الفصل الثالث

هيجل

- تمهيد .
- حياته وأعماله .
- طرق الكتابة التاريخية .
- الروح والتاريخ .

- **تمهيد :**

يعتبر " هيجل" أعظم فيلسوف ألمانى منذ عصر" كانط "، ولقد نجح فى أن يعطينا أكثر المذاهب المثالية اتساقاً عندما قال إن الواقع النهائى أو الكون هو روح مطلق يمر خلال مراحل من التطور فى الزمان حتى يصبح واعياً بنفسه فى العقل الإنسانى.

وتنقسم فلسفة " هيجل " ثلاثة أقسام رئيسية :

1- المنطق أو علم الفكرة الشاملة فى ذاتها ولذاتها.

2- فلسفة الطبيعة أو علم الفكرة الشاملة فى الآخر.

3- فلسفة الروح أو علم الفكرة الشاملة وقد عادت من الآخر إلى نفسها[55] .

وهذه الأشياء الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة Begriff [56] فى مراحلها المختلفة أو العقل فى صوره المتنوعة: العقل المحض فى المنطق، والعقل فى حالة تخارج فى فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه فى فلسفة الروح؛ فهى فى القسم الأول تدرس الفكر الخالص أو الفكر فى ذاته ولذاته. وهى فى القسم الثانى تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أى نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة. وهى فى القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه، حين يعود من الآخر إلى ذاته، أى إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة.

إذن، ففلسفة " هيجل " مثالية من الطراز الأول، تنشد إدراك الأشياء فى نسق كلى واحد، وتحاول تفسير العالم تفسيراً عقلياً يبرز ضرورة وجود الأشياء بحيث يبدو كل شىء فى مكانه المناسب. كل شىء له معناه الخاص الذى يستمده من وضعه داخل هذا الكل الهائل.

حياته وأعماله

ولد " هيجل " فى مدينة " شتوتجارت " بألمانيا، فى السابع والعشرين من شهر أغسطس عام 1770، والتحق بمدرسة المدينة، حيث درس الآداب واللغات الكلاسيكية (كاللغة اللاتينية)[57]، وقرأ ملاحم " هوميروس " ومسرحيات " يوربيدس " ومؤلفات " شيشرون "؛ كما قرأ أعمال الفلاسفة مثل " محاورات أفلاطون " و"الأخلاق عند أرسطو ". وكان لهذه الدراسات أثرها البالغ على فلسفة " هيجل "[58].

من هنا أعجب " هيجل بحياة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وعقائدهم إعجاباً كبيراً حتى كاد فى شبابه يمسك عن العقيدة المسيحية ويرتد إلى وثنية اليونان. ومع أنه كان فى ذلك مسايراً لعصره وما ساده من نزعة رومانتيكية مجدت اليونان وتحمست لهم إلا أنه لم يتخل طوال حياته عن تقديره لليونان وإعجابه بهم فهو القائل:

" إن اسم اليونان يثير النشوة فى قلوب المثقفين من أهل

أوروبا ، ولا سيما فى قلوبنا نحن الألمان "[59].

انتقل " هيجل " بعد ذلك إلى " توبنجن " عام 1788، ليلتحق بالمعهد الدينى، ويصبح قسيساً بروتستانتياً. وقد كانت أسرته تشتهر بأنها أسرة من القساوسة. وفى المعهد أصبح صديقاً للشاعر الكبير " هيلدرين " الذى كان محباً للثقافة اليونانية ويستلهم أشعاره من روحها، وكان زميلاً أيضاً للفيلسوف " شلنج " وكانت الحياة الثقافية فى ذلك الوقت، تتنازعها تيارات مختلفة منها: حركة التنوير الذى يعتبر " كانط " آخر ممثل لها،

وحركة العاصفة والاندفاع التى مهدت للحركة الرومانسية. وكانت الحركة الأولى (من خلال " كانط ") تمثل الاتجاه العقلى فى الفكر الألمانى، بينما الحركة الثانية كانت تندفع فى أعماق التصوف الألمانى، وتمثل اندفاع الروح وثورته العاصفة [60].

وفى عام 1789، عندما نشبت الثورة الفرنسية تحمس لها شباب المثقفين فى كل البلاد، وأعجب " هيجل " بمبادئ الثورة التى تنادى بالحرية والإخاء والمساواة. ولكن سرعان ما تبدد هذا الإحساس - عندما رأى الأخطاء التى وقعت فيها والرعب الذى بثته فى النفوس.

وعندما تخرج من المعهد الدينى فى الأكليروس، وأراد أن يتابع دراسته، فعمل كمدرس فى بيت من بيوت الأشراف فى مدينة " برن ". وكان وقته يسمح له بقراءة الكتب الفلسفية وبخاصة كتب " كانط "، كما اطلّع على مؤلفات أعلام الثورة الفرنسية مثل " مونتسيكو " و " جان جاك روسو ".

ويبدو أن " هيجل " قد تأثر بآراء "مونتسيكو" فكتب بحثاً عن أحوال مقاطعة "فورتمبورج " بعنوان " الحرية والمصير "، كما أنه تأثر بآراء " كانط " التى أوردها فى كتابه " الدين فى حدود العقل الخالص " فصور حياة المسيح بلا خوارق أو معجزات واستبعد طبيعته اللاهوتية، مكتفياً بطبيعته الإنسانية.

وانشغل فى هذه الفترة بالمسائل الدينية - التى كانت محور تفكيره - وكان يتجه فى تفسيره للأديان الوضعية، اتجاهاً عقلانياً، وهو يريد أن يبرئ المسيحية من الأسرار وأن يجعلها ديانة عقلية، كما جاء فى بحث كتبه عام 1795 عن " وضعية الديانة المسيحية " [61].

