فريدريش هيجل
صاحب فلسفة الحق

فلاسفة غيروا التاريخ

فيلسوف ألمانيا العظيم

فريدريـش هيجـل

صاحب فلسفة الحق

يوسف أبو الحجاج الأقصري

تقديم

الحمد لله الذي هدانا لهذا... وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله... وبعد.

هذا إصدار متميز عن جورج فيلهلم هيجل فيلسوف ألمانيا المعروف الذي ولد في شتوتغارت في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا ويعتبر هيجل أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي حيث توفي في 14 من نوفمبر 1831م في برلين – ألمانيا بينما ولد في 27 من أغسطس 1770م.

طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما، وكان هيجل آخر بناة (المشاريع الفلسفية الكبرى) في العصر الحديث وكان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصرة.

– نقش الفيلسوف الألماني (هيجل) اسمه في قاموس أعظم الفلاسفة تأثيرًا في تاريخ الفلسفة وتجاوز صداه حدود ألمانيا،

وكانت له آراء خاصة في الحرية والقانون والدولة والفن والجمال والدين والعلم والسياسة، كما كان لفلسفته أثرًا كبيرًا في تاريخ المعرفة البشرية.

- ولاشك أن هيجل يُعد فخرًا ليس فقط للألمان ولكن لأوروبا كلها ويمكن القول إنه يعد رمزًا يحتذى به في تاريخ المعرفة البشرية حيث عُرف بأعماله كأهم مؤسس حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي.

- ومع هيجل وفلسفته ومنطقه وأفكاره يدور هذا الإصدار والذي أتمنى أن يكون إضافة جديدة للمكتبة العربية.

والله الموفق والمستعان

المؤلف

يُوسف أبو الحجاج الأقصري

الفصل الأول

بطاقة تعارف

هيجل وعصره وحياته

بطاقة تعارف

الاسم: جورج ولهيم فريدريك هيجل.

الميلاد: 27 من أغسطس 1770م.

مكان الميلاد: فورتيمبيرغ – شتوتجارت – ألمانيا.

الوفاة: 14 من نوفمبر 1831م برلين – مملكة بروسيا.

سبب الوفاة: الإصابة بالكوليرا.

الجنسية: ألماني – العرق.

الديانة: مسيحية – لوثرية.

الاسم الأدبي: جورج فيلهم فريدريش هيجل.

المهنة: فيلسوف.

التخصص الفلسفي: المثالية الألمانية.

أشهر إنتاجه ومَن تأثر بهم: ظواهرية الروح – هيراقليطس – سقراط - أرسطو – أفلاطون – ميكافيلي – ديكارت – جانجاك رسو – إيمانويل كانط.

الجوائز: وسام النسر الأحمر الدرجة الثالثة.

أشهر أقواله: - تاريخ العالم محكمة تصدر أحكامًا.

- تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية.

- إن قراءة الصحف هي لون من ألوان صلاة الصبح.

- ما هو منطقي فهو حقيقي، وما هو حقيقي فهو منطقي.

الفصل الثاني

هيجل وعصره وحياته

أهم الأحداث التاريخية في حياة هيجل

البداية 1770م – مولد هيجل في 27 من أغسطس بمدينة شتوتجارت.

1788م – الدراسة في معهد توبنجن الديني وتعرفه على كل من هولدرلن وشبلنج.

1790م – نيله درجة الدكتوراه في الفلسفة.

1793 – 1796م – إعطاء دروس خاصة لأحد أبناء الذوات في مدينة بيرن في سويسرة.

1796 – 1801م – إعطاء دروس خاصة في مدينة فرانكفورت على نهر الماين.

1799م – وفاة والد هيجل.

1801 – 1808م – نيله درجة أستاذ في جامعة بينا.

1801 – 1802م – إلقاء دروس في المنطق وعلم ما وراء الطبيعة.

1807م – صدور كتاب ظاهرة الروح.

1807 – 1816م – هيجل يعمل مدير إدارة مدرسة ثانوية في مدينة نوريم بيرج.

1811م – زواجه من مريم فولد.

1812م – صدور كتاب علم المنطق.

1813م – مولد ابنه «إيمانويل».

1816م – إلقاء محاضرات في جامعة «هايرل بيرج».

1817م – صدور كتاب «موسوعة العلوم الفلسفية».

1818م – إلقاء محاضرات في جامعة برلين.

1819م – صدور كتاب مبادئ «فلسفة الحقوق».

1830م –رئاسة «جامعة برلين».

النهاية 1830م – وفاة «هيجل» في 14 من نوفمبر في مدينة برلين.

موجز سيرته

ولد جورج فيلهيلم فريدريش هيجل في 27 من أغسطس سنة 1770م في مدينة شتوتجارت. كان والده موظف حسابات متواضعًا يعول عائلة كانت تقاسى الكثير من التعصب الديني، فقد هيجل والدته عندما كان في حداثة سنه كما فقد أخاه الذي كان يشغل وظيفة ضابط في سنة 1812م أما بالنسبة لأخته الوحيدة كريستين فقد فضلت أن تفارق الحياة على طريقتها الخاصة حيث انتحرت في سنة (1832م)، لقد تردد هيجل على المدرسة عندما كان في الخامسة من عمره لمدة سنتين كغيره من الأطفال ثم تركها ليدخل بعد مدة إلى المدرسة الثانوية حسب النظم المتبعة في ذلك الوقت لقد كان هيجل في هذه الفترة يتميز بالذكاء الخارق والمثابرة على الدروس «كما كان يسعى لمخالطة الشخصيات البارزة» مما جعله يكون محل إعجاب من جميع أساتذته.

منذ ذلك الحين تأثر هيجل بأفكار أستاذه لوفر(Loffer) الذي كثيرًا ما كان يصطحبه للنزهة وهو نفسه الذي دفع هيجل إلى قراءة

شكسبير من خلال الترجمة الألمانية.

أما في سنتي 1779/ 1780م فقد تلقى دروسًا خاصة في العلوم المختلفة عن طريق الأستاذ جورتيزن (Goretzen) لقد تميز هيجل منذ نعومة أظفاره بفكر ثاقب مما جعل أحكامه على الأحداث الاجتماعية في عصره تتسم بالغرابة لقد كان يُحكم العقل في كل قضايا عصره مما جعله يرفض بعض المعتقدات كتلك التي تتصل بالخرافات. لقد كتب في الافتتاحيات والمذكرات التي كان يسجلها في هذه الفترة مهاجمًا المعتقدات الخرافية السائدة في عصره ومسجلاً احتجاجه ضد محتكري الثقافة وضد الخرافات التي تسيطر على الكثيرين من أبناء عصره. لقد سجل في مذكراته تلك القصة الخرافية التي انتشرت في صباح أحد أيام الأحد لكي تصبح موضوعًا لكل أحاديث المدينة والتي كان يرددها حتى أولئك الذين يقال عنهم إنهم ذوو ثقافة عالية ولقد اختتم هيجل الشاب الذي لم يكن قد تجاوز سن الخامسة عشر قصته بعبارات التهكم على عصره ومجتمعه.

لقد وجد هيجل نفسه منذ السنوات الأولى في المرحلة الثانوية في وسط على درجة عالية من الثقافة وهو وسط تديره الأفكار الجديدة التي كانت تشعها فلسفة عصر النهضة.

أما برنامج الدراسة فقد كان حافلاً بالمواد المختلفة حيث نجد في طليعتها اللغتين اللاتينية واليونانية وعلم الطبيعة وترجمات المؤلفين من كافة العصور والأجناس ولهذا صح القول بأن التكوين الفكري لهيجل الشاب يرجع إلى الثقافة القديمة ونعني بها الفكر اليوناني القديم كما يرجع في نفس الوقت إلى مبادئ وفلسفة عصر النور لقد كان هيجل يقوم بمجهود مضن لتثقيف نفسه في مجالات مختلفة بالإضافة إلى ما كان يكتسبه عن طريق الدراسة والدليل على ذلك ما كتبه في مذكراته في أول يناير سنة 1787م كتب يقول: «في هذه السنة كنت أنا طالب في السنة الأولى من الفصل السابع من المرحلة الثانوية وكأن هدفي الأساسي لا زال معرفة اللغات وبالذات معرفة اللغتين اليونانية واللاتينية كما أنني بجانب ذلك كنت أقوم من وقت لآخر بدراسة شيء من الهندسة والرياضيات.

لقد بدأ هيجل الشاب تدوين مذكراته وهو في سن الخامسة عشرة أي من سنة 1784م وهذه المذكرات التي تركها لنا نجد فيها كل المواضيع الفكرية التي كانت تشغل باله كما نجد فيها تصوراته وأحكامه على حياة عصره. هذا بجانب ما كان يحتضنه من آمال كبار عسى أن تتحقق في المستقبل، لقد كان يدون مذكراته يوميًا كما ترك لنا بجانب ذلك بعض المقالات المتنوعة المواضيع مثل: «محاورة بين أوكتافيوس وأنتونيوس

وليبيدوس عام 1785م» ثم موضوعًا عن «الديانة عند الإغريق والرومان سنة 1787م» ثم موضوعًا آخر عن «بعض الفوارق التي تميز الشعراء المحدثين عن الشعراء القدامى سنة 1788م».

كان تفكير هيجل منذ حداثة سنه ينصب على التناقضات الاجتماعية التي لم يتوقف عن البحث عن خفاياها وهذا ما يفسر لنا اهتماماته ببعض الظواهر التي كانت تسيطر على حياة الإنسان منذ فجر التاريخ وخاصة ظاهرة تطور الديانات عبر التاريخ ولعل اهتمامه بهذه الظواهر هو السبب الكامن من وراء شغفه بمعرفته تاريخ الإنسانية ومحاولته التمييز بين الحق والباطل في حياة الشعوب لقد كتب في مذكراته في 27 من يونيو عام 1785م عن أمله في أن يكون مؤرخًا وبالذات ذلك المؤرخ «الذي لا يكتفي برد الأحداث وإنما ذلك المؤرخ الذي يروي حياة العظماء وحياة الأمم وأخلاقها وعاداتها هذا بجانب ما تتعلق به من قيم أخلاقية ودينية وهذا الاهتمام بالتاريخ كان من أجل الوقوف على تلك الاختلافات التي تميز الشعوب البدائية عن الشعوب المتحضرة.

هذا بجانب أن هذا الميل للتاريخ من قبل هيجل الشاب ظهر واضحًا في مؤلفات سن الرشد وخاصة في فلسفة التاريخ.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف انكب هيجل الشاب أثناء دراسته

الثانوية على الثقافة التاريخية هذا بجانب «ميله الخاص لعلمي النفس والتاريخ» إن هذا الاهتمام يظهر جليًا فيما كتبه في مذكراته بتاريخ 26 من يونيو سنة 1785م قال «لقد جرت العادة كل صباح أن يبدأ رجل الدين يومه بالصلاة» أما بالنسبة لي فإنني أقوم يوميًا بإنماء ثقافتي التاريخية إذ لم يكن لدي شيء آخر أقوم به»، لقد اطلع هيجل على تاريخ العالم عدة مرات كما يبدو فيما سجله من انطباعات عن إحدى الطبعات الحديثة لتاريخ العالم والتي عثر عليها في المكتبة العامة التي كان يتردد عليها مرتين كل أسبوع، يقول هيجل في مذكراته بهذا الخصوص: «لم يعجبني من الكتب عن تاريخ العالم أكثر مما أعجبني تاريخ العالم الذي سجله شوركاس.. إن هذا الكاتب يروي كل أحداث التاريخ الرئيسية كما يصف لنا بأسلوب شيق كيف كان الملوك يتصارعون ويتشاجرون بطريقة أشبه بتلك التي يقوم بها رجل الشارع.

أما في ميدان الأدب فقد تتبع هيجل في هذه المرحلة من حياته تطور الشعر في ألمانيا منذ إميليا جالوتي حتى انفجيني ودون كارلوس ولكنه كان أكثر تبحرًا في كتابات أدباء عصر النور وخاصة جارف وزوتر كما قرأ أيضًا الكثير لنيكولاس وكان يتتبع الصحف التي كانت تصدر في زمانه.

إن تفكير فلاسفة عصر النور الذي كان يسيطر على كل شيء في ذلك الزمن قد استهوى هيجل الشاب حيث نجده يشارك بكل حماس في هذه الحركة الفكرية لقد كانت فلسفة عصر النور تحث على الموضوعية كشرط أساسي للوصول إلى تحقيق الموضوعية في مفهوم هذه الحركة الفكرية وتعني بملاحظة الأحداث في ذاتها.

غير أن الموضوع الذي حاز إعجاب هيجل في مرحلة الدراسة الثانوية في سن الرشد كان الحضارة اليونانية القديمة وتاريخها وعادات اليونان القدماء والديمقراطية لديهم وخاصة مؤلفات جيسزوهين وهيردروليسنج» لقد اتجه هيجل في هذه المرحلة نحو معظم الكتابات التراجيدية» حيث قام بترجمة سوفوكل كما كان له اهتمام خاص بـ(أنتيجون) الذي احتفظ له بمكانة خاصة حتى نهاية حياته.

وبهذا الشكل نجد أن تفكير الإغريق الذي كان يسيطر على كل المناهج الثانوية في ألمانيا في ذلك العصر قد استهوى هيجل كثيرًا وشغل جانبًا مهمًا من تفكيره كما هو الشأن بالنسبة لفلسفة عصر النور، هذا الوسط الثقافي طبع تفكير هيجل بخصائص فكر التنوير وجعله يتخذ اتجاهًا وفقًا للمنهج التاريخي العملي الذي يمكن ملاحظته في مذكراته ومحاولاته المتقدمة التي قام بها عن ديانة الرومان واليونان.

ومـن المواضيع التي شغلت تفكير هيجل فـي هـذه المرحلة السياسية حيث نجد في هذا الشأن في مذكراته حوارًا قصيرًا بين ثلاث شخصيات هي أنتونيوس وأوكتافيوس وليبيدوس.

إن المتتبع للافتتاحيات التي كان يكتبها هيجل في هذه المرحلة لا يستطيع العثور على أي ميول دينية واضحة لديه بل العكس هو الصحيح، حيث يمكن ملاحظة أنه كان يفضل القيام بأي شيء آخر عن أن يتزود على الكنيسة لقد كتب في مذكراته يقول: «اليوم يوافق يوم العيد إنني سوف لن أذهب إلى الكنيسة وإنما سأذهب في رفقة «فوتر هوفر وأوتين ريث للتنزه في غابة بوسمير» وفي جانب آخر من مذكراته نجده شغوفًا بالعقيدة الكاثوليكية حيث يذكر أنه قد يذهب «إلى ما يسمونه بالطقوس الدينية» غير أنه أثناء زياراته هذه لم يكن لها أي دافع آخر سوى حب استطلاع محض وتوسيع الأفق لثقافته الدينية فهيجل لم يكن يبدو عليه أي إحساس ديني بمشاركته في الاحتفالات الدينية.

وفي مقالة له وردت في مذكراته باللغة اللاتينية كتب يقول: إن نفس المعتقدات التي ترتبط في عصره بقوس الخير والشر أي بالملائكة والشياطين هي نفسها المعتقدات التي كانت سائدة لدى الكثير من المجتمعات البدائية غير أن هذه المعتقدات قد عبرت

طريقها إلينا عبر العصور وقد ضرب هيجل مثلاً بنوع آخر من الخرافات ألا وهي فكرة الأضحية التي كما يقول لا زالت سائدة حتى الآن بين الشعوب المسيحية بل إن هذه الفكرة تجد على حد قوله قبولاً عن أنصار العقيدة الكاثوليكية وبصورة أكثر عن أنصار العقيدة البروتستانتية وحتى لدى المثقفين من أتباع مارتن لوثر.

وعندما بلغ هيجل سن السادسة عشرة بدأت تظهر لديه بعض الاتجاهات المتناقضة للعقيدة المسيحية ثم ما لبثت هذه الاتجاهات أن تحولت إلى ثورة فكرية منذ دراسته في معهد توبنجن (Tubingen) وأثناء إقامته في مدينتي بيرن وفرانكفورت.

لقد كتب هيجل وهو في بدء تكوينه الفكري عدة مقالات ونخص بالذكر منها مقالته عن الديانة عند اليونان والرومان.

كانت هذه المحاولة الأخيرة هي التي كتبها هيجل وهو في مرحلة الدراسة الثانوية والتي يتحدث فيها عن المعتقدات الدينية بين شعوب قدماء اليونان والرومان وكانت تحتوي على الكثير من الأفكار الرئيسية في فلسفته بصفة عامة حيث نجدها تتبلور في فلسفة سن الرشد لكي تسيطر على فكره في ما بقي من حياته. ويمكن القول: إن الغاية التي كان ينشدها هيجل من وراء هذا المقال هي إثارة الانتباه إلى وجود الكثير من الشبه بين التصور الديني عند الشعوب البدائية وتلك

المعتقدات الدينية التي كانت تسيطر على التفكير في عصره. إن هذه المعتقدات كانت تشكل قاعدة الإيمان بإله مطلق القوة يتحكم في البشر والطبيعة على حد سواء ويذكر أننا نجد نفس هذه الأفكار الدينية في كل من العقيدة اليهودية والمسيحية إن هيجل يُدين بعض هذه الأفكار في كتابه روح المسيحية ومصيرها.

