الملكية^(٨٠).

ويضيف هيغل إلى ذلك أشكالاً أخرى من اغتراب الإنسان عن ملكاته العقلية: «اغتراب الذكاء والعقل

الاغتراب في ميدان العلاقات السياسية ينطلق مباشرة من صلب المجتمع المدني.

إن المجتمع يتألف عند هيغل من كثرة من الأفراد، ويجري كل فرد منهم بوصفه موناذا؛ أي ذرة بين ذرات (التعبير اصلاً يخص لايبنتز)، واحداً وسط كثرة، وراء غاياته الخاصة (الجزئية)، ويتم اشباع هذه الحاجات بصورة تصادفية وعرضية. إنها حاجته إلى المأكل والمشرب والملبس والمأوى. إن الفرد يستخدم آخرين والآخرين يستخدمونه. من هنا: الاعتماد المتبادل^(٨٢).

أجل الكل (هيغل يستقي فلسفياً من لوك وروسو، واجتماعياً واقتصادياً من آدم سميث).

إشباع الحاجات يتمّ بداهة عبر العمل. إنه النشاط الذي يشكل به الإنسان الأشياء الممنوحة

من الطبيعة لكيما يصوغها في شكل يناسب حاجاته. إن نظام الحاجات كما يراه يتشعب بلا حدود نوعاً وكمّاً، والعمل يتبع هذه التقسيمات فينشأ تقسيم العمل.

إن الفرد إذ يعمل وينتج لنفسه، فإنه ينتج للكل، من هنا نشوء الثروة الاجتماعية، أو الثروة كملكية للمجتمع (استعارة آدم سميث ثانية). في صلب هذا الحال ينشأ تقسيم المجتمع إلى طبقات وهي حسب هيغل: طبقة الزرّاع أو الفلاحين... طبقة التجار والصناع، واخيراً

والأخلاق الذاتية والحياة الأخلاقية والدين نجدتها كلها ممثلة في: الخرافات، وفي السلطة والقوة التامة التي أمنتها لشخص آخر غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي على أن أقوم بها^(٨١).

لقد قسمنا إمكانية الانفصال والتخلي. (في ميدان الملكية) إلى قسمين: ملكية أشياء خارجية وملكوية عناصر روحية (نشاط ذكاء) وقسمنا العناصر الروحية إلى عناصر قابلة للتجسد في أشياء وأخرى غير قابلة لذلك. ورأينا أن الملكية بوصفها تجلياً للحرية، قابلة لأن تخرق لتتحول إلى استلاب يطلق عليه هيغل

تسميات قانونية تارة (خرق الحق) وتسميات منطقية تارة (الجزئية، أي فقدان الكلية)، ومقولات فلسفية، الحرية، الاستلاب. الخ.

هل ثمة ما يدعو لعقد مقارنة بين روسو- هيغل، فيما يتصل بقطبي الملكية-

الحرية، أو الانفصال- الاستلاب؟ الانجد نفس التمييز بين الانفصال (التخلي) عن الأشياء (نقل حقوق الملكية) والانفصال عن الجوهر الروحي (الحرية، الإرادة، الأخلاق) التنازل في الحالة الأولى ممكن شرط ألا يكون مطلقاً والتنازل في الحالة الثانية منبوذ.

ب- الاغتراب (الاستلاب) في ميدان العلاقات السياسية

إن فلسفة الحق منظوراً إليها من زاوية
فلسفة الروح ومن زاوية منطق هيغل، ومن
زاوية فلسفة التاريخ، تعطينا الحق في
القول إن تمجيد هيغل للدولة هو تمجيد
مشروط، وفي هذا الإطار تكون الدولة
تحققاً للحرية واستلاباً للحرية في آن

من الآخر ويتجهان نحو الوحدة» وبذا تنشأ الدولة بوصفها وحدة «الجزئي والكلية»، أي «هي الوحدة في الاختلاف للمبدأ الكلي... والمبدأ الجزئي للمجتمع المدني»^(٨٤). وبدون وحدة هذين الجانبين تكون الدولة مختلفة. فتطوير مبدأ الكلية على حساب الجزئي، أو العكس يفضي إلى اختلال.

إن وحدة الجزئي (مصالح الفرد) والكلية (مصالح المجتمع) تنتج المفرد، حسب الحركة الهيجلية للمقولات:

الكلية ← الجزئي ← وحدة الكلي والجزئي ← المفرد (الفرد).

إن «الجمع بين اللحظتين الأولى والثانية... وهما الكلية والجزئية يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية». وهكذا «تكون الدولة فرداً حقيقياً فهي شخص، كائن حي» وليست «الدولة سوى الفرد نفسه وقد تموضع (أصبح موضوعاً)» عن طريق حذف السمات العارضة... والوقية والتركيز على ما هو كلي فيه»^(٨٥).

بعد هذا يأتي كيل مديح هيغل للدولة: إنها وجود عاقل. إنها وجود كلي وهذه الكلية ليست مجردة، فارغة بل ملموسة. الدولة هي الوجود المطلق للفكرة الأخلاقية. إنها أسمى تجسيد للحرية.. الخ.

ولعل هذا التمجيد للدولة هو ما دفع بالكثير من معاصري هيغل إلى توجيه نقد حادّ لكتاب فلسفة الحق، فقد رأى بعضهم أن الكتاب «ترعرع لا في حديقة العلم وإنما في قمامة الذلّ والخنوع»^(٨٦) (سبق أن أشرنا إلى

الطبقة الكلية التي تشد تحقيق المصالح الكلية = موظفو الدولة.

إن لغة الاقتصاد السياسي تطغى على تلك الصفحات من فلسفة الحق التي تغطي المجتمع المدني (الفقرات ٥٨٦-٦٠٤)، ورغم أن المقولات والمفاهيم الفلسفية تظل لصيقة بمادة الموضوع، وهي تقسيم العمل، الثروة، الطبقات.

إن التضاد بين الحاجات الجزئية (مصالح الأفراد) والحاجات الكلية (مصالح المجتمع)، كما يعرضه هيغل ليس سوى إعادة إنتاج لفكرة «حرب الجميع ضد الجميع» (هوبز) رغم أنها أقرب إلى تصوير روسو (ومونتسكيو/ روح الشرائع) للمجتمع المدني، وأقرب إلى آدم سميث من حيث المضمون.

ويعرض هيغل لهذا التضاد في صورة أنانية وشراهة واحتراب داخلي من جهة وقوانين ونقابات وشرطة من جهة أخرى، أي في صورة مصالح الأفراد الجزئية، والمصالح الكلية للأفراد التي تتمثل في مؤسسات وقوانين تنفصل عنهم وتكتسب بوصفها مجموع مصالحهم الكلية وجوداً خارجياً بالنسبة اليهم.

«الجزئي أو أهداف الفرد الخاصة تقف في مواجهة الكلي، أعني الغايات الكلية للمجتمع، ويؤدي ذلك إلى ظهور التعارض والتطاحن بين المصلحة الفردية الخاصة والمصلحة العامة»^(٨٣).

ولكن هذا التضاد (ينقض) يرفع على النحو التالي «كلما تقدمنا من مرحلة إلى مرحلة أخرى في المجتمع المدني وجدنا أن الجانبين المتعارضين يقتربان الواحد

ويضع هيغل وجود مثل هذه الدولة لا في دائرة الضرورة والعقل بل في دائرة الهوى والصدفة، والخطأ إنها تشبه الإنسان المقعد أو الأعرج أو المجنون رغم أنه كائن حي عاقل حسب المفهوم العام للإنسان. إن أيّ اغتراب للدولة ينبع من انفصالها عن مفهومها كوحدة للجزئي (غايات الفرد) الكلي (غايات المجتمع).

هذا من وجهة فلسفة الحق ذاتها.

ب- من وجهة علم المنطق:

حركة الروح عند هيغل هي حركة تجلي الروح، وفي هذه الحركة تخلق الروح ذاتها في آخر، في موضوع، وكل انفصال عن الذات في موضوع وفي آخر هو اغتراب. إن الدولة كما نعلم تتحقق في دائرة الروح الموضوعي، بل هي نقطة التطور القصوى للروح الموضوعي. والروح بوصفها فكراً خالصاً تقف في غربة بإزاء الموضوع. الدولة إذن اغتراب للروح، وهي اغتراب ضروري.

صحيح إن هيغل يلغي هذا الاغتراب بوحدة الروح الذاتي والروح الموضوعي في الروح المطلق، إلا أن مجرد وجود الدولة في دائرة الموضوعية يجعلها تكتسي طابع الغربة عن الروح التي خلقتها.

ج- من وجهة فلسفة التاريخ:

إن بناء مفهوم الدولة على أنه وحدة الجزئي والكلي يصطدم عند هيغل بوقائع التاريخ الحقيقية. دول الاستبداد، ديمقراطية العبيد الاثنية، الخ. ويضطر هيغل إلى معاينة الدول الحقيقية، الدول التي يكون فيها إنسان واحد حراً = (دولة مستبدة) أو

أنماط الدول عند هيغل بوصفها حركة الحرية نحو التحقيق).

إن فلسفة الحق منظوراً إليها من زاوية فلسفة الروح ومن زاوية منطق هيغل، ومن زاوية فلسفة التاريخ، تعطينا الحق في القول إن تمجيد هيغل للدولة هو تمجيد مشروط، وفي هذا الإطار تكون الدولة تحققاً للحرية واستلاباً للحرية في آن.

