

١٤٤
١٤٤
١٤٤

فلسفة التاريخ

عن حيث قل
بمنه ليد شفاة الما بستير
١٤١٢

وبعد الطالب
رشيد قوقام
تحت إشراف الأستاذ
الدكتور: علي كريم سعيد



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل والعرفان بالجميل الى أستاذي الدكتور علي كريم سعيد ، على ما منحني من -خالص رعايته في سبيل بلوغ الأهداف النبيلة ، التي يتطلبها البحث العلمي ، وما ينمكس من خلاله بالفائدة على أمتنا العربية الاسلامية من موضوع بحثنا .

وقد كان لي نصم الأستاذ في تواضعه ، وجديته وتفانيه وملاحظاته الدقيقة ، وتفهمه لقيمة الموضوع ، واحترامه لآراء الطالب ، فهو من الأساتذة الذين جسدوا فعلا القدوة الحسنة والعاملين على ترسيخها .

كما أتوجه بالشكر الجزيل أيضا الى أستاذي الدكتور عمار طالبي ، على ما ألهمني من قدرة على التحقيق والعمل الدقيق في سبيل المنهج والنقد .

وكما أشكر جميع أساتذتي في معهد الفلسفة على ما أفادوني بالعلم والمعرفة ، وإلى كافة من علمني في كل مراحل التعليم .

وأخيرا أشكر جميع من مدّ يد المساعدة والمعون المادي والمعنوي على انجاز هذه الرسالة .

((حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم))

رشييد قوْقام

مقدمة

(1) اشكالية البحث :

هل للتاريخ فلسفة ؟ وماهي ؟ نعلم كلنا أن وقائع التاريخ كثيرة ، وأفهام الناس لها متعددة ، وتدوينه غزير ومديد ، وتعلق الجميع به شديد ، فهو قوام الفرد والمجتمع ، وعليه تبنى المذنيات وتبعث الأمم ، كما أنه موضع ثقة الناس بعضهم ببعض الآخر ، ولكن ذلك لم يمنع من انخراط الجماعات الانسانية والأقوام منذ القديم في سباق للدخول في سجل التاريخ بوسيلة أو بأخرى ، مما جعل عقول بعضهم تنمو وتنوع .

غير أن المغالط في التاريخ لاتعد ولا تحصى ، حتى صارت الأفراد والمجتمعات تتنافس وتتفاخر فيما بينها ، بمقدار ما تضيف على تاريخها من مجد ورفعة ، وبطولة وصناعة وغزو وسلالة .

لذا فقد نهض رجال للتنبيه وبيان ما يحثر التدوين والتحليل التاريخي من الزيف والتحريف ، والتطفل والسذاجة ، حيث ترتب على عملهم نشأة علم جديد يتعامل مع الوقائع التاريخية بشكل آخر ، ويسمى علم التاريخ قديما ، وفلسفة التاريخ حديثا .

ولقد ازدادت اهتمامات ورغبات الأمم بموضوع علم التاريخ ، وقيمه ، وتطسورت بشكل ملحوظ في زمننا هذا ، فهو علم يمكن أن يستخدم موضوعه كسلاح . ان يتجلى لنا هنا حدود المفاخرة والمباهاة ، الى الحد الذي يكتسب فيه أهمية فائقة عند الأمم ، ويمكنها من حيازة واحد من أهم عوامل الارتقاء الحضارى والثقة بالنفس والتغلب ؛

من هذه الناحية، لا يقل التاريخ خطورة عن الأسلحة المادية في بعض الحالات، خاصة ونحن في ظرف تاريخي نحيد صراعا حضاريا وفخرا ثقافيا .

لذلك، فإننا في حاجة ماسة للتبرير التاريخي، والصفاء والانسجام الروحي مع الماضي والحاضر، بالإضافة الى قوة العقل والنباعة؛ لأن الأمة الجاهلة بتاريخها، وبأصول علم التاريخ، أو ما يسمى حاليا فلسفة التاريخ، هي أمة لا تكاد تصمد أمام التطورات العاصفة المستمدة باستمرار في محيطها الأممي .

اذن ما أحوج أمتنا الإسلامية الى تدقيق وسائلها العلمية والفلسفية لوعي تاريخها، لتستمر في أداء رسالتها، لتتواصل فيها الأجيال دون هوات سحيقة، وانقطاعات طويلة ونكبات مؤلمة .

ثم أننا، لا يكفي أن نعي تاريخنا وأنيثنا فحسب، بل ينبغي الاطلاع على هويات الأمم الأخرى، وتاريخها وعطاءات عقول رجالها، حتى لا يضرربنا، وتعبث الدعاية بأذهاننا، وتستوى الحقائق والظنون أمام أعيننا وبصائرنا .

تلك هي العوامل الجوهرية التي دفعتنا الى بحث موضوع فلسفة التاريخ عند هيغل، ومن أجل معرفة فيم يفكر الغربيون وعلى أي أساس أقاموا حضارتهم؟ وما مقدار قوتها ودوامها؟ وقد نبهتنا الدراسات المتخصصة وغير المتخصصة الى أن مفاتيح الفكر الغربي المعاصر موجودة في فلسفة هيغل، ومذهبه، لذلك عزمنا على تحقيق الفرضين التاليين :

أ - فهم فلسفة هيغل من خلال فلسفة التاريخ، كجانب هام في مذهبـه، كما قال رينيه سيرز، هي مفتاح فلسفته .

ب - الكشف عن مدى تأثير فلسفة هيغل على الفكر الأوروبي ، خاصة في النظرية الاجتماعية التي تشمل التاريخ والسياسة والأخلاق الخ ...

ومما شجعنا على مواصلة بحث الموضوع ، تلك الأحداث اليومية التي تجري على الساحة العالمية ، فلا بد أنها تحدث تحت تأثير غايات وأسباب موضوعية ، لانتيجسة الصدفة والعشوائية ؛ وكذلك ما تطالعنا به الدراسات الجديدة عن الفكر الهيجلي ومكانته ، ودوره في المدينة الغربية ، كأحسن معيصر عنها ، وفي الوقت نفسه تعمل الأمم الغربية على الاستفادة من نظرية هيغل الاجتماعية على جميع المستويات ؛ وان دل على شيء التزام أوروبا بالفلسفات الراسخة كالفلسفة الهيجلية ، فانما يدل على رغبة كبيرة في صيانة كيائها من التصدع ، وفقدان التوازن تحت تأثير الفلسفات الجزئية والمتفردة .

بالإضافة الى ما سبق ، فقد لاحظنا عودة المجتمعات الغربية الى الأخذ بفلسفة هيغل وغيرها من الفلسفات الأوروبية الهامة ، لامن أجل المحافظة على كيائها فحسب ، بل أيضا من أجل الاستمرار في التبرقع والهيمنة والاستعلاء ، وبسط المزيد من النفوذ ، الأمر الذي رفع هيغل درجة عالية بين فلاسفة أوروبا ، وهذا ما يفسر الانتشار الواسع لجوانب من فلسفته في أنحاء أوروبا وغيرها .

كما كان من أهدافنا العمل على تسليط الضوء حول قضايا حساسة جدا في فلسفة التاريخ عند هيغل ، كقضية الدولة العالمية وضرورتها وسيطرتها ، وكذا بعض الأفكار التي تحمل علامات العنصرية والعرقية ، ونشأة الأيديولوجية الفلسفية ذات الطابع العالمي المرافق للدولة العالمية ؛ كان من الواجب الرد

عليها ؛ وأخيرا مسألة نشأة فلسفة التاريخ ، التي حددتها التمانيف الأوربية
بالقرن الثامن عشر ، بدعوى أن دراسات التاريخ في القديم ، لم ترتفع الى المستوى
المطلوب علميا .

ولقد وجدنا بين المتخصصين العرب ، من ينحو نفس المنحى ، الذى رغبنا
اليه في دراساتنا هذه ، فهناك من يلبس على ضرورة دراسة فلسفة هيغل للتاريخ ،
أولا : تقديرا منهم لأهميتها التاريخية والعلمية على صعيد الفكر الفلسفي العالمي .
ثانيا : لشكهم في أن الدراسات والترجمات التي تحتوى عليها المكتبة العربية
تعاني من نواقص على مستوى فهم الفكر الهيجلي ذاته .⁽¹⁾

مكنا توخيئنا من خلال هذا البحث الكشف عن النهج السليم في قراءة ونهم
التاريخ ، وإبطال الأفكار الساذجة أو غير الموضوعية التي من شأنها أن تبعد الانسان
عن الحق ، وتصرف نظره عن جوهر الأشياء وعن القيم والسنن الحقيقية والواقعية
التي تقف فعلا وراء الأحداث التاريخية وتوجهها بشكل عام .

وبما أن لكل أمة تاريخها وخصائصها وعبقريتها ونمط معيشتها ، ومكانتها في
التاريخ البشرى ، من هنا لا يجوز لواحدة منها أن تعد نفسها أفضل من الأخرى ،
إلا بما قدمته من صلاح ونفع للبشرية .

ونلاحظ أن الأمم متفاوتة في مشاركتها في حركة التاريخ العالمي ، وذلك

(1) راجع الدكتور امام عبد الفتاح امام ، في تقديمه لترجمة ؛ محاضرات في فلسفة
التاريخ ، لهيغل .

يرجع الى الظروف المتاحة والعوامل المتراكمة تاريخيا ، وليس الى ما يدعي هيثل ؛ وقد حاولنا توجيه النقد لنظريته ، وبحدود الامكان ، من أجل تعديل ما خالف طباع الأشياء ، التي تجرى حسب نسق طبيعي ، دون التعسف في تأويلها ، وبالتالي دون اخراجها من سياقها التاريخي ، كما حاولنا ذلك هيثل في بعض الأحيان . وأخيرا ، فان موضوع بحثنا تتزايد أهميته بمرور الأيام ، بعد أن تبنت مؤسسات وهيئات الدولة ، وكذلك الأفراد قضية إعادة كتابة تاريخ الجزائر، والعمل على استقرار التاريخ من أجل تدعيم جملة الأفكار التي تأسست على قاعدتها الدولة الجزائرية الحديثة خاصة ، والكيان العربي الاسلامي بصفة عامة ؛ في مقابل السيطرة والغزو والاعتداءات التي تتم على الساحة العالمية تحت شعار الحق التاريخي ، أو الاستجابة للضرورة التاريخية ؛ الأمر الذي جعل موضوعنا جديرا بالبحث ، لعلنا نساهم بتوضيح رؤية التفكير في الماضي ، وكيفية استجلاء الطريق نحو المستقبل .

(2) المفاهيم المنهجية :

سلكنا في بحثنا طريق المنهج الجدلي ، الذي ساعدنا على اجراء الحوار بين المفاهيم والآراء والأفكار الأساسية والجزئية ، وكان استعماله ضروريا ، لأنه نهج الفيلسوف المراد دراسته ، والا لما كان في استطاعتنا الوقوف على محتويات ومضامين فلسفته ، ولكي لانهمل الجانب الأساسي فيها ، وبالتالي فقد استخدمنا نفس الطرائق والمعايير والمفاهيم الجدلية في نقدنا لجوانب فلسفة التاريخ الهيثلية . لذلك جاءت خطة البحث على نهج جدلي ، ثلاثة أبواب ، ويحتوي كل باب على ثلاثة فصول .

كما استعملنا طرق منهجية أخرى ، وهي :

— طريقة المقارنة : استعملناها بشكل أعم وواسع في الباب الأول ، لأننا كنا أمام آراء تقتضي المقارنة والموازنة ، لكي نصل الى توضيح ما لهيكل ، وما عليه ، باعتبار المفاهيم مختلفة ومتقاطعة .

— طريقة التحليل : استعملناها خاصة في الباب الثاني ، طلبا لمعرفة تسلسل الأفكار وبنائها الهرمي ، وبه تمكنا من الاطلاع على الأسس التي تقوم عليها فلسفة التاريخ عند هيكل .

— طريقة النقد : وقد استعملناها كلما دعت الضرورة ، غير أنه يبدو جليا في الباب الثالث ، وذلك لمعرفة مدى صواب آراء هيكل وأحكامه ، وبه استطعنا حصر مفاوته ، وتقويم فلسفته في التاريخ .

ولا يعني هذا ، أننا استعملنا هذه الطرق المنهجية الجانبية خارج السياق الجدلي ، بل كانت تتم داخل أو من خلال منهج البحث الديالكتيكي الشامل ، الذي يتضمن بذاته عمليات التحليل والتركيب والمقارنة والنقد .

(3) خطة البحث :

قسمناها الى ثلاثة أبواب ، وكل باب الى ثلاثة فصول .

الباب الأول : تحت عنوان ، نشأة ومفهوم فلسفة التاريخ :

عالجنا فيه بإيجاز اشكالية نشأة ومفهوم فلسفة التاريخ ، مع محاولة إبراز دور ومساهمة هيكل فيها ، لكي نمهد المدخول في طلب الموضوع الأساسي ، ألا وهو ماهي فلسفة التاريخ عند هيكل ؟

الفصل الأول : عدلنا فيه على تعدد بعض المصطلحات ، ثم نظرنا في مفاهيمها ، وأزمان ظهورها ، كالتاريخ والتاريخية *historisme* والمذهب التاريخي *historicisme* ، وفلسفة التاريخ ، بعدد انتقلنا الى عرض آراء أشهر الفلاسفة الذين تناولوا فلسفة التاريخ قبل هيجل ؛ حيث وجدناهم متضاربة ؛ كما أننا لم نثر على مبدأ أو قاعدة متفق عليها ، تمكننا من تحديد متى ظهرت فلسفة التاريخ ؟ ومن اخترعها ؟ غير أن الشيء الواضح ، والذي كادت أن تتفق عليه أغلبية الدراسات ، هو أن عدد المشتغلين بالموضوع قلة ، مما سمح لنا أن نعددهم ونعرف بهم ولو بإيجاز .

وهؤلاء هم ، القديس أغسطين والعلامة ابن خلدون ، وهوسويه وفيكور وفولتير وكانط وهردر ، ثم هيجل .

بعد ذلك عالجنا بعض الآراء في الفكر الأوربي ، التي تدعي بالمنهج العلمي ، وهي تنفي كل معرفة غير مستمدة من الطريقة الموضوعية والوضعية ، بينما لاحظنا أن الأوربيين يتشبثون بالتأويلات الذاتية ، عن قصد أو غير قصد ، إذا ما كانوا ازاء مصالح أمهم ومستقبلها ، أي أنها لم ترتفع الى البحث عن عامل أو عوامل موضوعية ثابتة محركة للوقائع التاريخية في كل مكان وزمان ، كما فعل ذلك ابن خلدون في المقدمة .

عندئذ لاتعدو الموضوعية عند هؤلاء الا فكرة ذهنية مسبقة ضيقة ، وهي غير مضمونة النتائج في دراسة التاريخ على الأقل .

الفصل الثاني : بحثنا فيه مفهوم فلسفة التاريخ ، حيث لاحظنا أن

مفاهيم فلاسفة أوروبا متقاربة ، لأنهم عاشوا في فترة زمنية واحدة ، ان لم نقل معاصرين لبعضهم البعض ؛ ويتميز اتجاههم بالبحث عن العلل القصوى أو القوانين العامة المتحركة في حركة سير التاريخ ، كما قالوا بالعناية الالهية على طريقة القديس أوغسطين .

أما ابن خلدون فقد خالفهم في الرأي لأن العلة في وقوع الحوادث التاريخية ليست واحدة ، بل جملة العوامل المتفاعلة والطارئة ، لا العامل الارادي أو الاجتماعي وحده ، ولا المحيط الطبيعي أو الاقتصادي بمفرده يستطيع صناعة الحادثة التاريخية ، اذا لم تكن مجتمعة .

لقد عثرنا في بداية ((المقدمة)) على إقرار بعدم سبقه من أحد لهذا الغرض ، على الرغم من كثرة عدد المشتغلين بحقل التاريخ ، وذلك الاقرار ، انما يعطينا انطباعاً ، بأن ابن خلدون كان أثناء تأليفه للمقدمة يقيم علما جديدا لم يسبقه اليه أحد .

ثم عملنا على توضيح الآراء المفسرة لمفهوم فلسفة التاريخ ، بالطريقة المثالية وبالطريقة الواقعية ، لأن المفاهيم حاليا منقسمة بطبيعتها الى أحد الاتجاهين الشائعين في زماننا .

الفصل الثالث : حاولنا أن نمهد به للباب الثاني ، بعد أن أبرزنا أهمية الاطلاع على فلسفة التاريخ عند هيجل ، فشعرنا بحاجة الى حصر أهم العوامل التي تفاعل معها هيجل ، وصولا لتشييد مذهبه الفلسفي ، والتاريخي حيث بحثنا عن علاقته بشخصيات علمية وثقافية عاصرها ، أمثال شيلنق

وغيره ، بالاضافة الى النزعات والمذاهب الفلسفية والعقائدية التي تأثر بها في دراسته وبعدها .

وكذلك الواقع الاجتماعي السائد في عصره ، بمختلف تناقضاته وصراعاته ، لكي نبين الى أى مدى تعتبر آراؤه وليدة شخصيته ، فاتضح لنا أن اهتمامه بمعرفة ما يجرى حوله ، كان له الأثر الحاسم في توجهاته ، وهو المهتم بمطالعة الصحف اليومية ، حتى لا يتخلف عن عصره ، ويعيش معه لحظة بلحظة .

لقد كانت الآراء مختلفة ومتناقضة أحيانا في مسألة انتماؤه لأحد الأعلام أو المذاهب أو الحوادث الاجتماعية ، لأنه أقبل عليها جميعا كما رفضها جميعا في آن واحد ، لذلك جاءت فلسفته التاريخية متميزة ومعبرة عن كافة الاتجاهات والآراء السابقة له .

الباب الثاني : في تحليل مفهوم فلسفة التاريخ الهيقلية .

عالجنا فيه المسائل التالية بالترتيب : تقسيمه للتاريخ من خلال تصور عام ، ثم بيان أسس ومفهوم التاريخ العالمي ، وأخيرا المعرفة بشكل الروح ومجرى التاريخ العالمي .

الفصل الرابع : تناولنا فيه تصور هيقل للتاريخ ، حيث قسمه الى أنواع ، وكل نوع الى فروع ؛ كالتاريخ الأصلي ، يعني به تدوين التاريخ من مؤرخين عاشوا الأحداث التي يؤرخون لها ، وطريقتهم تعتمد على الوصف المباشر والاستبطان ، أمثال المؤرخين القدماء عموما ، وبعض الكتاب حديثا ، الذين خلفوا مذكرات حول حياتهم ومحيطهم الاجتماعي .

أما النوع الثاني ، فسماء التاريخ النظري ، لأن المؤرخ يتجاوز عصره عائدًا إلى الماضي كملاحظ ، لذلك يتصور جملة القواعد والغايات الضرورية في عمله ؛ أي أن المؤرخ يجمع الوقائع التاريخية ويصنفها ويؤولها ، لكي يكشف عن المكونات الأساسية لكيان الشعب أو الأمة ؛ وهذا النوع ينقسم بدوره إلى فروع ، كالتاريخ الكلي ، والبرقماتي والنقدي والجزئي ، ولكل منها خصائصه وغاياته .

أما النوع الثالث ، فله علاقة بالفلسفة ، ويعني به تاريخ الفكر أو العقل أو الروح ، وهو ينقسم إلى ثلاث مراحل ، تعلو بعضها على البعض الآخر ، حتى نصل إلى قمة الهرم ، ونجد فلسفة التاريخ تتربع على عرش التفكير التاريخي .

من الملاحظ أن هيجل أطلق عدة تسميات على النوع الأخير (الثالث) ، مرة سماه التاريخ الفلسفي ، وتارة التاريخ الكلي ، وأخرى التاريخ العالمي ، وتركيبه يعطي فلسفة التاريخ ، لأن نتيجته النهائية والقصى الوصول إلى التساؤل عن العالم المادي والروحي ؛ وهو محصلة الجمع بين التاريخ من خلال الفكر وبين العقل الذي وظيفته التفلسف .

وبما أن فلسفة التاريخ تمثل جوهر بحثنا ، لذلك خصصنا لها فصلاً كاملاً ، بعد هذا ، ثم انتقلنا إلى توضيح العوامل الأساسية المحركة للتاريخ عند هيجل ، وهي ثلاثة : العظمة ، والحرب ، والحرية .

الفصل الخامس : في التاريخ الفلسفي أو العالمي ، وهو ملكة الروح ، تنبسط وتمتد على الأرض ، فتتحد معها ؛ وعليه يرى هيجل أن الوقائع التاريخية ، لا تحدث بالفاعلية الذاتية للأفراد وحدها ، ما لم تتحد الإرادات الفردية في إطار الأفكار

والغايات الكلية ، وبما أن قواعد الفكر ومبادئ العقل من العناصر المشتركة بين الناس وهذا يدل على وجود الكلّي ، الذي يكون عاقلا ، كلما قام صراع بين الإنسان والطبيعة ، وظهرت الأضداد وتنوعت .

إن هذه المسلمات عند هيكل تمثل مفاتيح أولية ، حيث تساعد على فهم السياق العام ، الذي فسره حركة سير التاريخ بطريقة جدلية ، من البسيط إلى المعقد ، ومن الجزئي إلى الكلّي ، مستحينا بمفاهيم يتصور أنها منتظمة منطقيا وطبيعيا .

كما لاحظنا أن التناقض بين الفكر والواقع ، سيؤدي باستمرار إلى فلسفة للتاريخ ، تمثل منطق التطور العقلي للروح المطلق ، الذي يعلو على الأحداث المكانية والزمانية ، باعتباره منطقا للجدل التاريخي ، والذي تنبسط آثاره على الطبيعة ، وتظهر عليها بوضوح ، وذلك في حالة فهمنا لخطة هيكل ، وسيرنا على نهجه ، حسب اعتقاده .

ويتسم شكل ومضمون التاريخ الفلسفي بالتقسيم الثلاثي على الطريقة الجدلية أصولا وفروعا ، وحتى أنخوال البيئة الطبيعية وتصنيفها أخضعه للجدل ،

الفصل السادس : وهو مكمل للخامس ، شرحنا فيه شكل الروح ، ثم عالجنّا حالة تطورها إلى قيام الدولة وظهور أنظمة الحكم والسياسة عن طريق تفاعل الإرادة مع العالم الخارجي .

بعد ذلك ، تناولنا مجزئ التاريخ العالمي من خلال أطوار كبرى ، ابتداء من مرحلة ما قبل التاريخ ، أي المرحلة الطبيعية ، مروراً بمرحلة ظهور سواد

البوعي أو الفكر ، وصولا الى المرحلة الأخيرة ، وفيها يتم التحقيق الكامل للحرية والانسانية ، عندئذ تنمحي كل التناقضات السابقة ، وتحل محلها الوحدة والانسجام .

الباب الثالث : في آثار الهيكلية وتطورها وتقويمها عموما .

الفصل السابع : في انقسام المذهب الهيكلية وآثاره .

من المؤكد أنه لم يشهد مذهب ما إهتماما وعناية في العصر الحديث مثلما هو حال مذهب هيكل ، على الرغم من احتوائه على أشد التناقضات ، فقد استمر منذ ميلاده في وحدة وتماسك ، الى حين وفاة هيكل ، حيث شهد انقسامها الى اتجاهين متعارضين أشد التعارض من جهتي فهم أسس الهيكلية ، وغاياتها ؛ لذلك نشأ صراع بين الفريقين ، ومن ثمة وظف كل فريق فلسفة الأستاذ كحجة ضد الآخر .

غير أننا وجدنا الهيكلية اكتسبت سمعة طيبة وواسعة ، كما امتدت في أنحاء أوروبا وغيرها ، وذلك بفضل أعمال ممن اهتم بفلسفته أمثال فويرباخ وماركس ، وهمبا من الشخصيات الهامة التي ساعدت على انتشار الهيكلية ؛ وينتميان الى الاتجاه اليساري ، الذي أثر بشكل واسع في الفكر الأوروبي ، بالمقارنة مع تردد اليمين ، ويتضح مفعوله بجلاء من خلال استقطابه للألمان ، وظهوره بمظهر المواقف لروح العصر .

وأخيرا ، حاولنا اجراء مقارنة بسيطة بين الهيكلية والماركسية قصد التعرف على قوة ومكانة الهيكلية تاريخيا ، ولاحظنا أنه رغم شدة النقد الماركسي ، لما يسمى (ميثالية هيكل) ، فالهيكلية عادت الآن من جديد الى الساحة الفكرية من أوسع أبوابها .

الفصل الثامن : في نقد فلسفة التاريخ البيئية .

مع انقسام فلاسفة هيغل ، الذين نشروا وشرحوأ أفكاره ، ظهرت أولى النقود الموجهة لفلسفته ، ومن أبرز النقاد ماركس وماركس ، وقد تعرضنا لأهم ما جماعت به الماركسية ضد هيغل ؛ كما حاولنا تبصر بعض الاعتراضات على محتوى فلسفته التاريخية ؛ بعدئذ تمكننا من تكوين صورة واضحة عن هفوات هيغل ، ومغالطه المنطقية والطبيعية ، الأمر الذي ساعدنا على ابطال بعض الفرضيات والمسلمات ؛ وكذلك الرد على بعض أفكاره التي نشأت من السياق العام لفلسفته ، كفكرة العنصرية أو (العرقية) ، والنزعة المسيحية الأوربية في ثوب فلسفي الخ . . .

الفصل التاسع : في قيمة التاريخ ودوره في حياة الانسان والأمم .

حاولنا في البداية توضيح العلاقة بين الفرد والأمة كجماعة ، وككيان فردي بالنسبة للأمم الأخرى ، ودورهما التاريخي في تحقيق ذاتهما ، من خلال أمثلة ووقائع تاريخية من الجزائر خاصة .

وقد رأينا أن الناس في الأمة الإسلامية والحربية اختلفوا في الوسيلة المثلى التي تنفذهم من التغلف والاستعمار ؛ فهم طرحوا اختيارات اجتماعية واقتصادية فلسفية مختلفة للتقدم الشامل ، مما أدى إلى انتشار حركة واسعة من الصراع العقائدي والفلسفي ؛ فترى يدعوا إلى الأخذ بالمسلمات والخفيات والمنهج الماركسي ، وفريق آخر يدعوا إلى الأخذ بالعقيدة الإسلامية كسبيل وحيد لا بديل له ، وآخرين إلى الليبرالية ، إضافة إلى اختيارات وأفكار محلية لا تحصى .

وفي الختام اجتهدنا في كلمة نقد شاملة ومتواضعة ، للرد على بعض
الآراء الشائعة عن أسباب تأخر العرب والمسلمين خاصة ؛ ووجدنا الفكر
العربي يجهل أن الحل لمشاكلنا ، لا يستورد من الخارج ، بل ينبع من الداخل ؛
فعلينا جميعا العمل على اخراجه الى الوجود .

الباب الأول
مقدمة ومفهوم للسنة العارخ

الفصل الأول
مقدمة للسنة العارخ

((نهذبت مناحيه تهذيباً وقرنته
لأفهام العلماء والخاصة تقريبا،
وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً
غريباً، واخترعت من بين المناحي
مذهبا عجيباً وطريقة مبتدعسة
وأسلوها)) . ابن خلدون

(1) اصطلاح : التاريخ ، فلسفة التاريخ

التاريخ : يعود لفظ ((تأريخ)) حسب دائرة المعارف الإسلامية السـي أصل سامي ، مشتق من لفظ ((ورخ)) ، ثم حاولت ايجاد وجه شبه بين اللفظ العربي وبين لفظتين عبريتين ، هما : ((ياربخ)) ومعناها القمر ، و ((يرخ)) ومعناها الشهر ، وعليه يكون معنى التأريخ الوقت والزمن ، وعندما اتسع نطاق استعماله صار يدل على حادث ما ، أو رواية ، أو عصر أو تعاقب الحوادث ، الخ . . . وقد جاء في روايات أخرى ، أن لفظ ((تأريخ)) مأخوذ من مصدر عربي ، قيل ((أرخ)) السـي مكان ، أي حسن الميعاد ، وإن قيل ((أرخ)) أو ((أرخ)) كتاباً ، أي بين وقتاً محدداً بتاريخه ، حيث ورد هذا الاشتقاق والمعنى في المعجم الوسيط ، الجزء الأول ، ومثل ذلك ، في لسان العرب ، المجلد الأول ، ربما يلاحظ المرء اختلافاً في النطق ، أي من جهة المبنى ، وقد قلب الواو همزة أو بالعكس ، وفي نطق بنو تميم ، ورخت الكتاب ، تاريخاً ، أما بنطق قيس ، فيقال : أرخته ، تاريخاً ، وهذا دليل قاطع على أن كلمة ((تأريخ)) عربية خالصة ، ليست دخيلة .⁽²⁾

أما من جهة المعنى ، فالتفتت للمعاجم والدوريات والكتب المتخصصة على دلالة الوقت ، وتحديد ما يحدث فيه من حوادث ، غير أن تعدد الروايات زاد من غموض المعنى ، خاصة في دلالة لفظ ((أرخ)) من الناحية اللغوية ، فـ

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، المجلد 4 ، دون ناشر ، بتاريخ : 1933 ، ص 473 - 474 .

(2) محمد علي الشهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، المؤسسة المصرية العامة ، مصر 1963 ، ص 6 .

استعمالات العرب، وكذلك دلالة لفظ ((تاريخ)) ، وجدنا أن معنى - الأخ أو الإخ - قصدوا به البقر أو البقر الوحشي، بينما التاريخ يرمز إلى الزمن وتسلسل الحوادث فيه .

هناك محاولة موفقة قام بها صاحب (لسان العرب) في سبيل بيان أوجه الاستعمال المختلفة للفظ ولطعانيه ، وقد أثبت بطريقة أو بأخرى، أن الاشتقاق والمعنى عربيان أصليان ، وواضح من شرحه أنه بذل جهدا كبيرا للوصول إلى الهدف على الرغم من الاختلافات القائمة بين تلك الألفاظ ومعانيها ، والتي أشرنا إليها سابقا بإيجاز ، حيث يرى بعضهم أن الأرخة تدل على الواحد من البقر الوحش ، وفيهم من يوقف اللفظ على المؤنث فقط وفيهم من قال أنها تدل على المذكر والمؤنث (1) .

فيكون التاريخ ما خزن منه وهذا الجرد وجمع شبيهه سيطر أي تحتشد

المحدثات التاريخية كما يحدث وليد البقر، وخير دليل هذان البيتان لابن سلام:

وما يبقى على الحدثان غفر بشاهقة لسه أم رؤم
تببت الليل حانية عليه كما يخرم الأخ الأطوم

وقد ينشأ وجه شبه ثان ، ألا وهو شدة حنان الأخ بماواه (2) أما الروايات التي تحدثت عن اشتقاق أو نقل اللفظ عن غير العرب والمسلمين، فركزت على الأصل الفارسي، وهو ما أكدته دائرة المعارف الإسلامية على الخصوص، مستشهدة

(1) محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب ، مجلد 1 ، دار لسان العرب ، بيروت ،

ص 44

(2) ن . م . ٥٠ ، ص 45 .

بفيلسوفين من فلاسفة الاسلام هما البيروني والخوارزمي ، وقد جاء في كتبهما أن كلمة ((تاريخ)) تعود الى أصل فارسي ، تعريباً لكلمة ((ماوروز)) التي يقصد بها الفرس تعيين بدء الشهر ، وقد حدث هذا التعريب في عهد عمر بن الخطاب ، الذي أمر ببداية التأريخ للمسلمين ، والعجيب أن الدائرة المذكورة آنفاً أسندت الرواية الى عدة مؤرخين وفلاسفة دون مراعاة لقواعد النقل ، وفهم مراعي هؤلاء ، ولم تحاول أن تبين الأسباب في الاشتقاق ، وفي قلب كلمة ((ماوروز)) الفارسية الى ((تاريخ)) العربية ، في رأينا لا توجد رابطة لفظية أصلاً ، ماعداً مفهوم أو دلالة نظام التقويم للزمن .

بالإضافة الى خطأ في نقل اللفظة عن البيروني والخوارزمي ، منهم ~~القول~~ كلمة ((مامروز)) وليس ((ملوروز)) ، وكما أشارت الى تنفيذها للرواية دون توضيح من أية جهة فنذا أو خطأ .

بالفعل قمنا بمراجعة كتاب الخوارزمي ((مفاتيح العلوم)) المتوفر لدينا ، ولم نعر على ما يؤكد التنفيذ أو التخطئة ، ولنا استبعاد قليل علاقة ما بين الكلمتين ((التاريخ أو التأريخ)) بالعربية ، و ((ماه روز)) الفارسية ، ولم يفتد تنفيذاً قاطعاً مثلما جاء في الدائرة ؛ واليك كلامه : ((التاريخ : على ما روى ، كلمة فارسية أصلها مامروز الشهر واليوم فأعربت ، وهذا اشتقاق بعيد ، إلا أن الرواية جاءت به))⁽¹⁾ .

نفس الشيء بالنسبة للبيروني ، في كتابه ((الآثار الباقية عن القرون الخالية)) ،

(1) محمد بن أحمد الخوارزمي ، مفاتيح العلوم ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص 69 .

جاءت الكلمة ((ماه روز)) ولم يفند الرواية ، بل قصد بداية التاريخ الاسلامي ، واستعمال المسلمين للتقويم الزمني لأول مرة ، وأخبرت الرواية أن صكبا رفع الى عمر بن الخطاب مؤرخ بشهر شعبان ، فقال أي شعبان المقصود هنا ، الماضي أم القادم ، ان هذه الحيرة دفعتهم أن يجمع الصحابة للمشاورة ، لما عزموا على ايجاد حيلة لضبط الوقت ، فدعوا الهرمزان ، وأخبروه عن أمرهم ، فقال لهم : نعم لنا حساب نسميه ((مناه روز)) نحسب به الشهور والأيام ، فمروها ، ((فقالوا مؤرخ وجعلوا مصدره التاريخ))⁽¹⁾ .

ولما فرغ الهرمزان من شرح تقويم الفرس ، وكذا تقويم الروم ، قال عمر : ((ضعوا للناس تاريخا يتعاملون به))⁽²⁾ ، لكنهم اختلفوا في الرأي ، هناك من اقترح تاريخ أو تقويم الفرس ، فرفضه ، لأن التقويم عندهم يتبع الملك ، واذا مات طسح تاريخه ، ومنهم من اقترح تاريخ الاسكندر ، فرفض لطولته ، الخ . . .⁽³⁾

وقد روى البيروني رواية أخرى ، قال فيها ، أن أبا موسى الأشعري ، هو الذي أرسل كتابا الى الخليفة عمر ، استفسره ، لماذا لا تحمل الكتب التي يرسلها تاريخا ؟ مع العلم أن عمر دون الدواوين ووضع القوانين ، وغير ذلك ، وقد شعر حينئذ بحاجة ماسة الى تاريخ ، لذلك استشار ، ووقع الاختيار على الهجرة .⁽⁴⁾

نلاحظ هنا ، أن الروایتين في اختلاف كبير ، وأنهما لم تبحثا مسألة

(1) أبو الريحان البيروني ، الآثار الباقية عن القرون الخالية ، مكتبة المثنى ، طبع سنة

Zachau بغداد ، 1923 ، ص 29 .

(2) ن . م . ص 30 .

(3) ن . م . ص .

(4) ن . م . ص .

المصطلح ومعناه ، مثلما اعتقد البعض ، ممن ذكرنا ، بل ركزنا على الحاجة الدافعة ، الى ايجاد طريقة مثلى في التقويم ، والمبدأ الأساسي الذي يقسم عليه .

ويعنى بالتاريخ ، أو علم التاريخ ، تدوين مختلف الحوادث الحولية ، كما تستعمل بمعنى السرد لتراجم الرجال وسيرهم ، دون أن يأخذ المعنى شمولية ، لكل المناحي الثقافية والعقلية⁽¹⁾ .

ان من قصر معناه على الاخبار ، عن الحكام وأعوانهم والجند وأيامهم ، وما ارتبط بهؤلاء عن قرب أو بعد ؟ ليس هو المعنى المقصود ، يمكننا أن نسمي هذا المعنى مستدلاً . باعتبار المفهوم تبدو عليه السطحية ، والسذاجة ، لاقتصاره على فئة قليلة من الناس ، مثل الساسة والجند ، كان الآخرين لا تاريخ لهم ؛ وفي الحق ، يوجد ما هو أوسع منه ، وأعمق وأشمل عند المؤرخين المسلمين ، فهو ليس مجرد سرد الحوادث أو الاخبار عنها ، بل حاولوا البحث عن معرفة بداية خلق البشر ، والطبيعة معها ؛ بالإضافة الى بيان الأسباب من الحوادث والأفساد في سيرهم ؛ وقالوا أن النهاية من التاريخ ، لا تقف عند حد تدوين الحوادث ، بل تهدف الى ابراز الكيفية ، التي يرتبط بها الانسان بالنظام الالهي ، لهذا جاءت دراسة التاريخ في نظرم تنمى لدراسة الوحي في القرآن والسنة⁽²⁾ .

(1) دائرة المعارف الاسلامية ، م 4 ، ص 483 .

(2) ن . م . ج . ص 490 .

أما كلمات History الأنجليزية و Geschichte الألمانية،
 و Histoire الفرنسية، فتستعمل بمعنىين، يراد بهما من جهة وقائع الماضي،
 ومن جهة أخرى الاخبار عن هذه الوقائع، لهذا حاول البعض استعمال رسوم في
 الكتابة، للتمييز بين المعنيين، مثل كتابة بعض الفرنسيين Histoire بـ (H كبرى)،
 حينما يقصدون الماضي كماض، أما العلم به فيكتبونها بـ (h صغرى) histoire
 أما الألمان فقد احتفظوا بـ ((Geschichte)) للمعنى الأول، وكلمة
 ((Histoire)) للمعنى الثاني (1).

فالكلمة الألمانية Geschichte مشتقة من فعل Geschiche، بمعنى
 حدث، يحدث، فهو حادث؛ هكذا تعني ما هو حادث، وتدل صفة Geschichtlik
 على ما هو تاريخي، وكذا historique الفرنسية، على عدة معاني، منها النسبة
 إلى التاريخ كماض، ومنها على ما هو عيني Concret أو مشروع Légitime،
 مثل عبارة: حقوق تاريخية، وتدل أحيانا أخرى على تجارب الألمان، والنظريات
 بالأحداث والمواقف الخ... (2).

لقد تطور مفهوم التاريخ، منذ القديم إلى يومنا هذا، حتى صار تولد في
 ونحن في أيامنا هذه، لا يذكر أحدا لفظ التاريخ، دون أن يودعه بموضوع أو مجال ما.

1 أنطونين زريق، نحن والتاريخ، ط 3، دار العلم للملايين، بيروت 1974،
 ص 13 - 14.

(2) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ط 1، المؤسسة العربية للدراسات
 والنشر، بيروت 1984، ص 157.

بما أن الإنسان بدأ يسمو أفعاله مترابطة ومتعاقبة ومثلها للجميع

الكائنات في الطبيعة بداية وظواهر متنوعة ، إما متخلخلة أو منفصلة عن بعضها البعض ، وكذلك نفس الشيء يقال عن علم من العلوم ، الخ ... لأن لكل شيء تاريخ ، سواء كان ماديا أو معنويا ، مثل تاريخ الأسرة ، وتاريخ الشعب ، وتاريخ العلوم ، أو نجد لكل علم تاريخا خاصا به ، ويقال أيضا ، تاريخ الفلسفة ، وتاريخ الأدب ، وتاريخ الفن عامة ، وتاريخ كائن ما من الكائنات الحية .⁽¹⁾

ومن الملاحظ أن تعدد التواريخ يعود إلى اتساع موضوع مجال البحث التاريخي ، مما أدى إلى ظهور مصطلحات جديدة في العصر الحديث مترسبة من تنوع علم التاريخ وتفرعه ، مثل :

— التاريخي Historisme ، وهناك من يترجمها بالتاريخانية ، تعني

نشأة الحاضر شتى أوجهه المادية والمعنوية من التطور عبر التاريخ ، كما يقال الأخلاق واللغة من ابتداء المجتمع خلال الزمن ، وليس من وضع الفرد أو ابتداعه بمفرده ، لأن زمانه يسير ، فهي تحتاج إلى زمن أطول ، كي تصبح كلمة وجاعزة ، لتتداولها الأجيال ، ولتأخذ طابعا اجتماعيا ، حتى تتمكن من إبراز حقيقتها في الواقع ، وبالتالي يسهل علينا فهم أي شيء بالعودة إلى تاريخه .⁽²⁾

أما من عرّب مصطلح Historisme بالتناول التاريخي ، فيهدف إلى

1/ جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 1 ، دار الكتاب اللبناني ، ودار الكتاب المصري ، 1978 ، ص 228 .

(2) ن . م . ، ص 229 .

أظهار فعل المعالجة بمنظار تاريخي ، أكثر ما تدل على الصيرورة التاريخية لشيء ما ؛
وهذه نزعة ماركسية ، لأنها تفهم معنى التناول التاريخي المنهج المستعمل في
البحث النظري ، وترى أنه أصبح مبدأ أساسيا في كل علم ؛ سواء كان طبيعيا
أو انسانيا ، به تمكنت من التفسير الحقيقي لظواهر اجتماعية أكثر تعقيدا ، مثل
ظاهرتي الدولة والطبقة ، نجدها مرة أخرى تحتعمل التناول التاريخي في مجال
التنبؤ بالمستقبل ، وأطلقت مصطلح " المادية التاريخية " كقانون صارم تفسر به
مراحل تطور الماضي والمستقبل للحياة الاجتماعية .

- المذهب التاريخي Historisme ، وهو اتجاه ، يسمى لايجاد
تفسير أو جواب للسؤال التالي : ما هو التاريخ ؟ طبعا دون اللجوء الى الفلسفة ،
وهناك من يرى ، أنه في استطاعته أن يقدم توضيحا ، لبعض الحقائق الأخلاقية
والدينية .⁽²⁾

ويقال أيضا Historicité ، بمعنى دراسة الأحداث والوقائع ، تدل
على ما يحمل طابعا تاريخيا ، أو على كل ما يثبت التاريخ ، مثل قولنا ، واقعية
حادثة من الناحية التاريخية⁽³⁾ .
٤٠٦٥٣٠

- يرى أصحاب المذهب التاريخي ، أن بعض المناهج التي تستخدم في

(1) جماعة ، الموسوعة الفلسفية - مترجمتسميركرم ، ط 3 ، دار الطليعة ، بيروت ،
1981 ، ص 144 .

(2) Larousse ، #2 ، Librairie Larousse ، Paris ، 1966 . P.1541

(3) Ibid ، P1541

العلوم الطبيعية ، لاتليق بالعلوم الاجتماعية، نظرا للاختلاف الجوهرى بين ظاهرتيهما ؛ فالقوانين الطبيعية ثابتة ، بينما القوانين الاجتماعية نسبية .⁽¹⁾

إذا أخذنا ظاهرة ما ، تتعلق بالمجتمع ، لتكن الظاهرة الاقتصادية ، لا يمكن أن نتحدث عنها ، بمعزل عن زمانها ، ومكانها ، على العكس تماما ، عندما نتحدث عن ظاهرة الجاذبية ، فهي مجردة ، لاترتبط بأى زمان أو مكان ، هذه مسألة سنتناولها باسهاب ، في هذا الفصل بالذات ، حينما نتعرض لفلسفة التاريخ والموضوعية .

فلا ، يقرر المذهب التاريخي ، عدم اتصاف القوانين الاجتماعية بالثبات ، لذلك تتصف بالنسبية والتعقد ، وصعوبات في اجراء التجربة ، والتنبؤ الدقيق ، واستخلاص نتائج عامة .⁽²⁾

يتوهم البعض من نهل من ثقافة الغرب ، أن مفاهيم كثيرة وردت البناء من الغرب ، أخذناها أحيانا دون أن نضع لها صيفا ، تفي بالفرض ، وتؤدى المعنى ؛ ويميلون الى نعت لغات الغرب بالحية والكبرى⁽³⁾ . نذكر منهم قسطنطين زريق الذى يدعي أنه اقترح تفرقة بين الماضي كماض ، وبين دراسته ، ساعيا من أجل ازالة اللبس ، باستعمال لفظ التاريخ للماضي كماض ، ولفظ التأريخ لدراسة الماضي⁽⁴⁾ .

(1) كارل بوبر ، عقم المذهب التاريخي ، ترجمة عبد الحميد صبره ، منشأة المعارف بالاسكندرية ، مصر 1959 ، ص 15 .

(2) ن ، م ، ص 16 .

(3) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، ص 14 .

(4) ن ، م ، ص

يؤسفنا أن نقرأ هذا الكلام ، وينتشر بيننا ، ونبلغه للأجيال عن طريق
التدريس ، والكتب ، والغريب أن هؤلاء لم يقدموا الدليل ، لماذا وكيف ، أصبحت
هذه اللغات حية ، ولماذا وكيف ، استطاع الغرب الابتداء في وضع المصطلحات ؛
أما نحن ، فقد آثرنا التحقيق ، حيث عدنا إلى المصادر القديمة في ثقافتنا ،
وعثرنا على ما يبطل هذه الادعاءات ؛ نسوق بعض المقتطفات عن العالم الفيلسوف
الاسلامي ، البيروني ، في قوله : ((ولكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم
تاريخ على حدة تعدها من أزمنة ملوكهم أو انبيائهم أو دولهم أو سبب من
الأسباب التي قدمت ذكرها وتستخرج بها ما يحتاج اليه في المعاملات ومعرفة
الأوقات وتنفرده دون غيره))⁽¹⁾ .

ويعني بالتاريخ الوقت المتخذ منطلقا للحساب ، ويقيسون به زمن
الحوادث ، أو يتعرفون على الحوادث من خلاله ؛ وفرض ذلك كله تدوين الحوادث
أو دراستها .

وقال أيضا : ((ثم تاريخ هجرة النبي صلى الله عليه وآله من مكة إلى المدينة
وهو على السنين القمرية برؤية الأهلة لا الحساب وعليه يعمل أهل الاسلام
بأسرهم))⁽²⁾ .

يرمي البيروني إلى التمييز بين الحادثة التاريخية التي وقعت فعلا ،

(1) البيروني ، الأثار الباقية . . . ، ص 13 .

(2) ن ، م ، ص 29 .

وهي بداية التقويم الهجري ، لأن تلك البداية بالنسبة إليه تعد تاريخاً ، وبين استعمال وتوظيف الحوادث التاريخية من المؤرخين كتأريخ لها .

وبناءً عليه ، يمكننا القول ، أن استعمال لفظ ((التاريخ)) للتعبير عن الماضي ليس وارداً من الغرب ، وليس وليد العصر الحديث ، بل هو شائع لدى المؤرخين المسلمين ؛ وقد قال أحدهم : ((قال سفيان الثوري لما استعمل السرواة⁽¹⁾ الكذب استعملنا لهم التاريخ⁽²⁾)) .

نعتقد أن هذه العبارة دليل واضح وبرهان قاطع ، وليس في استطاعة جاحد أن يخفي هذه الحقيقة التاريخية ، ونقصد بها ، ما هو واقع بالفعل ؛ لأنها ترد وتدمج الكذب ؛ كما أن في لفظة العرب استعمالان : منهم من ينطق التاريخ في المصدر ((التاريخ)) أي الهمزة على الألف بعد التاء ، ومنهم من يقلبها واواً ، فيقول : التورخ ؛ وقال الجوهري : ((التاريخ تحريف الوقت والتورخ مثله))⁽³⁾ .

وإذا أمعنا النظر ، فيما ذهب إليه المؤرخ السخاوي في تسمية كتابه ((الاعلان بالتورخ لمن ذم أهل التورخ))⁽⁴⁾ كفانا هذا العنوان مشقة وظنونا وتأويلاً ، ألا يدل لفظ ((التورخ)) أو ((التاريخ)) على الاشتغال بالتاريخ ودراسته ،

(1) الاسم الصحيح سفيان الثوري ولد بالكوفة وتوفي بالبصرة (ت 161 هـ / 778 م) ، محدث من الأئمة المجتهدين .

(2) محمد شمس الدين السخاوي ، الاعلان بالتورخ لمن ذم التاريخ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، 1979 ، ص 9 .

13 ن ، م ، ص 6 .

(4) ن ، م ، ص

ولا يساورنا الشك ، أنه يقصد بـ ((أهل)) أولئك الذين أحدثوا الحوادث التاريخية ، واستجلوا منها عبرا ورتبوها بحسب ذلك ؛ وقال الله تعالى في فضل الاعتبار من الماضي : ((نلتوا عليكم من نبي موسى وفرعون بالحق لقوم يسمون)) سورة القصص ، الآية 3 .

— فلسفة التاريخ : ينبغي أن نوضح أولا كلمة فلسفة ، ففي العربية دخيلة : أي أن أصلها أعجمي ، بالتحديد يونانية ، تعني الحكمة ، أو محبة الحكمة غير أن استعمالها في عصور عديدة ، وميادين شتى ، جعلها غامضة ، بسبب كثرة المعاني والدلالات الفكرية والغير فكرية ، نتيجة تصرفها وإضافتها الى مواضيع كثيرة ، فهي تدل على :

(1) جملة التصورات المحمولة أو المضافة على مبادئ الذات أو أصول الأشياء وعلى دور الانسان في العالم ، وعلى الله ، وعلى التاريخ وعلى المشاكل الكبرى في الميتافيزيقا .

(2) نسق الأفكار التي تفتح استخراج المبادئ العقلية أو الأساسية في ميدان ما . مثل ، فلسفة العلوم ، وفلسفة التاريخ الخ . . .

(3) يقال أيضا على مذهب فيلسوف أو مدرسة أو عصر . . . الخ ، مثل قولنا : فلسفة ابن رشد ، وفلسفة اليونان .

(4) كيفية المعرفة والفهم وتفسير العالم ، والأشياء في الحياة التي تقوم الشخص تحت سيرة ونظام وعقيدة ؛ لكل واحد فلسفته

(1)
الخاصة .

لاحظنا أن معناها يختلف من عصر الى آخر ومن فيلسوف لآخر ، وإذا كان المقام لا يسمح للتطرق لجميع جوانبها ، فإننا نقف عند معناها العام ، بحسب مجالات النظر ، حيث تطلق في الغالب الأعم على نظرية المعرفة .
، وتنقسم الى ثلاثة أقسام ، هي :

(1) المنطق ، وموضوعه ، ما قيمة الحقيقة ؟ العقل .

(2) علم الجمال ، وموضوعه ، ما قيمة الشيء ؟ الفنون .

(3) علم الأخلاق ، وموضوعه ، ما قيمة العمل ؟ السلوك .

وتسمى أيضا هذه العلوم ، بالظوم المعيارية ، وتعد الفلسفة جوهرها ،
وموضوعها دراسة مظاهر العقل البشري .⁽²⁾

لنعد الآن الى التركيب بين كلمتي : فلسفة ، وتاريخ ، ويقال فلسفة التاريخ ،
La Philosophie De l'Histoire ، ومعناها دراسة المبادئ والقوانين العامة المؤثرة في حركة سير وتتابع الأحداث التاريخية ، أى كيف تحدث الوقائع التاريخية ؟ وكيف تتطور ؟⁽³⁾

ومن المستحسن أن نبدأ بالبحث عن الجواب المتعلق بالسؤالين التاليين :

1) Grand Dictionnaire Encyclopédique , Larousse , Librairie Larousse ,
Paris 1984.T.8. P.8070.

(2) صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج 2 ، ص 161 .

(3) ن ، م ، ص 162 .

متى ظهرت فلسفة التاريخ ؟ ومن مبتدعها ؟ .

من الملاحظ أن الآراء والدراسات التي اطلعنا عليها مختلفة أشد الاختلاف الى يومنا هذا ؛ ولم يفصل في المسألة بعد ، وكما هو من الصعب جدا أيضا أن ندعي أننا سنحقق ذلك ، لأنها تتعلق بالانسان ، وكلنا يعلم أن الانسان يخضع لعوامل كثيرة ، تتحكم في سلوكه وفي تفكيره ومعتقداته ، ان ليس في قدرة الفرد أن يلم به أولا وآخر ؛ لذا يجب علينا أن نسوق بعض الآراء التي تعيننا ، وتقرينا من الصواب .

يرى كوفيلييه Cuvillier ، أن المؤرخين يمزجون أبحاثهم بآراء ونظريات عامة ، في تأويل سير الأحداث التاريخية ، ويتخذ من القرن 18 نقطة البداية لظهور فلسفة التاريخ ، وعلل ذلك بأن المؤرخين في هذا العهد ، يستخلصون من الوقائع التاريخية قانونا عاما لنمو المجتمع البشري⁽¹⁾ ، غير أن هذا الاتجاه في دراسة التاريخ ، يعد بمثابة جانب من موضوع فلسفة التاريخ ، وليس هو عينها .

أما ويدقيري (ألبان) Wldgery ، فيعارض كل المعارضة السراى السابق ، ان يرى أنه يوجد في الصين من التأمل الفلسفي في التاريخ ، أكثر بكثير مما يفترضه الغربيون في نظرياتهم ، وقد رفع من شأن الصينيين حيث وضعهم في مصاف شعوب الهند واليونان والمــــان

(1) أرمان كوفيلييه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ترجمة السيد محمد بدوى ، دار المعارف بمصر ، الاسكندرية ، 1961 ، ص 9 .

والملاحظ أن الرأي الأول ينتشر في اوساط علماء أوربا، كما نتشأ رالفار
في المشيم ولا نجد من يتحر الصدق والنزاهة عندهم الا القليل جدا فهم
مشدودون الى ما يسمى بالعصر الحديث وينسبون اليه ظهور علوم كثيرة منها
فلسفة التاريخ هويعتقدون جازمين حسب تعبيرهم ، انها : (اكبر مجسد
للسعوب الحديثة أن تحلل تاريخ العالم) (2)

لكم يتجاهلون أو يجهلون معرفتهما عند الاقدمين ، بدعوى الضروروسو
الفهم والاعجاب بالنفس باستثناء البعض القليل جدا ، الذين اعلنوا ان
الاهتمام بموضوع التاريخ لم يدخل الفكر الا بواسطة المسيحية ففي
نظرهم كل شيء يتغير ويتطور من الخليقة الى الخطيئة ، ومن الخطيئة الى القدي
عكس الفكر الاغريقي ، الذي يتصور الزمن على انه يدور في حلقة دائية (3)
هؤلاء ينسبون نشأة فلسفة التاريخ الى المسيحية ، وغايتها أن تعود
بالفرد الى حقيقته الجوهرية ، بان تفتح له أبواب المستقبل ، أي أن يفكر
في خطيئته ، أما الاشتغال بالتاريخ ، فهو عمل مسوق على المختصين لأنه بنية

(1) ألبان ج. ويدقيي ، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى فونيسي
ترجمة ذوقان قرقوط ، ط 1 ، دار العلم ، بيروت 1972 ، ص 10 .

2) J. Herder, idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, tra. Par Edzer quinet, T1, F.G levrault, Paris 1327, P.7

(3) اميل برهيميه ، القضايا الفلسفية المعاصرة ، ترجمة حنا بولس الشاعر ، ط 1 ،
دار الطليعة ، بيروت 1973 ، ص 35 - 36 .

لزمّن انساني ، قصد الحياة بتجاوز ذاته .⁽¹⁾

وسياتي المزيد من التوضيح والتفصيل عن فلسفة التاريخ في مسألة العلاقة
بينها وبين المناهج العلمية ، في هذا الفصل نفسه ، كما سنشرح مفهومها
باسهاب في الفصل الثاني .

2 - فلسفة التاريخ لـ هبل :

رعينا الترتيب التاريخي في التعريف بهم :

أ - أوغسطين (سان) (Saint) Augustin ، ولد في ثاغست
- وهي مدينة جزائرية ، تسمى حالياً (سوق أهراس) - سنة 354م ، توفي بناپون
Nappon سنة 430م .⁽²⁾

تنسب فلسفة التاريخ الى القديس أوغسطين ، بناءً على نظريته ، في سير
وحدوث التاريخ ، وهي عنده تقدم صورة اجمالية عن كيفية تسيير القدرة أو العناية
الالهية لتاريخ البشرية ، وقد علل ذلك ، بأن الحوادث التاريخية ، ليست من
فعل البشر ، بل مما تفعله العناية الالهية ، الا أن ما تفعله العناية الالهية ،
هو استجابة لايمان العباد وتقواهم ورضاهم بالله سبحانه وتعالى .⁽³⁾

وقد انتقده بليخانوف بشدة ، بل ذهب الى وصفه بالمتهافت ، لأنه

(1) ن . م ، ص 38 - 39 .

(2) Dictionnaire Des Auteurs , éd : Robert Laffont , T1 , Grande Bretagne ,
1980 , P385 .

(3) جـ بـ بليخانوف ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة جورج طرابشي ، ط 1 ،
دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، 1973 ، ص 10 - 12 .

لم يستطع أن يوفق بين مبدئه (العناية الالهية) ، وبين طلبها ؛ ان تلك الحجة التي أقامها وتدرغ بها بليخانوف على نفي فلسفة التاريخ الأوغسطينية ؛ في الحق ، له مقاصد أخرى ، فهو يهدف الى نفي كل مثالية عن فلسفة التاريخ ، فغايتته أن يقصر فلسفة التاريخ على الفكر المادى عامة ، والفكر الماركسي خاصة .

وقد وصف أوغسطين بالمتناقض ، في قوله : أن طسرق السرب لا يسبر لها غور في كتابه (رسائل الى أهل روما) ، وما جدوى المشاق التي تعترض الانسان في البحث عن النعمة التي لا يصل إليها .⁽¹⁾

وهناك من يرى ، أن نشأة أى علم ، تعود الى تطلعات الانسان فـ في فترات معينة من التاريخ ، حيث يشعر فيها بالقلق والاضطراب ، والمخاطر الكثيرة ، التي تهدد مصيره ، مثلما وقع للقديس أوغسطين ، حين عاد الى الماضي ، يستلهم منه العبر ، بما ضاع ، عندما شاهد سقوط روما .⁽²⁾

بـ ابن خلدون (عبد الرحمن) ، (732 هـ — 808 هـ) ، ولد بتونس في 27 ماى 1332م ، توفي في 19 مارس 1406م بالقاهرة ، مؤرخ ومنظر لتاريخ العرب .⁽³⁾

اذا كان اهتمام القديس أوغسطين بالتاريخ ، يعود الى سقوط روما ، فان نفس العامل ، تأثر به ابن خلدون ، حيث عاش في زمن ، بدأت تلوح في أفق

(1) ن . م ، ص 13 .

(2) أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، الجامعة الليبية ، ليبيا ، ص 130 .

(3) Dictionnaire Des Auteurs ; T2 , P 573.

الحضارة الإسلامية مظاهر التدهور ، والتفرق ، إن قام بتحليل مادة التاريخ في كتابه الشهير ، بالمقدمة ، بحث في البداية عن أسباب الانحطاط ، وقد حصرها في نمط المعاش ، ومساكنه ، وأحوال المدنية ، والخلل في السياسة .

أما الدوافع التي دفعت للاهتمام بالتاريخ ، فهي اثنتان :
أولا ، ضرورة معرفة التاريخ وأحواله - قوانين وغايات - من أجل فهم طبيعة العمران ومختلف جوانب الحياة الاجتماعية للبشرية .
ثانيا ، كثرة الزيف ، والغلط ، والدغو ، الى جانب الاغفال ، والوهـم والتقليد .

أما منهج ابن خلدون التاريخي ، والذي به يعد من فلا سفة التاريخ ، ومن المساهمين في ابتكاره ، فهو يقوم على الفصل بين المادة التاريخية المتداولة ، وبين الحقائق التي تتضمنها ؛ وقد تحدث بأسهاب عن كثرة الأكاذيب والأوهام المضللة ، التي احتوتها مؤلفات المؤرخين ، وروايات الأخبار ؛ فيسمي هذا الجانب الاخباري ، بظاهر التاريخ ، لأن الراوى أو المؤرخ يكتفي بنقل الأخبار عن الأيسام والدول ، ولا يتعدى عمله الى التحقيق والتحليل ، ماعدا الوقوف على استنباط العبر أحيانا ، التي ينتفع بها هو ، أو غيره من الناس ؛ ويقابل هذا الجانب ، الجانب الآخر ، الذي يسميه بباطن التاريخ ، والمراد به الحقائق التاريخية ، الخفية عن الأنظار ، لأنها ضمنية ، ومعرفتها تتطلب التحقيق والفحص الدقيق ، والمقارنة ، كي تنجلي الأسباب التي أحدثت ، أو تحدث بها الوقائع التاريخية⁽¹⁾ .

(1) عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، دار العودة ، لبنان ، ص 2 .

ج - بوسويه (جاك بنين) Bossuet (Jacques Bénigne)

ولد في ديجون Dijon ، في 27 سبتمبر 1627م ، توفي في باريس ، في 12 أبريل 1704م ؛ كاتب وعالم دين فرنسي⁽¹⁾.

يعتبر مبتدع فلسفة التاريخ بكتابه : ((مقالة في التاريخ العالمي))

. ((Discours Sur L'Histoire Universelle ، الذي صدر في عام 1681 ، يوضح فيه بصورة اجمالية ، أن تاريخ البشرية توجهه يد القدرة الالهية⁽²⁾ .

لكن اتجاهه ، لم يكن جديدا ، بل هو امتداد ، لما ذهب اليه المفكرون المسيحيون ؛ أمثال القديس أوغسطين ، وقد استولت عليهم فكرة ((الخطيئة)) حتى في تبرير أحداث التاريخ .

اذن بوسويه لم يكن مجددا ، ولا مبدعا ، على الرغم ، من أنه عاش في القرن 17 ، أي بعد قرن أو يزيد من قيام النهضة الأوروبية ، كما اقتصر في مؤلفه السابق على الأمم الأوروبية والاتجاه المسيحي⁽³⁾ .

د - فيكو (غيامبستتا) (Giambattista Vico) ، فيلسوف

ايطالي ، ولد في نابل Naples في 23 جوان 1668م ، توفي في 23 جانفي 1744م ، في نفس المدينة⁽⁴⁾ ، واليه يعود الفضل حسب البعض في ابتداء هذا العلم

1) Dictionnaire Des Auteurs , T1 , P 385.

(2) كوفيليه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ص 9 وبعدها .

(3) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 158 .

4) Dictionnaire Des Auteurs , T4 , P.608.

الجديد ، بكتابه ((مبادئ علم جديد))
(1)

الا أن ويدقيرى لاحظ بعض الغلو ، لدى البعض ، أمثال : جول ميشليه
الذى دعا فيكوأبا ((فلسفة التاريخ)) ، وفي الحق ، يمكن أن يعد من المساهمين في
علم الاجتماع ، بما أدخله من مناهج في دراسة التاريخ ، وأنه ساهم باقتراح بعض
المبادئ العامة في علم الاجتماع ، حيث حرره من الاتجاه البرقعاتي الذى ظهر
في عصر النهضة في إيطاليا .⁽²⁾

بيسندو ويدقيرى قد وقع في تناقض ، في فهم وتفسير ماجاء في كتاب
فيكو ، اعتبره من ناحية ، قد أسدى خدمات جليلة للتاريخ ، ومن ناحية أخرى اعترض
عليه ، بعدم تحرره من مفاهيم علم اللاهوت ؛ بحيث استخدم مصطلح ((العناية))
على أساس أن التاريخ لا يصنعه الناس بأيديهم ، وإرادتهم ، بل هناك قوة
عاقلة " سامية تقود وتوجه الانسان نحو غايات بعيدة ؛ وحتى الغايات
الخاصة ، فهي التي تحركها لحفظ النوع البشرى .⁽³⁾

كما يعتقد أن فيكو يفرق بين التاريخ ((المقدس)) والتاريخ ((الدنيوى))

(1) وولش . و . ه . مدخل لفلسفة التاريخ ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، مؤسسة سجل
العرب ، القاهرة ، 1962 ، ص 11 وبعد ما .

(2) ألبان ويدقيرى ، التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس الى توينبي ، ترجمة عبد العزيز
توفيق جساويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1972 ، ص 137-138

(3) ن . م ، ص 139 .

ففي النوع الثاني ينزع فيكو الى القول ، أن الناس يصنعون تاريخهم ، وهنا يعد وضعياً⁽¹⁾ .

وقد حاول ماكس هوركهايمر ، أن يخضع فكرة العناية الالهية — عند فيكو — الى النظرية الوضعية الخالصة ، مما لاحظته من استنتاجات فيكو لشروط الحضارة ، المتمثلة في تفاعل العناصر الخارجية المادية بالاستجابات الفرعية للناس ؛ وهذه الشروط يسميها فيكو الأسباب الأربعة أو العناصر الأربعة هي : الأديان ، الزواج ، الملاجئ السكنية ، وأول قانون زراعي⁽²⁾ .

يبسود لنا أيضا ، أن هوركهايمر وقع في تناقض ، مثل ويدقيري ؛ انه يرى أن : ((فيكو أول فيلسوف حقيقي للتاريخ في العصر الحديث ، يحدد عمله الأساسي هدفه في البرهنة على أن العناية الالهية تسود التاريخ البشري دون أن يعسوا ذلك))⁽³⁾ .

قلنا يناقض نفسه ، حينما يتحدث عن عظمة فيكو ، أنها لا تكمن في كيفية تحقيق العناية الالهية ، دون وعي البشر ، بل سعيه الى تلك الغاية بطرق تجريبية ، ونحن نعلم أن الطرق التجريبية ، تخضع لوعي البشر ، ثم كيف تحرك العناية الالهية البشر دون وعيهم ؟ وفي نفس الوقت نتصور تلك الأفعال نفسها قد أنجزت بوعيهم ،

(1) ن . م ، ص 192 .

(2) ماكس هوركهايمر ، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية ، ترجمة ، محمد علي اليوسفي ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، 1981 ، ص 84 — 85 .

(3) ن . م ، ص 78 .

أى بالطرق التجريبية .

هـ - فولتير VOLTAIRE ، ولد في 21 نوفمبر 1694 ، في باريس ،
توفي فيها في 30 ماي 1778 ، اسمه الحقيقي ، فرانسوا - ماري أرويت Francois
Marie Arouet . أما اسم فولتير فهو لقب مستعار⁽¹⁾ .

وهو أديب - فيلسوف فرنسي ، تجمع كل الدراسات والبحوث الغربية أنه
أول من اخترع مصطلح ((فلسفة التاريخ)) في القرن الثامن عشر ، ببحث نشره سنه
1756م ، ثم جعله مقدمة لكتابه ((مقالة عن أخلاق الأمم وروحها - Essai Sur
Les Moeurs et L'Esprit Des Nations .

غير أن هذا البحث لم يكن دقيقا ولا منظما ، وبالتالي لم يحدد معنى
المصطلح ، فهو يقصد به مجرد تأمل في التاريخ ، متأثرا بالذهب العقلاني في
القرن الثامن عشر⁽²⁾ .

هكذا تقسم فلسفة التاريخ بعرض تحليلي ونقدي للتاريخ ، ووضع مهمة
المؤرخ في تبني مقاييس خاصة ، أثناء تناول الحوادث التاريخية ، ووجوب الاعتماد
عن كل ما جاء في الكتب القديمة⁽³⁾ .

لذلك يبدو فولتير على نهج ابن خلدون في تحديد مدلول منهج النقد

1) Dictionnaire Des Auteurs, T4 , P.647.

(2) ويدفيري ، التاريخ وكيف يفسرونه ص 143 .

(3) ر.ج . كولنكود ، فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، لجنة التأليف والترجمة
والنشر ، القاهرة 1961 ، ص 30 .

التاريخي ، أي أن فلسفة التاريخ دراسة عقلية ، ترفض التعريفات ، وتنقح التاريخ من المبالغات ؛ وكان هذا النهج في وضع مساير أو قوانين عامة لتفسير حركة سير التاريخ مطلباً لدى جميع فلاسفة التاريخ بعد ابن خلدون .

و — كانط (إمانويل Emmanuel) KANT ؛ ولد وترقي في مدينة
كينيغسبيرغ Königsberg (22 أبريل 1724م — 12 فيفري 1804م) .⁽²⁾

يرى وولش في كتابه (مدخل لفلسفة التاريخ) أن كانط لم يكن مهتماً اهتماماً حقيقياً بالتاريخ ؛ على الرغم من مؤلفه في مؤلفه في الموضوع : (فكرة التاريخ العام على أساس خطة سياسية عالمية) ، الذي صدر في نفس الفترة ، التي نشر فيها هردر مؤلفه في نفس الموضوع .

وقد وصف وولش فلسفة كانط ، أنها لا تاريخية ، وليس له أي المام بالبحث التاريخي حسب زعمه ، بناءً على قول لكانط مال فيه الى النقد الأخلاقي ؛ والعبسارة هي : (. . .) فالأفراد يظهرون الحكمة هنا وهناك ولكن نسيج التاريخ الانساني ككل يبدو أنه منسوج من الحماقة وتفاهة الأطفال وغالباً من الأثام الطفيلية وحب الدمار)⁽³⁾ .

كما هو معلوم وشائع أن فلسفة كانط تتسم بطابع نقدي وأخلاقي ، لهذا جاءت نظراته للتاريخ أخلاقية ونقدية في آن واحد ؛ لكن هذا لا يدل أبداً على عدم الاهتمام ، إنما الفكرة الأخلاقية والنقدية في وحدتهما أو همتا وولش

(1) أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص 123 .

(2) Dictionnaire Des Auteurs, T2. P.696.

(3) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 166 .

وغيره ممن كان على رأيه ، أن كانط لم يسع في بحثه بنفس النهج المتماثل لدى فلاسفة التاريخ ؛ بل لسه منهج خاص به ؛ أما قصده في العبارة السابقة ، فيعني أن تاريخ البشرية لم يقم على عماد العقل ، لذلك وصفه بالحماقة وتفاهة الأطفال ، لأن أغلب حوادثه لم يصنعها العقلاء ، بل هي من صنع من فقد القدرة على احتكام العقل واستعماله ، أو لم ينضج لديه بعد ، مثل الأطفال .

ولهذا الرأي أيضا خلفية أخرى في فهم التاريخ والحضارة بماستبعادها الأخلاق ، كقوة جوهرية ومحركة في التاريخ ، والحضارة الانسانية عموما ، وقناعتهم هذه أساسها امكانية قيام الحضارة على الانجازات العلمية والصناعية والفنية ؛ غير أنها دعوى باطلة ، لأنها نظرة سطحية وخارجية للحضارة ⁽¹⁾ ، والملاحظ في الحضارات الانسانية الكبرى ، أنها قامت على أسس أخلاقية في طابعها الجوهري ، كالليونان والمسلمين وغيرهم ، باعتبار تعريف الحضارة يشمل الجانبين الروحي والمادي ، كما قال بعضهم : ((ان الحضارة هي التقدم الروحي والمادي للأفراد والجماعير على السواء)) ⁽²⁾ .

كان اعتقاد كانط مستهدفا تقويم الانسان ، وبالتالي تقويم التاريخ من خلال الأخلاق ، ولم يرد الخوض في الوقائع التاريخية التي أحدثها أفراد ، لكونها أفعال تشبع النزعات الفردية ورغبات الانسان الفريزية (الحيوانية) ؛ لذلك عارض هذا المذهب الذي يدعو الى السعادة الفردية أو الاجتماعية ، لأنه ترك المجال مفتوحا أمام كل النزوات والأهواء ، الأمر الذي دفعه الى ادراج

(1) ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، ط 2 ، دار الأندلس ، بيروت ، 1980 ، ص 38 .

(2) ن . م . ، ص 34 .

التعین الذاتي الحر للعقل العملي، ضمن قواعد التسلسل المنطقي لمراتب العقل عامة؛ وضمن الفلسفة الخلقية، التي انتشرت بكثرة في عصره؛ وترتب عنها قيام مذهب السعادة العقلية، الذي رحب به الكثير من المفكرين، ومنهم هيغل، وهو معجب بفكرة كانط، وشعير بدين نحوه.⁽¹⁾

مع ذلك مساهمة كانط ضئيلة، ولم يؤلف في الموضوع الا مقالة هي: (نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي)، وانما له بعد في موضوع فلسفة الأخلاق، يدرك من خلال الاجابة عن السؤال التالي: ماهي الغاية الرئيسية التي ينبغي أن يستهدفها الانسان؟⁽²⁾

ز — هردر (يومان فوفرايد ، Herder (Johann Gottfried

ولد في 25 أوت 1744 م، Mohrunge en prusse Orientale، توفي في 18 ديسمبر 1803 بمدينة ويمر Weimar، وهو كاتب وفيلسوف ألماني، اعتبر البعض مؤلفه ((أفكار عن فلسفة التاريخ الانساني))، Idées Sur la philosophie de L'Humanité الذي صدر 1884، بدعوى أنها تجلت كموضوع منفصل ومستقل، لكن وولش يرى العكس، أي أن هردر لم يخرج عن سياق وجهات النظر التقليدية والميتافيزيقية.

وقد عارض ويدفيري رأي وولش، في اعتقاده هردر وقف في وجه الذين

(1) جورج .و.ف. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ج 1، ترجمة امام عبد الفتاح امام، ط 1، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت 1983، ص 177.

(2) ن.م، ن.ص

3) Dictionnaire des Auteurs ، T2 ، P 494.

ينكرون وجود خطة في التاريخ ، وهذا الأمر دفعه الى وصف أنه ذلك الزحف الى الأمام ، وحسب تقديره ، يظل مرهونا بنتائج العمليات الطبيعية ، ثم اعتبر الانسان يمثل قمة التطور الفيزيائي⁽¹⁾ .

لقد ذهب هرذر في هذا الربط بين مظاهر الطبيعة وبين مراحل تطور الانسان من أجل بيان شمولية جميع المراحل التي تقطعها البشرية ، كما أن لها غاية تسعى لتحقيقها ، وهي الهدف من التاريخ البشري ، ولكن لتحقيقها المرحلة الواحدة بمفردها ، وقد حاول أن يقدم تقسيما وتصورا عن هذه المراحل ، وهي تتمثل في الشرق القديم ، والعصور اللاحقة اليونانية والرومانية ، والعصور الوسطى المسيحية والعصر الحديث ، تلك هي مراحل الحياة الانسانية عنده .⁽²⁾

ح - هيغل (جورج ويلهيلم فريدريك Hegel (Georg Wilhelm Friedrich
، ولد في 27 أوت 1770م بمدينة شتوتغارت Stuttgart ، توفي
بالكوليرا في 1831 ، بمدينة برلين .⁽³⁾

نشير في البداية الى مكانة هيغل بين فلاسفة التاريخ ، من خلال آراء بعض الدارسين والباحثين في فلسفته أو في فلسفة التاريخ ، إذ يرى وولش أنه لم يبتكر فلسفة التاريخ ، لأن تصوره ليس جديدا بالنسبة للألمان ، حيث سبقه اليها ، هرذر ، وكانط ، وشيلنق Schelling (1775 - 1854م) ، هاهنا⁽⁴⁾

(1) ويدثيري ، التاريخ وكيف يفسرونه ... ص 150 - 151 .

(2) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 159 - 160 .
(3) Dictionnaire des Auteurs ، T2 ، P 469 .

(4) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 162 .

يناقض نفسه ، بمعنى ، سبق أن نفى عن كائنت أي إلمام بفلسفة التاريخ ، وهنا يضعه قبل هيجل ؛ أي أن هيجل سار على هدى كسانط .

غير أن فضل هيجل يكمن في التعبير الشامل ، وعن سبقه ، بحيث جمع جميع مزاياه⁽¹⁾ في مؤلفه ((دروس في فلسفة التاريخ)) وهي مجموعة المحاضرات ألقاها على تلاميذه ، ما بين 1822 — 1831م ، وسيأتي المزيد من التوضيح والتحليل عن مضمون نظرية هيجل التاريخية في الفصول اللاحقة .

3 — فلسفة التاريخ والمناهج العلمية :

بعد أن عرفنا بإيجاز ، من هم أهم فلاسفة التاريخ قبل هيجل ، بمعنى الفلاسفة الذين تناولوا موضوع فلسفة التاريخ ، لكن وجهة نظرهم متعارضة مع نظريات نقاد التاريخ أو بعض المؤرخين المتفلسفين ، أمثال أصحاب النزعة المادية والعلمية والوضعية في الفكر الغربي ، وكان هدفهم أن يجعلوا التاريخ علما باستخدام المنهج العلمي في تناول الحوادث التاريخية ، وتفسير حركة سير التاريخ عامة ؛ على غرار ما يجري استخدامه في وصف الظواهر الطبيعية ؛ وهذا الاتجاه يريد إخضاع الحوادث التاريخية للمناهج العلمية ، حتى يدخل التاريخ ضمن العلوم الوضعية الأخرى⁽²⁾ .

إذا كان مؤرخو العهد القديم يمزجون أبحاثهم بنظرات عامة في تحليل تفسير سير وتتابع الأحداث التاريخية البشرية ؛ وقد قطع هذا المبحث شوطا ،

(1) ن . م ، ص 185 .

(2) شارل فيكتور لانتوا ، شارل سينوبوس ، النقد التاريخي ، ترجمة عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1963 ، ص 1 — أ —

لا يستهان به ، منذ القرن الثامن عشر ، حيث اعتمدت كل الدراسات في موضوع التاريخ ، ابتداءً من هذا العهد على استخلاص من مجموع الوقائع التاريخية قوانين عامة لنمو المجتمعات البشرية ، وكانت هذه فلسفة التاريخ ⁽¹⁾ .

غير أن باحثين آخرين يردون لشفة فلسفة التاريخ التي تخلصها من الميتافيزيقا ، التي سيطرت عليها الى القرن الثامن عشر ، نذكر على سبيل المثال : وولش وكوفيليه ؛ لاحظ هذا الأخير أن البحث عن القانون العام ، لكل تقدم اجتماعي ، لا يتفق مع أي منهج سليم ، لهذا وجه انتباهه الى ضرورة الربط بين فلسفة التاريخ ، وبين المناهج المستعملة في علم الاجتماع ؛ مذكرا بأهمية المنهج التاريخي ، وهذا صحيح ، لأن الاعتماد على المنهج التاريخي فسي الدراسات الاجتماعية ، سيسمح لعالم الاجتماع أن يستفيد من فلسفة التاريخ ، ويشعر بالحاجة الماسة ، الى المزيد من العوامل ، التي تساعد وتمكنه من فهم الحياة الاجتماعية ؛ وبالتالي بقدر ما تكون فلسفة التاريخ على نهج سليم ودقيق ؛ ستكون معها البحوث الاجتماعية أدق وأفضل ، وتحقق نتائج أحسن .

لكن كوفيليه لم يستوعب الاشكالية الحقيقية في الفلسفة الغربية ، منذ القرن الثامن عشر ، وهي البحث عن تحقيق الوحدة المنهجية ، بين العلوم الطبيعية وما سواها من المعارف الأخرى ، خاصة العلوم الانسانية .

وليست المشكلة هي مجرد اخضاع علم لآخر ، لأن فلاسفة التاريخ ،

(1) كوفيليه ، مقدمة في علم الاجتماع ، ص 9 .

وجل المؤرخين يلقدون بشدة المؤلفات التي تهدي ميولا واضحة أو تعصبا .⁽¹⁾

ويرفض البعض المثل الأعلى العلمي ، أي الموضوعية ، بالمعنى التي تعرف به في العلوم الطبيعية ، لأنهم ينظرون الى عمل المؤرخ ، مثلما يفترون الى عمل الفنان ، في كونهما يشتركان في العامل الذاتي ، الذي يطبع عملهما ، ونظرا لتأثرهما بمحيطيهما ، وادعاء كل واحد منهما أن معرفته حقيقية ومقبولة ، وينبغي أن توصف بالموضوعية⁽²⁾ .

ويترتب عما سبق ، أن الروايات التاريخية مرسونة بأحكام القيمة ، أي تلك الأحكام التي يراها المؤرخ هامة⁽³⁾ .

أما افتقار العلوم الانسانية أو الاجتماعية للموضوعية ، فيعود الى وجود ما يثير انفعالات الباحث في هذا المجال بدرجة أعلى ، مما يوجد في العلوم الطبيعية .

لاشك أن الطبيعة تبدو في نظر عالمها بوجه لم يألوه من قبيل ؛ وهذا عامل هام في عملية الادراك والانتباه ، لأن الظاهرة بقدر ما تكون غريبة ، تلفت انتباهنا وتشغل ادراكنا ، في جميع الأشكال والألوان والخطوط الخ التي تظهر بها الظواهر المعطاة .

لكن بمجرد أن تُلغى الظاهرة ، وينسجم المرء معها ، يستتغير ختفا نظرتهم وتفسيره ويتحول ذلك بالتدريج الى أن يكون عنها نظرة جمالية ؛ ثم ينقلها

(1) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 24

(2) ن . م ، ن . ص

(3) ن . م ، ص 231 .

الى قوة روحية باطنية ، حينئذ لا تغدو معرفته بالطبيعة علمية (موضوعية) ، أكثر مما يعرف مصالحه وقيمه ومعتقداته ، وقواه العقلية ؛ وهذه العوامل تحدد للائسان تصرفاته ، وسلوكه ، ودون شعور منه ، وبالتالي تحدد له فهمه للأشياء .

