الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبي بكر بلقايد -تلمسان-
كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية
شعبة الفلسفة

تخصص : فلسفة غربية معاصرة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د موسومة بـ:

المؤسسة في فلسفة فريديريك هيجل

إعداد الطالبة:
مطروح فاطمة الزهراء

إشراف:
أ.د. مونيس بخضرة

لجنة المناقشة

أ.د. بودومة عبد القادر	أستاذ	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د. مونيس بخضرة	أستاذ	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
أ.د. رياحي محمدي رشيدة	أستاذة	جامعة وهران2	عضوا
د. مطالسي حمي نور الدين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة معسكر	عضوا
د. بن دوخة هشام	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية :2022-2023م

بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٠

شكر

بسم الله الرّحمن الرّحيم

﴿رب اشرح لي صدري ويسّر لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي﴾

صدق الله العظيم

أوّلا وقبل كلّ شيء أشكر الله العظيم، الذي وهبني نعمة العلم والتعلّم ومنحني القدرة على إتمام هذه المذكّرة، والإمتنان إلى كلّ من ساعدني سواء بكتاب مفيد أو رأي سديد، أضاء لي به الطّريق.

كما أتقدّم بشكري الخالص والجزيل إلى أستاذي أ.د"مونيس بخضرة" الذي تكرّم بإشرافه على أطروحتي هذه.

وإلى كلّ الأساتذة الذين رافقوني طيلة سنوات الدّراسة، وإلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد، لكم جميعا خالص الشّكر والعرفان.

كما أشكر مخبر الفينومينولوجيا وتطبيقاتها ورئيسها الأستاذ الدكتور " عطّار أحمد" على توجيهاته وإرشاداته، وعلى كلّ ما قدّمه لي.

الإهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد أوّلا وقبل كل شيء إلى من عملا وثابرا من أجل تربيتي وتعليمي والدي الكريمين، متمنّية لهما دوام الصحة والعافية وطول العمر، أراهما الله منّي ما تقرّ به أعينهما .

إلى فلدة كبدي عبد الصمد حفظه الله ورعاه.

إلى جميع أفراد العائلة كبيرهم وصغيرهم.

إلى كلّ من تربطني به عاطفة الصداقة والودّ .

إلى كلّ من زرع فيّ الأمل عندما كان يستبدّ بي اليأس.

مقدمة

مقدمة:

يعدّ الإنسان كائن اجتماعي بالفطرة، يعيش في بيئته ومجتمعه ويتفاعل معهما بحسب انطباعاته واتجاهاته، فلكل فرد شخصيته التي ينفرد بها وأنماطه التي تميزه عن غيره، والإنسان له حاجات ورغبات إنسانية متعددة ومتجددة لا يستطيع بمفرده أن يشبعها منفردا، فهو لا يقدر على العيش وحيدا بمعزل عنهم، إذ نجده يستأنس بمن حوله يعيش ويتعايش معهم، ولقد تطوّر الإنسان من حياة الأسرة إلى العشيرة إلى القبيلة ثم إلى القرية وأخيرا المدينة، هذه المؤسسات عرفها الإنسان مند بدايات وجوده والتي عرفت تطورا عبر التاريخ ،هذا ما جعلها محل اهتمام من قبل المفكرين و الفلاسفة على مرّ العصور، ومن الفلاسفة المحدثين الذين كان لهم اهتمام بهذا المجال نجد فيلسوف المثالية الألمانية هيجل(1770- 1831) والذي ترك أثرا كبيرا على الفلاسفة سواء الذين عاصروه أو الذين أتو بعده، حيث أنّ موضوعة المؤسسة بفعل أهميتها أثارت اهتمام المفكّرين والفلاسفة وعلماء الاجتماع والتخطيط في أعمالهم بصيغ مختلفة، والتي بها تحوّلت إلى إشكالية حية حيوية في مختلف العلوم المعنية بها، ومن هؤلاء نجد هيجل الذي تحولت في فلسفته إلى بنية ثابتة في فلسفته الاجتماعية وهنا نتساءل: في أيّ مستوى ظهرت المؤسسة في فلسفة هيجل؟ وما هي الأدوار الإسمية التي حددها لها هيجل؟ وبناء على هذه الإشكالية نطرح بعض التساؤلات الفرعية التي تساعدنا على بناء موضوع الأطروحة وهي: ماذا يقصد هيجل بالمؤسسة؟ وكيف تحضر المؤسسة في المجتمع المدني والدولة؟ وكيف لها أن تعبّر عن أفق الفكر في نظر هيجل؟ وما علاقتها بالحداثة؟

ولمعالجة هذه الإشكاليات والإجابة عنها فرضت علينا طبيعة الموضوع اتباع المنهج التاريخي، من خلال العودة إلى الخلفية التاريخية والفكرية لهيجل والمصادر التي انتقى منها فلسفته، إذ تعتبر الفلسفة اليونانية المنبع الأساسي والأثر الكبير على فكره، إضافة إلى المنهج التحليلي وذلك بتحليل آراء وأفكار هيجل ومحاولة تفكيك وتبسيط المفاهيم، وكذلك المنهج المقارن لإبراز أوجه الاختلاف والتشابه بين أفكار هيجل والفلاسفة الذين تأثّر بهم، وما الجديد الذي قدّمه في فلسفته؟

ومن أسباب اختيار الموضوع هو أهمّية هيجل في الفكر الغربي الحديث وآراؤه النوعية حول المؤسسة بقراءة فلسفية محضة، بالإضافة إلى ثراء النص المتعامل معه خصوصا أنّ الفكر الهيجلي يشكّل أرضية خصبة في الفكر المعاصر، وأهمّ نصّ اعتمدت عليه هو كتابه أصول فلسفة الحق، فدراستي بمثابة قراءة لهذا الكتاب الضخم وهو من ترجمة ا.د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، يحتوي على 680 صفحة، يضم الكتاب ثلاثة أجزاء، خصّص الجزء الأوّل لدراسة الحق المجرد، وتحدّث فيه عن الملكية، العقد، والخطأ، أمّا الجزء الثاني فتناول فيه الأخلاق الذاتية وفيه تناول الغرض المسؤولية، النية والرفاهية، الخير والشر ثم وضح كيف يتم الانتقال من الأخلاق الذاتية إلى الحياة الأخلاقية والجزء الثالث والأخير خصّصه للحديث عن الحياة الأخلاقية وتطورها من الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة وختم كتابه بملحقات.

ولاستيعاب موضوع أطروحتي قمنا ببنائه على التقسيمات الآتية:

مقدمة وفيها مدخل فيه إحاطة بالموضوع تم تعريف بالموضوع وذكر الاختلاف والتناقض حوله على مرّ العصور ثم طرحت الإشكالية والمنهج المتّبع مع ذكر أسباب اختيار الموضوع والدراسات السابقة لهيجل.

الفصل الأول بعنوان: هيجل وتاريخ الفلسفة يتضمن المبحث الأوّل هيجل واليونان، أما المبحث الثاني درست فيه هيجل والرومان، أمّا المبحث الثالث فكان تحت عنوان هيجل والحداثة.

الفصل الثاني: عنوانه المؤسسة الذاتية عند هيجل-جدل العقل والأنا-، تناولت في المبحث الأوّل مفهوم الحق المجرد عند هيجل، ثم تطرقت إلى مفهوم الأخلاق عند هيجل، أمّا المبحث الثالث فكان تحت عنوان من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية.

الفصل الثالث: كان بعنوان المؤسسة الاجتماعية عند هيجل-جدل العقل والعالم-، تناولت في المبحث الأوّل الأسرة عند هيجل وفي المبحث الثاني تناولت المجتمع المدني أمّا المبحث الثالث فدرست فيه الدولة عند هيجل.

الفصل الرابع تحت عنوان هيجل وقضايا تاريخ العالم، يتضمن المبحث الأول الحرب والسلام عند هيجل، والمبحث الثاني المواطنة عند هيجل، أما المبحث الثالث تناولت نهاية التاريخ عند هيجل.

ثم انتقلت إلى خاتمة وهي عبارة عن خلاصة حول دراستي وإجابة عن الإشكاليات المطروحة وجمع لأهمّ النتائج المتوصّل إليها.

وقد واجهتني بعض الصعوبات في بحثنا هذا، منها صعوبة الفلسفة الهيجلية ذاتها من حيث الأفكار والمصطلحات المعقدة، وشمولية الموضوع بالإضافة إلى غزارة إنتاج هيجل الفلسفي وشساعة مشروعه.

شغل هيجل باعتباره فيلسوف الحداثة اهتمام كبار الفلاسفة، حيث كان مصدر من مصادر التيارات الفلسفية الكبرى، كما تعددت القراءات الغربية لفلسفته انطلاقا من مشروع ألكسندر كوجيف وجان هيبوليت وجان فال، وهو مانجده في الثقافة والفكر العربي المعاصر أيضا مع بعض القراءات.

تعددت قراءات وصور هيجل في فكرنا العربي وثقافتنا، فقد درسوه مباشرة عبر ترجمات معظم أعماله عن الفرنسية والإنجليزية إلاّ القليل عن لغته الألمانية وعبر الدراسات الشاملة والمتعدّدة حول فلسفته من خلال قراءات متنوعة له انطلاقا من عمل محدد من أعماله أو قراءة له عبر وجهة نظر قد تكون قديمة أو حديثة.

يمكننا التمييز بين عدة طرق في التعامل مع هيجل في الكتابات العربية:

الطريقة الأولى المعتادة هي طريقة العرض التحليلي الوافي الشامل الذي يلمّ بكل فلسفته.

الطريقة الثانية هي القراءة والتأويل التي نجدها عند العديد من الأساتذة العرب الذين توقف كل منهم عند ناحية معينة من كتابات الفيلسوف.

إضافة إلى مستوى ثالث مثّلث فيه الهيجلية أفق لتفكير عدد من المفكرين العرب.

هناك من سعى لتقديم الفيلسوف اعتمادا على قراءة أحد أعماله قراءة خاصة مثلما نجد لدى شارل مالك الذي قدم لنا هيجل كيركيجارديا، من خلال رؤية نقدية لفلسفته باعتبارها حلولية زائفة وهناك من قدّم دراسة مقارنة بينه وبين أحد الفلاسفة المعاصرين مثلما فعل عبد السلام بنعبد العالي في " هيجل ضد هيدغر" الذي انتصر للأخير، مثلما حاول فتحي المسكيني قراءة هيجل انطلاقا من هيدغر واضعا إيّاه في قلب إشكالية الفلسفة الراهنة بينما أخضعه نور الدين الشابي في سياق نقد نيتشه للحداثة، وهناك من انتصر له ضدّ تفسيرات شرّاحه مثلما فعلت شادية دروري في كتابها " خفايا ما بعد الحداثة" .

ومن الكتابات العربية حول هيجل التي تسعى إلى تقديم عرض تحليلي شامل لفلسفته، ما قدمه زكريا إبراهيم تحت عنوان هيجل أو المثالية المطلقة، وهو كتاب يتناول تطور هيجل وأعماله ومصادر فلسفته خاصة مايتعلق بالجدل وتم تخصيص بقية فصول العمل لعرض فينومينولوجيا الروح، وكتب عبد الفتاح الديدي عملا هاما تحت عنوان" فلسفة هيجل" تناول فيه حياة هيجل وفلسفته، الحرية في فلسفة هيجل والمعرفة المطلقة، وظاهرة الفكر.

كما قدم لنا عبد الرحمن بدوي عدة أعمال عن هيجل أوّلها" حياة هيجل" يتناول فيه حياته وسيرته الفكرية، و" فلسفة القانون والسياسة عند هيجل" و" فلسفة الفن والجمال عند هيجل"، وساهم مجاهد عبد المنعم مجاهد في تقديم فلسفة هيجل في الثقافة العر بية تأليفا وترجمة هي: ثورة الجدل الهيجلي 1969، هل كان هيجل ماركسيا1970، هيجل بين الشعب والتاريخ 1974....وصدرت جميعا في كتابه هيجل قلعة الحرية.

كما تناول حنا ديب فلسفة هيجل في دراسة مقارنة تحت عنوان " هيجل وفويرباخ"، ودرس يوسف سلامة" مفهوم السلب عند هيجل" ، رمضان بسطاويسي تناول فلسفة هيجل الجمالية في رسالة دكتوراه بعنوان" جماليات الفنون عند هيجل"، وهناك دراسة واسعة للدكتور إمام عبد الفتاح إمام حيث ترجم الكثير من النصوص الفلسفية وكذا العديد من الدراسات حول فلسفته بالإضافة إلى دراساته المتنوعة عنه، فقد ترجم نصوص هيجل الأساسية مثل" محاضرات في فلسفة التاريخ"، "تاريخ الفلسفة"، موسوعة العلوم الفلسفية" و " أصول فلسفة الحق"....

أمّا في الفكر الجزائري، فهو الآخر قد انفتح على الدّراسات الهيجلية ونجد منها: دراسة رشيدة رياحي المعنونة ب: هيجل والشرق، ومونيس بخضرة بكتاباته المتنوعة حول الهيجلية لعلّ أبرزها: كتاب فينومينولوجية المعرفة المطلقة دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية.

بالنسبة للدراسات الأكاديمية السابقة حول موضوع دراستي فهناك دراسات جزئية للموضوع مثلا دراسات حول الحرية، المجتمع المدني، الدولة ...يمكن أن نذكر منها:

جدل الحرية والتاريخ عند هيجل للدكتورة منيرة محمد، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل لحسين هنداوي، مفهوم المجتمع المدني بين هيجل وماركس للأستاذ الفرفار العياشي، .....

الفصل الأوّل

هيجل وأسئلة تاريخ الفلسفة

المبحث الأوّل: هيجل واليونان

المبحث الثاني: هيجل والرومان

المبحث الثالث: هيجل والحداثة

المبحث الأوّل

هيجل واليونان

اهتمّ هيجل بدقّة في مشروعه الفلسفي بدراسة تاريخ الفلسفة بأسئلته ومواضيعه المختلفة باعتبارها حلقات متواصلة، فهي كلّ متّصل مستمر تدفعه ضرورة داخلية، والفلسفة في تطوّرها تشبه الشجرة في نموها والمعروف أنّ هيجل قدّم فلسفته على أنّها ثمرة لتاريخ الفلسفة، فهي تحمل في جوفها مبادئ الفلسفات السابقة كلّها، حيث بدأ تاريخ الفلسفة بدراسة تاريخ اليونان الذي أعجب بحياتهم وفلسفتهم وعقائدهم إعجابا شديدا، كما تحدّث عن الروح اليونانية وخصائصها، ثمّ انتقل إلى المرحلة الرومانية وذكر خصائص العالم الروماني وكيف أصبحت الروح تعيش حالة من التمزق، وصولا إلى عالم الحداثة، العالم المغترب عن ذاته مبرزا من خلال الثقافة والإيمان، عصر الإيمان في صراعه مع الخرافة، والحرية المطلقة، كما تناولها في كتابه العمدة : فينومينولوجيا الروح وهنا نطرح السؤال التالي: كيف أثّرت هذه الفلسفات في فلسفة هيجل؟ ومن هم أهمّ الفلاسفة الذين كانوا مصدر إلهام له؟ وما الجديد الذي قدّمه للفلسفة؟

يرى هيجل أنّ الروح* توجد أوّل ما توجد تاريخيا، هو عبارة عن الوجود المتميز لشعب ما من الشعوب، أو لجماعة من الجماعات، بشرط أن يتوافر لدى أفراد تلك الجماعة وعي بذواتهم داخل ذلك الكلّ العيني الذي هو الشعب. فالروح ليس مجرّد جوهر للأفراد فحسب، وإنّما هو أيضا عملهم أو صنيعتهم ولهذا فإنّ الوعي الفردي يحقق الجوهر حين يحيله إلى نشاط فعّال يؤديه، كما أنّ الجوهر – الذي هو في البداية مجرد وجود في ذاته، أو مجرّد روح كلّي محض، لا بدّ من أن يصبح – بدوره- حيا وفعالا من خلال الفعل الأخلاقي. وبذلك تتحقق وحدة الذات والجوهر على حد تعبير هيجل نفسه. هذا ما عبر عنه هيجل بقوله:" إنّ الروح على حقيقته البسيط وعي، فهو يطرح لحظاته بعضها خارج بعض، والفعل إنّما يفصل الروح إلى الجوهر والوعي الذي لعين الجوهر، والجوهر من جهة ما هو ماهية كلية وغاية، إنّما يقابل ذاته كحقيق متفرد. أمّا الحد الأوسط اللامتناهي، فهو

* كلمة الروح الألمانية Geist ترتبط من حيث اشتقاقها اللغوي بكلمة السبح Ghost غير أنّ سلسلة معانيها تناظر بإحكام معاني كلمة" الروح". فهي تعني في الأصل العاطفة والإثارة، لكنّها طوّرت معاني " الروح" و " النفس" و"الذهن"، ووجود ما فوق الحس والشبح.(معجم مصطلحات هيجل، ميخائيل أنوود، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ص 519).

الوعي بالذات، الذي يكون في ذاته وحدة ذاته والجوهر. ومن ذاك يصير ذلك لذاته، فيجمع بين الماهية الكلية وبين حقيقة الفارد ويرفع هذا إلى هذا إلى تلك فيفعل من وجه إتيقي"[1].

الروح حسب هيجل في أوّل أمره مجرد مباشر شأنه في ذلك شأن الوعي ذاته، وكما أنّ الوعي لم يتبين حقيقته الفرعية إلاّ من خلال تطوّره من اليقين الحسي حتى العقل، فإنّ هذه الفردية الحيّة (الفردية المجتمعية)، لا بدّ أن تتطوّر هي الأخرى بالعديد من الأشكال والصور التاريخية للعالم، بدل المرور بمراحل إبستمولوجية فردية كتلك التي ميزت الإنسان المجرّد. ويبين لنا هيجل هنا تطور هذه الفردية الروحية، وهو تطور يمتدّ من الثقافة الإغريقية حتى المثالية الألمانية، أو ما يسمّيه عصر الحداثة والأنوار la modernité et les lumières.

هيجل في دراسته للروح اليونانية يشيد بعظمة الشعب اليوناني ويثني على الديمقراطية اليونانية، يقول هيجل:" إنّ خيالهم ينشغل بالأفكار التي تكون ماثلة على هذا النحو- على حين أنّ الأخد بهذه القوانين، وبوطن له مثل هذه الأوصاف هو التعبير عن إرادتهم. وهذه الكلية الشاملة الناضجة هي التي تؤلف كيانا واحدا، كما تؤلّف روح شعب واحد. وإليها ينتمي الأعضاء الأفراد، بحيث يكون كلّ فرد هو ابن أمّته، وفي نفس الوقت وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي إليها للتطور- هو ابن عصره. فلا أحد يتخلّف عن عصره والصعب من ذلك أن يحاول أحد تجاوزه. إنّ هذا الوجود الروحي (روح عصره) ينتمي إليه، وهو من جانبه يعد ممثلا له. فقد كان لكلمة أثينا، بين الأثينيين، معنى مزدوج: فقد كانت تعني أوّلا مجموعة من المؤسسات السياسية، لكن كان لها معنى ثان لا يقلّ أهمّية عن الأوّل. هو تلك الآلهة*، التي تمثّل روح الشعب ووحدته[2].

---

[1]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، ط1، 2006، ص 477.

* كانت أثينا في المثولوجيا اليونانية ابنة زيوس كبير الآلهة. وهي نفسها آلهة الحكمة وملهمة المفكرين، وباسمها سميت المدينة، وتقول الأسطورة إنّها خرجت من رأس زيوس، وهي نفسها آلهة منيرفا، آلهة الحكمة عند الرومان (هيجل، العقل في التاريخ، ص 125).

[2]- هيجل، العقل في التاريخ، الجزء الأوّل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص 152.

لم تكن الديمقراطية اليونانية سوى مجرّد تعبير عن ذلك الترابط المباشر، الذي كان قائما عند اليونان بين الإرادة العامة والإرادة الفردية، لدرجة أنّهم لم يكونوا يملكون وعيا أخلاقيا بما لديهم من حرية، بل كانت العادة السائدة لديهم، هي أن يحيا المرء من أجل الوطن دون أيّ تأمّل أو تفكير، يقول هيجل:" هذه الروح الخاصّة بشعب ما هي روح جزئية معينة، وهي كما قلنا مند قليل تتشكل وفقا لدرجة تطوره التاريخي. هذه الروح إذن تشكّل أساس وجوهر تلك الأشكال الأخرى لوعي أمة والتي سبق أن أشرنا إليها. ذلك لأنّ الروح لا بدّ أن تصبح في مرحلة الوعي الذاتي موضوعا لتأمّل نفسها، وتتضمن الموضوعية في المرتبة الأولى ظهور الإختلافات التي تشكل مجموعة من المجالات المتميزة للروح الموضوعي، وبنفس الطريقة التي يكون بها وجود الناس منحصرا في تلك المجموعة من القوى، والملكات التي تنتج بدورها تلك النفس عندما تتخد صورة مركزة في وحدة بسيطة. وهي على هذا النحو فردية واحدة، وعندما تتمثل في ماهيتها على أنّها الله، يحترمها الناس ويقدرونها في مجال الدين. وهي نفسها تكون موضوعا للتأمّل الحسي في الفنّ، وموضوعا للفهم والتصور العقلي في الفلسفة[1].

إنّ العقلية اليونانية كانت تجهل كل تصوّر مجرد للدولة*، لأنّ المواطنين لم يكونوا يعرفون لهم غاية أخرى يعملون من أجلها سوى للوطن الحي: أعني أثينا وإسبرطة Sparte بكلّ ما فيها من معابد، وهياكل، وشرائه، وعادات جمعية، وحياة مشتركة، ووسط اجتماعي يحيا في كنفه جميع المواطنين، فلم يكن الوطن- في نظر الرجل اليوناني- سوى ضرورة ما كان ليستطيع الإستغناء عنها أو العيش بدونها. ولمّا كان الدين تجليا لروح الشعب أو الأمة اليوناني، وليس مجرد واقعة تستنبط

[1]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 126.

* مجتمع منظم ، له حكومة مستقلة ويلعب دور الشخص الأخلاقي المتميّز فيما يتعلّق بالمجتمعات الأخرى المماثلة(André lalande, vocabulaire de la philosophie, p 304).

بالعقل وحده وتدرج ضمن نوامسه وقواعده، فلا ضير في أن ينطوي الدين الجمهوري على معتقدات وأعراف جمهورية (من طقوس وشعائر دينية بما فيها التذرع وتقديم القرابين الدينية)[1].

لقد كان الرجل اليوناني رجلا حرا، يريد أن يعيش وفقا لآرائه الخاصة، وأن يستمتع بحّريته السياسية. لقد كان خياله حرا مثل وضعه السياسي. لقد كان اليوناني سيد حياته الداخلية والخارجية، وهذا هو السبب في أنّهم لم يطوروا مذاهب لاهوتية، ولا مؤسسات كنسية، إذ كان القانون الأخلاقي حيا في أرواحهم في تناغم طبيعي مع العقل، كما كانت حياتهم كلّها انسجاما تاما مع الطبيعة، ومن هنا يمكن أن تعدّ دياناتهم مسرحية سعيدة للخيال[2].

إنّ هذه الروح الأخلاقية التي كانت تميّز المدينة اليونانية، لم تكن تخلو من ثنائية، كانت تضمّ في آن واحد وحدتين روحيتين جوهريتين: أوّلهما وحدة المدينة ووحدة الأسرة*، وهيجل هنا يبرز التباين القائم بين هاتين الوحدتين، فيشبهه بالتباين القائم بين الأضواء والضلال، أو بين القانون البشري والقانون الإلهي.

والفارق بين القانون البشري والقانون الإلهي هو الفارق بين الطبيعة المذكرة للرجل، والطبيعة المؤنثة للمرأة. صحيح أنّ اختلاف الجنسين هو مجرد ظاهرة طبيعية ولكن الأنسان هو الذي خلع على تلك الواقعة الطبيعية الأصلية دلالة روحية حين عمد إلى استخلاص معناها وقيمتها. فهنالك لا بد لاختلاف الجنسين من أن يستحيل إلى مجرّد معنى روحي، وهكذا يصبح الإختلاف الطبيعي

---

[1]- اندرو روبرت برن، تاريخ اليونان، ترجمة، محمد توفيق حسي، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1989، ص 230.

[2]-هيجل، تطور هيجل الروحي، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ط 1، 2010، ص 15.

* جاء في معجم علم الإجتماع أنّ " الأسرة هي عبارة عن جماعة من الأفراد يرتبطون معا بروابط الزواج والدم والتبني، ويتفاعلون معا، وقد يتمّ هذا التفاعل بين الزوج والزوجة، وبين الأمّ والأب ، وبين الأمّ والأب والأبناء، ويتكون منهم جميعا وحدة اجتماعية تتميز بخصائص معينة (Josef Sumpf et Michel Hugues : Dictionnaire de sociologie, p 131).

اختلافا روحيا، ويصير الفارق بين كريونCréonوأنتيجونOntejn، هو كالفارق بين القانون البشري والقانون الإلهي.

فالرجل هو الذي يضع القانون، وهو الذي يؤسس المدينة، في حين أنّ المرأة هي التي تبقى في البيت، وهي التي تحافظ على حياة المجتمع العائلي، وعلى حين أنّ قانون الرجل قانون بشري وضعي، أو قانون مسجل مكتوب، نجد قانون المرأة قانون إلهي طبيعي أو قانون مباشر غير مكتوب، وليس في استطاعة أحد أن يعرف الأصل في هذا القانون الإلهي الطبيعي[1]. يقول هيجل:" علاقة الرجل والمرأة: هي التي تمثل رأسا التعرف في الحال على الذات الذي يكون لوعي ما في آخر ، ومعترف الكون المعترف به المتبادل. ولما كانت العلاقة التعرف الطبيعي لا الإتيقي على الذات، فإنّها هي التصور وحسب صورة الروح. لكن التصور أو الصورة، يكون له حقيقة في آخر مغاير، لما يكونه لذلك العلاقة لا تنطوي على حقيقتها في الإبن. أي في مغايرة هي صيرورته، وحيث تزول هي نفسها، وهذا التناوب الذي للأجيال الرابية إنّما يكون قوامه في الشعب"[2].

لم تكن المدينة اليونانية تعرف أيّ تعارض حقيقي بين شريعة الكلي وشريعة الفردي، أو بين القانون البشري والقانون الإلهي، لأنّها كانت تمثّل كلا منسجما موحدا يسوده توافق جمالي مباشر، لا أثر فيه لأيّ انقسام أو صراع. فلم يكن الفرد يشعر بأنّ حياة الجماعة هي عبارة عن مصير خارجي مفروض عليه، أو هي بمثابة حياة كلية مجردة تتعارض مع حياة الأفراد العينية المشخصة، بل لقد كان الشعب نفسه في نظر الرجل اليوناني جوهرا فرديا، يرتفع المواطن في داخله إلى مستوى الكلية.

[1]- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، مصر ، (د ط)،(د ت)، ص 315.

[2]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 487.

ثمّ كانت المأساة الكبرى حين دب الخلاف بين الكلّي والفردي بسبب ظهور الذاتية واغتراب الأنا عن ذاته من خلال فعله العملي. وليست قصة صراع أنتجون* مع كريون سوى مجرّد تعبير عن ظهور أوّل بادرة من بوادر الخلاف بين القانون الإلهي والقانون البشري، أو بين شريعة الأسرة وشريعة المدينة[1].

والظاهر أنّ هذه المأساة التي يتحدّث عنها هيجل، تقابل لحظة تاريخية من لحظات تطوّر المدينة، وهي التي بدأ فيها الفساد ينتشر في صميم الحياة اليونانية، فلم يعد هناك تطابق بين القوانين الأخلاقية والقوانين السياسية للمدينة، و لم يعد هناك أيّ اتحاد بين قوانين العقل المطلق وقوانين تلك الحقبة أو ذلك الشعب. وإذا كان هيجل أطلق اسم القانون الإلهي على شريعة الأسرة، فذلك لأنّه كان يتصوّر الدين على أنّه علاقة مباشرة تجمع بين الله وكل فرد على حدى دون حاجة إلى وساطة المجتمع** أو المدينة[2]، وهذه العلاقة المباشرة التي تجمع بين الذاتية والحقيقة اللامتناهية، في جوهرها ثمرة من ثمار المسيحية.

ولكن سرعان ما يعمل الوعي الذاتي، على أن يخرج من عالمه المباشر، ويعمّد إلى إحداث ضرب من التناقض أو الإنقسام. وذلك عندما تتطوّر الأنانية إلى عنصر فعّال، فإنّها تنكر العالم الواقعي الذي يعارضها، ولكنّها في الوقت نفسه، تعترف بما لهذا العالم الواقعي من حق عليها، ما دامت تريد أن تسجّل فيه مشروعها الخاص. ومعنى هذا أنّ الوعي الذاتي الأخلاقي لا بدّ من أن يجد

* في الأساطير اليونانية ابنة أوديبوس من أمّه يوكاستا، رافقته في منفاه. مات أخواها إتيوكليس وبولونيكس في حرب السبعة ضدّ طيبة. أمر كريون حاكم طيبة ألاّ يقدم أحد على دفن بولونيكس ومع ذلك أصرّت أنتيجونا على دفن أخيها، فعاقبها كريون بأن دفنها حية، خلّد قصّتها كلّ من أسخيلوس وسوفوكليس(علي مولا، الموسوعة العربية الميسرة، م1، ص 460-461).

[1]- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة ، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2013، ص 183.

** مجموعة أفراد تربطهم علاقات منظمة وخدمات متبادلة وتسودهم روح عامة وتقاليد مشتركة يخضعون لها جميعا، فللمجتمع سلطان على أفراده كالأسرة والأمّة (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 171).

[2]- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص 324.

نفسه مضطرا، عن طرق الفعل نفسه، إلى التخلي عن طابعه المباشر، من أجل الإنقسام على ذاته. وهو حين يدرك من بعد الطابع الجزئي الذي أخد على عاتقه أن يحققه، فإنّه لا بد أن يستحدث ضربا من الإحساس بالإثم والذنب[1].

وهكذا تتحطّم الوحدة الأصلية التي كانت تجمع بين الطبيعة والروح، أو بين الموجود في ذاته والموجود لذاته، لكي يحلّ محلّها التمزّق الذي يعبر عن صراع الروح الواعي بذاته ضدّ اللاوعي، وعليه تنتقل الروح من المدينة اليونانية إلى الإمبراطورية الرومانية.

هذا فيما يخصّ الروح اليونانية، والآن سأتحدّث عن علاقة هيجل بفلاسفة اليونان ومنهجهم الديالكتيكي.

اشتملت فلسفة هيجل واستوعبت واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة، إذ يرى :" أنّ فلسفته الخاصّة هي فلسفة الحاضر وهي قمة الماضي، وقد امتصت في جوفها أعلى وآخر صورة ممّا له قيمة في أعمال السابقين"[2]، وقد عرض هيجل نظريته حول التضارب والتناقض بين المذاهب الفلسفية قائلا:" الواقع أنّ هناك صورة كلية هي الفلسفة بصفة عامة، وهي تتشكل في تلك المذاهب الفلسفية المعروفة من مذهب أفلاطون، وأرسطو، وديكارت، وليبنتز، وكانط...الخ تماما كالصورة الكلية للإنسان التي تتحقّق في أفراد البشر، وبالغا ما بلغ اختلاف هذه المذاهب وتضاربها، فإنّ هناك رابطة مشتركة تجمع بينهما وهي التي خوّلت لنا أن نطلق عليها كلمة واحدة هي الفلسفة أو نصفها جميعا بأنّها (فلسفة) [3]!، ويمكن شرح ذلك بما يقوله (وليم ولاس W. Wallace) عن فلسفة هيجل نفسه:" إنّ مايريد هيجل أن يقوله ليس جديدا، ولا هو مذهبا خاصا، وإنما هو فلسفة كلية عامة universal تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر، تارة بشكل واسع، وتارة بشكل ضيق،

[1]- Hegel, la phénoménologie de l'esprit, traduit de l'allemand par Jean Hyppolite, tom2, p33.

[2]- هيجل، تاريخ الفلسفة، م3، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، (د.ط)، (د.ت)، ص 29.

[3]- هيجل، المصدر نفسه، ص 53-54.

ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير، وقد ظلت على وعي بدوام بقائها، فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو(...)" [1]. فالفلسفة واحدة وقد عرفت تطّورا عبر العصور، وتعتبر الفلسفة اليونانية المرجعية العالمية لكل الفلسفات التي جاءت بعدها خاصة فلسفة أفلاطون وأرسطو، فكل فيلسوف يريد أن يعالج مشكلة فلسفية سواء ارتبطت بالوجود أو المعرفة أو الأخلاق أو السياسة،(...)إلاّ ولا بدّ من العودة إلى الفلسفة اليونانية ورأي فلاسفتها في هذه المشكلة، فهناك في رأي هيجل، تيار فلسفي متصل ومتدفق يعبّر عما يمكن أن نسمّيه بالفلسفة الكلية العامة، وليست المذاهب الفلسفية المعروفة سوى صور منها.

فالفلسفة تشتمل على كلّ ما أنتجه عمل ألوف السنين، إنّها نتيجة كلّ ما سبقها، وإنّ هذا الإنماء للروح المنظور إليه تاريخيا هو تاريخ الفلسفة، إنّه تاريخ كل تنميات الروح لذاته، ومعرض لهذه اللحظات والمراحل، لهذه الدرجات كانت تتعاقب في الزمن. إنّ الفلسفة تعرض تطور الفكر كما هو في ذاته ولذاته، بدون عناصر دخيلة، وإنّ تاريخ الفلسفة هو هذا التطوّر في الزمن[2].

إنّ تقسيم هيجل لتاريخ الفلسفة نجده يسير وفق إيقاع ديالكتيكي ثلاثي بحيث تكون الفترة الأولى مباشرة أعني مجردة، ثم تكون الفترة الثانية متوسطة، وتأتي الفترة الثالثة لتعبر عن تمام الفكرة واكتمالها، وقد أخذ هيجل فكرة الديالكتيك عن فلاسفة اليونان من بينهم زينون الإيلي، هيرقليطس، جورجياس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، الذين كان لهم أثرا كبيرا على فلسفته يقول: " إنّ اسم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوروبا، ولا سيما في قلوبنا نحن الألمان"[3].

---

[1]- ولتر ستيس، فلسفة هيجل. ميشيل ميتاس، هيجل والديمقراطية، م2، تر. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1996، ص25.

[2] – هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة ، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986، ص 105-106.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل- دراسة لمنطق هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 42.

1- زينون الإيلي* Zénon D'élee (490 -430 ق.م)

يذهب مؤرخو الفلسفة اليونانية إلى أنّ زينون الإيلي هو مخترع الجدل**، حتى أنّ أرسطو ووفقا لما يذكره " ديوجين اللائرسي" في كتابه حياة الفلاسفة اعتبره مؤسس الجدل البرهاني أو أب الديالكتيك في بلاد اليونان[1]، وهذا ما عبّر عنه هيجل في قوله:" أنّ أهم ما يميّز زينون الإيلي هو الجدل الذي بدأ به تاريخه[2]، فقد كان زينون أستاذ المدرسة الإيلية التي وصل تفكيرها الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة في ذاتها وأصبح الروح الخالص للعلم، وأوّل مايعجب به هيجل عند زينون هو قوله كلّ سلب تعين، وهذه الفكرة لها أهمية كبيرة في المنهج الجدلي عند هيجل يقول في ذلك: " إنني لأجد شيئا مثيرا عند زينون وهو الوعي بأن سلب التعين تعين، بمعنى أن الإنسان حين ينكر تعينا ما فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعين جديد" ، ومعنى هذا أنني حين أنكر فكرة معينة فإنني أثبت فكرة جديدة مناقضة لها، فأنا حين أنفي الحركة فهذا يعني أنني أثبت السكون وحين أنفي الكثرة فأنا أثبت الوحدة وبالتالي كل سلب تعين جديد، والفكرة الثانية التي أعجب بها هيجل عند زينون هي : " أننا نجد المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء ذاتها(...)"[3].

فكل من "زينوفان" و"بارمنيدس" و"ميلس" بدأوا من فكرة أنّ " العدم هو العدم، فهو لا يوجد قط، والوجود هو الوجود وهو وحده الحقيقي" بمعنى أنهم قابلوا بين فكرتين متناقضتين

---

* فيلسوف يوناني من أتباع بارمنيدس، عمل على إثبات وحدة الوجود التي يقول بها أستاذه فحاول البرهنة على امتناع الحركة بحججه الأربع ضد الحركة وهي حجة القسمة الثنائية أو التصنيف وحجة أخيل وحجة السهم وحجة الملعب (محمود يعقوبي، المعجم الفلسفي، ص 212).

** طريقة في المناقشة والإستدلال، وقد أخذ معاني متعددة في المدارس الفلسفية المختلفة، عند هيجل هو انتقال الذهن من قضية ونقيضها إلى قضية ناتجة عنهما ثمّ متابعة ذلك حتى تصل إلى المطلق (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 59-60).

[1]- محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت – لبنان، ط1 ، 2009، ص 19.

[2] – هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، م2، ترجمة: أ.د.إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ط)،(د.ت)، ص 220.

[3]- محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 45

واستطاعوا أن يهدموا إحداهما من خلال الأخرى، ولقد تصوّر بارمنيدس المطلق على أنّه الوجود عندما قال:" الوجود وحده هو الموجود، أمّا العدم فهو غير موجود"[1].

هذا النوع من الجدل قد وصف بطريقة جيدة في محاورة بارمنيدس لأفلاطون، حيث يقول سقراط: " لقد أثبت زينون في كتاباته-من حيث الأساس ما أثبته بارمنيدس وهو أنّ الكلّ واحد، ولكن يبدو أنّ زينون يدّعي أنّه يخبرنا بشيء جديد، لقد أظهر بارمنيدس في قضيته أن الكل واحد، أما زينون فقد أظهر على العكس أن الكثرة لا يمكن أن توجد"، ويجيب زينون بأنه: كتب ذلك للدفاع عن فلسفة بارمنيدس ضد أولئك الذين يحاولون النيل منه زاعمين أن القول بوحدة الأشياء يُفضي إلى كثير من المفارقات والمتناقضات. ومن هنا فالكتاب يعارض أولئك الذين يؤمنون بفكرة الكثرة. وهدفه أن يبين لهم أن القول بوجود الكثرة يؤدي إلى متناقضات أكثر مما يؤدي إليه القول بوجود الوحدة(...)" وهذا هو الهدف الخاص للجدل الموضوعي الذي لا تجدنا فيه ندعم الفكرة البسيطة ولكنا نرى فيه المعركة يشتد لهيبها داخل معسكرات الأعداء نفسها(...)" [2].

فالجدل حول موضوع معين يؤدي بالضرورة إلى تناقضات ومفارقات فكل يريد إثبات رأيه وموقفه وأنه على حق وغيره على باطل، وبالتالي يشتد الصراع الفكري وهذا هو الجدل الحقيقي.

أما الفكرة الثالثة التي يعجب بها هيجل عند زينون هي التي تقول أنّ الجدل يقوم على الحركة:" وسبب ذلك أن الجدل هو نفسه حركة، أو قل إنّ الحركة ليست شيئا آخر غير الجدل، فالشيء لا يتحرك إلا لأنه يحوي جدله في جوفه ذلك لأن الحركة هي الصيرورة إلى الآخر، أي أن الشيء يصبح غير نفسه، فهي إلغاء ذاتي أو نسخ ذاتي" [3]

فالجدل معناه فكرة تنفي فكرة وبالتالي هناك حركة وصيرورة دائمة، فالشيء يلغي نفسه ويصبح مناقضا لذاته وهكذا يصبح الجدل في حركة وصيرورة مستمرة.

---

[1] – هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 240.

[2]– إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل ، مرجع سابق، ص45

[3]– إمام عبد الفتاح إمام، مرجع نفسه، ص46

1- هيرقليطسHiraclite*(540-480 ق.م)

تأثر هيجل فيما يخصّ المنهج الجدلي بفلسفة هيرقليطس، وهو ما يوضّحه بقوله: " لن تجد عبارة قالها هيرقليطس إلا واحتضنتها في منطقي"، ولعل هذا مادفع ول ديورانت إلى القول بأن " هيرقليطس هو هيجل اليونان"[1]، وقد بلغ إعجاب هيجل بهيرقليطس حدا جعله يدافع عنه في أكثر من مناسبة.

يذهب هيرقليطس إلى أنّ طبيعة العالم مركبة من الأضداد، يقول في ذلك :" الوجود واللاوجود شيء واحد، كل شيء موجود وغير موجود"[2]، كما يذهب إلى أنّ الصيرورة هي السمة الأساسية لكل وجود فعلي، فالأشياء في تغيّر مستمر يقول في ذلك:" كلّ شيء يتدفق"[3]والقانون العام الذي ينظّم الوجود هو التغير وعدم الثبات والتجدد المستمر، فكل شيء في سيلان مستمر ولا يوجد شيء باق على الإطلاق ، فالإنسان لا يستطيع أن يضع قدمه في نهر واحد مرتين لانّ النهر يكون قد تغير بين الخطوتين، ونحن موجودون وغير موجودين، وكما يوجد الواحد عن الأشياء جميعا، كذلك الأشياء تصدر عن الواحد، والله هو النهار والليل، والصيف والشتاء، والسلام والحرب والجوع والشبع والنار، وهي ماهية الأشياء جميعا، وهذا العالم لم تصنعه الآلهة أو البشر، ذلك أنّه وجد هكذا، وسيستمرّ هكذا، وهو نار حية[4].

هناك فكرة أخرى أعجب بها هيجل عند هيرقليطس تتمثل في موقفه من الوعي البشري، فإلى جانب أن هيرقليطس عارض الإيليين، وأحل الصيرورة محل الوجود الساكن، فقد كان أول من

---

* فيلسوف يوناني ، يرى أنّ النار هي أصل الموجودات، وأنّ هذه الموجودات في تغير مستمرّ وصيرورة دائمة (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 238).

[1] – المرجع نفسه، 48.

[2] –إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص48

[3] – هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 249.

[4] – محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار الجامعات المصرية الإسكندرية، 1972، ص 29.

تحدّث عن الوعي البشري في قوله:" إني أبحث عن نفسي" [1]، وجعل الوعي يواجه الوجود باعتباره موضوعا له، ومن هنا أطلق عليه هيجل لقب أول فيلسوف نظري. إذ يمكن القول أنّ هيرقليطس هو أوّل من بحث في نظرية المعرفة وتساءل كيف يمكن للوعي أن يصل إلى معرفة الكلي الذي يعبّر عن حقيقة الأشياء، وهو أوّل من جمع بين الوعي والمبدأ الكلي والموضوع في وحدة واحدة، ولهذا فنحن نرى ضرورة الموضوعية تظهر هنا لأول مرة، ولقد بقت شذرات قليلة من هيرقليطس تعبر عن رأيه في المعرفة. والمبدأ الذي أخذ به وهو أن كل شيء موجود وغير موجود، يدل مباشرة على أنه رأى أن معرفة الحواس غير حقيقية لأنها تعبر عن يقين بشيء موجود بينما هو في الحقيقة غير موجود. فهذا الوجود المباشر ليس هو الوجود الحقيقي وإنما الوجود الحقيقي هو الوسط المطلق أو الوجود حين يكون موضوعا للفكر أو هو الفكر ذاته. فالعقل هو المصدر الوحيد للحقيقة ولا وجود لمعرفة تأتينا من الحواس لأنّها كثيرا ما تخدعنا، كما أنّها تؤدّي إلى تعدّد الحقائق، يقول هيرقليطس في هذا الصدد عن الإدراك الحسي طبقا لما يرويه كلمنت السكندري: " ما نراه ونحن في اليقظة موت، كما أن كل مانراه في النوم حلم"...ويروي عنه سكستوس أمبريكوس قوله: " العيون والآذان شهود سيئة للإنسان، فالعقل هو الحكم وهو الحقيقة، والضرورة المطلقة هي على وجه الدقة ماينشده الوعي(...)"[2].

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 50.

[2]- المرجع نفسه، ص50.

3-**جورجياس***: Gorgias(480- 375 ق.م)

لقد أثّر كل من زينون وهيرقليطس في السوفسطائيين**، وأقوى من عبر عن جدلهم حسب هيجل هو جورجياس،" فقد تفوق في الجدل الخالص الذي يدرس المقولات العامة كالوجود واللاوجود- وهو جدل لايشبه كثيرا حديث السوفسطائيين.

وقد تحدث عن جدله في كتابه المسمى " في الطبيعة" والذي قسمه إلى ثلاثة أقسام ، في القسم الأول يرى " أن الموجود إما أن يوجد بذاته دون بداية أو أن تكون له بداية" ثم يبين أنه لا يمكن أن يكون لا هذا ولا ذاك، لأن كلا منهما يؤدي إلى التناقض، فالوجود حسب جورجياس " لا يمكن أن يكون أزليا، إذ لو كان كذلك فلا أوّل له، وما لا أوّل له فغير محدود، وما لا حد له فليس في مكان، إذ لو كان له مكان لوجب أن يحوى في شيء آخر، فلا يصبح بذلك غير محدود"، وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود مخلوقا، إذ لو كان كذلك لوجب أن ينشأ من شيء، إمّا موجود أو غير موجود وكلا الأمرين مستحيل، وكذلك لا يمكن أن يكون الموجود أزليا ومخلوقا في وقت واحد، لأن الأزلي والمخلوق متضادان فلا يوجد الموجود(...)"[1].

وبنفس الطريقة بيّن جورجياس أن الموجود لا يمكن أن يكون واحدا، وإلاّ لكان له حجم وأمكن قسمته إلى ما لانهاية، كما أنّه لا يمكن أن يكون كثيرا، لأنّ الكثير حاصل الجمع بين عدد من الآحاد، وحيث كان الواحد غير موجود فكذلك الكثير.

كذلك بيّن جورجياس أنه إذا وجد شيء فلا يمكن إدراكه لأنه إذا كان الشيء المدرك غير موجود، فاللاّوجود هو موضوع الفكر. ولا يمكن أن يدرك، يقول في ذلك:" إنّه لكي نعرف وجود

---

* خطيب مشهور، وفيلسوف من ليونتيني في صقلية. كان معدودا بين الرائدين السفسطائيون. قضى الجزء الأكبر من حياته في اليونان، وخاصة في أثينا. (Dagobert D. Runes, the dictionary of philosophy, p 119).

** السوفسطائية: حركة فلسفية ظهرت وازدهرت في بلاد اليونان بصفة عامة، وفي أثينا بصفة خاصة إبّان الخمسين سنة الأخيرة من القرن 5ق. م (اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، حربي عباس عطيتو، ص 221).

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 51.

الأشياء يجب أن يكون بين تصوّراتنا وبين الأشياء علاقة ضرورية هي علاقة المعلوم بالعلم، أي أن يكون الفكر مطابقا للوجود، وأن يوجد الوجود على ما نتصوّره، ولكن هذا باطل فكثيرا ما تخدعنا حواسنا، وكثيرا ما تركب المخيلة صورا لا حقيقة لها"[1].

أما أساس الجدل عند جورجياس– فيما يرى هيجل- في القسم الثالث، " إذا أمكن إدراك شيء، فلا يمكن نقله إلى الغير، الأشياء الموجودة هي المحسوسات، فموضوعات البصر تدرك بالبصر، وموضوعات السمع تدرك بالسمع، ولا تبادل بينهما فلا يمكن لهذه الإحساسات أن يتصل بعضها ببعضها الآخر، ثم إن الكلام هو طريق الاتصال بين الناس وليس الكلام من نوع الأشياء الموجودة أي المحسوسات، فنحن ننقل الكلام فقط لا الأشياء الموجودة، وكما أن المبصرات لا يمكن أن تصبح مسموعات، فكذلك كلا منا لا يمكن أن يساوي الأشياء الموجودة"[2].

من خلال ما تقدّم فإنّ جورجياس نجده يلغي الوجود أولا ثم المعرفة ثانية ثم إمكانية الاتصال بينهما ثالثا وذلك كلّه بأسلوب زينون في الجدل لدرجة أنّ التساؤل عن مدى صدق وجدية جورجياس في إنكار الوجود يتبادر إلى الذهن ويصبح تساؤلا مشروعا، وهو إلى جانب ذلك يهدم الإيليين في أنّ الوجود واحد، كما يهدم في الوقت نفسه حجة القائلين بالكثرة، ومع ذلك فقد أعجب هيجل بجورجياس لأنه درس الجدل كما هو موجود في الفكر الخالص أي أنّه درس المقولات الخالصة، ثم بين أنّها إذا درست في نقائها الخالص تؤدي إلى السلب، فالوجود يصل بنا إلى العدم، والواحد ينتقل إلى الكثير، وينتقل الكثير إلى الواحد، وهو إن كان قد انتهى إلى إنكار حقيقة هذه المقولات إلا أنه وصل مع ذلك إلى مبدأ هام وحقيقي وهو أنّ هذه المقولات إذ فصل بعضها عن بعض، وقطع ما بينهما من ارتباط ضروري فإنها لن تكون حقيقية. فتطبيق مبدأ الفهم "أما- أو" على المقولات يفقدها حقيقتها ويظهرها في عناد متبادل، كما أعجب كذلك بدراسة جورجياس

[1] – حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2013، ص 237.

[2]– إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع السابق، ص52

للفكر من الناحية الموضوعية (الوجود)، ومن الناحية الذاتية (المعرفة) ، ومن الناحية الموضوعية والذاتية معا (الإتصال بينهما)، وبين أن السلب يكمن في جوف هذه الأقسام الثلاثة ومن هنا كان جدله أكثر أصالة من جدل بروتاغوراس لأنه يتحرك في وسط فكري خالص يفتقر إليه الجدل عند بروتاغوراس.

4- سقراط* Socrate(470 - 399 ق.م)

إذا كان هوميروس معلّم الإغريق في طور الأسطورة، فإنّ سقراط معلّمها في طور الفلسفة، ولا شكّ أنّه يمثّل علامة فارقة في تاريخ الفكر الفلسفي، فهو على مستوى الفلسفة اليونانية يؤرخ به، قبله وبعده، وهو على مستوى الفكر العالمي أحد أكبر الحكماء القدامى الذين لم يتركوا آثارا مكتوبة تعرّفنا بهم، ومع ذلك يبقى لغزا محيّرا لا ندري إن كنّا نعرف عنه القليل أو الكثير[1].

أخد سقراط على عاتقه هدم الطريقة السوفسطائية التي حطّمت القيم الإنسانية والخلقية منها بنوع خاص، وإظهار ما في هذه الطبيعة من بطلان، ولئن كان السوفسطائيون قد برعوا في الجدل اللفظي وانساقوا إلى الذاتية والنسبية والفردية، فإن سقراط كان صاحب منهج جديد هو المنهج السقراطي الذي يجري على أسلوب الحوار، وحجر الأساس في هذا المنهج هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة والبحث عن الكلي وراء جزئياته، فسقراط نجده يبحث عن العلم اليقيني وعن التعريفات الشاملة وعن الماهية الحقيقية.

ويمكن أن نميّز في المنهج السقراطي ثلاث خطوات رئيسية والمتمثلة في :

الخطوة الأولى: وهي إدراك الإنسان لنفسه، وهي خطوة يعجب بها هيجل جدّا، ويعتبرها تقدما مهما في الفلسفة، فقد ظهرت الذاتية اللاّمتناهية وحرية الوعي الذاتي عند سقراط حين ذهب إلى أنّ

* فيلسوف يوناني، من أثينا، أبوه نحّاة وأمّه قابلة. لم يترك أثرا مكتوبا ولكن سجّل حياته وتعاليمه تلميذه أفلاطون في " محاوراته" وأكسينوفون في مذكّراته (علي مولا، الموسوعة العربية الميسرة، م4، ص 1854).

[1] - حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 253.

الإنسان يجب أن يبحث في داخل نفسه عن غاية لأفعاله وعن غاية للعالم في وقت واحد، وأنّه لا بد له أن يصل إلى الحقيقة من خلال ذاته، وهكذا أصبحنا لا نصل إلى الموضوع إلاّ من خلال الفكر.

الخطوة الثانية: وفيها يبدأ سقراط بإلقاء الأسئلة وإدارة الحوار، والنتيجة التي يصل إليها دائما هي إثبات جهل الناس بما يظنونه حقائق واضحة، وفي محاورة مينون مثال لذلك ففيها يدور نقاش طويل بين سقراط ومينون حيث نجد سقراط يقول:" بحق الآلهة أخبرني ما الفضيلة"، ويقدم مينون تعريفات متنوعة لعدد من الفضائل :" فضيلة الرجل أن يكون ماهرا في إدارة شؤون الدولة، ومن ثمّ أن يكون قادرا على مساعدة الأصدقاء ومحاربة الأعداء، وفضيلة المرأة أن تعنى برعاية أسرتها وأن تطيع زوجها، وهناك فضائل أخرى للأطفال والشبان والشيوخ"[1]، غير أنّ هذه الإجابة لا تقنع سقراط فيخبر محاوره أنّه لم يطلب منه ذكر عدد من الفضائل الجزئية، وإنّما هو يبحث عن تعريف شامل للفضيلة يحوي في جوفه جميع الفضائل الأخرى. ويجيب مينون أنّ هذا التعريف هو " الفضيلة هي أن تحكم الآخرين وتسيطر عليهم"، غير أنّ سقراط يعود إلى الإعتراض على هذا التعريف محتجا بأنّ فضيلة الأطفال والعبيد ليست في الحكم ولا في السيطرة، ويظل النقاش سجالا بينهما حتى يعلن مينون في النهاية أنّه لا يعرف للفضيلة تعريفا شاملا وأنّ جميع التعريفات التي ذكرها تعريفات خاطئة. وهكذا علّم سقراط الذين يلتفون حوله أن يقولوا في تواضع إنّهم لا يعرفون شيئا واحدا، ولقد سبقهم هو فأعلن أنّه لا يعرف شيئا. وقد كان غرض سقراط من التهكم إثارة التفكير في نفوس الآخرين، وحثّهم على البحث في قيمة ما يؤمنون به، ودفعهم إلى الكشف عن الحقائق على أساس صحيح.

فالتهكم مفاده أن يبادر سقراط بتوجيه سؤال إلى محدثه، وهو يختار الشخصيات التي يناقشها تبعا للموضوع الذي يدور حوله الحوار، وهكذا فعندما يتناول موضوع العدالة يتجه إلى القضاة وإذا أراد مناقشة الدين يختار الكهنة ثمّ يشرع في مناقشة هذا الشخص في فنّه. فهو يسأل مثلا "أوطيفون"

[1] – إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 54.

عن معنى التقوى في الدين قائلا له:" يا أوطيفون إنّك رجل تدعو إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس، فاذكر لي إذن معنى التقوى، وأرشدني إلى الطريق الذي إذا سلكته أستطيع أن أصبح تقيا" [1].

الخطوة الثالثة: وهي تقوم على أساس أنه إذا كان الإنسان ليس لديه علم صحيح فإنه في جوفه حقائق كامنة يستطيع أن يستخلصها من داخل نفسه ومن نفوس الآخرين، فهي حقائق كامنة لا يدري بها الإنسان، وهذا ما يسمى أحيانا بالتوليد وهو استخراج الحق من النفس، ويقال أنّ سقراط هنا متأثّر بأمّه التي كانت تعمل قابلة أي مولّدة للنساء، أمّا هو فكان يولّد المعارف ويستخرج الحقائق من النفوس يقول سقراط:" كنت أشرف على الولادة ، لا ولادة الأجساد، بل ولادة النفوس، كانت لي القدرة على توليد الحقيقة في النفوس الحبلى بها"[2]، وخير مثال يوضح لنا فكرة التوليد هو ما يقدّمه أفلاطون في محاورة (مينون) حيث أنّ هذا الصبي خادم مينون لا يعرف الهندسة أو الحساب و لم يدخل في حياته مدرسة من المدارس، لكن سقراط يستخرج من نفس هذا الصبي قواعد هندسة إقليدس، فينتهي من ذلك إلى إثبات أنّ علم الهندسة وسائر العلوم الأخرى إن هي إلاّ معارف تلقتها النفس في حياة سابقة على تجربتها في الحياة الأرضية وهي حياة عالم المثل* بلغة أفلاطون حيث كانت النفس فيها على علم بكل الحقائق غير أنّها تنسى ما كانت تعلمه بحلولها بالجسد. لذا لا يعدّ سقراط نفسه ملقنا أو معلما بل مساعد أو مرشد أثناء عملية التوليد على استنباط ما في باطن النفس من أفكار واسترجاع ما تعلمته آنفا[3].

أما رأي هيجل في هذا المنهج فهو يرى أن سقراط عبّر عن هذا الجدل في صورته الذاتية بصفة خاصة، وهي الصورة التي تبدوا في التهكم، فقد اعتاد أن يمارس جدله ضد المفاهيم والتصورات

---

[1]- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي –الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، مرجع سابق، ص 121-122.

[2] – حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، مرجع سابق، ص 270.

* مبدأ المعرفة ومبدأ الوجود معا، فهي مبدأ المعرفة لأنّ النفس لا تدرك الأشياء ولا تعرف كيف تسمّيها إلاّ إذا كانت قادرة على تأمّل المثل، وهي مبدأ الوجود لأنّ الجسم لا يتعيّن في نوعه إلاّ إذا تبادر بجزء من مادّته في مثال من المثل (جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 335).

[3]- محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، مرجع سابق، ص 244.

الشائعة أولا، ثمّ السوفسطائية ثانيا. وكان سقراط جريئا في مناقشاته يلقي الأسئلة التي يريدها بحدق ومهارة وينتهي بمحاوره إلى عكس البداية التي كان يؤكد صحتها.

5-أفلاطون Platon(427-347 ق.م)

يقول ألكسندر كويري Alexandre Koyré :" إنّ في قراءة أفلاطون لذة كبيرة، بل إنّها متعة كبيرة. إنّ نصوصه المدهشة، التي يمتزج فيها كمال فريد للشكل بعمق فريد للفكر، قتوت تلف الزمن وهي لم تهرم بل ظلّت دوما حية مثلما كانت في الأيام الغابرة التي كتبت فيها. إنّ الأسئلة المزعجة والمحرجة- من قبيل ما هي الفضيلة؟ ما الشجاعة؟ ما التقوى؟ وما تعني هذه المفردات؟- هذه الأسئلة التي من خلالها أزعج سقراط مواطنيه، هي نفسها الأسئلة التي تمتاز بوجاهتها الراهنة، المربكة والمحرجة بمثل ما كانت في السابق" [1].

لقد جمع أفلاطون ما في الفلسفات السابقة من عناصر أساسية ثم صاغها في مذهب جديد، فمن بارمنيدس استمدّ الإيمان بأنّ الحقيقة أبدية لا تقع في الزمان، وأنّ التغير لا بد أن يكون وهما، وأخد من هيرقليطس الفكرة التي ترى أن العالم المحسوس لا دوام فيه لشيء، فإذا جمعت بين مذهب هيرقليطس ومذهب بارمنيدس انتهيت إلى النتيجة بأن المعرفة لا تستمد من الحواس وإنما يكوّنها العقل وحده وهو مصدر الحقيقة أما الإحساس فهو مصدر الخطأ، لأنه يعطينا الظاهر في حين العقل يقدم لنا الحقيقة.

ومن الأفكار الأفلاطونية التي أثرت في هيجل مايلي:

الفكرة الأولى تتمثل في اهتمام أفلاطون بالكليات واعتباره الكلي أو الفكر هو الأساس الحقيقي وراء هذا العالم.

[1]- Alexandre Koyré, Introduction à la lecture de platon : suivi de entretiens sur Descartes, Editions Gallimard, 1922, p .13.

الفكرة الثانية تتمثل في تفرقة أفلاطون بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، ثم تقسيمه ثانيا العقل إلى نوعين هما: "قوة الفهم" و"العقل الخالص".

كما أنّ الجدل الأفلاطوني في سيره لا يتعامل مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية ولكنّه ينتقل بين كليات فحسب، وهو على حد تعبير أفلاطون: "المنهج الذي يرتفع به الإنسان من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجأ في هذا إلى أيّ شيء محسوس وإنّما عن طريق الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بواسطة فكرة ثالثة متوسطة تكون بمثابة حلقة الاتصال بين الفكرتين"[1].

فالديالكتيك أو الجدل هو المنهج الكفيل بإيصالنا إلى الحقيقة وإلى المبدأ الأوّل وإلى مثال الخير، وهو يقول عنه في محاورة الجمهورية:" فالمنهج الديالكتيكي هو وحده الذي يمكنه أن يرتفع إلى المبدأ الأوّل ذاته، بعد أن ينبذ الفروض واحدا بعد الآخر، كما يضمن سلامة نتائجه. وهو وحده القادر بحق على أن يخلص عين النفس من وحدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى، مستخدما في هذا العمل ما عددناه من العلوم. وإذا كنا تحدثنا مرارا عن هذه الأخيرة، بحكم العادة، على أنّها فروع للعلم، فإنّها تستحقّ في الواقع النفس من وحدة الجهل الفادح التي تردت فيها، ويرفعها إلى أعلى، مستخدما في هذا العمل ما عددناه من العلوم. وإذا كنّا قد تحدثنا مرارا عن هذه الأخيرة، بحكم العادة، على أنها فروع للعلم، فإنّها تستحق في الواقع اسما آخر يدل على شيء أقل وضوحا من العلم، وأكثر وضوحا من إدراك الظواهر. ولقد أطلقنا عليها من قبل اسم" الفهم"، ولكني أرى أنّ هذا ليس أوان الجدل حول الأسماء، وخاصة حين نكون بصدد مسائل لها هذا القدر من الأهمية"[2].

نفس الشيء نجده مع هيجل فالجدل عنده لا يسير إلاّ بين كلّيات خالصة ولا يتعلق بالجزئيات المحسوسة.

[1] – يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، (د.ط)، 1993، ص 29.

[2]– أفلاطون، الجمهورية، تر. د فؤاد زكريا، الكتاب السابع، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص 428.

وقد قدم لنا أفلاطون كشفا عظيما في تاريخ المنطق حين بين أن الصفة المتعينة إنما تتعين عن طريق السلب، والسلب عند هيجل هو الإسم العام للتعين بما هو كذلك، فكل شيء متعين هو متناه ولا يمكن أن يكون له طالع ولا سمة على الإطلاق دون أن يكون آخر بمعنى ما من المعاني.

والفكرة الأخيرة التي يعجب بها هيجل في فلسفة أفلاطون هو ربطه بين الفلسفة والحكم حين يقول:" ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا في بلادهم أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفية في فرد ما، وما لم يحدث من جهة أخرى أنّ قانونا صارما يصدر باستبعاد أولئك الذين تؤهلهم مقدرتهم لأحد هذين الأمرين دون الآخر من إرادة شؤون الدولة، ما لم يحدث ذلك كله فلن تهدأ حدّة الشرور التي تصيب الدولة بل ولا تلك التي تصيب الجنس البشري بأكمله، وما لم يتحقق ذلك فلن يتسنى لهذه الدولة التي رسمنا هنا خطوطها العامة أن تولد وأن يكتمل نموّها، ذلك ما كنت أتردّد في إعلانه مند وقت طويل إدراكا منّي لمدى مخالفته للآراء الشائعة، ومع ذلك فمن الصعب أن يتصوّر المرء كيف يمكن أن يتحقّق الخير للدولة أو للفرد على أيّ نحو آخر"[1] ويقول هيجل معلقا على هذه الفقرة : واضح أنّ أفلاطون هنا يقرر ضرورة وحدة الفلسفة مع الحكم (القوة المطلقة)، فالفكر في التاريخ باعتباره القوة المطلقة لا بد يقينا أن يتحقق، وبعبارة أخرى لا بد لله أن يحكم العالم(...)وكما يرى هيجل أنّ الفلسفة السياسية عند أفلاطون تؤيد فلسفته التي ترى أن الفكر الخالص لا بد أن يتحقق في العالم ويتجلى في التاريخ البشري[2].

6- أرسطو Aristote (384 – 322ق. م):

استخلص هيجل من جوف فلسفته أفكارا بالغة الأهمية لمنهجه الجدلي: وهناك أربع أفكار أرسطية كان لها أثرها في الجدل الهيجلي وهي:

[1] – أفلاطون، الجمهورية، المصدر السابق، ص 355.

[2] – إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 61.