هذا الاستنتاج يركز على ما يلي:

أ- في إطار فلسفة الحق:

إذا كانت فكرة الدولة (الدولة بالقوة وليس بالفعل) هي وحدة الجزئي والكلي، تحقق الحرية، تحقق الفكرة الأخلاقية، فإن الدولة الحقيقية (الدولة بالفعل) قد لا تحقق هذا المفهوم.

وهيغل يؤكد: «لا شك أن هناك دولاً موجودة لم تصل إلى مفهوم الدولة لكنها مشوهة لأنها تجسد مبادئ غير حقيقية. إن وجود مثل هذه الدولة الفاسدة أمر لا مفر منه»^(٨٧).

يمكن القول إن جوهر الاغتراب في نظرة

هيغل إلى الدين هو اغتراب الروح عن ذاتها،

فهي عقل، فكر، وإذا كان انفصالها عن

ذاتها يجد حله في الدين في لحظة تاريخية

معينة من التطور، فثمة تناقض (غربة)

ينشأ على الفور بين الدين كوعي تمثلي،

وبين الفلسفة كعقل، كفكر.

هذه الازدواجية تعكس ضرورة نشوء الدولة في مجرى التطور التاريخي من جهة، وضرورة تجاوزها كاغتراب من جهة أخرى وهي ما يحمل الكثير من الماركسيين كما فعل لوناتشارسكي على القول: إن هيغل حليف لنا ولكنه حليف خطر!

إن الطابع المزدوج للدولة، يتجلى في الطابع الخاص لمفهوم: الفعلي (real, wircklich) الفعلي عند هيغل ليس ما هو «قائم» بل ما هو ضروري، من هنا ليست الدولة القائمة في الواقع هي «فعلية»، إن ما هو «فعلي» يغدو في مجرى التطور «لافعالاً»، أي يفقد ضرورته وعقلانيته. مثلاً: موقف هيغل من الدولة الملكية المطلقة في فرنسا، والدولة التي خلقتها الثورة الفرنسية الكبرى التي مجدها.

ج الاغتراب الروحي:

الميدان الروحي الخالص عند هيغل هو ميدان الفن والدين والفلسفة. إنه ميدان الروح المطلق، وفيه تخطو الروح خطواتها الأخيرة نحو الحرية المطلقة بمقدار ما أن الحرية هي ماهية الروح، وبمقدار ما أن حركة الروح هي حركة نحو تحقق ماهيتها تحقّقاً كاملاً.

بيد أن هيغل حتى قبل أن يصل إلى فلسفة الفن وفلسفة الدين، يرى في معالجاته للحق، كما أسلفنا، أن الكثير من إبداعات الروح (إن لم تكن كلها) تتجلى بتوسّطات مادية تجعلها قابلة للبيع والشراء.

ومع أن فلسفة الحق تحرم تماماً الانفصال أو التخلي أو التنازل Veräußerung عن الشرف، الذكاء، الضمير، حرية الإرادة، الخ، فإنها تعترف بداهة بإمكان بيع هذه

التي يكون فيها بعض الناس أحراراً (دولة أوليغارشية، او ارسقراطية) وكل الناس أحراراً (الديمقراطية التمثيلية الحديثة) (وفق تقسيم أرسطو القديم) وبالتالي فإن الدولة الحقيقية المتطابقة مع مفهومها، وهي تحقيق جزئي للفكرة في حركة سيرها نحو الاكتمال، وحتى الدولة التمثيلية الحديثة تعاني من انفصال البشر عن إرادتهم عبر ما يسمى بالتفويض، فالمفوضون منفصلون عن ناخبهم طيلة فترة التفويض. (بالمناسبة يناقش فلاسفة كبار بينهم ماركس هذه الفكرة ويطورونها في نقدهم لفلسفة الحق مستخلصين قانون إعطاء التفويض وسحبه كي لا يؤدي الانفصال عن التفويض لمدة معينة إلى اغتراب القوة الاجتماعية عن خالق هذه القوة أي القائمين بالتفويض (طبقات، شعب الخ)^(٨٨).

د- ومن وجهة فلسفة الروح:

إن حركة تطور الروح لا تتوقف عند الدولة (دائرة الموضوعية). فالمضمون الأساسي للروح البشرية هو الحرية (فلسفة الحق، فقرة ٦٣٥). «تتحقق هذه الحرية إلى حد ما في الدولة»^(٨٩). ولكن «الدولة مع ذلك» لما كانت مؤسسة موضوعية خالصة فهي شيء غريب عن ذاته، أو هي شيء آخر غير نفسه، وبالتالي فحرية (حرية الروح) حرية ناقصة، فالروح الحرة على نحو مطلق لا يمكن أن تكون إلا تلك الروح التي تلغي إلى الأبد كل ألوان الآخريّة^(٩٠)...». حسب هيغل، من هنا ضرورة الانتقال إلى الروح المطلق.

إن رؤية هيغل للدولة رؤية مزدوجة. فهي تمجيد لها كتجسيد للروح، وهي نقد لها كاغتراب للروح، ومثل

علّة ذاته.

إن استيعاب الاغتراب أو الاستلاب الديني، عند هيغل، بكامل امتلائه وتعقيده، يتطلب أصلاً مبحثاً مستقلاً، ولكن بالوسع إيجاز خطوطه الأساسية رغم صعوبة مثل هذا الإيجاز التي تعني التضحية بغنى المضمون. ذلك أن هيغل يكتب عن الدين في كل مؤلفاته تقريباً.

ففي «علم المنطق» الذي يفترض حسب التقاليد الفلسفية، أن يقتصر على المقولات والقياسات، ينتهي بالحديث عن الله بوصفه «المفهوم المطلق» كما أشرنا أعلاه وهو ما يثير اهتمام الكثير من شارحي فلسفة هيغل أو المهتمين بفلسفته في الدين^(٩٢).

وفي فلسفة الروح (الفينومينولوجيا، أول كتب هيغل العارضة لفلسفته الخاصة) تحتل أديان العالم القديم والعالم الجديد حيزاً وسطاً في حقل الروح المطلق (آخر دوائر حركة الروح). وفي «الموسوعة» يعود هيغل إلى تناول موضوع الأديان، مكوناتها وأشكال تجليها مناقشاً «برهان الإجماع البشري» على وجود الخالق.

أما كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة فلا يخلو من معالجة قضية الأديان، بل إن كتاب تاريخ الفلسفة يدور حول إشكالية التضاد-الوحدة بين الدين والفلسفة. أما كتاب محاضرات في فلسفة الدين فلا يحتاج إلى توكيد مضمونه.

وبين هذا وذاك نجد هيغل في كتابه علم الجمال Asthetik يبحث في الأديان في أكثر من موضع^(٩٣).

وقبل هذه المؤلفات والمحاضرات، نجد أن

«الماهية الروحية»، على شكل «خدمات فكرية» (مواعظ دينية مثلاً) أو بأشكال أخرى. وحتى حين ينتقل هيغل إلى الفن، هذه العتبة الأولى في الروح المطلق حسب مخطوطه، نجد أن الروح مرغمة على أن تتخذ من أكثر الوسائل المادية فظاظة وسيطاً لهذا التجلي: الحجارة في النحت.

وعلى غرار ذلك تكون التوسطات الأولى في الدين (وصولاً إلى تنقيته من أشكال التوسط المجسدة أو التجسيدية، أو المجسمة إن شئتم) الذي يمر بثلاث دوائر تطويرية، شأنه شأن مقولات المنطق. أو بالأحرى (تبعاً لهيغل) أن حركة تطور مقولات المنطق هي التي تخلق حركة تطور الأفكار والمؤسسات والأشياء، في الطبيعة والمجتمع سواء بسواء.

ونذكر هنا أن حركة الفكرة تمر بثلاثة أطوار رئيسية هي:

الوجود - الماهية - المفهوم

(Begriff - Wesen - Sein)

ويقابل هذه الحركة للمقولات تطور الأديان في

ثلاث مراحل أساسية هي:

I - (Sein) الوجود - الدين الطبيعي

II - (Wesen) الماهية - دين الفردية الروحية

(اليهودية، الديانة الإغريقية، الديانة الرومانية).

III - (Begriff) المفهوم - الدين المطلق (البروتستانتية)^(٩٤).

إن الخالق عند هيغل هو «المفهوم المطلق» نفسه

ص ٢١) الذي لا يشبه الخلق في الأديان المعروفة أيما

شبه، فهو فكر خالص، وهو ماهية ذاتية التطور، وهو ذاته

والدعوة إلى القضاء على اغتراب الإنسان عن الله، وتمجيد الفرد، والتسامح الديني وحرية الفكر^(٩٦).

إن هذه المؤثرات بالغة الثراء والتنوع على الصعيد النظري، اندمجت بثناء المعرفة التاريخية للعديد من الأديان (باستثناء الإسلام)^(٩٧) وجعلت هيغل يتناول عملياً، سائر الأديان تقريباً في تطورها التاريخي من عبادة ظواهر الطبيعة وصولاً إلى عبادة الإنسان المجرّد عند (البروتستانتية)، فالدين الطبيعي لدى المنورين الفرنسيين (ألم يتخذ هيغل من روسو مثلاً أعلى)^(٩٨) فسينوزا (انظر دفاع هيغل عن مذهب «وحدة الوجود» السبينوزي في «الموسوعة») وأخيراً كانط^(٩٩).

