



OPEN ACCESS

تاريخ الاستلام: 2025-10-28

تاريخ القبول: 2026-5-14

الإيمان والمعرفة بين كانط وهيغل: الخصومة النقدية والمركب الجدلي

لمرابط اسنيد⁽¹⁾lemrabotteahmedsalime@gmail.com

الملخص:

يُناقش هذا البحث الموقف الهيجلي المبكر من المشروع النقدي لفلسفة كانط، انطلاقاً من الثغرات التي حكمت العلاقة بين مختلف تشكيلات العقل ضمن مشروع كانط والدور الذي لعبه كتاب نقد ملكة الحكم بوصفه محاولة لإقامة شرعية التوافق والانسجام بين مختلف ملكات العقل في استعمالاته العملية والنظرية. ضمن هذا السياق تدخل مسألة الإيمان والمعرفة هذا النقاش من جهة الفصل الكانطي بين نظام المعرفة ونظام الاعتقاد، وهي ذات الإشكالية التي انطلق منها هيغل المبكر من خلال كتابي الفرق بين نسق فشته ونسق شلينج (1801) وكتاب الإيمان والمعرفة (1802). حاول هيغل في هذه الأعمال استعادة الوحدة التأملية للفلسفة بعد ما لحق بها من شتات وتشظي، حيث يشكل الموقف من مسألة الإيمان والمعرفة أساس النقد الهيجلي في مرحلة الشباب. ويعتمد هذا البحث منهج التحليل والمقارنة من جهة الوقوف التحليلي على نصوص كل من كانط وهيغل ذات الصلة بالموضوع، ومن جهة أخرى مقارنة موقف الفيلسوفين من الإشكالية المطروحة. تتحدد النتيجة المرجوة من هذا البحث فيما يلي: توضيح أن موقف هيغل من فلسفة كانط وعلى وجه الخصوص مسألة الإيمان والمعرفة اتسم بالطابع النقدي منذ مؤلفاته المبكرة، حيث ظل تركيز هيغل منصبا على تجاوز جملة التمييزات ضمن جغرافيا الفكر التي خلفها كانط، محاولة استعادة الوحدة التأملية للعقل، وتجاوز التقابل الثنائي بين الإيمان والمعرفة وذلك باستعمال مفهوم مركزي في المتن الهيجلي وهو مفهوم النسخ والتجاوز (Aufhebung).

الكلمات المفتاحية:

الإيمان، المعرفة، المركب الجدلي، التجاوز.

1 باحث وأكاديمي حاصل على شهادة دكتوراه في فلسفة الدين جامعة القاضي عياض، موريتانيا.

للاقتباس: اسنيد، لمابط، الإيمان والمعرفة بين كانط وهيغل: الخصومة النقدية والمركب الجدلي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج 10، ع 3، 2026، 118-149.

© تُنشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجاناً، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية.

OPEN ACCESS

Received: 2025-10-28

Accepted: 2026-5-14



Faith and Knowledge Between Kant and Hegel: Critical Antagonism and Dialectical Synthesis

Lembrabit Sneed⁽²⁾lemrabotteahmedsalime@gmail.com

Abstract:

This study examines the early Hegelian critique of Kant's philosophy, focusing on the tensions within Kant's system between the different faculties of reason and the attempt in the *Critique of Judgment* to legitimize their harmony in both theoretical and practical domains. Within this framework, the problem of faith and knowledge arises from Kant's strict separation between belief and knowledge, a division that Hegel confronted in his early works—*The Difference between Fichte's System and Schelling's System* (1801) and *Faith and Knowledge* (1802)—as he sought to restore the speculative unity of philosophy against its fragmentation. Employing analysis and comparison of Kant's and Hegel's texts, the research highlights how Hegel's youthful writings reveal a consistently critical stance toward Kant, particularly on the issue of faith and knowledge, where Hegel aimed to transcend Kant's conceptual divisions by reasserting the contemplative unity of reason and overcoming the duality of belief and knowledge through the central Hegelian notion of *Aufhebung* (transcendence).

Keywords:

Faith, Knowledge, Dialectical Synthesis, Transcendence.

(2) Researcher and academic, holder of a doctorate in Philosophy of Religion from Cadi Ayyad University, Mauritania.

Cite this article as: Sneed, Lembrabit, "Faith and Knowledge Between Kant and Hegel: Critical Antagonism and Dialectical Synthesis," *Journal of Namaa*, Nama Center, Egypt, V 10, issue 3, 2026, 118-149.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

مقدمة:

لا يهدف هذا المقال إلى مراجعة الموقف النقدي العام الذي اتخذه هيجل من الفلسفة الكانطية، رغم ما يحمله برنامج كهذا من إغراءات، لكن أيّ معالجة دقيقة لا تقبل في أفق ركام القراءات المعاصرة بناءً مقارنة شاملة تضع المشاريع الفلسفية الكبرى، ضمن محاور مفتوحة. ومن المفيد في دراسة الفلسفة النسقية تحديد نقطة الاشتباك الرئيسة، التي يمكن الانطلاق منها بغية إنارتها، وفتح مزيد من التساؤلات حول الفلسفة النسقية. ويحاول هذا البحث مقارنة النموذج النقدي المحدد بجغرافيا الفكر عند كانط، التي تعزل مسارات التفكير إلى ثنائيات متوازنة، الإيمان والمعرفة، العقل والفهم. في المقابل يأتي النموذج الهيجلي بتقنية المركب الجدلي بحيث يعبر عن الوحدة الجدلية لهذه الثنائيات. إنَّ الفجوة الكانطية تحدد بالنسبة لهيجل الأول، وبشكل أخص في نصي: الفرق بين نسق فشته وبين نسق شلينج (1801) ونص الإيمان والمعرفة (1802) المسار الذي أسس له ذلك المفرق الميتافيزيقي، والذي بات يحكم مسرى تطوّر المثالية النقدية بحيث يتعدى العبارة البسيطة للمقابلة الرئيسة بين الذاتي المطلق والموضوعي المطلق، فيدقق في التركيبة الداخلية لطرفي المقابلة، عندئذ يتضح أن من مهام الفلسفة أن تُزيل الانفصام القائم بين المطلق وبين جملة التقييدات من حيث هي تعيّنات له. لا يستقيم للعقل أن يتعاطى مع المطلق إلا من حيث تجاوز تلك الماهية المفصومة والمتنوعة التي يتمادى الذهن في ترسيخها إلى ما لا نهاية. على هذا الوجه تتضمن مهمة الفلسفة نفي نتاجات الذهن وعلاقاته، وهذا المعنى هو مقصد هيجل في نص الفرق على أنّه يحلّ في مجرى الحياة نفسها من حيث هي نزوع، كلما رسخ بانيان الذهن وتزيّد بهاء، ازداد نزوع الحياة المقبوض فيه كأنه جزء، تحيّرًا وتقلّبًا حتّى يتحلل منه وينفذ في الحرية⁽³⁾.

في سياق الحديث عن العقل والمطلق في الفلسفة الألمانية، يمكن الإشارة إلى تطورين بارزين في هذا المسار، الأول فصل كانط بين الفهم والعقل؛ بحيث تعيّن الفلسفة بوصفها علم العقل لذاته، أما التطور الثاني فيتعلق برفع العقل إلى مصاف المطلق الذي ترادف مع مفهوم الإله لدى رموز المثالية الألمانية. ضمن هذا السياق تركزت أعمال أقطاب المثالية الألمانية من فيخته إلى شلينج، وهيجل، والذي شكّل مؤلفيه، الفرق بين نسق فشته ونسق شلينج، والإيمان والمعرفة، محاولة لتجاوز التناقض الكانطي بين العقل النظري والعقل العملي وبين الإيمان والمعرفة، من هنا يبرز أحد المفاهيم الأساسية في المتن الهيجلي وهو مفهوم النسق والتجاوز (Aufhebung).

(3) فريدريك، هيجل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة، ترجمة وتقديم، ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ص 81.

ما سيعمل عليه هذا البحث، هو توضيح محاولة هيجل تجاوز التقابل الذي أنتجته الفلسفة النقدية، بين الإيمان والمعرفة، من هنا تنبع الإشكالية التي يعالجها هذا البحث، وهي كيف استطاع هيجل تجاوز مجموعة التناقضات التي حكمت مسار الفلسفة النقدية؟ وعلى وجه الخصوص ذلك التناقض الذي ينبع من العلاقة بين الإيمان والمعرفة؟ وبين العقل النظري والعقل العملي؟ من أجل تحيين هذه الإشكالية لا بُدَّ من الإجابة على جملة من التساؤلات الفرعية ضمن أي سياق يأتي الحديث الكانطي عن تنوع وحدة العقل رغم تنوع استعمالاته؟ وكيف تتجلى مركزية السؤال حول الإنسان في فلسفة كانط بوصفه سؤال الأسئلة (Question of all questions) ضمن هذين السؤالين، سؤال العقل وسؤال لإنسان يتحدد موقف كانط من الإشكالات العملية المرتبطة بمنزله العلاقة بين الإيمان والمعرفة، في المقابل تفرض القراءة الهيجلية لفلسفة كانط تحديًا مغايرًا، يتعلق بالطابع الجدلي للتفكير، ذلك أنَّ هيجل حاول الانتقال من التناقضات الحاكمة للعقل للوصول إلى مركبات جدلية، من مهمة هذا المركب الجدلي أن يضبط مختلف مسارات التفكير وعلى رأسها جدلية الإيمان والمعرفة. لعلَّ من النتائج التي يروم المرء تحصيلها من هذا البحث، هي أنَّ كانط قد زرع بذور التركيب الجدلي من خلال إبراز أنَّ التقابلات القائمة موضوعيًا بين الإيمان والمعرفة وبين النظر والاعتقاد، عائدة إلى طبيعة العقل نفسه بما يحتويه من تمايزات، من هنا يأتي الدور الهيجلي من خلال اعتماد منهج جدلي يقوم على وحدة التناقضات.

من أجل الوصول إلى هذه النتيجة يعتمد هذا البحث على منهجي التحليل والمقارنة، وتتوزع مباحثه على النحو التالي؛ المبحث الأول: كانط؛ وحدة العقل وتنوع استعمالاته، المبحث الثاني، الفلسفة النقدية وسؤال الإنسان، المبحث الثالث، هيجل المبكر نقد الأثر الكانطي واستعادة الوحدة النسقية، المبحث الرابع، الذات والمفهوم هيجل واستعادة التذوت والمبحث الأخير، الإيمان والمعرفة من الرفع الكانطي (aufheben) إلى النسخ الهيجلي (Aufhebung).

المبحث الأول: كانط: وحدة العقل وتنوع استعمالاته

يستهل دولوز كتابه حول فلسفة كانط النقدية، بتعريف كانط نفسه للفلسفة باعتبارها «علم العلاقة بين كل المعارف والغايات الجوهرية للعقل البشري»⁽⁴⁾. يُشكل دولوز حول هذا التعريف مجموعة من الخطوط التأويلية المتشابكة حول الفلسفة النقدية، ترتبط جميعها بضرب خاص من العلاقة التكاملية بين الملكات العقلية عند كانط.

(4) جيل، دولوز، فلسفة كانط النقدية، ترجمة أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت 1997، ص 5.

تتشارك المصالح المتعددة والمتجاورة للملكات، ضمن خريطة نقدية تحدد كل ملكة، إنَّ الجغرافيا الكانطية كما خرجت بالتضاد مع الشطط الذي وقعت فيه الفلسفة الحديثة بطرفيها العقلاني والتجريبي، بحيث أعلت من شأن إحدى المصالح على البقية، فثمة إذن مصالح متعددة للعقل تختلف من حيث الطبيعة وتشكل منظومة عضوية مترتبة، والخطأ الذي وقع فيه العقلانيون أنهم افترضوا طغيان المصلحة التفكيرية على بقية المصالح الأخرى⁽⁵⁾.

ولا يمكن البتة تأمل الطبيعة الحاكمة لمصالح العقل الكانطي بمجمله أو بتجلياته المختلفة دون التوقف عند النقد الثالث كونه الجسر الرابط لمختلف ملكات العقل، بحيث لا يتاح فهم الاشتغال الترابطي بين النقد الأول والثاني دون أخذ نقد ملكة الحكم مأخذاً جدياً كما يقول أندرو وارد (Andrew ward)⁽⁶⁾.

يشير ألكسيس فيلينينكو في تقديمه لترجمة النقد الثالث إلى أنَّ نقد الشعور هو بمثابة مدخل إلى التواصل والبيداتية «فالإنسان بتأكيدهِ لشعوره إنما يتخطى ذاته ليصل إلى الآخر»⁽⁷⁾.