الفكرة الأولى هي فكرة المادة والصورة: يذهب أرسطو إلى أنّ الأشياء تتألف من مادة (هيولى) وصورة، والمادة هي الحامل غير المتعين للأشياء، أما الصّورة فهي تقابل المثال عند أفلاطون فهي الكلي الحقيقي. إلاّ أنّ أرسطو رفض أن تكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص في عالم مستقل فذهب إلى أنّها توجد في الأشياء وحدها. وعلى ذلك فليس للمادة أو الصورة وجود مستقل لأنّ ما يوجد فعلا هو اتحاد المادة والصورة وهو الإتحاد الذي يكون الجزئي. فهذا الكرسي الذي أجلس عليه مكوّن من هيولى أو مادّة وهي الخشب الذي صنع منه الكرسي وصورة وهي عبارة عن الهيئة أو الشكل الذي اتخذه الكرسي حتى أصبح صالحا لأن أجلس عليه والذي كان بطبيعة الحال في ذهن النجار الذي صنعه.

والفكرة الثانية هي فكرة القوة والفعل: التي يقول عنها هيجل:" إنّ أروع ما عند أرسطو هو توحيده بين القوة والفعل"[1]،وقد ظهرت هذه الفكرة من جديد في الجدل الهيجلي تحت إسم الضمني والصريح، أو " ما هو في ذاته" وما هو " في ذاته ولذاته"، يرى أرسطو أنّ المادة هي القوة أو الإمكان وأنّ الصورة هي الفعل أو تحقق هذه القوة. والمادة في ذاتها لا شكل لها على الإطلاق فهي منفعلة متقبلة، إنها الحامل اللاّمتعين للأشياء.

والفكرة الأرسطية الثالثة هي التطور: فالأشياء تتصارع باستمرار لكي تصل إلى أعلى صورة لها، ومحاولتها الوصول إلى الهدف هو علة الصيرورة في العالم وهو علة سير العالم بصفة عامة، فالعلة الدافعة لسير العالم هي الغاية أو الصورة أو الكلي، إذ أنّ الأشياء تحاول أن تصل إلى غايتها، ومن هنا كانت الصورة هي الطاقة التي تحرّك الأشياء وهي موجودة في جوف الشيء من بدايته ولو لم تكن موجودة فيه لما أمكن أن تكون لها قوّة فهي موجودة منذ البداية بالقوة وتصبح موجودة بالفعل حين تتحقق الغاية[2].

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 62.

[2]- مرجع نفسه، ص 63.

والفكرة الأرسطية الأخيرة هي فكرة المطلق أو الله: وأوّل ما يتصف به الله عند أرسطو أنه صورة خالصة تخلو تماما من المادة، فالله هو الوعي الذاتي، والمطلق عند هيجل هو أيضا الوعي الذاتي أو فكر الفكر وهو سلسلة من المقولات التي تكون الصورة والمضمون في وقت واحد، ومن هنا قال هيجل:" إنّ المنطق لا يعني بالصورة وحدها وإنّما هو يدرس كذلك الصورة والمضمون في وقت واحد والصورة هي الفكر، والمضمون هو الفكر أيضا أي أنّه يدرس الفكر الخالص أو فكر الفكر كما ذهب أرسطو[1].

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 65.

المبحث الثاني

هيجل والرومان

تحقّق التمايز في العالم الروماني ووصل إلى نهايته، حيث تنشطر الحياة الأخلاقية بلا حد إلى طرفين قصيرين هما: الوعي الذاتي للأشخاص من ناحية والكلية المجرّدة من ناحية أخرى. ويبدأ هذا التعارض بصدام بين الحدس الجوهري للأرستقراطية، ومبدأ الشخصية الحرة في صورته الديمقراطية، وكلما نمى هذا الصدام تطور الجانب الأرستقراطي حتى يبلغ حد الخرافة وتثبيت سلطة البحث عن الذات الجافة، في حين يبلغ الجانب الديمقراطي حد الفساد شيئا فشيئا حتى ينحط إلى مرتبة الغوغاء. وفي النهاية يتفكك الكل وتكون النتيجة الفساد العام، وانهيار الحياة الأخلاقية، وتموت البطولات الشعبية في وحدة البانثيونPantheon[1] ويهبط الأفراد جميعا إلى مرتبة الأشخاص العاديين المتساوين بعضهم مع بعض والمزودين بالحقوق الصورية، والرابطة الوحيدة التي تربطهم هي الإرادة الذاتية المجردة النهمة التي لا تشبع.

إنّ انهيار " الجوهر الأخلاقي" اليوناني، أدّى إلى ميلاد عالم للأفراد انعزالي. فقد ماتت الروح الأخلاقية اليونانية بعد أن دبّ فيها الشقاق ونشأت روح جديدة هي عبارة عن هوية جمعت بين ما هو كوني بما هو استبدادي مشكلا الإمبراطورية الرومانية، فاختفى مفهوم "الكلية الجميلة" وحل محله مفهوم" الشخص القانوني"، ضاعت "الفردانية الجماعية (المدينة) في نظام كلي (الإمبراطورية)، إنّها إذا " مملكة الاستقلال الذاتي العديمة الروح"[2].

لقد انهارت المدينة تحت تأثير حروب الفرديات (المدن) بعضها ضد بعض، وحلّت محلّها امبراطورية شاسعة الأطراف، مهجورة الروح، فقد اختفى المواطن وظهر" الشخص الخاصّ":" لقد اختفت صورة الدولة من حيث هي نشاط الفرد من روح المواطن، وأصبح بعض الأفراد فقط يتحمل

[1]- البانثيون: هو الهيكل المخصص لجميع الآلهة، والمقصود هنا هو تأليه الأباطرة (هيجل، أصول فلسفة الحق، 608).

[2]- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2008، ص 197.

مسؤولية الدولة، بل أصبح واحد بمفرده أوحد لا شريك له يتحمل مسؤوليتها، أمّا الآخرون فما عادوا إلاّ دواليب في آلة ضخمة"[1].

وبدلا من تلك الوحدة بين الفرد والجميع، نجد الاهتمام الخاص بالفرد نتيجة هيمنة الدولة المجرّدة على كلّ مناحي الحياة الرومانية. وقد كتب هيجل أيام برن واصفا وضع الذات في ذاك العهد الروماني:" لقد أضحى ما من نشاط وما من هدف إلاّ مرتبطين بالفرد مقصورين عليه، وما عاد أي نشاط مرتبطا بهدف معين متعلقا بفكرة جماعية"[2].

في العالم الروماني le monde romain، نجد الأفراد تحت وطأة "سيد للعالم" مطلق هو الإمبراطور الطاغية، يقول هيجل:" إنّ القدرة الحرّة للمضمون تتعيّن على نحو أنّ الشتات في الكثرة المطلقة التي للذرات الشخصية، تجمع في الآن نفسه من حيث طبيعة هذه التعيّنية في نكتة واحدة عريّة من الروح، تكون غريبة عن تلك الذرّات. فهي من ناحية حقيق عيني يعدل صلابة الشخصية إلى للذرات. هي الإقتدار المطلق الكلي ضدّ حقيق الذرّات الشخصية المظنون فيه أنّه مطلق. والذي يعرى فيه ذاته من الماهية ورئيس العالم هذا إنّما يكون لنفسه لكل كيان، وهو الذي يوجد بالنسبة إلى وعيه أي روح أعلى، وهذا الرئيس إنّما يكون شخصا، لكنّه شخص متوحّد يواجه الجميع، وهذا الجمع هو ما يمثّل الكلّية الصالحة إلى للشخص. لأنّ الفرديّ بما هو كذلك ليس صادقا إلاّ من جهة ما هو كثرة كلية للفردية. والهو المتوحّد إذ يفرد من هذه الكثرة"[3].

[1] -Hyppolite, Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel,p 355

[2]–ibid,p336.

[3]– هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، ، 2000، ص 511.

فإذا ما نظرنا لخصائص العالم الروماني، في ظلّ هيمنة الأنظمة الجماعية الكلّية التي كانت تمثّلها الإمبراطورية الرومانية، لوجدنا أنّ هذا العالم الممزّق الذي يسوده الإغتراب* هو نموذج صارخ للمجتمع القانوني المجرد، الذي فقد أفراده كلّ علاقة روحية شخصية بالحياة الاجتماعية العينية، فنحن هنا بإزاء ذات مجردة قد حلّت محلّ الفرد المشخص وشخصية قانونية قد حلت محل العلاقات الحية القائمة بين فرديّات أخلاقية[1]. فقد استحال الفرد في نظر الدولة أو الحاكم إلى شخصية قانونية وفقد شخصيته الحيّة وفقد أيضا حريته وأصبح مستلبا أمام سلطة الدولة، لكن هذا الإستلاب للفرد ولحريته استمر طويلا حتى وصل إلى مداه، وكان لا بدّ حينذاك أن ينتهي بالبشرية إلى الثورة المطلقة (الثورة الفرنسية)التي يمثّل قيامها اللحظة أو المرحلة الثالثة من مراحل تطور الروح الموضوعي وسلطة الدولة بدورها، وسلطة الدولة بدورها لم تعد تمثّل مجتمعا عضويا مترابطا، بل أصبحت سلطة يجسدها شخص واحد هو شخص الإمبراطور الروماني . وفي هذا الجو كان لا بد أن يفقد الفرد شخصيته كمواطن بالرغم من إلحاح الدولة على كيانه القانوني الذي يقنع فقط بهيكله الشكلي[2].

وفضلا عن ذلك فإنّ الدولة الرومانية لم تكن في الحقيقة (جماعة طبيعية)، نظرا لأنّها فقدت طابعها السلالي Ethnique، ومن ثم فقد تحوّلت الدولة في عصر الرومان، إلى مجرّد وحدة شاعرة بذاتها، في شخص الإمبراطور. ولم يكن من المستغرب أن يكون النتاج الوحيد للإمبراطورية الرومانية هو القانون، خصوصا وأنّ كلّ فرد من أفراد المجتمع الروماني قد أصبح واعيا بمصالحه الخاصة، إن لم

* مقولة غير محددة المعالم، يختلف معناها باختلاف استعمالاتها، فالإغتراب بالمعنى الحقيقي هو التنازل عن الملكية لصالح آخر، وتعني في الطبّ الإضطراب العقلي الذي يجعل الإنسان غريبا عن ذاته ومجتمعه ونظرائه. أمّا في الفلسفة فتشير إلى غربة الإنسان عن جوهره، وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه، وعن عدم التوافق بين الماهية والوجود، فالإغتراب نقص وتشويه وانزياح عن الوضع الصحيح(معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ص 79).

[1] - Jean Hyppolite, Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, p 357.

[2] - يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص 98.

نقل بذاتيته الخاصة من حيث هو فرد، أو شخص قائم بذاته، ولهذا فقد كانت الدولة الرومانية بمثابة انتصار للفردي على الكلي، أو للوعي الذاتي على الجوهر الأخلاقي، أو للمتناهي على اللامتناهي[1].

والمتأمّل في المجتمع الروماني La société romaine حسب هيجل، سيجد أنّ الفردية الخاصة قد حلت محل المواطن الذي كانت تجمعه بمدينته روابط حية، فقد أصبح القانون الروماني بمثابة تقنين لوضع الإنسان داخل هذا المجتمع الجديد الخالي من كل مضمون، فقد انعدمت في المجتمع الروماني شتى العلاقات الحية التي كانت تربط الفرد بالدولة، و لم يعد الأفراد سوى مجرّد وحدات خاصة منعزلة ليس بعينها من الحياة الاجتماعية سوى العمل على الصيانة (ملكيتها الخاصة).

إنّ ما كان مجرّد طريق عيش منعزل أصبح الآن عالما متحققا في عالم الرومان. يقول هيجل:" إن نحن تأملنا الرواقية* وجدنا أنّها لم تعمل على التحقيق، إلاّ على البلوغ بالوعي الذي لازم مبدأ الوضع الحقوقي للفرد واستقلاله الصوري مبلغه الشكلي المجرد الأكمل، وأنّها في فرارها خارج الواقع الموضوعي لم تعمل على التحقيق إلاّ الفكر المجرّد. وإنّ الوعي عند الرواقية لشيء قائم الذات، موجود لذاته بحكم أنّه لا يربط ماهيته بأيّ وجود موضوعي بل هو يهجر كلّ وجود، ويضع ماهيته في وحدة الفكر الخالصة. والأمر نفسه يوجد هنا. فحقّ الشخص لم يتم انتزاعه من وجود الفرد من حيث هو فرد، أي بما هو أكثر غنى وقوة، ولا تمّ أخذه من فكر حي كوني، وإنّما هو أخذ من الوحدة الخالصة لواقعه المجرّد، أو هو أخذ من هذه الوحدة بما هي وعي بالذات عموما"[2].

---

[1]- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، (د. ط)، (د.ت)، ص 332.

* إحدى المذاهب الفلسفية اليونانية الكبرى في العصر الهلنستي، وسمّيت كذلك نسبة إلى الرواق الذي كان يعلّم فيه، مؤسّسها زينون الكتيومي، والرواقية صورة من صور وحدة الوجود، تعدّ الجوهر نارا لطيفة هي في آن واحد قوة ومادة. واشتهرت خاصة بآرائها الأخلاقية التي تقوم على أنّ الخير الأسمى مجهود لا يخضع إلاّ للعقل ولا يبالي بالظروف الخارجية من صحة أو مرض، من غنى أو فقر (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 93).

[2]- Hegel, la phénoménologie de l’esprit, p 326 .

فالعلم الروماني لم يعد سوى تعبيرا عن فردية اجتماعية في نظر هيجل، يتحكم فيها عاملان: عامل سيادة الدولة وعامل الملكية الفردية، الذي بني عليهما النظام الاجتماعي الروماني ومبينا لنا العلاقات القائمة بين الأفراد في ظل هذا النظام الاجتماعي، وكأنّ المبدأ الأوحد الذي أصبح يحكم المجتمع الروماني هو مبدأ المساواة بين الأفراد. وإذا كان العالم الروماني أيضا بقي موسوما في كلّ تصرّفاته بطابع شكليّ محض، فذلك لأنّه قد جعل من الخواء الموجود لذاته ماهية الوجود الفردي ، به أسهم في فصل الوعي الذاتي عن العالم الواقعيّ أو الحقيقة الخارجية، وحينما أصبحت الإمبراطورية الرومانية مجرد دولة كبرى يحكمها فرد واحد، وتسودها قوة مطلقة وهي قوة الإمبراطور، فإنّ الأفراد لم يلبثوا أ أصبحوا ينظرون إلى تلك الدولة على أنّها عالم غريب عنهم، قائم بذاته في استقلال تام عن إرادتهم وبعد هذا كلّه، أصبح القانون مجرد سجل مدني ينصّ على ملكيات الأفراد، ومهما يكن من شيء فإنّ التعارض الذي نشأ في ظلّ الحكم الروماني بين الفرد والدولة، أو بين الحرية الفردية والنظام الجماعي، لم يلبث أن ازداد عمقا وشدة، فاستحال إلى تناقض صارخ بين عالمين، هما العالم الكلي الذي تمثّله السلطة والعالم الفردي الذي تمثله ثروة الأفراد أو الملكيات الخاصة، وهذه الروح المغتربة عن ذاتها يقسمها هيجل إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- عالم الروح حين يغترب عن ذاته من خلال الثقافة والإيمان.

ب-عصر التنوير في صراعه مع الخرافة.

ج-الحرية المطلقة[1] .

لقد كان ينظر إلى الإمبراطور الروماني، على أنّه الإله الحقيقي le vrai dieu ، وهو لم يكن في الواقع سوى شخصية مجردة منعزلة، قائمة بذاتها، وكأنّ كلّ وجودها الذاتي رهن بوجود جماهير الأفراد الذين يقفون في وجهها. صحيح أنّ الإمبراطور الروماني كان يتمتع بكافّة السلطات، كما

[1] – مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 2009، ص 280.

أنّه كان يستمتع بكافّة اللذّات، ولكنّه مع ذلك لم يكن إلاّ شخصية ضعيفة لا تعرف ذاتها إلاّ من خلال الإرهاب الهدّام، الذي كانت تمارسه في علاقاتها بذوات المحكومين، فكان وجود هذا الإمبراطور خارجا عن ذاته باستمرار، مثله في ذلك كمثل السيد، الذي لم يكن يجد لنفسه أيّة حقيقة اللهمّ إلاّ في شخص العبد باعتباره الفاعل الحقيق[1].

ولما كان أساس هذه الحقوق القانونية هو الملكية، فإنّه صار من شأن أولئك الذين فقدوا الملكية ألاّ يعودوا أشخاصا على الإطلاق وأن يصيروا عبيدا. ومن ثمة عد الزمن الذي امتد من عهد حكم الإمبراطور الروماني أوغست August (29-14ق.م)إلى حكم ألكسندر سافر Alexandre Sévère(222-235 ق.م) عصر علم القانون الذهبي، ولكنه عدّ في الوقت نفسه عصر الهيمنة المطلقة والعبودية المعممة، إذ ترافق مع إختفاء كلّ المؤسسات البلدية والدينية القديمة، ومع سيطرة الإستبداد السيطرة المطلقة.

في هذه الحال كان على الفرد أن يهرب من" عالم حياة الديدان البائسة" هذا لكي يبحث عن شيء مطلق ذاته (الدين). كان عليه أن ينتقل من "نثر العالم الدنيوي" إلى " شعر العالم الأخروي". وهذا الإنفصال بين الذات وعالمها هو ما ميّز الروح المغتربة عن ذاتها[2].

[1]- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع السابق، ص 335.

[2]- محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع السابق، ص 199.

المبحث الثالث

هيجل والحداثة

تركت الفلسفة الحديثة أثرها على هيجل إذ نجده استقى منها الكثير من أفكاره، وممن كان لهم أثر مباشر في الجدل الهيجلي نجد أسبينوزا، كانط، فخته وشلنغ.

1- اسبينوزا*:

لقد كان له أثر في المثالية الألمانية، وهناك فكرتان كان لهما أثر مباشر في المنهج الجدلي الهيجلي وهما:

الفكرة الأولى التي أخد بها هيجل واعترف أنّ اسبينوزا أوّل من صاغها في مبدأ واضح هي القول بأنّ" كل تعين سلب"[1] أو أنّ جميع التحديدات عبارة عن سلب، وهي فكرة كما يقول هيجل بالغة الأهمية

فتعيّن الشيء معناه وضع حد له أي أننا نفصله عن الأشياء الأخرى، فإذا قلنا إنّ هذا الشيء أحمر كان معنى ذلك أننا نعزله عن دائرة الألوان الأخرى ننفيها عنه، وإذا تعين الشيء بالتثليث انتفى عنه التربيع، وقولنا عنه إنّه خير معناه فصله عن دائرة الشرّ(...)هكذا فإثباتنا لشيء معين يعتبر نفيا له في حدّ ذاته.

وهذا المبدأ من المبادئ الأساسية في الجدل الهيجلي لأنّ هذا الجدل يعتمد على القول بأنّ الحد يعني السلب، وإن كان هيجل يضيف إليه مبدأ آخر وهو أنّ سلب التعين تعين، وهو أنّه إذا كان كل سلب تعين فإن كل تعين سلب أيضا وهكذا نجد أمامنا حركة تبدأ من إثبات شيء ما وهذا الإثبات يعني النفي، إلاّ أنّ هذا النفي يعني تعينا جديدا وهذا التعين الجديد سلب جديد يؤدي إلى

* فيلسوف هولندي من أصل يهودي، اتهم بالمروق عن العقيدة اليهودية لتحكيمه العقل فيها. من أتباع ديكارت في فلسفة المعرفة ومن القائلين بوحدة الوجود في الإلهيات. أهمّ مؤلّفاته: الأخلاق مبرهنة بالطريقة الهندسية، الرسالة اللاهوتية السياسية، رسالة في إصلاح العقل وآراء ميتافيزيقية. (محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 214).

[1] – هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 254.

تعين جديد ...وهكذا. وعلى ذلك فحيثما صادفنا هيجل يتحدث عن "قوة السلب الهائلة" فلا بد أن نتذكر أنّ السلب عنده يعني عملية خلق[1].

أمّا الفكرة الثانية فنجدها عن اللاّمتناهي فهي مدينة لوجودها لاسبينوزا أيضا، فكون الشيء لا متناه معناه أنّه غير محدود، ومن تم فالشيء المتعين هو الشيء المحدود لأنّ التعين تحديد، وبناء على ذلك فاللامتناهي هو اللامحدود، ومادام الشيء الذي لا حدود له لا صفات له كذلك من أيّ نوع فاللامحدود على ذلك هو الفراغ الكامل، والجوهر عند اسبينوزا هو هذا الفراغ اللاّ متعيّن. ومع ذلك فهناك جانب آخر يكمن في أعماق فلسفة اسبينوزا فهو يقول : إنّ الجوهر هو علة ذاته، وهو من تم ليس اللاّمتعيّن بل هو المحدود بذاته، فتحديداته ليس نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط وعلى ذلك فاللامتناهي ليس هو الذي لانهاية له أو غير المحدود أو غير المتعين كما هو مألوف في التصور الشائع، بل هو المحدود بذاته، وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهي الحقيقي عند هيجل في مقابل اللامتناهي الزائف الذي هو عبارة عن سلب دائم للحد من غير انقطاع[2].

2-كانط*(1724 - 1804):

لقد وقع هيجل وهو في شبابه أسيرا لكانط وكتب وهو تحت تأثيره رسالته الشهيرة عن" حياة يسوع". وهذا يوضح لنا قوة الأثر الكانطي في فلسفة هيجل منذ بدايتها المبكرة، لكن هذا لا يعني أنّ كلّ ماقاله هيجل يمكن أن يرجع إلى كانط وتلاميذه.

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 66.

[2]- المرجع نفسه، ص 67.

* فيلسوف ألماني جعل موضوع الفلسفة النظر في إمكان المعرفة وفي شروطها وحدودها، ولذلك يعدّ مؤسّس الفلسفة النقدية. من أهمّ كتبه" نقد العقل الخالص"و " نقد العقل العملي"و " نقد ملكة الحكم" .....(محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 225).

فبدأ من مصادر المعرفة المتعارف عليها، وقد لخص كانط نقد المعرفة في قوله:" كلّ معرفة إنسانية تبدأ بعينات حسية، ثمّ تتحوّل تصورات ، وتنتهي إلى أفكار"[1]، كما تأثّر كانط كثيرا بالفلاسفة التجريبيين البريطانيين، فقد أيقظته (مقالات) هيوم وأبحاثه من سباته الدوغمائي، وقادته إلى أن يستنتج أنّ كلّ معرفة تبدأ من التجربة ،إذا كان الفلاسفة العقلانيون قد ردّوا المعرفة البشرية إلى أصول عقلية، فتوصلوا إلى معرفة يقينية، ولكنها بقت جوفاء، لأنّهم أغفلوا ما للتجربة من أثر في بناء المعرفة، ولئن كان الفلاسفة التجريبيون من ناحية أخرى قد ردوا المعرفة إلى التجربة وحدها، فإنّ كانط رأى أنّ المعرفة ترتدّ إلى التجربة من حيث مادتها، وإلى العقل من حيث إطارها- لا غنى- في رأي كانط عن العقل والتجربة، في بناء المعرفة البشرية.

في هذه الظروف الفكرية الخاصة، ولد مؤلف كانط " نقد العقل الخالص" سنة 1781، كمحاولة لبيان إمكان قيام المعرفة العلمية التي تكون تجريبية وضرورية في وقت واحد. يقول كانط:" تبدأ كلّ معرفتنا مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأنّ قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يتمّ ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا فحسب، من جهة حدوث التصورات تلقائيا وتحرّك من جهة أخرى نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي إلى تحويل خام لانطباعات الحسية إلى معرفة بالموضوعات تسمى التجربة- إذن- لا تقدم أي معرفة عندنا زمنيا على التجربة، بل معها تبدأ جميعا، لكن على الرغم من أنّ كلّ معرفتنا تبدأ مع التجربة. فإنّها مع ذلك لا تنبثق بأسرها من التجربة"[2]. وقد تساءل كانط حول هذا الموضوع بالصيغة التالية: ثمة سؤال ما زال يحتاج على الأقلّ إلى بحث أكثر دقة، ولإيجاب عنه فورا من اللمحة الأولى، وهو: هل يوجد

[1] – عبد القادر تومي، أعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص 153.

[2]– ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان، (د.ط)، (د.ت)، ص 45.

نوع من المعرفة مستقلّ عن التجربة وحتى عن جميع الإنطباعات الحسية؟، وتسمى هذه المعارف قبلية، وتفرق عن الأمبرية التي مصدرها بعدي أي في التجربة؟ [1].

وسط هذا النزاع المستمر بين الإتجاهين، أسس كانط لنفسه طريقا ثالثا ، أطلق عليه اسم الفلسفة النقدية la philosophie critique. يقول كانط:" إذا أردنا، أن يكون عرضنا للمعرفة بوصفها علما، فيجب أوّلا أن يكون من الممكن أن نحدّد بكل دقّة، الطابع المميّز لها، الذي لا تشترك فيه مع أية معرفة أخرى"[2].

إنّ المعرفة حسب كانط مزيج مما تقدم الحواس من معطيات، وما يفرضه العقل من صور على تلك المعطيات، وفي هذا يقول:" ليس ثمّة شك، بأنّ معرفتنا كلّها تبدأ بالتجربة éxperience، وإلاّ كيف يمكن أن تستيقظ ملكة المعرفة عندنا، لتؤدي عملا ما لم تؤثّر أجسام في حواسنا فتولد من ناحية إحساسات فينا représentations وتستثير من ناحية أخرى فعالية الفهم ليقوم بمقارنة هذه الإحساسات، وجمعها وفصلها ليؤلّف من مادة الإنطباعات المحسوسة تلك المعرفة بالأجسام التي تدعى بالتجربة. وعليه فمن ناحية الترتيب الزمني، ليس لدينا أيّة معرفة سابقة على التجربة، وبالتجربة تبدأ كل معرفتنا. ولكن رغم أنّ معرفتنا كلّها تبدأ بالتجربة، فلا يستتبع أنّها كلّها تنشأ من التجربة، لأنّه من الجاهز أن تكون معرفتنا، حتى التجريبية منها تتألّف بما نستلمه من انطباعات، ومما تقدمه ملكة المعرفة عندنا من ذاتها (تعمل الانطباعات كمناسبة وحسب). فمع أنّ المعرفة ليست سابقة على التجربة من الناحية الزمنية، بل تبدأ بها، إلاّ أنّها لا تعزى إلى التجربة وحدها، ولا تعتمد اعتمادا منطقيا"[3].

---

[1]- ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، المرجع السابق، ص 45.

[2]- امانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، (د.ط)، 1991، ص 02.

[3]- Kant, Critique de la raison pure, Traduction et présentation par Alain Renaut, GF-FLAMMARION 2006, Paris, p 154-155.

وهكذا تتراوح العناصر التجريبية والعقلية في تكوين المعرفة، فهي لا ترجع إلى العقل وحده ولا إلى التجربة وحدها بل تقوم على كلاهما، يقول كانط:" إنّ ما يناظر في الظواهر الإحساس يدعى مادتها، ولكن ما يحدد هذه الظواهر على نحو معين يدعى صورة الظواهر، وما يمكن أن توضع فيه الإحساسات وترتب في صورة معينة، لا يمكن أن يكون ذاته إحساسا، ولذلك فلئن كانت مادة الظواهر كلّها تعطي إلينا بعديا فقط، فإن صورتها ينبغي أن تكون جاهزة، بقبول الإحساسات قبليا في العقل، ولذلك فيمكن دراسات منعزلة عن الإحساس كلّه"[1].

وإذا ما درسنا علاقة فلسفة كانط بهيجل نجده قد أخد منه وتأثر به بصفة عامة في خمسة مواضع هي: نظرية المعرفة، حدود العقل، الفهم، المتناقضات، المقولات.

استطاع كانط أن يبين الدور الرئيسي الذي يقوم به العقل في عالم التصورات وبالتالي في تكوين العالم الواقعي، فهو وإن قسم المعرفة إلى عالم التجربة من ناحية وعالم العقل من ناحية أخرى إلاّ أنّه عاد وردّ هذه التجربة إلى مبادئ العقل ذاته فقال:" إنّ معطيات التجربة ومعطيات الحس لا تقوم إلاّ إذا دخلت في إطارات موجودة في صميم العقل وليست موجودة في الواقع نفسه، فالمقولات الاثنا عشرة هي التي تعطي لمعطيات الحس ولموضوعات التجربة قوامها الحقيقي، وبهذه الطريقة ردّ التجربة إلى العقل بل جعلها من صنع العقل ذاته. وقد جعل له كانط حدودا لا يتعدّاها، فهو يرى أنّ العقل البشري كتب عليه أن يتسم بهذه السمة المميزة له، وهي أنّه في جانب من جوانب علمه مثقل بأسئلة ومحتوم عليه أن يجيب عنها، وهو من ناحية أخرى إن حاول الإجابة عنها فقد طوّح بنفسه في الظلام والمتناقضات"[2]. غير أن هيجل يضيء هذه الظلمة أمام العقل ويسير به إلى اللامتناهي من خلال جميع الأضداد والمتناقضات التي حذرنا منها كانط. ولعل هذا ماكان يقصده " هولدين"

[1]- Kant, Critique de le raison pure, p 159.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 68.

بقوله:" إننا إذا رجعنا إلى الأفكار المنتشرة في مذهب هيجل لوجدنا أنّها ترتبط ارتباطا وثيقا بالأفكار التي ذكرها كانط، فهي تسلك نفس الطريق ولكنها تسير إلى نهايته" [1].

وكنا قد رأينا كيف فرّق أفلاطون بين العقل والفهم إلاّ أنّ كانط " كان أوّل من حدد على وجه الدقة الفرق بين العقل والفهم، فموضوع العقل، على نحو ما استخدم كانط هذه الكلمة هو اللامتناهي أو اللامشروط، أمّا موضوع الفهم فهو المتناهي أو المشروط. ولقد قدّم كانط خدمة جليلة عندما دعم الطابع المتناهي لمعرفة الفهم التي تقوم على التجربة وحدها، ورسم مضامينها باسم: الظاهر[2](...)، وقد وصف هيجل خطوات المنهج الجدلي الثلاث بقوله إنّ الخطوة الأولى من عمل الفهم والثانية من عمل العقل السلبي والثالثة من عمل العقل الإيجابي. وسوف يتضح لنا أنّ هذه الخطوات الثلاث ليست إلاّ ثلاثة جوانب لشيء واحد هو العقل وأنّ التسليم بالخطوة الأولى أو خطوة الفهم – وهي خطوة كانطية في صميها- يعني التسليم بالخطوتين التاليتين، ومن هنا جاءت إشادة هيجل بدور الفهم في كل من العالم النظري والعالم العملي على حد سواء، ومن هنا أيضا جاء إعجابه بفكرة الفهم كما عبر عنها كانط وإشادته بهذه الفكرة يقول:" كان للفلسفة النقدية نتيجة واحدة سلبية وعظيمة: فقد أشاعت الإعتقاد بأنّ مقولات الفهم مقولات متناهية في نطاقها، وأنّ أيّ عملية للإدراك تنحصر في إطار هذه المقولات سوف تقصر في الوصول إلى الحقيقة. إلاّ يأنّ كانط لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط ،فهو قد فسّر الطبيعة المتناهية للمقولات على أنها تعني أنّ هذه المقولات ذاتية فحسب، وأنّها لا تكون مشروعة وصحيحة إلاّ بالنسبة لفكرنا فحسب، وأنّها لا تكون مشروعة وصحيحة إلاّ بالنسبة لفكرنا فحسب، فهناك هوة لا يمكن عبورها تفصل هذه المقولات عن الشيء في ذاته. والواقع أنّ المقولات ليست متناهية لأنّها ذاتية فحسب: ولكنّها متناهية بطبيعتها ذاتها، وهي بناء على طبيعتها ذاتها تعرض تناهيها(...)" [3].

---

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 68.

[2] – هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 157-158.

[3]- المصدر نفسه، ص 184.

ومن الأعمال الهامة التي قامت بها الفلسفة الكانطية إبرازها لفكرة التناقض، فقد ذهب إلى أنّ الفكر يترع نزوعا طبيعيا إلى الوقوع في التناقض[1] كلّما حاول إدراك اللامتناهي، لكن هيجل يأخذ على كانط أنّه حصر التناقض في الذات المفكرة وحدها وذهب إلى أنّ العالم يخلو من المتناقضات.

وقد كان لفكرة كانط عن المقولات أهميتها في النظرة الهيجلية إليها، فالمقولات عند كانط كليات خالصة، وهو وإن كان قد نظر إليها على أنّها تصورات ذاتية للعقل البشري، فإنّ مذهبه يتضمن تلك اللفتة الخصبة التي كان لها أثرها العميق في الجدل الهيجلي، وهي أنّ المقولات فئة خصبة خاصة من الكليات تتميز عن الكليات الأخرى فهي ليست حسية، وهي أولية بينما جميع الكليات الأخرى كالمترل والمنضدة...كليات حسية بعدية.وهذه الكّليات الحسية نحصل عليها بالتجربة، أمّا المقولات فهي سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التي تعتمد عليها التجربة. وقد أخد هيجل عن كانط فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات العقلية، والأخيرة هي المقولات فهي تصوّرات خالصة أي أنها لا تحتوي على أي أثر للحس.

3-فختة* (1762 – 1814):

عني فختة بدراسة اسبينوزا دراسة خاصة تركت أثرا بالغا في تطوره الفلسفي، كما اهتم اهتماما شديدا بدراسة كانط وقد روى لنا إعجابه بفلسفته قائلا:" لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي ووجدت الطريق الحقيقية التي يجب علي أن أسلكها. لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة كانط، وإنّها لفلسفة من شأنها أن تروض ملكة الخيال، وأن تكبح جناحه عندي، إنّها تعطي الأهمّية

[1] – يقول كانط في تصدير الطبعة الثانية من نقد العقل الخالص:" كتب على العقل البشري أن يتّسم بهذه السمة المميزة له، وهي أنّه في جانب من جوانب علمه مثقل بأسئلة، ومحتوم عليه أن يجيب عنها، وهو من ناحية أخرى إن حاول الإجابة عنها فقط طرح بنفسه في الظلام والمتناقضات" (هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 164).

* فيلسوف ألماني مثالي مغرق في المثالية يحصر الحقيقة في الأنا. من كتبه " نقد كلّ وحي"و " نظرية المعرفة" و" غاية الإنسان" ...(محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 222).

للعقل، وترفع الروح كلها فوق كل الشؤون الدنيوية، فأصبحت أعني أولا بذاتي وهذا هو الذي أكسبني راحة، ما كان لي أن أشعر بمثلها من ذي قبل، لقد انقضى العهد الذي كانت فيه ذاتي مترنحة تحت ظروف الأيام لفلسفة كانط، يضع سنوات مقبلة على الأقل وكلّ ما سأكتبه لسنوات عدة، سيكون متعلقا بهذه الفلسفة، وبها منوطا، إنّها فلسفة صعبة، فوق كلّ تصوّر وتحتاج إلى من ييسّرها ويقربها"[1]،بل إنّ" فلسفته هي الفلسفة الكانطية في تمامها ، وهو إن كان قد عرضها بطريقة منطقية فإنّه لم يبعد– من حيث الأساس عن فلسفة كانط" ، يتبين لنا أنّ فيخته كان يؤمن ويقر صراحة، أنّ مذهبه هو مذهب كانط وفهمه له، هو الفهم الحقيقي الذي يتفق مع الهدف الأصلي الذي استهدفه كانط في فلسفته. ولقد أعلن فخته أنّه فهم كانط أفضل مما فهمه أتباعه المباشرون بما فيهم راينهولد نفسه، ورأى أنها في جوهرها مشكلة نظرية المعرفة [2]. وأن حلّها هو في النزعة الواحدية التي وجد لونا منها عند اسبينوزا، ومن هنا فقط ارتفع فخته فوق الثنائية التي وضعها كانط بين الذات والموضوع حتى بلغ الوحدة الأصلية الموجودة في الأنا الخالص، والأنا الخالص عنده هو الحقيقة الأولية الأصلية التي ينبغي ألاّ نتجاوزها، ومن هذا الأنا يستنبط سلسلة متصلة من المقولات والقوانين الصورية للواقع، فالمقولات عنده هي أفعال باطنة للأنا*، وقد استنبط هذه المقولات من مبدأ أساسي أوّل، وعلى هذا المبدأ الأوّل تتوقف سائر المبادئ ومنه تخرج جميع المقولات، وهذا المبدأ الأساسي هو الأنا المطلق الذي نستنبط منه العالم الخارجي، ولا يمكن البرهنة عليه، فهو الأساس لكل تجربة ولكل وعي، ونحن نصل إليه بالتأمل في حقيقة الوعي وتجريده من كلّ مالا يرتبط به ارتباطا ضروريا يقول فخته في مستهلّ" المدخل الأول إلى مذهب العلم":" تأمّل في نفسك، واصرف نظرك عن كل

[1]– نقلا عن :عبد الرحمن بدوي، شلينج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981، بيروت، ص 41.

[2]– إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 71

* الأنا هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها، وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائما واحد مطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه،

ويقابل الغير والعالم الخارجي ويحاول فرض نفسه على الآخرين، وهو أساس الحساب والمسؤولية(إبراهيم مذكور، معجم الفلسفة، ص 23).

ما يحيط بك إلى باطنك، هذا هو المطلب الأول الذي تقتضيه الفلسفة من مريديها، فالأمر لا يتعلق بشيء خارج عنك، بل يتعلق بك أنت وحدك(...)وأدنى نظرة إلى الذات تكشف عن تمييز رائع بين مختلف التعيّنات المباشرة للشعور(...)"[1].

ومن هنا فإنّ القضية الأساسية التي يقدمها فيخته، باعتبارها القضية الأولى في فلسفته هي (أنّ الأنا يضع وجوده الخاص على نحو أصيل وبسيط)، وهذا الأنا ليس هو الأنا الجزئي أو الفردي، بل هو الأنا الترنسندنتالي الكانطي المختزل في القضيّة (أ=أ). وابتدأ فخته من الأنا مضاد ضرورة انطلاق الفلسفة من (لا مشروط)، ومن شيء محدّد في المعرفة لا يتطرّق الشكّ إليه. ولكن في الوقت نفسه، تتعذّر البرهنة عليه أو تحديده، لأنّه يتعيّن أن يكون المبدأ الأوّل بصورة مطلقة[2].

يرى فخته أنّ المبدأ الأوّل لا يمكن البرهنة وهذا المبدأ يقول بأنّ الأنا يضع نفسه، وتلك بديهية لا تحتاج إلى برهنة، شأنها في ذلك شأن القضية "أ" هو "أ"، وفخته يترجم مبدأ الهوية على النحو التالي: إنّ "أ" الذي هو موجود هو هو "أ" الذي هو موضوع، أو إذا وضع "أ" فقد وجد، وعليه فإنّ مبدأ الهوية ينقلب إلى صيغة تعبّر عن نسبة الشرط (وضع أ) إلى المشروط (وجود أ)، وتبعية الوجود للوضع يلزم عنها ضرورة أنا مطابق لذاته ويضع نفسه على أنّه مطابق لذاته[3]، وعلى ذلك فوضع الأنا لنفسه هو نشاط فعّال، وهو موجود بفضل هذا الوضع الخالص لنفسه بنفسه، يقول هيجل:" إنّ التفكير الخالص للذات، هو مطابقة الذات والموضوع على صورة الأنا= الأنا، هو مبدأ نسق فخته، فلو وقف المرء حيال المبدأ كما يقف في الفلسفة الكانطية عند المبدأ الترنسندنتالي، الذي يقوم مقام العماد في استنباط المقولات، وقام مفهوم النظر التأمّلي مقام النسق، فإنّه يهمل مبدأه، إنّه

[1]-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 72.

[2]- يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، دار حوران للطباعة والنشر، ط1، 2006، دمشق، ص 74.

[3] - اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج6 - القرن التاسع عشر، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط2، 1997، ص 147.

يترك العقل للطهن، ويمضي في طوق متناهيات الوعي، وعليه يكون الحدس الترنسندنتالي يكون فاسدا أمام الكثرة المستنبطة منه، فالمطلق في النسق، لا يتبدى إلاّ في تشكّل الظاهرة التي يحيط بها التفكير الفلسفي (الذات- الموضوع: الأنا/ الذات= الموضوع). إنّ المطابقة التي تكون للأنا عن تفكره في الأنا(الأنا= الأنا) إنّما تظلّ مقابلة محدودة ومنتهية، يقابلها اللامتناه موضوعي يخرج عليها تماما بما هو جديدها (الأنا = لا الأنا")[1].

إنّ الأنا لا يمكن أن يوضع إلاّ بنفسه، الضرورة هو الأنا. أي أنّه أصيل، والأنا بالضرورة هو الأنا. ومن هنا يمكن صياغة المبدأ الأساسي في العبارة التالية الأنا يضع أصلا وجوده هو فقط. ومعنى ذلك أنّ الأنا مسؤول عن ذاته وهو الذي يصنع وجوده، يقول فيخته: " ذلك الشعور هو شعور بشيء ما، فثمّة ذات تشعر، وموضوع يشعر به، ولا يمكن إدراك الشيء إلاّ بإدراك أنّ ثمة ذاتا هي التي تقوم بعملية الإدراك، فكيف تضع الذات شيئا إن لم تكن الذات موضوعة من قبل؟، فتفسير الأساسي في كلّ وقائع الشعور التجريبي، هو قبل كلّ وضع في الأنا يوضع الأنا إن المبدأ نفسه"[2].

وإذا قلنا إنّ "أ" هو "أ" فإننا نستطيع أن نقول أيضا إنّ لا "أ" غير مساو ل "أ" ثم أستبدل بهذه القضية قولي " اللا أنا غير مساو للأنا" فأحصل بذلك على تقابل بين الأنا واللاأنا، هنا جاء المبدأ الثاني عند فخته وهو الأنا يضع اللاّأنا.

وهكذا، فإنّ وضع الأنا لنفسه (الواقع) تتمّ موازنته عن طريق وضع اللا- أنا(السلب)، ولا يلبث هذان المبدآن أن يتوحّدا في مبدأ ثالث شامل. فالمبدأ الثاني يعبّر عن تمايز الموضع من الذات، ويتلخّص المبدأ الثاني في: إنّني أؤكّد للأنا بالتعارض مع الأنا والذي يتمّ الكشف عنه خارج الوعي الذاتي المطلق أي في الآخر، وبقدر ما أضع الآخر في تعارض مع الأنا، فإنني أضع نفسي على أنّها

[1]- هيجل، في الفرق بين نسق فيخته ونسق شيلينج في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2000، ص 113.

[2]- نقلا عن: عبد الرحمن بدوي، شلينج، المرجع السابق، ص 38.

غير موضوعة، وهذا اللا-أنا* ، هو الموضوع بعامة، أي ما هو مقابل لي، وهذا الأخير هو ما يسلب الأنا. وهذه القضيّة الثانية تدلّ على أنّني أضع نفسي بوصفها محدد وبوصفها اللاّ-أنا[1]

إذن فالأنا يضع نفسه ويضع مقابله وهو اللاّ أنا، ولكن هذا المقابل ليس شيئا في ذاته، وليس شيئا خارج الأنا، لأنّ الأنا مطلقة فلا يمكن تجاوزها، فما يوضع يوضع بواسطة الأنا وفي داخل الأنا. ومن هنا يمكن صياغة هذا المبدأ الثالث كما يلي :

إنّ الأنا يضع نفسه، ويضع مقابله وكلا الوضعين في داخل الأنا، ومعنى ذلك أنّ الأنا يضع نفسه كوحدة لمتقابلين هما الأنا واللاّ أنا، وكل منهما يضع الحدود للآخر بحيث لا يمكن لأحدهما أن يوجد إلاّ عن طريق هذه الحدود التي يحده بها مقابله. فالأنا لا تضع نفسها ولا تشعر بوجودها إلاّ إذا حددتها اللا أنا. واللا أنا لا يكون لها وجود إلاّ إذا حددتها الأنا وهذا هو التأليف أو المركب.

ويمكن تمثيل هذه المراحل التالية:

- اللاّ- أنا ينفي الأنا، واللاّ- أنا موضوع في الأنا[2] .
- اللا-أنا لا يمكن أن يوضع إلاّ بقدر الذي فيه يحتوي هذا الأنا على الأنا، موضع يعارضه، وهكذا فلا بدّ أن يوضع الأنا في الأنا، بقدر اللا-أنا موضوع فيه، وهكذا تكون لدينا المتساويتان التاليتان: الأنا= اللا-أنا/ اللا-أنا= الأنا[3].

وهذه المبادئ الثلاثة هي الأفعال الضرورية للعقل وهي الوضع والمقابلة ثم التوحيد بين المتقابلين، ويمكن وصفها بأنها موضوع ونقيض ومركب. فالتأليف عنده هو مجرد جمع وتركيب للحدين

* اللاّ أنا كل ما سوى الأنا، قابل فخته بين الأنا واللاّ أنا باعتبار أنّ اللاّ أنا هو العالم الخارجي الذي لا يستقلّ وجوده عن الذات المدركة (ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 158).

[1]- سلامة يوسف، من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، مرجع سابق، ص 75.

[2]-Ivers. Radri. zzani , Vers la fondation l'intersubjectivité chez fichte,p62.

[3]- عبد الرحمن بدوي، شلينج، مرجع سابق، ص 43.

السابقين أما المركب عند هيجل فهو حقيقة الحدين السابقين، فالصيرورة ليست مجرد جمع للوجود والعدم، وإنما هي حقيقة هاتين المقولتين، وبدونهما يصبح الوجود والعدم مجرد أفكار خاوية لا معنى لها.

وهناك فارق أخر بين منهج فخته ومنهج هيجل، فالمنهج الذي استخدمه فخته يمكن أن يسمى " منهج التناقض" فهو أولا يقرر قضية تعبر عن لحظة جوهرية من لحظات الحقيقة ثم يتبعها قضية ثانية تعبر عن لحظة مضادة وأخيرا يصل إلى وحدة اللحظتين السابقتين" (...) وإذا أردنا أن نفهم منهج فخته ونتائجه فلا بد أن نتذكر دائما أنّ المبدأ الثاني لا يمكن مطلقا استنباطه من المبدأ الأول. وهنا يفترق منهج التناقض عند فخته عمّا يسمّى بالمنهج الجدلي عند هيجل(...)" [1]

وفارق ثالث بين المنهجين هو أنّ فخته يقرر مبدأ، ويرى أنّه يشمل جميع المقولات، ثمّ يذهب إلى أنّ هذا المبدأ لا يمكن البرهنة عليه لأنّه بديهي بذاته، أمّا هيجل فهو لا يقرّر مبدأ وإنما يرى أنّ كل شيء لا بد من البرهنة عليه، وأنّ الفلسفة إذا أريد لها أن تكون فلسفة علمية فيجب أن تظهر الضرورة التي ينشدها العقل. ومن ناحية أخرى فليس الجدل الهيجلي" استنباطا للمقولات" من مبدأ، وإنّما هو تعبير عن تطور العقل.

4-شلنج*(1775- 1854):

اتّخد شلنج بخصوص الفلسفة الخطوة الهامة بعد فخته فارتفعت فلسفته إلى مستوى أعلى من فلسفة فخته على الرغم من أنّها ترتبط بها ارتباطا وثيقا. فقد انتهى فخته إلى أنّ كل شيء من الذات وإلى الذات ينتسب ولا شيء خارج الذات، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات خارجية لا يوجد في ذاته بهذا الوصف، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلاّ الأنا حين

[1]- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 73.

* فيلسوف ألماني مثالي اهتمّ بفلسفة الحرية وفلسفة الطبيعة. أهمّ مؤلفاته: المثالية المتعالية، أبحاث فلسفية في ماهية الحرية الإنسانية و الفلسفة والدين، و فلسفة الفن...(محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، ص 216).

يضع نفسه في مقابل ذاته، فهو يفصل في نشاطه شيئا يسمّيه الموضوع ويحاول أن ينتصر عليه. وواضح أنّ العالم الخارجي بالمعنى المألوف قد اختفى وزال وأصبح الإنسان أمام عالم كلّه ذات خالصة ولا محل فيه لأيّ موضوع فكل شيء يندرج في داخل هذا الأنا الخالص المطلق، وعلى هذا فالطبيعة ليس لها وجود حقيقي عند فخته وهو في هذا قريب الشبه بباركلي" [1].

أما عند شلنج فالطبيعة على العكس لها من الوجود الواقعي ما للأنا والعقل من وجود. ولهذا فإنّ الطبيعة عنده توجد مستقلة عن الموضوعات الإنسانية. وعلى الرغم من أنّ هذه الطبيعة فيها جانب وأساس روحي تقوم عليه فإنّ هذا لا يقدح في استقلالها بنفسها. فهو يرى أنّ الوعي في مروره من خلال الكثرة يصبح طبيعة، ومن خلال الطبيعة يستيقظ ليصبح روحا إنسانيا. وإذن فمبدأ الأشياء ليس هو الأنا كما هي الحال عند فخته بل الهوية بين الطبيعة والروح المطلق الذي هو الطبيعة والروح معا. وهذا الروح المطلق يظهر أوّلا على هيئة روح ثم على هيئة الطبيعة ومن هنا نجد شلنج يتجه اتجاها واقعيا ومثاليا معا فهو واقعي لأنّه يعترف بوجود الطبيعة، وهو مثالي لأنه يجعلها شيئا مثاليا بمعنى أنّها شيئ خارج العقل البشري. وقد قال شلينج في ما بعد وهو يتذكّر مرحلة تطوره الأولى وخروجه من معطف أستاذه ومن رحم فلسفته:" لم يطل بي الوقت حتى انتهيت إلى الملاحظة التالية، وهي أنّه إذا كان العالم الخارجي لا يوجد، إلاّ من أجل الأنا، أي إلاّ بقدر ما أنا موجود وأعي ذاتي. فإنّ العكس أيضا صحيح، ذلك أنّه بقدر ما أوجد وأعي وجودي أجد العالم الخارجي موجودا قبلي هو أيضا صحيح، ومهما تصرفت الأحوال، فإنّ الأنا الواعية ما كان يمكنها أن تنتج العالم، فإن نحن تبينا هذا الأمر، تبيّن معه أن لا شيء يمنعنا من الرقي من هذه الأنا الواعية حاليا، إلى اللحظة التي لم تكن فيها واعية بعد" [2]، ويقول أيضا:" لم أكن مستعجلا من أمري في بناء نسق خاص بي، بل إنّي اكتفيت بحسب ما اقتضته حداثة سنّي آنذاك، بأن ذهبت لأجعل نسق فخته

[1]- إمام عبد الفتّاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 74.

[2]- نقلا عن عبد الرحمن بدوي، شلينج، المرجع السابق، ص 434.

مفهوما، وذلك على أمل أن يؤيد فيخته المعنى الجديد الذي أضفته على نسقه، وكم كانت خيبة أملي كبيرة بما توسمته منه"[1].

وقد اتجه هيجل في نفس الإتجاه واتفق مع شلنج في الإعتراف بالطبيعة، وأخد على فخته نزعته الذاتية المطلقة التي تجعل كلّ حقيقة واقعية من خلق الذات ومنسوبة إليها. وكان هيجل معنيا بدراسة التاريخ وشؤون السياسة والاجتماع، ولهذا اهتم بما هو عيني وبما هو واقعي.

غير أنّ شلنج فشل في التعرف على المنهج الوحيد الذي يمكنه من التوفيق بين المتناقضات، و لم يجد مخرجا إلاّ بأن يلقي بنفسه في أحضان الحدس*، ولكي يبرر منهجه هذا أطلق عليه اسم "الحدس العقلي"، وقد رأى هيجل أنّ هذا الحدس العقلي ليس إلاّ عدوانا على العقل نفسه، وبدءً من هذه اللحظة يعارض هيجل الحدس بالتصوّر، ويماثل الحدس بالشعور الذي يشوّش الأفكار ويترع إلى التربية أكثر منه إلى النظر، وهذا النوع من الفلسفة يحبذ أن يتلقى أكثر من أن يعطي، وأن يحسّ أكثر من أن يعبّر، وأن يحلم أكثر من أن يفكّر. إنّها صورية تستثير الإعجاب بجمعها بين الحدود المتباعدة في الظاهر، وبقولها:" إنّ الفهم هو الكهرباء وإنّ الحيوان هو الآزوت، لكن مثل هذه الطريقة سرعان ما ينكشف، فمثلها مثل اللوحة التي لم ترسم إلاّ بلونين فقط...والتي تصير في النهاية لوحة واحدة لأنّ حدّي المخطّط يخلط بينهما بدورهما في الهوية الخالصة"[2].

ومن هنا فقد أطفأ شلنج الأضداد بدلا من أن يوفّق بينهما، مع أنّ المشكلة هي التوحيد بين هذه الأضداد، فالحياة تعني الحرب والسلام في آن واحد، والثورة والسكينة، والهدم والبناء، وإذا

---

[1]- نقلا عن عبد الرحمن بدوي، شلينج، المرجع السابق، ص 436.

* الحدس هو الإدراك المباشر لموضوع التفكير، وله أثره في العمليات الذهنية المختلفة، فليحط في الإدراك الحسي ويسمّى حدسا حسيا. ويكون أساسا للبرهنة و الإستدلال، ويسمّى حدسا عقليا، فبالحدس ندرك حقائق التجربة كما ندرك الحقائق العقلية، وبه نكشف عن أمور لا سبيل إلى الكشف عنها من طريق سواه وهو بهذا أشبه بالرؤية المباشرة والإلهام (إبراهيم مذكور، معجم الفلسفة، ص 69-70).

[2] – اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، مرجع سابق، ص 197.

كانت الهوية المطلقة حية فلا بد أن تشمل جميع الأضداد. وإلى هذا الحد يكون فخته على حق في تأكيده للتعارض والتضادّ والإيجاب والنفي كعناصر توجد داخل الذات وحدها إلاّ أنّه أهمل الطبيعة في الوقت الذي رفع فيه شلنج من شأن الطبيعة وأهمل المنهج. ومن هنا فقد تقدم هيجل ليجمع بينهما في مركب واحد، وليجعل التناقض والتعارض في صميم الطبيعة ذاتها وفي قلب الوجود نفسه، ثم ليضع منهجا واحدا يسير عليه العقل والطبيعة، وتفاعل العقل مع الطبيعة يعني الحياة الروحية للإنسان كما تتجلى في التاريخ[1].

هذا فيما يخص علاقة هيجل بالفلاسفة المحدثين، أمّا بالنسبة لحديثه عن الحداثة وما تميزت به الروح في هذه المرحلة فيذهب إلى أنّ الروح وصلت إلى لحظة أساسية من تطورها، ونخص بها لحظة التثقف عن طرق الاغتراب، فالذات المباشرة هنا تكتشف فقرها المهول، بعد أن صارت تعي فراغها وتجرّدها(...)وهي بذلك تعي شقاء العالم. وهذا الوعي نتج من عنف وقوة الهيمنة التي فرضت على الفرد. هنا تبدأ الذات في الانسلاخ من طابعها المباشر، ومن حيث هي ذات حقوقية فارغة تعي أنّها تعدم المضمون فتبدأ في تثقيف ذاتها، أي أنّها تفوت حقها الطبيعي لكي تملك الجهر. يقول هيجل:" إنّ الذات هنا تنسلخ عن شخصيتها وتفوتها أو هي تغترب عنها. وهي إذ تفعل ذلك تنتج عالمها الخاص وتتعلّق به وكأنّه أرض غريبة متوارية تسعى إلى غزوها والاستفراد بها"[2]. إنّ الوعي بالذات يدرك هنا أنّه لا يضحي شيئا واقعيا متحققا إلاّ إن هو ضحّى بنفسه، أي اغترب عن ذاته وافترق عن نفسه، بغية العودة إليها من جديد.

والحال أنّ سبل التثقيف هذه سيحددها الوعي، في صورة ضدين متنافيين، على أنّها طريق " الخير" وطريق" الشر"، هنا إذا أمران مدار الجدل عليهما: السلطة والثروة. وثنائية الخير والشر تشبه

[1]-إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 75.

[2]- Hegel, la phénoménologie de l'esprit، traduit par Hyppolite,vol 2,p55.

ثنائية الجماعة والأسرة في الروح الأخلاقية الحقّة، لكن من دون أن تكتسي نبرة " الألفة التي كانت عند اليونان وإنّما هي تشي بنبرة الغربة.

وهنا يبرز شكل جديد من أشكال الوعي، ينظر إلى سلطة الدولة والثروة نظرة مكافئة له، وشكل آخر ينظر إليهما باعتبارهما غير مكافئين له. يسمي هيجل الشكل الأوّل ب" الوعي النبيل"، ويسمّي الشكل الثاني ب" الوعي الوضيع". يقول هيجل:" إنّ ضرب هذه الصلة هو التضاد بين وجه هو السلوك حيال سلطة الدولة والثروة، كالذي بإزاء مساو وبين وجه آخر من السلوك كالذي بإزاء لا مساو. والوعي الذي للصلة التي تجد مساويا إنّما هو الوعي النبيل. وهذا الوعي إنّما يعتبر في السلطة العمومية المساوي له من حيث تستقيم له فيها ماهيته البسيطة وتفعيلها، فيقوم في خدمة الإمتثال الفعلي مثلما في الإحترام الباطن إزاء الماهية...على العكس من ذلك، يكون الوعي بالصلة الأخرى الوعي الوضيع الذي يرسخ اللاّتساوي مع الماهيتين كلتيهما، ويرى إذا في عنف السيادة غلوا للكون- لذاته واستبدادا به ولذلك فهو يكره الرئيس، ولا يمتثل إلاّ على مضض، ويعد دوما العدة للثورة Immer auf dem Sprunge Zum Aufruhr Steht ، فهو لا يعتبر كذلك في الثروة الذي يطال بواسطتها التمتع بكونه لذاته إلاّ اللاتساوي، أعني اللاتساوي مع الماهية الباقية، ومادام هذا الوعي لا ينتهي عبر الثروة إلاّ إلى الوعي بالفردية وبالمتعة الآفلة فإنّه يحبها، لكنه يكرهها أيضا، وهو يرى مع فوات المتعة والزائل في ذاته أنّ صلته بالثري هي أيضا زائلة" [1].

ينظر الوعي النبيل إلى السلطة السياسية بما هي مكافئة له، لدرجة أنّه يسوّي نفسه بها ويرى فيها ماهيته البسيطة وكنهه، وهو يخدم هذه السلطة خدمة طاعة ويجلها ويقدرها. كذلك يرى في الثروة أمرا مكافئا له. وهو ينظر إليها من حيث هي تعبير عن جانبه الأساسي الآخر، أي عن وجوده لذاته. ولذلك هو ينظر إليها أيضا نظرته إلى ما يشكّل ماهيته وكنهه. فهو يعترف بمن له يد بيضاء عليه، ويقبّل اليد التي أحسنت إليه، ويمتنّ لها. أمّا الوعي الآخر، أي الوعي الوضيع، فلا يرى أنّه

[1]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر السابق، ص 527-528.

يتكافأ مع القوانين السياسية والمالية، إذ هو يرى في سلطة الحاكم حرمانا له وقمعا لوجوده لذاته. ومن ثمّة فهو يكره السلطان ولا يطيعه إلاّ كرها ومكرا. وهو مستعد على الدوام للتمرّد عليه والثورة. كذلك هو الشأن في صلته بالثروة فهو يعترف بأنّه بالثروة يسعد نفسه، لكنّه بمجرّد ما يدرك أنّه لا يحقّق بواسطتها سوى وعيه بذاته، ولا يحصل على الإرضاء التامّ، يحبّها ويكرهها في آن. وعندما يختفي الرضا- ومن طبيعة الرضا أن يختفي لأن لا رضا مطلقا- تختفي أيضا علاقته بمن أغناه وأرضاه. لكن الجدل يقرب بين الوعيين تقريبا[1].

فالوعي النبيل نجده قد تخلى عن ذاته للدولة، إنّه التفاني في بطولة الخدمة، وبطله يعد نفسه الفضيلة التي تضحّي بالأمر الخاص (الذات) من أجل الصالح العام (الكوني أو الحكم). والخير عنده هو السلطان والمال هو الشرّ. أمّا الوعي الوضيع خادم السلطان يكتشف أنّه لا يمكن أن يبرهن عن نبله إلاّ بالموت. والموت فعل طبيعي، وهو يريد الثقافة لا الطبيعة. ولذلك يلجأ إلى تقريظ السلطان ومديحه، أي إلى اللغة. ويعبّر عن الماهية هنا بالنصيحة التي يسديها إلى السلطان، لكنه عوض أن يقدّم النصح الحقيقي يداري. والتحوّل الذي يحدث هنا هو أنّ " بطولة الخدمة" هذه الخرساء تتحوّل إلى بطولة المحاباة، وهي بذلك تغيّر موضوعها فتتحوّل سلطة السلطة إلى سلطة مطلقة، ويتحوّل السلطان إلى مستبدّ. ويصبح النبيل حاشية تعطي للسلطان أناه، فيعود بمكانته أن يقول: الدولة هي أنا. قال هيجل:" إنّ النبلاء ليلتحقون بالعرش لا ليفهموا أنّهم ستعدّون لخدمة سلطة الدولة، وإنّما ليجعلوا من أنفسهم زينة للسلطان، ويقولوا لمن هو جالس

فوقهم من هو ويردّدوا ذلك المرار العديدة"[2]. وبهذا يلغي السلطان نفسه من حيث هو سلطان وينقلب ثروة عظيمة، كما يتحول خادم السلطان إلى طالب للثروة.

[1]- محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع السابق، ص 200-201.

[2]- Hegel : La Phénoménologie de l'esprit, vol2,p 72.

يقول هيجل:" وعليه فإنّ الوعي النبيل يجد نفسه في الحكم بإزاء سلطة الدولة، على نحو أنّها ليست بعد بالفعل هو ما، بل تكون في بادئ الأمر الجوهر الكلي وحسب، لكن الوعي النبيل يعي بهذا الجوهر كأنّ بماهيته وبالغاية والمضمون المطلق. والوعي النبيل إنّما يسلك – إذ يتصل على هذا النحو بسلطة الدولة إيجابا- من وجه سلبي إزاء غاياتها الخاصّة ومضمونه وكيانه الجزئيين، فيدعها تزول. إنّه بطولة الخدمة- أي بفضيلة التي تضحي بالكينونة الفردية لأجل الكلّي"[1].

وهكذا يظهر أنّه بقدر ما كان سلطان الدولة يتحقق كان يميل أكثر فأكثر إلى الثروة، وكانت كلمة السلطان تصبح فارغة أكثر فأكثر، لأنّ السلطان هو المال- هو الثروة. إذا" لما تحوّلت سلطة الدولة إلى ملكية مطلقة ألغت نفسها وبدأت امبراطورية الثروة" [2]. ومعها تحوّل الوعي النبيل إلى وعي وضيع لأن ما عاد يهمّه الآن هو الثروة.

لقد أصبحت الذات المغتربة ثروة. وإنّ الوعي ليتأمّل الآن في ذاته المغتربة وقد اتخذت هذه الصورة المستلبة المستوحشة. وإنّها إذا لغرابة الإغتراب. ها هو إذا يجد نفسه (المغتربة أصلا) خارج نفسه، يتحول إلى شيء في ملك شخص آخر فهو" يرى شخصيته بما هي وقد أصبحت تابعة لشخصية عرضية أخرى ولضربة حظ ولثروة" [3].

وإنّه ليرى أنّه أصبح الماهية الأشدّ فراغا وفقرا، وأنّ شخصيته أضحت اللاّشخصية بإطلاق. وإنّه ليفور ويثور في داخله، وإنّه ليدرك عجزه. ويعود إلى ذاته المتمزقة. هنا يحصل له الوعي بأنّ كلّ اللحظات السابقة- خير وشر وسلطان وثروة- ما كان لها لأن تقوم إلاّ بضدّها، وأنّ كلّ شيء كان أمرا مصطنعا ومجرد كوميديا ليس إلاّ. وذلك لأنّ الذات، في هذه الكوميديا، غائبة عن نفسها، خارجة عن ذاتها مغتربة. وإنّ رواية الكاتب الفرنسي دنيس ديدرو (1713- 1784) الشهيرة الموسومة ب: ابن أخ رامو، لتصف هذا العالم أحسن وصف، يقول: " الذي كان ركّم وخلّط

[1]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 529.

[2]- Hegel, la phénoménologie de l'esprit, vol 2, p 73.

[3]- Ibid : p 75.

ثلاثين نغما إيطاليا وفرنسيا وتراجيديا وكوميديا من كل حدب وصوب فتارة كان يترل بصوت خافت إلى مصاف الجحيم، وطورا يقطع بأعلى صوته- مبدلا النشاز- أوصال الهواء، فإذا هو على التوالي ساخط، متلطف، متصلف، هازئ"[1]. فما يتمّ تجربته في هذا العالم هو أنّه " لا الماهيتان الواقعيتان- السلطان والثروة- ولا مفهومهما المتحددان- الخير والشر أو الوعي بالخير والوعي بالشر أو الوعي النبيل والوعي الوضيع- يملكان الحقيقة في ذاتهما، وإنّما أنت تجدهما تستحيلان إلى أغيارهما وتناقضان ذاتيتهما" [2]. ها هنا الوعي الممزق في أصعب لحظاته.