ثمة ازدواجية في هذا كله هي ثنوية: الإيمان - العقل، أو اللاهوت - الفلسفة. وهذه الثنوية هي جزء من المناخ

مؤلفات الشباب عند هيغل تدور حول المسيحية وحياء المسيح^(٩٤).

وباختصار فإن فلسفة الدين تخترق كل مؤلفاته من البداية إلى النهاية. وإن مجرد عرض هذه المادة الغزيرة، ومقارنة أشكال تطورها، وما تحفل به من تأملات وتحليلات، قد يتطلب مجلداً خاصاً.

ومن المفيد هنا تكثيف هذه المرحلة بإيجاز بالغ: لقد تطورت نظرة هيغل إلى المسيحية، وإلى الأديان عموماً تحت تأثيرات عديدة متناقضة: دراساته اللاهوتية وميله إلى التصوف، وتأثره بالعقلانية السبينوزية والروسوية والكانطية.

ويرى الكثير من مؤرخي فكر هيغل أن الثنوية الصوفية - العقلانية، ظلت ملازمة لموقفه، وهي تجد إحدى تعبيراتها الساطعة في توصيف مذهب هيغل بأنه: وحدة وجود - صوفية mystische Pantheismus.

وتتجلى هذه الثنوية في افتتاحان هيغل المبكر بالديانة الشعبية الإغريقية وتأثيرات سينوزا الذي بات مذهبه في الدين (وحدة الوجود) ونقده للاهوت الغداء الفكري لعمالقة التنوير الألماني: ليسنغ، هرذر، غوته وآخرين^(٩٥).

وينبغي أن نضيف إلى ذلك التأثير العميق الذي تركه مذهب الدين الطبيعي لروسو على فكر هيغل وأن نزيد عليه المناخ البروتستانتية في مهد البروتستانتية: ألمانيا، وبخاصة رفضها للتوسط الكنسي بين الله والفرد،

إن الدين بالأحرى وكل الأديان المعروفة تقريباً، لا تفقد مكانتها في منظومة هيغل، لكنّها تحتفظ بهذه المكانة كحلقات تطورية ماضية، أدّت دورها ومضت. ولعل وظيفتها، بمقدار ما يمكن استنباط ذلك من العرض الهيجلي، هو التهيئة للوصول إلى الفلسفة

الفكري لعموم مدارس الفكر الألمانية في تردها التاريخي، ومنحائها المساوم عصر ذاك للتوفيق بين العقل والنقل.

ويمكن القول إن موقف هيغل بإزاء هذه القضية قابل للتقسيم بشكل تقريبي إلى ثلاثة أطوار:

ومن دون الإغراق في تفاصيل هذا التطور بغناه وتعرجاته وسجلاته، أيضاً، تبغي العودة إلى القضية من زاوية هذا المبحث: الاغتراب.

يمكن القول إن جوهر الاغتراب في نظرة هيغل إلى الدين هو اغتراب الروح عن ذاتها، فهي عقل، فكر، وإذا كان انفصالها عن ذاتها يجد حله في الدين في لحظة تاريخية معينة من التطور، فثمة تناقض (غربة) ينشأ على الفور بين الدين كوعي تمثلي، وبين الفلسفة كعقل، كفكر.

وما الصراع بين الدين والفلسفة (سواء موقف الدين العدائي من الفلسفة، أم موقف الفلسفة العدائي من الدين) سوى التجلي الواضح لهذا الاغتراب، الانفصال- التضاد.

ورغم أن هيغل يسعى لتأسيس وحدة جديدة، إلا أنها وحدة تقوم على شروط العقل (الفلسفة) وليس على شروط اللاهوت (وهو ما سنوضحه في السياق القادم). جرت الإشارة إلى أن الدين يؤلف حلقة وسطى في تطور الروح المطلق. إنها الحلقة الرابطة بين الفن والفلسفة. من هذا المنطلق تكون الفلسفة مرحلة أعلى من الدين في حركة تطور الروح.

هنا في الفلسفة تعود الروح إلى ذاتها، متحدة ممثلة ضامة، في جوفها كل التناقضات.

في هذا السياق للمنهج- المذهب يكون نشوء الدين ضرورة في تطور الروح، كما أن تجاوزه نحو الفلسفة يكون ضرورة هو الآخر.

من هنا إمكان القول إن الروح المطلق في مرحلة

في الشباب المبكر يهاجم هيغل الكنيسة^(١٠٠) ويسعى لتأسيس دين شعبي، يؤله سقراط^(١٠١). ويدعو إلى الارتكاز على العقل وحده^(١٠٢)، ويفكر بالقضاء على الغربة بين الله والإنسان: «أن تحبّ الله يعني أن تشعر بنفسك عائشاً في وحدة مع الكلّ»^(١٠٣).

في هذا النقد نجد تمسكاً بضرورة الدين وتمسكاً بضرورة العقل، نجد روح المتصوف وروح سبينوزا. نجد البعد التاريخي (أديان العالم القديم) والبعد الراهن (الغربة البروتستانتية). ومن المفيد الإشارة إلى أن هيغل كتب هذا النقد تحت التأثير المباشر لكانط ونعني بالتحديد مؤلف كانط الدين في حدود العقل وحده^(١٠٤). الطور الثاني هو حلقة وسيط انتقالية تتمثل في مسعى هيغل إلى نقد مفهوم كانط للدين والخالق الذي يحتل كما هو معروف مكانه في كتاب «العقل المجرد»، عند كانط، كمقولة ذاتية إلى جانب المقولات التي يضعها العقل البشري قبلياً لتنظيم المعرفة ويحتل مكانه في كتاب العقل العملي كناظم للعلاقات الأخلاقية، ولا وجود له في «الكوسمولوجيا»^(١٠٥).

وفي الطور الثالث، الناضج، يختفي «مسعى هيغل القديم لتأسيس ديانة شعبية لتحل محله الديانة الوحيدة، أو الأساسية عنده: الفلسفة (العقل، الفكر).

بيد أن الدين بالأحرى وكل الأديان المعروفة تقريباً، لا تفقد مكانتها في منظومة هيغل، لكنها تحتفظ بهذه المكانة كحلقات تطويرية ماضية، أدت دورها ومضت. ولعل وظيفتها، بمقدار ما يمكن استنباط ذلك من العرض الهيجلي، هو التهيئة للوصول إلى الفلسفة.

جهة التمايز:

«ما نصادفه أولاً في الدين» يقول هيغل: «هو الأسطورة، التمثل المصور»^(١٠٧) إنها «تمثلات ملموسة موسومة بالتجسيمية»^(١٠٨).

أما الفلسفة فهي «المعرفة التي تفكر» أن «شكل الفلسفة هو فكر خالص» هذه هي النقطة التي تبدأ فيها بالاختلاف مع الدين. «الفلسفة تتصرف كوعي يفكر وليس الحال كذلك بخصوص الدين»^(١٠٩).

التمايز بين الاثنين هو تمايز في الشكل، «بحيث أنهما يظهران أحياناً متعارضين تمام التعرض»^(١١٠).

في التاريخ الاوربي يحصر اللاهوت المسيحي الفلسفة، داخل جدرانها بشكل واع مثلما فعلت الأسطورة الإغريقية بشكل لا واع. ما إن تقوى أجنحة الفكر الفلسفي حتى يحلّق بعيداً عن اللاهوت وينطلق العداء بين الاثنين

جهة الصراع (والتصالح):

يعرض هيغل للصراع بين الدين والفلسفة سواء من ناحية الدين ضد الفلسفة، أم ناحية الفلسفة ضد الدين، كما يعرض لتصالحهما في العالم القديم (الإغريقي - الروماني) وفي العالم الجديد، (الأوربي).

إن ثنائية - التضاد - التوافق، وهي نفسها ثنائية اللاهوت - العقل، أو الدين - الفلسفة، أو التمثل بالصور والوعي بالفكر، معروضة في إطار تاريخي استناداً إلى تجلي الثنائية في التاريخ الإغريقي، أولاً ثم تجليها في

الدين ما تزال بعد في حالة اغتراب عن ذاتها، فهي فكر والفكر لا يعقل ذاته إلا بالفكر. أما الأديان كما يدرسها هيغل، فهي الروح في مرحلة «التمثل بالصور».

لكن هذا التمايز عند هيغل هو اختلاف في الشكل، أما المضمون فمتماثل. إنه مضمون واحد في الدين، كما في الفلسفة. هذا المضمون المطلق، الله، الحق، ثمة إذن تمايز/ تماثل أو اختلاف/ وحدة.

هذا التمايز/ التماثل بين الفلسفة والدين يشمل سائر الخرافات والأساطير والأديان من السحر إلى الطوطمية، ومن الأديان الوثنية إلى الأديان التوحيدية، من الإغريق إلى يهوه ثالثاوث، من الآلهة المجسدة المتعددة، إلى الإله الواحد المجرد. (كما أشرنا، فإن لكل الأديان مشروعيتها عند هيغل). كما أن الفلسفة تشمل سائر النظم الفلسفية الإغريقية والسكولائية، والأوربية الكلاسيكية، وصولاً إلى فلسفة هيغل نفسه.

جهة التماثل أو الوحدة:

«وضعت الشعوب في الأديان ما كانت تفكر به عن العالم، عن المطلق عما هو كائن في ذاته ولذاته، عما كانوا يتصورونه العلة، الجوهر، الجوهر في الطبيعة والروح».

ويضيف هيغل «من السخف... الظن بأن الكهنة اخترعوا الأديان لكي يخدعوا الشعوب».