من المعلوم أنَّ النقد الثالث يتكون من قسمين، الأول عن نقد ملكة الحكم الجمالية، والثاني حول نقد ملكة الحكم الغائية، ولكن يهمننا التوقف أولاً عند التصدير والمدخل الذي خصصه كانط لهذا الكتاب، حيث يوضح كانط أنَّه بعد أن أبان النقد الأول عن عدم إفادة العقل في معرفة الأشياء بذاتها واقتصر إدراك ظواهر الأشياء على الفهم وأوكل إلى العقل العملي المحض مهمة التشريع الأخلاقي، يبحث النقد الثالث إمكانية صوغ مبادئ قبلية خاصة بملكة الحكم إننا إذن أمام مهمة محددة هي في الأصل مهمة تأسيس أكثر من كونها مهمة ربط والتأسيس في النقد الثالث هو تأسيس بغاية الربط النسقي الذي يستحيل معه الاتساق العام لفلسفة كانط إلى سيستام من التعمير الفلسفي المحكم والصارم (Rigoureuse).

يحدد كانط دور ملكة الحكم بما هي أداة وصل قسيمي الفلسفة إلى بعضهما ببعض، وهي حلقة التوسط المحورية بين الفهم والعقل ولها كامل الصلاحيات ضمن الأسرة الملكاتية بما هي مشرعة قبلياً، وهنا يحضر التمييز الكانطي المهم بين الاستقلالية (Autonomie) والتشريع الذاتي (L'heutaonomie) فالأولى تفرض قوانينها على الطبيعة، والثانية تشرّع لنفسها من أجل تفكيرها في الطبيعة على غرار ملكة الحكم⁽⁸⁾، بالانتقال إلى الجزء الثاني من الكتاب الذي يحتل دون ترتيب المكانة الأهم خاصة

(5) دولوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص 14-15.

(6) Ward, Andrew, (2006). kant the three critiques First published in by Polity Press p,183.

(7) نقلاً عن غانم هنّا، تقديم ترجمة نقد ملكة الحكم، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2005، ص 43.

(8) كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 85.

بالنسبة لموضوع هذا البحث نجد كانط يتساءل في فقرة محورية ضمن أي اختصاص تندرج مسألة الغائية (Téléologie) هل هو علم الطبيعة ام اللاهوت ؟

ينتهي كانط إلى أنّ «الغائية كعلم لا يمكن أن تدرج تحت أي من هذين العنوانين بل هي من خصال النقد ونقد ملكة الحكم على وجه الخصوص»⁽⁹⁾.

إنّ مفهوم الغائية في النسق الكانطي على العموم، وفي الجزء الثاني من نقد ملكة الحكم خاصة هو من الخطورة بمكان بحيث تجذب قوته إليها مختلف الملكات التي تتجند كلها وتتوحد في خدمة غائية هيومانية، ليست مقرونة بحال من الأحوال بأي تصور تقليدي للغائية. ويتساءل كانط «أي شيء سوى الإنسان نفسه يستحق أن يكون غاية بذاتها ولذاتها، فمن دون الإنسان تكون الخليفة نفسها مجرد صحراء، ولا يمكن اعتبار الإنسان نفسه غاية للطبيعة إلا بوصفه متحررا من ضرورات الطبيعة الحسية، من هذا المنطلق فقط يمكن الحديث عن الكائن الأصلي بوصفه صانعا أخلاقيا للكون»⁽¹⁰⁾.
يطرح أميل برييه معضلة الفجوة الكانطية مبيّنا مركزية النقد الثالث، فالنقدان الأولان يفصلان بين عالم الطبيعة وعالم الحرية، وقد جاء النقد الثالث كورشة توحيد معقدة اشتغل من خلالها كانط على تنسيق فلسفته النقدية، بحيث تصبح نظرية كانط في الحكم بمثابة المعادل الميتودولوجي لنظرية المشاركة عند أفلاطون⁽¹¹⁾.

أما لوك فيري فيرفع دور النقد الثالث إلى مصاف الربط بين الإنساني والإلهي (Humanité et divin-ité) على اعتبار أنّ إعادة طرح الصيغة الكانطية للحكم الذوقي أو نظرية الجمال (Théorie de beauté) يعيد تشييد الدلالة الإنسانية لعصر التنوير بأكمله⁽¹²⁾، من حيث استعادة مبدأ الذات في حكمها على الطبيعة وتوكيد فرادة الحكم الذوقي نفسه، فالذوق لا يدّعي غير الاستقلال في الحكم وإن جعل من أحكام الآخرين مبادئ معينة لأحكامه يكون قد استبدل [الاستقلال] بالرضوخ لأحكام الآخرين⁽¹³⁾.

إذا كان نيتشه يصف تأكيد كانط على ضرورة خلو القيمة الجمالية من أي مصلحة (Sans intérêt) بأنها سذاجة ضحلة لقس ريفي⁽¹⁴⁾، فإنّ إطلاقية الحكم الذوقي عند كانط ليست بذلك المعنى المفارق

(9) كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 79.

(10) إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 86.

(11) أميل، برييه، تاريخ الفلسفة الجزء الخامس، ترجمة جورج طرايبيشي، ص 295.

(12) Luc ferry une lecture de des trois critiques, oup. Cit. p 118

(13) كانط، نقد ملكة الحكم مصدر سابق، الفقرة 32.

(14) فريدريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، ترجمة فتحي المسكيني، المركز الوطني للترجمة، تونس، الطبعة الأولى، 2010، المقالة الثالثة، الفقرة السادسة.

الذي صوّره نيتشه، فهي وإن خلت من أي قيمة مصلحة بحصر العبارة، فإنها مع ذلك لا تفتقد الغاية أخلاقية.

خصص كانط فقرة محورية من الجزء الأول من النقد الثالث بعنوان: الجمال كرمز للأخلاق، وهي حجة أساسية في التوجه الذي يتأسس عليه هذا البحث وهو أنّ فسيفساء الملكات الكانطية تتنازل كلها لصالح العقل العملي، بما له من رمزية أخلاقية شكل النقد الأول توطئة لها، وبرهن النقد الثالث على جدارتها كما يقول كانط «الجميل هو رمز أخلاقي وعلى هذا الأساس يدّعي توافق الجميع، وفيه تشعر النفس في الوقت نفسه أنها ازدادت نبالة من نوع ما، وسمت فوق مجرد الاستعداد للشعور باللذة بواسطة انطباعات الحس»⁽¹⁵⁾.

تنبني على هذه المقاربة مسألة بالغة الأهمية وهي أنّ شرعية التوافق التي يدعيها الحكم الذوقي هي في جوهرها شرعية أخلاقية، على النحو الذي يكسب فيه الواجب الأخلاقي ضرورته وكليته باعتبار صلاحية التشريع التي يحظى بها. يتضح أيضاً أنّ كانط لا يميز بين المطلق والمشروط أو أي محاولة للارتقاء نحو الكلي والضروري إلا إذا كانت هذه المحاولة مؤسسة وفق مصلحة مثمرة للعقل العملي، لا يخفي كانط هذه الريادة الخاصة للعقل العملي ونجده يعبر عنها في ميدان مغاير وهو ميدان فلسفة الدين حين يضع معيار التّفكّر الفلسفي في الدين، معتبراً أنّ التقرير العقلي للعقيدة هو كونها نابعة من مصلحة العقل العملي وليست مستندة إلى أي مفهوم نظري أو برهاني.

بالعودة إلى النقد الثالث نجد كانط يماهي في الاستعمال العادي للغة بين الاصطلاح الأخلاقي وبين والتعبير الجمالي فكثيراً ما نعت الأشياء الجميلة بتعابير ذات منشأ أخلاقي فنقول عن الأشجار والمعمار أنها رائعة وضخمة وحتى الألوان توصف بأنها بريئة ومتواضعة، وفي تعبير خطير يقول كانط «كأنني بالذوق يمكننا من الانتقال من الإثارة بالحواس إلى المنفعة الأخلاقية»⁽¹⁶⁾. أدلى كانط بهذا التعبير المهم في نهاية الجزء الأول من نقد ملكة الحكم، أي نقد ملكة الحكم الجمالية، وهو ما يمكننا من التنبيه على ملحوظة طريفة لم نعتد لها من اهتمام لدى أغلب قراء كانط وهي أن فيلسوف كوينسبرغ يحرص في نهاية أغلب مؤلفاته الأساسية (نقد العقل المحض - نقد ملكة الحكم - الدين في حدود مجرد العقل) على بيان مدى فائدة الموضوع المدروس بالنسبة للعقل العملي وكيف يمكنه المساهمة في تعزيز الأسس القبلية للنسق الأخلاقي.

(15) إيمانويل، كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 59.

(16) إيمانويل، كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، الفقرة 59.

يعتقد سباستيان غاردنر أنَّ أولوية العقل العملي عند كانط مردها قدرة هذا الأخير على حسم النزاعات التي فشل الأول في الانتهاء منها، فالمصلحة العملية والمباشرة هي التي تمنح للعقل العملي ريادته⁽¹⁷⁾. إن المشروع الأخلاقي داخل النسق الكانطي وعلى الضد من ديكرت ليس مشروعاً جانبياً غايته الوصول إلى مسكن مؤقت ريثما يكتمل البناء النظري. وإنما البناء النظري عند كانط هو بحد ذاته وسيلة للوصول إلى اليقين الأخلاقي باعتباره الأساس المشترك بين البشرية جمعاء. على العكس من السباحة الترانساندنتالية التي ينهمك فيها العقل النظري ويترك العامة من البشر حيارى أو مجرد متفرجين على حلبة صراع لا ينبري لها سوى كبار الدوغمائيين ممن أوغلو في خفايا الجدل، يبرز القانون الأخلاقي كمشارك كلي وعمومي يتسنى للمرء إدراكه دونما إيغال نظري.

يصف جون رولز في مقاله حول كانط (1989) الأخلاق الكانطية بالبنائية (Constructivism) التي تتقوم وفق ضرب فريد من الحدس العقلي الخلاق (Rational intuitionism) ينتهي رولز إلى اعتبار التمييز بين العقل النظري والعقل العملي قائم على مراعاة كانط للطبيعة المزدوجة للموجود البشري نفسه، إن طبيعة العقل النظري تخاطب البعد الإيستيمولوجي للإنسان، والذي لا يمكن أن ينفك من إطاره الإمبريقي، أما العقل العملي فهو بطبيعته لا يحتاج إلى برهنة عقلية (Has no deduction) كونه يخاطب الموجود البشري، من جهة طبيعته العقلية الخالصة من كل شائبة إمبريقية⁽¹⁸⁾.

ربط كانط في كتاب تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق بين الإلزام الأخلاقي نفسه، وبين الأساس القبلي للممارسة الأخلاقية «فقاعدة الإلزام لا ينبغي لها أن تلتبس في طبيعة الإنسان ولا في ظروف العالم الذي وضع فيه بل إنَّه لا بُدَّ من البحث عنها بطريقة قبلية في تصورات العقل الخالص وحدها فمن المستحيل بحال من الأحوال أن نجد عن طريق التجربة حالة واحدة قامت فيها مسلمة الفعل بشكل يتفق مع الواجب»⁽¹⁹⁾.

يتضح من هذا القول أنَّ كانط يبتغي من وراء التأكيد على نقاء الأخلاقية من رواسب الإمبريقية أن يكتسب الفعل الأخلاقي شرطه المطلق، فالأساس الذي تنبني عليه القيمة الأخلاقية يتعين من خلال الفصل بين المشروط والمطلق، وهو فصل يحرص كانط أن يختم به مؤلفه الأول في الفلسفة العملية هذا المؤلف الذي يؤدي الدور نفسه الذي أدّاه كتاب مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً

(17) Sebastian Gardiner (1999) Kant and the critique of pure reason First published by Routledge p. 207.

(18) John rowls (1989) them in Kant's moral philosophy, on Kant transcendental deduction three critique and opus posthum by the Board of Trustees of the Leiland Stanford Junior University p. 106.

(19) إيمانويل، كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، الطبعة الثالثة، بدون سنة طبع، ص 66.

بالنسبة للنقد النظري، إلا أن الأول جاء على شكل ملحق للعقل النظري في حين جاء الثاني كتمهيد مسبق للعقل العملي وبغرض الانتقال من الفلسفة الأخلاقية الشعبية إلى ميتافيزيق الأخلاق. يعيّن كانط الغرض من قيام ميتافيزيقا الأخلاق من حيث هي وسيلة ارتقاء ترفع من أصالة مبدأ الأخلاقية، حيث «إن في صفاء منشئها تكمن جدارتها التي تجعلها صالحة لأن تكون أسس المبادئ العملية وأننا في كل مرة نضيف إليها عنصراً تجريبياً إنما نسلها بالمقدار نفسه أثرها الأصيل ونجرد الأفعال من قيمتها المطلقة»⁽²⁰⁾.