ثم انتقل إلى "فينا " عام 1801 وظل بها حتى عام 1807، وعندما

حصل " هيجل " على درجة الدكتوراه برسالة موضوعها " أفلاك الكواكب " عام 1801، قام بالتدريس فى الجامعة، وكان يلقى محاضرات فى المنطق والميتافيزيقا. وظهر أول كتاب له فى العام نفسه بعنوان " الاختلاف بين فلسفة " فشته وشلنج " ولكن يعتبر كتاب " ظاهريات الروح " أعظم مؤلفاته وقد نُشر عام 1806. وعندما ساءت الظروف فى " ڤينا " بعد احتلال الجيوش الفرنسية لها عام 1806 ذهب إلى " هيدلبرج " وعمل فى مجال الصحافة، ثم عمل مدرساً بإحدى المدارس الثانوية، وظهر له كتاب " المنطق" الجزء الأول عام 1812، والثانى عام 1816.

وتعتبر مرحلة برلين عام 1818، أعظم مرحلة فى حياة " هيجل "، بل إنها مرحلة الأستاذية، بكل معنى الكلمة، إذ شغل منصب " فشته " بعد وفاته. وبدأت الفلسفة الهيجلية تغزو الجامعات الألمانية، وحضر إليه طلاب العلم من كل مكان. وأصدر فى هذه الفترة كتاب " فلسفة القانون " عام 1821، وفيه لخص ونظم كل الأفكار السياسية التى ذكرها فى مقالاته عن الأوضاع السياسية فى ألمانيا.

وانتشرت الكوليرا فى بروسيا عام 1831 وكان " هيجل " من ضحاياها فتوفى فى 14 نوفمبر 1831، وكان نجاحه قد بدأ ينهار بسبب موقف السلطات الرسمية منه، والسلطات الدينية بوجه خالص. فقد قالت الكنيسة الإنجيلية فى قرار خاص أصدرته عام 1832 إنه خطر على الدين، ورفضت أكاديمية " برلين " أن يدخل فيها عضواً، ولما مات لم يُسمح بإلقاء تأبين على ضريحه [62].

* * *

طرق الكتابة التاريخية

يعرض " هيجل " فى كتابه " محاضرات فى فلسفة التاريخ "[63] للطرق المختلفة التى يمكن أن يُكتب بها " التاريخ " وحصرها فى ثلاث هى: "التاريخ الأصلى " و" التاريخ النظرى " و " التاريخ الفلسفى ".

التاريخ الأصلى

المقصود بـ " التاريخ الأصلى " ذلك التاريخ الذى يكتبه المؤرخ وهو يعيش أصل الأحداث ومنبعها، فهو ينقل ما يراه أمامه أو سمعه من الآخرين كما هو، وهو حين يقوم بنقل الأحداث فإنه يحملها إلى عالم التصور العقلى تماماً كما يستوحى الشاعر من الصور المادية التى ينفعل بها صوراً ذهنية. ومن أهم خصائص هذا اللون من " التاريخ "، أن المؤرخ يعيش الأحداث التى يرويها، وبالتالى فإن روح العصر الذى شكلت الأحداث هى نفسها التى شكلته. والفترة التى يكتب عنها المؤرخ عادة ما تكون فترة قصيرة نسبياً، كما أنه يهتم برواية أشكال فردية من الأحداث والأشخاص، والهدف من هذه الروايات هى الوقوف على الأحوال الماضية من حيث هى وكيف كانت.

ويضرب " هيجل " أمثلة كثيرة لهذا اللون من الكتابة التاريخية يمكن حصرها على النحو التالى :[64]

1- عند اليونان نجد " هيرودت " و"ثيوكيديس " و"اكسينوفان" فهم جميعاً عاشوا الأحداث التى كتبوها.

2- عند الرومان نجد شروح " قيصر " وهى تلك المذكرات التى كتبها لكى يسجل فيها ذكرياته فى ميادين القتال أثناء فتوحاته.

3- فى العصور الوسطى نجد أن " الرهبان " هم الذين احتكروا هذا اللون من الكتابة التاريخية بوصفهم كتَّاب الحوليات.

4- فى العصور الحديثة نجد المذكرات التى يكتبها المؤرخ عن الأحداث التى يعيشها تروى - فى الأعم الأغلب - أحداثاً ووقائع عسكرية تشبه مذكرات " قيصر "، ومن أمثلتها تلك التى كتبها الكاردينال الفرنسى "جان فرنسوا دى ريتز" J.F. de Retz (1614 - 1671) عن الفترة التى سميت فى فرنسا باسم " حرب الفروند " Fronde بين قائد الجيش والوزير الفرنسى " مزران " Mazarin .

التاريخ النظرى

المقصود بـ " التاريخ النظرى " ذلك التاريخ الذى يُعرض بطريقة لا تحصر نفسها فى حدود العصر الذى ترويه، بل تتجاوز روح العصر الحاضر، أى أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التى يرويها وإنما هو يجاوز العصر الذى يعيش فيه لكى يؤرخ لعصر آخر. والمؤرخ - فى هذا اللون الثانى - لا يقف عند أحداث عصره وما شاهد بنفسه، وإنما يعرض لتاريخ أمة من الأمم أو عصر من العصور يجاوز عصره، وفى هذه الحالة، تكون المعالجة التاريخية هى العمل الرئيسى للمؤرخ وهو يُقبل على مهمته بروحه هو الخاصة. يقول هيجل: " كل كاتب للتاريخ يختار لنفسه منهجاً خاصاً به، فالإنجليز والفرنسيون يراعون مبادئ عامة فى كتابة التاريخ ووجهة نظرهم هى - فى الغالب - وجهة نظر الثقافة العالمية أو القومية. أما عندنا فكل واحد يعمل على اختراع وجهة نظر فردية تماماً، وبدلاً من أن يكتب التاريخ تراناً دائماً نجهد أنفسنا ونقدح ذهننا فى اكتشاف الفردية التى ينبغى أن يكتب بها التاريخ "[65] .