اذن ما الموضوعية العلمية ؟ وما قيمة المناهج العلمية ؟ اذا اعتبرناها تقوم على أسس معينة ، ان هي إلا احتمالات واقتراضات ، مثل الخطوة الأولى في المنهج التجريبي ؛ هي فكرة كما يسميها كلود بيرنار ، فالفرض هو ما يفهمه الملاحظ من الواقع ، وما هنا لا يخلو من عامل القيمة ، أما الخطوة الأساسية في هذا المنهج ، فهي التجربة التي من مهامها اثبات الفرض ، أى بيان مدى صدقه في الواقع .

واذا أخذنا الفرض من جهة أنه مستقى من الواقع ، حتما سيتحقق في الواقع مرة أخرى ، باثبات من التجليّة . ثم ما جدوى هذا العمل ، أليس مجرد تكرار لا معنى له ؟ وهذا يعني أن المعرفة العلمية ليست أفضل من المعارف الأخرى ، التي تسمى انسانية أو اجتماعية .

لكن لا يمكن أن نستطيع عالم مدّان يدعي أنه قادر على ادراك الموضوعية التامة ، فالفارق لا يتعدى سهولة وساطة تحقيق الموضوعية في العلوم الطبيعية ، اذا ما عقدنا مقارنة بينها وبين العلوم الانسانية .

أما هناك قول مأثور لأينشتاين (Einstein 1879-1955م) : ((ان ما يمتنع عن الفهم في الطبيعة كونها قابلة لكل فهم)) اذا كان اتساع مجال الفهم في الطبيعة المادية ، بمثل هذا الوصف ، والصعولة في معرفتها ؛

يمكننا أن نتصور الانسان كجزء منها ، كما أن المجال الروحي سيكون أكثر اتساعا وتحقيدا ، وبالتالي تصبح قابلية الفهم في العلم الانسانية أكثر تنوعا واحتمالا ، مما هو موجود في الطبيعة المادية ؛ فتكون معرفتها ليست من السهولة بمكان ، باعتبارها ذات موضوع واسع جدا للفهم .

والجدير بالملاحظة أن الموضوعية التي يسعى فلاسفة التاريخ إلى تحقيقها من نوع خاص ، أي أنها تتلون بالعامل الذاتي والانساني ؛ ومن الضروري أن تكون كذلك ، لأن التاريخ يكتبه الانسان للانسان .

والحل بالنسبة لمشكلة المنهج يكمن في ازدياد معرفتنا في معرفة الانسان وميادينه والتي منها التاريخ ، وهذا المنهج المزدوج يمزج بين عنصرى الذاتية والموضوعية حينئذ تكون المعرفة المترتبة عنه يقينية مثل العلوم الأخرى كالطبيعية والرياضيات ، أو تكون أقل قليلا ، إلا بما يمنح لهما من قيمة وثقة ⁽¹⁾ .

وهل اختلاف الفلاسفة في فلسفة التاريخ ، نتيجة العامل الذاتي فحسب ؟ وهل الاختلاف في حد ذاته ، أمرا غير مرغوب فيه ؟ وكانت مثل هذه الأسئلة مطروحة تحت تأثير نزعات الاتجاه العلمى ؛ وقد سبقت الإشارة إلى أن الاختلاف بين الفلاسفة ، وكذلك بين العلماء ، أمر واحد ، لأن تعدد الآراء والنظريات ، ليس وقفا على الدراسات الفلسفية وحدها ، أو الدراسات الانسانية عامة ؛ بل هو موجود في أكثر العلوم دقة وصحة ، مثل الرياضيات ، فلا يوجد اجماع تام فيها ، ومعرفتها ليست قطعية ، ولا واحدة ؛ فالرياضيون

(1) ويدقيرى ، المذاهب الكبرى في التاريخ...، ص 192 .

ليسوا متفقين على الرمز الرياضي ، ولا على الكثير من المبادئ والتعريفات الأولية ؛ نجد كل له نسقه يستدل به ، ويعبر به عن مختلف العلاقات .

لذلك ، لا ينبغي أن نحترق موضوعا من المواضيع في العلوم الانسانية ، وأن لاندعوا الى ازالته ، لبعض الأسباب البسيطة ؛ ومن هؤلاء المحترقون لهذه العلوم ، وفلسفة التاريخ خاصة وولش ، المتردد كثيرا ، والمتناقض في أكثر من موطن ، وفكرة ، كما بيننا سابقا ، وقال أيضا : ((أن فلسفة التاريخ بدأت بهساردر ثم يليه هيجل))⁽¹⁾ في نفس الوقت يتحول الى الغناء بدايتها عندهما ، في قوله : ((ان فلسفة التاريخ في صورتها التقليدية لم تنته بوفاة هيجل - وقد استمرت - وان كان هذا الاستمرار في صورة تقليدية أخرى مختلفة على يد ماركس))⁽²⁾ .

عندما نقارن بين الصور المختلفة التي أتى بها وولش ، لانكاد نفهم شيئا ، فربما بدت أولى هذه الصور ، وهي التقليد ، فكيف يقضي بتقليد هردراو هيجل ، دون أن توجد تلك المعرفة قبله ؛ فيقال تقليدي أو مقلد على من سلك مسلك الأقدمين ؛ وحسب العبارة الثانية فان فلسفة التاريخ لم تظهر بحمد ؛ باعتبار هيجل وماركس تقليديان .

إذا كان وولش حصر فلسفة التاريخ ضمن أقسام الميتافيزيقا ، لأنها تتناول موضوعا ، تقوم مبادئه وغاياته خارج نطاق التجربة ، غير أنه لم يوفق حينما صنف ماركس في عداد المقلدين ؛ مع العلم أن ماركس حاول قدر الامكان

(1) وولش ، م . س . ص 14 - 15 .

(2) ن . م . ن ، ص

أن يهب نموذجاً للتاريخ أساسه المادية التاريخية ، وقائم على معطيات ذاتية وخارجية للإنسان الصانع للتاريخ ؛ ومحوره الرئيسي هو الاقتصاد ، الذي يحرك الإنسان ؛ يبدو ماركس أقرب إلى ابن خلدون من غيره من الأوروبيين ؛ ثم على أى أساس عدّه تقليدياً ، لم يكن واضحاً ، بل مجرد وهم جعله يتحدث عن التقليدي ، وغير التقليدي بنفسه الصيغ ، وكذلك بين المثالي والمادي ؛ ولم ينبج الذين مارسوا الكتابة فيها من المتأخرين ، أمثال : شبنقلىر Spengler ،

وتوينبى Toynbée

والخلط الناشئ عن عدم اتباع منهج أو مسلمات محددة لدى وولش ، قد جعله في تناقض واضطراب ، مما حال بينه وبين إدراك الموضوع الحقيقي لفلسفة التاريخ ، ماهو ؟ في اعتقاده أنها لم تخرج إلى الوجود ، بدعوى ارتباطها بالميثافيزيقا ، وما علق بها ؛ غير أن هذا الرأي ليس لولش وحده ، بل موقف لأغلب التيارات الفكرية المعاصرة ، أى تلك الاتجاهات المناصرة للواقعية والمادية ضد الميثافيزيقا .

لقد سبق أن نفتحنا الأنظار إلى قيمة عالم الأفكار ، ودوره بالنسبة للاكتشافات والاختراعات في المجال الطبيعي ، بواسطة المنهج التجريبي ؛ بمعنى أن الفروض أفكار يمكن أن تكون واقعية ، كما لا يمكن ذلك ، والمقرر أنها موجودة في عالم الفكر ، وما يتصوره ؛ فيستحيل على غير المفكر أو العاقل أن يخترع ؛ فأكثر أنظمة وتصانيف الطبيعة ذهنية محضة ؛ لأن الطبيعة لا تعرف النظام حسب

برتراند راسل B. Russell .

والأفضل أن لا نتبع اتجاهها علمياً ، نظراً لما يدعيه من واقعية أو لسحره ، لأن الواقع في تغير مستمر ، بل يقبل أى معيار ، وبالتالي لامعياره ، فالذى يعتقد فيه يجد نفسه أسيراً له ، يتغير بتغيره ، ويسكن بسكونه ، هكذا لا يمكن أن يكون معياراً للحقيقة ، لهذا ينبغي توظيف العقل ، وأتخذه معياراً لمعرفة بعض الحقائق ، ونحن لا ندعي عبودية العقل ، والهروب من الواقع ، بل ندعو إلى ربط الواقع بالعقل ، حتى يكون معياراً للواقع بالنفسه .

فلسفة التاريخ ليست أفكاراً مجردة ، ولا سابقة ، ولا لاحقة ، ندون بوجهة نظرها تاريخ العالم أو أمة من الأمم ، بل هي فحص دقيق للمناهج والمبادئ المتعلقة بالأحداث التاريخية .

والواقع أن المقارنة بين التاريخ والعلوم الطبيعية ، ليست في حاجة إلى تأكيد الفرق الشاسع بينهما ، فالطبيعيات تستغني عن التحديدات المكانية والزمانية (1) بينما التاريخ لا يستطيع الاستغناء عنها . لأن المادة التاريخية طبيعة ، حيث تتغير بتغير المنهج نفسه ، كما أنها تتشعب في العناصر المؤلفة للحادثة التاريخية ، وهي عناصر غير متجانسة ، نذكر على سبيل المثال ، البيئة ، وجملة الخصائص المميزة للفاعل ، أى المزاج ، والمكانة الاجتماعية ، والمستوى الاقتصادي ، والثقافي ، والميول ، والعقيدة ، الخ . . .

والملاحظ أن البحوث التاريخية لا تقل أهمية عن البحوث العلمية الأخرى ، على الرغم مما تذرع به وولش سابقاً ، أن فلسفة التاريخ لا تقدم خدمات للإنسان ، ولا تفيد به سبباً "لحيثا فيزيقيا أو لما تحمله من الخصائص الذاتية ، لكن افادة

(1) ويدثيري ، المذاهب الكبرى في التاريخ ، ص 315 .

التاريخ للانسان عظيمة ، فتجارب الأولين تنير الطريق أمام الآخرين ؛ لذلك أصبحت إعادة كتابة التاريخ من عصر لآخر ضرورة من ضرورات الحياة ؛ اذن مثل هذا العمل يعتبر قراءة في الماضي ، ودراسة تشرى التاريخ ، وبالتالي تعطي نفسا جديدا للانسان (1).

أما مجيء الدراسة في التاريخ على نمط فلسفي بالدرجة الأولى ، فيعود الى الترابط المتين بين الأحوال التي تشكل الحياة الاجتماعية للبشره ، وهذا هو الجانب الصعب الذي لا يستطيع العلم النظر فيه ، ولا يدخل في مجال نشاطه ، لأن العلم متخصص ، عكس مادة التاريخ تماما ، فهي معقدة ، لأنها يستحيل ان نتصور حادثة ذات دافع واحدة أو مظهر واحد ، ولا يمكن عزلها عن باقي الحوادث الأخرى .

ولا يزال الاشكال محل نظر ، فيما يخص وجوب التخلي عن الأسس والنزعات والانحياز في الدراسات التاريخية ، وقد أجمع فلاسفة التاريخ وأشهر المؤرخين على تجنب ذلك ، قصد الخروج بتفسير نزيه وموضوعي ، بعيدا عن كل دعاية أو تحريف أو تزيف أو من أجل التحامل ، أو التلازم مع ظروف جديدة ؛ من هنا يحق القول ، أن الدراسة التاريخية لا تخلو من فكرة الموضوعية ؛ كما يمكن التفريق بين التاريخ الحقيقي وبين الدعاية (2).

أما دعاية انعدام الموضوعية ، فقد استمدوا حججهم من بعض الدراسات التي لم تتبع السبل القنوية ، فجاءت النصوص مختلفة ومتضاربة ؛ واستنبطوا أيضا

(1) كولن شوود ، م . س ، ص 429 .

(2) وولش ، م . س ، ص 131 .

ظاهرة منتشرة في التاريخ ، وهي ادعاء كل مؤرخ تقريبا أنه على صواب والباقي على خطأ ؛ وهذا ليس عيبا في التاريخ ، بقدر ما هو عيب في المؤرخ ، حيث تعود أسباب التضليل الى التصورات المسبقة للمؤرخ ، وعدم اتباع المنهج التاريخي والاستعانة بالمناهج العلمية الأخرى في تفسير حركة سير التاريخ ، مما يقرب من الحقيقة ويجعل تفاسير المؤرخين متقاربة أيضا ⁽¹⁾ .

أما الشيء الصعب محاربه ، فهو التصورات المسبقة التي تليها فهي الغالب الأعم الأيديولوجية ، ولا يستطيع المرء أن يتجرد منها كلية ، لذلك لاننكر أن كل تاريخ كتب بوجهة نظر خاصة ، سواء في حالة تعمد الكتابة بالهسوى والحماس أو باتباع مسلك الموضوعية ، مع ذلك لا مفر من اختتام البحث أو الدراسة برأى خاص جدا ، هاهنا لا يختلف هذا الكاتب أو الباحث كثيرا عن يكتب بالهسوى ، لهذا ساورنا الشك في الموضوعية المتداولة حاليا ، وتبجح الناس بها ، فوجدنا البعض يستعملها ستارا لنيل وقضاء المصالح الشخصية ، مثل ثقة الناس عندنا بالمؤرخين الفسريين على أساس تحليلهم بالموضوعية والنزاهة ، غير أن النزعات الفردية والأنانية عندهم لاتعد ولا تحصى في مجال التاريخ ؛ فرضا سنعمل على ازالة كل الاعتبارات الذاتية وخصوصياتها من الحوادث التاريخية ، لن يبقى شيء على الاطلاق متعلقا بالتاريخ والانسان معا .

والمعقل هو الذي يقسرها هي الطرق الناجعة ، والمبادئ اللائقة في تفسير سير حركة التاريخ ، وعليه حاول وولش تبرير الغاية من قول هيثل : ((تبرير

(1) ن . م ، ص 132 .

العقل في التاريخ ١٤ ، فيرى أن المعرفة التاريخية يجب النظر إليها من جهتين :

أولا : المعرفة بما فعله العقل في الماضي .

ثانيا : معرفة العقل في كل حاضر مستمدة من الماضي .

هكذا يكون الفعل التاريخي فعلا عقليا ، والمعرفة بالماضي تتم بواسطته ، أن موضوع التاريخ محتوى أساسا في العقل ، وفلسفة التاريخ هي الوعي بالمعرفة التاريخية ، والوعي بدوره يتجلى في إعادة النظر في المادة التاريخية عن مدى اتساعه للعقل ، وعن مدى تحليله لنشاط الفكر ؛ أما النظر في تجارب وضعية ، فالغاية منها إعادة تركيبها بعقل المؤرخ ، ويمكن أن يقيسها بتجاربه الخاصة ؛ ونتيجة ذلك ، أن موضوع المعرفة التاريخية هو أعمال عقل الانسان (١).

وصفة القول ، أن العوامل السنن ذاتية تتدخل في البحوث العلمية ، سواء في العلوم الانسانية أو في العلوم الطبيعية ، فالفرق بين المعرفتين ، يتمثل في مدى قابلية الناس للمعرفة المقدمة لهم ، إذ هم يرغبون في الأمور السهلة ، السستي لا تكلفهم العناء والجهد .

ففي العلوم الطبيعية يكفي أن يتدرب الانسان فترة وجيزة من الزمن ، لكي يقدر على ممارسة بعض الأعمال والاختبارات ، أو يتعرف على مدى صدقها ؛ بينما نلاحظ عكس ذلك في مجال التاريخ والفلسفة ، فعملية التحقق والاثبات صعبة للغاية ، لأن الفترة الزمنية الكافية لاكتساب الخبرة المؤهلة لاغتبار الواقعة التاريخية ، تكون طويلة ، بالإضافة الى تدخل عوامل أخرى تحيط بالشخص ، تتمثل في الأوساط

(١) رن ، م ، ص ، ٣٨١ — ٣٨٢ .

الاجتماعية ، والثقافية والاقتصادية والسياسية والعقيدة الخ . . . التي تؤثر عليه ،
ويجب أن يأخذها بعين الاعتبار .

معنى هذا أن الحادثة التاريخية أكثر تعقيد من الظاهرة الطبيعية ، فهي
تتطلب جهدا كبيرا في فهمها وتفسيرها ؛ وينبغي التفكير في مقاومة تلك الأوساط
أو العمل على التوفيق بينها ، حسب الحوادث التاريخية ، كما تصبح عائقا في سبيل
التقدم والازدهار ، باعتبارها تقضي على الفهم والتفسير السليم للتاريخ ؛ وكأسباب
ودواعي تجعل الناس إما يعتقدون وإما ينفثون من أية معرفة تاريخية ، دون فحص
وتأكيد فيما يعتقدون أو يرفضون ، بل عما يقدم لهم من الآراء والمذاهب والنظريات
في شتى العلوم على العموم .

الفصل الثاني

مفاهيم فلسفة التاريخ

تبيّن لنا من فقد مناهج البحث في الفصل السابق ، أن فلسفة التاريخ ليست موضوعا من مواضيعها ، والا خرجت عن موضوع التاريخ وغايته ؛ وصارت مبحثا من مباحث المناهج أو نظرية في المعرفة .

وخلصنا أيضا الى نتيجة ثانية في الفصل السابق ، أن أغلبية فلاسفة التاريخ ألمان ؛ وقد اتسمت معالجتهم لفلسفة التاريخ بالنظرة التأملية ، وكان أمل كل واحد منهم ، أن يكتشف سرّ التاريخ والى الأبد .⁽¹⁾

ويعود انتهاجهم للطريقة التأملية الى وجودهم في فترة زمنية واحدة ، أو مقاربة ، الأمر الذي جعلهم يستعملون منهج عصرهم ، على أساس أن الانسان بن عصره ، غير انهم اصطدوا بعائق منهجي لم يسمح لهم بتحقيق طموحهم ، ولم يمكنهم من رفع اللبس ، الذي ساد التاريخ ؛ بل جاءت آراؤهم غامضة ، مما زاد في غموض مفهوم فلسفة التاريخ .

ارتأينا أن نبحث هذه المسألة ، أي إشكالية مفهوم فلسفة التاريخ من ثلاث جهات رئيسية :

أولا : مفهوم مصطلح " فلسفة التاريخ " وظهورها كعلم جديد .

ثانيا : مفهومها حسب النظرية المثالية .

ثالثا : مفهومها حسب النظرية الواقعية .

أولا : مفهوم مصطلح " فلسفة التاريخ " وظهورها كعلم جديد :

يرى الدارسون ومؤرخو العلوم في الغرب أن فولتير أول من وضع المصطلح ،

وقد لاحظنا هذا الرأي في أغلبية الكتب المتخصصة في الموضوع ، وكذا المعاجم ؛

(1) وولش ، م . س ، ص 12 .

ويعني به الفكر المستقل المدعم بالتحليل والنقد الذاتيين من تفكير المؤرخ ، وكذلك المقاييس التي يتبناها دون الاعتماد على الكتب القديمة .⁽¹⁾

أما المذهب الوضعي في القرن التاسع عشر ، فينظر إليها على أنها اكتشاف للقوانين العامة التي تتحكم في مسار التاريخ .⁽²⁾

يبدو لنا أن المذهب الوضعي متأثر بالفلاسفة الألمان ، أكثر مما هو متأثر بفولتير أو غيره ؛ لأن البحث عن القانون العام بناءً على مبادئ العقل ، تؤدي إلى الغوص في مجال الميتافيزيقا دون ريب ، ما هنا يسقط المذهب الوضعي في المثالية دون شعور بذلك .

ومن المعلوم أن الوضعية نشأت في فرنسا ، وأنصارها يتواجد أغلبيتهم هناك ، حيث يزعمون أن معارفهم وعلومهم المستخلصة والمستخرجة بالطريقة الوضعية أكثر يقينية من غيرها ، خاصة في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية .

ثم فاجأنا ويدقيرى ، حينما اعتبر مونتسكيو Montesquieu (مفكر سياسي ومؤرخ فرنسي 1689 - 1755م) مؤسساً للطريقة العلمية في تفسير التاريخ ، وقد اعترف به كممهد لدراسة الوقائع التاريخية على المنهج العلمي ، لأنه ابتعد عن استعمال الطرق التقليدية ؛ وكان في مسعى بحثه التاريخي أن يكتشف العلل والمعلولات ، دون البحث في مفسزاه ، كما كان هدفه إبراز دور الظواهر

(1) كولنقشود ، م . س ، ص 30 .

(2) ن . م ، ن . ص

(1)
الطبيعية — الأحوال الجغرافية — كعلل للحوادث التاريخية .

هكذا يكون مونتسكيو في نظرويدثيري صاحب التفسير العلمي والواقعي للتاريخ ، لكن ينسى أو يتناسى أن ما توصل اليه مونتسكيو في اعتقاده ، وكذلك غيره من الأوربيين ، ليس جسديداً على الثقافات والحضارات البشرية الأخرى ، فهو جديد عند الأوربيين فقط ؛ أي أنهم لا علم لهم بتأثير الطبيعة على الانسان ، الا في عهد مونتسكيو ، وظهور و شيوع المذهب الوضعي .

وفي علمنا أن تأثير الطبيعة لا يقتصر على الانسان فحسب ، بل يلحق كل الكائنات الحية ، ان نجد لدى مفكرى الاسلام شواهد كثيرة من هذه المعرفة ، وعلى سبيل المثال ، لا الحصر ، ما جاء في رسائل اخوان الصفا عن تفاعل الكائنات الحية مع أوساطها الطبيعية ؛ ونفس الشيء عند العلامة ابن خلدون ، فقد أولى اهتماما كبيرا لعلاقة الانسان بالطبيعة ، وأن هذا التفاعل يؤثر في مزاج وسلوك الأفراد ، كما يؤدي أيضا الى تشكيل أخلاقهم ؛ وحضارات الأمم تنشأ أصلا من هذه العلاقة .

هناك شكوك أثارها بعض البحوث العربية ، ومعها البحوث الأجنبية حول قيمة فلسفة التاريخ الخلدونية ، والاجتماعية ، اذا كانت البحوث الأجنبية لا تنتظر منها أن تنصف ابن خلدون ، فان البحوث العربية تنتظر منها الشيء الكثير ، مع ذلك لاحظنا بعض التقصير من الذين اهتموا بفكر ابن خلدون ؛ فزينب الخضيرى في دراستها ((فلسفة التاريخ عند ابن خلدون)) تساءلت قائلة : ((الى أى مدرسة من

(1) ويدثيري ، المذاهب الكبرى في التاريخ . . . ، ص 198 .

(1)

مدارس فلسفة التاريخ ينتسب ابن خلدون (2)، ثم أجابت أنه ينتسب الى عدة مدارس، ومن أهم المدارس التي ذكرتها، وبعدئذ حاولت تحليل علاقة التناسب في المدرسة الاقتصادية التي يمثلها ماركس، والمدرسة التاريخية الاجتماعية التي يمثلها في العصر الحديث جان بودان وفيكو؛ وأخير المدرسة الجغرافية التي تفسر الانسان وتطوره بالأحوال الطبيعية (2).

لو فحصنا هذا التساؤل، والجواب المقدم، لاتضح لنا أنه غير منطقي، وليس معقولاً أن ينتسب ابن خلدون لمدرسة ما، نشأت حديثاً، ومتأخرة عنه زمنياً؛ بل، يصح ردّ هذه المدارس اليه؛ لأن فكره جاء متناسقاً، ومتكاملاً، حيث جمع بين جميع الشروط الطبيعية، بالإضافة الى ارادة الانسان، معنى هذا أنه لم يرجح أو يهمل العامل الاقتصادي، أو البيئة الطبيعية، وحتى ارادة الانسان أخذها بعين الاعتبار؛ فكلها تتفاعل فيما بينها، وتساهم في احداث الواقعة التاريخية وتحديد مسار التاريخ.

ففي استطاعتنا الآن، أن نعدّ مفهوم ابن خلدون جملة المفاهيم كلها؛ والتاريخ عنده يجب النظر اليه من جهتين، أولاً من جهة أنه من علوم الحكمة، تستنبط منه العبر والفضيلة، ومن جهة ثانية، يقوم على الدراسة العلمية، أي الموضوعية التي تساعدنا على أن نستشف منه العلل والمعلولات.

ومن باب الانصاف، لا ينبغي اظهار الميول والعواطف في البحوث

(1) زينب الخضيرى، م. س، ص 74 - 75.

(2) م. س، ص 75.

العلمية ، بل يجب عليه اصدار الشهادة المخلصة ، لكل عمل ومساهمة قامت بهما الأجيال في عصرها ، أو قام بها رجل منفرد ، فيما يخص بناء أو انشاء علم من العلوم ؛ وبما أن لكل علم تاريخ ، وفلسفة التاريخ أيضا تاريخ تطورت خلا له حتى اليوم ، على يد فلاسفة كثيرين ، أمثال القديس أوغسطين ، وابن خلدون وفيكو وهيجل ، الخ... من المعلوم أن كل موضوع أو مفهوم يتطور من الماضي حتى الحاضر، وذلك بأن تستند كل مرحلة تطورية على تلك التي سبقتها ، ولا يمكن عزل مرحلة من مراحل التطور عن سياقها التاريخي ؛ ولا ننسى أن معنى الماضي ، ليست أحواله زائلة وماضية تماما ، فهو قبل كل شيء يعني الحاضر ، كما قيل : ان درس الماضي هو دائما درس الحاضر⁽¹⁾.

ويرى كروشيه (بنيد تو B. CROCE) — (1866 — 1950م فيلسوف ومؤرخ ايطالي) . أن تعبير فلسفة يحمل مفهوما أوليا ، كما وضع له في القرن التاسع عشر ؛ ألا وهو ((تأملات في التاريخ))⁽²⁾ ، وتدل هنا كلمة تأمل على المعنى الفلسفي ، لذا يدعو الى التمييز بين عمل المؤرخين ، أي الذين يقومون بالكتابة التاريخية Les Histiriographes ، وبين فلاسفة التاريخ ؛ ولا جدال أن هناك فرقا واضحا بينهما ، حين يتعارضان في التصورات والمبادئ والغايات ، وحتى المناهج مختلفة ؛ سواء في موضوع الانسان أو الحضارة . هكذا جاءت فلسفة التاريخ متميزة عن أعمال رجال الدين أو العلماء البسطاء الذين يؤرخون للاخبار والروايات ؛ وكذلك الشأن

1) Bernard Bourgeois , la Pensée Politique de Hegel 1er éd, Presses Univirsitaires de France , Paris 1969 , PP, 22- 23.

2) Croce, B. l'Histoire Comme Pensée et Comme Action , Tra: Jules Chaux-Ray , Librairie droz , Gèneve, 1968. P.134.

(1)

بالنسبة للدبلوماسيين وكتاب الوقائع العسكرية ، فهم على درب العلماء البسطاء .

أما فيما يتعلق بمحتوى فلسفة التاريخ ، فلا يبدو مختلفا فيه ، على الرغم من التنازع الشديد أحيانا بين النزعة المثالية والنزعة الواقعية ، أى أن كـسلا النزعتين تسعى الى تفسير الوقائع التاريخية بمنهج خاص ، وأيضا تضع لها غايات خاصة ، غير أنهما تشتركان بالضرورة في البحث عن الأسباب القصوى ، أى اللاظاهرة للوقائع التاريخية ، لذلك سواء أخذت فلسفة التاريخ بالمعنى أو الاتجاه المثالي ، مثلما هو الحال عند فلاسفة الألمان وغيرهم ، أو أخذت بالمعنى أو الاتجاه الواقعي عند ابن خلدون وماركس وغيرهما ؛ فإن التاريخ ليس في حاجة الى دراسة الكيفيات التي تظهر بها الوقائع فحسب ، بقدر ما ينبغي الاهتمام بتلك الجوانب التي كان يمكن لها أن تحقق الظواهر حتى في حالة عدم ظهورها ؛ فهي جوانب يمكن أن تكون علة في التي ظهرت .

أما أرون (ريمون R) ARON ، فيرى أن فلسفة التاريخ جزء من الفلسفة ، بطريقتها العامة ، ونظيرتها في القيم ؛ اذا كانت العلوم قد تطورت ودخلت كل ميادين الواقع ، فإن الفلسفة ظلت منحصرة في موضوع واحد ولم تستطع أن تتقدم لأن موضوعها واسع جدا باتساع العالم والقيم أيضا ، فلذلك حتى لو تقدمت ، يبقى تقدمها كامنا في حاجة الى من يظهره .

وعليه وصف أرون ARON فلسفة التاريخ بأنها أخذت صورة منحولة لمذهب

1) Ibid , P.135.

(2) بليخانوف ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 7 .

القيم ؛ وهي بالفعل ليس في وسعها أن تتجاوز العلم ، ولا أن تكمل فيه نقصا ، ويدعي أكثر من هذا ، أنها تطرح أسئلة على بساط البحث في مجالات الاقتصاد أو الفكر ، أو الفن أو السياسة ، وهي ليست من قبيل الفلسفة بل من العلم (1) .

وواضح من رأى أرون ARON ، أنه لا يمكن قبوله ، بدعوى أن فلسفة التاريخ ليست متوقعة في الميتافيزيقا ، حسبما فهم وجهة النظر المثالية ، بل هي مرتبطة بالإنسان ، المرتبط بدوره بالميتافيزيقا ؛ وقد لاحظنا ثناء على هيكل من الكثير من الدارسين ، لأنه أعطى معنى قويا للمذهب التاريخي ، وذلك بتمييزه بين زمان الصيرورة الإنسانية وزمان الطبيعة ، ونجده فعلا يقرر أن الحياة العضوية لا تاريخ لها ، بمعنى أن الفكر وحده هو الذي يملك التاريخ ، إذ يحفظ الماضي ويتذكره ، ثم يعكس منه المستقبل ؛ أي أن الزمن الإنساني خلاقي ، بينما زمن الطبيعة تكرر خالص (2) .

ويذهب كولنقوود الى أبعد من ذلك ، بشأن ارتباط موضوع ومنهج التاريخ ، أم هو بالعلم أم بالفلسفة ؟ وقد فرض كون الفلسفة هي التي تقوم بعملية تحليل موضوعات الفكر ؛ معنى هذا ، أنها تعد تفكيراً من الدرجة الثانية ، أي تقتصر على متابعة صحة أو خطأ عمليات التفكير في الشيء المادي ، وكذلك الأسس التي يتضمنها هذا التفكير (3) .

1) Raymond Aron , la Philosophie Critique de L'Histoire , Librairie Philosophie, J.Vrin 1969, PP 135 - 136.

(2) غايثان بيكون وآخرون ، آفاق الفكر المعاصر ، ترجمة لجنة من أساتذة الجامعيين ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1965 ، ص 320 - 321 .

(3) كولنقوود ، م . س ، ص 31 .

والواقع أن فرض كولنقوود غامض، هل قصد أن يجعل الفلسفة من الدرجة الثانية بعد العلم ؟ وبينهم أيضا أنه يسخر من يعتبر الفلسفة من الدرجة الثانية أمثال هيثل، فهذا الطرح عنده ليس سليما ، لأن تحليل الفكر ليس أقسل شأننا من الفكر نفسه ، بل ربما يعد تفكيرا أكثر شأنا ، بمعنى أن الفكر يكون في مرحلة تجريدية أعلى ؛ والملاحظ أنه منحاز الى جانب العلم وطرائقه ضد الفلسفة وأساليبها . ونفس الميل ملاحظ لدى أرون ARON ، بدافع وتأثير النزعة الوضعية والعلمانية لعلماء الاجتماع الفرنسيين ، وقد أثر كل ماله صفة العلم ، والعمل على التحرر من المعرفة الفلسفية وأساليبها ؛ وهذا إحياء من النظرية الاجتماعية الوضعية ، التي ترى وجوب وضرورة استقلال الكثير من المعارف في مختلف المجالات من كابوس الفلسفة ، ومنها فلسفة التاريخ ، لاشأن ولا دور لها ، إذا لم ترتبط بالعلم أو تتسم بخصائصه .

ولا ينبغي أن يفهم من كلامنا ، وتقصينا لكل وجهات النظر ، أننا ننتقص من قيمة المعرفة العلمية بالنسبة للإنسان ؛ غير أننا نعتقد أن تأثير الإنسان في الطبيعة ، بالزراعة أو بالصناعة ، للعلم فضل كبير في ذلك ؛ وهذا يدل على تجاوز العقل لنطاق ذات الإنسان الى ما هو أبعد ؛ وفي الوقت نفسه تبرز أهمية علاقة الإنسان بالطبيعة ؛ بحكم أنه جزء منها ، مما يضطره الى النظر والتأمل في شتى ظواهرها في سبيل تحقيق التكيف ، الذي يسمع له بالبقاء ؛ كما أنه يجد نفسه يعمل على الابتكار المستمر والابداع في مختلف المجالات ، وأساس الابداع عوامل كثيرة ، منها ما ابتكره الأولون ؛ كقاعدة أولية لأي عمل مستقبلي فسي الفلسفة أو في العلم .

وبما أن التاريخ يتألف من أعمال الإنسان ؛ ويروى تسلسلها في الزمان والمكان ؛ إذن موضوع التاريخ هو موضوع الزمن نفسه ، ويصبح الزمن مرهوناً بالتاريخ ؛ وبالعكس ؛ بخلاف الطبيعة ظواهرها لا تشكل أعمالاً ؛ وبالتالي لا زمان لها ؛ وقد يتساءل البعض ، أليس للطبيعة وظواهرها زمن ؟ خاصة بعد الاكتشافات العلمية الجديدة والعديدة ، وثبتت ذلك الدراسات البيولوجية وغيرها ، فيما يخص أعمار طبقات الأرض وتكوينها في أزمان متفاوتة ؛ وهي تعرف الآن من خلال الزمن ؛ لانستطيع نفي ذلك ، نقول : نعم لها تاريخ ، لكن بشرط أو شرطين على الأقل ، يجب اتخاذهما كمبدأ في تفسير زمن الطبيعة ، وهما : إما زمنها يتعلق بالخلق والخالق ، وهو لا علم لنا به . كيف ذلك ؟ ؛ وإما زمنها مرهون بالإنسان ولا يعدو أن يكون إنسانياً في المضمون وطبيعياً في المظهر .

ولنعد الى المشكلة الجوهرية في موضوعنا ، فان العقل لا يكتفي بالتفكير في الأشياء المادية فقط ، بل في اللحظة التي يجرى فيها التفكير في الشيء المادي ، نلاحظ أنه يتابع أو يراقب عمله ، وخطوات التفكير على الخصوص ؛ وهذا هو البعد الثاني في التفكير ، والذي يجب مراعاته في جملة النشاط العقلي ؛ لأننا به سنتوصل الى معرفة حقائق الأحداث ؛ من خلال ما يطرحه الفكر من مشاكل ، والعمل على تفسيرها أو إيجاد حلول لها .

هكذا ننتهي الى ضرورة النظر في رأى الطرفين والفريقين المتعارضين ، ونتناول مسلمات وما احتج به كل فريق على رآيه .

فأبياً : مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية المثالية :

نود في البداية التذكير بمفهوم المثالية ، وهي تقال في مقابل الواقعية ،

أما صفة مثالي Ideal تقال نسبة الى الفكرة ، أو الى مضمون العقل ، بما هو فكرة ؛ أن توجد أساسا في الذهن دون أن يكون لها وجود في الواقع ، ويقال أيضا مثالي بمعنى ((كامل)) عندما يتحقق كمال النوع بصيغة المثل الأعلى (1) .

وهي داخل لمثالية أو المثل أنواع ، فيقال : مثالي موضوعي ، أو مثالي ذاتي ، وكما توصف فلسفات : بذلك ، مثل فلسفة أفلاطون وهيكل بمثالية موضوعية ، أما مثالية فلسفة سقراط ، فهي ذاتية .

أما فيما يتعلق بفلسفة التاريخ ، فيرى وولش كما سبقت الإشارة ، أن فلسفة أواخر القرن الثامن عشر ، وأوائل القرن التاسع عشر تتميز بالمثالية ، وعلى الخصوص فلسفة التاريخ ، وهذا تحت تأثير دافع الرغبة في تفسير وفهم مسار التاريخ ككل ، بمعنى ، ينبغي اثبات أن التاريخ وحدة لا تنفصل أجزاؤها ، بعضها عن البعض ، على الرغم مما يبدو لأوهاما ، أنه مفكك أو منحرف ؛ بالإضافة الى اعتماد طريقة على مدى نهج العقل في تفسير حركة سير التاريخ (2) .

هكذا ، أعاب وولش منهج وطريقة التأمل الميتافيزيقية لدى فلاسفة التاريخ ، غير أن ويدثيري يرى العكس ، فالتفكير الفلسفي بعيدا كل البعد عن التصورات الساذجة والوهمية في التاريخ ؛ حيث ردّ نشأة فلسفة التاريخ الى العالم الايطالي (فيكو) ؛ لكنه اعترف صراحة أن أكثر الأعمال والاسهامات ، قد جاءت من الفلاسفة الألمان (3) . وهو لا يبدى استنكارا أو امتعاضا من قول فيكو بالعناية الالهية ، في تفسير

(1) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 439 .

(2) وولش ، م . م . ص 12 .

(3) ويدثيري ، المذاهب الكبرى في التاريخ . . . ، ص 299 .

التاريخ ، فقد شرح لنا نظريته بنوع من الحماس والميل الى رأى فيكو ، ولم يخف اعجابه ببعض أقواله ، التي ساقها بذكاء مثل : ((إلا أن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس إلا في اطار معين من العناية ، وكان فيكو يقول : " أن أفلاطون الالهي يؤكد بأن العناية توجه سير الشؤون الانسانية " .))⁽¹⁾

نستنتج من هذا القول ، أن فكرة العناية لم تكن وليدة الفكر المسيحي في نظر فيكو ، حينما ردها الى أفلاطون ؛ أما الهدف الذي يرمى اليه ويدقشيري ، بشهادة قول فيكو ، فلبيان خطأ من يعتقد أن فيكو مسيحي مخلص ، حينما أكد على مبدأ العناية في توجيه تصرفات البشر ؛ وهو ليس اخلاصا للمسيحية ، بل مجرد استعمال اعتباطي ، من أجل دفع الملاحقة من جانب الكنيسة ، والسماح لمؤلفاته من الانتشار .⁽²⁾

والرأى السائد عند الكثير ممن بحث فكر فيكو ، أنه يجمع بين مبادئ متناقضة ، كقوله ، بمبدأ العناية الالهية ، الذي يتحكم في مجرى تاريخ البشر ، وقوله الآخر ، بتفاعل الشروط المادية والاستجابات الغريزية للبشر ، في تحليل الحضارة والتاريخ ، وهي تتمثل في أربعة عناصر : الأديان ، الزواج ، الملاجئ السكنية ، أول قانون زراعي .⁽³⁾

يبدو فيكو في المبدأ الثاني أكثر موضوعية من غيره ، وهو نهج الواقعيين ،

(1) ن . م ، ص 193 .

(2) ن . م ، ص 85 .

(3) هوركهaimer ، م . س ، ص 84 - 85 .

كما ركس وأبن خلدون ؛ لكن نروجه الى تفسير الوقائع التاريخية وحركتها بطريقة واقعية ، لم يستطع أن يتحرز من معتقدائه الغيبية ، فهو يرد أعمال الأفراد باستمرار الى قوة مثالية فوق طاقتهم وإراداتهم ؛ وهناك بيشه وميسن همقل تشابه ؛ إلا أن فلسفة هذا الأخير أكثر انغلاقاً وشمولية⁽¹⁾ ،

وفي حين أن دراسات أخرى ، تدعي أن فيكو اكتشف مقولات هامة ، في ميدان علم الاجتماع ، عندما أقر التشابه بين الشعوب الأولى في التاريخ والبدائيين ؛ وكذا التطابق بين عقلية البدائيين وبين عقلية الأطفال ، فكلاهما لا يملك ملكة تكوين مقولات منطقية ؛ إنما يملكون حسب قوله : ((أنواعاً أو كليات خيالية ، فذوات أو نماذج مثالية يرجعون اليها كل شيء))⁽²⁾ لا نستطيع اعتبار فيكو من الذين ابتدعوا في علم الاجتماع ، لمجرد ملاحظة أبعادها ؛ ويمكن أن يلاحظها أي امر ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فهو متناقض أشد التناقض في الجمع بين مبدأ العناية الإلهية وبين قدرة ارادة البشر في صناعة الأحداث التاريخية ، وبالتالي لم يقدم طريقة ، لتدرج الوعي من المرحلة الأولية البسيطة الى المرحلة المنطقية الحضارية ، على غرار ما ذهب اليه علماء الاجتماع بعد ذلك .

مكذا تأخذ فلسفة التاريخ مظهرها من مظاهر المثالية لدى فيكو . أمام .

فيدرين Héléne Vedrine فيرى أن فلسفة التاريخ أخذت مظهرها من مظاهر

العقلنة — نسبة الى العقل — ؛ وهو مخفي من تراكم الوقائع الكثيرة ومصطلح

(1) ن . م ، ص 82 — 83 .

(2) ن . م ، ص 86 — 87 .

عليها بـ ((المظهر المنعكس)) للأعمال⁽¹⁾.

وقد أدعشت فيدرين النصوص التي قرأها عن الموضوع ، كيف تهر من لقارئها عن روح العالم ؟ وكيف يرتبط روح العالم بالفكر ويصير منه ؟ مثل هذه الأسئلة أنشأت لديه غموضاً ، كما جعلته يعتقد مرة أنه منزلق في القديس أوغسطين أو بوسويه ، ومرة أخرى يشعر بالعلامات الأفلاطونية ، وأحياناً أخرى يعتقد أنه يقرأ كتاباً غيبياً ، لكن هيثل أنزل على قلبه سكيناً ، ورفع عن نفسه الغموض والالتباس ، بتوضيح الفكرة أو المسألة في قوله : ((العقل يحكم العالم))⁽²⁾.

سوف يرد توضيح عن مقولة : العقل يحكم العالم أنها ليست لهيكل بل لأنكشاف⁽³⁾ .

أما مفهوم هيثل ، فلا نعتز عليه في مؤلفه ((دروس في فلسفة التاريخ)) فهذه الدروس ليست معزولة ولا مستقلة عن باقي المؤلفات الأخرى ، إذ تجسد في كتاب الفينومينولوجية محاولة لإظهار مدى معقولية الأحداث التاريخية ، أثناء شرحه لسلاسل تطور الروح ، وانبعاشه الذاتي ، بواسطة استلزامات منطقية .

وهذا التشعب والتماشك في آن واحد ، في مذهب هيثل ، أمر حير كتيراً باحثيه ، وأغلب من قرأ له أعجب من فلسفته ، حتى الذين كتبوا عنه ، بسبب

1) H.Vedrine , Les Philosophies de L'Histoire Petite Bibliothèque, Payat, Paris 1974, P 24.

2) Ibid. P.24.

(3) راجع الفصل الثالث من ابواب الأول ص : 84-85

سنو فهمهم له ، لأنهم لا يكلفون أنفسهم جهدا في جمع المعلومات بقدر كساف ،
ومقارنتها وتصنيفها ، قصد فهمه .

وانما يتشيعون لمذهب أو فلاسفة معارضين له ، وهم أيضا يرغبون في اثبات
حقيقة واحدة للتاريخ كل على مبدئية ، فلم لا تكون الحقيقة التاريخية القائمة على مبدأ
العقل صحيحة ؟ مثل الحقيقة القائمة على مبدأ الواقع ⁽¹⁾ ليس المقصود بالعقل عند
هيتل ، هو التأمل المحض ، ولم يحصر الحقيقة العقلية في ذهن المؤرخ ، كما يسرى
إليهم في وقتنا الحالي ، أن التاريخ هو قراءة الحاضر ، بل سعى الى قصد تعميمه
العقل الذي أحدث الظاهرة التاريخية ، وهذا هو العقل الذي أولى له اهتمامه في
فلسفته التاريخية كلها ، مع العلم أن مبداه لم يعزل التاريخ ولا النظر فيه عن العمل
البشري .

كما قلنا سابقا ، لا ينبغي أن يفهم هيتل من خلال مؤلف واحد
وكذلك نظيرته في فلسفة التاريخ ، فهذا الذي جعله صاحب مذهب
قوى ، وقد صاغ فلسفته في مشروع ضخم ، حيث يضم فلسفة التاريخ
للمقدمة ، الى جانب فلسفة الطبيعة ، والفن ، والدين ، والسياسة ، فأعطاهما
مفهوما جريئا ، في سبيل اظهار المعقولية الباطنية لجميع جوانب
التجربة الانسانية ⁽²⁾ .

1) Jacques Maritain , Pour une Philosophie de L'histoire , trad: Charles
Journet , éd : du seuil Paris 1960 , P, 22;

(2) وولش ، م ، س ، ص 162 ،

ثالثا : مفهوم للسلسلة التاريخ حسب النظرية الواقعية :

بوصفها مذهباً فلسفياً تقابل المثالية ، يقصد بها النظرة العلمية ، أى الاقرار بوجود عالم مستقل عن ذاتنا ، وهو بدوره يدرك بواسطة أدوات ، أولها الحواس ، ثانيها التقنية ، الى جانب العقل طبعا ، حتى تكون المعرفة صادقة .⁽¹⁾

أما الواقعية في فلسفة التاريخ ، فمعناها التفسير القائم على تحديد سبب الشروط ، والعوامل الموضوعية التي تحدث الظاهرة التاريخية ، ففي البداية تتمثل هذه الشروط في الاجتماع البشرى ، لأن الظاهرة التاريخية ، لا بد أن تمر على نمط الظاهرة الاجتماعية ، والا لا تكون كذلك ، وبالتالي تشتركان في كونهما ظاهرتين فعليتين وواقعتين ، وهكذا صار التاريخ البشرى بكامله واقعياً ، يخلو من الخيال والوهم .

وعليه يرى توينبي ، أن المجتمع البشرى يخضع لنظام من العلاقات تسود الأفراد ، لا من جهة الفردية فحسب ، بل لكونها حيوانات اجتماعية ، كما يصفها ، أى أن المجتمع لا يتألف من الفرديات ، بقدر ما تؤلفه وتشكله علاقات وروابط تجمع بين تلك الحيوانات الاجتماعية ، وتكون أرضية لمجرى الحوادث التاريخية ، ثم استنتج نتيجة عدّ هامة ، وهي : ((... أن المجتمع هو ميدان الفصل ، الا أن مصدر الفعل بأسره مرجعة الأفراد الذين يتكوّن منهم المجتمع))⁽²⁾ .

(1) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 624 .

(2) أ. توينبي ، مختصر دراسة التاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ج 1 ، ط 1 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1960 ص 353 - 354 .

لكن الشائع في تاريخ الفلسفة ، أن مقولة الانسان حيوان اجتماعي مبدأ هام في فلسفة أرسطو ، وفي فلسفة ابن خلدون أيضا ، لذلك لا يمكن فهم التاريخ بمعزل عن الواقع الاجتماعي ، ربما أن علاقات الواقع الاجتماعي متنوعة في أنماط مختلفة ، كالسياسة ، والاقتصاد ، والفنون ، والقيم والعادات الخ . . . ، وبالتالي ستصبح لهذه الأنواع من الأنماط الاجتماعية تواريخ ، فيقال التاريخ السياسي ، التاريخ الاقتصادي ، تاريخ الفن الخ . . .

لقد رأينا سابقا أن أغلبية الدارسين لموضوع فلسفة التاريخ صنفوا فلاسفة التاريخ قبل هيكل ضمن النظرية المثالية ، غير أن ابن خلدون لا يدخل في زمرة هؤلاء ، لأنها لمستنا عنده تفسيراً قائماً على أسس منهجية علمية ، فهي طابع قانوني ، وهذا يسمح لنا أن نفرده بالنظرية الواقعية ، كفيلسوف قبل هيكل ، حيث ترك لنا مسلمات وقواعد في مجال التاريخ ، ان طبقت جعلته علماً دون ريب .

أما دائرة المعارف الاسلامية ، فقد لفتت الانتباه لمن اشتغل بالموضوع الى حقيقة ساطعة عن قيمة فكر ابن خلدون ، ان قالت : ((. . . ولم تقل بعد الكلمة الأخيرة عن مكانته بين الفلاسفة المؤرخين على الرغم من وفرة ما كتب في هذا (1) (الصدد) .

والغريب أن هذه الحقيقة عندما يشار اليها صراحة أو ضمناً في البحوث والدراسات التي اطلعنا عليها ، فهي تتجاهل مثل هذه الحقيقة ، كما أننا لم نشاهد مقارنة نزيهة بينه وبين غيره من فلاسفة التاريخ ، وعلى الخصوص

(1) دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد 4 ، ص 501 .

الدراسات العربية ، تبدو احتشاماً أو تميل الى التكرار واقتباس النصوص دون التحليل الكافي ، الذي يكشف عن حقائق ، من واجب الباحث ابرازها لكي يتسنى له أن يعطي كل ذي حق حقه ؛ وأما أثناء المقارنة فتتساءل عن اتجاه ابن خلدون ، بالنسبة للتيارات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في الغرب ؛ والا يستعصي عليها الأمر تقديره ، فلسفياً أو تاريخياً أو اجتماعياً . ونحن لا نتأسف للمؤاتف وآراء الغرب منا ، فبيننا وبينهم اختلافات شتى ، وقد أوجز ابن خلدون القول ، في تحليله للاجتماع الانساني ، وما يدخل ضمن أحواله من ((التوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلم والصنائع))⁽¹⁾ .

فعدم انصافنا من الغرب ، ربما يعود الى العصبية أو الى ما هم عليه اليوم من الملك ، أو الى ما ينتحلونه من المذاهب والعقائد والنظريات ، أو يعود الأمر اليها جميعاً .

طبعاً ، نستثني بعض الدراسات الغربية الجادة والعلمية ، مثل دراسة ويدثيري ، الذي حاول أن ينصف كل أمة وحضارة ساهمت بقدر كبير أو صغير في رقي المجتمع البشري ؛ أما ما جاء عنده عن ابن خلدون ، قال : اعتمد على تأثير البيئة في تحليله لمجرى التاريخ ، دون الاهتمام بالمائل لنشاط الأفراد ، الا أنه لم يتمسك بالحتمية في ذلك ، بل اعترف بدور الأفسراد ، خاصة في تفسيره لقياسام الدول وانحلالها ، حيث ركز على قاعدة استخلصها من مجرى التاريخ نفسه ؛ وهي

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 27 .

أن جميع الدول تقسم وتنشأ عن عصبية وبأس أحد الأجيال .
وتزول بانغماس أهلها في الترف والملاذات⁽¹⁾ .

فهذا النموذج المتكرر في حياة الدول يرده ابن خلدون الى طبيعة
الاستجابة للبشر ، وهو يميل فعلا الى القول بحتمية قيام الدولة أو زوالها
بناءً على الشروط الذاتية والموضوعية التي حددها .

ربما ما أوهم ويدقيرى أن ابن خلدون لا يميل الى التمسك بالحتمية ،
هو احتمال تغيير الانسان في طبيعته أى نوازهه ، ان تخلى عنها أو سيطر عليها ،
فانه يجعل الدولة تستمر وتقوى ، والعكس صحيح .

وبما أن طبيعة البشر كما استقرأها ابن خلدون توجه الانسان نحو
الشهوات والملذات ، وبالتالي لامناص له من تقريب عهد الزوال لدولة ما ، ونظرا لما
ذكره ويدقيرى أيضا عن هذه الطبيعة ، في كون الانسان يرغب في المحافظة على
بقائه وزيادة رخائه واستثمار ما في حوزته من أرض وزمان ، الأمر الذى يدفعه
الى انشاء الدولة أو ازالتهما ثم اعترف بالخطاب التاريخي لابن خلدون ووصفه
بالعظمة ، لأنه استطاع وصف استمرار الأشياء آمادا معينة من الزمن⁽²⁾ .

يرى عزيز العظمة في دراسة خاصة بتاريخية ابن خلدون ، أنه غير
فعال في مقاله التاريخي⁽³⁾ ، وأقام دعواه هذه على ما جاء في نقد ابن خلدون

(1) ويدقيرى ، التاريخ وكيف يفسرونه . . . ص 95 .

(2) ن . م ، ص 96 .

(3) عزيز العظمة ، ابن خلدون وتاريخيته . ترجمة عبد الكريم ناصيف ، ط 1 ، دار الطليعة
بيروت ، 1981 ص 23 .

لنظرية الأنساب ، ففي نظرية الأصل الواحد للبشر ، رفض ابن خلدون اقامة الدليل عليها ، بناءً على أسس منطقية ، أى استعمال الطريقة الاستنباطية ، بدل الطريقة الاستقرائية ، لأنه يرى أنها جاءت وفق السرد الاخبارى عن واقع .

لا ينبغي انكار المعرفة الاستقرائية ، أو التقليل من صحة صدقها ، والادعاء بصحة المعرفة المنطقية وحدها ، أحياناً نخفى المعرفة المنطقية ، مثلما هو الحال في أحداث التاريخ ، إذ لا توجد مقدمة كلية ، تحتوى على مفهوم شامل ، لما يمكن تصويره ، وحمله على الانسان ، كي يكون في استطاعتنا استنباط نتيجة تثبت الأصل الواحد للبشر .

هناك وجه آخر لبطلان دعوى عزيز المعظمة ضد ابن خلدون ، فالكل على علم أن تقبل مقدمات القياس يستلزم تقبل النتائج المترتبة عنها ، وبالعكس ، كما أن نتيجة القياس لا يهم أن تتطابق مع الواقع ، لهذا من أين له أن يستنبط تلك النظرية من المنطق .

أما العيب الثاني الذى لاحظته في فكر ابن خلدون التاريخي ، فيتمثل في جعله كتابة التاريخ عبارة عن سياق خبر ، بما أن الخبر معرض لتزييف وتحريف ، وزيادة ونقصان في الرواية ، وعند ابن خلدون مجرد مؤرخ ، لم يصف جديداً بالنسبة لما هو شائع في القرون الوسطى .⁽¹⁾

والحق أن ابن خلدون قد ألم بجميع جوانب التاريخ ، ولم يكن جاهلاً باحتمالات التزييف ، بل يعد مؤلفه ((المقدمة)) نموذجاً في اظهار مواطن الزيف

وأسبابه ، والزيادة والنقصان في الرواية قصد التعديل والتجريح ، وهذا النقد والعناية به ، لم تلاحظ عن سبقه ، ولا أجساد فيه من جاء بعده من العرب والعجم .

وقد دعا ابن خلدون الى ضرورة تنقيح التاريخ من شتى الشوائب ، وذلك باعتماد طريقة تنجسي سياق الخبر أو الحادثة التاريخية ، من كل ما يشوه حقيقة الخبر أو الحادثة .

جاء في بداية المقدمة أن التحقيق قليل سواء عند المؤرخين أو عامة الناس ، فهم يسلمون بالخبر دون فحص ونظر ، فيما اذا كان على صواب أم على خطأ ، وقال أن هناك علاقة حميمة بين الأخبار وبين الوهم والغلط ، وعبر عن هذه العلاقة بعلاقة النسب والصدقة ، نظرا لطبيعة في الآدميين ، وهي التقليد الذي يحجب عنهم الحقائق ، ومشاهدة الوقائع والأشياء كما هي في الواقع ؛ وأيضا لشيمة التطفل على الفنون .⁽¹⁾

أما منهجه ، فهو التحقيق ، وحسن النظر . وتعدد المعارف والمصادر ، هذه كلها تبعد الذي يتحلى بها من الوهم والزلل والغلط ، لأن عدم الاحتكام الى أصول العادة لدى الناس ، وقواعد السياسة لدى الساسة ، وطبيعة العمران ، وما يتطلبه الاجتماع البشري من الأحوال والمسالك والأشياء لسوف تغيب عن عين الشخص حقيقة الخبر ويظل تائها ولا يستمتع بفضائل التاريخ : التي هي الاقتداء من الأجيال السابقة وكذلك الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرتهم والملوك

(1) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 3 .

في بناء دولهم وسياستهم ، ومن فاته ذلك ، حرم من متعة الدنيا والدين .⁽¹⁾

وبما أن جميع الناس تسعى لمعرفة التاريخ ، لذلك قال ابن خلدون :
((وتسمى الى معرفته السوقة والاغفال ، وتتنافس فيه الملوك والأقوال ، ويتساوى في
(2)
فهمه العلماء والجهال))

إلا أن هذا ينطبق على جانب في التاريخ سماه الظاهر ، وهو مجرد
إخبار عن أحوال الأيام ، ومختلف ظواهر الدول ، ومن سبق الآخر في الزمن ، وأشار
الى أن هذا الجانب ، هو الذي تكثر فيه الأقوال ، وتسمى فيه الناس الى ضرب
الأمثال ، كيف كان حال البشر في الزمن الأول ، وتقلب الأحوال على الشعوب والأمم ؟
وأيا كيف قامت الدول وازدهرت وجاء وقت الزوال فرحلت ؟ .

أما الجانب الثاني من التاريخ ، فسماه الباطن ، أساسه التحقيق والنقد ،
وبيان علل الأخبار والحوادث التاريخية ، وقال عنه : ((وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها
(3)
عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق)) .

فالببحث في أسباب الحوادث ، يؤدي الى الكشف أيضا عن الغايات من
تلك الحوادث ، وبالتالي يظهر لنا أن البحث عن العلل القصوى والغايات المقصودة
ببحث فلسفي ، وقد عبر عنه صراحة في قوله : " أصيل في الحكمة " وأن هذا الجانب
لا يستوى في فهمه العلماء والجهال ، فالجهال والعامة لا يفقهونه ، لأنهم لا يستطيعون

(1) ن . م ، ص 7 .

(2) ن . م ، ص 2 .

(3) ن . م ، ص 6 .

أن يرتقوا الى مستويات التجريد الفلسفي ، والبحث في العلل السليمة والمعقولة .

من باب المقارنة بهيقل ، يكون ابن خلدون أول من ميّز بين المؤرخين بجميع أنواع وطرق التاريخ ، وبين فلاسفة التاريخ الذين يعمدون الى النظر والبصيرة . وليس هيقل أول من ميّز بين أنواع التاريخ كما سماها ، التاريخ الأصلي والنظري ، وبين فلسفة التاريخ ، وسوف يرد التوضيح الكافي عن تصور هيقل في الفصل الرابع .

وأنه لا يوجد فرق كبير بينهما ، فكلاهما انتقد افهام العامة والمؤرخين ، وأثبت أن للتاريخ هدف أو أهداف يسمى لتحقيقها ، وأن أفضل تفكير في التاريخ هو الجانب الذي يعتمد على الفلسفة .

كذلك وجوب مراعاة حقيقة التاريخ التي تتجلى في الاجتماع البشري ، والتطور الحضاري للعالم .

ما لا ريب فيه ، أن ابن خلدون أولى عناية فائقة ، لحقيقة التاريخ ؛ ولطبيعة العمران " مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع " ⁽¹⁾ أليست هذه المجالات ، هي التي بنى عليها هيقل فلسفته في التاريخ ؟ .

وأن ابن خلدون صرح بنشأة علم مستقل بنفسه ، وموضوعه العمران البشري

(1) ن . م ، ص 27 .

والاجتماع الانساني ، وأن جميع مسائله تهدف الى بيان ما يتعرض له ذلك العمران والاجتماع من التغيرات والتبدلات ، وهذا ما يمكن أن يقع فيه أى علم ، سواء أكان وضعياً أم عقلياً ؟ وهو علم اكتشفه بالبحث ، ونبيهه اليه الفوس ، وقال أنه يبدو وغريب النزعة ، مستحدثة صناعته ، انه يشبه علم الخطابة ، وليس منه البتة ، لأن الغرض منها اقناع الغير واستمالته أو حملته كضد . عن شئ ما ؛ كما يشبه علم السياسة ، وليس منها ، لكون السياسة تسعى الى توجيه الجمهور الى منهاج تعتقد أنه يحفظ النوع ويبقيه . لكن التشابه الذى يبدو للبعض مجرد تخمين ، فالفرق شاسع والمواضيع مختلفة كل الاختلاف ، ⁽¹⁾ هذا أدى بابن جليسون الى نفي الكتابة والكلام في نشأة العلم الجديد من قبله ، لكن تواضعه أسمى مما فعل ، حين قال : أن الكتابة في هذا الغرض ، يمكن أن تكون موجودة ، ومستوفاة ، لكن لم تصل اليها ، ونظر الكثرة العلوم والحكماء في البشر ، إما لم نعتز على ذلك وإما لم يصل اليها ، لأن ما لم يصل أكثر ما وصل ⁽²⁾ .

وقال في موضع آخر عن اكتشافه ، بعد أن نقد القاضي بوبكر الطرطوشي :
((ونحن ألهمنا الله الى ذلك الهاما وأعثرنا على علم جعلنا بين بكرة وجهينة خبره فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائق الصنائع أنظاره وأنحاء فتوفيق من الله وهداية وان فاتني شئ في احصائه واشتبهت بغيره مسائله فللناظر المحقق اصلاحه ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله

(1) ن ٤٠ ، ص 30 .

(2) ن ٤٠ ، ص ٠

(1)

يهدى بنسوره من يشاء)) .

كلامه هنا واضح يعنى بالعلم الجديد المستنبط ، فلسفة التاريخ في الاصطلاح الحديث ، أى النظر والتحقيق في اصطلاحه ؛ لايعني به ما يستوى في معرفته العلماء والجهال ، لأن ذلك ليس بجديد .

خاتمة الفصل ؛ والجدير بالذكر أن الواقع التاريخي ، لايفهم بعيدا عن الواقع الاجتماعي ، وأن الاختلاف بين ابن خلدون وهبيل ليس كبيرا جدا ، فالأول سلك مسلكا استقرايا ، والثاني نزع نزعة استنباطية ، لكن كلاهما خلص الى ضرورة التمييز بين الأحداث التاريخية وحقيقتها . وقد حاولا منهجة التاريخ ، وتبصير الناس بكيفية تناول التاريخ والاستفادة منه ، أما اختلافهما ففي بعض المبادئ والمسائل المتعلقة بتصنيف مراحل تطور التاريخ ، وانتقال الحضارة من أمة الى أخرى .

غير أن ابن خلدون لم يوقف ظهور ونشأة الحضارة والدول ، وكذا انتقالها عبر الأماكن والزمن ، على نظام الطبيعة ، كما فعل هبيل ، بل اكتفى بضبط الشروط التي ذكرناها سابقا ؛ فيما يخص نهضة أو انتقال الحضارة والملك ، لكنهما يتفقان في كون العلاقة بين الحضارة والرقى وبين الطبيعة قائمة على مدى استغلال الانسان أو الأمة ، لامكانيات وأحوال الطبيعة التي يعيشون فوقها .

ويدعي كولنقوود أن هبيل أول من فرق بين حركة الطبيعة وعملياتها

(1) ن . م . ص 32 وفي نسخة أخرى: ((جعلنا سن بكره)) طبعة دارالكتاب اللبناني ، 1983 ، ص 66 .

وبين النشاط الانساني وعمله ؛ وهذا يتناهى مع مبدأ هيكل نفسه في تفسير حركة سير التاريخ والحضارة ، حيث انطلق من مبدأ طبيعى ، وهو شروق الشمس ، التي هي ظاهرة كونية لاغير ، ذات نظام محدد .

ومثل هذه التناقضات سيكشف عنها ، بعد ذلك توضيح أكثر في الفصول اللاحقة ، حسب مواقعها .

الفصل الثالث

مصادر فلسفة هيكل

يبدو للوهلة الأولى عند قراءة هيغل، أن المحاور التي تسؤلُف فلسفته عموماً ، وفلسفة التاريخ على الخصوص مستمدة من الفلاسفة السابقين له ، أما بعد التعمق فالملاحظ عنه ، أنه يملك قدرة عجيبة على الجمع والتأليف بين عناصر المادة التي يتحدث عنها ، في صورة تركيبية جيدة ؛ حتى صارت نظريته تضارع أمهات النظريات الفلسفية في مجمل التاريخ البشري⁽¹⁾.

كما أننا لاحظنا أغلب الدراسات لم تقل بالتأثير عليه من جهة المذاهب الفلسفية وأصحابها ، بل أضافت عوامل أخرى ، كانت حاسمة في شخصيته وفي فلسفته ، مثل الدين ، والنظم السياسية وفلسفاتهما ، وكذلك التيارات الثقافية والعلمية السائدة في عصره .

ولكي نكشف ما له وما عليه ، نرى من الضروري البحث في النقاط التالية :

(1) ماهي الشخصيات التي تأثر بها هيغل ؟ .

(2) المذاهب الفلسفية والعقائدية .

(3) الواقع الاجتماعي السائد في عصره .

(1) الشخصيات التي تأثر بها هيغل :

فضلنا البحث في البداية عن أهم الشخصيات التي احتك بها هيغل ، والتي ساهمت في تكوينه ، وتوجيهه ، والتي أشارت لديه هذه الطاقة والقدرة على اختراق مجاهل ومشاكل ، كانت عقبة أمام الانسان ، ولهذا يسبق الحديث منطقياً عن بحث المذاهب الفلسفية والعقائد ، كما يسبق الواقع الاجتماعي ، لأنها لا تدرك ،

(1) كولنقوود ، م . س ، ص 211 .

ولا تنتقل الى الأشخاص إلا عن طريق الأشخاص .

— هيجل مع بعض مفكري عصره :

ففي موضوع فلسفة التاريخ ، اعتقد هيجل أنه أول من اكتشف هذا العلم ، الذي وصفه بالجديد ؛ بينما وجدنا هذا الاقتراح جاء به فولتير ؛ لكن الفرق بينهما في المفهوم ؛ اذا كان فولتير يعني بالمصطلح مجرد فهم ونقد التاريخ ، فهيجل يذهب الى أبعد من ذلك ؛ أى يعني به التفكير الفلسفي في التاريخ ، وبمعنى آخر التاريخ في ذاته ، لمعرفة الأسباب التي أحدثت الوقائع التاريخية ؛ والكشف عن الحقائق الكامنة في التاريخ ، وسماه التاريخ الفلسفي ، وأحيانا أطلق عليه التاريخ العام للبشرية ، معتقدا أنه استطاع ايضاح التاريخ وتفسيره نهائيا . وهنا يتأثر بخطى هردر⁽¹⁾ وعلى اثر التعرض للتاريخ العالمي ، نجد هذا الاصطلاح أيضا عند كانط Kant ، فيكون هيجل قد حذا حذو كانط أيضا في تصويره لتاريخ العالم ، وأن وظيفة التاريخ هي تنظيم وتهيئة العقل البشري⁽²⁾ .

وفي هذا الصدد يرى وولش ، أن هيجل عكس بعض العلامات ، التي يمكن الاعتماد عليها ، كحجج لمدى تأثيره بكانط ، وذلك في بسط المراحل المكونة للتقدم التاريخي نحو الحرية ، بالاضافة الى فكرة التاريخ العالمي أو الفلسفي ، بمعنى تشكل وحدة أكبر من الانسان ((الفرد))⁽³⁾ .

(1) ن . م . ، ص 210 — 211

(2) ن . م . ، ص 454 .

(3) وولش ، م . س . ، ص 193 .

اذن ، يمكننا القول أن هيغل أخذ عن كائنتي الجانب المعنوي في الإنسان ، وكذلك حالة التنظيم الخارجي للعلاقات الاجتماعية ، تلك العلاقات التي توجه مهمة التاريخ الفلسفي ، نحو الكيفيات التي تظهر فيها الدولة ، والتي تصور أو تعكس — ان صح التعبير — التاريخ البشري منذ أقدم المصير في شتى مراحله ، وأن كل مرحلة منه تعد تطورا للحرية ⁽¹⁾ .

غير أن الاعتقاد الجازم ، أن هيغل أخذ فكرة الحرية وتجليها في التاريخ عن كائنتي ؛ ليست صحيحة ، لأن فكرته تختلف في سياقها عن فكرة هذا الأخير ؛ ففي دروس فلسفة التاريخ ، ركز هيغل على المقارنة بين التطور الطبيعي ، وبين تقدم التاريخ كتجسيد لتطور الروح ، ثم خالط هذه الفكرة بفكرة الشقاء ، وهذه الأخيرة فكرة شائعة وأساسية في أعمال هلدريين Holderlin ، وفوته Goethe ؛ اللذان اعتبرا بلوغ السعادة مرهون باجتياز الشقاء ⁽²⁾ .

— هيغل مع أصدقائه :

تكاد تجمع الدراسات التي تناولت فلسفة هيغل ، أنه على مدى صديقيه هلدريين Holderlin وشيلنق Schelling ؛ سنحاول فحص هذا الرأي ، وإلى أي مدى يكون صحيحا أو صادقا ؛ فهل مجرد مخالطة الناس واتخاذ الألفة ، ستدوب شخصية الفرد ؟ وأيضا ، لماذا يتأثر بأصدقائه ، ولا يتأثرون به ؟

(1) م : س ، ص 211 .

(2) روجيه فارودي ، فكر هيغل ، ترجمة الياس مرقص ، دار الطليعة ، بيروت ، ص 54 .

فالإجابة عن السؤالين ستوضح ما لهيكل وما عليه من دين لأصدقائه وغيرهم .

بالفعل فإن فكر هيكل لا يمكن فهمه ، إلا من مواقفه تجاه الأحداث التي سادت عهده ، سواء السياسية أو العلمية أو الثقافية ، وكذلك تجاه الشخصيات التي تمثلها ؛ فهو وثيق الصلة بأصدقائه ، مما جعل البعض يتوهم أنه على مدارهم ، ويجهلون جوانب أخرى في شخصيته ، التي كان يخفيها ، نظرا لأسباب داخلية وخارجية ؛ فمن المعروف عنه ، عدم الحماس ، والسعي لابرار شخصيته ، إذ صب اهتمامه وجهده في تحصيل المعرفة ، دون رغبة أن يكون عالما فذا ، وهو يفتقر إلى العلم ؛ فصار يكثر من المطالعة والمحاورة مع المتعلمين في سبيل المزيد من الاطلاع ، ومض المذاهب الفلسفية والعقائدية ، قبل أن يقدم على التأليف ، والظهور بأعمال أخرى .

كان هيكل نادرا ما يتحدث عن نفسه ، خاصة في الأمور غير العلمية ، لذلك لم يعلن عن الشخصيات التي أثرت في توجيهه ، أو مهتما بها ، إلا ما استنبطته الدراسات من المقارنات ، التي أجرتها بينه وبين غيره ، أو ما جاء نتيجة وصفه لحياته عابرا ؛ ففي الغالب اعتمدت الدراسات أيضا على ما قاله زملاؤه عن نفسه أو تلاميذه ، وكذا أخته (كريستين) .

- هيكل وفلسفة اليونان :

غير أننا عثرنا على اعتراف منه ، في نهاية ((الموسوعة)) ، أنه ينتمي أو يشبه أرسطو ، فهو يماثله في سعة المعرفة ، وفي اتساع المذهب المطبق على كفاية المجالات ، وما لا ريب فيه ، أن وجه الشبه قائم وواضح بينهما ،

حيث أن مذهبيهما انقسما الى يمين ويسار⁽¹⁾.

وهل هناك وجه شبه بين هيغل وأرسطو حقا ؟ .

فان انقسام مذهبيهما يمكن أن يقبل الى حدّ ما ، كلاهما أدت فلسفته الى انقسام لدى المؤولين لقضاياها الى فريقين ، فريق تشبث بمسلمات القيم الأخلاقية والميتافيزيقية والعقلية ، ربما حتى العقائدية ، وفريق تمسك بمسلمات المادة والتجربة والعالم الأرضي عموما ؛ وما تبعه ؛ فترتب عن ذلك نزعتان ، الأولى مثالية أو عقلانية ، والثانية مادية أو تجريبانية ؛ لأنهما كانا ينظران الى الفلسفة نظرة شاملة ، فهي تحتوى على جميع فروع المعرفة الانسانية ؛ لكن تلاميذهما والعصور اللاحقة اتجهت نحو تجزئة مذهبيهما ؛ وبخصوص أرسطو ذهب سبب اللوقيون الى تفسير فلسفته بالأسس العلمية المحضة ، مثل تلميذه أرسطراطسون اللبساكي ، وفي العصر التالي مباشرة ، ظهرت الاسكندرية في عهد البطالسة ، كمقر للفكر الأرسطي ، مما أدى الى ازدهار علمي بعد انفصال بعض العلوم عن الفلسفة ، كالجغرافيا ، والرياضيات ، واللغة⁽²⁾ . أما هيغل ، فانقسم مذهبه ، أو فكره الى يمين ويسار ، سوف يرد التفصيل عن القضية في الفصل السابع .

وهناك وجه شبه آخر يتعلق بتطور الوجود ، ان يكون ما هو في ذاته وما هو لذاته عند هيغل ، يقابله ما هو بالقوة وما هو بالفعل عند أرسطو⁽³⁾.

(1) رينيه سيرو ، وجاك دوندت ، هيغل ، ترجمة جوزيف سماحة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1974 ، ص 37 .

(2) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 1 ، ص 131 .

(3) م . س ، ص 38 .

غير أننا لا نوافق علي تشابه مقولتي الوجود عندهما ، لأن مقولة الوجود عند هيثل تحدد كينونة الأشياء ، وهي إما تنتهي الى الى عالم مطلق ، وهناك يكون وجودها في ذاته ، وإما تنتهي الى عالم نسبي أو متناهي ، فتكون الأشياء موجودة لذاتها فحسب .

بينما مفهوم مقولة أرسطو ، يدل على الكيفية التي توجد عليها الأشياء ؛ وإن كان تقسيمه للوجود الى حالين مختلفين ، فهو يقصد هنا ، إمكان انتقال الموجودات أو عدم الانتقال من حالة القوة الى حالة الفعل .

فرضا أن شيئاً ما ، سيخرج من حالة القوة الى حالة الفعل ، فهل يحتفظ بخصائص عالم القوة ؟ كذلك الشيء الذي يكون بالقوة ، هل يرتبط ويتحدد بحدود حالة الفعل ؟ فالجواب بالنفي قطعاً ، والا حصل تناقض في المسألة ، أى الفرق بين ما هو بالقوة ، وبين ما هو بالفعل .

وفي علم الجميع أن أرسطو أسس منطقته على مبدأ عدم التناقض ، وبذلك يستحيل لشيء ما ، في حالة ما من الحالتين ، أن يحمل خاصية مضادة .

أما هيثل فعلى العكس من ذلك ، شيد منطقته على مبدأ التناقض ، والأضداد ، لذلك في استطاعة شيء ما ، عندما يتحقق في العالم الطبيعي ، أن لا يفقد خصائصه الجوهرية ، كشيء في ذاته ، مثل الروح ، بل هذا التحقيق يعدّه إضافة ، وزيادة ، تشرى الشيء ، وتجعله أغنى مما كان ، فيصير موجوداً في ذاته ولذاته ، كمركب حسب جدليته ، يجمع بين القضيتين المتناقضتين .

هكذا يبدو الاختلاف واضحاً بين الفيلسوفين ، ما عدا سعة الاطلاع ،

أما مقارنة هيغل لنفسه بأرسطو، فلا يدل على التبعية ، بل يدل على ما رآه فسي نفسه ، مما يتعجب الناس بوجوده عند أرسطو .

والغريب في الأمر ، أنه كان يجد السوفسطائيين اليونانيين ، ويرفعهم فوق جميع الفلاسفة أو على الأقل جعلهم في مصاف أو في مستوى كبارهم ، باعتبارهم⁽¹⁾ نهجوا في فلسفتهم الطريق الجدلي .

على أننا نجد استعمال المنهج الجدلي لدى هيغل ، ليس مجرد قانون للفكر ، بل قانون للكينونة ، هكذا يكون سلفه الحقيقي ، هيراقليطس Heraclite الذي مزج بين الكينونة والعدم ، ثم جعلهما يتطابقان بطريقة ذاتية ، وهذا التركيب يعطينا وحدة تسمى الصيرورة ، ومن ثمة فإنها تضيء على الأشياء صفاتها الوجود الحقيقي والحركة ، فالكون والمجتمع البشري ، ما كنا أن يوجدنا فعلا ، ويتقدما ، لولا قانون الصراع⁽²⁾ .

— بين هيغل وشيلنق Schelling

وأخيرا ينبغي الوقوف على هذه الرابطة ، والعلاقة الهامة ، والعمل قدّر المستطاع على توضيحها ، وقد ظلت الى يومنا هذا مجال بحث ، في أي دراسة حول فلسفة هيغل ، وسببها الرئيسي ، يتمثل في إعجاب هيغل بشيلنق في المرحلة الأولى من حياته ، وعلى غرارته نشأ اعتقاد لدى الناس ، مفاده أن فكر هيغل تشكل عبر مراحل ، بحيث كل مرحلة صنعت جانبا من مذهبه .

(1) رينيه سيرو، هيغل والهيكلية ، ترجمة نهاد رضا ، دار الأنوار ، بيروت ، ص 22 .

(2) ن . م ، ن . ص

(1) بحيث كان النمو الأول له في برن Berne ، كما أخذ قسطاً لا بأس به في فرانكفورت Francfort ، خاصة اطلاعه الجيد على مذهبي شيلنق وفيخته Fichte ، من خلال بحثه عن الفرق بين المذهبين ؛ وفيه أظهر ميلاً لصديقه ، الأمر الذي ساعد على انتشار اعتقاد لدى الباحثين ، أنه مجرد شارح وتابع لمذهب شيلنق ؛ لكن المقالات التي نشرها ، ومختلف قراءاته كانت حافزاً له فحسب ، ولم تتغلغل في أعماقه إلى درجة ما فهمه البعض في دراساتهم ، أو تؤثر في الاتجاه الذي رسمه لنفسه في داخلتيه ؛ وقد انجلى ذلك ، حينما انتقل إلى مدينة يينا Iena سنة 1800 ، بدأت تلوح علامات اندثار بميلاد مذهب جديد . (2)

غير أن في مقالة ((الايمان والمعرفة)) فيما قاله جان هيپوليت J. Hyppolite وغيره ، أن هيغل حاول التمييز عن شيلنق أو غيره ممن الفلاسفة ، وبالتالي ، لماذا ليس شيلنق هو الذي يدين له كصديق وتلميذ ؟ فالأيام كشفت أن الفرق كبير ، وهيغل ليس بتابع ، خاصة في نشره لمؤلفه الكبير ((الفينومينولوجيا)) ، وهذا الكتاب يمثل الوعي الحقيقي ، والنضج الكامل ، والأصالة التي ظلت يخامرهما الشك ؛ فكانت سبباً في القطيعة الحاسمة والعنيفة مع شيلنق (3) . وهكذا صارت المعارضة شديدة ، وذات وقع كبير ، خاصة أنها موجهة

(1) كانت عاصمة للاتحاد السويسري آنذاك .

(2) فرانسوا شاتليه ، هيغل ، ترجمة جورج صدقني ط 2 ، وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق ، 1976 ، ص 32 .

(3) جان هيپوليت ، مدخل لفلسفة التاريخ عند هيغل ، ترجمة أنطوان حمصي ، ط 2 ، وزارة الثقافة ، دمشق ، 1971 ، ص 6 .

لضرب فلسفة المطلق في الطبيعة عند شيلنق ؛ وهذا دليل قاطع على أن هيغل لم يكن على مدى فلسفة صديقه ، ولا بسواه ، أمثال كانط وفيخته .⁽¹⁾

والملاحظ عن جملة الدراسات التي تناولت فكر هيغل ، أنها ذهبت إلى رأيين ، هناك من قال ، بالخلاف بينهما على أساس هذا المؤلف ، وأخرى رأت أن انفصال هيغل عن صديقه ، بسبب المحاضرات التي كان يلقيها منذ سنة 1803م ، وكانت بؤار الاختلاف وتوتر العلاقات بينهما ، في ازدياد لمدة ثلاث سنوات ، إلى أن أظهر هيغل ما لا يرضي صديقه ، في مؤلفه المذكور آنفاً ، والذي أنجزه في عجلة من أمره سنة 1806م ، تحت دوى مدافع الرجل الذي يحمل روح العالم .⁽²⁾

2 - المذاهب الفلسفية والعقائدية :

ان لم يتأثر هيغل مباشرة ، وبشكل جلي بالشخصيات الفلسفية والعلمية ، وهل سيفلت من الولاء للمذاهب الفلسفية القديمة والحديثة ، والاتجاهات العقائدية السائدة في أوروبا وغيرها ؟ .

(3)
لاحظ البعض أن الفلسفة الألمانية في عهد كانط وفيخته تتميز بالجسامة . وفي ظل هذه الميزة ، نشأ أمر مرغوب فيه ، لتجاوز عقيدة كانط ، ألا وهو ايجساد معايير جديدة ، ووضع مبادئ تتلاءم مع طموح العالم الجديد .

لقد كان من هؤلاء الذين يتحسسون منقلباً ضد المذاهب الفلسفية

(1) ن . م ، ن . ص

(2) أندري كريسون ، اميل بريهيه ، هيغل ، ترجمة أحمد كوى ، دار بيروت ، بيروت ، 1955 ، ص 9 .

(3) سيرو ، دوندت ، هيغل ، ص 11 .