لكنّ الروح الحقّة هي الوحدة بين التمزّق والألفة بين الغربة، وإنّ وجود الوعي الحق ليتمثّل في الكلام الكونيّ الذي يحكم على هذه الحالة، وهو يريد أن يقول قول الحقّ فبالوعيين معا، الوعي الممزّق والوعي الترّيه، فأمّا الوعي الممزّق فهو وعي بفساد القيم حيث يستحيل الخير شرا والشر خيرا، وهو وعي ابن أخ رامو، وأمّا الوعي الترّيه فهو وعي لا يزال يؤمن بالفصل الواضح بين الخير والشرّ، وهو وعي الفيلسوف في رواية ديدرو. والوعي الممزق يجمع بين أفكار تبدو للوعي الترّيه متباعدة، وكلام الوعي الأوّل مليء بالروح وكلام الوعي الثاني مليء بالفظاظة.

ماذا بإمكان الوعي الترّيه أن يقول به أمام قوة بينة الوعي الممزق؟ إنّه ليبقى صامتا أمام قوّة بيان الواقع وشهادته. وحتى إن هو بادر إلى الكلام لم يكف عن ترديد ما سبق للوعي نفسه أن قال به قبله. أيقول إنّه يجد ما يحدث " مخجلا معيبا ساقطا"؟ لقد سبق للروح الحقة أن قالت بذلك ! يقول هيجل:" إنّ قول هذه الروح ليشوّش على كل ما يملك نبرة واحدة، نبرة مساواته لنفسه وبقائه على حاله من الخلوص. والحق يقتضي قول الروح إن هذه المساواة المزعومة محض تجريد، وإنّ الواقع ليشهد على فسادها. أمّا الوعي المستقيم أو الترّيه فهو ما يفتأ يدّعي أنّه يحمي الخير ويدافع عن النبل، أي يؤمن بما يبقى هو هو مساويا لنفسه لا ينحرف ولا يفسد حتى وإن هو تحقق في الواقع.

[1]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 544.

[2]- محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 203.

فهو يقول إنّ الخير لا يفقد قيمته حين يختلط بالشر وينضاف إليه مادام هذا هو شرطه التحققي ووضعه الضروري. وفي هذا الأمر عنده تكمن حكمة الطبيعة"[1]، وحكمة الطبيعة هذه هي ما يدعوا إليه الوعي الترويه.

والحق أنّ الروح أمامها مسلكين: إمّا إنكار العالم الواقعي والعودة إلى الدين، وهي الطريق المسماة طريق الإيمان أو الإعتقاد، أي الطريق التي سلكتها الفرق الدينية المسيحية المجددة من نزعة إيمانية ونزعة تقوية وغيرهما، أو مهاجمة العالم الواقعي مهاجمة، أي اعتماد طريق النقد الاجتماعي: وهي الطريق المسماة طريق الأنوار أو التنوير.

قادنا عالم التثقيف إذا إلى الوعي بهذا العالم نفسه من حيث هو عالم اغتراب الذات. وإن في هذا الوعي عودة للروح إلى ذاتها، أي نفيا للإغتراب. وهذا التجاوز إنّما إتّخد منحيين وتحقق بهما: معنى العودة إلى عالم الإيمان أو الإعتقاد الديني، ومنحى وعي الذات باغترابها في عالم الثقافة، وبالتالي يقظتها من هذا الإغتراب وتأكيدها نفسها معيارا لكل شيء، أي طريق التشبث بهذا العالم الدنيوي مع نقده ومهاجمته والطموح إلى تغييره- وهي طريق التنوير. والحال أنّ كلتا الطريقتين لا تزال تحمل في ذاتها الاغتراب، مادام الإنسان يحيا فيهما في عالم بائس، ويفكر في عالم آخر مأمول وهو العالم الأخروي،(جدل التنوير والمعتقد).يقول هيجل:" إنّ الموضوع المخصوص الذي يوجه ضده التعقل المحض، قوة المفهوم هو الإيمان من جهة أنّه صورة الوعي الخالصة المواجهة له في عين الأسطقس، إلاّ أنّ التعقّل المحض يكون على اتصال بالعالم الحاق، فهو مثله مثل الإيمان، أيلولة من عين العالم إلى الوعي الخالص. وسنرى بادئ ذي بدء كيف يقوم نشاطه ضد النيات المعتكرة والأفهام المتقبلة التي لعين العالم"[2]

[1]- محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 203-204.

[2]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 557.

والمتحصّل من هذا، أنّ أصل " المعتقد" وخصمه" الأنوار" أصل واحد هو اللجوء إلى ما وراء هذا العالم المتحقّق، سواء كان إلها(المعتقد) أم فكرا خالصا (الأنوار)، فكل ما في الأمر أنّ ما تعلنه الأنوار من " أنا خالصة" هو ما يسمّيه المعتقد ب " الماهية المطلقة " أو " الله". إذا فما هو وراء العالم الواقعي هنا أنّه أمر سلبي عند الأنوار، أي غير ممتلئ بمضمون محدد سوى النقد أو " الفكر الخالص"، وهو أمر إيجابي متعين عند المعتقد(الله) من غير أن يحصل شيء من فهم الأشياء الحسية الواقعية. وبتعبير أوضح، إنّ مضمون الإعتقاد هو كائن موضوعي يقبع بعيدا عن الوعي بالذات، عكس فكر الأنوار، الذي مضمونه مجرد سلب يلغي نفسه ويتحول إلى الذات، بمعنى أنّ الذات وحدها تشكل الموضوع أو لنقل إنّ الموضوع لا حقيقة له إلاّ إن هو اتخذ شكل الذات. وباختصار، إنّ الإيمان والفكر الخالص معا يرفضان الواقع، ويحيلان على ما يتجاوزه. وما يتجاوز الواقع، عند الإيمان، هو العالم الأخروي أو الله، وما يتجاوز الواقع عند الأنوار هو الذات نفسها، أي الفكر. فهنا إذا طريق الله وطريق الذات معا[1]. يقول هيجل:" هذا التعقّل إنّما يعلم الإيمان كمتضاد معه ومع العقل والحقيقة. ومثلما يكون الإيمان بالنسبة إلى التعقّل المحض بالجملة نسيج خرافات وابتسارات وضلالات، فإنّ الوعي بهذا المضمون ينتظم قدما بالنسبة إلى التعقّل المحض في ملكوت من الضلال أين يكون التعقّل الكاذب مرة أولى كالكتلة الكلية للوعي في الحال وسفيها ومن دون تفكّر في ذاته نفسها، لكن تكون له أيضا لحظة التفكر في الذات أو لحظة الوعي بالذات مفصولة عن السفه، وذلك كتعقّل يدوم لنفسه من تحت العماد وطوية خبيثة يغتر هذا الوعي بها، وهذا الكتلة إنّما تكون ضحية خداع الكهنوت الذي يطلق عنان باطله الحسود حتى يبقى وحده ممتلكا للعقل مثلما يطلق عنان مصالحه الشخصية" [2].

لكن نتساءل: ما هذا الذي يسميه هيجل" ايمانا" أو "اعتقادا"؟، المرجح أنّ هيجل بعد أن بيّن أنّ أصول الإعتقاد تعود إلى المسيحية الأولى زمن الدولة الرومانية، عاد ليتحدث عنه عبر الحركات

[1]- محمد الشيخ. فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 205-206.

[2]- هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 559.

الوجدانية الدينية التي انتشرت في القرن السابع عشر وما بعده، شأن النزعة التقوية بألمانيا، ومذهب أهل السكينة، ومذهب أهل النعمة الإلهية والجبرية في فرنسا، والمذهب المدعو « Wesleyanisme » المنسوب إلى جون ويسلي(1703- 1791) والتي دعت إلى معرفة الله معرفة مباشرة بالقلب. أمّا الوعي الخاص (الوعي الأنواري)، فهو يدرك الماهية لا من حيث هي ماهية موضوعية متعينة في عالم آخر، كما يفعل الوعي المؤمن، ولكن من حيث هي ذات مطلقة. والحال أنّ الأنوار تبدأ بمهاجمة المجتمع الفاسد، لكن عندما يتبيّن الوعي الديني، ما يشكله عليه الفكر الخالص من خطر يكون قد فات الأوان، لأنّ الأنوار إنّما تكون قد عرت أنيابها في جثّة الحياة المهترئة[1].

لكن كيف أمكن لهذا المعقول أن يصبح موضوعا لنقد الوعي ذاته؟ بالنسبة لهيجل الدين أمر حاصل في الواقع ثابت ولا ثابت إلاّ وهو معقول، فمن شأنه إذا أن يكون أمرا معقولا كما يقول هيجل:" إنّ الدين لهو المجال الذي يتمّ فيه التعبير عن وجود الإنسان، التعبير الأكثر حميمية" [2] .

تهاجم الأنوار الإعتقاد أو الإيمان في أمر تصوره (الماهية المطلقة) أو الموضوع (الله)، فهي تعيب عليه أنّه يتصوّر الماهية تصوّرا حسيا تشبيهيا تنثيليا، فهو يرى الله في الحجر والخشب وفي قطعة الخبز، أي أنّه يؤسّس الماهية ويجعل منها موضوعا وتمثلا.

وتهاجم الأنوار الإعتقاد بشأن أساس علمه بالمطلق، فترى أنّ هذا العلم المزعوم إن هو إلاّ علم عرضي بأشياء عرضية، ويهاجم الإعتقاد الأنوار بما هاجمته به، فهي التي عنده شأنها أن تعلم ما تعلمه، بتوسّل الأمر الخارج عن الوعي بالذات، أي أنّ ما تعلّمه بشهادة الأشياء العرضية الزائلة.

[1] – مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة- دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية،مرجع سابق، ص 195.

[2] - Hegel, la constitution de l'Allemane, traduit de l'allemand par Michal Jacob, Paris champs libbers, 1974, p 45.

هذه هي الأنوار قي نظر الإعتقاد، وهذه هي حالها، ولئن كانت من ناحيتها السلبية قد دعت إللى محاربة الإعتباطية وأشكال الشعوذة، فبأي ايجاب أتت؟

اللحظة الأولى هي لحظة الحديث عن الماهية المطلقة (الله): إنّ الأنوار ترتكز على الحقائق المادية الحسية- الخشب والحجر- التي تجدها عند الإيمان، أي أنّها تركّز على حقائق هذا العالم وتعمل على تسفيه حقائق العالم الآخر.

اللحظة الثانية لحظة " العالم المتناهي" أمام هذه الماهية الفارغة (الله) تقوم الفردية (أشياء العالم) التي لا تربطها بالعالم الماهية صلة تذكر، هنا تعارض الأنوار السماء (الماهية المطلقة) بالأرض (الأشياء الحسية)[1].

لحظة العلاقة بين الماهية المطلقة والعالم المتناهي " الوجود" هذه هي فلسفة الأنوار، وبهذا نصل إلى الفلسفة الأكثر سطحية. إنّ هذه الفلسفة الأنوارية بردّها الأمر التأمّلي الإلهي إلى الشأن الإنساني وقصره عليه، تجعل من العالم عالما سطحيا يفتقد العمق والمعنى، عالم الأشياء فيه لا تزيد عن كونها موجودة وجودا مباشرا والأفراد فيه محجوبون في أنانيتهم الطبيعية ولا يتعلق بعضهم ببعض إلاّ لمصلحة أو غرض"[2].

كلّ شيء في عالم المنافع هذا غاية ووسيلة، أي شيء في ذاته ومن أجل الغير، حتى الدين نفسه لم يسلم من هذه الرؤية النفعية، يقول هيجل: " لقد وجد الوعي مفهومه في المنفعة. غير أنّ هذا المفهوم لا يزال في شطر منه موضوعا، ولهذه العلّة ما ينفكّ في شطر آخر غاية لا يجد الوعي نفسه مكتملا إياها في الحال. مازالت المنفعة محمولا على الموضوع ذاته، أو حقيقة الذي في الحال والأوحد" [3].

[1] – محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 212.

[2]- Hyppolite, Genése et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel, p 433.

[3] – هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 578.

ولئن كان هيجل قد نقد فلسفة التنوير ووجّه إليها الكثير من المآخذ خصوصا فيما يتعلّق بموقفها من الإيمان الديني، إلاّ أنّنا نجده يعدّها بمثابة المرحلة التمهيدية الضرورية التي عملت على ظهور الثورة الفرنسية 1789، والحقّ أنّ تاريخ القرن الثامن عشر قد شهد في الفترة الأخيرة منه أعظم حدث إجتماعي وسياسي عرفه العالم في ذلك الوقت، ألا وهو قيام الثورة الفرنسية ، وهيجل يحاول أن يدمج هذا الحدث في مجرى التاريخ العام للروح الكلي، فاعتبرها نتيجة حتمية للدعوة التي نادى بها التنوير، حين دعت إلى طرح كلّ النظم الموروثة واستبدالها بنظم عقلية، والأخذ بمبدأ الحرّية، ومعنى هذا أنّ هيجل قد وجد في الثورة الفرنسية تعبيرا عن الخبرة الميتافيزيقية التي عانتها البشرية حين استشعرت لأوّل مرّة هذه الحرية، وقد خيّل للمجتمع الفرنسي آنذاك أنّه تمّ تحقيق التصالح بين الكلي والفردي أو بين المتناهي واللامتناهي[1].

لقد أحدثت الثورة أمرا جديدا مهماّ في العالم الذي بنته وهو عودة الوعي إلى ذاته، هذا هو الوجه الأخير الذي أمكن للإنسان بلوغه، نعني بلوغ مرتبة نكران الذات. وليس نكران الذات كنكرانه في " عالم الثقافة" حيث كان الإنسان يسعى إلى كسب ممتلكات أرضية أو سماوية، وإنّما هو نفي للجانب الإختباري لصالح الجانب العقلي، أي سعي للأنا إلى إعطاء القانون لنفسها بنفسها، وتلك هي المثالية الألمانية[2].

لقد بلغت الروح شكلا جديدا من أشكال الوعي بالذات أو أشكال الروح شكلا جديدا وهو شكل الروح الأخلاقية وهكذا انتقلنا من الإرادة العامّة (روسو) إلى الإرادة الخالصة(كانط) ومررنا من عالم الثورة الفرنسية إلى عالم المثالية الأخلاقية الألمانية- وإنّها حسب تعبير هيبوليت لحظة يقظة الذاتية الحرة.

[1] – زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص 361.

[2] – محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 226.

وقد بادر هيجل في دروسه عن فلسفة التاريخ إلى توضيح سرّ هذا الإنتقال الغامض من عالم الثورة الفرنسية إلى عالم المثالية الألمانية، وهكذا بعد أن أكّد تساوق الثورة الفرنسية والكانطية الألمانية رأى أنّ القاسم المشترك بينهما إنّما يكمن في فكرة" الإرادة التي تريد ذاتها" أو مبدأ" إرادة الإرادة"، فالفكرة نفسها التي قال بها روسو، ووجدت تطبيقها المنحرف في فرنسا نجدها هنا في ألمانيا وقد وضعها كانط وضعا نظريا وأدار عليها قوله السياسي. فبحسب كانط إنّ وحدة الوعي بذاته المسماة" أنا" هي الحرية المطلقة، أي هي الإرادة الحرة الخالصة، وإنّما لتكمن برغبتها في ذاتها وإعراضها عن أيّ شيء سواها، أي في مناداتها بمبدأ" القانون من أجل القانون ذاته" وبفكرة" الواجب من أجل الواجب نفسه" وذلك باعتبارهما تعبيرين عن الذات.[1]

لقد عملت الروح روحها، أي أنّها وعت ما أنجزته بإطلاق، إنّها باختصار الروح العارفة بذاتها، العالمة بأمرها، فهي الروح المتيقنة من ذاتها المتثبت وبنفسها، ويبدو تحقق ما كانت الفينومينولوجيا تنشده مند بدأها، وهو تحقيق التطابق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي. فالموضوع أضحى الآن في نظر الوعي الذاتي متيقنا من ذاته بحيث لم تعد له غايات خاصة، كأنّه يلتحم بذاته بعد أن يقترب بها أو أن يحقق مثاليته. ما عاد هو يعرف التحديد، وإنّما أضحى علما بذاته خالصا، أي أنّ موضوع الذات أضحى هو الذات نفسها، وصار موضوع الإرادة هو الإرادة ذاتها (إرادة الإرادة). واستحال موضوع الحرية إلى الحرية نفسها. ما عادت هي تريد في العالم وترغب في الأشياء. ما عاد موضوعها جوهرا خارجا عنها، أضحى موضوعها هو واجبها ذاته، أي الواجب الخالص[2].

[1] – محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 227.

[2] – المرجع نفسه، ص 229.

وفي النهاية ينتقل هيجل إلى الحديث عن النفس الجميلة يقول:" إنّنا هنا بإزاء نفس سعيدة، قد استطاعت أن تجد في جمال مشاعرها أداة للتوفيق بيم المفهوم الصارم القائل بالواجب من جهة، والميل التلقائي الماثل في الطبيعة من جهة أخرى".[1]

وخلاصة البحث في هذا الفصل هو أنّ الحديث عن هيجل يدفعنا إلى الحديث عن الديالكتيك، هذا المنهج الذي نجده في كل فلسفته، والذي نجد له امتداد مند فلاسفة اليونان، ففي حديث هيجل عن تاريخ الفلسفة نجده قد بدأه باليونان الذي كان معجبا بهم كثيرا وبفلسفاتهم وعلومهم، وهو نفسه قد أقرّ بذلك، درس فلسفة اليونان وفلاسفتهم وأهمّ الأفكار الذي أثّرت فيه، كما تحدّث عن الفرد اليوناني الحر الواعي لذاته والمدرك لها، ثمّ انتقل إلى العالم الروماني ومميزاته وخصائصه ووصف الروح في هذه المرحلة باللاوعي أو التمزّق والانعزال، وانتقل أخيرا إلى العالم الحديث والذي عرفت فيه الروح حالة اغتراب عن الذات وعليه فأفكار هيجل وتصوّراته كلّها بنت فلسفة خاصة به وفق منهجه الديالكتيكي.

[1] – هيجل، فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 613.

الفصل الثاني

المؤسسة الذاتية عند هيجل- جدل الأنا والعالم-

المبحث الأوّل: الحق المجرّد عند هيجل

المبحث الثاني: الأخلاق عند هيجل

المبحث الثالث: من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية

المبحث الأوّل

الحق المجرّد عند هيجل

اهتمّ هيجل بدراسة الأخلاق الذاتية(النواة الأولى للمؤسسة) أو ما يسمّى بجدل العقل والأنا، فالفرد عبارة عن ذات حرة، واعية، لها إرادة ضمنية، فهي عبارة عن أنا مجرّد ، وتلك هوية ذاتية خالصة، فهي وحدة مغلقة على نفسها أي أنّها واحدة أي ذاتا مفردا، بدأ هيجل بدراسة دائرة الحق المجرّد المتمثلة في تلك الحقوق والواجبات التي تنشأ بوصفها مطالب مشروعة للموجودات البشرية، وليس بوصفهم مواطنين في دولة، وموضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق، ويقسمه إلى ثلاثة أقسام هي: الملكية، التعاقد والخطأ، ثمّ ينتقل إلى دراسة الأخلاق وفق مراحل هي: الغرض، النية، والرفاهية ثمّ الخير والشرّ، بعدها بيّن لنا كيف تنتقل هذه الأخلاق الذاتية إلى الحياة الاجتماعية الخارجية، فما هو مفهوم الأخلاق عند هيجل؟ وما علاقة الأخلاق بالحقّ المجرّد؟ وكيف ننتقل من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية؟

يبدأ هيجل في أوّل فقرة من كتابه فلسفة الحق بتحديد موضوع هذا العلم:" موضوع هذا العلم الفلسفي هو فكرة الحق، أعني الفكرة الشاملة للحق مع تحققها الفعلي في آن معا"[1]. وإذا عرفنا أنّ الفكرة الشاملة هي العقل أو هي الطبيعة العقلية للشيء[2]، استطعنا أن نقول إنّ موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق، أو الطبيعة العقلية للحق مع تحققها في آن معا.لكن ما المقصود بالطبيعة العقلية للحق؟ وكيف يمكن أن يكون للعقل (أو الروح) حقوق؟

يقسّم هيجل فلسفة الروح إلى ثلاثة أقسام هي:

الروح الذاتي، الروح الموضوعي، والروح المطلق.

الروح الذاتي يدرس الروح بعد خروجها من الطبيعة مباشرة في صورة نفس Seele، والنفس هنا هي:" الروح في حالة نعاس"[3] على حد تعبير هيجل، أي أنّها ملتصقا إلتصاقا شديدا بالطبيعة،

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 30.

[2]ـ انظر في تعريف الفكرة الشاملة كتاب " المنهج الجدلي عند هيجل"، مرجع سابق، ص 228.

[3]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 31.

وهذا هو الموضوع الذي يدرسه " علم الأنثربولوجيا"، ثم تنقسم إلى ذات وموضوع، أعني تصبح وعيا، وهذا هو الموضوع الذي يدرسه علم الظاهريات (بالمعنى الضيق لهذا اللفظ)، ثمّ يصل الوعي إلى تمامه في العمليات العقلية العليا: كالمعرفة والتفكير والإرادة(...)إلخ. وهذا هو موضوع "علم النفس"، ولو أنّنا نظرنا إلى هذا القسم الأوّل من فلسفة الروح عند هيجل لوجدناه يدرس الجانب الداخلي عند الإنسان من أبسط صوره، أعني: النفس الملتصقة بالجسد إلى أعلى مستوى له، كما يتمثل في الإرادة والعمليات العقلية العليا، أي أنّ هذا القسم يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الإنسان، وهو لهذا الروح الذاتي، إذن فهو الروح منظورا إليها من الداخل.

أمّا الروح الموضوعي: فهو الروح وقد خرجت من جوانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي، وليس المقصود بهذا العالم الخارجي عالم الطبيعة، لأنّ هذا العالم موجود بالفعل، لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تخلقه بنفسها لكي تصبح موضوعية. وهذا العالم هو بصفة عامة عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية: كالقانون، والأسرة، والمجتمع، والدولة(...)إلخ. وهو لا يشمل هذه المؤسسات وحدها، لكنه يشمل كذلك: العرف، والعادات والتقاليد، والحقوق، والواجبات والأخلاق(...)إلخ.

أمّا الروح المطلق: فهو مركب القسمين السابقين (الروح الذاتي، والروح الموضوعي) يقع وسطا بين الروح الذاتي والروح المطلق. ومعنى ذلك أنّ بداية فلسفة الحق هو نهاية الروح الذاتي، وهذا ما يعبر عنه هيجل بقوله:" إنّ الفكرة الشاملة عن الحق – من حيث بدايتها الأولى– تقع خارج علم الحق(...)"[1].

وكلّ فلسفة أصلية لا بدّ في رأيه أن تكون فلسفة نسقية تتألّف من كلّ يتطوّر تطوّرا عضويا. من هنا فإنّ الرّوح الموضوعي يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الإرادة، والبرهان على صحة هذه الفكرة لا يقع داخل فلسفة الحق لكنّه يعتمد على تحليل العقل منظورا إليه

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 31.

من الداخل كما عرضه هيجل في الروح الذاتي، ولهذا نراه يقول في بداية فلسفة الحق: " نحن هنا نقدّمها كشيء معطى، ونفترض سلفا أنّه قد تمّ استنباطها(...)"[1]

معنى ذلك أنّ فلسفة الحق تستند في أساسها على تحليل العقل، وتلك نقطة هامة لأنّها توضّح لنا أنّ الأفكار الهيجلية يتولد بعضها من بعض، كما أنّ الحقوق الأساسية للفرد وعناصر المجتمع وتكوين الدولة ...إلخ تعتمد على العقل" فالغاية العقلية للإنسان أن يحيا في دولة، وإذا لم تكن ثمّة دولة فإنّ العقل يحتم– في الحال– تأسيس مثل هذه الدولة(...)" أو بعبارة أوضح:" إنّ الحق ليس مشتقا تجريبيا، لكنّه يضرب بجذوره العميقة في طبيعة العقل نفسه(...)"[2]

تقوم فكرة الحق المجرّد في أساسها على فكرة الإرادة*، والإرادة كلية لأنّها تتخذ من نفسها موضوعا لها، وهي من ثمّ تحدد نفسها بنفسها، فهي الذات والموضوع في آن واحد، ولهذا كانت حرة لأنّ الحرية تعني التحديد الذاتي، وهي أيضا الوعي الذاتي، فهي ليست مجرد وعي فحسب لكنها وعي ذاتي، ومعنى ذلك أنّها ذات تعرف نفسها بوصفها ذاتا، وهي لأنّها "أنا" فهي فرد واحد يعي نفسه، والفرد الواحد الذي لا يعي العالم الخارجي فحسب، لكنه يعي نفسه أيضا هو الشخص وهكذا يظهر الشخص بوصفه الوجه المنطقي الأوّل للرّوح الموضوعي. لكننا يجب ألاّ نخلط بين الوعي والشخص، فليس كل وعي عبارة عن شخص ما، فلا جدال مثلا في أنّ الحيوانات – رغم أنّها واعية– فإنّها ليست أشخاصا، لكنّك تستطيع أن تسميها ذوات، يقول هيجل:" (...) والشخص يختلف اختلافا أساسيا عن الذات، طالما أنّ " الذات" هي فحسب إمكانية الشخصية، فكلّ كائن حي من أيّ نوع هو ذات، أمّا الشخص فهو ليس ذاتا فحسب لكنّه ذات واعية بذاتيتها(...)"[3]، فليس المهم وجود الوعي فحسب، بل المهم وجود الوعي والشخص في آن واحد، ولهذا فهو يحدد

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 32.

[2]– المصدر نفسه، ص 32.

* الإرادة هي كلّ عمل يقوم به الإنسان عن رويّة أي عن سابق تصوّر وتصميم، فهذا يعني أنّ الإرادة هي كلّ نشاط واع يهدف الفرد من ورائه إلى تحقيق غاية معينة (معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ص 49).

[3]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 35.

نفسه بنفسه، وهو من ثمّ لا متناه ولأنّه لا متناه فهو غاية مطلقة، فلا يمكن أن يستخدم كوسيلة لغاية أخرى، أمّا الأشياء فهي وحدها التي يمكن أن تعامل كوسائل لأنّها ليست غاية في ذاتها ذلك لأنّ الشيء بوصفه تخارجا لا تكون له غاية في ذاته، فهو ليس لا متناه، وليس علاقة ذاتية، لكنّه شيء خارجي، والكائن الحي أيضا– كالحيوان– خارجي بالنسبة لنفسه بهذه الطريقة، وهو إلى هذا الحد يعتبر شيئا، فالحيوانات رغم أنّها واعية فإنّها تعتبر أشياء لأنّها لا تملك الوعي الذاتي، ولا تملك الإرادة، ولهذا فإنّ وجود الوعي عندها لا يجعلها غاية في ذاتها لكنّها تظلّ مع ذلك وسائل، أعني أشياء يمكن أن يستخدمها الآخرون أمّا الإرادة فهي وحدها اللاّمتناهية، وهي وحدها المطلقة في مقابل كل شيء آخر غيرها، في حين أنّ هذا الآخر نسبي فحسب(...)[1]. ولهذا فإنّ الشخص الذي يملك هذه الإرادة يعتبر غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدمه الآخرون كوسيلة، ولا يجوز لأحد أن يعامل شخصا ما على أنّه وسيلة لغايته الخاصة فحسب، لكنه مضطر إلى أن يعامله على أنّه شخص آخر، على أنّه غاية مثله سواء بسواء.

فالشخصية هي أساس الحق المجرد، وهذا الحق لا ينبع من أصل تاريخي أو قومي ، كلا، ولا هو يقوم على الدين والجنس، لكنه يقوم على طبيعة العقل نفسه، ذلك لأنّ العقل في تطوره يصل إلى مرحلة الوعي الذاتي بعد أن يترك مرحلة الحيوانية– التي نجد فيها أنّ الوعي محدد بموضوعه، وهو من ثمّ متناه– فإنّه يصل \إلى الوعي الذاتي، والموضوع الذي يحدد الوعي الذاتي ليس خارجيا لكنه هو نفسه فحسب، ومعنى أنّك محدد تحديدا ذاتيا هو أنّك متناه:" ومن ثمّ كانت المعرفة في حالة الشخصية تعني معرفة المرء لنفسه بوصفه موضوعا. لكنّه موضوع يرتفع عن طريق الفكر إلى مستوى اللامتناهي الخالص. فهو موضوع يتحدد مع نفسه في هوية خالصة. ولا يكون للأفراد أو الأمم شخصية حتى يبلغوا مستوى الفكر الخالص ومعرفة أنفسهم"[2].

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 35.

[2]– المصدر نفسه، ص 37.

وتقوم حقائق الإنسان وشخصيته على لا نهائية الذات. ولهذا السبب نقول إنّ " الأشياء" ليس لها حقوق، وبالتالي فهي خاضعة لإرادة الأشخاص، والأشخاص –بما هم كذلك– لهم حق مطلق على الأشياء: فالشخص بوصفه غاية جوهرية له الحق في أن يضع إرادته على أي شيء، وعلى كل شيء، ويجعله ملكه، ذلك لأنّ الشيء ليس له غاية في ذاته، لكنه يستمد مصيره وروحه من إرادة الشخص، وذلك هو الحق المطلق للملكية الذي يتمتع به الإنسان على جميع الأشياء(...)"[1]

وينقسم الحق المجرد داخليا ثلاثة أقسام هي: الملكية، التعاقد والخطأ.

وعليه فهناك ثلاثة مقولات هامة هي:

المقولة الأولى: وهي تعبّر عن موقف بسيط للغاية عندما ترتبط الإرادة ارتباطا مباشرا بموضوع طبيعي بحيث تجعل من هذا الموضوع وسيلة تحقيق أغراضها. وتلك هي مقولة الكلّية.

أمّا المقولة الثانية: فهي نقيض الأولى حيث تشتمل صراحة على الإختلاف بين الذوات الذين يمتلكون، كما أنّها تتضمّن بذور الإرادة المشتركة وتلك هي مقولة: العقد أو التعاقد.

أمّا المقولة الثالثة: فهي تعبر عن انقسام إرادة الفرد على نفسها على نحو ما يتبدّى داخل الشخصية الواحدة، وهذا يعطينا الخطأ بدرجاته المتفاوتة من الخطأ غير المقصود إلى الجريمة، وهذه المقولات الثلاث تشكّل حركة تقدّمية تسير من المجرد إلى العيني، وهي تغطي دائرة الحق المجرد كلها.

I. الملكية Property

يقول هيجل:" الشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء، فالموضوع الذي يوجد أمامه موضوع خارجي. إنّه شيء ما، فهو ليس غاية، لكنه وسيلة، ولهذا فإنّ من حق الإنسان أن يضع يده على هذا الشيء، وتلك هي الملكية"[2].

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 37.

[2]– المصدر نفسه، ص 38.

– إنّ الشخص غاية مطلقة ولا يمكن استخدامه كوسيلة. ولكن الشيء بسبب أنّه ليس شخصا فهو ليس غاية، وإنّما يمكن للشخص أن يستحوذ عليه كوسيلة تحقّق مطالبه الخاصّة. وهذا هو الأساس العقلي للملكية:" لكل إنسان الحق في أن يضع إرادته على شيء ما، أو أن يجعل من الشيء موضوعا لإرادته، أعني أن يزيح جانبا للشيء المحض ليعيد خلقه من جديد بحيث يصبح ملكه الخاص(...) الإرادة هي وحدها لا متناهية ومطلقة، في حين أنّ جميع الأشياء الأخرى التي تقابلها نسبية. وعلى ذلك فإنّ " الاستحواذ لا يعني ، من حيث المبدأ ، إلاّ إظهار سيطرة إرادتي على الأشياء، والبرهنة على أنّ هذه الأشياء ليست مكتملة ذاتيا ولا هي غاية في ذاتها"[1]. وإذا تساءلنا: هل هناك أشياء" معينة" يمكن أن يملكها الإنسان، وأشياء أخرى لا يجوز أن يملكها؟ كانت الإجابة: " كلّ شيء ممكن أن يكون ملكا للإنسان، لأنّ للإنسان إرادة حرّة، وبالتالي فهو مطلق. في حين أنّ الأشياء التي تقابله تفتقر إلى هذه الخاصية" ، وهكذا فإنّ لكلّ إنسان الحق في أن يجعل من إرادته شيئا، أو أن يجعل من الشيء إرادة له، أو بعبارة أخرى له الحق في أن يحكم الشيء، وأن يحوّله إلى ملكيته، أو أن يعيد تشكيله كشيء خاص به(...)وهكذا فإنّ الملكية تعني– من حيث الأساس– إظهار إرادتي على الشيء والبرهنة على أنّ هذا الشيء ليس مطلقا ، ولا هو غاية في ذاته(...)[2].

إنّ جوهر الذات البشرية في نظر هيجل يكمن في "سلب مطلق" من حيث أنّ الأنا يسلب، أو ينفي الوجود المستقل للأشياء، ويحولها إلى وسائط لتحقيق ذاته، وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنّه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه" إن للمرء الحق في توجيه إرادته نحو أيّ موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكا له، ولّما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية، فإنّه يتلقى معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان، فللإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء(...)، ومن ثم فملكية الشيء تبرهن على أنّه متناه، وأنّه وسيلة يمكن أن يستخدمها الشخص لإشباع ذاته، وهذا هو الأساس العقلي للملكية " بل إنّ الحيوانات نفسها(...)

[1]–ولتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996ص 71.

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 38–39.

تنقض على الأشياء وتلتهمها، وهي بذلك تبرهن على أنّ الأشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته(...)"[1]، لكن لا ينبغي أن يظن ظان أنّ للحيوانات أيضا حق الملكية، كالإنسان سواء بسواء، ذلك لأنّ الحيوانات ليس لها إرادة، وبالتالي ليس لها حقوق على الإطلاق طالما أنّها مجرّد وعي فحسب، أمّا ماله حقوق فهو الإنسان بوصفه وعيا ذاتيا.

إذن فكرة الشخصية حسب هيجل هي – وحدها– التي تتضمن حق الملكية، فالشخص لأنّه موجود عاقل له الحق في ملكية الأشياء.

–وتتضمّن الملكية ثلاث لحظات هي:(أ) فعل الحيازة، وتلك هي الإيجاب.

(ب) استخدام الشيء، وتلك لحظة السلب.

(ج) الإغتراب أو نقل الملكية إلى الغير، وهي مركب اللحظتين السابقتين:" وهذه اللحظات الثلاث على التوالي الحكم الإيجابي، والحكم السلبي، والحكم المعدول[2].

(أ)–فعل الحيازة:

يتم فعل حيازة الشيء بثلاث طرق على النحو التالي:

1– الإستيلاء المباشر على الشيء من الناحية المادية الفيزيقية، وذلك هو الإستيلاء البدني، وتلك هي وجهة نظر الإحساس التي ترى أنّ تلك الطريقة هي أتمّ الطرق وأكملها، لأنّني عندئذ أكون حاضرا على نحو مباشر في هذه الحيازة، ومن ثمّ يمكن التعرّف على إرادتي فيها، لكن هذه الطريقة في أعماقها ذاتية ومؤقتة ومحدودة.

2– كذلك حين أفرض شكلا معينا على شيء ما، فتلك أيضا طريقة من طرق ممارسة فعل الحيازة وإثبات ملكيتي للشيء، وينطبق ذلك على الموجودات العضوية التي تتمثّل الفعل الذي أمارسه فلا

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 39.

[2]– المصدر نفسه، ص 43.

يكون بعد ذلك خارجا عنّي، ومن أمثلة ذلك: حراثة الأرض وزراعة النبات، وتربية الدواجن، واستئناس الحيوانات، ورعاية حيوانات الصيد (...) إلى آخره.

3- وقد أكتفي في ممارسة فعل الحيازة بوضع علامة مميزة على الشيء تدلّ على أنّه ملكي، كما هي الحال حين أضع لافتة تحمل إسمي على أرض فضاء، أو أضع رمز الشركة التي أملكها...إلخ، فهذه العلامة تدلّ على أنّني وضعت عليه يدي، وأنفدت فيه إرادتي، وتلك هي الطريقة الثالثة في ممارسة فعل الحيازة، وهي أضعف الطرق جميعا[1].

(ب) استخدام الشيء:

لا يكفي فعل الحيازة وحده، بل لا بدّ لهذا الشخص من استخدامها، ومن هنا قال هيجل: "إنّ العلاقة بين الإستخدام والملكية هي نفسها على غرار العلاقة بين الجوهر والعرض، أو بين الجوّاني والبرّاني، أو بين القوة ومظهر تحقّقها، فكما أنّ القوّة لا توجد إلاّ في مظهر تحقّقها، فكذلك الأرض الزراعية لا تكون أرضا زراعية إلاّ بإنتاجها للمحاصيل الزّراعية. وعلى ذلك " فمن يحقّ له استخدام الأرض الزراعية استخداما دائما وتاما، فهو المالك لها(...)، هو المالك للأرض ومحاصيلها في آن واحد، إذ أنّ فعل الحيازة لا بدّ أن يكمله فعل الاستخدام، حين لا يتضمّن حق الملكية، الحق الكامل في استخدامها، فإنّه يكون حقا ناقصا(...)"[2].

إنّ استخدام الشيء يمثّل اللحظة الثانية من لحظات الملكية الثلاث. أعني لحظة السلب، وإن تساءلنا كن أين يأتي السلب هنا؟ كانت الإجابة: إنّ استخدام الشيء يعني تغيير شكله، أو بمعنى آخر: يسلب عن الشيء خصائصه الجزئية، فالأرض قد تغير شكلها حين قمت باستخدامها وزراعتها، فلم تعد بعد كما كانت قبل استخدامي لها، وهذا هو الطابع السلبي لهذه اللحظة.

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 43-44.

[2]- المصدر نفسه، ص 45.

يقول هيجل:" إنّ فعل الحيازة يعني في جوهره إظهار إرادتي على الشيء، والبرهنة على أنّه ليس مطلقا، وليس غاية في ذاته. ويظهر ذلك واضحا حين أضفى على الشيء غرضا لا يكون هو غرضه المباشر. بل إنّني حين أملك شيئا حيا فإنّني أعطيه نفسا جديدة لم تكن له من قبل: أعطيه نفسي"[1].

(ج) الإغتراب Alienation*

هو مركّب اللحظتين السابقتين، أعني أنّه إيجابي وسلبي في آن واحد معا، فهو سلبي لأنّ نقل ملكيتي لشيء من الأشياء إلى غيري من الناس تعني تنازلي عن هذا الشيء أو استبعادي له أو تركي له. وهو إيجابي لأنّ الشيء الذي أتنازل عنه بهذا الشكل لا بدّ أن يكون ملكي تماما، إذ كيف يمكن لي أن أتنازل عن شيء لو لم يكن ملكي أوّلا[2].

ومعنى ذلك أنّه طالما كان لي الحق بوصفي شخصا في ملكية الأشياء، أي أن أضع يدي عليها (لحظة الإيجاب) فإنّ لي الحق كذلك في أن أحوّل هذه الملكية إلى فعل، أعني أن أستخدم الشيء وأعيد تشكيله، أو أن أسلب عنه خصائصه الجزئية التي كانت له (لحظة السلب) ثمّ لي حقا مساويا في أن أتخلى عنه أو أتنازل عن ملكيته (مركب الإيجاب والسلب) وتلك هي عناصر الملكية.

ويتم التنازل عن الملكية بإحدى طريقتين: إمّا بفعل محدود صريح، أو بعملية طويلة وغير محددة، وهي في الحالة الأخيرة تتبدّى على شكل فشل مستمر لتأكيد حيازة الشيء واستعماله، ويتقدم فقدان الشيء بالتقادم أو يسقط بمضي المدة. والمدّة التي ينبغي أن تنقضي لكي يسقط الحق في ملكية الشيء يحددها القانون، وهي بالطبع عشوائية، لكنّها لا بدّ أن تكون كافية لأن تبين أنّ إرادة المالك السابق قد تخلّت حقا عن الشيء، فالمبدأ نفسه ليس عشوائيا. إنّ الملكية وجود خارجي

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 45-46.

* تعدّدت الترجمات لهذه الكلمة العسيرة التعريب فهناك: الإستلاب، والإنسلاخ، والألينة، لكن ربّما كانت كلمة الإغتراب مع عدم دقّتها– أقرب إلى المعنى الهيجلي– بشرط أن تفهم هنا بمعنى تحويل الملكية إلى الغير (هيجل، فلسفة الحق، ص 46).

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 46.

للإرادة، وهي من ثمّ تخضع للزمان، فالإرادة لابدّ أن تؤكّد نفسها للزمان. يقول هيجل:" إنّ التقادم لم يدخل إلى القانون من اعتبار خارجي فحسب، بل يتعارض مع الحق بمعناه الدقيق، أعني الذي يهدف إلى فضّ المنازعات وألوان الخلط التي أحدثتها المزاعم القديمة حول حماية الملكية، بل إنّ التقادم يقوم على العكس من ذلك في أساسه على الطابع النوعي الخاص للملكية بوصفها " واقعية"، أعني على القول بأنّ الإرادة لكي تحوز شيئا فلا بدّ أن تعبر عن نفسها في هذا الشيء" [1]. ويطبق هيجل نفس المبدأ على النصب التذكارية التي صنعتها أجيال سابقة، كما يطبقها على حقوق الأسرة في ملكية حقوق المؤلف، وعلى الأرض الخلاء. فعندما تنتفي إرادة المالك الأصلي عن شيء من الأشياء فإنّه يصبح بغير صاحب Res Nullius ويمكن أن يصبح ملكية خاصة للآخرين.

أمّا ما يتعلّق بالشخصية وحرية الإرادة، والأخلاق، والدين فهي تؤلّف ماهية الوعي الذاتي للفرد، وبالتالي لا يمكن التنازل عنها. ومن هنا فإنّ الرقّ والعبودية، والحرمان من الملكية، أو السيطرة الناقصة عليها هي انتهاك للحق المجرّد. ويتمثّل التنازل عن العقل والأخلاق والدين في الخرافة والخضوع لسيطرة الآخرين، أو القوة التامة التي أمنحها لشخص غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي أن أقوم بها، أو تحديد الواجبات المرتبطة بمصير شخص، أو تحديد الحقيقة الدينية(...)[2]، وموافقة المرء الخاصة ورضاه ليست أمورا ملزمة في هذه الحالة، لأنّ الذات لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الشيء المحض:" فمن طبيعة الأشياء أن يكون للعبد الحق في تحرير نفسه، ولو أنّ أيّ شخص انحطّ بحياته الأخلاقية وأجّر نفسه إلى لصّ أو قاتل، فذلك بطلان كامل(أو سلب مطلق) وكلّ إنسان مرخّص له أن يخرق هذا العقد، مادام الاتفاق من الناحية الداخلية باطل، وقل نفس الشيء لو أنّني أجّرت شعوري الديني للكاهن أو القسيس[3].

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 47.

[2]– المصدر نفسه، ص 47.

[3]– المصدر نفسه، ص 48.

ونفس المبدأ يطبّق على الانتحار إذ يمكن أن ينظر المرء إلى حياته على أساس أنّها ملكه الخاص، وبالتالي له الحق في أن يطبق عليها عناصر الملكية الثلاثة الحيازة والاستخدام والتنازل عنها، لكن هل يحق للإنسان أن يهلك حياته؟ إنّ الانتحار قد ينظر إليه لأوّل وهلة على أنّه عمل من أعمال الشجاعة، لكنّها شجاعة كاذبة فاسدة(...) وقد ينظر إليه من ناحية أخرى على أنّه سوء طالع...لكن السؤال الأساسي هو: هل يحق لي أن أهلك حياتي؟ والجواب هو: أنّني بوصفي هذا الفرد فإنّني لست سيدا لحياتي، لأنّ ليست شيئا خارجيا عن شخصيتي لكنّها هي نفسها هذه الشخصية المباشرة.

وبعبارة أخرى: أنّ جميع الحقوق تقوم على فكرة الشخصية، ومن هنا فإنّ حق الملكية ليس إلاّ مظهرا من مظاهر الملكية وتموضعها في العالم الخارجي، في حين أنّ الإنتحار معناه القضاء على هذه الشخصية تماما، ولهذا فليس ثمّة حق للإنتحار:" فالحياة ذاتها لا يمكن استلابها، طالما أنّه لا يجوز للشخص أن يتخلّص مما هو جوهريّ في وجوده بوصفه شخصا، ومن هنا فإنّه لا يمكن أن يكون له الحقّ في أن يهلك نفسه. إذ أنّ ذلك يتطلّب مرحلة عليا من تحقّق العقل، مرحلة أعلى من الشخص المتناهي، وهي وحدها التي يكون لها الحق في المطالبة بالتضحية بحياة الفرد، وهذه المرحلة هي الدولة"[1].

وعلى الرغم من أنّ المبادئ المكونة للروح لا يمكن التنازل عنها، فإنّ المنتجات الفردية لقوى الذهن يمكن أن تتخارج، ويشير هيجل إلى أنّ العقول أو الروح يمكن أن يضع كثيرا من محتوياته في العالم الخارجي، وعلى الرغم من جانبها الداخلي والخارجي، فإنّ هذه المحتويات يمكن أن تؤخد على أنّها أشياء خارجية، فكما كنت أمارس حريتي في نطاق العالم الخارجي، ففي استطاعتي أن أجعل ذاتي خارجية، أعني أن أتعامل مع ذاتي بوصفها موضوعا خارجيا، وفي استطاعتي بمحض إرادتي أن أجعل ذاتي مغتربة وأبيع إنجازاتي وخدماتي. يقول هيجل: " إنّ المواهب الذهنية، والعلم والفن، بل أمورا دينية كالمواعظ، والقدسات والبركات، وكذلك الإختراعات وما شاكلها، تصبح

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 48.

موضوعات للتعاقد، ويعترف بها وتعامل على نفس النحو الذي تعامل به موضوعات البيع والشراء، مثلها مثل الأشياء التي نعرف أنّها أشياء محضة(...)"[1].

ويثير هيجل مشكلة ما إذا كان حق استعمال الشيء يتضمن حق إعادة إنتاجه. ويقول إنّ النقطة التي ينبغي حسمها في هذا السياق هي ما إذا كان مثل هذا التمييز بين ملكية الشيء وحق إعادة إنتاجه يتفق مع الفكرة الشاملة عن الملكية، وما إذا كان لا يلغي الملكية الحرة والكاملة. فذلك هو الأساس الذي يعتمد عليه اختيار المنتج الأصلي للعمل العقلي في أن يحتفظ لنفسه بإمكانية إعادة إنتاجه، أو التخلي عن هذه الإمكانية، أو ألاّ يعلّق عليه أية قيمة على الإطلاق فيتنازل عنه مع النموذج الأصلي لعمله[2]. وهنا يفرق هيجل بين لونين من الاستعمال: استعمال الشيء لإشباع حاجة فردية، واستعمال الشيء كمصدر من مصادر الثروة وزيادتها عن طريق إعادة إنتاجه. وهذان الاستعمالان نفسهما عمليتان متميزتان في العالم الخارجي، ولهذا فإنّ الفكرة الشاملة للملكية لا تتضمّن أن التنازل عن أحدهما يعني التنازل عن الآخر معه، إنّ حقّ إعادة الإنتاج هو مصدر خاص للثروة وهو جزء مستقل ومحدد من الملكية، ويؤكد هيجل هنا على أنّ الوسيلة الأولى لتقدم العلوم والفنون هي أن نضمن حماية العلماء والفنانين من السرقة، وأن نمكّنهم من الانتفاع بمجهوداتهم، وأن نوفّر الحماية لممتلكاتهم، ويرى أنّ الأمر هنا هو نفسه مع التجارة والصناعة: فالوسيلة الأولى لتقدم التجارة والصناعة هو ضمان حمايتها من القراصنة وقطّاع الطرق[3].

II. التعاقد:

يظهر العقد إلى الوجود الملكية التي لم يعد جانبها الخارجي، أعني جانب وجودها– لم يعد مجرّد" شيء" محض لكنّه يحتوي على لحظة الإرادة، (وبالتالي على إرادة شخص آخر أيضا)، فالعقد هو

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 49.

[2]– المصدر نفسه، ص 51.

[3]– المصدر نفسه، ص 51.

العملية التي ينكشف فيها التناقض بين أن أكون المالك المستقلّ لشيء وأظلّ مثل هذا المالك مستبعدا إرادة الآخر، بمقدار ما أوحد إرادتي مع إرادة الآخر وأكفّ عن أن أكون مالكا[1].

إنّ الانتقال من الملكية إلى التعاقد يتمّ على النحو التالي: الإرادة في الملكية تمارس حريتها في شيء خارجها، فأنا أضع يدي أو إرادتي على شيء ما، وهو بوصفه شيئا يرتبط بغيره من الأشياء، لكنّه بوصفه ملكي، أعني بوصفه تموضعا لإرادتي، فهو يوجد أمام إرادات الآخرين: من أجلها ومن وجهة نظرها ولهذا فهو يرتبط بها. وعلاقة إرادة شخص ما بإرادة شخص آخر كانت ضمنية في حالة الملكية، أمّا الآن فهي تصبح صريحة علنية في حالة التعاقد، ذلك لأنّ التعاقد هو علاقة بين إرادتي وإرادة شخص آخر:" ومن ثمّ فإنّ الفكرة هنا قد تحققت بكفاية أكثر مما كانت عليه في حالة الملكية، ولهذا فإنّ التقدم من الملكية إلى التعاقد فهو بهذا الشكل تقدّم عقلي، وهو خطوة إلى الأمام في سبيل التحقق الفعلي للفكرة(...)"[2]، وعلى ذلك فمرحلة التعاقد هذه ليست مرحلة عرضية لكنّها عنصر جوهريّ في تقدّم العقل وتطوّره، ومن هنا كان للتعاقد أساس عقلي" فالعقل هو الذي يجعل من الضروري أن يدخل الناس في علاقات تعاقدية، تماما كما أنّه يجعل من الضروري أن تكون لهم ملكية، في حين ما يشعرون به هو أنّهم منساقون إلى عمل تعاقدات عن طريق الحاجة بصفة عامة، أو نتيجة الأريحية، أو بفضل ما في التعاقدات من مزايا (...) إلخ، لكن تظلّ الحقيقة كما هي، وهي أنّهم منساقون إلى هذه التعاقدات بفعل العقل الكامن فيهم، أعني بفعل فكرة الوجود الحقيقي للشخصية الحرّة(...)"[3].

لكن إذا كان الناس منساقين إلى الدخول في علاقات تعاقدية فيجب أن نفرّق هنا بين العقد والوعد، فهما أمران مختلفان أتمّ الاختلاف: " والفرق بين الوعد والتعاقد يكمن في أنّ الوعد إقرار

---

[1]– يمكن أن نقول بعبارة أخرى: إنّ الملكية كشكل خارجي من أشكال الوجود هي شيء ما. والشيء بوصفه ملكية يعني أنّ إرادة بشرية قد نفذت إليه. وفي العقد يكون لدينا العملية التي تمثّل وتحل التناقض، أي أنّي أكون المالك المستقلّ الوحيد، فبمقدار ما أكون أنا، في إرادة تتحد مع إرادة الآخر في هوية واحدة، أكفّ عن أن أكون مالكا (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 231).

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 53.

[3]– المصدر نفسه، ص 53.

منّي بأنّني سوف أعمل أو سوف أنجز شيئا في المستقبل، وهكذا يظلّ الوعد مشيئة ذاتية، وهو لأنّه ذاتي فما زال في استطاعتي أن أغيّره، أمّا اتفاق الأطراف في التعاقد فهو يعني من ناحية أخرى أنّه هو نفسه تواجد فعلي لقرار الإرادة. بمعنى أنّني بموافقتي على هذا التعاقد أقوم بنقل ملكيتي إلى الغير فتتوقّف هذه الملكية الآن عن أن تكون ملكيتي بحيث أعرف أنّها أصبحت بالفعل ملكا لشخص آخر غيري(...)"[1]

والواقع أنّ بذور التعاقد موجودة ضمنا في آخر مرحلة وصلنا إليها في الملكية، فاللحظة الأخيرة في الملكية هي الاغتراب: اغتراب ما أملك أو نقل ما أملك إلى الغير بحيث يصبح ملكا لشخص آخر، فكلّ شخص يملك شيئا له الحق في التنازل عن ملكيته هذه لصالح شخص آخر وهذا هو التعاقد.

وكما أنّ لكل إنسان الحق في الملكية، وكما أنّ هذه الملكية ليست قاصرة على شيء بعينه" بل لكلّ إنسان أن يملك أيّ شيء، وكل شيء " كما يقول هيجل، بما في ذلك بالطبع علمه هو ونشاطه الخاص، فكذلك التعاقد لا ينحصر في شيء محدد لكنّه يشمل مجالا واسعا إذ تدخل فيه المنح والعطايا والقروض (....) فقد يكون التعاقد منحة، أو هبة، لو كان أحد طرفي التعاقد ممثلا للحظة السلبية، وهو الطرف الذي يقوم بنقل الملكية إلى الغير، في الوقت الذي يكون فيه الطرف الآخر ممثلا للحظة الإيجابية (فالأوّل يتنازل والثاني يضع يده)، وقد يكون التعاقد تبادلا لو ظلت إرادة الطرفين هي المكونة للحظات التعاقد بحيث يظلّ مالكها"، وهناك لون آخر من التعاقد" لا يكون لي فيه الحيازة على الشيء. لكني مع ذلك لا أزال مالكا له، كما هي الحال حين أقوم بتأجير مترل مثلا"، كما أنّ التعاقد يشمل إلى ذلك كلّه: السلف، والرهونات، وتعاقد الخدمات، والأجور والعمل، والمقايضة، والصفقات، والبيع والشراء، والودائع والكفالات(...) إلخ[2].

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 54.

[2]– المصدر نفسه، ص 55.

وإذا كان التعاقد يشمل هذه المجالات الواسعة التي تتعلّق بمعاملات الناس في حياتهم اليومية، فإنّ هناك مجالين لا يشملهما التعاقد، المجال الأوّل هو الزواج، والمجال الثاني هو الدولة.

III. الخطأ:

يقول هيجل:" كان لدينا في التعاقد علاقة بين إرادتين بوصفهما إرادة مشتركة. غير أنّ هذه الإرادة المتحدة في هوية واحدة ليست إلاّ إرادة كلية نسبية، موضوعية بوصفها كلّية، وهي بهذا الشكل لا زالت تعارض الإرادة الجزئية، ففي التعاقد تعهّد يتضمّن الحق في إنجازه، لكن هذا الإنجاز يعتمد من ناحية أخرى على الإرادة الجزئية التي– لكونها جزئية– فإنّها قد تعمل بشكل مخالف لمبدأ الإرادة. وعند هذه النقطة يظهر السلب الذي كان موجودا بشكل ضمني في مبدأ الإرادة منذ البداية، وهذا السلب هو بالضبط ما نسمّيه بالخطأ"[1].

والعلاقة بين الحق والخطأ تشبه العلاقة بين الماهية والظاهر:" فالخطأ هو مظهر من هذا النوع، وهو حين يختفي يكتسب الحق طابع الشيء المعيّن الصحيح، وما نسمّيه هنا ماهية هو بالضبط مبدأ الحق في مقابل الإرادة الجزئية التي تلغي نفسها بوصفها زائفة"[2].

عندما يكون الحق شيئا جزئيا، وبالتالي متعدد الأشكال في مقابل كليته الضمنية وبساطته، فإنّه يكتسب شكل المظهر:

أ– وهذا المظهر للحق حين يكون ضمنيا أو مباشرا فهو الخطأ غير المتعمد أو الإساءة المدنية.

ب– الحق يصبح مظهرا عن طريق الفاعل نفسه– النصب.

ت– الفاعل يجعل الحق عدما تماما، وتلك هي الجريمة.

(أ) **الخطأ غير المتعمد:** وهو موجود في حياتنا اليومية في صورة المنازعات المألوفة حول ملكية أرض أو عقار(...) إلخ. والعنصر الهام في هذا اللون من الخطأ أنّ الأطراف المتنازعة لا ينكر أحد

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 56.

[2]– المصدر نفسه، ص 56-57.

منها الحقّ بعينه عامة لكنّه ينكر حقّ خصمه فقط" فلو أنّ أحدا من الناس فسخ تعاقده معي، فإنّه بذلك لا ينكر حقّي بصفة عامة، كلا، ولا هو ينكر ملكيتي ككلّ، لكنّه ينكر فحسب أنّ لي الحق في أن أدخل هذه الملكية الجزئية (موضوع التراع) ضمن الأشياء التي أطلق عليها كلمة" ملكي"، ومن ثمّ فإنّ الحكم الذي يصدره خطأ ضدّي هو " هذا الشيء ليس ملكك على الرغم من أنّني أسلك بأنّك تملك أشياء أخرى".

وإذا كان الخطأ هو مظهر الماهية، أو هو الظاهر غير الماهوي بالنسبة للماهية التي هي الحق في هذه الحالة، فإنّ هذا اللون من الخطأ– أي الخطأ غير المتعمّد– هو أوّل مظهر أيضا وهو لهذا(...) مظهر ضمني فحسب، أعني أنّه يتضح صراحة بعد ذلك، أو بمعنى آخر، لو أنّ الخطأ بدا أمام عيني حق، فإنّ الخطأ يكون في هذه الحالة خطأ غير معتمد، ويكون المظهر هنا مظهر من وجهة نظر الحق لا من وجهة نظري(...)، لأنني لا أدرك أنّه خطأ لكنّي أعتقد أنّني على حق، وأن من حقي أن أملك هذه الأرض، ومن هنا فإنّ هذا اللون من الخطأ لا يكمن فيه سوء النية أو تعمّد الخطأ، لهذا فإنّ المحاكم وحدها هي التي تختصّ بالفصل بين الخصوم المتنازعة حول هذه الحقوق، ويقدّم كلّ خصم أسسا ومبررات مختلفة[1] والسمة المشتركة بينهم هي أنّهم جميعا متفقون على احترام الحق بصفة عامة.

(ب) **النصب أو الاحتيال:** والفرد هنا يوحي للآخرين ويوهمهم أنّه يعمل وفقا لقانون الحق إلاّ أنّه يعلم تمام العلم أنّه يعمل ضدّه. ولهذا فإنّ الحقّ في هذه الحالة يكون في نظري مظهرا فحسب. يقول هيجل:" النوع الثاني من الخطأ هو النصب أو الاحتيال، والخطأ هنا لا يكون مظهرا من وجهة نظر الحق لأنّني أقوم بخداع الآخرين. فالحق في حالة النصب– هو في عيني– ليس إلاّ مظهرا فحسب. لقد كان الخطأ في الحالة الأولى (أي الخطأ غير المتعمد) مظهرا من وجهة نظر الحق. وفي الحالة الثانية لا يكون الحق في نظري سوى مظهر فحسب"[2].

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 57–58.

[2]– المصدر نفسه، ص 58.

(ت) **الجريمة:** ويصل الخطأ إلى ذروته في الجريمة، فهنا لا يكون ثمّة احترام لا لمبدأ الحق ولا لما يبدو لي حقا، ذلك لأننا نجد هنا انتهاكا للجانبين الذاتي والموضوعي في آن واحد، فالخطأ في حالة الجريمة خطأ في ذاته ومن وجهة نظري في ذات الوقت، فلست أهدف في هذه الحالة أن يعتقد الشخص الذي تقع ضده الجريمة أنّ الخطأ حق كما هي الحال في النصب. وعلى ذلك فالفرق بين الجريمة والنصب حسب هيجل يتمثّل في أنّ صورة الفعل في حالة النصب لا تزال تتضمّن معرفة الحق– وهذا هو بالضبط ما تفتقر إليه الجريمة(...) فالمجرم لا يعترف بقانون الحق على الإطلاق، ولا هو يوهم الناس أنّه يسير وفقا له، لكنّه يلغيه صراحة، وما يلغيه ليس هو الحق الجزئي لفرد آخر، لكنّه ينفي الحق الكلّي بما هو كذلك:" فالجريمة سلب للحق بما هو كذلك فإنّه ينكر حقه الخاص، فهو ينفي الطابع الأساسي الذي لا يمكن استلابه، وهو الطابع الذي يجعله موجودا عاقلا، ومن ثمّ فإنّ ماهية العقاب هي الجزاء، وهذا الجزاء أمر يختلف تمام الاختلاف عن الانتقام الفردي البدائي الذي يجعل الخطأ متعددا بحيث يتكرر في سلسلة لا حد لها من الأخذ بالثأرVendetta. ويبدو أنّ هيجل يريد أن يقول إنّ المجرم وهو يقاسي من العقاب إنّما يشرب من نفس الكأس، أو بتعبير أكثر دقة: يسترد هذه الكأس نفسها، وهو بالتالي يلغيها. ولهذا فإنّ المجرم يستحقّ العقاب من أجل ذاته هو: أوّلا كموجود عاقل حتى نردّ إليه اعتباره بوصفه شخصا له حقوق وهو يستحقّ العقاب، ثانيا من أجل ضحيته، أو قل: إنّه يستحق العقاب من أجل الحالة التي وحد فيها نفسه مع ضحيّته(...)"[1].

وعلى ذلك فالعقاب حسب هيجل فعل مطلق من أفعال العدالة، ومن هنا كانت النظرة إليه على أساس أنّه رادع فحسب، أو حتّى على أنّه مطلب ضروري لإصلاح الجريمة ليست إلاّ نظرة ضحلة للعقاب لأنّها تعتبره وسيلة لغاية أبعد، وليس معنى ذلك أنّ العقاب لا يردع الناس من ارتكاب الجرائم أو أنّه لا يساعد في علاج الجريمة، لكن القول بأنّ الطبيعة الجوهرية للعقاب هي أنّه وسيلة لغاية هو قول خاطئ، إذ أنّه بغضّ النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن للعقاب أن يحقّقها، فإنّ القانون المطلق للحقّ يحتّم أن يعقب الجريمة ألم وعقاب، فهو ليس حيلة بشرية للمحافظة على

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 58–59.

الملكية أو الحياة: إنّه بالأحرى قانون الكون، وضرورة للعقل تنبع من قلب الأشياء ومركزها[1]، فالانتقام يستند إلى الدوافع والبواعث الجزئية التي تعتمد بدورها على الإرادة الجزئية، وهو لذلك خطأ جديد. فالعدالة تلغي الجريمة وتعيد الحق إلى نصابه، أمّا الانتقام فهو يضيف خطأ جديد إلى الخطأ الأوّل، وهذا الخطأ الجديد هو أيضا قصاص وانتقام يولد خطأ ثالثا...وهكذا يكون لدينا سلسلة لا حدّ لها هي ما يسمّى بالأخذ بالثأر، وهو ما يطلق عليه في المنطق اسم اللامتناهي الزائف أو الفاسد، أمّا اللاّمتناهي الحقيقي فهو العدالة– أو الحق– التي لا تؤدّي إلى خطأ جديد لكنّها تسلب الخطأ أصلا وتبرز الحق من جديد. لكن كيف يظهر اللامتناهي الحقيقي هنا وكيف يؤكّد الحق نفسه؟.

الحق الكامن في الجريمة هو الذي يعالج على أنّه وجود عقلي، ومن هنا يمكن أن ينظر إلى الجريمة على أنّها مجرّد فعل عارض، بل لا بدّ من النظر إليها على أنّها تتضمّن جانبا عقليا أيضا" فما هو متضمن في فعل المجرم ليس تصوّر الجريمة فحسب، بل إنّ الجانب العقلي موجود أيضا في الجريمة بما هي كذلك، سواء أراد المرء أم لم يرد"، ما المقصود بالجانب العقلي هنا؟ المقصود أنّ فعل الجريمة ذاته إنّما هو تأكيد لقانون تريد الجريمة أن يكون كليا، ومن ثم فالعنف لا بد أن يعاقب بالعنف، لأنّ المجرم بفعله نفسه يقرّر العنف مبدأ عاما، أو هو يشرع قانون العنف، ولهذا فإنّنا حين نعاقب المجرم فإنّما نعاقبه بقانونه نفسه" بل إننا بمعاقبتنا للمجرم، فإنّنا نكرّمه، ونردّ إليه اعتباره بوصفه موجودا عاقلا، والذين ينظرون إلى العقاب على أنّه ردع أو إصلاح إنما يضعون الناس مع الحيوانات على صعيد واحد(...)"[2]، إذ أنّ من حق المجرم بوصفه موجودا عاقلا أن ينظر إلى فعله على أنّه كلّي، لأنّ فعله هو تعبير عن إرادته، وهو قد قرر أن يكون العنف قانونا، ومن ثمّ كان تطبيق هذا القانون نفسه عليه عملا من أعمال العدالة"[3].

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 60-61.

[2]– المصدر نفسه، ص 61.

[3]– المصدر نفسه، ص 62.