إن قدماء اليونان والرومان كما هو الحال بالنسبة لليهود والمسيحيين يلقون بمسؤولية شقائهم وسعادتهم على الكائن الأعظم: إنهم يتعبدون ويضاعفون الهدايا لكي يتحاشوا غضبه وجبروته قال. «إن هذه الشعوب لم تكن تعلم أن سعادتها أو شقاءها تعتمدان عليها وأن الكائن الأعظم لا يمكن شراؤه بتقديم الهدايا» هذه الفكرة هي نفسها التي لاحظها هيجل الشاب عند المسيحيين بل حتى بين «المثقفين من أتباع لوثر» وهي في اعتقاد هيجل لا تعدو أن تكون إحدى الخرافات التي ورثها أتباع المسيح عن الشعوب البدائية.

لقد كان القدماء من الإغريق والرومان يجسدون آلهتهم في قطع من الحجارة والفخار حيث يقومون بعرضها في معابدهم الشامخة مكللة بالقدسية وهذه الصورة تذكرنا بكفاح هيجل الذي دام طوال حياته حياته ضد الأوهام المندسة في العقيدة الكاثوليكية.

أما العقيدة المثلى على كل من المستويين المنطقي والعملي – كما

يراها هيجل – فلم تكن سوى عقيدة حكماء اليونان – وقد أعجب هيجل بهذه الفكرة حتى إنها كانت المصدر لنقده المنصب على فكرة الإله السيد والإنسان العبد التي تقوم عليها العقيدة اليهودية أما فيما يتعلق بقدماء الإغريق فإن هيجل يعتقد أنهم كانوا يتميزون عن بقية الشعوب من حيث اعتقادهم في أنهم هم أنفسهم المصدر الوحيد لسعادتهم وفي خاتمة المقال – كما نجد هيجل يحاول جاهدًا إثارة الانتباه إلى ضرورة التأكد من مصادر بعض المعتقدات التي كانت شائعة في عصره لأن إعادة النظر هذه قد تكشف لنا كما يقول: «أن الكثير من معتقداتنا يمكن أن تكون معتقدات خاطئة».

الفصل الثالث

هيجل والمثالية اليونانية

المثالية اليونانية وهيجل

يزعم هيجل أن فلسفته اشتملت واستوعبت واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة لكن هناك تيارين يفوق أثرهما عليه أي أثر آخر وأعني بهما: المثالية اليونانية وفلسفة كانط النقدية فالمبادئ الأساسية في فلسفته هي نفسها المبادئ الأساسية في المثالية اليونانية وفي فلسفة كانط.

إن الأساس الفلسفي الرئيسي في فلسفة هيجل هو نفسه الأساس الرئيسي في تاريخ الفلسفة.

يقول «ولاس Wallace»: «إن ما يريد هيجل أن يقوله ليس جديدًا ولا هو مذهب خاص وإنما هو فلسفة كلية عامة تداولتها الأجيال من عصر إلى عصر تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق ولكن جوهرها ظل هو هو لم يتغير وقد ظلت على وعي بدوام بقائها فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو..» فما هي هذه الفلسفة الكلية العامة؟ واضح أنها ليست فلسفة أفلاطون أو فلسفة أرسطو لأن فلسفتهما ليست إلا عرضًا جزئيًا خاصًا لها أو صورة خاصة تشكلت على

يديهما في عصر معين وظروف معينة وهذه الفلسفة هي الجوهر الداخلي لفكرهما أو هي العامل المشترك الذي أضاف إليه كل منهما بعضًا من النقاط الخاصة وهذا الجوهر الداخلي نفسه هو الذي يشكل جوهر فلسفة هيجل كذلك.

الأيليون وهيجل

أنكر الأيليون كما هو معروف حقيقة الصيرورة والتغير والتعدد فالحقيقة الوحيدة عندهم هي الوجود، الوجود وحده الموجود على نحو حقيقي أما الصيرورة فهي غير موجودة على الإطلاق إنها وهم والوجود واحد والواحد هو الموجود فحسب أما الكثرة فهي غير موجودة إنها وهم كذلك وعالم الوهم عالم الصيرورة والتعدد هو عالم الحواس وهو العالم المألوف لدينا الذي نعرفه عن طريق أعيننا وآذاننا وأيدينا أعني عن طريق الإحساس بصفة عامة.

أما الوجود الحقيقي فيُعرف بالعقل وحده ولا يمكن للحواس أن تعرفه فلا يمكن لنا أن نلمسه أو أن نراه أو أن نشعر به ولا يوجد هنا أو هناك وليس الآن ولا بعدذلك باختصار لا نستطيع أن نصل إليه إلا عن طريق الفكر وحده أي عن طريق العقل فحسب. صحيح أن بارمنيدس ذهب في تناقض إلى القول بأن الوجود كروي الشكل وأنه يشغل مكانًا ومن ثَمَّ وجب أن تدركه الحواس – لكن هذا القول هو إحدى السذاجات الطبيعية التي يقع فيها الفكر في بداياته

الأولى. فلم يستطع بارمنيدس أن يتخلص من محاولات رسم صورة تخطيطية للوجود وجميع هذه الصور التخطيطية لابد بالضرورة أن يكون لها شكل ما ومن ثَمَّ وقع بارمنيدس في هذا التناقض ولكن الفكرة المضادة التي تقول إن الوجود لا يكون في زمان معين ولا مكان محدد وهو ليس موضوعًا للحواس هي التي تشكل الفكر الداخلي الحقيقي عن الأيليين.

واضح أن المدرسة الأيلية تفرق تفرقة حاسمة بين الحس والعقل ولقد كان القول بأن الحقيقة تدرك بالعقل لا بالحواس السمة المميزة للمثالية اليونانية وهذه السمة جزء من الفلسفة الكلية العامة فهي فكرة هيجيلية بقدر ما هي إيلية. صحيح أن هيجل سوف ينكر هذا الانفصال المطلق بين الحق والباطل أو بين العقل والحواس لأنه يعتقد أن لعالم الحواس حقيقته الخاصة إلا أن ذلك ليس إلا تعديلاً هيجيليًا للفلسفة الكلية وهو موضوع لم نصل إليه بعد.

أي معنى يمكن أن نفرده لقول الأيليين: إن الأشياء الحسية غير حقيقية لاحظ أننا لا نسأل: ما المعنى الذي يقصده الأيليون بهذا القول ولكنا نسأل أي معنى يمكن أن ننسبه نحن لهذا القول فربما لم يفهم الأيليون أنفسهم في مرحلة التحسس البدائية هذه إلا النذر اليسير مما تتضمنه أفكارهم المعتمة غير أن الأفكار والدلالات

المطمورة التي تكمن أو تختفي في أعماق فلسفتهم وربما لم يرها الأيليون أنفسهم هي التي لها قيمة عندنا.

التعدد والحركة إذن وعالم الحواس الذي يعتبر الحركة والتعدد من أهم مظاهره عالم غير حقيقي فما معنى ذلك؟ هل معناه أن عالم الحواس والتعدد والحركة ليس موجودًا وجودًا فعليًا؟ لو كانت الحركة وهم فهل يعني ذلك أن القطار الذي يتحرك بعد مدينة لندن قاصدًا مدينة بريستول Bristol لا يتحرك وأن يظل في نهاية الرحلة باقيًا في مكانه في لندن..؟ ولو كان التعدد غير حقيقي ولو كان الوجود عبارة عن وحدة مطلقة فهل يعني ذلك أنني حين أقول: إنه في جيبي عشرين جنيهًا لا يكون في جيبي في الحقيقة سوى جنيه واحد فقط؟ ولو قلنا بهذا المعنى أن العالم الحسي غير موجود لكان قولنا بغير معنى فلا يستطيع عاقل أن ينكر أن الأشياء مثل هذه المنضدة وهذه القبعة موجودة ولقد قيل إن باركلي Berkely قال بهذه الفكرة الغريبة التي تزعم أن المادة غير موجودة وحين سمع به دكتور جونسون Dr. Johnson دحضها بأن ركل حجرًا بقدمه ولقد كان دكتور جونسون بصفة عامة أشبه ما يكون برجل لا يبالي بالثقافة الرفيعة ولا يعرف شيئًا من الفلسفة والواقع أنه لو كان باركلي من ناحية أخرى قد قال فعلاً بهذه الفكرة الغريبة التي ينسبوها إليه لكان مجنونًا ولكانت

طريقة إنكار دكتور جونسون له قاطعة وحاسمة لكن الفكرة التي قال بها باركلي فعلاً وهي الفكرة التي لا تكفي في دحضها ركلة قدم هي أن المادة لا توجد إلا في عقولنا أو في عقل الله وأن ماهيتها متوقفة على إدراكها وأنه لا يوجد وراء مظهرها الواضح المرئي أساس مجهول أو حامل لا يمكن معرفته أما القول بأن العالم المادي غير موجود مع الإطلاق أعني أنه ليس هنا أو هناك فليس ثمة عاقل على ما أعلم يجد من نفسه الجرأة على أن يجهر به إذ من الواضح كما أثبت دكتور جونسون أن العالم المادي موجود وقل عنه بعد ذلك إذا شئت إنه حلم أو وهم أو ظاهر – لكن هذا الحلم أو الوهم أو الظاهر سيظل ذلك موجودًا ومن المؤكد أنه موجود وإذا كانت الفلسفة الأيلية لا تذهب إلى أن العالم الخارق غير موجود فإنها تذهب إلى أن هذا العالم الخارجي ليس هو الوجود الصحيح أعني أنه غير حقيقي وعلى ذلك مهما تتضمن التفرقة بين الحقيقة والوجود فيما يوجد: كالأفيال والمذنبات وكذلك التعدد والحركة هو مجرد ظاهر أما الوجود فهو وحده الحقيقي real لكن هذا الوجود لا يوجد وجودًا فعليًا لأنه لا يوجد في زمان ومكان وما يوجد وجودًا فعليًا لابد أن يوجد على الأقل في زمان ما إن لم يكن في مكان ما كذلك ويمكن أن نلخص هذه النتائج في قضيتين: الأولى: أن الوجود

الفعلي غير حقيقي، والثانية: أن ما هو حقيقي لا يوجد وجودًا فعليًا: ونحن نعتقد أن هاتين القضيتين متضمنتان في فلسفة الأيليين دون أن نفترض أن الأيليين أنفسهم استخدموا هذه الألفاظ أو كان من الممكن أن يستخدموها.

ولكن هذه النتائج يبدوا ظاهرها التناقض: فالقول بأن الوجود الفعلي غير حقيقي قول يمكن قوله فهذه الفكرة مألوفة عند كل من يعرف ما يقول به الهنود من أن العالم الحسي عبارة عن «مايا Maya» أي وهم ولكن القول بأن الحقيقي لا يوجد وجودًا فعليًا قول لا يمكن بقوله إذ يبدو وكأننا نلعب بالألفاظ وأن هذه الفكرة واحدة من تلك الألغاز الميتافيزيقية المعروفة.. إلخ ومع ذلك فعلينا أن نترك هذا الموضوع الآن عند هذا الحد لأن هذه الصعوبات سوف تتضح بعد قليل ويكفي أن نقول الآن إن هذه النتيجة التي وصلنا إليها أيا ما كان تفسيرها تمثل فكرة بالغة الأهمية إذا أردنا أن نفهم أفلاطون وأرسطو وهيجل.

الفصل الرابع

هيجل وأفلاطون وجهًا لوجه

أفلاطون وهيجل:

يدور الجدل في الوقت الحاضر حول التفسير الصحيح لفلسفة أفلاطون وعما إذا لم تكن فلسفة أفلاطون المعروفة ليست في حقيقة أمرها إلا عملاً من أعمال سقراط ولن نقحم أنفسنا في تلك المناقشات أما وجهة النظر التي سنأخذ بها عن أفلاطون ونعتبرها حجر الزاوية في مناقشاتنا فيها وجهة النظر التقليدية وقد تكون صحيحة تاريخيًا وقد لا تكون فذلك على أية حال موضوع آخر لا يهمنا الآن لأننا نحاول فهم فلسفة هيجل لا أفلاطون والتفسير التقليدي لفلسفة أفلاطون هو الذي أثر في فلسفة هيجل فحتى لو افترضنا أن كل ما نعتبره هنا فلسفة لأفلاطون ليس سوى فلسفة تخيلية فإنها ستظل مع ذلك أحد الأعمدة الرئيسية في الفكر الفلسفي عند هيجل.

فرق الأيليون بين الظاهر والحقيقة أو بين الحس والعقل وظلت هذه التفرقة قائمة كأساس لفلسفتهم في عصر بروتا جوراس Protagaras الذي أنكرهما معًا يقول بروتاجوراس: «ما يبدو لي على أنه حق فهو حق بالنسبة لي ومالك على أنه حق فهو حق بالنسبة لك». ويعني ذلك أن ما يبدو أو ما يظهر هو الحق أو أنه على الأقل

ليست هناك حقيقة سوى الظاهر أو هذا المظهر الذي يبدو لنا ومن ثَمَّ اتحد الحقيقة مع المظهر وأصبحتا شيئًا واحدًا أضف إلى ذلك أن ما تقدمه لنا الحواس هو ما يظهر ومن هنا فإن ما تقدمه لنا الحواس هو الحق أو الحقيقة وما دام ما يظهر لنا حق فسوف يتساوى هذا المظهر المعين مع غيره من المظاهر الأخرى: فيما يبدو لحواسي أنه حق هو حق تمامًا مثلما يبدو لحواسك أنت أيضًا وتحكيم العقل في هذه المعطيات الحسية لا قيمة له لأن العقل لا يضيف شيئًا إلى معرفتنا بالحقيقة أعني أننا نعرف الحقيقة عن طريق الإحساس فالمعرفة هي الإدراك للحس وهكذا تختفي التفرقة بين الحس والعقل أو على الأقل قيمة هذه التفرقة باختفاء التفرقة بين الظاهر والحقيقة.

لدحض هذا المذهب وتفنيده – وهو مذهب يتضمن من الناحية العملية إنكارًا لجميع القيم أخذ أفلاطون على عاتقه تحليل الإحساس مبينًا أن الإحساس وحده لايستطيع أن يزودنا بمعرفة ولا يستطيع أن يعطينا علمًا من أي نوع. فمعرفتي بإحساساتي الخاصة نفسها حين أقول مثلاً «إنني أشعر بالحر تشتمل على وسائل أخرى للمعرفة غير الحواس الطبيعية المعروفة».

افرض مثلاً أنني أعرف أن «جسمي يشعر بالحر» إنني لا أستطيع

أن أعبر عن هذه الحالة إلا على هذا النحو أعني في صورة قضية وحتى إذا لم أذكر هذه القضية صراحة ولكن فكرت فيها فحسب فإنها لابد أن تتخذ الصورة السابقة ولكن كيف أعرف أن ما يشعر بالحرارة وهو جسمي..؟ وكيف أستطيع أن أعرف أن جسمي هو الحرارة..؟ أستطيع أن أعرف أن جسمي هو جسم لأنني رأيت أجسامًا أخرى من قبل. وأستطيع أن أقارنه بغيره من هذه الأجسام فأجد أن يشبهها كما أنني أجد أنه لا يشبه أشياء أخرى كالمنازل والأشجار والمثلثات وأعرف أن ما يشعر به هو الحرارة: لأنني أستطيع أن أقارن هذا الشعور بغيره من الإحساسات السابقة المماثلة وأقابل بينه وبين إحساسات أخرى كالاحمرار والصلابة والحلاوة والبرودة.

ومعنى ذلك أنني أقوم بعملية تصنيف: فكلمة «جسم» تشير إلى فئة من الأشياء وكلمة «حار» تشير إلى فئة من الإحساسات ونحن نجد أفكار هذه الفئات أعني المفاهيم والتصورات حتى في أكثر المعارف حسية إذ أن كل كلمة في أية لغة وقد نستثنى من ذلك أسماء الأعلام التي يقال إنها بلا مفهوم تعدل على تصور من التصورات.

وليست هناك تصورات للأشياء المادية وحدها بل هناك كذلك تصورات للأفعال والكيفيات والعلاقات فكلمة «يعطي» عبارة عن تصور لأنها تصف فئة كلية من الأفعال وكلمة «هذا» عبارة عن تصور

ما دامت لا تقال عن شيء مفرد بذاته وإنما على جميع الأشياء لأن كل شيء يمكن أن تقول عنه إنه «هذا» وكلمة «يكون» تصور ما دامت الأشياء كلها «تكون» وكلمة «في» تصور لأنها تعبر عن فئة من العلاقات فليست هناك كلمة في أية لغة لا تعني تصورًا من التصورات وليس يعني ذلك أن هناك ألوانًا من المعرفة التصورية بل إن المعرفة كلها تصورية. ومن ثَمَّ فلا يمكن أن تنتج معرفة من الإحساس وحده أعني من الإحساس بما هو كذلك لأن التصورات لا تدرك بالحواس وإنما هي عمل من أعمال العقل حين يقارن ويقابل ويصنف ما تأتي به الحواس.