وتتفرع هذه الطريقة الثانية فى كتابة " التاريخ " إلى أربعة أنواع أساسية تتسم كلها بسمة واحدة هى تجاوز المؤرخ لحدود عصره بحيث يكتب عن عصره لم يعش أحداثه. وتتلخص هذه الأنواع الأربعة فيما يلى:

النوع الأول: من التاريخ النظرى يقترب كثيراً من التاريخ الأصلى، أى من الطريقة الأولى فى الكتابة التاريخية خاصّة إذا اقتصر غرض المؤرخ على سرد الأخبار التاريخية لبلد ما أو لشعب من الشعوب، بمعنى أنه يصبح قريباً من التاريخ الأصلى حين يصبح عرضاً لحوليات كاملة أو رواية لأحداث خلت يحاول فيها المؤرخ أن يبرز الماضى فى صورة حية واضحة، كما لو أنه عاش الأحداث التى يرويها بالفعل. وفى هذا الضوء يقول هيجل: " يمكن أن نعد كُتّاب الأخبار الذى يقتربون من كُتّاب النوع الأول من خبرة ممثلى هذا النوع، فهم يكتبون بطريقة حية للغاية حتى أن القارئ يستطيع أن يتخيل أنه يستمع إلى معاصرى الأحداث وشهود العيان لها "[66].

النوع الثانى: يسميه " هيجل " بـ" التاريخ العملى " أو " البرجماتى" الذى يهتم أساساً باستخلاص العبر والعظة والمبادئ والقيم والدروس الأخلاقية من أحداث الماضى، فهو يدرس التاريخ لا بقصد تفسيره أو عرضه أو فهم أحداثه أو الكشف عن العوامل التى تتحكم فى سير الأحداث، وإنما الهدف الرئيسى - من الدراسة التاريخية - هو استخلاص الدروس الماضية التى يمكن الاستفادة منها فى العصر الحاضر. ويرى " هيجل " أن هذا اللون من الكتابة التاريخية لا يمكن أن يحقق هدفه، أعنى أن الشعوب والدول لا يمكن أن تتعلم من التاريخ أو أن تستفيد من دروس الماضى لأن التاريخ لا يعيد نفسه، ومن غير المجدى الارتداد إلى ظروف مماثلة فى الماضى للحكم على الحاضر على ضوء تلك الظروف؛ لأن مصائر الشعوب والدول ومصالحها

وعلاقاتها ونسيج شئونها فى الحاضر، تمثل أمامنا ميداناً آخر يختلف أتم الاختلاف عن المصالح والعلاقات ونسيج الشئون الماضية [67].

النوع الثالث: من التاريخ النظرى هو " التاريخ النقدى " الذى لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكى يقوم بفحصها ودراستها ونقدها، وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها - ويقول هيجل: " لقد قدم لنا الفرنسيون من هذا اللون من التأليف أعمالاً كثيرة تجمع بين العمق والنظرة الصائبة، أما نحن (ويقصد الكتّاب الألمان) فلدينا ما يسمى بـ " النقد العالى " الذى سيطر تماماً على مجال فقه اللغة، كما استحوذ كذلك على كتاباتنا التاريخية، وهذا النقد العالى كان ذريعة لتقديم كافة التشويهات المضادة للتاريخ والتى يمكن أن يوحى بها خيال عابث. وها هنا نجد لدينا منهجاً آخر لجعل الماضى واقعاً حياً، بأن نضع خيالات ذاتية محل المعطيات التاريخية " [68].

النوع الرابع والأخير: من التاريخ النظرى يحمل خاصيتين متعارضتين هما: الجزئية والعمومية، فهو جزئى لأنه لا يتحدث عن تاريخ الإنسان بما هو إنسان، وإنما يتحدث عن جزء من هذا التاريخ؛ أعنى أنه يهتم بشريحة واحدة من شرائح التاريخ هى: القانون، أو الفن، أو الدين ... إلخ. لكنه يحمل أيضاً صفة العمومية من حيث إنه لا يتحدث عن القانون عند الرومان أو الفن المصرى القديم أو الدين، وإنما يتحدث عن القانون بصفة عامة، أو الفن عموماً، أو الدين منذ بداية التاريخ حتى عصرنا الحاضر. والمؤرخ فى هذا اللون من الكتابة التاريخية إنما يمثل مرحلة انتقال من الكتابة التجريبية للتاريخ إلى الكتابة الفلسفية.

التاريخ الفلسفى

الدراسة الفلسفية للتاريخ تعنى - كما يقول هيجل - " دراسة التاريخ من خلال الفكر، والفكر جوهرى بالنسبة للإنسان، فهو ما يميزه عن الحيوان؛ والفكر عنصر ضرورى ملازم للإحساس والمعرفة والتعقل "[69]. معنى هذا، أنه لا يوجد تاريخ إلا تاريخ الحياة الإنسانية، ولن تكون هذه مجرد حياة ولكن حياة من النوع الذى يسوده العقل، حياة تحياها بشرية مفكرة [70]. غير أن هذا التركيز على الفكر - فى دراستنا للتاريخ - قد يكون غير مقنع " إذ يبدو أن الفكر فى علم " التاريخ " لابد أن يكون تابعاً لما هو معطى، أعنى تابعاً للحقائق الواقعة، التى هى أساسه ومرشده؛ على حين أن الفلسفة تنتمى إلى منطقة الأفكار التى تنتج نفسها بنفسها دون إشارة إلى الواقع الفعلى. ولو سمح لها بدراسة " التاريخ " فسوف تذهب إلى وقائع " التاريخ " وفى رأسها مجموعة من الأفكار التى خلقتها خلقاً بطريقة قبلية، وسوف تحاول أن تلوى أحداث " التاريخ " لكى تتفق مع هذه الأفكار "[71].

