بعض المقومات لفلسفة هيجل

عريب مختار
أستاذ محاضر / قسم الفلسفة
جامعة الجزائر

ملخـــــص:

يحاول هذا المقال تقديم نظرة موجزة عن المذهب الفلسفي الهيجلي بعناصره الرئيسية الأربعة: الدين، المعرفة، الأخلاق والسياسة. محتوى المقال يدور حول الإشكال الرئيسي التالي:

ما مفهوم الدين، المعرفة، الأخلاق والسياسة عند هيجل، وهل هناك علاقة ترابط بين هذه العناصر الأربعة أو لا ؟ وبعبارة أخرى، هل النسق الهيجلي في مجال المعرفة، الأخلاق، والسياسة هو نتيجة لنظرته الدينية أو لا ؟.

الكلمات المفتاحية: الدين، المعرفة، الأخلاق، السياسة، الحرية، الدولة، العقل، الفكرة، الكلي، الجزئي، الدياليكتيك.

بعض المقومات لفلسفة هيغل

قبل عرض مقومات الفلسفة الهيجيلية لا بد من كلمة حول مبررات اختيار هذا الموضوع.

إن اختيار الفيلسوف هيجل يعود إلى المكانة التي يحتلها في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، من جهة، وإلى ما أدى إليه فكره من نقاشات متضاربة إلى حد التناقض، من جهة أخرى. وبالفعل فإن هيجل احتل مكانة في الفكر الحديث لا تضاهيها إلا مكانة أرسطو في الفكر القديم، ومن ناحية أخرى، لقد أراد هيجل تحقيق منظومة فلسفية شاملة لجميع مجالات المعرفة بطريقة تنظيمية صارمة. لكن

محاولته هذه أدت إلى بروز مدارس فلسفية مختلفة اختلافات جذرية في قراءاتها لهيجل ثم في اتجاهاتها الفلسفية التي يفترض أنها هيجلية في منطلقاتها.

يمكن تلخيص مقومات هيجل في ثلاثة مقومات رئيسية: الدين، المعرفة، الأخلاق والسياسة. إن هيجل فيلسوف الحرية وهذا على خلاف ما هو شائع عنه، إذ يظهر أحيانا بأنه ضد الحرية الفردية، وأحيانا أخرى بأنه محافظ يدافع عن الأنظمة القائمة...إلخ. لكن هذه الحرية التي يدافع عنها هيجل والتي يجعل من التاريخ البشري مسرحا لتجسيدها هي حرية ذات منطلقات دينية، من جهة، ووسيلة تحققها هي الدولة، من جهة أخرى، والواسطة التي تسمح بفهم هذه الحقيقة هي العقل أي المعرفة الحقيقية، من جهة ثالثة. لهذا فإن هذا المقال عبارة عن محاولة لإبراز هذا المنطق الذي يربط بين هذه المجالات الثلاثة المختلفة، وكيفية ترابطها داخل النظام الفلسفي الكلي الذي يريد هيجل إقامته.

لقد قيل عن هيجل بأنه ملحد، كما قيل بأنه مثالي، وأخيرا، بأنه لائكي. والحقيقة هي أن هيجل لا ملحدا ولا مثاليا ولا لائكيا بالمعنى الشائع عن هذه المصطلحات.

إن منطلقاته الأساسية منطلقات دينية؛ ومثالية لا علاقة لها بالمثالية التقليدية (الأفلاطونية) بل هي مثالية من نوع خاص؛ ولائكيته هي لائكية كذلك من نوع خاص. وهذا ما سنحاول أن نبينه من خلال مقالنا هذا.

1- <u>الـــــديـــن:</u>

يرى هيجل أن ما يميز الإنسان عن الحيوان هو رغبته اللامتناهية في الوصول إلى اللامتناهي. إنها رغبة مبكرة جدا، سابقة لمرحلة التعقل. لكن في محاولة كل واحد منا تحقيق هذه الغاية تحدث اصطدامات بيننا تأخذ أشكالا مختلفة ومتنوعة: إن رغبات الأفراد متضاربة ولا تعرف حدودا وهذا ما يؤدي بها إلى التصارع فيما بينها، وإلى العنف في نهاية المطاف، ولا توجد وسيلة لإيقاف هذا