الألمانية ؛ وهل استطاع فعلا انجاز طموحاته ؟ وهل كانت تلك المذاهب الفلسفية والعقائدية التي عاشها أو قرأ لها أثرت في اتجاهه ؟ وللإجابة عن السؤالين ؛ ينبغي أولا وقبل كل شيء ؛ أن نحدد اطار البحث في هذه المسألة ؛ فان الولاة لاي مذهب إما يكون عن طريق الدراسة في جميع مراحل التعليم ، وإما عن طريق الاهتمامات الخاصة والمطالبات الحرة والفردية ؛ سوف نبحث في الجانبين ؛ بدءا بالمذاهب الفلسفية ثم الدينية والعقائدية عموما .

- فترة التطلعات أو الشك :

ففي استيف Stiff عاش فترة زمنية هامة ، ساعدته على تشكيل فكره ؛ وقد كان يدرب نفسه على الفصاحة وقراءة المعظلات القانونية ؛ ⁽¹⁾ بالإضافة الى التدريب على اتقان اللغات القديمة ، كال يونانية واللاتينية والعبرية ؛ وفي هذه المرحلة أيضا ، كان يزاول دراسة اللاهوت ، كما مارس أبحاثا خاصة لاتمت بصلصة للمقررات الرسمية ؛ وقال عنه أحد زملائه : ((أنه كان مكبا طوال الوقت على قراءة روسو)) ⁽²⁾ .

ولا يفوتنا أن نشير ، أنه في ستيف Stiff اطلع على أهم المذاهب الفلسفية والدينية ، وهنا أيضا حس أمره ، فيما يخص انتسابه الى الكلية ، وعدم رغبته في وظيفة القوسسة ، على الرغم من اجتيازه لامتحانات بنجاح عام ⁽³⁾ 1793 م .

(1) ن 6 م . ص 12

(2) ن 6 م . ص 9

(3) ن 6 م . ص 12 .

فبعد تخرجه ، مال الى المطالعات الهامشية التي وجد فيها ضالته المفقودة في المسيحية ، وعلى اثر مفادته للدير شعر بالحرية تفر كيانه ، لكنه لم يتنكر تماما للدين ، اذ يعد المسيحية في تبشيرها ودعوتها ، لا تختلف عن باقي الأديان في هدفها ، الذي رآه في تطوير أخلاقية الانسان ؛ وفي نفس الوقت يدعو الى فسح المجال لسيادة القلب والخيال .

أما حماسه ، فقد جعله مرتبطا بصديقه هلدلين المتحمس بسدوره للهيلينية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى يظهر بمظهر المتصوف في صورة مضادة للهيلينية ، ولكن في موضوع وحدانية الله والعالم ، يبدو أنه حلولي ، يدعو الى عدم الفصل بينهما ، في قوله : ((كل شيء يحيا في الألوهية ، كل الأحياء هم أولاده))⁽¹⁾.

والجدير بالذكر ، أن فكرة المحاشية بين الطبيعة وما وراءها ؛ أو بين الواحد والكل ، فكرة أساسية في مذهب سبينوزا Spinoza ، ويدعي هذا الأخير ، أنه لا فرق بين الطبيعة والله ، إلا في التسمية ؛ بينما هو سمي الله بالطبيعة الطابعة ، وسمى الطبيعة بالطبيعة المطبوعة .

— صراع الفلسفات :

يرى سيرو Serreau أن فلسفة شينق ، التي أخذها ، وتبناها هيغل في عهده الأول ، والتي كانت منطلقه الفلسفي الأول ، ماهي إلا (فلسفة سبينوزية — كانطية) ، على الرغم من أن هيغل رفض بعد ذلك كل الاتجاهات الفلسفية ،

(1) ن ، م . ص 70 — 71 .

مبادئه من العناية الالهية ، أى لا يوجد لاموت للتاريخ ؛ مثلما فعل بوسويه ،
والقديس أوغسطين ؛ إذ ينبغي تأكيد ابتعاد فلسفة التاريخ الهيقلية عن المناهج
التجريبية أو اللاهوتية ، إنما هي تأمل للأحداث الانسانية الزمانية ، وهي تسعى
الى تحقيق الروح المطلقة ، أثناء الظروف الحرجة والخطرة في مسارها نحو
التقدم بنفسها ؛ عندما يستيقظ وينتظم الوعي الانساني على شكل هيئات ، كالدولة
التي تعكس هذا الشعور بالوعي ⁽¹⁾ .

يرى هيپوليت Hyppolite أن اهتمام هيقل في مطالعاته الخاصة بفلسفة
روسو ، دله على مفتاح الحرية ، وكذلك فكرة الارادة العامة ، التي ميزها روسو ،
عن ارادة الجميع ، الأولى تمثل المصلحة المشتركة ، كذلك تسعى الى تحقيق المصلحة
العامة الاجتماعية ، التي هي الغاية من الاجتماع البشرى ، أما الثانية فتتمثل في مجموع
الارادات الفردية ، التي تستجيب لتلبية أغراض المصلحة الخاصة . ⁽²⁾

بيد أن هيقل لا يتفق مطلقا مع فلسفة روسو ، سواء في مفهوم الارادة
العامة ، أى نظرية روسو لا تستجيب ولا تعبر عن أى غرض شخصي ، بينما هيقل
يبين في دروس فلسفة التاريخ للفرض الشخصي أن يجسم الارادة العامة ⁽³⁾ .

وسواء تعلق الأمر بمسألة الحرية ، ومفهومها ، باختلاف بينهما

(1) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ترجمة نؤاد كامل ، مؤسسة فرانكلين ،
القاهرة ، 1973 ، ص 321 .

(2) هيپوليت ، م . س . ص 27 .

(3) أنظر الفصل التالي ، ستجد شرحا وانبا عن هذه المسألة ص 116 .

على اثر ابتعاده عن شيلنق⁽¹⁾.

وكان سبب هذا الرفض مجرد اعتقاد لدى هيغل ، أن تلك الفلسفات التي تبناها صديقه ، لا بد أنها لا تتماشى مع فكره ؛ هكذا أظهر ما لا يرضي صديقه .

كما أصر سيرو على أن هيغل أخذ فكرة المحايثة عن سبينوزا ، وطبقها في جدليته ، أما الجوانب الأخرى من فلسفة سبينوزا ، فهي مرفوضة عنده ، بدعوى أنها مجرد فلسفة الجوهر وميتافيزيقا للفهم ، منهجها الرياضي لا يتلاءم إلا مع الكم المجرد⁽²⁾.

لقد عثرنا سابقا ، أن هيغل لم يكن كانطيا ، لأن معرفته بكتابات-هـ ليست واضحة لديه في عهده الأول ، أي كانت معرفته به ظلت سطحية .

غير أن لوسيان هير L. Herr يرى العكس ، أي عن طريق غير مباشر ، بمعنى تأثير الكانطية جاء من انتقال المذهب إلى فيخته ، وهذا الأخير نقاله إلى شيلنق ، ومنه إلى هيغل ، وبالفعل ((يجوز أن يكون تصور ترابط تلك المذاهب صحيحا في نظرية موجزة ، غير أنه من المؤكد ، أنه ليس صحيحا صحة تاريخية))⁽³⁾.

هكذا تكون فلسفته ذات مفاهيم مغايرة عن كل الفلسفات ما ذكرنا ، حيث أن مفهوم التاريخ الفلسفي يؤخذ لديه بمعنى مزدوج ، نجده من جهة يعني أن تكون دراسة التاريخ بطريقة تجريبية محضة ، لذلك دعما إلى إعادة بناء الأحداث الانسانية بطريقة تأملية ، كما نجده من جهة أخرى ، قد رفض أن يستمد التاريخ

— (1) سيرو ، هيغل والهيغلية ، ص 20 .

(2) ن ، م . ص 21

(3) شاتليه ، م . س ، ص 32 .

شاسع ، اذا كان روسو يراها في الانفلات من قيود القواعد الاجتماعية ، على أساس أن هذه القواعد تشكل عقبة أمام تفتح ونمو شخصية الفرد ؛ فسان هيقل يرى عكس ذلك ، ففي القواعد الاجتماعية وصرامتها ، يتم البناء الأمثل لتحقيق الحرية ، فهو الذى رأى في سطوة نابليون وغزوه للعالم ، أمرا جعله وشعبه يرقيان الى مستوى تمثيل الروح ، بينما رأى في المانيا المشتة ، أمرا جعل زعماءها ومختلف فئات الشعب الألماني ، تسير نحو الانحدار في سلم التطور نحو الحرية .

وقد حاول هيوليت أن لا يكون مندفعاً بأنفسه الزعيم الروحي للشعوة الفرنسية ، لاثبات أنه لا حرية إلا ما رآه الفرنسيون ، منهم روسو ، إذ وجدنا تعليقا يشير فيه الى الاختلاف بين فلسفة هيقل التاريخية ، التي تعتبر التاريخ ما هو الا حدوث الحرية ؛ وبين مفهوم الفلاسفة الفرنسيين⁽¹⁾ ؛ لكن برزت سمة أخرى ، من النزعات الفرنسية ، جعلته يمجّد ضمنا مفاهيم الفلاسفة الفرنسيين حينما حكم على مفهوم هيقل بأنه ميتافيزيقي .

وصفوة القول عن هذه المذاهب الفلسفية ، أنها لم تكن لديه الا كتبيبات ساهمت في توجيهه الى أهم النقاط الحساسة في مختلف مواضيع الفلسفة ومشكلاتها .

اذا لم يكن كانطيا أو فيختيا أو سبينوزيا بمعنى الكلمة ، لا ينبغي أن نوقف بحوثنا على اثبات رأى ودحض آخر أو بالعكس ، في علمنا أن أى شخص

(1) ن . م . ص 35 .

لا بد أن يتفاعل مع عصره ، ويعجب بالبعض دون الآخر ، وليس الاعجاب دليل التبعية ، لأننا نلاحظ أشخاصا يظهرون اعجابا بأشخاص أو بظواهر أو بأفكاره ، مع ذلك لا نجد هم على مثل اعجابهم ، ولا نستطيع أن نحصى جملة العوامل والظروف التي يلاقيها الشخص ، أو يكون هو نفسه صانعها .

— هيغل بين العقل والدين :

لكن هل سيفلت من التأثير العقائدي (الديني) ؟ تبين لنا مما سبق ، أن الجانب الديني كان ذا أهمية في اعداد ، وقد فتح له أبواب الحوار والجدل ، ولو بطريقة ضمنية ، على الرغم من الطريقة القسرية التي تستعمل في التربية الدينية . يرى بدوى أن هيغل تأثر بالعديد من آرائه بالنظرة الشرقية ، خاصة في تفسير وفهم العالم ، وهي تتمثل في وحدة الوجود ، التي ترد كسل شيء إلى الواحد ، ويتجلى في شتى المظاهر اللامتناهية .⁽¹⁾

لكن هيغل يبحث عن المظهر الأكثر معقولية ، إذا به وجد في شخص ابراهيم المثل الأعلى في تاريخ فتورة المفاهيم الفكرية ، حيث قام ابراهيم الخليل بأول فعل ، وهو الانفصال عن أسرته وشعبه ، وكان ذلك بمثابة تحطيم لصلات الحب ، هذا الفعل ليس سهلا بالنسبة لجميع الناس ، لأن في قطع مثل هذه الصلات ، ينجر عنه تفرق وتشتت ، ولكن ذلك لم يحدث لدى ابراهيم بل ألهمته ، وجعلته سيد نفسه ، مستقلا عن جميع معتقدات الناس السابقة .⁽²⁾

(1) عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، شلج 1 ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، 1965 ، ص 126 .

(2) هيغوليت ، م . س . ص 58 .

وقد استقى هيغل فكرة المصير من قصة حياة ابراهيم ، وعن طريق هذه
الفكرة تسربت التعاسة والشقاء الى فكره كله .

فسعى ابراهيم الى اقامة نمط جديد من الحياة ، رفض فيه الحب ، ورأى
أنه لم يعد ممكنا ، لذلك حاول توطيد العلاقة بالعالم على أساس التفكير ، أي أن الحب
يكون سابقا لكل تفكير ، وما يصنع وحدة الحياة ؛ كأنه يدعو الى الانفصال عن
الطبيعة والعودة الى الذات ، طبقا لقول هيغل : ((لم يكن ابراهيم يريد أن يحب)) .
(1)

هكذا أبدى هيغل إعجابا كبيرا بابراهيم ، وهو يقتحم بشجاعة سائدة
تصورات شعبه ، ومؤسساته ، التي لا تدفع نحو الرقي ، ونحو اكتشاف الحقيقة
المطلقة ؛ ومن الواضح في دروس فلسفة التاريخ ، أن هيغل لم يأخذ عن ابراهيم
فكرة المصير فحسب ، بل أخذ عنه أيضا فكرة الحرية ، أي حرية الفكر المستقل
عن كل تدبير سابق ، لا يتفق مع العقل .

هناك بعض الآراء الأخرى ، ترى وجود وجه شبه بين فكرة هيغل
((العقل يحكم العالم)) وبين فكرة العناية الالهية ، ويطلق عليها أحيانا تبرير
وجود الله في التاريخ ، أي لا يوجد تعارض بين قبول العناية الالهية ، وتفسير التاريخ
بطريقة مثلى .
(2)

بالفعل ، يكون الرأي سديدا ، طالما أن هيغل نفسه صرح بذلك ؛ فسي
قوله : ((...الحكمة الالهية ، أعني العقل ، هي نفسها شيء واحد في الجليل

(1) ن ، م . ص 59 .

(2) وولش ، م . س . ص 163 .

(1)
والضئيل من الأمور)).

ها هو يقرر دور العناية الالهية في توجيه سير حركة التاريخ ، وبما أنه لا ينكر دورها في توجيه كل ما يحدث في العالم ، ففي نفس الوقت ، جعلها تتفق مع مبدئه ؛ ومع طريقته في فهم التاريخ ، وتفسير حركة سيره ؛ لكسندون قيام ضرورة ملحة ، في حالة تبني العناية الالهية والايان بها ، من أجل تحقيقها ، لأن مسألة التحقيق ، متعلقة بالذى يحطمها في كيانه ، لذلك لا تتحقق الفكرة أو المبدأ ، إلا إذا كان هناك سعي وقصد لتحقيقها .

وهكذا ربط هيجل بين الفكرة أو المبدأ الذهني القائم في عالم الافكار ، وبين الحوادث التاريخية المجسدة واقعيا في الكون ، في نقطة التقاء مشتركة وهي الانسان ؛ فقيام الفكرة في ذهن الانسان ، في الوقت ذاته ستعبر الى العالم الواقعي في شكل حوادث ؛ وقد تكررت هذه القضية في أكثر من موضع في دروس فلسفة التاريخ ، في سياقات كثيرة أيضا ، باعتبارها وحدة لا تنفصم ، وبأينة لا تلتقي ؛ وفي الصورة الأخيرة ، حاول قدر المستطاع ايجاد الاختلاف بين المبدأين ، مثلما كان الاختلاف بين مطلب سقراط Socrate ، وبين مبدأ انكساقسوراس Anaxagore ، هذا المثل الذي ضربه ، كأنه يشير الى خطة العناية الالهية ، وهي تعني مبدئيا اختفاءها عتيا ، ولا ينبغي أن نرغب في الاطلاع عليها ، لأنها ليست جلية في الواقع ، إلا في حالات نادرة .

(1) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ج 1 ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة ، القاهرة ، ص 81 .

غير أن في رأي هيثل ، أنها ذات تدبير محدود جداً ، وهذا الحكم ، جاء نتيجة كونها تحقق وتشبع الرغبات الفردية ، بينما قصد هو في مبدئية دراسية التاريخ العالمي ، لجميع الشعوب والأمم من خلال مؤسسة الدولة .⁽¹⁾

وهكذا نلاحظ من كلامه ، أنه ليس على نهج العناية الالهية ، كما تعلمها في معهد اللاهوت ؛ ها هنا يتعارض مع علماء اللاهوت وفلاسفته ، وغير متأثر بهم ؛ حيث وصف نفسه ، بعدما ضرب المثال السابق ، أنه سقراط العصر الحديث ، فيما كان يرجوه سقراط من مبدأ انكساثوراس .

ومن الواضح أنه لم يأخذ بمبدأ العناية الالهية ، بل أخذ مبدأ انكساثوراس نفسه ، لأنه وجد لفظ العناية الالهية يستعمل أحيانا ، بمعنى أكثر خصوصية خاصة في المسيحية وهذا يتناقض مع ما يعنيه بالعقل في جوهره .

وعليه هاجم معاصريه ، الذين ينزعون في اللاهوت إلى المنطق الحسي ، تلك المنطق الذي يرد الله غير معروف ، وهو يجهل أنه يرد بهذا المنظور العقل الكلي غير معروف .⁽²⁾

اعترف هيثل بأن مبدأ ((العقل يحكم العالم)) أخذه عن انكساثوراس ، في قوله : ((ويقول أرسطو عن انكساثوراس أنه أول من قال بهذه الفكرة ، وأنه يظهر كرجل مترن بين قوم من السكارى)) .⁽³⁾

(1) ن . م ، ص 78 — 79 .

(2) H. Védrine. les Philosophies de L'Histoire, P.24.

(3) م . م ، ص 76 .

ثم أظهر هيكل مخالفته لأنكسافوراس، في عدم تطبيق المبدأ على الطبيعة، واعتماده في تفسيرها على مظاهر خارجية، مثل الهواء والماء الخ... دون العقل، فهو هنا على هدى مطلب سقراط، كما أشرنا سابقا، وقد انتبه إلى الفرق الكبير بين فكرة المبدأ، التي هي ذات مفاهيم مجردة، وبين الحقيقة التي تتجسد في تطبيقاتها العينية⁽¹⁾.

والغريب في أمر هيكل، أنه جمع جميع أشتات التناقضات، كما يبدو للوهلة الأولى، غير أن جهده منصب على الكشف عن الحقيقة، لذا يبدو في تقصيه، كأنه في تناقض أو عابت، ولكن شاتليه يرى عكس ذلك في قوله: ((إن هيكل ملكي أكثر من الملك، وميتافيزيقي أكثر من أفلاطون، ومنطقي أكثر من أرسطو، ومشغوف بالكلية أكثر من ديكرت ولا يبتئز، ومهتم بفضح الوهم أكثر مما فعل كانط في يوم من الأيام))⁽²⁾.

وصفة القول، تحدثنا إلى حد الآن عن أهم النقاط أو العوامل المشارية في دراسات خاصة بشخصية وفلسفة هيكل، لذلك نخلص إلى النتيجة التالية: يمد هيكل كباقي الفلاسفة، تأثير بفلسفات وأعجب برجال، لكنه استطاع أن يفلسف ما تعلمه، وما طرح أمامه من مشاكل اجتماعية أو عقائدية أو معرفية إنسانية وغير إنسانية؛ ولا يعني أبدا كل من اتجه وجهة معينة، أنه يتنسب إلى من سبقه في الزمن، ولكل فيلسوف عصره وجيله يعبر عنه، فلا بد أن تكون

(1) ن. م.، ص 77.

(2) شاتليه، م. س.، ص 86 - 87.

له وجهة نظر خاصة ، وإلا كيف يسمى بفيلسوف ؟ اذن ليس مجرد اتسام فلسفته بالمثالية ، يعني أنه على مدى مثالية أفلاطون أو كانط الخ . . . ، وما أن لكل واحد من هؤلاء وجهة نظره ، وقيمته ، فلهيكل وجهة نظره وقيمته .⁽¹⁾

3 - الواقع الاجتماعي السائد في عصره :

كانت الأحداث السياسية ، والاكتشافات العلمية وغيرهما ، التي سادت عصره ، ذات تأثير لم يخفيه هيغل نفسه ، ومن هذه الأحداث الثورة الفرنسية ، التي ساهمت بقسط كبير في إثارة أمم كثيرة ، لم تكن موحدة أو مشكلة ، وتعود نشأتها في ذلك العهد إليها ، كما تعود أيضا إلى النزعة القومية ، والرغبة في⁽²⁾ الاستقلال والوحدة الترابية ، لذلك يرى بعضهم أن القرن التاسع عشر قرن التاريخ ؛ وقد أخذ هيغل الثورة الفرنسية كنموذج ، بث بها الفكرة ، وأيقظ حس التفوق لدى العنصر الألماني .

كما كان قرن ازدهار الثورة الصناعية ، نظرا للتنمية الشاملة التي عرفت أوروبا آنذاك ، حيث توسع الاستثمار في مجال التقنية ، بالاضافة إلى الاكتشافات العظيمة في ميادين العلوم .⁽³⁾

كيف تمكن هيغل من متابعة المستجدات في الميدانين ؟ عرف عنه ، أنه يهتم كثيرا بقراءة الصحف ، ومتابعة الأحداث ؛ إذ نجد أكثر أعماله أنجزها

(1) كريسون وبريهيه ، م . س ، ص 28

2) Carlo Antoni, L'Historisme , tra. Alain dufoir , 1er éd, Librairie Droz , Genève 1963, P.113.

3) Ibid , P.113.

في مناسبات ، مثل دروسه في فلسفة التاريخ ، ألقاها ما بين 1822م - 1831م ، وسط أكبر انقلابات الأحداث السياسية ، ففي سنة 1822 أعلنت اليونان استقلالها ، في حين تندحر اسبانيا في أمريكا اللاتينية ، وأطيح بعرشها ؛ أضف الى ذلك ، حدث آخر لا يقل أهمية عن الأول ، ألا وهو انفجار انتفاضة الديسمبريين في سنة 1825 ، وأيضاً قيام دولا كروا برسم متراس ثورة 1830م ، وفي ميدان الفكر نجد في تلك الفترة دعوة سان سيمون Saint-Simon وأوين Owen الى عهد جديد⁽¹⁾.

ومن الجائز أن يكون هيثل قد عاش في عهد التاريخ ، وهذا العهد ألهمه طموحا ورغبة في تغيير وجه العالم ، تحت قيادة العقل ، لا العاطفة والذاتية الساذجة ، كما أن تلك الموجة التحررية التي عمت أوروبا ، ترجع أسبابها في الغالب الأعم الى نار الثورة الفرنسية ؛ حسبما يدعي الفرنسيون ، وأكثر ؛ لم يتوقف انتشارها على الساحة الأوروبية ، بل عمت واعتدت الى الساحة العالمية ، وأثرت فيه أيما تأثير ؛ غير أن المفكرين والمؤرخين ليسوا متفقين ، هناك من يراه ايجابيا ، على أساس أن تفوق العقل على الواقع مستوحي من تلك الثورة ، وهذه الفكرة ستساعدنا على اكتشاف خفايا الفلسفة الهيقلية في مواطن أخسرى⁽²⁾ ؛ وهناك من يراه سلبيا ، باعتبارها استهدفت مناطق حضرية مثل غزوات نابليون وغيره .

(1) فارودي ، فكر هيثل ، ص 53 .

(2) Herbert Marcuse , Raison et Revolution ; tra, Rabert Castel et Pierre-Henri Gouthier , éd .Ménuit, Paris 1968, P.56.

نود أن نشير الى مسألة انتشار الثورات في أوروبا في ذلك العهد،
أنها كانت تلقى مقاومات شديدة في أكثر الأحيان ، فبقايا الاقطاع يتربص
بالجمهورية الفرنسية ، الى ذلك الحين ، الذي اعتقد الكثير أن انتصارها
لا يتزعزع ؛ بالإضافة الى ظواهر كالتهب والعدوان أى الفوضى ، قد عمت أرجاء
أوربا ، بسبب طرح قضايا الحرية والقومية ؛ ففي فرنسا كانت قضية الأمة والحرية
تؤلفان فكرة واحدة لدى الشعب الفرنسي ومفكره ، إلا أن في ألمانيا ، لا توجد
مثل هذه الوحدة والتماسك ، لأن انتصار الحرية في نظر الألمان ، يؤدي الى
اضمحلال وزوال الأمة ، والعطية عكسية ، أى أن تحقيق وحدة القومية ، يؤدي الى
فناء الحرية (1).

ولا يخفى على أحد ، مدى سيطرة الثورة الفرنسية على المجالين
الأيديولوجي ، والسياسي ، كانت الحروب القائمة بين الجمهورية الفرنسية وبين
الأمراء الأوربيين من الناحية السياسية ، أمرا جعل هيقل يوجه اهتمامه الى
التفكير الجيد والمتمم للثورة الفرنسية ، وترتب عن هذه الحروب بالنسبة هيقل
نظرة أخرى ، وكذلك زيادة حدة الصراع داخل فرنسا نفسها عن الجوانب
الأيديولوجية ، فهذه الظروف والأحوال لم تسمح لتحقيق الأهداف السامية
والأعمال الخيرة (2).

إذا كانت الوضعية كذلك ، يمكن القول أن هيقل فيلسوف الثورة الفرنسية،

(1) م. س. ص 58 .

(2) ن. م. ص 57 .

لأنه أول فيلسوف ، وضع هدفا محددًا حاول الوصول إليه باستنباط الحقيقة من التحول التاريخي ، والتاريخ بدوره يتطور بواسطة وعي الإنسان لنفسه ، أي التطور الذي يأتي نتيجة أساس الحرية ؛ إلا أن الردة التي وقعت 1815 للشهورة الفرنسية ، لها بعض التأثير ، فيما يخص بحثه في سبيل جعل الفرضيات الميتافيزيقية ذات معنى ملموس .⁽¹⁾

مهما يكن ميله أحيانا في اتجاه معاكس للثورة الفرنسية ، فان تأثيرها عليه استمر في ملاحظته ، حتى كاد أن يضل عن المعقول ؛ هل يعقل لحال امرئ يهجم العدو على وطنه ويهدم له مدينته ، فيقوم مرحبا به ؟ ومثل هذا الصرّ خلق كثير في التاريخ ، منهم هيكل ، وإن كان هدفه وقصده يختلفان عن الآخرين في مراميهم .

إذ يرى هيكل في الغزو الفرنسي لألمانيا أن خيرا سيعم ، وحرية تنال ، ومجدا يسجل ، بالفعل ، هكذا فكر دون أن يخفي تفكيره بل دونه في مذكراته ، ثم أعاد ذكره ، بنوع من التمجيد والاعتزاز فيما بعد ، في دروس فلسفة التاريخ ؛ كأنه أصاب الحقيقة في ذلك اليوم الذي يتطلب منه ، أن يكون تفكيره وموقفه عكس ذلك تماما .

والجدير بالذكر ، أنه غمره الكبرياء في كل آماله ، على الرغم من تناقضاتها أحيانا ، من الناحية الظاهرية ، وقد عقد العزم أن يعمل شيئا في مدينة

(1) إدوارد كار ، ماهو التاريخ ؟ ، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل ، ط 2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1980 ، ص 156 .

بيننا Iéna ، لكن معركة 1806م بعثرت له طموحه ، حيث ضاع منه كسل شيء اثر احتراق المدينة ؛ وهو يدافع عن شيء واحد دون سواه ، ألا وهو مخطوط كتابه ((فينومينولوجية الروح)) الذي أنجزه تحت دوى المدافع ، كما سبق⁽¹⁾ أن ذكرنا .

وإذا كان لا شيء يحتاج للحماية والدفاع ، ماعدا هذا الكتاب ، نظرا لأهمية الحدث ، أى قدوم النعمة والحرية من هذا الفوز ، السذى يتفق معه محتوى الكتاب ، الذى يجب المحافظة عليه ، كما حافظ على الاستبشار بالرجل ، الذى يحمل روح العالم .

والغريب أنه لم يكتف غيظه ، قبل ذلك ، بعد اقتطاع أرض ألمانية ، في أعقاب مؤتمر اشتدات في ديسمبر 1797 ، وقد عبّر بأسى عميق عن نتائجه في قوله : ((ان قيادة الأمة العظيمة قد تركوا حقوق الانسانية الأكثر قداسة لازدراء وسخرية أعدائنا ، لا أعرف انتقاما في مستوى جريمتهم))⁽²⁾ .

هذا أهم اكتراث بقضايا الوطنية ، خاصة وأنه يتناقض اطلاقا مع موقفه من معركة بينا Iéna ، وما شاهده من عظمة ذلك الانتصار الفرنسي ، وهو مغمور الاعجاب برؤية ((روح العالم)) أو الانسان الكبير ، وهو يقطع شوارع المدينة على ظهر حصان⁽³⁾ .

(1) سيروودونددت ، هيفل ، ص 16

(2) قارودى ، فكر هيفل ، ص 58 .

(3) م . س ، ص 17 .

يبدو في نظر البعض أن هذا التناقض له أهمية بالغة في تطور فكره، بالإضافة الى التناقضات الأخرى، المذكورة سابقاً، مثل الجمع بين الكلي والفردي، وبين "لوشوس" الاغريق ولحظة الذاتية المسيحية⁽¹⁾.

ربما يبدو هذا الفهم، أي كثرة التناقضات والتأثرات المستنبطة سيئة، سواء المتعلقة بهيكل أو بغيره، لا يمكن أن ينال حظاً وافراً من التنوير دون تجربة واسعة، ومطالعات كثيرة، والتي تكون في مستوى ايقاظ الاستعدادات الفطرية، فالرجال العظام في الغالب، هم الذين تشكلهم وتحنكهم التجارب والأحداث، مثل هذه العظمة تكون أفضل، من التي تحصل بالوهم والتبعية المطلقة.

أما وهم البعض بأن هيكل لم يكن شيئاً، فهو ليس الألماني الوحيد، الذي أعجب بالثورة الفرنسية، واعتقد أنها ستحقق تحولاً في تاريخ العالم؛ بل راجت آراء قبله في ألمانيا بنفس التصور. وكذلك تمجيدُه للعقل، سبقه فلاسفة التنوير، واليونان في محاولة إخضاع الواقع للعقل.

وهناك من يرى أن عقلانية تشبه عقلانية لوك Locke وفولتير، بحيث فعل كما فعلوا في فحص انسياق الحكومات وفي رفض ما لا يتفق مع العقل⁽²⁾.

والواقع أن اهتمام هيكل بالسياسة والاجتماعيات عموماً، دفعه الى

(1) فارودي، فكر هيكل، ص 53

(2) جون لويس، مدخل الى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، ط 2، دار الحقيقة،

بيروت، 1973م، ص 197.

دراسة معمقة عن أحوال السلطة ، وخيرها وشرها ، كما ساعدته على فهم سنن الحياة ، وفي الأخير كشفت له عن سبل وغاية سير حركة التاريخ ؛ وكان تفاعله مع محيطه ذا أثر هام في فلسفته .

4 - خاتمة الفصل :

من المتفق عليه ، أن هيجل كان يتأمل فكره قبل اظهاره ، بخلاف صد يقه شلنق ، الذي لا يتردد في أن يجهر بمكتون فكره ؛ وفي مؤلفات هيجل يوجد ما يدحض كل وهم ، خاصة كتاب ((الفينومينولوجية)) حيث يعكس بصدق الأصول الحققة لفلسفته ، كذلك تأملاته الأولى ، التي تدور حول محور واحد ؛ أي التاريخ الانساني (1) .

لقد كان الهدف من ترشحه في اظهار أفكاره ، حسب تقديرنا ، تعود الى اعتماد طريقة التأمل ، طلبا لليقين ، وربما تكون هناك عوامل أخرى ، كالمعمل بالتدريج أي بناء مذهب لبشه بعد أخرى ، أو سبب عدم اقتناعه بالمعارف المحصل عليها في البداية ، أو لم يحن الوقت المناسب فقط .

من هنا نشأ السبب الرئيسي في ردّ فلسفته الى غيره ؛ ولا ينبغي اجمال ظروف حياته التي ساهمت في تعطيله ولو قليلا ، ويبدو أنه تغلب عليها بمقاومة صابرة ؛ لذلك جاءت اهتماماته الفلسفية مترابطة ومتسقة مع التاريخ ، ومع أحداث زمانه ؛ وبفضله اتضحت قضايا عديدة ، كانت مطروحة في عصره (2) .

(1) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ترجمة تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق 1974 ، ص 4 .

2) H.Marcuse, Raison et Revolution. Trad: Robert Castel et Pierre henri Gauthier , éd : Minuit , Paris 1968 . P370 .

وقد قيل عنه ، أنه صاحب مذهب ، غير أن نشأته وأسسها مختلف فيها ؛
ولكن الشيء الواضح لدى المذاهب كلها ، لا تنفست كالقطر ، إنما نشأ عبر مراحل ومن
زمن تستغرقه في الاعداد والبناء ، فمثل هذه الغاية العظيمة ، لا تنال بالصدفة
أو بالمجان ، بل عن طريق مشاق ، وعمل يمتد تدريجيا عبر شروط موضوعية سواء
في ذات الشخص أو في محيطه .

هكذا يكون مذهب هيكل ، قد نشأ أيضا ، من الامتداد التدريجي لحياته ؛
ان تعود بذور مذهبه الى مؤلفات الشباب ، ففيها المنطلقات الحاسمة ، لفكره
وأصالته ، وهذه المؤلفات ظهرت في توبنغن Tübingen ، وبين و فرانكفورت ، بالإضافة
الى علاقته بصديقه (1) .

ففي فرانكفورت مثلا ، قام بنشر رسائل الثوري السويسري جان جاك كار
Jean - Jacques Cart ، دون ذكر اسمه ، لأن هذه الرسائل تحمل في طياتها
أفكارا ثورية مناهضة للأوليغارشية المنتشرة بشكل واسع (2) .

ويبدو من اخفائه لاسمه على خوفه من الاشارات المتوقعة ؛ لكنه في
مواطن أخرى ، يجهر بأفكاره ويدافع عنها بشدة ، مثل نشره سنة 1801م بحثه
في ((مدار الكواكب)) حيث عارض فيه أفكار نيوتن Newton ، وبه حقيق
نجاحا ، سمح له دخول الجامعة كأستاذ محاضر ، وفي نفس السنة نشر بحثا آخر ،
تحت عنوان ((الفرق بين مذهبي فيخته وشيلنغ)) (3) .

(1) هيوليت ، م . س ، ص 11 .

(2) سيرو ودوندت ، هيكل ، ص 14 .

(3) ن . م ، ص 15 - 16 .

وقد جعل هذا البحث الأخير، الكثير يعتقد أنه يدافع عن صديقه ، وهذا
أشرفنا إليه سابقا ، لكن القدرة المعرفية لدى هيثل ، لو لم تكن في مستوى هضم
والمسام بالمذهبيين ، لما رضي بعمله صديقه نفسه ، أولا ، وثانيا ، لما تمكن من
المقارنة ، أما دفاعه عنه ، فلا يدل على التبعية ، وهو لا يتعدى تفضيل فكر
صديقه منطقيا ، دون تدخل اعتبارات أخرى مؤثرة في اختياره ؛ فرأيه في الموضوع
فوق كل التأويلات المنتشرة في عهده أو بعده ، بمعنى ليس هذا لصديقه ،
ولادافعا عنه ، وإنما تصورات واستنتاجاته فرضت عليه هذا الموقف كما هو ،
دون غيره ؛ أما تغيير موقفه بعدئذ ، فربما يعود إلى استكانة أو جمود فكر
صديقه ، بخلاف ما توصل إليه بنفسه ، واعتبارا لما يتضمنه فكره من الحيوية
والتدفق .

الباب الثاني

تحليل مفهوم فلسفة التاريخ الهيجلية

الفصل الرابع

تصور هيجل للتاريخ

((ان فلسفة هيجل ليست إنشاء
قبليا إلا في الظاهر، إنما في
الحقيقة فلسفة للتاريخ العام،
بل ملحة تاريخية منطقية عقلية)) .
أندري كريسون

من الملاحظ أن هيثل قبل أن يتناول فلسفة التاريخ ، صنف مادة التاريخ
أولا ، ثم انتقل الى ربطها بالفلسفة ثانيا ، بقصد انشاء فلسفة للتاريخ ، باعتبارها
نتيجة أو مركب لتاريخين ، ظهرها عبر مراحل التطور العقلي .

فالتاريخ في الحالة الأولى يعد فكرا وموضوعا للبحث ، أما الحالة الثانية،
فهي النظر الذي تختص به الفلسفة ، التي عدها فكرا ثانيا ، أى أن الفلسفة تأتي
بعد انتشار الحياة ، وانجاز العمل الانساني في مجالات مختلفة ، سواء السلوك
الاجتماعي ، أو الصنائع الخ أضاف أيضا قيام تصورات تمثل عالم الأفكار ، ثم
ظهور صيغ عملية لها ، في شكل أنظمة سياسية واقتصادية أو فكر اخلاقي أو ديني ؛
كل هذه تمثل تفكيرا ؛ لكن هذا التفكير في نظر هيثل وضع في الدرجة الدنيا من
التفكير الفلسفي ، الذي ينبغي أن يتدخل في توجيه الفكر السابق⁽¹⁾ .

وعند هيثل لا تتعامل الفلسفة مع الجزئيات ، الا اذا دخلت هذه
الجزئيات في نسق كلي ؛ أى في سلسلة من العلاقات ، التي تؤدي في النتيجة
النهائية الى تكوين نسق أو نظام ما ؛ لأن الفلسفة تدرس ((الكل)) سواء ما تعلق
بعالم الأشياء أو بعالم الأفكار ، فالفلسفة لا تتحدث عن القلم مثلا ، اذا لم
يتحول الى فكرة مجردة ، ونفس الشيء يقال عن التصورات الذهنية ، ما لم تنتقل
الى أفكار كلية وشاملة ، وفي هذه الحالة فقط ، يمكننا الحديث عن موضوع
الفلسفة ، الذي هو الفكر .

(1) هيثل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، ط1 ، دار التنوير،
بيروت 1983 ، ص 18 .

وبما أن الفلسفة نفسها فكر ، فهي وموضوعها شيء واحد ، حسبما يبدو الأمر للوهلة الأولى ؛ وبالفعل هي كذلك في مفهوم هيكل ، بمعنى أن الفلسفة فكر انعكاسي أو هي فكر الفكر ، والفرق واضح هنا ، من حيث أن الفلسفة فكر مسن الدرجة الثانية ، وموضوعها فكر من الدرجة الأولى⁽¹⁾ .

أما موضوع التاريخ ، فهو متشعب ، وله أشكال متعددة ، غير أنها تؤدي الى غرض واحد ، هو تكوين تاريخ الفكر ، وما عمل الانسان عند هيكل الا فكره ، أي أن الأعمال ليست سوى نتيجة للنشاط الفكري ، والتدبير العقلي .

ويترتب عما سبق ، أننا لانستطيع في حال من الأحوال أن نعزل الفكر عن العمل ، أو العمل عن الفكر ، لأن عملية الفصل تظل تجريدية واعتباطية ، وتتناقض مع طبيعة الانسان والمؤرخ مثلاً ، وهو يدرس كفيات وأسباب الأحداث في ماضي الانسانية ، سيسيئ الفهم للأسباب الحقيقية ، التي تتوقف عليها في حدوثها ، اذا لم يأخذ بعين الاعتبار ، ما فكر فيه الانسان فرداً أو مجتمعا ؛ وهذا الذي دفع هيكل أن يجعل مهمة المؤرخ البحث في تفكير الناس ، لا في أفعالهم⁽²⁾ .

وكان اعتقاده بضرورة شمولية الفكر أمراً مسلماً به ، وليس في حاجة الى اثبات ، لأنه جوهر في الانسان ، ومن العناصر الأساسية في ماهيته ؛ التي تتطلب على امتداد العصور ، بطريقة جدلية ؛ واعتباراً لهذه الضرورة العقلية ، لاشيء خارج العقل ، بمعنى يوجد أو يتطلب ، أو تقوم له قائمة ، ما لم يكن بدافع من العقل .

(1) ن . م . ، ن . ص

(2) كولنقوود ، م . س ، ص 213 .

أو مؤسساً عليه ؛ وفي هذا الصدد ، قال أحدهم على لسان هيجل : ((ما من شيء في هذا العالم خارج متناول عقل الانسان))⁽¹⁾ .

(2)
وقيل أيضاً أن ((عالم الانسان عمل الانسان)) ، وباعتبار القولين مقدمات لقياس ، فتكون النتيجة ما من شيء من عمل الانسان غير خاضع لعقله .

أما مسألة علاقة الفكر بالتاريخ ، فيبدو الفكر تابعا في ميدان التاريخ ؛ بالنسبة لما هو معطى ، أي الحقائق الواقعية ، أما الفلسفة ، فتنتهي الى عالم الفكر ، لذا نجد ما تنتج نفسها بنفسها ، وتكون في أغلب الأحيان غير معبرة ، ولا دالة عن الواقع الفعلي⁽³⁾ .

في الحق ، أن هيجل بذل جهدا ضخما في سبيل بيان الترابط بين الطبيعة ، أي عالم المادة ، وبين العالم السيكولوجي للانسان ؛ وعلى غرار استنتاجاته فيما يتعلق بهذا الترابط ، قسم التاريخ الى مراحل ، ودرجات متعاقبة ، فوق النظام الطبيعي ، ومضمون العالم البشري وكذلك وفق نسق المقولات المنطقية ، ويكون مؤسساً للعقلانية الواقعية هنا ، في نظريته في المعرفة⁽⁴⁾ .

وللمزيد من التوضيح ، فإن هيجل استطاع توضيح وتفسير قضايا العالم والسلطة والحرية الخ . . . بمقولتين أساسيتين ، وردتا في كتاب : ((فينومينولوجية الروح)) وهما : أ - لاشيء في العالم يمكن أن لا يدرك بالعقل .

(1) ثارودي ، فكر هيجل ، ص 141 .

(2) ن . م ، ن . ص

(3) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 71 .

(4) هوركهaimer ، م . س ، ص 97 .

ب — ما الانسان وعالمه الا ما يفعله .

ثم أضاف مقولتين أخريين ، وبهما استطاع تفسير ما الانسان ؟ وما يفعله ؟ بحيث تتفقان مع السابقتين ، وهما الاستلاب ، الذي يتضمن جملة المؤسسات السياسية والاقتصادية والثقافية ، وعلى رأسها الدولة ، أما المقولة الثانية ، فهي حرية الانسان المناقضة والمقاومة لمقولة الاستلاب⁽¹⁾ .

والملاحظ أن تصنيف هيثل يخضع لمراحل تطور التاريخ نفسه ، إذ يسرى أن المرحلة الأولى منه ، ما هي الامجرد تدوين للحوادث التاريخية ، بقواعد أو معايير ذاتية ، ثم تليها المرحلة الثانية ، التي مال فيها الانسان الى اكتشاف العبر واستنباط نماذج للاقتداء ، ثم بعد ذلك تأتي المرحلة الثالثة ، التي تتم بالنقد ، وفيها بذل جهد معتبر ، غايته سامية عن غايات المراحل السابقة ، وهي تصفية التاريخ من الزيف والشوائب والكذب وأخيراً تأتي المرحلة الرابعة ، التي يصل فيها العقل الى هدفه ، وقد سمي هذه المرحلة بالتاريخ الفلسفي أو العالمي أحياناً أخرى .

وتعتبر طبيعة المرحلة الرابعة غامضة ، كما أقر هيثل نفسه ، إلا أنه هو الممكن فقط ، فيما أن فلسفة التاريخ عنده ، لا تعني التاريخ بالمعنى الذي هو عليه في المرحلة الأولى أو الثانية أو الثالثة ، بقدر ما تعني عنده دراسة التاريخ من خلال الفكر وحده ، فعدّها مرحلة قصوى في سلم التطور الحضاري والعقلي للأمم المتعاقبة ، ففيها تنزول كل الأحلام والأساطير ، حيث يتطابق فيها

(1) ثارودي ، فكر هيثل ، ص 141 .

العقل والواقع (1).

1 - أنواع التاريخ :

ولم يقل قدرة عجيبة في الحديث عن ضرورة المنهج الجدلي وتطبيقه ، سواءً على الطبيعة أو العقل أو التاريخ ، ففي تصنيفه لمادة التاريخ وتطوره وأحواله ؛ نستشف التزامه بالجدل منذ البداية ، انطلاقاً من تصنيفه العام للتاريخ ، الذي تقسيم وترتيب قضاياها الجزئية ، والجزئية جداً ؛ وعليه نجد ثلاثة أنواع أو أقسام للتاريخ وهي :

أ - التاريخ الأصلي .

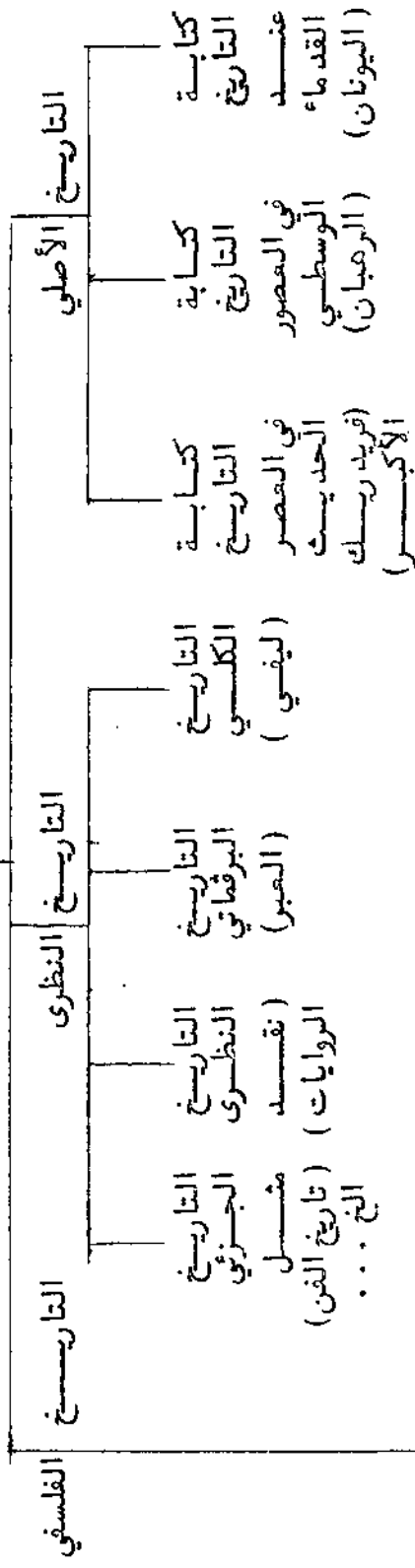
ب - التاريخ النظري .

ج - للتاريخ الفلسفي .

ثم قسم كل نوع الى فروع ، منها ما بناه على أساس زمني ، ومنها ما أقامه على أساس منطقي ، أنظر المخطط التالي :

(1) هيكل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 60 .

التساريف



- 101 -

التاريخ الفلسفي أو التساؤل عن العالم والوجود

تاريخ من

خلال الفكر

العقل

السروح (1)

الأرض

الصورة الدينية (تدبير الهي)

الصورة الفلسفية (الأسباب المادية)

الفلسفة التاريخية

الفلسفة

الفكر في التاريخ

(1) أنظر المخطط الثاني في الفصل الخامس ص : 165

١ - التاريخ الأصلي :

يعني بهذا النوع من التاريخ ، تلك الأحداث وأعمال الرجال ، والأحوال الاجتماعية ، أى السياسية والاقتصادية والثقافية ، التي يصفها المؤرخ كما شاهدها ، وعاشها ، وربما ساهم في أحداثها ؛ غير أن هذا المنهج الوصفي المباشر ، أو استبطان هوية الأحداث ، لا يمكن اعتباره سليماً ، لأنه لا يتجرد فيه ، من يستعمله إذ تتدخل العوامل الذاتية والأوهام ، كما يضيف على الموضوع الذى يدرس الخرافات والأقاصيص الخيالية ، باعتبار المؤرخ مندمج مع الأحداث ، وما يتناوله يتعلق بجملة التراث الشعبي .

ويستبعد هيكل أن يكون هذا النموذج من التاريخ مصدراً للوعى واستيقاظ العقل ، بينما التاريخ في نظره ، هو دراسة الشعوب الواعية ؛ وأن هذا الوعي نفسه ، لا ينبغي أن يتجه إلى الماضي فقط أو المستقبل وحده ؛ بل (1) الشعوب الواعية ، من تنظر إلى ما كانت عليه ، وإلى ما ستكون عليه معا .

أما اختلاف قواعد الكتابة من عصر لآخر ، فيعزو ذلك هيكل إلى العلاقة القائمة بين المؤرخ الأصلي والمادة التاريخية ، ويرى أن هذه العلاقة ذات أنماط متباينة ، حصرها في ثلاثة اتجاهات ، وقد اعتمد في تصنيفها على التسلسل التاريخي ، كمبدأ عام ؛ بالإضافة إلى الاستعانة بمبادئ منهجية الجدلي ؛ لكي يظهر جانباً من التطور في التاريخ ، وبذلك يلزم الانتقال من النوع الأول ، إلى النوع الثاني ، وبنفس الطريقة يلزم النوع الثالث ، وكذا فروع كل نوع

(1) ن . م ، ص 59 .

وأجزائها أخضعها للثلاثية الجدلية .

وتتمثل الأنماط أو الفروع الثلاثة للتاريخ الأصلي ، في :

1- كتابة التاريخ عند القدماء :

ومن هؤلاء المؤرخين الأصليين ، الذين تعرض، لذكرهم ، أمثال ، هيرودوت Herodotus الملقب بأبي التاريخ ، وهو مؤرخ يوناني ولد (484 - 424 ق م) ، غير أن تاريخ ميلاده مختلف فيه قليلا ، إذ يذكر توينبني في كتابه : (الفكر التاريخ عند الاغريق) أنه ولد (495 توفي 425 ق م) .

وثوكيديدس Thucydides مؤرخ يوناني (465 - 400 ق م) ، بينما يرى توينبني تاريخا آخر ، هو (460 - 395 ق م) .

وجوشارديني Guicciardini مؤرخ ايطالي (1483 - 1540) .
يمثل هؤلاء حسب هيجل ، في أعمالهم المؤرخين الأصليين ، باعتبار طريقتهم تقسم على سرد الروايات التاريخية بأسلوب ملئ بالاستجابات للبيئة والمحيط المعام ، الذي عاشوا فيه ؛ وهناك صعوبة في قراءة أعمالهم ، فلا يكاد القارئ يميز بين قصة حياة الراوى أو المؤرخ ، والوقائع التاريخية ؛ لأن المادة التاريخية ، هي نفسها المادة التي شكلت المؤرخ ؛ لذلك سماه هيجل بالأصلي .

وقد عبّر هيجل بدقة وشمولية حين قال عن هؤلاء ، أن ((روح الكاتب هي نفسها روح الأحداث التي يرويها ، فهو يصف مشاهد شارك هو نفسه فيها)) (1) .

(1) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ط 2 ، 1981 م ، ص 65 .

وطابع هذا التاريخ يتمثل في الزمن القصير ، والأشكال الفردية ، وهو لا يتعدى إلى التأملات النظرية ، نظرا لشدة ارتباط الراوي أو المؤرخ بالواقع ، وما يقدمه عبارة (1) عن نسخة طبق الأصل ، لعادات وتقاليد المجتمع العقلية والخلقية والعقائدية .

وقد دعا هيجل إلى عدم التمسك ، ومنع الثقة في هؤلاء المؤرخين ، ماعدا القليل جدا ، ممن يمكن الاستفادة منهم ؛ فإذا أردنا الوقوف على حياة أمة من الأمم ، يساعدنا أولئك ، بأخذ قسط من الثقافة بواسطتهم عنها ، بل أكثر من ذلك سنحصل على المتعة الحقة ، ومن بينهم هيروdot (2) .

ربما يتساءل القارئ ، لماذا ارتبط القدماء عامة واليونان خاصة بهذا النمط التاريخي الواقعي ؟ فلم يرغب عن ذهن هيجل هذا السؤال ، إذ نجد الجواب عنه في أكثر من موضع ، وقال : أن هؤلاء قد مارسوا أعمالا ونشاطات في حياتهم ، جعلتهم يتميزون بهذا النمط التاريخي ، باعتبارهم كانوا قادة كبارا ، أو رجال دولة ، أي كما يقال حاليا إمارات سامية في الدولة .

ووجدنا وولش يوافق هيجل في الرأي ، ويرى أن المؤرخ يتناول في رواياته أو كتاباته الحياة اليومية ، وهو يرغب في تحديد الوقائع بدقة متناهية ، لكنه يجهل أن في عمله هذا ، يضيء أشياء لا تمت بصلة للوقائع نفسها ، لا للتاريخ فحسب ، وذلك بما يدخله من تنميق وتزييق للوقائع ، وفق اهتماماته وأغراضه .

(1) ن . م ، ص 66 .

(2) ن . م ، ص .

(3) ن . م ، ص .

لقد استحسن هيقل هذا النمط من التاريخ ، بما يدخله من متعة في النفس ؛ لكن هذه المتعة غير كافية وليست هدفا من أهداف التاريخ ، والا تعرض التاريخ كله للزيف والتحريف ، قصد الامتاع والمؤانسة ، مثلما هو الحال في قصص ألف ليلة وليلة ، وبالتالي يختلط علينا الحق والحقيقة من التاريخ ، بهذا الامتزاج بين الحقيقة الموضوعية على الأقل في مجال التاريخ الانساني وبين الخيال .

(2) كتابة التاريخ في العصور الوسطى :

وجدنا هيقل اكتفى بالتعبير عن هذه المرحلة بأربعة أسطر فقط ، وهي :
(أما في العصور الوسطى غلبوا استثنينا الأساقفة Bishops الذين كانوا يحتلون مركز العالم السياسي ذاته ، لوجدنا أن الرهبان Monks احتكروا هذا اللسان من الكتابة التاريخية بوصفهم كتاب حوليات سان جين ، كما نجد أنهم كانوا منعزلين عن الحياة السياسية بقدر ما كان المؤرخون القدامى مرتبطين بها)⁽¹⁾

ولم يكن راغباً في خوض الحديث مطولا عنها ، لأنه اعتبر كتابات أهل القرون الوسطى موقوفة على الرهبان ، الذين اتسمت كتاباتهم بالحوليات .

أما وصفهم بالسذاجة فليبعدهم وانعزالهم عن الحياة الواقعية للناس ، لذلك جاءت كتاباتهم عكس القدامى ، الذين أفرطوا في الالتصاق بالواقع ؛ بينما الرهبان أفرطوا في الابتعاد عنه ، واتخذوا العزلة منهجا لحياتهم ، وغالوا فيها ؛ لكنه استثنى الأساقفة الذين شغلوا أنفسهم بالحياة السياسية ، وهذه الوظيفة

(1) ن . م ، ن . ص

جعلتهم على اتصال واحتكاك بالواقع ، الذي يعيشه الناس ؛ ومن الواضح أن المشتغل بأمور وأحوال الناس ، لا ينبغي أن يعتمد عنهم ويجهل ظروفهم ، في شتى الميادين ، لذا قال هيفل ، أن كتاباتهم شبيهة بكتابات الأقدمين ، لا الرهبان .

(3) كتابة التاريخ في العصور الحديثة :

لقد استهل هيفل حديثه عن هذه المرحلة من كتابة التاريخ ، بملاحظة عن العصور الحديثة بأنها تتميز بالثقافة الواسعة والشاملة ، مما ساعد على تحويل المادة التاريخية — الأحداث — الى نماذج تاريخية .

وهذه المرحلة تعكس لنا في مجال التاريخ روايات بسيطة وواضحة ، بخلاف العصور السابقة لها ؛ وقد ميز على الخصوص الوقائع العسكرية عن باقي الأحداث التاريخية ، لأنها تتسم بصيغ النوادر ، مثل مذكرات الشخصيات الفرنسية ، الذين اكتسبوا شهرة واسعة في هذا اللون من الكتابة التاريخية ، وما شابه ذلك في روايات قيصر .

أما في ألمانيا ، فانه قد لاحظ أن مثل هذه الأعمال غير موجودة ، وغير معمول بها ، ماعدا كتاب فريدريك الأكبر (تاريخ عصرى) ، فهو حالة استثنائية ، لكنه مع ذلك كتاب جدير بالتقدير في نظره ، لأنه يحتوي على معرفة واسعة عن العالم .

وخلاصة القول عن التاريخ الأصلي ، أن هيفل اهتم فقط بالمؤرخين اليونانيين والرومانيين ، ثم أخيرا بالأوروبيين ، دون التطرق لمشاهير كتاب التاريخ وفلاسفة التاريخ لدى الأمم الأخرى ؛ وهذه الملاحظة تحتاج الى وثقة فعلا ،

لأن التاريخ لم يعتن به اليونان والثقافة المسيحية فحسب ، بل نقرأ في تاريخ الأمم الشرقية ثقافة واسعة ، لا بد أنها صيغت في روايات ومخطوطات ، على غرار ما فعل اليونان وغيرهم ؛ ونخص بالذكر الثقافة الإسلامية التي ازدهرت فيها أسباب المعاش ، والعلم والفنون ، ومنها علم التاريخ ؛ وسنتطرق لهذه القضية في الفصل الذي خصصناه لنقد هيكل .

ب - التاريخ النظري :

يتميز هذا النوع عن الأول ، بتجاوز المؤرخ لحدود عصره ، لكونه يوجه بحثه نحو غاية أسمى ، مما نجد لدى المؤرخ الأصلي ؛ وهي الوصول الى رؤية لكل التاريخ الخاص بشعب أو أمة ما ، لكن بشكل مختصر ، بالنسبة للتاريخ الكلي ؛ لذلك تكون مهمة المؤرخ متمثلة في المعالجة للمادة التاريخية ؛ من هنا يؤثر في الحوادث ، بما يضيفه بروحه الخاصة ، على المادة التاريخية ، لأنه يفسرها بردها الى دوافع وبواعث وفق الأهداف التي يحددها ، والتي يرغب في الوصول اليها ، أو بردها الى نتائج الأعمال والأحداث التي يصفها ، تحت تأثير الدوافع التي أدت به الى استعمال شكل معين للرواية ⁽¹⁾ .

هكذا انتهى هيكل الى نتيجة ، يرى فيها أن الطريقة النظرية في كتابة التاريخ ذات أوجه عديدة ، لهذا صنفها حسب طبيعتها الى أربعة أقسام ، هي :

1 - تاريخ العالم أو تاريخ أمة ما :

كما قلنا قبل حين ، أن المؤرخ يعالج المادة التاريخية بروحه الخاصة ،

(1) ن . م ، ص 67 .

التي ربما تختلف كل الاختلاف عن روح مضمون تلك المادة المراد بحثها ؛ لذا يرى أن هذه الدراسة النظرية تحتاج الى مهارة فائقة ، لكي تؤدي الفرض المطلوب ، وتكون خالية من كل الشوائب والعيوب ؛ كحالة المؤرخ الذي يضفي ميوله وتصوراتـه وقيمه على الوقائع التاريخية ، وهو الأمر الذي لا يمكن استبعاده لدى المؤرخين ، حسب هيكل ؛ كونهم لا يعتمدون على الطرق العلمية في التفسير ؛ وقد ضرب عدة أمثلة ، بما يجري عند المؤرخين الأوروبيين ؛ ففي ألمانيا ، لاحظ أن كل مؤرخ يحدد لنفسه منهجا خاصا للكتابة ، وهم يبذلون جهودا مضنية في سبيل اكتشاف الكيفية التي ينبغي كتابة التاريخ بها ؛ كما تمتلكهم قوة التأليف لوجهة النظر الخاصة (1) .

أما الفرنسيون والأنغليز ، فانهم يراعون مبادئ عامة في كتاباتهم ، أي صيفا وقوالب يمكن أن تصلح لأي عصر أو شعب ، لذلك جاءت وجهة نظرهم فسي كتابة التاريخ متسمة بالثقافة العالمية أو القومية (2) .

غير أن هيكل يشبه هذا اللون من الكتابة التاريخية ، بالتاريخ الأصلي ، ولا خلاف كبير بين عرض المؤرخ لأخبار شعب ما أو بلدا ، حسب ثقافته وميوله ، وبين سرد الأخبار والروايات في التاريخ الأصلي ، كشاهد عيان .

لقد ضرب عدة أمثلة ، بمؤرخين كتبوا عن أمم أو عصور بعيدة عنهم ، كليفي Livy (مؤرخ روماني 59 ق م — 17 م) ، وديدور الصقلي (مؤرخ يوناني ، أواخر القرن الأول قبل الميلاد) ، ومولر J.V. Muller (مؤرخ سويسري ،

(1) ن . م . ، ص 68

(2) ن . م . ، ص 6

1752 - 1809م) ؛ فان كتابات هؤلاء عدها حية ، لأنها تنقل القارئ الى عصور ربما بعيدة جدا ، بطريقة شاهد عيان ، لذلك انتقدها ، لكون وصف المعارك ، جاء كأنه من شاهد عيان ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لاحظ أن الأوصاف في الغالب الأعم ، تخضع لصيغ وعبارات ، يمكن أن توصف بها ، أية معركة في أى عصر من العصور (1) !

وهذا الاتجاه في كتابة التاريخ يهدف الى تغطية شاملة للفترة الزمنية المحددة للبحث ، أو لامة من الأسم ، لكن هذه التغطية ، لا بد لها اذا ما أرادت التوفيق أن تتعرض لكل ما هو فردى ، مثلما هو الحال في التاريخ الأصلي ، لكي تعبر بدقة عن روح العصر الذى تؤرخ له ؛ ثم يسمى بعدئذ المؤرخ الى الربط بين تلك الفرديات لكي يكون سياقا تاريخيا للعصر ؛ من هنا يمكن أن تكون نزعة المؤرخ تجريدية وتعميمية ، عندما يكون ذلك السياق ، الذى يتفرع فيه عن كسب القضايا والسماث الفردية ، قصد التمسك بما هو عام في نظره ، باعتبار بعض القضايا الفردية ليست ذات أهمية ، أو يجهل دورها في الأحداث التاريخية ؛ لهذا أوجب هيكل الترفع عنها دون اهتمالها طبعاً ، حتى لا تكون معركة أو انتصار ما الخ... خاصاً ، بل المطلوب التعبير عنها بكلمات وجيزة في سياق عام (2)

2 - التاريخ البرقمانسي (العملي) :

يرى هيكل أن هذا القسم من التاريخ النظرى ، عبارة عن تجريد الماضى

(1) ن . م . ، ص 68 - 69 .

(2) ن . م . ، ص 69 .

في قالب الخاضر ، فالمؤرخ البرقراطي يضع نصب عينيه هدفا ، ألا وهو اخراج الواقعة التاريخية من مقولة الزمن الماضي الى مقولة الزمن الحاضر ، وقال أيضا ، أن النزعة البرقراطية تقوم فعلا بنقل الماضي الميت الى حالة الحياة الممثلة في الحاضر .

وقد يتساءل المرء عن هذه العملية المحيية ، كيف يجعل المؤرخ الماضي حاضرا ، والميت حيا ؟ ففي نظر هيجل ، هذه القدرة موقوفة على روح الكاتب أو المؤرخ ، ولكي نفهم أكثر هذه الكيفية ، ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار " التأملات النظرية الأخلاقية " أي جملة المعايير الأخلاقية التي يمكن استخلاصها من الوقائع المدروسة . أما دواعي هذه الاستنتاجات التي يقوم بها المؤرخ في معالجته للتاريخ ، فهي من باب الافادة ، في تهذيب النفس ، وتربية الأطفال على القدوات ، وتعويدهم على الفضائل ، ودفعهم الى الأعمال الجليلة ، والبطولة والمراحمي البعيدة .

وأما الجانب الذي تقل أو تنعدم فيه الافادة ، فيراه هيجل في مصير الشعوب والأمم على الخصوص ؛ ومن المسلم به يقينا عنده ، أن الحكام أو الساسة ، والشعوب والأمم بصفة عامة ، تتملكهم رغبة في اكتساب الخبرة من تجارب الرجال والأمم ، بل من جملة التاريخ عامة ؛ إلا أنهم لم يستفيدوا شيئا منه ، بدليل أنهم لم يفعلوا شيئا على أساس التاريخ ؛ على الرغم من اعترافه ، بأن ظروف كل عصر تختلف أحيانا كلية عن العصور الأخرى ، مما لا يسمح بالاعتداء أو الاستفادة العطفية ، مع ذلك يظل التاريخ نفسه يقدم أشياء من الضرورة أخذها والاستفادة منها ، وأشياء أخرى خاصة بذلك العصر ، ولا علاقة لها بغير ذلك الزمان .

..... بالاضافة الى ذلك تراكم الأحداث ، وعدم قابليتها في الحاضر للمعالجة

بأسس منهجية الماضي ونماذجيه ، الأمر الذي صعب الاستفادة عمليا من التاريخ ، وقد ضرب هيكل عدة أمثلة ، فيما يخص كيفية الاستفادة ، وما يمكن أن يفيد ؛ فالشورى الفرنسية أخذت عدة أساليب من التاريخ اليوناني الروماني ، وكما اعتبر المؤرخ مولر Muller أشهر مؤرخ برقماتي ، لتبنيها القيم الأخلاقية في كتبه ، والتي قصد فيها تثقيف وتهذيب الأمراء ، بل الشعوب والحكومات أيضا (1).

لكن في مواطن أخرى ، فضل أعمال مونتسكيو Montesquieu على أعمال مولر ، فالأول خير ممثل للتاريخ النظري ، لأن نظريته لها طابع الشمولية والدقة ، زيادة عن ذلك ، فلا اعتقاد صام ، ولا معيار ثابت قيد به علاقات الحوادث التاريخية ، بل ترك المسألة حرة ، أى في استطاعة تاريخ نظري ما إلفاء تاريخ نظري آخر ، وهذا يرجع الى مرونة المادة التاريخية ، حيث لها قابلية المعالجة والتأويل والترتيب قدر طاقة المؤرخ ، وقدرته على المعالجة والتأويل ، فيما يراه أصح أو البق .

وعلى العموم ، فقد سمحت هذه المرونة في المادة التاريخية ، لجميع المؤرخين أو الناس أيضا أن يخوضوا ميدان التاريخ ، دون شعور بحرج ، فيما اذا كانوا مؤهلين أو جديرين به أم هم يقدمون على أمر ليس في استطاعتهم الولوج فيه ؛ والجدير بالذكر أن هذه الفكرة ، وهذا اللون من التاريخ النظري ، هو الذي استهل به ابن خلدون حديثه في المقدمة عن التاريخ ، فقال : أنه العلم الوحيد تقريبا ، الذي يتساوى في فهمه العلماء والجهال .

(1) ن . م ، ص 70 - 71 .

بيد أن هيفل ختم حديثه ، بنقد خفيف ، إذ قال : أنه يسبب الملل لدى القراء أو المستمعين ، ولا يفيدهم الا فيما يوفره من مادة تاريخية ، ربما تفيد مستقبلا ، وقام أيضا بموازنة بين أعمال الألمان ، الذين اكتفوا بجمع المادة من هذا التاريخ ، دون تجاوزها الى استنباط الحكم للحاضر أو للمستقبل ، وبين الفرنسيين ، الذين كثيرا ما يعمدون الى اجراء المقارنات وخاصة بين تجارب الرجال والأأم في الماضي وبين أحوالهم ومستجدات الحاضر عندهم ، قصد استنباط حياة جديدة (1) .

3- التاريخ النقدي :

فضل هيفل تسميته بتاريخ التاريخ ، ويقوم هذا القسم من التاريخ النظري على نقد وفحص مادة التاريخ أو الرواية قبل تقديمها للقراء ، أي الجمهور ، فالدراسة النقدية تبحث عموما عن حقيقة الوقائع التاريخية ، وكذلك اكتشاف الجانب العقلي فيها ، كما تهدف أيضا الى التفرقة بين ما هو كائن ، وبين ما ينبغي أن يكون ، أو في احتماله وامكانه أن يكون ولم يكن .

أما ممارسة مثل هذه الدراسات التاريخية النقدية ، فيرى هيفل أنها منتشرة لدى الألمان أكثر من غيرهم ، ولكن عملية النقد تتطلب مميزات خاصة ، مثل حدة الذكاء عند المؤرخ أو الكاتب ، لكي يتمكن من استخلاص قضايا أو أمور لم تكن موجودة أو مقيدة في الوثائق ، وليست بارزة من خلال الآثار ؛ على الرغم من اعتراجه بالأعمال الكثيفة التي قام بها الفرنسيون في هذا المجال ، غير أن نظرتهم وإن اتسمت بالعمق في طابعها العام ، لكنهم لم يستطيعوا الوصول الى العمل

(1) ن . م ، ص 71 .

التجريدى المطلوب ، في ممارستهم للنقد التاريخي ، مثلما هو الحال عند الألمان ، الذين سموا نقدهم بالنقد العالي ؛ مع ذلك لا يغلو نقدهم عن تشويه للتاريخ ، بما يصاحب عملية النقد من خيال وأوهام ذاتية ، ومن دون شك ، أن هذه الخيالات ستحل في يوم ما محل الحقائق التاريخية ، وتقلب التاريخ رأسا على عقب ، ولا بد أن كل ما يدخل التزييف والتحريف لا يفيد ، وهكذا يكون النقد غير مفيد الا في حالة قلة المحطيات الجزئية في المادة التاريخية (1).

ينبغي البحث جيدا فيما قاله هيجل في مسألة الدراسات التاريخية النقدية المنتشرة لدى الألمان أكثر من غيرهم ، فنحن لانصدق ولا نشق في رأيه ، إلا في حالة اقتصراره على الأمم الأوربية ؛ أما اذا كان قصده عاما ، فهذا مردود إليه ، وقد سبق أن وضحنا جوانب من هذه النزعة الشائعة عند الأوربيين ، فيما سبق (2) كما ستأتي بعض التصحيحات الأخرى في الفصل الثامن .

4 - التاريخ الجزئي :

والمقصود منه النماذج التالية : تاريخ الدين ، تاريخ القانون ، تاريخ الفن ، تاريخ الأدب ، الخ . . . وهي تتناول ميدانا أو موضوعا محددا ، أما اذا جمعت ، فسوف تعطي تاريخ أمة أو حضارة ، لأنها تشكل حوليات عامة لشعب ما ، أثناء التحامها ببعضها ، وهذه التواريخ الجزئية شائعة في عصرنا أكثر من غيره .

لقد تسأل هيجل عن ترابط هذه التواريخ ، هل هو جوهري أم أنه يـرد

(1) ن . م . ن . ص

(2) راجع ، الفصل الثاني من 48 وبعدها

الى عوامل خارجية ؟ فأجاب أن انفراد الميادين الاجتماعية عن بعضها البعض الآخر ، يؤدي الى انشاء خواص في كل ميدان ، أى يتميز بظواهر خاصة ، في الغالب ذات طابع عرضي وقومي ؛ الأمر الذى يدفع المؤرخ أو الباحث أن يتخذ موقفاً مجرداً ، ويتبنى وجهة نظر عامة ؛ قصد اكتشاف الروابط والمعامل الفعلية ، التي يفسر بها سير حركة التاريخ ، لأن تلك الحالة الطارئة بفعل البحث ، ستقلب الوضع ، فلا تبقى المادة التاريخية على حالتها الطبيعية والأولى كسلسلة سطحية ، بل تصير روحاً باطنياً للشعب ، وبالتالي يصل الى ما هو جوهرى ، أى الى الروح المكونة والموجهة للحوادث التاريخية .

وبالفعل دعا هيثل الى ضرورة البحث في الروح ، وفي علاقاتها ، مع نفسها ومع العالم الخارجى ؛ وعلى الخصوص " الفكرة " التي عدّها نواة لها ؛ وكذلك البحث في وظيفة الروح ، وما تقوم به من ارشاد وتوجيه ، وبذلك تشمل مطلب كل تاريخ ؛ من هنا جعل التاريخ الجزئي مرحلة أخيرة من التاريخ النظرى ، وممهداً للتاريخ الفلسفي أو العالمي (1) .

ج - التاريخ الفلسفي :

يمثل المركب بالنسبة للنوعين السابقين ، الأصلي والنظرى ، وكان تصنيفه على أساس مفهوم المنهج الجدلي ، كما قلنا ، وهذا المركب منهما ، هو الجدلي — بالاهتمام في اعتقاده ، والذي ينبغي دراسته وقد أطلق عليه عدة تسميات ، مرة سماه التاريخ الفلسفي ، وفي مواطن أخرى أطلق عليه فلسفة التاريخ ، لأنها كمركب

(1) ن . م . ، ص 72 .

أيضا ، تجمع بين التاريخ من خلال الفكر وبين العقل الذى يتفلسف ، ونظرا أيضا ، لتساؤلها عن العالم المادى والروحي ؛ هكذا نجد مبرزا لكل نوع ، ومبيننا لسمه ، لكنسه رفض التفكير والاهتمام بالنوعين المذكورين سالفًا ، لأنهما يدلان على حياة شعب واحد ، وفي غير ارتباط بينه وبين باقي الشعوب الأخرى .

بالإضافة الى ما يراه من تعارض بين الحالات الخاصة لشعب ما ، وبين المطلق ، مهما بذلنا من جهد ، فلا نستطيع التماس التطابق بين الروحين ، أى روح الشعب الخاص ، وروح المطلق ؛ إلا في حالة تمثيل روح الشعب لروح المطلق في الجدلية التاريخية ؛ وتصبح روح الشعب الخاصة منعقدة وذائبة عندما يتبنى روح المطلق .

هكذا اعتبر هيجل هذا طاقة محركة للتاريخ ؛ وعليه تحتل فلسفة التاريخ مكانة مرموقة في تفكيره التاريخي ، إذ لها شهرة واسعة ، مما استقطبته من الاهتمام عنده وعند غيره ، لكنها في حاجة الى تحليل ونقد ، لذا خصصنا لها فصلا كاملا ، عقب هذا الفصل مباشرة .

2 - العوامل المحركة للتاريخ :

حدد هيجل العوامل الأساسية ، والثانوية المحركة للتاريخ ، في اطار السياق العام لفلسفة التاريخ ، وسنقتصر هنا ، على ذكر العوامل الكبرى ، وهي :

أ - العظماء .

ب - الحرب أو دهاء العقل .

ج - الحرية .

٢ - العظماء :

وهؤلاء اما رجال أعمال أو سياسة ، أو رجال فكر ، وكما أوجب بالنسبة للأولين أن يكونوا رجال فكر أيضا ، حتى يتمتعوا برؤية سديدة ، وبأحوال عصرهم ، وما يلائمه من أساليب في الحياة وأدوات وحاجات مختلفة ، وهم يولون الاهتمام البالغ ، ويبذلون الجهد الجهد في سبيل تحقيق النغايات العظيمة والنبيلة ، وبذلك يحققون الأفكار العامة دون وعي منهم ، أثناء تحقيقهم لنزواتهم وأغراضهم .

في اعتقاد هيثل أن شخصية العظيم مفضرة وملزمة لزوما تاريخيا على حمل تجليات العظمة ، أي الأفكار العامة ، كمبدأ راسخ متيقظ في شخصه ، الأمر الذي يدفعه الى طلب المزيد من التقدم باستمرار ، والفور في التاريخ المجيد .

أما كيف يرتقي هؤلاء الى مرتبة الحكماء ؟ فان هيثل حدد المعيار بنظرة عامة الناس الى أعمالهم أو كلماتهم ؛ اذا كانت على أساس الاعجاب ، فهم من تعداد الحكماء ، أما اذا كانت على أساس السخرية ، فهم ليسوا من أهل الحكمة ؛ لأن نظرة الناس الممجة لأعمالهم على أنها خير ما عمل ، ولكلماتهم على أنها أفضل مما قيل على الأقل في عصرهم ، ذلك هو الميزان في كون العظيم حكيماء ، ولا كتب عظيما دون حكمة ؛ ويضرب به المثل في السوء أو الجبروت الخ

هكذا يكون العظماء الحقيقيون أهل ثقة ، ومعلمين لسغيرهم ، مهمسا كانت مساعيهم لأهدافهم الخاصة ؛ وربما يعرف الناس نواياهم ، مع ذلك يرفعونهم الى درجة العظمة والحكمة ؛ وهذا بسبب أن فهمهم أفضل فهم ، وسياستهم

أحسن سياسة على الإطلاق ، ونعني هنا عصرهم أو أممتهم ، والعظمة ينالها الشخص على أقل تقدير ، حينما تدعن له العامة ⁽¹⁾ .

وعلى هذا النحو ، سيصل هؤلاء إلى قمة الهرم ، فيمثلون ويجسدون روح العالم ، وبما أن هذه المرتبة الرفيعة عالية جدًا ، وليست في متناول جميع الناس ، بمعنى لا يصل إليها المرء إلا بالعمل الجاد والمعاناة ؛ مما يجعل مصير الزعماء مهددا في كل لحظة ، نظرا للمكائد التي يحيكها هؤلاء لبعضهم البعض ، ولحسد من يليهم في المرتبة ؛ كما لا يكونوا سعداء أيضا ، مثل بقية الناس .

لاحظ هيقل أن عامة الناس جميعا ، لا يرغبون في تولي المناصب القيادية ، وهم يشعرون براحة تامة ، حينما يتولاهم بعضهم ، ذلك لعلمهم أن الأمراء ليسوا سعداء على عروشهم ، وأن حياتهم معرضة للخطر ، ومصيرهم السقوط في يوم ما ، بعد أن يحققوا أهدافهم ، وهي نفس الأهداف للروح والتاريخ معا .

ثم ضرب عدة أمثلة بعظما في التاريخ ، كانت نهايتهم مفاجئة ، كالكلاسيكيين الأكبر الذي مات في سن مبكرة ، وقيصر الذي مات مقتولا ، ونابليون الذي نفى إلى سانت هيلانة ⁽²⁾ .

وبالفعل ، فإن العظما يشقون في عظمتهم ، وفي نفس الوقت يدركون بعض الحقائق ، التي هي محجوبة عن عامة الناس ؛ أما ما هو أصل العظمة ؟ فإن هيقل يرد هنا إلى عاملين أحدهما الطبيعة ، وثانيهما نظرة الناس ، وأفضل عظمة

(1) ن . م ، ص 94 .

(2) ن . م ، ص .

ما يكون بالاثنيين معاً ، لأن بعض العظماء أرادوا استمالة الشعب وإشراكهم في السلطة ، مع ذلك ، لم تجد فكرتهم صدى لدى الرعية ؛ فالشعوب على العموم لا ترغب في ممارسة السياسة خاصة ، بدعوى أنها تتعلق بأصحاب المواهب أو بمن أوتي قوة وعزماً ، لذلك نجد نسبة كبيرة من الناس يعزفون عن الخوض في شؤون السياسة ، أملاً في توفير الوقت لقضاء حاجاتهم والعناية بشؤونهم الخاصة .

أما ما رأيناه آنفاً ، من كون العظماء ليسوا سعداء ، فهو حكم غير صائب بالنسبة لما يسمى سعادة لديهم ، فلا يستطيع أحد نفي تمتعهم بالسعادة ، وإنما تختلف عن سعادة العامة ، وتأتي لهم السعادة من ادراك عظم الأشياء ، وسمو الهمة ونبل الغايات .

وصفة القول ، أن هيكل جعل صناعة التاريخ تتم بأيدي البشر ، لكن ما هو تاريخي ليس شرطاً أن يكون من صنع جميع الناس ، وإنما العظماء والمباشرين وحدهم يحققون ذلك ، باعتبارهم وضعوا نصب أعينهم مرامي شعوبهم ، وهم الذين يتجهون صوب إنجازها ؛ فيكون التاريخ بهذا المعنى نتاج عملهم مباشرة وفي نفس الوقت هو نتاج شغل الشعوب .

أما قوله ، أن للعظماء نزوات تحركهم ، فهي لا تضر ، إذا علمنا أنهم بعد ارتفاعهم إلى مستوى تمثيل شعوبهم ، وحمل تجليات الروح والعقل معاً ، ستكون استجاباتهم مرهونة بندا عصرهم ؛ ويجدون أنفسهم مرتبطين بالضرورة التاريخية دون شعور منهم ، وبالتالي تصبح المصلحة الخاصة لا معنى لها ، عند ما تتحدد شخصية العظيم في هوية العصر والروح .

انه يوجد فرق شاسع بين هؤلاء العظماء وبين الساسة التافهين والديماغوجيين الغابثين ، الذين يحرقون المدن من أجل طهي بيضتهم ، بينما العظماء يحرقون المدن أيضا ، لكن لأسباب وغايات سامية ، أى من أجل إعادة بنائها من جديد .⁽¹⁾

ب - الحرب أودها العقل :

استعمل هيجل مصطلح ((دهاء العقل)) للدلالة على الفكرة العامة المستترة وراء الأفكار الجزئية المتعارضة والمتصارعة ، والمتجابهة في الحياة ، فالمصالح الفردية يحطم بعضها البعض الآخر ، دون أن تنال من المصلحة العامة ، التي تتحرك بمقتضى النوازع والانفعالات الشهوانية ، حتى تحقق ذاتها .

كما رأينا آنفا ، في اعتقاد هيجل ، أن الفردى أو الجزئى لا قيمة له بجانب الكلى ، فالأفراد كأفراد تذهب ضحايا إما موتا أو نبذ أو شقوة ، ويقابل هذا السقوط ثبات الفكرة العامة ورسوخها ، لدى الشعب الذى يحملها في علو وافتخاره ، ومن أجلها يتصدى لكل العقبات ، ويقاوم كل الخسزوات محافظا عليها ، ويندفع أحيانا لنقلها في حملات .