ويمكن أن نلخص وجهة نظر " هيجل " بما يعنيه بـ" فلسفة التاريخ " فى النقاط الآتية:

1- الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ التجريبى فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات، والمادة، والوثائق وما إليها، وإنما هو يترك له هذه المهمة. وينحصر دور المؤرخ الفلسفى فى تفسير " التاريخ " بوصفه تجلياً لحركة الروح العاقلة فى الزمان.

2- الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تتأمل " التاريخ " هى الفكرة البسيطة عن " العقل " التى تقول: " إن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم - بالتالى - يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً .

3- العقل الذى يحكم " التاريخ " هو عقل واعٍ بذاته أعنى هو العقل الذى يعرف ويعى ويدرك ما يفعله.

4- إن التاريخ الذى ندرسه يشكل المجرى العقلى الضرورى لروح العالم، ذلك الروح الذى تظل طبيعته واحدة [72].

* * *

الروح والتاريخ

إن الإنسان، بوصفه كائناً طبيعياً، مقيداً بظروف معينة، فهو يولد فى هذا المكان والزمان أو ذاك، ويكون فرداً فى هذه الأمة أو تلك ولابد له من أن يشارك مصير الكل الخاص الذى ينتمى إليه. ومع ذلك فالإنسان - برغم كل هذا - هو أساساً ذات مفكرة، والفكر هو أساس الكلية والشمول؛ وهو مرتفع بالناس إلى ما فوق التحديدات أو التعينات الجزئية كما أنه يجعل كثرة الأشياء الخارجية وسيطاً لنمو الذات وتطورها. هذه الكلية المزدوجة، الذاتية والموضوعية، تميز العالم الخارجى الذى تتكشف فيه حياة الإنسان بالتدريج. و" التاريخ " بوصفه تاريخ الذات المفكرة، هو بالضرورة " تاريخ عالمى " لمجرد كونه ينتمى إلى عالم " الروح "[73] ، أو هو - كما يقول " هيجل " - " عرض للروح وهى تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة. وكما أن البذرة تحمل فى جوفها كل طبيعة الشجرة، وطعم الفاكهة، وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله "[74].

معنى ذلك أن السمة الأولى لفلسفة التاريخ الهيجلية هى أنها تجعل من التاريخ عرضاً للروح، فعلى المسرح الذى تشاهد الروح عليه، وتقصد به " التاريخ الكلى"، تكشف الروح عن نفسها فى حقيقتها الأكثر عينية [75]. فالروح منذ البداية تحمل إمكانات كثيرة تُفَضها فى مراحل التاريخ المختلفة مكتسبة معرفة ووعياً بما هى عليه فى ذاتها، ومن هنا اقتضى التحقق الكامل للروح أن تنمو المجتمعات لكى تعبر تعبيراً كاملاً عن العقل وتجسده، ما دامت الروح تحقق نفسها فى الزمان. معنى هذا، أن هدف الروح هو أن تتحقق فى التاريخ وأن تصل إلى فهم لنفسها، ومعرفة بذاتها.

ويمكن أن نفهم طبيعة الروح لو أننا ألقينا نظرة على ضدها المباشر - أى " المادة "، فكما أن ماهية المادة هى " الثقل " فإن ماهية الروح هى " الحرية ". والحق - كما يقول " هيجل" - : "أن الناس جميعاً يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك - ضمن ما تمتلك من خواص - خاصية الحرية، لكن الفلسفة تعلمنا أن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية، كلها تسعى إلى الحرية وتؤدى إليها هى وحدها " [76]. والمادة حين تمتلك " الثقل " (الجاذبية Cravity) فإنها تميل نحو نقطة مركزية، وهى بالضرورة خليط مركب من أجزاء يستبعد بعضها بعضاً؛ وهى أيضاً تسعى نحو الوحدة ولذلك تبدو كشىء يهدم نفسه ويتجه إلى نقيضه (نقطة لا تقبل القسمة). أما الروح فليس لها وحدة خارج ذاتها، بل هى موجودة فيها بالفعل، إنها توجد فى ذاتها ولذاتها. وعلى حين أن ماهية المادة تقع خارجها، فإن الروح وجود فى ذاته .. وتلك بعينها هى " الحرية ".

إذن، الموضوع الحقيقى لـ " التاريخ " عند " هيجل " هو التاريخ الفلسفى للعالم أو التاريخ الكلى كما يسميه أحياناً، ومضمونه هو تحقق الوعى بالحرية؛ بمعنى أن تحقق الروح ووعيها بذاتها هو الذى يشكل حريتها. وتاريخ العالم هو عرض لمسار الروح فى أعلى صورها لكى تصل إلى الوعى بذاتها، أعنى لكى تكون حرة، وكل مرحلة من مراحل سير الروح تمثل درجة من الحرية. والمرحلة الأولى التى تبدأ منها الروح هى " العالم الشرقى " الذى يقسمه - هيجل - تقسيماً ثلاثياً، الصين ثم الهند وأخيراً فارس، وهو يلحق مصر بالإمبراطورية الفارسية لتكون الجسر الذى تعبر عليه الروح إلى العالم اليونانى - أما المرحلة الثانية: هى مرحلة الانتقال إلى العالم اليونانى أى مرحلة انتقال السيادة من الفرس إلى اليونان، ويتحقق فى هذه المرحلة وحدة

المتناهى واللامتناهى. ثم مرحلة العالم الرومانى، وهى مرحلة صياغة الشخصية الحرة فى صورتها الديمقراطية، ويتحقق فى العالم الرومانى - كما يقول هيجل - التمايز ويصل إلى نهايته، حيث تنشطر الحياة الأخلاقية إلى طرفين هما: الوعى الذاتى للأشخاص من ناحية والكلية المجردة من ناحية أخرى[77]. والمرحلة الأخيرة وهى " العالم الجرمانى " وتقع هذه المرحلة فى ثلاثة أطوار: (أ) العالم المسيحى - الجرمانى، أعنى غزوات البرابرة وظهور الإسلام والفتوحات العربية. (ب) العصور الوسطى، لا سيما عصر الإقطاع والحروب الصليبية وظهور الملكية المطلقة، وعصر النهضة فى الفن والعلم. (ج) الفترة الحديثة، وتعبر عن حركة الإصلاح الدينى ونشأة الدولة الحديثة وعصر التنوير والثورة الفرنسية [78].