الصراع إلا الخوف من الموت الذي يشكل وحده مبدأ للخضوع والعبودية("ديناميكتيك السيد والعبد"). هذه العلاقة بين الإنسان والله تؤدي إذن إلى الصراع بين الأفراد وبين الشعوب ولا يمكن تجاوز هذه الوضعية إلا إذا استعملنا عقلنا استعمالا صحيحا يسمح لنا بمعرفة هذه الحالة معرفة صحيحة. إن هذه الحالة سواء كانت تمثل علاقة إيجابية بين الإنسان والله (الإيمان) أو علاقة سلبية (الإلحاد) هي علاقة متوترة والنتيجة من هذا هي بؤس الإنسان لأنه يجد نفسه في حالة قصور تام: يهدف إلى ما لا يمكن تحقيقه، ويرغب فيما لا يمكن الوصول إليه. وهكذا يجد الإنسان نفسه من خلال هذه الرغبة لبلوغ الكمال ببلوغ اللامتناهي في كل مرة وقد عاد إلى محدوديته وإلى بؤسه وفي الأخير إلى الموت، كلما ظن بأنه قد حقق أمنيته في هذه الحياة، هذه الأمنية التي تتمثل في انصهاره في اللامتناهي وبلوغه الحياة الإلهية واكتشاف أرض الميعاد التي يحقق فيها سعادته. هذا هو القدر الذي سلط علينا مؤمنين وملحدين. فلم هذا القدر وما هو المنطق الذي يميزه ؟ هذا هو الإشكال الرئيسي الذي يطرحه هيجل في هذا المجال ويحاول أن يجيب عنه لتخليص الإنسان من هذه الضرورة التي تزج به في تراجيديا الإخفاق.

إن الله – حسب هيجل – لا يسمح للإنسان بالانصهار فيه قبل أن يمتحنه أو يذيبه فيه فإما أن يرفضه وإما أن يستلبه. وهكذا يظهر الله لنا تارة إنسيا إلى درجة كبيرة وتارة أخر لا إنسيا. لكننا لا نستفيد شيئا في كلتي الحالتين: إن كان إنسيا فإنه لا يمكنه أن يقدم لنا شيئا جديدا لا نملكه من قبل كإنس، وإن كان لا إنسيا فإنه لا يقدم لنا شيئا كذلك لأن ما يمكن أن يقدمه لنا لا يمكننا الحصول عليه كإنس. وهكذا فإن الدين بشكله الشائع مرفوض في كلتي الحالتين، بإنسيته وبلا انسيته. ومن العجيب في الأمر في هذا المجال أن كلا الحدين (الإنسي و اللاانسي) يفترض دائما وجود الآخر حسب إيقاع يشبه إيقاع رقاص الساعة لا يتوقف في نقطة وسط. والسبب في هذا يعود إلى عدم وجود مركز وسيطي توازني وتوافقي. وهذا هو مفهوم الديناميكتيك عند هيجل.

الديـــاليـــكتيك:

من الأمور الخاطئة الشائعة عن هيجل، قوله بالأطروحة الشهيرة، القضية، نقيض القضية، المركب منهما. هيجل لم يذكر في الحقيقة مثل هذه الأطروحة. فمفهوم الدياليكتيك الذي يعني في الأصل حوار أو تعارض أفكار، يعني عنده تلك الحركة التي تنقلنا من حالة قصوى إلى نقيضتها رافضة كل وسيط. وبهذا نجد أنفسنا في هذه الحالة أمام وضعيات متناقضة تصبح متساوية في حركة من الذهاب والإياب الدياليكتيكي نتيجة لعدم وجود أي علاقة تربط بينهما، كنتيجة لعدم توفر وسيط بينهما ! . لقد كان مفهوم الدياليكتيك في القديم يعمم على كل استدلال أما هيجل فيحصر معناه في كل ما هو مناقض للعقل، في كل ما هو غير توافقي، وعموما في كل نظام فكري يؤدي إلى التجريد ولا يرى الأشياء إلا من وجهة نظر واحدة، ويؤدي في النهاية إلى الوقوع في الخطأ وإلى الشقاء في الوقت نفسه (Brunaire,C.1990 :254). ولتوضيح رأيه يميز هيجل بين القياس والحكم. الأول يتكون من الناحية الشكلية من ثلاثة قضايا: اثنتين متناقضتين وحد وسيط يسمح بتحقيق علاقة بينهما في النتيجة: لا يمكن مثلا الإقرار بأن فلانا فان إلا إذا توفر حد ثالث ينطبق على فلان وعلى فان في الوقت نفسه ك "إنسان" مثلا. وهذا ما يعطيني:

كل إنسان فان

فلان إنسان

إذن فلان فان

أما إذا غاب هذا الحد الوسيط فإننا نجد أنفسنا أمام حكم يكون فيه الموضوع والمحمول (النقيضان) متباعدان. و لهذا فإن الحكم هو عبارة عن قسمة تجعلني لا أرى من التصورين المتباعدين إلا واحدا منهما: تارة يظهر الواحد هو الأهم وتارة يظهر الآخر. وهذا ما يسميه هيجل "السلبية العقلانية " أما إذا تحقق الحد الوسيط فإن الدياليكتيك تتحرر من هذه السلبية وتترك المكان إلى علاقة من

نوع جديد تتسم "بالإيجابية العقلانية ". هذه العلاقة الازدواجية(السلبية أو الإيجابية) هي التي تميز العلاقة بين المنطق والوجود الإنساني، فهي تكاملية تارة، و تناقضية تارة أخرى.