أمّا عقوبة الإعدام فلا شك أنّ هيجل يوافق عليها، وإن كان يميل إلى حصرها في نطاق ضيّق، يقول:" إنّنا نعرف أنّ بيكاريا* Beccar عارض حق الدولة في تطبيق عقوبة الإعدام محتجا بأنّنا لا يمكن أن نزعم أنّ العقد الاجتماعي يتضمّن موافقة الأفراد على إعدامهم، بل إنّنا ينبغي علينا بالأحرى أن نفترض العكس. غير أنّ الدولة بصفة عامة ليست تعاقدا بين الأفراد، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا، ولهذا فهي تقتضي في بعض الأحيان استرداد هذه الحياة، وهذه الممتلكات، وتطالب الأفراد بالتضحية به (...)"[1] وخلاصة ذلك أنّ الجريمة تستدعي العقاب– ومع تحقيق العقاب تنبثق أخلاق الضمير.

* سيزار بيكاريا (1735–1793) مشرّع وعالم اقتصاد إيطالي ولد في ميلانو واصبح أستاذا للقانون والاقتصاد في جامعتها. سبق في محاضراته الاقتصادية نظريات آدم سميث ونظريات مالتوس في السكان، وفي نظرياته القانونية أدان مصادرة الممتلكات، والتعذيب، وعقوبة الإعدام ودافع عن امكان منع الجريمة عن طريق التربية وكان لأفكاره أثر ضخم في روسيا وفرنسا (ولتس ستيس، فلسفة الروح، ص 78).

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 62.

المبحث الثاني

مفهوم الأخلاق عند هيجل

لقد كان لدى هيجل اهتمام كبير بالموضوعات الأخلاقية والسياسية، فقد أعجب باليونان وحركة التنوير بالإضافة إلى تأثير مهم للغاية هو تأثير كانط، فقد كان لكتابه "الدين في حدود العقل وحده" أثر عظيم، فالمسألة الأساسية التي تهمه مسألة خلقية، وقد كان لكتاب هيجل" حياة يسوع" مرحلة مهمة من مراحل تفكير هيجل، وهي المرحلة التي كان فيها واقعا تحت التأثير المباشر لكتاب كانط " الدين في حدود العقل وحده" حيث كانت إهتمامات هيجل أخلاقية وليست تاريخية، يقول يسوع:" لا شكّ أنّه قد فرض عليكم أن تحبّوا أصدقاءكم وأمّتكم، ولكن إلى جانب هذا قد سمح لكم أن تكرهوا أعداءكم والغرباء، أمّا أنا فأقول لكم: احترموا الإنسانية حتى في أعدائكم، وإذا لم يسعكم أن تحبّهم، فتمنوا الخير على الأقلّ، لهؤلاء الذين يلعنونكم واصنعوا البر للذين يكرهونكم(...)"، ويقول أيضا:" اعمل وفق قاعدة تريد لها أن تكون قانونا للناس جميعا، تلك هي القاعدة الأساسية للأخلاق ومضمون جميع الشرائع والكتب المقدسة عند كافة الشعوب"[1].

لقد تصرّف هيجل بحرية لا تحسب حساب لنص الأناجيل، فأعطاها معنى كانطيا تماما فتحولت تعاليم المسيح إلى أخلاق كانطية، لقد تبنّى هيجل في هذه المرحلة رأي كانط في"أنّ الإصلاح الخلقي هو الغاية الحقيقية لكل دين عقلي، وأخد يؤكد على قدرة العقل البشري على أن يفرض ناموسه على نفسه"[2].

تأثّر هيجل بأستاذه كانط ولهذا فقد اعتبر الأخلاق مؤسّسة في جوهر العقل، إلاّ أنّ موقفه هذا لم يستمر إلاّ لفترة قصيرة، وكتابه" نقد المسيحية الوضعية" الذي كتبه في نفس العام يدلّ بوضوح على الإتجاه إلى التحرر من هذا الموقف.

لقد بدأ إهتمام هيجل بالأخلاق مند فترة بيرن، حيث تناول بالدراسة الصلة بين الدين والأخلاق، ليبين ما للأول من دور في الإعلاء من شأن القيم الأخلاقية. كما نجده قد تحدّث عن

[1] – هيجل، تطور هيجل الروحي، مصدر سابق، ص 13-14.

[2]– وولش لوكاتش، الأخلاق عند هيجل، دراسة وتقديم وترجمة أ.د, أحمد عبد الحليم عطية، (د.ط)، 2017، ص 15.

الأخلاق في " مقالة في الحق الطبيعي" في الصحيفة النقدية للفلسفة، والثاني " نسق الأخلاق" الذي يدرس النشاط العملي للإنسان بصفة عامة.

يرى هيجل أنّ جوهر النشاط الإنساني إنّما هو مشاركة أفراد الجماعة في حياة متعالية هي حياة الفكر والروح، ولهذا نجده يعارض فلسفة كانط العملية التي تقوم على مبدأ الواجب لكي يجعل من الفعل الأخلاقي فعلا يقوم على اندماج الفرد في حياة الكل مادام الفرد لا يخرج عن كونه عضوا في جماعة معينة. [1]

تتكون أعمال هيجل الأخلاقية والسياسية في مجلد واحد هو " فينومينولوجيا الروح" 1807 الذي يقدم لنا فكر هيجل الخاص، فالروح تظهر وتتقدم من مرحلة إلى أخرى حتى تصل إلى الروح الأخلاقي، إنّ فينومينولوجيا الروح مرحلة مهمّة في الأخلاق الهيجلية.

الأخلاقية Morality عند هيجل موضوع يتعلق بالضمير الداخلي للفرد، وهي لا تنطبق إلاّ على الحالة الداخلية للإرادة. أمّا الأخلاق فهي شيء ذاتي خالص، وهي تستبعد جميع الواجبات المرتبطة بالأسرة، المجتمع والدولة لأنّها كلّها تمثل مؤسسات موضوعية، أمّا أخلاق كالطهارة أو العفة فإنّه لا يندرج تحت إسم الأخلاق[2].

الأخلاقية هي إتفاق الإرادة الموجودة مع فكرتها الشاملة أعني مع الإرادة الكلية لوجدنا عندئذ أنّ هذا الاتفاق لا يظهر بالفعل حتى نصل إلى مرحلة الأخلاق الاجتماعية، فهاهنا فقط تتفق الإرادة مع ذاتها إتفاقا كاملا. فالأخلاقية هي دائرة ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن، فهي عودة الإرادة إلى ذاتها ، عودتها من عالم الأشياء الخارجية إلى نفسها بحيث تتمركز في الداخل، ولهذا السبب نجد أنّ الإرادة هنا لا متناهية ومحددة ذاتيا، وتظهر هذه النتيجة نفسها إذا ما لاحظنا أننا نجد لدينا في

[1]– وولش لوكاتش، الأخلاق عند هيجل ، مرجع سابق ص 16.

[2]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 82.

دائرة الأخلاق سلبا للسلب، والسلب بصفة عامة هو دائرة المتناهي وسلب السلب هو دائرة اللامتناهي الذي امتص ضده في جوفه[1].

وهناك فرق بين الحق المجرد والأخلاقية فالأوّل يوجد ويتجسّد في العالم الخارجي، في حين أنّ الثانية مسألة تتصل بالوعي الداخلي.

ومن تم فالإرادة في دائرة الأخلاق حسب هيجل هي قانون نفسها أي أنها محددة تحديدا ذاتيا، لقد كانت الإرادة في مجال الحق المجرد محددة بواسطة الشيء الخارجي وهو الملكية لأنّ موضوعها شيء خارجي، أمّا الإرادة الآن فقد عادت إلى نفسها واتخذت من ذاتها موضوعا لها ، والقول بأنّ الإرادة في دائرة الأخلاق هي قانون نفسها يعطينا بصفة عامة حق الذات، فالإنسان لا بدّ له بوصفه موجودا عاقلا ولا متناهيا أن يحدّد نفسه بنفسه وألاّ يسمح بأيّ تحدد من مصدر خارجي ، صحيح أنّ أوامر الأسرة والدولة بمثابة التحديد الخارجي للفرد لأنّها تعدّ الجانب الموضوعي في دائرة الأخلاق، لكن سوف يتضح في الوقت

المناسب أنّ هذه الموضوعية ليست سوى إسقاط الذات من داخلها على الخارج، وأنّ الموضوع ليس شيئا آخر سوى الذات وقد أصبحت موضوعية، وبالتالي فإنّ الذات حين تحكم بواسطة هذه الموضوعية فإنّها في الواقع لا يحكمها إلاّ ذاتها فحسب.

فأنا حين أطيع الأوامر الحقيقية للدولة فأنا لا أطيع سوى ذاتي الحقّة وحدها، أعني ذاتي الكلية. لكن إذا ما أخذنا حق الذات الذي يمثل نصف الحقيقة الكاملة والنهائية لأصبحت عندئذ شرّا من حيث المبدأ ، فسوف تدّعي الذات الفردية في هذه الحالة أنها هي وحدها المشرع المطلق لنفسها، وأنّها لا تخضع لأيّ رقابة أيا كان نوعها، وسوف يزعم الفرد أنّه حر يفعل ما يشاء وسوف يقيّم أهواءه وأحلامه ونزوات إرادته بوصفها السلطة الوحيدة التي يلجأ إليها[2].

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 83.

[2]– المرجع نفسه، ص 83.

أساس الإرادة هو الذاتية ، وإرادة الآخرين هي ذلك الوجود الذي أضفيه على هدفي والذي هو في الوقت نفسه بالنسبة لي آخر، ومن تم فإنّ تحقيق إنجاز هدفي يتضمن هوّية إرادتي مع إرادة الآخرين وأن تكون ذات علاقة إيجابية بإرادة الآخرين. فالفعل الأخلاقي هو شيء ينجز في تعاون مع إرادة شخص آخر، ومن تم فإنّ إنجازه سوف يتحول ليصبح تعبيرا عن إرادة مشتركة وهيجل لا يعترف " بأخلاق في جزيرة مهجورة" كالتي ذكرها كانط[1].

إنّ تخارج الإرادة الذاتية أو الأخلاقية هو الفعل، ويتضمن الفعل خصائص معينة نشير إليها:

أ- في تخارجه لا بد أن يعرف على أنه فعلي .

ب- لا بد أن يحمل أساسا على الفكرة الشاملة بوصفه " ماينبغي".

ت- لا بد أن تكون له علاقة جوهرية بإرادة الآخرين.

حقّ الإرادة الأخلاقية يتضمّن ثلاثة أوجه:

أ-الحق الصوري أو المجرد للفعل- الحق الذي يبرر مضمون الفعل إلى الوجود المباشر- سيكون من حيث المبدأ ملكي، وعلى هذا النحو يكون الفعل غرض الإرادة الذاتية.

ب-الجانب الجزئي من الفعل هو مضمونه الداخلي بوصفي واعيا به في طابعه العام، ووعيي بهذا الطابع العام يشكل قيمة الفعل، والمبرر الذي يجعلني أعتقد أن من الخير أن أفعله باختصار يشكل نيتي.

ت- مضمونه هو هدفي الخاص، وهدف وجودي الجزئي الفردي هو الرفاهية.

ث-هذا المضمون (بوصفه شيئا داخليا وهو في الوقت نفسه لم يرتفع بعد إلى كليته بوصفه الموضوعية المطلقة) هو الغاية المطلقة للإرادة أو هو الخير الذي يعارض في دائرة الفكر الإنعكاسي الكلية الذاتية التي هي أحيانا شر وأحيانا أخرى : ضمير.[2]

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 269.

[2]- المصدر نفسه، ص 272.

وتمرّ الأخلاقية بثلاث مراحل هي: الغرض والمسؤولية، النية والرفاهية، الخير والشر. و لا يمكن أن يقال أنّ الأخلاق أصبحت موجودة وجودا حقيقيا إلاّ في المرحلة الأخيرة وحدها. أمّا المرحلتان الأوليتان فهما عاملان في المرحلة الثالثة فحسب.

1- الغرض والمسؤولية*:

الإرادة هي بالضرورة الأنا وهي تعمل أو في حالة أداء الفعل، وبذلك فهي تتميّز عن المعرفة التي هي الأنا وهي تفكر، ولّما كانت الأخلاقية متعلقة بالإرادة فهي إذن موضوع يتعلق بالفعل أو العمل، فلا بدّ للإرادة أن تخرج إلى الفعل. ويمكن للإرادة أن تمارس الفعل في الأشياء الخارجية الموجودة في العالم الخارجي وحدها، ومضمون فعلها هو إحداث تغير في هذا العالم الخارجي. لكن لّما كانت الموضوعات الخارجية مرتبطة بجميع الموضوعات الأخرى بحيث لا يوجد موضوع معزول عن غيره وإنما الكل يرتبط بعلاقة السببية والضرورة، فإنّ الفعل الذي أقوم به يؤدي إلى سلسلة من النتائج، ولما كان هذا العالم الخارجي هو دائرة

العرضية واللامعقول فإنني لا أستطيع أن أتنبأ بجميع النتائج التي يؤدي إليها الفعل الذي أقوم به. إنّني حين أقوم بسلوك ما ، فإنني أضع جزءا من ذاتي إن صحّ التعبير في هذا السلوك أو أضع جانبا من نفسي في مجرى الأحداث الخارجية اللانهائية الذي قد يحملها إلى أجواء بعيدة وغريبة، لكني في دائرة الأخلاق بوصفي محدّدا تحديدا ذاتيا لا أسمح بشيء لا يخرج من ذاتي يفرض عليّ، بل إنّ ماتريده الإرادة هو وحده الذي يحرّكها ويجعلها تعمل لأنّها لو ارتبطت بما لا تريده فإنها تكون قد ارتبطت بما ليس منها بشيء وليس هو ذاتها. ولذلك فليس في استطاعتي أن أعزو لنفسي جميع النتائج غير المتوقعة لسلوكي، لأنّ افتراض مسؤوليتي عن حادثة ما يعني افتراض ارتباطها بي، وليس في

*مسؤولية Schuld: هذه الكلمة تستخدم في اللغة الألمانية لتشير إلى دلالة أخلاقية أو دون أن تشير إلى هذه الدلالة، ومن ثم فهي قد تعني ذنب أو سبب. فالمجرم مسؤول Sculd عن جريمته، والريح الدافئة قد سببت Schuld ذوبان الجليد. والكلمة الإنجليزية مسؤولية Responsability ربّما كانت أقرب المترادفات لهذه الكلمة، نظرا لأنّها تستخدم كذلك في غير المعنى الأخلاقي(هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 273).

استطاعتي التسليم بذلك بصدد حادثة لا تقع في مجال وعيي حين أعمل أو أسلك سلوكا معينا، وبالتالي لا تخرج من ذاتي أنا ولو فعلت ذلك لانتهكت مبدأ تحديدي لذاتي، ولانتهكت مبدأ حق الذات، وهكذا فإنّ حق الذات الذي هو أساس الأخلاقية يعني أنّ الذات ينبغي أن تكون مسؤولة فقط عما هو موجود في غرضها[1].

2–النية* والرفاهية:

تستخدم كلمتي الغرض والنية عادة على أنهما مترادفتان غير أنّ هيجل يصرّ على استخدام الكلمة الأخيرة (النية أو القصد Intention) بمعنى خاص.

أساس حق الذات هو أن تنكر النتائج المترتبة على فعلها والتي لا تستطيع التنبؤ بها على اعتبار أنّ هذه النتائج ليست نتائج لإرادتها هي ولكنها نتائج لقوى خارجية أدّت بفعل إرادتها إلى سلسلة من الحوادث لم تكن في الحسبان، وهذه النتائج غير المتوقعة مادمنا ندرس الذات هي نتائج عرضية وطائشة وطارئة لأنها يمكن أن تكون أيّ شيء، ففي استطاعة أيّ شخص حاذق أن يخترع مجموعة من الحلقات الوسطى في سلسلة الأحداث وذلك لأنّها عرضية وليست ضرورية، وأنا لست مسؤول عن النتائج الضرورية المترتبة على سلوكي، ولا بدّ أن تكون في نيتي حتى لو كانت نتائج لا أستطيع بسبب غبائي وجهلي أن أتوقعها أو أن

أعتبرها موجودة في الغرض الذي استهدفته، ويصدق ذلك في جميع الأحوال باستثناء حالات الجنون أو الإختلال العقلي أو حالة الأطفال، لأنني في جميع هذه الحالات لست موجودا عاقلا بالفعل رغم أنني كذلك بالقوة ، وبالتالي فلا يمكن أن ينظر إلى النتائج الضرورية للفعل على أنّها جانب من الفعل ذاته، لأنّها هي سلوكي مادمت مسؤولا عنها، وهي في الواقع تؤلف الطبيعة الداخلية الكلية

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، 85.

*النية Absicht تتضمّن من حيث الإشتقاق اللغوي: التجريد، سواء من حيث شكل الكلية، أو من حيث استخلاصها وجها جزئيا من شيء عين ومحاولة تبرير الفعل بالنية الكامنة خلفه تتضمن عزل جانب واحد أو أكثر من جوانب الفعل التي تزعم أنّها ماهية الفعل في جانبه الذاتي. (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 276).

والجوهرية للفعل، وهذا الطابع الجوهري للفعل الذي أريده هو ما يسمّيه هيجل بالنية. وإذا كان الغرض يشمل جميع النتائج المنتظرة لفعلي، فإنّ النية لا تشمل سوى تلك النتائج المنتظرة التي ترتبط ارتباطا ضروريا بالفعل وتشكّل طابعه الخاص[1].

إنّ حق النية يعني أنّ الصفة الكلية للفعل ليست ضمنية فحسب بل سوف يعرفها الفاعل وبذلك ستكون موجودة منذ البداية في إرادته الذاتية. العكس ما نسمّيه باسم حق موضوعية الفعل يعني حق الفعل في أن يثبت نفسه بوصفه معروفا ومرادا من الفاعل بوصفه مفكّرا[2].

الصفة الكلية للفعل هي المضمون المتنوع للفعل بما هو كذلك، عندما يرتد إلى صور الكلية البسيطة. بيد أنّ الذات بوصفها كائنا ينعكس على نفسه وبالتالي جزئية في علاقتها بجزئية موضوعها لها في غايتها مضمون الجزئي الخاص، هذا المضمون هو روح الفعل وهو الذي يحدد طابعه، والقول بأنّ هذه اللحظة الجزئية للفاعل موجودة ومتحققة في الفعل يشكل الحرية الذاتية بمعناها الأكثر عينية، أعني أنّه يشكل حق الذات في أن تجد إشباعها في الفعل. واستنادا إلى هذا الجانب الجزئي يكون للفعل قيمة ذاتية أو فائدة بالنسبة لي ، وفي مقابل هذه الغاية — التي هي مضمون النية– نجد أنّ الطابع المباشر للفعل في مضمونه الأبعد يرتد إلى أن يصبح وسيلة. وبمقدار ماتكون مثل هذه الغاية شيئا متناهيا فإنها يمكن بدورها أن ترتد وتصبح وسيلة لنية أبعد ، وهكذا إلى ما لانهاية.[3]

إلى جانب أن الفرد وجود كلي فهو أيضا وجود جزئي، وهو من هذه الزاوية له رغبات جزئية وأهداف وحاجات(...) الخ. وله الحق في إشباع هذه الجوانب الجزئية بأفعاله مادام مضمونها لا يعارض الإرادة الكلية. ومن هنا كان لكل فعل بالإضافة إلى الغرض والنية غايته الجزئية، فلو أنّني أطلقت الرصاص على شخص ما فإنّ غرضي يشمل جميع نتائج الفعل المنتظرة والتي تقبلها الإرادة أما النية فهي الطابع الكلي للفعل أو النتيجة الضرورية وهي موت الرجل أو القتل. ولكني لم أرتكب

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 85.

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 278.

[3]– المصدر نفسه، ص 279.

القتل لمجرد القتل وإنما لغاية جزئية تبدو ذات قيمة عندي بوصفي فردا كأن تكون مثلا القضاء على منافس في الحب، وقد تكون غايتي هذه خيرا أو شرّا، وإن كانت التفرقة بين الخير والشر لا تتصل بالموضوع في هذه اللحظة الراهنة لأنها لن تظهر إلاّ في القسم القادم[1].

ويمكن أن تكون هذه الغايات الذاتية متساوية من حيث الرتبة والأهمية، أو يمكن لغاية منها أن تندرج تحت غاية أخرى بحيث تكون وسيلة لتحقيق ثالثة، وحين تلتم هذه الغايات في هدف واحد عام فإنها عندئذ تشكل ما يسمى بالرفاهية، والرفاهية هي نفسها السعادة التي سبق أن استنبطناها تحت عنوان العقل العملي. فالرفاهية تظهر في مجال الأخلاق بوصفها عنصرا أخلاقيا في حين أنّ السعادة لا تظهر على هذا النحو، فللذات الحق في أن تنشد رفاهيتها وهذا الحق هو جانبها الأخلاقي[2].

3–الخير والضمير:

إنّ الفرد لا بدّ له أن يعمل، ولا بد أن يكون لعمله غرض ونية وغاية، ولو جمعنا الغايات والنوايا والأهداف الخاصة بإرادة الفرد لا بد أن تتفق مع الإرادة الكلية، وتلك هي الأخلاق، واتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير، فالإرادة التي تتفق مع الفكرة الشاملة للإرادة أعني مع كلّيتها تكون في هذه الحالة خيرا، والإرادة التي تعارض الكلية تكون شرا لأنّها لا تكشف إلاّ عن الأهواء والنزوات الخاصة وتجعل من نفسها قانونا يعارض العقل ويعارض الكلي، فهذه الأهواء والرغبات والنزوات هي في جوهرها جزئية وليس لها أي صفة من صفات الكلية، إنها غاياتي أنا فحسب ولا شيء غير ذلك أو هي أهوائي ونزواتي وإرادتي أنا الخاصة، وبالتالي فليس لها صفة القانون، فما هو كلي في إرادتي ليس تلك الغايات الجزئية وإنما هو عنصر العقل، والعقل بوصفه كليا يمكن أن يكون

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص86.

[2]– المرجع نفسه، ص 86.

قانونا، وإرادتي بوصفها إرادة عاقلة، كلية وهي متحدة مع الإرادة الكلية، لكن إرادتي من حيث هي إرادة لا معقولة متعلقة

بتروات طارئة فإنّها مسألة خاصة بي أنا، ومن هنا فإنّ الإرادة التي تنشد العقلانية أي تنشد سيادة العقل في العالم هي الإرادة الخيرة، والواقع أن تعبير "الإرادة الكلية" لا يعني شيئا سوى الإرادة العاقلة. فبمقدار ما تكون إرادتي عاقلة فإنّها لن تكون إرادتي فحسب، وإنّما ستكون كلية لانّ العقل هو الكلي، إنّه ما هو مشترك بين الموجودات العاقلة جميعا في حين إرادتي الخاصة وأهوائي ونزواتي هي شيء خاص بي فحسب، ومن هنا فإنني حين أريد شيئا عقليا فإنّ إرادتي سوف تتفق مع الإرادة الكلية أو سوف تتفق مع فكرتها الشاملة وهي من تم خير. أما حين نريد غايات خاصة فحسب، غايات ليست عقلية فإنّها ستكون في هذه الحالة شرا.[1]

إذن الأخلاق تعتمد على إرادتنا للكلي والعقلي وفعلها تبعا له. فالسلوك الخير هو السلوك العاقل، لكن هذا القول لا يعطينا سوى قاعدة مجردة وفارغة لأنّه لا يزودنا بأي إجابة عن السؤال التالي: ماهي الأفعال العاقلة والكلية؟ وماهي الغايات العاقلة والكلية؟

إنّ المبدأ الهيجلي عن العقل هو الكلي الذي يميز نفسه تميزا ذاتيا. فوضع الأخلاق كشيء متميز عن الأخلاق الاجتماعية هو وضع يمثل حق الذّات. فالذات تدّعي هنا أنّها تحدد نفسها على نحو مطلق وأنّها قانون نفسها. وهذا يعني أنني لن ألجأ إلاّ إلى ذاتي وحدها للإجابة عن السؤال: ماهي الأفعال الكلية أو العقلية أو الخيرة؟ أعني أنني سوف أبحث داخل نفسي أو داخل صدري عن إجابة لهذا السؤال، ولما كنت موجودا عاقلا فإنني أدّعي أنّني أستطيع أن أعرف بيقين مطلق ما هو عقلي، وما هو كلي، وما هو خير من مصادري الداخلية الخاصة في وعيي وحده. وهذا الموقف هو موقف الضمير الذي يظهر في دائرة الأخلاق[2].

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 87.

[2]– المرجع نفسه، ص 89–90.

يعرّف الخير بأنه اتفاق الإرادة مع فكرتها الشاملة. والفكرة الشاملة للإرادة هي الإرادة بوصفها كلية، وما هو كلي هو العقل. وبالتالي فالخير يتوقف على السلوك العقلي، فإتحاد الإرادة مع فكرتها الشاملة هو الخير أما الشر فهو اتباع الإرادة لأهوائها ونزواتها اللاّعقلية ولغايتها الخاصة المعارضة للعقل أو المضادة للإرادة الكلية.

فالخير هو ماله قيمة بالنسبة للإرادة الذاتية، وهذه الإرادة الذاتية لا قيمة لها ولا كرامة إلاّ من حيث اتفاقها مع الخير في النية والتقدير. ولّما كان الخير عند هذه النقطة لا يزال فحسب هو هذه الفكرة المجرّدة للخير، فإنّ الإرادة الذاتية ليست بعد مندمجة فيه ولا تقوم طبقا له. وبالتالي فإنّها ترتبط مع الحق بعلاقة، وهذه العلاقة هي أنّ الخير ينبغي أن يكون جوهريا بالنسبة لها، أعني: ينبغي لها أن تجعل من الخير هدفها وأن تحقّقه بالفعل على نحو كامل، في حين أنّ الخير من جانبه يجد في الإرادة الذاتية وسيلته الوحيدة لكي يخطو إلى عالم الواقع الفعلي. فحقّ الإرادة الذاتية هو أنّ ما تتعرّف عليه بوصفه صحيحا سوف تراه خيرا، وأنّ الفعل بوصفه هدفها يدخل في الموضوعية الخارجية سوف ينسب إليها على أنّه حق أو خطأ، خير أو شرّ، مشروع أو غير مشروع طبقا لمعرفتها للقيمة التي للفعل في موضوعيته[1].

ترتبط الذات الجزئية بالخير على أنّه ماهية إرادتها، ومن ثمّ ينشأ مباشرة من هذه العلاقة التزام هذه الإرادة، وما دامت الجزئية تختلف عن الخير، وتقع في مجال الإرادة الذاتية، فإنّ الخير لا يتّصف في البداية إلاّ بأنّه الماهية المجرّدة الكلّية للإرادة، أعني: الواجب. وما دام الواجب يكون على هذا النحو كليا ومجردا في طابعه فإنّه لا بدّ لهذا السبب أن يؤدى من أجل الواجب وحده[2].

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 288.

[2] – المصدر نفسه، ص 291-292.

بسبب الطابع المجرّد للخير، فإنّ اللحظة الثانية من الفكرة– وهي لحظة الجزئية بصفة عامة– تقع داخل نطاق الذاتية. والذاتية في كلّيتها المنعكسة على ذاتها هي اليقين الداخلي المطلق للذّات، أعني أنّها هي التي تضع الجزئي وهي العنصر المحدّد الحاسم في الذات، أي: الضميرGewissen*

الضمير الحق هو استعداد الإرادة أن تفعل ما هو خير على نحو مطلق. وإذن فإنّ للضمير مبادئ محددة ثابتة، وهو يعي هذه المبادئ بوصفها واجباته وتحديداته الوضعية الواضحة، فإذا ما اختلف الضمير عن مضمونه (الذي هو الحقيقة) فإنه لا يكون سوى الجانب الصوري من نشاط الإرادة التي – بوصفها هذه الإرادة– لا يكون لها مضمون خاصّ بها. بيد أنّ النسق الموضوعي لهذه المبادئ والواجبات، واتحاد المعرفة الذاتية بهذا النسق لا يوجدان إلاّ عندما نصل إلى مرحلة الحياة الأخلاقية، أما ها هنا في المستوى المجرد للأخلاق الذاتية فإنّ الضمير يفتقر إلى هذا المضمون الموضوعي. وبالتالي فإنّ طابعه هو طابع اليقين الذاتي المجرد اللامتناهي، الذي هو في نفس الوقت– ولهذا السبب نفسه– اليقين الذاتي لهذا الذات[1].

الضمير هو التعبير عن الإسم المطلق للوعي الذاتي بالذات في أن تعرف بذاتها وفي ذاتها ما هو حق وما هو ملزم. وأن تعترف فقط بما عرفت على هذا النحو أنّها تريده بوصفه حقا ملزما، والضمير على هذا النحو– من حيث هو وحدة المعرفة الذاتية مع ماهو مطلق — هو شيء مقدس قد يكون من التدنيس عصيانه. الضمير في جوهره لا يمكن أن يكون الملكية الخاصة لفرد ما، وهو من حيث الشكل ليس شعورا أو عاطفة أو أي نمط آخر من أنماط المعرفة (الحسية)، لكنه أساسا شكل الكليات التي يحددها الفكر، أعني: شكل القوانين والمبادئ ومن تم فإنّ الضمير يخضع للحكم بصحته أو فساده

*عندما يدرس هيجل موضوع الضمير Gewissen فإنّه يستفيد من التشابه اللفظي مع الكلمة الألمانية Gewissheit التي تعني اليقين Certainty، وهذا التشابه غير موجود بين الكلمتين لا في اللغة العربية ولا في اللغة الإنجليزية، وإن كان علينا أن نضع هذا الإرتباط في ذهننا باستمرار حتى نستطيع فهم فكرته(هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 295).

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 295.

وهو عندما يلتجئ إلى ذاته فحسب لإصدار القرار فإنّه يتعارض على نحو مباشر مع ما يريد أن يكون[1].

حين يكون لديك ضمير، وحين يكون هذا الضمير مجرد ذاتية صورية فحسب فإنّ ذلك يعني ببساطة أنّك على حافة الإنزلاق إلى الشر، ففي حالة استقلال اليقين الذاتي بما له من استقلال في المعرفة واتخاذ القرار، يكون لكل من الأخلاق الذاتية والشر أصل مشترك واحد، إنّ أصل الشر بصفة عامة إنما يوجد في غموض الحرية (أعني في الجانب النظري من الحرية) وهو غموض تخرج به حرية الضرورة من المستوى الطبيعي للإرادة وهو شيء باطني إذا قورن بهذا المستوى[2].

في كل غاية تسعى إليها الذات الواعية نفسها هناك شيء إيجابي حاضر بالضرورة، لأنّ الغاية هي ما يفترض في كل عمل عيني متحقق بالفعل. ويعرف المرء كيف يستخرج ويؤكد هذا الشيء الإيجابي، بل إنّه قد يواصل السير فينظر إليه على أنّه واجب أو نية سامية، وهو حين يفسره على هذا النحو يصبح قادرا على إبراز عمله على أنه خير أمام أعين الناس وعينه هو نفسه، رغم واقعة أنّه تبعا لطابعه الفكري لمعرفته للجانب الكلي للإرادة يدرك عن وعي: التناقض بين الوجه الإيجابي والمضمون السلبي الجوهري لعمله. وخداع الآخرين بهذه الطريقة هو ما يسمّى بالنفاق، في حين أنّ خداع المرء نفسه هو تجاوز النفاق، إنه المرحلة التي تزعم فيها الذاتية أنها مطلقة.[3]

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 296 .

[2]– المصدر نفسه، ص 299 .

[3]– المصدر نفسه، ص 302 .

المبحث الثالث

من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية

لمّا كان الخير هو الجانب الجوهري الكلي للحرية ولكن في صورة لا تزال مجرّدة، كان من الضروري أن تكون هناك خصائص متعينة من نوع ما، وأن يكون هناك المبدأ الذي يعينها، رغم أنّه مبدأ يتحدّد مع الخير نفسه في هوية واحدة. وبالمثل بالنسبة للضمير الذي هو مبدأ التعيّن المجرّد على نحو خالص، مطلوب أن تكون قراراته كلية وموضوعية. إنّ الخير والضمير إذا ما بقيا مجردين وبذلك رفعناهما إلى مرتبة الشمول المستقلّ لأصبح كلّ منهما هو اللاّمتعين الذي ينبغي أن يتعيّن. لكن تكامل هذين الشموليين النسبيين في هوية مطلقة قد تمّ إنجازه بالفعل في صورة ضمنية في ذاتية اليقين الذاتي الخالص التي تدرك في فراغها أنّها تتلاشى تدريجيا، وهي تتحدد مع كلية الخير المجرّدة. إنّ هوية الخير مع الإرادة الذاتية– وهي هوية من ثم عينية وتمثل حقيقتهما معا– هي الحياة الأخلاقية[1].

تعبّر الحياة الأخلاقية عن فكرة الحرّية وقد أصبحت من ناحية خيرا حيا– هو الخير المزود في وعيه لذاته بالمعرفة والإرادة، والتحقّق بفعل هذا الوعي الذاتي، كما أنّ الوعي الذاتي قد أصبح من ناحية أخرى يجد في العالم الأخلاقي أساسه المطلق والغاية التي تحرّك جهده، وهكذا نجد أنّ الحياة الأخلاقية تعبّر عن تصوّر الحرّية على نحو ما يتطوّر في العالم القائم، كما أنّها تعبّر عن طبيعة الوعي الذاتي[2].

إنّ الضمير في دائرة الأخلاق يمثّل الذاتية، في حين يمثّل الخير جانب الموضوعية. والقول بأنّ الضمير هو الذاتية الخالصة قول واضح. أمّا الخير فهو موضوعي لأنّه موضوع الإرادة، إنّه ما تريد الذات أن تفعله أو أن تنجزه في العالم الموضوعي، ومن ثمّ كانت هوّية الضمير والخير التي وصلنا إليها توّا هي هوية الذاتية والموضوعية في دائرة الأخلاق. وهذه الهوية بين الذاتية الأخلاقية والموضوعية الأخلاقية هي النظام الأخلاقي Ethical System الذي يتألّف من: الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، وهو موضوع الأخلاق الاجتماعية.

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 318.

[2] – المصدر نفسه، ص 392–394.

النظام الأخلاقي حسب هيجل هو:" وحدة الحق المجرّد والأخلاقية. لقد كان الحق المجرّد موضوعيا خالصا بينما كانت الأخلاقية ذاتية خالصة، أمّا النظام الأخلاقي فهو وحدة الذاتي والموضوعي في هذه الدائرة. إنّه هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة، وهي هوية كانت تبحث عنها في دائرة الأخلاق الذاتية لكنّها لم تجدها، لأنّ هوية الإرادة الجزئية مع فكرتها الشاملة أي مع الإرادة الكلية، كانت إلزاما محضا أو شيئا ينبغي أن يكون لكنّه ليس كائنا بالفعل. أمّا هنا فهذه الهوية موجودة بالفعل، موجودة وجودا إيجابيا في صورة منظمات ومؤسسات. وهذه المنظّمات والمؤسسات تمثّل الإرادة الكلّية وقد أصبحت موجودة بالفعل، أو هي العقلانية وقد تموضعت. ومن هنا هذه المنظمات تجسّد الذات الحقة للفرد. ذلك لأنّ الذات الحقّة للفرد هي العقلانية والكلّية ومن ثمّ كانت الأسرة والدولة مؤسسات أعلى من الفرد بمقدار ما ينفصل عنها أعني بمقدار ما تنحرف إرادته عن الإرادة الكلية، فالحقيقة الجوهرية للفرد هي الدولة، وما يمكن أن يضادّ أو يعارض الدولة في الفرد هو الجانب غير الماهوي أو غير الحقيقي فيه. طبعا على افتراض أنّ الدولة هي دولة حقيقية تتجسّد فيها الحرّية، ولا تتجسّد فيها المصالح الأنانية الذاتية للأفراد أو بعض الطبقات كما حدث بالفعل في التاريخ. ومن هنا كانت الدولة غاية أعلى من الفرد، ولها الحق أن تطلب منه في ظروف معيّنة، أن يضحّي بحياته في سبيل تحقيق غاياته[1].

النظام الأخلاقي الموضوعي الذي يظهر على المسرح ليحلّ محلّ الخير المجرّد– هو جوهر أصبح عينيا بفضل الذاتية التي هي صورة لا متناهية، وهكذا تضع الذاتية بداخلها تمييزات يتحدّد طابعها الخاصّ بواسطة الفكرة الشاملة، وتضفي على النظام الأخلاقي مضمونا مستقرا ضروريا قائما بذاته يرتفع فوق الرأي الذاتي وفوق التزوة. وهذه التمييزات هي قوانين ومؤسسات صحيحة مطلقة. والواقع أنّ النظام الأخلاقي هو نسق هذه التعينات النوعية الخاصة للفكرة الشاملة التي تكوّن معقوليتها. ومن ثمّ كان النظام الأخلاقي هو الحرية أو هو الإرادة المطلقة عندما تصبح موضوعية، أو هو دائرة الضرورة التي تمثّل لحظاتها القوى الأخلاقية التي تنظّم حياة الأفراد، ويرتبط الأفراد بهذه

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 92-93.

القوى كما ترتبط الأعراض بالجواهر، إلى جانب أنّ هذه القوى تتمثّل في الأفراد وتتخذ شكل الظاهر، وتصبح وجودا واقعيا، أمّا النظام الجوهريّ في الوعي الذاتي الذي بلغ تحقّقه الفعلي على هذا النحو في الأفراد، يعرف ذاته، ويصبح بالتالي موضوعا لهذه المعرفة، وهذا الجوهر الأخلاقي وقوانينه، وقواه هو –من ناحية– موضوع يقف في مواجهة الذات، وهو من هذه الزاوية — من ناحية أخرى– موضوع مستقلّ بأسمى معنى لكلمة الوجود المستقلّ القائم بذاته الذي يمتلك سلطة مطلقة وقوة لا متناهية أثبت بكثير من وجود الطبيعة وقدرتها[1].

غير أنّ هذه القوانين، وهذه المؤسسات* ليست شيئا غريبا عن الذات، وإنّما هي ماهيتها، أعني الملهية التي تشعر فيها الذات بذاتيتها، والتي تعيش فيها كما لا تعيش في عنصرها الخاص الذي لا تتميّز ولا تنفصل عنه. وهكذا نجد أنّ الذات ترتبط مباشرة بالنظام الأخلاقي بعلاقة هي أقرب إلى الهويّة منها إلى الإيمان أو الثقة. ولّما كانت هذه القوانين والمؤسسات جوهرية الطابع، فإنّها تصبح واجبات ملزمة لإرادة الفرد الذي يميّز نفسه عنها، لأنّه ذاتي، ولأنّه داخليا غير متعيّن بأنّه جزئي. ومن هنا فإنّه يرتبط بها على أنّها جوهر وجوده الخاص.

إنّ رابطة الواجب لا يمكن أن تظهر كقيد إلاّ على الذاتية اللامتعينة أو على الحرّية المجرّدة، أو على الدوافع سواء أكانت دوافع الإرادة الطبيعية، أو الإرادة الأخلاقية التي تحدّد خيرها اللامتعيّن بطريقة تعسّفية. غير أنّ الحقيقة هي أنّ الفرد يجد في الواجب تحرره:

أوّلا: تحرره من الإعتماد على الدافع الطبيعي المحض، ومن الكبت أو الحزن الذي لا يستطيع — كفرد– أن يفلت منه في تأمّلاته الأخلاقية، فيما ينبغي أن يكون، وفيما يمكن أن يكون.

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 395-397.

ثانيا: تحرّره من الذاتية اللامتعيّنة التي لا تبلغ الواقع قط، أو التي لا تبلغ تعيّن الفعل الموضوعي والتي تبقى مغلقة على نفسها متجنبة الوجود العقلي. ومعنى ذلك أنّ الفرد في حالة الواجب يظفر بحريته الذاتية[1].

من السهل أن تقول ماذا ينبغي على الإنسان أن يفعل في الحياة الجماعية الأخلاقية، وأن تقول ما هي الواجبات التي ينبغي عليه أن يحققها حتى يكون إنسانا فاضلا: فعليه أن يتبع القواعد المعروفة جيدا والواضحة في الموقف الذي يجد نفسه فيه، فالاستقامة* هي الطابع العام المشترك الذي يتطلبه منه القانون من ناحية، والعرف من ناحية أخرى... والفضيلة لا تظهر بالفعل في النظام الأخلاقي القائم الذي يتطوّر ويتحقّق فيه نظام كامل من العلاقات الأخلاقية، إنّما الفضيلة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لا تظهر إلاّ في ظروف استثنائية، أو عندما يصطدم إلزام بإلزام آخر. غير أنّ الصدام لا بدّ أن يكون أصيلا، لأنّ الفكر الأخلاقي التأمّلي يمكن أن يقيم صراعات من كل نوع في كل مكان لتناسب غرضه، وأن يجعل نفسه يشعر بشيء خاص، وأنّه قدم تضحيات. ولهذا السبب نجد أنّ ظاهرة الفضيلة الخالصة أكثر شيوعا عندما تكون المجتمعات غير متمدينة، إذ أنّ الشروط الأخلاقية في مثل هذه الظروف وتحققها الفعلي هي مادة للإختيار الخاص، أو لعبقرية طبيعية لفرد مستثنى. ومن هنا فقد وصف القدماء هرقل* Hercules – على نحو خاص- بالفضيلة. لكن لم تتطور الحياة الأخلاقية في الدولة القديمة إلى ذلك النسق الحر من النظام الموضوعي المستقلّ أو القائم بذاته.

---

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 399-400.

* اللفظ الألماني الدال على الإستقامة هو Rechtshaffenheit وهو يدلّ على الأمانة أو النزاهة، غير أنّ هذه الألفاظ الأخيرة لها معان أخلاقية خاصة جدا عن المعنى الذي يقصده هيجل. وربّما كانت كلمة " الإحترام" أقرب إلى مراده. وهيجل ينظر إلى الفضيلة كشيء متميّز عن الواجب، كعنصر في مواهبنا الطبيعية، كسمو متأصل في النفس، ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الفضيلة شيئا فرديا تماما، ومغروسا فينا، وعلى هذا النحو تكون موجودة قبل ظهور المؤسسات العقلية وقبل قيام الحياة الأخلاقية التي تدرّب جميع الناس على المشاركة فيها(هيجل، أصول فلسفة الحق، 400).

* كان اليونان القدماء يبجلون هرقل، ويرون فيه المثل الأعلى للفضيلة البطولية الأصلية. فقد كانت فضيلته المستقلة والحرة هي التي تحرك إرادته الشخصية ليضع حدا للمظالم، وليقاتل ضدّ الوحوش الآدمية والحيوانية و لم يكن ذلك نتيجة لوضع الأمور في عصره بل مسألة شخصية تخصه فحسب...(هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 401).

وبالتالي فقد قامت العبقرية الشخصية بإصلاح هذا النقص. وينتج عن ذلك أنّه إلى لم تكن " نظرية الفضائل" هي " نظرية الواجبات" تماما، وإذا لم تكن تشمل الوجه الجزئي من الشخصية، أعني الوجه الذي يقوم على مواهب الطبيعة، إذن لكانت تاريخيا طبيعيا للروح.[1]

وما دامت الفضائل هي المبادئ الأخلاقية المطبقة على الموجود الجزئي، وما دامت في جانبها الذاتي تكون شيئا لا متعينا فإنّها تتطلّب هنا تعينا وتحديدا بواسطة المبدأ الكمي للقليل والكثير. والنتيجة هي أن دراستها تؤدي إلى إبراز ما يطابقها من فضائل ورذائل، كما هي الحال عند أرسطو الذي عرّف كلّ فضيلة أخلاقية بأنّها على وجه الدقة وسط بين إفراط وتفريط[2].

والمضمون الذي يفترضه شكل الواجبات، ومن ثم شكل الفضائل، هو نفسه يمكن أن يتّخد شكل الدوافع، فللدوافع نفس المضمون الأساسي الذي للواجبات والفضائل، غير أنّ هذا المضمون يظل في حالة الدوافع ينتمي إلى الإرادة المباشرة، وإلى الشعور الغريزي، ولا يكون قد تطوّر إلى الحدّ الذي يصبح عنده أخلاقيا، ومن ثمّ فإنّنا نستطيع أنم نقول إنّ الدوافع تشترك مع مضمون الواجبات والفضائل في الموضوع المجرّد الدي تتجه نحوه فحسب، وهو موضوع غير متعيّن في ذاته، ومن ثمّ فهو يخلو من أيّ شيء يمكن أن يصفها بالخير أو الشر[3].

---

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 400-401.

[2] – تعتمد الفضيلة الأخلاقية عند أرسطو على وضع حد لمشاعر الإنسان وأفعاله، وهي من ثمّ تتضمّن عنصرا عقليا أو كليا، كما تتضمّن عنصرا جزئيا أو طبيعيا، وتشكّل الطبيعة عند هيجل دائرة الخارجي، ومن ثم دائرة الكمي. ومن ثم فلو كانت الفضيلة بما هي كذلك هي النظام الأخلاقي على نحو ما ينعكس في استعداد الفرد الطبيعي لكان معنى ذلك أنّ تحديد أيّ فضيلة خاصّة لا بدّ أن يعتمد على شيء ما من الإستعداد الطبيعي، أعني على شيء طبيعي أو شيء كمي. وإذا كانت الفضيلة تتحد كميا بهذا الشكل فإنّ ذلك نفسه سوف ينطبق كذلك على الرذيلة. وعلى ذلك ف'نّ الفارق عند أرسطو بين التهور والجبن مثلا هو الفارق بين الإفراط والتفريط على التوالي، أمّا الشّجاعة فهي الوسط، وهي شيء يتحدّد تحديدا كميا بين المشاعر. ولا ينتج عن ذلك بالطبع أنّ أرسطو جعل الفارق بين الفضيلة والرذيلة فارقا في الدرجة فحسب، وليس فارقا في النوع أيضا، أو أنّ هيجل ظنّ أنّ أرسطو فعل ذلك(هيدل، أصول فلسفة الحق، ص 402).

[3] – قد يصدر الفعل المعيّن عن دافع طبيعي أوة عن إحساس بالواجب ومن ثمّ فإنّنا قد نجد الدافع أو الواجب نفس المضمون أو الموضوع، لكن الموضوع مجردا من الباعث الذي قاد 'ليه هو حادث محض من حوادث الطبيعة، ومن ثمّ فمن المستحيل أن تقول=

عندما يتّحد الأفراد مع النظام القائم في هوية واحدة تبدو الحياة الأخلاقية وكأنّها ضرب من السلوك العام، أعني ضربا من العرف*، في حين تبدو الممارسة المعتادة للحياة الأخلاقية وكأنّها طبيعة ثانية تحلّ محلّ الإرادة البدائية الخالصة، فهي روح العرف الذي يتغلغل فيها تماما وهي جوهر وجودها وتحقّقها الفعلي، إنّها الروح الحيّ القائم بوصفه عالما. وعندما يوجد جوهر الروح على هذا النحو يصبح لأوّل مرة روحا. وبهذه الطريقة يظفر النظام الأخلاقي الجوهري بحقّه. وحقّه هو شرعيته، أعني أنّ إرادة الذات الفردية قد اختفت تماما مع ضميرها الخاص الذي ادّعى الإستقلال، وأن يضع نفسه في معارضة الجوهر الأخلاقي، ذلك لأنّ الفرد عندما تصبح شخصيته أخلاقية فإنّه يتعرّف على الغاية الكلية التي تحرّك سلوكه رغم أنّها هي نفسها لا تتحرّك، وإن كانت تنكشف في تعيناتها النوعية الخاصة بوصفها معقولية متحققة. كما أنّ الفرد يعرف أنّ كرامته الشخصية، وكذلك استقرار غاياته الجزئية، تقوم على أساس هذا الكلّي نفسه الذي يبلغ الفرد بواسطته هذه الأمور بالفعل. والذاتية هي نفسها الصورة المطلقة والواقع القائم للنظام الجوهري، كما أنّها الأرض التي يتحقّق عليها مفهوم الحرية، فحق الأفراد في أن يتّجهوا ذاتيا نحو الحرّية كمصير لهم، يتحقّق عندما ينتمون إلى النظام الأخلاقي الفعلي، لأنّ اقتناعهم بحرّيتهم يجد حقيقته في مثل هذا النظام الموضوعي، وهم يمتلكون بالفعل ماهيتهم الخاصّة، وكلّيتهم الداخلية الخاصّة في النظام الأخلاقي[1].

=إنّ سموّ شيء حدث يجعل الدافع القابع خلفه خيرا أو أنّ الشيء ذاته ليس له امتياز على الأخلاق (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 403).

* العرف والعادات هي ضرب من الحياة الأخلاقية عند هيجل بمعنى أنّهلا تجسّد عقلانية أولئك الذين وضعوها، وإن كان أعلى نمط للحياة الأخلاقية في نظره هي تلك الحياة التي يطابق فيها الأفراد سلوكهم عن وعي مع المؤسسات والنظم العقلية. والقول بأن تكوين العادات الطبيعية هو أساس الشخصية الخيّرة هو ما يقوله أرسطو في نظريته الأخلاقية، أمّا القول بأنّ العرف هو طبيعة ثانية تلغي طبيعة الإنسان الأولى نتيجة للتربية فهو يجد بسكال (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 403).

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 403-404.

حق الأفراد في إشباع جوانبهم الجزئية متضمّن في النظام الأخلاقي الجوهري، مادامت الجزئية الخاصّة هي المظهر الخارجي للنظام الأخلاقي، أو هي النمط الذي يوجد فيه هذا النظام[1].

في هذه الهوية بين الإرادة الكلية، والإرادة الجزئية يلتحم الحق والواجب، والإنسان في دائرة النظام الأخلاقي له حقوق بمقدار ما عليه من واجبات، وعليه واجبات بمقدار ما له من حقوق. لقد كنا في مجال الحقّ المجرّد نجد أن لي حقا، ولآخر واجبا يقابله. وفي مجال الأخلاق الذاتية فنجد أنّ حق أحكامي الخاصّة وإرادتي الشخصية وكذلك سعادتي لا تلتحم مع الواجب بحيث تصبح موضوعية، بل نجد أنّها ينبغي فحسب أن تكون كذلك، والجوهر الأخلاقي بما أنّه يتضمّن الوعي الذاتي المستقلّ المتحد مع مفهومه فإنّه الروح الفعلي للأسرة وللأمّة[2].

"مفهوم هذه الفكرة"* لم يصبح روحا وشيئا واقعيا يعرف ذاته إلاّ لأنّه كان تموضعا لذاته، أي الحركة التي تسير من خلال صورة لحظاتها[3] وهو:

أ- الروح الأخلاقي في صورته المباشرة، أو الطبيعة، أعني الأسرة، وهذه الجوهرية تفقد وحدتها وتتفكك، وتتحول إلى الإنقسام، والعلاقة النسبية في:

ب- المجتمع المدني أي شركة من الأعضاء هم مجموعة من الأفراد المستقلين في إطار الكلية التي لا تكون سوى كلية مجرّدة بسبب استقلالهم. وتظهر شركتهم من خلال حاجتهم، أعني بواسطة

[1] – النظام الأخلاقي بوصفه ظاهرا هو المجتمع المدني، وفي هذا المجال يحقّق الأفراد إشباع جوانبهم الجزئية، أعني أصول معيشتهم من خلال العمل (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 504).

[2] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 405.

* المقصود " بمفهوم هذه الفكرة" وحدة الوعي الذاتي المستقلّ مع فكرته الشاملة. ومفهوم هذه الفكرة أو فكرتها الشاملة هو الروح. والروح تتموضع من خلال سيرها وتطوّرها من مستوى معيّن إلى آخر في هذه الدائرة، أعني أنّها تتموضع لحظاتها الثلاثة الكلية والجزئية والفردية. وتموضع كل لحظة يعبّر عن صورة مختلفة من التنظيم الإجتماعي: الأسرة– المجتمع المندني– الدولة (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 405).

نظام مشروع – وهو وسيلة الأمان للشخص وللملكية– وبواسطة تنظيم خارجي لبلوغ منافعهم الجزئية والعامّة. وهذه الحالة الخارجية:

ت– ترتد إلى الدولة وهي الأساس الحقيقي لكل من الأسرة والمجتمع المدني، وهي الكلّ العيني الذي تعتبر اللّاعناصر الأخرى (الأسرة والمجتمع المدني) مجرّد تجريدات بالنسبة له، وتلتحم في اتحاد في دستور الدولة الذي هو الغاية والوجود الفعلي لكل من النظام الكلّي الجوهري والحياة العامّة في آن واحد[1].

فالدولة حسب هيجل هي الذات الحقيقية للفرد. ذلك لأنّ فرديته ذاتها لا تجد التعبير الكامل عنها إلاّ في الدولة لأنّ الدولة هي ببساطة الذات الحقة للفرد، أعني كليته وموضوعيته. ومن هنا كانت مصالح الدولة هي المصالح الحقيقية والجوهرية للفرد، والتضحية بمصالح الفرد من أجل الدولة هي تضحية من أجل ذاته العليا فقط وليس من أجل سلطة غريبة خارجية. وعليه فإننا نجد أنّ الواجبات التي تفرضها على الفرد عضويته في الأسرة، أو في المجتمع المدني، أو في الدولة، ينبغي ألاّ ينظر إليها على أنّها قيود تحدّ حريته، بل يجب، على العكس، أن ينظر إليها على أنّها تجسيد لحرّيته: لأنّ الحرية لا تعني عدم الخضوع للقانون ولا انعدام كل قيد لكنّها تعني أن تحدد نفسك وأن يحكمك قانونك الخاص. والدولة بقوانينها، وتقاليد الأسرة هي بالضبط ذلك الوجود الموضوعي لذات الفرد الحقيقية، وهو حين يطيعها إنّما يطيع نفسه فحسب ويجد فيها حريته، أعني أنّ الواجب لا يكون قيدا إلاّ على الإرادة الطبيعية، والأهواء، والرغبات الأنانية والدوافع الجزئية للفرد، وهذه كلّها تؤلّف الجانب غير الحقيقي من طبيعته. فالنظر إلى الزواج، مثلا، على أنّه يعني فقدان الحرية وضياعها يمثّل وجهة نظر خاطئة لأنّ الفرد يجد في الزواج، على العكس، تحرّره[2].

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 405-406.

[2]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 93.

إنّ تجسّد الحرية الذي كان (أ) في البداية مباشرا على أنّه حق (ب) ثمّ تحدد في انعكاس الوعي الذاتي على أنّه خير (ج) والمرحلة الثالثة التي ظهرت هنا عند انتقال الخير إلى الحياة الأخلاقية على اعتبار أنّ هذا الإنتقال هو حقيقة الخير الذاتية، وهو بالتالي حقيقة كلّ من الذاتية والحقّ، إنّ الحياة الأخلاقية هي: الإستعداد الذاتي لأن يصطبغ المرء بما هو حق في ذاته، والقول بأنّ هذه الفكرة هي حقيقة تصور الحرية، هو قول ينبغي في الفلسفة البرهنة عليه، فلا يفترض سلفا، ولا يستمد من الشعور ولا من غيره. وهذا البرهان لا يوجد إلاّ في واقعة أنّ الحق والوعي الذاتي الأخلاقيين يكشفان معا، في ذاتهما، عن ارتداد إلى هذه الفكرة بوصفها نتاجهما[1]، وأولئك الذين يأملون أن يكون في استطاعتهم الإستغناء عن البرهان في الفلسفة يبينون لنا بذلك أنهم لا يزالون بعيدين عن معرفة– بداية– ما هي الفلسفة، فليس لهم الحق في المشاركة في البرهان إن أرادوا النقاش بلا فكرة شاملة.

إنّ الواجبات الإيجابية للإنسان التي تنعدم في الكلية الفارغة للأخلاق الذاتية، سوف تظهر تحت عنوان الأخلاق الاجتماعية. والواقع أنّ ما استنبطه هيجل بالفعل في الجزء الحالي من مذهبه ليس هو الواجبات بما هي كذلك، وإنّما المؤسسات أو المنظّمات. لكن العلاقات التي تربط بين الفرد ذاته وبين هذه المؤسسات هي واجباته. وعلى ذلك فإذا ما تمّ استنباط الأسرة

لتضمن ذلك في الحال علاقة بالأبناء، وعلاقة الأبناء بعضهم ببعض، فواجبات كل فريق تظهر كنتيجة طبيعية متوقعة. وليس من الضروري أن نذكر في كل مناسبة أنّ مراعاة العلاقة السليمة

[1]– الحق ككلية خالصة، والذاتية كجزئية خالصة ضدان، وفي استطاعتنا أن نجاوز سلب أحدهما للآخر بإنكار استقلالهما المتبادل، والإنتقال إلى صورة من التجربة يوجدان فيها كلحظتين تكمّل كل واحدة منهما الأخرى. وتلك هي الحياة الأخلاقية– الإستعداد الذاتي المصطبغ بمضمون موضوعي عقلي محدد. وهذه الحياة بوصفها وحدة الشكل والمضمون هي الفكرة، وهي فكرة الحرية مادامت اللحظتان اللتان تتضمن– وهما الحق والذاتية– كل منهما تجسيد للحرية. وتظهر أمامنا هذه الفكرة كتطوير لما هو متضمّن في تصورات الحق والذاتية، لكن ما دمنا قد رأينا الآن أنّهما ليستا سوى لحظتين في" كل عيني" فإنّ كل منهما تكون تجريدا إذا ما انفصلت عن هذا الكل، وبالتالي فإنّ كلا منهما تفترض مقدما هذا الكل. ومن ثم فعلية السير من الحق، خلال الذاتية، إلى فكرة الحياة الأخلاقية هو في الوقت نفسه حركة تعود القهقري إلى الأساس الحقيقي الذي خرج منه الحق والذاتية. أو كما يقول هيجل أحيانا: في تطور ما هو ضمني في الحق والذاتية فإنّنا ببساطة نسبر أغوارهما.(هيجل، أصول فلسفة الحقّ، ص 319-320).

بين الفرد والمنظمة الفلانية يؤدي إلى كذا وكذا من الواجبات المعروفة جيدا، وأنّ أداء هذا الواجب المعتاد يؤدّي إلى كذا وكذا من الفضائل الجزئية. واستنباط المؤسسة أو المنظمة الفلانية يعني في الحال استنباط الواجبات والفضائل الجزئية المرتبطة بها.

وتمر الأخلاق الاجتماعية بثلاث مراحل هي: الأسرة، المجتمع المدني، الدولة[1].

وخلاصة البحث في هذا الفصل هو أنّ المؤسسة الذاتية عند هيجل اهتمت بدراسة الفرد باعتباره ذات واعية ومدركة لأفعالها، لها حقوق وعليها واجبات، هذا ما تجسد في مفهوم الحق المجرد، ثمّ انتقل إلى دراسة الأخلاق الذي كان موضوعه الضمير الداخلي للفرد مبرزا العلاقة بينهما، فمتى استطاع الإنسان تحقيق توافق بين حقوقه وواجباته تمكّن من بناء فرد مسؤول يسعى للقضاء على الشرّ ونشر الخير والطمأنينة، ولّما كان هذا الإنسان اجتماعي بطبعه، فإنّه سوف يحول هذا الحق المجرد الذي هو عبارة عن فكرة عقلية شاملة إلى ممارسة وعمل، أي ينتقل من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية والاجتماعية، والتي عرفت مراحل بدءا من الأسرة إلى المجتمع المدني وصولا إلى الدولة باعتبارها كائن عاقل أخلاقي يسعى لتحقيق المصالح الجوهرية للفرد

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 93.

الفصل الثالث:

المؤسسة الاجتماعية عند هيجل

- جدل العقل والعالم-

المبحث الأوّل: الأسرة عند هيجل

المبحث الثاني: المجتمع المدني عند هيجل

المبحث الثالث: الدولة عند هيجل

المبحث الأوّل

الأسرة عند هيجل

عرفت الحياة الاجتماعية عند الفرد تطورا وانتقال من الأسرة إلى المجتمع إلى الدولة، وكل مؤسسة منهم تضمّ مؤسسات أخرى تسهر على ضمان حقوق الفرد، فالفرد الذي كان يرفض الآخر أصبح لا يستطيع الإستغناء عنه، فتنشأ الأسرة، هذه الأخيرة تضمن ظهور علاقة صراع بين أفرادها، فكل منهم يريد فرض قيوده على الآخرين، مما ينتج عنه تفكك وتمزق وكلّ فرد يبني أسرة خاصة به، هذا التوسع ينتج عنه مجموعة أسر تشكّل مؤسسة تسمّى بالمجتمع المدني الذي نجده يتألّف من مجموعة أفراد تدخل تحت إطار ما يسمّى بالدولة باعتبارها الفكرة الأخلاقية العقلية، فكيف درس لنا هيجل موضوع المؤسسة الاجتماعية؟ وما هي وظائف كلّ مؤسّسة؟ وكيف لهذا العقل الذاتي أن يدخل في جدل وصراع مع العالم الخارجي عنه؟

وحدة الأخلاقية الذاتية والموضوعية يطلق عليها اسم: الجوهر الأخلاقي،... لقد كان الخير أو وحدة الإرادة مع فكرتها الشاملة في مجال الأخلاقية مجرد مثل أعلى لم يتحقق. لكنه الآن موجود بالفعل. فهو بالقطع موجود في صورة مؤسسات ومنظمات، ومن تم ينظر إليه على أنّه مادي أي جوهري Substantial. وتسميته بالجوهر الأخلاقي ليس إلاّ تعبيرا عن هذه الحقيقة. ونجد أنّه يقال بنفس المعنى عن المؤسسات التي سوف نستنبطها الآن، إنها مراحل مختلفة للجوهر الأخلاقي. [1]

إنّ الجوهر الأخلاقي هو جوهر أخلاقي، لأنّ ذلك لا يعين سوى أنّ الفكرة الأخلاقية قد أصبحت الآن مادية أي موجودة ومتجسدة في صورة مؤسسات موضوعية. وأوّل لون من ألوان الوجود لهذا الجوهر سوف يكون مؤسسة* تقوم على الوجدان، وتلك هي الأسرة، والوجدان الذي تقوم عليه الأسرة هو الحب. [2]يعرف هيجل الأسرة بقوله " تتسم الأسرة- بوصفها الجوهرية المباشرة

---

[1]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 94

* هي أنماط سلوك محدّدة بشكل رسميّ أو قانونيّ (Dagobert d-Runes. The dictionary of philosophy, p 146-147)

وهي كلّ ما أنشأته قوانين الدولة من أصول المعاملات والهيئات لتسيير مختلف الوظائف التي تقتضيها الحياة الإجتماعية، وهي تختلف عبر الزمان والمكان.

[2]-ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 95.

للروح– بالحب بصفة خاصة، والحب هو شعور الروح بوحدتها الخاصة، ومن هنا نجد أنّ المرء في الأسرة يشعر بأنّه يمتلك وعيا ذاتيا بفرديته داخل هذه الوحدة التي هي الماهية المطلقة لذاته، والنتيجة هي أنّ المرء لا يشعر أنّه شخص مستقل بل عضو فيها. [1]

والحق الذي يستمتع به الفرد بموجب وحدة الأسرة، والذي هو بالدرجة الأولى حياة الفرد داخل هذه الوحدة، لا يتّخد صورة الحق (بوصفه لحظة مجردة للفردية المتعينة) إلاّ عندما تبدأ الأسرة في التفكك. عندئد يبدأ أولئك الذين ينبغي أن يكونوا أعضاء في الأسرة في التفكك .عندئد يبدأ أولئك الذين ينبغي أن يكونوا أعضاء في الأسرة في الإستقلال، بحيث يصبحوا أشخاصا مستقلين في ميولهم وفي واقعهم. وعلى حين أنّهم كانوا في السابق يشكلون لحظة معينة داخل الكل، أصبحوا الآن يتلقون نصيبهم منعزلين، وبطريقة خارجية فحسب عن طريق المال والطعام، ونفقات التربية وما شابه ذلك. وتكتمل الأسرة بهذه الأوجه الثلاثة:

أ – الزواج: الصورة التي تفترضها الفكرة الشاملة للأسرة في وجهها المباشر.

ب– ملكية الأسرة ودخلها (التجسيد الخارجي للفكرة الشاملة) والعناية بهذه الأمور المالية.

ج– تربية الأطفال وتفكك الأسرة. [2]

1–**الزواج:** في الزواج يلغي الشخصان شخصيتهما المستقلة ويصبحان شيئا واحدا.

والواقع أنّ الأسرة ينبغي أن ينظر إليها كلها على أنّها كائن واحد لا يكون أعضاؤه شخصيات مستقلة ماداموا لم ينفصلوا وينتشروا في العالم ليؤسسوا عن طريق الزواج أسرا جديدة. ولهذا السبب نجد أنّ زواج أشخاص من دم واحد كالأخوة زواج غير أخلاقي. لأنّ ماهية الزواج تكمن في أنّ

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 407.

[2]– المصدر نفسه، ص 407.

