

جامعة قاصدي مرباح - ورقلة -

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

شعبة: الفلسفة



رقم التسجيل: .....

السنة: 2022/2021

الموضوع

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث

في الفلسفة

تخصص: تاريخ الفلسفة

## الأصول المعرفية لدى المركزية الأوروبية من هيجل إلى ماركس

إشراف:

أ.د. علي سعد الله

إعداد الطالب:

• خالد بالضياف

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مؤسسة الانتساب	الصفة
عمر براج	أستاذ محاضر - أ -	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	رئيسا
علي سعد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مشرفا ومقررا
شهيدة لعموري	أستاذ محاضر - أ -	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
رياض ظهير	أستاذ محاضر - أ -	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	مناقشا
أحمد وارث	أستاذ محاضر - أ -	جامعة الجزائر - 2 -	مناقشا
محمد زيان	أستاذ محاضر - أ -	جامعة محمد خيضر بسكرة	مناقشا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

وَلَوْلَا دَفَعُ اللّٰهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ

الْاَرْضُ وَلِلّٰهِ اللّٰهُ ذُو فَضْلٍ عَظِیْمٍ الْعَالَمِیْنَ .

(البقرة، 251)

«إني رأيت أنه لا يكتب أحد كتابا، في يومه إلا قال في  
غده: لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زيد هذا لكان  
يُستحسن، ولو قُدِّمَ هذا، لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا  
لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر على استيلاء النقص  
على جملة البشر. «  
العماد الأصفهاني

وما أُبرئُ نفسي إنني بشرٌ      أسهو وأخطئ ما لم يحمني قدرُ

ولا ترى عُذْرًا أولى بذي زللٍ      من أن يقول مُقِرًّا: إنني بشرٌ

المقريزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار ج1، ص7 .

# إهداء

أهدي ثمرة عملي هذا

إلى من فارقا الحياة تاركين ورائهما فراغا لا يعوض، والدي الكريم وأخي العزيز... إلى روحيكما، وأنتما  
في عالم الحق بأعز جوار.

إلى الوالدة الكريمة أطال الله في عمرها.

إلى أبنائي الثلاثة ريهام، راحيل، معمر.

إلى إخوتي وأصدقائي.

إلى كل الساعين من أجل أن ينبجس فجر جديد.

إلى كل من يناضل في سبيل انتصار العقل والحرية، وحب الحقيقة بعيدا عن كل مغالاة.

إلى كل من تتلمذت على أيديهم يوما.

إلى كل من ساعدنا على انجاز هذه المذكرة ولو بكلمة طيبة.

إلى كل هؤلاء وآخرون حفظهم قلبي ونسيهم قلبي.

# شكر وتقدير

لا يسعني وقد أنهيت هذا العمل إلا أن أتوجه بجزيل الشكر والعرفان بعد الله تعالى إلى أستاذ الأجيال: الأستاذ الدكتور علي سعد الله، لما بذله من جهد طوال فترة إنجاز هذه الدراسة، متابعا وناصحا وموجها ومساعدة، فقد تعلمت من اطلاعه الواسع، وإنسانيته المفرطة، وأخلاقه الرفيعة، بل حتى من صمته ومجالسته. وكان لي أبا قبل أن يكون أستاذا.

فقد كانت توجيهاته ونصائحه سندا لي في تذليل الصعوبات منهجيا ومعرفيا. فلك أستاذي وافر الشكر، وجزيل التقدير على متابعتك وحرصك وتوجيهك وإمدادك، ولولا هذا جميعا لما خرج هذا البحث من ظلمة السكون إلى نور الوجود، ومن حيز الإمكان إلى حيز الفعل.

ومن باب إقرار الفضل إلى أصحابه أسجل شكري وامتناني إلى كل أساتذة شعبة الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة، كما أنهه بأفضال جامعة قاصدي مرباح ورقلة أساتذة وإدارة وعمالا، على تيسير كل السبل لي لأكون أحد طلبتهم.

و الشكر موصول أيضا إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة على تكرمهم بقراءة الرسالة، وتفضلهم بتقييمها ومناقشتها، فبارك الله في جهودهم وعلمهم وأدام عطاءهم، راجيا منهم أن يمدوني بكل الملاحظات التي تمكنني من تصويب الأخطاء والاعوجاج الذي اعتري هذا البحث.