والإنسان في الحقيقة يعيش – حسب هيجل – بائسا شقيا لأنه يعيش أو ينزع إلى العيش وفق مواقف وجودية تتميز " بالعقلانية السلبية" أو مواقف أحادية الجانب ترفض كل موقف مغاير، وتزداد هذه المواقف صلابة بارتكازها على قناعات مباشرة خالية من الحقيقة بخلوها من العقلانية المطلوبة. وهكذا فإن الذي يريد أن يحقق الانصهار في الله بواسطة التضحية القصوى يكتشف محدوديته وشقاءه، لكنه يجهل بأن حقيقة موقفه تتمثل في كون وصوله إلى اللامحدود يتطلب نفي ذاته المعزولة، لكن تحقيق هذه الغاية (نفي الذات للاندماج في الكل) تتطلب وسيطا بدونه لا تتحقق. هذا الوسيط يتمثل في الدين المسيحي الوحيد في رأي هيجل القادر على تحقيق هذه الوساطة وانقاض الإنسان من البؤس والشقاء. وبالفعل يحكم هيجل على الديانات التي تنسى هذه الوساطة التوافقية مثل اليهودية وكل الديانات السابقة للمسيحية، وحتى على المسيحية نفسها بالشكل التي عرفت عليه بشقيه البروتستانتي والكاثوليكي. فكل هذه الديانات إما لأنها لا تعرف هذه الوساطة التوافقية (الديانات السابقة للمسيحية) أو لأنها نسيت هذه الوساطة التوافقية (المسيحية كما هي معروفة من خلال الكنيسة المسيحية) لا يمكنها تحقيق خلاص الإنسان لأن هذا الخلاص لا يمكن أن يتحقق خارج إطار الوساطة التي تهدف إلى تحقيق التوافق بين الإنسان والله والتي تتجسد في ظهور المسيح (ظهور الله في شكل إنسان).

هذا التجسيد يمثل، في نظر هيجل، تدخلا إلهيا حاسما في تحقيق العقلانية، لأن كل جهود الإنسان من أجل الاندماج في الكل لا تؤدي إلى نتيجة إذا لم يأت الله نفسه إلى الإنسان ويتوسط بين ذاتيته وبين مخلوقاته.

وهذا ما يبرر حسب هيجل مراجعة العلاقة التقليدية بين الدين والفلسفة. فإذا كان من الشائع أن الوحي قد يدفع إلى البحث الفلسفي لكن هذا الأخير يبقى مستقلا عنه وهذا ما يسمح له حتى بإعادة النظر في الوحي لرفضه أو لتبريره، من ناحية، وبأن الفيلسوف يتسم بعقلانية نزيهة لا تأتيه من الوحي، تسمح له بأن يضع هذا الوحي موضع التساؤل، من ناحية أخرى، فإن التدخل الإلهي، عن طريق التجسيد هو الوحيد الذي يسمح بتحقيق العقلانية الحقيقية أي نفاذ العقل إلى الطبيعة وإلى التاريخ لفهم حقيتهما، ومن وراء هذا الفهم، فهم حقيقة الرسالة الإلهية. وهكذا فإن أصل المعرفة إلهي ولذا كان من الضروري أن تسمع كلمة الله عن طريق الوساطة المسيحية وتتجسد في المسيح من أجل أن تستطيع الفلسفة تخطي الصعوبات التي تواجهها لتصل إلى معرفة سر الكون وتسمح بواسطة هذه المعرفة لوجودنا البائس أن يستعيد منطقه الحقيقي.

المـــعرفـــة:

إن الإنسان بطبيعته يميل إلى أبسط الوسائل وأقصرها من أجل الوصول إلى غايته. وهذا المبدأ ينطبق في مجال المعرفة: فهو ميال دائما إلى اعتماد الوعي المباشر كأصل وكمرجعية للمعرفة، لأن هذا الوعي يمثل حضورا مباشرا للواقع بالنسبة لنا. فهو يقدم لنا العالم بطريقة مباشرة لا يتوسطها عامل ثالث. لكن هذا الوعي لا يقدم لنا في الحقيقة الأشياء على حقيقتها. إنه وعي خال من الذاكرة ومن الفكر، أي من اللغة التي تمثل الحد الوسيط الذي به تتم المعرفة، وبالتالي لا يمكنه أن يقدم لنا إلا العابر والمتحرك والمتغير، أي مظاهر الأشياء وليس حقيقتها. أما المعرفة الحقيقية، فعلى العكس من هذا، تتطلب ما هو مماثل، وثابت وما يمكن قياسه: فلا الأشياء، ولا الوعي الذي نكونه عنها يمثلون مقاييس للمعرفة الحقيقية أو مرجعيات لها. فاللغة وحدها هي الوحيدة التي تستطيع أن تقدم لنا مثل هذه المعرفة، لأنها الوحيدة التي تستطيع إدراك ما هو صحيح وما هو غير صحيح، كلما أحكمت سيطرتها على احساساتنا وعلى تفضيلاتنا وعلى ذواتنا وتاريخيتنا .(Brunaire,C.1990 :254)