ولا يمكن أن نعرف عن شيء ما إلا التصورات التي تنطبق عليه وما نقوله عن شيء ما: هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليه لأن ما نقوله ليس إلا كلمة وكل كلمة عبارة عن تصور فأنا أقول مثلاً عن الشيء الذي أمامي أنه: أبيض ناعم مستطيل صلب مفيد يسمى ورقة فأجد أن جميع هذه المحمولات عبارة عن تصورات وإذا كانت هذه هي طبيعة معرفتي بالورقة فما هي الورقة ذاتها..؟ إن التصور ليس شيئًا جزئيًا وإنما هو فئة عامة أو كل Universal وكل ما أعرفه عن الورقة هو أن كذا وكذا من التصورات تنطبق عليها أي أنها تنتمي إلى هذه الفئة القليلة فما هي إذن تلك التي تنتمي إلى كذا وكذا من

الفئات الكلية..؟ صحيح أنها تنتمي إلى مجموعة مختلفة من الفئات ولكن لابد أن يكون هناك كما قد يقال شيء هو الذي ينتمي إلى هذه الفئات تمامًا كما في حالة الحركة إذ يفترض المرء أنه لا بد أن يكون هناك شيء يتحرك فما هو هذا الشيء بغض النظر عن الفئات التي ينتمي إليها..؟.

واضح أنه لو كان هناك شيء غير الفئات Classes لما أمكننا معرفته وسوف يظل إلى الأبد لا يمكن معرفته لأن معرفتنا كلها قصورية أعني أنها معرفة فئات ومن هنا فإننا لا يمكن أن نعرف شيئًا غير الفئات ولامبرر على الإطلاق لافتراض وجود هذا الشيء الذي لا نعرفه ولا يمكن أن نعرفه لأنه إن كان موجودًا فلن تستطيع معرفته ولذلك فإثبات وجوده هو إثبات لشيء لا نعرفه شيء ليست لدينا بالتالي المبررات الممكنة لإثباته ومن ثَمَّ فسوف يبدو أنه لا وجود لهذا الشيء أو السهو it. أضف إلى ذلك أن فكرته فكرة متناقضة ولا يمكن تصورها لأن كل فكر هو فكر تصوري هو فكر عن فئة وهذا «الهو» أو هذا الشيء الذي نتحدث عنه لا يمكن أن يكون في ذاته موضوعًا للفكر ومن هنا فهو لا يمكن التفكير فيه ومع ذلك فليس هناك مثل هذا الشيء فطبيعة هذه القطعة من الورق تكمن بأسرها في كونها تنتمي إلى فئات مختلفة والفئات هي وحدها الحقيقية أي

أن الورقة ليست إلا مجموعة من الكليات ولا شيء غير ذلك. ومن هنا فإذا أسلمنا بأن الورقة ليست شيئًا اختلق الخيال وإنما هي موجود خارجي عقلي فسوف تكون النتيجة أن يكون للكليات أو التصورات بدورها وجود موضوعي مستقل عن عقلي وعن عقول الآخرين وهذه الكليات الموضوعية هي ما أطلق عليه أفلاطون اسم المثل.

يبدو أنه لا شيء حقيقي غير الكليات ولكن أفلاطون أفسد اتساق هذه النظرية حين قال بما يسمى «بالمادة Matier» وهي حامل لا شكل له ولا تعين يقبع خلف الأشياء وهذه المادة هي «الهو it» الذي لا يمكن معرفته ولم يلاحظ أفلاطون أن هذه المادة نفسها كلية فسلم بوجودها وجودًا فعليًا ولسنا على أية حال معنيين بهذا الجانب من فلسفته.

هناك في الوقت الحاضر مدرسة تسمى بالواقعية الجديدة New Realism «تسلم بحقيقة» الكليات Universals أو بمالها من وجود ضمني Subsistence لكنها تصر على أنها ليست ذهنية Mental وسوف يكون من الخطأ وفقًا لهذه الوجهة من النظر أن نقول عنها إنها تصورات موضوعية Objective فحتى المثل الأفلاطونية التقليدية أصبحت عند هؤلاء الفلاسفة تشير إلى «أشكال Forms» معينة ويظهر أن الخلاف هنا لا يعدو أن يكون جدالاً لفظيًا حول

المصطلحات إذ يبدو أنهم حين يقولون إن الكليات ليست ذهنية يتصدون أن هذه الكليات ليس أفكارًا في أي ذهن سواء أكان ذهني أو ذهنك أم ذهن الله. وإنما هي توجد وجودًا ضمنيًا مستقلاً عن الذهن وهذا بالطبع ما كان قصده أفلاطون وأرسطو وهيجل والمثاليون جميعًا وسواء قلنا بلغة الفلسفة المثالية إن الكليات أفكار موضوعية وليست أفكارًا ذاتية أو قلنا بلغة الواقعية الجديدة إنها ليست «ذهنية» أعني أنها ليست ذاتية فليس ثمة اختلاف بين القولين.

الكليات على ما يذهب أفلاطون حقيقة موضوعية فلست أنا الذي أصنف الأشياء لأن الفئات نفسها لا وجود مستقل عن ذهني فالجانب الحقيقي في موضوعات الحسي هو الكليات ولكن المصدر الذي نعرفه عن طريق هذه الكليات ليس هو الإحساس وإنما هو العقل لأن الإحساس لا يستطيع أن يزودنا بالتصورات بما أن التصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال ومن ثَمَّ فالعقل وحده هو مصدر الحقيقة والإحساس هو مصدر الخطأ لأن الإحساس يعرفنا بعالم الحواس الذي هو عالم الأشياء الجزئية وهو العالم الزائف مع أن الحقيقي الأصيل هو الكليات وحدها ونحن نعرف هذه الكليات عن طريق العقل فالإحساس يعطينا الظاهر والعقل يعطينا الحقيقة.

وليست هذه هي فحسب الفروق بين الحس والعقل أو بين الظاهر

والحقيقة التي هي جزء من الفلسفة الكلية ولكننا وصلنا الآن إلى نقطة أبعد من ذلك وهي تمثل: الحكم الأساسي في الفلسفة الكلية وأعني به القول بأن الحقيقي هو الكلي وهو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية كلها سواء أكانت فلسفة أفلاطون أو أرسطو أو هيجل.

وهذه النتيجة تلقي كثيرًا من الضوء على التناقض الظاهري الذي قادتنا إليه الفلسفة الأيلية حين قالت إن الحقيقي real لا يوجد وجودًا فعليًا exist فها نحن الآن نرى أن الحقيقي هو الكلي ولا يمكن أن يقال إن الكلي يوجد وجودًا فعليًا فالأشياء البيضاء توجد وجودًا فعليًا ولكن البياض نفسه لا يوجد وجودًا فعليًا فالأشياء البيضاء توجد وجودًا فعليًا والحصان البني موجود فعلاً وكذلك الحصان الأبيض والحصان الأسود وحصان السباق وحصان العربة ولكن أين هو الحصان الكلي أو الحصان بصفة عامة..؟ إن معنى وجود الشيء وجودًا فعليًا هو أن يوجد في زمان معين ومكان محدد ولو أننا بحثنا في كل مكان فلن نعثر على الحصان الكلي الذي ليس فردًا جزئيًا أي ليس بني اللون أو أبيض أو أسود أو حصان سباق أو حصان عربة ولكنه الحصان بصفة عامة أو الحصان فحسب وعلى ذلك فإن الكلي لا يوجد في زمان ولا مكان وحين نقول عن شيء إنه لا يوجد في

زمان ولا في مكان. فكأننا نقول إنه لا يوجد وجودًا فعليًا ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بعبارة أخرى فنقول: إن وجود شيء من الأشياء وجودًا فعليًا يعني أنه فرد بذاته فرد جزئي فالموجود الفعلي هو الجزئي ولكن الكلي هو على وجه الدقة ما ليس فردًا جزئيًا ومن ثَمَّ فإن الكلي لا يوجد وجودًا فعليًا ولا يرد على ذلك بالطبع بأن الكلي يوجد في الزمان في صورة تصوير في مجرى الوعي البشري لأننا لا نتحدث عن التصويرات images أعني عن الكليات الذاتية ولكننا نتحدث عن الكليات الموضوعية التي سبق أن رأينا أنها جوهر الحقيقة وأن لها وجودًا مستقلاً عن الأذهان.

نستطيع أن نرى شيئًا أعمق من ذلك في موقف الأيليين فالوجود حقيقي لكنه بلا زمان ولا مكان. وعلى ذلك فهو لا يوجد وجودًا فعليًا exist وهذا ممكن لأن الوجود Being شيء كلي وهو ما تشترك فيه الأشياء جميعًا لأن الأشياء كلها موجودة أعني أن الوجود هو الخيط المشترك بين هذه الأشياء «فالبياض» لا يوجد هنا أو هناك وليس الآن ولا بعد ذلك لأنه ليس فردًا جزئيًا ومن ثَمَّ فهو لا يوجد وجودًا فعليًا وقل نفس الشيء عن الوجود فهو ليس شيئًا جزئيًا كهذا الحصان أو هذه الشجرة وإنما هو وجود بصفة عامة أي وجود كلي ولا ينبغي أن نفترض أن الأيليين أنفسهم قد أدركوا هذا التفسير وإن

كانوا قد تلمسوا الطريق إليه وحتى أفلاطون نفسه لم يذهب إلى حد القول بأن الكليات أو المثل لا توجد وجودًا فعليًا Eexit ولكنه قال إن المثل لا توجد في زمان ولا في مكان وهو نفس الشيء.

ترى الفلسفة الكلية إذن أن الكلي هو الحقيقي وأن الحقيقي لا يوجد وجودًا فعليًا وهو قول قد أصبح الآن واضحًا إلى حد ما ولكن ليس واضحًا كل الوضوح فلا تزال في حاجة إلى تعريف واضح بكلمتي الوجود الفعلي Existence والحقيقة Reality وسوف تبدأ بتوضيح التفرقة بين الظاهر Appeoirance والحقيقة Reality وقد يعين لقائل أن يقول إن هذه التفرقة في جانب من جوانبها مستحيلة لأن الظاهر حقيقي كذلك فحتى الحلم نفسه حقيقي لأنه يوجد في الذهن مثلما توجد الأفيال في العالم الخارجي فهو إذن شيء حقيقي وذلك قول سليم وسوف يتضح من هذا المثال أننا حتى في الحديث العادي وبعيدًا عن ميدان الميتافيزيقا نفرق بين الحقيقة والظاهر.

ولابد أن يكون لذلك معنى أو أساس ما فنحن نقول عادة عن الحلم أو الوهم إنه غير حقيقي ومن اليسير علينا أن نعرف معنى ذلك فالجبل الحقيقي جبل مستقل عنا لكن الجبل الذي تراه في الحلم نقول عنه إنه غير حقيقي لأنه لا يوجد مستقلاً عن الشخص الحالم فهو قد خلقه بذهنه بطريقة ما كما تقول بنفس الطريقة عن

الظل إنه غير حقيقي. صحيح أن الظل موجود ولكن الفكر الشائع (أو فكر رجل الشارع) يعرف أن الشيء الذي يلقى الظل موجود بذاته وجودًا مستقلاً بينما وجود الظل يفتقر إلى الشيء الذي يلقيه بحيث يكون هو ظلاً له، وهكذا نقول إن الشيء حقيقي والظل غير حقيقي.

وهذه التفرقة شائعة ومعروفة وإن كان الناس يعرفونها في شيء من الغموض إلا أنها تحمل بذور التفرقة الفلسفية بين الظاهر والحقيقة فالتفكير الفلسفي هو التطور الواضح المتسق للتفكير الشائع أو تفكير رجل الشارع والحقيقة بالمعنى الفلسفي هي ماله وجود مستقل أستقلالاً تامًا أعني ما له وجود بذاته يعتمد على نفسه فحسب والظاهر هو ذلك الذي يفتقر في وجوده إلى شيء آخر إذ يأتي إليه الوجود من شيء آخر مستقل أعني عن الحقيقي ولابد أن نلاحظ أننا لا نتحدث هنا عن الوجود الفعلي سواء أكان مستقلاً عن غيره أم مفتقرًا إلى وجود آخر فنحن لم نستخدم كلمة الوجود الفعلي وإنما كلمة الوجود بصفة عامة وذلك لأننا قد حددنا فيما سبق معنى آخر لكلمة الوجود الفعلي فقد سبق أن ذكرنا أن الحقيقي ليس له وجود فعلي ومن ثَمَّ فلن نستطيع أن نقول عنه إن له وجودًا فعليًا مستقلاً عن غيره وهذا القول يخلق هنا مشكلة جديدة هي طبيعة التفرقة بين الوجود الفعلي وبين الوجود بصفة عامة فلابد أن

نتساءل: أي لون من ألوان الوجود ننسبه إلى هذه الكليات إذا لم يكن لها وجود فعلي..؟ وسوف نحاول حل هذه المشكلة بعد قليل.

لقد وصلنا الآن إلى أن الظاهر هو ذلك الذي يعتمد على الحقيقة أعني أن وجوده مستمد من الحقيقة بطريقة ما أو معتمد عليها بصورة من الصور ولو قلنا هنا إن الكلي هو الحقيقة وإن عالم الحواس هو الظاهر فسوف يكون علينا أن نبين أن الفكر يخلق عالم الحواس وهذا بالضبط ما دعا إليه أفلاطون إلى أن يحاول أن يبين أن المثل هي الموجودات التي أنتجت العالم فعلاً. أعني أنها الأساس الأول والعلة الأولى لجميع الأشياء والواقع أن مفهوم الحقيقة يتضمن ذلك بالضرورة فلوكان في الكون شيء حقيقي وجميع ما عداه عبارة عن ظاهر لكان معنى ذلك أن هذا الشيء الحقيقي هو الذي أنتج هذا الظاهر ولما كانت كل فلسفة كلية لابد أن تذهب إلى أن الحققي هو الكلي فإننا نصل هنا إلى تحديد أبعد للفلسفة الكلية وهو القول بأن: الكلي هو الوجود المطلق والنهائي هو أساس الأشياء جميعًا وهو الذي أخرج العالم من ذاته إذ لابد أن نتذكر أن هذه الفلسفة لا ترى فحسب أن الحقيقي لا يوجد وجودًا فعليًا وإنما نرى كذلك أن ما يوجد وجودًا فعليًا غير حقيقي وبالتالي فإن كل ما يوجد وجودًا فعليًا أعني الكون عبارة عن ظاهر نشأ من الكلي.

أصبح لدينا حتى الآن فكرة واضحة عن الحقيقة والظاهر وبقي أن نأخذ فكرة مشابهة عن الوجود الفعلي وهذه الفكرة متضمنة فيما سبق أن قلناه فما يوجد وجودًا فعليًا هو الشيء الجزئي أي الفرد وبالتالي فلا يوجد «البياض» وجودًا فعليًا لأنه ليس شيئًا جزئيًا ولكن القبعة البيضاء موجودة لأنها شيء جزئي. وهذا يعني أيضًا أن الوجود الفعلي مقيد بالزمان أو المكان أو بهما معًا لأن الشيء الجزئي لابد أن يوجد على الأقل في زمان معين ولو كان شيئًا ماديًا فلابد أن يوجد في مكان معين كذلك ونستطيع أن نشرح هذه الفكرة بطريقة أخرى فنقول: إن ما يوجد هو وحده الذي يرد أو يمكن أن يرد ورودًا مباشرًا إلى الوعي لأن ما يوجد في زمان معين ومكان معين حاضرا أمام الوعي وتنطبق هذه الملاحظات على الحالات النفسية كما تنطبق على الحالات المادية سواء بسواء فالحلم والوجدان الفكرة أمور موجودة وهي موجودة في زمان معين أو في وقت معين في بحر من الشعور وهي شيء جزئي مفرد أعني أنها هذا الوجدان الجزئي وهذا الحلم وهذه الفكرة.

والوجود الفعلي كان عند الفلسفة الكلية عبارة عن ظاهر وتعريف لفظي الوجود الفعلي والظاهر مختلف فالظاهر هو الوجود الذي يعتمد على غيره والوجود الفعلي هو الشيء الجزئي الذي ليس عامًا

أو كليًا وهو ما يرد ورودًا مباشرًا إلى الوعي وهو موجود في مكان جزئي أو زمان جزئي أو فيهما معًا لكن ما صدقات اللفظتين واحدة لأن ذلك يعني أن الشيء الجزئي المباشر عبارة عن وجود يعتمد على غيره وهذا ناتج من الموقف القائل بأن الحقيقة الوحيدة (أي الوجود المستقل) هي الكلي. ولاشك أن ذلك لا يعني أن الموجودات المادية عبارة عن ظاهر فحسب وإنما يعني كذلك أن الحالات النفسية كالأفكار والوجدانات والإرادة عبارة عن ظاهر لأن جميع هذه الأشياء توجد وجودًا جزئيًا فرديًا وهذه الفكرة لم تدرك عن وعي دائمًا والقول بأن أفلاطون نفسه يوافق عليها بغير تحفظ قول مشكوك فيه فإذا ما تساءلنا عما إذا كنا ننكر موجودات مثل «النفس» تبعًا لهذه التحديدات فإننا نستطيع أن نجيب وفقًا لما يقول به المثاليون: إن النفس تتميز عن حالاتها الجزئية كالوجدانات والأفكار.. إلخ. وهي من ثَمَّ ليست شيئًا جزئيًا بل كليًا.