كذلك الفلسفة:

«والحال للفلسفة موضوع مشابه، العقل الكلي» و«يشترك الدين والفلسفة في موضوع ما هو حق بذاته ولذاته»^(١٠٦). والتماثل قائم في المضمون أو الموضوع.

واقعة، بل إن تطور الفلسفة جعل النظر الميتافيزيقي (الغيبي) جناحاً صغيراً من الفلسفة التي غطت كل العلوم، الكوزمولوجيا (الكون) الفيزياء (الطبيعة)، المجتمع (أخلاق، سياسة)، الميتافيزيقي، المنطق، الخ، وبذا يمكن القول إن الفلسفة القديمة احتوت الدين في جوفها كعنصر من عناصرها هي وأضفت عليه طابعاً معقلاً: تحديد أرسطو للذات الإلهية على أنها المحرك الأول وصورة الصور، هجوم اكسينوفان على تمثلات الدين الشعبي، اتهام سقراط بإدخال آلهة جديدة، وقوف أفلاطون ضد آلهة هوميروس وهزيود ودعوته إلى محو توارينهما من باب التربية في جمهوريته وهجوم أبيقور على آلهة الجمهور (قولته الشهيرة: لست ضد آلهة الجمهور، بل ضد فكرة الجمهور عن الآلهة).

أخيراً في العالم القديم تبدأ الحركة نحو الوحدة، إن اتحاد الفلسفة مع الدين لم يبدأ عملياً، إلا مع الرواية والأفلاطونية الجديدة، ونذكر بهذا الخصوص إشارة فريديك أنجلز في تقريره لبرونو باور (حول المسيحية البدائية) إلى أن فيلون اليهودي وسينيكا الرواقي هما أب المسيحية وعمّها، على التوالي.

ويمكن أن نضيف هنا، في مناسبة السياق، أن فكرة التوحيد الإلهي، وهي حسب مؤرخي الفلسفة حركة تجريد الآلهة القبلية والقومية، وحركة تجريد سائر ظواهر الطبيعة والمجتمع وإرجاعها إلى جوهر واحد والتي أدت إلى بلورة فكرة الخالق الكوني الواحد، إنما تحققت على يد حضارات عديدة: المصرية (أخناتون، فرويد: موسى والتوحيد)، الهندية، الفلسطينية القديمة،

العالم المسيحي الأوربي ثانياً^(١١).

في طفولة البشرية، تنشأ داخل التمثلات الصورية (الأسطورة، الدين الشعبي) بدايات الفكر، أي أن النظر الفلسفي ينشأ من قلب الأساطير والخرافات، التي هي الشكل الأول الذي يعي به الإنسان العالم.

ومع تبلور وترسخ عناصر الفكر فإنها تنفصل عن الأسطورة لتتبلور على صورة فلسفة. إنها فكر خالص، يقف في تضاد عدائي من التمثل الصوري (الدين).

بعد الانفصال والعداء تعود الفلسفة للالتحام بالدين في العالم القديم مثال: الأفلاطونية الجديدة والتحامها بالمسيحية الأولى.

في التاريخ الأوربي يحصر اللاهوت المسيحي الفلسفة، داخل جدرانه بشكل واع مثلما فعلت الأسطورة الإغريقية بشكل لاواع. ما أن تقوى أجنحة الفكر الفلسفي حتى يحلق بعيداً عن اللاهوت وينطلق العداء بين الاثنين.

هنا يدعو هيغل إلى الالتحام من جديد بين الاثنين. هذا هو المسار الذي يعرضه هيغل في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» و«محاضرات في فلسفة التاريخ».

إن الكثير من مؤرخي الفلسفة ومنظريها، استناداً إلى المعطيات التجريبية، يتفقون على أن عناصر النظر الفلسفي الإغريقي، نشأت من داخل الأديان الأسطورية، وبتحلل هذا الشكل الأسطوري، أو انفصال عناصر النظر العقلي عن الأسطورة، اكتسبت الأفكار وجودها المستقل وبذا بزغ فجر العقل.

إن التضاد بين الفلسفة والأديان الأسطورية حقيقة

التعارض يظهر لاحقاً. ويحتفي هيغل بانطلاق
الفلسفة احتفاء العاشق:

«انطلق نسر العقل الشاب كأنه عصفور
مغرّد، انطلق بذاته نحو شمس الحقيقة
وحارب الدين»^(١١٤) (تحديداً الكنيسة
المسيحية الغربية).

ويهاجم هيغل عداء الدين الكنسي
للفلسفة:

«الدين يطلب أن يتخلى الإنسان عن
الفلسفة، عن الفكر، عن العقل، لأن التعاطي
لهذا النشاط ما هو إلا حكمة بشرية»^(١١٥).

وبما أن العقل البشري هو «سفسفة» في نظر اللاهوت
الكنسي بمواجهة العقل الإلهي، فإن هيغل يصرخ «هذا
المفهوم باطل» ويضيف أن اللاهوتيين يضعون منجزات
الله في الطبيعة للتقليل من شأن العقل، في حين أن
العقل أبرز ما في الطبيعة، «الروح، العقل ارفع من
الطبيعة». ويسبغ هيغل على العقل البشري طابعاً إلهياً،
وعلى العقل الإلهي طابعاً بشرياً، وباختصار فكلاهما
«الروح الإلهي والروح البشري يشتركان في الروح
الكلي، المطلق»^(١١٦).

إن هيغل يحطم كل الأسس التي تستخفّ بالعقل
البشري، بل إنه يضع اللاهوت تحت رحمة العقل:
الفلسفة أعلى من الدين لأنها «فكر فاهم لهذا
المضمون تمتاز عن التصور الديني بإدراكها الجانبيين:
لأنها تدرك الدين وتنصفه، وهي تفهم العقلانية وما فوق
الطبيعة، وهي تدرك ذاتها بذاتها أخيراً»^(١١٧) وعليه «لا

إن هيغل يحطم كل الأسس التي تستخفّ بالعقل
البشري، بل إنه يضع اللاهوت تحت رحمة العقل:
الفلسفة أعلى من الدين لأنها «فكر فاهم لهذا
المضمون تمتاز عن التصور الديني بإدراكها
الجانبيين: لأنها تدرك الدين وتنصفه، وهي تفهم
العقلانية وما فوق الطبيعة، وهي تدرك ذاتها
بذاتها أخيراً» وعليه «لا نظلم الفلسفة عندما تتهم
بتعارضها مع الدين». الفلسفة تتضمن الدين، لكن
«الدين لا يتضمن الفلسفة».

كما ساهمت في صياغاتها النهائية الفلسفة الإغريقية
والإغريقية-الرومانية. هذه الحركة يلخصها هيغل
بالاقتضاب التالي «الفكر يتجلى في الدين أولاً».. ولا
يكون بالتالي فكراً حراً... ثم يتعزز... يدرك نفسه ويأخذ
من شكل الدين موقفاً معادياً... ثالثاً يتعرف إلى نفسه
أيضاً في هذا الشكل»^(١١٢) مثل هذه المرحلة تثير الشغف
الثلاثي الهيجلي ولا ريب: تعايش أولاً، انفصال وتضاد
ثانياً، وحدة صميمة ثالثاً.

بعد توديع العالم القديم، أي التشكيلات التاريخية
في صورتها الإغريقية-الرومانية، وانطلاق العالم
الجرماني، الإقطاعي المقدس، حلّ اللاهوت محلّ
الفلسفة. إن الفلسفة في هذه الحقبة، حاضرة، ولكنها
حييسة، مقيدة، لدى آباء الكنيسة^(١١٣).

ويتتبع هيغل هذه الحركة الجديدة للتعارض «الفكر
أولاً تابع غير حرّ»، إنه مرتبط «بشكل الدين». لكن

للفكر، ونقده للاهوت الكنسي، أعطى شأنه شأن بقية أجزاء فلسفته دفعة لتيارين متعارضين. ويشير فويرباخ وأنجلز إلى هذه الحقيقة، ويقول الأخير إن فلسفة هيغل تنشطر إلى «مذهب محافظ» و«مضمون علمي» أو «منهج دياكتيكي». وإن كل من ركز على المنهج أمكن انتماؤه إلى أقصى المعارضة في السياسة، كما في الدين، وإن كل من ركز على المذهب كان محافظاً أيضاً في السياسة كما في الدين^(١٢١).

إن الاغتراب الديني كما صوره هيغل، أرسى الأساس لاستكمال حركة التنوير الألماني في نقد اللاهوت على يد اليسار الهيجلي: شتراوس حياة يسوع (١٨٤٠)، برونو باور ونقده لقصص الكتاب المقدس، شتينر ومعارضته للمعجزات. وأخيراً فويرباخ ونقده للاغتراب الديني في «جوهر المسيحية». وكان هذا النقد عندهم ضرورياً لاستكمال هيغل لتحطيم الأساس اللاهوتي للدولة البروسية الاستبدادية، تحطيم الاستلاب السياسي المرتكز على الاغتراب اللاهوتي.

نظلم الفلسفة عندما تتهم بتعارضها مع الدين». الفلسفة تتضمن الدين، لكن «الدين لا يتضمن الفلسفة». أخيراً «الفلسفة لا تمنح موافقتها إلاّ للشيء الذي وعاه الفكر»^(١١٨).