هذه هي أطروحة هيجل في مجال المعرفة، وقد دافع عنها ضد كل الاتجاهات الأخرى في هذا المجال: ضد المذهب التجريبي برفضه للمعرفة الحسية؛ وضد المذهب الحدسي برفضه للمعرفة المباشرة التي تعجز اللغة عن التعبير عنها؛ وبصفة عامة ضد كل ما هو إحساس ذاتي، وإحساس مسبق، ومعتقد، وتعسفي، وكل ما لا يمكن إثباته. إن الخطاب الشمولي هو الوحيد في رأيه القادر على تقديم معرفة صحيحة لأنه يتميز بالعقلانية، وبالتعبير عن مضامين محددة من خلال أفكار ينقلها لنا.

1- إن كل خطاب يتطلب وجود شرطين بدونهما لا يمكن بروزه: من جهة ذات تنتج هذا الخطاب وتحمله، من جهة أخرى، هذه الذات تخضع لقواعد هذا الخطاب، هذه القواعد التي لا تنتجها هي وبالتالي فهي مستقلة عنها،وهكذا، فإن اللغة حتى وإن أنتجتها ذات فهي ليست ذاتية، ولا تصبح كذلك، وتفقد قدرتها على الوصول إلى الحقيقة إلا إذا أخضعها صاحبها إلى تعسفه واستعملها من أجل إصدار أحكام وادعاءات. إنها تخضع لنظام صارم وبهذا فهي عقلانية، و كنتيجة لذلك فهي فلسفية في جوهرها.

2- إن اللغة سواء كانت مكتوبة أو منطوقة، كلمة أو خطابا لا يمكن إرجاعها إلى وجودها الطبيعي (الحركات، الأصوات، الحروف) ولا إلى الأفكار. إنها ليست إشارات مادية تحيل بأعجوبة إلى أفكار لا مادية.وهذا هو المعنى الحقيقي للمثالية الهيجلية:إنها ترفض أي قطيعة بين الفكرة وبين ما تعبر عنه. إن كل كلمة، كل عبارة وكل تصور عنده يحيل إلى شيئ واقعي وليس إلى شيئ متعالي كما هو الحال في المثالية الأفلاطونية. إنها مثالية لا تفصل بين الفكرة وبين وجودها الحسي، إنها تعبر عن هذه الوحدة اللغوية: إن المعنى لا يظهر أبدا خارج الكلمات، فكل كلمة عبارة عن عقل نفذ في الطبيعة، لكن هذا النفاذ يرفض الوجود الطبيعي كمعطى مباشر ويحوله إلى فكرة تمثل تجسيدا للمعنى.

و من ناحية أخرى، فكون اللغة تعبر عن عقلانية وعن معان محددة فلأن لها أصل واحد، وهذا ما يسمح لها بالتعبير عن حقائق.إن هذا الأصل أصل إلهي: إن الإنسان لا يخترع اللغة، من جهة، واللغة تفترض وجود ذات – كما رأينا– من جهة أخرى، وهذا معناه أن هذه الذات هي ذات إلهية. و بالإضافة إلى هذا، فإنه إذا كانت شمولية اللغة، منطقها وضرورتها يفرضون علينا كلما تحررنا من ذاتيتنا، فإن السبب في ذلك يعود إلى وحدة اللغة وإلى خصوصية أصلها الوحيد (الإلهي).

وأخيرا، فإنه إذا كان المعنى يعبر عن الوجود الطبيعي الذي أصبح فكرة(الفكرة التي نفذت في الطبيعة) فذلك يعود لكون هذا الفكر هبة إلهية، أي يجد منبعه في الفكر الإلهي الذي يعبر عن الفعل الأزلي لولادة اللغة.

