الفصل الخامس

التفسيرات الغربية للتاريخ في القرنين السابع عشر والثامن عشر

- أولًا: فلسفة التاريخ عند فيكو
- ثانيًا: الفعل الإنساني في التاريخ عند ڤولتير وكوندرسيه
- ثالثًا: التفسير المثالي العقلاني للتاريخ عند هيجل

الفصل الخامس

التفسيرات الغربية للتاريخ

في القرنين السابع عشر والثامن عشر

أولًا: فلسفة التاريخ عند فيكو

تمهيد

إنّ لفيكو أهمية خاصة في دراستنا وذلك لسببين: أحدهما يرجع إلى أن البعض يعتبره أبا لفلسفة التاريخ ومؤسسًا لها وإن كان هذا كما يرى ويدجري[1] فيه شيء من المبالغة لأن فيكو في نظره قد أرسى قواعد جديدة في دراسة التاريخ بمثل ما أرسى بيكون قواعد جديدة في دراسة العلم الطبيعي ولكن هذه القواعد الجديدة لا تدعو للقول بأنه مؤسس فلسفة التاريخ وثانيهما يتعلق بأنه يشبه في نظرته إلى التاريخ لحد كبير مفكرنا الجليل ابن خلدون فيما وصل إليه من نتائج دراسته للتاريخ فهما يعدان في نظر البعض صاحبي نظرية واحدة هي نظرية التعاقب الدوري للحضارات[2]، وهما معًا يؤمنان بأن العناية الإلهية لها دورها في التاريخ وإن كان ابن خلدون لنزعته الوضعية الشديدة لم يعن كثيرًا ببيان ذلك بقدر عنايته بالكشف عن علل

---

(1) انظر: ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 137 ـ 138.

(2) انظر: من هؤلاء د. أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، حيث يتحدث عن كل من ابن خلدون وفيكو تحت عنوان «نظرية التعاقب الدوري للحضارات».

التطور التاريخي من داخل التاريخ نفسه وحوادثه المختلفة، وهذا بعكس فيكو الذي أقر بتدخل العناية الإلهية في الأزمات وحالات الفوضى بإظهار بطل فإن لم يكن فبفرد من شعب آخر أرقى فإن لم يكن طبقت دورها الأخير: الفناء، أي أن فيكو اعترف بدور العناية الإلهية في التطور التاريخي وتدخلها لإصلاحه حينما يتجه إلى الفناء.

1 ـ الأوهام الأربعة في عمل المؤرخين

كانت نقطة البداية عند فيكو في فلسفته في التاريخ نقطة منهجية، إذ بدأ بنقد منهج العلوم الرياضية الذي اعتمد عليه ديكارت في فلسفته ومن ثم شغلته مناهج العلوم الطبيعية فوجد أن بيكون قد نجح بمنهجه التجريبي في الكشف عن أوثان الفكر وأوهام المفكرين فأراد أن يستفيد من هذا في دراسته للتاريخ من حيث المنهج وكان من هذا قوله بأن المؤرخين يتعرضون لأوهام حصرها في أربعة:

(أ) وهم التهويل والتضخيم: حيث تمجد كل أمة ماضيها مبرزة ما فيه من المجد والقوة والثراء، وهذا ينسيهم أن كل فترة تاريخية ليست بمقدار ما تم فيها من إنجازات وإنما حسب الدور الذي لعبته في المسار العام للتاريخ.

(ب) وهم الثقافة والتعليم: وهذا الوهم يتعلق بتصور المؤرخ أن شخصيات التاريخ التي طالما لعبت دورًا في أحداثه لابد أن تكون على درجة من الثقافة والعلم في حين أن المجد التاريخي والثقافة غير مرتبطين، فالكثير ممن لعبوا دورًا بارزًا في التاريخ كانوا أقل الناس علمًا، وثقافة.

(ج) وهم المصادر: ويتعلق بأن المؤرخ أحيانًا ما يرى أن هناك نظامين متشابهين فيحكم بأنه لابد أن يكون أحدهما قد تأثر واقتبس من الآخر وفي هذا إنكار لطاقة الإنسان الإبداعية في كل زمان.

(د) وهم الاقتراب: حين يعتقد المؤرخ أن السابقين أكثر علمًا منا بالنسبة للعصور القريبة العهد بعصرهم ويرجع هذا الوهم إلى تصور التاريخ كذاكرة الإنسان كلما كان موضوع التذكر أقرب عهدًا كان أكثر ثباتًا ووضوحًا في الذاكرة.

2 ـ نظريته في التعاقب الدوري للحضارات

استندت وجهة نظر فيكو في الحضارات وتعاقبها على ملاحظات عديدة لاحظها من أهمها أن عصور التاريخ تبدو في نظره كما لو كانت ذات خصائص عامة فمع أن لكل عصر طابعه النوعي الذي يتضح في التفصيلات فإنه بين العصور المختلفة خصائص مشتركة ففترة هوميروس على سبيل المثال في التاريخ اليوناني تشابه العصور الوسطى حيث الملاحم وعصر البطولة وحيث الحكم ذو الطابع الأرستقراطي والأدب ذو الطابع الغنائي في الشعر وحيث يغلب على الأخلاق طابع الولاء.

ولاحظ أيضًا أن كل فترة تاريخية تتبع أخرى على نفس الخط ففترات البطولة تعقبها فترة يسود فيها الفكر على التخيل والنثر على الشعر والصناعة على الزراعة وأخلاق السلم على أخلاق الحرب وهذه يتبعها تدهور إلى بربرية ذات طابع جديد مختلف عن بربرية عصر البطولة، وبربرية فكر لا بربرية خيال ولكنه فكر منهك عقيم ذبل فيه الطابع الإبداعي والحركة الدائرية في هذه الأدوار لا تعني أن مسار التاريخ كعجلة تدور حول ذاتها ولكنها حركة حلزونية لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط ولكنه يأتي بصورة جديدة في شكل مخالف لما مضى، ومن ثم فإن بربرية العصور الوسطى تخالف بربرية اليونان القديمة اختلاف المسيحية عن الوثنية، فالتاريخ في تجدد دائم والتعاقب الدوري فيه لا يسمح بالتنبؤ.

وقد تبنى فيكو الفكرة المصرية القديمة والتي تقول بوجود ثلاثة عصور في العالم وهي:

(أ) عصر الآلهة الذي اعتقدت فيه الأمم أنها تعيش في ظل حكومة إلهية وكان كل شيء فيه يصدر عن الآلهة عن طريق الرؤساء الدينيين أو وحي الكهان.

(ب) عصر الأبطال الذين كانوا يحكمون فيه في كل مكان بحكومات أرستقراطية بناء على ضرب من التفوق والامتياز في طبيعتهم كانوا يعتقدون أنه يميزهم عن العامة.

(جـ) عصر الإنسان هو الذي عرف فيه الناس أنهم جميعًا متساوون في الطبيعة البشرية وبناء على هذا تأسست أولًا الجمهوريات الشعبية ثم الملكيات وكلاهما شكل من أشكال الحكومة البشرية.