القول بأن العالم الموجود كله عبارة عن ظاهر هو قول يمكن أن نتبين في الحال أن الفهم البشري ينفر منه. ومن ثَمَّ فمن المستحسن أن يتبين هنا أن الفلسفة الكلية لا تبعد كثيرًا عن المعتقدات الشائعة للجنس البشري وأن الفكرة التي تقول بها قد ظهرت هي نفسها الوعي الديني الشائع فنحن نعرف أن الله في الديانة المسيحية

قد خلق العالم وأنه هو نفسه غير مخلوق لأن الأساس الأول لهذا العالم ومعنى ذلك أن الله ليس مدينًا بوجوده لشيء آخر ومن ثَمَّ فهو حقيقي لكن العالم مدين بوجوده لله الذي منحه هذا الوجود ومن ثَمَّ فهذا العالم عبارة عن ظاهر ولكن يبدو أن أفكار الناس قد تأثرت بصفة عامة بفكرة غامضة وهي أن الله خلق العالم وألقى به ليدور في الفراغ تاركًا إياه ليحدد لنفسه لونًا من ألوان الوجود المستقل. واستمر الكون بنفسه دون أن يعتمد في وجوده على شيء آخر ومن المرجح أن هذا القول يعارض ما يقول به اللاهوت المسيحي لكن يبدو أن الناس تأخذ به بصورة مهوشة بدليل نفور الفهم المشترك من الفكرة التي تقول إن العالم عبارة عن ظاهر فما دام الناس يرون أن له بعض الوجود المستقل غير أن الشرقيين يفكرون بطريقة أخرى: فالهنود لا يعتقدون أن الله خلق العالم كله دفعة واحدة ثم تركه لنفسه بل يرون أن العالم ليس خلقًا لله وإنما هو تجل له Manitestation ومعنى ذلك أن العالم في كل لحظة من لحظات وجوده يعتمد اعتمادًا تامًا على الله وبدونه لابد أن ينهار. ولذلك كان من الطبيعي أن ينظر العقل الهندي إلى العالم على أنه عبارة عن ظاهر أو «مايا Maya» (أي وهم).

وأخيرًا لابد لي أن أكرر القول بأن الفلاسفة لا يقصدون بذلك

شيئًا مستحيلاً كما نسب إليهم فهم لا يذهبون إلى العقول بأن العالم ليس هناك أعني ليس موجودًا إذ أن وجوده كما لاحظنا من قبل حقيقة لا يمكن مناقشتها ولا يمكن لشخص عاقل إنكارها أما قولهم بأن العالم عبارة عن ظاهر فهو لا يعني إلا أن وجوده الفعلي يعتمد على وجود آخر أبعد منه.

وما دامت الفلسفة الكلية ترى أن الكلي وهو الحقيقي هو الأساس المطلق للعالم فإنها تضع على عاتقها أن تبين لنا كيف ولماذا ظهر العالم من هذا الوجود المطلق ولقد أدرك أفلاطون بشكل واضح هذا الواجب فحاول أن يقوم به وهنا أصبحت فلسفته غامضة غير متماسكة إذ لم يستطع أن يعطينا تفسيرًا عقليًا لهذه المشكلة فلجأ إلى الأساطير الشعرية والتشبيهات والاستعارات ولا نريد أن نقحم أنفسنا في تفاصيل محاولته لحل هذه المشكلة لأنها دخيلة عليه وليست جزءًا من الفلسفة الكلية وإن كنا نستطيع إيجازها كما يلي:

الأشياء في العالم الخارجي عبارة عن «نسخ» من الكليات أو المثل فالحصان الجزئي نسخة من مثال الحصان وهذه النسخ شكلها الله على غرار المثل من المادة وهذه المادة لا تعني ما نعنيه نحن الآن بهذا اللفظ فهي ليست حديدًا ولا أيدوروجينا ولا نحاسًا... إلخ لأن الأشياء الأخيرة لها صورة محددة أعني أنها «أشياء» بالفعل وهي

لهذا نسخ كافية من المثل أما المادة التي يقول بها أفلاطون فهي لا شكل لها ولا تعيين وإنما هي فراغ أو خلاء كامل أو هي الحامل الذي لا شكل له للأشياء جميعًا وهي في الواقع «الشيء» الذي ينتمي إلى فئات مختلفة دون أن يكون هو نفسه فئة ما. إن هذا التفكير يناقض نفسه ورأينا أن الشيء كهذه الورقة مثلاً عبارة عن مجموعة من الكليات وهذه الكليات هي الفئات التي تنتمي إليها الورقة ولكن لو تساءلنا ما «هي» [الورقة] بغض النظر عن الكليات فسوف نجد «أنها» لا شيء ولقد ذهب أفلاطون إلى أن هذه أو الحامل للكليات شيء موجود بالفعل وأطلق عليه اسم «المادة Matter» ومع ذلك فقد أدرك «لا وجود» لهذه حين أعلن أن المادة هي اللاوجود وأوقعه ذلك في تناقض لأن المادة هنا اللاوجود فهي إذن لا شيء ومع ذلك فهو يرى أنها لابد أن تكون موجودة منذ الأزل حتى يمكن أن تتشكل فيها المثل فهي شيء لم ينشأ من المثل لكنها تشبه المثل في كونها أولية غير مشتقة من شيء آخر ومستقلة ومن ثَمَّ فهي ليست «اللاوجود» المطلق وإنما هي بالأحرى وجود مطلق أعني أنها حقيقة لأن ما هو مستقل وما هو غيرمشتق من شيء آخر حقيقي real لكن أفلاطون لم يدرك هذه النقطة الأخيرة ولو أنه أدركها لرأى أن فكرته عن المادة فكرة مستحيلة ومتناقضة ذاتيًا.

هناك نقطة هامة لابد أن نشير إليها وهي أن أفلاطون فيما يبدو كان يعتقد أن المثل أو الكليات لها وجود منفصل في عالم فوق الزمان والمكان ويمكن لأرواح الصالحين أن تزور هذا العالم بعد الموت وأن ترى المثل هناك ومن ثَمَّ فالكليات التي تتألف منها هذه الورقة ليست فقط في الورقة أو تتكون منها الورقة ولكنها توجد بذاتها خارج الورقة في عالم خاص وهذا القول محير جدًا فهل نأخذه بالمعنى الحرفي أم ننظر إليه على أنه مجرد شعر..؟ يقول أرسطو إن أفلاطون كان يقصده بالمعنى الحرفي ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أننا لو أخذنا بهذا القول حرفيًا لتضمن انحرافًا عن الفلسفة الكلية إن لم يناقضها لأنه يعني أن المثل توجد وجودًا فعليًا في عالم خاص بها بينما ترى الفلسفة الكلية أن الكليات على الرغم من أنها حقيقية إلا أنها لا توجد وجودًا فعليًا فالكلي هو ما ليس فردًا جزئيًا ولكن يبدو أن أفلاطون في هذا الجانب من فلسفته يعتقد أن المثل موجودات فردية توجد في عالم خاص بها وهذا بالطبع تناقض يبين لنا أن أفلاطون لم يضع أمام عينيه في وضوح التفرقة بين الحقيقة والوجود الفعلي Existence فقد بدأ وهو يعتقد أن هذه التفرقة واضحة رغم أنها لم تكن كذلك فذهب إلى أن عالم الحس أي الوجود الفعلي غير حقيقي وأن الحقيقي هو الكليات Universals

التي لا توجد في زمان ولا مكان أعني التي لا توجد وجودًا فعليًا لكن يبدو أنه لم يستطع أن يقاوم الفكرة القائلة بأنه ما هو حقيقي لابد أن يوجد على نحو ما ومن هنا فقد اخترع هذا العالم السماوي لكي توجد فيه هذه المثل وقد تكون هذه الفكرة بحر وخيال شعري وهي على كل حال خاطئة تمامًا.

الفصل الخامس

هيجل الفيلسوف السياسي

هيجل السياسي

على الرغم من أن الشهرة التي نالها (هيجل) كانت شهرته كفيلسوف اعتنى بالفلسفة الطبيعية وموضوعات مثل فلسفة الروح وغيرها من الموضوعات إلى أن اهتمامه بالمجتمع وقضاياه جعلته ينزلق في مجال السياسة دون أن يكون سياسيًا أم ممارسًا لها بالفعل بل كانت ممارسته لها من خلال دوره كفيلسوف يعيش داخل مجتمع ويشعر بقضاياه.

انشغل هيجل بالسياسة منذ حياته المبكرة، فكان أول عمل دفع به إلى نشر كتابٍ سياسي هو ترجمة ألمانية لكتيب نشره محام شاب في باريس عام 1793م، يحلل فيه الأوضاع السياسية المتردية في بلاده (الأراضي المنخفضة) التي كانت تئن تحت الحكم الرجعي في برن عاصمة الاتحاد السويسري، كما أن آخر ما كتب كان مقالاً في إحدى الصحف يعرض فيه رأيه في المناقشات الدائرة حول مشروع الإصلاح النيابي في إنجلترا.

وفيما بين البداية والنهاية ظل اهتمام هيجل بالسياسة وفلسفتها

مستمرًا طوال حياته، حتى ذهب البعض إلى القول بأنه كانت في حياة هيجل منذ بدايتها رغبة جامحة للتأثير في الحياة السياسية والاهتمام السياسي العملي. في حين ذهب آخرون إلى أنه ثارت في نفسه تطلعات كثيرة: «فقد كان يحلم أن يصبح مكيافللي عصره».

ولاشك أن هناك عوامل كثيرة دفعت بهيجل إلى هذا الاهتمام بالسياسة منها: أسرته وتربيته وثقافته.. إلخ لكن أهمها جميعًا أحداث العصر الذي عاش فيه وما شاهده من تغيرات سياسية سريعة وهائلة: فقد سيطرت الثورة الفرنسية إبان تكوينه وامتدت إلى ما بعد نضجه، فقد كان في التاسعة عشرة عند سقوط الباستيل، وفي الخامسة والأربعين عندما وقعت معركة واترلو. وهكذا كان شاهد عيان على تقويض النظام السياسي القديم، وقيام أنظمة جديدة، وعلى اجتياح جيوش نابليون لأوروبا التي راحت تهدم وتغير وتعيد تشكيل خريطة أوروبا السياسية. فليس بدعًا، إذن، أن نجد فيلسوفنا يولي اهتمامًا بالغًا بالسياسة بحيث تكون الموضوع الأول الذي يكتب فيه أول ما يكتب وآخر موضوع يدلي فيه برأي قبل وفاته!

ولم يكتف هيجل بمراقبته للأحداث وتحليلها، لكن راح يبحث عن الجذور الفلسفية للسياسة فحاضر في هذا الموضوع في جامعة بينا، ثم في جامعة هايرلبرج، وأخيرًا في جامعة برلين حيث ألف كتابه

أصول فلسفة الحق ليكون مرشدًا لطلابه في هذه الجامعة وليعرض فيه شيء من التفصيل ما سبق أن عرض بإيجاز في موسوعة العلوم الفلسفية التي كانت بدورها ثمرة لتدريسه في جامعة هايدلبرج عام 1817م.

ولقد كتب هيجل الكثير من المقالات والدراسات السياسية في فترة مبكرة من حياته، لكن يظل أهم ما كتب في موضوع الفلسفة السياسية هو، بلا نزاع كتابه أصول فلسفة الحق: أو موجز لعلم السياسة والقانون الدولي.

هيجل وفلسفة الحق

فلسفة الحق كتاب في الفلسفة السياسية كتبه هيجل ويتضمن هذا الكتاب أفكار (هيجل) ومبادئه التي أعلن أنه لا يتنازل عنها أبدًا.

في هذا الكتاب يذهب (هيجل) إلى المجتمع وتكوينه والأسرة وحقوقها وفكرة الدولة وحقوق ملكية الأفراد داخل الدولة ما شابه ذلك.

لئن كان كتاب هيجل فلسفة الحق آخر كتاب أصدره في حياته، فإنه من أكثر كتبه إثارة للجدل والخلاف والمناقشات بل وللهجوم العنيف في كثير من الأحيان، فهو على حد تعبير بوزانكيت B. Bosanquet: «كتاب ربما يكون قد أُسيئ فهمه أكثر بكثير مما أُسيئ فهم أي كتاب آخر من كتب الفلاسفة السياسيين العظام إذا استثنينا جمهورية أفلاطون...» ولقد بدأ الهجوم على هذا الكتاب منذ صدوره ولا يزال قائمًا حتى يومنا هذا، من فريز حتى كارل بوير الذي وصفه بأنه كان يستهدف «خدمة سيده فردريك فلهلم ملك بروسيا..» ويشير بوزا نكيت إلى عاملين تسببا أكثر من غيرهما في سوء الفهم الذي

تعرض له هذا الكتاب: أحدهما الظروف السياسية المضطربة التي سادت ألمانيا وقت ظهور الكتاب مما جعله عرضة لسوء التأويل، والعامل الثاني: «الصعوبة الحقيقية التي تلازم أي تأويل فلسفي للمجتمع».

(الفكرة الشاملة للحق):-

يبدأ هيجل في أول فقرة في كتابه فلسفة الحق بتحديد موضوع هذا العلم ويقول: «موضوع هذا العلم الفلسفي هو فكرة الحق، أعني الفكرة الشاملة للحق مع تحقيقها الفعلي في آن واحد معًا». وإذا عرفنا أن الفكرة الشاملة هي العقل أو هي الطبيعة العقلية للشيء، استطعنا أن نقول إن موضوع فلسفة الحق هو الفكرة العقلية عن الحق أو الطبيعة العقلية للحق مع تحققها في آنٍ واحد. لكن ما المقصود بالطبيعة العقلية للحق؟ وكيف يمكن أن يكون للعقل (أو الروح) حقوق؟علينا أن نعود القهقري قليلاً لنقول كلمة موجزة عن فلسفة الروح عند هيجل بصفة عامة.

فلسفة الروح عند هيجل

تنقسم فلسفة الروح عند هيجل ثلاثة أقسام هي: الروح الذاتي، ثم الروح الموضوعي، وأخيرًا الروح المطلق. والروح الذاتي يدرس الروح بعد خروجها من الطبيعة مباشرة في صورة نفس Seele، والنفس هنا هي «الروح في حالة نعاس» على حد تعبير هيجل أي أنها ملتصقة التصاقًا شديدًا بالطبيعة وهذا هو الموضوع الذي يدرسه «علم الأنثروبولوجيا» ثم تنقسم إلى ذات وموضوع أعني يصبح وعيًا وهذا هو الموضوع الذي يدرسه علم الظاهريات (بالمعنى الضيق لهذا اللفظ)، ثم يصل الوعي إلى تمامه في العمليات العقلية العليا كالمعرفة والتفكير والإرادة... إلخ، وهذا هو موضوع «علم النفس». ولو أننا نظرنا إلى هذا القسم الأول من فلسفة الروح عند هيجل لوجدناه يدرس الجانب الداخلي عند الإنسان من أبسط صورة: أعني النفس الملتصقة بالجسد إلى أعلى مستوى له كما يتمثل في الإرادة والعمليات العقلية العليا، أي أن هذا القسم يدرس الجوانب الروحية الذاتية في الإنسان.

والروح الذاتي إذن هو الروح منظورًا إليها من الداخل، أما الروح الموضوعي فهو الروح وقد خرجت من جوانيتها وأوجدت نفسها في العالم الخارجي، وليس المقصود بهذا العالم الخارجي عالم الطبيعة لأن هذا العالم موجود بالفعل، لكن العالم الذي تظهر فيه الروح الموضوعي هو عالم تخلق بنفسها لكي تصبح موضوعية. وهذا العالم هو بصفة عامة عالم المؤسسات والتنظيمات الاجتماعية: كالقانون، والأسرة، والمجتمع، والدولة... إلخ. وهو لا يشمل هذه المؤسسات وحدها لكنه يشمل كذلك: العرف والعادات والتقاليد والحقوق والواجبات، والأخلاق... إلخ.

أما الروح المطلق فهو مركب من القسمين السابقين (الروح الذاتي والروح الموضوعي) وهو يدرس موضوعات روحية عليا هي: الفن والدين والفلسفة حيث تصبح الروح – في هذه المجالات – حرة حرية مطلقة.