بواسطة هذه اللغة التي تتميز بالعقلانية وبالتعبير عن مضامين محددة وبأصلها الإلهي تستطيع إدراك الواقع. لكن الواقع لا يعني عند هيجل الوجود الحسي، أي الوجود المباشر للأشياء، ولا يعني كذلك الحوادث الطارئة في تاريخنا. إن الواقع عنده يعني ما هو ضروري أي ما هو موافق للعقل. ويصف هيجل عملية إدراك العقل لهذا الواقع وتطورها ويوضح طبيعة التصور الذي كان في البداية ممتزجا بالطبيعة لا يتميز عنها ويكون في هذه الحالة يشبه الوعي المباشر للأشياء يخضع للعالم الخارجي دون أن يخضع هذا الأخير له. لكن وبواسطة الخطاب اللغوي يستطيع العقل أن يتعدى هذا الواقع المباشر للوجود وليصل إلى جوهر هذا الوجود. وفي هذا التعدي المتصل للواقع المعطى بطريقة مباشرة للوصول إلى الواقع الجوهري يبدو الوجود في صورة غير ثابتة، صورة متغيرة ومتقلبة دلالة على خصبه وحيويته (كامل، م. 1993 : 15)، وبهذا لا يمكن إدراكه على حقيقته بواسطة الدياليكتيك ذات " السلبية العقلانية" وإنما بالدياليكتيك ذات "الإيجابية العقلانية" المكتملة. إن الواقعي يتمثل في نظر هيجل في ذلك الوجود الذي حقق الوحدة بين الجوهر والوجود، بين الداخل والخارج بين الشكل والمضمون. و هذا الواقعي يدرك من طرف الفيلسوف على مستويين: على مستوى المعرفة وعلى

مستوى الوجود. و هذا الإدراك الثنائي لا يعود في الحقيقة إلى طبيعة الأشياء التي يوجد فيها ما يمكن إدراكه وما لا يمكن إدراكه، وإنما يعود إلى قصرنا نحن في مجال المعرفة. وبالفعل فإن إدراك الشيئ هو إدراك كامل لا يفصل بين جوهر الشيئ وبين وجوده لأن جوهر الشيئ في ذاته يحدد وجود هذا الشيئ وهما يكونان معا شيئا واحدا لا يمكن تجزأته. لكن بالنسبة لنا فقط يظهر وجود الشيئ وجوهره وكأنهما شيئان متمايزان. وإذا انطلقنا من هذه الفكرة (وجود الشيئ وجوهره شيئ واحد) يمكننا أن نسمي تصورا الجانب الداخلي أو الجانب الذاتي للموجودات الذي يشكل موضوعا للمعرفة. لكن التصور لا يعني إلا الوحدة البسيطة التي يجب إدراك بنيتها المركبة، والمتطورة. لهذا فإن هيجل يسمي واقعا كل مجموعة تمثل هذا الشكل الذي أكمل تطوره، وهو ما يسميه بالعقلانية المكتملة. فما هي هذه العقلانية المكتملة ؟ .

إن النظام الأساسي الذي تخضع له هذه العقلانية المكتملة هو الذي يصبح موضوع نقاش كلما أردنا أن نحدد ما هو الوجود الذي أصبح يشكل واقعا. ولتحديد هذه العقلانية المكتملة يجب الرجوع إلى نظرية القياس لدى هيجل.

إن هذه العقلانية، شأنها شأن القياس، لا تكتمل إلا في إطار وساطة كاملة (ثلاثية). وهي الوحيدة التي تستطيع أن تعبر عن واقع لأن هذا الأخير يشكل كلا متكاملا. إن ما يسميه هيجل واقعا يعبر إذن عن كل مجموعة تتحقق فيها هذا الشكل الكامل من التطور. من هنا نفهم عبارته الشهيرة " كل ما هو عقلاني واقعي وكل ما هو واقعي عقلاني". و بهذا المعنى، فإن الكائن الحي، النظام التربوي، الدولة تمثل كل واحد منهم كلا عقلانيا. فكيف تتحقق هذه العقلانية المكتملة في المجالين الأخلاقي والسياسي ؟ .

3- الأخـــلاق والسيـــاسة:

إن هيجل بنظرته إلى الدولة ككل عقلاني يخالف نظرة كل من كانط وروسو في المجالين الأخلاقي والسياسي.

لقد أعجب في البداية كغيره من الفلاسفة المعاصرين له بالثورة الفرنسية وبأفكار روسو، لكنه تراجع عن هذا الموقف ورفض فكرة العقد الاجتماعي التي أسس عليها روسو نظريته السياسية وكذا الإرادة العامة التي جعلها ضامنا لهذا العقد الاجتماعي وللحرية الفردية. إن إقامة الدولة على العقد الاجتماعي يعني – حسب هيجل – أن انتماء الأفراد للدولة يصبح إراديا، أي يقوم على إرادة الأفراد التي هي بطبيعتها تعسفية، وعلى قبولهم الاختياري على أن يكونوا أعضاء في الدولة، بيد أن الحقيقة أن غاية الفرد هي أن يكون عضوا في الدولة وبدون هذه العضوية فلا معنى له. أما فيما يخص إقامة الدولة على الإرادة العامة فإن كان له جانب إيجابي (إقامة الدولة على قاعدة عقلانية بواسطة الفكر) فإن له في المقابل جانب سلبي وخطير. وبالفعل فإن روسو حسبه لم يتصور الإرادة العامة كظاهرة مستقلة عن الإرادات الفردية، بل كنتيجة لمجموع هذه الأخيرة. وبما أن هذه الأخيرة تعسفية لأنها تتجه إلى تحقيق المصلحة الفردية فإن النتيجة من هذا أن الإرادة العامة تصبح تمثل مسرحا لصراع الإرادات الفردية.