مع هذا يدعو هيغل إلى السلام بين الاثنين. هناك عدة بدائل، البديل الأول هو الانفصال بسلام، وأن يأخذ كل طريقه. والبديل الثاني هو السلام بإلحاق العقل بالإيمان. هيغل يرفض ذلك ويستذكر إحراق الكنيسة الكاثوليكية للهرطقة فيعلن «أن الفكر عندما يستيقظ لا يمكنه التخلي عن الحرية»^(١١٩). البديل الوحيد للسلام هو، عند هيغل خضوع الإيمان للعقل، لأن العقل لا يمكنه السماح بشيء آخر إلى جانبه أو فوقه^(١٢٠). (التشديد مني).

في خاتمة هذا العرض يمكن تكرار بعض التوكيدات الأساسية: ثنوية هيغل الصوفية-العقلية، اغتراب الروح عن ذاتها في الدين، تجاوز الاغتراب في الفلسفة. إن الثنوية الهيجلية بإزاء اللاهوت، وبالذات دعوته إلى المصالحة إلى جانب تمجيده للفلسفة، للعقل،

الهوامش

Schacht, Alienation and Freedom, Westview Press, USA, 2003

انظر ايضا/

Longman, The Evolution of Alienation Traume, Promise and the

Millenium, Rowan & Littlefield, USA, 2006

أما اشتيفان ميساروش Istvan Meszaros فقد واصل أبحاثه في قضايا الاغتراب عند هيغل وماركس ولوكاش من ناحية الصلة بالعصر الحديث (القرن ٢٠-٢١)، وذلك في عدد كبير من المؤلفات يصعب حصرها انظر الموقع الالكتروني [http://en.wikipedia.org/wiki/Istv%C3%A1n_M%C3%A9sz%C3%A1ros_\(professor\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Istv%C3%A1n_M%C3%A9sz%C3%A1ros_(professor)).

(5) George Luckase, The Ontology of Social Being, Book II, Part VI Alienation Merlin, 1980.

الكتاب الثاني - الجزء السادس: الاغتراب. ج. لوكاش: الاغتراب، أنطولوجيا الوجود الاجتماعي. ولعل مبحث جورج لوكاش عن "الاغتراب" هو الأبرز في النصف الثاني من ق ٢٠ في الجزء الخاص المكرس لهذا الموضوع في "أنطولوجيا الوجود الاجتماعي" (أواسط الستينات) وعالج فيه تاريخ الاغتراب بتجلياته المادية والفكرية، على صعيدي الدين والفلسفة.

(٦) نجد هذا التنوع معكوسا في صورة شكاي من تعذر تحديد

المفهوم او صعوبة ترجمته او تضارب الترجمات.

(٧) الوجود كمقابل لـ being الإنجليزية و Sein الألمانية،

وأحيانا كمقابل لـ existence الإنجليزية والفرنسية و Dasein

الألمانية. ونلاحظ تنوعا في النقل العربي، حيث تعطي كلمة:

(١) فالح عبد الجبار: عالم اجتماع عراقي، عمل أستاذاً وباحثاً في جامعة لندن ومراكز بحوث أخرى عديدة، وهو الآن مدير معهد دراسات عراقية في بيروت. متخصص بدراسة الفكر السياسي والاجتماعي في الشرق الأوسط، وتتناول أعماله الدين، دور القانون، الصراع الديني والمجتمع المدني. يكتب بالإنجليزية والعربية، ومن مؤلفاته العربية ما بعد ماركس؟ (٢٠١٠)، العمامة والأفندي: سوسيولوجيا خطاب وحرركات الاحتجاج الشيعي (نموذج العراق) (٢٠٠٩)، في الأحوال والأهوال: المنابع الاجتماعية والثقافية للعنف (٢٠٠٨)، الديمقراطية المستحيلة الديمقراطية الممكنة 'نموذج العراق' (١٩٩٨)، التوتاليتارية (١٩٩٨)، معالم العقلانية والخرافة في الفكر السياسي العربي، (١٩٩٢).

(2) Miszaros, Mar'x Theory of Alienation, Merlin press, London, 1976, P. 28-32. Mizaros Lukacs, The Young Hegel and Origins of the Concept of Alienation

(٣) خلافاً للرأي الشائع، القائل إن أعمال الشباب هي وحدها التي عنيت بإبراز مفهوم "الاغتراب" وخاصة المخطوطات الفلسفية - الاقتصادية لعام ١٨٤٤.

(4) Richard Schacht, Alienation, London, 2nd impression, 1972, p3- 7-8.

ريتشارد شاخت: الاغتراب

حول دراسات شاخت اللاحقة انظر

Schacht, The Future of Alienation, University of Illinois Press, USA, 1994

نصوص مختارة. هذا رأي شاخت، في المرجع المذكور (ص ٨)، ورأي ميساروش Miszaros الذي يكرس مدخل كتابه لفكرة الاغتراب في اللاهوت اليهودي - المسيحي القديم. (١٠) ماركس، رأس المال، المجلد الاول، الجزء الاول، ص ٩٣، الطبعة الألمانية برلين، ١٩٨٤.

K.Marx, Das Kapital, Erster Band, Berlin 1984.

(11) Georg Klaus, Manfred Buhr, Philosophisches Wörterbuch. Leipzig, 1976, p.253-255.

ج. كلاوس وم. بوهر: الموسوعة الفلسفية، المجلد الاول. وكذلك: فولغين، فلسفة الأنوار، ترجمة هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١، ص ٣٣-٤٤. ايسايا برلين: عصر التنوير، ترجمة فؤاد شعبان، دمشق، ١٩٨٠.

س. هامبشر: عصر العقل، ترجمة ناظم طحان، اللاذقية، ١٩٨٦.

(١٢) انظر: كتاب اوليفر تومسون، تاريخ الخطيئة.

Oliver Thomson, A History of Sin, Canongate Press, U.K. 1993, P. 133 on Luther and Calvin P.160 passim.

(١٣) شاخت Schacht ١٩٧٢، المرجع نفسه، ص ٧-٨.

(١٤) المرجع نفسه ص ٦. ورجوعاً إلى الترجمة العربية لنص الكتاب المقدس نجد الصيغة التالية "هم مظلمو الفكر، مجتنبون عن حياة الله بسبب الجهل وغلاظة قلوبهم". وبالطبع فإن الفارق بين "الغربة" عند لوثر و"الاجتناب" في الترجمة العربية الرسمية يصعب إغفاله.

(١٥) كريستوفر هيل، المرجع نفسه، ص ١٥٤.

(١٦) يقول المؤرخ كريستوفر هيل إن الشاعر الإنجليزي الكبير

كائن كينونة، مقابل being, sein، ووجود مقابل Existence و Dasein. وأحياناً تجري ترجمة Sein, being بالوجود، اما existence, Dasein فتترجم بـ "الوجود- هنا" وتفتح هنا تمييز الوجود Sein عن الوجود المتعين Dasein. هذه المفردة الاخيرة دخلت الألمانية بترجمة كريستيان فولف (ق ١٧) للمؤلفات الفلسفية الاوربية إلى الألمانية

(٨) مفهوم الجوهر substanz, (إنجليزي) substance

(ألماني)، كثيراً ما يدمج بمفهوم الماهية essence (إنجليزي) و Wesen (ألماني)، رغم التباين بين مفهوم الجوهر والماهية في الفلسفة (الإغريقية) والكلاسيكية (انظر: علم المنطق لهيغل، Wissenschaft der Logic, SuhrKamp, Frankfurt, ١٩٦٩ ج ١، ص ٤٤٥، انظر كذلك: وموسوعة العلوم الفلسفية، Enzyklopadie der Pilosophischen Wissenschaften, Suhrkamp, Frankfurt 1970 الفقرات المتعلقة بالماهية Wissen ٢٤٣، وما بعدها- انظر كذلك: ولتر ستيس- المنطق وفلسفة الطبيعة. ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، القسم الثاني "نظرية الماهية" الفقرات ٢٤٣ و ٢٤٤، ص ١٨٤، ١٨٥، وكذلك الفقرة ٢٩٢ ص ٢١٥ "الوجود بالفعل" وتقسيماته الفرعية: الجوهر (فقرة ٣٠٠ ص ٢٢٠).

(٩) انظر كريستوفر هيل: العالم يقف على رأسه، C.Hill,

The World Turned Upside Down, U.K. 1972..

ديكنز A.G.Dickens, The Counter Reformation, Thames and Hudson, 1968 and Hudson, 1968: الاصلاح المضاد، ف ٣، ص ٢٩ وما

بعدها. كذلك: هارود هوبفل Luther and Calvin , on Secular

Authority Harro Hopfel، لوثر وكالفن حول السلطة الدنيوية،

فالح عبد الجبار: المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب

حقوقية، وبخاصة العنف بين الدول. وهو بمعنى ما مؤسس القانون الدولي للحروب.

(٢٢) شاخت ص ٩-١٠.

(٢٣) هوبز Hobbs: اللويثان ص ١٨٩ وما بعدها.: ذلك:

"الخضوع للشهوة وحدها عبودية، والانصياع للقانون الذي

ألزمتنا أنفسنا به حرية" فولغين - فلسفة الانوار، ص ٢١٧ -

(٢١٨).

(٢٤) هوبز Hobbs، اللويثان ص ١٩٢-١٩٣. للمزيد من ذلك

انظر مدخل ميساروش مفهوم الاغتراب في اللاهوت

اليهودي- المسيحي، وعلاقته بشيوع مفهوم "الألينة" في

ميدان نقل حقوق الملكية طوعاً وقسراً، حيث تبرز الألينة

باعتبارها "قابلية البيع العام" المرجع نفسه (ص ٣٣).