والروح الموضوعي إذن - يقع وسطًا بين الروح الذاتي والروح المطلق. ومعنى ذلك أن بداية فلسفة الحق هو نهاية الروح الذاتي وهذا ما يعبر عنه هيجل بقوله: «إن الفكرة الشاملة عن الحق – من حيث بدايتها الأولى – تقع خارج علم الحق..». صحيح أن فلسفة الحق. لها بداية معينة لكن هذه البداية هي نتيجة وحقيقة ما قد

سبق، فيما قد سبق (في الروح الذاتي) هو الذي يشكل عادة ما يسمى ببرهان البداية..» وكل فلسفة أصيلة لابد في رأي هيجل أن تكون فلسفة نسقية تتألف من كل مَنْ يتطور تطورًا عضويًا، ولقد قام هيجل بتلخيص هذا الكل في كتابه موسوعة العلوم الفلسفية، وهو هنا – في فلسفة الحق – يعرض بالتفصيل لجانب واحد من جوانب هذا النسق، وهو بوصفه جانبًا من التطور العضوي فهو أشبه ما يكون بفترة التاريخ التي تفترض سلفًا الفترات التي سبقتها كما أنها تحمل بذور الفترات التي تليها. ومن هنا فإن الروح الموضوعي يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الإرادة، والبرهان على صحة هذه الفكرة لا يقع داخل فلسفة الحق لكنه يعتمد على تحليل العقل منظورًا إليه من الداخل كما عرضه هيجل في الروح الذاتي، ولهذا نراه يقول في بداية فلسفة الحق: «نحن هنا نقدمها كشيء معطى ونفترض سلفًا أنه قد تم استنباطها..».

معنى ذلك أن فلسفة الحق تستند في أساسها على تحليل العقل كما تم في مرحلة سابقة – وتلك نقطة هامة لأنها توضح لنا أولاً أن الأفكار الهيجلية يتوالد بعضها من بعض (على نحو ما يكشف تحليل العقل الخالص في المنطق) ثم هي توضح لنا ثانيًا أن الحقوق الأساسية للفرد وعناصر المجتمع وتكوين الدولة.. إلخ تعتمد على

العقل «فالغاية العقلية للإنسان أن يحيا في دولة، وإذا لم تكن ثمة دولة فإن العقل يحتم – في الحال – تأسيس مثل هذه الدولة..» أو بعبارة أوضح: «إن الحق ليس مشتقًا تجريبيًا، لكن يضرب بجذوره عميقة في طبيعة العقل نفسه..». ولهذا فإن هيجل يعارض (سافيني) Savigny ومدرسته التي ذهبت إلى أن القوانين التي توجد في أمة من الأمم ليست إلا جزءًا من الوعي القومي لهذه الأمة، ومن ثَمَّ فإن التصورات والأفكار عما هو حق تختلف من أمة إلى أمة..، وهذا هو الفرق بين الدراسات التاريخية لأصل القانون والحق وبين الدراسات الفلسفية لهذا الموضوع» فالفكر الفلسفي يعمد إلى سبر أغوار الصور الخارجية لكي يكشف عن النبض الداخلي» على حد تعبير هيجل – مستهدفًا «إدراك الجوهر الخالد والباطن فيما هو موجود..» وتلك هي الطبيعة العقلية للحق أو فكرته الشاملة. فهيجل لا يهتم بالأصل في التاريخ ولا بالتبرير التاريخي للحق لكن معني بدراسة الحق بما هو كذلك، «إدراك الجوهر الخالد» الذي لا تكون القوانين في أمة من الأمم إلا صورًا جزئية له، أو هو معنى بدراسة الفكرة العقلية عن الحق، وهي فكرة لا يمكن أن تظل مجردة وإلا أصبحت ذاتية مع أننا في مجال الروح الموضوعي لابد أن تتحقق في العالم الخارجي في شكل مؤسسات وتنظيمات أخلاقية ومنظمات

اجتماعية، ولهذا كان موضوع فلسفة الحق «الفكرة الشاملة عن الحق وتحققها العقلي في آن معًا..).

الروح الموضوعي عند هيجل إذن يقوم على آخر فكرة وصل إليها الروح الذاتي وهي فكرة الإرادة الحرة، والمؤسسات والمنظمات الاجتماعية.. إلخ هي شروط للحرية، ويقول: فأنا بوصفي محكومًا بالقانون، أكون بالتالي محكومًا بواسطة الكلى، أعني الكلي الذي أُسقطه أنا نفسي على العالم، وبالتالي فأنا محكوم عن طريق نفسي «فأنا إذن حر» وهناك بالطبع كثير من القوانين التي كانت ولا تزال ظالمة وفاسدة، ومثل هذه القوانين ليست نتاجًا للكلي، وهي بالتالي مظاهر لعدم الحرية. ومن ثَمَّ فالقانون الذي أملته مصالح طبقة خاصة، أو حتى مصالح شخص واحدة كالملك مثلاً -، هذا القانون لم يصدر عن الماهية الكلية للروح كروح، بل بالعكس إنه يتضمن الغايات الشخصية الخاصة لأفراد يعارضون الكلي، ومن ثَمَّ فأنا حين أطبع مثل هذه القوانين لا أحكم نفسي، وإنما أقع في العبودية. أما إذا تساءلنا عن المنهج الذي يسير عليه هيجل في فلسفة الحق فإن الإجابة أن هذا المنهج هو نفسه المنهج الجدلي الذي عرض في المنطق وهو هنا يفترض على حد تعبيره. ذلك لأنه «منهج البحث الذي يسير عليه هيجل من المراحل الدنيا إلى المراحل العليا في

المنطق وهو السمة الأساسية التي تطبع بطابعها المذهب بأسره، وهذا المنهج هو المنهج الجدلي الشهير».

ويسير الروح الموضوعي – أو فلسفة الحق – في ثلاث مراحل هي:

أولاً: مرحلة الحق المجرد أو الصوري.

ثانيًا: مرحلة الأخلاق الفردية أو أخلاق الضمير.

ثالثًا: مرحلة الأخلاق الاجتماعية أو الحياة الأخلاقية.

أولاً: مرحلة الحق المجرد:-

إن فكرة الحق تقوم في أساسها على فكرة الإرادة، والإرادة كلها لأنها تتخذ من نفسها موضوعًا لها، وهي من ثَمَّ تحدد نفسها بنفسها: فهي الذات والموضوع في آن معًا، ولهذا كانت حرة لأن الحرية تعني التحديد الذاتي، وهي أيضًا الوعي الذاتي، فهي ليست مجرد وعي فحسب لكنها وعي ذاتي، ومعنى ذلك أنها ذات تعرف نفسها بوصفها ذاتًا، وهي لأنها «أنا» فهي فرد واحد يعي نفسه، والفرد الواحد الذي لا يعي العالم الخارجي فحسب، لكنه يعي نفسه أيضًا هو «الشخص»: «وهكذا يظهر الشخص بوصفه الوجه المنطقي الأول للروح الموضوعي».

لكنا يجب ألا نخلط بين الوعي والشخص فليس كل وعي عبارة عن شخص ما، فلا جدال مثلاً في أن الحيوانات - رغم أنها واعية – فإنها ليست أشخاصًا لكنك تستطيع أن تسميها ذواتًا:

«.. والشخص يختلف أختلافًا أساسيًا عن الذات. طالما أن «الذات» هي فحسب إمكانية الشخصية، فكل كائن حي من أي نوع هو ذات، أما الشخص فهو ليس ذاتًا فحسب لكنه ذات واعية بذاتيتها ..».

فليس المهم وجود الوعي فحسب، بل المهم وجود الوعي

والشخص في آن معًا، ولهذا فهو يحدد نفسه بنفسه، وهو من ثَمَّ فهو غاية مطلقة، فلا يمكن أن يستخدم كوسيلة لغاية أخرى، أما الأشياء فهي وحدها التي يمكن أن تعامل كوسائل لأنها ليست غاية في ذاتها: «ذلك لأن الشيء بوصفه خارجًا لا تكون له غاية في ذاته، وليس علاقة ذاتية، لكنه شيء خارجي، والكائن الحي أيضًا – كالحيوان – خارجي بالنسبة لنفسه بهذه الطريقة وهو إلى هذا الحد يعتبر شيئًا..». فالحيوانات رغم أنها واعية فإنها تعتبر أشياء لأنها لا تملك الوعي الذاتي، لا تملك الإرادة، ولهذا فإن وجود الوعي عندها لا يجعلها غاية في ذاتها لكنها تظل مع ذلك وسائل أعني أشياء يمكن أن يستخدمها الآخرون: «أما الإرادة فهي وحدها اللامتناهية. وهي وحدها المطلقة في مقابل كل شيء أو غيرها، في حين هذا الآخر نسبي فحسب..». ولهذا فإن الشخص الذي يملك هذه الإرادة يعتبر غاية مطلقة ولا يمكن أن يستخدمه الآخرون كوسيلة، لا يجوز لأحد أن يعامل شخصًا ما على أنه وسيلة لغاياته الخاصة فحسب لكنه مضطرًا إلى أن يعامله على أنه شخص آخر، على أن له غاية مثله سواء بسواء، وعلى ذلك «فالشخصية هي أساس الحق المجرد، ولهذا فإن الأمر المطلق هنا هو: كن شخصًا واحترم الآخرين بوصفهم أشخاصًا..» وذلك يعطيني أولاً الحق في: أن أعامل كغاية لا كوسيلة. كما يعطيني أيضًا

واجباتي بالنسبة للآخرين في أن أعاملهم بوصفهم أشخاصًا، أعني غايات لا وسائل، فالعبد كان يعامل في القانون الروماني القديم لا كشخص بل كشيء أووسيلة يستخدمها الآخرون في قضاء مصالحهم الخاصة. ويرى هيجل أن النظم القانونية قبل المسيحية، قد انحرفت عن الحق المجرد حين وافقت على موضوعات مثل الرق والعبودية، وسلطان الأب غير المحدود.. إلخ. ويجب علينا أن نتذكر جيدًا أمثال هذه العبارات – فيما يقول فيندلي – حين نتهم هيجل بأنه كان يشرع لدولة العبيد الاشتراكية الوطنية (النازية).

والشخصية إذن هي أساس الحق المجرد عند هيجل، وهذا الحق لا ينبع من أصل تاريخي أو قومي، كلا، ولا هو يقوم على الدين أو الجنس، لكنه يقوم على طبيعة العقل نفسه، ذلك لأن العقل في تطوره يصل إلى مرحلة الوعي الذاتي بعد أن يترك مرحلة الحيوانية – التي نجد فيها أن الوعي محدد بموضوعه وهو من ثم متناهٍ – فإنه يصل إلى الوعي الذاتي، والموضوع الذي يحدد الوعي الذاتي ليس خارجيًا لكنه هو نفسه فحسب، ومعنى أنك محدد تحديدًا ذاتيًا هو أنك لا متناهٍ: «ومن ثم كانت المعرفة في حالة الشخصية تعني معرفة المرء لنفسه بوصفه موضوعًا. لكنه موضوع يرتفع عن طريق الفكر إلى مستوى اللامتناهي الخالص. فهو موضوع يتحد مع نفسه في هوية

خالصة. ولا يكون للأفراد أو الأمم شخصية حتى يبلغوا مستوى الفكر الخالص ومعرفة أنفسهم..».

وتقوم حقوق الإنسان وشخصيته على لانهائية الذات. ولهذا السبب نقول إن «الأشياء» ليس لها حقوق، وبالتالي فهي خاضعة لإرادة الأشخاص. والأشخاص – بما هم كذلك – لهم حق مطلق على الأشياء: فالشخص بوصفه غاية جوهرية له الحق في أن يضع إرادته على أي شيء، وعلى كل شيء، ويجعله ملكه، ذلك لأن الشيء ليس له غاية في ذاته، لكنه يستمد مصيره وروحه من إرادة الشخص، وذلك هو الحق المطلق للملكية الذي يتمتع به الإنسان على جميع الأشياء..».

يقول هيجل:

وللإنسان إذن حقوق على جميع الأشياء يستمدها من كونه شخصًا، أعني وعيًا ذاتيًا لامتناهيًا: فهو غاية في ذاته وليس وسيلة كبقية الأشياء، لكنه قد يعترض معترض فيقول: كيف يمكن أن تكون هناك «حقوق» و«أشخاص» بدون مجتمع؟ كيف يمكن أن تتحدث عن «الحق المطلق للملكية» دون أن تكون هناك دولة يمارس فيها الناس هذا الحق؟ والجواب هو أن هذه الحقوق تنشأ حين ننظر إلى الموجود

البشري نظرة تجريدية خالصة، أعني بوصفه شخصًا فحسب، وليس بعد مواطنًا في دولة، فبغض النظر عن حقوقي كمواطن في دولة، وكفرد اجتماعي يعيش في مجتمع معين، فأنا بوصفي موجودًا بشريًا أو بوصفي شخصًا فأنا لي حقوق. صحيح أن هذه الحقوق مجردة لأننا نتحدث عنها قبل أن نتحدث عن الدولة مع أنها لا يمكن أن توجد دون تنظيم اجتماعي معين وهذا بالضبط ما يقوله هيجل: فهذه الحقوق حقوق مجردة، ولهذا فإن هذا القسم هو: مرحلة الحق المجرد. وينقسم الحق المجرد – داخليًا – ثلاثة أقسام هي:

(1) – الملكية.

(2) – التعاقد.

(3) الخطأ.

هنا نجد أمامنا ثلاث مقولات هامة هي: المقولة الأولى وهي عبارة عن موقف بسيط للغاية عندما ترتبط الإرادة ارتباطًا مباشرًا بموضوع طبيعي بحيث تجعل من هذا الموضوع وسيلة تحقق أغراضها – وتلك هي مقولة الملكية.

(ونلاحظ أنها تعبر عن الإيجاب، والهوية المباشرة، أو الوحدة الأولى).

أما المقولة الثانية فهي نقيض الأولى حيث تشتمل صراحة على الاختلاف بين ذوات الذين يمتلكون كما أنها تتضمن بذور الإرادة المشتركة – وتلك هي مقولة العقد أو التعاقد.

أما المقولة الثالثة فهي تعبر عن انقسام إرادة الفرد على نفسها على نحو ما يتبدّى داخل الشخصية الواحدة وهذا يعطينا الخطأ بدرجاته المتفاوتة من الخطأ غير المقصود إلى الجريمة. وهذه المقولات الثلاث تشكل حركة تقدمية تسير من المجرد إلى العيني، وهي تغطي دائرة الحق المجرد كلها.

وعلينا الآن أن ندرس هذه المقولات في شيء من التفصيل:-

1 - الملكية:

يقول هيجل:

الشخص بما هو كذلك له حق مطلق على الأشياء، فالموضوع الذي يوجد أمامه موضوع خارجي إنه شيء ما. فهو ليس غاية لكنه وسيلة، ولهذا فإن من حق الإنسان أن يضع يده (أو إرادته بلغة هيجل) على هذا الشيء، وتلك هي الملكية. وإذا تساءلنا هل هناك أشياء «معينة» يمكن أن يملكها الإنسان وأشياء أخرى لا يجوز له أن يملكها – كانت الإجابة: «كل شيء يمكن أن يكون ملكًا للإنسان، لأن للإنسان

إرادة حرة وبالتالي فهو مطلق، في حين أن الأشياء التي تقابله تفتقر إلى هذه الخاصية». وهكذا فإن لكل إنسان الحق في الملكية أو الامتلاك.