هكذا يعود الصراع الناشئ بين الشعوب أو الدول بالدرجة الأولى ، الى التنافس من أجل البقاء ، ثم على المراتب الشرفية أو المعاش ؛ لذا قرر هيجل أن الحرب هي الوسيلة والحيلة الوحيدة لحل النزاعات ، وتوطيد الأمن والسلام ،

(1) ريمون روبه ، نقد المجتمع المعاصر ، ترجمة عادل العوا ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1978 م ، ص 111 - 112 .

(2) هيجل ، م . س ، ص 97 .

وبها تنشأ الدول الكبيرة والواسعة ، ثم أخيرا تنشأ الدولة العالمية ؛ وهكذا
يجرى التاريخ ، وتلك هي غاياته (1).

اذن نتائج الحرب حسبما أكد هيثل ، ليست مجرد حل النزاعات والتوسع
في الملك ، بل تؤدي الى تنمية العقل البشرى ، وتحقيق الروح ، وتقدم بالوعي الى
الحرية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، ينفي أن تكون أزمنة السلام والرخاء
عصورا تاريخية ؛ وهذا ما ذهب اليه ابن خلدون أيضا ، لأن الرخاء والترف ظواهر
تحطم بنيمة الفكر للشعب ، عندما ينغمس في الاستهلاك ، وبالتالي تفرغ كينونته من
جوهر حقيقي ، غير أن ديناميكية التاريخ العالمي ، لا تتوقف نتيجة ارتخاء وخمول
شعب أو شعوب ، أي عندما تتخلى عن الصراع ، وركوب زمن المجد ، فالاصطدامات
سوف تقع بين المؤسسات القائمة ، وبين الامكانيات المناقضة لنظام المؤسسات
الجامدة ؛ حينئذ يحدث انقلاب في تلك الامكانيات ، وتتحول الى امكانيات
فعلية في التاريخ ، بشرط أن تضفي عمقا جديرا بتجسيد الروح ؛ وهناك شرط آخر
الآ وهو بروز رجال كبار في تلك الفترة ، لهم مهمة في الحياة .

قد يتساءل البعض عن سبب تمجيد هيثل للحرب ، واتخاذها وسيلة
مشروعة لفض النزاعات وتسجيل البطولات والتقدم والازدهار ، فالحرب عنده
ليست ناجمة عن كراهية أو بغض بين الأمم ، ربما هذا الفهم يتصوره الأفراد
كأفراد ، قياسا على ما هو شائع بينهم في صراعاتهم ، بمعنى يحتمل جدا أن
يكبره فرد ما فردا آخر ؛ لكن على مستوى الشعوب استبعد ذلك ؛ فظاهرة

(1) عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 164 .

(2) سيرو ، ودوندت ، هيثل ، ص 64 .

الحرب اعتبرها ظاهرة صحية بالنسبة للشعوب الأخلاقية .⁽¹⁾

أما الشعوب التي لا تغزو ، أو لا تتعرض للتهديد بالغزو ، أى الشعوب المتراخية والمتعاسة والمتعلقة بالحياة المادية ، فهي تميل الى الاستهلاك ، ويؤدى بها الحال شيئا فشيئا الى فقدان الحرية والضياع ، لهذا نصح الشعوب بعدم التزام السلم طويلا ،⁽²⁾ لمن يرغب في الازدهار والتطور ، وهذا سبب منطقي عنده .

وأما السبب الآخر المادى أو الواقعي ، فهو مرهون بظروف العصر ، وربما قصد عصره ، الذى حاز على شهرة كبيرة في الانقلابات والثورات ، وبالفعل عاش في فترة تاريخية حرجية ، أثرت بشكل واضح في فلسفته التاريخية ، مما دفعه الى تبني الحرب كوسيلة مثلى .

والملاحظ في دراسة هيپوليت (جان) J. Hyppolite عن فلسفة التاريخ الهيقلية ، قد حاول تبرير غزوات نابليون ، من خلال حديثه عن الثورة الفرنسية ، كأهم حدث وانقلاب وقع في أوروبا ، حيث تمكنت في رأيه من سحق العهد القديم ، وكان تأثيرها فعالا في المجتمعات الأوروبية ، على الرغم من تميز مسيرتها بالارهاب ، ويرى ذلك شيئا طبيعيا في الثورات ؛ والكل يعلم أن الارهاب يهدد الناس بالفناء ، ولكنهم مع ذلك يواجهون الموت بشجاعة فسي هيپيل نيل الحرية .⁽³⁾

1) الشعوب الأخلاقية ، يعني بها الشعوب التي تؤسس الدولة ، وفي ظلها تتحقق الحرية ، ويصل مواطنوها الى مستوى الوعي الكامل ، ويشاركون في الحياة الاجتماعية

والسياسية والأخلاقية العادلة .
2) ج . هيپوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ ، ص 101 .

3) ن . م ، ص 103 .

ج - الحرية :

ان لفظ العالم عند هيثل يشمل الطبيعة الفيزيائية والطبيعة
السيكولوجية ، وهناك اختلاف كبير بين الطبيعتين ؛ فيرى أن الطبيعة الفيزيائية
تتكون من اتصال أو انفصال العناصر المكونة للأشياء بعضها عن البعض ،
غير أن التناثر والانفصال من طبيعة عالم المادة ، والتي لا تسمح لقيام وحدة
دون اجتماع تلك العناصر واتحادها .

ويرى أيضا ، أنه عالم متناقض من جهتي التركيب والغايات ، بمعنى
إذا صارت المادة وحدة واحدة ، فهي معرضة لفقدان ذاتها ، أي لا تصبح مادة ؛
أما من جهة غاياتها ، فهي تحمل فكرة تسعى الى تحقيقها ، ولكن صفة التحقيق
الفعلي للوجود الفكري ، تقتضي الوحدة والانسجام⁽¹⁾ .

أما الطبيعة السيكولوجية أو العالم الروحي ، فلا نستطيع فهمها ، الا من
خلال فكرة التطور التاريخي ، وهي فكرة تحتل مكانة هامة في الرؤية الهيكلية
للعالم ، وكما تعكس الفكرة المطلقة بشتى التعبيرات ، في حركة تنويرية ، غايتها أن
يكشف الروح في التاريخ الكلي عن نفسه .⁽²⁾

نستشف مما سبق ، أن هيثل أراد تثبيت الحرية كغاية قصوى لكل
حركة تنويرية في التاريخ ، وأن الروح أو المطلق يهب الحرية للبشر كشئ سام ،
من ماهيته ، وأن الحرية في مفهومه محتواة في المجال الباطني للروح ، فهي

(1) هيثل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ص 81 .

(2) هيبوايت ، مدخل لفلسفة التاريخ عند هيثل ، ص 76 .

تمثلها الماهوى ؛ أما من جهة ظهورها في مجرى التاريخ بخطى متدرجة ، فمن صفاتها الصورية ، التي لائسها في الغالب ؛ وتجنباً للتكرار نرجس التوضيح الكافي الى مكانه المناسب في الفصل اللاحق .

أما هنا ، فاهتمامنا سنركزه على كيفية احتواء الروح للحرية كما هي ، بواسطة مسلمتين وهما :

أولاً : لم تكن هذه الفكرة خاصة بهيكل ، بل هو نفسه أشار الى أنها مسلمة منتشرة لدى جميع الناس ، فهم مسلمون أن الحرية ماهية للروح ، وخاصة له ، الى جانب الخواص الأخرى .

ثانياً : إن هذا التسليم أو الادراك للمسلمة ، حصل بمساعدة الفلسفة ، بمعنى صفات الروح ، والكيفية التي تتحقق فيها ، ما هي الاصيغة من ضيق الحرية ، ثم تصير تلك الصفات وسيلة لظهار الحرية .

لقد أعلن هيكل أنه استخلص مقولة الحرية كحقيقة من حقائق الروح ، بالاستعانة بالفلسفة النظرية ، وهي مثل الروح في كونها موجودة في ذاتها ، وتعتبر عن ماهيتها ، بخلاف ماهية المادة ، التي يكون وجودها خارجياً .

حسب تجربة هيكل ، أن الاعتماد على شئ ما خارج ذاته ، سيؤدي به الأمر الى توقيف وجوده على غيره ؛ وأراد بهذا اثبات الحرية عن طريق عدم اعتماد الذات على شئ ما خارجها ، لكي لا تفقد استقلالها ؛ والعكس صحيح ، بمعنى الاعتماد على النفس فيما يتعلق بوجودها الخاص ، يجعلها حرة

(1)
دون ريب .

أما مسألة الوجود فيه ، فيعني به الوعي الذاتي ، الذي يكون خاصية الروح المطابقة لمبدأ الحرية ، يقصد وعي الروح بوجودها الخاص ؛ وقد ميّز بين حالتين في الوعي :

الحالة الأولى ، وهي الشعور بالمعرفة ؛ والحالة الثانية ، تمثل موضوع المعرفة ؛ غير أن هذه التفرقة مظهرية وخارجية ، ولا يصح أن تطلق على وعي الذات لذاتها ، لأن الحالتين تتحدان في الذات ، فتكونان شيئاً واحداً ، من الصعوبة بمكان الفصل بينهما في لحظة وعي الروح لنفسها .⁽²⁾

لقد أكد في أكثر من موضع في عدة مؤلفات ، أن الوعي بالذات لا يقتضي أبداً مجئ ماهيته من الخارج ، ولا في التجريد للأنا الخالص ، بل يقصد دوماً الماهية المندرجة في مضمون الأنا الشامل ؛ وفي مجال هذا الأنا الشامل فقط ، ترد الذات الى نفسها مباشرة ؛ وكما سبق أن أشرنا ، الى أن ماهية الوعي بالذات هي نفسها الماهية والجوهر للروح ، وفي آن واحد الماهية المجردة والصورية ، التي يطلق عليها لفظ الحرية والمساوية لوعي الذات .

وأما انعكاس الروح على نفسها في التدرج بالوعي الى تحقيق الحرية ، فهي مسألة ألزمت هيجل أن يميز بين الحرية في الفكر ، التي لا تتعدى حقيقتها الفكر المحض ، وبين حرية وعي الفكر ، التي قصد بها التفكير على نحو حقيقي ،

(1) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 81 .

(2) ن ٢٠ ، ص ٢٠٠



أى ادراك العالم باعتباره نسقا فكريا ؛ وعلى أساس ماورد ، فهو يرى وجوب وعي الفكر لنفسه ؛ ولكن وعي الفكر لنفسه يؤدي الى هدفين :

- أولاً ، معرفة ما هو خير في حالة انطلاقه نحو العمل .
- ثانياً ، معرفة ما هو حق ، في حالة انطلاقه نحو الفكر .⁽¹⁾

وصفة القول ، لاحظنا أن شيقل قد جعل المعرفة المترتبة عن الوعي الذاتي علما مطلقا ؛ وهو بمثابة نهاية النموالتاريخي للروح ، وذلك بأوجه مختلفة ، وكحقيقة يقينية في المعرفة⁽²⁾ ، وفي الوجود ، عندما تكون مقاومة الاغتراب حالة لا يسيطر عليها الا الفكر وحده ، وأن معيار تحقق الحرية يتحدد بمقدار ما تسعى الروح لوعي ذاتها ؛ وفي هذه الفكرة يكمن الأساس الفلسفي لرأى شيقل في تطور المعرفة ، وفي ضرورة وجود الحركة والصراع للتطور ، وفيما يكمن الأساس الفلسفي لمفهومه للتطور ، بالمعنى المنطقي والتاريخي .

الفصل الخامس

المعارف العالمية (الفلسفة)

موضوع هذا الفصل ، هو التاريخ الفلسفي للعالم ، أو التاريخ العالمي أو التاريخ الكلي ، وهذه التراكيب الثلاثة ، لها نفس الغرض عند هيكل ، وقد أشار في محاضراته أنه لا يقصد جملة التأمّلات العامة التي تعالج التاريخ ونسب الوثائق ، فالوثائق ما هي الا وسيلة لتقديم نتائج واقعية عن التاريخ الفلسفي للعالم ، وهو التاريخ المقصود دراسته ، ان يختلف كل الاختلاف عن التواريخ المذكورة سابقا في تصوره لمناهج دراسة التاريخ ، وأنواعه .

هناك إشارة ثانية في الهامش ، تدل على أن اقدامه لدراسة التاريخ الفلسفي للعالم ، إنما هو من باب تطوره ، وزيادة في توضيح أركانه ، وكيفية انقسامه بصورة طبيعية ، ونظرا لتمرّسه للموضوع في كتابه ((أصول فلسفة الحق)) . ان كان يعني بالتاريخ الكلي ملكة الروح ، فان البحث فيه ينطوي على ماهيتها ، ومضمونها ، وكذلك كيفية تحققها بالفعل ، بعد أن كانت موجودة بالقوة . وقد قال بهذا الشأن : ((إن هذا التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة ، كما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها))⁽¹⁾ .

من الملاحظ ، أن هذا التشبيه ، بين ماهية الروح ووعيها لذاتها ، وبين ماهية البذرة وما ينبعث منها ، دليل على التجانس بين العالم المادي والعالم الروحي ، فهما يشتركان في الشامل ، الذي لا يكون عاقلا ، ولا تكون الحرية صفة من صفاته ، إلا في حالة الصراع بين الانسان والطبيعة ، وظهور الأضداد وتنوعها .

(1) هيكل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 82 .

من هنا يفهم التاريخ العالمي ، أو الكلي ، أنه يشكل في الأصل وحدة لا تنقسم ، تتدرج بالوعي في التاريخ ، حتى تبلغ مقصدها ، ومنتهاها ، وهي السروح الباطنية للعالم المادي ، لهذا اشترط هيغل في عملية التدرج بالوعي ، أن يكون شكل الروح كليا وليس فرديا ، فعلى سبيل المثال ، المشاعر الباطنية والمفاهيم العامة سواء منها الطبيعية أو الاجتماعية ، حيث يشترك فيها جميع الناس ، ولا تخص فردا واحدا بعينه ، وإلا لا يقوم وعي أبدا ، دون قيام ما هو قاسم مشترك أو كلي (1) .

وكان اعتقاد هيغل في مذهبه كله ، ينفي الفردى أن تكون له فاعلية ذاتية ، ما لم يكن متحدا ضمن المجموع ، وكما أن المراحل التي تعبرها الأشياء والأفكار ، لها نفس صورة الفردى ، هكذا يجرى هيغل وراء التمثيل للكلي فسي التاريخ ، لأن مراحلها ، لا تمثل نفسها فحسب ، بل تمثل الكل ، من خلال ما تحمله من عقل ومعقولية ، بواسطة جملة أنماط الحياة السائدة ، كالسياسة والاقتصاد والثقافة ، وكذلك من خلال العلم والدين والفلسفة .

غير أن التباين بين المراحل ، لا ينفي أو يسلب القاية القصوى ، ألا وهي تحقيق العقل أيضا ، مع العلم أن العقل يظل واحدا ، بما أن هناك حقيقة واحدة ، وكسل واحد ، فالعقل من هذه الناحية هو نفسه الروح ، على أساس دلالتة على العالم التاريخي ، الذي هو انعكاس لتقدم العقل البشري (2) .

(1) هيربرت ماركوز ، العقل والثورة ، ترجمة فؤاد زكريا ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1979 ، ص 91 .

(2) ن . م ، ص 34 .

فلسفة التاريخ شأنها شأن كل المشكلات الفلسفية والانسانية ، التي

عالجها بطريقة جدلية ، وهي نتيجة ومركب لقضيتين ، هما :

1 — تاريخ من خلال الفكر ، 2 — والعقل .

كما تحتوى في ذاتها على قضيتين أيضا ، وهما : — الأرض — والروح وهذه

المفاهيم والقضايا منتظمة منطقيا وطبيعيا في اعتقاده ، سوف تكون موضوع تحليلنا ،

كالتالي :

1 — تاريخ من خلال الفكر :

يرى هيثل أن طبيعة التاريخ العالمي غامضة ، بخلاف طبيعة النوعين

المذكورين في الفصل السابق ، ومن الضروري توضيحه ، وتبرير ضرورته ، وأن دراسة

التاريخ من خلال الفكر ، وهي التي تعطي تعريفا عاما لفلسفة التاريخ .

وهذا يقتضي أيضا دراسة فكر الانسان ، الذي يميزه عن باقي الكائنات

الحية ، ومن الشائع أن التفكير يعد من العناصر الجوهرية ، لدى الانسان ، وبه صار

الانسان بشرا على الحقيقة ، لا بالاحساس أو بالمعرفة⁽¹⁾ .

اذن ، ينبغي البحث عن مضمون التاريخ من خلال الفكر ، وهذه أول مقولة

أوقضية في فلسفة التاريخ ، فهي بدورها تحتوى على فكرتين متناقضتين ، وثالثة

جامعة بينهما ، وهي :

أ — الفكر في التاريخ : ان ما سماه هيثل بالفكر في التاريخ ، هو أول

فكرة ، مضمونها يحتوى على ضدين ، الفكر والتاريخ ، اذ كان التفكير أساسا على جملة

(1) م . س ، ص 72 .

الأفكار الفلسفية ، التي تنتج نفسها بنفسها ، دون الاعتماد أو الاستعانة بالواقع الفعلي ، فان التاريخ يدل على الواقع الفعلي ، كشيء موجود ماضيا وحاضرا .
ففي بداية حديثه عن العلاقة بين الفكر والتاريخ ، لاحظ أن التأكيد للفكر في التاريخ مسألة غير مقنعة ، بسبب الاختلاف الشاسع بينهما ، ونظرا لتسلط الفكر على الأحداث التاريخية ، أي ما يعرف بالتفسير القبلي ؛ غير أنه يرى في هذا التعارض بين مسار الفلسفة وبين مسار المؤرخ مجرد اتهام ، استعصل ضد الفكر النظري في القديم والحديث ؛ ثم لا يريد متابعة كل التصورات الخاطئة ، لكي لا ينحرف عن الغرض الأسمى في عملية دحض اتهام الفكر النظري ، بالتسلط والنظرة السلبية في معالجة مادة التاريخ .⁽¹⁾

لقد افترض أن الفكرة التي تحملها الفلسفة وهي تتأمل التاريخ ، هي :
" العقل يحكم العالم " تلك المقولة التي أخذها عن انكساثوراس بحيث يكون تاريخ العالم تاريخا عقليا ، والعقل بدوره جوهر موقوفة لامتناهية في آن واحد ؛ فيعني بالعقل كجوهر للكون ، ما يتم به وفيه وجوده ، من جهتي الواقعية والاستمرارية ؛ أما كيف موقوفة لامتناهية للكون ، فيعني به الجانب الخفي من ذاته ، في شكل مثل أعلى ، أو نية هادفة الى الفايات السامية ، موضعها خارج الواقع ، كما تتصف هذه القوة بالتجرد والانفصال ، فالناس يعقلونها فقط ، لأنها فكرة محتواة في فكرهم .

أما موضوع العقل فهو ذاته ، أي هو أساس وجود ذاته وغايته

(1) ن . م . ، ص 73 .

المطلقة في آن واحد ؛ لذا يأخذ صورة اللامتناهي في سعيه لتحقيق الغايات الذاتية وتطوره ؛ سوف يتم هذا التحقق إما في ظواهر العالم المادي ، أو في ظواهر العالم الروحي ؛ وفي رأيه أن العقل هو الحق الخالد ، والمادية المطلقة ، ولا انكشاف في العالم إلا له ؛ هكذا يتحقق العقل ويتطور في التاريخ الكلي ، وأن هذه النتيجة قد توصلت الفلسفة الى اثباتها ، ولا ينبغي الخوض فيها مرة أخرى⁽¹⁾ . لأن البحث فيه بعدئذ سابق لأوانه ، لمن يؤمن بالفلسفة ومسلماتها وطرائقها .

وعلى من يريد البرهنة مرة أخرى ، أن يرجع الى الفلسفة ، حينئذ يكشف بنفسه صحة دعوى هيثل ، لأن في اعتقاده ، أن الفلسفة توقن بوجود العقل ، ومن الضروري أن يكشف عن نفسه ؛ وهكذا يتجلى العقل في التاريخ ، ويكون الفكر قائداً أو صانعاً له .

ب - الفلسفة : شاع منذ القديم أن الانسان يتميز عن الحيوان بالفكر ، لولا الفكر ما عرف الانسان بالانسانية لأن كل وصف في تعريف الانسان يقتضي دلالة فكرية ؛ غير أن هيثل يدعو الى التمييز أو احداث تقسيم بين عملية التفكير العامة وبين عملية التفكير الخاصة ، وهذه الأخيرة سماها الفلسفة ، وترتب عن هذا التقسيم أو التمييز داخل الفكر ، أن كل فلسفة تفكير ، وليس كل تفكير فلسفة .

وقد أطلق عدة تسميات على الفلسفة ، كالتفكير الثاني ، أو اللاحق

أو التالي، وأحيانا أخرى استعمل التفكير الانعكاسي للمزيد من التوضيح، لنشاط الفكر المؤدى الى الوعي، وإدراك التمثلات الذهنية العامة، كالقانون والأخلاق والدين (1).

كما أنه جعل ظهور الفلسفة يتوقف على وجود الحياة السياسية، فالمتفلس يستمد من السياسة القاعدة والمنطلق في إجراء الفكر في الأشياء، وإلا كيف تقوم هناك فلسفة؟ طبعاً يستحيل أن تنشأ فلسفة ما، إذا لم يتوفر شرطان أساسيان، وهما:

1 — الذات المتفلسفة، الطموحة لمعرفة حقائق الأشياء.

2 — موضوع الفلسفة، وهو الواقع الفعلي، الذي يجهد فيه الفيلسوف نفسه ليرفعه الى مستوى المعايير العقلية، والصيغ الكلية.

وبالفعل بذل هيجل جهوداً معتبرة، في سبيل توضيح مفهوم الفلسفة وأسسها، موضحاً أن العملية النسبية والمرحلية التي تؤلف الفلسفة، تختلف كل الاختلاف عن المحاولات الشبيهة بالفلسفة، لوجود فرق جوهري بين الافتراضات والاستنتاجات الفلسفية، وبين جملة الافتراضات والاستنتاجات غير الفلسفية، يكمن في مدى قسوة الاقناع، التي تحدثها الفلسفة في العقول، لدى الناس، وأيضاً في مدى وثوق صلتها بالعقل (2).

من هنا رد هيجل نشأة الفلسفة الى رغبات الفكر الطمحة، أما التجربة

(1) هيجل، موسوعة العلوم الفلسفية، ص 47 — 48.

(2) ن ٥٠، ص 62.

فمنطلق لها فقط ؛ لعلّة تعارضها مع الفكر ، وللفكر في نظره خاصيّة السمو بذاته فوق الوضع الطبيعي للروح ، أي فوق الحواس والاستدلال بالحواس ، معارضا لها ، ويقف موقفا سلبيا منذ البداية ، أي النقطة التي بدأ منها حيث ينعزل عن هذه النقطة قدر الامكان ، حتى يحوّل اتجاه سيره من الخارج الى الداخل ، ويعود الى ذاته ، بعد أن خرج ساعيا لاستعادته لهويته ، التي كادت أن تضيع ، وبالتالي ، فالافتناع موجود في فكرة الماهية الكلية لهذه الظواهر الخارجية ، ويعني بفكرة الماهية الكلية فكرة الروح المطلق أو الله (1) .

أما كيف يحدث الانتقال من المادة الى الفكر المجرد ؟ فيرى أن واقعة التوسط بينهما شرط ضروري ، ويعني بالتوسط اتخاذ شيء ما كأداة ، وكمطلق أيضا ، من أجل الوصول الى شيء آخر ، بشرط أن يكون هذا الشيء الآخر قائما على ما سبق الوقوف عليه ، ومختلفا عنه في نفس الوقت ، وبشرط آخره طلب الارتفاع بالفكر فوق الادراكات الحسية ، فتكون المعرفة به ذات طابع سلبي ، لأن التفكير سلب عنده ، حسبما تقدم ؛ وهذا هو الجانب البعدي في مفهوم الفلسفة ، وهذا لا يمنع أن يكون محتواها قبليا ، فالفكر يصل الى الكلي ، ويحقق تلك المباشرة ، بتوسط الفكر الانعكاسي لنفسه ، دون توسط من شيء آخره خارج ذاته ؛ وأطلق على هذه المباشرة صفة الكلية ، كما اعتبر الصفة الكلية هي الرضا الذاتي للفكر (2) .

(1) ن . م ، ص 65 .

(2) ن . م ، ص 66 - 67 .

غير أن اقرار هيثل بأهمية الوساطة ، أو ما يسمى بالهبوط الى الجزئيات ، منه تستمد الفلسفة نموها وتطورها عبر مراحل ، تجعل من التعميم المحض مرحلة ، يمكن الحديث عنها فقط ، فهي مرحلة نهائية بالنسبة للمراحل التي ساعدت على اجرائه ؛ ومن الملاحظ أيضا ، حتى في العلوم التجريبية ، لا يستناول الجزئيات على أنها فرديات منعزلة ، بل تقدم قوانين وتصانيف عامة لها ؛ بفضل الاستعانة بالفكر ؛ ويعني هذا أن هناك ضغطا على الفكر ، لكي يقترب من الجزئيات أثناء بحثه عن حقائقها الخاصة .

من هنا جاء الغناء الفكر لمباشريته ، واحلاله الوساطة محـلل الانعكاس ، حتى يتطور ، يجب أن يعبر عدة مراحل خان ذاته ، انطلاقا من مرحلة التجربة ، هكذا نجد الفلسفة مدينة في تطورهما للعلوم التجريبية ، كما أن هذه العلوم مدينة بدورها للفلسفة ، بفضل ما تمنحه لها من حيوية أي حرية الفكر⁽¹⁾ .

جـ - الفلسفة التاريخية : ميز هيثل بين الفلسفة التاريخية ، وبين

تاريخية زمنية ما ، فالتاريخية المحددة بالزمان والمكان مرهونة بحالة فردية ، مثل فردية شخص ما ، أو فردية أمة أو مجتمع بالنسبة للأمم والمجتمعات كافة ، على الرغم من تصرف فردية ما ، بمسؤولية وعن حرية اختيار ؛ مع ذلك ، لا ترتقي الى تمثيل التاريخية الفلسفية ، التي ينشدها هيثل ، في منطق التطور العقلي للروح المطلق ؛ وهذا المنطق يعلو على الأحداث الفردية الزمانية والمكانية ، باعتباره منطقا للصيرورة التاريخية ؛ والتطور العقلي للتاريخ العام ، أساسه يقوم على

(1) ن . م ، ص 67 - 68 .

مبدأين ، هما ، الكلية ، والوحدة⁽¹⁾ .

وهذا الأساس للصيرورة التاريخية ، جعل هيجل يستخلص من مسار تاريخ العالم أربع مراحل أو سيادات كبرى في التاريخ البشري ، وحتى الطبيعي ، أي هذا الطبيعي تابع للأول ، ومحايث له ، وتلك المراحل هي :

(1) السيادة الشرقية .

(2) " " " " اليونانية .

(3) " " " " الرومانية .

(4) " " " " الجرمانية⁽²⁾ .

وهذه السيادات في تقديره ، هي التي تعكس ماهية الروح وتطوره ، وسيأتي تفصيل عن هذا ، بعد حين في مسألة الروح .

أما أسس فلسفته التاريخية في صيرورتها ، فتعود الى ثلاث أفكار أولية ؛ نوجزها فيما يلي :

1 - افترض أن لأية عملية تاريخية غاية قصوى ، جوهرية وفعلية .

2 - كما افترض أيضا لهذه الغاية قوانين ضرورية ، بها تحدث الوقائع التاريخية فعليا .

3 - ثم افترض أن تلك الغاية ، وهذه القوانين ، يظهران في شكل عقلي ، أي يمكن فهمهما فلسفيا⁽³⁾ .

(1) عبد الرحمن بدوي ، الزمان الوجودي ، ط 2 ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة 1955 ، ص 24 .

(2) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص 369 .

(3) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ص 322 .

2 - العقل :

مفهوم العقل مختلف تماما عند هيكل بالنسبة للفلاسفة الآخرين، باعتباره ينشأ من اتحاد الذات بذاتها، أو ما سماه الماهية الفياضة المساوية لذاتها، ويمكن استخدام عبارات كثيرة، منها : وحدة الوعي ، ووعي الذات ، ووحدة الفكر وموضوعه ، ووحدة التصور ومادته ؛ فهذه الوحدة هي التي تجسد العقل أو الروح . كمبدأ أول .

ولا ينبغي أن ننسى الاعتبار الثاني أو المبدأ الثاني، ألا وهو الصفة الكلية، على العكس مما يرى بعض الفلاسفة ، كون العقل له ارتباط بالذات الفردية ، كملكة من ملكات الذهن فحسب ؛ غير أن هيكل ، لا ينفي الصفة تماما ، بل فيها يتجلى العقل، ولكنه ، أراد اثبات العقل كشيء جوهري ، به تتصل الذات بالموضوع ؛ وأن الموضوع نفسه ، قد يكون ذاتا أخرى ، لها وعي مثل الذات الأولى ، لذلك يستحيل أن يقع اتصال بين الذاتين ، على أساس أن الواحدة منهما موضوعا للأخرى ؛ لأن مفهوم الموضوع عنده ، يعني الرغبة، والرغبة يمكن أن توصف بالانفرادية أو بالاستقلال عن الذات .

لهذا جعل موضوع التصور أو الوعي لا يقبل أن يكون موضوعا، لأنه يمثل وحدة الجوهر الكلي بين الذاتين ، وبالتالي ، قد وصف هذا الكلي ، أنه لا يتعرض لأي فساد كالرغبة قائلا : ((أنا متكررني نحن ونحن مؤلف في أنا))⁽¹⁾ .

في رأيه ، سيطرة العقل على كل شيء مسألة لا تحتاج الى برهان ،

(1) هيكل ، فينومينولوجيا الفكر ، ص 156 .

لأنه موجود في كل شيء، حتى صار يطلق لفظة العقل دون استثناء على
الذات، سواء كانت روحية أو مادية، انسانية أو طبيعية، خالقة أو مخلوقة،
فهناك بالعقل حتى كاد أن يفقده، وهذا واضح من عزيمته واصراره على
جعل كل ما ليس بعقلي عقليا؛ ولمجرد غرض عنده، أي لتحقيق لأي شيء في
نهاية أمره، أن لم يكن عقليا.

وهذا المفهوم حاول إيجاد تبرير له، في مجال التاريخ، كما في مجال
السياسة، مثلا، حكم على الدولة الألمانية، أنها ليست دولة، بسبب
تعارض النظام السائد آن ذاك مع الأهداف الأساسية للدولة الألمانية،
ومنها الطموح نحو تحقيق المجد والمعقولة، بواسطة اشباع الرغبات الفردية
والاجتماعية في آن واحد (1).

وهذا رغبة منه في عقلنة الدولة الألمانية، وفي تجسيد روح
العالم، نفهم منه، كأنه يوقظها من سباتها، ويحثها أن تستجيب لأمر
عظيم في انتظارها، فالجرمان وحضارة الغرب تمثل نهاية العالم، والتاريخ،
لأن فيه ينطوي أو يعود العقل إلى نفسه؛ كآخر مرحلة قطعها في وعيه
لذاته؛ غير أن هذه المسألة غالط وفلا فيها كثيرا، متأثرا بالنزعة
المسيحية، أما كيف يظهر العقل؟ فيراه بوجهين، هما:

أ - الصورة الفلسفية : وقد عرفنا منذ لحظات أن مفهوم العقل عنده،
يعني به الكلي والمطلق والثابت، إذ تقابله المظاهر التي تقبل التغير

(1) جون لويس، مدخل إلى الفلسفة، ص 197 - 198.

والتحول ، لذلك ، فالتاريخ ليس مجرد حوادث عيساء ، بل يسير بخطوات منطقية ، عقلية ، من أجل الهدف المنشود ، ألا وهو تجسيد الروح من خلاله ؛ فيكون الكل العقلي وراء كل حادثة تاريخية ، وبالتالي كل حادثة ، تعد ضرورية وخيرة في المكان الذي تمثله (1) .

هكذا اعتبر الحقيقة التاريخية تجسيدا للعقل ، بواسطة نسق وسلسلة من المراحل ، بدءا من اللاوعي الى الوعي ، ومن اللانظام الى النظام ، ومن العدم الى الوجود الخ . . . فان هذا الانتقال من مرحلة الى أخرى ، من أجل تحقيق الصفة الكلية ، وكذا المركب والموحد والمنظم ، وللحصول على هذه النتائج ، ينبغي أن يضع العقل هدفه في التقدم ، لذا جاء مفهوم الاغتراب عند هيجل ، كمظهر من مظاهر التفتح والتقدم (2) .

وقد صنف البعض هيجل ضمن الفلاسفة العقلانيين ، الذين نظروا الى العالم ككائن عضوي ، حي ، لا تركيب جامد منه (3) ، لهذا يخضع العالم لأسباب منطقية ، لا تدرك إلا بالفلسفة ، وإذا نظرنا الى التفكير التاريخي ، نجده يخضع الانسان في المحيط الاجتماعي ، ولا يدرسه منعزلا عن هذا المحيط ، ولا يفقد الانسان انسانيته ، لأنها لا تتحقق الا بالاجتماع والاجتماع أساسه السياسة ، ثم جعل السياسة مرمونة بالعقل ، كما ذكرنا في قوله السابق عن الدولة الألمانية ؛ وبما أن العقل قاسم مشترك بين الفرديات

(1) ن . م ، ص 192 .

(2) ن . م ، ص 193 .

(3) ن . م ، ص 190 .

الانسانية ، وأن حياة الانسان مترابطة ترابطاً عضوياً ، لا تقبل البتر ، يترتب عن هذا ضرورة أخذ الانسان لكيثونته من محيطه الاجتماعي ، وهو الذي يهب لها جملة المعتقدات وأساليب التفكير والعمل ، وإلا يصعب علينا معرفتها ، وبالتالي تفقد ذاتها ، وتضيع شخصيتها⁽¹⁾ .

لاحظنا أن هيجل يستعمل مقولة : العقل موجود فعلاً في التاريخ ؛ في أية لحظة سانحة ، أو مكان مناسب ، للاستناد إليها كمسلمة لا بد منها ؛ ظاناً أن مجرد التسليم بها سيصاحبه المستمع أو القارئ الى عالم المثل ، الذي يدعو اليه بطريقة غير مباشرة أحياناً ، وفي بعض الأحيان يميل السمع الجهر به ، ولا يقدر على كتمانها ، خوفاً من ضياع المنهج أو الدرب ، والفايات ، كما في قوله : ((خلال تطور الدولة ، حقب تاريخية تضطرب فيها النفوس النبيلة الى الهروب من الحاضر لتجد ملاذها في مناطق مثالية عسى أن تجد فيها ذلك الانسجام مع ذاتها))⁽²⁾ .

كما أنه لا يتورع أو يعتدل في حديثه عن عالم الظواهر ، حيث يصفه بالممزق ، واللاواعي ، اعتقاداً منه ، أنه يجذب الانسان الى الارتداد الى الحواس ، بينما جمل لافتراضاته أفقاً أكثر اتساعاً ، ففي حالة عقلانية الفكر ، بسبب وجود تلك الحقب التاريخية ، وكذا ارتباط الناس بعضهم ببعض في إطار الدولة ؛ ستصير الثقافة ضرورة ، وبالتالي يكتب للعلوم والفنون الراقية

(1) قسطنطين زريق ، نحن والتاريخ ، ص 115 .

(2) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 134 .

أن تظهر، وكذلك الفلسفة⁽¹⁾.

والجدير بالذكر، أن الفلسفة تحمل العقل العتيد، ومن خلالها حكم العقل العالم، وما زال يحكمه، معترضا باستمرار أن يكون العقل أو الفهم *Nous*، بمعنى الذكاء، أو السروح كما هي، في معطياتها الأولى؛ بل هو جملة القوانين الثابتة التي تسير النظام الشمسي؛ ويجب أن نفرق بين هذه القوانين التي سماها العقل، وبين الظواهر التي تربط بينها، مثل الشمس والقمر الخ...

اذن يفهم من كلامه، وتصورات وتقديراته، أن الطبيعة نفسها تجسّد للعقل، بحكم خضوعها؛ لهذه القوانين الصارمة والكلية؛ إلا أننا، ينبغي على فهمنا، أن لا يعني بالطبيعة أكثر من تلك القوانين، كي لا نضطر إلى إخلائها من طبيعتها؛ في حالة ما إذا تصورناها كتلا مادية جسمية، حيث يستقل بعضها عن البعض الآخر.

وفي اعتقادنا، هذا تناقض صارخ؛ فكيف تقوم قوانين وطبيعة فسي الطبيعة من غير اجرام؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، هل ما تعطيناه الحواس والتجربة عن هذه الاجرام في الكون يظل وهما وعبثا؟ والعجيب أن يتجاهل هذه المعطيات التجريبية، التي لا تحتاج إلى تعريف، خاصة عدم استفادته مما يرويه في كتبه، هذا غريب جدا، كيف يمر على روايته؟ عن سقراط الذي أظهر الإعجاب بالمقولة السابقة لأنكسافوراس، ثم خاب أمله بعد أن وجدته في فلسفته معلا بالظواهر الخارجية، كالهواء والماء بدل العقل.

(1) ن . م . ن . ص .

في رأى هيغل، هذا الخطأ الذي يشكو منه سقراط ، لا يمس المبدأ
في حد ذاته ، بل يدل على عدم تطبيقه في الطبيعة العينية ؛ أما هو ، فكل
ما فعله ، حاول التمييز بين عدة ألفاظ ؛ ((تصور)) و ((مبدأ)) و ((حقيقة)) ،
مدافعا عن مسلماته ، باعتبارها متفرقة ذات تأثير في نسيج الفلسفة .⁽¹⁾

وصفوة القول ، أن الصورة الفلسفية للعقل تتجلى في تصورات العقل
المجردة ، وفي جملة القوانين الكلية التي تمثل الجانب التأمل المحض ، فحاول أن
يجعل العقل مستقلا ومتمايزا عن الوجهتين المتناقضتين النظرية والعملية ؛
لذا يكون التفكير أو التأمل الفلسفي تعبيرا متعينا للعقل المطلق .⁽²⁾

أما الصورة الفلسفية في مسيرة التاريخ ، فهي تنطلق من العقل ، وهو
الذي يكشف عن التتابع المنطقي والواقعي للحوادث التاريخية ، وفي نفس
الوقت يقوم بتنظيمها ؛ حتى يتجاوز التاريخ الكلي كل عملية تاريخية أولية أو فردية ؛
ساعيا الى تكوين رؤية اجمالية للعالم .⁽³⁾

ب — الصورة الدينية : مما لا يخفى على الباحثين في فلسفة هيغل ،
أنه تأثر أيضا تأثر بالفكر اللاهوتي المسيحي ، على الرغم من توجيهه بعـض
الانتقادات له ، وقد أشرنا في فصول سابقة ، أنه رفض الاشتغال راعيا رسـولا
خادما للكنيسة ، بل مال كل الميل الى الفلسفة ، مع ذلك ، ها هي فلسفته
تحتوى في كل جوانبها المبادئ اللاهوتية ، وخطط وآمال المسيحية .

(1) ن . م ، ص 75 — 76 — 77 .

(2) جيمس كولينز ، الله في الفلسفة الحديثة ، ص 296 .

(3) فرانسوا شاتليه ، هيغل ، ص 193 — 194 .

ونحن لانشنع. حديثه عن الدين ، أو لماذا يثق بالدين ؟ بل
نؤاخذه على قضايا ، ومفاهيم وتصورات قال بها عن وثوق ، بعد أن بذل جهداً
محتبراً في تشغيل عقله ، مع ذلك لم يستطع التفريق بين الصواب والخطأ ،
حيث ظل على مسالك الكنيسة المسيحية ؛ وهذا المأخذ سنتطرق إليه
بالتفصيل في الفصل الثامن .

أما هنا ، فنريد فقط الإشارة الى الأهمية التي أولاها للدين ،
ويرى فيه الحل الأمثل والأنجع في إيجاد الوحدة التي ينشدها ، والكامنة
في مضمون الأضداد ؛ هكذا يقع الباحث أو القارئ في حيرة ؛ فمئذ قليل ،
رأينا في الصورة الفلسفية ، أن الفلسفة هي الجديرة بالكشف عن مضمون هذه
الوحدة ، وإزالة التناقض ؛ بينما في معرض حديثه هذا ، ينقل تلك
الضرورة والسلطة من الفلسفة الى الدين ، وهذا يعود الى المرحلة الثانية من
حياته ، حيث خاض ميدان الفلسفة ؛ نلاحظ أن أول ما بدأ حياته الفلسفية ،
ألّف في قضايا اللاهوت ، مثل ذلك : ((روح الديانة المسيحية ومصيرها)) ففي هذه
الكتابات غاص في أعماق المسيحية ، باحثاً عن الحلول للقضايا التي شغلت
ذهنه .⁽¹⁾

وإذا أخذنا على سبيل المثال هذه المشاغل في مجال التاريخ ، كيف
يحدث التاريخ ؟ وما هي غايته ؟ وما دور الدين في توجيهه ؟ ان الجواب عن
هذه الأسئلة ليس سهلاً ، لأن الناس عبر الأزمنة لم يفهموا الدين فهماً واحداً ،

(1) امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلي عند هيكل ، دار المعارف ، القاهرة ، 1969
ص 39 — 40

حتى لدى الأمة الواحدة ذات الدين الواحد ، نجد ما تفسر الدين تفسيراً
مغايراً بين فترة وأخرى ، وجيل وآخر .

فالدين عند هيجل يعده ظاهرة تعلو على الفرديات ، تنتمي إلى الكليات ،
والكلية عنده ، هي روح الشعب ، وقد ظل هذا المفهوم غامضاً ، كلاماً مجرداً ، لم
يتضح إلا بظهور مذهبه الفلسفي ، واكتماله ؛ حينئذ ، أمكننا أن نفهم مقاصده
ومراميه بروح الشعب ، والكليات ؛ بشيء من اليسر ، خاصة في فلسفة التاريخ .⁽¹⁾

وقد جاء في فلسفته التاريخية إقرار بالحقيقة الدينية ، التي تقول ،
أن العالم ليس متروكاً للمصدف ، ولا للأسباب الخارجية المادية ، بل تحكمه
عناية الهيبة Providence ، ولا يوجد اختلاف جوهري بين المبدأ الذي
يدعو إليه ، وبين هذه الصورة الدينية ؛ إذ يرى في العناية الإلهية الحكمة ،
وهي مزودة بقوة لا متناهية لتحقيق غاياتها النبيلة ، مثلما رأينا في مبدئه ،
أن التدبير العقلي المطلق للعالم ؛ ثم حاول الكشف عن هذا التشابه ، مفسراً
الإيمان بالعناية الإلهية وعدم تطبيقه كلية — ماعداً في مجال محدود جداً —
بنفس الطريقة التي ظهر فيها اختلاف في مطلب سقراط المتعلق بمبدأ
انكسافوراس ، كأن هيجل يقف موقف سقراط تماماً ، في تصديه ، مما جاء في
خطة العناية الإلهية ، وما يتيح ذلك من مفاهيم تعجبنا حقيقتها ، لأنها
خفية ، ومن التهور بمكان أن نبدي رغبة في معرفتها .⁽²⁾

(1) جان هيبوليت ، مدخل إلى فلسفة التاريخ ص 23 — 24 .

(2) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 77 .

كما أجهد هيقل نفسه في الدفاع عن مبدئه ، من خلال الدفاع عن انكسافوراس الذي قال عنه ، بشيء من الاعذار والتسامح ، أنه جاهل كجهل الاغريق عامة في ادراك الطريقة التي يتجلى بها العقل ، ويتحد مع العيني ، لأن ضعف درجة الوعي في ذلك الزمان ، لا تسمح ببلوغ مستوى الوعي الذي يستطيع تجسيد الوحدة بين الكلّي والجزئي⁽¹⁾.

ثم يرى أيضا ، أن انكسافوراس لم يكن معاديا للتطبيق ، مثلما هو الحال في الذين يؤمنون بالعناية الالهية - من غير هيقل - ، فهم يرفضون تجليها الا في مجالات ضيقة ، غير أنها ، لا تعكس الايمان وخطته ؛ وقد ضرب عدة أمثلة ، لكي يبين لنا تلك المحدودية في التطبيق ، كالايمان يكشف هذه الخطية لنفسها عند الاتقياء ، الذين يتعرفون على يد الله المرشدة ، في مختلف أنماط وجوانب الحياة البشرية ؛ وكظهور النجدة فجأة أمام شخص ، كان في حالة خطر أو بؤس شديد⁽²⁾.

لكن هيقل يرفض مثل هذه الحوادث أن تكون دالة على المطلق ، فهي من جهة محدودة ، ومن جهة أخرى قائمة على اشباع الرغبات الفردية ، لذا سمى هذا الايمان المجرد بنظرة "تافهة" للعناية الالهية ، بسبب انغلاقه على نفسه ، لأن هذا الايمان يقدم الفكرة العامة ، دون اعطاء تفاصيل تبين مسالك ومجمل الخطية ؛ وكذلك لم يتحدث عن الوسائل التي ينبغي

(1) ن . م . ن . ص .

(2) ن . م . ص 78 .

استخدامها والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها العناية الالهية (1).

والجدير بالذكر ، أن مسألة العناية الالهية في نظر هيكل تستلزم البحث أيضا ، في معتقدات الناس ؛ وفهمهم للكتاب المقدس ، ولا يظل البحث فيها مجردا وعقيدا ؛ لذلك أولى عناية خاصة بمسألة إمكان معرفة الله ، لاحظ أن الآراء في أغلبها تقول باستحالة معرفة الله ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، أن الكتاب المقدس يأمرنا بمحبة الله والتقرب اليه ، بأساليب عديدة ، لكن هذه المحبة ، لا تكون حقيقية اذا لم تدعمها المعرفة به ؛ اذن هناك تناقض بين الايمان بالله ونصوص الكتاب المقدس ؛ لأننا نجد من الآراء ما يدعو الى الفصل بين ما هو الهى ، وما هو بشرى ؛ فالمعرفة معرفة الروح التي تقودنا الى الحق ، غير أن هذه الحالة تؤدي بالبشر الى التيه ، كما تدفعه خيالاته الى الأوهام ، وبالتالي ينحرف عن الحق ويبتعد عن رد معارفه الى الالهى (2).

ومما يلفت الانتباه لدى هيكل ، أنه جعل الفلسفة مدافعة عن الدين حين أبطل اتهامات خطيرة ، كانت منذ القديم تثير الشكوك بين الدين والفلسفة ؛ قصد فسخ المجال أمام الكبرياء والذاتية المسرفة أن تشبع نهمها تحت ضلال الورع بمعرفة الله بأساليب مبتدعة ؛ ما أنزل الله بها من سلطان ، فالإتهام الشائع لدى الناس ، هو كون الفلسفة تتحاشى ذكر الحقائق الدينية ، وعلى

(1) ن . م . ن ، ص .

(2) ن . م . ن ، ص .

أقل تقدير ، تحمل مثل هذه النية ، بمعنى لا تتناول تلك الحقائق بنية صافية ، دون أن تشوبها شائبة ، فيرى العكس هو الصحيح ، لأن الفلسفة دافعت عن الدين ضد مذاهب لاهوتية متعددة ، التي ساءت فهم الحقائق الدينية ؛ وقد مثل بالديانة المسيحية ، إذ نجد الله كشف عن نفسه ، وعرف البشر بذاته لكي يفهموا من هو ، وكيف هو الههم ؟ بذلك قامت ضرورة وإمكانية المعرفة بالله ، ثم صارت واجبا مفروضا على عبادة ؛ لأن الله لا يريد أن تكون نفوس عباده خاملة أو متحجرة ، فهو يحب أولئك الذين تكون نفوسهم فقيرة ، لكنها غنية بمعرفتها له ، أي الذين يعدون المعرفة به أثمن شيء على الإطلاق ،
جدير بالامتلاك (1) .

ومن الناس من يستخدم الوجود الالهي بشيء من التعسف ، زيادة ونقصانا في ذات الله وصفاته ، دون حرج ، فهم لا ينظرون في هذه الزيادة أو النقصان ، هل هي قائمة بالحق أم أضغاث أحلام ؟ وهل تزيد ذات الله جلالا أم تحجبه عن الأبصار ؟ فالجواب طبعاً بالنفي ، لأن أية إهابة غير خاضعة لنصوص الدين أو العقل تظل ضلالا ، مثلما كان الأمر منذ القديم ، أي كان الناس يعلنون إعجابهم بحكمة الله ، كما تظهر في الحيوانات والنباتات ، في بعض النماذج الفردية المعزولة (المنحولة) ؛ هكذا أراد هيكل اظهار مدى وجوب ارتباط مبدئه (العقل يحكم العالم) بمسألة العناية الالهية ، أي أن الحكمة الالهية والعقل شيء واحد ؛ إذا كان تسليمنا بأن العناية الالهية تتجلى فسي كل

(1) ن . م ، ص 79 .

الموجودات وصورها، فلم لانسلم بأنها تتجلى في التاريخ الكلي؟ مثل العقل، من هذه المسلمات وما تبعها من تبرير وبرهنة عن قضايا أخرى، جعلت هيكل يعلن بكل جرأة عن تبنيه للطريقة الثيوديسية Théodicée — علم الربوبية الذى يبحث في وجود الله وصفاته — لذا ينبغي ادراك الغاية النهائية للعالم، والوقوف على تحققها بالفعل⁽¹⁾.

وفي نظره أن هذا التحقق يأتي حين يضع الفردى أو المتناهي مصيره في خدمة الالهى، مبرزاً الحياة اللامتناهية من ذاته، وقد أجهد نفسه كثيراً في سبيل تبريرها في مسار تاريخ العالم، وهي التي سماها فلسفة التاريخ، وفيها يكون التساؤل عن العالم المادى والروحي.

3 — فلسفة التاريخ :

إذا كانت فلسفة التاريخ تمثل القاسم المشترك بين تاريخ من خلال الفكر والعقل، فإنها تحتوى بدورها كوحدة على فكرتين متناقضتين؛ وهما الأرض والروح، وكما يعني بها التساؤل عن العالم، ولفظ العالم عنده، يضم الطبيعة الفيزيائية والطبيعة السيكلوجية، لكنه جعل الروح ومجرى تطورها الموضوع الأساسى في فلسفة التاريخ، وما قيمة الأرض، إلا بمدى ارتباطها بالروح، اليكم بعض الأفكار التي جاءت عن أهمية الأرض، ودورها في تطور الروح.

أ — الأرض: أو ما سماه الأساس الجغرافى لتاريخ العالم، لقد عدّ الأرض مسرحاً تتحرك عليها الروح وتؤدي دورها، هاهنا تبدو أهميتها

(1) ن.م، ص 79 — 80.

ضرورية جدًا وجوهرية ؛ باعتبارهما تعكس مقولتا الزمان والمكان ، وهما خاصتان طبيعيتان تضيفان صفة الوجود على الأشياء المادية ؛ أما اذا اتخذت الروح مثل هذه الصفات المادية ، فانها تحدث امكانيات جديدة بدل الوجود الخالص لها ؛ ثم جعلها مولدة لسروح الشعب ، على أساس أن النمط الطبيعي، الذي يعيش عليه شعب ما ، يكون وثيق الصلة بثقافة الشعب وشخصيته ، ومن المؤكد لديه ، أن الأنماط المختلفة التي يعيش بها الشعب ثمرة للتربية التي يحيا عليها ؛ هذا من جهة ومن جهة أخرى ، فان تاريخ الأمم هو هذه الحالات والمظاهر، التي تحدد لها مكانتها ومركزها فيما بينها ؛ لكنه يحذر من المغالات والتطرف الى أحد الطرفين ، إما تمجيد الطبيعة ورد كل شيء إليها ، أو الاعتراض عنها والتقليل من شأنها ، لذا دعا الى نوع من الانصاف أو الموضوعية ، في قوله : ((ولا ينبغي أن نخالي في تأكيد شأن الطبيعة ، ولا أن نهوّن من شأنها))⁽¹⁾ .

ثم ضرب أمثلة عن ذلك ، بجوأيونيا Ionia المعتدل ، الذي ساهم في اصفاء الصفاء والرقّة على اشعار هوميروس ، غير أنه يعتقد أن هذا المناخ سوف يصنع شعراء بالضرورة على طراز هوميروس ؛ على طول الزمن ، ففي العهد التركي لم نشاهد هؤلاء الشعراء المبدعين ، وقد فسر هذه الفكرة بعدم تكرار الحوادث التاريخية ، لأن روح العالم انتقل من اليونان ، واستيقظ في منطقة أخرى مشابهة في المناخ ، الذي اتحد في تضاد خصب مولدا بذلك حضارة أخرى .

(1) ن م ، ص 147 .

ويزعم هيقُل أن الأرض أرضان ، أرض خصبة تنشأ عليها حضارات ومناخها يدفع الى الابتداع والتفنن ، وأرض أخرى يستحيل أن يكون أهلها ذوي تاريخ أو حضارة ، كحال المنطقة المتجمدة ، والمنطقة الحارة ، لأن الوعي يصطدم بقساوة الطبيعة ، ثم يتردد الى ذاته ، ويبقى عامل الطبيعة وحيداً في عملية التضاد ، بسبب غمود الوعي ، وعدم استطاعته الظفر بحريته ؛ مادامت الظروف الطبيعية حائلة في وجهه ، لذلك خلص الى النتيجة التالية : أن المناطق المتطرفة حرّاً أو برداً لا يستطيع أهلها أن يتمتعوا بالحرية .⁽¹⁾

لو كان هيقُل حياً يرزق ، لألقينا عليه بالسؤال التالي : كم درجة الحرارة فوق الصفر أو تحت الصفر بحيث هذا ؟ ربما قلنا له أيضاً ، أن حياة البشر اليوم قوامها الطاقة المستخرجة من المناطق الصحراوية أو من المناطق الجليدية ؛ لولا نפט الصحراء لما طاق الأوريون الحياة ، وإن الأمر ليس كما فهمته خطأ عن أرسطو ، في قوله : ((حينما تشبع الحاجات الملحة ، ينتقل الانسان الى طلب الأمور الرفيعة ذات الطابع العام)) .⁽²⁾

لا يفهم من كلمة اشباع الحاجات ، تلك الرغبات والشهوات التي لا تنطفئ أو تشبع ، ان اتبعت وأصفي اليها ، اذن حالة الشبع لا تكون إلا بمرضها أو زوالها ، أي زوال الرغبة بطريقة ما ، أو زوالها بزوال الشخص ؛ لكـي لا نخرج عن جادة الصواب ، نقول أن الاشباع يعني القناعة وسدّ حاجات

(1) ن . م . ن ، ص

(2) ن . م . ن ، ص 148 .

الرفيات بطريقة ملائمة ، لتؤدي أغراضها النبيلة ؛ بدليل أن الشعوب والأسم التي أقامت حضارات عريقة لم تحاول أشباع نهمها الحيواني ، بل كانت تضحى وتتعفف وتتقشف ؛ كما جاء في نظرية الدولة عند ابن خلدون ، فعند الترف وأشباع الرفيات من المظاهر والآفات التي تفتك بالدول والأم وتزيلها من التاريخ ، لتحل محلها دول أخرى ، اذن الترف لا يؤدي الى الأمور الرفيعة ، عملياً أو فكرياً ؛ وأن فهمه خاطئ لأرسطو ، وأرسطو لم يصب فيما قال .

وقد قسم هيثل الكرة الأرضية الى عالمين أحدهما قديم ، وآخر حديث أو جديد ، وجاءت التسمية لهما ، على أساس ما هو معروف قديماً ، سمي بالقديم ؛ وما اكتشف حديثاً ، سمي جديداً ، وهو أمريكا وأستراليا ؛ ولكنه أضاف اعتبارات أخرى لتسمية العالم الجديد ، وهي التكوين الفيزيقي والسيكولوجي ، فأمریکا تظهر بوجهه ضعيف ، بالمقارنة مع إحدى القارات في العالم القديم ، وأن هذا الضعف لا يزال مستمراً ، ودعانا هيثل الى استنباط ذلك ، من خلال تلاشي السكان الأصليين بالتدريج عندما وطأت أقدام الأوربيين أرض أمريكا ، حيث أجبر الأصليون الى التوغل داخل البلاد ، بينما استقر السكان الفعليون في الأراضي الخصبة أو التي تزخر بمعادن ثمينة ؛ وبما أن أغلب الأعمال الزراعية أو المنجمية تتطلب قوة بدنية كبيرة ، الأمر الذي جعل السكان القدامى كأنهم يعاملون معاملة قاسية ، بسبب ضعف البنية الجسمية وبعض السمات الأخرى ، كالوداعة ، ونقص الحيوية والنشاط ، والطاعة للرجل الأبيض والاندفاع له .⁽¹⁾

(1) ن . م ، ص 148 — 149 .

غير أننا لا نتفق مع رأى هيقل وفي مسألة الاندعان خاصة، لأن تاريخ الهنود ، يخبرنا بما لا يدع مجالاً للشك ، أنهم استماتوا في الدفاع والمحافظة على تقاليدهم وثقافتهم وشخصيتهم كلها، بما في ذلك الأرض ؛ كما نلمس تناقضاً في كلامه عنهم ، قال عنهم مرة : أنهم لا يستطيعون الاندماج بالأوربيين، ومنذ فعين في هجرات الى الداخل ، ومرة أخرى قال : يتسمون بالطاعة والاندعان للرجل الأبيض ؛ كيف يمكن للفارين أو للمنفلقين على أنفسهم أن يذعنوا ويطيعوا ؟ ما لم يتقبلوا السلوكات والعادات الأوربية .

ثم قال أيضاً : أن أسباب ضعفهم البدني ، دفع الأوربيين الى جلب السزنج ، لتقبلهم المدنية الغربية أكثر من الهنود ؛ وهذه حجة أخرى عليه ، تبطل زعمه ، في كونهم مطاعين ومذعنين لغيرهم ، وكذلك حسب قاعدة العلاقة بين الغالب والمغلوب لابن خلدون ، ونحن نستخلص من عكس القاعدة قاعدة أخرى ، تظل صحيحة ، مادامت القاعدة الأصلية صحيحة ، وهي الخلو من التقليد يعني عدم وجود غلبة ؛ ثم نجد هيقل في مواضيع أخرى ، وقسّف شاهد عيان عن سحق وقهر الهنود بالخيّل والحديد ، أملاً في محوهم من دفتر الدهر ، كأمة أصلية لأمريكا⁽¹⁾ .

والمعجيب من حديثه عن أمريكا ، شمالاً وجنوباً ، بحراً وبراً ، سهولاً وجبالاً ، وخوارق الأنهار ، وما حققها من عمران أوربا ؛ كثرة المدح لأهل أوربا ، وبعبارة أدق ، لم يتورع الأطناب ، بل أعماه الاحتقار لغيرهم عن الحق ؛ كما

(1) ن م ، ص 149 .

أهمل الموضوع الجوهرى ، ألا وهو الأرض ، كعامل في التاريخ ، في سبيل تحقيق
الارادة الالهية أو العقل ، بل يبدو منحرفا عن الصواب ، حينما استنتج معايسر
أخرى للحركة التاريخية ، بدل التي رأيناها منذ البداية ، لأنه هنا أقام
لها قواعد أخرى ، ذات مميزات مختلفة ، مثل نوع العقيدة ، هذا ما لاحظته
كفارق بين العقيدة الكاثوليكية والعقيدة البروتستانتية ؛ فالأولى حملها
الاسبان الى أمريكا الجنوبية ، والثانية حملها الأوربيون الى أمريكا الشمالية ؛
لذا الاختلاف في القدرة على الابتداع والصناعة والاستثمار وغيرها ، لدى أهل
الشمال يعود الى عقيدتهم ، عكس أهل أمريكا الجنوبية ، ثم مثل أيضا بالفروق
في سياستيهما ، فالاسبان غزوا وقهسروا ، بينما الأنغليز وغيرهم استعمروا أرض
الشمال (1).

اذن هذه المعطيات الجديدة ، الدينية والمفاهيم السياسية والأخلاقية ،
عليها يقوم كل عمران ؛ لا الأرض كأرض ، فهو أيضا مقتنع بأن جملة الأفكار والمفاهيم
التي يحملها الناس ، هي التي تدفعهم الى الازدهار والرقى ، أو تنزل بهم
وتسيّرهم نحو القهقرة ؛ لأن أرض أمريكا ، بقيت نفس الأرض بخصائصها ، كيف
كانت سببا في الخمول والضعف في الماضي ؟ وهي اليوم تعطي رجالا أقوى
بدنا وعقلا ؛ ثم ختم حديثه عن أمريكا بتحسد كبير ، بدعوتنا الى الانصراف
عنها ، لأن ما حدث في العالم الجديد ليس الا صدى للعالم القديم ، وتحبيرها
ليس عن نفسها ، بل عن غيرها ، لذا لا تهتم كثيرا في التاريخ ، كونها أرض

(1) المستقبل ، بينما التاريخ يعني الاهتمام بما حدث في الماضي وما يحدث في الحاضر .
أما العالم القديم ، ففيه يطول الحديث ويصعب ، لأنه كان وما يزال مسرحا لتعاقب الحضارات الكبرى ، وكذا بسبب تنوع خصائصه الطبيعية ، وتعقد الأنهام في تصنيفه وتقسيمه ؛ نجد هيكل من هؤلاء الذين حاولوا تقديم مبررات عقلية وطبيعية ، في تصنيف جغرافية العالم وتاريخه ؛ نلخصها فيما يلي :

قارن بين العالمين القديم والجديد ، فلاحظ اختلافا جوهريا من جهة البنية الجغرافية ، فالعالم القديم يتشكل من ثلاث قارات ، يفصل بينها خليج داخلي عميق ، ألا وهو البحر الأبيض المتوسط ، وهذه القارات تطل كلها عليه ، مما سهل الاتصال بينها ، وقيام حضارات انسانية متكاملة ؛ إن البحر الأبيض المتوسط أداة ربط جوهري ، لذا عده مركزا لتاريخ العالم ؛ كما جعل عنصر الماء بصفة عامة أداة ربط وتوحيد ، سواء كان بحرا أو نهرا ، ثم نذكر بالمراكز الحضارية العريقة والكبرى ، والمتاخمة للبحر المتوسط ، مثل أثينا لليونان ، والقدس لليهود والنصارى ، ومكة (المكرمة) والمدينة (المنورة) للمسلمين ؛ وكذلك روما وقبلها الاسكندرية وقرطاجنة ؛ هكذا كان البحر المتوسط يمثل عبر الزمن قلب العالم القديم ؛ ثم خلص الى أن الأرض البعيدة عنه ، لم تساهم في مسار التطور التاريخي العام ، كالأرض الآسيوية الممتدة الى الشرق ، وكذلك شمال أوربا ما عدا العصر الحديث⁽¹⁾ لكنه ، لو كان على قيد الحياة ، لرأى عجبا على الأرض الآسيوية الممتدة شرقا ، ولغير من رأيه ، فيما يخص غروب الحضارة

(1) ن . م ، ص 155 — 156 .

الانسانية في الغرب على الاطلاق .

مع ذلك سنتابع غرائب وعجائب فكره الممتد الى الروح ، عبر الأرض التي انتهى الى نتيجة عنها ، لامرد لها ، وهي أن الفروق الجغرافية الخاصة ، يجب أخذها كمروق جوهري وعقلية ، فطبيعة الأرض إما أن يكون لها الدور الأساسي في الحركة التاريخية العالمية ، أو لا يكون أبداً ، لهذا قسم أرض العالم القديم الى ثلاثة أنواع أساسية ، هي :

1- الأرض المرتفعة القاحلة بسهولها .

2- السهول الوديانية أو التي ترونها أنهار كبرى .

3 - الأرض الساحلية المطللة على البحر .⁽¹⁾

1- الأرض المرتفعة : وينطبق هذا الوصف في نظره على وسط آسياء

التي قطنها المغول ، وعلى منطقة الصحراء العربية ، وصحراء البربر (الصحراء الكبرى) ، أما تأثير هذه الأرض على سكانها ، فيرى أنها تطبع حياتهم بسمات الحياة الأبوية البطيورية ، فهم أيضا ينقسمون الى أسر فردية ، ولا يشكلون اجتماعا مدنيا ، لأن الأرض التي يعيشون عليها تروى عن طريق الأمطار فقط ، فيكون الانتاج في هذه الحالة موسميا ، وبالتالي نجد السكان لا يولون الاهتمام الكبير لملكية الأرض واستثمارها ، لقلّة مردودها ، فهم يضعون ثقتهم في ملكية الماشية ، التي تنتقل معهم من مكان الى آخر ، وأيضاً لمردودها الكبير دون عناء ؛ وهذه الظروف تموّد لهم الكسب السهل ، وخلق الإهمال والسلب والنهب ، كما أن شعورهم

(1) ن . م ، ص 157 .

بالحاجة الملحة في الظروف القاهرة ، يعوّدهم على حسن الضيافة والكرم والافاضة ؛ غير أن صفات السلب والنهب تكون أوضح لدى الأقوام المحاطة بالأمم المتحضرة ؛ أمثال ، الأعراب ، والمغول ، كلاهما يعتمد على الماشية في الحياة ، مثل الحصان عندهم ، أنه وسيلة لحاجتين الغذاء والقتال ؛ أما في حالة اتحاد هذه الأسر ، فسوف تكون كتلا بشرية كبيرة ، تحمل خارج حدودها الى المناطق الحضرية بدافع ما ءثم ضرب أمثلة بجنكيز خان ، وتيمورلنك ، لكن هذه الحملات اعتبرها كالسيل الجارف ، لا تحتوى بداخلها على أى مبدأ مسهم يمكن الوقوف عليه ، وهناك نمط ثاني لسكان الجبال المسالمين ، الذين يشتغلون بالزراعة الى جانب اهتمامهم بالماشية ، وان كانت زراعتهم ضيقة ومحدودة ، مثل ذلك ، السويسريون ، وبعض المناطق في آسيا ، غير أنه ينبغي أن يكون لهم شأن كبير في التاريخ (1)

2- سهول الوديان : يعني بها السهول المحيطة بضاف الأنهار ، كسهول الصين والهند التي يخترقها نهر السند ونهر الكنج ، وأيضا سهول بابل قديما (الشام والعراق) التي يخترقها نهر دجلة والفرات ، وكذلك أرض مصر التي يخترقها النيل ؛ ان أن خصوبة هذه السهول ترد الى عامل واحد أساسي ، ألا وهو تلك الأنهار التي كونتها عبر الزمن ؛ وعليها قامت دول كبيرة في التاريخ ، لأن تأسيس مثل هذه الدول الكبرى ، يقتضي وجود مناخ ملائم ، يساعد على انتظام الفصول ، لضمان انتظام المردود الزراعي ؛ لأن الزراعة تعد المصدر الرئيسي للرزق ،

لا ينضب بالنسبة لهذه الدول ؛ كما جعل في بيدياته ، مسألة العيش على هذه السهول تكون يسيرة وسهلة بتوفر المياه للرى ؛ وهذه العوامل تؤدي الى ظهور الملكية الخاصة للأرض ؛ والملكية بدورها تحتاج الى نظام تشريعي لحمايتها ؛ ومن المعلوم أن هذه العلاقات التشريعية اعتبرها أساسا ضروريا لكل دولة ؛ بدونها لا تصبح الدولة ممكنة الوجود ؛ وإن كانت هذه القاعدة لا تطبق على الدول الزمانية المكانية ، فهو يقصد تلك الدول التي تقود العالم ، وتمثل روحه :⁽¹⁾

3 - الأرض الساحلية : من الشائع لدى الناس أن المياه كالأنهار والبحار عوامل طبيعية ، تفصل بين الأراضي وتقسّمها ، ويعنى هذا أيضا الدول ، غير أن هيثقل رفض هذا الرأي ، وأتى برأى مضاد تماما ، حيث لاحظ أن عددا من الدول قديما وحديثا ، أقيمت حول أحواض الأنهار ، وسواحل البحار ، مثلما ذكر سابقا ، فيما يخص الأنهار وسهولها في قيام حضارات ودول هامة ، في الصين والهند وبابل ومصر ، وكذلك الحال بالنسبة لسواحل البحار ، مثل حوض البحر الأبيض المتوسط ، شهد عبر التاريخ قيام دول وحضارات عريقة ؛ هكذا اقتنع هيثقل بأن المياه ليست عامل تقسيم وتفرقة ، بل عدها من أهم عوامل الربط والتوحيد ؛ أما عوامل الفصل فيراها في الجبال كحاجز طبيعي ، مثل جبال البرانس التي تفصل بين فرنسا وإسبانيا بشكل قاطع ؛ وقد حاول اقتناع نفسه وبغيره بمبرر آخر ، وهو كثافة ودوام الاتصال بين أوروبا الغربية وبين الأرض الأمريكية والهند الشرقية منذ اكتشافهما ؛ في حين عجز الأوروبيون

(1) م . م ، ص 158 - 159 .

عن التوصل الى داخل إفريقيا، وعمق آسيا، لأن الاتصال عن طريق البر يكون أصعب منه عن طريق المياه (1).

نلاحظ أن هذا الرأي غير سليم ، وفي بعض دلائله استعبادي ، لأنه انطلق من مسلمات غير طبيعية وغير عقلية ؛ أما كون بعض الأحداث التاريخية مطابقة لفرضه ، فهذا لا يدل على مجرى طبيعي أو تاريخي في قيام الدول ؛ ولا على شرف في الغزو والاستعباد ؛ وهذا يعرفه العام والخاص عن دخول الأوربيين الى أمريكا، وشرق الهند ، وغيرها من البلدان ؛ وكان في استطاعته أن يتجنب الكثير من الأحكام الذاتية ، لو فحص الأمر جيدا لأدرك أن التاريخ القديم والوسيط عموما ، يعلمنا أن جلّ الهجرات والفتوحات ، وحتى الغزو ، قد جرى عن طريق البر ؛ أما ما كان عن طريق البحر ، فيعود الى طبيعة الشعب وبيئته — المظلمة على البحر ؛ ثم لو درس وقارن ابريطانيا بغيرها من الدول الأوربية البعيدة عن البحر ، أولها منافذ ضيقة فقط ، لناخذ على سبيل المثال ألمانيا نفسها ، لم يكن لها حظ مثل ابريطانيا وفرنسا في المستعمرات ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، لو عاصر الحريين العالميتين ، سوف يشاهد أن الغزو قائم أساسا على البر ؛ والجيوش الحديثة لا تفرط في أحد الجوانب ، سواء طريق البحر ، أو البر ، أو الجو .

لهذا ذهب ضحية مغالطة ذهنية ، عندما ربط بين اللامتعيين واللامحدود واللامتناهي التي تنعكس من البحر ، وبين الفرد المحدود والمتناهي

(1) ن . م ، ص 159 .

الذى يطمح الى تجاوز المحدودية نحو المطلقية ؛ هنا أقر أن البحر يفسر الانسان ويدعوه الى الغزو والفتح والنهب والقرصنة ؛ كما يدعوه الى التجارة والعمل الشريف ؛ كما اعترف أيضا بأن الذين يجوبون البحار يستهدفون الريح ، بحكم ما يقدمونه من وسائل المجازفة وتسخير ثرواتهم ، وحياتهم ، لكي يحصلوا عليها من جديد .⁽¹⁾

من الملاحظ في التاريخ القديم والحديث الى يومنا هذا ، أن أهل البحر تغلب لديهم الصفات الأولى عن الثانية ؛ يعتقد هيقل أن أسلوبه مشروع ، لا ينبغي الطعن فيه ؛ بدليل استباقه الدفاع عن الرأي أو الفرض أو الفكرة قبل التطرق إليها وعرضها ، وهذا الأسلوب يسد به الأبواب والمنافذ ، أمام أى شك أو رأى معارض .

وأخيرا انتهى الى نتيجة ضمنية ، في خلاصة حديثه عن معطيات الكرة الأرضية ، من جهة أهمية بعض أجزائها ، عن بعضها الآخر ، وبناء على الخصائص السالفة الذكر ، وعلى الملاحظات الواقعية لنوعية الأرض ، اعتبر سمات الأرض المرتفعة ، كخاصة تتميز بها تضاريس إفريقيا ؛ ثم تأتي آسيا فسي درجة أعلى منها ، لأنها تحتوى على نفس التضاريس بالإضافة الى خاصية السهول والوديان التي ساعدت على قيام حضارات إنسانية عالمية ، أما أوروبا ، فهي أفضلهما ، بسبب احتواء تضاريسها على امتزاج هذه الميزات المختلفة .⁽²⁾

(1) ن . م ، ص 159 — 160 .

(2) ن . م ، ص 160 .

أ- إفريقيا: قسمها الى ثلاثة أقسام ، هي :

— القسم الأول ، إفريقيا على الأصالة ، يعني به كل ما يقع جنوب الصحراء الكبرى ، تضاريسه جبلية ، ماعدا بعض السواحل الضيقة على طول الشريط المطل على البحر ؛ يرى أن هذا القسم مجهول عند الأوربيين بسبب انغلاقها على نفسها ، وعدم وجود روابط من أنواع الاتصال التي كرر الحديث عنها ، لكي يصل الى مبتغاه ، وهو عزل إفريقيا عن العالم ، وبالفعل نجد أنه يستثنى من تاريخ العالم وروحه ، فهي عنده ، لا تمثل إلا جزءا قصيرا من الزمن الضائع لأنها أرض الطفولة ، ومقر نهار التاريخ الواعي ، يلغى حجاب الليل الأسود ، وأن شخصيتها توافق تماما طبيعتها الاستوائية ، بل تكوينها الجغرافي عامة ؛ ثم استرسل طويلا في عرض محتوى ادغال إفريقيا ، الذي يتكون من مستنقعات ذات أهمية كبرى للنباتات ، وهي مواطن الوحوش والشعابين الى أن قال : ((وهي أرض تخوم يعتبر جسوها مسموما للأوربيين))⁽¹⁾ .

وقد قال أيضا عن أرض إفريقيا أنها جبلية ، لا تساعد على قيام دول كبرى في التاريخ ، لذلك كان أهلها متوحشون همجيون ؛ ونحن نلغست الانتباه الى حقيقة لا غبار عليها ، أن هيشل لا يختلف في كلامه عن أي رجل مغامر ومستدسر أوروبي دخل إفريقيا بطريقة أو بأخرى ؛ شاتما ومعيرا ؛ والأدهى والأمر أن التوحش الذي تحدث عنه ، والقدر الأعظم من اللاإنسانية والهمجية لدى الزنوج ، ليس لمجرد لحاق الأذى بالإنسان ما ؛ وإنما نتيجة

(1) ن . م ، ص 161 .

مقاومة وصدد وردّ لغزوات الأوربيين ؛ وهذه الصفات نجده أطلقها على
الزنج ، وعلى غيرهم من الأقوام ؛ أما من سالم الأوربي ، وعرفه عن كتب ، فهو
إنسان طيب للغاية (1) .

هناك ما يشبه هيكل السوفسطائية اليونانية ، الذين أعجب بهم ، حينما
جعل من نفسه أو من الأوربي مقياسا للحقيقة ؛ أو للخير ، أو للسلام ؛ إذن أحكامه
عن إفريقيا مردودة اليه .

— القسم الثاني ، منطقة نهر النيل ، والمقصود بالضبط مصر ، وقد
اعتبرها كجزء معزول عن الأصل ، كما اعتبر إفريقيا معزولة عن العالم ؛ فمصر
أرضها مهيأة لقيام حضارة مستقلة ، وهي كانت فعلا مركزا قويا لانتقال
الاشعاع الحضاري ، قامت بدور الوسيط لانتقال الروح البشرية من مرحلتها
الشرقية الى مرحلتها الغربية ؛ لهذا لا تنتمي الى إفريقيا ، بل الى آسيا ، لأن
روح إفريقيا لم يتطور بعد ، وبالتالي لا تاريخ له (2) .

— القسم الثالث : شمال إفريقيا ، أطلق عليه اسم أرض الساحل ، وعنده
من القسم الثالث الأساسي لكل حركة تاريخية عالمية ؛ وأعجب أيما إعجاب به ،
حيث وجدت على أرضه قرطاجة في القديم ؛ أما الآن ، فتوجد به مراكش
الحديثة ، والجزائر وتونس وطرابلس ؛ لم يرض به كجزء من إفريقيا . فقال عنه :
((ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأروبا ، ولا بد بالفعل أن

(1) ن . م ، ص 162 .

(2) ن . م ، ص 170 — 171 .

يرتبط بها ، ولقد بذل الفرنسيون أخيرا جهودا ناجحة في هذا الاتجاه فهو
مثل - آسيا الصغرى - بيد و متجها نحو أوربا (1) .

بيد و هيقل غير فاهم لمعطيات التاريخ ، تلك الأسس التي تجمع بين
الشعوب والأمم ، فهل كل من وطئت أقدامه أرضا ما ، فهي له ؟ ليكن في علمه
وفي علم غيره ، أن وطأة الأقدام لها دواعي وأسباب كثيرة ، كالجبروت والنهب
والعبودية ، والجوع ، فأى دوافع من هذه ، دفعت فرنسا للغزو ، خاصة
ما يتعلق باحتلال الجزائر ، الذى باركه هيقل ؟ هذا من جهة ، ومن جهة
أخرى ، فهل مجرد الادعاء عن مصر ، ستكون أسيوية ؟ لو كان على قيد
الحياة ، لرأى عجبا ، أن مصر إفريقيا ، ولم تقرر غير هذا ، وكذلك شمال
إفريقيا ، مستقل بكيانه لإفريقي ؟ وإلى الأبد باذن الله ؟ وأن مصر وشمال
إفريقيا يقودان العالم الذى يحمل روح العالم بالمفهوم الهيقلي على أكثر من
صعيد ؟ إذن المستقبل القريب لعهد هيقل كشف عن بطلان هذه المقولة ،
التي أطلقها واعتدّ بها الخسب لعشرات السنين .

ب - آسيا : تقع شرق أوربا ، لذلك عمدنا الشرق المطلق ؛
لأن إشراقة شمس الحضارة ، تتوازي مع شروق الشمس الطبيعية ، ومنها طلوع
روح البشر ، وبدأ التاريخ الكلي ؛ على الرغم من اعترافه باختلاف أقاليم
آسيا ، وتناقض تكوينها الطبيعي ، الذى لا يساعد على استقرار الحضارة ورسوخها ؛
إلا أنه رأى في ذلك تكوينا كاملا ومتطورا ، ماعدا الجزء الشمالي وهو سيبيريا

(1) ن . م ، ص 162 .

حالياً ، لا يهتم ولا يدخل في تعداد الأقاليم فقسّمها الى ثلاثة أقسام ، هي :
- القسم الأول ، الأرض المرتفعة ، منطقة تشبه أرض إفريقيا ، لأن تضاريسها جبلية ، وفيها تقع أعلى قمم الجبال في العالم ، تسمى همالايا حالياً ، الى جانب السلاسل الجبلية المحيطة والمرتبطة بها ؛ حيث تخترق هذه السلسلة الجبلية أنهار هامة بمرور الزمن شكلت سهولا وديانية خصبة ؛ بالإضافة الى منطقة نهري دجلة والفرات (1).

- القسم الثاني ، السهول الوديانية ، مثل سهل الوادي الصيني الذي شكله نهر (هوانج هو) ونهر (يانج نسي كيانج) ، وكذلك سهول الهند التي شكلها نهر الكنج ، وبأهمية أقل وادي نهر السند في الشمال ، في منطقة البنجاب ، وكذلك سهول دجلة والفرات (2).

- القسم الثالث ، وهو مزيج من النوعين السابقين ، اختلط في آسيا الوسطى أو الشرق الأدنى ، وإليها تنتمي أرض العرب ، أرض الصحراء والسهول المرتفعة ، ومن عادات هيكل الفكرية والنفسية اطلاق الاحكام المعيارية والسريعة ، دون تثبيت أو إثبات ، مثل قوله : ((وتنتمي إليها بسلاط العرب ، أرض الصحراء ، أرض السهول المرتفعة ، امبراطورية التعصب ، والى تلك المنطقة أيضاً تنتمي سوريا وآسيا الصغرى ، التي ترتبط بالبحر ، والتي كانت على صلة مستمرة بأوروبا)) (3).

(1) ن . م ، ص 171 - 172 .

(2) ن . م ، ص 172 .

(3) ن . م . ن ، ص .

جـ - أوربا: في رأى هيفل تختلف كل الاختلاف عن آسيا وإفريقيا ، لأنها لا تنتم بتلك التناقضات الجغرافية ، التي ظننا موجودة فعلا في طبيعتها وأن خلوا أوربا من هذا التنوع الفيزيقي ، كان عاملا جوهريا أن تكون أرضها مسرح تطور المبادئ الدينية والسياسية ، تلك المبادئ التي ربما نشأت على غير أرضها ؟ وقد دفعت بها تلك البلدان الى أوربا ، ولم تحتفظ بها لنفسها ، لأن تربتها ليست مؤهلة أن تنمو عليها تلك المبادئ ، ويمكننا وصفها بأرض المشتلة ، وليست أرضا للغرس .