ما بين نص تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق (1785) وظهور النقد الثاني (1788) أصدر كانط مجموعة من الأعمال المتفاوتة من حيث الحجم والمضمون، منها فكرة عن العرق الإنساني (La notion de race humaine: 1785) وملاحظات صغيرة على نظرية هوفلاند عن الحق الطبيعي، (De l'essai de «G. Hufeland sur le principe du droit naturel» 1786).

يهمنا في هذا المقال الأخير تتبّع كيفية التعامل الكانطي مع معالجة هوفلاند لمبدأ الإرادة الحرة، فأول ما ينبه إليه كانط أن هوفلاند سعى في تعضيد الأصل الصوري للحرية بمعطيات إمبيريقية تكون بمثابة استدلال واقعي على فكرة الإرادة الحرة، وهي محاولة أقرّ كانط بفشلها القاطع، لأن قواعد الاستدلال الصورية والحدسية لا يمكن أن تتعين وفق المعطى الحسي⁽²¹⁾.

بعد ذلك بعام أصدر كانط مقال التوجه في التفكير («Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée» 1787) يرسم كانط في هذا النص علامة رئيسة للتوجه العملي في التفكير هذه العلامة هي الحاجة الأصلية والمحاثة للعقل نفسه.

إن ما يسميه كانط بأحقية الحاجة العقلية (Le droit du besoin de la raison) هو ما يؤسس مبدأ الأخلاقية برمته ويقتبس منه النقد العملي شرعيته الأصلية، فهذه السلطة الأصلية لأحقية الحاجة هي التي تدفع العقل إلى أن يرضى بالمسلمات والفروض التي لا يستطيع ادعاء معرفتها بواسطة مبادئه الموضوعية. تشرعن الحاجة المحايثة مبدأ التجاوز الدقيق للحدود النظرية إلا أنها في الوقت ذاته لا تجيز أي ضرب من القفز الترانساندانتالي الذي يروم الاستنجاذ بنمط من الصياغة الروحية لمبادئ الطبيعة كبديل عن القوانين الحاكمة للعالم الفينوميني.

يحدد كانط في نص محوري من هذا المقال الحدود التشريعية التي تفرضها الحاجة المحايثة للعقل قائلاً «إن حاجة العقل من حيث استعماله العملي هي أشد أهمية [من حاجته في الاستعمال النظري]

(20) كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق مصدر سابق، ص 75.

(21) Kant de l'essai de G. Hufeland sur le principe du droit naturel traduction de Jules Barni en 1853 arvensa édition 2020.

لأنها لا مشروطة ولأننا نضطر إلى افتراض وجود الإله ليس فقط عندما نريد إصدار حكم، بل لأننا ملزمون بإصدار حكم ذلك أن الاستعمال العملي الصرف للعقل يقوم على الإلزام بالقوانين الأخلاقية، وتؤدي جميعها إلى فكرة الخير الأسى الممكن في هذا العالم أي الخلقية. لا يمكن للخير الأسى أن يصير ممكنًا إلا بالحرية، وتؤدي القوانين الأخلاقية من جهة أخرى إلى أمر لا يتوقف على الحرية الإنسانية فحسب، بل يتوقف على الطبيعة إنها تؤدي إلى السعادة القصوى والحال أن العقل في حاجة إلى التسليم بمثل هذا الخير الأسى وإن كان تابعًا⁽²²⁾.

يؤكد هذا النص على مسلمتين رئيسيتين في الاستعمال العملي للعقل عند كانط، المسلمة الأولى أن هذا الاستعمال ليس مطلقا بل هو محكوم بنظام المصالح العملية، وأن غايته المركزية هي بناء الأفق الميتافيزيقي للأخلاق الصورية، أما المسألة الثانية فهي أن هذا النص يحدد المفاهيم المركزية في الأخلاق الكانطية أعني الحرية والإله والإلزام الأخلاقي وأخيرا السعادة.

إن هذه المفاهيم ليست متجاوزة قدر ماهي تراتبية من حيث القيمة والاستعمال، وهو ما يفصل فيه كانط عند استهلال النقد الثاني فمفهوم الحرية يبرز بقية المفاهيم الأخرى من حيث هو الشرط الوجودي للقانون الأخلاقي في حين أن بقية المسلمات الأخرى ليست سوى شروط استعمال لهذا القانون⁽²³⁾.

المبحث الثاني: الفلسفة النقدية وسؤال الإنسان

ليست صدفة أن يختزل كانط أسئلة النقد الثلاثة من جهة اعتبارها أوجها وتمظهرات لسؤال واحد هو سؤال الأسئلة (Question of all questions) ما هو الإنسان؟ ذلك السؤال الذي تتعذر الإجابة عنه دون إمعان رصين في مختلف الأبعاد المكونة لهذا الموجود ذو الطبيعة المزدوجة، بما في ذلك أسئلة العلم الفيزيقي والرياضي، التي وإن بدت بعيدة عن سؤال المعنى الإنساني إلا أنها تدخل في صميم الممارسة الإنسانية؛ لأن العلم مراس إنساني والطبيعة نفسها لا يمكن أن تقن دون الإسهام البشري فهي تحتاج من حيث تطبيقها إلى سيماء وكثرة جوهرية وإلى نظام للأجزاء معين قبلًا بالمبدأ الذي يفرض غاية للمنظومة⁽²⁴⁾.

(22) إيمانويل، كانط، ماهي الأنوار، ترجمة وتعليق، محمود بن جماعة، دار محمد على للنشر، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 2005، ص 105.

(23) إيمانويل، كانط، استهلال نقد العقل العملي، ترجمة، ناجي العونلي، دار جداول للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011.

(24) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 803.

إنَّ الإنسان هو المنطلق والغاية بل وهو المنهج أيضاً فالإنسان عند كانط كما يذهب -حمادي بن جاء الله- يُقبل على العالم تصوريا باستعاضة الأشياء الماثلة في الحس بتصورات قائمة في الذهن وتوسط الخيال وكأنما هو يجعل الأشياء ماثلة أمامه بمجرد تمثيلها ومن ثم حُق لنا أن نعرف الإنسان لا بكونه حيواناً ناطقاً بل هو الأصح حيوان رامنز⁽²⁵⁾، إذا كان الأمر كذلك في ميدان المعرفة فكيف تراه يكون في الاخلاق والجمال؟

إنَّ استحضار سؤال الإنسان عند كانط من جهة ما هو المعنى الكلي للمشروع النقدي ضمن مسعاه الكوني لاستعادة الإنسانية من مقصلة التفسيرات الآلية للكون والوجود البشري، لا يتأتى دون تصويب خاص حول الدلالة الإنسانية للفلسفة عند كانط فالفلسفة مثلها مثل مفهوم الإنسان ليست معطاة في أي مكان في الواقع، إنما يُبحث عن الاقتراب منها بشتى الطرق فلا يمكن تعلم التفلسف من حيث هو ممارسة تقدم مبدئاً عامة على موضوعات بهدف إثباتها أو رفضها.

يمكن أن نلاحظ في محاولة كانط لتحديد ماهية الفلسفة بالنسبة للإنسان أننا أمام نص هارب، فكما جاءت الإجابة على سؤال الإنسان ضمن رزنامة من التساؤلات المنهجية والنسقية بغية جمع خيوط هاربة؛ فإن الأمر ينطبق تماماً على المعرفة الفلسفية، فنحن لسنا أمام معنى قائم بموضوعه بقدر ما تتحدد الممارسة الفلسفية باعتبارها علم العلاقة بين كل معرفة مع الغايات الجوهرية للعقل البشري⁽²⁶⁾ (Theologia rationis humanae).

إنَّ راحة المعنى الكانطي تستحدث للفلسفة صورة تركيبية تواصلية، إنها العلم الذي يحكم كل شيء دون أن يكون في شيء، وليس الفيلسوف فنان العقل، بل هو على الأصح مشرع العقل البشري لذلك سيكون من التجني أن يدعي المرء صفة الفيلسوف؛ لأنها كما الإنسان الكامل صورة عن أصل لا يقوم إلا في الفكرة، كما يسمح مثال الفيلسوف بالفكرة التشريعية نفسها التي توجد في كل مكان وفي كل عقل بشري كمفهوم كوني يرقى بالعقل البشري نحو غاياته الجوهرية ووحدته المنظومية⁽²⁷⁾.

يطرح باتريك لونغنيس نمطا فريدا من العلاقة بين القيمة التفكيرية للأشكال المنطقية في النقد الأول، من حيث أهميتها في تقويم التفكير مقابل عدم نجاعتها في المعارف الحاقة للعقل النظري بيد أن هذه الأشكال المنطقية هي نفسها التي يستعين بها كانط في الحكم الأخلاقي والخبرة الجمالية،⁽²⁸⁾

(25) حمادي بن جاء بالله، المحايثة والتعالى في مقاربة المسألة الدينية ضمن كتاب فلسفة الدين قراءات في النظرية والإشكال، ندوات مؤمنون بلا حدود، 2014، ص 541

(26) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 807.

(27) كانط، نقد العقل المحض، مصدر السابق، ص 808.

(28) Beatrice Longuenesse, (2005) Kant the human standpoint, university press, p 11.

بمعنى أن كانط لا يتخلى عن الموقف الإنساني (Human standpoint) لا في الطبيعة ولا في الأخلاق والجمال، ويتضح هذا المنزع الصوري لدى كانط في النقد الثالث فيما يسميه كانط بالتمثل المنطقي لغائية الطبيعة، وعلى أساس هذا التمثيل يقوم تقسيم ملكة الحكم إلى ملكة جمالية وملكة غائية، تستهدف الأولى الحكم على الغائية الشكلية بواسطة الشعور بالذلة أو الألم أما الثانية فتعنى بالحكم على غائية الطبيعة بواسطة الفهم أو العقل⁽²⁹⁾.

إنَّ صفة التشريع من حيث هي المقوم الجوهرية للعقل البشري تسلك ضرباً من التشظي الوظيفي، فيكون دور الفهم محصور في التشريع القبلي للطبيعة، في حين يشرع العقل من حيث هو «ملكة المبادئ» للحرية وللسببية العقلية المنبثقة منها، والحال أنَّ دور ملكة الحكم هنا هو التوسط أو الربط إنه على الأصالة دور «إنساني» ترجيحي يهدف في الأساس إلى إعلاء السببية العقلية والحرية الإنسانية على الطبيعة الحسية، ولكي يتحقق التأثير الحاسم لمفهوم الحرية -على العالم الحسي- والذي هو الغاية النهائية التي يجب أن توجد لا بُدَّ أن يتحقق شرط الإمكان الإنساني في الطبيعة وذلك بالضبط هو ما توفره ملكة الحكم على نحو قبلي⁽³⁰⁾.

إذا كانت مهمة الفيلسوف النقدي هي التشريع فإن هذه الشريعة الفلسفية لا تقوم إلا بعد ترسيم موضعي لمختلف ملكات العقل، ومجال اشتغال كل ملكة على حده من أجناس المعارف وأنواعها على نحو يتجاوز الطريقة المدرسية أو الطريقة الشعبية وتبقى الميتافيزيقا فضلاً عن دورها التأسيسي في الطبيعة أو الأخلاق الوحدة النسقية التي لا يستغني عنها الإنسان واللافت أن كانط يقدم لتاريخانية الميتافيزيقا التي نُصِّبت في النسق النقدي لتمارس وظيفة الرقيب الذي يوفر الوفاق والنظام ويحفظ الأبحاث الجريئة للعقل البشري عن أن تبتعد عن أهدافها الكبرى⁽³¹⁾. بعد أن كانت حلبة مصارعة تتنازعها الصراعات اللامحدودة وتكاد تنهار أمام هجمات البرابرة، إنَّ مهمة الفلسفة النقدية في إنقاذ الميتافيزيقا هي على الأصح محاولة لاستعادة المعنى الإنساني على النحو الذي سيعبر عنه هيجل بنبرة تحذيرية في وجه الشعوب التي تهمل ميتافيزيقاها.

إنَّ رهان الكانطية في استعادة الميتافيزيقا يتضح أنَّه محاولة في رفعة الإنسان عبر توكيد طبيعته الأصلية، وتنقية هذه الطبيعة التي بات تنفيذها موضحة عصر تخلق عن أسباب رفعته، لكن استعادة المعنى الإنساني في الفلسفة النقدية لا يتبدى عبر براديغم الوحدة الكلية للوجود كما عند سبينوزا

(29) كانط، نقد ملكة الحكم، مصدر سابق، ص 92.

(30) المصدر السابق، الفقرة 9.

(31) كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 816.

أو حتى منزع الترابط الجدلي للموجودات كما عند هيجل وهو ما يلاحظه بطرافة فرانسوا شانيت في ميتافيزيقا الميتافيزيقا⁽³²⁾ (La métaphysique de la métaphysique).