ويبقى سؤال هل كان هيجل اشتراكيًا أم أنه كان معارضًا للنظام الاشتراكي؟ واضح من العرض السالف أنه يعارض النظام الاشتراكي لو كنا نعني به إلغاء الملكية الخاصة لكن كان له رأي مخالف يستحق المناقشة: وينبغي ألا يفهم من ذلك أن هيجل كان معارضًا للاشتراكية. فماهية الاشتراكية الحقة لا تتعارض مع الملكية الخاصة بما هي كذلك، وإنما هي تعارض التوزيع الظالم للملكية الخاصة ولا يوجد نظام قط في استطاعته أن يقضي تمامًا على ضرورة الملكية الخاصة، لأنه حتى ولو أصبحت الملكية الخاصة ملكًا للدولة من الناحية الرسمية، فإنها لابد في النهاية أن تقسم بين الأفراد، أعني بين أفراد يمتلكونها ويستهلكونها، فالطعام، مثلاً لا يمكن أن يأكله إلا الأفراد وحدهم أيًا ما كان شكل الحكومة وهم في أكلهم له يجعلونه ملكهم الخاص المطلق. وحتى الحدائق العامة لا يمكن أن يستمتع بها إلا الأفراد وحدهم، والدولة حين تقوم بعملية التأميم فإنها لا تلغي في الواقع ملكية الأفراد الخاصة، لكنها تقوم فحسب بتوزيع هذه الملكية على جميع الأفراد بدلاً من أن تسمح

لهذا الشخص أو ذاك بأن يحرم غيره من الأفراد من مشاركته في هذه الملكية. فضرورة الملكية الخاصة بهذا المعنى، أعني بمعنى امتلاك الاشخاص للأشياء، هي في الواقع كل ما ينتج عند استنباط هيجل على الرغم من أننا قد نظن أنه استنبط أمورًا أكثر من ذلك. هذا هو رأي ستيس الذي يحاول فيه التقريب بين الفكرة الهيجلية والاشتراكية وهي محاولة فيها مبالغة شديدة للأسباب الآتية:-

أولاً: إن هيجل لم يكن يقصد بالملكية توزيع الأشياء على جميع الأفراد، لكنه كان يعني ملكية خاصة. وأن يملك شخص معين شيئًا محددًا يستطيع أن يشير إليه ويقول: هذا ملكي وليس ملك الآخرين، على حد تعبيره هو نفسه. حيث يقول «فإرادتي في حالة الملكية هي إرادة شخص ما.. وطالما أن الملكية تعني الوسيلة التي تتواجد إرادتي عن طريقها، فإن الملكية لابد أيضًا أن يكون لها طابع «هذا» أو «ملكي» (أي طابع الجزئية) وتلك هي النظرية الهامة في ضرورة الملكية الخاصة..» أن «هيجل يرى أن الإنسان قد يجعل من إرادته شيئًا أو أن يجعل من الشيء إرادة له، أو بعبارة أخرى له الحق في أن يحطم الشيء وأن يحوله إلى ملكية أو أن يعيد تشكيله كشيء خاص به.. وهكذا فإن الملكية تعني من حيث الأساس إظهار إرادتي على الشيء، والبرهنة على أن هذا الشيء ليس مطلقًا، كلا، ولا هو غاية

في ذاته..» فجوهر الذات البشرية يكمن، في نظر هيجل، في «سلب مطلق» من حيث إن الأنا يسلب، أو ينفي الوجود المستقل للأشياء، ويحولها إلى وسائط لتحقيق ذاته – وهنا يظهر نشاط صاحب الملكية على أنه هو القوة الدافعة لعملية السلب هذه «إن المرء الحق في توجيه إرادته نحو أي موضوع، بوصفه غايته الحقيقية الإيجابية، وعلى هذا النحو يصبح الموضوع ملكًا له، ولما لم تكن لهذا الموضوع في ذاته غاية، فإنه يتلقى معناه وروحه من إرادة هذا الإنسان، فللإنسان حق مطلق في أن يستحوذ على كل ما هو شيء..» ومن ثَمَّ فملكية الشيء تبرهن على أنه متناه، وأنه وسيلة يمكن أن يستخدمها الشخص لإشباع ذاته، وهذا هو الأساس العقلي للملكية.

يقول هيجل: «بل إن الحيوانات نفسها.. تنقض على الأشياء وتلتهمها، وهي بذلك تبرهن على أن الأشياء ليس لها وجود مطلق قائم بذاته..» لكن لا ينبغي أن يظن ظان أن للحيوانات أيضًا حق الملكية كالإنسان سواء بسواء، ذلك لأن الحيوانات ليس لها إرادة وبالتالي ليس لها حقوق على الإطلاق طالما أنها مجرد وعي فحسب، أما ما له حقوق فهو الإنسان بوصفه وعيًا ذاتيًا، وما يريد أن يقوله هيجل هنا هو أن الحيوانات نفسها تبرهن بالتهامها للأشياء على تناهيها وعلى أنها ليست غاية في ذاتها وإنما مجرد وسيلة يستخدمها الوعي

الذاتي في إشباع حاجاته. بل إن في استطاعتنا أن نطبق نفس الفكرة على الحيوانات نفسها حين يبرهن الإنسان بدوره على تناهيها.. إن فكرة الشخصية وحدها – هي التي تتضمن حق الملكية، فالشخص لأنه موجود عاقل له الحق في ملكية الأشياء.

ثانيًا: إن رأي (ستيس) يتعارض مع نصوص صريحة لهيجل، ففي الفقرة – مثلاً – رقم 46 من فلسفة الحق نراه ينحو باللائمة على أفلاطون لأن المبدأ العام الذي يكمن خلف دولة أفلاطون المثالية وفيها اعتداء على حق الشخصية حين حرمت عليها الملكية الخاصة..». ذلك لأن فكرة أناس أنقياء، وحتى أخوان بالضرورة يملكون السلع ملكية مشتركة. وينبذون مبدأ الملكية الخاصة تتعرض في الحال إلى الفهم الخاطئ للطبيعة الحقيقية لحرية الروح.. وحين اقترح أصدقاء أبيقور أن يشكلوا مثل هذه الجماعة التي تملك السلع ملكية مشتركة منعهم لأن اقتراحهم من الناحية الأخلاقية يثير فطنة شك وخيانة، وأن أولئك الذين يرتاب بعضهم في بعض ليسوا أصدقاء..». هكذا قال هيجل.

ثالثًا: إن تفسير (ستيس) يعارض – وربما كانت تلك نقطة أكثر جوهرية من غيرها: فعل الحيازة، والاستخدام، ثم نقل الملكية إلى الغير: فكيف يمكن لي – مثلاً – أن أنقل ملكيتي إلى الآخرين، إذا

كانت هذه الملكية عامة وليست خاصة بي أنا وحدي؟ سؤال جوهري جداً.

رابعًا: وأخيرًا فإن تفسير (ستيس) سوف يجعل الملكية موزعة بالتساوي بين جميع الناس، وهذا ما يعارضه هيجل تمام المعارضة لأنه يلغي الفروق الفردية بين الناس، فإذا كان من حقي أن أملك بوصفي موجودًا عاقلاً فإن كمية ما أملك لاتتبع من هذا الحق، لكنها ترجع إلى ملكاتي وقدراتي واستعداداتي.. إلخ. وهذه كلها أمور تختلف باختلاف الأفراد، وبالتالي فلابد أن تكون كمية الملكية مختلفة تبعًا لذلك. يقول هيجل في هذا المعنى: «الناس متساوون بالطبع، لكنهم متساوون فقط بوصفهم أشخاصًا، أعني بالنسبة للمصدر الذي تنبع من ملكيتهم فحسب، ونتيجة هذه المساواة هي أن لكل إنسان الحق في الملكية.

ومن هنا فلو أنك أردت أن تتحدث عن المساواة، فإن هذا اللون الأخير هو الذي ينبغي عليك أن تضعه في اعتبارك. لكن هذه المساواة هي أبعد ما تكون عن تحديد المقادير الخاصة، أعني أبعد ما تكون عن كمية ما أملك. وإنه لمن الخطأ أن تذهب من هذه النظرة، إلى القول بأن العدالة تقتضي أن تتساوى الملكيات الخاصة، ذلك لأن العدالة لا تقتضي إلا أن يكون لكل إنسان الحق في الملكية

فحسب. والحقيقة أنه لحظة الخصوصية هي بالضبط المجال الذي يفتح الباب لعدم المساواة، والذي تعد فيه المساواة خطأ..» فليس المهم هنا هو مسألة توزيع الملكية في المجتمع لكن ما يهتم به هيجل هو دراسة الحق بما هو كذلك، والحق بما هو كذلك يتضمن المساواة في الملكية، أما الطرق التي يحصل بها الفرد على ملكيته الخاصة فهي كثيرة ومتعددة، لكل إنسان بما أنه فرد جزئي فإن له قدرات خاصة وفرصه الخاصة: قدرته العقلية، وقوته البدنية، ومحل ميلاده، وحدة إحساسه... إلخ. وهذه كلها تساعد في تحديد كمية المادة التي يستطيع أن يضع إرادته عليها.

غير أن ذلك كله لا يعني أن هيجل يعارض الاشتراكية في كل صورها، فلا شك أنه يوافق على عمليات التأميم التي قد تقوم بها الدولة وفقًا لظروفها الخاصة، ومن هنا فهو لا يمانع في إلغاء الملكية الخاصة بشرطين، الأول: أن يتم ذلك في حالات استثنائية أعني في حدود ضيقة وبتقتير شديد على حد تعبير فيندلي، والثاني أن تقوم الدولة وحدها بهذا الإلغاء. وهذا يعني بعبارة أخرى أن إلغاء الملكية مرهون بالمصلحة العامة وفي ظروف استثنائية لكنه لا يعني جعل إلغاء الملكية الخاصة مبدأ عامًا يمكن أن تقوم عليه الدولة.

وتتضمن الملكية ثلاث لحظات هي:

(أ) – لحظة الحيازة، وتلك هنا لحظة الإيجاب.

(ب) – استخدام الشيء، وتلك لحظة السلب.

(جـ) – الاغتراب أو فعل الاستخدام، «حين لا يتضمن حق الملكية، الحق الكامل في استخدامها فإنه يكون حقًا ناقصًا..».

وعلينا أن نلاحظ أن استخدام الشيء يمثل اللحظة الثانية من لحظات الملكية الثلاث أعني لحظة السلب، وإذا تساءلنا من أين يأتي السلب هنا؟ كانت الإجابة: إن استخدام الشيء يعني تغيير شكله أو بمعنى آخر يسلب عن الشيء خصائصه الجزئية، فالأرض قد تغير شكلاً حين قمت باستخدامها وزراعتها فلم تعد بعد كما كانت قبل استخدامي لها، وهذا هو الطابع السلبي لهذه اللحظة.

يقول هيجل: «إن فعل الحيازة يعني، في جوهره، إظهار إرادتي على الشيء، والبرهنة على أنه ليس مطلقًا، وليس غاية في ذاته. ويظهر ذلك واضحًا حين أضفى على الشيء غرضًا لا يكون هو غرضه المباشر. بل إنني حين أملك شيئًا حيًا فإنني أعطيه نفسًا جديدة لم تكن له من قبل، أعطيه نفسي».

و(جـ) اللحظة الثالثة هي الاغتراب Alienation (أو نقل الملكية إلى الغير) والاغتراب هو مركب اللحظتين السابقتين أعني أن إيجابي

وسلبي في آن معًا: فهو سلبي لأن نقل ملكيتي لشيء من الأشياء إلى غيري من الناس تعني تنازلي عن هذا الشيء أو استبعادي له أو تركي له. وهو إيجابي لأن الشيء الذي أتنازل عنه بهذا الشكل لابد أن يكون ملكي تمامًا، إذ كيف يمكن لي أن أتنازل عن شيء لو لم يكن ملكي أولاً؟.

ومعنى ذلك أنه طالما كان لي الحق بوصفي شخصًا في ملكية الأشياء أي أن أضع يدي عليها (لحظة الإيجاب) فإن لي الحق كذلك في أن أحول هذه الملكية إلى فعل، أعني أن استخدم الشيء وأعيد تشكيله أو أمرًا سلب عنه خصائصه الجزئية التي كانت له (لحظة السلب) ثم لي حقًا مساويًا في أن أتخلى عنه أو أتنازل عن ملكيته (مركب الإيجاب والسلب) وتلك هي عناصر الملكية.

ويتم التنازل عن الملكية بإحدى طريقتين: إما بفعل محدود صريح، أو بعملية طويلة وغير محددة، وهي في الحالة الأخيرة تتبدى على شكل فشل مستمر لتأكيد حيازة الشيء واستعماله ويتقدم فقدان الشيء بالتقادم أو يسقط بمضي المدة. والمدة التي ينبغي أن تنقضي لكي يسقط الحق في ملكية الشيء يحددها القانون، وهي بالطبع عشوائية، لكنها لابد أن تكون كافية لأن تبين أن إرادة المالك السابق قد تخلت حقًا عن الشيء، فالمبدأ نفسه ليس عشوائيًا. إن

الملكية وجود خارجي للإرادة، وهي من ثَمَّ تخضع للزمان، فالإرادة لابد أن تؤكد نفسها في الزمان. يقول هيجل: «إن التقادم لم يدخل إلى القانون من اعتبار خارجي فحسب بل يتعارض مع الحق بمعناه الدقيق، أعني الذي يهدف إلى فض المنازعات وألوان الخلط التي أحدثتها المزاعم القديمة حول حماية الملكية. بل إن التقادم يقوم على العكس من ذلك، في أساسه على الطابع النوعي الخاص للملكية بوصفها «واقعية» أعني على القول بأن الإرادة لكي تحوز شيئًا فلابد أن تعبر عن نفسها في هذا الشيء». ويطبق هيجل نفس المبدأ على النصب التذكارية التي صنعتها أجيال سابقة، كما يطبقها على حقوق الأسرة في ملكية حقوق المؤلف، وعلى الأرض الخلاء. فعندما تنتفي إرادة المالك الأصلي عن شيء من الأشياء فإنه يصبح بغير صاحب Res Nullius ويمكن أن يصبح ملكية خاصة للآخرين. ويناقش هيجل في شيء من التفصيل الأشياء التي يمكن للإرادة أن تتنازل عنها وتتخلف عن ملكيتها طبقًا لمبدأ الحق. وكمبدأ عام فإن الشيء الذي لا يمكن أن ينفصل عن الشخص، والذي لا يمكن أن يقال إنه ملكية بالمعنى السابق للملكية لا يجوز التنازل عنه، فمثلاً الشخصية وحرية الإرادة، والأخلاق، والدين تؤلف ماهية الوعي الذاتي للفرد، وبالتالي لا يمكن التنازل عنها. ومن هنا فإن الرق والعبودية، والحرمان من

الملكية، أو السيطرة الناقصة عليها هي انتهاك للحق المجرد. ويتمثل التنازل عن العقل والأخلاق والدين في الخرافة والخضوع لسيطرة الآخرين أو القوة التامة التي أمنحها لشخص آخر غيري في تحديد الأفعال التي ينبغي عليَّ أن أقوم بها، أو تحديد الواجبات المرتبطة بمصير شخص أو تحديد الحقيقة الدينية..» وموافقة المرء الخاصة ورضاه ليست أمورًا ملزمة في هذه الحالة، لأن الذات لا يمكن أن تهبط إلى مستوى الشيء المحض: «فمن طبيعة الأشياء أن يكون للعبد الحق في تحرير نفسه، ولو أن أي شخص انحط بحياته الأخلاقية وأجر نفسه إلى لص أو قاتل، فذلك بطلان كامل (أو سلب مطلق) وكل إنسان مرخص له أن يخرق هذا العقد، ما دام الاتفاق من الناحية الداخلية باطل، وقل نفس الشيىء لو أنني أجرت شعوري الديني للكاهن أو القسيس..».

ونفس المبدأ يطبق على الانتحار إذ يمكن أن ينظر المرء إلى حياته على أساس أنها ملكه الخاص وبالتالي فله الحق في أن يطبق عليها عناصر الملكية الثلاثة الحيازة والاستخدام والتنازل عنها، ومن ثَمَّ يظهر السؤال الآتي: هل يحق للإنسان أن يهلك حياته؟ إن الانتحار قد ينظر إليه لأول وهلة على أنه عمل من أعمال الشجاعة، لكنها شجاعة كاذبة وفاسدة.. وهو قد ينظر إليه من ناحية أخرى

على أنه سوء طالع.. لكن السؤال الأساسي هو: هل يحق لي أن أهلك حياتي؟ والجواب هو: «إنني بوصفي هذا الفرد فإنني لست سيدًا لحياتي، لأن الحياة بوصفها المجموع الشامل لنشاطي ليست شيئًا خارجيًا عن شخصيتي (بحيث أستطيع أن أملكه) لكنها هي نفسها هذه الشخصية المباشرة».

وبعبارة أخرى إن جميع الحقوق تقوم على فكرة الشخصية، ومن هنا فإن حق الملكية ليس إلا مظهرًا من مظاهر الشخصية وتموضعها في العالم الخارجي، في حين أن الانتحار معناه القضاء على هذه الشخصية تمامًا، ولهذا فليس ثمة حق للانتحار: «فالحياة ذاتها لا يمكن استلابها، طالما أنه لا يجوز للشخص أن يتخلص مما هو جوهري أو ما هو في وجوده بوصفه شخصًا، ومن هنا فإنه لا يمكن أن يكون له الحق في أن يهلك نفسه. إذ أن ذلك يتطلب مرحلة عليا تحقق العقل، مرحلة أعلى من الشخص المتناهي وهي وحدها التي يكون لها الحق في المطالبة بالتضحية بحياة الفرد، وهذه المرحلة هي الدولة».

وعلى الرغم من أن المبادئ المكونة للروح لا يمكن التنازل عنها، فإن المنتجات الفردية لقوى الذهن يمكن أن تتخارج. ويشير هيجل إلى أن العقل أو الروح يمكن أن يضع كثيرًا من محتوياته في العالم

الخارجي، وعلى الرغم من جانبها الداخلي والخارجي، فإن هذه المحتويات يمكن أن تؤخذ على أنها أشياء خارجية. فكما كنت أمارس حريتي في نطاق العالم الخارجي، ففي استطاعتي أن أجعل ذاتي خارجية، أعني أن أتعامل مع ذاتي بوصفها موضوعًا خارجيًا. وفي استطاعتي بمحض إرادتي أن أجعل ذاتي مغتربة وأبيع إنجازاتي وخدماتي.