هنا حاول هيفل تبرير خصوصية وملاءمة أرض أوربا للغرس ، أي غرس الأفكار والمبادئ والقيم السامية ، ونموها وازدهارها ؛ لهذا نفى قطعيا أن يوجد عامل ارتفاع الأرض في أوربا ، والذي يقف كحاجز طبيعي بين السهول ، كما رفض أن يستعمل أسس التصنيف ، التي عمل بها في تصنيف أرض إفريقيا وآسيا ، فاعتبر أرض أوربا تتطلب أساسا آخر للتصنيف ، ألا وهو تدرج أوربا في التاريخ ⁽¹⁾ ، وعليه كان تقسيمه لها ، كالتالي :

- القطاع الأول : أوربا الجنوبية ، أي الأرض المطلة على البحر الأبيض المتوسط وتحدّها سلسلة الجبال شمال البرانس ، التي تمتد عبر تراب فرنسا الى جبال الألب ، وهذه الأخيرة تفصل بين إيطاليا وفرنسا وألمانيا ، كما جعل اليونان تنتمي الى هذا القطاع ، بسبب دورها التاريخي الى جانب إيطاليا ، عبر تاريخ طويل ، حيث استقر روح العالم هناك ، لعدم نضج وتمدين وسط

(1) ن . م ، ص 173 .

أوروبا وشمالها .

— القطاع الثاني : وسط أوروبا ، وقد فتحه قيصر القائد الروماني ، حين غزا بلاد الغال ، فجاء فتحه أخصب وأجدر من فتح الاسكندر ، على الرغم من الفرق الكبير في المضمونين ، اذا كان فتح الاسكندر أنبل وأجمل للخيال ، فإن فتح قيصر ترك آثارا هامة في تاريخ الحضارة ، اذ جعل بلاد وسط أوروبا تستيقظ ، وتحمل روح العالم بعد ذلك ، وهي تتكون من ثلاثة بلدان رئيسية فرنسا وألمانيا و (انقليترا) .

— القطاع الثالث : شمال شرق أوروبا ، يتكوّن من الدول الرئيسية التالية : روسيا ، بولندا ، الممالك السلافية ؛ لاحظ أن ظهورها جاء متأخرا جدا بالنسبة للحركة التاريخية ، وبالتالي ، فهي مجرد همزة وصل بين أوروبا وآسيا ، وغايتها المحافظة على هذا الاتصال (1) .

في أوروبا لا يعمل هيكل استنادا لمفاهيمه أو معايير التي صاغ بها أساسا صلة الأرض ونوعيتها بالانسان والحضارة الانسانية ، بل هو ينطلق من فكرة تحكمية مسبقة ، من تقرير سابق بأنها أرض الحضارة النهائية دون فحص طبيعة الأرض وغير ذلك من المعايير التي وضعها هو بنفسه وطبقها على مواقع غير أوربية .

ان هيكل يظهر هنا ليس كفيلسوف أو باحث وانما سياسي متعصب لأوروبا — مثقف أوروبي غربي — منسجم رمّوس لفكرة التفوق التي رافقت بالضبط

(1) ن . م ، ص 174 .

زمانيا نزوع أوريسا الغربية للسيطرة الثقافية والاقتصادية (مرحلة نضوج
الرأسمالية ونشوء الاستعمار) .

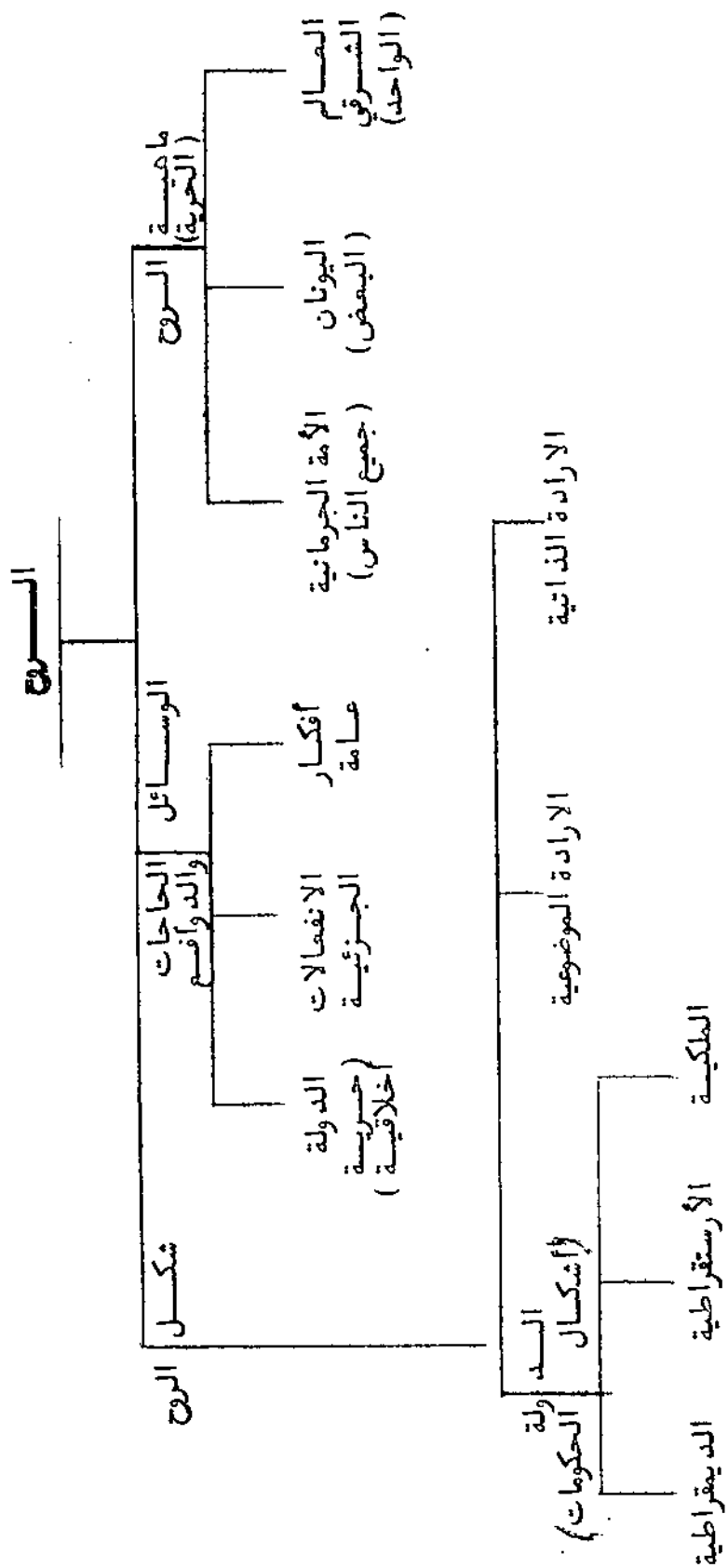
ب - الروح : وقد عرفها هيكل بما يوجد مركزه في ذاته، بمعنى
لا يوجد خارجها أى شئ في صورة وحدة ، وقال عنها، أنها توجد في ذاتها
وبذاتها، وتقابلها المادة ، التي تكون ماهيتها خارج ذاتها ؛ ويقصد بالوجود في
ذاته للروح ارادة الحرية ؛ أما دور الروح في التاريخ ، وهو الذى يهمننا في
بحثنا، فيفهم من خلال ثلاثة جوانب رئيسية ، هي :

(1) ماهية الروح أو خصائصها المجردة .

(2) الوسائل التي تحقق بها ذاتها .

(3) شكلها، أى المظاهر التي تبدو فيها بعد التحقق الكامل .

ينبغي فحص هذه الجوانب ، لكي نصل الى معرفة دورها
ومفعولها في التاريخ البشرى ، وأيضا ، لنكشف عن مدى ارتباطها بالأرض،
واستجابة الطبيعة والأفراد لغاياتها .



أولا، ماهية الروح :

سبق أن عرفنا في عدة مواضع ، أن الروح أو العقل أو الفكر هو الجانب الذى يميز الانسان عن الحيوان ، كما أن مشكلة الحرية مرتبطة بالروح أو العقل أو الفكر ، لأن وعي الروح بحريتها الخاصة ، هو الذى وهب اشعاعا على كافة الأفراد ، وبالتالي على مجرى التاريخ العالمى ، وقد جعل هنامصيرالعالم ، وحركته تحت قيادة العلة الغائية للروح ، لأن طابعها الجوهرى أولا وقبل كل شئ ، يتوقف على هويتها مع نفسها ، أما الحرية ، فيجسدها شعورها بالوحدة ، وبالعكس ، فان تقدم الروح في طريق الوحدة ، يعد أيضا تقدم نحو الحرية (1).

ثم لاحظ هيثل أن لفظ ((الحرية)) ، اذا كان خاليا من أى وصف ، يظل غامضا وغير محدد ، وبالفعل تعددت الأفهام له ، مما انجرعن ذلك كثرة الغلط والأخطاء ؛ أما هو فلا يريد أن يزيد عما يمكن اعتباره منطقيا وضروريا في سياق الكلام عن الحرية ؛ فمشكلتها ، لازالت قائمة ، محصورة بين المبدأ في حالة تجريد وبين تحقيقه في الواقع ؛ لذا عزم على الكشف عن مضمونها ، من ناحية طبيعتها الذاتية ، أى وعي الذات ، ومن جهة ارتباطها وتعبيرها عن المطلق ؛ هكذا اعتقد أنه وصل الى نتيجة هامة ، وهي في نفس الوقت تمثل الغاية الوحيدة التي يسعى إليها التاريخ الكلي ، وقد تتخذ وسائل متنوعة في تجسيدها ، يظهر ذلك من خلال ما بذل من تضحيات كبيرة من أجلها في العصور التاريخية الماضية ؛ كما رأى أيضا أن المبدأ السائد

(1) عبد الرحمن بدوى ، المثالية الألمانية ، ص 124 - 125 .

أ - العالم الشرقي : يرى أن شمس الحرية لم تمس إلا واحداً من أهل الشرق ، بمعنى الباقي من غير الحاكم ، لم يعرفوا الحرية ، ولا علم لهم أن الإنسان حرّ ، لذلك فسرّ حرية الفرد الواحد بنزوة وانفعال وتهور الخ... بسبب ممارسته للطغيان ، وعدم شعوره بتلك الحرية التي يتمتع بها ، لأنها حالة عارضة ، مجرد نزوة ، وهذا الحال ، لا يزال سلبي المفصول ، لدى الشعوب الشرقية ، وسيبقى الأمر كذلك ، باعتبار التاريخ انتقل منه إلى الغرب ، وإلى الأبد .⁽¹⁾

أما أسباب تمتع الفرد الواحد بالحرية ، فيردها إلى افتقار العقل إلى البصيرة ، وإرادة في هذه المرحلة ، وإلى تحقق الروح في ذات الفرد ، أي تحل في تفكير الفرد وضميره الخاص ، أولاً ثم تشع على الجميع ، ولأن أصلها حرية جوهرية ، كينونتها فردانية ؛ تشبه إلى حدّ كبير الذات في عبوديتها المطلقة للقوانين الثابتة والمجردة ، بحالة الأطفال الذين يطيعون آباءهم دون بصيرة أو إرادة ؛ ثم بعد ذلك تأتي تجربة الإنسان ، أثناء ربطه بين تأمل الواقع الخارجي وبين تأمل ذاته الخاصة ؛ ليصل دون ريب إلى تضاد بين طرفين ، الوجود المطلق والفردية البشري ، مع العلم أن هذه المرحلة لا يبدو فيها ذلك التمايز واضحاً وتاماً ، بل يشكل وعياً مباشراً لم يصل إلى درجة الانعكاس ؛ ويتميز هذا الوعي المباشر ، بأنه غير انعكاسي ، حيث يقوم أساساً على علاقات الإيمان والطاعة والثقة ، هكذا لا نستطيع القول ، أن هذه المرحلة

(1) ن . م ، ص 82 .

كُونت تضادا وانقساماً بين الروح (المطلقة والذاتية) (1).

فانتهى هيكل الى النتائج التالية عن الشرق :

- الحياة السياسية في الشرق حريتها لم تصل الى مرتبة الحرية الذاتية .

- تلك الحياة تمثل طفولة التاريخ ، لأن تنظيماته وان كانت عقلية

جعلت الأفراد غير واعين .

- يترتب عما سبق ، أن الأفراد يدورون حول الحاكم ، كأب للجماعة ،

حتى أنه لم يبلغ درجة الاستبداد بمعنى الدستور الروماني .

- كل عظمة شرقية تأسست على مجهود فردي ، لذلك تزول بزواله ؛

وعلى الرغم من توفر العنصر الذاتي ، مع ذلك لا يتجه في وعيه نحو المطلق ،

بل نحو نفسه .

- أن شواهد التاريخ ، أمثال الامبراطورية الصينية ، أقامت نظام

الدولة على علاقة الأسرة ، للمحافظة على التنظيم الاجتماعي ، باستعمال الحكمة

المتبصرة في حكم الناس أو بأنواع من النصيح والتحذير .

- الدول الزمانية التي نشأت في الشرق ، قائمة على مبدأ فردي أيضاً ،

فهي تتغير في المكان دون تأثير في الباطن ؛ تمثل الكليفيير الواعية ، لأنها

غير تاريخية ، لما تحطه من دمار وخراب ، يتكرر باستمرار في أشكال

استبدادية .

- فالشكل الاستبدادي أو الدولة الزمانية ، ينتقل الى آسيا الصغرى ،

(1) ن . م ، ص 176 - 177 .

هو الغرض الذي وضعه الله للعالم ، وإذا كان الله هو الوجود الكامل المطلق ، فلا يمكن أبدا أن يريد شيئا آخر غير ذاته .⁽¹⁾

هكذا وصل هيكل الى مبتغاه ، وهو تحديد مضمون الروح بالحريّة ، وأن الحرية وحدها جذيرة أن تربط بين الفردي والكلّي ، أو بين المتناهي واللامتناهي ، أو بين الواقعي والعقلاني ، ذلك بفضل وهي الروح لذاته ، وتدرجه في الزمان الى أن يبلغ هدفه ؛ لهذا قال عن فلسفة التاريخ ، أنها التساؤل عن العالم المادي والروحي ؛ ولذا كان تساؤله عن الأرض ، جاء في المقام الأول ، فعليهما تتحقق الروح ، كمسرح لا بد منه ، وسبق أن عرفنا آراءه في أقسامها وطبيعتها ، وخصائصها ؛ أما الروح ، فقد حاول إخضاعها لثلاثيته المنطقية — القضية ، ونقيضها ، والمركب منهما — فكانت ماهية الروح ، تمثل القضية في تقسيمه العام ، وكذلك نفس التقسيم الثلاثي للماهية ، أو ما سماه تدرج الوعي والحرية عبر التاريخ ، إذ قسم التاريخ العالمي الى ثلاث مراحل كبرى ، العالم الشرقي ، ثم اليونان ، وأخيرا الأمة الجرمانية ؛ وحرص أن يكون هذا التقسيم خاضعا في مجراه لطبيعة الكون ، حيث يتجه التاريخ من الشرق الى الغرب ، في تواز مع حركة الشمس ؛ على الرغم من اعترافه بالشكل الكروي للأرض ، لكنه رفض أن يكون التاريخ على نمط الكرة ، ليعود حيث انطلق ؛ لهذا اعتبر الشرق شرقا مطلقا ، والغرب غربا مطلقا ، فشمس الحرية تشرق من الشرق وتغرب في الغرب ، مثلما هو الحال في الطبيعة إذ تشرق الشمس من الشرق وتغرب في الغرب .⁽²⁾

(1) ن . م ، ص 83 — 84 .

(2) ن . م ، ص 175 .

وفيها يتم النمو والتطور ، ويصل الى مرحلة جديدة ، هي مرحلة الصبا ، وتميز حياتها السياسية مظاهر الشجار والعراك .

- تأتي الخطوة الأخيرة ، من هذه المرحلة ، وهي تنقل التاريخ الى المرحلة التالية (اليونانية) ، التي شبهها بمرحلة المراهقة ، بالنسبة للانسان (1) .

ب- اليونان : قرر هيجل أن الوعي بالحرية لم يظهر لأول مرة ، إلا عند اليونان ، لذلك كانوا أحرارا ، لكن البعض فقط ، وليس الكل ؛ وهو المشاهد في حياتهم وحياة الرومان ؛ فوجود الرق والأرقاء لديهم ، يتنافى مع مبدأ الانسان حر من حيث هو انسان ؛ وقال أن أفلاطون وأرسطو نفسيهما ، لم يعرفا ذلك ؛ بالفعل كانت فلسفتهم لا تعارض الاسترقاق ، ونفس الشيء بالنسبة لحياة اليوناني عامة ، إذ أن العبودية من العوامل المساعدة على اتمام حريتهم ؛ مما نجم عنه تحرر البعض فقط ، فأصبحت حريتهم مجرد حادثة عارضة لأنها ذات نمو محدود (2) .

وقد تابع هيجل كيف انتشرت الحرية لدى اليونان ، باهتمام واعجاب ، وبمنظرة جمالية ومنطقية ، في قوله : (ملكة الحرية الجميلة) ، و (ملكة الانسجام الحقيقي) ؛ وراعته الوحدة القائمة بين الأخلاق والارادة الذاتية ؛ غير أن استجابة الفرد اليوناني في مظاهر كثيرة للأخلاق الحقيقية ظل مجرد اتحاد مباشر ، بمعنى تتبنى الارادة الفردية سلوكيات

(1) ن . م ، ص 177 - 178 .

(2) ن . م ، ص 82 .

وعادات يأمر بها القانون ، لكن دون وعي بالفكرة المتضمنة ؛ وهذه الفكرة يمثلها الصالح العام⁽¹⁾ .

لا حظنا أن هيثل يجمع أحيانا بين اليونان والرومان ، فيكونان معا مرحلة واحدة ، لأنهما يشتركان في البعض أحراره ، أما أحيانا أخرى ، فيفصل بينهما ، حيث جعل لكل واحد منهما مرحلة خاصة ، وهذا ما ذكره في خاتمة دروس فلسفة التاريخ ، تحت عنوان : تصنيف المعطيات التاريخية .

ونحن نبقى على التصنيف الأول ، الذي اعتمدناه قبل حين ، دون أن نهمل التعرض لسمات الرومان ، وهي مميزة عن سمات اليونانيين قبلهم ، والجرمانيين بعدهم ؛ وقد وصف الدولة الرومانية بالملكة الكلية المجردة ، وتمثل عنده مرحلة الرجولة في التاريخ ، كما عتد مرحلتها أرقى من مرحلة اليونانيين - المراهقة - ، لأن الرجولة بحكم رزانتها وتعقلها ؛ لا تتصرف بدوافع النزوات ، مثلما هو الحال في المرحلتين الشرقية واليونانية ؛ فالحاكم الرماني غير مستبد ، ويسعى الى تحقيق الغايات العامة ، التي هي أكبر وأوسع من حياة الفرد ؛ لذلك تغنى الأجيال في سبيل اتمامها أو بلوغها ، وبالتالي فإن أهداف الأفراد لا تتحقق إلا في نطاق المصلحة العامة ، وهذا هو المبدأ المجرد الذي قامت عليه الدولة الجرمانية ؛ هكذا يقتضي وجودها التضييعة من جميع الأفراد ، ومشاركتهم في تحقيقها ، باعتبارهم يجسدون الكلية المجردة ، ويصنعونها بشخصياتهم ، حتى أصبحت حقوقهم مؤكدة ، لأن كل واحد منهم

(1) ن م ، ص 178 - 179 .

في الشخص المجرد (1).

٢٢ - العالم الجبرماني : يرى أن هذه المرحلة آخر مراحل تطور الروح في التاريخ ، وهي تقابل مرحلة الشيخوخة ، بالنسبة للحياة البشرية ، غير أن farka كبيرا في المميزات الذاتية ، يبدو واضحا ، فإذا كانت الشيخوخة مرحلة الضعف والوهن ، فإن شيخوخة الروح تعني القوة والكمال ، لأنها تعود فسي هذه المرحلة الى وحدتها الذاتية ، بعد أن حققت ذاتها ، وأصبحت حرة ؛ ثم ينعكس هذا الوعي والحرية على مجرى التاريخ البشري ، حتى صارت مرحلة انتشار الحرية ، وهي تغمر كل الفرييات بلا استثناء ؛ سواء من جهة الوعي بأن الانسان حرّ أصلا ، وأيضا من جهة تعميم ممارستها ؛ هكذا يساهم الجميع في الحركة التاريخية وتطور الروح ، ونموه ؛ بفضل الدين المسيحي (2).

اذن ، هذه المرحلة تقوم على مسلمة جوهرية ، في نظره ، وهي : ((الانسان بما هو انسان حر)) ، وحرية الانسان تنطوي قبل كل شيء على شعور أول ، بدايته دينية ، إلا أن تطبيقها في حاجة الى جهد كبير ، وزمن طويل ، لتحويله من مجرد مبدأ الى واقع فعلي ؛ ها هنا الشعور بالحرية ، لا يكفي لاستقلال الأفراد ، ولا لتجسيد الروح في الواقع ، في الحق نكون عاجزين عن ممارستها ، إذا لم نأخذ ونتبنى المبدأ للعمل به ، يوما في شتى المجالات ، كالسياسة ، والعلاقات الثقافية والاجتماعية ، ونظرا لهذا الاعتبار ؛ دعا هيغل

(1) ن . م ، ص 179 .

(2) ن . م ، ص 180 .

الى اتخاذ المبدأ كمحور رئيسي لدى الحكومات والدساتير ، وكل التنظيمات ، حتى ينشأ عليها الجميع ، ويصير المجتمع تاما ، ولا يفوتنا أن نعرض النماذج من التاريخ ، والتي تطرق اليها هيكل نفسه ، كعهد المسيحية الأول في أوروبا ، حيث لم يتوقف الرق والاسترقاق مباشرة ، بمجرد قبوله كدين (1) .

مع العلم أن الأمم الأوروبية في رأيه ، كانت تطمح الى العمل به ، لكنها لم تصل الى غرضها ، إلا بعد جهود مضية ، وزمن مناسب ؛ لقد سبق أن وضحنا في مسألة العقل فكرته عن التفرقة بين المبدأ ، بما هو كذلك ، وبين جريانه ، والعمل به في عالم الواقع .

أظهر هيكل اعجابا بالمبدأ الاسلامي ، لأنه اتخذ الصورة المجردة ، ومن ثم استطاع ايقاف العنف والبربرية ؛ وأن ينتشر ويتطور بسرعة فائقة ؛ وقد وجد المسيحية خلاف ذلك ، لأنها احتاجت الى عدة قرون ، قد رما بثمانية ؛ لكي تصل الى التوفيق بين المبدأ الكامن في باطنها ، وبين تحقيقه الفعلي ، بمعنى ، لكي تبلغ مستوى التطابق بين المبدأ والفعل ؛ أو بين المبدأ والسياسة ، أو بين الدين والدولة ؛ لكنه ، يدعي أنه لم يشاهد مثل هذا التطابق قط ، إلا لدى العالم الجرمانى ، الذى تلاشي فيه ، ذلك التعارض بين الكنيسة والدولة ، أي لم تعد الكنيسة مغلفة على نفسها ، في عالم روحي محض ، فهي في المدة الأخيرة حاولت الارتباط بالعالم الدنيوى ، كما لم تعد الدولة في درجة أقل من الكنيسة ، أو تابعة لها مطلقا ؛ بل تفكران معا

(1) ن . م ، ص 82 .

في أمور الدنيا والدين ؛ وأخيرا أصبح الروحي جزءا لا يتجزأ من الدولة ، ذلك الهدف والنتيجة المرجوة من مسار التاريخ ، يعكسان حقيقة العالم الجرمانى (1).

نستخلص مما تقدم ، أن هيجل كان معارضا لأنصار استقلال الدولة عن الكنيسة أو الدين ؛ يرى أن الفصل بينهما لا يخدم الغايات النبيلة للتاريخ ، كما يتسبب هذا الفصل في تأخير تطور مسار التاريخ ، من خلال تطور الروح ، بدليل أن ما لاحظته عن التطور السريع للإسلام ، ورفعته وسمو مبادئه عن عوامل الذاتية والأنانية ، وكذا ابتعاده عن أسباب الانغلاق على الذات ، أمرا سهلا مهمة انتشاره ، يمثل هذه السرعة ، لأنه مزج ووجد بين ما هو روحي ، بما هو دنيوي ، أو بين الدين كعقيدة وبين السلطة السياسية ؛ لكنه أخطأ في تقديره لموقع الإسلام ، الذي حصره في الشرق ، بينما التاريخ يعلمنا ، أنه كالشعلة ، أضاء الشرق والغرب والشمال والجنوب ، كان انتشار نوره ، مثل انتشار نور الشعلة ، دون أن يتخذ الاتجاه الواحد ، شرقا أو غربا ، لأن طبيعته كطبيعتها .

فأخيرا : الوسائل (الحاجات والفرائض) :

لقد لفت هيجل الأنظار في بداية حديثه عن هذه الوسائل ، الى الفرق الكبير بين الروح ، وهي تتطور لبلوغ الحرية ، وهي أيضا فكرة مجردة ، غير ملموسة أصلا ؛ وبين الوسائل المستعملة في مختلف مراحل نموها ، وهي خارجية وواقعية ومادية ؛ لكي يتمكن من اقناع غيره ، بالخيط التي اقترحها ،

(1) ن . م ، ص 181 .

كعلاقات منطقية ، وضرورة تربط بينهما ، وقد حصرها في ثلاثة أنواع :

أ - الأفكار العامة .

ب - الحاجات والغرائز .

ج - الدولة .

آ - الأفكار العامة : يرى أن الحوادث التاريخية تنشأ من دوافع وحاجات الناس ، ومن طبائعهم ومواهبهم الخاصة ، وفي الغالب أن جميع الأفراد يؤدون سلوكات متنوعة ، تعود أسبابها الى تلك العوامل ؛ غير أن هناك عناصر أخرى ، تدخل أحيانا بنسب أقل أو أكثر بحسب الأحداث والشعوب ؛ والأحوال الاقتصادية والاجتماعية والعقائدية ، تلك هي الأفكار العامة ، التي تقود الأمم في حياتها ، مثل الوطنية وحب الخير ، والقومية ، الخ . . . ؛ لكنه رفض بعدئذ أن تكون لهذه الأفكار فعالية كبيرة ، ودور أساسي في كل حركة تاريخية ، لأن هذه المثل العليا ، تظل محدودة في التاريخ ، ولا يكون لها شأن إلا في تاريخ الشعوب الراكدة ، فالذين يؤمنون بها عددهم أقل بكثير من الذين يكون مغلبهم الشاغل اشباع نزواتهم وأحلامهم ؛ وهم ربما يستخدمون هذه القيم نفسها ، لقضاء مآربهم وحاجاتهم الفردانية ، فالسلوك الأناني ، والمبني على الشهوات يكون تأثيره كبيرا على الانسان ، مما جعله لا ينصاع للقانون أو للأخلاق ؛ فهو ينقاد بسهولة لأغراض التدمير والشر ، ويقدر ما يستجيب ببسر لأبسط الانفعالات ، يزداد ابتعادا عن الاستجابة لأي نظام اجتماعي ؛ كما في استطاعته أن يخرب أعظم البنايات الحضارية ، التي أبدعها العقل البشري .⁽¹⁾

(1) ن . م ، ص 84 .

ان الفرد من هؤلاء الذين يتسببون في الخراب ، لا يشعر بذلك ، ولا يرى فيه عيبا ، لأنه يجهل الدوافع والأغراض التي حملته على الفعل ؛ بينما نجد جميع الناس يستنكرون تلك المآسي ، وهي تصيب أعرق الأمم ، وأنبيل الحكومات ، ولكن لا مفر من الاعتقاد الجازم ، أن ما حدث أصله قضاء وقدر ، وليس في استطاعه أية قوة بشرية ، أن تقف في وجهه ، أو تمنعه من الفعل ؛ حينئذ يشعر الأفراد بعدم جدوى التدخل المباشر ، ثم يعمدون الى العودة ، لعالم الباطن والأنانية ، أى يلجأون الى الحياة الفردية المحضة ، وهي توفر لهم الاستقرار في الحاضر ، والذي شيدوه بأنفسهم ، هكذا نجد التاريخ ، وقد شبهه بمذبح ، تضحي عليه سعادة الشعوب ، وحكمة الدول وفنائل الأفراد⁽¹⁾ .

ب - الحاجات والمفرايز : لاحظنا عن هيثل الحرص الشديد ،

والجهد الكبير في أن يبلغ أفكاره ، ولو كلفه ذلك تكرارها مليون مرة ، وهذا ملموس في أكثر من موضع ، وعن أكثر من فكرة ، ثم أشار إليه أخيرا قبل بيان دور الحاجة في حركة التاريخ ؛ مذكرا أولا ، بما يعنيه بلفظ المبدأ أو الغاية أو المصير أو طبيعة الروح ، كأفكار تشترك في التخفي عن العيان ، وما هية غير متطورة ، إذ قال : المبادئ والغايات وجودها يقتصر على الذهن فحسب ، ولا شيء منها يظهر في الواقع ، غير أن هذا التستر أو الخفاء ، له مثل في فلسفة أرسطو ، أى القوة ، والفعل ، فإن وجود شيء ما بالقوة ، له إمكان أن يكون بالفعل ، وليس شرطاً أن يكون ؛ ولكي يكون ينبغي توفير شروط له ، وهي تتمثل ،

فيما يرى هيقل في الارادة ، ويعني بالارادة جملة فاعليات الانسان ؛ وعلى الأخص ، الحاجات الحيوية والفرائز ، ومن العبث أن نتجاهل دور الأفراد ، وهم يشكلون الوحدات الجزئية والأساسية في المجتمع ؛ كما لا يعني بالحاجات مجرد ميول غريزية أو عاطفية وأهواء ، بل تشمل جملة كيان الانسان ، كالارادة وكل الأفكار التي يعتنقها الفرد ، إيماناً منه بجذورها في الحياة ، لهذا لاحظ أن الأفراد لا يميلون الى تنفيذ الغايات أو المبادئ التي تملئ عليهم ، بل يكون عزيمتهم قويا ونشاطهم حثيثا ، اذا تعلق الأمر بتنفيذ وتطبيق أفهامهم أو قناعاتهم أو آرائهم ؛ أما الشعور بالرضا أثناء الاقبال على التنفيذ أو في التنفيذ نفسه ، فيعطي للانسان دفعا لانظير له ، لأنه يخصه ، لهذا دعنا هيقل الى ضرورة الربط بين الرضا الخاص والغايات السامية ، أملا في تجسيد الفرد للكل ، وكذا تحقيق الكل المجرد في الواقع ، والجدير بالذكر ، أنه يميز جيدا بين الأنانية التي تستهدف الغايات الذاتية ، وتهمل المصالح العامة ، وبين الرغبات الذاتية التي يربطها صاحبها بالمصالح العامة ، والأهداف النبيلة .⁽¹⁾

قرر هيقل أن كل الأعمال والانجازات العظيمة أساسها العاطفة أو الانفعال ، ولا يمكن قيامها ، ما لم يكرس الفرد جهده ، ويجتهد قواه عامسة ، لذلك كل العظائم حدثت بدافع من الحاجات والفرائز ؛ وعلى الرغم من شجب بعض الناس ، أو أكثرهم للانفعال ، وعدوه مظهرا لا أخلاقيا ؛ نجد هيقل لا يعني بالانفعال ما يفهمون ، إنما يقصد التعيين الجزئي لشخصية ما ، وهذه

(1) ن . م ، ص 86 — 87 .

الفردية المتعينة لها ارادة لاتهدف الى تحقيق المصلحة الخاصة بالبحث؛ لكنها تكوّن القوة المحركة في الشخص؛ وبالتالي تدفع الى تحقيق حاجات تشترك بينها أفراد الجماعة كلّها؛ هكذا يجد الجانب الذاتي طاقة وحيوية الانفعال، ويشكل هذا الأخير الجانب الصوري للارادة⁽¹⁾.

ثم بعد ذلك، ضرب عدة أمثلة من التاريخ القديم والحديث، برجال كانت تملكهم انفعالات جارية، وشهوات قوية في الغزو والسيطرة، وأمثال هؤلاء العظماء، الاسكندر المقدوني، الذي أخضع اليونان، ثم آسيا؛ ويوليوس قيصر، الذي فتح أوربا؛ وقد سخر هيكل بأصحاب الادعاءات؛ التي تتهم الرجلين بجنون العظمة، وشهوة الغزو وحب الشهرة واللاأخلاقية الخ... وقال عنهم: ((أن هذا المعلم أفضل منهما، لأنه ليس لديه أمثال هذه الرغبات، والدليل على ذلك، أنه هو نفسه لم يفكر في غزو آسيا ولم يهزم الملك دارا Daruis، ولا الملك بورس Porus⁽²⁾، وإنما هو رجل يعيش مستمتعا بالحياة ويترك الآخرين يستمتعون بها))⁽³⁾.

لقد تعجب هيكل من المعلمين والسيكولوجيين، حينما يركبـون ملاحظاتهم وتأملاتهم على السمات النفسية لدى عظماء التاريخ؛ ولا ينبغي

(1) ن . م ، ص 87 - 88 .

(2) دارا ، ملك فارسي 558 - 476 ق . م ، خاض حروبا كثيرة ، هزم مع اليونان . بورس ، أحد ملوك الهند ، حارب الاسكندر ، وهزم ، نصب ملكا على الهند لولائه للمقدونيين .

(3) ن . م ، ص 95 .

أيضا أن ننظر إليهم كشخصيات استثنائية ، فهي في حقيقة الأمر فرديات تحب وتكره ، تأكل وتشرب ، كبقية الناس جميعا ؛ أما ما تتعرض لها من هفوات ، فهو شيء طبيعي ، يحدث في الغالب من تقلبات المزاج ؛ وجاء في المثل السائر ، كما رواه هيثل : ((لا أحد يبدو بطلا في نظر خادمه الخاص)) ، لأن وظيفة الخادم تسمح له ، أن يطلع على معطيات جزئية كثيرة ، ذات الطابع البشري ، والتي لا تشاهد لدى الآخرين ، الذين يتكوّن عندهم اعتقاد ، بأن الملك ليس كالناس ، أو أنه ليس عظيما ، لو اطلع على ما عرف الخادم ؛ أما كيف يعرف الخادم ذلك ؟ فقال هيثل يعرفون هفواتهم أو ضعفهم ، حينما يساعدونهم على خلع الأحذية ، والملابس ، وفي تناول الطعام ، فيطلبون هاهنا ، على ما يحبون وما يكرهون ، كما يستشفون لديهم الرغبات والشهوات الأنانية ، وبعدئذ يقارنون بينهم وبين أنفسهم ، فلا يجدون فارقا كبيرا ، من هنا تنشأ الانتقادات ، وتغمرهم الفيرة والأنانية ، مثلما هو الحال عند ثيرست Thersites — وهو مقاتل يوناني في حرب طروادة ، كان قبيح المنظر سليط اللسان —⁽¹⁾ الذي انتقد الملوك في إلياذة هوميروس ، وقال هيثل أن أمثاله موجودة في كل عصر ، وأن العظماء ، ليس من شيمهم الانغماس في الملذات ، واللهو ؛ وإنما يطمحون الى أهداف نبيلة ، غير مباليين ببعض الاعتبارات البسيطة أو الساذجة ، التي ربما تعد في نظر الناس ذات قيمة وشأن ، لهذا نجد العظماء يدوسون بأقدامهم أزهارا بريئة ، وهم يفعلون ذلك ، بغض النظر عن الصفة اللاأخلاقية .⁽²⁾

(1) ن . م ، ص 96 — الهامش .

(2) ن . م ، ص 95 — 96 .

الفصل السادس

فكل الروح ، ويهوى التاريخ العالمي

1 - شكل الروح:

ذهب هيغل الى أن الروح ذات علاقة وطيدة بالزمان ، وهي تتجلى لنا من خلال تدرجها في الوعي بنفسها ، عبر هيئات وصور كثيرة ، كالديــــن والحضارة والفن والقانون الخ ، وهذه الصور في حقيقة أمرها لصيقة بالزمان ولا تدرك إلا به ؛ لهذا يرى أن الروح تكافح من أجل وعيها بنفسها ، ومن أجل تجسدها أيضا على الأرض ؛ حتى تحقق غاياتها السامية ؛ وأن هذا التطور الزمني للروح ، سماه هيغل بسلب السلب ؛ وبما أن الحرية موجودة في ماهية الروح ، لذلك لا تفقد الحرية ، لمجرد تعرض الانسان لحادث عارض ، مثل حال العبد الذي ذهب ضحية مخاوفه ، حتى سلبت منه حرته ، غير أن جدلية السيد والعبد عند هيغل ، لها معنى تحرري ، وحالة خصبة ، حيث يضطر العبد بعد أن فقد حرته ، الى التصارع مع الطبيعة ، وبالتالي يطبعها بطابعه الخاص ؛ ثم ينال الحرية الحقة بالسيطرة على الطبيعة ، وتجسيد الروح عليها ؛ أما السيد ، فيفقد حرته بعد تخليه عن العمل ، ويصير عبدا للعبد ؛ هكذا يفهم هيغل الاغتراب كمرحلة زمنية ، تظهر الحرية مفقودة ظاهريا ، لكن من ناحية الباطن ، تنهض وتستيقظ الارادة الذاتية ، وتجدها نفسها ملزمة بالحركة والنشاط ، حتى يتمكن المرء من القضاء على السلب الأول ، بسلب آخر من الارادة . هاهنا يتضح مدى ارتباط تطور الروح بالزمان ، واتحادهما في درب التاريخ ، من أجل غاية جوهرية واحدة ، ألا وهي الارتفاع بالروح وتجسيدها ؛ كما أن التاريخ نفسه زمان تعرض فيه الروح ما هيتهما ، وهي الحرية ؛ فيكون للزمان بعد واحد ، وهو تعاقب وتتابع

الحوادث أو الظواهر، أي تحل الواحدة محل الأخرى ؛ كما أنه لا يرتد، ولا يتكرر،
مثلاً هو الحال في التاريخ ؛ لذلك لا ينبغي فهم ما تعرضه الروح في أرض الواقع
على أساس عصر معين فحسب، سبق وأن عرفنا في فصول قبل هذا، أن جملة
العصور الممتدة عبر الزمن، تساهم كلها في تكوين الحقيقة التاريخية والروحية عموماً ؛
ومما لا شك فيه، أن الحياة الروحية ليس في استطاعة عصر واحد، أو قيـدة
واحدة أو حضارة واحدة التعبير عنها، لأن الكل لا يعبر عنه إلا بكلي آخر⁽¹⁾.

وقد حدد هيجل مظاهر السلب أو الضياع أو الاغتراب في فلسفة
الروح للشخصية، في قوله : ((الأمثلة على ضياع الشخصية هي الرق والملكية
الجسدية والعجز عن التملك أو التصرف بحرية الملكية، أما ضياع المعقوليـة
الذكية والأخلاقية الذاتية والموضوعية والدين فيبدو في الخرافة، والسلطنة
والقدرات الكاملة التي أُنحها لغيري، في تحديدي وتحديد الأعمال التي يجب
عليّ القيام بها))⁽²⁾ هكذا وضع هيجل الإرادة الذاتية أمام اختبار عسير، في
الاقدام على مقاومة كل المعائق، التي يمكن أن توقمه في موقع الضياع، وتنسيه
نفسه، وفيايته لذلك أوجب على الإرادة الفردية أن ترقى بالإنسان إلى
مستوى تجسيد المطلق بواسطة سلم تطوّر الروح عبر التاريخ .

وبالفعل تجسده في كل مسرة، يرفع شعار الوحدة بين الفرد والكل ؛
ولا يفوته بعدئذ أن يحاول اقناعنا بضرورة ترابطهما المنطقي، حتى تتحقق الغاية

(1) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، ص 21 — 22 .

(2) هيجل، مبادئ فلسفة الحق، ص 111 .

من وجودهما ، كما يرفض باستمرار أن تكون العلاقة بينهما علاقة آلية أو تبعية من أحدهما للآخر ، وإنما تكون تناغماً⁽¹⁾ لأن التعارض بينهما أساسه فيسر متناه ، حيث يترتب عنه انعكاس الروح على ذاتها بواسطة الوعي الفردي لذاته ، فأكد على هذه المقولة ، وبها فسر أيضاً تجلي الله في الطبيعة ، وحدد مهمة الميتافيزيقا ، اعتقاداً منه أن هذا التضاد ، من الضروري الكشف عنه لأنه يحمل بين طياته الحرية الصورية ، من حيث الحرية خاصة للروح وحدها ، ومن حيث هي أيضاً كامنّة في ماهية الفرد المجرد⁽²⁾.

وأخيراً قال هيغل أن هذا التضاد يتجلى في هيئة الدولة ، التي تنشأ من الإرادة الذاتية والإرادة الكلية ، اذن ما الارادتان ؟ وما الدولة ؟

أ - الإرادة الذاتية :

أول انطباع يحصل في أذهاننا ، عندما ننطق بلفظ الإرادة ، هو أنها قوة ذاتية ، أو ملكة ذاتية ، إلى جانب ملكات كثيرة في الذات ؛ مثل: الاحساس ، والتخيل ، والذاكرة ، الخ . . . أما لفظ الذات فيعني به هيغل ، ما هو محدد وجزئي ، له خصائص معينة ، يختلف بها الفرد عن باقي الأفراد الأخرى ، وهذا ملاحظ في الواقع بين جميع الأفراد ، وفي نفس الوقت تشترك في الخصائص الأخرى العامة والكلية .

وعليه ، فالناس فريقان ، أحدهما يمجّد الفرد ، ويرى أن المصالح

(1) ج . هيبوليت ، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيغل ، ص 75 .

(2) هيغل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 90 .

العامة وسيلة ومطية لاشباع الحاجات الفردية ؛ أما الفريق الآخر فيمجد الجماعة ومصالحتها ، ويدعو الى ذوبان الفرد في الجماعة ، لأن الوجود الحقيقي للجماعة وليس للفرد ؛ وبمعنى آخر ، أن سبب الاختلاف بين الناس ، يعود الى هذا التكوين المزدوج في مضمون الفرد ، من جهة يمثل كيانا مستقلا بتصوراته ورغباته وميوله ، ومن جهة أخرى ، نجد نفس القدرات والاهتمامات والرغبات لدى كل الأفراد . وقد ذهب هيغل الى أبعد من هذا ، حتى لفظ ((أنا)) عنده كليا ، مع العلم أن اللفظ يقصد به المتكلم ما يخص ذاته أو شخصه العيني والمحدد ، لكنه لاحظ أن كل فرد يستعمل اللفظ بنفس الاستعمال ، وبالتالي فهو كلي ومجرد والا كيف يستطيع كل فرد أن يعبر به عما يخصه ؟ كما أنه ، يعني به أيضا الوجود للذات ، لأن ليس في قدرته ، ما يمكنه أن يعين ذاته أو يصرفها ، اذا لم يكن لديه الوعي ، وبدرجة أولى وجود الفكر ؛ لذلك الوجود للذات ، هو حالة خصوصية انسانية . هدفها تجاوز كل ما هو معطى ذاتي محض ، الى إدراك الكليات والغايات القصوى ، فالحيوان لا يستطيع استعمال لفظ ((أنا)) ، دالا على نفسه ، مثل الانسان ، وهو يملك الفكر والارادة ⁽¹⁾ .

أما مفهوم هيغل للفرد في التاريخ ، فهو ما اصطلح عليه بالروح الخاصة ، وهي الروح الجزئية المعينة ، بما أن التاريخ البشري لا تؤلفه أمة واحدة ، ولا شعبا واحدا ، فان حاجته الى الامتداد الزمني تلازمها حاجة

(1) هيغل ، الموسوعة ، مجلد 1 ، ص 100 - 101 .

أخرى ، وهي الامتداد عبر المكان ، وبالتالي عبر الشعوب ؛ هاهنا جـمـلـ
روح شعب ما ، كمرحلة جزئية وشهوانية ، نلاحظ ذلك اذا ما عزلناه عن السياق
العام ، حيث يصبح كيانه مشخصا ، له كل خصائص الفرد الانساني ، وبمعنى
يشاركة في التعيين والتحديد ، أى في جملة الخصائص الذاتية ، كـذا
الخصائص الكلية أيضا .

فالروح ، حينما تصبح في مرحلة الوعي الذاتي موضوعا ، تتأمل ذاتها ،
يشبهه هذا الوضع تماما ، حالة انحصار الوجود الفردي في ملكات محددة ،
لأن قيام دستور سياسي لشعب ما ؛ مرهون بدين معين ، كما هو الشأن
بالنسبة لقيام الدولة ، فهي موجودة على أساس فلسفة معينة ؛ وقس على ذلك
كل أحوالها من الفنون والأخلاق وغيرهما ؛ بمعنى لا توجد إلا في حالة معينة ،
لكن اذا تماسكت هذه الأرواح الخاصة أو القومية — كما يسميها أحيانا لـفستؤلف
الحقيقة الكلية للروح المطلق ، ومن خلالها سيكشف التاريخ الكلي عن
المراحل والوسائل الضرورية ، والواجب استخدامها من الروح ، بطريقة تدريجية ،
حتى تتعرف على حقيقة نفسها ، وتأخذ بها ⁽¹⁾ .

ويترتب عن ذلك ، أن الحرية الفردية تعبر عن نفسها بأسلوبين :
أولا : أسلوب الخصوصية الذاتية ، أى استعمال الطرق الخاصة ، التي تراها الذات
ضرورية ، وتحقيق لها استقلالها ، وكيونيتها ؛ وفي هذه الحالة ، تعارض الذات كل
ما من شأنه يحد من نشاطها ، أو يرفض لها مطالبها ، حينئذ يميل الفرد

(1) م . س ، ص 118 .

المشخص الى انتقاد الآداب العامة ، والقوانين الاجتماعية ، وقواعد مؤسسات الدولة المت موضعة ؛ لذلك يوصف هؤلاء الأفراد بصفات ، كالتمرد ، والخسروج عن القانون ، والفساد ؛ غير أن حقيقة الأمر في نظر هيثل خلاف أو عكس ذلك ، لأنهم يرمون الى اثبات هويتهم ، والدفاع عن خصوصياتهم الفردية ، لكي لا تتعرض للانحلال ، في زحمة المجموع ؛ وهذا الأسلوب يلجأ اليه الأفراد عندما لا تتوفر الشروط المساعدة لتحقيق ذواتهم في الأسلوب الثاني .

ثانياً : أسلوب اندماج الذات بالمجموع ، ويعني به طاعة الأفراد والتأييد المطلق ، لكل القوانين والآداب العامة في المجتمع أو مؤسساته فسي إطار الدولة ، غير أن هذه الطاعة يجب أن تكون تلقائية من الأفراد ، وليس عن الزام أو قسر ، لأن غايتها التعبير عن حريتهم ، طبقاً لمبدأ انشائها وهذا حتى يعيش هؤلاء الأفراد في انسجام ووثام في ظل هذه المؤسسات ؛ لذا اشترط هيثل الطوعية في الخضوع والاختيار الإرادي والوعي التام ، بمبدأ عن كل عماء ، الأمر الذي يجعلهم يدافعون عنها ، مثلما يدافعون عن أنفسهم .

هكذا انتهى هيثل الى نتيجة حاسمة ، وهي : أنه قسم الأفراد الى نوعين ، أفراد مفردة ، وأفراد دولة ؛ وهو يحبذ أفراد الدولة ، لميزة يتمتعون بها ، وهي القدرة على النقد والتأييد عن بصيرة وإرادة ، وبالتالي يؤسسون أو يحافظون على دولة مثالية (1) .

(1) أ . كريسون ، هيثل ، ص 62 .

ب - الارادة الموضوعية :

يعني بهذا المصطلح الارادة الكلية في مقابل الارادة الذاتية ، لأن للكلية إرادة يعمل بها ، كما هو الشأن في الذاتي المحض ، والا كيف تصير الأفكار والأشياء واقعا حقيقيا ؟ ولا ننسى أيضا ، أن علاقة حميمة تربط بين الذاتي والموضوعي ، ولا تناسر العالم واضمحت الروح ؛ ولا يكفي الوقوف على عرض أوجه الاختلاف بينهما ، والتلميح ببعض التشابه ، بل يجب الكشف عن روابط التكامل والتفاعل .

وقد ألح هيثل على ضرورة الكشف أولا عن التعارض بين الكلبي والفردية ، لأننا بواسطة ما نكتشفه ، نمكن أنسفنا من ادراك تلك الروابط ؛ فالفردية يرادفه عنده المباشر المحض ، والخارجي ؛ أما الكلبي ، فيرادفه المتوسط ، والداخلي ، أي الوجود الماهوي والحقيقي ؛ فإذا أردنا معرفة شئ ما ، أو فكرة ما ، علينا أن نعود الى ماهيته ، لكي نصوغ أفكارنا وفق فهمنا ، بعد أن نجعلها وتركبها ، غير أن القوالب التي نركب بها تصوراتنا ، تمشل وسائل إما ذاتية فينا أو خارجية ، وهي التي تساعدنا على الثقة بالأفكار أو الأشياء على أنها حقائق ؛ وهذه الوسائل مهما كان حالها ذاتيا أو خارجيا ، تمثل في نظره الجانب الموضوعي ؛ لأننا في حالة إهمالها ، واعتمادنا على المباشرة المحضة ، فاننا نرتد الى الأوهام والخيالات والشكوك ، لهذا دعانا هيثل الى الأخذ بالفكر الانعكاسي ، الذي هو الفلسفة ، اذا أردنا الكشف عن طبيعة الشئ وحقيقته ، وهذا هو مفهوم الحاجة الملحظة

أو المتوسطة⁽¹⁾.

لقد انتقد هيجل الفلسفات القديمة بشدة ، وكذا الفلسفة النقدية ، لأنه لم يكن راضيا بما قيل في شأن العلاقة بين الفكر والأشياء في الواقع أو نتاج الفكر ، مثل قول بعضهم : أن الطبيعة الحقيقة للأشياء تختلف كل الاختلاف عن أفكارنا ؛ وهو يرى عكس ذلك ، كما لاحظ أن هذه المشكلة كانت تشكل المحور الرئيسي في الفلسفة الحديثة ، لكنه يرضى الثقة بهذه المقولات ، وأن تكذيبها أمر يسير جدا ، فأبسط تفكيرنا يكون في حاجة للتفكير الانعكاسي ، دون شعور منا بذلك ، ولا نعلم أيضا أننا سنبلغ حقيقة ما ، وهي موجودة خارج ذواتنا أحيانا كثيرة ؛ وهذا يدل على التطابق بين الفكر والأشياء .

كما نفى نفيا قاطعا ، أن يكون عصره محقا ، حين جعل المعرفة ذاتية فحسب ، وقال : أن هذا إيمان بعقيدة يائسة ، وحالة مرضية يعيشها العصر ، وأن الحقيقة عكس ذلك ، أي موضوعية لذاتية ، وأن الهدف الأسى لكل حقيقة ، هو تجاوز للذاتية⁽²⁾ .

ويرى هيجل أن الذاتية نفسها تحتوي على الموضوعية ، باعتبار العقل يسمى لمعرفة الحقيقة سواء كانت داخلية أم خارجية ، فنحن ليس في وسعنا إلا المعرفة المحصلة عن طريق الفكر ، وأن التفكير في حد ذاته يهدف إلى

(1) هيجل ، الموسوعة ، ص 94 .

(2) ن . م ، ص 95 .

أبراز حقيقة الموضوع الخاضع للتفكير ، لأننا ، حينما نعكس تفكيرنا على ذاتنا أو إحدى جوانبها ، فننقسم حتما إلى قسمين : ذات مفكرة ، وذات مفكر فيها ؛ ما هنا تكون الذات موضوعا للتفكير ، نتاجا للحرية ؛ وهذا اعتقاد منه ، أن جريان التفكير يلزم عنه قيام الحرية (1) .

يذكرنا هذا الاعتقاد ، بمبدأ ديكارت (الكوجيتو) ، مع خلاف بسيط موجود في نتيجة الشرط ، حيث أثبت ديكارت بالفكر وجوده ، أما هيثل فقد أثبت حرية ، الأول فكر لنفسه ، والثاني فكر لغيره ، بينما يتفقان معا على أن الوجود الانساني يتوقف على حرية ، وهي كامنة في ماهيته ، أي في وجوده نفسه .
لنتابع مع هيثل التحليل المنطقي للفكر ، وقد قسم الفكر إلى قسمين :

أولا : المضمون ، وهو واحد لدى جميع الأفراد ، أساسه الوعي ، فمهما اختلفت الأفراد في تحديداتهم الجزئية ، غير أن هويتهم واحدة ، تظهر من خلال نشاط فكرهم الكلي .

ثانيا : الشكل ، يقصد هنا نفي الخصائص الجزئية التي تتجلى فيها الأفكار ، وإلا تكون كلية ومجردة ، وبالتالي يصعب علينا فهمها أو تبليغها للغير .

لقد وجد في فلسفة أرسطو ما يعينه على شرح فكرته ، إذ قال عنه :
(... إن أرسطو عندما دعا العقل إلى الارتفاع إلى هذه المرتبة ، فإن المرتبة

(1) ن . م ، ص 96 .

التي كان يقصدها أرسطو لا نحصل عليها إلا عندما نشترك جميع آرائنا الفردية
(1)
وأحكامنا المتسيرة تتساقط بحيث لا نخضع إلا لحكم الواقعة ((

ان القضايا التي نطرحها للبحث في مجال الارادة الموضوعية ، نريد
من خلالها معرفة مركبات الفلسفة الهيقليية ، ومراتبها ، من بعضها البعض ؛
فوجدنا الأنماط الخالصة للفكر تجمعها روح واحدة ، وهي المنطق ، سواء في فلسفة
الطبيعة أم في فلسفة الروح ، لأن معرفتهما تتوقف على الصور المنطقية الموضحة
للعقل الخالص ، بأشكال جزئية ، وهذا لا ينطبق على منهجه الجدلي فحسب ،
بل حتى على مناهج أخرى كالقياس في المنطق الصوري ، فالحد الأوسط يمثل
الجزئي ، الذي يجمع بين الكلي والفردى ، كما يقرن بينهما في النتيجة ، اذن
كل جزئي يتضمن محتواه على الكلي والفردى ؛ لكن هيكل أعاب على الطبيعة
عدم اظهارها للصور المنطقية في صفائها . (2)

أما في مجال فلسفة الروح ، فيمكننا مشاهدة الصور المنطقية بوضوح ،
إذا ما شغلنا فكرنا ، وفهمنا التحليل التاريخي للعالم ، الذى هو مجال تجسدها
فيه ، ويتجلى هذا التحليل في شكله المدروس في هذا الفصل ؛ أى ضرورة وجود
الارادة الذاتية وتعارضها الارادة الموضوعية ، ثم يترتب عنها الدولة ؛ غير
أن الدولة قد يحكم عليها بالصلاح أو بالفساد ، ولهذه الأحكام قيمة ودور في
المعرفة بها ، هل هي حقيقية أم لا ؟ وللبهرنة على ذلك ، يجب شرح مفهوم

(1) ن . م ، ص 97 .

(2) ن . م ، ص 103 - 104 .

صدق مقولة ما قائمة في التصور ، فيرى هيكل أن الصدق لا يتحقق إلا بتوفر موضوع معين ، وهذا المفهوم متداول لدى الناس جميعا ، ويعطون به في حياتهم اليومية ، ويعني عندهم اتفاق التصور لموضوع ما ، مع نفس الموضوع في الواقع ؛ ثم لاحظ وجود اختلاف كبير بين مفهوم الناس ، وبين المعنى الفلسفي للصدق أو الحقيقة ؛ بوصفه اتفاق مضمون الفكر مع نفسه .⁽¹⁾

لكنه ينظر بنظرة واحدة للمفهومين ، على أساس قيامهما على الاتحاد والانسجام ، في مقابل التشتت والرداءة ؛ فالشر والباطل يحملان تناقضا في جوفهما ، أما الخير والحقيقة ، فيحملان انسجاما في جوفهما ؛ هكذا يكون الخير والجمال والحقيقة والصدق عبارة عن اتحاد وتوافق بين الفكرة وموضوعها ؛ ثم لاحظ فارقا بين المفهومين ، حيث أن الخير على سبيل المثال خيار ، أحدهما نسبي وآخر مطلق ، وكذلك الحقيقة ، هناك حقيقة مزيفة ، وحقيقة مطلقة ؛ بدليل ، أننا نكوّن تصورات سليمة في بعض الأحيان ، وهذا الاعتقاد يسزول بمجرد فحص بسيط لمضمونها ، لكي تبدو لنا مزيفة ؛ كثيرا ما نصف الأشياء أو السلوكيات بأنها صادقة ؛ مع ذلك أن التطابق الذي حكمنا به على صدق تصوراتنا بالموضوع ؛ ليس كليا ، بل نعتمد في الغالب على جهة واحدة أو بعض الجهات ؛ ومثل هذه المواقف التي نجعل فيها جهات عديدة ، لاتعد ولا تحصى ، وكان هذا العامل أو العلة . قد دفع هيكل أن يقرر: أن الله وحده ، هو الانسجام التام بين الفكرة الشاملة والواقع .⁽²⁾

(1) ن . م ، ص 105 .

(2) ن . م ، ص 106 .

أما الجزئيات والأشياء المتناهية ، فإن حقائقها مزيفة ، وبالتالى معرضة للفناء بالضرورة ، لأن وجودها لا يفي بمتطلبات الفكرة الشاملة كقديسات قاصرة ؛ وهذا النقص تعوضه ، اذا أرادت الاستمرار ، باللجوء الى شكل آخر ، ألا وهو النوع ؛ وقد سمي تجدد الفرديات وبقاء النوع ⁽¹⁾ باللامتناهي الزائف ، في مقابل اللامتناهي الحقيقي ، الذى هو الله ؛ فاللامتناهي الزائف عبارة عن تركيب لمقولاتي المتناهي والآخرية ، وهذه الثلاثة صادرة من مقولة الحد ، الذى يقابل شيئاً ما ، وشيئاً ما والحد يشكلان مركباً ، وهو اللامتناهي الحقيقي ؛ وهذه المقولات الثلاثة الأخيرة تشكل بدورها الوجود المتعين ، كمقولة مناقضة لمقولة الوجود ، من أجل تحصيل مركب الوجود للذات ؛ هكذا نكون قد وصلنا الى قمة الهرم ، أى الى مقولة الكيف ، وهي أول مقولة في دائرة الوجود .

لنعد الى النقطة الأساسية الآن ، وهي التعارض أو التناقض بين الفكرة الشاملة ، التي تكوّن بها عن موضوع ما ، وبين وجودها الفعلي ؛ مثلما هو الحال في الدولة ، التي تنشأ من اتحاد الإرادة الذاتية بالإرادة الموضوعية ؛ أما كيف تكسب الدولة المصادقية ؟ أو متى تكون الدولة حقيقية ؟ فرد أنها تكون كذلك ، في ظل الاتحاد بين الإرادتين ، أما اذا طفت إرادة على أخرى أو اختل التوازن بينهما ، فسيسود الظلم والجور والشر والفساد ؛ عندئذ تسمى الدولة دولة سيئة أو ظالمة أو فاسدة ، لأنها منقسمة على نفسها .

(1) ن . م . ن ، ص

يرى هيغل : أن الانسان معني بحل ذلك التعارض، وينبغي قياس
مصالحة بين حديه ، بواسطة اكتشاف حدّ ثالث ، كمبدأ أعلى ، أي يمتاز عنهما
بالاكتمال والانسجام والتحقق ؛ وقد أسند مهمة الاكتشاف للفلسفة ، وعليها
أن توضح قصور الحدين المتعارضين ، لأن الواحد منهما لا يشكل حقيقة بمفرده ؛
سواء في ذاته أو لذاته ، فلذاته أيضا ، يكون في حاجة لغيره ؛ وقد رأينا
منذ قليل أن المتناهي لا يكون لامتناهيا ولو بالزيف ، إلا باتحاده مع الآخريّة ؛
لذا من الضروري أن تتم المصالحة ويقوم الانسجام والاتحاد ؛ ويفضل الفلسفة
سيفهم العقل البشرى ، أن هذا التناقض كان موجودا منذ الأزل ، وأن حله كذلك ؛
ولا داعي للبحث عن الحل أبدا ، مادام قائما منذ الأزل ، لهذا التوفيق بين
الحدود لا يحتاج الى عناء كبير ، لكن المشكلة موجودة في عقولنا فحسب ، ولم
تدرك بعد علاقة التسلسل المنطقي والطبيعي للأحداث أو الأشياء ، فالفرق
كل الفرق بين الحدين ، أبقى عليه الفهم الانساني (1) .

أظهر هيغل إعجابا وانبهارا بفلسفة كانط ؛ لكنه لاحظ فيها عدم
الاحساس بالحاجة الى المصالحة بين المتعارضات ، مع أنه استطاع أن يكيّف
فلسفته ، لكي تهتدى الى الوسيلة ، كما أن فلسفته دلّت عليها أيضا ؛ غير أن
فقصا أعاقه عن الوصول الى الهدف المطلوب ، فلا يكفي التدليل على التعارض
بين الفكر الذاتي والواقع الموضوعي ؛ وبين الكلّي المجرد والارادة الخاصة الحسية ؛
والعيب الوحيد في نظر هيغل ، يظل قائما في فلسفة كانط مادامت المشكلة

(1) هيغل ، المدخل الى علم الجمال ، ترجمة ، جورج طرابيشي ، ط 2 ، دار الطليعة
بيروت ، سنة 1980 ، ص 58 - 59 .

(1)

باقية على حالها، لأنه لم يسع لازالة التعارض على الرغم من التعرف عليه، وكان يعتقد أن الحل ممكن، خاصة في مجال الأخلاق؛ حيث وضع الروح العملي فوق الروح النظري، بمعنى أنه يتصور تلك الوحدة في الأفكار الذاتية، التي ينشئها العقل، وهي تستغنى عن البرهنة وبما أن للأخلاق مطلب يتجلى في صورة ((يجب عليك))، والوجوب يعني عددا من السلوكات اللامتناهية، التي يمكن أن تحدث؛ لهذا لاحظ هيجل أن محاولة كانط توغلت قليلا في عمق المشكلة؛ لكنه لم يستطع أن يقبض على الجوهر، ألا وهو الطبيعة الحقيقية للتعارض؛ ودون الاهتمام بالتعارض كواقع حقيقي وحيد، جعله مقصرا، ولم يتخطاه، إلى حل العقدة الكامنة فيه، بأن يكشف المركب من الحدين؛ وقد أعاب عليه اقتصار المصالحة على الجانب الذاتي، بدل أن يتصور الذات منسجمة مع الواقع، ومع الحقيقة.

(2)

ج - الدولة :

لقد سبق لنا، أن لفتنا النظر إلى مفهومها، وإلى نشأتها من اتحاد الإرادة الذاتية بالإرادة الموضوعية، أي تمثل المركب الذي تزيل التعارض بين الإرادتين، وفي نفس الوقت تؤلف شكل الروح، وتحققها في الواقع؛ ثم تصبح الدولة كيانا حقيقيا، لا اصطناعيا؛ وبالتالي تمثل العقل على الأرض؛ هكذا تكون إرادة الدولة أقوى من جميع الإرادات الفردية، وذات أوسع من جميع الذات الفردية؛ وتحمل في طياتها قيما وغايات أسمى وأنبى من قيم وغايات الأفراد

(1) ن.م، ص 104.

(2) ن.م، ص 105.

ولا شيء يدعو الى التعجب ، اذا شاهدنا الدولة تضم نزاعات الأفراد ، وتعارضاتهم ، ونزواتهم ؛ وربما نرى تعارض ارادة فرد ما ، مع ارادة الجماعة ؛ اذ أشار في أكثر من موضع ، أن هذا التعارض قائم ، وأن التصالح كذلك قائم ، وقد صَبَّ اهتمامه على دراسة علاقة الفرد بالدولة ؛ وقبل التوسع فيها ، نسود الوقوف على بعض مسلماته ، التي تعيننا في التحليل .

بما أن الدولة ليست ظاهرة اجتماعية مباشرة ، وانما هي تركيب لظاهرتين :

أولاً : العائلة : ظاهرة اجتماعية أولية ، وأبسط مؤسسة اجتماعية ، تقسم بدور التربية ورعاية الأطفال الى أن يبلغوا أشدهم ، واعتبرها المصدر الأول للأخلاقية لأنها تجمع بين الفرديات ، وتوحد بين اراداتهم ، وتعمل على صهرها في ارادة الجماعة ، غير أن هذا الاجتماع نشأ من الضرورة الطبيعية ، ليس بدافع سياسي ، ونفس الرأي لاحظناه عند جان جاك روسو في كتابه : «العقد الاجتماعي» ؛ لكنهما يختلفان في مسلمات كثيرة ، وكذلك في الغايات ؛ فهيثقل دعا الى ضرورة قيام حرية الانسان في اطار اجتماعي ، أى أن الحرية في حاجة الى القانون والأخلاق ، لهذا عدَّ الأسرة نواة اجتماعية هامة ، فهي تمهد لنشأة الدولة ، وفي ظل الدولة يترقى الانسان ويعلو عن الخصوصية الذاتية ، والنوازع الطبيعية الحيوانية .

أما روسو ، فيرى عكس ذلك تماما ، اذ اعتبر المجتمع ومؤسساته منها الأسرة تحد من حرية الفرد ، وتقهره عن تحقيق مطالبه الذاتية ، وتمنع شخصيته عن التفتح والنمو .

والذى يهمننا هنا ، هو ابراز المفهوم الهيكلى للعائلة ، ان الغايات التي يرمي اليها بعيدة ، كالتنشئة على الأخلاق ، والقوانين العامة وأن الأخلاق في حد ذاتها قوانين ، تخدم الانسان عن طريق تبصيره بكيفيات التصرف ، كما تربط بين الأفراد على أساس مبادئ وشعارات يطمحون لتجسيدها فعلياً ؛ ويجدون أنفسهم يقومون بالواجب نحو بعضهم البعض ، لمجرد اعتقادهم بالمبدأ الذى سيكون علة في أفعالهم ، وبالتالي يؤدون أعمالهم عن وعي واقتناع ؛ وهذا الاختيار والدراية بالأفعال ، له مدلول عميق ، حيث أن الانسان يتخلص عن العواطف والرغبات الطبيعية ، التي تبعده عن الاختيار نفسه ، والتفاهل والخير والارتقاء ؛ لأن الأخلاقية بماهيتها في صراع دائم مع الطبيعة .

هكذا قرر هيكل أن التعارض حالة ضرورية ، كونها طبيعية في الأشياء ، حتى لدى الانسان ، وما أن العالم ينقسم الى قسمين ، عالم حقيقي أو الحقائق أو السروح ، وعالم طبيعي ؛ كذلك الانسان يتركب من ثنائية ، الجانب الروحي ، والجانب الطبيعي أو المادى ؛ فالطبيعي مثل الجسم ، وما يحمله من شهوات ونوازع ، وهذا الحال أدى الى حبس الانسان في الزمن الأرضي ، والواقع المبتذل ، وقد وجد نفسه أسيراً لحاجات مادية ، ليس في وسعه الا اللجوء وراءها ، والانقياد لأهوائه ؛ أما العالم الروحي ، فهو عالم الخلود والفكر والحرية .⁽¹⁾

اذن العائلة معنية بهذا الدور التربوي الأخلاقي والاجتماعي .

ثانياً : المجتمع المدني : هو تجمع الأفراد بدافع المحافظة أو الدفاع

(1) ن ٥٥ ، ص 55 - 56 .

عن مصالحهم، مما يضطرهم الى تبني سلوكات أخلاقية، تتحكم في تصرفاتهم، ثم إنشاء قوانين لحماية المصالح العامة؛ لكن الناس ليسوا متوافقين دوماً، ولا هم يراضين عن بعضهم البعض في أغلب الأحيان، لذلك يميلون الى التنازع والخصومات، لعدم اتفاقهم على استغلال المصلحة العامة، التي نشأت من أسباب اجتماعهم، لأن المصلحة العامة لا تضمن تحقيق كل نزوات الأفراد المشتركين، وهو أمر لا يبعث على الارتياح وبالتالي يكون المجتمع المدني عالماً فردانياً نفعياً، كونه يقوم على تأمين مصالح الأفراد، وقد سماه هيثل مملكة الذرية الاجتماعية⁽¹⁾.

ثالثاً: الدولة: كيان اجتماعي أسمى من المجتمع المدني، هدفها

لا يتوقف على ضمان حرية الأفراد والمحافظة على مصالحهم، بل الدولة تترفع عن هذه المسالك والغايات المادية، انما هدفها الجوهرى قيادة الأفراد الى القيام بالواجب، وحشهم في سباقهم اليه؛ هكذا تكون الدولة مراقبة للحرية الفعلية والغايات السامية، لذلك تتميز عن العائلة والمجتمع، بما تمارسه مسن لإرغام للأفراد على تخليهم عن طبائعهم الحيوانية، ونوازعهم الفردية؛ والعمل⁽²⁾ المستمر على تهذيب أنفسهم، وتطويرها لكي تنسجم مع قوانين الدولة.

وينطوى مفهوم هيثل للدولة على تغيير جذري، لما شاع عن دورها كوسيط بين الأفراد؛ في غالب الأحيان يفهم الناس من دورها مجرد ضمان الحقوق الاجتماعية، على أساس أنها تشكلت من تجميع مجموع الارادات الفردية؛ بينما هو ينبغي أن يكون غرض الدولة مرهوناً بتوفير الرخاء المادي لأعضائها،

(1) سيرو ودوندت، هيثل، ص 96.

(2) ن. م، ص 97.

أو حالة تعبيرية مزيفة للحرية ، بل تتشكل وفق قواعد ومعطيات موضوعية ، حيث يمكن أن يعبر عنها جميع الناس ، أو فرد واحد فقط ، ففي الحالة الأولى يبدو الأفراد طائعين ومقتنعين وواعين بولائهم للدولة ، وهذا أفضل حال عن الثاني ، الذي يسمو فيه الفرد الى مستوى التمثيل للكل في شخصية منفردة ، تعمل على تجنيد باقي أفراد الشعب في سبيل تحقيق الروح والكلية والحرية ، ويكفي وعي الفرد الواحد لنشر الحرية ، كما كان الحال عند أهل الشرق ؛ إذ تجلت الحرية في البداية في شخص واحد ، وهو مظهر أولي لا بد منه ، إذا أردنا أن نفهم مراحل انتشار الحرية ، وشكلها الكامل ؛ ويعطينا تدرج الوعي بالحرية الصورة الحقيقية ، لما يجب أن يكون ؛ لذا وضع هيجل الأخلاقية والديــــن والفلسفة وحتى الفن كتعبير عن المطلق في الأرض .

فيما يخص مقولة الحرية ، اعتبرها كماهية للدولة وغاية في نفس الوقت ، تسمى لتحقيقها ، سواء في الجانب الذاتي أو الجانب الموضوعي ، غير أنه لا يتفق مع الناس ، وكذا مع الكثير من الفلاسفة في مفهوم الحرية ، لأنهم لا يدركون منها غير الجانب الذاتي ، مثل روسو في دعوته الى احترام جميع الارادات الفردية دون استثناء ، وإلا لا تقوم الدولة ، ولا الاجتماع المدني ، ولل فرد الحق أن يحتفظ بالحقوق الطبيعية ، لوقت الحاجة ، كهذه الحالة ، والتي يشعر فيها بالضرورة والحرمان ، أحيانا ، ثم بعدئذ يحق له فسخ التعاقد ، أما اذا تنازل عن جميع الحقوق ، فيصعب عليه أن ينقذ نفسه من تلك الأحوال البائسة ؛ وهيقل يرفض تصور روسو ، ويراه متشردا ، لأنه يستحيل حصول مثل هذا الاتفاق بين الناس ، دون اختلاف ما ، وقد ضرب مثلا بالمجلس التشريعي البولندي ، الذي

يشترط موافقة كل الأعضاء ، قبل اتخاذ أية خطوة سياسية ؛ وبالتالي تصبح الحرية بمفهوم روسو عاملاً في انهيار الدولة ⁽¹⁾ بسبب استحالة الاتفاق المطلق .

لقد كان مفهوم هيغل يستند الى مقولة ((المصلحة العامة فوق المصلحة الخاصة)) وهي مبدأ أساسي في فلسفته التاريخية والسياسية ، واشترط في مجال تحقيقه الفعلي ، أن تخضع الأقلية للأكثرية ، وأن تدعن لها ، كما أنه جعل الغلبة عاملاً حاسماً لفض النزاعات بين الأفراد ، والغلبة لا تكون الا للأكثرية ؛ أما من يعتقد بأن الشعب وحده المدرك للمعدل والخير ، والمالك الوحيد للعقل والبصيرة ، فاعتقاده باطل ومزيف ، لأن الشعب بكل فئاته لا يستطيع تمثيل نفسه ، وليس في امكانه ذلك ، الا عن طريق الأغلبية فقط ، وإذا وجدنا فئة اجتماعية تملك القدرة على تمثيل الشعب ، وهي فئة قليلة ، فان قدرتها عبارة عن وهم وادعاء ، لأن هذا الامكان تستطيع كل الفئات أن تدعيه ، وبالتالي لا تسمح لها الظروف أن تلتزم الناس بالقوانين ، مالم تكن فئة كثيرة ، ومسيطر ، والناس لا يطيعون الأمرين ، مالم يكونوا عصبية ؛ لهذا وقف هيغل موقفاً صارماً ، عندما نفى تأسيس الدولة على القرارات الشعبية ، فرأى أنها تقوم على العلم الناضج ، ورفع المصلحة العامة فوق المصلحة الفردية . ⁽²⁾

إذا أرادت الإرادة الفردية التفتح والمساهمة في انجاز أهداف التاريخ عليها أن تضع نصب عينيها الحرية ، بوصفها ماهية وغاية في ذاتها ،

(1) هيغل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 108 .

(2) ن . م . ن ، ص .

وفي ذات التاريخ ؛ بمعنى تكون ارادة الفرد غير معزولة ، ولا منفصلة عن إرادة الأغلبية باعتبارها قاعدة أولية ومسرحا لتجسيد وجود الدولة ، التي هي مجردة ؛ أي لولا النشاط الفردي ، لتعسر على الدولة الخروج الى الوجود المعيني ؛ وبالفعل شغل هيثل بحاجة الدولة للارادة الفردية ؛ غير أنه لاحظ تفاوتاً بين الأفراد ، هناك من هو مؤهل ، وهناك من لا أهلية له ؛ في تدبير الأمور السياسية ، وفي تقرير مصير الشعب والدولة ، وفي اصدار الأوامر للمواطنين أو دعوتهم الى تنفيذ القوانين ، لذا ينبغي انتقاء أولئك القادرين على تحمل المسؤوليات ، وفصلهم عن الشعب ⁽¹⁾ ، لكي يتمكنوا من أداء واجباتهم ، وينالوا طاعة الشعب .

غير أنه ، لاحظ أن الطاعة ليست متسقة مع مبدأ الحرية في انشاء الدولة ، كمؤسسة اجتماعية تحمي المصالح العامة ، لأننا نجد الآخرين في أغلب الأحيان يتصرفون عكس ما تقتضيه المصلحة العامة ، أي عكس الحرية أيضاً ؛ ربما حدث هذا بسبب اندماج الأمرين بالمأمورين ، لهذا يرى ضرورة التفرقة بين الحاكم والمحكوم لتجري السياسة وتتسق بينهما ، وقد رأينا قبل حين ، كيف يتماسك المجتمع ، وينتظم في سبيل تحقيق الغايات السامية ، في ظل هذه التفرقة ، ووجوب الطاعة ؛ لكن هيثل استدرك الأمر ، عندما حاول تقديم العلاج في الوقت المناسب ، قبل فوات الأوان ، حيث يفهم منه ، أنه يميل للتعسفية أو للاستبداد . فقال : ((فلا بد أن يصاغ الدستور على نحو من شأنه أن يطيعه المواطنون بأقل قدر

(1) ن . م . ن ، ص .

ممكن والأتكون أوامر الرؤساء تعسفية إلا إلى الحد الأدنى ، وبحيث أن جوهر
(1)
ما تكون من أجله التبعية ضرورية) .

لقد استخلص من هذا التفاوت الضروري أهم المظاهر ، التي تعكس
أنماطاً دستورية لدى الدول وهي : ملكية ، وارشتراطية ، وديمقراطية ؛ وهو لا ينكر
احتمال انقسام واحد من هذه الأنظمة ، بدورها إلى أقسام مختلفة ، كالملكية
الاستبدادية ، والملكية الصحيحة ؛ أو تمتزج لتكوّن أنواعاً أخرى من أنظمة
الحكم ، ولم يدرجها في تصنيفه ، لأنها ليست قائمة بذاتها ، بل خليط من تلك
الفئات والأنظمة المذكورة آنفاً ؛ وأشكالها مشوّمة ومتناقضة ، وهذا التضارب
تترتب عنه مشكلة عويصة ؛ ما الدستور الأفضل ؟

وجد الناس في مفاخرة بينهم ، كل قوم أو شعب يدعي أن دستوره
الأفضل ، ونظامه الأعدل ، لذا حاول حصر الجوانب التي تقوم عليها الغاية من
تأسيس الدولة ، لعل وعسى أن يستشف معايير تبين ما هو الدستور الأفضل ؛
من المعلوم أن الغاية من تنظيم الدولة ، هي الاستمتاع الهادئ بالحياة
من جانب المواطنين في ظل السعادة الكلية ، وفي نفس الوقت تعتبر تلك المعايير
مثلاً علياً للدستور ، أو مثلاً علياً للهيئة الحاكمة ، وهذه الأخيرة ، تتميز بها
أنظمة الحكم الملكية والارشتراطية وقد ضرب مثلاً ، بأفلاطون الذي وضع الحكام
دون اهتمام على الإطلاق بالقضايا الجزئية ، بل همهم الوحيد هو تحقيق تلك
الغاية ، أي المثل العليا (2) .

(1) ن . م . ، ص 109 .

(2) ن . م . ، ص .

كما شنع اعتقاد الذين يصنعون الدستور على أسس نظرية بحثة ، لكي يفوق الدساتير الأخرى أو يقال أنه الأفضل ، ومثل هذه الدساتير تنشأ من القرارات النظرية ؛ وهي بعيدة كل البعد عن الواقع ، وامكان التطبيق ؛ ففي ظنهم أن شكل الدستور مسألة اختيارية مرهونة بالفكر النظري ؛ أما الجانب العملي ، فهو متروك للساسة ، لأن يفعلوا ما شاءوا فعله ، وقد ضرب مثلا هنا ، بالمداولات التي أجريت في بلاد فارس في سبيل استحداث دستور جديد ، بين أشرف فارس المتأمرين في خلق سمرديس المزيف — مجوسي استعار اسم سمرديس الذي قتله أخسوه قبيز ، مدعيا أنه لم يمست — دون اشراكهم للشعب ، عندما لم يجدوا فردا من سلالة الأسرة المالكة على قيد الحياة .⁽¹⁾

ثم انتهى في عرضه الى دساتير العصر الحديث ، ووجد ما بدورها لا تعتمد على الاختيار الحر المجرد من الاعتبارات المادية والجزئية ، بل تعتمد أساسا على فكرة الشعور بالحرية ؛ غير أن الشعور أو تصور الحرية في الذهن ناقص من جهة أنه حالة مجردة فحسب ، لا تختلف كثيرا عن الفكر النظري ؛ على الرغم من موافقة الأشخاص الذين يمارسون وظائف سامية في الدولة على هذا التصور ، بدل معارصته ، فانهم اذا سئلوا عن مدى تطبيقه ، سوف يعترفون أنه لا يمكن تطبيقه في جميع الظروف ، وينبغي الاقتناع ببعض الحرية فقط ، وهذا النمط يوجد في الدستور الملكي ، وأما ضرورة قيام الدستور على أحوال الناس ، فمسألة سطحية في نظر المنظرين ، الذين يجعلونه عرضيا ، بسبب التعارض بين

(1) ن . م ، ص 110 .

الفكر والواقع، لذلك مالوا الى الفكرة المجردة⁽¹⁾، وأهملوا الواقع، كما أنهم لم يدركوا الفكرة أو الغاية نفسها بتمامها وكمالها؛ بمعنى كانت نظرتهم قاصرة، وغير واقعية سواء للشعب أو للدولة؛ لأن الدستور ينبغي أن يكون شكله واحداً ومنسجماً، ومضمونه كلاً، وروحه معبرة عن دين الشعب وفلسفته وفنسه الخ... بل نقول ثقافته على الاطلاق؛ بالاضافة الى العوامل الخارجية، كالمناح والموقع والجيران الخ... حتى تصبح الدولة كلية فردية⁽²⁾، لا تتجزأ بصدمة أو عارض في حياتها.

لهذا رأى هيكل تحليل وظيفة الدولة مرهونة بتحليل الوظيفة السياسية، التي تقوم على علاقة الطرد والجذب بين الحاكم والمعكومين، لكي يتم الانسجام بين الكلي والجزئي، وهي علاقة قائمة على السيادة الطاغية للحاكم وعلى الخضوع الفردي للمحكومين، وبها يكمننا تفسير أصل أية دولة، مع مراعاة الفرق بين الطغيان الهيجي الأناني، والفردى المنعزل، وبين الطغيان كسيادة لارادة العامة، حيث تتحد الارادة الفردية بالارادة الكلية، ليشكل هذا الاتحاد الفكرة السياسية في هيئة الدولة؛ غير أنه لا ينشأ دفعة واحدة، كما أوضحنا في أكثر من موضع؛ بل الفكرة تتطور من خلال مسار مجرد، ومن داخل ذاتها، ذلك ما يساعدنا على تفسير الاستقلال الحقيقي للدولة، على هذا الأساس تمر الدولة بمرحلتين:

أولاً: تنشأ بقوة ما، في الغالب طبيعية، في شكل النظام الملكى،

(1) ن. م. ن. ص ٥.