## فهرس الموضوعات

2.....	الآية.....
3.....	مقولة العماد الأصفهاني والمقرئزي.....
4.....	إهداء.....
5.....	شكر وتقدير.....
6.....	فهرس الموضوعات.....
13.....	مقدمة.....

### الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

22.....	المبحث الأول: ضبط مصطلحي المركزية وأوربا لغة واصطلاحا.....
22.....	المطلب الأول: المركزية لغة.....
23.....	المطلب الثاني: المركزية اصطلاحا.....
25.....	المطلب الثالث: أوربا لغة.....
26.....	المطلب الرابع: أوربا اصطلاحا.....
28.....	المبحث الثاني: المركزية الأوربية كظاهرة.....
29.....	المطلب الأول: مفهوم المركزية الأوربية.....
32.....	المطلب الثاني: سمات وأهداف المركزية الأوربية.....
48.....	المطلب الثالث: أهم رواد المركزية الأوربية.....
50.....	المطلب الرابع: المركزية الأوربية بين السلب والإيجاب.....
55.....	المبحث الثالث: منهج المركزية الأوربية وآلياتها.....
55.....	المطلب الأول: الاستشراق.....
59.....	المطلب الثاني: التبشير الديني.....

62	المطلب الثالث: الحركة الإستدمارية.
<b>الفصل الثاني: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية قبل هيجل وماركس</b>	
68	<b>المبحث الأول: الأصول المعرفية الدينية للمركزية الأوربية.</b>
69	المطلب الأول: المكون المسيحي.
73	المطلب الثاني: المكون اليهودي.
76	<b>المبحث الثاني: الأصول المعرفية الفكرية للمركزية الأوربية.</b>
77	المطلب الأول: في العصر اليوناني.
82	المطلب الثاني: في النهضة والعصر الحديث.
87	<b>المبحث الثالث: الأصول المعرفية العلمية للمركزية الأوربية.</b>
87	المطلب الأول: النهضة الأوربية.
91	المطلب الثاني: الكشوفات الجغرافية.
93	المطلب الثالث: الثورة الفكرية والعلمية.
96	1. المعرفة قوة فرانسيس بيكون:
101	<b>المبحث الرابع: الأصول المعرفية للعرقية في المركزية الأوربية:</b>
103	المطلب الأول: التبرير العرقي للعنصرية.
106	1. نظرية الطبائع.
107	2. غوبينو.
111	المطلب الثاني: التبرير البيئي والجغرافي للعنصرية.
113	1. نظرية الكيوف.
117	المطلب الثالث: التبرير العلمي للعنصرية.
119	المطلب الرابع: التبرير الثقافي للعنصرية.

## الفصل الثالث: الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية عند هيجل

- 125 .....المبحث الأول: مصادر فكر هيجل
- 126.....المطلب الأول: مصدر الفلسفة اليونانية
- 131.....المطلب الثاني: مصدر الديانة المسيحية
- 133.....المطلب الثالث: مصدر الفلسفة الحديثة
- 141.....المطلب الرابع: مصدر أحداث العصر
- 144 .....المبحث الثاني: الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية عند هيجل
- 146.....المطلب الأول: الأصل 1: فلسفة الروح
- 152.....المطلب الثاني: الأصل 2: المنهج الجدلي
- 161.....المطلب الثالث: الأصل 3: الوعي بالحرية
- 169.....المطلب الرابع: الأصل 4: فكرة الدولة
- 179.....المطلب الخامس: الأصل 5: نظرية العقل
- 184.....المطلب السادس: الأصل 6: نظرية التقدم
- 188.....المطلب السابع: الأصل 7: الأساس الجغرافي
- 192 .....المبحث الثالث: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الديني عند هيجل
- 193.....المطلب الأول: موقع الدين في النسق المعرفي عند هيجل
- 196.....المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالدين عند هيجل
- 198.....المطلب الثالث: تقسيم هيجل للأديان
- 205.....المطلب الرابع: ملامح التمرکز الهيجلي حول المسيحية
- 208.....المطلب الخامس: موقف هيجل من الإسلام
- 210.....المطلب السادس: تعقيب

المبحث الرابع: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الفكري عند هيغل: 211 .....

المطلب الأول: أوروبا مهد الفلسفة ..... 211.....

المطلب الثاني: أوروبا مسرح التاريخ. .... 217.....

المطلب الثالث: الهيكلية ختام الفلسفات ..... 219.....

المطلب الرابع: أوروبا وانتهاء التاريخ..... 223.....