يقول هيجل: «إن المواهب الذهنية، والعلم والفن، بل أمورًا دينية كالمواعظ، والقداسات والبركات، وكذلك الاختراعات وما شاكلها، تصبح موضوعات للتعاقد، ويعترف بها وتعامل على نفس النمو الذي تعامل به موضوعات البيع والشراء، مثلها مثل الأشياء التي تعرف أنها أشياء محض...». فقد تبدو العلاقة بين الإنسان وملكاته الذهنية وأنشطته أوثق جدًا من أن تعامل معاملة الملكية. فهي بالأحرى الإنسان نفسه. إن العقل كلي، وبالتالي يمكن تجريده من كل مضمون جزئي. وفضلاً عن ذلك فإن هذه القوى الذهنية هي أنشطة تنتج منتجات في الزمان والمكان، وفي استطاعتنا أن نفرق بين الذات الداخلية وهذه النتائج. ولقد ذهب البعض إلى الدفاع عن الرق على أساس أن العبد يعامل معاملة أفضل من كثير من العمال وهو أسعد منهم حالاً.

لكن هيجل يرى أن هذه الوجهة من النظر تتجاهل النقطة الجوهرية، كما تتجاهل أن الحق هو القرية التي تبنت فيها كل فضيلة وسعادة: فالعبد الأثيني ربما كان لديه شغل أسهل وعمل عقلي أكثر مما هو مألوف في حالة الخادم عندنا، لكن ما يزال عبدًا لأنه قد نُقل إلى سيده ملكية نشاطه كله. فالفرق بين الرقيق في العصور القديمة وبين العامل الحديث فرق واسع، لأن العامل الحديث يُعطي للسيد جزءًا من نشاطه، أما الرقيق فقد كان يهب سيده كل نشاطه فالمسألة هنا تتوقف على كمية الوقت التي يكتسبها السيد. وبمعنى آخر «إن اغتراب الشخص ينبغي أن يكون له حد في الزمان بحيث يظل هناك شيء من «الكلية والشمول» اللتين يتسم بهما الشخص فإذا كان في استطاعتي أن أتنازل لغيري عن منتجات فردية أنتجها بمهارتي العقلية أو الجسمية، وفي استطاعتي أن أمنحه استعمال قدرتي لفترة محدودة لأن قدرتي بفضل هذا التحديد تكتسب علاقة خارجية لشمول وجودي وكليته، ولكني بتنازلي عن كل وقتي، على نحو ما يتبلور في عملي مجموع إنتاجي فإن ذلك يعني أن جوهر وجودي قد أصبح ملك شخص آخر ومعه نشاطي الكلي ووجودي الفعلي وشخصيتي..».

وهكذا فإن مبدأ الحرية الذي كان من المفروض أنه دليل السيادة

المطلقة للشخص على الأشياء جميعًا، لم يؤد فقط إلى تحويل هذا الشخص إلى شيء، بل أيضًا جعل منه شيئًا متوقفًا على الزمان، وبذلك توصل هيجل إلى نفس الحقيقة التي دفعت ماركس فيما بعد إلى المطالبة «بتقصير يوم العمل» بوصفه شرطًا لانتقال الإنسان إلى «عالم الحرية» كذلك فإن أفكار هيجل في هذا الصدد تمتد إلى حد 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 «السيد».

ويثير هيجل مشكلة ما إذا كان حق استعمال الشيء يتضمن حق إعادة إنتاجه. ويقول إن النقطة التي ينبغي حسمها في هذا السياق هي ما إذا كان مثل هذا التمييز بين ملكية الشيء وحق إعادة إنتاجه يتفق مع الفكرة الشاملة عن الملكية أو ما إذا كان لا يلغي الملكية الحرة والكاملة. فذلك هو الأساس الذي يعتمد عليه اختيار المنتج الأصلي للعمل العقلي في أن يحتفظ لنفسه بإمكانية إعادة إنتاجه، أو التخلي عن هذه الإمكانية، أو أن لا يعلق عليه أية قيمة على الإطلاق فيتنازل عنه مع النموذج الأصلي لعمله. وهنا يفرق هيجل بين لونين من الاستعمال هما: استعمال الشيء لإشباع حاجة فردية، واستعمال الشيء كمصدر من مصادر الثروة وزيادتها عن طريق إعادة إنتاجه.

وهذان الاستعمالان نفسهما عمليتان متميزتان في العالم الخارجي، ولهذا فإن الفكرة الشاملة للملكية لا تتضمن أن التنازل عن أحدهما يعني التنازل عن الآخر معه. إن حق إعادة الإنتاج هو مصدر خاص للثروة وهو جزء مستقل ومحدد من الملكية. ويؤكد هيجل هنا على أن الوسيلة الأولى لتقدم العلوم والفنون هي أن نضمن حماية العلماء والفنانين من السرقة وأن نمكنهم من الانتفاع بمجهوداتهم وأن نوفر الحماية لممتلكاتهم. ويرى أن الأمر هنا هو نفسه مع التجارة والصناعة: فالوسيلة الأولى لتقدم التجارة والصناعة هو ضمان حمايتها من القراصنة وقطاع الطرق.

وليس من السهل أن تضع تفرقة حاسمة بين إعادة الإنتاج وخلق إنتاج جديد فليست هناك قواعد أولية قبلية يمكن أن توضع لتحدد ماذا يحدث عندما يتمثل الإنسان فكرة ويُعيد صياغتها بطريقة جديدة تجعلها مطبوعة بطابع روحه: «إن الغرض من الإنتاج العقلي هو أن يفهمه أشخاص آخرون غير المؤلف ويجعلونه ملكًا لهم: لأفكارهم، وذاكرتهم، وتفكيرهم.. إلخ. بحيث يحولون بدورهم ما تعلموه إلى شيء يكون في استطاعتهم التخلي عنه.

ومن المحتمل جدًا في هذه الحالة أن تكون له صورة خاصة. والنتيجة هي أنهم يمكن أن ينظروا إلى رأس المال الأصلي كما لو

كان ملكًا خاصًا لهم نشأ من تعلمهم، وقد يدعون لأنفسهم الحق في إعادة إنتاج تعلمهم في كتب من تأليفهم».

ويبدو طبيعيًا أن يناقش هيجل لحظات الملكية في الترتيب الذي أخذ به: أولاً فعل الحيازة وثانيًا الاستعمال، وثالثًا وأخيرًا التنازل عن الملكية. لكن ينبغي علينا أن نتذكر باستمرار أن هذا العرض جدلي ولهذا كان التنازل عن الملكية هو وحده اللحظتين السابقتين.

لكن ذلك لا يعني أن التنازل عن الملكية يتساوى مع عدم التنازل عنها، وأن المرء بعد تنازله عن ملكيته يحق له أن يستعمل الشيء بنفس الطريقة السابقة.

يقول هيجل: صحيح أن التنازل عن الملكية إعلان صريح بانفصال إرادتي عنها، ولاشك أنني سوف أظل مرتبطًا بهذه الملكية – بمعنى ما – (من حيث إنها كانت ملكي) لكنه ارتباط سلبي محض، ولا شك أن فكرة السلب عند هيجل بالغة الأهمية فهي التي تدفع العملية الجدلية باستمرار إلى الأمام.

لكن الصعوبة التي يشعر بها القارئ أحيانًا في فهم هذه الفكرة ترجع إلى الخلط بين الأفكار والعمليات الفعلية. فقد تكون هناك عملية تجسد فكرة إيجابية مثل الصحة، ثم قد تكون هناك عملية

أخرى تجسد مقولة تحتوي في جوفها على الفكرة الإيجابية السابقة كلحظة من لحظاتها، بحيث تكون الفكرة الأولى ملغاة أو مرفوعة فقط كما هي الحال في فكرة المرض، لكن على الرغم من أن فكرة المرض تتضمن فكرة الصحة، فإن الحالة الفعلية للمرض مع ذلك كواقع للكائن الحي لا يتضمن كائنًا حيًا سليمًا من الناحية الصحية في مكان ما بداخلها. وكذلك فكرة التنازل عن الملكية تتضمن فكرة الملكية ذاتها، لكن التخلي عن الملكية هو عملية مختلفة عن الاحتفاظ بها. فالمقولات لا ترتبط الواحدة بالأخرى، بالضرورة، بنفس الطريقة التي ترتبط بها العمليات المنفصلة التي تعتبر كل منها تجلٍّ لإحدى المقولات، فلا ينبغي، إذن، أن تظن أن وحدة الأضداد التي تقوم عليها فلسفة هيجل تسمح للإنسان بالخلط بين الإيجاب والسلب، إن التخلي عن الملكية هو فعل للإرادة ومضمونه هو إهمال الشيء من جانب الإرادة، وفي استطاعتنا أن نقول بصفة عامة إن السلب أعلى من الناحية الجدلية بسبب أنه أكثر تعقيدًا من الإثبات الساذج البسيط الذي يسبقه وهو يقودنا إلى مرحلة إيجابية أعلى يكون فيها السلب مجرد لحظة فحسب. وهكذا ينتقل الجدل عن مقولة الكلية هذه – عن طريق التنازل الإرادي عنها وإلى مقولة تالية من مقولات الحق هي: العقد، إن الملكية في بدايتها تكون مجردة

للغاية فهي لا تقرر صراحة إلا علاقة الإرادة الفردية بشيء جزئي فحسب، مع أن هذه العلاقة مشروطة بوجود المجتمع العاقل، كما أنها تتضمن اعتراف الآخرين بها، وهذا المضمون يبدأ في الظهور في مقولة العقد: فكل فرد يعترف بحق الطرف الآخر في الملكية وهكذا تبدأ الإرادة العامة المشتركة في الظهور.

2- التعاقد:

يتم الانتقال من الملكية إلى التعاقد على النحو التالي: الإرادة الملكية تمارس حريتها في شيء خارجها، فأنا أضع يدي أو إرادتي على شيء ما، وهو بوصفه شيئًا يرتبط بغيره من الأشياء، لكنه بوصفه ملكي أعني بوصفه تموضعًا لإرادتي، فهو يوجد أمام إرادات الآخرين: ومن أجلها ومن وجهة نظرها ولهذا فهو يرتبط بها، وعلاقة إرادة شخص ما بإرادة شخص آخر كانت ضمنية في حالة الملكية، أما الآن فهي تصبح صريحة علنية في حالة التعاقد، ذلك لأن التعاقد هو علاقة بين إرادتي وإرادة شخص آخر يقول هيجل: «ومن ثَمَّ فإن الفكرة هنا قد تحققت بكفاية أكثر مما كانت عليه في حالة الملكية، ولهذا فإن التقدم من الملكية إلى التعاقد هو بهذا الشكل تقدم عقلي، وهو خطوة إلى الأمام في سبيل التحقق الفعلي للفكرة..»، وعلى ذلك

فمرحلة التعاقد هذه ليست مرحلة عرضية لكنها عنصر جوهري في تقدم العقل وتطوره. ومن هنا كان للتعاقد أساس عقلي.

يقول هيجل: «فالعقل هو الذي يجعل من الضروري أن يدخل الناس في علاقات تعاقدية، تمامًا كما أنه يجعل من الضروري أن تكون لهم ملكية في حين أن ما يشعرون به هو أنهم منساقون إلى عمل تعاقدات عن طريق الحاجة بصفة عامة، أو نتيجة الأريحية أو بفضل ما في التعاقدات من مزايا... إلخ. لكن تظل الحقيقة كما هي، وهي أنهم منساقون إلى هذه التعاقدات بفعل العقل الكامن فيهم، أعني بفعل فكرة الوجود الحقيقي للشخصية الحرة..».

لكن إذا كان الناس منساقين إلى الدخول في علاقات تعاقدية فيجب أن نفرق هنا بين العقد والوعد، فهما أمران مختلفان أتم الاختلاف: «والفرق بين الوعد والتعاقد يكمن في أن الوعد إقرار مني بأنني سوف أعمل أو سوف أنجز شيئًا ما في المستقبل، وهكذا يظل الوعد مشيئة ذاتية، وهو لأنه ذاتي فما زال في استطاعتي أن أغيره. أما اتفاق الأطراف في التعاقد فهو يعني من ناحية أخرى أنه هو نفسه تواجد فعلي لقرار الإرادة. بمعنى إن موافقتي على هذا التعاقد يعني أني أقوم بنقل ملكيتي إلى الغير فتتوقف هذه الملكية الآن عن أن تكون ملكيتي أصبحت بالفعل ملكًا لشخص آخر غيري..».

والواقع أن بذور التعاقد موجودة ضمنًا في آخر مرحلة وصلنا إليها في الملكية، فاللحظة الأخيرة في الملكية هي الاغتراب، واغتراب ما أملك أو نقل ما أملك إلى الغير بحيث يصبح ملكًا لشخص آخر. فكل شخص يملك شيئًا له الحق في التنازل عن ملكيته هذه لصالح شخص آخر وهذا هو التعاقد.

وقد يعترض معترض فيقول: إن هذا الانتقال لا يبرهن إلا على أن الشخص يمكن أن يحول ملكيته أو ينقلها إلى الغير لكنه لا يبرهن على أنه لابد أن يفعل ذلك، مع أن المفروض في السير الجدلي أن يبرهن لنا لا على إمكان العقد اتفاقًا، وإنما عليه أن يظهر ضرورته المطلقة. لكن الاعتراض غير سليم، لأننا هنا في دائرة الحقوق، فما على السير الجدلي أن يبرهن عليه هو أن الشخص له بالضرورة حق التعاقد، لا على أن الشخص مرغم على ممارسته وهذا ما يوضحه الانتقال. ومن هنا فالسير الجدلي سليم وأصيل لأنه قد برهن على أن الفكرة الشاملة للشخص تتضمن بالضرورة حق في التخلي عن ملكيته. وهي بدورها تتضمن التعاقد.

وكما أن لكل إنسان الحق في الملكية وكما أن هذه الملكية ليست قاصرة على شيء بعينه «بل لكل إنسان أن يملك أي شيء، وكل شيء» كما يقول هيجل بما في ذلك بالطبع علمه هو ونشاطه الخاص،

فكذلك التعاقد لا ينحصر في شيء محدد لكنه يشمل مجالاً واسعًا إذ تدخل فيه المنح والعطايا والقروض والرهونات.. فقد يكون التعاقد منحة، أو هبة لو كان أحد طرفي التعاقد ممثلاً للحظة السلبية، وهو الطرف الذي يقوم بنقل الملكية إلى الغير، في الوقت الذي يكون فيه الطرف الآخر ممثلاً للحظة الإيجابية (فالأول يتنازل والثاني يضع يده). وقد يكون التعاقد تبادلاً لو ظلت إرادة الطرفين هي المكونة للحظات التعاقد بحيث يظل مالكها. وهناك لون آخر من التعاقد» لا تكون لي فيه الحيازة على الشيء. لكني مع ذلك لا أزال مالكًا له، كما هي الحال حين أقوم بتأجير منزل مثلاً «كما أن التعاقد يشمل إلى جانب ذلك كله: السلف، والرهونات، وتعاقد الخدمات، والأجور والعمل، والمقايضة والصفقات، والبيع والشراء، والودائع والكفالات.. إلخ.

وإذا كان التعاقد يشمل هذه المجالات الواسعة التي تتعلق بمعاملات الناس في حياتهم اليومية، فإن هناك مجالين لا يصح أن التعاقد قد يشملهما رغم أن يشيع عنهما مثل هذه النظرة. أما المجال الأول فهو الزواج فمن الخطأ «أن ندرج الزواج تحت فكرة التعاقد كما فعل كانط. والمجال الثاني هو الدولة فمن الخطأ كذلك أن ننظر إلى الدولة» كعقد اجتماعي كما ذهب روسو سواء قام التعاقد بين الكل

والكل أو بين الكل والحاكم.. فقد أدى ذلك إلى أعظم ألوان الخلط في القانون الدستوري والحياة العامة في آن معًا» وسوف نرى بعد قليل كيف أن التعاقد يتضمن عنصرًا جزئيًا عرضيًا يؤدي إلى نسخه وبالتالي إلى ارتكاب الخطأ بأنواعه المختلفة، ولهذا كان من الخلف أن نذهب إلى أن التعاقد هو ماهية الزواج أو ماهية الدولة».

3- **الخطأ:-**

«كان لدينا في التعاقد علاقة بين إرادتين بوصفهما إرادة مشتركة غير أن هذه الإرادة المتحدة في هوية واحدة ليست إلا إرادة كلية نسبية، موضوعية بوصفها كلية، وهي بهذا الشكل لا زالت تعارض الإرادة الجزئية، ففي التعاقد الذي يصدره خطأ ضدي هو «هذا الشيء ليس ملكك على الرغم من أنني أسلم بأنك تملك أشياء أخرى».

وإذا كان من الخطأ هو مظهر الماهية، أو هو الظاهر أو غير الماهوي بالنسبة للماهية التي هي الحق في هذه الحالة، فإن هذا اللون من الخطأ – أي الخطأ غير المتعمد – هو أول مظهر أيضًا وهو لهذا.. مظهر ضمني فحسب أعني أن يتضح صراحة بعد ذلك، أو بمعنى آخر، لو أن الخطأ بدا أمام عيني حقًا، فإن الخطأ يكون في هذه الحالة غير متعمد، ويكون المظهر هنا مظهر من وجهة

نظر الحق لا من وجهة نظري..». لأنني لا أدرك أنه خطأ لكنني أعتقد أنه حق، فحين أنازع شخصًا آخر حول ملكية قطعة أرض فأنا أعتقد أنني على حق وأن من حقي أن أملك هذه الأرض، ومن هنا فإن الخطأ أو المظهر يكون من وجهة نظر الحق لا من وجهة نظري. ولهذا فإن هذا اللون من الخطأ لا يكمن فيه سوء النية أو تعمد الخطأ، ولهذا فإن المحاكم وحدها هي التي تختص بالفصل بين الخصوم المتنازعة حول هذه الحقوق، ويقدم كل خصم أسسًا ومبررات مختلفة. والسمة المشتركة بينهم هي أنهم جميعًا متفقون على احترام الحق بصفة عامة.