وقد مرت الشعوب كلها في نظر فيكو أو تمر بهذه المراحل ثم انزلقت أو ستنزلق إلى حال من البربرية، ،عندئذ تتكرر العملية بأكملها، وترجع هذه الصفة الدورانية للتاريخ إلى الطبيعة البشرية التي فطر عليها البشر، مع أن فيكو اعترف بوجود أوجه شبه بين الشعوب وأرجعها إلى الانتقال فإنه اعتبر أنها في أغلب الأحيان تتولد ذاتيًا عن الطبيعة المشتركة.

وقد طبق فيكو نظريته هذه على الحضارات المختلفة بدء من الحضارة المصرية القديمة والحضارة البابلية والصينية وانتقدها جميعًا، ولم يعدها حضارات على أساس أن معتقداتهم مليئة بالخرافات والسحر وهو لم ينتقد الجانب الديني فقط بل انتقد الجوانب الأخرى التي عرف منها تفوق تلك الحضارات، فليس النحت الذي عرف به المصريون إلا بدائيًا ولا عبرة بعظمة الأهرام التي يمكن أن تنتج عن مرحلة بربرية.

ومن هنا رأى أن أقدم الأمم لديه هم العبرانيون وقد قدم فيكو لوحته التاريخية بالنسبة لأهم وقائع التاريخ القديم منذ خلق العالم مستندًا إلى التوراة في المجلد الأول من كتابه «العلم الجديد» وواضح من هذا مدى تأثره باللاهوت وتحيزه للتاريخ اللاهوتي.

وقد طبق فيكو آراءه أيضًا على التاريخ اليوناني والروماني ثم العصور الوسطى فرأى أن دور الأبطال لم يستمر طويلًا لدى اليونان لأن ظهور الفلسفة عجل بالانتقال من الدور الإلهي إلى الدور البشري دون أن يبقوا مدة طويلة في الدور البطولي على عكس ما حدث لدى الرومان إذ طال الدور البطولي وعندما وصلوا إلى الدور البشري كانوا قد ابتعدوا عن الدور الإلهي، ثم عاد الناس في العصور الوسطى إلى بربرية شبيهة بالبربرية الأولى فاجتازوا دورًا إلهيًا جديدًا وهو الدور الذي يتولى فيه الملوك المناصب الدينية ثم اجتازوا دورًا بطوليًا عندما نشأت الفروسية وقامت الحروب الصليبية أما الدور الثالث فقد بدأ في العصر الذي عاش فيه فيكو وهو الدور البشري[1].

3 ـ دور العناية الإلهية في التاريخ

إن العناية الإلهية في نظر فيكو هي التي جعلت مسار التاريخ على ما هو عليه، فقد كانت العناية الإلهية وراء كل الأحداث التاريخية فهي التي جعلت البشرية تنزلق في البداية في مزالق الشر والبربرية وتعيش عصورًا مظلمة كلها صراعات بين الحق والباطل حتى تمهد لانبثاق نظام جديد للبشرية، وهذا النظام هو تأسيس الدين المسيحي الذي منه تشع سعادة الحياة الإنسانية، والعناية الإلهية لا تنشغل فحسب بما يتكون منه العالم الطبيعي الذي يجعل التاريخ ممكنًا ولكنها تهتم أيضًا بصفة التاريخ نفسه بوصفه منطويًا على مثل أعلى للحياة يتخذه الناس.

---

(1) يذكرنا ذلك بنظرية الوضعيين التقليديين (أوجست كونت ودور كايم) عن أدوار تطور التفكير الإنساني.
راجع تلك المقارنة فيما كتبه د. محمد فتحي الشنيطي في مقالته «فيكو وفلسفة التاريخ» المنشور بكتابه «في الفلسفة الحديثة والمعاصرة» دار القاهرة الحديثة، ط1، 1968، ص 48.

4 ـ التعقيب

ولعلنا بعد هذه الإطلالة السريعة على أفكار فيكو في فلسفة التاريخ قد ألمحنا أنه يتأرجح بين نظريتين تبدوان متناقضتين فهو من جهة يحاول تخليص المؤرخ من الأوهام على أساس علمي بحيث يبدو كما لو كان سيوجهنا إلى النظر إلى التاريخ نظرة موضوعية علمية تجريبية، وهو من جهة أخرى ينظر من منظار لاهوتي صرف إلى دور العناية الإلهية في التاريخ ضاربًا بالتاريخ الموضوعي عرض الحائط، فأين نجد فيكو حقيقة؟ هل نجده مع النظر إلى التاريخ نظرة علمية موضوعية كما كان ابن خلدون؟ ويكون دور العناية هذا دورًا ثانويًا؟ أم نجده مع القائلين بالعناية الإلهية الذين يجعلون من التاريخ تجلي لهذه العناية؟؟، وهنا نجد أن بعض المفسرين[1] لكتاب فيكو قرروا أن إشاراته إلى العناية الإلهية إنما هي تمويه محض قائلين بأن موقفه الحقيقي يتمثل في أن العمليات التاريخية لها اتساقات مطردة لا شك فيها يمكن كشفها عن طريق البحث العلمي في المعطيات التجريبية للتاريخ، وهؤلاء ينبذون أية تعبيرات تأليهية وأي شيء يتصل بالعناية وينعتونه بأنه من الآخذين بالمذهب الوضعي والحركة الإنسانية دون أي شيء آخر.

والبعض الآخر يرى أن هذه النظرة العلمية لا يجب أن تنسب إليه لأنها شيء لا يمكن إثباته ولا شك أن كروتشه كان على يقين مما يقول حينما وصفه بقوله: إننا نجد هنا وهناك أن فيكو لاهوتيًا أو فيكو لا إداريًا أو فيكو خياليًا يؤلف قصصًا رومانسية كونية، على أننا حيثما نظرنا في أي ركن من أركان أعماله فلن نجد بين سطورها فيكو ماديًا.

وفي رأينا أنه بالرغم أننا لا نستطيع أن نغفل لفيكو ما له من مساهمات ذات قيمة في مجال النظر إلى التاريخ نظرة علمية خالية من الأوهام. إلا

---

(1) راجع ما كتبه ويدجري حول ذلك في «التاريخ وكيف يفسرونه»، الترجمة العربية ص 142.

أنه لا شك أن أفكاره الرئيسية كان تعوزها هذه الروح العلمية التي دعا إليها فقد كان تقييمه للحضارات القديمة يشوبه التعصب الديني، كما أنه التزم إلى حد كبير بقصص العهد القديم وهذا من وجهة نظر فلسفة التاريخ بفرض على المؤرخ أو المفكر قيدًا يشده نحو اللاهوت بقدر ما يبعده عن العلم، فهو قد شده اللاهوت فبعد عن النظرة الموضوعية للتاريخ، لأنه في نظرنا لا تتصف أي فلسفة للتاريخ بالعلمية إلا إذا تحررت من تقييم العهد القديم للحضارات القديمة العريقة من جهة وحضارة العبرانيين من جهة أخرى، لأن ذلك التقييم مشوب بالتعصب البغيض كما أنه يبعد تمامًا عن الموضوعية إذ يمكن لأي مؤرخ أو أي مفكر التساؤل عن مدى مساهمة العبرانيين في الحضارة وهل هذه المساهمات إن كانت هناك مساهمات ذات شأن توازي ما قدمته الحضارات المصرية والبابلية والهندية، والصينية القديمة...، وبقدر بعده عن التعصب والتأثر بأقاصيص العهد القديم بقدر ما ستكون نظرته إلى التاريخ نظرة علمية موضوعية.