شخصين مستقلين يلغيان استقلالهما، وحينما يصبح ذلك مستحيلا كما هي الحال في أعضاء الأسرة الواحدة على اعتبار أنّهم ليسوا أشخاصا مستقلين، فإنّ فكرة الزواج لا يمكن أن تتحقق [1].

يمثل الزواج بوصفه النوع المباشر للعلاقة الأخلاقية:

أولا: لحظة الحياة الفيزيقية أو الطبيعية ومادام الزواج هو رابطة جوهرية، فإنّ الحياة المتضمنة فيه هي الحياة في شمولها، أعني الواقع الفعلي للنوع وعملية استمرار الحياة.

ثانيا: في الوعي الذاتي للوحدة الجنسية الطبيعية – وهي وحدة داخلية خالصة أو ضمنية ولهذا السبب فإنّها لا توجد إلاّ كوحدة خالصة – تتحول هذه الوحدة إلى وحدة روحية، أعني تتحول إلى حب واع لذاته[2].

قد يكون للزواج في جانبه الذاتي مصدرا أكثر وضوحا في الميل الجزئي الخالص بين شخصين يرتبطان برابطة الزواج، وقد يكون مصدره بعد نظر الأبوين ووسائلهم الخاصة ووما إلى ذلك. لكن مصدر الزواج من الناحية الموضوعية يكمن في القبول الحر للشخصين ولا سيما موافقتهم على أن يجعلا من نفسيهما شخصا واحدا وعلى أن يتخلّى كلّ منهما عن شخصيته الطبيعية والفردية ليتّحد مع الآخر في شخصية واحدة. ومن هذه الوجهة من النظر يكون اتحادهما ضرب من القيد الذاتي، لكنّه في الواقع تعبير عن تحررهما، لأنّهما يبلغان بواسطته مرتبة الوعي الذاتي الجوهري[3].

---

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 96.

[2]– من وجهة النظر الفيزيقية يكون الفرد على ما هو عليه بواسطة ماهيته الجنسية، فهو بوصفه موجودا بشريا عضو في الجنس البشري، وهو لحظة في عملية استمرار حياة هذا الجنس، ومن هنا فإنّ الزواج باعتباره رابطة عاطفية مؤثرة في جوهر حياته كلّها، مسألة داخلة في قلب حياة الجنس البشري، ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الوحدة في حالة الزواج وحدة داخلية لمجرى حياة الجنس، وإن كانت وحدة خارجية بالنسبة للزوجين، لأنّهما يظلّان موجودين بشريين. غير أنّ الروح تتجاوز هذه الثنائية بأن تحوّل الرابطة الفيزيقية الخارجية إلى رابطة روحية من الحب الواعي لذاته، والحب عقل كامن، والرابطة الروحية هي على هذا النحو وحدة الروح مع الروح (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 408).

[3] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 408.

مادام الزواج تموضعا ضروريا للعقل وللإرادة الكلية ...فإنه يكون بالضرورة رابطة أخلاقية وغاية مطلقة في ذاتها، إذ يجب ألاّ ينظر إليه على أنّه مجرد فرصة متاحة لإشباع لذة فردية أو تحقيق منفعة خاصة أو أية غاية أخرى من هذا القبيل. فطبيعته الجوهرية هي الوحدة الأخلاقية، أما مسألة الإشباع الجنسي فهي ثانوية. فالزواج قد يتضمن اللذّة، لكنه أولا وأخيرا واجب. إنّه غاية أخلاقية أعلى من اللذة الفردية، ومن هنا فعلى الرغم من أنّ الطّلاق ينبغي أن يكون مقيدا بقدر المستطاع إذ لا يمكن أن يسمح به وفقا لرغبات الأفراد، لأنّ الزواج بوصفه مؤسسة أخلاقية فهو تجسيد للكلي، وهو بما هو كذلك، يمثل حقا أعلى من الميول الجزئية والأهواء.، والنزوات الفردية. ومن واجب الدولة أن تحافظ على هذا الحق الأخلاقي في معارضة الرغبات الشخصية. و لو أصبح الزواج مجرد فرصة متاحة لتحقيق منفعة الأفراد الذين يتزوجون، فإنه لا بد في هذه الحالة أن يسمح بالطلاق وفقا لرغبات هؤلاء الأفراد بحيث يصبح رهنا بمشيئتهم. أو بعبارة أخرى، إذا نظرنا إلى الزواج على أنّه مجرد عقد مدني لأصبح من الممكن فسخه كأي عقد آخر بموافقة الطرفين، لكن هاتين النظرتين إلى الزواج خاطئتان وتتجاهلان العنصر الأخلاقي فيه. [1]

ولنفس هذا السبب يستخف هيجل بالفكرة الرومانتيكية الحديثة التي تقول إنّ الأمر الجوهري في الزواج هو" العشق أو الغرام". فلا شك أنّ الميل الشخصي بين الطرفين، والمحبة بينهما، والتعاطف المتبادل والمشاركة الوجدانية...الخ، كل ذلك أمور مطلوبة وهامة ولا يمكن تجاهلها، ولكن التركيز عليها وحدها يعني إقامة الزواج من أساسه على الوجدان الذاتي، ولا شك من ناحية أخرى، أنّ الزواج يقوم على الوجدان، لكنّه الوجدان الذي يجعل من العقل حده محوره، فالعقل يظهر هنا تحت ستار الوجدان، ومن ثمّ فالزواج يقوم أساسا كغيره من المنظمات والمؤسسات الأخلاقية على العقل. والتركيز على أهمية جانب الوجدان أو على جانب" الغرام" يعني الحط من الزواج وانزاله من وضعه كمؤسسة موضوعية عقلية إلى مرتبة الاتفاق المحض على إشباع الميول الشخصية للفرد. ومثل هذه النظرة إنّما تعظم من شأن الجانب الذاتي والجزئي وتعلي من قدره لترفعه على الجانب الكليّ

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 96.

والموضوعي والزواج المنظم بحكمة والذي يقبله الولدان والاسرة ويقوم على اعتبارات عقلية هو زواج أخلاقي أكثر من الزواج الذي يقوم على الحب والغرام الرومانتيكي الخالص. فإذا ما افترضنا أنّ الزوج، أو الزوجة، قد تم اختياره بحكمة فسوف تظهر فيما بعد الثقة والميل والعطف المتبادل والمشاركة الوجدانية، وبصفة عامة سوف يظهر الجانب الذاتي للوجدانية كله في وقته المناسب. [1]

ويقوم الجانب الأخلاقي للزواج على وعي الطرفين (الزوج والزوجة) بهذه الوحدة بوصفها غايتها الجوهرية، وبالتالي على حبهما وثقتهما، والمشاركة في وجودهما كله بوصفهما أفرادا. وعندما يصبح الجانبان في هذه الحالة النفسية وتتحقق وحدتهما بالفعل، فإنّ رغبتهما الفيزيقية الطاغية (أي رغبتهما الجنسية) تهبط إلى مستوى اللحظة الفيزيقية وتتجه إلى أن تتلاشى في عملية الإشباع ذاتها، في الوقت الذي تؤكد فيه الرابطة الروحية لهذه الوحدة حقوقها بوصفها جوهر الزواج، وترتفع بذلك على نحو لا يقبل الانحلال من الداخل، إلى مستوى أعلى من عرضية الانفعال الطاغي و النزوات الجزئية الطارئة[2].

مجرد الإتفاق على ألفاظ* التعهّد الشفوي للعقد يتضمّن في ذاته انتقالا حقيقيا للملكية موضع التعاقد وبالمثل فإنّ إعلان الطرفين لقبولهما الدخول في رابطة الزواج الأخلاقية، وما يناظره من اعتراف أسرتيهما ومجتمعهما وتأكيده يشكّل الإكتمال الصوري والوجود الفعلي للزواج، ذلك لأنّ رابطة الزواج لا تصبح أخلاقية إلاّ بعد هذا الإحتفال من خلال استخدام رموز هي اللغة باعتبارها الوسيط الأكثر جدارة للتعبير عن الأفكار الذهنية، عندئذ يظهر إلى الوجود تماما الشيء الجوهري في الزواج ونتيجة لذلك توضع اللحظة الحسية – وهي اللحظة المناسبة تماما للحياة الطبيعية الفيزيقية في

[1]- المرجع السابق، ص 96-97.

[2]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 410

* الإلتزام القولي يتمّ مشافهة بسؤال وجواب كلّما أردنا أن نجعل أحدا يوجب على نفسه أن يعطينا شيئا أو يؤدي لنا عملا ...فالألفاظ التي كانوا يستخدمونها قديما هي: " هل تجيبني إلى هذا؟ أجيبك. هل تعدني بكذا؟ أعدك. هل تريد بذمتك؟ أريد. هل ستعطي؟ سأعطي...(هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 411-412).

موضعها الأخلاقي بوصفها شيئا عرضيا تابعا ينتمي إلى التجسيد الخارجي للرابطة الأخلاقية التي لا يمكن في الواقع أن تقوم إلاّ عن طريق الحب والدعم المتبادل[1].

والاحتفال العلني بالزواج ليس كما يرى بعض الكتاّب تقليد أجوف وشكليات لا معنى لها وبالتالي يمكن الاستغناء عنها أو التخلص منها، لكنّه على العكس رمز للعنصر الأخلاقي في الزواج، ورمز لحقّ المجتمع والدولة في الاهتمام به. ووجود هذا الحق يدلّ على أنّ الزواج ليس مسألة شخصية خاصة بالأفراد لكنّه غاية أخلاقية كلية.[2] وهو ينتج من التنازل الحرّ لكلا الجنسين عن شخصيته– وهي شخصية فريدة لكلّ طرف من الطرفين من جميع الوجوه. ولهذا فليس من الواجب أن يتمّ الزواج بين شخصين أصلهما متحد بالفعل، يألف كلّ منهما الآخر، ويعرفه معرفة تامة، لأنّ الأفراد الذين يدخلون في نفس دائرة العلاقة لا يكون لهم شخصية خاصة متميزة يتفردون بها في مقابل الأفراد من نفس الدائرة، ومن ثمّ ينبغي أن يكون الطرفان من عائلتين منفصلتين، وأن تكون شخصيتهما مختلفة الأصل. وما دام تصوّر الزّواج هو أنّه عمل أخلاقي حر، وليس رابطة تتأسّس مباشرة على الكائن الفيزيقي ورغباته–فإنّه ينتج من ذلك أنّ الزّواج بين أناس يرتبطون بعلاقة الدم يتعارض مباشرة مع هذا التصوّر كما يتعارض أيضا مع المشاعر الطبيعية الأصيلة[3].

2– ثروة الأسرة*:

كما أنّ الشخص المقرر، في دائرة الحق المجرد، يجسّد بالضرورة حريته في صورة خارجية هي الملكية، فكذلك الأسرة منظور إليها على أنّها شخص– لا بدّ أن يكون لها ملكية خاصة، ولما كانت الأسرة شخصا واحدا وليست أشخاصا كثيرين، فإنّ هذه الملكية ستكون ملكا مشتركا ومشاعا بين

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 411-412.

[2]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 97.

[3] –هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 415-416.

* الكلمة الألمانية التي يستخدمها هيجل هنا هي Vermogen وهي تعني الثورة، ورأس المال أو الدخل، أو القدرة المالية للأسرة بصفة عامة (هيجل، أصول فلسفة الحق،ى ص 416).

الأسرة كلّها رغم أنّ الزوج قد يقوم هو وحده بإدارتها بوصفه رأس هذه الأسرة. فهو يتولّى مسؤولية دخل الأسرة بحكم الثقة التي يتمتع بها ويكون لأعضاء الأسرة حق الإعالة والإنفاق والتعليم...الخ من هذا الدّخل. وينبغي النظر إلى هذه الأمور لا على أنّها امتياز أو منحة، لكنّه حق يقوم على العقل، والحقوق بالطبع يقابلها واجبات.[1]

يقول هيجل:" لا تقتصر حيازة الأسرة على الملكية وحدها، بوصفها شخصا كليا دائما، بل تحتاج إلى حيازات تتسم بصفة خاصة بالدوام والأمان، أعني تحتاج إلى ثروة أو رأس مال. إنّ السمة التعسفية في حاجات المالك الخاصة هي لحظة من لحظات الملكية إدا أخدت على نحو مجرد. غير أنّ هذه اللحظة– مع أنانية الرغبة جنبا إلى جنب– تتحول هنا إلى شيء أخلاقي، وإلى عمل واهتمام بحيازة مشتركة. [2]

فالأسرة حسب هيجل بوصفها كائنا ذا أهلية شرعية في علاقتها بالأسر الأخرى لا أن يمثلها الزوج بوصفه رب الأسرة أو رئيسها. وفضلا عن ذلك فله ميزة الخروج والعمل لمعيشتها، والعناية بحاجاتها، وإدارة وتصريف هذا الدخل، وهذا الدخل (أو ثروة الأسرة) ملكية مشاعة، فعلى الرغم من أنّه لا يوجد عضو في الأسرة يمتلك ملكية خاصة، فإنّ لكل منهم الحق في الملكية العامة. غير أنّ هذا الحق يؤدي إلى اصطدام مع رب الأسرة، وما يتمتع به من حق في الإرادة على اعتبار أنّ المزاج الأخلاقي للأسرة لا يزال على مستوى المباشرة فحسب، وبالتالي يعرضها للتجزئة والعرضية. فبالزواج تبرز إلى الوجود أسرة جديدة ذات وجود قائم بذاته ومستقل عن العشائر أو البيوتالتي خرج منها أعضاؤها. إنّ الإرتباط بين هذه العشائر أو البيوت، وبين الأسرة الجديدة يقوم على أساس طبيعي هو قرابة الدم غير أنّ الأسرة الجديدة تقوم على نمط أخلاقي من الحب. وبالتالي فإنّ ملكية

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 97.

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 416.

الفرد لها بدورها رابطة جوهرية مع علاقتها الزوجية، في حين أنّها لا ترتبط إلاّ ارتباطا بعيدا نسبيا بعشيرته أو " بيته".[1]

إنّ الدلالة التي تدلّ عليها نصوص الزّواج التي تفرض تحديدا على الملكية المشتركة للزوجين، والترتيبات التي تضمن مساعدة مشروعة للمرأة، وما إلى ذلك تكمن في أنّها احتياطات في حالة انتهاء الزواج سواء بطريقة طبيعية كالموت أو عن طريق الطلاق...الخ. كما أنّها تعدّ كذلك إجراءات وقائية تضمن لأعضاء الأسرة المختلفين نصيبهم من الملكية المشتركة للأسرة[2].

3- تربية الأطفال وتفكّك الأسرة:

الزّواج في جوهره وحدة، رغم أنّها وحدة داخلية فحسب أو ميل وجداني. لكنّه من حيث وجوده الخارجي وحدة تنقسم إلى طرفين، فهذه الوحدة نفسها لا توجد كوحدة خارجية، وموضوعية، وصريحة، إلاّ في الأطفال، لأنّ الوالدين يحبان الأطفال بوصفهم حبهما كتجسيد لجوهرهما الخاص. ومن وجهة النظر الفيزيقية هذه يتحوّل الإفتراض المسبق هنا إلى نتيجة بحيث يوجد الأشخاص وجودا مباشرا بوصفهم آباء[3] وهي عملية تسير في سلسلة لا نهاية لها من الأجيال، كلّ جيل ينتج الجيل التالي، ويفترض مقدما ما قبله. وهذا هو النمط الذي يكشف فيه الروح المفرد لألهة البيوت عن وجوده في دائرة الطبيعة المتناهية على أنّه نوع أو جنس[4].

تظل وحدة الزواج. أو اتحاد فردين في شخص واحد، في حالة الوالدين مجرد وجداني ذاتي. لكنه يصبح عند الأطفال حقيقة موضوعية، فالوالدان يجدان في الطفل حبهما أو وحدة زواجهما وقد تجسدت أمام أعينهما كموضوع مستقل. وللأطفال الحق في التعليم من دخل الأسرة، والتعليم يعني

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 417

[2] – المصدر نفسه، ص 417-418.

[3] – يوجد الأشخاص وجودا مباشرا في البداية كأطفال ثمّ يتحولون إلى آباء، وهكذا تسير العملية في تسلسل لا نهاية له، وذلك هو اللامتناهي الكاذب أو الفاسد أو الزائف، لأنّه ليس إلاّ سلب المتناهي باستمرار (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 418).

[4] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 418.

أن نغرس العقل الكلي في نفوسهم ببطء، وبالتالي أن نطوّر الحرية التي يملكونها بالقوة لتصبح موجودة بالفعل. وعندما تتم هذه العملية وتكتمل يصبح الأطفال أنفسهم شخصيات مستقلة حرة لها الحق في حيازة ملكية خاصة، ولها الحق في تأسيس أسرة جديدة عن طريق الزواج. وهذا المسار يشكّل ما يسميه هيجل بتفكك الأسرة القديمة. [1]

للأطفال حق الإعالة والتربية على نفقة الثروة المشتركة للأسرة. ويقوم حق الوالدين في خدمة أطفالهم ورعايتهم على أساس الواجب المشترك في المحافظة على الأسرة عموما، ويتحدد هذا الحق بهذه المهمة، وقل مثل ذلك في حق الوالدين في تنظيم رغبات أطفالهم، ويتحدّد كذلك بالهدف المطلوب، وهو النظام والتربية ولا يستهدف عقاب الأطفال تحقيق العدالة بما هي كذلك. بل إنّ الغاية ذاتية وأخلاقية في طابعها أكثر من ذلك، أعني منعهم من ممارسة حرية لا تزال مغموسة في الطبيعة، وكذلك الإرتفاع بالكلي إلى مستوى وعيهم وإرادتهم. فالأطفال أحرار بالقوة، ولا تجسّد حياتهم بطريقة مباشرة سوى هذه الحرية الكامنة. ومن ثمّ فهم ليسوا أشياء ولا يمكن أن يتحولوا إلى ملكية سوا لآبائهم أو لغيرهم. ولتربية الطفل من حيث علاقته بالأسرة، غاية ايجابية هي غرس المبادئ الأخلاقية فيه في صورة وجدان مباشر لا تظهر فيه الخلافات علانية، ومن ثمّ تزوويده بأساس الحياة الأخلاقية بحيث يحيا قلبه في السنوات الأولى من حياته في حب، وثقة وطاعة. وتربية الطفل من حيث علاقته بالأسرة أيضا – لها غاية سلبية في الإرتفاع بالطفل من مستوى الوجود القائم بذاته، أعني الوجود المستقلّ، والشخصية الحرة، وهو المستوى الذي يكون لديهم فيه القدرة على أن يتركوا الوحدة الطبيعية للأسرة[2].

يعتمد تفكك الأسرة على ما يأتي: ما أن يبلغ الأطفال مرتبة الشخصية الحرة وما أن يصلوا إلى سن الرشد التي يعترف فيها القانون بهم كأشخاص ويصبحوا قادرين على امتلاك ملكية خاصة بهم وتأسيس أسر خاصة حتى يتحول الأبناء إلى رؤساء أسر جديدة وتتحول البنات إلى زوجات ويكون

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، 97-98

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 468.

لهم في هذه الأسر الجديدة مصيرهم الجوهري، أمّا الأسرة القديمة فتتراجع إلى الخلف لتكون الأساس والأصل المطلق، أمّا العشيرة فهي تصبح بالأحرى مجرد تجريد خال من الحقوق. ونتيجة للتفكك الطبيعي للأسرة بموت الوالدين، ولا سيما الأب، هي ظهور الميراث فيما يتعلق بثروة الأسرة. وماهية الميراث هي تحل الملكية التي كانت عامة لتصبح ملكية شخصية خاصة، وعندما تتدخل في هذا الميراث درجات من القرابة البعيدة– نسبيا– وعندما يتفرق الأشخاص والأسر في المجتمع المدني يصبح هذا التحول أقل صعوبة كلما توارى الإحساس بوحدة الأسرة، وكلما أصبح كل زواج تخليا عن علاقات أسرية سابقة، وتأسسا لأسرة جديدة مستقلة. [1]

وتكون نتيجة هذا التفكّك الأسري أن يبدّد الرجل ثروته تماما عن طريق الوصية، وإمّا وفقا لأهوائه ونزواته، وغاياته الخاصّة...الخ وإمّا بأن ينظر إلى ثلّة من الأصدقاء والمعارف على أنّهم يشكّلون أسرته الجديدة، ويجسّد ذلك في وصية يعلن فيها هذه النتيجة وهي أنّ هؤلاء الأصدقاء هم ورثته الشرعيون.

الإنسان لا يتحقّق واقعيا بالفعل إلاّ إذا أصبح شيئا محددا، أعني شيئا جزئيا على وجه التحديد، وهذا يعني أن يحصر نفسه تماما في دائرة من دوائر الحاجة الجزئية. ومن ثمّ فإنّ الإطار الأخلاقي للروح في نظام الطبقات يعتمد على الإستقامة والشرف المهني، أعني أنّه يعتمد على استعداد المرء لأن يجعل من نفسه عضوا في واحدة من لحظات المجتمع المدني عن طريق عمله هو الخاص، من خلال نشاطه، وجهده، ومهارته حتى يدعم نفسه في هذا الوضع، وهو لا يدافع عن نفسه ويحفظها إلاّ من خلال العملية التي يصبح بواسطتها متوسطا مع الكلي، وفي الوقت نفسه يظفر– بهذه الطريقة– بالتعرف على ذاته، سواء في نظر نفسه أو في نظر الآخرين على حد سواء. وهناك، في هذه الدائرة مجال مناسب خاص بالأخلاق الذاتية حيث يصبح أهمّ شيء هو تأمّل الفرد لما يقوم به من أعمال، وتفكيره في بحثه عن السعادة، وحاجاته الخاصة، وحيث تتحوّل عرضية إشباع هذه الحاجات إلى

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 420.–421.

واجب، حتى ولو كان فعلا عرضيا واحدا من الأفعال المساعدة[1]. ويتضمّن المبدأ الذي يرتكز عليه نظام الحاجات الكلية المطلقة وهي كلية الحرية على نحو مجرّد فحسب، وهي حق الملكية. غير أنّ هذا الحقّ لم يعد الآن موجودا بالقوة، أو في ذاته فحسب، وإنّما اكتسب تحققا فعليا معترفا به بوصفه حماية الملكية من خلال ممارسة العدالة[2].

[1] – المصدر السابق، ص 425-426

[2] – يرى هيجل أنّ تنظيمات المجتمع المدني، ونظمه تهدف إلى حماية الملكية، وأنّ الحرية في هذا المجتمع لا تعني إلاّ حقّ الملكية، ولا بدّ من تنظيم الطبقات بقوة خارجة أقوى من الأجهزة الإقتصادية، وتؤدّي هذه إلى تمهيد الطّريق للإنتقال إلى التنظيم السياسي للمجتمع، ويتمّ هذا الإنتقال في الأقسام التالية التي يعالج فيها هيجل ممارسة العدالة أو الهيئة القضائية بصفة عامّة، والشرطة والنقابات (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 426).

المبحث الثاني

المجتمع المدني عند هيجل

تنتج فكرة المجتمع المدني منطقيا من تفكك الأسرة، فما بقيت الأسرة كأسرة قائمة لا يرتبط أعضاؤها بعضهم ببعض بعلاقة الشخصيات المستقلة حتى يحدث تفكك الأسرة فيكتسبون هذا الوضع. فهاهنا ينشأ تعدد الشخصيات المستقلة التي ترتبط بعضها ببعض ارتباطا خارجيا بوصفهم ذوات إجتماعية متعددة ومستقلة. وطالما بقوا داخل الأسرة فإنّهم لا يكونون غايات في ذاتها، بل تكون الأسرة غايتهم، لأنّها غاية أعلى من الفرد. أمّا الآن فقد أصبح كلّ شخص مستقلّ غاية في ذاته ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه، ومن تمّ فكل منهم يميل إلى أن يعامل ذاته وحدها على أنّها غاية بينما يعامل كلّ الأشخاص الآخرين على أنّهم وسائل لتحقيق غاياته. ومع ذلك فكل واحد يصبح معتمدا اعتمادا كليا على الآخرين جميع، لأنّه بدونهم بوصفهم وسائل لايستطيع تحقيق غاياته، وهكذا ينشأ اعتماد متبادل مطلق بين الكل على الكل، فكلّ واحد يستخدم الآخرين جميعا على أنّهم وسائل لإشباع مطالبه. وحالة الإعتماد المتبادل هذه، اعتماد الشخصيات المستقلة بعضهم على بعض هو ما يسمّيه هيجل بالمجتمع المدني[1].

يقول هيجل: "الشخص العيني الذي هو نفسه موضوع غاياته الجزئية – وبوصفه مجموعة الحاجات، ومزيجا من الهوى والضرورة المادّية– هو المبدأ الأول في المجتمع المدني، لكن هذا الشخص الجزئي يرتبط بالضرورة بغيره من الشخصيات الجزئية الأخرى حتى أنّ كلا منهم يقيم ذاته ويشبعها عن طريق الآخرين، وهذا هو– عن طريق صورة الكلية– المبدأ الثاني في هذا المجتمع"[2].

[1]– يحلل هيجل في هذا القسم المجتمع البرجوازي الذي عاصره، ويستخدم لفظ " البرجوازية" مند كتاباته السياسية الأولى كدستور ألمانيا مثلا. وينتقد هيجل بشدة هذا المجتمع الذي يقوم منطقيا على تفكك الأسرة، وذلك لأنّ الفرد وهو داخل الأسرة يظل فردا في كلية صغيرة هي الأسرة، وتكون هي غايته وهدفه، وهي غاية كلية، لكن تفكك الأسرة يعني أنّ أعضاءها انفرط عقدهم، وأصبحوا شخصيات مستقلة، كل واحد منهم غاية في ذاته ولا يعترف بغاية أخرى سواه، بل يعامل كل الأشخاص على أنّهم وسائل لتحقيق غايته، هذا هو الأساس الأول الذي يرتكز عليه المجتمع المدني أو البرجوازي وأعني به الجزئية (هيجل، أصول فلسفة الحق، 431).

[2]– " الشخص العيني" هو المبدأ الأوّل في المجتمع المدني، فالشخص هنا لم يعد الوحدة المجردة التي كانت موجودة في مجال الحق المجرّد، ولا هو الذات المجردة أو المعزولة التي وجدت في دائرة الأخلاق، بل هو الآن عضو في المجتمع المدني، غير أنّ هذا المجتمع يعتمد على مبدأين أساسيين: الأوّل هو الشخص الجزئي الذي يسعى إلى إشباع حاجاته، والثاني: الارتباط الضروري=

في عملية السعي إلى تحقيق الغايات الأنانية– وهو تحقق مشروط على هذا النحو بالكلية– يتشكل نظام كامل من الإعتماد المتبادل حيث يتداخل نسيج حياة الفرد وسعادته، ووضعه القانوني مع حياة جميع الأفراد الآخرين وسعادتهم وحقوقهم بالفعل، ولا تكون مضمونة إلاّ داخل هذا النظام المترابط ويمكن أن ينظر إلى هذا النظام للوهلة الأولى على أنّه الدولة الخارجية، أي الدولة التي تقوم على أساس الحاجة، أو الدولة على نحو ما يراها الفهم[1].

فالفرد بعدما كان يقاتل ويصارع من أجل الكلية أعني من أجل الأسرة أصبح الآن ينظر إلى نفسه على أنّها غاية، ولذا فإنّ كلية غرضه تختفي لتحل محلها الفردية، أعني الجري وراء غاياته الشخصية الذاتية. ولّما كانت كلية الأسرة هي بالضبط العنصر الأخلاقي أو العقلي فيها، فإنه في المجتمع المدني يبدو وكأنّه فقد العنصر الأخلاقي، ولهذا السبب نجد أنّ المجتمع انّه يقوم في الأعمّ الأغلب على " السعي الذاتي الذكي أو الحاذق" وذلك صحيح في الواقع طالما كنا ننظر إلى المجتمع المدني على أنّه المرحلة الأخيرة في التطور، لكن كلّما سرنا وجدنا أنّ العنصر الكلي موجود بطريقة مستترة كامنة لبعض الوقت ثمّ يبدأ في الظهور التدريجي المتزايد، وتظهر معه العناصر الأخلاقية التي تبلغ ذروتها في الدولة بوصفها التجسّد النهائي للفكرة الأخلاقية. فالمجتمع المدني " هو تجريد محض أو هو لحظة وحيدة الجانب يتمّ إلغاؤها في الدولة"[2].

المجتمع المدني هو ذلك الجانب المجرد من الدولة الذي ينظر إلى المجتمع فيه على أنّه تجمع لأشخاص مستقلين يبحثون جميعا عن غاياتهم ويبلغون هذه الغايات، لا مستقلين بعضهم عن بعض بل عن طريق بعضهم بعضا، أعني من خلال عمل للجهاز الاجتماعي كلّه. والقانون الأساسي بين المجتمع المدني والدولة هو أنّ الفرد في المجتمع المدني ينظر إلى نفسه على أنّه غاية وحيدة لدرجة أنّه

=بين هذه الشخصيات حيث يجد كلّ فرد منها أنّه يعتمد على الآخرين في تحقيقه لغاياته، وإشباعه لمطالبه الجزئية الخاصة، وهكذا يكون التعارض واضحا بين الجزئي والكلي في دائرة المجتمع المدني (هيجل. أصول فلسفة الحق، 431-432).

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 432.

[2]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 99.

يصبح غاية جزئية، في حين أنّ الدولة تعدّ غاية أعلى يوجد الفرد من أجلها لدرجة أنّ غايته تصبح كلية.[1]

لحظة الجزئية هي لحظة ضرورية للمجتمع المدني، لكن لحظة الكلية تظهر وجودها مند البداية أيضا، لأنّ الفرد لا يبحث الآن إلاّ عن غاياته الجزئية الخاصة، لكن حين يفعل ذلك فإنّه يخدم الكلّ في الواقع على الرغم من أنّه لا يرغب ولا يعلم ذلك. فنسيج المجتمع مغزول بطريقة تجعل كلّ فرد يعتمد على الآخرين جميعا، ومن تمّ فكل فرد في بحثه عن مصالحه إنّما يحقق مصلحة المجموع الكلّي، فأنا أقوم بعمل ما بغية أن أشبع جوعي، لكن عملي ينفع المجتمع كلّه، وعلى ذلك ففي المجتمع المدني نجد أنّ كلا من المبدأين مبدأ الجزئية ومبدأ الكلية فعّال ومؤثّر، لكن إتحادهما ليس إتحادا عضويا حقيقيا مند أن سبق لهما وانشطرا وظهرا بوصفهما مبدأين متعارضين يصعب التوفيق بينهما. ولن توجد وحدتهما الحقّة إلاّ حين نصل إلى الدولة.[2]

يقول هيجل:" الأفراد بوصفهم مواطنين Burghers في هذه الدولة هم شخصيات خاصة غايتها نفعها الخاص. وهذه الغاية متوسطة عن طريق الكلي الذي يبدو على هذا النحو كوسيلة لتحقيق هذه الغاية. وبالتالي فإنّ الأفراد لا يستطيعون بلوغ غاياتهم إلاّ إذا حددوا معرفتهم، وإرادتهم، وعملهم وفقا لطريقة كلية وجعلوا من أنفسهم حلقات في سلسلة العلاقات الاجتماعية، وفي مثل هذه الظروف نجد أنّ مصلحة الفكرة– وهي مصلحة لا يعيها أعضاء المجتمع المدني بما هم كذلك– تكمن في العملية التي ترتفع بواسطتها فرديتهم وحالتهم الطبيعية، كنتيجة للضرورات التي تفرضها الطبيعة كما تفرضها الحاجات التعسفية، إلى مستوى الحرية الصورية، للمعرفة والإرادة– وهي العملية التي ترقى بواسطتها جزئيتهم لتصل إلى مستوى الذاتية. [3]

[1]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 100.

[2]– المرجع نفسه، ص10.

[3]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، 436-437.

يتضمن المجتمع المدني ثلاث مراحل هي:

نظلم الحاجات، ممارسة العدالة أو الهيئة القضائية، الشرطة والنقابة.

I.نظام الحاجات system wants

تتسم الجزئية في المقام الأوّل بمعارضتها بصفة عامة للمبدأ الكلّي للإرادة، وهي بذلك تعبّر عن حاجة ذاتية، وهي تبلغ موضوعيتها، أعني إشباعها بواسطة:

أ- الأشياء الخارجية التي هي حتى هذه المرحلة، الملكية وإنتاج الحاجات، أو إرادات الآخرين على حد سواء.

ب- العمل أو الجهد الذي هو الحدّ الأوسط بين الذاتي والموضوعي، فغاية الحاجة هنا هي إشباع الجزئية الذاتية، لكن الكلّي يؤكّد نفسه، ويثبت بما يحمله هذا الإشباع من علاقة بحاجات الآخرين وإرادتهم الحرة، ومظهر المعقولية في هذه الدوائر المتناهية هو: الفهم. وهذا هو الجانب الذي له أهمّية بالغة في دراستنا لهذه الدوائر، والذي يشكل هو نفسه عنصر التوفيق والمصالحة بداخلها[1].

1- نوع الحاجات وإشباعها:

إذا نظرنا في حاجات الحيوان، وطرق إشباعها، ووسائلها، هي كلّها ذات مجال محدود، وعن طريق على الرغم من أنّ الإنسان يخضع كذلك لهذا التحديد، فإنّه يتبث في الوقت ذاته، مع ذلك تجاوزه لهذا النطاق المحدود ويبرهن على كليته:

أوّلا: عن طريق مضاعفة الحاجات ووسائل إشباعها.

ثانيا: عن طريق تنويع الحاجة العينية وتقسيمها إلى أجزاء وجوانب منفردة تتحول بدورها إلى حاجات مختلفة تتجزّأ وتصبح أكثر تجريدا.

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 439.

وبالمثل، تتجزّأ وسائل الحاجات، وتنقسم الطرق المختلفة إلى إشباعها وتتضاعف، وهكذا تصبح بدورها غايات قريبة وحاجات مجردة، وهذا التعدد يسير إلى ما لانهاية، وإذا ما أضفناها ككل لوجد أنها تصفية أي فرز للحاجات المتعددة والحكم بمدى ملائمة الوسيلة لغاياتها[1].

الحاجات والوسائل بوصفها أشياء موجودة، وواقعية، تصبح شيئا له وجود من أجل الآخرين والذي يصبح إشباع الكل على حد سواء مشروطا بحاجاتهم وعملهم، وعندما تصبح الحاجات والوسائل مجردة من حيث الكيف فإنّ التجريد يصبح بدوره سمة للعلاقات المتبادلة بين الأفراد بعضهم وبعض[2]، وهذه السمة المجرّدة الكلية هي سمة يعترف بها بعضنا لبعض، وهي اللحظة التي تجعل الحاجات ووسائل إشباعها عينية، أي اجتماعية بعد أن كانت مجرّدة ومعزولة.

وهكذا فإنّ اللحظة الاجتماعية تصبح غاية جزئية محددة بالنسبة للوسائل في ذاتها وبالنسبة لاكتساب هذه الوسائل، وتصبح كذلك أيضا بالنسبة للطريقة التي تشبع بها الحاجات، وفضلا عن ذلك فإنّها تتضمّن في الحال المطالبة بالمساواة مع الآخرين، وتصب الحاجة إلى مثل هذه المساواة وكذلك المحاكاة التي هي مساواة المرء نفسه بغيره، وكذلك الحاجة الأخرى الموجودة هنا، حاجة الجزئي لتأكيد نفسه بطريقة متميّزة– تصبح– هذه الحاجات كلّها– مصدرا خصبا لمضاعفة الحاجات وامتدادها. ومادامت الحاجات الاجتماعية تمثل همزة الوصل بين الحاجات الطبيعية أو المباشرة، وبين الحاجات الذهنية التي تظهرها الأفكار– فإنّ الحاجات– من النوع الآخر– هي التي تكون لها الغلبة بسبب كلّيتها، وعلى ذلك فإنّ هذه اللحظة الاجتماعية تحمل في جوفها مظهر التحرّر، أعني أنّ الضرورة الطبيعية الدفينة للحاجة تتوارى، ويهتم الإنسان برأيه الخاص، وإن كان في الواقع يهتم

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 440.

[2]– يوصف الاعتراف المتبادل هنا "بالتجريد" لأنّ كلا منهم لا يزال يحتفظ باستقلاله، والمجتمع الذي تجمع أفراد روابط الاعتراف وحده يظلّ مجتمعا يتألّف من وحدات مستقلّة، وارتباطهم الاجتماعي ليس إلاّ ارتباطا صوريا فحسب، خلافا لرابطة الزّواج مثلا التي تربط بين الجانبين في جوهر واحد (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 441).

برأي كلي، وبضرورة من صنعه هو وحده، بدلا من أن يهتمّ بضرورة خارجية وعرضية داخلية، ونزوة محض[1].

عندما تظل جزئية الغايات هي مضمونها الأساسي فسوف يكون هذا التحرّر مجردا، وعندما تتجه الظروف الاجتماعية إلى التعدد وتتجه الحاجات إلى أن تتفرع وتتشعب على نحو لا حد له، وكذلك الوسائل والاستمتاع، عندئذ يظهر الترف، وتلك عملية ليس لها حدود كيفية مثلها مثل التفرقة بين الحاجات الطبيعية والحاجات المهذبة[2]. وفي هذه العملية يزداد البؤس والتبعية إلى ما لا نهاية، والمادة المطلوبة لمواجهة هذا الازدياد في البؤس والتبعية تقاوم الإنسان المحتاج على الدوام، لأنّها تتألّف من موضوعات خارجية تحمل طابعا خاصا هو أنّها مملوكة لإرادة الآخرين الحرّة وتجسيد لها، ومن هذه الوجهة من النظر يصبح عنادها صلبا ومطلقا[3].

2– نوع العمل:

يقول هيجل: " طريقة الحصول على الوسيلة الجزئية المناسبة لحاجتنا المماثلة هي العمل، فعن طريق العمل تتكيّف المادة الخام التي تزوّدنا بها الطبيعة على نحو مباشر– تتكيّف بطريقة نوعية خاصّة تتناسب هذه الأعداد الهائلة من غايات العمليات المتنوعة– وهذا التغيّر في الشكل هو الذي يخلع على الوسائل قيمتها ويضفي عليها فائدتها، ومن هنا فإنّ الإنسان في كلّ ما يستهلكه أيا ما كان نوعه، يهتم أساسا بما ينتجه البشر، ولهذا ترانا نقول إنّ منتجات الجهد البشري هي التي يستهلكها الإنسان"[4].

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 441.

[2]– فكرة" الحد الكيفي" تعني أنّ مضاعفة الحاجات وتعدّدها لن يصل إلى نقطة ينقلب بعدها التعدد الكم إلى تغير كيفي، فالرجل الهمجي وسقراط يحتاجان إلى أشياء مختلفة لكن الحاجة تبقى الخيط المشترك بينهما، فمجرّد تعدد الحاجات ومضاعفتها لن يرفعك بحيث تخرج عن دائرة الحاجات (هيجل، فلسفة الحق، ص 442)

[3]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 443.

[4]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 443.

يعتمد تطور التربية النظرية على تعدّد الموضوعات والمواقف التي تثير الاهتمام، فهذه التربية لا تعتمد على تعدّد الأفكار والوقائع فحسب، بل أيضا على مرونة العقل وسرعة السلوك، وقدرته على الانتقال من فكرة إلى أخرى، وعلى إدراك العلاقات المعقدة...الخ، وتلك هي تربية الذهن عموما، وهي كذلك تربية اللغة، إذ تعتمد التربية العملية المكتسبة من خلال العمل على الحاجة التي تتكرّر بطريقة آلية لعمل شيء ما، وعلى عادة الانشغال عموما، وهي تقوم ثانيا: على التكيّف الدقيق لنشاط المرء، لا تبعا لطبيعة المادة التي تشتغل عليها فقط وإنّما أيضا على متعة عمل الآخرين بصفة خاصة، ثمّ هي تعتمد أخيرا على عادة يخلقها هذا النظام، وهي النشاط الموضوعي، والاستعدادات المعترف بها على نحو كلي[1].

ومن ناحية أخرى يكمن العنصر الموضوعي والكلي في العمل في عملية التجريد التي تسبب تقسيم الحاجات والوسائل وتفرّعها، كما تسبب أيضا تقسيم الإنتاج الذي يؤدّي إلى ظهور تقسيم العمل، وعن طريق هذا التقسيم يصبح عمل الفرد أقلّ تعقيدا، ومن ثم تزداد مهارته في الجانب المتعلّق بوظيفته مثلما يزداد إنتاجه، وفي الوقت ذاته تكتمل عملية تجريد مهارة أحد الأفراد ووسائل الإنتاج عن مهارة فرد آخر، وتجعل اعتماد الناس بعضهم على بعض، وكذلك علاقاتهم المتبادلة في إشباع حاجاتهم الأخرى عملية ضرورية– وفضلا عن ذلك فإنّ تجريد إنتاج شخص ما يجعل العمل آليا أكثر فأكثر حتى يتوارى الإنسان في النهاية لتحلّ محله الآلة[2].

3– رأس المال (وتقسيم الطبقات)[3]:

عندما يعتمد الناس بعضهم على بعض على هذا النحو، ويرتبط الواحد منهم بالآخر في العمل، وفي إشباع حاجاته، يتحوّل السعي للإشباع الذاتي الأناني إلى مساهمة في إشباع حاجات

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 443-444.

[2]– المصدر نفسه، 444.

[3]– لا يظهر هذا العنوان" تقسيم الطبقات" في النص الأصلي لهيجل لكنّه كتبه في قائمة محتويات الكتاب. والطبقة ...Stand هي مجموعة من الناس لهم وضع خاص متشابه (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 444) .

كل إنسان آخر، أعني أنّه عن طريق التقدم الجدلي يتحوّل السعي الذاتي الأناني إلى توسّط للجزئي من خلال الكلي، وهذه الحركة الجدلية تجعل كل فرد عندما يربح وينتج ويستمتع لحسابه الخاص، فإنّه في الوقت ذاته ينتج ويربح لمتعة كلّ فرد آخر، والضرورة التي تفرض ذلك تضرب بجدورها في الاعتماد المتبادل المعقد لكل فرد على الكل، وهي الآن تبرز نفسها لكل فرد بوصفها الثروة الكلية الدائمة التي تعطي لكلّ فرد فرصة للمشاركة، بفضل ممارسته لثقافته ومهارته، وبالتالي تعطيه ضمانا لحياته، في حين أنّ ما ربحه – على هذا النحو– بواسطة عمله يؤكّد الثروة العامة ويزيدها[1].

يقول هيجل: "مصادر الثروة عند فرد جزئي معيّن، أو بعبارة أخرى فرصته للمشاركة في مصادر الثروة العامة، مشروطة من ناحية بثرائه غير المكتسب(رأسماله)[2]ومن ناحية أخرى بمهارته، وهذه بدورها تعتمد لا على رأسماله فقط وإنّما تعتمد كذلك على ظروف عرضية يؤدّي تنوعها إلى إبراز الفوارق في تطوّر الخصائص الطبيعية، والجسمية، والذهنية التي هي في الأصل متفاوتة، وتتّضح هذه الاختلافات في هذه الدّائرة من الجزئية بجلاء في كلّ اتجاه، وعلى أيّ مستوى، وترتبط بالتعسّف والعرضية التي تتضمّنها هذه الدائرة كذلك، وهكذا تكون النتيجة الضرورية لهذه الدائرة التفاوت أو التباين في مصادر ثروة الفرد وقدرته الفردية"[3].

إنّ الحق الموضوعي للعنصر الجزئي في الروح متضمّن الفكرة، فلقد كان النّاس غير متساوين بالطبيعة، حيث توجد اللا مساواة في قلب الطبيعة، وحقّ الجزئية في المجتمع المدني، لا يلغي هذه اللا مساواة الطبيعية، وإنّما يثبتها من جانب الروح، ويضيف إليها اللا مساواة في المهارة ومصادر الثروة، بل وفي الثقافة العقلية والأخلاقية، وفي مقابل هذا الحقّ نجد مطلب المساواة، وهو مطلب

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 444-445.

[2]– لفظ رأس المال لا يدلّ هنا على القدرة الاقتصادية الخاصة للفرد فقط، بل يدلّ على ذلك الجزء من قوّته المادّية الذي يبدله في العملية الاقتصادية، أي على قوّة عمله (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 445).

[3]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 445.

أحمق ينادي به" الفهم" الذي يأخذ بالمساواة المجرّدة، وما ينبغي أن يكون ويظنّ أنّها أمور واقعية وعقلية.

هذه الدائرة –دائرة الجزئية– التي تتخيّل بنفسها الكلي، لا تتحد مع هذا الكلّي إلاّ على نحو سلبي فقط، ومن ثمّ فلا تزال تحتفظ في جوفها بجزئية الطبيعة، أعني التعسف، أو بعبارة أخرى بقايا حالة الطبيعة، وفضلا عن ذلك فإنّ العقل الكامن في نظام الحاجات البشرية التي لا تهدأ، هو الذي ينسّقها في كلّ عضو واحد ذي أعضاء متميّزة ومختلفة[1].

إنّ الشبكة المتنوّعة تنوّعا لا حدّ له لحركة الإنتاج المتبادل، وكذلك عملية التبادل، والوسائل المتنوعة تنوعا لا حدّ له، والمستخدمة في عملية الإنتاج تبدأ في التبلور بسبب الكلمة الموجودة في مضمونها، وتتمايز إلى مجموعات عامّة، ونتيجة لذلك تتأسّس المجموعة كلّها على نظم جزئية من الحاجات، والوسائل، وأنواع العمل التي تناسب إشباع الحاجات وأساليب الإشباع، والثّقافة النظرية والعملية– أعني نظما ينسب إليها الأفراد– وبعبارة أخرى يؤدّي ذلك إلى تقسيم الطبقات.

وفقا للفكرة الشاملة للطبقات فإنّه يمكن تقسيمها إلى:

أ– طبقة جوهرية أو مباشرة (أو زراعية).

ب– طبقة منعكسة أو صورية (عمل).

ت– طبقة كلية (خدمات مدنية)[2].

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، 445-446.

[2]– يمثّل تقسيم الطبقات أو الفئات أنماط الحياة الاجتماعية، وأساس التقسيم هنا هو الفكرة الشاملة، أعني أنّ الطبقات الثلاثة تناظر، من حيث العدد المراحل الرئيسية للفكرة الشاملة، المباشرة، ثمّ المتوسّط، وأخيرا المركب منهما، فالفكرة الشاملة هي المبدأ الحيوي والأساسي في الحياة الاجتماعية كلها:

أولا: نجد لدينا في البداية (الطبقة الزراعية) وهي تمثّل مرحلة المباشرة التي تعتمد على الطبيعة اعتمادا مباشرا، وتعيش عيشة بسيطة بروح الإيمان والثقة، ليس في هذه المرحلة اختلاف ولا تمايز. صحيح أنهما موجودان لكن في صورة كمون غير صريح، وعلينا أن نلاحظ أنّ الفكر لم يدخل بعد المرحلة، فالفكر عند هيجل هو لحظة الاختلاف والتباين.

1-**الطبقة الجوهرية(أو الزراعية)**: تستمد ثروتها من المنتجات الطبيعية للتربة التي تزرعها، وهي تربة قابلة لأن تكون مملوكة ملكية خاصية تماما، وهي تحتاج إلى تشكيل بطريقة موضوعية وليس مجرّد استغلال عشوائي، ونظرا لارتباط العمل الزراعي ومحاصيله بأوقات محددة ومتفرّقة من العام، ونظرا لاعتماد المحاصيل على تغيرات مجرى الطبيعة، فقد تحوّل هدف الحاجة في هذه الطبقة إلى التنبؤ بالمستقبل، ولكن نظرا لظروف الحياة الزراعية ظل وجودها يقل فيه– نسبيا– التفكير والإرادة المستقلة، ومثل هذا النمط من الحياة جعل لدى هذه الطبقة الاستعداد الجوهري للحياة الأخلاقية المباشرة التي تقوم على أساس العلاقة الأسرية والثقة[1].

2– طبقة الصناعة: تقوم بتشكيل المواد الخام، وتعتمد وسائل معيشتها على عملها، وفكرها، وذكائها، وهي تعتمد أساسا على توسّط حاجات المرء وعمله، وحاجات الآخرين وعملهم، فهذه الطبقة مدينة أساسا بما تنتجه وبما تستهلكه لذاتها ولنشاطها الخاص. وتنقسم مهمة هذه الطبقة داخليا إلى:

أ–العمل من أجل إشباع الحاجات الفردية بطريقة عينية نسبيا– كذلك العمل على تقديم طرازات فردية– وتلك هي الحرف اليدوية.

ثانيا: طبقة التجار والصناع والحرفيين عموما: وهي طبقة يقلّ اعتمادها على الطبيعة ويزداد اعتمادها على عملها الخاص، وها هنا تبدأ الاختلافات في الظهور فتنتقل من الكلية الكامنة إلى الجزئية الصريحة...من الشعور إلى الفكر، فهذه هي طبقة الفكر الانعكاسي التي تقوم بتحويل المادة الخام وتشكيلها على نحو يشبع حاجات الإنسان.

ثالثا: مركب المرحلتين السابقتين وهنا نجد الجزئي الذي يجد نفسه عن وعي في الكلي بحيث تستعيد الوحدة الأصلية الأولى لكن على مستوى أعلى، والإشباع الشخصي يضمنه السعي المتعمد وراء غيابات كلية، وهذا النمط من الحياة الاجتماعية يصور مسبقا الحياة في الدولة. ولهذا ينبغي إعفاؤها من العمل المباشر لإشباع حاجاتها.

والنقطة التي يريد هيجل إبرازها هنا هي أنّ التفرقة بين الزراعة والصناعة والخدمة المدنية ليست وليدة ظرف عارض طارئ، ولا هي تقسيم مناسب مريح، وإنّما هي تقسيم يقوم على أساس الضرورة المنطقية، والمجتمع المدني بوصفه نمطا من الدولة يحتفظ ببقايا المجتمعات الأبوية البطرياركية، كما أنّه يعد بالحياة السياسية الأصلية للدولة بمعناها الصحيح (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 447).

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 448.

ب– عمل من نوع أكثر تجويدا، أي الإنتاج على نظام واسع بالجملة لإشباع الحاجات الفردية، وإن كانت حاجات ذات مطلب كلي– وذلك هو المصنع.

ت– مهمة التبادل، أعني تبادل المنافع المنفصلة– بين الأفراد– من خلال استخدام الوسط الكلّي للتبادل وهو: المال الذي يحقق بالفعل القيمة المجرّدة لكلّ سلعة—تلك هي التجارة.

3– الطبقة الكلية (طبقة الخدمة الذاتية): ومهمتها رعاية الصالح العام للمجتمع، ولهذا ينبغي إعفاؤها من العمل المباشر لإشباع حاجاتها، ويكون ذلك إمّا عن طريق ملكيتها لدخل خاص، وإما بأن تتلقى من الدولة منحة في مقابل جهدها، بحيث تجد المصلحة الخاصة في النهاية إشباعها في عملها من أجل الكلّي.

وهكذا تنقسم الطبقة بناء على فكرتها الشاملة بوصفها الجزئية التي تتموضع إلى أقسام عامة، والتساؤل عن الطبقة الجزئية الخاصة التي ينتمي إليها الفرد يخضع في إجاباته لتأثيرات شتى: قدرته الطبيعية، ومولده، واعتبارات أخرى...على الرغم أنّ العوامل الأساسية والنهائية التي تحدد هذا الانتماء هي الرأي الذاتي، وإرادة الفرد الحرة التي تظفر في هذه الدوائر بحقّها، وجدارتها، وكرامتها، ومن ثمّ فإنّ ما يحدث هنا بضرورة داخلية يحدث في الوقت نفسه بتوسّط الإرادة الحرة، وتعود إلى الذات الواعية مسألة تشكيل وجودها بوصفها صورة من عمل إرادتها الخاصة[1].

[1]– لا يجعل هيجل من المولد أو النسب ...الخ، الاعتبارات الأساسية التي تقرّر تحديد الطبقة التي ينتمي إليها الفرد، لكنّه يقول فحسب إنّ الأهلية والمولد وغيرها من الأمور العارضة تلعب دورا، لكن القرار الأخير يعتمد على اختيار الفرد الحر، وعلى مقدرته في إنجاز وظائف الطبقة التي يتطلع إليها، وهو يلوم أفلاطون لأنّه يجعل تقسيم الأفراد إلى طبقات من اختصاص الحاكم، وفي ذلك إنكار للحقوق الذاتية ولحرية الفرد، كما أنّه ينتقد بشدّة نظام الطبقات المغلقة ...Castes السائدة في الهند. الذي يجعل من المولد العامل الوحيد الحاسم في تحديد الطبقة (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 449).

II.الهيئة القضائية:

يعتمد التحقق الموضوعي للحقّ أوّلا على وجود أمام الوعي، أعني أن يكون معروفا بطريقة أو بأخرى للآخرين، ويعتمد ثانيا على كونه صحيحا وأيضا على أن يعرف أنّه صحيح على نحو كلّي، وهذا هو ما نعبر عنه في نصوص الدستور بقولنا: الناس أمام القانون سواء. وبالجملة فإنّ جهاز العدالة يشترط:

- أن يكون الناس على علم بالقوانين،
- أن توجد قوانين مسنونة بطريقة منظمة code،
- وأن يطبق القانون على الجميع على السواء، وتصدر المحاكم الأحكام وفقا لهذا القانون. [1]

يقول هيجل في موسوعة العلوم الفلسفية:" هناك أشخاص يعدون القوانين شرا وفسوقا. وفي نظرهم أنّ الحكم أو المحكومية بواسطة الميل الطبيعي، مثل حب القريب، أو بواسطة القانون الإلهي، أو بامتلاك لقب من ألقاب النبالة المتوارث– يكوّن حالة العدالة الحقيقية، القائمة وحدها على الإيمان والثقة. وهم يرون أنّ الحكم بواسطة القوانين معناه حالة الانحلال والظلم. وهؤلاء الأشخاص يبدون أنّهم يجهلون أنّ الأرض والنجوم، والحيوانات إلخ تحكمها قوانين، وهي محكومة حكما جيدا. لكن هذه القوانين غريزة وغير مشعور بها، و لم توضع قصدا وعن وعي. أمّا الإنسان فيميز منها بأنّه يسنّ لنفسه القوانين عن وعي وعلم، وأنّه لا يستطيع أن يطيع بحرية، قوانين لا يقر هو بأنّها عادلة".

I. من الحق المجرّد إلى القانون:

يتألف المجتمع المدني من أشخاص، ولأنّهم أشخاص فإنّ لهم حقوق، والواقع أنّ وجود هذه الحقوق لا يبدو واضحا في بداية الأمر. فلقد سبق استنباطها في دائرة الروح الموضوعي. لكن ما

[1]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996، ص 135.

يحدث الآن في اللحظة الحالية من سير الجدل هو أنّ هذه الحقوق التي ظهرت بوصفها حقوقا عادية خلال دائرة الروح الموضوعي كلّها، تتحول الآن إلى قوانين ويتم ذلك من خلال الإعتماد المتبادل بين الأفراد، وكذلك من خلال تبادل الحاجات والعمل على إشباعها. فقد ظهر الآن نسيج موضوعي للمجتمع، وهو موضوعي بمعنى أنّه قائم أو مؤسس في العالم الخارجي. فهو موجود وجودا محددا وليس فكرة محضة, وينتج من ذلك أنّ العلاقات بين أجزاء هذا النسيج الاجتماعي هي أشخاص وعلاقات خارجية بين الأشخاص بعضهم وبعض، وهي بالضرورة حقوقهم وواجباتهم نحو الآخرين، ومن هنا فما كان موجودا فيما سبق على أنّه حقوق عادية، أعني موجودا بطريقة ذاتية عند الشخص وحده أصبح الآن موضوعيا، أعني أنّه يوجد وجودا قاطعا ومؤسسا تأسيسا حاسما، ويعرف على أنه له صحة وسلطة كلية في البناء الاجتماعي، وعندما يصبح الحق المجرد على هذا النحو سلطة قائمة في المجتمع فإنّه لا يعود بعدئذ مجردا لكنه يصبح حقا إيجابيا أعني قانونا، وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية[1].

يقول هيجل:" يصبح مبدأ الحق قانونا عندما يوضع في وجوده الموضوعي ، أعني عندما يجعله الفكر متعينا من أجل الوعي، ومعروفا على أنّه ما هو حق وصحيح، وعندما يكتسب الحق هذا الطابع المتعين يصبح قانونا وضعيا بصفة عامة" [2]

إنّ ما هو حقّ حسب هيجل عندما يصبح قانونا فإنّه يكتسب لأوّل مرة لا الصورة المناسبة لكلّيته فحسب، بل تعيّنه الحقيقي أيضا. ومن هنا فإنّنا ينبغي ألاّ نصوّر عملية وضع القانون على أنّها تعبر فحسب عن قاعدة سلوك صالحة لكل إنسان رغم أنّ ذلك لحظة من لحظات عملية التشريع، لكن اللحظة الأكثر أهمية، أو الماهية الداخلية للموضوع هي معرفة مضمون القانون في كلّيته المتعيّنة. والحيوانات هي وحدها التي تتخد من الغريزة قانونا لها، في حين أنّ الإنسان هو وحده الذي يجعل من القانون عرفا، بل حتى أنظمة من القانون العرفي تحتوي على لحظة كونها أفكارا وكونها معروفة،

[1] –ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 105.

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 452.

ويعتمد اختلافها عن القانون الوضعي في أنّها لا تعرف إلاّ طريقة ذاتية عرضية، ونتيجة لذلك فهي في ذاتها أقل تعينا، وكلية الفكر أقلّ وضوحا(وبغض النظر عن ذلك فإنّ معرفة نظم القانون– بصفة عامة أو بالتفصيل– هي خاصية عرضية لفئة قليلة من الناس)، والزعم بأنّ القانون العرفي على أساس طابعه بوصفه عرفا، تؤهله لأن يصبح جزءا من الحياة– هو زعم كاذب فالقوانين السارية في أمة من الأمم لا تكفّ عن أن تكون عرفا بمجرّد كتابتها أو صياغتها في قانون(...) والفارق الرئيسي بينها وبين القانون الجدير بهذا الاسم هو أنّ القانون توجد فيه مبادئ التشريع في صورة كلية، ومن ثم في تعينها، ومدركة في إطار الفكر، ومعبرة عنه، ونحن نعرف أنّ القانون القومي الإنجليزي، أو ما يسمّى بالقانون المحلي موجود في التشريعات " القوانين المكتوبة" وما يسمّى بالقوانين" غير المكتوبة"، بيد أنّ هذه القوانين" غير المكتوبة" لها تدوينها الخاص مثلها مثل القوانين المكتوبة، فلكي تحصل على معرفة بها فإنّ عليك ببساطة أن تقرأ مجلّدات متعددة توجد فيها هذه القوانين، غير أنّ الخلط البشع الذي يحدث في القانون الإنجليزي كما يحدث في ممارسته يصوّره لنا تصويرا حيا أولئك المتصلون اتصالا مباشرا مع الموضوع. فهم يشرحون لنا بصفة خاصة، واقعة أنّه مادام القانون غير المكتوب متضمنا في القرارات التي تصدرها المحاكم فإنّ ذلك يجعل من القضاة مشرعين دائمين. ومن واجبهم الرجوع إلى سلطة السابقين مادام أسلافهم لم يفعلوا شيئا سوى التعبير عن القانون غير المكتوب، ومع ذلك فهم معفون من الرجوع إلى سلطتهم السابقة، وإعلان اتفاقهم، أو عدم اتفاقهم مع القانون المكتوب. [1]

إن القانون الوضعي يملك– بفضل ما فيه من حق– تلك القوة الملزمة التي ظهرت فحسب بسبب الهوة بين طابعه الضمني، وطابعه الموضوعي ويكتسب الحق وجودا متعينا نظرا لوضعه في القانون الوضعي. ويمكن في مثل هذا الوجود أن تدخل عرضية إرادة الذات، وغيرها من الظروف الجزئية، ومن ثم يحدث تعارض بين مضمون القانون ومبدأ الحق.

[1]–هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 454-455.

فالحق حسب هيجل يصبح متعينا بالدرجة الأولى حين يتّخذ صورة القانون الوضعي، ويصبح كذلك متعينا في المضمون حينما يطبق على مادة المجتمع المدني (أعني على النحو الذي لا حد له للروابط المعقدة وتقسيماتها الفرعية، والأنواع المختلفة من الملكية والعقد داخل المجتمع) – وكذلك على الروابط الاجتماعية التي تقوم على القلب، والحب، والثقة رغم أنّه لا يصبح كذلك إلاّ بمقدار ما تتضمن هذه الأمور الحق المجرّد بوصفه وجها لها. أمّا الأخلاق الذاتية والأوامر الخلقية فهي تخصّ افراده في جانبها الجزئي الذاتي الخاص، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون موضوعا لتشريع وضعي، والمادة الأخرى للمضمون المتعين للقانون تقدمها الحقوق والواجبات، ويكون مصدرها ممارسته العدالة ذاتها، والدولة(...)الخ.

غير أنّ الحق الذي يتجسّد في القانون الوضعي يصبح من الممكن تطبيقه على الحالة المفردة، بغض النظر عن تطبيقه على أمثلة جزئية خاصة، وهو بذلك يدخل دائرة الكم، لا دائرة الفكرة الشاملة، حيث يكون الكم هو مبدأ التعيّن، وهي دائرة الكمي بما هو كذلك الذي يحدد القيمة النسبية لتبادل الكيفيات ويمكن للفكرة الشاملة في مثل هذه الدائرة أن تضع حدا عاما يسمح بداخله بعملية التأرجح، غير أنّه ينبغي القضاء على هذا التأرجح حتى يتمّ عمل شيء ما، ولهذا السبب يظل هناك داخل هذا الحد للقرارات العرضية التعسفية[1].

II.وجود القانون متعينا:

إذا كانت للقوانين قوة ملزمة لنتج عن ذلك — من وجهة نظر الحق الخاص بالوعي الذاتي– أنّه لا بدّ أن يعرفها الناس جميعا.

إنّ تعليق القوانين في مكان مرتفع للغاية بحيث يصعب على المواطنين قراءتها ظلم، مثل دفنها في صفوف من المجلدات العلمية وسجلات العرف(...) الخ، في لغة ميتة بحيث يصعب على الناس أيضا معرفة القوانين السارية في بلادهم، حتى بالنسبة للمحترفين الذين جعلوا من هذه المعرفة موضوع

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 459.

دراساتهم المهنية، أمّا الحكام الذين قدموا لشعوبهم القانون القومي في صورة تشريعات مرتبة ترتيبا جيدا وواضحا، أو حتى مجموعة من القوانين غير الشكلية كتلك التي جمعها " جوستنيان..." فقد كانوا أصحاب أعظم فضل قدموه لشعوبهم، ونالوا من مواطنيهم ما يستحقّون من شكر وثناء، غير أنّ الحقيقة أنّ عملهم كان في الوقت ذاته مثأرة عظيمة في نطاق العدالة[1].

بالنسبة للتشريع القانوني العام فإنّ القوانين العامة البسيطة مطلوبة، ومع ذلك فإنّ طبيعة المادة المتناهية التي ينطبق عليها القانون تؤدي إلى تعيينات أبعد للقوانين العامة لا نهاية لها. وينبغي أن يكون القانون من ناحية كلا شاملا مغلقا وكاملا، كما أنّ الحاجة إلى تعيينات أبعد ما تكون من ناحية أخرى حاضرة ومستمرّة، غير أنّه مادام هذا التناقض لا يظهر إلاّ عندما تطبق القوانين الكلية التي تظلّ ثابتة وغير متغيرة على أنواع خاص من الحالات، فإنّ حقّ استكمال القاعدة التشريعية يظل قائما، مثله مثل الحق في أن تكون هذه المبادئ العامة البسيطة قادرة على أن توضع وأن تفهم بمعزل عن تطبيقها على مثل هذه الأنواع الجزئية ومتميزة عنها. [2]

وما نجده في مدونة code القانون هو أن تشتمل على تحديدات عامة بسيطة– هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن يكون من طبيعة هذه المادة المتناهية أن تؤدّي إلى تحديدات مكملة لا نهاية لها." إنّ من مجموع القوانين يجب، من ناحية، أن يكون كلا كاملا وتاما، ومن ناحية أخرى أن يكون في حاجة مستمرّة لتحديدات قانونية جديدة"[3].

يتحوّل مبدأ الحق في المجتمع المدني إلى قانون، ولقد كان تجسيد حق الفرد حتى الآن مباشرا ومجردا، وهو الآن يتجسّد بالمثل في إرادة ومعرفة كل إنسان بمعنى أنّه أصبح الآن معترفا به، ومن ثمّ فإنّ حيازة الملكية ونقلها إلى الآخر ينبغي الآن أن تبدأ وتنتهي في هذه الصورة التي يعطيها لها

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 462.