إن روسو – حسب هيجل – قد قام بنقل فكرة ديكارت للحرية المطلقة، السيدة والممتنعة عن كل وصف من المجال الميتافيزيقي إلى المجالين الأخلاقي والسياسي. إن هذه الإرادة تشبه إله ديكارت تلك الذات المستقلة استقلالية مطلقة والتي لا تعبر في النهاية عن شيئ محدد بل عن الآخر الذي لا يمكن إدراكه، وتحقق في المدينة سلطة مطلقة، تشبه السلطة الإلهية، لا درجة لها ولا لغة ولا شكل، بمزجها للارادات الفردية في إرادة واحدة تتصف بهذه الأوصاف. وتصدر هذه الإرادة في النهاية القوانين كما يصدر إله ديكارت نظام العقول. والنتيجة من هذا، سلبها للارادات الفردية من الحرية لصالحها هي. وهكذا، فإن النظرية

الروسوية في المجال الأخلاقي والسياسي تؤدي إلى العنف الذي لا حدود له والذي تجسد فعلا في الثورة الفرنسية باسم الدفاع عن الثورة.

أما فيما يخص موقفه من كانط، فإن نقده لهذا الأخير كان أكثر رادكالية من نقده لروسو. وبالفعل فإن النظرية الهيجلية في هذا المجال تظهر بوضوح أكثر في نقده لفكرة كانط عن " العقل العملي". إن العمل الأخلاقي يبدو دائما في صفة الواجب يقول هيجل، وبذلك فإن القيم الأخلاقية تبقى دائما مجردة بعيدة عن مجال التحقيق في الواقع. إنها تشبه المثل الأفلاطونية في هذا المجال بحلولها سماء التعالي. إن العقل العملي الذي تكلم عنه كانط لا يكون سيدا إلا في المجال الأخلاقي، وهذا يعني أن كل واقع لا يمكن أن يكون مطابقا للعقل. إن النظرية الأخلاقية الكانطية في نظر هيجل نظرية شكلية مجردة، بعيدة عن الإرادة الفعالة وعن الأفعال المتحققة. وهكذا فإن كانط لا يقول لنا أبدا " ما ذا يجب أن نفعل" بل يقول لنا "كيف نقول". وهذه الشكلية تؤدي في النهاية إلى عبارات فارغة مثل: " لا ينبغي أن تكذب "، " لا ينبغي أن تقتل". إن النظرية الأخلاقية الكانطية تجعلنا كمن يعيش في عالم ويفكر في عالم آخر أو كذلك الذي يلجأ إلى التأمل في مبدأ لا يمكن تحقيقه ويضع نفسه في معزل عن التاريخ والعالم (هيجل، ف.1985: 81). وهكذا ننتقل من الإرادة العامة الخيالية (روسو) إلى الإرادة الشكلية (كانط).

مما سبق ذكره حول نقد هيجل لروسو ولكانط تتضح لنا معالم النظرية الهيجلية في المجالين الأخلاقي والسياسي. إنها نظرية تحل الأخلاقي في السياسي بطريقة تجعل من الحرية المجردة والتعسفية (المجال الأخلاقي) شيئا واقعيا وعقلانيا (المجال السياسي). وبعبارة أخرى فإن الحرية الذاتية لا يمكنها أن تتحقق إلا في المجال السياسي كحرية حقيقية حسب هيجل، ذلك لأن الحرية لا تكمن في الفرد كفرد ولا في القانون الليبرالي المجرد والشكلي المأخوذ من القانون الروماني الذي يخفي في الحقيقة العنف الذي يرتكز عليه تحت غطاء فكرة التساوي الظاهري. إن تحقيق تطابق الواقعي مع العقلاني(الفردي مع الكلي) لا يتم إلا بواسطة الدولة. لكن تحقيق مبدأ الحرية بهذا

المعنى لا يتم مباشرة بل يمر بمراحل أو ما يسميه هيجل بالأشكال الواقعية للحياة الأخلاقية (عريب، م. 1998: 19) وهي: العائلة، المجتمع المدني، الدولة.