ثانيًا: الفعل الإنساني في التاريخ عند ڤولتير وكوندرسية

تمهيد

يعد ڤولتير (1694 ـ 1778) أهم الأسماء التي ارتبط بها ما يسمى بعصر التنوير الذي كان بما ساد فيه من أفكار سياسية وفلسفية تمثل الدعائم التي قامت عليها الثورات الفرنسية والأمريكية وسادت بعدها قيم العقل الإنساني والحرية الإنسانية ودرء الظلم ومن ثم سادت المساواة.. فعاش الفرد بعقله الحر غير خائف من سلطة الكنيسة أو البابا، وقد كان ڤولتير المدافع الأول عن الإنسانية في نظر الأوربيين لما قام به من حملات عنيفة ضد سلطة الكنيسة حينما اتهمها بالتعاون مع الحكومات ضد حريات الأفراد.

1 ـ آراء ڤولتير النقدية في التاريخ

لقد نسب المؤرخ جـ. ب. بيوري إليه الفضل في أنه أول من استخدم مصطلح «فلسفة التاريخ» في بحث أظهره عام 1756 ولم يلبث أن جعله مقدمة لكتابه «مقال عن أخلاق الأمم وروحها» على أنه لم يقدم عن معنى ذلك المصطلح أي بحث منظم. إذ كان يرى أن معناه هو تأمل التاريخ بطريقة أصحاب المذهب العقلي في القرن الثامن عشر، وهذا يتضح من خلال كلمة قالها عنه بيوري «أن ڤولتير قذف قفاز المعركة والتحدي في وجه تلك الفكرة عن التاريخ التي قدمها بوسويه بذكاء وألمعية» ولا يعني هذا أن ڤولتير كان غير مؤمن بالله لكنه يعني أنه بالرغم من إيمانه بالله كان يرفض كل فكرة تقول إن التاريخ ينطوي على مناشط العناية الإلهية، لأنه لم ينظر إلى التاريخ من وجهة نظر مبادئ المسيحية فقد كان خصمًا للكنيسة الكاثوليكية، ففي رأيه «أن الديانات التاريخية ما هي إلا صيغ خرافية للدين الطبيعي وللاعتقاد التأليهي والتقوى وقد منح الله الناس مبدأ للعقل الشامل» ولابد لهم من أن ينوطوا به إيمانهم، ولم يكن يحس في نفسه بأي تقدير للعواطف المرتبطة بالعبارات الدينية، فهو وإن اعترف بأن التقوى والعدالة نواح جوهرية في التاريخ فإنه هو نفسه كان يحس نحو كتلة البشرية الكبرى بالاحتقار لا الحب وهو الذي كان يعتبر أن العنصر الغالب فيهم هو الضعف والشهوانية، أنهم قوم سيطرت عليهم أقلية تتصف بالأنانية وبقدر متفاوت من قلة الضمير.

2 ـ الفعل الإنساني أساس التقدم

وقد كانت نظرة ڤولتير النقدية هده ذات أثر على ما قدمه من آراء بصدد رؤيته للتاريخ حيث أهتم ڤولتير بالتأريخ للحضارات بدلًا من الملوك والقواد، لأن أخبار السياسة والحرب لا تفصح عن العقل الإنساني خلال عصور التاريخ ولا يخرج منها الإنسان بمعرفة، فأي حكمه تكتسب من معرفة أخبار طاغية ساد على شعب بربري لاهمَّ له إلا أن يغزو ويدمر ويحارب،

وأي حكمة في معرفة أخبار العديد من المواقع والغزوات والآلاف من المعاهدات والوثائق.

فاتساع دائرة المعرفة لا يكون إلا من خلال اتساع دائرة التاريخ التي وسعها ڤولتير، فلم تكن عنده وقفًا على أوروبا بل تشمل الشعوب البدائية وحضارات الشرق القديم.

وعلى هذا رأى ڤولتير ضرورة إعادة تقييم وقائع التاريخ الأوروبي في العصرين القديم والوسيط وذلك للكشف عن أخطاء الماضي وإمكان تجنبها في المستقبل، فأزهى عصور التاريخ الأوروبي في نظره هو التاريخ اليوناني القديم ثم العصر الروماني ثم عصر النهضة ثم عصر التنوير والأخير أكثر استنارة لأن معيار التقييم لديه هو في سيادة العقل، فحيث يكون العقل قادرًا على طرد ظلام الجهل والأهواء والغيبيات وأحقاد التعصب يتم التقدم نحو الكمال.

ومن احترام ڤولتير لسيادة العقل كان انتقاده للعصر الوسيط وعدم تقديره لمفكريه، لأن الفلسفة المدرسية في نظره ابنة غير شرعية لفلسفة أرسطو فهي قد شابتها بتشويهها بالخطأ في الترجمة وسوء الفهم فقد أساءت الفلسفة المدرسية إلى العقل أكثر مما نفعته.

وكان من هذا أيضًا نقده لقصص العهد القديم وللتأريخ المستند إليه، فالتاريخ المستند إلى الكتاب المقدس لدى كل من أوغسطين وبوسويه يتجاهل حقائق تاريخية موضوعية، فقد أفصح ڤولتير عن خطأ الاستناد إلى قصص العهد القديم واتخاذها أساسًا للتاريخ لمبالغة هذه القصص في الاهتمام بالعبرانيين واحتقار شعوب الشرق الأخرى ولأن هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية[1].

(1) انظر في هذا: flint (Robert): History of Philosophy of history, pp. 263 - 267.

وقد انتقد ڤولتير مفهوم العناية الإلهية واستبعده كأساس لتحديد مسار التاريخ، فالله عنده خلق العالم وفق قوانين ثابتة، لا علاقة لها بأفعال الإنسان من خير أو شر وأن الله منح الإنسان العقل ليحسن استخدامه من أجل سعادته وسعادة الآخرين ومن ثم فالتاريخ لا يسير وفقًا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين، وإنما بمقتضى العقل البشري نحو الأفضل والأحسن، لقد تحرر الإنسان من الجهالة والخرافة في العصور التي تحكّم فيها العقل، إن التقدم انتصار لقوى النور على الظلام حيث يكون العقل هو المرشد، والقرن الثامن عشر أكثر القرون استنارة وتقدمًا بفضل سيادة النزعة العقلية من جهة والإنجازات العلمية في مجال العلوم عن القرون السابقة.