[2]– المصدر نفسه، ص 462

[3]– عبد الرحمن بدوي، فلسفة القانون والسياسة عند هيجل، مرجع سابق، ص 136.

التجسيد، فالملكية في المجتمع المدني تعتمد على العقد، وعلى الشكليات التي تجعل المالك قادرا على صحة العقد من الناحية القانونية.[1]

ومادامت الملكية والشخصية قد تم الاعتراف بمشروعيتهما وصحتهما في المجتمع المدني، فإنّ ارتكاب الشرّ يصبح الآن، لا مجرد انتهاك لا متناه ذاتيا، بل هو انتهاك أيضا للشيء الكلّي الذي يوجد بقوة وثبات داخليين، وهكذا يظهر موقف جديد يرى فيه الفعل بوصفه خطرا على المجتمع، وبالتالي يزداد حجم ارتكاب الخطأ، لكن واقعة أنّ المجتمع أصبح من ناحية أخرى قويّا واثقا من نفسه تقلّل من الأهمية الخارجية للضرر، وتؤدي بالتالي إلى تخفيف عقوبته[2].

القول بأنّ إلحاق الأذى بعضو واحد في المجتمع هو إلحاق للأذى بجميع الأعضاء الآخرين لا يغيّر من تصوّر ارتكاب الشر، وإنّما يغيّر من الوجود الخارجي للضرر الذي وقع، وهو ضرر يمس الآن روح المجتمع المدني ووعيه ككلّ ولا يكون مجرّد تجسيد خارجي للشخص الذي أضير على نحو مباشر، لم يكن المواطنون في عصور البطولة على نحو ما نراه في التراجيديا (المأساة) القديمة[3]، يشعرون بأنّهم أضيروا من الأخطاء أو الجرائم التي يرتكبها أعضاء الأسرة المالكة بعضهم في بعض.

تعدّ الجريمة في ذاتها، أذى لا متناهيا، لكن بوصفها واقعة موجودة لا بدّ من قياسها من حيث الكم والكيف، وما دام نطاق وجودها هنا يحمل خاصية جوهرية تؤثر في فكرة شرعية القوانين والوعي بها، فإنّ خطرها على المجتمع المدني هو تحديد حجمها، فهذا التحديد هو على الأقل أحد خصائصها الكيفية.

---

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، 464.

[2]- المصدر نفسه، 465.

[3]- يقصد هيجل هنا التراجيديا اليونانية حيث كانت الجوقة من أعضاء البيت الملكي الذين تدور الرواية حول سوء حظهم، كما هي الحال في أجاممنون...Agamemnon وأوديب وتيرانس...Tyrannus الخ، تتعاطف مع سوء حظ الحكام، وتعبّر عن بعض القواعد الأخلاقية، لكنّها لا تتحدث عن الكوارث التي نزلت بهم على أنّها كوارث هذه الجوقة الخاصة (أصول فلسفة الحق–ص 466).

وهذا الكيف، أو الحجم، يختلف تبعا لحالة المجتمع المدني، وهذا هو الذي يبرر أحيانا إصدار عقوبة الإعدام لسرقة قروش قليلة " أولفت...Turnip" وأحيانا أخرى إصدار عقوبة مخففة لسرقة أكبر من ذلك مائة مرة، وإذا ما نظرنا إليها من زاوية خطرها على المجتمع لبدا ذلك– لأوّل وهلة– زيادة في خطورة الجريمة، غير أنّ الواقع أنّ مثل هذه النظرة كانت السبب الأوّل في تخفيف عقوبتها، ومن ثم فالقانون الجنائي هو أساسا ابن عصره، وربيب حالة المجتمع المدني في ذلك العصر.

III. دار القضاء:

حين يتّخد الحقّ صورة القانون، فإنّه يخطو نحو نمط من الوجه المتعيّن، وهو بذلك يصبح شيئا متعينا لذاته معارضا للإرادة الجزئية، وللرأي الذاتي عن الحق، فيكون له وجود قائم بذاته يدعم نفسه بوصفه شيئا كليا، ويتم إنجاز ذلك عن طريق الإعتراف به وجعله واقعا لحالة جزئية معينة بغض النظر عن الوجدان الذاتي والمصلحة الخاصة، وتلك مهمة السلطة العامة– أو دار القضاء أو المحكمة. [1]

أمّا عضو المجتمع المدني فإنه يتمتع بحق حماية القانون ومن ثم فعندما تكون حقوقه الخاصة موضع نزاع فإنّ عليه واجب التسليم بسلطة المحكمة القضائية، وقبول قرارها على أنّه نهائي. والطابع الخاص الذي يكتسبه الحق أمام القضاء هو أنّه لا بد أن يكون من الممكن البرهنة عليه، فعندما يلجأ الطرفان المتنازعان إلى القانون فإنّهما يوضعان في موضع الإدلاء ببراهين، وشواهد، ودعاوى تمكن القاضي من التعرف المباشر على الوقائع أو الإلمام بها، وهذه الخطوات في مسارها القانوني هي ذاتها حقوق، ومن ثم لا بد أن يحدد القانون مسارها، لأنّها تؤلّف جانبا جوهريا من فقه التشريع.

كما أننا نجد هذه الخطوات تنقسم في مسارها القانوني أقساما فرعية بصفة مستمرّة، دون أن يكون لها حدود معينة، إلى أعمال أكثر وأكثر كل منها متميز بذاته، وهو نفسه حق، ومن ثمّ فإنّ المسار القانوني في ذاته لأيّة قضية يبدأ الآن يصبح شيئا خارجيا عن غايته، بل ويعارضها، وهذا المسار الطويل من الشكليات هو حق للطرفين المتنازعين، كما أنّ لهما الحق في اجتيازه من البداية

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 467.

إلى النهاية، لكن لا يزال من الممكن أن يتحول إلى شر، بل ووسيلة لارتكاب الظلم، ولهذا السبب جعل القانون من واجب الأطراف المتنازعة الرضا بإجراء بسيط للتحكيم، ومحاولة الصلح وتسوية خلافاتهم خارج ساحة القضاء حتى يحمون أنفسهم– بل ويحمون الحق نفسه بوصفه جوهر الموضوع، وبالتالي الأساس في القضية – من الإجراءات القانونية وسوء استخدامها[1].

لا تقتصر حقوق الوعي الذاتي على نشر القوانين فحسب وإنّما تمتد كذلك إلى إمكان التحقق من تطبيق القانون في حالة جزئية خاصة (مسار الإجراءات، والحجج القانونية....) أعني الإعلان عن الإجراءات القانونية، وسبب ذلك هو أنّ المحاكمة هي — ضمنا– حادثة لها شرعية كلية، فعلى الرغم من أنّ مضمونها الجزئي يؤثّر في مصالح الطرفين وحدهما، فإنّ مضمونها الكلي، أعني الحق الموجود في القضية والحكم المبني عليه يؤثّر في مصالح الناس جميعا.

وبحكم المحكمة يطبق القانون على حالة فردية، ولهذا الحكم جانبان متمايزان: الأوّل: التأكد من طبيعة الحالة الخاصة بوصفها حادثا جزئيا فرديا (مثلا هل تم تحرير عقد ...الخ، وهل هناك تجاوز، ومن الذي ارتكبه) والتفكير في حالات الجريمة في تحديد الطابع الجوهري للعمل الإجرامي . والثاني: إدراج القضية تحت القانون الذي يستعيد لها الحق، والعقوبة في حالات الجرائم هي التصور الذي يندرج تحت هذا القانون، ويقوم موظفون مختلفون بإصدار القرارات على هذين الجانبين[2].

الوجه الأول للحكم، أعني معرفة وقائع القضية بوصفها فردية فريدة ووصف طابعها العامّ لا يتضمّن في ذاته أي نطق بالحكم من الزاوية القانونية، وإنّما هي معرفة في متناول أيّ إنسان مثقّف إنّ النقطة الجوهرية في وصف طابع الفعل هي اللحظة الذاتية، أعني نية الفاعل وبصيرته، ولا يعتمد البرهان على موضوعات العقل، ولا عل مجردات الفهم، وإنّما يعتمد فحسب على جزئيات وظروف خاصة، وعلى موضوعات المعاينة الحسية واليقين الذاتي، ومن ثمّ فهو لا يتضمّن بذاته أيّ عامل إثباتي

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 269.

[2]– المصدر نفسه، ص 470.

موضوعي مطلق، وينتج عن ذلك أن يكون الحكم على الوقائع معتمدا في نهاية الأمر على الإقتناع الذاتي والضمير في حين أن الدليل، القائم على أقوال الآخرين، وشهاداتهم يصل إلى قمة تحققه النهائي– وإن كان هذا التحقق ذاتيا خالصا– عن طريق القسم[1].

عند النطق بالحكم– بمقدار ما تكون وظيفة الحكم أن يدرج تحت القانون الحالة التي حسب طبيعتها– يكون الوعي الذاتي لحق الطرفين المتنازعين محفوظا بالنسبة للقانون بسبب أنّ القانون " معروف" وهو بالتالي قانون الطرفين المتنازعين نفسيهما، وكذلك من حيث اندراجه تحت قانون في محاكمة علنية، أمّا حين يستند القرار إلى وقائع عن قضية جزئية ذاتية خارجية، فإنّ هذا الحق تشبعه الثقة التي يشعر بها الطرفان المتنازعان في ذاتية أولئك الذين أصدروا القرار، وبين أطراف النزاع من حيث الجزئية، أعني وضعهم الاجتماعي(...)الخ.

يؤكّد هيجل أن الفكرة الشاملة تضيع في جزئية المجتمع المدني وتنقسم مع انفصاله إلى داخل وخارج، غير أنّ المجتمع المدني يعود في ممارسة العدالة إلى فكرته الشاملة، إلى وحدة الكلي الضمني والجزئي الذاتي، غير أنّ الجزئي الذاتي لا يوجد إلاّ في الحالات الفردية، في حين أنّ الكلّية لا تكون إلاّ كلّية الحقّ المجرّد، والتحقق الفعلي لهذه الوحدة من خلال امتدادها لتشمل نطاق الجزئية بأسره، هو:

أ– الوظيفة النوعية الخاصة للشرطة رغم أنّ التوحيد الذي تقوم به نسبي فحسب.

ب–النقابة التي تحقق الوحدة تحقيقا كاملا رغم أنّها تحققها في كل محدود وإن كان عينيا.[2]

III. الشرطة والنقابات: police and corporations

يقوم بناء المجتمع المدني على نظام الحاجات التي يسعى كل فرد فيه وراء إشباع غاياته الخاصة. ومجموعة هذه الغايات تشكّل رفاهية هذا الفرد. وليس من الطبيعي فحسب أن يسعى الفرد وراء

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 271–272.

[2]– المصدر نفسه، ص 475.

إشباع حاجاته وتحقيق رفاهيته، بل إنّ ذلك حق من حقوقه. فالفرد لا بدّ أن يمارس حقّه في تحقيق الرفاهية في عالم الإتفاقات العرضية التجريبية الذي يميل باستمرار إلى انتهاك هذا الحق، يقول هيجل:" بمقدار ما تبقى السلطة الكلية التي تضمن الأمن إرادة جزئية تتحكم في اختيار هذه الغاية أو تلك فسوف تظل:

- محصورة في دائرة العرضي.
- – تنظيما خارجيا." [1]

إذا ضمان رفاهية الفرد وملكيته الشخصية في مواجهة عوامل الصدفة والاتفاق هو مهمة الشرطة. وهنا يرى ماركيوز أنّ أقوال هيجل عن وظيفة الشرطة، توضّح أنّه تجاوز النظرية التي كانت سائدة في وقت عودة الملكية، ولا سيما حين أكّد أنّ ازدياد التعارض والتشاحن داخل المجتمع المدني، يجعل الكائن العضوي والاجتماعي– على نحو متزايد– مجموعة متخبّطة عمياء من المصالح الأنانية، ويحتّم وجود نظام قويّ للسيطرة على هذه الفوضى، ولما له دلالته البالغة أن يقدّم هيجل في مناقشته هذه للشرطة، بعضا من أقوى ملاحظاته وأوسعها مدى عن الاتجاه الهدّام، الذي كتب على المجتمع المدني أن يسير فيه.[2]

فإذا استثنينا الجريمة لوجدنا أنّ الاختيار العفوي والأفعال القانونية ومثل هذه الأفعال التي يقوم بها فرد ما، قد تتعارض وتصطدم برفاهية الأفراد الآخرين. وتنظيم مثل هذه المسائل وحماية الفرد من الأضرار يقع أيضا داخل نطاق دائرة الشرطة، وهو مايبرّر قيام الشرطة بالإشراف والرقابة. حق الفرد في تحقيق رفاهيته يتضمّن بالتالي، في جانبه السلبي، إزالة العقبات العفوية العرضية، ويؤدي ذلك إلى ظهور الشرطة. وهو يتضمن في جانبه الإيجابي الحق في أن تنظم رفاهية الفرد وتتأسس وتوجد في العالم، ويؤدي ذلك إلى ظهور:

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 474.

[2]– هربرت ماركييوز، العقل والثورة، هيجل ونشاة النظرية الاجتماعية، تر. فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 212.

النقابة:corporation

يقول هيجل:" ينقسم تنظيم العمل في المجتمع المدني طبقا لطبيعة جزئياته إلى أفرع مختلفة، والتشابه الكامن في مثل هذه الجزئيات بعضها بالنسبة لبعض يصبح موجودا بالفعل في رابطة بوصفها شيئا مشتركا بين أعضائه، ومن ثم فإنّ الغرض الأناني الموجه نحو مصلحتها الجزئية الخاصة يفهم ويؤكد نفسه في الوقت ذاته على أنّه كلي، ويصبح عضو المجتمع المدني بفضل مهارته الجزئية، عضوا في نقابة غرضها الكلي يصبح عندئذ عينيا تماما [1] ولا يتسع مجالها بحيث يتجاوز الغرض المتضمن في مجال الصناعة ومافيه من مهام ومصالح.[2]

إنّ رفاهية الفرد وسعادته الجزئية التي ينبغي أن توجد في العالم وأن تتحول إلى شيء موضوعي في مؤسسة، ذلك لأنّ لها حقا من الحقوق. ومن هنا فإن جماعات الأفراد التي تقوم رفاهيتهم على مصالح متشابهة يؤلفون رابطة تعرف باسم النقابة، ويحدث ذلك في الأعمّ الأغلب في الطبقات التجارية، على الرغم من أنّ النقابة، في بداية الأمر، تنشد مصلحتها الخاصة، فإنّ نشاطها مع ذلك يحقق الغايات الكلية للمجتمع، كما يقلّ السعي الذاتي للفرد نحو إشباع حاجاته. ومادامت أهداف النقابة أوسع، وأكثر كلية إلى حد ما من أهداف الفرد، فإنّها تؤدي إلى الارتفاع من مستوى نشاطه الذاتي الخالص إلى مستوى النشاط الكلي[3]، وتتمثل هذه الأهداف حسب هيجل في :

-رعاية مصالحها الخاصة داخل مجالها الخاص.

-اختيار أعضائها وفقا لصفات موضوعية تتعلق بمهارتهم واستقامتهم، وأن يكون العدد محدودا بالبنية العامة للمجتمع.

---

[1]- السبب هو أنّ الغرض الكلي للنقابة في الوقت ذاته الغرض الجزئي لأعضائها، لقد كان الكلي في نظام الحاجات مجردا، لأنّ الجزئي في سعيه لتحقيق غايته لا يدرك بوضوح أنّ الكلي هو الذي ينظم نشاطه، أمّا في حالة النقابة فإنّ الأمر على العكس من ذلك، والاختلاف بين النقابة والدولة هو أنّ غرض النقابة رغم أنّه كلّي بالنسبة لأعضائها، بمعنى أنّه واحد عنده جميعا، فهو لا يزال محدودا قاصرا، فهو ليس الغرض الذي يسعى إليه جميع أعضاء المجتمع، وإنّما هو "غرض" قطاع منهم فحسب (هيجل، فلسفة الحق، ص 488).

[2]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 488.

[3]- ولتر ستيس، هيجل. فلسفة الروح، المرجع السابق، ص 107.

–حماية أعضائها ضد الأحداث الجزئية العارضة.

تزويدهم بالتربية اللازمة لتكوين الآخرين ليصبحوا أعضاء في النقابة.[1]

وباختصار : فإنّ للنقابة الحق بأن تظهر بمظهر الأسرة الثانية بالنسبة لأعضائها، في حين أنّ المجتمع المدني لا يمكن أن يكون سوى ضرب غير متعين من الأسرة لأنّه يشمل كل فرد، وهو لهذا يبتعد أكثر عن الأفراد وعن مطالبهم الخاصة.. يقول هيجل:" كما كانت الأسرة الأساس الأول الذي يضرب بجدوره في أعماق المجتمع المدني، فكذلك تكون النقابة الأساس الثاني في الدولة، أما الأساس الأول فهو يتضمن لحظات الجزئية الذاتية، والكلية الموضوعية في وحدة جوهرية" [2].

تعتبر قدسية الزواج، وكرامة عضو النقابة هما النقطتان المحوريتان اللتان تدور حولهما ذرات المجتمع المدني غير المنظمة[3]

حسب هيجل فإن غاية النقابة متناهية وقاصرة، في حين أنّ السلطة العامّة كانت تنظيما خارجيا يتضمّن انفصالا، كما يتضمن وحدة، لكنه نسبي فحسب بين المسيطر والمسيطر عليه، والواقع أنّ غاية النقابة وتخارج السلطة مع هويتها النسبية إنّما يجد أنّ حقيقتهما في الغاية الكلية على نحو مطلق، وتحققها الفعلي المطلق، ومن هنا فإنّ دائرة المجتمع المدني تؤدي بنا إلى الدولة.

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر السابق، ص 488.

[2]– المصدر نفسه، ص 491.

[3]– تبشّر الأسرة والنقابة بما في الدولة من استقرار ووحدة عضوية، فالمجتمع المدني يتّسم بصفة عامة بالتجزئة والانقسام إلى ذرات، ولا ينقده من التفكك الكامل سوى هذه المؤسسات العضوية الراسخة (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 491).

المبحث الثالث

الدولة عند هيجل

تظهر الدولة كنتيجة في سيرة الفكرة الفلسفية الشاملة من خلال إظهار نفسها على أنّها الأساس الحق للمراحل السابقة، فإنّ بيان هذا التوسّط يلغى الآن وتصبح الدولة حاضرة أمامنا على نحو مباشر، وهكذا فإنّ الدولة بما هي كذلك ليست بالفعل نتيجة بمقدار ماهي بداية، ففي داخل الدولة تطورات الأسرة لأول مرّة إلى المجتمع المدني، إنّ فكرة الدولة نفسها هي التي شطرت ذاتها إلى هاتين اللحظتين، ومن خلال تطور المجتمع المدني يحصل جوهر الحياة الأخلاقية على صورته اللامتناهية التي تتضمّن في ذاتها هاتين اللحظتين:

أ- التمايز اللامتناهي حتى التجربة الداخلية للوعي الذاتي المستقلّ.

ب- صورة الكلية الموجودة في الثقافة وهي صورة الفكر الذي تصبح الروح بواسطته موضوعية وواقعية بالنسبة لذاتها، بوصفها شمولا عضويا في قوانين ومؤسسات تمثّل إرادتها في إطار الفكر.[1]

يعرّف هيجل الدولة:" هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلّى، وتظهر، وتعرف، وتفكر في ذاتها، وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف، وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون، وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي لفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أنّ الوعي الذاتي بفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها- بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته- حريته الجوهرية ".[2]

انطلاقا من الديالكتيك ، الذي يقوم على الجمع بين اللحظتين لإنتاج لحظة جديدة من لحظات الفكرة الشاملة، وهما لحظة الجزئية ولحظة الكلية، يعطينا اللحظة الثالثة وهي لحظة الفردية، وهكذا تكون الدولة في هذا الإطار فردا حقيقيا، فهي كائن حي، يمايز نفسه ويتفرع بطريقة تجعل حياة الكلي تسري في الأجزاء، وذلك يعني أنّ الحياة الحقيقية للأجزاء(الأفراد)، إنّما توجد في حياة الكلّ الذي هو الدولة، وتتحد معها في هوية واحدة، وهكذا لا تكون الدولة سوى فرد نفسه، وقد

[1]-هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 493.

[2]- المصدر نفسه، ص 497.

تموضع وأصبح خالدا عن طريق حذف العقبات العارضة، والتركيز على ماهو كلي فيه. والفرد ضمنا كلي، لأنّ الكلية جوهرية، والدولة هي الكلي المحقق بالفعل، وبالتالي فهي الفرد وقد تحقق بالفعل، وعلى هذا النحو، لا تكون الدولة سلطة أجنبية غريبة تفرض نفسها على الفرد من الخارج وتكبت حريته، لكن الدولة على العكس، هي الفرد نفسه، وفيها وحدها يحقق الفرد فرديته، ولهذا السبب نجدها تمثّل أسمى تجسيد للحرية، الفرد حين تحدده الدولة، فإنّما تحدده الآن، تحدد ذاته الجوهرية، أو ماهو كلي وحقيقي فيه.[1]

ويؤكد هيجل أنّ الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقّق الفعلي للإرادة الجوهرية، التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرّد أن يرتفع هذا الوعي إلى مرحلة الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية إلى حقها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإنّ هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك لأنّ واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة. [2]

الفكرة الأخلاقية، الموجودة في العائلة وفي المجتمع، لا تتبدى كفكر إلاّ في الدولة. والإنسان الفرد يتصرف لكن عمله لا يروم الكلي (الذي يحققه مع ذلك): عضو المجتمع يعمل وعندما يعمل لنفسه، فهو يعمل لكل الناس، لكنه يجهل أنّ عمله هو الكلي، وبالتالي فإنّ عالم العمل هو عالم خارجي على ساكنيه، عالم يتكون دون إرادة في تكوّنه. إنّ العقل حاضر، في الدولة، إذ المواطن هو " الضمير الفردي الخاص المتعالي إلى كليته"، والدولة هي إرادة الإنسان كما يريدها بعقل، كما يريد (ونذكر بالتعريف الهيجلي) الإرادة الحرة. وهكذا يحدث دون أيّ اقنوم ديني أو سحري: لهذه الدولة حقيقتها الواقعية في ضمير الأفراد، والأشخاص الذين يتوقفون عن أن يكونوا، بفضل هذا الضمير بالذات، مجرد أشخاص فرديين. فالدولة هي واقع في مشاعر الوطنية لمواطنيها، بالإضافة إلى أنّ المواطن هو حر عينيا عندما يتعرف في الدولة على الحرية العينية، أي (وهو نفس الشيء) على ميدان

[1]– مونيس بخضر، فينومينولوجيا المعرفة – دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية– مرجع سابق، ص 267.

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 497.

العمل العاقل: وحدها الدولة لها أهداف واعية وكلية في الوقت عينه، والأفضل القول انطلاقا من ماهيتها، أنّ لها أكثر من الأهداف، لها هدف واحد، هدف لا يمكن التفكير بأي هدف غيره: العقل وتحقيق العقل، أي الحرية[1].

إنّ العقلانية Rationality إذا ما أخذت بصفة عامة وعلى نحو مجرّد تقوم على الوحدة التامة والكاملة بين الكلي والفرد، وتعتمد الدولة العينية من حيث مضمونها على وحدة الحرية الموضوعية والحرية الذاتية وبالتالي من حيث صورتها، فهي تحدد ذاتها عن طريق القوانين والمبادئ التي هي أفكار ومن ثمّ كلية، وهذه الفكرة هي الوجود الأزلي على نحو مطلق، والضروري للروح[2].

إنّ الإنسان الحديث، والذي أضحى عقليا في ذاته ولذاته، يحتاج حسب هيجل إلى أن يحقق الإنسان في عصره وما يقتضيه، وبين مجتمعه الذي يجب أن يكون منظّما حسب إقتضاءات روح العصر، ذلك أنّ عبارة الإنسان عقلي في ذاته ولذاته، تحتوي على إمكانية المساواة في الحقوق بين الناس طبقا لشروط العالم الحديث، وهذه هي إحدى التعليمات الصادرة عن مبدأ الذاتية. هذا المبدأ الذي يرى هيجل أنّ تأكيده قد تمّ أوّلا من قبل المسيحية، بعد أن تمت إعادة النظر في نظام الكنيسة للإصلاح الديني. ثمّ حققته في وعي الناس، لتتمكن الدولة الحديثة من تحقيقه في المجتمعات. وهكذا باشرت الإنسانية بحلول الفكر الهيجلي بإعادة النظر إلى واقعها الديني والثقافي في نطاق الدولة

---

[1]– إريك وايل، هيجل والدولة، تر: نخلة فريفر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص 52-53.

[2]– تعد نظرية القياس في المنطق الهيجلي الخلفية التي تعتمد عليها نظرية الدولة، " فالقياس عقلي ويرى أنّ كل شيء عقلي " كما يقول هيجل في الموسوعة فقرة 181، لأنّه وحدة عينية لمختلفات ظاهرة، وهذه المختلفات هي ثلاث لحظات تؤلّف الفكرة الشاملة وهي: (الكلية والجزئية والفردية) والدولة هي نسق من ثلاثة أقيسة:

(أ) الفرد أو الشخص من خلال جزئيته أو حاجاته الروحية والفيزيقية... مقترن بالكلّي أعني بالمجتمع، والقانون، والحق، والحكومة.

(ب) الإرادة، أو نشاط الأفراد: وهي القوة المسيطرة التي تدبّر الإشباع لهذه الحاجات في المجتمع، والقانون...الخ، والذي يعطي المجتمع والقانون ...الخ تحقيقها وتحقّقها.

(ج) غير أنّ الكلّي أعني الدولة، أو الحكومة، أو القانون: هو المعنى الكامن الدائم الذي يتحقّق فيه واقعية الأفراد وإشباعهم، وكل لحظة من لحظات الفكرة الشاملة الثلاثة تظهر عن طريق التوسط لتتحد مع الطرف الأقصى الآخر كما تتحد مع ذاتها. ... موسوعة فقرة 198.

العقلانية، التي من واجبها إعادة تنظيم المجتمعات المدنية وفق شروط ما يسمى بالحداثة Modernité [1]

الدولة* عند هيجل هي: " وجود عاقل. لأنّها وجود كلي. وهي ليست كلية مجردة بل عينية بمقدار ما تمتص الجزئي، الذي هو ضدها، في جوفها. وهي من ثم الوجود المطلق النهائي والتجسد الحقيقي، والتحقق بالفعل، للفكرة الأخلاقية. والفكرة تصل هنا إلى أعلى تطور لها يسمح به في دائرة الروح الموضوعي. ذلك لأنّ التطور الأبعد سوف يخرجها من دائرة الأخلاق إلى دائرة الروح المطلق Esprit Absolu . ولمّا كانت دائرة الأخلاق هي دائرة تموضع الإرادة كانت الدولة هي التحقق الفعلي للإرادة: فهي هوية الإرادة مع فكرتها الشاملة".[2]

لقد كانت سيادة الدولة في نظر هيجل، أداة ضرورية للمحافظة على المجتمع، ذلك لأنّ الدولة ذات السيادة تزيل عنصر المنافسة الهدام بين الأفراد، وتجعل المنافسة مصلحة إيجابية للحقيقة الكلية. فالدولة قادرة على السيطرة على المصالح المتعارضة لأفرادها، والنقطة التي ينطوي عليها رأيه هذا، هي أنّه حين يقضي النظام الاجتماعي، أن يتوقّف وجود الفرد على التنافس مع الآخرين، يكون الضمان الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة، وعلى نطاق محدود على الأقلّ، هو وضع حريته في إطار لا نتعدّاه داخل نظام الكلي للدولة، وهكذا فإنّ سيادة الدولة تفترض مقدما التنافس الدولي

[1]- Jean Pierre Labrriere/ Hegel et L'Amérique in Penser la Rencontre de deux Mondes paris p 18 .

* الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته، وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة، ومبدأ المجتمع المدني. والوحدة التي توجد في الأسرة على أنّها شعور بالمحبة هي جوهرها، لكن الجوهر ها هنا ارتفع خلال المبدأ الثاني، أعني من خلال الإرادة الحرة العاقلة، إلى ماهو كلي، ويقول هيجل في موقع آخر: الجدولة هي تحقيق الفكرة الأخلاقية، هي الإرادة الظاهرة المتميزة الجوهرية التي تعقل ذاتها. والدولة هي تحقق الحرية العينية، والحرية العينية، معناها أنّ الجزئية الشخصية ومصالحها الجزئية لها تطورها الكامل، واعترافها بحقها في نظام الأسرة وفي نظام المجتمع المدني، والقوانين تعبّر عن تعينات مفهوم الحرية الموضوعية (عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة (ج2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، بيروت، ص 594).

[2]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 111.

concurrence internationale بين وحدات سياسية متعارضة، تكمن قوة كل منها أساسا في سلطتها[1].

إنّ الدولة لا تعتبر الجوهر الأخلاقي في أعلى مراحله فحسب، لكنها أيضا الجوهر الأخلاقي الواعي لذاته. لقد كانت الأسرة تحتوي على عقلانية أي كلية. لكنها لا تتضمن العقلانية إلاّ في صورة وجدان هو الحب، وبالتالي فإنّ مضمون الأسرة كلي لكن صورتها ليست كذلك لأنّ الكلية هي بالضرورة فكر.وما ليس فكرا لكنه وجدان فحسب ليس كليا من كل وجه، فهو كلي في مضمونه لأنّ أهدافه وغاياته تتفق مع الكلي لكنّه هو نفسه لا يعني ذلك، إنّه لا يعرف وإنّما يشعر ويحسّ. أمّا الكلي المطلق فهو لا بدّ أن يكون كليا من حيث الصورة والمضمون معا، أعني أنّ غاياته الكلية ينبغي ألاّ تغلف بوجدان غامض، ولكنها لا بدّ أن تكون حاضرة أمام الوعي في صورة الفكر. ونحن نبلغ هذه الكلية المطلقة حين نصل إلى الدولة، فهي تسعى عن وعي إلى تحقيق غايات كلية وهي على وعي بالغايات التي تنشدها. وهي تعرف سبب ما تفعل، في حين أنّ الأسرة حين تسلك سلوكا عاقلا فإنّها لا تفعل ذلك إلاّ عن طريق الغريزة وحدها.[2]

القول بأنّ الدولة وجود عاقل يعني أنّها ليست نتاجا بالصدفة لقوى الطبيعة أو لثروة من نزوات الإنسان. وإنما هي تطور ضروري مطلق للعقل الكلي أو تجسيد للمطلق. وهي ليست وسيلة لأي شيء آخر. بل هي غاية في ذاتها. ولأنّها غاية أعلى من الفرد، فإنها قد تتطلب من الفرد أن يضحي من أجل غاياتها العليا. ولكنّها ليست بالطبع إلاّ تضحية من أجل الغايات الحقيقية الكلية العقلية للدولة. ولهذا فإنّ المذهب الهيجلي ينبغي ألاّ يلوى بحيث يصبح تبريرا للأعمال العشوائية التي يقوم بها الحكّام حين يعملون على تحقيق مآربهم الذاتية الخاصة لا لتحقيق الغايات الحقيقية للدولة. كلا ولا هو ينكر الفردية، وحرية الفرد، وحقوقه. بل على العكس فحرّية الفرد وحياته الحقيقية

[1]– هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979، ص 177.

[2]– ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 111-112.

وفرديته وحقوقه لا يمكن أن توجد إلاّ بوصفه عضوا في الدولة، وحين يشعر أنّ وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة.[1]

إنّ هيجل لم يكف عن التفكير في الأحداث التي كان يشهدها في عصره، خاصة نابليون napoléon الذي كان يعجب بحسّ الدولة لديه، إعجابا عميقا وحروب الإمبراطورية التي لم تكن بالنسبة إليه أحداثا من الماضي، إن إحدى صفات العالم الحديث هي نمو الفردية بكلّ أشكالها، لقد أصبحت مند القرن السادس عشر، مسألة تبعث على القلق. فالمجتمع والمؤسسات السياسية والدولة تتجلى بوصفها ألوان الضغط، لا يستطيع الإنسان التمرّد عليها، إنّها سدود في وجه إرادة القوة لدى الفرد، إلاّ أنّه ينبغي أن نعود إلى ما هو أبعد من ذلك، فمنابع هذه الفردية، إنّما توجد في المسيحية وفي الضمير المسيحي وفي مبدأ الذاتية المطلقة. إنّ توزّع الوعي بين عالمين الذي تعبر عنه مقولة أعط ما لقيصر لقيصر وما لله، Rendez à César ce qui est à C ésar et Dieu le Dieu يمنح الإنسان من إيجاد مطلقة في المدينة الأرضية[2].

فليست الدولة، إذن، سوى حقيقة موضوعية تعارض معرفتنا بأنّ للفرد قيمة مطلقة في ذاته، وهذه معرفة تبقى، من جهة تعارض معرفتنا بأنّ للفرد قيمة مطلقة في ذاته، وهذه المعرفة تبقى من جهة أخرى، معلقة في ذاتها، وذلك هو أفجع تعارض لم يكن موجودا في الحرية الجميلة liberté des beaux، حرية المدينة القديمة، لقد كان المثل الأعلى في شباب هيجل، بالضبط ذلك الإنصهار بين العالمين في ديانة الشعب Religion du peuple كانت الوعي روحه الأصيلة، تلك الحرية الموضوعية للمواطن الذي كان يجد إرادته محققة تحققا مطلقا[3].

يقول هيجل:" فكرة الدولة (أ) تتحقق بالفعل وعلى نحو مباشر، وهي الدولة الفردية بوصفها الكائن الحي المستقل والقائم بذاته: الدستور أو القانون الدستوري. (ب) الإنتقال إلى علاقة الدولة

[1]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 112.

[2]- جان هيبوليت، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، تر: أنطوان حمص، مطبعة وزارة الثقافة دمشق، 1971، ص114.

[3]- المرجع نفسه، ص 116.

بالدول الأخرى وذلك هو: القانون الدولي. (ج): فكرة الدولة هي الفكرة الكلية بوصفها جنسا، وكقوة مطلقة أعلى من الدول الفردية– إنّها الروح وقد وهبت نفسها التحقق الفعلي في مسار تاريخ العالم" [1]

أ- **القانون الدستوري:**

الدولة حسب هيجل هي التحقق الفعلي للحرية العينية، غير أنّ الحرّية العينية تعتمد على أنّ الفردية الشخصية ومصالحها الجزئية لا تنجز تطورها الكامل وتظفر بالاعتراف العلني بحقها(على نحو ما حدث في دائرة الأسرة والمجتمع المدني) فحسب، بل هي كذلك تنتقل من ناحية من الاهتمام بمصلحتها الخاصة إلى الاهتمام بمصلحة الكل، وتعترف به على أنّه روحها الجوهري، فهو الغاية والهدف، وبذلك تصبح نشطة في سعيها، والنتيجة هي أنّ الكلي لا يسود ولا ينجز اكتماله إلاّ إذا سار مع المصالح الجزئية وكان يتحقق من خلال تعاون المعرفة والإرادة الجزئيتين، كما أنّ الأفراد بالمثل لا يعيشون كأشخاص منعزلين يهتمون بغايتهم الخاصة وحدها، وإنّما يتنفس فعل الإرادة الذي يريدون به هذه الغايات، يريدون الكلي في ضوء الكلي، ونشاطهم لا يستهدف عن وعي إلاّ غاية كلية، ويتصف مبدأ الدول الحديثة بقوة وعمق هائلين لأنّه يسمح لمبدأ الذاتية أن يتقدم حتى يصل إلى الذروة من الطرف الأقصى للجزئية الشخصية القائمة بذاتها، ومع ذلك فهو في الوقت ذاته يستعيده إلى الحدة الجوهرية وهو بذلك يدعم هذه الوحدة في مبدأ الذاتية نفسه[2].

يقول هيجل:" الدولة: في مقابل دائرتي الحقوق الخاصة والصالح الخاص(أي الأسرة والمجتمع المدني) الدولة هي من ناحية ضرورة خارجية وهي السلطة العليا للدائرتين السابقتين، وطبيعتها هي تلك القوانين والمصالح المتعلقة بها والتي تعتمد عليها، ولكنها من ناحية أخرى الغاية المباطنة الداخلية لهذه القوانين، وتكمن قوتها في وحدة غايتها الكلية وهدفها الخاص مع المصلحة الجزئية للفرد، من

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص503 504.

[2]- المصدر نفسه، ص 506.

حيث إن على هؤلاء الأفراد واجبات للدولة بمقدار مالهم من حقوق" [1]وعليه" كل شيء يعتمد على وحدة الكلية والجزئية في الدولة" [2].

هذه الوحدة، هي إذن تظهر بين الكلية والجزئية، تعطينا العلاقة الداخلية للدولة بمواطنيها أو السمات الأساسية للدستور والنظام الداخلي للحكم، وحدة الكلي والجزئي، أو مطالب الفرد ومطالب الدولة تقوم على أساس أنّ الفرد الكلي ضمنا، وتظهر هذه الوحدة في العالم الخارجي بطريقتين:

أ- عن طريق أفعال أنفسهم، لأنّهم وهم يبحثون عن إشباع غاياتها الخاصة وحدها، فإنّهم يكتشفون عن نتائج كلية بدلا من الكشف عن ذواتهم وحدها، وهذا ما نراه في نظام الحاجات.

ب- الأفراد في الدولة المدنية، يميلون شيئا فشيئا عن وعيهم لفهم الغايات الكلية للدولة ولتوحيد أنفسهم مع هذه الغايات، والدولة بدورها رغم أنّها تلغي الأسرة من ناحية المنطقية، أو تلغي كذلك المجتمع المدني بما فيه النقابات، فإنّها مع ذلك تحتفظ بهما في جوفها بوصفها لحظات (ملغاة)، ولهذا السبب ترعى الدولة المجتمع المدني والأسرة والفرد، وتنمي رفاهيتهم ومصالحهم إلى أبعد حد، وعلى هذا النحو يبدأ المواطنون في معرفة الدولة على هي أفضل صديق لهم، وأنّها تصون حرياتهم وحقوقهم ومصالحهم وتنميتها، وبهذه الطريقة تبدأ العاطفة السياسية والشعور الوطني في الظهور والنمو[3]. فليست الوطنية الصحيحة هي العاطفة الهوجاء، وإنّما هي الإقتناع الثابت الراسخ العميق للمواطنين، بأنّ الدولة هي أساس وغاياتهم الجوهرية. يقول هيجل: "تكتسب المشاعر الوطنية مضمونها المحدد الخاص من الأعضاء المختلفين في كيان الدولة الحي، وهذا الكيان الحي هو تطور الفكرة ...Idea إلى واقعها الموضوعي المختلف والتنوع، ومن ثم فهؤلاء الأعضاء المختلفين هم القوى المختلفة

[1]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 507.

[2]- المرجع نفسه، ص 113.

[3]- المرجع نفسه، ص 114.

في الدولة ووظائفها ومجالات نشاطها، التي يتوالد بفضلها الكلي بذاته باستمرار، وهو يتوالد بطريقة ضرورية، لأنّ طابعها النوعي الخاص يحدده طبيعة الفكرة الشاملة، ويدعم هويته من خلال هذا المسار مادام هو نفسه الافتراض السابق لإنتاجه، أمّا هذا الكيان الحي فهو دستور الدولة[1]. وإذا كنّا نسير طبقا لتسلسل المنطقي لتطوّر الفكرة الشاملة، فسوف تكون لحظة الفردية، هي آخر موضوع ندرسه، لكن هيجل عالجه مع ذلك في البداية مناقشته للدستور، مع ملاحظات تتعلق بشكل النظام الملكي.

يقول هيجل: " إنّ دستور الدولة هو بالدرجة الأولى تنظيم الدولة، والعملية التي ترتبط بذاتها في حياتها العضوية، وهي العملية التي تميّز بها الدولة لحظاتها داخل ذاتها وتطورها حتى تصل إلى مرحلة الوجود القائم بذاته، والدولة ثانيا: فرد، وحيد، وفريد، ومانع، وبناء على هذه الخصائص يرتبط بغيره من الدول الأخرى، وهكذا توجه نشاطها المتمايز إلى الخارج، وبالتالي تقيم داخل ذاتها مثالية تمايزاتها الموجودة بداخلها"[2].

I. الدستور (من حيث جانبه الداخلي فحسب):

يكون الدستور عقليا بمقدار ما تتميز به الدولة، داخليا، وتحدد نشاطها طبقا لطبيعة الفكرة الشاملة، وتكون نتيجة ذلك أن تصبح كلّ سلطة (من السلطات الثلاث) هي شمول الدستور[3]، لأنّ

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 512.

[2]– المصدر نفسه، ص 528–529.

[3]– الدستور بوصفه عقليا فهو وحده يخلو من الاختلافات الصريحة أعني: اللحظات الثلاث وهي: " الفردية والجزئية والكلية" أعني التاج، ثمّ السلطة التنفيذية، والسلطة التشريعية، ومادامت هذه الأشكال تؤلف وحدة عينية فإنّ كل واحدة منها تعكس في داخلها خصائص اللحظتين الأخريين، وهذه النقطة يعرضها هيجل عندما يتحدث عن كل من النظام الملكي والسلطة التشريعية، أمّا بالنسبة للسلطة التنفيذية فإنّ القوانين التي تستخدمها هي العنصر الكلي، والملك هو الذي يحدد الخدم المدنيين، ويصدر القرارات النهائية، وهو بذلك يمثل العنصر الفردي، والسلطات الثلاث هي: التمايزات التي أشرنا إليها الآن توا (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 530).

كلا منها تحوي اللحظات الأخرى وتجعلها مؤثرة في ذاتها، ولما كانت اللحظات تعبير عن تمايز الفكرة الشاملة، فإنّها تبقى في مثاليتها، ولا تشكّل سوى كل فردي واحد.

الدولة هي بالضرورة كائن حيّ يستخرج من وحدته الخاصة اختلافاته الداخلية ويبث فيها الحياة ويجعلها موجودات مستقلّة. لكن مع ذلك يحتفظ بها داخل وحدته الخاصة. وهذه الاختلافات التي سيخرجها من ذاته هي الوظائف المختلفة والفروع المتنوعة للأعمال العامة الموجودة في الدولة. ولّما كانت الدولة تجسيدا للعقل، أعني تجسيدا للفكرة الشاملة، فإنّ تمايزها الذاتي يسير طبقا للفكرة الشاملة. أي أنّ عناصرها ستكون: الكلّي، والجزئي والفردي. والجانب الكلي من الدولة هو وظيفتها بوصفها مصدرا للقوانين، فهذا الجانب هو الذي يقدم لنا التشريعات المختلفة. أمّا الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على الحالات الخاصة ويعطينا ذلك: التنفيذ، أمّا لحظة الفردية فهي تتمثّل في شخصية الملك. [1]

-إنّ الدولة بوصفها كيانا سياسيا تنقسم على هذا النحو إلى ثلاثة أقسام جوهرية هي:

أ- السلطة التي تحدد وتقيم الكلي، وتلك هي السلطة التشريعية.

ب- السلطة التي تدرج الحالات الفردية والمجالات الجزئية تحت الكلي، وتلك هي السلطة التنفيذية.

ت- سلطة ذاتية، بوصفها الإرادة مع سلطة القرار النهائي- التاج (أو الملك).

وتتحد جميع السلطات المتصلة في سلطة التاج، أعني: في وحدة فردية تصبح في آن معا القيمة والقاعدة للكل، وتلك هي الملكية الدستورية[2].

[1]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 114-115.

[2]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 533.

أ– التاج أو سلطة الملك [1]:

تتضمّن هذه السلطة في ذاتها اللحظات الثلاث للفكرة الشاملة ككل ألا وهي:

–لحظة الكلية، وهي لحظة الدستور والقوانين.

–المشورة، وهي اللحظة التي تردّ الجزئي إلى الكلّي.

–لحظة القرار النهائي بوصفه تعينا للذات، التي تعود إليها كل شيء آخر، وينبع منها كل شيء آخر من البداية حتى التحقق الفعلي.

وهذا التعين الذاتي المطلق هو الذي يشكّل المبدأ المميّز لسلطة الملك بما هي كذلك، وينبغي أن نبدأ عرض الموضوع من هذا المبدأ.

1–إنّ الصفة الأساسية للدولة بوصفها كيانا سياسيا هو وحدتها الجوهرية أعني مثالية لحظاتها.

أ– إنّ السلطات الجزئية ووظائفها المختلفة تنحل في هذه الوحدة لكنّها تبقى موجودة في آن واحد، لكنّها لا تبقى إلاّ بمعنى أنّ سلطاتها الشرعية لم تعد مستقلّة، بل أصبحت إحدى حلقات النظام الذي اتسع وتعين بفكرة الكل، فمن هذا الكلّ تنبع هذه السلطات الجزئية، وهي منه بمثابة المفاصل سهلة الحركة، وهو بالنسبة لها ذاتها الفردية.

ب– وظائف الدولة الجزئية وأنشطتها: هي لحظاتها الجوهرية، وهي من ثم تتناسب معها، أمّا الموظفون والعمال من الأفراد فهم إنّما يلتحقون بعملهم، لا بفضل قوة شخصياتهم المباشرة، بل بناء على قوة صفاتهم الكلية والموضوعية فحسب، ومن ثم شغل هذه الوظائف بأشخاص جزئيين هو مسألة عرضية وخارجية تماما.

[1]– كان المفروض أن يأتي الحديث عن الملك بوصفه مركبا من اللحظة الكلية (التشريع)، واللحظة الجزئية (الحكومة)، بعد الحديث عن هاتين اللحظتين، لكن البداية بالحديث عن الملك أولا كان عادة قديمة فيما يبدو لإظهار الاحترام لشخصية الملك! (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 539).

ولهذا فلا يمكن لوظائف الدولة أو سلطاتها أن تصبح ملكية خاصة.

تشكل النقطتان (أ) و(ب) سيادة الدولة، أعني أنّ السيادة تعتمد على القول بأنّ الوظائف الجزئية والسلطات في الدولة لا توجد بذاتها، أو أنّها تتأسّس بقوة على إرادة الأفراد الجزئية أو تفسيرهم الشخصي، وإنّما هي تضرب بجذورها في وحدة الدولة بوصفها ذاتهم الفردية[1].

إنّ لحظة الفردية هذه، تتضمن بداخلها لحظة الكلية والجزئية، ومن ثمّ فإنّ الملك بوصفه ممثلا للحظة الكلية، يصدق تصديقا نهائيا على القوانين بوصفها نابعة منه، والملك من جهة أخرى، ممثلا للحظة الجزئية، فهو المصدر النهائي للأفعال التنفيدية، إذ فيه تتمثل اللحظة الأخيرة في إصدار القرارات أو هو يمثّل الإرادة الأخيرة التي تضفي على أفعال وزرائه مشروعيته، وهكذا تتضمن وظيفة الملك بداخلها عناصر المجموعة الثلاثة. ولا يريد هيجل أن يفهم من ذلك كله، أنّ للملك سلطة مطلقة، أو أنّه مستبدّ. فلو كان الملك يحكم بشخصه أي بأفعاله التعسفية، لكان هذا الوضع مناقضا لسير الفكرة الشاملة وتميزها الذاتي، الذي يضمن وجود سلطة تشريعية متميزة، مستقلة إلى أقصى حد ممكن[2].

1- السيادة هي أوّلا الفكرة الكلية البسيطة عن هذه المثالية، وهي لا تظهر إلى الوجود إلاّ كذاتية واثقة من نفسها بواسطة تجريد الإرادة، وهي إلى هذا الحد التعيّن الذاتي غير المؤسّس والذي توجد فيه جذور القرار النهائي، وذلك هو بالضبط الوجه الفردي للدولة، وبفضله وحده تكون الدولة واحدة، غير أنّ حقيقة الذاتية لا تصل إليها إلّا عن طريق ذات كما أنّنا لا نصل إلى حقيقة الشخصية إلاّ في الشخص، وفي الدستور الذي يصبح ناضجا عندما تحقق فيه العقلانية، فإنّ كلّ لحظة من لحظات الفكرة الشاملة الثلاث يكون لها تجسيدها الواقعي المنفصل، ومن ثم فإنّ هذه اللحظة الحاسمة على نحو مطلق ، من لحظات الكل ليست هي الفردية بصفة عامة بل هي فرد معين هو الملك[3].

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 540.

[2]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 118.

[3]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 542-543.

2- هذه الذات النهائية التي تتركز فيها إرادة الدولة، إذا ما أخد على هذا النحو المجرد، هي ذات فردية، وهو بالتالي فردية مباشرة[1] ومن ثمّ فإنّ خاصيتها" الطبيعية" متضمنة في تصورها نفسه، ومن هنا فإنّ الملك يتّسم أساسا بسمات مثل: هذا الفرد- بغضّ النظر عن جميع صفاته الأخرى، وهذا الفرد يرتفع إلى منصب الملك بطريقة طبيعية مباشرة أعني من خلال ميلاده في مجرى الطبيعة.

-اللحظة الثانية في سلطة التاج هي لحظة الجزئية أو لحظة المضمون المتعيّن، وإدراجه تحت فكرة الكلّي، وحين يتطلّب ذلك وجودا موضوعيا خاصا، فإنّه يتحوّل إلى مجلس استشاري أعلى، والأفراد الذين يؤلفونه، وهو يعرض على الملك مضمون الأعمال الجارية في الدولة لاتخاذ قرار بصددها، أو التدابير القانونية المطلوبة لمواجهة حاجات قائمة من وجهها الموضوعي، أعني: الأسس التي يقوم عليها القرار، والقوانين المرتبطة به، والظروف(...) الخ، أمّا الأفراد الذين يقومون بهذه الواجبات فهم على اتصال مباشر بشخص الملك، ومن ثمّ فإنّ اختيارهم وعزلهم يتعلقان بمزاجه الشخصي بغير تحفظ[2].

-أمّا فيما يتعلّق بالجانب الموضوعي من القرار، أعني : معرفة المشكلة والظروف المصاحبة، والمبررات القانونية وغير ذلك من أمور تحدد حل المشكلة، فإنّ ذلك كلّه يستطيع

الناس أن يكونوا مسؤولين عنه، وبعبارة أخرى فإنّ هذه الأمور هي وحدها القابلة للبرهنة الموضوعية، ولعلّ هذا هو السبب في أنّها تقع في دائرة المجالس الاستشارية التي تتميّز عن الإرادة الشخصية للملك بما هو كذلك، ومن هنا فإنّ هذه المجالس الاستشارية أو أعضاؤهم هم المسؤولون،

[1]- الملك هو أقرب ما يكون إلى البرج الذي يطلّ من عل على بقية الدول، ومن ثمّ ينبغي النظر إليه من حيث هو ملك بغضّ النظر عن بقية الدولة والفرد إذا ما أخد على هذا النحو من التجريد فهو ببساطة" وحدة"، وفرديته تكون مباشرة، فلا يتوسّطها مركزه في المجتمع. وفضلا عن ذلك فإنّ هناك معنى آخر تكون فيه فردية الإنسان مباشرة وهو عندما يكون طفلا أو رضيعا كائنا حيا طبيعيا ليس واعيا بعد بطابعه الروحي، ومن ثم فإنّ الفردية " المباشرة" تنتمي إلى الإنسان في مجرى الطبيعة قبل أن تصبح متوسّطة من خلال وعيه بالعالم الخارجي، وهكذا نجد أنّ الملك يصل إلى منصبه من خلال خصائصه الطبيعية أعني بفضل مولده (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 549).

[2]- هيجل، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 554.

ومن ناحية أخرى فإنّ شخصية صاحب الجلالة باعتبارها الذاتية الأخيرة في اتخاذ القرار هي فوق أية مسؤولية بالنسبة لأعمال الحكومة[1].

–أمّا اللّحظة الثالثة في سلطة الملك فهي تتعلق بالكلّية المطلقة التي توجد، من الناحية الذاتية، في ضمير الملك، ومن ناحية الموضوعية في الدستور والقوانين بأسرها، ومن هنا فإنّ سلطة الملك تفترض مقدما اللحظتين الأخريين في الدولة، تماما مثلما أنّ كلّ لحظة من هاتين اللحظتين تفترضها سلفا.

–وفيما يخص الضمان الموضوعي لسلطة الملك، ولحق الميراث في تولّي العرش، وما إلى ذلك يعتمد على الواقعة التالية: كما أنّ للنظام الملكي تحقّقه الفعلي الخاص الذي يتميّز به عن اللحظات الأخرى في الدولة التي تتحدّد بطريقة عقلية، فكذلك هذه اللحظات الأخرى صراحة، والحقوق والواجبات التي تناسب طابعها الخاصّ، فكلعضو في الكائن الحي العقلي بتدعيمه لنفسه في موقعه الخاص فإنّه يدعم في الوقت ذاته جميع الأعضاء الأخرى في مواقعها الخاصة[2].

ب–السلطة التنفيذية The Executive:

يقول هيجل: " هناك فرق بين القرارات التي يصدرها الملك وبين تطبيقها وتنفيذها، أو أن هناك بصفة عامة فارقا بين قرارات الملك ومتابعة تنفيذها، أو دعم قرارات ماضية، أو قوانين قائمة، أو تنظيمات ومؤسسات لتحقيق غايات مشتركة أو جماعية(...) إلخ. إنّ مهمة إدراج الجزئي تحت الكلي متضمنة في السلطة التنفيذية التي تشمل كذلك سلطتي القضاء والشرطة، وتشير الأخيرة على نحو مباشر أكثر إلى الاهتمامات الجزئية للمجتمع المدني، وهي تؤكد المصلحة الكلية حتى فوق أهدافها الجزئية"[3].

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 554-555.

[2]– المصدر نفسه، ص 555.

[3]– المصدر نفسه، ص 557.

فالمصالح الجزئية المشتركة بين جميع الناس تقع داخل المجتمع المدني. وهي تظل خارج المصلحة الكلية، على نحو مطلق، للدولة الجديدة بهذا الاسم وتكون إدارة هذه المصالح في يد النقابات التجارية والمهنية والبلدية سواء بسواء، كما تكون في أيدي الموظفين والإداريين والمديرين(...) إلخ، وعمل هؤلاء الموظفين يعتمد على تنظيم الملكية الخاصة ومصالح المجالات الجزئية. ومن هذه الزاوية فإنّ سلطاتهم اعتمدت على ثقة جماهيرهم ورفقائهم من المهنيين، غير أنّ هذه المجالات من المصالح الجزئية ينبغي لها، من ناحية أخرى، أن تخضع لمصالح الدولة العليا ومن هنا فإنّه في حالة شغل هذه المناصب ذات المسؤولية في النقابات إلخ. فلا بدّ من أجل إسناد هذه الوظائف عموما من أن يحدث مزج من الانتخاب بواسطة أولئك المهتمين بالتعين وتصفية ذلك من السلطة العليا.

–إنّ المحافظة على المصلحة الكلية للدولة وعلى شرعيتها، في دائرة الحقوق الجزئية هذه، والعمل على رد هذه الحقوق إلى الكلّي، ذلك كلّه يتطلّب المراقبة من جانب القائمين على السلطة التنفيدية (أ) من الموظفين المدنيين التنفيديين (ب) ومن الموظفين الاستشاريين من أصحاب السلطة العليا (الذين يشكلون لجانا استشارية) وهذه الخيوط تتجمع عند الرؤساء الأكثر علوا والذين يتصلون بالملك اتصالا مباشرا[1].

– يتمّ تقسيم العمل أثناء سير السلطة التنفيدية في عملها، ولهذا السب نجد أنّ لتنظيم الوظائف الرسمية مهمة مجرّدة، وإن كانت شاقة، هي تنظيم:

أ– الحياة المدنية من الطبقة الدنيا التي هي عينية بحيث تتحكم فيها إدارة عينية أيضا.

ب– إنّ مهمّة الحكومة سوف تقسم مع ذلك إلى فروعها المجرّدة التي يتولاها الموظفون الرسميون المتخصصون بقدر اختلاف مراكز الإدارة.

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 557.

ت– سوف تتلاقى من جديد الأعمال التي تقوم بها هذه الأقسام عندما تتجه من أعلى إلى الطبقة الدنيا، أعني إلى الحياة المدنية، تماما كما تتلاقى بنفس الطريقة عندما تصعد في الإشراف العام إلى السلطة التنفيدية العليا[1].

–إنّ طبيعة الوظائف التنفيدية هي أنّها موضوعية، وهي محددة بوضوح من حيث جوهرها بقرارات سابقة وعلى الأفراد شغل هذه الوظائف والقيام بأعبائها، وليست هناك حلقة طبيعية مباشرة بين الفرد ووظيفته. ومن هنا فلا يعين الأفراد في وظائفهم حسب ميلادهم أو وفق مواهبهم الشخصية الطبيعية، بل إنّ العامل الموضوعي في تعينهم هو المعرفة والبرهنة على القدرة ومثل هذا البرهان يضمن أن تحصل الدولة على ما تطلب، مادام هو الشرط الوحيد للتعيين، كما يضمن لكلّ مواطن كذلك فرصة الانضمام إلى طبقة الخدمة المدنية. إذن فالمؤهل الموضوعي للخدمة العامة لا يقوم على العبقرية، فإن من الضروري أن يكون هناك كثرة غير محددة من المرشحين الجديرين أو المؤهلين الذين لا يتحدّد امتيازهم بقرار مطلق واختيار أحد المرشحين وتعينه في وظيفة ما، ومنحه سلطة كاملة في ممارسة الشؤون العامة– ذلك كلّه بوصفه ارتباطا بين شيئين: إنسان. ووظيفته: العلاقة التي لا بدّ أن تكون بين الإثنين باستمرار علاقة عرضية أقول. إنّ ذلك كلّه هو الجانب الذاتي في اختيار مرشح ما لوظيفة ما، لا بدّ أن تخضع لسيطرة الملك بوصفه مصدر السيادة في الدولة وصاحب الكلمة الأخيرة[2].

---

[1]– يقول هيجل إنّ تنظيم الموظفين الرسميين له مهمة " مجرّدة" بسبب أنّ واجبه الرئيسي هو بناء هيكل تنظيمي لإدراج الجزئي تحت الكلّي، وتنشأ الصعوبة التي يجدها هيجل في بناء تنظيم الخدمة المدنية، من واقعة أنّه يجمع بين (أ) الكفاءة والفاعلية الإدارية مع (ب) الحرية الشخصية، وهي لكي يبلغ الأولى يرى أنّه لا بدّ أن تقسم الخدمة المدنية على اقسام متميزة: وزارة للمالية، وللبريد، وزارة للصحة...إلخ، وتتمثّل السيطرة التي توجد بين هذه الأقسام في القمة في شخص رئيس الوزراء، أو أيّ مسؤول آخر على مستوى عال، ولكي يبلغ الثانية فإنّه يرى أنّ الحياة المدنية بمشاغلها العينية في البيع والشراء، والأفراد العينيين الذين تتألف منهم ، ينبغي أن تحكم من "أسفل" أعني بموظفين ينتخبون على الأقلّ جزئيا من وسطهم، وهؤلاء هم أعضاء النقابات وربّما المحافظون أيضا، وهؤلاء الموظفون المنتخبون انتخابا شعبيا هم في الطبقة الدنيا من التسلسل الوظيفي، فهم– وليس الموظفون المدنيون– الذين يحكمون رجل الشارع على نحو مباشر، وفيهم تتلاقى من جديد فروع الخدمة المدنية. بمعنى أنّ المالية والبريد...الخ، تصدر أوامرها، لا إلى الأفراد مباشرة، بل إلى المحافظ أو أعضاء النقابة الذي هو في الوقت ذاته أدنى موظفي المالية، وأدنى موظفي البريد... (هيجل، فلسفة الحق، ص 559).

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 560.

–إنّ الوظائف الجزئية العامة التي يعهد بها الملك إلى موظفين رسميين تشكّل جانبا واحدا من الوجه الموضوعي للسيادة التي تنبع من التاج، وتمايزها النوعي الخاص ينبع إذن، من طبيعة الموقف، وعلى حين أعمال الموظفين الرسميين هي تحقيق واجبه فإنّ وظيفتهم هي حق معفى من العرضية.

–فما أن يعين الفرد في وظيفة رسمية بمقتضى فعل من أفعال السيادة، حتى يصبح تولي منصبه مرهون بتأدية واجباته. فمثل هذا العمل هو جوهر تعيينه ونتيجة لذلك يجد في وظيفته أسباب رزقه، وإشباعا مأمونا لمصالحه الخاصة كما يجد– فضلا عن ذلك– أن ظروفه الخارجية وأن عمله الرسمي قد تحرر من جميع أنواع الاعتماد والتأثير الذاتي الأخرى[1].

–والحقّ أنّ السلوك المهذب المستقيم التزيه يصبح أمرا مألوفا معتادا في الخدمة العامة.

(أ) نتيجة، من ناحية، للتربية المباشرة في الفكر والسلوك الأخلاقي، إذ أنّ مثل هذه التربية تعد توازنا عقليا للأنشطة الآلية وشبه الآلية المتضمنة في تحصيل ما يسمّى بعلوم الموضوعات المرتبطة بالإدارة في الأعمال المطلوب التدرب عليها، والتي تمت في الواقع فعلا...الخ.

(ب) غير أنّ حجم الدولة عامل هام في إحداث هذه النتيجة، لأنّه يقلّل من حدّة ضغط الأسرة وغيرها من الروابط الشخصية، كما يضغط كذلك من قوة الانفعالات العنيفة كالحقد والكراهية والانتقام...الخ، أمّا عندما نهتمّ بالمسائل الهامة في الدولة الكبيرة فإنّ هذه المصالح الجزئية تختفي آليا، ونعتاد على تبني المصالح الكلية، ووجهات النظر العامة، والأنشطة الجماعية[2].

–يشكّل الموظفون في الخدمة العامة، وأعضاء السلطة التنفيذية، القسم الرئيسي من الطبقة الوسطى، هي الطبقة التي نجد فيها، جماهير الشعب، والذكاء المتطور، غير أنّ السيادة التي تؤثر في الطبقة

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 560.

[2]– المصدر نفسه، ص 563.

الوسطى من أعلى، وحقوق النقابات التي تؤثر فيها من أسفل، هي التي تمنع هذه الطبقة من أن تتّخذ وضعا انعزاليا كالأرستقراطية وتستخدم ثقافتها ومواهبها وسيلة للطغيان المتعسّف[1].

ج- السلطة التشريعيةTheLegislature

لا تتعلّق القوانين بما هي كذلك **بهذه** الحالة الفردية أو تلك، لكنها مبادئ عامة لنشاط الدولة ومن ثم فهي تمثّل لحظة الكلية وتحتاج لإصدارها وذيوعها وانتشارها ونموها، فرعا منفصلا من أفرع الدولة هو السلطة التشريعية. ولا توجد سلطة تشريعية تقوم بسن قوانين لأوّل مرة، أو تخلق مجموعة قوانين من العدم، فالقوانين موجودة بالفعل وهي تنمو مع نمو الدستور، ووظيفة السلطة التشريعية هي تطوير القوانين الموجودة وتوسيعها وجعلها مناسبة للمطالب الجديدة كلّما ظهرت هذه المطالب.[2]

يقول هيجل: " يختص التشريع ب:

أ- القوانين بما هي كذلك بمقدار ما تطلب وهي حية نشطة مع امتداداتها.

ب- مضمون الأمور الداخلية الذي يؤثر في الدولة بأسرها.

أمّا التشريع في ذاته فهو جزء من الدستور الذي يفترضه هذا التشريع مقدما، وهو إلى هذا الحد يقع خارج مجال التعينات التي تأتي من الدستور على نحو مباشر، على الرغم من أنّ الدستور يصبح بالتدريج أكثر نضجا كلّما تمّ تنقيح القوانين، وازدياد الطابع التقدّمي لأعمال الحكومة الكلّية"[3].

أمّا الأعمال التشريعية فإنّها تتحدد على نحو أكثر دقة بعلاقتها بالأفراد تحت هذين العنوانين:

(أ) ما تقدّمه الدولة من أجل صالحهم وسعادتهم.

---

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 564.

[2]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 119.

[3]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 564.

(ب) ما تطلبه منهم من خدمات.

ويشمل الجانب الأوّل: القوانين التي تعالج جميع أنواع الحقوق الخاصة، وحقوق الجمعيات، والنقابات والمنظمات التي تؤثّر في الدولة بأسرها، كما أنّه يشمل، على نحو غير مباشر الدستور كلّه. أمّا بالنسبة للخدمات التي تطلبها الدولة من الأفراد، فهي إذا ما انحصرت في نطاق المال، أعني القيمة الكلّية الحقيقية لكل من الأشياء والخدمات، فإنّها يمكن تحديدها بدقّة، وفي الوقت ذاته، بتلك الطريقة التي يكون فيها أي عمل، أو خدمة جزئية، ينجزها الفرد، توسط من خلال إرادته التعسفية[1].

السلطتان الأخريان في السلطة التشريعية ككل هما اللحظتان الأوليان الفاعلتان:

1- النظام الملكي، من حيث إنّ القرارات النهائية ترجع إليه.