(٢٥) مارتن وارمسترونغ C.B. Martin & D.M. Armstrong, Lock

and Berckley, A Collection of Critical Essays, London, n.d.:

لوك وبيركلي، مجموعة نصوص نقدية.

انظر أيضاً: Ernst Cassirer: إرنست كاسيرر، فلسفة الأنوار،

مرجع سبق ذكره موجز تاريخ الفلسفة (مجموعة مؤلفين،

ترجمة توفيق سلوم) ص ٢٧١-٢٧٢.

(٢٦) شاخت ١٩٧٢، نفسه، ص ١٠.

(27) A Discourse on Inequality, Penguin, 1984; and, The Social

Contract, Penguin, 1968>

(٢٨) من سيرة حياة جان جاك روسو أنه "انخرط في سن مبكرة

في مدرسة الحياة القاسية كان لا يزال في الثالثة عشرة عندما

عمل أجيراً لدى ربّ عمل قاسٍ وفظٍّ، فاختر السوط والجوع

والإهانة والإذلال. وعندما بلغ السادسة عشرة لاذ بالفرار

وكان عليه أن يعيش سنوات من التيه والضياع والبحث

ج. ميلتون (١٦٠٧-١٦٧٤) صاحب الفردوس المفقود

سخر من فكرة الخطيئة الأصلية بقوله: "أكبر أثقال هذا العالم

هو... خرافة وفزاعة الخطيئة المختلفة" ص ١٦٣.

(17) K. Marx, Grundrisse, introduction, Merlin, Lonon, 1981.

p.84.

(١٨) هيل Hill، المرجع المذكور، ص ٣٨٧.

(١٩) اعتمدنا في عرض آراء هوبز Hobbs على مؤلفه الأساس

الليفياثان Leviathan , Penguin, ١٩٨٥ ومؤلفه الآخر

بيهموث Behemoth , 1651 Oxford University Press, USA

(January 18, 2010)، كما استعنا بعدد من المراجع التاريخية

الأخرى، بينها معاجم هي:

١ - موجز تاريخ الفلسفة، مجموعة مؤلفين، ترجمة توفيق

سلوم، دار الفارابي - دار دمشق.

٢ - شاخت، الاغتراب Schacht, Alienation

٣ - G. Klaus, M. Buhr, Philosophisches Worterbuch

Leipzig, 1976. كلاوس وبوهر: الموسوعة الفلسفية الالمانية.

٤ - هامبشاير: عصر الأنوار، فلاسفة القرن السابع عشر،

مرجع سبق ذكره.

٥ - كذلك: فلسفة التنوير، إرنست كاسيرر، Ernest

Cassirer, The Philosophy of Enlightenment, Princeton

(1951), 1979.

٦ - كريستوفر هيل: العالم يقف على رأسه، مرجع سبق

ذكره.

(٢٠) شاخت ١٩٧٢ المرجع المذكور، ص ٩.

(٢١) يُعدّ هوغو غروتوس Hugo Grotius، وهو فيلسوف حقوقي

هولندي، أهم وأقدم من عالج العنف السياسي من زاوية

المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب

هوبز، روسو، هيغل

اكتسب مفهوم الاغتراب (أو الاستلاب) حقّ الوجود الفكري الراسخ، منذ أواخر القرن الثامن عشر، ولا يزال حتى يومنا هذا، بين المفاهيم الفكرية البارزة في الفلسفات المعاصرة وفي علم الاجتماع، وعلم النفس.

ورغم أن تاريخ المفهوم يرجع في بداياته المعروفة الأولى إلى اللاهوت البروتستانتي، أي بدايات القرن السادس عشر (من لوثر إلى كالفن)^(٢)، فإن استخداماته تشعبت وتنوّعت على مدى قرنين من تطور الفكر الفلسفي والاجتماعي الاوربي، ابتداء من هوبز وجون لوك، مروراً بجان جاك روسو، وفيخته وشيلنغ، وصولاً إلى هيغل الذي يحتلّ الاغتراب موقعاً مركزياً في فلسفته كما سنرى.

ويتواصل هذا المفهوم بعد هيغل بمحتوى جديد في أعمال لودفيغ فويرباخ (اغتراب الجوهر الإنساني في المسيحية) وفي أعمال كارل ماركس المبكرة والمتأخرة^(٣)، (اغتراب الإنسان عن نشاطه، عن منتوجات هذا النشاط، واغتراب الإنسان عن الإنسان، وعن ماهيته كجنس بشري) على حد سواء، ولم تنته الرحلة الفكرية للمفهوم، عند هذا الحد، بل استمرت في التواصل في القرن العشرين، حسبنا الإشارة إلى جورج لوكاش، أريك فروم وهربرت ماركوزه وروبرت تاكر، وهايدغر وجان بول سارتر، إضافة إلى عدد من المشتغلين في الفلسفة وعلم الاجتماع^(٤) أمثال ماركوزه، وشاخت، وميساروش

فالح عبد الجبار^(١)

التاريخي أو ذاك على صعيد الفلسفة وعلى صعيد السياسة والأخلاق. والترابط الذي ينشأ بين هذه الحقول في منظومة فيلسوف معين في عصر محدد.

(٣١) شاخت، نفسه.

(٣٢) اعتمدنا في عرض محتوى أعمال روسو، على الترجمات

الإنجليزية لكل من اطروحة في اللامساواة A Discourse

On Inequality, Penguin, 1984. والعقد الاجتماعي Social

Contract, Penguin, 1968 وأضفنا إليها تعليقات عدة مراجع

منها:

أ- فولغين فلسفة الانوار. (مرجع سبق ذكره) ويركز

المؤلف فولغين على الطابع التاريخي والمتناقض

لأفكار روسو من ناحية قربها وابتعادها عن فهمه للمادية

الديالكتيكية، مهماً بذلك مفهوم الاغتراب وموقعه في

نظريات روسو، وهو فقير في هذا الجانب، إلا أنه يركز،

بشكل ثري، على تفاصيل المعمار الروسوي في ميدان الحق

السياسي والأخلاق.

ب- آيسايا، برلين، عصر التنوير (مرجع سبق ذكره)

ت- إرنست كاسيرر، فلسفة الانوار، وكذلك: موجز تاريخ

الفلسفة، مجموعة مؤلفين، ترجمة توفيق سلوم، (مرجع سبق

ذكره).

ث- Philosophisches Wörterbuch الوسوعة الفلسفية

الالمانية (مرجع سبق ذكره)

ج- Bidermann, Philosophisches Lexikon

ح- واعتمدنا أيضاً على إشارات متفرقة بصدد روسو في

(الأيدولوجيا الألمانية) و(أنتي دوهرنغ).

وتنبغي الإشارة إلى أن نصوص الترجمات العربية لروسو

اليأس عن العمل قبل أن يبدأ حياته الأدبية" ويعيش اعتماداً على رعاية سيدة ثرية، ثم على عمله الخاص، مشفوعاً برعاية نبلاء فرنسيين ذوي نفوذ. (انظر: اعترافات جان جاك روسو.

عن سيرته الذاتية). أيضاً فولغين، فلسفة الأنوار، ص ١٩٥.

(29) A Discourse on Inequality, Introduction by Maurice Cranston,

روسو: الاطروحة، المقدمة p.52-53.

(٣٠) بدون مثل هذا التحديد سيظهر هوبز المادي، العقلاني

بمثابة عدو للديمقراطية بلا قيد أو شرط، وبالتالي نصيراً

للنبلاء بل ممهداً فكرياً للنازية والفاشية في ق ٢٠، في بعض

تقديرات كتاب عرب! الواقع إن هوبز إذ اعتبر التخلي أو نقل

الحق إلى العاهل عملاً ضرورياً وإيجابياً، فإن منطلقه في ذلك

هو إرجاع الدولة إلى الحق الطبيعي وليس إلى الحق الالهي،

أي نسف الأساس الديني للدولة. وهذه خطوة عملاقة في

عصره (في عصرنا نحن المبتلى بجموح السلفية والأصولية

اللاعقلانية). وتنبغي الإشارة إلى أن النظام الملكي المطلق

في إنجلترا القرن السابع عشر كان ثمرة تساوم وتوازن معين

بين العرش والنبلاء وعوام المدن، وهو بمعنى ما "انتصار"

ضمني لطبقات المدن في عهد صباها الأول. لذا نرى أن

السخرية من موقف هوبز (المادي) المساند للملكية المطلقة،

واستخلاص فكرة أن المادية "مستبدة بذاتها" في كل

الأحوال، بدليل أن هوبز المادي عادي الشكل الديمقراطي

للحكم في لحظة معينة من التطور التاريخ (لم تعد أصلاً

قائمة) رغم كون هوبز مادياً، إن هذه السخرية تكشف عن

نظرة عجولة إلى التاريخ، وعن استنباط شكلي، وعن عدم

تحديد الماهية الفعلية لمفهوم التقدم في الميدان المعرفي

والميدان السياسي، والشكل الذي يتجلى به في هذا الظرف

(٤٤) البشرية عند روسو تمرّ بأعمار ثلاثة شأن البشر: طفولة، شباب، شيخوخة، عهد الشباب راح إلى غير رجعة، ونحن في طور تحلل وانحطاط، لا علاج له سوى إبطاء الشيخوخة. (٤٥) كان روسو من أوائل المبادرين إلى طرح ما يسمى بمشكلة الاغتراب، "موجز تاريخ الفلسفة" ص ٣٠٨.