* * *

هوامش الباب الثالث

(1) كانت قراءة " كروتشه " لـ " ڤيكو " اكتشافاً هاماً دفعه إلى نشر ما عُرف فيما بعد بسلسلة " كلاسيكيات إيطاليا "، وكان الهدف الذى وضعه نصب عينيه هو ذيوع هذا المفكر فى الحياة الثقافية؛ حتى عند عامة الشعب بوصفه واحداً من رموز الفكر الإيطالى فى العصر الحديث. كما كانت ثمرة إعجاب " كروتشه " بـ " ڤيكو " إصداره لكتاب " فلسفة جامبا تيسنا فيكو " عام 1911، وهو العام نفسه الذى نشر فيه سيرته الذاتية، وقام قبل ذلك بعمل بيلوجرافيا عنه استمرت من عام 1904 إلى 1910.

انظر فى ذلك: خديجة زتيلى، **بندتيو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة**، المركز العربى الإسلامى للدراسات الغربية، القاهرة، 2007 ، ص 33.

أيضاً: عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو**، ص ص 5 - 6.

(2) المرجع السابق، ص ص 163 - 164.

(3) بول هازار، **الفكر الأوربى فى القرن الثامن عشر**: من منتسكيو إلى ليسنج، ترجمة محمد غلاب، مراجعة إبراهيم بيومى مدكور، منشورات وزارة الثقافة، دمشق - سوريا، 2004، ص ص 51 - 53.

(4) انظر فى ذلك:

Donald Phillip Verene, **knowledge of Things Human and Divine**, vico's New Science and Finnegan's wake, Yale university, 2003, pp 49-50.

أيضاً :

Encyclopedia of philosophy, paul Edwards, editor. Volume 8. pp 284-250.

كذلك: عطيات أبو السعود، **المرجع السابق**، ص ص 13 - 14.

(5) عبدالعزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، مكتبة الفكرة، القاهرة، 1951، ص 70.

(6) " هوجو جروسيوس " أو " جروشيوس " تزعم مدرسة القانون الطبيعى وقانون الشعوب فى العصر الحديث، ويعتبره الكثيرون أبا للقانون الدولى العام، له كتاب عن " قانون الحرب والسلام ".

(7) Vico, **New Science**, translated by David Marsh and Anthony Crafton, penguin books, 1999, p 39.

(8) Vico, **Autobiography,** translated by Max Harold Fisch and Thomas Goddard Bergin, Cornell university press, 1944, pp 8-9.

أيضاً: عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا " ڤيكو "** ، ص 18.

(9) كتاب " ڤيكو " " العلم الجديد" محاولة أصيلة فى تاريخ العلوم الإنسانية، بل هو أعظم المحاولات لإقامة علم شامل لـ " التاريخ " قبل " كونت "، وأعظم تحليل لصراع الطبقات سابق على " ماركس " Marx (1818 - 1883). والكتاب يمثل مشكلة بالنسبة للقارئ الحديث، لأنه مزيج من عناصر متعددة لا يمكن التمييز بينها، فالمؤلف يبحث - إلى جانب المسائل الفلسفية - فى مشكلات تجريبية، وفى مسائل تاريخية مباشرة، ومن الصعب الفصل بين اتجاهات البحث المتعددة هذه؛ بل إنه ليبدو أحياناً أن " ڤيكو " ذاته لم يكن واعياً بأنه ينزلق من نوع المسائل إلى نوع آخر. ولكن - على الرغم من ذلك - فإن الكتاب يعرض نظرية فى "التاريخ" عظيمة الأهمية.

انظر فى ذلك: برتراندرسل، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، عدد (72)، الكويت، الجزء الثانى: الفلسفة الحديثة والمعاصرة، 1983، ص 97.

أيضاً: حسن حنفى، **دراسات فلسفية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1988، ص 366.

(10) راجع فى ذلك: Vico, **New Science**, p 75.

(11) عطيات أبو السعود، **المرجع السابق**، ص ص 40 - 41.

(12) Vico, **New Science**, p 119.

(13) عبدالعزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، ص 73.

أيضاً: عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا ڤيكو**، ص 75.

(14) Vico, **New Science**, p 127.

أيضاً: أحمد محمود صبحى، **فى فلسفة التاريخ**، ص 153.

(15) كانت نقطة الانطلاق فى فلسفة " ڤيكو " هى موقفه من الفلسفة الديكارتية، فقد هاجم الأسس الثلاثة التى قامت عليها فلسفة " ديكارت"، وهى: مبدأ الكوجيتو الذى يستند إلى الوعى الذاتى كمبدأ أول لليقين. وأدلة وجود الله التى تستند إلى

وجود معرفة أولية سابقة على التجربة. والأخير اليقين الرياضى كمعيار للبداهة والوضوح وبالتالى كمعيار للحقيقة. لم يشك " ڤيكو " فى صدق المعرفة الرياضية، وإنما عارض نظرية " ديكارت" فى المعرفة بما تضمنته من إنكار ألوان أخرى من المعرفة (مثل إنكار ديكارت للدراسات الإنسانية خاصّة اللغات والتاريخ). فالأساس الذى يقوم عليه يقين القضايا الرياضية التى أخذها " ديكارت" واتباعه مقياساً للبداهة ليس فى البداهة ذاتها، بل فى أن النظم الرياضية هى نظم صنعها البشر بأنفسهم. فالحقائق الرياضية تعلو على التناقض لأنها تصورات واصطلاحات تحكمها رموز وقواعد هى من صنع البشر. والرياضة علم ابتكره الإنسان بعقله، لذا فإن اليقين الرياضى ليس مسألة بداهة ووضوح - كما زعم ديكارت - وإنما هو علم بنائى أو علم افتراضى وضعه عالم الرياضيات.

