

العقل والثورة

هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

هربرت ماركيز



ترجمة فؤاد زكريا

العقل والثورة

هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية

تأليف

هربرت ماركيزوز

ترجمة

فؤاد زكريا



Reason and Revolution

Herbert Marcuse

العقل والثورة

هربرت ماركيوز

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ٨٣٢٥٢٢ ١٧٥٣ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

التقديم الدولي: ٩ ٣٧٣٢ ٥٢٧٣ ١ ٩٧٨

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الإنجليزية عام ١٩٦٠.

صدرت هذه الترجمة عام ١٩٧٠.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور فؤاد زكريا.

المحتويات

٧	مقدمة المترجم
١٩	مقدمة
٢٩	من مقدمة الطبعة الأصلية
٣١	الباب الأول: أسس فلسفة هيجل
٣٣	مدخل
٥٧	١- كتابات هيجل اللاهوتية الأولى
٦٩	٢- نحو المذهب الفلسفي
٨٧	٣- مذهب هيجل الأول
١١١	٤- ظاهريات الروح
١٣٧	٥- علم المنطق
١٧٧	٦- الفلسفة السياسية
٢٢٥	٧- فلسفة التاريخ
٢٤٧	الباب الثاني: نشأة النظرية الاجتماعية
٢٤٩	مقدمة
٢٥٥	٨- أسس النظرية الجدلية للمجتمع
٣٠٩	٩- أسس المذهب الوضعي ونشأة علم الاجتماع
٣٦٩	الباب الثالث: خاتمة
٣٧١	نهاية الهيجلية

٣٩٩

٤٠١

٤٠٥

٤١٣

٤١٩

المراجع

ملحق لقائمة المراجع، ١٩٦٠ م

مراجع الباب الأوّل

مراجع الباب الثاني

مراجع غير مباشرة

مقدمة المترجم

عنوان الكتاب — أي كتاب — هو في معظم الأحيان تلخيصٌ تجريدي للاتجاه العام الذي يسير فيه الكتاب بعد رفع التفاصيل وترك الموضوعات الجزئية جانباً ... أمّا الكتاب الذي نقدّم ها هنا ترجمته فإن عنوانه لا يلخص اتجاهه العام فحسب، بل يحدّد في الوقت ذاته طبيعة كلّ ما يعالجه من موضوعاتٍ جزئية تفصيلية ... إنه، بإيجاز، ليس تلخيصاً تجريبياً للمضمون، بل هو لبّ هذا المضمون ذاته من بداية الكتاب إلى نهايته.

فهذا الكتاب لا يعدو أن يكون محاولةً مفصّلة، متعمّقة، للإجابة عن سؤال هام يقع على الحدود الفاصلة — أو على الأصح الحدود الجامعة — بين الفكر النظري والعملي، هو: هل يستطيع العقل أن يقوم بدورٍ ثوري في حياة الإنسان؟ وما أبعاد هذا الدور، وما حدوده التي لا يتعداها؟ والحق أن أهمية هذا السؤال إنما ترجع إلى أنه يطرح في ظل تاريخ طويل ظل فيه معنى العقل منفصلاً عن معنى الثورة، بل ظل فيه العقل قوةً محافظةً أساساً، تعمل على كبت أي تمرّد على الأوضاع القائمة، وتدعو إلى الاحتفاظ بكل القيم السائدة، وتُحارب كل ميلٍ جذريٍّ إلى التغيير.

كان هذا شأن فكرة العقل منذ أن تحدّدت — في الفكر الغربي — على يد اليونانيين القدماء، ابتداءً من بارمنيدس، الذي ربط بين العقل والثبات والسكون إلى حد إنكار ظاهرة يلمس الإنسان آثارها المباشرة وغير المباشرة في كل لحظة من لحظات حياته، وهي ظاهرة الحركة، حتى أفلاطون وأرسطو، اللذين كان العقل عندهما — مع اختلافٍ في كثيرٍ من التفاصيل — قوةً كونية توجّه كل شيء نحو غايته المحددة مقدماً ... وظلّت هذه نظرة الفلاسفة إلى العقل طوال العصور التالية، حتى أصبح من الأمور شبه البديهية أن يُقاس مدى ميل الفيلسوف إلى التغيير والدينامية بدرجة دفاعه عن العقل، فإن كان عقلياً خالصاً كان اتجاهه — في المجال العملي — اتجاهًا سكونياً محافظاً، وإن كان من المؤمنين

بالتجربة العينية، مهما اختلفت صورتها، كان من حقنا أن نتوقع منه دفاعاً عن فكرة التغير والتحول، على المستويين النظري والعملي معاً.

ظلت الأمور تسير على هذا النحو، إلى أن جاء فكر هيجل، فقلّب هذه الأوضاع رأساً على عقب ... ولا أقول إن قيام هيجل بهذه المهمة أمرٌ مسلمٌ به. ولكن هذه هي الصورة التي يتبدى لنا عليها في هذا الكتاب الهام الذي نقدّمه إلى قراء العربية ... فأوضح صفات التفسير الذي يقدمه لنا هذا الكتاب لفلسفة هيجل، هي صفة المعقولة والثورية ... وما الكتاب كله إلا دفاعاً عن ذلك الارتباط — الذي يبدو أمراً غير مألوف في ضوء التراث الفلسفي السابق كله — بين الاتجاه الفلسفي إلى المعقولة، أو بين المثالية الصريحة، وبين الروح الثورية الأصلية. كما أن الكتاب يتضمّن، في مقابل ذلك، محاولةً للجمع بين الروح الوضعية والتجريبية، وبين النزوع إلى الإبقاء على الأمر الواقع، والمحافظة على الأوضاع القائمة في الميدان العملي.

فالمثالية، في نظر المؤلف، محاولة لإضفاء نظام على الواقع التجريبي المضطرب، وهو نظام مُستمد، بطبيعة الحال، من العقل أو من الفكر نفسه ... وحين يُترجم هذا الموقف إلى اللغة السياسية أو الاجتماعية، فإنه يعني أن المثالية تسعى إلى تحرير المجتمع من قبضة العوامل العشوائية التي تظل تتحكّم فيه ما دام هذا المجتمع نهياً للعمليات الآلية التي تسيطر عليها قوى غير عقلية؛ كمتطلبات السوق والسعي إلى الربح أو المنافسة بين المنتجين ... إلخ. وعلى هذا النحو يحكّم المؤلف على المثالية الألمانية بأسرها بأنها كانت حركة تحرّرية، وينتقد خصومها — حتى من التقدميين — الذين نظروا إليها على أنها حركة تغلب عليها النزعة المحافظة.

ولكن المشكلة هي أن المثالية لا تكتسب هذا المعنى التحرري إلا إذا تمّت الترجمة التي تحدّثنا عنها من لغة الفكر الخالص إلى لغة السياسة أو الاجتماع، فهل قامت المثالية فعلاً بمثل هذه الترجمة؟ الحق أن المتتبع لتاريخ المثالية يجد من الصعب عليه أن يجيب عن هذا السؤال بالإيجاب ... فلقد كان من الصفات المميزة للمثالية حرصها على تجنب التطبيقات «العينية» لآرائها، والاحتفاظ بها على المستوى الفكري الخالص ... وأغلب الظن أن هذه الحقيقة لم تغب عن ذهن المؤلف؛ إذ إنه برغم محاولاته المستمرة أن يضيفي على المثالية صبغة تحرّرية تقدّمية، يجعل لهذه التحرّرية في كثير من مواضع كتابه حدوداً لا تتعدّاها؛ فهو يصف المثالية بأنها محاولةً للتحرّر على مستوى الفعل وحده، في مجتمع عاجز عن أن ينقل هذا التحرّر إلى مستوى الواقع الفعلي — وهو حكمٌ يستطيع القارئ أن يدرك مدى

صوابه إذا تذكّر معنى «الحرية» في فلسفة «كانت»، وكيف أن الحرية بمعناها الصحيح لا تتحقق عنده إلا في المجال العقلي الصرف؛ أي في مجال العالم المعقول أو الأشياء في ذاتها، على حين أن عالم التجربة تحكمه «الضرورة» ... مثل هذا الازدواج بين الحرية على مستوى العقل، وبين الضرورة — أو انعدام الحرية — على مستوى التجربة الفعلية، يُعدُّ دون شك تأكيداً لرأي المؤلف القائل إن نزعة التحرُّر في المثالية الألمانية تقف عند حدود الفكر الخالص، ولا تتعدّاها إلى مجال الواقع ... وبطبيعة الحال كان سبب هذا الازدواج هو وقوف المفكر المثالي عاجزاً أمام عالم التجربة الفعلية؛ فهو ذو سلطانٍ مطلقٍ في العالم المعقول، أمّا في العالم الفعلي فهو ضائع، عاجز عن التدخل أو التأثير في مجرى الحوادث. ولكن هل يحقُّ للمرء أن يرى في هذا التحرُّر على المستوى الفكري الصَّرف تحرُّراً بالمعنى الصحيح؟ ألا يُمكن، بنفس المنطق، أن نُعدّه عكس ذلك، فنقول إنه محاولةٌ هروبية، واحتماءٌ بعالم العقل خوفاً من عالم الواقع، أو نتيجة للعجز عن التأثير فيه؟ هذا، على الأقل، تفسيرٌ محتمل، يدلُّ على أن رأي المؤلف في هذا الصدد يقبل المناقشة من حيث المبدأ.

على أن هيجل، على التخصيص، لم يكن من هؤلاء المثاليين الذين يعجزون عن ترجمة آرائهم إلى لغة الواقع، ويقتصرون على المجال الفكري الخالص، بل إن الصفة المميزة لهيجل هي أن مثاليته تتجاوز الحد الفاصل بين الفكر والواقع، فتجعل الفكر منبثاً في قلب الواقع، معبراً عن نبضه وإيقاعه، محدداً لاتجاه حركته. ومن هنا فإن الجزء الأكبر من هذا الكتاب قد كُرس لإثبات أن فكر هيجل يحوي عناصراً منها ما هي ثوريةٌ خالصة، ومنها ما تمهّد مباشرةً للثورة ... أمّا العناصر الأخرى التي شاع وصفها بأنها «رجعية» في فكر هيجل، فإن المؤلف يأخذ على عاتقه أن يقدم لها تبريراً يخفف إلى حدٍّ كبير من غلواء هذه الاتهامات.

فلنتساءل إذن: على أي نحو يمكن أن يُعد هيجل فيلسوفاً ثورياً؟ إن المحور الذي تدور حوله ثورية هيجل، في نظر المؤلف، هو فكرة «السلب»، التي تقوم بدورٍ أساسي في الجدَل الهيجلي؛ إذ إنها هي القوة المحركة فيه ... ولنلاحظ أن اللفظ المستخدم للدلالة على السلب وهو لفظ negation يعني، في الوقت ذاته، الرفض والإنكار (وهو معنى لا يمكن أن يظهر بوضوح في اللفظ العربي المقابل له، أو في أي لفظٍ آخر يؤدي نفس المعنى، كالنفي مثلاً) ... والواقع أن المؤلف يجيد استغلال هذه الصفة الخاصة للفظ الأجنبي، ويستخدمه طوال كتابه بمعانيه المتباينة جميعاً في آنٍ واحد ... وعلى هذا النحو يظهر لنا الطابع الثوري

للجدل الهيجلي بوضوح؛ فحركة الجدل عند هيجل هي حركة تتسم أساساً بأنها رفض وإنكار لما هو قائم فعلاً، وسعي إلى مركب أشمل منه وأقل تناقضاً، لا تلبث هذه الحركة أن تقف منه بدوره موقفاً سلبياً، وتُنكره إلى ما هو أعلى منه، وهكذا ... والسلب كامن في قلب كل شيء؛ أي إن كل شيء يحمل في داخله نقيضه، ويحمل أيضاً عوامل رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه.

وليس من العسير أن يجد القارئ على ما قلناه في الفقرة السابقة مأخذاً أساسياً، هو أنه يتضمّن انتقالاً غير مشروع من مجال عقلي، هو مجال الجدل، إلى مجال اجتماعي أو حتى سياسي، هو مجال الثورة على الأوضاع القائمة. ولكن هذا بالفعل هو ما يقوم به المؤلف في كل صفحات كتابه هذا، وهو يقوم به عن وعي وإدراك كاملين؛ فمثل هذا الانتقال الدائم — أو بالأحرى المزج الدائم — بين المجال العقلي والمجال العيني هو لب الفلسفة الهيجلية، التي لا يمكن في نظره أن تكون مثالية بالمعنى الذي يشيع في أذهان الكثيرين لهذه الكلمة ... معنى الترفع على الواقع والتحليق في المجال الفكري الخالص؛ لأن فلسفة هيجل عينية واقعية بقدر ما هي مثالية.

وعلى ذلك فإن الجدل الهيجلي هو في أساسه تعبير عن رفض كل وضع قائم، ودعوة — نظرية — إلى تجاوزه، وبين الرفض والتجاوز من جهة، والثورة من جهة أخرى، خيط رفيع، بل إن الأولين يمهدان مباشرةً للثانية، ومن هنا كانت بذور الثورة كامنة في تفكير هيجل على الدوام، وكانت الثورة نتيجةً ضروريةً للاعتناق المخلص لأرائه، وكان الهيجليون الأصلاء ثوريين بطبيعتهم.

وما يُقال عن السلب، يُقال أيضاً عن مصطلح «النقد» ... فالمؤلف يفسّر هذا المصطلح على أساس أنه يعني بدوره انتقاد الأوضاع القائمة؛ فالفلسفة النقدية عنده هي التي تُحارب كل وضع قائم وتقف منه موقفاً سلبياً، ومن هنا كانت فلسفة هيجل في أساسها نقدية، بالمعنى الخاص الذي يستخدمه المؤلف، والذي يختلف اختلافاً واضحاً عن معنى هذا اللفظ حين توصف به فلسفة «كانت» مثلاً.

ومن المؤكد أن المرء في حاجة إلى قدر غير قليل من التسامح أو التساهل اللغوي، كيما يقبل هذه الألفاظ بالمعاني التي حدّدها المؤلف ... ولكنني أعتقد أن هذا التساهل والتجاوز عن التدقيق الشديد في ميدان اللغة أمرٌ ضروري لكل هيجلي؛ لأنه — في نهاية الأمر — كان جزءاً من طبيعة هيجل نفسه ... فلا يمكن أن يكون فيلسوف التحليل اللغوي، مثلاً، هيجلياً؛ لأن اعتياده التحليل الدقيق للألفاظ والتزامه معنى واحداً للفظ الواحد، يجعله

قارئاً سيئاً إلى أبعد حدٍّ لهيجل، كما أن هيجل يبدو في نظره كاتباً لا يقلُّ عن ذلك سوءاً. ومن هنا كان هيجل مجالاً خصباً يستمد منه فلاسفة التحليل اللغوي شتى القضايا التي يضربون بها الأمثلة لافتقار الجُمْل الميتافيزيقية إلى المعنى وحُلُوها من الاتساق. ولا بد أن يعتاد المرء أن يتغاضى عن مطلب الدقة والاتساق اللفظيين إذا ما شاء أن يساير هيجل في تفكيره ... ويكفي أن نقولَ إن المصطلح الهيجلي — مصطلح التناقض — لا يعبرُ في واقع الأمر عن أي تناقضٍ لو فهم هذا اللفظ بالمعنى الأرسطي الدقيق ... إنه قد يكون تضاداً، أو اختلافاً وتبايناً وتعارضاً (وهو الأغلب)، ولكنه ليس تناقضاً بالمعنى الدقيق؛ أي بمعنى أن يجمع الشيء، في الوقت الواحد ومن الوجهة الواحدة، بين الصفة ونقيضها معاً ... ومن هنا كان على المرء أن يتغاضى عن معظم عادات التحليل اللغوي إذا ما شاء أن يساير فكر هيجل، ولكن الأمر المؤكَّد هو أن هيجل كفيل بأن يعوّضه — في مقابل هذا التغاضي — بمتعة عقلية لا نظير لها.

وعلى أية حال، فإن منطق هيجل، في نظر المؤلِّف، نقديٌّ حتى بالمعنى الاجتماعي؛ ذلك لأن الصفة الشكلية المميزة للمنطق التقليدي تؤدي به إلى إيجاد نوعٍ من الفصل بين الفكر والواقع؛ بحيث يكون للمنطق مجاله الخاص المستقل عن الواقع، وهو استقلالٌ يعبرُ في الوقت ذاته عن العجز عن التدخل في الواقع من أجل تغييره. أمّا منطق هيجل فإنه يتغلغل في قلب الواقع على نحو يؤكِّد قدرة العقل على تنظيم كل وجودٍ فعليٍّ وتوجيهه ... وهذا التوجيه يتمُّ عن طريق إدراك عنصر السلب الكامن في كل وضعٍ راهن، مما يدفع الفكر حتمًا إلى تجاوز هذا الوضع نحو ما هو أعلى منه.

إن المنطق التقليدي يفترض وجود عالمٍ من الأشياء الثابتة التي تسري عليها آلياً قواعد الفكر الشكلية ... أمّا عند هيجل فإن كل شيء ثابت لا يعبرُ عن الإمكانات الحقيقية الكامنة فيه، وإنما هو اقتطاعٌ وتجميدٌ لقدرٍ ضئيلٍ من هذه الإمكانات؛ فالوضع القائم لأي شيء هو وضعٌ ناقص، يكمن السلب في صميمه؛ لأنه تعبيرٌ عن جانبٍ واحدٍ من جوانب هذا الشيء، وتجاهلٌ لكل ما ينطوي عليه من إمكانات ... والفكر الجدلي وحده هو الذي يستطيع أن ينظر إلى الأشياء، لا في وضعها الراهن، بل من خلال إمكاناتها الكاملة ... ومن هنا كان الفكر هو الأقدر على إدراك حقيقة الأشياء؛ فهو يرى في كل شيء ما يزيد بكثير عن حالته الفعلية القائمة ... ويعبرُ هيجل عن هذا الرأي تعبيراً لن يعود وقعه على الآذان غريباً في ضوء التحليل السابق، فيقول إن الفكر أكثر حقيقةً من موضوعاته ... وتلك هي نفسها القضية المشهورة في المثالية، ولكنه يبررها بقوله إن الفكر يدرك الموضوع في حالاته

الحاضرة والمقبلة، ويتبين كلُّ علاقاته الحقيقية التي لا تتكشف في الوضع الراهن المباشر لهذا الموضوع. ومع ذلك، وبرغم تبرير هيجل البارع لهذه القضية المثالية الرئيسية، فإن للمرء أن يتساءل: من أين يدرك الفكر مجموع العلاقات هذا؟ هل سيدركه من ذاته، أو من خلال الموضوع نفسه؟ وهل كان في استطاعة الفكر أن يكون أكثر حقيقةً من موضوعاته، لو لم تكن موضوعاته ذاتها تُضفي عليه الحقيقة آخر الأمر؛ أي لو لم تكن موضوعاته نفسها، بمعنى آخر، أكثر حقيقةً منه؟

وكما اصطبغ المنطق الهيجلي، في التفسير الذي يقدمه المؤلف، بالصبغة الثورية، فكذلك يظهر نفس هذا الطابع الثوري في كثيرٍ من المفاهيم والمبادئ الرئيسية التي تندرج تحت هذا المنطق ... وبذلك تظهر سمة، من أوضح السمات المميزة لهذا الكتاب، وهي تخطي الحاجز الفاصل بين الميدان النظري والميدان العملي، ومحاولة الربط بين المجالين وإظهار ما بينهما من تأثير متبادل. وقد يصل المؤلف في ذلك أحياناً إلى حدٍّ قد يراه البعض متكلفاً، وذلك حين يستخلص من الأفكار النظرية الخالصة دلالاتٍ عملية أو سياسية، قد تبدو في نظر هذا البعض منقطعة الصلة بها.

فالمؤلف، مثلاً، يشرح قانون الانتقال من الكم إلى الكيف عند هيجل بأنه قانونٌ يرفض فكرة التحول التدريجي، ويؤكد التحول المفاجئ ... وينقلنا المؤلف إلى المجال السياسي مباشرةً فيشير إلى أن هذا القانون مضادٌّ للنزعات الإصلاحية التي تستهدف التغيير التدريجي لبعض الأوضاع القائمة مع الاحتفاظ بإطارها العام ... أمّا قانون هيجل فهو دعوةٌ إلى إفناء القديم بتحويله — على نحوٍ جذري — إلى ضده، مع ملاحظة أن هذا الضد إنما يُستخلص من قلب القديم ذاته ... فهيجل يبدو هنا من أنصار تغيير الأوضاع الراهنة «في النوع»، لا تغييرها بطريقةٍ كميةٍ متدرجةٍ ... ولكن، ألا يحقُّ للمرء أن يرى في هذا التفسير السياسي قراءةً لأفكار ماركس التالية في مبدأ هيجلي لم يكن يقصد منه أن يسير في هذا الاتجاه؟

بل إن المؤلف يذهب إلى حدٍّ تفسيرٍ اهتمام هيجل بفكرة التناقض، على أساس ما كان هيجل يلمسه في المجتمع الصناعي الحديث من متناقضات تزداد حدةً على الدوام ... وصحيحٌ أن كثيراً من نصوص هيجل المنتمية إلى مذهبه الأوّل، والتي أورد منها المؤلف الكثير، تبدو مؤيدةً لهذا الرأي، ولكن هل يُمكن إرجاع أفكار هيجل النظرية إلى عناصر عملية على هذا النحو المباشر؟ وهل تُعد هذه العناصر، بصورتها هذه، تفسيراً كافياً لمنشأ

فكرة التناقض، والدور الهام الذي قامت به، في فلسفة هيجل؟ وإذا كان هذا هو أصل فكرة التناقض عند هيجل، فكيف انتهى به الأمر إلى موقفٍ سياسي لا يختلف الكثيرون في أنه كان في صميمه موقفًا محافظًا.

هنا أيضًا نجد المؤلف يدافع عن هيجل دفاعًا حارًا، حتى في الأمور التي يكاد ينعقد إجماع مؤرخي الفلسفة على أن هيجل كان فيها متناقضًا مع نفسه ومع مبادئه النظرية الأصلية ... ذلك لأن مسار الجدال الهيجلي، كما هو معروف، يتوقف عندما يصل إلى الدولة البروسية القائمة عندئذٍ، فألمانيا هي قمة التاريخ، ونظام الدولة السائد في عصره هو الوضع الذي ينبغي أن يظل قائمًا ... ولا شك في أن التناقض واضح بين هذا الموقف الهيجلي الصريح، وبين كل التفسيرات التي عرضناها حتى الآن، والتي تؤكد أن تفكير هيجل هو في صميمه ثورة على كل وضع قائم، وأن تحقيق الإمكانات الكامنة في أي وضع موجود لا يكون إلا بالقضاء على هذا الوضع وتجاوزه إلى ما هو أعلى منه ... ومع ذلك فإن المؤلف يوضح، ببراعة، أن المجتمع السائد في الوقت الذي أكد فيه هيجل سلطة الحكومة، كان مجتمع مصالح فردية متنافسة لا مجال فيها للتفكير في أية مصلحة عامة ... ومن هنا كان دفاع هيجل عن الدولة وتمجيدها لها بوصفها تلك السلطة القادرة على أن تعلق على المصالح الفردية المتناحرة وتنظمها وتؤكد سيادة مبادئ القانون عليها.

بل إن دفاع هيجل عن النظام الملكي البروسي، وتبريراته المفصلة له، هو في نظر المؤلف أمر يمكن أن نلتمس له فيه عذرًا؛ إذ إن هذا النظام على أية حال أفضل من المجتمع الإقطاعي السابق عليه، والذي كانت بقاياه لا تزال ظاهرة بوضوح في ألمانيا على وجه التخصيص ... ففي النظام الملكي تسود سلطة مركزية أكثر تقدمية — مهما كانت مساوئها الأخرى — من السلطة اللامركزية في نظام الإقطاع ... ولكن هل يظل مثل هذا التبرير ممكنًا لو قارنًا بين الملكية البروسية وبين النظام الرأسمالي الليبرالي الذي كان قد بدأ يشق طريقه بقوة في كل المجتمعات الأوروبية؟ يرى المؤلف أن التجاء هيجل إلى دولة قوية يسودها نظام صارم، يمكن أن يكون «استبصارًا» بالفوضى التي يؤدي إليها مثل هذا النظام الليبرالي، والتي يعجز عن التغلب عليها (ص ٦٠-٦١ من الأصل الإنجليزي). ولا جدال في أن هذا ليس تبريرًا بالمعنى الصحيح؛ إذ إنه يؤدي إلى الاستعاضة عن نظام سيئ بنظام أسوأ منه؛ أي عن الفوضى الليبرالية بالتسلط الدكتاتوري الاستبدادي ... ويزداد هذا التبرير تهافتًا إذا ما نُظر إليه في ضوء الهدف النهائي للتفكير الهيجلي بأسره، وهو تأكيد سيطرة العقل على كل جوانب الواقع بحيث لا يخرج عن التنظيم العقلي شيء ... فهل كان

الهدف من كل الجهود التي بذلها هيجل من أجل تحقيق السيادة للعقل، وضمان شمول المنطق panlogism هل كان الهدف من ذلك كله هو الوقوف عند الملكية البروسية في نهاية الأمر، وجعلها قمةً لتطوُّر التاريخ؟

وعلى قَدْر دفاع المؤلف عن هيجل، إلى حدِّ بذل جهدٍ شاقٍّ من أجل إيجاد تبرير — جزئي على الأقل — لنقاط الضعف المُعترف بها عند هذا الفيلسوف، نراه يُهاجم المذاهب المعادية له، ويتخذ في هجومه عليها نفس الموقف الذي اتخذَه عندما دافع عن هيجل، أعني موقف الربط بين الفكر النظري وبين النتائج العملية لهذا الفكر، على نحوٍ قد يبدو في نظر البعض مشوباً بقَدْرٍ من التعسُّف.

فالوضعية في القرن التاسع عشر هي في الوقت ذاته فلسفةٌ إيجابية كما يدلُّ على ذلك اسمُها positivism ... والإيجاب هنا يعني قبول الأوضاع الراهنة والوقوف منها موقف الرضا والتأييد ... وهكذا يضع المؤلف تضاداً بين فلسفة هيجل، التي كانت ترتكز أساساً على فكرة السلب والتناقض؛ وبالتالي تتخذ موقفَ الرَفْضِ من النظم الاجتماعية القائمة، وبين فلسفة كُونت وغيرها من الفلسفات الوضعية، التي تقف من هذه النظم موقفاً إيجابياً، وتعمل على الدفاع عنها ضد أي اتجاه إلى تغييرها جذرياً ... صحيحُ أن الفلسفات الوضعية لم تكن تُعارض الإصلاح، بل التغيير، ولكن ذلك كله كان يجب أن يتم في إطار ما هو قائم وما هو موجود، أمّا محاولة كسر هذا الإطار والثورة عليه فكانت مخالفةً تاماً لروح الفلسفة الوضعية.

والحق أن قارئ هذا الكتاب لا يملك إلا أن يشهد لمؤلفه بالبراعة في استخلاصه للنصوص المؤيِّدة لوجهة نظره، ولا يستطيع، أمام وفرة هذه النصوص، أن يتهم المؤلف بالتعسُّف في تأويل أقوال الوضعيين بحيث تتمشَّى مع الرأي الذي يدافع عنه ... فهناك نصوصٌ قاطعة تشهد فعلاً بأن الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر لم تكن في صميمها فلسفةً ثورية ... ولكن، مع تسليمنا بهذه الحقيقة، هل نستطيع أن نوَكِّد وجود ارتباطٍ باطن بين هذه النزعة المحافظة في الفلسفة الوضعية وبين تعاليمها النظرية؟ وهل يُمكننا أن نوافق على رأي المؤلف القائل إن إنكار الوضعية للميتافيزيقا أدَّى إلى اعترافها بما هو موجودٌ وقائمٌ ودفاعها عنه (ص ٢٤٧ من الأصل الإنجليزي) لأن ما هو موجود هو ذلك المعطى الذي تحرص الوضعية على التمسُّك به، وترفض كل ما يتجاوزُه؟ الحق أنه لو

صحَّ هذا لكانت كل المذاهب التي تُنكر الميتافيزيقا محافظة، وكان الدفاع عن الميتافيزيقا يعني التقدُّمية في كل الأحوال، وهما نتيجتان لا شك في بطلانهما.

لذلك أعتقد أن الوضعية إذا كانت من جهة تقف مما هو معطى، ومما هو موجود، موقفًا إيجابيًا، وإذا كانت من جهة أخرى تتخطى مواقفَ محافظة من الوجهة السياسية، فليس معنى ذلك أن هناك ارتباطاً سببياً بين هذين الموقفين؛ أي إنه ليس من الضروري أن يكون اتخاذ موقفٍ إيجابي مما هو معطى مؤدياً إلى النزعة المحافظة في المجال السياسي ... ذلك لأن «ما هو معطى» لا يتعين أن يكون الأوضاع الاجتماعية المسيطرة فحسب، بل إن بؤس الطبقات الدنيا من المجتمع وحاجتها إلى تغيير أوضاعها ينتمي إلى ما هو معطى وقائم، بقدر ما تنتمي إليه سيطرة الطبقات المالكة ونظم الحكم القائمة ... فإذا اعترفنا بذلك كان من الممكن أن نتصور فلسفة لا تعترف إلا بما هو معطى، وتكون في الوقت ذاته فلسفةً ثورية تقدُّمية ... وما هذا إلا مثل واحد يوضِّح المزالق الخطيرة التي يَمَكِّن أن يُوقَعنا فيها تأويل الأفكار النظرية تأويلاً سياسياً بلا تمييز.

تلك بعض الخواطر النقدية التي أثارتها في ذهني قراءة هذا الكتاب الممتع. وقد حرصتُ على أن أؤكد هذا الوجه النقدي في حكمي على الكتاب لأنني أؤمن بأن القارئ بدوره ينبغي أن يقف موقفًا مستقلاً من الكتاب الذي يقدم إليه مترجماً ... ففي رأبي أن أفضل طريقة لتقديم الكتاب المترجم هي إظهار أكثر جوانبه استثارةً للفكر، بما فيه من نقد وشك وتساؤل، لا تقديمه على أنه ذخيرة فكرية ينبغي أن تُقبل بحذافيرها.

وأخيراً، فقد بقيت لي كلمة عن المشكلات التي واجهتها في ترجمة الكتاب، والحلول التي اقترحتها لحل هذه المشكلات، والأمر المؤكد أن هيجل، فيما يكتبه وما يكتب عنه، يثير دائماً صعوبات لغوية لا حصر لها أمام كل محاولة لنقل كتاباته إلى لغة أخرى، وأن هذه الصعوبات لا بد أن تكون أشد في حالة اللغة العربية التي لا تربطها بلغة هيجل الأساسية، أو باللغات الأوروبية عامة؛ أية جذور مشتركة ... وسأعرض فيما يلي قائمةً موجزةً ببعض الألفاظ التي وجدتُها مثيرة لإشكالات، وما أقترحه لها من ترجمات.

- أشرتُ من قبلُ إلى المعاني المتعددة التي يُستخدَم بها لفظ negation وكيف أنه يعني السلب والنفي من جهة، والإنكار والرفض من جهة؛ أي إنه ينطوي على معنى

التدخل الإرادي من أجل إنكار موضوع ما، لا مجرد سلبه بطريقة آلية منطقية فحسب.

- يُستخدم لفظ process بمعنيين؛ أقربهما وأوضحهما هو لفظ «عملية». ولكن هناك حالات أخرى تُخفق فيها هذه الترجمة إخفاقاً تاماً، وقد استخدمت في هذه الحالات لفظ «مسار». وسيجد القارئ في مواضع متعددة من الكتاب ما يؤكّد له ضرورة هذا التصرف.

- لفظ الواقع والواقعية reality يثير إشكالات خاصة، لا سيّما حين يُوضع في مقابل لفظ آخر هو factuality لأن هذا الأخير يترجم بدوره عادةً بكلمة «الواقع». وفي هذه الحالات كنتُ أترجم reality بالواقعية الحقيقية و factuality بالواقعية الحادثة.
- لفظ notion يُترجم عادةً بالفكرة، ولكن هذه الكلمة الأخيرة تختلط بلفظ idea الذي يحتل مكانة كبيرة في فلسفة هيجل ويتخذ فيها معاني خاصة؛ لذلك أثرتُ أن أترجم notion بالمفهوم.

- يستخدم المؤلف كلمة comprehend بمعنيين؛ أحدهما هو معاني الفهم، والثاني معنى الإحاطة والاشتمال، وفي بعض الأحيان يستخدمه بالمعنيين معاً، وفي هذه الحالات كان لا بد من الإشارة إليهما في سياق واحد.

- المعنى الشائع للفظ community هو «المجتمع المحلي»، أو «الجماعة» أو «الطائفة». ولكن المؤلف يستخدم هذا اللفظ كما لو كان مصدرًا يدل على اشتراك المصالح في عمومية اجتماعية موحدة، وكان لا بد للترجمة من أن تعمل حساباً لهذا المعنى الخاص.

- هناك ازدواج واضح في معنى التعبير Philosophy of Right Rechtsphilosophie؛ إذ يؤكّد المؤلف أن معناه أقرب إلى فلسفة القانون (ص ٢٠٦ من الأصل الإنجليزي)، ولكنه يستخدمه في مواضع أخرى على نحو يحتم ترجمته بفلسفة الحق، كما هي الحال عند الكلام عن حق الفرد أو حق الأسرة (ص ١٨٥) ... ولنلاحظ أن هذا الازدواج قائم في اللغة العربية بدورها، وهو يتجلى بوضوح تام في إطلاقنا على الكلية التي تدرّس القوانين اسم «كلية الحقوق». وقد استخدمتُ اللفظين معاً حتى يثبت في الأذهان ارتباطهما. ثم اقتصرْتُ على أحدهما بعد أن أصبحتُ واثقاً من رسوخ المعنى المزدوج في ذهن القارئ.

• وأخيراً، فإن كتابة اسم المؤلف نفسه تثير إشكالاً آخر ... ذلك لأن المؤلف من أصل ألماني، والنطق الصحيح لاسمه الأخير هو «ماركوزي» ... ولكن لما كان منذ وقتٍ طويل يعيش في الولايات المتحدة، ويُمارس تأثيره — وخاصة في السنوات الأخيرة — بوصفه مفكراً ينتمي إلى العالم الأنجلوسكسوني، فقد رأيتُ لزماً أن أكتب اسمه كما يُنطق في هذه البلاد، وهو «ماركيوز».

وليس معنى ذلك أن هذه هي الإشكالات الوحيدة التي واجهتها في ترجمة هذا الكتاب، وإنما اقتصرْتُ على الأمور التي يحتاج فيها تصرُّفي إلى تبريرٍ خاص. وعلى أية حال فإنني أمل أن تكون ترجمة هذا الكتاب مجهوداً متواضعاً يُضاف إلى الجهود الكبيرة التي تُبذل في الآونة الأخيرة لتعريف قُراء العربية بهذا الفيلسوف العظيم، وبالعصر الذي عاش فيه، والنتائج التي ترتبت على أفكاره في ميدان التفكير النظري والاجتماعي والسياسي.

فبراير ١٩٦٩م

فؤاد زكريا

مقدمة

ملحوظة عن الجدَل

أَلَفَ هذا الكتاب على أمل أن يُسَهِّم بدَوْرٍ بسيط، لا في إحياء هِجَل، بل في إحياء مَلَكَة عقلية يُخَشَى عليها من خطر الضياع، ألا وهي القدرة على التفكير السلبي ... إن التفكير، كما عرّفه هِجَل: «هو في أساسه سلبٌ ما هو مائل أماننا على نحوٍ مباشر» ... فما الذي يعنيه «بالسلب»، وهو المقولة الرئيسية في الجدَل (الديالكتيك)؟

الحق أن أشد مفاهيم هِجَل تجريداً وميتافيزيقية، هي ذاتها مُشبعة بروح التجربة — تجربة عالم يغدو فيه غير المعقول معقولاً، ويتحكّم بهذا الوصف في الوقائع؛ تجربة تكون فيها الاحرية شرطاً للحرية، والحرية ضماناً للسلم ... مثل هذا العالم يُناقض نفسه ... وبالطبع فإنّ الذهن العادي السليم والعلم يعملان على تطهير نفسيهما من هذا التناقض. أمّا الفكر الفلسفي فيبدأ بالاعتراف بأن الوقائع لا تُطابق المفاهيم التي يفرضها الذهن العادي السليم والعقل العلمي — أي هو بالاختصار يبدأ بالامتناع عن قبولها ... ذلك لأن هذه المفاهيم، بقدر ما تتجاهل المتناقضات الحتمية الخطيرة التي تؤلّف عالم الواقع، تجرد ذاتها من عملية الواقع نفسها ... ومن هنا فإنّ السلب الذي يطبقه الجدَل عليها ليس فقط نقدًا للمنطق التقليدي، الذي يفرض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضاً نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب، الذي ينكر ما ينطوي عليه هو ذاته من إمكانياتٍ واحتمالاتٍ مشجّعة.

ولقد أصبَحَت هذه الطريقة الجدلية في التفكير، في يومنا هذا، غريبةً عن العالم الذي نعيش فيه، سواء في جانبه النظري وفي جانبه العملي ... فهي تبدو منتمية إلى الماضي، ويبدو أن إنجازات الحضارات التكنولوجية تكذبها ... ذلك لأن الواقع القائم يبدو مبشراً بالأمل، ومثمراً، إلى الحد الذي يكفي لاستبعاد كل الأطراف المتعارضة أو استيعابها في كلٍّ أشمل ... وهكذا يبدو أن قبول هذا الواقع — بل تأكيده — هو المبدأ المنهجي المعقول الوحيد ... وهو فضلاً عن ذلك لا يستبعد النقد ولا التغيير، بل إن الأمر على عكس ذلك؛ إذ إن من أقوى دعامات هذا الموقف، تأكيد الطابع الدينامي للوضع القائم، وتأكيد «ثوراته» الدائمة ... ومع ذلك يبدو أن هذه الدينامية تظل تُمارَس عملها بلا انقطاعٍ في إطار الحياة يظل على ما هو عليه؛ بحيث إنها بدلاً من أن تلغي سيطرة الإنسان على الإنسان، وسيطرة منتجات عمله عليه، تنظّم هذه السيطرة وتهذبها ... ويصبح التقدم كمياً، ويتجه إلى تأخير التحول من الكم إلى الكيف إلى أجلٍ غير مسمى — أعني إلى تأخير ظهور أحوالٍ جديدة للحياة مع أشكالٍ جديدة للعقل والحرية.

إن القدرة على التفكير السلبي هي القوة الدافع للفكر الجدلي، التي تُستخدم أداةً لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه من نقصٍ باطن ... ولقد آثرت هذه الصيغة الغامضة غير العملية لكي أُبرز حدة التضاد بين التفكير الجدلي وغير الجدلي ... ويُلاحظ أن لفظ «النقص» ينطوي على حكمٍ قيمة ... ولكن التفكير الجدلي يُثبت بطلان وجود تضادٍّ قبلي a priori بين القيمة والواقع؛ إذ ينظر إلى الوقائع جميعاً على أنها مراحل لعملية واحدة، عملية ترتبط فيها الذات والموضوع على نحوٍ من شأنه ألا يكون من الممكن تحديد الحقيقة إلا في إطار الكل الشامل للذات والموضوع معاً ... فكل الوقائع تنطوي على العارف كما تنطوي على الفاعل،^{١*} وهي تترجم الماضي إلى الحاضر بلا انقطاع ... وهكذا فإن الموضوعات «تتضمّن» الذاتية في صميم بنيانها.

ولكن ما هي «أو من هي» هذه الذاتية التي تشكّل العالم الموضوعي، بالمعنى الحرفية لكلمة «تشكّل»؟ يجيب هيجل عن هذا السؤال بسلسلة من المصطلحات التي تدل على الذات

^{١*} يشير لفظ «العارف» إلى حالة التلقّي شبه السلبي للوقائع الحاضرة، على حين أن لفظ «الفاعل» يشير إلى تدخل الذات إيجابياً في هذه الوقائع من أجل تحديد ما ستكون عليه في المستقبل ... ومن هنا كان الجمع بين العارف والفاعل جمعاً بين الاتجاه إلى الحاضر والاتجاه إلى المستقبل، وكان في الوقت ذاته جمعاً بين النظرة الذاتية والنظرة الموضوعية إلى الوقائع. (المترجم)

في مظاهرها أو تجلياتها المتعددة؛ التفكير، العقل، الروح، الفكرة. ولما كُنَّا قد فقدنا القدرة على الفهم السلس الميسور لهذه التصوُّرات، وهي القدرة التي كانت لا تزال متوافرة لدى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فسوف أحاول أن أعرض وجهة نظر هيجل عرضاً مجملًا بعبارات أقرب إلى المؤلف.

إن الشيء لا يكون واقعياً real ما لم يستطع حفظ وجوده في صراع الحياة والموت الذي يدور بينه وبين أوضاع حياته وظروفها ... وقد يكون الصراع أعمى، أو حتى غير واعي، كما في حالة المادة غير الموضوعية، وقد يكون واعياً مقصوداً، كصراع البشرية مع ظروفها وظروف الطبيعة ... وما الواقعية reality إلا الحصيلة الدائمة التجدد لعملية الوجود — أي العملية الواعية أو غير الواعية، التي يغدو فيها «ما هو كائن» «شيئاً غير ذاته». كذلك فإن الهوية identity ليست إلا السلب المستمر للوجود الناقص؛ بحيث تستمرُّ الذات في كونها شيئاً غير ذاتها ... وعلى ذلك فكلُّ واقعية reality هي عملية تحقيق للواقع realization — أي نمو «للذاتية» ... وهذه الأخيرة «تهتدي إلى نفسها» في التاريخ؛ حيث يكون للنمو مضمون عقلي، ويعرّف هيجل هذا النمو بأنه «تقدُّم في الوعي بالحرية».

وها هنا نجد مرةً أخرى حكمَ قيمة — وهو في هذه المرة حكمُ قيمة يُفرض على العالم ككل. ولكن الحرية عند هيجل مقولة أنطولوجية؛ فهي تعني ألا يكون الوجود مجرد موضوع، بل يكون ذات وجوده، وألا يستسلم للظروف الخارجية، بل يُحوّل الواقعية الحادثة factuality إلى واقعية حقيقية realization. هذا التحويل في رأي هيجل هو عصب الطبيعة والتاريخ، وهو البناء الباطن للوجود كله! وقد يكون المرء ميلاً إلى الاستخفاف بهذه الفكرة، ولكن من واجبه أن يكون متيقظاً لما تنطوي عليه من مضامين.

إن الفكر الجدلي يبدأ بالتجربة التي ندرك فيها أن العالم غير حر؛ أي إن الإنسان والطبيعة يُوجدان في أحوال اغتراب، ويُوجدان «على خلاف ما هما عليه» ... وكل طريقة في التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقتها إنما هي منطقٌ باطل ... فالفكر لا «يطابق» الواقع إلا بقدر ما يحوّل الواقع أو يُبدّله عن طريق فهم بنائه المتناقض ... وهنا يؤدي مبدأ الجدال إلى دفع الفكر إلى ما وراء حدود الفلسفة ... ذلك لأن فهم الواقع الحقيقي يعني فهم ما تكون عليه الأشياء في حقيقتها، وهذا بدوره يعني رفض الواقعية الحادثة factuality والرفض عملية الفكر مثلما هو عملية الفعل ... وعلى حين أن المنهج العلمي يؤدي بنا من الخبرة المباشرة بالأشياء إلى بنائها الرياضي المنطقي، فإن التفكير الفلسفي يؤدي بنا من الخبرة المباشرة بالوجود existence إلى بنائه التاريخي، وهو مبدأ الحرية.

ان الحرية هي القوة المحركة الكامنة في أعماق الوجود، وإن نفس عملية الوجود في عالم غير حر إنما هي «السلب المستمر لما يهدد بإنكار الحرية». وهكذا فإن الحرية تحمل في أساسها طابع السلب ... فالوجود اغتراب، وهو في الآن نفسه العملية التي تعود بها الذات إلى نفسها إذ تفهم الاغتراب وتسيطر عليه ... وهذا يعني بالنسبة إلى تاريخ البشرية، بلوغ «حالة انتماء إلى العالم»، يظل فيها الفرد في انسجام وثيق مع الكل، ولا تكون لشروط عالمه وعلاقاته «موضوعية أساسية مستقلة عن الفرد». على أن هيجل كان متشائمًا فيما يتعلق باحتمال بلوغ هذه الحالة، ويبدو أن عنصر مهادنة الأوضاع القائمة، وهو العنصر الذي كان ظاهرًا بقوة في أعماله، كان راجعًا إلى تشاؤمه هذا إلى حد بعيد — أو إن شئت فقل إلى واقعيته هذه ... فهو يردُّ الحرية إلى عالم الفكر المَحْض، وإلى «الفكرة المطلقة». إنها مثالية العاجز — هذا هو المصير الذي يشترك فيه هيجل مع التراث الرئيسي في الفلسفة.

وهكذا يصبح التفكير الجدلي سلبياً في ذاته ... فوظيفته هي القضاء على ما يشعر به الإنسان في موقفه الطبيعي من ثقة بالذات ورضاً عنها واكتفاء بها، وهدم الثقة المردولة في قدرة الوقائع وفي لغتها، والبرهنة على أن اللاهوتية كامنة في قلب الأشياء إلى حد أن نُمّو متناقضاتها الباطنة يؤدي بالضرورة إلى تغْييرٍ كيفي ... هو انفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثة ماحقة ... ويرى هيجل أن مهمة المعرفة هي التعرف على العالم بوصفه «عقلاً» عن طريق فهم جميع موضوعات الفكر على أنها عناصر وجوانب لكلٍّ يتحوّل إلى عالمٍ واعٍ في تاريخ البشرية ... وهكذا يتجه التحليل الجدلي آخر الأمر إلى أن يصبح تحليلًا تاريخيًا، تبدو فيه الطبيعة ذاتها جزءًا من تاريخها الخاص وتاريخ الإنسان ومرحلة من مراحل ... ويصل تقدّم الفهم من مرحلة الإدراك العادي الشائع إلى مرحلة المعرفة — يصل إلى عالمٍ سلبي في صميمه؛ لأن ما هو واقعي يعارض الإمكانات الكامنة في ذاته، والتي تصبو هي ذاتها إلى التحقق، ويُنكرها؛ فالعقل هو سلب السالب.

لقد كان الشغل الشاغل للفلسفة، حيثما كانت الفلسفة أكثر من مجرد تبرير أيديولوجي أو تدريب ذهني، هو تفسير ما هو موجود من خلال ما ليس بموجود، ومواجهة الوقائع المعطاة بما هو خارج عنها ... وإن وظيفة السلب في الفكر الفلسفي، من حيث هو قوة تعمل على تحرير هذا الفكر، لتتوقّف على الاعتراف بأن السلب فعلٌ موجب؛ أي إن ما هو موجود يستبعد ما ليس بموجود، وبذلك يستبعد إمكاناته الخاصة؛ ومن ثمّ فإن التعبير عما هو موجود وتعريفه من خلال ما هو فيه فحسب إنما هو تشويه وتزييف للواقع ...

فالواقع مغايرٌ لما يُصاغ في منطق الوقائع ولغتها، وزائدٌ عنه. وهنا نجد حلقة الاتصال العميقة بين الفكر الجدلي وجهود أدب الطليعة ... وأعني بحلقة الاتصال هذه، محاولة كسر سيطرة الوقائع على الكلمة، والتحدُّث بلغةٍ ليست هي لغة أولئك الذين يقرِّرون الوقائع وينفِّذونها ويستفيدون منها ... وكلما اتجهت قوة الوقائع المعطاة إلى أن تكون شمولية، تستوعب في ذاتها كل معارضة، وتعرف عالم المقال بأسره، بدت محاولة التكم بلغة التناقض محاولة لا عقلية. غامضة، مصطنعة، على نحوٍ متزايد ... وليست المسألة مسألة تأثيرٍ مباشر أو غير مباشر من هيجل في الحركات الطليعية الأصيلة، وإن كان هذا واضحاً عند مالارمييه Mallarmé وفيه دوليل آدم Villiers de l'Isle-Adam وعند السيريالية وبرخت Brecht، بل الأصح أن يُقال إنَّ اللغة الجدلية واللغة الشعرية تلتقيان على أرضٍ مشتركة.

والعنصر المشترك بينهما هو البحث عن «لغة صادقة» — لغة السلب بوصفه «الرفض العظيم» لقبول قواعد لعبة نردّها مغشوش ... إن من الضروري أن نجعل الغائب حاضراً لأنَّ القدر الأكبر من الحقيقة يكمن فيما هو غائب ... وذلك هو ما تعبّر عنه عبارة مالارمييه الكلاسيكية:

«إنني أقول: زهرة! ومن ثانياً النسيان الذي يُلغي فيه صوتي كل المعالم، يرتفع بنغم موسيقي ما هو مختلفٌ من كل نباتٍ مزهرٍ معروف، وما لا يُوجد في أية باقة، وهو الفكرة ذاتها، والرقّة ذاتها»؛ فالكلمة في اللغة الأصيلة:

«ليست تعبيراً عن شيء، بل هي غياب هذا الشيء ... إن الكلمة تُخفي الأشياء وتفرض علينا إحساساً بغيابٍ شامل، بل بغيابها هي ذاتها».^٢

وهكذا فإنَّ الشعر هو القدرة على «إنكار الأشياء» — وهي القدرة التي ينسبها هيجل، على نحوٍ لا يخلو من مفارقة، إلى كل تفكيرٍ أصيل ... ويؤكد فاليري أن «الفكر، باختصار، هو الجهد الذي يُحيي في داخلنا ما لا وجود له».^٣ وهو يطرح هذا السؤال البلاغي: «ماذا نحن إذن بدون معونة ما لا يُوجد؟»^٤

^٢ انظر مقال موريس بلانشو في مجلة Les temps modernes بعنوان Le Paradoxe d'Aytire يونيو ١٩٤٦م، ص ١٥٨٠ وما يليها.

^٣ «المؤلفات»، نشرتھا، Bibliothèque de la Pléiade المجلد الأول، ص ١٣٣٣.

^٤ المرجع نفسه، ص ٩٦٦.

إن هذه ليست «وجودية». إنها شيء أعظم حيويةً وأشدَّ يأسًا؛ إنها الجهد الذي يُبذل من أجل مناقضة واقع يكون فيه كل منطق وكل حديث باطلاً بقدر ما يكونان جزءاً من كلٍّ مشوّه ... وإذا كانت ألفاظ لغة التناقض وقواعدها النحوية تظل هي ذاتها ألفاظ اللعبة وقواعدها (إن لا يُوجد غيرها)، فإن اللغة الجديدة تُعيد تعريف التصورات التي تُصاغ في لغة اللعبة بأن تربطها بسلبها المتعين *determinate negation* ... وهذا التعبير، الذي يشير إلى المبدأ المسيطر على الفكر الجدلي، لا يمكن إيضاحه إلا في تفسيرٍ حرفي لنصّ كتاب «المنطق» لهيغل ... وحسبنا هنا أن نوّكد أن التناقض الجدلي يتميز، بفضل هذا المبدأ، من كل تضادٍّ مزيّف مبتذل، ومن كل تهريجٍ وتجديدٍ رخيص ... فالسلب يكون متعيناً إذا كان يردُّ الأوضاع القائمة إلى العوامل والقوى الرئيسية التي تعمل على هدمها، وعلى إيجاد الحلول البديلة الممكنة خارج نطاق الوضع الراهن ... وهذه العوامل والقوى، في حالة الوقع الإنساني، هي عواملٌ وقوى تاريخية، ويصبح السلب المتعين آخر الأمر سلباً سياسياً ... وهو بهذا الوصف قد يجد التعبير الأصيل عنه في اللغة غير السياسية، ولا سيّما إذا أصبح البُعد السياسي بأسره جزءاً لا يتجزأ من الوضع القائم.

إن المنطق الجدلي منطقٌ نقدي؛ فهو يكشف أحوالاً ومحتوياتٍ للفكر تعلو على النمط المقنن للمبادئ المستخدمة والسارية ... وليس الفكر الجدلي هو الذي يخترع هذه المحتويات، بل هي قد انضافت للمفاهيم خلال التراث الطويل للفكر والفعل. وكل ما يفعله التحليل الجدلي هو أنه يجمعها ويُعيد تنشيطها، وهو يستعيد المعاني المحرّمة، وبذلك يكاد يبدو كما لو كان عودةً لما يُراد قمعه، أو على الأصح إطلاقاً واعياً له من عقّاله! فلما كان عالم المقال القائم هو عالمٌ غير حر، فإن الفكر الجدلي يكون بالضرورة هدّاماً، وأي تحرُّر يستطيع أن يجلبه إنما هو تحرُّر في الفكر، تحرُّر نظري. ومع ذلك فإن انفصال الفكر عن الفعل، والنظرية عن العمل التطبيقي، هو ذاته جزء من العالم غير الحر ... فليس في وسع أي فكر أو أية نظرية أن تخلصنا منه، ولكن النظرية يمكن أن تساعد على تهديد الأرض بحيث تصبح عودة الوحدة بينهما ممكنة، وقدرة الفكر على وضع منطق ولغة للتناقض هي شرطٌ أساسي لتحقيق هذه المهمة.

فصمّ تكمُن قوة الفكر السلبي إذن؟ إن التفكير الجدلي لم يحل بين هيغل وبين الارتقاء بفلسفته إلى مرتبة المذهب المنسّق الشامل، الذي يؤكد العنصر الإيجابي آخر الأمر تأكيداً قاطعاً ... وإني لأعتقد أن فكرة «العقل» ذاتها هي العنصر غير الجدلي في فلسفة هيغل ... ففكرة «العقل» هذه تشتمل على كل شيء، وهي في نهاية الأمر تغتفر كل شيء؛ إذ إن

مكانها ووظيفتها تكمن في الكل، والكل بمعزل عن الخير والشر، والصواب والخطأ ... بل إنه قد يكون لنا الحق، من الوجهتين المنطقية والتاريخية معاً، في تعريف «العقل» على نحو يتضمن في ذاته الرق، ومحاكم التفتيش، وتشغيل الأطفال، ومعسكرات التعذيب، وغرف الغازات السامة، وتكديس الأسلحة النووية ... فمن الممكن جداً أن تُوصَف هذه الأمور كلها بأنها كانت أجزاء لا تتجزأ من تلك المعقولة، التي تحكمت في التاريخ المدون للبشر ... فإن كان الأمر كذلك، كانت فكرة «العقل» ذاتها في خطر؛ إذ إنها تتكشف بوصفها جزءاً، لا بوصفها هي الكل ... وليس معنى ذلك أن العقل يتخلى عن مطلبه، في أن يواجه الواقع بحقيقة هذا الواقع ... بل إن الأمر على العكس من ذلك؛ فعندما اتخذت النظرية الماركسية طابعها بوصفها نقداً لفلسفة هيجل، فعلت ذلك باسم العقل. وإنه لما يتمشى مع أعمق اتجاهات تفكير هيجل، أن «تلغى» فلسفته أو «ترفع»، لا عن طريق الاستعاضة عن العقل بمعايير معينة خارجة عن نطاق العقل، بل عن طريق إرغام العقل ذاته على الاعتراف بمدى ما لا يزال ينطوي عليه حتى الآن من عناصر لا عقلية، عمياء، وبمدى كونه ضحية لقوى لا يمكن السيطرة عليها ... إن العقل بوصفه المعرفة النامية والتطبيقية للإنسان — أي بوصفه «فكرًا حرًا» — كان له دورٌ أساسي في خلق العالم الذي نحيا فيه ... ومع ذلك فقد كان له أيضاً دور أساسي في الإبقاء على الظلم والشقاء والعذاب ... غير أن «العقل» و«العقل» وحده، هو الوسيلة الكفيلة بتصحيح أخطائه.

لقد استبق هيجل، في كتاب «المنطق» الذي يؤلف الجزء الأول من «نسق الفلسفة»، استبق على نحو يكاد يكون حرفياً، الفكرة التي يقول بها بارسيغال في دراما فاجنر المشهورة: «إن اليد التي تسبب الجرح هي بدورها التي تداويه».° وكان ذلك في سياق قصة الكتاب المقدس عن سقوط الإنسان؛ فمن الجائز أن تكون المعرفة قد سببت الجرح الذي يصيب وجود الإنسان، وهو الجريمة والإثم، ولكن البراءة الثانية و«التوافق الثاني»، لا يمكن اكتسابهما إلا من المعرفة ... ولا يمكن أن يتم الخلاص على يد «أحمق ساذج».⁶ وهكذا فإن هيجل يربط على نحو وثيق بين التقدم في الحرية والتقدم في الفكر، وبين الفعل والنظرية، مخالفاً في ذلك أنصار الجهالة الذين يؤكّدون حقوق اللامعقول في مقابل العقل،

° منطق هيجل: ترجمة والاس، ص ٥٥.

(The Logic of Hegel), trans. by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford, 1895.

⁶ كما هي الحال في دراما بارسيغال لفاجنر، التي أشار إليها المؤلف منذ قليل. (المترجم)

وحقيقة الطبيعي في مقابل الذهني ... ولما كان قد سلّم بالشكل التاريخي المحدد «للعقل»، الذي تم التوصل إليه في عصره، على أنه هو ذاته حقيقة «العقل»، فإن التقدم الذي تجاوز هذا الشكل «للعقل» لا بد أن يكون تقدّمًا «للعقل» ذاته ... ولما كانت مهادنة العقل للنظم الاجتماعية الظالمة قد أدت إلى استمرار العبودية، فإن التقدم في الحرية يتوقّف على أن يصبح الفكر سياسيًا، ويتخذ شكل نظرية تُثبت أن السلب بديلٌ سياسيٌّ كامن في قلب الموقف التاريخي ... وعلى ذلك فإن «الانقلاب» المادي الذي قام به ماركس على هيجل لم يكن تحولًا من موقفٍ فلسفي إلى آخر، ولا من الفلسفة إلى النظرية الاجتماعية، بل كان اعترافًا بأن أشكال الحياة القائمة قد بلغت مرحلة سلبها التاريخي.

هذه المرحلة التاريخية غيرت موقف الفلسفة وكل تفكيرٍ معرفي ... فمنذ تلك المرحلة، أصبح كل تفكير لا ينم عن وعي بالزيف الجذري لأشكال الحياة القائمة تفكيرًا باطلاً. والخروج عن هذا الوضع الشامل ليس منافيًا للأخلاق فحسب، بل هو زيف ... ذلك لأن الواقع قد أصبح واقعًا تكنولوجيًا، وأصبحت الذات الآن منضمة إلى الموضوع إلى حدّ بلغ من وثوقه أن فكرة الموضوع أصبحت تشمل الذات بالضرورة ... ولم يعد الخروج عن هذه العلاقة المتبادلة يؤدي إلى حقيقة أكثر أصالة، بل إلى خداع؛ لأن من الواضح أن الذات نفسها، حتى في هذا المجال، إنما هي جزء لا يتجزأ من الموضوع كما يحدّد علميًا؛ فالذات التي تُلاحظ، وتقيس، وتحسب، في المنهج العلمي، والذات التي تنشغل بأمور الحياة اليومية، ككلاهما تعبيرٌ عن نفس الذاتية؛ أي الإنسان ... ولم يكن المرء بحاجة إلى الانتظار حتى هيروشima كيما تتفتح عيناه على هذه الهوية ... وكما حدث من قبل في كل الأحوال، فإن الذات التي قهرت المادة تعاني من وطأة كشفها الثقيلة؛ ذلك لأن أولئك الذين يتحكّمون في هذا الكشف ويوجّهونه قد استخدموه في خلق عالمٍ تعمل فيه أسباب الرفاهية المتزايدة في الحياة، والقوة المتعاضمة للجهاز الإنتاجي، على إبقاء الإنسان في حالة عبودية أمام الوضع القائم ... أمّا تلك الجماعات الاجتماعية التي حدّتها النظرية الجدلية بوصفها قوى السلب والرفض، فهي إمّا قد انهزمت، وإمّا هادنت النظام القائم ... وهكذا فإن قوة التفكير السلبي تقف مُدانة عاجزة أمام قوة الوقائع القائمة.

إن قوة الوقائع هذه قوة طاغية، فهي قدرة الإنسان على الإنسان، وقد بدت كأنها حالة موضوعية معقولة ... وضد هذا المظهر البادي، يوصل الفكر الاحتجاج باسم الحقيقة ... وكذلك باسم الواقع؛ إذ إن التهديد المستمر بالدمار الذري، وعن طريق تبديد الموارد على نحوٍ لم يُعرف له من قبلُ نظير، وعن طريق الهُزال الفكري. وأخيرًا، وليس آخرًا، عن

طريق القوة الغاشمة ... هذه هي المتناقضات التي لم تُحلَّ ... وهي تحدّد معالم كل واقعةٍ منفردة وكل حادثٍ منفرد، وهي تتغلغل في عالم الفكر النظري والفعل العملي بأسره ... وعلى ذلك فإنها تحدّد أيضًا معالم منطق الأشياء — أي طريقة التفكير القادرة على اختراق حاجز الأيديولوجية وفهم الواقع في كليّته ... إن أي منهج لا يستطيع أن يدّعي لنفسه احتكار المعرفة، ولكن أي منهج لا يمكن أن يبدو أصيلاً إذا لم يعترف بأن القضيتين الآتيتين تقدّمان وصفًا ذا معنى ودلالة للوضع الذي تُوجد فيه: «الكل هو الحقيقة»، والكل باطل.

ولقد قمتُ من أجل هذه الطبعة بمراجعة الملحق الذي أضفته في عام ١٩٥٤م إلى قائمة المراجع ... كما حذفْتُ الخاتمة التي كتبت للطبعة الثانية لأنها كانت تُعالج بطريقةٍ مركّزة أكثر مما ينبغي، تطورات سأناقشها بمزيد من التوسّع في كتابي القادم، وهو دراسة للمجتمع الصناعي المتقدم.

مارس ١٩٦٠م
هربرت ماركيز

من مقدمة الطبعة الأصلية

إن مضمون أي عمل فلسفي حقيقي لا يظل دون تغيير بمضي الوقت ... فإذا كانت لمفاهيمه صلة أساسية بأهداف الناس ومصالحهم، فإن حدوث تغيّر أساسي في الموقف التاريخي يجعلهم ينظرون إلى تعاليم هذا العمل في ضوءٍ مخالف ... وإن ظهور الفاشية في عصرنا هذا ليستدعي إعادة تفسيرٍ لفلسفة هيجل ... وأملنا هو أن يُثبت التحليل الذي نقدّمه هنا أن مفاهيم هيجل الأساسية معاديةً للاتجاهات التي أدت إلى الفاشية نظرياً وتطبيقاً. ولقد كرّسنا الباب الأوّل من الكتاب لعرض بناء المذهب الهيجلي ... وحاولنا في الوقت ذاته أن نتجاوزَ الشرح البحت، وأن نلقي ضوءاً على ما تنطوي عليه أفكار هيجل من عناصرٍ تكرّرت هي ذاتها في التطور التالي للفكر الأوروبي، ولا سيّما في النظرية الماركسية. ولقد كان من الضروري أن تتعارضُ معاييرُ هيجل النقدية والعقلية، وجدّله بوجهٍ خاص، مع الواقع الاجتماعي السائد ... ولهذا السبب كان من الممكن أن يُسمّى مذهبه بحق فلسفة سلبية، وهو الاسم الذي أطلقه عليه خصومه المعاصرون له. وقد ظهرت في العقد التالي لموت هيجل فلسفةٌ إيجابية (أو) وضعية ترمي إلى إزالة تأثير اتجاهاته الهدامة، وأخذت هذه الفلسفة على عاتقها أن تُخضع العقل لسلطة الواقع ... وإن الصراع الذي حدث بعد ذلك بين الفلسفة السلبية والفلسفة الإيجابية (أو الوضعية) ليقدم مفاتيح متعدّدة تساعد على فهم نشأة النظرية الاجتماعية الحديثة في أوروبا.^{١*}

هربرت ماركيز

^{١*} للمقدمة بقية تبلغ حوالي صفحة، معظمها مخصّص لطريقة المؤلّف في ترجمة النصوص إلى الإنجليزية، وللأشخاص والهيئات التي يشكرها المؤلّف، وهي لا تهم القارئ العربي في شيء. (المترجم)

الباب الأول

أسس فلسفة هيجل

مدخل

(١) الإطار التاريخي الاجتماعي

وُصِفَت المِثَالِيَةُ الأَلْمَانِيَّةُ بِأَنَّهَا نَظَرِيَّةُ الثَّوْرَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ ... وَلَا يَعْنِي ذَلِكَ أَنَّ «كَانَتْ وَفَشَتْهُ وَشَلَنْجٌ وَهِيْجِلٌ» قَدَّمُوا تَفْسِيرًا نَظَرِيًّا لِلثَّوْرَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ، بَلْ يَعْنِي أَنَّ الدَّافِعَ الْأَكْبَرَ لَهُمْ إِلَى كِتَابَةِ فِلَسَفَتِهِمْ هُوَ رَدُّ الْفِعْلِ عَلَى التَّحْدِي الْقَادِمِ مِنْ فَرَنْسَا، بُغْيَةً إِعَادَةِ تَنْظِيمِ الدَّوْلَةِ وَالْمَجْتَمَعِ عَلَى أَسَاسٍ عَقْلِيٍّ، بَحِيْثٌ يُمْكِنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَ النُّظُمِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالسِّيَاسِيَّةِ وَبَيْنَ حُرِيَّةِ الْفَرْدِ وَمَصَالِحِهِ ... وَعَلَى الرَّغْمِ مِمَّا وَجَّهَهُ الْمِثَالِيُونَ الْأَلْمَانُ مِنْ نَقْدٍ مُرِيرٍ إِلَى عَهْدِ الْإِرْهَابِ فِي الثَّوْرَةِ، فَإِنَّهُمْ أَجْمَعُوا عَلَى التَّرْحِيبِ بِالثَّوْرَةِ ذَاتَهَا، وَوَصَفُوهَا بِأَنَّهَا فَجْرٌ عَهْدٍ جَدِيدٍ، وَعَمِلُوا جَمِيعًا عَلَى رِبْطِ مَبَادِئِهِمُ الْفِلَسْفِيَّةِ بِالْمُثُلِ الْعُلْيَا الَّتِي دَعَتْ إِلَيْهَا الثَّوْرَةُ.

وَهَكَذَا تَظْهَرُ أَفْكَارُ الثَّوْرَةِ الْفَرَنْسِيَّةِ فِي صَمِيمِ الْمَذَاهِبِ الْمِثَالِيَّةِ، وَتَحَدَّدُ بِنَاءُهَا الْفِكْرِي إِلَى حَدٍّ بَعِيدٍ؛ فَالثَّوْرَةُ الْفَرَنْسِيَّةُ، كَمَا رَأَاهَا الْمِثَالِيُونَ الْأَلْمَانُ، لَمْ تَقْتَصِرْ عَلَى إِغْيَاءِ النِّزْعَةِ الْإِقْطَاعِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ، وَإِحْلَالِ النِّظَامِ الْاِقْتِصَادِي وَالسِّيَاسِي لِلطَّبَقَةِ الْوَسْطَى مَحَلَّهَا، بَلْ إِنَّهَا أَكْمَلَتْ مَا بَدَأَتْهُ حَرَكَةُ الْإِصْلَاحِ الدِّيْنِي فِي أَلْمَانِيَا، فَحَرَّرَتْ الْفَرْدَ وَجَعَلَتْ مِنْهُ سَيِّدًا لِحَيَاتِهِ، يَعْتمِدُ فِيهَا عَلَى نَفْسِهِ فَحَسَبَ ... وَهَكَذَا لَمْ يُعَدَّ مِنَ الْمَحْتَمِّ أَنَّ يَظُلَّ مَرْكَزُ الْإِنْسَانِ فِي الْعَالَمِ، وَطَرِيقَةُ عَمَلِهِ وَاسْتِمَاعِهِ بِأَوْقَاتِ فَرَاغِهِ مَتَوَقِّفًا عَلَى سُلْطَةِ خَارِجِيَّةٍ، بَلْ أَصْبَحَ يَتَوَقَّفُ عَلَى نَشَاطِهِ الْعَقْلِيِّ الْحُرِّ ... وَتَحَقَّقَ لِلْإِنْسَانِ الْاِنْتِقَالُ مِنَ الْفَتْرَةِ الطَّوِيلَةِ الَّتِي ظَلَّ فِيهَا مُفْتَقِرًا إِلَى النُّضْجِ وَالَّتِي كَانَ فِيهَا ضَحِيَّةً لِقُوَى اجْتِمَاعِيَّةٍ وَطَبِيعِيَّةٍ طَاغِيَّةٍ، وَأَصْبَحَ هُوَ الذَّاتِ الْمُسْتَقْلَةِ الَّتِي تَتَحَكَّمُ فِي تَطَوُّرِهَا الْخَاصِّ ... وَمِنْذَ ذَلِكَ الْحَيْنِ أَصْبَحَ تَقَدُّمُهُ فِي الْمَعْرِفَةِ هُوَ الَّذِي يُوَجِّهُهُ فِي صِرَاعِهِ مَعَ الطَّبِيعَةِ وَمَعَ التَّنْظِيمِ الْاجْتِمَاعِيِّ، وَأَصْبَحَ الْعَالَمُ نِظَامًا عَقْلِيًّا.

على أن المستقر الذي انتهت إليه المثل العليا للثورة الفرنسية كان عمليات الرأسمالية الصناعية ... وجاءت إمبراطورية نابليون فعملت على تصفية الاتجاهات المتطرفة، ودعمت في الوقت ذاته النتائج الاقتصادية للثورة ... وفسر الفلاسفة الفرنسيون في هذه الفترة تحقيق العقل بأنه إطلاق الصناعة من عقالها ... وبدأ الإنتاج الصناعي قادرًا على تقديم كل الوسائل اللازمة لإشباع الحاجات البشرية ... وهكذا ففي نفس الوقت الذي شيد هيجل فيه مذهبه، كان سان سيمون في فرنسا يُزجي المديح للصناعة بوصفها القوة الوحيدة القادرة على أن تقود البشرية إلى الحرية وإلى تكوين مجتمعٍ عاقل ... فالعملية الاقتصادية بدت عندئذٍ على أنها أساس العقل.

ولقد كان النمو الاقتصادي في ألمانيا متخلفًا إلى حدٍّ بعيد عنه في فرنسا وإنجلترا. ونظرًا إلى أن الطبقة الوسطى الألمانية كانت ضعيفةً مشتتةً بين أقاليمٍ متعددة، وكانت مصالحها متباينة، فقد كان من العسير عليها أن تتطلع إلى ثورة ... ولم تكن المؤسسات الصناعية القليلة الموجودة إلا جزرًا صغيرةً داخل نظامٍ إقطاعي قديم العهد ... وكان الفرد في وجوده الاجتماعي إمامًا مستعبدًا، وإمامًا مستعبدًا غيره من الناس ... ومع ذلك فقد كان في وسعه، بوصفه كائنًا مفكرًا، أن يفهم على الأقل التضاد بين الواقع البائس الموجود في كل مكان وبين الإمكانيات البشرية التي أطلقها العصر الجديد من عقالها ... وكان في استطاعته، بوصفه شخصًا أخلاقيًا، أن يحتفظ بكرامته البشرية واستقلاله الذاتي في حياته الخاصة على الأقل. وهكذا فبينما كانت الثورة الفرنسية قد بدأت بالفعل في تأكيد حقيقة الحرية، كانت المثالية الألمانية لا يشغلها إلا البحث في فكرة الحرية فحسب ... ومعنى ذلك أنها نقلت الجهود التاريخية العينية التي بُذلت لإقامة شكلٍ معقول من أشكال الحكم، إلى المستوى الفلسفي؛ بحيث تجلّت هذه الجهود في المحاولات التي بُذلت من أجل إيضاح معالم فكرة العقل.

ويحتل مفهوم العقل مكانةً مركزيةً في فلسفة هيجل ... فقد كان من رأيه أن التفكير الفلسفي لا يفترض مقدمًا أي شيء عداه، وأن التاريخ يبحث في العقل، وفيه وحده، وأن الدولة إنما هي تحقق العقل ... على أن هذه العبارات لن تكون مفهومة لو فسر العقل على أنه تصورٌ ميتافيزيقي محض؛ إذ إن فكرة هيجل عن العقل قد ظلت محتفظة بالألماني المادية في تحقيق نظامٍ عقلي حر للحياة، وإن كانت قد احتفظت به بصورةٍ مثالية ... ومن هنا فإن تأليه رويسبير للعقل بوصفه «الكائن الأعلى» كان منظرًا لتمجيد العقل في مذهب هيجل ... ولُب الفلسفة الهيجلية إنما هو بناءٌ تستمد تصوراتها — وهي الحرية والذات والذهن والفكرة — من فكرة العقل ... ما لم ننجح في الكشف عن مضمون هذه الأفكار

والارتباط الباطن بينها، فسوف يظل مذهب هيجل يبدو ميتافيزيقياً غامضاً، مع أنه في الواقع لم يكن كذلك أبداً.

ولقد ربط هيجل نفسه بين تصوُّره للعقل وبين الثورة الفرنسية، وأكد هذه الرابطة أعظم تأكيد ... فالثورة قد طالبت «بألا يُعترف بصحة أي شيء في أي دستور سوى ما يتعين الاعتراف به وفقاً لحقوق العقل»^١ وقد زاد هيجل فيما بعد هذا التفسير تفصيلاً في محاضراته عن «فلسفة التاريخ»، فقال: «لم يحدث في أي وقت مضى، منذ أن ظهرت الشمس في قبة السماء، ودارت الكواكب حولها، أن أدرك الإنسان أن وجوده يتركز في رأسه؛ أي في الفكر، الذي يستلهمه الإنسان في بناء عالم الواقع ... لقد كان أنكساجوراس أول من قال إن العقل (النوس) يحكم العالم، ولكن الإنسان لم يتقدم إلى حد الاعتراف بالمبدأ القائل إن الفكر ينبغي له أن يحكم الواقع الروحي إلا في هذه الفترة وحدها ... ومن ثم فقد كان ذلك فجراً عقلياً مجيداً، وكان عهداً شاركت في الاحتفال به كل الكائنات المفكرة»^٢.

ولقد كان هيجل يرى أن التحوُّل الحاسم الذي طرأ على التاريخ مع الثورة الفرنسية كان انتقال الإنسان إلى الاعتماد على عقله، وتجاوُره على إخضاع الواقع المعطى لمعايير العقل ... وقد شرح هيجل التطور الجديد عن طريق وضع تضاد بين استخدام العقل وبين الامتثال غير النقدي للأوضاع السائدة في الحياة. «فلا شيء يُعقل ما لم يكن نتيجة تفكير». وقد أخذ الإنسان على عاتقه أن ينظم الواقع وفقاً لمتطلبات تفكيره العقلي الحر بدلاً من الاكتفاء بتشكيل أفكاره وفقاً للنظام القائم والقيم السائدة ... إن الإنسان كائن مفكر ... وعقله يتيح له أن يتعرف على إمكاناته الخاصة، وعلى إمكانات عالمه ... ومن ثم فهو ليس واقعاً تحت رحمة الوقائع المحيطة به، وإنما هو قادر على إخضاعها لمعيار أرفع، هو معيار العقل. ولو أسلم الإنسان لها قياده، لوصل إلى تصوُّرات تكشف عن تضاد بين العقل وبين الأوضاع القائمة ... وقد يصل إلى أن التاريخ إنما هو صراع دائم من أجل الحرية، وأن فردية الإنسان تقتضي أن تكون الملكية عنده وسيلة لتحقيق ذاته، وأن

^١ «حول مؤتمر مجالس مقاطعات فورتمبرج» في: كتابات في الفلسفة وفلسفة القانون (الحق)، ليبستج، ١٩١٣م، ص ١٩٨.

(Ueber die Verhandlung der Württembergischen Landstände, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, ed. Georg Lasson).

^٢ فلسفة التاريخ، ترجمة J. Sibree، نيويورك، ١٨٩٩م، ص ٤٤٧.

يكون للناس جميعاً حقٌّ متساوٍ في تنمية ملكاتهم البشرية ... ولكن الواقع الفعلي هو أن العبودية واللامساواة هي السائدة، وأن معظم الناس يفتقرون افتقاراً تاماً إلى الحرية، ومحرومون من كل ما كانوا يملكون ... ومن ثمَّ فمن الواجب تغيير الواقع «غير المعقول» إلى أن يصبح متمشياً مع العقل ... أي إن من اللازم، في الحالة الراهنة، إعادة تنظيم النظام الاجتماعي القائم، والقضاء على النزعة الاستبدادية ومخلفات الإقطاع، وإقامة نظامٍ من المنافسة الحرة، وتحقيق المساواة بين الأفراد جميعاً أمام القانون، وما إلى ذلك.

وفي رأي هيجل أن الثورة الفرنسية هي التي أعلنت السلطان المطلق للعقل على الواقع ... هو يُجمل رأيه هذا بقوله: «إن مبدأ الثورة الفرنسية قد أكد أن الفكر ينبغي أن يحكم الواقع ... والحق أن هذا القول ينطوي على مضامين تصل في تعمقها إلى لب فلسفته ذاتها ... فالفكر ينبغي أن يحكم الواقع ... وما يعتقد الناس بفكرهم أنه صوابٌ وحقٌ وخيرٌ ينبغي أن يتحقق في التنظيم الفعلي لحياتهم الاجتماعية والفردية ... ومع ذلك فإن التفكير يختلف باختلاف الأفراد، وهذا يؤدي إلى تباين بين الآراء الفردية لا يمكن أن يتيح مبدأ يوجّه التنظيم المشترك للحياة ... وما لم تكن لدى الإنسان تصوّرات ومبادئ فكرية تشير إلى شروط ومعايير ذات صحة مطلقة، فلن يستطيع فكره أن يدعي أنه يحكم الواقع ... ويعتقد هيجل، تمثيلاً مع تراث الفلسفة الغربية، أن مثل هذه التصوّرات والمبادئ الموضوعية موجودة. وهو يُطلق على مجموعها الكلي اسم العقل.

لقد كانت فلسفات عصر التنوير الفرنسي والفلسفات الثورية التالية لها تنظر جميعاً إلى العقل بوصفه قوة تاريخية موضوعية تستطيع، بمجرد أن تتحرّر من قيود الطغيان، أن تجعل العالم مكاناً يتحقق فيه التقدم والسعادة ... وكانت ترى أن قوة العقل، لا قوة السلاح، هي التي ستنتشر مبادئ ثورتنا المجيدة.^٣ ففي استطاعة العقل، بقوّته الخاصة، أن ينتصر على اللامعقولية الاجتماعية ويخلص البشرية من طغاتها ... «إن كل الأوهام تختفي أمام الحقيقة، وكل الحماقات تهوي أمام العقل».^٤

^٣ من كلمات روبسبير، اقتبسها «جورج ميشون» Georges Michon في كتابه.
(Robespierre et la guerre révolutionnaire, Paris, 1937, p. 134).

^٤ روبسبير في تقريره عن عقيدة الكائن الأعلى، اقتبسه ألبر ماتيز في كتابه.
Albert Mathiez: Autour de Robespierre, Paris, 1936, p. 112.

ومع ذلك، فلو استخلص المرء من ذلك أن العقل سوف يكشف عن ذاته فوراً في الميدان العملي، لكانت تلك عقيدة جامدة لا يدعمها مجرى التاريخ ... ولقد كان هيجل يؤمن بقدرة العقل التي لا تُغلب، بقدر ما كان روبسبير يؤمن بها، وهو القائل إن «تلك الملكة التي يستطيع الإنسان أن يقول إنها خاصة به، والتي هي أعلى من الموت والفساد ... يمكنها أن تتخذ قراراتٍ بذاتها ... فهي تعلن عن نفسها بوصفها عقلاً ... ولا تتوقف قدرتها على التشريع على أي شيء آخر، كما لا يمكنها أن تستمد معاييرها من أية سلطةٍ أخرى في الأرض ولا في السماء.»^٥ ولكن العقل في رأي هيجل، لا يستطيع أن يحكم الواقع ما لم يصبح الواقع في ذاته معقولاً ... وتصبح هذه المعقولية ممكنة عن طريق تغلُّل الذات في لب الطبيعة والتاريخ ... وبذلك يصبح الواقع الموضوعي تحقيقاً للذات في الوقت نفسه ... تلك هي الفكرة التي أوجزها هيجل في القضية التي تُعد أهم قضاياها جميعاً، وأعني بها أن الوجود، في جوهره، «ذات»^٦ وهي قضية لا يمكن فهم معناها إلا عن طريق تفسيرٍ لكتاب «المنطق» لهيجل، ولكننا سنحاول هنا تقديم شرحٍ مؤقت لها، وهو شرحٌ سوف نتوسّع فيه فيما بعد.^٧

إن فكرة «الجوهر بوصفه ذاتاً» تتصوّر الواقع على أنه عملية يكون كل وجودٍ فيها توحيداً لقوى متناقضة ... ولا يشير لفظ «الذات» هنا إلى الأنا الإبستمولوجي أو الوعي فحسب، بل إلى طريقة في الوجود هي تلك التي تتسم بها وحدة تطوّر نفسها في عملية تتسم بالتعارض والتضاد ... وكل ما هو موجود لا يكون «واقعياً» أو «حقيقياً» إلا بقدر ما يمارس فاعليته بوصفه «ذاتاً» من خلال كل العلاقات المتناقضة التي تؤلف وجوده ... وعلى هذا النحو ينبغي أن يُعد نوعاً من «الذات» يمضي بنفسه قدماً عن طريق الكشف عن متناقضاته الكامنة ... مثال ذلك أن الحجر لا يكون حجراً إلا بقدر ما يظل هو الشيء نفسه؛ أي حجراً، طوال فعله وردّ فعله على الأشياء والعمليات التي تتفاعل معه ... فهو يبطل في المطر، وهو يقاوم ضربة الفأس، وهو يتحمل ثقلًا معيناً قبل أن يتهاوى ... فكون الشيء حجراً إنما هو صمودٌ متصل أمام كل ما يمارس فعله في الحجر، فهو عملية متصلة

^٥ هيجل: مؤلفات الشباب اللاهوتية، توبنجن، ١٩٠٧م، ص ٨٩.

Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl.

^٦ هيجل: ظاهريات الروح Phenomenology of Mind, trans. J. B. Baillie لندن، ماكملان، ١٩١٠م،

ص ١٥.

^٧ انظر الفصل الثالث والفصل الخامس من هذا الباب.

يصير فيها الشيء ويكون حجرًا ... والأمر المؤكّد هو أن الحجر لا يحس «بالصيورة» كما لو كان ذاتًا واعية ... فالحجر يتغيّر في تأثيراته المتبادلة مع المطر، والفأس، والثقل، وهو لا يغيّر ذاته ... أمّا النبات فإنه يكشف عن مكنوناته ويطوّر ذاته ... فهو لا يكون الآن برعمًا، ثم يصبح بعد ذلك زهرةً، بل الأصح أنه هو كل الحركة من البرعم إلى الزهرة إلى الذبول ... في هذه الحركة يكون النبات ذاته ويحفظها. وهو أقرب إلى أن يكون «ذاتًا» فعلية من الحجر بكثير؛ إذ إن المراحل المتعدّدة لتطوّر النبات تنمو من النبات ذاته، وهذه المراحل هي «حياته»، وليست مفروضة عليه من الخارج.

ومع ذلك، فإن النبات لا «يفهم» هذا التطور ... وهو لا «يدركه» على أنه تطوُّره الخاص؛ ومن ثمّ فليس في وسعه أن يحوّل إمكاناته بالفعل إلى وجودٍ متحقّق ... بل إن مثل هذا التحقيق إنما هو عملية تقوم بها الذات الحقّة، ولا يتمّ التوصل إليه إلا بوجود الإنسان؛ فالإنسان وحده هو الذي يملك القدرة على تحقيق ذاته، والقدرة على أن يصبح ذاتًا مستقلةً بنفسها في كل عمليات الصيورة؛ لأنه هو وحده الذي يملك فهمًا للإمكانات ومعرفةً بالمفاهيم notions، بل إن وجوده ذاته إنما هو عملية تحقيق إمكاناته، وتشكيل حياته وفقًا لمفاهيم العقل ... وهنا نلتقي بأهم معقولة للعقل، وأعني بها الحرية ... فالعقل يفترض الحرية مقدمًا؛ أي يفترض القدرة على السلوك على أساس من معرفة الحقيقة، والقدرة على تشكيل الواقع طبقًا لإمكاناته ... ولا يقدر على تحقيق هذه الغايات إلا الذات التي تملك السيطرة على تطوُّرها الخاص، والتي تفهم إمكاناتها فضلًا عن إمكانات الأشياء المحيطة بها ... والحرية بدورها تفترض العقل مقدمًا؛ إذ إن المعرفة الفاهمة هي وحدها التي تتيح للذات أن تكتسب هذه القدرة وتُمارسها ... وتلك معرفة لا يملكها الحجر ولا النبات ... فكلّهما يفتقر إلى المعرفة الفاهمة، وبالتالي إلى الذاتية الحقّة ... «أمّا الإنسان فهو الذي يعرف ما يكونه — وبهذا وحده يكون حقيقيًا ... وبدون هذه المعرفة لا يكون العمل والحرية شيئًا».^٨

إن أقصى ما يصل إليه العقل هو الحرية، والحرية هي عين وجود الذات ... ومن جهة أخرى، فالعقل ذاته لا يُوجد إلا من خلال تحقُّقه، أو من خلال العملية التي يصير بها حقيقة

^٨ محاضرات في تاريخ الفلسفة.

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, ed. J. Hotfmeister.

ليبتسج، ١٩٢٨م، ص ١٠٤.

واقعة ... إن العقل لا يكون قوةً موضوعيةً وحقيقةً موضوعيةً إلا لأن كل أحوال الوجود أحوالٌ للذاتية، وأحوالٌ للتحقق، بدرجاتٍ متفاوتة ... فالذات والموضوع لا تفصلهما هوة لا تُعبر؛ لأن الموضوع نفسه نوعٌ من الذات، ولأن كل أنواع الوجود تبُلُغ قَمَّتَها في الذات الحرة «الشاملة» التي تستطيع أن تحقق العقل ... وهكذا تصبح الطبيعة وسيطاً لنمو الحرية. إن حياة العقل لتتجلى في صراع الإنسان الدائم من أجل فهم ما هو موجود وتشكيله وفقاً للحقيقة المفهومة ... كذلك فإن العقل قوةً تاريخيةً أساساً ... فتحققه يحدث بوصفه عمليةً متطورة في العالم الزماني المكاني، وهو في نهاية المطاف ليس إلا التاريخ الكامل للبشرية ... واللفظ الذي يشير إلى العقل بوصفه تاريخاً هو الروح Geist الذي يدل على العالم التاريخي منظوراً إليه في علاقته بالتقدم العقلي للإنسانية، أعني العالم التاريخي، لا بوصفه سلسلةً من الأفعال والأحداث، بل بوصفه صراعاً لا ينقطع من أجل تشكيل العالم تبعاً للإمكانات البشرية المتزايدة.

ويرتّب التاريخ في عصورٍ متباينة، يدلُّ كلُّ منها على مستوى خاص للتطور، ويمثِّل مرحلةً محدّدة في تحقيق العقل ... ولا بد من فهم كل مرحلة من حيث هي كُلاً، من خلال أساليب التفكير والحياة السائدة المميزة لها، ومن خلال نُظُمها السياسية والاجتماعية، وعلمها ودينها وفلسفتها ... وإذا كان تحقيق العقل يمرُّ بفتراتٍ متباينة، فإنه لا يُوجد مع ذلك إلا عقلٌ واحد، مثلما أنه لا يُوجد إلا كلُّ واحد وحقيقةً واحدة، هي حقيقة الحرية ... «هذا الهدف النهائي هو ما كان مسارُ التاريخ العالمي يهدفُ إليه على الدوام، وهو الذي بُدِّلَت من أجله تلك التضحيات التي قُدِّمت من قبل، ولا تزال تقدّم، على مذبح الأرض الهائل، خلال العصور الطويلة الماضية. هذا هو الهدف النهائي الوحيد الذي يحقق ذاته، وهو نقطة الارتكاز الوحيدة وسط السلسلة المتصلة من الحوادث والظروف، وهو الحقيقة الحقة الوحيدة.»^٩

إن من المحال وجودٌ وحيدٌ مباشرة للعقل والواقع ... بل إن الوحدة لا تتحقق إلا بعد عملية طويلة، تبدأ عند أدنى مستويات الطبيعة، وترتفع حتى أعلى شكل للوجود، أعني الذات الحرة العاقلة التي تحيا وتسلك من خلال وعيها الذاتي بإمكاناتها ... وما دامت هناك أية ثغرة بين الواقع والممكن، فلا بد من التأثير في الأوّل وتغييره إلى أن يصبح متمشياً

^٩ فلسفة التاريخ، ص ٢٠-١٩.

مع العقل ... وما دام الواقع لم يخضع لتشكيل العقل، فإنه لا يكون قد أصبح واقعاً على الإطلاق، بالمعنى المؤكد للكلمة ... وهكذا فإن الواقع يغيّر معناه في داخل البناء التصوري لمذهب هيجل؛ فكلمة «الواقعي» real يصبح لها معنى لا يدل على كل ما هو موجود بالفعل (بل إن كلمة المظهر هي الأقرب إلى التعبير عن هذا الأخير)، بل على ما يوجد في صور مطابقة لمعايير العقل ... فالواقعي real هو المعقول، ولا شيء غيره ... مثال ذلك أن الدولة لا تصبح حقيقة واقعة إلا عندما تكون مطابقةً للإمكانات المعطاة للناس، وعندما تتيح تنميتها كاملة ... وأي شكلٍ أولي أو مبدئي للدولة لا يكون قد أصبح معقولاً بعد، ومن ثمّ فهو لم يصبح واقعياً بعد.

وهكذا فإن لمفهوم العقل عند هيجل طابعاً نقدياً خلافاً polemic مميزاً، فهو مضادٌ لكل استعداد لقبول الأوضاع القائمة ... وهو يُنكر سيطرة كل شكلٍ سائد من أشكال الحياة عن طريق إثبات الأضداد التي تُفضي به إلى أشكالٍ أخرى ... وسوف نحاول أن نُثبت أن «روح المناقضة» تفضي به إلى تدفّع منهج هيجل الجدلي إلى الأمام.^{١٠}

في عام ١٧٩٣م كتب هيجل إلى شلنج يقول: «إن العقل والحرية سيظلمان هما المبدآن اللذان نؤمن بهما» ... والواقع أنه لم تكن تُوجد في كتاباته المبكرة هُوةٌ بين المعنى الفلسفي والاجتماعي لهذين المبدأين اللذين كان يعبر عنهما بنفس اللغة الثورية التي استخدمها اليعاقبة الفرنسيون ... فهو يقول مثلاً إن أهمية عصره تكمن في أن «الهالة التي أحاطت بكبار الغاصبين وآلهة الأرض قد اختفت ... فالفلاسفة يُبرهنون على كرامة الإنسان، وسوف يتعلم الناس كيف يشعرون بها، ولن يكتفوا بالمطالبة بحقوقهم، التي تمرّغت في الوحل، بل إنهم سوف ينتزعون هذه الحقوق بأيديهم، ويجعلونها ملكاً لهم ... لقد لعب الدين والسياسة لعبةً واحدة؛ إذ إن الدين قد علّم الناس ما أراد الطغيان أن يلقنهم إياه، وهو احتقارُ الإنسانية وعجزُ الإنسان عن بلوغ الخير وتحقيق ماهيته بجهوده الخاصة.»^{١١} بل إننا نجد لديه عباراتٍ أشدّ تطرفاً، تذهب إلى أن تحقيق العقل يقتضي نظاماً اجتماعياً

^{١٠} وصف هيجل ذاته لُبّ جدله بأنه «روح المناقضة» (انظر: إكرمان، أحاديث مع جوته في أخريات سني حياته، ٨ أكتوبر ١٨٢٧م).

Eckerman: Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seiner Lebens.

^{١١} رسالة من هيجل إلى شلنج، أبريل ١٧٩٥م، في رسائل من هيجل وإليه.

Briefe von und an Hegel, ed. Karl Hegel, Leipzig, 1887.

يقلب النظام القائم ... ففي البرنامج المذهبي الأول للمثالية الألمانية -Erstes System- programm des Deutschen Idealismus، الذي كتبه عام ١٧٩٦م، نجده يقول: «سوف أُثبت أنه مثلما أنه لا تُوجد فكرة عن الآلة، فكذلك لا تُوجد فكرة عن الدولة؛ إذ إن الدولة شيءٌ آلي، على حين أن لفظ الفكرة لا يصح أن يُطلق إلا على ما هو موضوعٌ للحرية ... فمن الواجب علينا إذن أن نتجاوز الدولة ... ذلك لأن كل دولة يتعين عليها أن تعامل الناس الأحرار كما لو كانوا تروسًا في آلة ... وهذا بعينه هو ما ينبغي ألا تفعله، ومن ثم فلا بد من فناء الدولة.»^{١٢}

على أن هيجل أخذ يتخلّى بالتدريج عن المضمون الثوري للمفاهيم المثالية الأساسية، وأخذ يحاول أن يلائم بينها، على نحوٍ متزايد، وبين الشكل الاجتماعي السائد. وتلك، كما سنرى فيما بعد، عملية يحتمها البناء الفكري للمثالية الألمانية، التي تحتفظ بالمبادئ الحاسمة للمجتمع ذي النزعة الليبرالية، وتحوّل دون أي تجاوزٍ لها.

ومع ذلك فإن الشكل الخاص الذي اتخذه التوفيق بين الفلسفة والواقع في مذهب هيجل قد تحكّم فيه الموقف الفعلي في ألمانيا خلال الفترة التي وضع فيها مذهبه؛ ذلك لأن مفاهيم هيجل الفلسفية المبكّرة قد صيغت في عهد كانت فيه الدولة الألمانية (الرايخ) في حالة انحلال ... وكما أعلن هيجل ذاته في مستهلّ الكتّيب الذي ألفه عن الدستور الألماني (١٨٠٢م)، فإن الدولة الألمانية في العقد الأخير من القرن الثامن عشر «لم تعد دولة»؛ إذ إن مخلفات الاستبداد الإقطاعي كانت لا تزال تضرب أطنابها في ألمانيا، وازداد طغيانها لأنها تفتّنت إلى كثرة من النظم الاستبدادية الصغيرة التي يتنافس كلٌّ منها مع الآخر. وكانت الدولة «تتألف من النمسا وبروسيا والأمراء الناخبين، و٩٤ أميرًا من أمراء الكنيسة والأمراء الزمنيين، و١٠٣ من البارونات، و٤٠ أسقفًا و٥١ مدينة دولة؛ أي إنها كانت بالاختصار تتألف من حوالي ٣٠٠ إقليم». ولم يكن لدى الدولة ذاتها «جنديٌّ واحد، ولم يكن دخلها السنوي يزيد عن بضعة آلاف من الفلورينات». ولم يكن هناك تشريعٌ مركزي، أمّا المحكّمة العليا فكانت ساحةً تُمارَس عليها كل ألوان «الجشع والنزوات والرشاوى»^{١٣} وكان رقُّ

^{١٢} وثائق عن تطوّر هيجل.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister.

شتتجارت، ١٩٣٦م، ص ٢١٩ وما يليها.

^{١٣} بيرتس، حياة الدولة في ألمانيا قبل الثورة، هامبورج، ١٨٤٥م، ص ١٩، ٣٤، ٤١ ...

الأرض لا يزال سائداً، والفلاح لا يزال دابةً تمشي على رجلين ... وكان بعض الأمراء لا يزالون يؤجرون رعاياهم أو يبيعونهم ليكونوا جنوداً مرتزقةً في بلادٍ أجنبية ... كما كانت الرقابة الشديدة مفروضة لقمع أبسط اتجاهٍ مستنير.^{١٤} وقد وصف أحدُ المعاصرين لتلك الفترة الأوضاعَ السائدة بقوله: «إن الوضع الراهن في أمتنا هو أننا نعيش بلا قانون أو عدالة، وبلا حماية من الضرائب التعسفية، غير آمنين على أرواح أبنائنا، أو على حريتنا وحقوقنا، ونحيا ضحايا عاجزين للسلطة الاستبدادية، تفتقر حياتنا إلى الوحدة والروح القومية.»^{١٥} وعلى خلاف ما كانت عليه الحال في فرنسا، لم تكن توجد في ألمانيا طبقةً وسطى قوية، واعية، مستنيرة سياسياً، لكي تقود الكفاح ضد هذه النزعة الاستبدادية، بل كانت طبقة النبلاء تحكّم دون معارضة ... وقد لاحظ جوته أنه «لم يكن هناك أي شخصٍ تقريباً في ألمانيا يخطر بباله أن يشعر بالحسد نحو هذه الكتلة المميزة الهائلة، أو يحقد عليها نظير ما تتمتع به من مزايا كبيرة.»^{١٦} فالطبقة الوسطى من سكان المدن كانت مشنّنة بين مناطق المدن الكثيرة، التي كانت لكلٍ منها حكومتها ومصالحها الخاصة؛ ومن ثمّ فقد كانت عاجزةً عن بلورة أية معارضةٍ جادةٍ أو ممارستها ... صحيح أنه كانت هناك منازعات بين النبلاء الحكام وبين الطوائف الحرفية والصنّاع، ولكن هذه المنازعات لم تصل في أية حالةٍ إلى مستوى الحركة الثورية ... فكان سكان المدن يُرفقون بالالتماسات والشكاوى التي يقدّمونها، دعواتٍ بأن يحفظ الله الوطن من «أهل الثورة».^{١٧}

T. Perthes: Das Deutsche Staatsleben vor der Revolution.

وانظر أيضاً: فينك، ألمانيا منذ مائة عام، ليبتسج، ١٨٨٧م.

W. Wenck: Deutschland vor Hundert Jahren.

^{١٤} فون هايغل: تاريخ ألمانيا منذ وفاة فريدرش الأكبر حتى حل الرايخ القديم، شتتجارت، ١٨٩٩م، المجلد الأول، ص ٧٧ وما يليها.

K. T. von Heigel: Deutsche Geschichte vom Tode Friedrichs des Grossen bis zur Auflösung des alten Reichs.

^{١٥} ي. مولر، في كتاب فون هايغل المذكور، ص ١١٥.

^{١٦} الشعر والحقيقة.

Dichtung und Wahrheit, in "Werke", Cotta'sche Jubiläumsausgabe, vol. XXII, p. 51.

^{١٧} فون هايغل: المرجع المذكور، ص ٣٠٥-٦.

ولقد كانت الجماهير في ألمانيا قد اعتادت، منذ عهد الإصلاح الديني، الفكرة القائلة إن الحرية هي بالنسبة إليهم «قيمة باطنة» لا تتعارض مع أي نوع من العبودية، وإن الطاعة الواجبة للسلطة القائمة شرطٌ ضروري للخلاص الأبدي، وإن الكدح والفقر نعمةٌ من عند الرب ... وأدّى طول فترة التدريب على الطاعة والنظام إلى كبت مطالب الحرية والعقل في ألمانيا وتحويلها إلى العالم الباطن ... إذ كان من الوظائف الرئيسية للبروتستانتية أن تحضّ الأفراد الذين تحرّروا على قبول النظام الاجتماعي الذي ظهر حديثاً في ذلك الحين، بتحويل مطالبهم من العالم الخارجي إلى حياتهم الباطنة. وقد أكّد لوثر الحرية المسيحية بوصفها قيمةً داخلية تتحقّق على نحوٍ مستقل عن أي شرطٍ خارجي ... وهكذا أصبح الواقع الاجتماعي أمراً لا أهمية له بالنسبة إلى الماهية الحقّة للإنسان ... وتعلّم الإنسان كيف يوجّه إلى نفسه مطلبه الخاص بتحقيق إمكاناته، والبحث عما يبعث الكمال في حياته في «داخل ذاته» بدلاً من العالم الخارجي.^{١٨}

والواقع أن الثقافة الألمانية ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بأصلها البروتستانتي؛ فبفضل البروتستانتية، ظهر عالمٌ من الجمال والحرية والأخلاقية لا تؤثر فيه الحقائق والصراعات الخارجية، وكان ذلك العالم منعزلاً عن العالم الاجتماعي التعسّس، كامناً في «روح» الفرد. ولقد كان هذا التطوّر أصلاً لاتجاهٍ ظاهر بوضوح في المثالية الألمانية، هو الاستعداد لمهادنة الواقع الاجتماعي ... وكان هذا الاتجاه إلى المهادنة لدى المثاليين يتعارض على الدوام مع نزعتهم العقلية النقدية ... ولكن الأمر انتهى إلى إحباط المثل الأعلى الذي نادى به الجوانب النقدية في تفكيرهم، وهو إعادة التنظيم سياسياً واجتماعياً على أساسٍ عقلي، فتحول هذا المثل الأعلى إلى قيمةٍ روحية.

ولقد كانت الطبقات «المتعلمة» تعزل نفسها عن الشؤون العملية، ولما كانت بذلك قد حكّمت على نفسها بالعجز عن استخدام عقلها استخداماً تطبيقياً من أجل إعادة تشكيل

^{١٨} انظر: «دراسات في السلطة والأسرة» تقارير عن أبحاث معهد البحوث الاجتماعية، باريس، ١٩٣٦م، ص ١٣٦ وما يليها.

Studien über Autorität und Familie.

Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung.

وانظر أيضاً: مجلة البحث الاجتماعي، باريس، ١٩٣٦م، المجلد الخامس، ص ١٨٨ وما يليها.

Zeitschrift für Sozialforschung.

المجتمع، فإنها عملت على تحقيق ذاتها في عالم العلم والفن والفلسفة والدين، وأصبح هذا العالم في نظرها هو «الواقع الحقيقي» الذي يعلو على تعاسة الأوضاع الاجتماعية القائمة، كما أنه كان ملاذًا للحقيقة، والخير، والجمال، والسعادة، والأهم من ذلك، للمزاج النقدي الذي لم يكن يستطيع أن يجد له منفذًا في المجال الاجتماعي. وهكذا كانت الثقافة مثالية في أساسها، تهتم «بفكرة» الأشياء بدلًا من الأشياء ذاتها، وهي قد وضعت حرية الفكر قبل حرية الفعل، وقدمت الأخلاق على العدالة العملية، وحياة الإنسان الباطنة على حياته الاجتماعية ... ومع ذلك فإن هذه الثقافة ذات الطابع المثالي، نظرًا إلى كونها قد وقفت بمعزلٍ عن واقع لا يُطاق، واحتفظت نتيجةً لذلك بنفسها سليمةً نقية، فإنها لهذا السبب ذاته، وبرغم ما كانت تنطوي عليه من عزاءٍ باطل وتمجيد زائف، قد أفادت في كونها ظلت تُحافظ بأمانةٍ على حقائقٍ لم تكن قد تحققت من قبل في تاريخ البشرية.

ولقد كان مذهب هيجل آخر تعبيرٍ عظيم عن هذه المثالية الثقافية، وآخر محاولةٍ عظيمة لجعل الفكر ملجأً للعقل والحرية. على أن القوة الدافعة النقدية الأصلية في تفكيره كانت من القوة بحيث حفزته على التخلي عن الانعزالية التقليدية للمثالية عن التاريخ؛ ومن ثم فقد جعل الفلسفة عنصرًا تاريخيًا عينيًا، وجذب التاريخ إلى نطاق الفلسفة.

على أن التاريخ عندما يُحصَر على هذا النحو، يحطم جدران الإطار المثالي. إن مذهب هيجل ليرتبط ارتباطاً ضرورياً بفلسفةٍ سياسية محدّدة المعالم، وبنظام اجتماعي وسياسي خاص ... ولم يكن الجدَل (الديالكتيك) القائم بين المجتمع المدني والدولة في عهد عودة الملكية Restoration شيئاً عارضاً في فلسفة هيجل، ولا كان مجرد قسم من أقسام كتابه «فلسفة القانون (الحق)»، بل إن مبادئه كان لها بالفعل تأثيرها في البناء الفكري لمذهبه. ومن جهةٍ أخرى فإن مفاهيمه الأساسية ليست إلا الذروة التي بلغها الفكر الغربي بأكمله. وهي لا تُفهم إلا عندما تُفسَّر في إطار هذا التراث.

ولقد كنّا حتى الآن نحاول في هذا الحيز الضيق أن نضع مفاهيم هيجل في إطارها التاريخي العيني، وبقي علينا أن نردّ نقطة بداية مذهب هيجل إلى مصادرها في الموقف الفلسفي لعصره.

(٢) الإطار الفلسفي

استطاعت المثالية الألمانية أن تُنقذ الفلسفة من هجوم المذهب التجريبي الإنجليزي، ولم يكن الصراع بين المذهبين مجرد تصادمٍ بين مدارسٍ فلسفيةٍ مختلفة، بل كان صراعاً من

أجل الفلسفة بما هي كذلك؛ فالفلسفة لم تكف أبداً عن تأكيد دعواها بأن لها الحق في توجيه جهود الإنسان في سبيل السيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع، ولم تكف عن إقامة دعواها هذه على أساس أن الفلسفة تضع أرفع وأعمّ المفاهيم التي تكفل معرفة العالم. وعلى يد ديكارت اتخذت الأهمية العملية للفلسفة شكلاً جديداً، يتمشى مع التقدم الساحق للأساليب التكنيكية الحديثة؛ فهو قد نادى «بفلسفة عملية نستطيع بها، إذا عرفنا قوة وتأثير النار والماء والهواء والنجوم والسموات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا ... أن نستخدمها في جميع الأغراض التي تصلح لها. وبذلك نجعل من أنفسنا سادة الطبيعة وملّاكها».^{١٩}

ولقد كان إنجاز هذه المهمة مرتبطاً، على نحو متزايد، بوضع قوانين وتصوّرات ذات صحة مطلقة في المعرفة؛ فالسيطرة العقلية على الطبيعة والمجتمع كانت تفترض معرفة الحقيقة، والحقيقة شيء كلي، في مقابل المظاهر الكثيرة للأشياء، والشكل المباشر الذي تتخذه في إدراك الأفراد. ولقد كان هذا المبدأ حياً من قبل في المحاولات الأولى لنظرية المعرفة اليونانية؛ فالحقيقة كلية وضرورية، وهي بذلك مناقضة للتجربة المعتادة المتغيرة العارضة. والواقع أن الفكرة القائلة إن الحقيقة مضادة للأمر الواقعة في العالم ومستقلة عن الأفراد العارضين، قد ظلّت قائمة طوال العهد التاريخي الذي كانت فيه حياة الإنسان الاجتماعية حياة شقاق بين أفراد وجماعات متعارضة؛ فالكلي قد جسّد بوصفه ردّ فعل فلسفياً على ذلك الواقع التاريخي الذي كانت فيه المصالح الفردية هي وحدها السائدة في المجتمع، على حين أن الصالح العام لم يكن يؤكد فيه إلا «من وراء ظهر» الفرد ... وازداد التضاد بين الكلي والفردى حدة عندما ارتفعت في العصر الحديث شعارات الحرية العامة، وكان الرأي السائد هو أن من المستحيل تحقيق النظام الاجتماعي الصحيح إلا عن طريق المعرفة التي يكتسبها أفراد متحرّرون والنشاط الذي يقومون به، وعلا صوت النداء القائل إن الناس جميعاً أحرار متساوون. ومع ذلك فإن هؤلاء الناس، في سلوكهم وفقاً لمعرفتهم، وفي استهدافهم لمصالحهم، قد خلّقوا نظاماً من التبعية والظلم والأزمات المتكررة، وعانوا هم أنفسهم من هذا النظام، ولم تؤدّ المنافسة العامة بين الأفراد الأحرار اقتصادياً إلى إقامة

^{١٩} مقال في المنهج، الجزء السادس، له ترجمة إنجليزية في كتاب:

Philosophical Works, ed. E. S. Haldane and G. R. T. Ross.

كيمبردج، ١٩٣١م، المجلد الأول، ص ١١٩.

مجتمع عاقل يمكنه أن يضمّن تحقيق وإشباع حاجات الناس جميعاً ورغباتهم، بل إن حياة الناس سُلِّمت غنيمةً لنظام اجتماعي تؤدي آلياته إلى جعل الصلة الوحيدة بين الأفراد هي صلة المشتريين والبائعين المنعزلين للسلع، ولقد كان هذا الافتقار الفعلي إلى الاتصال العاقل هو علّة سعي الفلسفة إلى وحدة العقل Einheit وشموله Allgemeinheit.

فهل يسمح تركيب الاستدلال العقلي الفردي (الذاتية) بإقامة أية قوانين ومفاهيم عامة يمكنها أن تؤلّف معاييرَ شاملةً للمعقولية؟ وهل يمكن بناءً نظامٍ عقليٍّ شاملٍ على أساسٍ من استقلال الفرد؟ إن نظرية المعرفة في المثالية الألمانية، حين ردت على هذه الأسئلة بالإيجاب، كانت تهدفُ إلى إيجاد مبدأٍ موحدٍ يحفظ المثل العليا الأساسية للمجتمع ذي النزعة الفردية، دون أن يقع فريسةً لما في هذا المجتمع من متعارضات، ولقد كان التجريبيون الإنجليز قد أثبتوا أنه ليس ثمة تصوّر أو قانونٌ واحد للعقل يمكنه أن يزعم لنفسه الشمول، وأن وحدة العقل لا تعدو أن تكون وحدة العادة أو العرف، التي تلتزم الوقائع ولكنها لا تحكّمها أبداً، أمّا المثاليون الألمان فكانوا يروّون أن هذا الهجوم يهدّد بالخطر كلّ الجهود الرامية إلى فرض نظام على أشكال الحياة السائدة. فالوحدة والشمول، في رأيهم لا يمكن الاهتداء إليهما في الواقع التجريبي، بل إنهما ليسا من قبيل الوقائع المعطاة. وفضلاً عن ذلك فقد بدأ أن بناء الواقع التجريبي ذاته يبرّر الرأي القائل إن الوحدة والشمول لا يمكن أن يُستمدّا من الوقائع المعطاة. على أنه إذا لم ينجح الناس في خلق وحدةٍ وشمولٍ عن طريق عقلهم المستقل، حتى لو كانوا في ذلك يُناقضون الوقائع، لكان عليهم أن يتركوا حياتهم المادية، لا الذهنية فحسب، فريسةً للضغوط والعمليات العمياء المنبثقة عن نظام الحياة التجريبي السائد. وهكذا فإن المشكلة لم تكن مشكلةً فلسفية فحسب، بل كانت متعلقة بالمصير التاريخي للإنسانية.

ولقد أدرك المثاليون الألمان الأوجه التاريخية العينية للمشكلة، ويتضح ذلك من أنهم قد عملوا جميعاً على ربط العقل **النظري بالعملي** ... فهناك انتقالٌ ضروري من تحليل كانتٍ للوعي الترنسندنتالي، إلى دعوته من أجل دولةٍ عالمية مشتركة، وكذلك من مفهوم الأنا الخالص عند فشته إلى بنائه مجتمعاً موحدًا منظمًا كله، ومن فكرة العقل عند هيجل إلى وصفه الدولة بأنها التوحيد بين المصلحة العامة والفردية، وبالتالي تحقّق العقل.

ولم يكن ما استثار الهجوم المثاليّ المضاد هو اتجاهات لوك وهيوم التجريبية، بل تفنيدهما للأفكار العامة ... ولقد حاولنا أن نبيّن أن حق العقل في تشكيل الواقع يتوقف على قدرة الإنسان على القول بحقائق ذات صحةٍ شاملة؛ فالعقل لا يستطيع الانتقال بنا

إلى ما وراء الواقع الفج الموجود بالفعل، وإلى تحقيق ما ينبغي أن يكون، إلا بفضل شمول تصوُّراته وضرورتها (الَّذِينَ هما بدورهما معيارُ حقيقته). ولكن التجريبيين أنكروا هذه التصوُّرات، فقال لوك إن الأفكار العامة «من ابتداءِ الذهن واختراعه، يصطنعها الذهن لاستخدامه الخاص، ولا تتعلق إلا بعلامات ... وعلى ذلك فعندما نترك الجزئيات جانباً، تكون الكليات المتبقية مجرد ابتداءٍ من صنعنا نحن.»^{٢٠} ... كذلك كان هيوم يرى أن الأفكار العامة تجرد من الجزئي، و«تمثل» الجزئي، والجزئي وحده.^{٢١} فهي لا تستطيع أبداً أن تقدِّم قواعد أو مبادئ شاملة ... ولو قبلنا رأي هيوم هذا، لتعيَّن رفض ادعاء العقل بأنه ينظِّم الواقع ... ذلك لأن هذا الادعاء كما رأينا من قبل، يرتكز على تلك المَلَكة التي يَتمكَّن بفضلها العقل من بلوغ حقائق لا تستمد صحتها من التجربة، بل تستطيع بالفعل أن تقف في وجه التجربة. «ليس ... العقل هو المرشد في الحياة، بل العادة.»^{٢٢} والواقع أن هذه النتيجة التي وصلت إليها أبحاث التجريبيين لم تقتصر آثارها على هدم الميتافيزيقا؛ فهي قد حصَّرت الناس في حدود ما هو «مُعطى»، وفي حدود النظام القائم للأشياء والحوادث ... إذ من أين يكتسب الإنسان حقَّ تجاوز النظام ذاته بأسره، لا مجرد جزءٍ خاصٍّ من هذا النظام؟ ومن أين يكتسب حقَّ إخضاع هذا النظام لحكم العقل؟ ولو كانت التجربة والعادة هما المصدر الوحيد لمعرفته واعتقاده، فكيف يستطيع أن يسلكَ ضد العادة، وكيف يسلكَ وفقاً لأفكارٍ ومبادئ لم تُقبل ولم تستقرَّ بعد؟ إن الحقيقة لم تكن لتستطيع عندئذٍ معارضة النظام القائم، ولم يكن العقل ليقدر على الاعتراض عليه ... وهكذا لا تكون النتيجة هي الشك فحسب، بل هي الرضا والاستكانة أيضاً ... ذلك لأن المذهب التجريبي، حين قَصَّر المعرفة البشرية على معرفة ما هو مُعطى، قد قضى على الرغبة في تجاوز المُعطى، وكذلك في الشعور باليأس إزاءه ... «ذلك لأنه لا شيء أكثر يقيناً من أن

^{٢٠} «رسالة في الفهم البشري»، الكتاب الثالث، الفصل الثالث، القسم الثاني.

Essay concerning Human Understanding, in "Philosophical Works", ed. J. A. St. John, London, 1903, vol. II, p. 14.

^{٢١} بحث في الطبيعة البشرية، الكتاب الأول، الباب الأول، القسم السابع.

A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford 1928, pp. 17 ff.

^{٢٢} هيوم: موجز لبحث في الطبيعة البشرية.

Hume: An Abstract of a Treatise of Human Nature.

وقد نُشر هذا الكتاب لأول مرة عام ١٩٣٨م في مطبعة جامعة كيمبردج، ص١٦.

اليأس له فينا تأثيرٌ يكاد يعادل تأثير المتعة، وأننا بمجرد أن نعرف استحالة إرضاء أية رغبة، نجد أن الرغبة ذاتها قد اختفت ... وحين نرى أننا بلغنا أقصى مدى يمكن أن يبلغه العقل البشري، نكتفي بذلك راضين.»^{٢٣}

ولقد كان المثاليون الألمان يرون في هذه الفلسفة تعبيراً عن استسلام العقل؛ فعندهم أننا حين ننسب وجود الأفكار العامة إلى قوة العادة. والمبادئ التي يفهم بها الواقع، إلى الآليات النفسية، فكأننا بذلك نُنكر الحقيقة والعقل ... والواقع أن النفسية البشرية كانت في رأيهم معرّضة للتغير؛ فهي في الواقع مجال يتسم بالافتقار إلى اليقين وبالعَرَضية، لا يمكن أن تستخلص منه أية ضرورة أو شمول، ومع ذلك فإن مثل هذه الضرورة والشمول هي الضمان الوحيد للعقل. وفي رأي المثاليين أنه ما لم يمكن إثبات أن التصورات العامة التي تطالب لنفسها بمثل هذه الضرورة والشمول أكثر من مجرد نتائج للخيال، وأنها لا تستمد صحتها من التجربة، ولا من علم النفس الفردي؛ أي بعبارة أخرى، ما لم تُثبت أنها قابلةٌ للانطباق على التجربة دون أن تكون قد نشأت من التجربة، لكان على العقل أن يخضع لما تُمليه عليه التعاليم التجريبية، فإذا كانت المعرفة بالعقل؛ أي بتصورات لا تُستمد من التجربة، تعني الميتافيزيقا، فعندئذ يكون الهجوم على الميتافيزيقا هو في الوقت ذاته هجوم على شروط الحرية الإنسانية؛ إذ إن حق العقل في توجيه التجربة جزء لا يتجزأ من هذه الشروط.

ولقد أخذ «كانت» برأي التجريبيين القائل إن كل معرفة إنسانية تبدأ بالتجربة وتنتهي إلى التجربة، وإن التجربة وحدها هي التي تقدّم مادة تصورات العقل ... والحق أنه ليس ثمة تصريح تجريبي أقوى من ذلك الذي يستهلّ به كتابه «نقد العقل الخالص» إذ يقول: «إن كل فكر ينبغي أن يرتبط على نحو مباشر أو غير مباشر ... بالحدوس آخر الأمر، وبالتالي بالحساسية فينا؛ إذ لا يمكن أن يعطي لنا الموضوع على أي نحو آخر.» ومع ذلك فإن «كانت» يرى أن التجريبيين قد أخفقوا في إثبات أن التجربة تقدّم إلينا أيضاً الوسائل والطرق التي تنظم بها هذه المادة التجريبية، فإذا أمكن إثبات أن مبادئ التنظيم هذه ملكٌ أصيل للذهن البشري، وأنها لا تنشأ عن التجربة، فعندئذ يمكن إنقاذ استقلال العقل وحيثه ... وفي هذه الحالة تكون التجربة ذاتها نتاجاً للعقل؛ إذ لن تعود عندئذ هي الكثرة المضطربة من الإحساسات والانطباعات، بل تصبح التنظيم الشامل لهذه الكثرة.

^{٢٣} هيوم: بحث في الطبيعة البشرية، المقدمة، ص ٢٢.

ولقد أخذتْ على عاتقه أن يُثبِت أنَّ الذهنَ البشري يملك «الصور» الكلية التي تنظِّم كثرة المعطيات التي تقدِّمها له الحواس ... فصور «الحَدْس» (وهي المكان والزمان) وصور «الفهم» (وهي المقولات) هي الكليات التي ينظِّم بها الذهن الكثرة الحسية ليجعل منها تجربة متصلة ... وهي قَبْلِيَّةٌ بالنسبة إلى كل إحساس وانطباع؛ بحيث إننا «نحصل على» الانطباعات ونرتبها على أساس هذه الصور ... فالتجربة لا تقدِّم نظاماً ضرورياً شاملاً إلا بفضل النشاط القَبْلِي للذهن البشري، الذي يُدرك كل الأشياء والحوادث في صورتَي المكان والزمان، ويضُمُّها تحت مقولات الوحدة والواقعية والجوهرية والعلية ... إلخ. وهذه الصور والمقولات ليست مستمدةً من التجربة؛ إذ لا يمكن، كما لاحظ هيوم، أن يُوجَد انطباعٌ أو إحساسٌ مناظر لها، ومع ذلك فإن التجربة، من حيث هي تكون كلاً متصلاً منظماً، ترجع في أصلها إليها، وهي ذات صحةٍ شاملة، وتنطبق على نحوٍ شامل؛ لأنها تكون بناء الذهن البشري ذاته؛ فعالم الأشياء، بوصفه نظاماً شاملاً ضرورياً، من إنتاج الذات — لا الفرد، وإنما أفعال الحَدْس والفهم التي يشترك فيها الأفراد جميعاً، ما دامت هي ذاتها الشروط التي لا غناء عنها للتجربة.

ويطلق كانت على هذا التركيب المشترك للذهن اسم «الوعي الترنسندنتالي»، وهو يتألف من صور الحَدْس والفهم، التي لا تظهر في تحليل كانت في صورة أُطرٍ سكونية، بل هي صورٌ للفعالية، لا تُوجَد إلا في فعل الإدراك والفهم ... فالصور الترنسندنتالية للحَدْس أو الحس الخارجي تقوم بالتأليف بين كثرة المعطيات الحسية في نظامٍ زمني مكاني. أمَّا المقولات فبفضلها يتم الجمع بين نتيجة هذا التأليف في علاقاتٍ ضرورية شاملة هي علاقات العلة والمعلول، والجوهر، والتأثير المتبادل، وما إلى ذلك ... وهذا الكل المعقد بأسره يتوحد في الوعي الذاتي الترنسندنتالي transcendental apperception الذي يربط كل تجربة بالأنا المفكَّر، وبذلك يُضفي على التجربة اتصالاً راجعاً إلى كونها تجربتي «أنا». وينبغي أن نلاحظ أن عمليات التأليف هذه، التي تتسم بأنها قَبْلِيَّةٌ مشتركة بين الأذهان جميعاً وبالتالي شاملة، يعتمد بعضها على بعض، وتُستخدَم مجتمعةً في كل فعلٍ من أفعال المعرفة.

إنَّ ما يسميه كانت بالتركيب «الأعلى»، أعني تركيب الوعي الذاتي الترنسندنتالي، هو الوعي بوجود «أنا أفكَّر» مقترنة بكل تجربة، وعن طريق هذا الوعي يعرف الأنا المفكَّر ذاته بوصفه متصلاً، حاضراً، فعلاً، طَوَال سلسلة تجاربه، وعلى ذلك فإن الوعي الذاتي الترنسندنتالي هو الأساس الأخير لوحدة الذات، وبالتالي لشمول كل العلاقات الموضوعية وضرورتها.

إن الوعي الترنسندنتالي يتوقّف على المادة المتلقّاة من الحواس، ومع ذلك فإن هذه الانطباعات الكثيرة لا تصبح عالمًا منظمًا من الموضوعات والعلاقات المحكّمة الترابط إلا من خلال عمليات الوعي الترنسندنتالي. وإذن فلما كنّا لا نعرف الانطباعات إلا في سياق صور الذهن القَبَلية، فإننا لا نستطيع أن نعرف ماذا تكون عليه تلك «الأشياء في ذاتها» التي تولّد هذه الانطباعات ... فهذه الأشياء في ذاتها، التي يفترض أنها موجودة خارج صور الذهن، تظل غير قابلة للمعرفة على الإطلاق.

على أن هيجل كان يرى أن هذا العنصر الشكّك في فلسفة كانت يُسيء إلى المحاولة التي بذلها لإنقاذ العقل من هجوم التجريبيين ... فما دامت الأشياء في ذاتها بمنأى عن قدرة العقل، فإن العقل يظل مجرد مبدأ ذاتي لا سلطان له على البناء الموضوعي للواقع، وهكذا ينقسم العالم قسمين منفصلين، الذاتية والموضوعية، والفهم والحس، والفكر والوجود. ولم يكن هيجل ينظر إلى هذا الانفصال على أنه مشكلةٌ إبستمولوجية أساسًا، فلكنّ أكد أن العلاقة بين الذات والموضوع، أعني تضادّهما؛ تشير إلى صراعٍ عيني في الوجود، وأن حلها، وهو اتحاد الأضداد، مسألةٌ تنتمي إلى المجال العلمي مثلما تنتمي إلى المجال النظري ... وقد وصف فيما بعد الصورة التاريخية لهذا الصراع بأنها اغتراب Entfremdung الذهن، ويعني بذلك أن عالم الأشياء، الذي هو أصلًا نتاج عمل الإنسان ومعرفته، أصبح مستقلًا عن الإنسان، وصارت تحكّمه قوى وقوانين لا يمكن التحكّم فيها، ولم يعد الإنسان يتعرّف على ذاته من خلالها ... وفي الوقت ذاته أصبح الفكر منشقًا على الواقع، وأصبحت الحقيقة مثلًا أعلى عاجزًا، يحتفظ به الفكر، على حين يترك العالم الفعلي بهدوء خارج نطاق تأثيرها. والحق أنه لو لم ينجح الإنسان في إعادة توحيد الأجزاء المنفصلة لعالمه، وفي إدخال الطبيعة والمجتمع في حظيرة العقل، لظل إلى الأبد مكتوبًا عليه الإخفاق والإحباط، فمهمة الفلسفة في عصر الانحلال العام هذا هي إيضاح المبدأ الكفيل باستعادة الوحدة والكلية المفقودة. ويعرض هيجل هذا المبدأ في تصوّر العقل ... وقد حاولنا من قبل أن نقدّم لمحة عامة عن الجذور الاجتماعية التاريخية والجذور الفلسفية لهذا التصرّف، على نحوٍ يربط بين الأفكار التقدّمية للثورة الفرنسية والتيارات الفلسفية السائدة؛ فالعقل هو الشكل الحقيقي للواقع، الذي تندمج فيه كل الأضداد بين الذات والموضوع، لكي تولّد وحدةً وشمولًا أصيلًا، وهكذا فإن فلسفة هيجل هي بالضرورة نسق، يضمّ في داخله كل مجالات الوجود، تحت فكرة شاملة هي فكرة العقل، وفيها يُدرج العالم غير العضوي فضلًا عن العالم العضوي، والطبيعة فضلًا عن المجتمع، تحت إمرة العقل.

ولقد نظر هيجل إلى الطابع المذهبي للفلسفة على أنه نتاجٌ للموقف التاريخي؛ فقد وصل التاريخ إلى مرحلة أصبحت فيها إمكانات تحقيق الحرية البشرية متاحة، غير أن الحرية تفترض مقدماً حقيقة العقل؛ إذ لا يمكن أن يكون الإنسان حراً، وأن ينمي كل إمكاناته، إلا إذا أصبح عالمه كله واقعاً تحت سيطرة المعرفة، والإرادة العاقلة الشاملة. ويفترض المذهب الهيجلي مقدماً حالة يتحقق فيها هذا الإمكان؛ فالتفاؤل التاريخي الذي يشيع فيه هو الأساس لما سمّاه هيجل بشمول المنطق pan-logism الذي ينظر إلى كل شكلٍ من أشكال الوجود على أنه شكلٌ للعقل ... والانتقال من «المنطق» إلى «فلسفة الطبيعة»، وكذلك الانتقال من هذه الأخيرة إلى «فلسفة الروح»، يتحقق على أساس افتراض أن قوانين الطبيعة تنبثق من التركيب العقلي للوجود، وتؤدي في خطٍّ واحدٍ متصلٍ إلى قوانين الروح ... ويبلغ عالم العقل بالحرية ما يبلغه عالم الطبيعة بالضرورة العمياء — أعني تحقيق الإمكانات الكامنة في قلب الواقع ... وحالة الواقع هذه هي التي يُطلق عليها هيجل اسم «الحقيقة».

إن الحقيقة ليست صفةً تتعلق بالقضايا والأحكام حسب، وهي باختصارٍ ليست طابعاً للفكر وحده، بل هي أيضاً صفةً للواقع في عملية نموه ... فالشيء يتصف بالحقيقة إن كان على ما يمكن أن يكون عليه؛ بحيث يحقق كل إمكاناته الموضوعية. وعندئذٍ يكون الشيء، في لغة هيجل، في هوية مع «مفهومه».

وللمفهوم notion معنى مزدوج؛ فهو يشمل طبيعة موضوعٍ ما أو ماهيته، وبذلك يمثل التفكير الصحيح عنه ... وهو في الوقت ذاته يشير إلى التحقق الفعلي لتلك الطبيعة أو الماهية، وإلى وجودها العيني ... وتتسم جميع التصورات الأساسية في المذهب الهيجلي بنفس هذه الدلالة المزدوجة؛ فهي لا تدلُّ أبداً على مجرد تصورات (كما هي الحال في المنطق الصوري)، فهي لا تدلُّ أبداً على مجرد تصورات (كما هي الحال في المنطق الصوري)، بل على صور أو أحوال للوجود يفهمها الفكر ... ولا يفترض هيجل هويةً صوفيةً بين الفكر والواقع، ولكنه يؤمن بأن الفكرة الصحيحة تمثل الواقع لأن هذا الأخير قد بلغ في نموه المرحلة التي يُوجد فيها متمشياً مع الحقيقة. والحق أن «الشمول المنطقي» عنده يقترب من نقيضه؛ فمن الممكن القول إنه يستمدُّ صور الفكر ومبادئه من صور الواقع ومبادئه؛ بحيث تكون القوانين المنطقية ترديداً للقوانين التي تتحكم في حركة الواقع. وهكذا يُثبت هيجل أن وحدة الأضداد عملية تتمثل في حالة كل موجودٍ بعينه؛ فالصور المنطقية «للحكم» تعبر عن حدوث شيء في الواقع. خذ مثلاً الحكم: هذا الرجل عبد. مثل هذا الحكم يعني،

في نظر هيجل، أن رجلاً (هو الموضوع) قد استُعبد (المحمول)، ولكن برغم كونه عبداً، ما زال إنساناً، ومن ثمَّ فهو حرٌّ أساساً، وهو على نقيض المحنة التي وقع فيها؛ فالحكم لا يعزو محمولاً إلى موضوع ثابت، بل يدلُّ على عملية فعلية للموضوع يصبح بها هذا الأخير شيئاً خلاف ذاته ... بل إن الموضوع هو ذاته نفس عملية صيرورته محمولاً، ونقيض هذا المحمول ... وهذه العملية تجعل الموضوعات الثابتة التي افترضها المنطق التقليدي تنحلُّ إلى كثرة من العلاقات المتعارضة ... ويبدو الواقع قوةً ديناميةً تتكشف فيها كل الصور الثابتة على أنها تجريداتٌ بحتة ... ومن ثمَّ فإنه عندما تنتقل التصورات في منطق هيجل من صورة إلى أخرى، فإن هذا يعني في نظر التفكير السليم أن شكلاً للوجود قد انتقل إلى شكلٍ آخر، وأن كل شكلٍ جزئي لا يمكن تحديده إلا عن طريق مجموع العلاقات المتعارضة التي يُوجد فيها هذا الشكل.

لقد أكدنا منذ قليل أن الواقع، في نظر هيجل، قد بلغ مرحلة يُوجد فيها وجود الحقيقة، وهذه عبارةٌ تحتاج الآن إلى تصحيح ... فهيجل لا يعني أن كل ما هو موجود يُوجد مطابقاً لإمكاناته، بل يعني أن الذهن قد وصل إلى الوعي الذاتي بحريته، وأصبح قادراً على تحرير الطبيعة والمجتمع ... فتحقيق العقل ليس واقعاً، بل هو مهمةٌ يتعين أداؤها ... وتظل الصورة التي تظهر بها الأشياء مباشرة مخالفةً لصورتها الحقيقية، فما هو معطى يكون في البداية سلبياً، مغايراً لإمكاناته الحقيقية ... وهو لا يصبح حقيقياً إلا في عملية تجاوز هذه السلبية؛ بحيث إن ميلاد الحقيقة يقتضي موتَ حالة الوجود القائمة بالفعل ... وهكذا يركز تفاؤل هيجل على نظرة هدامةٍ إلى الواقع المعطى، وتقوم حركة العقل، التي تمتد حتى تشمل الأشكال جميعاً، بإلغاء هذه الأشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقةً لفكرتها ... وهذه الأشكال وتبديلها حتى تصبح مطابقةً لفكرتها ... وهذه الحركة هي التي يعكسها الفكر في عملية التوسط Vermittlung فلو سائرنا المضمون الحقيقي لإدراكاتنا وتصوراتنا، لأنَّهَار كل تحديدٍ للموضوعات الثابتة، ولذابت هذه في كثرة من العلاقات تستنفذ المضمون المتطور لهذه الموضوعات، وتصبُّ آخر الأمر في النشاط الشامل للذات.

والواقع أن فلسفة هيجل فلسفةٌ سلبية، تماماً كما وصفها ردُّ الفعل اللاحق له ... فالدافع الأصلي لهذه الفلسفة هو الاقتناع بأن الوقائع المعطاة التي تبدو للذهن العادي مظهرًا إيجابياً للحقيقة، هي في واقع الأمر سلبٌ للحقيقة؛ بحيث لا يمكن إقرار الحقيقة إلا بهدمها ... وفي هذا الاقتناع النقدي تكمن القوة الدافعة للمنهج الجدلي؛ فالجدل بأكمله

مرتبط بالفكرة القائلة إن هناك سلبيةً أساسيةً تتغلغل في كل أشكال الوجود، وإن هذه السلبية تتحكّم في مضمون هذه الأشكال وحركتها ... والجَدَلُ يمثّل القوة التي تسير في اتجاهٍ مضادٍّ لكل شكل من أشكال الوضعية (الإيجابية)؛ ذلك لأن المبدأ الذي ظلّت هذه الفلسفة الأخيرة ترتكز عليه، منذ أيام هيوم حتى الوضعية المنطقية في عصرنا الحاضر، هو السلطة المطلقة للواقع، وكانت الطريقة النهائية للتحقّق من أي شيءٍ في نظرها هي ملاحظة المعطى المباشر. وقد اتخذت الوضعية في أواسط القرن التاسع عشر، ردًّا منها على الاتجاهات الهدّامة عند النزعة العقلانية قبل كل شيء، شكل «فلسفة وضعية إيجابية» شاملة، كان يُراد لها أن تحلَّ محلَّ الميتافيزيقا التقليدية ... وبذل دعاة هذه الوضعية جهودًا هائلةً من أجل تأكيد الطابع الإيجابي المحافظ لفلسفتهم ... فهذه الفلسفة تحضُّ الفكر على أن يقنّع بالوقائع، ويتخلّى عن أي تجاوز لها، وعلى أن ينحني أمام الأمر الواقع ... أمّا عند هيجل، فليس للوقائع في ذاتها أية سلطة ... بل إنها تُوضَع *gesetzt* بواسطة الذات التي تجعل منها توسُّطًا داخل عملية تطوُّرها الشاملة ... والتحقيق يرتكز في نهاية المطاف، على هذه العملية التي تربط بها كل الوقائع، والتي تتحكّم في مضمون هذه الوقائع ... فكل ما هو معطى ينبغي أن يبرّر أمام العقل، الذي لا يعدو أن يكون المجموع الشامل لقدرات الإنسان والطبيعة.

ومع ذلك فإن فلسفة هيجل، التي تبدأ بسلب المعطى وتحتفظ بهذه السلبية في جميع مراحلها، تختتم بإعلان أن التاريخ قد توصّل إلى حقيقة العقل. وهكذا كانت تصوّراته الأساسية لا تزال مرتبطةً بالبناء الاجتماعي للنظام السائد، وفي هذا الصدد أيضًا يمكن أن يُقال عن المثالية الألمانية إنها حافظت على تراث الثورة الفرنسية.

على أن «التوفيق بين الفكرة والواقع» الذي نادى به هيجل في «فلسفة القانون (الحق)»، ينطوي على عنصرٍ حاسم يؤدي إلى تجاوز مجرد التوفيق ... هذا العنصر هو الذي احتفظ به واستُخدم في نظرية نفي الفلسفة التي ظهرت فيما بعد؛ فالفلسفة تصل إلى منتهاها حين تكون قد صاغت نظريتها المتعلقة بعالمٍ يتحقق فيه العقل، فإذا كان الواقع في هذه المرحلة يتضمّن الشروط اللازمة لتجسيد العقل واقعيًا، فإن في استطاعة الفكر عندئذٍ أن يكفّ عن الاهتمام بالمثل الأعلى، وعندئذٍ تقتضي الحقيقة ممارسةً تاريخيةً عملية من أجل تحقيقها. وإذا تتخلّى الفلسفة عن المثل الأعلى، فإنها تتخلّى معه عن مهمّتها النقدية وتوكل هذه المهمة إلى مبحثٍ آخر ... وهكذا فإن القمة التي تبلّغها الفلسفة هي في الوقت ذاته النقطة التي تتخلّى فيها عن مهمتها، وحين تتحرّر الفلسفة من الانشغال بالمثل

الأعلى، فإنها تتحرَّر أيضًا من معارضتها للواقع، وهذا يعني أنها لا تعود فلسفة. ولكن هذا لا يعني أن الفكر يتحرَّم عليه حينئذٍ أن يمثل للنظام القائم. فالتفكير النقدي لا يتوقف، وإنما يتخذ شكلًا جديدًا، وتحوَّل جهود العقل إلى ميدان النظرية الاجتماعية والممارسة العملية الاجتماعية.

لقد مرَّت فلسفة هيجل بخمس مراحل مختلفة في تطوُّرها:

(١) المرحلة الواقعة بين عام ١٧٩٠م و ١٨٠٠م، وتتميز بمحاولة وضع صيغة أساس ديني للفلسفة، تتمثل في مجموعة الأبحاث التي نُشرت في هذه الفترة، وهي كتابات الشباب اللاهوتية Theologische Judendschriften.

(٢) شهدت الفترة ١٨٠٠-١٨٠١م صياغة وجهة نظر هيجل الفلسفية، وظهور اهتماماته من خلال المناقشة النقدية للمذاهب المعاصرة، ولا سيَّما مذاهب كانت وفشته وشلنج ... وأهم كتابات هيجل في هذه الفترة هي: الفارق بين مذهبي فشته وشلنج في الفلسفة والعقيدة والمعرفة.

Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Glauben und Wissen.

ومقالات أخرى في المجلة النقدية للفلسفة. Kritische Journal der Phil.
(٣) ظهر في السنوات من ١٨٠١م إلى ١٨٠٦م مذهب «يينا». وهو أول شكل من أشكال مذهب هيجل الكامل ... وأهم كتابات هذه الفترة «منطق وميتافيزيقا يينا Jenenser Logik und Metaphysik وفلسفة الواقع في فترة يينا Jenenser Realphilosophie ومذهب الأخلاق System der Sittlichkeit».

(٤) في عام ١٨٠٧م نشر كتاب ظاهريَّات الروح.

Phenomenology of Mind.

(٥) والفترة الأخيرة هي فترة المذهب النهائي، الذي عرض هيجل خطوطه العامة منذ ١٨٠٨-١٨١١م في المدخل إلى الفلسفة Philosophische Propädeutik ولكنه لم يكتمل إلا في عام ١٨١٧م. وإلى هذه الفترة تنتمي الأعمال التي تُولف أهم كتابات هيجل: «علم المنطق» (١٨١٢-١٨١٦م) و«دائرة معارف العلوم الفلسفية» (١٨١٧م، ١٨٢٧م، ١٨٣٠م)، و«فلسفة القانون (الحق)» (١٨٢١م) ومختلف محاضرات برلين في فلسفة التاريخ، وتاريخ الفلسفة، وعلم الجمال، والدين.

وقد صاحبت الفترة التي صاغ فيها هيجل مذهبه الفلسفي سلسلة من الشذرات الفلسفية التي كانت تُحاول تطبيق أفكاره الفلسفية على مواقف تاريخية عينية. وقد بدأت عملية تطبيق النتائج الفلسفية هذه على سياق الواقع الاجتماعي والسياسي في عام ١٧٩٨م بدراساته التاريخية والسياسية، ثم أعقبها كتابه «دستور ألمانيا Die Verfassung Deutschlands» في ١٨٠٢م، واستمرت حتى عام ١٨٣١م، حين كتب دراسته عن مشروع قانون الإصلاح الانتخابي في إنجلترا. وحين يربط المرء بين فلسفة هيجل وبين التطورات التاريخية في عصره، فعندئذٍ تصبح كتاباته السياسية جزءاً من أعماله المذهبية، ويتعين بحث الاثنين معاً؛ بحيث تفسر تصوراته الأساسية تفسيراً تاريخياً وسياسياً، فضلاً عن تفسيرها فلسفياً.

الفصل الأول

كتابات هيجل اللاهوتية الأولى

(١٧٩٠-١٨٠٠م)

لو شئنا أن نعايش الجو الذي ظهرت فيه فلسفة هيجل، لكان علينا أن نعود القَهْقَرى إلى البيئة الثقافية والسياسية لألمانيا الجنوبية في العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر. ففي «فورتمبرج» وهو بلد كان يستبد به حاكمٌ مطلق كان قد قَبِلَ منذ فترةٍ وجيزة التنازل عن قَدْرٍ ضئيل من سلطاته الدستورية، كانت أفكار عام ١٧٨٩م قد بدأت تمارس تأثيراً قوياً ولا سيَّما في الشباب المثقَّف ... وبدأ أنه قد انقضى عهد الحكم المطلق الغشوم السابق، ذلك الحكم الذي كان ينشرُ الإرهاب في البلاد بأسرها عن طريق ما كان يفرضه عليها من حملاتٍ مستمرة للتجنيد الإجباري من أجل الحروب الخارجية، وعن طريق الضرائب التعسُّفية الفادحة، وبيع المناصب الحكومية، وإقامة احتكاراتٍ تنهب الجماهير الشعبية وتُثري خزائن أميرٍ متلاف، عن طريق الاعتقالات المفاجئة التي تحدث بناءً على أبسطِ الشبهات أو أضعفِ الاحتجاجات.^١ وقد وُقِعَ في عام ١٧٧٠م اتفاقٌ خَفَّفَ من حدة النزاع بين الدوق شال أوجين وبين النبلاء من أصحاب الإقطاعيات، وبذلك أزيلت آخر عقبة في وجه قيام حكومة مركزية، غير أن النتيجة الوحيدة لذلك كانت توزيع الحكم المطلق بين السلطة الشخصية للدوق، وبين مصالح الأوليغاركية الإقطاعية.

^١ كارل بفاف: «تاريخ إقليم فورتمبرج والبيت الحاكم فيه»، شتتجارت ١٨٣٩م، الباب الثالث، القسم الثاني، ص ٨٢ وما يليها.

ومع ذلك، فعلى الرغم من أن حركة التنوير الألمانية كانت ضعيفةً بالقياس إلى نظيرتيها في الفلسفة الإنجليزية والفرنسية، وهما الحركتان اللتان حطمتا الإطار الأيديولوجي للدولة الاستبدادية، فإنها تغلغلت مع ذلك في الحياة الثقافية لفورتمبرج، فكان الدوق تلميذاً «للمستبد المستنير» فريدريك الثاني ملك بروسيا، ومارس في الفترة الأخيرة من حكمه حكماً مطلقاً مستنيراً، وامتدت روح التنوير إلى المدارس والجامعات التي كان يربعاها، فكانت المشكلات الدينية والسياسية تناقش بالروح العقلانية المعروفة في القرن الثامن عشر، ومجّدت كرامة الإنسان، وكذلك حقّه في تشكيل حياته ضد كل الصور البالية للسلطة والتراث، وامتدح التسامح والعدل. ولكن الجيل الشاب الذي كان عندئذٍ يؤم الجامعة اللاهوتية في توبنجن — وكان من أفراده هيجل وشلنجر وهلدن — تأثر قبل كل شيء بالتضاد بين هذه المثل العليا وبين الوضع الفعلي التبعس للدولة الألمانية. ولم تكن هناك أدنى فرصة لكي تحتل حقوق الإنسان مكانها في دولة ومجتمع نظماً من جديد ... صحيح أن الطلاب كانوا يُنشدون الأغاني الثورية، وأنهم ترجموا «المارسييز»، ومن الجائز أنهم غرسوا أشجار الحرية وهتفوا ضد الطغاة وأذنانهم، ولكنهم كانوا يعلمون أن هذا النشاط كله إنما هو احتجاج عاجز على تلك القوة التي كانت لا تزال محصنة منيعة، والتي كانت تُمسك بالوطن كله بيدٍ من حديد. وكل ما كانوا يأملون فيه هو حدوث نوع من الإصلاح الدستوري قد يؤدي إلى توازن أفضل في تحمّل عبء السلطة بين الأمير والنبل الإقطاعيين.

في هذه الظروف، تحوّلت أعين الجيل الجديد في حينٍ إلى الماضي، ولا سيّما تلك العهود التاريخية التي كانت الوحدة فيها سائدة بين الثقافة العقلية للإنسان وبين حياته الاجتماعية والسياسية ... فرسم هلدن صورةً متألفةً لليونان القديمة، وكتب هيجل تمجيداً «لمدينة الدولة» القديمة، بل إن هذا التمجيد كان، في بعض مواضعه، ألع من ذلك الوصف الرائع للمسيحية الأولى كما عرضها طالب اللاهوت. وإنّا لنلمس في شذرات هيجل اللاهوتية المبكرة أن الاهتمام السياسي يتدخل مراراً أثناء مناقشاته للمشكلات الدينية ... ولقد كان هيجل يتوق من كل قلبه إلى استعادة تلك القوة التي استطاعت، في الجمهوريات القديمة، أن تخلق الوحدة الحية بين كل مجالات الثقافة، وتحافظ عليها، والتي أدت إلى فتح الطريق أمام نمو كل القوى الوطنية بحرية ... وقد أطلق على هذه القوة الخفية اسم روح الأمة Volksgeist فكتب يقول: «إن روح الأمة وتاريخها ودينها ودرجة الحرية

السياسية التي بلغتها، كل ذلك لا يمكن أن يُفصل الواحد منه عن الآخر، لا فيما يتعلق بتأثيره ولا فيما يتعلق بنوعه، بل إنها كلها تتشابك في رابطة واحدة...^٢ وهناك ارتباط وثيق بين استخدام هيجل لتعبير «روح الأمة» وبين استخدام مونتسكيو لتعبير «الروح العامة» للأمة بوصفها أساس قوانينها الاجتماعية والسياسية... إن هيجل لا ينظر إلى «الروح القومية» على أنها كيانٌ صوفي أو ميتافيزيقي، بل هي تمثل مجموع الشروط الطبيعية والتكنيكية والاقتصادية والأخلاقية والعقلية التي تتحكم في التطور التاريخي للأمة... ولقد كان تأكيد مونتسكيو لهذا الأساس التاريخي يستهدف معارضة الاتجاه إلى المحافظة على أشكال سياسية عتيقة بلا مبرر... وبالمثل احتفظ مفهوم «روح الأمة» عند هيجل بهذا المضمون النقدي... على أننا لن نتنبّع هنا مختلف العوامل التي أثّرت في دراسات هيجل اللاهوتية، من مونتسكيو وروسو إلى هيردر وكانت، بل إننا سنقتصر على عرض المسائل ذات العلاقة المباشرة بهيجل نفسه.

يتساءل هيجل مراراً، في أبحاثه اللاهوتية، عما تكونه العلاقة الحقيقية بين الفرد وبين الدولة التي لا تعود تُرضي قُدراته، بل تُوجد بوصفها نظاماً «مغترباً» اختفى منه الاهتمام السياسي الإيجابي للمواطنين، وقد عرف هيجل هذه الدولة على نفس الأسس التي عرّفها عليها النزعة الليبرالية في القرن الثامن عشر؛ فالدولة تركز على قبول الأفراد، وهي تحدّد حقوقهم وواجباتهم وتحمي أفرادها من الأخطار الداخلية والخارجية التي يُمكن أن تهدّد استمرار الكل. ولدى الفرد، في مقابلة الدولة، حقوق الإنسان التي لا يُمكن انتزاعها، والتي لا يُمكن أن تتدخل فيها سلطة الدولة تحت أي ظرفٍ من الظروف، حتى لو كان هذا التدخل لصالح الفرد... «ليس لأحد أن يتخلّى عن حقّه في أن يأخذ على عاتقه إطاعة القانون ويكون مسئولاً عن تنفيذه فحسب... ولو تخلّى الإنسان عن هذا الحق لما عاد إنساناً... ومع ذلك فليس من شأن الدولة أن تمنعه من التخلي عنه؛ لأن هذا يعني إرغام الإنسان على أن يكون إنساناً؛ أي إنه يعني القهر»^٣ وهنا لا نجد أثراً لذلك التمجيد الأخلاقي والميتافيزيقي للدولة، الذي نُصادفه في كتابات هيجل المتأخرة.