وليس في وسع الإنسان إلا أن يتفاءل بالنسبة للمستقبل طالما ستخطو سيطرة العقل بنا إلى الأمام، فهذه السيطرة للعقل هي الضامن لأن ينهض التاريخ حتى من كبواته وأخطائه حينما يحرز انتصارات علمية في اكتشافات جديدة.

3 ـ روسو يشارك ڤولتير نظريته في التقدم

وقد شارك جان جاك روسو (1712 ـ 1779)[1] ڤولتير في إرساء المبادئ التي تستند عليها نظريته في التقدم في التاريخ، حينما رأى التأكيد على خيرية الطبيعة الإنسانية ووصف التنظيمات الاجتماعية بأنها هي التي وضعت الأغلال في يد الإنسان الذي ولد حرًا، ورأى بناء على هذا أن قدرة الإنسان على حرية الاختيار وقدرته على بلوغ الكمال بنفسه هما الصفتان اللتان تميزانه عن غيره من الحيوانات، وطالب من خلال ذلك بضرورة هدم تلك

وانظر كذلك: د، مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 988، الفصل الخاص بڤولتير بعنوان «ڤولتير والتنوير».

(1) انظر: ما كتبناه عن علاقة ڤولتير ورسو ومدى الصراع الفكري بينهما في فلاسفة أيقظوا العالم: الفصل الخامس عشر بعنوان: «روسو والعقد الاجتماعي».

القيود التي يفرضها المجتمع على حرية الإنسان، ورأى أن ينظم المجتمع وفق عقد اجتماعي ضمني يقصد ضمان المساواة المدنية بين الجميع. ومن المقطوع به أن روسو قد أدرك أهمية الفردية الشخصية وإحساس الإنسان بالفردية تدفعه نفسه إلى الكمال وهذه تعد ظاهرة إنسانية مميزة، ولقد أصبح هذا مبدأ تستند إليه نظريات التقدم في التاريخ.

4 ـ كوندرسية يدعم ويؤكد نظرية التقدم

ويعد المركيزدي كوندرسية (1743 ـ 1794) من المفكرين الذين اعتنقوا نظرية التقدم معبرًا بذلك عن عصر التنوير، وقد تمثل كوندرسية التاريخ الماضي والمستقبل من خلال هذه النظرية، فكتب ومراجل الثورة الفرنسية تغلى وقد أحدق به خطر الإعدام بالمقصلة، بيانًا ملؤه التفاؤل عن التاريخ بوصفه تقدمًا مطردًا للبشرية نحو الحق والسعادة، وقد ذهب فيه إلى أن ما حدث في الماضي من التطور لابد أن يستمر في المستقبل إلى ما لا نهاية كأنما يمضي بأحد قوانين الطبيعة ما ينتهي بالبشرية إلى الكمال البشري «فقابلية الكمال.. يمكن أن تعد من قوانين الطبيعة» وإذا جاز لنا أن نحكم قياسًا على الماضي فإن «الطبيعة لم تضع أمام آمالنا أية حدود» فالطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسة لا سبيل لفصم عراها وهذا من شأنه أن يسير بنا التطور إلى الأمام حتى تتحقق المساواة والأخوة بين الناس والأمم.

وقد استخرج كوندرسية أفكاره تلك من «مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل البشري» هذا الكتاب الذي كتبه وكشف فيه عن أن الإنسانية قد تطورت خلال عصور التاريخ عبر تسع مراحل[1] آخرها هي مرحلة ظهور بيكون وجاليليو وديكارت، ومن بعدهم تمثل التقدم في شخصيات ڤولتير

(1) انظر: في هذه المراحل كتاب د. أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 188 ـ 190، وكذلك: أندرية كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ص 259 ـ 274.

ومونتسيكيو اللذين نشرا أفكار المساواة والحرية، ولن يتوقف بعد هذا سير الإنسانية إذ هي تخطو قدمًا نحو المساواة والتخلص من العبودية، ويحدو الإنسان الأمل في مستقبل قائم على احترام حقوق الفرد وتقدم العلم وبذلك تسير الإنسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية.

وأعتقد أنه من الواجب التنويه بأن المفكرين بدءًا من ڤولتير وروسو وكوندرسيه وغيرهم من فلاسفة هذه الفترة قد اهتموا كما قلنا من قبل بالتأريخ للحضارة وليس للأفراد وإن كانوا قد أشاروا في حديثهم إلى أفراد فإنما الإشارة دائمًا كانت لعلماء ومفكرين وفلاسفة وهم وجه الحضارة ومرآتها الحقيقية، وكانوا بهذا ينظرون إلى التطور والتقدم في التاريخ على أنه لا يكون إلا من خلال تطور وتقدم العلم والفلسفة والأخلاق الاجتماعية، وكانوا بهذا مناوئين لأولئك الذين يركزون على دور الساسة وأبطال المعارك في التاريخ كتوماس كارلايل.

ثالثًا: التفسير المثالي العقلاني للتاريخ عند هيجل

تمهيد

حينما نصل في حديثنا إلى هيجل (1770ـ 1831) فإنما نصل إلى أهم الفلاسفة الذين ارتبطت بهم فلسفة التاريخ، فبرغم أننا قد لا نوافق على الكثير من آراء هيجل الجزئية بصدد تفسيره للحضارات المختلفة ورأيه فيها، إلا أننا لا نملك مع ذلك إلا احترام جرأة هيجل وقدرته البديعة على الكشف عن جوهر جديد للتاريخ، فلا شك أننا معه في أن الفكر هو أساس التاريخ، فالتاريخ ليس إلا تاريخًا للوعي وتطور الوعي هو بمثابة تطور للتاريخ، والشعوب غير الواعية لا نستطيع أن نقول إنها شعوب حرة، فالحرية لا يملكها إلا من يعيها ويعي أهميتها ويعي أنها في الوعي بها، والوعي بها لا يكون إلا من خلال العقل، لأن العقل جوهر التاريخ وجوهر الإنسان على حد سواء.

1 ـ أسس النظرة الفلسفية للتاريخ عند هيجل

بذل هيجل جهدًا في توضيح ما يعنيه بفلسفة التاريخ حينما هاجم الكثير من هذا النوع من الدراسة على أساس أن الفيلسوف يأتي معه بآراء ومقولات فلسفية مسبقة، وبرغم الأحداث والأعمال والظواهر التاريخية على الدخول في هذه الأفكار والمقولات الجاهزة المعدة مسبقًا، وقد رد هيجل على هؤلاء محددًا ما يقصده بالنظرة الفلسفية للتاريخ أو فلسفة التاريخ على أسس هي:

(أ) أن فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبي في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة التاريخية كالوثائق وما إليها، بل أن الفيلسوف لا ينشغل بمثل هذا إنما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليًا لحركة الروح العقلية في الزمان.

(ب) أن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ ـ في نظر هيجل ـ هي الفكرة البسيطة عن العقل والتي تقول إن العقل يسيطر على العالم، وإن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا.