2- السلطة التنفيدية، بوصفها الهيئة الإستشارية مادامت هي اللحظة التي تملك (أ) معرفة عينية ونظرة إجمالية للدولة كلّها بجوانبها الجزئية المتعددة، ومبادئها الواقعية الأخيرة في التشريع هي: الطبقات[2]Estate.

هذه الأخيرة وظيفتها إبراز الأمور العامة إلى الوجود، لا فقط بطريقة ضمنية بسيطة، بل أيضا بطريقة واقعية فعلية، أعني: إبراز لحظة الحرية الصورية الذاتية إلى الوجود، إبراز الوعي العام من حيث هو كلية تجريبية تعد آراء الكثرة وأفكارها بالنسبة إليه جزئيات.

يقف مجلس الطبقات كعضو متوسّط بين الحكومة بصفة عامة من ناحية والأمّة الممزقة إلى جزئياته(الشعب والجمعيات) من ناحية أخرى وتتطلّب وظيفته أن يكون لديه المزاج والإحساس السياسي والإداري(أي أن يسير في اتجاه مصالح الدولة)، بقدر ما يكون لديه من إحساس بالمصالح الفردية والجماعات الجزئية الخاصة (أي بمقدار ما يسير في اتجاه مصالح الجماعات الجزئية ومصالح

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص564-565.

[2]- كلمة عسيرة التعريب، تترجم أحيانا بالفئات المتباينة وهي ثلاث: فئة الفلاحين، وفئة الحرفيين (وتشمل الصناع وأصحاب الحرف والتجار) ثمّ البيروقراطية (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 567).

الأفراد الخاصة) وهذا الوضع يعني، في الوقت نفسه، توسطا مشتركا مع السلطة التنفيدية المنظمة، وهو حد أوسط يمنع ظهور كلّ من الانعزال المتطرّف لسلطة التاج، التي قد تبدو طغيانا تعسفيا، وكذلك ظهور الانعزال في صالح الأشخاص الجزئية أو الجمعيات والنقابات. وفضلا عن ذلك وربّما كانت هذه النقطة أكثر أهمية، يمنع الأفراد من أن يتخذوا مظهر التجمع أو الحشد ومن ثم يمنعهم من اكتساب آراء غير منظمة أو إرادات غير عضوية ومن المتبلور في كتلة قوية تقف في معارضة الدولة العضوية[1].

إنّ الطبقة الكلّية، أو بدقّة أكثر، طبقة الخدمة المدنية لا بدّ أن يكون الكلّي هو غاية نشاطها الجوهري من حيث أنّ طابعها هو الكلّية، ففي مجلس الطبقات على أنّها مجرّد حشد غير متمايز، لا على أنّها تجمع يتشتت في ذراته، بل على نحو ما هي عليه بالفعل، أعني طبقة تنقسم إلى قسمين: طبقة فرعية (طبقة الزراع) التي تقوم على أساس رابطة الجوهر بين أعضائها. أمّا الأخرى فهي طبقة التجار والصنّاع بصفة خاصة التي تقوم على أساس حاجات جزئية، والعمل الذي يلبي هذه الحاجات وبهذه الطريقة وحدها تكون هناك رابطة حقيقية أصيلة بين الجزئي الذي هو فعال في الدولة وبين الكلي[2].

إنّ الطبقات بوصفها عنصرا في الحياة السياسية، لا تزال تحتفظ في وظيفتها بالتميزات الطبقية الموجودة بالفعل في الدوائر الدنيا من الحياة المدنية وإذا ما بدأنا بوضع الطبقات وجدناه وصفا مجردا متعارضا مبدأ النظام الملكي ككلّ، وهو وضع يتضمن على هذا النحو كلية تجريبية متطرفة ويتضمن هذا التعارض المتطرف إمكانية التوفيق والانسجام، وليس أكثر من ذلك، كما يتضمن كذلك إمكان تطوّر التعارض إلى عداء ولا يتغيّر هذا الوضع المجرّد إلى علاقة عقلية(أعني إلى قياس)[3] إلاّ إذا ظهر

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 569-570.

[2]– المصدر نفسه، ص 581.

[3]– ليس القياس في نظر هيجل مجرّد صورة من صور تفكيرنا الذاتي، بل هو يتحقّق بالفعل في الطبيعة والمجتمع، أمّا الأنواع المختلفة من القياس فهي تتحدد حسب لحظات القياس الثلاث: الكلية والجزئية والفردية، فالقياس يبين لنا الفردية، وهي صاعدة إلى الكلّية من خلال الجزئية، أو الجزئية والكلية مرتبطان بواسطة الفردية، أو الفردية والجزئية بواسطة الكلية، وبهذا يظهرنا على=

إلى الوجود الحد الأوسط الذي يتوسط بين الإثنين وللسلطة التنفيذية بالفعل هذا الطابع، من جانب سلطة الملك لذلك لا بدّ من تبنّي إحدى اللحظات، من زاوية الطبقات، لتقوم بمهمة إيجاد لحظة التوسّط.

المبدأ الذي تقوم عليه إحدى طبقات المجتمع المدني هو بذاته قابل للتكيّف مع وضعها السياسي، الطبقة المقصودة هنا هي الطبقة ذات الحياة الأخلاقية الطبيعية، وأساسها هو حياة الأسرة، أما من حيث موارد رزقها فهي تعتمد على حيازة الأرض ويبلغ أعضاؤها مركزهم بالميلاد تماما مثل الملك، كما أنّها يشتركون معه في خاصية أخرى هي أنّها يمتلكون إرادة تعتمد على ذاتها وحدها[1]. إنّ هذه الطبقة تصلح بصفة خاصة لوضع ومغزى سياسي معيّن، من حيث أنّ رأسمالها مستقلّ عن رأسمال الدولة، واضطرابات التجارة والصناعة، ومسألة الربح والفوائد، وأيّ ضرب في تقلب الملكية، كما أنّها مستقلّة كذلك عن تأييد كلّ من الحكومة أو العامة وهي محصنة ضد إرادتها الخاصة التعسفية، ذلك لأنّ أعضاء هذه الطبقة المدعوين للحياة السياسية ليس لهم الحق كغيرهم من المواطنين– في التخلص الكامل من ملكيتهم الخاصة بإرادتهم أو التصرّف فيها، ولا أن يكونوا على يقين أنّها سوف تؤول لأولادهم بعدهم، وهو الذين يحبونهم حبا متساويا بقسمة مماثلة، ومن هنا فإنّ ثروتها لا يمكن انتقالها ولا التصرّف فيها، كما أنّها مثقلة بنظام باكورة الأبناء[2].

وعلى هذا النحو يكون حق هذا القسم من الطبقة الزراعية قائما، بطريقة ما، على المبدأ الطبيعي للأسرة، غير أنّ هذا المبدأ قد انعكس وتعدل في الوقت ذاته، بسبب تضحيات قاسية من أجل الغايات السياسية، وبذلك فإنّ نشاط هذه الطبقة يتجه أساسا لتحقيق هذه الغايات ونتيجة

=الإعتماد المتبادل بين اللحظات الثلاث، وهو اعتماد تحقق بفعل اللحظات الثلاث نفسها ولا يقوم به الفكر من خارج (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 573).

[1]– واضح أنّ الطبقة التي يتحدث عليها هيجل هنا هي طبقة الزراعة القريبة من الطبيعة والتي تقوم على الحياة الأسرية وتمتلك الأرض...إلخ، ويرث أعضاؤها مركزهم بالميلاد كما يرث العرش الملك، كما أنّ اختيارهم لإشباع حاجاتهم الشخصية لا يتوقف على حياة جيرانهم– يعكس ما يحدث في الصناعة– ومن هذه الزاوية فإنّ هذه الطبقة تمتلك إرادة تعتمد على نفسها (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 573).

[2]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 574.

لذلك فإنّ هذه الطبقة تدعى– وهي جديرة بذلك– لتلعب دورا سياسيا بالميلاد بغير عشوائية الانتخابات، ومن ثمّ فإنّ مركزها ثابت وجوهري فيما بين الإرادة الذاتية وعرضية الطرفين القصيين، وعلى حين أنّها تعكس في ذاتا لحظة السلطة الملكية، فإنّها تشارك من نواح أخرى في حاجات الطرف الأقصى الأخرى وحقوقه (وأعني به المجتمع المدني) وهكذا تصبح في وقت واحد عامة للعرش وللمجتمع.

يشمل القسم الثاني من الطبقات العنصر المتقلّب في المجتمع المدني، ولا يمكن لهذا العنصر أن يدخل في حقل السياسة إلاّ من خلال النواب، أمّا تعدّد أعضائه فهو مسألة خارجية أمّا المسألة الجوهرية فهي: الطابع النوعي الخاص لهذا العنصر ولنشاطه، وإذا كان هؤلاء النواب هم نوايا عن المجتمع المدني، فإنّه ينتج من ذلك نتيجة مباشرة هي أن تعيينهم إنّما يتمّ عن طريق المجتمع بما هو مجتمع وذلك يعني أنّ المجتمع في حالة قيامه بالتعيين بوصفه مجتمعا ليس سوى لحظة واحدة لا أكثر– بل بالعكس– إنّه يقوم بالتعيين بوصفه مجتمعا منسقا من جمعيات وتنظيمات، ونقابات، تكتسب بهذه الطريقة ارتباطا بالسياسة، رغم أنّها تكونت في واقعة أنّ هذه الطبقة لها الحق في إرسال نواب للاجتماع إذا مال عالم الملك إلى عقد مثل هذا الاجتماع ، في حين أنّ أعضاء الطبقة السابقة لهم الحق في الحضور شخصيا في مجلس الطبقات[1].

بما أنّ النواب ينتخبون للقيام بالمداولة واتخاذ القرار في الأمور العامة فإنّ المهم في عملية انتخابهم أن يتمّ اختيار الأفراد على أساس الثقة فيهم، أعني اختيار مثل هؤلاء الأفراد الذين يفهمون هذه الأمور العامة لا من مصلحة جزئية لجمعية ما أو نقابة ما ويفضلونها على المصلحة العامة. ومن ثمّ فإنّ علاقتهم بناخبيهم ليست هي علاقة العملاء بالعمولة أو بالتعليمات الخاصة، وهناك عائق آخر يمنعهم أن يكونوا على هذا النحو هو واقعة أنّ اجتماعهم يراد به أن يكون اجتماعا حيا يتشاور فيه جميع الأعضاء ويتداولون الرأي ويقنع بعضهم بعضا بالتبادل.

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 574.

والضمان الذي يجعل للنواب الصفات والاستعداد التي تتفق مع هذه الغاية مادام استقلال الموارد المالية يبلغ حقه في القسم الأوّل من مجلس الطبقات إنّما يوجد إذا ما تحدثنا عن القسم الثاني، أعني: القسم المستمدّ من العنصر المتغيّر المتقلب في المجتمع المدني، إنّما يوجد قبل كل شيء في المعرفة (معرفة تنظيم ومصالح الدولة والمجتمع المدني)، وفي المزاج، والمهارة التي يكتسبها النائب نتيجة للإجراءات الفعلية في أعمال الوظائف الإدارية أو الرسمية. وبذلك يظهر بوضوح في أعماله ونتيجة لذلك فإنّه يكتسب كذلك حسا سياسيا وإداريا ويعمل على تطويره، واختباره بتجربته، وذلك ضمان أبعد لصلاحيته كنائب[1].

وما دام المجتمع المدني هو جمهور الناخبين، فإنّ على النواب أنفسهم أن يكونوا على علم وأن يسهموا في مناقشة– مشكلات المجتمع وحاجاته الخاصة ومصالحه الجزئية. إنّ نواب المجتمع المدني، طبقا لطبيعته، هم نواب النقابات المختلفة وهذا النمط البسيط من التعيين يتجنب أيّ ضرب من الخلد أو الغموض، قد يرجع إلى تصوّر جمهور الناخبين بطريقة مجردة بوصفهم كتلة مختلطة من الذرات، ومن ثمّ فإنّ النواب يتبنون، مباشرة، وجهة نظر المجتمع وانتخابهم الفعلي هو، من ثم، إمّا أن يكون شيئا لا لزوم له أو أن يرتدّ إلى لعبة سطحية تخصّ الرأي والهوى[2].

إنّ كلّ طبقة في مجلس الطبقات تساهم بشيء خاص بها في أعمال المداولة، وفضلا عن ذلك، فإنّ إحدى لحظات الطبقة لها وظيفة خاصة هي التوسّط في ميدان السياسة[3]. التوسط بين شيئين

---

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 576.

[2]– المصدر نفسه، 577ص–578.

[3]– لو أنّنا ناقشنا موضوع الملك والطبقات التي يتألّف منها المجتمع المدني لوجدنا أنّها تتعارض الواحدة مع الأخرى تعارض الواحد والكثير، أو الفرد والكلّي المجردين، وهيجل يسمّي الأخير الكلي الخاص بالجميع أو " الكلية التجريبية"، ولا تذوب هذه الأضداد في وحدة إلاّ إذا ظهر حدا أوسط وتوسّط بينها، وأنتج بالتالي وحدة القياس العينية، والحكومة في هذا الحد الأوسط، من وجهة نظر الملك، لأنّها تنفذ إرادة الملك وتجزئها إلى طبقات المجتمع المدني، غير أنّ هذه الطبقات لا تشعر بوحدتها مع التاج إلاّ إذا اكتسب دلالة سياسية في مجلس الطبقات، وقام مجلس منها لتشابهه في جوانب معيّنة مع التاج بالتوسّط بين الملك والمجتمع المدني ككلّ، وتشارك طبقة الزراع أو النبلاء في خصائص معينة، وبالتالي يمكن أن تقوم بدور الحد الأوسط –لكنّها لا تستطيع أن تقوم بذلك إلاّ من خلال الدستور إذا ما تجسدت وظيفتها السياسية في مؤسسة متصلة من التاج من ناحية وعن الصناعة من=

قائمين بالفعل. ومن ثمّ فإنّ هذه اللحظة لا بدّ كذلك أن تكتسب وجودا منفصلا خاصا بها ولهذا السبب فإنّ مجلس الطبقات ينقسم إلى مجلسين.

وقسمة المجلس على هذا النحو إلى مجلسين وقاعدتين هي الضمان الأكيد لنضج القرار، وتجنّب الطابع العرضي الخاص بالقسمة العشوائية التي تتطلّبها الأغلبية العددية. لكن الميزة الأساسية لهذا التنظيم هي تقليل فرصة تعارض المجلس على نحو مباشر مع السلطة التنفيذية فإذا كان عنصر التوسّط هو في الوقت ذاته يقف إلى جانب المجلس الأدنى (النظام الثاني). كان وزن رأى هذا المجلس هو الأقوى تماما لأنّ رأيه يبدو على هذا النحو أقلّ تحيزا وتبدو معارضته بغير تأثير[1].

ينبغي ألاّ تكون الغاية من مجلس الطبقات بوصفه مؤسسة غاية باطنية كامنة، أو شرطا ضروريا Sine qua non للحد الأقصى من الفعالية في دراسة وإنجاز أعمال الدولة. إنّ المجلس بذلك لن يستطيع تقديم سوى فعالية تكميلية. إنّ غايته المتميزة في الإسهام في المعرفة السياسية والمداولات، والقرارات، والوقوف إلى جانب لحظة الحرية الصورية بالنسبة إلى أعضاء المجتمع المدني الذين لا يشاركون في السلطة التنفيذية بأعلامهم من القضايا العامّة ودعوتهم إلى إبداء الرأي فيها، وهكذا تتسع المعرفة بالأمور العامة وتمت بواسطة نشر مناقشات المجلس.

إنّ إتاحة هده الفرصة للمعرفة لها جانب كلّي هو أنّ الرأي العام بهذه الطريقة يصل أوّلا إلى الأفكار الحقيقية عن الدولة، كما يستبصر الموقف والفكرة الشاملة عن الدولة وشؤونها، ويكتسب بذلك القدرة على تقييم هذه الأمور تقييما عقليا ويتعلّم أن يعرف في الوقت ذاته مشاغل وقرات وفضائل، حذق وبراعة الوزراء والموظفين الرسميين في الدولة، كما أنّ مثل هذا النشر يزود هذه

=ناحية أخرى(التي تجسدت في البرلمان في مجلس أدنى) أعني أنّها لا بدّ أن تتجسّد في المجلس الأعلى، في أيّة قضيّة مع مجلس أعلى يتوسّط بين المجتمع المدني والعرش، وإذا ما وقف المجلس الأعلى في أيّة قضيّة مع المجلس الأدنى فإنّ ذلك يساعد الأخير في تجنّب الانطباع بأنّه مجرّد حزب ضدّ الملك دون أن يهتمّ اهتماما أصيلا بتكريس نفسه لمصلحة الدولة (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 579).

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 579-580.

القدرات بفرصة قوية للتطور وبمسرح من نوع متميز، كما أنّه في الوقت ذاته علاج للغرور الذاتي عن الأفراد كأفراد أو جمهور، فضلا عن أنّه إحدى الوسائل، وربّما كان في الواقع الوسيلة الرئيسية لتربيتهم[1].

–أمّا حرية الأفراد الذاتية الصورية فنجدها تعتمد على أنهم يكونون آرائهم الخاصة وأحكامهم الشخصية، ويعبرون عنها فضلا عن توصياتهم في شؤون الدولة، وتتجلّى هذه الحرية على نحو جمعي فيما نطلق عليه اسم الرأي العام الذي يرتبط فيهما هو كلي وجوهري، وحق، بضده أعني بما هو جزئي وآراء شخصية[2] للكثرة أو المجموع أنّ الرأي العام على نحو ماهو موجود هو تناقض ذاتي صارخ للمعرفة بوصفها ظاهرا، وللماهوى الذي يعرضه مباشرة على أنّه غير ماهوي.

ومن ثمّ فإنّ الرأي العام هو مستودع، لا فقط للحاجات الأصيلة والميول الصحيحة في الحياة العامة، بل أيضا هو مستودع لمبادئ العدل الجوهرية الأزلية أعني المضمون الحقيقي للدستور كله وللتشريع، والحياة الاجتماعية والوضع العام للدولة في صورة الحس المشترك (أعني المبادئ الأخلاقية الأساسية المتغلغلة فينا على شكل أحكام مبتسرة) وفي الوقت ذاته عندما ينبثق هذه الحقيقة في الوعي، ويتجسد في قواعد عامّة، فإنّه يقتحم التفكير التمثلي، سواء أكان موجودا بذاته أو مدعوما بحجج عينية حول الحاجات المطلوبة، والشؤون العامة، وتنظيم الدولة، وعلاقات الأحزاب الموجودة في هذا التنظيم– فيتغلغل فيه كلّ الآراء العارضة، عن طريق جهله وفساده، وأخطاء أحكامه وزيفها وفي دراستنا لهذا الرأي لا بد أن ندرس الوعي بالاستبصار والاعتقاد اللّذان يتعلّقان بشخص ما، وكلّما تعلّق الرأي بصاحبه أكثر ازداد مضمونه سوءا، إذ ما أسوء مضمون ما هو شخصي وخاص على

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 580.

[2]– ينظر هيجل باستمرار إلى الرأي.. Meinung على أنّه شيء خاص بي أو " ملكي Mein" وهذا الربط يفسر موقفه العام من الرأي، ومع ذلك فهناك أواصر قربى لغوية (من حيث الإشتقاق) بين الرأي .. Meinung وما هو ملكي Metin أكبر من العلاقة الموجودة في اللغة الإنجليزية ، بين الروح أو الذهن .. Mind وبين " ملكي .. Mine " (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 580).

نحو تام. ذلك لأنّ العقليّ هو من ناحية أخرى، ما هو كلّي على نحو مطلق، على حين أنّ الرأي يفاخر بما هو جزئي وخاص[1].

وخلاصة المبحث في هذا الفصل هو أنّ هيجل استطاع أن يبيّن لنا جدل العقل والعالم، هذا العقل الفردي الذي نجده قد دخل في جدل وصراع مع العالم الموضوعي الخارجي، مجسدا ذلك وفق مؤسسات خارجة عنه، فالفرد عبارة عن شخص يحتاج إلى الآخر لتحقيق وجوده وبناء ذاته، فأولى مؤسسة اجتماعية تمثلت في الأسرة التي تمثل الركيزة الأساسية واللبنة الأولى لأي مجتمع، فتطور الأسرة وتوسّعها ينتج لنا مجموعة أسر والتي تنشئ ما يسمى بالمجتمع المدني، الذي يسعى لتحقيق حاجات الفرد ومصالحه، ولّما توسعت هذه المصالح كان لا بد من وضع قوانين ودستور يضبط هذه العلاقات وهذا ما دفع إلى قيام الدولة التي غايتها حماية الفرد والسهر على رفاهيته وحماية حقوقه.

[1]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 581.

الفصل الرابع

هيجل وقضايا تاريخ العالم

المبحث الأوّل: الحرب والسلام عند هيجل

المبحث الثاني: المواطنة عند هيجل

المبحث الثالث: نهاية التاريخ عند هيجل

المبحث الأول

الحرب والسلام عند هيجل

إنّ الظروف التي كان يعيشها هيجل ومختلف القضايا التي كانت سائدة آنذاك، دفعته إلى الخوض فيها ومحاولة تقديم رؤية لها، من بين هذه الإشكاليات نجد مشكلة الحرب والسلم، والتي أصبحت من إشكاليات العصر، وما دامت الدول تبنى ضمن علاقاتها بالدول الأخرى، فلا بدّ من وضع استراتيجيات تضمن سلامتها، فالدول تحتاج إلى الحرب لحماية سيادتها وممتلكاتها، ومن المواضيع التي أثارها هيجل نجد فكرة المواطنة، هذا الفرد نجده يقوم بواجباته ويراعي مصلحة الدولة على غرار مصالحه، فالمواطن الواعي الحر يدرك ماله وما عليه، ثمّ انتقل إلى الحديث عن نهاية التاريخ، فمن هو المواطن حسب هيجل؟ وما هي حقوقه وواجباته؟ وهل الدولة تقوم على الحرب أم السلام؟ وأيهما يضمن استمراريتها وسلامتها؟ وهل فعلا هناك نهاية للتاريخ؟ وكيف يتحقق ذلك؟

تميّز عصر هيجل بظهور تيارات مختلفة ومتضاربة في السياسة والأدب والفلسفة، و لهذا لا يمكننا فهم فلسفته إلاّ بمعرفة أحداث هذا العصر، وتلك نفسها فكرة هيجل الذي يقول في تصديره "لفلسفة الحق": فمهمّة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأنّ ما هو موجود هو العقل، إنّ مهمّة الفلسفة لتنحصر في تصور ما هو كائن لأن ما هو كائن ليس إلا العقل نفسه ولو أننا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أن كلا منا هو ابن عصره، وربيب زمانه، وبالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة إنها عصرها ملخصا في الفكر*، وكما أن من الحمق أن نتصور إمكان تخطي الفرد لزمانه ، فإنه لمن الحماقة أيضا أن نتصور إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص[1].

ظهرت كلّ فلسفة في الوقت الذي كان يلزم ظهورها فيه، فما من فلسفة تجاوزت زمانها، إذ أنّ جميعها أدركت بالفكر روح عصرها. إنّ المفاهيم الدينية تعيينات الفكر، مضمون الحق،

* هذه فكرة أساسية عن وظيفة الفلسفة التي لا تبنى عالما من الخيال ولا تنسج أوهاما بعيدة عن واقع الحياة العملية، لكنّها هي هذه الحياة نفسها معبر عنها في صورة عقلية، أو قل: إنّها دراسة للأفكار الأساسية التي ترتكز عليها هذه الحياة العملية بحيث تكشف عن المحاور العقلية التي يبنى عليها الناس سلوكهم دون أن يشعروا بذلك. وعلى هذا النحو يلتقي الفهم الهيجلي للفلسفة مع تعريف أرسطو القحيم بأنّها دراسة للأسباب البعيدة أو العلل الأولى (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 116).

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص116.

الفلسفة، الخ، إنّ كلّ ذلك هو الروح نفسه وذاته. إنّ الفلسفات أبرزت إلى الوعي ما كان عصرها متعلقا بالدّين، الدولة، الخ. لهذا ليس من الصّحيح البتّة الإعتقاد بأنّ فلسفة قديمة تتكرّر[1].

وقد سعت الفلسفة الهيجلية إلى تفسير الظواهر بالعالم تفسيرا عقليا، وذلك بالقول: "بأنه لا معيار سوى العقل وقياس النظم الاجتماعية إنما يتم على محك العقل وحده بغض النظر عن أي اعتبار آخر، ومن هنا فليس ثمة عبادة للواقع، بل على العكس هناك دعوة لتغيير هذا الواقع خصوصا إذا كان غير عقلي حتى يتماشى مع العقل"[2]، ولما كانت الحرب من إحدى الظواهر البشرية التي لازمت الإنسان مند فجر التاريخ حتى الآن، فقد فسّر هيجل الحرب تفسيرا عقليا فهي لا توجد بشيء "عفوي" أو "طارئ" لا سبب لها، بل لا بد من وجود ضرورة في هذه الظاهرة ،فهناك أسباب تؤدي إلى هذه الظاهرة وبالتالي تصبح ضرورة حتمية على الدولة اتخاذ هذه الخطوة للحفاظ على وجودها واستقلاليتها وحريتها ، ولما كانت أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، فإن محرك التاريخ حسب هيجل هو إشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثرا ، كما يرى أن العالم هو التحقق الفعلي والعيني لنشاط الروح وماهية الروح هي الحرية، يقول :" جوهر التاريخ هو الروح ومسار تطورها"[3] ، ومن تم كان مسار التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية، لكنها ليست حرية فردية تعسفية ، ومعنى ذلك أن التاريخ* عند هيجل غائي، فكل ما يحدث له معنى ، وله ما يبرره والغائية هي الجانب الموضوعي الذي يمثل الضرورة في هذا المسار، لكن الضرورة لا تعمل وحدها، فهناك الجانب الذاتي الحر للأفراد ، ومن ثم كان التاريخ ارتباطا وثيقا بين الضرورة

---

[1] – هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 111.

[2]– إمام عبد الفتاح إمام، ثورية المثالية الهيجلية، مجلة الحكمة، ع1، أكتوبر، 1976، ص

[3] – Hegel, la raison dans l'histoire, traduction Kostas PAPAIOANNOU, Union Générale d'édition, paris VI , p 70.

* جملة الأحوال والأحداث التي يمر بها كائن ما، وتصدق على الفرد والمجتمع كما تصدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية، وعند هيجل: التاريخ جزء من الفلسفة لأنّه ليس مجرّد دراسة وصفية، بل هو أقرب إلى التحليل وبيان الأسباب (إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، ص 36).

والحرية، والدافع لهذه الحركة هو التناقض الموجود بين الواقع الخارجي وما تريد الروح أن تحققه، يقول هيجل:" إن الروح تكون في الأصل أشبه بالبدرة ، أعني جوانية غير متطورة، ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة في ذلك وسائل هي على العكس خارجية وظاهرة تتمثل في التاريخ أمام أنظارنا"[1]. يقول هيجل:" السيادة الداخلية في هذه المثالية، بمعنى أنّ لحظات الروح وتحقّقها الفعلي، الذي هو الدولة، قد تطوّرت في ضرورتها وأصبحت لا توجد إلاّ بوصفها أعضاء في الدولة. غير أنّ الروح في حرّيتها هي علاقة سلبية بذاتها عل نحو لا متناه، ومن ثمّ فإنّ طابعها الجوهري من وجهة نظرها الخاصّة هو فرادنيتها، وهي فردانية تجمع في داخلها هذه الإختلافات وهي بالتالي وحدة، لكنّها وحدة مبعدة للوحدات الأخرى. والدولة حين تتسم بهذه السمات إنّما تكون لها فردية، والفردية من حيث ماهيتها عبارة عن فرد ومن حيث السيادة فرد مباشر متحقّق بالفعل.

الفردية هي إدراك المرء لوجوده كوحدة تتمايز تمايزا حادا عن الأخرى وهي تتجلّى هنا في حالة الدولة بوصفها علاقة الدولة بغيرها من الدول، التي لكلّ منها استقلال ذاتي في مواجهة غيرها من الدول وهذا الإستقلال الذاتي يجسد الإدراك الفعلي للروح لذاتها بوصفها وحدة ومن ثم فهي الحرية الأساسية التي يمتلكها شعب ما، كما أنّها أيضا أعلى كرامة يصل إليها"[2].

لخص هيجل علاقة الفرد بالدولة في قوله: "إنّ المصير الذي تصبح بواسطته حقوق الأفراد واهتماماتهم مرحلة زائلة هو في الوقت نفسه اللحظة الإيجابية، أعني تقرير فرديتهم المطلقة لا الفردية العارضة العابرة، ومن ثمّ فإنّ هذه العلاقة والاعتراف بها هو الواجب الجوهري للفرد، فواجبه تأكيد هذه الفردية الجوهرية، أعني تأكيد استقلال الدولة، وسيادتها بتقبّل المخاطرة والتضحية بالملكية والحياة، وكذلك التضحية بالرأي وبكلّ شيء آخر يمت بطبيعته إلى مجرى الحياة(...)[3].

---

[1]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 50.

[2]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 586-587.

[3]- إمام عبد الفتاح إمام، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 2007، ص 106.

وبالتالي فالحرب ضرورية في حياة الشعوب والدول لان الدول تستيقظ وعيها في حالة الحرب، وتسعى إلى الحفاظ على وجودها، والانتهاكات الخارجية هي مجرد مناسبات للحرب، أما كيف ترد الدولة عليها فذلك أمر يعتمد على ظروفها الداخلية، وليس على الطبيعة الداخلية للانتهاك، فمن المحتمل أكثر أن تسعى الدولة التي ظلت في حالة سلام فترة طويلة إلى فرض الحرب أكثر من الدولة التي لم تنعم بهذه الحالة[1]، والمجتمع الذي ليس له أعداء في الخارج يهددونه لا يمكن أن يصبح دولة بالمعنى الصحيح، فالدولة لا ينبغي لها فقط أن تريد، وأن تكون قادرة على شن الحرب، بل لا بد لها أن تشن الحرب فعلا إذا ما واتتها الفرصة، ويعتقد هيجل أنه من غير المحتمل أن تظل الدولة جاهزة لشن الحرب إذا لم يكن هناك تهديد خارجي، فللحرب ذلك المغزى الرفيع، إذ بفاعليتها تحافظ الشعوب على على صحتها الأخلاقية حين تقف موقف اللامبالاة من المؤسسة المتناهية ، تماما مثلما أنّ هبوب الرياح يحفظ البحر من التلوّث الذي يوجد نتيجة لفترة طويلة من السكون، ويذهب إلى أن الدولة التي تميل للسلم ينشأ فيها الموت أكثر مما يكون نتيجة للحرب . يقول في ذلك:" إنّ فساد الأمم قد يوجد نتيجة لفترة طويلة من السلام: دع عنك السلام الدائم(...)"[2]، وحجته في ذلك هي أن المواطنون في حالة السلام تمتصهم مصالحهم وشؤونهم الخاصة ويتوقفون عن التوحد مع الدولة، وعندئذ تكف الدولة ذاتها على أن تكون فردا ما لم تعيدهم من جديد إلى الوحدة عن طريق الحرب التي تتطلب من المواطنين أن يكونوا على استعداد للتضحية بحياتهم وممتلكاتهم من أجلها وهي الوسيلة التي تحقق بها الدولة سيادتها.

إنّ المثالية التي تبدو واضحة في الحرب، أعني تبدو بوصفها علاقة عرضية من الدولة لحظات عضوية في كلّ واحد، وتظهر هذه الحقيقة طوال التاريخ في صور مختلفة: فمثلا الحروب الناجحة تحوّل دون الإضطرابات الداخلية وتعزز السلطة المحلية للدولة. وهناك

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 116.

[2]- إمام عبد الفتاح إمام، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، مرجع سابق، ص 95.

ظواهر أخرى توضّح نفس هذه النقطة: فمثلا الشعوب التي تنفر من تحمّل أعباء السيادة الداخلية أو تخشى أن تخضعها وتستبعدها شعوب أخرى خارجية وتكافح من أجل استقلالها بجهد أقل، ويقلّ نجاحها فيما كانت تفعله فيما سبق من تنظيم قوى الدولة في الشؤون الداخلية، لقد ماتت حرّيتهم بسبب خوفهم من الموت، أمّا الدول التي كان استقلالها مضمونا لا بواسطة قواها المسلحة وإنّما بوسائل أخرى(مثلا عن طريق كونها صغيرة جدا على نحو غير متكافئ بالنسبة لجيرانها)، فقد أمكنها الإستمرار في الوجود رغم تكوينها الذي لم يكن يضمن لها السلام في الشؤون الداخلية أو الخارجية[1].

تمثّل التضحية في سبيل فردية الدولة الرابطة الأساسية بين الدولة وأعضائها وهي لهذا السبب واجب عام، ومادامت هذه الرابطة جانب واحد من المثالية في مقابل واقعية الموجودات الجزئية فقد أصبحت في الوقت نفسه رابطة جزئية، وأولئك الموجودين فيها يشكّلون طبقة خاصة بهم تتسم بالشجاعة[2]. فالأمر الذي يكون موضع نزاع بين الدول قد لا يكون إلّا وجها جزئيا واحدا من علاقتها بعضها ببعض، وبسبب وجود أمثال هذه المنازغات فقد خصّصت أساسا الطبقة الجزئية المكرسة للدفاع عن الدولة. لكن إذا ما كانت الدولة بما هي كذلك وإذا ما كان استقلالها الذاتي يحيط به الخطر، فإن كانت الدولة بكاملها في مثل هذه الظروف تحت السلاح، وانتزغت نفسها من حياتها الداخلية للقتال في الخارج فإنّ حرب الدفاع في هذه الحالة تتحوّل إلى حرب من أجل الغزو والفتح[3].

---

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 590-591.

[2]– يذهب أفلاطون في الجمهورية إلى أنّ المقاتلين يشكلون طبقة تتسم بالشجاعة على نحو ما تتسم طبقة الحراس بالحكمة، وتتحد الدولة في حالة الحرب اتحادا واضحا، ويبدوا أحد مظاهر هذا الإتّحاد في استعداد الأفراد جميعا للتضحية في سبيلها إذا ما دعت الحاجة، وها هنا تبدو مثالية الإختلافات الجزئية الموجودة بداخلها، في حين أنّ جانب الوحدة يتحقق واقعيا وموضوعيا في مؤسسة تتميّز عن المؤسسات الأخرى، وأعني بها الجيش الدائم، وهيجل ينتقد هنا كانط الذي طالب بإلغاء الجيش الدائم في كتابه "مشروع للسلام الدائم". انظر: (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 591).

[3] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص591.

الشجاعة حسب هيجل في ذاتها فضيلة صورية، بسبب أنّها عرض للحرية بواسطة تجريد جذري من كلّ غاياتها الجزئية، كلّ خصائصها، ومباهجها وكل حياتها، ولكن هذا السلب هو سلب للتخارج واغترابه، وهو قمّة الشجاعة، وليس له في ذاته طابع روحي. كما أنّ الدافع الداخلي للرجل الشجاع يمكن أن يكون هذا السبب الجزئي أو ذاك، وحتى النتيجة الفعلية لما أقدم عليه تحتاج إلى أن تظهر أمام أذهان الآخرين فحسب لا أمام ذهنه هو. يقول هيجل: " إنّ القيمة الداخلية للشجاعة بوصفها استعدادا للروح إنّما توجد في الغاية النهائية المطلقة الأصيلة وهي: سيادة الدولة. والعمل الشجاع هو التحقيق الفعلي لهذه الغاية النهائية، الوسيلة إلى تحقيق هذه الغاية هي التضحية بالوجود الشخصي، وهذه الصورة من صور التجربة تحتوي بهذا الشكل على تناقضات حادة: كالتضحية بالنفس التي تمثّل مع ذلك الوجود الحقيقي لحرية المرء فهي الحد الأقصى للوجود الذاتي للفردية، ومع ذلك فهي بوصفها فقط شخصا جزئيا يلعب دورا ويشارك في طبيعة آلية لتنظيم خارجي، الطاعة المطلقة، نبذ الآراء الشخصية والاستدلالات الخاصة، وفي الواقع غياب كامل للروح، مصحوب بأعظم حضور شامل وقويّ للروح وقرار في لحظة، الفعل، أعظم فعل عدائي وكذلك شخص ضد الأفراد، مصحوب بموقف لا مبالاة تامّة أو حتّ ميل نحوهم بوصفهم أفرادا"[1].

إن الدولة بوصفها كائنا حيا فهي وحدة مغلقة على نفسها تطوّر تمييزاتها الخاصّة وتنمّي حياتها داخل ذاتها. فهي فرد وليس تجمعا محضا، أو كومة من أجزاء بل وجودا واحدا أو وحدة عضوية. ومن ثمّ فهي واحد يستبعد، بما هو كذلك، الآحاد الأخرى. وهكذا يكون لها جانب داخلي يتمثّل في علاقتها بالأفراد الآخرين من نفس نوعها، أعني الدول الأخرى، وهذه العلاقات، بمقدار ما تعترف بها هذه وتعممها، تشكل ما نسميه بالقانون الدولي. [2] فالقانون الدولي حسب هيجل

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 592-593.

[2]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 121

ينبع من العلاقات بين الدول المستقلّة استقلالا ذاتيا، وهذا هو السبب في أنّ ما هو مطلق فيها يتّخد صورة ما ينبغي أن يكون، مادام وجدها الفعلي يعتمد على إدارات مختلفة كلّ منها عبارة عن سيد.

يرى هيجل أنّ " الشعب من حيث هو دولة إنّما هو الروح في عقلانيتها الجوهرية وتحقّقها الفعلي المباشر وهو من ثم السلطة المطلقة على الأرض ينتج من ذلك أنّ علاقة كلّ دولة بالنسبة لغيرها هي سيادة، بيد أنّ هذا الحق الشرعي هو في الوقت نفسه صوري تماما والمطالبة بالاعتراف الذي يتضمن الهوية الواحدة بين الدولة وجيرانها هو بالمثل اعتراف مشروط بحكم جيرانها وارادتهم"[1].

إنّ التحقّق الفعلي المباشر الذي تملكه أيّة دولة من وجهة نظر الدول الأخرى يتجزّأ إلى كثرة من العلاقات تنظمها الإرادة التعسفية لكل من الجوانب المستقلة استقلالا ذاتيا والتي تملك بالتالي الطبيعة الصورية، التي تكون للعقد الخالص والبسيط، وموضوع هذه العقود متنوع تنوعا لا حدّ له أكثر مما هو عليه المجتمع المدني، لأنّ الأفراد في المجتمع المدني يعتمد بعضهم على بعض في إشباع حاجاتهم، في حين أنّ الدّول المستقلّة استقلالا ذاتيا هي أساسا كل يشبع احتياجاته داخل حدوده الداخلية[2].

القضيّة الأساسية التي يقوم عليها القانون الدولي (أعني القانون الكلّي) الذي ينبغي أن يكون صحيحا صحّة مطلقة بين الدول بوصفه متميّزا عن المضمون الجزئي للمعاهدات الإيجابية هي أنّ تلك المعاهدات بوصفها أساس الإلزام بين الدول ينبغي أن تحترم. ولكن مادامت سيادة الدولة تقوم على مبدأ علاقاتها بغيرها من الدول، فإنّ الدول إلى هذا الحدّ تكون في حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض، فحقوقها لا تتحقّق بالفعل لدولة تقوم على مبدأ علاقاتها بغيرها من الدول، فإنّ الدول إلى هذا الحدّ تكون في حالة طبيعية من حيث علاقتها بعضها ببعض، فحقوقها لا تتحقّق بالفعل إلاّ في إراداتها الجزئية. لكن ليس في إرادة كلّية قوامها سلطة أعلى منها، ومن ثمّ فإنّ هذا الشرط الكلّي

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 594.

[2]- المصدر نفسه، ص 595.

لا يتجاوز حالة ما ينبغي أن يكون، وما يحدث فعلا هو: أنّ العلاقات الدولية تسير طبقا للمعاهدات وتتغيّر وفقا لقطع هذه العلاقات. وإذا ما حدث اختلاف بين الدول، و لم يكن من المستطاع تحقيق الإنسجام بين إرادتها الخاصة، فإنّ النزاع لا يمكن حسمه بغير الحرب ويكون للدولة من خلال رعاياها ارتباطات واسعة ومصالح متعدّدة الجوانب وهذه كلّها يمكن أن تصاب بأضرار كبيرة وبسهولة. لكن لا يزال من المستحيل علينا أن نحدّد ما هي في ذاتها هذه الأضرار التي يجب أن نعدّها خرقا خاصا للمعاهدة، والتي هي إهانة موجهة إلى شرف الدولة واستقلالها. وسبب ذلك هو أنّ الدولة يمكن أن تخاطر بقيمتها اللامتناهية وشرفها في كلّ جزء من مصالحها بالغا ما بلغت ضالّته وهي كلّما كانت ميالة أكثر للتعرض للضرر ازداد اندفاع فرديتها القوية بحثا عن مجال للنشاط في الخارج أو خلفه، وذلك نتيجة لاستقرار السلام الداخلي فيها لفترة طويلة[1].

وفضلا عن ذلك فإنّ الدولة كائن روحي من حيث ماهيتها، ومن ثمّ لا يمكنها أن تتوقّف عند الإكتفاء بملاحظة الضرر بعد أن يكون قد وقع بالفعل. بل على العكس ينشأ بالإضافة كسبب للنّزاع فكرة مثل هذا الضرر على أنّها فكرة خطر يتهدّدها من قبل دولة أخرى مع إحصاء درجات الترجيح لهذا الجانب أو ذاك وجس النوايا...الخ. وما دامت ترتبط الواحدة منها بالأخرى بوصفها كائنات مستقلّة وبالتالي كإرادات جزئية تتوقّف على صحّة المعاهدات نفسها، وما دامت الإرادة الجزئية للكلّ هي في مضمونها إرادة صالحها الخاص البسيط والخالص، فإنّه يستتبع ذلك أن يكون هذا الصالح هو القانون الأعلى الذي يحكم سلوكها حيال غيرهم من الدول، تكون تلك هي الحال أكثر عندما تكون فكرة الدولة هي على وجه الدقة حذف التباين والصدام بين الحق(أعني المضمون الجزئي الذي يكلأ ذلك الفراغ) وعندما تصبح الدول ألوان من الكلّي العيني فإنّها تبلغ لأوّل مرّة مرحلة الاعتراف، يقول هيجل:" إنّ خير الدولة الجوهري هو خيرها بوصفها دولة جزئية في مصالحها الخاصّة وضعها الخاص، كذلك مع الأمور الخارجية الخاصّة، بما في ذلك علاقاتها ومعاهداتها الجزئية،

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 597.

ومن ثمّ فإنّ سلوك حكومتها هو مسألة حكمة جزئية ليس مسألة عناية إلهية كلّية أو شاملة، وبالمثل فإنّ غايتها من علاقتها بالدول الأخرى ومبدأها في تبرير شنّ الحروب أو عقد المعاهدات ليس فكرا كليا(فكرة الخير للإنسانية أو حب الشر) إنّما فقط الضرر الواقع على صالحها بالفعل أو الذي يتهدّده كشيء نوعي خاصّ بها" [1].

واقعة أنّ الدول تعترف كلّ منها بالأخرى بالتبادل على أنّها دول تبقى حتّى في الحرب والتي هي وضع يختفي فيه الحق وتتسلّط القوّة والمصادفة رابطة تعتبر فيها كّل دولة بالنسبة للأخرى شيئا مطلقا. ومن هنا فإنّه في الحرب، فإنّ الحرب ذاتها تتسم بأنّها شيء ينبغي أن يزول، ومن ثمّ فهي تتضمّن الشّرط المطابق لقانون الشعوب Jus Gentiuwmn وهي صون احتمال السلام (هكذا، مثلا، نجد أنّه ينبغي احترام المبعوثين أو الممثلين للدولة) بصفة عامة ينبغي الاّ تشنّ الحرب ضدّ المؤسسات الداخلية، أو ضدّ سلامة الأسرة الحياة الخاصّة، أو ضدّ الأشخاص وقدراتهم الخاصة، وفضلا عن ذلك فإنّ العلاقات بين الدول (مثلا في زمن الحرب اتفاقيات المتبادلة حول أخد الأسرى المسجونين، وفي زمن السّلم منح الحقوق لرعايا الدّول الأخرى من أجل أغراض التجارة الخاصّة والمعاملات(...) الخ- تعتمد أساسا على أخلاق الأمم التي هي الكلّية الداخلية للسلوك والتي تبقى قائمة في جميع الظروف. والدول تسلك في علاقاتها مع غيرها من الدول الأخرى كما لو كانت كائنات جزئية، ومن هنا كانت علاقاتها بنسبة كبيرة اضطرابات عظيمة للعرضية الخارجية والجزئية الداخلية للأهواء والمصالح الخاصّة والغايات الأنانية، والمواهب والفضائل والرذائل، والعنف والخطأ، وهذه كلّها تندفع معا ويتعرّض في دوّامتها الكلّ الأخلاقي ذاته، واستقلال الدولة للعرضية والمصادفة. فمبادئ روح كلّ شعب* قاصرة عليه تماما على اعتبار جزئيتها، لأنّها تستمدّ من هذه الجزئية، بما

---

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 597-598.

* فكرة روح الشعب... Volksgeist كما لاحظ ماسينو... Messineo ربّما ترجع تماما إلى مونتسكيو ... Montesquieu في كتابه " روح الشرائع" الفصل الرابع عشر (فقرة 4- 5) – ولقد استخدم هذا المصطلح أيضا كل من كانطوهردر.... Kant , Herder وهو فكرة شائعة عند المدرسة التاريخية من فقهاء القانون. انظر:(هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 599).

هي أفراد لهم وجود معيّن، تحققها الموضوعي ووعيها بذاتها وفضلا عن ذلك فإنّ أعمالهم ومصائرهم في علاقتهم المتبادلة بعضهم لبعض هو جدل هذه الأرواح بوصفها تناعي ومنه يظهر الروح الكلّي، أي روح العالم، متحررا من كلّ قيد، منتجا ذاته كشيء يمارس حقه- وحقه هو أعلى حق على الإطلاق- على هذه العقول المتناهية في تاريخ العالم الذي هو محكمة العالم[1].

يرى هيجل أنّ العنصر الذي توجد بواسطته الروح الكلية في الفن هو الحدس والخيال، وفي الدين: الشعور والتفكير التمثيلي، وفي الفلسفة: الحرية الخالصة للفكر. أمّا في تاريخ العالم فإنّ هذا العنصر هو التحقق الفعلي للروح بكل مجالها: الداخلي والخارجي على السواء- إنّ

تاريخ العالم هو محكمة التاريخ لأنّه في كليته المطلقة الجزئي- أعني آلهة المنازل[2](آلهه البيت عند الرومان) المجتمع المدني، روح كل شعب في تحققها المنوّع- لا يوجد إلاّ كمثالي فقط، وحركة الروح في هذا العنصر هي عرض هذه الحقيقة.

يقول هيجل:" ومن ناحية أخرى فإنّ تاريخ العالم ليس هو حكم القوة المحضة أعني الضرورة المجردة غير العقلية لقدر أعمى. بل على العكس مادامت الروح هي ضمنيا وفعليا، العقل، والعقل يتضح لذاته في الروح بوصفه معرفة فإنّ تاريخ العالم هو التطوّر الضروري انطلاقا من فكرة حرية الروح وحدها، لعناصر العقل، وبالتالي للوعي الذاتي ولحرية الروح. وهذا التطور هو التأويل والتحقق الفعلي للروح الكلي"[3].

يرى هيجل أنّ الدول ترتبط بعضها ببعض كما يرتبط الأشخاص في المجتمع المدني. فالأشخاص في المجتمع المدني يمثّلون اللحظة الجزئية، وينشدون غايات جزئية، ويسعون إلى تحقيق

---

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 597-598.

[2]– آلهة المنازل Penates هم آلهة داخليون: وهم آلهة العالم السفلي وروح الشعب Volksgeist مثل آثينا Athene هي آلهة التي تعرف ذاتها وتريدها، والولاء للأسرة هو الوجدان، أو السلوك الأخلاقي الذي يوجهه الوجدان، أمّا الفضيلة السياسية فهي إرادة الغاية المطلقة من حيث هي فكر (هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 497).

[3]– المصدر نفسه، ص 600.

مطالبهم وحاجاتهم...الخ، وكذلك الدول في علاقاتها بعضها ببعض فهي جزئية وكل منها ينشد مصالحه الخاصة. والجزئي هو بالضرورة الفصلdifferentia (بالمعنى المنطقي للفظ) بين الأنواع. ومن ثمّ فلكلّ دولة لون خاص وسمات خاصّة، وكل دولة تجسّد فكرة معينة، أو لكي نكون أكثر دقّة، كلّ دولة تجسّد مرحلة جزئية من الفكرة الكلية. والفكرة تفضّ نفسها في التاريخ في مراحل مختلفة من الزمان، والمرحلة السائد في حقبة من الحقب يجسّدها شعب معيّن. وهذه المراحل المتتالية تشكّل تاريخ العالم، وهذا التاريخ لا تحكمه الصدفة أو القدر الأعمى ولكن يحكمه العقل الخالد أو الفكرة ذاتها. وعلى ذلك فالتاريخ ليس خليطا أعمى من المصادفات ولكنّه تطوّر عاقل، وحين تظهر الفكرة في تاريخ العالم على هذا النحو فإنّها تشكّل ما يسمّى بروح العالم، وهي روح لأنّ الروح تعني في بساطة التجسّد العيني للفكرة.

وروح العالم هذا هو المحكمة الأخيرة والقاضي النهائي بين الأمم فليس ثمّة دولة أو محكمة عالمية تصدر أحكامها على الشعوب، وليس من الممكن قيامها. والحكم على الدول إنّما يوجد في المصير الذي ينتظرها في مسار تاريخ العالم. [1]

تظهر الدول والأمم والأفراد في مسيرة روح العالم ويبعث فيها الحياة ذلك المبدأ الجزئي المتعيّن الذي يمكن تأويله وتحققه الفعلي في تنظيماتها وفي ظروف حياتها ونطاقها ككل، وعلى حين أنّ وعي هذه الدول محصور في هذه الظروف، وهي نفسها مستغرقة في مصالحها الدنيوية، فإنّها تكون طوال الوقت الوسائل والأدوات اللاواعية التي تستخدمها روح العالم وهو يتحقق. والأشكال التي تتخدها تختفي وتزول في الوقت التي يستعد فيه الروح المطلق ليتجاوزها، وينتقل إلى مرحلة تالية أعلى[2].

العدل والفضيلة، والشر، والعنف، والرذيلة، والمواهب ومنجزاتها والأهواء القويّة والضعيفة، والخطيئة والبراءة، وإشراق الحياة الفردية والشعبية واستقلال الدول والأفراد، وسعادتهم وشقاؤهم،

[1]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 123

[2]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 601.

هذه كلّها لها معناها وقيمتها المحددان في مجال التحقّق الفعلي المعروف، حيث يحكم عليها وحيث تنال نصيبها رغم أنّه ناقص فحسبي. فتاريخ العالم يعلو فوق وجهات النظر التي تأتي بها هذه الأمور. فكلّ مرحلة من مراحله هي حضور للحظة الضرورية في فكرة روح العالم، وتبلغ هذه اللحظة حقها المطلق في تلك المرحلة. والأمّة التي تجسد حياتها هذه اللحظة تضمن لنفسها المجد والسعادة، وتجني ثمرة أعمالها، فالتاريخ هو الروح وقد ارتدت ثوب الحوادث أو التحقق الفعلي المباشر للطبيعة، ومن ثمّ فإنّ مراحل تطوره تقدم بصفتها مبادئ طبيعية مباشرة. وهذه المبادئ، لأنّها طبيعية، فهي عبارة عن كثرة خارجية كل منها للآخر، لهذا فهي تقدّم بتلك الطريقة التي تجعل كلّ مبدأ مخصّص لأمّة ما في صورة خارجية وفقا لظروفها الجغرافية والأنثروبولوجيا. فالأمّة التي تنسب إليها لحظة من لحظات الفكرة في صورة مبدأ طبيعي يعهد إليه بأن يعطي النتيجة الكاملة لتلك اللحظة في تقدّم النموّ الذاتي والوعي الذاتي لروح العالم. هذه الأمّة هي التي تسيطر في تاريخ العالم في تلك الحقبة المعيّنة، وهي لا تستطيع أن تصل إلى لحظة تألّقها وازدهارها سوى مرة واحدة فقط، وفي مقابل هذا الحق المطلق الذي تناله هذه الأمّة في تلك المراحل من مراحل تطور روح العالم بوصفها حالة للفكرة، فإنّ أرواح الأمم الأخرى تكون بغير حقوق فهذه الأمم شأنها شأن غيرها التي انقضى عهد تألّقها وازدهارها لم يعد يحسب لها حساب في تاريخ العالم[1].

جميع الأفعال، بما فيها أفعال تاريخ العالم، يتوّجها أفراد بوصفهم ذوات تضفي التحقق الفعلي على جوهر الروح، فهم أدوات حيّة لما هو عمل جوهريّ لروح العالم، ومن ثمّ فهم متحدون ومع هذا العمل على نحو مباشر، رغم أنّه خاف عليهم، وليس هدفهم ولا موضوعهم. ولهذا فإنّهم لا يتلقون بالنسبة لعمل روح العالم جزاء ولا شكرا لا من معاصريهم ولا من الرأي العام في المراحل التالية. وكلّ ما يمنحهم إيّاه مثل هذا الرأي العام هو شهرة خالدة بالنسبة للصورة الذاتية لأفعالهم[2].

[1] – هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 601-602.

[2] – المصدر نفسه، ص 603.

لا تبدأ الأمّة بكونها دولة، فالإنتقال من العائلة والعشيرة والقبيلة والحشد...إلخ إلى التنظيمات السياسية هو التحقق الفعلي للفكرة في صورة تلك الأمّة، وإنّه من الحق المطلق للفكرة أن تخطو إلى الوجود وتظهر في قوانين محدّدة واضحة ومؤسسات موضوعية، وأرواح الشعوب تستمدّ حقيقتها ومصيرها من الفكرة العينية التي هي الكلية المطلقة أعني روح العالم، فحول عرشها يلتفون بوصفهم المنفدين لتحققها الفعليب وبوصفهم علامات وشواهد على عظمتها. وهي بوصفها روحا فهي ليست سوى حركتها النشطة الفعالة التي تتجه نحو المعرفة المطلقة بذاتها، ومن ثمّ نحو تحرير وعيها من صورة المباشرة الطبيعية وهكذا تعود إلى ذاتها. وعلى هذا النحو فإنّ مبادئ تكوّن هذا الوعي الذاتي في أثناء تحرّره وهي المبادئ التي تمثل المناطق الرئيسية في تاريخ العالم عددها أربعة:

يقول هيجل:" إنّ الروح في أوّل كشف مباشر لها تتخذ مبدأها في صورة الروح الجوهرية، أعني صورة الهوية التي تمتص فيها الفردية في ماهيتها ولا يعترف صراحة بدعواها. والمبدأ الثاني هو هذه الروح الجوهرية المزودة بمعرفة حتى لتصبح تلك الروح في آن واحد المضمون الإيجابي للروح وملؤه وكذلك الإدراك الذاتي الفردي الذي هو الصورة الحية للروح. هذا المبدأ هو الفردية الأخلاقية بوصفها جمال[1].

والمبدأ الثالث: هو التعمق الداخلي لهذا الإدراك الذاتي الفردي وللمعرفة إلى أن تصل إلى الكلية المجرّدة، ومن ثمّ إلى تعارض لا متناه للعالم الموضوعي الذي أصبح بنفس الفعل عالما مهجورا من الروح. ومبدأ التكوين الرابع هو تحول هذا التعارض وانقلابه حتى تتلقى الروح حقيقتها في حياتها الداخلية كما تتلقى ماهيتها العينية، وتصبح مع الموضوعية في بيتها ومتوافقة مع ذاتها. والروح التي

[1]- يعتقد هيجل أنّ الجمال هو المبدأ الذي يرتكز عليه العالم اليوناني، وهو يرى أنّ الجمال هو الفكرة على نحو ما تظهر في صورة حسية، أعني أنّ الجمال والحقيقة، متحدان في هوية واحدة، لكن الحقيقة هي مركب واضح من الأضداد في حين أنّ الجمال هو وحدة مشعور بها دون أيّ اختلاف صريح، وحدة الأسرة أو العائلة هي وحدة جوهرية مبنية على الشعور، فالجوهر لم يميّز نفسه إلى موجودات جزئية قائمة بذاتها، ثم يعود ليؤكد وحدته على مستوى أعلى وأكثر عينية...(هيجل، أصول فلسفة الحق، ص 605).

انقلبت على هذا النحو على الجوهرية التي بدأت بها الروح التي عادت من التعارض اللامتناهي، والتي أنتجت بالتالي وعرفت حقيقتها على أنّها فكرة وعلى أنّها عالم من القوانين الفعلية" [1].

وبالتالي فإن الدول تتغلّب على صراعاتها الداخلية عن طريق الحروب الخارجية، كما يعتبر الحرب تذكرة الموت التي تهز الموجودات البشرية وتخرجهم من حدود مصالحهم الذاتية الضيقة، يقول: " تمتد الحياة المدنية في حالة السلم امتدادا موصولا وتستقر جميع مجالاتها، وفي النهاية يصيب الناس الركود، وذلك أن خصائصهم تتحجم شيئا فشيئا، لكن الصحة تقتضي وحدة الجسم، فإذا ما تصلبت أجزاؤه في انطوائية وعزلة فذلك هو "الموت"[2].

وليس الهدف من الحرب حسب هيجل التوسع أو الغزو أو السيطرة، لكنها تعمل على توحيد المواطنين وتسقط ما بينهم من حواجز ذاتية، كما أن قوة الدولة في نظره يمتحن في حالة الحرب وقد شبهها هيجل بالمرض بالنسبة للجسم يقول في ذلك:" فإذا هاجم المرض إنسانا فإنه في هذه الحالة وحدها يستطيع أن يتأكد مما إذا كان جسمه سليما، أم لا، فالحرب على هذا الأساس ليست هي الصحة في الدولة وإنما فيها تمتحن صحة الدولة"[3]، من هنا فالحرب في نظر هيجل ليست نتيجة كراهية شعب لشعب آخر، ولكنها تحرك حياة الشعوب ولا تجعلها تتكاسل وتستكين، إنها في نظره دليل على الصحة وسلامة الأخلاق، كما أنها قوة سلب هائلة، وإذا ما تأملنا ميتافيزيقا هيجل فإن السلب يرتبط بالإيجاب ارتباطا وثيقا، فإذا كانت الحرب سلبا للمتناهي والمحدود، فإنها كذلك ايجاب لسلطة الدولة اللامتناهية واللامحدودة، فالسلب الذي تنعدم فيه حقوق الأفراد ومصالحهم الشخصية حسب هيجل هو في نفس الوقت اللحظة الإيجابية التي تبرهن على السلطة المطلقة للدولة

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 605-606.

[2]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 98.

[3]- المصدر نفسه، ص 104.

تجاه كل ما هو فردي وجزئي، وهكذا فإننا نجد هيجل عكس واقع عصره واعترف بالحرب كحقيقة من الحقائق البشرية التي تلعب دورا حاسما في حياة الدول السياسية والاجتماعية.

المبحث الثاني

المواطنة عند هيجل

يعتبر هيجل أنّ المجتمع المدني إتحادا مكونا من مجموعة الأشخاص الذين جمعتهم الحاجات، ويتمتع هذا الإتحاد بتنظيم قانوني قضائي يسهر على ضمان احترام الشخصية والملكية الخاصة كما يتوفر على تنظيم إداري يلعب دور المراقبة والإحتياط والقضاء، فبعد أن دخل الفرد في الأسرة متنازلا عن ذاتيته الفردية، فإنّه يخرج منها فردا مستقلا ناضجا وواعيا. غير أنّه منعزل، ذلك أنّ الأسرة التي تمثّل الوحدة المتجانسة للفرد والتقاليد، تحمل في ذاتها دوافع التعدد. هذا التعدد هو الذي أفضى إلى الإستقلال والإختلاف بين مكوّناتها، لذلك فإنّ المرور من الأسرة إلى المجتمع المدني، يقع حينما تكون الأسرة عاجزة، لا فقط عن تلبية حاجات أفرادها، وإنّما عن الحفاظ على ذاتها كوحدة أخلاقية، وهكذا يدخل الفرد في المجتمع المدني، غير أنّه لن يكون قادرا على تلبية طموحاته وتحقيق حاجاته، إلاّ إذا دخل في علاقة معينة مع الآخر[1].

فما يميّز الفرد منذ القدم، هو ميله الطبيعي للإندماج في كيانات اجتماعية وسياسية كإطار للعيش المشترك، مثل الأسرة والعشيرة والقبيلة والدولة، فالفرد لم يولد معزولا ولا يستطيع أن يعيش منعزلا عن الجماعة، فله حاجات ومطالب لا يتمّ إشباعها إلاّ عن طريق الحياة الجماعية والآمال والأهداف المشتركة والتعاون الاجتماعي، فالفرد ليس عضوا في الأسرة فحسب، بل هو مواطن في الدولة، وينتمي إلى أمّة يتّحد مع أفرادها في المقومات المادية والروحية التي تميزهم عن باقي الأمم الأخرى.

عندما كان الفرد لايزال موجودا داخل الأسرة، فإنّ الأسرة كانت تعتبر غايته، وهذه الغاية هي بالنسبة إليه غاية كلية، فهو لا يقاتل ولا يكافح بالضرورة من أجل الكلية الأسرية، لكنه الآن ارتدّ وأصبح ذرة اجتماعية ونظر إلى نفسه وحدها على أنّها غاية، ولذا فإنّ الكلّية تختفي لتحلّ محلّها الفردية، أي السعي وراء غاياته الشخصية الذاتية. بيد أنّ كلية الأسرة هي بالضبط العنصر الأخلاقي، ولهذا السبب أنّ المجتمع المدنيّ يبدو في نهاية تحليله أنّه يقوم في الغالب على السعي الذاتي الذكي.

[1]- يعقوب ولد القاسم. الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2003، ص 194.

ففي الواقع طالما كنا ننظر إلى المجتمع المدنيّ على أنّه المرحلة الأخيرة في التطوّر، ولكن كلّما سرنا وجدنا أنّ العنصر الكلّي موجود بطريقة مستترة كامنة لبعض الوقت، ثمّ يبدأ في الظهور التدريجي المتزايد وتظهر معه العناصر الأخلاقية، التي تبلغ ذروتها في الدولة بوصفها التجسّد النهائي للفكرة الأخلاقية. فالمجتمع المدنيّ هو تجريد محض أو هو لحظة وحيدة الجانب يتمّ إلغاؤها في الدولة. يقول هيجل:" الجزئية بذاتها، إذا ما أطلق لها العنان في كل اتجاه لإشباع حاجاتها، ونزواتها العارضة، ورغباتها الذاتية- فإنّها تدمّر نفسها، وتقضي على مفهومها الأساسي، في عمليّة الإستمتاع هذه. وفي الوقت نفسه، فإنّ إشباع الحاجة يظل عرضيا دائما سواء أكان هو نفسه، ضروري أم عرضيّ وهو عرضيّ لأنّه يخلق رغبات جديدة بغير نهاية، وهو يعتمد اعتمادا تاما على الثروة والصدفة الخارجيتين، وهو كذلك محكوم بسيطرة كلّية، وفي هذه الأضداد، وتشابكها وتعقدها، يقدم المجتمع المدني مشهدا من الإفراط والبؤس والفساد المادي والأخلاقي المشترك بينها جميعا"[1].

إنّ حركة الإنتقال من مرحلة المجتمع المدني إلى مرحلة الدولة، لتعبّر عن التطور الحقيقي للحياة الأخلاقية في مرحلتها المباشرة، بدءا من الأسرة إلى المجتمع المدنيّ وأخيرا في الدولة، وهي كلّها مراحل جزئية مترابطة. أمّا الدولة فهي تكشف نفسها عندئذ الأساس الحقيقي لهذه المراحل، وهذا التطوّر للحياة الأخلاقية هو البرهان الفلسفي على تصور الدولة، ذلك لأنّ البرهان في علم الفلسفة لا يمكن أن يكون شيئا آخر سوى تطور هذا القبيل، يصف هيجل الدولة بأنّها:" الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية، إنّها الروح الأخلاقي من حيث هي إرادة متجلّية واضحة لذاتها، إنّها تتصوّر ذاتها وتفكّر فيها وتنجز ما تعرف...هذه الدولة لها وجودها المباشر في الأعراف والتقاليد، ولها وجودها الوسيط في الوعي بالذات وفي المعرفة والنشاط لدى الفرد، بينما يكتسب هذا الأخير بالمقابل حريته الجوهرية التي يعي هدفه ونتاج نشاطه من تعلقه بالدولة كما يتعلق بماهيته"[2]. فالدولة هي المكان الذي تنتهي فيه كلّ التناقضات باعتبارها غاية مسار العقل في التاريخ مجسّدا للعقل والحرية

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 433.