على أن لهجة هيجل أخذت تتغيّر ببطء خلال نفس هذه الفترة من حياته، بل خلال نفس المجموعة من كتاباته، وأصبح يرى أن «المصير» التاريخي للإنسان، والصليب الذي

^٢ كتابات الشباب اللاهوتية Theologische Jugendschriften، ص ٢٧.

^٣ المرجع نفسه، ص ٢١٢.

يتعين عليه أن يحمله، هو أن يقبل تلك العلاقات الاجتماعية والسياسية التي تحد من نموه الكامل ... وهكذا حلّ تأكيد الضرورة التاريخية عند هيجل محلّ التفاؤل المستنير، ومحلّ امتداحه التراجيدي لفردوسٍ مفقود ... فالضرورة التاريخية قد أحدثت هوةً بين الفرد والدولة ... ذلك لأن الطرفين كانا في العصر القديم على وفاق «طبيعي»، ولكنه كان وفاقاً اكتسب على حساب الفرد؛ إذ لم يكن الإنسان يملك حريةً واعية، ولم يكن مسيطراً على العملية الاجتماعية. وكلما كان هذا الوفاق القديم أقرب إلى «الطبيعة»، كان من الأسر على القوى الجامعة التي كانت تتحكم في العالم الاجتماعي في ذلك الحين أن تقضي عليه ... «ففي أثينا وروما، أدت الحروب الناجحة، والثروات المتزايدة، والتعود على ترف الحياة ورفاهيتها، إلى تكوين أرستقراطية عسكرية وغنية قضت على الجمهورية، وتسببت في ضياع الحرية السياسية ضياعاً تاماً.»^٤ ووقعت سلطة الدولة في قبضة أفراد وجماعات مميزة، على حين كان السواد الأعظم من المواطنين لا يسعون إلا وراء مصالحهم الخاصة دون أن يعبئوا بالصالح العام، وأصبح عالمهم كله ينحصر في «حق ضمان الملكية».^٥

ولقد كان من المحتّم أن تؤدي جهود هيجل من أجل فهم القوانين الكلية التي تحكم هذه العملية، إلى تحليل دور النظم الاجتماعية في تقدم التاريخ ... وهكذا نجد أن إحدى شذراته التاريخية، التي كُتبت بعد عام ١٧٩٧م، تستهلّ بتصريح شديد التعميم، هو أن «ضمان الملكية هو المحور الذي يدور حوله التشريع الحديث بأسره».^٦ كما أنه يذكر في المسوّدة الأولى لكُتَيْبِهِ عن «الدستور الألماني» (١٧٩٨-٩م) أن الشكل التاريخي للملكية البورجوازية bürgerliches Eigentum مسئولٌ عن الانحلال السياسي السائد.^٧ فضلاً عن ذلك فقد ذهب هيجل إلى أن النظم الاجتماعية شوّهت حتى أشد العلاقات خصوصية وشخصية بين الناس ... وهناك شذرة لها دلالتها في «كتابات الشباب اللاهوتية»، بعنوان الحب Die Liebe، يذكر فيها هيجل أن العائق الذي يحول بين الوفاق والاتحاد التام بين الأفراد في الحب هو: «اكتساب الملكية، فضلاً عن الحقوق، وامتلاكها». وهو يشرح ذلك بقوله: «إن المحب الذي يتعين عليه أن ينظر إلى محبوبه على أنه صاحب ملكية لا بد

^٤ المرجع نفسه، ص ٢٢٢.

^٥ المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

^٦ وثائق عن تطور هيجل Dokumente zu Hegels Entwicklung، ص ٢٦٨.

^٧ المرجع نفسه، ص ٢٨٦.

أيضاً أن يشعر بأن خصوصية محبوبه تحول دون اشتراك حياتهما، وهي الخصوصية التي ترجع إلى ارتباط المحبوب «بأشياء ميتة» لا تنتمي إلى الآخر، وتظل بالضرورة خارج نطاق وحدتهما.^٨

وهنا ربط هيجل بين نظام الملكية وبين حياة الإنسان في عالم لم يعد عالمه، وإن كانت معرفته وجهده في العمل هي التي شكّلتها، أعني عالماً يقف في وجه حاجاته الباطنة — عالماً غريباً تحكمه قوانين لا تُرد، عالماً «ميتاً» تُحبط فيه الحياة البشرية. وهكذا يمكننا أن ننظر إلى «كتابات الشباب اللاهوتية»، في هذا الصدد، على أنها أول صياغة لمفهوم الاغتراب Entfremdung الذي قدّر له أن يقوم بدورٍ حاسم في التطور اللاحق للفلسفة الهيجلية.

إن هناك نغمةً شاملة تسود طريقة هيجل الأولى في مناقشة المشكلات الدينية والسياسية، هي أن فقدان الوحدة والحرية — وهي حقيقة تاريخية — هو العلامة العامة المميزة للعصر الحديث، وهو العامل المميز لكل أوضاع الحياة الخاصة والحياة الاجتماعية ... ويذكر هيجل أن فقدان الحرية والوحدة هذا ظاهرٌ في تلك الصراعات المتعددة التي تزخر بها الحياة البشرية، ولا سيّما الصراع بين الإنسان والطبيعة. هذا الصراع، الذي حول الطبيعة إلى قوةٍ معادية يتعيّن على الإنسان أن يُسيطر عليها، أدّى إلى قيام تعارض بين الفكرة والواقع، بين الفكر والعالم الفعلي، بين الوعي والوجود.^٩ فالإنسان يجد نفسه على الدوام منفصلاً عن عالمٍ مُعادٍ له، غريب عن دوافعه ورغباته، فكيف إذن يُستعاد الوفاق بين هذا العالم وبين إمكانات الإنسان؟

لقد كان الجواب الذي تقدّم به هيجل في البداية هو جواب دارس اللاهوت؛ فقد فسّر المسيحية على أن لها وظيفةً أساسية في تاريخ العالم، هي وظيفة إعطاء الإنسان مركزاً «مطلقاً» جديداً، وإعطاء هدفٍ نهائي للحياة. على أن هيجل كان يرى في الوقت ذاته أن الحقيقة الموحى بها في الأناجيل لا يُمكن أن تتلاءم مع حقائق العالم الاجتماعية والسياسية التي يزداد نطاقها اتساعاً؛ إذ إن الأناجيل تُهيب أساساً بالفرد من حيث هو فردٌ منعزل عن ارتباطاته الاجتماعية والسياسية، وهدفها الرئيسي هو خلاص الفرد، لا المجتمع، ولا الدولة، وعلى ذلك فليس الدين هو الذي يُمكنه أن يحل المشكلة، وليس

^٨ كتابات الشباب اللاهوتية، ص ٢٨١-٢٨٢.

^٩ المرجع نفسه، ص ٢٤٤.

اللاهوت هو الذي يمكنه الإتيان بمبادئ تُعيد الحرية والوحدة ... وترتّب على ذلك أن تحوّل اهتمام هيجل ببطء من المسائل والتصورات اللاهوتية إلى نظيرتها الفلسفية. لقد كان هيجل ينظر إلى الفلسفة دواءً، لا على أنها علمٌ خاص، بل على أنها الشكل النهائي للمعرفة البشرية ... وقد استخلص الحاجة إلى الفلسفة من الحاجة إلى تعويض الضياع العام للحرية والوحدة، وذكر ذلك صراحةً في أول مقالٍ فلسفي له؛ إذ قال: «إن الحاجة إلى الفلسفة تنشأ حين تختفي القوة الموحدة die Macht der Vereinigung من حياة الناس، وعندما تفقد المتناقضات علاقاتها الحية المتبادلة واعتمادها المتبادل، وتتخذ شكلاً مستقلاً». ^{١٠} أمّا القوة الموحدة التي يتحدث عنها فتشير إلى التوافق الحيوي بين المصلحة الفردية والمصلحة العامة، وهو التوافق الذي ساد في الجمهوريات القديمة، والذي كان يضمن حرية الكل ويضمّ كل المنازعات في وحدة حية هي «روح الأمة». وعندما ضاع هذا التوافق، أصبحت حياة الإنسان تسودها خلافاتٌ شاملة لم يعد في استطاعة الكل السيطرة عليها ... ولقد ذكرنا من قبل المصطلحات التي استخدمها هيجل في وصف تلك المنازعات؛ فقد وضعت الطبيعة في مقابل الإنسان، واغترب الواقع عن «الفكرة»، وأصبح الوعي متعارضاً مع الوجود ... وقد لخص فيما بعد كل هذه المتقابلات بأنها تتخذ شكلاً عامّاً هو الصراع بين الذات والموضوع، ^{١١} وبذلك ربط بين مشكلته التاريخية وبين المشكلة الفلسفية التي سادت التفكير الأوروبي منذ ديكرت؛ ذلك لأن معرفة الإنسان وإرادته كانا قد حُصرا في عالمٍ «ذاتي»، يتسم بيقينٍ ذاتي وحرية مضادين لما في العالم الموضوعي من انعدام اليقين والضرورة المادية ... وكلما ازداد هيجل إدراكاً للفكرة القائلة إن المتناقضات تسري على الواقع على نحوٍ شامل، أصبح الطابع الفلسفي لبحثه أوضح — إذ لم تعد تستطيع استيعاب المتناقضات إلا أشد التصورات شمولاً، ولم تعد تستطيع تقديم المبادئ الكفيلة بحل هذه المتناقضات إلا أهم مبادئ المعرفة.

وفي الوقت ذاته، ظلت تصورات هيجل، حتى أشدها تجريداً، محتفظة بالدلالة العينية للمسائل التي يبحثها ... فالفلسفة كانت في رأيه تحمل رسالة تاريخية — هي تقديم تحليلٍ شامل للمتناقضات السائدة في الواقع، وإثبات إمكان الجمع بينها ... ولقد انبثق

^{١٠} الفارق بين مذهب فشته ومذهب شلنج في المطبوعات الأولى Georg Erste Druckschriften الناشر Lasson، ليبتسج، ١٩١٣م، ص ١٤.

^{١١} المرجع نفسه، ص ١٣.

الجدل من رأي هيجل القائل إن الواقع بناءً من المتناقضات. صحيح أن «كتابات الشباب اللاهوتية» كانت لا تزال تضع فوق الجدل غلالة لاهوتية، ولكن حتى في هذه الكتابات يستطيع المرء أن يهتدي إلى البدايات الفلسفية للتحليل الفلسفي.

وأول تصوّر يأتي به هيجل من أجل توحيد المتناقضات هو تصوّر الحياة. ولعلنا نغدو أقدر على فهم الدور الخاص الذي أعطاه هيجل لفكرة الحياة إذا أدركنا أن جميع المتناقضات، في رأيه، تنحل، ولكنها تظل مع ذلك قائمة في «العقل». ولقد كان هيجل يتصور الحياة على أنها روح؛ أي على أنها قادرة على أن تشمل في ذاتها على المعارضات الشاملة في الوجود، وتسيطر عليها. وبعبارة أخرى فإن مفهوم الحياة عند هيجل يدل على حياة كائن عاقل، وعلى صفة الإنسان التي ينفرد بها من دون سائر الموجودات جميعاً. ومنذ هيجل، أصبحت فكرة الحياة نقطة بداية كثير من المحاولات الرامية إلى إعادة بناء الفلسفة على أساس موقف الإنسان التاريخي العيني، مما يؤدي إلى تجاوز الطابع التجريدي المفارق للفلسفة العقلانية.^{١٢}

إن الحياة تتميز عن جميع أحوال الوجود الأخرى بعلاقتها الفردية بتحديداتها وبالعالم ككل ... فكل موضوع غير حي يختلف، بفضل طابعه الجزئي الخاص، وشكله المحدود المتعين، عن الجنس الذي ينتمي إليه، ويتعارض معه؛ فالجزئي يُناقض الكلي؛ بحيث إن هذا الأخير لا يحقق ذاته في الأول. غير أن الحي يختلف عن غير الحي في هذه الناحية؛ إذ إن الحياة تدل على وجود تندمج أجزاؤه وأحواله المختلفة في وحدة كاملة، هي وحدة «الذات»؛ ففي الحياة «يكون الجزئي ... في الآن نفسه فرعاً في شجرة الحياة اللامتناهية، ويكون كل جزء خارج الكل هو في الآن نفسه الكل؛ أي الحياة».^{١٣} وكل فرد حي هو أيضاً مظهر للحياة كلها؛ أي إن لديه، بعبارة أخرى، الماهية أو الإمكانيات الكاملة للحياة ... وفضلاً عن ذلك، فعلى الرغم من أن كل كائن محدود ومتعين، ففي استطاعته أن يتجاوز تحديداته بفضل القوة التي يملكها بوصفه ذاتاً حية ... وفي البداية تكون الحياة تعاقباً لأحوال «موضوعية» محدّدة — ونقول «موضوعية» لأن الذات الحية تجدها

^{١٢} انظر: فلهم دلتاي، «تاريخ هيجل في شبابه»، في «مجموعة المؤلفات»، ليبتسج، ١٩٢١م، المجلد الرابع، ص ١٤٤ وما يليها.

Wilhelm Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels, in "Gesammelte Schriften".

^{١٣} كتابات الشباب اللاهوتية، ص ٣٠٧.

خارجاً؛ بحيث إن هذه الأحوال تحدُّ من تحقُّقها الذاتي الحر ... غير أن عملية الحياة تنحصر في الاجتذاب الدائم لهذه الظروف الخارجية إلى نطاق الوحدة المستمرة للذات ... فالكائن الحي يحتفظ بنفسه بوصفه ذاتاً عن طريق السيطرة على كثرة الأحوال المحددة التي يصادفها، وعن طريق ضمها إليه، وتحقيق التوافق بين كل ما هو مضادُّ له، وبين نفسه. وعلى ذلك فإن وحدة الحياة ليست وحدةً مباشرة، «طبيعية»، بل هي نتيجة تجاوزٍ إيجابيٍّ دائم لكل ما يقف ضدها ... إنها وحدةٌ لا تسود إلا بوصفها نتيجة لعملية توسط Vermittlung بين الذات الحية كما هي، وبين ظروفها الموضوعية. والتوسط هو الوظيفة الحقة للذات self الحية بوصفها ذاتاً subject فعلية، وهو في الوقت ذاته يجعل الذات self الحية ذاتاً subject فعلية. إن الحياة هي الصورة الأولى التي يتصور فيها الجوهر بوصفه ذاتاً، وهي بالتالي أول تجسُّد للحرية. إنها الأنموذج الأوَّل لتوحيد حقيقي بين الأضداد؛ ومن ثَمَّ فهي أول تجسُّد للجدل.

ومع ذلك فليست كل أشكال الحياة تتمثل فيها تلك الوحدة الكاملة، بل إن الإنسان وحده هو الذي يستطيع، بفضل معرفته، أن يحقق «فكرة الحياة». وقد أوضحنا من قبل أن الوحدة الكاملة بين الذات والموضوع هي في نظر هيجل شرطٌ لا غناء عنه للحرية ... هذه الوحدة تفترض معرفةً بالحقيقة، بمعنى معرفة إمكانات الذات والموضوع معاً ... والإنسان وحده هو الذي يستطيع تحويل الظروف الموضوعية بحيث تصبح وسيطاً لنُموه الذاتي ... والحقيقة التي يحملها لا تحرِّر إمكاناته الخاصة فحسب، بل إمكانات الطبيعة بدورها ... إنه يجلب الحقيقة إلى العالم، وبها يستطيع أن ينظِّم العالم وفقاً للعقل ... وقد أوضح هيجل هذه النقطة بأن ضرب مثلاً برسالة يوحنا المعمدان، وأدلى للمرة الأولى بالرأي القائل إن العالم في ماهيته الباطنة نتاجٌ لنشاط الإنسان التاريخي ... فالعالم وكل «علاقاته وتحدياته من عمل النور الإنساني؛ أي تطوُّر الإنسان الذاتي»^{١٤} ومنذ ذلك الحين ظل تصوُّر العالم بوصفه نتاجاً لنشاط الإنسان ومعرفته هو القوة الدافعة لمذهب هيجل. وهكذا نستطيع أن نلمح، منذ هذه المرحلة المبكرة جدًّا، سمات النظرية الجدلية في المجتمع، التي ظهرت فيما بعد.

على أن تصور «الحياة» ليس هو الأكثر تقدماً من بين التصوُّرات الفلسفية التي وصل إليها هيجل في فترته الأولى؛ ففي شذرة المذهب Systemfragment التي قدَّم فيها

^{١٤} المرجع نفسه، ٣٠٧.

عرضاً أدق للدلالة الفلسفية للتضاد بين الذات والموضوع، وبين الإنسان والطبيعة، نراه يستخدم لفظ الروح Geist للدلالة على التوحيد بين هذه المجالات المنفصلة ... فالروح في أساسها هي نفس العامل الموحد الذي تكونه الحياة ... «إن الحياة اللانهائية يمكن أن تُسمَّى بالذهن لأنَّ الذهن يدلُّ على الوحدة الحية وسط التنوع ... والروح هي القانون الحي الذي يوحد الكثرة المتنوعة بحيث تصبح هذه الأخيرة حية».^{١٥} ولكن على الرغم من أن تصوُّر الذهن لا يعني أكثر مما تعنيه الحياة، فإنه ينطوي على تأكيدٍ للفكرة القائلة إن وحدة الحياة هي، في نهاية المطاف، من عمل الفهم والنشاط الحر الذي تقوم به الذات، لا من عمل قوةٍ طبيعية عمياء.

وهناك تصوُّر آخر نصادفه في «كتابات الشباب اللاهوتية»، ويستبق بدوره ما سيظهر بعد ذلك بكثيرٍ في منطق هيجل؛ ففي شذرة بعنوان الإيمان والمعرفة Glauben und Wissen، يقول هيجل: «إن الوحدة والوجود Sein مترادفان، والرابطة «يكون» في كل قضية تعبر عن وحدة الموضوع والمحمول؛ أي عن كينونة (أو وجود) a Being».^{١٦} وإن أي تفسيرٍ وافٍ لهذه العبارة ليقضي مناقشةً مفصلةً للتطوُّرات الأساسية في الفلسفة الأوروبية منذ أرسطو. أمَّا هنا فحسبنا أن نشير إلى بعض جوانب الأصل الذي نشأت في ظله هذه الصيغة، والمضمون الذي تنطوي عليه.

إن عبارة هيجل تعني أن هناك تمييزاً بين الكينونة (أو الوجود) Sein وبين الكائن أو الموجود Seiendes، أو بين الوجود المتعين والوجود بما هو كذلك ... وقد استهل تاريخ الفلسفة الغربية بهذا التمييز نفسه، الذي تم التوصل إليه في معرض الإجابة عن السؤال: ما الوجود؟ وهو السؤال الذي كان مدار البحث في الفلسفة اليونانية منذ بارمنيدس إلى أرسطو؛ فكل موجود حولنا هو موجود متعين؛ حجر، أو أداة، أو بيت، أو حيوان، أو حادث، أو ما إلى ذلك ... ولكننا نحمل على كل موجود كهذا أنه يكون هذا أو ذاك؛ أي إننا نحمل عليه الكينونة (أو الوجود). وهذا الوجود الذي نعزوه إليه ليس أي شيء جزئي أو خاص في العالم، بل هو مشترك بين كل الموجودات الجزئية التي يمكن أن يُنسب إليها. وهذا يدلُّ على ضرورة أن يكون هناك وجودٌ بما هو كذلك، يختلف عن كل موجودٍ متحدد، وإن كان مع ذلك قابلاً لأن يُنسب إلى كل موجودٍ أيًّا كان؛ بحيث يمكن أن يُسمَّى

^{١٥} ص ٣٤٧.

^{١٦} ص ٣٨٣.

«الواحد» الحقيقي وسط كل تنوع الموجودات المحددة ... فالوجود بما هو كذلك هو ما تشترك فيه جميع الموجودات الجزئية، وهو أشبه ما يكون بالأساس الذي تركز عليه جميعاً. ومن هذه النقطة، كان من السهل نسبياً النظر إلى هذا الوجود الأعم من كل ما عداه على أنه «ماهية كل موجود»، و«الجوهر الإلهي»، و«الأكثر حقيقة»، وبالتالي الجمع بين الأنطولوجيا واللاهوت ... ولهذا التراث تأثيره الواضح في «منطق» هيجل.

ولقد كان أرسطو أول من نظر إلى هذا الوجود بما هو كذلك، الذي يُعزى إلى كل موجود متعين على حدٍّ سواء، لا على أنه كيانٌ ميتافيزيقي مستقل، بل على أنه العملية أو الحركة التي يتشكل بها كل موجود جزئي إلى ما يكونه في حقيقته. وفي رأي أرسطو أن ثمة تمييزاً يسري في عالم الوجود بأكمله، بين الجوهر ousia وبين حالاته وتغيّراته العَرَضية المتبانية؛ فالوجود الحقيقي، بالمعنى الدقيق، هو الجوهر الذي يُقصد به الشيء الفردي العيني، العضوي وغير العضوي ... والشيء الفردي هو الذات أو الجوهر الذي يظل باقياً طوال تلك الحركة التي يُوجد فيها ويجمع بين مختلف حالات وجوده ومراحلته ... وتمثل الأحوال المختلفة للوجود طرقاً متبانية لتوحيد العلاقات المتعارضة؛ فهي تشير إلى طرقٍ مختلفة للاستمرار في البقاء وسط التغيّر، وللكون والفساد، ولامتلاك خصائص وتحديدات، وما إلى ذلك ... وقد أدمج هيجل الفكرة الأرسطية الأساسية في فلسفته ... «إن الطرق المختلفة للوجود هي توحيدات تامة بدرجاتٍ متفاوتة.»^{١٧} والوجود يعني التوحيد، والتوحيد يعني الحركة ... ويعرّف أرسطو الحركة بدورها من خلال فكرتي القوة والفعل؛ فالأنواع المختلفة للحركة تدل على طرق متبانية في تحقيق الإمكانات الكامنة في ماهية الشيء المتحرك. وقد قوّم أرسطو الأنواع المختلفة للحركة بحيث يكون النوع الأرفع هو ذلك الذي يتحقق فيه كل إمكان تحقّقاً كاملاً ... فالكائن الذي يتحرك أو يتطور وفقاً لأرفع الأنواع يكون تحقّقاً *energeia* خالصاً، مثل هذا الكائن لن يكون له موضوعٌ يحقّقه خارج ذاته أو غريب عنها، بل يكون هو ذاته على نحوٍ كامل في كل لحظة من لحظات وجوده ... ولو وُجد مثل هذا الكائن، لكان التفكير قوام وجوده بأسره ... فالذات التي تكون فاعليتها الذاتية تفكيراً لن يكون لها موضوعٌ مغترب وخارجي؛ إذ إن الفكر يدرك الموضوع ويصل إليه بوصفه فكراً، والعقل يفهم العقل ... إن الوجود الحق

هو حركةٌ حقّة، وهذه الأخيرة هي فعل التوحّد الكامل للذات بموضوعها ... ومن ثَمَّ فإن الوجود الحقيقي هو الفكر والعقل.

ولقد اختتم هيجل العرض الذي قدّمه في «موسوعة العلوم الفلسفية» بالفقرة التي يوضّح فيها أرسطو، في كتاب «ما بعد الطبيعة»، أن الوجود الحق هو العقل. ولهذا الأمر دلالة، من حيث هو أكثر من مجرد مثلٍ يضربه هيجل ... ذلك لأن فلسفة هيجل هي إلى حدٍّ بعيد إعادة تفسيرٍ لأنطولوجيا أرسطو، بعد تطهيرها من شوائب العقائد الميتافيزيقية الجامدة، وربطها بالمطلب الشامل للعقلانية الحديثة، وأعني به حوّل العالم إلى وسيط للذات التي تنمو نموًّا حرًّا، أو جعل العالم، باختصار، حقيقة العقل. والحق أن هيجل كان أول من أعاد اكتشاف الطابع الشديد الدينامية لميتافيزيقا أرسطو، التي تنظر إلى كل وجودٍ على أنه عملية وحركة — وهو الطابع الذي ضاع تمامًا في التراث الشكلي اللاحق للمذهب الأرسطي.

فقد واصل هذا التراث فكرة أرسطو القائلة إن العقل هو الوجود الحق، بأن فصل هذا الوجود من بقية العالم ... فالعقل الإلهي ليس سببًا للعالم وليس خالقًا له، وهو ليس محرّكه الأوّل إلا عن طريق نظامٍ معقّد من الوسائط، وما العقل البشري إلا نسخةٌ ضعيفة من هذا العقل الإلهي ... ومع ذلك فإن حياة العقل هي أعلى حياة وأسمى خير في هذا العالم.

والحق أن هذه النظرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بواقعٍ يعجز عن أن يحقّق الإمكانيات الكامنة في الناس وفي الأشياء تحقيقًا كافيًا؛ بحيث اتخذ المفكّرون لهذا التحقيق مقرًّا في نوعٍ من النشاط مستقلٍّ تمام الاستقلال عن النقائص السائدة في عالم الواقع؛ أي إن العلو بعالم الذهن بحيث يصبح هو المجال الوحيد للحرية والعقل، هو أمرٌ مرهون بسيادة الفوضى والعبودية في العالم ... ولقد كانت هذه الأوضاع التاريخية لا تزال سائدة في عصر هيجل، فلم تكن الإمكانيات الظاهرة متحقّقة، لا في المجتمع ولا في الطبيعة، ولم يكن الناس ذواتٍ حرة تتحرّك في حياتها ... ولما كانت الأنطولوجيا هي النظرية المتعلقة بأعم أشكال الوجود، وهي بهذا الوصف تعبيرٌ عن استبصار الإنسان بأعمّ بناءٍ للواقع، فليس للمرء أن يعجب إذ يجد أن التصورات الأساسية في الأنطولوجيا الأرسطية والهيجلية كانت واحدة.

الفصل الثاني

نحو المذهب الفلسفي

(١٨٠٠-١٨٠٢م)

(١) الكتابات الفلسفية الأولى

في عام ١٨٠١م بدأ هيجل حياته الأكاديمية في بينا، التي كانت عندئذٍ المركز الفلسفي لألمانيا؛ فقد سبق أن قام فشته بالتدريس فيها حتى عام ١٧٩٩م، وعُين شلنجر أستاذًا في عام ١٧٩٨م. وكان الكتاب الذي تضمّن فلسفة كانت الاجتماعية والقانونية، وهو: ميتافيزيقا السنن الأخلاقية Metaphysik der Sitten، قد نُشر في عام ١٧٩٩م، كما أن الثورة الفلسفية التي أحدثها كانت بكتبه الثلاثة في نقد العقل كانت لا تزال تمارس تأثيرًا عظيم الأهمية في الحياة العقلية. ومن هنا كان من الطبيعي تمامًا أن تكون أولى مقالات هيجل الفلسفية مركزة حول تعاليم كانت، وفشته، وشلنجر، وأن يكون قد صاغ مشكلاته على أساس التيارات السائدة في مناقشات المثاليين الألمان.

ولقد كان من رأي هيجل، كما ذكرنا من قبل، أن الفلسفة تنشأ من المتناقضات الشاملة التي يغوص فيها وجود الإنسان. وقد أدت هذه المتناقضات إلى تشكيل تاريخ الفلسفة على نحو أصبح معه تاريخًا للمتناقضات الأساسية، بين «الذهن والمادة، والنفس والجسم، والإيمان والفهم، والحرية والضرورة»، وفي الفترة القريبة منه اتخذت هذه المتناقضات شكل التضاد بين العقل والحس Sinnlichkeit، و«الذكاء والطبيعة»، وكان أعم أشكالها هو التضاد بين «الذاتية والموضوعية».^١ تلك هي نفس التصورات التي تكون

^١ «الكتابات المطبوعة الأولى»، ص ١٣.

أساس «نقد العقل الخالص» عند كانت، وهي التصورات التي أخذ هيجل الآن يعمل على رفع التعارض بينها في تحليله الجدلي.

كان أول تصوّر أعاد هيجل تفسيره جدلياً هو تصوّر العقل reason. ولقد سبق أن أقام كانت تمييزاً أساسياً بين العقل Vernunft والفهم Verstand، وجاء هيجل فأضفى على التصورين معنىً جديداً، وجعل منهما نقطة بدايةً لمنهجه؛ فالتمييز بين الفهم والعقل هو في رأيه نفس التمييز بين الذهن الشائع common sense والتفكير التأملي، أو بين الفكر غير الجدلي والمعرفة الجدلية ... وتؤدي عمليات الفهم إلى نفس نوع التفكير الذي يسود الحياة اليومية فضلاً عن العلم؛ إذ ينظر فيها إلى العالم على أنه كثرة من الأشياء المحددة، التي يستقل كلُّ منها عن الآخر؛ فكل شيء كيانٌ متميز محدّد المعالم، يرتبط بهذا الوصف بكياناتٍ أخرى محدّدة المعالم على نفس النحو ... ومن هذه البدايات تتكون تصوّرات، كما تتألف من هذه التصوّرات أحكام، تشير كلها إلى أشياء منعزلة وإلى العلاقات الثابتة بين هذه الأشياء. وتعمل التحديدات الفردية على استبعاد بعضها البعض كما لو كانت ذرّات أو موندات (ذرّات روحية)؛ فالواحد منها ليس هو الآخر، ولا يمكن أبداً أن يصبح هو الآخر. صحيح أن الأشياء تتغيّر، وكذلك تتغيّر خواصّها، ولكنها حين تفعل ذلك، تختفي إحدى الخواص أو التحديدات وتحلُّ محلها خاصيةٌ أخرى ... ويطلق هيجل على الكيان الذي هو منفصل ومنعزل على هذا النحو اسم المتناهي das Endliche. وإذن فالفهم يدرك عالماً من الكيانات المتناهية، التي يحكمها مبدأ الهوية والتضاد opposition؛ فكل شيء فيه يكون في هوية مع ذاته، لا مع أي شيءٍ آخر، وهو بفضل هويته الذاتية مضاد لكل الأشياء الأخرى ... صحيح أن من الممكن الربط والجمع بينه وبينها في أنحاءٍ شتّى، ولكنه لا يفقد أبداً هويته، ولا يصبح أبداً شيئاً غير ذاته ... فعندما تتحوّل ورقة عباد الشمس الحمراء إلى اللون الأزرق، أو يتحول النهار إلى ليل، يكفّ موجودٌ ينتمي إلى هذا الآن والمكان here and now، عن أن يكون منتمياً إلى هذا الآن والمكان، ويحلّ محلّه شيءٌ آخر ... وعندما يصبح الطفل رجلاً، تحلّ مجموعة من الخصائص، هي خصائص الرجولة، محلّ مجموعةٍ أخرى، هي خصائص الطفولة. ويظل الأحمر والأزرق، والنور والظلام، والطفولة والرجولة — تظل هذه كلها أضداداً يستحيل الجمع بينها. وهكذا فإن عمليات الفهم تقسّم العالم إلى أقطاب لا حصر لها، ويستخدم هيجل تعبير الفكر المنعزل Isolierte Reflection للدلالة على الطريقة التي يكوّن بها الفهم تصوّراته المستقطبة ويربط بينها.

ويرى هيجل أن الأصل في ظهور هذا النوع من التفكير وانتشاره هو ظهور مجموعة من العلاقات المعينة في الحياة البشرية، وسيادة هذه العلاقات.^٢ فالأضداد التي ينطوي عليها «الفكر المنعزل» هي أضداد حقيقية ... ولم يصل التفكير إلى فهم العالم على أنه نظامٌ ثابت من الأشياء المنعزلة ومن الأضداد الدائمة إلا بعد أن أصبح العالم كياناً فعلياً منعزلاً عن الحاجات والمطالب الحقيقية للبشر.

على أن الانعزال والتضاد ليسا هما الوضع النهائي ... فمن الواجب ألا يظل العالم نظاماً معقداً من المتفرقات الثابتة ... ولا بد للعقل أن يُدرك الوحدة الكامنة من وراء الأضداد ويحققها؛ إذ إن مهمته هي التوفيق بين الأضداد، و«إدراجها» تحت وحدة حقيقية، وحين يتم تحقيق مهمة العقل، يكون ذلك في الوقت ذاته استرجاعاً للوحدة المفقودة في العلاقات الاجتماعية بين الناس.

إن القوة الدافعة للعقل، متميزاً عن الفهم، هي الحاجة إلى «استعادة الكلية».^٣ فكيف يتسنى تحقيق ذلك؟ يقول هيجل: إن ذلك يتحقق أولاً عن طريق القضاء على ذلك الأمان الباطل الذي تقدّمه إلينا إدراكات الفهم وإجراءاته؛ فنظرة الرأي المشترك أو الموقف الطبيعي common sense هي نظرة تتسم «بالامبالاة»، و«الأمان» أي «بلا مبالاة الأمان».^٤ والرضا عن الحالة الراهنة للواقع وقبول علاقاته الثابتة المحددة تجعل الناس غير مكترئين بالإمكانات التي لم تتحقق بعد، والتي لا تكون «معطاة» بنفس اليقين والثبات الذي تعطى به موضوعات الحس. إن الرأي المشترك يخلط بين المظهر العارض للأشياء وبين ماهيتها، ويظل دائماً على الاعتقاد بأن هناك هوية مباشرة بين الماهية والوجود.^٥

وعلى العكس من ذلك فإن هوية الماهية والوجود لا يمكن أن تنتج إلا عن الجهد الدائب الذي يبذله العقل من أجل خلقها ... فهي لا تتحقق إلا من خلال ممارسة فعلية لمعرفة شرطها الأساسي هو التخلي عن الرأي المشترك والفهم البحت، والاستعاضة عنهما «بالفكر النظري التأملي». ويؤكد هيجل أن هذا النوع من التفكير هو وحده الذي يستطيع

^٢ المرجع نفسه، ص ١٤-١٥.

^٣ ص ١٦.

^٤ ص ٢٢.

^٥ ص ٢٢-٣.

تجاوز الآليات المشوهة لحالة الوجود السائدة؛ فالتفكير النظري التأملي يُقَارِن الصورة البادية أو المعطاة للأشياء بإمكانات هذه الأشياء ذاتها، وهو إذ يفعل ذلك يميز ماهيتها من حالة وجودها العارضة. ولا تتحقق هذه النتيجة بعملية حدس صوفي، بل بمنهج في المعرفة التصورية، يختبر العملية التي أَصْبَحَتْ بفضلها كل صورة على ما هي عليه. فالفكر النظري التأملي يتصوّر «العالم الذهني والمادي» لا على أنه مجموع كلي من العلاقات الثابتة المحددة، بل «على أنه صيرورة، وعلى أن وجوده نتاج وإنتاج»^٦. أي أن ما يسميه هيجل بالفكر النظري التأملي هو في واقع الأمر أول عرض يقدمه للمنهج الجدلي ... وهو يقدم تحديداً واضحاً للعلاقة بين التفكير الجدلي (العقل) والفكر الانعكاسي المفرق (الفهم)؛ فالأول ينقد الأضداد الثابتة التي يخلقها الثاني ويتجاوزها، وهو يهدم «أمان» الرأي المشترك، ويثبت أن «ما يُعْده الرأي المشترك يقينياً على نحو مباشر ليست له أية حقيقة بالنسبة إلى الفلسفة»^٧. وإذن فالمعيار الأول للعقل هو فقدان الثقة في سلطة الأمر الواقع ... وفقدان الثقة هذا هو نزعة الشك الحقيقية التي يصفها هيجل بأنها «الخطر الحر» في كل فلسفة حقّة^٨.

وعلى ذلك فإن صورة الواقع المعطاة مباشرة ليست واقعاً نهائياً. ولا بد لنا من أن ندرك نسق الأشياء المنعزلة التي يسودها التضاد، والذي تُنتِجه عمليات الفهم، على ما هو عليه في حقيقته؛ أعني بوصفه صورة «رديئة» للواقع، وعالمًا من التحدّد والعبودية. أمّا «عالم الحرية»^٩ الذي هو الهدف الباطن للعقل، فلا يمكن بلوغه، كما ظن كائن وفشته، بوضع الذات في مقابل العالم الموضوعي، وبأن ننسب إلى الشخص المستقل ذاتياً كل الحرية التي يفتقر إليها العالم الخارجي، ونترك هذا الأخير مجالاً للضرورة العمياء. (وهنا يُهاجم هيجل أسلوباً هاماً هو أسلوب «الاتجاه إلى الباطن» أو الانطواء، الذي تمكّنت به الفلسفة والأدب عامة من أن تجعل الحرية قيمة باطنة تتحقّق داخل الروح وحدها)؛

^٦ ص ١٤.

^٧ المرجع نفسه، ص ٢٣.

^٨ علاقة نزعة الشك بالفلسفة Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie في المرجع المذكور من

قبل، ص ١٧٥.

^٩ «الفارق بين مذهبي فشته وشلنج»، ص ١٨.

ففي الواقع النهائي لا يُمكن أن يكونَ هناك انعزالٌ للذات الحرة عن العالم الموضوعي، ولا بد من رفع هذا التضاد، ومعه كل الأضداد الأخرى التي خلقها الفهم.

ويُطلق هيجل على الواقع النهائي الذي تُرفع فيه الأضداد اسم «المطلق». ولم يكن هيجل يستطيع، في هذه المرحلة من تطوُّره الفلسفي، أن يصف هذا المطلق إلا بطريقة سلبية ... وهكذا يقول عنه إنه الضد الكامل لذلك الواقع الذي يُدركه الرأي المشترك والفهم، فهو «يسلب» واقع الرأي المشترك في كل تفاصيله؛ بحيث لا يكون هناك أي وجه للتشابه بين الواقع المطلق وبين العالم المتناهي.

وعلى حين أن الرأي المشترك والفهم كانا يُدركان كياناتٍ منعزلة يقف كلُّ منها في مقابل الآخر، فإنَّ العقل يدرك «هوية الأضداد». إنه لا يُنتج الهوية بعملية ربط وجمع بين الأضداد، بل يُحوِّرها بحيث لا تعود تُوجد بوصفها أضداداً، وإن كان مضمونها يحتفظ به في شكلٍ أعلى وأكثر «واقعية» من أشكال الوجود. وتمتدُّ عملية توحيد الأضداد إلى كل جزء من الواقع، ولا تقف عند حدٍّ إلا بعد أن يكون العقل قد «نظَّم» الكل بحيث إن «كل جزء لا يُوجد إلا في علاقته بالكل»، و«لا يكون لكل كيانٍ فردي معنى ودلالة إلا في علاقته بالكل».^{١٠}

إن المجموع الكلي لتصورات العقل ومعارفه هو وحده الذي يمثِّل المطلق ... ومن ثمَّ فإنَّ العقل لا يكون ماثلاً أمامنا على نحوٍ كامل إلا على صورة «تنظيمٍ شامل للقضايا والحدوس»؛ أي على صورة «نسق».^{١١} وسوف نشرح في الفصل القادم المعنى العيني لهذه الأفكار ... وعلى أية حال فإنَّ هيجل يتعمَّد أن يؤكِّد هنا، في كتاباته الفلسفية الأولى، الوظيفة السلبية للعقل؛ أي تحطيمه لذلك العالم الثابت الآمن الذي يكونه الرأي المشترك والفهم ... وهو يصف المطلق بأنه «الليل» و«العدم».^{١٢} لإيضاح التضادِّ بينه وبين موضوعات الحياة اليومية المحدَّدة بدقة؛ فالعقل يعني «المحو المطلق» لعالم الرأي المشترك؛^{١٣} ذلك لأن الصراع ضد الرأي المشترك هو، كما رأينا من قبل، بداية التفكير النظري التأملي، وفقدان أمان الحياة اليومية هو أصل الفلسفة.

^{١٠} المرجع نفسه، ص ٢١.

^{١١} ص ٢٥، ٢٤-٥.

^{١٢} ص ١٦.

^{١٣} ص ١٧.

ويزيد هيجل موقفه إيضاحاً في مقال «الإيمان والمعرفة»، الذي يضع فيه استنتاجاته في مقابل استنتاجات كانت في «نقد العقل الخالص»؛ فهو هنا يرفض رفضاً تاماً ذلك المبدأ التجريبي الذي استبقاه كانت حين جعل العقل معتمداً على الموضوعات المعطاة للتجربة. ويعلن هيجل أن العقل عند كانت مقتصر على عالم الذهن الباطن، ولا يصبح له سلطان على «الأشياء في ذاتها». وبعبارة أخرى، فليس العقل، وإنما الفهم، هو المهيمن في الفلسفة الكانتية.

ومن جهة أخرى، يحرص هيجل على أن يذكر أن كانت تغلب بالفعل على هذا القصور في نقاط متعددة ... مثال ذلك أن فكرة «الوحدة التركيبية الأصلية للوعي الذاتي» تنطوي على اعترافٍ بمبدأ هيجل الخاص في الهوية الأصلية بين الأضداد؛^{١٤} إذ إن «الوحدة التركيبية» هي في حقيقتها نشاطٌ ينتج بواسطته التضاد بين الذات والموضوع ويتم تجاوزه في الوقت ذاته ... وإذن ففلسفة كانت «تنطوي على الصورة الصحيحة للفكر» فيما يتصل بهذا التصور، أعني الثلاثي المؤلف من الذات الموضوع ومركّبهما.^{١٥}

هذا هو الموضع الأول الذي يذهب فيه هيجل إلى أن الثلاثي Triplizität هو الصورة الصحيحة للفكر. وهو لا يتحدث عنه بوصفه إطاراً فارغاً للوضع ونقيضه والمركّب منهما، بل بوصفه الوحدة الدينامية للأضداد؛ فهو الصورة الصحيحة للفكر لأنه الصورة الصحيحة لواقع يكون كل موجودٍ فيه هو الوحدة المركّبة من أوضاع متضادة.

وقد اعترف المنطق التقليدي بهذه الحقيقة حين عرض شكل الحكم على أنه «ع هو ل». وقد أشرنا من قبلٌ تلميحاً إلى تفسير هيجل لهذا الشكل؛ فلكي نعرف ما يكون الشيء حقيقة، يتعيّن علينا أن نتجاوز حالته المعطاة مباشرة (ع هو ع) وأن نتتبّع العملية التي يتحول فيها إلى شيء غير ذاته (ل). على أن ع يظل هو ذاته ع خلال العملية التي يصبح فيها ل ... فحقيقته هي تلك العملية الديناميكية الكاملة التي يتحوّل فيها إلى شيءٍ آخر ويتوحد بها «بالآخر» الذي ينتمي إليه ... فالأنموذج الجدلي يمثل عالماً تشيع فيه حالة السلب، عالماً يكون فيه كل شيءٍ مختلفاً عما هو عليه في حقيقته، ويؤلف فيه التضاد والتناقض قوانين التقدم؛ ومن ثمّ فإن الأنموذج الجدلي هو «حقيقة» هذا العالم.

^{١٤} «الإيمان والمعرفة»، في المرجع المذكور من قبل، ص ٢٤٠.

^{١٥} المرجع نفسه، ص ٢٤٧.

(٢) الكتابات السياسية الأولى

تتمثل الاهتمامات النقدية للفلسفة الجدلية بوضوح في الكُتُب السياسية الهامة التي ألّفها هيجل في هذه الفترة ... وتدل هذه الكتابات على أن الحالة التي وجدت فيها الدولة الألمانية نفسها بعد حربها غير الناجحة مع الجمهورية الفرنسية كان لها تأثيرها المتغلغل في كتابات هيجل الأولى.

إن المتناقضات الشاملة التي يرى هيجل أنها تشيع في الفلسفة، تتمثل بصورة عينية في تلك العداوات وذلك التفرُّق الذي يسود بين الدول والمقاطعات الألمانية المتعدّدة، وبين كل من هذه والدولة الكبرى (الرايخ). «فالعزلة» التي كشف عنها هيجل في مقالاته الفلسفية تتمثل في أسلوب العناد الذي تحرص به كل مقاطعة، بل كل فرد تقريباً، على تحقيق مصالحه الخاصة دون أي اعتبار ... وقد أدّى «فقدان الوحدة» الناتج عن ذلك إلى جعل السلطة الإمبراطورية عاجزة تماماً، وترك الرايخ فريسة سهلة لأي مُعتدٍ.

«إن ألمانيا لم تعد دولة ... ولو شئنا أن نظل نُسمّي ألمانيا دولة، لما أمكن أن توصف حالة الانحلال الراهنة التي تمرّ بها إلا بأنها فوضى، لولا أن الأجزاء المؤلفة لها قد جعلت من نفسها دولة ... والواقع أن ذكرى رابطة ماضية، لا أية وحدة فعلية، هي التي تُضفي عليها مظهر الوحدة ... وقد تبين لألمانيا، في حربها مع الجمهورية الفرنسية، أنها لم تعد دولة ... والنتائج الواضحة لهذه الحرب هي فقدان بعض من أجمل الأراضي الألمانية، وبضعة ملايين من سكانها، ودين عام (أكبر في الجنوب منه في الشمال) هو استمرار لألام الحرب في وقت السلم، ونتيجة أخرى هي أنه إلى جانب أولئك الذين وقّعوا في قبضة المحتلين والقوانين والعادات الأجنبية ستفقد ولايات كثيرة أعظم خير لها، أعني استقلالها، في الصفقة التي ستتم بها المساومة.»^{١٦}

وينتقل هيجل إلى اختبار أساس هذا الانحلال، فيجد أن الدستور الألماني لم يعد يتمشى مع الحالة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية للأمة ... فهذا الدستور أثر من آثار نظام إقطاعي عابر حلّ محلّه منذ عهد بعيد نظام مختلف، هو نظام المجتمع ذي النزعة الفردية^{١٧} ... وأن استبقاء شكل قديم للدستور في وجه التغيّر الجذري الذي طرأ على كل

^{١٦} «دستور ألمانيا» في «كتابات في السياسة وفلسفة القانون»، ص ٣-٤.

^{١٧} المرجع نفسه، ص ٧، الهامش.

العلاقات الاجتماعية ليعني الاحتفاظ بحالة موجودة لمجرد كونها موجودة. ولكن مثل هذا السلوك مضاد لكل معيار وقاعدة عقلية ... فالتنظيم السائد للحياة يتعارض تعارضاً أساسياً مع رغبات المجتمع وحاجاته، وهو قد فقد «كل سلطته وكل هيئته»، وأصبح «سلبياً خالصاً».^{١٨}

ويواصل هيجل كلامه قائلاً إن ما يظل قائماً «بهذه الطريقة التجريبية البحتة»، دون «توفيق بينه وبين فكرة العقل» لا يمكن أن يُعد «حقيقياً».^{١٩} فلا بد من تحطيم النظام السياسي وتحويله إلى نظامٍ عقليٍّ جديد. ولا يمكن أن يتم تحولٌ كهذا بلا عنف. إن واقعية هيجل المتطرفة لتتكشف من خلال الإطار والمصطلح المثالي الذي يستخدمه. «فكرة الضرورة والاستبصار بها أضعف من أن تحفز على الفعل ... إن الفكرة والاستبصار يقتزمان بقدر من انعدام الثقة يتعين معه تبريرهما بالعنف، وعندئذٍ فقط يخضع لهما الإنسان».^{٢٠} ولا يمكن تبرير الفكرة بالعنف إلا بقدر ما تكون معبرة عن قوة تاريخية فعلية نضجت في حُضن النظام القائم ... فالفكرة تُناقض الواقع حين يكون هذا الأخير قد أصبح مناقضاً لذاته. ويقول هيجل إن الفكر لا يمكنه أن يهاجم الشكل الاجتماعي القائم بنجاح إلا إذا كان هذا الشكل قد أصبح متناقضاً على نحوٍ صريح مع «حقيقته» الخاصة؛^{٢١} أي بعبارةٍ أخرى إذا لم يستطع أن يفي بمقتضيات مضمونه الخاص ... ويرى هيجل أن هذه هي حالة ألمانيا؛ ففيها يمثل أنصار النظام الجديد القوى التاريخية التي نمت حتى تجاوزت النظام القديم ... أمّا الدولة، التي ينبغي عليها أن تحافظ على الصالح المشترك لأفرادها في صورة عقلية ملائمة — إذ إن هذه وحدها هي «حقيقتها» الممكنة — فلا تفعل ذلك. ولهذا السبب كان حكام الدولة يتحدثون حديثاً زائفاً حين يدافعون عن موقفهم باسم الصالح العام؛^{٢٢} فالواقع أن خصومهم، وليسوا هم، يمثلون الصالح العام، وفكرة هؤلاء الخصوم، أعني فكرة النظام الجديد التي يدافعون عنها، ليست مجرد مثلٍ أعلى، بل هي تعبيرٌ عن واقع لم يعد له بقاء في ظل النظام السائد.

^{١٨} ص ١٣٩.

^{١٩} ص ١٣٩.

^{٢٠} ص ١٣٦.

^{٢١} ص ١٤٠.

^{٢٢} الموضع نفسه.

والموقف الذي يدافع عنه هيجل هو أن النظام القديم ينبغي أن يحلَّ محلَّه شمولٌ حقيقي *Allgemeinheit* وهذا اللفظ الأخير يعني في آن واحد مجتمعاً يتم فيه تكامل كل المصالح الخاصة والفردية في الكل؛ بحيث إن الكيان العضوي الاجتماعي الناجم يتفق مع الصالح العام (العمومية الاجتماعية)، كما يعني كلاً تندمج فيه وتتكامل كل تصوُّرات المعرفة المنعزلة المختلفة على نحوٍ تستمد معه دلالتها من علاقتها بالكل (الكلية). ومن الواضح أن المعنى الثاني هو الوجه المقابل للأول ... فكما أن فكرة التفكُّك في مجال المعرفة تعبّر عن التفكُّك القائم في العلاقات الإنسانية في المجتمع، فكذلك يناظر التكامل الفلسفي تكاملاً اجتماعياً وسياسياً ... وشمول العقل وكيّيته، التي يمثلها المطلق، هي المقابل الفلسفي للعمومية الاجتماعية التي تتواجد فيها كل المصالح الخاصة في الكل. ويرى هيجل أن الدولة الحقيقية تجعل من الصالح المشترك أساساً لنظمها المستقرة، وتدافع عنها في كل صراعٍ خارجي وداخلي.^{٢٣} أمّا الرايخ الألماني فلا يتسم في رأيه بهذه الصفة:

«إن القوى والحقوق السياسية ليست مناصبَ عامّة تنشأ لكي تتفق مع تنظيم الكل، كما أن أفعال الفرد وواجباته لا تتحدّد بحاجات الكل ... فكل جزءٍ خاص من النظام السياسي المتدرج، وكل بيتٍ من بيوت الأمراء، وكل مقاطعة، ومدينة، ومؤسسة، وما إلى ذلك؛ أي بالاختصار كل من له على الدولة حقوق أو واجبات، قد اكتسبها بقدرته الخاصة ... أمّا الدولة فإنها نظراً إلى ما حدث من تعدُّ على سلطتها لم تعدّ تستطيع أن تفعل شيئاً سوى أن تؤكّد أنها قد حرّمت من سلطتها ...»^{٢٤}

ويفسّر هيجل انهيار الدولة الألمانية عن طريق التقابل بين النظام الاجتماعي والنظام الجديد الذي أعقبه، أعني المجتمع الفردي النزعة ... كما يفسّر ظهور النظام الاجتماعي الأخير من خلال تطوُّر الملكية الخاصة ... فالنظام الإقطاعي بمعناه الصحيح قد أدمج المصالح الخاصة للمقاطعات المختلفة في وحدةٍ مشتركةٍ حقيقية ... ولم تكن حرية

^{٢٣} ص ١٣، ١٧-١٨.

^{٢٤} ص ١٠.

الجماعة أو الفرد متعارضة أساسًا مع حرية الكل ... أمّا في العصر الحديث فإن «ملكية الاستحواذ» exclusive property «قد أسفرت عن عزل تام للحاجات الخاصة بعضها عن البعض».^{٢٥} إن الناس يتحدثون عن شمول الملكية الخاصة كما لو كانت مشتركة بين المجتمع كله، وبالتالي وحدة يندمج فيها الكل. غير أن هذا الشمول، كما يقول هيجل، ليس إلا وهمًا قانونيًا مجرّدًا، وحقيقة الأمر أن الملكية الخاصة تظل «شيئًا منعزلًا» لا تربطه علاقة بالكل.^{٢٦} فالوحدة الوحيدة التي يمكن تحقيقها بين أصحاب الملكية هي الوحدة المصطنعة لنظام قانوني يطبّق على نحو شامل. غير أن القوانين تقتصر على تثبيت وتقنين الأوضاع الفوضوية السائدة للملكية الخاصة؛ ومن ثمّ فهي تُحيل الدولة أو المجتمع إلى مؤسسة تُوجد من أجل مصالح خاصة. «لقد كان الامتلاك موجودًا قبل القانون، وهو لم ينشأ من القانون. وقد جعل ما سبق تملكه تملكًا خاصًا، حقًا قانونيًا ... وعلى ذلك فإن القانون الدستوري الألماني هو في معناه الصحيح قانونٌ خاص، والحقوق السياسية صور للتملك والحقوق الملكية أضيفت عليها صبغة شرعية.»^{٢٧} والدولة التي تصبح فيها المصالح الخاصة المتعارضة مهيمنة على هذا النحو في كل الميادين لا يصح أن تُسمّى مجتمعًا مشتركًا بالمعنى الصحيح. وفضلاً عن ذلك يصرّح هيجل بأن «الصراع من أجل استغلال سلطة الدولة في الملكية الخاصة يؤدي إلى تحلّل الدولة ويجلب لسلطانها الدمار».^{٢٨}

ومع ذلك فإن الدولة، التي تستحوذ عليها المصالح الخاصة، ينبغي أن تتخذ على الأقل مظهر العمومية الاجتماعية الحقيقية لكي تُخمد أوار الحرب العامة، وتُدافع بالمثل عن حقوق الملكية لدى أفرادها جميعًا ... وهكذا تصبح هذه العمومية الاجتماعية سلطةً مستقلة، ترفع فوق مستوى الأفراد ... «إن كل فرد يريد أن يحيا، بفضل سلطة الدولة، آمنًا على ما يملك. وتبدو سلطة الدولة في نظره ... شيئًا غريبًا يُوجد خارجه.»^{٢٩}

^{٢٥} ص ١٠، الهامش.

^{٢٦} ص ١١، الهامش.

^{٢٧} الموضوع نفسه.

^{٢٨} ص ١٣.

^{٢٩} ص ١٨، الهامش.

وهكذا فإن هيجل في هذه الفترة قد سار في نقده لبناء المجتمع الحديث إلى حد أنه وصل إلى الاستبصار بالطريقة التي تصبح بها الدولة كياناً مستقلاً يعلو على الأفراد ... وقد أعاد كتابة مؤلفه عن الدستور الألماني مراتٍ متعددة، ولكن الشكل النهائي الذي اتخذه ينم عن حدوث ضعفٍ ظاهر في اتجاهه النقدي ... إذ إن الشكل «الأرفع» للدولة، الذي يُراد له أن يحلَّ محلَّ الشكل البالي (الذي تمثَّله ألمانيا)، يتخذ بالتدريج صورة دولةٍ مطلقة أو دولةٍ قائمة على السلطة ... ولا تعدو الإصلاحات التي يطالب بها هيجل أن تكون إنشاء جيشٍ فعَّالٍ للرايخ، ووضع الإمبراطورية تحت قيادةٍ موحدة، وإخضاع كل الإدارات، وكل الأمور المالية والقانونية، لسلطةٍ مركزية. وينبغي أن نلاحظ أن فكرة الدولة القوية ذات السلطة المركزية كانت في ذلك الوقت فكرةً تقدمية، تهدف إلى تحرير القوى الإنتاجية المتوافرة، التي كانت الأشكال الإقطاعية القائمة تعترض طريقها ... وقد أكَّد ماركس بعد ما يقرب من أربعين عاماً من ذلك الحين، في تاريخه النقدي للدولة الحديثة، أن الدولة المركزية ذات السلطة المطلقة تمثِّل تقدُّماً ملحوظاً بالقياس إلى أشكال الدولة الإقطاعية وشبه الإقطاعية. ومن ثمَّ فإن اقتراح إقامة دولةٍ ذات سلطةٍ مطلقة كهذه ليس في ذاته علامة على ضعف الاتجاه النقدي عند هيجل ... بل إننا نلاحظ هذا الضعف في النتائج التي يستخلصها هيجل من مفهوم الدولة المطلقة عنده ... وسوف نعرض هذه النتائج بإيجاز.

في المقال الذي كتبه هيجل عن الدستور الألماني، يظهر لأول مرة في كتاباته اتجاهٌ متميزٌ إلى إخضاع الحق للقوة؛ فقد كان هيجل حريصاً على أن يحرِّر دولته ذات السلطة المركزية من أية قيودٍ قد تقف في وجه فعاليتها؛ ومن ثمَّ فقد جعل مصلحة الدولة تعلو على مشروعية الحق ... وتظهر هذه الحقيقة بوضوحٍ في ملاحظات هيجل عن السياسة الخارجية لدولته المثلى:

إن الحق، كما يقول هيجل، ينتمي إلى «صالح الدولة»، الذي تحدِّده للدولة وتمنحه لها عقود مع دولٍ أخرى.^{٣٠} وفي خلال عملية إعادة التشكيل المستمرة بلا انقطاع، لا بد أن يتعارض صالح دولة، إن عاجلاً أو آجلاً، مع صالح دولةٍ أخرى. عندئذٍ يقف حقٌّ في مواجهة حقٍّ آخر ... وحينئذٍ لا بد للحرب، «أو أي شيءٍ غيرها»، أن تقرَّر، لا إن كان

هذا الحق صحيحًا وعادلًا؛ «إذ إن كلا الجانبين له حقٌ صحيح، بل أن تقرر أي حق هو ينبغي له أن يستسلم للآخر». ^{٣١} وسوف نصادف هذا الرأي نفسه، معروضًا بتوسعٍ كبير، في «فلسفة الحق (القانون)».

وهناك نتيجةٌ أخرى تُستخلص من فكرة دولة القانون، هي وضع تفسيرٍ جديد للحرية ... فهيجل يحتفظ بالفكرة الأساسية القائلة إن الحرية النهائية للفرد لن تتناقض مع الحرية النهائية للكل، بل إنها لن تتحقق إلا داخل الكل ومن خلاله ... وكان هيجل قد أكد هذه النقطة بقوة في مقاله عن الفرق بين مذهبَي فشته وشلنج، الذي قال فيه إن المجتمع الذي يتمشى مع معيار العقل ينبغي تصوُّره، «لا على أنه قيدٌ على حرية الفرد الحقيقية، بل على أنه توسيع لها ... وأرفع المجتمعات هو أرفع الحريات، في سلطته وفي ممارسته لها». ^{٣٢} ومع ذلك فإن هيجل يذكر، في دراسته للدستور الألماني، أن «العناد الذي يتسم به الطبع الألماني لم يسمح للأفراد بأن يضحوا بمصالحهم الخاصة من أجل المجتمع، أو بأن يتَّحدوا في صالحٍ مشترك، ويجدوا حريَّتهم في الخضوع الكامل للسلطة العليا للدولة». ^{٣٣}

هنا يطغى ذلك العنصر الجديد، عنصر التضحية والخضوع، على الفكرة الأسبق عهدًا، القائلة إن صالح الفرد يُحتفظ به احتفاظًا تامًا في الكل ... وهنا نجد أن هيجل، كما سنرى فيما بعد، قد خطا الخطوة الأولى المؤدية إلى التوحيد بين الحرية وبين الضرورة، أو الخضوع للضرورة، في مذهبه النهائي.

(٣) مذهب الأخلاق

في ذلك الوقت نفسه تقريبًا، كتب هيجل المسوِّدة الأولى لذلك الجزء من مذهبه، المُسمَّى بفلسفة الروح ... هذه المسوِّدة، التي تُسمَّى بمذهب الأخلاق System der Sittlichkeit من أصعب الكتابات في الفلسفة الألمانية. وسوف نقدّم عرضًا موجزًا لبنائها العام، ونقصر التفسير على تلك الأجزاء التي تكشف عن الاتجاهات الهامة في فلسفة هيجل.

^{٣١} ص ١٠١.

^{٣٢} الكتابات المنشورة الأولى، ص ٦٥.

^{٣٣} كتابات في السياسة، ص ٧ وما يليها.

إن مذهب الأخلاق، شأنه شأن كل المسوّدات الأخرى «لفلسفة الروح»، يبحث في تطور الثقافة culture، التي يقصد بها الكل الشامل لأوجه نشاط الإنسان الواعية الهادفة في المجتمع ... والثقافة تنتمي إلى مجال الروح ... فأي نظام اجتماعي أو سياسي، أو عمل فني، أو عقيدة، أو مذهب فلسفي، كل هذه توجد وتُمَارَس تأثيرها بوصفها جزءًا لا يتجزأ من وجود الإنسان، وبوصفها نواتج لذات عاقلة تظل تحيا فيها ... وهي بوصفها نواتج تؤلف عالمًا موضوعيًا، وفي الوقت ذاته فهي ذاتية، يخلقها البشر ... فهي تمثل الوحدة الممكنة بين الذات والموضوع.

ويكشف تطوُّر الثقافة عن مراحل متميِّزة تدلُّ على المستويات المختلفة للعلاقة بين الإنسان وعالمه؛ أي على الطرق المختلفة لفهم العالم والسيطرة عليه، وتكييفه تبعًا لحاجات الإنسان وإمكاناته ... وينظر هيجل إلى العملية ذاتها على أنها عملية أنطولوجية، فضلًا عن كونها تاريخية، فهي تطوُّر تاريخي فعلي، بالإضافة إلى كونها تقدُّمًا تدريجيًا نحو أشكال أعلى وأصدق للوجود ... على أن العملية الأنطولوجية تكتسب، خلال التطوُّر التدريجي لفلسفة هيجل، أهمية متزايدة بالقياس إلى العملية التاريخية، إلى أن يأتي وقت تنفصل فيه، إلى حدٍّ بعيد، عن جذورها التاريخية الأصلية.

أمَّا الإطار العام الذي يسير فيه هذا التطوُّر فهو على النحو الآتي: المرحلة الأولى علاقة مباشرة بين الفرد المنعزل والموضوعات المعطاة ... فالفرد يدرك موضوعات بيئته بوصفها أشياء يحتاج إليها أو يرغبها، وهو يستخدمها في إشباع رغباته، ويستهلكها و«يُفنيها» بوصفها أطعمة ومشروبات وما إلى ذلك.^{٣٤} ثم تصل العملية الثقافية إلى مرحلة أعلى عندما يقوم العمل البشري بتشكيل العالم الموضوعي وتنظيمه، فلا يقتصر على إفناء الأشياء، بل يحتفظ بها بوصفها وسائل دائمة لاستمرار الحياة ... هذه المرحلة تفترض تجمُّعًا واعيًّا للأفراد الذين نظَّموا نشاطهم على مستوى واحد من تقسيم العمل؛ بحيث يكون هناك إنتاج مستمرٌّ يحلُّ محلَّ ما استُهلك ... تلك هي الخطوة الأولى نحو الاشتراك في الحياة الاجتماعية، ونحو الشمول في مجال المعرفة ... فبقدر ما يرتبط الأفراد معًا على أساس أن لهم صالحيًا مشتركًا، تؤثر الأفكار التي يشتركون في الأخذ بها في مفاهيمهم ورغباتهم، وتوجَّهها، ومن ثَمَّ فإنهم يقتربون من شمول العقل.

^{٣٤} كتابات في السياسة، ص ٤٣٠ وما يليها.

وتختلف أشكال التجمُّع أو الارتباط باختلاف درجات التكامل التي يتمُّ بلوغها فيها ... وتكون وسيلة التكامل في البداية هي الأسرة، ثم النظم الاجتماعية للعمل والملكية والقانون، وأخيرًا الدولة.

ولن نتناول هنا بالبحث المفاهيم الاجتماعية والاقتصادية العينية التي يملأ بها هيجل هذا الإطار، ما دمنا سنُصاِدِفُها مرَّةً أخرى في مسوِّدات فترة «بيننا» التي وضعها «لفلسفة الروح». وكل ما نودُّ أن نقولَ هنا هو أن نؤكِّد أن هيجل يصف مختلف النُظم والعلاقات الاجتماعية بأنها نسقٌ من القوى المتناقضة، التي تنبثق من شكل العمل الاجتماعي ... فشكل العمل هذا يحوِّرُ المجهود الخاص للعامل، وهو المجهود الذي يقوم به لإشباع حاجاته الخاصة، إلى «عمل عام»، يؤدي إلى إنتاج سلعٍ للسوق.^{٣٥} ويطلق هيجل على هذا العمل الأخير اسم العمل «المجرَّد والكمِّي»، ويذكر أنه هو علَّةُ اللامساواة بين الناس وبين الثروات ... وليس في وسع المجتمع أن يتغلَّب على التعارضات الناشئة عن هذه اللامساواة؛ ومن ثَمَّ فإن من واجب «نظام الحكومة» أن يركِّز جهوده على هذه المهمة ... ويعرض هيجل هنا ثلاثة نُظمٍ مختلفة للحكومة، يمثل كلُّ منها تقدُّمًا بالنسبة إلى الآخر في تحقيق هذه المهمة ... وهذه النُظم ترتبط ارتباطًا وثيقًا ببناء المجتمع الذي تحكِّمه.

إن الصورة العامة للمجتمع هي تلك التي يصبح فيها «نسق الحاجات» «نسقًا من الاعتماد المادي المتبادل» ... فعمل الفرد لا يمكنه أن يضمنَ تحقيقَ حاجاته. «وهناك قوَّة غريبة عن الفرد، لا سلطان له عليها»، هي التي تحدِّد إن كانت حاجاته ستُلبَّى أم لا. وقيمة نتائج العمل «مستقلة عن الفرد، ومعرَّضة لتغيُّر دائم».^{٣٦} ونظام الحكومة هو ذاته من هذا النوع الفوضوي ... فما يحكمُ ليس إلا «المجموع الأعمى اللاواعي للحاجات وطرق إشباعها».^{٣٧}

إن المجتمع لا بد له من أن يسيطر على «مصيِّره اللاواعي الأعمى». غير أن هذه السيطرة تظل ناقصةً ما دامت الفوضى العامة في المصالح سائدة ... فالغنَى المُفرط يسير

^{٣٥} ص ٤٢٨-٣٨.

^{٣٦} ص ٤٩٣.

^{٣٧} ص ٤٩٣.

جنباً إلى جنبٍ مع الفقرِ المُفْرِط، والعملِ الكَمِّي البحت يدفع الإنسان إلى «حالة من البربرية المتطرفة»، ولا سيَّما ذلك الجزء من السكان «الخاضع للعمل الآلي في المصانع».^{٣٨}

وتقوم المرحلة التالية في الحكم، التي يصفها بأنها «نسق أو نظام للعدالة»، بإيجاد توازن بين المتناقضات والعداوات القائمة، ولكنها لا تفعل ذلك إلا من خلال علاقات الملكية السائدة ... فهنا تركز الحكومة على ممارسة العدل، ولكنها تطبِّق القانون «دون أية مراعاة للعلاقة التي تربط بين الشيء وبين حاجات أي فردٍ بعينه».^{٣٩}

وهكذا فإن من المستحيل أن يتحقَّق مبدأ الحرية، أعني المبدأ القائل إن «المحكومين يصبحون هي ذاتهم الحاكمين»، تحقيقاً تاماً لأن الحكومة لا تستطيع التخلُّص من المنازعات القائمة بين المصالح الخاصة. وعلى ذلك فإن الحرية لا تظهر إلا في «المحاكم، وفي مناقشة القضايا والحكم عليها».^{٤٠}

أمَّا النظام الثالث للحكومة فإن هيجل لا يكاد يذكر عنه شيئاً في هذه المجموعة من كتاباته، ومع ذلك فإن مما له دلالته البالغة أن المفهوم الرئيسي في مناقشته هو مفهوم النظام والانضباط Zucht «إن النظام العظيم يعبر عنه في الأخلاق العامة ... وفي التدريب على الحرب، وفي اختيار القيمة الحقيقية للفرد في الحرب».^{٤١}

وهكذا فإن البحث عن الوحدة الاجتماعية الحقيقية ينتهي إلى مجتمع يحكمه أشد أنواع النظام صرامة، ويتحكَّم فيه الاستعداد الحربي ... والوحدة الحقيقية بين الفرد وبين الصالح العام، التي طالب بها هيجل بوصفها الهدف الوحيد للدولة، قد أدَّت إلى دولة تسلُّطية تعمل على قمع العداوات المتزايدة في المجتمع ذي النزعة الفردية. والواقع أن مناقشة هيجل لمختلف مراحل الحكم إنما هي وصفٌ عيني للتطور من نظامٍ سياسي ليبرالي إلى نظامٍ تسلُّطي، وهو وصفٌ ينطوي على نقدٍ ضمنيٍّ للمجتمع ذي النزعة الليبرالية؛ إذ إن مؤدَّى تحليل هيجل هو أن المجتمع الليبرالي تتولَّد عنه بالضرورة دولة تسلُّطية. وقد طبَّق هيجل هذا النقد على ميدان الاقتصاد السياسي في مقاله عن القانون

^{٣٨} ص ٤٩٦.

^{٣٩} ص ٤٩٩.

^{٤٠} ص ٥٠١.

^{٤١} ص ٥٠٣.

الطبيعي^{٤٢} وهو المقال الذي كتبه، على الأرجح، بعد عرضه الموجز لنسق الأخلاق بوقتٍ قصير.

فهيجل يختبر النظام التقليدي للاقتصاد السياسي، ويجد أنه صياغةً تبريرية للمبادئ التي تحكم النظام الاجتماعي القائم. وهو يذكر هنا أيضًا أن طابع هذا النظام سلبي في أساسه؛ إذ إن نفس طبيعة البناء الاقتصادي تحول دون قيام صالح مشترك حقيقي ... ومهمة الدولة، أو أي تنظيمٍ سياسي سليم، هي أن تعمل ما من شأنه ألا تؤدّي المتناقضات الكامنة في البناء الاقتصادي إلى تحطيم النظام كله ... فلا بد للدولة أن تضطلع بمهمة كبح جماح العملية الاجتماعية والاقتصادية الفوضوية.

إن هيجل يهاجم نظرية القانون الطبيعي لأنها، على حد قوله، تبرّر كل الاتجاهات الخطرة التي تهدف إلى إخضاع الدولة للمصالح المتعارضة للمجتمع ذي النزعة الفردية. مثال ذلك أن نظرية العقد الاجتماعي لا تدرك أن الصالح العام يستحيل أن يُستمد من إرادة أفرادٍ متنافسين ومتنازعين. وفضلاً عن ذلك فإن القانون الطبيعي يرتكز على نظرة ميتافيزيقية بحتة إلى الإنسان ... فالإنسان، كما يبدو في نظرية القانون الطبيعي، هو كائنٌ مجرد، يصبح فيما بعدُ مزوّداً بمجموعةٍ اعتباطية من الخصائص. ويتغير اختيار هذه الخصائص تبعاً للاتجاه الذي ترمي النظرية الخاصة إلى تبريره والدفاع عنه. وفضلاً عن ذلك فإنه مما يؤكد الوظيفة التبريرية لفكرة القانون الطبيعي أنها لا تعمل حساباً لمعظم الصفات التي تميّز وجود الإنسان في المجتمع الحديث (كالعلاقات العينية للملكية الخاصة، والأحوال السائدة للعمل، وما إلى ذلك).

وإذن فالمسوّدة الأولى لفلسفة هيجل الاجتماعية قد نادت فعلاً بالفكرة التي تكمن من وراء مذهبه كله، وهي أن النظام الاجتماعي الموجود، المبني على نظام العمل الكمّي المجرد، وعلى تكامل الحاجات عن طريق تبادل السلع، عاجزٌ عن تأكيد وإقامة مجتمعٍ مشتركٍ عاقل ... فهذا النظام يظل في أساسه نظاماً من الفوضوية واللامعقولية، تحكمه آلياتٌ اقتصاديةٌ عمياء، وهو يظل نظاماً من العداوات التي تتكرّر دوماً، والتي لا يكون كل تقدّم فيها سوى توحيدٍ مؤقتٍ للأضداد. وهكذا فإن مطالبة هيجل بدولةٍ قويةٍ مستقلة

^{٤٢} في الطرق العلمية لبحث القانون الطبيعي.

Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts.

في المرجع المذكور من قبل، ص ٣٢٩ وما يليها.

كانت مستمّدة من استبصاره بالمتناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها في المجتمع الحديث ... ولقد كان هيجل أوّل من توصّل إلى هذا الاستبصار في ألمانيا ... وكان تبريره للدولة القوية قائمًا على أساس أنها مكملٌ ضروري للتركيب الذي يدبُّ فيه التعارض، والذي يتسم به المجتمع ذو النزعة الفردية، الذي كان يقوم بتحليله.

الفصل الثالث

مذهب هيجل الأول

(١٨٠٢-١٨٠٦م)

إن مذهب بينا (كما تشيع تسميته)، هو أول مذهبٍ كاملٍ لهيجل، يتألف من منطق وميتافيزيقا وفلسفة للطبيعة وفلسفة للروح ... وقد صاغ هيجل هذا المذهب في محاضراته التي ألقاها في جامعة بينا في الفترة من ١٨٠٢م إلى ١٨٠٦م. ولم تُنشر هذه المحاضرات إلا حديثاً من مخطوطات هيجل الأصلية، وقد نُشرت في ثلاثة مجلدات، يمثل كلٌّ منها مرحلةً مختلفة في صياغة المذهب وعرضه ... ولا يُوجد «المنطق» و«الميتافيزيقا» إلا في مسودّةٍ واحدةٍ لكلٍّ منهما، أمّا «فلسفة الطبيعة» و«فلسفة العقل» فتُوجد في مسودّتين^١ ... وسوف نتجاهل هنا الاختلافات غير القليلة بين هذه المسودّات، ما دامت لا تؤثر في بناء الكل.

ولقد اخترنا أن نقتصر في معالجتنا على الاتجاه العام وتنظيم الكل، وعلى المبادئ التي توجّه تطوّر المفاهيم. أمّا مضمون المفاهيم الخاصة فسوف نناقشه عندما نصل إلى الأقسام المختلفة للمذهب النهائي.

^١ «المنطق والميتافيزيقا والفلسفة الطبيعية في فترة بينا» (١٨٠٢م، نشرة لاسون G. Lasson، ليبتسج ١٩٢٣م. وسيُشار إليه هنا بالتعبير «منطق فترة بينا» — فلسفة الواقع في فترة بينا Jenenser Realphilosophie المجلد الأوّل (١٨٠٣-٤م) نشرة هوفميستر J. Hoffmeister، ليبتسج، ١٩٣٢م — المجلد الثاني (١٨٠٥-٦م)، نشرة هوفميستر، ليبتسج، ١٩٣١م.

(١) المنطق

يقوم «المنطق» عند هيجل بمهمة عرض تركيب الوجود بما هو كذلك؛ أي أعم صور الوجود ... ولقد كان التراث الفلسفي منذ أرسطو يطلق اسم المقولات على التصورات التي تعبر عن هذه الصور الأكثر تعميمًا، كالجوهر، والإيجاب، والسلب، والتحديد، والكم، والكيف، والوحدة، والكثرة، وما إلى ذلك ... ويُعد «منطق» هيجل أنطولوجيًا بقدر ما يعالج أمثال هذه المقولات ... غير أن «المنطق» عنده يبحث أيضًا في الصور العامة للفكر؛ أي في الفكرة، والحكم، والقياس، فهو في هذا الصدد «منطق صوري».

ونستطيع أن نفهم سبب هذا اللاتجانس الظاهري في المضمون إذا تذكرنا أن «كانت» بدوره قد عالج الأنطولوجيا، إلى جانب المنطق الصوري، في بحثه في «المنطق الترنسندنتالي»، فبحث مقولات الجوهرية، والعلية، والتأثير المتبادل، إلى جانب نظرية الحكم ... والواقع أن التمييز التقليدي بين المنطق الصوري والميتافيزيقا العامة (الأنطولوجيا) هو تمييز لا معنى له بالنسبة إلى المثالية الترنسندنتالية، التي تنظر إلى صور الوجود على أنها نتائج لنشاط الذهن الإنساني، وبذلك تصبح مبادئ الفكر في الآن نفسه مبادئ لموضوعات الفكر (للظواهر).

ولقد كان هيجل بدوره يؤمن بوجود وحدة بين الفكر والوجود، ولكن تصوّره للوحدة يختلف، كما رأينا من قبل، عن تصور كانت لها؛ فقد رفض مثالية كانت على أساس أنها تفترض وجود «الأشياء في ذاتها» بمعزل عن «الظواهر»، وتترك هذه «الأشياء» دون أن يمسّها الذهن البشري، وبالتالي دون أن يمسّها العقل ... فالفلسفة الكانتية قد خلّفت من بعدها هوةً بين الفكر والوجود، أو بين الذات والموضوع، سعت الفلسفة الهيجلية إلى عبورها. ووسيلة العبور هي القول بتركيب كلي واحد للوجود كله ... فالمفروض أن يُنظر إلى الوجود على أنه عملية يفهم فيها الشيء أو يدرك الحالات المختلفة لوجوده، ويجذبها إلى وحدة «ذاته»، وهي الوحدة التي تدوم بدرجات مختلفة، وبذلك يؤكّد بقاءه على ما هو عليه طوال كل تغير. وبعبارة أخرى فكل شيء يُوجد بوصفه «ذاتًا» ... ويؤدي البناء الواحد للحركة، الذي يمتد على هذا النحو خلال ذلك المجال كله، إلى توحيد العالمين الموضوعي والذاتي.

فاذا تذكرنا هذه المسألة، كان من السهل أن نفهم سبب التوحيد بين المنطق والميتافيزيقا في مذهب هيجل ... لقد قال الكثيرون إن المنطق يفترض مقدمًا هوية الفكر والوجود — وهي عبارة ليس لها معنى إلا بقدر ما تشير إلى أن حركة حر الفكر تردّد

حركة الوجود وتُضفي عليها صورتها الحقيقية ... كذلك ذهب البعض إلى أن فلسفة هيجل تضع المفاهيم في عالمٍ مستقل، وكأنها أشياء حقيقية، وتجعلها تجول هنا وهناك ويتحول بعضها إلى البعض ... ولكن ينبغي أن يُقال ردًا على ذلك إن «منطق» هيجل يُعالج أساسًا صور وأنماط الوجود كما يفهمه الفكر ... فعندما يناقش هيجل مثلًا الانتقال من الكم إلى الكيف، أو من «الوجود» إلى «الماهية»، يكون هدفه هو أن يبيّن كيف أن الكيانات الكمية، عندما تفهم بالفعل، تتحول إلى كياناتٍ كيفية، وكيف يتحول وجودٌ عارض إلى وجودٍ ماهوي ... إنه يعني أنه يتعامل هنا مع أشياء واقعية؛ فالتفاعل وتبادل الحركة بين المفاهيم إنما هو ترديد للعملية العينية للواقع.

ومع ذلك فهناك علاقةٌ أخرى كامنة بين المفهوم والموضوع الذي يؤدي هذا المفهوم إلى فهمه؛ فالمفهوم الصحيح يجعل طبيعة الموضوع واضحة لنا. وهو يُنبئنا بما يكونه الشيء في ذاته. ولكن في الوقت الذي تصبح فيه الحقيقة واضحة لنا، يصبح من الواضح أيضًا أن الأشياء «لا توجد في» حقيقتها ... فهذه الإمكانيات تحدُّ منها الظروف المتعينة المحددة التي توجد فيها الأشياء ... ولا تبلغ الأشياء حقيقتها إلا إذا سُلِبَت ظروفها المتعينة ... ولكن السلب بدوره تعيّن، يتم عن طريق تحقيق أحوالٍ كانت موجودة ضمناً من قبل. مثال ذلك أن برعم النبات هو السلب المتعين للبذرة، والزهرة هي السلب المتعين للبرعم ... وفي أثناء نمو النبات، وهو «الذات» بالنسبة إلى هذه العملية، نجده لا يسلك عن معرفة، ولا يحقق إمكانياته على أساس قدرته الخاصة على الفهم، بل هو يمر بعملية التحقق سلبياً ... ومن جهةٍ أخرى فإن المفهوم الذي نكوّنه عن النبات يشتمل على إدراك أن وجود النبات عمليةٌ نمو باطنة، فهذا المفهوم ينظر إلى البذرة على أنها هي البرعم بالقوة، ويرى البرعم على أنه الزهرة بالقوة ... وهكذا فإن المفهوم، في نظر هيجل، يمثل الشكل الحقيقي للموضوع؛ لأن المفهوم يقدّم إلينا الحقيقة عن تلك العملية التي تكون في العالم الموضوعي عمياء عارضة؛ ففي العالم غير العضوي، وعالم النبات، وعالم الحيوان، تختلف الموجودات اختلافاً أساسياً عن مفهوماتها، ولا يتم تجاوز هذا الاختلاف إلا في حالة الذات المفكّرة، التي تستطيع تحقيق مفهومها في وجودها ... وهكذا يمكن أن ترتب مختلف أحوال الوجود أو أشكاله تبعاً لاختلافها الأساسي عن مفاهيمها.

هذه النتيجة هي مصدر التقسيمات الأساسية «للمنطق» عند هيجل؛ فالمنطق يبدأ بالتصورات التي تدرك الواقع بوصفه كثرةً من الأشياء الموضوعية؛ أي مجرد «وجود»، مبرراً عن أية ذاتية ... هذه التصورات ترتبط فيما بينها ارتباطاً كيفياً وكمياً، ويؤدي

تحليل هذه الارتباطات إلى الوصول إلى علاقات لا يعود من الممكن تفسيرها على أساس كميّات وكميّات موضوعية، بل تقتضي مبادئ وصوراً للفكر تسلب التصوّرات التقليدية للوجود، وتكشف لنا عن أن الذات هي جوهر الواقع ذاته ... ولما كان من المستحيل فهم البناء كله إلا في شكله الناضج الذي أضفاه عليه هيجل في «علم المنطق»، فإننا سنقتصر هنا على تقديم وصف موجز للإطار الأساسي.

إن كل موجود جزئي مختلف أساساً عما كان يمكن أن يكونه لو تحقّقت إمكاناته. والإمكانات معطاة في مفهومه ... فالموجود يكون له وجودٌ حق لو أن إمكاناته تحقّقت؛ وبالتالي لو كانت هناك هوية بين وجوده وبين مفهومه ... والحق أن الفارق بين الواقع والإمكان إنما هو نقطة بداية العملية الجدلية التي تسري على كل تصوّر في «منطق» هيجل؛ فالأشياء المتناهية «سالبة» — وهذه صفة تستخدم في تعريفها، وهي لا تكون أبداً ما يمكن أن تكونه، وما ينبغي أن تكونه ... فهي تُوجد دائماً في حالة لا تعبّر تعبيراً كاملاً عن إمكاناتها عند تحقّقها ... أي إن ماهية الشيء المتناهي هي «عدم الاستقرار المطلق هذا»، وهذا السعي «إلى ألا يكون ما يكونه».^٢

وإننا لنستطيع إدراك الدوافع النقدية التي تكمن من وراء هذا الفهم حتى في تلك الصيغ التجريدية «للمنطق»؛ فالجدل الهيجلي يتغلغل فيه اقتناعٌ عميق بأن كل الأشكال المباشرة للوجود — في الطبيعة والتاريخ — هي أشكال «رديئة» لأنها لا تتيح للأشياء أن تكون ما يمكنها أن تكونه. أمّا الوجود الحق فلا يبدأ إلا حين نعرّف بأن الحالة المباشرة سلبية، وعندما تصبح الموجودات «ذوات subjects» وتسعى إلى أن تكيّف حالتها الخارجية مع إمكاناتها.

وإن الأهمية الكاملة للفكرة التي عرضناها الآن لتكمن في تأكيدها أن السلبية عنصرٌ مكوّن لكل الأشياء المتناهية، وهي اللحظة «الجدلية الأصلية»^٣ لها جميعاً؛ فهي «أعمق مصدر لكل نشاط، وللحركة الذاتية الحية والروحية».^٤ إن السلبية التي يمتلكها كل شيء

^٢ منطق بينا، ص ٣١.

^٣ «علم المنطق»، ترجمة جونستون وستروذرز W. H. Johnston and L. G. Struthers الناشر Macmillan, N.Y., 1929، المجلد الأول، ص ٦٦.

^٤ الموضع نفسه، المجلد الثاني، ص ٤٧٧.

هي المقدمة الضرورية لحقيقته ... إنها حالة حرمانٍ تدفع الذات إلى البحث عن علاج ... ومن ثمَّ فإن لها، بهذا الوصف، طابعاً إيجابياً.

إن العملية الجدلية تستمد قوتها المحركة من الضغط الذي يهدف إلى تجاوز السلبية ... والجدل عملية في عالم تتألف فيه طريقة وجود الناس والأشياء من علاقاتٍ متناقضة؛ بحيث أن أي مضمون خاص لا يمكن الكشف عنه إلا عن طريق الانتقال إلى ضده؛ فهذا الأخير جزء لا يتجزأ من الأول، والمضمون الكامل هو المجموع الكلي لجميع العلاقات المتناقضة المتضمنة فيه ... ويبدأ الجدل، منطقياً، منذ اللحظة التي يجد فيها ذهن البشري نفسه عاجزاً عن إدراك شيءٍ ما إدراكاً كافياً من خلال أشكاله الكيفية أو الكمية ... فتبدو الكيفية أو الكمية المعطاة أو الموجودة بالفعل «سلباً» للشيء الذي يملك هذه الكيفية أو الكمية ... وعلينا الآن أن نتتبع تفسير هيجل لهذه النقطة بشيءٍ من التفصيل. يبدأ هيجل من العالم كما يراه الإنسان في موقفه الطبيعي common sense. هذا العالم يتألف من كثرة لا حصر لها من الأشياء — يسميها هيجل «أشياء ما»، لكلٍّ منها صفاته (كيفياته) النوعية المحددة. وتؤدي الصفات (الكيفيات) التي يملكها الشيء إلى تمييزه من الأشياء الأخرى؛ بحيث إننا إذا شئنا أن نفرّق بينه وبين سائر الأشياء اكتفينا بتعداد كيفياته؛ فالمنضدة الموجودة في هذه الحجرة تُستخدم مكتباً، وهي ذات قشرة من خشب الجوز، وثقيلة، وخشبية ... إلخ. على أن كون الشيء مكتباً، بُني اللون، خشبياً، ثقيلًا ... إلخ، لا يعني نفس كونه منضدة. فالمنضدة ذاتها ليست أيّاً من هذه الكيفيات، ولا هي مجموعها ... بل إن الكيفيات الجزئية هي، في نظر هيجل، سلب للمنضدة بما هي كذلك في الوقت ذاته ... والقضايا التي تحمل فيها كيفيات المنضدة عليها تشهد على هذه الحقيقة ... فهذه القضايا يكون تركيبها المنطقي الشكلي هو «أ هي ب» (أي ليست أ). فالقضية «المنضدة بُنية اللون» تعبر أيضاً عن كون المنضدة غير ذاتها. تلك هي الصورة المجردة الأولى التي تعبر عن سلبية الأشياء المتناهية كلها؛ فنفس وجود الشيء يبدو على أنه غير ذاته ... فهو، على حد تعبير هيجل، يُوجد في تغاير Anderssein.

على أن محاولة تعريف الشيء من خلال كيفياته لا تنتهي بالسلب، بل هي تمضي خطوة أبعد من ذلك؛ فالشيء لا يمكن أن يُفهم من خلال كيفياته دون إشارة إلى كيفياتٍ أخرى تستبدها بالفعل تلك التي يملكها الشيء ... مثال ذلك أن صفة «الخشبي» لا يكون لها معنى إلا من خلال علاقاتها بمادةٍ أخرى غير خشبية. ومعنى «البني» يفترض معرفة الألوان الأخرى التي هي مُضادّة له، وهكذا ... «إن الكيف يرتبط بعلاقةٍ مع ما

يستبعده؛ ذلك لأنه لا يُوجَد بوصفه مطلقاً موجوداً لذاته، بل يُوجَد على نحوٍ من شأنه ألا يكون موجوداً لذاته إلا بقدر ما لا تُوجَد فيه (كيفية) أخرى.^٥ وهكذا فإننا في كل نقطة نصل إلى ما وراء الكيفيات التي ينبغي أن تحدّد معالم الشيء وتفرق بينه وبين شيءٍ آخر ... وعلى ذلك فإن ثباته ووضوحه الباديين يرتدّان إلى سلسلة لا نهاية لها من «العلاقات». وهكذا فإن الفصول الأولى في «منطق» هيجل تبين أن الذهن البشري عندما يغامر بمتابعة مفهوماته، يجد نفسه إزاء تفكُّك وتحلُّ لموضوعاته المحدّدة تحديداً واضحاً؛ فهو أولاً يجد أن من المستحيل عليه تماماً أن يحدّد هوية أي شيءٍ على أساس الحالة التي يُوجَد عليها الشيء بالفعل ... ويؤدي الجهد الذي يُبذل من أجل الكشف عن تصوّر يحدّد بحق هوية الشيء على ما هو عليه، إلى إغراق الذهن في خضم من العلاقات اللانهائية ... فمن الواجب أن يفهم كل شيء في علاقاته بالأشياء الأخرى؛ بحيث تصبح هذه العلاقات هي نفس وجود ذلك الشيء ... على أن لا نهائية العلاقات هذه، التي تبدو كما لو كانت تُؤدّن بإخفاق أية محاولة للوصول إلى طابع الشيء، تصبح في نظر هيجل، على العكس من ذلك تماماً، أول خطوة في سبيل المعرفة الحقّة للشيء ... أي إنها هي الخطوة الأولى إذا ما اتُّخذت على النحو الصحيح.

ويناقش هيجل هذه العملية خلال تحليله «للانهائية» ... فاللانهائية تتشعّب إلى نوعين؛ اللانهائية «الرديئة»، واللانهائية «الحقة» ... أمّا اللانهائية الرديئة أو الباطلة فهي الطريق الخاطئ إلى الحقيقة ... إنها النشاط الذي يُبذل من أجل محاولة التغلّب على نقص التعريف عن طريق التوسّع التدريجي في الكيفيات المترابطة التي يستتبعها التعريف، أملاً في الوصول إلى نهاية ... فالذهن يقتصر على متابعة العلاقات، كلما لزمّت واحدة منها، فيضيف علاقة إلى الأخرى في محاولة لا جدوى منها من أجل استنفاد الموضوع وتحديد معاملة ... وتتسم هذه العملية بأن لها أساساً عقلياً، ولكن ذلك لا يكون إلا بقدر ما تفترض مقدماً أن ماهية الموضوع مؤلّفة من علاقاته بالموضوعات الأخرى ... ومع ذلك فإن العلاقات لا يمكن إدراكها عن طريق «اللانهائية الزائفة» التي تتألف من علاقات خارجية مُضافة Und-Beziehungen فحسب، وهي العلاقات التي تربط بواسطتها موضوعاً بالآخر في موقفنا الطبيعي.

^٥ منطق يينا، ص ٤.

إن من الواجب فهم العلاقات على نحو آخر ... فيجب أن يُنظر إليها على أنها تُخلق بواسطة حركة الموضوع الخاصة. ويجب أن يُفهم الموضوع على أنه هو ذاته الذي يقيم «ويظهر العلاقة الضرورية بين ذاته وبين ضده»^٦ وهذا يفترض وجود نوع من التحكم لدى الموضوع في تطوره؛ بحيث يمكنه أن يظل ذاته على الرغم من أن كل مرحلة عينية في وجوده هي «سلب» لذاته، أو «تغاير». وبعبارة أخرى فالموضوع ينبغي أن يُفهم بوصفه «ذاتاً»، في علاقاته «بتغايره».

والذات، بوصفها مقولةً أنطولوجية، هي قدرة كيانٍ معيَّن على أن «يكون ذاته في تغايره» (Bei-sich-selbst-sein im Anderssein) وطريقة الوجود هي وحدها التي يمكنها أن تدمج السلبي في الإيجابي؛ فالسلبي والإيجابي لا يعودان متضادين عندما تؤدي القوة الدافعة للذات إلى جعل السلبية جزءاً من وحدة الذات نفسها. ويقول هيجل إن الذات تُضفي على السلبية «توسطاً»، و«ترفعها». وفي هذه العملية لا ينحلُّ الموضوع إلى تحديداته الكيفية أو الكمية المتعددة، بل يظل متماسكاً طوال علاقاته بالموضوعات الأخرى.

تلك هي طريقة الوجود التي يصفها هيجل بأنها هي «اللانهاية الحقة»^٧. فاللانهاية ليست شيئاً يتعدى الأشياء المتناهية أو يتجاوزها، وإنما هي حقيقتها الحقة ... واللانهاية هو طريقة الوجود التي تتحقق فيها كل الإمكانيات، ويصل فيها كل وجودٍ إلى صورته النهائية.

وعلى هذا النحو يتحدّد هدف «المنطق»؛ فهو من جهة الكشف عن الصورة الحقيقية لمثل هذا الواقع النهائي، ومن جهةٍ أخرى، بيان الطريقة التي تصل بها التصورات التي تحاول فهم هذا الواقع إلى الاعتراف بأنه هو الحقيقة المطلقة ... ولقد أعلن هيجل في وصفه للفلسفة الكانتية أن مهمة المنطق هي «تطوير» المقولات، لا مجرد «جمعها». ومثل هذه المحاولة لا يمكن أن تثمر إلا إذا كان لموضوعات الفكر ترتيبٌ منهجي منظم ... هذا الترتيب، كما يقول هيجل، يرجع إلى أن كل أحوال الوجود تصل إلى حقيقتها من خلال الذات الحرة التي تفهمها في صلتها بمعقوليتها الخاصة. ويعكس ترتيب «المنطق» هذا

^٦ المرجع نفسه، ص ٣٢.

^٧ المرجع نفسه، ص ٣٠-٣٤.

الفهم المنهجي؛ فهو يبدأ بمقولات التجربة المباشرة، التي لا تُدرك إلا أكثر صور الوجود الموضوعي (أي الأشياء المادية) تجريدًا، وهي الكم، والكيف، والقدر. وهذه هي الأكثر تجريدًا؛ لأنها تنظر إلى كل موضوع على أنه يتحدد خارجيًا بموضوعات أخرى ... وفي هذه الحالة يسود الارتباط البسيط؛ لأن مختلف أحوال الوجود ترتبط هنا ارتباطًا خارجيًا بعضها ببعض، ولا يُدرك أي موجود على أن له علاقةً باطنية بذاته وبالأشياء الأخرى التي يتبادل التأثير معها ... مثال ذلك أن موضوعًا معينًا يُنظر إليه على أنه يكون ذاته في عمليات الجذب والتنافر ... هذا، في نظر هيجل، تفسير مجرد وخارجي للموضوعية، ما دامت الوحدة الدينامية للموجود تُعد هنا نتاجًا لقوى طبيعية عمياء معينة، ليس للموجود ذاته أي سلطان عليها. وهكذا فإن مقولات الارتباط البسيط أبعد ما تكون عن أي اعتراف بالجوهر على أنه «ذات».

أما المقولات التي يبحثها هيجل في القسم الثاني من «المنطق» تحت عنوان عام هو: بالإضافة Verhältniss، فتقترب خطوة أخرى من هذا الهدف ... ذلك لأن الجوهرية، والعلية، والتأثير المتبادل، لا تدل على كيانات مجردة ناقصة (كما كانت مقولات القسم الأول)، بل على علاقات (إضافات) حقيقية؛ فالجوهر لا يكون على ما هو عليه إلا في صلته بأعراضه. وبالمثل، لا تُوجد العلة إلا في صلتها بمعلولاتها، ولا يُوجد جوهران يعتمد كلُّ منهما على الآخر إلا في علاقتهما كلٌّ بالآخر. فالارتباط هنا داخليٌّ باطن ... ويدلُّ الجوهر — وهو المقولة الشاملة في هذه المجموعة — على حركة أقرب إلى الباطن بكثير من تلك القوة العمياء، قوة الجذب والتنافر؛ فلديه قدرة معينة بالنسبة إلى أعراضه ومعلولاته، وعن طريق قدرته الخاصة يقيم علاقةً بينه وبين الأشياء الأخرى، وبذلك تكون لديه القدرة على الكشف عن إمكاناته. على أن الجوهر ليست لديه معرفة بهذه الإمكانيات؛ ومن ثمَّ فهو لا يملك حرية التحقق الذاتي. فالجوهرية تظل معبرة عن علاقة بين الموضوعات، أو بين الأشياء المادية، أو علاقة وجود، كما يقول هيجل ... ولا بُدُّ لنا، لكي ندرك العالم في وجوده الحق، من أن ندركه بمقولات الحرية، التي لا تُوجد إلا في عالم الذات المفكرة؛ فلا بد من حدوث انتقال من علاقة الوجود إلى علاقة الفكر.

هذه العلاقة الأخيرة تشير إلى تلك التي تقوم بين الجزئي والكلي في التصور، والحكم، والقياس ... وهي في نظر هيجل ليست علاقة منطقيٍّ صوري، بل علاقة أنطولوجية، وهي العلاقة الحقيقية في الواقع بأسره ... فجوهر الطبيعة فضلًا عن التاريخ هو كلي يتكشف من خلال الجزئي ... إن الكلي هو العملية الطبيعية للجنس، كما تتحقق من خلال النوع

والأفراد ... والكلي في التاريخ هو جوهر كل تطوّر؛ فدولة المدينة اليونانية، والصناعة الحديثة، والطبقة الاجتماعية، كل هذه الكليات هي قوى تاريخية فعلية لا يمكن ردّها إلى مكوّناتها ... بل إن الوقائع والعوامل الفردية، على عكس من ذلك، لا تكتسب معناها إلا من خلال الكل الذي تنتمي إليه ... فالفرد يتحدّد، لا بصفاته الجزئية، بل بصفاته الكلية، مثل كونه مواطناً يونانياً، أو عاملاً في مصنع حديث، أو بورجوازيّاً.

ومن جهة أخرى فإن الكلية ليست «علاقة وجود»، ما دام كل وجود — كما رأينا — متعيّناً وجزئياً ... وهي لا يمكن أن تُفهم إلا بوصفها «علاقة للفكر»؛ أي نمواً ذاتياً لذات شاملة فاهمة.

ولقد كانت مقولة الكلية تُعامل، في الفلسفة التقليدية، بوصفها جزءاً من المنطق، فكانت تبحث في نظرية التصوّر، والحكم، والقياس. أمّا عند هيجل فإن هذه الصور والعمليات المنطقية تعكس الصور والعمليات الفعلية للواقع وتشتمل عليها ... وقد أشرنا من قبلُ تلميحاً إلى تفسير هيجل الأنطولوجي للتصوّر والحكم ... ومن الأمور التي لها أهمية قصوى في هذا الصدد، معالجتهُ للتعريف؛ فالتعريف في التراث المنطقي هو العلاقة الفكرية التي تدرك الطبيعة الكلية لموضوع ما في تميّزه الأساسي عن الموضوعات الأخرى ... أمّا عند هيجل فإن التعريف لا يستطيع أن يقوم بذلك إلا لأنه يردّد (أو يعكس) العملية الفعلية التي تميّز بها الموضوع عن الموضوعات الأخرى التي يرتبط بها. فالتعريف إذن لا بد أن يعبر عن الحركة التي يحتفظ فيها الوجود بهويّته عن طريق سلب الشروط (أو الأوضاع) التي يُوجد عليها ... وبالاختصار، فلا يمكن أن يعطى تعريف حقيقي في قضية منعزلة واحدة، بل يجب أن يعرض هذا التعريف بالتفصيل التاريخ الحقيقي للموضوع؛ لأن تاريخه هو وحده الذي يفسّر حقيقته.^٨ مثال ذلك أن التعريف الحقيقي للنبات ينبغي أن يكشف عن النبات وهو يكون ذاته عن طريق تحطيم البرعم للبذرة والزهرة للبرعم ... وينبغي أن يُنبئنا كيف يستمر النبات قائماً في تفاعله وصراعه مع بيئته ... ويطلق هيجل على التعريف اسم «حفظ الذات»، ويفسّر هذا الاستخدام بقوله: «عند تعريف أشياء حية ينبغي أن تستمدّ صفاتها من الأسلحة الهجومية والدفاعية التي تحفّظ بها هذه الأشياء ذاتها إزاء الأشياء الجزئية الأخرى».^٩

^٨ علم المنطق، المجلد الأوّل، ص ٦١.

^٩ منطق بينا، ص ١٠٩.

في هذه الحالات كلها يدرك الفكر العلاقات الحقيقية للعالم الموضوعي، ويقدم إلينا معرفة بما تكونه الأشياء «في ذاتها» ... ويتعين على الفكر أن ينقب عن هذه العلاقات الحقيقية؛ لأن مظهر الأشياء يُخفيها ... ولهذا السبب كان الفكر أكثر «حقيقة» من موضوعاته ... وفضلاً عن ذلك فالفكر هو الصفة الوجودية لموجود «يشمل» كل الموضوعات و«يفهمها»؛ فالعالم الموضوعي يصل إلى صورته الحقّة في عالم الذات الحرة، والمنطق الموضوعي ينتهي إلى المنطق الذاتي ... وفي مذهب «بين»، يعالج المنطق الذاتي في القسم الخاص بالميتافيزيقا ... ويتولى هذا المنطق عرضَ المقولات والمبادئ التي تفهم كل موضوعية وتشتمل عليها، بوصفها ميدانَ الذات في نموها؛ أي ميدان العقل.

وسوف يزداد العرض المقتضب الذي قدّمناه هنا لأفكار هيجل الرئيسية وضوحاً عندما نناقش نسق المنطق النهائي ... والواقع أن منطق هيجل الأول يكشف، منذ ذلك الوقت المبكر، عن محاولة للنفاذ من جدار الجمود الزائف لتصوراتنا، وإظهار المتناقضات الدافعة التي تكمن في كل أحوال الوجود، وتقتضي طريقة أعلى في التفكير. إن «المنطق» لا يعرض إلا الصورة العامة للجدل، في تطبيقه على الصور العامة للوجود. أمّا التطبيقات الأكثر عينية فتظهر في «فلسفة الواقع» عند هيجل، ولا سيّما فلسفته الاجتماعية ... ولن نتحدث هنا عن الانتقال الصعب من «المنطق» و«الميتافيزيقا» إلى «فلسفة الطبيعة» (وهو الانتقال الذي سنناقشه عند الكلام عن المنطق النهائي)، بل إننا سننتقل مباشرة إلى «فلسفة الروح» في فترة بينا، وهي التي تبحث في التحقق التاريخي للذات الحرة؛ أي الإنسان.

(٢) فلسفة الروح

لا يبدأ تاريخ العلم الإنساني بالصراع بين الفرد والطبيعة، ما دام الفرد في واقع الأمر نتاجاً متأخراً في التاريخ البشري، بل إن الشمول أو الاشتراك Allgemeinheit (بين الإنسان والطبيعة) يأتي أولاً، وإن كان يأتي في صورة جاهزة، «مباشرة». وهذا الاشتراك لم يصبح بعد اشتراكاً عاقلاً، ولا تكون الحرية صفة من صفاته؛ ومن ثمّ فإنه سرعان ما ينقسم إلى أصدادٍ متعدّدة. ويسمّي هيجل هذه الوحدة الأصلية في العالم التاريخي باسم «الوعي»، وبذلك يؤكّد من جديد أننا دخلنا عالمًا يتسم كل شيء فيه بطابع الذات.

إن أول شكل يتخذه الوعي في التاريخ ليس شكل وعيٍ فردي، بل وعيٍ كلي، ربما كان خير ما يمثله هو وعي جماعة بدائية تندمج فيها كل فردية داخل المجتمع المشترك؛

فالمشاعر والإحساسات والمفاهيم لا تنتمي في واقع الأمر إلى الفرد، بل يتقاسمها الكل؛ بحيث إن ما يتحكّم في الوعي هو العنصر المشترك لا الخاص ... ولكن حتى هذه الوحدة تنطوي على تضاد؛ فالوعي لا يكون على ما هو عليه إلّا من خلال تضادّه مع موضوعاته. على أن من المؤكّد أن هذه، من حيث هي موضوعات للوعي، هي «موضوعات متصورة»، أو موضوعات لا يمكن فصلها عن الذات. «فكونها متصورة» هو جزء من طابعها بوصفها موضوعات. وهكذا فإن كلّاً من طرفيّ التضاد، وهما الوعي أو موضوعاته، له صورة الذاتية، كما هي الحال في كل أنواع التضاد الأخرى في عالم الذهن ... فاندماج العناصر المتضادة لا يمكن إلا أن يكون اندماجاً داخل الذاتية.

ويقول هيجل إن عالم الإنسان ينمو في سلسلة من عمليات الاندماج بين الأضداد؛ ففي المرحلة الأولى، تتخذ الذات وموضوعها شكل الوعي وتصوراته، وفي المرحلة الثانية، يظهران بوصفهما الفرد الذي يدخل في نزاع مع الأفراد الآخرين، وفي المرحلة الأخيرة يظهران بوصفهما الأمة ... والمرحلة الأخيرة وحدها هي التي يتم فيها بلوغ اندماج دائم بين الذات والموضوع ... فلأمة موضوعها في ذاتها، وجدها لا يوجه إلا نحو ترديد ذاتها ... وتناظر هذه المراحل الثلاث «وسائط» ثلاثة للاندماج، هي: اللغة، والعمل، والملكية.

الذات	الوسيط	الموضوع
١ الوعي	اللغة	التصورات
٢ الأفراد أو جماعات الأفراد	العمل	الطبيعة
٣ الأمة – المجتمع المشترك للأفراد	الملكية	الأمة – المجتمع المشترك للأفراد

إن اللغة هي الوسيط الذي يتم فيه أول اندماج بين الذات والموضوع.^{١٠} وهي أيضاً أول عمومية فعلية Allgemeinheit بمعنى أنها موضوعية يشارك فيها الأفراد جميعاً ... ومن جهة أخرى فاللغة هي الوسيط الأوّل للفردانية؛ إذ من خلالها يكتسب الفرد سيطرة على الموضوعات التي يعرفها ويسمّيها ... ولا يستطيع الإنسان أن يحدّد مجال

^{١٠} فلسفة الواقع في فترة بينا، ١، ص ٢١١ وما يليها.

نفوذه ويُبْعِد عنه الآخرين إلا حين يعرف عالمه، ويكون واعياً بحاجاته وقواه، وينقل هذه المعرفة إلى الآخرين ... وهكذا فإن اللغة هي أول أداة تساعد على التملك appropriation. وإذن فاللغة تُتيح للفرد أن يتخذ موقفاً واعياً ضد أقرانه، وأن يؤكّد حاجاته ورغباته ضد حاجات الأفراد الآخرين ورغباتهم ... فإذا ما أدّى ذلك إلى تعارضاتٍ أمكن تكاملها واستيعابها عن طريق العمل، الذي يصبح بدوره القوة الحاسمة في تنمية الحضارة؛ فعملية العمل هي سبب الأنواع المختلفة للتكامل، وهي التي تتحكّم في كل الأشكال التالية للجماعة، المناظرة لهذه الأنماط ... أعني الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة (واللفظان الأخيران لا يظهران في فلسفة هيجل إلا فيما بعد) ... فالعمل أولاً يوحد الأفراد في الأسرة، التي تكتسب لنفسها الموضوعات اللازمة لبقائها، بوصفها «ملكية عائلية».^{١١} على أن الأسرة تجد نفسها وملكيّتها بين أسرٍ أخرى ذات ملكية ... ويترتب على ذلك صراع لا يكون صراعاً بين الفرد وموضوعات رغبته، بل بين جماعة من الأفراد (أي أسرة) وجماعاتٍ أخرى مشابهة ... فالموضوعات قد تمّ تملُّكها من قبل، وهي الملكية الفعلية أو الممكنة للأفراد ... والواقع أن جعل الملكية الخاصة نظاماً اجتماعياً يعني، في نظر هيجل، أن «الموضوعات» قد أدمجت أخيراً في العالم الذاتي؛ فالموضوعات لا تعود «أشياءً مميّنة»، بل تنتمي في كليّتها إلى مجال التحقق الذاتي للذات ... لقد كدح الإنسان من أجل تنظيمها، وبذلك جعلها جزءاً لا يتجزأ من شخصيته ... وعلى هذا النحو تأخذ الطبيعة مكانها في تاريخ الإنسان، ويصبح التاريخ في أساسه تاريخاً إنسانياً، وتغدو كل الصراعات التاريخية صراعات بين جماعات من الأفراد ذوي الملكية. وتلك فكرة ذات نتائج بعيدة المدى، تؤثر تأثيراً كاملاً في البناء التالي لعالم الذهن.

وبظهور مختلف الوحدات العائلية الحائزة للملكية، يبدأ «صراع من أجل الاعتراف المتبادل» بحقوق هذه الوحدات ... فلما كانت الملكية تُعد جزءاً أساسياً مكوّناً للفردية، فإن الفرد يتعيّن عليه أن يحافظ على ملكيته ويحميها، حتى يحتفظ بنفسه فرداً ... ويقول هيجل إن صراع الحياة والموت الذي يترتب على ذلك، لا يمكن أن يقف عند حدٍّ إلا إذا اندمج الأفراد المتنازعون في مجتمعٍ أعم هو الأمة Volk.

^{١١} المرجع نفسه، ص ٢٢١ وما يليها.

هذا الانتقال من الأسرة إلى الأمة يناظر، على وجه التقريب، الانتقال من «حالة الطبيعة»، إلى حالة المجتمع المدني، كما تصوّرتَه النظريات السياسية للقرن الثامن عشر ... وسوف نشرح تفسير هيجل «للصراع من أجل الاعتراف المتبادل» في مناقشتنا لكتاب «ظاهريات الروح»، الذي يصبح فيه هذا الصراع هو المدخل إلى الحرية ... ونتيجة الصراع من أجل الاعتراف المتبادل هي اندماجٌ حقيقيٌّ أوّل، يجعل للجماعات أو الأفراد المتنازعين مصلحةً مشتركة موضوعية. والوعي الذي يحقق هذا الاندماج هو بدوره وعيٌ كلي (هو روح الأمة *Volksgeist*) ولكن وحدته لا تعود وحدةً بدائيةً «مباشرة»، إنما هي نتاج لجهودٍ واعية بذاتها، ترمي إلى جعل العداوات القائمة تعمل لصالح الكل ... ويطلق عليها هيجل اسم الوحدة التوسيطية *vermittelte*. وهنا تظهر الدلالة العينية للفظ التوسُّط؛ فليس نشاط التوسُّط سوى نشاط العمل. وعن طريق هذا العمل، يتغلَّب الإنسان على الاغتراب بين العالم الموضوعي والعالم الذاتي، ويحوّل الطبيعة إلى وسيطٍ ملائم لنموه الذاتي؛ فعندما تشكّل الموضوعات بواسطة العمل تصبح جزءاً من الذات التي يمكنها التعرّف فيها على حاجاتها ورغبتها الخاصة ... وفضلاً عن ذلك، فإن الإنسان يفقد، بفضل العمل، ذلك الوجود الذري الذي يكون فيه، من حيث هو فرد، مضاداً لكل الأفراد الآخرين، ويصبح جزءاً من جماعة عامة ... فالفرد، بفضل عمله، يتحول إلى كُلي؛ إذ إن العمل بطبيعته ذاتها نشاطٌ كلي؛ لأن نتاجه قابلٌ للتبادل بين الأفراد جميعاً.

ويقدم هيجل، في ملاحظاته التالية عن مفهوم العمل، وصفاً فعلياً لحالة العمل المميزة للإنتاج السلعي الحديث ... بل إنه يقترب من الفكرة الماركسية في العمل الكلي المجرد، وهنا تجد أول مثل يُثبت أن أفكار هيجل الأنطولوجية مشبعة بمضمون اجتماعي يعبر عن نظام معيّن للمجتمع.

يذكر هيجل أن «الفرد يشبع حاجاته بعمله، ولكن لا بالنتاج الخاص بعمله، فلا بد لهذا الأخير، لكي يلبي حاجاته، من أن يصبح شيئاً غير ما هو عليه».^{١٢} إن الموضوع الجزئي يصبح في عملية العمل موضوعاً كلياً — أي يصبح سلعة. كذلك فإن الكلية تحوّر الذات القائمة بالعمل؛ أي العامل، ونشاطه الفردي ... فهو يُضطرّ إلى أن يدع جانباً ملكاته ورغباته الخاصة ... فلا شيء يهمُّ في توزيع نتاج العمل ما عدا «العمل الكلي

^{١٢} المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

المجرّد». «إن عمل كل شخص هو، فيما يتعلق بمضمونه، كليّ شامل بالنسبة إلى حاجات الجميع». ولا تكون للعمل من قيمة إلا بوصفه «نشاطاً كلياً» من هذا النوع، فقيمته تتحدّد «بما يكونه العمل للجميع، لا ما يكونه من أجل الفرد».^{١٣}

هذا العمل الكلي المجرّد يرتبط بالحاجة الفردية العينية عن طريق «علاقات التبادل» في السوق.^{١٤} فبفضل التبادل تُورّع نواتج العمل على الأفراد تبعاً لقيمة العمل المجرّد؛ ومن ثمّ فإن هيجل يطلق على التبادل اسم «العودة إلى العينية»؛^{١٥} إذ يتم عن طريقه إشباع الحاجات المادية للناس في المجتمع.

إن من الواضح أن هيجل كان يسعى إلى بلوغ فهم دقيق لوظيفة العمل التي يقوم فيها بإدماج أوجه النشاط الفردية المتعدّدة في المجموع الكلي الذي تؤلّفه علاقات التبادل ... وهو يمسّ المجال الذي استأنف فيه ماركس فيما بعد تحليل المجتمع الحديث ... والواقع أن مفهوم العمل لم يكن ثانوياً في مذهب هيجل، بل هو الفكرة الرئيسية التي يتصوّر عن طريقها تطوّر المجتمع ... وقد قام هيجل، مدفوعاً بقوة الاستبصار التي فتّحت أمامه هذا الأفق الجديد، بوصف طريقة التكامل السائدة في مجتمع منتج للسلع، وذلك بعبارات تستبقي على نحو واضح نظرة ماركس النقدية.

يؤكد هيجل مسألتين: خضوع الفرد التام لشيطان العمل المجرّد، والطابع الأعمى والفوضوي للمجتمع الذي تسوده علاقات التبادل ... فالعمل المجرّد لا يمكنه أن ينمّي ملكات الفرد الحقيقية ... ذلك لأن «الميكنة»، وهي نفس الوسيلة التي كان ينبغي أن تحرّر الإنسان من عناء العمل، تجعله عبداً لعمله — «وكلما ازداد سيطرة على عمله، ازداد هو ذاته فقداً لكل حول وقوة» ... إن الآلة تقلّل الحاجة إلى العناء والتعب بالنسبة إلى الكل فقط، لا بالنسبة إلى الفرد ... «وكلما أصبح العمل أكثر «ميكنة»، قلت قيمته، وازداد بالضرورة عناء الفرد».^{١٦} «إن قيمة العمل تنقص بنفس النسبة التي تزداد بها إنتاجية العمل ... إذ تصبح ملكات الفرد محدودة إلى أبعد حد، وينحط وعي عامل المصنع إلى أدنى درجات الغباء».^{١٧} وعلى حين أن العمل يتحوّل على هذا النحو من تحقيق ذاتي للفرد إلى

^{١٣} المرجع نفسه.

^{١٤} فلسفة الواقع في فترة بينا، ٣، ص ٢١٥.

^{١٥} الموضوع نفسه.

^{١٦} فلسفة الواقع في فترة بينا، ١، ص ٢٣٧.

^{١٧} المرجع نفسه، ص ٢٣٩.

سلب لذاته، فإن العلاقة بين حاجات الفرد وعمله، وبين حاجات الكل وعملهم، تتخذ شكل «اعتماد متبادل أعمى، لا يمكن حسابه» ... وهكذا فإن تكامل الأفراد المتنازعين بواسطة العمل المجرد والتبادل يؤدي إلى قيام «نظام هائل من المشاركة والاعتماد المتبادل، وحياة متحرّكة لما هو ميت ... هذا النظام يتحرّك هنا وهناك على نحو أولي أعمى، ويحتاج — شأنه شأن الحيوان المفترس — إلى سيطرة قوية وكبح دائم»^{١٨}

والواقع أن لهجة هذه الأوصاف وروحها تشير بطريقة ملحوظة واضحة إلى كتاب «رأس المال» لكارل ماركس. وليس من المستغرب أن نجد مخطوط هيجل يتوقف عند هذه الصورة، وكأنه أحسّ بالرعب مما كشف عنه تحليله للمجتمع المنتج للسلع ... على أننا نجده في الجملة الأخيرة يضع لنفسه صيغة مخرج ممكن ... وهو يعرض ذلك تفصيلاً في «فلسفة الواقع» Realphilosophie (لعام ١٨٠٤-٥م)؛ فالحيوان المفترس ينبغي كبّحه، ومثل هذه العملية تقتضي تنظيم دولة قوية.

إن كتابات هيجل السياسية المبكّرة تذكّرنا بأصول النظرية السياسية في المجتمع الحديث؛ ذلك لأن «هبز» بدوره قد شيّد الدولة التي دعا إليها في كتاب «اللفيathan» على أساس من تلك الفوضى التي لا يُمكن قهرها على أي نحو آخر؛ أي «حرب الكل ضد الكل»، التي تسود المجتمع الفردي النزعة. على أن الفترة الواقعة بين هبز وهيجل هي الفترة التي أطلقت فيها الدولة ذات النزعة المطلقة قوى الرأسمالية الاقتصادية من عقالها، وكشف فيها الاقتصاد السياسي عن بعض آليات عملية العمل الرأسمالي. ولقد كان هيجل قد عكّف على دراسة الاقتصاد السياسي ... واستطاع تحليله للمجتمع المدني أن يتغلغل في صميم بناء المجتمع الحديث، وكان يمثل تحليلاً نقدياً مفصلاً، على حين أن «هبز» لجأ إلى البصيرة الحُدسية ... والأهم من ذلك أن هيجل اكتشف في قيام الثورة الفرنسية مبادئ تشير إلى ما وراء الإطار القائم للمجتمع الفردي النزعة ... فأفكار العقل والحرية، ووحدة المصلحة العامة والخاصة، تشير في نظره إلى قيم لا يمكن التضحية بها من أجل الدولة. لقد كافح هيجل طيلة حياته ليجعل نفسه متمشياً مع ضرورة «السيطرة والكبح». وكانت محاولاته لحل المشكلة متعددة، أمّا النصر النهائي عنده فلم ينعقد لواؤه «اللفيathan» (التنين) بل للدولة العاقلة التي يسودها حكم القانون.

^{١٨} المرجع نفسه، ص ٢٤٠.

وينتقل الكتاب الثاني من «فلسفة الواقع في فترة بينا» إلى مناقشة الطريقة التي يتكامل بها المجتمع المدني مع الدولة. ويناقش هيجل الشكل السياسي لهذا المجتمع تحت عنوان «الدستور»؛ فالقانونون Gesetz يحوّل الكل المتخبطّ لعلاقات التبادل إلى ذلك الجهاز المنظم بوعي، الذي هو الدولة. وهو هنا يرسم صورة الفوضى والاضطراب السائدين في المجتمع المدني بألوانٍ أشدّ قتامة حتى من تلك التي رسمها بها من قبل.

«(إن الفرد) يصبح خاضعاً للفوضى والاضطراب الشاملين للكل ... فهناك جموعٌ غفيرة من الشعب يُكتب عليها أن تعاني العمل في المصانع والورش والمناجم وما إليها، بكل ما يؤدي إليه ذلك العمل من تبدُّل للذهن وفقدان للصحة وانعدام الأمان. وقد يحدث فجأةً أن تختفي فروعٌ كاملة للصناعة، كان يرتزق منها جزءٌ كبير من السكان؛ لأن طريقة الإنتاج تغيّرت، أو لأن قيمة منتجاتها انخفضت بسبب ظهور اختراعاتٍ جديدة في بلادٍ أخرى، أو لغير ذلك من الأسباب ... وعندئذٍ تصبح كتلٌ بشريةٌ كاملة فريسةً لفقرٍ مدقع. وتزداد حدة التعارض بين الثروة الهائلة والفقر الشديد، وهو فقر يعجز عن تحسين حالته. وتصبح الثروة ... قوةً مهيمنة. ويحدث تراكمها بالصدفة جزئياً، كما يحدث بفضل الطريقة العامة في التوزيع ... ويتحول الاقتناء إلى نظامٍ متعدد الجوانب، يتشعّب إلى فروع لا تستطيع المشروعات الصغيرة الحجم أن تربح منها ... ويصل التجريد الأقصى للعمل إلى أكثر أنواع الأعمال فردية، ويستمر في توسيع نطاقه ... وتقضي هذه اللامساواة بين الثروة والفقر، وهذه الحاجة والضرورة، إلى التفكُّك التام للإرادة، والتمرد الداخلي، والكراهية.»^{١٩}

ولكن هيجل يؤكّد الآن الوجه الإيجابي لهذا الواقع المزري ... «إن هذه الضرورة، التي تعني خطراً تاماً على حياة الفرد، هي في الوقت ذاته العامل الذي يحفظ هذه الحياة؛ فقوة الدولة تتدخل، ولا بد لها من أن تعمل ما من شأنه المحافظة على كل مجالٍ خاص (للحياة)، وأن تبحث منافذَ جديدة، وتفتح طرقاً جديدة للتجارة في الأقاليم الأجنبية، وما إلى ذلك ...»^{٢٠} «فالخطر» الذي يسود في المجتمع ليس مجرد صدفة وافتاق، بل هو نفس

^{١٩} فلسفة الواقع في فترة بينا، ٢، ص ٢٣٢-٣.

^{٢٠} الموضوع نفسه.

العملية التي يردّد بها الكل وجوده ووجود كلّ من أفرادها ... وتؤدي علاقات التبادل الخاصة بالسوق إلى إتاحة ذلك التكامل الضروري الذي لولاه لهلك الأفراد المنعزلون في غمار الصراع القائم على المنافسة؛ فالصراعات الفظيعة داخل المجتمع المنتج للسلع «أفضل» من تلك التي تنشب بين أفراد وجماعات لا يحُدّ منها أي قيد — وهي «أفضل» لأنها تحدث على مستوى أعلى للتطور التاريخي، وتنطوي على «اعتراف متبادل» بالحقوق الفردية ... ويعبّر العقد Vertrag عن هذا الاعتراف بوصفه حقيقة اجتماعية ... وينظر هيجل إلى العقد على أنه واحدٌ من أسس المجتمع الحديث، والواقع أن المجتمع عنده هو إطارٌ من التعاقدات بين الأفراد.^{٢١} (على أننا سنراه يبذل فيما بعدُ جهدًا كبيرًا لكي يقصر صحة العقود على مجال المجتمع المدني — أي العلاقات الاقتصادية والاجتماعية — ويستبعد ما تؤدّيه من دور في العلاقات بين الدول)؛ فالتأكد من أن العلاقة المعيّنة أو العمل المعيّن مضمون بعقد — ومن أن العقد سيظل ساريًا في جميع الظروف — هو وحده الذي يجعل العلاقات والأعمال التي تؤدّي في المجتمع المنتج للسلع معقولةً قابلة للحساب ... «إن كلمتي ينبغي أن تكون موثوقًا بها لا لأسباب أخلاقية»، بل لأن المجتمع يفترض مقدمًا أن هناك التزامات متبادلة من جانب أفرادها ... والظروف التي أقوم فيها بعملي هي ذاتها الظروف التي يؤدّيه فيها الغير.^{٢٢} فإذا ما أخلفت وعدي، كنتُ بذلك أخرق عقد المجتمع ذاته، ولا أضّر شخصًا بعينه فحسب، بل أضّر المجتمع كله، فأنا أضع نفسي خارج الكل الذي يمكنه وحده أن يُوفيني حقّي بوصفي فردًا؛ ومن ثمّ فإن «الكل هو جوهر التعاقد»^{٢٣} كما يقول هيجل ... فالعقود لا تنظّم الأداء الفردي فحسب، وإنما تنظّم عمليات الكل ... والعقد يعامل الفرد على أنه حرٌّ ومتساوٍ، ولكنه في الوقت ذاته لا ينظر إلى كل فرد في خصوصيته العارضة، بل في «كليته»، من حيث هو جزءٌ متجانس من الكل ... وبطبيعة الحال فإن هذه الهوية بين الجزئي والكلي لم تتحقق بعدُ ... فالمجتمع المدني، كما أشار هيجل من قبل، لا يحفظ للفرد قدراته وإمكاناته الحقّة على الإطلاق ... ومن هنا كان لا بد من أن تقف القوة من وراء كل تعاقد؛ بحيث يكون ما يدفع الفرد إلى التزام عقده هو التهديد باستخدام القوة، لا اعترافه الإرادي بالعقد ... وإذن فالعقد

^{٢١} ص ٢١٨ وما يليها.

^{٢٢} ص ٢١٩-٢٠.

^{٢٣} ص ٢٢٦.

ينطوي على إمكان خرق العقد، وتمرد الفرد ضد الكل^{٢٤} ... وما الجريمة إلا عملية التمرد هذه، والعقاب هو الأداة التي يستعيد بها الكل حقه من الفرد المتمرّد ... ويعبر الاعتراف بحكم القانون عن تلك المرحلة من التكامل والاندماج، التي يكون المرء فيها على وفاق مع الكل ... ويختلف حكم القانون عن حكم العقود من حيث إنه يعمل حساباً «لذات الفرد في وجوده، وكذلك في معرفته»^{٢٥} فالفرد يعرف أنه لا يمكن أن يوجد إلا بقوة القانون، ليس فقط لأن القانون يحميه، بل لأنه يرى فيه ممثلاً للصالح المشترك، الذي هو في نهاية المطاف الضامن الوحيد لنموه وتطوره الذاتي ... والحق أن التصور الصحيح للقانون هو الأفراد الأحرار والمستقلون تماماً، الذين تجمعهم مع ذلك مصلحة مشتركة ... ويكون الفرد «واثقاً» من أنه يجد «ذاته، وماهيته» في القانون، ومن أن القانون يحفظ إمكاناته الأساسية ويدعمها.^{٢٦}

مثل هذه النظرة تفترض مقدماً دولة تعبر قوانينها فعلاً عن الإرادة الحرة للأفراد المتجمعين، وكأنهم قد اجتمعوا واستقر رأيهم على أفضل تشريع يحقق مصالحهم المشتركة ... وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يستطيع القانون أن يعبر بها عن إرادة كل فرد، وعن «الإرادة العامة» في الوقت ذاته ... فإذا وجد مثل هذا القرار المشترك، كان القانون هوية حقيقية بين الفرد والكل ... وهكذا فإن نظرة هيجل إلى القانون تفترض مقدماً مثل هذا المجتمع ... فهو يصف الهدف الذي يتعين بلوغه، لا حالة قائمة بالفعل. على أن الهوية الفاصلة بين المثل الأعلى والواقع آخذة في الضيق تدريجياً؛ فكلما ازدادت نظرة هيجل إلى التاريخ واقعية، ازداد الحاضر في نظره اقتراباً من عظمة المثل الأعلى المرتقب ... ولكن أياً كانت نتيجة صراع هيجل بين المثالية الفلسفية والواقعية السياسية، فإن فلسفته لا مكان فيها لأية دولة لا تسير وفقاً لحكم القانون. إنه يستطيع أن يقبل «دولة قوة»، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تسودها حرية الأفراد وتؤدي قوة الدولة إلى زيادة قوة الأفراد الخاصة.^{٢٧}

^{٢٤} ص ٢٢١.

^{٢٥} ص ٢٢٥.

^{٢٦} ص ٢٤٨.

^{٢٧} انظر الفصل السادس فيما بعد.

إن الفرد لا يستطيع أن يكون حرًا إلا بوصفه كائنًا سياسيًا ... وعلى هذا النحو يُعد تفكير هيجل استكمالًا للنظرة اليونانية الكلاسيكية القائلة: إن دولة المدينة polis تمثل الحقيقة الصادقة للوجود الإنساني ... ومن ثمَّ فإن التوحيد النهائي بين الأضداد الاجتماعية لا يتحقّق بسيادة القانون، بل بالنظم السياسية التي تجسّد القانون؛ أي بالدولة بمعناها الصحيح ... فما شكل الحكومة التي تصون هذا التجسّد على أفضل نحو، وتكون بالتالي أعلى أشكال الوحدة بين الجزء والكل؟

يقدم هيجل، تمهيدًا للإجابة عن هذا السؤال، عرضًا سريعًا لأصل الدولة، والأدوار التاريخية لحكم الطغيان، والديمقراطية، والملكية؛ فهو ينبذ نظرية العقد الاجتماعي^{٢٨} على أساس أنها تفترض أن «الإرادة العامة» تُمارس تأثيرها في الأفراد المنعزلين قبل دخولهم في الدولة ... وفي مقابل نظرية العقد الاجتماعي يؤكّد أن «الإرادة العامة» لا يمكن أن تظهر إلا بعد عملية طويلة تبلغ قمّتها في التسوية النهائية للعداوات الاجتماعية ... فالإرادة العامة هي نتيجة الدولة وليست أصلها؛ أمّا أصل الدولة فيرجع إلى «قوة خارجية» تفسر الأفراد رغماً عن إرادتهم. وعلى ذلك فإن «كل الدولة مبنية بفضل القوة المجيدة لرجال عظام»^{٢٩} ويضيف هيجل إلى ذلك «ولكن ليس بالقوة المادية» ... فقد كان في شخصية المؤسّسين العظام للدولة شيءٌ من تلك القوة التاريخية التي تُرغم البشرية على السير في طريقها الخاص وإحراز التقدم نتيجةً لذلك ... وهذه الشخصية تعبّر عن المعرفة الأرفع والأخلاق الأسمى للتاريخ، وتحمل في داخلها هذه المعرفة وتلك الأخلاق، حتى لو لم تكن واعيةً بذلك، أو حتى لو كانوا مدفوعين بدوافعٍ مختلفة كل الاختلاف ... وهنا يأتي هيجل بفكرة هي التي ستظهر فيما بعد تحت اسم روح العالم Weltgeist.

إن أولى الدول هي دولة طغيانٍ بالضرورة ... والواقع أن أشكال الدول التي يصفها هيجل الآن تسير وفقًا لترتيبٍ تاريخي ومعيارٍ معًا؛ فالطغيان هو الشكل الأقدم والأدنى، والملكية الوراثية هي الأحدث والأرفع^{٣٠} ... كذلك فإن المعيار الذي تقوم به الدولة هو ما تُحرّزه من نجاح في تحقيق اندماجٍ حقيقي للأفراد في الكل ... فالطغيان يدمج الأفراد

^{٢٨} فلسفة الواقع في فترة بينا، ص ٢٤٥-٦.

^{٢٩} ص ٢٤٦-٥٣.

^{٣٠} ص ٢٤٦-٥٣.

عن طريق إنكارهم ... ولكن لهذا الطغيان نتيجة إيجابية واحدة، هي أنه ينظم الأفراد، ويعلمهم الطاعة ... ذلك لأن طاعة الشخص للحاكم تمهد لإطاعته للقانون ... والذي يحدث هو «أن الناس يتمردون على حكم الطغيان ويقضون عليه لأن الطغيان ضيغ ومقيت وما شابه ذلك، ولكن السبب الحقيقي هو أن الطغيان قد استنفذ أغراضه.»^{٣١} فالطغيان لا يعود ذا ضرورة تاريخية بمجرد أن يتم تحقيق النظام ... وبعد ذلك يعقبه حكم القانون؛ أي الديمقراطية.

إن الديمقراطية تمثل هوية حقيقية بين الفرد وبين الكل؛ فالحكومة هي والأفراد جميعاً شيء واحد، وإرادتهم تعبر عن مصلحة الكل ... إن الفرد يسلك وفقاً لمصلحته الخاصة، وبهذا الوصف يكون هو «البورجوازي»، ولكنه أيضاً يشغل نفسه بحاجات الكل ومهامه، وبهذا الوصف يكون هو (المواطن citoyen).^{٣٢}

ويضرب هيجل للديمقراطية مثلاً بالإشارة إلى دولة المدينة عند اليونان، ففيها كانت الوحدة بين الإرادة الفردية وبين الإرادة العامة لا تزال عشوائية، وكان على الفرد أن يستسلم للأغلبية، التي كانت بدورها عارضة ... وعلى ذلك فإن مثل هذه الديمقراطية لم يكن من الممكن أن تمثل الوحدة النهائية بين الفرد وبين الكل ... إن «الحرية الرائعة السعيدة عند اليونان لم تكن تدمج الأفراد إلا في وحدة «مباشرة»، مبنية على الطبيعة والشعور، لا على التنظيم العقلي والأخلاقي الواعي للمجتمع ... وكان على البشرية أن تتقدم نحو شكل أعلى للدولة، أعني شكلاً يتحد فيه الفرد اتحاداً حراً واعياً مع الآخرين في جماعة مشتركة تعمل بدورها على حفظ ماهيته الحقّة.

وفي رأي هيجل أن أفضل نظام يحفظ هذه الوحدة هو الملكية الوراثية ... فشخص الملك يمثل الكل وقد ارتفع فوق مستوى المصالح الخاصة كلها. ولما كان ملكاً بالميلاد، فإنه يحكم «بالطبيعة»، إن جاز هذا التعبير، غير متأثر بالعداوات الموجودة في المجتمع ... ومن هنا فإنه أكثر «النقط» ثباتاً ودواماً في حركة الكل^{٣٣} ... «والرأي العام» هو الرابطة التي تجمع مجالات الحياة وتتحكم في مجراها ... فالدولة ليست وحدة مفروضة، ولا وحدة طبيعية، بل هي تنظيم عاقل للمجتمع عن طريق «مستوياتها، المختلفة ... إن

^{٣١} ٨-٢٤٧.

^{٣٢} ص ٢٤٩.

^{٣٣} ص ٢٥٠.

الفرد، في كل مستوى، يهتم بنشاطه الخاص، ولكنه مع ذلك يخدم المجتمع ... ولكل مستوى مكانه الخاص، ووعيه، وأخلاقه، ولكن المستويات الخاصة تنتهي إلى المستوى الكلي؛ أي إلى موظفي الدولة الذين لا يهتمون بشيء سوى الصالح العام ... ويُختار الموظفون على أساس الانتخاب، «وكل مجال (مدينة، طائفة حرفية ... إلخ) يدير شؤونه الخاصة بنفسه».^{٣٤}

على أن هناك أسئلة أهم من هذه التفاصيل، هي: ما الصفات التي تتسم بها الملكية الوراثية، والتي تبرّر مكانتها العليا في فلسفة الروح؟ وكيف يحقّق هذا الشكل من أشكال الدولة المبادئ التي وجّهت بناء هذه الفلسفة؟ لقد كان هيجل ينظر إلى الملكية الوراثية على أنها هي الدولة المسيحية بالمعنى الصحيح، أو بتعبير أدق، هي الدولة المسيحية التي ظهرت إلى الوجود مع حركة الإصلاح الدينية الألمانية ... فهذه الدولة في نظره هي تجسد لمبدأ الحرية المسيحية، التي تنادي بحرية الضمير الباطن للإنسان، ومساواته أمام الله ... ولقد كان هيجل يعتقد أن الحرية الخارجية، التي يفترض أن الديمقراطية تقيمها وتحميها، لا يكون لها جدوى بدون هذه الحرية الباطنة ... وكانت حركة الإصلاح الديني في رأيه نقطة التحول الكبرى في التاريخ، التي نادت بأن الفرد لا يكون حرّاً بحق إلا حين يصبح لديه وعي ذاتي باستقلاله الذي لا يمكن أن يُنتزع منه^{٣٥} ... ولقد وضّعت البروتستانتية دعائم هذا الوعي الذاتي، وبيّنت أن الحرية المسيحية تنطوي في مجال الواقع الاجتماعي، على الخضوع والطاعة للسلطة الإلهية للدولة. وعلى أية حال، فسوف نعالج هذه المسألة بمزيد من التوسع عندما نصل إلى «فلسفة القانون (الحق)».

على أن هناك سؤالاً لم نُجِب عنه بعد، يؤثّر في البناء الكامل لمذهب هيجل ... فالعالم التاريخي، بقدر ما يشيّد وينظّمه ويشكّله النشاط الواعي للذوات المفكّرة، هو عالمٌ روحي ... ولكن الروح لا تتحقّق تحقّقاً كاملاً، ولا تُوجَد في شكلها الصحيح، إلا حين تمارس نشاطها الحقيقي؛ أي في الفن والدين والفلسفة. وعلى ذلك فإن مجالات الثقافة هذه هي الحقيقة الواقعة في صورتها النهائية، وهي عالم الحقيقة القصوى ... وهذا بعينه هو ما كان هيجل مقتنعاً به ... فالذهن الخالص لا يحيا إلا في الفن، والدين،

^{٣٤} ص ٢٥١.

^{٣٥} ص ٢٥١.

والفلسفة. ولهذه المجالات الثلاثة كلها مضمونٌ واحد بأشكالٍ مختلفة ... فالفن يدرك الحقيقة بالحدس وحده، على صورةٍ ملموسة، وبالتالي محدودة. والدين يدركها متحررة من مثل هذا التحدد، ولكن بوصفها «تأكيداً» وإيماناً فحسب. والفلسفة تفهمها عن طريق المعرفة، وتحوزها بوصفها ملكاً خاصاً لها ... ومن جهةٍ أخرى فإن مجالات الثقافة هذه لا تُوجد إلا في التطور التاريخي للبشرية، والدولة هي المرحلة الأخيرة لهذا التطور. وإذن، فما العلاقة بين الدولة ومجال الروح المطلقة؟ هل تمتد سلطة الدولة بحيث تسري على الفن، والدين، والفلسفة، أو أن الفن والدين والفلسفة يحدون من هذه السلطة؟

تلك مشكلة طالما ناقشها الباحثون، فأشاروا إلى أن موقف هيجل قد مر بتغيرات متعددة، وأنه كان في البداية ميالاً إلى رفع الدولة فوق مستوى المجالات الثقافية، ثم نسَّق بينها وبين هذه المجالات، بل أخضعها لها، وبعد ذلك عاد إلى موقفه الأصلي، وهو سيطرة الدولة ... والواقع أن هناك متناقضات واضحة في عبارات هيجل المتعلقة بهذه المسألة حتى في داخل الفترة الفلسفية الواحدة ... ففي الجزء الثاني من «فلسفة الواقع في فترة بينا»، يعلن أن الروح المطلقة «هي في البداية روح أمةٍ بوجه عام، ومع ذلك فعلى الروح أن تحرر نفسها من هذه الحياة». ^{٣٦} وهو يقول فضلاً عن ذلك إن الفن والدين والفلسفة يجعلون «الروح المطلقة الحرة ... تنتج عالماً مختلفاً، عالماً تتخذ فيه شكلها الحقيقي، ويتحقق فيه عملها، وتصل فيه الروح إلى معاناة ما ينتمي إليها على أنه ينتمي إليها». ^{٣٧} وعلى عكس هذه العبارات، يقول هيجل في مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة إن «الحكومة تقف فوق كل شيء؛ فهي الروح التي تعرف ذاتها بوصفها الماهية والحقيقة الكلية». ^{٣٨} وفضلاً عن ذلك، فهو يُسمي الدولة «حقيقة مملكة السماء ... إن الدولة هي روح الواقع الحقيقي، وكل ما يظهر في إطار الدولة ينبغي أن يكون متمشياً معها». ^{٣٩} تلك متناقضات لا يُمكن أن يتضح معناها وحلها المُمكِن إلا بفهم الدور الأساسي للتاريخ في مذهب هيجل. وسوف نحاول ها هنا أن نقدّم أيضاً مبدئياً لهذا الدور.

لقد كشف مذهب هيجل الأول بالفعل عن السمات البارزة لفلسفته، لا سيما تأكيدها لأهمية الوجود الكلي بوصفه الوجود الحقيقي ... وقد أوضحنا في مقدمة هذا الكتاب

^{٣٦} ص ٢٥٣.

^{٣٧} ص ٢٦٣.

^{٣٨} ص ٢٦٧.

^{٣٩} ص ٢٧٠.

الجزور التاريخية والاجتماعية لهذه النزعة الكلية، مبينين أن أساسها هو الافتقاد إلى نوع من الروح الجماعية المشتركة في المجتمع ذي النزعة الفردية. وقد ظل هيجل مخلصاً لتراث القرن الثامن عشر، وأدمج مثله العليا في صميم بناء فلسفته، فأكد أن «الكل بحق، هو الروح المشتركة التي تحفظ مطالب الأفراد وتحققها. والحق أن في وسع المرء أن يفسر جدله بأنه هو المحاولة الفلسفية التي تهدف إلى التوفيق بين مثله العليا وبين واقع اجتماعي مُعادٍ لها ... وقد أدرك هيجل ما ينبغي أن يولده النظام السائد في المجتمع من موجات هائلة تدفعه إلى الأمام — أعني نمو الإنتاج المادي فضلاً عن الثقافي، والقضاء على علاقات القوة العقيمة التي كانت تعوق تقدّم البشرية، وتحرير الفرد حتى يُمْكِنه أن يصبح فاعلاً حراً يتحكم بنفسه في حياته. وعندما ذكر هيجل أن كل «وحدة مباشرة» (لا تنطوي على تضادٍّ بين الأجزاء المكوّنة لها) هي، فيما يتعلق بإمكانات التطوُّر البشري، أدنى مرتبة من الوحدة التي يُفْضي إليها التكامل بين الأضداد الواقعية، كان يفكر في مجتمع عصره الخاص. فالتوفيق بين الفردي والكلي بدأ مستحيلًا بدون الكشف الكامل لهذه الأضداد التي تدفع أشكال الحياة السائدة إلى النقطة التي تصبح فيها هذه الأشكال متناقضة مع مضمونها تناقضاً صريحاً. وتلك هي العملية التي وصفها هيجل في الصورة التي رسمها للمجتمع الحديث.

إن الأوضاع الفعلية للمجتمع الحديث هي أقوى أمثلة الجدَل في التاريخ ... فليس ثمة شك في أن هذه الأوضاع، مهما بدت أوضاعاً لها مبرراتها في ضوء الضرورة الاقتصادية، تتناقض مع المثل الأعلى للحرية ... وتكمن أعلى إمكانات البشر في الوحدة العاقلة بين أفراد أحرار؛ أي في الكلي، لا في جزئيات ثابتة ... وليس في وسع الفرد أن يأمل في تحقيق ذاته إلا إذا كان عضواً حراً في مجتمعٍ مشتركٍ حقيقي.

ولقد كان السعي الدائم وراء هذه الروح الجماعية المشتركة، وسط الرعب المتسلط الذي يبعثه المجتمع الفوضوي، هو الدافع الكامن وراء تأكيد هيجل للارتباط الباطن بين الحقيقة والكلية ... وكان في ذهنه تحقيق هذا المسعى عندما وصف الكلية الحقبة بأنها غاية العملية الديالكتيكية وبأنها الحقيقة النهائية ... وكثيراً ما كان يحدث أن يتكشف المضمون الاجتماعي العيني لتصور الكلية من خلال صيغته الفلسفية، وتظهر بوضوح صورة تجمع الأفراد الأحرار الذين توحد بينهم مصلحةٌ مشتركة ... ولنقتبس فيما يلي الفقرة المشهورة من كتاب «علم الجمال»:

«إن الاستقلال الحقيقي لا يكون إلا في الوحدة وفي التداخل المتبادل بين الفردية والكلية ... فالكلي يكتسب وجوده العيني من الفرد، وذاتية الفردي والجزئي تكتشف في الكلي ذلك الأساس الراسخ وذلك الشكل الأكثر أصالة لحقيقته ... وفي «الدولة» المثلث تكون الفردية الجزئية هي ذاتها التي يتعين عليها أن تظل في انسجام دائم مع الكلية الجوهرية، وبقدْر ما تكون حرية الذاتية واستقلالها مرتبطة بالمثل الأعلى، يتعين على الشروط والعلاقات التي تكون بيئة العالم ألا تكون لها موضوعية أساسية بمعزل عن الذات والفرد.»^{٤٠}

والواقع أن «فلسفة الروح»، بل ومذهب هيجل بأكمله، إنما هما تصوير للعملية التي «يصبح بها الفردي كلياً»، ويتم بواسطتها «إقامة الكلية».

^{٤٠} فلسفة الفنون الجميلة "The Philosophy of Fine Arts"، ترجمة F. P. R. Osmaston الناشر George Bell and Sons لندن، ١٩٢٠م، المجلد الأول، ص ٢٤٣ وما يليها.

الفصل الرابع

ظاهريات الروح

(١٨٠٧م)

كتب هيجل «ظاهريات الروح» في عام ١٨٠٦م في بينا، في الوقت الذي كانت فيه جيوش نابليون تقترب من تلك المدينة ... وأتم الكتاب بعد أن كانت معركة بينا قد قرّرت مصير بروسيا وسلّمت عرش الرايخ الألماني القديم، ببقاياها المتهالكة، إلى وريث الثورة الفرنسية ... والواقع أن كتاب هيجل يشيع فيه الإحساس بأن عهدًا جديدًا في تاريخ العالم قد بدأ لتوّه ... وهو يمثل أول حكم فلسفي أصدره على التاريخ، ويستخلص نتائجها النهائية من الثورة الفرنسية، التي أصبحت الآن نقطة التحوّل في الطريق التاريخي، فضلًا عن الطريق الفلسفي، الموصّل إلى الحقيقة.

ولقد رأى هيجل أن نتيجة الثورة الفرنسية ليست تحقيق الحرية، بل هي إقامة طغيان جديد ... وفُسّر مجراها وما ترتّب عليها، لا على أنه حادث تاريخي عارض، بل على أنه تطوّر ضروري ... فعملية تحرير الفرد تُسفر بالضرورة عن الرعب والدمار ما دام القائمون بها أفرادًا ضد الدولة، لا الدولة ذاتها ... إن الدولة وحدها هي التي يُمكنها أن تحقّق التحرير، وإن لم تكن تستطيع أن تحقّق حقيقةً كاملة وحريةً كاملة؛ فهاتان الأخيرتان لا تتحقّقان إلا في مملكة الروح بمعناها الصحيح؛ أي في الأخلاق والدين والفلسفة، وهي المملكة التي صادفناها من قبل بوصفها تحقّقًا للحرية والحقيقة في «فلسفة الروح» الأولى عند هيجل ... غير أن أساس هذا التحقّق في ذلك المذهب الهيجلي الأوّل كان كفاءة نظام الدولة، وقد ظل مرتبطًا به ارتباطًا وثيقًا. أمّا في «ظاهريات الروح» فإن

هذا الارتباط يكاد يضيع تماماً ... فالدولة عندئذٍ لا تعود ذات دلالةٍ شاملة لكل شيء ... والحرية والعقل يصبحان نشاطاً للذهن الخالص، ولا يقتضيان نظاماً اجتماعياً وسياسياً معيناً يكون شرطاً ضرورياً لتحقيقهما، وإنما يتمشيان مع الدولة الموجودة بالفعل.