إنَّ غاية كانط من استعادة الميتافيزيقا لا تتم إلا بتحقيق نوع من العزلة الملكاتية (Lisolation de facultés) وهذا العزل لا يمكن أن يُفهم في اللغة الكانطية إلا باعتباره تأصيلاً للشرعية الميتافيزيقية والترانسندنتالية لاستعمال العقل والهيمنة الإجرائية على مختلف ملكاته.

إنَّ استعادة الإنسان لمركزيته الأخلاقية دون الفيزيقية يأتي في صميم الثورة الكوبرنيكية التي أعلن عنها كانط من حيث الرهان على العقل في محاكمة ذاته وتوكيد ذاته في الوقت نفسه، فالعقل مطالب بالنقد ثم التشريع وتلك مهمة لا يمكن أن يطلع بها غير المعنى ذاته الذي يحقق المعنى من وجوده على الأرض لكن هذا المعنى لا يستكمل إلا تحت مظلة الروح الموضوعي بالتعبير الهيجلي هو في قاموس الفلسفة النقدية يعني التحقق التاريخي للمعنى البشري ضمن ممارسة كونية لفعل التعقل الذي من اشتراطاته الأصلية أن يخضع للصياغة الكونية، وهي تشمل في أسى تجلياتها الأفق الاعتقادي الذي ينخر سؤال المعنى لذلك جاء كتاب الدين في حدود مجرد العقل (1793) ضمن مسعى الرفعة الإنسانية الذي تبناه كانط وجعله مفتاح القول الفلسفي في الدين باعتبار أن كل مسلك اعتقادي إنما ينبع من حرية الإنسان وذاتيته المتعالية، فلم يعد القول في المعاني الدينية يؤسس التخلق البشري بل إن الذات الأخلاقية هي التي تؤسس المعنى الديني⁽³³⁾.

وصل المسار الذي أسس له هوبز إلى نهايته مع كانط من حيث تعزيز الفاعلية البشرية في وجه المقالة اللاهوتية واعتبار الأخيرة داخلة ضمن نظام المصالح البراغماتية ومعززة له من حيث يشكل الدين عنصراً أساسياً للحياة السياسية وليس من الفطنة على الإطلاق القضاء عليه لما يمكن أن ينبثق عن ذلك من إلحاد أشد خطراً على الدولة⁽³⁴⁾.

إذا كان هوبز كما يقول هانس كولر هو الذي وضع الدين على جدول أعمال الفلاسفة بعد ما عاينه من شتات واحتراب لا يمكن إلا أن يكون فيه الدين عامل توحيد وإجماع، فإن كانط هو من وضع الدين على محك التبرير أمام الأخلاق فقد قلب كانط التعليل بين الأخلاق والدين رأساً على عقب⁽³⁵⁾ بحيث صارت الإنسانية هي الشرط الوجودي لإمكان التدين ولم يعد ممكناً بعدُ قيام نماذج من التدين المنافية لجوهر المعنى الإنساني وهو الحرية.

(32) François-xavier chenet, (2008) la métaphysique de la métaphysique, Philopsis éditions numériques, p, 4-5.

(33) يوسف، بن عدي، التأسيس النظري والمهجي لفلسفة الدين، من أبي نصر الفارابي إلى كانط، فلسفة الدين قراءات في النظرية الإشكال، مرجع سابق، ص 292.

(34) فتحي، المسكيني، تقديم، ترجمة كتاب الدين في حدود العقل، دار جداول للنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2012.

(35) هانس، صاندل كولير، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة فتحي المسكيني، مجلة ألبان، العدد الثالث، 2017.

إذا كان هابرماس يرى في هيجل كماله الوعي التاريخي للحدث بذاتها، وأنَّ الفلسفة الكانطية تعبر بامتياز عن القرن الثامن عشر وما طبعه من تشظي دائري تمايزت فيه دائرة المعرفة عن دائرة الإيمان عن دائرة العلاقات الاجتماعية⁽³⁶⁾. وهو ما أشرنا إليه باعتباره نتاجا العزلة الملكاتية التي فرضها كانط، معتبراً أنَّ المهمة الإجرائية للفلسفة هي وضع الحدود الجغرافية لمختلف مستويات المعرفة والتفكير وتحديد اختصاصاتها لكن هذا التمايز أو هذا الازدواج التجريبي-المتعالي هو الذي يشكل العتبة الحقيقية للحدث بحسب فوكو، والذي نتج عنه نمطين متوازيين من الدراسات الإنسانية، الأول هو ما اختار له فوكو تسمية التوجه الجمالي المتعالي الذي يبحث الشروط التشرحية والفيزيولوجية للمعرفة البشرية، أما التوجه الموازي فسماه فوكو بالديالكتيك المتعالي الذي انكب على دراسة الأوهام الإنسانية المتفاوتة في القدم وفي صعوبة التخلص منها⁽³⁷⁾.

إنَّ ميدان التعالي الذي أسس له كانط يسمح بالتفكير في الإنسان من حيث هو معنى بمعزل عن كل ارتباط حسي تلك هي ورشة الذاتية كما افتتحها كانط عبر مفهوم التعالي، والذي يميزه فتحي المسكيني عن المفارق (Le transcendant) باعتبار الأول نمطاً مستحدثاً من المحايثة يؤسس لحقل أنطولوجي صار فيه الوعي هو الأصل القبلي لكل معنى أكان يقيناً ذاتياً أم حقيقة موضوعية⁽³⁸⁾.

إنَّ مشروع المعنى عند كانط يبدأ بإقرار التعالي وينتهي بالصياغة الأخلاقية لمفهوم الذات على نحو دور منطقي يكون فيه التفكير المتعالي محدوداً بالشرط الأخلاقي، ويصير سؤال المعنى في الفلسفة الكانطية هو ذاته سؤال الإمكان الأخلاقي الذي يضمن تحققه بمعزل عن الأبعاد الحسية والدوافع المادية، لذلك لا يتوانى كانط عن ربط التعالي بمصير العقل نفسه؛ فمتى أتقن هذا العقل التوكؤ العملي على الأفكار المتعالية والاستفادة منها في توطيد الوحدة التنظيمية لاستعمال الذهن، هذا المصير الخاص بالعقل ذاته قد ينقلب إلى تناقض داخلي متى ما بدا لنا أننا نستطيع بواسطة هذه الأفكار أن نتجاوز على نحو متعالي حدود كل تجربة⁽³⁹⁾.

إنَّ المتعالي الكانطي في الوقت الذي يؤكد فيه الدلالة الهيومانية للفلسفة النقدية فإنَّه أيضاً يحرص ألا تسقط هذه الذاتية الأخلاقية في فخاخ السباحة الترانساندنتالية، التي أوقعت العقل في

(36) بورغن، هابرماس، القول الفلسفي للحدث، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، 1995، ترجمة فاطمة الجيوشي، ص 24.

(37) ميشيل، فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي والمجموعة، مركز الإنماء القومي، لبنان، الطبعة الأولى، 1990، ص 264.

(38) فتحي، المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، دار جداول للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 2011، ص 71.

(39) إيمانويل، كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علماً، ترجمة نازلي لسماعيل وفتحي الشنيطي، موفم للنشر، 1991، ص 143.

مسيرة تشكّله خلف ظلمات من الحيف والزلل الدوغمائي والرومانسي، إذ ليست النظرة الرومانسية للعالم سوى نمط من الذاتية المفرطة والكانطية بعيدة عن أن تكون نزعة رومانسية.

المبحث الثالث: هيجل المبكر: نقد الأثر الكانطي واستعادة الموقف التأملي للفلسفة

يمكن تلمس بواكير النقد الهيجلي للتصديق الذي أحدثته الفلسفة النقدية من خلال العلاقة المبكرة بين رواد المثالية الألمانية فشته، شلينج، وهيجل، إذ يتجاوز استشكال هيجل الأول حدود النقاش الذي هيمن على المثالية الألمانية في المعرفة والأخلاق ليضع جوهر المثالية وهو الذات المجردة محل تساؤل، فالقيمة الرئيسية للمثالية الكانطية التي يحتفي بها هيجل احتفاء لا شك فيه، أنّها أوضحت أنه ليس المفهوم، وليس الحدس شيئين يمكن أن يؤخذ كل منهما بشكل منفصل، بل وبالأحرى تكون الوحدة التركيبية الأصلية بالضرورة أصلاً لهما، وهي بالصفة ذاتها مبدأً للاثنتين معاً، فبواسطتها وحدها يكون الاثنان ما هما عليه، فهي الأساس الجوهرية لإمكانها⁽⁴⁰⁾.

إنّ المشكل الراهن للمثالية الألمانية في العصر الهيجلي المبكر يتجلى في انشقاق الكانطية على ذاتها، من خلال ذاتية فشته المستندة إلى الأنا العملية في مذهب كانط الأخلاقي، ومذهب الهوية لشلينج. إن ما نسعى إليه في هذا المحور هو تجاوز القراءة الشائعة حول المشكل الهيجلي المبكر ببُعديها، البعد الذي يرى في هيجل المبكر، وبشكل أخص الفترة الممتدة من مرحلة توبنجن وصولاً إلى طور يينا، ومروراً بشتوتغارت وفرانكفورت، حقبة لاهوتية تحوّل فيها هيجل مع طور يينا إلى إقامة النسق الفلسفي كحدث عبّر عنه كتاب فينومينولوجيا الروح، أما البعد الثاني لهذه القراءة، فيرى في الهيجلية المبكرة بوادر نشوء مركب فلسفي غايته تجاوز ثنائية الذات والطبيعة التي فرضتها العلاقة المفارقة بين نسق فشته وشلينج الأول، ورغم أنّ لهذه القراءة شرعية فرضها كتاب الفرق (1801)، إلا أنّ نقاش هيجل لثنائي المثالية الألمانية لا يمكن فصله عن صميم المشكل الإيتيقي الذي أحدثته الفلسفة النقدية، ما يعني أنّ مناظرة هيجل المبكر تتجاوز طابع المباشرة والمتمثل في نسقي فيشته وشلينج نحو تسعير الاشتباك مع فلسفة كانط النقدية على اعتبار أن صميم المعضلة التي انغمست فيها المثالية الألمانية إنما مردّها الثورة التي أحدثها المشروع النقدي.

(40) هيربرت، ماركوز، نظرية الوجود عند هيجل، أساس الفلسفة التاريخية، ترجمة وتقديم، إبراهيم فتحي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1984، ص 78.

يمكننا في هذا السياق أن نستحضر نصاً محورياً للفيلسوفة الأمريكية المعاصرة سالي سادجويك حول منبع الامتعاض الهيجلي ضد الفلسفة الكانطية «إن الفاعلية العملية والتضمين الأخلاقي وفقاً لكانط يتطلبان، كشروط لإمكانتهما، فكرة الشكل غير التجريبي أو المتعالي للحرية. وهيجل مقتنع ليس فقط بأن هذا النموذج يضحي بالطبيعة البشرية بقصر شخصياتنا التجريبية في حالة من عدم الحرية؛ وكما ينبغي أن يكون واضحاً الآن، فهو مقتنع بالإضافة إلى ذلك بأن اعتماد كانط على شكل متعالي أو واضح من الذاتية يعتمد على ميتافيزيقا لا يمكن الدفاع عنها. إن ميتافيزيقا كانط لا يمكن الدفاع عنها، لأنها، مثل اعتماد التجريبية على مفهوم الطبيعة كمحتوى مجرد، تفترض مسبقاً التعارض المطلق أو عدم التجانس بين الشكل والمضمون. يكمن هذا الافتراض المسبق في أساس مفهوم كانط للذات المتعالية»⁽⁴¹⁾.

إنَّ الفكر الخاوي الذي وصف به هيجل مسار الفلسفة النقدية في نص الإيمان والمعرفة (1801) يتشكل ضمن هذه الثنائية المتقابلة بين الأخلاق والإتيقا، فالتشكل الإتيقي للذات كان موضع اهتمام هيجل المبكر ضمن سؤال سيتبلور نسقياً في مرحلة متقدمة تتمثل في تموضع المطلق في التاريخ. يكاد الباحث التونسي ناجي العونلي يكون الوحيد في السياق العربي الذي عني مباشرة بتشكيل النسق الهيجلي أو ما يعرف في الأدبيات الهيجلية بمرحلة الشباب.