المبحث الخامس: المظاهر المعرفية للمركزية في تصور هيغل للأخر..... 230 .....

المطلب الأول: التقسيم المركزي لجغرافية الأجناس ..... 231.....

المطلب الثاني: المركزية في نظرة هيغل إلى الصينيين..... 233.....

المطلب الثالث: المركزية في نظرة هيغل إلى الهنود. .... 241.....

المطلب الرابع: المركزية في نظرة هيغل إلى فارس. .... 250.....

المطلب الخامس: المركزية في نظرة هيغل إلى الأفارقة. .... 258.....

المطلب السادس: المركزية في نظرة هيغل إلى العرب والمسلمين..... 269.....

المطلب السابع: المركزية في نظرة هيغل إلى الهنود الحمر. .... 276.....

#### الفصل الرابع: الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية لدى الماركسية

المبحث الأول: توطئة حول الأثر الهيجلي في ماركس ..... 290 .....

المطلب الأول: مضامين الأثر الهيجلي على ماركس..... 290.....

المطلب الثاني: حدود القطع المعرفي بين هيغل وماركس. .... 292.....

المطلب الثالث: مؤثرات أخرى. .... 294.....

المبحث الثاني: المنهج المعرفي في تمركز ماركس..... 295 .....

المطلب الأول: المادة تسبق الفكر..... 295.....

المطلب الثاني: الجدل والنزعة التطورية..... 297.....

299.....	المطلب الثالث: المادية الجدلية والمادية التاريخية.
299.....	1. المادية الجدلية.....
300.....	2. المادية التاريخية.....
<b>302</b> .....	<b>المبحث الثالث: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية.....</b>
302.....	المطلب الأول: الأصل 1: نظرية نمط الإنتاج.....
302.....	1. مفهوم نظرية نمط الإنتاج.....
306.....	2. مسلمات نظرية نمط الإنتاج.....
309.....	المطلب الثاني: الأصل 2: الصراع الطبقي.....
312.....	المطلب الثالث: الأصل 3: الخط الأوربي للتاريخ.....
316.....	المطلب الرابع: الأصل 4: نظرية نمط الإنتاج الآسيوي.....
316.....	1. مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي.....
318.....	2. مسلمات نظرية نمط الإنتاج الآسيوي.....
<b>323</b> .....	<b>المبحث الرابع: المظاهر المعرفية للمركزية الأوربية عند الماركسية.....</b>
324.....	المطلب الأول: موقف الماركسية من الغرب.....
324.....	1. الغرب مبدأ التاريخ ومنتهاه.....
327.....	2. الرأسمالية مقولة أوربية حتمية.....
328.....	3. العبودية مقولة اقتصادية هامة.....
330.....	4. تضخم مكانة أوربا.....
333.....	المطلب الثاني: موقف الماركسية من الشرق.....
333.....	1. ركود الشرق.....
335.....	2. الحجر على الشرقيين.....

336.....	3. الماركسية وتهم الاستشراق ودعم الاستعمار
337.....	1.3. الماركسية وتهم الاستشراق
339.....	2.3. الماركسية والثقل الاستدماري
344.....	4. تعقيب
350.....	خاتمة
358.....	الملاحق
389.....	قائمة المصادر والمراجع
403.....	ملخص

# مقدمة

## مقدمة

تُعَدُّ مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر من أهم المشكلات التي أثارت اهتمام الفلاسفة والمفكرين عبر تاريخ الفكر البشري، وذلك انطلاقاً من ثنائية الطبيعة الإنسانية، التي تجمع بين الأنانية والنزوع نحو التسلط والتفوق والتمركز حول الذات من جهة، والاجتماعية التي تفرضها الحاجة إلى الآخرين من جهة أخرى، هذه الثنائية انتقلت من بُعدها الذاتي بين الأفراد وأخذت بعداً أكبر بين الثقافات والحضارات، لتتمظهر في مشكلة العلاقة بين الأنا والآخر على المستوى الحضاري، أو العلاقة بين العالم الأوربي، والعالم خارج أوربا، وبوجه أعم العلاقة بين الشرق والغرب. لاسيما بعد التحولات الكبيرة التي عرفتها أوربا بدءاً من عصر النهضة، لتنتهي بعد مخاض طويل في القرن التاسع عشر بولادة ما يسمى بالمركزية الأوربية، والتي يمكن اعتبارها ثمرة من ثمرات الحداثة والأنوار، فقد تمكنت الذات الأوربية من بناء نموذجها الثقافي بتفرعاته العلمية والفلسفية والسياسية والاقتصادية والدينية، وبفعل تأثير جملة من التطورات تم التمركز حول هذا النموذج، وتقوم هذه النزعة المركزية على خطاب يُسوغ السيطرة الأوربية على الثقافات الأخرى، من خلال تعميم القيم الأوربية على الآخر غير الأوربي، الذي أُعتبر ذو قيم وثقافة أدنى، ولا بد من جره نحو سكة المنظومة الثقافية الغربية، إذ صُورت الذات الأوربية على أنها ذات نقية، وتم العمل على تضخيمها. وما يجب الإشارة إليه أن التمركز حول الذات الأوربية صار سمة وقاعدة ثابتة متأصلة في تلافيف وبُنى الخطابات الأوربية، بل وفي عمق الثقافة الغربية ككل.