[2] - يعقوب ولد القاسم، مرجع سابق، ص 177.

في الواقع. فمفهوم الدّولة قد تبلور في اللحظة التاريخية التي توسّعت فيها العلاقات الإجتماعية وتعقدت، وانتقلت من نموذج الجماعات والطوائف الدينية إلى علاقات أكثر تشعّبا وأكثر نضجا يحكمها القانون وتسودها العلاقات العقلانية، فالدولة كتجمع سياسي واقتصادي وثقافي تعبّر عن مرحلة متطوّرة جدا في تاريخ البشرية، وبالتالي فالمواطن داخل الدولة يمثّل بداية التحوّل من حالة الغياب والتخفّي إلى كينونة الحضور والتجلّي في التّاريخ. ومن دائرة النزعة الغريزية المحدودة إلى حيّز العقل، وهكذا بدأ الإنسان يحرر نفسه من التسلّط وتفكيك الإستبداد وأشكال القهر النفسي والإجتماعي التي خضع لها عبر الحقب التاريخية، وبالتالي أصبح له وعيا ذاتيا يستطيع من خلاله وضع تاريخه الخاص به ويحقق من خلاله حرّيته وهوّيته، وارتباط الإنسان بجغرافية وهوية وتاريخ معين هي ما يتمثّل في مفهوم المواطنة فهي الخاصّية الأساسية التي يتّصف بها المواطن والتي تدلّ على الإنتماء إلى الوطن والأمّة وتجعل الفرد يضحّي من أجل وطنه، كما تعمل مؤسسات الدولة على السّهر بقوة على تكريس الذات الحقوقية للمواطن من خلال ضمان وحماية حقوق وواجبات المواطنين جميعا.

إذا كانت المواطنة تعطي المواطن حقوق المواطنة المتمثلة في الحقوق المدنية، السياسية، الإجتماعية والقانونية...الخ، فإنّها في المقابل تضع على عاتقه مجموعة من الواجبات القانونية، والإلتزامات المعنوية، ومسؤوليات المواطنة، كما تفرض عليه الولاء التام للوطن، ويحمي القانون ويضمن للجميع الحقوق المدنية والسياسية بما فيها حقّ المشاركة وصنع القرارات، كما يضمن تحقيق الإنصاف الإجتماعي والإقتصادي فضلا عن حماية كرامة وحرّية واستقلال كلّ مواطن[1].

لا يمكن قيام مجتمع مدني بدون مواطنة، ولا يمكن أن نتحدّث عن مواطنة بدون ديمقراطية، كما لا يمكن قيام ديمقراطية حقيقية بدون مواطنين بمعنى الكلمة يمارسونها وينظّمون على أساسها علاقاتهم مع بعضهم البعض من جهة وعلاقاتهم مع الدولة من جهة أخرى، فالمجتمع المدني يتطوّر

[1] - Dawn Oliver and Derek Hater, the foundation of citizenship, New York, Harvester wheatsheaf, 1994,pp. 209-210.

حينما يكون الأفراد قادرين على ممارسة حقوقهم الطبيعية بحرّية، أي عندما يصيروا مواطنين، والدولة بدورها تعمل على حماية المصالح العامة من خلال التدخّل في أنشطة المجتمع المدنيّ وقد نظر إليه هيجل على أنّه:" المجال الذي يتوحّد فيه المواطنون وفقا لمصالحهم، وحيث تدخل الجمعيات المشكّلة على هذا النحو في علاقة، وغالبا في نزاع، وهكذا يخلق في الحياة الإجتماعية نظام خارجيّ بالكلّية ناتج عن اتفاق الحاجات وتحديدها المتبادل، ومفروض من قبل تشريع جماعي"[1].

الفكرة الأخلاقية الموجودة في الأسرة وفي المجتمع، لا تتبدى كفكر إلاّ في الدولة. والإنسان الفرد، عضو المجتمع يعمل وعندما يعمل لنفسه، فهو يعمل لكل الناس، لكنّه يجهل أنّ عمله هو الكلي، وبالتالي فإنّ عالم العمل هو عالم خارجي على ساكنيه، عالم يتكون دون إرادة في تكوّنه. إنّ العقل حاضر في الدولة، إذ المواطن Citoyen هو الضمير الفردي الخاص المتعالي إلى كليته، والدولة هي إرادة الإنسان كما يريدها بعقل، كما يريد الإرادة الحرة. وهذا يحدث دون أيّ أقنوم ديني أو سحريّ: لهذه الدولة حقيقتها الواقعية في ضمير الأفراد، والأشخاص الذين يتوقفون على أن يكونوا بفضل هذا الضمير بالذات، مجرّد أشخاص فرديين. فالدولة هي واقع في مشاعر الوطنية nationale les sentiments d'appartenance لمواطنيها، بالإضافة إلى أنّ المواطن هو حر عينيا، عندما يتعرّف في الدولة على الحرّية العينية، أي هو نفس الشيء على ميدان العمل العاقل: وحدها الدولة لها أهداف واعية وكلية في الوقت عينه، والأفضل القول انطلاقا من ماهيتها، أن لها أكثر من الأهداف، لها هدف واحد، هدف لا يمكن التفكير بأيّ هدف غيره: العقل وتحقيق العقل، أي الحرية[2]. تلك هي الفكرة الشاملة عن الدولة، ولا شكّ أنّ هناك دولا موجودة لم تصل إلى الفكرة الشاملة الخاصة بالدولة، بل تشوهها لأنّها تجسّد مبادئ غير حقيقية، لكن وجود مثل هذه الدولة الفاسدة أمر لا مفرّ منه.

[1] – رينيه سرّو وجاك دوندت، هيجل، تر: جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974، ص 96.

[2]– إريك وايل. هيجل والدولة، مرجع سابق، ص 64.

إنّ الإنسان الحديث، والذي أضحى عقليا في ذاته ولذاته، يحتاج حسب هيجل إلى أن يحقّق الإنسجام في عصره وما يقتضيه، وبين مجتمعه الذي يجب أن يكون منظما حسب اقتضاءات روح العصر، ذلك أنّ عبارة الإنسان عقلي في ذاته ولذاته، تحتوي على إمكانية المساواة في الحقوق بين الناس طبقا لشروط العالم الحديث، وهذه إحدى التعليمات الصادرة عن مبدأ الذاتية. هذا المبدأ الذي يرى هيجل أنّ تأكيده قد تم أوّلا من قبل المسيحية، بعد أن تمّت إعادة النظر في نظام الكنيسة للإصلاح الديني. ثمّ حققته في وعي النّاس، لتتمكّن الدولة الحديثة من تحقيقه في المجتمعات. وهكذا باشرت الإنسانية بحلول الفكر الهيجلي بإعادة النظر في واقعها الديني والثقافي في نطاق الدولة العقلانية، التي من واجبها إعادة تنظيم المجتمعات المدنية وفق شروط ما يسمّى بالحداثة[1] .modernité

إذا الدولة وجود عاقل بما أنّها وجود كلّي، وهي ليست كلية بل عينية بمقدار ما تمتصّ الجزئيّ الذي هو ضدّها في جوفها، وهي من ثم الوجود المطلق النهائيّ والتجسّد الحقيقي والتحقّق الفعلي للفكرة الأخلاقية، والفكرة تصل هنا إلى أعلى تطوّر لها يسمح به في دائرة الروح الموضوعيّ، ذلك لأنّ التطوّر الأبعد سوف يخرجها من دائرة الأخلاق إلى دائرة الروح المطلق.

لقد كانت سيادة الدولة في نظر هيجل، أداة ضرورية للمحافظة على المجتمع، ذلك لأنّ الدولة ذات السيادة تزيل عنصر المنافسة الهدام بين الأفراد، وتجعل المنافسة مصلحة إيجابية للحقيقة الكلية. فالدولة قادرة على السيطرة على المصالح المتعارضة لأفرادها، والنقطة التي ينطوي عليها رأيه هذا، هي أنّه حين يقضي النظام الاجتماعي، أن يتوقّف وجود الفرد على التنافس مع الآخرين، يكون الضمان الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة، وعلى نطاق محدود على الأقلّ، هو وضع حريته في إطار لا نتعداه داخل نظام الكلي للدولة، وهكذا فإنّ سيادة الدولة تفترض مقدما التنافس الدولي

[1]- Jean Pierre Labrriere. Hegel et L'Amérique in penser la Rencontre de deux Mondes paris,p18.

concurrence internationale بين وحدات سياسية متعارضة، تكمن قوة كل منها أساسا في سلطتها[1].

فالفرد كمواطن يسعى إلى تطوير ذاته والقيام بواجباته اتجاه أسرته ومجتمعه ودولته ليضمن حقوقه التي توفرها له الدولة باعتبارها وجود عاقل فهي ليست نتاجا بالصدفة، لقوى الطبيعة أو لثروة من نزوات الإنسان، وإنّما هي تطور ضروري مطلق للعقل الكلّي أو تجسيد للمطلق، وهي ليست وسيلة لأيّ شيء آخر، بل هي غاية في ذاتها، ولأنّها غاية أعلى من الفرد، فإنّها قد تطلب من الفرد، أن يضحّي من أجل غاياتها العليا، ولكنّها ليست بالطبع إلاّ تضحية من أجل غايات كلية عقلية للدولة، ولهذا فإنّ المذهب الهيجلي ينبغي أن لا يلوى، بحيث يصبح تبريرا للأعمال العشوائية التي يقوم بها الحكام، حين يعملون لتحقيق مآربهم الخاصة، تتعارض مع الغايات الحقيقية للدولة، كلا ولا هو ينكر الفردية وحرية الفرد وحقوقه، بل على العكس حرية الفرد وحياته الحقيقية وفرديته وحقوقه، لا يمكن لها أن توجد إلاّ بوصفه عضوا في الدولة، وحين يشعر أنّ وجوده قد اتحد مع وجودها في هوية واحدة[2].

فالفرد هو أساس تكوين الدولة وهو علتها وغايتها القريبة، ولذلك فالعلاقة بين الفرد والدولة من أشدّ العلاقات تشابكا وتعقيدا، لأنّ الفرد عندما يفعل من أجل الدولة التي ينتمي إليها، فإنّه يفعل لذاته، والدولة عندما تفعل من أجل أفرادها فإنّما تفعل لذاتها كذلك.

[1]- هربرت ماركيوز، العقل والثورة، المرجع السابق، ص 177.

[2]- ولتر ستيس، فلسفة الروح، المرجع السابق، ص 112.

المبحث الثالث

نهاية التاريخ عند هيجل

لقد اتخذ إمكان القول الهيجلي بـــ " نهاية التاريخ" صورتين دخلهما التعارض، فالصورة الأولى هي صورة التعارض بين رفض كلّ نبوءة بالمستقبل، ومخالفة هذه القاعدة الذهبية في فلسفة التاريخ الهيجلية باستصدار نبوءات تستطلع طلع المستقبل في مناسبات متباينة. وأمّا الصورة الثانية فهي التعارض المضمر بين التلميح إلى اكتمال حركة الواقع ونهاية فعل التاريخ، ومتابعة الحديث، من الجهة المناقضة عن أنحاء قصور "الواقع" وأشكال "نقصانه".

لقد رفض هيجل مسألة التطلّع النظري إلى المستقبل، وذلك بناءا على مقدّمات تتعلّق بتصوّراته لطبيعية الصلة بين الفرد وعصره وقد عبر عن ذلك بقوله:" لا يمكن لأي فرد، مهما كان، أن يتخطّى الحدود التي يسمح له بها عصره، وذلك لأنّ العصر يشكّل مبدأ روحه. ولئن هو حق أنّه من الجائز بلا شك الانشغال بما يستقبل من الزمان، مثل أن يروم امرؤ التطلّع إلى معرفة مآل أمر في المستقبل- أو ليس الحاضر حابلا بالمستقبل أمّارا عليه؟ - فإنّه يحقّ القول أيضا: إنّ رغبتنا في هذه المعرفة إنّما هي تعكس، على التحقيق، توقنا إلى حاضر آخر غير حاضرنا. والأمر الذي يجب أن يعلم هو أنّه ما بمستطاع امرئ، مهما كان قدره، تجاوز زمنه أو القفز عليه"[1]. ويقول في موضع آخر:" إنّ الفرد هو ابن شعبه وابن عالمه، وهو قادر على أن يجاهر برأيه (الرافض للواقع) كيفما شاء، لكنه لا يستطيع أن يتجاوز عصره ما دام ينتمي إلى روح كلّي واحد هو جوهره وماهيته، فكيف يكون له أن يهرب من ذلك(...)"[2].

من هذه الأقوال نستنتج أنّ إرادة التنبؤ بالمستقبل تخبرنا عن حال المتنبئ (الفرد في زمنه) أكثر ممّا تخبرنا عن حال المتنبأ به(المستقبل)، إذ نجده يتطلّع إلى وضع غير وضعه، ويطمح إلى حال غير

[1]- George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 2 : la philosophie grecque des sophistes aux socratiques , traduit de l'allemand par Pierre Garniron (paris : vrin, 1971) ,p202.

[2]-George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 1 : introduction, systéme et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par j. Gibelin (paris : Gallimard,1970),p.91.

حاله، ويتطلّع إلى حاضر غير واقعه. وهذا يدلّ على ضيق حال المتنبئ لا عن إمكان العلم بالمستقبل، يقول هيجل:" لو كان التفكير أو العاطفة أو أيّ صورة شئت من صور الوعي الذاتي تنظر إلى الحاضر على أنّه شيء باطل، وتسعى إلى تجاوزه بمنظور حكمة أعلى، فإنّها تجد نفسها في فراغ. ولأنّها لا تكون موجودة بالفعل إلاّ في الحاضر فحسب، فإنّها هي نفسها مجرّد عبث باطل"[1].

ويقول هيجل:" إنّ أهمّ ما يجعل الناس ساخطين أخلاقيا- وهو سخط يفخرون به هم أنفسهم إلى حد ما- هو أنّهم لا يجدون الحاضر متلائما مع التحقق الفعلي للأهداف التي يعتقدون أنّها خيّرة وعادلة. والحقّ أنّه لم يحدث في أيّ عصر من العصور أن ظهرت مثل هذه المبادئ والأفكار العامّة، أو عرضت بقدر من الثقة بالنفس يعادل ذلك الذي ظهرت به وعرضت في عصرنا الحاضر"[2].

وقد استشهد هيجل بقول أبيقور: أمّا فيما يتعلّق بالمستقبل، فلا يمكن أن نجزم بالقول إنّه أمر في متناولنا أو في غير ذلك. وذلك حتى لا ندفع إلى انتظاره كأمر محقق في ما يأتي من الزمان، وحتى لا نقنط منه كأمر ما كان ليحصل في ما يستقبل من الأوقات"[3]، وطالما هو علق عليه بقوله:" سواء تحقق المستقبل أم لا، فإنّ هذا الامر لا يهمنا، إذ ينبغي ألاّ نوطن أنفسنا على الإنزعاج منه. ذلك هو القول الحق في أمر الزمن الآتي" [4].

إنّ رفض هيجل للتنبؤ بالمستقبل نجده في فلسفته التاريخية وقد تجسّد ذلك في رفضه بمستقبل الأمم البوبونية يقول: " إنّنا لم نعر الاهتمام لهذه الجماعات البشرية بسبب أنّها ظلّت لحدّ الآن بمنأى

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 114.

[2]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 99.

[3]-محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 435.

[4]- George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie: tome 4 : la philosophie grecque :le dogmatisme et le scepticisme , les néoplatoniciens, traduit de l'allemand par pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques(paris :vrin,1975) ,p,730.

عن أوجه تشكّل العقل التاريخي "ويقول:" لن نأبه هنا لما قد تحققه هذه الجماعات في ما يستقبل من الزمان، وذلك لأنّ ذلك ليس شأننا، إنّما شأننا الماضي وحسب"[1].

ولعل دافع هيجل إلى رفض التنبؤ بالمستقبل كونه يقرن على نحو وثيق الفلسفة بالحاضر، وكون فلسفته" فلسفة حاضر" بامتياز. فالحاضر نجده يحمل في طياته المستقبل كما أنّه نتيجة الماضي، وصادر عنه، كما سيصدر عنه المستقبل أو الحاضر التالي، ولهذا يعدّ الحاضر أهمّ لحظات الزمان يقول:" في وسع المرء أن يقول عن الزمان بالمعنى الإيجابي: إنّ الحاضر وحده الموجود، أمّا قبل وبعد فغير موجودين، ولكن الحاضر العيني هو نتيجة الماضي وحامل للمستقبل والحاضر الحقيقي إذن بهذا الأبدية"[2] إذ يرى أنّ شأن الفلسفة إنّما هي إدراك للحاضر والواقع بالفعل، وتكمن حقيقتها في أنّها دراسة للعالم الواقعي الفعلي، يقول:" إنّ مهمّة الفلسفة لتنحصر في تصور ما هو كائن، لأنّ ما هو كائن ليس إلاّ العقل نفسه، ولو أنّنا نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر الفرد لرأينا أنّ كلا منا هو ابن عصره وربيب زمانه. وبالمثل يمكن أن نقول عن الفلسفة: إنّها عصرها ملخصا في الفكر. وكما أنّ من الحمق أن نتصوّر إمكان تخطّي الفرد لزمانه فإنّه من الحماقة أيضا أن نتصوّر إمكان تجاوز الفلسفة لزمانها الخاص، أو أنّ الفرد يستطيع أن يجاوز زمانه(...) وإذا استطاعت نظرية ما أن تجاوز العالم الواقع فعلا، وأن تبني المثل الأعلى للعالم على نحو ما يجب أن يكون عليه، فإنّ هذا العالم يكون له وجود بغير شك، ولكن في رأس صاحب النظرية فحسب على هيئة عنصر لا قوام له، فما تريده أيا كان لا يمكن أن تبنيه في عالم الخيال" [3]. ويقول كذلك:" إنّ كلّ فلسفة هي فلسفة عصرها، هي حلقة في سلسلة نمو الروح، وبالتالي لا يمكنها أن تلبّي سوى الإهتمامات المتطابقة مع عصرها"[4].

---

[1]-George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur la philosophie de l'histoire, traduit de (11) l'allemand par J.Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (paris, vin,1979).p.271.

[2] – بدوي، عبد الرحمن، الزمان الوجودي، النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1955، ص 20.

[3]– هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 116.

[4] – هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 125.

هذه هي نظرة هيجل إلى أبعاد الزمان الثلاثة، نعني الماضي والحاضر والمستقبل. فعنده أنّ كلّ شيء ينبع من الحاضر ويعود إليه. وأنّه لا الماضي يعتبر ولا الآتي ينتظر، وإنّما الحاضر وحده يفهم وينظر. أمّا الماضي فعلى الرغم من أنّه خصّص له أزيد من ثلث أرباع فلسفته في التاريخ وتاريخه في الفلسفة، فإنّه لم يكن ليجعل منه قدوة أو أسوة ولا أنموذجا للاحتذاء، ولا أقنوما للإقتداء، و لم يكن ليحفر قبور الماضي حتى يستعيد أمجاد جثته. فالماضي عنده ليس أسوة والتاريخ لا يقدّم دروسا. قال هيجل:" يطالب الحكّام والشعوب بأن يتعظوا من تجارب الماضي. غير أنّ ما تعلمنا إياه التجربة والتاريخ هو أنّ الشعوب والحكومات لم تتعلّم شيئا قطّ من التاريخ، و لم تعمل وفقا لمبادئ مستمدة منه" [1].

ومثال ذلك أنّه يحقّ لنا أن نعجب لتجربة شعب أثينا وتمدّنه، ونجد أنفسنا نتعاطف معه ونشاركه وجدانه، لكن يستحيل أن نفعل ذلك حين نراه يسجد لكبير الآلهة زيوس ويقدّم القرابين ويقيم القداسات أملا في نصر وطمعا في ظفر. كما أنّ لكل عصر ظروفه الخاصة به ولا يمكن للتاريخ أن يعيد نفسه.

وأمّا المستقبل عند هيجل فحسب أحد أبرز دارسيه فقد ظلّ أيام نضجه كتوما عن الحديث عمّا يحمله المستقبل من بيان أشدّ ما يكون الكتمان، بل إنّه تعمّد الكتمان وارتأى إبداءه. فبعد أن حنّكته التجارب بدا في آخر صور مذهبه، بصورة أحد الفلاسفة الذين أنكروا أكثر من غيرهم إمكان التنبؤ بالحوادث المستقبلات. غير أنّ هذا لا يمنعنا من القول إنّ تبريرات موقفه أشبه ما تكون بالتفافات على الجواب، إذ كان يقول:" لئن كان الأمر الماضي يحوجنا إلى بذل جهد فأنى لنا بالشأن الآتي؟"، كما كان يحب ترديد قول أبيقور:" إنّما شأن المستقبل شأن لا يهمّنا"[2].

[1] - George Wilhelm Friedrich Hegel, la raison dans l'histoire, traduit par kostaspapaioannou, collection 10 /18 (paris :union générale d'édition, 1965),p.35.

[2] -Jacques D'hondt, «l'Imagination de l'avenir », Bulletin de la société francaise de (15) philosophie,86éme année, no. 1(1992),p.17.

هذا فيما يخصّ اتخاذ النبوءة شكل استشراق نظري للمستقبل، أمّا فيما يخصّ ورود النبوءة على صورة" عرافة"، فإنّ هيجل أفرد للمسألة فقرات في الموسوعة ورد فيها- على وجه الخصوص، تساؤله عمّا إذا كان بمكانة الإنسان أن يعلم- بضرب من الرؤيا- ما ينفصل عنه بالزمن المستقبل. وقد أجاب بأنّ" التمثّل يخطئ إن هو اعتقد أنّ العلم بالمستقبل على نحو أوثق وبحسب مقتضى الفهم أمر أعلى مرتبة من العلم العقلي بالحاضر الواقع، وأنّ علينا أن نجزع ونندب سوء حظنا لعدم مكانتنا من مثل هذا العلم"[1]، وحسب هيجل فإنّه لا مجال لمثل هذا التأسّي والأسف يقول في ذلك:" يلزم القول بدءا، إنّ استباق المرء إلى الإطّلاع على ما تخبّئه الأيّام وعلمه بما قدر عليه أن يحياه لحظة لحظة من غير تبديل أو تغيير لأمر من شأنه أن يحمله على الملل حدّ اليأس. غير أنّ الألطاف جعلت هذا العلم المسبق، بما هو متعلّق بمستقبل مجهول، أي بشيء امتنع ادراكه لانغلاقه على نفسه، أمرا مستحيلا، ما دام الحاضر المشخّص وحده قابلا للإدراك المحقّق"[2].

-ما يوضّح لنا أنّ هيجل رفض النبوءة بالمستقبل قولا وفعلا ونظرا وعملا، لكنّه ما لبث أن

" ناقض" نفسه في المواضع العديدة. وهذا ما نجده في ثنايا فلسفته التاريخية.

-أوّلها: أنّه فاخر بنفسه في رسالة إلى ناشره وصديقه نيتامر(28 نيسان/ أفريل 1814) ذكر فيها أنّه تنبّأ في كتاب الفينومينولوجيا (1807) بالمآل المبتئس الذي آل إليه مشروع الثورة الفرنسية والمصير البائس الذي صار إليه نابليون يقول:" لقد حدثت يا عزيزي الكثير من الأشياء حولنا، وإنّه لحقا منظر مريع مؤسف أن نرى عبقرية فذة تدمر نفسها على هذا النحو (يقصد نابليون)(...) ولذكرى الحديث أقول إنّني وأنا هنا لا محالة مادح نفسي أو ممتدح- تنبأت بكلّ هذه الهزة العنيفة. ففي عملي الفينومينولوجيا قلت بالحرف الواحد في الصفحة 547 (من الطبعة الألمانية الأولى): "إنّ الحرّية المطلقة التي تم تصنيفها من ذي قبل على أنّها الحرّية الخالصة التجريد، نعني حرية الجمهورية

[1]- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص439.

[2]- المرجع نفسه، ص 439-440.

الفرنسية الشكلية التي أنبأت عن أنّها وريثة فلسفة الأنوار قد انسحبت من الحاضر الذي بدأ يدمر نفسه في فرنسا لتنتقل إلى بلد آخر وكان يدور بخلدي آنذاك اسم بلد واحد وقد علمته بروسيا، بلد للروح الواعية بذاتها حث الحرية المطلقة التي عدمت التحقق سرعان ما اكتشفت قيمة الحق، وفي فكرة الحق هذه واحدة لا محالة رضاها، ولا سيما إن نحن علمنا أنّ الروح بما هي روح فكر على التحقيق وتبقى فكرا على الدوام، كما تعلم أنّها هي ذاتها هذا الوجود الحق الذي آب إلى ذاته بما هو الماهية الكاملة التامة، ها قد نشأ إذا شكل للروح جديد، شكل الروح الأخلاقية"[1]. نفس الفكرة نجدها مرتين في المقدمة إلى فلسفة التاريخ الموسومة ب " العقل في التاريخ" حيث قال في واحدة تنبّأ فيها بمستقبل الولايات المتحدة الأمريكية: " أمريكا إذا هي أرض المستقبل، فها هنا سوف ينكشف في العصور القادمة عنصر مهم من عناصر تاريخ العالم، وربما كان ذلك على شكل نزاع بين أمريكا الشمالية وأمريكا الجنوبية. إنّها بلاد الأحلام لجميع أولئك الذين ملّوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخية في أوروبا القديمة. ويروي عن نابليون أنّه قال: " أوروبا القديمة هذه تشعرني بالسأم، وعلى أمريكا أن تنفصل عن الأرض التي تطوّر عليها تاريخ العالم الآن"[2].

نفس الفعل في رسالة إلى صديقه وتلميذه الروسي البارون بورس ديكسكول حين قال متنبأ بمستقبل روسيا:" يا لسعادتك أن يكون لك وطن (روسيا) له مكانة عظيمة في تاريخ العالم وسيكون له، من غير أدنى شك مصير أعظم في المستقبل. ويبدوا كما لو كانت الدول الحديثة قد بلغت بدرجات متفاوتة – نهاية تطورها، ولربّما كان لكثير منها قد تجاوز النقطة العليا من هذا التطوّر وصارا راكدا ساكنا. أمّا روسيا فعلى العكس من ذلك- وهي ربما كانت أقوى الدول- تعمل في

[1] -Terry Pinkard, Hegel's phenomenology : the Sociality of Reason (Cambridge MA ; New York : Cambridge universitypress, 1994), pp 396-397.

[2]- هيجل، العقل في التاريخ، المصدر السابق، ص 154.

صدرها قدرة هائلة على تنمية طبيعتها العميقة. وأنت شخصيا لك الحظّ- بفضل ميلادك وثرائك ومواهبك ومعلوماتك – في آن تشغل قريبا في هذا البناء العملاق مكانة لن تكون ثانوية"[1].

هذا فضلا عن نبوءات أخرى عجت بها فلسفته في التاريخ وضجت، مثل نبوءته حول الصين من حيث إنّها سائرة إلى أن تخضع إلى الهيمنة الأوروبية شأن سائر دول الشرق، أو نبوءته عن الأمم البولونية بما هي بمكانتها أن تحظى بأهمّية في تاريخ المستقبل ما دامت هي لم تدخل بعد إلى عالم التاريخ الكونيمن بابه الواسع، أو نبوءته عن الهنود الحمر من حيث هم سائرون على المدى البعيد إلى أن تنبت فيهم روح الإستقلال، تلك الروح الأوروبية الخالصة.

من خلال دراستنا هذه نتوصّل إلى أنه يوجد تناقض عند هيجل فمن جهة نجده يرفض التنبؤ بالمستقبل ومن جهة أخرى هناك شواهد على نبوءات كائنة واستشراقات حاصلة، فكيف السبيل إلى رفع ما يبدوا أنّه "مناقضة"؟

هناك نصا يوضّح لنا ذلك إذ يقول هيجل:" من المؤكّد أنّ للإنسان المكنة على أن يتطلع بعلمه إلى ما يجاوز به محض العلم المقصور على حسية الحضور الفرجي، لكن ما من سبيل إلى التطلّع إلى ما وراء هذا العلم سوى التوسل إلى المعرفة العالمة بالشأن الأبدي الخالد الذي لا تجري عليه، كما تجري على الأمر الفردي المحسوس، آفتا الكون والفساد، ولا ينتمي بذلك إلى الماضي أو المستقبل وإنّما إلى الحاضر بإطلاق، نعني الحاضر الذي شأنه أن يتجاوز الزمان وأن يحتضن في ذاته تعارضات الزمن وقد سويت وسكنت"[2].

إنّ ما يهمّ الفلسفة حسب هيجل وما يشغلها ليس هو الماضي ولا المستقبل وإنّما هو الحاضر، أعني ما هو موجود، وما له وجود أبدي: وهو العقل، وهذا كاف جدا ليشغل اهتمامنا[3]. ويضيف

[1]- عبد الرحمن بدوي، حياة هيجل ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980، ص 99.

[2]- Hegel, Encyclopédie des science philosophique, tome 3 : philosophie de l'esprit, p.479.

[3]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 155.

قائلا: " إنّ الأمر الحق هو بذاته ولذاته أبدي، فليس هو من الأمس ولا من الغد وإنّما هو الحاضر بإطلاق، إنّه " الآن". وإنّه ليدلّ على الحضور المطلق. إنّ ما يبدو على أنّه ينتمي إلى الماضي لشأنه أن يكون محفوظا في الفكرة منذ الأبد. فالفكرة حاضرة والروح أبدية ولا يوجد زمن لم تكن فيه حاضرة أو لن تكون فيه كذلك. ذلك أنّ الروح لا تنتمي إلى الماضي ولا إلى الآتي وإنّما شأنها أنّها هي الأمر الحاضر الآتي بإطلاق"[1].

هنا أمران للاعتبار: الفكرة" المثالية" وتحققها " الواقعي" من جهة، و" الفكرة الواقعية" وتحققها" العملي" من جهة أخرى.

ففي الاعتبار الأوّل لا تعدّ "الفكرة" أو "معنى المعنى" على نحو ما أسلفنا، عالما آخر من غير عالمنا، فالفكرة حاضرة في هذا العالم كائنة فيه، ولتكن هذه الفكرة هي " العقل الكوني" وما يقتضيه من مبادئ سياسية، شأن فكرة الدستور والحرية والعدالة والذاتية...فهذه فكرة لا توجد في عالم مثالي ما ورائي وإنّما هي متحقّقة بالتساوي أو النقصان في أنحاء العالم. وعليه" حين نؤكّد أنّ العقل الكلي يحقق نفسه بالفعل، فإنّنا في الواقع لا نتحدّث في هذه الحالة قط عن الفردي مفهوما بالمعنى التجريبي، فهذا الأخير يقبل درجات من الأفضل والأسوأ، مادامت الصدفة والخصوصية الفردية قد حصلتا من " الفكرة" على تفويض لممارسة قوتهما الهائلة. ولذلك فمن الممكن الاهتداء إلى الكثير من العيوب في الجوانب التفصيلية للظاهرة الكبرى. وهذا النقد ذو الطابع الذاتي الذي لا يضع نصب عينيه سوى الفرد ونقائصه من دون أن يعترف فيه إلى العقل الكلّي الذي يتغلغل في الكل، هو أمر هيّن" [2]. فالحرية متحققة في الواقع وان بنسب مختلفة، والذاتية حالة بالعالم وان بدرجات متباينة، والعقلانية مبسوطة في الأرض وان بمقادير متفاوتة...ومن ثمة فالحرية والذاتية والعقلانية ليست ما يجب أن يكون- أو هي لا تدخل في باب" ما يجب"- وانما هي حالة وحاضرة متحققة، أي تدخل في باب" ما هو واقع"...ذلك أن " العالم الحقيقي هو كما يجب أن يكون، والخير الحقيقي والعقل

[1]- Hegel, la Raison dans l'histoire , p .214.

[2]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 100.

الإلهي الكلي، ليس تجريدا فحسب، وانما هو مبدأ عام قادر على تحقيق نفسه...وما تم إنجازه بحيث يكون نتيجة لهذه اللحظة(الإلهية) هو وحده الواقع الحقيقي على الأصالة، وما لا يتفق معها هو وجود سلبي لا قيمة له(...)" [1]

وفي الاعتبار الثاني، يلحظ هيجل أنّ الفكرة- سيادة العقل- وإن تحققت في بعض ممارسات الدول الأوروبية فإنّ بقية الدول لا تزال تشهد على غيابها.

وكلا الاعتبارين مبنيان على مقدمة أساسية يقول هيجل:" إنّ تاريخ العالم لا يشبه قصص المغامرات (الرومانسية). فهو ليس مجموعة أعمال وأحداث عارضة. وما العرضية بحاكمته ولا المصادفة بالمهيمنة عليه. وليست الأحداث التي تقع فيه مجموعة من المغامرات يقوم بها فرسان جوالون، ولا هي أعمال أبطال يخوضون معارك عابثة ويبذلون الجهد ويضحون بأنفسهم لبعض الأمور التافهة، فالأحداث لا تمر أبدا من دون أثر، وإنّما هي تشكّل فيه تسلسلا ضروريا" [2]. للتاريخ إذا مبدأ ومنتهى تقودهما غاية، فما هي هذه الغاية؟ وهل هي تحققت واقعا؟ يجيب هيجل:" إنّ غاية التاريخ الكوني لهي بالتدقيق أن تتطوّر الروح حتى تشكّل طبيعة ثانية، أي عالما مطابقا لها تجد فيه الذات مفهومها عن الروح وتبلغ في موضوعيته وعيها بحريتها ومعقوليتها الذاتيتين. في ذلك يكمن تطوّر الفكرة عامة. وتلك كلمة التاريخ النهائية. أمّا ما تبقّى، نعني التحقق الفعلي للفكرة، فذلك هو التاريخ نفسه: إنّ مدار المسألة فيما يتعلّق بوجود أشياء لا تزال تحتاج إلى مزيد عمل إنّما هو منوط بمسألة أمبريقية"[3].

يرى هيجل أنّ الغاية من التاريخ قد تحققت، نعني التصالح بين عالمين ما فتئا يخاصم بعضهما الآخر، أي العالم الديني (الروحي) والعالم الدنيوي (الزمني). وهكذا فبعد أن كان الأوّل — في

[1]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 101.

[2]- Hegel, leçon sur l'histoire de la philosophie, tome 1 : introduction, système et histoire de la philosophie,tome1, pp. 111-112.

[3]- Hegel, la raison dans l'histoire, p. 296.

العصور الوسطى- "عالم المجاز الهمجي المتخلّف " و" عالم الما وراء" المفارق بما هو " قوة ضاغطة مخيفة"، وكان الثاني " عالم الهوى الفردي الفج والعادات الهمجية"، حدث التصالح- في الزمن الحداثي- بعد أن هبط العالم الروحي من علياء سمائه إلى العالم الأرضي إثر حركة الإصلاح الديني البروتستانتية التي استعاضت عن مبادئ الكنيسة القديمة بمبادئ العقلانية الحديثة بأن استبدلت العفة زيجة والفاقة ثروة والكسل عملا. هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإنّ العالم الدنيوي بدوره بنى استقلاله المجرّد في الفكر ومبدأ الوجود العقلي والمعرفة العقلية، أعني في عقلانية الحق والقانون". وبهذا يكون عالم الروح قد تخلّى عن الما وراء وقوّته التعسفية، كما يكون عالم الواقع قد نبذ بربريّته ومزاجه الظالم"[1].

كل ذلك أسس لحداثة الدولة. ففيها تم التخلي عن وهم الإمبراطورية وانقسمت الكيانات السياسية الشبحية الظلية إلى دول ذات سيادة، وألغيت الإلزامات الإقطاعية، وظهرت مبادئ أساسية قام عليها الصرحان الاجتماعي والسياسي – نعني حرية الملكية واستقلال الشخص- كما أضحى كل مواطن قادرا على ولوج مناصب الدولة من غير تمييز في العقيدة أو ترتيب في الطبقة أو تقديم للطبيعة، وإنّما بالاحتكام إلى مرقاة المراس والمهارة والمقدرة، وأصبحت الدولة قائمة على قوانين لا هوى فيها ولا عسف، والحكومة مستندة إلى " عالم من الموظفين"، وسلطة القرار مبنية على التداول العقلي للأمر السياسي[2].

وعليه فقوة الدولة يكمن في عقلها، والمتعلمون هم الذين يجب عليهم أن يحكموا، كما نجد أنّ الدين قد تراضى مع الدولة و لم يعد يعارض دستور الدولة العقلاني.

لكن هذه الأوصاف نجدها تنطبق على الدول الأوروبية زمن هيجل بدرجات متفاوتة، فمثلا فرنسا نجدها البلد الذي صدّر المؤسسات الليبرالية إلى بقية العالم الأوروبي بفضل هجمات نابليون،

[1]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 209.

[2]- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، مرجع سابق، ص 446.

وإن كان على فرنسا أن تحلّ من جهة أولى- التعارض بين" المبدأ الكاثوليكي" و" الحرية الذاتية" – ذلك أنّه " عند الكاثوليك...العنف والخضوع الإختياري هما وحدهما مبادئ السلطة في المسائل الدنيوية"[1]، كما أنّ عليها أن تحلّ من جهة ثانية التعارض بين" الحكمة" التي يتطلّبها تسيير الدولة و" الديمقراطية" التي تفرضها " اعتباطية العدد" ، يعني فكرة" غلبة الأغلبية" حتى وإن هي كانت غير محقة. ولعلّ هذا هو سبب " إفلاس الليبرالية" التي طبقت في العالم الكاثوليكي أو اللاتيني- وبخاصة إيطاليا وإسبانيا- ذاك العالم الذي كان من شأنه أن علم الثورة وجهل إصلاح الدين.

أمّا في الأمم البروتستانتية- وبخاصة إنجلترا- فإنّ " عادة الجمعيات العمومية التي تشمل كلّ الطبقات، وكذا حرية الصحافة، جعلتا من السهل ادخال المبادئ الفرنسية المتعلقة بالحرية والمساواة في كل فئات المجتمع" [2]، وإن كانت هذه المبادئ، مشاعة في التقاليد السياسية الإنجليزية، وإن قامت الحرب بين الدولتين، وإن قامت أمام النزعة المركزية الفرنسية النزعة اللامركزية الإنجليزية (...) إلاّ أنّ هذا الأمر سبّب من جهة أولى في نفور الإنجليز من المبادئ المجردة، كما هو تسبب من جهة ثانية في انثنائهم على مصالحهم الخاصة وإهمال المؤسسات العامّة.

ومهما كان من أمر، فها هي إنجلترا ممثلة الحداثة السياسية الغربية وحارسة الروح الكونية تقيم الصلات والوشائج مع " الشعوب البربرية تحاول تحديثها التحديث الصناعي والتجاري، وتحاول إيقاف العنف بها واحترام الملكية فيها" [3]، ومهما كانت مآل الدول غير الأوروبية فإنّها لا محالة لاحقة بالحداثة الغربية وما تتطلّبه من دستورية دولة قوية المركزية في إدارتها لا في مصالح أفرادها الاقتصادية، دولة قائمة على موظفين أكفّاء من غير تمييز طبقي أو عرقي، دولة لا دين لها، ذات سيادة مطلقة في الداخل كما في الخارج. وقد ذكر هيجل المبادئ الفلسفية التي قامت عليها الحداثة السياسية الغربية يقول:" هذه هي المبادئ الكونية التي تسند إليها أسس الدول الحديثة، علما أنّها ما

[1]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 152.

[2]-Hegel, leçon sur la philosophie de l'histoire,p.344.

[3]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 345.

زالت لم تشكل بعد أسس كلّ الدول وإنّما أغلبها. وإن بعض هذه الدول المستثناة قد حققت هذه المبادئ واستكملتها، وبعضها تصارع لدرك ذلك. ومهما يكن من أمر، فإنّ هناك اعترافا كونيا بأنّ هذه المبادئ هي التي يلزم أن تشكّل صلب الإدارة والحكومة في كلّ بلد" [1].

يرى هيجل أنّه هناك أمم لا تفي بمطلب الدولة ومن ثمة لا تستجيب لمقتضى " الكونية" و" الحداثة" أو "التاريخية" بمعناها الهيجلي بدءا بزمن هيجل إلى الأزمنة السابقة عليه، يقول:" إنّنا ما زلنا نعلم أنّه توجد شعوب لا تقدر حتى على تشكيل مجتمع، فأنّى لها بتشكيل دولة؟"[2]، خد مثلا سكان أمريكا الأصليين- هؤلاء يجد هيجل أنّ ثقافتهم" كانت وطنية محلية تماما تنقضي بمجرد ما تقترب الروح منها، فلم يشكلوا بذلك مجتمعا، وبالأحرى دولة، وإنّما هم كانوا يحيون حياة الطبيعة على حال الخشونة والهمجية حيث تعدم الحرية وينتفي الاستقلال، ولذلك سوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال"[3]، وثني بمثال آخر من إفريقيا" أرض الطفولة، التي ترقد في ما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها حجاب الليل الأسود"[4]، فواقع هذه القارة على التحقيق دفع هيجل إلى القول:" إنّ ما نفهمه من اسم افريقيا هي الروح غير المتطورة التي لا تاريخ لها، ولا تطوّر أو نموّ، والتي لا تزال منغلقة تماما وفي حالة الطبيعة المحض، والتي كان يجب أن تعرض هنا بوصفها واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب"[5]فلا مجتمع قائما بإفريقيا ولا دولة، وحده يسوده الاعتباط والتعسّف. وإذا أخدنا حضارة الإسلام أسهمت بجهد في حركة التاريخ الكوني، لكن اليوم وقد اضطر الإسلام إلى الانكفاء في آسيا وافريقيا وإلى الانكماش في جزء ضئيل من أوروبا، إثر تكالب القوى المسيحية ضده، اندحر مند زمن غير يسير من مجال التاريخ الكوني.

---

[1]- Georg Wilhem Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 3 : la philosophie grecque, Platon et Aristote, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophiques (Paris : Vrin, 1972) , p. 411.

[2]- Hegel, la raison dans l'histoire,p .192 .

[3]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 149.

[4]- المصدر نفسه، ص 161.

[5]-المصدر نفسه، ص 171.

وهو يحيا الآن في فتور حمية الشرق وسكينته الخمولة (غير التاريخية)"[1]. وبذكرنا الإسلام ندكر الشرق ذلك أنّ " تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب لأنّ أوروبا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أنّ آسيا هي بدايته"[2]. رغم أنّ هذا القول يوحي باكتمال حركة التاريخ بل نهايتها، فهناك تحدّيات ثلاثة مازالت مطروحة على جدول التاريخ. أوّلها، مشكلة الفقر. ذلك أنّ تطوّر المجتمع المدني- القائم على تدافع الأنانيات الخاصّة وتمانعها- تولّدت عنه ظاهرة " تفقير" فئات عريضة من الشعب. ولذلك يقول في فلسفة الحق:" أمّا السؤال العام حول كيف يمكن التغلّب على الفقر، فهو يمثّل واحدة من أكثر المشكلات إزعاجا للمجتمع الحديث"[3]. ثانيها، مشكلة اعتماد دول- محسوبة على الحداثة- على مبادئ غير حداثية، من عسف وتسلط، بل طغيان. إلاّ أنّ هيجل يرى أنّ هذه الحالات، التي يقرّ بأنّ الواقع يشهد على وجودها، "حالات غير واقعية" بمعنى غير معقولة. ولّما كان ما من أمر غير معقول إلاّ وهو غير واقعي، فإنّها لا محالة آيلة إلى الأخد بعقلانية الحداثة. ويوضح هيجل هذه المسألة بقوله:" لا يكون الشيء واقعيا حتى على الرغم من أنّه قد يكتسب الوجود الفعلي. إنّ الدولة الفاسدة أو الجسم المريض على الرغم من أنّها موجودات في العالم الخارجي، فإنّها ليست متحقّقة بالفعل أو واقعية، واليد المبتورة لا تزال تشبه اليد ولا تزال توجد، لكنّها ليست متحقّقة بالفعل. فالتحقق الفعلي الأصيل هو الضرورة، وما يتحقق بالفعل هو الضروري من الناحية الداخلية"[4].

وثالثهما، التعارض الموجود داخل الديمقراطية بين ما تطلبه حكمة إدارة شؤون الدولة وحسن إيالتها من عدم اعتداد بالعدد (الأغلبية) ومن اقتداء بالحكمة (الأقلية)، وما تفرضه " الأعداد" داخل قبة البرلمان (التصويت بالأغلبية) من ترجيح كفة العدد (الكثرة) على الحكمة (القلة). ما قد يسفر

---

[1]- Hegel, leçons sur la philosophie de l'histoire,p. 278.

[2]- هيجل، العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 175.

[3]- هيجل، أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 642.

[4]- المصدر نفسه، ص 651.

عن لعبة عبثية تجعل الدول رهينة العدد. وقد أعلن هيجل:" هنا أصل الخلاف وموطن الصدام. هنا المشكلة التي بلغها تطوّر التاريخ والتي عليه أن يحلّها في ما يستقبل من الزمان" [1].

وعلى الرغم من هذه الأمور التاريخية المعلقة، فإنّ هيجل نجده يصرّح بأنّ:" العصر الحديث شهد هدوء العالم وسكينته وانتظامه في سلك متسق، فتشكلت بذلك طبقات اجتماعية واضحة المعالم وظهرت أنماط من الحياة قائمة الوشائج. وبدأنا نلحظ ترابطا كونيا معقولا... ترابطا هو من القوة بمكان بحيث جعل الفرد تابعا له، وفي الوقت نفسه مكّنه من أن يقيم حياته الخاصة باستقلال عنه"[2]. تلك هي مقومات الحداثة: انتظام حياة العالم وفق مبادئ العقل واستقلال ذات الفرد وحريتها- وذلك هو المبتغى من التاريخ، بل منتهاه وكماله...ماذا بقي للفلسفة أن تفعله في هذا العالم المكتمل والتاريخ المنتهي؟ يقول هيجل في آخر فقرة من فقرات فلسفة التاريخ:" ها قد بلغ الوعي مبلغ هذه النقطة. وتلك كانت اللحظات الأساسية للشكل الذي تحقق فيه مبدأ الحرية. ذلك أنّ التاريخ الكوني- إن هو تؤمل حق تأمّل- ظهر أنّه ليس أمرا آخر سوى تطور مبدأ الحرية(...) والحق أنّنا لم نعمل إلاّ على وصف تطوّر هذا المفهوم متخلّين عن كلّ سعي إلى وصف أوقات سعادة الشعوب ولحظات ازدهارها وسمو أفرادها وهنيهات جلالها وحال مصيرها في السراء والضرّاء. ذلك أنّ الفلسفة لا تهتم على الأحقّ إلاّ بوهج الفكرة وبريقها الذي ينعكس في التاريخ الكوني. وإنّها وقد تعبت الآن من العناية بتقلبات أهواء الواقع المباشرة، بادرت إلى إلقاء نفسها في حضن التأمّل والمثال. وإن اهتمامها لينصب الآن على التعرف إلى سير تطور الفكرة التي أخذت في التحقق، نعني فكرة الحرية التي ليست هي إلاّ الوعي بالحرية". وليس تاريخ العالم حسب هيجل:" سوى صراع من

---

[1]- Hegel, leçons sur la philosophie de l'histoire, p . 343.

[2]- George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome 6 : la philosophie moderne, de Fr. Bacon aux lumières, traduit de l'allemand par Pierre Garniron, bibliothèque des textes philosophique (Paris : Vrin, 1985), pp. 1257-1258.

جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحود على العالم وتتعرف عليه على أنّه ملك لها"[1]، فتاريخ العالم إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلاّ تقدّم الوعي بالحرية، وكلّ مرحلة من مراحل سيره تمثّل درجة معينة من درجات الحرية.

وأوّل مرحلة يبدأ منها هيجل هي العالم الشرقي والتي تميّزت بخاصية أساسية هي أنّ المواطنين جميعا في كلّ مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدا للحاكم، وهو وحده المستقلّ والحر، أمّا المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد أنّ نطاق الحرّية قد اتسع عما كان عليه عند الأمم الشرقية، فاليونان عرفوا أنّ البعض أحرار، وهذا البعض هو المواطن اليوناني أو الروماني، أمّا المواطنون في الأمم الأخرى فقد كانوا ينظرون إليهم على أنّهم "برابرة" و" همج"، أمّا الأمم الجرمانية فقد كانت أوّل الأمم التي تصل إلى الوعي بأنّ الإنسان بما هو إنسان حر، وأنّ الحرية تؤلّف ماهية الروح.

وخلاصة القول في هذا الفصل هو أنّ هيجل استطاع أن يقدّم رؤية حول أهمّ قضايا تاريخ العالم، بدأها بالحرب والسلام خاصة وأنّ الرؤى اختلفت حول أيّ منهما يساهم في تحقيق التطوّر للأمم والمحافظة على سلامتها، فهيجل يؤكّد على ضرورة الحرب باعتبارها الضمان الوحيد للمحافظة على الدول وفرض وجودها، كذلك قدم لنا رؤية حول المواطنة، هذا الشخص الذي نجده يعيش ضمن جماعة تربطهم حاجات معينة ومصالح خاصة، ولمنع تضارب هذه المصالح وصراعها لا بدّ من وجود دولة تضمن حقوق الأفراد وحماية ممتلكاتهم، وفي حديثه عن نهاية التاريخ نجد أنّ هيجل قد رفض فكرة التنبؤ بالمستقبل، فالفلسفة تهتم بدراسة الحاضر وما هو كائن، فالفيلسوف هو ابن عصره.

[1] – هيجل، العقل في التاريخ، المصدر السابق، ص 48.

خاتمة

قدّم لنا هيجل تطورا تاريخيا للفلسفة، عرف من خلاله انتقالا من الفلسفة اليونانية إلى الرومانية إلى الفلسفة الحديثة، ولكل من هذه المراحل خصائص ومميزات، وما خلصنا إليه هو أنّ الفلسفة عند هيجل امتدت جذورها إلى الفلسفات السابقة ومنها استقى أفكاره وتصوراته، خاصة ما تعلّق بمنهجه الجدلي الذي كانت له جذور مند الفلسفة اليونانية، والفلسفة هي تعبير عن العصر، فالدارس لهيجل يظنّ أنّ فلسفته مثالية وبعيدة عن الواقع لكن التعمق فيها ودراستها يوحي لنا عكس هذه الرؤية، فالفلسفة عند هيجل هي أكثر واقعية فهي عبارة عن روح العصر فكلّ فلسفة ما هي إلاّ انعكاس لروح عصرها ومشاكله والفيلسوف بالتالي هو ابن عصره حسب ما صرّح به هيجل، وبحكم أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه فإنّه يعيش ضمن مؤسسات ومنظمات وقوانين تنظم حياته وتضبط سلوكه بدأ بالمؤسسات الذاتية والتي عرفت انتقالا للعقل الواعي من فكرة الحق المجردة إلى الأخلاقية وفق مراحلها المتمثلة في النية والرفاهية، الخير والشر(...)، هذه الفكرة العقلية عند هيجل نجدها قد خرجت إلى الواقع ودخلت في صراع مع العالم، متجسدا في الأسرة باعتبار الفرد كائن يعيش ضمن أفراد عائلته، ثم نجد أنّ الأسرة تتوسع بعد الزواج وإنجاب الأطفال، والتي تنشأ منها أسر صغيرة هي ما تشكل المجتمع المدني، وهذا الأخير نجده يسعى إلى تحقيق حاجات الإنسان وفق العمل والسهر على حمايته تحت قوانين معينه هي ما نجده في الدولة بمختلف منظّماتها، هذا الإنتقال من الأخلاق الذاتية إلى الحياة الاجتماعية جعله يصوّر الإنسان وفق هذه المؤسسات والتنظيمات ولا يمكنه أن يكون خارجها، فهي الكفيلة لضمان حياة كريمة له تتماشى وخصائصه، هذا الإنسان الذي أصبح يعيش وسط صراعات وتضارب للمصالح ما دفع بهيجل إلى معالجة هذه القضايا التي أصبحت تؤرّق الإنسان وتدخله في صراعات مع ذاته ومع بني جنسه، منها مشكلة الحرب والسلام فهما أساس ضمان بقاء الإنسان وتحقيق سيادته والحفاظ على ممتلكاته، ثمّ فكرة المواطنة فالمواطن الصالح هو الذي يقدّم مصلحة الدولة على مصلحته، فتحقيقه لمصلحة الدولة هي في الوقت نفسه تحقيق لفرديته ومصالحه، وأخيرا حديثه عن فكرة نهاية التاريخ وكيف أنّه رفض القول بالتنبؤ بالمستقبل فما يهمّه هو الحاضر الذي نعيشة، فالفلسفة هي الحاضر، وكل ما هو مماثل وموجود أمامنا.

وبعد تحليل تفاصيل الموضوع عبر فصوله ومباحثه نجمل أهمّ النتائج المتوصل إليها في النقاط التالية:

-اعتبر هيجل العالم المؤسّساتي عالم موازي لعالم الطبيعة.

- المؤسسة ضرورية في حياة الفرد، فهي التي تنظم شؤونه وتضمن حقوقه، وفي غياب المؤسسة تغيب الرفاهية.

-المؤسسة كيان تجعل الإنسان في كتلة واحدة مع بني جنسه.

-المؤسسة هي انتقال من الذات إلى الموضوع ومن المجرد إلى المشخص.

-المؤسسة ضرورة تاريخية وحتمية لا مفر منها.

-الإنسان والمؤسسة شيئان متلازمان، لا يمكن تخيّل أحدهما دون الآخر. فالإنسان يولد داخل مؤسسة كفرد ثمّ يجد نفسه ضمن مجموعة أفراد ولّما يصل إلى مرحلة الزواج يؤسس أسرته الخاصّة به، ومجموع الأسر تكون ضمن مجتمع تربطهم علاقات ومشاعر وبعد التوسع يظهر صراع وكلّ منهم يحبّ السيطرة على الآخر وأخد ممتلكاته وأمام هذا كان لا بدّ من وضع قوانين وسنّ مشاريع تضمن حقوقهم وتنصّ على واجباتهم فكانت الدولة.

- المؤسسة عند هيجل أعلى صور البنيات الأخلاقية، وهذا ما يجعله يقدّس الدجولة باعتبارها صورة عليا للأخلاق.

قائمة المصادروالمراجع

أولا: قائمة المصادر باللغة العربية:

- هيجل، أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، 1996.

-هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2006.

- هيجل ، تاريخ الفلسفة، م3، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي.

-هيجل، العقل في التاريخ، الجزء الأوّل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986

-هيجل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2000.

-هيجل، محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1986.

- هيجل، في الفرق بين نسق فيخته ونسق شيلينج في الفلسفة، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2000.

- هيجل، تطور هيجل الروحي، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010.

ثانيا: قائمة المصادر باللغة الاجنبية:

-Hegel :Encyclopedia of philosophy (13) § lectures on the History of philosophy, vol .I,p..

-Hegel, la phénoménologie de l'esprit(traduit par Hyppolite),vol2,p

-George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie: tome2 : la philosophie grecque des sophistes aux socratiques , traduit de l'allemand par Pierre Garniron (paris : vrin, 1971) ,p202.

-George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie: tome1 : introduction, systéme et histoire de la philosophie, traduit de l'allemand par j. Gibelin (paris : Gallimard,1970),p.

- George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie: tome4 : la philosophie grecque :le dogmatisme et le scepticisme , les néoplatoniciens,

traduit de l'allemand par pierre Garniron,bibliothèque des textes philosophiques(paris :vrin,1975),p,730.
-George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur la philosophie de l'histoire, traduit de (11)l'allemand par J.Gibelin, bibliothèque des textes philosophiques (paris, vin,1979).p.271.
-George Wilhelm Friedrich Hegel, la raison dans l'histoire, traduit par kostaspapaioannou, collection 10 /18 (paris :union générale d'édition, 1965),
-Hegel, Encyclopédie des science philosophique, tome 3 : philosophie de l'esprit
-George Wilhelm Friedrich Hegel, leçons sur l'histoire de la philosophie, tome .

ثالثا: قائمة المراجع باللغة العربية:

-افلاطون، الجمهورية، تر. فؤاد زكريا، الكتاب السابع، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004 .

- ايمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت- لبنان.

- امانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، 1991.

- اندرو روبرت برن، تاريخ اليونان، ترجمة: محمد توفيق حسي، كلية الاداب، جامعة بغداد/ 1989.

- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل- دراسة لمنطق هيجل- دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

-ولتر ستيس، فلسفة هيجل. ميشيل ميتاس، هيجل والديمقراطية، م2، تر. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، 1996.

-محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت – لبنان، ط1، 2009.

- وولش لوكاتش، الاخلاق عند هيجل، دراسة وتقديم وترجمة ا.د احمد عبد الحليم عطية،(د.ط)، 2017.

- محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي –الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون، ج1، دار الجامعات المصرية الإسكندرية، 1972.

- حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان، دار المعرفة الجامعية، ط1، 2019.

- اندرو روبرت برن، تاريخ اليونان، ترجمة، محمد توفيق حسي، كلية الآداب، جامعة بغداد، 1989.

- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للابحاث والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 2008.

- مونيس بخضرة، فينومينولوجيا المعرفة ، دراسة في فلسفة الظاهر الهيجلية، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، 2013

- هربرت ماركيوز، العقل والثورة، هيجل ونشاة النظرية الاجتماعية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979.

- جان هيبوليت، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة: انطوان حمص، مطبعة وزارة الثقافة، دمشق، 1971.

-يوسف سلامة، من السلب إلى اليوتوبيا، دراسة في هيجل وماركيوز، دار حوران للطباعة والنشر، ط1، 2006، دمشق.

- عبد الرحمن بدوي، شلينج، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1981.

- يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993.

- زكريا إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، د. ط، د.ت.

- مونيس بخضرة. تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت- لبنان، ط1، 2009، ص 280.

-عبد القادر تومي، اعلام الفلسفة الغربية في العصر الحديث، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011.

-اميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج6- القرن التاسع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط2، 1997.

- إمام عبد الفتّاح إمام، دراسات في الفلسفة السياسية عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، (د.ط)، 2007.

-يعقوب ولد القاسم، الحداثة في فلسفة هيجل، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ط1، 2003.

-رينيه سرو وجاك دوندت، هيجل، ترجمة: جوزيف سماحة، المؤسسة العربية للدراسات والبنشر، بيروت، 1974.

- عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1955.

- عبد الرحمن بدوي، حياة هيجل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1980.

-إريك وايل، هيجل والدولة، تر: نخلة فريفر، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.

رابعا: قائمة المراجع باللغة الاجنبية:

-Alexandre Koyré, Introduction à la lecture de platon : suivi de entretiens sur Descartes, Editions Gallimard, 1922.
-Alexandre Koyré, Introduction à la lecture de platon : suivi de entretiens sur Descartes, Editions Gallimard, 1922, p .1
-les philosophes célèbres, ouvrage collectif, editions D'art lucinmazenod , paris,1956.
- Kant, Critique de la raison pure, Traduction et présentation par Alain Renaut, GF- FLAMMARION 2006, Paris.
-Ivers. Radri. zzani , Vers la fondation l'intersubjectivité chez fichte.
-Jean Hyppolite, Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel.
-Jean Pierre Labrriere/ Hegel et L'Amérique in Penser la Rencontre de deux Mondes paris .
-Jean Pierre Labrriere. Hegel et L'Amérique in penser la Rencontre de deux Mondes paris.

خامسا: قائمة الدوريات والمجلات:

- إمام عبد الفتاح إمام، ثورية المثالية الهيجلية، مجلة الحكمة، ع1، أكتوبر، 1976.

سادسا: قائمة الموسوعات والمعاجم:

باللغة العربية:

- الموسوعة العربية الميسرة، م4، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، 1982.

- الموسوعة العربية الميسرة، م1، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ط1، 2010.

-معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مكتبة مؤمن قريش، ط1، 1986.

-عبد الرحمن بدوي. موسوعة الفلسفة (ج2)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984، بيروت.

- محمود يعقوبي، معجم الفلسفة، الميزان، ط2.

-جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، 1982.

-ميخائيل انوود، معجم مصطلحات هيجل، تر. امام عبد الفتاح امام، المجلس الأعلى للثقافة.

-ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية- القاهرة، 1983.

باللغة الاجنبية:

-Dagobert D.Runes, the dictionary of philosophy, philosophical library, new printed in th U.S.A.

-André lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, p.u.f, pais, neuviéme édition, 1962.

-Josef Sumpf et Michel HuguesM Dictionnaire de sociologie, librairie, larousse, paris,1973.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

شكر	
إهداء	
مقدمة	أ
الفصل الأوّل: هيجل وأسئلة تاريخ الفلسفة	7
المبحث الأوّل: هيجل واليونان	8
المبحث الثاني: هيجل والرومان	31
المبحث الثالث: هيجل والحداثة	38
الفصل الثاني: المؤسسة الذاتية عند هيجل- جدل الأنا والعالم-	65
المبحث الأوّل: مفهوم الحق المجرّد عند هيجل	66
المبحث الثاني: مفهوم الأخلاق عند هيجل	86
المبحث الثالث: من الأخلاق الذاتية إلى الأخلاق الموضوعية	99
الفصل الثالث: المؤسسة الاجتماعية عند هيجل- جدل العقل والعالم-	110
المبحث الأوّل: الأسرة عند هيجل	111
المبحث الثاني: المجتمع المدني عند هيجل	123
المبحث الثالث: الدولة عند هيجل	147

الفصل الرابع: هيجل وقضايا تاريخ العالم	174
المبحث الأوّل: الحرب والسلام عند هيجل	175
المبحث الثاني: المواطنة عند هيجل	191
المبحث الثالث: نهاية التاريخ عند هيجل	198
خاتمة	214
قائمة المصادر والمراجع	217
فهرس الموضوعات	223

ملخص:

يعتبر هيجل من أعظم فلاسفة القرن19، ترك أثرا كبيرا على الفلاسفة الذين أتو بعده، عرف بمنهجه الجدلي الذي طبقه على جميع فلسفته، فأي موضوع نجده عبارة عن قضية، نقيضها ثم تركيب بينهما، من أهم القضايا التي عالجها هيجل نجد إشكالية المؤسسة التي عرفت تطورا وانتقالا من الأسرة إلى المجتمع وصولا إلى الدولة، وكلّ مؤسسة تحتوي على مجموعة مؤسسات تسعى لضمان حماية الفرد والسهر على سلامة وتحقيق مصالحه، كما نجده أعطى أهمية كبرى لمختلف القضايا التي عرفها تاريخ العالم من بينها مشكلة الحرب، السلام والمواطنة،... فكلّها متعلقة بالإنسان باعتباره الركيزة الأساسية لنجاح أي مؤسسة، كما تحدّث عن فكرة نهاية التاريخ وهل فعلا هناك نهاية للتاريخ؟.

الكلمات المفتاحية: هيجل، المؤسسة، الأسرة، المجتمع، الدولة، الفلسفة.

Résumé:

Hegel est considéré comme l'un des plus grands philosophes du XIXe siècle. Il a laissé une grande influence sur les philosophes qui l'ont suivi. Il était connu pour son approche dialectique, qu'il a appliquée à l'ensemble de sa philosophie. Tout sujet que nous trouvons est un problème. , son contraire, puis une synthèse entre eux. Parmi les questions les plus importantes traitées par Hegel, on trouve le problème de l'institution qui a connu évolution et transition. De la famille à la société jusqu'à l'État, et chaque institution contient un ensemble d'institutions qui cherchent à assurer la protection de l'individu et à veiller à la sécurité et à la réalisation de ses intérêts, car on constate qu'il a accordé une grande importance aux différents enjeux connus de l'histoire du monde, notamment le problème de la guerre, la paix et la citoyenneté, ... qui sont tous liés à l'homme tel qu'il est Le principal pilier de la réussite de toute institution.Il a également évoqué l'idée de la fin de l'histoire, et y a-t-il vraiment une fin à l'histoire?

Mots-clés : Hegel, institution, famille, société, État, philosophie.

Abstract:

Hegel is considered one of the greatest philosophers of the 19th century. He left a great influence on the philosophers who came after him. He was known for his dialectical approach, which he applied to all of his philosophy. Any topic we find is an issue, its opposite, and then a synthesis between them. Among the most important issues that Hegel dealt with, we find the problem of the institution that has known development and transition. From the family to the society up to the state, and each institution contains a group of institutions that seek to ensure the protection of the individual and watch over the safety and realization of his interests, as we find that he gave great importance to the various issues known in the history of the world, including the problem of war, peace and citizenship, ... all of which are related to man as he is The main pillar for the success of any institution. He also talked about the idea of the end of history, and is there really an end to history?

Keywords: Hegel, institution, family, society, state, philosophy.