يرفض العونلي التوصيف الدارج حول مراحل تشكل هيجل المبكر «فالصعوبة المباشرة التي تحول دون الإلمام بهذه المرحلة الأولى في تاريخ الفكر الهيجلي. إنَّما تكمن في الاستعمال الدارج لمقولة «هيجل الشاب - der junge Hegel» نفسها، ذلك أنَّ هذه المقولة، كمثّل مقولة «مصنّفات الشباب» تنم في حد ذاتها عن ضرب من التأريخ الملتبس لبدايات هيجل، فهي تشمل بالجملة كل ما كتبه هيجل منذ سنوات التكوين بالمعهد الديني بتوبنغن إلى حين قدومه إلى بينا للتدريس بجامعة، مروراً بمراحل شتوتغارت (1784-1788) وتوبنغن (1788-1793) وبرن (1793-1796) وفرانكفورت (1797-1800) إذ يعسر على المرء إدراج هذه الأطوار ضمن حقبة واحدة»⁽⁴²⁾.

مهمتنا في هذا المحور تلمس أثر المناظرة الهيجلية مع الفلسفة النقدية من خلال كتابات الشباب وصولاً إلى طور بينا. ضمن سياق الإجابة الكبرى على سؤال التفكير الذي طرحه كانط بوضوح في نص التوجه في التفكير. أوقد المفهوم المسيحي للحياة جذوة الاهتمام الهيجلي بتحقيق المصالحة (Récon-

(41) Sedgwick Sally, (2000) The reception of kant's fichte shelling and hegel, Cambridge university press, first published, p. 319.

(42) ناجي، العونلي، هيجل الأول في سياقه، تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنغن إلى كتاب الفرق، دار جداول للنشر الطبعة الأولى، 2012، ص 15.

(ciliation) بين الصبغة المطلقة للتفكير والمتحيز العيني للوجود بيد أن كل التقليد الفلسفي، الذي يعتبره هيجل حيًا، والذي يمكن تحديده بقطبين هما أرسطو وكانط، يتخذ هنا شكله بحق. ومن خلال مناقشة هذا التقليد ينحاز هيجل إلى تطوير المفهوم الأنطولوجي للحياة «وكل ذلك يقودنا إلى بينا»⁽⁴³⁾. منح هيجل أحد فصول كتاب الفرق بين نسق فشت وشلينج عنوانا جذابا عن الحاجة إلى الفلسفة بعد الانفصام الذي غيب المطلق عن روح العصر «إنَّ الانفصام معين الحاجة إلى الفلسفة، وهو من جهة ما هو ثقافة العصر الجانب المعطى وغير الحر الذي للشكل. لقد أنعزل في الثقافة ما هو ظاهرة المطلق عن المطلق، وترسخ بوصفه قائمًا ما برأسه (als ein Selbständiges). لكن في الوقت نفسه لا يسع الظاهرة أن تُبطل مصدرها، بل لا بُدَّ أن تنزع إلى أن تجعل من تنوع تقييدها كلاً قائمًا؛ أما ملكة التقييد، أي الذهن، فتعلق ببنائها الذي ترفعه بين الإنسان والمطلق، كل ما يكون عند الإنسان ذا قيمة ومقدّساً، ثم توطده بجميع قوى الطبيعة والمهارات، وتمده إلى غير نهاية؛ ويجد المرء في ذلك الجملة الجامعة للتقييدات، إلا المطلق ذاته فلا يجده؛ وما دام المطلق قد ضل في الأجزاء، فإنّه يحمل الذهن على إنماء التنوع إلى ما لا نهاية فيه»⁽⁴⁴⁾.

إنَّ الذهن بكونه ملكة للتقييد، كما وصفه هيجل في نص الفرق، يحيلنا إلى ما سيترسخ لاحقًا في الموسوعة حول الدور الذي لعبته الفلسفة النقدية بالنظر إلى وحدة التفكير، هذا التمايز الذي أقره كانط بين عالم الحرية وعالم الضرورة مكن من إقامة نسق الأخلاقية على أساس متين لا تزعزعه المهارات النظرية وتلك خصلة اعترف بها أكبر خصوم كانط، حيثُ «ميّز كانط أهمية الأفعال الأخلاقية عن التمايز وقوانينه، وأظهر للكل بأن الشيء في ذاته المباشر يمس الجوهر الداخلي للعالم وأكد بأن هذا الأخير يعني الزمن والفضاء، وكل ما يملؤهما والأشياء المنضمة فيهما طبقاً لقوانين سببية ما هو إلا جزء من حلم دون وجود»⁽⁴⁵⁾.

يقف بنا شوبنهاور هنا على أصلانية المنجز الكانطي في إفساحه الأخلاقي لقيمة الذات العملية كبداية لعصر جديد ينسخ عصر التذوت العقلاني، والذي لن يلبث طويلاً حتى يعود مع هيجل بوصفه صاحب أكبر ورشة للذات في الفلسفة الحديثة، مع ذلك لم يكن بالإمكان قيام المبدأ الحاكم لجدلية الذات عند هيجل لولا تمييز كانط بين نطاق الضرورة ومساحة الحرية كما يؤكد هيجل في موسوعة الفلسفة «لقد كان كانط أول من حدد بصورة قاطعة الفرق بين العقل والفهم فموضوع العقل في

(43) هيربرت، ماركوز، نظرية الوجود عند هيجل، مرجع سابق، ص 312.

(44) هيجل، كتاب الفرق بين نسق فشت وشلينج، مصدر سابق، ص 126.

(45) آرثر، شوبنهاور، نقد الفلسفة الكانطية، ترجمة حميد الأشهب، دار جداول للنشر، الطبعة الأولى، 2014، ص 62.

الاستخدام الكانطي هو اللا متناهي أو اللا مشروط أما موضوع الفهم فهو المتناهي أو المشروط»⁽⁴⁶⁾. لا شك أنَّ التوافق الذي يظهر بين نص الفرق والفقرة التي أبرزنا من الموسوعة، يبرز لنا الموقف التصاعدي والقار الذي ترسخ لدى هيغل منذ الحقبة اللاهوتية حول الانفصام الذي أحدثته الفلسفة النقدية وانكفاء المطلق لصالح الجزئي والمتشقق. وقد تجلّى هذا الانهمام منذ حقبة توبنغن في رسالة من شلينج لهيغل 1795 قال فيها «يجب أن ننزع بعض العدة من المحطبة الكانطية لكي نحول دون اشتعال حريق شامل في أصول العقيدة المسيحية».

يمكن الإشارة إلى تطورين بارزين في هذا المسار، الأول فصل كانط بين الفهم والعقل بحيث تعينت الفلسفة بوصفها علم العقل لذاته، أما التطور الثاني فيتعلق برفع العقل إلى مصاف المطلق الذي ترادف مع مفهوم الإله منذ العصر الوسيط المتأخر مع الكاردينال نيكولا كوزا. تأسس على هذا التمييز انشقاق مركزي داخل حقل المثالية الألمانية بين مثالية نقدية وأخرى تأملية تشمل الأولى فلسفة كانط وفيخته الأول وشلينج الأول، أما الثانية فتتنصوي تحتها فلسفة فيخته الأخير وشلينج وكل النسق الهيجلي، من هنا شكّل مفتتح كتاب الفرق إعلان ميلاد جديد يحمل سعيًا دؤوبًا في الساحة الألمانية لاستعادة الحرف التأملي للممارسة الفلسفية، «لقد اقتضت الفلسفة الكانطية تمييز روحها من الأخذ بالحرف (vom Buchstaben)، فأفردت المبدأ التأملي المحض عما سواه مما قد يحمل محمل التفكير المماحك أو ما قد يستعمله لأغراضه. فكانت هذه الفلسفة مثالية بحتة، من جهة المبدأ في استنباط المقولات، وهذا المبدأ هو ما أبرزه فيشته في صورة خالصة وصارمة، وأسماه روح الفلسفة الكانطية»⁽⁴⁷⁾. ويشير نص الفرق بوضوح إلى مكنم العضلة الكانطية، وهو الانشقاق بين الأخلاق والإتيقا أو بين المبدأ التأملي والتعين الحياتي، وقد أوجز الفيلسوف الكندي شارل تايلر طبيعة هذا الاشتباك المبكر مع الأخلاق الكانطية، «تجسد النزاع مع كانط وضمنيًا منذ البداية حين رفض هيغل قبول الفصل بين الأخلاق والإتيقا الذي كان مركزيًا في موقف كانط»⁽⁴⁸⁾.

الحال أنَّ كانط وفق الفهم الهيجلي يفرق بين فكرة الحرية الترانساندانتالية، وبين تعينها الأنثروبولوجي وذلك هو الشرخ الذي يحكم العلاقة الجدلية بين ثنائية الأخلاق والإتيقا، فالحرية الأخلاقية متعالية على تعينها الموضوعي والحرية الإتيقية محايدة له على نحو يستحيل معه استكناه مبدأ مفارق للاستقلالية، وقد اكتمل هذا الموقف لدى هيغل في الجزء الثاني من موسوعة الفلسفة حيث الإشارة إلى هذا الافتراق

(46) فريدريك، هيغل، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر الطبعة الثالثة 2007 ص 175.

(47) هيغل، في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلينج، مصدر سابق، ص 106.

(48) Taylor Charles, (1975) Hegel, first published Cambridge university press, p 59.

المبين والعائد إلى مفارقة تحكم الفلسفة الكانطية فرغم استعمال الأخير لعبارة «اللا مشروط» كتعبير عن المطلق الأخلاقي لكن هذا لا يكفي لردم الهوة ورفع التناقض في مختلف تخارجات الروح العملي وعلى رأسها الحياة الإتيقية فالفكرة المطلقة هي في المقام الأول وحدة الفكرة النظرية والفكرة العملية أي وحدة فكرة الحياة وفكرة المعرفة ففي المعرفة كانت لدينا الفكرة في صورة متحيزة وأحادية الجانب.

سارت المعرفة لتطرح هذا التحيز وتستعيد وحدتها في فكرة الحياة وحقيقة هذين الجانبين- أي الحياة والمعرفة، ووحدتهما هي الفكرة المطلقة التي تكون في ذاتها ولذاتها في آن واحد، حيث إنَّ الاستحالة الإتيقية للأخلاق تفرض بتعبير دقيق ضرورة محاثة الواجب للميول الإنسانية، وهو ما يعني عند كانط تلطيخ معنى الواجب ومبناه المتحصن خلف صورته الصارمة التي تمنع في توقيع الانفصال بين الأخلاق والأنثروبولوجيا أو بين المعرفة والحياة.

من هنا كان دور هيجل في الانتقال إلى مرحلة يينا هو استعادة الذاتية «المشروخة» فبعد أن فصل كانط بين التذوت المعرفي «ديكارت» والتذوت الأخلاقي «روسو» باعتبار استحالة التطابق في الأولى وضرورة التمسك بالثانية لقيام نسق أخلاقي بمعزل عن بطلان التذوت المعرفي، كانت مهمة هيجل كما سنرى في المحور الموالي استعادة الوحدة التأملية ليس فقط بين الأخلاق والميول الأنثروبولوجية بتعبير تايلر، وإنما أيضا عودة الهيمنة التأملية على المشترك الفلسفي بفرعيه النظري والعملي.

المبحث الرابع: الذات والمفهوم: هيجل واستعادة التذوت

يحيل مفهوم الذات في الفلسفة الحديثة إلى المبحث المعرفي والأنطولوجي حصراً، فسواء عند ديكارت أو ليبنتز لم يكن وارداً إشراك مبدأ الذاتية في أي ورشة أخلاقية بالنظر إلى الطبيعة النظرية الجافة للمفهوم أولاً، والأساس المتعالي للبناء الذاتي الذي يشيخ به عن الاستعمال العملي، مع كانط وبفضل روسو جرت أكبر عملية تصويب لمفهوم نظري ملغز في ذاته ليستحيل إلى ركن عملي يتقوّم وفقه الإمكان الكلي للتشريع الأخلاقي، يقول محمد مزيان «إنَّ الذات هي بمعنىين معنى تسعى من خلاله لفهم الظواهر ضمن شروط الحساسية ومعنى آخر تسلك من خلاله الذات على نحو حر، وما يهمنها هو المعنى الثاني حيث الحرية هي بمثابة علة حرة أو أنها علة غير مشروطة عفوية مطلقة ومرتهنة لمفهوم العقل، وبذلك فالإنسان حر لأنه عاقل ولا نجد لهذا أثراً عند لايبنتز وديكارت إذ العقل ملكة القواعد المعرفية والانضباط لها، هذا في حين يدل العقل عند كانط على التحرر من عقال الفاهمة أي

ملكة القواعد»⁽⁴⁹⁾

(49) محمد، مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة، كلمة للنشر والتوزيع ومنشورات ضفاف، الطبعة الأولى، الرباط، 2015، ص 318.