(٤٦) إن الثنائية أو الثلاثية في الألمانية غالباً ما تلغى في الترجمات الإنجليزية القديمة للنصوص الألمانية، التي تعطي كلمة واحدة أحياناً هي alienation. او تعطي معادلات جديدة: estrangement, distanciation, separation أما في العربية فإن الثلاثي الألماني يفقد ملامحه في أغلب الأحيان، وقد أتينا على ذكر بعضها في الملحق اللغوي.

(٤٧) رغم أن لكلمة Enttäusserung دلالات عديدة كما أشرنا، أي: انسلاخ، استلاب، انفصال الخ، فإن استخدامها الهيغلي في السياق الذي نتحدث فيه، يتحدد بمعنى: الانسلاخ، وانسلاخ في العربية تعني "أسرع في سيره حتى كأنه خرج من جلده" (لسان العرب، مادة سلب)، انظر: ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب، بيروت، الجزء الثاني، ٢٠٠٥ ص ١٨٥٩.

لذلك أجد كلمة الانسلاخ قريبة من معنى قيام الفكرة بخلق نفسها في الآخر، أي خروج الآخر من جوفها هي، وينبغي تمييز فعل الانسلاخ هذا كفعل خلق او توالد ذاتي، عن الاستلاب الذي يعني النزاع أو الفصل القسري. والاستلاب في العربية مشتق من الفعل سلب الذي يحمل معاني كثيرة منها: ١- انتزع (شيئاً) من غيره قسراً ٢- اختلس ٣- قشر ٤- جرّد.. في المعنى الأول (الانسلاخ، أي الخلق الذاتي) نجد بعض الترجمات العربية تستخدم تعبير: الانسلاخ، أو الانخلاع،

لا تصلح للاستخدام في أيّ مبحث يخصّ قضية الاغتراب. وهو ما ينعكس على سبيل المثال، في الترجمة العربية لكتاب فولغين فلسفة الأنوار (الذي صدر بالمناسبة بطبعتين واحدة عن دار الطليعة، وأخرى عن دار الفارابي تحت عنوان مغاير). فكلمة "اغتراب" أو "استلاب" غائبة تماماً رغم وجود مقتبسات روسوية يفترض أنها تحمل هذا المعنى! كما ينعكس في الترجمة العربية لكتاب روسو العقد الاجتماعي (الناشر دار سعد- مصر).

(33) Lexikon p.785

(34) Lexikon p.785

(٣٥) انظر فولغين: ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٣٦) العقد الاجتماعي Social Contract، ص ٤٩.

(٣٧) العقد الاجتماعي Social Contract، ص ٧٢ وما يليها.

(٣٨) شاخت، ١٩٧٢، ص ١٠-١١.

(٣٩) الأطروحة Discourse، القسم الثاني ص ١٠٩ فلاحقاً.

(٤٠) المرجع السابق.

(٤١) انظر أرسطو، في السياسة 1962, Aristotle, Politics, Penguin, Book III, Section 8 p.173..

(٤٢) Lexikon، ص ٧٨٦، ابتكر روسو لهذه الغاية تدابير منها: الضريبة التصاعديّة على الثروات والكماليات، ومنها: تنظيم الإرث لدعم المساواة، وتوجيه الصناعة لسدّ الحاجات، ووضع حداً أعلى للملكية العقارية، كل ذلك على أساس تدخل كثيف للدولة في الحياة الاقتصادية. وهو ما طبقه الجناح الراديكالي (اليعاقبة- روبسبير) في الثورة الفرنسية.

(٤٣) موجز تاريخ الفلسفة، ص ٣٠٨-٣٠٩، وكذلك فولغين، ص ٢٠٨.

كلّ محاضرات هيغل هي بالأصل شفاهية تعتمد نصوص اختزال سجلها تلامذته لمحاضراته الجامعية. أما بقية أعماله فهي نصوص وضعها بنفسه.

- لعل أنسب مجموعة عربية لهيغل، هي السلسلة التي نقلها د. إمام عبد الفتاح إمام، الصادرة عن دار التنوير، بيروت، وتضمّ بعض مؤلفات هيغل المباشرة، أو تلخيصات وشروح ولتر ستيس (الصادرة أصلاً بالإنجليزية). وقد أفدنا منها للمقارنة والاقتباس أحياناً، لفتح مجال أوسع لقارئ العربية. (٤٩) الموسوعة Enzyklopadie، تبدأ بالوجود ومقولاته المتفرعة، ثم تنتقل إلى العلم ومقولاته - فلسفة الطبيعة (ج ٢) وتختتم بمقولات الروح (ج ٣)، حسب التسلسل الوارد في الجدول أعلاه. لنصوص عربية انظر: ولتر ستيس، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٢٢-١٢٧، ص ١٢٣ - ثم ص ١٣١ ص ٣١٤-٣١٩.

(50) K. Marx, Okonomisch- Philosophische Manuskripte von Jahre 1844, Leipzig, 1988, S.200.

في ماركس: المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية ص ٢٠٠، أيضاً الطبعة الإنجليزية لدار التقدم، (الطبعة السابعة ١٩٨٢) يرد المقتبس على الصفحة ١٤١. يترك ماركس مقولات "الوجود"، "العدم"، و"السيرورة" منطلقاً من مقولة "الكيف" في منطق هيغل، ولربما على سبيل الاختصار، أو لخطأ طباعي، أو أسباب أخرى.

(٥١) الموسوعة Enzyklopadie ج ٢. نقد ماركس - المخطوطات، ص ٢٠٠ (الطبعة الألمانية) و ص ١٤١ (الإنجليزية).

(٥٢) الموسوعة Enzyklopadie ج ٣ نفسه. حركة الروح كما رأينا

وفي المعنى الثاني نجد مقابلات مثل: استلاب، اغتراب، في فينومينولوجيا الروح يستخدم هيغل تعبير: Entfremdung أو Entäusserung بمعنى الخلق الذاتي والاغتراب على التوالي، وهما متلازمان يتوسطهما التشيؤ أو التجسد في موضوع. أما في فلسفة الحقّ فيستخدم Veräusserung (نقل الملكية، التخلي = البيع في التعاقد) و Entäusserung بمعنى الاستلاب (ضياع الجوهر الإنساني) أو التخلي الكامل حسب تفسيرات معقولة (شاخت، ميساروش).

(٤٨) انظر علم المنطق، I, Suhrkamp, Wissenschaft der Logik,

II, وكذلك الموسوعة Enzyklopadie der Philosophisches Wissenschaften, I-II.. وكذلك

أما أفضل مرجع عربي، رغم نواقصه، فهو: ولتر ستيس، فلسفة الروح، المجلد الثاني، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٨٣، ص ٩. هناك ترجمة أخرى عن الألمانية نشرتها المنظمة العربية للترجمة -

بيروت، يصعب نقلها، لما فيها من اشتطاط غير مبرر باصطناع أو نحت مفاهيم جديدة بالعربية لمقولات معروفة ومتداولة، فضلاً عن أغلاط جلية في ترجمة مقولات معروفة.

كذلك محاضرات في فلسفة التاريخ Vorlesung Über die Philosophie der Geschichte

كذلك: محاضرات في فلسفة الدين، مجلدان. Vorlesungun. Über die Philosophie der Religion I.II.

محاضرات في تاريخ الفلسفة، ثلاثة مجلدات Geschichte der Philosophie.. Vorlesungun Über