انظر فى ذلك: أحمد محمود صبحى، **المرجع السابق**، ص 154.

أيضاً: عطيات أبو السعود، **المرجع سالف الذكر**، ص ص 30-32.

كذلك: كولنجوود، **فكرة التاريخ**، ص 130.

(16) أخذ " ڤيكو " قانون تطور الشعوب من المصريين القدماء فى تصورهم لتطور التاريخ عبر مراحل ثلاث: المرحلة الإلهية، والمرحلة البطولية، والمرحلة البشرية. ففى عصر الآلهة يعيش الناس فى ظل حكومة إلهية تضع كل شىء تحت رعايتها ووصايتها، وفى عصر الأبطال تسود الارستقراطية بدعوى تفوق النبلاء الطبيعى على الدهماء؛ وفى عصر البشرية يصبح البشر جميعاً متساويين فى الطبيعة حيث تقوم نظم سياسية شعبية وملكيات وحكومات إنسانية. وتصاحب كل مرحلة لغة خاصة بها، فاللغة الهيروغليفية أو اللغة السرية المقدسة " هى لغة الدين والسحر"، واللغة الرمزية لغة الأبطال، وأخيراً " اللغة الشعبية " لغة الرسائل.

انظر: حسن حنفى، **دراسات فلسفية**، ص ص 392 - 393.

(17) عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا ڤيكو**، ص ص 89 - 90.

(18) المرجع السابق ، ص 92.

انظر أيضاً: عبدالعزيز عزت، **المرجع سالف الذكر**، ص ص 75 - 76.

(19) " أخيل" Achilles فى الأساطير اليونانية بطل ونصف إله، ابن "بيليوس" Peleus و"ثيتس" Thetis وتروى الأسطورة أن أمه أرادت أن تجعله خالداً، فكانت تطعمه من " الامبروسيا " Ambrosia (طعام الآلهة)، وتسقيه من النكتار Nectar

(شرابهم)، وتضعه فى النار ليلاً لكى تدمر العنصر البشرى الفانى فيه والذى ورثه عن والده "بيليوس". و"أخيل" فى "الألياذة" هو البطل العظيم وهو الوحيد بين أبطال "هوميروس" الذى كان يتمسك بتقديم القرابين الثمينة على عادة الأقدمين.

راجع فى ذلك: إمام عبدالفتاح، **مُعجم ديانات وأساطير العالم**، المجلد الأول، ص 37.

(20) "أوديسيوس" Odysseus بطل وملك إيتاكا فى الأساطير اليونانية، كتب عنه "هوميرس" ملحمته " الإلياذة" و"الأوديسة ".

(21) عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا ڤيكو**، ص 95.

أيضاً: أحمد محمود صبحى، **فى فلسفة التاريخ**، ص 160.

(22) عطيات أبو السعود، **المرجع السابق**، ص 90.

(23) هربرت ماركيون، **العقل والثورة**: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1979، ص 25.

(24) المرجع السابق، ص ص 27 - 28.

(25) عاطف وصفى، **كوندرسيه**، سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف ، القاهرة، 1987، ص 9.

أيضاً:

Alexandre Koyre, **Condrcet**, Journal of the History of ideas, vol.g, No. 2 (Apr, 1948) p 143.

(26) المرجع السابق، ص 12.

أيضاً: عبدالرحمن بدوى، **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، الجزء الثانى، ص 315.

(27) المرجع السابق، ص ص 315 - 316.

(28) " التقدم" هو السير إلى الأمام، أو الحركة إلى جهة معينة، وهو ضد التراجع والتأخر تقول: تقدم القوم سبقهم ومنه تقدم الصناعة، وتقدم التعليم، وتقدم المرض، وتقدم الجيش. والتقدم الحقيقى هو التقدم المتصل وهو متناه أو غير متناه، والمتناهى هو الذى يتجه إلى تحقيق غاية معينة فى مجال محدود، أما غير المتناهى فهو الانتقال المتصل فى شروط معينة من حدٍّ سابق إلى حدٍّ لاحق - كما فى تسلسل الأعداد، أو تسلسل الأسباب الفاعلة. والتقدم إضافى أو مطلق، الإضافى هو الانتقال من

الحسن إلى الأحسن، أى من حالة يعدها الناس تخلفاً إلى حالة يعدونها كمالاً؛ ويختلف حكم الناس على طبيعة هذا الانتقال باختلاف القيم التى يتصورنها. أما المطلق فهو التقدم الناشىء عن " الحتمية التاريخية " أو الكونية، أو عن القدرة الحقيقية المؤثرة فى الأفراد؛ أو عن الغائية المسيطرة على تغيرات الحياة. وتدخلت فكرة "التقدم" متداولة على امتداد ما يقرب من ألفين وخمسمائة عام، لكنها اكتسبت أهميتها أثناء عصر " التنوير"؛ وهى ترتبط بتحرير الإنسان من التبعية والإيمان الأعمى والانجذاب الشديد للخرافات والنزعات اللاعقلانية.

راجع فى ذلك: جميل صليبا، **المُعجم الفلسفى**، دار الكتاب اللبنانى، بيروت - لبنان، الجزء الأول، 1971، ص 322.