إن كل الحضارات الإنسانية عرفت التمركز، فالتمركز هو المحرك الرئيسي لكل حضارة أثبتت قوتها، وقد ارتبط ظهور هذه المركزيات بدورة الحضارة، وفترة التفوق الحضاري التي تجعل صاحب هذه الحضارة أو تلك، يشعر بالتميز والتعالي، فيكون في المركز، ويعتبر الآخر هامش، فالذات المتمركزة تتعامل مع الآخرين وفق مرجعيتها الثقافية، لكن هذا لا يجعل المركزية واحدة، إذ تختلف المركزيات في الأصول والأسس المعرفية التي تكاثفت عبر الزمن لتشكّلها، غير أن التمركز الذي عرفته الحضارة الأوربية أخذ أبعاداً خطيرة تعطي للذات طهرانية زائفة وتلصق بالآخر أبشع الصفات، وتبرر استعمال القوة لصالح هذا المركز، وباعت ذلك أن المركزيات بؤر مشحونة فكرياً وعرقياً ودينياً بسبب سرديات حول الذات والآخر، وقد اعتبرت الحضارة الأوربية في جل فلسفات التاريخ هي الحضارة المطلقة والأخيرة والتي يجب أن تُعمم. لأن الثقافة الأوربية اكتسبت بدءاً من النهضة الكثير من عناصر القوة والتأثير، والتي تجاوزت بيئاتها المحلية إلى بيئات أوسع.

لقد بدأت نزعة التمركز الأوربي وشقت طريقها نحو الظهور والتجسيد بعد عصر النهضة وبدايات العصر الحديث بفضل التحديث الذي تجسد في كل ميادين المعرفة والاختراعات العلمية والكشوفات الجغرافية، وما تبعه

من ظهور للدول الحديثة، وما رافقها من تطوير للنظم السياسية والاقتصادية والعسكرية، وهذا ما أكده أحد الباحثين المهتمين بدراسة ظاهرة التمرکز حين أكد بأن:

"المركزية الأوروبية ظاهرة متعلقة بالحدثة تحديدا، إذ لا تمتد جذورها لأبعد من عصر النهضة ثم ازدهرت في القرن التاسع عشر"<sup>(1)</sup>.

لقد تشكل في المخيال الأوربي في القرن التاسع عشر صورة حول الأنا الأوربي، المتفوق علميا وتقنيا وسياسيا في كل المجالات مقارنة بالآخر غير الأوربي، والأدنى في كل هذه المجالات، وهذا في نظر هذا المخيال يمنحه شرعية السيطرة على الآخر خارج أوربا، إيمانا منه بأن الحاضر مقولة أوربية خالصة، والتاريخ يبدأ في أوربا بالمعجزة اليونانية وينتهي فيها، هذا ما أمن به الفكر الأوربي عن نفسه وما أراد تسويغه وفرضه على الآخرين. وعليه فقد تشكل الفكر الأوربي الحديث في إطار المركزية الأوربية، والتقت جل مدارس ومذاهبه حول تسويغها بطريقة أو بأخرى، فقد التقت حولها النزعات المثالية مع النزعات المادية، والنظريات الميتافيزيقية مع النظريات العلمية، وهو ما سنعالجه في هذه الدراسة الموسومة بالأصول المعرفية لدى المركزية الأوربية من هيجل إلى ماركس.