والواقع أن العقل يحتل مكانة مركزية في فلسفة هيجل، ففلسفته بأقسامها الثلاثة لا تدرس إلا موضوعًا واحدًا هو العقل في مجالات مختلفة: العقل الخالص في المنطق، العقل في حالة اغتراب عن نفسه في الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح[1].

من ثم فالعقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ، وإذا كان يبدأ فلسفته للتاريخ بدون برهنة على أن العقل هو جوهر التاريخ، فإنه قد برر

---

(1) انظر هذا بالتفصيل ما كتبه د، إمام عبد الفتاح إمام في كتابه المنهج الجدلي عند هيجل طبعة دار المعارف بمصر. 1969 ص 21 وما بعدها.

كيف أن العقل هو جوهر الطبيعة فقال إن الطبيعة تتبدى أمامنا في عدد لا حصر له من الظواهر والصور الفردية، ونحن نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل وهذه الوحدة تتبدى في العنصر الكلي الكامن وراء التنوع، فالأنواع أو الكليات أو القوانين هي ما يشكل العقل في الطبيعة، وهذا الكلي هو الحقيقي وهو الماهية ولا يمكن للحواس أن تدركه فهو لا يرى ولا يسمع لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب فالطبيعة بناء على هذا هي نوع من الفكر لكن لا كالفكر الإنساني بل هي نسق من الفكر اللاواعي أو على حد تعبير شلنج أنها عقل أصيب بالتحجر.

(جـ) أن العقل جوهر التاريخ كما هو جوهر الطبيعة مع فارق مهم هو أن العقل الذي يحكم التاريخ وهو عقل واعٍ أعني هو العقل البشري. أما حركة النظام الشمسي فهي تتم وفقًا لقوانين هي العقل الكامن في ظواهر الطبيعة لكن لا الشمس ولا الكواكب التي تدور حولها وفقًا لهذه القوانين يمكن أن ينسب لها ضرب من ضروب الوعي[1] إذ الوعي الذاتي لا يكون إلا للإنسان.

(د) ولا يعني القول بالعقل كجوهر للتاريخ أننا نقحم أفكارًا فلسفية على علم التاريخ، بل إن هذا ـ في نظر هيجل ـ نتيجة مستخلصة من التاريخ نفسه فالتاريخ كان تطوره مسارًا عقليًا وأن التاريخ يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم.

فهيجل نفسه حذر من اختراع أفكار قبلية وحصرها في وثائق الماضي، وحذر أيضًا من الروايات الخرافية التي تنتشر انتشارًا واسع المدى بين الناس

(1) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول، العقل في التاريخ، ترجمة د. إمام عبد الفتاح أمام، دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ص 76.
وأيضًا راجع ما كتبه د. إمام في المقدمات العامة للترجمة ص 28.

لكنها لا تعد مع ذلك جزءًا من التاريخ، ومن أمثال هذه الروايات كما يقول هيجل ما يرويه اليهود عن أنفسهم من أنهم شعب مختار تعلم من الله بطريقة مباشرة ومنحه الله بصيرة كاملة وحكمة ومعرفة تامة بجميع قوانين الطبيعة والروح.

ولكن يمكننا أن نتسأل هنا من أين أتى هيجل بهذه الفكرة إلى التاريخ؟ وهل هي فكرة جديدة اخترعها ويريد تطبيقها في التاريخ أم أنها قديمة استقاها هيجل عن غيره؟؟

الحق أن هيجل نفسه اعترف بقدم هذه الفكرة ويحدثنا هو نفسه عن مصادرها.

2 ـ العقل في التاريخ

يقول هيجل، وأريد فقط أن استشهد بوجهتي نظر اثنتين متعلقتين بهذا الاعتقاد العام وهو أن العقل قد دبر ولايزال يدبر الكون وبالتالي يدبر التاريخ أيضًا.

أولاهما: تكمن في هذه الظاهرة التاريخية ألا وهي أن أنكساجوراس اليوناني كان أول من قال بأن العقل (النوس) أو ملكة الفهم هو الذي يحكم الكون، ليس العقل الواعي لنفسه ولا الروح بما هي روح بل يجب التمييز بوضوح بين هذين الشيئين. أن العقل هو الذي تتألف منه القوانين الثابتة التي تحدث بموجبها حركة النظام الشمسي. ولكن الشمس والكواكب التي تدور حولها بموجب هذه القوانين ليس لديها وعي عن حركاتها، إن الإنسان هو الذي يستنتج هذه القوانين من الظواهر الطبيعية وهو وحدة الذي يعرفها.

وما أن استعار سقراط هذه الفكرة من أنكساجوراس حتى أخذت فورًا مكانًا مهما عند الفلاسفة عدا أبيقور الذي نسب حوادث الطبيعة إلى المصادفة.

ويروي أفلاطون ما وجد سقراط من نقص في هذه الفكرة التي قال بها أنكساجوراس، وهذا النقص كان أن أنكساجوراس قد عجز عن تطبيق المبدأ في مجال الطبيعة المشخصة وعدم تفسيره لها من خلال هذا المبدأ. فقد بقي هذا المبدأ بصورة عامة في عالم المجردات، وبتعبير أدق لم تفهم الطبيعة على أنها نمو لهذا المبدأ وتنظيم ناتج عنه ولا أن العقل هو سببها.

ويستطرد هيجل: وإذا كنت قد تكلمت عن بدء ظهور هذه الفكرة ألا وهي أن العقل يدبر الكون وأشرت إلى ما اعترضها من نقص فما ذلك إلا لأن هذا النقد ينطبق بتمامه على ما نعرفه لهذه الفكرة من شكل آخر ألا وهو إيماننا بهذه الحقيقة الدينية من حيث إن الكون لا تتصرف به المصادفة ولا الأسباب الخارجية العرضية، وإنما تدبره عناية هي العناية الإلهية، وهذه الفكرة تقابل المبدأ المشار إليه، فالعناية الإلهية هي في الواقع الحكمة المقابلة للقدرة اللانهائية التي تحقق غاياتها أي غاية الكون النهائية المطلقة العقل، فالعقل هو التفكير الذي يحقق ذاته بكل حرية.

ولكن الاختلاف بين هذا الاعتقاد وبين المبدأ الذي نقول به هو ذاته التعارض بين مبدأ أنكساجوراس وبين مبدأ سقراط، فهذه الاعتقاد هو أيضًا غير محدد، إذ هو إيمان بالعناية بصورة عامة، وهذه العناية لا ترتقي إلى تحديد دقيق بحيث يمكن تطبيقها على الظواهر بكليتها وعلى سياق الحوادث في مجموعها، فمفسر التاريخ الآخذ بهذا الاعتقاد يبقى في عالم المجردات ويكتفي بأن يعتمد بصورة عامة على مبدأ العناية دون أن يحاول تطبيقه على تفاصيل الظواهر الدقيقة.