وتعني الأولى الإنسان في تعدية لمرحلة التجريد. إنه يصبح هنا عضوا في وحدة حية، وهذا ما يعطيه وجودا واقعيا الذي هو في الوقت نفسه وجود حر لأنه وجود مقبول. لكن العائلة، التي تجد أسسها في الطبيعة، في المعطى المباشر للحياة البيولوجية للفرد، لا تدوم. إن موت الأبوين يجعل من الطفل البالغ شخصا مستقلا يبحث عن أهداف خاصة به. هذا الشخص يعمل وبعمله يصبح عضوا في المجتمع لأن العمل هو الوساطة الاجتماعية بين الإنسان والطبيعة. وهكذا فإن الملكية تترك مكانها للثروة العائلية، وهذه الأخيرة تمتزج بالثروة الاجتماعية. وهذا ينشئ المجتمع المدني.

أما المجتمع المدني فينتظم بالعمل وللعمل وفي العمل. و هو ينقسم إلى ثلاث تنظيمات: الذين يعملون باتصال مباشر مع الطبيعة؛ الذين يعيشون بالعمل يحولون ويوزعون؛ وأخيرا، الذين ينظمون العمل الاجتماعي وهم مستقلون عن كل عمل، سواء بثروتهم أو بالأجر الذي يقدمه لهم المجتمع. هذه المكونات الاجتماعية الثلاثة ثابتة، لكن إذا كان الفرد حرا فإنه يستطيع أن يغير انتماءه من تنظيم إلى آخر حسب قدراته ومؤهلاته. فالمجتمع إذن هو أول من ينشئ أول تنظيم عقلاني متطور: الجهاز القضائي للحكم بين الأفراد؛ الشرطة لحماية مصالح الأفراد؛ والجمعيات المهنية لتنظيم الأشكال الخاصة للعمل. لكن المجتمع المدني رغم تحقيقه المستوى السامي من التنظيم العقلاني لا يمكنه تحقيق فكرة الحرية بمعناها الحقيقي، لأنه يمثل المصلحة الخاصة والتصارع بين الطبقات، ولهذا فهو غير قادر على تكوين ذات كلية.

و أخيرا، فإن الدولة وحدها قادرة على تكوين ذات كلية بتجاوزها للمصلحة الخاصة هادفة إلى تحقيق المصلحة العامة. إنها، بتعبير آخر، الوحيدة التي تستطيع أن تحقق الوساطة الثلاثية الجدلية التي تستطيع تكوين هذا الكل. فالعناصر الثلاثة

التي تكونها: الأفراد، المجموعات الاجتماعية – الاقتصادية، والقوانين الدستورية مع السلطة التي تطبقها، تتوافق فيما بينها بالتبادل حيث يلعب كل واحد منها، حسب طريقته الخاصة، دور الوسيط .

وهكذا فإن الدولة إن كانت تظهر عند هيجل كضرورة خارجية (ماركس، ك.1982) وكقوة أكبر من دائرة المصلحة الخاصة للعائلة وللمجتمع المدني، فإنها في الوقت نفسه تمثل وساطة بينهما، وإذا كانت تتموضع هكذا في مستوى أعلى من مستوى مصالح العائلة والمجتمع المدني، فهي في الوقت نفسه تشكل هدف هذه المصالح الضرورية وتجد قوتها في وحدة هدفها الشامل للأهداف الخاصة للأفراد، هذه الوحدة التي تعبر عن نفسها في كون الفرد عليه واجبات نحو الدولة في حالة ما إذا كانت له، في الوقت نفسه حقوق. وهكذا تجتمع الحقوق والواجبات في الدولة في علاقة واحدة ووحيدة. وفكرة الوحدة بين الحقوق والواجبات تعبر عن القوة الداخلية للدولة. فالفرد عندما يقوم بواجبه يحقق مصلحته في الوقت نفسه، ومن وضعيته داخل الدولة ينتج حق يكون بموجبه الشيئ العمومي هو في الوقت نفسه حاجته الشخصية (Hegel.F.1940 :19).

هذا هو مفهوم الدولة على المستوى الداخلي. لكن يجب أن نفرق، يقول هيجل، بين الدولة والدول. فالدولة في ذاتها هي واحد وحيد ولا تحقق الروح الموضوعي إلا في شكل تنظيم عالمي. لكن هذا هو القانون وليس الواقع: فالدول ذات الحدود والعقليات الوطنية، تحاول كل واحدة منها، في تنظيمها الداخلي تحقيق عنايتها الخاصة: التكامل بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. لكن الفروق الواضحة الموجودة بينها في العالم الحديث، تجعلها بعيدة عن تحقيق الروح الموضوعي. إن تعدد الدول يتناقض مع عالميتها، ولا تجد الأمم أمامها إلا علاقات العنف الحربي. وكلما بقيت الشعوب بعيدة عن تحقيق الوئام بينها، كلما بقي تنظيمها الخاص بعيدا عن النموذج العالمي الذي نجد أسسه في المسيحية، ويبقى الوعي بالشقاء هو المحرك للسياسة الوطنية والدولية. وهكذا ففلسفة هيجل السياسية تحتوي