محاضرات في علم الجمال - ثلاثة مجلدات Vorlesungen Über die Ästhetik

فالح عبد الجبار: المقدمات الكلاسيكية لمفهوم الاغتراب

- من الجدول تتألف من ثلاث دوائر، هي دائرة الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق. إن فلسفة الحق تغطي الدائرة الثانية: الروح الموضوعي أي تغطي حركة انسلاب، وتشويوه (تجسد موضوعي) واغتراب ورفع اغتراب الروح الموضوعي، والفينومينولوجيا تغطي دائرة الروح المطلق، فتبدأ بالوعي وتختتم بالمعرفة المطلقة. *Phänomenologie des Geistes*, Reclam 1987.
- (٥٣) Hegel فلسفة الحق، ص ١٤٠ (إنجليزي) ص ١٩٩ (ألماني) الحق الخاص هي ترجمة للأصل الألماني *Privatrecht*. وردت في الطبعة الإنجليزية *civil law* القانون المدني. وجاءت في ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام لفلسفة الروح (ولتر ستيس) باسم: الحق المجرد *Abstract Right*.
- (٥٤) ولتر ستيس، المنطق وفلسفة الطبيعة، المرجع نفسه ص ١٠٢، الفقرة ١٢٧ عن علاقة الجنس بالفصل بالبنوع، ومواقع أخرى.
- (٥٥) فويرباخ، نقد الفلسفة الهيجلية، الحوليات الفرنسية - الألمانية، تحرير ارنولد روج *Zur Kritik der Hegleschen Philosophie*. يهاجم فويرباخ مفهوم الرفع والتجاوز بوصفه التهاماً للآخر، وليس اتحاداً للنقائص برغم بناء وحدة أعلى. وهو يصف منهج هيجل بأنه "استبداد الزمان" وليس "تسامح المكان". المزيد عن ذلك في الفصل المكرس لفويرباخ.
- (56) J.Zeleni, *The Logic of Marx*, Oxford, 1980, chapter 12, "the Critique of Hegel in the Paris Manuscripts" p.118-133. زلني: منطق ماركس.
- (٥٧) زلني نفسه.
- (٥٨) زلني نفسه.
- (٥٩) زلني نفسه، فويرباخ، نفسه.
- (٦٠) زلني نفسه، ص ١١٨
- (٦١) الموسوعة الفلسفية الألمانية *Philosophisches Wörterbuch*، المرجع المذكور، ص ٣٢٤-٣٢٥، ص ١٢٥٨.
- (٦٢) يشيد هيجل بأدب الاقتصاد السياسي ويدعو إلى الاهتمام به، ويلاحظ تكاثر الأبحاث في هذا المجال هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، الطبعة العربية ترجمة د. خليل أحمد خليل، بيروت، ١٩٨٦.
- (٦٣) Hegel هيجل، فلسفة الحق، الفقرة ١٢٩ فصاعداً (ألماني) ص ٩٣ (عربي).
- (٦٤) فلسفة الحق، ص ١٠٧.
- (٦٥) نفسه، ص ١٠٨.
- (٦٦) نفسه، ص ١٢٣.
- (٦٧) لو كاش، أنطولوجيا ج ٣، *Hegel, V1, Ontology*.
- (٦٨) حول فكرة الحرية وعلاقتها بالمجتمع الحديث، انظر: تشارلز تايلور، هيجل والمجتمع الحديث *C.Taylor, Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979, p 100-111.
- (٦٩) انظر Hegel هيجل: فلسفة الحق *Phil. des Rechts* الفقرة ٢٥٩، أيضاً: محاضرات في فلسفة التاريخ، ج ١، العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، ص ٣، دار التنوير، ١٩٨٣، ص ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٠.
- (٧٠) Hegel، أصول فلسفة الحق، المرجع نفسه، ص ١٧٠.
- (٧١) نفسه، ١٧٠-١٧١.
- (٧٢) نفسه، ص ١٧٤.
- (٧٣) نفسه، ص ١٥٤.
- (٧٤) ماركس، رأس المال، المجلد الاول، الطبعة الألمانية،

- برلين ١٩٨٤، ص ١٨٢، فصل: بيع وشراء قوة العمل.
- (٧٥) Hegel، أصول فلسفة الحق، نفسه.
- (٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
- (٧٧) Hegel، الفينومينولوجيا، (السيد والعبد)، ١٤٠-١٤٩.
- (٧٨) Hegel، فلسفة الحق، الفقرة ٦٦ ص ١٧٦.
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
- (٨٠) حول نقد الأشكال التاريخية للملكية عند هيغل، انظر:
K.Marx, Zur Kritik der Hegleschen Rechtsphilosophie,
.Leipzig, 1986
- كذلك المقدمة التي أوردتها الناشر للكتاب، وهي للباحثة الألمانية مارتينا توم.
- (٨١) Hegel، أصول فلسفة الحق، الفقرة ٦٦، ص ١٧٦.
- (٨٢) Hegel، فلسفة الحق، نظام الحاجات، الفقرة ١٨٨ وما بعدها. وأيضاً: ولترستيس، فلسفة الروح، المرجع نفسه ص ٩٨-١٠٧.
- (٨٣) ولترستيس، فلسفة الروح، ص ١٠٩.
- (٨٤) نفسه، ص ١٠٩.
- (٨٥) نفسه، ص ١١٠.
- (٨٦) Hegel هيغل، أصول فلسفة الحق... الخ، ص ٩.
- (٨٧) Hegel، نفسه الفقرة ١٠٩، ص ١١٠-١١١.
- (٨٨) انظر مناقشة لوشيو كوليتي Lucio Colletti لهذه القضية في مقدمته للطبعة الإنجليزية من: K. Marx Critique of Hege's philosophy of Right, Pelican, 1981, introduction by Lucio Colletti.
- (٨٩) Hegel، أصول فلسفة الحق، الخ، ص ١٢٨. كذلك: Mark Tunick, Hegel's Political Philosophy, Princeton, 1992,p.106
- (٩٠) Hegel، المصدر نفسه، ص ١٢٩.
- (91) Philosophie und Religion, Die Religionkritik der Duetschen Klassik, Heft 3, Weimar, 1981, p20.
- الفلسفة والدين: نقد الكلاسيكيين الألمان للدين، الدفتر الثالث.
- (٩٢) ولتر ستييس، المنطق وفلسفة الطبيعة، وكذلك الفلسفة والدين، ص ٢٠. من اللافت للانتباه أن د. إمام عبد الفتاح إمام يترجم absoluter begriff إلى "الفكرة الشاملة المطلقة" وليس "المفهوم المطلق"، واضعاً "الفكرة الشاملة" كمقابل عربي للكلمة الإنجليزية notion، نذكر ذلك لا من باب الاعتراض على اجتهاده، بل لكي لا يقع القارئ في أي التباس حين يلجأ إلى المكتبة الهغلية الهامة التي قدمها د. إمام بإبداع يستحق كل الشناء.
- (٩٣) علاقة الفن بالدين ص ١٠٨، الدين الزرادشتي ص ٣١٩، الدائرة الدينية للفن الرومنطقي، ص ٥١٠، الحب الديني ص ٥١٨، (انظر: هيغل، علم الجمال، Hegel, Aesthetik, ص ١٠٧-١٠٨). (Aufbau, 4 Auflage, Berlin unde Weimar, I & II.
- (٩٤) هيغل، حياة يسوع، ترجمة جرجي يعقوب، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤. ص ٩ هذه المؤلفات هي: الديانة الشعبية والمسيحية، حياة يسوع، نقد المسيحية الوضعية، روح المسيحية ومصيرها.
- (٩٥) الفلسفة والدين Philosophie und Religion، مرجع سبق ذكره، الدفتر الثالث، ص ٢٦ (ليسغ) ص ٢٧ (هيردر)، ص ٢٨ و٢٩ (غوته).
- (٩٦) حياة يسوع ص ١٣-١٤، ومواضيع أخرى. كذلك الفلسفة والدين، الدفتر الثالث ص ٣٦-٤٣.
- (٩٧) ثمة دراسة بارزة عن "هيغل والاسلام"، للدكتور حسين

للزيد عن ذلك، انظر: فلسفة الدين والتربية عند كنت

(كانط)، تأليف د. عبد الرحمن البدوي. المؤسسة العربية

للدراستات والنشر، بيروت، ١٩٨٠.

(١٠٦) هيغل Hegel، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص ١٤٦.

(١٠٧) المصدر نفسه. ص ١٤٩.

(١٠٨) المصدر نفسه ص ٨٥

(١٠٩) Hegel المصدر نفسه ص ١٤٧.

(١١٠) المصدر نفسه ص ١٤٨.

(١١١) هذا العرض قابل للتطبيق، في شقه الأول على حضارات

الشرق (الصين، الهند، مصر القديمة، حضارة وادي الرافدين)

ولكنه غير قابل للتطبيق إلا بعد الكثير من التعديلات، فيما

يتعلق بالدين الإسلامي والفلسفة العربية-الإسلامية. أما

الشق الثاني من العرض فلا ينطبق إلا جزئياً، مع بعض

التعديلات أيضاً. وهذا التباين ناجم عن عوامل كثيرة، لا

سييل لذكرها هنا.

(١١٢) هيغل Hegel، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ص ١٦٥.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.

(١١٤) المصدر نفسه ص ١٦٦.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(١١٧) Hegel المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(١١٨) نفسه، ص ١٦٨.

(١١٩) نفسه، ص ١٧١.

(١٢٠) نفسه، ص ١٧٧.

(١٢١) ماركس، حول الدين On Religion الطبعة الإنجليزية، دار

التقدم، ص ٢٢٢.

الهنداوي، هي جزء من أطروحته.

(٩٨) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المرجع المذكور،

ص ١٣، يقول هيغل عن مؤلفات روسو وبخاصة إميل والعقد

الاجتماعي والاعترافات، وعن روسو نفسه إنه "يحررني من

الأصفاة والأغلال".

(٩٩) حياة يسوع، ص ٢٧.

(١٠٠) هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، المرجع المذكور،

ص ١٤.

(١٠١) نفسه.

(١٠٢) نفسه ص ٢٥.

(١٠٣) نفسه ص ٢٩.

(104) Kant, Die Religion Innerhalb der Grenzen blossen Vernunft

كانط: الدين في حدود العقل وحده.. ثمة ترجمة عربية للكتاب

انجزها عبد الرحمن بدوي منذ عقود.

(١٠٥) الفلسفة والدين، الدفتر الثالث، ص ٩٥ و ٩٦. حول نقد

هيغل لكانط انظر ص ١٩ و ٢٠ من الدفتر الثالث. اما مفهوم

(الخالق) عند كانط فهو ماهية عقلية لدى الإنسان وليس

ماهية العقل. انظر مفهوم الله عند كانط ص (١٧).

ان نظرية كانط في الكوسمولوجيا التي تصور الطبيعة كماهية

ذاتية التطور تستبعد اللاهوت الرسمي، كما ان نظريته في

المعرفة (الشيء - في - ذاته Ding - an - sich) تستبعد

البرهان الانطولوجي للذات الالهية كما يرسمه اللاهوت

الكنسي، فهذه الذات عند كانط هي "مجرد بدهية ذاتية nur

"eine subjektive maxime". الدفتر الثالث ص ٣. ومن الملفت

لانتباه ان كتاب كانط المناهض للاهوت الكنسي اثار عاصفة

من الاعتراض والاحتجاج، فاضطر كانط إلى الاعتذار

للقصر.