(2) ن. م. ن. ص ١١١.

أما أبوية أو عسكرية .

ثانياً : إذا كان الصراع بين الفردية الأنانية والارادة العامة، يؤدي الى انتصار الفردية المندمجة مع الكل ، بعد ذلك تظهر الدولة في شكل الأرستقراطية ثم الديمقراطية ، وأخيراً الملكية⁽¹⁾ .

والملكية عند هيجل نوعان ، يعني بالملكية الأولى النظام الأبوي أو العسكري وهو فردي محقق ، أى سلطة الفرد المستبد ، الذى يحكم حسب ميوله ورغباته ومصالح الفردية المنعزلة ؛ بينما يعني بالملكية الثانية ، النظام الذى يأتي نتيجة ارادة الشعب ، وتطور روحه في التاريخ ، وفيه تتبرك المطالب الفردية جانباً ، عكس المرحلة الهمجية أو الطبيعية⁽²⁾ .

وصفة القول ، أن مبادئ سياسة دولة ما ، لا يمكن أن تؤخذ كنموذج لدولة أخرى ، وعلى سبيل المثال الدساتير القديمة لا تعبر الا عن شعوبها فهي خاصة بها ، فالدساتير على العموم لا تتضمن قاعدة سياسية عامة ، يمكن تداولها في مختلف العصور التاريخية ؛ بما أنها مصاغة وفق خصوصية حضارية وثقافية ودينية لكل شعب ودولة ، وكلنا يعلم أن تلك الأحوال غير متماثلة بينن الشعوب ؛ نظراً للثقافات المكاني والزمني ، ونظراً لترقى كل مرحلة أخرى في سلم تطور الروح الكلي ؛ فان مبادئ دستور أية دولة قديمة ، لا يفيدنا الآن ، لأن تلك الأنظمة لم تعد صالحة لعصرنا ، ولا تجدى نفعا في حل مشاكلنا ؛

(1) ن . م . ن . ص .

(2) ن . م . ن . ص .

لهذا الانتفاع بها، يكاد يكون معدوماً ، لعدم وجود مبدأ أساسي جوهري وواحد يجمع بين الدساتير قديماً وحديثاً ؛ أمّا ما هو موجود فعلاً، فلا يتعدى عناصر مشتركة في شكل تعريفات وعقائد طموحة ؛ مثل ، فكرة الحكومة العادلة ، وضرورة سيادة العقل والفضيلة ؛ لكن تصورات البشر مختلفة عن شكل الحكومة العادلة ، لذلك جاء كل دستور بصيغة وتصورات وعقائد وطموحات عينية عن الحكومة العادلة ، مختلفة عن الأخرى (1) .

ولقد ذكرنا من قبل أن هيثقل لاحظ أننا لا نتعلم شيئاً من الدساتير ؛ أما بالنسبة للعلوم والفنون ، فهي تحالف السياسة ، حيث تقوم الفنون والعلوم الحديثة على القديمة ، وكذلك الأمر بالنسبة للفلسفة ، فان الفلسفة القديمة تعتبر كأساس الفلسفة الحديثة ؛ والعلاقة التي تؤلف بينهما علاقة تواصل لنفس البناء ؛ حيث تستفيد الدراسات الحديثة في الفلسفة والفنون والعلوم ، مما كان موجوداً قديماً ؛ ومهمة العالم هي أن يكتشف مقاييس عامة ، مشتركة ويعمل بها في أي عصر ؛ لكننا في السياسة لانجد مثل هذه المقاييس العامة (2) .

ويظل مبدأ استحالة الاستفادة من الدساتير القديمة أمراً واضحاً ، حتى لو وجدنا بعض أوجه الشبه مثل : مثلي الشعب لدى الحكومة فسي الهيئة التشريعية ، طريقة شائعة منذ القديم في المجتمع اليوناني والروماني ، بوصفها طريقة تعبر عن الحرية الشعبية ، وحكم الشعب ، حيث تسمح لجميع

(1) ن . م ، ص 112 .

(2) ن . م . ن ، ص .

المواطنين أن يساهمون في المداولات واتخاذ القرارات بشأن القضايا العامة ، ونفس الطريقة تستعمل في الحاضر ، بعد ادخال بعض التعديلات ؛ وبالفعل لجأت الدول الحديثة إليها ، حين لاحظت استحالة ابداء الرأى بطريقة مباشرة ؛ لكن هيئيل لم يكن راضيا بها ، كونها تؤدي الى الفصل بين الشعب والحكومة ، وتوهمنا أن الشعب صاحب سيادة ⁽¹⁾ . بينما الأمر بخلاف ذلك .

وتفرز هذه الطريقة نزوات ذاتية لدى النواب ، ويحتكمون الى مبدأ الفردية المنعزلة ، ويميلون الى التعسف في ممارسة هذه الطريقة ؛ وحسب هيئيل ، لا يرقى الفرد الى مستوى تمثيل الارادة العامة ، إلا اذا كان متنشورا ، وهذا الشرط يستحيل أن يتوفر في النواب أو في أغلبيتهم على الأقل ، لأن انكشاف الارادة العاقلة يكون بطريقة مستقلة ؛ لاعن طريق الانتخاب ⁽²⁾ .

اذا كانت الدولة عند هيئيل قائمة على الكيان الواحد ، والاتحاد بين الجزئي والكلي ، فان أسسها عديدة كما رأينا ؛ وهذا لا يتم الا بالتناسق والتلاحم بين مبادئها وغاياتها في اطار الوعي بحريتها الخاصة ، أى الوعي بنفسها الذي هو الغاية السامية والطبيعية ؛ وسبق أن عرفنا جملة العوامل الجوهرية المكونة للدولة ، والدافعة الى تأسيسها واستمرارها ، من خلال تطور الروح البشرى ، وهو عبارة عن اتحاد الجانب الذاتي والجانب الموضوعي ؛ بقي علينا أن نطلع على مكانة الدين في الدولة ، فهئيل جعله في قمة الهمم كفاية ، وقاعدة للدولة

(1) ن . م ، ص 113 .

(2) ن . م ، ص .

كدافع لاندماج الفردي أو الجزئي بالكلّي وباعتباره يرتفع بالروح الى ما فوق التحديدات المكانية والزمانية ، أي الى الوعي بالروح المطلق ، لأننا بفضل الخشوع والتأمل نتجاوز النوازع الفردية ، والاهتمامات الجزئية ، ونميل الى طلب التضحية والبذل ؛ غفي البذل نعارض بين المبدأ وبين الواقع والمصالح الفردية أو الخاصة ؛ وبصفة عامة الارادة والمشاعر الفردية ؛ غير أن الأخذ بالدين يؤدي في نهاية المطاف الى استحداث مشاعر ووجدانيات ، لا تختلف كثيراً عن الفرائز ، مما دفع هيغل الى تصنيفه ضمن الفكر النظري ، كونه يصنع صوراً للعبادات ، لا تسمح في الغالب للحرية والفكر أن يستمرأ في الجريان (1) .

أما مكانة الفن كشكل ثان لتجسيد الروح بعد الدين ، فلسه تأثير أكبر في نظر هيغل ، لارتباطه بالعالم الحسي والفعلي ، وهو الشيء الذي لا يستطيعه الدين ، وغاية الفن هي التعبير عن صورة الله ، لاعن روحه قطعاً ، لذلك يسعى الى تجسيد غير المرئي ، حتى يصير مرئياً ، بمعنى يصوره أمام ملكة الخيال والحدس ، إلا أنه لم يوفق في مهمته ، لأن ما هو حقيقي ، لا يقبل التصور والشعور كما هو الحال في الدين ؛ فهو ليس محل حدس وحده أيضاً ، مثلما في الفن (2) .

أما الشكل الثالث أو دور الفلسفة ، كملكة للتفكير ، فهي أكثر سموً وعلوً وتحرراً ، في تقدير هيغل للعناصر الثلاثة المحركة للتاريخ والمجسدة للروح (3) ، وقد بينّا وظيفتها في فصل قبل هذا .

(1) ن . م . ص 114 .

(2) ن . م . ن . ص .

(3) ن . م . ن . ص .

وينطوي هدف هيجل في عرضيه البسيط لأشكال الاتحاد أو الروح هناك،
مذكرا ومعرفا بالموضوع ، ألا وهو الدولة ، وهي كيان شامل لدائرة كاملة ، تحتوي
على جملة ثقافة الأمة ، ويدون هذه المقومات لانرى شكل الروح ، ولا تكون
الدولة فعلية ، إلا بتلك المقومات التي تبعث الحياة ، حتى في شؤون الدولة
الأكثر خصوصية ، وبالتالي تكون الروح متغلغلة بعمق في كل المؤسسات ، هكذا
دعا هيجل الانسان أن يتخطى كل العقبات ، لكي يصل الى التحقق الفعلي للوعي
بروحه ؛ ومن ثمة ، تكون الأخلاقية الاجتماعية قطبا يجمع بين الإرادة الذاتية
والإرادة الكلية ، وبصورة هذا الوعي هو الدين .⁽¹⁾

لقد دعا هيجل الى الحديث عن الدين سرّة أخرى، ليبحث مضمونه،
هل هو يعني ما هو حقيقي ؟ وكيف تكون الفكرة في شكلها المجرد ؟ وكيف يدرکہا؟
قبل الاجابة نود التذكير بمبدئه في تعريف الدين ، فهو مصدر تعریف
للأمة ، وفيه تصب ما تعتقد أنه حقيقي ، ويوصفه النفس المتغلغلة في كل شيء
جزئي ، لهذا عند تصور الله أحد الأسس والمظاهر العامة التي تحدد
أو تعرف بشخصية الشعب .⁽²⁾

هنا يصبح الدين في علاقة وطيدة بالمبدأ السياسي ، وأنصار هذه
الفكرة نسميهم يردون كثيرا ، ان الدولة تعتمد على الدين ، ويجب عليها
ذلك ؛ لكن ترددها عند هيجل ، لا يعني أكثر من وجوب الطاعة من المواطنين

(1) ن . م ، ص 114 — 115 .

(2) ن . م ، ص 115 .

للحكام ، لأن خشية الناس لله تكسبهم بمرور الزمن الاستعداد للقيام بالواجب ، وتدفعهم الى طاعة الملك والقانون ؛ وهذا يجعلنا نشك في خلوص النية لدى المرددين ، مثلما قال هيجل : ((بل أن هذه الخشية ما دامت تعلي من شأن العام وترفعه فوق الخاص ، يمكن أن تنقلب ضد هذا الأخير وتصبح متعصبة وتعمل على إثارة القلاقل بعنف هدام ضد الدولة ، وضد مؤسساتها وتنظيماتها))⁽¹⁾ .

وبالفعل استطاع هيجل أن يبرر هذه المكانة المرموقة ضمن مقومات الدولة ، غير أن فاعليته تقتضي الاتزان والهدوء في الشعور به ، كي يحافظ على الدولة ، لأن أي زيادة أو نقصان في هذا الشعور يؤدي الى ما لا يحمد عقباه ، فتدعيم الدين للدولة مسألة مبدئية وجوهرية في آن واحد ، ولا بد أن يتغلغل في قلوب الناس ، وتأسيس الدولة عليه ، وصدقه كمقوم يتوقف على اعتبار مبادئ الدولة صحيحة في ذاتها ولذاتها ، ثم النظر إليها كتجليات متعينة للطبيعة الالهية⁽²⁾ .

لا شك أن مسعى هيجل لتوضيح مفهوم قيام الدولة على الدين ، كان خطوة على جانب كبير من الأهمية ، بدليل أن الفهم الساذج للفريق السابق ، له خصم لا يقل عنه سذاجة وسخافة كما قال هيجل ، وهو فريق يدعو الى الفصل بين الدين والدولة ؛ كرد فعل ضد الفريق الأول ، وكلا الفريقين المتعاندان على ضلال ، فلا يخلو فكرهما من مغالطة في الدين والدولة ؛ وإذا كان الفريق

(1) ن . م . ن ، ص

(2) ن . م . ن ، ص 116 .

الأول يلح في ندائه للتمسك بالدين ، وبذل المزيد من الجهد في سبيل غرسه في قلوب الناس ، بدعوى الشعور بخطر اختفاء الدين من ساحة السياسة ، وضعفه عند الناس ؛ وعدم العمل به فقط في الحياة ، ربما هذا الوضع يدل على شيء مرعب حقا ، وغير مقبول في السياسة أو غيرها ، لكن الكيفية المقترحة لعلاج الوضع ليست سديدة ، بمعنى ، فإن مجرد غرس الدين ونشره ، في الحالة هذه يمكن أن ينتشر دون العمل به ، أو يوثق به ، أي لا يحقق أهدافه ⁽¹⁾ .

يلاحظ هنا أن فكري هيثل في هذا المجال ككل فكر شمولي يعطسي أفكاراً أو تعاليم عامة ، يفترض أنها صحيحة ، دون أن يهتم بميكانيزم تحقيقها ، فهي أشبه بنصائح أو أوامر يبذل الجهد لغرس الدين الخ . . . علما بأن التاريخ قد أثبت أن التغيرات الأخلاقية وآثارها على الأشكال السياسية والاجتماعية - كالدولة والمؤسسات - لا يحصل إلاّ بعامل الميل التاريخي الذي لا يتشكل إلا بمرور حقبة تاريخية طويلة ترسخ تقاليد معينة ؛ أو بحالة ثورية معينة تحتاج أمة من الأمم نتيجة توفر وتضافر ظروف خاصة بكل حالة .

أما الجهد المبذول لغرس الدين أو القيم عن طريق الأوامر أو النصائح أو النشاط الاعلامي والمدرسي وغيره ، فقد أثبت فعالية أضعف ، وذلك يكون واضحا اذا ما لاحظنا تداخل أخلاقيات كثير من الأمم ، بعد زوال موجسة الحماس الثورية ، مثل ما حصل في المجتمعات الاسلامية عموما ؛ وقد يكون المثال السوفياتي صالحا على عدم فعالية غرس القيم عن طريق الخطب والاعلام والتوجيه.

(1) ن . م . ن ، ص .

المدرسي ، وذلك ما يجعلنا نشك بقدرة التوجيه الهيكلي على التحقق .

أما الفريق الثاني المضاد ، فقد اشتهر في العصر الحديث ، بدعوته الى الفصل بين الدولة والدين ، أى يجب اخلاء محتوى الدساتير من الأخذ بتعاليم وقيم الدين ، وفي التطبيق أيضا ، يجب ابعاد مبادئ الدين وصوره عن المجال السياسي ؛ وقد نعت هيكل هذا الزعم بالحماقة ، مبرزاً ضرورة اعتماد مبادئ التشريع السياسي ومؤسساته على القيمة الذاتية ، التي تستمد من الدين ، ولا تصبح الدولة دون مركز ، وتبقى مجردة ، لا سبيل لتعيينها .⁽¹⁾

والدين مثل الحرية قوة كامنة في أعماق الانسان ، كما هي كامنة في أعماق الوجود بصفة عامة ، وإذا كانت الحرية قوة محرّكة ، فإن الدولة كيان ومسرح لتحقيقها ، ولكن الدولة العالمية تظهر بالتدرج عبر التاريخ ، وهذا التدرج يستوجب أشكالاً مختلفة تتعين بها ، لكي تصل الى مبتغاها ؛ وهي الحكومات المعبرة عن مضمون الروح أو الحرية ، حيث يكون الأفراد أبناء أمتهم ، والأمة في طورها ابنة عصرها ، فلا أحد يتخلف عن عصره أو يتجاوزه .⁽²⁾

أما أشكال الحكومات ، وهي تتدرج في التاريخ الواحدة بعد الأخرى ، فقد أشرنا إليها آنفاً ، وهي بالترتيب ، النظام الملكي ، والنظام الارستقراطي والنظام الديمقراطي وهو ترتيب مؤقت صنف حسب انتشار الحرية وتعميمها ؛ غير أن هيكل لم يوافق عليه ، بسبب الفهم والاستعمال السيئ لتلك الأنظمة

(1) ن .م ، ص 116 — 117 .

(2) ن .م ، ص 117 .

منذ أفلاطون الى عهده .

أما الترتيب الطبيعي والمنطقي فيخالفه حسب هيكل في مفهوم الحرية ، وانتشارها ، ولكي تتوحد الدولة في كيان مستقل ، فمن الواجب تقسيم النظام الملكي الى قسمين ، مثلما وضعنا قبل قليل ، ويتوسطهما النظامان الارستقراطي والديمقراطي .

1 - الحكومة الملكية الأولى أو الاستبدادية :

حكم الفرد الأوحده ، الذي لا ينازع فيما يملك ، فهو حكم لسيادة القوة أو الشرف ؛ أو نظام عرفتته البشرية منذ فجر التاريخ الحضاري ؛ نشأت الملكية من النزوة الفردية ، قسمها هيكل الى قسمين أو مرحلتين ، حتى اكتمل النظام :

الأولى ، مثل حياة القبائل الهمجية التي تنتقل من المناطق الجبلية الى مناطق جديدة ، تستوطنها وتحاول الاستقرار في حياتها .

الثانية ، مرحلة الاستقرار ، وتأسيس الامبراطورية ، مثل الامبراطوريات الشرقية القديمة ، التي نشأت من علاقة الأسرة أو الحكومة الأبوية ، وهي ترعى التنظيم الاجتماعي بالحكمة (1) .

ولقد تطرقنا الى هذه الفكرة سابقاً ، ونود هنا إعطاء الصورة المتكاملة للبناء السياسي في الدولة ؛ دون أن يتغير مبدأ وجودها في نظريتي هيكل أي المتعلق بمبدأ الحرية ، وهي محصورة في فرد واحد ، أما الآخرون نقصد المحكومين ، فعليهم بالسبح والطاعة للأوامر والنواهي ، وليس لهم قدرة على

(1) ن . م . ص 178 .

التفكير والادراك ؛ وهذه المرحلة الأولى من مراحل تطور الروح ، تعد طبيعية ، لخلوها من التنظيم السياسي الواعي ، ولتمثيلها للروح في طبيعتها الأولى ؛ وهي المنطلق في سلم تدرج الوعي بالحرية ، أدت واجبها في التاريخ العالمي ، حيث انتقل البشر الى المرحلة الموائية فالموالية ، وأخيرا الى مرحلة الشمول الكلي ⁽¹⁾ ، وهي احتواء الروح لذاتها تحت ظل الحكومة الملكية الثانية .

2 - الحكومة الارستقراطية أو الديمقراطية :

وهي الشكل الثاني ، لتدرج وعي الروح لذاتها ، نظام الأقلية المتمتعة بالحرية ، أما باقي المواطنين فيعيشون في حالة العبودية ويخضعون لنظام صارم في حياتهم ⁽²⁾ .

كان النظام اليوناني يدعو الى الوحدة بين المواطن ودولته ، حيث الرجل اليوناني يهتم بنفسه ، كما كان يهتم بمدينته ، فأعماله الخاصة لم تثبط عزيمته ، أن يضحي من أجل أثينا ، والآلهة ؛ اذن المواطن اليوناني يشارك بأسلوب الطاعة المقنعة بالديمقراطية ، فهو لا يشارك في ممارسة السلطة إلا ظاهريا ؛ ولا يختلف الوضع في العصور الحديثة عن الوضع لدى اليونان ؛ مهما أعجب الكثير بحريتهم الجميلة والسعيدة ، ويمدسنتهم المنظمة ⁽³⁾ ، مع ذلك لانجد إلا البعض حرا .

والأمثلة كثيرة على انحلال الدولة الحديثة بأسلوبها الديمقراطي فسي

(1) ن . م ، ص 146 .

(2) كريسون ، ديقل ، ص 63 .

(3) هيبوليت ، ن . م ، ص 120 .

المصالح الخاصة ، ومنها عهد الثورة الفرنسية التي أزالته كل الوسائط والهيئات المعطلة لممارسة الديمقراطية ، قد وقعت في قبضة الإرادة الفردية المنعزلة أو في فوضى لا حد لها في مرحلة تثبيت الإرادة العامة ، والتي اقتضت العنف⁽¹⁾ .

3 - الحكومة الملكية الثانية :

نظام الفرد الواحد المستنير ، حسب رأى هيجل ، أو الملكية الدستورية في مفهوم الغربيين حديثاً ، والجدير بالذكر أننا قدمنا الفرق بين الملكيتين ، فمن باب عدم التكرار ، نقول : هو نظام يشترك فيه الجميع من خلال تجسيده وتعبير الفرد الواحد عن إرادة الجميع ، لأنهم على وعي من أمر الحاكم ، كونه ملئ حق ، فيما يسعى لانجازه وتحقيقه .

وفي هذا النظام يكون المواطنون أحراراً جميعهم ، دون استثناء ، فالحاكم والمحكوم ، كلاهما لا يضح القوانين ، لذلك لا مجال للخلاف والصراع ، لأن القوانين موجودة قبلهم ، وإنما يكتشفونها ، ثم يحاول كل واحد أن يعطي المثل الأعلى من موقعه ، ولا يتجرأ بالخروج عنها⁽²⁾ .

(2) مجرى التاريخ العالمي :

عرفنا الى حد الآن مفهوم التاريخ العالمي ، وموضوعه ، وكذلك

(1) ن . م ، ص 121 .

(2) م . س . ن ، ص .

خصائصه الطبيعية والروحية ؛ بقي علينا العمل على بيان كيفية جريانه في الزمن ؛ وامتداده فيه ، وانتقاله من مرحلة الى أخرى ، باعتبار أن أساسه ومنطلقه ، وكذا مسرحه ، هو الطبيعة ؛ أما من جهة ماهيته ، فيعود الى الروح ؛ اذن التاريخ العالمي ، هو سلسلة من المراحل تبلغ من خلالها الروح هدفها ، ألا وهو إبراز الحرية ، التي عنى بها هيجل تأويل الروح الكلي وتحقيقه .

ولكن تحقيق الروح الكلي في حاجة الى قوة ، تكون مخالفة لما هو معطى طبيعياً ، لأن القوة البسيطة عنده ، لا تستطيع أن تدفع مضمونا كلياً ، فهي ضرورة مجردة ، لعدم قدرتها على تجسيد الروح في الواقع ، كما أنها غير معقولة ، لكونها ساذجة ، ذات طبيعة منعزلة ؛ هكذا خلص الى نتيجة حاسمة ، لا يعبر عن الروح الكلي إلا الكلي⁽¹⁾ . سواء كان الكلي مثلاً من قبل الشعب أو الدولة ، أو الرجل ، مثلما بينا سابقاً في شكل الروح ؛ اذن التاريخ الكلي ، هو تاريخ الروح ، من حيث هي تعمل من أجل ذاتها .

أما موضوع الروح ، فهو عي ذاتها ، حينما تتصورها وتفهمها ، وبذلك تحقق مبادئها ووجودها ، وتبلغ كمالها ، من خلال تطورها بطريقة اختراعية ، أي عندما تنتقل من تصور الى آخر ، ومن مرحلة الى أخرى ، إذ تتعرض لتغيرات عميقة ، وهي تدفع نفسها الى ذلك ، لكي تصل الى الدرجة العليا من الكمال ، على الرغم من الضياع الذي تتعرض له في البداية ، لكنه خطوة ستتجاوزه بالعودة الى حالتها الأولى ، أو الى تصورهما الأولي الابتدائي ، بعد أن تكون قد رعت ذاتها .⁽²⁾

(1) هيجل ، مبادئ فلسفة الحق ، ص 363 .

(2) ن ٣٠ ، ص 364 .

أما الطرف المقابل للروح ، والذي يساهم في تشكيل مضمون التاريخ الكلي ، فهو الطبيعة ، وقد اعتبرها مسرحا له ، وهكذا تكون الطبيعة نقطة انطلاق التاريخ ، وكمجال لجريان الوقائع التاريخية ، وفي نفس الوقت ، تتدرج في النمو ، حتى تبلغ مقاصد الروح ، حيث تبدو تلك الوقائع ساذجة ، وهي منعزلة عن بعضها البعض الآخر ، لأنها تمثل بداية التاريخ و أما الأطوار الكبرى لحركة سير التاريخ الكلي ، فهي ثلاثة :

أ - الطور الطبيعي .

ب - الطور الروحي .

ج - تدرج الوعي بالحريسة .

أ - الطور الطبيعي :

ان التأويلات المترتبة حول التحولات المشاهدة من قراءة التاريخ ، تهدف الى تطوير الأشياء ، والكائنات خاصة ، والرقى بها نحو الأفضل والكمال ؛ غير أن هذه الخاصية يتمتع بها الجانب البروحي في حركته ، في اطار التاريخ الكلي ؛ أما فعل الطبيعة فلا يكاد يحقق شيئا ، لأن تغيرات الطبيعة تكرارية صرفة ، أى لا يحدث شئ جديد في الطبيعة ، وعلى حدّ تعبير هيغل : ((لا جديد تحت الشمس)) ، بمعنى لا تشير الظواهر الطبيعية وأشكالها المتعددة الا الشعور بالضجر والملل⁽¹⁾ .

ثم أن تكوين مثل هذا التغير في التاريخ ، يعود بالدرجة الأولى الى

(1) هيغل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 118 .

مصير الانسان ، الذى يدفع عجلة التاريخ الى الحركة والنشاط في سبيل
المحافظة على البقاء بالمعاش والأمن ؛ كما يسمى بعدئذ الى ما هو
أحسن وأكمل ، وهذا ما تفتقر اليه الأشياء في الطبيعة ، لأنها خالية من كل
مطلب ، وهي أيضا ، لاتنزع مثل الكائنات الحية ، بل تظل جامدة في مكانها ، وإنما
يحرك بعضها البعض الآخر بالصدفة ؛ في هذه الحالة تكون القسوة
الدافعة خارجية ، وإلا لاتتحرك الجمادات ، مثلما يتحرك الانسان بطاقة كامنة
في ذاته .

وقد تعود الى رأى هيجل في فعل الطبيعة التكرارى الصرف مجمل
الآراء والنظريات التاريخية التي تقصر التاريخ على المجتمع ، والتي ترفع أن تكون
التغيرات الحاصلة في الطبيعة تاريخا ، إلا إذا أخذت في منطقة معينة ، وبالنسبة
للمجتمع الانساني الذى يعيش فيها بنفس الحقبة الزمنية ؛ وعلى سبيل المثال ،
فانه يمكن حساب التغيرات الطبيعية التي تجري على بعض مظاهر الطبيعة
(أنهار ، غابات ، كائنات) خلال عصر اجتماعي انساني معين .

على هذا النحو ، حاول هيجل أن يميز بدقة بين حركة الأشياء في
الطبيعة بالصدفة ، وهي تنفيروفق مبادئ ثابتة ، مهما اختلفت الأنواع فـي
الجمادات ، وبين حركة عالم الروح ، التي تشير الى مصير الانسان ، وهو يتغير
بناءً على قابلية التغير الكامنة فيه ؛ ولكن الاشكالية حسبما يبدو موجودة في مبدأ
التغير نفسه ، كقانون باطني صارم ؛ الأمر الذى رفضته بعض الديانات ، مثل
المسيحية (الكاثوليك) ، وكذا بعض الأنظمة السياسية ، التي ترى من حقها
أن لا يحدث التغير ، بمعنى أن التغيرات الطارئة باعتبارها قانونا ، لاتتفق مع

الحقيقة ، والا تفقد شيئاً جوهرياً من ذاتها ، وهو الثبات والاستقرار ، حتى تكون حقيقة بمعنى الكلمة ؛ وهكذا تدعو تلك المعتقدات والأنظمة الى الاستقرار في كل شيء .

لقد أرجع هيجل فكرة التغير الى أمرين :

أولاً : إما أن نتبنى المبدأ مع استثناء الحقائق الدينية ؛
وفصلها عن مجريات الأحداث ، والأفكار الأخرى .

ثانياً : وإما أن نعزو أسباب التغيرات والثورات وتطور النظريات
والمؤسسات الى قوانين المصادفة أو الى الحق ، وجملة أحوال الناس من ميول
وانفعالات ، ونوازع الشر والعدوان .

لكنه لاحظ أن مبدأ إمكان الوصول الى الأحسن أو الكمال مسألة
لا تقل غموضاً عن مبدأ التغير نفسه ، أي لا يوجد مقياس مضبوط يمكن استعماله في
معرفة الهدف الذي سيكون ، أو يعقب التغير ؛ ونفس الشيء يقال عن مبدأ الكمال ،
حيث نجد كل الكائنات الحية تسعى الى بلوغ كمالها ، دون أن تعرف كيف هو ،
أو أين هو ، وما دام غير محدد ، فلا يمكن التحديث عنه .⁽¹⁾

غير أن الشيء الواضح في مبدأ التطور ، هو احتوائه لبذرة في شكل
طاقة ، موجودة بالقوة ، تدفع الروح الى التحقق ، من خلال التاريخ الكلي ، كمسرح
لها ، كما يكون ملكا لها ، تنصرف فيه كيفما تشاء ؛ هنا نشعر بأن هذا الدور

(1) ن . م ، ص 119 .

أو الوظيفة ، لا يخضع للمعشوائية أو للمصادفات ، بل تستخدم الروح التاريخ الكلي ، تحت دافع هدف محدد ونبيل ، ألا وهو السعي قدما نحو الوعي بالحرية ، وبذلك تصير الروح بالفعل ، عما كانت عليه بالقوة .

أما ما تلقاه الروح من عقبات في طريقها ، فإن هيقل عمد الى توضيح ذلك بالتفرقة بين تطور الكائنات العضوية وبين تطور الروح ؛ اذا كان تطوُّر الكائنات العضوية يخضع لعملية تلقائية دون عائق ، فلا شيء يحول بين البذرة والبيئة التي تنبت فيها ، ومن الصعوبة بمكان أن يتدخل عامل للحيولة دون تطوُّر البذرة في بيئتها ، بمعنى لا يوجد توسط بين البذرة والبيئة الملائمة لها ، مثلما هو الحال بين الروح وتطورها ، بواسطة الوعي والارادة ؛ ومع ذلك ، فإن تطوُّر الروح في بدايته يسمى الى تحقيق مصير الروح ⁽¹⁾ ، أما اذا تجاوزت الطبيعة فيما بعد ، فتصبح كما كانت روحا خالصة ؛ غير أن الوسائط التي هي تشكل العقبة الأساسية أمامها ، لذلك تضطر في البداية أن تحارب نفسها ، بحالة الاغتراب ، لتعود من جديد منتصرة عليها ، بعد أن تكون قد حققت أهدافها ؛ ولكي تنال مبتغاها تمر بصراع شاق وعسير ، ليس كصراع البذرة مع البيئة بالملاءمة ، وفي شكل سلمي للخفاية ⁽²⁾ .

والجدير بالذكر أن الروح في جوهرها أو ماهيتها ، تحتوى على الحرية وفي نفس الوقت ، تعتبر الحرية هدفا أساسيا بالنسبة للروح ، لذلك تحقيق

(1) وهي حالة تتصف بها الروح ، لأنها تعيش حياة طبيعية ، ريثما تصل الى التعبير عن نفسها .

(2) هيقل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 120 .

الروح يقاس بمدى انتشار الحرية في العالم ، عن طريق انتقالها من حالة الكمون الى حالة الفعل ؛ ومن ثمة يمكن فهم المبدأ الموجه للتطور ، والسدى يحقق اكتمال الروح .

لقد تأمل هيثل تاريخ العالم ووجدته مليئا بالأحداث والأبنية والانساق الثقافية ، ومن حطام الحضارات السابقة ، وكلها غنية بنوعها ، وربما مكتملة التطور بالنسبة لذاتها ؛ كما أننا لانكاد نستطيع تفضيل شكل على آخر من مراحل تطور تاريخ العالم ، أو أن نستخلص من انحلال المراحل السابقة مفهوما وهدفا واحدا ، يمكننا من تفسير حركة سير التاريخ⁽¹⁾ .

فلما كان وضع الروح ، الذي تحدثنا عنه ، الى حد الآن ، وهو بذرة ، لها امكانيات غير متناهية فإن الأحداث في هذه المرحلة ينبغي أن ينظر اليها ، على أساس أنها ظواهر خارجية عارضة لأن أهدافها نسبية ، وتطورها جزئي معين ، ولا شيء يهم منها ، ماعدا فكرة التطور ، وهي تعكس بحق مدى تسدج تطور الروح خلال تاريخ العالم .

ففي الخطوة الأولى ، تعرفنا على احتجاب الطبيعة للروح ، في شكل غير متطور ، بمعنى ظل وجودها الفعلي ناقصا ، لذلك تحاول أن تخرج من حالة الاختفاء الى حالة الظهور ، وبالتالي لتصل الى كمالها ؛ وبما أنها تحصل نقيضها في ذاتها ، وهو دافعها الى الرقي والازدهار ، أي أنها تحمل من جهة أخرى كمالها كبذرة كامنة ، وهذا الكمال في حد ذاته يجعل الناقص يسيّر

(1) ن ٢٠٠ ن ، ص .

نحو الزوال باستمرار ، ثم ستقضي حركة التطور على ما هو عرضي ، وتحطم قشيرة الطبيعة ، التي تحوط بالروح ، لكي ترقى وتسمو الى الوعي بذاتها .⁽¹⁾

ب - الطور الروحي :

تمثل هذه المرحلة الكيفية المعبرة عن الروح في مظهرى الحرية والعدالة ، كمقولتين أساسيتين تهدفان الى الخروج من حالة الكمون الى حالة التحقق الفعلي ؛ لذلك يتناول التاريخ السلوك الفعلي ، وشؤون العالم العضوى ، وكل الأشياء التي تكون مسرحا لتحقيق العقلانية عن طريق الوعي والارادة والفعل .

وقال هيجل عن تاريخ العالم ، أنه ((يعرض التدرج في تطور ذلك المبدأ الذى يكون مضمونه الجوهرى هو الوعي بالحرية ، وينتمي تحليل المراحل المتعاقبة المجردة الى ميدان المنطق ، أما في صورتها العينية فهو ينتمي الى فلسفة الروح))⁽²⁾ .

اذن فلسفة التاريخ تعرض المبادئ والغايات التي تعمل من أجلها الروح في التاريخ ، هكذا يكون عند هيجل تاريخ العالم ، هو نفسه تاريخ الروح ؛ غير أنه لا يتفق مع أصحاب الفكر النظري في ادعائهم بوجود الحرية والعدالة في المرحلة الطبيعية أو البدائية ، وإنما ذلك افتراض لوجود تاريخي ، لا أساس له من الصحة ؛ وفي نفس الوقت يعارض أيضا الفكر اللاهوتي ، الذى يدعي أن حقيقة التاريخ تتجلى بطريقة خارقة للطبيعة ؛ فيرى هيجل أن مثل هذه

(1) ن . م ، ص 121 .

(2) ن . م ، ص .

الحالة ، لا يمكن أن تكون نقطة الانطلاق للتاريخ ، لأنها مجرد افتراضات لا تقوم على أساس تاريخي ، وليس فهي استطاعتها أيضا أن تنال ذلك الأساس (1)

هكذا انتهى الى نتيجة حاسمة ، ومنهج وحيد ، يكون متسقا مع

الموضوع ، وهو تناول التاريخ عندما تتغلغل العقلانية (Vernunftigkeit) في السلوك الفعلي لشؤون العالم العضوي للروح ، أما العالم اللاعضوي للروح ، فوجوده مجرد ، وهو في حالة السبات اللاواعي كما قال ؛ وبالتالي ليس ميدانا للتاريخ ؛ وإذا نظرنا الى بعض السلوكات الطبيعية ، كالأخلاق الطبيعية والدينية ، والتي تتمثل في تقوى العائلة ، فان قيمها الرابطة بين أعضائها ، لا تقوم على مبدأ الشخص المستقل المرء ، بل مبدأ نظري ، تكون العلاقة بينهم غير اختيارية ، ولا واعية ، لأن مصدرها الوجدان والحب الطبيعي .

لذلك استبعد العائلة كبداية لظهور التاريخ ، فهي والتاريخ متعارضان ، ولا يؤدي الواحد منهما الى الآخر ؛ لأن الروح لا تكون واضحة وشفافة في الحالة الطبيعية ، ولكي تصبح واضحة وشفافة تحتاج الى تطوّر عميق ، وأن تمر بعدة مراحل ، حتى تبلغ درجة الوعي بذاتها ، وتبرع عن الكل والمطلق من خلال مؤسسة الدولة ، التي تجسد الحرية ، والحرية بدورها ماهي لإمعرفة وإرادة بالموضوعات الكلية ، مثل : الحق والقانون ؛ وهذا يختلف تماما عن موضوعات العائلة وأسس علاقاتها . (2)

(1) ن م ، ص 122 الى 124 .

(2) ن م ، ص 124 .

ولاشك أن ظهور التاريخ لا يعود الى ظهور الحياة الانسانية على وجه الأرض بصفة عامة ، بل هناك أمم عاشت وسادت قرونا طويلة ، وزالت ، مع ذلك لم تصنف ضمن الشعوب التاريخية حسب هيجل لأنها وقعت خارج خطته ، بمعنى عاشت في حالة طبيعية ، ولم تدخل مرحلة التكوين السياسي ، حتى تعد مساهمتها تاريخية ، وتؤخذ بعين الاعتبار في التاريخ ؛ على الرغم من أهمية بعض جوانب ثقافتها ، إلا أنها ليست تاريخية ، لأنها لم تدخل أيضا في السياق العام لحركة سير التاريخ (1) .

لقد سبق أن وضحنا في شكل الروح ، أن مسار التاريخ هو الذي يدفع الى كتابته ، أما عوامل وجوده ، فهي مستمدة من الاستقرار الاجتماعي ، والذي يؤدي بدوره الى تأسيس الدولة ، ثم أن الدولة بدورها في حاجة الى تنظيم بواسطة القوانين والأوامر الرسمية ، بدل الأوامر الفردية من الحكام ؛ لأن القوانين تكون شاملة وملزمة (2) .

ويقترح هيجل من ابن خلدون في ضرورة قيام الدولة على أساس القوانين الكلية والصارمة ؛ ولا يختلفان إلا في صياغة الفكرة ، والتعبير عنها حسب الظرف السياسي والحضاري ؛ فابن خلدون استنتجها من ملاحظته للعرب ، أنهم لا ينقادون لسلطان إلا إذا أصبح حكمه بدين ، على أساس أن القوانين الدينية أكثر شمولية ، وكلية والزامية من القوانين الوضعية ؛ وهذه

(1) ن ٢٠٠ م ، م

(2) ن ٢٠٠ م ، ص 126 .

حقيقة من حقائق المجتمعات السياسية يلتقي فيها هيكل باين خلدون ، ويرى أن الأسس الدينية وقواعده تكون تامة في حد ذاتها ، وكاملة ؛ وليست في حاجة الى التاريخ لتوضيحها ، بقدر ما يحتاج التاريخ اليها لاثبات نفسه ؛ أما ما يراه شيقل في كون الدستور السياسي خارجي عكس الدين فهو باطني ، يبيدو ناقصا ، لأنه يتعرض للتعديل باستمرار حسب مقتضيات الأحوال والظروف ، كما أنه لا يفهم جيدا إلا بواسطة معرفة الماضي .⁽¹⁾

وعلى وجهه التدقيق ، ضرب مثلا بالانتاج العقلي الهندي ، كتسرات رائس وممتع ، لكنه ليس فيه شيئا من التاريخ ، وإن كان يعد شرطاً ضرورياً لبداية

(2) ن م ن ، ص .

ظهور التاريخ ؛ أما عدم تصنيفه في مرحلة ما بعد التاريخ ، فيعود الى صياغة قوانين الحقوق المدنية على أساس الامتيازات الطبيعية ، وهي طريقة مغلفة لمجتمع طائفي ضيق ؛ لذلك تتشكل العلاقات بين الطبقات بمقتضى المحظورات لا الحقوق ، مما يتسبب في انعدام العنصر الأخلاقي كوسيط بين الناس . كما ستصبح العلاقات الاجتماعية عشوائية وطائرة ، وانفعالية ، لاتخدم أهداف التقدم⁽¹⁾ ، الذي ينشئ التاريخ⁽²⁾ .

ولكن عدم وجود وثائق ليس حجة كافية لاثبات عدم وجود تاريخ ، خاصة أن المرحلة أو المراحل التي سبقت ظهور الدولة ككيان سياسي ، قد شكلت التراكم - كخبرة نظرية وممارسة - الذي مثل شرط ظهور الدولة ، وإذا افترضنا أن الأمم قد سبقت بعضها البعض في تأسيس الدول ، فنستطيع أن نقول أن التراكم التراثري الذي سبق تكوين الأمم ، يختلف بعضه عن بعضه الآخر ، من حيث مستوى تطوره ، وفعاليته واقتربه من الكيان السياسي ، وذلك الاختلاف يحد ذاته يمكن أن يكون مادة للتاريخ ؛ بحساب درجة تطوره واقتربه من الدول .

وكمثال على ذلك ، مجتمع الجزيرة العربية قبل الاسلام ؛ تبدو هذه المرحلة القديمة غير فعالة تاريخيا ، ويندابق عليها رأى هيثل ، على الرغم من افتقار هذه المرحلة للشروط الهيقليبية القانونية ، إلا أن التاريخ قد سجلها

(1) أن أهداف التقدم كثيرة ، تختلف باختلاف الأفهام ، والحضارات والعقائد الخ . . غير أننا قصدنا هنا تلك الأهداف التي يرمي اليها هيثل ، وهي تتمثل في هدفين أساسيين لكل تقدم عنده ، وهما : أ - انتشار وتعميم الحرية - ب - تحقيق الفكرة المطلقة لذاتها .

(2) هيثل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 127 .

بالتفصيل ، كمقدمة تاريخية وتراكم تراثي أساسي ، وقاعدة لظهور الدول السياسية الإسلامية فيما بعد .

ج - تدرج الوعي بالحرية أو مسار التاريخ :

عندما تناولنا شكل الروح ، انكشف لنا اتجاه مسار التاريخ الكلي ، من خلال تطور الوعي بالحرية من حالة القوة الى حالة التحقق الفعلي ، وذلك بعدة مظاهر وخطوات ، تؤدي في النهاية الى التعبير الكامل عن الحرية .

وعليه ، يرى هيثقل أن مسار التاريخ ينبغي دراسته من الناحية الصورية ، حتى يتسنى له تنظيم الموضوع وتبويبها ، لكي يتمكن من تحديد دقيق لأجزائه العينية ، وهي تتجلى تلقائياً بعد أن يفرغ من العرض الصوري أو المنطقي ؛ وقد فضل تسميته بالطبيعة الجدلية ، لأن العناصر المكونة للمسار التاريخي تنتج بعضها البعض الآخر ، بطريقة متعاقبة ، حيث تكون المرحلة اللاحقة دائماً أفضل وأغنى وأكثر عينية من السابقة ⁽¹⁾ .

والتاريخ الكلي لا يعبر عنه الجميع ، لصعوبة الاجماع لدى البشر ، بحكم اختلاف طبائعهم ، ووسائلهم ، وأهدافهم ، وباختلاف بيئاتهم ؛ وإنما يكسبون التعبير عن طريق التمثيل لشعب ما ، حاملاً لعبء المسؤولية الكبيرة ، عندما تتحلل الروح فيه ، كخاصية تميزه عن غيره من الشعوب ، وتكون الروح متغلغلة في كل كيانه ، وظواهره ، أي في دينه ونظامه السياسي والاقتصادي ، وقواعده الأخلاقية ، وتشريعه وعلومه وفنونه ، ومن ثمة ينشأ المبدأ العام المشترك

(1) ن.م. ص 128 - 129 .

بين جميع الجزئيات ، وهو يوحد ما ويوجهها في سبيل غايته ، ألا وهو تجلي الروح ، حينما تنتشر الحرية وتعم كافة البشر .⁽¹⁾

غير أن البرهنة على روح الشعب ، تكون بالتجربة والتاريخ ، لا بالملكات المجردة وحدها ، بمعنى لا بد من توافر معرفة مسبقة أو قبلية بمجالات التصورات المبحوثة ؛ يقصد المعرفة بالأحوال الجزئية المكونة للسياق العام للتاريخ ، لكي تتمكن من اكتشاف القوانين العامة ، التي تقود ، بطريقة تجريبية ؛ وفي نفس الوقت ، هي قوانين تعبر عن أشكال الفكر التي تمثل تلك التصورات .

هكذا انتهى الى أن فهم واكتشاف تلك القوانين يتوقف على مدى تبني تصورات أولية مجردة ، من طرف الباحث ، وإلا يظل عاجزا عن تخطي المعطيات التجريبية ، الكثيرة والمتراكمة ؛ لكنه لاحظ أن اتهام المنهج القبلي ، بأنه يقحم أفكارا ذاتية لاعلاقة لها بالبتة بالواقع التاريخي ؛ كما أن الاتهام يمتد الى الفلسفة نفسها ، كونها بعيدة عن الواقع ، تبحث في المجردات الميتافيزيقية ؛ وهذا مجرد تخمين وتضليل ، لأنه قصور رفض ادخاله في موضوع البحث ، لا يؤمن به إلا ذوي الذهنات الذاتية والضيقة والمحدودة وأن هؤلاء لا علم لهم بهذه الأفكار والطرائق التي يستعملها البحث الفلسفي ، والبحث العلمي عموما ؛ وهي أفكار تسييرها قوة دافعة من العقل ، وأننا في مجال التاريخ نبحث عن اكتشاف ما هو جوهري ، بواسطة معرفة حالة وعي البشر بالحرية ، والمراحل التي سلكها الوعي في تطوره .⁽²⁾

(1) ن . م ، ص 129 .

(2) ن . م ، ص 130 .

والمقصود من هذا التطور المعرفة أيضا بدور الفرديات ، وجملة المعايير المتخذة ، لدفع حركة سير التاريخ الى الأمام ، ثم أن هناك ضرورة ملحة ، تتطلب التفارقة بين الرجال الذين تكون أخلاقهم نابعة من ذواتهم ، أى ينظرون الى الصواب والخطأ والخير والشر نظرة أخلاقية ؛ وبين رجال آخرين ، يكون مبدأهم قائما على أن الخير خير والشر شر ، أي في ذاته ولذاته ، أو على أساس دين معين .

ربما يبدو في الوثلة الأولى أن أولئك الذين يقاومون أصحاب الأخلاقية — الأخلاق من زاوية ذاتية — يوجدون في مرتبة أعلى من الذين حولتهم جراتهم الى وسائل وأدوات في يد التاريخ ، أى للضرورة الروحية ؛ أما ما يتسم به دفاع هؤلاء عن الحق والنظام القديمين ، فهو مجرد استقامة صورية ، لأن الله والروح الحى يتغلبان عنهم ، بابتعادهم بدورهم عنهما⁽¹⁾ .

فالتفارقة ظلت قائمة الى يومنا هذا ، لدى الكثير من الناس ، بين ما هو أخلاقي ، وما هو سياسي ؛ حينما يشاهدون تجاوز أو تجاهل التاريخ الكلي للقيم الأخلاقية السائدة ، بحكم أنه يشغل مجالا أسى من مجال الأخلاق ؛ مع العلم أن التاريخ الكلي أساسه سياسي من حيث المبدأ ؛ بينما مجال الأخلاق مسرحه الارادة الفردية الخاصة ، ويتعلق أيضا بضميره ، الذى يطبع له خلقه الشخصي ، وأن مثل هذه الأشكال الفردية ، لاتضع الا التواريخ الخاصة .

لذلك رفض هبيل إقامة مبادئ عامة للأخلاق ، وهذا المبدأ نفسه

(1) ن ٢٠٤ ص 132 .

يعارض به أخلاق ومبادئ الآخرين ، وقد حكم عليها بالزيف ، مثلما فعل
الكثير من الفلاسفة ، والناس عموماً ، ففي مجال الأخلاق ترك للانسان الحرية
التامة في استخلاص ما هو خير ، وما هو شر بنظائره الخاصة ، من هنا يتحدى
الفكر الأخلاقي السياسي فيما يجب أن يكون ، وفيما يفعلون حينما يقررون ما يجب
أن يكون ؛ تلك هي الأخلاق الحية والضمير الحي ، والتاريخ الحقيقي ، لأنهم
يعبران عن الغايات المطلقة .⁽¹⁾

لقد وازن بين مفاهيم الأخلاق في مختلف العصور والأمم ، لكي يثبت
أن الأخلاق مسألة سياسية ، يشرف على تطبيق قواعدها موظفو الدول ومؤسساتها
القانونية والرسمية ، تلك هي الأخلاق الروحية والفعلية معاً ، أما الأخلاق
الخارجية بالنسبة للسياسة ، فلا تعبر عن روح الشعب ، وجوهره ، مثل الأخلاق
الصينية ، رغم انبهار الأوربيين بها ، ففي نظره يظل قواعدها شبيهة
بقوانين الطبيعة ، وأوامر إيجابية ، لكنها خارجية ، وهي مصاغة على شكل
مطالب أفرزتها القوة ، وواجبات آداب اللياقة ، كما أنها تفتقر في مشاعرها
إلى التعبير عن العقل ، والحرية ، بل تتعلق مشاعرها بالرغبات الحسية والاهتمامات
الدنيوية ، لذا عداها بعيدة عن الحرية الأخلاقية الإيجابية .⁽²⁾

والغرض من التركيز على الجانب الأخلاقي ، جاء بسبب عدم ادراك
الروح إلا بطريقة روحية ، أي عن طريق الفكر ؛ وأن التاريخ نفسه امتداد

(1) ن . م ، ص 132 - 133 .

(2) ن . م ، ص 136 .

وتطور للروح في الزمان ، عكس الطبيعة ، وهي تمثل تطور الفكرة في المكان ؛ فإذا
فحصنا تاريخ العالم ، لوجدناه مليئا بالأحداث والتغيرات والأفعال المجيئة ،
العظيمة والضئيلة ، الخيرة والشريرة ، النبيلة والوضيعة ، فهو في حركة
مستمرة ، تتعاقب فيه الدول والشعوب ، وحتى الأفراد دون انقطاع ، أو توقف
لحظة واحدة ، ويشبه جريانه جريان الفكر والشعور ، فعاؤه لا يكاد يفرغ ،
إلا وتتزاحم لمثله شعوب ودول وأفراد ؛ والمتأمل في مجراه تصيبه الدهشة ،
وتستثيره احساسات قوية بالخير والجمال والعظمة ، وتبهسه أهداف وغايات ،
فيتمنى تحقيقها ، أو الانتساب إليها ؛ كما تخيفه أحداث أخرى ، وهي تعكس
العذاب والشقاء ؛ ونجد فيه أيضا أحداثا وظروفا تشبه أحوالنا الخاصة والعامة ،
كأن التاريخ يعيد نفسه ، ولا يتقدم قيد أنملة ، وقد يتخذ المرء من أحداثه ،
ما يناصره ، وما يعارضه ، وعليه تترتب مناصرتنا أو معارضتنا لبعضنا البعض
في الحاضر .⁽¹⁾

لما كان التفسير متواصل في التاريخ ، ولا يسمح للشعوب والأفراد أن
تبقى إلا لمدة معينة ، ثم تزول ، فإن سر التطور يكمن في ميلاد حياة جديدة ،
بناءً على المقولة التي استنبطها هيثل ومفكرون وشرقيون ، وهي : ((إذا كان الموت
يخرج من الحياة ، فإن الحياة بدورها تخرج من الموت))⁽²⁾ .

ولا ينبغي أن يفهم التطور كتكرار للموجود سابقا ، بل خطسواته

(1) ن . م ، ص 137 .

(2) ن . م ، ص 138 .

متجددة ، تعمل الروح بها من أجل تعديل نفسها ، وتوسيعها وتعميمها في مختلف المجالات والاتجاهات والأحوال ، حتى تحقق ذاتها فعليا في الواقع ، وتلك هي الحال أيضا مع روح الشعب ، حيث تكون خصائصها محددة ، لكنها تسعى الى تجسيدها في عالم موضوعي ، وأول ما يظهر فيه وجودها في صورة دينية ، أي أشكال السبادات والعادات والتقاليد ، والقوانين الدستورية والمؤسسات ؛ ما الأمم إلا أعمالها وأحداثها⁽¹⁾.

أما علاقة الفرد بروح الشعب ، فهي علاقة تداخل ، حيث يعمل الفرد على استيعاب مضمونها ، حتى يصنع شخصيته ، وقدراته على قرارها ؛ كما تتحدد مكانته وفق اندماجه في محتواها ، وأساليبها الخارجية الموضوعية ، فوجود الشعب يمثل دائما العالم القائم بالفعل ، والحاضر بالنسبة للفرد ، وهذا الحضور يساعده على الحياة ، ويدله على الغايات ، وفي نفس الوقت ، يكون في حاجة لدفع الأخطار التي تهدده من العنف الخارجي .

ففي ظل هذه العلاقة أيضا ، تستمتع روح الشعب بوجودها ، وتجسد ضالتها وبالتالي تكون أمة أخلاقية وفاضلة ، وقوية ؛ عندما يزول التناقض الطبيعي بين وجودها بالقوة ووجودها بالفعل ؛ أي أن الروح تصل الى مرحلة الواقع ، لذلك تكف عن النشاط ، لأنها حققت جميع أهدافها الكبرى ، وليس لديها ضرورة ملحسة أو حاجة تريدها ، بعد أن أصبحت في حالة تشبع ، وبمعنى آخر ، اختفى الدافع الجوهري المحرك لحياتها ؛ هكذا افترض هيجل أن الاهتمام لا يوجد الا بوجود

(1) ن . م ، ص 139 .

معارضة ومقاومة - التناقض - ، فخلو الأمة منها ، واعتيادها لسلوك العسادة يجعلها تميل الى الزوال ، كأنها تنتقل الى مرحلة الشيخوخة التي تقرب عهد الاندثار ؛ يشبه هنا مصيرها مصير الفرد ، حينما يصل الى مرحلة الشيخوخة ، ينتظره الموت الطبيعي إن أجلا أو عاجلا ، فمثل هذا السكون في حياة الشعب يجلب للأمة الموت الطبيعي (1) .

وإذا كان الموت الطبيعي خاصية في الأفراد والشعوب ، فهل يؤدي نفس الدور مع الروح ؟ ، لاحظ هيقل أن طبيعة الروح تختلف عن طبيعة الفرد والأشياء المعزولة عن بعضها البعض ، بينما الروح كل شامل لا يقبل التجزئة ، إذن لا تقبل أن تموت موتا طبيعيا ، لأن روح الشعب تحمل جنسا ، لذا تستمر في الوجود ، ولو بطريقة سلبية ، اللهم اذا ماتت من ذاتها - وهذا لا علم لنا به - ، ففي رأي هيقل ، يمكن زوال الأم ، لكن روحها تنتقل الى أمم أخرى لتحلها في شكل قومية جديدة (2) .

وأخيرا نخلص الى نتيجة مفادها ، أن مبادئ تطور الروح متعاقبة من خلال مراحل تطورها ، وتدرجها الضروري ، وهذه الخطوات تعكس العوامل الفاعلة في التاريخ ، كما تدلنا على الروح الخالدة ، في وجودها ، حيث لا تعسرف الانقسام الزمني ، لأن الزمن بالنسبة إليها كل واحد ، يتمثل في الحاضر ؛ أما التحديدات الجزئية والشيئية والطبيعية ، فهي لا تمتلك الماضي والمستقبل ، وأما الروح فتحتوى على ماضيها ومستقبلها في حاضرها .

(1) ن ٢٠ ، ص 140 .

(2) ن ٢٠ ، ص 141 .

الباب الثالث

للسفة هيكل التاريخية تطورها وتقديرها

الفصل السابع

الاسهام المذهب الحنبلي وآثاره

((ان القراء يجهلون لكن الحياة
تدعم أفكاره))
جورج بليخانوف

ان المذهب لا الرأي ، هو الذي يجعل صاحبه موضوع مناقشات ودراسات ، لأنه يكون قد رسم طريقا محكما ، وأنه يدعو الناس اليه ؛ غير أن الناس لا يفهمون مرامييه كلها ، كما أنهم يختلفون في تفسيرها ؛ وهذا ما وقع لفلسفة هيغل ، حيث أوحيت بأشد التناقضات ، مثالية ومادية ، تقديمية ورجعية ، كلية وجزئية ، لقد احتوت فلسفته على كل هذه المفاهيم ، وفي نفس الوقت جاءت كلها أساسية في مذهبه ، بمعنى أقام بعضها على البعض الآخر .

ان هذه المفاهيم التي تبدو متعارضة ، هي التي أدت الى انقسام تلاميذه ، وشراحه - الى يومنا هذا - الى فريقين متضادين ، منذ وفاته ، فريق يرى في فلسفة الأستاذ اشعاعا ثوريا ، وإنذارا ودعوة للقضاء على العهد القديم ؛ وفريق آخر ، يرى أن تعاليمه تثبت روح العهد القديم ، وتدافع عنه . هكذا صارت فلسفة هيغل تتخذ كحجة لدى الاتجاهات الفكرية المتناقضة ، وتحاول كل واحدة منها ، أن تتبنى المذهب في حدود حاجتها اليه ، لذلك نجد أغلب الدراسات والبحوث الكثيرة ، قد تساءلت عن أهمية المذهب الهيجلي ، بالنسبة للفلسفة الحديثة والمعاصرة ، وما يتمتع به من قوة ، وتأثير على الفلسفات اللاحقة ؛ ألا يدل هذا الاختلاف في الفهم والشرح عند تلاميذه وشراحه على المكانة الرفيعة ؟

وقد قال فويرباخ Feuerbach معبرا عن هذه المكانة : ((إن فلسفة

هيغل هي التي تمثل تحقق وإنجاز الفلسفة الحديثة ، ولهذا السبب فان الضرورة

(1) والتسوية التاريخية للفرسفة الجديدة يرتبطان قبل كل شئ بنقد هيغل ((.

بالإضافة الى شواهد أخرى ، ان نجد فؤاد زكريا ، قد عبر عن هذه المكانة أيضا بصيغة أخرى ، في قوله: ((ان كل فلسفة كبرى تقبل بطبيعتها ألوانا شتى من التفسيرات ، بل ربما كان في وسع المرء أن يتخذ من تباين التفسيرات معيارا يقيس به المكانة الحقيقية لفكر الفيلسوف ، وبهذا المقياس يظهر هيغل في صورة مارد فكري لانظيره (((2) .

أما سيرو Serreau ، فيرى في تطور فكر هيغل على الصعيد السياسي ، أنه انتقل من اليسار الى اليمين ، بمعنى كان في المرحلة الأولى ، يعتقد أن الأسلوب الثوري على غرار الثورة الفرنسية هو الذي يحل مشاكل السلطة ، ويحققها ، بدليل ذهاب هيغل مرة مع شيلنق Schelling لفلسفة شجرة الحرية ، كما اعتبر الثورة الفرنسية باستمرار أكبر خطوة غطاها الجنس البشري ، في كل كتاباته ، حتى المتأخرة منها ؛ وقيل أيضا أنه كان يحتفل بذكرى سقوط الباستيل بشرب كأس نبيذ مع أصدقائه ؛ وقد ذهب في ثورته الى أبعد حد ، عندما ألقي القبض على طالب من طلابه ، حيث ذهب مع رفاق الأسير ليلا لتشجيعه ، أليست هذه المجازفة بحياته دليل اخلاص للنزعة الثورية ؟ ، غير أن هناك علامات أخرى ، في كتاباته ومواقفه ،

(1) لودفيغ فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، ترجمة الياس مرقص ، ط1 ، دار الحقيقة ، بيروت 1975 ، ص 264 .

(2) فؤاد زكريا ، آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1975 ، ص 341 .

تؤكد ميله لروح المحافظة والقديم⁽¹⁾.

والملاحظ هو أن أكثر الدراسات التي تناولت فكر هيغل قد أكدت على أن مذهبه لم يتعرض للانقسام أو التصدع ، طوال حياته ، حيث استطاع أن يحافظ على تلك التناقضات ، بقدرة عجيبة ؛ وإنما ظهر الانقسام والانشقاق بعد موته مباشرة ، على يد تلاميذه الذين ذهبوا مذاهب متنافرة ومتعارضة أدت في نهاية المطاف الى نوعتين كبيرتين ، وهما اليمين واليسار ؛ وكل نزعة اعتمدت على بعض الأقوال والشواهد من مواقف الأستاذ ، كما فهمت نصوصه حسب اتجاهه ايديولوجي معين ، كتلك الأفهام والتأويلات التي عرضها علينا سيرو Serreau وغيره .

أما أسباب التنازع ، فهي تعود الى مسألتين أساسيتين ، أولهما فلسفة الدين ، ثانيها عقيدة هيغل السياسية ؛ كأن يرى في الدين أنه امتداد للفن ، حيث انتقل الانسان في ادراك المثل الأعلى من الخارج الى الداخلي ، لذلك عدّ الفن محاولة دينية أولى ، لأن موضوع البحث عن المثل الأعلى من خلال المادة التي صاغها في أشكال كثيرة ومختلفة ، الأمر الذي انجر عنه قيام ديانات وثنية ؛ أما الدين ، فإن موضوعه هو البحث عن المثل الأعلى نفسه في الباطن ؛ ربما ما قاله عن المسيحية أو الوضع الذي وضعها فيه ، هو الذي جعله مشبوها من ناحية عقيدته الدينية ، عندما قرر أن المسيحية ليست القمة التي ينتهي عندها تطور الروح ، أي أن هناك مركب يجمع بين الفن

(1) سيرو ولدوندت ، هيغل ، ص 99 - 100 .

والدين ، وهو الفلسفة ، التي تعطي التحقير، الكامل للعقل ، بخلاف الفن والدين
فهما وليدا العاطفة والمخيلة (1).

ان هذا الموقف من الفن والدين والفلسفة أخذ به فويرباخ ، فوضع
في النقطة أو الفقرة 63 من "مبادئ فلسفة المستقبل" ، معللا وحدة الانسان مع
الانسان كحقيقة وكمال ؛ وهذا نص الفقرة : ((الثالث كان السرّ الأسمى ، قلب
الفلسفة والدين المطلقين . بيد أن سرّه ، كما برهنا تاريخيا وفلسفيا في جوهر
المسيحية ، هو سرّ الحياة المشتركة والاجتماعية ، سرّ ضرورة الأنت للـ
أنا ، قوامه في هذه الحقيقة : صامن كائن (سواء كان أو سميّ انسانا
أو الله أو روحا أو أنا) هو لذاته وحده كائن حق وكامل ومطلق ، وفقط
ارتباط أو وحدة كائنات من نفس الجوهر يؤلف الحقيقة والكمال ، ان المبدأ الأسمى
والأخير للفلسفة هو ان وحدة الانسان مع الانسان . كل العلاقات
الأساسية (مبادئ العلوم المختلفة) ليست سوى أنواع وأعطاط مختلفة لهذه
الوحدة (2)

(الوحدة 6)

بالإضافة الى ذلك ، لقد عرف هيجل باستخفافه ببعضى قواعد
الدين ، وأصوله ، وطرق عباداته - المقصود العقيدة المسيحية طبعاً - منذ
تتلّمذه في معهد اللاهوت بـ (توبنغن Tübingen) ، حيث كتب عنه
أحد زملائه ، وهو (لوتفين Leutvin) يقول : ((لقد جعله المرح والسرور

(1) يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط 5 ، دار المعارف بمصر ، القاهرة 1969 ،
284 الى 286 .

(2) ل . فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، ص 325 .

والتسلية في بعض الحانات رفيقا محبوبا ، غير أن هناك شيئا يجب ألا ينسى وهو أن سلوكه كان إلى حد ما بوهيميا ، وهو سلوك لم يكن يتفق في بعض الأحيان مع تقاليد المعهد الديني (1) .

كما أن صحيفة الكتبة الأنجيلية هاجمته بعنف ، من هنا فهم البعض أن فلسفته طبيعية ، وهو لا يؤمن بالعالم الأخروي ، والوجود الإلهي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، كان يدعو إلى العمل بالمعتقدات الدينية التقليدية بالنسبة للعامة ، لأنها قاصرة على استعمال الفكر التأملية ، هكذا فهم البعض الآخر ، أو الفريق الثاني ، أنه على مدى سلوك المحافظين (2) .

أما من ناحية السياسة ، فكان يساريا جدًا ، مما أزعج السلطة وحملها على تهديده بالطرد ، وقد طالبتة مرة أمام العدالة ، مع ذلك ظل محتفظا بمبادئه ، واستطاع أن يخلق أسلوبا ساعده على التكيف والمحافظة على التوازن بين الضغط الداخلي من طرف تأملاته ، وبين الضغط الخارجي من طرف السلطة السياسية ؛ بدليل أنه بقي في منصبه في جامعة برلين ، وأكثر من ذلك ترقى من مجرد أستاذ إلى أستاذ كرسي ، ثم عميد الجامعة (3) .

(1) تلاميذ هيجل بين اليمين واليسار :

تري دوائر المعارف المختلفة ، وكذا الدراسات المتخصصة الأكاديمية

(1) هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ص 12 .

(2) سيرو ودوندت ، هيجل ، ص 81

(3) ن . م ، ص 89 .

وغيرها، أن مدرسة هيغل انقسمت على نفسها، إثر وفاته مباشرة، بعد أن تنازع تلاميذه في فهم أصول عقيدته وفلسفته، وأن الفريقين المذكورين أنفصا مئتان بعدد من التلاميذ المباشرين، وغير المباشرين؛ وأشهر ممثلي اليمين:

— أرنولد روثه Arnold Ruge ، (1802 — 1880 م) ، كاتب

سياسي ألماني من الهيكلين الشباب، كان هيغليا يساريا في البداية، ثم تحول إلى اليمين، بعد أن صار من أنصار بيسمارك، حسب وجهة نظر الماركسية، كما أن كارل ماركس تعاون معه لإصدار مجلة ((الحوليات الألمانية — الفرنسية)) في باريس (1) .

— ألويس إمانويل بييدermann Aloys Emanuel Biedermann ،

(1819 — 1885 م) لاهوتي بروتستانتي سويسري، أستاذ فلسفة بسنوزينغ (1850 — 1885 م) عمل على الجمع والتوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة الهيكلية، كتب ((أصول العقيدة المسيحية)) و ((اللاهوت الحر أو الفلسفة والمسيحية في صراعهما ووفاقهما)) (2) .

— إدوارد زيلر Eduard Zeller (1814 — 1908) من

كبار مؤرخي الفلسفة اليونانية حديثا، هيغلي التزيم، مارس التعليم في عدة جامعات ألمانية، حاول الكشف عن التعارض بين فلسفتي كانط وهيغل (3) .

(1) فلاديمير الش أوليانوف، لينين، ماركس — أنشلس — الماركسية، ترجمة يوسف شاهين، دار التقدم، موسكو، ص 07 .

2) Larousse T1 , P.363.

3) Larousse, T10, P.11006

— ج . ك . ف . روزنكرانتس F. Rosenkranz ، (1805—

1879م) قام بنشر مؤلفات هيغل ، وشرحها ، ويغد من المدافعين عن المعلم بقوة وحماس ضد خصومه ، ويظهر ذلك في مفاصله لأحدهم : ((نحن سندافع عن مجده وعزّه ! . تقرب أيها الأحق ، الغبي ، الجبان ، المرتد ، الخبيث ، المتعصب ، العبدى ، الظلامى ، (1) نحن لا نهاب منك لأن روحه هي دليلنا)) (2) .

— ك . برانتل K. PRANTL مؤرخ للمنطق ، بما كتب (تاريخ المنطق) .

— كونوفيشير Kuno Fischer (1824—1907م) ، فيلسوف ألماني ، أرخ للفلسفة ، له عدة مؤلفات أهمها : ((المنطق والميتافيزيقا)) سنة 1852م ، و ((تاريخ الفلسفة الحديثة)) سنة 1860م ، و ((نقد فلسفة كانط)) سنة 1883 (3) .

— يوهان إدوارد إردمان Johann Eduard Erdmann (1805—1892م) فيلسوف ألماني ، على نهج هيغل ، وقد كتب عن تاريخ الفلسفة . (4) أما أشهر ممثلي اليسار ، فبهم :

1) الظلامى ، والظلامية Obscurantisme ، صفة ونزعة لمن يعيق انتشار الثقافة والتقدم والازدهار ، ويحجب ذلك عن عامة الناس .

2) Jasques D'hondt , Hegel en Son Temps, éd , Sociales Paris ; 1968 , P.237.

3) Larousse , T2 , P.1226.

4) Ibid , T2, P.1095.

— برونو باور Bruno Bauer (1809 — 1882م) مؤرخ ألماني

وأحمد من رؤساء اتجاه الهيكلين الشباب ، وأبرزهم ، وقد استعان بالفلسفة والفلسفة الهيكلية على الخصوص في نقده للدين ، معتمدا على أساليبهما ووسائلها ؛ كما نقد تاريخ انجيل يوحنا ، والأنجيل الأربعة المتوائمة .⁽¹⁾

— دافيد فريدريك شتراوس David .F. Strauss (1808 —

1874م) مؤرخ ألماني ، أحدث ضجة بكتابه ((حياة المسيح)) المنشور سنة 1835 ، ثم تناول ثانيا الموضوع 1864 ((حياة المسيح الجديدة)) بطريقة غير مباشرة ، معتمدا على أصول النقد العقلي والنقد العلمي في نقد الانجيل .⁽²⁾

— فريدريك أنجلس Friedrich Engels ، (1820 — 1895) ،

أحد مؤسسي الشيوعية ، صديق ورفيق ماركس ، والمتضامن معه في كل شيء ، له عدة مؤلفات ، أشهرها : ((فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)) و ((الرد على دوهرينغ)) ، كما أنه اشترك في أعمال كثيرة مع ماركس .⁽³⁾

— كارل ماركس Karl Marx (1818 — 1883م) مؤسس

الشيوعية الحديثة ، وداعيتها ، كان من الهيكلين الشباب ، ثم غادر هذه المدرسة بعد أن أخذ منها الزاد الكافي واللائق ، وما يناسب طموحه ، كالمناهج الجدلي وغيره ؛ وقد اعتبر فلسفة هيكل تمثل خاتمة الفلسفة الكلاسيكية ، وآخر مذاهب فلسفي ؛ ودعا الفكر البشري أن يدخل في عهد جديد ، وأن

(1) فريدريك أنجلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ترجمة محمد العربي ، دار التقدم للنشر والتوزيع ، تونس ، ص 21 .

(2) Larousse ، T3, P2902 .

(3) ف . لينين ، ماركس — أنجلس — الماركسية ، ص 55 وما بعدها .

(1) يتخلص من المذاهب .

— لودفيغ فير باخ Ludwig Feuerbach (1804 —

1872) فيلسوف ألماني ، يعتبره البعض أبا مؤسس للنزعة الانسانية الموحدة والمادية ؛ أما الماركسيون والماديون ، فيحتدون أنه على هدى أستاذه هيغل ، دون أن يتقدم ولو قليلا ، ففلسفته الدينية والأخلاقية تبين ذلك (2) .

— يوهان كاسبار شميدت شترنير المدعو ((مـاكس)) Johann

Kaspar Schmidt Stirner (1806 — 1856م) فيلسوف ألماني ، هيغلي

شاب ، منظر الفردانية الفوضوية حسب الماركسية ، وذلك بكتابه : ((الفـرد وملكيته)) (3) .

والملاحظ أن تلاميذ وأنصار هيغل ليسوا ألمانا فقط ، بل هم من كل البلدان الأوروبية ، وقد زاد هذا العدد الكبير من التلاميذ والمستمعين من شهرته ورفع من مكانته ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى كانت الشهرة من أسباب ازديادهم المستمر من يوم لأخر ؛ هكذا صارت فلسفته ذات وقع كبير خارج ألمانيا قبل وفاته وبعدما ؛ وقد أرسل اليه فيكتور كوزان Victor Cousin (1792 — 1867) ، طالبا منه بيان الحقيقة لينشرها في فرنسا ، وذلك في مراسلة سنة 1826 : ((رجائي الى الروح أن تهب بكل ما فيها من شدة ، فاني لا أطلب لفرنسا إلا النعمة . . . فقل لي يا هيغل ما هي الحقيقة وأنا من (1) ن . م ، ص 5 وما بعدها .

(2) ف . انقلس ، فير باخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 5

(3) ن . م ، ص 29 .

بعد أنشر منها في بلادى ما يمكن لأبنائها فهمه منها)) (1).

لقد رأينا في فصول سابقة ، أن شخصية هيكل فريدة من نوعها ؛ إذ يملك قدرة عجيبة في التكيف والتلاؤم ، حيث يعين التوفيق بين المتضادات ، ويحافظ على التوازن بين مطالب فلسفته ، وبين ثقافة المحيط الاجتماعي ومعتقدات المجتمع على الخصوص ؛ لذلك وجدنا تلاميذه لهم محاولات لتقسيم شخصية المعلم ، خاصة بعد وفاته الى نهاية العشرية الأولى ؛ ثم تصدع المذهب ، واتجه كل واحد منهم الى الوقوف على رأي ، معتقداً أنه مخلصه من أى تناقض ، حينما شعروا بالازدواجية ، وهي نظرية لم تنشأ من فهمهم فحسب ، بل أوحى بها خصوم فلسفة هيكل أيضاً ؛ كما كانت البحوث والدراسات في تلك الفترة مركزة حول الجانب الديني ، بشتى قضاياها ، وهذا الاهتمام بموضوع الدين نجده لدى الجناح اليميني واليساري معاً ، الأمر الذى يدل على قلة الخطورة في نقاش الشؤون الدينية ، أقل بكثير من مناقشة القضايا السياسية (2).

غير أن الشؤون السياسية لعبت اليها اليسار لدحض طغيان الدول المستبدة ، كما كانت العلة الحاسمة في تصدع الهيكلية ؛ وقد أشار أنقليس عن دور فلسفة هيكل ، ومدى تأثيرها في مختلف الأوساط ، في قوله : ((وقد يتصور المرء التأثير الكبير للمذهب الهيكلية هذا في الجو الذى صيغ بالفلسفة ، وقد كان هذا مسيرة انتصارية دامت عشرات السنوات ولم تنقطع أبداً عند وفاة هيكل ، وخلافاً لذلك ساد بالضبط ((الافتتان الهيكلية)) وحده من سنة 1830 الى 1911 كريسون وأمبريهيه ، هيكل ، ص 12 - 13 .

(2) اميل برييهيه ، تاريخ الفلسفة ، ترجمة جورج طرابشي ، ج 6 ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1985 ، ص 252 .

سنة 1840 حتى أصابت العدوى خصوصاً، تقريباً ، وقد تغلغلست المفاهيم
الميقيلية ، في تلك الفترة بالضبط باسراف - بتبصر أودون تبصر - في
العلوم الأكثر تنوعاً بحيث، أشرت كذلك بخميرها في الأدب الشعبي والصحافة
اليومية اللذين يستمد ((الرأي المثقف)) منها عادة غذاءه الفكري ، إلا أن
هذا الانتصار على طول الجبهة لم يكن سوى بدء الصراع الداخلي ((¹) .

وفي الواقع أراد أنقلس أن يوضح مسألة جوهرية من الصراع القائم
بين تلاميذ هيغل ؛ وهي آتية فيما تنطوي عليه فلسفة هيغل من افتراضات على
شكل مسلمات ، إذا طبقت على الدولة البروسية ، أو أية دولة مستبدية ،
لسوف تعكس معقوليتها ، وتلج على بقائها لضرورتها على الرغم من سيادة
الظلم والسوء والضللال ، فهيجل في فلسفته التاريخية ، برر شر الحكومات بشر
الرعايا ، لأنهم لا يرتفعون الى مستوى إقامة الحكومة الرشيدة ؛ وهكذا في
جميع الأحوال ، تكون للشعوب الحكومة التي تليق بهم ، أي التي تعبّر
عنهم ؛ لكن هذه القاعدة في نظره ليست متعجزة ولا مطلقة ، لأن امكانية
التطور والنمو تظل قائمة ، وقد يظهر ذلك عبر الأحقاب التاريخية ؛ على سبيل
المثال ، فالجمهورية الرومانية كانت في عهد ما حقيقية ، ممثلة للمروح ومعبرة
عنه ، ثم صارت غير حقيقية ، بمعنى زالت عنها الحقيقة ، حينما انتقلت الى
الامبراطورية التي تحمل تجلياتها ؛ ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة للطاكية
الفرنسية ، التي لم تعد حقيقية في سنة 1789 ، إذ انتقلت الضرورة والمعقولية

(1) أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 45 .

للشورة التي أزاحتها ؛ طبقا للطريقة الجدلية الهيكلية ؛ أي أن كل ما هو حقيقي في ميدان التاريخ الانساني يميز مع مرور الزمن لاحقيقيا ؛ لأنه معرض للسزوال باعتباره يمثل الكل في لحظة من الزمن وليس في كل اللحظات (1).

ومن ناحية أخرى ، نشأ الاختلاف بين تلاميذه من اهتماماتهم بفلسفته ، فالذين شغفهم المذهب جاءت نظرتهم محافظة ، ونزعته عقائدية ، أما الذين سلكوا وأخذوا بالمنهج الديالكتيكي ، فكان فكرهم راديكاليا ، لذلك خاضوا معارك عنيفة ، ضد النزعة التقوية ، ومع الرجعيين الاقطاعيين ؛ وهؤلاء يطلق عليهم اسم الهيكليين الشباب ؛ وقد حاولوا تفسير الفلسفة الهيكلية بالطريقة المادية ؛ وهم في هذا المجال ، يتقربون من المادية الفرنسية والبريطانية ، ويترتب عما سبق ، أن هذا الوضع أدى الى إنشاء وإبراز الاختلاف بين الهيكلية كمذهب ، والهيكلية كديالكتيك (2).

ولاشك أن الاتجاه الهيكلية اليساري ، أي الذين يسمون بـ ((الهيكليين الشباب)) كانوا أكثر انتشارا ، واستقطابا للأذهان ، من الجناح اليميني الذي كان تأثيره على الفكر الفلسفي ضيقا ، وعطاؤه محدودا بالنسبة للمجانب الأول ؛ لندرس شخصيتين تدينان لفلسفة هيكل من جهة أو أخرى ، ولهما التأثير الفصالح في مجرى التاريخ الفلسفي في ألمانيا ، وفي أوروبا عموما ، وهما : — فويرسباخ و — ماركس .

(1) ن . م ، ص 39 .

(2) ن . م ، ص 46 .

(2) فويرباخ وفلسفة هيغل :

يتبين لنا من خلال العرض البسيط الذي قدمناه عن تلاميذ هيغل، أن تلميذه فويرباخ أولى العناية لفلسفة أستاذه ، مع محاولة جادة للتفلسف ، لتقويض المثالية الهيكلية .

يعني اسم فويرباخ ((جدول من نار)) ، وهذا المعنى ينطبق تماما على فلسفته ، التي اعتبرتها الماركسية ، أول فلسفة أنارت الطريق وخرجت عن المؤلف لدى الألمان ؛ هكذا أدى فويرباخ دور الوسيط بين هيغل وماركس ، كما فتح المجال أمامه بنقده الجذري للدين ، بعد أن تخلص عن الهيكلية ومثالياتها ، واتجه نحو المادية الفرنسية والانقليزية ، إذ أقبل على رفع شأنها ، وشأن الانسان ، ضد المثالية الفلسفية ، أملا أن يطيح بالاله الديني والشعبي لاقامة اله جديد ، هو ((الوحي)) و ((النقد)) . . . الخ (1).

لقد وثق فويرباخ أن يزعم المذهب الهيكلي ، وأن يبرهن على أن الانسان لا يؤسس من الخارج ، كما جاء في رأى الدين ؛ لأنه يستحيل في نظره نشأة كيان نوعي للانسان من خلال اسناد ذلك لما هو خارج ذاته ؛ فان هذا يؤدي الى ضياع جوهره ، نظرا للفرق الكبير بين الله وما هو انساني ، فالانسان يفهم منه عادة ، الحاجات والآراء الشخصية والاحساسات ، باستثناء روحه وصفاته العامة ، التي ليست خاصة مميزة وجوهرية للانسان ، مثل الفكر والفن والان والقاضي والاستاذ الخ . . . كأن هذه الصفات تدفع الانسان

(1) ل . فويرباخ ، مبادئ فلسفة المستقبل ، ص 8 - 9 .

للخروج من ذاته (1).

أما الله بوصفه كائناً روحياً ، فهو غير انساني ، لذلك لا يدرك بواسطة الحواس ، مثلما ندرك المراتب الحسية ، بل يدرك من طريق العقل والفهم فقط ، لأنه غير محدود ، ولا مأموس ؛ وبالتالي لا تدركه الآلة المحدودة والحسية ، وعليه يكون العقل غير محدود ، وبلا تخوم (2).