أما العناية بمعناها الدقيق فهي التي ترسم للحوادث مجراها وهي ما نسميه بمخطط العناية، ولكن هذا المخطط يبقى خافيًا عن أنظارنا وأنه لمن الجسارة بمكان أن نحاول إدراكه، ونحن وإن كان بإمكاننا أن نفسر

به حالات خاصة إلا أننا في التاريخ أمام عدد كبير من الأفراد والشعوب والدول ولذلك فلا نستطيع أن نعتمد في التفسير على العناية[1].

ومن هذا يتضح كيف أن الصورة الدينية للعناية الدينية مرفوضة عند هيجل لأنها تختلف إن لم تناقض الفكرة الهيجلية مثلما أن صورة العقل في الطبيعة لدى أنكساجوراس مرفوضة أيضًا.. فما هي الفكرة التي يريد هيجل عرضها؟ وما هو التفسير الذي يقصده لهذا المبدأ القديم القائل بأن العقل يحكم العالم؟ لدى هيجل ثلاثة عناصر أساسية تفسر لنا هذه المقولة وتقدم ما نسميه بالصورة التركيبية العامة لمسار التاريخ عنده وهذه العناصر هي:

(أ) طبيعة العقل (الروح)

يحدد هيجل طبيعة الروح بأنها عكس طبيعة المادة فإذا كانت ماهية المادة الثقل فإن ماهية العقل (الروح) هي الحرية، فالمادة تميل إلى المركز لأن خاصيتها الأساسية الثقل أو الجاذبية، ولأنها مؤلفة من ذرات منفصلة فإن وحدتها خارجية. أما الروح فكل صفاتها لا توجد إلا بواسطة الحرية، وليس لديها وحدة خارج ذاتها وإنما وحدتها بداخلها.

فهيجل يقصد بالحرية هنا التعين الذاتي أو الاستقلال، فأنت حر بمقدار ما تكون مستقلًا لا تعتمد في وجودك على شيء آخر خارج ذاتك، فالروح لكي تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط، أعني أنها لابد أن تكون هي الذات والموضوع في آن معًا. أن تكون العارف والمعروف في آن واحد، وهذا ما يسميه هيجل بالوعي الذاتي، أو الوعي الذي يعي نفسه حين يدرك العالم الخارجي، حين يصبح الإنسان عالمًا معقولًا يتحقق العقل في الخارج بطريقة موضوعية.

---

(1) راجع المقتطفات المترجمة من كتابات هيجل المنشور بكتاب «هيجل» تأليف أندرية كريسون وإميل بربيه وترجمة الدكتور أحمد كوي، المنشور ببيروت منشورات دار بيروت في 1955، ص113 وما بعدها.

وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة، مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها[1].

تاريخ العالم إذن هو مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة، ومن هنا فهو ليس إلّا تقدم الوعي بالحرية، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية، وأول مرحلة يبدأ منها هيجل من الحضارات الشرقية القديمة: الحضارة الهندية والفارسية والصينية، والفرعونية وهذه الحضارات تتميز بخاصية أساسية هي أن المواطنين جميعًا في كل مجتمع من هذه المجتمعات كانوا عبيدًا للحاكم ينفذون مشيئته، وهذا الحاكم كان وحده هو الحر المستقل، لكن حريته لم تكن إلا جريًا وراء شهواته وأهوائه، فهي ليست تعينًا لذاته ومن ثم كان الحاكم طاغية لا إنسانًا حرًا.

أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد اتساع نطاق الحرية عما كان عليه عند الأمم الشرقية القديمة، فقد كان المواطن اليوناني الروماني موطنًا حرًا، وكانوا ينظرون في ظل هذا إلى مواطني الأمم الأخرى على أنهم برابرة وهمج، ولقد أقر هذا فلاسفة اليونان الكبار أفلاطون وأرسطو في اعتقادهم وتبريرهم لنظام الرق.

ووصل بنا هيجل في تحليله إلى أن الأمم الجرمانية كانت أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن الحرية تؤلف ماهية الروح، وقد عانت البشرية حتى وصلت إلى هذا الأمر.

(ب) كيفية تحقق العقل في التاريخ

يحدثنا هيجل بعد ذلك عن الوسائل التي تستخدمها الروح لكي تتحقق

(1) راجع معنى الحرية عند هيجل فيما كتبه الدكتور زكريا إبراهيم في «هيجل أو المثالية المطلقة» طبعة دار مصر للطباعة والنشر بالقاهرة 1970م ص 226 وما بعدها.

بالفعل في العالم فيقول: إن الروح في الأصل أشبه بالبذرة الجوانية ثم تبدأ في تطوير نفسها شيئًا فشيئًا مستخدمة في ذلك وسائل خارجية وظاهرة تتمثل أمامنا في التاريخ... لكن ما هي هذه الوسائل؟

بالرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي لا الفرد، ومضمونه الحقيقي هو تحقق الوعي الذاتي للحرية لا مصالح الفرد وحاجاته وأفعاله.

لكن أول نظرة إلى التاريخ فيما يقول هيجل تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة، فيكون بذلك اقتناعنا بأن محرك التاريخ هو إشباع الرغبات الأنانية فهي أكبر منابع السلوك أثرًا، وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي وأن تحقيق حاجات الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث في التاريخ.

وقد تعرض علينا عملية إشباع هذه الحاجات الكثيرة من المناظر الكئيبة والظواهر المخيفة، ذلك لأن الانفعالات والغايات الخاصة لا تعترف بالحدود والحواجز التي يفرضها عليها القانون والأخلاق، ولكنها مع ذلك وسائل لتحقيق ما نسميه بالمصير الجوهري أو الغاية المطلقة أو النتيجة الحقيقية للتاريخ.

ويشير هيجل هنا إلى أن الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هي شيء مجرد عام وكلي فحسب أو هو وجود من أجل ذاته، أو وجود بالقوة بلغة أرسطو أعني أنه وجود لم يظهر إلى العالم الخارجي بالفعل، لأنه يحتاج إلى عامل آخر يحوله من الإمكان إلى التحقق الفعلي وهذا العامل الثاني وهو الإرادة وهو يعني بها فاعلية الإنسان بالمعنى الواسع للكلمة، فبهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة مثلما تتحقق الخصائص المجردة بصفة عامة وتنتقل إلى حيز الفعل.

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وأفكار عامة قد

احتاج إلى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذي يخرج هذه المبادئ إلى حيز الوجود الفعلي ويجعلها تتحقق، وعلى ذلك فم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، إذ يقول هيجل في وضوح شديد «إننا نؤكد أنه لم يتم إنجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل وإذا كان الاهتمام يسمى انفعالًا.. فإننا نستطيع أن نؤكد على نحو مطلق أنه لم ينجز شيئًا عظيمًا في العالم بدون عاطفة وانفعال[1].