ونستطيع أن نفترض أن تجربة هيجل لانهايار الأفكار الليبرالية في تاريخ عصره الخاص قد دفعته إلى أن يلتمس ملجأً في الروح الخالصة. وأنه، من أجل الفلسفة، قد فضّل التصالح مع النظام القائم على التعرّض للأخطار المخيفة التي يمكن أن يولدها انقلابٌ جديد في الأوضاع ... والواقع أن من الممكن النظر إلى التوفيق الذي حدث الآن بين المثالية الفلسفية وبين المجتمع القائم، لا على أنه تغيرٌ في مذهب هيجل ذاته، بقدر ما هو تغيرٌ في معالجته للجدل وتحديدِه لوظيفته ... ففي الفترات السابقة كان الجدل موجهاً نحو المسار الفعلي للتاريخ، لا نحو الناتج النهائي لهذا المسار ... وكان الشكل السريع المقتضب الذي اتخذته «فلسفة الروح في فترة بينا» مؤدياً إلى الاعتقاد بأن من الممكن حدوث شيءٍ جديد للروح، وأن تطورها بعيد كل البعد عن أن يكون قد انتهى ... وفضلاً عن ذلك فإن مذهب «بينا» قد عرض الجدل كما يتمثل في عمليةٍ عينية، هي عملية العمل والتكامل الاجتماعي ... أمّا في «ظاهريات الروح» فإن الأضداد التي ينطوي عليها هذا البعد العيني تُسوَّى ويتم التوفيق بينها. «فتحول العالم إلى روح» لا يتخذ هنا معنى أن العالم في كليته قد أصبح الساحة الملائمة التي ينبغي أن تتحقّق فيها خطط البشرية، بل يعني أيضاً أن العالم ذاته يكشف عن تقدّمٍ مطرد نحو الحقيقة المطلقة، وأنه لا يمكن أن يحدث للروح شيءٌ جديد، أو أن كل ما يحدث لها يُسهم بمضي الوقت في تقدّمها ... إن هناك بطبيعة الحال أمثلة للإخفاق والارتداد، والتقدّم لا يحدث في خطٍّ مستقيم، بل يؤدي إليه التفاعل بين صراعات لا تتوقّف عند حد ... وتظل السلبية، كما سنرى، هي مصدر الحركة وقوّتها الدافعة ... غير أن كل إخفاق وكل نكسةٍ لها خيراها الخاص وحقيقتها الخاصة ... فكل صراعٍ ينطوي على حله ... ويصبح التغير في وجهة نظر هيجل واضحاً في اليقين الراسخ الذي يحدّد به نهاية المسار ... ففي رأيه أن الروح، برغم كل انحرافاتِها وهزائِها، وبرغم البؤس والانحلال، ستبلغ هدفها، أو هي على الأصح قد بلغتْه فعلاً، في النظام الاجتماعي السائد ... ويبدو أن السلبية مرحلةٌ مستقرة في نمو الروح، بدلاً من أن تكون هي القوّة التي تحفّزها إلى السير قدماً، ويظهر التضاد في الجدل على أنه لعبةٌ مقصودة، لا صراع حياة أو موت.

ولقد تصور هيجل «ظاهريات الروح» على أنها مدخل إلى مذهبه الفلسفي. غير أنه خلال تأليفه الفعلي للكتاب عدّل خطته الأصلية ... فحين عرف أنه لن يتمكن من نشر بقية مذهبه في المستقبل القريب، أدمج أجزاءً كبيرةً منه في هذا المدخل. وهذا الإجراء الذي اتبعه هو، إلى حدٍّ بعيد، سبب تلك الصعاب الجمة التي تعترض المرء في هذا الكتاب. إن الكتاب، بوصفه عملاً تمهيدياً، يهدف إلى أن ينتقل بالفهم البشري من عالم التجربة اليومية إلى عالم المعرفة الفلسفية الحقة، وإلى الحقيقة المطلقة. هذه الحقيقة هي ذاتها التي سبق أن أثبتّها هيجل في مذهب «بيننا»، وأعني بها معرفة العالم بوصفه روحاً، والعملية التي يصبح بها العالم روحاً.

إن العالم في حقيقته ليس على ما يبدو عليه، بل هو على النحو الذي يفهم به في الفلسفة ... ويبدأ هيجل بتجربة الوعي العادي في الحياة اليومية، ويبيّن أن هذا النوع من التجربة، شأنه شأن أي نوعٍ آخر، ينطوي على عناصر تقضي على ثقته بقدرته على إدراك «الواقع»، وتدفع البحث إلى الانتقال إلى طرق في الفهم تزداد علوّاً على الدوام. وهكذا فإن التقدم نحو هذه الأنواع الأعلى هو عمليةٌ داخليةٌ للتجربة، ولا ينتجُ بفعل عواملٍ خارجية؛ فلو انتبه المرء بدقة إلى نتائج تجربته، لتخلّى عن نوع من أنواع المعرفة وانتقل إلى نوعٍ آخر؛ أي لانتقل من اليقين الحسي إلى الإدراك، ومن الإدراك إلى الفهم، ومن الفهم إلى اليقين الذاتي حتى يصل إلى حقيقة العقل.

وهكذا فإن «ظاهريات الروح» لهيجل تمثّل التاريخ الباطن للتجربة البشرية. وليست هذه بالطبع هي تجربة الإدراك اليومي العادي، بل هي تجربةٌ اهتزّت ثقنتها بنفسها، ويشيع فيها الإحساس بأنها لا تملك الحقيقة كاملة ... إنها تجربة تسير بالفعل في الطريق الموصل إلى المعرفة الحقيقية ... ولا بد للقارئ الذي يودُّ أن يفهم مختلف أجزاء العمل أن يكون قد جرّب «عنصر الفلسفة»؛ فكلّمة «نحن» التي تظهر كثيراً في الكتاب لا تشير إلى الناس العاديين، بل إلى الفلاسفة.

والعامل الذي يحدّد مجرى هذه التجربة هو العلاقة المتغيرة بين الوعي وموضوعاته ... فإذا تمسّكت الذات المتفلسفة بموضوعاتها واسترشدت بمعانيها، لوجدت أن الموضوعات تمرّ بتغيّر يؤدي إلى تبدّل في صورتها، فضلاً عن علاقتها بالذات؛ ذلك لأنه عندما تبدأ التجربة، يبدو الموضوع كياناً ثابتاً، مستقلاً عن الوعي، ويبدو كلّ من الذات والموضوع غريباً عن الآخر. على أن تقدّم المعرفة يبيّن أن الاثنين لا يظلان منعزلين، بل يصبح من الواضح أن الموضوع يكتسب موضوعيته من الذات ... «فالواقعي real» الذي يحتفظ به

الوعي وسط الصيرورة اللانهائية للإحساسات والإدراكات، هو كليٌّ لا يمكن رده إلى عناصر موضوعية مستقلة ومتحررة عن الذات (ومن أمثلته: الكيف، الشيء، القوة، القوانين). وبعبارة أخرى، فالموضوع الواقعي يتركب بواسطة النشاط (الذهني) للذات ... وهذه الأخيرة تكتشف أنها هي ذاتها موجودة «من وراء» الموضوعات، وأن العالم لا يصبح واقعياً إلا بفضل القدرة الفاهمة للوعي.

على أن هذا لا يكون في البداية سوى ترديد لموقف المثالية الترنسندنالية، أو هو كما يقول هيجل لا يكون حقيقة إلا «بالنسبة إلينا»، نحن الذات المتفلسفة ولا يصبح بعد حقيقة متكشفة في العالم الموضوعي ... ولذا يمضي هيجل أبعد من ذلك فيقول: إن على الوعي الذاتي أن يثبت أنه هو الواقع الصحيح، وعليه بالفعل أن يجعل من العالم تحققاً حراً له. ويعلن هيجل مشيراً إلى هذه المهمة أن الذات «سلب مطلق»، ويعني بذلك أن لها القدرة على إنكار كل وضع معطى، وعلى أن تجعل منه عملها الواعي الخاص. وليست هذه فاعلية إبستمولوجية، كما أن من المستحيل أن تتم في إطار عملية المعرفة وحدها؛ إذ إن هذه العملية لا يمكن فصلها عن الصراع التاريخي بين الإنسان وعالمه، وهو صراع يكون هو ذاته جزءاً لا يتجزأ من الطريق إلى الحقيقة، ومن الحقيقة ذاتها؛ فلا بد للذات من أن تجعل العالم عملها الخاص؛ إذا ما شاءت أن تتعرف على نفسها بوصفها الواقع الوحيد. وبذلك تصبح عملية المعرفة هي ذاتها مسار التاريخ.

ولقد سبق لنا أن وصلنا إلى هذه النتيجة عند الكلام عن «فلسفة الروح في فترة بينا». فالوعي الذاتي يمتد إلى صراع الحياة والموت بين الأفراد، ومنذ ذلك الحين، يربط هيجل بين المسار الإبستمولوجي للوعي الذاتي (من اليقين الحسي إلى العقل) وبين المسار التاريخي للبشر من العبودية إلى الحرية ... فأحوال الوعي أو أشكاله Gestalten¹ تبدو في الآن نفسه على صورة حقائق تاريخية موضوعية، وحالات للعالم Weltzustände. وإذن فالانتقال الدائم من التحليل الفلسفي إلى التحليل التاريخي — الذي انتقده الكثيرون على أنه خلط، أو تفسيرٌ ميتافيزيقي تعسفي للتاريخ — إنما يُقصد به إجراء عملية تحقيق للطابع التاريخي للتصورات الفلسفية الأساسية، وبرهنة على هذا الطابع. وكل هذه التصورات

¹ «ظاهريات الروح Phenomenology of Mind» ترجمة J. B. Baillie، لندن، دار ماكميلان للنشر، ١٩١٠م، المجلد الأول، ص ٣٤.

تنطوي على مراحل تاريخية فعلية في تطوُّر البشرية، وتعبّر عنها ... فكل شكل للوعي يظهر في التقدُّم الباطن للمعرفة، يتبلور بوصفه تعبيراً عن حياة عصرٍ تاريخي معين ... ويستمر هذا المسار من دولة المدينة عند اليونان، حتى الثورة الفرنسية.

يصف هيجل الثورة الفرنسية بأنها إطلاق حرية «هادمة لذاتها» من عقالها. وهي هادمة لذاتها لأن الوعي الذي كان يسعى فيها إلى تغيير العالم وفقاً لمصالحه الذاتية لم يكن قد اهتدى إلى حقيقته بعد. وبعبارة أخرى فإن الإنسان لم يكن قد اكتشف مصلحته الحقيقية، ولم يُخضع نفسه مختاراً لقوانين تضمن حريته وحرية الكل. وكل ما فعلته الدولة الجديدة التي خلقتها الثورة الفرنسية، كما يقول هيجل، هو أنها غيّرت الشكل الخارجي للعالم الموضوعي، فجعلته وسيطاً للذات أو مادةً في يدها، ولكنها لم تحقق الحرية الأساسية للذات.

أمّا تحقق هذه الحرية الأخيرة فيحدث عند الانتقال من عهد الثورة الفرنسية إلى عهد الثقافة الألمانية المثالية ... وهكذا ينقل تحقيق الحرية الحقيقية من مستوى التاريخ إلى العالم الباطن للذهن ... وفي ذلك يقول هيجل: «إن الحرية المطلقة تترك مجال الواقع الذي تهدم نفسها فيه (أي العصر التاريخي للثورة الفرنسية) وتنتقل إلى مجال آخر، هو مجال الذهن الواعي بذاته ... وهنا ينظر إلى الحرية على أنها تكون صحيحة بقدر ما لا تكون منتميةً إلى الواقع ...»^٢ هذا المجال الجديد كان اكتشافاً لمثالية «كانت» الأخلاقية؛ ففي داخله يضع الفرد المستقل لنفسه واجباً غير مشروط، هو إطاعة القوانين الكلية التي يفرضها على نفسه بمحض اختياره وإرادته الحرة ... ومع ذلك فإن هيجل لم ينظر إلى هذا «المجال» على أنه هو المقر النهائي للعقل؛ ذلك لأن الصراع الذي نشأ عن توفيق «كانت» بين الفردي والكلي، وهو صراعٌ بين ما يمليه الواجب وبين الرغبة في السعادة، كان يدفع الفرد إلى التماس الحقيقة في حلولٍ أخرى ... وقد تطلع هيجل إلى هذه الحلول في الفن والدين، ووجدها أخيراً في «المعرفة المطلقة» للفلسفة الجدلية ... فهنا يتم التغلب على كل تضادٍّ بين الوعي وموضوعه، وتمتلك الذات العالم وتعرفه بوصفه حقيقتها الخاصة؛ أي بوصفه عقلاً.

وعلى هذا النحو تؤدي «ظاهريات الروح» إلى المنطق ... وهذا الأخير يكشف عن تركيب الكون، لا في أشكاله المتغيرة التي يتخذها بالنسبة إلى المعرفة التي لم تصبح

^٢ المرجع نفسه، ص ٦٠٤.

مطلقة بعد، بل في ماهيته الحقيقية ... فهو يقدم «الحقيقة في صورتها الحقّة».^٣ وكما أن التجربة التي بدأت بها «ظاهريات الروح» لم تكن التجربة اليومية، فإن المعرفة التي انتهت إليها لم تكن الفلسفة التقليدية، بل فلسفة استوعبت حقيقة جميع الفلسفات السابقة، ومعها كل التجارب التي تراكمت لدى البشرية خلال صراعها الطويل من أجل الحرية. إنها فلسفة إنسانية واعية بذاتها، وهي فلسفة ترى نفسها قادرة على السيطرة على الناس والأشياء، وتعطي نفسها الحق في تشكيل العالم وفقاً لذلك، فلسفة تنادي بأرفع المثل العليا للمجتمع الحديث ذي النزعة الفردية.

وبعد هذا العرض التمهيدي الموجز للاتجاه العام لكتاب «ظاهريات الروح»، ننتقل الآن إلى مناقشة أفكاره الرئيسية بمزيد من التوسع.

تعد مقدمة كتاب «ظاهريات الروح» من أعظم المحاولات الفلسفية التي بُذلت في جميع العصور؛ فهدفها ليس أقل من إعادة مكانة الفلسفة بوصفها أرفع صور المعرفة البشرية، وبحسبان أنها هي «العلم». وسوف نقتصر هنا على الكلام عن نقاطها الرئيسية.

يبدأ هيجل بتحليل نقدي للتيارات الفلسفية عند نهاية القرن الثامن عشر، وينتقل إلى عرض تصوّره للفلسفة والحقيقة الفلسفية؛ فالمصدر الذي ترجع إليه المعرفة هو إدراك أن الماهية والوجود متميزان في مختلف العمليات المعرفية، والموضوعات التي تحصل عليها المعرفة في التجربة المباشرة لا تُرضي هذه المعرفة؛ لأنها عرضية غير كاملة، ومن هنا تنتقل المعرفة إلى البحث عن الحقيقة في مفاهيم الموضوعات، مقتنعة بأن المفهوم الحقيقي ليس مجرد صورة عقلية ذاتية، بل هو ماهية الأشياء. غير أن هذه لا تعدو أن تكون الخطوة الأولى للمعرفة، والجهد الأكبر فيها ينصب على إيضاح وعرض العلاقة بين الماهية والوجود، بين الحقيقة المحفوظة في المفهوم، والحالة الفعلية التي توجد عليها الأشياء.

وتختلف العلوم بعضها عن البعض تبعاً لطريقة ارتباط الموضوعات التي تبحثها هذه العلوم بحقيقتها (حقيقة هذه الموضوعات)، وتبدو هذه الفكرة محيرة للذهن، إلا إذا أخذ المرء في اعتباره أن الحقيقة عند هيجل تعني نوعاً من الوجود فضلاً عن كونها نوعاً من المعرفة، وأن العلاقة بين أي موجود وحقيقته هي بالتالي علاقة موضوعية متعلقة

بالأشياء ذاتها. ويضرب هيجل لفكرته هذه مثلاً بإيضاح التقابل بين المعرفة الرياضية والمعرفة الفلسفية ... فماهية المثلث القائم الزاوية أو «طبيعته» هي أن أضلاعه تجمعها تلك العلاقة التي تنص عليها نظرية فيثاغورس، ولكن هذه الحقيقة تقع «خارج المثلث»؛ فالبرهنة على النظرية هي عملية لا تقوم بها إلا الذات العارفة. «... إن المثلث ... يقطع إِرْبًا، وتُصنَع من أجزائه أشكالٌ أخرى يؤدي إليها التركيب أو البناء في المثلث.»^٤ ومعنى ذلك أن ضرورة البناء أو التركيب لا تنشأ من طبيعة المثلث أو من مفهومه ... «إن عملية البرهان الرياضي لا تنتمي إلى الموضوع، وإنما هي وظيفة تحدث خارج المسألة موضوع البحث ... فطبيعة المثلث القائم الزاوية لا تنقسم إلى عوامل على النحو الوارد في التركيب الرياضي اللازم لإثبات القضية المعبرة عن العلاقة بين أجزائه، بل إن عملية إنتاج النتيجة بأسرها إنما هي مسألة معرفة تسلك طريقها الخاص في تحقيق هذا الهدف.»^٥ وبعبارة أخرى فالحقيقة المتعلقة بالموضوعات الرياضية تُوجَد خارجها، في الذات العارفة ... ومن ثَمَّ فإن هذه الموضوعات هي، بمعنى أدق، كيانات «خارجية» تفتقر إلى الحقيقة والماهية.

أما موضوعات الفلسفة فإنها ترتبط بحقيقتها في علاقةٍ داخلية وثيقة. مثال ذلك أن المبدأ القائل إن «طبيعة الإنسان تقتضي الحرية، وإن الحرية شكل من أشكال العقل» — هذا المبدأ ليس حقيقةً تفرضها على الإنسان فلسفةً اعتباطية، بل إن من الممكن إثبات أنه هو الهدف الباطن للإنسان، وهو حقيقته الأصيلية. وليس ما يعطينا برهان هذا المبدأ هو عملية معرفة خارجية، بل هو تاريخ الإنسان ذاته؛ ففي الفلسفة تكون العلاقة بين الموضوع وبين حقيقته حدثاً فعلياً Geschehen. ولنُعد مرةً أخرى إلى المثل الذي أوردناه فنقول إن الإنسان يجد أنه ليس حرّاً، وأنه منفصلٌ عن حقيقته، يحيا حياةً متخبطةً غير حقيقية، فالحرية شيء ينبغي له أن يكتسبه بالتغلب على عبوديته، وهو يكتسبها بالفعل حين يعرف بمضي الوقت إمكاناته الحقيقية. إن الحرية تفترض مقدماً شروطاً تجعل الحرية الممكنة، وأعني بها السيطرة الواعية العاقلة على العالم ... وتلك نتيجةٌ يتحقق صدقها في التاريخ المعروف للبشرية؛ فمفهوم الإنسان أو فكرته هو تاريخه كما

٤ ص ٤٠.

٥ ص ٣٦.

تدركه الفلسفة، وعلى ذلك ففي الفلسفة ترتبط الماهية والوجود في علاقة متبادلة وثيقة، ويكون لعملية إثبات الحقيقة فيها صلة بالموضوع الموجود ذاته؛ فالماهية تنشأ خلال عملية الوجود، وبالعكس فإن مسار الوجود هو «عودة» إلى الماهية.^٦

إن المعرفة الفلسفية لا تستهدف إلا «الأساسيات» ذات الصلة الوثيقة بمصير الإنسان ومصير عالمه ... والموضوع الوحيد للفلسفة هو العالم في شكله الحقيقي؛ أي العالم بوصفه عقلاً ... والعقل بدوره لا يشعر بكيانه كاملاً إلا مع تطوُّر البشرية ... وعلى ذلك فإن الحقيقة الفلسفية تتعلق قطعاً بحياة الإنسان، وهي أعمق غاياته وأهدافه ... هذا، في نهاية المطاف، هو معنى العبارة القائلة إن الحقيقة كامنة أو باطنة في موضوع الفلسفة، فالحقيقة هنا تصوغ وجود الموضوع ذاته وليست عديمة الاكتراث به، كما هي الحال في الرياضيات، ووجود الموضوع وجوداً حقيقياً هو مسألة حياة (وموت)، والطريق المؤدي إلى الحقيقة ليس عملية معرفية فحسب، بل هو أيضاً عملية تاريخية.

هذه العلاقة بين الحقيقة والوجود هي التي تميّز المنهج الفلسفي؛ فالحقيقة الرياضية يمكن أن تدرك في قضية واحدة، وتكون هذه القضية صحيحة ونقيضها باطلاً. أمّا في الفلسفة فإن الحقيقة عملية فعلية لا يمكن إدراكها في قضية ... «فليس عنصرها ومضمونها هو المجرد أو غير الواقعي، بل هو الواقعي، وما يقيم ذاته وتكمن في داخله الحياة، وما يكمن الوجود في مفهومه نفسه ... إنه العملية التي تخلق لحظاتها خلال مسارها، ونمر بها جميعاً، وهذه الحركة بأسرها هي التي تكون مضمونها الإيجابي، وحقيقته.»^٧ هذه العملية يستحيل أن تستوعبها قضية واحدة. مثال ذلك أن القضية «طبيعة الإنسان هي الحرية في العقل» غير صحيحة لو نُظر إليها في ذاتها؛ فهي تُغفل كل الوقائع التي تؤلّف معنى الحرية والعقل، والتي تتجمّع في كل النزوع التاريخي نحو الحرية والعقل. وفضلاً عن ذلك فإن القضية باطلة من حيث إن الحرية والعقل لا يمكن أن يظهرأ إلا بوصفهما نتيجة للعملية أو المسار التاريخي؛ فقهر العبودية واللامعقولية جزءان لا يتجزآن من حقيقتها ... أي إن البطلان هنا لا يقلُّ ضرورةً وواقعيةً عن الحقيقة ... ولا بد من النظر إلى البطلان على أنه «الصورة الخاطئة» للموضوع الفعلي، أو حقيقته؛

^٦ ص ٣٩.

^٧ ص ٤٣-٤٤.

أي على أنه هذا الموضوع في وجوده اللاحقي؛ فالباطل هو آخرية الجوهر otherness والوجه السلبي له،^٨ ولكنه مع ذلك جزء منه، ومن هنا كان جزءاً مكوّناً لحقيقته.

والمنهج الجدلي هو الذي يتمشى مع هذا البناء أو التركيب المميز للموضوع الفلسفي، وهو يحاول أن يردّد حركته الفعلية ويتابعها، فالمذهب الفلسفي لا يكون صحيحاً إلا إذا كان يشمل الحالة السلبية والإيجابية، وإذا كانت تتكرر فيه عملية التحول إلى البطلان ثم العودة إلى الحقيقة. والجدل، بوصفه مذهباً من هذا النوع، هو المنهج الصحيح للفلسفة، وهو يكشف لنا أن الموضوع الذي يتعامل معه يُوجد في حالة من «السلبية» ينفضها الموضوع عن نفسه، بفضل الضغوط التي يمارسها عليه وجوده الخاص، وذلك خلال عملية استعادته لحقيقته.

وإذن، فإن لم تكن هناك في الفلسفة قضية واحدة صحيحة بمعزل عن الكل، فبأي معنى يكون النسق الكلي صحيحاً؟ إن المنهج الجدلي يغيّر معنى القضية ومبناها، ويجعلها شيئاً مختلفاً تماماً عن القضية في المنطق التقليدي، فهذا المنطق الأخير، الذي يشير إليه هيجل باسم: منطق الموقف الطبيعي common sense ويعني بذلك منطق المنهج العلمي التقليدي أيضاً، يعالج القضايا على أنها تتألف من موضوع، يُستخدَم قاعدة ثابتة مستقرة، ومحمولٌ يلحق به. والمحمولات هي الخواص العارضة، أو هي، بلغة هيجل: «تعيينات determinations» لجوهر ثابت بدرجات متباينة.

وفي مقابل هذه النظرة إلى القضية، يضع هيجل الحكم التأملي أو النظري speculative في الفلسفة.^٩ هذا الحكم التأملي ليس له موضوعٌ سلبي ثابت، بل إن موضوعه إيجابي يتطور إلى محمولاته؛ فالمحمولات هي مختلف أشكال وجود الموضوع، أو لنعبّر عن ذلك تعبيراً مختلفاً إلى حدٍّ ما، فنقول إن ما يحدث هو أن الموضوع «يتراجع» ويتحول إلى المحمول، وهكذا فإن الحكم التأملي يهزُّ «القاعدة الصلبة» للقضية التقليدية «حتى جذورها»، وموضوعه الوحيد هو نفس حركة موضوع الحكم هذه.^{١٠} مثال ذلك أن القضية القائلة إن الله هو الوجود؛ إذا ما نُظر إليها على أنها حكمٌ تأملي، لا تعني أن

^٨ ص ٣٦.

^٩ ص ٦١.

^{١٠} ص ٥٩.

الموضوع، وهو الله، «يمتلك» أو «يحمل» المحمول (الوجود) ضمن محمولاتٍ أخرى متعددة، بل تعني أن الموضوع، وهو الله، «يتحول» إلى الوجود. و«الوجود» هنا «ليس محمولاً» بل هو الطبيعة الأساسية لله ... فالموضوع؛ أي الله، «يبدو وكأنه لم يُعد ما كان عليه عندما طُرحت علينا القضية، أعني موضوعاً ثابتاً» ويبدو أنه أصبح هو المحمول.^{١١} وعلى حين أن الحكم والقضية التقليديين ينطويان على تمييز واضح للموضوع من المحمول، فإن الحكم التأملي يشوّه ويدمر «طبيعة الحكم أو القضية بوجه عام». وهو يسدّد إلى المنطق الصوري التقليدي الضربة القاضية؛ إذ يصبح الموضوع هو المحمول دون أن يصبح في الوقت ذاته في هوية معه. وتلك عملية لا يمكن التعبير عنها تعبيراً وافياً في قضية واحدة، «فالقضية كما تظهر هي مجرد شكل فارغ».^{١٢} ومقر الحقيقة ليس القضية، بل هو النسق الدينامي للأحكام التأملية، الذي ينبغي أن يتجاوز كل حكم فيه كل حكم آخر «ويرفعه»؛ بحيث إن العملية الكاملة هي وحدها التي تمثل الحقيقة.

على أن ما يهزّ المنطق التقليدي والفهم التقليدي للحقيقة «حتى جذورهما» ليس مجرد أمرٍ تعسفي تصدره الفلسفة، بل هو الاستبصار بالواقع في حركته الدينامية؛ فالمضمون الخاص بالحكم التأملي هو المسار الموضوعي للواقع في صورته الأساسية، الشاملة، لا في مظهره ... وبهذه المعنى الأساسي يمكن القول إن تحول هيجل من المنطق التقليدي إلى المنطق المادي هو الخطوة الأولى في اتجاه التوحيد بين النظرية والتطبيق العملي. والواقع أن احتجاجه على «الحقيقة» الشكلية الجامدة للمنطق التقليدي كان احتجاجاً على الفصل بين الحقيقة وصورها وبين العمليات العينية، واحتجاجاً على الحيلولة بين الحقيقة وبين ممارسة أي تأثيرٍ موجه مباشر على الواقع.

لقد كانت الفلسفة المثالية في ألمانيا تدافع عن حق النظرية في توجيه التطبيق العملي؛ ذلك لأن الفلسفة المثالية كانت تمثل أكثر أنواع الوعي السائد عندئذ تقدماً، ولم يكن لفكرة العالم الذي تشيع في أرجائه الحرية والعقل من ملجأ أضمن من ذلك الذي كان يقدّمه ذلك المجال التجريدي للثقافة. والحق أن من المحال أن يُفهم التطور اللاحق للفكر الأوروبي بمعزل عن أصوله المثالية.

^{١١} ص ٦١.

^{١٢} ص ٦٥.

إن التحليل الدقيق لكتاب «ظاهريات الروح» يحتاج إلى أكثر من مجلد ... على أننا نستطيع أن نستغني عن هذا التحليل، ما دامت الأجزاء الأخيرة من هذا الكتاب تعالج مشكلات سبق أن أوضحنا معالمها عند مناقشة مذهب «بيننا»، وسوف نقتصر في تفسيرنا على الأقسام الافتتاحية، التي تعرض المنهج الجدلي بتفصيل كبير، وتحدد نمط الكتاب بأسره.^{١٣}

تبدأ المعرفة حين تقضي الفلسفة على تجربة الحياة اليومية، فتحليل هذه التجربة هو نقطة البدء في البحث عن الحقيقة. إن موضوع التجربة يُعطى أولاً عن طريق الحواس، ويتخذ شكل المعرفة الحسية أو اليقين الحسي sinnliche Gewissheit. والصفة المميزة لهذا النوع من التجربة هي أن الذات فيه، شأنها شأن الموضوع، تبدأ على هيئة «هذا فردي» هنا والآن؛ فأنا أرى هذا البيت، هنا في هذا المكان بعينه وفي هذه اللحظة ذاتها، والبيت يُنظر إليه على أنه «واقعي» ويبدو موجوداً بذاته. أمّا «الأنا» الذي يراه فيبدو غير أساسي «ويمكن أن يكون أو لا يكون»، «ولا يُعرف الموضوع إلا لأن الموضوع يُوجد».^{١٤} ولو مضينا قليلاً في التحليل، لوجدنا أن ما يُعرف في هذه التجربة، وما يتمسك به اليقين الحسي بوصفه ملكاً ثابتاً له وسط صيرورة الانطباعات، ليس الموضوع، وهو البيت بل هو الـ «هنا» و«الآن»؛ فلو أدركت رأسي، لاختفى البيت وبدأ موضوع آخر يمكن أن يختفي بدوره إذا ما أدركت رأسي مرة أخرى؛ فلكي أظل محتفظاً بالمضمون الفعلي لليقين الحسي، ولكي أحدد معالمه، ينبغي عليّ أن أشير إلى «هنا» و«الآن» على أنهما العنصران الوحيدان اللذان يظلان ثابتين وسط التغير الدائم للمعطيات الموضوعية؛ فما هو الـ «هنا» والآن؟ «هنا» بيت، ولكن «هنا» بالمثل ليست بيتاً، بل شجرة، وشارع، وإنسان، وما إلى ذلك. و«الآن» نهار، ولكن بعد وقتٍ معينٍ سيصبح «الآن» ليلاً، ثم صباحاً، وما إلى ذلك. ويظل «الآن» على ما هو عليه طوال اختلافات النهار أو الليل أو الصباح. وفضلاً عن ذلك فهو ليس «أنا» إلا لكونه مغايراً للنهار أو الليل أو أية لحظة أخرى في الزمان؛ فهو يحفظ ذاته عن طريق سلب كل اللحظات الأخرى للزمان ... وبعبارة أخرى فإن «الآن» يُوجد بوصفه شيئاً سلبياً، ووجوده لا وجود. ومثل هذا يصدق على الـ «هنا»؛ فالـ «هنا» ليس

^{١٣} قارن التحليل الرائع الذي قام به J. Loewenberg في مقالته عن ظاهريات الروح، في مجلة Mind المجلد ٤٣، ٤٤، و٤٤، ١٩٣٤-٥٠م.

^{١٤} ص ٩٢.

البيت ولا الشجرة ولا الشارع، بل هو «ما يكون ويظل عند اختفاء البيت والشجرة وما إلى ذلك، ويُمكنه أن يكون أو لا يكون بيتاً أو شجرة».^{١٥} ومعنى ذلك أن «الآن» و«هنا» شيئان كُليَّان. ويقول هيجل إننا نطلق اسم الكُلي على الكيان «الذي يكون بالسلب ومن خلاله، والذي لا يكون هذا ولا ذاك، والذي يكون ليس هذا a not-this، وسيان عنده أن يكون هذا أو ذاك». وهكذا يثبت تحليل اليقين الحسي حقيقة الكلي، ويكشف في الوقت ذاته عن فكرة فلسفية هي فكرة الكلية؛ فنفس مضمون الوقائع الملاحظة يثبت حقيقة الكلي، وهذا الكلي يُوجد في نفس عملية ظهور هذه الوقائع، ولا يمكن التوصل إليه في الجزئيات وبواسطتها.

وإذن، فها هي ذي النتيجة الأولى التي نتوصل إليها من التحليل الفلسفي لليقين الحسي: إن «حقيقة اليقين الحسي، والمضمون الحقيقي للتجربة الحسية»^{١٦} ليس الموضوع الجزئي الفردي، بل هو الكلي. وتنطوي هذه النتيجة على شيءٍ أدعى إلى الاستغراب، فمن الواضح بذاته، في نظر التجربة الحسية، أن الموضوع هو الأساسي، وهو «الواقعي»، على حين أن الذات غير أساسية، ومعرفتها تتوقف على الموضوع. ولكن يتضح أن العلاقة الحقيقية هي «عكس ما بدأ لأول وهلة على خطأ مستقيم».^{١٧} إذ يتبين أن الكلي هو المضمون الحقيقي للتجربة. ومستقر الكلي هو الذات لا الموضوع؛ فالكلي يُوجد «في تلك المعرفة التي كانت من قبلُ هي العامل غير الأساسي».^{١٨} ذلك لأن الموضوع لا يكون بذاته، بل يكون «لأنني أعرفه». وهكذا يكمن أساس يقين التجربة الحسية في الذات؛ فهو كما يقول هيجل يُستبعد من الموضوع، ويُدفع ثانية إلى «الأنا».

فإذا مضينا أبعد من ذلك في تحليل التجربة الحسية، لكشف لنا هذا التحليل عن أن «الأنا» يمر بنفس العملية الجدلية التي يمر بها الموضوع، ويتكشف على أنه شيءٌ كلي؛ ففي البداية يبدو الأنا الفردي «أنائي» الخاص، كما لو كان هو النقطة الثابتة الوحيدة في صيرورة المعطيات الحسية. «إن احتفاظي بالآن والـ «هنا» المعيّنين، اللذين نقصدهما، هو الذي يحول دون اختفائهما». على أنني أقرر أن الوقت نهار، وأنني أرى بيتاً، وأسجل

^{١٥} ص ٩٤.

^{١٦} الموضوع نفسه.

^{١٧} ص ٩٥.

^{١٨} الموضوع نفسه.

هذه الحقيقة، بينما قد يقرّر غيري حين يقرؤها فيما بعد أن الوقت ليل وأنه يرى شجرة. «ولكلتا الحقيقتين نفس الصدق»، كما أن كلاّ منهما باطلة بتغيّر الزمان والمكان ... وعلى ذلك فإن الحقيقة لا يمكن أن ترتبط «بأنا» فرديّ بعينه ... فإذا قلتُ إنني أرى بيتاً هنا والآن، أعني أن كل شخص يمكنه أن يحلّ محليّ بوصفه ذاتاً تقوم بهذا الإدراك ... فأنا في هذه الحالة أفترض مقدماً «الأنا من حيث هو كلي، ذلك الأنا الذي ليس إبصاره هو إبصار هذه الشجرة أو هذا البيت، بل هو إبصار فحسب». وكما أن «الآن» وال «هنا» هما كليان في مقابل مضمونهما الفردي، فكذلك نجد «الأنا» كلياً في مقابل كل أنا فردي. على أن فكرة الأنا الكلي تصدم الفهم السائد في الموقف الطبيعي، وإن كانت اللغة اليومية تستخدمها على الدوام ... فعندما أقول «أنا» أرى، أو أسمع، وما إلى ذلك، أضع كل شخص في موضعي، وأستبدل أي أنا آخر بأناي الفردي. «وعندما أقول: أنا، أو: هذا الفرد، أو أقول بصورة عامة تماماً: كل الأنوات، وأقول إن كل واحد هو ما أقول، وكل واحد هو: أنا، هذا الأنا الفردي».

وهكذا تكتشف التجربة الحسية أن الحقيقة لا تكمن في موضوعها الجزئي، ولا في الأنا الفردي؛ فالحقيقة هي محصلة عملية سلب مزدوجة، ألا وهي:

(١) سلب «الوجود بذاته»، من الموضوع.

(٢) سلب الأنا الفردي بتحويل الحقيقة إلى الأنا الكلي. وهكذا يتم «توسّط» الموضوعية مرتين؛ أي إنها تُشَيّد مرتين بواسطة الوعي، وتظل منذ هذا الحين مقيّدة بالوعي ... فنمو العالم الموضوعي متشابكٌ تشابكاً تاماً مع نمو الوعي.

على أن الموقف الطبيعي common sense يأبى مثل هذا الهدم لحقيقته، ويدّعي أنه قادر على إيضاح «الآن» وال «هنا» الجزئي اللذين يعنهما بدقة ... ويقبل هيجل هذا التحدي، فيقول: «لنرَ إذن كيف يتركّب «الآن» وال «هنا» المباشر الذي يعرض علينا»^{١٩} إنني حين أشير إلى «آن» معين، «يكون قد كفّ عن الوجود في الوقت الذي يُشار فيه إليه ... «فالآن» الموجود مخالفٌ للآن المشار إليه، ويمكننا أن ندرك أن الآن هو هذا بعينه —

أعني أن يُوجَد حين لا يعود موجودًا». وهكذا فإن الإشارة إلى «الآن» هي عملية تتضمن المراحل الآتية:

(١) أشير إلى «الآن» وأقرّر أنه هكذا وعلى هذا النحو ... «ومع ذلك فإنني أشير إليه بوصفه شيئاً موجوداً»، وإذ أفعل ذلك، فإنني ألغي الحقيقة الأولى وأقرّر:
(٢) أن «الآن» كان موجوداً، وأن هذه هي الحقيقة ... ولكن ما كان موجوداً، لا يكون موجوداً ... وعلى ذلك:

(٣) فإنني ألغي الحقيقة الثانية، وأنفي نفي «الآن» وأقرّره مرةً أخرى على أنه حقيقة ... غير أن هذا «الآن»، الذي تُسفر عنه العملية بأكملها، ليس هو «الآن» الذي كان يعنيه الموقف الطبيعي في المرة الأولى ... إنه لا يكثرث بماضٍ أو حاضر ... إنه «الآن» الذي مضى، والآن الذي هو حاضر، وما إلى ذلك، وهو في ذلك كله نفس «الآن» ... أي إنه، بعبارة أخرى، شيءٌ كلي.

وهكذا أثبتت التجربة الحسية ذاتها أن مضمونها الحقيقي ليس الجزئي بل الكلي ... «إن العملية الجدلية المتضمنة في اليقين الحسي ليست إلا مجرد تاريخ مسارها، وتجربتها، وما اليقين الحسي ذاته إلا هذا التاريخ فحسب».^{٢٠} فالتجربة ذاتها تنتقل إلى شكلٍ أعلى للمعرفة، هدفه هو الكلي، واليقين الحسي يتحوّل إلى إدراكٍ حسي.

ويتميز الإدراك الحسي Wahrnehmung عن اليقين الحسي بأن «مبدأه» هو الكلية ... فموضوعات الإدراك الحسي أشياء Dinge والأشياء تظل محتفظة بهويتها وسط تغيّرات «الآن» وال «هنا». مثال ذلك أنني أطلق على هذا الشيء الذي أدركه هنا والآن اسم «الملح» ... وفي هذه الحالة لا أشير إلى كثرة «الآنات» و«الهئات» heres التي يتمثّل بها لي، بل إلى وحدةٍ محدّدة وسط تبايُن خواصّه Eigenschaften، فأنا أشير إلى «شيئية» الشيء، وأقول إن الملح أبيض، مكعّب الشكل، وغير ذلك.^{٢١} هذه الخواص في ذاتها كلية، مشتركة بين أشياء متعدّدة ... ويبدو أن الشيء ذاته ليس إلا «المعية البسيطة» لهذه الخواص، وهو «وسيطها» العام. ولكنه أكثر من مجرد هذه المعية البسيطة ... فخواصه ليست اعتباطية يمكن الاستعاضة عنها بغيرها، بل هي «تستبعد» الخواصّ الأخرى و«تنفيها»؛

^{٢٠} ص ١٠٠.

^{٢١} ص ١٠٤.

فإذا كان الملح أبيض مالحًا، فإنه لا يمكن أن يكون أسود وحلًا ... وليس الاستبعاد مسألةً اعتباطيةً متعلقةً بالتعريف، بل إن الأمر على عكس ذلك؛ إذ إن التعريف يتوقف على المعطيات التي يقدّمها الشيء ذاته ... فالمالح هو الذي يستبعد وينفي خواصَّ معينة تتناقض مع «كونه ملحًا» ... وعلى ذلك فليس الشيء «وحدة غير مكترثة بما تكونه ... بل هي وحدةٌ مستبعدة، طاردة»^{٢٢}

وهكذا يبدو الموضوع حتى الآن موضوعًا محدّد المعالم، يتعيّن على الإدراك الحسي أن يكتفي بقبوله و«يأخذه لنفسه» سلبياً ... فالإدراك الحسي، كالتجربة الحسية، يستخلص الحقيقة أوّلاً من الموضوع ... غير أنه، كالتجربة الحسية أيضاً، يكتشف أن الذات نفسها هي التي تولّف موضوعية الشيء ... ذلك لأن الإدراك الحسي حين يحاول تحديد ما يكونه الشيء في حقيقته، يغرق في سلسلة من المتناقضات ... فالشيء وحدة وكثرة في الوقت ذاته ... ولا يمكن تجنّب التناقض عن طريق نسبة كلّ من هاتين الصفتين إلى كلّ من عاملي الإدراك؛ بحيث تلحق الوحدة بوعي الذات، والكثرة بالموضوع ... فهيجل يبيّن أن هذا لا يؤدي إلا إلى متناقضاتٍ جديدة ... كذلك لا يفيدنا أن نفترض أن الشيء هو في واقع الأمر وحدة وأن الكثرة ناتجة عن علاقته بالأشياء الأخرى.^{٢٣} فكل ما تنبّهت جميع هذه المحاولات التي تُبذل للتخلص من التناقض، هو أن هذا التناقض لا مفرّ منه، وهو يكون مضمون الإدراك الحسي ذاته ... إن الشيء هو في ذاته وحدة واختلاف؛ أي وحدة في اختلاف ... ويؤدي تحليل هيجل التالي لهذه العلاقات إلى تحديد جديد للكلية ... فالكلي الحقيقي ينطوي على تنوّع، ويحتفظ في الوقت ذاته بنفسه، بوصفه وحدة «تستبعد وتطرّد» (العناصر الأخرى) في كل الظروف الجزئية ... وعلى هذا النحو يتجاوز تحليل الإدراك الحسي تلك النقطة التي تم الوصول إليها في تحليل التجربة الحسية ... فالكلي الذي يُشار إليه الآن على أنه المضمون الحقيقي للمعرفة، يحمل طابعاً مختلفاً ... ذلك لأن علاقة الشيء بالأشياء الأخرى لا تقتصر الآن على التحكم في وحدته، بل إنها تؤسّسها، وتصبح هذه العلاقة ذاتها هي قوام شئنيته ... مثال ذلك أن الملح لا يكون على ما هو عليه إلا في علاقته بذوقنا، وبالطعام الذي يُضاف إليه هذا الملح، وبالسكّر ... إلخ. صحيح أن الملح، من حيث هو شيء، أكثر من مجرد الجمع بين هذه العلاقات، فهو وحدةٌ في ذاتها

^{٢٢} ص ١٠٨.

^{٢٣} ص ١١٧.

ولذاتها، غير أن هذه الوحدة لا تُوجَد إلا في هذه العلاقات، وهي ليست شيئاً «من ورائها» أو خارجها. إن الشيء يصبح نفسه من خلال تقابله مع الأشياء الأخرى، وهو كما يقول هيجل وحدة ذاته مع أصدادها، أو الوجود لذاته مع الوجود لغيره.^{٢٤} وبعبارة أخرى فإن نفس «جوهر» الشيء ينبغي أن يُستجمع من العلاقة التي يقيمها هو ذاته مع الأشياء الأخرى. غير أن هذا أمرٌ يتجاوز تحقيقه نطاق قدرة الإدراك الحسي، فهو عمل الفهم (التصوري).

لقد أدَّى تحليل الإدراك الحسي إلى إظهار «الوحدة في التنوع»، أو «الكلي غير المشروط»، بوصفه الصورة الحقيقية لموضوع المعرفة، وهو غير مشروط لأن وحدة الشيء تؤكد ذاتها على الرغم من كل الشروط المحددة، ومن خلال هذه الشروط ... وعندما حاول الإدراك الحسي الوصول إلى المضمون الحقيقي لموضوعه، تبين أن «الشيء» وحدة تكون ذاتها في كثرة من العلاقات المتنوعة مع الأشياء الأخرى. وهنا يدخل هيجل تصوّر القوة من أجل تفسير الطريقة التي يتماسك بها الشيء بوصفه وحدة تتحكّم في ذاتها، خلال هذه العملية، فيقول إن جوهر الشيء لا يمكن أن يُفهم إلا على أنه قوة.

ويضم تصوّر القوة في ذاته كل العناصر التي كان التحليل الفلسفي حتى الآن يجدها مميزة للموضوع الحقيقي للمعرفة ... فالقوة هي ذاتها علاقة تجمع بين أطراف متميزة، ولكنّ كلّاً منها ليس منفصلاً عن الآخر، وهي ليست عارضة في كل الظروف، بل تتحد بذاتها بالضرورة.^{٢٥} ولن نتبع هنا بالتفصيل مناقشة هيجل لهذا التصور، بل سنقتصر على عرض نتائج هذه المناقشة.

إذا نظرنا إلى جوهر الأشياء على أنه قوة، كنّا بذلك نشطر الواقع فعلاً إلى بُعدين ... فنحن نتجاوز الخواصّ المدركة حسيّاً للأشياء، ونصل إلى شيء يتجاوزها، ويقع من ورائها، نعرفه بأنه هو «الحقيقي»؛ ذلك لأن القوة ليست كياناً في عالم الإدراك الحسي، وهي ليست شيئاً أو كيفية نستطيع أن نشير إليها، كالأبيض أو المكعب. بل إننا لا نستطيع أن ندرك إلا تأثيرها، أو التعبير عنها، ووجودها في نظرنا ينحصر في هذا التعبير

^{٢٤} ص ١١٩.

^{٢٥} انظر «منطق بينا»، ص ٥٠: القوة «تجمع في ذاتها طرفي العلاقة، الهوية والاختلاف ... والجوهر، منظوراً إليه كقوة، هو علّة في ذاته ... والقوة هي نفس التحدّد الذي يجعل من الجوهر هذا الجوهر المحدد، وفي الوقت ذاته يضعه بوصفه مرتبطاً بضده».

عنها؛ فالقوة ليست شيئاً مستقلاً عن تأثيرها، بل إن وجودها ينحصر كله في هذا الكون والفساد، فإذا كان جوهر الأشياء هو القوة، لاتضح أن طريقة وجود الأشياء هي طريقة وجود المظهر؛ ذلك لأن الكائن الذي لا يُوجد إلا من حيث هو زائل أو عابر، والذي هو «في ذاته» وجود خالص»، هو ما نسميه ... بالمظهر Schein^{٢٦} وللفظ المظهر عند هيجل معنى مزدوج؛ فهو يعني أولاً أن الشيء يُوجد على نحوٍ من شأنه أن يكون وجوده مختلفاً عن ماهيته، وهو يعني ثانياً أن ما يبدو ليس مجرد مظهر، بل هو تعبيرٌ عن ماهية لا تُوجد إلا كمظهر ... أي إن المظهر بعبارةٍ أخرى ليس لوجوداً، بل هو مظهر الماهية. ويؤدي كشف الحقيقة القائلة إن القوة هي جوهر الأشياء، إلى إنارة الطريق أمام عملية المعرفة لكي تنفذ إلى عالم الماهية ... ذلك لأن عالم التجربة الحسية والإدراك الحسي هو عالم الظاهر ... أمّا عالم الماهية فهو عالم «فوق الحسي»، يتجاوز عالم الظاهر المتغير الزائل هذا ... ويصف هيجل هذه الرؤية الأولى للماهية بأنها «أول مظهر للعقل، ومن ثمّ فهي مظهر ناقص له» — وهو ناقص لأن الوعي لا يزال يجد حقيقته «في صورة موضوع ما»؛ أي بوصفها شيئاً مقابلاً للذات، فعالم الماهية يظهر بوصفه العالم «الباطن» للأشياء ... وهو يظل «بالنسبة إلى الوعي مجرد تجاوز محض؛ لأن الوعي لا يكون قد وجد ذاته فيه بعد».

غير أن الحقيقة لا يمكن أن تظل إلى الأبد بعيدةً المنال عن الذات لو شاء الإنسان أن يتخلص من وجود غير حقيقي في عالم غير حقيقي ... ومن هنا فإن التحليل التالي ينتقل إلى مهمة إثبات أن الذات نفسها تُوجد من وراء مظهر الأشياء، وأنها تؤلف ماهية الأشياء ذاتها ... والواقع أن إصرار هيجل على ضرورة التعرف على الذات من وراء مظهر الأشياء إنما هو تعبير عن الرغبة الأساسية لدى المثالية في أن يعمل الإنسان على تحويل العالم المغترّب إلى عالم خاص به ... ومن هنا فإن «ظاهريات الروح» تسلك هذا الطريق نفسه، عن طريق المزج بين عالم المعرفة وعالم التاريخ، والانتقال من كشف الذات إلى مهمة السيطرة على الواقع من خلال العمل الواعي بذاته.

ويؤدي تصوّر القوة إلى الانتقال من الوعي إلى الوعي الذاتي، فإذا تصوّرنا جوهر الأشياء على أنه قوة، فإن ثبات العالم الموضوعي يرتد إلى تفاعل بين حركات. غير أن

^{٢٦} ظاهريات الروح، ص ١٣٦.

التصوُّر يعني أكثر من مجرد هذا التفاعل، فالقوة تمارس قدرةً معيّنة على آثارها، وتظل على ما هي عليه وسط مظاهر متباينة، وبعبارةٍ أخرى فهي تسلك وفقاً «لقانون» كامن؛ بحيث إن حقيقة القوة، كما يعبرُ عنها هيجل، هي «قانون القوة» das Gesetz der Kraft.^{٢٧} فعالم الماهية ليس، كما بدأ لأول وهلة، مجرد تفاعلٍ أعمى بين القوى. وإنما هو عالمٌ قوانينٍ ثابتة تتحكّم في صورة العالم المُدرَك حسيّاً ... وعلى حين أن كثرة هذه الصورة تبدو في البداية كما لو كانت تقتضي كثرةً مناظرةً من القوانين، فإنّ المزيد من التحليل يبيّن لنا أن التنوّع ليس إلا وجهاً ناقصاً للحقيقة، وأن المعرفة؛ إذ تأخذ على عاتقها توحيد القوانين الكثيرة في قانونٍ واحدٍ مهيمٍ عليها، تنجح في هذه المرحلة المبكرة في استجماع الصورة العامة لهذا القانون ... فالمعرفة بالأشياء تكون مندرجة تحت قانون إذا كانت قد «جمعت كل لحظات مظهرها وحافظت عليها» في ماهيتها الباطنة، وكانت قادرة على المحافظة على هويتها الأساسية في علاقاتها بالأشياء جميعاً ... ومن الواجب أن تُفهم هوية «الجوهر» هذه، كما أوضحنا من قبل، على أنها عملٌ تختص به «ذات» هي في أساسها عملية «توحيد دائم للأضداد».^{٢٨}

لقد كشف التحليل السابق عن أن ماهية الأشياء هي القوة، وماهية القوة هي القانون ... على أن القوة، مندرجة تحت قانون، هي ما يميّز الذات الواعية بنفسها ... ومن ثمّ فإنّ ماهية العالم الموضوعي تشير إلى وجود الذات الواعية بنفسها، وتؤدي إليها ... فالفهم لا يجد إلا ذاته حين يبحث عن ماهية الأشياء من وراء مظهرها ... «من الواضح أنه، من وراء الستار المزعوم، الذي يُقال إنه يُخفي العالم الباطن، لا يُوجد شيءٌ يمكن رؤيته ما لم تنتقل نحن أنفسنا إلى ما وراءه، لكي يمكننا بذلك أن نرى ما قد يكون هناك من شيءٍ وراءه يمكن رؤيته».^{٢٩} فحقيقة الفهم وعيٌ ذاتي ... وهكذا ينتهي الفصل الأوّل من «الظاهراتيات»، ويبدأ تاريخ الوعي الذاتي.

وقبل أن نتتبّع هذا التاريخ، ينبغي أن نقوم بعملية تقويم للأهمية العامة للفصل الأوّل ... فمنه يعرف القارئ أنه لا يُوجد وراء الستار شيءٌ في ذاته مجهول، بل تُوجد الذات العارفة ... فالوعي الذاتي هو ماهية الأشياء ... والشائع أن نقول، في هذا الصدد،

^{٢٧} المرجع نفسه، ص ١٤٢.

^{٢٨} انظر ص ٨٧ من قبل.

^{٢٩} المرجع نفسه، ص ١٦٢.

إن هذه هي الخطوة المؤدية من كانت إلى هيجل؛ أي من المثالية النقدية إلى المثالية المطلقة ... ولكن الاقتصار على هذا القول ينطوي على إغفالٍ للغرض الذي دفع هيجل إلى القيام بهذا الانتقال.

إن الأقسام الثلاثة الأولى من «الظاهريات» هي نقد للوضعية،^{٣٠} والأهم من ذلك أنها نقد لعملية التشيؤ reification؛ فلنبدأ بهذه الأخيرة. إن هيجل يحاول أن يبين أن الإنسان لا يستطيع معرفة الحقيقة إلا إذا خرج عن نطاق عالمه المتشيئ. ونحن في هذا الصدد نستعير لفظ «التشيؤ» من النظرية الماركسية، التي يدل فيها هذا اللفظ على أن العلاقات بين الناس في العالم الرأسمالي تبدو كأنها علاقات بين أشياء، أو أن ما يبدو في العالم الاجتماعي على أنه علاقات بين الأشياء وقوانين «طبيعية» تنظم حركتها هو في حقيقة الأمر علاقات بين بشر وبين قوى تاريخية ... مثال ذلك أن السلعة تتضمن في جميع خواصها العلاقات الاجتماعية للعمل، وأن رأس المال هو القدرة على التحكم في الناس ... إلخ ... وبفضل هذا الوضع العكسي، أصبح العالم مغترباً، لا يتعرف فيه الإنسان على ذاته أو يحققها، بل تطغى عليه الأشياء والقوانين الجامدة.

ولقد اهتدى هيجل إلى هذه الحقيقة نفسها في مجال الفلسفة ... فالموقف الطبيعي common sense والتفكير العلمي التقليدي ينظران إلى العالم على أنه مجموع كلي من الأشياء التي توجد بذاتها بدرجات متفاوتة، ويلتمسان الحقيقة في موضوعات يُنظر إليها على أنها مستقلة عن الذات العارفة ... وليس هذا مجرد موقف معرفي، بل هو يماثل في شموله سلوك الناس العملي، وهو يؤدي بهم إلى قبول الإحساس بأنهم لا يكونون آمنين إلا بمعرفة الوقائع الموضوعية والتصرف فيها، وكلما كانت الفكرة أبعد عن نوازع الذات الحية واهتماماتها وحاجاتها، أصبحت بذلك أكثر حقيقة، وهذا في رأي هيجل أقوى تشهير بالحقيقة ... ذلك لأنه لا توجد في نهاية المطاف أية حقيقة لا تتعلق أساساً بالذات الحية، ولا تكون هي حقيقة الذات ... والعالم يكون عالماً مغترباً غير حقيقي ما دام الإنسان لا يقضي على موضوعيته الجامدة ويتعرف على نفسه وعلى حياته الخاصة «من وراء» الصورة الثابتة للأشياء والقوانين ... وعندما يكتسب الإنسان هذا الوعي الذاتي آخر الأمر، يكون بذلك قد اهتدى إلى الطريق الموصول، لا إلى حقيقة ذاته فحسب، بل إلى حقيقة

^{٣٠} تستخدم الوضعية بمعنى عام لتدل على فلسفة التجربة اليومية في «الموقف الطبيعي».

العالم أيضًا ... ومع التعرف يأتي السلوك، فهو يحاول أن يضع هذه الحقيقة موضع التنفيذ ويجعل العالم ما هو عليه أساسًا؛ أي يجعله تحقيقًا لوعي الإنسان الذاتي.

هذه هي القوة الدافعة التي تتخلل الأقسام الأولى من «ظاهريات الروح»؛ فالعمل الحقيقي يفترض مقدّمًا المعرفة الحقيقية، وهذه الأخيرة يهدّدها قبل كل شيء خطر الادّعاء الوضعي ... فالوضعية، وهي فلسفة الموقف الطبيعي، تركز على يقين الوقائع ... على أنه، في عالم لا تمثل فيه الوقائع على الإطلاق ما يمكن وما ينبغي أن يكونه الواقع، يكون معنى الوضعية، كما يبيّن هيجل، هو التخلي عن الإمكانيات الحقيقية للبشر، من أجل عالم مزيف غريب ... فهجوم الوضعي على التصوّرات الكلية، على أساس أنها لا يمكن أن تُردّ إلى وقائع ملاحظة، يستبعد من مجال المعرفة كل ما لا يمكن أن يكون واقعة بعد ... وإذا ثبت هيجل أن التجربة الحسية والإدراك الحسي، اللذين تلجأ إليهما الوضعية، لا ينطويان في ذاتها على الواقعة الجزئية الملاحظة، بل على شيء كلي، فإنه يفنّد بذلك الوضعية من داخلها تفنيدًا نهائيًا. وحين يؤكّد مرارًا وتكرارًا أن الكلي يعلو على الجزئي، فإنه يكافح ضد كل رأي يقصر الحقيقة على الجزئي «المعطى»؛ فالكلي أكثر من الجزئي. وهذا يعني في المجال العيني أن إمكانيات البشر والأشياء لا تُستنفد في الصور والعلاقات المعطاة التي قد يظهرون بها واقعياً، وهو يعني أن البشر والأشياء هم كل ما كانوا عليه، وما هم عليه بالفعل، ولكنهم مع ذلك أكثر من هذا كله ... فحين جعل هيجل من الكلي مقراً للحقيقة، كان يعبر عن اقتناعه بأن أية صورة جزئية معطاة سواء في الطبيعة أو في المجتمع، لا تتضمن الحقيقة كاملة ... وفضلاً عن ذلك فقد كانت هذه وسيلةً للتنديد بانعزال الناس عن الأشياء، والاعتراف بأن إمكانياتهم لا يمكن أن يحتفظ بها إلا بإعادة التكامل بينهما.

وحين عالج هيجل موضوع الوعي الذاتي، استأنف تحليل العلاقة بين الفرد وعالمه، وهو التحليل الذي بدأه في مذهب الأخلاق System der Sittlichkeit وفي «فلسفة الروح في فترة بينا»؛^{٣١} فالإنسان قد تعلّم أن وعيه الذاتي يكمن من وراء مظهر الأشياء ... وهو يشرع الآن في تحقيق هذه التجربة، وإثبات أنه سيّد عالمه ... وهكذا يجد الوعي الذاتي نفسه في حالة رغبة Begierde؛ فالإنسان، وقد تيقّظ فيه وعيه الذاتي، يرغب في الموضوعات المحيطة به، ويتملّكها ويستخدمها ... ولكنه خلال ذلك يشعر بأن الموضوعات

^{٣١} انظر: ص ٨٠، ٩٠ من قبل.

ليست هي الغاية الحقيقية لرغبته، بل إن حاجاته لا يمكن تحقيقها إلا بالتجمُّع مع الأفراد الآخرين ... ويقول هيجل: «إن الوعي الذاتي لا يبلغ حالة الرضا إلا في وعي ذاتي آخر»^{٣٢} وهو يفسّر معنى هذه العبارة التي تبدو غريبةً إلى حدٍّ ما، المناقشة التي تليها لعلاقة السيد والعبد ... ويقوم مفهوم العمل بدورٍ أساسي في هذه المناقشة التي يبيّن فيها هيجل أن موضوعات العمل ليست أشياء جامدة، بل هي تجسّدات حية لماهية الإنسان؛ بحيث إن الإنسان في تعامله مع هذه الموضوعات، إنما يتعامل في واقع الأمر مع الإنسان. إن الفرد لا يستطيع أن يكون ما يكونه إلا من خلال فردٍ آخر، ووجوده ذاته ينحصر في «وجوده من أجل آخر». غير أن العلاقة ليست علاقة تعاونٍ متآلف بين أفرادٍ أحرار بمقدارٍ متساوٍ، يعملون من أجل الصالح العام في نفس الوقت الذي يسعون فيه إلى تحقيق مصالحهم ... بل هي على الأصح «صراع حياة أو موت». ولا سبيل إلى وصول الإنسان إلى الوعي الذاتي؛ أي معرفة إمكاناته وتحقيقها بحرية، إلا بالماضي في المعركة إلى النهاية ... فحقيقة الوعي الذاتي ليست هي «الأنا»، بل «النحن»، وهي «الأنا الذي هو نحن، والنحن التي هي أنا»^{٣٣}.

ولقد قام ماركس في عام ١٨٤٤م بتعميق المفاهيم الأساسية لنظريته الخاصة عن طريق القيام بتحليلٍ نقدي «لظاهريات الروح»، لهيجل فوصف «اغتراب»، العمل في ضوء مناقشة هيجل للسيد والعبد. ولم يكن ماركس قد عرف مراحل فلسفة هيجل السابقة على «الظاهريات»، ومع ذلك فإنه توصّل إلى الأثر النقدي لتحليل هيجل، حتى في ذلك الشكل المخفّف الذي سمح للمشكلات الاجتماعية أن تظهر به في «ظاهريات الروح». ورأى ماركس أن عظمة هذا العمل تكمن في أن هيجل تصوّر «الخلق الذاتي» للإنسان (أي خلق نظام اجتماعي معقول عن طريق سلوك الإنسان الحر) على أنه عملية «التشيؤ» و«سلبها»؛ أي إنه بالاختصار توصّل إلى «طبيعة العمل»، ونظر إلى الإنسان على أنه «نتيجة عمله»^{٣٤}. ويشير ماركس إلى بصيرة هيجل النفاذة، التي كشفت له عن أن السيادة والعبودية تنتج بالضرورة من علاقاتٍ معيّنة، هي بدورها علاقات في عالم «متشيئ».

^{٣٢} ظاهريات الروح، ص ١٧٣.

^{٣٣} المرجع نفسه، ص ١٧٤.

^{٣٤} «المؤلفات الكاملة لماركس وإنجلز»، الجزء الأوّل، المجلد الثالث، برلين، ١٩٣٢م، ص ١٢.

وهكذا فإن علاقة السيد بالعبد ليست أزلية ولا طبيعية، بل ترجع جذورها إلى شكلٍ محدّد من أشكال العمل، وإلى علاقة الإنسان بنواتج عمله.

والواقع أن تحليل هيجل يبدأ «بتجربة»، هي أن العالم الذي يتعيّن على الوعي الذاتي أن يثبت نفسه فيه، مشطور إلى مجالين متصارعين، في أحدهما يكون الإنسان مقيّدًا بعمله بحيث يتحكم هذا العمل في حياته بأسرها، وفي الآخر يملك الإنسان عملَ شخصٍ آخر ويستحوذ عليه، ويصبح سيّدًا بفضل نفس حقيقة التملك والاستحواذ هذه ... ويصف هيجل هذا الأخير بأنه السيد، والأول بأنه العبد ...^{٣٥} فالعبد ليس إنسانًا تصادف أن اشتغل بالعمل، بل هو في أساسه عامل، وعمله هو وجوده ... فهو يعمل بأشياء لا تنتمي إليه، بل إلى غيره ... وهو لا يستطيع أن يفصل حياته عن هذه الأشياء، فهي تكون «القيّد الذي لا يستطيع أن يُفْلِت منه».^{٣٦} وهو واقعٌ وقوْعًا تامًّا تحت رحمة ذلك الذي يملك هذه الأشياء ... وينبغي أن يلاحظ أن اعتماد الإنسان على الإنسان تبعًا لهذا العرض ليس حالة شخصية، ولا ترجع جذوره إلى أحوال شخصية أو طبيعية (أي إلى انحطاط الشخص أو ضعفه أو غير ذلك)، بل هو أمر «تتوسّط فيه» الأشياء ... وبعبارة أخرى فهو نتيجة علاقة الإنسان بنواتج عمله ... فالعمل يقيّد العامل بالموضوعات على نحو يجعل وعيه ذاته لا يُوجَد إلا «على شكل الأشياء وهيئتها» ... فهو يصبح شيئًا ينحصر وجوده ذاته في كونه مستخدمًا ... أي إن وجود العامل هو «وجود من أجل آخر».^{٣٧}

على أن العمل هو في الوقت ذاته الأداة التي تغيّر من هذه العلاقة ... ففعل العامل لا يختلف حين تظهر نواتج عمله، بل يحتفظ به فيها ... والأشياء التي يشكّلها العمل ويُضفي عليها صورتها تملأ العالم الاجتماعي للإنسان، وتقوم فيه بوظيفة موضوعات العمل ... ويتعلم العامل أن عمله هو الذي يُبقي على هذا العالم، وهو يرى نفسه ويتعرّف عليها في الأشياء المحيطة به ... وعندئذٍ يصبح وعيه «متخرّجًا» externalized في عمله، و«ينتقل إلى حالة الدوام». وهكذا فإن الوجود المستقل يصبح، في نظر الإنسان الذي «يكدر ويخدم»، هو هذا الإنسان ذاته^{٣٨} ... ولا تعود موضوعات عمله أشياء جامدة تجعله

^{٣٥} ظاهريات الروح، ص ١٨٢.

^{٣٦} الموضع نفسه.

^{٣٧} المرجع نفسه، ص ١٨١.

^{٣٨} ص ١٨٦.

مقيّدًا بأغلال أناس آخرين، بل تصبح نواتج لعمله الخاص، وتغدو بهذا الوصف جزءًا لا يتجزأ من وجوده الخاص ... وإذا كان ناتج عمله قد تموضع، فإن ذلك لا يجعل من هذا الناتج «شيئًا غير الوعي الذي يشكّل الشيء عن طريق العمل؛ ذلك لأن هذه الصورة ذاتها هي وجوده الذاتي الخالص، الذي يصبح متحققًا بالفعل فيها».^{٣٩}

ولا تؤدي عملية العمل إلى خلق الوعي الذاتي في العامل وحده، بل تخلقه في السيد بدوره ... ذلك لأن أساس تعريف السيادة هو أن السيد يتحكّم في الأشياء التي يريدها دون أن يشتغل في سبيلها^{٤٠} ... وهو يُشيع هذا النوع من الحاجة عن طريق جعل شخص آخر، غيره هو ذاته، يعمل، ومتعته تتوقف على تحرّره هو ذاته من العمل؛ فالعامل الذي يتحكم هو فيه، يقدّم إليه الموضوعات التي يريدها في صورة مكتملة، جاهزة لكي يستمتع بها، وعلى هذا النحو فإن العامل يحمي السيد من الاضطرار إلى مواجهة «الوجه السلبي» للأشياء، أعني ذلك الوجه الذي تصبح فيه أغلاً تقيّد الإنسان، ويتلقّى السيد كل الأشياء على أنها نواتج للعمل، لا على أنها موضوعات جامدة، بل على أنها أشياء تحمل طابع الذات التي اشتغلت من أجل إنتاجها. وعندما يتعامل السيد مع هذه الأشياء على أنها ملكه الخاص، فهو في الواقع يتعامل مع وعي ذاتي آخر، هو وعي العامل؛ أي الموجود الذي يصل من خلاله إلى إشباع حاجته ... وعلى هذا النحو يجد السيد أنه ليس «موجودًا من أجل ذاته» يتصف بالاستقلال، بل هو أساسًا يعتمد على وجود آخر؛ أي على جهد ذلك الذي يعمل من أجله.

وإلى هذا الحد كان هيجل يعرض علاقة السيد بالعبد بوصفها علاقة يعترف كلٌّ من طرفيها بأن ماهيته تكمن في الآخر، ولا يبلغ حقيقته إلا من خلال الآخر. وهكذا يختفي الآن التضاد بين الذات والموضوع، وهو التضاد الذي كان يتحكّم في أشكال الروح التي وصفت من قبل. فالموضوع، كما يشكّله العمل البشري ويصقله، هو في واقع الأمر تعبيرٌ موضوعي عن ذات واعية بنفسها. «والشيئية، التي تلقت شكلها وصورتها بالعمل، ليست أيّ جوهر سوى الوعي. وعلى هذا النحو يكون لدينا شكلٌ جديد للوعي الذاتي؛ فلدينا الآن وعي ... يفكر، أو هو وعي ذاتي حر».^{٤١} ولكن لماذا يسوّي هيجل على هذا النحو المفاجئ

^{٣٩} ص ١٨٧.

^{٤٠} ص ١٨٢.

^{٤١} ص ١٩٠.

بين الوعي الذاتي الحر وبين الوعي الذي يفكر؟ إن هيجل ينتقل إلى تعريف التفكير يُجيب عن هذا السؤال من خلال المفاهيم الأساسية لفلسفته؛ فهو يقول إن الذات التي تفكر ليست هي «الأنا» المجرد، بل هي الوعي الذي يعرف أنه «جوهر» العالم. أو بعبارة أخرى فالتفكير ينحصر في معرفة أن العالم الموضوعي هو في حقيقته عالم ذاتي، وأنه هو تموضع الذات ... والذات التي تفكر بحق تفهم العالم على أنه «عالمها». وكل شيء في هذا العالم لا تكون له صورته الحقة إلا بوصفه موضوعاً «مفهوماً»؛ أي جزءاً لا يتجزأ من تطوّر وعي ذاتي حر. ولا بد أن تتحرّر الموضوعات التي تؤلف عالم الإنسان في مجموعها من «تضادها» مع الوعي، ويجب أن تستوعب على النحو الذي يساعد على نمو هذا الوعي. ويصف هيجل التفكير من خلال نوع محدّد من أنواع الوجود. «ففي التفكير أكون حرّاً لأنني لست آخر، بل أظل ببساطة في اتصالٍ بذاتي فحسب، ويكون الموضوع هو وجودي لذاتي في وحدة لا تنقسم، وتكون عملية الفهم التي أقوم بها عملية تدور داخل ذاتي».^{٤٢} هذا التفسير للحرية يبين أن هيجل يربط هذا المفهوم الأساسي بالمبدأ السائد في شكل معيّن للمجتمع ... فهو يقول إن الحر هو من يظل، في علاقته بالآخرين، مع نفسه فحسب، ومن يحتفظ بوجوده كأنه ملكه الخاص الذي لا ينازعه عليه أحد ... فالحرية اكتفاء ذاتي، واستقلال عن كل ما هو خارجي، وهي حالة تتمكك فيها الذات لنفسها كل خارجية externality. ويبدو أن مخاوف المجتمع القائم على المنافسة، ومشاعر القلق التي تنتابه — أعني خوف الفرد من فقدان ذاته، وحرصه على الاحتفاظ بما يملك وتأمينه — هي الدافع إلى أخذه بفكرة الحرية هذه. وهذا هو ما أدّى بهيجل إلى أن يعطي المكانة الأولى «لعنصر الفكر».

والحق أنه إذا لم تكن الحرية تنحصر إلا في الاكتفاء الذاتي التام، وإذا كان كل شيء ليس ملكي كلية، أو ليس ذاتي، يقيّد حريتي، فعندئذ لا يمكن أن تتحقق الحرية إلا في التفكير ... ومن ثم ينبغي أن نتوقع أن ينظر هيجل إلى الرواقية على أنها الشكل التاريخي للحرية الواعية بذاتها ... فيبدو أن طريقة الحياة الرواقية قد تغلّبت على كل القيود التي تنشأ في الطبيعة والمجتمع ... «إن ماهية هذا الوعي هي أن يكون حرّاً، على العرش وكذلك في الأصفاد، من خلال كل ألوان الاعتماد التي تلحق بوجوده الفردي ...»^{٤٣} وهكذا يكون

^{٤٢} ص ١٩١.

^{٤٣} ص ١٩٣.

الإنسان حُرّاً لأنه «ينسحب دوماً من حركة الوجود، ومن الفعل فضلاً عن الانفعال، إلى الماهوية essentiality المجردة للفكر».

على أن هيجل ينتقل إلى القول إن هذه ليست هي الحرية الحقيقية، وما هي إلا المقابل العكسي «لعصر من الخوف والعبودية الشاملة» ... وبذلك ينبذ هذا الشكل الزائف للحرية، ويصحح عبارته التي اقتبسناها من قبل ... «إن الحرية في الفكر لا تتخذ حقيقة لها إلا من الفكر الخالص، ولكن هذا يفتقر إلى الامتلاء العيني للحياة؛ ومن ثمّ فهذه لا تعدو أن تكون فكرة الحرية فحسب، لا الحرية ذاتها»^{٤٤} وتدلّ الأقسام التي خصّصها للرواقية، والتي ظهرت فيها هذه العبارات، على تصارع العناصر المتعارضة في فلسفته ... فهو قد أثبت أن الحرية ترتكز على عنصر الفكر، وهو الآن يؤكّد ضرورة التقدم من الحرية في الفكر إلى «الحرية الحية». وهو يذكر أن حرية الوعي الذاتي واستقلاله ليست بالتالي إلا مرحلة عابرة في تطوّر الذهن نحو الحرية الحقيقية ... وهذا البعد الجديد يتم بلوغه عندما يتخلّى الإنسان عن حرية الفكر المجردة، ويدخل العالم وهو على وعي تام بأن هذا العالم «عالمه». وهكذا فإن «الموقف السلبي السابق» للوعي الذاتي تجاه الواقع» يتحول إلى موقفٍ إيجابي؛ فلقد كان هذا الوعي حتى الآن يقصر اهتمامه على استقلاله وحيثه الخاصة، وكان يسعى إلى الاحتفاظ بنفسه «لنفسه»، على حساب العالم أو حقيقته الخاصة ...^{٤٥} أمّا الآن فهو «يكشف العالم على أنه عالمه الجديد والحقيقي، الذي يصبح ذا أهمية له بفضل ما يتصف به من دوام. وتتصور الذاتُ العالم على أنه «حضورها» الخاص وحقيقتها الخاصة، فهي على ثقة من أنها لن تجد فيه إلا نفسها»^{٤٦} هذا المسار هو مسار التاريخ ذاته؛ فالذات الواعية بنفسها لا تصل إلى هذه الحرية في صورة «الأنا»، بل في صورة النحن، أعني النحن المجتمعة التي ظهرت لأول مرة بوصفها نتيجة للصراع بين السيد والعبد. أمّا الحقيقة التاريخية لهذه النحن «فتتحقق فعلياً في حياة أمة»^{٤٧}

^{٤٤} ص ١٩٣.

^{٤٥} ص ٢٣٣.

^{٤٦} الموضع نفسه.

^{٤٧} ص ٣٤١.

ولقد أوضحنا المسار التالي للذهن في الصفحات الأولى من هذا الفصل. وفي نهاية الطريق، يبدو أن الفكر الخالص يلتهم الحرية الحية مرةً أخرى؛ فعالم «المعرفة المطلقة» يعتلي العرش فوق الصراع التاريخي الذي اختتم عندما صَفَّيت الثورة الفرنسية ... وينتصر اليقين الذاتي للفلسفة التي تَضُم العالم وتفهمه، على الفعل العملي الذي يغيّر هذا العالم ... وسوف نرى فيما بعدُ إن كان هذا الحل هو الكلمة الأخيرة لهيغل في هذا الصدد.

وفي كتاب «علم المنطق» يقدم إلينا هيغل أسس المعرفة المطلقة التي عرضها علينا كتاب «ظاهريات الروح» بوصفها حقيقة العالم ... وإلى هذا الكتاب سننتقل الآن.

الفصل الخامس

علم المنطق

(١٨١٢-١٨١٦م)

أكد الكثيرون الاختلاف الواضح بين منطق هيجل والمنطق التقليدي بقولهم إن هيجل قد استعاض عن المنطق الصوري بمنطق مادي، ونبذ التفرقة الشائعة بين مقولات الفكر وصوره وبين مضمونها ... فالمنطق التقليدي كان ينظر إلى هذه المقولات والصور على أنها صحيحة إذا كانت قد تكونت بطريقة سليمة، وكان استخدامها متفقاً مع القوانين النهائية للفكر وقواعد القياس — أيّاً كان المضمون الذي تطبّق عليه. أمّا هيجل فقد ذهب، على عكس ذلك، إلى أن مضمون المقولات يحدّد شكلها، فضلاً عن صحتها ... «ولكن طبيعة المضمون، وطبيعته وحدها، هي التي تحيا وتتقدم في المعرفة الفلسفية، وفي الوقت ذاته فإن الانعكاس الباطن للمضمون هو الذي يضع تحديدهات ويُنشئها»^١ فمقولات الفكر وأحواله تُستمد من مسار الواقع الذي تنتمي إليه، وصورتها تتحدّد ببنيان هذا المسار. وفي هذا الصدد ذاته يظهر الزعم الذي يردّده الكثيرون، والقائل إن منطق هيجل كان جديداً ... إذ يفترض أن الجدة تكمن في استخدامه المقولات للتعبير عن دينامية الواقع، ولكن هذه النظرة الدينامية لم تكن، في حقيقة الأمر، تجديدًا هيجلياً؛ فنحن نجدها في فلسفة أرسطو؛ حيث تفسر كل أشكال الوجود بأنها صورٌ وأنواع للحركة، ولقد حاول أرسطو وُضْع صيغٍ فلسفية دقيقة من خلال فكرة الدينامية، وكل ما فعله هيجل هو أنه أعاد تفسير المقولات الأساسية لكتاب «الميتافيزيقا» لأرسطو، دون أن يخترع مقولات جديدة.

^١ علم المنطق، ترجمة W. H. Johnston and L. G. Struthers الناشر: ماكملان، نيويورك ١٩٢٩م، المجلد الأوّل، ص ٣٦.

وينبغي أن نلاحظ، فضلاً عن ذلك، أنه قد ظهرت في الفلسفة الألمانية قبيل هيجل فلسفة دينامية ... فقد حوّل «كانت» الصور السكونية للواقع المعطى إلى مجموعة معقدة من تركيبات «الوعي الترسندنتالي»، على حين أن فيشته حاول أن يردّ «المعطى» إلى فعلٍ تلقائيٍّ للأنا ... فلم يكن هيجل إذن هو الذي اكتشف دينامية الواقع، ولا كان أول من لاءم بين المقولات الفلسفية وبين هذه العملية. ولكن ما اكتشفه واستخدمه فعلاً كان شكلاً محدداً للدينامية، وعلى هذه الحقيقة تركز جدّة منطق وأهميته في نهاية المطاف؛ فقد أراد للمنطق الفلسفي الذي وضعه أن يعكس المسار الفعلي للواقع، ويقدم له تصويراً وافياً. وحين نصل إلى «علم المنطق»، فإننا نبلغ المستوى النهائي لجهود هيجل الفلسفية. ومنذ هذا الكتاب، يظل البناء الأساسي لمذهبه، وتصوّراته الأساسية، دون تغيير؛ ولذلك فقد يكون من المفيد أن نقدم عرضاً موجزاً لهذا البناء وهذه التصوّرات، على النحو الذي عرضها به هيجل في تصديرات كتاب «علم المنطق» ومقدمته.

إن الباحثين لم ينتبهوا انتباهاً كافياً إلى أن هيجل ذاته يقدم إلينا منطق بوصفه أداة نقدية قبل كل شيء ... فهو أولاً ناقد للرأي القائل إن «مادة المعرفة تُوجد في ذاتها ولذا لها على هيئة عالم تامّ بمعزل عن التفكير»، أو أنها تُوجد بوصفها «شيئاً في ذاته، كاملاً وتاماً، شيئاً يستطيع، فيما يتعلق بواقعيته، أن يستغني عن الفكر استغناءً تاماً».^٢ ولقد سبق أن بين هيجل في كتاباته الأولى أن هجومه على الفصل التقليدي بين الفكر والواقع يتجاوز بكثير نطاق النقد الإبستمولوجي البحت ... فمثل هذه الثنائية في رأيه تعني الامتثال للعالم كما هو، وانسحاب الفكر من أداء مهمته الرفيعة، مهمة بعث التوافق بين نظام الواقع الموجود وبين الحقيقة ... فالفصل بين الفكر والوجود يعني أن الفكر قد تراجع أمام هجوم الموقف الطبيعي common sense ... فإذا ما شئنا بلوغ الحقيقة، فلا بد من أن نتخلص تخلصاً تاماً من تأثير الموقف الطبيعي، ومعه مقولات المنطق التقليدي، التي هي، في نهاية الأمر، المقولات الفلسفية للموقف الطبيعي، وهي المقولات التي تُثبت واقعاً زائفاً وتعمل على الإبقاء عليه. وعلى عاتق المنطق الجدلي تقع مهمة التخلص من قبضة الموقف الطبيعي. ويردّد هيجل مراراً وتكراراً أن الجدال يتسم بهذا الطابع «السلبى»؛ فالسلبى «يشكّل طابع العقل الجدلي».^٣ والخطوة الأولى «نحو التصور

^٢ المرجع نفسه، المجلد الأول، ص ٥٤.

^٣ ص ٣٦.

الحقيقي للعقل» هي «خطوة سلبية»؛^٤ فالسلبي «هو قوام العملية الجدلية الأصلية».^٥ في كل هذه الاستعمالات نجد لفظ «السلبي يدل على شيئين مختلفين؛ فهو يدل أولاً على سلب مقولات الموقف الطبيعي السكونية الثابتة، ويدل ثانياً على الطابع السلبي، وبالتالي الزائف، للعالم الذي تشير إليه هذه المقولات. وكما لاحظنا من قبل، فإن السلبية واضحة في مسار الواقع ذاته؛ بحيث إن أي شيء موجود لا يكون صحيحاً في صورته الراهنة ... فلا بد لكل شيء منفرد من أن يتطور إلى أوضاع وأشكال جديدة إذا شاء أن يحقق إمكاناته. وإن فوجود الأشياء سلبي في أساسه، وكل الأشياء تُوجد بمعزل عن حقيقتها، وفي حالة افتقار إليها. وحركتها الفعلية، التي تسترشد بإمكاناتها الكامنة، هي مسيرتها المتقدمة نحو هذه الحقيقة. على أن مسار التقدم هذا ليس مباشراً مستقيماً؛ فالسلب الذي ينطوي عليه كل شيء يتحكم في وجوده ذاته، والجزء المادي من حقيقة أي شيء يتألف مما لا يكونه هذا الشيء، ومما يستبعده وينفيه بوصفه ضدّاً له ... «إن الشيء الوحيد الذي يضمن التقدم العلمي ... هو معرفة القاعدة المنطقية القائلة إن السلب هو إيجابٌ بقدر ما هو سلب، أو إن ما هو مناقض لذاته لا يتحول إلى العدم وإلى اللاوجود المجرد، بل إنه لا يتحول أساساً إلا إلى سلب مضمونه الجزئي الخاص ...»^٦

إن التناقض، أو صورته العينية التي نناقشها، وهي التضاد، لا يحل محل الهوية الفعلية للشيء، بل ينتج هذه الهوية على شكل عملية تتكشف فيها إمكانات الأشياء، وقانون الهوية الذي يسترشد به المنطق التقليدي ينطوي ضمناً على ما يُسمّى بقانون التناقض؛ ذلك لأن أ لا تساوي أ إلا بقدر ما تكون في تضاد مع لا-أ؛ أي إن هوية أ تنتج عن التناقض وتتضمنه ... ويرى هيجل أن أ لا تناقض لا-أ خارجية، بل لا-أ تنتمي إلى صميم هوية أ، وبعبارة أخرى فإن أ مناقضة لذاتها.

وبفضل السلبية التي تنتمي إلى طبيعة كل شيء، يرتبط كل شيء بضده؛ فلن يكون ما هو عليه حقيقة، لا بد له أن يصبح ما ليس هو ... وإن فالقول إن كل شيء يناقض ذاته يعني القول إن ماهيته تناقض حالة وجوده المعطاة؛ فطبيعته الحقّة، التي هي في نهاية المطاف ماهيته، تدفعه إلى «تخطي» حالة الوجود التي يجد نفسه فيها، والانتقال إلى

^٤ ص ٥٦.

^٥ ص ٦٦.

^٦ ص ٦٤-٥٥.

حالة أخرى. ولا يقتصر الأمر على ذلك، بل إنه ينبغي أن يتخطى حدود خصوصيته ذاتها، ويضع ذاته في علاقة كلية مع الأشياء الأخرى ... فالكائن البشري مثلاً لا يجد هويته الحقّة إلا في تلك العلاقات التي هي بالفعل سلب لخصوصيته المنعزلة — أعني في عضوية جماعة أو طبقة اجتماعية تتحكّم مؤسّساتها وتنظيمها وقيّمها في فرديته ذاتها ... وحقيقة الفرد تتجاوز خصوصيته وتهتدي إلى مجموعة كاملة من العلاقات المتعارضة التي تتحقّق فيها فرديته، وهكذا نصل مرةً أخرى إلى الكلي بوصفه الصورة الحقيقية للواقع.

والصورة المنطقية للكلي هي المفهوم notion. ويقول هيجل إن حقيقة الأشياء وماهيتها تحيا في مفهومها، وتلك عبارة قديمة قدّم الفلسفة ذاتها، بل إنها تغلّغت في اللغة الشعبية ذاتها؛ فنحن نقول إننا نعرف حقيقة الأشياء وندركها في أفكارنا عنها. والمفهوم هو الفكرة التي تعبّر عن ماهيتها، مميزة عن التنوّع والتباين السائد في وجودها الظاهري. وقد استخلص هيجل نتيجة هذا الرأي ... «فعندما يكون قصدنا هو التحدث عن الأشياء، نطلق على طبيعتها أو ماهيتها اسم تصوّرها»، ولكننا نذهب في الوقت ذاته إلى أن التّصوّر «لا يُوجد إلا بالنسبة إلى الفكر»^٧ ذلك لأنّ التّصور، على ما يُقال، كلي، على حين أن كل ما يُوجد جزئي ... وهكذا فإنّ التّصور هو «مجرد» تصوّر، وحقيقته مجرد فكرة. وفي مقابل هذا الرأي، يبيّن هيجل أن الكلي لا يُوجد فحسب، بل إن له بالفعل حقيقة أكثر مما للجزئي ... فهناك بالفعل حقيقة كلية كالإنسان أو الحيوان، وهذا الكلي هو في الواقع أساس وجود كل إنسان أو حيوانٍ فردي ... «إن كل فردٍ بشري، وإن كان فريداً إلى حدٍّ لامتّناه، لا يكون كذلك إلاّ لأنه ينتمي إلى فئة الإنسان، وكل حيوان لا يكون كذلك إلاّ لأنه ينتمي إلى فئة الحيوان ... فكونه إنساناً أو كونه حيواناً هو الشرط الضروري الذي لا غنى عنه لفرديتهما»^٨ ولو شئنا الدقة لقلنا إن العمليات البيولوجية والنفسية للفرد الإنساني والحيواني ليست عملياتهما، بل هي عمليات النوع أو الفئة التي ينتميان إليها. وعندما يقول هيجل إن كل فردٍ بشري هو إنسانٌ أوّلاً، يعني أن أعلى إمكاناته، ووجوده الحقيقي، يتركز في كونه إنساناً؛ ومن ثَمَّ فإنّ أفعال كل فردٍ خاص أو جماعةٍ معيّنة، وقيّمهما وأهدافهما، ينبغي أن تُقاس على أساس ما يستطيع الإنسان، وما ينبغي عليه أن يفعله.

^٧ ص ٤٤.

^٨ ص ٤٥.

وتتضح الأهمية العينية لهذه الفكرة إذا ما قارناها بالأيديولوجية التسلطية الحديثة، التي تُنكر فيها حقيقة الكلي، وذلك من أجل إخضاع الفرد على نحو أفضل للمصالح الخاصة لجماعاتٍ معيّنة تدّعي لنفسها وظيفة الكلي. والحق أنه لو لم يكن الفرد إلا فرداً فحسب، لما كان هناك مهربٌ ممكن من القوى المادية والاجتماعية العمياء التي تطغى على حياته، أعني مهرباً إلى تنظيم اجتماعي أعلى وأعقل؛ فلو لم يكن إلا عضواً في طبقةٍ أو جنسٍ أو أمةٍ معيّنة، لما استطاعت مطالبه أن تتجاوز الجماعة الخاصة التي ينتمي إليها، ولكان عليه أن يكتفي بقبول معاييرها. غير أن هيجل يرى أنه لا توجد خصوصية؛ أيّاً كانت، تستطيع أن تشرّع للإنسان الفرد، فهذا حقٌ نهائي يحتفظ به الكلي ذاته لنفسه.

ويعمل المفهوم على الاحتفاظ بمضمون الكلي؛ فإذا لم يكن الكلي تجريداً فحسب، بل كان أيضاً واقعاً، فعندئذ يكون المفهوم دالاً على هذا الواقع. كذلك فإن تكوين المفهوم ليس فعلاً ذهنياً اعتباطياً، وإنما هو شيء يساير الحركة الفعلية للواقع. إن تكوين الكلي هو في نهاية المطاف عملية تاريخية، والكلي عاملٌ تاريخي. وسوف نرى فيما بعد، في «فلسفة التاريخ» عند هيجل، أن التطور التاريخي من العالم الشرقي القديم إلى العالم الحديث يُتصور على أنه تطورٌ يجعل فيه الإنسان نفسه الموضوع الفعلي للعملية التاريخية؛ فعن طريق سلب الإنسان لكل شكلٍ تاريخي للوجود يغدو قيّداً على إمكانياته، يحصل الإنسان لنفسه أخيراً على الوعي الذاتي للحرية ... ويتضمن المفهوم الجدلي للإنسان هذه العملية المادية ويشتمل عليها؛ ومن ثَمَّ فإن هذا المفهوم لا يمكن أن يُدرج ضمن قضية واحدة أو سلسلة من القضايا تدّعي أنها تعرف ماهية الإنسان وفقاً لقانون الهوية التقليدي. بل إن مثل هذا التعريف يقتضي نسقاً كاملاً من القضايا التي تعكس التطور الفعلي للبشرية. وسوف تظهر ماهية الإنسان، في مختلف أجزاء هذا النسق، على أشكالٍ مختلفة، بل متناقضة، ولن تكون الحقيقة شكلاً معيّناً من هذه الأشكال، بل هي كَلِيّة الإنسان وتطوّره العيني.

وبعد أن عرضنا الخطوط العامة للجدل في جانبه السلبي، ننتقل إلى جانبه الإيجابي، فنجد أن قوامه هو تشكيله للكلي من خلال سلب الجزئي، وتكوينه للمفهوم؛ فمفهوم الشيء هو «الكلي الكامن فيه».^٩ وهو كامن لأن الكلي يتضمن الإمكانيات الحقيقية للشيء ويجمع

بينها ... والتفكير الجدلي «إيجابي لأنه هو مصدر الكلي الذي يندرج فيه الجزئي»^{١٠} وهكذا فإن عملية القضاء على الثبات الذي يُضفيه الموقف الطبيعي على العالم، تؤدي إلى تكوين «الكلي الذي هو في ذاته عيني»، وهو عيني لأنه لا يُوجد في خارج الجزئي، بل إنه لا يحقق ذاته إلا في الجزئي وبه، أو على الأصح في المجموع الكلي للجزئيات.

ولقد اتخذنا من الإنسان مثلاً للتكوين الجدلي للكلي، غير أن هيجل يبرهن على نفس العملية بالنسبة إلى كل الكيانات الموجودة في العالم الموضوعي والذاتي، ويقوم كتاب «علم المنطق» بمعالجة البناء الأنطولوجي الذي تتسم به هذه الكيانات، لا بالبحث في وجودها الفردي العيني، ولهذا السبب اتسمت العملية الجدلية في «المنطق» بصورة عامة ومجردة إلى أبعد حد. ولقد سبق لنا أن ناقشنا هذه العملية في الفصل الخاص «بمنطق بينا»^{١١} فعملية الفكر تبدأ بمحاولة إدراك البناء الموضوعي للوجود being. وفي خلال التحليل، ينحلُّ هذا البناء إلى كثرة من «الأشياء» والكيفيات والكميات المعتمدة بعضها على بعض اعتماداً متبادلاً ... فإذا ما مضى الفكر في تحليله أبعد من ذلك، اكتشف أن هذه الأخيرة تؤلف كلاً من العلاقات المتضادة، التي تحكمها القوة الخلقة للتناقض. هذه العلاقات تبدو على أنها ماهية الوجود، وعلى ذلك فإن الماهية تظهر بوصفها العملية التي تنفي كل أشكال ثابتة محددة للوجود، وتنفي أيضاً تصورات المنطق التقليدي التي تعبر عن هذه الأشكال. والواقع أن المقولات التي يستخدمها هيجل للكشف عن هذه الماهية تنظر إلى البناء الفعلي للوجود على أنه توحيد للأضداد يقتضي تفسيراً للواقع من خلال «الذات». وهكذا يتحوّل منطق الموضوعية إلى منطق للذاتية هو «المفهوم» الحقيقي للواقع. وتظهر في العرض الذي يقدمه هيجل معانٍ متعددة للفظ المفهوم:

(١) فالمفهوم هو «ماهية» الأشياء و«طبيعتها»؛ أي «ما يُعرف بالفكر في الأشياء وعنها» و«ما هو حقيقي فيها بحق»^{١٢}. هذا المعنى ينطوي على القول بكثرة من المفاهيم تُناظر كثرة الأشياء التي تدل عليها هذه المفاهيم.

^{١٠} ص ٣٦.

^{١١} انظر ص ٦٦ وما يليها من قبل.

^{١٢} ص ٥٥.

(٢) يدل المفهوم على التركيب العقلي للوجود، وعلى العالم بوصفه عقلاً، أو «لوجوس». وبهذا المعنى يكون المفهوم «واحدًا»، وهو الأساس الضروري والمضمون الفعلي «للمنطق».^{١٣}

(٣) المفهوم في صورته الحقيقية هو «الذاتي الحر، المستقل، المتحرّك في ذاته، أو هو على الأصح الذات نفسها».^{١٤} وهذا المعنى للفظ هو الذي يعنيه هيجل حين يقول: «إن طابع الذات يجب أن يُحتفظ به صراحة للمفهوم».^{١٥}

يبدأ كتاب «علم المنطق» بالعرض المشهور للتفاعل والتقابل بين الوجود والعدم ... فهذا الكتاب، على خلاف «ظاهريات الروح»، لا يبدأ بمعطيات الموقف الطبيعي، بل بنفس التصور الفلسفي الذي اختتمت به «الظاهريات»؛ فالتفكير، في سعيه إلى الحقيقة من وراء الوقائع، يبحث عن قاعدة مستقرة توجّه مسيرته، وعن قانون كلي وضروري وسط الصيرورة والتنوّع اللانهائيّين للأشياء؛ فإذا شاء هذا الكلي أن يكون بحق بداية كل التعيّنات التالية وأساسها، كان عليه ألا يكون هو ذاته متعينة؛ إذ إنه لو كان متعينةً لما كان أولًا ولا بداية ... أمّا السبب في أنه لا يمكن أن يكون متعينةً إذا شاء أن يكون بداية، فيرجع إلى أن كل شيء متعين يعتمد على ما يعينه؛ ومن ثمّ فهو ليس سابقاً له.

وأول كلي غير متعين يضعه هيجل هو الوجود being إنه مشترك بين الأشياء جميعاً (إذ إن الأشياء جميعاً هي وجود)؛ ومن ثمّ فهو أشد الكيانات في العالم كلية ... إنه لا يتسم بأية تعيّنات، بل هو وجودٌ خالص ولا شيء غيره.

وهكذا فإن كتاب «المنطق» يبدأ، كما بدأت الفلسفة الغربية بأسرها، بتصور الوجود ... وكان السؤال: ما الوجود؟ يبحث عما يجمع كل الأشياء في التجربة ويجعلها على ما هي عليه ... وتصور الوجود يفترض مقدماً التمييز بين الوجود المتعين (أعني شيئاً ما، أو شيئاً موجوداً Seiendes) والوجود بما هو كذلك (أو الكينونة) Sein دون تعيّنات.^{١٦} واللغة اليومية تميّز الوجود (أو الكينونة) من الوجود المتعين في كل ضروب الحكم ... فنحن

^{١٣} ص ٤٨.

^{١٤} ص ٧٥.

^{١٥} ص ٧٢.

^{١٦} انظر من قبل ص ٤٥ وما يليها.

نقول إن الزهرة (تكون) نباتًا، وإنه (يكون) غيورًا، وإن الحكم (يكون) صحيحًا، وإن الله يكون أو يُوجد ... والرابطة «يكون» تدل على الوجود أو الكينونة، ولكنه وجودٌ مختلف تمامًا عن الوجود المتعين ... فلفظ «يكون» لا يشير إلى أي شيء فعلي يمكن أن يُتخذ موضوعًا لقضية محددة؛ إذ إننا حين نحدّد الوجود على أنه هذا الشيء أو ذاك، يتعين علينا أن نستخدم نفس لفظ «يكون» الذي نحاول تعريفه، وهو أمرٌ واضح الاستحالة. ونحن لا نستطيع تعريف الوجود بأنه شيءٌ ما لأنّ الوجود هو محمول كل شيء. وبعبارة أخرى فكل شيء يكون أو يُوجد، ولكن الوجود لا يكون شيئًا ما ... وما ليس بشيءٍ ما هو لا شيء ... وهكذا فإنّ الوجود هو «لا تعينٌ وخواءٌ خالص»، إنه ليس شيئًا؛ ومن ثمّ فهو عدم.^{١٧} ففي محاولتنا الوصول إلى الوجود صادفنا العدم. ويستخدم هيجل هذه الحقيقة وسيلة لإثبات الطابع السلبي للواقع ... ففي التحليل السابق لتصور الوجود، لم «يتحول» الوجود إلى عدم، بل تكشف الاثنان على أنهما شيءٌ واحد؛ بحيث يصح القول إن كل وجود متعين يتضمن الوجود كما يتضمن العدم. ويرى هيجل أنه لا يُوجد شيءٌ واحد في العالم لا يجمع في ذاته بين الوجود والعدم؛ فكل شيء لا يكون إلا بقدر ما يظهر، في كل لحظة من لحظات وجوده، شيءٌ لم يُوجد بعد، ويتحول شيءٌ موجود بالفعل إلى اللاوجود ... والأشياء لا تُوجد إلا بقدر ما تظهر، أو أن من الواجب النظر إلى الوجود على أنه صيرورة Werden.^{١٨} وهكذا فإنّ الجمع بين الوجود واللاوجود ظاهر في تركيب كل الموجودات، وينبغي الاحتفاظ به في كل مقولة منطقية: «هذه الوحدة الجامعة بين الوجود والعدم، بوصفها الحقيقة الأولى، هي الأساس القاطع لكل ما يليها وعنصره الأصلي؛ ومن ثمّ فإنّ كل التحديدات المنطقية الأخرى، إلى جانب الصيرورة ذاتها ... وبالاختصار كل التصورات الفلسفية، هي أمثلة لهذه الوحدة».

فإن كان الأمر كذلك، كانت تقع على عاتق المنطقة مهمة لم تعهدها الفلسفة من قبل؛ فهو لا يعود مصدر قواعد التفكير الصحيح وأشكاله. بل إنه في الواقع ينظر إلى قواعد المنطق التقليدي وأشكاله ومقولاته جميعًا على أنها باطلة؛ لأنها تتجاهل الطابع السلبي المتناقض للواقع؛ ففي منطق هيجل يعكس مضمون المقولات التقليدية عكسًا تامًا. وفضلاً عن ذلك فلما كانت المقولات التقليدية هي إنجيل التفكير اليومي (وضمنه التفكير العلمي

^{١٧} علم المنطق، المجلد الأول، ص ٩٤.

^{١٨} المرجع نفسه، ص ١١٨.

العادي)، والسلوك اليومي، فإن منطق هيجل يعرض في الواقع قواعدَ وأشكالاً للتفكير والسلوك الباطل — أعني الباطل من وجهة نظر الموقف الطبيعي؛ فالمقولات الجدلية تشيّد عالمًا مقلوبًا، يبدأ بهوية الوجود والعدم، ويختم بالمفهوم أو الفكرة بوصفها الواقع الحقيقي. وعلى الرغم من أن هيجل يتلاعب بالطابع المتنوع المفاارق لهذا العالم، فإن من يتتبع العملية الجدلية إلى نهايتها يكشف أن المفارقة هي مكن الحقيقة الخفية، وأن الامتناع هو على الأصح طابعٌ تتسم به الأطر الصحيحة للموقف الطبيعي، التي تنطوي إذا ما طهرت من شوائبها، على الحقيقة الكامنة ... ذلك لأن الجدل يبين أن الموقف الطبيعي ينطوي بصورة مضمرة على مضمونٍ خطير هو أن الشكل الذي يعطى به العالم وينظم قد يكون مناقضًا لمضمونه الحقيقي؛ أي إن الإمكانات الكامنة في الناس والأشياء قد تقتضي التخلّص من الأشكال المعطاة ... وعلى حين أن المنطق الشكلي يقبل صورة العالم كما هي، ويقدم بعض القواعد العامة للتوجّه النظري فيه، فإن المنطق الجدلي يأبى على المعطى أي ادعاء بالقداسة، ويزعزع شعور الثقة والارتكان الذي يملك أولئك الذين يعيشون في ظله ... إنه يرى أن «الوجود الخارجي» ليس على الإطلاق المعيار الوحيد لصحة أي مضمون،^{١٩} بل إن كل شكل للوجود ينبغي أن يثبت، أمام محكمة أعلى، إن كان مطابقًا لمضمونه أم لا.

ولقد ذكر هيجل أن سلبية الوجود هي «أساس وعنصر» كل ما يليها ويتربّ عليها ... فالحافز على الانتقال من مقولة منطقية إلى أخرى هو ميلٌ كامن في كل نوع للوجود إلى تجاوز أوضاع وجوده السلبية والانتقال إلى شكلٍ جديد للوجود يبلغ فيه صورته ومضمونه الحقيقيين ... وقد لاحظنا من قبل أن حركة المقولات في منطق هيجل ليست إلا انعكاسًا لحركة الوجود ... وفضلاً عن ذلك فليس من الصحيح تمامًا القول إن كل مقولة «تنتقل» أو «تتحول» إلى أخرى. والأصح أن التحليل الجدلي يكشف عن مقولة معينة على أنها مقولة أخرى؛ بحيث إن الأخرى تمثل مضمونها المتكشف — أعني الذي تكشفه المتناقضات الكامنة فيه.

وأول مقولة تشارك في هذه العملية هي مقولة كيف ... وقد رأينا أن كل وجود في العالم متعين، ومن هنا كانت أولى مهام المنطق هي بحث هذا التعيّن؛ فالشيء يكون متعيّنًا

حين يكون متميزًا كافيًا عن أي موجودٍ آخر ... «إن الشيء يكون مقابلًا أو مضادًا لشيءٍ آخر بفضل كيفة، فيكون متغيرًا متناهيًا، متعينًا بوصفه سلبياً، ليس فقط في مقابل آخر، بل في ذاته فحسب.»^{٢٠} فكل تعين كافي هو في ذاته تحديد؛ ومن ثَمَّ فهو سلب ... ويضفي هيجل على هذه العبارة الفلسفية القديمة مضمونًا جديدًا؛ إذ يربطها بنظرته السلبية إلى الواقع.^{٢١} فالشيء يُوجد بكيفية محددة — وهذا يعني أنه يستبعد الكيفيات الأخرى ويجد نفسه محددًا بتلك التي يملكها ... وفضلًا عن ذلك فإن كل كيفة لا تكون على ما هي عليه إلا في علاقتها بالكيفيات الأخرى، وهذه العلاقات تتحكم في طبيعة الكيفة ذاتها ... وهكذا فإن التعينات الكيفية للشيء ترتد إلى علاقات يندمج بفضلها الشيء في المجموع الكلي للأشياء الأخرى؛ بحيث يُوجد في بعد الأخرية otherness. مثال ذلك أن المنضدة الموجودة في هذه الحجرة إذا ما حُلَّت إلى كيفياتها، لا تكون هي المنضدة، وإنما لونٌ معين، ومادة وحجم وأداة معينة ... إلخ؛ فهي من حيث الكيفيات ليست وجودًا لذاته، بل وجود للآخر Anderssein, Sein-für-Anderes كما يقول هيجل. وفي مقابل هذه الأخرية يُوجد ما يكونه الشيء في ذاته (أي كونه منضدة)، أو كما يسميه هيجل، وجوده في ذاته Ansichsein. هذان هما العنصران التصوريَّان اللذان يشيّد بهما هيجل كل وجود. وينبغي أن يُلاحظ أن هذين العنصرين لا يمكن، في نظر هيجل، أن ينفصل أحدهما عن الآخر ... فالشيء في ذاته لا يكون ما هو عليه إلا في علاقاته بالآخرين، وبالعكس فإن علاقاته بالآخرين تتحكم في وجوده ذاته ... أمّا الفكرة التقليدية عن شيءٍ في ذاته من وراء الظواهر، وعن عالم خارجي منفصل عن العالم الداخلي، وعن ماهية منفصلة عن الواقع انفصالًا دائمًا، هذه الفكرة تغدو ممتنعة بفضل هذا الفهم، وتظهر الفلسفة مرتبطة ارتباطًا مؤكدًا بالواقع العيني.

ولنعد إلى تحليلنا للكيف ... إن الوجود المتعين أكثر من مجرد صيرورة لكيفيات متغيرة ... فهناك شيء يظل باقياً طوال هذه الصيرورة المتغيرة، شيء يتحول إلى أشياء أخرى، ولكنه يظل أيضًا في مقابلها بوصفه وجودًا لذاته ... هذا الشيء لا يمكن أن يُوجد إلا بوصفه نتاجًا لعملية يدمج بواسطته آخريته بوجوده الحق ... ويقول هيجل إن وجوده

^{٢٠} ص ١٢١.

^{٢١} انظر ص ١٢٨ وما يليها من قبل.

ينتج عن طريق «نفي النفي».^{٢٢} فالنفي أو السلب الأول هو الآخريّة التي يتحول إليها، والثاني هو إدماج هذا الآخر في ذاته الخاصة.

مثل هذه العملية تفترض مقدّمًا أن الأشياء تتحكّم على نحو ما في حركتها، وأنها تُوجد في علاقةٍ معينة بذاتها، تتيح لها أن «توسط» أحوالها الوجودية.^{٢٣} ويضيف هيجل أن تصور الوسط هذا «له أهمية قصوى»؛ لأنه هو وحده الذي يتغلّب على التجريدات الميتافيزيقية القديمة، كالجوهر، والكمال Entelechy والصورة، وما إلى ذلك ... وإذ يؤدي ذلك إلى النظر إلى العالم الموضوعي على أنه تطوّر للذات، فإنه يمهد الطريق لتفسير فلسفي للواقع العيني.

ويعزو هيجل إلى الشيء علاقةً دائمة بذاته ... «إن الشيء يكون في ذاته بقدر ما يكون قد عاد إلى ذاته بعد أن كان موجودًا لأجل الآخر».^{٢٤} وعندئذٍ يكون ذلك موجودًا «تحول إلى الداخل introflected». على أن التحول إلى الداخل صفة للذات، وبهذا المعنى يكون الشيء الموضوعي قد أصبح بالفعل «بداية الذات».^{٢٥} وإن كان مجرد بداية ... ذلك لأن العملية التي يحتفظ فيها الشيء بنفسه هي عملية عمياء وليست حرة؛ فالشيء لا يستطيع التحكّم في القوى التي تشكّل وجوده ... ومن هنا فإن «الشيء» إنما هو مستوى أدنى لتطور العملية التي تبلغ قمّتها في ذات حرة واعية ... «إن الشيء يحدّد ذاته على أنه وجود للذات Bein-for-Self وما إلى ذلك، حتى يتلقّى أخيرًا، بوصفه مفهومًا، العمق العيني للذات».^{٢٦}

ويستطرد هيجل موضّحًا أن وحدة الشيء مع ذاته، التي هي أساس حالاته المتعينة، هي في واقع الأمر شيءٌ سلبي؛ لأنها تنجم عن «نفي النفي»؛ فالشيء الموضوعي يكون معينًا، وهو ينتقل إلى شكلٍ جديد للوجود بأن يتقبل تأثير القوى الطبيعية المتعدّدة، ومن هنا فإن «الوحدة السالبة» التي يتسم بها ليست وحدةً واعية أو فعّالة، بل وحدةً آلية ... ونظرًا إلى افتقار الشيء إلى القوة الفعلية، فإنه ببساطة «يرتد إلى تلك الوحدة البسيطة

^{٢٢} علم المنطق، المجلد الأول، ص ١٢٨.

^{٢٣} ص ١٢٧-٨.

^{٢٤} ص ١٣٢.

^{٢٥} ص ١٢٨.

^{٢٦} الموضع نفسه.

التي هي الكينونة» Being،^{٢٧} وهي وحدة ليست نتيجة عملية يقوم هو ذاته بها، ويوجّه فيها نفسه بنفسه؛ فعلى الرغم من أن الشيء مشتبك في تحولاتٍ مستمرة مع الأشياء والحالات الأخرى، فإنه موضوع للتغيّر، وليس هو الموضوع الذي يقوم بالتغيّر. وفي الأقسام التالية يلخص هيجل الطريقة التي يمكن أن تنمو بها وحدة الشيء. وهذه أقسامٌ عسيرة الفهم؛ لأن هيجل يطبّق على العالم الموضوعي مقولاتٍ لا تتحقق إلا في حياة الذات ... فالتصورات من أمثال التعيين determination والتوسط mediation والعلاقة بالذات self-relation والوجوب ought وغيرها، تستبقي مقولات الوجود الذاتي. ومع ذلك فإن هيجل يستخدمها لتمييز عالم الأشياء الموضوعية، محللاً وجود الأشياء من خلال وجود الذات. ومحصلة هذا كله هي أن الواقع الموضوعي يفسّر على أنه الميدان الذي ينبغي أن تتحقّق فيه الذات.

وتظهر السلبية على أنها الفرق بين الوجود للآخر والوجود للذات داخل وحدة الشيء ... فالشيء كما هو «في ذاته» مختلف عن الشروط التي يوجّد عليها بالفعل؛ أي إن الشروط الفعلية للشيء «تعترض» أو تقف في سبيل سعيه إلى بلوغ طبيعته الحقة ... هذا الاعتراض هو الذي يشير إليه هيجل بأنه هو التقابل بين التعيّن Bestimmung، الذي يصبح له الآن معنى «الطبيعة الحقة» للشيء، وبين الوضع القائم Beschaffenheit الذي يدلّ على الحالة الفعلية أو الوضع الفعلي للشيء. فتعيّن الشيء يشمل إمكاناته الباطنة «في مقابل الأوضاع الخارجية التي لم تُدمج بعد في الشيء ذاته».^{٢٨}

فحين نتحدث مثلاً عن تعيّن الإنسان، ونقول إن هذا التعيّن هو العقل، نعني أن الأوضاع الخارجية التي يعيش فيها الإنسان لا تتفق مع ما يكونه الإنسان حقاً، وأن حالة وجوده ليست عقلية، وأن الإنسان تقع على عاتقه مهمة جعلها كذلك ... وإلى أن تتحقق هذه المهمة بنجاح، فإن الإنسان يُوجّد بوصفه موجوداً لآخر، لا موجوداً لذاته؛ فوضعه القائم يناقض تعيّنهُ ... ووجود هذا التناقض يجعل الإنسان قلقاً غير مستقل، فيناضل من أجل التغلب على حالته الخارجية المعطاة ... وهكذا تكون للتناقض قوة «الوجوب» Sollen التي تدفعه إلى تحقيق ما لا يُوجّد بعد.

^{٢٧} ص ١٢٨.

^{٢٨} ص ١٣٦.

وكما قلنا من قبل، فإن العالم الموضوعي بدوره يُعامل الآن على أنه مشترك في نفس النوع من العملية ... ويفسّر تحول الشيء من وضع قائم إلى آخر، بل تحوُّله إلى شيء آخر، على أنهما موجَّهان بدافع من إمكانيات الشيء ذاته ... فتحوُّله لا يحدث، كما بدأ لأول وهلة، «وَفَقًا لوجوده من أجل الآخر»، بل وفقًا لذاته الخاصة^{٢٩} ... وفي إطار عملية التغيُّر، يُستوعب كل شرطٍ خارجي في الوجود الخاص للشيء، ويوضع الآخر المقابل له «في الشيء على أنه لحظة خاصة له»^{٣٠} ويطرأ تعديل آخر على تصوُّر السلب في العرض الذي يقدِّمه هيجل في هذا الموضع. فقد رأينا أن الحالات المتعدِّدة للشيء قد فُسِّرت من قبل على أنها «سُلوب» متعدِّدة لوجوده الحق ... أمَّا الآن، فنظر إلى أن الشيء يتصوَّر على أنه نوع من الذات التي تعيِّن ذاتها عن طريق علاقاتها بالأشياء الأخرى، فإن صفاتها أو أوضاعها القائمة تُعدُّ حواجز أو حدودًا Grenzen ينبغي أن تجتازها إمكانياته ... وليست عملية الوجود إلا التناقض بين الأوضاع القائمة وبين الإمكانيات، ومن هنا فإن وجود الشيء، وكونه متعينًا، هما شيء واحد ... «إن الشيء لا يكون له وجوده المتعين إلا في الحد»^{٣١} و«الحدود هي مبدأ ما تحدُّه هذه الحدود».

ويلخِّص هيجل نتيجة هذا التفسير الجديد بقوله إن وجود الأشياء هو «عدم استقرار الشيء في حده ... فالحد يكمن فيه التناقض الذي يدفع الشيء إلى ما وراء ذاته»^{٣٢} وهنا نصل إلى تصوُّر التناهي عند هيجل ... فالوجود صيرورة مستمرة ... وكل حالة من حالات الوجود ينبغي تجاوزها، فهي شيء سلبي، تتخلَّى عنه الأشياء، مدفوعة بإمكانياتها الباطنة، في سبيل حالة أخرى، تتكشف بدورها على أنها سلبية، وعلى أنها حد.

«حين نقول عن الأشياء إنها متناهية، نعني بذلك ... أن اللاوجود يشكِّل طبيعتها ووجودها ... إن الأشياء المتناهية موجودة، ولكن علاقتها بذاتها هي أنها ترتبط بذاتها بوصفها شيئًا سالبًا، وفي هذه العلاقة بذاتها تدفع بذاتها إلى ما وراء ذاتها ووجودها ... إنها موجودة، ولكن حقيقة هذا الوجود هي نهايتها؛ فالمتناهي لا يتغير فحسب ... بل هو يفنى، وفناؤه ليس عارضًا فحسب؛ بحيث

^{٢٩} ص ١٣٧.

^{٣٠} ص ١٣٨.

^{٣١} ص ١٤٠.

^{٣٢} ص ١٤٠-٤١.

يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ دُونَ فَنَاءٍ، بَلِ الْأَصَحُّ أَنَّ نَفْسَ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ الْمُنْتَاهِيَةِ هُوَ كَوْنُهَا تَحْتَوِي عَلَى بَذْرِ الْفَنَاءِ بِوصفه وجودها الخاص في ذاتها *Insichsein*، وساعة ميلادها هي ساعة موتها».^{٣٣}

هذه الأقوال تعبيرٌ تمهيدي عن الفقرات الحاسمة التي أحدث بها ماركس فيما بعدُ ثورة في الفكر الغربي ... ذلك لأن تصوّر هيجل للتناهي قد حرّر النظرات الفلسفية إلى الواقع من المؤثرات الدينية واللاهوتية القوية التي كانت لها فاعليتها حتى على أشكال التفكير الدنيوية في القرن الثامن عشر ... وكان التفسير المثالي للواقع، الشائع في ذلك الحين، لا يزال يأخذ بالرأي القائل إن العالم مُتَنَاهٍ لأنه عالمٌ مخلوق، وإن سلبيته تشير إلى تغلغل الخطيئة فيه ... وعلى ذلك فإن الصراع ضد هذا التفسير «للسالب» كان إلى حدٍّ بعيد صراعاً مع الدين والكنيسة ... أمّا عند هيجل فلم تكن السلبية أخلاقية ولا دينية، بل كانت فلسفيةً خالصة. وقد أصبح مفهوم التناهي الذي يعبر عنها، على يديه، مبدأً نقدياً، يكاد يكون مادياً ... فقد قال إن العالم مُتَنَاهٍ، لا لأن الله خلقه، بل لأن التناهي هو صفته الكامنة ... وتبعاً لذلك فإن التناهي ليس خطأً من قَدَرِ الواقع، يقتضي نقل حقيقته إلى «عالمٍ آخر» ممجّد. بل إن الأشياء تكون متناهية بقَدَرِ ما تكون موجودة، وتناهيها هو عالمٌ حقيقتها. وهي لا تستطيع أن تنسى إمكاناتها إلا بالفناء.

ولقد عبّر ماركس فيما بعدُ عن القانون التاريخي القائل إن النظام الاجتماعي لا يستطيع أن يطلق قواه الإنتاجية من عقالها إلا بأن يفنى وينتقل إلى شكلٍ آخر للتنظيم الاجتماعي. والواقع أن هيجل قد رأى هذا القانون التاريخي سارياً على الوجود كله. «فأعلى نضوج، أو أعلى مرحلة، يُمْكِنُ أَنْ يَبْلُغَهَا أي شيء، هي تلك التي فيها يبدأ في الفناء».^{٣٤} وواضحٌ تماماً من المناقشة السابقة أنه عندما تحوّل هيجل من تصوّر التناهي إلى تصور اللامتناهي، كان من المستحيل أن يكون ما قصد إليه هو ذلك اللامتناهي الذي يلغي نتائج تحليله السابق؛ أي إن من المستحيل أن يكون قد قصد لامتناهياً بمعزل عن المتناهي أو متجاوزاً له ... بل الأصح أن تصوّر اللامتناهي كان لا بد أن ينتج عن تفسيرٍ أدق للمتناهي.

^{٣٣} ص ١٤٢.

^{٣٤} المجلد الثاني، ص ٢٤٦.

والواقع أننا نجد أن تحليل الأشياء الموضوعية قد انتقل بنا، بالفعل، من المتناهي إلى اللامتناهي ... ذلك لأن العملية التي يفنى فيها شيءٌ مُتناهٍ ويصبح بفنائها شيئاً متناهياً آخر يكرّر نفس هذه العملية، هي ذاتها عمليةٌ تسير إلا ما لا نهاية، ليس فقط بالمعنى السطحي القائل إن السلسلة لا يمكن أن تنقطع ... فعندما يفنى شيءٌ مُتناهٍ في شيءٍ آخر، يكون قد غيّر ذاته، بقدر ما يكون الفناء هو طريقته الخاصة في استجماع إمكاناته الحقيقية ... وهكذا فإن الفناء المستمر للأشياء هو، بنفس المقدار، سلبٌ مستمر لتناهيها، فهو اللامتناهي ... «إن المتناهي في فنائه، وفي نفية هذا لذاته، يبلغ وجوده في ذاته *Ansichsein*؛ ومن ثَمَّ يكون قد وصل إلى ذاته الحقّة ... وهكذا فإنه لا يتجاوز ذاته إلا لكي يهتدي إليها مرةً أخرى ... هذه الهوية الذاتية، أو نفي النفي، هي الوجود الإيجابي، وهي الآخر بالنسبة إلى التناهي ... أي هي اللامتناهي»^{٣٥}

وإذن فاللامتناهي هو بعينه الدينامية الباطنة للمتناهي، المتضمنة في معناه الحقيقي. وهو لا يعدو أن يكون حقيقة أن المتناهي «لا يُوجد إلا بوصفه تجاوزاً» لذاته.^{٣٦} وبيّن هيجل، في ملحقٍ أضافه إلى هذا العرض، أن تصوّر التناهي يقدم المبدأ الأساسي للمثالية ... فإن كان وجود الأشياء ينحصر في تحوّلها، لا في الحالة التي تُوجد عليها، فإن حالاتها الكثيرة، أيّا كانت صورتها ومضمونها، ليست إلا لحظات لعملية شاملة، ولا تُوجد إلا في الإطار الكلي لهذه العملية ... وعلى ذلك فهي ذات طبيعة «مثالية»، وتفسيرها الفلسفي ينبغي أن يكون هو المثالية.^{٣٧} «إن القضية القائلة إن المتناهي له طبيعة مثالية هي قوام المثالية. فالمثالية في الفلسفة لا تعدو أن تكون الاعتراف بأن المتناهي ليس له وجودٌ حقيقي ... وكل فلسفة هي في أساسها مثالية، أو على الأقل تتخذ من المثالية مبدأ ...»^{٣٨} ذلك لأن الفلسفة تبدأ عندما يضع المرء حقيقة الحالة المعطاة للأشياء موضع التساؤل، ويعترف بأن هذه الحالة ليست لها حقيقة نهائية في ذاتها ... والقول إن «المتناهي ليس له وجودٌ حقيقي» لا يعني أن الوجود الحقيقي ينبغي أن يُتمس في عالم

^{٣٥} المجلد الأوّل، ص ١٤٩.

^{٣٦} ص ١٥٩.

^{٣٧} يستخدم هيجل المعنى التاريخي الأصلي «للمثالي»؛ فالموجود تكون «له طبيعة مثالية» إذا كان يُوجد، لا من خلال ذاته، بل من خلال شيءٍ آخر.

^{٣٨} ص ١٦٨.

آخر أو في أعماق أغوار النفس الإنسانية ... فهيجل يرفض مثل هذا الهروب من الواقع بوصفه «مثالية رديئة». أمّا فكرته المثالية فتنتطوي على القول بأن الأشكال الجارية للفكر، نظرًا إلى كونها تقف عند حد الصور المعطاة للأشياء، ينبغي أن تتغيّر إلى أشكالٍ أخرى حتى يتم بلوغ الحقيقة ... ويدرج هيجل هذا الموقف، الذي هو نقدي في أساسه، ضمن تصوّر الوجوب ... فالوجوب (أو ما ينبغي أن يكون) لا ينتمي إلى مجال الأخلاق أو الدين، بل إلى مجال العمل الفعلي ... والعقل والقانون يكمنان في التناهي، ومن الواجب، بل من الضروري، تحقيقهما على هذه الأرض ... «إن العقل والقانون، في واقع الأمر، ليسا في موقفٍ مؤسف من شأنه أن يكون وجودهما «واجبًا» فحسب ... كما أن الوجوب في ذاته ليس دائمًا، والتناهي ليس مطلقًا (وهو ما يعادل نفس الشيء)». ^{٣٩} إن نفي التناهي هو في الوقت ذاته نفي للعالم الآخر اللامتناهي، وهو ينطوي على مطلب ضرورة تحقق «الوجوب» في هذا العالم.

ومن هنا فإن هيجل يضع تصوّره للامتناهي في مقابل التصور اللاهوتي له؛ فليس ثمة حقيقة مغايرة للمتناهي، أو تعلو عليه. وإذا شاءت الأشياء المتناهية أن تجد وجودها الحقيقي، فلا بد لها أن تجده من خلال وجودها المتناهي، ومن خلاله وحده؛ ومن ثمّ فإن هيجل يصف تصوّره هذا للامتناهي بأنه هو ذاته «سلب» (أو نفي) هذا «الماء» الذي هو في ذاته سلبي ... فاللامتناهي عنده ليس إلا «الآخر» الذي يتسم به المتناهي، ومن هنا كان متوقّفًا على المتناهي، وهو في ذاته لا مُتَنَاهٍ مُتَنَاهٍ، فليس ثمة عالمان، المتناهي واللامتناهي، بل هناك عالمٌ واحد فقط، تصل فيه الأشياء المتناهية إلى استقلالها الذاتي بالفناء ... ولا نهائيتها موجودة في هذا العالم، لا في أي موضعٍ آخر.

إن المتناهي، منظورًا إليه على أنه عملية التحول «اللامتناهية»، إنما هو عالمية الوجود لذاته Fürsichsein ... ونحن نقول إن الشيء يُوجد لذاته عندما يمكنه أن يستوعب كل أحواله الخارجية ويدمجها في وجوده الخاص ... وهو يكون «لذاته» إذا كان قد تجاوز الحاجز وأخريته على نحوٍ من شأنه أن يكون، بسلبه ذاته على هذا النحو، عودًا لانهائيًا إلى ذاته. ^{٤٠} والوجود لذاته ليس حالة، بل هو عملية أو مسار؛ لأن كل وضعٍ خارجي

^{٣٩} ص ١٤٩.

^{٤٠} ص ١٧١.

ينبغي أن يتحول باستمرار إلى مرحلة تحقُّق ذاتي، وكل وضعٍ خارجي جديد ينشأ، لا بد أن يُعامل على هذا النحو ... ويقول هيجل إن الوعي الذاتي هو «أقرب مثل لحضور اللانهائية». ومن جهةٍ أخرى فإن «الأشياء الطبيعية لا تصل أبداً إلى وجودٍ حرٍّ لذاته»، فهي تظل وجوداً لآخر.^{٤١}

هذا الفارق الأساسي بين طريقة وجود الموضوع وطريقة وجود الكائن الواعي يؤدِّي إلى قَصْر لفظ «المتناهي» على الأشياء التي لا تُوجَد لذاتها، وليست لديها بالتالي القدرة على تحقيق إمكاناتها بواسطة أفعالها الخاصة الحرة الواعية ... ونظراً إلى افتقارها إلى الحرية والوعي، فإن كیفياتها المتعددة تكون عندها «سواء»،^{٤٢} وتكون وحدتها وحدة كمية لا كیفية.^{٤٣}

ولن نناقش هنا مقولة الكم، بل سوف نعرض مباشرةً للانتقال من الوجود إلى الماهية، الذي يختتم به الكتاب الأوَّل من «علم المنطق» ... فتحليل الكم يكشف لنا أن الكم ليس خارجياً بالنسبة إلى طبيعة الشيء، بل إنه هو ذاته كيف؛ أي قدر measure. ويعبِّر هيجل عن الطابع الكيفي للكم بقانونه المشهور القائل إن الكم يتحوَّل إلى كيف ... فقد يتغيَّر شيءٌ ما في الكم دون أن يطرأ أدنى تغَيُّر عليه في الكيف؛ بحيث تظل طبيعته أو خواصه على ما هي عليه، على حين أنه يزيد أو ينقص في اتجاهٍ معيَّن ... ولكل شيء «نطاقٌ معيَّن يظل فيه غير مكترث بهذا التغيُّر ...»^{٤٤} ومع ذلك فإنه تأتي نقطة تتبدل فيها طبيعة الشيء من مجرد تغيُّر كمي. والواقع أن الأمثلة المشهورة لكون الحبوب الذي لا يعود كوماً لو أُزيحت منه حبة بعد حبة، أو للماء الذي يصبح ثلجاً عندما يصل النقصان التدريجي للحرارة إلى نقطةٍ معينة، أو للأمة التي تتحلل وتتفكَّك فجأةً خلال توسُّعها — كل هذه الأمثلة لا تعبِّر عن المعنى الكامل لفكرة هيجل ... بل إن من الواجب أيضاً أن ندرك أنه كان يستهدف بها معارضة الرأي العادي القائل أن عملية «الظهور والاختفاء»

^{٤١} موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ٩٦، الملحق (منطق هيجل، ترجمة W. Wallace أكسفورد، ١٨٩٢م، ص ١٧٩).

^{٤٢} علم المنطق، المجلد الأوَّل، ص ١٩٢.

^{٤٣} ص ١٩٩.

^{٤٤} ص ٣٨٧.

هي عمليةٌ تدريجية، وكذلك الرأي القائل إن «الطبيعة لا تعرف الطفرات natura non facit saltum».^{٤٥}

إن أي شكلٍ مُعطى، من أشكال الوجود، لا يمكن أن يكشف عن مضمونه إلا إذا فني ... ولا بد أن يكون الجديد هو السلب الفعلي للقديم، لا مجرد تصحيح أو مراجعة له ... صحيح أن الحقيقة لا تهبط كاملاً من السماء، وأن الجديد لا بد أن يكون قد وُجد على نحو ما في قلب القديم ... ولكنه لم يكن يُوجد فيه إلا بوصفه إمكاناً، وكان الشكل السائد للوجود يحول دون تحققه فعلياً ... فلا بد إذن من الخروج عن نطاق هذا الشكل السائد. «إن تغيرات الوجود» هي «عملية تحوّل إلى آخر، تكسر نطاق التدرّج، وتكون مختلفة كيفياً بالقياس إلى حالة الوجود السابقة».^{٤٦} فليس في العالم تقدّم مطّرد، بل إن ظهور كل وضع جديد ينطوي على قفزة، ومولد الجديد هو موت القديم.

لقد استهلّ كتاب «علم المنطق» بالسؤال: ما الوجود؟ وأثار هذا السؤال مسألة البحث عن المقولات التي يمكنها أن تعيننا على إدراك ما هو واقعيٌ بحق ... وخلال هذا التحليل، انحلّ ثبات الوجود في عملية الصيرورة، وتبيّن أن الوحدة الثابتة للأشياء هي «وحدةٌ سلبية»، لم يكن من الممكن أن تُعرف من أوجهها الكمية أو الكيفية، بل كانت تنطوي على سلب كل التعيّنات الكيفية والكمية؛ فقد تبيّن أن كل خاصية متعينة تناقض ما تكونه الأشياء «لذاتها». وأياً كانت الوحدة الباقية للوجود «لذاته»، فإننا نعرف أنها ليست كياناً كيفياً أو كمياً يُوجد في أي موضعٍ من العالم، وإنما هي على الأصح سلبٌ لكل التعيّنات ... ومن ثمّ فإن طابعها الأساسي هو السلبية ... ويُطلق عليها هيجل أيضاً اسم «التناقض الكلي»، الذي يُوجد «عن طريق سلب كل تعيّن قائم».^{٤٧} إنها «سلبيةٌ مطلقة» أو «كليّةٌ سلبية».^{٤٨} ويبدو أن هذه الوحدة إنما تكون وحدة بفضل عملية تنفي فيها الأشياء كل خارجيةٍ وأخريةٍ بحتة، وترتبط هذه الأخيرة بذاتٍ دينامية. والشيء لا يكون في ذاته إلا عندما يكون قد وضع gesetzt كل تعيّناته وجعل منها لحظاتٍ في تحقيقه لذاته، وبذلك

^{٤٥} الموضع نفسه.

^{٤٦} ص ٣٨٩.

^{٤٧} ص ٣٩٤.

^{٤٨} ص ٤٠٣.

يكون على الدوام، وفي كل الأحوال المتغيّرة، «عائداً إلى ذاته».^{٤٩} ويطلق هيجل على هذه الوحدة السلبية وعملية الدخول في علاقة مع الذات، اسم ماهية الأشياء.

إن السؤال: ما الوجود؟ يُجاب عنه بالقول إن «حقيقة الوجود هي الماهية».^{٥٠} وكل ما علينا، لكي نعرف ما هي الماهية، أن نجمع نتائج التحليل السابق:

(١) فالماهية «ليس لها وجود متعين».^{٥١} ولا بد من رفض كل الآراء التقليدية المتعلقة بعالم من الأفكار أو الجواهر ... ذلك لأن الماهية ليست شيئاً في العالم ولا شيئاً فوق العالم، بل هي سلب كل وجود.

(٢) هذا السلب لكل وجود ليس عدماً، بل هو «الحركة اللانهائية للوجود» من وراء كل حالة متعينة.

(٣) هذه الحركة ليست عملية خارجية عارضة، وإنما هي عملية تتماسك بقوة العلاقة مع الذات self-relation. وهي العلاقة التي تضمّ بها الذات تعيّناتها على أنها لحظات في تحقّقها الذاتي.

(٤) هذه القوة تفترض مقدماً وجوداً محدّداً في ذاته a definite-being-in-self أي قدرة على معرفة الحالات المتعينة والتفكير فيها ... فمسار الماهية هو مسار التفكير.

(٥) والذات التي تتكشف الماهية عليها ليست خارج هذا المسار أو العملية، كما أنها ليست هي الجوهر الثابت القائم من ورائه، بل إنها هي هذه العملية ذاتها، وكل صفاتها دينامية. ووحدها هي المجموع الكلي لحركة يصفها هيجل في «نظرية الماهية» بأنها حركة التفكير.

ومما له أهمية قصوى أن نعرف أن التفكير reflection عند هيجل، شأنه شأن كل صفات الماهية، يدل على حركة موضوعية وذاتية معاً؛ فالتفكير ليس قبل كل شيء عملية إعمال الفكر، بل هو عملية الوجود ذاته.^{٥٢} وبالمثل فإن الانتقال من الوجود إلى الماهية ليس في أساسه عملية معرفة فلسفية، بل هو عملية من عمليات الواقع ... طبيعة الوجود ذاتها هي التي تجعله يُداخل internalize ذاته، وحين يدخل الوجود «في ذاته

^{٤٩} ص ٤٠٤.

^{٥٠} المجلد الثاني، ص ١٦.

^{٥١} ص ١٧.

^{٥٢} المجلد الثاني، ص ١٦.

على هذا النحو، يصبح ماهية» ... وهذا يعني أن الوجود الموضوعي؛ إذا ما أصبح متضمنًا في صورته الحقيقية، ينبغي أن يُفهم على أنه وجودٌ ذاتي، وهو بالفعل كذلك ... فالذات تظهر الآن على أنها جوهر الوجود، أو أن الوجود ينتمي إلى حالة ذات واعية بدرجات متفاوتة، تستطيع أن تواجه حالاتها المتعينة وتضمّمها في ذاتها، وبذلك تكون لديها القدرة على التفكير فيها وتشكيل ذاتها. والواقع أن مقولات الماهية تنتظم عالم الوجود بأسره، الذي يتبدّى الآن في صورته الحقّة المفهومة ... وهنا تعود مقولات «نظرية الوجود» إلى الظهور، ويُتصور الوجود المتعين الآن على أنه وجودٌ فعلي existence ثم فيما بعدُ على أنه تحققٌ فعلي، كما يتصور الـ «شيء ما the something» على أنه شيء، ثم فيما بعدُ على أنه جوهر، وهكذا دواليك.

إن التفكير هو العملية التي يقوم فيها موجودٌ فعلي بعملية تكوين نفسه بوصفه وحدة ذات ... وللتفكير وحدةً أساسيةً مضادة لتلك الوحدة السلبية المتغيرة التي يتسم بها الـ «شيء ما»، فهو ليس وجودًا متعينًا بل هو وجودٌ معين ... وكل تعيين هنا «يُوضع بواسطة الماهية ذاتها» ويكمن من وراء قدرتها المعينة.

فإذا اخترنا ما ينسب هيجل إلى عملية الماهية، وما يناقشه تحت باب «تحديدات (أو تعيينات) التفكير»، لوجدنا قوانين الفكر التقليدية النهائية، وهي قوانين الهوية، والتنوع، والتناقض ... ويضيف هيجل، تحت عنوانٍ مستقل، قانون الأساس ground. ولقد كان المعنى الأصلي لهذه القوانين ومضمونها الموضوعي الفعلي كشفًا استحدثه المنطق الهيجلي ... أمّا المنطق الصوري فلا يستطيع حتى الاقتراب من معناها؛ إذ إن الفصل بين موضوع الفكر أو مادته وبين صورته يهدم نفس الأساس الذي ترتكز عليه الحقيقة ... فالفكر لا يكون صحيحًا إلا بقدر ما يظل متمشيًا مع الحركة العينية للأشياء ويساير تقلباتها المختلفة عن كُتب ... وما إن ينعزل الفكر عن العملية الموضوعية ويحاول، في سبيل بلوغ نوع زائف من الدقة والاستقرار، أن يحاكي الانضباط الرياضي، حتى يصبح مفقرًا إلى الصدق ... ولقد كانت «نظرية الماهية»، في كتاب «علم المنطق»، هي التي قدّمت التصورات الأساسية التي تحرّر المنطق الجدلي من المنهج الرياضي ... والواقع أن هيجل قام بنقد فلسفي للمنهج الرياضي قبل أن يعرض «نظرية الماهية» — وذلك في مناقشته للكّم ... فالكّم ليس إلا سمّة خارجية إلى أبعد حدٍّ للوجود، وهو مجالٌ يضيع فيه المضمون الحقيقي للأشياء. والعلوم الرياضية التي تتعامل مع الكّم، تتعامل مع صورة بلا مضمون، يمكن قياسها وعدّها والتعبير عنها بأية أعداد ورموز ... ولكن مسار الواقع الفعلي لا يمكن أن

يُعامل على هذا النحو ... فهو يتحدّى التثبيت والصبغ بالصبغة الشكلية؛ لأنه هو ذاته نفى لكل شكل ثابت ... إن الوقائع والعلاقات التي تظهر في هذا المسار تتغير طبيعتها في كل مرحلة من مراحل تطورها ... وإن معرفتنا لتصبح في محنة ألينة حقاً لو أن موضوعات الحرية والقانون والأخلاق، بل والله ذاته، عُدّت موضوعات تعجز المعرفة الدقيقة عن بلوغها، نظراً إلى أنها لا يمكن أن تُقاس أو تُحصى أو يُعبّر عنها بصيغة رياضية، ولو كان علينا أن نكتفي بصورة عامة غامضة عنها^{٥٢} ... ولما كانت معرفة أمثال هذه المعاني هدفاً لا يقتصر السعي إليه على الفلسفة وحدها، بل يسعى إليه أيضاً كل فرع أصيل من فروع البحث، فإن إرجاع العلم إلى الرياضة يعني استسلام الحقيقة نهائياً.

«عندما تُستخدم المقولات الرياضية لتحديد شيء له علاقة بمنهج العلم الفلسفي أو مضمونه، فإن أول ما يثبت بطلان مثل هذا الإجراء، أن الصيغ الرياضية، بقدر ما تعني أفكاراً وتمييزات تصوّرية، فإن معناها هذا ينبغي أن ينبغ أولاً من الفلسفة ويتحدّد فيها ويبرّر ذاته بواسطتها ... ولا بد للفلسفة، في علومها العينية، أن تستمد العنصر المنطقي من المنطق، لا من الرياضة، أمّا إذا التجأت الفلسفة إلى تلك الأشكال التي يتخذها المنطق في علوم أخرى، والتي يُعد الكثير منها مجرد بؤادر غامضة لها، ويُعد غيرها صوراً مشوّهة لها، لكي تستخلص منها منطقاً فلسفياً، فلا بد أن يكون ذلك ملاذاً للعاجز في ميدان الفلسفة ... وإن مجرد استخدام أمثال هذه الأشكال المستعارة إنما هو، في أية حال من الحالات، إخراجٌ خارجيٌ سطحي، ولا بد أن تسبق استخدامها معرفة بقيمتها ومعناها، غير أن هذه المعرفة لا تنتج إلا من التأمل الفكري، لا من السلطة التي تُضيفها عليها الرياضيات.»^{٥٤}

وتحاول «نظرية الماهية» تحرير المعرفة من عبادة «الوقائع الملاحظة» ومن فلسفة الموقف الطبيعي، التي تفرض هذه العبادة ... والواقع أن الشكلية الرياضية تتخلّى عن أي فهم نقدي للوقائع، وتحول دون أي استخدام نقدي لها ... وقد اعترف هيجل بوجود ارتباط باطن بين المنطق الرياضي وبين القبول الشامل للوقائع، وكان في ذلك يستبق أكثر من مائة عام من تطوّر المذهب الوضعي. على أن الميدان الحقيقي للمعرفة ليس الواقع

^{٥٢} دائرة معارف العلوم الفلسفية، القسم ٩٩، ملحق (منطق هيجل، ترجمة والاس، ١٨٧).

^{٥٤} علم المنطق، المرجع المذكور من قبل، المجلد الأول، ص ٢٣١.

المُعطى عن الأشياء كما هي، بل هو تقويمها النقدي من حيث هو تمهيدٌ لتجاوز صورتها المعطاة؛ فالمعرفة تتعامل مع المظاهر لكي تتجاوزها. «إن كل شيء، على ما يُقال، له ماهية؛ أي إن الأشياء ليست في الواقع على ما تتبدى عليه مباشرة؛ ومن ثمَّ فإنَّ مهمتنا لا يمكن أن تقتصر على مجرد التنقُّل من كيفية إلى أخرى، ومجرد التقدُّم من الكيفي إلى الكمي، وبالعكس، بل إن في الأشياء عنصرًا دائمًا، وهذا الدائم هو، أولًا وقبل كل شيء، ماهيَّتها.»^{٥٥} وبداية الحقيقة هي معرفة أن المظهر والماهية لا يتفقان ... وعلامة التفكير الجدلي هي القدرة على تمييز المسار الأساسي من المسار الظاهري للواقع، وعلى إدراك العلاقة بينهما ... ولما كانت قوانين التفكير التي يعرضها هيجل بالتفصيل هي القوانين الأساسية للجدل، فسوف ننتقل الآن إلى تقديم عرض موجز لهذه القوانين.

إن الماهية تدل على وحدة الوجود، وهويته طوال تغيُّره، ولكن ما هي هذه الوحدة أو الهوية بالضبط؟ إنها ليست جوهرًا أساسيًا دائمًا ثابتًا، بل هي مسار أو عملية يتعامل فيها كل شيء مع متناقضاته الكامنة ويكشف عن ذاته نتيجةً لذلك. ولو نظرنا إلى الهوية على هذا النحو، لوجدنا أنها تتضمن عكسها، وهو الاختلاف، وتتطوي على تمايز ذاتي، وعلى توحيدٍ مترتبٍ عليه؛ فكل وجودٍ فعلي ينحدر بذاته إلى السلبية، ولا يظل على ما هو عليه إلا بسلب هذه السلبية. وهو ينشطر إلى حالاتٍ متنوِّعة وعلاقاتٍ متباينة بالأشياء الأخرى، التي هي أصلًا غريبة عنه، وإن كانت تصبح جزءًا من ذاته الحقَّة عندما تدخل تحت تأثير ماهيته الفعَّال. وهكذا فإنَّ الهوية هي نفسها الكلية السلبية negative totality «التي تبين أنها هي ذاتها بناء الواقع، فهي معادلةٌ للماهية.»^{٥٦}

إن الماهية، منظورًا إليها على هذا النحو، تصف المسار الفعلي للواقع ... «وتأمل كل شيءٍ موجود، يبيِّن، في ذاته، أن الشيء في هويته الذاتية مناقض لذاته، ومخالف لذاته، وأنه في تنوُّعه أو تناقضه، في هوية مع ذاته، فهو في ذاته نفس حركة الانتقال هذه من واحدٍ من هذه التعيينات إلى الآخر، لا لشيءٍ إلا لأنَّ كلاً منها هو في ذاته عكس ذاته.»^{٥٧} وينطوي موقف هيجل على انقلابٍ شامل لقوانين الفكر التقليدية ولنوع التفكير المستمد منها ... فنحن لا نستطيع التعبير عن هوية الأشياء هذه في قضية تميز بين

^{٥٥} موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ١١٢، ملحق (منطق هيجل، ترجمة والاس، ص ٢٠٨).

^{٥٦} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ٣٨.

^{٥٧} الموضع نفسه.

جوهر ثابت دائم وصفاته من جهة، وبين ضده أو عكسه من جهة أخرى ... بل إن التنوع والامتداد هما في نظر هيجل جزء من هوية الشيء الأساسية، وعلى الفكر، لكي يدرك الهوية، أن يُعيد تكوين العملية التي يصبح بها الفكر عكس ذاته، ثم ينفي عكسه ويدمجه في كيانه الخاص.

ويعود هيجل مرارًا وتكرارًا إلى تأكيد أهمية هذه الفكرة ... فالأشياء جميعًا، بفضل السلبية الكامنة فيها، تصبح مناقضة لذاتها، ومضادةً لنفسها، ويكون قوام وجودها هو تلك «القوة التي تستطيع أن تحتوي التناقض وتتحملة».^{٥٨} «كل الأشياء متناقضة في ذاتها» — هذه الجملة، التي تختلف اختلافًا قاطعًا عن القوانين التقليدية للهوية والتناقض، تعبّر في نظر هيجل عن «حقيقة الأشياء وماهيتها».^{٥٩} «فالتناقض أساس كل حركة وحياة»، وكل واقع مناقض لذاته ... والحركة بوجه خاص، سواء منها الحركة الخارجية والحركة الذاتية، ليست سوى «تناقض موجود».^{٦٠}

والواقع أن تحليل هيجل لتعقيدات التفكير يمثل النقطة التي يتبين فيها أن التفكير الجدلي يمزق إطار الفلسفة المثالية التي تستخدمه ... فنحن نلاحظ حتى الآن أن الجدل قد انتهى إلى النتيجة القائلة إن الواقع ذو طابع متناقض، وإنه «كلية سلبية». وقد بدأ الجدل في نظرنا، بالقدر الذي تعمقنا فيه منطق هيجل، قانونًا أنطولوجيًا شاملاً، يؤكد أن كل وجود فعلي يسير في طريقه بالتحوّل إلى ضده، ويصل إلى هوية وجوده بعد أن يمر بضده ... غير أن دراسة القانون بمزيد من الدقة تكشف عن مضمونات تاريخية تظهر فيها دوافعه التي كانت نقدية في أساسها ... فإذا كانت ماهية الأشياء نتيجة لمثل هذه العملية، فإن الماهية ذاتها نتيجة تطور عيني؛ أي إنها «شيء تسري عليه الصيرورة ein Gewordenes».^{٦١} ويؤدي تأثير هذا التفسير التاريخي إلى زعزعة دعائم المثالية.

ومن الجائز جدًا أن المتناقضات التي ازدادت وضوحًا في المجتمع الحديث قد دفعت الفلسفة إلى المناداة بأن التناقض هو «الأساس القاطع لكل نشاط وحركة ذاتية». مثل هذا التفسير تؤيده كلّ التأييد معالجة هيجل للعلاقات الاجتماعية الحاسمة في مذهبه الأول

^{٥٨} المجلد الثاني، ص ٦٨.

^{٥٩} ص ٦٦.

^{٦٠} ص ٦٧.

^{٦١} ص ٦٢.

... (مثال ذلك تحليله لعملية العمل، ووصف التعارض بين المصلحة الخاصة والعامة، والتوتر بين الدولة والمجتمع)؛ ففي ذلك المذهب، كان الاعتراف بالطابع المتناقض للواقع الاجتماعي أسبق من وضع النظرية العامة للجدل.

وعلى أية حال، فإننا عندما نطبق بالفعل تعيُّنات (أو تحديدات) الفكر على الوقائع التاريخية، نجد أنفسنا مدفوعين بصورة تكاد تكون ضرورية إلى الأخذ بالنظرية النقدية التي وضعتها المادية التاريخية ... إذ ما الذي تعنيه وحدة الهوية والتناقض في سياق الأشكال والقوى الاجتماعية؟ إنها تعني، في صيغتها الأنطولوجية، أن حالة السلبية ليست تشويهاً لماهية الشيء الحقيقية، بل هي ماهيته ذاتها. وهي، في صيغتها الاجتماعية التاريخية، تعني أن الأزمة والانهيال ليسا، في العادة، عوارض أو اضطرابات خارجية، بل هما يعبران عن طبيعة الأشياء ذاتها، ومن هنا فإنهما يقدمان الأساس الذي يمكن أن تُفهم عليه ماهية النظام الاجتماعي السائد ... وهي تعني فضلاً عن ذلك أن الإمكانيات الكامنة للناس والأشياء لا يمكن أن تتكشف في التاريخ إلا بموت النظام الاجتماعي الذي ظهرت بواورها فيها أول مرة ... إن هيجل يقول إن الشيء عندما يتحوّل إلى ضده، وعندما يناقض ذاته، يعبر عن ماهيته. وماركس يقول إنه عندما تؤدي الفكرة الجارية وطريقة الممارسة الراهنة للعدالة والمساواة إلى الظلم واللامساواة، وعندما يؤدي التبادل الحر بين أشخاص متكافئين إلى استغلال من جانب، وإلى تراكم الثروة من جانب آخر، فإن أمثال هذه المتناقضات، بدورها، تنتمي إلى ماهية العلاقات الاجتماعية الراهنة؛ فالتناقض هو المحرك الفعلي للعملية والمسار.

وهكذا فإن نظرية الماهية تضع القوانين العامة للفكرة بوصفها قوانين للهدم — أعني الهدم في سبيل الحقيقة ... وفيها يتحدّد مركز الفكر بوصفه المحكمة التي تناقض الأشكال الظاهرية للواقع في سبيل مضمونها الصحيح ... فالماهية؛ أي «حقيقة الوجود»، تُحفظ في الفكر، الذي هو بدوره تناقض.