غير أن فويرباخ يفرق بين اللاهوت الحقيقي واللاهوت المزيف ، ففي رأيه ، أن اللاهوت الحقيقي ، هو اللاهوت العادي ، باعتبار مثله موضوعية ، لا تختلف عن أي موضوع يقع تحت الحس ، وفي نفس الوقت يشبهها بمثل الذات الانسانية ، من حيث التفكير في ذاتها وحبها ، حتى تصير وجهة نظرا لاه مطابقة للتفكير وعواطفه (3).

ثم حاول من جهة أخرى أن يميز بين اللاهوت العادي والفلسفة الهيقليزية ، وقد سمى فلسفة هيغل بالفلسفة النظرانية ، لكي يبرر أنها قائمة على أفكار افتراضية مجردة ، بمعنى لم تستند الى الواقع الفعلي ، سواء بالنسبة للطبيعة أو لطبيعة الانسان ؛ وحتى بالنسبة لطبيعة الله ، التي جعلتها تلك الفلسفة مجردة ومعزولة عن كل شيء ، هنا ينزع فويرباخ نحو الحلول ، عندما دعا الى عدم الفصل بين وجهة نظر الانسان ووجهة نظر الله ؛ ان قال في هذا الصدد : ((اللاهوت العادي يجعل من وجهة نظر الانسان وجهة نظر الله ،

(1) ن م 218 - 219 .

(2) ن م 227 - 228 .

(3) ن م 235 .

الفلسفة النظرانية بالعكس تجعل من وجهة نظر الله وجهة نظر الانسان أو بالأصح وجهة نظر المفكر⁽¹⁾.

والواقع أن فويرباخ بمعارضته لللاهوت المسيحي ، وفلسفة هيغل ، كفكرين تربطهما علاقة التلازم ، كما كان اللاهوت الكاثوليكي أرسطيا في العهد القديم ، من أجل محاربة البروتستانتية ؛ ويرى نفس العلاقة تربط البروتستانتية اليمينية بالفلسفة الهيكلية من أجل محاربة الاتحاد⁽²⁾.

هكذا وقع فويرباخ في قبضة هيغل ، دون شعور ، عندما حاول تفسير ماهية المسيحية ، نلاحظ ذلك في عدة قضايا ، إما كمسلمات ابتدائية أو كنتائج تحليل ؛ حيث يتفق معه في كون ما هو خارجي في الظاهر ، فهو داخلي في الواقع ، ثم أن الروح الهيكلي يلزمه ، ويظهر جليا في تطابق وعي الله وعي الذات ؛ بمعنى وقع فويرباخ في جعل الألوهية تابعة أو ناتجة عن الانسان ؛ وهذا عكس اللاهوت الذي يجعل الله خارج الانسان ، وبالتالي الانسان هو التابع له ، وليس العكس⁽³⁾.

كان فويرباخ يرفض 'البحث عن شيء' ما في الدين بمحزل عن الانسان ، لأن أهداف الدين تحوم كلها حول الانسان ؛ لكن ليس بالكيفية التي يريد هذا ؛ فالتفكير الذي يجري عن طريق الدين يهدف أساسا الى خلاص الانسان ،

(1) ن . م . ن ، ص

(2) ن . م . ن ، ص 213 .

(3) ١ . برهبييه ، تاريخ الفلسفة ، ج 6 ، ص 253 .

وتوعيته بذاته ، وتبصره بسبل تحقيق روحه ، وقد جاء في مؤلفه ((ماهية المسيحية)) : ((إنه يجعل من نفسه هو الهدف ، هو موضوع أفكار الله ، وسرّ التجسد هو سرّ حب الله للإنسان ، لكن ليس سرّ الله سوى حب الإنسان لذاته)) (1).

وكان هدف فويرباخ أن يحطم فلسفة المطلق بالدرجة الأولى ، وعند ما قلب مفاهيم الإنسان والأخلاق والله الخ . . . وحتى الحب والسياسة والتاريخ ، في محاولة فضحه للتفسير اللاهوتي لتلك المفاهيم السابقة ، لأنه يعد الفلسفة الحديثة السائدة في عهده ، لا تختلف في منطلقاتها عن اللاهوت ، خاصة فلسفة هيغل ، تمثل عنده اللاهوت في ثوب فلسفي ، وهي فلسفة على نمط الفلسفات السابقة لها ، التي تعتمد على الطابع النظامي والترتيبي المنطقي وعلى الجانبين (2) .

لذلك اتخذ فويرباخ نقد المسيحية أو اللاهوت ذريعة لنقد الهيكلية ، لكنه لم يفلح في عرضه ، لأنه سقط في نفس السبل والحلول غير الموفقة ، التي لاحظها في الدين والفلسفة الهيكلية ؛ وكان فارغاً من تزيينه نحو المادية والحسية والواقعية ، مع ذلك ، لم يستطع أن يقدم حلاً ناجحاً للإنسانية ، فقال عنه ماركس ، أنه لم يبحث عن الأسباب الحقيقية للاغتراب أي لم يعطه بالأسباب المادية حقاً (الاقتصادية) ؛ فقد اكتفى بنقده للدين ، باستعمال أدوات ومفاهيم

(1) ن . م ، ص 254 .

(2) ف . أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 24 .

ذات نزعة مثالية ، مما جعل فلسفته مثالية مضللة ، لأنه يعتقد بقدرة الحب والصداقة في حل مشاكل الاغتراب والبرؤس (1).

أذن فويرباخ لم يصل الى نقد الدين جذريا ، كما فعل ماركس ، بل كل ما فعله أنه استبدل الدين اللاهوتي ، الكوني الشامل ، بدين مخفف ومحصور في الانسان ، أساسه الحب والوجدان ، ويلاحظ ذلك في مؤلفه ((مبادئ فلسفة المستقبل)) .

ويرى أيضا هيربرت ماركوز H. Marcuse أن موقف فويرباخ بالنسبة للبشرية أو العقل أو الحرية ، لا يختلف كثيرا عن مواقف هيغل ، فهو يوافق استأذنه في بلوغ البشرية لعهد نضوجها ، بعد أن سلكت طريق الوعي الجماعي ، وارتفعت الى مستوى تحكيم العقل ، ونشر الحرية ، وتحميمها لدى الناس ؛ ومن هنا كان على هدى فلسفة هيغل ، ومتعصلا لها ، بمعنى اذا كان هيغل ، قد عمل على تحويل اللاهوت الى منطق ، فان فويرباخ ، قد عمل على تحويل المنطق الى انثروبولوجيا (علم الانسان) ؛ وهذه الأخيرة تعوض في مهامها الفلسفة ، ألا وهي تحرير الانسان (2).

ولنتأمل الآن خلاصة فكر فويرباخ عن الدين والفلسفة والانسان ، وقد أدت الى انساعة فضول ماركس وأنقلس ، الأمر الذي جعلهما يمدحانه كأول فيلسوف ألماني في العصر الحديث أدرك الحقيقة ، فيما انتهى إليه في فلسفته ،

(1) ن . م ، ص 33 .

(2) ه . ماركوز ، العقل والثورة ، ص 262 .

في التنبيه للمنطقات الحقيقية لحل مشاكل الانسان عموما ، وهذه الفلسفة الجديدة تقرر أن الأشياء المفكر فيها دوما ، توجد في نطاق الطبيعة ، وعالم الانسان ؛ أما ما هو شائع في الصرفة الدينية ، والتي تفرق بين ما هو حقيقي في الطبيعة والتاريخ ، وبين النزوات المثالية المسبقة ؛ فقد تهدم بفضل الجهد الذي بذله فويرباخ ، حينما لم يجد محجبا بالمذهب الهيثلي ؛ وأيضا ، حينما أعاد المادية الى عرشها ، كما استطاع ازالة التناقض القائم منذ أمد بعيد في الفكر البشري ، سواء في الدين أو في الفن أو في الفلسفة ، وهذا أمر سرّله الماركسيون كثيرا ولو مؤقتا (1).

حينئذ يتبين لنا ، أن فويرباخ كان في بداية عهده على نهج هيغل ، وهو لا يدري ، أنه سيتخلى عن سلفه ، انه وجد نفسه في نهاية المطاف في قطيعة معه ، بعد أن حصلت لديه قناعة لامرّد لها ، بأن هيغل لم يصب في أسبقية الفكرة المطلقة على العالم ، وفي أسبقية المقولات المنطقية عن الكون ، لأن مثل هذا الترتيب يؤدي الى افتراض وجود خالق متعال عن الأرض ، ويسيره من الخارج ؛ لذلك عمل فويرباخ على قلب الوضع ؛ أولا أن يعيد الأشياء الى أوضاعها الطبيعية ؛ فيصبح العالم المادي ، أي المدرك بواسطة الحواس ، هو العالم الحقيقي ، والواقع الوحيد ، الذي يمكن أن نرجع اليه كل الأفكار والمشاعر (2).

وقد اقتدت الماركسية بفويرباخ في هذا المجال ، فقررت أن المادة

(1) ف. أنقليس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 49 .

(2) ن. م. ، ص 56 .

ليست نتاج الفكر، بل العكس هو الصحيح ، أي أن الفكرة تمثل أسمى نتاج للمادة (1).

كما شهد له أنقلس وماركس، بأنه استعاض عن يرفع القناع عن كسل وهم في الفلسفة ، كما في الدين ، وحطم حجج الهيكلية المبصرة للمسيحية ، وأخيرا مهد الطريق لهما .

(3) من هيجل الى ماركس والماركسية :

يعتقد ماركس وأنقلس والماركسيون عموما ، أنهم لا يهدمون الفلسفة الهيكلية ، بل يتمونها ؛ إذ قال أنقلس: ((... إلا أنه لم تعد جارية الأفكار، في نفس الوقت ، سوى مجرد انعكاس واع للحركة الجدلية للعالم الحقيقي وبهذا وقع قلب الجدلية الهيكلية تماما ، أو بالأحرى ؛ كانت تركز على رؤسها فأرجعناها من جديد على رجليها)) (2).

هذا يدل على أن الماركسية تتبنى فكرتين هامتين في نظريتها في التاريخ ، وهما : الديالكتيك ، والارتباط العضوي للحياة الاجتماعية ، إذا كان الديالكتيك أهم شئ في فلسفة هيجل ، فإن المنهج عموما يعتبر دوما صانع النتائج، ومحدثها ؛ وقد دعا أنقلس في القول السابق الى تحويله فقط ، من حيث التطبيق من عالم الأفكار الى عالم الوقائع والطبيعة ؛ بمعنى ، أن كل ما فعلته الماركسية هو إعادة الأشياء الى مجراها ، وطبيعتها ، من هنا اعترضت على فلسفة هيجل ،

(1) ن . م ، ص 57 .

(2) ن . م ، ص 80 .

بدعوى عدم استقامة الأمور في فلسفته ؛ لذلك جاء تعبير أنقلس ، بأنه يسير على رأسه بدل استعماله لرجليه عند الحركة ؛ وكل ما رفضوه في الهيكلية ، هو الطابع المثالي أو العقلي ، أي الجانب الذي يتميز بصفة عامة ، لأن هذه الألفاظ تعني بالنسبة اليهم التعبير الذاتي للروح ؛ غير أنهم أصرروا على العمس بالديالكتيك ، وتطبيقه على كل شيء في الواقع ، مثلما أصر هيكل على تطبيقه على كل شيء في الروح (1) .

ثم أن الصلة وثيقة بين الماركسية والهيكلية ، في موضوع الحياة الاجتماعية ، فكلاهما نادى بالارتباط العضوي ، والتأثير المتبادل بين العناصر المكونة لتلك الحياة ؛ كما أن الشعوب تتبادل أيضا التأثير فيما بينها ، قصد تشكيل المجتمع البشري الكلي ، لكن يكمن الاختلاف في المسلمات المعتمدة ، أما النتائج فواحدة ؛ إذا كان هيكل أقام نظريته الاجتماعية والتاريخية على الروح القومية والعنصرية ، فإن ماركس وأتباعه ، أقاموا نظريتهم في نفس الموضوع على الجانب الاقتصادي (2) ، وهكذا ينتج عما سبق ، أن الماركسية الى يومنا هذا ، لاتزال تنطلق في تحليلاتها ، ونقدها ، أو في تدعيمها لمبادئ ماركس من الفلسفة الهيكلية ، مروراً بتلاميذه ، أمثال فريدرش ، لانغستراخ في الأخير الى ماركس ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإننا نستنتج في الأخير ارتباط الماركسية عن الهيكلية ، كلما تقدمنا في تحليل الفيلسوفين ؛ غير أن عوامل الترابط أقوى من

(1) وولش ، مدخل فلسفة التاريخ ، ص 214 .

(2) ن . م ، ص 214 . 215 .

أن يضع لها حداً ، ذلك التحليل الجزئي ، والمفرد ؛ أما في السياق العام ،
والأسس الجوهريّة للماركسيّة ، فتحود في أغلبها الى فلسفة هيغل ؛

لقد أثبت جورج سنتيانا George Santayana تواصل

الهيكلية في شكل آخر لدى الماديين ، أمثال ماركس ؛ إذ قال : ((... إذ أن أهم
أنصاره والمدافعين عنه أصبحوا ماديين ، فقد أعجب كارل ماركس بالحقيقة
التي نادى بها ذلك المثالي الجبار وأكادها بأن نزع عنها فكرة أنوم الفئرد
الأساسية [٥٠] ، وانصرف بدلاً من ذلك الى التحقق في دراسة المؤسسات
الاقتصادية والحاجات المادية والصعوبات الاجتماعية التي تشكل نسيج نشوء
المجتمع)) (١).

ونفس الرأي نجده لدى سيرو Serreau ودوندت D' hondt

فقد اعتبروا إحدى التيارات الفكرية المرتبطة أشد الارتباط بالهيكلية ، لا من جهة
تبني المنهج الجدلي ، والثرابط العضوي للحياة الاجتماعية فحسب ، بل أضافا
عناصر أخرى عامة ، في فلسفة هيغل ، وأحييت ، وطوّرت ، واستعملت بشكل
واسع ، لدى الماركسيين ؛ كجدلية السيد والعبد ، ومسألة الاغتراب — بتعبير
آخر الاستلاب — ، وهي في صورتها الماركسية متجددة فقط ، مما دفع جان لاکروا
Jean Lacroix للقول ، أن الماركسية لا تخطئ إذا سميناها بالهيكلية —
ماركسية (٢) .

(١) جورج سنتيانا ، مولد الفكر ، وبحوث فلسفية تأخرى ، ترجمة لجنة من الأساتذة
الجامعيين ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ص ١٥٤ .

(٢) سيرو ودوندت ، هيغل ، ص ١٤٢ .

وهكذا تحتفظ الهيكلية بجذورها ، في صورة أخرى ، تحقيقا لروح المطلق ، التي كان ينادي بها هيغل ، وعي تستغرق كل الزمان ؛ أما الزمن الجزئي ك لحظة من الزمان المطلق ، فهو يؤدي دور المحرك بالنسبة لعجلة التاريخ ، ويشكل أحد طرفي الصراع ، في سبيل الحياة أو الموت ، ومن ثمة يكون استغلال الانسان للانسان عبارة عن نتيجة ، تولدت من سنة الحياة ؛ ثم جاء ماركس ، فاتخذ هذه النتيجة نقطة انطلاق ، بعدئذ واصل المسيرة الكبيرة ، من أجل بلوغ التفسير النهائي ، والجامع المانع لحركة سير التاريخ (1) .

لقد تأثر ماركس وأنقلس بفلسفة هيغل ، ثم امتد هذا التأثير لاتباعهما فيما بعد ، إذ نجد كل التفسيرات في مجالات كثيرة كالسياسة والاجتماع والتاريخ الخ . . . ينطلق الماركسيون فيها ، باعتمادهم على الهيكلية اقتداءً أو نقسداً ؛ إذ شهد شاهد من هؤلاء المتأخرين عليهما ، وعلى نفسه ، ألا وهولينيوس ، بأنهما احتفظا بفكرة هيغل حول حركة التطور المستمر ، غير أنهما اختلفا معه ، فسي مسألة التعبير والاعجاب بالدولة البروسية ، وبكل دولة يسودها الطفيان وكتسم الأنفاس من أجل مراعاة الانضباط والانسجام والاستجابة لروح المطلق ، التي يدعي فيها هيغل ، أنها تحل على قائد الدولة ؛ مع ذلك جاء مذهبه ثوريا ، وفكسره تحرريا ، وعقله متنورا ، لأنه يؤمن بتغيير العالم ، الذي هو في حركة وتطور نحو الأفضل ؛ وقد كانت هذه الايحاءات كافية لتتير الطريق أمام تلاميذه ، وأمام البشرية ، لكي يرفضوا الواقع المعاش ، والظلم ، والشر السائد ، لأنها قضايا

(1) ن م ، ص 143 .

تدخل ضمنيا في اطار قانون التطور العام والدائم (1).

وبشكل عام فان المقارنة بين ماركس وهيجل وفويرباخ ، وعلاقة التواصل الفلسفية ، مسألة لم يقل فيها القول الحسم بعد ؛ خاصة وأن أغلب المقارنات التي تضمنتها الدراسات الفكرية الفلسفية قد تأثرت بالأيديولوجية والسياسة بصفة عامة .

وان ما دفعنا الى التركيز على جانب المقارنة أسيانا ، هو هذا الشعور بأن الاختلاف بينهم لم يحصل في مضمون فلسفاتهم ومعالجاتهم ، فجدايمية الأفكار الهيجلية لم تتغير عندما انتقلت الى الماركسية ، بل أن الذي تغير فيها هو نسبتها الى مصدر آخر ، فهيجل يراه في الفكرة المطلقة ؛ وماركس يراه في الواقع ؛ أما حركة الجدل في الأفكار فباقية عند الاثنين ؛ لذلك يمكننا أن نعتبر الاختلاف بينهما يعود الى المقولة الفلسفية .

ورغم ذلك ، فان هذا الأمر يحتاج الى تدقيق ومبحث نتمنى أن يتواصل .

(1) ف . لينين ، ماركس ، أنغلز ، الماركسية ، ص 58 .

من الملاحظ أن نقاد فلسفة هيغل ينقسمون الى قسمين أو فئتين : الفئة الأولى حاولت أن تفهم أسس وطريق وفاهيم تلك الفلسفة ، ثم عملت على تنقيدها ، أمثال ماركس وأنغلس ، ومن قبلهما فويرباخ ؛ أما الفئة الثانية فانهلقت دون أن تفحص جيدا الأسس والبنائيات ، حيث اكتفت ببعض الأفهام الشائكة عن فلسفة هيغل بصفة عامة ، التي تروحي بعدم جدوى هذه الفلسفة وقيمتها ؛ باعتبارها مثالية ومتعصبة ، مبادئها تقوم على تصورات مجردة ؛ وكنيسة راسما اعتمدت التخمينات ، وعلى ما جاء من أوهام في بعض التفسيرات السيئة للهيجلية .

وعليه ، سنعمل على نقد الهيجلية ، من جهتي صورة النقد والمعارضة ، وهما جانبان لازما للمذهب منذ ميلاده ، وعلى يد تلاميذه ؛ مع التركيز على الماركسية بعد ذلك ، لأنها استطاعت عبر سنوات طوال أن تحافظ على سمة النقد للهيجلية ، في جميع المراحل التي قطعتها ، منذ أن أسسها ماركس ، وأنقلس ؛ وهذا يدل على الطابع المميز للهيجلية ، وهي تطرح على بساط البحث من جديد ، بين فترة وأخرى ؛ بالإضافة الى النظر في بعض الآراء المعارضة الأخرى ، ثم نحاول استنتاج بعض الهفوات ، في افتراضات هيغل ، التي نراها ذات أهمية لتقويم فلسفة التاريخ الهيجلية .

والآن علينا أن نتجنب النقد المبندل عند الفئة الثانية ، وأن نسدرك جيدا كيف يجب أن تجري النقد ، حتى يكون ناجعا وفعالا ؛ وإذا أخذنا على سبيل المثال ، لا الحصر ، فكرة الواقع العيني ، فنجد بعض النقاد يهتمون هيغل بالتجريد والبعيد عن الواقع ، خاصة فيما يخص تفسير تاريخ العالم ؛ ان هؤلاء لم يفهموا

التسلسل المنطقي للمذهب ، وقسواعده ، ومفاهيمه ، بدليل أن هيكل كان يرد دائما نمو تاريخ العالم الى البيئة الطبيعية ، وفي آن واحد ينبغي أن يحمل تجليات الروح والعقل ؛ غير أن العقل والأفكار بصفة عامة لن يكتب لها النجاح والوجود الفعلي ، الا في عالم الواقع أو الطبيعي كما يريد البعض . وهذا الصدد يـرى جون لويس Jean Louis أن بعض الدراسات ، قد شوهت سمعته في غالب السب الأحيان ، لأن تصوره كفيلسوف ميتافيزيقي ، منذ البداية ، مما ساعد على اقتناع القراء ، بأن فلسفته تجريدية ، وكل ما يقال عنها يمكن أن يكون صحيحا ، مادامت المسألة قائمة على برهنة كلامية ؛ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن الناس يميلون الى التصديق لما يسمعون ، دون فحص وبحث ؛ وهذا الوضع المنتشر بكثرة لا أساس له من الصحة ، اذا ما أخذنا بعين الاعتبار ، أن هيكل عبّر عن عصره أحسن تعبير من أي فيلسوف آخر ، بدليل أنه اهتم بمشاكل المانيا أياما اهتمام ، منذ أواخر القرن الثامن عشر ، في شتى الميادين ؛ وتفاعل معها ؛ وبالفعل كان اهتمامه كبيرا بالأحداث المختلفة ، وكان يتابع غير المرئية أمامه على صفحات الجرائد ، التي جعل قراءتها لا تقل شأنا عن صلاة الصبح ؛ كما أولى عناية خاصة بقضايا الثورة الفرنسية وانتصاراتها .⁽¹⁾

غير أن الخطأ الأساسي الذي ارتكبه ، والذي انعكس سلبا على جملة فلسفته ، يعود الى العلاقة بين الفكرة والحقيقة الواقعية ؛ وقد حاول الفصل بينهما ، لكنه أعطى الأولوية للفكر ، وبالتالي يبدو أنه وقع في التناقض أو شبه

(1) ج . لويس مدخل الى الفلسفة ، ص 195 — 196 .

التناقض ، عندما يدعوا لتجريد الواقع ، وفي نفس الوقت يدعوا الى اخضاع الأفكار للواقع ، أو على الأقل مطابقتها له ؛ ويهدف بهذا الربط أحيانا الى احداث مطابقة بين العالمين الفكري والواقعي ، بمعنى تصبح الفكرة المطلقة بكل قوانينها الداخلية مجسدة في حركة الواقع .⁽¹⁾

هل فعلا هيكل متناقض هنا ؟ ألا يأتي التناقض أو شبه التناقض من الفصل المستمر لقراء هيكل ، خصوصا وأن قراءة متقصية جادة وشاملة لهيكل ، تثبت بأن التفرقة بين الفكرة والواقع قضية لا يجب تحميلها أشياء لم يقل بها هيكل ، مثل ما فعل أكثر المفكرين ؛ فشرط وجود الفكرة عنده بالنسبة للعقل الانساني من الواقع ، لأن العقل الانساني لا يستطيع مراقبة الفكرة مباشرة ، وإنما يراقبها من خلال الواقع ، ويكتشفها أيضا من خلال المتجسد منها في الواقع .

إذا كان القرن الماضي فهم وظيفية العقل ، أنها الوقوف على مدى فهم القوانين الموضوعية ، والتي تتحكم في سلوكات البشر ، فإن هذا الفهم تغير منذ مطلع القرن الحالي ، وصار العقل يعمل على اعادة تشكيل أنظمة الحياة الاجتماعية للأفراد ، باستمرار ؛ لذلك نجد مثل هذه الدعوة الى التغيير والحركة المستمرة في أنظمة الحياة الاجتماعية ، لدى هيكل ، ضمن احياءات ، لم يكتب لها أن تخرج الى حيز الوجود الفعلي ، لأن العصر لا يستطيع تجاوز نطاقه ، بل انتقلت أفكاره عبر مراحل ، حتى وصلت الى التحقيق الفعلي في وقتنا الحاضر ؛ وذلك عن طريق أنصاره أو معارضيهِ ؛ ومن هؤلاء المعارضين

(1) ن م ، ص 208 - 209 .

ماركس ومدرسته ، الذين ينادون بالتغيير الحتمي في أنظمة الحياة الاجتماعية للبشر (1).

(1) نقد ماركس والماركسية الهيكلية :

قلنا قبل قليل أن نقد الهيكلية شرع فيه تلاميذه ؛ وكان الاتجاه اليساري هو الذي مارس النقد بشكل جلي ، ولم يكتف باستقبال الهيكلية ، كمدحها فحسب ، بل حاول من خلال النقد انتقاء العناصر الملائمة لروح العصر ؛ إذ نجد أول من عبر عن هذا الاتجاه النقدي بوضوح ، هو فويرباخ ؛ ثم بلغ ذروته عند ماركس ، عندما قررا خلاف هيجل أن الطبيعة هي الحقيقة الأولى ، والفكر يمثل الحقيقة من الدرجة الثانية .

وقد أخطأ هيجل في رأيهما ، عندما جعل الفكرة المطلقة في تفتحها تمثل أصل التاريخ ، بينما الصواب عندهما ، أن الأفكار تأتي في الدرجة الثانية ، كانعكاس عن الواقع المادي والاجتماعي (2) .

وبهذا الصدد كتب أنطون قائل : ((لقد حدثت القطيعة مع فلسفة هيجل هنا أيضا بالرجوع الى وجهة النظر المادية ، وذلك يعني أننا عزمنا على تصور العالم الحقيقي — الطبيعة والتاريخ — كما يظهر بالنسبة لكل من يتناولها بالدرس بمعزل عن النزوات المثالية المسبقة ، إننا عزمنا على التخلي بلا شفقة ، عن كل نزوة مثالية يستحيل التوفيق بينها وبين الوقائع التي تعتبر من خلال

(1) . كار ، ماهو التاريخ ؟ ص 158 .

(2) ج . لويس . المرجع السابق ، ص 220 .

علاقاتها الخيالية)) (1)!

لذلك يرى الماركسيون أن المنهج الجدلي يتعذر تطبيقه ، والعمل به بمنظور فلسفة هيغل ، كما أنهم ركزوا في نقدهم على مسألة الدولة ، إذ لم يرضيهم منطلق تفكير هيغل السياسي ، وهو يثبت نجاح النموذج النابوليوني ، الذي فسر على أوروبا المركزية الإدارية ، والعسكرية والحقوق للأرض القومية بواسطة سلطة سائدة ؛ وهذا الموقف السياسي لهيغل ، يدعم الفكر الليبرالي ، كما كان يتمنى توحيد ألمانيا في ظل مملكة بروسيا ؛ من هنا يمكن أن نفهم معارضة ماركس لعقيدة هيغل في الدولة ؛ وكيف أقام مشروعه على التخلي عن كل طوباوية ، لا تجسد نفعاً في الحياة ، وعن كل إحياء للحق الطبيعي (2) .

وقد أدى هذا النقد من جانب ماركس ، إلى ميلاد اقتصاد سياسي جديد ، وإلى دعوة لتحرير اجتماعي ، وهي تنظيمات تقتضي أساساً نظرية ، ومنساجح عطية مفارقة ، لما هو موجود في فلسفة هيغل .

إن مفهوم الدولة ووظيفتها عند هيغل ليست هي المطلوبة ، بالنسبة لماركس وأنفلس ، لأنه ينبغي استعمال الدولة كهيئة مؤقتة ، في المرحلة الانتقالية ، من أجل محاربة طبقة البورجوازية من طرف طبقة البروليتاريا ؛ ويريد أن يقول ماركس أنه يجب على البروليتاريا أن تحطم آلة الدولة ، التي استعملت كأداة إخضاع

(1) ف . أنفلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 78 — 79 .

(2) فرانسوا شاتليه وآخرون ، أيديولوجية الإنسان ، ترجمة خليل أحمد خليل ، ط 1 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1981 ، ص 82 — 83 .

واستغلال عبر التاريخ ؛ أما أنقلس ، فقد عبر عن مكانة وظيفة الدولة بالمنظور
(1) الماركسي ، في رسالة وجهها الى بيبيل Bebel ، قائلا : ((ان البروليتاريا بحاجة
الى الدولة لامن أجل الحرية ، بل من أجل قمع خصومها ، وعندما يصبح بالامكان
الحديث عن الحرية ، عندئذ لن تبقى الدولة)) (2)

أ - نقد الدولة : بيد أن مفهوم الدولة عند الماركسيين ،
يتناقض تماما مع مفهوم هيغل ، الذي يدعو الى تشييد دولة قوية ، والى اندماج
الأفراد تحت ظلالها ، لكي يحققوا مبدأ الدولة وغايتها القصوى ، ألا وهو تحقيق
الروح ، ونشر الحرية ؛ غير أن مفهوم الحرية عند هيغل ، يختلف أيضا عن
مفهوم الماركسية ، ففي رأيهم لا تتحقق في اطار أو بشكل الدولة ، لأنها مؤسسة
وجدت لحماية مصالح الطبقة التي أنشأتها ، لذلك لا تعبر عن كافة مواطنيها ،
ومصالحهم المشتركة والعامة ، بل تعمل فقط على اخضاع الأغلبية للأقلية ، هذا
من جهة ، ومن جهة ، كيف تساعد على انتشار الحرية ؟ وكيف تنتشر
الحرية في ظلها ، وهي تغرب الأغلبية ؟ بل كل ما تفعله ، هو أنها تسلب
الأشخاص حريتهم ؛ ولا تترك لهم منفذا للتعبير عن هويتهم وابداعاتهم ، ولا تسمح
لهم بالمشاركة في اتخاذ القرارات ؛ ومثل هذا العائق مازال محل أخذ ورد ،
في كيفية معالجته ، حتى لدى الدول الاشتراكية حاليا ؛ إنها تعاني من مشكلة
البناء الفوقي ، والبناء التحتي ، بمعنى الفئة الحاكمة تستبد بالسلطة دفاعا عن

(1) أوغست بيبيل (1840 - 1913) مناضل ألماني اشتراكي - ديمقراطي في الحركة
العمالية .

(2) فلاديمير إيليتش لينين ، الدولة والثورة ، ترجمة إلياس شاهين ، دار التقدم ،
موسكو ، ص 95 .

آرائها التي تعتقد أنها خير الآراء ، وأفضل تدبير ؛ ولا ينبغي السد دخول فني مناقشتها فيما تقرر وتفعل .

لقد تشدد الماركسيون في كون الدولة أداة قمصع وتسلط فحسبـه حيث استندوا في اثبات دعواهم على الدراسات الاجتماعية والسياسية ، والاقتصادية والطبيعية لظهور وتطور المجتمعات السياسية ؛ بعد ذلك انتهوا الى نتيجة مفادها ، أن المجتمعات السالفة كلها ، تتميز بالتناحر والحنف بين الطبقات المضطهدة والمضطهدة ؛ هكذا كانت الدولة تأخذ صورة الطبقة المسيطـرة والغالبة ، أي التي استطاعت الاستيلاء على الملكية ، اذ جاء في البيان الشيوعي : ((أن سائر الطبقات التي استولت على السلطة فيما مضى ، قد حاولت تثبيت أوضاعها المكتسبة باخضاع المجتمع بأسره لأسلوب التملك الخاص بها ، ولا تستطيع البروليتاريا الاستيلاء على القوى المنتجة الاجتماعية الا بالقضاء على الأسلوب السابق الذي كان خاصا بها))⁽¹⁾ .

اذا كانت الهيكلية تجعل من الدولة معلما من معالم الرقسي والحضارة ، فان الماركسية تفند ذلك ، لأن الدول تتعاقب في المجتمع الواحد ، مثلما يتعاقب الناس في الحياة ، أي أن الدولة تظل فردانية ، في حالة ما اذا عزلت من السياق العام في حركة سير التاريخ ؛ فالماركسيون يرون تأسيس نظام الدولة يعود الى ظهور الملكية الفردية ، أما قبل ذلك فلا وجود لدولة ،

(1) كارل ماركس ، فريدريك أنغلز ، البيان الشيوعي ، (دون ذكر اسم المترجم) ط 4 ، دار دمشق ، سوريا 1972 ، ص 60 .

لأن الناس ليسوا في حاجة إليها .

وقد آن الأوان حسب المادية التاريخية عند الماركسيين ، أن نعيد النظر في البنيات الاقتصادية والاجتماعية معاً ، والتي تمكننا فعلاً من قطع خطوات هامة وهادفة ، من أجل الرقي والازدهار ، لأن مؤسسة الدولة بحكم مبادئها ومكوناتها وأشكالها ، لم تستطع في رأيهم أن تدفع عجلة التاريخ قدماً ، نحو الازدهار ، والحرية .

وكانت الماركسية تأمل أن تصل الى الوعي بتلك البنيات ، عن طريق ما سمته بالوعي الطبقي ، الذي اذا حصل في طبقة البروليتاريا ، تكون عندئذ مؤهلة لأن تقود الدولة ، ثم تعمل بعد ذلك على اضمحلالها ، حتى يقضي عليها نهائياً ؛ وهذه الدولة المؤقتة في رأى الماركسية ، هي التي تعتبر مرحلة انتقالية لتفكك المجتمع الطبقي ، وجميع بنيات الملكية الفردية ، ومظاهرها ؛ كما أوضح أنطونيو غرامشي ، وهو يتحدث عن دولة البروليتاريا كأهم وأنجع وسيلة للقمع والسيطرة ضد الطبقة البورجوازية ؛ وتعتقد الماركسية أن هذه المرحلة الانتقالية تقتضيها الضرورة للتاريخية ، حيث تتوقف عليها مهمة ازالة كافة أشكال الأنظمة السالفة .

هكذا تدعي الماركسية أن الفرد في دولة هيكل ، يفقد كل امكانياته الذاتية ، كما يكون عاجزاً عن الابداع ، لأنه صار أداة آلية ، يتصرف فيها نظام الدولة كيفما شاء ، ولا يستطيع أن يحدد عن النطق العام ، بحكم ذوبان الارادة الذاتية في الارادة الموضوعية ، في هذه الحالة يكف عن العطاء ، ويميل الى الجمود والخمول ؛ الأمر الذي يمهّد حسب الماركسية لقيام دولة أخرى ، تلبس

يد طبقة لم ترضخ لإرادة أفرادها لتلك الدولة .

وبسبب ذلك ، أن هذه الفكرة عند الماركسيين تشبه إلى حد كبير فكرة ابن خلدون ، فيما يخص نشأة الدولة واضمحلالها ، وكذلك تعاقب بعضها بعضا ، وفي أسباب الضعف والزوال ، وكذلك الميلاد ؛ أي أن الأفراد الذين يؤسسون الدولة ، يتمتعون بصفات ضرورية ، لكي يكونوا أهلا لذلك العمل ، ولا لا يحصل لهم الملك والسيادة ؛ كصفات الشجاعة والقوة بالعصبية وسائر الخلق الوسطي ، لأن الصفات غير الوسطية مذمومة من كل صفة إنسانية ، إذ قال في المقدمة : ((... فأخذ من هذا أن الحاكم لا يكون مفراط الذكاء والكيس مثل زياد بن أبي سفيان وعمر بن العاص لما يتبع ذلك من التعسف وسوء الملكة وحمل الوجود على ما ليس في طبيعته كما يأتي في آخر هذا الكتاب والله خير المالكين وتقرر من هذا أن الكيس والذكاء عيب في صاحب السياسة لأنه إفراط فسي الفكر كما أن البلادة إفراط في الجمود والطرفان مذمومان من كل صفة إنسانية والمحمود هو المتوسط كما في الكرم مع التبذير والبخل))⁽¹⁾ .

اذن يتفق ماركس مع ابن خلدون في كون الإرادة الذاتية للأفراد لها دور هام في التاريخ ، كما تؤدي دورا أساسيا في نشأة الدولة أو زوالها ؛ وأن أية نشأة لدولة جديدة ، لا بد أنها تعتمد على الدولة السابقة لها ، وتقوم على أسسها ؛ أما بالنسبة لانحلال الأفكار ، فانهما قررا أنها تتبع انحلال ظروف المعيشة .

(1) ع . ابن خلدون ، المقدمة ، ص 149 - 150 .

غير أننا لاحظنا أنهما لا يختلفان كثيرا ، عما يريد أن يقوله هيغل ، وهو أيضا يستنكر خمود وجمود واستسلام الإرادة الذاتية ؛ وإنما أراد في دعوته إلى اتحادها مع الإرادة الموضوعية ، أن يضعها في سياق ظروف العصر ، لكي تشارك في أداء مهامه ودوره في التاريخ ، لذلك ينبغي عليها أن تتفهم عصرها وتتسجم معه ؛ بمعنى أن لا تتخلف عنه ، وهو ينمو ويتطور ؛ مثلما يرى ابن خلدون في المقدمة ، أن القائمين بشؤون الدولة ينبغي أن يكتسبوا في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور ، لم يكن موجودا في الطور الآخر ؛ وهكذا تتفتح شخصية الإنسان ، وينال الحرية المطلوبة ، المعبرة عن حقيقته .

ولكن الاختلاف المتعلق بين الهيكلية والماركسية يعود أحيانا إلى المبادئ ، وفي بعض الأحيان الأخرى إلى الغايات ؛ مما جعل النزعتين تختلفان في معنى التاريخ ، وفي تفسيره ؛ ففي المفهوم الماركسي ، ولد التاريخ مع فجر وجود الإنسان على ظهر الأرض ، أي مع أول نشاط له في الطبيعة ، وتفاعله معها ، حتى صار التاريخ إلى يومنا هذا غنيا بمشروعات البشر ، ومهام ظلت تنتظر الأداء والخلق ؛ بينما مفهوم هيغل كان حده النهائي حاضرا سلفا منذ البداية ؛ الأمر الذي استنكرته الماركسية ، وعدته هراء وأسطورة ، ولا مفعول له يذكر⁽¹⁾ .

يبدو ماركس وأتباعه ، أنهم حازمون على خلق هوة كبيرة بينهم وبين الهيكلية ، فكان أملهم أن يقلبوا كل مفاهيم هيغل رأسا على عقب ؛ أما نتيجة ذلك

(1) روجيه فارودي ، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة نزيه الحكيم ، ط 4 ، دار الآداب ، بيروت ، 1978 ، ص 211 .

بالنسبة للدولة ، فقد قرروا زوالها عاجلا أو آجلا ، وأصبح اضمحلالها من الأهداف المشروعة تاريخيا ، لأنها تحتوى في داخلها على نواة تدفعها عبر عدة مراحل الى أن تصل في نهاية المطاف الى الاضمحلال ثم الفناء ؛ وذلك يدعون أنهم يحطمون فكرة هيغل ، عن قيام الدولة الحقنة والمطلقة في التاريخ ، أي دولة شاملة صارمة ، تكون خاتمة سلسلة التطور ، الذي يحصل في المجتمع البشرى .

أما كيف تضحل الدولة ؟ فيرى الماركسيون أن طبقة البروليتاريا تحتاج لسلطة الدولة ، وذلك في بداية انتصارها من أجل تحويل وسائل الانتاج من الملكية الفردية الى الملكية الجماعية ؛ عندئذ تزول الطبقات تلقائيا ، كما تزول جميع تناقضاتها ، ثم تزول الدولة أيضا تلقائيا ، لأن أسباب وجودها قد زالت ، وأصبح المجتمع ممثلا كله ، من قبل بعضه البعض الآخر ، وشريحة واحدة ، حيث يؤدي الأفراد أدوارهم دونما حاجة لمن يوجههم ويأمرهم (1) .

ب - المادية التاريخية والجدلية التاريخية : كثيرا ما اعتمد

الماركسيون في تنفيذهم لأراء هيغل على طريقتهم المسماة ((الجدلية التاريخية)) التي حللوا بها حركة سير التاريخ ؛ وكذلك نظريتهم المسماة ((المادية التاريخية)) وفي البداية نود أن نشير الى استلهاهم الماركسية للفكرتين من فلسفة هيغل ، كما أخذت الكثير من القواعد والتفسيرات الهيكلية ، والتي تراها صائبة الى حد ما ، لكن ليس في النسق الهيكلية ، وعلى سبيل المثال ، جدلية السيد والعبد لدى هيغل ، أوحث بنضال طبقي بالمنظور الماركسي ، بمعنى تجرى حركة التطور وفق

(1) ف . لينين ، الدولة والثورة ، ص 17 - 18 .

حركة جدلية ، قاعدتها الشروط الاقتصادية ، لا الشروط المنطقية ، كما قال نسي
فلسفته التاريخية ؛ فان الماركسية تتضمن من هذه الناحية فلسفة دقيقة للتاريخ ،
وان تأثرت في هذا الجانب بالهيتلية (1) .

ومن المؤكد أن ماركس سلط النقد علي الهيتلية ، وعلى غيرها من
الاتجاهات المضادة لمنهجه ((الجدلية التاريخية)) ، مثل الاقتصاد السياسي
الانجليزي ، والاشتراكية الفرنسية ، فهي عنده ، تتفق وتتشابه في الغايات ؛ على
الرغم من اختلاف بعضها عن البعض الآخر في المبادئ والمسلمات ولكن ماركس
يبدو غير راض عن أى تطرف ، سواء من جانب هيغل أو من جانب ريكساردو
Ricardo ، وكتب عنها قائلا : ((واذا كان الانجليزي يحول الناس الى
قبعات ، فان الألماني يحول القبعات الى أفكار ، والانجليزي هو ريكاردو - المصرفي
الفني والاقتصادي البارز ، أما الألماني فهو هيغل - أستاذ الفلسفة البسيط في
جامعة برلين)) (2) .

أما أنقلس ، فقد أكد على خطأ فضيع لدى هيغل ، وهو استمرار قيام
الدولة ولو كان نظام الحكم فيها سيئاً ، لأن رداة الحكم تتبع سلوكيات سيئة ، من
جانب الرعايا أو المواطنين ، بمعنى يكون لهم النظام أو الحاكم الجدير بهم ؛

(1) غ . بيكون وآخرون ، اتفاق الفكر المعاصر ، ص 323 .

(2) دافيد ريكاردو (1772 - 1823م) اقتصادي انجليزي من أكبر ممثلي الاقتصاد
السياسي الرأسمالي الى جانب آدم سميث .

(3) كارل ماركس ، برؤس الفلسفة ، ترجمة محمد مستجير مصطفى ، دار الفارابي ، بيروت
1979 ، ص 92 .

ونعتقد أن هذه الفكرة ليست خاصة بهيكل ، بل هي مقولة مشهورة في الثقافتين الأنغليزية والعربية ، فيقال عندنا ، كما تكونوا يولاي عليكم .

بيد أن فكرة العقل التاريخي ، حينما يتطابق الواقع مع العقل ، في مثل الدولة ، أي مطابقة العقل للواقع أو انطباقه عليه ، نجسد الماركسية لم ترض عن الصيغتين ، لاعتقادها أنها أطروحة تحافظ على كل فساد ، ولا شيء فيها يعارض كل موجود شر ؛ ويتعبير أو لغة أنقلس تكريس فلسفي للاستبداد وللدولة البرليسية ، وللمعدل التعسفي والرقابة ، وقد ضرب مثلاً بفريدريك فيوم الثالث ورعاياه ، أنهم يؤرسلون هذه الأطروحة في فلسفة هيكل ، لقضاء نزواتهم ومصالحهم ؛ وإن كانت صفة الوجود عند هيكل ، ليست كذلك فعلاً ، إلا بشرط ملازمتها من الضرورة⁽¹⁾ .

ولكن حتى في الماركسية فإن البناء الفوقي انعكاس للبناء التحتي ، فأين الخلاف بين الماركسية والهيكلية أو النظرية العربية ؛ نعتقد أن هيكل لم ينصف عندما يتهم بأن طابق بين الواقع مع العقل ، وأنه أقرب باستمرار الدولة ، ولكنه لم يقرب استمرارها دون تغيرات ذاتية ، تحصل في داخلها وتجري عليها التحسينات .

وكل ما فعله الماركسيون ، أنهم أخفوا فكرة الضرورة عند هيكل ، وهارضوه بها ، رافضين لتطبيقها في مجال الفكر ، بينما هم طبقوها في مجال الاقتصاد ، والطبيعة بصفة عامة ؛ والجدير بالذكر ، أننا لمحمنا قبل حين إلى

(1) ف . أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 38 - 39 .

المراحل التي قطعتها المجتمعات البشرية ، في المنظور الماركسي ؛ وبعبارة أخرى ، أن كل مرحلة تعكس نظاما معيناً ، ثم حكموا على سلسلة المراحل المتعاقبة بالفشل وعدم الجدوى بالنسبة للأغايات المطلوب تحقيقها .

معنى هذا أن المادية التاريخية تستمد دلالة من الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بحيث يمكن ملاحظة جريان التطور بمقتضى المنهج الديالكتيكي ، وبالتالي تصبح كل الصور والأحوال التي يكون عليها الناس ، ما هي إلا انعكاس لتطور التنظيم الاقتصادي والبناء الاجتماعي ، وأن كل تطور يستهدف أساساً الاستجابة لحل مشاكل معينة تتعلق بالانتاج (1) .

كذلك نجد أن أنفلس يقرر أن السلطان والحكم الذاتي ، يجب أخذهما كمفاهيم نسبية ، لأن ميدان تطبيقهما يتغير بتغير مراحل التطور الاجتماعي ، وأن العيب كل العيب أخذهما وفهما كمطلقات ؛ هكذا يعبر مرة أخرى ، لاثبات أطروحته فيما يخص الدولة وفنائها ، لأنها معتقد جميع الاشتراكيين ، بأن الدولة تزول بالثورة الاجتماعية المقبلة (2) .

ثم أن المادية التاريخية حسب زعم الماركسية ، ستكشف في يوم ما عن وجود أرواكانية قيام مجتمع لا طبقي — شيوعي — ، من هذه الناحية لا تختلف كثيراً عن أية فلسفة للتاريخ ، بالمعنى التقليدي ، لأنها وضعت هدفها في معالجة التاريخ بطريقة نظرية ، دون أن تشعر بذلك ؛ ويمكننا التسليم

(1) وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، ص 215 .

(2) ف . لينين ، الدولة والثورة ، ص 65 .

مؤقتا بنظرية ماركس الخاصة بالتفسير التاريخي ، ريثما نثبت العكس ؛ يظهر للقارئ الذي يتصفح كتب الماركسية ، أن هناك الكثير من الحشو والتكرار ، منذ الوهلة الأولى ؛ معنى هذا أن كل العوامل المحركة للتاريخ اقتصادية ، ولا شيء غير الاقتصادية ؛ هكذا يقولون ويعيدون القول ؛ أما إذا فتش أحد عن عوامل أخرى ، كالتفسيرات الخاصة بتفاصيل سير الوقائع التاريخية ، وأسبابها غير المادية ، التي لا تقبل التفسير الاقتصادي ، أو ترد إليه ، فانها ستكون بلا قيمة عندهم (1) .

وهل السؤال عن العوامل المحركة للتاريخ ، سؤال فلسفي أم علمي ؟ إذا كان السؤال علميا ، فعليها أن تجيب بناء على الروابط العلية بين الحوادث ، وهذا ما لم تفعله الماركسية ، بل لم تفكر فيه أصلا ؛ أما إذا كان فلسفيا ، فيحقق لنا الحكم على النظرية الماركسية ، بأن تفسيرها للتاريخ ، ظل فلسفيا ، لأنها تقدم مسائلها كحقائق قبلية ؛ وهي على هدي الهيكلية ؛ مع ذلك لا ينبغي رفض العوامل الاقتصادية كعناصر لها دورها في حركة سير التاريخ ، ولكنهم ليست هي كل شيء (2) .

بدليل أن الماركسية في نظريتها حول التاريخ والمجتمع قد عبرت هي أيضا عن آلية وشمولية حركة التاريخ والمجتمع ؛ كما اعتمدت ، أيضا فكرة سير حركة التطور التاريخي والاجتماعي بواسطة القانون الشامل ، الذي يسيّر بمحضه عن قدرة الفرد والجماعة ، بل يقصرون قدرة الفرد والجماعة على التدخل بحدود

(1) وولش ، المرجع السابق ، ص 30 .

(2) ن 30 ، ص 30 - 31 .

ضيقة جدا ، تكون مساهمتها تتوقف على تسريع أو تبطئ أو تنشيط حركة التاريخ ، ولا نملك القدرة على تغييرها أو توجيهها .

اذن الفرق بين هيغل والماركسية لم يكن كبيرا ، ولم يكن بنفس الحجم الذي أدعى الماركسيون وجوده ؛ وأن نظريتهم قد تسبب بأحكامها المسبقة ، وتوقعاتها ((العلمية)) المسبقة في ظهور شتى مظاهر الكسل والخمول ، وسلب الحريات أحيانا كثيرة للأفراد ؛ ونستطيع إقامة الدليل على ذلك من واقع التطبيقات الماركسية والاشتراكية بشكل عام ، في كافة أنحاء العالم — سواء التي تمت في أوروبا أم في العسالم الثالث .

وفي الأخير، يحق لنا أن نتساءل ، مثلما تساءل الكثير من الفلاسفة والمفكرين ، هل استطاع ماركس أن يتحرر من كل ما هو قبلي ايديولوجي في فلسفة التاريخ الهيكلية ؟ والظاهر أنه يدعي ذلك ، ويدعمه أنقلس بقوة بشأن المعارضة المطلقة لفلسفة هيغل ، وقد سلطا عليه نقدا شديدا ، غير أن هذا الاهتمام الفياض ، والنقد التحليلي ، الذي اعتمدها يدل على المكانة الرفيعة ، والقدر الكبير الذي تتمتع به الهيكلية ، لذلك ، يمكننا القول ، أن ماركس يدين بقسط وافر للهيكلية ؛ وأن نقده ما كان ينموا لولا الهيكلية ، التي كانت موضوعا (1) خصبا ، ساعدته على تحديد علم التاريخ ، بالمادية التاريخية ، والجدلية التاريخية . وليس صحيحا أن ماركس استفاد فقط من الجدول الهيكلي ، كما تدعي

(1) ف . شاتليه ، هيغل ، ص 17

أكثر الدراسات الماركسية والأيديولوجية ، بل استفاد بشكل كبير جدا وملحوظ من نظريته التاريخية ، ومن شموليتها ومن حركتها القانونية المسبقة الخ . . .

(2) اعتراضات على الهيكلية :

لاحظت الدراسات والأبحاث الخاصة بفلسفة هيغل ، أنه في مسألة الروح وتطورها ، يسمى الى اظهار حركة نمو الروح وفتحها ، وخروجها من القوة الى الفعل ، وأن مسرحها هو الطبيعة ؛ الا أنه لم يوضح بالقدر الكافي ، الكيفية والمصدر الذي استقى منه كل تلك التفاصيل ، التي تطرق اليها ، خاصة في حالة الروح ، وهي تضطر للاغتصاب ، ثم تعود من جديد بعد أن تنتصر الخ . . .

ويمكن أن نستنتج من تحليلنا الخاص ، بأن هيغل في حقيقة الأمر ، عندما يكتب عن حركة الروح ، فهو لا يراقب الروح نفسها بل يتأمل الطبيعة — ويدرّس تاريخ حركتها ، ومن خلال ذلك فقط يكون أفكارا عن مجمل الحركة الكونية ، ثم ينسبها الى الروح ؛ ولا هيمنيل يمكن له أن يخلق أفكارا عن حركة الروح ، وهي ليست في متناول أدواته المعرفية ، سواء منها الغريزية أم المصنعة .

والجدير بالذكر أن بعض العيوب التي وقع فيها ، قد جاءت من نظرة هيغل ، وثقلها عنه ، دون ادراكها جيدا ، حيث تحول الأمر عند ماركس من الضرورة الروحية عند هيغل الى أعم القوانين ، التي تشمل الطبيعة والمجتمع ، وكذا علاقة الانسان بالطبيعة ؛ أي أنه أصبح الحال عندهما واحدا ، لأن من لا يسير مع قوانين الطبيعة أو مع الضرورة الروحية ، فتسحقه حركة التطور ؛ والا يفوتنا أيضا أن نذكر ، بأن هذه الأفكار غير بعيدة في جوهرها عن النظرة

الغائية لحركة الأشياء في الكون ، أو عن أية نظرة قبلية .

وهي أيضا غير بعيدة عن النظريات السياسية الاجتماعية المطلقة ، التي رغبت في توحيد المجتمع أو الأمة العينية على فكرة - ظن أنها القانون أو الضرورة الروحية - وقد شكل ذلك في أغلب الأحيان أساسا فلسفيا ، للعديد من الأنظمة الديكتاتورية والفاشية - كما حصل مع هتلر - الذي أراد لألمانيا أن تتميز بمكان خاص تحت الشمس .

لا تخلو دراسة عن هيغل ، إلا ونقدته ، بعد أن تعترف له بالرسوخ والاجادة ، وهو يبدو في ذلك التثمين ، قد قام بعمل جوهري في الدراسات التاريخية ، وما لامدعاة للشك فيه ، أنه استطاع بكتاباته أن يضفي أهمية للماضي في فهم الحاضر والمستقبل ؛ وهو الشيء الذي كان ناقصا لدى فلاسفة القرن الثامن عشر ؛ وأن مساهمة هيغل في تقدم العلوم الطبيعية ضعيفة ، إلا أن دوره كان فعالا في العلوم الاجتماعية ، بلا ريب ؛ فقد دفعها الى الأمام ، خاصة تلك الأعمال المتعلقة بالتاريخ والسياسة الخ . . . ، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه علينا بالحاح ، هل استطاع هيغل أن يحقق ما جاء في فلسفته التاريخية ؟ وبمعنى آخر أدقة ، هل توصل الى جعل التاريخ الذي لم يكن متعلقا من قبل متعلقا ؟ ومثل هذه الأسئلة كثيرة (1) .

ان الذي يجيب عن السؤال السابق ، هو مسار التاريخ نفسه بعد وفاة

هيغل ، بمعنى عادت ثقة القرن الثامن عشر في قدرة العلم على ايجاد الأجوبة

(1) وولش ، المرجع السابق ، ص 197 - 198 .

والحلول لمعضلات الانسان ، وكانت مطالب العلم باستمرار ، هي العمل على تطبيق المنهج العلمي في دراسة كل قضايا الانسان ، سواء الطبيعية أو النفسية ، وغيرها . . . ، وخير ممثل لهذه الدعوة الجديدة الاتجاه الوضعي ، الذي يدعو الى التمييز بين المعرفة الحقة والصحيحة وبين التخمينات والخرافات ، الى جانب الهجوم العنيف على الميتافيزيقا وصورها ، ما هنا أصبحت الهيكلية محل معارضة ونقد ورفض ، من قبيل أغلبية الاتجاهات الفكرية .⁽¹⁾

وقد ارتكب هيكل خطأ فادحاً ، عندما اجتقر كل ما هو غير حيوي كالرياضيات وعلم الفلك ، لاعتقاده أنهما ميكانيكيان ، مما جعله يتخذ طريقة خاصة ، لعله ينجو من الخطأ أو التناقض ، فرد الحقيقة المجردة حقيقة مادية ، بواسطة المذهب العقلي ، كما أنه مزج بين علم النفس والظواهرية وبين المنطق ؛ بالإضافة الى خلطهما بتاريخ الحضارة ؛ لذلك اتسمت فلسفته بلعبة تجريدية للأفكار ، وبالتكرار والحشو أحيانا أخرى ، أما حينما يدرك خطأ ما ، بعد أن يكتشفه بأداة المنطق الصحيح والسليم ، فيعتقد أن المنطق لاجدوى منه .⁽²⁾

وبما أن المجال لا يسمح لعرض أغلبية الآراء التي عنفت الهيكلية ، إلا أننا نستطيع اختصارها ، والنظر في آراء الغربيين أنفسهم ، لناخذ على سبيل المثال ، ما كتبه ماركوز : ((ان الخطأ الذي وقع فيه هيكل أبعد غورا بكثير من تعجيد الملكية البروسية ، فجريمته ليست كونه ذليلاً ، بقدر ما هي كونه قد خان

(1) ن . م ، ص 209 .

(2) ج . سنتيانا ، مولد الفكر ، ص 152 .

أرفع أفكاره الفلسفية ، ذلك لأن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة ،
والحرية للضرورة ، والعقل للنزوة والهوى ((⁽¹⁾).

وكذلك اشبنقفل انتقد هيكل بشدة أيضا ، خاصة في تصويره لتاريخ
العالم ، الذي حصره في تاريخ الامبراطوريات : ((أنني أقرر هنا أن الاستعمار
الذي كان الأساس الذي ارتكزت اليه الامبراطوريات ، بين مصرية ورومانية وصينية
وهندية ، (وقامت على أشلاء الضحايا وإذلال الجماهير التي اعتبرت نفايات مواد
تاريخ عظيم) أقول إن الاستعمار هو الرمز المميز لاحتضار المدنية (الغربية)
وموتها ، زد على ذلك أن الاستعمار هو المدنية الأصلية غير المزيفة ، في هذا
الشكل الظاهري (الاستعمار) قد بت الآن بمصير الغرب ، بتا لعودة عنده
أو تعديل))⁽²⁾.

(3) حول فرضيات هيكل :

لقد مجدت الهيكلية في فلسفة التاريخ العناصر المكونة للحضارة ،
عندما تناولت الجنس الجرمانى ، كما رفعت من شأن الميراثان قدام بالنسبة للشعرب
والأمم الأخرى في عهدهما ؛ ونسود في البداية أن نذكر بأن الغربيين مع رأي
هيكل في الغالب الأعم ، ماعدا القليل منهم ، أمثال ويدقيرى ، وتوينبى ، وقد
تساءل هذا الأخير ، عن امكان قيام حضارات انسانية على المميزات المتعلقة
بالجنس .

(1) ه . ماركوز ، العقل والثورة ، ص 218 .

(2) أ . اشبنقفل ، تدهور الحضارة الغربية ، ترجمة أحمد الشيباني جزآن ، منشورات
دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص 97 .

وقد حاول توينبي أن يحدد مصطلح الجنس، من ناحية دالاته الاستعمالية، فقال، أنه يستخدم للتعبير عن تفرقات مميزة للأمة، تكون موروثية في جماعاتها؛ كما لاحظ أن صفات الجنس افتراضية بدليل أن لشيء في الطبيعة الانسانية قار، وكذا في البيئة الطبيعية، وهذه الافتراضات تتعلق بالسجايا النفسية أو الصفات الروحية، التي حملت البعض للاعتقاد، بأنها فطرية لدى الأقوام أو الشعوب التي تحملها؛ وبدليل آخر، هو أن علم النفس ما يزال في بداية الطريق، لم يثبت شيء من هذا القبيل؛ غير أن ما حمل الناس على ذلك الاعتقاد، هو ما نشاهده كعلاقة تربط بين الصفات النفسية للأمم المنتجة للحضارة وبين بعض المظاهر الطبيعية البارزة في منطقتها⁽¹⁾.

ولكننا نجد الغربيين في مجمل ثقافتهم، يحصرون صفات الجنس في اللون، ويعولون عليها في تصنيف الأجناس، على أساس التفوق الروحي والذهني، معتمدين على وهم، بوجود نقص نسبي في التكوين البيولوجي للأجناس الدنيا، إلا أن هذا مجرد تخمين، لم تثبته الحجج ولم يقد عليه الدليل؛ بمعنى أن العلوم البيولوجية لم تثبت شيئاً من هذه الفرضيات؛ لكن هذه الفرضيات عدها توينبي من الآراء الشائعة في النظريات العرقية؛ التي تضع ميزات خاصة بها على المنصة الشرفية، كالسلالة التي تحمل البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء، والرأس الطويل؛ بمعنى آخر، هو ما سماه نيتشه Nietzsche

(1) أ. توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج 1، ص 87.

بالوحش الأشقر⁽¹⁾.

ومثل هذه الصفة العنصرية التي استبدت بالأوروبيين ، تنبعث من عدة مواضع في فلسفة هيغل التاريخية ، فهو لا يتطرق للثقافات غير اليونانية والأوربية ، الا اذا شعر بحاجة لضرب المثل بالتحوش أو الخمول أو الجسود ، أو الضعف ، أي كان يتحدث بمنظار الجبار المتعالي ؛ أما اليونان والرومان والجرمان ، فيشكلون عنده الأمم الجديرة بالحياة والتثيل في التاريخ ، لأنها تحمل لروح العالم حسب زعمه .⁽²⁾

يبدو لنا هيغل شديد التناقض ، خاصة عندما تناول تاريخ العالم ، أي أنه سقط في هوة سحيقة ، أعماه الظلام أن يتعرف على الأشياء ، لأنه من المفروض أن يطبق نفس القواعد ، التي يراها قادرة على اظهار المعالم الحضارية لدى شعوب المعمورة ، بينما نجد أنه يقصر بتقدم آسيا ، لأنها حملت روح العالم في عهد الحضارة الصينية والبابلية واليونانية ؛ ونفس الشيء ملاحظ في حديثه عن أوربا ، وهي تحمل لواء العالمية منذ الرومان ، السى الحضارة الغربية الحالية ؛ لكنه غرض الطرف عن افريقيا ، على الرغم من نبوغ حضارات عريقة على أرضها ، في مصر ، وقرطاجنة بتونس ، وقبلهم الطاسيلي ، بدلا من ذلك ، عمد في تحليل طبيعة افريقيا وثقافتها على بعض القبائل الزنجية⁽³⁾.

(1) ن . م ، ص 87 — 88 .

(2) راجع ، ص .

(3) أنظر ملاحظة المترجم في هامش ص 162 — 163 ، من محاضرات في فلسفة التاريخ لهيغل .

ان هذا التناقض الواضح في كلامه عن تصنيف للبيئات الطبيعية ،
والبشر الذين يعيشون عليها ، يعكس بصدق مدى تعصبه ، وعدم نزاهته فسي
تطبيق منهجه الجدلي على الواقع ، وفي اطلاق الأحكام على غرار عامة الناس ؛
وهناك عيب أكبر لا يقل خطورة عن التناقض ، وهو اقداامه على عزل بعض أجزاء
من أرض افريقيا التي نبتت فيها الحضارة ، والصاقها بغيرها من القارات
حيث جعل أرض مصر ضمن القارة الآسيوية أما شمال افريقيا ، فأمله أن يكون
فقط قطعة من أوربا ؛ وهذه المقولة تذكرنا بالشعار الذي حملته الفرنسيون
منذ احتلالهم للجزائر ، مما يثير لدينا شكاً في كونها ، اقتبسها الفرنسيون من
هيغل ؛ مع العلم أن أسباب انتقالها الى فرنسا كثيرة ، ففكـتـور كـوزان
V. Cousin كان يرسل هيغل⁽¹⁾ ، بالإضافة الى قدم ماركس الى باريس
لنشر الحوليات الألمانية الفرنسية ، مع أرنولد روثه A. Ruge⁽²⁾ ؛ فمن
المحتمل جداً أن تأخذ عنه ، لأن من عسادة العسكريين والمرترقة أن يعملوا على
نهب البلاد المحتلة ، ولا يخطر ببالهم ، وفي خلد هم أن يحولوها الى قطعة
من وطنهم الأصلي ، ولا يصبح جنود الاستعمار الفرنسي ليسوا محتلين ، بل فلاسفة .
والواقع أن فرضيات هيغل ، في أغلبها ، ظلت تخمينات الى يومنا هذا ،
ويكفي أن نذكر ببعض المغالطات التي أدت إليها ، وهي :

أ — بناءً على آراء هيغل بشأن افريقيا ، يمكننا أن نسأل ؛ هل يجوز

(1) راجع ، ص 247 .

(2) راجع ، ص 244 .

في علم الجغرافيا أن توجد أرض لقارة خارجها، أي في قارة أخرى ؟ وإن كان الجواب بنعم فينبغي أن يعاد النظر في علم الجغرافيا ، وفي هذه الحالة لا يكون محل ثقة و يقين ؛ وبما أن هيكل نفسه يستلهم الكثير من المعلومات من هذا العلم ، إذن بعض معلومات هيكل ليست يقينية ، وغير موثوق فيها ؛ وإذا كان الجواب بلا، فإنه لا يمكن رد أرض شمال افريقيا أرضا أوربية ، وعليه ، إذا طبقنا قواعد وشروط التصنيف التي اعتمدها ، فلماذا لا نسمي الشريط الساحلي لجنوب أوربا بأوربا الافريقية ، اعتبارا كما قلنا لمقاييس هيكل نفسها ، التي أكد فيها ، أن المياه ليست حاجزا طبيعيا مثل الجبال والصحراء ؛ إذن اسبانيا تابعة أكثر لافريقيا ، مما هي أوربية ، من ناحية المناخ والتاريخ الخ . . . ، ويحدها في الشمال جبال البرانس ، حسب هيكل طبعا ، ونفس الشيء يقال بالنسبة لإيطاليا .

ب - كان تصور هيكل للتاريخ الكلي قائما أساسا على الأرض وخيراتها ، ربما كان هذا عاملا رئيسا في كل أحكامه التعسفية ، بسبب اهماله للانسان ، ودوره في التاريخ ، أنه الفاعل وليس مجرد أداة ، وهذا رأيه في طبيعة الأقاليم في كل قارة ، قد حملته على استبعاد افريقيا من التاريخ الكلي ، وهو يطلق الأحكام ، دون استقراء جيد لتاريخ الانسان ، حيث أكدت حفريات كثيرة ، أن أصل الانسان مقره افريقيا ؛ ومنها انطلق الى كل الاتجاهات في المعمورة .

ج - أكد مؤرخ الفلسفة المعاصر ايميل برييه Emile Brehier

أن فلسفة التاريخ في القرن التاسع عشر قد ارتبطت بصلبة وثيقة بالمفهوم المسيحي للزمن ، كما تنير الطريق أمام الانسان بأمل تمنحه له في المستقبل ، وفي نفس

الوقت ينبغي له أن ينسى الماضي ولا يلتفت إليه ، لأنه يحمل خطيئته ؛ فلن كونت Conte ، في دعوته لتجاوز الماضي والزمن ، للدخول في ادراك حقيقة واحدة ، ألا وهي تحقيق الانسانية ؛ أما هيغل فان سمات المسيحية بادية في انكشاف العقل لذاته ، وفي مقولة كل ما هو عقلائي واقعي وكل ما هو واقعي عقلائي ؛ والمنهج الجدلي يمثل حالة التوتر بين المتناهي واللامتناهي ، حتى يجتمعا ، وتصبح وحدة الوجود هي الحقيقة المطلقة ، أليست هذه صورة مسيحية ؟ .

د - من الملاحظ عند هيغل كما عند ماركس ، أن فكرة خضوع الأفراد لارادة الدولة عند الأول ولارادة الثورة عند الثاني ، تشبه الى حد كبير دعسوة المسيحية لتحقيق الأهداف والغايات عن طريق التسامح والاستسلام للأمر الواقع ، ولا ينبغي التفكير في عصيانه ، أليست هذه طريقة بذيسة ؟ .

هـ - لما فرغ هيغل من عرض الأقاليم والمناطق اللاتاريخية ، ثم دخل في صلب التاريخ ، بعد أن اعتبر ما ذكره سابقا مجرد تمهيد ، وحدود العالم التاريخي ، لذلك لا تحتاج للمزيد من التوضيح ؛ ثم زعم أيضا أن الجهة الشرقية من الكرة الأرضية ، هي منطقة الأصل ، وأن أوروبا مركز العالم القديم وطره النهائي ، أي الغرب بالمعنى المطلق ، وآسيا هي الشرق المطلق ؛ وأن حركة سير التاريخ والحضارة تتبع حركة الشمس ، لكنه غفل عن باقي الدورات التي تنجزها الشمس ، وفي أن واحد أهمل دورات الحضارة ، وهي تنتقل من أمة الى أخرى ؛ بما أن الأرض كروية

(1) . برهيميه ، القضايا الفلسفية المعاصرة ، ص 36 .

الشكل تقريبا ، فالشرق غرب ، والغرب شرق لبعضهما البعض ؛ ثم من أين له اليقين حتى جعل أوروبا مركزا للعالم ؛ وانها لمغالطة كبيرة .

و - يبدو أنه وقع في تناقض تام ، عندما جعل أوروبا مركزا للعالم القديم ، ثم أردف أنها تمثل الطرف النهائي للعالم ؛ بعد ذلك ينقض كل فرضياته ، وما نتج عنها ، بأن قرر في تصنيفه لروح العالم ، أو تمثيل المناطق للتاريخ الكلي ، أن أوروبا لم تدخل ساحة تاريخ العالم ، إلا حديثا ، أما في القديم فكانت إفريقيا وآسيا مسرحا له .

ز - أما امتداحه وثنائه على الفرنسيين ، عندما احتلوا الجزائر ، كيف يزعم أن أرض أوروبا خصبة تساعد على قيام الحضارة ، وازدهارها عليه ، وأن إفريقيا قاحلة - برداء ، لا تصلح لشيء ، أليس هذا هراء ؟ خاصة اذا علمنا أن المؤرخين الأوربيين يشهدون ضده ، وقد بنى في إحدى مؤلفاتهم التاريخية : عن غزو الجزائر ، حسب دراسة أندري نوشي Andre Nouschi ، أن احتلال الجزائر مشروع طويل ، كلف غالبا ، تم بالضحايا ، تحت تأثير اهتمام غير وهمي ، بل هو اقتصادي ؛ وهو محاولة استعمار ؛ ولم يتمكن الفرنسيون في صراعهم مع الجزائريين (1) أن يحققوا شهرة إلا في العقود الأخيرة من القرن الماضي ، بعد جهود مضنية ، وهذا يخالف ويمارض تماما موقف هيجل وتنبؤاته .

1) Histoire du Developpement Culturel et Scientifique de L'humanité,
Sous la Direction de Charles Morazé.V.5; éd : Unesco, Paris
1969, P.959.

كما أن الحكومة الفرنسية عملت على استعمار الأرض بطرد الأهالي ،
لاحلال محلهم تلك الأعداد الهائلة من المهاجرين الوافدة من كافة أنحاء أوربا ،
بحثا عن الثروة في الجزائر ، بدليل ارتفاع عددهم ما بين 1850 الى 1872 ،
من 112607 الى 245117 نسمة ؛⁽¹⁾ هل يحقل أن تترك الأرض الخصبة والحياة
السعيدة ياهيقل ؟ .

1) Ibid .P.960.

الفصل التاسع

قيمة التاريخ ودوره في حياة الانسان والأمم

(1) التاريخ والفرد والأمة :

بما أننا ختمنا الفصل السابق ، بالحديث عن الجزائر ، نود مواصلة
في جانبه الثاني في هذا الفصل ؛ لكي نحافظ على تسلسل الأفكار ، لنبدأ بما
اصطلح عليه عبد اللطيف شراره ((أمثولة الجزائر)) .

ويرى أنه من الضروري اتخاذ الأمثلة كرمز وقاعدة ، من أجل الاستفادة
منها ، في فهم وإدراك مشكلة فلسطين ، لأن هذه الأخيرة تشبه الى حد كبير ، ما
سعي في عهد غير بعيد بمشكلة الجزائر ؛ لذلك دعا الى العناية بدراسة تاريخ
المقاومة الجزائرية ، وفلسفتها ؛ وفي نفس الوقت ، ينبغي الكشف عن مبادئ ومناهج
وأساليب المستعمر ، والنظر في مقدار الجهود التي أفناها في سبيل جعل الجزائر
(قطعة من فرنسا) ؛ غير أن هذه المحاولة باءت بالفشل ، لأنها ليست من
أهداف التاريخ (1) .

وأكد أن أمثولة الجزائر استطاعت تحطيم أكبر حاجز معرقل فسي
التاريخ ، ألا وهو اليأس ، أي يأس الانسان من نفسه ومصيره ومجتمعه ومستقبله الخ . . .
مذكرا ببعض الآيات من القرآن الكريم ، التي تحت الانسان على أن يشور ضد
اليأس والجمود والاستسلام الخ . . . كقوله تعالى : ((ولا تيأسوا من روح الله ، إنه
لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون)) (2) .

مبرزا دور الكفاح في الاسلام ، ومكانته في التاريخ الاسلامي ، حتى أصبح

(1) عبد اللطيف شراره ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ط 2 ، دار الأندلس ، بيروت
1983 ، ص 99 .

(2) سورة يوسف ، الآية 87 .

من العوامل الأساسية الرابطة بين المسلمين ، في مواجهة المعتدين ، والشرقاوية ؛ ابتداءً من نفس الفرد الى نفسانية الجماعة أو الجمعية ، في كل مظاهرها الأخلاقية والسياسية والاقتصادية ؛ فمن البلاء الكبير أن ييأس الانسان من رحمة الله ، ويحرف دينه ، أو يتخذ مطية لنيل توافه الأشياء المادية والمعنوية ؛ هذا الذي كان يجب الحذر منه عند المسلمين ، فاستيئسوا في عقيدتهم ، والمجاهدة في الحياة ، والدفاع عن النفس ، وفي طلب الحلال كافة ، حتى انحرفوا عن الحق والعدل والكرامة ، بسبب تفاسير سيئة للقضاء والقدر .⁽¹⁾

أ - مسلج الأمير عبد القادر :

لقد سلط الفكر الاصلاحى النظر على الكثير من الأنهام القديمة وحتى الحديثة التي تسبى الى حقائق الاسلام ، وطبيعة الانسان ، لكي لانستمر في مسالك التدهور والسقوط ؛ من منا لا يسلم بقضاء الله وقدره ؟ ولكن ، هل الخضوع والانصياع لعواصف الشر والهوان من الايمان ؟ فالقضاء والقدر هو الاعتبار مما وقع ، لأن ظواهر كثيرة فينا وفي الطبيعة لا نقدر عليها ، بمعنى فوق ارادتنا وعقلنا ، كظاهرة الموت هي قضاء وقدر ، أكثر مما هي اختيار من الانسان ، فهو لا يملك الحيلة لردّها ، لذلك يجب أن يسلم بها ، ويقرأ لها العاقبة ، كيف يموت ؟ ومن أجل أى شىء يموت ، وعليه يمكننا أن نقيس عليها حوادث طبيعية ، تحدث وتتحرك وفق سنن الطبيعة ، كالفيضانات والزلازل ، والجفاف ؛ لكنه ينبغي على الانسان أن لا ييأس ، بل يجاهد ؛ كما جاهد الأولون في عصورهم ؛ ومن أمثال هؤلاء الأمير عبد القادر الجزائري ، الذى لم تتمكن قابلية الاستعمار من نفسه ، مثلما استولت

(1) ع . شراره ، م . س ، ص 95 .

على غيره — قياسا بمقولة مالك بن نبي — ، وأفضل دليل الرسالة التي وجهها نابليون الثالث إلى الأمير ، وهي تصور الفهم الخاطئ للإسلام ، كما تحمل في طياتها محاولة اقناع المسلمين به ؛ وهما مستتطف منها : ((وأخبرك بما أعتقد ، فيك ، وهو أنك لن تحرك ساكنا في الجزائر ، لعلمي أن ديانتك توجب عليك الخضوع ، والتسليم لحكم القضاء والقدر ، فإن استيلاء فرنسا على الجزائر ما وقع إلا بإرادة الله تعالى واعلم أن دولة فرنسا بل الأمة كلها لا تتخلى عن ذلك الاستيلاء ، وآخر رجل يموت فيها قبل أن يسلم به)) (1) .

ان المتمعن في قول نابليون سيخرج بفكرتين هامتين ، وهما :
أولا : ان دعوة نابليون للأمير عبد القادر ، لكي يستسلم ، بوجوب ذلك من عقيدة الاسلام ، في الحقيقة دعوة لكافة المسلمين ، لما أصابهم الوهن والاضمحلال ، بالكسل والانقسامات ، حتى انعكس على أفهامهم للقرآن الكريم والحديث النبوي الشريف ؛ أي عندما مالوا الى أفهام الكسب السريع دون عمل أو كد ، باستخدام التأويلات السيئة لنصوص الاسلام .

ثانيا : الطرف الثاني في النزاع ، يدعي أنه يمتلك حق الاستيلاء ، بدعوى أنه يفعل ذلك ليس بمنزوة ما ، بل استجابة وتلبية للإرادة الإلهية ، وما عيسى الدولية الفرنسية والأمة قاطبة إلا تنفيذ الأمر . ولن يحيد رجل واحد عن هذا الهدف . وعند المقارنة بين موقفي الرجلين أو القائدين ، وهما يمثلان القوتين المتصارعتين ، نجد أن ظروف نابليون غير ظروف الأمير ، فالأول تتوفر له كل

(1) ن . م ، ص 96 .

امكانيات النصر، لأن شعبه في حالة استعداد للتضحية وتقديم المساعدة اللازمة، الماديات والمعنويات، للحرب؛ أما الأمير، فكان حاله أقسل بكثير بالنسبة للعدو؛ المجتمع منقسم على نفسه، ومخلق، لا يكاد يتحرك، ولا يقدر على جمع الطاقات المتوفرة، لذلك عمل الأمير بالدرجة الأولى على جمع شمل المتفرقين وتوعية الجاهلين والفاقلين، وإقناع المتعصبين؛ من هذه الناحية، نستطيع القول، أنه حارب على جبهتين، الجبهة الداخلية، وتتمثل في عدم توحيد الأمة على كلمة واحدة، أي عدم استجابتها للجهاد في وقت واحد، أما الجبهة الخارجية، فتتمثل في الغزو الفرنسي وأمثاله. إلا أن الأمير عبيد القادر حقق بعض النصر، على الجبهتين، لأنه حطم أسطورة الفلسفة الغربية، التي نفذت إلى أذهان الساسة، حتى صاروا يفامرون باسم الإرادة الإلهية، كما يزعم هيجل؛ وهو ينسى أن الإرادة الإلهية حقا لا تقبل بالشر والعدوان والفساد في الأرض؛ ولا كيف نفسر اندحار فرنسا رغم طول السنين على أرض الجزائر؟ ثم امتدت سلسلة الهزائم للإمبراطورية في كل أنحاء إفريقيا.

ولانكر أن أسباب احتلال فرنسا للجزائر، ترجع إلى عوامل موضوعية وأخرى عقائدية؛ يكفي أنهم يعتقدون بأنهم يحطون لأهداف نبيلة، ولو مزيفة؛ وكذا يحطون بدافع من الإرادة الإلهية، على الرغم من أن عقيدتهم ضعيفة وهشة بالاله حقا؛ مع ذلك ساعدتهم الاعتقاد السيكلوجي في تلك الفترة لتحقيق النصر.

أما الشعب الجزائري فكان يؤمن بالله حقا، لكنه لم يمثل لما يؤمن به، ما عدا الأمير، ومن آمن بحق الجهاد والوحدة، وهو الشيء الذي لم يكن

ينتظره نابليون وقواد فرنسا بعده .

وبالفعل حقق الأمير بعض النصر ، بأن أرسى دعائم الدولة الجزائرية الحديثة ، وأعطى المثل الأعلى في السياسية والحرب ، وهزم العدو في أكثر من موقع ، حتى اضطره لعقد المعاهدات ، هذا نصر من الله ، ولا كيف استطاع الوقوف في وجه فرنسا ؟ على الرغم من قوتها وضعفه هو .

ولكن هذا النصر هو نفسه انتصار للشعب الجزائري كافة ، مهما تشكك الشكاك ، وحسد الحساد وطعن النقاد ، سيظل الأمير النموذج السرائح والساطع في تاريخ الجزائر الحديث .

وقال الله تعالى : ((قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين))⁽¹⁾ ، وقال أيضا : ((ومن جامد فلانما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين))⁽²⁾ .

وقال أيضا : ((ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيضا إلى فئة فقد باء بغضب من الله وماواه جهنم وبئس المصير))⁽³⁾ .

ب - بين الفرد والجماعة :

لعل بعض الناس يتساءلون ، لماذا يهتم التاريخ ببعض الرجال ويهمل البعض الآخر ؟ ان الجواب على السؤال ليس سهلا ، وربما يبدو للعامة

(1) سورة البقرة ، الآية 249 .

(2) سورة العنكبوت ، الآية 6 .

(3) سورة الأنفال ، الآية 16 .

عكس ذلك ، فهو واضح ، وأن مقياس ميزان الرجال هو الأعمال ؛ كأن المسألة تتوقف على احصاء تلك الأفعال والمناشط اليومية ، لكي نحصل على مقدار متراكم منها ، بها تحسم العامة الأمر في أن يدخل رجال أو جماعات في التاريخ ، ونذكر بالنظريات الفرية هيكل وماركس وغيرهما على هذا النحو أيضا ، لأنهم يعتمدون إلى هذا التراكم .

إلا أن حكم التاريخ يأتي معاكسا لتقديراتهم في أغلب الأحيان ، ثم أن الخلاف قائم في كون التاريخ للفرد أو للأمة ، فهو راق أو ضعيف ، ولكن بالنسبة لمن ؟ لأن كل إنسان أو أمة تملك رصيدا من التاريخ ، بشرط أن تسجل كل الأعمال والتصرفات ؛ مع ذلك جميع الناس متفقون على أنه ليس هو التاريخ المطلوب الحديث عنه .

إنما التاريخ الحقيقي ، يظهر في شكل البطولات وعجائب الأعمال والتضحية الخ . . . وهو مرتبط ومتسلسل عبر أزمنة طويلة ، أي التاريخ الذي يعثني بالنوع ، وليس بالفرد كهرد ؛ المتأمل في التاريخ لا يجد تاريخا فرديا بحثا ، بمعنى كل حادثة تاريخية ، لا بد أنها حادثة اجتماعية .