على حجة أخروية لأن المنطق الكلي (الإلهي) لا يمكنه أن يدخل العالم بطريقة كاملة قبل أن يحول روحه الموضوعي إلى الروح الكلي الذي أنتجه: فتاريخ الإنسانية حسبه يحتوي، منذ بدء المسيحية، على مبدأ كماله الذي يستطيع أن يوفق المجتمع الإنساني مع الحياة الإلهية التي تستطيع بعد ذلك أن تتحقق في الحياة الإنسانية. ويسمي هيجل " التاريخ العام" هذا البعد وهذه الهيأة اللذان يسيران العالم: إنها المحكمة التي تمتثل أمامها الشعوب والإمبراطوريات، الحضارات والدول، وكل مجتمع خاص يعرف فيها مكانه، ويأخذ شكله الواقعي، ويحاكم وفق أبعاده الخاصة: فإمبراطورية الشرق، والإمبراطورية اليونانية، والإمبراطورية الرومانية، التي وصل فيها التفكك أعلى درجاته، سبقت " الإمبراطورية الجرمانية" التي هي ثمرة العالم الحديث وثمرة المسيحية، والتي تعبر عن إعادة تحقيق الوفاق بين الناس والله كحقيقة موضوعية وكحرية، وتقدم لنا هكذا الأسس التي ستقام عليها الدولة العالمية. وهكذا فإن المصير المأسوي الذي يهدم المجتمعات في صراعاتها وفي العزلة التي تسببها لها أشكالها الفردية، يترك مكانه للوعد بمصير رائع-352 : Hegel, F. 1940) . 353)

إن المجتمع الأثيني قد حقق فكرة الوعي المتبادل داخل المنظومة الواحدة (شعور الأفراد بالانتماء إلى مدينة واحدة)، لكن هذه الوحدة تظهر كطبيعية مباشرة لا تخضع لتنظيم عقلاني، لذلك لم يتحرر منها الأفراد في الدولة الرومانية إلا بواسطة تحويلهم عن طريق القانون إلى ذرات متشابهة بينها أي إلى الشخصية القانونية. و كانت النتيجة من هذه الوضعية هي أن الإرادة الشخصية التي لا تقبل الاستلاب تثور ضد هذا النظام وتفجر عقل المجموعة لترهق في العنف. من هنا تنتج ضرورة الدولة لأنها هي الوحيدة القادرة على وضع حد لهذا النظام الطبيعي بتحقيقها لتنظيم عقلاني قادر وحده على تنظيم عمل الإرادة الفردية وتحديد غاية لها. لكن ضرورة التوفيق بين الفرد والدولة، بين الجزئي والكلي تتماشى، حسب هيجل، مع ضرورة خاصة بالمجتمع المسيحي: الكنيسة المسيحية يجب عليها تحقيق الروح

المطلق(Esprit absolu) في النظام التاريخ الموضوعي، هذا الفكر الكلي الذي جاء به المسيح. وهذا يفترض وجود مجتمع حقق وحدة الكلي والجزئي، وحدة الداخلي والخارجي. لكن الكنيسة المسيحية لم تؤد واجبها هذا، لذلك فإن هذا الدور تضطلع به الدولة التي هي تحقيق الفكرة الأخلاقية (الأخلاق المسيحية). فالدولة اللادينية إذن هي التي تحقق في النهاية الدين الكلي. وهكذا فالدولة، الكاملة في تنظيمها، يجب أن تحقق تطابق الواقعي مع العقلاني، أي تحقيق التطابق بين الإنسانية وبين مبادئ المسيحية.

المصادر والمراجع:

أولا: بالعربية

(1)- كامل، محمد عويضة(1993) . هيجل. بيروت: دار الكتاب العلمية.

(2)- عريب، مختار (1998). الأصول التاريخية للنزعة الديمقراطية في الدولة الجزائرية . رسالة دكتوراه دولة في الفلسفة جامعة الجزائر.

ثانيا: بالفرنسية:

المصادر:

(1)- Hégel, F .(1940) . Principes de la philosophie du droit. Traduction, André Kaan, péface, Jean Hyppolite. Paris : Gallimard.

المراجع:

(1)- Brumaire,C .(1990). Hégel, in Encyclopeadia Universalis. Paris : S.A.

(2)-Marx, Karl. Critique de L'Etat Hégélien. Préface et Traduction de Kostas Papaioanou. Paris : Coll.10/18.