على أن هيجل يرى أن التناقض ليس هو الغاية ... فالماهية، التي هي مقر التناقض، ينبغي أن تفنى، و«لا بد للتناقض أن ينحلَّ»^{٦٢} وهو ينحلُّ بقدر ما تصبح الماهية أساساً

^{٦٢} المجلد الثاني، ص ٦٠.

للوجود الفعلي ... فالماهية؛ إذ تصبح أساس الأشياء، تنتقل إلى الوجود^{٦٣} ... وأساس الشيء، عند هيجل، ليس إلا ماهيته الكلية، كما تتجسّد في الأوضاع والظروف العينية للوجود الفعلي ... وهكذا فإن الماهية تاريخية بقدر ما هي أنطولوجية ... والإمكانات الأساسية للأشياء تتحقّق في نفس العملية الشاملة التي تؤسّس وجودها الفعلي ... فالماهية تستطيع «بلوغ» وجودها الفعلي حين تكون إمكانات الأشياء قد نضجت في ظروف الواقع ومن خلالها. ويصف هيجل هذه العملية بأنها الانتقال إلى التحقّق الفعلي.

وعلى حين أن التحليل السابق كان يسترشد بحقيقة توجّهه، هي الحقيقة القائلة إن الإمكانات الفعلية للأشياء لا يمكن أن تتحقّق في إطار الأشكال السائدة للوجود الفعلي، فإن تحليل التحقّق الفعلي actuality يكشف عن شكل الواقع الذي تصل فيه هذه الإمكانات إلى الوجود الفعلي ... وهنا لا تظل التحديات الأساسية خارج الأشياء، على هيئة شيء ينبغي أن يكون ولكنه ليس كائنًا، بل هي تتجسّد الآن كاملة ... وعلى الرغم من هذا التقدّم العام الذي ينطوي عليه تصوّر التحقّق الفعلي، فإن هيجل يصف هذا التحقّق بأنه عملية يتخلّلها بأسرها الصراع بين الإمكان والواقع ... غير أن الصراع لا يعود تضادًا بين قوى موجودة وقوى لم توجد بعد، بل بين شكلين متضادين للواقع، يُوجدان معًا. وتكشف الدراسة الدقيقة للتحقّق الفعلي أنه أولاً عرضية Zufälligkeit؛ فما يكون ليس ما يكونه بالضرورة، بل كان من الممكن أن يكون على صورة أخرى. ولا يشير هيجل في هذا الصدد إلى نوع من الإمكان المنطقي الخاوي؛ ذلك لأن كثرة الصور الممكنة ليست اعتباطية، بل إن هناك علاقة محدّدة بين المعطى والممكن؛ فما يمكن أن يُستخلص من نفس مضمون الواقع هو وحده الممكن. ويذكرنا ذلك بالتحليل الذي أجراه هيجل من قبل في صدد تصوّر الواقع reality؛ فالواقع يتبدّى على صورة تنطوي على تضاد، وينشطر إلى وجوده ووجوبه ought. والواقعي ينطوي على سلب ما يكونه مباشرة، بحيث يكون هذا

^{٦٣} المرجع نفسه، ص ٧٠-٧٣. يفسّر هيجل هذه العلاقة في تحليله لقانون الأساس. ولبحثه هذا هدف مزدوج: (١) فهو يوضح الماهية وهي تمارس فاعليتها في الوجود الفاعلي للأشياء، (٢) كما أنه يلغي النظرة التقليدية إلى الأساس بوصفه كيانًا جزئيًا أو صورة جزئية ضمن صورة أخرى. ويعترف هيجل بأن «مبدأ السبب الكافي (أو الأساس) يتضمّن الرأي النقدي القائل إن الوجود «في طابعه المباشر يُوصف بأنه غير صحيح، وهو في أساسه شيء موضوع posited». على أنه يرى أن السبب أو الأساس بالنسبة إلى موجود جزئي لا يمكن أن يُبحث عنه في موجود جزئي مماثل.

السلب هو طبيعته الباطنة، وبذلك فإنه «ينطوي على ... الإمكان».^{٦٤} وما الصورة التي يُوجد عليها الواقع مباشرةً إلا مرحلة يكشف فيها عن مضمونه، أي إن الواقع المعطى «معادل للإمكان».^{٦٥}

وهكذا تحوّل تصوّر الواقع إلى تصوّر الإمكان ... فالواقعي ليس «متحققاً» بعد، بل هو في البداية مجرد إمكانٍ لمتحققٍ فعلي ... والإمكان البحث ينتمي إلى صميم طبيعة الواقع، فهو لا يُفرض عليه بفعلٍ تأملي نظري تعسّفي. والممكن والواقعي تربطهما علاقةٌ جدلية تقتضي شرطاً خاصاً لكي تصبح سارية، ولا بد أن يكون هذا شرطاً حقيقياً بالفعل ... مثال ذلك أنه إذا كانت العلاقات القائمة في نظام اجتماعي معيّن مفترقةً إلى العدالة والإنسانية، فلا يمكن أن تعوّضها إمكاناتٌ أخرى قابلة للتحقق ما لم يتضح أن هذه الإمكانات الأخرى تتغلغل جذورها في هذا النظام ذاته ... فلا بد إذن أن تكون موجودة فيه، مثلاً، على شكل تراكمٍ واضح للقوى الإنتاجية، ونمو لحاجات الناس ورغباتهم المادية، وتقدّم في ثقافتهم، ونضجهم اجتماعياً وسياسياً، وما إلى ذلك ... في هذه الحالة لا تكون الإمكانات واقعية فحسب، بل إنها تمثّل المضمون الحقيقي للنظام الاجتماعي في مقابل الشكل المباشر لوجوده ... وهكذا فإنها واقع أكثر واقعيةً من المعطى ذاته ... ويمكننا أن نقول في هذه الحالة إن «الإمكان واقع»، وإن تصوّر الممكن قد عاد راجعاً إلى تصوّر الواقعي.^{٦٦}

ولكن كيف يكون الإمكان واقعاً؟ إن الممكن لا بد أن يكون واقعياً بمعنى دقيق هو أنه ينبغي أن يكون موجوداً ... ولقد أوضحنا من قبل، بالفعل، طريقة وجوده؛ فهو يُوجد بوصفه الواقع المعطى ذاته، منظوراً إليه بوصفه شيئاً ينبغي سلبه وتحويره. وبعبارة أخرى، فالممكن هو الواقع المعطى منظوراً إليه على أنه «شرط» لواقعٍ آخر.^{٦٧} ولا تكون أشكال الوجود الفعلي المعطاة، في مجموعها، صحيحة إلا بوصفها شروطاً لأشكالٍ أخرى للوجود الفعلي.^{٦٨} وهذا هو تصوّر هيجل للإمكان الواقعي، معروضاً بوصفه اتجاهًا وقوةً

^{٦٤} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ١٧٥.

^{٦٥} المرجع نفسه، ص ١٧٧.

^{٦٦} الموضع نفسه.

^{٦٧} دائرة معارف العلوم الفلسفية، قسم ١٤٦.

^{٦٨} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ١٧٩.

تاريخية عينية، على النحو الذي يحول على نحو قاطع دون استخدامه مهرباً مثالياً من الواقع ... وفي وسعنا الآن أن نفهم المعنى الدقيق لقضية هيجل المشهورة، القائلة: «إن الواقعة أو الشيء die Sache يكون قبل أن يُوجد فعلياً».^{٦٩} فقبل أن تُوجد الواقعة فعلياً، تكون على صورة شرطٍ وسط المجموع المعقد للمعطيات القائمة ... وليست الحالة القائمة إلا مجرد شرطٍ لمجموعٍ معقد آخر من الوقائع التي تعمل على تحقيق الإمكانات الكامنة للمعطى ... «وعندما تصبح كل شروط الواقعة حاضرة، تدخل هذه الواقعة حيّز الوجود الفعلي».^{٧٠} وفي هذا الوقت يكون الواقع المعطى؛ أيضاً، إمكاناً حقيقياً للتحوّل إلى واقع آخر ... «إن الإمكان الحقيقي لشيء ما هو الكثرة الموجودة فعلياً من الظروف المرتبطة به».^{٧١} فلنعد الآن إلى المثال الذي ضربناه من قبل لنظام اجتماعي لم يتحقق بعد. مثل هذا النظام الجديد يكون ممكناً بحق إذا كانت شروطه حاضرة في النظام القديم؛ أي إذا كان الشكل الاجتماعي الأسبق له بالفعل مضموناً يتجه نحو النظام الجديد بوصفه تحقّقاً له ... وبذلك يُنظر إلى الظروف الموجودة في الشكل القديم، لا على أنها صحيحة مستقلة في ذاتها، بل على أنها مجرد شروط لوضع آخر ينطوي على سلب الوضع السابق ... «وهكذا فإن الإمكان الحقيقي يؤلّف المجموع الكلي للشروط، وهو التحقّق الفعلي ... الذي هو الوجود في ذاته لآخر ...»^{٧٢} وعلى ذلك فإن تصوّر الإمكان الحقيقي يستخلص نقده للموقف الوضعي من طبيعة الوقائع نفسها ... ذلك لأن الوقائع لا تكون وقائع إلا إذا ارتبطت بما لم يصبح واقعةً بعد، وإن كان مع ذلك يتكشف في الوقائع المعطاة بوصفه إمكاناً حقيقياً ... ولنقل بعبارة أخرى إن الوقائع لا تكون على ما هي عليه إلا بوصفها لحظاتٍ في عملية تتجه إلى تجاوزها، وتُفضي إلى ما لم يتحقّق واقعياً بالفعل. وتتميّز عملية «الاتجاه إلى التجاوز» هذه، بأنها اتجاهٌ موضوعي كامن في الوقائع من حيث هي معطاة ... فهي فاعلية، لا في الفكر، بل في الواقع. وهي النشاط المميز للتحقّق الذاتي ... ذلك لأن الواقع المعطى يضمّ الإمكانات الحقيقية بوصفها مضمونة،

^{٦٩} ص ١٠٥.

^{٧٠} الموضوع نفسه.

^{٧١} ص ١٧٩.

^{٧٢} ص ١٨٠.

«وينطوي على ازدواج في ذاته»، ويكون في ذاته «واقعاً وإمكاناً» ... ويتسم مضمونه، في كليته فضلاً عن كل وجه معيّن من أوجهه وكل علاقة من علاقاته، بنقص من شأنه ألا يكون من الممكن تحويل إمكاناته إلى تحقّقات فعلية إلا عن طريق فنائه ... «إن الأشكال المتعدّدة للوجود الفعلي هي ذاتها علو على الذات وفناء، وبذلك تتعيّن في ذاتها بوصفها إمكاناً بحتاً».^{٧٣} وتؤدي عملية إفناء الأشكال القائمة وإحلال أشكال جديدة محلّها إلى إطلاق مضمونها من عقالة، وتُتيح لها أن تكتسب حالتها المتحقّقة فعلياً ... وعلى ذلك فإن العملية التي يفنّى فيها نظامٌ معيّن للواقع ويُسفر عن نظامٍ آخر، ليست إلا الصيرورة الذاتية للواقع القديم^{٧٤} ... إنها «عودة» الواقع إلى ذاته؛ أي إلى صورته الحقيقية.^{٧٥}

إن مضمون الواقع المعطى يحمل بذرة تحوّل إلى شكلٍ جديد، وتحوّل هو «عملية ضرورية، بمعنى أنه هو الوسيلة الوحيدة التي يصبح بها الواقع الممكن متحقّقاً بالفعل ... ويؤدي التفسير الجدلي للتحقق الفعلي إلى القضاء على التعارض التقليدي بين العرضية والإمكان والضرورة، ويضمّها كلها بوصفها لحظاتٍ في عملية شاملة واحدة؛ فالضرورة تفترض مقدّماً واقعاً عارضاً؛ أي واقعاً يحمل في صورته الحاضرة إمكاناتٍ لم تتحقق. والضرورة هي العملية التي يبلغ فيها ذلك الواقعُ العارض صورته الحقّة ... وهذا ما يطلق عليه هيجل اسم عملية التحقق الفعلي.

ولو لم يفهم المرء التمييز بين الواقع والتحقّق الفعلي reality and actuality لأصبحت فلسفة هيجل بلا معنى في مبادئها الحاسمة ... ولقد ذكرنا من قبل أن هيجل لم يعلن أن الواقع معقول، وإنما احتفظ بهذه الصفة لشكلٍ محدّد من أشكال الواقع، هو التحقق الفعلي ... والواقع الذي هو متحقّق فعلاً هو الذي يتم فيه التغلب على التعارض بين الممكن والواقعي ... ويتم بلوغه عن طريق عملية تغير، يتقدّم فيها الواقع المعطى وفقاً للإمكانات التي تتكشف فيه ... ولما كان الجديد، بالتالي، هو حقيقة القديم بعد تحرّرها، فإن التحقق الفعلي هو «الوحدة الإيجابية البسيطة» لتلك العناصر التي كانت

^{٧٣} الموضوع نفسه.

^{٧٤} ص ١٨٣.

^{٧٥} ص ١٨٤.

تُوجد من قبلُ مفترقة إلى الوحدة داخل القديم، إنه وحدة الممكن والواقعي، الذي «لا يعود إلا إلى ذاته»^{٧٦} في عملية التحول.

ولا يمكن أن يكون أي اختلاف مزعوم بين مختلف أشكال المتحقق فعلياً سوى اختلاف ظاهري؛ لأن التحقق الفعلي يكشف عن ذاته في كل الصور، ويكون الواقع متحققاً بالفعل إذا ظل محفوظاً وباقيًا طوال السلب المطلق لكل الحالات العارضة، أو بعبارة أخرى إن لم تكن مختلف صورته ومراحله سوى تكشف واضح لمضمونه الحقيقي؛ في مثل هذا الواقع يكون قد تم تجاوز التضاد بين العرضية والضرورة. والعملية التي يسير فيها هذا الواقع ضرورية؛ لأن الواقع يتبع القانون الكامن لطبيعته الخاصة، ويظل كما هو في كل الأحوال.^{٧٧} ولكن هذه الضرورة هي في الوقت ذاته حرية؛ لأن العملية لا تتحكم فيها قوى دخيلة من الخارج، بل هي نمو ذاتي بالمعنى الدقيق؛ فكل الشروط تُدرك وتوضع posited بواسطة الواقع النامي ذاته ... وهكذا فإن التحقق الفعلي هو الاسم الذي يُطلق على الوحدة النهائية للوجود الذي لا يعود معرضاً للتغير؛ لأنه يمارس قوةً مستقلة على كل تغير — فهو ليس هوية فحسب، بل «هوية ذاتية».^{٧٨}

مثل هذه الهوية الذاتية لا يمكن بلوغها إلا بتوسط الوعي الذاتي والمعرفة؛ ذلك لأن الكائن الذي لديه ملكة معرفة إمكاناته وإمكانات عالمه، هو وحده الذي يستطيع تحويل كل حالة معطاة، من أحوال الوجود الفعلي، إلى شرط لتحقيقه الذاتي؛ فالواقع الحقيقي يفترض الحرية مقدماً، والحرية تفترض مقدماً معرفة الحقيقة ... وعلى ذلك فإن الواقع الحقيقي ينبغي أن يفهم على أنه تحقق ذات عارفة ... وهكذا يؤدي تحليل هيجل للتحقق الفعلي إلى فكرة الذات بوصفها ما هو متحقق فعلياً بحق في كل واقع.

وبذلك نكون قد بلغنا النقطة التي يتحول فيها المنطق الموضوعي إلى منطق ذاتي، أو التي تظهر فيها الذاتية بوصفها الشكل الحقيقي للموضوعية ... ويمكننا أن نلخص تحليل هيجل في التعبير الموجز الآتي:

^{٧٦} ص ١٨٤.

^{٧٧} ص ١٨٤.

^{٧٨} ص ١٨٦.

الشكل الحقيقي للواقع يقتضي الحرية.
والحرية تقتضي الوعي الذاتي ومعرفة الحقيقة.
والوعي الذاتي ومعرفة الحقيقة هما أساسيات الذات.
وإذن فالشكل الحقيقي للواقع ينبغي أن يُنظر إليه على أنه ذات.

ولا بد لنا أن نشير إلى أن مقولة «الذات» المنطقية لا تدل على أي نوع بعينه من الذاتية (كالإنسان)، بل تدل على بناء عام قد يكون أفضل وصف له هو تصوّر «الروح»؛ فالذات تدل على كلي يصطبغ بالصبغة الفردية، وإذا شئنا أن نتصور مثلاً عينياً لها، ففي وسعنا أن نشير إلى «روح» عصرٍ تاريخي، فإذا فهمنا مثل هذا العصر، وتوصلنا إلى مفهومه، فإننا سنرى مبدأً كلياً ينمو ويتطور، من خلال فعل الأفراد، الوعي بذاته، في كل النظم والوقائع والعلاقات السائدة.

غير أن تصوّر الذات ليس الخطوة الأخيرة في تحليل هيجل؛ فهو ينتقل الآن إلى إثبات أن الذات «مفهوم notion» ... ولقد سبق أن بيّن أن حرية الذات إنما تكون في قدرتها على فهم ما هو كائن ... وبعبارةٍ أخرى فإن الحرية تستمدّ مضمونها من معرفة الحقيقة ... غير أن الصورة التي تحفظ بها الحقيقة هي «المفهوم»؛ فالحرية، في نهاية المطاف، ليست صفةً للذات المفكّرة بما هي كذلك، وإنما صفة للحقيقة التي تحتفظ بها تلك الذات وتستخدمها ... وإذن فالحرية صفةٌ للمفهوم، والشكل الحقيقي للواقع الذي تتحقق فيه ماهية الوجود هو المفهوم. غير أن المفهوم لا «يُوجد» إلا في الذات المفكّرة ... «إن المفهوم، بقدر ما يكون قد تقدّم إلى وجودٍ فعليٍّ حر في ذاته، هو بعينه الأنا، أو الوعي الذاتي الخالص».^{٧٩}

ولا يمكن أن يُفهم توحيد هيجل — الذي يبدو غريباً — بين المفهوم والأنا، إلا إذا وضعنا في اعتبارنا أنه ينظر إلى المفهوم على أنه نشاط أو فعل الفهم Begriff لا صورته أو نتيجته المنطقية المجردة Begreifen. وفي هذا ما يذكّرنا بمنطق كانت الترنسندنطالي، الذي تُعامل فيه أعلى تصوّرات الفكر على أنها أفعالٌ خلّاقة للأنا، تتجدّد دوماً في عملية

المعرفة.^{٨٠} على أننا سنحاول، بدلاً من الوقوف طويلاً عند العرض الذي قدمه هيجل لهذه النقطة،^{٨١} أن نستخلص بعض نتائج تصوّر المفهوم عنده.

إن المفهوم، في رأي هيجل، هو فاعلية الذات، وهو — بهذا الوصف — الشكل الحقيقي للواقع، ومن جهة أخرى فإن الذات تتسم بالحرية؛ بحيث إن «نظرية المفهوم» عند هيجل إنما تعرض مقولات الحرية في واقع الأمر ... هذه المقولات تفهم العالم كما يبدو حين يكون الفكر قد حرّر نفسه من سلطة الواقع «المتشبيء reified»، وحين تكون الذات قد ظهرت بوصفها «جوهر» الوجود ... مثل هذا الفكر المتحرّر يكون قد تغلّب بالفعل على الفصل التقليدي بين الصور المنطقية وبين مضمونها ... ففكرة هيجل عن المفهوم تعكس العلاقة العادية المألوفة بين الفكر والواقع، وتصبح المحور الذي تدور حوله الفلسفة من حيث هي نظرية نقدية ... ولو رجعنا إلى تفكير الموقف الطبيعي، لوجدناه ينظر إلى المعرفة على أنها تزداد افتقاراً إلى الحقيقة كلما تجرّدت عن الواقع ... أمّا عند هيجل فالعكس هو الصحيح ... ذلك لأن التجرد عن الواقع، الذي يقتضيه تكوين المفهوم، لا يجعل المفهوم أفقر بل أغنى من الواقع، لأنه ينقلنا من الوقائع إلى مضمونها الأساسي ... ولا يمكن أن تُستخلص الحقيقة من الوقائع ما دامت الذات لم تعيش فيها بعد، وإنما تظل تقف في مواجهتها. إن عالم الوقائع ليس معقولاً ولكن ينبغي أن يجلب إلى العقل؛ أي إلى صورة يكون فيها الواقع مناظراً بالفعل للحقيقة ... وما دام هذا لم يتحقّق، فإن الحقيقة ترتكز على المفهوم المجرد لا على الواقع العيني ... ومهمة التجريد تنحصر في «العلو» على الواقع وردّه (من المظهر المجرد) إلى ما هو أساسي؛ أي ما يتبدّى في المفهوم وحده.^{٨٢} وحين يتكوّن المفهوم، فإن التجريد لا يتخلّى عن التحقّق الفعلي actuality بل يؤدّي إليه ... فنحن لن نجد في الوقائع السائدة الحقيقة الفعلية للطبيعة والتاريخ؛ إذ إن العالم ليس منسجماً إلى هذا الحد ... وهكذا فإن المعرفة الفلسفية تُوضع في مقابل الواقع، وهذا التقابل هو ما يعبر عنه الطابع المجرد للمفاهيم الفلسفية. «ليس المقصود من الفلسفة أن تكون رواية لما يحدث، بل معرفة لما هو صحيح في الأحداث، وعليها أن تفهم، خارج نطاق الحقيقة، ما يبدو في الرواية على أنه مجرد حدث.»^{٨٣}

^{٨٠} انظر ص ٥٠ وما يليها من قبل.

^{٨١} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ٢٨٠ وما يليها.

^{٨٢} ص ٢٢٢.

^{٨٣} ص ٢٢٣.

على أن المعرفة الفلسفية لا تكون أرفع من التجربة والعلم إلا بقدر ما تتضمن مفاهيمها تلك العلاقة بالحقيقة، التي يعزوها هيجل إلى المفاهيم الجدلية وحدها؛ فمجرد المرور عبر الوقائع لا يميز المعرفة الجدلية من العلم الوضعي؛ إذ إن هذا الأخير بدوره يتجاوز الوقائع، ويحصل على قوانين، ويقوم بتنبؤات ... إلخ. غير أن العلم الوضعي، بكل الجهاز الذي يستخدمه في عملياته، يظل في إطار الوقائع المعطاة، والمستقبل الذي يتنبأ به، بل حتى تغيرات الشكل التي يؤدي إليها، لا يخرجان أبداً عن نطاق المعطى؛ فشكل التصورات العلمية ومضمونها يظلان مقيدَين بالنظام السائد للأشياء، وهما يتصفان بطابع سكوني حتى عندما يعبران عن الحركة والتغير ... إن العلم الوضعي بدوره يتعامل بتصورات مجردة، ولكن هذه التصورات تنشأ بالتجريد عن الصور الجزئية للأشياء، وتثبت صفاتها المشتركة الدائمة.

أما عملية التجريد التي تُفضي إلى المفهوم الجدلي فمختلفة عن ذلك كل الاختلاف؛ فهنا يكون التجريد هو رد الأشكال والعلاقات المتباينة للواقع إلى العملية الفعلية التي تتكون فيها هذه الأشكال والعلاقات ... وهنا يكون المتغير والجزئي مماثلين في أهميتهما للثابت والعام ... وليس طابع الكلية الذي يتسم به المفهوم الجدلي هو المجموع الكلي، الثابت المستقر، للصفات المجردة، بل هو كلٌ عيني يعمل هو ذاته على تطوير الفوارق الجزئية لكل الوقائع المنتمية إلى هذا الكل ... والمفهوم لا يتضمن فقط كل الوقائع التي يتألف منها الواقع، بل يتضمن أيضاً العمليات التي تعمل فيها هذه الوقائع على تنمية ذاتها وتفكيكها ... وهكذا فإن المفهوم يضع «مبدأ تميزاته»،^{٨٤} وهو يكشف عن الوقائع المتباينة التي يضمها بوصفه «تمييزات باطنة» للمفهوم ذاته.^{٨٥}

إن المنهج الجدلي يستمد كل التحديدات العينية من مبدأ واحد شامل، هو مبدأ النمو الفعلي للموضوع subject-matter ذاته ... فلا بد أن تبدو مختلف حالات الموضوع وصفاته وشروطه بوصفها مضمونه الإيجابي المكتشف. ولا يمكن أن يُضاف أي شيء من الخارج (أعني أية واقعة معطاة مثلاً) ... فالنمو الجدلي ليس «النشاط الخارجي للفكر الذاتي»، بل هو التاريخ الموضوعي للواقع ذاته^{٨٦} ... ومن هنا استطاع هيجل أن يقول إننا

^{٨٤} ص ٢٤٤.

^{٨٥} ص ٢٤٩.

^{٨٦} فلسفة الحق، القسم ٣١.

«لسنا نحن الذين نصوغ المفاهيم»^{٨٧} في الفلسفة الجدلية، بل إن تكوينها نموٌ موضوعي نكتفي نحن بترديده.

وأوضح مثل لتكوين المفهوم الجدلي هو تصوُّر الرأسمالية عند ماركس ... فكما أن هيجل قد أعلن، وَفَقًا للنظرية القائلة إن المفهوم كُلُّ ينطوي على تناقض، أن «من المستحيل والممتنع حصر الحقيقة في أشكالٍ مثل الحكم الموجب أو الحكم بوجه عام».^{٨٨} كذلك نبذ ماركس أية تعريفاتٍ تثبت الحقيقة في أية مجموعةٍ نهائيةٍ من القضايا ... فتصوُّر الرأسمالية ليس أقل من المسار الكامل للرأسمالية، مفهومًا على أساس «المبدأ» الذي يتقدَّم بواسطته ... ذلك لأن مفهوم الرأسمالية يبدأ بالفصل بين المنتجين الفعليين وبين وسائل الإنتاج، فيترتب على ذلك إيجاد عملٍ مجاني والاستحواذ على القيمة الفائضة التي تؤدي، بنمو التكنولوجيا، إلى تراكم رأس المال وتركُّزه، وإلى التدهور المطرد لمعدل الربح، وانهيار النظام بأكمله ... وهكذا فإن مفهوم الرأسمالية ليس بأقل من المجلدات الثلاثة لكتاب «رأس المال»، مثلما أن مفهوم فكرة «المفهوم» عند هيجل يشتمل على المجلدات الثلاثة لكتابه «علم المنطق».

وفضلاً عن ذلك فإن المفهوم يؤلَّف «كلاً سلبياً negative totality» لا يتطور إلا بفضل قواه المتناقضة ... وهكذا فإن الأوجه المتناقضة للواقع ليست اختلالاتٍ أو نقاط ضعفٍ داخل كلٍّ متآلف، بل هي نفس الشروط التي تكشف عن بناء الواقع واتجاهاته ... وتظهر الأهمية غير العادية لهذا المنهج بوضوح تام عندما نتأمل الطريقة التي نظر بها ماركس إلى الأزمة على أنها لحظةٌ أساسية في النظام الرأسمالي؛ بحيث إن هذه اللحظة «السلبية» هي تحقيق لمبدأ هذا النظام ... فالأزمات مراحلٌ ضرورية في «التمايز الذاتي» للرأسمالية، والنظام يكشف عن مضمونه الحقيقي عن طريق عملية الانهيار السلبية.

إن المفهوم يمثل كليةً موضوعية تظهر فيها كل لحظة جزئية على أنها هي «التمايز الذاتي» للكل (المبدأ الذي يحكم الكل)؛ ومن ثَمَّ فإنه هو ذاته كلي ... ومعنى ذلك أن كل لحظة معينة تتضمن الكل، بوصفه مضمونها ذاته، وينبغي أن تفسَّر على أنها الكل، فإذا شئنا تفسيراً لهذا، كان علينا أن نشير مرةً أخرى إلى الميدان الذي أثمر فيه المنطق الجدلي، وهو نظرية المجتمع.

^{٨٧} موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ١٣٨، الملحق ٣ (منطق هيجل)، ترجمة والاس، ص ٢٩٣.

^{٨٨} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ٢٢٩.

يرى المنطق الجدلي أن كل مضمون جزئي يتكون بواسطة المبدأ الكلي الذي يتحكم في حركة الكل ... فالعلاقة الإنسانية الواحدة، كعلاقة الأب بابنه مثلاً، تتكوّن بواسطة العلاقات الأساسية التي تحكم النظام الاجتماعي ... فسلطة الأب يدعمها كونه مصدر رزق الأسرة، والغرائز الأنانية للمجتمع القائم على المنافسة تتدخل في حبه ... وتظل صورة الأب مصاحبة للشخص البالغ، وتكون هي الموجهة لخضوعه للقوى التي تتحكم في وجوده الاجتماعي ... وهكذا فإن العلاقة العائلية، برغم طابعها الخصوصي، تتفتح على العلاقات الاجتماعية السائدة وتؤدي إليها؛ بحيث إن العلاقة الخاصة ذاتها تكشف عن مضمونها الاجتماعي الخاص ... هذا التطور يسير وفقاً لمبدأ «السلب المتعين»؛ أي إن العلاقة العائلية تُنتج نقيضها الذي يحطّم مضمونها الأصلي، وهذا النقيض، وإن كان يؤدي إلى تحلّل الأسرة، يحقق وظيفتها الفعلية ... إن الجزئي هو الكلي؛ بحيث إن المضمون النوعي الخاص يتحوّل مباشرة إلى المضمون الكلي عن طريق عملية وجوده العيني ... وهنا أيضاً يكون المنطق الجدلي ترديداً للتركيب الذي يتخذه شكل تاريخي معيّن للواقع، وهو شكل تؤدي فيه العملية الاجتماعية إلى تفكيك كل مجال محدّد ثابت للحياة، وإذابته في الدينامية الاقتصادية.

ونظراً إلى العلاقة الباطنة التي تربط بين مضمون ووظيفة كل وجه معطى وبين كل لحظة جزئية أخرى في الكل، فإن هذا الوجه المعطى يتغير مع كل تغير يطرأ على الكل ... وعلى ذلك فإن عزل اللحظات الجزئية وتثبيتها مستحيل ... وعلى هذه النقطة تركز الثغرة التي يستحيل عبورها، والتي أكد هيجل أنها تفصل بين الرياضة وبين النظرية الجدلية؛ ولهذا السبب فإن كل محاولة لوضع الحقيقة في إطار من الأشكال الرياضية تؤدي حتماً إلى هدمها ... ذلك لأن الموضوعات الرياضية «تتميز بصفة خاصة ... هي أنها خارجة كلٌّ عن الآخر، ولها تحديد ثابت ... ولو أخذت المفاهيم على هذا النحو، بحيث تصبح مناظرة لهذه الرموز (الرياضة)، لما عادت مفاهيم؛ ذلك لأن تحديداتها ليست أموراً ميتة كالأعداد والخطوط ... بل هي حركات حية، والتحدّد المختلف لطرف واحد منها هو في الوقت ذاته داخلي على نحو مباشر بالنسبة إلى الآخر، وما يكون تناقضاً تاماً في الأعداد والخطوط هو أساسي لطبيعة المفهوم».^{٨٩} ... فالمفهوم، الذي هو الشكل الوافي

الوحيد للحقيقة، «لا يمكن أن يُدرك في أساسه إلا بواسطة الروح ... ومن العبث محاولة تثبيته بأشكال مكانية ورموز جبرية من أجل العين الخارجية والمعالجة الآلية الخالية من المفاهيم، أو من أجل الحساب التحليلي».^{٩٠}

والواقع أن نظرية المفهوم بأسرها تكون «واقعية» تمامًا إذا فهمت وطُبِّقت بوصفها نظرية تاريخية ... ولكن هيجل، كما أشرنا تلميحًا من قبل، يميل إلى إزالة العنصر التاريخي العملي، والاستعاضة عنه بالحقيقة المستقلة للفكر. وفي نهاية الأمر تتجمع كثرة المفاهيم الجزئية في «المفهوم» (الكلي)، الذي يصبح المضمون الواحد للمنطق بأكمله^{٩١} ... على أن من الممكن، مع ذلك، التوفيق بين هذا الاتجاه وبين التفسير التاريخي، إذا نظرنا إلى المفهوم على أنه يمثل التغلُّل النهائي للعقل في العالم ... عندئذٍ يعني تحقيق المفهوم، السيطرة الشاملة التي يمارسها أناس لديهم تنظيم اجتماعي عاقل، على الطبيعة — وذلك في عالم يمكننا بالفعل أن نتخيله على أنه تحقيق لمفهوم الأشياء جميعًا ... مثل هذا الفهم التاريخي يظل حيًّا في فلسفة هيجل، ولكن تطغى عليه دوائًا التصورات الأنطولوجية المثالية المطلقة ... وهذه الأخيرة هي التي يختتم بها «علم المنطق» آخر الأمر.

إننا لن نستطيع متابعة «نظرية المفهوم» بعد النقطة التي بلغناها ... وبدلاً من أن نقدّم عرضاً موجزاً — لا بد أن يكون بالضرورة عرضاً ناقصاً — للمنطق الذاتي، فقد اخترنا أن نحاول تقديم تفسير عام للفقرات الأخيرة في هذا الجزء. هذه الفقرات هي التي يتحقّق فيها الانتقال المشهور من «المنطق» إلى «فلسفة الطبيعة والروح»، وبذلك يختتم المذهب بكامل نطاقه.

إن المفهوم يدُل على الشكل العام لكل وجود، ويدُل في الوقت ذاته على الوجود الحقيقي الذي يمثل هذا الشكل تمثيلاً وافياً، وأعني به الذات الحرة. والذات بدورها تُوجد في حركة تنتقل من الأشكال الدنيا للتحقُّق الذاتي إلى أشكاله العليا ... ويطلق هيجل على أعلى شكل لهذا التحقُّق الذاتي اسم «الفكرة». ولفظ «الفكرة» كان، منذ عهد أفلاطون، يعني صورة الإمكانات الحقيقية للأشياء في مقابل واقعيتها الظاهرة ... وكان ذلك في الأصل تصوراً

^{٩٠} ص ٢٥٣.

^{٩١} انظر فيما بعد ص ١٧٤ وما يليها.

نقدياً، شأنه شأن الماهية، يندد بحالة الاطمئنان التي يتسم بها الموقف الطبيعي في عالم يقنّع بسهولة بالشكل المباشر الذي تبدو عليه الأشياء ... وهكذا فإن القضية القائلة إن الوجود الحق هو الفكرة وليس الواقع، تنطوي على مفارقة مقصودة.

أما عند هيجل، الذي لم يكن يعرف مجالاً للحقيقة وراء هذا العالم، فإن الفكرة متحققة فعلياً، ومهمة الإنسان هي أن يحيا في تحقّقها الفعلي ... إن الفكرة تُوجد بوصفها معرفةً وحياة ... ولم يكن في وسع هذه الألفاظ أن تقف عقبةً في طريقه؛ فمنذ كتابات هيجل الأولى، كان لفظ الحياة يدل على الشكل الفعلي للوجود الحق.^{٩٢} فهو يمثل طريقة الوجود التي جعلت منها الذات، عن طريق نفيها الواعي لكل أخرى، عملاً حرّاً لها ... وفضلاً عن ذلك فإن الحياة لا يمكنها أن تكون عملاً حرّاً كهذا إلا بفضل المعرفة، ما دامت الذات تحتاج إلى قوة التفكير التصوّري من أجل السيطرة على إمكانات الأشياء.

ويظل العنصر العملي محتفظاً به في الأقسام الختامية من «المنطق»؛ فالشكل الوافي للفكرة يُسمّى وحدة المعرفة والفعل، أو «هوية الفكرة النظرية والعملية».^{٩٣} ويعلن هيجل صراحةً أن الفكرة العملية؛ أي تحقيق «الخير» الذي يغيّر الواقع الخارجي، «أعلى من فكرة المعرفة ... إذ ليس له شرف الكلي فحسب، بل له أيضاً شرف المتحقق واقعياً».^{٩٤}

على أن الطريقة التي يثبت بها هيجل هذه الوحدة تبين أنه قد قام بتحويل التاريخ، آخر الأمر، إلى أنطولوجيا؛ فهو يتصوّر الوجود الحق على أنه وجود كامل الحرية. والحرية الكاملة عند هيجل تقتضي أن تفهم الذات كل الموضوعات؛ بحيث تتجاوز موضوعيتها المستقلة ... عندئذ يصبح العالم الموضوعي هو الوسيط الذي يتم به التحقق الذاتي للذات، التي تعرف كل واقع على أنه واقعها الخاص، والتي ليس لها موضوعٌ عدا ذاتها ... وطالما كان للمعرفة والفعل موضوعٌ خارجي لم تتم السيطرة عليه بعد، وبالتالي يظل غريباً عن الذات ومعادياً لها، فإن الذات لا تكون حرة ... فالفعل موجّه دائماً ضد عالمٍ مُعَادٍ، ولما كان الفعل يتضمن وجود مثل هذا العالم المُعَادِي، فإنه يقيد أساساً من حرية الذات ...

^{٩٢} انظر ص ٦٣ وما يليها من قبل.

^{٩٣} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ٤٦٦.

^{٩٤} ص ٤٦٠.

أمّا الفكر، والفكر الخالص، فهو وحده الذي يفي بمقتضيات الحرية الكاملة؛ لأن الفكر يفكر في ذاته، فهو موجود لذاته دائماً في آخريته، فليس له موضوع ما عدا ذاته.^{٩٥} إننا نذكر عبارة هيجل القائلة إن «كل فلسفة مثالية». والآن نستطيع أن نفهم الجانب النقدي للمثالية، الذي يبرّر هذه العبارة. غير أن للمثالية وجهاً آخر يربطها بالواقع الذي تسعى اتجاهاتها النقدية إلى تجاوزه ... فالتصورات الأساسية للمثالية تعبر، منذ أصلها الأوّل، عن انفصال اجتماعي للمجال العقلي عن مجال الإنتاج المادي ... ولقد كان مضمونها، وصحتها، مرتبطتين بسلطة وقدرات «طبقة تتمتع بالفراغ»، أصبحت راعية الفكرة نظراً إلى أنها لم تكن مضطرة إلى العمل من أجل الإنتاج المادي للمجتمع ... ذلك لأن المركز الاستثنائي الذي كانت تتمتع به هذه الطبقة قد حرّرها من العلاقات غير الإنسانية التي خلقها الإنتاج المادي، وجعلها قادرة على أن تلعو عليها ... وهكذا أصبحت حقيقة الفلسفة مرتبطة بابتعادها عن العمل المادي ومتوقفة عليه.

ولقد رأينا أن هيجل احتجّ على هذا الاتجاه في الفلسفة، ونظر إليه على أنه يُعدّ تخلياً تاماً من العقل عن أداء مهمته. وقد دافع هيجل عن إعطاء سلطة للعقل على الواقع، وإضفاء صبغة مادية عينية على الحرية ... ولكن الخوف تملكه من القوى الاجتماعية التي أخذت على عاتقها هذه المهمة ... فالثورة الفرنسية قد أثبتت مرة أخرى أن المجتمع الحديث نسق من المتعارضات التي يستحيل التوفيق بينها. وقد اعترف هيجل بأن علاقات المجتمع المدني يمكن ألا تؤدي أبداً إلى قيام حرية كاملة وعقل كامل، بناءً على الشكل الخاص للعمل، الذي ترتكز عليه هذه العلاقات؛ ففي هذا المجتمع ظل الإنسان خاضعاً لقوانين اقتصاد لم تتم السيطرة عليه، وكان لا بد من أن تقوم بترويضه دولة قوية قادرة على التصدي للمتناقضات الاجتماعية. وعلى ذلك فقد كان من الضروري التماس الحقيقة النهائية في مجال آخر من مجالات الواقع. وهذه هي الفكرة التي كان هيجل على اقتناع تام بها، والتي سيطرت تماماً على فلسفته السياسية. وبالمثل يحمل كتاب «المنطق» طابع الاستسلام.

فإذا كان العقل والحرية هما معياراً الوجود الحقيقي، وإذا كان الواقع الذي يتجسّدان فيه هو واقع تشوّهه اللامعقولية والعبودية، فلا بد من أن يصبحا بدورهما مرتكزين على الفكرة ... وهكذا تصبح المعرفة أكثر من السلوك، وتصبح معرفة الفلسفة

^{٩٥} انظر «فلسفة الحق (القانون)»، القسم ٤، ملحق.

أقرب إلى الحقيقة من الفعل العملي الاجتماعي والسياسي ... وعلى الرغم من أن هيجل يقول إن مرحلة التطور التاريخي التي تم بلوغها في عصره تبين أن الفكرة قد أصبحت واقعاً، فإن هذه الفكرة «تُوجد» في العالم المفهوم، وتكون حاضرةً في الفكر، بوصفها «نسق العلم». هذه المعرفة لا تعود فردية، بل إن لها «شرف» «الكلي» ... ففي رأيه أن البشرية أصبحت واعيةً بالعالم بوصفه عقلاً، وبالأشكال الحقيقية لكل ما هو قابلٌ للتحقق ... فإذا ما طهرنا نسق العلم هذا من شوائب الوجود الفعلي، فإنه يصبح الحقيقة التي لا يمكن أن يأتيناها الباطل، ويغدو هو الفكرة المطلقة.

ولنلاحظ أن الفكرة المطلقة لا تُضاف إلى نتائج التحليل السابق بوصفها حقيقةً عليا مستقلة ... بل هي، في مضمونها، المجموع الكلي للتصورات التي كشف عنها «المنطق»، وهي في شكلها «المنهج» الذي يعمل على تطوير هذا المجموع ... «إن الحديث عن الفكرة المطلقة قد يوحي بالاعتقاد بأننا نصل في نهاية المطاف إلى مرتبط الفرس، وإلى الحصلة النهائية للموضوع كله ... ومن الممكن قطعاً أن يشترك المرء في جدلٍ هائل لا معنى له عن الفكرة المطلقة ... غير أن مضمونها الحقيقي ليس إلا النسق الكامل الذي كُنّا من قبل ندرسُ نموه وتطوره». ^{٩٦} ومن ثمّ فإن الفصل الذي يكرّسه هيجل للفكرة المطلقة يقدم إلينا عرضاً نهائياً شاملاً للمنهج الجدلي. ^{٩٧} وهنا أيضاً يقدم إلينا هذا المنهج على أنه المسار الموضوعي للوجود، الذي لا يظل محتفظاً بنفسه إلا من خلال الصور المختلفة «لنفي النفي» ... هذه الدينامية هي التي تحرّك الفكرة المطلقة وتحقّق الانتقال من «المنطق» إلى «فلسفة الطبيعة والروح». إن الفكرة المطلقة هي المفهوم الصحيح للواقع، وهي بهذا الوصف أعلى صور المعرفة. إنها أشبه ما تكون بالفكر الجدلي وقد تكشف في كليته ... ولكنها مع ذلك فكرٌ جدلي؛ ومن ثمّ فهي تتضمن سلبها، إنها ليست شكلاً منسجماً ثابتاً، بل عملية توحيد للأضداد ... وهي لا تكتمل إلا في آخريتها otherness.

إن الفكرة المطلقة هي الذات في شكلها النهائي، أعني الفكر ... وآخريتها وسلبها هو الموضوع، الوجود ... ولا بد من تفسير الفكرة المطلقة على أنها وجودٌ موضوعي ... وهكذا ينتهي «منطق» هيجل حيث بدأ، بمقولة الوجود. غير أن هذا وجودٌ مختلف، لا يعود من

^{٩٦} موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ٢٣٧ ... ملحق (منطق هيجل، ترجمة والاس، ٣٧٤ وما يليها).

^{٩٧} علم المنطق، المجلد الثاني، ص ٤٦٨-٨٤.

الممكن تفسيره من خلال التصوّرات المطبقة في التحليل الذي استهل به كتاب «المنطق» ... ذلك لأن الوجود يُعرف الآن في مفهومه؛ أي بوصفه كلاً عينياً تظل كل الصور الجزئية قائمة فيه بوصفها التمييزات والعلاقات الأساسية لمبدأ واحد شامل ... فالوجود، مفهومًا على هذا النحو، هو الطبيعة ... وبذلك ينتقل الفكر الجدلي إلى فلسفة الطبيعة.

هذا العرض لا يغطي إلا وجهًا واحدًا من أوجه الانتقال (من المنطق إلى فلسفة الطبيعة) ... ذلك لأن تجاوز المنطق ليس مجرد انتقالٍ منهجي من علمٍ معيّن (المنطق) إلى علم آخر (فلسفة الطبيعة)، بل هو أيضًا انتقالٌ موضوعي من شكل من أشكال الوجود هو الفكرة Idea إلى شكلٍ آخر (الطبيعة) ... ويقول هيجل إن «الفكرة تطلق ذاتها بحرية» في الطبيعة، أو «تعيّن ذاتها» بحرية بوصفها طبيعة.^{٩٨} وهذا التصريح، الذي يعرض الانتقال على أنه مسارٌ فعلي في الواقع، هو الذي يشكّل صعوباتٍ جمّة في فهم مذهب هيجل.

فلقد أكدنا أن المنطق الجدلي يربط شكل الفكر بمضمونه ... فالمفهوم، بوصفه شكلًا منطقيًا، هو في الوقت ذاته المفهوم بوصفه حقيقةً منطقية، فهو ذاتٌ مفكّرة، وعلى ذلك فإن الفكرة المطلقة، التي هي الصورة الكاملة لهذا الوجود، لا بد أن تتضمن في ذاتها تلك الدينامية التي تدفعها إلى ضدها، ثم تعود بها إلى ذاتها عن طريق نفي هذا الضد ... ولكن كيف يمكن إثبات هذا التحول الحر للفكرة المطلقة إلى وجودٍ موضوعي (طبيعة)، ومن هذا الأخير إلى الروح — كيف يمكن إثباته بوصفه حدثًا فعليًا؟

عند هذه النقطة، يعود منطق هيجل إلى الانضمام إلى التراث الميتافيزيقي للفلسفة الغربية، وهو التراث الذي كان قد تخلّى عنه في كثيرٍ من جوانبه؛ فمنذ أرسطو، كان البحث عن الوجود (بما هو كذلك) مرتبطًا بالبحث عن الوجود الحق، أو عن ذلك الوجود المتعيّن الذي يعبر على أوفى ممكن عن خصائص الوجود بما هو وجود ... ولقد أطلق على هذا الوجود الحق اسم الله^{٩٩} ... وقد بلغت الأنطولوجيا الأرسطية قممتها في مذهب في اللاهوت، ولكن لاهوت لا شأن له بالدين؛ لأنه يبحث في وجود الله على نفس النحو الذي يعالج به وجود الأشياء المادية ... فالإله الأرسطي ليس خالقًا للعالم ولا حاكمًا فيه، وإنما له وظيفة أنطولوجية بحتة، بل قد يمكن القول إنها وظيفة آلية ... فهو يمثل نوعًا محددًا من أنواع الحركة.

^{٩٨} المرجع نفسه، ص ٤٨٦.

^{٩٩} أرسطو، ما بعد الطبيعة، الكتاب الأول، ٧.

وتمشيًا مع هذا التراث، يربط هيجل بدوره المنطق عنده باللاهوت، فيقول: إن المنطق «يعرض علينا الله كما هو في ماهيته الأزلية، قبل خلق الطبيعة وخلق روح متناهية». ١٠٠ وفي هذه الصيغة يعني الله مجموع الصور الخالصة للوجود كله، أو الماهية الحقة للوجود كما يكشفها «المنطق» ... هذه الماهية تتحقق في الذات الخالصة التي تكون حريتها الكاملة فكرًا ... وإلى هذا الحد نجد تفكير هيجل يساير أنموذج الميتافيزيقا الأرسطية ... ولكننا نجد بعد ذلك أن التراث المسيحي، الذي كانت فلسفة هيجل متغلغلة فيه بعمق، يؤكّد حقوقه، ويحول دون الإبقاء على تصوّر أنطولوجي بحت لله ... فلا بد من تصوّر الفكرة المطلقة على أنها الخالق الفعلي للعالم، ولا بد أن تثبت حريتها بأن تنطلق بحرية إلى آخريتها its otherness؛ أي إلى الطبيعة.

ومع ذلك فإن رأي هيجل يظل مرتبطاً بالاتجاهات العقلانية لفلسفته؛ فالوجود الحق لا يكمن في عالم يتجاوز هذا العالم، بل إنه لا يُوجد إلا في العملية الجدلية التي تحفظ وجوده ... ولا يُوجد خارج هذه العملية هدفٌ نهائي قد يعني خلاص العالم؛ فالعالم، كما يصوّره كتاب «المنطق»، هو «كل في ذاته، ينطوي على الفكرة الخالصة للحقيقة ذاتها». ١٠١ ومسار الواقع «دائري»، تظهر فيه نفس الصورة المطلقة في كل لحظاته، وأعني بها عودة الوجود إلى ذاته عن طريق سلب آخريته ... وهكذا فإن مذهب هيجل يصل إلى حد إلغاء فكرة الخلق ذاتها؛ إذ إن كل سلب يتم تجاوزه بالدينامية الكامنة للواقع ... فالطبيعة تبلغ حقيقتها عندما تدخل مجال التاريخ، ونمو الذات وتطوّرها يحرّر الوجود من ضرورته العمياء، وتصبح الطبيعة جزءًا من التاريخ البشري، وبالتالي جزءًا من الروح ... أمّا التاريخ فهو بدوره الطريق الطويل الذي تسلكه البشرية من أجل السيطرة، نظريًا وعمليًا، على الطبيعة والمجتمع، وهي السيطرة التي تتحقّق حين يكون الإنسان قد خضع للعقل وامتلك العالم بوصفه عقلًا ... والعلامة التي تدلّ على بلوغ هذه المرحلة هي، كما يقول هيجل، الوصول إلى وضع «نسق العلم» الحقيقي، ويقصد بذلك مذهبه الفلسفي الخاص ... فهذا المذهب يضم العالم كله بوصفه كلاً مفهومًا تظهر فيه كل الأشياء وكل العلاقات في صورتها ومضمونها الفعلي؛ أي في مفهومها ... وفي هذا المذهب يتم تحقيق الهوية بين الذات والموضوع، وبين الفكر والواقع.

١٠٠ علم المنطق، المجلد الأوّل، ص ٦٠.

١٠١ المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص ٢٣٧.

الفصل السادس

الفلسفة السياسية

١٨١٦-١٨٢١ م

ظهر المجلد الأوّل من كتاب «علم المنطق» في عام ١٨١٢م، والثاني والأخير في عام ١٨١٦م ... وخلال السنوات الأربعة الواقعة بين الاثنَين نشبت «حرب التحرير» البروسية، وعُقد «الحلف المقدس» ضد نابليون، ونشبت معركتا ليبتسج ووترلو، ودخل الحلفاء باريس ظافرين ... وفي عام ١٨١٦م عُيّن هيجل، الذي كان عندئذٍ ناظرًا لمدرسة ثانوية في نورمبرج، أستاذًا للفلسفة بجامعة هيدلبرج. وفي العام التالي نشر الطبعة الأولى من «موسوعة العلوم الفلسفية»، واختير خليفةً لفيشته في جامعة برلين ... وهكذا تحقّق الهدف النهائي لحياته الأكاديمية في نفس الوقت الذي بلغ فيه تطوُّره ونموه الفلسفي منتهاه ... فأصبح الفيلسوف الرسمي — كما يقولون — للدولة البروسية، والدكتور الفيلسفي لألمانيا.

ولن نتعرض هنا لمزيد من التفاصيل المتعلقة بحياة هيجل؛ إذ إننا لا نبحث هنا في طباعه أو دوافعه الشخصية ... بل إن من الواجب تفسير الوظيفة الاجتماعية والسياسية لفلسفته، والرابطة الوثيقة بين فلسفته وبين عهد عودة الملكية Restoration من خلال الوضع الخاص الذي أصبح المجتمع الحديث يمرُّ به عند نهاية العصر النابليوني.

لقد رأى هيجل في نابليون البطل التاريخي الذي يحقّق رسالة الثورة الفرنسية؛ فهو، كما تصوّر هيجل، الرجل الوحيد القادر على تحويل إنجازات ثورة ١٧٨٩م إلى نظام دولة، وعلى ربط الحرية الفردية بالعقل الكلي لنظام اجتماعي ثابت ... ولم يكن ما يُعجّب به في نابليون عظمةً مجردة، بل صفة التعبير عن الحاجة التاريخية لذلك العصر؛

فنابليون كان «روح العالم»، الذي يتجسّد فيه الهدف الكلي للعصر ... هذا الهدف هو دعم الشكل الجديد للمجتمع، الذي كان يعبر عن مبدأ العقل، والمحافظة عليه، ونحن نعلم أن مبدأ العقل في المجتمع يعني عند هيجل نظاماً اجتماعياً مبنياً على الاستقلال العقلي الذاتي للفرد، غير أن الحرية الفردية كانت قد اتخذت شكل نزعة فردية غاشمة، ودخلت حرية كل فرد في صراع حياة أو موت ضد حرية كل فرد آخر ... وكان «عهد الإرهاب» في عام ١٧٩٣م هو المثل المميز لهذه النزعة الفردية، وهو نتيجتها الحتمية ... وإذا كان الصراع بين المقاطعات الإقطاعية قد أثبت من قبل أن الإقطاع لم يعد قادراً على التوحيد بين الصالح الفردي والصالح العام، فإن حرية الأفراد الشاملة القائمة على التنافس تشهد الآن بأن مجتمع الطبقة الوسطى بدوره عاجز عن هذا التوحيد ... وهكذا رأى هيجل في سيادة الدولة المبدأ الوحيد القادر على تحقيق هذه الوحدة.

كان نابليون قد سحق إلى حد بعيد بقايا الإقطاع في ألمانيا، وأدخل «القانون المدني» في أرجاء عديدة من الرايخ الألماني السابق ... «لقد كان الهدف من المساواة المدنية، والحرية الدينية، وإلغاء الضرائب الكنسية والحقوق الإقطاعية، وبيع الممتلكات الكنسية، وإلغاء الطوائف الحرفية، وتوسيع نطاق البيروقراطية، وتطبيق نظم إدارية «حكيمّة متحرّرة»، ووضع دستور يتضمن اقتراح النواب على الضرائب والقوانين — كان الهدف من ذلك كله نسج شبكة من المصالح المرتبطة بالمحافظة على السيطرة الفرنسية ارتباطاً وثيقاً.^١ واستُعيض عن الرايخ، الذي كان عاجزاً إلى حدّ يبعث على الرثاء، بعدد من الدول ذات السيادة، ولا سيّما في جنوب ألمانيا ... وبطبيعة الحال لم تكن هذه الدول إلا أشكالاً هزلية للدولة الحديثة ذات السيادة كما نعرفها فقط، ولكنها كانت مع ذلك تمثل تقدماً ملحوظاً بالقياس إلى الأجزاء الإقليمية السابقة التي كان ينقسم إليها الرايخ، الذي كان يسعى بلا جدوى إلى التوفيق بين نمو الرأسمالية وبين النظام القديم للمجتمع؛ فالدول الجديدة كانت على الأقل وحدات اقتصادية أكبر، وكانت فيها بيروقراطية مركزية، ونظام أبسط للقضاء، وطريقة في جمع الضرائب تتميز بأنها أرشد، وبأنها خاضعة لنوع من الإشراف الشعبي ... كانت هذه التجديدات تبدو متمشّية مع دعوة هيجل إلى مزيد من التنظيم العقلي الرشيد للأشكال السياسية، من أجل إتاحة نمو القوى الذهنية والمادية الجديدة التي أطلقتها الثورة الفرنسية من عقالها، فلا عجب إذن أن رأيناه في البداية ينظر

^١ جورج ليفيفر: نابليون، Georges Lefebvre: Napoleon، باريس، ١٩٣٥م، ص ٤٢٨.

إلى الصراع ضد نابليون على أنه معارضة رجعية ... ومن هنا كانت إشارته إلى «حرب التحرير» تحمل معنى السخرية والازدراء ... بل لقد ذهب إلى حد أنه لم يستطع الاعتراف بأن هزيمة نابليون قد أصبحت نهائية، حتى بعد أن دخل الحلفاء باريس ظافرين. ومن العبارات الدالة على موقف هيجل من الأحداث السياسية في تلك السنوات، التصريحات التي أدلى بها في محاضراته (عام ١٨١٦م)، والتي أكد فيها، متحدياً، القيم العقلية الخالصة، في مقابل المصالح السياسية الفعلية.

«نستطيع أن نأمل أنه، بالإضافة إلى الدولة، التي ابتلعت كل المصالح الأخرى داخل مصلحتها الخاصة، قد تتمكّن الكنيسة الآن من العودة إلى مركزها الرفيع — وبالإضافة إلى مملكة العالم التي كانت كل الأفكار والجهود موجّهة إليها حتى الآن، قد يتجه الاهتمام إلى مملكة الله أيضاً ... وبعبارة أخرى، فألى جانب المهام السياسية والمصالح الأخرى للحياة اليومية، يمكننا أن نأمل في أن العلم، والعالم العقلي الحر للذهن، سيزدهر ثانية».^٢

لقد كان ذلك، في الحق، موقفاً غريباً ... ذلك لأن فلسفة هيجل السياسية، التي أصبحت، بعد عام واحد فقط، المتحدثة الأيديولوجية الرسمية باسم الدولة البروسية، وأعلنت عندئذ أن حقوق الدولة هي حقوق العقل ذاته — هذه الفلسفة تحمل، في هذا الوقت الذي نتحدث عنه، على النشاط السياسي، وتفسّر التحرر الوطني بأنه يعني حرية البحث الفلسفي ... وهو الآن يضع الحقيقة والعقل على مستوى يتجاوز دوامة الأحداث الاجتماعية والسياسية بمراحل، في عالم العلم الخالص.

وسنلاحظ أن موقف هيجل الجديد قد ظل ملازماً له ... أمّا عن انتقاله من موقف أقرب إلى أن يكون مضاداً للقومية، إلى موقف قومي، فإننا نستطيع أن نتذكّر نوعاً مشابهاً من «عدم الاتساق» في العهود الأولى للكتابة الفلسفية الحديثة؛ ذلك لأن «هبز»، الذي يمكن أن يُوصف بأنه أقوى الفلاسفة تمثيلاً للبورجوازية الصاعدة، قد وجد فلسفته السياسية متمشية أولاً مع ملكية تشارلس الأول، ثم مع دولة كرومويل الثورية، وأخيراً مع رجعية أسرة ستوارت ... ولم يكن هبز يهتم بكون الدولة ذات السيادة تتخذ شكل الديمقراطية، أو الأوليجاركية، أو الملكية المقيّدة، ما دامت تؤكّد سيادتها في علاقتها بالدول الأخرى،

^٢ محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة E. S. Haldane، لندن، ١٨٩٢م، ص ١١ وما يليها (من المقدمة).

وتحتفظ بسلطتها بالنسبة إلى مواطنيها ... كذلك كانت الفوارق في الشكل السياسي بين الدول غير هامة في نظر هيجل، ما دامت تحافظ على هوية العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الكامنة من ورائها، على النحو المطلوب في مجتمع الطبقة الوسطى ... ولقد بدأ له أن الملكية الدستورية الحديثة تصلح تمامًا للمحافظة على هذا البناء الاقتصادي ... ومن ثمّ فإنه، بعد انهيار نظام نابليون في ألمانيا، كان على استعداد تام للترحيب بالملكية ذات السيادة التي أعقبته، بوصفها الوريث الحقيقي لنظام نابليون.

لقد كانت سيادة الدولة، في نظر هيجل، أداة ضرورية للمحافظة على مجتمع الطبقة الوسطى ... ذلك لأن الدولة ذات السيادة تزيل عنصر المنافسة الهدّام من الأفراد، وتجعل المنافسة مصلحةً إيجابيةً للحقيقة الكلية، فالدولة قادرة على السيطرة على المصالح المتعارضة لأفرادها ... والنقطة التي ينطوي عليها رأيها هذا هي أنه، حين يقتضي النظام الاجتماعي أن يتوقف وجود الفرد على التنافس مع الآخرين، يكون الضمان الوحيد لتحقيق المصلحة المشتركة، على نطاقٍ محدود على الأقل، هو وضوح حريته في إطار لا تتعداه، داخل النظام الكلي للدولة ... وهكذا فإن سيادة الدولة تفترض مقدّمًا التنافس الدولي بين وحداتٍ سياسية متعارضة، تكمن قوة كلّ منها أساسًا في سلطتها، التي لا تُنازَع، على أفرادها.

ولقد كان هذا الموقف هو وحده الذي أمله على هيجل آراءه الواردة في تقريره المنشور عام ١٨١٧م عن مناقشات ولايات «فورتمبرج» ... وكانت فورتمبرج قد أصبحت مملكةً مستقلة بقانونٍ وضعه نابليون، وكان من الضروري وضع دستورٍ جديدٍ يحلّ محلّ النظام العقيم شبه الإقطاعي، كما كان من الضروري ضم الأقاليم التي اكتسبت حديثًا إلى الدولة الأصلية من أجل تكوين كلّ اجتماعي وسياسي ومركزي. وكان الملك قد وضع مسوّد دستور كهذا، وقُدّمه إلى مجالس الولايات التي اجتمعت في عام ١٨١٥م، ولكن هذه الأخيرة رفضته. أمّا هيجل، فإنه في دفاعه الحار عن المشروع الملكي ضد معارضة الولايات، قد فسّر النزاع بين الفريقين على أنه نضالٌ بين المبدأ الاجتماعي القديم والجديد، بين الامتياز الإقطاعي والسلطة الحديثة.

ويظهر في جميع مواضع تقريره هذا خيطٌ واحد يوجّهه، هو مبدأ السيادة ... فهو يقول إن نابليون قد وضع دعائم السيادة الخارجية للدولة — والمهمة التاريخية الواجبة الآن هي وضع دعائم سيادتها الداخلية؛ أي سلطة الحكومة، التي لا تُنازَع، على أفرادها ... ولا بد من الاستعاضة عن فكرة العقد الاجتماعي بفكرة الدولة بوصفها كلًّا موضوعيًا

... ولقد كان «مذهب بينا» قد حمل على أي تطبيق لفكرة العقد الاجتماعي على الدولة ... والآن، أصبحت النغمة الرئيسية التي تتحكّم في تشكيل فلسفة هيجل هي أن الدولة منفصلة عن المجتمع.

إن الأجهزة الكامنة في المجتمع الحديث لا تستطيع أن تولّد مصلحةً مشتركة من الصراع الحاد للمصالح الخاصة أو الجزئية، التي هي أساس العلاقات في هذا المجتمع ... ولا بد أن يُفرض الكلي على الجزئيات، رغمًا عن إرادتها إذا لزم الأمر؛ بحيث يستحيل أن تكون العلاقات الناجمة بين الأفراد من جهة والدولة من جهة أخرى مماثلة للعلاقة بين الأفراد ... أمّا العقد فيجوز أن ينطبق على هذه الأخيرة، غير أنه لا يمكن أن يسري على الأولى. ذلك لأن العقد يفترض أن الأطراف المتعاقدة «يستقل كلٌّ منها عن الآخر بنفس المقدار»^٢ وليس اتفاقهم إلا «علاقة عارضة» يرجع أصلها إلى حاجاتهم الذاتية.^٣ أمّا الدولة فهي «علاقة موضوعية ضرورية»، مستقلة أساسًا عن الحاجات الذاتية.

وفي رأي هيجل أن المجتمع المدني لا بد أن يتولّد عنه آخر الأمر نظامٌ قائم على السلطة، وهو تغيرٌ ينبثق من الأسس الاقتصادية للمجتمع ذاته، ويستخدم في المحافظة على إطراره ... والمفروض أن يؤدّي التغير في الشكل إلى إنقاذ المضمون المهّدّد بالخطر ... ولنذكر هنا أن هيجل كان قد حدّد معالم نظامٍ قائم على السلطة عندما تحدّث عن «حكومة النظام الصارم» في نهاية «مذهب بينا» الأخلاقي. ولم يكن هذا الشكل من أشكال الحكومة يعني نظامًا جديدًا، بل كان يقتصر على فرض منهج على النظام الفردي السائد. كذلك فإن هيجل، حين يجعل الدولة هنا فوق المجتمع، يسير على نفس النهج؛ فهو يجعل للدولة أرفع مكانة لأنه يدرك التأثيرات المحتومة للتعارضات داخل المجتمع الحديث؛ ذلك لأن المصالح الفردية المتنافسة عاجزة عن أن تولّد نظامًا يضمن استمرار الكل، ومن هنا كان لا بد من أن تُفرض عليها سلطة لا معقّب عليها، وهو يُبعد علاقة الحكومة بالشعب

^٢ انظر من قبل ص ١٠٠.

^٣ مناقشات في اجتماع مجالس ولايات مملكة فورتمبرج في عامي ١٨١٥م و١٨١٦م.

Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Württemberg im Jahre 1815 und 1816.

في كتابات في السياسة وفلسفة القانون.

Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie.

من نطاق العقد، ويجعلها «وحدة جوهريّة أصليّة»^٥ فالفرد تربطه بالدولة أساساً علاقة واجب، وحقّه خاضع لهذه العلاقة، والدولة ذات السيادة تتحدّد معالمها بوصفها دولة نظامٍ صارم.

على أن سلطتها ينبغي أن تكون مختلفة عن سلطة دولة الحكم المطلق — فلا بد أن يصبح الشعب جزءاً مادياً من قوة الدولة؛^٦ ذلك لأنه لما كان المجتمع الحديث قائماً على نشاط الفرد المتحرّر من قيوده، فلا بد من تأكيد نضجه الاجتماعي وتشجيعه. ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن هيجل قد وجّه نقدًا خاصاً لنقطةٍ معيّنة في الدستور الملكي، هي النقطة المتعلقة بتقييد حق الاقتراع؛ ذلك لأن الملك كان قد نصّ أولاً على أن موظفي الدولة، فضلاً عن أفراد الجيش ورجال الكنيسة والمهنة الطبية لا ينتخبون، كما نصّ ثانياً على أن يكون الحد الأدنى لدخل الشخص من عقاره ٢٠٠ فلورين لكي يكون له حق الاقتراع. أمّا هيجل فقد أعلن، في صدد المسألة الأولى، أن ما يترتّب عليها من استبعاد موظفي الدولة من مجلس النواب أمرٌ غاية في الخطورة؛ ذلك لأن هؤلاء الموظّفين هم بعينهم السياسيون الذين هم أقدر، بحكم مهنتهم وتدريبهم، على الدفاع عن المصالح العامة في مقابل المصالح الخاصة، وأعلن أن كل الأعمال الخاصة في هذا المجتمع تؤدّي بحكم طبيعتها إلى وضع الفرد في مقابل الجماعة.

«إن مُلاك العقارات، فضلاً عن الحرفيين وغيرهم، ممن يجدون أنفسهم يمتلكون عقاراً أو صنعةً، يجدون من مصلحتهم المحافظة على النظام البورجوازي، ولكن هدفهم المباشر في ذلك هو الحفاظ على ملكيتهم الخاصة»^٧ محاضرات في تاريخ الفلسفة.

إنهم ليسوا على استعدادٍ لأن يبذلوا في سبيل (الصالح) العام إلا أقل القليل، بل هم مصمّمون على ذلك. وهو يضيف إلى ذلك أن هذا الموقف ليس مسألةً تتعلق بالأخلاق، أو بالطبيعة الشخصية لبعض الأفراد، بل إن جذورها ترجع إلى «طبيعة الوضع نفسه»^٨. أي

^٥ المرجع نفسه، ص ١٩٧.

^٦ ص ١٦١.

^٧ ص ١٦٩.

^٨ ص ١٧٠.

طبيعة هذه الطبقة الاجتماعية، ومن الممكن أن يُقضى على تأثيرها إذا وجدت بيروقراطية ثابتة بعيدة بقدر الإمكان عن نطاق المنافسة الاقتصادية؛ وبالتالي يمكنها أن تخدم الدولة دون أي تدخل من أصحاب الأعمال الخاصة.

هذه الوظيفة الأساسية للبيروقراطية في الدولة عنصر هام في تفكير هيجل السياسي، وقد أيد التطور التاريخي نتائجه التي توصل إليها، وإن كان ذلك على صورة مغايرة تمامًا لتوقعاته.

كذلك فإن هيجل حمل على القيد الثاني على حق الاقتراع، وهو القيد المتعلق بمقدار الملكية لدى المقترعين؛ ذلك لأن الملكية هي ذاتها العامل الذي يجعل الفرد يعارض المصلحة الكلية، ويتقيّد بمصلحته الخاصة بدلاً منها، أو بتعبير هيجل، إن الملكية صفة «مجرّدة» لا شأن لها بالخصائص الإنسانية. وهو يعلن أن التأثير السياسي لكمية الممتلكات وحدها هو ميراث سلبي من الثورة الفرنسية، ومن الواجب آخر الأمر تجاوزها من حيث هي معيار للامتيازات، أو ينبغي على الأقل أن تصبح هي «الشرط الوحيد الذي يُوضع لوظيفة من أهم الوظائف السياسية»^٩ ولو ألغي قيد الملكية بوصفه شرطاً للحقوق السياسية لكان في ذلك تقوية للدولة لا إضعاف لها ... ذلك لأن البيروقراطية القوية التي تجعل ذلك ممكناً، تُرسي هذه الدولة على أساس أمتن بكثير من ذلك الذي تهيئه لها مصالح الملّك الصغار نسبياً.

وقد صور هيجل الصراع بين الملك والمقاطعات في فورتمبرج بأنه صراع بين «قانون الدولة العقلي vernünftiges Staatsrecht وبين النظام التقليدي للقانون الوضعي»^{١٠} فالقانون الوضعي ينحدر إلى مستوى نظام بال من الامتيازات القديمة التي يظنّها الناس سارية أزلماً، لا شيء إلا لأنها ظلت سارية خلال بضع مئات من السنين ... وهو يذهب إلى أن «القانون الوضعي قد يندثر بحق عندما يفقد ذلك الأساس الذي هو شرط وجوده»^{١١} والحق أن الامتيازات القديمة للإقطاعيات ليس لها من الأساس في المجتمع الحديث أكثر مما «للقتل وفاءً بالقربان، والرّق، والاستبداد الإقطاعي، وسائر الفضائع الأخرى»^{١٢} هذه

^٩ ص ١٧٧.

^{١٠} ص ١٩٨.

^{١١} ص ١٩٩.

^{١٢} الموضع نفسه.

أمور عفا عليها الزمان — من حيث هي «حقوق» — وأصبح العقل حقيقةً تاريخية منذ الثورة الفرنسية ... وأدَّى الاعتراف بحقوق الإنسان إلى إسقاط الامتياز القديم، ووضع أسس «المبادئ الدائمة للتشريع المستقر، والحكومة والإدارة الراسخة»^{١٣} وفي الوقت ذاته فإن النظام العقلي الذي يناقشه هيجل هنا تُنزع عنه بالتدريج مضامينه الثورية، ويُلاءم بينه وبين مقتضيات المجتمع في عصره؛ فهو يدلُّ الآن في نظره على أبعد الحدود التي يستطيع هذا المجتمع أن يكون معقولاً فيها دون أن يُسلب أو يُنفى من حيث المبدأ ... وهو يرى أن الإرهاب الثوري عام ١٧٩٣م كان نذيراً مشئوماً بأن النظام القائم ينبغي أن يُصان بكل الوسائل الممكنة ... وعلى الأمراء أن يعرفوا «بناءً على خبرات السنوات الخمس والعشرين الأخيرة، الأخطار والأهوال المرتبطة بإقامة دساتير جديدة، واتباع معيار الواقع الذي يطابق الفكر»^{١٤}

لقد امتدح هيجل، بوجه عام، محاولة تشكيل الواقع وفقاً للفكر ... فذلك في رأيه أرفع امتياز للإنسان، وهو الوسيلة الوحيدة لتجسيد الحقيقة ... ولكن حين تكون مثل هذه المحاولة مهددة لنفس المجتمع الذي رُحِبَ بها أصلاً بوصفها امتيازاً للإنسان، فإن هيجل يفضل الإبقاء على النظام السائد تحت أي ظرفٍ من الظروف ... وهنا أيضاً نستطيع أن نرجع إلى «هبز» لنرى كيف أن الحرص على النظام القائم يجمع حتى بين أشد الفلسفات تبايناً: «إن الإنسان لا يمكن أن يحيا في حالة تخلو تماماً من نوعٍ من المتاعب»، ولكن «أشد المتاعب التي يمكن أن تصيب الشعب بوجه عام في أي شكلٍ من أشكال الحكومة، لا تكاد تكون شيئاً مذكوراً بالقياس إلى الأهوال والكوارث الفظيعة التي ترتبط بالحرب الأهلية ...» «إن من الواجب دائماً تفضيل الحاضر والمحافظة عليه والنظر إليه على أنه الأحسن؛ ذلك لأن القيام بأي شيء يؤدي إلى هدمه هو أمرٌ منافٍ لقانون الطبيعة، وكذلك للقانون الوضعي الإلهي»^{١٥}

إن طغيان السلطة التي ينسبها هيجل إلى المجموع أو الكل، على الحرية الفردية، واتخاذ العنصر العقلي آخر الأمر شكل النظام الاجتماعي القائم، ليس افتقاراً إلى الاتساق

^{١٣} ص ١٨٥.

^{١٤} ص ١٦١-٢.

^{١٥} هبز، لفيثان Leviathan في «أعمال هبز Works»، نشرها Molesworth، المجلد الثالث، ص ١٧٠،

في مذهبه، بل إن عدم الاتساق الظاهري يعبر عن الحقيقة التاريخية، ويعكس اتجاهات الصراع في المجتمع القائم على النزعة الفردية، وهو الصراع الذي يحول الحرية إلى ضرورة والعقل إلى سلطة. والواقع أن «فلسفة الحق (القانون)» عند هيجل تدبّر بصلاحياتها، إلى حدٍّ غير قليل، لقدرة تصوّراتها الأساسية على استيعاب متناقضات هذا المجتمع واستبقائها عن وعي ومتابعتها حتى النهاية المريعة ... فهذا الكتاب رجعيٌّ بقدر ما كان النظام الاجتماعي الذي تعكسه رجعيًّا، وتقدميٌّ بقدر ما كان هذا النظام تقدميًّا.

ومن الممكن التخلص من بعض من أخطر مظاهر سوء الفهم، التي تُضفي غموضًا على كتاب «فلسفة الحق (القانون)» إذا تأملنا — ببساطة — موقع هذا الكتاب في مذهب هيجل ... فالكتاب لا يعالج العالم الثقافي بأكمله؛ إذ إن مجال الحق ليس إلا جزءًا من المجال الروحي، أعني ذلك الجزء الذي يصفه هيجل بأنه روحٌ موضوعية. وهو بالاختصار لا يعرض أو يعالج الحقائق الثقافية للفن والدين والفلسفة، التي هي تجسّد للحقيقة النهائية في نظر هيجل ... وهكذا فإن المركز الذي تحتله «فلسفة الحق (القانون)» في المذهب الهيجلي يجعل من المستحيل النظر إلى الدولة، وهي أعلى حقيقة في مجال الحق (القانون)، على أنها أعلى حقيقة في المذهب بأسره؛ فحتى ذلك التأليه المؤكّد الذي كان هيجل ينظر به إلى الدولة، لا يمكنه أن يُلغِي حقيقةً قاطعة، هي أنه أخضع الروح الموضوعية للروح المطلقة، والحقيقة السياسية للحقيقة الفلسفية.

ولقد أعلن هيجل في تصدير هذا الكتاب مضمونه الذي سيأتي فيما بعد. وقد هاجم الكثيرون هذه المقدمة على أساس أنها وثيقةٌ تعبر عن أقصى قدرٍ من الذلة والعبودية تجاه عهد عودة الملكية، وعن عداءٍ صارخ لكل الاتجاهات التقدمية المتحررة في ذلك العصر ... وأشار موجّهو هذا الاتهام، تأييدًا له، إلى تنديد هيجل بأحد زعماء حركة الشباب الألماني في أول عهدها وهو «فريز J. F. Fries»، وإلى دفاعه عن قرارات كارلسباد Karlsbader Beschlüsse (١٨١٩م)، التي أدانت بالجملة كل عمل أو تصريح متحرر (ووصفته بالديماجوجية، وهو وصفٌ للتشهير كان شائعًا عندئذٍ)، ودفاعه عن تشديد الرقابة، وعن قمع الحريات الأكاديمية، والحد من كل الاتجاهات الرامية إلى تحقيق نوعٍ من الحكومة النيابية الحقيقية ... وليس من شكٍّ في أنه لا يوجد مبررٌ لموقف هيجل الشخصي في ذلك الوقت ... أمّا في ضوء الوضع التاريخي، وبخاصة التطوّر الاجتماعي والسياسي التالي، فإن موقفه، والمقدّمة بأسرها، تصبح لهما دلالةٌ مختلفة كل الاختلاف ... ولا بد لنا من أن نبحت بإيجازٍ طبيعة المعارضة الديمقراطية التي كان هيجل ينتقدها.

لقد انبعتت الحركة من خيبة أمل البورجوازية الصغيرة واستيائها بعد حرب ١٨١٣-١٨١٥م ... فقد اقترن تحرير الدول الألمانية من الحكم الفرنسي برجعية استبدادية ... ولم يتحقق الأمل في الاعتراف السياسي بحقوق الشعب، والحلم الذي كان يراود الألمان بإقامة دستور سليم ... وكان رد الفعل هو ظهور موجة من الدعاية من أجل الوحدة السياسية للأمة الألمانية، وهي دعاية كانت تتضمن إلى حدٍّ غير قليل عداءً لبرالياً صادقاً لعهد الطغيان الذي توطدت أركانه حديثاً ... ومع ذلك، فنظرًا إلى أن الطبقات العليا كانت قادرة على الاحتفاظ بمركزها داخل الإطار الاستبدادي، ونظرًا إلى عدم وجود طبقة عاملة منظّمة، فإن الحركة الديمقراطية كانت إلى حدٍّ بعيد تعبيرًا عن روح السخط من جانب البورجوازية الصغيرة التي وقفت عاجزة لا سلطان لها ... وظهر التعبير الصريح عن هذا السخط في برنامج الجماعات الطلابية (البورشنشافتن Burschenschaften)، وفي الجماعة التي مهّدت لها الطريق، وهي «النوادي الرياضية Turnvereine». ولقد كثر حديث هذه الجماعات عن الحرية والمساواة، ولكن هذه كانت حرية تشكّل امتيازًا مقصورًا على الجنس الثيوتوني وحده، ومساواة تعني تعميم الفقر والحرمان.

وكان يُنظر إلى الثقافة على أنها من أسلحة الأغنياء والأجانب، هدفها إفساد الشعب وإفقاذه خشونته وصلابته، وكانت كراهية الفرنسيين مقترنة لديهم بكراهية اليهود والكاثوليك و«النبلاء» ... ولقد كانت الحركة تنادي «بحرب ألمانيا» بالمعنى الصحيح، حتى تستطيع ألمانيا أن تكشف عن «الثراء الزاخر لقوميتها». وكانت تطالب «بمخلص» يحقق الوحدة الألمانية، وهو شخص «يغفر له الشعب كل خطايا». وكانت الحركة تحرق الكتب وتهاجم أصحاب العقائد الأخرى، وتظن نفسها فوق القانون والدستور لأنه «ليس ثمة قانون للقضية العادلة».^{١٦} وكانت تنادي بضرورة بناء الدولة «من أسفل»، عن طريق الحماسة الخالصة للكتل الجماهيرية، وبأن تحلّ الوحدة «الطبيعية» للشعب محلّ النظام المتدرّج، المتفاوت، للدولة والمجتمع.

وليس من العسير أن يتعرّف المرء في هذه الشعارات «الديمقراطية» على أيديولوجية الاتحاد الشعبي Volksgemeinschaft الفاشية. والواقع أن العلاقة بين الدور التاريخي

^{١٦} انظر: تريتشكه، التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر:

Henrich von Treitschke: Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert.

الطبعة الثالثة ١٨٨٦م، المجلد الثاني، ص ٣٨٣-٤٤٣، وبخاصة ص ٣٨٥، ٣٩١، ٤٢٧، ٤٣٩.

«للبورشنافتن» — بما تتسم به من عنصرية وعداء للعقلانية، وبين الاشتراكية الوطنية النازية، أوثق بكثير من علاقة موقف هيجل بهذه الأخيرة ... فقد ألف هيجل كتابه «فلسفة الحق (القانون)» بوصفه دفاعاً عن الدولة ضد هذه الأيديولوجية الديمقراطية المزعومة، التي رأى فيها تهديداً للحرية أخطر من استمرار حكم السلطات القائمة ... وليس من شك في أن كتابه أدّى إلى تقوية نفوذ هذه السلطات، وساعد بذلك الرجعية التي كانت منتصرة من قبل، ولكن هذا الكتاب تحوّل، بعد وقت قصير نسبياً، إلى سلاح ضد الرجعية ... ذلك لأن الدولة التي كان هيجل يقصدها كانت دولة تحكمها معايير العقل النقدي والقوانين التي تسري على نحو شامل. وفي هذا يقول إن معقولية القانون هي العنصر الحيوي للدولة الحديثة ... «إن القانون هو العلامة الحقيقة التي تكشف الأعوان والأصدقاء المزيّفين لما يُسمّى بالشعب».^{١٧} وسوف نرى أن هيجل ظل يسير على أساس هذا المبدأ حتى مرحلة النضج في فلسفته السياسية. والحق أنه ليس ثمة تصوّر أبعد عن مسامرة الأيديولوجية الفاشية من ذلك الذي يبني الدولة على قانون كلي عقلي يصون مصالح كل فرد؛ أيّاً كانت الصفات العارضة التي يتسم بها مركزه الطبيعي والاجتماعي. وفضلاً عن ذلك فإن هجوم هيجل على الخصوم الديمقراطيين لعهد عودة الملكية، لا يمكن أن ينفصل عن نقده الأشد حدة للممثلين الرجعيين للنظرية العضوية في الدولة ... فنقده للحركة الشعبية Volksbewegung يرتبط بصراعه ضد كتاب فون هالر K. L. von Haller إصلاح علم السياسة Restauration der Staatwissenschaft (الذي نُشر لأول مرة عام ١٨١٦م). وهو كتاب كان له تأثير كبير في الرومانتيكية السياسية في ألمانيا ... في هذا الكتاب نظر هالر إلى الدولة على أنها واقعة طبيعية، ونتاج إلهي في الوقت ذاته. وعلى هذا الأساس فقد قبل دون تبرير حكم القوي على الضعيف، وهو ما تنطوي عليه ضمناً كل دولة، ورفض أي تفسير للدولة على أنها تمثل حقوقاً لأفراد أحرار منظمة قانوناً، أو على أنها تخضع لمطالب العقل البشري ... وقد وصف هيجل موقف هالر بأنه ليس أقل من «تعصّب أعمى، وبلاهة عقلية، ونفاق».^{١٨} فإذا كانت القيم الطبيعية المزعومة، لا قيم

^{١٧} فلسفة الحق (القانون)، ترجمة S. W. Dyde، الناشر George Bell and Sons، لندن، ١٨٩٦م، ص ٢٣

من المقدمة.

^{١٨} المرجع نفسه، القسم ٢٥٨، ص ٢٤٤، الهامش.

العقل، هي المبادئ الأساسية للدولة، فعندئذٍ تحل العشوائية والظلم والعنصر البهيمي في الإنسان محل المعايير العقلية للتنظيم الإنساني.

لقد اتفق كلٌّ من الخصوم الديمقراطيين والإقطاعيين للدولة على رفض حكم القانون. وفي مقابل الاثنين معاً ذهب هيجل إلى أن حكم القانون هو الشكل السياسي السليم الوحيد للمجتمع الحديث؛ فالمجتمع الحديث، في رأيه، ليس جماعةً طبيعية، وليس نظاماً من الامتيازات الممنوحة من مصدرٍ إلهي، وإنما يقومُ على المنافسة العامة للملاكٍ أحرارٍ يكتسبون مركزهم في العملية الاجتماعية ويحتفظون به عن طريق نشاطهم الذي يعتمدون فيه على أنفسهم ... إنه مجتمعٌ لا يحرص فيه الناسُ على الصالح العام، ولا يحققون مصلحة «الكل»، إلا بالصدفة العمياء. وعلى ذلك فإن التنظيم الواعي للصراعات الاجتماعية بواسطة قوةٍ تعلو على تعارض المصالح الخاصة، وتُحافظ مع ذلك عليها كلها، هو وحده الكفيل بتحويل ذلك المجموع الكلي الفوضوي للأفراد إلى مجتمعٍ قائم على أسسٍ عاقلة، والوسيلة التي تحقق هذا التحويل هي حكم القانون.

وفي الوقت ذاته رفض هيجل النظرية الاجتماعية في ذاتها، وأنكر أن تكون لها أية قيمة في الحياة السياسية؛ فحكم القانون في متناول أيدينا، وهو متجسّد في الدولة، ويشكّل التحقّق التاريخي السليم للعقل، وما إن يقبل المرء النظام القائم على هذا النحو، ويرضى به، حتى تصبح النظرية السياسية بلا جدوى؛ إذ إن «النظريات تضع نفسها الآن في مقابل النظام الموجود، وتدّعي أنها صحيحة وضرورية بصفةٍ مطلقة». ^{١٩} لقد كان لزاماً على هيجل أن يتخلّى عن النظرية لأنه كان يرى أن النظرية نقدية بالضرورة، ولا سيما في الصورة التي اتخذتها في التاريخ الغربي؛ فمنذ ديكارت، كان المفكّرون يزعمون أن النظرية تستطيع إصلاح البناء العقلي للكون، وأن العقل يستطيع بجهوده الخاصة أن يصبح معياراً للحياة الاجتماعية ... وهكذا كانت المعرفة النظرية والعقلية للحقيقة تتضمن اعترافاً بأن الواقع، الذي لم يصل بعدُ إلى المستوى المطلوب، مفتقرٌ إلى الحقيقة ... فالطبيعة الناقصة للواقع الموجود أرغمت النظرية على أن تتجاوزه، وعلى أن تُصبح مثالية ... ولكن التاريخ كما يقول هيجل الآن، لم يقف ساكناً، فقد وصلت البشرية إلى مرحلة أصبَحَتْ فيها كل وسائل تحقيق العقل متوافرة. والدولة الحديثة هي التجسّد

^{١٩} المرجع نفسه، ص ٢٠ من المقدمة، الهامش.

الفعلي لهذا التحقيق، ومن هنا فإن أي استمرار في تطبيق النظرية على السياسة بعد الآن، يجعل النظرية خياليةً طوباوية؛ أي إنه حين يُنظر إلى النظام القائم على أنه عقلي، تكون المثالية قد بلغت غايتها ونهايتها. ومنذ ذلك الحين يتعين على الفلسفة السياسية أن تمتنع عن تعليم الناس ما ينبغي أن تكون عليه الدولة ... إن الدولة موجودة، وهي عقلية، وهذا هو مسك الختام. ويضيف هيجل أن فلسفته سوف تدعو، بدلاً من ذلك، إلى وجوب الاعتراف بالدولة بوصفها عالمًا أخلاقيًا كاملاً ... وهنا تصبح مهمة الفلسفة هي «المواءمة بين الناس وبين ما هو متحقق فعلياً».

وإنها لمواءمة غريبة بحق! إذ لا يكاد يُوجد عملٌ فلسفي يكشف، على نحو أوضح، عن المتناقضات الحادة للمجتمع الحديث، أو يبدو أكثر منه رضاءً عن هذه المتناقضات التي يُعد الرضا عنها أمراً شاذاً بحق ... والواقع أن نفس «المقدمة» التي ينبذ فيها هيجل النظرية النقدية، تبدو كأنها تدعو إلى كشف هذه المتناقضات، وذلك إذ تؤكد «الصراع بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون».

لقد قال هيجل إن المضمون الذي يشير إليه العقل أصبح قريبَ المنال؛ فلم يُعد من الممكن أن يظل تحقيق العقل مهمةً الفلسفة وحدها، ولا أصبح من الممكن السماح لهذه المهمة بأن تتبدد في تأملاتٍ خيالية طوباوية ... بل إن المجتمع، كما هو متكوّن فعلياً، قد أنضج الشروط المادية اللازمة لتغييره؛ بحيث يمكن، بصورة نهائية قاطعة، إظهار الحقيقة التي تنطوي عليها الفلسفة في باطنها ... ففي الإمكان الآن إدراك أن الحرية والعقل أكثر من مجرد قيم باطنة ... إن الوضع القائم للواقع هو «هجين» ينبغي توليده، هو عالم من البؤس والظلم، ولكن في هذا العالم ذاته تزدهر إمكانات العقل الحر ... ولقد كان إدراك هذه الإمكانيات هو وظيفة الفلسفة من قبل، أمّا بلوغ النظام الصحيح للمجتمع فأصبح الآن وظيفة العقل العملي ... لقد عرف هيجل أن «شكلاً من أشكال الحياة قد أصبح عتيقاً»، وأن من المحال أن تستطيع الفلسفة تجديد شبابها.^{٢٠} وقد حدّدت الفقرات الختامية في «المقدمة» اتجاه كتاب «فلسفة الحق (القانون)» بأسره، فهذه الفقرات مظهر استسلام إنسانٍ يعلم أن الحقيقة التي يمثلها قد قاربت نهايتها، وأنه لم يُعد في وسعها إنعاش العالم وجعل الحياة تسري في أوصاله.

^{٢٠} المرجع نفسه، ص ٣٠ من المقدمة.

كذلك لم يكن في وسعها جعل الحياة تسري في أوصال القوى الاجتماعية التي كان يفهمها ويمثلها ... «فلسفة الحق (القانون)» هي فلسفة مجتمع الطبقة الوسطى، وقد وصل إلى تمام وعيه الذاتي ... وهي تحتفظ في داخلها بالعناصر الإيجابية والسلبية لمجتمع أصبح ناضجاً، ويدرك عن وعي كامل حدوده التي لا يستطيع أن يتعداها. ولقد أعاد هيجل في «فلسفة الحق (القانون)» تطبيق كل التصورات الأساسية للفلسفة الحديثة على الواقع الاجتماعي الذي انبثقت هذه التصورات منه، واتخذت كلها مرة أخرى شكلها العيني، واختفى طابعها التجريدي الميتافيزيقي، وبرز مضمونها التاريخي الفعلي ... وظهر الآن بوضوح أن مفهوم الذات (الأنا) يرتبط ارتباطاً باطنياً بالإنسان الاقتصادي المنزل، وأن مفهوم الحرية يرتبط بالملكية، ومفهوم العقل بالافتقار إلى الكلية أو العمومية الحقيقية في عالم المنافسة، وأصبح القانون الطبيعي الآن قانوناً للمجتمع القائم على التنافس — وليس كل هذا المضمون الاجتماعي نتاجاً لتفسير متعسف، أو لتطبيق خارجي لهذه التصورات، بل هو الصورة النهائية التي يتكشف عليها معناها الأصلي ... والواقع أن «فلسفة الحق (القانون)»، في جذورها، مادية النظرة ... فهيجل يكشف في فقرة تلو الفقرة، عن البناء الأدنى الاقتصادي والاجتماعي لتصوراته الفلسفية ... صحيح أنه يستمد كل الحقائق الاجتماعية والاقتصادية من الفكرة، غير أنه يفهم الفكرة من خلال هذه التصورات ويجعلها تحمل طابعها في كل لحظاتها.

إن كتاب «فلسفة الحق (القانون)» لا يقدم نظرية محددة في الدولة ... وهو ليس مجرد استنباط فلسفي للحق، والدولة، والمجتمع، وليس تعبيراً عن آراء هيجل الشخصية في حقيقتها ... بل إن أهم ما في الكتاب هو أن التصورات الأساسية للفلسفة الحديثة تتحلل فيه وتنفي ذاتها، وتشارك في مصير المجتمع الذي تفسره. وهي تفقد طابعها التقديمي، ولهجتها المتفائلة، وتأثيرها النقدي، وتتخذ طابع الهزيمة والخذلان. وسوف ينصبُّ جهدنا على تتبع هذه الأحداث الداخلية في الكتاب، لا على عرض بنائه المنهجي.

يضع هيجل في «المقدمة» الإطار العام الذي يمهّد لعرض موضوع الحق، والمجتمع المدني، والدولة ... فعالم الحق هو عالم الحرية.^{٢١} والذات المفكّرة هي الموجود الحر، فالحرية صفة لإرادتها ... والإرادة هي التي تكون حرة؛ بحيث إن الحرية هي جوهرها

^{٢١} القسم ١، ملحق.

وماهيتها.^{٢٢} على أنه لا ينبغي النظر إلى هذا القول على أنه مناقضٌ لختام كتاب «المنطق»، الذي جاء فيه أن الفكر هو المجال الوحيد للحرية ... ذلك لأن الإرادة «طريقة خاصة في التفكير»، أعني أنها هي «التفكير وقد تُرجم إلى لغة الواقع، وأصبح عملاً ... وفي استطاعة الفرد، عن طريق إرادته، أن يتحكّم في أفعاله وفقاً لعقله الحر ... فمجال الحق بأكمله، أعني حق الفرد، والأسرة، والمجتمع، والدولة، يُستمد من الإرادة الحرة للفرد وينبغي أن يكون مطابقاً لها ... وهكذا يمكن القول إننا حتى الآن نُعيد تأكيد النتائج التي توصّل إليها هيجل في كتاباته السابقة، وهي أن الدولة والمجتمع ينبغي أن يُشَيّدَا بواسطة العقل النقدي للفرد المتحرّر ... ولكن هيجل سرعان ما يثير شكوكاً حول هذه النقطة؛ فالفرد المتحرّر في المجتمع الحديث ليس قادراً على مثل هذا التشديد، وإرادته التي تعبّر عن مصالح خاصة لا تتضمن ذلك «الشمول» الذي يتيح أساساً مشتركاً للمصالح الخاص والمصالح العام ... إن الإرادة الفردية ليست بذاتها جزءاً لا يتجزأ من «الإرادة العامة». ولهذا السبب ينبغي إنكار الأساس الفلسفي للعقد الاجتماعي.

إن الإرادة وحدة تجمع بين وجهتين مختلفتين أو لحظتين مختلفتين؛ الأولى هي قدرة الفرد على التجرّد من أي شرط أو وضع محدد، والعودة، بعد نفيه، إلى التحرّر المطلق للأنا الخالص،^{٢٣} والثانية هي الفعل الذي يختار فيه الفرد بحرية شرطاً أو وضعاً عينياً، ويؤكد وجوده بوصفه أنا جزئياً، محدوداً.^{٢٤} ويطلق هيجل على اللحظة الأولى من هاتين اسم الوجه الكلي للإرادة؛ لأن الأنا فيها، بتجرّده الدائم من كل وضع متعين، وسلبه الدائم له، يؤكد فيها هويته في مقابل تنوّع حالاته الجزئية؛ أي إن الأنا الفردي هو كلي حقيقي، بمعنى أنه يستطيع التجرّد من كل وضع جزئي والعلو عليه، ويظل خلال ذلك في وحدة مع ذاته. أمّا المعنى الثاني فيعترف بأن الفرد لا يمكنه في الواقع أن ينفي كل وضع جزئي، بل لا بد له من اختيار وضع ما، يواصل فيه حياته، وبهذا المعنى يكون أنا جزئياً. ويؤدي الاستقرار عند أي وجه من وجهي الإرادة هذين إلى حرية سلبية؛ فإذا تجرّد الفرد من كل حالة جزئية، وانسحب إلى مجال الإرادة الخالصة للأنا، فسوف تظل إرادته

٢٢ القسم ٤.

٢٣ القسم ٥.

٢٤ القسم ٦.

ترفض على الدوام كل الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة، وتصل إلى ما يشبه الحرية والمساواة المجردتين اللتين كانت الثورة الفرنسية تمجدهما. وهذا بعينه هو ما حدث في نظرية الدولة والمجتمع عند روسو، وهي النظرية التي افترضت حالةً أصليةً للإنسان تكون فيها الوحدة الحية هي الفرد المجرد، الذي يملك صفاتٍ معينة مختارة اعتباراً، كالخير والشر، والملكية الخاصة أو عضوية جماعة لا تتمتع بأية ملكية خاصة، وما إلى ذلك ... وهكذا يقول هيجل إن روسو جعل «إرادة وروح الفرد الجزئي في تقلباته الشخصية ... هي الأساس الجوهرى الأول» في المجتمع.^{٢٥}

إن مفهوم الإرادة عند هيجل يهدف إلى إثبات أن الإرادة طابعاً مزدوجاً، قوامه استقطابٌ أساسي بين العنصرين الجزئي والكلي ... وهو يهدف أيضاً إلى بيان أن هذه الإرادة لا تكفي لكي ينبثق منها نظامٌ اجتماعي وسياسي. بل إن هذا النظام يقتضي عواملَ أخرى لا يمكن التوفيق بينها وبين الإرادة إلا عن طريق المسار الطويل للتاريخ ... فإرادة الفرد الحرة تؤكّد بالضرورة مصلحته الخاصة؛ ومن ثمّ فهي لا تستطيع أبداً، بذاتها، أن ترغب في الصالح العام أو المشترك ... فهيجل يوضح مثلاً أن الشخص الحر يصبح مالِكاً يقف، بهذا الوصف، ضد المُلّاك الآخرين ... فإرادته بطبيعتها «متعينة» بدوافعه ورغباته وميوله المباشرة، وهي موجهة إلى إشباعها.^{٢٦} والإشباع يعني أنه جعل هدف إرادته موضوعاً خاصاً به ... فهو لا يستطيع تحقيق رغباته إلا عن طريق الاستحواذ على الأشياء التي يرغبها، وبذلك يحول بين الأفراد الآخرين وبين استخدام هذه الأشياء والتمتع بها ... وتتخذ إرادته بالضرورة شكل الفردية Einzelheit.^{٢٧} فالموضوع هو بالنسبة إلى الأنا شيءٌ يمكن أن يكون أو لا يكون ملكي.^{٢٨} وليس في طبيعة الإرادة الفردية أي شيءٍ يمكنه تجاوز هذا التقابل بين «ملكي» و«ملك»، والجمع بين الاثنين في ثالثٍ مشترك ... وإذن فالإرادة الحرة في بعدها الطبيعي، هي الانطلاق الذي يستبّح كل شيء، والذي يظل مرتبطاً على الدوام بعمليات الاستحواذ التعسفية.^{٢٩}

^{٢٥} القسم ٢٩، ص ٣٥.

^{٢٦} القسم ١١.

^{٢٧} القسم ١٢.

^{٢٨} القسم ١٤، ص ٢٤.

^{٢٩} القسم ١٥.

هنا نجد مثلاً أول لتوحيد هيجل بين قانونٍ طبيعي وقانون المجتمع القائم على المنافسة؛ فهو يتصور «طبيعة» الإرادة الحرة على نحوٍ يجعلها تشير إلى شكلٍ تاريخي خاص للإرادة، هو الفرد بوصفه مالِكًا؛ بحيث تمثل الملكية الفردية أول تحقق للحرية.^{٣٠} فكيف إذن يتسنى للإرادة الفردية، التي تعبر عن المطالب الموزعة بين ما هو «ملكي» وما هو «ملكك»، كيف يتسنى لها على أي نحو أن تصبح إرادة ما هو «ملكنا»، وتعبّر بذلك عن مصلحة مشتركة؟ إن فرض العقد الاجتماعي لا يستطيع أن يقدم إلينا الرد؛ إذ إن أي عقد بين الأفراد لا يمكنه أن يعلو على عالم القانون الخاص. ولا بد أن يؤدي الأساس التعاقدية الذي يفترض وجوده للدولة والمجتمع، إلى جعل الكل خاضعاً لنفس الطبيعة التعسفية التي تتحكم في المصالح الخاصة ... وفي الوقت ذاته لا يمكن أن تبني الدولة ذاتها على أي مبدأ ينطوي على إلغاء حقوق الفرد ... والواقع أن هيجل دافع بصلافة عن هذه القضية التي نادت بها كل فلسفة سياسية للطبقة الوسطى الصاعدة؛ إذ كان قد انقضى الوقت الذي يمكن أن يُقال فيه عن دولة الحكم المطلق التي وصفها هبز في «اللفيathan» بأنها خير ما يحفظ مصالح الطبقة الوسطى الجديدة ... فمنذ ذلك الحين أثمّرت عملية التنظيم الصارمة الطويلة، وأصبح الفرد هو الوحدة الحاسمة للنظام الاقتصادي، والأهم من ذلك أنه أصبح الآن يطالب بحقوقه في النظام السياسي ... وقد أخذ هيجل على عاتقه أن يعرض هذا المطلب، وظل يدافع عنه في جميع مواضع نظريته السياسية.

لقد ذكرنا أن هيجل يصوّر «كلية» الإرادة بأنها كلية للأنا، ويعني بذلك أن الكلية تنحصر في أن الأنا يدمج كل أحوال حياته في هويته الذاتية ... ويؤدي هذا الرأي إلى نتيجة فيها مفارقة؛ إذ إن الكلي يُوضع في أشد عناصر الإنسان فردية؛ أي في الأنا. ولو نظرنا إلى هذه العملية من وجهة النظر الاجتماعية لوجدناها مفهومة تماماً ... ذلك لأن المجتمع الحديث لا يوحد الأفراد بحيث يمكنهم القيام بأوجه نشاط تجمع بين الاستقلال الذاتي من جهة، وبين التضافر من أجل تحقيق مصلحة الجميع من جهة أخرى ... أي إنهم لا يقومون بنشاط جماعي يرددون فيه صورة مجتمعهم ترديداً واعياً ... فإذا ما كان الوضع السائد على هذا النحو، فإن المساواة المجردة للأنا الفردي تصبح هي الملاذ

^{٣٠} القسم ٤١ وما يليه.

الوحيد للحرية. والحرية التي يرغب فيها هذا الأنا حرية سلبية، أعني سلباً دائماً للكل. أما الوصول إلى حرية إيجابية فيقتضي أن يخرج الفرد عن مجال مصلحته الشخصية، الذي هو أشبه بمجال الذرة الروحية المقفلة على ذاتها، ويستقر في مجال ماهية الإرادة، التي لا تهدف إلى غاية خاصة معينة، بل تستهدف الحرية بما هي كذلك؛ فلا بد أن تصبح إرادة الفرد إرادة للحرية العامة ... غير أنها لا تستطيع أن تكون كذلك إلا إذا كان قد أصبح حُرّاً بالفعل ... فإرادة الإنسان الذي هو ذاته حر، هي وحدها التي تستهدف الحرية الإيجابية ... ويضع هيجل هذه النتيجة في صيغة شديدة الإيجاز والغموض، هي القائلة إن «الحرية تريد الحرية» أو إن «الإرادة الحرة ... تريد الإرادة الحرة».^{٣١}

هذه الصيغة تضم الحياة التاريخية العينية فيما يبدو أنه إطار فلسفي مجرد؛ فليس من «يريد الحرية» هو أي فرد، بل هو الفرد الحر؛ أي إن الحرية في صورتها الحقة لا يمكن أن يعترف بها ويريدها إلا فرد هو بالفعل حر. والمرء لا يستطيع معرفة الحرية إلا بامتلاكها؛ فلا بد أن يكون حُرّاً لكي يصير حُرّاً ... وليست الحرية مجرد مركز يتمتع به، بل هي سلوك يقوم به بوصفه ذاتاً واعية بنفسها ... وطالما لم يكن يعرف الحرية، فإنه لا يستطيع بلوغها بذاته، بل إن افتقاره إلى الحرية قد يصل إلى حد أنه يختار عبوديته أو يرضى بها طوعاً ... وفي هذه الحالة لا يكون لديه اهتمام بالحرية، وينبغي أن يجيء تحرُّره ضد إرادته ... وبعبارة أخرى فإن فعل التحرُّر يؤخذ من أيدي الأفراد الذين لا يستطيعون، بسبب الأغلال التي تقيدهم، أن يختاروه بوصفه طريقهم الخاص.

إن مفهوم الحرية في «فلسفة الحق (القانون)» يعود بنا إلى الوراء، إلى العلاقة الأساسية بين الحرية والفكر، كما عرّضت في كتاب «المنطق» ... وهو الآن يبيّن بوضوح أن جذور هذه العلاقة ترجع إلى البناء الاجتماعي، كما يكشف عن الارتباط بين المثالية ومبدأ الملكية ... وفي خلال العرض التحليلي الذي يقدمه هيجل، تفقد فكرته مضمونها النقدي، وتصبح لها وظيفة التبرير الميتافيزيقي للملكية الخاصة ... وسوف نحاول الآن أن نتنبّع هذا الاتجاه في مناقشته للموضوع.

إن العملية التي «تطهر» بها الإرادة ذاتها إلى حدّ تصبح معه رغبة في الحرية، هي العملية الشاقة، عملية التعلم بواسطة التاريخ ... والتعلم نشاطاً للفكر ونتائج له. «إن الوعي الذاتي، الذي يطهر موضوعه أو مضمونه أو غايته، ويرتفع به إلى مستوى الكلية

^{٣١} القسم ٢١، ملحق، ص ٣٠٠، والقسم ٢٧، ص ٣٤.

والشمول، هو الفكر وقد تحوّل بذاته إلى إرادة. وهذه هي النقطة التي يظهر عندها بوضوح أن الإرادة لا تكون صحيحة وحرّة إلا بوصفها عقلاً مفكراً.^{٣٢} فحرية الإرادة تتوقف على الفكر، وعلى معرفة الحقيقة ... والإنسان لا يمكنه أن يكون حرّاً إلا عندما يعرف إمكاناته ... فالعبد ليس حرّاً لسببين؛ أولهما أنه في حالة عبودية فعلية، وثانيهما أنه لم يجرب الحرية ولم يعرفها ... إن المعرفة، أو الوعي الذاتي بالحرية، في لغة هيجل، هي «مبدأ الحق والأخلاقية وكل صور الأخلاق الاجتماعية».^{٣٣} ولنقل إن كتاب «المنطق» قد أسّس الحرية على الفكر، أمّا كتاب «فلسفة الحق»، فإنه توصّل، وهو يستعيد هذا الموضوع، إلى الشروط الاجتماعية والتاريخية لهذه النتيجة ... فالإرادة تكون حرة إذا كانت «معتمدة على ذاتها تماماً؛ لأنها لا تشير إلى شيء ما عدا ذاتها؛ بحيث تتخلص من كل اعتمادٍ على أي شيء آخر».^{٣٤}

إن الإرادة، بحكم طبيعتها ذاتها، تستهدف تملك موضوعها، وجعل هذا الموضوع جزءاً من وجودها الخاص ... وهذا شرطٌ ضروري للحرية الكاملة. غير أن الأشياء أو الموضوعات المادية تضع حدّاً قاطعاً لهذا التملك ... فهي، أساساً، خارجية بالنسبة إلى الذات المتملّكة؛ ومن هنا كان تملكها بالضرورة ناقصاً. والموضوع الوحيد الذي يمكن أن يصبح ملكاً لي بأكمله هو الموضوع الذهني؛ إذ ليست له حقيقةً مستقلة بمعزل عن الذات المفكّرة ... «إن الذهن هو الذي يمكنني أن أتملكه بأكمل صورةٍ ممكنة».^{٣٥} ويختلف التملك الذهني عن ملكية الأشياء المادية في أن الموضوع الذي نفهمه ونضمه إلينا ذهنياً لا يظل خارجاً عن الذات ... وهكذا فإن التملك يكتمل بالإرادة الحرة، التي تمثل تحقق الإرادة فضلاً عن اكتمال التملك.

ولقد سبق أن انتهى كتاب «المنطق» إلى أن قوام الحرية هو أن تكون للذات سلطةً كاملة على ما هو «آخر» بالنسبة إليها ... والصورة العينية لهذه الحرية هي الملكية الدائمة ... وبذلك يكتمل التوحيد بين مبدأ المثالية ومبدأ الملكية. والواقع أن هيجل يمضي في هذا

^{٣٢} القسم ٢١، ص ٢٩-٣٠.

^{٣٣} القسم ٢١، ص ٣٠.

^{٣٤} القسم ٢٣، ص ٣١.

^{٣٥} القسم ٥٢.

التوحيد بحيث يجعله توحيداً تاماً في فلسفته؛ فهو يذكر أن «الإرادة هي وحدها المطلقة التي لا تُحد، على حين أن كل الأشياء الأخرى، على عكس الإرادة، نسبيةٌ فحسب ... وما التملك في أساسه إلا إظهار سيادة إرادتي بالنسبة إلى الأشياء، عن طريق بيان أنها غير مكتملة بذاتها، وليس لها هدفٌ خاص بها ... وهذا ما يتحقق حين أضع في الموضوع غايةً أخرى غير تلك التي كانت له في البداية ... فعندما يصبح الكائن الحي (يشير هيجل في هذا السياق إلى مثال الحيوان بوصفه موضوعاً ممكناً للإرادة) ملكاً لي، تصبح له نفسُ أخرى غير تلك التي كانت له؛ إذ إنني أعطيه إرادتي»^{٣٦} وينتهي هيجل من ذلك إلى أن «الإرادة الحرة إذن هي المثالية التي ترفض الاعتراف بأن الأشياء، على نحو ما هي عليه، يمكن أن تكون مكتملةً بذاتها».

فهنا يفُسّر مبدأ المثالية، القائل إن الوجود الموضوعي يتوقّف على الفكر، بأنه أساس طابع التملك الذي تتسم به الأشياء بالقوة، وفي الوقت ذاته فإن أكثر أشكال الوجود حقيقة، وهو الذهن، هو الذي تتصوّر المثالية أنه يحقق فكرة التملك.

إن تحليل هيجل للإرادة الحرة يجعل للملكية مكاناً في تكوين الفرد ذاته؛ أي في إرادته الحرة؛ فالإرادة الحرة تظهر إلى الوجود بوصفها الإرادة الخالصة للحرية. وتلك هي «فكرة الحق»، التي هي في هوية مع الحرية بما هي كذلك ... ولكنها ليست إلا فكرة الحق والحرية ... وبيدأ تجسّد هذه الفكرة عندما يؤكّد الفرد المتحرّر إرادته بوصفها إرادة تملك. «هذه المرحلة الأولى للحرية هي ما سنعرفه على أنه ملكية»^{٣٧}.

والطريقة التي تتم بها عملية استنباط الملكية من ماهية الإرادة الحرة، في المناقشة التي يقوم بها هيجل، هي طريقة تحليلية ... فما يفعله هو أنه يستخلص ما يترتب على استنتاجاته السابقة المتعلقة بالإرادة ... ففي البداية تكون الإرادة الحرة هي «الإرادة المنفردة لذات»، وتكون حافلة بالأهداف الموجهة نحو عديد من موضوعات عالم ترتبط به الذات بوصفها فرداً مُستحوذاً متفرداً ... ويصبح الفرد حراً بالفعل في عملية اختبار لإرادته عن طريق استبعاد الآخرين من موضوعات إرادته، وجعل هذه الموضوعات خاصةً به وحده ... وبفضل الإرادة المتفردة المُستحوذة للذات، تصبح هذه الذات «شخصاً»؛ أي

^{٣٦} القسم ٤٤، ملحق، ص ٥١-٢.

^{٣٧} القسم ٣٣، ملحق، ص ٤١.

إن الشخصية تبدأ حين تكون للمرء قدرة واعية بذاتها على أن يجعل من موضوعات إرادته موضوعاتٍ يملكها.^{٣٨}

ولقد أكد هيجل أن الفرد لا يكون حُرّاً إلا عندما يُعترف به حُرّاً، وأن هذا الاعتراف لا يُمنَح له إلا عندما يكون قد برهن على حريته. وفي وسع الفرد أن يقدّم هذا البرهان بأن يوضّح ما لديه من قدرة على موضوعات إرادته، وذلك بأن يتملّكها. ويكتمل فعل التملّك عندما يُقرّه الأفراد الآخرون أو «يعترفون» به.^{٣٩}

كذلك رأينا أن جوهر الذات، في نظر هيجل، يكمن في «سلبية مطلقة»، من حيث إن الأنا يسلب أو ينفي الوجود المستقل للموضوعات ويحوّلها إلى وسائل لتحقيق ذاته ... وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه ... «إن للمرء الحقّ في توجيه إرادته نحو أي موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية ... وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكاً له ... ولمّا لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية، فإنه يتلقّى معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان ... فلإنسان حقّ مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء».^{٤٠} غير أن مجرد الاستحواذ يؤدي إلى مجرد الاستيلاء Besitz ... ولا يصبح

^{٣٨} القسم ٣٩.

^{٣٩} القسم ٤٤، ص ٥١.

^{٤٠} تنطوي فكرة هيجل عن «الاعتراف المتبادل» بين الأشخاص على ثلاثة عناصر:

- (أ) العنصر الوضعي — وهو مجرد قبول واقعة التملّك.
- (ب) والعنصر الجدلي — وهو اعتراف المالك بأن عمل الذين نزعَت ملكيّتهم هو شرط بقاء ملكيته وتمتّع بها.
- (ج) والعنصر التاريخي — وهو ضرورة تأييد المجتمع لحقيقة الملكية.

ولقد أكد «مذهب بينا»، وكذلك كتاب «ظاهريات الروح»، العنصرين الأولين، أمّا كتاب «فلسفة الحق» فقد بُني أساساً على العنصرين الأول والثالث. ويقدّم استنباط الملكية الخاصة في الكتاب الأخير دلائل واضحة على جميع العوامل المميزة للفلسفة الحديثة، ولا سيّما احترامها للسلطة العليا للوقائع، مقترناً بدعوتها إلى تبرير أساس هذه الوقائع عقلياً.

ويدلّ رجوعه عن العنصر الجدلي في هذه المناقشة على التأثير المتزايد للتشويء، الذي أصبح يتحكّم في تصوّرات هيجل ... فعلى حين أن مذهب بينا و«الظاهريات» كانا قد نظرّا إلى الملكية على أنها علاقة بين الناس، فإن «فلسفة الحق» تنظر إليها على أنها علاقة بين ذات وموضوعات.

الاستيلاء ملكية إلا إذا أصبح موضوعياً بالنسبة إلى أفراد آخرين بالإضافة إلى المالك ... «إن شكل الذاتية البحتة ينبغي أن يُستبعد عن الموضوعات»؛ فلا بد أن يُحفظ بها، وتُستخدم، بوصفها ملكية لشخص بعينه، مُعترفًا بها اعترافاً عاماً^{٤١} ... ولا بد لهذا الشخص بدوره أن يتعرّف على نفسه في الأشياء التي يملكها، وأن يعرفها ويتصرّف فيها بوصفها تحقيقاً لإرادته الحرة ... وعندئذٍ فقط يصبح الاستيلاء حقاً فعلياً.^{٤٢} فالإرادة الحرة هي بالضرورة «الإرادة المنفردة» لشخص بعينه، والملكية تحمل «طابع الملكية الخاصة».^{٤٣}

والحق أنه يندر أن نجد فيلسوفاً آخر يعرض نظام الملكية الخاصة من خلال طبيعة الفرد المنعزل، ويؤسّسها عليها، بمثل هذا الاتساق ... فحتى الآن لم يُتطرق إلى استنباط هيكل أي نظام كلي شامل، أو أي شيء يضيف على التملك الفردي ضماناً الحق الشامل ... وهو لم يلجأ إلى أي إله يأمر بهذه الملكية ويبرّرها، كما أنه لم يُشر إلى حاجات الإنسان على أنها مسئولة عن إيجادها، بل إن الملكية لا تُوجد إلا بفضل قدرة الذات الحرة ... وهي مستمدة من ماهية الشخص الحر ... فهيجل قد أبعد نظام الملكية عن أية رابطة عارضة، وجسّمها بوصفها علاقةً أنطولوجية ... وهو قد أكّد مراراً وتكراراً أنها قد لا يكون لها مبرر بوصفها وسيلةً لإشباع حاجات الإنسان ... «إن مبرر الملكية لا ينحصر في إرضائها للحاجات، وإنما في كون هذا النظام يتجاوز الذاتية البحتة للشخص، ويحقّق في الوقت ذاته تعيّن هذا الأخير ... فالشخص لا يُوجد بوصفه عقلاً إلا في الملكية».^{٤٤} فالملكية سابقة على الحاجات العارضة للمجتمع ... وهي «التجسّد الأوّل للحرية؛ وبالتالي فهي غايةٌ جوهرية في ذاتها» ... «إن العنصر العاقل، في علاقة الإنسان بالموضوعات الخارجية، ينحصر في الاستحواذ على الملكية» غير أن ما يملكه المرء، ومقدار ما يملكه، هو مسألة اتفاق أو حظ، وهي عارضة تماماً من وجهة نظر الحق^{٤٥} ... ويعترف هيجل صراحةً بأن التوزيع السائد للملكية هو نتاج ظروفٍ عارضة، تتناقى تماماً مع المقترضات العقلية ... ومن جهةٍ أخرى فإنه يُعفي العقل من مهمة إصدار حكم على هذا التوزيع؛ فلم

^{٤١} القسم ٥١، ملحق.

^{٤٢} القسم ٤٥.

^{٤٣} القسم ٤٦.

^{٤٤} القسم ٤١، ملحق.

^{٤٥} القسم ٤٩.

يبدل هيجل جهداً لتطبيق المبدأ الفلسفي الذي يقضي بالمساواة بين الناس، على مظاهر اللامساواة في الملكية، بل إنه يرفض هذه الخطوة في الواقع ... والمساواة الوحيدة التي يمكن أن تُستمد من العقل هي «ضرورة حصول كل شخص على ملكية»،^{٤٦} أما نوع هذه الملكية ومقدارها فأمر لا يكثرث به العقل على الإطلاق. وفي هذا الصدد يقدم هيجل تعريفه الذي يدعو إلى الدهشة: «إن الحق لا يعبأ بالفروق بين الأفراد».^{٤٧}

هذا التعريف يجمع بين السمات التقدمية والسمات الرجعية لفلسفة الحق عند هيجل ... فعدم الاكتراث بالفروق الفردية هو — كما سنرى فيما بعد — صفة مميزة للشمول المجرد للقانون، الذي يفرض حداً أدنى من المساواة والمعقولية على نظام يتسم باللامعقولية والظلم ... ومن جهة أخرى فإن نفس عدم الاكتراث هذا يمثل أسلوباً في العمل الاجتماعي، لا يتم فيه المحافظة على الكل أو العام إلا بتجاهل الماهية الإنسانية للفرد ... أي إن موضوع القانون ليس الفرد العيني، بل هو الذات المجردة التي تسري عليها الحقوق.

ويظهر في صيغة هيجل تأثير عملية تحويل العلاقات بين الناس إلى علاقات بين الأشياء ... فالشخص تطغى عليه ملكيته، ولا يكون شخصاً إلا بفضل ملكيته ... ومن ثم فإن هيجل يصف كل قانون للأشخاص بأنه قانون للملكية ... «من الواضح أن الشخصية وحدها هي التي تعطينا حقاً على الأشياء؛ وبالتالي فإن الحق الشخصي هو في أساسه حقٌ شيئي Sachrecht».^{٤٨}

وتظل عملية التشيؤ متغلغلة في تحليل هيجل ... فهو يستمد قانون التعاقدات والالتزامات بأسره من قانون الملكية؛ فلما كانت حرية الشخص تُمارس في المجال الخارجي للأشياء، ففي استطاعة الشخص أن «يخرج externalize» ذاته؛ أي أن يتعامل مع ذاته بوصفها موضوعاً خارجياً ... وفي استطاعته بمحض إرادته أن يجعل ذاته مغتربة، ويبيع إنجازاته وخدماته. «إن المواهب الذهنية، والعلم، والفن، بل أموراً دينية كالمواعظ والصلوات والقدّاسات والبركات، وكذلك الاختراعات وما شاكلها، تصبح موضوعاتٍ للتعاقد، ويُعترف بها وتُعامل على نفس النحو الذي تُعامل به موضوعات البيع

^{٤٦} الموضوع نفسه، ملحق.

^{٤٧} الموضوع نفسه.

^{٤٨} القسم ٤٠، هامش.

والشراء.^{٤٩} غير أن اغتراب الشخص ينبغي أن يكون له حدٌ في الزمان؛ بحيث يظل هناك شيء من «الكلية والشمول» اللذين يتسم بهما الشخص ... ولو كان عليّ أن أبيع «كل وقت عملي العيني، ومجموع إنتاجي، لأصبَحَ شخصيتي ملك شخصٍ آخر، وعندئذٍ لن أعود شخصاً، بل يتعيّن عليّ أن أضع ذاتي خارج مجال الحق.»^{٥٠} وهكذا فإن مبدأ الحرية، الذي كان المفروض أنه دليل السيادة المطلقة للشخص على الأشياء جميعاً، لم يؤدِّ فقط إلى تحويل هذا الشخص إلى شيء، بل إنه أيضاً قد جعل منه شيئاً متوقفاً على الزمان ... وبذلك توصّل هيجل إلى نفس الحقيقة التي دفعت ماركس فيما بعد إلى المطالبة «بتقصير يوم العمل» بوصفه شرطاً لانتقال الإنسان إلى «عالم الحرية». كذلك فإن أفكار هيجل في هذا الصدد تمتد إلى حدّ التوصل إلى القوة الخفية لوقت العمل، واكتشاف أن الفارق بين الرقيق في العصور القديمة وبين العامل «الحر» يمكن التعبير عنه من خلال كمية الوقت التي يكتسبها منه «السيد».^{٥١}

لقد استمد نظام الملكية الشخصية من الإرادة الحرة للشخص، غير أن هذه الإرادة لها حدٌ لا تتعداه، هو الملكية الخاصة للأشخاص الآخرين؛ فأنا لا أكون مالِكاً، ولا أظل مالِكاً، إلا بقدر ما أتخلّى طائعاً عن حقي في الاستحواذ على ملكية الآخرين ... وهكذا فإن الملكية الخاصة تؤدي بنا إلى تجاوز الفرد المنعزل، وتنقلنا إلى علاقاته بالأفراد الآخرين المنعزلين مثله ... والأداة التي تجعل نظام الملكية مضموناً ومستقرّاً في وضعه هذا هي العقد.^{٥٢} وهنا أيضاً يلائم هيجل بين فكرة العقل الأنطولوجية وبين المجتمع المنتج للسلع، ويجعلها تتجسّد عينياً في هذا المجتمع. «إن قيام الناس بتعاقدات، ومبادلات، وتجارة، هو ضرورة عقلية، شأنه تماماً شأن استحواذهم على الملكية.» فالعقود تؤلّف ذلك «الاعتراف المتبادل» اللازم من أجل تحويل الاستحواذ إلى ملكية خاصة، وهكذا فإن تصوّر «الاعتراف»، الذي كان في الأصل تصوّراً جدلياً عند هيجل، أصبح يصف الآن الوضع القائم في المجتمع المبني على الكسب والاقتناء.^{٥٣}

^{٤٩} القسم ٤٣.

^{٥٠} الموضع نفسه.

^{٥١} الموضع نفسه، ملحق.

^{٥٢} القسم ٧٢.

^{٥٣} انظر الهامش ٤٠ من قبل.

على أن العقود تقتصر على تنظيم المصالح الخاصة للمُلاك، ولا تتجاوز أبداً نطاق القانون الخاص ... وهنا نجد هيجل يرفض مرةً أخرى نظرية العقد الاجتماعي لأن من الخطأ، في رأيه، القول إن لدى الناس حرية الانفصال عن الدولة أو عدم الانفصال عنها، «والأصح أن من الضروري على نحوٍ مطلق أن يُوجد كل شخص في دولة». وأن «التقدم الهائل» للدولة الحديثة بالقياس إلى الدولة الإقطاعية ليرجع إلى أن الأولى «غاية في ذاتها»، وليس في وسع أي شخص أن يتخذ بصددها تدابير خاصة.^{٥٤}

والواقع أن النتائج التي تستتبعها الملكية الخاصة قد جعلت هيجل يزداد توغلاً في الأعماق الغامضة لنظرية الحق ... ولقد كان أعلن من قبل في المقدمة أن الجريمة والعقاب ينتميان أساساً إلى نظام الملكية الخاصة؛^{٥٥} ومن ثمّ فهما ينتميان أيضاً إلى نظام الحق ... ولا بد أن تتعارض حقوق أصحاب الملكيات، ما دام كلُّ منهم يقف ضد الآخرين، ولا يخضع إلا لإرادته الخاصة ... فكلُّ يعتمد في أفعاله على «الهوى والاختيار الخاطئ، الذي تُمليه معرفته ورغبته»^{٥٦} ولا يمكن أن يكون اتفاق إرادته الخاصة مع الإرادة العامة إلا شيئاً عارضاً يحمل في طياته بذور شقاقٍ جديد ... وهكذا فإن الحق الشخصي باطل بالضرورة؛ لأن الفرد المنعزل لا بد أن يخالف الحق العام. ويعلن هيجل أن «الغش والجريمة» هما «خطأ عن غير سبق إصرار، أو هو خطأ مدني»، ويعني بذلك أنهما جزء لا يتجزأ من المجتمع المدني ... ويرجع أصل الحق في المجتمع المدني إلى أن هناك تعميماً مجرداً للمصالح الجزئية ... فإذا اصطدم الفرد في سعيه إلى مصلحته، بالحق، فإنه يستطيع أن يدّعي لذاته نفس السلطة التي يدعيها الآخرون ضده، فيقول إنه يتصرّف من أجل المحافظة على صالحه الخاص ... غير أن الحق هو الذي له السلطة العليا؛ لأنه يمثل أيضاً مصلحة الكل — وإن كان ذلك بصورة ناقصة.

إن حق الكل وحق الفرد لا يسريان على نطاقٍ واحد ... فالأول يقنّن مطالب المجتمع التي يتوقف عليها أيضاً صونُ الأفراد ورفاههم ... فإذا لم يعترف هؤلاء الأفراد بهذا الحق، فإنهم لا يخطئون فقط في حق الصالح العام، بل يخطئون في حق أنفسهم أيضاً

^{٥٤} القسم ٧٥، ملحق.

^{٥٥} القسم ٣٣، ملحق.

^{٥٦} القسم ٨١.

... عندئذ يكونون قد أخطئوا، وتؤدي العقوبة التي تُفرض على جريمتهم إلى إعادة حقهم الفعلي إلى نصابه.

هذه الصيغة، التي هي الموجّهة لنظرية العقوبة عند هيجل، تفصل فكرة الخطأ عن الاعتبارات الأخلاقية فصلاً تاماً. «فلسفة الحق» لا تضع الخطأ ضمن أية فئة أخلاقية، وإنما تدخّله في باب «الحق المجرد»؛ فالخطأ عنصرٌ ضروري في علاقة الملاك الأفراد بعضهم ببعض ... وينطوي العرض الذي يقدّمه هيجل على هذا العنصر الآلي بقوة؛ بحيث يوازي، على نحو مُلفت للنظر، فلسفة «هبز» السياسية ذات النزعة المادية ... صحيحٌ أن هيجل يرى أن العقل الحر يحكم إرادة الأفراد وسلوكهم، ولكن يبدو أن هذا العقل يسلك على طريقة قانونٍ طبيعي، لا على أنه نشاطٌ إنسانيّ مستقل ... فالعقل يسيطر على الإنسان بدلاً من أن يمارس نشاطه من خلال قدراته الواعية ... وعلى ذلك فإن هيجل عندما يوحد بين قانون العقل وقانون الطبيعة، تتخذ هذه الصيغة عنده دلالةً مشؤومة، لم تكن على الإطلاق هي ما قصده منها؛ فقد كان قصده هو أن يؤكّد أن العقل هو «طبيعة» المجتمع ذاتها، ولكن الخاصية «الطبيعية» لقانون العقل أقرب بكثيرٍ إلى أن تكون هي الضرورة الطبيعية العمياء، منها إلى أن تكون الحرية الواعية بذاتها، لمجتمع عاقل ... وسوف نرى أن هيجل يؤكّد مراراً «الضرورة العمياء» للعقل في المجتمع المدني ... وهكذا فإن نفس تلك الضرورة العمياء التي حمل عليها ماركس فيما بعد، بوصفها مظهرَ الفوضوية في الرأسمالية، هي التي تُوضع في قلب الفلسفة الهيجلية، عندما أخذت هذه الفلسفة على عاتقها إثباتَ العقلانية الحرة للنظام القائم.

إن الإرادة الحرة التي هي المحرّك الفعلي للعقل في المجتمع، تولّد الخطأ بالضرورة ... فلا بد أن يصطدم الفرد بالنظام الاجتماعي الذي يزعم أنه يمثل إرادته الخاصة في صورتها الموضوعية ... ولكن الخطأ و«عدالة القصاص» التي تصحّحه لا يعبران فقط عن «ضرورة منطقية أعلى».^{٥٧} بل هما يمهدان أيضاً للانتقال إلى شكلٍ اجتماعي أعلى للحرية، هو الانتقال من الحق التجريدي إلى الأخلاق ... ذلك لأن الفرد، بارتكابه الخطأ وقبوله العقوبة عن فعله، يصبح واعياً «بالذاتية اللانهائية» لحيثيته.^{٥٨} وهو يتعلم أنه لا يكون حرّاً إلا بوصفه شخصاً خاصاً ... وحين يصطدم بنظام الحق، يجد أن هذا النوع من

^{٥٧} القسم ٨١.

^{٥٨} القسم ١٠٤، ص ١٠٣.

الحرية، الذي كان يمارسه، قد بلغ حدودًا لا يُمكنه تجاوزها. وحين تجد الإرادة أن العالم الخارجي يصدُّها، فإنها تتحوَّل إلى الداخل، باحثةً هناك عن الحرية المطلقة ... وتدخل الإرادة الحرة المجال الثاني لتحقيقها، وتصبح الذات التي تتمكُّ هي الذات الأخلاقية.

وهكذا فإن الانتقال من الجزء الأوَّل إلى الجزء الثاني من كتاب هيجل يمثِّل اتجاهاً حاسماً في المجتمع الحديث، هو ذلك الذي تصبح فيه الإرادة متحوِّلة إلى الباطن verinnerlicht. والواقع أن ديناميات الإرادة، التي عرضها هيجل على أنها عملية أنطولوجية، تناظر مساراً تاريخياً بدأ منذ عهد الإصلاح الديني الألماني ... وقد أوضحنا ذلك في مقدمة كتابنا هذا ... وقد أشار هيجل إلى وثيقة من أهم الوثائق التي تعرض هذا الهدف بوضوح، وهي بحث لوثر «في الحرية المسيحية»، الذي ذهب فيه لوثر إلى أن «الروح لن تُمس ولن تتأثر لو أُسيئت معاملة البدن، ولو أخضع الشخص لقوة شخص آخر» ... ويصف هيجل هذه العبارة بأنها «حجةً سفسطائية لا معنى لها»، ولكنه يوافق في الوقت ذاته على أن هذه الحالة، وأعني بها أن المرء يستطيع أن يكون «حرّاً وهو في الأصفاد» ممكنة ... ولكنه يرى أن هذا لا يصدّق إلا إذا كانت هذه الحالة نتيجة إرادة الإنسان الحرة، وحتى في هذه الحالة فإنها لا تصدّق إلا بالنسبة إليه وحده ... أمّا بالنسبة إلى أي شخص آخر، فإن المرء لا يكون حرّاً إذا كان جسمه مُستعبداً، ولا يكون حرّاً إلا إذا كان يعيش فعلاً، وعينياً، على أنه حرٌّ^{٥٩} ... ففي رأي هيجل أن الحرية الباطنة ليست إلا مرحلة انتقالية في عملية تحقيق الحرية الخارجية ... ويمكن القول إن الاتجاه إلى إلغاء عالم الحرية الباطن هو استباقٌ لتلك المرحلة في تطوُّر المجتمع، التي لا تعود فيها عملية تحويل القيم إلى العالم الباطن كافيةً بوصفها وسيلةً للحد من مطالب الأفراد ... إن الحرية الباطنة تحتفظ للفرد على الأقل بمجالٍ من الخصوصية غير المشروطة، لا تستطيع أية سلطة أن تتدخل فيه، كما أن الأخلاقية تُخضع الفرد لالتزاماتٍ معينة ذات صحةٍ شاملة ... ولكن حين يتحول المجتمع إلى الأشكال الشمولية، وفقاً لحاجات الإمبريالية الاحتكارية، فإن الشخص في كُليته يصبح موضوعاً سياسياً ... وعندئذٍ، فإن أخلاقيته الباطنة ذاتها تصبح خاضعةً للدولة، ويُقضى على خصوصيته التي ينفرد بها ... وهنا نجد أن نفس الأوضاع التي كانت تستدعي صبغ القيم بالصبغة الباطنة، أصبحت تقتضي صبغها تماماً بالصبغة الخارجية.

ويظل كتاب هيجل «فلسفة الحق» يعبر عن التوازن بين هذين التطورين المستقطبين ... فهيجل يرى أن ذاتية الإرادة «تظل أساساً لوجود الحرية»،^{٦٠} وهو يجعل الحرية تنتهي إلى دولة ذات سلطة شاملة ... غير أن الأخلاقية؛ أي عالم الحرية الباطنة، تفقد كل جلالها ومجدها في كتاب هيجل، وتصبح مجرد نقطة التقاء بين القانون الخاص والقانون الدستوري، أو بين الحق المجرد والحياة الاجتماعية.

ولقد أكد الكثيرون أن مذهب هيجل لا يتضمن نظرية أخلاقية بالمعنى الصحيح؛ ففلسفته السياسية تستوعب في داخلها فلسفته الأخلاقية، ولكن إدماج الأخلاق في السياسة يتمشى مع تفسيره وتقويمه للمجتمع المدني؛ ومن هنا فليس من قبيل المصادفة أن كان القسم المخصص للأخلاق أقصر أجزاء كتابه وأقلها أهمية.

وسوف ننتقل الآن إلى الجزء الأخير من «فلسفة الحق»، وهو الجزء الذي يبحث في الأخلاق الاجتماعية والسياسية Sittlichkeit ... هذا الجزء من الكتاب يبحث في الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة. ولا بد لنا أولاً من أن نقدم عرضاً عاماً للرابطة التي تجمع بين هذا الجزء وبين الجزأين السابقين من «فلسفة الحق»؛ فهنا تتحول الإرادة إلى الخارج؛ أي إلى العالم الخارجي للواقع الاجتماعي. ويتضح لنا أن الفرد الذي يستمتع بالحرية والحقيقة الباطنة لأخلاقه، لا يكون قد وصل بعد إلى الحرية والحقيقة ... «فالخير المجرد عديم القدرة»، وهو يتمشى مع أي مضمون مُعطى.^{٦١} ولقد كان «علم المنطق» قد أثبت أن الفكرة لا تخرج إلى حيز الوجود إلا في التحقق الفعلي actuality. وبالمثل فلا بد للإرادة الحرة من التغلب على الانفصام بين العالم الداخلي والخارجي، وبين الحق الذاتي والكلي، ولا بد للفرد أن يحقق إرادته في نظم اجتماعية وسياسية موضوعية، ينبغي أن تكون بدورها متمشية مع إرادته. وهكذا يفترض هيجل مقدماً، في الجزء الثالث من «فلسفة الحق» بأكمله، أنه لا يوجد نظام موضوعي لا يقوم على الإرادة الحرة للذات، ولا توجد إرادة حرة لا تتجسد في النظام الاجتماعي الموضوعي.

وهذا بعينه هو ما يرد في الفقرات الأولى ... وفضلاً عن ذلك فإن هيجل يبشر هنا بأن يظهر المثالي بوصفه وجوداً متحققاً فعلياً ... فقد بلغت البشرية مرحلة النضج، ولديها

^{٦٠} القسم ١٠٦، ص ١٥٢.

^{٦١} القسم ١٤١، ص ١٥٤.

كل الوسائل التي تجعل تحقق العقل ممكناً، ولكن هذه الوسائل بعينها قد وضعتها واستخدمها مجتمعٌ مبدؤه المنظم هو إطلاق العنان للمصالح الخاصة؛ ومن ثمَّ فهو عاجز عن استخدامها لمصلحة الكل ... ويذهب كتابُ فلسفة الحق «إلى أن الملكية الخاصة هي الحقيقة المادية للذات الحرة، وهي تحقق الحرية» ... ولكن هيجل كان قد أدرك، منذ كتاباته الأولى، أن علاقات الملكية الخاصة تتعارض مع النظام الاجتماعي الذي هو حرٌّ بحق ... فلا يمكن أن تؤدي فوضى الملاك الأثانيين، بتلقائيتها الخاصة، إلى نظام اجتماعي كُلي، عاقل، متكامل ... وفي الوقت ذاته فإن النظام الاجتماعي السليم، في رأي هيجل، لا يمكن أن يُفرض مع إنكار حقوق الملكية الخاصة؛ إذ إن هذا يؤدي إلى القضاء على الفرد الحر ... ومن ثمَّ فإن مهمة تحقيق التكامل التام تقع على عاتق نظامٍ يعلو على المصالح الفردية وعلاقات التنافس القائمة بينها، ولكنه مع ذلك يصون ممتلكات الأفراد ويحافظ على أوجه نشاطهم.

ويعالج هيجل هذه المشكلة على نفس النحو الذي اتبعه عندما أثار مشكلة القانون الطبيعي ... فنظرية القانون الطبيعي كانت قد كافحت من أجل مواجهة مشكلة الطريقة التي تتحول بها حالة التملك الفوضوي (أي الحالة الطبيعية) إلى حالة تكون فيها الملكية آمنة بصورة عامة ... وكان المفروض في نظرها أن يقوم المجتمع المدني بإقرار حالة الأمان العام هذه ... أمَّا هيجل فيطرح الآن هذا السؤال نفسه، ولكنه يتخذ في إجابته عنه خطوةً أخرى تتجاوز النمط التقليدي؛ فمرحلتا التطور، وهما مرحلة الحالة الطبيعية، ومرحلة المجتمع المدني، تعلو عليهما مرحلةٌ ثالثة، هي الدولة ... ويرى هيجل أن نظرية القانون الطبيعي قاصرة؛ لأنها تجعل من المجتمع المدني غاية في ذاته ... وحتى في فلسفة «هبز» السياسية، كانت السيادة المطلقة خاضعة للحاجة إلى صون مصالح المجتمع المدني وممتلكاته، وأصبح تحقيق هذا الشرط الأخير يكوّن مضمون السيادة. كذلك يقول هيجل إن المجتمع المدني لا يمكن أن يكون غايةً في ذاته؛ لأن متناقضاته الكامنة تحول بينه وبين تحقيق وحدةٍ وحريةٍ حقيقية ... ولذلك رفض هيجل استقلال المجتمع المدني، وجعله خاضعاً للدولة المتمتعة بالاستقلال الذاتي.

وينقل هيجل مهمة تجسيد نظام العقل من المجتمع المدني إلى الدولة ... غير أن هذه الأخيرة لا تحلُّ محلَّ المجتمع المدني، بل هي تُحافظ على حركته، وتصونُ مصالحه دون أن تغَيِّر مضمونه ... وهكذا فإن الخطوة التي تتجاوز المجتمع المدني، تؤدي إلى نظامٍ سياسيٍّ تسلّطي، يحفظ المضمون المادي للمجتمع سليماً ... أي إن الاتجاه التسلطي الذي

يظهر في فلسفة هيجل السياسية يصبح ضرورياً بسبب التعارض والتضارب الذي يتسم به بنيان المجتمع المدني.

غير أن هذا ليس الاتجاه الوحيد ... فالجدل يتتبع التحول في بناء المجتمع المدني حتى النقطة التي يصبح فيها منفياً أو مسلوباً آخر الأمر ... والواقع أن التصورات التي تشير إلى هذا النفي أو السلب تكمن في قلب المذهب الهيجلي ذاته؛ فالعقل والحرية، منظوراً إليهما على أنهما تصوّران جدلياً أن أصيلان، لا يمكن أن يتحققا في النظام السائد للمجتمع المدني ... وهكذا تظهر في مفهوم الدولة عند هيجل عناصر تتعارض مع نظام المجتمع المدني، وترسم الخطوط العامة لصورة تنظيم اجتماعي مقبل للبشر. وهذا ينطبق بوجه خاص على الشرط الأساسي الذي يضعه هيجل للدولة، وهو أن تصون المصلحة الحقيقية للفرد وتحققها؛ بحيث يستحيل تصوّرها إلا في ضوء الوحدة التامة بين الفرد وبين الكلي ... وتظهر هنا مرة أخرى التحديدات المجردة لكتاب «المنطق»، منظوراً إليها من خلال دلالتها التاريخية ... فالوجود الحق، كما جاء في كتاب «المنطق»، هو الكلي، الذي هو في ذاته فردي، ويتضمن في ذاته الجزئي ... هذا الوجود الحق، الذي أطلق عليه «المنطق» اسم المفهوم، يعود الآن بوصفه الحالة التي يتجسد فيها العقل والحرية ... إنه «الكلي وقد كشف عن معقوليته الفعلية»،^{٦٢} وهو يمثل «هوية الإرادة العامة والخاصة»؛^{٦٣} فالدولة هي «تجسد الحرية العينية، وفيها يصل الشخص ومصالحه الخاصة إلى تمام نموّهما، ويجدان اعترافاً كافياً بحقوقهما».^{٦٤} فمن الواجب ألا تُترك المصالح الجزئية للأفراد جانباً أو تُقمع على أي نحو؛ لأن «كل شيء يتوقف على وحدة الكلية والجزئية في الدولة».^{٦٥}

والواقع أن المضمون الجدلي الحقيقي للعقل والحرية يتكشف مراراً من وراء الصيغة التسلطية التي يضعها هيجل لإنقاذ النظام الاجتماعي القائم؛ إذ نجد من جهة أن الرغبة في المحافظة على النظام القائم تدفعه إلى تجميد الدولة، بوصفها مجالاً قائماً بذاته، يتخذ موقعاً يعلو على حقوق الفرد بل يتعارض معها؛ فالدولة «لها سلطة أو قوة مطلقة».^{٦٦}

^{٦٢} القسم ١٥٢.

^{٦٣} القسم ١٥٥.

^{٦٤} القسم ٢٦٠.

^{٦٥} القسم ٢٦١، ملحق.

^{٦٦} القسم ١٤٦.

وسَيَّان عند الدولة «أن يُوجَد الفرد أو لا يُوجَد»^{٦٧} ولكن هيجل يؤكِّد، من جهةٍ أخرى، أن الأسرة، والمجتمع المدني، والدولة «ليست أشياء غريبة عن الذات»، بل هي جزءٌ لا يتجزأ من «ماهيتها الخاصة».^{٦٨} وهو يطلق على العلاقة بين الفرد وبين هذه النُّظم اسم «الواجب والالتزام» الذي يقيِّد حريته حتمًا ... ولكنه يذهب إلى أنها لا تقيدُ إلا «حريته المجرَّدة»؛ ومن ثَمَّ فإنها تعني بالأحرى إطلاق «حريته الجوهرية».^{٦٩}

والواقع أن نفس الدينامية التي تفصل تصوُّرات هيجل عن ارتباطاتها بتركيب مجتمع الطبقة الوسطى وتدفع بالتحليل الجدلي إلى ما وراء هذا النظام الاجتماعي، تتكرَّر في كل جزء من القسم الأخير من «فلسفة الحق»؛ فالأسرة، والمجتمع المدني، والدولة، تبرز بطريقة تنطوي على سلبها ... ويشيع طابع المفارقة هذا في جميع مواضع مناقشة الأسرة، التي يستهلُّ بها هذا القسم ... فالأسرة أساسٌ «طبيعي» لنظام العقل الذي يبلغ قمَّته في الدولة، ولكنها في الوقت ذاته لا يكون لها هذا الوصف إلا بقدر ما تنحلُّ ... و«الحقيقة الخارجية» للأسرة تتمثل في الملكية، ولكن الملكية تحطُّم الأسرة أيضًا؛ إذ يشبُّ الأبناء ويُنشئون أُسرًا خاصة بهم، لها ملكيتها الخاصة^{٧٠} ... وهكذا تنحل الوحدة «الطبيعية» للأسرة إلى كثرة من جماعات المُلَّاك المتنافسة، التي تستهدف أساسًا مصلحتَها الأنانية الخاصة ... هذه الجماعات تمهِّد الطريق للمجتمع المدني، الذي يظهر على المسرح حين تُضَيِّع كل أخلاق وتُسلب.^{٧١}

يبني هيجل تحليله للمجتمع المدني على المبدأين الماديَّين للمجتمع الحديث، وهما: (١) أن الفرد لا يستهدف إلا مصالحه الخاصة، التي يسلك في سعيه وراءها بوصفه «مزيَّجًا من الضرورة المادية والنزوة التلقائية». (٢) أن المصالح الفردية مرتبطةٌ ببعضها ببعض على نحو يجعل تأكيد إحداها وتحقيقَها متوقفًا على تأكيد الأخرى وتحقيقها.^{٧٢} وحتى

^{٦٧} القسم ١٤٥، ملحق.

^{٦٨} القسم ١٤٧.

^{٦٩} القسم ١٤٨-٩.

^{٧٠} القسم ١٧٧.

^{٧١} القسم ١٨١.

^{٧٢} القسم ١٨٢.

الآن لا نجد في ذلك سوى الوصف التقليدي الذي قدّمه القرن الثامن عشر للمجتمع الحديث بوصفه «نظامًا من الاعتماد المتبادل» يعمل فيه كل فرد، في سعيه إلى مصلحته الخاصة، على تحقيق مصلحة الكل «بالطبيعة».^{٧٣} غير أن هيجل يتابع الأوجه السلبية، لا الإيجابية، لهذا النظام ... فالمجتمع المدني لا يظهر إلا لكي يختفي تَوًّا في «مشهد من الإفراط، والبؤس، والفساد المادي والاجتماعي».^{٧٤} ونحن نعلم أن هيجل كان يؤمن منذ البداية بأن المجتمع الحقيقي، الذي هو المصدر الحر لتقدّم نموه الخاص، لا يمكن تصوّره إلا على أنه مجتمعٌ تتجسّد فيه الحرية الواعية. ونتيجةً لافتقار المجتمع المدني إلى مثل هذه الحرية فإن هيجل يأبى أن يصفه بأنه هو التحقق النهائي للعقل ... فهيجل، شأنه شأن ماركس، يؤكّد أن تكامل المصالح الشخصية في هذا المجتمع إنما يكون نتاجًا للصُدفة، لا لقرارٍ عقلي حر ... ومن ثَمَّ فإن الكلية لا تظهر فيه بوصفها حرية، بل «بوصفها ضرورة»^{٧٥} ... «ففي المجتمع المدني لا تكون الكلية إلا ضرورة».^{٧٦} وهي تُضفي نظامًا على عملية إنتاجٍ لا يتحدّد مكان الفرد فيها تبعًا لحاجاته وقدراته، بل تبعًا «لرأسماله» ... وهنا لا يدلُّ لفظ «رأس المال» فقط على القدرة الاقتصادية الخاصة للفرد، بل يدلُّ أيضًا على ذلك الجزء من قوّة المادية، الذي يبذله في العملية الاقتصادية؛ أي على قوة عمله^{٧٧} ... فالحاجات الخاصة للأفراد تُشَبَّع بواسطة العمل المجرد،^{٧٨} الذي هو «ملكٌ عامٌّ ودائمٌ للبشر».^{٧٩} ولما كان إمكان المشاركة في الثروة العامة يتوقّف على رأس المال، فإن هذا النظام يؤدّي إلى تزايد اللامساواة.^{٨٠} وهذه النقطة من بحث هيجل لا تفصلها إلا مسافةٌ قصيرة عن تلك الفقرات المشهورة التي عرض فيها للارتباط الداخلي الوثيق بين تكديس الثروة من جهة وبين تزايد فقر الطبقة العاملة من جهةٍ أخرى:

^{٧٣} القسم ١٨٤، ملحق.

^{٧٤} القسم ١٨٥.

^{٧٥} القسم ١٨٦.

^{٧٦} القسم ٢٢٩، ملحق.