ولذلك نجد هيجل يدرس جانبين أساسيين بصفة مستمرة «الأول هو الفكر» والثاني هو «انفعالات البشر» ويقول إن الجانب الأول هو السدي والثاني هو اللحمة في النسيج الهائل الذي يغزل منه التاريخ الكلي، أما الحرية الأخلاقية التي تتحقق في الدولة فهي الوحدة التي تجمع هذين الجانبين معًا، وإن اعتراف هيجل بهذا الجانب الذاتي الداخلي للفرد في التاريخ الكلي جعله يجد أنه لو حدث اتحاد بين هذا الجانب الذاتي مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منها في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي، فإن الدولة في هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيسًا قويًا متينًا، واللحظة التي تصل فيها الدولة إلى هذا الانسجام بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة العامة للدولة هي فترة ازدهارها وقوتها، ويحتاج هذا التحقق إلى صراع طويل يقوم به العقل لكي يكشف عن النظم السياسية التي يتحقق فيها هذا الانسجام المنشود كما يحتاج إلى تربية وترويض للحاجات والمصالح والانفعالات الجزئية.

ولعل هذا هو ما حدا بهيجل إلى أن يبين دور الأبطال في التاريخ ويعترف بهذا الدور، لكنه يرى أن الأبطال الحقيقيين هم أبطال التاريخ الذين وهم يحققون غاياتهم الخاصة، يحققون مطلبًا عامًا، وهذا بما لديهم من بصيرة بمتطلبات العصر وهذا هو مصدر عظمتهم.

---

(1) راجع ما قاله هيجل في محاضراته في فلسفة التاريخ، الترجمة العربية، ص 92 وما بعدها.

ولعلنا نلاحظ هنا مدى ما يكمن في هذه الفكرة الهيجيلية من واقعية فهو يصور العلاقة الجدلية بين المثالي والواقعي كما يلاحظها في التاريخ ـ على حد تعبير جارودي[1] ـ لأنه يعرف عظماء الرجال بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما يجب فعله فيها والمثالية هنا ليست شيئًا بعيدًا عن الواقع أو عن التاريخ فهي ليست خلقًا أو إبداعًا ولا وحيًا من السماء وإنما هي معرفة ما هو موجود وما يتطلبه من فعل أي أن الرجل العظيم يمثل العقلانية الداخلية للتاريخ[2].

(ج) الشكل الذي تتحقق فيه الروح (العقل)

إن هذا الشكل كما أوضحنا يتحقق من وجهة نظر هيجل حينما تتحدد الإرادة الذاتية والإرادة الموضوعية أو الجانب الذاتي مع الجانب الموضوعي، وتتجلى هذه الوحدة في الكل الأخلاقي أو الدولة، فهي وحدها الحقيقة الواقعية التي يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، ومن هنا كانت الدولة هي وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية أو هي التحقق الفعلي للحرية، إذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية، ذلك لأن الإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين فيتلاشي التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة في القوانين[3]، ويكون للعقل وجود ضروري بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها

---

(1) Garaudy (Roger), Perspectives de L'homme, Paris, 1969, pp. 409 - 410.
نقلًا عن إمام عبد الفتاح، مقدمة ترجمته لمحاضرات في فلسفة التاريخ، ص 40.

(2) انظر من مقتطفات «هيجل كيف تتجدد المؤسسات وما هو دور الرجال العظماء في التاريخ» بكتاب «هيجل» تأليف أندريه كريسون وأميل برييه الترجمة العربية ص 129 وما بعدها.

(3) يذكرنا هذا بكارل باسبرز حينما كتب عن العلاقة بين الحرية والسلطة فقال: «إن الحرية ليس لها معنى إلا من حيث علاقتها بما تخضع له من سلطة ولا تكون السلطة حقيقية

ونحن أحرار حين نعترف به كقانون ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا، ومعنى ذلك أن تحقق الحرية هو نهاية الروح لا بدايتها، وهي تتخذ الجانب الذاتي وسيلة لهذا تتحقق والصورة التي تحقيق فيها هي الدولة بوصفها الجانب الأخلاقي الذي يضم في آن واحد الجانب الذاتي والموضوعي معًا.

ولكن كيف يمكن للإنسان العادي أن يدرك ويفهم هذه الوحدة بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي؟

هنا نجد هيجل يقرر أن الروح الإنسانية (العقل الإنساني) يصبح واعيًا بهذه الوحدة عن طريق ثلاثة أشكال، أولها: الدين، عن طريقه نصل إلى صورة من هذه الوحدة الواعية حين يصل الإنسان المؤمن إلى الوعي بالروح المطلق، وثانيها: الفن الذي تتحقق فيه وحدة الجانب الذاتي والجانب الموضوعي وثالثها: الفلسفة التي تقدم لنا صورة من هذا الاتحاد بين الجانب الذاتي والجانب الموضوعي بين الذات والموضوع، ويقول هيجل في هذا: إن دين الدولة أي دولة هو الذي يحدد دستورها ونظمها السياسية كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة ولهذا «فالدستور السياسي المعين لا يمكن أن يوجد إلا مرتبطًا بدين معين، تمامًا كما أنه في الدولة المعينة لا يمكن أن توجد إلا فلسفة معينة أو نوع معين من الفن»[1].

وهذه الجوانب هي ما يسمى بالروح الجزئية المعينة الخاصة بشعب من الشعوب، وهي تتغلغل في الأنشطة المختلفة لهذا الشعب، ومن هنا كان الشعب المتخلف سياسيًا دائمًا لا يمكن أن ينتج فنًا متقدمًا أو فلسفة حقيقية،

إلا عندما تبين الحرية، أن كل من يصير حرًا على الحقيقة هو من يخضع للسلطة وكل من يطيع السلطة الحقيقية يصير حرًا على الحقيقة فالحرية تستمد مضمونها الذاتي من السلطة». (انظر في هذا): كارل ياسبرز، الحرية والسلطة، مقال بمجلة ديوجين، العدد الأول الترجمة العربية، نشر دار مصر للطباعة، بدون تاريخ، ص 33.

(1) انظر الترجمة العربية «لمحاضرات في فلسفة التاريخ» لهيجل، ص 137 وما بعدها.

فوجود الدولة وتقدمها السياسي لازم لنهضة العلوم والفنون والآداب، ولا تظهر الفلسفة إلا حيث توجد الحياة السياسية، فالفلسفة هي المرحلة التي يصل فيها العقل الكلي إلى الوعي بذاته وهي لا تبني مجتمعات من لا شيء ولا تخلق نظامًا من العدم، لأنها كما يقول هي التعبير عن عصرها ملخصًا في الفكر.