يقف بنا هذا النص على المستجد الكانطي في ترتيبه لمسألة الذات، وكيف أعاد مبحث الحرية عند كانط استحضار مفهوم الذات بعد رفع اللبس المعرفي حول هذا المفهوم، وتلك مهمة اطلع بها النقد الأول عبر هدم الذات المعرفية لقيام الذات الأخلاقية، «فأول مغالطة للعقل المحض تتجلى في مقولة الأنا أفكر والتي لا يمكن أن تحتوي شيئاً سوى محمولات ترانساندانتالية ولا يمكنها أن تنطلق في وصف عناصر الأنا أفكر دون الانزلاق من علم النفس العقلي إلى علم النفس التجريبي، لذلك فإن القضايا المستنبطة من مقولة ديكارت الإشكالية لا يمكن أن تفيد في أي معرفة حقة إذ ليس التفكير شرط المعرفة بل التعيين كموضوع هو شرط المعرفة»⁽⁵⁰⁾ فأصل الاستدلال الديكارتي كما يراه كانط يعود إلى تلبس لغوي يفترض إحالة مباشرة من «الأنا أفكر» إلى الوجود دون المرور بالموضوع، وقد أقام كانط نمطا من التشطيب النظري على إمكان الاستفادة ابستيميا من أولية الذات كمعطى معرفي لكن هذا الإلغاء لا ينسحب بالإطلاق على الباعث العملي فالتحيز الحر للذات الفاعلة عمليا هو بمثابة الاشتراط الضروري و المحايث للقانون الأخلاقي.

إن قيام الذات لا يمكن أن تتعين إلا بمعزل عن العقل النظري وباستناد لمبدأ الحرية الذي يفترض بدوره علة عقلية مغايرة أو موازية للعلية الطبيعية، كانت مهمة كانط جلية فبالقدر الذي يتوارى به الأثر المعرفي للذات تحضر في المقابل الضرورة العملية للتذوت الأخلاقي، وعلى عكس كانط فإن هيجل كما يقول ألكسندر كوجيف «هو التجريد المثالي»⁽⁵¹⁾، إنه يتأمل إنساناً ملموساً وعصراً عينياً⁽⁵¹⁾، على خلاف كانط الذي يتأمل إنسان الكلية الأخلاقية، فإن الذاتية الهيجلية تتحصن بالتاريخ في تشكيل إنسانية إتيقية؛ «إذ لم يسبق لأي فيلسوف قبل هيجل أن تبين إيجابية علاقة السلب، باعتبارها علاقة قدرية هي شرط التاريخ البشري، إن هذه النتائج على قدر كبير من الأهمية؛ فهي تعبر عن البداية الفعلية لإدراج سؤال الغير في صلب الإشكالية الفلسفية»⁽⁵²⁾، إن إدخال السلب إلى الذات يعني نسخ التوافقات التي حاولت الفلسفة النقدية إقرارها، كما أن النقائص المزمنة للعقل عند كانط قد شكلت منطلق الديالكتيك في الفكر ثم في الواقع، «فما تفرقه الفاهمة وتجعله متعارضاً، يوحد العقل في شمول عيني؛ فهو يحل المتضادات في تأليف أعلى، ويرد الاختلافات إلى الهوية. غير أن هذه الهوية ليست مجردة وخاوية من المضمون: إنها هوية عينية تحتوي على تنوعاتها الجوانية، كما

(50) إيمانويل، كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، ص 419-418.

(51) ألكسندر، كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ترجمة عبد العزيز بومسهيولي، دار رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2017،

ص 67.

(52) محمد مزيان، مسألة الذات في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 466.

أنها تضع هذه التنوعات وتطورها داخل ذاتها، تلك هي ماهية الديالكتيك كما فهمه هيجل»⁽⁵³⁾. لا شك أنَّ بذور الجدل الهيجلي تعود إلى مصادر متعددة على رأسها الفلسفة اليونانية، بيد أنَّ البذور التي زرعها كانط في الجدل المزمّن للعقل المحض، قد وجدت حلولها التفكيرية في ولادة السلب والتركيب الهيجلي، وهو التركيب الذي يقوم على عملية تخارج تشكل الذات المجردة عنصرها الأول كما يبين جيلبرت جيرارد، حيثُ «إنَّ المرحلة الأولى من الميتافيزيقا الذاتية هي مرحلة الذات المجردة أو الوعي، حيث يوضع الاختبار برمته تحت علامة المواجهة مع النفس، وهذا ليس بغريب؛ لأنَّ الذات النظرية أو الوعي لا يتكون إلا من استئناف عملية النفس الأحادية وإعادة تشكيلها على مستوى حقيقتها الجوهرية»⁽⁵⁴⁾.

يظهر نص جيرارد الحدوس المبكرة لعملية التخارج الجدلية التي مكنت هيجل من تجاوز معائر الكانطية، وذلك من خلال التأكيد على أنَّ التمايز بين العقل والفاهمة الذي أقره كانط هو تمايز جدلي يشكل المركب المطلق للمعرفة، كما أنَّ التمايز العملي بين الكليّ الأخلاقي والمتعين الإتيقي هو أيضًا محض تمايز شكلاني لا مناص من إعادة روح المطلق إليه.

من بين الإضافات التي قدمها الراحل إمام عبد الفتاح إمام إلى المكتبة العربية، جملة من الترجمات المهمة لكبار المختصين في المتن الهيجلي خلال القرن العشرين، من بين هذه الترجمات نصوص منتقاة لكل من ريتشارد كرونر «مقدمة لترجمة نوّكس لكتابات هيجل اللاهوتية المبكرة»، وقد حملت عنوان «تطور هيجل الفلسفي»، ثم الفصل الخاص بالمذاهب المثالية بعد كانط لفريدريك كوبلستون، «وقد ترجمت هذه الموسوعة بأكملها لاحقًا»، أما الترجمة الثالثة فتحمل عنوان «من كانط إلى هيجل لروبرت سلمون».

بالعودة إلى كرونر نجده يقر مسلمة رئيسة لم يعد بالإمكان تجاوزها في الأدبيات الهيجلية، وهي أنَّ جميع المحاولات العبثية للتخلص من الأثر الكانطي في فلسفة هيجل أصبحت متجاوزة، حيثُ «إنَّ حذف العنصر الكانطي في فلسفة هيجل أشبه ما يكون بحذف العنصر الأفلاطوني في فلسفة أرسطو»⁽⁵⁵⁾؛ فتجربة هيجل المبكرة مع فلسفة كانط تظهر بوضوح في «حياة يسوع» التي يبرز فيها يسوع معلمًا للديانة الأخلاقية الخالصة عند كانط المتحرر تمامًا من كل قيد أو قيد؛ وفي هذه الدراسة نجد

(53) رينيه، سُرُو، هيجل والهيجلية، ترجمة أدونيس العكرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 ص 14.
(54) Gérard Gilbert, (1982) critique et dialectique, itinéraire de hegel à iena, faculté universitaire de Saint-luis, p, 422.

(55) تطور هيجل الروحي، مجموعة دراسات مجمعة؛ بقلم: ريتشارد كرونر، فريدريك كوبلستون، روبرت سلمون، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة، بيروت، 2009، ص 12.

يسوع ينصح الناس باحترام القانون الأزلي للأخلاق»⁽⁵⁶⁾، يوضح نص كرونر المعني بالكتابات اللاهوتية كيف تشبّع هيغل بالنقطة الكانطية من الأخلاق اللاهوتية إلى اللاهوت الأخلاقي، لكن هذه المرحلة في فلسفة هيغل تم تجاوزها منذ يينا نحو بناء إتيقا الحياة.

أما فريدريك كوبلستون فيقترح نظرية الثورات الثلاث في الفلسفة والأدب والسياسة، وهي التي واكبت نشوء وتطور الشكل الهيجلي، أولها الثورة الفلسفية، وهي التي تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير وأعني بها الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم في كل شيء إليه، فهي تلك التي قام بها كانط وأطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيكية وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي⁽⁵⁷⁾.

أما الثورة السياسية فهي الثورة الفرنسية بدون شك، التي أحدثت في مصائر الشعوب عهداً جديداً؛ بل إنَّ المثالية الألمانية كما يذهب إلى ذلك ماركوز يمكن أن تسمى نظرية الثورة الفرنسية. أما الثورة الأدبية والوجدانية فتتعلق بما أحدثته الحركة الرومانسية الألمانية. ويعد هيغل من بين أقل رواد المثالية الألمانية الذين أبدوا تعاطفاً مع الحركة الرومانسية، بل إنَّ تطور هيغل المباشر كان يسير بالتضاد مع النموذج الحدسي عند جاكوبي، والمعضلة التي أثارها جاكوبي حول سبينوزا أثارت لدى هيغل مكانة مرموقة للأخير مقارنة مع جاكوبي وفلسفة الحدس، والواقع أنَّ هيغل في هذا الموقف يتأسّى بمعنى من المعاني بالكانطية نفسها، فقد حرص كانط في أكثر من مرة على مجابهة المذهب الحدسي وأعلن في مقال التوجه في أنه ضد النتائج عديمة الجدوى التي انتهى إليها صاحب النتائج، في إشارة إلى عنوان كتاب وايزمان «نتائج فلسفة كل من جاكوبي ومندلسون»، ويعبر كانط عن ذلك بوضوح: «ليس هنالك إحساس مزعوم أو حدس متعالٍ يحمل اسم الاعتقاد قد تضاف إليهما التقاليد الروحية دون موافقة العقل»⁽⁵⁸⁾.

سار هيغل وبشكل أكثر راديكالية في بناء الذات العقلانية الصارمة بمعزل عن الحدس أو الروحانية التي طبعته مذهب جاكوبي، فالفكر الذي بات يعرف أن مضمونه هو ذاته، وأنه بالتالي يحدد مضمونه الخاص. لم يعد يرى العالم على أنه كتلة صلبة عنيدة غريبة عن الفكر، ولكنه على العكس مصنوع على ما هو عليه، ومصاغ ومحدد بواسطة الفكر. وعلى ذلك فإن الذات تشكل العالم

(56) المرجع نفسه، ص 14.

(57) المرجع السابق، ص 109.

(58) Kant Emanuel, que signifie la pensée, présentation par François projet, traduction par Jean François poirier, Gf, Flammarion, 2006, p 56.

بنشاطها الخاص، وتلك هي الإرادة أو الذهن العملي والانتقال الذي يتم ضمن هذا المسار هو ذاته من حيث الأساس الانتقال الذي يتم في دائرة المنطق من المعرفة الأصلية إلى الإرادة⁽⁵⁹⁾.
 تمكن هيجل بواسطة المنهج الجدلي كما أشرنا إلى اعتماد مقارنة تبدأ من الذات وتنتهي عبر سلسلة التخارجات إلى المطلق، ومن هنا ظهر جدل الشُّراح الذين تمايزوا في آرائهم بين من يرى في المطلق الهيجلي نموذجًا هيومانيًا خالصًا (كوجيف)، وبين من يفصل المطلق عن الإنسان ويمنحه تعيّنًا خارجيًا على شكل وجود روحاني (هيبوليت)، والمعضلة في ذلك تعود إلى نتائج المنهج الجدلي التأملي، من هنا نفهم خطورة المنهج وتأثيره على المسارات والنتائج كما يبين دافيد ديكيث، حيث «إنَّ المنهج عند أي فيلسوف، وعند هيجل على وجه الخصوص، هو المفتاح الذي يفتح الباب أمام النظام الفلسفي. وفلسفة هيجل هي نظامه بأكمله، وما هو عليه وهو ما يسمى «طريقته الجدلية» التي تُطبق طوال الوقت، وهذا ليس إجراءً ميكانيكيًا يعمل بطريقة متجانسة في الواقع، يتجنب هيجل تلك الأساليب الشكلية البحتة التي تتجرد بشكل مفرط من محتوى الموضوع»⁽⁶⁰⁾.

حاولنا في هذا المحور أن نحدد معالم المسعى الهيجلي بتجاوز الكانطية من جهة المنهج، أي برفع نقائص العقل عند كانط إلى مستوى الخصوبة المنتجة للمشروع التأملي، ومن جهة ثانية إعادة بناء ورشة للذات تعيد جمع المعرفة والأخلاق بعد أن وضعت الفلسفة النقدية حواجز تفكرية تفصل حدود النظر عن أفق الفلسفة العملية، وسنحاول في المحور الأخير أن نجلي الغشاء عن محاولة هيجل رفع التقابل بين العقلي النظري والعقل العملي في موضوعة الواقعة الإيمانية.

المبحث الخامس: الإيمان والمعرفة: من الرفع الكانطي ((aufheben إلى التجاوز الهيجلي (Aufhebung)

يستعمل كانط في النص الشهير من مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل المحض العبارة التالية «لقد كان عليّ أن أضع العلم جانبًا لأفسح المكان للإيمان» (Aufheben)⁽⁶¹⁾، التي من بين معانيها اللغوية

(59) وولتر، ستيبس، هيجل: فلسفة الروح، المجلد الثاني من فلسفة هيجل، ترجمة، إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 2005، ص 53.