أما الفرق بين الأفراد ، فيرجع إلى مدى تأثير بعضهم في البعض الآخر ، فهناك مستوى من التكليف والمسؤولية الاجتماعية ، الذي يشكل حجرة الزاوية كمقياس للدخول في التاريخ ؛ وهو الذي يمكننا من اختبار أعمالهم ونتائجها ، لمعرفة مدى المساهمة وتغلغل الصفة الشخصية للأفراد في حياة الشعب أو الأمة ، وفي مضمون حركة سير التاريخ في جميع نواحيه .

لقد ظهرت نزعتان في الفلسفة الغربية تدعيان حل الاشكالية التاريخية؛ من يحدث الوقائع التاريخية ؟ الأولى تقم للفرد الوزن الأكبر ، بصفته بطلاً ، وبالتالي تسرد الحوادث التاريخية الى علة واحدة ، بمعنى لا يمكن للحادثنة التاريخية أن تقع ، ما لم ينهض بها الفرد ، عندما يتكلف بمهام الحياة الاجتماعية للشعب ؛ أما النزعة الثانية فتبني مسلماتها على الجماعة ، وتذيب الفرد فيها . ولا يحدو أن يكون طرفاً الى جانب الأطراف الأخرى الكثيرة جداً ، ويصبح مجرد أداة ، لا حول ولا قوة له ، الا بجماعته .

أولاً : النزعة الفردية ، قال عنها جان هيبوليت J. Hyppolite ((وإن إحدى صفات العالم الحديث هي نمو الفردية بكل أشكالها ، لقد أصبحت الفردية منذ القرن السادس عشر مسألة تبحث على القلق ، فالمجتمع (المؤسسات السياسية والدولة تتجلى بوصفها ألوان ضغط لا يني الإنسان عن التمرد عليها)) .⁽¹⁾

لهيبوليت الحق أن يشعر بالخطر أمام انزلاق المجتمعات الغربية في ظاهرة التحرر المطلق ، الأمر الذي يعود بالضرر على الفرد نفسه ، لأنه استهتر بالقيم والتقاليد الاجتماعية ، وهي قواعد الاجتماع البشري ومسلماته ، ان لم يقبل بها ، فسوف يعجز عن مواصلة المسيرة في الحياة .

ولكن حسب تحليله ، أن العلة في انكماش وعزلة الأفراد وحتى تمردهم ، ليس تحت تأثير العوامل الذاتية ، بل جعل علتها الرئيسية آتية من الخارج ، أي من أنواع المؤسسات الاجتماعية ، التي تمارس الضغط عليه ، وبالتالي لامناص أمامه

(1) ج . هيبوليت ، مدخل الى فلسفة التاريخ عند هيجل ، ص 115 .

إلا العزلة أو التمرد

وهكذا اكتسبت المجتمعات الفردية بمرور الزمن الصفة الفردية ثم الدفاع عنها ، سواء في أشكال دولها ، أو أنماط حياتها وقيمها ؛ وهي الآن مقدسة ، كتنقد يسهم للكهنوت ؛ وتحملها أيديولوجيات كثيرة ، تستعملها في الدعوة إلى الخلاص والحريسة والسعادة ، في ظل الرأسمالية بشكل واضح .

لأن الفردية في الغرب ليست وليدة الرأسمالية وحدها ، بل تعود جذورها إلى العقيدة المسيحية ، في مبادئها وغاياتها ، مما أدى إلى نشوء تعارض بين المسائل الذاتية والقضايا الاجتماعية الموضوعية ؛ عندما عرف الأوروبيون القيسر المطلقة ، بتأثير المسيحية في المسيحي ، عن طريق العبارة الشهيرة ((أعط ما لقيصر لقيصر وماله لله)) ؛ فتمنى هيبوليت لو أن روح المدينة القديمة أو روح دولة هيغل هي السائدة (1) .

كما أكد ماركس من قبل ، أن النزعة الفردية سادت منذ ميلاد الملكية الفردية ، وقد واكب ذلك قيام الدول على مبدأ عقل الفرد ، وليس على مبدأ عقل الجماعة ؛ فبرأيه يرى عكس هيبوليت ، حيث لاحظ بزوغ نجم فكرة الكل في الفلسفة الحديثة ، خاصة بالنسبة لتأسيس الدولة ، واتحاد الفرد بالجماعة ؛ إذ قال عن الفكر الاجتماعي : ((إنه يعتبر الدولة بمثابة الجهاز الكبير الذي ينبغي أن تتحقق فيه الحريات القانونية ، الأخلاقية والسياسية ، وفيه يطيع كل مواطن بإطاعته قوانين الدولة ، اللوائح الطبيعية لعقله الخاص ،

(1) ن . م . ن ، ص .

للعقل البشري ، وهذا يكفي العاقل⁽¹⁾ .

ثانيا : النزعة الجماعية ، يقصد ماركس بظهور فكرة الكل في الفلسفة الحديثة ، فلسفة هيغل ، وقد كان هيغل منح مثالية اسما مميزا للمثالية الذاتية ففي الفلسفة النقدية ؛ وهو المثالية المطلقة ؛ لأن أصل الفكرة لم تأت من نتاج عقل الفرد الواعي ، ولا من ابداعه وهو معزول عن كل شيء ، بل الفكرة عنده وليدة الحقيقة الموضوعية ، أي من تفاعل واتحاد الارادة الفردية بالارادة الموضوعية⁽²⁾ .

وهنا يلتقي ماركس بهيغل في فكرة الكل ، ووجوب صناعة التاريخ وحدوثه بالجماعة وليس بالفرد ، مع العلم أنهما يختلفان في الأداة فقط ، اذا كان هيغل يرى في الدولة المثل الأعلى ، الذي يجمع بين الفردي والكل ، فان ماركس يراه في الصراع الطبقي ؛ هكذا بيدو الفكر الأوربي يعيش على الدوام في التطرف أي بين تطرف المسيحية والنزعة الفرادية ، وبين الايديولوجيات الفكرية والنزعة الجماعية القومية ؛ أو بتعبير المصطلحات الحديثة ، بين أقصى اليمين وأقصى اليسار⁽³⁾ .

وبين هذه النزعة وتلك ، كل أحداث التاريخ تمثل خطوات متواصلة ، هدفها اسعاد الانسانية عن طريق الحرية والعدل الخ . . . ، بالإضافة الى اتفاقها

(1) كارل ماركس ، وفريدريك أنغلز ، حول الدين ، ترجمة زهير حكيم ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1974 ، ص 32 .

(2) أ . كرسون ، هيغل ، ص 29 .

(3) عماد الدين خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ ، ط 4 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1983 ، ص 166 .

أيضا في مبدأ الأداة ، فكلاهما يرى أن العقل لا بد له من ذات ، لكن حينئذ
الذات شرطها الوحيد ، أن لا تكون فردية ، سواء تمثلت في شخص أو وهي عرضية ،
بل كل معقولة ، تفترض كيانا جماعيا ، كشكل الدولة عند هيغل ، التي تنجز

مهمة العقل ، كلما علت عن التحديدات الجزئية وفي آن واحد تحضنها ، وتجمعها
بصورة منطقية ، حتى تجعلها متماسكة ومنسجمة ، ولو افتراضيا ، لأن تحتاج
الصراعات والمنازعات ، تؤدي نفس الغرض ، باعتبار الجدل من أساليب الفلسفة
المطلقة (1) .

ثالثا : نقد النزعتين ، نلاحظ أن الغرب لم ينتظر أن ينقده وانها

تكفل بمراقبة نفسه عن طريق النقد الذاتي ؛ وهذه ظاهرة صحية ، يستوعب لها
مواصلة المسيرة لبعض الوقت ، بشرط أن يستفيد منه ؛ لأن الأعمال الخالدة
تترك بصماتها في التاريخ الانساني ، وتؤكد أن أسلوب النقد يشهد غير انبي
مطلب الفوضى من جانب الناقدين وتقبل من جانب المنقود ؛ فلاحظ أن الفكر
الاسلامي غني جدا به ، وهناك نماذج رائعة ، وعلى سبيل المثال كتاب الفزالي
((نهافت الفلاسفة)) ، وكتاب ابن رشد ((نهافت للتهافت)) ، وآخره كتاب
ابن خلدون ((كتاب المعبرود يوان المبدأ والخبر . . .)) وجاء في المقدمة :
((في مثل هذا القضاء ، راغب من أهل اليد البيضاء ، والمعارف المتسعة الفضا ،
الغزيرين الانتقاد لاعمين الارضاء ، والتفهم لما يصحرون عليه بالاصحاح

1) Henri lefebvre, hegel, marx, nietzsche ou le Royaume des
ombres, 2ème éd : casterman Belgique 1975, pp 12-13 .

والاغضاء ، فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة ، والاعتراف من اللوم منجاة ،
والحسنى من الاخوان مرتجاة (1) .

أما توينبي المؤرخ الأنثليزي ، فكان أبرز شخصية عرفت القرن العشرين
لدى الغرب ، وقد حاول ممارسة النقد ، والمقارنة بين شتى ثقافات وحضارات
الأمم ، بقسط من الموضوعية أحيانا ، بالإضافة الى محاولة الخروج عن النزعتين
السائدتين على مساحة واسعة في الثقافة الغربية ، يرى أن المعضلات
الاجتماعية لاتحل على مستوى طرف واحد بمفرده ، والحياة تقتضي الانسجام بين
ما هو فردي وما هو اجتماعي ؛ لذلك قرر أن الفرد عندما يسعى لمواجهة المشاكل
التي تعترض المجتمع ، ويجب أن يشمر في آن واحد بأنسه يتصدى لمشاكله الخاصة ،
بحكم تشكيلها لتحد على كل عضو ؛ وفي هذه الحالة فقط ، نستطيع مشاهدة
الفروق الفردية ، أولا ، ثم إدراك الفرديات المتميزة في سياق اجتماعي عام
ثانيا (2) .

اذن مناقشة فلاسفة التاريخ في القرن العشرين لفلسفات القرن
الماضي ، بدأت من نقد مسلمة جوهرية في تاريخ العالم ، كون هذا التاريخ
لم يصنعه قوم أو أمة واحدة ، بل كل البشر قد ساهموا بطريقة أو بأخرى في
انجازه ، كل على مستواه ؛ وعلى أية مسلمة تطرح مستقبلا أن تأخذ في الحسبان
عدم الاتزاق في مفالطات الهيكلية ؛ كطريقة التمثيل الفردي للجماعة .

(1) راجع ، المقدمة ، ص 5 .

(2) أ . يوزبي ، مختصر دراسة التاريخ ، ج 1 ، ص 7 .

وقد قرر اشبنقثر أنها طريقة مفلسة ، والغريون يعتقدون بقوة أنهم يمثلون القاعدة ، حينما يضحون أنفسهم فوق الجنس البشري ، بينما الصواب يمثلون نشاز العصر (1) .

فلما أقرت جميع الاتجاهات ، بأن الانسان يصنع التاريخ بيده وفي آن واحد هو محوره ، كان من الضروري البحث عن معرفة قوانينه ، حتى يتسنى لنا الكشف عن حقائقه ؛ يجب الحذر من الأخطاء السابقة في تفسير حركة سير التاريخ ، كتفسير النزعة الفردية للتاريخ ، الأوحد الجاني ، لأنه يهمل العلاقات الاجتماعية ، ويحددها بمجرد علاقات بين الأفراد ، وأيضا مثل اعتقاد النزعة الجماعية التي فسرت الحوادث التاريخية وتطوره بالصراع القائم بين الفرد والمجتمع ، غير أنه صراع مزيف ؛ فكل المجتمعات تعيش في حالة المد والجزر ، أي لا مجتمع متجانس ؛ حينئذ يكون الصراع مسألة طبيعية ، يصنعها المجتمع نفسه ، بمعنى يكون المتعدد والمدافع عن المؤسسات الاجتماعية ، وقواعد ما معا (2) .

ويأمل الغريون أن يخرجوا بنهضة أعظم من السابقة ؛ اذا نهجت الانسانية منهجا جديدا ، ينير الطريق أمامها في ظلمات هذا العصر ، ويتيح لها تشييد فلسفة جديدة أيضا للحياة ؛ كما قلنا فيما سبق ، أن علماء الغرب تملكهم الشعور بالخطر والخوف من المستقبل ، لأنهم عاشوا في أمهم لحظات خطيرة ، وشاهدوا بأعينهم نتائج تلك الايديولوجيات ، التي نشأت في القرن

(1) أ . اشبنقثر ، تدهور الحضارة الغربية ، ج 1 ، ص 59 .

(2) إ . كار ، ما هو التاريخ ؟ ص 55 — 56 .

التاسع عسير ، وما يحدق بالبشر من هلاك أو اضمحلال ؛ وكانت لهذه الخبرات أثرها الحسن ، لكي يراجعوا توجهاتهم وأكثر فلسفاتهم الايديولوجية ؛ وقال أحدهم (وهمكذا) فاني في هذا الكتاب قصدت الى وصف مأساة البحث عن نظرية في الكون ، وقد خطوت فيه طريق جديد نحو نفس الهدف ، وبينما الفكر الغربي لم يصل الى أي هدف لأنه لم يجرؤ على السير بشجاعة في بيداء الشك المتعلق بمعرفة العالم (1) .

وهكذا نصل الى نتيجة هامة في ميدان التاريخ ، وهي أن التاريخ ليس تاريخاً واحداً ، سواء تاريخ الأمة أو تاريخ العالم ، بل هو تواريخ ، يرى الغربيون أن التاريخ ، وتنوعه انتشر في القرن العشرين ، لكن جذوره عميقة في التاريخ ، وتعود قواعده وألوانه المتنوعة الى الثقافة الاسلامية ، بأن كتبت عن كل نوع منها باستعمال قواعد ومعايير تناسبه ، بيد أنها ظهرت بفلسفتها وقوانينها عند العلامة ابن خلدون ، وقد قال : ((واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة وأسلوبا ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتعمدن ، وما يعرض في الاجتماعي الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلم الكسوائس وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى ينزع من التقليد يدك ، ويقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك)) (2) .

وبالفعل أصبحت الكتابة التاريخية تنزع نحو التخصص ، أي لا يمكن الحديث عن كل شيء ، بل يجب تحديد موضوع الكتابة بدقة ، وهي طريقة تشبه

(1) ألبرت اشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، ص 104 .

(2) ع . ابن خلدون ، المقدمة ، ص 4 .

طريقة التشريح ، في تقصي الحقائق بالتوغل أكثر في الجزئيات ، هكذا يكون التاريخ ، إما تاريخ أخلاق ، أو طبقة حاكمة ، أو أسرة ملكية ، أو عشيرة أو امبراطورية ، قديماً ، أما في العصر الحديث ، فظهرت أنواع أخرى من التاريخ بظهور ميادين جديدة ، لم تكن موجودة من قبل ، كتاريخ التقنيات المختلفة - السيارة ، القطار ، الطائرة - بالإضافة الى ازدهار تاريخ الفنون والعلم والأنظمة السياسية ، وعليه يحتمل جداً أن تظهر ميادين أخرى ، تؤدي الى بحوث وتاريخ لها⁽¹⁾.

(2) العرب والماركسية :

نود في هذا المجال التذكير ببعض القضايا الجوهرية ، وينبغي أن تدرس جيداً في المستقبل القريب ، خاصة وأن العالم الاسلامي يعيش صراخاً مرسراً منذ قرون ، بل ان شئنا قلنا ، منذ فجر الرسالة المحمدية صلى الله عليه وسلم ، أي صراع بين الخير والشر ، والحق والباطل ، والجمال والقيح ، والانصاف والاعتداء ؛ هذه الأحوال مازالت مستمرة ؛ وهكذا قدر للأمة الاسلامية أن تخوض المعركة تلو الأخرى ، وثبتت في الحياة مجاهدة ومناضلة طوال حياتها ؛ وقال الله تعالى : ((ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون))⁽²⁾.

ان وضع العرب خاصة والمسلمون عامة يتطلب البحث عن مناهج وفهم جديد لتاريخهم للنهوض مرة أخرى ؛ والخروج من التخلف وخلع سيطرة القوى

(1) ل. ك. ، ماهو التاريخ ؟ ، ص 12 .

(2) سورة آل عمران ، الآية 104 .

الخارجية الجائفة على صدورهم ، ولتبيد الجهل والاستكانة ؛ وهم الآن يفكرون بجدية في الطريق الذي سيحقق لهم العودة لمسيرة الركب الحضاري ، والمشاركة الفعالة في صناعة التاريخ المجيد للانسانية .

وهذه الغاية عبارة عن اشكالية في حد ذاتها ، في الفكر المعاصر المعاصر ؛ بحيث نجد المفكرين انقسموا الى قسمين رئيسيين :

أ - دعاة الماركسية :

سبق أن عرفنا أصول الماركسية ، في المسلمات والغايات والمنهج ، فلسنا في حاجة الآن لمناقشتها كماركسية ، لكننا سنناقشها من خلال المفكرين العرب ، الذين يرون تغيير الماركسية فلسفة وايدولوجية سياسية ، وبدونها لا نقدر على تحدى الاستعمار ، والتقدم والازدهار ؛ كما أن بعض الدول العربية الاشتراكية والتقدمية ، تحاول التوفيق بين الفكر الاسلامي السائد في المجتمع وبين التفكير التنظيري التاريخي للمجتمعات ، والسائد الآن على الساحة العالمية (الماركسية) ؛ أما اختيارها للمنهج الاشتراكي ، فيرجع الى عاملين أساسيين وهما :
أولاً : الرغبة في الخروج من التخلف الى الرقي والازدهار .

ثانياً : اتجاه أملاء الصراع التاريخي بين العرب منذ قرون مع أوربا المسيحية ، وفي عهد الرأسمالية ، الأمر الذي فرض على العرب التفكير في نهج مخالف للعدو ، فكان الاشتراكية .

لذلك يزعم هذا الفريق أن الماركسية هي الحل الوحيد ، كما قال أحد هم : ((... بل يتطلب الاقتناع بنظرية في التاريخ وهذه لا توجد اليوم بكيفية

شاملة ومقننة إلا في الماركسية ، لا أقول أن الماركسية التاريخية هي لبّ الماركسية وحقيقتها المكنونة ، وإنما اكتفى بتسجيل واقع والتقيّد به ، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكوّن نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً ، ثم بعد تشييد القاعدة الاقتصادية يتقوى الفكر المعصري ويغذي نفسه بنفسه ((⁽¹⁾).

وهكذا تبدو فكرة النموذج الماركسي عند بعض المفكرين ، قضية لا رجعة فيها ، وحنينة تاريخية لامناص منها ، بمعنى لا يكتب للأمة العربية النجاح والنهوض إلا بها ؛ وأمثال عبد الله العروى كثير ، في المشرق والمغرب الاسلاميين ؛ وبما أن المقام لا يتسع لبعرض آراء وأطروحات هؤلاء جميعاً ، ثم مناقشتها ، يكفي الإشارة إليها من خلال العروى .

وإذا قال قائل أن النموذج الماركسي لا يصلح في مجتمعاتنا ، وليس كونه ملحدًا فقط ، بل من الناحية الفكرية والسياسية ، لا يليق ولا يتحقق ، حسبما قال ماركس أن الجدلية التاريخية ، لا تجرى لنقل المجتمع إلى الاشتراكية ، إلا في المجتمع الصناعي ؛ وربما يحتج أولئك القدماء والمحدثين كما قال العروى في النص السابق ، أن الماركسية الحقّة ، لا تعني الماركسية التاريخية ، لكن أيّ هذه الماركسية غير التاريخية ؟ أما إذا تصورناها منفصلة عن مجرى التاريخ ، فهل تبقى هناك ماركسية يمكن الحديث عنها ؟ هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، بماذا نفسر

(1) عبد الله العروى ، العرب والفكر التاريخي ، ط 2 ، دار الحقيقة ، بيروت 1973 ، ص 71 .

أخفاق السياسات التقدمية العربية ؟ وكذا تراجع شعوبها المتواطئ مع الساسة ؟ على الرغم من كون التراجع المستمر للماركسية في العالم ، له تفسير واحد ، وهو تطبيقها على غير أرضيتها ، حسب قوانينها ؛ وفي هذه اللحظات لا يهتمنا جدوى الماركسية أو عدم جدواها من الناحية الأخلاقية .

فالذي يهتمنا أكثر هو مدى ادراك الناس للماركسية ، وللقوانين التاريخية - الاقتصادية والسياسية - التي تتحكم في الشعوب فعليا ؛ من هنا يمكننا تحديد الموضوع ، وهو البحث عن أسباب الادراك السيئ للماركسية وعن أسباب الادراك الجيد ؛ عندما نصل الى معرفة قانون التراجع العالمي - ان صح التعبير - في المجتمعات الاشتراكية ؛ بعد تجربة واسعة - اختبار الماركسية وقوانينها في أوجه مختلفة ، ومناطق متنوعة ، وفي جو ثقافي وحضاري متفاوت جداً ؛ مع ذلك يجرى التراجع فيها جميعا .

ان تجربتنا المتواضعة في ميدان السياسة ومتابعة الأحداث الدولية ، والعربية على الخصوص ، أن حركة التراجع بدأت ملامحها تظهر للوجود منذ حرب جوان 1967 ، التي سماها العرب . معركة النكسة ، ولكنهم نكسة عربية واشتراكية في آن واحد ؛ لها خلفيات كثيرة تحتاج الى المزيد من العناية بالدراسة والتفسير ؛ لأن الصراع العربي الاسرائيلي لم يدرك جوهره بعد ، حتى الطرفان المتصارعان مباشرة يرغبان في تحويله الى قمة الصراع العالمي بين الرأسمالية والاشتراكية - الماركسية - ؛ لذلك أخذت مشكلة الشرق الأوسط طابع العالمية ؛ فالعرب لا يؤمنون بأي حل يصنعونه بأيديهم ، غير الحل العالمي ، بينما هي مشكلة عربية بالدرجة الأولى ؛ لا ينبغي أن يترك فيها بطريقة أخرى لكي تجد صداها على الساحة العالمية . وهم يجهلون أن شعوب العالم هم

يعانون مثلهم أو أكثر، ولا يقدرّون على التدخل .

ولا نعلم بالتدقيق متى كتب المصروى كتابه ((العرب والفكر التاريخي))؟ ولكن حسب الطبعة الثانية خرج سنة 1973، معنى هذا ، أنه كتب الكتاب قبيل ظهور تلك التراجعات على الساحة العربية بشكل واضح ؛ مع ذلك تبادر الى ذهنه إمكانية اخفاق الماركسية في الوقت الحالي ، إذ قال : ((انني لا أوافق على القول أن كل اخفاق سياسي عنوان اخفاق ايديولوجي ، بين النظرية وفهمها وتعميمها ، أى ادخالها في اطار محدد ، ثم تطبيقها اليومي ، توجد مزالق لا تدل كلها على خطأ النظرية ، فأخطاء الأحزاب الشيوعية التقليدية في البلاد العربية يجب أن تدرس بكل إمعان ، وترد الى أسبابها المختلفة التكتيكية أو الاستراتيجية الداخلية أو الخارجية ، الجماعية أو الفردية ، وأخيرا العملية والنظرية))⁽¹⁾ .

على أن دعاة الماركسية لم يجدوا أمامهم مبررا لكل اخفاق ، سوى التذرع بالذهنيات والفكر التقليدي ، والعقيدة الاسلامية ، كما سيأتي قريبا ؛ وما الى ذلك من الأعداء الوهميين ؛ ويجهلون أن الفكرة الصائبة والحقيقية ، مهما كانت دحرجتها الحواجز والجدران الظلامية ، فهي تبقى ساطعة على الدوام ولا تتأثر بعثرات الناس ، بل تزيدهم ايمانا بها .

هذا هو خطأ الماركسية نفسها ، خاصة لما تبنت العنف كوسيلة لتحقيق مبادئها وغاياتها ، كالصراع الطبقي ودكتاتورية البروليتاريا ، التي أدت أثناء

(1) ن . م ، ص 62 .

التطبيق الى ممارسات مجحفة للانسان كإنسان، بعد أن انقسمت البروليتاريا في الدول الاشتراكية الى بناء فوقى وبناء تحتي، إذ كَوّن أتعابا للقيادة المؤنسة حقاً بالماركسية، نظراً لصعوبة التخلص منها، ولم تفلح، وبقي الوضع الى يومنا هذا على حاله، كما يقال دار لقمان على حالها؛ ثم بأي حق يعلو فرد ما على آخرين، وأن المقاييس المعتمدة في كل دولة، ليست موضوعية، وبعبارة كل البعد عن النهج الماركسي.

وكان هذا الوضع الذي تعاني منه البلدان الاشتراكية علة في التراجع لأن البحث عن أدوات أخرى لدفع عجلة التاريخ لدى المجتمعات العربية، أو غير العربية، مسألة تحتاج لوقفنة تأمل؛ هل تحققت أهداف الاختيار الاشتراكي أم لا؟ لقد عجزت عن ذلك بنسب متفاوتة بين البلدان الاشتراكية، فالتراجع عند العرب يختلف في أسبابه عند غيرهم، بما أننا نتبنى الاشتراكية على أساس خطة للتنمية، ينبغي أن تنتهي حتماً الى أحد الأمرين؛ إما نخرج من مرحلة التخلف ونتقدم مثل غيرنا، حينئذ، لانكون في حاجة اليها، يمكن تسمية هذا بتراجع من النوع الأول؛ وأما نفشل في جميع خططنا، عندئذ، يجب علينا مراجعة الأسس التي خططنا بمقتضاها؛ وهذا تراجع من النوع الثاني؛ وهو الذي رقعنا فيه منذ 1967.

أما تراجع البلدان غير العربية، فهو من النوع الأول - مثل
يوغسلافيا والصين والسوفيات -، حيث قال توينبي عن ضرورة تحوله: ((ولا شبهة
في أن حكام روسيا يحلمون بإقامة مجتمع جديد، أمريكي في معداته روسي في
روحه، وهذا لعمرى حلم عجيب لساسة ينزل عندهم التفسير المادى للتاريخ منزلة

العقيدة ، ولنتوقع طبقا للمبادئ الماركسية ، أن الفلاح الروسي اذا ما تعلم أن يحيا حياة الميكانيكي الروسي ، سيتعلم أن يفكر تفكير الميكانيكي ، ويحس احساسه ويرغب فيما يرغب فيه ⁽¹⁾ .

ومثل هذا التحول سيحدث طبقا للتحليل الماركسي نفسه ، عندما يتغير الوسط المادي ، ينعكس ذلك بالتغير على المستوى الفكري .

ب - دعاة الفكر الاسلامي :

نذكر في البداية ، أن لا يفهم من الدعوة الى الفكر الاسلامي ، تلك النزعات الفارقة في الأفهام السيئة التي لمحنا إليها في بداية هذا الفصل ؛ فنقصد هنا العودة الى تمثل الفكر الاسلامي نقلا أو عقلا ، ووعي الأسباب المحركة للنهوض ، والمؤدية للاضمحلال .

ينبغي أن نفهم أننا في جميع الأحوال التي نجهد فيها أنفسنا للتفكير في حل معضلات مجتمعاتنا كامنّة في الفكر الاسلامي ، هذا هو القصد الأول ، أما القصد الثاني ، فيجب إدراك ووعي الايديولوجيات الغريبة ، على أنها لا تخدم أغراضنا .

نلاحظ في تحليل عبد اللطيف شراره ، لأمثولة الجزائر ، أنه استطاع الاقتراب من ادراك الأسباب الجذرية التي تتحكم في مشاكل العرب كلها ؛ اذا كانت محنة الجزائر بعد الاحتلال الفرنسي ، هي نتيجة لشر اليهود ، الذي

11 أ . توينبي ، مختصر دراسة التاريخ ، ج 1 ، ص 342 .

لحق بالجزائر وفرنسا نفسها خطرا كبيرا ؛ دام قرنا وزيادة ، ولم تحل المشكلة الى بعد عودة الطرفين المتنازعين فيها ، كل منهما الى أصوله ومبادئه ؛ وعليه فلإن مشكلة الشرق الأوسطية وتخلف الغرب عامة ، لن تحل ببساطة ، بالأيديولوجية الماركسية ، لأن جوهر الصراع ليس قائما على الصراع الطبقي ؛ إنما تقدم الأمم يتحقق بالاعتماد على الأسس الثقافية الذاتية ، ولا فائدة ترجى من الثقافات الأجنبية⁽¹⁾ .

لذلك يرى دعاة الفكر الاسلامي أن الثقافة الماركسية تدخل ضمن هذا المنظور ، أي ثقافة أجنبية من جهة ، ومن جهة أخرى ، اكتشف بعضهم أنها لا تختلف عن العقيدة المسيحية إلا ظاهريا ؛ لقد عرفنا سابقا أن الماركسية تمثل المضمون الهيغلي البحث ، وأن الهيغلية بدورها تمثل المسيحية في خيالاتهم وحلوليتها وخطيئتها الخ . . . من هنا تقوم حتما علاقة حميمة بين الماركسية والمسيحية ، حيث يجمع بينهما المضمون الواحد ؛ وما الاختلاف إلا من ناحية الشكل ، حسبما يرى بدوى : ((والماركسية نوع من ((المسيحية)) (بالمعنى الاشتقاقي الأصلي لهذا اللفظ : أي القول بمخلص مخلص للبشر من الخطيئة الأولى) ، لكنها مسيحية مادية ، فكما انتظر اليهود مخلصا مسيحيا " كذلك يؤمل الشيوعيون الماركسيون في مجتمع قائم على العمل والحسب [. . .] ، وكما أنه لكل ((مسيحية)) مسيح أو مخلص يحرر الانسانية مفسس ابتلائها بالخطيئة ، كذلك تقول الماركسية بمخلص هو ((البروليتاريا))⁽²⁾ .

(1) ع . شراره ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ص 97 - 98 .

(2) ع . بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ج 2 ، ص 422 .

والجدير بالذكر أن موضوع التفسير الاسلامي للتاريخ من المواضيع الهامة ، والتي أخذت اتجاهات جديدة في العالم العربي ، ومع ذلك ما يزال في حاجة للمزيد من التحليل والاكتشاف ؛ أما هذه الدراسة الخاصة بويقل نسود فقط المساهمة ، بالاشارة للتعارض القائم بين الايديولوجيات الفرية والفكر الاسلامي ؛ وترجع تلك الايديولوجيات في أصولها الى الرهبانية المسيحية والمادية اليهودية ؛ فهي نشأت من اندماجهما كإيديولوجيات هجينة ، مثل الماركسية ؛ بينما الفكر الاسلامي العقلي سلك مسلكا وسطيا بين المادية والروحانية ، على غرار النقل تماما ؛ حيث أقبل على الحياة في اعتدال وثبات ، لأننا نجد الاسلام من خلال القرآن الكريم يدعو الى العمل الواحد ، وهذا العمل يسمد الانسان في الدنيا ثم يمتد الى اسعاده في الآخرة ؛ من هذه الجهة يختلف الاسلام عن العقيدة المسيحية واليهودية ، في كون عمل الانسان فيه تخصص وانفصال بعضه عن البعض الآخر ؛ أي عمل دنيوي وآخر أخروي .

أما الاسلام ، فالفرق بين الأعمال يرجع الى معيار المفاضلة بين عمل خير وصالح وبين آخر شر وفساد ؛ ونفس النظرة بالنسبة لتقييم الحضارات والأمم ، ما هو صالح فيثبت ، ومنها ما هو شر وفساد فيزول (1) .

هكذا يتبين لنا أن الوقائع التاريخية من صنع الانسان ومسؤوليته فيها كبيرة ؛ وبما أن للأفراد مسؤولية في كل ما يحدث في المجتمع ، والمجتمع بدوره له مسؤولياته في اعداد الأفراد للبناء والصالح ، أو للهدم والفساد ،

(1) عفت محمد الشرقاوي ، أدب التاريخ عند العرب ، دار العودة ، بيروت (دون تاريخ) ، ص 241 - 242 .

أى أن المسؤولية مشتركة بينهما .

وقال الشيخ رشيد رضا ، مؤكداً للمسؤولية الاجتماعية : ((هذا بيان
لستة عظيمة من سنن الله تعالى في نظام الاجتماع البشري يعلم منها بطلان
تلك الشبهات التي كانت غالبية على عقول الناس من جميع الأمم ، ولا يزال جملهم
الناس يخدعون بها ، وهي ما يتعلق بنوط معادة الأمم وقوتها وغلبيتها وسلطانها
بسعة الثروة)) (1) .

ويعني آخر أن الاسلام ترك مجالا واسعا للانسان ، يكون فيه
حرًا طبقا لقوله تعالى : ((ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)) (2) .
اذن ينبغي على الانسان أن يملأ هذا الفراغ بفكره ، ويحققه بإرادته ، وهي
الفترة الزمانية ما بين الحياة والموت ؛ ثم أنه يجب القيام بنشاط يؤمن به معاشه
في الحاضر والمستقبل ، والذي يساعده هو ضرورة الاعتبار من حوادث التاريخ ،
ومعرفة أسبابه (3) .

كما أن القرآن الكريم لم يعرض التنبؤات التي لا يقدر العقل على
ادراكها ، بينما مارست عقول بشرية ذلك ، راجع فلسفة هيكل ، والمادية الجدلية
والتاريخية لماركس ، وحتى اشبهوا لم يسلم من ايراد التخمينات والأوهام ؛ كلهم
تاهوا في خيالات المستقبل البعيد واللامحدود الذي أعماهم عن ادراك القريب

(1) ن . م ، ص 216 — 217 .

(2) سورة الرعد ، الآية 11 .

(3) ع . شراره ، الفكر التاريخي في الاسلام ، ص 36 .

منه والحاضر ، وما يجب التفكير فيه ، والعمل به وله (1) .

أما القرآن الكريم فجاء بمنهج علمي ، يرفض التخمين والظن ، والبحث عن ما وراءيات الأحداث البشرية ، وحتى الفقه عموماً يعتمد على المحسوسات والماديات المبنية في إثبات فاعل الفعل ، ولا يبقى مجرد تخمين ، فلا بد من البينة ؛ والقرآن الكريم أيضاً اهتم كثيراً برواية قصص الأنبياء وغيرهم ، والأخبار عموماً ، مع ذلك ليس كتاباً تاريخياً متحيزاً ، لقد اهتم بالخطوط العريضة والحوادث التي تستشف منها العبر ، إيجاباً أو سلباً ، بمعنى تقديم خلاصة على عمل الإنسان في صورة النوع البشري في الماضي ، مذكراً بما يجب القيام به (2) .

وقال الله تعالى بهذا الصدد : ((نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله من الغافلين)) (3) .
وقال أيضاً : ((وكذلك نقص عليك من أنباء ما قد سبق ، وقد أتيناك من لدنا ذكراً)) (4) .

وأخيراً ، قال ويدقيري أن المسلمين السنيين لا يعتقدون في طريقة التأمل للأحداث التاريخية ، لأن حقائق التاريخ الفعلي ، تستقرأ وفق شروط ، ينهضي أن يتسلح بها المؤرخ أو أي إنسان من عامة الناس ، وهذا يدل على عدم

(1) عماد الدين خليل ، التفسير الإسلامي للتاريخ ، ص 105 .

(2) ن . م ، ص 106 .

(3) سورة يوسف ، الآية ، 3 .

(4) سورة طه ، الآية ، 99 .

وقف المعرفة بالتاريخ على الخواص فحسب ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ،
فإن المعرفة بوقائع الماضي ، تعد في نظر المسلمين إحدى الواجبات ، التي دعا
إليها القرآن الكريم ، حيث كان يربط أثناء النزول بين الماضي والحاضر لكي
يقيم البرهان على صحة تنزيله ، من الناحية التاريخية .⁽¹⁾

وقال الله تعالى : ((قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة
المجرمين)) .⁽²⁾

(3) كلمة بلسد :

نتناول في هذه الكلمة رأيا عجيبا ، لدى بعض علماء السوفييتات ،
الذين أصدروا دراسة خاصة بتطور البلدان العربية ، وجاء فيها :

أن البلدان العربية ذات التوجه الاسلامي ، لم تستطع الى يومنا
هذا تخطي عقبة الدين ، ولا زالت الجماهير العربية متعلقة به ، كما أن قاداتها
أيضا يرتبطون أشد الارتباط بالدين ، الأمر الذي لا يبشر بالخير بالنسبة
لليدقراطية الثورية عند العرب .

وفي هذه الدراسة تناول الكسي ملاشكو موضوع : الديمقراطيون
الثوريون والتقاليد الدينية ؛ وهو دكتور فلسفة في العلوم التاريخية ، حسب
التعريف به ؛ هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، ركز في مقالته على أمثال الجزائر
في الستينات والسبعينات ؛ معلا بقاء استمرار التقاليد الدينية في حياة

(1) أ. ويدثيري ، المذاهب الكبرى في التاريخ ، ص 130 .

(2) سورة النمل ، الآية ، 69 .

المجتمع الجزائري ، بثلاثة أسباب ، هي :

أولاً : تفاقم التخلف الاقتصادي ، وعدم السيطرة عليه ، واصفـاً اقتصاد الجزائر بالنمط الاقطاعي وشبه القطاعي وأبـوى ، ثم أن الفلاحين يشكلون العدد الأكبر من السكان ، مما أدى الى تشكيل باقي الفئات من ارتقاء أولئك الفلاحين ؛ وعلى الرغم من قيام آلاف التعاونيات ، لكنها لم تستطع الى حدّ الآن ، أن تحدث تغييرات في مستوى العلاقات الاجتماعية ، أى ما تزال العلاقات التقليدية سائدة ؛ بل بالعكس أخذت في الانتشار والتوسع بفضل النـزوح الريفي الذى ساهم في نقل تلك التقاليد الى المدينة .

ثانياً : ان الديمقراطيين الثوريين يستعملون الاسلام لتبرير نهجهم السياسي ، وهذا الاستشهاد بالدين من المسؤولين الجزائريين ، يكثر عندما يخاطبون الجماهير الشعبية ، كما أنهم يستخدمونه أيضا لأغراض الدعاية ، من أجل الأهداف التقدمية ؛ لكن هذا الأسلوب حسب اعتقاد صاحب المقالة ، سيرفع من شأن الاسلام ، بدل اضعافه واضمحلاله ، وهو أمر لا يساعد على تطور المجتمع الجزائري .

ثالثاً : ان التقاليد الشعبية الدينية أثرت بقوة في التكوين الفكرى والنظرى للديمقراطيين الثوريين ؛ ويظهر ذلك جليا في أطروحاتهم الايدولوجية ، لأن ارتباطهم بفئات الكادحين غير البروليتاريين من أجل مساندتهم ، قد يؤخر النشاط الثورى لتحقيق الاشتراكية في الجزائر ، باعتبار سيكولوجية هذه الفئات تحمل تصورات طوباوية مرتبطة بالاسلام ، بدعوى

أن الاسلام مصدر أولي لكل اشتراكية ، وفي الوقت نفسه ، تتخذ الطبقات المستغلة وقسم من البورجوازية الصغيرة والفئات المتوسطة وسيلة لمحاربة التوجه الاشتراكي في الجزائر، وهكذا نجد الدين أداة تستخدمه الطبقات المتصارعة بعضهم ضد البعض الآخر .⁽¹⁾

وفي ختام مقالته قال : ((لا يزال رجال الدين الاسلامي يخطئون مرتبة هامة في حياة الجزائر ، وفي تطوير فكرها الاجتماعي ، ويتخذ أغلبهم رجال الدين الراغبين في المحافظة على مواقعهم في ظل التوجه الاشتراكي موقفا مواليا للنظام . [. . .] ويسعى قادة البلاد بدورهم الى استمالة رجال الدين الى طرفهم والى تسخير شعبيتهم بين السكان لخدمة النهج السياسي التقدمي)) .⁽²⁾

لقد رأينا فيما سبق ، كيف تمثل الماركسية بكل أبعادها النزعة المسيحية واليهودية ، والفكر الطوباوي الذي تهتمنكره ؟ كما رأينا ما آلت اليه التطبيقات الاشتراكية منذ السبعينات من هذا القرن ، لننظر الآن في بطلان أغلب آراء وأطروحات بعض علماء السوفيات :

أ - ان اعتبار الثورة محصورة في فئة تتولى القيادة ، انه لموقف يتنافى مع التعاليم الماركسية نفسها ، أما ما تعلق بقيادة الجزائر ، فمسألة باطلية

(1) ألكسي ملاثنكو وآخرون ، التطور المعاصر للبلدان العربية ، هيئة تحرير ، ((العلوم الاجتماعية والعصر)) أكاديمية العلوم السوفياتية ، موسكو 1983 ،

ص 56 - 57 .

(2) ن . م ، ص 60 .

وأطروحة تدل على الجهل بأصول الثورة الجزائرية ، التي قررت في مراحلها ، أن المتوجسه العام والزعماء لا تكون إلا للشعب ، أما القيادة فتستمد قوتها وإرادتها من الشعب ، طبقاً للمبدأ العام والجوهرى : ((الثورة من الشعب وإلى الشعب)) ؛ وليس أبداً من الأفكار العليا على الشعب ، كما هو الحال القيادة الشيوعية في روسيا .

ب - أما تشكيل الفلاحين للأغلبية الساحقة للمجتمع الجزائري فترجع إلى عهد الاستعمار ؛ بدليل أن الجنرال بيجو كان ينادى بأنه جندي - فلاح ، لذلك عمد إلى تنظيم استيطان تديره الدولة ؛ لقد تم فعلاً تحت إشراف الدولة الفرنسية استقدام الصعاليك من كل أنحاء أوروبا ، لأن تقدم الزراعة عندهم كان ضعيفاً ، بالنسبة لركود الزراعة العربية (الجزائرية) (1) .

ج - إن كثرة المدن والمراكز الحضرية قبل الاحتلال ، تدل دلالة قاطعة على الازدهار العمراني في شتى المجالات ، بغض النظر عن الزراعة ؛ إذن كيف نسمي هذا المجتمع مجتمعاً زراعياً في الأصل ؟

د - أما بالنسبة للتعاونيات الفلاحية ، فإن الملاحظ في الواقع ، أن التي أخذت بعلاقات التعاون حسب الثقافة الجزائرية حققت نجاحاً باهراً ، بالنسبة للتعاونيات التي استخدمت أساليب غير جزائرية ؛ ثم أن الاشتراكية حتى الماركسية لم تزعم مثل هذا التغير السريع المطلوب تحقيقه ، بل تقول بحتمية تاريخية عبر الزمن لانعمره ، لكي تحدث التغيرات الجذرية التي يطلبها

(1) شارل روسير أفيريون ، تاريخ الجزائر المعاصرة ، ط 2 ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر 1982 ، ص 42 .

هؤلاء ؛ ولنترك التاريخ يحكم ، لنرى مدى صحة زعمهم هذا .

هـ - والعجيب لدى أولئك العلماء ، أنهم يتحدثون عن شعب ودولة ويجهلون تماما ، حسب آرائهم ، موثيق وقوانين الدولة الجزائرية ، فأتت أحكامهم بعيدة عن الواقع ، عندما قالوا عن المسؤولين الجزائريين بأنهم يستعملون الاسلام لأغراض الدعاية ، كأنهم لا يأمنون به عقيدة ، وإنما يتظاهرون به فقط لتعلق الشعب ، من أجل أهداف أخرى ؛ وهذا باطل من أساسه ، لأن دستور الدولة الجزائرية يحدد شروط معينة لتولي المسؤوليات العليا ، خاصة ما تعلق برئيس الجمهورية ، الذي يجسد وحدة الحزب والدولة ، فإن من ضمن الشروط المطلوبة ؛ أن يكون جزائريا بالأصل ، ويدين بالاسلام ؛ مادام رئيسا على شعب مسلم ودولة مسلمة (الدستور المادة 2 . 107) .

و - وعلى سبيل المقارنة بالثورة المصرية ، فإن الثورة الجزائرية ستبقى الرمز الخالد في التضحية والفداء ، فصانعها هو الشعب ، بينما الثورة المصرية صنعتها نخبة من ((الضباط الأحرار)) ، حتى التصقت بزعيمها ، حسبما ألف الى الآن عن هذه الثورة ، اذا قال أحدهم : ((وقد كانت السنوات الثلاث الأخيرة من حياة عبد الناصر ذروة المسيرة وليس هناك مشهد أعظم من البطول في أوج محنته يتجاوزها ليشق طريق الخلاص))

ولقد شمت الكثيرون وتشفى الكثيرون ، وتأمر عليه أقرب الناس اليه ، وأعلن واحد منهم أنه قد انتهى بالهزيمة ، وهلل عيسد

الامبريالية جونسون وقال : لقد انتهت القضية . . . والرجل)) (1)

بينما الثورة الجزائرية عملت على بناء دولة لاتزال بزوال الرجال ، لأن أخطاء الرجال سيطوئها الزمن ، وكذلك مجاحاتهم في الحياة ؛ ولا يبقى إلا ما أشار اليه الله سبحانه وتعالى : ((فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض)) (2)

فلعبد الناصر قيمته في الحركة الثورية العربية ، ولكن الثورة المصرية أفلت بأفول زعيمها ؛ لكن في الثورة الجزائرية كلما سقط شهيد تقدم آخر ؛ قلنا في السابق ، أن هزيمة 1967 ، ليست خاصة بعبد الناصر ولا بالشعب المصري أو العربي ، بقدر ما هي هزيمة للتوجه اشتراكي .

ز - لقد أصاب مصطفى الأشرف في تحليله لقضية السلطنة وتوجهات النظام الاشتراكي - في الجزائر وغيرها - القائم على القهر ؛ ففي كل مجتمع يتبنى الاشتراكية إلا ظهرت فيه أنواع من الأمراض كالديماغوجية وضياع المسؤولية والتسيب ؛ لحكم عدم اشراك الشعب في السلطة ، على الرغم من قيام مؤسسات تبشر بالخير مستقبلا ، لكنها كثيرا ما كانت لدرية للانتهازية ؛ ثم لاحظ أن وسائل وأساليب الديمقراطية المستعملة لاتعتمد على الواقع ، بل تدعو إلى الاستبداد أو كما قال تشبهه في حالات كثيرة حالة المهدي المنتظر (3) ؛ ونخرج

(1) عبد المجيد فريد ، من محاضر اجتماعات عبد الناصر العربية والدولية 1967-1970 ، ط 1 ، مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت 1979 ، ص 15 .

(2) سورة الرعد ، الآية 12 .

(3) مصطفى الأشرف ، الجزائر : الأمة والمجتمع ، ترجمة حنفي بن عيسى ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 ، ص 400 .

بنتيجة هامة في هذا الصدد ، أن لكل اشتراكية مبدى منتظر مبادئ أوروجي ؛
وأفضله الذى يحقق النصر والازدهار .

ح - أما نفور الجماهير الشعبية في الجزائر من الاشتراكية فيرجع
أساسا الى الاشتراكية الفرنسية وشيوعيتها ، التي أساءت الى الجزائريين كمسلمين ،
عندما كانوا ينادون بشعارات مناهضة لأية حركة ثورية فعلية ، هدفها الاستقلال
والحفاظة على الهوية الجزائرية ، بينما تلك الأحزاب تقول أن : ((شعوب الأبراطورية
الفرنسية يجب أن يندمجوا في العائلة الفرنسية الكبرى)) وتقول أيضا : ((تحصيل
المسلمين في الجزائر على الجنسية الفرنسية انتصارا ضد العنصرية)) ، ومثل
هذه الشعارات تدل على التمسك بأطروحة الجزائر قطعة من فرنسا (1) .

ط - وأخيرا ، لا يدرك حقائق الاستياء إلا من لازمها وعاش في
أحضانها ، بينما ، علماء السوفيات أطلقوا أحكاما ذاتية تشبه الى حد كبير
أحكام بعض الدراسات الفرنسية في علم الاجتماع عن الشعوب الافريقية ، كسان
عليهم استقراء تاريخ الجزائر القديم والحديث ، والبحث الجيد عن أصول ثورته
قبل الحكم عليه ، بمثل ما حكموا ؛ وليكن في علمهم أن مشاكل الجزائر لا تحل
بالتنظيمات الايديولوجية الغربية ، وإنما ستجد حلها في صهر تجارب شعبنا
عبر التاريخ وفي مجراه ، وإذا كان هناك بعض التطعيم ، فلا بد أن يكون فسي
التفكير السليم ، الذى يساعد على تحقيق التوازن بين الثقات الاجتماعية ،
ويشد من أزر شرائحه ، من أجل هدف واحد ، ألا وهو الرقي والازدهار ،

(1) عبد الله شريط ، مع الفكر السياسي الحديث . . . المؤسسة الوطنية للكتاب ،
الجزائر 1986 ، ص 140 .

وقد أصاب أستاذنا عبد الله شريط ، حين قال في إحدى مؤلفاته (١) إن كلا من النظامين لم يستطع أن يحقق الغايتين معا : توفير العمل لكل الناس بجهد أقل ، وتوفير الانتاج للجميع في متناول كل الطبقات ، نعم ان كلا من الاشتراكية والرأسمالية ، قد حققت الغايتين في فلسفتها النظرية وأدبها السياسي ، ولكن هذه الفلسفة ظلت دائما أكبر من الواقع وأكثر طموحا (١) .

(١) ن.م ، ص 260 .

خاتمة

بعد ان انتهينا من اتمام البحث ، شعرنا باطمئنان لم تكن نتوقعه على مسا
حققناه من نتائج ، وبلغناه من الأهداف ، وعرفناه عن فلسفة التاريخ ومذهب هيكل .
ولقد توصلنا الى معرفة مفهوم وأسس فلسفة التاريخ عند هيكل ، وكيف فسر
حركة سير التاريخ ، عن طريق النظر والمقارنة بين الآراء الشائعة قبله ، وأيضا من
خلال الاطلاع بالمحيط الثقافي والسياسي السائد في عهده ، كما ساعدنا السياق
العام لفلسفته على فهم المبادئ والمسلطات التي أقام عليها مذهبه .

وقد ظهر لنا أن الكثير من التأويلات السيئة للميقلية ، ما كنا لندركها ،
لولا هذه الدراسة ، سواء تلك التأويلات التي أعجبت بالهيقلية ومدحتهم ،
أو التي انتقدتها ، فقد حاولنا تقويمها معا ، سعيا وراء تحقيق نظرة موضوعية وعلمية
للفلسفة الهيقلية دون تحسف وتأويل .

لذا فقد رأينا ، بأن الحكم على الهيقلية ، أنها تمثل اليمين أو اليسار ، ليس
مقبولا ، إذ ينبغي قلب صورة الحكم ، حتى تصبح الهيقلية تمثل اتحاد اليمين
واليسار ، كتركيب يجمع بين متضادين ، أو متناقضين ، لأنها قامت كرد فعل ضد
الاتجاهات الفكرية المتناقضة في الفلسفة الأوروبية ، أي بين التطرف الديني والالحاد ،
وروح المحافظة والتجديد ، وبين العقل والعاطفة ، والروح والطبيعة .

أما انقسام تلاميذ هيكل الى يمين ويسار ، فترجع أسبابه الى عودتهم الي
مفاهيم الفلسفات السابقة لهيكل ، خاصة المتنازعة حول سيادة الروح وحده
أو الطبيعة وحدها ، وكذلك الصراع بين أنصار استقلال الدولة عن الكنيسة

وقيام الجمهوريات بدل الممالك ، وبين المحافظين على أشكال الدول السائدة ،
بينما أزال هيكل كل التناقضات الظاهرية والباطنية ، فحاول أن يجعل وحدة مطلقة
بين الروح والطبيعة ، وبين السياسة والدين ، لأن الدولة تعبير عن الحريسة
الأخلاقية ، وتدبير عقلي من أجل التوفيق بين الوسائل والغايات .

هكذا أصبحت العناية بالهيقلية ، وعودتها من جديد الى الساحة الفكرية في
أوربا ، وكثرة البحوث والدراسات المتنوعة في كل جوانبها مسألة ضرورية ، باعتبارها
قدمت حلولاً لقضايا شائكة لدى الغربيين في مراحل معينة سابقة ، فهم يأملون منها
الآن ، أن تأخذ بأيديهم الى السيطرة على التناقضات والصراعات التي كادت أن
تؤدى بهم الى الزوال ، باندلاع حروب مدمرة ، وانقسامات فكرية مذهلة .

أما عن أسباب استمرار الهيقلية وبقاءها رغم المدة الزمنية التي فصلنا عنها ،
فقد ردها أنقلس الى البناء القوي للمذهب ، والاحتواء على كنوز كثيرة وشمينة ، لكونها
نشأت من حاجات دائمة للفكر البشري ؛ وتلك الحاجات الأساسية ، هي
التغلب على كل التناقضات ، وإحلال التوفيق والانسجام محلها .
(1)

وبالفعل استطاعت أوربا حالياً أن تحافظ على كيانها وتدافع عن حضارتها
أمام الأمم الأخرى ، عن طريق القضاء على النزاعات فيما بين شعوبها ، والاتفاق
على الأمور السياسية ، ضماناً للبقاء كقوة سياسية واقتصادية وثقافية في الساحة
العالمية ؛ كما استطاعت أن تكون اتحادات تنسيق وتعاون للدفاع عن
مكانتها وهيبتها وثقافتها لأنها تشعر الآن ، بعد أن مرت بتجارب عديدة ، أن

(1) ف. أنقلس ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، ص 44 .

سعادة الشعوب والأمم لا تكمن في النظام كنظام ، بقدر ما تتوفر في الاستجابة الجماعية للأهداف النبيلة للأمة .

ان ذلك يعتبر تحقيقا لما كان يري اليه هيغل في الواقع ، ولكنه يدور جـدـل واسع على مستوى الفكر حول : هل استطاعت أوروبا تحقيق كل ذلك الاتساق والقوة بالاستعانة بالهيقلية أم بالبرقعاتية أم بغيرها ؟

ورغم ذلك ، يمكن اعتبار الهيقلية قد ساهمت في إعادة تشكيل الذهنية الأوروبية ، بما أوحى للأوروبيين ، بأن أوروبا كيان واحد ، ولها مصير واحد ؛ أما مبدأ الصراع والحرب ، الذي فسربه هيغل حركة سير التاريخ ، فلا يعني بالضرورة ممارسته في ساحة الأمة الواحد ، ولا يقوم بين أعضائها ؛ لأن المقصود بالصراع عنده ، ذلك الذي يقوم بين الأمم ، أى ما يسمى حاليا بالصراع الحضارى ، وتنافس الأمم من أجل تمثيل العالم وقيادته ؛ أو هو صراع ووحدة في الوقت نفسه ، فالصراع داخل الوحدة مهمته المحافظة على قوة الدفع التطويرية .

وهو ما ينطبق أيضا على مفهومه للروح ، التي تحمل نقيضها في ذاتها ، من أجل أن تدفعها الى الرقي والازدهار والتحقيق الكامل ؛ وهي تحمل كمالها كبذرة كامنة ، سوف يخرج الى حيز الوجود الفعلي ، طالما يجعل الناقص يسير نحو الزوال باستمرار ، ويساير كل مراحل التاريخ ، ويعبرها الواحدة تلو الأخرى ، دون تجاوز العصور والأمم المحددة سلفا .

ولهذا يمكن التأكيد على أن هيغل انطلق في تكوين أفكار فلسفة التاريخ من استقراء ومراقبة الطبيعة ، بعدئذ حولها الى أعلى تجريدا ، ثم نسبها للروح وحركتها ، وغاياتها .

وكان قصد هيجل من تحويل المادة الى روح ، والسكون الى حركة ، يرجع الى ما لاحظته عن سلوك العادة ، أنه يقضي على الحياة ، ويجلب للأمة الزوال والموت الطبيعي ؛ غير أن نفس هذه الفكرة موجودة في تحليل ابن خلدون للدولة ، ولكن بوعي أعلى وفهم أفضل ؛ في قيامها وزوالها ، كبرها وصغرها .

فإذا كان هيجل قد قرر زوال شمس الحضارة بانتهاها الحضارة الغربية ، فإن ابن خلدون قرر بقاء واستمرار الحضارة الانسانية ، انما الذي يزول هو السدول المعبرة عنها ؛ وذلك يعني أن دورة التاريخ ليست صماء أو تكرارية صرفة ، وأن حركة سير التاريخ ليست في اتجاه الخط المستقيم ، لاتحيد عنه ، مثلما يدعي هيجل ؛ ونرى أن هذه الفكرة جديدة بالبحث ، ويمكن اجراء مقارنة بين الفيلسوفين مستقبلا .

ولقد كرسنا بحثنا هذا ، لامن أجل عرض وفهم أفكار هيجل فقط ، بل أيضا من أجل الوصول الى معرفة حركة سير التاريخ ، ومجرى الحضارة ، وما تعلق بأهلها وآثارهم فيمن جاء بعدهم ، والاستفادة في كيفية بناء الدولة ، والمحافظة عليها ، وكذلك الاطلاع على أساليب ومناهج التعلم من التاريخ قراءة وكتابة .

فهرس المصادر والمراجع

1 - باللغة العربية : القرآن الكريم

أ - المصادر أو مؤلفات عيقل :

1 - فكرة الجمال ، جزآن ، تر: جورج طرابيشي ، ط 2 ، دار الطليعة ، بيروت 1981

2 - فن العمارة ، تر: جورج طرابيشي ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1979

3 - فينو ميولوجية الفكر ، تر: مصطفى صفوان ، اليونسكو ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1981

4 - مبادئ فلسفة الحق ، تر: تيسير شيخ الأرض ، منشورات وزارة الثقافة ، دمشق 1974

5 - محاضرات في فلسفة التاريخ ، الجزء الأول ، (العقل في التاريخ) ، تر: امام عبد الفتاح امام ، ط 2 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1981

6 - المدخل الى علم الجمال ، تر: جورج طرابيشي ، ط 2 ، دار الطليعة ، بيروت 1980

7 - موسوعة العلوم الفلسفية ، المجلد الأول ، تر: امام عبد الفتاح امام ، ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1983

مراجع :

أبو الريحان البيروني ، الآثار الباقية من القرون الخالية ، مكتبة Sachau ، بغداد 1923

عبد صبحي ، في فلسفة التاريخ ، منشورات الجامعة ، (دون تاريخ)

ما هو التاريخ ؟ تر: ماهر كيالي ، وبيار عقيل ، العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1980

- 4 — أرمان كوفيليه ، مقدمة في علم الاجتماع ، تر: محمد بدوي ، دار المعارف بمصر ، الاسكندرية 1961 .
- 5 — أرنولد توينبي ، تاريخ البشرية ، الجزء الأول ، تر: نقولا زيادة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، لبنان 1981
- 6 — " " " " " " " " مختصر دراسة التاريخ ، جزآن ، تر: فؤاد محمد شبل ط 1 ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1960 .
- 7 — ألان . ج . ويد ثيري ، التاريخ وكيف يسرّونه من كولفرشيبوس الى توينبي ، تر: عبد العزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة 1972 .
- 8 — " " " " " " " " المذاهب الكبرى في التاريخ . . . ، تر: دوقان قرقوط ، ط 1 ، دار القلم ، بيروت 1972
- 9 — ألبرت أشفيتسر ، فلسفة الحضارة ، تر: عبد الرحمن بدوي ، ط 2 ، دار الأندلس ، 1980
- 10 — ألكسي ملاشنيكو وآخرون ، التطور المعاصر للبلدان العربية ، هيئة تحرير (العلوم الاجتماعية والعصر) أكاديمية العلوم السوفياتية ، موسكو 1983
- 11 — امام عبد الفتاح امام ، المنهج الجدلي عند هيجل ، دار المعارف بمصر ، القاهرة ، 1969 .
- 12 — اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة ، ج 6 ، تر: جورج طرابيشي ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1985 .
- 13 — " " " " " " " " القضايا الفلسفية المعاصرة ، تر: حنا بولس الشاعر ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1973 .
- (14) — أندري توزيل وآخرون ، ماركس ونقده للسياسة ، تر: جوزيف عبد الله ط 1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .
- 15 — أندري كريسون واميل برهيه ، هيجل ، تر: أحمد كوي ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت 1955 .

- 43 — عبد الله شريط ، مع الفكر السياسي الحديث ، . . ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1986 .
- 44 — عبد الله العروى ، الايدولوجية العربية المعاصرة ، دار الحقيقة للنشر والطباعة والنشر ، بيروت 1967 .
- 45 — " " " " " " " " ، العرب والفكر التاريخي ، ط 2 ، دار الحقيقة بيروت 1973 .
- 46 — عبد المجيد فريد ، من محاضرات اجتماعات عبد الناصر العربية والدولية . . . 1967 — 1970 ، ط 1 مؤسسة الأبحاث العربية ، بيروت 1979 .
- 47 — عزيز العظمة ، ابن خلدون وتاريخيته ، تر: عبد الكريم ناصيف ، ط 1 ، دار الطليعة ، بيروت 1981 .
- 48 — عفت محمد الشرقاوى ، أدب التاريخ عند العرب ، . . . ، دار العودة بيروت (دون تاريخ)
- 49 — علي أواميل ، الخطاب التاريخي ، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، معهد الانماء العربي ، بيروت (دون تاريخ)
- 50 — عماد الدين خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ ، ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت 1981 .
- 51 — غايتان بيكون وآخرون ، آفاق الفكر المعاصر ، تر: لجنة من الأساتذة الجامعيين ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت 1965 .
- 52 — فرنسوا شاتليه وآخرون ، ايدولوجية الانسان ، تر: خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت 1981 .
- 53 — فرنسوا شاتليه ، هيكل ، تر: جورج صدقنى ، ط 2 ، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، دمشق 1976 .
- 54 — فريدريك أنغلز ، فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية ، تر : محمد العربي ، دار التقدم للنشر والتوزيع ، تونس (دون تاريخ) .
- 55 — فلاديمير . إ . أ . لينين ، الدولة والثورة ، تر: الياس شاهين ، ط 2 ، دار التقدم ، موسكو (دون تاريخ)

- 69 — محمد بن أحمد الخوارزمي ، مفاتيح العلوم ، دار النهضة العربية ، القاهرة (دون تاريخ) .
- 70 — محمد بن مكرم بن منظور ، لسان العرب ، مجلد 1 ، دار لسان العرب ، بيروت (دون تاريخ) .
- 71 — محمد شمس الدين السخاوي ، الاعلان بالتوبيع لمن ذم التاريخ ، دار الكتاب العربي ، بيروت 1979 .
- 72 — محمد علي التهانوي ، كشف اصطلاحات الفنون ، المؤسسة المصرية ، مصر 1963 .
- 73 — محمد عمارة ، دراسات في الوعي بالتاريخ ، ط 1 ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت 1981 .
- 74 — مصطفى الأشرف ، الجزائر : الأمة والمجتمع ، تر: حنفي بن عيسى ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 .
- 75 — الموسوعة الفلسفية ، تر: سمير كرم ، ط 3 ، دار الطليعة ، بيروت 1981 .
- 76 — هـ . أ . مازو ، من المعرفة التاريخية ، تر: جمال بدران ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، مصر 1971 .
- 77 — هريرت ماركوز ، العقل والثورة ، تر: نؤاد زكريا ، ط 2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت 1979 .
- 78 — و . هـ . وولش ، مدخل لفلسفة التاريخ ، تر: أحمد حمدي محمود ، مؤسسة سجل العرب ، القاهرة 1962 .
- 79 — يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ط 5 ، دار المعارف بمصر ، القاهرة 1969 .

(2) بالملفة الأجنبية :

أ - المصادر :

- 1 _ La Constitution de L'Allemagne, tra:Michel Jacob , éd: Champ Libre , 1 974.
- 2 _ Le droit Naturel, tra:André Kaan, éd :Gallimard, France 1972.
- 3 _ Leçons Sur l'histoire de la Philosophie, T1 et 2 , tra: J.Gebelin, éd:Gallimard , France 1954.
- 4 _ La Premiere Philosophie de l'esprit, tra:Guy Planty _ bonjour, éd:P.U.F. Paris 1 969.
- 5 _ Principes de la Philosophie du Droit , tra:André Kaan, éd :Gallimard , France 1940.
- 6 _ la Raison Dans l'histoire , tra:Kostas Papaioannou,éd Brodard et Taupin, Paris 1 965.
- 7 _ Le Savoir Absolu ,tra:Bernard Rousset,éd:Aubier Montaigne, Paris 1977.
- 8 _ Science de Logique, tra:La Barriere et Gwendoline Jarczyk,éd :Aubier Montaigne, Paris 1976.

ب : المراجع :

- 1 _ Aron (Raymond) , Introduction à La Philosophie de l'histoire,éd:Gallimard, Paris 1 967.
- 2 _ Aron (Raymond), La Philosophie Critique de l'histoire éd:J.Vrin , Paris 1969.
- 3 _ Bossuet(Jacques-benigne)Discours Sur l'histoire Universelle, éd:Garnier Flammarion ,Paris 1966.

- 4 _ Bourgeois(Bernard), La Pensée Politique de Hegel ,1er éd,P.U.F. Paris , 1 969.
- 5 _ Carlo (Antoni)l'historisme, tra:Alain Dufour 1er éd , Librairie Droz, Genève 1 963.
- 6 _ Châtelet (François), Hegel, éd:Du Seuil, Paris 1968.
- 7 _ Cresson(André)Hegel, sa vie, son Œuvre, 1er ed:P.U.F. Paris 1 949.
- 8 _ Croce(Benedetto), l'histoire Comme Pensée et Comme Action , tra:Jules Chaix- Ray, éd Librairie Droz. Genève 1 968.
- 9 _ D'hondt (Jacques) , Hegel en son Temps , éd:L'imprimerie Saint- Hubert à Bordeaux - Gironde, 1968.
- 10 _ " " " " " " , Hegel Philosophe de l'histoire Vivante,1er éd, P.U.F.,Paris1966.
- 11 _ " " " " " " , Hegel Secret ..., 1er éd, P.U.F. Paris 1968.
- 12 _ " " " " " " , Hegel et le Siecle de Lumières .
1ère éd: p.u.f paris 1974
- 13 _ Dictionnaire des Auteurs, T1 et 2 et 4 , éd:Robert Laffont, Grande Bretagne 1980.
- 14 _ Gouliane .C.I., Hegel ou la Philosophie de la Crise, tra:Jean Herdan, éd:Payut Paris 1970.
- 15 _ Grand Dictionnaire encyclopédique, Larousse , T8 et 10, Librairie Larousse, Paris 1984.
- 16 _ Grand Larousse, T2,Librairie Larousse Paris 1966.
- 17 _ Granger(Gilles-Gaston), La Raison, 6eme éd , P.U.F., Paris 1974.
- 18 _ Herder(Johann Gottfried), Idées sur la Philosophie de l'histoire de l'humanité, tra:Edger Quinet, T1 , éd : F.G. Levrault, Paris 1827.

- 19_ Hyppolite(Jean), Hegel et la Pensée Moderne; 1er éd:P.
U.F.Paris 1970.
- 20_ Larousse,3 Volumes en Couleurs , Librairie Larousse ,
Paris 1980.
- 21_ Lefebvre(Henri), La Fin de l'histoire, éd:Minuit,Paris
1970.
- 22_ " " " " " , Hegel, Marx , Nietzsche ou le Royaume
des Ombres , 2eme éd: Casterman, Belgique 1975.
- 23_ Lénine(Vladimir Ilitch)Cahiers sur la Dialectique de
Hegel , tra:Henri Lefebvre et Norbert Guterman, éd :
Gallimard , Paris 1967.
- 24_ Marcuse (Herbert), L'ontologie de Hegel et la Théorie
de l'historicité,tra:H.A.Baatsch et
G.Raulet,éd:Minuit , Paris 1972.
- 25_ " " " " " " , Raison et Revolution , Hegel et la
Naissance de la Théorie Sociale, tra:Robert Castel et
Pierre- Henri Gouthier , éd: Minuit , Paris 1968.
- 26_ Marietti(Angèle) la Pensée de Hegel, éd: Bordas, Paris
1967.
- 27_ Maritain(Jacques), Pour une Philosophie de l'histoire,
tra:Charles Journet, éd:Seuil Paris 1960.
- 28_ Marx (Karl), Critique de l'état Hegelien, tra:Kostas
Papaioannou, éd:Union Générale, Paris 1976.
- 29_ Serreau (René), Hegel et l'hegelianisme, 1er éd:P.U.F.
1962.
- 30_ Stern(Alfred), la Philosophie de l'histoire et les
Problèmes de Valeur, éd:Centre de Documentation
Universitaire , Paris 1969.
- 31_ Vancourt (Raymond), la Pensée Religieuse de Hegel,1er
éd:P.U.F. Paris 1965.
- 32_ Vedrine(Hélène), les Philosophies de l'Histoire , éd:
Payot , Paris 1974.

فهرس الاعلام

(١٠)

- ابراهيم الخليل : 82.81 .
ابن سلام : 3
ابوبكر الطرطوشي : 63 .
ابو حامد الغزالي : 300 .
ابو الريحان البيروني : 10.5.4 .
ابوموسى الأشعري : 5 .
ابو الوليد بن رشد : 300.13 .
إخوان الصفا : 43 .
إدوارد تسيلر : 244 .
أرسطاطون اللبساكي : 71 .
أرسطو : 194.177.171.150.149.85.84.73.72.71.70.56 .
253.195
أرمان كوفيليه : 29.15 .
أرنولد توينبي : 309.301.283.282.103.55.34 .
أرنولد روشه : 285.244 .
اسحق نيوتن : 93 .
الاسكندر الأكبر : 179.164.117.5 .
أفلاطون : 217.206.171.86.85.51.50 .
أفلوطين (أفلوطينية) : 53 .
الأكسي ملاثينكو : 315 .
ألبان ج. ويدشيرى : 282.58.57.51.50.43.42.26.22.21.15 .
314
ألبرت أنشتاين : 31 .
أمانويل كانط : 86.85.80.79.75.69.68.28.27.26.25.24 .
245.199.198

الأمير عبد القادر : 292 . 293 . 294 . 295 .

إميل برهيه : 286 .

أنتيغون : 182 .

أندري نوشي : 288 .

أنكسافوراس : 53 . 83 . 84 . 85 . 130 . 140 . 143 . 144 .

أوسالد اشبنقلسر : 34 . 282 . 302 . 313 .

أوغسطين (قديس) : د . د . 17 . 18 . 20 . 45 . 53 . 78 .

أوشت بييل : 268 .

أوشت كونت : 287 .

(ب)

باروخ سينوزا : 77 . 79 . 80 .

برتراند رسل : 34 .

برونو باور : 246 .

البطالسة : 71 .

بنو تميم (قبيلة) : 2 .

بنيد تو كروشيه : 45 .

بورس : 179 .

بيجو (جنرال) : 318 .

بيسمارك : 244 .

(ت)

تيمورلنك : 55 . 1 .

(ث)

ثوكيديدس : 103 .

ثيرست : 180 .

(ج)

ج . ك . ف . روزنكرانتش : 245 .

- جاك بنين بوسويه : د . 20 . 53 . 78 .
جاك دوندت : 259 .
جاك بودان : 44 .
جان جاك روسو : 76 . 78 . 80 . 200 . 203 . 204 .
جان جاك كار : 93 .
جان لاكروا : 259 .
جان هيوليست : 74 . 78 . 80 . 121 . 297 . 298 .
جانكيز خان : 155 .
جمال عبد الناصر : 319 . 320 .
جورج بليخانوف : 17 . 18 .
جون سنتيانا : 259 .
جورج . و . ف . هيفل : مكرر في كل صفحة تقريبا .
جول مشليه : 21 .
جون لوك : 91 .
جون لويس : 264 .
جونسن (رئيس) : 320 .
الجوهري : 12 .

(د)

- دارا : 179 .
دافيد ريكاردو : 274 .
دافيد فريدريك شتراوس : 246 .
دولاكروا : 87 .
ديدور الصقلي : 108 .

(ر)

- روج . كولنثوود : 47 . 48 . 64 .
رشيد رضا : 313 .

روبيرت أوين : 87.

ريموند أرون : 48.47.46.

رينيه ديكارت : 194.85.

رينيه سيرو : 259.241.77.

(ز)

زياد بن أبي سفيان : 271.

زينب الغضيري : 43.

(س)

سفيان الثوري : 12.

سقراط : 143.141.140.85.84.83.50.

سمرديس : 207.

سمرديس المزيف : 207.

السوفسطائيون : 160.73.

سوفكلييس : 182.

(ش)

شارل لويس مونتسكيو : 111.43.42.

(ع)

عبد الرحمن بدوي : 311.81.

عبد الرحمن بن خلدون : 52.46.45.44.43.34.24.23.18.17.16.15.14.13.12.11.10.9.8.7.6.5.4.3.2.1.

111.64.63.62.61.60.59.58.57.56.

303.300.271.229.228.151.150.120.

272.19 + 326.

عبد اللطيف شرارة : 310.291.

عبد الله شريط : 322.

عبد الله العروي : 306.306.

عزیز العظمة : 59.58 .

عمر بن الخطاب : 5.4 .

عمرو بن العاص : 271 .

(ف)

فرانسوا شاتليه : 85 .

فرعون : 13 .

فرنسكو جوشارديني : 103 .

فريدريك الأكبر : 106.101 .

فريدريك أنفلس : 270.268.267.266.263.258.257.255.246 .

324.278.276.275.274

فريدريك قيوم الثالث : 275 .

فريدريك نيتشه : 283 .

فريدريك هلد رلين : 77.69 .

فريدريك ولهلم شيلنق : 240.93.82.79.77.74.73.69.27.20 .

فلاديمير إ. أ. لينين : 260 .

فؤاد زكريا : 240 .

فولتير : 91.68.42.41.23 .

فيكتور كوزان : 285.247 .

(ق)

قسنطين زريق : 10 .

قمبيز : 207 .

قيس (قبيلة) : 2 .

قوتفريد ولهلم لايبنتز : 85 .

قياميتستا فيكو : 52.51.50.45.44.22.21.20 .

(ك)

ك . برانتسل : 245 .

كارل ماركس : ش ، ص . 33 . 34 . 44 . 46 . 52 . 181 . 244 . 246 . 250 . 251 .
254 . 255 . 257 . 258 . 259 . 260 . 261 . 263 . 266 . 267 .
271 . 272 . 274 . 277 . 278 . 279 . 285 . 287 . 296 . 298 .
299 . 306 . 313 .

كريستين (شقيقة هيثل) : 70 .

كلود بيرنار : 31 .

كونوفيشير : 245 .

(ل)

لقمان الحكيم : 309

لوتفين : 242 .

لودفيش فويرباخ : ش . 239 . 242 . 246 . 247 . 250 . 251 . 252 . 253 .

254 . 255 . 256 . 258 . 261 . 263 . 266 .

لوسيان نير : 79 .

اللوقيون (مدرسة) : 71 .

لويس إمانويل بييدرمان : 244 .

ليفي (ليفيرس تيتوس) : 101 . 108 .

(م)

ماكس هوركهائمر : 22 .

مالك بن نبي : 293 .

محمد بن أحمد الخوارزمي : 4 .

محمد شمس الدين السخاوي : 12 .

مصطفى الأشرف : 320 .

المهدي المنتظر : 320 . 321 .

موسى (نبي) : 13 .

(ن)

نابليون (الأول) : 80 . 87 . 117 . 121 . 267 .

نابليون (الثالث) : 295.293.

(هـ)

هتلر : 280.

هربرت ماركوز : 281.255.

الهرمزان : 5.

هلين فيدرين : 53.52.

هنري سان - سيمون : 87.

هوميسروس : 180.148.

ميراقليطس : 73.

ميروودوت : 104.103.

(و)

و.ه.وولش : 104.68.50.37.35.34.33.29.27.26.24.

(ي)

يوشين كارل دوهرينث : 246.

يومان إدوارد إردمان : 245.

يومان .ف.ف. فوته : 69.

يومان فوفرايد هرنر : 63.33.27.26.24.

يومان .ق. فيخته : 93.80.79.75.74.

يومان كاسبار شميدت شترنير (المدعو ماكس) : 247.

يومانس فون مولسر : 111.108.

فهرس المحتويات

الصفحة	الموضوع
أ	شكر وتقدير .
ب	مقدمة
1	<u>الباب الأول: نشأة ومفهوم فلسفة التاريخ</u>
1	<u>الفصل الأول: نشأة فلسفة التاريخ</u>
2	1 - اصطلاح :
2	أ - التاريخ
13	ب - فلسفة التاريخ
17	2 - فلاسفة التاريخ قبل هيغل :
17	أ - القديس أوغسطين
18	ب - ابن خلدون
20	ج - بوسويه
20	د - فيكو
23	هـ - فولتير
24	و - كانط
26	ز - هردر
27	ح - هيغل
28	3 - فلسفة التاريخ والمناهج العلمية
40	<u>الفصل الثاني: مفاهيم فلسفة التاريخ</u>
42	أ - أولاً: مفهوم مصطلح فلسفة التاريخ
49	ب - ثانياً: مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية المثالية
55	ج - ثالثاً: مفهوم فلسفة التاريخ حسب النظرية الواقعية
66	<u>الفصل الثالث: مصادر فلسفة هيغل</u>
67	أ - الشخصيات التي تأثر بها هيغل

الصفحة	الموضوع
68	/ — هيقل مع بعض مفكري عصره
69	/ — هيقل مع أصدقائه
70	/ — هيقل وفلاسفة اليونان
73	/ — بين هيقل وشيلنق
75	2 — المذاهب الفلسفية والعقائدية
76	— فترة التقلبات أو الشك
77	— صراع الفلسفات
81	— هيقل بين العقل والدين
86	3 — الواقع الاجتماعي السائد في عصره
92	4 — خاتمة الفصل
95	<u>الباب الثاني: تحليل مفهوم فلسفة التاريخ الهيكلية</u>
95	<u>الفصل الرابع: تصور هيقل للتاريخ</u>
100	1 — أنواع التاريخ:
102	أ — التاريخ الأصلي
103	1 — كتابة التاريخ عند القدماء
105	2 — كتابة التاريخ في العصور الوسطى
106	3 — كتابة التاريخ في العصور الحديثة
107	ب — التاريخ النظري:
107	1 — تاريخ العالم أو تاريخ أمة ما
109	2 — التاريخ البيروغامي (العملي)
112	3 — التاريخ النقدي
113	4 — التاريخ الجزئي
114	ج — التاريخ الفلسفي
115	2 — العوامل المحركة للتاريخ
116	أ — المعظماء

الصفحة	الموضوع
119	أ - الحرب أو دماء العقل
122	ب - الحرية
126	<u>الفصل الخامس: التاريخ العالمي (الفلسفي)</u>
129	1 - تاريخ من خلال الفكر:
129	أ - الفكر في التاريخ
131	ب - الفلسفة
134	ج - الفلسفة التاريخية
136	2 - العقل:
137	أ - الصورة الفلسفية
141	ب - الصورة الدينية
147	3 - فلسفة التاريخ:
147	أ - الأرض:
154	(1) الأرض المرتفعة
155	(2) سهول الوديان
156	(3) الأرض الساحلية
159	أ - أفريقيا
161	ب - آسيا
163	ج - أوروبا
165	ب - الروح
167	أولاً: ماهية الروح
175	ثانياً: الوسائل (الحاجات والغرائز)
184	ثالثاً: شكل الروح
185	<u>الفصل السادس: شكل الروح، ومجرى التاريخ العالمي</u>
186	(1) شكل الروح
188	أ - الإرادة الذاتية

الصفحة	الموضوع
192	ب - الارادة الموضوعية
199	ج - الدولة :
217	(1) الحكومة الملكية الأولى والاستبدادية
218	(2) الحكومة الأرستقراطية أو الديمقراطية
219	(3) الحكومة الملكية الثانية
219	(2) مجرى التاريخ العالمي :
221	أ - الطور الطبيعي
226	ب - الطور الروحي
231	ج - تدنح الوعي بالحرية أو مسار التاريخ
238	<u>الباب الثالث : فلسفة هيغل التاريخية تطورها وتقديرها</u>
238	<u>الفصل السابع : انقسام المذهب الهيغلي وآثاره</u>
243	1 - تلاميذ هيغل بين اليمين واليسار
251	2 - فويرباخ وفلسفة هيغل
257	3 - من هيغل الى ماركس والماركسية
262	<u>الفصل الثامن : فلسفة التاريخ الهيغلية</u>
266	1 - نقد ماركس والماركسية للهيغلية
268	أ - نقد الدولة
273	ب - المادية التاريخية والجدلية التاريخية
279	2 - اعتراضات على الهيغلية
282	3 - حول فرضيات هيغل
290	<u>الفصل التاسع : قيمة التاريخ ودوره في حياة الانسان والأمم</u>
291	1 - التاريخ والفرد والأمة :
292	أ - نموذج الأمير عبد القادر
295	ب - بين الفرد والجماعة
304	2 - العرب والماركسية

الموضوع	الصفحة
أ - دعاة الماركسية	305
ب - دعاة الفكر الاسلامي	310
3 - كلمة نقد	315
خاتمة البحث :	323
قائمة المراجع :	
أ - باللغة العربية	327
ب - باللغة الانجليزية	334
فهرس الأعمال	337
فهرس المحتويات	344