^{٧٧} القسمان ١٩٩، ٢٠٠.

^{٧٨} القسمان ١٩٦، ١٩٨.

^{٧٩} القسم ١٩٩.

^{٨٠} القسم ٢٠٠.

«إن تعميم العلاقات بين الناس على أساس حاجاتهم، وتعميم الطريقة التي تُعد بها وسائل تلبية هذه الحاجات وتُكتسب، يؤدي إلى تكديس ثروات ضخمة ... ومن جهة أخرى تحدث إعادة توزيع وتحديد لعمل العامل الفرد؛ ومن ثمَّ يسود الاعتماد على الغير والبؤس بين طبقة الصُّناع ...

وعندما ينحدر عددٌ كبير من الناس إلى ما دون مستوى المعيشة الذي يُعد أساسياً لأفراد المجتمع، ويفقدون إحساسهم بالحق والاستقامة والشرف، وهو الإحساس الذي يُستمد من اعتماد المرء على ذاته، تنشأ طبقة من الفقراء، وتتراكم الثروة على نحوٍ غير متناسب في أيدي قلة من الناس.»^{٨١}

ويتكهن هيجل بظهور جيشٍ صناعي ضخم، ويلخص المتناقضات الحادثة للمجتمع المدني في العبارة القائلة إن «هذا المجتمع، برغم ثروته الفائضة، ليس ثرياً إلى الحد الذي يكفي ... للقضاء على الفقر الزائد وعلى ظهور المزيد من الفقراء.»^{٨٢} فنظام الفئات المتباينة estates الذي يحدّد هيجل معاملة بوصفه التنظيم المميز للمجتمع المدني، ليس قادراً بذاته على رفع التناقض ... ذلك لأن الوحدة الخارجية التي يُحاول هيجل تحقيقها بين الأفراد المتنافسين من خلال الفئات الثلاث — فئة الفلاحين، والحرفيين (وتشمل الصناع وأصحاب الحرف والتجار)، والبيروقراطية — هذه الوحدة لا تزيد عن كونها تكراراً لمحاولات هيجل السابقة في هذا الاتجاه، وتبدو الفكرة هنا أقلَّ إقناعاً مما كانت عليه في أي وقتٍ مضى ... فهو يرى أن تنظيمات المجتمع المدني ونُظمه تهدف إلى «حماية الملكية»^{٨٣}، وأن الحرية في هذا المجتمع لا تعني إلا «حق الملكية» ... ولا بد أن تنظّم الفئات بقوةٍ خارجية أقوى من الأجهزة الاقتصادية، وتؤدي هذه إلى تمهيد الطريق للانتقال إلى التنظيم السياسي للمجتمع ... ويتم هذا الانتقال في الأقسام التي يعالج فيها هيجل ممارسة العدالة، والشرطة، والنقابات.

إن ممارسة العدالة تجعل من الحق المجرد قانوناً، وتُدخل نظاماً شاملاً واعياً في عمليات المجتمع المدني العرضية العمياء ... وقد ذكرنا أن تصوّر القانون هو محور كتاب

^{٨١} القسمان ٢٤٣-٤.

^{٨٢} القسم ٢٤٥.

^{٨٣} القسم ٢٠٨.

«فلسفة الحق»، إلى حد أنه قد يكون من الأفضل أن يُترجم عنوان الكتاب بعبارة «فلسفة القانون» ... فكل المناقشة التي يتضمَّنُها الكتاب تفترض ضمناً أن الحق يُوجد فعلاً بوصفه قانوناً، وهو افتراض يترتب على المبادئ الأنطولوجية لفلسفة هيجل ... والحق، كما رأينا من قبل، صفةٌ للذات الحرة، أو الشخص ... والشخص بدوره لا يكون ما يكونه إلا بفضل الفكر؛ أي من حيث هو ذاتٌ مفكّرة ... فالفكر يقيم مجتمعاً حقيقياً من الأفراد الذين هم بدونهم منعزلون، ويُضفي عليهم كليةً وشمولاً ... والحق ينطبق على الأفراد بقدر ما يكونون متصفين بصفة الكلية، ولا يمكن أن يمتلك نتيجةً لأية صفةٍ عرضية خاصة ... وهذا يعني أن من يملك الحق إنما يملكه بوصفه «الفرد على صورة الكلي، أو الأنا من حيث هو شخصٌ كلي»^{٨٤} وأن شمول الحق إنما هو في أساسه شمولٌ مجرد ... وهكذا يتضح أن المبدأ المثالي القائل إن الفكر هو الوجود الحقيقي، يعني أن الحق كليٌّ على شكل قانونٍ شامل؛ ذلك لأن القانون يجرد الفرد من فرديته ويعامله على أنه «شخصٌ كلي» ... «إن قيمة الإنسان ترجع إلى كونه إنساناً، لا إلى كونه يهودياً أو كاثوليكياً أو بروتستانتياً أو ألمانياً أو إيطالياً»^{٨٥} فحكم القانون يتعلق «بالشخص الكلي» لا بالفرد العيني، وهو يتضمَّن من الحرية بقدر ما يكون كلياً.

إن نظرية هيجل التشريعية تنحاز على نحو قاطع إلى الاتجاهات التقدمية في المجتمع الحديث ... فهو يرفض كل النظريات التي تجعل الحق متوقفاً على قرار القاضي لا على شمول القانون — وكان في ذلك مستبقاً لاتجاهات لاحقة في التشريع — وهو ينقد وجهة النظر التي تجعل القضاة «مشرعين دائمين»، أو تجعل القرار النهائي فيما يتعلق بالحق والباطل متروكاً لتقديرهم.^{٨٦} ولم تكن القوى الاجتماعية المسيطرة على السلطة في عهده قد اعترفت بعدُ بأن الشمول المجرد للقانون، شأنه شأن سائر ظواهر النزعة الليبرالية، يقف في وجه مشروعاتها، وأن الحاجة تدعو إلى أداة للحكم أكثر فعاليةً وأقرب إلى الطابع المباشر ... فتصوّر هيجل للقانون يلائم مرحلةً أسبق في تطوّر المجتمع المدني، تتسم بالتنافس الحر بين أفرادٍ تتساوى مواردهم المادية إلى حدٍّ معقول؛ بحيث يكون «كل فرد

^{٨٤} القسم ٢٠٩.

^{٨٥} الموضع نفسه.

^{٨٦} القسم ٢١١.

غاية في ذاته» ويكون «الآخرون بالنسبة إلى كل فرد بعينه وسيلة لبلوغه غايته».^{٨٧} في مثل هذا النظام يبدو الصالح المشترك أو الكلي ذاته، في نظر هيجل، مجرد وسيلة.

هذا هو النظام الاجتماعي الذي ولد المجتمع المدني ... ولا يمكن أن يستمر هذا النظام إلا إذا وفّق بين المصالح المتعارضة، التي يتألف هو ذاته منها؛ بحيث يجعل منها شكلاً أكثر عقلانية؛ أي شكلاً يمكن التنبؤ بمساره بسهولة أكبر، بالقياس إلى عمليات سوق السلع التي تتحكّم فيه ... فالمنافسة غير المقيدة تقتضي حدّاً أدنى من الحماية المتساوية للمتنافسين، وضماناً يُعتمد عليه للعقود والخدمات. على أن هذا الحد الأدنى من التوافق والتكامل لا يمكن الوصول إليه إلا بتجريد الوجود العيني واختلافاته في كل فرد ... «إن الحق لا شأن له بتعيّنات الإنسان المحددة. وهدفه ليس تشجيعه وحمايته» في «حاجاته الضرورية وغاياته وميوله الخاصة (كتعطّشه إلى المعرفة أو رغبته في حفظ حياته وصحته وما إلى ذلك).»^{٨٨} إن الإنسان يدخل في تعاقدات، وعلاقات تبادل، وغيرها من الالتزامات بصفته مجرد صاحب رأسمال أو قوة عمل أو صاحب أية ممتلكات أو أدوات أخرى ضرورية للمجتمع ... وعلى ذلك فإن القانون لا يمكن أن يكون كلياً، ويعامل الأفراد بوصفهم متساوين، إلا بقدر ما يظل مجرداً؛ ومن هنا فإن الحق شكلٌ أكثر مما هو مضمون ... والعدالة التي يمنحها القانون تستمد أنموذجها من الشكل العام للتعامل والتفاعل، على حين أن الاختلافات العينية للحياة الفردية لا يكون لها شأن به إلا من حيث هي مجموعة من الظروف التي تخفّف المسؤولية أو تزيد من وطأتها ... وهكذا فإن للقانون من حيث هو كُليٌّ وجهاً سلبياً؛ فهو ينطوي بالضرورة على عنصر من الصدفة والاتفاق، ولا بد أن يكون تطبيقه على أية حالة خاصة تطبيقاً ناقصاً، مسبباً للظلم والعسف. غير أن هذه العناصر السلبية لا يمكن القضاء عليها بتوسيع سلطة القاضي في التصرف؛ فالشمول المجرد للقانون، برغم كل عيوبه، ضمانٌ للحق أفضل بكثير من الذات الفردية العينية الخاصة؛ ذلك أن لكل الأفراد في المجتمع المدني مصالح خاصة يفترقون بها عن المجموع، وليس لأحدٍ منهم أن يدّعي أنه مصدر الحق.

^{٨٧} القسم ١٨٢، ملحق.

^{٨٨} المقدمة الفلسفية Philosophische Propädeutik، ١، القسم ٢٢ (المؤلفات الكاملة، نشرة Hermann Glockner، شتتجارت، ١٩٢٧م، المجلد الثالث، ص ٤٩).

ومن الصحيح في الوقت ذاته أن المساواة المجردة بين الناس أمام القانون لا تزيل التفاوت المادي بينهم، أو تقضي بأي معنى على العرضية العامة التي تُحيط بمركزهم الاجتماعي والاقتصادي، ولكن القانون، نظرًا إلى كونه يتجاهل العناصر العارضة، هو أعدل من العلاقات الاجتماعية العينية التي تتولد عنها اللامساواة والحظ وغيرها من المظالم؛ فالقانون على الأقل مبنٍ على عواملٍ أساسيةٍ قليلةٍ مشتركة بين الأفراد جميعًا ... (وينبغي أن نذكر أن الملكية الخاصة واحدة من تلك «العوامل الأساسية» في نظر هيجل، وأن المساواة الإنسانية تعني في نظره أيضًا حق الجميع على قدم المساواة في الملكية) ... والقانون؛ إذ يتمسك بمبدأ في المساواة الأساسية، يستطيع تصحيح بعض المظالم الصارخة دون أن يُحدث تغييرًا في ذلك النظام الاجتماعي الذي يقتضي استمرار الظلم بوصفه عنصرًا مكونًا لوجوده.

هذا، على الأقل، هو البناء الفلسفي، الذي لا يصح إلا بقدر ما يعطي حكم القانون ضمانًا وحمايةً للضعيف، أعظم مما يعطيه النظام الذي حلَّ منذ ذلك الحين محلَّه، وهو حكم السلطة الأمرة ... فنظرية هيجل ثمرة للعصر الليبرالي، وهي تنطوي على مبادئه التقليدية ... وهو يقول إن إطاعة القانون تستلزم معرفة الجميع به، مشيرًا في هذا الصدد إلى أن الطغيان «يعلّق القوانين في مكان يبلغ من الارتفاع حدًا يعجز معه أي مواطن عن قراءتها». وهو يستبعد، لهذا السبب نفسه، التشريع ذا الأثر الرجعي ... كما يذكر أن من الواجب أن تقيّد سلطة القاضي في الحكم، بقدر الإمكان، بواسطة نصوص صريحة في القانون ذاته ... فالمحاكمة العلنية مثلًا ضرورية بوصفها وسيلةً من وسائل هذا التقييد، ومبررها هو أن القانون يقتضي ثقة المواطنين، وأن الحق، من حيث هو كليّ شامل في أساسه، ينتمي إلى الجميع.^{٨٩}

وتنطوي فكرة هيجل على الرأي القائل إن الكيان القانوني هو ما يُشيده الناس الأحرار أنفسهم بعقولهم الخاصة. وهو يفترض، تمشيًا مع تراث الفلسفة السياسية الديمقراطية، أن الفرد الحر هو المشرّع الأصلي الذي أعطى القانون لنفسه، ولكن هذا الافتراض لا يمنع هيجل من القول إن القانون يتجسّد في «حماية الملكية عن طريق ممارسة العدالة».^{٩٠}

^{٨٩} القسم ٢٢٤، ملحق.

^{٩٠} القسم ٢٠٨. انظر: لوك، في الحكومة المدنية On Civil Government الكتاب الثاني، القسم ١٣٤. يشتمل معنى تصوّر الملكية عند لوك على الحقوق الأساسية للأفراد؛ أي «حياتهم وحرّياتهم ومراتبهم»!

هذا الاستبصار بالارتباط المادي بين حكم القانون وحكم الملكية يُرغم هيجل، على خلاف لوك وأتباعه اللاحقين، على تجاوز النظرية الليبرالية؛ فبسبب هذا الارتباط، كان من المستحيل أن يكون القانون هو النقطة النهائية للتكامل بالنسبة إلى المجتمع المدني، أو أن يمثّل الشمول الحقيقي في هذا المجتمع؛ فحكم القانون لا يجسّد إلا «الحق المجرد» في الملكية ... «وظيفة الهيئة القضائية تقتصر على تحقيق الجانب المجرد من الحرية الشخصية في المجتمع المدني وجعل هذا الجانب ضرورةً من ضروراته ... ففيها لا تكون الضرورة العمياء لنظام الحاجات قد ارتفعت بعد إلى مرتبة الوعي بالكلي، ولا تكون قد طبقت من وجهة النظر هذه.»^{٩١} لذلك كان من الواجب إكمال القانون، بل الاستعاضة عنه، بقوة أشد منه فعاليةً وصرامةً بكثير، تحكّم الأفراد على نحو أقرب إلى الطابع المباشر المحسوس ... وهنا تظهر الشرطة.

تظهر في مفهوم الشرطة عند هيجل كثيرٌ من سمات النظرية التي كان الحكم المطلق يستخدمها في تبرير التنظيم الذي يقيّد به الحياة الاجتماعية والاقتصادية؛ فالشرطة لا تتدخل فقط في عملية الإنتاج والتوزيع، ولا تقيّد فقط حرية التجارة والربح وتراقب الأسعار والفقراء والمشرّدين، بل هي أيضاً تُشرف على الحياة الخاصة للأفراد كلما كان لها تأثير في الصالح العام ... غير أن هناك فارقاً هاماً بين الشرطة التي فعلت ذلك كله خلال فترة نشأة الحكم المطلق الحديث، والشرطة في عهد عودة الملكية^{٩٢} ... ويمكن القول إن كتاب «فلسفة الحق» يعبر عن النظرية الرسمية لهذا العهد الأخير إلى حد بعيد ... فالمفروض أن الشرطة تمثّل مصلحة الكل ضد القوى الاجتماعية التي ليست أضعف ولا أقوى من أن تضمن حُسن سير العملية الاجتماعية والاقتصادية دون أن يُعكّر صفوها شيء ... ولم يعد على الشرطة أن تنظّم عملية الإنتاج نظراً إلى عدم وجود قوة

ويظل لهذا التصور تأثيره في كتاب هيجل ... فهو يرى أن كل شيء غير «الروح الحرة»، ومنفصل عنها، يُمكن أن يصبح ملكية.

^{٩١} موسوعة العلوم الفلسفية، القسم ٥٣٢ (فلسفة الروح عند هيجل، ترجمة والاس، لندن، ١٨٩٤م، ص٢٦١).

^{٩٢} انظر: كورت فولتسندورف، فكرة الشرطة في الدولة الحديثة.

Kurt Wolzendorff Der Polizeigedanke des modernen Staates.

برسلاو، ١٩١٨م، ص ١٠٠-١٣٠.

ومعرفة خاصة تحقّق ذلك ... بل إن مهمة الشرطة هي مهمةٌ سلبية، وأعني بها صون «أمن الشخص والملكية» في ذلك المجال العارض الذي لا تسري عليه النصوص الشاملة للقانون.^{٩٣}

على أن أقوال هيجل عن وظيفة الشرطة توضّح أنه تجاوز النظرية التي كانت سائدة في وقت عودة الملكية، ولا سيّما حين أكّد أن ازدياد التعارض والتشاحن داخل المجتمع المدني يجعل الكائن العضوي والاجتماعي، على نحوٍ متزايد، مجموعة متخبطة عمياء من المصالح الأنانية، ويحتّم إيجاد نظامٍ قوي للسيطرة على هذه الفوضى ... ومما له دلالته البالغة، أن هيجل يقدّم، في مناقشته هذه للشرطة، بعضاً من أقوى ملاحظاته وأوسعها مدًى، عن الاتجاه الهدام الذي كُتب على المجتمع المدني أن يسير فيه. وهو يختم كلامه بقوله إن «المجتمع المدني مدفوع، بواسطة جذله الخاص، إلى تجاوز حدوده الخاصة بوصفه مجتمعاً محدّد المعالم مكتفياً بذاته». فلا بد له أن يبحث عن أسواقٍ جديدة تستوعب الإنتاج الفائض المتزايد، وأن يتبع سياسة توسّع اقتصادي واستعمارٍ منظم.^{٩٤} وتختفي الصعوبات المتعلقة بالربط بين الشرطة وبين السياسة الخارجية للدولة، إذا أخذنا في اعتبارنا أن الشرطة عند هيجل نتاجٌ للتعارضات المتزايدة داخل النظام المدني، وهي نظامٌ استُحدث لكي يتصدّى لهذه المتناقضات؛ ومن ثمّ فإن الخط الفاصل بين الشرطة وبين الدولة (التي تكمل ما تبدؤه الشرطة) ليس حاداً. ويتصور هيجل وضعاً نهائياً يكون فيه «عمل الكل خاضعاً لتنظيم إداري».^{٩٥} هذا الوضع يؤدي، كما يقول، إلى «تقصير أجل القلاقل الخطيرة» التي يتعرّض لها المجتمع المدني، وتخفيفها. وبعبارة أخرى فإن التنظيم الاجتماعي الشمولي لن يدع إلا وقتاً أقل «للمنازعات لكي تسوّي نفسها بقوة الضرورة اللاواعية وحدها».^{٩٦}

غير أن الشرطة ليست هي العلاج الوحيد؛ فهناك نظامٌ آخر يمكن بواسطته كبح جماح المجتمع المدني، هو نظام النقابات Corporation، الذي يتصوره هيجل على مثال نظام الطوائف الحرفية القديم، مع إضافة بعض سمات النقابات الحديثة ... إن النقابة

^{٩٣} فلسفة الحق، القسمان ٢٣٠-٢٣١.

^{٩٤} المرجع نفسه، الأقسام ٢٤٦-٨.

^{٩٥} القسم ٢٣٦.

^{٩٦} الموضع نفسه.

وحدة اقتصادية، فضلاً عن كونها سياسية، لها الوظيفة المزدوجة الآتية: (١) بعث الوحدة في المصالح وأوجه النشاط الاقتصادي المتنافسة بين الفئات المختلفة، (٢) والدفاع عن المصالح المنظمة للمجتمع المدني في مقابل الدولة. وتتولى الدولة الإشراف على النقابة،^{٩٧} ولكن النقابة تهدف إلى صيانة المصالح المادية للتجارة والصناعة ... ففي النقابة يلتقي رأس المال والعمل، والمنتج والمستهلك، والربح والمصلحة العامة، وفيها تُنقَى المصالح الخاصة للمشاركين في الحياة الاقتصادية من الأناية البحتة؛ بحيث يُمكنهم الدخول في النظام الشامل للدولة.

ولا يشرح هيجل كيف يكون ذلك ممكناً. ويبدو أن النقابة تختار أعضائها تبعاً لمؤهلاتهم الفعلية، وأنها تضمن عملهم ومواردهم، ولكن يظهر أن هذا كل ما في الأمر؛ فالنقابة تظل قبل كل شيء هيئةً أيديولوجية، وكياناً يحثُّ الفرد على العمل من أجل مثل أعلى لا يُوجد بعد، هو «الغاية غير الأناية للكل».^{٩٨} وفضلاً عن ذلك فإن النقابة تجعله عضواً مُعترفاً به داخل جماعة ... ولكن حقيقة الأمر أن العملية الاقتصادية هي التي تقوم بالاعتراف، لا الفرد ... ولذلك فإن الفرد لا يحصل إلا على خيرٍ أيديولوجي، والتعويض الذي يناله هو «شرف» الانتماء إلى النقابة.^{٩٩}

ويؤدي البحث في النقابة إلى الانتقال من الجزء الخاص بالمجتمع المدني إلى الجزء الخاص بالدولة ... والدولة منفصلة ومتميزة أساساً عن المجتمع، وعلى حين أن السمة الأساسية في المجتمع المدني هي «ضمان الملكية والحرية الشخصية وصيانتها»، وأن «مصلحة الفرد» هي هدفها النهائي، فإن للدولة وظيفةً مختلفة كل الاختلاف، كما أنها ترتبط بالفرد على نحوٍ آخر ... «إن الاتحاد في ذاته هو المضمون الحقيقي والغاية الفعلية» للدولة ... والعامل الذي يؤدي إلى التكامل والتماسك هو الكلي، لا الجزئي ... ففي الدولة يستطيع الفرد أن «يقضي حياة كلية»، وفيها تنظّم ميوله وأوجه نشاطه وأساليب حياته الخاصة وفقاً للمصالح العام ... فالدولة ذاتُ بالمعنى الدقيق للكلمة؛ أي إنها هي التي تصب فيها وتنتهي إليها كل الأفعال الفردية التي تخضع الآن «للقوانين والمبادئ الكلية».^{١٠٠}

^{٩٧} القسم ٢٥٥، ملحق.

^{٩٨} القسم ٢٥٣.

^{٩٩} الموضع نفسه.

^{١٠٠} القسم ٢٥٨، هامش.

إن قوانين الدولة ومبادئها هي التي توجّه نشاط الرعايا ذوي الفكر الحر؛ بحيث إن العنصر الذي تتألف منه ليس الطبيعة، بل الروح، والمعرفة العقلية، وإرادة الأفراد المجتمعين ... وهذا هو معنى تسمية هيجل للدولة باسم «الروح الموضوعية»؛ فالدولة تخلق نظاماً لا يتوقف استمراره — كما كانت الحال في المجتمع المدني — على العلاقة المتبادلة العمياء بين الحاجات والخدمات ... بل إن «نظام الحاجات» يتحول إلى نظام واع للحياة التي تسيطر عليها قرارات الإنسان المستقلة المستهدفة للصالح العام ... ومن ثمّ فإن من الممكن أن توصف الدولة بأنها «تحقق الحرية».^{١٠١}

لقد ذكرنا أن المهمة الأساسية للدولة في نظر هيجل هي تحقيق الاتفاق بين المصلحة الخاصة والعامة، من أجل المحافظة على حق الفرد وحرية ... ومع ذلك فإن هذا المطلب يفترض مقدماً التوحيد بين الدولة والمجتمع، لا الفصل بينهما؛ ذلك لأن حاجات الفرد ومصالحه توجد في المجتمع، وأياً كانت الطريقة التي تؤدي بها مقتضيات الصالح العام إلى تعديلها، فإنها تنشأ في العمليات الاجتماعية التي تحكم الحياة الفردية، وتظل مرتبطة بها ... وهكذا فإن المطالبة بتحقيق الحرية والسعادة تقع آخر الأمر على عاتق المجتمع، لا على الدولة؛ ففي رأي هيجل أن الدولة ليس لها من هدف سوى «التجمّع بما هو كذلك». وبعبارة أخرى فلن يكون لها هدف على الإطلاق حين يكون النظام الاجتماعي والاقتصادي «تجمّعاً حقيقياً» ... عندئذ تؤدي عملية تحقيق التآلف بين الفردي والكلي إلى «ذبول» الدولة، لا إلى إنعاشها.

على أن هيجل فصل النظام المعقول للدولة عن العلاقات المتبادلة العارضة للمجتمع؛ لأنه كان ينظر إلى المجتمع على أنه مجتمع مدني، وهذا الآخر ليس «تجمّعاً حقيقياً». ولقد كان الطابع النقدي لجذله هو الذي أرغمه على أن ينظر إلى المجتمع كما فعل؛ ذلك لأن المنهج الجدلي يفهم ما هو وجود من خلال السلب الذي ينطوي عليه، وينظر إلى الوقائع في ضوء تغييرها ... والتغير مقولة تاريخية.^{١٠٢} فالروح الموضوعية التي يعالجها كتاب «فلسفة الحق» تتكشف في الزمان،^{١٠٣} وينبغي أن يسترشد التحليل الجدلي لمضمونها

^{١٠١} القسم ٢٥٨، ملحق، والقسم ٢٦٠.

^{١٠٢} هيجل، فلسفة التاريخ العالمي Phil. Der Weltgeschichte الناشر: Georg Lasson ١٩٢٠م، المجلد

الأول، ص ١٠.

^{١٠٣} انظر ص ٢٤٤ فيما بعد.

بالأشكال التي اتخذها هذا المضمون في التاريخ ... وهكذا تبدو الحقيقة إنجازاً تاريخياً؛ بحيث إن المرحلة التي بلغها الإنسان بالمجتمع المدني تتحقق فيها كل الجهود التاريخية السابقة ... وقد يظهر في المستقبل شكلاً آخر للتجمع، غير أن الفلسفة، بوصفها علم المتحقق الفعلي، لا تحاول التكهّن بهذا الموضوع؛ فالأساس الذي ينبغي أن يُبنى عليه العقل هو الواقع الاجتماعي، بما يسود فيه من منافسة وأناية واستغلال، وثرورة مُفرطة وفقر مُدقع ... إن الفلسفة لا تستطيع أن تسبق التاريخ؛ لأنها بنتُ زمانها، أعني «زمانها مفهوماً في الفكر».^{١٠٤}

أما هذا الزمن، فهو زمن مجتمع مدني وضع فيه الأساس المادي لتحقيق العقل والحرية، غير أن هذا عقلٌ تشوّهه الضرورة العمياء للعملية الاقتصادية، وحرية يفسدها تنافس المصالح الخاصة المتعارضة ... ومع ذلك فإن هذا المجتمع ذاته ينطوي على عناصر كثيرة تمهّد الطريق للتجمع الحر العاقل بحق؛ فهو يحمي الحق المطلق للفرد، ويزيد من حاجات الناس ووسائل إشباعها، وينظّم تقسيم العمل، ويشجّع حكم القانون ... هذه العناصر ينبغي أن تحرّر من المصالح الخاصة وتخضع لقوة تعلق على نظام المجتمع المدني، القائم على التنافس؛ بحيث يكون لها مركزها الرفيع الخاص. هذه القوة هي الدولة. وينظر هيجل إلى الدولة على أنها «قوة مستقلة متحكّمة في ذاتها» لا يكون الأفراد فيها إلا «مجرد لحظات»، وعلى أنها «مسيرة الله في العالم».^{١٠٥} ولقد كان يعتقد أن هذه هي ماهية الدولة ذاتها، ولكنه في الواقع إنما كان يصف النمط التاريخي للدولة، الذي يناظر المجتمع المدني.

ونستطيع أن نصل إلى هذا التفسير للدولة عند هيجل إذا وضعنا تصوّر الدولة عنده في الإطار الاجتماعي التاريخي الذي قال به هو ذاته ضمناً في وصفه للمجتمع المدني ... ففكرة هيجل عن الدولة تنبثق من فلسفة أوشك فيها الفهم الليبرالي للدولة والمجتمع على الانهيار ... ولقد رأينا أن تحليل هيجل أدّى إلى إنكاره أيّ انسجامٍ «طبيعي» بين المصلحة الخاصة والعامة، وبين المجتمع المدني والدولة ... وهكذا هُدمت الفكرة الليبرالية عن الدولة ... ولكيلا يتحطّم إطار النظام الاجتماعي القائم، كان من الضروري أن يُركز الصالح

^{١٠٤} فلسفة الحق، ص ٢٨ من المقدمة.

^{١٠٥} القسم ٢٥٨، ملحق.

المشارك في هيئة تمتع بالاستقلال الذاتي، وأن تُوضع سلطة الدولة فوق ساحة القتال الذي يدور بين الجماعات المتنافسة ... ومع ذلك فإن دولة هيجل «المؤلهة» لا توازي الدولة الفاشية بأية حال ... فهذه الأخيرة تمثل نفس مستوى التطور الاجتماعي الذي يفترض أن دولة هيجل تتجنبه، وأعني به السيطرة الشمولية المباشرة للمصالح الخاصة على الكل ... ففي الفاشية يحكم المجتمع المدني الدولة، أمّا عند هيجل فالدولة تحكم المجتمع المدني ... وباسم من تحكم؟ في رأي هيجل أنها تحكم باسم الفرد الحر ولمصلحته الحقيقية ... «إن ماهية الدولة الحديثة هي أنها اتحاد الكلي بالحرية الكاملة للجزي، وبمصلحة الأفراد.»^{١٠٦} والفارق الأساسي بين العالم القديم والحديث، ينحصر في أن المسائل الكبرى للحياة الإنسانية لا تقرّها، في العالم الحديث، سلطةً عليا، وإنما تقرّها الإرادة الفردية الحرة للإنسان. «هذه الإرادة الفردية ... ينبغي أن يكون لها مكانها الخاص في البناء الهائل للدولة.»^{١٠٧} فالمبدأ الأساسي لهذه الدولة هو النمو والتحقيق الكامل للفرد.^{١٠٨} ودستورها وجميع نظمها السياسية ينبغي أن تعبّر عن «معرفة أفرادها وإرادتهم».

ومع ذلك فإن هذه هي النقطة التي يؤدّي فيها التناقض التاريخي الكامن في فلسفة هيجل إلى تحديد مصير هذه الفلسفة ... فالفرد الذي يعرف أن مصلحته الحقيقية تكمن في المصلحة العامة، ويرغبها على هذا الأساس — هذا الفرد، ببساطة، لا وجود له ... ذلك لأن الأفراد لا يُوجدون إلا بوصفهم أصحاب ملكيات خاصة، خاضعين للعمليات الوحشية التي تدور داخل المجتمع المدني، منفصلين عن المصلحة العامة نتيجة للأناية وكل ما يترتب عليها ... وبقدّر ما يمتد المجتمع المدني، فإن أحداً لا يمكن أن يكون متحرراً من متاعبه.

ومع ذلك فإن الطبيعة موجودة خارج المجتمع ... فإذا أمكن أن يُوجد شخصٌ يمتلك فرديته بفضل وجوده الطبيعي لا الاجتماعي، ويكون ما يكونه بالطبيعة فحسب، لا بفعل الأجهزة الآلية، فقد يكون هو النقطة الثابتة التي يمكن أن تحكم منها الدولة. ويجد هيجل مثل هذا الشخص في الملك، الذي هو إنسانٌ يُختار لمركزه «بحكم مولده

^{١٠٦} القسم ٢٦٠، ملحق.

^{١٠٧} القسم ٢٧٩، ملحق.

^{١٠٨} القسمان ٢٦٠ و ٢٦١.

الطبيعي».^{١٠٩} في هذا الشخص يمكن أن ترتكز الحرية القصوى؛ إذ إنه خارج عن عالم الحرية الباطلة السلبية، وهو «يرتفع فوق كل ما هو جزئيّ مشروط». ^{١١٠} إن الأنا، لدى كل شخص آخر، يفسد بفعل النظام الاجتماعي الذي يشكّله، أمّا الملك فهو وحده الذي لا يتأثر على هذا النحو؛ ومن ثمّ فهو قادر على أن يتخذ من «أناه» الخالص مصدرًا لكل أفعاله ويقرّرها تبعًا له ... إنه يستطيع أن يلغي كل جزئية في «اليقين البسيط لذاته». ^{١١١} ونحن نعلم ما يعنيه «اليقين الذاتي للأنا الخالص» في مذهب هيجل؛ فهو الصفة الأساسية «للجوهر من حيث هو ذات»؛ ومن ثمّ فهو مميزٌ للوجود الحق. ^{١١٢} والواقع أن استخدام هذا المبدأ تاريخيًا من أجل إنتاج الشخص الطبيعي للملك يدل مرةً أخرى على إفلاس المثالية ... فالحرية تصبح في هوية مع الضرورة المحتومة للطبيعة، والعقل ينتهي إلى مصادفةً عارضة متعلقة بالمولد ... ومرةً أخرى تتحول فلسفة الحرية إلى فلسفة للضرورة.

لقد وصف علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي المجتمع الحديث بأنه «نظامٌ طبيعي» بدت قوانينه وكأنها تتصف بضرورة القوانين الفيزيائية ... وسرعان ما فقدت وجهة النظر هذه سحرها ... فقد بيّن ماركس كيف تتخذ القوى الفوضوية للرأسمالية طابع القوى الطبيعية طالما أنها لم تصبح خاضعةً للعقل البشري، وأن العنصر الطبيعي في المجتمع ليس عنصرًا إيجابيًا بل هو عنصرٌ سلبي ... ويبدو أن هيجل كان لديه نوعٌ من الإدراك الغامض لهذه الحقيقة ... فهو في بعض الأحيان يبدو كما لو كان يسخر من تمجيده المثالي للملك، ويعلن أن قرارات الملك ليست إلا شكلية أو رسميات، فهو «إنسان يقول نعم، وبذلك يضع النقطة فوق الحرف». ^{١١٣} وقد لاحظ أن الملوك لا يتميّزون بقوة عقلية أو جسمية خاصة، وأن الملايين، برغم ذلك، يسمحون لأنفسهم بأن يحكموا بواسطتهم. ^{١١٤} ومع ذلك فإن هيجل يشعر بأن الضعف العقلي للملك أفضل من حكمة المجتمع المدني.

^{١٠٩} القسم ٢٨٠.

^{١١٠} القسم ٢٧٩.

^{١١١} الموضع نفسه.

^{١١٢} انظر ص ١٦٦ وما يليها من قبل.

^{١١٣} القسم ٢٨٠، ملحق.

^{١١٤} القسم ٢٨١، ملحق.

إن الخطأ الذي وقع فيه هيجل أبعدُ غورًا بكثير من تمجيده للملكية البروسية؛ فجريمته ليست في كونه ذليلاً، بقدر ما هي في كونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية؛ ذلك لأن نظريته السياسية تسلّم المجتمع للطبيعة، والحرية للضرورة، والعقل للنزوة والهوى، وهي في ذلك إنما تعكس النظام الاجتماعي الذي ينحدر، في سعيه وراء حريته، إلى حالة طبيعية أحط كثيراً من العقل ... لقد انتهى التحليل الجدلي للمجتمع المدني إلى أن المجتمع عاجزٌ عن إقامة العقل والحرية من تلقاء ذاته ... لذلك اقترح هيجل دولةً قويةً تحقّق هذه الغاية، وحاول التوفيق بين تلك الدولة وبين فكرة الحرية، عن طريق إعطاء الملكية طابعاً دستورياً قوياً.

إن الدولة لا تُوجد إلا من خلال وسيط القانون ... «والقوانين تعبّر عن مضمون الحرية الموضوعية ... فهي غايةٌ نهائية مطلقة، وهي عملٌ كليٌّ شامل».^{١١٥} ومن هنا فإن الدولة مقيّدة بقوانين هي عكس الأوامر التسلطية ... فالكيان الذي تؤلّفه القوانين هو «عملٌ كليٌّ شامل» يضمّ في ذاته عقل الأشخاص الداخلين في المجتمع وإرادتهم ... والدستور يعبّر عن مصالح الجميع «وهو يعني الآن بالطبع مصالحهم الحقيقية «النقية»)، وليست السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية سوى أدواتٍ أو هيئاتٍ للقانون الدستوري ... ويرفض هيجل الفصل التقليدي بين هذه السلطات؛ إذ يراه ضاراً بوحدة الدولة؛ فمن الواجب أن تعمل وظائف الحكومة الثلاث معاً في تعاونٍ فعليٍّ دائم. ويبلغ اهتمامه بوحدة الدولة وتأكيد لها حداً من القوة يؤدي به أحياناً إلى وضع صيغٍ شبيهة بالنظرية العضوية للدولة ... فهو يعلن مثلاً أن الدستور «وإن كان قد تولّد في زمان معيّن، فمن الواجب ألا يُنظر إليه على أنه مصنوع بواسطة الإنسان، بل يجب أن يُعدَّ «إلهياً ودائماً».^{١١٦} مثل هذه التصريحات تصدر عن نفس الدوافع التي أرغمت معظم الفلاسفة البعديين النظر على أن يضعوا الدولة فوق أية شبهة من شبهات النقد، وكانوا بذلك يدركون أن الرابطة التي تجمع على أقوى نحو ممكن بين الجماعات المتنازعة من الطبقة الحاكمة هي الخوف من حدوث أيّ انقلابٍ على النظام القائم.

ولسنا نودّ أن نُضيع وقتاً في الكلام عن العرض الذي قدّمه هيجل للدستور؛ إذ إنه لا يكاد يضيف شيئاً ذا بالٍ إلى كتاباته السابقة في الموضوع نفسه، وإن كانت بعض

^{١١٥} موسوعة العلوم الفلسفية (ترجمة والاس باسم: فلسفة الروح)، ص ٢٦٣.

^{١١٦} فلسفة الحق، القسم ٢٧٣، هامش.

السمات الهامة لمذهبه تستحق إشارة موجزة ... فهو يغيّر الثالث التقليدي للسلطات السياسية بحيث يتألف من السلطة الملكية، والإدارية، والتشريعية. وهذه السلطات تتداخل بحيث تكون السلطة التنفيذية في يد الأوليين، وتشمل القضائية، على حين أن السلطة التشريعية تمارسها الحكومة ومعها الطوائف المختلفة ... ويتجه النظام السياسي بأكمله مرة أخرى نحو فكرة السيادة، التي تظل هي المسيطرة على بنائه الفكري بأسره، وإن كانت جذورها ترجع الآن إلى الشخص «الطبيعي» للملك ... وإلى جانب سيادة الدولة على المنازعات والمناقضات التي تسود المجتمع المدني، يؤكد هيجل الآن سيادتها على الشعب Volk. والشعب هو «ذلك الجزء من الدولة الذي لا يعرف ما يريد»، والذي تكون «حركته وسلوكه فطريين، خاليتين من العقل، غنيفين، فظيعين»^{١١٧} إذا لم يُنظّم. وهنا أيضًا قد يكون ما في ذهن هيجل هو «الحركة الشعبية Volksbewegung» في عصره. ومن الجائز جدًا أن الملكية البروسية بدت ملاذًا للعقل إذا قيست بتلك الحركة التوتونية الآتية من «أسفل». ومع ذلك فإن تحبيذ هيجل لوجود قبضة قوية تحكم الكتل الجماهيرية هو جزء من اتجاه عام، يهدّد البناء الدستوري لدولته بأسره.

إن الدولة هي التي تكفل وحدة المصلحة الخاصة والعامّة ... ويختلف رأي هيجل في هذه الوحدة عن الرأي الليبرالي، من حيث إن دولته مفروضة على الأجهزة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع المدني، ولديها سلطات ونُظم سياسية مستقلة. «إن الإرادة الموضوعية هي في ذاتها عقلية في فكرتها ذاتها، سواء كانت موضوعًا لمعرفة الأفراد أم لرغبتهم ونزواتهم»^{١١٨}

ومع ذلك فإن تمجيد هيجل للسلطة السياسية للدولة يتسم ببعض السمات النقدية الواضحة ... فهو في مناقشته للعلاقة بين الدين والدولة، يشير إلى أن «الدين يُثنى عليه ويُلتجأ إليه في الأوقات التي يشيع فيها الحزن العام والاضطراب والظلم أساسًا، وهو يُلقن لكي يكون فيه عزاء من الظلم وأمل في التعويض في حالة الخسارة»^{١١٩} وهو يلاحظ الوظيفة الخطيرة للدين في اتجاهه إلى صرف أنظار الإنسان عن السعي إلى حريته الفعلية، وإلى تقديم تعويض خيالي إليه عن مظالم حقيقية. «من المؤكّد أن أولئك الذين يعانون

^{١١٧} القسم ٣٠١ و ٣٠٣، هامش.

^{١١٨} القسم ٢٥٨.

^{١١٩} القسم ٢٧٠، هامش.

من مظلالم أي حكمٍ مطلق، لو أُحيلوا إلى الدين لكي يقدم إليهم العزاء، لكان ذلك أمرًا يدعو إلى السخرية المريرة، كذلك ينبغي ألا يغرب عن البال أن الدين قد يتخذ صورة خرافة مهينة، تنطوي على أشد أنواع العبودية إذلالاً، وتخط الإنسان إلى ما دون مستوى البهائم.» فلا بد من تدخل قوة ما لإنقاذ الفرد من الدين في هذه الحالة ... وهنا تأتي الدولة لنصرة «حقوق العقل والوعي الذاتي» ... «ليست القوة، بل الضعف، هو الذي جعل من الدين في وقتنا هذا نوعاً من التقوى يناضل دفاعاً عن نفسه»، وليس الصراع من أجل التحقيق التاريخي للإنسان صراعاً دينياً، بل هو صراع اجتماعي وسياسي، ولو نُقل هذا الصراع إلى ممكن باطن في النفس، وأصبح متعلقاً بالإيمان والأخلاق، لكان معنى ذلك العودة إلى مرحلة انقضت منذ عهد بعيد.

ومع ذلك فإن هذه السمات النقدية تتضاءل إلى جانب الاتجاهات الاستبدادية الكامنة في كل نزعة تسلطية، وهي الاتجاهات التي تتجلى بكل قوة في نظرية السيادة الخارجية عند هيجل ... وقد بينّا من قبل كيف رفع هيجل المصالح القومية للدولة المعينة إلى مرتبة السلطة العليا التي لا يتطرق إليها أي شك في العلاقات الدولية ... وتقوم الدولة بحماية مصالح أفرادها وتأكيداها عن طريق ضمهم في مجتمع، وبذلك تحقق حريتهم وتفي بحقوقهم وتحول قوة المنافسة الهدامة إلى كلٍّ موحد ... فالسلطة الداخلية المطلقة للدولة شرطٌ ضروري للمنافسة الناجحة، وهذه الأخيرة تُفضي بالضرورة إلى السيادة الخارجية ... فهناك صراعٌ بين الدول ذات السيادة، يُناظر صراع الحياة والموت بين الأفراد في المجتمع المدني من أجل الاعتراف المتبادل، وهذا الصراع بين الدول يتخذ شكل الحرب ... فالحرب هي النتيجة الحتمية لأي اختبارٍ للسيادة ... وهي ليست شرّاً مطلقاً، وليست أمراً عارضاً، بل هي «عنصر أخلاقي»؛ إذ إن الحرب تحقق تكامل المصالح الذي لا يستطيع المجتمع المدني أن يحققه بذاته ... «لقد حالت الحروب الناجحة دون وقوع قلاقل مدنية، ودعمت السلطة الداخلية للدولة.»^{١٢٠}

وهكذا لم يكن هيجل يقلُّ عن «هبز» في انحيازه للدولة البورجوازية بلا خجل، حتى إنه انتهى إلى رفض القانون الدولي رفضاً قاطعاً ... فالدولة، وهي الذات النهائية التي تحفظ المجتمع القائم على المنافسة، لا يمكن أن تقيّد بقانونٍ أعلى؛ إذ إن مثل هذا القانون

^{١٢٠} القسم ٣٢٤، هامش.

يعني فرض قيدٍ خارجي على السيادة، وتحطيم أساس حياة المجتمع المدني^{١٢١} ... وليس هناك عقدٌ يسري بين الدول ... فالسيادة لا يمكن أن تُحد بمعاهداتٍ تنطوي في طبيعتها ذاتها على اعتمادٍ متبادل بين الأطراف الذين تُسري عليهم هذه المعاهدات ... والدول ذات السيادة تقف خارج عالم الاعتماد المدني المتبادل؛ فهي تُوجد في «حالة طبيعية».

وهنا نلاحظ مرةً أخرى أن الطبيعة العمياء تتدخل، وتقف جنباً إلى جنب مع المعقولية الواعية بذاتها للروح الموضوعية:

«إن الدول تجد نفسها في علاقةٍ طبيعية، أكثر منها قانونية، بعضها ببعض ... ومن ثَمَّ كان هناك صراعٌ مستمر بينها ... وهي توقعُ معاهدات، وتقيم بذلك علاقةً قانونية بعضها مع بعض ... ولكنها من جهةٍ أخرى مستقلةٌ معتمدة على نفسها ... وإذن فلا يمكن أن يكونَ الحق فيما بينها حقيقياً ... ففي إمكانها خرق المعاهدات حسب مشيئتها، ولا بد أن تجد نفسها دائماً وقد انعدمت الثقة فيما بين الواحدة والأخرى ... ولما كانت في حالةٍ طبيعية، فإنها تسلك بالعنف ... وهي تحفظ حقوقها وتحصل عليها بقوتها الخاصة، ولا بد لها بالضرورة أن تنغمس في الحرب»^{١٢٢}

وهكذا وصلت مثالية هيجل إلى نفس النتيجة التي وصلت إليها مادية «هيز»؛ فحقوق الدول ذات السيادة «لا تكون لها حقيقة في إرادةٍ عامة تؤسس بوصفها قوةً عليا، وإنما

^{١٢١} اتخذت الأيديولوجية الفاشية من هذا الارتباط الباطن بين السيادة والحرب والمنافسة حُجَّة حاسمة ضد الرأسمالية الليبرالية ... «إن المجتمع الكامل لا يمكنه أن يمارس المنافسة بطريقةٍ منظَّمة إلا في الحرب أو في التنافس مع مجتمعٍ خارجي آخر. وهكذا فإن كل مجتمعٍ محارب يسلك داخلياً، في وقت الحرب، على أساس التعاون، وخارجياً على أساس المنافسة ... وبذلك يكون هناك نظامٌ في الداخل وفوضى في الخارج ... ومن الواضح أن حالة الفوضى محتومةٌ في أي مجتمع من الدول ذات السيادة ... فالسيادة المتعددة ليست إلا مرادفاً للفوضى ... وما الفوضى الدولية إلا نتيجةٌ حتمية للسيادة القومية». هذه الفقرة المأخوذة من كتاب لورنس دنيس، ديناميات الحرب والثورة Lawrence Dennis: Dynamics of War and Revolution (١٩٤٠م، ص ١٢٢) هي ترديدٌ دقيق لنظرية السيادة عند هيجل.

^{١٢٢} مقدمة فلسفية Phil. Propaedeutik، القسم ٣١، في «المؤلفات الكاملة»، المرجع المذكور من قبل، المجلد الثالث، ص ٧٤.

في إرادتها الخاصة.^{١٢٣} ومن ثَمَّ فإن المنازعات بينها لا يمكن أن تُحلَّ إلا بالحرب ... وما العلاقات الدولية إلا ساحة «تدور فيها مباراةٌ وحشية بين الشهوات الخاصة والمصالح والغايات والمواهب والفضائل والخطأ والرذيلة والعرضية الخارجية»؛ بحيث إن الغاية الأخلاقية ذاتها، وهي «الاستقلال الذاتي للدولة، تصبح نهياً للصدفة». ^{١٢٤}

ولكن هل تُعد دراما الصدفة والعنف هذه نهائية بحق؟ ... وهل يُفضي العقل إلى الدولة، وإلى ذلك الصراع الذي لا يرحم بين القوى الطبيعية، الذي تُضطر الدولة حتمًا إلى خوضه؟ ... لقد فند هيجل أمثال هذه النتائج طوال كتاب «فلسفة الحق»؛ فحق الدولة، وإن لم يكن مقيّدًا بالقانون الدولي، ليس مع ذلك هو الحق النهائي، بل يجب أن يكون مُطابقًا «لحق الروح العالمية التي هي المطلق غير المشروط». ^{١٢٥} والمضمون الحقيقي للدولة هو التاريخ العالمي Weltgeschichte أو عالم الروح العالمية، التي تحتفظ «بالحقيقة المطلقة العليا». ^{١٢٦} وفضلاً عن ذلك فإن هيجل يؤكّد أن أية علاقة بين الدول المستقلة «ينبغي أن تكون خارجية؛ فلا بد أن يكون هناك طرفٌ ثالث يعلو عليها ويوحّد بينها» ... «هذا الطرف الثالث هو الروح التي تتجسّد في التاريخ العالمي، وتنصّب نفسها قاضياً مطلقاً بين الدول». ^{١٢٧} وما الدولة، بل القوانين والواجبات ذاتها، إلا «واقع متعين» فحسب، وهي كلها تفضي إلى مجالٍ أعلى، وترتكز عليه. ^{١٢٨}

فما هو إذن هذا المجال الأخير للدولة والمجتمع؟ وعلى أي نحو ترتبط الدولة والمجتمع بالروح العالمية؟ هذه أسئلة لا يمكن الإجابة عنها إلا إذا انتقلنا إلى تفسير «فلسفة التاريخ» عند هيجل.

^{١٢٣} فلسفة الحق، القسم ٣٣٣.

^{١٢٤} القسم ٢٤٠.

^{١٢٥} القسم ٣٠.

^{١٢٦} القسم ٣٣.

^{١٢٧} القسم ٢٥٩، ملحق.

^{١٢٨} القسم ٢٧٠، هامش.

الفصل السابع

فلسفة التاريخ

الوجود، في نظر المنطق الجدلي مساراً من خلال المتناقضات، يحدّد مضمون وتطوّر كل واقع. وقد عرض كتاب «المنطق» البناء اللازماني لهذا المسار، ولكن الارتباط الباطن بين «المنطق» وبقية أجزاء المذهب، وكذلك النتائج التي ينطوي عليها المنهج الجدلي بوجه خاص، تؤدي إلى القضاء على نفس فكرة اللازمانية؛ فقد بيّن «المنطق» أن الوجود الحق هو الفكرة، ولكن الفكرة تتكشف «في المكان» (بوصفها طبيعة) و«في الزمان» (بوصفها روحاً).^١ والروح تتأثر، في ماهيّتها ذاتها، بالزمان؛ إذ إنها لا توجد إلا في المسار الزماني للتاريخ. وتتجلى صور الروح في الزمان؛ بحيث يكون تاريخ العالم عرضاً للروح في الزمان.^٢ وهكذا يتحوّل الجدل إلى تأمل الواقع زمانياً، ويبدو «السلب»، الذي كان في «المنطق» يتحكّم في مسار الفكر، على أنه القوة الهدّامة للزمان، وذلك في كتاب «فلسفة التاريخ».

وإذا كان «المنطق» قد أثبت تركيب العقل، فإن «فلسفة التاريخ» تعرض المضمون التاريخي للعقل. أو يمكننا القول إن مضمون العقل هنا هو نفسه مضمون التاريخ، وإن لم نكن نعني بلفظ «المضمون» الوقائع التاريخية المتباينة، بل نعني ما يجعل التاريخ كلاً عقلياً، والقوانين والاتجاهات التي تشير إليها الوقائع وتتلقّى منها معناها.

^١ فلسفة التاريخ، ص ٧٢.

^٢ فلسفة التاريخ العالمي G. Lasson: Philosophie der Weltgeschichte، المرجع المذكور من قبل،

«العقل سيد العالم»^٣ — هذا في رأي هيجل فرض، وهو الفرض الوحيد في فلسفة التاريخ. وهذا الفرض، الذي يميّز الطريقة الفلسفية في بحث التاريخ من أية طريقة أخرى، لا يعني أن للتاريخ غايةً محددة؛ فالطابع الغائي للتاريخ (إن كان للتاريخ مثل هذا الطابع) لا يمكن إلا أن يكون استنتاجاً من دراسةٍ تجريبيةٍ للتاريخ، ولا يمكن أن يُفترض قَبْلًا. ويقول هيجل بتأكيدٍ قاطع إنه «في التاريخ، ينبغي أن يكون الفكر خاضعاً لما هو معطى، ولحقائق الواقع؛ فهذا هو أساسه ومرشده».⁴ وعلى ذلك «فعلينا أن نقبل التاريخ كما هو. ومن الواجب أن نمضي في بحثنا تاريخياً — أي تجريبياً»، وهو موقفٌ شاذٌ بالنسبة إلى فلسفةٍ مثاليةٍ للتاريخ.

إن من الواجب البرهنة على قوانين التاريخ في الوقائع ومنها — وإلى هذا الحد يكون منهج هيجل تجريبياً. ولكن هذه القوانين لا يمكن أن تُعرف ما لم تكن هناك نظريةٌ صحيحةٌ توجهُ البحث أولاً؛ فالوقائع لا تكشف شيئاً بذاتها، وإنما تقتصر على الإجابة عن أسئلةٍ نظريةٍ ملائمة. والموضوعية العلمية الحقيقية تقتضي تطبيقَ مقولاتٍ سليمةٍ تنظّم المعطيات في دلالتها الفعلية، لا تلقى الوقائع المعطاة سلبياً. «وحتى المؤرخ العادي، «المحايد»، الذي يؤمن ويجهر بأنه يقف موقف التلقّي البحث — ويستسلم تماماً للمعطيات المقدّمة إليه — ليس سلبياً على الإطلاق فيما يتعلق بممارسته قدراته الفكرية؛ فهو يأتي بمقولاته معه، ويرى الظواهر ... من خلال هذه الوسائط وحدها.»⁵

ولكن كيف يتعرّف المرء على المقولات السليمة والنظرية الصحيحة؟ هذا أمرٌ تقرّره الفلسفة؛ فهي تضع المقولات العامة التي توجهُ البحث في كل الميادين الخاصة. غير أن صحتها في هذه الميادين ينبغي أن تحقّق بالوقائع، ويكون التحقيق قد تم عندما تستطيع النظرية احتواء الوقائع المعطاة على نحوٍ يجعلها تبدو مندرجة تحت قوانينٍ محدّدة، وتظهر على أنها لحظاتٌ في اتجاهاتٍ محدّدة العالم، تفسّر تعاقبها واعتمادها المتبادل.

والواقع أن القول بأن الفلسفة ينبغي أن تقدّم المقولات العامة لفهم التاريخ، ليس قولاً اعتباطياً، ولم يكن هيجل أول من قال به؛ فكل النظريات الكبرى في القرن الثامن

³ فلسفة التاريخ، ص ٩.

⁴ المرجع نفسه، ص ٨.

⁵ المرجع نفسه، ص ١١.

عشر اتخذت موقفاً فلسفياً مفاده أن التاريخ تقدّم. ولقد كان مفهوم التقدّم هذا — الذي سرعان ما تدهور بعد ذلك إلى استسلامٍ سطحي — كان في الأصل يوجّه نقدًا حادًا إلى نظامٍ اجتماعي عقيم. وقد استخدمت الطبقة الوسطى الصاعدة مفهوم التقدّم وسيلةً لتفسير التاريخ الماضي للبشرية على أنه التاريخ الممهّد لعهداها الخاص، وهو عهدٌ كُتب عليه أن ينتقل بالعالم إلى مرحلة النضوج. وهكذا قالوا إنه عندما تصل الطبقة الوسطى الجديدة إلى تشكيل العالم وفقًا لقواها الخاصة، فسوف يحدث تقدّمٌ لا نظير له، في القوى المادية والعقلية، يجعل الإنسان سيّد الطبيعة ويبدأ بذلك التاريخ الحقيقي للإنسانية. وما دام هذا كله لم يتحقق، فإن التاريخ يظل في حالة صراعٍ من أجل الحقيقة؛ ففكرة التقدّم، وهي جزء لا يتجزأ من فلسفة عصر التنوير الفرنسي، قد فسّرت الوقائع التاريخية على أنها علاماتٌ في الطريق المؤدي بالإنسان إلى العقل. أمّا الحقيقة فلا تزال تكمن خارج مجال الواقع — في حالة سوف تأتي فيما بعد. وهكذا كان التقدّم يعني أن الحالة الراهنة سوف تُنفى أو تُنكر، ولن تستمر.

هذا النمط يظل سائدًا في «فلسفة التاريخ» عند هيجل؛ فالفلسفة هي الشرط القَبلي المادي، وكذلك المنطقي، للتاريخ، طالما أن التاريخ لم يصل بعدُ إلى المستوى المطابق للإمكانات البشرية. غير أننا نعلم أن هيجل ظن أن التاريخ قد بلغ هدفه، وأن الفكرة والواقع قد وجدا أرضًا مشتركة. وهكذا فإن كتاب هيجل هذا يمثل قمة الكتابة الفلسفية النقدية للتاريخ ونهايتها. ولقد كان هيجل لا يزال يستهدف صالح الحرية في معالجته للوقائع التاريخية، وكان لا يزال ينظر إلى الصراع من أجل الحرية على أنه المضمون الوحيد للتاريخ. ولكن هذا الاهتمام فقد قوّته، ووصل الصراعُ إلى نهايته.

إن تصوّر الحرية، كما أوضح كتاب «فلسفة الحق»، يسير تبعًا لنمط الملكية الحرة. ونتيجةً لذلك فإن تاريخ العالم الذي يتطلع إليه هيجل يرفع مكانة تاريخ الطبقة الوسطى، التي ارتكزت حياتها على هذا النمط، ويمجّده. إن هناك حقيقةً بالغة في ذلك القول الذي أكّده هيجل بطريقة غريبة — وأعني به أن التاريخ قد بلغ نهايته، ولكن هذا القول يعلن موت طبقة، لا موت التاريخ. وإنّا لنجد هيجل يكتب في نهاية الكتاب، بعد وصف عهد عودة الملكية، قائلًا: «هذه هي النقطة التي بلغها الوعي»^٦ وهذا قول ليس

له وقع النهاية على الإطلاق؛ فالوعي هو الوعي التاريخي، وحين نقرأ في «فلسفة الحق» أن «شكلاً معيَّناً للحياة قد أصابه الهرم»، يكون المقصود هنا شكلاً واحداً، لا كل أشكال الحياة. ولقد كان لدى هيجل تبصُّر كامل بوعي طباقته وأهدافها، ورأى أن هذه الأهداف لا تنطوي على مبدأ جديد يعيد حيوية العالم وشبابه؛ فإذا كان هذا الوعي هو الشكل النهائي للروح، فعندئذٍ يكون التاريخ قد دخل مجالاً ليس بعده تقدُّم.

إن الفلسفة تقدِّم إلى كتابة التاريخ مقولاتها العامة، وهذه هي ذاتها التصوُّرات الأساسية للجدل. وقد لخصها هيجل في المحاضرات التي قدَّم بها للموضوع.^٧ وسوف نعرض لها فيما بعد، ولكن علينا أن نناقش أولاً التصوُّرات التي يسمِّيها مقولات تاريخية على التخصيص.

إن الفرض الذي يركز عليه كتاب «فلسفة التاريخ» قد تم تحقيقه من قبل في «المنطق»، فالوجود الحق هو العقل، الذي يتجلَّى في الطبيعة ويصل إلى التحقق في الإنسان. ويحدث هذا التحقق في التاريخ، ولما كان العقل متحققاً في التاريخ وهو الروح، فإن فكرة هيجل تنطوي على القول بأن الذات الفعلية أو القوة الدافعة للتاريخ هي الروح.

وبطبيعة الحال فإن الإنسان جزء من الطبيعة أيضاً، وميوله ودوافعه الطبيعية تقوم بدور هام في التاريخ. وبالفعل نجد أن «فلسفة التاريخ» عند هيجل تعترف بهذا الدور إلى حدٍّ يفوق كثيراً من الأساليب التجريبية في كتابة التاريخ؛ فالطبيعة، على شكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، تظل هي الأساس الأول للتاريخ طوال كتاب هيجل.

إن الإنسان، بوصفه كائناً طبيعياً، مقيّد بظروفٍ معيَّنة؛ فهو يؤكِّد في هذا المكان والزمان أو ذاك، ويكون فرداً في هذه الأمة أو تلك، ولا بد له من أن يشارك مصير الكل الخاص الذي ينتمي إليه. ومع ذلك فإن الإنسان، برغم كل هذا، هو أساساً ذاتٌ مفكِّرة، والفكر، كما نعلم، هو أساس الكلية أو الشمول؛ والفكر: (١) يرتفع بالناس إلى ما فوق التحديدات أو التعيُّنات الجزئية، (٢) كما أنه يجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطاً لنمو الذات وتطورها.

هذه الكلية المزدوجة، الذاتية والموضوعية، تميِّز العالم التاريخي الذي تتكشف فيه حياة الإنسان بالتدرُّج. والتاريخ، بوصفه تاريخ الذات المفكِّرة، هو بالضرورة تاريخٌ

^٧ نشر «جيورج لاسون» هذه المقدمة، بصورها المختلفة، في طبعته لكتاب «فلسفة التاريخ العالمي»، ١٩٢٠-١٩٢٢م. انظر بوجهٍ خاص المجلد الأول، ص ١٠ وما يليها، وص ٣١ وما يليها.

عالمي Weltgeschichte، لمجرد كونه «ينتمي إلى عالم الروح». ونحن ندرك مضمون التاريخ من خلال تصوّرات عامة، كالأمة والدولة، والمجتمع الريفي، والإقطاعي، والمدني، والاستبدادية والديمقراطية والملكية، والطبقة العاملة، والطبقة الوسطى، وطبقة النبلاء ... إلخ. وقيصر وكرومويل ونايليون هم في نظرنا مواطنون رومان وإنجليز وفرنسيون، ونحن نفهمهم بوصفهم أفرادًا في أمّتهم، يستجيبون للمجتمع والدولة في عصرهم؛ فالكلي يؤكّد ذاته فيهم. وتصوراتنا العامة تدرك هذا الكلي على أنه الفاعل الحقيقي في التاريخ؛ بحيث إن تاريخ البشرية، مثلاً، ليس حياة ومعارك الإسكندر الأكبر وقيصر والأباطرة الألمان والملوك الفرنسيين وأمثال كرومويل ونايليون، بل هو حياة ومعارك ذلك الكلي الذي يتكشف على صورٍ متباينة خلال مختلف الكليات الحضارية.

وماهية هذا الكلي هي الروح، كما أن «ماهية الروح هي الحرية ... فالفلسفة تعلّمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية، وكلها تبحث عن الحرية وتؤدي إليها هي وحدها».^٨ وقد ناقشنا من قبل هذه الصفات، ورأينا أن الحرية تُفضي إلى تلك الطمأنينة الذاتية التي يجلبها التملك التام، وأن العقل يكون حرّاً إذا كان يستحوذ على العالم ويعرفه بوصفه ملكاً له؛ ومن ثمّ فإن من المفهوم تمامًا أن يختتم كتاب «فلسفة التاريخ» بدعم مجتمع الطبقة الوسطى، وأن تظهر فترات التاريخ على أنها مراحلٌ ضرورية في تحقيق شكل الحرية الخاص به.

إن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي، لا الفرد، ومضمونه الحقيقي هو تحقّق الوعي الذاتي للحرية، لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله. «ليس تاريخ العالم إلا تقدّم الوعي بالحرية».^٩ ومع ذلك فإن «أول نظرة إلى التاريخ تُقنعنا بأن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطبائعهم ومواهبهم الخاصة، وتُقنعنا بأن هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المصادر الوحيدة للسلوك — وهي العواملُ الفعّالة في ميدان النشاط هذا».^{١٠} وتفسير التاريخ على هذا النحو يعني «تصوير انفعالات البشرية، وعبقريتها، وقواها الفعّالة».^{١١} فكيف يرفع هيجل هذا التناقض البادي؟ ليس من شكّ في

^٨ فلسفة التاريخ، ص ١٧.

^٩ ص ١٩.

^{١٠} ص ٢٠.

^{١١} ص ١٣.

أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وأن تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ. ومع ذلك، فهناك شيء آخر يؤكد ذاته — هو العقل التاريخي؛ فالأفراد يشجعون على تقدّم العقل في سعيهم إلى تحقيق مصالحهم؛ أي إنهم يؤدون بذلك مهمةً كليةً تساعد على تحقيق الحرية. والمثل الذي يشير إليه هيجل في هذا الصدد هو صراع قيصر من أجل القوة؛ فقيصر حين قضى على الشكل التقليدي للدولة الرومانية، كان مدفوعاً دون شك بالطموح، ولكنه في إرضائه لدوافعه الشخصية قد حقق «مصيراً ضرورياً في تاريخ روما والعالم»؛ فمن طريق أفعاله، حقق شكلاً أعلى، وأكثر عقلانية، من أشكال التنظيم السياسي.^{١٢}

وهكذا فإن هناك مبدأً كلياً كامناً في الأهداف الجزئية للأفراد — وهو مبدأ كلي لأنه «مرحلة ضرورية في تطوّر الحقيقة».^{١٣} ويبدو الأمر كما لو كانت الروح تستخدم الأفراد، دون وعيٍ منهم، أداةً لها، فلنتأمل مثلاً من النظرية الماركسية، كفيلاً بأن يوضّح الارتباط بين «فلسفة التاريخ» عند هيجل وبين التطور التالي للجدل؛ فقد رأى ماركس أن الرأسماليين الأفراد يُضطّرون، أثناء وجود رأسماليةٍ صناعية متقدمة، إلى المواءمة بين أعمالهم وبين التقدّم السريع للتكنولوجيا، لكي يضمنوا الحصول على أرباحهم ويتفوقوا على منافسيهم. وهم بذلك يقلّلون من كمية القوى العاملة التي يستخدمونها. ولما كانت القيمة الفائضة التي يحصلون عليها لا تُنتج إلا من القوى العاملة، فإنهم بذلك يخفّضون معدل الربح الذي تحصل عليه طبقتهم. وعلى هذا النحو فإنهم يعجلّون بانحلال النظام الاجتماعي الذي يريدون الإبقاء عليه.

غير أن العملية التي يمارس بها العقل فاعليته من خلال الأفراد لا تحدث بضرورةٍ طبيعية، كما أنه ليس لها اتجاهٌ متصل يسير في خطٍّ واحد. «فهناك عدة فتراتٍ طويلة في التاريخ يبدو فيها أن هذا التطوّر قد انقطع، ويكاد المرء يقول بشأنها إن الكسب الهائل في الحضارة السابقة يبدو وكأنه قد ضاع تماماً، وهي فترات يتعيّن بعدها لسوء الحظ أن يبدأ التطوّر بدايةً جديدة».^{١٤} وهناك فترات من «التراجع» تتناوب مع فترات من التقدّم

^{١٢} ص ٣٠.

^{١٣} ص ٢٩.

^{١٤} ص ٥٦.

المطرد. وحين يحدث هذا الانتكاس فإنه لا يكون «عارضاً خارجياً»، بل يكون — كما سنرى فيما بعد — جزءاً من دياكتيك التغير الاجتماعي؛ فلِكِي يحدث تقدُّمٌ إلى مستوى أعلى في التاريخ، ينبغي أولاً أن تصبح الكلمة العليا للقوى السلبية الكامنة في كل واقع. ولكن لا بد من الوصول آخر الأمر إلى المرحلة الأعلى؛ فكل عقبة في الطريق إلى الحرية يمكن تذليلها؛ إذا ما بذلت الإنسانية الواعية بذاتها الجهود اللازمة.

هذا هو المبدأ الكلي الشامل للتاريخ. وهو ليس «قانوناً» بالمعنى العلمي للفظ، كالقوانين التي تحكم المادة مثلاً؛ فالمادة لها في بنائها وحركتها قوانين ثابتة تظل سارية عليها دائماً، ولكن المادة لا تكون أبداً هي الفاعلة لعملياتها، وليست لها أية قدرة على التحكم فيها. ومن جهة أخرى فإن الموجود الذي هو الموضوع الواعي الفعّال لوجوده يخضع لقوانين مختلفة كل الاختلاف؛ فالسلوك الواعي بذاته يصبح جزءاً من نفس مضمون القوانين؛ بحيث إن هذه الأخيرة لا تمارس عملها بوصفها قوانين إلا بقدر ما تأخذ بها إرادة الذات، ويكون لها تأثيرها في أفعالها. أو لنقل في الصيغة التي عبر بها هيجل عن هذه الفكرة، إن القانون الكلي للتاريخ ليس مجرد تقدُّم للحرية، بل هو تقدُّم «في الوعي الذاتي للحرية». ولا يمكن أن تصبح أية مجموعة من الاتجاهات التاريخية قانوناً إلا إذا فهمها الإنسان ومارس تأثيره فيها. وبعبارة أخرى فإن القوانين التاريخية لا تنبثق إلا من سلوك الإنسان العملي الواعي، ولا تتحقق إلا فيه؛ بحيث إنه إذا كان مثلاً قانون للتقدم إلى صور الحرية تزداد علوًا على الدوام، فإن هذا القانون لا يعود له تأثيره إذا لم يعترف به الإنسان ولم يُخرجه إلى حيز التنفيذ. وإن، فإن كان من الممكن أن يُنظر إلى فلسفة التاريخ عند هيجل على أنها نظرية حتمية، فإن العامل المؤدي إلى الحتمية هو على الأقل الحرية. ويتوقف التقدم على قدرة الإنسان على إدراك الاتجاه الكلي للعقل، وعلى رغبته في أن يجعل منه حقيقة واقعة، والجهد الذي يبذله في سبيل ذلك.

ولكن إذا كانت الرغبات والاهتمامات الجزئية للناس هي الأصل الوحيد الذي ينبثق منه سلوكهم، فكيف يمكن أن يكون الوعي الذاتي بالحرية دافعاً إلى الفعل الإنساني؟ لا بد، للإجابة عن هذا السؤال، من أن نتساءل مرة أخرى: من هو الفاعل الحقيقي للتاريخ؟ ومن هو الذي يقوم بالعمل التاريخي؟ يبدو أن الأفراد ليسوا إلا وسائط لتحقيق التاريخ؛ فوعيمهم تتحكم فيه مصلحتهم الشخصية، وهم يقومون بإدارة أعمالهم، لا بصنع التاريخ. غير أن هناك بعض الأفراد الذين يرتفعون فوق هذا المستوى؛ فأفعالهم لا تكرر

الأنماط القديمة، بل تخلق أشكالاً جديدة للحياة. هؤلاء الأفراد هم رجال التاريخ العالمي Welthistorische Individuen، كالإسكندر وقيصر و نابليون.^{١٥} صحيحٌ أن أفعالهم بدورها تنبثق من مصالح شخصية، ولكن هذه المصالح، في حالتهم، تتوحد مع المصلحة الكلية، وتعلو هذه الأخيرة بكثيرٍ على مصلحة أية جماعةٍ بعينها؛ فهم يصوغون تقدُّم التاريخ ويتحكَّمون فيه. ولا بد أن تتعارض مصالحُهم مع المصلحة الجزئية لنظام الحياة السائد. هؤلاء الأفراد التاريخيون هم رجال عصرٍ تنشأ فيه «مصادماتٌ جبَّارة» «بين الواجبات والقوانين والحقوق القائمة، المعترف بها، وبين تلك الإمكانيات التي تتعارض مع هذا النظام الثابت، والتي تُزعزع أسسه ووجوده، بل تهدمها».^{١٦} هذه الإمكانيات تبدو للفرد التاريخي في صورة اختيارٍ مُتاح لقدرته الخاصة، ولكنها تنطوي على «مبدأ كلي»، من حيث إنها هي صورة اختيار شكلٍ أعلى للحياة، نضج في داخل النظام القائم. وهكذا فإن الأفراد التاريخيين قد استبقوا «الخطوة التالية الضرورية للتقدُّم، التي كان يتعيَّن على عالمهم اتخاذها».^{١٧} فالموضوع الذي كانوا يرغبونه ويناضلون من أجله هو «نفس حقيقة عصرهم وعالمهم». والأساس الذي انبنى عليه سلوكُهم هو الوعي «بمقتضيات العصر»، وبما أصبح «ناضجاً للنمو والتطور».

ومع ذلك فحتى رجال التاريخ هؤلاء ليسوا هم الموضوعات الحقيقية للتاريخ بعدُ. إنهم ليسوا إلا منفَّذي إرادته، و«وسطاء الروح العالمية»، وهم ضحايا ضرورةٍ أعلى، تقوم بعملها الخاص من خلال حياتهم، فهم لا يزيدون عن أن يكونوا أدواتٍ للتقدم التاريخي. أمَّا الموضوع الحقيقي للتاريخ فهو ما يسمِّيه هيجل بالروح العالمية Weltgeist. وحقيقة هذه الروح تكمن في تلك الأفعال والاتجاهات والجهود والنظم التي تتجسَّد فيها مصلحة الحرية والعقل. وهي لا تُوجد بمعزلٍ عن هذه الحقائق، وتسلك من خلال هذه الوسائط. وهكذا فإن قانون التاريخ، الذي تمثَّله الروح العالمية، يمارس تأثيره من وراء ظهور الأفراد وفوق رؤوسهم، على شكل قوةٍ مجهولة المصدر، لا يمكن مقاومتها؛ فالانتقال من الحضارة الشرقية إلى حضارة العالم اليوناني، وظهور الإقطاع، وإقامة

^{١٥} ص ٢٩.

^{١٦} الموضوع نفسه.

^{١٧} ص ٣٠.

المجتمع البورجوازي؛ كل هذه التغيرات لم تكن عملاً قام به الإنسان بحريته، بل هي النتائج الضرورية لقوى تاريخية موضوعية. ويؤكد هيجل في فكرته عن الروح العالمية أن الإنسان لم يكن، في هذه الفترات السابقة من التاريخ المدون، سيّداً لوجوده واعياً بذاته؛ ففيها بدت القوة الإلهية للروح العالمية في صورة قوة موضوعية تتحكّم في أفعال الناس. إن سيادة الروح العالمية، كما يصوّرها هيجل، تكشف عن السمات المظلمة لعالم تتحكّم فيه قوى التاريخ بدلاً من أن يتحكّم هو فيها. وعلى حين أن هذه القوى لم تُعرف بعدُ في ماهيتها الحقيقية، فإنها تجلب من ورائها البؤس والدمار. عندئذٍ يبدو التاريخ وكأنه «المنذبح الذي تضخّى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول وفضائل الأفراد».^{١٨} ويُشيد هيجل في الوقت ذاته بتضحية الفرد وبالسعادة العامة التي تنجم عنها. وهو يطلق عليها اسم «دهاء العقل»؛^{١٩} فالأفراد يحيون حياةً تعسة، ويشقّون ويهلكون، ولكن على الرغم من أنهم لا يبلغون هدفهم أبداً، فإن الأسى والانهازم الذي يعانونه هو ذاته الوسيلة التي تستخدمها الحقيقة والحرية في سلوك طريقها. إن الإنسان لا يجني أبداً ثمار جهده، بل إن الأجيال المقبلة هي التي تجني هذه الثمار دائماً. ومع ذلك فإن حماسه واهتمامه لا يفتُران أبداً؛ فهما الوسيلة التي تجعله يواصل عمله في خدمة قوى أعلى واهتمام أعلى. «من الممكن أن نطلق اسم دهاء العقل على تلك الصفة التي يُشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله، على حين أن ذلك الذي تمضي حياته بفعل تلك القوة الدافعة يدفع العقوبة ويعاني الخسارة».^{٢٠} إن الأفراد يُخفقون ويهلكون، أمّا الفكرة فتنتصر وتظل خالدة.

والواقع أن الفكرة لا تنتصر إلا لأن الأفراد يهلكون مهزومين. وليست «الفكرة هي التي تشتبك في الصراع والمعارضة، وتتعرّض للخطر، بل إنها تظل في الخلف، دون أن يمَسّها أو ينال منها شيء»، على حين أن «الأفراد يُضخّى بهم ويُنبذون. إن الفكرة تدفع عقوبة الوجود والفناء، لا من ذاتها، بل من انفعالات الأفراد».^{٢١} ولكن هل يظل من الممكن النظر إلى هذه الفكرة على أنها تجسّد للحقيقة والحرية؟ لقد أكد «كانت» على نحو قاطع

^{١٨} ص ٢١.

^{١٩} ص ٣٣.

^{٢٠} الموضع نفسه.

^{٢١} الموضع نفسه.

أنه مما يناقض طبيعة الإنسان أن يُستخدَم على أنه مجرد وسيلة. ولم تَمْضِ بضع عشرات من السنين حتى أعلن هيجل أنه يؤيد «الفكرة القائلة إن الأفراد، ورغباتهم وإشباعهم لهذه الرغبات؛ كل هؤلاء ... يُضَعَّى بهم، وتُعْطَى سعادتهم قريباً لإمبراطورية الصُدفة والاتفاق، التي تنتمي إليها، أعني الفكرة القائلة إن الأفراد في عمومهم يندرجون تحت فئة الوسائل». ^{٢٢} وهو يعترف بأنه حين يكون الإنسان مجرد موضوعٍ لعملياتٍ تاريخيةٍ أعلى، فإنه لا يمكن أن يكون غايةً في ذاته إلا في مجال الأخلاق والدين.

إن الروح العالمية هي الموضوع المتجسّد للتاريخي، وهي بديلٌ ميتافيزيقي عن الذات الحقيقية، والإله الغامض المجهول، الذي يظل خفياً وقوراً، والذي تقول به إنسانية خابت آمالها، كإله الكالفينيين، وهي المحرّك لعالم يحدث فيه كل ما يحدث على الرغم من الأفعال الواعية للإنسان، وعلى حساب سعادته. «إن التاريخ ... ليس مسرح السعادة. بل إن فترات السعادة صفحاتٌ خالية فيه». ^{٢٣}

على أن هذا الموضوع الميتافيزيقي يتخذ صورةً عينيةً بمجرد أن يثير هيجل السؤال عن الطريقة التي تتجسّد بها الروح العالمية. «من أي المواد تتشكّل فكرة العقل؟» إن الروح العالمية تسعى إلى تحقيق الحرية، وهي لا تستطيع أن تتجسّد إلا في عالم الحرية الحقيقي؛ أي في الدولة. هنا تتخذ الروح العالمية شكل نظامٍ مستقر، وهنا تهتدي إلى الوعي الذاتي الذي عن طريقه يمارس قانون التاريخ فعله.

إن كتاب «فلسفة التاريخ» لا يناقش فكرة الدولة (كما فعل كتاب «فلسفة الحق»)، بل هو يناقش أشكالها العينية التاريخية المتعدّدة. ويفرّق هيجل، في قائمته المشهورة، بين ثلاث مراحل تاريخية رئيسية في تطوّر الحرية: المرحلة الشرقية، واليونانية الرومانية، والألمانية المسيحية.

«لم يصل الشرقيون إلى معرفة أن الروح — أو الإنسان بما هو إنسان — حرة، ونظرًا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك، فإنهم لم يكونوا أحرارًا. وكل ما عرفوه هو أن شخصًا معيّنًا حر، ولكن هذا السبب ذاته هو الذي يجعل حرية هذا الشخص مجرد نزوة شخصية ... لذلك فإن هذا الشخص ليس إلا طاغية، لا إنساناً حراً. ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونانيين؛ ومن ثمّ فقد كانوا أحرارًا، ولكنهم، وكذلك الرومانيون، لم يعرفوا

^{٢٢} الموضوع نفسه.

^{٢٣} ص ٢٦.

إلا أن البعض أحرار، لا الإنسان بما هو إنسان ... لذلك كان لدى اليونانيين أرقاء، وكانت حياتهم بأسرها، والاحتفاظ بتحرُّرهم الرائع، مرتبطاً بنظام الرِّق ارتباطاً وثيقاً ... أمّا الأمة الألمانية فكانت بتأثير المسيحية أول أمة تصل إلى الوعي بأن الإنسان، بما هو إنسان، حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلّف ماهيّتها.^{٢٤}

وقد ميّز هيجل بين ثلاثة أنماط لشكل الدولة، تُناظر المراحل الثلاث الرئيسية في تطوُّر الحرية: «فالشرق لم يعرف، وما زال حتى اليوم لا يعرف، سوى أن واحداً هو الحر، والعالم اليوناني والروماني عرف أن البعض أحرار، أمّا العالم الألماني فيعرف أن الكل أحرار؛ لذلك فالشكل السياسي الأوّل الذي نلاحظه في التاريخ هو الطغيان، والثاني هو الديمقراطية والأرستقراطية، والثالث هو الملكية». هذا التقسيم لا يعدو في البداية أن يكون هو ذاته تقسيم أرسطو للدول إلى أنماط، مطبقاً على التاريخ العالمي. ويحتل النظام الملكي المرتبة الأولى بوصفه شكل الدولة الذي يتسم بالحرية الكاملة، بفضل حكم الحق والقانون الذي يسوده، في ظل ضماناتٍ دستورية. «ففي الملكية ... يُوجد سيّد واحد ولا يُوجد أي عبد؛ لأنها تلغي العبودية. وفيها يُعترف بالحق والقانون، وهي مصدر الحرية الحقيقية. وهكذا ففي الملكية تُقمع نزوات الفرد وأهواؤه، وتنشأ مصلحة مشتركة في الحكم.»^{٢٥} هنا يرتكز حكم هيجل على نظريته إلى الدولة الحديثة، القائمة على الحكم المطلق، بوصفها تقدماً بالقياس إلى النظام الإقطاعي. والدولة التي يقصدها في هذا الصدد هي الدولة البورجوازية المركزية التي تغلّبت على الإرهاب الثوري لعام ١٧٩٣م. وقد بيّن أن الحرية تبدأ بالملكية، وتتكشّف في الحكم الشامل للقانون، الذي يعترف بتساوي الحق في الملكية ويضمنه، وتنتهي بالدولة، التي تستطيع التصدي للمنازعات التي تدور حول حرية التملك؛ ومن ثَمَّ فإن تاريخ الحرية يصل إلى منتهاه بظهور الملكية الحديثة، التي حقّقت هذا الهدف في عصر هيجل.

كان كتاب «فلسفة الحق» قد انتهى بالقول إن حق الدولة خاضع لحق الروح العالمية، ولحكم التاريخ العالمي. وفي «فلسفة التاريخ» يتوسّع هيجل في هذه المسألة، فيحدّد لمختلف أشكال الدولة مكانها خلال التاريخ؛ بحيث يربط أولاً بين كل شكل وبين

^{٢٤} ص ١٨، انظر أيضاً ص ١٠٤-١٠.

^{٢٥} ص ٣٩٩.

الفترة التاريخية الممتلئة له. ولا يقصد هيجل أن العالم الشرقي لم يعرف إلا الحكم المطلق، أو أن العالم اليوناني الروماني لم يعرف إلا الديمقراطية، والألماني لم يعرف إلا الملكية، بل إن فكرته تعني أن الحكم المطلق هو الشكل السياسي الأكثر تلاؤماً مع الحضارة المادية والعقلية للشرق، وأن الأشكال السياسية الأخرى يلائم كل منها عصره التاريخي الخاص، ثم ينتقل إلى تأكيد أن وحدة الدولة تتحكم فيها الحضارة القومية السائدة؛ أي إن الدولة تتوقف على عوامل كالموقع الجغرافي والسمات الطبيعية والعنصرية والاجتماعية للأمة. وهذا هو معنى تصوّر روح الأمة أو الشعب Volksgeist عنده.^{٢٦} هذه الأخيرة هي تكشف الروح العالمية في مرحلة معيّنة للتطور التاريخي، وهي صانعة التاريخ القومي بنفس المعنى الذي تكون به الروح العالمية صانعة التاريخ العالمي؛ فلا بد أن يفهم التاريخ القومي من خلال التاريخ العالمي. «من الواجب النظر إلى عبقرية كل أمة معيّنة على أنها مجرد فرد في مسار التاريخ العالمي».^{٢٧} ومن الضروري الحكم على تاريخ أية أمة تبعاً لإسهامها في تقدّم البشرية كلها على نحو الوعي الذاتي للحرية.^{٢٨} ذلك لأنه ليس لكل الأمم نصيب متساوٍ في الإسهام في هذا التقدّم، بل إن البعض منها يساعد بقوة على تحقيق هذا التقدّم، وهي الأمم التاريخية العالمية، وفي تاريخها تحدث القفزات الحاسمة نحو أشكال أحدث وأعلى للحياة، على حين أن الأمم الأخرى لا تقوم إلا بأدوار ثانوية.

وفي وسعنا الآن أن نجيب عن السؤال عن العلاقة بين دولة معيّنة وبين الروح العالمية؛ فكل شكل للدولة ينبغي أن يُقدّر تبعاً لكونه مطابقاً أو غير مطابق لمرحلة الوعي التاريخي التي بلغت البشرية. والحرية لا تعني، ولا يمكن أن تعني، نفس الشيء في مختلف عصور التاريخ؛ إذ إن نوعاً معيّناً من الحرية هو الذي يكون صحيحاً في كل عصر معيّن. ولا بد أن تُبنى الدولة على أساس الاعتراف بهذه الحرية؛ فالعالم الألماني أنتج خلال تاريخه، ومن خلال الإصلاح الديني، ذلك النوع من الحرية الذي اعترف بالمساواة

^{٢٦} ص ٥٠-٥٤، وانظر أيضاً ص ٦٤.

^{٢٧} ص ٥٣.

^{٢٨} ينحصر الفارق الحاسم بين تصوّر «روح الأمة» عند هيجل وبين استخدام «المدرسة التاريخية Historische Schule» لهذا التصور نفسه في أن المدرسة الأخيرة تصوّرت «روح الأمة» من خلال تطور طبيعي لا عقلي، ووضعتها في مقابل القيم العليا التي أُرسيّت خلال التاريخ العالمي، وسوف نرى فيما بعد أن فكرة «المدرسة التاريخية» تندرج ضمن ردّ الفعل الوضعي على عقلانية هيجل.

الأساسية بين الناس. والملكية الدستورية هي التي تعبّر عن هذا الشكل من أشكال المجتمع وتبعث فيه التكامل؛ فهي في نظر هيجل أعلى مرحلة في تحقيق الحرية. فلنتأمل الآن البناء العام للجدل التاريخي. كان التغيّر التاريخي، منذ أرسطو، يُوضَع في مقابل التغيّرات في الطبيعة. وقد ظل هيجل محتفظاً بهذا التمييز؛ فهو يقول إن التغيّر التاريخي «تقدّم إلى شيء أفضل وأكمل»، على حين أن التحوّل في الطبيعة «لا يكشف إلا عن دورة تُكرّر ذاتها على الدوام».^{٢٩} وهذا واضحٌ في حالة الكائن الحي الذي تكون حياته كشفاً لإمكاناتٍ متضمّنة في البذرة، وتحقيقاً دائماً لها. أمّا أعلى صور التطور فلا يتم بلوغها إلا حين يصبح الوعي الذاتي مسيطراً على العملية بأكملها؛ فحياة الذات المفكّرة هي الوحيدة التي يمكن أن تُسمّى تحقيقاً ذاتياً بالمعنى الدقيق؛ ذلك لأن الذات المفكّرة «تنتج ذاتها، وتمتد بذاتها بحيث تصبح بالفعل ما كانت عليه دائماً بالقوة».^{٣٠} وهي تحقّق هذه النتيجة بقدر ما يتم استبعاد كل وضع وجودي خاص بواسطة الإمكانات الكامنة فيه، وبقدر ما يتم تحويله إلى وضع جديد يحقق هذه الإمكانات، فكيف تتمثّل هذه العملية في التاريخ؟

إن الذات المفكّرة تحيا في التاريخ، والدولة تقدّم جزءاً كبيراً من الشروط الوجودية لحياتها التاريخية. وتوجد الدولة، بوصفها المصلحة الكلية الشاملة، وسط أفعالٍ ومصالحٍ فردية. ويشعر الأفراد بهذا الكلي على صورٍ متباينة، تُعدّ كلّ منها مرحلةً أساسية في تاريخ كل دولة؛ فالدولة تظهر أولاً بوصفها وحدةً «طبيعية» مباشرة. وفي هذه المرحلة لا تكون الخلافات والمنازعات قد اشتدّت بعد، ويجد الأفراد في الدولة رضاهم دون أن يضعوا فردياتهم عن وعيٍ ضد الصالح العام. وهذا هو عهد الشباب الذهبي لكل أمة، كما أنه عهد الشباب الذهبي للتاريخ العالمي. وفيه تسود حرية لا واعية، ولكن نظراً إلى كونها لا واعية، فإنها تُعدّ مرحلةً من مراحل الحرية الممكنة فحسب، أمّا الحرية الفعلية فلا تأتي إلا مع الوعي الذاتي للحرية؛ فالإمكان السائد يجد لزماً عليه أن يحقق ذاته، وهو إذ يفعل ذلك، يهدم المرحلة اللاواعية للتنظيم الإنساني.

^{٢٩} المرجع نفسه، ص ٥٤.

^{٣٠} ص ٥٥.

وأداة هذه العملية ووسيلتها هي الفكر؛ فالأفراد يصبحون على وعي بإمكاناتهم، وينظّمون علاقاتهم وفقاً لعقلهم. والأمة المؤلّفة من أمثال هؤلاء الأفراد تكون قد «أدركت مبدأ حياتها وموقفها، وعرفت قوانينها وحقها وأخلاقيتها، ونظّمت الدولة عن وعي.»^{٣١} هذه الدولة بدورها تكون خاضعة للفكر، وهو العنصر الذي يؤدي آخر الأمر إلى هدمها، كما كان هو نفس العنصر الذي أضفى عليها صورتها؛ فالواقع الاجتماعي والسياسي لا يمكنه أن يظل طويلاً متمشياً مع مقتضيات العقل؛ إذ إن الدولة تسعى إلى الاحتفاظ بالمصالح الموجودة بالفعل؛ ومن ثمّ فهي تقيّد القوى التي تتجه نحو شكلٍ تاريخيٍّ أعلى. ولا بد أن تدخل العقلانية الحرة للفكر، عاجلاً أو آجلاً، في صراعٍ مع تبريرات نظام الحياة السائد.

ولقد رأى هيجل في هذه العملية قانوناً عاماً للتاريخ، لا رجوع فيه، شأنه في ذلك شأن الزمان ذاته؛ فليس في وسع قوة؛ أيّاً كانت، أن تُوقّف في المدى البعيد مسيرة الفكر. والواقع أن الفكر لم يكن نشاطاً لا ضرر منه، بل كان نشاطاً خطيراً يؤدي بالمواطنين، بمجرد انتشاره بينهم وتحكّمه في سلوكهم، إلى التشكُّك في الأشكال التقليدية للثقافة، بل إلى الانقلاب عليها. وقد ضرب هيجل مثلاً يوضّح هذه الدينامية الهدامة للفكر بأسطورةٍ قديمة:

ففي البدء كان الإله كرونوس يتحكّم في أرواح الناس، وكان حكمه يعني عصرًا ذهبياً عاش فيه الناس في وحدةٍ مباشرة بعضهم مع البعض، ومع الطبيعة. ولكن كرونوس كان إله الزمان، وقد التهم الزمان أبناءه أنفسهم، فدمّر كل شيء أنجزه الإنسان، ولم يتبقّ شيء. ثم جاء زيوس، وهو قوة أعظم من الزمان، والتهم كرونوس نفسه. وزيوس هو الإله الذي انبثق عنه العقل وشجّع الفنون، وهو «الإله السياسي» الذي خلق الدولة وجعلها من عمل أفرادٍ أخلاقيين واعين بأنفسهم. هذه الدولة ولدّها العقل والأخلاق وعملاً على حفظها، ولقد كانت شيئاً يمكنه البقاء والدوام — أي إن القوة المنتجة للعقل بدت وكأنها تُوقّف مسيرة الزمان. غير أن نفس القوة التي خلقت هذا المجتمع الأخلاقي العاقل هي التي هدمته؛ فمبدأ الفكر والاستدلال والمعرفة قد حطّم ذلك العمل الفني

الجميل الذي كانت تؤلفه الدولة، وابتلع زيوس ذاته، الذي كان قد وضع حدًا للقوة الملتزمة للزمان؛ فالفكر هو الذي حطّم عمل الفكر. وهكذا اجتذب الفكر إلى مسار الزمان، وتكشّفت القوة التي رأيناها في كتاب «المنطق» ترغم المعرفة على سلب كل مضمون جزئي — تكشّفت في «فلسفة التاريخ» على أنها سلبية الزمان ذاته؛ ولذا يقول هيجل: «إن الزمان هو العنصر السالب في العالم المحسوس. والفكر هو هذه السلبية ذاتها، ولكنه أعمق صورها؛ أي صورتها اللامتناهية...»^{٣٢}

وهكذا ربط هيجل بين الدينامية الهدّامة للفكر وبين التقدّم التاريخي نحو «الكلية أو الشمول»؛ فانهلال شكل معيّن للدولة هو في الوقت ذاته عبورٌ إلى شكل أعلى للدولة، يتسم بأنه أكثر شمولاً من الشكل السابق؛ وعلى ذلك فإن النشاط الواعي بذاته للإنسان يؤدي من جهة إلى «تخطيط واقعية ودوام ما هو موجود، ولكنه من جهة أخرى يقترب من الماهية، والمفهوم، والكلي»^{٣٣} وفي رأي هيجل أن تقدّم الفكر يسبق التقدّم التاريخي ويوجّهه؛ فبمجرد أن يتحرّر الفكر من ارتباطه بالوضع السائد، يتجاوز القيمة الظاهرية للأشياء ويحاول الوصول إلى مفهومها. غير أن المفهوم يحتوي على ماهية الأشياء، في مقابل مظهرها — أمّا الأوضاع السائدة فتبدو كأنها جزئيات محدودة لا تستنفد إمكانات الأشياء والناس. ولو نجح أولئك الذين يلتزمون مبادئ العقل في إقامة أوضاع اجتماعية وسياسية جديدة، فإنهم سيحاولون، عن طريق معرفتهم النظرية الأعلى، أن يدمجوا مزيداً من هذه الإمكانيات في نظام الحياة. وقد رأى هيجل التاريخ يتقدّم على الأقل إلى درجة الاعتراف المتزايد بالحرية والمساواة الأساسيتين للناس، والتخلّص على نحو متزايد من القيود المفروضة على هذه الحرية والمساواة.

إن الفكر عندما يصبح أداة السلوك العملي، يُدرك المضمون الكلي للأوضاع التاريخية القائمة عن طريق تخطيط صورتها الجزئية. وقد نظر هيجل إلى تطوّر البشرية على أنه مسيرة نحو الكلية الحقيقية في الدولة والمجتمع. «إن تاريخ العالم هو خضوع الإرادة الطبيعية غير المقيدة للكلية والحرية الذاتية»^{٣٤}. ولقد كان هيجل قد وصف المفهوم، في

^{٣٢} ص ٧٧.

^{٣٣} ص ٧٧.

^{٣٤} ص ١٠٤.

كتاب «المنطق»، بأنه وحدة الكلي والجزئي، وبأنه عالم الذاتية والحرية. وقد طُبّق هذه المقولات ذاتها في «فلسفة التاريخ» على الهدف النهائي للتطوّر التاريخي؛ أي على دولة تكون فيها حرية الذات في وحدةٍ واعيةٍ مع الكل؛ فهو هنا قد ربط بين تقدّم التفكير النظري؛ أي إدراك المفهوم، وبين تقدّم الحرية. وهكذا فإن «فلسفة التاريخ» قدّمت مثلاً تاريخياً لهذا الارتباط الأساسي بين الحرية والمفهوم، وهو الارتباط الذي سبق أن فسّره كتاب «المنطق». وقد أوضح هيجل هذا الارتباط بتحليله لعمل سقراط. وسوف نقوم الآن بمناقشة تحليل هيجل للدور الذي أسهم به سقراط، بدلاً من أن نستعرض مضمون «فلسفة التاريخ».

يبدأ هيجل بوصف العهد المبكر لدولة المدينة اليونانية، وهو العهد الذي لم تكن فيه «ذاتية الإرادة» قد استيقظت بعد داخل الوحدة الطبيعية لدولة المدينة؛ فقد كانت القوانين تُوجد والمواطنون يطيعونها، ولكنهم كانوا ينظرون إليها على أن لها «ضرورة طبيعية».^{٣٥} ولقد كان هذا العصر هو عهد الدساتير الكبرى (طاليس، بياس Bias، سولون). وكان يُنظر إلى القوانين على أنها سارية ومشروعة لمجرد كونها قوانين، ولم تكن الحرية والحق يُوجدان إلا على صورة عُرف Gewohnheit. وقد أدّى الطابع المتصل، الطبيعي، لهذه الدولة إلى جعل «الدستور الديمقراطي ... هو الدستور الوحيد الممكن هنا؛ فقد كان المواطنون لا يزالون غير واعين بالمصالح الخاصة، وبالتالي بوجود عنصر مُفسد ...»^{٣٦} فعَدَم وجود ذاتيةٍ واعيةٍ كان هو الشرط الذي جعل الديمقراطية تسير في طريقها دون أن يعترضها شيء. وكان من الممكن أن تُوكل مصلحة المجتمع «إلى إرادة المواطنين وتصميمهم»؛ لأن هؤلاء المواطنين لم تكن قد أصبحت لديهم بعدُ إرادةٌ مستقلة تستطيع في أي وقتٍ أن تنقلب على المجتمع. وقد عمّم هيجل هذه المسألة على كل شكلٍ من أشكال الديمقراطية؛ فالديمقراطية الحقّة تعبر في رأيه عن مرحلةٍ متقدمة في التطور الإنساني، مرحلةٌ أسبق من تلك التي يتحرّر فيها الفرد، بل هي غير متمشّية مع التحرّر. وكان من الواضح أن تقديره مبنيٌّ على اقتناع بأن تقدّم المجتمع سيولّد بالطبيعة صراعاً بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة؛ فلا يمكن أن يقوم المجتمع بتحرير الفرد دون أن يفصله عن الجماعة ويضع رغبته في الحرية الذاتية في مقابل مطالب الكل. ومعنى رأيي

^{٣٥} ص ٢٥٢.

^{٣٦} الموضع نفسه.

هيجل هذا هو أن السبب الذي أتاح لدولة المدينة اليونانية أن تكون ديمقراطية، هو أنها كانت تتألف من مواطنين لم يكونوا واعين بعدُ بفرديتهم الأساسية؛ فهيجل كان يرى أن المجتمع المؤلف من أفرادٍ متحررين يتعارض مع التجانس الديمقراطي. ومن ثمَّ فقد بدأ أي اعتراف بالحرية الفردية مؤدياً إلى هدم الديمقراطية القديمة. «إن نفس الحرية الذاتية التي تؤلف مبدأ الحرية في عالمنا نحن وتحدّد شكلها المميز — والتي تكون الأساس المطلق لحياتنا السياسية والدينية، لم يكن من الممكن أن تظهر في اليونان إلا على صورة عنصرٍ هدام.»^{٣٧}

هذا العنصر الهدّام قد أُدخل في دولة المدينة اليونانية على يد سقراط، الذي دعا إلى نفس تلك «الذاتية» التي يسمّيها هيجل بالعنصر الهدام بالنسبة إلى الديمقراطية القديمة. «ففي شخص سقراط ... نجد التعبير الحر عن مبدأ الذاتية — أو الاستقلال المطلق للفكر.»^{٣٨} لقد دعا سقراط إلى أن «على الإنسان أن يكشف ما هو حقٌّ وخير ويعترف به في نفسه، وإلى أن هذا الحق والخير كليٌّ شامل بطبيعته.» ففي الدولة أشياء جميلة، وأفعال طيبة وشجاعة، وأحكامٌ صادقة، وقضاةٌ عدول — ولكنَّ هناك شيئاً هو الجميل، والخير، والشجاع ... إلخ، وهذا الشيء أكثر من كل هذه الجزئيات، وهو مشتركٌ بينها جميعاً. وتكون لدى الإنسان فكرة عن الجميل والخير ... إلخ، في مفهوم الخير والجمال ... إلخ، عنده؛ فالمفهوم ينطوي على ما هو جميل وخير حقيقة، وقد رأى سقراط أن من واجب الذات المفكّرة أن تكتشف هذه الحقيقة وتتمسّك بها ضد كل سلطةٍ خارجية. وهكذا جعل سقراط للحقيقة مكاناً مستقلاً، من حيث هي كلي، وعزا معرفة هذا الكلي إلى الفكر المستقل للفرد. وهو إذ فعل ذلك، فقد «أعلن أن الفرد هو الذات التي تتخذ كل القرارات النهائية في مقابل الوطن والأخلاق العرفية.»^{٣٩} وهكذا تدلُّ مبادئ سقراط على «معارضة ثورية للدولة الأثينية.»^{٤٠} وقد حُكِم على سقراط بالإعدام. وكان لهذا العمل ما يبرّره من حيث إن الأثينيين كانوا يُعِدِّمون «عدوَّهم المطلق»، ولكن حكم الإعدام كان، من جهةٍ أخرى، ينطوي على عنصر «تراجيدي بعمق»، وأعني به أن الأثينيين قد أدانوا بذلك

^{٣٧} الموضع نفسه.

^{٣٨} ص ٢٦٩.

^{٣٩} ص ٢٦٩-٢٧٠.

^{٤٠} ص ٢٧٠.

مجتمعهم ودولتهم؛ ذلك لأن حكمهم كان يتضمّن اعترافاً بأن «ما كانوا يأخذونه على سقراط قد تأصّلت جذوره بالفعل فيهم».^{٤١}

وهكذا ترتّب على التحول في تطور الفكر، تحولٌ حاسم في التاريخ؛ فقد بدأت الفلسفة تقدّم مفاهيمٍ كلية وتتوسّع فيها، وكانت هذه مقدمة مرحلةٍ جديدة في تاريخ الدولة. غير أن التّصورات الكلية تصوّراتٌ مجردة؛ ومن هنا كان «تشديد الدولة على أساس تجريدي» مؤدياً إلى إحداث تغييراتٍ حاسمة في الأسس التي تقوم عليها الدولة الموجودة؛ فقد تحقّق تجانس دولة المدينة عن طريق استبعاد الرقيق، والمواطنين اليونانيين الآخرين، و«البرابرة». وعلى الرغم من أن سقراط ذاته ربما لم يكن قد استخلص هذه النتيجة، فإن التّصورات الكلية المجردة تنطوي بطبيعتها ذاتها على تجاوز لكل خصوصية، وعلى الوقوف في صف الذات الحرة، أو الإنسان بما هو إنسان.

وهكذا فإن نفس العملية التي جعلت من الفكر المجرد مقراً للحقيقة، قد حرّرت الفرد بوصفه «ذاتاً» حقيقية؛ فلم يكن في وسع سقراط أن يعلم الناس التفكير بالطريقة المجردة دون أن يجعلهم متحرّرين من المعايير التقليدية للتفكير والحياة؛ فالذات الحرة — كما ذهب هيجل في كتاب «المنطق» بحق — ترتبط ارتباطاً داخلياً وثيقاً بالمفهوم. والذات الحرة لا تظهر إلا حين لا يعود الفرد يقبل النظام القائم للأشياء، وإنما يتصدّى له لأنه تعلّم مفهوم الأشياء، وتعلّم أن الحقيقة لا تكمن في المعايير والآراء الشائعة. ومن المستحيل عليه أن يعرف ذلك إلا إذا كان قد خاض تجربة الفكر المجرد؛ إذ إن هذه التجربة تمنحه «التجرد» اللازم من الأوضاع السائدة، ولما كانت تتخذ شكل تفكير نقدي معارض، فإنها تشكّل الوسيط الذي تتحرك فيه الذات الحرة.

وعندما ظهر مبدأ الذاتية لأول مرة على يد سقراط، لم يكن من الممكن صبغه بصبغةٍ عينية، وجعله أساساً للدولة والمجتمع، بل إن البداية الحقيقية لهذا المبدأ كانت في عهد المسيحية، وبذلك فإنه «ظهر لأول مرة في العقيدة».

«(إن إدخال هذا المبدأ في) مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي، ينطوي على مشكلةٍ أخطر من مجرد غرس هذا المبدأ، وهي مشكلةٌ يحتاج حلّها وتطبيقها إلى عمليةٍ ثقافية قاسية طويلة الأمد. والدليل على ذلك أننا نستطيع أن نلاحظ

^{٤١} الموضع نفسه.

أن الرِّق لم يتوقف بعد قبول المسيحية مباشرة. كذلك لم تُسد الحرية في الدول، ولم تتخذ الحكومات والدساتير تنظيمًا معقولاً، أو تعترف بالحرية أساساً لها؛ فهذا التطبيق لمبدأ المسيحية على العلاقات السياسية، وتشكيل المجتمع بواسطته تشكيلًا تامًا، أو جعله يتغلغل في المجتمع، هو عملية تُعد هي والتاريخ ذاته شيئًا واحدًا.^{٤٢}

ولقد كانت حركة الإصلاح الديني في ألمانيا تُعد أول محاولة ناجحة لإدخال مبدأ الذاتية في العلاقات الاجتماعية والسياسية المتغيرة؛ فقد أدت هذه الحركة إلى جعل الذات الحرة وحدها مسئولة عن أفعالها، وتحدت نظام السلطة والامتيازات التقليدية باسم الحرية المسيحية والمساواة الإنسانية. «وإذن، فحين يعرف الفرد أنه ممتلئ بالروح الإلهية، فإن جميع «العلاقات الخارجية التي كانت سائدة حتى ذلك الحين» ... تُلغى نتيجة لهذه المعرفة ذاتها، فلا نعود نجد طبقةً واحدةً تمتلك جوهر الحقيقة، وتستحوذ على كل الكنوز الروحية والزمنية للكنيسة». فقد اعترف بالذاتية العميقة الباطنة للإنسان «على أساس أنها هي التي يمكن، ويجب، أن تصبح مالكة للحقيقة، وهذه الذاتية ملكٌ مُشاعٌ للناس جميعًا».^{٤٣}

والحق أن الصورة التي قدّمها هيجل لحركة الإصلاح الديني كانت باطلةً بطلانًا تامًا، إلى حدٍّ لا يقل عن وصفه للتطور الاجتماعي التالي، الذي خلط فيه بين الأفكار التي مجّد بها المجتمع الحديث نفسه عند ظهوره، وبين الواقع الفعلي لهذا المجتمع. وأدّى به ذلك إلى تفسيرٍ للتاريخ قائمٍ على مبدأ الانسجام، يكون فيه العبور إلى شكلٍ تاريخي جديد هو في الوقت ذاته تقدّم نحو شكلٍ تاريخي أعلى — وهو تفسيرٌ متهافت؛ إذ إن كل ضحايا الطغيان والظلم شهود على بطلانه، وكذلك كل الآلام والتضحيات العقيمة في التاريخ. ومما يزيد من تهافت هذا التفسير أنه ينكر المعاني النقدية التي تترتب على الجدال، ويؤكد وجود انسجام بين تقدّم الفكر وبين مسار الواقع.

ومع ذلك فإن هيجل لم ينظر إلى التحقق التاريخي للإنسان على أنه تقدّم يسير في خطٍّ مستقيم؛ فقد كان يرى أن تاريخ الإنسان هو في الوقت ذاته تاريخ اغتراب الإنسان.

^{٤٢} ص ١٨.

^{٤٣} ص ٤١٦.

«إن ما تصبو إليه الروح حقاً هو تحقُّق مفهومها، ولكنها إذ تفعل ذلك، تُخفي هذا الهدف عن بصيرتها الخاصة، وتفخّر وتشعّر بالرضا الكامل بهذا الاغتراب عن ماهيتها الخاصة.»^{٤٤} إن النظام الذي يؤسّسه الإنسان والحضارة التي يخلقها يضعان قوانينَ خاصةً بهما. وعلى حرية الإنسان أن تمتثل لهذه القوانين؛ فالإنسان تطغى عليه الثروة المتزايدة لبيئته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وينتهي به الأمر إلى نسيان أنه هو ذاته، وتطوُّره الحر، هو الهدف النهائي لكل هذه الأعمال، وبدلاً من ذلك يستسلم لطغيانها. لقد كان الناس يصبُّون دائماً إلى المحافظة على حضارةٍ قائمة، وكانوا بذلك إنما يحافظون على إحباطهم وخيبة أملهم؛ فتاريخ الإنسان إنما هو تاريخُ اغترابه من مصلحته الحقيقية، وهو في الوقت ذاته تاريخ تحقُّق هذه المصلحة. وليس إخفاء المصلحة الحقيقية للإنسان في عالمه الاجتماعي إلا جزءاً من «دهاء العقل»، وهو واحدٌ من تلك «العناصر السلبية» التي لا يكون بدونها تقدُّمٌ إلى أشكالٍ أعلى. ولقد كان ماركس أول من فسّر أصل هذا الاغتراب ودلالته، أمّا هيجل فلم يكن لديه أكثر من حدسٍ عام بمعناه.

لقد توفيَّ هيجل عام ١٨٣١م. وشهد العام السابق على وفاته أول ضربةٍ ثوريةٍ ضد النظام السياسي لعهد عودة الملكية — وهو نفس النظام الذي ظن هيجل أنه يعني تحقُّق العقل في المجتمع المدني. وبدأت الدولة تترنّح. وانهار حكمة أسرة البوربون في فرنسا بفضل ثورة يوليو. وكانت الحياة السياسية الإنجليزية تشيع فيها مناقشاتٌ حامية لمشروع قانون الإصلاح الانتخابي، الذي نص على إدخال تغييراتٍ واسعة المدى في النظام الانتخابي الإنجليزي، وهي تغييراتٌ حدتْ لصالح بورجوازية المدن، كما نصَّ على تقوية البرلمان على حساب التاج. ولقد كان كل ما أدت إليه الحركتان الفرنسية والإنجليزية هو تعديل الدولة بحيث تتلاءم مع علاقات القوة السائدة، على النحو الكفيل بالأَّ تتعدَّى عملية نشر الديمقراطية، التي كانت جاريةً عندئذٍ في شكلٍ سياسي، حدودَ النظام الاجتماعي للمجتمع المدني بأية حال. ومع ذلك فإن هيجل عرف بوضوح تام الأخطار التي تنطوي عليها نفس هذه التغيُّرات البسيطة التي كانت تحدث عندئذٍ؛ فقد عرف أن الدينامية الكامنة في

المجتمع الألماني، ما إن تنطلق متحررة من الأجهزة التي تحمي بها الدولة ذاتها، حتى تستطيع في أي وقت أن تطلق قوى تززع النظام بأكمله.

لقد كان أحد مؤلفات هيجل الأخيرة، وهو مؤلف نُشر في السنة التي مات فيها، بحثاً مطولاً عن مشروع قانون الإصلاح الانتخابي الإنجليزي. وكان يتضمن نقداً قاسياً للمشروع، زاعماً أنه يُضعف سيادة الملك عن طريق إقامة برلمان يضع «المبادئ المجردة» للثورة الفرنسية في مقابل السلطة العينية للدولة. وهكذا أخذ يحذر قائلاً إن تقوية البرلمان لا بد أن تؤدي بمضي الوقت إلى إطلاق القوة المرعبة «للشعب»؛ ففي ظل الوضع الاجتماعي القائم، قد يتحول الإصلاح فجأة إلى ثورة. ولو نجح مشروع القانون «... لكان هناك خوف من أن يزداد خطر الصراع استفحالاً؛ فلن يعود هناك وجود لأية سلطة عليا تتوسط بين مصلحة الامتياز الوضعي وبين المطالبة بمزيد من الحرية الحقيقية، أعني سلطة عليا يمكنها أن تحد من غلواء هذين الطرفين وتوفّق بينهما؛ ففي إنجلترا ليس للعنصر الملكي تلك السلطة التي تملكها الدول الأخرى، والتي يمكنها بواسطتها أن تحقق الانتقال من التشريع المبني على الحقوق الوضعية فقط إلى التشريع المبني على مبادئ الحرية الحقيقية. لقد تمكّنت دول أخرى من تحقيق تحولات دون قلاقل أو عنف أو اغتصاب، أما في إنجلترا فسيكون من الضروري أن يتم التحول على يد قوة أخرى، هي الشعب؛ فالمعارضة التي تركز على برنامج لم يعرفه البرلمان من قبل، والتي تشعر بأنها عاجزة عن توسيع نطاق نفوذها بين الأحزاب الأخرى في البرلمان، قد تشعر بما يُغريها على التماس القوة بين الشعب، وعندئذ فإنها بدلاً من أن تحقق إصلاحاً تؤدي إلى قيام ثورة.»^{٤٥}

ولقد اعترف رودلف هايم Rudolf Haym الذي فسر هيجل على أساس الليبرالية الألمانية، بأن مقال هيجل وثيقة خوف وقلق، لا وثيقة فلسفة سياسية رجعية؛ إذ إن «هيجل لم يرفض اتجاه مشروع قانون الإصلاح النيابي ولا مضمونه، بل كان يخشى من خطر الإصلاح في ذاته.»^{٤٦} والواقع أن إيمان هيجل باستقرار دولة عهد عودة الملكية قد تززع بشدة؛ فقد يكون الإصلاح شيئاً مفيداً، ولكن هذه الدولة لا تملك حرية الأخذ بهذا

^{٤٥} حول مشروع قانون الإصلاح البريطاني Ueber die Englische Reformbill، في كتابات في السياسة

وفلسفة الحق Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie، ص ٣٢٦.

^{٤٦} هيجل وعصره Hegel und seine Zeit، برلين، ١٨٥٧م، ص ٤٥٦.

الإصلاح دون أن تعرّض نظام السلطة الذي كانت ترتكز عليه للخطر؛ فمقال هيجل عن مشروع قانون الإصلاح ليس وثيقة تعبر عن أي إيمان أو ثقة بأن الشكل الراهن للدولة سيظل باقياً إلى الأبد، تماماً كما لم يكن تصديره لكتاب «فلسفة الحق» تعبيراً عن مثل هذا الإيمان. وهنا أيضاً تنتهي فلسفة هيجل إلى الشك والاستسلام.^{٤٧}

^{٤٧} انظر رسائل هيجل إلى جوشل Göschel (١٣ ديسمبر ١٨٣٠م)، وإلى شولتز Schültz (٢٩ يناير ١٨٧١م)، وقارن: «روزنتسفيج، هيجل والدولة F. Rosensweig: Hegel und der Staat»، ميونيخ، ١٩٢٠م، المجلد الثاني، ص ٢٢٠.

الباب الثاني

نشأة النظرية الاجتماعية

مقدمة

من الفلسفة إلى النظرية الاجتماعية

كان الانتقال من الفلسفة إلى مجال الدولة والمجتمع جزءاً لا يتجزأ من مذهب هيجل؛ فأفكاره الأساسية قد تحققت في الشكل التاريخي المحدد الذي اتخذته الدولة والمجتمع، وأصبح هذا الخيار محوراً لاهتمام نظري جديد. وعلى هذا النحو تحولت الفلسفة إلى نظرية اجتماعية. ولكي نفهم تأثير فلسفة هيجل في النظرية الاجتماعية التالية، ينبغي علينا أن نحيد عن طريقة التفسير المألوفة.

إن الوصف التقليدي للتاريخ التالي للفلسفة الهيجلية يبدأ بالإشارة إلى أن المدرسة الهيجلية قد انقسمت بعد وفاته إلى جناح يميني وجناح يساري؛ فالجناح اليميني، وأهم المفكرين الذين يمثلونه هم ميشليه Michelet وجوشل Göschel ويوهان أردمان J. E. Erdmann وجابلر Gabler وروزنكرانتس Rozenkranz قد تمسك بالاتجاهات المحافظة في مذهب هيجل ووسّعها، ولا سيما اتجاهاته المحافظة في المنطق والميتافيزيقا وفلسفتي الحق والدين. أمّا الجناح اليساري، المؤلف من دافيد شتراوس David F. Strauss وإدجار وبرونو باور Edgar and Bruno Bauer وفويرباخ Feuerbach وتشيسكوفسكي Ciszkowski وغيرهم، فقد طوّر الاتجاهات النقدية عند هيجل، بادئاً هذا التطوير بتفسير تاريخي للدين. وقد دخلت هذه الجماعة الأخيرة في نزاع اجتماعي وسياسي متزايد الحدة مع عهد عودة الملكية، وانتهى أمرها إمّا إلى الاشتراكية والفوضوية الكاملة، وإمّا إلى ليبرالية تحمل طابع البورجوازية الصغيرة.

وبحلول أواسط القرن التاسع عشر، كان تأثير الهيجلية قد اختفى تقريباً. ولم تُبعث من جديد إلا في العقود الأخيرة من القرن على يد الهيجليين الإنجليز (جرين Green وبرادلي Bradley وبوزانكيت Bosanquet) وبعد ذلك اكتسبت قوة دافعة سياسية جديدة في إيطاليا؛ حيث استُخدم تفسير هيجل في الإعداد للفاشية.

ولقد أصبح الجدال الهيجلي أيضاً جزءاً لا يتجزأ من النظرية الماركسية وتفسيرها اللينيني، ولكن على صورة مختلفة كل الاختلاف. وإلى جانب هذه الاتجاهات الرئيسية، طُبقت تصوّرات هيجلية معيّنة في علم الاجتماع (في أعمال لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein مثلاً) وفي التشريع (المدرسة التاريخية، لاسال Lasalle) وفي ميدان التاريخ (درويزن Droysen ورانكه Ranke).

مثل هذا الوصف، وإن يكن دقيقاً من الوجهة الشكلية، هو وصف مُفرط في التبسيط والتلخيص، وهو يمحو فروقاً هامة معيّنة. مثال ذلك أن الميراث التاريخي لفلسفة هيجل لم ينتقل إلى «الهيجليين» (لا اليمينيين منهم ولا اليساريين) — ولم يكن هؤلاء هم الذين حافظوا على حيوية المضمون الحقيقي لهذه الفلسفة، بل إن النظرية الاجتماعية الماركسية كانت هي التي تبنت الاتجاهات النقدية للفلسفة الهيجلية وواصلتها، على حين أن تاريخ الهيجلية في كل النواحي الأخرى، أصبح تاريخ صراع ضد هيجل، استُخدم فيها هيجل رمزاً لكل ما كانت تُعارضه الجهود الجديدة في الميدان العقلي (وفي الميدان السياسي العملي إلى حد بعيد).

لقد ختم مذهب هيجل عصرًا كاملاً في تاريخ الفلسفة الحديثة، هو العصر الذي بدأ بديكارت وتجسّدت فيه الأفكار الأساسية للمجتمع الحديث. ولقد كان هيجل آخر مَنْ فسّر العالم على أنه عقل، وأخضع الطبيعة والتاريخ معاً لمعايير الفكر والحرية. وقد اعترف في الوقت ذاته بالنظام الاجتماعي والسياسي الذي توصّل إليه الناس بالفعل، بوصفه الأساس الذي كان يتعيّن تحقيق العقل عليه. وأدّى مذهبه إلى وضع الفلسفة على حافة الطريق المؤدي إلى سلبها أو إنكارها؛ ومن ثَمَّ فقد كان هو حلقة الوصل الوحيدة بين الشكل القديم والجديد للنظرية النقدية، بين الفلسفة والنظرية الاجتماعية.

وقبل أن نُحاول بيان الكيفية التي أصبح بها الانتقال إلى النظرية النقدية للمجتمع ضرورياً بفعل الحتمية الداخلية للفلسفة الغربية، ينبغي أن نوضّح الطريقة التي تغلّغت بها الجهود التاريخية المميزة للعصر الحديث في الفكر الفلسفي وعمّلت على تشكيله؛ ففي هذه الفترة التاريخية لجأت القوى الاجتماعية السائدة إلى استخدام الفلسفة في صورتها

العقلانية أساساً؛ ومن هنا كانت فكرة العقل تصلح لكي تكون، مرةً أخرى، نقطةً للبدء في مناقشتنا.

لقد استوعبت الفلسفة على نحوٍ مؤكَّد، منذ القرن السابع عشر، مبادئ الطبقة الوسطى الصاعدة. وكان العقل هو الشعار النقدي الأساسي لهذه الطبقة، وهو الشعار الذي حاربت به كل من وقفوا في وجه نموها السياسي والاقتصادي. وكان لفظ العقل هو المستخدم في الحرب التي شنّها العلم والفلسفة على الكنيسة، وفي هجوم حركة التنوير الفرنسية على الحكم المطلق، وفي الجدال الذي دار بين الليبرالية والنزعة التجارية mercantilism. ولم يكن هناك تعريفٌ قاطع للعقل، أو معنى واحد له، ظل ساريًا طوال هذه الفترات، بل إن معناه كان يتغيّر بتغيّر مركز الطبقة الوسطى. وسوف نحاول أن نستخلص العناصر الأساسية لهذا المعنى، ونقدّر تأثيره التاريخي المتباين.

ليست فكرة العقل مضادةً للدين بالضرورة؛ فالعقل يقبل إمكان أن يكون العالم من خلق الله، وأن يكون نظامه إلهيًا غائيًا، ولكن هذا لا ينبغي أن يؤدي إلى استبعاد حق الإنسان في تشكيل العالم وفقًا لحاجته ومعرفته. ولقد كان معنى العالم بوصفه معقولاً ينطوي أولًا: على إمكان فهمه وتغييره بواسطة سلوك الإنسان المعرفي. وكان ينظر إلى الطبيعة على أنها عاقلة في بنائها ذاتها؛ بحيث تتلاقى الذات والموضوع في وسيط العقل.

وثانيًا: فإن العقل الإنساني، كما أوضح هؤلاء المفكّرون، ليس مقيدًا على نحو نهائي قاطع بنظامٍ مقدّر مقدّمًا، سواء كان هذا النظام اجتماعيًا أم غير ذلك؛ فالمواهب الكثيرة التي يملكها الإنسان تظهر كلها في التاريخ وتنمو فيه، ويستطيع الإنسان استخدامها على أنحاءٍ شتى لكي يشبع رغباته على أفضل نحو ممكن. ويتوقف الإشباع ذاته على مدى سيطرته على الطبيعة والمجتمع. ولقد كان معيار العقل نهائيًا في هذا النطاق الواسع للسيطرة. ومعنى ذلك وجوب تنظيم الطبيعة والمجتمع معًا بحيث تتكشف المواهب الذاتية والموضوعية الموجودة بحريّة. وكان ينظر إلى سوء التنظيم في المجتمع على أنه مسئول، إلى حدٍّ بعيد، عن الأشكال الضارة المجحفة التي اتخذتها النظم. وكان الرأي السائد هو أن التقدم نحو نظام اجتماعي معقول كفيلاً بأن يجعل هذه النظم تفقد طابعها الضار؛ فبالطبع يصبح الإنسان كائنًا عاقلًا في عالمٍ عاقل. وعند انتهاء العملية تصبح قوانين حياته الفردية والاجتماعية مستمدةً كلها من حكمة المستقبل. وهكذا فإن تحقيق العقل يعني وضع حدٍّ لكل سلطةٍ خارجية أدت إلى خلق تعارضٍ بين وجود الإنسان وبين معايير الفكر الحر.

وثالثاً: ينطوي العقل على الكلية والشمول؛ ذلك لأن تأكيد العقل معناه إعلان أن أفعال الإنسان هي أفعال ذات مفكرة تسترشد بالمعرفة التصورية. وفي استطاعة الذات المفكرة؛ إذا اتخذت من التصورات أدوات لها، أن تتعمق فيما وراء الظواهر العارضة وتتغلغل في الأساليب الخفية للعالم، فتصل إلى القوانين الكلية الضرورية التي تحكم الموضوعات الفردية اللانهائية وتنظمها. وهكذا تكتشف الذات المفكرة إمكانات مشتركة بين كثرة من الجزئيات، وهي إمكانات تفسر الأشكال المتغيرة للأشياء، وتحدد المدى الذي تبلغه في مسارها، واتجاه هذا المسار. وعندئذ تصبح التصورات الكلية أداة لمسلك عملي يغير العالم. وقد لا تظهر هذه التصورات إلا من خلال هذا المسلك العملي، وقد يتغير مضمونها كلما تقدّم، ولكنها لن تكون متوقفة على المصادفات؛ ذلك لأن التجريد الحقيقي ليس اعتباطياً، ولا هو نتاج للخيال الحر المنطلق، بل هو يتحدد تماماً بالبناء الموضوعي للواقع؛ فالكلي لا يقل في واقعيته عن الجزئي، وكل ما في الأمر أنه يُوجد على صورة مخالفة، أعني بوصفه قوة dynamis أو إمكاناً.

ورابعاً: يقوم الفكر بتوحيد الكثرة الموجودة في العالم الاجتماعي التاريخي، لا في العالم الطبيعي فحسب؛ فموضوع الفكر، ومصدر الكلية التصورية، واحد في الناس جميعاً. صحيح أن المضمونات المحددة للتصورات الكلية ومعانيها قد تتباين، ولكن الأنا المفكر الذي هو مصدرها هو مجموع كلي من الأفعال الخالصة، المتجانسة في كل الذوات المفكرة. وإذن فالقول بأن معقولة الذات المفكرة هي الأساس النهائي للتنظيم العاقل للمجتمع هو، في نهاية المطاف، اعتراف بالمساواة الأساسية بين الناس جميعاً. وفضلاً عن ذلك فإن الذات المفكرة، بوصفها خالقة التصورات الكلية، حرة بالضرورة، وحريتها هي ماهية الذاتية نفسها. وعلامة هذه الحرية الأساسية هي أن الذات المفكرة ليست مقيدة بأشكال الوجود المعطاة مباشرة، بل هي قادرة على تجاوزها وتغييرها وفقاً لتصوراتها. وتنطوي حرية الذات المفكرة، بدورها، على حريتها الأخلاقية والعملية؛ ذلك لأن الحقيقة التي تسعى إليها ليست موضوعاً للتأمل السلبي، بل هي إمكان موضوعي يطالب بتحقيقه؛ ففكرة العقل تنطوي على حرية السلوك وفقاً للعقل.

وخامساً: نظر إلى هذه الحرية في السلوك وفقاً للعقل على أنها تُمارَس في أبحاث العلم الطبيعي؛ فالسيطرة على الطبيعة وعلى مواردها وأبعادها المكتشفة أخيراً كانت شرطاً لعملية الإنتاج الجديدة التي تسعى إلى تحويل العالم إلى سوق هائلة للسلع. وأصبحت فكرة العقل خاضعة لسيطرة التقدم التكنولوجي، ونظر إلى المنهج التجريبي

على أنه أنموذجُ النشاط العقلي؛ أي إنه إجراء يغيّر العالم بحيث تصبح قواه الكامنة حرة ومتحقّقة بالفعل. وترتّب على ذلك أن أصبَحَت العقلانية الحديثة تتسم باتجاه إلى تشكيل الحياة الفردية، فضلاً عن الاجتماعية، على نمط الطبيعة. ويظهر ذلك مثلاً في فلسفة ديكرت ذات الاتجاه الآلي، وتفكير هيز السياسي المادي، وعلم الأخلاق الرياضي عند اسبينوزا، ومذهب الذرات الروحية عند ليبنتس؛ ففي كل هذه الحالات عُرِضَ العالم على أنه محكوم بقوانين موضوعية، مشابهة لقوانين الطبيعة، بل في هوية معها، وصوّر المجتمع على أنه كيانٌ موضوعي لا يخضع لل رغبات والأهداف الذاتية. وكان الناس يعتقدون أن علاقاتهم بعضهم ببعض تنتج عن قوانين موضوعية تمارس عملها بنفس ضرورة القوانين الفيزيائية، وبأن حريتهم تنحصر في المواءمة بين وجودهم الخاص وبين هذه الضرورة. وهكذا كانت هناك نزعة شكّ واضحة، سارية على الجميع، اقترنت بنمو العقلانية الحديثة؛ فكلما كان العقل ينتصر في ميدان التكنولوجيا والعلم الطبيعي، كان يزداد بعداً عن المناداة بالحرية في حياة الإنسان الاجتماعية. ونتيجةً لتأثير هذه العمليات، أخذت العناصر النقدية والمثالية تختفي بالتدريج، والتمست لنفسها ملجأً في المذاهب التي تدعو إلى التجديف وإلى التزام جانب المعارضة (كالمادّية الإلحادية خلال عصر التنوير الفرنسي مثلاً). وقد عمل الفلاسفة الذين يمثلون الطبقة الوسطى خير تمثيل (ولا سيّما ليبنتس وكانت وفشته) على التوفيق بين عقلانيتهم الفلسفية وبين اللاعقلية الصارخة التي تتسم بها العلاقات الاجتماعية السائدة، وقلّبوا معنى العقل الإنساني والحرية الإنسانية بحيث أصبحا ملاذاً للروح المنعزلة، وظواهر داخلية تتمشّى تماماً مع الوقائع الخارجية، حتى لو كانت هذه الوقائع مناقضةً للعقل والحرية.

ولقد أوضحنا من قبل الدوافع التي حدّت بهيجل إلى الخروج عن الاتجاه إلى الانطواء الداخلي، والمناداة بتحقيق العقل في النظم الاجتماعية والسياسية الموجودة ومن خلالها. وأكّدت دور الجدَل في العملية التي ربطت الفلسفة بالواقع الاجتماعي؛ فقد أدّى ذلك الجدَل إلى تفكيك العالم المتوافق، عالم الموضوعات الثابتة الذي يفترضه الإنسان في موقفه الطبيعي، وإلى الاعتراف بأن الحقيقة التي كانت الفلسفة تبحث عنها هي مجموع من المتناقضات الشاملة. وأصبحت التصوّرات الفلسفية الآن تعكس الحرية الفعلية للواقع. ولكن لما كانت هذه التصوّرات ذاتها قد صيغت على نمط المضمون الاجتماعي لهذا الواقع، فإنها كانت تتوقف حيث يتوقف ذلك المضمون؛ أي في الدولة التي تحكم المجتمع المدني،

على حين أن الأفكار والقيَم التي كانت تشير إلى ما وراء هذا النظام الاجتماعي قد أبعَدَت إلى عالم الروح المطلقة، في مذهب الفلسفة الجدلية.

على أن المنهج الذي كان مطبَّقًا في هذا المذهب قد سار شوطًا أبعد من الشوط الذي بلغته التصوُّرات التي أكملتْهُ؛ فعن طريق الجدَل، جعل التاريخ جزءًا من مضمون العقل ذاته. وقد برهن هيجل على أن القوى المادية والعقلية للبشرية قد بلغت من النمو حدًّا يكفي لمطالبة النُّظم العملية الاجتماعية والسياسية بتحقيق العقل. وهكذا فإن الفلسفة ذاتها قد طُبِّقَت مباشرة على النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعي، لا على أساس أن هذين الأخيرين قوَّةً خارجية معيَّنة، بل على أساس أنهما وريثاها الشرعيان؛ فإذا ما أُريد حدوث أي تقدُّم يتجاوز هذه الفلسفة، فلا بد أن يكون ذلك تقدمًا يتجاوز الفلسفة ذاتها، ويتجاوز في الوقت ذاته النظام الاجتماعي والسياسي الذي ربطت الفلسفة مصيرها به.

هذا هو الارتباط الباطن الذي يدفعنا إلى التخلي عن الترتيب الزمني ومناقشة أسس النظرية الماركسية قبل معالجة علمي الاجتماع الفرنسي والألماني الأسبق عهدًا؛ ذلك لأن تأثير الفلسفة الهيجلية في النظرية الاجتماعية، والوظيفة الخاصة للنظرية الاجتماعية الحديثة، هذان الأمران لا يُمكن فهمهما إلا من خلال الصورة التي تتكشف كاملة لفلسفة هيجل واتجاهاتها النقدية كما ورثتها النظرية الماركسية.

الفصل الثامن

أسس النظرية الجدلية للمجتمع

(١) نفي الفلسفة

يُعد الانتقال من هيجل إلى ماركس، من جميع النواحي، انتقالاً إلى مجالٍ مختلفٍ أساساً من مجالات الحقيقة. ومن الواجب ألا يُفسَّر من خلال الفلسفة؛ فسوف نرى أن جميع التصوّرات الفلسفية للنظرية الماركسية هي مقولاتٌ اجتماعية واقتصادية، على حين أن مقولات هيجل الاجتماعية والاقتصادية هي كلها مقولاتٌ فلسفية. وحتى كتابات ماركس المبكرة لم تكن فلسفية، بل إنها تعبّر عن نفي الفلسفة، وإن كانت لا تزال تفعل ذلك بلغة فلسفية. صحيحٌ أن كثيراً من تصوّرات هيجل الأساسية قد ظلت قائمة خلال التطور المؤدي من هيجل إلى فويرباخ إلى ماركس، ولكن من المستحيل أن نتفهّم النظرية الماركسية بالكشف عن التحوّل الذي طرأ على المقولات الفلسفية القديمة؛ فكل تصورٍ منفرد في النظرية الماركسية له أساسٌ مختلف مادياً، مثلما أن النظرية الجديدة لها بناءٌ وإطارٌ تصوريٌّ جديد لا يمكن أن يُستمد من النظريات السابقة.

ونستطيع أن نقول، على سبيل المحاولة الأولى لخوض المشكلة وفهمها، إن كل المقولات، في مذهب هيجل، تُفضي إلى النظام القائم وتنتهي إليه، على حين أنها في مذهب ماركس تشير إلى نفي هذا النظام وإنكاره؛ فهي تستهدف شكلاً جديداً للمجتمع حتى حين تصف شكله الراهن. وهي أساساً تستهدف حقيقةً لا يتم التوصل إليها إلا عن طريق إلغاء المجتمع المدني؛ فنظرية ماركس «نقد» بمعنى أن كل التصوّرات تمثّل إدانةً للنظام القائم في مجموعه.

ولقد نظر ماركس إلى فلسفة هيجل على أنها أكثر التعبيرات عن المبادئ البورجوازية تقدُّماً وشمولاً. ولم تكن الطبقة الوسطى الألمانية في أيام هيجل قد بلغت بعدُ مستوى القوى الاقتصادية والسياسية التي كانت تملكها الطبقات الوسطى في بلدان أوروبا الغربية؛ ومن ثمَّ فإنَّ مذهب هيجل قد كشف وأكمل «في الفكر» كل المبادئ البورجوازية (التي أكملت «في الواقع» في سائر البلاد الغربية) والتي لم تكن قد أصبحت بعدُ واقعاً اجتماعياً. وهو قد جعل من العقل المعيار الشامل الوحيد للمجتمع، واعترف بدور العمل المجرد في إدماج المصالح الفردية المتباينة في «نسقٍ موحدٍ من الحاجات». وهو قد اكتشف المضامين الثورية لفكرتي الحرية والمساواة الليبراليَّتين، ووصف تاريخ المجتمع المدني بأنه تاريخ الصراعات الحادة التي لا تخمد، والكامنة في هذا النظام الاجتماعي.

وقد أبدى ماركس اهتماماً خاصاً بالدور الحاسم الذي أسهم به تصوُّر العمل عند هيجل؛ فقد ذكر هيجل أن تقسيم العمل والاعتماد العام المتبادل للعمل الفردي في نسق الحاجات يتحكَّم في نظام الدول والمجتمع معاً. وفضلاً عن ذلك فإنَّ عملية العمل تتحكَّم أيضاً في تطوُّر الوعي. «فصراع الحياة والموت» بين السيد والعبد يفتح الطريق أمام الحرية الواعية بذاتها.

وفضلاً عن ذلك فمن الواجب أن نذكُر أن فلسفة هيجل ترتكز على تفسيرٍ خاص للعلاقة بين الذات والموضوع؛ فالتضاد الإيستمولوجي التقليدي بين الذات (الوعي) والموضوع، يتحول عند هيجل إلى انعكاس لتعارضٍ تاريخيٍّ محدد؛ ذلك لأنَّ الموضوع يظهر أولاً بوصفه موضوعاً للرغبة، وشيئاً ينبغي تجهيزه وتملُّكه من أجل إرضاء حاجة بشرية. وخلال التملك، يتكشف الموضوع بوصفه «أخرية» الإنسان؛ فالإنسان لا يكون «مع ذاته» حين يتعامل مع موضوعات رغبته وعمله، بل يكون معتمداً على قوةٍ خارجية، وعليه أن يتصدَّى للطبيعة، والاتفاق أو الصدف، ومصالح الملأك الآخرين. أمَّا التطور إلى ما وراء هذه النقطة في العلاقة بين الوعي والعالم الموضوعي فهو عملية اجتماعية. وهي تؤدي أولاً إلى «الاغتراب» التام للوعي؛ إذ تطفئ على الإنسان نفس الموضوعات التي صنَّعها؛ ومن ثمَّ فإنَّ تحقيق العقل يعني التغلُّب على هذا الاغتراب، وإيجاد وضعٍ تعرف فيه الذات نفسها وتمتلكها في جميع موضوعاتها.

وقد أعلن ماركس أن هذه البرهنة على دور العمل، ودور عملية التشيُّق reification، وإلغائها، هو أعظم إنجازات كتاب «ظاهريات الروح» لهيجل. ولكن قيمة البرهان قد

ضاعت؛ ذلك لأن هيجل يزعم أن وحدة الذات والموضوع قد اكتملت بالفعل، وأنه قد تم تجاوز عملية التشيؤ؛ ففي دولته الملكية يتم تهدئة عداوات المجتمع المدني، ويتم التوفيق أخيرًا بين المتناقضات في عالم الفكر أو الروح المطلقة.

فهل كانت «الحقيقة» تتفق بالفعل مع النظام الاجتماعي والسياسي القائم؟ وهل أعفى التاريخ الفكر النظري من أية حاجة إلى تجاوز نظام الحياة القائم في المجتمع؟ إن هيجل، حين أجاب عن هذا السؤال بالإيجاب، قد افترض أن الأشكال الاجتماعية والسياسية أصبحت مطابقة لمبادئ العقل؛ بحيث إن أعلى إمكانات الإنسان يمكن تنميتها عن طريق تنمية الأشكال الاجتماعية السائدة. وكان استنتاجه ينطوي على تغيير حاسم في العلاقة بين الواقع والنظرية؛ إذ نظر إلى الواقع على أنه يتفق مع النظرية؛ فالنظرية، التي هي المقر الصحيح للحقيقة، تبدو — في الصورة التي أضفاها هيجل عليها أخيرًا — وكأنها ترحّب بالوقائع كما هي، وتهلّل لها على أساس أنها مطابقة للعقل.

إن الحقيقة، حسب رأي هيجل، هي كلّ ينبغي أن يكون حاضرًا في كل عنصر منفرد؛ بحيث إنه إذا لم يمكن ربط عنصر مادي واحد أو واقعة واحدة بعملية العقل أو مساره، كان في هذا قضاء على حقيقة الكل. وقد ذكر ماركس أن هناك بالفعل عنصرًا كهذا — هو الطبقة العاملة (البروليتاريا)؛ فوجود البروليتاريا يناقض الواقعية المزعومة للعقل؛ لأنه يعرض أمامنا طبقة كاملة تقدّم دليلاً على نفي العقل نفسه. إن المصير الذي تلقاه البروليتاريا ليس تحقيقًا للإمكانات الإنسانية، بل هو عكس ذلك. وإذا كانت الملكية هي أول ما يتميز به الشخص الحر، فإن العامل (البروليتاري) ليس حرًا وليس شخصًا؛ إذ ليست لديه ملكية. وإذا كانت أوجه النشاط التي تمارسها الروح المطلقة، من فن ودين وفلسفة، هي التي تؤلّف ماهية الإنسان، فإن هذا العامل يظل إلى الأبد منفصلًا عن ماهيته؛ إذ إن حياته لا تترك له وقتًا يمارس فيه أوجه النشاط هذه.

وفضلاً عن ذلك، فإن وجود البروليتاريا لا يقتصر تأثيره الضار على المجتمع العاقل الذي قال به هيجل في كتاب «فلسفة الحق»، بل هو يضرّ بالمجتمع البورجوازي كله؛ فالبروليتاريا تظهر من خلال عملية العمل، وهي القائم الفعلي بالعمل أو الأداء في هذا المجتمع. غير أن العمل، كما بين هيجل ذاته، يحدّد ماهية الإنسان والشكل الاجتماعي الذي تتخذه. وإذا كان وجود البروليتاريا يشهد «بالضياع التام للإنسان»، وكان هذا الضياع ناجمًا عن طريقة العمل التي يؤسّس عليها المجتمع المدني، فمعنى ذلك

أن المجتمع شرير بأكمله، وأن البروليتاريا تعبّر عن سلبية تامة؛ أي عن «عذابٍ شامل» و«ظلمٍ شامل»^١. وبذلك تتحول واقعية العقل والحق والحرية إلى واقعية البطلان والظلم والعبودية.

وهكذا فإن وجود البروليتاريا شاهدٌ حيٌّ على أن الحقيقة لم تتحقّق. ومعنى ذلك أن التاريخ والواقع الاجتماعي ذاتهما «ينفيان». ولا يمكن أن يتم نقد المجتمع على يد النظرية الفلسفية، بل هو مهمة الممارسة العملية الاجتماعية التاريخية.

وقبل أن نعرض تطوّر النظرية الماركسية، ينبغي أن نميّزها من الأشكال المعاصرة الأخرى التي شيدت على أساس «نفي الفلسفة»؛ فلقد كانت هناك موجة اقتناع عميق بأن الفلسفة وصلت إلى نهايتها، وانتشرت هذه الموجة في العقود الأولى بعد وفاة هيجل. وذاع اعتقادٌ مؤكّد بأن تاريخ الفكر قد بلغ مفرق طرق حاسماً، وأنه لم يتبقّ إلا وسيطٌ واحد يمكن بواسطته الاهتداء إلى «الحقيقة» وتطبيقها فعلياً، ألا وهو الوجود المادي العيني للإنسان. لقد كانت البناءات الفلسفية من قبل تتخذ مأوى «للحقيقة»، وتعزلها عن مجال الصراع التاريخي للناس، على شكل كلّ معقّد من المبادئ الترنسندننتالية المعقّدة. أمّا الآن فمن الممكن أن يصبح تحرّر الإنسان هو نفسه عمل الإنسان، وهو هدف سلوكه العملي الواعي بذاته. ومن الممكن تحويل الوجود الحقيقي، والعقل، والذات الحرة، إلى وقائع تاريخية متحققة؛ ومن هنا كان خلفاء هيجل يُمجّدون «نفي الفلسفة» بوصفه «تحقيقاً لله» عن طريق تأليه الإنسان (فويرباخ) وبوصفه «تحقيق الفلسفة» (فويرباخ، ماركس) وتحقّقاً للماهية الملكية للإنسان (فويرباخ، ماركس).

(٢) كيركجورد

من الذي سيحقّق ماهية الإنسان، وما الذي سيحقّقها؟ ومن الذي سيحقّق الفلسفة؟ إن الإجابات المختلفة عن هذه الأسئلة تستنفد اتجاهات الفلسفة التالية لهيجل. وفي وسعنا أن نميّز من هذه الفلسفة نمطين عامّين؛ الأول، ويمثله فويرباخ وكيركجورد، يركّز

^١ ماركس، «نقد فلسفة الحق الهيجلية Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie» في «المؤلفات الكاملة لماركس وإنجلز»، الناشر: معهد ماركس-إنجلز، موسكو، المجلد الأوّل، فرانكفورت (مين)، ١٩٢٧م، ص ٦١٩.

جهوده على الفرد المنعزل، والثاني، ويمثله ماركس، يحاول الوصول إلى الأغوار البعيدة لأصول الفرد في عملية العمل الاجتماعي، وبيّن كيف أن هذه العملية هي أساس تحرّر الإنسان.

لقد أثبت هيجل أن أكمل وجود للفرد يتحقق في حياته الاجتماعية. واتجه الاستخدام النقدي للمنهج الجدلي إلى إظهار أن الحرية الفردية تفترض مقدّمًا مجتمعيًا حرًا، وأن التحرّر الحقيقي للفرد يقتضي بالتالي تحرّر المجتمع. ومعنى ذلك أن التركيز على الفرد وحده يدل على اتخاذ موقفٍ تجريدي من ذلك النوع الذي استبعده هيجل. وهكذا فإن مادية فويرباخ ووجودية كيركجورد، وإن كانتا تنطويان على سماتٍ متعددة لنظرية اجتماعية عميقة الجذور، لا تتجاوزان الأساليب الأقدم عهدًا، التي كانت الفلسفة والدين يتبعانها إزاء هذه المشكلة. أمّا النظرية الماركسية فإنها في أساسها نظرية نقدية في المجتمع، تخرج عن إطار الصيغ والاتجاهات التقليدية.

ولقد كان من المحتم أن يتطوّر تفسير كيركجورد الفردي «لنفي الفلسفة» إلى معارضةٍ عنيفةٍ للعقلانية الغربية؛ ذلك لأن العقلانية كانت في أساسها، كما بيّنّا من قبل، اتجاهًا كليّ النزعة، فيه يكمن العقل في الأنا المفكّر وفي الروح الموضوعية معًا، ولكن الحقيقة لا تكمن في «العقل الخالص» الكلي، الذي لا تؤثر فيه ظروف الحياة الفردية، ولا في الروح الكلية، التي يمكنها أن تزدهر حتى مع معاناة الأفراد للألم والموت؛ ففي كلتا الحالتين يتخلّى المذهب عن السعادة المادية للإنسان، وذلك عن طريق نقل العقل إلى العالم الباطن من جهة، وجعله مطابقًا للعالم كما هو، قبل الأوان، من جهةٍ أخرى.

إن الفلسفة العقلانية لم تكن، فيما يرى أصحاب النزعة الفردية، مهمة بحاجات الإنسان وأمانه الفعلية. وعلى الرغم من أنها زعمت أنها تستجيب لمصالحه الحقيقية، فإنها لم تقدم إجابةً عن بحثه البسيط عن السعادة. ولم يكن في وسعها مساعدته في اتخاذ القرارات العينية التي يتعيّن عليه دوماً أن يتخذها، فإذا لم يكن الوجود المتفرد الحقيقي للفرد (الذي يمكن أن يُرد إلى الكلي) هو الموضوع الرئيسي للفلسفة، كما ذهب العقلانيون، وإذا لم يكن من الممكن الاهتمام إلى الحقيقة في هذا الوجود المتفرد أو في ارتباطها به، فإن كل الجهود الفلسفية تصبح عقيمة، بل خطيرة؛ ذلك لأنها تؤدي إلى صرف انتباه الإنسان عن العالم الوحيد الذي يبحث الإنسان عن الحقيقة ويحتاج إليها فيه. وإذن فليس هناك سوى معيارٍ واحد للفلسفة الأصيلة، هو قدرتها على تحقيق الخلاص للفرد.

والفرد، عند كيركجورد، ليس هو الذات العارفة، بل هو «الذات التي لها وجودٌ أخلاقي». والحقيقة الوحيدة التي تهمة هي «وجوده الأخلاقي» الخاص.^٢ فالحقيقة لا تكمن في المعرفة؛ إذ إن الإدراك الحسي والمعرفة التاريخية ليسا إلا مظهرًا، والفكر «الخالص» ليس إلا شبحًا. والمعرفة لا تتعلق إلا بالممكن، وهي عاجزة عن جعل أي شيء واقعياً، أو حتى عن إدراك الواقع. ولا يمكن أن تكمن الحقيقة إلا في الفعل، ولا تمارس إلا من خلال الفعل. ووجود الفرد هو الحقيقة الوحيدة التي يمكن أن تفهم فعلياً، كما أن الفرد الموجود هو الوحيد الذي يمكنه القيام بهذا الفهم. إن وجود الفرد وجودٌ فكري، ولكن تفكيره يتحدد بحياته الفردية؛ بحيث تنشأ كل مشكلاته وتحل في نشاطه الفردي. إن كل فرد، في أعماق فرديته الباطنة، منعزل عن الآخرين جميعاً؛^٣ فهو متفرد أساساً. وليس ثمة اتحاد، أو اشتراك، أو شمول، ينازعه سيطرته. والحقيقة هي على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن أن تتحقق إلا في الأفعال الحرة التي تنبثق عن هذا القرار. والاختيار الوحيد المتاح للفرد هو الاختيار بين الخلاص الأبدي واللعة الأبدية. ولقد تحولت النزعة الفردية عند كيركجورد إلى أشد النزعات المطلقة قطعية؛ فليس ثمة إلا حقيقة واحدة، هي السعادة الأبدية في المسيح، ولا يوجد إلا قرار واحد، هو أن يحيا المرء حياةً مسيحية؛ ومن هنا فإن أعمال كيركجورد تمثل آخر محاولة كبرى لاسترجاع الدين بوصفه الأداة النهائية لتحرير الإنسانية من التأثير الهدام لنظام اجتماعي ظالم. وفلسفته تنطوي في كل جوانبها على نقدٍ قوي لمجتمعه، يُدينه بوصفه مجتمعاً يشوه الملكات الإنسانية ويحطمها. أمّا العلاج فنجدّه في المسيحية، وفي تحقيق طريقة الحياة المسيحية. ولقد كان كيركجورد يعلم أن مثل هذه الطريقة في الحياة تحتاج، في هذا المجتمع، إلى صراعٍ لا ينقطع، وتنتهي إلى المذلة والانهازم، وأن الحياة المسيحية في إطار الأشكال الاجتماعية الموجودة ستظل مستحيلة أبداً؛ فقد كان من الواجب فصل الكنيسة عن الدولة؛ لأن أي اعتمادٍ على الدولة فيه خيانةٌ للمسيحية. والدور الحقيقي للمسيحية، بعد تحريرها من أية قوة تقيدها، هو إدانة الظلم والعبودية السائدين، وإيضاح الطريق الذي تكمن فيه المصلحة الحقيقية والخلاص النهائي للفرد.