(60) Duquette, A. David, (2003). Hegel's history of philosophy, new interpretation, state university of New York.

(61) اختار موسى وهبه ترجمة هذه العبارة بالنسخ، والنسخ في رأينا أقرب إلى المعنى الهيجلي منه إلى المعجم الكانطي، أما غانم هُنا فقد اختار ترجمتها بالتعليق أو الإفساح (وضعها العلم جانبًا) وأما الأستاذ محمد المزوغي فقد اختار عبارة الإلغاء التي وجد فيها تعبيرًا عن مقصد كانط، راجع محمد المزوغي: كانط والتنوير الناقص، دار الساق، بيروت، الطبعة الإلكترونية، 2011، ص 12. في جميع الحالات تحيل هذه العبارة إلى ضرب من التعليق أو الرفع الذي مارسه كانط لإقامة نسق في الفلسفة الأخلاقية يتضاد مع الحتمية الطبيعية.

الإلغاء أو الرفع، وليست الأوفين الكانطية بأقل خطورة من الأوفين الهيجلية (Aufhebung).

إذا كان المعنى الهيجلي يحيل إلى نوع من النسخ والتجاوز فإنَّ التعبير الكانطي يدلُّ على الإفصاح أو التعليق، ولعلَّ أول مهام الإفصاح هذه تتجلى من خلال التمايز الذي يقره كانط بين الفلسفة بالمعنى النظري الاستيمولوجي وبين الفيلسوف بما هو كائن أخلاقي. يسمح التمايز بتأسيس نوع من التقابل أو التوازي في أحسن الأحوال بين المفهوم التقني للفلسفة وبين السجية الخلقية للفيلسوف فغاية الفلسفة ومقصدها النهائي «أن تكشف أوهام عقل لا يعرف حدوده وأن تُرجع اعتداد التفكير النظري إلى معرفة متواضعة لذاته»

إن التعليق الكانطي للمبحث المعرفي في مسائل الإيمان قد أوقد صميم المناظرة التي قامت عليها المثالية الألمانية، لدرجة يمكن فيها اعتبار كتاب هيجل الإيمان والمعرفة (1802) بمثابة الرد المباشر والموجه بشكل يكاد يكون حصرياً صوب الموقف الكانطي، فخطّة النقد النسقي التي يفصح عنها هيجل من المقدمة ترمي إلى فهم الطور الذي بلغته الفلسفة الألمانية مع كانط وياكوبي وفيشته بصفته ذروة تطور الفكر التنويري الذي يرى هيجل أنه قد انتقص العقل في ذاته ولذاته من حيث مسخه إلى ذهن مجرد لم يعد بإمكانه إلا أن يضع أحسن ما يكون عليه كمتعالٍ يقع في إيمانٍ ما يظلّ خارجاً وفوقه، مثلما حصل في فلسفات كانط وياكوبي وفيشته النقد هاهنا هو سهمُ الفلسفة نفسها في تعقبها وجاهة غير وجاهة هذا النسق من الثقافة الذي صار يجعل من المتناهي في ذاته ولذاته مطلقاً، ويرى فيه «الواقع الوحيد الذي يُلقى فيه بكل ديني وإتيني وجميل»⁽⁶²⁾.

يحمل عنوان الإيمان والمعرفة بالإضافة إلى محاصرة النموذج الكانطي همّاً آخر يتمثل في بسط الحدود النهائية للإشكال الشهير في الفلسفة المسيحية الوسيطة، حول سؤال الأسبقية بين العقل والإيمان، وهي ذاتها الإشكالية المعلومة عندنا بالعلاقة بين العقل والنقل، لقد أعلن هيجل في نص 1802 أنَّ مضمون الإيمان ليس فكراً خاوياً، ولا هو بمعتقد لا يمكن البرهنة عليه، إذ إنَّ معضلة العقل والنقل، التي يرى هيجل أن الثقافة الحديثة رفعت من مستوى التقابل في هذه العلاقة إلى أن استحالت الفرقة المفهومية محابطة للموقف الفلسفي، فكانط وفيشته وياكوبي هؤلاء الأعلام الثلاثة بالذات كانت مسؤوليتهم مضاعفة في المآل المتعالي للمسألة الاعتقادية على نحو مستغلق لا يُتفكر تأملياً.

يتلخص المآخذ الهيجلي على أقطاب المثالية الألمانية في إطلاقية التقابل وتكريس الافتراق بين الإيمان و معرفة، ونص الاستهلال في هذا الكتاب يضع فلسفات العصر كلها موضع اتهام ومحاسبة،

(62) ناجي، العونلي، في تحول الفلسفة من الترانساندانتالي إلى التأملاطي، تقديم كتاب هيجل، الإيمان والمعرفة، دار سيناترا للطباعة والنشر، المركز التونسي للترجمة، 2008، ص 15.

فالعقل في فلسفات كانط وياكوبي وفيشته، يجعل من نفسه مرة أخرى خادماً لإيمان ما. إن الذي فوق الحس يظل حسب كانط غير قابل لأن يعرفه العقل، وتظل الفكرة العليا في الوقت نفسه عريّة من الواقع ويخجل العقل حسب ياكوبي من الاستعطاء، وهو لا يملك يدين ولا ساقين لكي يحفر في الأرض، ولا يُمنح الإنسان إلا الشعور والوعي بعدم معرفته للحق، إلا الإحساس الدفين (Ahnung) بالحق في العقل، أعني الإحساس الذي يظل من وجه كليّ ذاتيّ ما وحسب، ويكون غريزة. ويظل الإله حسب فيشته شيئاً لا يقبل الفهم ولا التفكير، ولا تعرف المعرفة شيئاً سوى أنها لا تعرف شيئاً، ويجب أن تفيء إلى الإيمان. ولا يمكن بحسب ثلاثهم جميعاً أن يكون المطلق - وفق التمييز القديم - لا ضد العقل ولا لأجل العقل بل يكون فوق العقل⁽⁶³⁾.

إنّ الأزمة الإيمانية التي أبرزتها مشكلة النقد مردها العلاقة التقابلية بين المطلق والفرد أو بين المتناهي واللامتناهي، فتلك الفلسفات من حيث تصارع الإمبريقية فإنها لا تخرج عن دائرتها إلا شططا، وهيغل إذ يؤكد على القراءة التركيبية للفلسفة الكانطية في نظرتها للإيمان إلا أنّ النموذج الديني الخالي من المطلق لا يمكن أن يحقق أيّ مستوى من المصالحة (Reconciliation) والتي ستصبح عنواناً مركزياً في فلسفة الدين الهيجلية.

بالعودة إلى نص الإيمان والمعرفة نجد أن نقد الموقف الكانطي من الدين قد استوطن المشروع الهيجلي في طور يينا، إذ يناقش هيغل في الفصل الأول من الكتاب كيف موضع كانط «الفي-ذاته» داخل المخيلة باعتبار أن الوحدة التأليفية التي أعلن عنها كانط في النقد الثالث تظل وحدة صورية غير قابلة للتعيين، ويفرد هيغل نص محوريا لهذا الموضوع من الفصل المذكور «أنّ يُثبت العقلُ بما هو نشاطٌ خلو من الأبعاد، بوصفه المفهوم المحض للامتناهي في تقابله مع المتناهي، ويكون فيه شيء مطلق، ويظل إذا بما هو وحدة خالصة من دون حدس في حدّ ذاته خاوياً، ذلك ما يقر به كانط وفي كلّ موضع. لكنّ التناقض الذي يحصل مباشرةً هاهنا هو أنّ ذلك اللاتناهي الذي يكون على الإطلاق مشروطاً بالتجرد من أحد المتقابلين، ولا يكون على البساطة شيئاً خارج ذلك التقابل، إنما يُثبت مع ذلك وفي الوقت نفسه بوصفه تلقائية مطلقة واستقلالية. ينبغي أن يكون اللاتناهي بما هو حرية، مطلقاً، ما دامت ماهية تلك الحرية إنّما تكمن في أنّها لا تكون إلا بواسطة طرف مقابل. ويتحوّل ذلك التناقض الذي لا يمكن للنسق أن يتجاوزه بل الذي يقوِّض النسق، إلى عدم اتساق فعلي من حيث ينبغي لذلك الخواء المطلق بما هو عقل عملي، أن يتعطى مضموناً ما وينبسط في شكل الواجبات»⁽⁶⁴⁾.

(63) هيغل، الإيمان والمعرفة، مصدر سابق، ص 22.

(64) هيغل، الإيمان والمعرفة، مصدر سابق، ص 47-48.

يطرح هيجل في هذا النص المعضلتين الأساسيتين في الفلسفة الكانطية؛ المعضلة النظرية، تلك التي تُخلي عمل العقل المجرد من أي نشاط قابل للتعيين وتفرض عدم اتساق بين الفاهمة والعقل وتفرض دوراً تخيلياً لتلك الوحدة النظرية المزعومة، أما المعضلة العملية فتتعلق بتحول الخواء المطلق إلى عقل عملي يفرض واجبات تفكيرية منعزلة عن الإمبريقية الحية، لقد فصل كانط مفهوم الإرادة عن كل دوافع وأهواء، بل إنَّ كانط المولع ببناء أخلاق -غير يونانية- يمعن في إقصاء أي ممارسة رغباتية، وذلك من خلال التمييز الشهير بين ملكة الرغبة العليا والدنيا، وهو تمييز أراد من خلاله كانط إقصاء الدوافع الإمبريقية من التفكير الأخلاقي، حيثُ: «إن المرء ليتعجب كيف أن بإمكان ذوي الأذهان الثاقبة إيجاد تمييز بين ملكة الرغبة الدنيا (Faculte de désir inférieur) وملكة الرغبة العليا (Faculte de désir Supérieure) من حيث معرفة هل أنَّ التصورات المرتبطة بالشعور باللذة تصدر عن الحواس أم عن الذهن...بينما هم في الحقيقة من نوع واحد؛ لأنَّه لا يتم التعرف عليه إلا من وجه إمبريقي صرف» في حين يرى هيجل أن هذه الدوافع مكملة ومتحدة مع الإرادة في طور سعيها إلى الإشباع الكلي لا تجد أمامها إلا الدوافع والأهواء الجزئية فتحاول عبثاً إشباع الأهواء.

ولكن هذا الإشباع لا يتحقق نظراً للطبيعة الجزئية للأهواء، ويسمى هذا السعي للإشباع الكلي بالسعادة التي تمهد لعملية الانتقال نحو الروح الموضوعي عندما تدرك الإرادة أنَّ السعادة لا تتحقق أيضاً إلا فيما هو كلي وأزلي، حينها تجعل من نفسها موضوعاً للسعادة، فيما يسميه هيجل بالذهن الحر، وهنا تبدأ عملية الانتقال نحو الروح الموضوعي. والحديث عن الروح الموضوعي يحيلنا إلى فينومينولوجيا الروح وهو تنويع النسق الهيجلي في مرحلة بينا، ولن نتناول من كتاب 1807، سوى بعض الإشارات المهمة إلى الفلسفة الكانطية، نظراً لأنَّ الحضور الكانطي في هذه المرحلة من تفكير هيجل بدأ يتراجع مقارنة مع المرحلة المبكرة.

وردت الإشارة إلى الثلاثية النقدية في الاستهلال الذي وضعه هيجل لنص بينا وأراد الوقوف من خلاله على راهن الفلسفة الألمانية، حيث وضح هيجل في هذا الاستهلال الحال الذي آلت إليه الفلسفة الكانطية، و«إنه لمن غير الخلق من بعد أن كانت الثلاثية الكانطية -وهي التي عثر عليها بعدُ بالغريزة وحسب، وما زالت ميتة وعريّة من المفهوم- رُفعت إلى دلالتها المطلقة، فكانت بذلك في الآن نفسه الصورة الصادقة التي قامت ضمن مضمونها وكان مفهوم العلم قد نجم، أن يُحسب مثل هذا الاستعمال لهذه الصورة من قبيل العلمي، يراها المرء اليوم، وقد خفضت إلى خطاطة عرية من الحياة

وإلى شبح بالفعل، ويرى التنظيم العلمي فيه قد خفض إلى لوح⁽⁶⁵⁾.

يلوِّح نص هيجل بنوع من الرثاء إلى الحالة التي وصلت إليها الفلسفة الكانطية بعد أن رُفعت إلى مرتبة المطلق في الفلسفة الألمانية، وبعد إعلان الرثاء على حال الفلسفة الكانطية يأتي إعلان التجاوز والنسخ (Aufhebung) في الفصل الثالث من الكتاب ذاته تحت عنوان: الرؤية الأخلاقية للعالم، إذ ليست هذه الرؤية للعالم بالفعل سوى إنماء ذلك التناقض الواقع في الأس وفق جوانبه المختلفة؛ إنها حتى نستعمل عبارة كانطية تطابق هذا المقام تمامًا، وكُرِّبَ بأكمله من التناقضات العرية من الفكرة. والوعي يتصرف في هذا الربو على نحو أنه يثبت وضع (Festsetzen) لحظة ما ثم يمر منها في الحال إلى أخرى فينسخ الأولى⁽⁶⁶⁾.