أيضاً: أندرو إدجار وبيتر سيد جويك، **موسوعة النظرية الثقافية**: المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهرى، مراجعة وتقديم وتعليق محمد الجوهرى، المركز القومى للترجمة، القاهرة، 2009، ص 199.

(29) حسن حنفى، **قضايا معاصرة**، دار التنوير، بيروت، الجزء الثانى، ص 101.

(30) نقلاً عن: عبدالعزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، ص ص 183 - 184.

(31) ج.ب. بيورى، **فكرة التقدم**، ترجمة أحمد حمدى محمود، مراجعة أحمد خاكى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1982، ص ص 182 - 184.

قارن كذلك:

Antoine Nicolas De Condorcet, **Sketch for a historical picture of the progress of the Human Mind**, Translated by June Barraclough, with an introduction by sturat Hampshire, London: weidenfeld and Nicolson, 1955, p 60.

(32) ج.ب. بيورى، **المرجع السابق**، ص 161.

(33) المرجع السابق، ص ص 189 - 190.

(34) لمزيد من التفصيل انظر: أحمد محمود صبحى، **فى فلسفة التاريخ**، ص ص 177 - 179.

أيضاً: عطيات أبو السعود، **فلسفة التاريخ عند جامبا تيستا فيكو**، ص ص 194 - 195.

(35) عبدالعزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، ص ص 205 - 207.

أيضاً: عاطف وصفى، **كوندرسيه**، ص ص 47 - 48.

(36) المرجع السابق، ص 49.

(37) عبدالعزيز عزت، **المرجع السابق**، ص 208.

(38) عاطف وصفى، **المرجع سالف الذكر**، ص 51.

(39) المرجع السابق، ص ص 52 - 53.

(40) لم يهتم " كوندرسيه " بالشعوب القديمة الذين تقدموا على الشعب اليونانى فى موكب الحضارة، فهو مثلاً لم يعر الحديث عن الشعب اليهودى أهمية مع أن غيره من فلاسفة التاريخ خاصّة " فولتير " أولاهم عناية ملحوظة. والسبب هو أنه أعجب كل الإعجاب باليونانيين واعتبرهم آباء الحضارة الأوروبية، فهم الذين ابتكروا الفنون والعلوم والفلسفة.

انظر: عبدالعزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، ص 210.

(41) المرجع السابق، ص ص 211 - 212.

أيضاً: عاطف وصفى، **كوندرسيه**، ص ص 58 - 59.

(42) راجع فى ذلك كتابنا: **مقدمة فى تاريخ الفلسفة اليونانية**، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص 63.

(43) امتاز " الرومان " عن غيرهم من الشعوب - فى رأى كوندرسيه - فى ثلاثة أشياء: الشيء الأول: هو الروح الحربية التى خلقت امبراطورية منظمة على صورة المدينة الحاكمة وهى مدينة "روما". الشيء الثانى: هو نبوغهم فى التشريع وسن القوانين، وهذا النبوغ كان الأداة والوسيلة التى يتحقق بها الفتح الامبراطورى. أما الشيء الثالث والأخير: هو ضعف الأثر الدينى عند الرومان، فلم تكن هناك سلطة مركزية فى روما - أو فى غيرها - تجعل من الدين مهنة وصناعة تكسب منها وتكون وسيلة فى أيدى الحكام لتخدير نفوس الناس وفرض الذل على رقابهم؛ ولهذا كان الدين - عند العامة والخاصة - ديناً وثنياً .

انظر: عبدالعزيز عزت، **المرجع سالف الذكر**، ص ص 214 - 215.

(44) "لوكرتيوس" شاعر وفيلسوف رومانى من أتباع " أبيقور"، لا توجد معلومات كثيرة عن حياته سوى أنه انتقل فى أنحاء إيطاليا وزار صقلية، وانصرف عن المنازعات السياسية فى عصره. نظم قصيدة هامة فى الأدب اللاتينى تعد من أروع ما خلفه اليونان عنوانها: " عن طبيعة الأشياء" وتتكون من ستة أجزاء استلهم موضوعها من فلسفة " ديمقريطس" و"أبيقور". والهدف الرئيسى - فى هذه القصيدة - هو تحرير الإنسان من الخرافات وإقناعه بأنه " سيد نفسه"، وبأنه ليس فى حاجة إلى مخافة الآلهة.

(45) "سينكا" شاعر وفيلسوف رومانى، أصله من أسبانيا. بدأ حياته بدراسة الفلسفة والخطابة، واكتسب شهرة فائقة فى سن مبكرة، فأصبح مشرفاً على تربية "نيرون" الذى قربه إليه عندما أصبح إمبراطوراً؛ ولكنه اتهم بعد ذلك بالتآمر ضد سيده الذى أمره أن ينتحر فأطاع أمره وقطع شرايينه. يعد "سينكا" من أبرز الفلاسفة الرواقيين، كتب فى الأخلاق والفلسفة عدة رسائل أرسلها إلى صديقه "لوكيلوس" Lucilius تتضمن دراسته لبعض مشكلات الطبيعة ممزوجة بمسائل أخلاقية وإنسانية. كتب عن "الرحمة" و"الغضب" و"السعادة" و"قصر الحياة" و"ثبات الحكيم" و"اطمئنان النفس"، لكن أهم مؤلفاته الأدبية التى تعزى إليها شهرته فى العالم الحديث هى مسرحياته "ميديا" و"هيرالكيس مجنوناً" و"فايدرا" و"أوديب" و"أجاممنون" وكلها مقتبسة من المسرح اليونانى.

(46) عاطف وصفى، **مرجع سبق ذكره**، ص ص 69 - 71.

(47) عبدالعزيز عزت، المرجع السابق، ص 218.

انظر أيضاً: جون هرمان راندال، **تكوين العقل الحديث**، ص 56.