3 ـ فلسفة التاريخ هي نظر إلى التاريخ الحاضر

لعل ما انتهى إليه هيجل في فكرته عن أن الفلسفة هي التعبير عن عصرها فقط دون محاولة استكشاف لما يمكن أن يكون من إصلاح أو فساد، هي ما حدا به إلى النظر إلى فلسفة التاريخ نظرة نصادفها لدى هيجل بصورة غريبة، إذ ينظر إلى فلسفة التاريخ على أنها مقيسة بفكرته عنها، هي التاريخ نفسه مقيسًا بوجهة النظر الفلسفية، أي من وجهته الداخلية لا الخارجية، ومن هنا أنكر هيجل علم المؤرخ بالمستقبل.. وأية وثائق هذه أو أية مصادر تاريخية يملكها ويستطيع بواسطتها واستنادًا إليها أن يتأكد من حقائق لم تحدث بعد؟

وكلما نظر إلى التاريخ بمقاييس الفلسفة تبين بشكل واضح أنه لا سبيل أمامه الآن أو بعد الآن لأن يعرف شيئًا عن المستقبل الذي أوصد بابه في وجهه، إن التاريخ لابد أن ينتهي بالحاضر لأنه لم يحدث جديدًا بالنسبة لهذا الحاضر، ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر أو أن التقدم مستحيل في المستقبل، ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة وأننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح، أو أن المسألة كما يقول هيجل هي أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال، وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ.

4 ـ وقفة نقدية مع هيجل

ومن الواضح أن هيجل يقصد فيما سبق أن التاريخ لا ينتهي في المستقبل وإنما ينتهي في الحاضر، وقد واجهت هذه النظرية انتقادات عنيفة أهمها ما

وجهه الكاتب السويسري القدير إدوار فيوتر الذي قال إن فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الإنسانية من بدايتها إلى نهايتها أي نهاية العالم وإلى يوم الحساب. على نحو ما فعل مفكرو العصور الوسطى ولذا كانت جهودهم عظيمة، أما فلسفة هيجل في التاريخ وهي التي لا تختتم التاريخ بيوم الحساب وإنما تختتمه بيومنا هذا، تنتهي بنا إلى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالي، ومعنى ذلك إنكارها لأي تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية في المستقبل، ثم هي من شأنها أن تبرر تبريرًا فلسفيًا زائفًا أي سياسة قاسية غير مستنيرة، تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير[1].

ونحن وإن كنا نلوم هيجل على قصره النظرة الفلسفية إلى التاريخ على النظرة في التاريخ الماضي والحاضر والتوقف عند هذا، لأن الوعي بالتاريخ الماضي والحاضر لابد أن يولد وعيًا بما يمكن أن تكون عليه المراحل التالية للتاريخ، وهذه هي قيمة فلسفة التاريخ الحقيقية، فقد سلب هيجل فلسفة التاريخ أحد مقوماتها وإحدى فوائدها.

فإننا ـ مع ذلك ـ لا نوافق فيوتر على أن فلسفة هيجل في التاريخ من شأنها أن تبرر الأوضاع الحاضرة لأن الوعي دائم والتطور دائم طالما أن ذلك الوعي يقظ لا يتوقف، فقصد هيجل كان أن التنبؤ بالمستقبل إما تنبؤ بمخاوف أو آمال وهذا في نظره ليس تاريخًا وإنما التاريخ هو ما يقع فعلًا من أحداث، وفلسفة التاريخ تكمن في الوعي الفلسفي بهذه الأحداث التي تقع، ولكن إذا تساءلنا ما هي مضامين هذا الوعي من واقع فلسفة هيجل؟ لكانت هذه المضامين تعني التطور والتأثير في المستقبل لأن الوعي الذاتي يحدث الوعي الموضوعي ومن كلاهما يحدث التطور في التاريخ.

---

(1) انظر في هذا ما كتبه كولنجوود (ر. ج) في «فكرة التاريخ» ترجمة محمد بكير خليل، المنشور بالقاهرة عن لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1968 ص 220 ـ 221.

وليس ذنب هيجل أن أصبحت نظريته التاريخية كما ـ يقول أحمد صبحي[1] ـ جزءًا من أيديولوجية أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبًا وبربرية، ويعني بذلك النظام النازي، نقول ليس هذا ذنب هيجل لأن فهم فلسفته غمض على كثيرين ففسرت عدة تفسيرات كان منها التفسير النازي والتفسير الماركسي والتفسير الوجودي... إلخ، فقد قدم هيجل أفكاره بصدد رؤيته للتاريخ وكان متعصبًا، كما أوضحنا، للشعب الجرماني والأمة الألمانية وهذا لأنه رأى أن الوعي قد بلغ ذروته لدى الأمة الجرمانية وهذا إلى حد ما كان موافقًا لعصره، لكنه لو كان يعيش حتى اليوم لحدثنا عن مراحل جديدة حققها التطور الروحي بالوعي في التاريخ.

والحق أن هذا العمل القيم الذي قام به هيجل في «محاضراته في فلسفة التاريخ» كانت أهميته الحقيقية في أنه قد أثر تأثيرًا شديدًا على خلفائه بالإضافة إلى أنه أظهر معنى لأهمية الماضي في فهم الحاضر، وهذه حقيقة كانت مفتقرة إليها أغلب كتابات فلاسفة القرن الثامن عشر على حد تعبير وولش[2].

ومع ذلك فإن هذا لا يعني تسليمنا بأفكار هيجل وموافقتنا عليها بل إن قارئ «العقل في التاريخ» لا يملك في كثير من الأحيان إلا أن يلعن النظرة العنصرية التي كان ينظر هيجل من خلالها مثلًا للحضارات الشرقية القديمة وللهنود الحمر وللزنوج[3]، وأيضًا يكتشف القارئ لهذا الكتاب نقص وخلل

(1) راجع تعقيب د. أحمد صبحي علي فلسفة هيجل في التاريخ في فس المرجع السابق ص 210.

(2) انظر: وولش (د. هـ)، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة. أحمد حمدي محمود، نشر مؤسسة سجل العرب بالقاهرة، 1962، ص197.

(3) راجع رأي هيجل هذا في الترجمة العربية للعقل في التاريخ ج1 من محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ. وكذلك راجع انتقادات د. إمام عبد الفتاح في مقدمته لهذه الترجمة ص47.

المادة التاريخية التي اعتمد عليها هيجل في مواطن قليلة نسبيًا من كتابه، لأن هذا النقص يضعف من قيمة النتائج المستخلصة منهجيًا وفلسفيًا، ولعل هذا النقص هو ما أوقعه في تلك الهفوات والأحكام المتسرعة على بعض الشعوب والحضارات وكان ينتظر من هيجل طالما طالب بالوعي وبضرورة كفاية المادة التاريخية والموضوعية أن ينأي بفلسفته في التاريخ عن هذه الأخطاء التي إن بدت جزئية في مظهرها فإنها عميقة في مغزاها حينما يحكم التاريخ على هيجل نفسه. ولا أدل على هذا التسرع من ذلك الكم الهائل من المغالطات والفهم الخاطئ الذي اكتظ به كتابه عن «العالم الشرقي»[1]، فقد لوى عنق الحقائق لتتفق مع وجهة نظره الخاصة بتطور الروح، فاعتبر مصر ملحقة بالإمبراطورية الفارسية لتكون مجرد الجسر الذي تعبر عليه الروح إلى العالم اليوناني. فقد أسقط هيجل عنصر الزمان وأغفل المسار التاريخي للأحداث إغفالًا مخزيًا.

(1) انظر الترجمة العربية لهذا الكتاب التي قام بها د. إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986.