يعود بنا هذا النص إلى العنوان الذي منح لهذا المحور الانتقال من مستوى الإفصاح عند كانط إلى مستوى النسخ والتجاوز عند هيجل، وبشكل محدد مع اكتمال طور بينا، وانتهاء بما عرف في الأدبيات الهيجلية، بـ «مرحلة الشباب» ومع ظهور فينومينولوجيا الروح مثل هذا العمل الإصدار المكتمل لنسق ظل يتفكر مساره، لقد مكَّن هذا العمل الفلسفة الألمانية من الخروج الجلي من المعتكك الكانطي، وأراد هيجل أن يُرجع للأمة الألمانية روح العصر التأملي الذي مثَّل إعلانًا أصيل عن قول فلسفي في ثنايا التاريخ الفلسفي، والفلسفة التاريخية، وهو ما أعطته لاحقًا محاضرات فلسفة التاريخ والجمال وفلسفة الدين والقانون تماسكه النسقي، الذي شغل الساحة الألمانية حتى وفاة هيجل 1831، ولم يستطع خصوم الهيجلية الكبار شلينج وشوبنهاور، كبج الطوفان الجدلي، إلى أن اختلفت الهيجليون على أنفسهم حول القراءة المحافظة والراديكالية، للتمن الهيجلي وتوزعوا بين يمين محافظ، ويسار راديكالي، في المقابل لم تمض سنوات كثيرة حتى نمت حركة العودة إلى كانط، وبرز اتجاه فلسفي عنيد يحمل شعار الكانطية الجديدة، ما يعني عمليًا أنَّ الفلسفة الألمانية الحديثة هي إما كانطية محدثة، أو هيجلية معدلة.

خاتمة:

حاولتُ في هذا البحث أن أعرض على وجه التخصيص موقف وحدة المصالح التفكيرية للفلسفة الكانطية المتأخرة، وكيف كان انهمام كانط الأخير بوضع خيط ناظم يجمع جزر الملكات التفكيرية

(65) فريدريك، هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص 153.

(66) هيجل، فينومينولوجيا الروح، صدر السابق، ص 617.

والعملية تحت سلطة الوحدة المنظومية الحاكمة للعقل في تنوع استعملاته، وفي مقابل هذا المسعى الكانطي حاولت إبراز معالم القراءة الهيجلية للفلسفة النقدية بالاعتماد على ما يعرف في الأدبيات الهيجلية بمرحلة الشباب وبينتُ كيف أن شغف هيجل بنسقية الفلسفة وفلسفة النسق، قد جعل منه خصمًا عنيدًا للفلسفة الكانطية، وكيف أنَّ الحياكة الجغرافية للملكات التي أعلن عنها كانط كانت بمثابة الشرخ الذي أصاب الحرف التأملية للفلسفة. تلك الإشكالية التي انعكست بوضوح على تصور كانط لمبحث الإيمان والمعرفة، من هنا جاءت مهمة هيجل في إعادة الانسجام إلى فلسفة الدين بحيث يساهم المركب الجدلي في إعادة المطلق إلى الفلسفة، ورفع التناقض القائم بين نظرية المعرفة ونظرية الاعتقاد.

لعلّ من النتائج الأساسية التي يمكن الخروج بها من هذا البحث، أن موقف كانط تجاه الطبيعة المزدوجة للموجود البشري، قد نتج عنه مجموعة من التمايزات على مستوى العلاقة بين الإيمان والمعرفة، وبين العقل النظري والعقل العملي.

كانت غاية كانط أن يضع لكل ملكة من ملكات العقل حدودها وموضوعها المقابل، فيما يمثل تعبيرًا عن نزعة تأليفية تشبه إلى حدٍ كبيرٍ صناعة الكيميائي في تأليف العناصر ومزجها ليخرج بتركيبة ملائمة. في مقابل نزعة كانط النقدية، جاءت فلسفة هيجل بوصفها محاولة في عودة الصيغة التأملية والجدلية للفلسفة. وكان اهتمام هيجل خاصة في مرحلة الشباب استعادة الوحدة الجدلية لهذه الثنائيات؛ مستفيدًا بلا شك من التناقضات المزمّنة التي أعلن عنها كانط. وقد حاول هذا البحث وضع نموذج لهذه العلاقة المركبة بين كانط وهيجل من خلال حدود الاستعمال الدلالي لعبارة (Aufhe-bung) فهي في الاستعمال الكانطي، لا تتعدى نطاق الرفع أو التعليق، بينما يستعملها هيجل في سياق استيعاب التناقضات وتجاوزها.

المراجع:

- بن جاء بالله، حمادي. (2014). المحايثة والتعالّي في مقارنة المسألة الدينية. في *فلسفة الدين: قراءات في النظرية والإشكال*. مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.
- دولوز، جيل. (1997). *فلسفة كانط النقدية*. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
- سرو، رينيه. (1993). *هيجل والهجلية* (أدونيس العكرة، مترجم). دار الطليعة للطباعة والنشر.

- شوبنهاور، آرثر. (2014). *نقد الفلسفة الكانطية* (حميد الأشهب، مترجم). جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- العونلي، ناجي. (2012). *هيجل الأول في سياقه: تاريخ نشوء المشكل الهيجلي وتطوره من نص توبنغن إلى كتاب الفرق*. جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- فوكو، ميشيل. (1990). *الكلمات والأشياء* (مطاع صفدي وآخرون، مترجمون). مركز الإنماء القومي.
- كانط، إيمانويل. (1991). *مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علمًا* (فتحي الشنيطي ونازلي إسماعيل، مترجمان). موقف للنشر.
- كانط، إيمانويل. (2005). *نقد ملكة الحكم* (غانم هنا، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.
- كانط، إيمانويل. (2011). *نقد العقل العملي* (ناجي العونلي، مترجم). جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- كانط، إيمانويل. (2013). *نقد العقل المحض* (موسى وهبة غانم، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.
- كانط، إيمانويل. (2022). *مقالات في التاريخ والسياسة* (فتحي إنقزو، مترجم ومقدم). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- كانط، إيمانويل. (د.ت.). *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق* (عبد الغفار مكاوي، مترجم؛ ط. 3). الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- كرور، ريتشارد، وكوبلستون، فريدريك، وسولومون، روبرت. (2009). *تطور هيجل الروحي: مجموعة دراسات* (إمام عبد الفتاح إمام، مترجم ومقدم). دار التنوير للطباعة والنشر.
- كوجيف، ألكسندر. (2017). *مدخل إلى قراءة هيجل* (عبد العزيز بومسهيولي، مترجم). رؤية للنشر والتوزيع.
- ماركوز، هيربرت. (1984). *نظرية الوجود عند هيجل: أساس الفلسفة التاريخية* (إبراهيم فتحي، مترجم ومقدم). دار التنوير للطباعة والنشر.
- مزيان، محمد. (2015). *مسألة الذات في الفلسفة الحديثة*. كلمة للنشر والتوزيع؛ منشورات ضفاف.
- المسكيني، فتحي. (2011). *الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة*. جداول للنشر والترجمة والتوزيع.
- نيتشه، فريدريش. (2010). *جينالوجيا الأخلاق* (فتحي المسكيني، مترجم). المركز الوطني للترجمة.
- هابرماس، يورغن. (1995). *القول الفلسفي للحدث* (فاطمة الجيوشي، مترجمة). منشورات وزارة الثقافة.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (2006). *فينومينولوجيا الروح* (ناجي العونلي، مترجم). المنظمة العربية للترجمة.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (2007). *موسوعة العلوم الفلسفية: الجزء الأول* (إمام عبد الفتاح إمام، مترجم؛ ط. 3). دار التنوير للطباعة والنشر.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (2008). *الإيمان والمعرفة* (ناجي العونلي، مترجم). دار سيناترا للطباعة والنشر؛ المركز الوطني للترجمة.

هيجل، جورج فيلهلم فريدريش. (د.ت.). *في الفرق بين نسق فيشته ونسق شلنغ في الفلسفة* (ناجي العونلي، مترجم ومقدم). المنظمة العربية للترجمة.

References:

Al-Awni, N. (2012). *The early Hegel in context: The genesis and development of the Hegelian problem from the Tübingen text to the Difference essay*. Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Ben Jaallah, H. (2014). Immanence and transcendence in approaching the religious question. In *Philosophy of religion: Readings in theory and problematic*. Mominoun Without Borders for Studies and Research. (in Arabic)

Chenet, F.-X. (2008). *La métaphysique de la métaphysique: Essai sur la métaphysique déduite des principes de la philosophie critique*. Philopsis Éditions Numériques.

Deleuze, G. (1997). *Kant's critical philosophy*. University Foundation for Studies, Publishing and Distribution. (in Arabic)

Duquette, D. A. (Ed.). (2003). *Hegel's history of philosophy: New interpretations*. State University of New York Press.

Foucault, M. (1990). *The order of things* (M. Safadi et al., Trans.). National Development Center. (in Arabic)

Gardner, S. (1999). *Kant and the critique of pure reason*. Routledge.

Gérard, G. (1982). *Critique et dialectique: L'itinéraire de Hegel à Iéna*. Facultés Universi-

taires Saint-Louis.

Habermas, J. (1995). *The philosophical discourse of modernity* (F. Al-Juyushi, Trans.). Ministry of Culture Publications. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (2006). *Phenomenology of spirit* (N. Al-Awni, Trans.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (2007). *Encyclopedia of the philosophical sciences: Part one* (I. A. F. Imam, Trans.; 3rd ed.). Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (2008). *Faith and knowledge* (N. Al-Awni, Trans.). Dar Sinatara for Printing and Publishing; National Center for Translation. (in Arabic)

Hegel, G. W. F. (n.d.). *The difference between Fichte's and Schelling's systems of philosophy* (N. Al-Awni, Trans. & Intro.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Kant, I. (1991). *Prolegomena to any future metaphysics that will be able to present itself as a science* (F. Al-Shaniti & N. Ismail, Trans.). Moufem Publishing. (in Arabic)

Kant, I. (2005). *Critique of the power of judgment* (G. Hanna, Trans.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Kant, I. (2011). *Critique of practical reason* (N. Al-Awni, Trans.). Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Kant, I. (2013). *Critique of pure reason* (M. W. Ghanem, Trans.). Arab Organization for Translation. (in Arabic)

Kant, I. (2020). *Rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves de la métaphysique* (J. Tissot, Trans.). Arvensa Éditions.

Kant, I. (2022). *Essays on history and politics* (F. Inqazu, Trans. & Intro.). Arab Center for Research and Policy Studies. (in Arabic)

Kant, I. (n.d.). *Groundwork of the metaphysics of morals* (A. Al-Ghaffar Makkawi, Trans.; 3rd ed.). Egyptian General Book Organization. (in Arabic)

Kojève, A. (2017). *Introduction to the reading of Hegel* (A. Boumeshouli, Trans.). Ro'ya for

Publishing and Distribution. (in Arabic)

Kroner, R., Copleston, F., & Solomon, R. (2009). *Hegel's spiritual development: A collection of studies* (I. A. F. Imam, Trans. & Intro.). Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing. (in Arabic)

Longuenesse, B. (2005). *Kant on the human standpoint*. Cambridge University Press.

Marcuse, H. (1984). *Hegel's ontology and the theory of historicity* (I. Fathi, Trans. & Intro.). Dar Al-Tanweer for Printing and Publishing. (in Arabic)

Meskini, F. (2011). *Identity and freedom: Toward new enlightenments*. Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Meziane, M. (2015). *The question of the subject in modern philosophy*. Kalima for Publishing and Distribution; Difaf Publications. (in Arabic)

Nietzsche, F. (2010). *On the genealogy of morality* (F. Meskini, Trans.). National Center for Translation. (in Arabic)

Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy* (B. Herman, Ed.). Harvard University Press.

Schopenhauer, A. (2014). *Critique of Kantian philosophy* (H. Al-Ashhab, Trans.). Jadawel for Publishing, Translation and Distribution. (in Arabic)

Sedgwick, S. (Ed.). (2000). *The reception of Kant's critical philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*. Cambridge University Press.

Serreau, R. (1993). *Hegel and Hegelianism* (A. Al-Akra, Trans.). Dar Al-Tali'a for Printing and Publishing. (in Arabic)

Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.

Ward, A. (2006). *Kant: The three critiques*. Polity Press.