^٢ كيركجورد، حاشية ختامية غير علمية Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift في

مجموعة الأعمال Werke، بينا، ١٩١٠م، المجلد السابع، ص ١٥.

^٣ المرجع نفسه، ص ٢١.

لقد عاد كيركجورد إلى الوظيفة الأصلية للدين، وهي إهابته بالفرد المحروم المعذب. وهكذا أعاد للمسيحية قوّتها النضالية الثورية. وتتخذ عودة ظهور الإله مظهرًا مخيفًا، هو مظهر حدثٍ تاريخي يطرأ فجأة على مجتمعٍ منحل. كما تتخذ الألفية مظهرًا زمنيًا، على حين يصبح تحقيق السعادة مسألة ذات أهمية حيوية بالنسبة إلى الحياة اليومية. على أن كيركجورد كان يتمسك بمضمونٍ لا يمكن أن يتخذ شكلًا دينيًا؛ بحيث ينتهي الأمر بالدين حتمًا إلى أن يشارك الفلسفة مصيرها؛ ذلك لأنه لم يعد من الممكن أن ينحصر خلاص الإنسانية في مجال الإيمان، لا سيّما وأن القوى التاريخية المتقدمة تتحرك، وتحمل معها في حركتها تلك النواة الثورية للدين في صراعٍ عيني من أجل التحرر الاجتماعي. في هذه الظروف يصبح الاحتجاج الديني ضعيفًا عاجزًا، بل إن من الممكن أن تنقلب النزعة الفردية الدينية ضد الفرد الذي أخذت على عاتقها أن تخلصه في البداية؛ فحين تقتصر «الحقيقة» على العالم الباطن للفرد، تنفصل عن السياق الاجتماعي والسياسي الذي تنتمي إليه.

لقد أدّى هجوم كيركجورد على التفكير المجرد؛ أدّى به إلى مهاجمة تصوّراتٍ كلّية معيّنة تتضمن دفاعًا عن المساواة والكرامة الأساسية للإنسان؛ فهو يرى أن الإنسانية الخالصة *reine Menschheit* هي «سلب»، وتجريدٌ محض من الفرد، وتسوية لكل القيم الوجودية.^٤ كذلك فإن «الكلية» العقلية، التي رأى فيها هيجل اكتمال الحقيقة، هي بدورها «تجريدٌ محض».° والحق أننا لو تأملنا موقف كيركجورد من الحركة الاشتراكية، لاستطعنا أن ندرك على أفضل نحوٍ إلى أي حدّ كان تركيز الفلسفة هذا على تفرد الفرد أمرًا لا يتعلق بالفلسفة وحدها، وإلى أي مدى يؤدي هذا التركيز على الفرد إلى انعزاله الاجتماعي والسياسي؛ فليس ثمة شك، في رأيه، في أن «فكرة الاشتراك والشيوع *Gemeinschaft* لا يمكن أن تنقذ هذا العصر.»^٦ فما الاشتراكية إلا محاولة ضمن محاولاتٍ أخرى متعدّدة للحط من الأفراد عن طريق التسوية بين الجميع، من أجل «إزالة كل التنوعات والاختلافات العضوية العينية.»^٧ وهي مرتبطة بالحسد الذي تشعُر به الأغلبية نحو الأقلية التي تملك

^٤ «نقد العصر الحاضر *Zur Kritik der Gegenwart*»، أنزبروك، ١٩٢٢م، ص ٣٤.

^٥ المرجع نفسه، ص ٤٢.

^٦ ص ٦١.

^٧ ص ٦٤.

القيم العليا وتتمثل فيها هذه القيم. وهكذا فإن الاشتراكية جزء من الثورة العامة ضد الأفراد الممتازين.

لقد أصبح هجوم الاتجاهات المضادة للعقلانية على الكليات أمراً متزايد الأهمية في التطور التالي للفكر الغربي. وكان من السهل أن يتحوّل الهجوم على العقل الكلي إلى هجوم على المضامين الاجتماعية الإيجابية لهذا الكلي. وقد أوضحنا من قبل أن تصوّر العقل كان مرتبطاً بأفكار تقدّمية، مثل فكرة المساواة الأساسية بين الناس، وحكم القانون، ومعيار المعقولة في الدولة والمجتمع، وأن العقلانية في أوروبا الغربية قد ارتبطت على هذا النحو ارتباطاً قاطعاً بالنظم الأساسية للمجتمع ذي النزعة الليبرالية. وقد بدأ الصراع ضد هذه الليبرالية، في الميدان الأيديولوجي، بالهجوم على العقلانية. وقام الموقف المسمّى «بالوجودية» بدور هام في هذا الهجوم؛ فهو أولاً قد أنكر مكانة الكلي وحقيقته. وأدّى ذلك إلى رفض أية معايير عقلية ذات صحة شاملة بالنسبة إلى الدولة والمجتمع. وفيما بعد، زعم أصحاب هذا الموقف أنه لا توجد رابطة تجمع الأفراد والدول والأمم في كلّ تؤلّفه الإنسانية، وأن الأوضاع الوجودية الخاصة لكلّ منهم لا يمكن أن تخضع لحكم العقل العام، فقيل إن القوانين ليست مبنية على أية صفات كلية للإنسان الذي يكمن فيه العقل، بل هي تعبّر عن حاجات أفراد من الناس ينظّمون حياتهم وفقاً لمتطلّباتهم الوجودية. وأتاح لهم هذا الحطّ من شأن العقل أن يرفعوا جزئيات أو خصوصيات معيّنة، كالجنس أو الشعب Volk إلى مرتبة القيم العليا.

(٣) فويرباخ

بدأ فويرباخ بالحقيقة التي لم يعترف بها كيركجورد، ألا وهي أن المضمون الإنساني للدين لا يمكن المحافظة عليه في العصر الحاضر إلا بالتخلي عن القالب الديني الأخرى؛ فتحقيق الدين يقتضي نفيه. ولا بد أن يتحول مذهب الله (اللاهوت) إلى مذهب للإنسان (أنثروبولوجيا). ولن تبدأ السعادة الأبدية إلا بتحوّل مملكة السماء إلى جمهورية للأرض. ويتفق فويرباخ مع هيجل على أن البشرية قد بلغت عهد نضوجها؛ فالأرض تقف على استعداد للتحوّل، عن طريق السلوك الجماعي الواعي للناس، إلى عالم يسود فيه العقل والحرية؛ ومن ثمّ فإنه رسم خطوط «فلسفة للمستقبل» نظر إليها على أنها التحقق المنطقي والتاريخي لفلسفة هيجل. «إن الفلسفة الجديدة هي تحقيق للفلسفة الهيجلية

— بل للفلسفة السابقة بأشهرها.^٨ وإذا كان نفي الدين قد بدأ بتحويل هيجل للاهوت إلى منطق، فإنه ينتهي بتحويل فويرباخ للمنطق إلى أنثروبولوجيا (علم للإنسان).^٩ والأنثروبولوجيا عند فويرباخ هي الفلسفة، وهي تستهدف التحرير العيني للإنسان، وتضع لهذا الغرض الخطوط العامة للشروط والصفات اللازمة لحياة إنسانية حرة بحق. مثل هذه الفلسفة لا يمكن أن تكون مثالية؛ إذ إن الوسائل أصبحت متوافرة لتحقيق حياة إنسانية حرة عن طريق التحرر الفعلي. ولقد كان الخطأ الأكبر الذي وقع فيه هيجل هو أنه تمسك بالمثالية في وقت أصبح فيه الحل المادي للمشكلة قريب المنال. فالفلسفة الجديدة ليس إذن تحقيقاً للفلسفة الهيجلية إلا من حيث هي سلب أو إنكار لها.

والواقع أن هيجل، بقبوله الحالة الراهنة للعالم بوصفها مطابقة لمعيار العقل، كان يناقض مبادئه الخاصة. وهو قد ربط الفلسفة بعجلة مضمون معين، هو المضمون الموجود في عصره. وليست التمييزات النقدية التي قام بها، آخر الأمر، إلا تمييزات في إطار هذا النظام القائم؛ ومن هنا فإن لفلسفته «دلالة نقدية»، ولكنها ليست دلالة ناقدة للمنشأ أو الأصل genetico critical.^{١٠} مثل هذه الفلسفة الأخيرة لن تقتصر على فهم موضوعها وإثباته، بل تبحث في أصله، وبذلك تتساءل عن مدى أحقيته بالوجود؛ ذلك لأن الحالة السائدة للإنسان هي نتيجة مسار تاريخي طويل صُبغت فيه كل القيم المتعالية بالصبغة «الدنيوية»، وأصبحت غايات حياة الإنسان التجريبية. ومن الممكن الآن أن تتحقق على الأرض تلك السعادة التي كان يلتمسها في السماء وفي الفكر الخالص؛ ومن هنا فإن التحليل الذي ينصب على الأصل أو المنشأ هو وحده الذي يمكّن الفلسفة من تقديم الأفكار التي قد تساعد الإنسان في تحرره الحقيقي. ويؤكد فويرباخ أن هيجل لم يقدّم بهذا التحليل؛ فالتركيب التاريخي الذي قام به يفترض مقدماً في كل جوانبه أن مراحل التطور الراهنة، التي تم بلوغها في عصره، هي الغاية الباطنة لكل المراحل السابقة.

وفضلاً عن ذلك، فالتحليل الذي يترد إلى الأصل أو المنشأ ليس أمراً متعلقاً بفلسفة التاريخ وحدها، بل هو يتعلق أيضاً بالمنطق وعلم النفس. وهنا كان إخفاق هيجل أشد؛

^٨ المبادئ الرئيسية لفلسفة المستقبل Grundsätze der Philosophie der Zukunft في الأعمال الكاملة Sämtliche Werke، لبيتسج، ١٨٤٦م، المجلد الثاني، القسم ٢٠، وانظر أيضاً القسم ٣١.

^٩ آراء تمهيدية في إصلاح الفلسفة Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie، المرجع المشار إليه، المجلد الثاني، ص ٢٤٧.

^{١٠} نقد الفلسفة الهيجلية Kritik der Hagelschen Philosophie في المرجع المذكور، ص ٢٢١-٢.

إذ إنه لا يقوم بتحليل لمنشأ الفكر في مذهبه؛ فهو يتصوّر الوجود على أنه فكر منذ البداية. والوجود لا يظهر في المذهب على أنه «واقعة» العالم الخارجي، التي هي في البداية «معطاة» فحسب، ومغايرة للفكر، بل على أنه مفهوم. وفي العرض المفصل للمذهب يصبح الوجود طريقةً مشتقةً من طرق الفكر، أو «محمول الفكر» على حد تعبير فويرباخ؛ ومن هنا فإن الطبيعة تُستمد من بناء الفكر وحركته — وهو عكس الواقع الفعلي على خطأ مستقيم.

وفي مقابل ذلك يبدأ تحليل فويرباخ المنشئي genetic للفكر من حقيقة واضحة، هي أن الطبيعة هي الحقيقة الأولية والفكر هو الحقيقة الثانوية. «إن العلاقة الصحيحة بين الفكر والوجود هي: أن الوجود موضوع، والفكر محمول؛ فالفكر ينبثق من الوجود، ولكن الوجود لا ينبثق من الفكر.»^{١١}

إن الفلسفة ينبغي أن تبدأ بالوجود، لا الوجود المجرد في ذاته عند هيجل، بل الوجود العيني؛ أي الطبيعة. «إن ماهية الوجود بما هو وجود هي ماهية الطبيعة.»^{١٢} على أن الفلسفة الجديدة لا تستهدف أن تكون فلسفةً للطبيعة بالمعنى التقليدي؛ فالطبيعة لا تدخل في موضوع بحثها إلا بقدر ما تتحكم في الوجود الإنساني؛ لأن الإنسان هو الذي يؤلف مضمونها وموضوع اهتمامها الحقيقي. ويحتاج تحرير الإنسان إلى تحرير الطبيعة؛ أي وجود الإنسان الطبيعي. «فلا بد أن يؤسس كل علم على طبيعة. والنظرية تظل مجرد فرض ما دام الأساس الطبيعي للنظرية لم يُبرهن عليه. وهذا يصدق بوجه خاص على نظرية الحرية. وسوف تنجح الفلسفة الجديدة في صبغ الحرية بصبغة طبيعية، وهي نفس الحرية التي كانت حتى الآن فرضاً مضاداً للطبيعة ومتعالياً عليها.»^{١٣}

إن فويرباخ ينضم إلى التراث العظيم للفلاسفة الماديين الذين اتخذوا نقطة بداية آرائهم من حالة الإنسان الفعلية في الطبيعة والمجتمع، فأدركوا بناءً على ذلك أن الحلول المثالية باطلة؛ فالحقيقة الصلبة، التي تدلنا على أن دوافع الإنسان الطبيعية لا يتاح لها مخرجٌ يشبعها، تدل على أن الحرية والعقل أسطورة، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالوقائع الاجتماعية. وقد ارتكب هيجل جريمة لا تُغتفر في حق الفرد؛ إذ شيد عالماً للعقل على

^{١١} «آراء تمهيدية في إصلاح الفلسفة»، ص ٢٦٣.

^{١٢} الموضع نفسه.

^{١٣} المرجع نفسه، ص ٢٦٧.

أساس من إنسانية مستعبدة. ويجهر فويرباخ بقوله إنه على الرغم من كل تقدّم تاريخي، فإن الإنسان لا يزال محتاجاً، والحقيقة التي تصادفها الفلسفة في كل مكان هي «العذاب». هذا العذاب، لا المعرفة، هو الذي يحتل المكانة الأولى في علاقة الإنسان بالعالم الموضوعي. «إن الفكر يسبقه العذاب».^{١٤} وليس لنا أن ننتظر أي تحقّق للعقل ما لم ينجح العذاب.

ولقد ذكرنا من قبل أن «العذاب الشامل» الذي رآه ماركس في وجود البروليتاريا يسلب في نظره حقيقة العقل؛ ففي رأي ماركس أن «مبدأ العذاب» متغلغل في الشكل التاريخي للمجتمع، ويقتضي جهداً اجتماعياً للقضاء عليه. وعلى عكس ذلك نجد فويرباخ يتخذ من الطبيعة أساساً ووسيطاً لتحرير الإنسانية؛ فالتبيعة تسلب الفلسفة أو تنفيها وتحققها. وعذاب الإنسان علاقة «طبيعية» بين الذات الحية وبيئتها الموضوعية؛ لأن الذات تقف في مقابل الموضوع الذي يطغى عليها. إن الطبيعة تشكّل الأنا وتتحرّك فيه من الخارج، وتجعله «سلبياً» أساساً. وليس في وسع عملية التحرير أن تمحو هذه السلبية، ولكن تستطيع أن تحوّلها من مصدر للحرمان والألم إلى مصدر للوفرة والمتعة.

ولقد كانت فكرة الأنا عند فويرباخ مضادة للفكرة التقليدية عنه، كما سادت الفلسفة الحديثة منذ ديكارت؛ فالأنا عند فويرباخ متلقّ أساساً، وليس تلقائياً، وهو متحدّد، وليس مستقلاً بذاته، وهو ذاتٌ سلبية تتلقّى الإدراك الحسي، وليس ذاتاً إيجابية تقوم بالتفكير. «إن التفكير الموضوعي الحق، والفلسفة الموضوعية الحقّة، لا ينشآن إلا من سلب الفكر، ومن كونه متحدّداً بواسطة الموضوع، ومن الانفعال الطاغي، الذي هو مصدر كل لذة وحاجة».^{١٥} وهكذا فإن نزعة فويرباخ الطبيعية تذهب إلى أن الإدراك الحسي، والحساسية، والإحساس هي الأداة الصحيحة للفلسفة. «والموضوع، في معناه الحقيقي، لا يُعطى إلا بواسطة الحواس».^{١٦} و«ليس ثمة شيءٌ مؤكّد على نحوٍ مباشر لا يدع مجالاً للشك ما عدا موضوع الحواس، والإدراك الحسي، والإحساس».^{١٧}

هذه هي النقطة التي يبدأ بها نقد ماركس لفويرباخ. وفي هذه النقطة يقف ماركس في صف هيجل ضد فويرباخ؛ فهيجل قد أنكر أن يكون اليقين الحسي هو المعيار النهائي

^{١٤} ص ٢٥٣.

^{١٥} ص ٢٥٨.

^{١٦} المبادئ الأساسية لفلسفة المستقبل، القسم ٣٢.

^{١٧} المرجع نفسه، القسم ٢٧.

للحقيقة، على أساس أن الحقيقة أولاً كلية، لا تُكتسب في تجربة تأتينا بالجزئيات، كما أن الحقيقة، ثانياً، تتحقق في عملية تاريخية تسير قُدماً بفضل السلوك العملي الجماعي للناس. وهذه العملية الأخيرة هي الأساس، بينما اليقين الحسي والطبيعي معاً يُجذبَان في حركتها؛ بحيث يتغيّر مضمونهما خلالها.^{١٨}

ولقد كانت فكرة هيجل هي أن العمل يُدخل اليقين الحسي والطبيعة في إطار العملية التاريخية. أمّا فويرباخ، فنظرًا إلى أنه تصوّر الوجود البشري من خلال الحس، فإنه تجاهل هذه الوظيفة المادية للعمل تجاهلاً تاماً. «إن فويرباخ، الذي لم يكن يرضيه الفكر المجرد، يُهيب بالإدراك الحسي، ولكنه لا يفهم طبيعتنا الحسية على أنها نشاطٌ عملي، وحسّي بالمعنى الإنساني».^{١٩}

إن العمل يحوّل الظروف الطبيعية للإنسان إلى ظروف اجتماعية؛ وعلى ذلك فإن فويرباخ، حين أغفل عملية العمل في فلسفته في الحرية، قد أغفل العامل الحاسم الذي يمكن أن تصبح الطبيعة بواسطته وسيطاً لتحقيق الحرية. وهو، في تفسيره للنمو الحر للإنسان بأنه نموٌ «طبيعي»، قد تجاهل الشروط التاريخية للتحرّر، وجعل من الحرية حادثاً داخلياً في إطار النظام القائم. وهكذا فإن «مادية الإدراك الحسي» عنده لا تدرك إلا «أفراداً منعزلين في المجتمع البورجوازي».^{٢٠}

أمّا ماركس فقد ركّز في نظريته على عملية العمل Labour process وبذلك احتفظ بمبدأ الجدَل الهيجلي — أعني المبدأ القائل إن بناء المضمون (الواقع) يتحكّم في بناء النظرية — ووصل به إلى نقطة الاكتمال؛ فهو قد جعل من أسس المجتمع المدني أسساً

^{١٨} يناقش فويرباخ نقد هيجل لليقين الحسي في «نقد الفلسفة الهيجلية»، المرجع المذكور من قبل، ص ٢١١-١٥. وهو يعزل وجهة نظر اليقين الحسي من الطرق الأشمل في الفهم، التي يرتبط بها اليقين الحسي نفسياً وتاريخياً. وهو يدافع عن سلطة الموقف الطبيعي في مقابل حقيقة لا تظهر إلا حين يكون هناك تحرّر من هذه السلطة.

^{١٩} ماركس، قضايا عن فويرباخ Theses on Feuerbach، القضية الخامسة. انظر: الأيديولوجية الألمانية The German Ideology، نشره ر. باسكال R. Pascal International Publishers، نيويورك، ١٩٣٩م، ص ١٩٨؛ وسيدني هوك، من هيجل إلى ماركس Sidney Hook: From Hegel to Marx، نيويورك، ١٩٣٦م، ص ٢٩٣.

^{٢٠} ماركس، «قضايا فويرباخ»، القضية التاسعة. وانظر: الأيديولوجية الألمانية، المرجع المذكور، ص ١٩٩؛ وسيدني هوك، المرجع المذكور، ص ٢٩٩.

لنظرية المجتمع المدني. هذا المجتمع يسير على مبدأ العمل الشامل؛ بحيث تكون عملية العمل حاسمةً بالنسبة إلى المجموع الكلي للوجود الإنساني؛ فالعمل يتحكم في قيمة الأشياء جميعاً. ولما كان التبادل الشامل المستمر لنواتج العمل هو الذي يبقي على المجتمع، فإن المجموع الكلي للعلاقات الإنسانية تحكمه القوانين الداخلية للاقتصاد. ويتوقف نمو الفرد ونطاق حريته على مدى إشباع عمله لحاجة اجتماعية. إن الناس جميعاً أحرار، ولكن آليات عملية العمل تحكم حريتهم جميعاً؛ ومن هنا فإن دراسة عملية العمل لها، في نهاية المطاف، ضرورة مطلقة من أجل كشف شروط تحقيق العقل والحرية بالمعنى الصحيح. وهكذا فإن التحليل النقدي لهذه العملية يكون الموضوع النهائي للفلسفة.

(٤) ماركس: العمل المغترب

تبحث كتابات ماركس فيما بين عامي ١٨٤٤م و١٨٤٦م في شكل العمل في المجتمع الحديث من حيث إنه يشكّل «الاغتراب» الكلي للإنسان. ويؤدي استخدام ماركس لهذه المقولة إلى الربط بين تحليله الاقتصادي وبين مقولة أساسية في الفلسفة الهيكلية ... وقد أعلن ماركس أن تقسيم العمل الاجتماعي لا يتم على أساس عمل أي حساب لمواهب الأفراد ومصصلحة الكل، بل يحدث وفقاً لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع فحسب. وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل، وهو السلعة، يتحكم في طبيعة النشاط الإنساني وغايته. وبعبارة أخرى فإن المواد التي ينبغي أن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها، ويصبح وعي الإنسان ضحية للعلاقات الإنتاج المادي تماماً.

وهكذا فإن القضية المادية التي تتخذ نقطة بداية في نظرية ماركس تقرّر أولاً واقعة تاريخية، فتكشف الطابع المادي للنظام الاجتماعي السائد، الذي يقوم فيه اقتصاد غير موجه بالتشريع لكل العلاقات الإنسانية. وفي الوقت ذاته فإن قضية ماركس نقدية أيضاً؛ إذ تعني أن العلاقة السائدة بين الوعي والوجود الاجتماعي هي علاقة زائفة ينبغي تجاوزها وتركها جانباً قبل أن تظهر العلاقة الحقيقية إلى النور. وهكذا فإن حقيقة الموقف المادي تتحقق في سلب هذا الموقف ونفيه.

ولقد أكد ماركس مراراً أن نقطة بدايته المادية قد فُرضت عليه نتيجة للطابع المادي للمجتمع الذي يحلّه. وهو يذكر أنه يبدأ «بواقعة»، هي واقعة اقتصادية يعترف

بها الاقتصاد السياسي الكلاسيكي ذاته.^{٢١} فالمجتمع الحديث إذ يسير في طريقه «يصبح العامل فيه أفقر كلما أنتج ثروةً أعظم، وكلما ازداد إنتاجه في قوّته ومداه. والعامل يصبح سلعةً أرخص كلما زاد ما ينتجه من السلع. وهكذا فإن الحط من قَدْر العالم الإنساني يسير جنبًا إلى جنب مع استغلال العالم الموضوعي».^{٢٢} ويعترف الاقتصاد السياسي التقليدي (وهنا يقتبس ماركس آراء آدم سميث و«سي J. E. Sey») بأن الثروة الاجتماعية الضخمة ذاتها لا تعني بالنسبة إلى العامل إلا «فقرًا مقيمًا».^{٢٣} فهؤلاء الاقتصاديون قد بيّنوا أن الفقر ليس على الإطلاق نتيجة ظرفٍ خارجي معاكس، بل نتيجة لنوع العمل السائد ذاته. «إن تحطيم العامل وإفقاره في الوضع القائم للمجتمع، نتاجٌ لعمله ذاته، وللثروة التي أنتجها هو ذاته. وهكذا فإن البؤس ينبثق من طبيعة طريقة العمل السائدة»، وتتغلغل جذوره في ماهية المجتمع الحديث ذاتها.^{٢٤}

فما هي دلالة طريقة العمل هذه فيما يتعلق بتطوّر الإنسان ونموّه؟ بهذا السؤال تخرج النظرية الماركسية من «مجال الاقتصاد السياسي»:^{٢٥} فمن الممكن أن يُعالج مجموعة العلاقات والقوانين والنظم الاقتصادية، لا على أنه مجرد تجمّع موضوعي منعزل للوقائع، بل على أنه يؤلّف شكلاً تاريخياً يواصل الناس حياتهم في ظله. وحين تتحرّر المقولات الاقتصادية من قيود العلم المتخصّص، يتضح أنها عوامل تحدّد الوجود الإنساني، حتى وإن كانت تدلّ على وقائع اقتصادية موضوعية (كما هي الحال في السلعة، والقيمة، وإيجار الأرض).^{٢٦} وبدلاً من أن ننظر إلى العمل على أنه مجرد نشاطٍ اقتصادي، نجد أنه هو «النشاط الوجودي» للإنسان، وهو «نشاطه الحر، الواعي» — وهو ليس وسيلة لحفظ

^{٢١} «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية Oekonomisch-Philosophische Manuskripte» (١٨٤٤م) في «المؤلفات الكاملة لماركس وإنجلز»، نشرها معهد ماركس وإنجلز، المجلد الثالث، برلين، ١٩٣٢م، ص ٨٠-٨١، ٨٩-٩٠.

^{٢٢} المرجع نفسه، ص ٨٢.

^{٢٣} ص ٤٣.

^{٢٤} ص ٤٥.

^{٢٥} ص ٤٥.

^{٢٦} مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي A Contribution to the Critique of Political Economy، N. I. Stone، الناشر Charles Kerr and Co.، شيكاغو، ١٩٠٤م، ص ٣٠٢.

حياته، بل لتنمية «طبيعته الكلية»؛^{٢٧} فالمقولات الجديدة تقوم بتقدير الواقع الاقتصادي، وقد وضعت نصب عينها ما صنعه هذا الواقع بالإنسان وبملكاته وقواه وحاجاته. ويلخص ماركس هذه الملكات الإنسانية عندما يتحدث عن «الماهية الكلية» للإنسان، وهو يدرس الاقتصاد وقد وضع في ذهنه على وجه التخصيص السؤال الآتي: هل حقق ذلك الاقتصاد الماهية الكلية للإنسان؟

هذه المصطلحات التي يستخدمها ماركس نذكرنا بفويرباخ وهيجل؛ فطبيعة الإنسان ذاتها تكمن في كليته وشموله. وملكاته الذهنية والمادية لا يمكن أن تتحقق إلا إذا كان الناس جميعاً يعيشون حياةً إنسانية، في ظل الثراء الزاخر لمواردهم الإنسانية. ولا يمكن أن يكون الإنسان حراً إلا إذا كان الناس جميعاً أحراراً، يُوجدون بوصفهم «كائنات كلية». وعندما يتحقق هذا الشرط، ستكون إمكانات الجنس، أعني جنس الإنسان، هي التي تشكل الحياة؛ بحيث تكون هذه هي إمكانات كل الأفراد المنتمين إلى هذا الجنس. ويؤدي تأكيد صفة الكلية هذه إلى إشراك الطبيعة بدورها في النمو الذاتي للإنسانية؛ فالإنسان يكون حراً إذا كانت «الطبيعة هي عمله وحقيقته»؛ بحيث «يتعرف على نفسه في عالم صنعه هو».^{٢٨}

كل هذا يشبه على نحو ملحوظ فكرة العقل عند هيجل، بل إن ماركس يذهب إلى حد وصف التحقق الذاتي للإنسان من خلال الوحدة بين الفكر والوجود.^{٢٩} ولكن المشكلة بأسرها لا تعود مشكلةً فلسفية؛ إذ إن التحقق الذاتي للإنسان يقتضي الآن إلغاء طريقة العمل السائدة. وهي نتيجة لا تستطيع الفلسفة أن تحققها. إن النقد يبدأ فعلاً في إطار فلسفي؛ لأن استرقاق العمل وتحريره هما معاً شرطان يتجاوزان نطاق الاقتصاد السياسي التقليدي، ويؤثران في نفس أسس الوجود الإنساني (وهي الأسس التي تُولف المجال الصحيح للفلسفة)، ولكن ماركس يتخلّى عن المصطلح الفلسفي بمجرد أن يضع نظريته الخاصة؛ فالطابع النقدي، المتعالي، للمقولات الاقتصادية، الذي كانت تعبر عنه من قبل تصورات فلسفية، يُبرهن عليه فيما بعد، في كتاب «رأس المال»، بواسطة المقولات الاقتصادية ذاتها.

^{٢٧} «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية»، ص ٨٧-٨.

^{٢٨} ص ٨٩.

^{٢٩} ص ١١٧.

ويشرح ماركس اغتراب العمل كما يتمثل أولاً في علاقة العامل بنتاج عمله، وثانياً في علاقة العامل بنشاطه الخاص؛ فالعامل في المجتمع الرأسمالي ينتج سلعة. ويقتضي الإنتاج الواسع النطاق للسلع رأسمالاً؛ أي أكداً ضخمة من الثروة تُستخدم خصوصاً في توسيع نطاق إنتاج السلع. وتنتج السلع بواسطة أصحاب أعمالٍ مستقلين لأغراض البيع وربح. ويشغل العامل من أجل الرأسمالي، ويسلم إليه، عن طريق عقد الأجر، نتاج عمله. ويشكل رأس المال قدرةً على التصرف في منتجات العمل. وكلما ازداد ما ينتجه العامل، ازدادت قوة رأس المال، وتضاءلت قدرة العامل ذاته على تملك منتجاته. وهكذا يصبح العمل ضحية قوة خلقها هو ذاته.

ويخلص ماركس هذه العملية على النحو الآتي: «إن الموضوع الذي ينتجه العمل؛ أي نتاجه، يُقابل بوصفه كياناً غريباً، وقوة أصبحت مستقلة عن منتجها. وتحقق العمل هو تموضع هذه القوة (اصطبغها بالصبغة الموضوعية). وفي ظل الأوضاع الاقتصادية القائمة، يظهر تحقق العمل هذا على أنه عكس التحقق، وسلبٌ للعامل. ويظهر التوضع على هيئة فقدان للموضوع واستعبادٍ بواسطته، كما يظهر التملك والاستحواذ appropriation على أنه اغترابٌ ونزعٌ ملكية expropriation؛^{٣٠} فخضوع العمل لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع يؤدي حتماً إلى إفقاره؛ ذلك لأنه «كلما ازداد العامل كدحاً، ازدادت قوة عالم الموضوع الغريب الذي يُنتج على الوقوف في وجهه، وازداد هو نفسه فقراً...»^{٣١} ويوضح ماركس أن تأثير هذه الآلية يظهر في حركة الأجور؛ فقوانين إنتاج السلع تؤدي، دون مساعدة أي عاملٍ خارجي، إلى حفظ الأجور في مستوى الفقر الثابت.^{٣٢}

«ونتيجة لذلك» يظهر تحقق العمل على أنه سلب، إلى حد أن العامل يُسلب حتى مستوى الفقر المدقع. ويبدو التوضع على أنه فقدانٌ للموضوعات إلى حدٍّ يحرم معه العامل من أكثر موضوعات حياته وعمله ضرورة. وفضلاً عن ذلك فإن العمل ذاته يصبح موضوعاً لا يمكن أن يُسيطر عليه إلا بأعظم الجهود، وعلى نحوٍ غير منتظمٍ أو مستمرٍّ على

^{٣٠} ص ٨٣.

^{٣١} الموضع نفسه.

^{٣٢} ص ٣٩-٤٤.

الإطلاق. ويبدو الاستحواذ على الموضوع اغتراباً إلى حد أنه كلما ازداد ما ينتجه العامل قلّ ما يملك، وازداد خضوعاً لسيطرة نتاجه، وهو رأس المال.^{٣٣}

إن العامل المغترّب عن نتاج عمله هو في الوقت ذاته مغترّب عن ذاته. ولا يعود عمله ذاته منتماً إليه، ويدل تملك غيره له على حدوث نزاع للملكية يمسّ ماهية الإنسان ذاتها. إن العمل في شكله الصحيح وسيطٌ يستخدمه الإنسان في تحقيق ذاته على النحو الصحيح، وفي سبيل تنمية إمكاناته كاملة. ومن الواجب أن يكون الهدف من الاستخدام الواعي لقوى الطبيعة هو إرضاءه وإمّاعه. أمّا في صورته الراهنة فإنه يشلّ كل الملكات الإنسانية ويحول دون إشباعها؛ فالعامل «لا يؤكّد ماهيته بل يناقضها». وبدلاً من أن ينمي طاقاته الجسمية والذهنية الحرة، يكبت جسمه ويدمر ذهنه؛ ومن هنا فإنه لا يشعر أنه مع ذاته إلا عندما يتحرّر من العمل، بينما يشعر بأنه منفصلٌ عن ذاته وهو يعمل. إنه يشعر بكيانه حين لا يعمل، ولا يشعر به حين يعمل. ومن هنا فإنه لا يقوم بعمله طوعاً، بل كرهاً. إنه عمل بالسخرة؛ ومن ثمّ فإنه ليس إشباعاً لحاجة، بل هو مجرد وسيلة لإشباع رغباتٍ خارجة عنه.^{٣٤}

وعلى ذلك فإن «الإنسان (العامل) لا يشعر بأنه يسلك بحرية إلا حين يؤدي وظائفه الحيوانية، كالأكل والشرب والتناسل ... أمّا في وظائفه الإنسانية فإنه ليس إلا حيواناً؛ فالحيواني يصبح هو الإنساني، والإنساني يصبح هو الحيواني».^{٣٥} وهذا يصدّق عن العامل (المنتج المنتزعة ملكيته)، كما يصدّق على من يشتري عمله؛ فعملية الاغتراب تؤثر على كل مستويات المجتمع، بل إنها تشوّه الوظائف «الطبيعية» للإنسان؛ فالحواس التي هي المصادر الأولى للحرية والسعادة في رأي فويرباخ، تُرد إلى «حاسة تملك» واحدة.^{٣٦}

والحواس لا تنظر إلى موضوعها إلا من زاوية إمكان أو عدم إمكان تملكه، بل إن اللذة والمتعة ذاتهما تتحوّلان من شروط ينمي الناس في ظلها «طبيعتهم الكلية» بحرية، إلى أحوالٍ للتملك والافتناء «الأناني».^{٣٧}

^{٣٣} ص ٨٣.

^{٣٤} ص ٨٥-٦.

^{٣٥} ص ٨٦.

^{٣٦} ص ١١٨.

^{٣٧} ص ١١٩.

وهكذا كان تحليل ماركس للعمل في ظل الرأسمالية متعمقاً إلى حدٍّ بعيد، يتجاوز نطاق التركيب المميز للعلاقات الاقتصادية، ويصل إلى مضمونها الإنساني الفعلي؛ فهو ينظر إلى العلاقات التي تقوم بين رأس المال والعمل، وبين رأس المال والسلعة، وبين العمل والسلعة، وكذلك العلاقات بين السلع؛ ينظر إلى هذه العلاقات على أنها علاقات إنسانية؛ أي علاقات في حياة الإنسان الاجتماعية، بل إن نظام الملكية الخاصة ذاته يبدو على أنه «نتاج أسلوب العمل المغترّب وحصيلته ونتيجته الضرورية»، ويستمد من آليات الطريقة الاجتماعية في الإنتاج؛^{٣٨} فاغتراب العمل يؤدي إلى تقسيم العمل المميز لكل أشكال العمل الطبقي. «إن لكل إنسان مجالاً خاصاً، مميزاً، للنشاط، يفرض عليه، ولا يستطيع أن يتهرب منه.»^{٣٩} — وهو تقسيم لا يمكن التخلص منه عندما تُعلن حرية الفرد المجردة في المجتمع البورجوازي؛ فالعمل، منفصلاً عن موضوعه، هو في نهاية المطاف «اغتراب للإنسان عن الإنسان»، يُعزل فيه الأفراد بعضهم عن بعض، ويؤضع بعضهم ضد بعض. ويكمن أساس ارتباطهم في السلع التي يتبادلونها، لا في أشخاصهم؛ فاغتراب الإنسان عن ذاته هو في الوقت ذاته اغترابٌ عن أقرانه من الناس.^{٤٠}

إن كتابات ماركس المبكرة هي أول تعبيرٍ صريح عن عملية التشيؤ Verdinglichung التي يُحيل فيها المجتمع الرأسمالي كل العلاقات الشخصية بين الناس إلى علاقات موضوعية بين أشياء. ويعرض ماركس هذه العملية في كتابه (رأس المال) تحت عنوان: فتيشية السلع Fetishism of Commodities؛ فالنظام الرأسمالي يربط الناس سويّاً من خلال السلع التي يتبادلونها. وقيمة السلع التي يُنتجها الأفراد هي التي تحدّد مركزهم الاجتماعي، ومستوى معيشتهم وإشباع حاجاتهم، وحرّيتهم، وقوّتهم. أمّا قدرات الفرد وحاجاته فلا شأن لها في التقدير، بل إن أكثر صفات الإنسان إنسانيةً تصبح مرتبطة بالمال، وهو البديل العام عن السلع. ولا يشارك الأفراد في العملية الاجتماعية إلا بوصفهم مُلاكاً للسلع فحسب، كما أن العلاقات المتبادلة بينهم لا تعدو أن تكون هي العلاقات بين سلعهم.^{٤١} فالإنتاج الرأسمالي للسلع يؤدي إلى نتيجة مذهلة، هي أنه يحوّل العلاقات الاجتماعية بين

^{٣٨} ص ٩٠-٩١. وانظر أيضاً «الأيديولوجية الألمانية»، ص ٤٤.

^{٣٩} الأيديولوجية الألمانية، ص ٢٢.

^{٤٠} «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية»، ص ٨٩.

^{٤١} «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»، ص ٤١.

الأفراد إلى «صفات ... للأشياء (السلع) ذاتها، بل إنه يحوّل علاقات الإنتاج المتبادلة ذاتها، على نحوٍ أصرح، إلى شيء (المال)»^{٤٢} وتنشأ هذه النتيجة المذهلة من الشكل الخاص للعمل في إنتاج السلع، بما ينطوي عليه من انفصال للأفراد الذين يعمل كلٌّ منهم مستقلاً عن الآخر، والذين لا يُشيعون حاجاتهم إلا من خلال حاجات السوق:

«إن أصل فتيشية السلع يرجع ... إلى الطابع الاجتماعي الخاص للعمل الذي ينتج هذه السلع.»

«ويمكن القول بوجه عام إن الأشياء ذات المنفعة لا تصبح سلعة إلا لأنها عمل أفراد أو جماعات من الأفراد يقومون بعملهم كلٌّ مستقلاً عن الآخر. ويؤلف مجموع عمل كل هؤلاء الأفراد الحصيلة الكاملة للعمل الاجتماعي. ولما كان المنتجون لا يتصلون بعضهم ببعض إلا حين يتبادلون منتجاتهم، فإن الطابع الاجتماعي الخاص لعمل كل منتج لا يظهر إلا في عملية التبادل. وبعبارة أخرى فعمل الأفراد لا يؤكّد ذاته بوصفه جزءاً من عمل المجتمع إلا عن طريق العلاقات التي تقيمها عملية التبادل على نحوٍ مباشر بين المنتجات، وعلى نحوٍ غير مباشر، بين المنتجين من خلال منتجاتهم. وهكذا فإن العلاقات التي تربط عمل فردٍ بعمل الباقي تبدو لهؤلاء المنتجين، لا على أنها علاقات اجتماعية مباشرة بين أفراد عاملين، بل على ما هي عليه في حقيقتها، أعني علاقات مادية بين أشخاص، وعلاقات اجتماعية بين أشياء»^{٤٣} فما الذي يؤدي إليه هذا «التشيؤ»؟ إنه يظهر العلاقات الاجتماعية الفعلية بين الناس كأنها مجموع من العلاقات الموضوعية، وبذلك يُخفي أصلها، والآليات التي تعمل على حفظها، وإمكان تغييرها. وهو قبل ذلك كله يُخفي لُبها ومضمونها الإنساني؛ فلو كانت الأجور — كما قد يفهم من عملية التشيؤ — تعبر عن قيمة العمل، لكان الاستغلال على أحسن الفروض حكماً ذاتياً وشخصياً. ولو لم يكن رأس المال إلا مقداراً من الثروة يُستخدم في إنتاج السلع، لبدا رأس المال على أنه الحصيلة التراكمية للمهارة والمثابرة الإنتاجية. ولو كان خلق الأرباح هو السمة المميزة لرأس المال المستثمر، لظَهَرَت هذه الأرباح في صورة مكافأة على مجهود صاحب العمل.

^{٤٢} رأس المال، المجلد الثالث، ترجمة E. Untermann، الناشر: Charles H. Kerr and Co.، شيكاغو، ١٩٠٩م، ص ٩٦٢، وقارن ص ٩٦٦.

^{٤٣} رأس المال، ترجمة E. Aveling and S. Moore، المجلد الأوّل، شيكاغو، ١٩٠٦م، ص ٨٣-٤.

وعندئذٍ لا يكون هناك ظلم ولا اضطهاد في العلاقة بين رأس المال والعمل، بل تكون تلك علاقةً موضوعية مادية خالصة، وتكون النظرية الاقتصادية علمًا متخصصًا شأنه شأن أي علمٍ آخر. وعندئذٍ تكون قوانين العرض والطلب، وتحديد القيمة والأسعار، والدورات الاقتصادية، وما إليها، خاضعةً للدراسة بوصفها قوانينَ ووقائعَ موضوعية، بغض النظر عن تأثيرها في حياة الإنسان. وتكون العملية الاقتصادية للمجتمع عملية طبيعية، كما أن الإنسان، بكل حاجاته ورغباته، يقوم فيها بدور الكَم الرياضي الموضوعي، لا بدور الذات الواعية.

على أن النظرية الماركسية ترفض هذا العلم الاقتصادي، وتضع محله التفسير القائل إن العلاقات الاقتصادية علاقاتٌ وجودية بين الناس. وهي لا تفعل ذلك بدافع أية عاطفة إنسانية، بل بفضل المضمون الفعلي للاقتصاد ذاته؛ فالعلاقات الاقتصادية لا تبدو موضوعية إلا بسبب الطابع الذي يتخذه إنتاج السلع. وما إن ينفذ المرء إلى ما وراء هذه الطريقة في الإنتاج، ويحلل أصلها، حتى يستطيع أن يدرك أن موضوعيتها الطبيعية مجرد وهم، بينما هي في الواقع شكلٌ تاريخي محدد للحياة أعطاها الإنسان لنفسه. وفضلاً عن ذلك، فبمجرد أن ينكشف هذا المضمون، تتحول النظرية الاقتصادية إلى نظرية نقدية. «إن المرء حين يتحدث عن الملكية الخاصة، يظن أنه يبحث في شيء خارج عن الإنسان. أمّا حين يتحدث عن العمل، فإنه يجد لزماً عليه أن يتعامل مع الإنسان ذاته مباشرة؛ فالصياغة الجديدة للمسألة تنطوي بالفعل على حلّها.»^{٤٤} إن الأوضاع الاقتصادية، بمجرد أن يتكشف طابعها الغامض، تظهر على أنها السلب الكامل للإنسانية؛^{٤٥} فطريقة العمل

^{٤٤} «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية»، ص ٩٣.

^{٤٥} إن اتصاف أي شكلٍ خاص من أشكال الحياة الاجتماعية بأنه «سلبى» لا يحول دون اتصافه بصفات تقدمية. وقد أكد ماركس مراراً أن الشكل الرأسمالي للعمل كان له طابعٌ تقدمي مميز، بمعنى أنه أتاح للإنسان أن يستغل جميع أنواع الموارد المادية استغلالاً رشيداً، وأدّى باستمرار إلى زيادة إنتاجية العمل، وحرّر عددًا كبيراً من الملّكات الإنسانية التي لم تكن معروفة من قبل. غير أن التقدم في المجتمع الطبقي لا يعني زيادة السعادة والحرية؛ فما لم يُلغَ الشكل المغترّب للعمل، فإن كل تقدّم سيظل تكتيكياً بدرجات متفاوتة؛ بحيث يدلّ على ازدياد اضطباع أساليب الإنتاج بصيغة الترشيذ، وعلى مزيد من الترشيذ في السيطرة على الإنسان والطبيعة. وحين يتصف التقدم بكل هذه الصفات، فإنه لا يؤدي إلا إلى زيادة الطابع السلبي للنظام الاجتماعي تفاقماً، مما يشوّه قوى التقدم التكنيكي وبقيدّها. وهنا أيضاً كانت فلسفة هيجل على حق؛ إذ إن تقدّم العقل ليس تقدّماً في السعادة.

تشوّه كل الملكات الإنسانية، ويؤدّي تراكم الثروة إلى تضاعف الفقر، كما يؤدي التقدّم التكنولوجي إلى «سيطرة المادة الجامدة على العالم الإنساني».^{٤٦} فالوقائع الموضوعية تبعث فيها الحياة وتقوم بإدانة المجتمع. والحقائق الاقتصادية تكشف عن سلبيتها الكامنة. وهنا نصل إلى الأصول التي نبع منها الجدّل الماركسي؛ فالجدّل عند ماركس، كما هو عند هيجل، يتنبه إلى الحقيقة القائلة إن السلب الكامن في الواقع هو «المبدأ الخلاق المحرّك». والجدّل هو «جدّل السلبية».^{٤٧} ذلك لأن كل واقعة أكثر من مجرد واقعة، إنها سلبٌ وتقييدٌ لإمكاناتٍ فعلية؛ فالعمل بالأجر واقعة، ولكنه في الوقت ذاته قيدٌ على العمل الحر الذي يمكنه أن يرضي حاجات الإنسان. والملكية الخاصة واقعة، ولكنها في الوقت ذاته سلبٌ لامتلاك الإنسان جماعياً للطبيعة.

إن العمل الاجتماعي للإنسان ينطوي على السلبية، كما ينطوي على قهرها؛ فسلبية المجتمع الرأسمالي تنحصر في اغتراب العمل فيه، وسلب هذه السلبية، أو نفي هذا النفي، سيأتي مع إلغاء العمل المغترّب. ولقد كان أعم شكل اتخذه هذا الاغتراب هو الملكية الخاصة، وسوف يتم إصلاح هذا الوضع بإلغاء الملكية الخاصة. ومما له أهمية قصوى أن ننتبه إلى أن ماركس ينظر إلى إلغاء الملكية الخاصة على أساس أنه لا يعدو أن يكون وسيلة لإلغاء العمل المغترّب، لا من حيث هو غاية في ذاته. أمّا تأمين وسائل الإنتاج فهو ذاته مجرد واقعة اقتصادية، شأنه شأن أي نظام اقتصادي آخر. وأمّا أحقيته بأن يكون بداية لنظام اجتماعي جديد، فهذا أمرٌ يتوقّف على ما يفعله الإنسان بوسائل الإنتاج المؤمّمة؛ فإذا لم تُستخدَم هذه الوسائل في سبيل إنهاض الفرد الحر وإرضائه، فلن تكون عندئذٍ سوى شكل جديد من أشكال إخضاع الأفراد لنوع من الشمول المتحرّج، فلا يمكن أن يؤدي إلغاء الملكية الخاصة إلى بداية نظام اجتماعي جديد في أساسه إلا إذا أصبح الأفراد الأحرار، لا «المجتمع»، هم المسيطرون على وسائل الإنتاج المؤمّمة. وقد حذر ماركس صراحةً من أخطار مثل هذا «التشيؤ» الجديد للمجتمع: «على المرء قبل كل شيء أن يتجنّب إقامة «المجتمع» مرةً أخرى بوصفه تجريباً مضاداً للفرد؛ فالفرد هو ذاته الكيان الاجتماعي؛ ومن ثَمَّ فإن التعبير عن حياته ... هو تعبيرٌ عن حياة المجتمع وتحقيقٌ لها».^{٤٨}

^{٤٦} المرجع نفسه، ص ٧٧.

^{٤٧} ص ١٥٦.

^{٤٨} ص ١١٧.

إن التاريخ الحقيقي للبشرية سيكون تاريخ أفرادٍ أحرارٍ بالمعنى الصحيح؛ بحيث إن مصلحة الكل سوف تكون ملتزمةً مع الوجود الفردي لكلٍّ منهم. وعلى حين أن مصلحة الكل كانت، في جميع الأشكال السابقة للمجتمع، تكمن في نظمٍ اجتماعية وسياسية منفصلة، تمثل حق المجتمع في مقابل حق الفرد، فإن إلغاء الملكية الخاصة سوف يمحو هذا كله نهائيًّا؛ إذ إنه سوف يعني «عودة الإنسان من الأسرة، والعقيدة، والدولة ... إلخ، إلى وجوده الإنساني؛ أي الاجتماعي».^{٤٩}

وإذن فالأفراد الأحرار، لا ظهور نظامٍ جديد للإنتاج، هم الذين يعبرون عن امتزاج المصلحة الخاصة والعامة. والفرد هو الهدف. والواقع أن هذا الاتجاه «الفردي» أساسي بوصفه هدفًا للنظرية الماركسية. وقد أوضحنا دور الكلي في النظريات التقليدية، التي تؤكد أن تحقق الإنسان، أو ما سميناه بتجسّد «الحقيقة»، لا يمكن تصوّره إلا من خلال التصوّر الكلي المجرد، ما دام المجتمع يظل محتفظًا بالشكل الذي كان سائدًا فيه؛ ذلك لأن استفحال الصراع بين المصالح الفردية على جميع المستويات، يجعل الأوضاع العينية للحياة الاجتماعية تهزأ من «الماهية الكلية» للإنسان والطبيعة. ولمّا كان الواقع الاجتماعي القائم يُناقض هذه الماهية؛ وبالتالي يناقض «الحقيقة»، فإن هذه الأخيرة لم يكن لها من ملجأ سوى الذهن؛ حيث كانت تتجسّم بوصفها كليًّا مجردًا.

ويفسّر ماركس كيف نشأ هذا الوضع، موضحًا أصله الذي يرجع إلى تقسيم العمل داخل المجتمع الطبقي، ويرجع بوجه خاص إلى ما يترتب على ذلك من انفصال بين القوى الذهنية والمادية للإنتاج.

«إن قوى الإنتاج، وحالة المجتمع، والوعي، لا بد أن ينتهوا إلى التناقض كلٍّ مع الآخر؛ لأن تقسيم العمل ينطوي بالقوة، بل بالفعل أيضًا، على القول بأن النشاط الذهني والمادي — أي الاستمتاع والعمل، والإنتاج والاستهلاك — يرجعان إلى أفرادٍ مختلفين ... وتقسيم العمل ... يتكشف أيضًا في الطبقة الحاكمة، بوصفه تقسيم العمل الذهني والمادي؛ بحيث يبدو فريقٌ في هذه الطبقة، على أنه يؤلّف مفكرٍ الطبقة ... على حين أن الآخرين يتخذون من هذه الأفكار والأوهام موقفًا أقرب إلى السلبية والاستجابة، دون أن يكون لديهم الوقت الكافي لكي يصنعوا لأنفسهم أوهامًا وأفكارًا خاصةً بهم ... ومن الأمور الواضحة بذاتها

أن أشباحاً مثل «الموجود الأعلى» و«المفهوم» ... هي مجرد تعبيرٍ مثالي، روحي، وهي على ما يبدو فكرة فردٍ منعزل، وصورة أغلالٍ وقيودٍ تجريبية إلى أبعد حد، تتحرك خلالها طريقة الإنتاج في الحياة، وشكل الاتصال المقترن بها.^{٥٠}

وكما أن إعادة تكوين الكل الاجتماعي، مادياً، كان نتيجة قوى عمياء، تعجز قدرات الإنسان الواعية عن توجيهها، فكذا ظهر الكلي، ذهنياً، على أنه واقعٌ يتسم بالاستقلال والإبداعية. واضطرت الجماعات التي تحكم المجتمع إلى أن تُخفي الطابع الخاص لمصالحها، وذلك بأن تغلفها في إطار «المهابة التي يتسم بها الكلي الشامل». «إن كل طبقةٍ جديدة تضع نفسها محل طبقة تحكم قبلها، مضطرة، لا شيء إلا لكي تحقق هدفها، إلى أن تصوّر مصلحتها على أنها هي المصلحة المشتركة لكل أفراد المجتمع ... فهي تُضفي على أفكارها طابع الشمول، وتصورها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة، التي تصدق على نحوٍ شامل.»^{٥١} وهكذا فإن نسبة الشمول إلى أفكار أية طبقة حاكمة هو جزءٌ من آليات الحكم الطبقي، ولا بد أن يؤدي نقد المجتمع الطبقي إلى القضاء على ادعاءاته الفلسفية أيضاً.

والتصورات الكلية أو الشاملة التي تُستخدم في هذه الحالة، هي أولاً تلك التي تجسّد أشكالاً مرغوباً فيها للوجود الإنساني — أعني تصوّراتٍ مثل العقل، والحرية، والعدالة، والفضيلة، وكذلك الدولة والمجتمع، والديمقراطية. كل هذه التصوّرات تفترض أن ماهية الإنسان الكلية متحققة؛ إمّا في الأوضاع الاجتماعية السائدة، وإمّا فيما وراءها؛ أي في عالم يعلو على التاريخ. كذلك يشير ماركس إلى أن هذه التصوّرات يزداد نطاقها شمولاً بازدياد تقدّم المجتمع؛ فأفكار الشرف والولاء وغيرهما مما كان مميزاً للعصور الوسطى، وهي الأفكار التي كانت هي المسيطرة بين الطبقة الأرستقراطية، كانت ذات نطاقٍ أضيق بكثير، وتطبّق على أفرادٍ أقلّ بكثير، من الأفكار البورجوازية عن الحرية والمساواة والعدالة، مما يدلّ على أن قاعدة هذه الطبقة أوسع بكثير. وهكذا فإن تطوّر الأفكار المسيطرة يتمثّل مع زيادة التكامل الاجتماعي والاقتصادي ويعكس هذا التكامل. «إن أعم التجريدات لا تنشأ عادةً إلا حين يكون هناك أعلى مستوى من التطور العيني، وحيث تبدو إحدى

^{٥٠} الأيديولوجية الألمانية، ص ٢١، ٣٩-٤٠.

^{٥١} ص ٤٠-٤١.

السمات ملَكًا للكثيرين معًا، ومشتركة بين الجميع. عندئذٍ لا يعود من الممكن التفكير فيها من خلال أي شكلٍ جزئيٍ محدد.^{٥٢} وكلما ازداد المجتمع تقدُّمًا ازدادت «سيطرة الأفكار المجردة؛ أي الأفكار التي تتخذ شكل الشمول والكلية على نحوٍ متزايد.»^{٥٣}

غير أن هذه العملية تتحول إلى عكسها بمجرد أن تُلغى الطبقات، وتتحقّق مصلحة الكل في حياة كل فرد؛ فعندئذٍ «لا يعود من الضروري تصوير مصلحةٍ خاصة على أنها عامة، أو «المصلحة العامة» على أنها هي المتحكِّمة.»^{٥٤} ذلك لأن الفرد يصبح هو الصانع الفعلي للتاريخ؛ بحيث يكون هو نفسه الكلي، ويكشف عن «الماهية الكلية» للإنسان.

وهكذا فإن الشيوعية، «بالغائها الإيجابي للملكية الخاصة»، هي بطبيعتها شكلٌ جديد من أشكال النزعة الفردية، وهي ليست مجرد نظامٍ اقتصاديٍّ جديدٍ مختلف، بل هي نظامٌ جديدٌ في الحياة. إن الشيوعية هي «التملُّك الحقيقي لماهية الإنسان بواسطة الإنسان ومن أجل الإنسان؛ ومن هنا فإنها عودة الإنسان الكاملة ... إلى ذاته، بوصفه كائنًا اجتماعيًا؛ أي إنسانيًا». إنها هي «الحل الصحيح لصراع الإنسان مع الطبيعة ومع الإنسان، وللنزاع بين الوجود والماهية، وبين التشيؤ والاستقلال الذاتي، والحرية والضرورة، والفرد والنوع.»^{٥٥} ففي هذا الشكل الجديد للمجتمع ستُحل كل المتناقضات التي كانت كامنة من وراء فلسفة هيجل والفلسفة التقليدية كلها؛ ذلك لأن هذه متناقضاتٍ تاريخيةٍ ترجع جذورها إلى صراعات المجتمع الطبقي. وما الأفكار الفلسفية إلا تعبيرٌ عن أوضاعٍ تاريخيةٍ مادية، تنفضُ عن نفسها غِلالها الفلسفية بمجرد أن تصبح موضوعًا لبحث النظرية النقدية، وتُدرَك بواسطة العمل الاجتماعي الواعي.

لقد كانت فلسفة هيجل تدور حول شمول العقل أو كليّته، وكانت مذهبًا عقليًا يندمج كل جزء فيه (أي المجال الذاتي فضلًا عن المجال الموضوعي) في كلٍّ شامل. وقد بيّن ماركس أن المجتمع الرأسمالي قد وضع هذه الكليّة أولًا موضع التطبيق العملي؛ فقد طوّرت الرأسمالية قوى الإنتاج من أجل المجموع الكلي لنظامٍ اجتماعيٍّ متجانس.

^{٥٢} «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»، ص ٢٩٨-٩٠.

^{٥٣} الأيديولوجية الألمانية، ص ٤٠.

^{٥٤} المرجع نفسه، ص ٤١.

^{٥٥} المخطوطات الاقتصادية الفلسفية، ص ١١٤.

وأصبحت السيادة للتجارة الشاملة، والمنافسة الشاملة، والاعتماد المتبادل للعمل، فأدى ذلك إلى تحويل الناس إلى «أفرادٍ مدمجين في التاريخ العالمي، يتَّسمون بشمولٍ تجريبيٍّ».^{٥٦} غير أن هذا الشمول، كما أوضحنا من قبل، شمولٌ سلبي؛ لأن القوى الإنتاجية تُستخدم، مثلما تُستخدم الأشياء التي ينتجها بها الإنسان، على نحوٍ يجعلها تبدو نواتجَ لقوةٍ غريبة لا يمكن السيطرة عليها. وإنه لمن «الحقائق التجريبية أن الأفراد المنفصلين قد أصبحوا بعد اتساع نطاق نشاطهم إلى الحد الذي أصبح معه تاريخياً عالمياً، خاضعين على نحوٍ متزايد لاستعباد قوةٍ غريبة عنهم ... قوة تتزايد ضخامتها، ويتضح آخر الأمر أنها هي السوق العالمية».^{٥٧} فتوزيع العرض supply في ظل إنتاج السلع الدولي هو عملية شاملة فوضويةٌ عمياء، لا تُشبع فيه مطالب الفرد إلا إذا استطاع أن يفي بشروط التبادل. ويُسمَّى ماركس هذه العلاقة الفوضوية بين العرض والطلب شكلاً «طبيعياً» للتكامل الاجتماعي، ويعني بذلك أنها تبدو كما لو كانت لها قوة القانون الطبيعي، بدلاً من أن تُمارَس — كما ينبغي — في ظل إشرافٍ يشترك فيه الناس جميعاً.

(٥) إلغاء العمل

يقتضي تحقيق الحرية والعقل أن يُقلب هذا الوضع رأساً على عقب. «إن الاعتماد الشامل، هذا الشكل الطبيعي للتعاون التاريخي العالمي بين الأفراد، سيتحوّل بفضل هذه الثورة الشيوعية إلى إشرافٍ وسيطرةٍ واعية على تلك القوى التي تولدت أصلاً من تأثير الناس بعضهم في بعض، وإن كانت قد ظلّت حتى الآن تطغى على الناس وتحكّمهم بوصفها قوىً غريبة عنهم تماماً».^{٥٨}

وفضلاً عن ذلك، فلما كان الوضع الذي ظل سائداً «حتى الآن» هو سلبية شاملة، تؤثر في جميع مجالات الحياة، فإن تغييره يقتضي ثورةً شاملة؛ أي ثورة تقلب أولاً كل الأوضاع السائدة، وتؤدي ثانياً إلى الاستعاضة عنها بنظامٍ شاملٍ جديد. ولا بد أن تكون العناصر المادية للثورة الكاملة متوافرة، بحيث لا تمتد الانتفاضة إلى أوضاعٍ خاصة في المجتمع القائم، بل إلى نفس «إنتاج الحياة» السائد فيها، و«النشاط الكلي» الذي تُبنى

^{٥٦} الأيديولوجية الألمانية، ص ٢٥.

^{٥٧} المرجع نفسه، ص ٢٧.

^{٥٨} المرجع نفسه، ص ٢٧-٨.

عليه.^{٥٩} فهذا الطابع الكلي الشامل للثورة يحثّمه الطابع الكلي الشامل لعلاقات الإنتاج الرأسمالية. «إن الاتصال المتبادل الشامل الحديث لا يمكن أن يسيطر عليه الأفراد ... إلا حين يكون الجميع مسيطرين عليه.»^{٦٠}

وتؤدي الانتفاضة الثورية التي تُنهِي نظام المجتمع الرأسمالي إلى تحرير كل إمكانات النهوض التي ظهرت في هذا النظام؛ ومن ثَمَّ فإن ماركس يصف الثورة الشيوعية بأنها عملية «تملُّك Aneignung» ويعني بذلك أن إلغاء الملكية الخاصة يجعل الناس يصلون إلى امتلاك حقيقي لكل الأشياء التي ظَلَّت من قبلُ مملوكةً منهم.

ويتحدّد التملك بالموضوع المراد تملكه؛ أي «بالقوى الإنتاجية التي تطوّرت حتى أَصْبَحَتْ كُلًّا شاملاً، ولا تُوجَد إلا في إطار اتصالٍ وتبادلٍ كليٍّ؛ وعلى ذلك فإن التملك ينبغي أن يكون له، من هذه الناحية وحدها، طابعٌ كليٌّ شامل ...»^{٦١} ومعنى ذلك أن الشمول الذي يُوجَد في الحالة الراهنة للمجتمع سوف يُنقل إلى النظام الاجتماعي الجديد، ولكنه سوف يتخذ فيه طابعاً مختلفاً؛ فلن يعود الكلي يمارس تأثيره بوصفه قوةً طبيعيةً عمياء، بعد أن يكون الناس قد نجحوا في إخضاع القوى الإنتاجية المتاحة «لقوة الأفراد متحدين». وعندئذٍ سيتمكّن الإنسان، لأول مرة في التاريخ، من أن يعامل، على نحوٍ واعٍ، «جميع الموارد الطبيعية على أنها من خلق الناس.»^{٦٢} وسوف يسير صراعه مع الطبيعة حسب «خطة عامة» يضعها «أفرادٌ متّحدون بحرية».^{٦٣}

كذلك يتحدّد التملك تبعاً للأشخاص الذين يملكون؛ فاغتراب العمل يخلق مجتمعاً منقسماً إلى طبقاتٍ متعارضة. ولا بد أن يؤدي أي تنظيم اجتماعي يقوم بنوعٍ من تقسيم العمل دون أن يأخذ في اعتباره، عند إعطاء كل فرد دوره الخاص به، قدرات الأفراد وحاجاتهم، إلى تقييد نشاط الفرد بقوى اقتصادية خارجية؛ فطريقة الإنتاج الاجتماعي (أي الطريقة التي تُحفظ بها حياة الكل) تقيّد حياة الفرد، وتسخر وجوده كله من

^{٥٩} ص ٢٩.

^{٦٠} ص ٦٧.

^{٦١} ص ٦٦.

^{٦٢} ص ٧٠.

^{٦٣} ص ٧٢.

أجل علاقات يفرضها الاقتصاد، دون اعتبار لقدراته أو حاجاته الذاتية. وقد أدّى إنتاج السلع في ظل نظام من المنافسة الحرة إلى زيادة هذا الوضع تفاقماً؛ إذ كان المفروض أن تكون السلع التي تُعطى للفرد من أجل إشباع حاجاته معادلة لعمله. وبدأ أن المساواة قد ضُمّنت، في هذه الناحية على الأقل. ومع ذلك فإن الفرد لم يكن يستطيع اختيار عمله، بل كان هذا العمل مفروضاً عليه بحكم موقعه في عملية الإنتاج الاجتماعي، كما كان هذا الموقع بدوره مفروضاً عليه بواسطة التوزيع السائد للسلطة والثروة.

إن وجود الطبقات، من حيث هي واقعٌ فعلي، يناقض الحرية، أو على الأصح يحولها إلى فكرة مجردة؛ فالطبقة تحصر النطاق الفعلي للحرية الفردية في إطار الفوضى العامة، وهي ساحة التصرف الحر التي لا تزال متاحة أمام الفرد؛ فكل فرد يكون حراً بقدر ما تكون طبقته حرة، ونمو فرديته منحصراً في حدود طبقته، فهو يتكشف بوصفه «فرداً طبقيّاً». إن الطبقة هي الوحدة الاجتماعية والاقتصادية الفعلية، لا الفرد. وهي «تحقق وجوداً مستقلاً يعلو على الأفراد؛ بحيث إن هؤلاء الآخرين يجدون أوضاع حياتهم مقدّرة مقدّماً، ومن هنا فإن طبقته هي التي تحدّد لهم مركزهم في الحياة ومقدار ارتقائهم الشخصي؛ بحيث يصبحون مندرجين تحت هذه الطبقة.»^{٦٤} ولا يستطيع الشكل الراهن للمجتمع أن يحقق نظاماً شاملاً إلا عن طريق سلبه للفرد؛ إذ يصبح «الفرد الشخصي» «فرداً طبقيّاً»^{٦٥} وتصبح الخصائص المكوّنة له خصائص كلية شاملة يشترك فيها مع كل الأفراد الآخرين لطبقته. ولا يعود وجوده خاصاً به، بل يصبح وجود طبقته. ولنعدّ بأذهاننا في هذا الصدد إلى عبارة هيجل القائلة إن الفرد هو الكلي، وإنه يسلك تاريخياً، لا على أنه شخصٌ فردي، بل على أنه مواطن في دولته. وقد فهم ماركس أن هذا السلب للفرد هو النتاج التاريخي للمجتمع الطبقي، الذي يتم، لا عن طريق الدولة، بل بواسطة طريقة تنظيم العمل.

ويُعد إدراج الأفراد ضمن طبقات، وإخضاعهم لتقسيم العمل، ظاهرةً واحدة.^{٦٦} وهنا يعني ماركس بتقسيم العمل، عملية الفصل بين أوجه النشاط الاقتصادية المتعددة في ميادين متخصصة محدّدة بدقة؛ فتنفصل الصناعة والتجارة أولاً عن الزراعة، ثم تنفصل

^{٦٤} ص ٤٩.

^{٦٥} ص ٧٧.

^{٦٦} ص ٤٩.

الصناعة عن التجارة، وأخيرًا تنتشعب هذه الأخيرة إلى فروع متباينة.^{٦٧} ويحدث هذا التفرع بأكمله بموجب مقتضيات إنتاج السلع في صورته الرأسمالية، كما يؤدي تقدّم التكنولوجيا إلى التعجيل بهذا التفرع. وتتسم هذه العملية بأنها عمية «طبيعية». ويبدو العمل الكلي اللازم لحفظ المجتمع كأنه مجموع من العمل محدّد مُقدّمًا، ينظّم على نحو محدّد. كما يبدو النوع الخاص السائد من تقسيم العمل كأنه ضرورة محتومة، تجذب الأفراد إلى فلّكها. ويصبح النشاط الاقتصادي الخاص كيانًا موضوعيًا يعطي الناس مستوى معيّنًا للمعيشة، ومجموعة من الاهتمامات، ونطاقًا من الإمكانيات يتميّزون به عن غيرهم ممن يقومون بنشاط اقتصادي آخر. وتؤدي أحوال العمل إلى صَبِّ الأفراد في جماعات أو طبقات، وتصبح هذه الأحوال أوضاعًا طبقية ترتدّ إلى التقسيم الأساسي إلى رأسمال وعمل بالأجر. ومع ذلك فإن الطبقتين الرئيسيتين ليستا طبقتين بنفس المعنى؛ فالطبقة العاملة (البروليتاريا) تتميّز بأنها، من حيث هي طبقة، تعني نفى أو سلب الطبقات كلها؛ ذلك لأن اهتمامات جميع الطبقات الأخرى هي في أساسها ذات اتجاه واحد، أمّا اهتمام البروليتاريا فهو في أساسه كلي؛ فليس للبروليتاريا ملكية أو ربح تدافع عنه، بل إن شاغلها الوحيد، وهو إلغاء أسلوب العمل السائد، هو شاغل المجتمع ككل. وهذا ما يعبر عنه القول إن الثورة الشيوعية، على خلاف جميع الثورات السابقة، لا تستطيع أن تترك أية جماعة اجتماعية في حالة عبودية؛ لأنه لا توجد طبقة أدنى من البروليتاريا. كذلك فإن كلية البروليتاريا هي كلية سلبية، تدلّ على أن اغتراب العمل قد تضاعف إلى حد الهدم الذاتي الكامل؛ فجهد العامل أو عمله يحول دون أي تحقّق ذاتي، وعمله يسلب وجوده الكامل. غير أن هذه السلبية القصوى تتحوّل إلى اتجاه إيجابي؛ فكونه محرومًا من كل مزايا النظام السائد، هو ذاته الذي يضعه خارج نطاق هذا النظام. إنه عضو في الطبقة «التي هي بالفعل متخلّصة من العالم القديم كله، وتقف في الوقت ذاته في مواجهته».^{٦٨} هذا «الطابع الكلي الشامل» للبروليتاريا هو الأساس النهائي للطابع الشامل للثورة الشيوعية.

إن البروليتاريا ليست سلبًا لإمكانيات بشرية جزئية معيّنة فحسب، بل للإنسان بما هو كذلك؛ إذ إن جميع العلامات الخاصة التي يتميّز بها الإنسان تفقد صلاحيتها بالنسبة

^{٦٧} ص ٨ و ٤٨.

^{٦٨} ص ٥٧. وانظر أيضًا ص ٦٧.

إليها؛ فالملكية، والثقافة، والدين، والقومية ... إلخ، أعني كل الأشياء التي قد تميّز إنساناً عن إنسان آخر، لا تُحدث مثل هذا التأثير بين العمال، بل إن كلاً منهم لا يعيش في المجتمع إلا بوصفه ممثلاً لقوة العمل؛ ومن ثَمَّ فإن كلاً منهم معادل لكل مَنْ عداه من طبقته. وليس اهتمامه بأن يوجد اهتمام جماعة أو طبقة أو أمة معينة، بل هو اهتمام كلي، «تاريخي عالمي» بحق. «وهكذا فإن البروليتاريا لا يمكن أن تُوجد إلا وجوداً تاريخياً عالمياً ...»^{٦٩} ومن ثَمَّ فإن الثورة الشيوعية، التي هي حركتها، هي بالضرورة ثورة عالمية.^{٧٠}

وتتسم العلاقات الاجتماعية السائدة، التي تقضي الثورة عليها، بأنها سلبية كلها؛ لأنها تنتج دائماً عن تنظيم سلبي لعملية العمل التي تضمن استمرار هذه العلاقات. ولما كانت عملية العمل ذاتها هي حياة البروليتاريا، فإن إلغاء التنظيم السلبي للعمل، أو العمل المغترب كما يسمّيه ماركس، هو في الوقت ذاته إلغاء للبروليتاريا.

كذلك يؤدي إلغاء البروليتاريا إلى إلغاء العمل بما هو كذلك. وقد صاغ ماركس هذه الفكرة صياغة صريحة عندما تحدّث عن تحقيق الثورة؛ فلا بد من إلغاء الطبقات «نتيجة لإلغاء الملكية الخاصة والعمل ذاته».^{٧١} ويعبر ماركس عن هذا الرأي نفسه في موضع آخر فيقول: «إن الثورة الشيوعية موجّهة ضد طريقة النشاط السابقة، وهي تؤدي إلى القضاء على العمل».^{٧٢} كما يقول: «إن المسألة ليست تحرير العمل بل إلغاؤه».^{٧٣} ولا يمكن أن تكون المسألة هي تحرير العمل؛ لأن العمل أصبح بالفعل «حُرّاً»؛ فالعمل الحر هو الإنجاز الذي حقّقه المجتمع الرأسمالي. ولن يكون في استطاعة الشيوعية أن تشفي «أمراض» البورجوازي وتُداوي جراح العامل البروليتاري إلا «بإزالة علتها، وهي العمل».^{٧٤}

هذه الصيغ التي تدعو إلى الدهشة، والتي تُوجد في كتابات ماركس الأولى، تحتوي كلها على لفظ *Aufhebung* الهيجلي؛ بحيث إن الإلغاء يحمل أيضاً معنى إعادة المضمون

^{٦٩} ص ٢٦.

^{٧٠} ص ٢٥.

^{٧١} ص ٤٩.

^{٧٢} ص ٦٩.

^{٧٣} القديس ماكس Sankt Max في «المؤلفات الكاملة لماركس وإنجلز»، المرجع المذكور، المجلد الخامس،

ص ١٨٥.

^{٧٤} المرجع نفسه، ص ١٩٨.

إلى صورته الصحيحة. غير أن ماركس تصوّر أن شكل العمل في المستقبل سيكون مختلفاً عن شكله السائد إلى حد أنه تردّد في استخدام نفس لفظ «العمل» للتعبير عن العملية المادية للمجتمعين الرأسمالي والشيوعي معاً؛ فهو يستخدم لفظ «العمل» للدلالة على ما تعنيه به الرأسمالية حالياً في نهاية المطاف، أعني ذلك النشاط الذي يخلق فائض قيمة في إنتاج السلع، أو الذي «ينتج رأسمال».^{٧٥} أمّا الأنواع الأخرى من النشاط فليست «عملًا إنتاجيًا»؛ ومن ثمّ فهي ليست عملاً بالمعنى الصحيح. وهكذا فإن العمل يعني حرمان الشخص الذي يعمل من فرصة التقدّم الحر الشامل، ومن الواضح أن تحرير الفرد هو في مثل هذا الوضع نفي للعمل.

إن «تجمّع الأفراد الأحرار» هو في نظر ماركس مجتمع لا تعود فيه عملية الإنتاج المادية متحكمّة في النمط الكامل للحياة الإنسانية؛ ففكرة ماركس عن المجتمع المرتكز على العقل تعني نظاماً لا يكون مبدأ التنظيم الاجتماعي فيه هو شمول العمل، بل يكون هو التحقيق الكامل لكل الإمكانات الفردية. وهو يتطلّع إلى مجتمع يعطي كل فرد حسب حاجته، لا حسب عمله. ولا يمكن أن يصبح البشر أحراراً إلا عندما يكون حفظ الحياة، من الوجهة المادية، مرتبطاً بقدرات الأفراد المجتمعين وسعادتهم، ومتوقفاً عليها. ونستطيع الآن أن ندرك أن النظرية الماركسية قد وصلت إلى نقطة تتناقض فيها نقضاً كاملاً مع الفكرة الأساسية في الفلسفة المثالية؛ فقد حلّت فكرة السعادة عندها محل فكرة العقل. والواقع أن هذه الفكرة الأخيرة كانت مرتبطة تاريخياً بمجتمع انفصلت فيه القوى الذهنية للإنتاج عن القوى المادية. وفي داخل هذا الإطار من المظالم الاجتماعية والاقتصادية، كانت حياة العقل حياة ذات شرفٍ أرفع. وكانت هذه الحياة تحتمّ التضحية الفردية من أجل نوعٍ من الكلي الأرفع المستقل عن النزعات والدوافع «الوضيعة» للأفراد. ومن جهةٍ أخرى فإن فكرة السعادة تتغلغل جذورها بعمق في المطلب الذي يدعو إلى تنظيم اجتماعي يدع جانباً البناء الطبقي للمجتمع. ولقد سبق لهيجل أن أنكر على نحوٍ قاطع أن يكون لتقدّم العقل أي شأن بتحقيق السعادة الفردية. وحتى أكثر تصوّرات الفلسفة الهيجلية تقدماً ظلت، كما رأينا من قبل، تحتفظ بسلبية النظام الاجتماعي

^{٧٥} نظريات في فائض القيمة Theorien über den Mehrwert، الناشر كارل كاوتسكي Karl Kautsky شتتجارت، ١٩٠٥م، المجلد الأول، ص ٢٥٨ و ٢٦٠ وما يليها.

القائم، بل تؤازرها آخر الأمر؛ فمن الممكن أن يسود العقل حتى لو كان الواقع يئن من الإحباط والإخفاق الفردي، والدليل على ذلك هو الثقافة المثالية والتقدم التكنولوجي للمجتمع المدني. أمّا السعادة فلا يمكن أن تسود في واقع من هذا النوع؛ فالمطلب الداعي إلى تحقيق الإرضاء للأفراد الأحرار يتعارض مع كل بناء الثقافة التقليدية؛ ومن ثمّ فإن النظرية الماركسية قد رفضت حتى الأفكار التقدمية في المذهب الهيجلي. وكانت مقولة السعادة مظهرًا واضحًا للمضمون الإيجابي للمادة، بل إن المادية التاريخية ظهرت في أول الأمر على أنها تنديد بالمادية السائدة في المجتمع البورجوازي، وكان المبدأ المادي في هذا الصدد أداة نقدية للعرض، موجّهة ضد مجتمع جعل الناس مستعبدين للآليات العمياء للإنتاج المادي. وفي مقابل ذلك كانت فكرة التحقيق الحر الشامل للسعادة الفردية تعبّر عن مادية إيجابية؛ أي كانت تأكيدًا إيجابيًا للإرضاء المادي للإنسان.

لقد أطلنا إلى حدّ ما في عرض كتابات ماركس الأولى؛ لأنها تؤكّد اتجاهات خففت حدّتها في تطور نقد المجتمع بعد ماركس، وأعني بها عناصر النزعة الفردية الشيوعية، والتنديد بأية «فتيشية» *Fetishism* متعلقة بتأميم وسائل الإنتاج أو نمو القوى الإنتاجية، وإخضاع هذه العوامل كلها لفكرة التحقيق الحر للفرد. ومع ذلك، فلو نظرنا إلى كتابات ماركس الأولى من جميع أوجهها، لبدت مجرد مراحل تمهّد لنظريته الناضجة، وهي مراحل لا ينبغي أن يبالغ المرء في تأكيد أهميتها.

(٦) تحليل عملية العمل

ترتكز نظريات ماركس على الافتراض القائل إن عملية العمل تتحكّم في الوجود الإنساني كله، وبذلك تُضفي على المجتمع نمطه الأساسي. وبقي عليه أن يقدّم تحليلًا دقيقًا لهذه العملية؛ فقد نظرت الكتابات الأولى إلى العمل على أنه الشكل العام لصراع الإنسان مع الطبيعة. «إن العمل أولاً عملية تحدث بين الإنسان والطبيعة، عملية يكون فيها الإنسان وسيطًا ومنظمًا وموجّهًا للتفاعلات المادية بينه وبين الطبيعة، بواسطة فعله الخاص.»^{٧٦} وفي هذا الصدد يُعدّ العمل أساسيًا بالنسبة إلى كل أشكال المجتمع.

ويصف ماركس التنظيم الرأسمالي للعمل في مقالاته الأولى بأنه «اغتراب»، ومن ثمّ فهو شكل «غير طبيعي»، متدهور، من أشكال العمل. وهنا يُثار السؤال: كيف أصبح هذا

^{٧٦} رأس المال، المرجع نفسه، المجلد الأول، ص ١٩٧.

التدهور ممكنًا؟ وهذا السؤال ليس سؤالاً عن أمرٍ واقع فحسب، ما دام العمل المغترب لا يبدو واقعًا إلا إذا نُظر إليه في ضوء إلغائه؛ فتحليل الشكل السائد للعمل هو في الوقت ذاته تحليلٌ للمقدمات المؤدية إلى إلغائه.

وبعبارةٍ أخرى فإن ماركس ينظر إلى الأوضاع القائمة للعمل وفي ذهنه نفيها أو إلغاؤها في مجتمعٍ حر بالفعل؛ فمقولاته سلبية، وهي في الوقت ذاته إيجابية؛ إذ إنها تعرض أمرًا واقعًا سلبيًا في ضوء حله الإيجابي، وتكشف الحالة الحقيقية في المجتمع القائم بوصفها مقدمة لانتقاله إلى شكلٍ جديد. والواقع أن كل التصورات الماركسية تمتد في هذين الاتجاهين، اللذين يمثل أولهما العلاقات الاجتماعية القائمة في تعقدها، ويمثل ثانيهما مجموعة العناصر الكامنة في الواقع الاجتماعي، والمؤدية إلى تحويله إلى نظامٍ اجتماعيٍّ حر. هذا المضمون المزدوج يتحكم في كل تحليل ماركس لعملية العمل. وسوف نقدّم الآن عرضًا للنتائج التي ينتهي إليها في هذا التحليل.^{٧٧}

في النظام الاجتماعي السائد ينتج العمل سلعةً، والسلع قيمٌ انتفاعية use-values تُتبادل في السوق. وكل نتائج للعمل قابل للتبادل، من حيث هو سلعة، بكل نتائجٍ آخر للعمل؛ فله قيمةٌ تبادلية تجعله معادلًا لكل السلع الأخرى. هذا التجانس الشامل، الذي تتعادل به كل السلع فيما بينها، لا يمكن أن يُعزى إلى القيمة الانتفاعية للسلع؛ إذ إنها لا تُتبادل، من حيث هي قيمٌ انتفاعية، إلا بقدر ما تكون مختلفةً بعضها عن البعض. أمّا قيمتها التبادلية فهي «علاقة كمية خالصة». «إن القيمة التبادلية لنوعٍ معيّن من القيم الانتفاعية تعادل قيمة أي نوعٍ آخر؛ إذا أخذ بنسبته الصحيحة؛ فالقيمة التبادلية لقصرٍ يُمكن أن يعبر عنها بعددٍ معيّن من عُلب طلاء الأحذية (الورنيش)، وبالعكس فإن صانعي طلاء الأحذية في لندن قد عبّروا عن القيم التبادلية لعُلب الطلاء العديدة التي ينتجونها على شكل قصور. وهكذا فإن السلع بغض النظر تمامًا عن أشكالها الطبيعية، ودون اعتبار للنوع الخاص من الحاجات الذي تُستخدم هذه السلع قيمًا انتفاعيةً له، يمكن أن تتساوى بمقاديرٍ معيّنة، ويحل بعضها محلّ بعض في التبادل، وتُعامل على أنها

^{٧٧} يُعد أفضل شرح للاتجاهات الأساسية في النظرية الاقتصادية الماركسية هو ذلك الذي قدّمه هنريك جروسمان Henryk Grossmann في كتابه «قانون التراكم والانهايار في النظام الرأسمالي - Das Akku-mulations und Zusammenbruchgesetz des Kapitalistischen Systems»، ليبنتسج، ١٩٢٩م.

متعادلة»، وتكون كلها نوعًا واحدًا «بالرغم من تنوع مظهرها». ^{٧٨} أمّا سبب هذا التجانس فينبغي أن يلتبس في طبيعة العمل.

إن السلع جميعًا نواتج للعمل الإنساني، وهي «عملٌ متموضع أو متجسّد». والسلع جميعًا، من حيث هي تجسيد للعمل الاجتماعي «هي تبلورٌ لجوهر واحد». ^{٧٩} وفي البداية يبدو هذا العمل معادلًا في تنوّعه للقيم الانتفاعية التي ينتجها؛ فالعمل الذي يُبدّل في إنتاج القمح مختلفٌ تمامًا عن ذلك الذي يُستخدَم في إنتاج الأحذية أو المدافع. «وما يبدو في الواقع على أنه اختلاف في القيم الانتفاعية، هو — في عملية الإنتاج — اختلاف في العمل الذي ينتج هذه القيم الانتفاعية». ^{٨٠} وإذن، فإذا كانت السمة المشتركة بين السلع هي العمل، فلا بد أن يكون ذلك عملًا جرد من التمييزات الكيفية. وبذلك لا يتبقّى إلا العمل من حيث هو مقدار قوة العمل التي تُبدّل في إنتاج سلعة. هذه القوة «سيانٌ عندها شكل العمل ومضمونه وفرديته»؛ ومن ثَمَّ فإنها تقبل القياس الكمي الخالص، الذي ينطبق على كل أنواع العمل الفردي بقدرٍ متساوٍ. ومعيّار هذا القياس يعطيه لنا الزمن. «فكما أن الوجود الكمي للحركة هو الزمن، فإن الوجود الكمي للعمل هو بالمثل زمن العمل»، فإذا جردنا العمل من كل تخصيصٍ مميز، فإن الفعل الواحد من أفعال العمل لا يتميز عن الآخر إلا بالمدة التي يستغرقها؛ في هذا الشكل «المجرد، الكلي»، يمثل العمل السمة المشتركة بين كل السلع، وهي السمة التي تؤلّف قيمتها التبادلية. إن العمل الذي يخلق القيمة التبادلية هو ... عمل مجرد، عام». ^{٨١}

ولكن حتى هذا القياس الزمن للعمل يظل منطويًا على عنصر فردي؛ فكمية زمن العمل الذي يقضيه عمالٌ مختلفون في إنتاج نوعٍ واحد من السلع تختلف تبعًا لحالتهم الجسمية والذهنية، وحسب استعدادهم الفني. ومن الممكن أن تُلغى هذه الفروق الفردية في خطوةٍ أخرى من خطوات الرد أو التجريد؛ إذ يُحسب زمن العمل على أساس المعيار الفني المتوسط السائد في الإنتاج، وبذلك يكون الزمن الذي يحدّد القيمة التبادلية هو «زمن العمل اللازم اجتماعيًا»؛ فزمن العمل الذي تنطوي عليه سلعةٌ هو زمنُ العمل الضروري

^{٧٨} «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي»، ص ٢١.

^{٧٩} المرجع نفسه، ص ٢٢.

^{٨٠} ص ٢٢.

^{٨١} ص ٢٣.

لإنتاجها؛ أي إنه زمن العمل اللازم لإنتاج قطعةٍ أخرى من نفس السلعة في نفس الظروف العامة للإنتاج.^{٨٢}

وهكذا يصل ماركس إلى أن ظاهرة العمل تشتمل على نوعين مختلفين كل الاختلاف من العمل: (١) **العمل العيني المحدد**، الذي يناظر قيمًا انتفاعيةً عينية محددة (كالنجارة، وصناعة الأحذية، والعمل الزراعي ... إلخ). (٢) **والعمل المجرد الكلي**، كما تعبّر عنه القيم التبادلية المختلفة للسلع.^{٨٣} وكل فعلٍ واحد من أفعال العمل في إنتاج السلع يشتمل على العمل المجرد والعمل العيني معًا — مثلما أن أي إنتاج للعمل الاجتماعي يمثل قيمةً تبادلية وقيمةً انتفاعية معًا. غير أن العملية الاجتماعية للإنتاج، عندما تحدّد قيمة السلع، تدع جانبًا اختلافات العمل العيني، ولا تحتفظ بمعيارٍ للقياس سوى مقدار العمل المجرد الضروري الذي تتضمنه السلعة.

والنتيجة التي ينتهي إليها ماركس، من أن قيمة السلع تتحدّد بمقدار العمل المجرد، اللازم اجتماعيًا لإنتاجها، هي القضية الأساسية في «نظرية القيمة المبنية على العمل» عنده. وهو لا يقدم هذه النتيجة على أنها نظرية، بل على أنها وصفٌ لعملية تاريخية؛ ذلك لأن إرجاع العمل العيني إلى العمل المجرد «يبدو كما لو كان تجريديًا، ولكنه تجريدي يحدث يوميًا في عملية الإنتاج الاجتماعية».^{٨٤} ولما كانت نظرية القيمة المبنية على العمل هي فهمٌ نظري لعملية تاريخية، فإنها لا يمكن أن تُعرض على أنها نظريةٌ خالصة.

ومن الحقائق المعروفة أن ماركس كان يرى أن اكتشافه للطابع المزدوج للعمل هو الإسهام الأصيل الذي أضافه إلى النظرية الاقتصادية. وهو محور أي فهم واضح للاقتصاد السياسي.^{٨٥} فقد أتاح له تمييزه بين العمل العيني والعمل المجرد أن يتوصل إلى استبصارات كان من الضروري أن تغيب عن أنظار الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، الذي لم يكن يستخدم إلا أدوات تصوّرية نظرية؛ فالاقتصاديون الكلاسيكيون كانوا يرون أن «العمل» هو المصدر الوحيد لكل ثروة اجتماعية، وفاتهم أن العمل المجرد، الكلي، هو وحده الذي يخلق القيمة في المجتمع المنتج للسلع، على حين أن العمل العيني المحدد يقتصر على

^{٨٢} ص ٢٦.

^{٨٣} ص ٣٣.

^{٨٤} ص ٢٤.

^{٨٥} رأس المال، المجلد الأوّل، ص ٤٨.

حفظ القيم الموجودة من قبل، وتحويلها؛ ففي إنتاج القطن مثلاً تقتصر مهمة الغزل، وهو النشاط العيني للعامل الفرد، على تحويل قيمة وسائل الإنتاج إلى الناتج نفسه؛ أي إن النشاط العيني لا يزيد من قيمة الإنتاج، ولكن الناتج يظهر في السوق بقيمة جديدة تُضاف إلى قيمة وسائل الإنتاج. هذه القيمة الجديدة ناتجة عن إضافة مقدار معين من العمل المجرد؛ أي من قوة العمل بغض النظر عن شكلها العيني، في عملية إنتاج موضوع العمل. ولما كان العامل لا يقوم بجهد مزدوج في الوقت الواحد، فإن النتيجة المزدوجة (حفظ القيمة، وخلق قيمة جديدة) لا يمكن تفسيرها إلا بالطابع المزدوج لعمله. (إن مجرد إضافة مقدار معين من العمل يؤدي إلى إضافة قيمة جديدة، ونتيجة لنوع هذا العمل المضاف، فإن القيم الأصلية لوسائل الإنتاج تظل محفوظة في الناتج).^{٨٦}

والعملية التي تُصبح فيها قوة العمل وحدة كمية مجردة، تميز «شكلاً اجتماعياً على التخصيص للعمل»، وهو شكل ينبغي التفرقة بينه وبين ذلك الشكل الذي هو «الوضع الطبيعي للوجود الإنساني».^{٨٧} وأعني به العمل من حيث هو نشاطٌ منتج يستهدف تسخير الطبيعة واستغلالها. هذا الشكل الاجتماعي على التخصيص للعمل هو الشكل السائد في الرأسمالية.

ففي ظل الرأسمالية، ينتج العمل سلعة؛ أي نواتج للعمل تبدو على هيئة قيمٍ تبادلية. ولكن كيف يتجه نظام الإنتاج الشامل للسلع هذا، الذي لا يستهدف مباشرة إشباع حاجات الفرد، إلى تحقيق هذه الحاجات؟ وكيف يعرف المنتجون المستقلون أنهم ينتجون قيمة انتفاعية فعلية؟

إن القيم الانتفاعية ووسائل إشباع الحاجات البشرية. ولما كان كل شكلٍ من أشكال المجتمع ينبغي أن يُشبع حاجات أفرادهِ بقدرٍ ما، لكي يحفظ حياتهم، «فإن القيمة الانتفاعية للأشياء تظل شرطاً ضرورياً» لإنتاج السلع. وفي ظل نظام السلع تكون حاجة الفرد جزءاً من «الحاجة الاجتماعية» التي تظهر في السوق. ويحدث توزيع القيم الانتفاعية وفقاً للتوزيع الاجتماعي للعمل. ويفترض إشباع حاجة من الحاجات أن تكون القيم الانتفاعية متوافرة في السوق، على حين أن هذه القيم لن تظهر في السوق إلا إذا كان المجتمع راغباً في تخصيص قدرٍ من وقت عمله لإنتاجها؛ فلا بد من قدرٍ معين

^{٨٦} المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

^{٨٧} مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ص ٢٢.

من السلع الإنتاجية والاستهلاكية للمحافظة على المجتمع بمستواه السائد. «وهنا تبدو الحاجة الاجتماعية؛ أي القيمة الانتفاعية على نطاق اجتماعي، على أنها عاملٌ متحكّم في كمية العمل الاجتماعي الذي ينبغي على مختلف المجالات الخاصة للإنتاج أن تقدّمه.»^{٨٨} فهناك نسبةٌ معيّنة من وقت العمل تُنفق في إنتاج الآلات والمباني والطرق والمنسوجات والقمح والمدافع والعطور ... إلخ. ويقول ماركس إن «المجتمع» هو الذي يوزّع وقت العمل المتوافر، على أنواع الإنتاج هذه. ولكن المجتمع ليس ذاتاً واعية. والمجتمع الرأسمالي لا يأخذ بنظام التضامن أو التخطيط الكامل، فكيف إذن يُوزع وقت العمل على مختلف أنواع الإنتاج وفقاً للحاجات الاجتماعية؟

إن الفرد «حر»، ولا يجوز لأية سلطة أن تعرّفه الطريقة التي ينبغي عليه أن يعيش بها؛ فلكل شخص أن يختار العمل الذي يروق له. وقد يقرّر شخص أن ينتج أحذية، وشخص آخر أن ينتج كتباً، وثالث أن ينتج البنادق، ورابع أزراراً ذهبية، ولكن المنتجات التي ينتجها كلّ منهم سلع؛ أي قيمٌ انتفاعية ليست له، بل لأفراد آخرين. ولا بد أن يبادل كل شخص منتجاته بالقيم الانتفاعية الأخرى التي تُشبع حاجاته. وبعبارة أخرى، فإشباع حاجاته الخاصة يفترض مقدماً أن منتجاته سوف تُسد حاجةً اجتماعية، ولكن لا يستطيع أن يعرف ذلك مقدماً، بل إنه لن يعلم إن كان الوقت الذي أنفقه هو وقت عمل اجتماعي إلا عندما يجلب منتجات عمله إلى السوق، وسوف تكشف له القيمة التبادلية لمنتجاته إن كانت تُسد حاجةً اجتماعية أم لا، فإذا استطاع أن يبيعها بتكلفة إنتاجها، أو بسعر يزيد على هذه التكلفة، كان معنى ذلك أن المجتمع على استعداد لتخصيص مقدار من وقت عمله لإنتاجها، وإلا لكان مضيعةً لوقت عمله عبثاً، أو لم يكن ينفق وقت عمل ضرورياً من الوجهة الاجتماعية؛ فالقيمة التبادلية لسلعه هي التي تحدّد مصيره الاجتماعي. و«الصورة التي يطبّق بها هذا التوزيع النسبي للعمل، في حالة للمجتمع يظهر فيها الارتباط المتبادل للعمل الاجتماعي على شكل تبادلٍ شخصي لمنتجات العمل الفردية، هي بعينها القيمة التبادلية لهذه المنتجات.»^{٨٩} وهي بذلك تحدّد نسبة تحقيقها للحاجة الاجتماعية.

^{٨٨} رأس المال، المجلد الثالث، ص ٧٤٥.

^{٨٩} ماركس، «رسائل إلى الدكتور كوجلمان»، الناشر: International Publishers، نيويورك، ١٩٣٤م، رسالة بتاريخ ١١ يوليو ١٨٦٨م، (ص ٧٣-٤).

ويُسَمَّى ماركس هذه الآلية التي يوزَّع بها المجتمعُ المنتج للسلع وقتَ العمل المتاح له بين مختلف فروع الإنتاج باسم **قانون القيمة**. وعن طريق السوق تتكامل الفروع المختلفة التي ظهرت مستقلة في تطوُّر المجتمع الحديث؛ إذ إن القيمة التبادلية للسلع المنتجة تمثل، في السوق، مقدار الحاجة الاجتماعية التي تُسَدُّها هذه السلع.

وهكذا فإن تزويد المجتمع بقيمٍ انتفاعية هو أمرٌ يحكِّمه **قانون القيمة**، الذي حل محل حرية الفرد؛ فالفرد يعتمد في إشباع حاجاته على السوق؛ لأنه يشتري الوسائل التي تحقق هذا الإشباع على شكل قيمٍ تبادلية. وهو يجد أن القيم التبادلية للمنتجات التي يرغب فيها هي مقدارٌ محدَّد مقدَّمًا، ليس له هو ذاته، من حيث هو فرد؛ أي سلطانٍ عليه.

وفضلاً عن ذلك فإن الحاجة الاجتماعية التي تظهر في السوق ليست هي ذاتها الحاجة الحقيقية، بل هي «الحاجة الاجتماعية السوية» فحسب؛ فالمطالب المختلفة تتوقف على القوة الشرائية للأفراد؛ وبالتالي على «العلاقات المتبادلة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة ومركزها الاجتماعي النسبي».^{٩٠} ويؤدي مركز الطبقة التي ينتمي إليها الفرد إلى تشكيل رغباته وحاجاته، وإلى تقييدها في حالة الأغلبية الساحقة؛ بحيث لا يستطيع الفرد التعبير عن حاجته الحقيقية. ويُلخِّص ماركس هذا الوضع بقوله: «**إن الحاجة إلى السلع في السوق؛ أي الطلب، تختلف كمياً عن الحاجة الاجتماعية الفعلية.**»^{٩١}

وحتى لو كانت السوق تعبر عن الحاجة الاجتماعية الفعلية، لظل قانون القيمة سارياً بوصفه آلية عمياء خارج نطاق السيطرة الواعية للأفراد، ولظل يمارس ضغطاً أشبه بضغط قانون طبيعى Naturgesetz^{٩٢} تؤدي الضرورة التي يتسم بها إلى تأكيد حكم الصُدفة العشوائية على المجتمع، بدلاً من أن تؤدي إلى استبعاده. والواقع أن نظام ربط الأفراد المستقلين بعضهم ببعض عن طريق وقت العمل الضروري المتضمَّن في السلع التي يتبادلونها — هذا النظام قد يبدو متصفاً بأكبر قدرٍ من المعقولية، ولكنه لا ينظَّم في حقيقة الأمر سوى التبيد وانعدام التناسب.

^{٩٠} رأس المال، المجلد الثالث، ص ٢١٤.

^{٩١} المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

^{٩٢} رسائل إلى كوجلمان، ١١ يوليو ١٨٦٨ م.

«إن المجتمع يشتري السلع التي يطلبها بأن يخصّص لإنتاجها قدرًا من وقت عمله المتوافر. وهذا يعني أن المجتمع يشتريها بإنفاق مقدار محدّد من وقت العمل الذي يتحكّم فيه. أمّا ذلك الجزء من المجتمع، الذي يكلفه نظام تقسيم العمل بمهمة استخدام عمله في إنتاج السلعة المطلوبة، فلا بد أن يُعطى ما يعادله من عمل اجتماعي آخر، يتجسّد في سلع يريدها هذا الجزء. غير أنه لا يُوجد ارتباطٌ ضروري، بل يُوجد ارتباطٌ عرضي فقط، بين حجم الطلب الاجتماعي على سلعةٍ معيّنة، والحجم الذي يمثّله إنتاج هذه السلعة في الإنتاج الكلي، أو مقدار العمل الاجتماعي الذي يُنفق على هذه السلعة ... صحيح أن كل سلعةٍ فردية، أو كل مقدار محدّد من أي نوعٍ من السلع، ربما لم تكن تحتوي إلا على العمل الاجتماعي اللازم لإنتاجها، وبذلك فإن القيمة السوقية لهذه الكتلة بأكملها من السلع المنتمية إلى نوعٍ معيّن لا تمثّل إلا العمل الضروري. ومع ذلك فإذا كانت هذه السلعة قد أنتجت زيادة على الطلب المؤقت للمجتمع عليها، فإن العمل الاجتماعي يكون قد بدد بمقدار هذه الزيادة، وفي هذه الحالة تمثّل تلك الكتلة من السلع مقدارًا من العمل في السوق أقلّ بكثير مما هو متضمّن فيها بالفعل.»^{٩٣}

فمن وجهة نظر الفرد، لا يؤكّد قانون القيمة ذاته إلا بعد أن يكون الضرر قد وقع فعلاً، ويكون تبديد العمل أمرًا لا مفرّ منه، ولكن السوق تعمل على تقويم الحرية الفردية ومعاقبقتها؛ إذ إن أي انحراف عن وقت العمل اللازم اجتماعيًا يعني الهزيمة في الصراع الاقتصادي القائم على المنافسة، وهو الصراع الذي يحفظ الناس من خلاله حياتهم في هذا النظام الاجتماعي.

لقد كان السؤال الموجه لتحليل ماركس هو: كيف يزود المجتمع الرأسمالي أفراده بالقيم الانتفاعية الضرورية؟ وقد كشفت الإجابة عن عملية تجتمع فيها الضرورة العمياء بالصدفة والفوضى والإحباط. ولقد كان إدخال مقولة القيمة الانتفاعية إدخالاً لعامل منسي، أعني عاملاً نسيه الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الذي لم يكن يهتم إلا بظاهرة القيمة التبادلية. وهذا العامل يصبح، في النظرية الماركسية، أداة تكشف النقاب عن التشيؤ

^{٩٣} رأس المال، المجلد الثالث، ص ٢٢٠-٢١.

reification الغامض المحير لعالم السلع؛ ذلك لأن وضع مقولة القيمة الانتفاعية في موقع مركزي من التحليل الاقتصادي يعني التشكيك بقوة فيما إذا كانت العملية الاقتصادية تفي بالحاجات الحقيقية للأفراد، وفي كيفية وفائها بهذه الحاجات. وهو يكشف، من وراء علاقات التبادل السائدة في النظام الرأسمالي، عن العلاقات الإنسانية الفعلية التي تُشوّه بحيث تصبح «كلًا ذا طابع سلبي»، والتي تنظمها قوانين اقتصادية لا يسيطر عليها أحد.^{٩٤} وقد تبين لماركس من تحليله أن قانون القيمة هو «الشكل العام للعقل» في النظام الاجتماعي القائم؛ فقانون القيمة كان هو الشكل الذي أكّدت به المصلحة المشتركة (أي المحافظة على المجتمع) ذاتها من خلال الحرية الفردية. وقد تبين أن هذا القانون، وإن كان يتكشف في السوق، يرجع أصله إلى عملية الإنتاج (إنّ وقت العمل الضروري اجتماعيًا، الذي يرجع أصله إليه، هو وقت الإنتاج)؛ ولهذا السبب فإن تحليل عملية الإنتاج هو وحده الكفيل بالإجابة عن هذا السؤال بنعم أو لا، فهل يستطيع هذا المجتمع في أي وقت أن يفي بوعده، وهو تحقيق الحرية الفردية داخل كل يسوده العقل؟

يفترض تحليل ماركس للإنتاج الرأسمالي أن المجتمع الرأسمالي قد حرّر الفرد بالفعل، وأن الناس يدخلون العملية الإنتاجية وهم أحرار متساوون، وأن العملية تدور على أساس الحكمة الباطنة الكامنة فيها؛ فماركس ينسب إلى المجتمع المدني أفضل الأوضاع الممكنة، ويتجاهل كل المعوقات المعقدة. وتؤدي التجريدات التي يتضمنها المجلد الأول من كتاب «رأس المال» (كالقول مثلاً إن السلع تُتبادل وفقاً لقيمتها، وإن التجارة الخارجية مستبعدة ... إلخ.) إلى تصوير الواقع على نحو «يتفق مع مفهومه».^{٩٥} وهذا إجراء منهجي يتمشى مع الفكرة الجدلية؛ فعدم التطابق بين الوجود والماهية ينتمي إلى صميم الواقع. ولو اقتصر التحليل على الأشكال التي يظهر عليها الواقع، لما أمكنه أن يصل إلى البناء الأساسي الذي ترجع إليه هذه الأشكال، والذي يرتد إليه ما فيها من قصور؛ فالكشف عن ماهية

^{٩٤} عندما أعلن ماركس أن القيم الانتفاعية تقع خارج نطاق النظرية الاقتصادية، كان في البداية يصف الوضع الفعلي القائم في علم الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. أمّا تحقيقه الخاص فيبدأ بقبوله، وتفسيره، للحقيقة القائلة إن القيم الانتفاعية لا تظهر في النظام الرأسمالي إلا بوصفها «المستودع المادي للقيم التبادلية» (المرجع المذكور، المجلد الأول، ص ٤٣). وبعد ذلك يعمل نقده على تفنيد الطريقة الرأسمالية في النظر إلى القيم التبادلية، ويحدّد هدفه بأنه «اقتصاد تلغى فيه هذه العلاقة تمامًا».

^{٩٥} انظر مثلاً: رأس المال، المجلد الثالث، ص ١٩٦، ص ٢٠٦، ص ٢٢٣.

الرأسمالية يقتضي القيام بتجريد مؤقت لتلك العناصر التي يُمكن أن تُعزى إلى شكلٍ عارض أو غير كامل من أشكال الرأسمالية.

ومنذ البداية ينظر تحليل ماركس إلى الإنتاج الرأسمالي على أنه كلٌّ تاريخي؛ فطريقة الإنتاج الرأسمالية هي شكلٌ تاريخي خاص لإنتاج السلع، ظهر في ظل ظروف «التراكم الأولى»، كطرد الفلاحين بالجملة من أراضيهم، وتحويل الأراضي الصالحة للزراعة إلى مراعي تقدّم الصوفَ اللازمَ لصناعة المنسوجات النامية، وتراكم مقادير كبيرة من الثروة عن طريق نهب المستعمرات الجديدة، وانهيار نظام الطوائف الحرفية عندما واجه قوة التاجر وصاحب المصنع. وأدّت هذه العملية إلى ظهور العامل الحديث، المتحرّر من كل اعتماد على السادة الإقطاعيين و«المعلمين» الحرفيين، وإن كان بالمثل محرومًا من الوسائل والأدوات التي يمكنه بها الانتفاع من قوة عمله لتحقيق أغراضه الخاصة.^{٩٦} لقد كانت لدى ذلك العامل حرية بيع قوة عمله لأولئك الذين يملكون هذه الوسائل والأدوات، ويملكون الأرض، وموادّ العمل، والوسائل الصحيحة للإنتاج. وأصبحت قوة العمل ووسائل تحقّقها المادي سلعةً يحوزها ملاكٌ مختلفون. وقد حدثت هذه العملية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وترتّب عليها، مع توسّع إنتاج السلع على نطاقٍ شامل، توزيعٌ جديدٌ للطبقات في المجتمع، فأصبحت هناك طبقتان رئيسيتان تُواجه كلٌّ منهما الأخرى؛ المنتفعون من التراكم الأولى، والجماهير الفقيرة المحرومة من وسائل ارتزاقها السابقة.

لقد كان هؤلاء الأخيرون متحرّرين بحق؛ فقد ألغي الاعتماد «الطبيعي» والشخصي الذي كان سائدًا في النظام الإقطاعي. «إن تبادل السلع لا ينطوي، بذاته، على أية علاقات اعتماد سوى تلك التي تنتج عن طبيعته ذاتها.»^{٩٧} كان كل شخص حُرًا في أن يتبادل السلع التي يملكها. وقد مارست الجماعة الأولى هذه الحرية عندما استخدمت ثروتها في تمكُّك وسائل الإنتاج والانتفاع منها، على حين أن الجماهير تمتعت بحرية بيع السلعة الوحيدة الباقية لديها، وهي قوة عملها.

وبذلك تحققت الشروط الأولية للرأسمالية؛ عملٌ مأجورٌ حر، وملكيةٌ خاصةٌ لوسائل الإنتاج. ومنذ هذه اللحظة، كان في إمكان الإنتاج الرأسمالي أن يسير في طريقه بقوة

^{٩٦} المجلد الأوّل، ص ٦٣٢-٣.

^{٩٧} المجلد الأوّل، ص ١٨٦.

الخاصة وحدها؛ فالسلع تُتبادل بمحض إرادة مالكيها الذين يدخلون السوق متحررين من كل قهر خارجي، مستمتعين تمامًا بمعرفة أن سلهم سوق تُتبادل على أساس متكافئ، وأن العدالة الكاملة هي التي ستسود. كذلك فإن القيم التبادلية لكل سلعة تتحدد بواسطة وقت العمل الضروري، المطلوب لإنتاجها، وقياس وقت العمل هذا يبدو أكثر المعايير الاجتماعية حيادًا ونزاهةً. وفضلًا عن ذلك فإن الإنتاج يبدأ بعقد حر يبيع فيه أحد الطرفين قوّة عمله للآخر. ووقت العمل اللازم لإنتاج قوة العمل هذه هو وقتُ العمل الذي يُنفق في صنع سلعٍ تكفي لإعاشة العامل. ويدفع المشتري ثمن هذه السلعة. وليس هناك شيء يتدخل في العدالة الكاملة لعقد العمل؛ إذ إن الطرفين معًا يُعاملان على قدم المساواة، بوصفهما مالكين حريين للسلع. وهما «يتعاملان كلٌّ مع الآخر على أساس تساوي حقوقهما، مع فارقٍ واحد، هو أن أحدهما مشترٍ والآخر بائع؛ ومن ثَمَّ فكلهما متساوٍ في نظر القانون». وهكذا يبدو أن عقد العمل، وهو أساس الإنتاج الرأسمالي، هو تحقيق للحرية والمساواة والعدالة.

ولكن قوة العمل هي نوعٌ خاص من السلع؛ فهي السلعة الوحيدة التي تكون قيمتها الانتفاعية «مصدرًا، لا للقيمة فقط، بل لقيمة أكثر مما فيها».^{٩٨} هذه «القيمة الفائضة»، التي يخلقها العمل الكلي المجرد المخفي وراء صورته العينية، تعود على مشتري قوة العمل دون أي مقابل، ما دامت لا تظهر بوصفها سلعةً مستقلة؛ فقيمة قوة العمل المباعة للرأسمالي يحل محلّها جزءٌ من الوقت الذي يشغل فيه العامل فعليًا، أمّا بقية هذا الوقت فلا يُدفع عنه أجر. ويمكن تلخيص التعبير الذي قدّمه ماركس لطريقة ظهور فائض القيمة على النحو الآتي: إن إنتاج السلعة؛ أي قوة العمل، يقتضي جزءًا من يوم عمل، على حين أن العامل يشغل بالفعل يومًا كاملًا. فالقيمة التي يدفعها الرأسمالي جزء من القيمة الفعلية لقوة العمل المستخدمة، على حين أن الجزء الآخر من هذه القوة يعود على الرأسمالي دون أن يدفع عنه شيئًا، ولكن هذه الحُجّة، لو عُزلت عن نظرة ماركس الكاملة إلى العمل، لظلتَ منطوية على عنصرٍ عرضي. وواقع الأمر أن عرض ماركس لإنتاج القيمة الفائضة يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتحليله للطابع المزدوج للعمل، وينبغي أن يُفسّر في ضوء هذه الظاهرة.

^{٩٨} ص ٢١٦.

إن الرأسمالي يدفع القيمة التبادلية للسلعة، وهي قوة العمل، ويشترى قيمتها الانتفاعية، أعني العمل. «إن قيمة قوة العمل، والقيمة التي تخلقها قوة العمل هذه في عملية العمل، هما مقداران مختلفان كل الاختلاف.»^{٩٩} والرأسمالي يسوق قوة العمل التي اشتراها إلى العمل أمام جهاز الإنتاج؛ فعملية العمل تتضمن عنصراً موضوعياً وعنصراً ذاتياً؛ وسائل الإنتاج من جهة، وقوة العمل من جهة أخرى. وقد اتضح من تحليل الطابع المزدوج للعمل أن العنصر الموضوعي لا يخلق قيمة جديدة — فقيمة وسائل الإنتاج تعود إلى الظهور ببساطة في الناتج. «ولكن الأمر يختلف في حالة العنصر الذاتي لعملية العمل؛ أي في حالة ممارسة قوة العمل؛ ففي الوقت الذي يقوم العامل فيه، بفضل الطابع الخاص، والغاية المحددة التي يتخذها عمله، بالاحتفاظ بقيمة وسائل الإنتاج ونقلها إلى الناتج، يقوم هذا العامل نفسه، في الوقت ذاته، بخلق قيمة جديدة أو مُضافة في كل لحظة، نتيجةً لمجرد ممارسته لعمله.»^{١٠٠} فصفة حفظ القيمة عن طريق إضافة قيمة جديدة يمكن أن تُعد «موهبة طبيعية» لقوة العمل، «لا تكلف العامل شيئاً، ولكنها تجلب للرأسمالي نفعاً كبيراً.»^{١٠١} وهذه الخاصية التي يملكها العمل الكلي المجرد، المختفي وراء أشكاله العينية، وإن تكن هي المصدر الوحيد للقيمة الجديدة، ليست لها هي ذاتها قيمة خاصة. وهكذا فإن عقد العمل ينطوي بالضرورة على استغلال.

وإذن فالطابع المزدوج للعمل هو الشرط الذي يجعل فائض القيمة ممكناً. ونتيجةً لاتخاذ العمل هذا الشكل المزدوج، فإن التملك الخاص لقوة العمل يؤدي حتماً إلى الاستغلال. وهذه النتيجة تنجم عن نفس طبيعة العمل كلما أصبحت قوة العمل سلعة. على أنه لكي تصبح قوة العمل سلعة، ينبغي أن يكون هناك عملٌ «حر»؛ أي إن الفرد ينبغي أن يكون حرّاً في بيع قوة عمله لمن هو حرٌّ وقادرٌ على شرائها. ويُعد عقد العمل رمزاً لهذه الحرية والمساواة والعدالة بالنسبة إلى المجتمع المدني. وهكذا فإن هذا الشكل التاريخي للحرية والمساواة والعدالة، هو الشرط الضروري للاستغلال. ويلخص ماركس المسألة كلها في فقرة رائعة:

^{٩٩} ص ٢١٥-١٦.

^{١٠٠} ص ٢٣١.

^{١٠١} ص ٢٣٠.

«إن المنطقة» التي يجري داخلها بيعُ قوة العمل وشراؤها هي في واقع الأمر جنة عدن بالنسبة إلى حقوق الإنسان؛ ففيها وحدها تحكم الحرية والمساواة، والملكية، وبنظام الحرية؛ لأن مشتري السلعة، أعني قوة العمل، وبائعها لا يخضعان إلا لإرادتهما الحرة؛ فهما يتعاقدان بوصفهما فاعلين متمتعين بالحرية، والاتفاق الذي يصلان إليه ليس إلا الشكل الذي يُضفيان به تعبيراً قانونياً مشروعاً على إرادتهما المشتركة. والمساواة؛ لأن كلا منهما يدخل في علاقة مع الآخر، وكأنه مجرد مالك للسلع، وكأنهما يتبادلان شيئاً بما يعادله. والملكية؛ لأن كلا منهما لا يتصرّف إلا فيما يملكه. وأخيراً بنظام؛ لأن كلا منهما لا ينظر إلا إلى نفسه. والقوة الوحيدة التي تجمعهما سوياً، وتجعلهما في علاقة كلا منهما بالآخر، هي الأناية، والكسب، والمصالح الخاصة لكل منهما. إن كلا لا ينظر إلا إلى نفسه، ولا أحد يعبأ بالآخرين، ونظراً إلى كونهم يفعلون ذلك فإنهم جميعاً — وفقاً للانسجام المقدّر بين الأشياء، أو تحت رعاية العناية الواعية بكل شيء — يعملون معاً من أجل تحقيق منفعتهم المتبادلة، ومن أجل الصالح العام ونفع الكل». ١٠٢

إن عقد العمل الذي يستمدُّ منه ماركس الارتباط الأساسي بين الحرية والاستغلال، هو النموذج الأساسي لكل العلاقات في المجتمع المدني؛ فالعمل هو الطريقة التي ينمّي بها الناس قدراتهم وحاجاتهم في الصراع مع الطبيعة والتاريخ، والإطار الاجتماعي المفروض على العمل هو الشكل التاريخي للحياة، الذي خلّعه البشرية على نفسها. وقد أدّت المضامين التي ينطوي عليها عقد العمل بماركس إلى أن يدرك أن العمل يؤدي إلى استغلاله الخاص، ويُبقي على هذا الاستغلال. وبعبارة أخرى، ففي المسار المستمر للمجتمع الرأسمالي، تُنتج الحرية ضدّها وتُبقي عليه. وعلى هذا النحو يكون التحليل نقداً داخلياً للحرية الفردية كما تظهر في المجتمع الرأسمالي، وكما تتطوّر بخطوات موازية لتطوّر الرأسمالية؛ فالقوى الاقتصادية للرأسمالية، لو تركت تسير من تلقاء ذاتها، لخلّقت الاستعباد والفاقة، وأدّت إلى تفاقم الصراع الطبقي. وهكذا فإن حقيقة هذا الشكل للحرية هي نفيها.

إن العمل «الحي»، أو قوة العمل، هو العامل الوحيد الذي يزيد من قيمة ناتج العمل إلى ما يتجاوز قيمة وسائل الإنتاج. وهذه الزيادة في القيمة تحوّل نواتج العمل إلى عناصر مكوّنة لرأس المال؛ ومن ثمّ فإنّ العمل لا ينتج استغلاله الخاص، بل ينتج أيضاً وسائل استغلاله، أعني رأس المال.^{١٠٣}

ومن جهة أخرى فإنّ رأس المال يقتضي أن تحوّل القيمة الفائضة من جديد إلى رأسمال. ولو كان الرأسمالي يستهلك فائض القيمة الذي يحصل عليه بدلاً من أن يستثمره من جديد في عملية الإنتاج، لما عاد الإنتاج يدُرّ عليه ربحاً، ولاختفى الحافز من إنتاج السلع. «إن التراكم يتمثّل في عودة تكوين رأس المال على نطاقٍ يتزايد باطراد.^{١٠٤} وهذا بدّوره لا يكون ممكناً إلا بالانتفاع على نحوٍ متزايد من قوة العمل في إنتاج السلع؛ فالإنتاج الرأسمالي على نطاقٍ متزايد الاتساع يُعَدّ مساوياً لازدياد الاستغلال على نفس المستوى. وتراكم رأس المال يعني الفقر المتزايد للجماهير، و«زيادة البروليتاريا».^{١٠٥}

ومع كل هذه السمات السلبية، فإنّ الرأسمالية تنمّي القوى الإنتاجية بمعدلٍ سريع؛ ذلك لأنّ المقتضيات الكامنة في رأس المال تقتضي زيادة فائض القيمة عن طريق الزيادة في إنتاجية العمل (بالترشيد والتكثيف). ولكن التقدّم التكنولوجي يقلّل من كمية العمل الحي (أي العامل الذاتي) المُستخدَم في عملية الإنتاج، بالنسبة إلى كمية وسائل الإنتاج (العامل الموضوعي)؛ فالعامل الموضوعي يزيد بقدر ما ينقص العامل الذاتي. وهذا التغيّر في التركيب التكنيكي لرأس المال ينعكس في تغيّر «تركيب القيمة» فيه؛ فقيمة قوة العمل تنقص بازدياد قيمة وسائل الإنتاج. والحصيلة النهائية لهذا هي الزيادة في «التركيب العضوي لرأس المال». وتُصاحب تقدّم الإنتاج زيادة في كمية رأس المال المتوافر في أيدي الرأسماليين الأفراد. ويعمل الأقوى منهم على إخراج الأضعف من مضمار المنافسة، وتقلّ باستمرار الفئة التي يتركّز فيها رأس المال. وتتحول المنافسة الفردية الحرة ذات الطابع الليبرالي إلى منافسة احتكارية بين مؤسّساتٍ عملاقة. ومن جهة أخرى فإنّ التركيب العضوي المتزايد لرأس المال يتجه إلى خفض معدل الربح الرأسمالي، ما دام استخدام قوة العمل، وهي المصدر الوحيد للقيمة الفائضة، يقل بالنسبة إلى استخدام وسائل الإنتاج.

^{١٠٣} ص ٦٣٣.

^{١٠٤} ص ٦٣٦.

^{١٠٥} ص ٦٧٣.

ويؤدي خطر خفض معدل الربح إلى زيادة تفاقم الصراع القائم على المنافسة، فضلاً عن الصراع الطبقي؛ فتظهر أساليب سياسية في الاستغلال تُكمل الأساليب الاقتصادية التي تبلغ بالتدريج آخر مداها. وتؤدي ضرورة استخدام رأس المال، والإنتاج لأجل الإنتاج، حتى في الظروف المثل، إلى انعدام تناسبٍ محتوم بين مجالي الإنتاج؛ مجال السلع الإنتاجية ومجال السلع الاستهلاكية، مما يترتب عليه فائض دائم في الإنتاج.^{١٠٦} ويصبح الاستثمار المربح لرأس المال أمراً متزايد الصعوبة. ويؤدي الصراع على الأسواق الجديدة إلى غرس بذور الحروب الدولية الدائمة.

لقد لخصنا الآن بعضاً من النتائج الحاسمة التي انتهى إليها ماركس في تحليله لقوانين الرأسمالية؛ فالصورة التي يرسمها هي صورة نظام اجتماعي يتقدم عن طريق زيادة المتناقضات الكامنة فيه، ولكنه مع ذلك يتقدم؛ بحيث تكون هذه المتناقضات هي ذاتها الوسائل التي يحدث بها تقدم هائل في إنتاجية العمل، وانتفاع شامل من الموارد الطبيعية وسيطرة كاملة عليها، وإطلاق قدراتٍ وبعث حاجاتٍ لم تُعرف من قبل بين الناس. إن المجتمع الرأسمالي وحدة جامعة بين المتناقضات؛ فهو يحصل على الحرية عن طريق الاستغلال، وعلى الثروة عن طريق الفقر، والتقدم في الإنتاج عن طريق تقييد الاستهلاك. وهكذا فإن بناء الرأسمالية ذاته بناءً جدلي؛ إذ إن كل شكل ونظام في العملية الاقتصادية يولد نفيه المحدد، وما الأزمة إلا الصورة المتطرفة التي يتم بها التعبير عن المتناقضات.

إن قانون القيمة، الذي يحكم المتناقضات الاجتماعية، له قوة الضرورة الطبيعية. «فالقانون القيمة لا يمارس تأثيره هنا، ولا يحفظ التوازن الاجتماعي للإنتاج في دوامة تقلباته العفوية، إلا بوصفه قانوناً داخلياً، وقانوناً أعمى من وجهة نظر الفاعلين الأفراد.»^{١٠٧} وتتسم نتائج هذا القانون بنفس الطابع الأعمى؛ فهبوط معدل الربح، وهو الهبوط الكامن في بناء النظام الرأسمالي نفسه، يهدم أسس النظام ذاتها، ويكون حائلاً لا يستطيع الإنتاج الرأسمالي أن يتقدم بعده ... وتزداد حدة التعارض بين الثراء الوافر والقوة الهائلة للقلة، وبين الفقر الدائم للجماهير الغفيرة. وتكون النقطة التي يبلغ فيها نمو القوى الإنتاجية

^{١٠٦} قارن هنريك جروسمان H. Grossmann، في المرجع المشار إليه، ص ١٧٩ وما يليها.

^{١٠٧} رأس المال، المجلد الثالث، ص ١٠٢٦.

أقصى مداه، هي ذاتها التي يطفح فيها كيلُ الظلم والبؤس؛ فالعلاقات الاجتماعية التي يضعها الإنسان ذاته هي التي تقضي على أي إمكانٍ حقيقي في تحقيق السعادة العامة؛ بحيث يصبح الأمل الوحيد في التحرُّر منحصراً في نفى هذا المجتمع وتغييره.

(٧) الجدَل الماركسي

نستطيع الآن أن نحاول تلخيص الصفات التي تميَّز الجدَل الماركسي عن الجدَل الهيجلي. فقد أكدنا من قبل أن هناك حقيقةً معطاةً واحدة كانت هي القوة الدافعة الأصلية للنظرة الجدلية إلى الواقع عند كلِّ من ماركس وهيجل، وأعني بها الطابع السلبي للواقع. هذه السلبية هي التي أدَّت، في العالم الاجتماعي، إلى ظهور متناقضات المجتمع الطبقي؛ ومن ثمَّ فقد ظلت هي المحرِّكة لمسار العملية الاجتماعية. وقد انجذبت كل واقعة وكل حالة منفردة إلى هذه العملية؛ بحيث لم يُعد من الممكن الوصول إلى دلالتها إلا عندما يُنظر إليها في إطار هذه الكلية التي تنتمي إليها. «فالحقيقة»، عند ماركس وهيجل معاً، لا تكمن إلا في الكل، أو في «الكلية ذات الطابع السلبي».

ومع ذلك فإن العالم الاجتماعي لا يصبح كلاً ذا طابعٍ سلبي إلا من خلال تجريد يفرضه على المنهج الجدلي تركيبُ الموضوع الذي يطبَّق عليه هذا المنهج، وهو المجتمع الرأسمالي، بل نستطيع القول إن التجريد من عمل الرأسمالية ذاتها، وإن المنهج الماركسي إنما يكتفي بمتابعة هذه العملية؛ فقد بيَّن تحليل ماركس أن الإرجاع الدائم للعمل العيني إلى عملٍ مجرد هو الأساس الذي يُبنى عليه الاقتصاد الرأسمالي، وهو الذي يعمل على حفظ هذا الاقتصاد؛ ذلك لأن الاقتصاد الرأسمالي يبتعد خطوةً فخطوة عن المجال العيني للنشاط الإنساني والحاجات البشرية، ولا يحقِّق التكامل بين أوجه النشاط والحاجات الفردية إلا عن طريق مجموعةٍ معقَّدة من العلاقات المجرَّدة، التي لا يكون للعمل الفردي فيها من قيمة، إلا بقدر ما يمثِّل وقتَ عملٍ ضرورياً من الوجهة الاجتماعية، والتي تظهر فيها العلاقات بين الناس على صورة علاقات بين أشياء (سلع)؛ فعالم السلع عالمٌ «مزيّف» و«غامض» أو «مسحور»، ولا بد لكل تحليلٍ نقدي له أن يتابع أوَّلاً التجريديت التي تؤلِّف هذا العالم، ثم يتخذ من هذه العلاقات المجرَّدة نقطة بداية له، لكي يصل إلى مضمونها الحقيقي. وهكذا فإن الخطوة الثانية هي تجريد التجريد، أو التخلي عن عينية زائفة حتى يمكن استرجاع العينية الحقيقية؛ ومن ثمَّ فإن النظرية الماركسية تعرض أوَّلاً العلاقات المجرَّدة التي تتحكَّم في عالم السلع (كالسلعة، والقيمة التبادلية، والنقود،

والأجور) وتعود منها إلى مضمون الرأسمالية في كامل نموه (الاتجاهات التي يتسم بها بناء العالم الرأسمالي، والمؤدية إلى هدمه).

لقد ذكرنا أن الحقيقة، عند ماركس كما عند هيجل، لا تكمن إلا في الكلية totality ذات الطابع السلبي. ومع ذلك فإن الكلية التي تتحرك فيها النظرية الماركسية مغايرة لتلك التي عرفتْها الفلسفة الهيجلية. وهذا التباين هو الذي يوضح الاختلاف الحاسم بين الجدَل الهيجلي والماركسي؛ فالكلية عند هيجل هي كلية عقلية، وهي نسق أنطولوجي مقفل، يصبح آخر الأمر في هوية مع النسق العقلي للتاريخ. وهكذا كان المسار الجدلي عند هيجل مساراً أنطولوجياً شاملاً، يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقي للوجود. أمّا ماركس فقد فصل الجدَل عن هذا الأساس الأنطولوجي. وأصبحت سلبية الواقع في مؤلفاته وضعاً تاريخياً، لا يمكن تجميده بجعله حالة ميتافيزيقية. وبعبارة أخرى فقد أصبحت وضعاً اجتماعياً، مرتبطاً بشكلٍ تاريخي خاص للمجتمع. والكلية التي يصل إليها الجدَل الماركسي هي كلية المجتمع الطبقي، كما أن السلبية التي تكمن من وراء متناقضاته وتشكل مضمونه ذاته هي سلبية العلاقات الطباقية. وهنا أيضاً نجد أن الكلية الجدلية تشمل الطبيعة، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تدخل هذه الأخيرة في العملية التاريخية للإنتاج الاجتماعي وتتحكم فيها. هذا الإنتاج يتخذ، في المسار المتقدم للمجتمع الطبقي، أشكالاً مختلفة في المستويات المختلفة لتطوره، وهذه الأشكال هي الإطار الذي تندرج فيه كل التصورات الجدلية.

وهكذا أصبح المنهج الجدلي، بطبيعته ذاتها، منهجاً تاريخياً. والمبدأ الجدلي ليس مبدأً عاماً ينطبق بنفس الطريقة على أي موضوع. صحيح أن كل واقعة؛ أيًا كانت، يمكن إخضاعها لتحليلٍ جدلي، مثل كوب الماء مثلاً في مناقشة لينين المشهورة،^{١٠٨} ولكن كل هذه التحليلات تؤدي إلى تركيب العملية الاجتماعية التاريخية، وتبين أن لها دورها في الوقائع المراد تحليلها؛ فالجدَل يأخذ الوقائع على أنها عناصر في كل تاريخي محدد لا يمكن فصلها عنه. وقد ذكر لينين، في إشارته إلى مثال كوب الماء، أن «كل السلوك العملي الإنساني ينبغي أن يدخل في «تعريف» الموضوع». وهكذا تزول الموضوعية المستقلة لكوب

^{١٠٨} «أعمال مختارة»، نيويورك، ١٩٣٤م، الناشر International Publishers، المجلد التاسع، ص ٦٢ وما يليها.

الماء؛ أي إن كل واقعة لا تخضع للتحليل الجدلي إلا بقدر ما تكون متأثرة بالمنازعات والصراعات التي تنطوي عليها العملية الاجتماعية.

إن الطابع التاريخي للجدل الماركسي يشمل السلبية السائدة فضلاً عن نفي هذه السلبية؛ فالحالة الراهنة سلبية، ولا يمكن أن تصبح إيجابية إلا بإطلاق الإمكانات الكامنة فيها. هذا الإطلاق أو التحرير، وهو نفي النفي، يتحقق بإقامة نظام جديد للأشياء؛ فالسلبية ونفيها مرحلتان مختلفتان في نفس العملية التاريخية، يتحكّم فيهما السلوك التاريخي للإنسان. والحالة «الجديدة» هي حقيقة القديمة، ولكن هذه الحقيقة لا تنشأ بصورة مطّردة وآليّة من الحالة الأسبق منها، بل إنها لا يمكن أن تنطلق من عقالها إلا بعملٍ مستقلٍّ يقوم به الناس، ويُغَيِّب الحالة السلبية القائمة بأسرها. وبالاختصار فإن الحقيقة ليست عالماً قائماً بذاته، منفصلاً عن الواقع التاريخي، وليست مجالاً للأفكار ذات الصحة الأزلية. صحيحٌ أنها تعلو على الواقع التاريخي القائم، ولكن لا يكون ذلك إلا بقدر ما تعبّر مرحلةً تاريخيةً معيّنة لكي تنتقل إلى أخرى؛ فالحالة السلبية فضلاً عن نفيها، هي حدثٌ عينيٌّ داخلٌ في نطاق الكلية نفسها.

ويُعدّ الجدل الماركسي منهجاً تاريخياً بمعنًى آخر؛ فهو يتناول مرحلةً بعينها من مراحل المسار التاريخي. وينتقد ماركس الجدل الهيجلي؛ لأنه عمّم الحركة الجدلية بحيث جعل منها حركة لكل الوجود؛ أي للوجود بما هو كذلك، وبذلك لم يستخلص منها إلا «التعبير المجرد، المنطقي، النظري، عن حركة التاريخ».^{١٠٩} وفضلاً عن ذلك فإن الحركة التي عبّر عنها هيجل على هذا النحو المجرد، والتي ظن أنها عامة، لا تميّز بالفعل إلا مرحلةً بعينها في تاريخ الإنسان، وأعني بها «تاريخ انتقاله إلى النضج».^{١١٠} ولذلك فإن تمييز ماركس بين تاريخ مرحلة الانتقال إلى النضج، وبين «التاريخ الفعلي» للإنسانية، يُعدّ تقييداً لنطاق الجدل؛ فتاريخ انتقال الإنسانية إلى النضج، الذي يسمّيه ماركس بمرحلة ما قبل التاريخ بالنسبة إلى البشرية، هو تاريخ المجتمع الطبقي. أمّا التاريخ الفعلي فسوف يبدأ بعد إلغاء هذا المجتمع؛ فالجدل الهيجلي يقدّم إلينا الشكل المنطقي المجرد للتطور فيما قبل التاريخ، بينما يقدّم الجدل الماركسي حركته الحقيقية العينية؛ ومن ثمّ فإن الجدل الماركسي يظل بدوره مقيداً بمرحلة ما قبل التاريخ.

^{١٠٩} «المخطوطات الاقتصادية الفلسفية»، المرجع المشار إليه، ص ١٥٢-٣.

^{١١٠} المرجع نفسه، ص ١٥٣.

إن السلبية التي يبدأ بها الجدَل الماركسي هي السلبية المميزة للوجود الإنساني في المجتمع الطبقي. والصراعات التي تزيد من حدة هذه السلبية وتؤدي آخر الأمر إلى القضاء عليها هي صراعات المجتمع الطبقي. وتنطوي ماهية الجدَل الماركسي ذاته على القول بأن الانتقال من مرحلة ما قبل التاريخ التي يمثلها المجتمع الطبقي، إلى تاريخ المجتمع اللاتبقي، سيؤدي إلى تغيير تركيب الحركة التاريخية بأكملها؛ فعندما تصبح البشرية هي صانعة تطورها عن وعي، لن يعود من الممكن تلخيص تاريخها من خلال أشكال تنطبق على مرحلة ما قبل التاريخ.

إن منهج ماركس الجدلي يظل يعكس سيطرة القوى الاقتصادية العمياء على مجرى المجتمع؛ فالتحليل الجدلي للواقع الاجتماعي من خلال متناقضاته الكامنة، ومن خلال تجاوز هذه المتناقضات، يبيّن لنا أن هذا الواقع تطفئ عليه آليات موضوعية تمارس تأثيرها بنفس الضرورة التي تتسم بها القوانين «الطبيعية» (الفيزيائية) — على هذا النحو وحده يمكن أن يكون التناقض هو القوة النهائية التي تجعل للمجتمع حركة مستمرة. وتكون هذه الحركة جدلية في ذاتها طالما أنها لم تخضع بعد لتوجيه النشاط الواعي بذاته للأفراد المجتمعين بحرية؛ فالقوانين الجدلية هي المعرفة النامية المتطورة للقوانين «الطبيعية» للمجتمع؛ ومن ثمّ فهي خطوة نحو إلغاء هذه القوانين الأخيرة، وإن كانت تظل مع ذلك معرفة بالقوانين «الطبيعية». صحيح أن الصراع مع «عالم الضرورة» سيستمر مع انتقال الإنسان إلى مرحلة تاريخه «الفعلي»، وأن السلبية والتناقض لن يختفيا. ومع ذلك فعندما يصبح المجتمع هو الفاعل الحر في هذا الصراع، فإن هذا الصراع سيتخذ أشكالاً مختلفة كل الاختلاف؛ لهذا السبب لم يكن من المقبول أن يفرض التركيب الجدلي لما قبل التاريخ على التاريخ المقبل للإنسانية.

والتصوّر الذي يربط الجدَل الهيجلي، على نحو قاطع، بتاريخ المجتمع الطبقي هو تصوّر الضرورة؛ فالقوانين الجدلية قوانين ضرورية، والصور المختلفة للمجتمع الطبقي تزول بالضرورة من جرّاء متناقضاتها الداخلية. ويقول ماركس إن قوانين الرأسمالية تسير «بضرورة محتومة نحو نتائج لا مفرّ منها». على أن هذه الضرورة لا تنطبق على التحول الإيجابي للمجتمع الرأسمالي. صحيح أن ماركس قد افترض أن نفس الآليات التي تؤدي إلى تركّز رأس المال وتمركّزه، تؤدي أيضاً إلى «تأميم العمل». «الإنتاج الرأسمالي يؤدي إلى نفي ذاته أو سلبها، وذلك بحتمية مماثلة لحتمية القانون الطبيعي»، والمقصود

بهذا النفي هو الملكية المبنية على «التعاون والاشتراك في تملك الأرض ووسائل الإنتاج»^{١١١} ومع ذلك فإن المرء يشوّه الدلالة الكاملة للنظرية الماركسية لو استدل من الضرورة المحتموة التي تحكّم تطوّر الرأسمالية، على وجود ضرورةٍ مماثلةٍ في موضوع التحوّل إلى الاشتراكية؛ فعندما تُنفى الرأسمالية، لا تعود العمليات الاجتماعية خاضعةً لحكم القوانين الطبيعية العمياء. وهذا بعينه هو ما يميّز الجديد من القديم؛ فالانتقال من موت الرأسمالية المحتوم إلى الاشتراكية ضروري، ولكنه ليس ضرورياً إلا بمعنى أن النمو الكامل للفرد ضروري. كذلك فإن الاتحاد الاجتماعي الجديد للأفراد ضروري، ولكنه ليس ضرورياً إلا بمعنى أن من الضروري استخدام القوى الإنتاجية المتوافرة من أجل تلبية المطالب العامة لكل الأفراد؛ فتحقيق الحرية والسعادة هو الذي يجعل من الضروري إقامة نظامٍ يتحكّم فيه الأفراد المجتمعون في تنظيم حياتهم. وقد أكدنا من قبل أن سمات المجتمع المقبل تنعكس في القوى الراهنة التي تعمل على تحقيقه. ولا يمكن أن تكون هناك ضرورةٌ عمياء في الاتجاهات التي تُفضي إلى مجتمعٍ حرٍّ واعٍ بذاته؛ فنفي الرأسمالية يبدأ داخل الرأسمالية ذاتها، ولكن حتى في المراحل التي تسبق الثورة يظهر التأثير الفعّال للتلقائية العاقلة التي ستشيع في مراحلٍ ما بعد الثورة. والواقع أن الثورة تتوقّف على مجموعة من الظروف الموضوعية، فهي تقتضي بلوغ مستوىٍّ معيّن من الثقافة المادية والعقلية، وطبقةً عاملةً منظمّةً واعيةً بذاتها على نطاق عالمي، وصراعاً طبقيّاً حاداً. على أن هذه الظروف لا تصبح ظروفًا ثوريةً إلا إذا استغلّت ووجّهت بنشاطٍ واعٍ يرمي إلى تحقيق الهدف الاشتراكي؛ فليس هناك أدنى قدرٍ من الضرورة الطبيعية أو الحتمية الآلية يضمن الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

ولقد عملت الرأسمالية ذاتها على توسيع نطاق وقدرات العمليات العقلية إلى حدٍّ كبير. على أن «القوانين الطبيعية»، التي تحدّد مسار الرأسمالية، قد ظهرت في مقابلها اتجاهات من نوع آخر، عملت على تعويق تأثير العمليات الضرورية، وبذلك أطالت من أجل النظام الرأسمالي.^{١١٢} ففي مجالاتٍ معيّنة استحدثت الرأسمالية تنظيماتٍ سياسية وإدارية واسعة النطاق. مثال ذلك أن التخطيط ليس سمةً ينفرد بها المجتمع الاشتراكي؛^{١١٣} فالضرورة

^{١١١} رأس المال، المجلد الأوّل، ص ٨٣٧.

^{١١٢} المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٢٧٢-٨١.

^{١١٣} نقد برنامج جوتا Critique of the Gotha Program، ١٨٩١م، نيويورك، ١٩٣٨م.

الطبيعية للقوانين الاجتماعية التي عرضها ماركس تتضمن إمكان مثل هذا التخطيط في ظل الرأسمالية، وذلك عندما أشارت هذه القوانين إلى التفاعل بين النظام والفوضى، وبين الفعل الواعي والآليات العمياء. وبطبيعة الحال فإن إمكان التخطيط الرشيد في النظام الرأسمالي لا يقلل من صحة القوانين الأساسية التي اكتشفها ماركس في هذا النظام — وهي القوانين التي تؤدي حتماً إلى فناء هذا النظام، ولكن العملية يمكن أن تحتاج إلى فترة طويلة من الوحشية والبربرية. ولا يمكن منع حدوث هذه الوحشية إلا بالعمل الحر. إن الثورة تقتضي نزوح قوى متعددة، ولكن أعظم هذه القوى هي القوى الذاتية، أعني الطبقة الثورية ذاتها؛^{١١٤} فتحقيق الحرية والعقل يقتضي توافر المعقولة الحرة في أولئك الذين سيحققونها.

وإذن فالنظرة الماركسية منافية للحمية القدرية. صحيح أن المادية التاريخية تتضمن مبدأً حتمياً هو القائل إن الوعي يتحكم فيه الوجود الاجتماعي. على أننا قد حاولنا أن نبين أن الاعتماد الضروري الذي يعبر عنه هذا المبدأ ينطبق على الحياة في فترة «ما قبل التاريخ»، أعني على حياة المجتمع الطبقي؛ فعلاقات الإنتاج التي تقيّد إمكانات الإنسان وتشوّهها، تتحكم حتماً في وعيه، لا لشيء إلا لأن المجتمع لا يسلك بحرية ووعي. وما دام الإنسان عاجزاً عن السيطرة على هذه العلاقات واستخدامها في إشباع حاجات الكل ورغباتهم، فإنها ستتخذ شكل كيان موضوعي مستقل. والوعي، الذي تسيطر عليه هذه العلاقات وتطفئ عليه، يصبح بالضرورة أيديولوجياً.

وبطبيعة الحال فإن وعي الناس سيظل يتحدد بالعمليات المادية التي تُمد مجتمعهم بالإنتاج اللازم له، حتى بعد أن يكون الناس قد توصّلوا إلى تنظيم علاقاتهم الاجتماعية على نحو من شأنه أن تُسهّم هذه العلاقة، على أفضل نحو، في النهوض الحر للجميع، ولكن عندما تصبح هذه العمليات المادية عاقلة، وتصبح عملاً واعياً يقوم به الناس، فإن الاعتماد الأعمى للوعي على الظروف الاجتماعية لن يعود له وجود؛ فالعقل، حين تتحكم فيه ظروف اجتماعية عاقلة، لا يكون قد خضع إلا لذاته. والحرية الاشتراكية تضم طرقي العلاقة بين الوعي والوجود الاجتماعي. وهكذا فإن مبدأ المادية التاريخية يؤدي إلى نفي ذاته.

^{١١٤} عقم الفلسفة The Poverty of Philosophy ترجمة H. Quelch، شيكاغو، ١٩١٠م، ص ١٩٠.

إن عملية العمل، التي تظهر على أنها أساسية في التحليل الماركسي للرأسمالية ومنشئها، هي الميدان الذي تدور فيه مختلف فروع التفكير النظري والسلوك العملي في المجتمع الرأسمالي؛ ومن ثمَّ فإن فهم عملية العمل هو في الوقت ذاته فهم لمصدر التفرقة بين النظر والعمل، وللعنصر المؤدي إلى إعادة الربط بينهما؛ ذلك لأن النظرية الماركسية هي بطبيعتها نظرية في المجتمع تتصف بالتكامل وتعمل على تحقيق التكامل. والعملية الاقتصادية للرأسمالية تمارس تأثيراً كلياً شاملاً على كل تفكيرٍ نظري وسلوكٍ عملي. والتحليل الاقتصادي، حين يرفع النقاب الذي تختفي وراءه الرأسمالية، وينفذ من وراء «التشيؤ»، لا بد أن يصل إلى التربة العميقة المشتركة بين كل تفكيرٍ نظري ومسلكٍ عملي في هذا المجتمع.

إن الاقتصاد الماركسي لا يدع مجالاً لفلسفةٍ مستقلة، أو علم نفسٍ أو علم اجتماعٍ مستقل. «فالأخلاق والدين والميتافيزيقا، وباقي مظاهر الأيديولوجية وأشكال الوعي المناظرة لها، لا تعود محتفظة بمظهر الاستقلال ... ذلك لأنه عندما يكون الأمر متعلقاً بتصوير الواقع، فإن الفلسفة بوصفها فرعاً مستقلاً للنشاط، تفقد وسيط وجودها. وعلى أحسن الفروض فإن مكانها لا يُمْكِن أن يُشغَلَ إلا بتلخيص لأعم النتائج والتجريدات التي تنشأ من ملاحظة التطوُّر التاريخي للناس.^{١١٥}

وبانفصال النظرية عن العمل، أصبَحَت الفلسفة مقراً للنظرية الصحيحة. واضطُرَّ العلم إمّا إلى الخضوع «لخدمة رأس المال»،^{١١٦} وإمّا إلى الانحطاط إلى مستوى النشاط الذي يُمارَس على سبيل الترفيه وإضاعة الوقت، دون أي اهتمام بالصراعات الفعلية للبشر، على حين أن الفلسفة تولَّت، بواسطة الفكر المجرَّد، حماية الحلول التي أتى بها الإنسان لمشكلته من الحاجات والمخاوف والرغبات. وأصبح «العقل الخالص»؛ أي العقل مطهراً من العوارض التجريبية، هو المقرَّ الصحيح للحقيقة.

ولقد أثار «كانت»، قرب نهاية كتابه «نقد العقل الخالص»، الأسئلة الثلاثة التي هي أكثر الأسئلة أهميةً بالنسبة إلى العقل البشري، وهي: كيف أستطيع أن أعرف؟ ما الذي ينبغي عليَّ عمله؟ ما الذي يجوز لي أن أمله؟ هذه الأسئلة، والمحاولات التي بُذِلَت للإجابة عنها، تشمل بالفعل صميم الفلسفة، وتمثِّل اهتمامها بالإمكانات الأساسية للإنسان وسط

^{١١٥} الأيديولوجية الثقافية، ص ١٤-١٥.

^{١١٦} رأس المال، المجلد الأول، ص ١١٧-٣٩٧.

مظاهر الحرمان التي يراها حوله في الواقع. وقد وضع هيجل هذا الاهتمام الفلسفي في السياق التاريخي لعصره؛ بحيث أصبح من الواضح أن أسئلة «كانت» قد انتقلت إلى مجال المسار التاريخي الفعلي؛ فمعرفة الإنسان، وسلوكه، وأمله، كلها قد وجهت نحو إقامة مجتمع عاقل. أمّا ماركس فقد أخذ على عاتقه إيضاح القوى والاتجاهات العينية التي تحول دون تحقيق هذا الهدف، وتلك التي تساعد على ذلك. وقد كان الارتباط المادي لنظريته بشكلٍ تاريخي محدد للعمل الاجتماعي — كان هذا الارتباط مؤدياً إلى إنكار الفلسفة، بل وعلم الاجتماع أيضاً؛ فالوقائع الاجتماعية التي حلّها ماركس (كاغتراب العمل، و«فتيشية» عالم السلع، وفائض القيمة، والاستغلال) ليست مشابهة لوقائع علم الاجتماع، كالطلاق والجريمة وتنقل السكّان والدورات الاقتصادية. والعلاقات الأساسية للمقولات الماركسية ليست داخلية في نطاق علم الاجتماع أو أي علمٍ يهتم بوصف الظواهر الموضوعية للمجتمع وتنظيمها، بل إنها لا تظهر على هيئة وقائع إلا بالنسبة إلى نظرية تتأملها مستهدفةً نفيها مقدماً؛ فالنظرية الصحيحة، في نظر ماركس، هي الوعي بمسلكٍ عملي يستهدف تغيير العالم.