(48) عاطف وصفى، **المرجع سالف الذكر**، ص ص 74 - 75.

(49) عبدالعزيز عزت، فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، ص 220.

(50) كانت محاكم التفتيش فى مطاردتها للمارقين، تغريهم بالتوبة والعدول عن آرائهم، فإن كابروا وأصروا، أصدرت أحكامها بمروقهم وتولت السلطات تعذيبهم أو إعدامهم أو إحراقهم. فإن أحرقوا كان ذلك فى محارق تقام فى ميادين عامة وتنظم لهذا احتفالات تشهدها الجماهير والأحبار والملوك أحياناً، وكانت هذه الاحتفالات أشبه بالأعياد يطرب لها الناس ولا يجدون فى مناظرها ما يدعو إلى الضيق والاشمئزاز.

لمزيد من التفاصيل أنظر: توفيق الطويل، **قصة الاضطهاد الدينى (فى المسيحية والإسلام)**، دار الفكر العربى، الإسكندرية، 1974، ص ص 27 - 28.

(51) "المونـاد" Monad لفظ يونانى الأصل يدل على الوحدة أو "الجوهر الفرد". أطلقه "أفلاطون" على "المثال" واستعمله بعض المفكرين المسيحيين للدلالة على الجواهر الحية التى يتكون منها العالم. ثم أطلقه "ليبنتز" على واحد من الجواهر البسيطة التى يتكون منها العالم، وهى جواهر روحية كلها إدراك ونزوع، تتحرك بنفسها وكل تغيراتها من باطنها.

(52) عاطف وصفى، **كوندرسيه**، ص 93.

(53) فكرة التنبؤ بمستقبل الإنسانية فكرة لم تخطر على بال المفكرين قبل القرن الثامن عشر، لقد انشغلوا دائماً بماضى الإنسانية أو بحاضرها ولم يتعرضوا لمستقبلها. وأول من عرض لهذه الفكرة هو " تورجو" لكنه لم يعرض لها بالتفصيل، والفضل فى توضيحها يرجع إلى "كوندرسيه" الذى جعل العهد الذهبى للإنسانية نحو الأمام بدلاً من أن يكون نحو الخلف كما يفعل الشعراء فى تمجيد الماضى.

انظر: عبدالعزيز عزت، **فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع**، ص 230.

(54) عاطف وصفى، **المرجع السابق**، ص ص 98 -99.

(55) إمام عبدالفتاح، **المنهج الجدلى عند هيجل**، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1981، ص 21.

أيضاً: وليم كلى رايت، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة محمود سيد أحمد، ومراجعة إمام عبدالفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، 2001، ص 301.

(56) " Begriff " وتعنى الفكرة وهى الفكرة الخالصة أو الفكرة المحض، وهى الأساس فى كل وجود طبيعى وروحى. وتناظر فى المذاهب القديمة الروحية: الفكر الإلهى قبل خلق العالم.

(57) كان " هيجل" يعرف قبل التحاقه بمدرسة " شتوتجارت" جانباً من قواعد اللغة اللاتينية، تعلمه من أمه التى كانت على جانب كبير من الثقافة؛ فكان لها من ثم أثر قوى على دراسته الأولى.

(58) نازلى إسماعيل حسين، **الفلسفة الألمانية (نظرية العلم)**، مكتبة الحرية الحديثة، 1999، ص 259.

(59) نقلاً عن إمام عبدالفتاح، **المرجع السابق**، ص 51.

أيضاً:

Frederick C. Beiser, **The Cambridge Companion to Hegel**, Cambridge University press, 1993, p 3.

(60) نازلى إسماعيل حسين، المرجع السابق، ص 260.

أيضاً:

Robert, B, Pippin, **Hegel's Idealism**, The Satisfactions of self-Consciousness, Cambridge university press, New York, 1989, p 24.

(61) انظر زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، مكتبة مصر، 1970، ص 36.

أيضاً : عبدالرحمن بدوى، **المثالية الألمانية**، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965، ص 80.

(62) المرجع السابق، ص 88.

(63) بدأ " هيجل" فى إلقاء محاضراته فى " فلسفة التاريخ " خلال فترة وجوده فى جامعة " برلين" التى دعى إليها عام 1818، ولقد جمعت هذه المحاضرات من مذكرات طلابه من عام 1822 حتى عام 1830. وموضوع هذه المحاضرات - كما يقول هيجل - هو التاريخ الكلى أو التاريخ العام، أى تاريخ الإنسان وتطوره الحضارى.

راجع فى ذلك: هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، ترجمة إمام عبدالفتاح، مراجعة فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1974، الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ص 10 من مقدمة المترجم.

(64) المرجع السابق، ص 60.

(65) المرجع نفسه، ص 64.

(66) المرجع نفسه، ص 65.

(67) المرجع نفسه، ص 68.

(68) المرجع نفسه، ص 70.

(69) المرجع نفسه، ص 71.

(70) انظر فى ذلك: كولنجوود، **فكرة التاريخ**، ص 213.

(71) هيجل، **محاضرات فى فلسفة التاريخ**، الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ص ص 71 - 72.

(72) المرجع السابق، ص ص 72 - 74.

(73) هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ص ص 216-217.

(74) المرجع ذاته، ص ص 84 - 85.

(75) المرجع ذاته، ص 83.

(76) المرجع ذاته، ص ص 83 - 84.

(77) هيجل، **أصول فلسفة الحق**، ترجمة إمام عبدالفتاح، دار التنوير بيروت - لبنان، 2010، الجزء الثانى، ص 273.

(78) ميخائيل أنوود، **معجم مصطلحات هيجل**، ترجمة إمام عبدالفتاح، المجلس الأعلى للثقافة، عدد (186)، القاهرة، 2000، ص ص 325 - 326.

❊ ❊ ❊