وهناك درجات من الخطأ هي على النحو التالي:-

(أ) الخطأ غير المتعمد أو الخطأ الذي لا يحمل سوء طوية، وهو موجود في حياتنا اليومية في صورة المنازعات المألوفة حول ملكية أرض أو عقار.. إلخ. والعنصر الهام في هذا اللون من الخطأ أن الأطراف المتنازعة لا ينكر أحد منها الحق بعين عامة لكنه ينكر حق خصمه فقط «فلو أن أحدًا من الناس نسخ تعاقده معي، فإنه بذلك لا ينكر حقي بصفة عامة، كلا، ولا هو ينكر ملكيتي ككل، لكنه يفكر فحسب أن لي الحق في أن أدخل هذه الملكية الجزئية (موضوع النزاع) ضمن الأشياء التي أطلق عليها كلمة «ملكي»، ومن ثَمَّ فإن الحكم).

(ب) الجريمة: ويصل الخطأ إلى ذروته في الجريمة، أو قل: «إن الخطأ بالمعنى الكامل للكلمة هو الجريمة. فها هنا لا يكون ثمة احترام لا لمبدأ الحق ولا لما يبدو لي حقًا. ذلك لأننا نجد هنا انتهاكًا للجانبين الذاتي والموضوعي في آن واحد». فالخطأ في حالة الجريمة: خطأ في ذاته ومن وجهة نظري في آن معًا) فلست أهدف في هذه الحالة أن يعتقد الشخص الذي تقع ضده الجريمة أن الخطأ حق كما هي الحال في النصب. وعلى ذلك فالفرق بين الجريمة والنصب هو ما يأتي: إن صورة الفعل في حالة النصب لا تزال تتضمن معرفة الحق وهذا هو بالضبط ما تفتقر إليه الجريمة... فالمجرم لا يعترف بقانون الحق على الإطلاق، ولا هو يوهم الناس أن يسير وفقًا له لكنه يلغيه صراحة، وما يلغيه ليس هو الحق الجزئي لفرد آخر، لكنه ينفي الحق الكلي بما هو كذلك: «فالجريمة سلب للحق بما هو كذلك عن طريق فاعل عاقل، وهي بهذا الشكل لون خاص من ألوان التناقض، فهي واقعة موجودة لكنها مع ذلك عدم، لأن المجرم بإنكاره للحق بما هو كذلك فإنه ينكر حق الخاص، فهو ينفي الطابع الأساسي الذي لا يمكن استلابه وهو الطابع الذي يجعله موجودًا عاقلاً، ومن ثَمَّ فإن ماهية العقاب هي الجزاء، وهذا الجزاء أمر يختلف أتم الاختلاف عن الانتقام الفردي البدائي الذي يجعل الخطأ

متعددًا بحيث يتكرر في سلسلة لا حد لها من الأخذ بالثأر Vendetta ويبدو أن هيجل يريد أن يقول إن المجرم وهو يقاسي من العقاب إنما يشرب من نفس الكأس، أو بتعبير أكثر دقة يسترد هذه الكأس نفسها وهو بالتالي يلغيها. ولهذا فإن المجرم يستحق العقاب من أجل ذاته هو أولاً كموجود عاقل حتى نرد إليه اعتباره بوصفه شخصًا له حقوقه. وهو يستحق العقاب ثانيًا من أجل ضحيته أو قل إنه يستحق العقاب من أجل الحالة التي وحد فيها نفسه مع ضحيته...».

لكن ما الذي نعنيه حين نقول عن الجريمة أنها واقعة موجودة ولكنها مع ذلك عدم؟ المقصود هو أن الجريمة غير حقيقية رغم أنها موجودة فهي تهدم نفسها بنفسها وهي تشير ذلك الحكم الذي يصدره الفيلسوف الشاك – وهو حكم يحطم نفسه بنفسه – حين يقول في شك كامل إنه ليس ثمة حقيقة (مفترضًا بالطبع أن هذا الحكم حقيقي). لكن الجريمة لأنها فعل من أفعال الإرادة فهي خطأ يتجسد في واقعة، ومن هنا كان نفيها يحتاج إلى شيء أكثر من إقناع المرء بالحجة لكي يسلم بخطأه النظري، أعني أنها تحتاج لنفيها إلى عقاب. نظرًا لأهمية نظرية هيجل في العقاب وما أثارته هذه النظرية الشهيرة من مناقشات فإنها تحتاج إلى أن نقف عندها وقفة قصيرة.

يرى هيجل أنه في حالة الخطأ غير المتعمد – وهو النوع الأول من الخطأ – فإنه لا توجد عقوبة، ذلك لأنه مرتكب الخطأ لم يرد شيئًا يخالف الحق. أما في حالة النصب فتبدأ العقوبة في الظهور لأن ها هنا يوجد انتهاك للحق. وطالما أنه يوجد انتهاك وسلب للحق، فلابد أن يسلب هذا السلب من جديد ويتم ذلك في حالة النصب بالتعويض، أو الاسترداد أو بأية وسيلة أخرى. أما السلب الكلي للحق في حالة الجريمة فهو يسلب بالعقوبة، وبهذه الطريقة تعود إلى الحق مكانته ويعود إلى نفسه من جديد. «فاليومينيدز Eumenides، تظل نائمات حتى توقظهن الجريمة، ومن هنا فإن فعل الجريمة ذاته هو الذي ينتقم لنفسه..». والجريمة غير حقيقية untrue لأنها وجود يناقض نفسه بنفسه، صحيح أنها موجودة لكنها مجرد ظاهر أو عدم، وهي تناقض الفكرة الجوهرية للإرادة والتصور الحقيقي للفعل الإنساني، وعلينا: «أن نتذكر ما نعنيه بكلمة «غير حقيقي» هذه، حين ترد في سياق المناقشات الفلسفية، فهي لا تعني أن الشيء الذي تنسحب عليه غير موجودة، فالدولة الفاسدة، والجسم المريض، أشياء يمكن أن توجد مع أنها ليست دولة حقيقية ولا جسمًا حقيقيًا لأن فكرتها لا تنسجم مع واقعهما..».

وعلى ذلك فالعقاب فعل مطلق من أفعال العدالة، ومن هنا كانت

النظرة إليه على أساس أنه رادع فحسب، أو حتى على أنه مطلب ضروري لإصلاح الجريمة ليست الانظرة ضحلة للعقاب لأنها تعتبره وسيلة لغاية أبعد، وليس معنى ذلك أن العقاب لا يردع الناس من ارتكاب الجرائم أو أنه لا يساعد في علاج الجريمة، لكن القول بأن الطبيعة الجوهرية للعقاب هي أنه وسيلة لغاية هو قول خاطئ. إذ أنه بغض النظر عن جميع هذه الأغراض النفعية التي يمكن للعقاب أن يحققها، فإن القانون المطلق للحق يحتم أن يعقب الجريمة ألم وعقاب، فهو ليس حيلة بشرية للمحافظة على الملكية أو الحياة: إنه بالأحرى قانون الكون، وضرورة للعقل تنبع من قلب الأشياء ومركزها. «وكثيرًا ما يتخذ العقاب صورة الانتقام، غير أن الانتقام يظل مع ذلك خطأ من حيث إنه فعل من أفعال الإرادة الذاتية، ومن ثَمَّ فهو لا يتفق مع مضمونه». فالانتقام يستند إلى الدوافع والبواعث الجزئية التي تعتمد بدورها على الإرادة الجزئية، وهو لذلك خطأ جديد. فالعدالة تلغي الجريمة وتعيد الحق إلى نصابه، أما الانتقام فهو يضيف خطأ جديدًا إلى الخطأ الأول وهذا الخطأ الجديد هو أيضًا قصاص وانتقام يولد خطأ ثالثًا... وهكذا يكون لدينا سلسلة لا حد لها هي ما يسمى بالأخذ بالثأر وهو ما يطلق عليه في المنطق اسم اللامتناهي الزائف أو الفاسد، أما اللامتناهي الحقيقي فهو العدالة – أو الحق–

التي لا تؤدي إلى خطأ جديد لكنها تسلب الخطأ أصلاً وتبرز الحق من جديد. لكن كيف يظهر اللامتناهي الحقيقي هنا وكيف يؤكد الحق نفسه؟

الحق الكامن في الجريمة هو الذي يُعالج على أنه وجود عقلي، ومن هنا يمكن أن ينظر إلى الجريمة على أنها مجرد فعل عارض. بل لابد من النظر إليها على أنها تتضمن جانبًا عقليًا أيضًا «فما هو متضمن في فعل المجرم ليس تصور الجريمة فحسب، بل إن الجانب العقلي موجود أيضًا في الجريمة بما هي كذلك، سواء أراد المرء أم لم يرد..». فما المقصود بالجانب العقلي هنا؟ المقصود أن فعل الجريمة ذاته إنما هو تأكيد لقانون تريد الجريمة أن يكون كليًا، ومن ثَمَّ فالعنف لابد أن يعاقب بالعنف، لأنه المجرم بفعله نفسه يقرر العنف مبدأ عامًا، أو هو يشرع قانون العنف، ولهذا فإننا حين نعاقب المجرم فإنما نعاقبه بقانون نفسه» بل إننا بمعاقبتنا للمجرم، فإننا نكرمه، ونرد إليه اعتباره بوصفه موجودًا عاقلاً، والذين ينظرون إلى العقاب على أنه ردع أو إصلاح إنما يضعون الناس مع الحيوانات على صعيد واحد..». إذ من حق المجرم بوصفه موجودًا عاقلاً أن ينظر إلى فعله على أنه كلي لأن فعله تعبير عن إرادته، وهو قد قرر أن يكون العنف قانونًا، ومن ثَمَّ كان تطبيق هذا القانون نفسه عليه عملاً من

أعمال العدالة». فالعقاب الذي يناله المجرم، ينظر إليه هذا المجرم على أنه لون من ألوان العنف الخارجي، على حين أنه في الواقع ليس إلا مظهرًا لإرادته الإجرامية».

أما عقوبة الإعدام فلا شك أن هيجل يوافق عليها، وإن كان يميل إلى حصرها في نطاق ضيق، يقول: «إننا نعرف إن بيكاريا Beccaria عارض حق الدولة في تطبيق عقوبة الإعدام محتجًا بأننا لا يمكن أن نزعم أن العقد الاجتماعي يتضمن موافقة الأفراد على إعدامهم، بل أننا ينبغي علينا بالأحرى أن نفترض العكس. غير أن الدولة بصفة عامة ليست تعاقدًا بين الأفراد، وماهيتها الجوهرية ليست قاصرة على حماية الأفراد وضمان ممتلكاتهم، بل هي بالأحرى الحقيقة الواقعية العليا، ولهذا فهي تقتضي في بعض الأحيان استرداد هذه الحياة، وهذه الممتلكات، وتطالب الأفراد بالتضحية بها..» وخلاصة ذلك كله أن «الجريمة تستدعى العقاب – منطقيًا – ومع عقاب الجريمة التي بلغ فيها الحق المجرد ذروته تنبثق أخلاق الضمير..».

الفصل السادس

تأثير هيجل بعد وفاته

فلسفة الحق بعد هيجل

بعد وفاة هيجل انقسم مَنْ كانوا يعتبرون أنفسهم إلى معسكرين، اتبع الهيجليون التقليديون أو اليمنيون الأسلوب الذي اتبعه هيجل في سنواته الأخيرة، ووفقوا بين آرائه الدينية والمسيحية البروتستانتية وقبلوا وجهة النظر الإيجابية عمومًا عن دولة بروسيا التي عبر عنها هيجل في كتابه فلسفة الحق ولم يتمخض عن هذه المدرسة الهيجلية المحافظة أي مفكرين كبار، وبعد أن ظلت فلسفة هيجل لبضع سنوات الفلسفة شبه الرسمية في برلين، تدهورت بشدة حتى تم هجرها في ألمانيا في ستينيات القرن التاسع عشر..

- أما المعسكر الآخر فقد كان مختلفًا تمامًا وكان يتكون من مجموعة من الشباب ذوي الميول الراديكالية وكان موقفهم من هيجل مثل موقف هيجل من (كانط) فكما رأى (هيجل) مبدأ (كانط) بشأن الشيء في ذاته بوصفه عجزًا عن استكمال الدلالات الراديكالية لفلسفته، كذلك رأى تلاميذ هيجل هؤلاء قبول هيجل للمسيحية ودولة روسيا والأحوال العامة لعصرهم هو عجزا عن استكمال الدلالات

الراديكالية لفلسفة هيجل وأصبحت هذه المجموعة معروفة باسم (الهيجليون الشباب) أو (الهيجليون اليساريون) وشكل هؤلاء مستقبل الحركة الهيجلية...

- ورأى الهيجيليون الشباب فلسفة هيجل بوصفها سعيًا من أجل عالم أفضل، عالم يتم فيه التغلب على التعارض بين مصلحة الفرد والمجتمع وهو منظم بعقلانية وبه حرية حقيقية أي باختصار عالم مصمم ليعكس السيادة المطلقة للعقل البشري وقواه الفكرية، ولم يكن هذا العالم الأفضل من وجهة نظر الهيجليين الشباب مجرد تتويج خيالي ثم رسمه في لحظة توهم بل كان ذروة الحجج التاريخية والفلسفية في النسق الهيجلي، ولقد كان ضرورة جدلية، وكان أطروحة مركبة يجب أن تظهر للتوفيق بين العناصر المتصارعة في العالم الذي يعيشون فيه..

- وانطلاقًا من احتقارهم لفكرة ومفهوم ألمانيا يمكن أن يكون ذلك هو الإنجاز الذي وعدت به فلسفة هيجل هؤلاء، وشرع الهيجليون الشباب بعد ذلك في إيجاد طرق لتحقيق رؤيتهم الراديكالية في بادئ الأمر، ثم انقضوا على الدين بوصفه العقبة الأساسية في طريق تحقيق مجتمع يسمح لقوى الإنسان بأن تصل إلى كامل طاقتها وبعد تطويرهم للتلميحات الواردة في الجزء الذي يتناول (الوعي الشقي)

في كتاب فينومينولوجيا العقل، زعموا بأن الدين هو شكل من أشكال الاغتراب، فالإنسان يصنع إلها ثم يتخيل أن ذلك الإله قد خلقه ثم يضع الإنسان في تصوره عن الإله أفضل الصفات التي في ذاته من المعرفة والصلاح والقوة، ثم يركع الإنسان أمام الصورة التي صنعها بنفسه ويرى ذاته مقارنة بها كشخص جاهل وآثم وضعيف وكي يستعيد البشرى من قولهم كل ما يحتاجونه هو إدراك أن البشر هم أسمى أشكال القدسية بحق.. ثم انتقل الهيجليون الشباب إلى ما هو أبعد من الدين فبطريقة أكثر راديكالية جعل (فويرباخ) إنكار هيجل ترتد عليه، فاتهم هيجل بأنه يقدم حقائق بشأن العالم على نحو غامض، انطلاقًا من إيمانه بأن العقل هو واقعي بصورة مطلقة.

المراجع

1- هيجل مترجم تأليف ولتر ستيس
2- مبادئ في فلسفة هيجل د. يوسف حامد الشين
3- هيجل مقدمة قصيرة مترجم تأليف بيتر سينجر
4- تاريخ الفلسفة مترجم / ألبير ريفو
5- الفكر الأوروبي في القرن الثامن عشر مترجم / بول إزارد
6- الله والطبيعة والإنسان مترجم/ جورج جوسندورف
7- المكتبة الهيجلية كاملة ترجمة. د. إمام عبد الفتاح إمام
مواقع مختلفة على شبكة الإنترنت

فهرس المحتويات

تقديم 5

الفصل الأول: بطاقة تعارف هيجل وعصره وحياته 7

بطاقة تعارف 9

الفصل الثاني: هيجل وعصره وحياته 11

أهم الأحداث التاريخية في حياة هيجل 13

موجز سيرته 15

الفصل الثالث: هيجل والمثالية اليونانية 25

المثالية اليونانية وهيجل 27

الأيليون وهيجل 29

الفصل الرابع: هيجل وأفلاطون وجهًا لوجه 35

الفصل الخامس: هيجل الفيلسوف السياسي 57

هيجل السياسي 59

هيجل وفلسفة الحق 62

الفكرة الشاملة للحق 63

فلسفة الروح عند هيجل 64

أولاً: مرحلة الحق المجرد 70

1 – الملكية 75

2 – التعاقد 93

3 – الخطأ 97

الفصل السادس: تأثير هيجل بعد وفاته 105

فلسفة الحق بعد هيجل 107

المراجع 110

2018/2134
978-977 - 736 - 225 - 2