على أن تصوّر الحقيقة عند ماركس بعيداً كل البعد عن النسبية؛ فليست هناك إلا حقيقة واحدة، ومسلكٌ عملي واحد قادر على تحقيقها. وقد أوضحت النظرية الاتجاهات التي تساعد على بلوغ نظامٍ عقلي للحياة، وشروط إيجاد هذا النظام، والخطوات الأولى الواجب اتخاذها. كما وضعت صيغة الهدف النهائي للسلوك العملي الاجتماعي الجديد؛ وهي إلغاء العمل، واستخدام وسائل الإنتاج المؤمّمة من أجل النهوض الحر بالأفراد جميعاً. وما بقي بعد ذلك هو مهمة النشاط المتحرّر للإنسان ذاته. وتظل النظرية تُصاحب المسلك العملي في كل لحظة، فتحلّ الموقف المتغيّر وتصوغ تصوّراته تبعاً لذلك. صحيح أن الشروط العينية المؤدية إلى بلوغ الحقيقة قد تتباين، ولكن الحقيقة تظل واحدة، والنظرية هي التي تحميها آخر الأمر. وسوف تصوّر النظرية الحقيقة حتى لو انحرف المسلك العملي الثوري عن طريقه الصحيح؛ فالمسلك العملي يسير وراء الحقيقة، لا العكس. هذه النظرة المطلقة إلى الحقيقة تُكمل التراث الفلسفي للنظرية الماركسية، وتفصل النظرية الجدلية على نحوٍ قاطع عن الأشكال التالية للوضعية والنسبية.

الفصل التاسع

أسس المذهب الوضعي ونشأة علم الاجتماع^١

(١) الفلسفة الإيجابية والسلبية

دخل الفكر الأوروبي، في العقد التالي لوفاة هيجل، عهد «الوضعية». وقد اتخذت هذه الوضعية لنفسها اسم مذهب «الفلسفة الوضعية»، وهو مذهبٌ كانت له صورةٌ مختلفة كل الاختلاف عن صورة الوضعية المتأخرة. وقد نُشر كتاب كُونت «دروس في الفلسفة الوضعية» فيما بين عامي ١٨٣٠م و١٨٤٢م، كما نُشرت فلسفة «شتال Stahl» الوضعية في الدولة فيما بين عامي ١٨٣٠م و١٨٣٧م، وبدأ شلنج في عام ١٨٤١م محاضراته التي ألقاها في برلين عن «الفلسفة الوضعية positive Philosophie» وهي المحاضرات التي كان يُعدها منذ عام ١٨٢٧م.

وعلى حين أنه لا يُمكن أن يكون ثمة شكٌ في الدور الذي أسهم به كُونت في الوضعية (مع ملاحظة أن كُونت ذاته قد استمد المنهج الوضعي من أسس الفلسفة الوضعية عند شلنج)، فقد يبدو من الخطأ الشديد أن نربط فلسفة شلنج و«شتال» الوضعية بهذه الحركة. ألم يكن شلنج من دعاة الميتافيزيقا في أكثر صورها تعالياً، وألم يقدم «شتال»

^١ ينبغي أن يُلاحظ القارئ، طوال هذا الفصل، أن كلمة positive philosophy تعني الفلسفة الوضعية، وتعني أيضاً الفلسفة الإيجابية. والمؤلف في معظم الأحيان يقصد المعنيين في آن واحد، وإن كان الجمع بينهما مستحيلاً في اللغة العربية. ولا بد للقارئ من أن يستحضر في ذهنه المعنيين معاً كلما صادف أحدهما على حدة، حتى يدرك الصلة بين «الوضعية» و«الإيجابية» و«السلبية» في هذا الفصل. (المترجم)

فلسفة دينية للدولة؟ صحيح أن شتال معروف بوصفه ممثلًا للوضعية في الفلسفة التشريعية، ولكن ما صلة فلسفة الأسطورة والوحي عند شلنج — وهي الفلسفة التي أمدّت نظرية شتال ببعض من تصوّراتها الأساسية — بالوضعية؟

على أننا نجد، في «فلسفة الوحي» (Philosophie der Offenbarung) عند شلنج أن الميتافيزيقا التقليدية، نظرًا إلى أنها لا تهتم إلا بمفهوم الأشياء وماهيتها الخالصة، لم تستطع التوصل إلى الوجود الفعلي للأشياء؛ ومن ثمّ فإنها عجزت عن تقديم معرفة حقيقية. وفي مقابل ذلك تستهدف فلسفة شلنج الوصول إلى ما هو فعليّ موجود، وتصف نفسها — لهذا السبب — بأنها «وضعية». وقد أثار شلنج السؤال عن احتمال كون الميتافيزيقا العقلانية فلسفة «سلبية» خالصة؛ بحيث يكون على الفلسفة الوضعية — مسائرةً منها لتفنيد كانت للميتافيزيقا — أن «تنظّم نفسها، متحرّرة ومستقلّة عن الأولى، فتصبح عالمًا قائمًا بذاته».^٢

وفضلاً عن ذلك فإن شلنج أخذ على عاتقه في عام ١٨٢٧م، في ختام محاضراته في تاريخ الفلسفة الحديثة، أن يبرّر اهتمام الفلاسفة الإنجليز والفرنسيين بالتجربة، ودافع عن هذه التجريبية ضد خصومها الألمان. وقد ذهب إلى حدّ أنه أعلن أنه «لو لم يكن لدينا إلا الخيار بين التجريبية والقَبْلِيّة الصارمة لمذهب عقلانيّ متطرف، لما تردّد أيّ ذهن حر في اختيار التجريبية».^٣ وختم كلامه بقوله إن الرسالة العظيمة للفلسفة الألمانية ينبغي أن تكون تجاوز الميتافيزيقا ذات النزعة القَبْلِيّة عن طريق «مذهبٍ وضعي» يعمل على تحويل الفلسفة، آخر الأمر، إلى «علمٍ حقيقي للتجربة».

ومن المؤكد أن فلسفة شلنج الوضعية مختلفة إلى حدّ بعيد، في جوانبها الأساسية، عن فلسفة كُونت؛ فالأمور «الوضعية»، عند كُونت، هي الأمور الواقعة التي هي موضوعات للملاحظة، على حين أن شلنج يؤكّد أن التجربة لا تقتصر على وقائع الحس الخارجي والداخلي. ويؤيّل كُونت وجهه شطر العلم الفيزيائي والقوانين الضرورية التي تحكم الواقع بأسره، على حين أن شلنج يحاول تقديم «فلسفة للحرية»، ويرى أن النشاط الحر الخلاق هو الواقعة النهائية والأساسية للتجربة. ومع ذلك فهناك، برغم هذه الاختلافات

^٢ شلنج، الأعمال الكاملة Sämtliche Werke، القسم الثاني، المجلد الثالث، شتتجارت، ١٨٥٨م، ص ٨٣.

^٣ المرجع نفسه، القسم الأوّل، المجلد العاشر، شتتجارت، ١٨٦١م، ص ١٩٨.

الأساسية، اتجاهٌ مشترك في كلتا الفلسفتين إلى مقاومة طغيان النزعة القبلية a priorism واستعادة سلطة التجربة.^٤

هذا الاتجاه المشترك يمكن أن يُفهم على أفضل نحوٍ إذا تأملنا الخصم الذي كانت الفلسفة الوضعية تُحاربه؛ فالفلسفة الوضعية كانت ردَّ فعلٍ واعياً على الاتجاهات النقدية الهدامة للمذهب العقلاني الفرنسي والألماني، وهو ردُّ فعلٍ اتخذ طابعاً مريئاً بوجه خاص في ألمانيا. ونظراً إلى الاتجاهات النقدية للمذهب الهيجلي، فقد وُصف بأنه «فلسفة سلبية». وأدرك معاصروه أن المبادئ التي أعلنها هيجل في فلسفته أدَّت إلى «نقد لكل شيء كان يُعدُّ حتى الآن حقيقةً موضوعية». ° ففلسفته «نفت» أي واقع لا معقول ولا عقلي؛ أي فنَّدته. ولكن رد الفعل (الرجعي) رأى في محاولة هيجل قياس الواقع وفقاً لمعايير العقل المستقل — رأى في ذلك — تحدياً للنظام القائم. وقيل إن الفلسفة السلبية (أو النافية) تبحث عن إمكانات الأشياء، ولكنها عاجزة عن معرفة واقعها الفعلي؛ فهي تقتصر على «الصور المنطقية» ولا تصل أبداً إلى مضمونها الفعلي، الذي لا يمكن استنباطه من هذه الصور. ونتيجةً لذلك فإن الفلسفة السلبية — كما يقول ناقدو هيجل — لا تستطيع تفسير الأشياء على ما هي عليه، أو تبريرها. وأدَّى ذلك إلى أهم الاعتراضات جميعاً، وهو أن الفلسفة السلبية، نظراً إلى بنائها التصوري، «تنفي» (أو تنكر) الأشياء على ما هي عليه؛ فالأمور الواقعة التي تؤلف الوضع القائم أو الحالة الراهنة، حين يُنظر إليها في ضوء العقل، تصبح سلبية، محدودة، عارضة — أي تصبح صوراً زائلةً داخل عمليةٍ شاملة تؤدي إلى تجاوزها. وهكذا نُظر إلى الجدَل الهيجلي على أنه أوضح أنموذج لكل سلبٍ هادم لما هو معطى؛ إذ إن كل شكلٍ معطى ينتقل فيه مباشرةً إلى ضده، ولا يصل إلى مضمونه الحقيقي إلا بهذا الانتقال. هذا النوع من الفلسفة، على حدِّ قول النقاد، ينكر على المعطى

٤ أدرك كونستانتين فرانتس Constantin Frantz وهو فيلسوفٌ سياسيٌّ ألمانيٌّ من كبار أصحاب النزعات المحافظة — أدرك منذ عام ١٨٨٠م — أن «المدرسة الوضعية في فرنسا»، وفلسفة شلنج الوضعية «متجهتان» بمعنى معيّن، نحو نفس الغاية» (فلسفة شلنج الوضعية Schellings Positive Philosophie، ١٨٨٠م، الباب الثالث، ص ٢٧٧).

° موزس هيس، الأزمة الحاضرة للفلسفة الألمانية M. Hess: Gegenwärtige Krisis der deutschen Philosophie، ١٨٤٢م، في «دراسات اشتراكية Sozialistische Aufsätze»، برلين، ١٩٢١م، ٩، ١١.

شرف الواقعية، وهو ينطوي على «مبدأ الثورة» (كما قال شتال). وفُهِمَت عبارة هيجل القائلة إن الواقعي معقولٌ بأنها تعني أن المعقول وحده هو الواقعي.

ولقد شنت الفلسفة الوضعية هجومها المضادَّ على المذهب العقلاني النقدي في جبهتين؛ فقد حارب كُوتت ضد النمط الفرنسي من الفلسفة السلبية؛ أي ضد تراث ديكرت وعصر التنوير. وفي ألمانيا، كان الصراع موجَّهاً ضد مذهب هيجل، فتلقَّى شلنج تكليفاً صريحاً من الإمبراطور فريدرش فلهم الرابع بأن «يحطَّم بذرة الأفعوان» في المذهب الهيجلي، على حين أن شتال، وهو مفكِّر آخر من أعداء هيجل، أصبح المتحدث الفلسفي بلسان الملكية البروسية في عام ١٨٤٠م. وأدرك الزعماء السياسيون الألمان بوضوح أن فلسفة هيجل، بدلاً من أن تبرِّر الدولة في الشكل العيني الذي اتخذته، تتضمن الأداة المؤدية إلى هدمها؛ في هذا الموقف، تقدَّمت الفلسفة الوضعية لتقوم بدور المنقذ الأيديولوجي في الوقت المناسب.

هذا الهجوم المزدوج للفلسفة الوضعية، الذي لخصناه الآن، هو الصفة المميزة لتاريخ الفكر في الفترة التالية لهيجل.^٦ وقد اعتقد الناس أن الفلسفة الوضعية تغلَّبت على الفلسفة السلبية في كل جوانبها؛ أي إنها استطاعت أن تقضي على كل محاولة لإخضاع الواقع لعقل متعالٍ. وفضلاً عن ذلك فقد افترض أن هذه الفلسفة تعلِّم الناس كيف ينظرون إلى ظواهر عالمهم ويدرسونها على أنها موضوعاتٌ محايدة، تحكمها قوانينٌ تسري على نحوٍ شامل. وأصبحت لهذا الاتجاه أهمية خاصة في الفلسفة الاجتماعية والسياسية؛ إذ كان هيجل قد نظر إلى المجتمع والدولة على أنهما عملٌ تاريخي للإنسان، وفسرهما من خلال فكرة الحرية، وفي مقابل ذلك درَّست الفلسفة الوضعية الوقائع الاجتماعية مقتدياً بأنموذج الطبيعة، ومن خلال فكرة الضرورة الموضوعية. وقد حرصت على الاحتفاظ باستقلال الأمور الواقعية، وتوجيه الاستدلال إلى قبول ما هو معطى. وعلى هذا النحو استهدفت الفلسفة الوضعية أن تتصدى للعملية النقدية التي ينطوي عليها «النفى» الفلسفي لما هو معطى، وأن تردُّ للوقائع شرف الوجود الإيجابي.

هذه هي النقطة التي يصبح فيها الارتباط بين الفلسفة الوضعية (في القرن التاسع عشر) وبين الوضعية (بالمعنى الحديث) واضحاً؛ فالسمة المشتركة بينهما، إلى جانب

^٦ سوف نتجاهل فلسفة شلنج الوضعية في المناقشة التالية، لعدم وجود صلة بينها وبين تطوُّر الفكر الاجتماعي، ولأنها لم تؤثر في الفلسفة السياسية إلا من خلال استخدام «شتال» لها.

صراعهما المشترك ضد النزعة القبليّة الميتافيزيقية، هي توجيه الفكر نحو الأمور الواقعة، ورفع مكانة التجربة بحيث تصبح هي القول الفصل في كل معرفة. ومن المؤكّد أن المنهج الوضعي قد هَدَمَ كثيرًا من الأوهام اللاهوتية والميتافيزيقية، وساعد على تقدّم مسيرة الفكر الحر، لا سيّما في العلوم الطبيعية. وقد أحرزت هذه العلوم تقدّمًا هائلًا في النصف الأوّل من القرن الماضي، أدّى إلى تدعيم الهجوم الوضعي على الفلسفة المتعالية. وتحت تأثير المزاج العلمي الجديد استطاعت الوضعية أن تدّعي أنها — على حد تعبير كُونت — التكاملُ الفلسفيّ للمعرفة الإنسانية، وكان المقصود هو أن يتحقّق التكامل عن طريق تطبيق المنهج العلمي تطبيقًا شاملاً، واستبعاد كل الأهداف التي لا يمكن، في نهاية المطاف، تحقيقها بالملاحظة.

على أن معارضة الوضعية للمبدأ القائل إن الأمور الواقعة في التجربة ينبغي تبريرها أمام محكمة العقل قد حالت دون تفسير هذه «المعطيات» من خلال نقدٍ شامل للمعطى ذاته؛ فمثّل هذا النقد ليس له مجالٌ في العلم. وهكذا فإن الفلسفة الوضعية، في نهاية الأمر، يسّرت استسلام الفكر لكل ما هو موجود، ولكل ما لديه القدرة على الاستمرار في التجربة. وقد ذكر كُونت صراحةً أن لفظ «الوضعي» الذي كان يصف به فلسفته يتضمّن تعليم الناس أن يتخذوا موقفًا إيجابيًا من الوضع السائد؛ فالفلسفة الوضعية تستهدف تأكيد النظام القائم ضد أولئك الذين أگدوا الحاجة إلى «نفيه». وسوف نرى أن كُونت وشتال قد أگدّا على نحوٍ قاطع هذا المعنى المتضمّن في تفكيرهما. وهكذا فإن الأهداف السياسية التي عبّر عنها على هذا النحو ربطت الفلسفة الوضعية بنظريات الثورة المضادة في فرنسا؛ إذ تأثّر كُونت بدي ميستر De Maistre وشتال ببيرك Burke.

لقد كانت الوضعية هي أعظم قوة دافعة للنظرية الاجتماعية الحديثة خلال القرن التاسع عشر؛ فمن هذه الوضعية ظهر علم الاجتماع، وبتأثيرها تحوّل إلى علمٍ تجريبيٍّ مستقلٍّ. على أن من واجبنا، قبل أن نواصل هذا الاتجاه في التحليل، أن نبحث بإيجاز في اتجاه النظرية الاجتماعية الذي يتمثّل في المجموعة المسماة بالاشتراكيين الفرنسيين الأوائل، الذين كانت لهم جذورٌ تختلف عن جذور الوضعيين، والذين يقودنا تفكيرهم إلى اتجاه آخر، وإن كانوا قد ارتبطوا في البداية بالموقف الوضعي.

كانت الدوافع الحاسمة لنظريات الاشتراكيين الفرنسيين الأوائل هي المنازعات الطبقيّة التي تميّز بها تاريخ الفترة اللاحقة للثورة الفرنسية؛ فقد أحرزت الصناعة تقدّمًا هائلًا،

وظهَرت أولى بوادر الحركات الاشتراكية، وبدأت الطبقة العاملة تدعم قواها. ورأى هؤلاء المفكِّرون أن الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية القائمة تكون الأساس الحقيقي للمسار التاريخي. وركَز سان سيمون Saint-Simon وفورييه Fourier جهودهما النظرية على مجموع هذه الأوضاع، وبذلك جعلًا من المجتمع بالمعنى الحديث لهذه الكلمة الموضوع الذي ينصَّب عليه تفكيرهما النظري. وانتهى سيسمونيدي Sismondi إلى أن الصراعات الاقتصادية للرأسمالية هي القوانين البنائية للمجتمع الحديث، ورأى برودون Proudhon في المجتمع نسقًا من المتناقضات. ومضت مجموعة من الكُتَّاب الإنجليز، ابتداءً من عام ١٨٢١م، في تحليلاتها للرأسمالية إلى حدٍّ أنها رأت أن الصراعات الطبقيّة هي القوة المحرِّكة للتطوُّر الاجتماعي.^٧

كل هذه المذاهب كانت تستهدف نقد الصور الاجتماعية السائدة، وتتخذ من تصوُّراتها الأساسية أدواتٍ لتغيير النظام القائم، لا لتثبيتته أو تبريره. على أنه كانت هناك حلقةٌ رابطة بين التيارات الوضعية والنقدي، هي المحاولة المنظَّمة التي بُدِّلت لإدماج مبدأ الصراع الطبقي مع فكرة علم الاجتماع العلمي الموضوعي. وقد بُدِّلت هذه المحاولة في كتاب فون شتاين: تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا من عام ١٧٨٩م حتى يومنا هذا (١٨٥٠م) Von Stien: Geschichte dersozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage وقد تصوَّر فون شتاين الصراعات الاجتماعية من خلال الجدَل — فالصراع الطبقي هو المبدأ السلبي الذي ينتقل به المجتمع من شكلٍ تاريخي إلى آخر. وكان فون شتاين يعدُّ نفسه هيجليًا صميمًا، فوجد، بادئًا بتفرقة هيجل بين الدولة والمجتمع، أن المضمون الفعلي للتقدُّم الاجتماعي قوامه تغيُّرات في البناء الاجتماعي، وأن هدف الطبقات المتصارعة هو امتلاك قوة الدولة. ولكنه فسَّر هذه الاتجاهات بأنها قوانينٌ عامة في علم الاجتماع؛ بحيث يفترض أن المنازعات الطبقيّة تؤدي، بحكم آليّة «طبيعية» معيّنة، إلى النظام الاجتماعي، وإلى التقدُّم نحو مستوياتٍ تزداد علوًا. وهكذا انتزعت عن الجدَل قوّته. وجُعِل جزءًا من نسقٍ سوسيولوجي تكون فيه المنازعات الاجتماعية مجرد وسائل لتحقيق التوافق الاجتماعي. وبذلك يتضح أن نظرية فون شتاين لا تبعد في النهاية كثيرًا عن النظرية الاجتماعية للفلسفة الوضعية.

^٧ ماركس، نظريات في فائض القيمة Theorien über den Mehrwert، شتتجارت، ١٩٢١م، المجلد الثالث، ص ٢٨١ وما يليها.

وسوف نبدأ مناقشتنا لتطوُّر الفكر الاجتماعي بعد هيجل بعرض موجز للاتجاهات الرئيسية في أعمال سان سيمون، وفي التفكير النقدي الاجتماعي الذي تطوَّر في فرنسا. وبعد ذلك سننتقل إلى تحليل لأهم كتابين أثرا في المدرسة الاجتماعية الوضعية، وهما: «علم الاجتماع» لأوجست كُونت، و«فلسفة الحق» من تأليف شتال، ونختتم بحثنا بدراسة فون شتاين، التي توفِّق بين آراء هيجل الجدلية وبين مذهب الفلسفة الوضعية.

(٢) سان سيمون

يبدأ سان سيمون، مثل هيجل، بتأكيد أن النظام الاجتماعي الذي ولدته الثورة الفرنسية قد أثبت أن البشرية بلغت مرحلة النضج.^٨ على أنه وصف هذه المرحلة، على عكس هيجل، من خلال الاقتصاد أساساً؛ فالعملية الصناعية كانت هي العامل الوحيد المؤدي إلى التكامل في النظام الاجتماعي الجديد. كذلك كان سان سيمون مقتنعاً، مثل هيجل، بأن هذا النظام الجديد يتضمَّن التوفيق بين الفكرة والواقع؛ فالإمكانات الإنسانية لم تعدْ تهْمُ التفكير النظري وحده، بمعزل عن المجال العملي، بل إن مضمون النظرية قد نُقل إلى مستوى النشاط العقلي الذي يقوم به أفراد متجمِّعون سوياً على نحو مباشر. «إن السياسة، والأخلاق، والفلسفة، بدلاً من أن تنتهي إلى تأملٍ خالصٍ منعزلٍ عن المجال العملي، قد وصلت أخيراً إلى مهمتها الحقيقية، وأعني بها تحقيق السعادة الاجتماعية. إنها بالاختصار أصبَحَت على استعدادٍ لأن تدرك أن الحرية لم تعدْ تجريداً، وأن المجتمع لم يعدْ وهماً.»^٩ والعملية التي يتحقَّق بها هذا الهدف عمليةً اقتصادية. إن أهم ما يميِّز العصر الجديد أنه عصر التصنيع، مما يكفل تحقيق كل الإمكانيات البشرية. «إن المجتمع ككلٌ مبنيٌّ على الصناعة. والصناعة هي الضامن الوحيد لوجوده، والمصدر الوحيد لكل ثروة ورخاء؛ ومن ثَمَّ فإن الوضع الأكثر ملاءمةً للصناعة هو الأكثر ملاءمةً للمجتمع. هذه هي نقطة بداية كل جهودنا، وكذلك هدفها.»^{١٠} فتقدم الأحوال الاقتصادية يحتمُّ أن

^٨ مؤلفات سان سيمون Oeuvres de Saint-Simon الناشر Enfantin باريس، ١٨٦٨م، المجلد الثاني،

ص ١١٨.

^٩ المرجع نفسه، ص ١٣.

^{١٠} المرجع نفسه.

تتحول الفلسفة إلى نظرية اجتماعية، وما النظرية الاجتماعية إلا الاقتصاد السياسي أو «علم الإنتاج».^{١١}

ولقد اكتفى سان سيمون في البداية بالمناداة بمبادئ الليبرالية المتطرفة؛ فالأفراد قد تحرّروا لكي يعملوا، على حين أن المجتمع هو نقطة التكامل الطبيعية التي تجمع بين جهودهم المستقلة في كلِّ متوافق. وتُعد الحكومة شرًّا لا بد منه لمواجهة خطر الفوضى والثورة التي تكمن من وراء آليات الرأسمالية الصناعية. وقد بدأ سان سيمون بنظرة تفاؤلية أساساً إلى المجتمع الصناعي — فكان يعتقد أن التقدم السريع لكل القوى الإنتاجية سرعان ما سيقضي على العداوات السائدة وعلى القلاقل الثورية في هذا النظام الاجتماعي. وأهم ما يميّز النظام الصناعي الجديد هو أنه نظامٌ إيجابي، يمثّل تأكيداً لكل جهد إنساني يهدف إلى تحقيق حياة سعيدة زاهرة، ويمثّل بلوغ هذا الجهد ثماره المرجوة؛ فلم يكن هناك ما يدعو إلى تجاوز ما هو موجود بالفعل، بل إن كل ما تحتاج إليه الفلسفة والنظرية الاجتماعية هو أن تفهم الوقائع وتنظّمها. ومن هذه الوقائع، ومنها وحدها، تستمدُّ الحقيقة. وهكذا أصبح سان سيمون مؤسس الوضعية الحديثة.^{١٢}

إن على النظرية الاجتماعية، في رأي سان سيمون، أن تستخدم «نفس المنهج المستخدم في علوم الملاحظة الأخرى. وبعبارة أخرى فلا بد أن يكون الاستدلال مبنياً على الوقائع التي تُلاحظ وتناقش، بدلاً من أن يتبع منهج العلوم التأملية، التي تردُّ كل الوقائع إلى الاستدلال العقلي».^{١٣} وقد بُنيَ الفلك والفيزياء والكيمياء بالفعل على هذا «الأساس الوضعي»، وحين الوقت الذي تنضم فيه الفلسفة إلى هذه العلوم الخاصة، وتصبح فيه وضعية تماماً.

وقد جعل سان سيمون من هذه الوضعية المبدأ النهائي والحاسم لفلسفته: «في كل أقسام مؤلفاتي، سوف أهتم بتقرير مجموعاتٍ من الوقائع؛ لأنني مقتنعٌ بأن هذا هو الجزء الوحيد الراسخ في معرفتنا».^{١٤} أمّا اللاهوت والميتافيزيقا، وكذلك كل التصورات والقيم

^{١١} ص ١٨٨.

^{١٢} بحث في علم الإنسان Mémoire sur la science de l'homme، كُتب في عام ١٨١٣م، المرجع المذكور من قبل، المجلد الحادي عشر. انظر «فيل، سان سيمون ومؤلفاته Weill: Saint-Simon et son oeuvre»، باريس، ١٨٩٤م، ص ٥٥ وما يليها.

^{١٣} سان سيمون، المرجع المذكور، المجلد ١١، ص ٨٨ وما يليها.

^{١٤} ص ٢٢.

والترنسدنتالية، فمن الواجب اختبارها بمعيار المنهج الوضعي للعلوم الدقيقة. «ما إن تؤسس معرفتنا كلها على ملاحظات، حتى يصبح من الواجب أن يُعهد بتوجيه أمورنا الروحية إلى قوة العلم الوضعي.»^{١٥}

وهكذا وُضع «علم الإنسان» — وهو تعبير آخر عن النظرية الاجتماعية — على نمط العلم الطبيعي، وكان لا بد من أن يُطَبَّع بطابعٍ وضعي «عن طريق بنائه على الملاحظة ومعالجته بالمنهج المستخدم في الفروع الأخرى للفيزياء.»^{١٦} فالمطلوب إذن معاملة المجتمع كالطبيعة. وهذا موقفٌ ينطوي على أشد انحراف عن نظرية هيغل الفلسفية، وأقوى معارضة لها؛ فقد أخرج سان سيمون هدف تحقيق الحرية من مجال إرادة الفرد العاقلة، ووضعه في إطار القوانين الموضوعية للعملية الاجتماعية والاقتصادية. إن ماركس كان ينظر إلى المجتمع على أنه يظل لا عقلياً، وبالتالي شريراً، ما دام يحكم بقوانين موضوعية لا تتخلف؛ فالتقدم كان في نظره معادلاً للقضاء على هذه القوانين، وهو ما يقوم الإنسان بتحقيقه خلال تطوره الحر. أمّا النظرية الوضعية في المجتمع فكانت تسير في الاتجاه المضاد؛ إذ كانت تُصفي على قوانين المجتمع، على نحو متزايد، طابع القوانين الطبيعية الموضوعية. «إن الناس مجرد أدوات» أمام قانون التقدم ذي القدرة الشاملة، وهم عاجزون عن تغيير مساره أو التحكم فيه.^{١٧} وقد أتمت فلسفة كُونت الوضعية عملية تأليه التقدم بحيث يصبح قانوناً طبيعياً مستقلاً.

ولقد كانت مؤلفات سان سيمون تتضمن بالفعل عناصر تسير في طريقٍ مضاد لاتجاهات الرأسمالية الصناعية. وكان يعتقد أن تقدم النظام الصناعي يفترض مقدماً أن يتحول الصراع بين الطبقات إلى صراعٍ ضد الطبيعة، تتضافر فيه كل الطبقات الاجتماعية.^{١٨} ولم يكن شكل الحكومة الذي استهدفه شكلاً يسيطر فيه الحُكَّام على رعاياهم، بل كان شكلاً تُمارس فيه الحكومة إدارةً تكتيكية على العمل الواجب أدائه.^{١٩} ويُمكننا أن نقول إن فلسفة سان سيمون قد سارت في اتجاهٍ مضادٍّ تماماً لاتجاه هيغل؛

^{١٥} المجلد الرابع، ص ٨٣.

^{١٦} ص ١٨٧.

^{١٧} ص ١١٩.

^{١٨} المجلد الرابع، ص ١٤٧، ١٦٢.

^{١٩} ص ١٥٠.

فقد بدأت بالتوفيق بين الفكرة والواقع، وانتَهت إلى النظر إليهما على أنهما طرفان يستحيل التوفيق بينهما.

ولقد ازدادت حدة الأزمات الاقتصادية والصراعات الطبقيّة في فرنسا باقتراب ثورة ١٨٣٠م. «وبحلول عام ١٨٢٦م كان من الواضح أن الأمة والقصر الملكي كانا يتحركان في اتجاهين متضادين؛ فالملك كان يُعدّ العدة لإقامة حكمٍ مطلق، على حين أن الأمة كانت تندفع نحو الثورة»^{٢٠} وقد تحوّلت المحاضرات التي ألقاها بازار Bazard تلميذ سان سيمون، في تلك السنوات، شارحاً فيها مذهب أستاذه، تحوّلت إلى نقدٍ جذري للنظام الاجتماعي القائم.

أخذ «بازار»، في العرض الذي قدّمه، بالفرض الأساسي القائل إن الفلسفة ينبغي أن تكون في هويّة مع النظرية الاجتماعية، وإن البناء الاقتصادي للمجتمع هو الذي يتحكّم في المجتمع ذاته، وإن السلوك الاجتماعي العقلي وحده هو الذي سيؤدّي بمضي الوقت إلى شكلٍ اجتماعيٍّ أصيل يفي بحاجات الإنسان. وفي رأي «بازار» أن الشكل القائم للمجتمع لم يُعدّ مؤدياً إلى التقدّم والانسجام. وهو يندّد بالنظام الصناعي على أساس أنه نظامٌ استغلالي، وعلى أنه المثل الأخير — وإن لم يكن على الإطلاق هو المثل الأقل أهمية — «لاستغلال الإنسان للإنسان»، وهو الاستغلال الذي ظل قائماً طوال تاريخ المدنية. فالنظام الصناعي يتشكّل، في جميع علاقاته، بالصراع الحتمي بين الطبقة العاملة من جهة ومُلاك أدوات الإنتاج وآلاته من جهةٍ أخرى.

«إن الجماهير الغفيرة للعمال تعاني اليوم من استغلال أولئك الذين تستخدم هذه الجماهير ممتلكاتهم ... والعبء الكامل لهذا الاستغلال يقع على الطبقة العاملة؛ أي على الأغلبية الساحقة التي يؤلّفها العمال. وفي ظل هذه الأوضاع أصبح العامل هو السليل المباشر للعبد ورقيق الأرض. إنه حرٌّ من حيث هو شخص، ولم يُعدّ مُقيّداً بالأرض، ولكن هذه هي كل الحرية التي حصل عليها؛ فهو لا يستطيع أن يُوجد في حالة الحرية القانونية هذه إلا وهو خاضع للشروط التي تُملئها عليه تلك الطبقة الصغيرة التي اكتسبت احتكار الثروة والقدرة على

^{٢٠} فريدريك ب. آرتز، الرجعية والثورة، New York، Artz: Reaction and Revolution، 1934، ص ٢٣٠ وما يليها.

التحكُّم في أدوات العمل بإرادتها ومشيتها، وذلك بفضل تشريعٍ مستوحى من حق الغزو والسيطرة بالقوة».^{٢١}

وهكذا تحوَّلت وضعية سان سيمون إلى عكسها؛ فبينما كانت استنتاجاتها الأصلية تمجِّد الليبرالية، نراها الآن تدرك أن النظام الكامن وراء هذه الليبرالية يحمل في طياته بذور القضاء عليه. وقد أوضح بازار، كما فعل سيسموندي من قبله، أن تراكم الثروة وانتشار الفقر، وما يصحبهما من أزماتٍ واستغلالٍ متزايد، كل ذلك ينجم عن التنظيم الاقتصادي الذي يكون فيه «الرأسماليون والملَّك» هم الذين ينظِّمون التوزيع الاجتماعي للعمل. «إن كل فردٍ يُترك لكي يتصرَّف كيفما استطاع» في عملية الإنتاج، ولا تُوجد مصلحةٌ مشتركة أو جهدٌ جماعي للتوفيق بين الأعمال الكثيرة أو تنظيم إدارتها. وحين يقوم «أفرادٌ منعزلون باستغلال أدوات العمل» وَفَقًا لقاعدة الاتفاق والصدفة، وعلى أساس القوة من حيث هي أمرٌ واقع، فإن الأزمات الصناعية تصبح شيئًا لا مفرَّ منه».^{٢٢}

وإذن فالنظام الاجتماعي قد أصبح. كما قال «بازار»، فوضى عامة «نتيجة لمبدأ المنافسة اللامحدودة».^{٢٣} أمَّا الأفكار التقدمية، من ذلك النوع الذي برَّر به المجتمع الرأسمالي تنظيمه الجديد في البداية، كفكرة الحرية العامة والسعي إلى تحقيق السعادة في إطار تنظيمٍ معقول للحياة، فلا يمكن أن تصل إلى النضوج والإثمار إلا بثورةٍ جديدة «تقضي أخيرًا على استغلال الإنسان للإنسان في جميع أشكاله البغيضة. هذه الثورة حتمية، وإلى أن تتحقَّق ستظل كل العبارات البرَّاقة التي تتكرَّر على الألسن عن نور المدنية ومجد العصر مجرَّد لغةٍ تُرضي الأنانيَّين المتمتِّعين بالامتيازات».^{٢٤} ولا بد من إنهاء نظام الملكية الخاصة؛ لأنه «إذا أُريد للاستغلال أن يختفي فلا بد أيضًا لنظام الملكية الذي يحفِّظ للاستغلال كيانه من أن يختفي بدوره».^{٢٥}

^{٢١} عرض مذهب سان سيمون Exposition. Doctrine Saint-Simonienne، باريس، ١٨٥٤م، ص ١٢٣

وما يليها.

^{٢٢} ص ١٣٧.

^{٢٣} ص ١٤٥.

^{٢٤} ص ١٢٥ وما يليها.

^{٢٥} ص ١٢٧.

إن كتاب مذهب سان سيمون Doctrine Saint-Simonienne يعكس الاضطرابات الاجتماعية التي أحدثها تقدّم التصنيع في عهد عودة الملكية؛ ففي خلال هذه الفترة كانت الآلات تدخل في الصناعة على نطاقٍ يتسع دوماً (ولا سيّما في مصانع النسيج)، وبدأت الصناعة في التركّز. ومع ذلك فإن فرنسا لم تمرّ فقط بتجربة النمو الصناعي والتجاري الذي أشادت به كتابات سان سيمون الأولى، بل مرّت أيضاً بالتجربة العكسية؛ فقد أدت الأزمات الفادحة إلى زعزعة النظام بأكمله في فترة ١٨١٦-١٨١٧م وكذلك في فترة ١٨٢٥-٢٧م. وتجمّع العمال في عصابات لتحطيم الآلات التي سبّبت لهم كلّ ما هم فيه من تعاسة وبطالة. «لا يمكن أن يكون ثمة شكّ في أن ظهور الصناعة الواسعة النطاق كان له تأثيرٌ سيّئ في وضع العامل؛ فالعامل المنزلي في المناطق الريفية قد عانى من منافسة المصانع. وأدّى إدخال الآلات إلى تشغيل النساء والأطفال بأجرٍ زهيد، وهذا بدوره ساعد على خفض الأجور. كما أن الهجرة إلى المدن أدّت إلى ندرة المرافق السكنية، وهذا الوضع، مصحوباً بالنقص العام في التغذية الصحية، جعل من المدينة معملَ تفريخٍ لمرضى الكُساح والسُّل. وكان الجانب الأكبر من ضحايا الأوبئة، كوباء الكوليرا عام ١٨٣٢م، من العمال. وساعد البؤس على انتشار إدمان الخمر والبغاء. وأصبح المستوى الأخلاقي للمراكز الصناعية أدنى من المستوى العام بكثير، ولا سيّما بين الأطفال.»^{٢٦}

وقد تدخلت الحكومة، ولكن تدخلها كان على شكل تدابير قمعٍ ضد العمال، فصدر قانون لوشابلييه Lex Le Chapelier عام ١٧٨٩م بمنع تنظيم العمال. وأصبحت الإضرابات تُواجه باستدعاء الجيش. وكانت تصدر على زعماء العمال أحكام بالسجن لمدة طويلة. وفُرضت قيودٌ متزايدة على حرية العمال.^{٢٧} «وفي الوقت الذي كانت فيه السلطات تستعين بسلطة الدولة الكاملة ضد العمال، كانت متساهلة إلى أبعد حدٍّ مع أصحاب الأعمال؛» ففي عام ١٨٢٩م اتحد أصحاب السفن في «جرينوي» بغية خفض أجور ملاحهم. وأعلنت الهيئات القضائية ووزارة البحرية أن إجراءهم هذا مخالف للقانون،

^{٢٦} هنري سيه، تاريخ الاقتصاد الفرنسي Henri Sée: Französische Wirtschaftsgeschichte، بينا،

١٩٣٦م، المجلد الثاني، ص ٢٤٤.

^{٢٧} ص ٢٥٠ وما يليها.

ولكنها رفضت اتخاذ أي تدبير قانوني ضدهم، خشية أن «يؤدي ذلك إلى دفع الملاحين إلى التمرد».^{٢٨}

أمثال هذه الحوادث أظهرت بوضوح أن العملية الاقتصادية، أو عناصر معينة فيها، قد أنشبت مخالبتها في مجموع العلاقات الاجتماعية، وأوقعتها في قبضتها. وكان آدم سميث وريكاردو قد نظرًا إلى هذه العملية الاقتصادية على أنها علمٌ متخصصٌ، تبدو فيه الثروة، والفقر، والعمل، والقيمة، والملكية، وكل ما يتصل بها، على أنها ظروفٌ وعلاقاتٌ اقتصادية خالصة، تستمد من القوانين الاقتصادية أو تُفسر بواسطتها. كما كان سان سيمون قد جعل من القوانين الاقتصادية أساسًا لمسار المجتمع بأكمله. أمّا خلفاؤه الاشتراكيون في فرنسا فإنهم عندما كانوا يشيّدون نظريةً اجتماعية على أساس اقتصادي، كانوا يغيرون من الطابع التصوري للاقتصاد السياسي؛ فلم يعد هذا العلم علمًا «خالصًا» متخصصًا، بل أصبح قوةً عقلية تعمل على كشف متناقضات البناء الاجتماعي الحديث، وعلى توجيه المحاولات الرامية إلى حل هذه المتناقضات. ونتيجةً لهذا التغيير نفسه لم يعد يُنظر إلى عالم السلع من خلال تشيئته؛ فمثلاً عندما ردّ سيسموندي على ريكاردو بأن «الاقتصاد السياسي ليس علمًا للحساب بل هو علمٌ أخلاقي»، لم يكن يحبذ العودة من المعايير العلمية إلى المعايير الأخلاقية في التفكير العقلي، بل كان يشير إلى أن المحور الذي تدور حوله النظرية الاقتصادية ينبغي أن يكون الحاجات والرغبات الإنسانية.^{٢٩} فعبارة سيسموندي تنتمي، في نهاية المطاف، إلى ذلك الاتجاه الذي ظهر تأثيره عند هيجل حين جعل للنظرية الاجتماعية تركيباً فلسفياً؛ ذلك لأن هيجل كان يريد الوصول إلى النقطة القائلة إن المجتمع، الذي هو المرحلة التاريخية في التطور الذاتي للناس، ينبغي تفسيره على أنه مجموع العلاقات الإنسانية، وذلك نظرًا إلى دوره في تشجيع تحقيق العقل والحرية. والواقع أن هذا التفسير الفلسفي للنظرية الاجتماعية هو بعينه الذي جعل منها نظريةً نقدية للاقتصاد السياسي؛ ذلك لأنه بمجرد تأمل هذه النظرية في ضوء العقل والحرية، بدأ الشكل السائد للمجتمع على هيئة مجموعة من المتناقضات الاقتصادية التي ينشأ عنها نظامٌ استعباديٌّ لا عقلي. ونظرًا إلى ما كان ينطوي عليه التفسير الفلسفي للمجتمع من متضمنات فلسفية، فإن

^{٢٨} ص ٢٥١ وما يليها.

^{٢٩} المبادئ الجديدة للاقتصاد السياسي Nouveaux principes d'économie politique الطبعة الثانية، باريس، ١٨٢٧م، المجلد الأول، ص ٣١٣.

أي فصل بينه وبين النظرية الاجتماعية كان يُنظر إليه على أنه إضعاف لتلك النزعات النقدية التي تدفع التصورات الفلسفية إلى أن تتجاوز الوضع الراهن، فرأى برودون أن سبب الاستنتاجات التي كانت تنتهي إليها النظرية الاقتصادية، وتبرّر بها الوضع القائم، وما يترتب على ذلك من إحباط لأي مبدأ يدعو إلى العمل الثوري، هو «الفصل بين الفلسفة والاقتصاد السياسي»، وقال: «إن الفلسفة هي علم الجبر بالنسبة إلى المجتمع، والاقتصاد السياسي هو تطبيق علم الجبر هذا». وإذن فالفلسفة في نظره هي «نظرية العقل»^{٣٠}. واستكمالاً لهذه البداية، عرّف برودون النظرية الاجتماعية بأنها «الاتفاق بين العقل والعمل الاجتماعي»^{٣١}. وحين ذكر موضوع النظرية الاجتماعية، أكد بشدة ضرورة تطبيقها على نحو شامل؛ فهي تبحث في «حياة المجتمع بأسرها»، وفي «مجموع مظاهرها المتعاقبة»^{٣٢} وبذلك كان نطاقها أوسع بكثير من نطاق علم الاقتصاد المتخصص.

على أن تأكيد الطبيعة الفلسفية للنظرية الاجتماعية لا يقلل من أهمية أساسها الاقتصادي، بل إن هذا التأكيد، على العكس من ذلك، يؤدي إلى توسيع نطاق النظرية الاقتصادية بحيث تتجاوز حدود العلم المتخصص، وهكذا يقول برودون إن «قوانين الاقتصاد هي قوانين التاريخ»^{٣٣}.

لقد كان الاقتصاد السياسي الجديد مختلفاً كل الاختلاف عن العلم الموضوعي الكلاسيكي الذي قال به آدم سميث وريكاردو. وكان موضع اختلافه عن هذا العلم الأخير هو أنه أظهر أن الاقتصاد متناقض ولا عقلي في كل جوانب بنائه؛ بحيث تكون الأزمة هي حالته الطبيعية والثورة هي نهايته المنطقية. وقد ظهر التضاد بين هذين العلمين بوضوح في أعمال سيسموندي، وهي أول نقدٍ داخليٍّ دقيقٍ للرأسمالية؛ فهذه الأعمال قد تمسّكت بمعيار النظرية النقدية الحقة للمجتمع: «سوف نتناول المجتمع في تنظيمه الفعلي، بعماله المحرومين من الملكية، وأجورهم التي تحددها المنافسة، وعملهم الذي

^{٣٠} نسق المتناقضات الاقتصادية، éd. C. Bougié et H. Moysset، باريس، ١٩٢٣م، المجلد الثاني، ص ٣٩٢ وما يليها.

^{٣١} المرجع نفسه، ص ٣٩١.

^{٣٢} المجلد الأوّل، ص ٧٣.

^{٣٣} إقامة النظام في الإنسانية De la creation de l'ordre dans l'humanité، الناشر: C. Bouglé et A. Cuvillier، باريس، ١٩٢٧م، ص ٣٦٩.

يستغني عنه أصحاب العمل بمجرد ألا يعودوا في حاجة إليه — إذ إن هذا التنظيم الاجتماعي ذاته هو ما نعترض عليه.^{٣٤}

أعلن سيسموني أن كل أشكال التنظيم الاجتماعي تُوجد لإشباع حاجات إنسانية؛ فالنظام الاقتصادي السائد يفعل ذلك في ظل أزمة مستمرة وفقّر متزايد وسط ثراء متراكم. وقد عرض سيسموني الآليات السائدة في المراحل الأولى من الرأسمالية الصناعية، والتي أدت إلى هذه النتيجة.^{٣٥} فذكر أن ضرورة الأزمات المتكررة هي نتيجة لتأثير رأس المال في العملية الإنتاجية. كما أن الاستغلال المتزايد، وانعدام التوازن المستمر بين الإنتاج والاستهلاك هما نتائج لنظام تبادل السلع. وانتقل سيسموني إلى رسم الخطوط العامة للعلاقات الخفية من وراء القيمة التبادلية والقيمة الانتفاعية، ومختلف أشكال الحصول على القيمة الفائضة. وأثبت الارتباط بين تركيز رأس المال، وفائض الإنتاج، والأزمة. «فبسبب تركّز الثروة بين عددٍ صغيرٍ من الملاك، تستمر السوق الداخلية في الانكماش، وتُضطر الصناعة، على نحوٍ متزايد، إلى البيع في الأسواق الخارجية، حيث تهددها صدماتٌ أشد حتى من الصدمات الداخلية.»^{٣٦} فالمنافسة الحرة عاجزة كل العجز عن تنمية كل القوى الإنتاجية إلى أقصى مداها، وإلى الحد الذي يضمن أعظم إشباع للحاجات البشرية، وهي تؤدي إلى الاستغلال على أوسع نطاق، وإلى هدمٍ متكرر لمصادر الثروة. صحيح أن الرأسمالية جلبت للمجتمع تقدّمًا هائلًا، ولكن التقدم أدّى إلى «زيادةٍ مستمرة في عدد السكان من العمال، وإلى زيادة العرض على الطلب في مجال العمل.»^{٣٧} هذه المتناقضات ترجع المسؤولية فيها إلى الآليات الاقتصادية للإنتاج السلعي. ولو سُمح للاتجاهات الكامنة في النظام بأن تعبر عن نفسها أكمل تعبير، لكانت النتيجة «تحويل الأمة إلى مصنعٍ هائلٍ يجلب البؤس للجميع، بدلًا من أن ينتج الثروة.»^{٣٨}

^{٣٤} المبادئ الجديدة Nouveaux Principes المجلد الثاني، ص ١٧٤.

^{٣٥} انظر: هنريك جروسمان، سيسموني ونظرياته الاقتصادية.

Henryk Grossmann: Sismonde de Sismondi et ses théories économiques.

الناشر: مطبعة جامعة بولونيا، وارسو، ١٩٢٤م.

^{٣٦} المبادئ الجديدة ... المجلد الأوّل، ص ٣٦١.

^{٣٧} المرجع نفسه، ص ٤٠٨.

^{٣٨} ص ٨٧.

وهكذا حدث، بعد ستِّ سنواتٍ فقط من إقامة سان سيمون لمذهبه الوضعي، أن قدَّمت النظرية الاجتماعية هذا التنفيذ الجذري للنظام الاجتماعي الذي كان قد برَّر به فلسفته الجديدة. وتبيَّن أن «نظام الصناعة» هو نظام الاستغلال الرأسمالي. وحلَّت نظرية الأزمة الكامنة محلَّ نظرية التوازن المتوافق. وأُضيف معنى جديد على فكرة التقدم؛ فالتقدم الاقتصادي لا يعني بالضرورة التقدم الإنساني — بل إن هذا التقدم الاقتصادي، في ظل الرأسمالية، يحدث على حساب الحرية والعقل، وبذلك فنَّد سيموندي فلسفة التقدم، ومعها كل مظاهر التمجيد المتفائل، وطالب الدولة بأن تمارس سلطتها من أجل حماية الجماهير المضطهدة. «لقد خطَّت العقيدة الأساسية القائلة بالتنافس الحر والعام خطوات هائلة في كل المجتمعات المتمدينة. وأدت إلى نموِّ هائل في القوة الصناعية، ولكنها جلبت أيضًا آلامًا مخيفة على معظم طبقات السكان. لقد علَّمتنا التجربة ضرورة السلطة الحامية (للحكومة)، وهي الحماية اللازمة لكيلا يُضحَّى بالناس من أجل زيادة ثروة لن يستمدوا منها أية منفعة».^{٣٩}

ولكن لم يمضِ إلا عقدٌ واحد بعد نشر كتاب سيموندي، حتى عادت الفلسفة الاجتماعية إلى عقيدة التقدم، وتخلَّت عن الاقتصاد السياسي من حيث هو أساسٌ للنظرية الاجتماعية — وهو أمرٌ له دلالته الواضحة. وكانت فلسفة كُونت — التي سننتقل إلى معالجتها الآن — هي التي استهلَّت عهد الانتكاس هذا.

(٣) فلسفة المجتمع الوضعية: أوجست كُونت

فصل كُونت النظرية الاجتماعية عن ارتباطها بالفلسفة السلبية، ووضعها في فلك المذهب الوضعي (الإيجابي). وفي الوقت ذاته تخلَّى كُونت عن الاقتصاد السياسي بوصفه أصلًا للنظرية الاجتماعية، وجعل من المجتمع موضوعًا لعلمٍ مستقل، هو «علم الاجتماع». والواقع أن الخطوتين كانتا مترابطتين؛ فعلم الاجتماع أصبح علمًا نتيجةً لتخليه عن وجهة النظر المتعالية التي يتخذها النقد الفلسفي. وأصبح ينظر إلى المجتمع الآن على أنه مجموع مركَّب من الوقائع، متحدِّد بدرجات متفاوتة، تحكمه قوانين عامة بدرجات متفاوتة — أي إنه مجال يُعامل كأبي مجالٍ آخر للبحث العلمي. ورأى كُونت أن التصورات التي

^{٣٩} ص ٥٢ وما يليها.

تفسّر هذا المجال يجب أن تُستمد من الوقائع التي يتكوّن منها هذا المجال، أمّا مضمونات التصوّرات الفلسفية التي تحاول أن تصل إلى أبعد من ذلك فينبغي استبعادها. وكان اسم «الوضعية» اسمًا خلافياً polemical يدلّ على هذا التحول من نظرية فلسفية إلى نظرية علمية. صحيح أن كُوت كان يريد وضع فلسفة شاملة لكل شيء، كما يدل على ذلك عنوان كتابه الرئيسي، ولكن من الواضح أن الفلسفة تعني، في سياق الوضعية، شيئاً مختلفاً كلّ الاختلاف عما كانت تعنيه من قبل، إلى حد أنها تنبذ المضمون الحقيقي للفلسفة. والحق أن عبارة: الفلسفة الوضعية philosophie positive هي، في نهاية المطاف، تناقض في الألفاظ؛ فهي تشير إلى مركّب من كل المعرفة التجريبية، منظم في نسق يتسلسل على نحو متوافق، ويسلك طريقاً لا رجوع فيه. أمّا أية معارضة للحقائق الاجتماعية الواقعة فتمحى من المناقشة الفلسفية.

ويلخص كُوت التضاد بين النظرية الوضعية والنظرية الفلسفية على النحو التالي: يختص علم الاجتماع الوضعي ببحث الوقائع بدلاً من الأوهام المتعالية، وبالمعرفة النافعة بدلاً من التأمل العقيم، وباليقين بدلاً من الشك والتردد، وبالتنظيم بدلاً من السلب والهدم.^{٤٠} في كل هذه الحالات ينبغي على علم الاجتماع الجديد أن يرتبط بحقائق النظام الاجتماعي القائم. وعلى الرغم من أنه لن يرفض الحاجة إلى الإصلاح والتحسين، فإنه يستبعد أية حركة ترمي إلى قلب هذا النظام أو نفيه. ونتيجة لذلك فإن الاتجاه الفكري لعلم الاجتماع الوضعي ينبغي أن يكون دفاعياً وتبريراً.

على أن هذا لا يصدّق على جميع الحركات الوضعية؛ ففي بداية عهد الفلسفة الحديثة، وكذلك في القرن الثامن عشر، كانت الوضعية ثورةً مناضلة. وكانت إهابتها بالوقائع عندئذ تعني الهجوم المباشر على التصوّرات الدينية والميتافيزيقية التي كانت هي الدعامة الأيديولوجية للنظام القديم ancien regime. وقد نمت النظرة الوضعية إلى التاريخ عندئذ بوصفها دليلاً قاطعاً على أن حقّ الإنسان في تغيير أشكال الحياة الاجتماعية والسياسية يتفق مع طبيعة العقل وتقدّمه. كذلك فإن فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين قد استخدموا المبدأ القائل بأن الإدراك الحسي أساس التحقيق، كوسيلة للاحتجاج على الحكم المطلق القائم، فأروا أنه لما كانت الحواس هي أداة الحقيقة، ولما كان إشباع

^{٤٠} مقال في الروح الوضعية Discours sur l'esprit positif، باريس، ١٨٤٤م، ص ٤١-٤٢.

الحواس هو الدافع الحقيقي للسلوك الإنساني، فإن تحقيق السعادة المادية للإنسان هو الغاية الحقة التي ينبغي أن تسعى إليها الحكومة والمجتمع. على أن من الواضح أن الشكل السائد للحكومة والمجتمع يتناقض مع هذه الغاية. تلك، في نهاية المطاف، هي «الواقعة» التي يهيب بها وضعيو عصر التنوير؛ فهم لم يكونوا يهدفون إلى مجتمعٍ محكم التنظيم، بل دعوا إلى الفاعلية الاجتماعية والسياسية، وظلُّوا عقلانيين بمعنى أصيل هو أنهم كانوا يقيسون العمل الإنساني أو الفاعلية الإنسانية بمقياس حقيقةٍ تعلو على النظام الاجتماعي القائم، هو المقياس الذي يمثله تنظيمٌ اجتماعي لا يُوجد بوصفه واقعاً، بل يُوجد بوصفه هدفاً. «فالحقيقة» التي رآوها، أعني المجتمع الذي يستطيع فيه الأفراد الأحرار أن يستخدموا قدراتهم ويفوا بحاجاتهم، لم تكن مستمدةً من أية واقعةٍ أو وقائعٍ موجودة، بل نتجت عن تحليلٍ فلسفي للموقف التاريخي، كشف لهم عن النظام الاجتماعي والسياسي الغاشم الموجود عندئذٍ؛ فعصر التنوير قد أكَّد أن العقل يستطيع أن يحكم العالم، وأن الناس يُمكنهم تغيير أشكال الحياة البالية التي يعيشون عليها، لو أنهم سلكوا على أساس معرفتهم وقدراتهم المتحررة من قيودها.

أما فلسفة كُونت الوضعية فتضع الإطار العام لنظرية اجتماعية يُراد لها أن تُبطل تأثير هذه الاتجاهات «السلبية» في المذهب العقلاني؛ فهي تصل إلى دفاعٍ أيديولوجي عن مجتمع الطبقة الوسطى، وتحمل أيضاً بذورَ تبريرٍ فلسفي للنزعة التسلطية. كذلك فإن الارتباط بين الفلسفة الوضعية وبين النزعة اللاعقلية المميزة للأيديولوجية التسلطية اللاحقة، وهو الارتباط الذي بدأ يظهر بانحياز الليبرالية، كان واضحاً كل الوضوح في كتابات كُونت؛ فتقييد الفكر بالتجربة المباشرة، يسير معه جنباً إلى جنب توسيعُ دائمٍ لعالم التجربة؛ بحيث لا يعود مقتصرًا على مجال الملاحظة العلمية، بل يضم إليه أيضاً شتى أنواع القوى التي تعلو على الحس، بل إنه ليتضح، آخر الأمر، أن نتيجة الوضعية عند كُونت هي مذهبٌ دينيٌّ يشتمل على عبادةٍ واسعة النطاق لأسماء ورموز وعلامات. وقد قدَّم هو ذاته «نظرية وضعية في السلطة»، وأصبح الزعيم المتسلط على طائفة من الأتباع الذين يطيعونه طاعةً عمياء. تلك كانت أولى ثمار التشهير بالعقل في الفلسفة الوضعية.

لقد كانت المثالية مقتنعة اقتناعاً راسخاً بأن الحقيقة لا تُعطى للإنسان من مصدرٍ خارجي، بل يرجع أصلها إلى عملية التفاعل بين الفكر والواقع، وبين النظر والعمل؛ فوظيفة الفكر لا تقتصر على جمع الوقائع وفهمها وتنظيمها، بل هي أيضاً أن يُسهِم بصفة جعلت مثل هذا النشاط ممكناً؛ ومن ثَمَّ فهي صفةٌ قَبْلِيَّةٌ بالنسبة إلى الوقائع.

وهكذا رأى المثاليون أن جزءاً هاماً كل الأهمية، من العالم الإنساني، يتألف من عناصر لا يمكن تحقيقها بالملاحظة. أمّا الوضعية فقد تخلّت عن هذه النظرية، وأخذت تعمل ببطء على إحلال الوظائف التي تختص أساساً بالتلقي، محل التلقائية الحرة للفكر. ولم تكن هذه مسألة متعلّقة بنظرية المعرفة فحسب؛ فنحن نذكر أن الفكرة المثالية عن العقل كانت مرتبطة ارتباطاً لا ينفصم بفكرة الحرية، وأنها كانت تعارض أي تصوّر لضرورة طبيعية تحكم المجتمع. أمّا الفلسفة الوضعية فقد اتجهت على العكس من ذلك إلى جعل دراسة المجتمع مساوية لدراسة الطبيعة؛ بحيث إن العلم الطبيعي، ولا سيّما البيولوجيا، أصبح أنموذج النظرية الاجتماعية. وكان هدفها هو أن تجعل من الدراسة الاجتماعية علماً يبحث في قوانين اجتماعية مشابهة، في صحتها، للقوانين الفيزيائية. وهكذا فإن الضرورة المحتومة خنّقت العمل الاجتماعي، ولا سيّما حين يتعلق بتغيّر النظام الاجتماعي. ونظّر إلى المجتمع على أنه محكوم بقوانين عقلية تتحرك بضرورة طبيعية. وكان هذا موقفاً يناقض بصورة مباشرة الرأي الذي قالت به النظرية الاجتماعية الجدلية، والقاتل إن المجتمع لا معقول لا لشيء إلا لأنه محكوم بقوانين طبيعية.

ويطّلق كُونت على «العقيدة الراسخة العامة، القائلة بثبات القوانين الفيزيائية» اسم «الروح الحقّة» للوضعية.^{٤١} وقد اقترح تطبيق هذه العقيدة على النظرية الاجتماعية، كوسيلة لتحرير هذه النظرية من اللاهوت والميتافيزيقا، وإعطائها مكانة العلم. «إن الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ليست لها في هذه الأيام سيطرة إلا في ميدان الدراسة الاجتماعية. ولا بد من طردها من هذا الملجأ الأخير. والوسيلة الرئيسية لتحقيق ذلك هي التفسير الأساسي القائل إن حركة المجتمع تخضع بالضرورة لقوانين فيزيائية لا تتغير، بدلاً من أن يحكمها نوعٌ من الإرادة.»^{٤٢} وهكذا فإن رفض الوضعية للميتافيزيقا قد اقترن برفضٍ لدعاء الإنسان أنه قادر على تغيير نظمه الاجتماعية وإعادة تنظيمها وفقاً لإرادته العاقلة. هذا هو العنصر الذي تشترك فيه وضعية كُونت مع الفلسفات الأصلية للثورة المضادة، التي تبناها بونال Bonald وديمستر De Maistre؛ فقد أراد بونال أن يثبت أن «الإنسان لا يستطيع أن يضيفي تركيباً معيناً على المجتمع الديني أو السياسي، تماماً كما

^{٤١} مقال في الروح الوضعية، ص ١٧.

^{٤٢} دراسة في الفلسفة الوضعية Cours de philosophie positive، الطبعة الرابعة، المجلد الرابع، باريس ١٨٧٧م، ص ٢٦٧.

لا يستطيع أن يعطي الجسم وزناً أو المادة امتداداً»^{٤٣} ورأى أن تدخل الإنسان لا يؤدي إلا إلى منع المجتمع من بلوغ «تركيبه الطبيعي». كما أراد «ديمستر» أن يبين أن «العقل الإنساني، أو ما يُسمَّى بالفلسفة، لا يزيد سعادة الدول أو الأفراد شيئاً»^{٤٤} وأن «الخلق يتجاوز نطاق قدرات الإنسان»^{٤٥} وأن عقله «لا جدوى منه على الإطلاق، ليس فقط بالنسبة إلى خلق أية جماعة دينية أو سياسية، بل أيضاً بالنسبة إلى المحافظة عليها»^{٤٦} فمن الواجب في رأيه قمع «الروح الثورية» بنشر تعاليم أخرى تقول إن للمجتمع نظاماً طبيعياً ثابتاً ينبغي أن تخضع له إرادة الإنسان.

كذلك وضع كُؤنت على عاتق علم الاجتماع مهمة ضمان نشر هذه التعاليم بوصفها وسيلة لوضع «الحدود العامة لكل عملٍ سياسي»^{٤٧} ولا بد أن تؤدي الموافقة على مبدأ القوانين الثابتة في المجتمع إلى إعداد الناس للنظام وطاعة النظام القائم، وتشجّع على «استسلامهم» له.

والواقع أن لفظ «الاستسلام» لفظ رئيسي في كتابات كُؤنت، مستمدٌ مباشرةً من قبول قوانين اجتماعية ثابتة لا تتغير. «إن الاستسلام الحقيقي؛ أي النزوع إلى تحمّل الشرور الضرورية بثبات ودون أي أمل في تعويضها، لا يمكن أن ينتج إلا عن شعور عميق بالقوانين الثابتة التي تحكم الظواهر الطبيعية المتنوعة»^{٤٨} وهكذا يعلن كُؤنت أن السياسة «الوضعية» التي يحبّذها تتجه «بطبيعتها ذاتها إلى دعم النظام العام»، حتى حين يكون الأمر متعلقاً بشؤون سياسية مستعصية، وذلك بنشر روح «الاستسلام الحكيم»^{٤٩}

^{٤٣} بونال، نظرية السلطة Théorie du pouvoir في المؤلفات Oeuvres، باريس، ١٨٥٤م، المجلد الأول، ص ١٠١.

^{٤٤} ديمستر، «دراسة في السيادة Etude sur la souveraineté»، في «المؤلفات الكاملة»، ليون، ١٨٨٤م، المجلد الأول، ص ٣٦٧.

^{٤٥} المرجع نفسه، ص ٣٧٣.

^{٤٦} المرجع نفسه، ص ٣٧٥.

^{٤٧} دراسة في الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ٢٨١.

^{٤٨} المرجع نفسه، ص ١٤٢ وما يليها.

^{٤٩} ص ١٤٢.

ولا يمكن أن يتطرق إلى المرء الشك في الجماعات والأهداف الاجتماعية التي يدعو كُؤُنت باسمها إلى الاستسلام. والحق أنه ندر أن نجد في الماضي فلسفة تطالب بمثل هذا الإلحاح وبمثل هذه الصراحة، بأن تُستخدَم في حفظ السلطة القائمة، وحماية المصالح الموجودة من كل هجومٍ ثوري. لقد بدأ كُؤُنت دعايته للوضعية بأن أعلن أن العلم الأصيل ليس له من هدفٍ عام سوى «إقامة ودعم النظام العقلي الذي ... هو الأساس الضروري لكل نظامٍ حقيقي».^{٥٠} وهكذا يندمج النظام في العلم والنظام في المجتمع في كلٍّ لا ينفصم. والهدف النهائي هو تبرير هذا النظام الاجتماعي ودعمه؛ فالفلسفة الوضعية هي السلاح الوحيد القادر على محاربة «القوة الفوضوية للمبادئ الثورية الخالصة»، وهي وحدها التي يمكن أن تنجح في «امتصاص النظرية الثورية الشائعة».^{٥١} فضلاً عن ذلك فإن «الدفاع عن النظام» سيجلب فوائد أعظم؛ إذ إن السياسة الوضعية سوف تتجه تلقائياً إلى «تحويل الانتباه المبالغ فيه للرأي العام، عن مختلف القوى الموجودة ... وعن كل ممثليها أو مندوبيها».^{٥٢} ونتيجة تحويل الانتباه هذا هي تركيز كل جهدٍ اجتماعي على «الإحياء الأخلاقي». والواقع أن كُؤُنت قد أكد مراراً وتكراراً «الأخطار الفادحة المحيطة التي تقترن بسيادة الاعتبارات المادية الخالصة» في ميدان النظرية والعمل الاجتماعي.^{٥٣} وكانت أعمق اتجاهات علم الاجتماع عنده أقوى معارضةٍ للاتجاه المادي بكثيرٍ من مثالية هيجل. «إن الصعوبات الاجتماعية الرئيسية اليوم ليست في أساسها سياسية بل أخلاقية»، ويقتضي حل هذه الصعوبات تغييراً في «الآراء والأخلاق»، لا في النظم؛ لذلك فإن المذهب الوضعي يشجّع على «تحويل القلاقل السياسية إلى حملةٍ فلسفية»، تؤدي إلى قمع الاتجاهات المتطرفة، على أساس أنها في نهاية الأمر، «غير متمشية مع أي تصورٍ سليم للتاريخ».^{٥٤} وسوف تؤدي الحركة الفلسفية الجديدة، في الوقت المناسب، إلى تعليم الناس أن نظامهم الاجتماعي يندرج تحت قوانينٍ أزلية لا يجوز لأحدٍ أن يخالفها وإلا كان مستحقاً العقاب. ووفقاً لهذه القوانين تكون جميع أشكال الحكم «مؤقتة»، وهذا يعني أنها سوف تتلاءم

^{٥٠} ص ١٣٨.

^{٥١} ص ١٤٠.

^{٥٢} ص ١٤١.

^{٥٣} انظر ص ١١٦ و ١١٨.

^{٥٤} مقال في الروح الوضعية، ص ٥٧.

بلا مجهود مع تقدّم البشرية الذي لا يُمكن مقاومته. وفي ظل هذه الظروف تكون الثورة أمرًا لا معنى له.

ويرى كُونت أن «القوى المؤقتة» التي تحكّم المجتمع ستجد دون شك أنها ازدادت أمانًا بفضل تأثير «السياسة الوضعية التي هي وحدها القادرة على أن تبثّ في الناس الشعور بأنه ليس ثمة أهمية حقيقية لأيّ تغييرٍ سياسي في الحالة الراهنة لأفكارهم.»^{٥٥} كذلك سيعلم سادة الأرض أن الوضعية تميل إلى «تركيز كل قوة في أيدي أولئك الذين يملكون هذه القوة — أيًا كانوا.»^{٥٦} بل إن كُونت يزداد صراحةً عن ذلك، فيحمل على النظريات والجهود «الغريبة الشديدة الخطورة» الموجّهة ضد نظام الملكية السائد؛ إذ إن هذه الجهود والنظريات تشيّد «يوتوبيا مستحيلة ممتنعة.»^{٥٧} صحيح أن من الضروري تحسين أحوال الطبقات الدنيا، ولكن هذا ينبغي أن يتم دون أدنى تغيير في الحواجز الطبقيّة، ودون «تعزيز للنظام الاقتصادي الذي لا غناء عنه.»^{٥٨} وفي هذه النقطة بدورها تقدّم الوضعية شهادةً تنم بها عن نفسها؛ فهي تعدّ «بتأمين الطبقات الحاكمة ضد كل غزو فوضوي»^{٥٩}، وبيّان الطريقة الصحيحة لمعاملة الجماهير. وقد لخصّ كُونت أسباب تمسّكه «بقضية النظام» فأكد أن فلسفته، بحكم طبيعتها ذاتها، «لا تهدف إلى التدمير، بل إلى التنظيم» وأنها «لن تعلن أبدًا أي نفي أو سلبٍ مطلق.»^{٦٠}

لقد أطلّنا إلى حدٍّ ما في الكلام عن الدور الاجتماعي والسياسي لعلم الاجتماع عند كُونت؛ لأن التطوّر التالي للوضعية محال الارتباط القوي بين المبادئ الاجتماعية والمبادئ المنهجية.

ونودّ الآن أن نثير هذا السؤال: أي مبادئ الفلسفة الوضعية هو الذي يجعل منها حارسًا أمينًا للنظام القائم ومدافعًا عنه؟ لقد أشرنا من قبل، عند إيضاحنا للتضادّ

^{٥٥} دروس في الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ١٤١.

^{٥٦} مقال ... ص ٧٨.

^{٥٧} دروس ... ص ١٥١.

^{٥٨} الموضوع نفسه.

^{٥٩} ص ١٥٢.

^{٦٠} مقال ... ص ٤٢ وما يليها.

بين الروح الوضعية في عصر التنوير، وبين الآراء الوضعية اللاحقة،^{٦١} إلى إنكار هذه الأخيرة للميتافيزيقا و«إخضاعها الخيال للملاحظة»،^{٦٢} وبَيَّنَّا أن هَذَيْنِ الاتجاهَيْنِ يعنِيان الاتجاه إلى الرضا بالمُعْطَى والموجود؛ فهي تَوَدُّ أن تُخْضِعَ كلَّ التَصَوُّرات العلمية للوقائع؛ فالمفروض من الأولى أن تقتصر على إظهار الارتباطات الواقعية الفعلية بين الأخيرة. وتمثِّلُ الوقائع وارتباطها نظاماً لا يتخلف، يشمل الظواهر الاجتماعية فضلاً عن الطبيعية. كذلك فإن القوانين التي اكتشفها العلم الوضعي، والتي تميَّزه عن التجريبية، كانت وضعية (إيجابية) أيضاً بمعنى أنها أَكَّدَتِ النظام القائم، وجعلت من ذلك أساساً لإنكار الحاجة إلى تشييد نظام جديد. وليس معنى ذلك أنها استبعدت الإصلاح والتغيير — بل إن الأمر على عكس ذلك؛ إذ كانت فكرة التقدُّم تحتل مكانة هامة في علم الاجتماع عند كُونْت — ولكن قوانين التقدُّم كانت جزءاً من جهاز النظام القائم؛ بحيث كان هذا الأخير يتقدَّم بهدوء إلى مرحلة أعلى دون أن يكون من الضروري هدمه أَوَّلًا.

ولم يجد كُونْت صعوبة كبيرة في الوصول إلى هذه النتيجة؛ إذ إنه نظر إلى المراحل المختلفة للتقدُّم التاريخي على أنها مراحل في «حركة فلسفية»، لا في مسار اجتماعي. وقد أظهر قانون المراحل الثلاث هذه الحقيقة بوضوح تام؛ فهو يقول إن التاريخ يتخذ مساراً حتمياً، يبدأ أَوَّلًا بالحكم اللاهوتي، ثم بالحكم الميتافيزيقي، وأخيراً بالحكم الوضعي. وقد أتاحَت هذه النظرة لكُونْت أن يتخذ مظهر المحارب الشجاع ضد «النظام القديم»، وذلك في وقت كان فيه «النظام القديم» قد انهار منذ أمد بعيد، وكانت الطبقة الوسطى قد دعمت قُوَّتها الاجتماعية والاقتصادية منذ مدة طويلة. وقد فسَّر كُونْت النظام القديم على أنه قبل كل شيء الأثر الذي خلَّفته الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية في العلم.

إن حلول الملاحظة محل التأمل، في علم الاجتماع عند كُونْت، يعني تأكيد النظام بدلاً من أي خروج على النظام، وهو يعني سلطة القوانين الطبيعية بدلاً من الفعل الحر، والتأزر بدلاً من اختلال النظام. والواقع أن فكرة النظام، التي كانت أساسية في مذهب كُونْت الوضعي، لها مضمون شمولي في معناها الاجتماعي، فضلاً عن المنهجي. ولقد كان التأكيد المنهجي ينصبُّ على فكرة علمٍ مُوحد، وهي نفس الفكرة التي تسيطر على

^{٦١} انظر ص ٢٤٤ من قبل.

^{٦٢} دروس في الفلسفة الوضعية، ص ٢١٤.

التطورات الأخيرة للوضعية. وقد أراد كُؤنت بناء فلسفته على نسقٍ من «المبادئ المعترف بها اعترافًا شاملاً»، التي تستمد مشروعيتها النهائية من «الموافقة الاختيارية التي يؤكّد بها الجمهور أنها حصيلة مناقشة كاملة الحرية»^{٦٢}، فإذا ما سألناه عن الجمهور، اتضح أنه، تمامًا كما في الوضعية الجديدة، هيئة من العلماء الذين لديهم العتاد الضروري من المعرفة والتدريب؛ فالمسائل الاجتماعية، نظرًا إلى طبيعتها المعقّدة، ينبغي أن تُعالج بواسطة «مجموعة قليلة من الصفوة المثقّفة»^{٦٤}. وبهذه الطريقة تُسحب المسائل الأكثر حيوية، ذات الأهمية البالغة للجميع، من ساحة الصراع الاجتماعي، وتُحوّل لكي تُبحث في ميدانٍ من ميادين الدراسة العلمية المتخصصة. ووحدة الرأي مسألة اتفاق بين العلماء، الذين تؤدي جهودهم في هذا السبيل عاجلاً أو آجلاً إلى إيجاد «حالة دائمة محدّدة من الوحدة العقلية». ولا بد أن تُصبّ العلوم كلها في نفس البوتقة، وتندمج في إطارٍ مُحكم التنظيم. كذلك لا بد أن تُوضّع كل التصوّرات تحت اختبار «نفس المنهج الأساسي» حتى تنبثق في النهاية «منظّمة في تعاقبٍ معقولٍ من القوانين المطّردة»^{٦٥}. وهكذا فإن الوضعية ستعمل على «تنظيم تصوّراتنا جميعها»^{٦٦}.

إن فكرة النظام الوضعية تشير إلى مجموعة من القوانين، تختلف كلّ الاختلاف عن مجموعة القوانين الجدلية؛ فالأولى في أساسها إيجابية تشيّد نظامًا ثابتًا، والثانية في أساسها سلبية تهدم الثبات. الأولى تنظر إلى المجتمع على أنه عالمٌ من التوافق الطبيعي، والثانية تنظر إليه على أنه نسقٌ من الأضداد المتنافرة. «إن فكرة القوانين الطبيعية تجرّ وراءها تواءً فكرةً مناظرة، هي فكرة النظام التلقائي، التي تقترن دائماً بفكرة انسجام ما»^{٦٧} وعلم الاجتماع الوضعي هو في أساسه «الدراسة السكونية للمجتمع social statics»، وذلك تمشيًا مع النظرية الوضعية القائلة إن هناك «توافقًا حقيقيًا دائمًا بين مختلف الأوضاع

^{٦٢} ص ٤٦.

^{٦٤} ص ٩٢، وقارن ص ١٤٤ وما يليها.

^{٦٥} الموضع نفسه.

^{٦٦} مذهب السياسة الوضعية Systeme de politique positive باريس، ١٨٩٠م، المجلد الأول، ص ١١، ترجمة Bridges، بعنوان A General View of Positivism، طبعة جديدة، الناشر F. Harrison، لندن، ١٩٠٨م، ص ١١ وما يليها.

^{٦٧} دروس في الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ٢٤٨.

الوجودية في المجتمع»^{٦٨} فالتوافق يسود؛ ولذلك فإن ما ينبغي عمله هو «تأمل النظام بقصد تصحيحه على النحو الملائم، ولكن مع الامتناع التام، في أية حالة، عن محاولة خلق هذا النظام»^{٦٩}

ولو تأملنا قوانين «الدراسة السكونية للمجتمع» عند كُونت تأملًا فاحصًا، لاكتشفنا تجريدها وهزالها الذي يدعو إلى الدهشة؛ فهي تتركز حول قضيتين؛ الأولى أن الناس يحتاجون إلى أن يعملوا من أجل سعادتهم، والثانية أن كل الأفعال الاجتماعية تُظهر أن أهم الدوافع المتحركة فيهم هي الدوافع الأنانية. والوظيفة الرئيسية للعلم السياسي هي تحقيق التوازن الصحيح بين مختلف أنواع العمل الواجب أدائها، واستخدام حب الذات ببراعة من أجل الخير العام. وفي هذا الصدد يؤكد كُونت الحاجة إلى سلطة قوية. «إن الناس يجدون، في المجال المعنوي فضلًا عن المادي، حاجة ماسة إلى يدٍ عليها موجهة، قادرة على ضمان استمرار نشاطهم، بالجمع بين جهودهم التلقائية وتثبيتها»^{٧٠} وعندما تصل الوضعية إلى مركز السيطرة في العالم، خلال المرحلة الأخيرة للتقدم الإنساني، تُغير أشكال السلطة التي كانت قائمة من قبل. ويعرض كُونت الخطوط العامة «لنظرية وضعية في السلطة»^{٧١}، متطلعًا إلى مجتمع يقوم نشاطه كله على موافقة الإرادة الحرة. على أن الطابع الليبرالي لهذه الصورة مشوهٌ برغم ذلك؛ إذ إن غريزة الاستسلام تنتصر، حين يُزجي مؤسس علم الاجتماع الوضعي المديح إلى الطاعة والخضوع للقيادة. «ما أجمل أن نطيع عندما يُمكننا الاستمتاع ... بالسعادة التي يجلبها إعفاء القادة الحكماء الجديرين لنا من المسؤولية المُحقة المتعلقة بالبحث عن اتجاه عام لسلوكنا»^{٧٢}

إن السعادة هي الاحتماء بذراع قوية — هذه الفكرة، التي هي من أخصّ مميزات المجتمعات الفاشية في وقتنا الحالي، ترتبط بالمثل الوضعي الأعلى لليقين. والخضوع لسلطة شاملة يتيح أقصى درجة من الأمان. ويزعم كُونت أن اليقين الكامل للنظر والعمل من الإنجازات الأساسية التي حقّقها المنهج الوضعي.

^{٦٨} المرجع نفسه، ص ٢٣٢.

^{٦٩} ص ٢٥٢.

^{٧٠} ص ٢٤١-٢.

^{٧١} ص ٢٤٤.

^{٧٢} ص ٤٣٩.

وبطبيعة الحال فإن فكرة اليقين لم تنبثق عن الفلسفة الوضعية، بل كانت سمة قوية من سمات المذهب العقلاني منذ ديكارت. غير أن الوضعية أعادت تفسير معناها ووظيفتها؛ فالعقلانية، كما أوضحنا من قبل، قد أُكِّت أن أساس اليقين النظري والعملي هو حرية الذات المفكّرة. وعلى هذا الأساس شيدت عالماً كان معقولاً بقدر ما كانت تسوده السلطة العقلية والعملية للفرد؛ فالحقيقة تنبثق من الذات، وهي تحمل طابع الذاتية أيّاً كان الشكل الموضوعي الذي تتخذه. والعالم يُعدّ واقعياً بقدر ما يتفق مع الاستقلال العقلي للذات.

لقد نقلت الوضعية مصدر اليقين من الذات المفكّرة إلى الذات المدركة حسياً. وفي هذا المجال تُمدّنا الملاحظة العلمية باليقين. وتراجع الوظائف التلقائية للفكر، على حين أن وظائفه السلبية المتلقّية تصبح لها مكانة الصدارة.

إن علم الاجتماع عند كُونت هو في أساسه «دراسة سكونية للمجتمع»، وذلك نتيجة لسيادة تصوّر النظام، ولكنه أيضاً «دراسة حركية أو ديناميكية للمجتمع» بفضل وجود تصوّر التقدم. وقد شرح كُونت العلاقة بين التصورين الأساسيين مرّات كثيرة؛ فالنظام هو «الشرط الأساسي للتقدم»^{٧٣} و«كل تقدم يتجه آخر الأمر إلى دعم النظام»^{٧٤} والسبب الرئيسي في أن المتناقضات والعداوات الاجتماعية ما زالت سائدة هو أن فكرة النظام وفكرة التقدّم ما زالتا منفصلتين، وهو وضعٌ أتاح للتوريين الفوضويين أن يغتصبوا الفكرة الأخيرة. أمّا الفلسفة الوضعية فتهدف إلى التوفيق بين النظام والتقدّم، وتحقيق «إشباع مشترك للحاجة إلى النظام والحاجة إلى التقدم»^{٧٥} وهي تستطيع أن تفعل ذلك بأن تبين أن التقدم هو في ذاته نظام — أعني أنه ليس ثورة، بل تطوّر.

ولقد كان تفسير كُونت للتاريخ على أساس مصاد للمادية، عاملاً على تيسير مهمته؛ فهو قد احتفظ بفكرة عصر التنوير القائلة إن التقدّم هو قبل كل شيء تقدّم عقلي، وهو النمو المستمر للمعرفة الوضعية.^{٧٦} غير أنه أفرغ فكرة عصر التنوير هذه من مضمونها المادي بقدر ما استطاع، وبذلك التزم بالوعد الذي قطعه على نفسه، وهو أن يستعيض

^{٧٣} مقال ... ص ٥٦.

^{٧٤} دروس في الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ١٧.

^{٧٥} المرجع نفسه، ص ١٤٨، و«مقال ...»، ص ٥٣ وما يليها.

^{٧٦} «مقال ...»، ص ٥٩.

«بحركة عقلية ضخمة عن القلاقل السياسية العقيمة»^{٧٧} وهكذا فإن فكرة التقدم، حين تكون في خدمة الحاجة الملحة إلى المحافظة على الوضع الراهن، تقف حجر عثرة في طريق التقدم المادي والمعنوي والذهني، إلا إذا كان ذلك في الاتجاه الذي يسمح به «نسق الظروف» الموجودة.^{٧٨} ففكرة التقدم عند كُونت تستبعد الثورة، والتغيير الكلي «لنسق الظروف» الموجودة. ولا يعود النمو التاريخي إلا تطوراً متوافقاً للنظام الاجتماعي في ظل قوانين «طبيعية» ثابتة.

ومهمة «علم الاجتماع الحركي (الدينامي)» هي عرض آليات هذا التطور؛ فاتجاهه العام يهدف أساساً إلى «تصور كل حالة للمجتمع على أنها النتيجة الضرورية للحالة السابقة، والمحرك الذي لا غناء عنه للحالة اللاحقة».^{٧٩} ومهمة الدراسة الحركية للمجتمع هي البحث في القوانين التي تحكم هذا الاتصال، أو بعبارة أخرى، «قوانين التعاقب»، على حين أن الدراسة السكونية للمجتمع تبحث في «قوانين التواجد أو التعايش co-existence».^{٨٠} الأولى تُقدّم «النظرية الصحيحة للتقدم»، والثانية تُقدّم «النظرية الصحيحة للنظام». وهو يجعل التقدم معادلاً لنمو دائم للثقافة العقلية في التاريخ؛ فالقانون الأساسي في الدراسة الحركية للمجتمع هو أن هناك قوةً متزايدة تكتسبها تلك الملكات العضوية التي تميز الإنسان في الطبيعة عن الكائنات العضوية الأدنى، أعني «العقل والنزوع الاجتماعي sociabilité».^{٨١} وكلما تقدّمت المدنية، ازدادت بالتدريج اقتراباً من تحقيق الطبيعة البشرية عينياً؛ فأعلى مراتب المدنية هي أكثرها تمشيًا مع «الطبيعة»؛^{٨٢} أي إن العملية التاريخية عملية طبيعية، وهي على هذا الأساس محكومة بقوانين طبيعية؛^{٨٣} فالتقدم هو النظام.

على أن عملية التوفيق بين النظرية الاجتماعية وبين الأوضاع القائمة لم تكتمل بعد؛ إذ إنه لا يزال من الضروري استبعاد كل العناصر التي تتجاوز المجال الذي تصدق فيه

^{٧٧} المرجع نفسه، ص ٧٦.

^{٧٨} دروس في الفلسفة الوضعية، المجلد الرابع، ص ٢٦٢.

^{٧٩} ص ٢٦٣.

^{٨٠} ص ٢٦٤.

^{٨١} مقال ... ص ٦٠.

^{٨٢} دروس ... ص ٤٤٢.

^{٨٣} ص ٢٦٧.

الأمر الواقعية وتشير إلى ما وراءه، وهذا يقتضي جعل النظرية الاجتماعية نسبية. ويذكر كُوت (وهو أمر متوقع) أن الخطوة الحاسمة الأخيرة للوضعية هو اتجاهها «في كل الأحوال إلى الاستعاضة بالنسبي عن المطلق».^{٨٤} وهو يستمد من «سيادة وجهة النظر النسبية على نحو لا نزاع فيه»، رأيه الأساسي القائل إن للتطور الاجتماعي طابعاً متوافقاً بطبيعته؛ فكل مرحلة تاريخية للمجتمع تبلغ من الكمال بقدر ما يسمح به «عصر الإنسانية» ونسق الظروف المناظر لها.^{٨٥} وهناك انسجامٌ طبيعي يسود بين الأجزاء الموجودة معاً للبناء الاجتماعي، بل أيضاً بين إمكانات البشرية كما تتكشف فيها، وتحقيق هذه الإمكانيات. وفي رأي كُوت أن النسبية لا تنفصل عن النظرة القائلة إن علم الاجتماع علمٌ دقيق يبحث في القوانين الثابتة للمجتمع من الوجهين السكوني والحركي. هذه القوانين لا تُكتشف إلا بالملاحظة العلمية، التي تقتضي بدورها تقدماً مطّرداً في التكنيك العلمي، من أجل معالجة الظواهر الشديدة التعقيد التي يتعين عليها تنظيمها.^{٨٦} ويتفق بلوغ المعرفة الكاملة مع اكتمال التقدم العلمي ذاته، أمّا قبل هذا الاكتمال فلا مفر من أن تكون كل معرفة وحقيقة جزئية، متناسبة مع مستوى التقدم العقلي الذي تم بلوغه. إلى هذا الحد تعد النسبية عند كُوت منهجيةً فحسب؛ أي مبنية على قصور ضروري في مناهج الملاحظة، ولكنه لما كان يفسر النمو الاجتماعي أساساً على أنه نموٌ عقلي، فإن نسبته تفترض انسجاماً مقدّراً بين الجانب الذاتي لعلم الاجتماع (المنهج) وبين جانبه الموضوعي (المضمون)؛ فكل الأشكال والنظم الاجتماعية، كما ذكرنا من قبل، مؤقتة، بمعنى أنها ستنقل، بتقدم الثقافة العقلية، إلى أشكال أخرى تُناظر القدرات العقلية لنمط أكثر تقدماً. على أن طابعها المؤقت، وإن كان علامةً على نقصها، هو في الوقت ذاته علامةً على حقيقتها (النسبية)؛ فتصورات الوضعية نسبية لأن الواقع كله نسبي.

والعلم في نظر كُوت هو ميدان النسبية النظرية، وهذا الأخير هو المجال الذي تُستبعد منه «أحكام القيمة»؛ فعلم الاجتماع الوضعي «لا يستحسن الوقائع السياسية أو يستهجنها، بل ينظر إليها ... على أنها مجرد موضوعات للملاحظة».^{٨٧} وحين يصبح

^{٨٤} مقال ... ص ٤٣.

^{٨٥} دروس ... ص ٢٧٩.

^{٨٦} المرجع نفسه، ص ٢١٦ وما يليها.

^{٨٧} ص ٢٩٣.

علم الاجتماع علماً وضعياً، ينفصل عن أي اهتمام «بقيمة» أي شكل اجتماعي معيّن؛ فسعي الإنسان إلى السعادة ليس مشكلة علمية، وكذلك الحال في مسألة أفضل تحقيق ممكن لرغباته ومواهبه. ويفخر كُونت بأنه يستطيع بسهولة أن يعالج مجال الفيزياء الاجتماعية بأكمله دون أن يستخدم لفظ «الكمال» مرةً واحدة، بل يحلّ محلّه دائماً لفظٌ علمي بحت، هو النمو أو التطور development.^{٨٨} فكل مرحلة تاريخية تمثّل مرحلةً للتطور أعلى من السابقة عليها، نظراً إلى كون الأخيرة هي الحصلة الضرورية للأسبق منها، وتنطوي على مزيد من الخبرة والمعرفة الجديدة. على أن كُونت يرى أن تصوّر النمو أو التطور عنده لا يستبعد الكمال؛^{٨٩} ذلك لأن من الأمور التي يستحيل إنكارها أن الأحوال والقدرات الأساسية للناس قد تحسّنت مع التطور الاجتماعي، ولكن تحسّن القدرات يحدث أساساً في العلم والفن والأخلاق وما شابهها، وهي كلها، كالتحسن في الأوضاع الاجتماعية، تتحرك «بالتدرّج، داخل حدودٍ ملائمة». وعلى ذلك فليس في مشروعه مكانٌ للجهود الثورية التي ترمي إلى إيجاد نظامٍ جديد للمجتمع، بل إن من الممكن الاستغناء عن هذه الجهود. «فالبحت العقيم عن حكومة أفضل» ليس ضرورياً؛^{٩٠} إذ إن كل شكل من الأشكال الموجودة للحكومة له حقه النسبي، الذي لا يمكن أن ينازعه فيه سوى أولئك الذين يتخذون وجهة نظر مطلقة، وهي وجهة نظر باطلة بحكم تعريفها ذاته. وهكذا تنتهي نسبية كُونت إلى «النظرية الوضعية في السلطة».

ولقد كان من السهل التوفيق بين احترام كُونت للسلطة القائمة وبين التسامح الشامل؛ فكلّا الموقّفين يصدّق بنفس المقدار في إطار هذا النمط من النسبية العلمية؛ بحيث لا يكون هناك مجال للإدانة. إن الوضعية، «دون أدنى تبديل لمبادئها الخاصة»، تستطيع أن «توفي كل المذاهب القائمة حقها بطريقة فلسفية دقيقة»^{٩١} — وهي فضيلة ستجعلها مقبولة لدى «جميع الأحزاب والاتجاهات المختلفة الموجودة».^{٩٢}

والواقع أن مضمون فكرة التسامح ووظيفتها قد تغيّرا بتطور الوضعية؛ ذلك لأن فلاسفة حركة التنوير الفرنسية، الذين كانوا يحاربون دولة الحكم المطلق، لم يضعوا

^{٨٨} ص ٢٦٤.

^{٨٩} ص ٢٧٥.

^{٩٠} ص ٢٢٤.

^{٩١} ص ١٤٩.

^{٩٢} ص ١٥٣.

مطلبهم في التسامح داخل إطارٍ نسبي، بل أگدوا هذا المطلب بوصفه جزءاً من جهودهم العامة التي تهدف إلى إقامة شكلٍ أفضل من أشكال الحكم — أعني «أفضل» بنفس المعنى الذي يرفضه كُونت؛ فالتسامح لم يكن يعني العدالة لكل الأحزاب والاتجاهات الموجودة، بل كان يعني في الواقع محوً واحدٍ من أقوى الاتجاهات تأثيراً، وهو اتجاه الكنيسة المتحالفة مع النبلاء الإقطاعيين؛ ذلك الاتجاه الذي كان يستخدم عدم التسامح أداةً للسيطرة.

وعندما ظهر كُونت على المسرح، لم يكن «التسامح» شعاراً لخصوم النظام القائم، بل كان شعاراً لخصوم هؤلاء الآخرين. وكما اتخذ مفهوم التقدم طابعاً شكلياً، كذلك انفصل التسامح عن المعيار الذي كان يُضفي عليه مضمونه في القرن الثامن عشر؛ فمن قبل كان المعيار الوضعي هو إيجاد مجتمعٍ جديد، على حين كان التسامح يعادل عدم التسامح مع أولئك الذين يعارضون هذا المعيار. أمّا بعد أن صُيغ التسامح بالصيغة الشكلية، فقد أصبح يعني التسامح مع القوى الرجعية المتخلفة بدورها. وقد نشأت الحاجة إلى هذا النوع من التسامح نتيجةً لتخلي كُونت عن جميع المعايير التي تتجاوز الوقائع المعطاة — وهي معايير كانت في نظر كُونت قريبةً من تلك التي تبحث عن مطلق؛ ففي فلسفة تبرّر النظام الاجتماعي السائد، أصبَحَت الدعوة إلى التسامح مفيدة على نحوٍ متزايدٍ للمتنفعين من هذا النظام.

على أن كُونت لم يعامل كل الأطراف على قدم المساواة؛ فقد قال مراراً إن هنا تشابهاً أساسياً بين الوضعية وبين جماعةٍ اجتماعية كبيرة، هي الطبقة العاملة (البروليتاريا)؛ فلدى العمال نزوعٌ مثالي نحو الوضعية.^{٩٣} وقد كرّس كُونت قسماً كاملاً من كتابه «مذهب السياسة الوضعية» للقضية القائلة إن «الفلاسفة الجدد سوف يجدون أشد حلفائهم تحمُّساً بين عمالنا».^{٩٤}

لقد كانت ظاهرة الطبقة العاملة شغلاً شاغلاً لعلم الاجتماع عند كُونت، مثلما كانت لنقيضه، أعني النقد الماركسي؛ فلم يكن من الممكن قيام نظريةٍ وضعية عن المجتمع المدني إلا إذا أمكن التوفيق بين ظاهرة البروليتاريا وبين نظام التقدم المنسجم المتألف، الذي يتناقض مع هذه الظاهرة تناقضاً واضحاً؛ ذلك لأنه إذا كانت الطبقة العاملة هي طبقة

^{٩٣} مقال ... ص ٨٦.

^{٩٤} مذهب السياسة الوضعية، المجلد الأول، ص ١٢٩.

الأساس في المجتمع المدني، فإن قوانين تقدّم هذه الطبقة هي قوانين هدمها، ولا بد من أن تكون نظرية المجتمع سلبية. وإزاء ذلك يتعيّن على علم الاجتماع أن يقدّم تفنيدياً للقضية الجدلية القائلة إن تراكم الثروة يقترن بازدياد وطأة الفقر.

ولقد كان كُؤنت ينظر إلى هذه القضية الأخيرة على أنها «خطأ لا أخلاقي مشؤوم»،^{٩٥} وهو خطأ يتعين على الوضعية أن تستأصله إذا شاءت أن تحافظ على «النظام الصناعي» الذي يحتاج إليه المجتمع في أداء وظائفه. وكان يرى أن النظرية والتطبيق الليبرالي لم يستطيعا حفظ النظام. «إن النزوع اللاعقلي العقيم، الذي لا يسمح إلا بذلك القدر من النظام الذي يأتي من تلقاء ذاته» (أي الذي يأتي عن طريق التفاعل الحر بين القوى الاقتصادية) يعني «التخلي الصريح» عن العمل الاجتماعي في مواجهة كل طارئ من الطوارئ التي تحدث في مسار العملية الاجتماعية.^{٩٦}

والواقع أن إيمان كُؤنت بالقوانين الضرورية للتقدم لم يكن يستبعد بذل جهود عملية، من أجل تحقيق الإصلاح الاجتماعي، بالقدر الذي يضمن إزاحة أية عقبات في طريق هذه القوانين؛ فبرنامج الإصلاح الاجتماعي في المذهب الوضعي فيه استباق لتحول الليبرالية إلى نزعة تسلطية. وفي مقابل هيجل، الذي ظهر في فلسفته اتجاه مماثل، نجد كُؤنت يتغافل عن الحقيقة القائلة إن هذا التحول يصبح ضرورياً نظراً إلى البناء المتناقض للمجتمع المدني؛ فالتطبقات المتعارضة، في رأيه، ليست سوى مخلفات لنظام عقيم، سرعان ما تقضي عليه الوضعية، دون أي تهديد «لنظام الملكية الأساسي».^{٩٧}

ويرى كُؤنت أن سيادة الوضعية ستؤدي إلى تحسين وضع الطبقة العاملة، وذلك أولاً في التعليم، وثانياً عن طريق «إيجاد العمل».^{٩٨} والصورة التي تتطلع الوضعية إليها هي صورة دولة شاملة متدرجة المراتب، تحكمها صفوة مثقفة مؤلفة من كل الجماعات الاجتماعية، تشيع فيها أخلاق جديدة تُوحّد بين كل المصالح المتباينة في كل حقيقي.^{٩٩} وعلى الرغم من جميع التصريحات التي قال فيها كُؤنت إن هذا النظام المتدرج المراتب

^{٩٥} دروس ١٠٠، ص ٢٠١، وما يليها.

^{٩٦} ص ٢٠٢.

^{٩٧} ص ٢٠١، هامش.

^{٩٨} مقال ... ص ٩٣.

^{٩٩} قارن بوجه خاص «دروس الفلسفة الوضعية»، المجلد الرابع، ص ١٥٠ وما يليها.

سوف يستمدُّ سلطته من موافقة أعضائه طوعاً، فإن دولة كُوت تُشبه في نواح كثيرة الدولة التسلطية الحديثة؛ إذ نجده يدعو مثلاً إلى «وحدّة تلقائية بين المخ واليد». ١٠٠ ومن الواضح أن التنظيم من أعلى يقوم بدور هام في إيجاد مثل هذه الوحدة. ويزيد كُوت الأمر إيضاحاً فيقول إن النمو الصناعي قد بلغ بالفعل نقطة يصبح من الضروري فيها «تنظيم العلاقة بين صاحب العمل والعامل في سبيل إيجاد توافقٍ ضروري، لم يعد من الممكن ضمانه في الصراع الطبيعي الحر بينهما». ١٠١

ويؤكد لنا كُوت أن عملية الجمع بين أصحاب العمل والعمال لا يقصد منها أن تكون خطوة نحو القضاء على المركز المتدهور حتمياً للعامل؛ ففي رأي كُوت أن نشاط العامل هو بطبيعته أضيق نطاقاً وأقل مسئوليةً من نشاط صاحب العمل. وما المجتمع إلا «نظام من التدرج الإيجابي»، والخضوع للتسلسل الاجتماعي أمرٌ لا غناء عنه في حياة الكل؛ ١٠٢ ومن ثمَّ فإن الأخلاق الجديدة التي يدعو إليها لا بد أن تكون قبل كل شيء أخلاق «واجب» إزاء الكل. وحتى المطالب المشروعة للطبقة العاملة ينظر إليها على أنها واجبات بدورها؛ فالعامل سيتلقّى «أولاً التعليم، ثم العمل». ولا يفصل كُوت الكلام في «برنامج خلق العمل» هذا، ولكنه يتحدث عن نظامٍ تصبح فيه كل الوظائف الخاصة ووظائف عامة؛ ١٠٣ بحيث يُنظم كل نشاط ويُمارس بوصفه خدمةً عامة.

وبطبيعة الحال فإن «تأميم» العمل هذا لا شأن له بالاشتراكية؛ فكُوت يؤكد أنه في «النظام الوضعي»، «يمكن أن يُعهد بكل المؤسسات العامة، على نطاقٍ متزايد، إلى الصناعة الخاصة»، بشرط ألا يتعارض هذا «التغيّر الإداري» مع «النظام الدقيق الضروري». ١٠٤ وهو يشير في هذا الصدد إلى هيئة أصبحت لها أهمية متزايدة في حفظ النظام الإيجابي — وهي الجيش. وهكذا تدفعه محاولته أن يوفي كل الجماعات الاجتماعية حقها، إلى أن يوصي بتقديم فلسفته إلى «الطبقة العسكرية»، مع التذكير بأن الوضعية، وإن كانت توافق على اختفاء العمل العسكري تدريجاً، «تقدّم تبريراً مباشراً للوظيفة الهامة المؤقتة» التي يؤديها

١٠٠ المرجع نفسه، ص ١٥٢.

١٠١ المرجع نفسه، المجلد السادس، ص ٤٣٣ وما يليها.

١٠٢ المجلد السادس، ص ٤٩٧.

١٠٣ ص ٤٨٥.

١٠٤ ص ٥٠٣.

الجيش في «المحافظة الضرورية على النظام المادي»؛^{١٠٥} فنظرًا إلى القلاقل الخطيرة التي يتعرض لها النظام الاجتماعي، فإن «الجيش تقع على عاتقه مهمة متزايدة الأهمية، هي الاشتراك إيجابيًا ... في المحافظة على استمرار النظام العام».^{١٠٦} وحين تختفي الحروب القومية، سنجد على نحو متزايد أن الجيش تُعهد إليه «برسالة اجتماعية *une grande maréchaussée politique*» هي أن يكون طائفة كبيرة من حفظة الأمن السياسيين.^{١٠٧} على أن مذهب كُونت يحافظ، في جانبٍ حاسم منه، على وظيفة تحرير الإنسان، كما عرَفَتْها الفلسفة الغربية؛ إذ إن هذا المذهب يتجه إلى عبور الهوة بين الأفراد المنعزلين، وإلى الجمع بينهم في كليٍّ حقيقي. وقد حاولنا أن نبين كيف أن المنهج الوضعي قد تولّد عنه البحث عن التوحيد، كما أكدنا النتائج السلبية لهذا المنهج، ولكن فكرة النظام الوضعي الشامل دفعت كُونت إلى تجاوز فكرة العلم الموحد الفارغة، والتطلع إلى حكومة مستبدّة من كبار الكهنة الوضعيين. وهناك نوع آخر من الشمول أو الكلية يسود في مذهب كُونت، وأعني به المجتمع. هذا المجتمع ينبثق بوصفه المجال الوحيد الذي يعيش فيه الإنسان حياته التاريخية، ويصبح فيه، في الوقت ذاته، الموضوع الوحيد للنظرية الاجتماعية. والواقع أن الفرد لا يكاد يقوم بدور في علم الاجتماع عند كُونت، بل إن المجتمع يستوعبه كلية، وما الدولة إلا نتاجٌ جانبي للقوانين الحتمية التي تحكم العملية الاجتماعية. في هذه النقطة، يتجاوز علم الاجتماع عند كُونت حدود فلسفة هيجل الأساسية؛ فالنظرية الوضعية في المجتمع لا ترى سببًا لقصر التطور الإنساني على حدود الدول القومية ذات السيادة. وفكرتها عن النظام الشامل لا تكتمل إلا بوحدة كل الأفراد في البشرية، كما أن الثمرة التي تُجنى من هدم الوضعية للمعايير اللاهوتية والميتافيزيقية هي الاعتراف بالإنسانية بوصفها الكائن الأعلى *être supreme*؛ فالإنسانية، لا الدولة، هي الكلي الحقيقي، بل هي الحقيقة الواقعة الوحيدة.^{١٠٨} وهي الكيان الوحيد الجدير بالتبجيل الديني في عصر نضوج البشرية. «إن تلك الفكرة العظيمة، فكرة الإنسانية، سوف تمحو فكرة الإله على نحوٍ لا رجعة فيه».^{١٠٩}

١٠٥ ص ٥٢٩.

١٠٦ ص ٣٥٦.

١٠٧ ص ٣٥٧.

١٠٨ مذهب السياسة الوضعية، المجلد الأوّل، ص ٣٣٤.

١٠٩ ص ٣٢٩.

وهكذا يبدو كأن كُوت قد أراد، بفكرة الإنسانية هذه، أن يمحو سيئات ذلك الجو الاضطهادي، الذي كان يتحرك فيه علم الاجتماع الوضعي عنده.

(٤) فلسفة الدولة الوضعية: فريدرش يوليوس شتال

على الرغم مما اتسمت به الوضعية عند كُوت من سماتٍ قاتمة، واتجاه لا يتمشى مع عصرها (إذ دعت إلى الصراع ضد «النظام القديم ancien régime»، في وقتٍ كان قد حلَّ فيه محلُّه بالفعل نظام الطبقة الوسطى الجديد، الذي كان حكم «الملك البورجوازي» لوي فيليب يرمز له بوضوحٍ كامل)، فإنها عبّرت عن وعي طبقةٍ اجتماعيةٍ سائرةٍ في طريق التقدم، شقَّت بكفاحها طريقها الظافر من خلال ثورتين؛ فقد أكدت الفلسفة الوضعية أن مجرى التاريخ البشري يسير نحو إخضاع العلاقات الاجتماعية، آخر الأمر، لمصالح الصناعة والعلم، وهذا يعني أن الدولة سوف تُستوعب ببطءٍ داخل مجتمعٍ ينتظم العالم بأسره.

على أن الفلسفة الوضعية في ألمانيا كان لها طابعٌ مختلفٌ كل الاختلاف عن طابعها في فرنسا؛ إذ كانت الأمانى السياسية للطبقة الوسطى الألمانية قد هُزمت دون مقاومة.

«على حين أن الإقطاع في إنجلترا وفرنسا كان قد تحطم تمامًا، أو انكمش إلى أشكالٍ قليلة لا أهمية لها، كما هي الحال في هذه الأخيرة، على يد طبقةٍ وسطى قوية غنية مركّزة في المدن الكبرى، ولا سيّما العاصمة؛ فإن النبلاء الإقطاعيين في ألمانيا ظلوا محتفظين بقُدْرٍ كبير من امتيازاتهم القديمة؛ فقد كان نظام الحياة الإقطاعي سائدًا في كل مكان تقريبًا، بل لقد ظل سادة الأرض محتفظين بحقوق الولاية على خدَمهم ... وكان يُنظر إلى طبقة النبلاء الإقطاعية هذه — التي كانت عندئذٍ كبيرة العدد جدًّا، وكان بعض أفرادها ذوي ثراءٍ هائل — على أنها، من الوجهة الرسمية، «المُرتبة» الأولى في البلاد؛ فهي التي كانت تقدّم كبار موظفي الحكومة، كما كان ضباط الجيش ينتمون إليها وحدها تقريبًا.»^{١١٠}

^{١١٠} إنجلز، ألمانيا: الثورة والثورة المضادة Germany: Revolution and Counter-Revolution، الناشر

International Publishers، نيويورك، ١٩٢٣م، ص ١١.

ولقد أدت عودة الملكية إلى تقوية الحكم المطلق إلى حدٍّ أن البورجوازية وجدت الطريق أمامها مسدودًا في جميع مراحلها.^{١١١} واقتصر الصراع ضد هذا الحكم المطلق، في مقابل كل حكمٍ مطلقٍ آخر شهدته ألمانيا منذ حروب التحرير، على مطالبة الملكية بأن تمنح الشعب دستورًا ذا شكلٍ نيابي. وبعد وقتٍ أمكن انتزاع وعدٍ من الملك فريدرش فيلهلم الثالث بأنه سيعترف بنوع من السيادة الشعبية. على أن هذا الوعد لم يتحقق إلا بطريقة تدعو إلى السخرية، متمثلًا في مجالس المقاطعات، التي علّق عليها أحد المؤرخين بقوله: «كان هذا نظامًا باليًا يمثل مصالح خاصة، ويسيطر عليه الفرسان سيطرة لا نزاع فيها، ولا سيّما في المقاطعات الشرقية. وكان شرط عضوية المجالس هو ملكية الأرض! وحتى في مقاطعات الراين (أي أكثر الأقاليم تصنيفًا) كان هناك ٥٥ نائبًا عن المناطق الزراعية، في مقابل ٢٥ نائبًا عن المدن.»^{١١٢} ففي كل هذه المجالس كانت الطبقة الوسطى أقلية لا أمل لها.

ولقد كانت اهتمامات هذه المجالس المحلية مساوية للعجز والقصور الذي كانت تتسم به، ويظهر الأمر كله بوضوح في مستوى المناقشات التي كانت تدور فيها؛ فقد قال عنها يوهان ياكوبي Johann Jacoby، أحد زعماء المعارضة الديمقراطية: «من الصعب أن يجد المرء نظامًا أقل شعبية من مجالس المقاطعات — نظامًا يراه الشعب، بحسه السليم، عبثًا لا جدوى منه. ولسنا بحاجة إلى أن نبذل أي جهد لكي نثبت من مضايقات الجلسات أنه لم يكن هناك قرار واحد، من بين جميع القرارات التي اتُّخذت، يحمل طابع المصلحة العامة؛ فلم تحاول هذه المجالس القضاء على المخالفات الصارخة، ولم تتخذ أية تدابير ضد الطغيان البيروقراطي. وكان عمل دوراتٍ كاملة يقتصر على إنشاء إصلاحات، ومؤسّسات للصم البكم والمجانين، وشركات للتأمين ضد الحريق، وسن قوانين عن الطرق الجديدة، وممرّات العربات، ورسوم اقتناء الكلاب، وما إلى ذلك...»^{١١٣}

^{١١١} كارل لامبرشت، تاريخ ألمانيا Karl Lamprecht: Deutsche Geschichte، المجلد العاشر، برلين، ١٩٢٢م، ص ٣٠٥ وما يليها، وص ٤٠٢ وما يليها.

^{١١٢} فيت فالنتين، تاريخ الثورة الألمانية Veit Valentin: Gesch. der Deutschen Revolution، ١٨٤٨م، برلين، ١٩٣٠م، المجلد الأول، ص ٢٧.

^{١١٣} هذا النص مقتبس في كتاب: فرانتس ميرنج، التاريخ البروسي من تلست إلى تأسيس الرايخ، برلين، ١٩٠٣م، ص ٢٤١. F. Mehring: Zur Preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsbergündung.

وعندما جاءت حكومة فريدريش فيلهلم الرابع إلى الحكم، تبخّرت كل الأحلام التي كانت تُراود النفوس عن تحقيق إصلاح ليبرالي في الدولة؛^{١١٤} فقد انتصر الحكم المطلق، مقترناً بتغيّر كامل في الثقافة ... «إن بروسيا التي عرّفت إصلاحات فون شتاين von Stein، وحروب التحرير، وأماني هومبولت Humboldt وهاردنبرج Hardenberg المتعلقة بالدستور، قد تحوّلت إلى بروسيا التي لا تعرف إلا الملكية الرومانتيكية، واللاعقلية اللاهوتية، والفكرة المسيحية عن الدولة. ولم تُعد برلين هي جامعة هيجل والهيغلين، بل أصبحت تنتسب إلى فلاسفة الوحي، شلنج وشتال».^{١١٥}

فلم يُعد من الممكن الاعتراف بالمذهب الهيجلي، الذي كان ينظر إلى الدولة والمجتمع على أنهما «كلّ ذو طبيعة سلبية». والذي أخضعهما معاً للمسار التاريخي للعقل، لم يُعد من الممكن الاعتراف به على أنه هو الفلسفة الرسمية. وكان العقل والحرية هما أكثر الأمور إثارةً للشك في نظر الحكومة الجديدة، التي أصبحت الآن تستلهم الوحي من قيصر روسيا والأمير مترنيخ.^{١١٦} وكانت هذه الحكومة في حاجة إلى مبدأ وضعي (إيجابي) يحمي الدولة من قوى التمرد، ويكون درعاً لها — على نحو أقوى مما كان تفكير هيجل — ضد هجوم المجتمع. وهكذا كان رد الفعل الوضعي الذي ظهر في ألمانيا فلسفةً للدولة — بالمعنى الدقيق — لا فلسفةً للمجتمع. وقد حدث انقطاع طفيف في هذا التطور عندما قام «لورنتس فون شتاين»، بعد أن مزج التراث الهيجلي بالحركة الوضعية الفرنسية، بتحويل الاهتمام إلى بناء المجتمع. غير أن تأثير فترة الانقطاع هذه على تطور النظرية الاجتماعية في ألمانيا كان تأثيراً لا قيمة له. وظلت الفلسفة الوضعية في الدولة مسيطرة، طوال عشرات من السنين، على السياسة الألمانية نظراً وعملاً.

ولقد كانت فلسفة شتال تمثل حلاً وسطاً بين أولئك الذين كانوا يدعون إلى الحكم المطلق الشخصي، وبين المطالب الضعيفة للطبقة الوسطى الألمانية؛ فقد كان يدعو إلى

^{١١٤} فريدريش شنابل، تاريخ ألمانيا في القرن التاسع عشر - F. Schnabel: Deutsche Gesch. im neun- zehnten Jahrhundert، المجلد الثاني، فرايبورج، ١٩٣٣م، ص ٣١.

^{١١٥} إريك كاوفمان، دراسات في النظرية السياسية لمبدأ الملكية، ليبسج، ١٩٠٦م، ص ٥٤. Erich Kaufmann: Studien zur Staatlehre des monarchischen Princips.

^{١١٦} فالتين، المرجع المذكور من قبل، ص ٢٧ وما يليها.

نظام نيابي دستوري (وإن لم يكن يمثل الشعب بأكمله، بل يمثل المقاطعات)، وإلى ضمانات قانونية للحريات المدنية، وإلى عدم المساس بالحرية الشخصية، والمساواة أمام القانون، وتطبيق نظام قانوني رشيد. وقد بذل شتال جهوداً كبيرة لتمييز نزعته الملكية المحافظة من أي دفاع عن الحكم المطلق التعسفي.^{١١٧}

ومن الواضح أن محور فلسفة شتال يكمن في اتجاهها إلى التوفيق بين النزعة التسلطية اللاعقلية وبين التطور الاجتماعي للطبقة الوسطى. مثال ذلك أنه جمع بين نظرية الملكية القائمة على العمل وبين النظرية الإقطاعية القائلة إن كل ملكية هي، في نهاية المطاف، منحة من السلطات.^{١١٨} وقد حَبَّزَ «دولة القانون Rechtstaat»، ولكنه أخضع ضمان الحرية المدنية فيها لسيادة الملك بوصفه سلطةً نهائية.^{١١٩} ولقد كان معادياً لليبرالية، ولكنه لم يقتصر على الدفاع عن الماضي الإقطاعي، بل تحدث أيضاً عن تلك الفترة من المستقبل، التي ستصبح فيها الطبقة الوسطى ذاتها معادية لليبرالية. ولم يكن عدوُّه اللدود هو الطبقة الوسطى، بل كان الثورة التي تهدد هذه الطبقة، كما تهدد طبقة النبلاء والدولة الملكية. وكان عداؤه للعقلانية يخدم مصالح أرستقراطية حاكمة تقف عقبه في وجه التقدم العقلي، كما كان يخدم مصلحة كل حكمٍ لم يكن من الممكن تبريره على أسس عقلية.

إن الثورة، كما أعلن شتال، هي «السمة المميزة لتاريخ العالم في عصرنا». هذه الثورة تؤدي إلى تأسيس «الدولة كلها على إرادة الإنسان بدلاً من الأمر والإرادة الإلهيين».^{١٢٠} ومما له دلالة واضحة، أن المبدأ القائل بأن الدولة تركز على إرادة الإنسان كان هو بعينه ما أكَّدته الطبقة الوسطى الصاعدة عندما شنت حملتها على الحكم المطلق الإقطاعي؛

^{١١٧} قارن: «مبدأ الملكية Das monarchische Prinzip» هيدلبرج، ١٨٤٥م؛ و«الأحزاب المعاصرة في الدولة والكنيسة Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche، الطبعة الثانية، برلين، ١٨٦٨م.

^{١١٨} «فلسفة القانون (الحق) Philosophie des Rechts»، الطبعة الثالثة والرابعة، هيدلبرج، ١٨٥٤م، المجلد الثاني، ص ٣٥٦، ٣٦٠.

^{١١٩} المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ١٣٧ وما يليها.

^{١٢٠} «ما الثورة؟ Was ist Revolution» في «سبعة عشر خطاباً برلمانياً Siebzehn parlamentarische Reden»، برلين، ١٨٦٢م، ص ٢٣٤.

فنظرية شتال ترفض كل الفلسفة العقلانية الغربية^{١٢١} التي اقترنت بهذا الصراع. وقد حمل على العقلانية الحديثة على أساس أنها هي التي تولّد الثورة، وقال إن هذه الفلسفة هي «في العالم الديني الباطن بمثابة الثورة في العالم السياسي الخارجي»،^{١٢٢} أعني أنها هي «اغتراب الإنسان عن الله».

ولما كان هيجل هو أقوى معبر عن العقلانية الألمانية، فقد ركّز شتال هجومه عليه. وقد جرى على لسانه ذلك الردّ الرسمي الذي كانت الدوائر الحاكمة في ألمانيا تُجيب به عن الفلسفة الهيجلية؛ فقد كان لدى هذه الدوائر تبصّر بالطابع الحقيقي لفلسفة هيجل أعمق بكثير من تبصّر أولئك الشراح الأكاديميين الذين نظروا إليها على أنها تمجيدٌ غير مشروط للنظام القائم؛ فنظرية هيجل في رأيه «قوة معادية»، وهي «هدامة»^{١٢٣} في أساسها. وجدّله يُلغي الواقع المعطى، ونظريته «تحتل منذ البداية نفس الأرض التي تحتلها الثورة».^{١٢٤} ولما كانت فلسفته السياسية عاجزة عن إثبات «الوحدة العضوية» بين الرعايا و«الشخصية الواحدة العليا (الله - الملك - السلطة)»،^{١٢٥} فإنها تهدم أسس النظام الاجتماعي والسياسي السائد. ولن نقتبس المزيد من تلك الفقرات التي لا حصر لها، والتي يدلّل بها شتال على الصفات الهدامة للهيجلية، بل سنحاول بدلاً من ذلك أن نحدّد الأفكار التي اعترض عليها شتال، والتي يرى أنها جديرة باللوم والتنديد.

يحمل شتال على هيجل، ومعه أشهر ممثلي المذهب العقلاني الأوروبي منذ ديكارت — وهو اتجاه يتكرر ظهوره في الهجمات الأيدوبولوجية للوطنية الاشتراكية^{١٢٦} (النازية)؛ ذلك لأن العقلانية تتصور الدولة والمجتمع على نمط العقل، وهي في ذلك تضع معايير تؤدي بها حتماً إلى معارضة «كل حقيقة معطاة وكل سلطة موجودة». وهي، على حد

^{١٢١} بدأ هذا الرفض في النظرية السياسية الألمانية قبل شتال، وأسهم فيه هالر Haller، وتأثير بيرك Burke (عند ف. جنتس F. Gentz)، والرومانتيكيون، و«المدرسة التاريخية»، ولكن الاتجاهات التي بدأت في هذه المدارس والحركات لم تُعرض بطريقة منهجية، ولم يصبح لها أساسٌ سياسي، إلا في أعمال شتال.

^{١٢٢} «ما الثورة؟»، ص ٢٤٠.

^{١٢٣} شتال، «فلسفة القانون»، المجلد الأوّل، ص ١٤ من المقدمة، وص ٤٥٥.

^{١٢٤} المرجع نفسه، ص ٤٧٣.

^{١٢٥} المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٦.

^{١٢٦} انظر بوجه خاص: هيزه، الفكر والوجود H. Heyse: Idee und Existenz، هامبورج، ١٩٣٥م، وف. بوم، الاتجاهات المعادية للديكارتية F. Böhm: Anti-Cartesianismus، ليبستج، ١٩٣٨م.

قوله، تتضمن مبدأ «الحرية الزائفة»، وقد «جرت وراءها كل الأفكار التي تصل إلى اكتمالها النهائي في الثورة». ^{١٢٧} فالعقل لا يرضى أبداً بالحقيقة «المعطاة»، وهو «يَعْضُّ اليد التي تُطْعِمُهُ». ^{١٢٨}

ولقد رأى شتال أن أخطر تجسّد للعقلانية هو نظرية القانون الطبيعي. ولخصّ هذه النظرية بأنها «المذهب الذي يستمد القانون والدولة من طبيعة الإنسان (الفرد) أو عقله». ^{١٢٩} ووضع شتال في مقابلها الرأي القائل إن طبيعة الفرد وعقله لا يمكن أن يصلحاً معياراً للتنظيم الاجتماعي؛ إذ إن المطالبات المتطرّفة بالثورة كانت دائماً تُقدّم باسم عقل الفرد؛ فمن المستحيل علينا أن نجعل الحق الطبيعي متفقاً مع الحق الوضعي المعطى، تماماً كما يستحيل التوفيق بين الدولة العقلانية عند هيجل وبين الشكل القائم للدولة. وقد أخذ شتال فكرة الحق الطبيعي بمعناها النقدي، وكان يرى أنها تضيف على الفرد حقوقاً أكثر وأعلى من تلك التي أعطاه إياها الحق الوضعي. ومن ثمّ فقد وضع في مقابل فكرة القانون الطبيعي، الرأي القائل إن «الحق، والحق الوضعي، تصوّران مترادفان»، ووضع في مقابل الجدل الهيجلي «السلبى»، فلسفةً وضعيّة إيجابية مرتكزة على مبدأ السلطة.

ولقد عرضنا من قبل للطريقة التي تقلّل بها الفلسفة الوضعيّة من شأن العقل، وذكرنا أن منهج هذه الفلسفة ينطوي على قبول حقيقي للقوى الموجودة فعلاً. وقد أيدت أعمال شتال هذا الرأي؛ فهو يأخذ بالوضعيّة عن وعي، ^{١٣٠} وتدفعه الرغبة إلى «إنقاذ قيمة الوضعي، العيني، الفردي، وقيمة الوقائع». ^{١٣١} وهو يعيب على فلسفة هيجل عجزها المزعوم عن تفسير الوقائع الخاصة التي تكون مجال الواقع. ^{١٣٢} فانشغال هيجل الدائم

^{١٢٧} «الأحزاب المعاصرة في الدولة والكنيسة»، ص ١١.

^{١٢٨} «فلسفة القانون»، المجلد الأوّل، ص ٢٦٢.

^{١٢٩} المرجع نفسه، ص ٢٥٢.

^{١٣٠} قارن: كارل مانهيم، «التفكير المحافظ».

Karl Mannheim: Des konservative Denken (Archiv für Sozialwiss und Sozialpolitik).

المجلد السابع والخمسون، ١٩٢٧م، ص ٨٤ وما يليها؛ وكذلك: أ. كاوفمان، المرجع المذكور من قبل،

ص ٥٨ وما يليها.

^{١٣١} «فلسفة القانون»، المجلد الثاني، ص ٣٨.

^{١٣٢} المرجع نفسه، ص ٣٧.

بالكلي لم يُنَحْ له أبداً فرصة الوصول إلى المضمونات الفردية للمعطى الموجود، التي هي مضموناته الحقيقية.

ويحبذ شتال «تحويلاً لطبيعة العلم»^{١٣٣} يُقصد به التحول إلى الوضعية — أو على وجه التحديد شكل معين من أشكالها، تمثله، في رأي شتال، فلسفة شلنج الوضعية.^{١٣٤} وهو يمتدح شلنج لأنه أكد حق العنصر «التاريخي» ضد العنصر «المنطقي، الذي هو لا زمني، خالٍ من الفاعلية».^{١٣٥} فكل ما نما في التاريخ، من باطن الحياة الأزلية للأمة، وكل ما يضمّنه التراث، له حقيقة خاصة به، ليست مسئولة أمام العقل. ويفسّر شتال شلنج من خلال «المدرسة التاريخية»، التي كانت قد استخدمت السلطة الخاصة للمعطى من أجل تبرير الحق الوضعي القائم. وكان سافيني F. K. von Savigny قد كتب، في المقال الذي قدّم فيه برنامج هذه «المدرسة التاريخية» (١٨١٤م)، يقول: «لا يمكن أن يكون هناك اختيار بين الخير والشر، وكان قبول ما هو موجود خيراً، على حين أن رفضه شر، وممكن في الآن نفسه، بل الأصح أن رفض ما هو موجود مستحيلٌ بمعنى الكلمة؛ فالموجود يسيطر علينا سيطرةً محتومة، وقد نكون على خطأ بشأنه، ولكننا لا نستطيع أن نغيّره».^{١٣٦} فالقانون السائد، وكذلك المجموعة الكاملة من الحقوق، هي جزء من «الحياة العامة للشعب Volk»، نما به الشعب طبيعياً طوال التاريخ، ولا يمكن أن يصبح القانون والحق خاضعين للمعايير النقدية للعقل. وقد رفضت النظرية التاريخية لسافيني، كما فعلت الوضعية فيما بعد، «الفلسفة السلبية» للمذهب العقلاني (ولا سيما نظرية القانون الطبيعي)، زاعمة أن هذه الفلسفة معادية للنظام القائم. كذلك فإنها شاركت علم الاجتماع الوضعي اللاحق ميله إلى تفسير العمليات الاجتماعية من خلال العمليات الطبيعية؛ فكل شيء في حياة المجتمع كائنٌ عضوي، وكل كائنٌ عضويٌّ خيرٌ وحقٌّ في ذاته. وقد وصف شلنج النظام القانوني بأنه «نظامٌ طبيعي»، وبأنه «طبيعة ثانية»، إن جاز التعبير، وحمل على كل محاولات تغييره تمشياً مع صالح الحرية. «إن النظام

^{١٣٣} ص ٧ من المقدمة.

^{١٣٤} انظر مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الثاني.

^{١٣٥} المجلد الأول، ص ١٧ من المقدمة.

^{١٣٦} إرنست لاندسبرج، تاريخ علم القانون الألماني E. Landsberg: Geschichte der deutschen

Rechtswissenschaft، المجلد الثالث، ميونيخ، ١٩١٠م، ص ٢٠١.

القانوني ليس نظاماً أخلاقياً، بل هو نظامٌ طبيعي ليس للحرية سلطة أو سلطان عليه، مثلما أنها لا تملك سلطة على الطبيعة الحسية؛ لذلك فليس من المستغرب أن تظهر جميع المحاولات الرامية إلى جعل النظام القانوني نظاماً أخلاقياً في صورةٍ ممتنعة، ويتجلى فيها أفزع أنواع الطغيان الذي يترتب عليها مباشرةً.^{١٣٧} وهكذا كان المقصود من الزعم بأن الطبيعة تطغى على المجتمع، هو أن يكون مقابلاً لدعوة «الإرادة العاقلة» إلى تغيير الأشكال الموجودة للمجتمع وفقاً لمصلحة الأفراد الأحرار.

وقد ضمّن شتال مبادئ المدارس «الطبيعية» في فلسفته الوضعية، بغرض صريح هو استخدامها مبادئ للتبرير. ولم يتردد في أن يؤكد، في بداية كتابه، أن وظيفة فلسفته هي حماية أوضاع قائمة.

«لقد ظلت الفلسفة، طوال قرن ونصف، تقيم السلطة والزواج والملكية، لا على أساس الأمر الإلهي، بل على أساس إرادة الإنسان وموافقته. وسارت الشعوب على هذه النظرية، فتحدّت حكامها، كما تحدّت النظام التاريخي، وثارت آخر الأمر على نظام الملكية العادل.»^{١٣٨} وهو يرى أن أية فلسفة «تستمد العالم الطبيعي والأخلاقي من العقل البشري؛ أي من قوانين الفكر وصفاته»^{١٣٩} تهدم النظام القائم وتستحقّ الفناء. أمّا الفلسفة الوضعية التي ستحل محلها فإنها «ستحرص على الامتثال للنظام والسلطة، كما دعا إليهما الله من أجل حكم الناس، وكذلك لكل الحقوق والأوضاع التي أصبحت مشروعة بفضل إرادته الإلهية.»^{١٤٠} وهكذا يعود لفظاً النظام والسلطة، اللذان كانا أساسيين في وضعية كُونت، إلى الظهور في فلسفة شتال السياسية؛ فهو بدوره قد عرض خدماته الأيديولوجية على السلطات الحاكمة، على نحو لا يقل إصراراً عما فعل كُونت.

ولقد كان شتال حساساً بوجه خاص في موضوع تبرير الملكية؛ فهو يتساءل: «هل ينبغي أن نتخلّى عن السؤال: ما الملكية، لأنصار برودون؟»^{١٤١} إن الملكية لو لم تكن

^{١٣٧} شلنج، مذهب المثالية الترنسندنطالية System des transcendentalen Idealismus في «المؤلفات

الكاملة Sämtliche Werke، شتجارت، ١٨٥٨م، المجلد الثالث، ص ٥٨٣ وما يليها.

^{١٣٨} فلسفة القانون، المجلد الثاني، ص ١٠ من المقدمة.

^{١٣٩} المرجع نفسه، ص ١٨ من المقدمة.

^{١٤٠} ص ٢٢ من المقدمة.

^{١٤١} ص ١٧ من المقدمة.

تستمد حقها إلا من إرادة الإنسان، كما تزعم العقلانية، لترتب على ذلك بالضرورة «أن الشيوعية على حق في مقابل فلسفة الحق التي وُضعت منذ أيام جروتوس حتى هيجل ... ولكانت على حق أيضًا مقابل مجتمع اليوم».^{١٤٢} ولكن من الواجب إبعاد نظام الملكية، وكل نسق العلاقات الاجتماعية والسياسية، عن أية معالجة عقلانية، وتبريره على أساس أمتن. وهكذا تهدف فلسفة شتال السياسية إلى أن تصوّر معطيات النظام الاجتماعي القائم على أنها معطيات واقع حقيقي عادل، والمنهج الذي تتبعه هو إرغام العقل البشري والإرادة البشرية على إطاعة سلطة هذه المعطيات.

ولن نطيل الكلام عن هذا المنهج؛ فقوامه أساسًا إرجاع النظام الاجتماعي والسياسي، بطرق مباشرة أو غير مباشرة، إلى الأمر الإلهي. وكلما كانت المسألة موضوع البحث أشدَّ حيوية، كانت تُستمد من هذا الأمر على نحو أقرب إلى الطابع المباشر؛ «فتوزيع الثروة» هو شيء «قضى به الأمر الإلهي».^{١٤٣} ونُظم المجتمع مبنية على «تنظيم الله لعالم البشر».^{١٤٤} واللامساواة الاجتماعية إرادة الله: «لا بد أن يكون هناك حقٌّ مختلف لكل رجل وامرأة وطفل، وللعامل الجاهل الذي يمثل أمام القانون صاحب الأرض الذي لا يخضع للمحاكمة. ولا بد أن يختلف الحق وفقًا لرسالة الجنس، والسن، والمركز أو الطبقة».^{١٤٥} وتضم الدولة وسلطاتها «نظامًا إلهيًا». وعلى الرغم من أن الناس أحرار في أن يعيشوا في ظل هذا الدستور أو ذاك «فإن الدولة، بما هي كذلك، ليست أمر الله فحسب، بل إن للدستور الخاص والسلطات الخاصة في كل مكان، بدورهما، ضمانًا إلهيًا».^{١٤٦}

ويرتبط هذا المنهج بفلسفة شخصية^{١٤٧} يزداد خبثها ظهورًا إذا أدركنا أنها تنطوي على الأفكار التقدمية لعقلانية الطبقة الوسطى، مع تفسيرها في سياق لا عقلي؛ فهو يمجّد «الشخصية» بوصفها «وجودًا أصليًا» و«تصورًا أصليًا».^{١٤٨} والعالم المخلوق في رأيه يبلغ

^{١٤٢} ص ٣٧٥.

^{١٤٣} ص ٣٧٦.

^{١٤٤} ص ١٩١.

^{١٤٥} المجلد الأول، ص ٢٧٧.

^{١٤٦} المجلد الثالث، ص ١٧٧.

^{١٤٧} المجلد الثاني، الكتاب الأول.

^{١٤٨} ص ١٤.

قَمَّتْه في وجود الشخصية؛ فهذه الأخيرة «غاية مطقة»، وهي صاحبة «الحق الأصلي».^{١٤٩} هذا المبدأ يعطي شتال فكرته عن النزعة الإنسانية humanitarianism، أعني أن «رفاهية كل فرد وحقه وشرفه، حتى أدنى الأفراد مرتبة، أمر يجب أن يحرص عليه المجتمع، وأن كل شخص ينبغي أن يُراعى، ويُحمى، ويُكرم، ويُعامل وفقاً لشخصيته، دونما تمييز على أساس الأصل أو العرق أو الطبقة أو الموهبة ...»^{١٥٠} على أن هذه الأفكار التقدمية تتخذ، في الإطار المضاد للعقلانية، الذي تمثله فلسفة شتال، عكس معناها الأصلي؛ فإشعاع الشخصية يطغى على الوقائع القائمة للنظام الاجتماعي، ويجعلها تبدو كأنها مجموع من العلاقات الشخصية التي تنبثق عن شخص الإله، وتنتهي — على الأرض — في شخص الملك الحاكم؛ فالدولة والمجتمع، اللذان تُسيطر عليهما في الواقع علاقات القوة وتحكُّهما القوانين الاقتصادية، يبدوان مملكتين معنويتين تحكمهما قوانين وحقوق وواجبات أخلاقية. ويبدو عهد عودة الملكية كأنه عالم هدفه النهوض بالشخصية الإنسانية.

والحق أن شخصانية شتال غير الناضجة توضّح حقيقة حاسمة عن الفلسفة الحديثة، وهي أن وجهة النظر العينية كثيراً ما تكون أبعد عن الحقيقة من وجهة النظر المجردة؛ فقد شهد رد الفعل على المثالية الألمانية اتجاهًا عقلياً متزايد القوة إلى مزج الفلسفة مع عينية الحياة الواقعية. وكان ردُّ الفعل هذا يطالب بأن يحلَّ الموقع العيني للإنسان في الوجود محلَّ التصوّرات المجردة في الفلسفة، ويصبح معياراً للفكر. ولكن عندما ينمُّ وجود الإنسان العيني عن نظام لا عقلي، فإن التشهير بالفكر المجرد، والاستسلام «للعيني»، يعني استسلام الدوافع النقدية في الفلسفة، وتهاوي قدرتها على معارضة الواقع اللاعقلي.

لقد قدّم شتال نظريته في «الشخصية العينية» بوصفها بديلاً عن الكلية التجريدية عند هيجل؛ فجوهر العالم عنده هو الشخصية في وجودها العيني، لا العقل. ومع ذلك فقد ظهرت لديه نزعة كلية universalism أخطر بكثير من نزعة هيجل؛ ذلك لأن مجموع مظاهر اللامساواة والفوارق الموجودة في الواقع الاجتماعي والسياسي القائم قد وُضعت وأكّدت مباشرة في الشخصية؛ فللشخصية وجودها العيني في علاقات الخضوع والسيطرة الخاصة التي تسري على الواقع الاجتماعي، على حين أن الشخصية كانت، في تقسيم العمل

١٤٩ ص ٣١٢.

١٥٠ ص ٣٤٦.

الاجتماعي، شيئاً ينبغي أن يحكم. وفي رأي شتال أن مظاهر اللامساواة هذه كلها تنتمي إلى طبيعة الشخصية، ولا يجوز الاعتراض عليها؛ فالامساواة بين الناس «لا تستبعد الفوارق والمراتب، واللامساواة في الحقوق الفعلية، بل واللامساواة في المركز القانوني».^{١٥١}

وسوف نكتفي الآن بالإشارة إلى الاتجاهات الأساسية في فلسفة شتال الوضعية كما طَبَّقَهَا على الدولة؛ فالمبدأ الشخصاني في الكون يتضمن أن كل سيطرة لها «طابع شخصي»؛ أي إن لها طابع السلطة الشخصية الواعية؛ ففي المجال المدني تتمثل السيطرة في مختلف مظاهر القوة التي يملكها الكائن العضوي للدولة، والتي تنبثق عن «الشخصية الطبيعية» للملك وتتركز حوله.^{١٥٢} والدولة أساساً ملكية. صحيح أنها قد تتخذ شكل حكومة نيابية، ولكن سيادة الملك، على أية حال، ينبغي أن تعلق على مختلف الطبقات.^{١٥٣}

ويقبل شتال الفصل الذي قال به هيجل بين الدولة والمجتمع، ولكنه يجعله أقل حدة بكثير؛ إذ يفسر كل العلاقات الاجتماعية على أنها علاقات «أخلاقية»، وهو يحبذ أن تمارس الدولة تنظيمًا واسع المدى للاقتصاد، ويعارض إعطاء حرية غير محدودة للتجارة الداخلية والخارجية.^{١٥٤} فالدولة عنده «وحدة للشعب في ظل سلطة».^{١٥٥} والدولة بوصفها عالمًا أخلاقيًا، لها هذا الهدف المزدوج: «فهناك، من جهة، السيطرة بما هي كذلك، أعني غاية سيادة السلطة بين الناس»، ومن جهة أخرى «حماية الناس وتحسين أحوالهم، والنهوض بالأمة، وتنفيذ الأمر الإلهي».^{١٥٦}

والدولة عنده لا تعود مقيدة بمصلحة الفرد، بل هي «قوة وذات تسبق أعضاءها الأفراد وتعلق عليهم». والسلطة هي القوة التي تربط العلاقات الاجتماعية والسياسية، في نهاية المطاف، بالكل. ويؤدي النظام كله عمله عن طريق الطاعة، والواجب، والامتثال. «إن كل سيطرة تنطوي على قبول لتفكير الحاكم وإرادته في حياة المحكومين».^{١٥٧} وهذا

^{١٥١} المرجع نفسه، ص ٣٣١.

^{١٥٢} المرجع نفسه، المجلد الثالث، ص ٢.

^{١٥٣} «مبدأ الملكية»، ص ١٢، ١٤، ١٦.

^{١٥٤} «فلسفة الحق»، المجلد الثالث، ص ٦١، ٧٠.

^{١٥٥} المرجع نفسه، ص ١٣١.

^{١٥٦} ص ١٤٤.

^{١٥٧} ص ٩.

استباقُ مُلِفَتْ للنظر، لنمط الشخصية الذي تدعو إليه الدولة التسلطية الحديثة وتعمل على تشكيله. ولو كان هيجل قد اطلع على عبارة كهذه لعدّها شيئاً مخيفاً؛ إذ إن تسليم التفكير الفردي والإرادة الفردية لتفكير وإرادة سلطة خارجية ما، هو أمرٌ يتنافى مع جميع مبادئ نزعته العقلانية المثالية.

ويفصل شتال الدولة تماماً عن أي ارتباط بالاستقلال الذاتي لأفرادها؛ فالدولة والمجتمع «لا يمكن أن ينشأ منهم أو يعتمدا عليهم»، بل إن حفظها يقتضي قوةً ترتكز على النظام الأمر وحده، وتكون مستقلة عن إرادة الأفراد، بل «متعارضة معها، تُفرض عليها من الخارج».^{١٥٨} وهو يستعير عن العقل بالطاعة، التي تصبح «الدافع الأول الذي لا يُنكر والأساس الأصلي، لكل أخلاق».^{١٥٩} وهكذا يتخلل عن الفلسفة الليبرالية حتى قبل أن يصبح الأساس الاجتماعي والاقتصادي لليبرالية حقيقة واقعة.

وعلى حين أن الاقتصاديين الاجتماعيين الفرنسيين استطاعوا أن يروا في تقدّم الرأسمالية الصناعية تحدياً يقتضي تغيير العلاقات الاجتماعية والسياسة القائمة، وتحويلها إلى نظام يمكنه أن يُنمّي إمكانات الفرد، فإن المفكرين من أمثال شتال وجدوا لزماً عليهم أن يشغلوا أنفسهم بإنقاذ نظام متجه إلى الماضي، وإلى نوع من التسلسل الأثري الثابت في المراتب؛ ومن ثَمَّ فإن شتال عندما ينقُد عملية العمل السائدة — أي عندما يبدو، مثلاً، مرتاعاً من «مصبية نظم المصانع والإنتاج الآلي»^{١٦٠} — ويشير في هذا الصدد إلى سيسموند، فإنه يعجز تماماً عن استخلاص أية نتائج من ملاحظاته هذه؛ فالدولة والمجتمع يظلان مقيدين بالأمر الإلهي والتراث التاريخي. وهما يُوجدان على النحو الذي ينبغي أن يُوجدَا به.^{١٦١} و«الشعب» طائفة أقوى من كل تفاوتٍ طبقي؛ فالمجتمع الشعبي Volksgemeinschaft حقيقة واقعة، والجماعة، لا الفرد، هي الموضوع النهائي للحق ... «إن الشعب Volk وحده هو الذي لديه وحدة النظرة إلى الحياة Lebensanschauung وبذرة الإنتاج الخلاق».^{١٦٢} والتراث والعرف اللذان تأصّلا في الشعب هما مصدرُ الحق.

^{١٥٨} المجلد الثاني، ص ١٤٣.

^{١٥٩} ص ١٠٦.

^{١٦٠} المجلد الثالث، ص ٧٣.

^{١٦١} ص ٥٩.

^{١٦٢} المجلد الثاني، ص ١٩٣.

أما سعي الفرد إلى الحرية والسعادة، فإن شتال يحوِّله إلى مجرّى آخر، هو الجماعة اللاعقلية، التي هي دائماً على حق؛ فما نبت وحُفظ في النمو «الطبيعي» للتاريخ صحيح في ذاته. «إن الإنسان ليس كائنًا حرًّا بالمعنى المطلق، بل هو كائنٌ مخلوق ومحدود؛ ومن هنا فهو معتمد على القوة التي أعطته الوجود، وعلى نظام الحياة القائم والسلطات القائمة التي تسمح هذه القوة بوجودها من خلالها؛ لذلك فإن للسلطات قدرةً كاملةً عليه، حتى دون رغبته.»^{١٦٣}

إن فلسفة شتال تتجلى، في جميع مظاهرها، على صورة فلسفة تخلت عن الأفكار التقدمية التي حاول مذهب هيجل أن يحتفظ بها للمجتمع الذي ظهرت هذه الأفكار فيه، والذي تنكّر لها فيما بعد؛ فالسلطة أصبحت تحل محل العقل، والخضوع محل الحرية، والواجب محل الحق. وأصبح الفرد يُوضع تحت رحمة الادعاءات المطلقة لكل يتخذ صبغةً متجسدة، وهكذا فإن فلسفة الحق عند شتال قد جمعت بعضاً من الأفكار الأساسية التي كان لها دور التوجيه في الإعداد للأيديولوجية الاشتراكية الوطنية (النازية)؛ تلك هي النتائج التي تؤدي إليها «الفلسفة الوضعية» التي أرادت أن تحل محل الفلسفة السلبية عند هيجل.

(٥) تحويل الجدال إلى علم الاجتماع: لورنتس فون شتاين

ما زال أمامنا أن نبحث التأثير الهام الذي مارسه الفلسفة الهيجلية على النظرية الاجتماعية عند لورنتس فون شتاين Lorenz von Stein. ولقد كانت أعمال شتاين معروفة لماركس وإنجلز، اللذين انتقداها في كتاباتهما السابقة على «البيان الشيوعي». وقد ثار بعض الخلاف حول مسألة ما إذا كانا قد أخذتا بأفكار شتاين في نظريتهما الخاصة، وإلى أي مدى أخذتا بها، على أن هذه مشكلة لا تهمُّنا في هذا المجال؛ فهي تبدو غير ذات موضوع نظراً إلى أن بناء النظرية الماركسية وأهدافها مختلفان تماماً الاختلاف عن بناء علم الاجتماع عند شتاين وأهدافه.

لقد كان تأثير أعمال شتاين في تطور النظرية الاجتماعية طفيفاً؛ إذ كان يُنظر إليه على أنه مؤرخ للثورة الفرنسية وللنظريات الاجتماعية الفرنسية، أكثر من كونه مفكراً

^{١٦٣} «الأحزاب المعاصرة...»، ص ٢٢.

نظرياً. ولم تتضمن الطبعة الأولى لكتابه: «الاشتراكية والشيوعية في فرنسا اليوم Der Sozialismus und Communismus des heutigen Frankreichs»، التي نُشرت عام ١٨٤٢م إلا إشاراتٍ ضئيلة إلى مفاهيمه السوسيولوجية. غير أن طبعة ١٨٥٠م، التي نُشرت في ثلاثة مجلدات تحت عنوان «تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا من ١٧٨٩م حتى يومنا هذا»^{١٦٤} Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage تقدّم عرضاً مفصّلاً لهذه المفاهيم. وتبحث المقدمة الطويلة في «مفهوم المجتمع وقوانين الحركة الاجتماعية». وهي تمثل أول دراسة ألمانية في علم الاجتماع.

ونحن نستخدم لفظ «علم الاجتماع» بمعناه الدقيق، الذي يدل على معالجة النظرية الاجتماعية بوصفها علماً خاصاً، له موضوعه الخاص، وإطاره التصوّري ومنهجه الخاص؛ فهنا يُنظر إلى النظرية الاجتماعية على أنها «علم المجتمع» الذي يبحث فيما بين الناس من علاقاتٍ تحمل الطابع الاجتماعي على التخصيص، وفي القوانين أو الاتجاهات التي تؤثر فيها.^{١٦٥} وهذا يعني أن أمثال هذه العلاقات «الاجتماعية» يمكن أن تميّز من العلاقات المادية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو الدينية، وإن كان من الجائز أنها لا تحدث أبداً بدون هذه الأخيرة؛ فعلم الاجتماع، بوصفه علماً خاصاً، يترك عدداً كبيراً من المشكلات الاجتماعية لكي تعالجها العلوم الأخرى المتخصصة، وإن كان «يختص بالدراسة العامة للمجتمع». وهكذا فإن مشكلات مثل إنتاج الثروة وتوزيعها، والتعريف الجرمية والتجارة الدولية والاستثمار، تُعالج بواسطة علم الاقتصاد.^{١٦٦} وهناك مجموعة أخرى من المشكلات الاجتماعية تُحوّل إلى علومٍ أخرى متخصصة، كالعلوم السياسية، والتربية. والأهم من ذلك كله أن الارتباط ينفصم تماماً بين علم الاجتماع وبين الفلسفة.

^{١٦٤} نشرة G. Salomon، ميونخ ١٩٢٢م. واقتباساتنا مستمدة من هذه الطبعة الجديدة.

^{١٦٥} انظر روبرت ماكيفر، المجتمع، Robert M. Max Iver: Society، نيويورك، ١٩٣٧م، ص ٧ وما يليها من المقدمة، وص ٤-٨، وانظر: ميادين علم الاجتماع ومناهجه The Fields and Methods of Sociology، الناشر: L. L. Bernard، نيويورك، ١٩٢٤م، ص ٣ وما يليها، وانظر: كيس، المجلد في علم الاجتماع التمهيدي C. M. Case: Outlines of Introductory Sociology، نيويورك، ١٩٣٤م، ص ١٧ من المقدمة و٢٥ وما يليها.

^{١٦٦} أوجيرن ونيمكوف، علم الاجتماع W. F. Ogburn and M. F. Nimkoff Sociology، كيمبردج، ١٩٤٠م، ص ١٤.

ومن الواجب عدم الخلط بين تحرُّر علم الاجتماع من الفلسفة وبين «إنكار الفلسفة» وإخراجها إلى حيز الواقع»، كما يحدث في النظرية الاجتماعية الماركسية؛ ذلك لأن علم الاجتماع لا «ينكر» الفلسفة، بمعنى استيعاب المضمون الخفي للفلسفة ونقله إلى النظرية الاجتماعية والعمل الاجتماعي، بل هو يجعل لنفسه مجالاً خاصاً به، منعزلاً عن الفلسفة، له نطاقه الخاص وحقيقته الخاصة. ولقد وُصف كُؤُنت عن حقِّ بأنه أول من استحدث هذا الفصل بين الفلسفة وعلم الاجتماع. صحيحٌ أن كُؤُنت ومفكرين آخرين من نفس التراث قد أقاموا معادلةً شكلية بين نظريتهم الاجتماعية والفلسفة؛ فجون ستوارت مل قد لخص نظرياته في منطق العلم الاجتماعي داخل إطار منطقٍ عامٍّ شامل، وسبنسر جعل من مبادئ علم الاجتماع جزءاً من مذهبه في الفلسفة التركيبية، ولكن هذين المفكرين غيراً من معنى الفلسفة لكي يجعلهما مختلفة كل الاختلاف عن تلك الفلسفة التي تولدت عنها النظرية الاجتماعية في الأصل؛ فالفلسفة كانت في نظر هذين المفكرين مجرد مركبٍ جامع بين التصورات والمبادئ الأساسية المستخدمة في العلوم المتخصصة (وهي الرياضة والفلك والفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وعلم الاجتماع عند كُؤُنت، والبيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والأخلاق عند سبنسر). والدراسة الجامعة الرابطة لهذه العلوم كانت «فلسفية» بفضل طابعها الوضعي العام، وتفنيدها لكل الأفكار الترنسندنتالية. وهكذا فإن مثل هذه الفلسفة كانت تعني في واقع الأمر تفنييداً للفلسفة.

وللاتجاه المعادي للفلسفة في علم الاجتماع دلالةٌ بالغة؛ فقد رأينا أن المجتمع، عند كُؤُنت، أصبح موضوعاً لميدانٍ مستقل من ميادين البحث؛ فلم تعد العلاقات الاجتماعية والقوانين التي تحكمها تُستمد — كما كانت في مذهب هيجل — من ماهية الفرد، ولم تعد تحلّل وفقاً لمعايير مثل العقل، والحرية، والحق، بل إن هذه المعايير الأخيرة أصبحت تبدو الآن غير علمية، وأصبح منهج علم الاجتماع موجهاً نحو وصف الوقائع القابلة للملاحظة، وإيجاد تعميماتٍ تجريبية بينها. وعلى عكس النظرة الجدلية، التي كانت ترى العالم «كلّاً ذا طابعٍ سلبي»؛ وبالتالي كانت في أساسها نقدية، كان منهج علم الاجتماع في أساسه محايداً، يتأمل المجتمع على نفس النحو الذي يتأمل عليه علم الفيزياء الطبيعية.

وقد أصبح علم الاجتماع، منذ كُؤُنت، يتخذ من العلوم الطبيعية أنموذجاً يُحاكيه. وهو لا يُعد علماً إلا بالقدر الذي يكون به موضوعه قابلاً لنفس المعالجة المحايدة التي تُعالج بها العلوم الدقيقة. ولا يزال وصف جون ستوارت مل لعلم المجتمع مميزاً لتطوره التالي؛ فقد قال مل:

«هذا العلم تربطه بالكيان الاجتماعي نفس العلاقة التي تربط علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء بالجسم المادي؛ فهو يبيّن ما هي المبادئ الموجودة في طبيعة الإنسان، والتي تدفع الإنسان إلى الدخول في حالة اجتماعية، وكيف أن هذه السمة تؤثر في اهتماماته ومشاعره، وتؤثر من خلال هذه الأخيرة في سلوكه، وكيف أن التجمع يتجه باطراد إلى المزيد من التوثق، والتعاون يمتد إلى أغراض متزايدة على الدوام، وما هي هذه الأغراض، وما أنواع الوسائل التي يشيع استخدامها أكثر من غيرها في سبيل تحقيقها، وما العلاقات المختلفة التي تقوم بين الناس بوصفها نتيجة طبيعية للاتحاد الاجتماعي، وما العلاقات التي تختلف باختلاف حالة المجتمع، وما تأثير كل منها في سلوك الإنسان وشخصيته».^{١٦٧}

وتبعاً لهذا الوصف لا يجوز، من حيث المبدأ، التمييز بين علم المجتمع وبين العلم الطبيعي. صحيح أن الظواهر الاجتماعية لها درجة أقل من «الدقة»، بالقياس إلى الظواهر الطبيعية، وأنها أصعب منها تصنيفاً، ولكن من الممكن إخضاعها لمعيار الدقة ولبادئ التعميم والتصنيف؛ ولهذا السبب كانت نظرية المجتمع علماً حقيقياً.^{١٦٨} وفضلاً عن ذلك فإن علم الاجتماع يشترك مع العلوم الدقيقة الأخرى في أنه ينتقل من جمع الوقائع إلى تصنيفها بنجاح؛ هذا هو المبدأ الذي يسير تبعاً له. «إن كل معرفة لا تنظم منهجياً وفقاً لهذا المبدأ ينبغي أن تستبعد من مجال علم المجتمع».^{١٦٩}

على أن المبادئ التي تجعل من علم الاجتماع علماً خاصاً، هي نفسها التي تفصل بينه وبين النظرية الجدلية في المجتمع؛ ففي هذه الأخيرة يكون تعميم الوقائع وتصنيفها، على أحسن الفروض، عملاً لا صلة له بالمطلوب. وكيف تكون لهذا الإجراء أية صلة بالحقيقة، إذا كان ينظر إلى كل الوقائع على أنها تتكون عن طريق البناء الفريد لكل الاجتماعي وحركته، وهما البناء والحركة اللذان قامت الاتجاهات المتغيرة للسلوك

^{١٦٧} جون ستوارت مل، أبحاث في بعض مسائل الاقتصاد السياسي التي لم يستقرّ عليها الرأي Essays on some Unsettled Questions of Political Economy، لندن، ١٨٤٤م، ص ١٣٥.

^{١٦٨} هربرت سبنسر، «دراسة علم الاجتماع The Study of Sociology»، نيويورك، ١٩١٢م، ص ٤٠.

^{١٦٩} لسترف، وورد، «المجلد في علم الاجتماع، Lester F. Ward: Outlines of Sociology»، نيويورك، ١٨٩٨م، ص ١٦٣.

الفعلي الإنساني طوال التاريخ بدورٍ أساسي فيهما؟ لقد أكدت النظرية الجدلية للمجتمع الإمكانيات والمتناقضات الأساسية داخل هذا الكل الاجتماعي، وأوضحت بذلك ما ينبغي عمله بالمجتمع، وكشفت أيضًا عن نقص صورته الراهنة. ولم يكن الحياد العلمي يتمشى مع طبيعة الموضوع ومع توجيهات السلوك الإنساني التي تُستمد من تحليلها. وفضلًا عن ذلك فإن النظرية الاجتماعية الجدلية لم يكن من الممكن أن تكون علمًا خاصًا بين بقية العلوم؛ لأنها كانت ترى أن العلاقات الاجتماعية تضم كل مجالات الفكر والوجود وتتحكم فيها؛ فالمجتمع هو المجموع السالب لكل العلاقات الإنسانية القائمة (وضمنها العلاقات مع الطبيعة)، وليس أي جزء منها؛ لهذه الأسباب كان الجدل منهجًا فلسفيًا لا سوسيولوجيًا، أعني منهجًا تسري فيه كل فكرة جدلية واحدة على الكل السلبي بأكمله؛ ومن ثم فهو يتعارض مع أي اقتطاعٍ لمجالٍ خاص من العلاقات الاجتماعية.

ولقد كان لزامًا على أية محاولة لبناء علم الاجتماع أن تبدأ بتفنيد الادعاء الجدلي، كما فعل «شتال»، أو تعزل نفسها عن أساسه الفلسفي كما فعل فون شتاين، الذي حوّل القوانين والمفاهيم الجدلية إلى قوانين ومفاهيم سوسيولوجية. وقد وصف فون شتاين عمله بأنه «أول محاولة لإقامة مفهوم المجتمع بوصفه مفهومًا مستقلًا، وللبحث بالتفصيل عن مضمونه».^{١٧٠} ولقد كانت «فلسفة الحق» عند هيجل قد كشفت المتناقضات الهدامة الموجودة داخل المجتمع المدني (الأقسام ٢٤٣-٦) بوصفها نواتج حتمية لهذا النظام الاجتماعي. وبطبيعة الحال فإن اتجاه الاهتمام الهيجلي قد أضعف من قوة المتناقضات الاجتماعية؛ إذ فسرها على أنها متناقضات أنطولوجية. ومع ذلك فإن الجدل الهيجلي قد وضع «قانونًا طبيعيًا» لا يختلف للتاريخ، ولكنه أشار بوضوح تام إلى أن طريق العمل التاريخي للإنسان يكمن في اتجاه الحرية. أمّا الحركة الجدلية للمجتمع المدني في أعمال فون شتاين فتبدو أقرب بكثير إلى أن تكون حركة للأشياء (رأس المال، الملكية، العمل) منها إلى أن تكون حركة للناس؛ فالتطور الاجتماعي محكوم بقوانين طبيعية، لا بالعمل الإنساني. ويرى فون شتاين أن هذا الوضع ليس نتاجًا لعمليات التشيؤ الرأسمالية، بل هو الحالة «الطبيعية» للمجتمع الحديث. وهو يفهم التشيؤ على أنه قانون كلي، يتعين على النظرية والعمل الاجتماعي أن يمثلها له بالضرورة، وبذلك يصبح الجدل جزءًا من دراسة موضوعية محايدة للمجتمع.

^{١٧٠} «تاريخ الحركة الاجتماعية...»، ص ٦.

على أنه، نظرًا إلى الظروف التي ظهرت فيها أعمال فون شتاين، فإن هذه الاتجاهات الحياضية قد عوض تأثيرها إلى حدٍّ بعيد؛ فقد كان شتاين على أية حال، يسترشد بدراسته للصراع الاجتماعي في فرنسا بعد الثورة، وأبدى اهتمامًا كبيرًا بالنقاد والمفكرين النظريين الفرنسيين الاجتماعيين في هذه الفترة. وقد دفعته هذه النظرة التاريخية العينية إلى القول بأن العملية الاقتصادية أساسيةٌ للعملية الاجتماعية والسياسية، وأن الصراع الطبقي هو المضمون الحقيقي الذي يدور حوله المجتمع، فأدرك واعترف وقتًا ما بأن المتناقضات التي لا يمكن التوفيق بينها في المجتمع الحديث هي المحرك لتطوره، وبذلك انضم إلى التحليل الجدلي الهيجلي للمجتمع، ولكن كان من الضروري التخلي عن هذا التركيز على المتناقضات داخل العملية الاقتصادية إذا ما أُريد لعلم الاجتماع أن يكون علمًا موضوعيًا مأمونًا؛ ومن هنا فإن فون شتاين ذاته قد تخلى عن موقفه السابق؛ فمنذ عام ١٥٨٢م كفَّ عن محاولة بناء نظرية اجتماعية على أساس الاقتصاد السياسي.

«من المعروف أن علم المجتمع بأسره قد ظهر أصلًا من دراسة التعارض الاقتصادي الذي أحدثته الاستغلال والتنافس بين الطبقة الرابعة بوجهٍ خاص؛ أي العمل المحروم من رأس المال، وبين مالكي رأس المال. وقد أدَّت هذه الحقيقة إلى نتيجة بدت بالفعل واضحة كل الوضوح، ولكنها جلبت بالضرورة خطرًا كبيرًا على الأسس الأعماق لهذا العلم. ولا يستطيع كاتب هذه السطور أن ينكر أنه هو ذاته قد أسهم بدورٍ كبير في الدعوة إلى قبول هذه النتيجة؛ ذلك لأنه كان يفترض أنه لما كان الشكل الحال (للمجتمع) يتحدد أساسًا بالعلاقات الاقتصادية، فإن النظام الاجتماعي في ذاته لا يمكن أن يكون إلا نسخة من النظام الاقتصادي، إن جاز التعبير ... وترتَّب على هذا الرأي رأي آخر يقول إن الحركة الكاملة للمجتمع لا تحكمها بدورها إلا القوانين التي تتحكَّم في الحياة الاقتصادية؛ بحيث يردُّ علم المجتمع بأكمله آخر الأمر إلى مجرد انعكاسٍ للقوانين والتطورات الاقتصادية.»^{١٧١}

هذا التصريح يتضمَّن القول بأن إقامة علم الاجتماع بوصفه علمًا حقيقيًا تقتضي إلغاء أساسه الاقتصادي. ومنذ ذلك الحين أخذ علم الاجتماع عند شتاين على عاتقه أن

^{١٧١} المجلة الفصلية، الألمانية Deutsche Vierteljahrsschrift، شتتجارت، ١٨٥٢م، ص ١٤٥، اقتبس هـ. نيتشكه H. Nietzsche؛ فلسفة التاريخ عند لورنتس فون شتاين Die Geschichtsphil. Lorenz von Steins، ميونيخ، ١٩٢٣م، ص ١٣٣ وما يليها.

يدافع عن الانسجام الاجتماعي في وجه المتناقضات الاقتصادية، وعن الأخلاق في وجه الصراعات الاجتماعية.

وفي عام ١٨٥٦م نشر شتاين كتابه «نظرية المجتمع Gessellschaftslehre». وقد بدأ الكتاب بتأسيس «أخلاق اجتماعية»، وانتهى الأخير «بمبادئ الانسجام الاجتماعي»، مبيِّناً أن «المراتب والطبقات المختلفة للمجتمع ترتبط سويًّا؛ بحيث يُكمل كلُّ منها الآخر ويحقِّقه».^{١٧٢}

على أننا، بدلاً من معالجة مذهب علم الاجتماع الأخير عن فون شتاين، سنقتصر على تقديم عرضٍ موجزٍ لأسس علم الاجتماع عنده،^{١٧٣} كما عرضها في مقدمة كتابه: تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich؛^{١٧٤} ففي مقدمة طبعة عام ١٨٥٠م يتقدم المؤلف بافتراضٍ أساسي بالنسبة إلى علم المجتمع الجديد، هو أن الحركة (الدينامية) الاجتماعية يحكمها قانونٌ ضروري تنحصر مهمة علم الاجتماع في اكتشافه. ويقول شتاين إن من الممكن التعبير عن هذا القانون في أعم صوره بالقول إنه صراعُ الطبقة الحاكمة من أجل اكتساب السلطة الكاملة في الدولة، واستبعاد الطبقة الأولى من امتلاك هذه السلطة؛ فقوم العملية الاجتماعية هو في أساسه الحرب الطبقيّة بين رأس المال والعمل من أجل السيطرة على الدولة.^{١٧٥}

والواقع أن التضاد بين الدولة والمجتمع هو الفكرة الأساسية في علم الاجتماع عند شتاين؛ ففي الدولة والمجتمع تتجسّد مبادئ مختلفة كل الاختلاف؛ ذلك لأن المجتمع هو «الوحدة العضوية لحياة الإنسان كما يتحكم فيها توزيع الثروة، وكما ينظّمها الطابع العضوي للعمل، ويحرّكها نسق الحاجات، وتربطها الأسرة وحقوقها بالأجيال المتعاقبة».^{١٧٦} ونستطيع أن نلمس، في هذا التعريف، تأثير هيجل، وكذلك الاشتراكيين الفرنسيين الأوائل. وقد استخلص شتاين هيكل الفكرة من هيجل، ثم كساه بمادّة

^{١٧٢} «نظرية المجتمع»، شتتجارت، ١٨٥٦م، ص ٤٣٠.

^{١٧٣} انظر قائمة المراجع في كتاب نيتشه المذكور من قبل.

^{١٧٤} «تاريخ الحركة الاجتماعية...»، المجلد الأوّل، ص ١١ وما يليها.

^{١٧٥} المرجع نفسه، ص ٣.

^{١٧٦} ص ٢٦.

مستمدة من التحليل النقدي الفرنسي للمجتمع الحديث؛ فالمجتمع أساساً مجتمعٌ طبقي. «والعلاقة العامة التي لا تتبدل في المجتمع هي العلاقة بين طبقة مهيمنة وطبقة معتمدة». ^{١٧٧} ووجود الطبقات «حقيقة قائمة على نحو لا مفر منه». ^{١٧٨} يرجع أصلها إلى عملية العمل. «إن أولئك الذين يملكون أدوات العمل بوصفها ملكية لهم، يملكون بذلك ما يحتاج إليه من ليست لديهم ملكية من أجل اكتسابها؛ فهؤلاء الآخرون يعتمدون، في استخدامهم لقوة عملهم، على هذا الشرط الضروري، وأعني به أدوات العمل، ولما كانت هذه المادة ملكية لا يمكن استخدامها إلا بموافقة الملاك، فيترتب على ذلك أن كل من لا يملكون شيئاً سوى قوة العمل معتمدون على أولئك الحائزين على هذه الملكية». ^{١٧٩} وهكذا فإن النظام الاجتماعي هو بالضرورة نظامٌ طبقي، وأبرز سماته هي الأناية، والميل العام لدى كل فرد إلى اكتساب «وسائل استقلاله الخاص، ووسائل جعل الآخرين معتمدين عليه». ^{١٨٠}

وعلى عكس المجتمع، فإن الدولة هي «تجمع الإرادات الفردية كلها مرفوعاً إلى مستوى الوحدة الشخصية». ومبدأ الدولة هو النمو، والتقدم والثراء، والقوة، وسيادة العقل بين الأفراد جميعاً «دون تمييز»؛ بحيث تنظر إلى كل الأفراد على أنهم أحرارٌ متساوون. ^{١٨١} فالدولة تحمي الصالح العام، والعقل، والحرية، من هجوم المصالح الخاصة المتعارضة التي تسود المجتمع. ^{١٨٢}

ومما له أهمية قصوى بالنسبة إلى تطور علم الاجتماع، الطريقة التي أدّى بها الفصل بين الدولة والمجتمع عند شتاين إلى التخلص من المشكلة الفعلية للنظرية الاجتماعية الحديثة؛ فالتناقض الطبقي، أولاً، يُعد «قانوناً عاماً ثابتاً» للمجتمع، ويُقبل بوصفه «حقيقة حتمية». وعلى الرغم من احتفاظ شتاين بالمصطلح الهيجلي، فإنه يستسلم للاتجاهات الوضعية التوكيدية التي تميز بها علم الاجتماع في مراحله المبكرة. وهو ثانياً

^{١٧٧} ص ٤٧.

^{١٧٨} ص ٧١.

^{١٧٩} ص ٢٣.

^{١٨٠} ص ٤٢ وما يليها.

^{١٨١} ص ٤٧.

^{١٨٢} ص ٦٦.

يُلغي التناقضات الأساسية للمجتمع الحديث بتوزيعها بين مجالين مختلفين، هما الدولة والمجتمع؛ فالحرية والمساواة يُحتفظ بهما للدولة، على حين أن الاستقلال واللامساواة ينسبان إلى «المجتمع»، وبذلك يتحول التناقض الكامن في المجتمع إلى تعارض بين الدولة والمجتمع. وهو يُعفي المجتمع الحديث من أي التزام بتحقيق الحرية الإنسانية — إذ إن المسؤولية في ذلك تقع على عاتق الدولة. ومن جهة أخرى فإن الدولة لا تُوجد إلا بوصفها جائزةً تتصارع عليها الطبقات، وتكون عاجزةً عن «مقاومة سلطات المجتمع ومطالبه». ^{١٨٣} وهكذا يبدو أن حل المتعارضات الاجتماعية يرتد إلى المجتمع مرةً أخرى.

ويعلن شتاين أن عملية الاستعباد والتحرير هي بأسرها عملية اجتماعية، وأن **العبودية والحرية مفهومان ينتميان إلى علم الاجتماع**؛ ^{١٨٤} فالحرية تعني الاستقلال الاجتماعي، أو ملكية وسائل كافية تتيح للمرء أن يتحكم في عمل شخص آخر. والحرية ترتبط ارتباطاً ضرورياً بالعبودية، والنظام الاجتماعي نظاماً طبقي؛ ومن ثمّ فهو متعارض مع الحرية. وهكذا يواجه شتاين المشكلة الآتية: الدولة هي الميدان الصحيح لتحقيق التجمع الإنساني، ولكنها تقف عاجزة إزاء المجتمع الطبقي؛ فهذا الأخير، وهو الميدان الفعلي الذي يحقق فيه الناس أنفسهم، «لا يمكن أن يكون حُرّاً، نظرًا إلى مبدئه ذاته». ومن ثمّ فإن «إمكان التقدم ينبغي أن يُلتمس في عامل «يعلو على الدولة والمجتمع، ويكون أقوى منهما معاً». ^{١٨٥}

ويقرر شتاين أن هذا العامل النهائي هو «الشخصية ومصيرها»؛ فالشخصية أقوى من الدولة أو المجتمع، وهي «أساس التقدم نحو الحرية، ونقطة الارتكاز المؤدية إليها». ^{١٨٦} هذه الفكرة هي التي يتمثل فيها تحول شتاين عن القول بوجود أسس اقتصادية للنظرية الاجتماعية وإنجازاتها؛ فهو يطلع علينا بنظرية مثالية في الأخلاق. وهو لا يقتصر على إعفاء المجتمع، الذي هو مفتقرٌ إلى الحرية في مبدئه ذاته، من مسؤولية الحرية، بل إنه يُعفي الدولة بدورها؛ لأنها تقع حتمًا تحت سيطرة المجتمع. وتؤدي عملية تحويل المفاهيم الفلسفية إلى مفاهيم سوسيولوجية إلى تسليم وجود الإنسان التاريخي للآليات الجامدة

^{١٨٣} ص ٧٣.

^{١٨٤} ص ٧٦.

^{١٨٥} ص ٧٥.

^{١٨٦} الموضوع نفسه.

للعملية الاجتماعية، على حين أن «مسيره» وهدفه يصبحان وَفَقًا على شخصيته الأخلاقية. ويصبح الجو مهياً لمعالجة المشكلات الاجتماعية على طريقة العلم «المتحرّر من القيم». لقد رأينا أن شتاين ينظر إلى العملية الاجتماعية على أنها صراع بين الدولة والمجتمع، أو صراع من جانب الطبقة الاجتماعية الحاكمة من أجل اكتساب سلطة الدولة؛^{١٨٧} فمبدأ الدولة هو «رفع كل الأفراد إلى مستوى الحرية الكاملة»، ومبدأ المجتمع هو «إخضاع بعض الأفراد للبعض الآخر».^{١٨٨} والتاريخ في حقيقته هو التجديد الدائم لهذا الصراع على مستويات مختلفة، ويحدث تقدّم التاريخ من خلال ما يترتب على ذلك من تغيّرات في البناء الاجتماعي.

وينتقل شتاين إلى وضع «القوانين الطبيعية» لهذا التغيّر. وقد تحدثنا من قبل عن القانون الأوّل، وهو أن الطبقة الحاكمة تسعى بقدر استطاعتها إلى تملك سلطة الدولة والانفراد بها.^{١٨٩} وبمجرد أن يتم بلوغ هذا الهدف، تبدأ ديناميّة جديدة، قوامها بذل محاولات «لاستخدام سلطة الدولة من أجل تحقيق المصلحة الإيجابية للطبقة الحاكمة».^{١٩٠} ولهذا الاستخدام مراحل تاريخية مختلفة؛ ومن ثمّ فإن هناك درجات مختلفة، من السيطرة أو العبودية الاجتماعية؛ فالمرحلة الأولى تتميز «بالانتصار المطلق للمجتمع على الدولة» أو التوحيد الكامل بين الطبقة الحاكمة وبين «فكرة الدولة». ويُسمّى شتاين هذه المرحلة باسم «المجتمع المطلق».^{١٩١} وهي تبدأ بتملك طبقة لوسائل العمل، مقترباً بإخضاع متزايد للطبقات المحرومة من هذه الوسائل؛ ومن هنا فإن «تطوّر كل نظام اجتماعي إنما هو حركة تسير نحو العبودية».^{١٩٢}

وكما أن البناء الطبقي للمجتمع هو مصدر العبودية بالضرورة، فإنه بالمثل مصدر تطور في اتجاه الحرية. وتبدأ هذه العملية في كل مرة تكمل فيها الطبقة الرأسمالية تنظيمها للمجتمع وَفَقًا لمصالحها الخاصة. ونحن نعلم أن الحرية «تصور اجتماعي»،

١٨٧ ص ٣٣.

١٨٨ ص ٤٥.

١٨٩ ص ٤٩.

١٩٠ ص ٥٦.

١٩١ ص ٦٢.

١٩٢ ص ٦٦.

«يتوقف على الحصول على المقتنيات» اللازمة لنمو الفرد.^{١٩٣} ويترتب على ذلك أن الطبقة الخاضعة ستبذل جهدها من أجل امتلاك الوسائل اللازمة لإشباع حاجاتها المعنوية والمادية. وستطالب هذه الطبقة: (١) بعمومية التعليم والمساواة فيه، (٢) وبالحرية المادية؛ أي فرصة الحصول على ملكية.^{١٩٤} وسوف يتعارض هذا المطلب الأخير مع مصلحة النظام القائم؛ أي مع المصلحة المكتسبة للطبقة الحاكمة.

والهدف الذي تسعى إليه الطبقة المالكة هو، في نهاية المطاف، «إشباع حاجاتها ورغباتها دون عمل».^{١٩٥} فالطبقة المالكة إذن طبقة غير عاملة، والتقابل بين الملكية والافتقار إلى الملكية هو في حقيقته تقابل بين الحصول على دخل بلا عمل، وبين العمل.^{١٩٦} ولما كان العمل وحده هو الذي يجعل الملكية حقاً وقيمة، ولما كان الدخل بلا عمل هو «كُم مُهمل» لا يمكنه مقاومة هجوم العمل، ترتب على ذلك أن الطبقة العاملة سوف تصبح على نحوٍ متزايد «المسيطرة على كل قيمة»؛ أي ستكتسب على نحوٍ متزايد ملكية وسائل الإنتاج، وتحل آخر الأمر محل الطبقة السابقة غير العاملة. وعندما يحدث ذلك ستصبح النظم القانونية والسياسية، التي كانت قد صيغت من أجل تحقيق مصالح طبقة حاكمة غير عاملة، متعارضة تعارضاً صريحاً مع علاقات القوة الفعلية الجديدة، ومع الضوابط الجديدة في المجتمع. «ويصبح تغيير نظام الحق (القانون) القائم ضرورةً داخليةً باطنة — وسرعان ما يصبح أيضاً ضرورةً خارجية».^{١٩٧}

وهناك نوعان ممكنان من التغيير؛ الإصلاح السياسي والثورة؛ ففي الحالة الأولى يتعين على سلطة الدولة أن تستسلم لمطالب الطبقة المعتمدة، وتحقق مطلب المساواة الاجتماعية عن طريق الاعتراف بالمساواة القانونية. غير أن التغييرات الكبرى في التاريخ قد حدثت كلها نتيجةً للثورة؛ «فالطبقة العليا لا تُسلم بمطلب الطبقة الدنيا، ولا تسمح بإعادة تنظيم قانونية تتفق مع التوزيع الجديد للثروة الاجتماعية».^{١٩٨} وفي هذه الظروف تصبح الثورة أمراً لا مفر منه.

^{١٩٣} ص ٨١.

^{١٩٤} ص ٨٥-٧.

^{١٩٥} ص ٩٠.

^{١٩٦} ص ٩١.

^{١٩٧} ص ٩٣.

^{١٩٨} ص ٦٧.

ويؤكد شتاين بشدة أن الثورة تنطوي في مبدئها على تناقض يتحكم منذ البداية في الاتجاه الذي ستسير فيه؛ فكل ثورة تنادي بالمساواة العامة لكل الطبقة التي كانت من قبل بعيدة عن السلطة، ولكنها في واقع الأمر لا تقرر حقاً متساوياً إلا لذلك الجزء من الطبقة الذي امتك بالفعل الثروة الاقتصادية. وإذن فعندما تنتصر هذه الطبقة في ثورتها، تنقسم إلى مستويين متصارعين. «وليس في وسع أية حركة ثورية أن تتجنب هذا التناقض ... فكل ثورة، بناءً على طبيعتها الثابتة التي لا تتبدل، تستعين بطبقة اجتماعية لن تخدم الثورة، ولا تستطيع أن تخدم مصالحها. وهكذا فإن كل ثورة بمجرد أن تكتمل، تواجه عدواً في شخص نفس الجماهير التي ساعدت على تحقيق النتيجة.»^{١٩٩} وبعبارة أخرى، فكل ثورة تفضي إلى صراع طبقي جديد، وشكل جديد للمجتمع الطبقي. صحيح أن امتيازات الدخل بلا عمل تُلغى، وأن الملكية المرتكزة على العمل تصبح أساس النظام الاجتماعي الجديد، ولكن هذه الملكية ذاتها، التي تتخذ شكل رأسمال، سرعان ما تقف في وجه وسيلة الاقتناء، وهي قوة العمل. وتصبح قدرة رأس المال على الكسب متعارضة مع العمل المحروم من رأس المال.^{٢٠٠} وعلى الرغم من أن هذا الوضع يبدو «منسجماً انسجماً كاملاً»، ويبدو نتيجة طبيعية لعملية الاقتناء الحر، فسرعان ما يتضح أنه مصدر شكل جديد من أشكال العبودية؛ إذ إن «العمل» في واقع الأمر، «يُحرَم من اكتساب رأس المال.»^{٢٠١} ويتوقف المركز الاجتماعي للرأسمالي على مجموع رأسماله، كما يتوقف نمو رأس المال على قيمة الناتج الزائدة على نفقات إنتاجه. وتقتضي المنافسة بين رءوس الأموال صراعاً من أجل خفض تكاليف الإنتاج، وبذلك فإنه يؤدي بالضرورة إلى ضغط دائم للأجور؛ فتلك هي ماهية رأس المال. ولما كانت مصلحة رأس المال تتعارض مع مصلحة العمل، فإن الانسجام الأصلي يضيع ويتحول إلى تناقض.^{٢٠٢}

وقد أكد شتاين أن آليات الثورة تمارس عملها في شكل قوانين طبيعية لا تتبدل؛ ومن ثم فإن السخط المعنوي أو ما شابهه من التقويمات أمرٌ لا محل له على الإطلاق. وفضلاً عن ذلك فقد عرف شتاين أن المتناقضات التي وصل إليها بالتحليل مميزة لمجتمع

١٩٩ ص ١٠٠.

٢٠٠ ص ١٠٦.

٢٠١ ص ١٠٧.

٢٠٢ ص ١٠٨.

مبني على العمل الحر والاقتناء، وأن هذه المتناقضات قد لا تسري على الأشكال الأخرى للتنظيم الاجتماعي. «إن نشاط أصحاب الملكية هو الذي يؤدي، باتخاذها شكل المنافسة، إلى أن يصبح من المستحيل على أولئك الذين ليست لديهم ملكية، أن يحصلوا عليها.»^{٢٠٣} وهو يمضي خطوة أبعد من ذلك، فيعلن أن الطبقة العاملة (البروليتاريا) ستحتاج إلى ثورتها الخاصة للتخلص من هذا المجتمع؛ فالطبقة العاملة هي الطبقة التي حرمتها ثورة الطبقة الوسطى من كل قدرة على التملك؛ فلا عجب إذن أن كانت تطالب بحق الحصول على هذه القدرة، وإعادة تنظيم المجتمع على أساس المساواة الاجتماعية الحقيقية. هذا العمل البروليتاري، لو تحقق، لكان هو «الثورة الاجتماعية» متميزة عن جميع الثورات السابقة، التي كانت «ثورات سياسية.»^{٢٠٤}

عند هذه النقطة يبتعد علم الاجتماع عند شتاين عن الاتجاه الجدلي، ويساير أفكار علم الاجتماع الوضعي؛ فالثورة العمالية، لو حدثت، لكانت كارثة، وانتصار الطبقة العمالية هو «انتصار العبودية.»^{٢٠٥} وعلة ذلك أن الطبقة العاملة ليست هي الجزء الأقوى أو الأفضل من المجتمع ككل. وفضلاً عن ذلك، فهي تفتقر إلى حق السيطرة على الدولة لأنها «لا تملك العتاد المادي والذهني اللازم للتفوق الحقيقي.»^{٢٠٦} وعلى ذلك ففكرة الحكم البروليتاري هي فكرة مناقضة لذاتها. والبروليتاريا عاجزة عن الاحتفاظ بأي نوع من التفوق — وسرعان ما ستنتقم منها الطبقة الحاكمة القديمة، وتقيم دكتاتورية مبنية على العنف. «إن الثورة الناجحة تؤدي دائماً إلى الدكتاتورية. وهذه الدكتاتورية تضع نفسها فوق المجتمع ... وتعلن نفسها سلطة مستقلة في الدولة، وتستولي على حقوق الدولة، وتتخذ مظهرها وقداستها، فتكون هذه نهاية الثورة الاجتماعية.»^{٢٠٧}

ولكن هل هذه نهاية العملية الاجتماعية أيضاً؟ إن فكرة «الشخصية» التي رُفعت إلى مرتبة العامل الحاسم في التطور الاجتماعي، قد مهدت لانحراف شتاين المفاجئ عن اتجاه التحليل النقدي. والمجتمع القائم على التملك والاقتناء يحفظ الشخصية؛ لأنه يضع

^{٢٠٣} ص ١٠٩ وما يليها.

^{٢٠٤} ص ١٢٦.

^{٢٠٥} ص ١٢٧.

^{٢٠٦} الموضوع نفسه.

^{٢٠٧} ص ١٤١.

المبدأ القائل إن التقدم الحر للشخصية يقتضي تعميم فرصة الكسب، فإذا كانت هذه الفرصة قد أصبحت مقيّدة في المجرى الفعلي الذي اتخذته الرأسمالية، فلا يزال من الممكن استرجاعها «بالإصلاح الاجتماعي» السليم. والواقع أن رأس المال يعبر، في المجتمع الحديث القائم على التملك والاقترناء، عن سيطرة الإنسان على حياته الخارجية. «وإذن فمن الواجب التماس صفة الحرية الشخصية، في هذا المجتمع، في قُدرة أدنى مراتب القوى العاملة على الاستحواذ على رأس المال.»^{٢٠٨} كذلك يذكّرنا شتاين بتحليله النقدي للمتناقضات الكامنة في مجتمع الطبقة الوسطى. وهو يتساءل عما إذا كان من الممكن، في مجتمع قائم على التملك والاقترناء، تنظيم عملية العمل بحيث «إن العمل وحده يحقق امتلاكًا مناظرًا لمقداره ونوعه.»^{٢٠٩} ويقدم عن هذا السؤال جوابًا بالإيجاب، مرتكزًا على الإهابة بمصلحة الإنسان الحقيقية؛ فالإنسان يحتاج إلى الحرية، وسوف يحصل عليها، وإنه لمن مصلحة الطبقة المالكة بالذات أن «تعمل من أجل الإصلاح الاجتماعي، من خلال جميع قواها الاجتماعية، وبمساعدة الدولة وقوّتها.»^{٢١٠}

وهكذا حوّل لورنتس فون شتاين الجدّل إلى مجموعة من القوانين الموضوعية التي تُنادي بالإصلاح الاجتماعي، بوصفه الحلّ السليم لكل المتناقضات، وشل حركة العناصر النقدية للجدّل.

^{٢٠٨} ص ١٣٦.

^{٢٠٩} الموضع نفسه.

^{٢١٠} ص ١٣٨.

الباب الثالث

خاتمة

نهاية الهيكلية

(١) المثالية الجديدة في إنجلترا

احتفظت فلسفة هيجل بالأفكار التقدمية في النزعة العقلانية الغربية، واستخلصت مصيرها التاريخي. وحاولت أن تلقي ضوءاً على حق العقل، وقوّته، وسط المتناقضات المتزايدة للمجتمع الحديث. وكان في هذه الفلسفة عنصر خطر — أعني خطراً على النظام القائم، ينبع من استخدامها معيار العقل في تحليل شكل الدولة؛ فهيجل لم يؤيد الدولة إلا بقدر ما كانت عقلية؛ أي بقدر ما حافظت على الحرية الفردية والقدرات الاجتماعية للناس، وعملت على إنهاضها.

ولقد ربط هيجل تحقيق العقل بنظام تاريخي محدّد، هو الدولة القومية ذات السيادة، التي ظهرت على القارة الأوروبية بعد تصفية الثورة الفرنسية. وهو إذ فعل ذلك، قد أخضع فلسفته لاختيار تاريخي حاسم؛ ذلك لأن أي تغيير أساسي قد يطرأ على هذا النظام، سيؤدي بالضرورة إلى تغيير العلاقة بين أفكار هيجل وبين الأشكال الاجتماعية والسياسية القائمة. وهذا يعني مثلاً أنه عندما يتطور المجتمع المدني إلى أشكال في التنظيم تنكر الحقوق الأساسية للفرد، وتُلغي الدولة العقلانية، فإن الفلسفة الهيكلية ينبغي أن تصطدم بهذه الدولة الجديدة وتتعارض معها. كذلك فإن الدولة، من جانبها، سترفض فلسفة هيجل.

وهناك معيارٌ نهائي لمثل هذا الاستنتاج، يتمثل في موقف الفاشية والاشتراكية الوطنية من هيجل؛ ففلسفتا الدولة هاتان تمثلان إلغاء المعيار العقلي والحرية الفردية اللذين يتوقف عليهما تمجيد هيجل للدولة. ولا يمكن أن تكون هناك أرض مشتركة بينهما وبين هيجل. ومع ذلك فقد انتشر، منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، عندما بدأ النظام

الليبرالي يتخذ شكل النظام التسلطي، رأيٌ شائع يلوم الهيجلية على أساس أنها هي التي مهّدت الطريق من الوجهة الأيديولوجية للنظام الجديد، فلنتأمل المثال الآتي، الذي نقتبسه من إهداء كتاب هبهاوس L. T. Hobhouse الهام: النظرية الميتافيزيقية في الدولة The Metaphysical Theory of the State^١.

«لقد شاهدتُ لتوي، في الغارة الجوية على لندن، النتيجة الملموسة المحسوسة لمذهبٍ باطلٍ شرّير، تُوجدُ أسسه، على ما أعتقد، في هذا الكتاب الموجود أمامي (ظاهريات الروح لهيجل) ... فبهذا العمل بدأتُ أعمق وأذكي المؤثرات العقلية التي قضت على تأثير النزعة الإنسانية العقلانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وفي نظرية الدولة المؤلهة عند هيجل يُوجد كل ما رأيتهُ أمامي، بصورةٍ كامنة.»

وسوف نلاحظ فيما بعدُ حقيقةً غريبة، هي أن المدافعين الرسميين عن دولة الاشتراكية الوطنية (النازية)، قد رفضوا هيجل لهذا السبب ذاته، أعني نزعته الإنسانية العقلانية.»

على أنه، لكي نقرّر على نحوٍ أدق من هو الذي على صواب في هذا الخلاف، ينبغي أن نقدّم صورةً عامةً لدور الهيجلية في الفترة المتأخرة من المجتمع الليبرالي؛ ففي ألمانيا ظلت الفلسفة الاجتماعية والسياسية الممثلة للنصف الأخير من القرن التاسع عشر مضادةً للهيجلية، أو على أحسن الفروض غير مكترثة بهيجل. ومع ذلك فقد حدثت — إلى جانب استخدام الفلسفة الهيجلية في النظرية الماركسية — حركتا إحياء عظيمتان للهيجلية؛ إحداهما في إنجلترا والأخرى في إيطاليا. أمّا الحركة الإنجليزية فكانت لا تزال مرتبطة بمبادئ الليبرالية وفلسفتها؛ ولهذا السبب ذاته كانت أقرب كثيرًا إلى روح هيجل من الحركة الإيطالية؛ إذ إن هذه الحركة الأخيرة كانت تزداد اقترابًا من تيار الفاشية الذي كان يقترب رويدًا رويدًا؛ ومن ثمّ فقد أصبحت، على نحوٍ متزايد، صورةً مشوّهة لفلسفة هيجل، ولا سيّما في حالة جنتيلي (G. Gentile).

وإنه ل يبدو للوهلة الأولى أن اتجاهات الهيجلية الإنجليزية والإيطالية تؤيد تفسير هبهاوس؛ ذلك لأن الفلسفة السياسية للمثاليين الإنجليز قد أخذت عن هيجل أفكاره المضادة

^١ لندن، الناشر «ماكميلان»، نيويورك، ١٩١٨م، ص ٦.

للبرالية في كتاب «فلسفة الحق (القانون)». ومنذ ت. هـ. جرين، حتى برنارد بوزانكيت، كان القدر الأعظم من الاهتمام ينصبُّ إلى حدٍّ متزايد على المبدأ المستقل للدولة، وعلى أولوية الكلي الشامل. أمَّا المصالح الاجتماعية للأفراد الأحرار، التي كان التراث الليبرالي يعتمد عليها في بنائه للدولة، فلم تلقَ إلا التجاهل؛ فالدولة عند جرين مبنية على «مبدأ مثالي خاص بها»، والمصالح العام الذي تجسّده الدولة وتصونه، لا يمكن أن ينتج عن التفاعل الحر للمصالح الفردية. وليس ثمّة حقوق فردية منفصلة عن الحق الكلي الذي تمثّله الدولة. «إن التساؤل عن السبب الذي يدفعني إلى الامتنال لسلطة الدولة، هو تساؤل عن السبب الذي يجعلني أدع حياتي تُنظَّم بتلك المجموعة من النظم التي يستحيل بدونها أن تكون لي حياة أسميها حياتي الخاصة بي، ويستحيل أن أتمكّن من طلب تبرير لما يُطلب إليّ عمله».^٢

ويزداد جرين اقتراباً من الدوافع الباطنة لفلسفة هيجل عندما يحاول فهم هذا الكلي على أنه قوة تاريخية تمارس عملها من خلال أفعال الناس وانفعالاتهم؛ ففي الدولة نجد أن أفعال الناس «الذين نعدّهم أشراراً في ذاتهم، تُعدّ بمقياس أعلى أفعالاً صالحةً»، وتصبح معتمدة، لا على الانفعال أو الدافع الفردي، بل «بقدر ما» على «صراع البشرية من أجل الكمال».^٣ وهكذا فإن اتجاه جرين إلى تجسيد الكلي وتثبيته في مقابل الفردي، يعوضه ولاؤه للاتجاهات التقدمية في المذهب العقلاني الغربي؛ فهو يؤكّد في كل موضع من كتابه ضرورة إخضاع الدولة لمعايير عقلية تتضمّن المبدأ القائل إن خير وسيلة لخدمة الصالح العام هي تحقيق مصلحة الأفراد الأحرار. وهو يمنح الناس حقّ الاعتراض على القوانين التي تخالف مطلبهم المشروع في التحكّم في إرادتهم الخاصة، ولكنه يطالب بضرورة أن تكون كل المطالبات ضد النظام القائم «مبنية على الرجوع إلى خير اجتماعي معترف به».^٤ والواقع أن فلسفة جرين السياسية يمكن، بمعنى معيّن، أن توصف بأنها ليبرالية متطرّفة، بعيدة كل البعد عن أن تكون دفاعاً عن النزعة التسلطية أو تبريراً لها. «إن المبدأ العام القائل إن المواطن ينبغي ألا يسلك إلا بوصفه مواطناً، لا يحمل معه التزاماً منه بأن

^٢ «محاضرات في مبادئ الالتزام السياسي».

Lectures on the Principles of Political Obligation.

الناشر: Longmans, Green and Co.، لندن، ١٨٩٥م، ص ١٢٢.

^٣ ص وما يليها.

^٤ ص ١٤٨.

يمتثل لقانون دولته في كل الظروف؛ إذ إن هذه القوانين قد تكون منافية للغاية للحقة للدولة بوصفها حافظة العلاقات الاجتماعية وباعثة الانسجام بينها.^٥ وهكذا فإن جرين يعطي كل فرد (من حيث هو مواطن) حرية تأكيد «حق غير مشروع» بشرط أن «تسهم ممارسته في تحقيق خير اجتماعي يستطيع الضمير العام أن يقدره». ^٦ وهو لا يشك في وجود ما يسميه «بالضمير العام»، الذي يقبل الإقناع العقلي على الدوام، ويكون دائماً على استعداد لأن يسمح للحقيقة بالتقدم.^٧

وليس الميدان المادي الذي يتعين تحقيق الخير العام فيه هو: «الدولة بما هي كذلك»، بل هو «هذه الدولة أو تلك»، التي قد لا تحقق غاية الدولة الحقيقية؛ ومن ثمّ يتعيّن «التخلص منها والاستعاضة عنها بدولة أخرى»؛ ومن هنا فليس ثمة مبرر للقول إن للدولة الحق في أن تفعل «أي شيء يبدو أن مصالحها تقتضيه». ^٨ وهكذا يرى جرين، على العكس من هيجل، أن الحرب، حتى الحرب العادلة، شرٌّ يرتكب ضد حق الفرد في الحياة والحرية. ^٩ كذلك فإن جرين، على العكس من هيجل في فكرته الأساسية عن السيادة العليا للدولة القومية، يتطلع إلى تنظيم رفيع للبشرية، يستطيع، عن طريق توسيع نطاق المجال الحر للفرد، والتوسع في التجارة الحرة، أن يجعل «دوافع الصراع الدولي وأسبابه تتجه إلى الاختفاء». ^{١٠}

ولقد ذهب البعض إلى أن تطوّر المثالية الإنجليزية من جرين إلى بوزانكيت كان تطوراً تم فيه التخلص ببطء عن الأفكار العقلانية والليبرالية التي كانت تتميز بها

^٥ ص ١٤٨.

^٦ ص ١٤٩.

^٧ يُحمّل جرين الرأسمالية (التي كان على وعي كامل بها) مسئولية الخلافات والمتناقضات الاجتماعية، ولا يُلقي هذه المسئولية على النظام الليبرالي، بل يلقيها على الظروف التاريخية العارضة التي نشأت في ظلها الرأسمالية (المرجع نفسه، ص ٢٢٥، ٢٢٨). وهو يطالب بقيود معينة على الحرية الليبرالية، ولا سيما فيما يتعلق بحرية التعاقد، كما يطالب بإزالة الأوضاع والعلاقات التي تؤدي إليها «قوة المصالح الطبقية» (ص ٢٠٩ وما يليها).

^٨ ص ١٧٣.

^٩ ص ١٦٩.

^{١٠} ص ١٧٧.

العهد الأسبق.^{١١} ونستطيع أن نضيف إلى هذا الرأي ملاحظة أخرى هي أن هذه المثالية كلما ازدادت اصطباعاً بالصبغة الهيكلية في ألفاظها المستخدمة، ازدادت ابتعاداً عن الروح الحقيقية لتفكير هيجل؛ فعلى الرغم من التصورات الهيكلية التي استخدمتها ميتافيزيقا برادلي، تظهر في أعماقها الباطنة بوضوح نزعة لا عقلية غريبة تماماً عن هيجل. كذلك فإن كتاب «النظرية الفلسفية في الدولة Philosophical Theory of the State» (١٨٩٩م) لبوزانكيت، ينطوي على سمات تجعل الفرد ضحيةً للكلية المتجسدة التي تمثلها الدولة، وهي السمات المميزة للأيديولوجية الفاشية اللاحقة؛ إذ «لا يعود الفرد العادي مقبولاً بوصفه الذات الحقيقية أو الشخصية، وإنما يطرح مركز الثقل خارجه».^{١٢} ومعنى لفظ «خارجه» عند بوزانكيت هو «خارج مصلحته واهتمامه الخاص»؛ أي خارج مجال حاجته ورغبته المباشرة.

وقد ظهر في حركة إحياء المثالية هذه، منذ البداية، اتجاه واضح مضاد للمادية،^{١٣} وهي صفة تشترك فيها مع الاتجاهات المقترنة بالانتقال من النزعة الليبرالية إلى النزعة السلطوية؛ فالأيديولوجية المقترنة بهذه الحركة قد أعدت الفرد لقدراً أعظم من العمل وقدراً أقل من المتعة، وهو نفس شعار الاقتصاد في المذاهب السلطوية. وأصبح من الضروري أن يتنازل الفرد عن إشباع حاجاته في سبيل أداء واجباته نحو الكل. وتبين أن الواجبات، كلما ظهرت، ازدادت تباعداً عن أي معيار عقلي، وكلما أصبح هذا الوضع أوضح ظهوراً، ازداد تأكيد المبدأ القائل إن علاقة الفرد بالكل علاقة بين كيائين «مثاليين» يتجاوزان وجوده التجريبي. «إننا نرى أن هناك معنىً للاقتراح القائل إن ذاتنا أو فرديتنا الحققة قد تكون شيئاً لا نكونه نحن أنفسنا بمعنى ما. وإن كُنَّا ندرك أنه أمرٌ لنا».^{١٤} والحرية بالنسبة إلى الفرد لا يمكن أن تتحقق إلا عن طريق إطاعة هذا «الأمر»؛ فهي موكولة إلى الدولة التي تحمي «ذاتها» الحققة، وتُعد بهذا الوصف «أداة لتحقيق أقوى تأكيد لذاتها».^{١٥}

^{١١} قارن رودلف متز، الفلسفة الإنجليزية في مائة عام A Hundred Years of British Phil.، لندن،

١٩٣٨م، ص ٢٨٣، ٣٢٧ وما يليها. (للكتاب ترجمة عربية قام بها مترجم الكتاب الحالي.)

^{١٢} «النظرية الفلسفية في الدولة»، الناشر: ماكميلان، لندن، ١٨٩٩م، ص ١٢٥.

^{١٣} د. متز، المرجع المذكور، ص ٢٤٩، ٢٦٧.

^{١٤} بوزانكيت، المرجع المذكور، ص ١٢٦.

^{١٥} ص ١٢٧.

على أن التقابل بين الذات الحقّة والذات التجريبية يحمل معنًى مزدوجاً؛ فهو قد يشير إلى ثنائية لها دلالتها، هي ثنائية المصاعب الفعلية التي يلاقيها الناس في واقعهم التجريبي، في مقابل الذات «الحقّة» التي تطالب بتحقيق حاجاتها وتخليصها من مصاعبها. ولكن هذه الفكرة ذاتها قد تعني إنقاصاً من قدر الحياة التجريبية في سبيل حياة «مثالية» على نحو مطلق تحياها الدولة. والواقع أن فلسفة بوزانكيت السياسية تسير من أحد هذين القطبين إلى الآخر؛ فهو يأخذ بمبدأ روسو الثوري الذي ينص على التعليم الإجباري استهدافاً لتحقيق الحرية، ولكن الحرية، في خلال المناقشة، تضع أمام الوسائل القهرية المستخدمة من أجل تحقيقها؛ ففي رأيه أن «القوة، والآلية، والإيحاء» هي الشروط الضرورية لتقدّم العقل. «ولا بد، في السعي إلى تحقيق أفضل حياة، من استخدام هذه الوسائل بواسطة المجتمع كما يمارس سلطته المطلقة؛ أي بواسطة الدولة.»^{١٦} إن «تحقيق أفضل حياة، هو الغاية التي تستهدفها الدولة والمجتمع، ولكن هذه الغاية يطغى عليها عنصر القوة المستخدم في بلوغها، إلى حد يتعين معه تعريف الدولة بأنها «وحدة يُعترف لها بالحق في ممارسة السيطرة على أفرادها عن طريق القوة المادية المطلقة»، أو «يُعترف بها على أنها وحدة تمارس القوة بطريقة مشروعة».^{١٧} ويردُّ هبهاوس على هذا التعريف بأنه يمكن أن يلائم خطة أي حكم تسلطي مطلق.^{١٨}

ومن الممكن أن نتساءل الآن: إلى أي مدى تؤلف النظرية السياسية لهؤلاء المثاليين الجدد في إنجلترا امتداداً حقيقياً للفلسفة الهيكلية؟ من المؤكد أنهم احتفظوا بعنصر أصيل من عناصر المثالية الألمانية، ألا وهو أن الحرية الحقيقية لا يمكن بلوغها عن طريق الحالة الذهنية والعمل اليومي لأفرادٍ منعزلين غارقين في دوامة المنافسة في المجتمع الحديث، بل إن الحرية حالة ينبغي البحث عنها فيما وراء ذلك، في الدولة؛ فالدولة وحدها هي التي تحقق الإرادات الحقيقية، والذوات الحقيقية، للأفراد. وقد اعتقد هيجل أن النوع الخاص من الدولة، الذي يمكنه تحقيق هذه الغاية، هو تلك الدولة التي احتفظت بالإنجازات الحاسمة للثورة الفرنسية وأدمجتها في كلٍّ معقول.

^{١٦} ص ١٨٣.

^{١٧} ص ١٨٤ وما يليها.

^{١٨} «النظرية الميتافيزيقية في الدولة»، لندن، ١٩١٨م، ص ٢٢.

وعندما صاغ المثاليون الإنجليز نظريتهم السياسية، كان من الواضح — على الأقل — أن الشكل التاريخي للدولة، الذي ظهر على المسرح، لم يكن على الإطلاق «تحقيقاً للحرية والعقل».

والواقع أن الميزة الكبرى لكتاب هبهاوس تكمن في كشفه للتعارض بين فكرة هيجل وبين الأساس المادي للدولة الموجودة. وهو يشير إلى أن فلسفة بوزانكيث تسلم الفرد لقبضة المجتمع بما هو كذلك، أو «للدولة» بوجه عام، على حين أن الفرد يتعين عليه في الواقع أن يقضي حياته في شكل تاريخي معين من أشكال المجتمع والدولة؛ ولهذا «المغالطة المركزية» أهمية قصوى؛ إذ إنها تنطوي على الخلط بين علاقات القوة العابرة وبين الالتزامات الخلقية؛^{١٩} فالدولة والمجتمع، على النحو الذي هما عليه، لا يمكن أن يدعيا لنفسيهما شرف تجسيد العقل: «عندما نفكر في المتناقضات الحالية للأخلاق الاجتماعية التقليدية، وفي تخبط القانون وفجأته، وفي عناصر الأناية الطبقية والظلم التي اصطبغ بها ... نجد أنفسنا ميّالين إلى القول بأن من يستطيع أن يعامل هذه الفكرة بقدر ما تستحق ليس فيلسوفاً فحسب، بل ينبغي أن يكون ساخرًا اجتماعيًا.»^{٢٠} أمّا أولئك الذين يتمسكون على نحو مجرد بفلسفة هيجل، فإن هبهاوس يردّ عليهم بقوله إن نفس حقيقة المجتمع الطبقي، والتأثير الواضح للمصالح الطبقية في الدولة، يجعل من المستحيل وصف الدولة بأنها معبرة عن الإرادة الحقيقية للأفراد ككل؛ «فكلما كان هناك مجتمعٌ محكوم بطبقة واحدة أو عنصر واحد، كانت الطبقة الأخرى أو العنصر الآخر على الدوام في موقف المضطر إلى أن يأخذ ما يستطيع الحصول عليه. أمّا القول بأن نُظم مثل هذا المجتمع تعبر عن الإرادة الخاصة للطبقة الخاضعة، فهو قولٌ يزيد الطين بلّة.»^{٢١} وينادي هبهاوس بالاهتمام بالمصلحة الحقيقية للفرد، بدلاً من الاهتمام بالكلي، وبالعدد اللانهائي من الحيوانات الإنسانية التي ضاعت نهائياً، بدلاً من الروح العالمية Weltgeist. «إذا لم يكن من الممكن جعل العالم أفضل إلى حدٍّ لا يُقارَن مما كان حتى الآن، فعندئذٍ لا تكون للصراع نتيجة، ويحسُن بنا عندئذٍ دعم نظرية الدولة المقاتلة وتسليحها بقدرٍ من المتفجرات الشديدة يكفي لوضع حد للحياة.»^{٢٢}

^{١٩} ص ٧٧.

^{٢٠} ص ٨٠.

^{٢١} ص ٨٥.

^{٢٢} ص ١١٧.

والحق أن تأكيد مطلب الإنسان في السعادة الشاملة، التي هي دائماً سعادة كل إنسان، وهو التأكيد الذي يصادفه المرء كثيراً على صفحات كتاب هبهاوس، يجعل من هذا الكتاب واحداً من الوثائق الكبرى للفلسفة الليبرالية.

«إن سعادة المجتمع وشقاءه هي سعادة الناس وشقاؤهم، وقد عمّقها أو زاد من شدتها إحساسه بالامتلاك العام؛ فإرادته هي إرادتهم في حصيلتها المشتركة. وضميره تعبير عما هو رفيع أو ضيع فيهم بعد أن يوضع الطرفان في كفتي ميزان. وإذا جاز لنا أن نحكم على كل إنسان بالدور الذي يسهم به في الجماعة، فإن لنا الحق بالمثل في أن نسأل هذه الجماعة عما تفعله من أجل ذلك الإنسان. ولن يتحقق أكبر قدر من السعادة لدى أكبر عدد، أو أي عدد كبير، إلا إذا كان ذلك في صورة يمكن أن يشارك فيها الجميع، وتكون هذه المشاركة بالفعل عنصراً أساسياً لكلّ منهم، ولكن ليس ثمّة سعادة على الإطلاق إلا تلك التي يشعر بها أفراد الرجال والنساء، وليس ثمّة ذات مشتركة تندمج فيها نفوس الناس. وهناك مجتمعات يمكن أن تنمو فيها شخصياتهم المميزة المنفصلة بتوافق، وتسهم في تحقيق إنجاز جماعي.»^{٢٣}

وبالطبع فإن هبهاوس على حق في مقابل المثاليين الجدد، مثلما أن الليبرالية على حق في مقابل أي تجسيم لا عقلي للدولة يتجاهل مصير الفرد. ومن جهة أخرى فإن المطالب التي يتقدم بها هبهاوس تتمشى مع المبادئ المجردة الليبرالية، ولكنها تتعارض مع الشكل العيني الذي اتخذته المجتمع الليبرالي. وقد عرّف هيجل الليبرالية ذات مرة بأنها الفلسفة الاجتماعية التي «تلتزم جانب المجرّد»، وبأنها دائماً «تلقى الهزيمة على يد العيني».^{٢٤} والواقع أن مبادئ الليبرالية سليمة، وأن الصالح العام لا يمكن، في نهاية المطاف، أن يكون إلا نتاجاً لكثرة الذوات الفردية التي تنمو بحرية المجتمع، ولكن الأشكال العينية للمجتمع، التي تطوّرت منذ القرن التاسع عشر، قد أحبطت على نحو متزايد تلك الحرية التي تنصح الليبرالية بإطاعتها؛ ففي ظل القوانين التي تحكم المسار الاجتماعي، انتهى الأمر بالتفاعل الحر للنشاط الفردي إلى منافسة بين احتكارات في معظم الأحيان:

^{٢٣} ص ١٣٣.

^{٢٤} فلسفة التاريخ العالمي Phil. der Weltgeschichte، الناشر: G. Lasson، المجلد الثاني، ص ٩٢٥.

«لقد أدّى عصر من المنافسة الوحشية، أعقبته عملية اندماج (بين أصحاب الأعمال)، إلى الإلقاء بكميات هائلة من الثروة في أيدي عددٍ صغير من أقطاب الصناعة. ونظرًا إلى أن أي ترف للحياة تستطيع هذه الطبقة تحقيقه، كان يظل عاجزًا عن مجاراة زيادة دخلها، فقد حدثت عملية ادخار آلي على نطاق لم يسبق له نظير. وساعد استثمار هذه المدّخرات في صناعاتٍ أخرى على وضع هذه الصناعات في قبضة نفس القوى المركزة ... وفي مرحلة المنافسة الحرة بين المنتجين، وهي المرحلة السابقة على تجمعهم واندماجهم، كانت الحالة المزمّنة هي حالة «إنتاج فائض»، بمعنى أن كل المصانع لم تكن تستطيع أن تظل تعمل إلا بخفض الأسعار إلى الحد الذي يُضطرّ فيه المنافسون الأضعف إلى إغلاق أبواب مصانعهم؛ لأنهم لا يستطيعون بيع منتجاتهم بأسعار تغطي التكلفة الحقيقية للإنتاج»^{٢٥}

وقد ظهر كتاب بوزانكيت «النظرية الفلسفية للدولة» في الوقت الذي كان فيه هذا الانتقال من الرأسمالية الليبرالية إلى الليبرالية الاحتكارية قد بدأ بالفعل. ولم يكن أمام النظرية الاجتماعية إلا أن تختار بين أمرين؛ إمّا أن تتخلى عن مبادئ الليبرالية كيما تحافظ على النظام الاجتماعي القائم، وإمّا أن تحارب النظام كيما تحافظ على المبادئ. وكان الاختيار الأخير هو ما تنطوي عليه النظرية الماركسية في المجتمع.

(٢) مراجعة الجدَل

على أن النظرية الماركسية كانت قد بدأت تُمر، هي ذاتها، بتغيّراتٍ أساسية. وقد أُكِّد تاريخ الماركسية التقارب بين دوافع هيجل وبين الاهتمام النقدي للجدَل المادي مطبقًا على المجتمع؛ فالمدارس الماركسية التي تخلت عن الأسس الثورية للنظرية الماركسية كانت نفس المدارس التي رفضت صراحةً الجوانب الهيكلية في النظرية الماركسية، ولا سيّما الجدَل. وحاول المراجعون Revisionists الذين أعربوا عن إيمانٍ متزايد لدى جماعاتٍ كبيرة من الاشتراكيين بحدوث تطورٍ سلمي من الرأسمالية إلى الاشتراكية — حاول هؤلاء

^{٢٥} هوبسون، الإمبريالية J. A. Hobson: Imperialism، لندن، الناشر: ماكميلان، نيويورك، ١٩٣٨م،

في كتاباتهم وأفكارهم أن يغيروا الاشتراكية من نقيض نظري وعملي للنظام الرأسمالي إلى حركة برلمانية في إطار هذا النظام. واتخذت فلسفة الانتهازية وسياستها، كما تمثلها هذه الحركة، طابع الصراع ضد ما أسمته «بمخلفات التفكير الطوباوي عند ماركس». وكانت النتيجة هي أن حركة المراجعة هذه استعاضت عن النظرة الجدلية النقدية باتجاهات النزعة الطبيعية التي تتمشى مع الأوضاع القائمة؛ فقد انحنت هذه الحركة لسلطة الوقائع، التي كانت بالفعل تبرر آمال معارضة برلمانية شرعية، وحوّلت بذلك العمل الثوري إلى اتجاه الإيمان «بالتطور الطبيعي الضروري» نحو الاشتراكية. وترتب على ذلك أن وصف الجدال بأنه «العنصر الخداع في النظرية الماركسية، والفخ الذي يوضع لكل تفكير متسق»^{٢٦} وأعلن برنشتين أن «مصيصة» الجدال تنحصر في قيامه بعملية تجريد غير سليمة للجزئيات الخاصة في الأشياء.^{٢٧} وقد دافع عن طابع الأمر الواقع الذي تتسم به الأشياء الثابتة المستقرة، في مقابل أية فكرة عن سلبيتها الجدلية. «لو أردنا أن نفهم العالم، فعلياً أن نتصوره على أنه مجموعة معقدة من الموضوعات والعمليات الجاهزة»^{٢٨} وكان هذا يعني إحياء الموقف الطبيعي common sense بوصفه أداة المعرفة. ولقد كان الجدال قد تخلى عن «الثابت والمستقر» في سبيل حقيقة أعلى قد تقضي على الكلية ذات الطابع السلبي، التي تتصف بها الموضوعات والعمليات «الجاهزة». ولكن حركة المراجعة نبذت هذا الاهتمام الثوري، لصالح الحالة القائمة المأمونة الثابتة، التي تتطور ببطء — حسبما يرى مذهب المراجعين — نحو مجتمع عاقل. «إن المصلحة الطبقية تتراجع، والصالح المشترك يزداد قوة. وفي الوقت ذاته يزداد التشريع قوة، وينظم صراع القوى الاقتصادية، ويحكم على نحو متزايد مجالات أكثر، كانت متروكة من قبل للحرب العمياء بين المصالح الخاصة»^{٢٩}

^{٢٦} أ. برنشتين، مسلّمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية.

E. Bernstein: Die Voraussetzungen des Socialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie.

شتتجارت، ١٨٩٩م، ص ٢٦.

^{٢٧} أ. برنشتين، في نظرية الاشتراكية وتاريخها Zur-Theorie und Geschichte des Sozialismus،

برلين، ١٩٠٤م، الباب الثالث، ص ٧٥.

^{٢٨} المرجع نفسه، ص ٧٤.

^{٢٩} المرجع نفسه، ص ٦٩.

وأدّى رفض المراجعين للجدل إلى تزييفهم لطبيعة القوانين التي رأى ماركس أنها تحكم المجتمع؛ ذلك لأن ماركس، كما نذكر، كان قد رأى أن القوانين الطبيعية للمجتمع تعبر عن العمليات اللاعقلية العمياء للإنتاج الرأسمالي، وأن الثورة الاشتراكية هي التي تؤدي إلى التحرر من هذه القوانين. وفي مقابل ذلك ذهب المراجعون إلى أن القوانين الاجتماعية قوانين «طبيعية» تضمن التطور المحترم نحو الاشتراكية. «إن أعظم ما حققه ماركس وإنجلز هو أنهما أحرزا نجاحًا يفوق من سبقوهما، وذلك في تحقيق التشابك والتداخل بين مجال التاريخ ومجال الضرورة، وبذلك رفعوا التاريخ إلى مرتبة العلم».^{٣٠} وهكذا فإن المراجعين كانوا يقيسون النظرية الماركسية النقدية بمعايير علم الاجتماع الوضعي، وحولوها إلى علم طبيعي. وتمشيًا مع الاتجاهات الباطنة لرد الفعل الوضعي على «الفلسفة السلبية» — فإنهم جَسَمُوا الظروف الموضوعية السائدة وجَمَدوها، وجعلوا الفعل الإنساني خاضعًا لسلطانها.

أما الحريصون على المحافظة على المضمون النقدي للنظرية الماركسية فقد رأوا أن الاتجاهات المضادة للجدل لا تمثل انحرافًا نظريًا فحسب، بل هي خطرٌ سياسي حقيقي يهدد نجاح الحركة الاشتراكية في كل مرحلة من مراحلها؛ ففي رأيهم أن المنهج الجدلي، بما يتسم به من «روح التناقض» الصارمة، هو الأساس الذي بدونه تصبح النظرية النقدية في المجتمع علمًا اجتماعيًا محايدًا أو وضعيًا بالضرورة. ولما كان هناك ارتباطٌ باطن بين النظر والعمل في الماركسية، فإن تغيير النظرية يؤدي إلى اتخاذ موقفٍ محايد أو إيجابي (وضعي) نحو الوضع الاجتماعي الراهن. وقد أعلن بليخانوف بصورة قاطعة أنه «بدون الجدل، تصبح نظرية المعرفة المادية، والعمل المبني عليها، ناقصين، مقتصرين على جانب واحد، بل يصبحان مستحيلين».^{٣١} فمنهج الجدل هو كلٌّ يظهر في كل تصور فيه «نفي الوجود وهدمه»؛ ومن ثَمَّ فهو يقدم الإطار الفكري الكامل لفهم النظام القائم في كليته، وفقًا لصالح الحرية؛ فالتحليل الجدلي هو وحده الذي يمكنه أن يوجّه العمل

^{٣٠} كارل كاوتسكي، «برنشتين والنظرية المادية إلى التاريخ».

Die Neue Zeit، ١٨٩٨-٩٩م، المجلد الثاني، ص ٧.

^{٣١} «المشكلات الأساسية للماركسية Fundamental Problems of Marxism»، الناشر D. Ryazanov، نيويورك (بدون تاريخ)، ص ١١٨.

الثوري توجيهًا سليمًا؛ لأنه يحول دون تحكُّم مصالح الفلسفة الانتهازية وغاياتها في هذا العمل. وقد أكَّد لينين ضرورة المنهج الجدلي إلى حد أنه رآه العلامة المميزة للماركسية الثورية. وقد تعمَّق في معرض مناقشته لأشد المشكلات السياسية والعملية إلحاحًا، في تحليلاتٍ متعلقة بأهمية الجدَل ودلالته. وأوضح مثل ذلك يظهر في دراسته للقضايا التي طرحها تروتسكي وبوخارين «Bukharin» على مؤتمر النقابات العمالية، وهي الدراسة التي كتبها في ٢٥ يناير عام ١٩٢١م؛^{٣٢} ففي هذا البحث أوضح لينين كيف أن الافتقار إلى التفكير الجدلي قد يؤدي إلى أخطاءٍ سياسية فادحة، وربط بين دفاعه عن الجدَل وبين هجومه على التفسير المشوَّه للنظرية الماركسية، الذي يقوم به أنصار «النزعة الطبيعية»، فبيَّن أن النظرة الجدلية تتناقى مع أي اعتماد على الضرورة الطبيعية للقوانين الاقتصادية، وهي أيضًا تتناقى مع اتجاه الحركة الثورية نحو الاقتصاد على الغايات الاقتصادية؛ لأن كل الغايات الاقتصادية لا تستمد معناها ومضمونها إلا من المجموع الكامل للنظام الاجتماعي الجديد الذي توجَّه نحوه هذه الحركة. وقد نظر لينين إلى أولئك الذين يُخضعون الغايات السياسية والتلقائية السياسية للصراع الاقتصادي المحض على أنهم من أخطر مزيَّفي النظرية الماركسية. ورأى، على عكس هؤلاء الماركسيين، أن السياسة هي التي لها السيادة المطلقة على الاقتصاد: «لا بد أن يكون للسياسة الغلبة على الاقتصاد. أمَّا أي رأيٍ مخالف، فمعناه نسيان ألف باء الماركسية.»^{٣٣}

(٣) «الهيكلية» الفاشية

بينما كان الجناح التقدمي بين الماركسيين هو وحده الذي يدافع عن تراث الجدَل عند هيجل، كانت تحدث حركة إحياء للهيكلية في الطرف المضاد للتفكير السياسي، وهي حركة قرَّبنا من بدايات الفاشية.

فلقد كانت المثالية الجديدة في إيطاليا مرتبطة منذ البداية بحركة الوحدة القومية، ثم ارتبطت فيما بعدُ بالاتجاه إلى دعم الدولة القومية ضد منافسيها الإمبرياليين.^{٣٤} أمَّا

^{٣٢} الأعمال المختارة، المجلد التاسع، ص ٦٦ وما يليها. انظر ص ٣١٤ من قبل.

^{٣٣} المرجع نفسه، ص ٥٤.

^{٣٤} للاطلاع على وصف للموقع التاريخي للمثالية الجديدة في إيطاليا انظر الكتَّابَيْن الآتِيَيْن: بندتو كروتشه، تاريخ إيطاليا ١٨٧١-١٩١٥م، نيويورك ١٩٢٩م، الفصل العاشر. وجوفاني جنتيلي، Giovanni Gentile

أن أيديولوجية الدولة القومية الفتية قد تطلعت إلى الفلسفة الهيكلية ملتزمة تأييدها، فهو أمرٌ يمكن تفسيره بالتطور التاريخي الخاص الذي مرت به إيطاليا؛ ففي المرحلة الأولى كان على القومية الإيطالية أن تدخل في صراع مع الكنيسة الكاثوليكية، التي رأت أن الأماني القومية الإيطالية ضارة بمصالح الفاتيكان. وكانت الاتجاهات البروتستانتية في المثالية الألمانية تقدّم سلاحاً فعّالاً للسلطة الدنيوية في صراعها مع الكنيسة. وفضلاً عن ذلك فإن دخول إيطاليا في زمرة الدول الإمبريالية أدّى إلى تخلف الاقتصاد القومي تخلفاً شديداً، وانقسام الطبقة الوسطى إلى عدة جماعاتٍ متنافسة؛ بحيث لم تكن قادرة على التصدي للمتناقضات المتزايدة التي صاحبت عملية تعديل هذا الاقتصاد بحيث يلائم التوسع الصناعي الحديث. وقد أكد كروتشه، وكذلك جنتيلي، أن هناك نزعة «وضعية» ومادية تافهة تسيطر على الناس، وتجعلهم يشعرون بالرضا عن مصالحهم الخاصة التافهة، ويعجزون عن فهم الأهداف القومية ذات النطاق الشامل. ولقد كان على الدولة أن تؤكد مصلحتها الإمبريالية في ظل معارضةٍ متكررة من جانب الطبقة الوسطى. كذلك كان عليها أن تحقّق ما سبق للدول القومية الأخرى تحقيقه، أعني إيجاد بيروقراطية تتسم بالكفاءة، وإدارة مركزية، وصناعة رشيدة، واستعداد عسكري تام ضد العدو الخارجي والداخلي. هذه المهمة الإيجابية للدولة جعلت المثالية الجديدة في إيطاليا تميل في اتجاه الموقف الهيكلية.

ولقد كان الاتجاه نحو النظرة الهيكلية مناورة أيديولوجية ضد الليبرالية الإيطالية الضعيفة. وقد بين سرجيو بانونشيو Sergio Panuncio المفكر النظري الرسمي للدولة الفاشية أن الفلسفة السياسية الإيطالية كانت، منذ عهد ماتسيني Mazzini مضادة أساساً للنزعة الليبرالية والنزعة الفردية. وقد وجدت هذه الفلسفة في هيجل وصفاً بارعاً للدولة من حيث هي كيانٌ مستقل، يُوجد في مقابل المصالح الصغيرة للطبقة الوسطى. وأيد بانونشيو تمييز هيجل بين الدولة والمجتمع المدني، وكذلك ملاحظته عن الدولة من حيث هي مؤسسة، قائلاً: «إن الكتاب الذين يربطون بين كثير من جوانب الدولة الفاشية وبين دولة هيجل العضوية على حق».^{٣٥}

أسس الفاشية (الترجمة الألمانية Grundlagen des Faschismus شتتجارت، ١٩٣٦م، ص ١٤ وما يليها ١٧ وما يليها). وميكلز، إيطاليا اليوم P. Michels: Italien von Heute، زيورخ، ١٩٣٠م، ص ١٧٢.

^{٣٥} «النظرية العامة للدولة الفاشية Allgemeine Theorie des Faschistischen Staates»، برلين، ١٩٣٤م، ص ٢٥.

على أن المثالية الإيطالية لم تكن هيكلية إلا حيث اقتصرَت على شرح الفلسفة الهيكلية. مثال ذلك أن سبافنتا Spaventa، وكروتشه قبل كل شيء، قد أسهما بدورٍ عام في نشر فهمٍ جديدٍ لمذهب هيجل. وكان كتابا كروتشه: المنطق، وعلم الجمال، محاولة لإحياء الفكر الهيجلي إحياءً أصيلاً. وعلى العكس من ذلك فإن الاتجاه إلى استغلال هيجل سياسياً كان ينطوي على رفض لجميع الاهتمامات الأساسية لفلسفته. وفضلاً عن ذلك فإن المثالية الإيطالية كانت كلما ازدادت اقتراباً من الفاشية، ازدادت انحرافاً عن الهيكلية، حتى في ميدان الفلسفة النظرية؛ فكتابا جنتيلي الرئيسيان في الفلسفة هما كتاب في المنطق وآخر في فلسفة الروح. وعلى الرغم من أنه أُلّف أيضاً إصلاحاً للجدل الهيجلي Riforma della Dialettica Hegeliana أعلن فيه أن الروح هي الحقيقة الوحيدة، فإن فلسفته إذا حُكم عليها بناءً على مضمونها، لا على لغتها، اتضح أنها منعدمة الصلة بفلسفة هيجل؛ فالفكرة الرئيسية في كتاب «نظرية الروح بوصفها فعلاً محضاً Theory of Mind as Pure Act» (١٩١٦م) قد تشبه من بعيد فكرة كانت عن الوعي الترنسندنتالي، ولكن هذا التشابه بدوره ينحصر في الصياغة لا في المعنى. وسوف نقتصر في مناقشتنا له على هذا العمل الذي يظهر فيه بوضوح كامل التقارب بين المثالية الجديدة في إيطاليا وبين النظام الفاشي التسلسلي، على الرغم من أنه ظهر قبل انتصار هذا النظام بوقتٍ طويل. والحق أن هذا الكتاب يُعد أنموذجاً واضحاً لما يحدث للفلسفة التي تحرص على هذا التقارب. إن هناك حقيقة هامة تنطبق على أعمال جنتيلي، وكذلك على التصريحات اللاحقة للفلسفة الفاشية، هي أنهما لا يمكن أن يُعالجا على مستوى فلسفي؛ ففيهما يصبح الفهم والمعرفة جزءاً من مجرى العمل السياسي، لا لأية أسباب عقلية، بل لأن أية حقيقة لا يمكن أن يُعترف بها بمعزل عن هذا العمل السياسي. ولا تعود الفلسفة تُوصف بأنها تحمل حقيقتها الخاصة في مقابل العمل الاجتماعي المفتقر إلى الحقيقة والصدق، كما لا يُفترض أن الفلسفة تتفق مع العمل الموجّه نحو تحقيق العقل وحده، بل إن جنتيلي يعلن أن العمل، أيّاً كانت الصورة التي يتخذها، هو الحقيقة في ذاتها. والحقيقة الوحيدة عنده هي فعل التفكير، وهو ينكر أي افتراضٍ لعالمٍ طبيعي وتاريخي مستقل عن هذا الفعل وخارجه. وهكذا فإن الموضوع «يذوب» في الذات،^{٣٦} ولا يعود هناك معنى لأي تعارض بين

^{٣٦} نظرية الروح بوصفها فعلاً محضاً The Theory of Mind as Pure Act، ترجمة: Wildon Carr،

لندن (ماكميلان، نيويورك)، ١٩٢٢م، ص ١٠.

الفكر والفعل، أو بين الروح والواقع؛ ذلك لأن الفكر (الذي هو «فعل» بالمعنى الواقعي) له حقيقته بناءً على هذا السبب ذاته. «إن الحقيقي هو ما نكون بصدد عمله.»^{٣٧} وقد أعاد جنتيلي صياغة عبارة قالها جامباتستا فيكو Giambattista Vico فقال: «إن الحق والفعل يحل كلٌّ منهما محل الآخر.»^{٣٨} verum et fieri convertuntur ولخص فكرته بقوله: «إن تصور الحقيقة يتفق مع تصور الواقع.»^{٣٩}

والحق أن هذه من أبعد العبارات عن روح هيجل. وعلى الرغم من تأكيدات جنتيلي الكثيرة عن واقعية الروح، فإنه لا يمكن أن يُعدَّ هيجلياً ولا مثاليّاً، بل إن فلسفته أقرب بكثير إلى الواقعية. ويبدو أن الدولة التسلطية تعلن عن قرب مجيئها في ذلك الموقف الذي يخضع كل شيء، بسهولة تامة، لسلطة الأمور الواقعية. والواقع أن الهجوم على التفكير النقدي إنما هو جزء لا يتجزأ من السيطرة الشمولية. وهنا تحل الإهابة بالواقع محل الإهابة بالعقل؛ فليس في وسع أي عقل أن يبرّر نظاماً للحكم يستخدم أعظم جهاز إنتاجي خلقه الإنسان من أجل التقييد المتزايد للرغبات الإنسانية، والمبرر الوحيد لذلك هو أن النظام الاقتصادي لا يمكن المحافظة عليه إلا على هذا النحو. وكما أن التأكيد الفاشي للفعل والتغير يحول دون الاستبصار بالاتجاهات العاقلة للسلوك والتغير، فإن تأليه جنتيلي للتفكير يحول دون تحرير الفكر من قيود ما هو معطى «أو ما هو قائم». وتصبح القوة الغاشمة، من حيث هي حقيقة واقعة، هي الإله الحقيقي للعصر، وكلما ازدادت هذه القوة طغياناً، ازداد الفكر استسلاماً للواقع الذي تمثّله. وقد تجلّى في الكتاب الذي نشره لورنس دنيس «Laurence Dennis» في الآونة الأخيرة دفاعاً عن السياسة الفاشية، نفس استسلام الفكر هذا، وذلك حين نادى بمنهج «علمي ومنطقي»، تكون المسألة المتحكّمة فيه هي أن «الوقائع معيارية؛ أي إن الوقائع ينبغي أن تتحكّم في القواعد وتعلو عليها. والقاعدة التي تناقض الواقعة لغو لا معنى له.»^{٤٠}

ويرفض جنتيلي المبدأ الأساسي لكل مثالية، وأعني به أن هناك تضاداً وتوتراً بين الحقيقة والأمر الواقع، أو بين الفكر أو الروح والواقع؛ فنظريته كلها مبنية على الهوية

^{٣٧} المرجع نفسه، ص ١٥.

^{٣٨} ص ١٧.

^{٣٩} ص ١٥.

^{٤٠} لورنس دنيس، ديناميات الحرب والثورة The Dynamics of War and Revolution، نيويورك، ١٩٤٠م، ص ٢٥.

المباشرة بين هذين العنصرين المتضادين، على حين أن ما أكده هيجل هو أنه لا تُوجَد هوية مباشرة كهذه، بل هناك فقط تلك العملية الجدلية التي يجري فيها تحقيق الهوية. وقبل أن نعرض بإيجاز لبعض نتائج فلسفة «الروح» الجديدة، ينبغي أن نستعرض العوامل التي أدت إلى ذبوع شهرة جنتيلي بوصفه فيلسوفًا مثاليًا. وسوف نهتدي إلى هذه العوامل في استخدامه للأنا الترنسندنتالي عند كانت.

يرى جنتيلي أن العبارة القائلة إن الحقيقة الوحيدة هي فعل التفكير الخالص، لا تنطبق على الأنا التجريبي، وإنما على الأنا الترنسندنتالي وحده.^{٤١} فكل صفات الذهن أو الروح (أعني وحدته المتطورة، وهويته مع مظاهره المباشرة، وكونه «حرًا»، و«مبدأ المكان» ... إلخ) لا تشير إلا إلى نشاطه الترنسندنتالي. ولقد كان في تمييزه بين الأنا التجريبي والترنسندنتالي، ووصفه لوجهة النظر الترنسندنتالية،^{٤٢} يقتدي بأنموذج كانت بقدر لا بأس به من الدقة، ولكن استخدام جنتيلي للفكرة يقضي على معنى المثالية الترنسندنتالية ذاته؛ فهذه الأخيرة قد افترضت أن ثمة واقعًا مُعطىً للوعي، ولكن هذا الواقع لا يمكن أن يُردَّ إلى الوعي وحده؛ فتلقّي المعطيات الحسية هو شرط الأفعال التلقائية للفهم الخالص. كذلك فإن هيجل، وإن كان رفض فكرة «الشيء في ذاته» عند كانت، لم يرفض الأسس الموضوعية للمثالية الترنسندنتالية، بل إن مبدأ «التوسط» عنده يؤدي إلى الاحتفاظ بها — إذ إن تحقق الروح إنما هو التفاعل المستمر بين العقل والواقع.

أما جنتيلي فيزعم أنه «تخلص من وهم الواقع الطبيعي».^{٤٣} «إننا لا نفترض الواقع الذي هو موضوع المعرفة، بوصفه مقدمة منطقية للمعرفة ... بل إننا نلغي هذه الطبيعة المستقلة للعالم، التي تجعله يبدو أساسًا للروح، وذلك إذ نرى أنها لا تعدو أن تكون لحظة مجردة من لحظات الروح».^{٤٤} لقد تميز الأنا الترنسندنتالي عند كانت بعلاقاته الفريدة مع واقعٍ مُعطىٍ من قبل. وحين يُلغى هذا الواقع، فلا مفر من أن يظل الأنا الترنسندنتالي مجرد لفظ لا يكتسب معنىً محددًا إلا عن طريق إجراء تعميم من الأنا التجريبي — على الرغم من كل تأكيدات جنتيلي بأن الأمر عكس ذلك؛ فتحطيم الحاجز

^{٤١} انظر بوجه خاص: «نظرية الروح»، الفصل الأول.

^{٤٢} ص ٦.

^{٤٣} ص ٢٥٧.

^{٤٤} ص ٢٧٣.

الموضوعي يُلقى بالإنسان في عالم يفترض أنه عالمه الخاص، الذي لا يكون حقيقياً إلا بوصفه فعله الخاص. «إن الفردي هو الإيجابي الحق»، وكل ما هو إيجابي «موضوع بواسطتنا». ^{٤٥} صحيح أنه ليس إيجابياً إلا بقدر ما «نضع أنفسنا في مقابله»، ونتعرف عليه «لا بوصفه عملنا، بل عمل الآخرين». ولكن التقابل يزول بمجرد أن نرى الفردي هو الكلي أيضاً، بفضل الوعي الترنسندنتالي؛ فالفردي يصنع ذاته ويصنع الكلي، والكلي هو «صنع الكلي لذاته». ^{٤٦}

والواقع أن هناك، من وراء هذا الركام من الألفاظ المضطربة الحائرة، عملية لها دلالتها تتكشف بالتدريج، هي عملية هدم لكل القوانين والمعايير العقلية، وتمجيد للفعل بغض النظر عن الغاية، وتقديس للنجاح. إن من الممكن القول، بمعنى معين، إن فلسفة جنتيلي تحتفظ بآثار بسيطة من الإطار الليبرالي الذي نشأت فيه المثالية. ولا سيما تأكيد الليبرالية أن «الفردي هو وحده الإيجابي»، ولكن هذه الفردية، التي تتذبذب بين الترنسندنتالي الذي لا معنى له، وبين العيني الفارغ، ليس لها من مضمون آخر سوى الفعل. وماهيتها كلها تنحل إلى أفعالها التي لا تقيدتها قوانينٌ تعلو على الفردية ولا تحكم عليها مبادئ صحيحة. وقد أطلق جنتيلي نفسه على نظريته اسم «النزعة الشكلية المطلقة»، فليس ثمة «مادة» بمعزل عن «الشكل» الخالص للفعل. «إن المادة الوحيدة الموجودة في الفعل الروحي هي الشكل ذاته، بوصفه فاعلية». ^{٤٧} ومن الواضح أن فكرة جنتيلي القائلة إن الواقع الحقيقي هو الفعل الذي يبرر نفسه بنفسه، كانت استباقاً وتمجيذاً واضحاً للخروج الواعي المخطئ عن القانون في الفعل الفاشي. «إن الروح ذاتها ... في واقعيتها متباعدة عن أي قانون قائم بالفعل، ولا يمكن تعريفها على أنها كائنٌ مقيد بطبيعة محدّدة تستنفذ فيها عملية الحياة وتكتمل». ^{٤٨} لقد استعار جنتيلي من الجدل الهيكلية الفكرة القائلة إن الواقع مسار لا يتوقف عند حد، ولكن المسار، بمعزل عن أي نموذج للعقل الكلي، ينتج دماراً بالجملة بدلاً من أي بناء إيجابي للأشكال العاقلة للحياة «إن الحياة الحقّة ... لا تصبح كذلك إلا بالموت». ^{٤٩}

^{٤٥} ص ٨٨ وما يليها.

^{٤٦} ص ١٠٧.

^{٤٧} ص ٢٤٣.

^{٤٨} ص ١٩.

^{٤٩} ص ١٥٤.

لقد كانت فلسفة هيجل تنسج الطبيعة العابرة لكل الأشكال التاريخية داخل النسيج التاريخي العالمي للعقل في سيره قُدماً، وفيها يظل المضمون العابر لهذه الأشكال ماثلاً عند انتصار الحرية النهائي. أمّا نزعة الفعل عند جنتيلي فهي غير مكترثة بالعقل على الإطلاق، وهي ترحب بالشر والنقص السائدين على أنهما خيرٌ عظيم. «إن الحاجة الحقيقية لذهننا لا تتجه إلى جعل الخطأ والشر يختفيان من العالم، بل إلى جعلهما حاضرين أزلماً، إذ إنه ليس ثمة صواب بلا خطأ، ولا خير بغير شر.»^{٥٠} وإذن، فعلى الرغم من تفسير جنتيلي للواقع على أنه «روح» — وهو تفسير ينطوي على مفارقة — فإنه يقبل العالم على ما هو عليه، ويؤله فظائعه، وهو يرى أن الأشياء المتناهية؛ أيّاً كانت وكيفما كانت، هي «دائماً حقيقة الله ذاتها». والفلسفة التي تترتب على ذلك «تمجد العالم فتجعل منه منشأً أزلياً للآلهة، يتحقق في الأعماق الباطنة لوجودنا.»^{٥١} غير أن هذه الأعماق الباطنة لا تعود ملجأً يُحتَمَى فيه من واقعٍ تعس، بل تبرّر التحلل النهائي لكل المعايير والقيم الموضوعية في فوضى الفعل الخالص.

إن فلسفة جنتيلي، في كل معالمها الأساسية، تكشف عن تضادها الكامل مع فلسفة هيجل، ولقد كان تضادها هذا هو الذي جعلها تنتقل مباشرةً إلى الأيديولوجية الفاشية؛ فهوية الفكر مع الفعل، والواقع مع الروح، تمنع الفكر من اتخاذ موقفٍ مضاد «لواقع». وتصبح النظرية هي ذاتها العمل، إلى حد يرفض معه كل فكر إذا لم يكن فعلاً مباشراً، أو إذا لم يبلغ اكتماله مباشرةً في الفعل. وإنّا لنجد جنتيلي يمتدح «النزعة المضادة للعقل»^{٥٢} في نظرية الروح عنده، وبذلك استبق السمات النسبية المميزة للفلسفة الفاشية، وهي السمات التي تلاحظ في رفضها لكل البرامج الثابتة التي تتجاوز مقتضيات الموقف المباشر؛ فالفعل هو الذي يحدد أهدافه ومعاييره الخاصة التي لا يجوز أن يحكم عليها بأية غايات أو مبادئ موضوعية. وقد أعلن كتاب «أسس الفاشية» الذي نشره جنتيلي أن إلغاء كل «البرامج» هو لب الفلسفة الفاشية؛ فالفاشية لا تتقيد بمبادئ، والبرنامج الوحيد الذي لا يتغير عندها هو «تغيير الاتجاه» لمسيرة التجمعات المتغيرة لمصادر القوة. وليس ثمة

^{٥٠} ص ٢٤٦.

^{٥١} ص ٢٧٧.

^{٥٢} ص ٢٦٩، ٢٧١.

قراء سار على المستقبل: «إن القرارات الصحيحة للدوتشي هي تلك التي تُصاغ وتُنَفَّذ في وقت واحد».^{٥٣}

هذه العبارة تكشف عن صفة أساسية للدولة المتسلطة، هي افتقار أيديولوجيتها إلى الاتساق؛ فنزعة الفعل عند جنتيلي تؤكد أن العمل يحكم الفكر حكمًا شموليًا، وتجعل استقلال هذا الأخير يختفي اختفاءً تامًا. وهي تعلن أن الولاء لأية حقيقة خارجة عن الأهداف العملية للسياسة الفاشية أو متجاوزة لها، هو أمر لا معنى له. وهكذا تصبح النظرية، من حيث هي نظرية، وكذلك النشاط العقلي، خاضعين لمقتضيات السياسة المتغيرة.

(٤) الاشتراكية الوطنية «النازية» ضد هيجل

ليس من الممكن أن نفهم الفارق الأساسي بين فكرة الدولة عند كل من هيجل والفاشية إلا إذا قدّمنا عرضًا موجزًا للأسس التاريخية للنزعة الشمولية الفاشية. فقد كانت فلسفة هيجل مبنية على افتراض أن المجتمع المدني يمكن أن يستمر في سيره دون التخلي عن الحقوق والحريات الأساسية للفرد. صحيح أن نظرية هيجل السياسية قد صبغت الدولة في عصر عودة الملكية بصبغة مثالية، ولكنه كان ينظر إلى هذه الدولة على أنها تجسّد آخر إنجازات العصر الحديث، وأعني بها حركة الإصلاح الديني الألمانية والثورة الفرنسية، والثقافة المثالية. أمّا الدولة الشمولية فتتمثل المرحلة التاريخية التي أصبحت فيها هذه الإنجازات ذاتها خطرًا على بقاء المجتمع المدني. ومن الممكن إرجاع جذور الفاشية إلى المتناقضات القائمة بين تزايد النزعة الاحتكارية الصناعية والنظام الديمقراطي؛^{٥٤} ففي أوروبا، بعد الحرب العالمية الأولى، واجه الجهاز الصناعي، الذي كان يسير بقوة في طريق الترشيح ويتوسّع بسرعة، صعابًا متزايدة في

^{٥٣} «أسس الفاشية»، ص ٣٣، بنيتو موسوليني، النسبية والفاشية Relativismo et Fascismo في المؤلفات السياسية Diuturna, Scritti Politici، الناشر V. Morello، ميلانو، ١٩٢٤م، ص ٣٧٤ وما يليها.

^{٥٤} انظر تحليل الاشتراكية الوطنية في كتاب أ. برادي، روح الفاشية الألمانية وبنائها، مطبعة A Brady: The Viking Spirit and Structure of German Fascism، نيويورك، ١٩٣٧م؛ وكذلك كتاب فرانز نيومان، الوحش الخرافي: أصل الاشتراكية الوطنية وأسلوبها في العمل F. L. Neumann: Behemoth: The Origin and Practice of National Socialism، مطبعة جامعة أكسفورد، نيويورك، ١٩٤١م.

الاستغلال، وخاصةً بسبب انقسام السوق العالمية، وبسبب تلك المجموعة الضخمة من التشريعات الاجتماعية التي كانت الحركة العمالية تدافع عنها بحماسة؛ في هذا الموقف اتجهت أقوى الجماعات الاقتصادية إلى الإمساك مباشرةً بزمام السلطة السياسية، حتى تنظّم الإنتاج الاحتكاري، وتقضي على المعارضة الاشتراكية، وتستأنف النزعة التوسعية الإمبريالية.

ولم يكن من الممكن للنظام السياسي الذي ظهر أن يُنمّي القوى الإنتاجية دون أن يمارس ضغطاً مستمراً على إشباع الحاجات الإنسانية. وهذا يقتضي سيطرةً شمولية على كل العلاقات الاجتماعية والفردية، والقضاء على الحريات الاجتماعية والفردية، وتكتيل الجماهير بالأساليب الإرهابية. وأصبح المجتمع معسكراً مسلّحاً في خدمة تلك المصالح الكبرى التي استطاعت الصمود في صراع المنافسة الاقتصادية.

وقد تخلص هذا النظام من فوضى السوق، وجعل العمل خدمةً إجبارية، واتسع نطاق القوى الإنتاجية بسرعة، ولكن العملية كلها لم تكن تخدم إلا مصالح البيروقراطية الحاكمة، التي جعلت نفسها وريثة للطبقة الرأسمالية القديمة.

ولقد كان التنظيم الفاشي يقتضي تغييراً في البناء الكامل للثقافة؛ ذلك لأن الثقافة التي ارتبطت بها المثالية الألمانية، والتي ظلت حية حتى العهد الفاشي، كانت تؤكد الحريات والحقوق الفردية؛ بحيث كان في وسع الفرد، بوصفه شخصاً فردياً على الأقل، أن يشعر بنفسه آمناً في الدولة وفي المجتمع. وكانت هناك عوامل تحول دون استسلام الحياة الإنسانية استسلاماً كاملاً للقوى الاجتماعية والسياسية السائدة، هي وجود نظام من التمثيل السياسي، والمساواة القانونية، وحرية العقود، كما كان للفلسفة والفن والدين تأثيرٌ ملطفٌ مخفف. وعندما قسم هيجل حياة الإنسان الاجتماعية بين الأسرة والمجتمع المدني والدولة، اعترف بأن كلاً من هذه المراحل التاريخية له حق نسبي خاص به. وفضلاً عن ذلك فقد أخضع المرحلة العليا ذاتها، وهي الدولة، للحق المطلق للعقل، الذي يؤكّد في التاريخ العالمي للروح.

أمّا الفاشية فإنها، حين هدمت آخر الأمر الإطار الليبرالي للثقافة، فقد هدمت في الواقع آخر ميدان كان الفرد يستطيع فيه أن يطالب بحقه إزاء المجتمع والدولة.

لقد كانت فلسفة هيجل جزءاً لا يتجزأ من الثقافة التي كان يتعين على النزعة السلطوية أن تقضي عليها؛ ومن هنا لم يكن من قبيل المصادفة أن بدأ هجوم الاشتراكية الوطنية على هيجل يرفض نظريته السياسية. وقد قام ألفرد روزنبرج، المتحدث الرسمي

باسم «فلسفة» الاشتراكية الوطنية، بافتتاح الهجوم على مفهوم الدولة عند هيجل، فقال إن الثورة الفرنسية قد ترتب عليها «ظهور نظرية في القوة، غريبة عن دمنّا. وبلغت هذه النظرية قمّتها عند هيجل، ثم أخذ بها ماركس، بعد أن أدخل عليها تزييفاً جديداً...»^{٥٥} هذه النظرية تُصفي على الدولة، في رأيه، مكانة مطلقة، وتجعلها غاية في ذاتها. وهكذا ظهرت الدولة، أمام الجماهير، على أنها «أداة للقوة بلا روح»^{٥٦}.

على أن الهجوم الأيديولوجي للاشتراكية الوطنية على الفكرة الهيكلية عن الدولة، يتناقض تناقضاً صريحاً مع تظاهر الفاشيين الإيطاليين بقبولها. ومن الممكن تفسير الاختلاف على أساس تباين الظروف التاريخية التي كان يتعين على الأيديولوجيتين الفاشيتين أن تواجهها؛ فالدولة الألمانية، على عكس الإيطالية، كانت حقيقةً قوية راسخة البنّان، لم تتزعزع أركانها حتى في عهد جمهورية فيمار. كانت تلك «دولة حق أو قانون Rechtsstaat»، وكانت نظاماً سياسياً عقلياً شاملاً، تتحدد فيه بوضوح مجالات الحقوق والحريات، على نحو لم يكن من الممكن أن ينتفع به النظام التسلسلي الجديد. فضلاً عن ذلك فقد كان في استطاعة هذا الأخير أن يرفض شكل الدولة هذا؛ لأن القوى الاقتصادية التي كانت تقف من وراء الحركة الاشتراكية الوطنية، كانت قد أصبحت منذ وقتٍ طويل من القوة بحيث تستطيع أن تحكّم مباشرة، دون توسُّط لا داعي له من الأشكال السياسية، التي كانت ستُضطر إلى أن تمنح الناس قدراً أدنى — على الأقل — من المساواة والضمانات القانونية.

ومن هنا فإن روزنبرج، شأنه شأن كل المتحدثين الآخرين باسم الاشتراكية الوطنية، قد تحول ضد «الدولة»، وأنكر سلطتها العليا. «إننا لم نعد ننظر اليوم إلى الدولة على أنها صنمٌ مستقل يتعين على الناس أن يسجدوا أمامه. بل إن الدولة ليست غاية، وإنما هي وسيلة للمحافظة على الناس»^{٥٧} و«سلطة الشعب Volkheit تعلو على سلطة الدولة. أمّا من لم يعترف بهذه الحقيقة فهو عدوٌ للشعب...»^{٥٨}

^{٥٥} ألفرد روزنبرج، أسطورة القرن العشرين 20 Alfred Rosenberg: Der Mythos des Jahrhunderts, الطبعة السابعة، ميونيخ، ١٩٢٣م، ص ٥٢٥.

^{٥٦} الموضع نفسه.

^{٥٧} ص ٥٢٦، وانظر: هتلر، كفاحي Mein Kampf، الناشر Reinal and Hitchcock، نيويورك، ١٩٣٩م، ص ٥٩٢: «إن الحقيقة الأساسية هي أن الدولة لا تمثل غاية بل وسيلة».

^{٥٨} روزنبرج، المرجع المذكور، ص ٥٢٧.

كذلك فإن كارل شمت Carl Schmitt الفيلسوف السياسي الأوّل للرايخ الثالث، قد رفض موقف هيجل من الدولة، مؤكّداً أنه لا يتمشّى مع جوهر الاشتراكية الوطنية؛ فعلى حين أن الفلسفة السياسية في القرن الماضي كانت مبنية على ازدواج بين الدولة والمجتمع، فإن الاشتراكية الوطنية تستبدل بهذا الازدواج مثلاً هو الدولة، والحركة (الحزب) والشعب Volk. والدولة ليست على الإطلاق هي الحقيقة السياسية النهائية في المثلث، بل تعلو عليها وتتحكم فيها «الحركة» وقيادتها.^{٥٩}

ولقد هيأت عبارة ألفرد روزنبرج الجو لرفض الاشتراكية الوطنية لفلسفة هيجل السياسية؛ فقد ذكر أن هيجل ينتمي إلى اتجاه التطور الذي أنتج الثورة الفرنسية والنقد الماركسي للمجتمع. وهنا نجد مثلاً، ضمن أمثلة متعددة، تثبت فيها الاشتراكية الوطنية أنها قد فهمت الحقائق على نحو أعمق بكثير مما فهمها به كثيرٌ من نقادها؛ ذلك لأن فلسفة الدولة عند هيجل قد تمسكت بالأفكار الليبرالية التقدمية إلى حد أن مركزه السياسي أصبح غير متلائم مع الحالة الشمولية التي كان يمرُّ بها المجتمع المدني؛ فشكّل الدولة كما دعا إليه هيجل هو بعينه الشكل الذي لا يمكن أن تحتمله الاشتراكية الوطنية، أعني الدولة من حيث هي عقل؛ أي كلّ عاقل، تحكمه قوانين تسري على نحوٍ شامل، يسير في عمله بطريق واضحٍ محسوب، ومن حيث هي تحمي المصالح الأساسية لكل فرد دون تمييز.

وهذا هو نظام الليبرالية الاقتصادية الذي كان يتعين على الاشتراكية الوطنية أن تقضي عليه بمجرد ما انهار هذا الشكل الاقتصادي ذاته. وقد اختفى المثلث الهيجلي المؤلف من الأسرة والمجتمع والدولة، وحلت محله الوحدة التي يندرج تحتها كل شيء، والتي تلتهم كل كثرة في الحقوق والمبادئ. وأصبحت الحكومة شمولية، وسُحق الفرد الذي كانت الفلسفة الهيجلية تحميه؛ ذلك الفرد الذي كان يحمل بين جنباته العقل والحرية. «إن الفرد، كما تقول تعاليمنا اليوم، ليس له في ذاته حق الوجود أو وجوب الوجود، ما دامت كل الحقوق وكل الواجبات لا تستمد إلا من الجماعة».^{٦٠} وهذه الجماعة بدورها ليست اتحاداً من أفرادٍ أحرار، ولا هي الكل العاقل للدولة الهيجلية، بل هي الكيان «الطبيعي» الذي يمثّله العنصر أو السلالة العرقية. وقد أكد المفكرون الأيديولوجيون للاشتراكية

^{٥٩} الدولة، والحركة، والشعب Staat, Bewegung, Volk هامبورك، ١٩٣٣م، ص ١٢.

^{٦٠} أوتو ديتريش Otto Dietrich، في صحيفة Volkische Beobachter، ١١ ديسمبر ١٩٣٧م.

الوطنية أن «الجماعة» التي يخضع لها الفرد خضوعاً تاماً، تشكّل حقيقة طبيعية يربط بين عناصرها «الدم والأرض»، ولا تخضع لمعايير أو قيم عقلية.

وقد استغلت الاشتراكية الوطنية هذا التركيز على الظروف «الطبيعية» من أجل صرف الانتباه عن الأساس الاجتماعي والاقتصادي للنزعة الشمولية؛ فالجماعة الشعبية Volksgemeinschaft لا تصبح موضوعاً للتقديس، بوصفها جماعةً طبيعية، إلا لعدم وجود جماعة اجتماعية فعلية، وبقدّر ما لا تُوجد هذه الجماعة الأخيرة. ولما كانت العلاقات الاجتماعية تثبت عدم وجود أية جماعة اجتماعية، فإن «الجماعة الشعبية» تصبح بالضرورة متميزة على أساس «الدم والأرض»، وهو ما لا يعوق التأثير الحقيقي للمصالح الطبقة داخل المجتمع.

والواقع أن رفع الأمة Volk إلى مرتبة الوحدة السياسية الأصلية والنهائية يكشف مرة أخرى عن مدى ابتعاد الاشتراكية الوطنية عن النظرة الهيكلية؛ «فالأمة» عند هيجل هي ذلك الجزء من الدولة، الذي لا يعرف إرادته الخاصة. وعلى الرغم من أن موقف هيجل هذا قد يبدو رجعيًا، فإنه أقرب إلى مصلحة الحرية من تلك الراديكالية الشعبية التي تتسم بها تصريحات الاشتراكية الوطنية؛ فهيجل يرفض أية فكرة تجعل من «الشعب أو الأمة» عاملاً سياسياً مستقلاً؛ لأن الكفاءة والفعالية السياسية، في رأيه، تقتضي الوعي بالحرية. وقد ذكر هيجل مراراً وتكراراً أن الشعب لم يصل إلى هذا الوعي بعد، وأنه لا يزال يفتقر إلى معرفة مصالحته الحقيقية، وأنه يشكّل عنصرًا أقرب إلى السلبية في مجرى السياسة، وأن إقامة مجتمع عاقل لتفترض مقدماً أن الشعب لم يعد موجوداً على صورة «الجماهير»، وأنه تحول إلى تجمع من أفرادٍ أحرار. أمّا الاشتراكية الوطنية فهي على العكس من ذلك، تمجّد الجماهير وتحتفظ «بالشعب» في حالته الطبيعية السابقة على المعقولة.^{٦١} ومع ذلك

^{٦١} انظر: أوتو ديتريش، الأسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية.

Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus.

برسلاو، ١٩٣٥م، ص ٢٩؛ أوتو كولرويتز، حول معنى الثورة الوطنية وماهيتها.

Otto Koellreuter: Vom Sinn und Wesen der Nationalen Revolution.

توبنجن، ١٩٣٣م، ص ٢٩ وما يليها.

وانظر لهذا المؤلف نفسه: الأمة والدولة في نظرة الاشتراكية الوطنية إلى العالم.

Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus.

برلين، ١٩٣٥م، ص ١٠.

فحتى في هذه الحالة لا يسمح للشعب بأن يقوم بدورٍ سياسيٍ إيجابي، بل يفترض أن حقيقته السياسية يمثلها الشخص الواحد للزعيم، الذي هو مصدر كل قانون وكل حق، والصانع الوحيد للوجود الاجتماعي والسياسي.

لقد أكدت المثالية الألمانية التي بلغت قمته في تعاليم هيجل، الاعتقاد بأن النظم الاجتماعية والسياسية ينبغي أن تكون متمشية مع النمو الحر للفرد. أمّا النظام التسلطي فلا يمكنه المحافظة على نظامه الاجتماعي إلا بتجنيد إجباري لكل فرد، بغض النظر عن ميوله، من أجل العملية الاقتصادية؛ ففي هذا النظام يحل مطلب التضحية محل فكرة الرفاهية الفردية. «ولا يمكن أن يكون هناك حد لواجب التضحية من أجل الكل، إذا نظرنا إلى الأمة على أنها الخير الأسمى في هذا العالم».^{٦٢} ومن المُحال أن يتمكن النظام التسلطي من رفع مستوى المعيشة رفعا ملموسا أو دائما، كما أنه لا يستطيع توسيع نطاق المتعة الفردية ووسائلها؛ إذ إن هذا يؤدي إلى هدم النظام الصارم الذي لا يستغني عنه نظام الحكم هذا، بل إنه يؤدي في نهاية المطاف إلى القضاء على النظام الفاشي ذاته، الذي تحتم عليه طبيعته ذاتها أن يمنع أي نموٍّ حرٍّ للقوى الإنتاجية؛ ومن ثمَّ فإن الفاشية «لا تؤمن بإمكان تحقيق «السعادة» على الأرض»، وهي «تنكر المعادلة القائلة إن رفاه العيش يساوي السعادة».^{٦٣} وهكذا، ففي الوقت الذي توافرت فيه كل الإمكانيات التكنولوجية لحياة رغدة، نرى الاشتراكيين الوطنيين يعدُّون «هبوط مستوى المعيشة أمرا لا مفر منه»، ويكيلون المدايح للفقير.^{٦٤}

والواقع أن ما يحدث من تشجيع على التضحية التامة بالفرد، إنما يتم لصالح البيروقراطية الصناعية والسياسية على وجه التحديد؛ لذلك فإن من المستحيل تبرير هذه التضحية على أساس المصلحة الحقيقية للفرد؛ ومن ثمَّ فإن الأيديولوجية الاشتراكية الوطنية تقول ببساطة، إن الوجود الإنساني الحق ينحصر في التضحية غير المشروطة، وإن ماهية الحياة الفردية تقضي بأن يطيع الفرد ويخدم — «خدمة لا تقف أبداً عند حد؛ لأن الخدمة والحياة عنوان».^{٦٥}

^{٦٢} كولرويتز، حول معنى الثورة ... ص ٢٧.

^{٦٣} موسوليني، الفاشية: نظريتها ونظمها، روما، ١٩٣٥م، ص ١٠، ١٢.

^{٦٤} الأمة في تحوُّلها Volk im Werden، رئيس التحرير Ernst Kriek ١٩٢٣م، العدد ١، ص ٢٤.

^{٦٥} الطالب الألماني Der Deutsche Student، أغسطس، ١٩٣٣م، ص ١.

وقد كرّس إرنست كريك Ernst Krieck، وهو من المتحدثين الرئيسيين باسم الوطنية الاشتراكية، جزءاً لا يُستهان به من كتاباته لتفنيد المثالية الألمانية؛ ففي مجلته الدورية «الأمّة في تحولها Volk im Werden» نشر مقالاً بعنوان «المثالية الألمانية بين العصور»، وفيه نجد العبارة الآتية التي تتصف بالتعميم الشديد: «ينبغي ترك المثالية الألمانية جانباً ... في شكلها ومضمونها، إذا شئنا أن نصبح أمّةً سياسيةً نشطة». ^{٦٦} أمّا سبب التنديد بالمثالية فواضح؛ فقد احتجّت المثالية الألمانية على الاستسلام الفردي بالجملة للقوى الاجتماعية والسياسية الحاكمة. وقد أدركت الاشتراكية الوطنية عن حق أن تجسيد المثالية للعقل، وتأكيداً أهمية الفكر، ينطوي على معارضةٍ أساسيةٍ لأيةٍ تضحيةٍ بالفرد. ولقد كانت المثالية الفلسفية جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المثالية، تلك الثقافة التي قالت بعالمٍ للحقيقة لا يخضع لسلطة النظام القائم، والقوى المسيطرة على الزمام. وكان الفن، والفلسفة، والدين، يتطلعون إلى عالم يتحدّى ادعاءات الواقع الموجود؛ فالثقافة المثالية إذن متعارضة مع السيطرة الفاشية والنظام الفاشي الصارم. «إننا لم نُعد نعيش في عصر التعليم، والثقافة، والإنسانية، والروح الخالصة، بل نعيش في ضرورة الصراع، وفي الرؤية السياسية للواقع، وفي عصر الجنديّة، والنظام القومي الصارم، والشرف والمستقبل القومي؛ لذلك فإن ما هو مطلوب من الناس، بوصفه رسالة الحياة وضرورتها في هذا العصر، ليس هو الموقف المثالي، بل هو الموقف البطولي». ^{٦٧}

ولا يبذل كريك أية محاولة لإيضاح أية خطايا محددة في البناء الفكري للمثالية الألمانية؛ فعلى الرغم من أنه كان فيلسوفاً، وكان يشغل كرسي هيجل في جامعة هيدلبرج، فإنه كان يجد صعوبة في التصدي لأبسط فكرة فلسفية، فإذا شئنا عبارات محددة، فلا بد أن نُؤيّل أنظارنا شطر أولئك الذين كانوا، بحكم المهنة، لا يزالون مشتغلين بالعمل الفلسفي؛ ففي كتاب فرانتس بوم: تهافت الديكارتيّة Frantz Böhm: Anti-Cartesianismus الذي نجد فيه تفسيراً لتاريخ الفلسفة من وجهة نظر الاشتراكية الوطنية، يُوجَد فصل بعنوان «نحن وهيجل Hegel und Wir»؛ في هذا الفصل يجعل المؤلف من هيجل رمزاً لكل ما تُبغضه الاشتراكية الوطنية وترفضه، وهو يرحب «بالتححر من هيجل»، بوصفه المقدمة

^{٦٦} ١٩٣٣م، العدد ٣، ص ٤. انظر: كريك، فكرة الدولة الألمانية Die Deutsche Staatsidee، ليبستج،

١٩٣٤م.

^{٦٧} ص ١، وانظر أيضاً العدد ٥، ١٩٣٣م، ص ٦٩، ٧١.

الضرورية للعودة إلى الفلسفة الحقّة. «لقد ظلت النظرة الهيكلية الشاملة، طوال قرن من الزمان ... تقبّر اتجاهات التاريخ الألماني في الفلسفة»^{٦٨}، فما هو هذا الاتجاه المضاد للألمانية عند هيجل؟ إنه أولاً اهتمامه بالفكر، ومهاجمته للفعل من أجل الفعل. وقد وصل «بوم» إلى لب الهيكلية عندما انتقد «مثلها العليا الإنسانية». وهو يعترف بالارتباط الباطن بين فكرتي العقل والروح، وبين «النظرة العالمية» للإنسانية.^{٦٩} ويقول إن النظر إلى العالم على أنه روح، وقياس الأشكال الموجودة وفقاً لمعيار العقل، يعني في النهاية العلو على الفوارق والمنازعات العارضة و«الطبيعية» وتجاوزها إلى الماهية الكلية للإنسان. وهو يعني الدفاع عن حق الإنسانية، في مقابل الادعاءات الخاصة للسياسة. إن العقل ينطوي على وحدة الناس جميعاً بوصفهم موجوداتٍ عاقلة. وعندما يتحقق العقل آخر الأمر في الحرية، تكون الحرية ملكاً للناس جميعاً، وحقاً لا يمكن أن يُنتزع، في يد كل فرد. وهكذا فإن النزعة الكلية المثالية تنطوي ضمناً على النزعة الفردية.

ولقد أكد النقد الذي وجّهته الاشتراكية الوطنية إلى هيجل، ما في فلسفة هذا الأخير من اتجاهات تناقض كل نزعة شمولية. وبسبب هذه الاتجاهات أعلنت الاشتراكية الوطنية أن هيجل «رمز لماضٍ عتيق، عفا عليه الزمان»، وأنه هو «الإرادة الفلسفية العكسية لعصرنا». ويتكرر النقد الذي وجهه «بوم»، على صورة أخف إلى حدٍّ ما، وأكثر تفصيلاً، في وثيقة أخرى من الوثائق الممثلة للفلسفة الاشتراكية الوطنية، وهي كتاب «الفكرة والوجود Idee und Existenz» الذي يعلن فيه مؤلفه هانز هيزه Hans Heyse أن هيجل «مصدر كل فلسفات التاريخ الليبرالية، المثالية منها والمادية على السواء».^{٧٠} وهكذا فإن الاشتراكيين الوطنيين، على عكس كثيرٍ من الماركسيين، يأخذون الارتباط بين هيجل وماركس مأخذ الجد.

والواقع أن المفكرين، في داخل ألمانيا وخارجها، قد أدركوا منذ فترة الحرب العالمية الأولى أن التطور نحو الأشكال التسلطية للحكم كان تشويهاً وقلباً للمبادئ الهيكلية، وليس نتيجة لها على الإطلاق؛ ففي إنجلترا أعلن مويرهيد في ذلك الحين: «إذا شئنا أن نبحث عن الأسس الفلسفية للنزعة العسكرية في أيامنا هذه، فمن الواجب أن نلتمسها،

^{٦٨} ليبتسج، ١٩٣٨م، ص ٢٥.

^{٦٩} المرجع نفسه، ص ٢٨ وما يليها.

^{٧٠} هامبورج، ١٩٣٥م، ص ٢٢٤.

لا في الهيكلية، بل في رد الفعل العنيف على الفلسفة المثالية كلها، الذي حدث بعد وفاته بوقتٍ قصير.^{٧١} وهذه، في الواقع، عبارة ما زالت صحيحة بكل ما تتضمنه من معانٍ؛ فالأصل الذي ترجع إليه الجذور الأيديولوجية للنزعة التسلطية هو «رد الفعل العنيف» على هيجل، الذي تمثّل في «الفلسفة الوضعية». ولقد ظهرت معالم الاتجاه إلى هدم مبدأ العقل، وتفسير المجتمع من خلال الطبيعة، وإخضاع الفكر للديناميات الحتمية لما هو موجود بالفعل — ظهرت هذه المعالم في الفلسفة الرومانتيكية للدولة، وفي «المدرسة التاريخية»، وفي علم الاجتماع عند كُونت. هذه الاتجاهات المضادة لهيجل وحَدَّت صفوفها مع الفلسفات اللاعقلية المعروفة باسم فلسفات الحياة، والتاريخ، و«الوجود»، التي ظهرت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، وكُونت بذلك الإطار الأيديولوجي للهجوم على الليبرالية.^{٧٢}

وهكذا فإن النظرية الاجتماعية والسياسية المسئولة عن نمو الفاشية في ألمانيا لم تكن مرتبطة بالهيكلية إلا على نحوٍ سلبي تمامًا؛ فقد كانت مضادة للهيكلية في كل أهدافها ومبادئها. وليس هناك شاهد على هذه الحقيقة أفضل من ذلك المفكر السياسي النظري الوحيد الجاد في الاشتراكية الوطنية، وهو «كارل شمت Carl Schmitt»؛ فقد طرح في الطبعة الأولى لكتابه «مفهوم السياسي Begriff des Politischen» السؤال عن مدى طول الفترة التي عاشتها «روح هيجل» في برلين، وأجاب عنه بقوله: «على أية حال، فإن المدرسة التي أصبَحَتْ لها الكلمة العليا في بروسيا بعد عام ١٨٤٠م، أثَّرت أن تأخذ بالفلسفة «المحافظة» التي نادى بها «شتال»، على حين أن هيجل أخذ يتنقّل من كارل ماركس إلى لينين وإلى موسكو.^{٧٣} وقد لخص العملية كلها في عبارةٍ بالغة الدلالة، فقال إنه في اليوم الذي اعتلى فيه هتلر منصة الحكم فإن «هيجل، إن جاز هذا التعبير، قد مات.»^{٧٤}

^{٧١} مويرهيد: الفلسفة الألمانية في صلتها بالحرب German Philosophy in relation to the War مقتبس في كتاب رودلف متس المذكور من قبل، ص ٢٨٢.

^{٧٢} انظر للمؤلف مقاله بعنوان: الصراع ضد الليبرالية في النظرة الشمولية إلى الدولة.

Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung.

في مجلة Zeitschrift für Sozialforschung ١٩٣٤م، ص ٦٦١-٦٤.

^{٧٣} ميونخ، ١٩٣٢م، ص ٥٠.

^{٧٤} «الدولة، والحركة، والأمة»، المرجع المذكور، ص ٣٢.

المراجع

ملحق لقائمة المراجع، ١٩٦٠م

(١) هيجل

كان التطور الرئيسي الوحيد في تفسير فلسفة هيجل هو حركة إحياء الدراسات الهيجلية في فرنسا بعد الحرب العالمية الثانية. وقد بيّن هذا التفسير الفرنسي الجديد، منطلقاً من «ظاهريات الروح»، الارتباط الداخلي الباطن بين الجدَل المثالي والجدَل المادي، على نحو أفضل مما بيّنه أي تفسير سابق.

Hyppolite, Jean: Genèse et structure de la phenomenology de l'esprit, Paris, 1946.

إيبوليت، منشأ «ظاهريات الروح» وبناءؤها.

Hyppolite, Jean: "Situation de l'homme dans la phénoménology hegelienne", in "Les Temps Modernes", II, 19, 1947.

إيبوليت، «موقع الإنسان في الظاهريات الهيجلية» (مقال).

Kojève, Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel, ed. Queneau, Paris, 1947.

كوجيف، مدخل إلى قراءة هيجل.

Tran-Duc-Thao: "La phénoménology de l'esprit et son contenu reel", in "Les Temps Modernes", II, 36, 1948.

تران دوك ثاو، «ظاهريات الروح ومضمونها الحقيقي». (مقال). وكذلك.

Niel, Henri: De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris, 1945.

نيل، التوسط في فلسفة هيجل.

Weil, Eric: Hegel et l'Etat, Paris 1950.

فيل، هيجل والدولة.

بالإنجليزية

Findlay, J. N.: Hegel. A Re-Examination, London 1958.

فندلي، هيجل: إعادة نظر.

بالألمانية

Adorno, T. W.: Aspekte der Hegelschen Philosophie, Berlin und Frankfurt 1957.

أدورنو، جوانب الفلسفة الهيجلية.

Adorno, T. W.: "Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie", in "Archiv für Philosophie", IX, 12, 1959.

أدورنو، «مضمون التجربة في الفلسفة الهيجلية» (مقال).

Heidegger, Martin: "Hegels Begriff der Erfahrung", in "Holzwege", Frankfurt/Main 1850.

هيدجر، «مفهوم التجربة عند هيجل» (مقال).

Lukacs, Georg: Der junge Hegel: Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie, Zürich 1948.

لوكاتش، هيجل في شبابه: حول العلاقات بين الجدَل والاقتصاد.

(٢) ماركس

أهم الأعمال التي ظهرت، هو نشر كتاب ماركس: أساسيات نقد الاقتصاد السياسي.

Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie.

الذي أُلّف في عام ١٨٥٧-٨م. وهذا الكتاب هو الصورة الأولى، التي لم تكن معروفة من قبل، لكتاب «رأس المال»، وهو يبيّن اكتمال نظرة ماركس الفلسفية في نظريته الاقتصادية الناضجة:

ملحق لقائمة المراجع، ١٩٦٠م

Karl Marx: Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie, 2 vols, Marx-Engels-Lenin Institut, Moscow, 1839, 1941.

ماركس، أساسيات نقد الاقتصاد السياسي.

وقد ظهرت قائمةٌ ممتازة بالمراجع الحديثة في الدراسات الماركسية، في كتاب يواكيم

ليبر وبيتر لودز: «حالة الدراسات الماركسية» Joachim Lieber und Peter Ludz: “Zur

Kölner Zeitschrift für Soziologie und مجلة في Situation der Marktforschung”

Sozialphilosophie المجلد العاشر، ٣، ١٩٥٨م.

مراجع الباب الأول

(١) هيجل

Sämtliche Werke, ed. G. Lasson und J. Hoffmeister, Felix Meiner, Leipzig 1928 ff.

المؤلفات الكاملة، نشرها: «ج. لاسون»، و«ي. هوفميستر».

Sämtliche Werke, ed. H. Glockner, Jubiläumausgabe, 2 vols, Fr. Frommann, Stuttgart 1927 ff.

المؤلفات الكاملة، نشرها ه. جلوكنر.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, ed. J. Hoffmeister, Fr. Frommann, Stuttgart 1936.

وثائق عن تطور هيجل، نشرها هوفميستر.

Hegels Theologische Jugendschriften, ed. H. Nohl, J. C. B. Mohr, Tübingen 1907.

كتابات هيجل اللاهوتية في فترة الشباب. نشرها نول.

Briefe von und an Hegel, ed. K. Hegel, 2 vols., Leipzig 1887.

رسائل من هيجل وإليه، نشرها ك. هيجل.

Hegel-Archiv, ed. G. Lasson, 4 issues, F. Meiner, Leipzig 1912 ff.

الوثائق الهيجلية، نشرها ج. لاسون.

The Phenomenology of Mind, trans. J. J. Baillie, 2 vols., (Macmillan, N.Y.), 1910.

«ظاهريات الروح»، ترجمة بيلي.

The Science of Logic, trans. W. H. Johnston and L. G. Struthers, 2 vols. (Macmillan, N.Y.), 1929.

علم المنطق، ترجمة جونستن وستروذرز.

“Hegel’s Doctrine of Reflection”, being a paraphrase and a commentary ... of the second volume of Hegel’s Larger logic, by W. T. Harris, D. Appleton and Co., N.Y., 1881.

«نظرية التفكير عند هيجل»، وهو تلخيص وشرح ... للمجلد الثاني من المنطق الكبير لهيجل، تأليف: و. ت. هاريس.

“Hegel’s Doctrine of Formal Logic”, being a translation of the first section of the Subjective Logic, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1912.

«نظرية المنطق الصوري عند هيجل» وهو ترجمة للقسم الأول من المنطق الذاتي، قام بها ه. س. ماكران.

“Hegel’s Logic of World and Idea”, being a translation of the second and third parts of the Subjective Logic, by H. S. Macran, Clarendon Press, Oxford 1929.

«منطق العالم والفكرة عند هيجل»، وهو ترجمة للبابين الثاني والثالث من المنطق الذاتي، قام بها ه. س. ماكران.

The Logic of Hegel, trans. from the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, 2ed., Clarendon Press, Oxford 1894.

«منطق هيجل»، ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية.

Hegel’s Philosophy of Mind, trans. From the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences, by W. Wallace, Clarendon Press, Oxford 1894.

«فلسفة الروح عند هيجل»، ترجمة والاس من موسوعة العلوم الفلسفية.

Philosophy of Right, trans. S. W. Dyde, George Bell and Sons, London 1896.

فلسفة الحق (القانون)، ترجمة دايد.

The Philosophy of History, trans. J. Sibree. The Colonial Press, N.Y., 1899.

فلسفة التاريخ. ترجمة سيبري.

The Philosophy of Fine Arts, trans. F. R. R. Osmaston, 4 vols., George Bell and Sons, London 1920.

فلسفة الفنون الجميلة، ترجمة أوزماستون (٤ مجلدات).

Lectures on the Philosophy of Religion, trans. E. Speirs and J. B. Sanderson, 3 vols., Kegan Paul, London 1895.

«محاضرات في فلسفة الدين»، ترجمة سيبرز وساندرسن (٣ مجلدات).

Lectures on the History of Philosophy, trans. E. S. Haldane and F. H. Simson, 3 vols., Kegan Paul, London 1892 ff.

«محاضرات في تاريخ الفلسفة»، ترجمة هولدين وسمسون (٣ مجلدات).

(٢) مراجع عن هيجل

مراجع عامة

سنكتفي هنا، إلى جانب المؤلفات القديمة ذات القيمة الراسخة، مثل مؤلفات روزنكرانس Rosenkranz وهايمل Haym وستيرلنج Striling وكيرد Caird وفيشر Fischer، بذكر المراجع الآتية:

Croce, B.: What is Alive and What is Dead in Hegel's Philosophy, trans. D. Ainslie, London 1915.

كروتشه: «ما هو حي وما هو ميت في فلسفة هيجل»، ترجمة إينسلي.
Hartmann, N.: Hegel, Berlin, 1929.

هارتمان، هيجل.

Heimann, B. System und Methode in Hegel's Philosophie, Berlin 1927.

هيتمان، المذهب والمنهج في فلسفة هيجل.

Kroner, R.: Von Kant zu Hegel, 2 vols., Tübingen 1921–24.

كرونر: من كانت إلى هيجل (مجلدان).

Moog, W.: Hegel und die Hegelsche Schule, München 1930.

موج، هيجل والمدرسة الهيجلية.

Mure, C. R. G.: An Introduction to Hegel, London 1940.

ميور، مدخل إلى هيجل.

Stace, W. T.: The Philosophy of Hegel, London 1924.

ستيس، فلسفة هيجل.

Steinbüchel, Th.: Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, Bonn 1933.

شتاينبوشل، المشكلة الأساسية في الفلسفة الهيجلية.

The Philosophical Review, 1931, No. 3. Commemorative Issue with articles by R. M. Cohen, S. Hook and G. H. Sabine.

«المجلة الفلسفية»، ١٩٣١م، العدد الثالث، عدد خاص في ذكرى هيجل، يضم مقالات

بقلم ر. م. كوهين وس. هوك وج. سابين.

مراجع في مؤلفات هيجل المبكرة

Dilthey. W.: Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte Schriften), vol. IV, Leipzig 1921.

دلتاي، تاريخ هيجل في شبابه (في «المؤلفات الكاملة»، المجلد الرابع).

Haering. Th.: Hegel. Sein Wollen und Werk, 2 vols., Leipzig 1929–38.

هيرنج، هيجل: إرادته وعمله.

Maier, J.: On Hegel's Critique of Kant, N.Y., 1939.

ماير، حول نقد هيجل لكانت.

Schwarz, J.: Hegels Philosophische Entwicklung, Frankfurt/Main 1938.

شفارتس، تطور هيجل الفلسفي.

Wacker, H. Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant, Berlin 1932.

فاكر، «علاقة هيجل في شبابه بكانت».

مراجع عن «ظاهريات الروح»

Busse, M.: Hegel's Phaenomenologie des Geistes und der Staat, Berlin 1931.

بوسه، ظاهريات الروح عند هيجل والدولة.

Loewenberg, J.: "The Exoteric Approach to Hegel's Phenomenology of Mind". "The Comedy of Immediacy in Hegel's Phenomenology of Mind", in: Mind, vol. XLIII and XLIV, 1934-35.

لوفنبرج، «النظرة المباشرة إلى ظاهريات الروح لهيغل»؛ و«كوميديا المباشرة في ظاهريات الروح لهيغل»، في مجلة «مايند»، المجلدان ٤٣، ٤٤، ١٩٣٤-٥٠.

Purpus, W.: Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel, Berlin, 1908.

بوربوس، «في جدل الوعي عند هيغل».

مراجع في «علم المنطق»

Baillie, J. B.: The Origin and Significance of Hegel's Logic, London 1901.

بيل، أصل منطق هيغل وأهميته.

Günther, G.: Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik, Leipzig 1933.

جونتر، المعالم الرئيسية لنظرية جديدة في التفكير في منطق هيغل.

Mac Taggart, J.E. Studies in the Hegelian Dialectics, Cambridge 1896.

ماكتجارت، دراسات في الجدل الهيجلي.

Mac Taggart: A Commentary on Hegel's Logic, Cambridge 1931.

ماكتجارت، شرح على منطق هيغل.

Marcuse, H.: Hegels Ontologie und die Grundlagen einer Theorie der Gescichtlichkeit, Frankfurt M., 1932.

ماركيوز، الأنطولوجيا عند هيغل والمعالم الرئيسية لنظرية في التاريخية.

Noël, G.: La logique de Hegel, Paris 1933.

نويل، منطق هيغل.

Wallace, W.: Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy and especially of his Logic, 2ed. Oxford 1894.

والاس، مدخل إلى دراسة فلسفة هيغل، وبخاصة المنطق.

مراجع في الفلسفة السياسية وفلسفة التاريخ

Heller, H.: Hegel und der nationale Machtstaatedanke, Berlin 1921.

هيلر، هيجل وفكرة الدولة التسلطية القومية.

Löwenstein, J.: Hegel Staatsidee; ihr Doppelgesicht und ihr Einfluss in neunzehnten Jahrhundert, Berlin 1927.

لوفنشتين، فكرة الدولة عند هيجل: وجهها المزدوج وتأثيرها في القرن التاسع عشر.

Rosenzweig, F.: Hegel und der Staat, 2 vols., München 1920.

روزنتسفيج، هيجل والدولة (في مجلدين).

The Chapters on Hegel in: Sabine, G. H.: History of Political Theory, N.Y. 1937, and Vaughan, C. A.: Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau, 2 vols., Manchester 1939.

الفصول الخاصة بهيجل في الكتب الآتية: سابين، تاريخ النظرية السياسية، وفون:

دراسات في تاريخ الفلسفة السياسية قبل روسو وبعده (في مجلدين).

“La Révolution de 1789 et la pensée moderne”, Special issue of the “Revue philosophique de la France et de l'étranger”, Paris 1939.

«ثورة ١٧٨٩م والفكر الحديث»، عدد خاص من المجلة الفلسفية الفرنسية.

من هيجل إلى ماركس

Hess, M.: Sozialistische Aufsätze, ed. Th. Zlocisty, Berlin 1921.

هيس، مقالات اشتراكية.

Hook, S.: From Hegel to Marx, N.Y., 1935.

س. هوك، من هيجل إلى ماركس.

Löwith, K.: Von Hegel zu Nietzsche, Zürich 1940.

لوفيت، من هيجل إلى نيتشه.

Lukacs, G.: Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923.

لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي.

Plenge, J.: Marx und Hegel, Tübingen 1911.

بلنجه، ماركس وهيجل.

Vogel, P.: Hegels Gesellschaftsbegriff und seine, geschishtliche Forbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle, Berlin 1925.

فوجل، تصور المجتمع عند هيجل واستمراره التاريخي عند لورنتس شتاين وماركس وإنجلز ولاسال.

مراجع الباب الثاني

Schelling, F. W. J. v.: Sämmtliche Werke, 14 vols., Stuttgart 1856 ff.

شلنج، المؤلفات الكاملة (١٤ مجلدًا).

Kierkegaard, S.: Gesammelte Werke, ed. H. Gottsched Ch. Schrepff, 12 vols., Jena 1913 ff.

كيركجورد، مجموعة المؤلفات (١٢ مجلدًا).

Feuerbach, L.: Sämmtliche Werke, 10 vols., Leipzig, 1846 ff.

فويرباخ، المؤلفات الكاملة (١٠ مجلدات).

Marx-Engels Gesamtausgabe, ed. Marx-Engels Institute, Moscow, Frankfurt M. 1927 ff.

الطبعة الكاملة لمؤلفات ماركس وإنجلز.

Marx-Engels, Selected Works, 2 vols, ed. Marks-Engels Institute, Moscow 1935.

ماركس – إنجلز، مختارات من مؤلفاتهما (في مجلدين).

Marx, K: Capital, trans. S. Moore, E. Aveling and E. Untermann, 3 vols., Charles H. Herr and Co., Chicago 1904.

ماركس، رأس المال، «ترجمة: مور وإيفلنج وأونترمان» (ثلاثة مجلدات).

Marx, K: A Contribution to the Critique of Political Economy, trans. N. I. Stone, Charles Kerr and Co., Chicago 1904.

Marx, K: Letters to Dr. Kugelman, International Publishers, N.Y., 1934.

ماركس، مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: ستون.

Marx, K: Letters to Dr. Kugelmann, International Publishers, N.Y., 1934.

ماركس، رسائل إلى دكتور كوجلمان.

Marx, K: The Poverty of Philosophy, trans. H. Quelch, Charles Kerr and Co., Chicago 1910.

ماركس، عقم الفلسفة، ترجمة: كويلتش.

Marx, K: Theorien über den Mehrwert, ed. K. Kautsky, 3 vols., Stuttgart 1905 ff.

ماركس، نظريات في فائض القيمة، نشره كاوتسكي (٣ مجلدات).

Marx, K: The Engels, F.: Critique of the Gotha Program, International Publishers, N.Y., 1933.

ماركس وإنجلز، نقد برنامج جوتا.

Marx, K: The German Ideology, ed. R. Pascal, International Publishers, N.Y., 1933.

ماركس وإنجلز، الأيديولوجية الألمانية.

Marx, K: Germany: Revolution and Counter-Revolution, International Publishers, N.Y., 1933.

ماركس وإنجلز، ألمانيا: الثورة والثورة المضادة.

Lenin: Selected Works, 12 vols., International Publishers, N.Y., 1934 ff.

لينين، مختارات من مؤلفاته (١٢ مجلدًا).

Saint-Simon: Oeuvres, ed. Enfantin, 11 vols., Paris 1868-76.

سان سيمون، المؤلفات (١١ مجلدًا).

Doctrine Saint-Simonienne: Exposition, Paris 1854.

عرض لمذهب سان سيمون.

Sismondi, S.: Nouveaux principes d'économie politique, 2 vols., 2éd., Paris 1827.

سيسموندي، المبادئ الجديدة في الاقتصاد السياسي (مجلدان).

Proudhon, P. J.: *Système des contradictions économiques*, ed. C. Bougié and H. Moysset, 2 vols., Paris 1923.

برودون، مذهب المتناقضات الاقتصادية.

Proudhon, P. J.: *De la creation de l'ordre dans l'humanité*, ed. C. Bougié and A. Cuvillier, Paris 1927.

برودون، حول إقامة النظام في الإنسانية.

Comte, A.: *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1844.

كُؤنت، مقال في الروح الوضعية.

Comte, A.: *Cours de philosophie positive*, 4 ed., Ed. E. Littré, 6 vols., Paris 1877.

كُؤنت، دروس في الفلسفة الوضعية (٦ مجلدات).

Comte, A.: *Système de politique positive*, 4 vols., Paris 1890 (English translation 1870–75).

كُؤنت، مذهب السياسة الوضعية (٤ مجلدات) — له ترجمة إنجليزية.

Comte, A.: *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, freely translated and condensed by H. Martineau, 3 ed., 2 vols., London 1893.

كُؤنت، الفلسفة الوضعية عند أوجست كُؤنت: ترجمته بتصرف مع الاختصار: هـ.

مارتينو (مجلدان).

Mill, J. S.: *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, 8 ed., N.Y., 1884.

مل، مذهب في المنطق، الاستدلالي والاستقرائي.

Mill, J. S.: *Essays on some Unsettled Questions of Political Economy*, London 1844.

مل، مقالات في بعض مسائل الاقتصاد السياسي التي لم تتم تسويتها.

Mill, J. S.: *Auguste Comte and Positivism*, 3 ed., London 1882.

مل، أوجست كُؤنت والوضعية.

Spencer, H.: *The Study of Sociology*, N.Y., 1912.

سبنسر، دراسة علم الاجتماع.

Spencer: The Principles of Sociology, 3 vols., N.Y., 1887–97.

سبنسر، مبادئ علم الاجتماع (٣ مجلدات).

Stahl, F. J.: Philosophie des Rechts, 3 and 4 ed., 3 vols, Heidelberg 1854.

شتال، فلسفة الحق (القانون) (٣ مجلدات).

Stahl, F. J.: Das monarchische Prinzip, Heidelberg 1845.

شتال، المبدأ الملكي.

Stahl, F. J.: Die gegenwärtige Parteien in Staat und Kirche, 2 ed., Berlin 1868.

شتال، الأحزاب المعاصرة في الدولة والكنيسة.

Stahl, F. J.: Siebzehn Parlamentarische Reden, Berlin, 1862.

شتال، سبعة عشر خطاباً برلمانياً.

Stein, L. V.: Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage, ed. G. Salomon, 3 vols., München 1923.

شتين، تاريخ الحركة الاجتماعية في فرنسا منذ ١٧٨٩م حتى يومنا هذا (٣ مجلدات).

Stein, L. V.: Gesellschaftslehre, Stuttgart 1856.

شتين، نظرية المجتمع.

Green, L. T.: Lectures on the Principles of Political Obligation, Logn-mans, Green and Co., London 1895.

جرين، محاضرات في مبادئ الإلزام السياسي.

Bosanquet, B.: The Philosophical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1899.

بوزانكيت، النظرية الفلسفية في الدولة.

Hobhouse, L. T.: The Metaphysical Theory of the State, London (Macmillan, N.Y.), 1918.

هبهاوس، النظرية الميتافيزيقية في الدولة.

Gentile, G.: The Theory of Mind as Pure Act, trans. Wildon Carr, Macmillan, London, N.Y., 1922.

جنتيلي، نظرية الروح بوصفها فعلًا خالصًا (ترجمة إنجليزية بقلم: ويلدن كار).
Gentile, Grundlagen des Faschismus, Stuttgart 1936.

جنتيلي، أسس الفاشية.

Panunzio, S.: Allgemeine Theorie des faschistischen Staates, Berlin
1934.

بانونشييو، النظرية العامة للدولة الفاشية.

Mussolini, B.: Fascism, Doctrine and Institution, Rome 1935.

موسوليني، الفاشية: نظريتها ونظمها.

Hitler, A.: Mein Kampf. Reynal and Hitchcock, N.Y., 1939.

هتلر، كفاحي.

Rosenberg, A.: Der Mythos des 20 Jahrhunderts, 7 ed. München 1933.

روزنبرج، أسطورة القرن العشرين.

Rosenberg, A: Gestaltung der Idee. München 1936.

روزنبرج، تشكيل الفكرة.

مراجع غير مباشرة

(١) في النظرية الجدلية للمجتمع

Adams, H. P.: Karl Marx in his Earlier Writings, London 1940.

آدامز، كارل ماركس في كتاباته المبكرة.

Adoratsky, V.: Dialectical Materialism, N.Y., 1934.

أدوارتسكي، المادية الجدلية.

Bukharin, N. J.: Historical Materialism, N.Y., 1925.

بوخارين، المادية التاريخية.

Cornu, A.: Karl Marx. De l'hégélianisme au matérialisme historique, Paris 1934.

كورنو، كارل ماركس: من الهيغلية إلى المادية التاريخية.

Crocc, B.: Historical Materialism and the Economics of Karl Marx, trans. C. M. Meredith, N.Y., 1914.

كروتشه، المادية التاريخية والنظرية الاقتصادية لكارل ماركس (ترجمة إنجليزية).

Hook, S.: Towards the Understanding of Karl Marx, N.Y., 1933.

هوك، نحو فهم كارل ماركس.

Jackson, T. H.: Dialectics. The Logic of Marxism and its Critics London 1936.

جاكسون، الجدَل: منطق الماركسية ونقَّاده.

Korsch, K.: Marxismus und Philosophie, 2 ed., Leipzig 1930.

كورش، الماركسية والفلسفة.

Korsch, K.: Karl Marx, London 1938.

كورش، كارل ماركس.

Lenin: Aus dem Philosophische Nachlass, ed. V. Adoratski Wien-Berlin 1932.

لينين، من المخلفات الفلسفية (نشره أدوارتسكي).

Lukacs, G. Geschichte und Klassenbewusstsein, Berlin 1923.

لوكاتش، التاريخ والوعي الطبقي.

Paschukanis, E.: Allgemeine Rechtslehre und Marxismus. Wien- Berlin 1929.

باشوكانيس، النظرية القانونية العامة (النظرية العامة في الحق) والماركسية.

Plekhanov, G. V.: Fundamental Problems of Marxism, ed. D. Ryazanov, New York 1929.

بليخانوف، المشكلات الأساسية للماركسية.

Troeltsch, E.: Die Marxistische Dialektik, in Gesammelte Schriften, vol. III, Tübingen 1922.

ترولتش، الجدَل الماركسي؛ في «مجموعة المؤلفات»، المجلد الثالث.

مذهب المراجعين

Bernstein, E.: Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie, Stuttgart 1899.

برنشتين، مسلّمات الاشتراكية ومهام الديمقراطية الاشتراكية.

Bernstien, E.: Zur Theorie und Geschichte des Sozialismus Berlin, 1904.

برنشتين، في نظرية الاشتراكية وتاريخها.

Kautsky, J.: Bernstein und die materialistische Geschichtsauffassung, in "Die Neue Zeit", 1898-99, vol. II.

كاوتسكي، برنشتين والنظرة المادية إلى التاريخ (مقال).

(٢) في أسس الوضعية

Artz, F. B.: Reaction and Revolution, 1814–32, Harper and Brothers, New York and London 1934.

آرتز، الرجعية والثورة.

Booth, A.: Saint-Simon and Saint-Simonism, London 1871.

بوث، سان سيمون ومدرسته.

Caird, E.: The Social Philosophy and Religion of Auguste Comte, 2 ed, Glasgow 1893.

كيرد، النظرية الاجتماعية لأوجست كُونت وعقيدته الدينية.

Grossmann, H.: Sismonde de Sismondi et ses theories économiques, Warsaw 1925.

جروسمان، سيسموندى ونظرياته الاقتصادية.

Lévy-Bruhl, L.: La philosophie d'Auguste Comte, Paris 1000 (English trans., N.Y., 1903).

ليفى بريل، فلسفة أوجست كُونت (له ترجمة إنجليزية).

Sée, H.: Französische Wirtschaftsgeschichte, vol, II, Jean 1936.

سى، التاريخ الاقتصادي الفرنسي، المجلد الثاني.

Sée, H.: La vie économique de la France sous la monarchie censitaire.

سى، الحياة الاقتصادية في فرنسا في عهد الملكية التي تأخذ بنظام الالتزام.

Weill, G.: Saint-Simon et son oeuvre, Paris 1894.

فيل، سان سيمون ومؤلفاته.

(٣) في فلسفة عصر عودة الملكية

Bric, S.: Der Volksgeist bei Hegel und in der Historischen Rechtsschule, Berlin 1909.

برى، روح الأمة عند هيجل وفي المدرسة القانونية التاريخية.

Frantz, C.: Schelling's Positive Philosophy, 3 parts, Cöthen 1880.

فرانتس، فلسفة شلنج الوضعية.

Kantorowicz, H.: Volksgeist und Historische Rechtsschule, in "Historische Zeitschrift", vol. 108, 1912.

كانتوروفتش، روح الأمة والمدرسة القانونية التاريخية (مقال).

Kaufmann, E.: Studien zur Staatslehre des Monarchischen Prinzips, Leipzig 1906.

كاوفمان، دراسات في نظرية الدولة تبعاً للمبدأ الملكي.

Landsberg, E.: Geschichte der Deutschen Rechtswissenschaft, vol. II, München 1910.

لاندسبرج، تاريخ علم القانون في ألمانيا.

Mannheim, K.: Das konservative Denken, in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik", vol. LVII, 1927.

مانهيم، التفكير المحافظ (مقال).

Mehring, F.: Zur preussischen Geschichte von Tilsit bis zur Reichsgründung, Berlin 1930.

ميرنج، في التاريخ البروسي منذ تلتست حتى إنشاء الرايخ.

Schnabel, F.: Deutsche Geschichte in neunzehnten Jahrhundert, 4 vol., Freiberg 1933-7.

شنابل، التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر (٤ مجلدات).

Treitschke, H. V.: Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, 5 vols., Leipzig 1890-96.

تريتشكه، التاريخ الألماني في القرن التاسع عشر (٥ مجلدات).

Valentin, V.: Geschichte der deutschen Revolution von 1848-49 vols., Berlin 1930.

فالنتين، تاريخ الثورة الألمانية في عام ١٨٤٨-٤٩ (في مجلدين).

(٤) الفلسفة في عهد الفاشية والاشتراكية الوطنية

Brady, R. A.: The Spirit and Structure of German Fascism. The Viking Press, N.Y., 1937.

- برادي، روح الفاشية الألمانية وتركيبها.
Croce. B.: History of Italy, 1871–1915, N.Y., 1929.
- كروتشه، تاريخ إيطاليا ١٨٧١–١٩١٥ م.
Hobson, J. A.: Imperialism. Macmillan, London 1938.
- هوبسن، الإمبريالية.
Michels, R.: Italien von Heute, Zürich 1930.
- ميكلز، إيطاليا اليوم.
Silone, J.: Der Fascismus, Zürich, 1934.
- سيلوني، الفاشية.
Bäumler, A.: Studien zur deutschen Geistesgeschichte, Berlin 1937.
- بويلر، دراسات في التاريخ الروحي الألماني.
Böhm, F.: Anti-Cartesianismus. Deutsche Philosophie im Widerstand, Leipzig 1938.
- بوم، تهافت المذهب الديكارتي: الفلسفة الألمانية في المعارضة.
Der Deutsche Student, 1933 ff.
- مجلة الطالب الألماني، عام ١٩٣٣ م والأعوام التالية.
Dietrich, O.: Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus, Breslau 1935.
- ديتريش، الأسس الفلسفية للاشتراكية الوطنية.
Heidegger, M.: Die Selbstbehauptung der deutschen Universität, Breslau 1933.
- هيدجر، تأكيد الجامعة الألمانية لذاتها.
Heyse, H.: Idee und Existenz, Hamburg 1935.
- هيزه، الفكرة والوجود.
Koellreutter, O.: Von Sinn und Wesen der nationalen Revolution, Tübingen 1933.
- كلروبتر، في معنى الثورة الوطنية وماهيتها.
Koellreutter, O.: Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus, Berlin 1935.

- كلروبتر، الأمة والدولة في نظرة الاشتراكية الوطنية إلى العالم.
Krieck, E.: Nationalpolitische Erziehung, Leipzig 1932.
كريك، التربية السياسية الوطنية.
Krieck, E.: Die deutsche Staatsidee, Leipzig 1934.
كريك، فكرة الدولة الألمانية.
Krieck, E.: Völkisch-politische Anthropologie, part III, Leipzig 1938.
كريك، الأنثروبولوجيا الشعبية السياسية.
Krieck, E.: (ed.) Volk im Werden Leipzig 1933 ff.
كريك (الناشر)، «الأمة في تحولها».
Schmitt, C.: Der Begriff des Politischen, München 1932.
شمت، مفهوم سياسي.
Schmitt, C.: Staat, Bewegung, Volk, Hamburg 1933.
شمت، الدولة والحركة والأمة.
Schmitt, C.: Ueber die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens, Hamburg 1934.
شمت، حول الأنواع الثلاثة للتفكير في علم القانون.
Dennis, L.: The Dynamics of War and Revolution, N.Y., 1940.
دنيس، ديناميات الحرب والثورة.
Kolnai, A.: The War against the West, N.Y., 1938.
كولناي، الحرب ضد الغرب.
Marcuse, H.: "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung", in "Zeitschrift für Sozialforschung", vol. III, Paris 1935.
ماركيوز، الصراع ضد الليبرالية في النظرة الشمولية إلى الدولة (مقال).