### دوافع الدراسة:

سيرا في طريق العادة المنهجية نؤكد بأن اختيارنا لهذا الموضوع كان لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية، رغم أن أحدهما مشتق بالضرورة من الآخر، فأما الذاتية فهي تتمثل في:

- ميلنا إلى الدراسات ذات الطابع الحضاري والسياسي، ودراسات فلسفة التاريخ.
- محاولة إحياء روح التدافع الحضاري بين الأمم، بإحياء سنن المدافعة والممانعة، ولاسيما بعد أفول قيم الحق والعدل، وانتشار الظلم والجور في العلاقات بين البشر، وهذا ما يتعارض مع السنن الإلهية والكونية المبنية على العدل والإنصاف.
- أما الأسباب الموضوعية في اختيارنا لهذا الموضوع فهي:
- الراهنية التي يمتلكها هذا الموضوع، من خلال الصراع المستمر بين الشرق والغرب، فالتمركز الأوربي والغربي عموما يسيطر على كل العلاقات الدولية، والتعامل الدولي.
- الأهمية العلمية للموضوع من خلال تحديد مفهوم المركزية الأوربية، وخطورتها الحضارية، ودورها في نشأة كل الخطابات الأوربية حول الآخر.

(1) Samir Amin, L'eurocentrisme. Critique d'une idéologie .p8. paris.1988.

- انبهار بعض النخب في العالم الثالث، ولاسيما في العالم الإسلامي بالوفاة الأوربي، دون دراسته دراسة نقدية كفيلة بتبيين منطق التحيز والهيمنة والإقصاء فيه.
- خصوصية المرحلة التي نعيش فيها، والتي تتطلب التواصل مع الآخر كضرورة ملحة.
- الأهمية التي يحوزها كل من هيغل وماركس في تاريخ الفلسفة، باعتبارهما منبعاً ينهل منه أغلب الفلاسفة المعاصرين، ومحاولة النظر إلى فلسفتها من زاوية أخرى.

### أهداف الدراسة:

- تستهدف هذه الدراسة تحقيق جملة من الأهداف المعرفية أهمها:
- اكتشاف علاقات الهيمنة والإقصاء عند أهم المفكرين الغربيين الذين تركوا آثارهم القوية في الفكر المعاصر، والكشف عن الصلات الخفية التي تتحكم بآليات القوة والمعرفة في تاريخ الثقافة الأوربية.
- استقصاء أهم الأصول المعرفية المشكّلة للتمركز الأوربي عند هيغل وماركس.
- إثبات أن كل فلسفة أو نظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، تحمل ورائها أيديولوجية مهما حاولت أن تبدو علمية وموضوعية.
- تحليل مسلمات وبنى المركزية الأوربية، والسعي إلى تفكيكها من أجل تبين نقاط التحيز فيها، وزعزعة المسلمات الداعمة لها بغرض إبطالها وتكسير مقوماتها الداخلية.
- تبيين خطر المركزية الكبير باعتبارها تحمل صور زائفة عن الذات وعن الآخر.
- معرفة العلاقات والعوامل المشتركة بين أطروحات الاستشراق، والاستدمار، ونهاية التاريخ، وصدام الحضارات، والعملة من جهة، وظاهرة المركزية الأوربية من جهة أخرى.
- معرفة الجذور الفكرية للنظريات السياسية المعاصرة والتي تعرف تداول كبير.
- إيجاد معرفة جديدة تقوم على مبدأ الاختلاف، وترفض منطق التمركز وآليات اشتغاله وتتجاوز خرافات الذات المتمركزة على نفسها وأساطيرها، والبحث عن الآلية التي تنقل علاقة الأنا بالآخر من منطق القوة والهيمنة والإقصاء، إلى منطق الحوار والتسامح والإنسانية.
- إبراز ما يحتز به العقل الغربي عموماً من تحيزات عن طريق استنطاق المسكوت عنه أو المتوارى خلف سياج العلمية والموضوعية.

## أهمية الدراسة:

وتكمن أهمية هذه الدراسة في جانبين اثنين: الأول يتعلق بموضوعها، والثاني يتعلق بنموذجيها المختارين لها أي بهيجل وماركس:

فأما الجانب الأول فهو حساسية وتعقد موضوع التمركز الأوربي إذ تدخل في تشكيله عدة جوانب كالجانب العقائدي، والحضاري والثقافي، ويتشابك فيه الاقتصادي مع السياسي مع الأيديولوجي، فلاستيعاب المركزية الأوربية لا بد من العودة إلى الأنساق الفلسفية، والدعائم التي أنتجتها، لأن كل مركزية هي عبارة عن نسيج فلسفي وفكري مؤصل بمقومات مرجعية، من غير الممكن الحديث عنها دون استحضار أسسها، كما أن نقد المركزية وتفكيك أسسها يحد من تعصبها ويقلل من ادعائها بالرفعة والسمو، ويبين مواضع هشاشتها، فبنقد الأسس المعرفية للتمركز الأوربي لدى هييجل وماركس تفقد هذه المركزية دعائمها النظرية، والتي طالما روج لها فلاسفة التاريخ المتأثرين بميتافيزيقا التمركز. بالإضافة إلى أن المركزية الأوربية هي القاعدة الصلبة لأطروحات صراع الحضارات والعولمة، هذه الأطروحات التي تسعى إلى بناء عالم يستجيب لتوقعاتها ويوافق مصالحها. كما تكمن أهمية هذه الدراسة في تبيين أن الكثير من الفلسفات التي تدعي بأنها فلسفات إنسانية تناضل لصالح الفئات الضعيفة، لم تنجح في اتقاء العنصرية والتعصب والتمركز نحو الذات الأوربية والغربية عموماً.

كما تتجلى قيمة هذه الدراسة أيضاً في تبيين أن ماركس وإنجلز لم يستطيعا دراسة مجتمعات الشرق دراسة موضوعية تلتزم بالمنهج النقدي التحليلي الذي اختاره لنفسهما دون أن يقعا في التعميم والأحكام المسبقة. فضلاً عن أنهما لم ينجحا في إحداث قطيعة إبستيمولوجية مع البنى الثقافية الأوربية السائدة في القرن التاسع عشر، رغم محاولات تبرئتهما من برائن التمركز الأوربي التي تتماهى مع الثقافة الأوربية، وهذا ما يدعو إلى إعادة النظر في الدراسات الإنسانية والاجتماعية التي لها علاقة بالماركسية والاتجاهات اليسارية، من خلال خلخلة وتفكيك البنى المكونة لتلك الدراسات.

أما الجانب الثاني لأهمية الدراسة فيتمثل في أهمية النماذج المختارة لها أي هييجل وماركس، حيث يمثلان الحدان اللذان تحرك بينهما الفكر الأوربي في القرن التاسع عشر، بل إنهما يمثلان الأرضية الخصبة للفكر المعاصر، انطلاقاً من التأثير الكبير الذي مارساه على الفلسفة المعاصرة. إذ تتمثل أهمية هييجل في كونه يمثل مرحلة نضج الفلسفة الغربية باختلاف مذاهبها، حيث أعلنت الفلسفة الهيجلية عن نفسها بوصفها أكثر الفلسفات اتساعاً وخصوبة، تمكنت من ضم كل الفلسفات التي سبقتها إلى مجرد عناصر ومكونات في نسقها العام. فقد ورثت فلسفة هييجل أهم عناصر الفلسفة الغربية وأعادتها إنتاجها بعدما أدرجتها في سياقات جديدة، الأمر الذي يجعل

فلسفة هيغل أكثر الفلسفات أهمية في بناء الوعي الغربي، باعتبارها عملت على تأصيل الأنا الغربية دينيا وعرقيا وفكريا، لتصبح معه أوربا الوريث الشرعي لكل الفكر الإنساني.

وبذلك يكون هيغل من أهم فلاسفة القرن التاسع عشر، تركت فلسفته أثارها في جل المذاهب الفلسفية في القرن العشرين، حيث خرجت من عباءته معظم التيارات الفلسفية المعاصرة، سواء تلك التي تأثرت به بشكل إيجابي، وأبرزهم ذلك التيار الذي يصطلح عليه بالهيجليون الجدد، أو تلك التي قامت على نقد مذهبه مثل التيارات التحليلية بمختلف صورها والتيار البراغماتي، فمثالية هيغل هي التي أوجدت مادية ماركس، وظواهرية هوسرل، فضلا عن تأثيرها في الفلسفة الوجودية. فقد أصبح من الضروري للباحث في الفلسفة المعاصرة أن يرجع القهقري إلى فلسفة هيغل، التي ضمت ما قبلها وحددت مسار ما بعدها، فضلا عن تمكن هيغل من نسج خيوط حاضره رغم ما يبدو عليه من تناقض ليخرجه في شكل بناء فلسفي متكامل. وقد علّق أحد الباحثين على أثر فلسفة هيغل ساخرا بأن قتال الروس والألمان سنة 1943 لم يكن إلا ثمرة ناتجة عن صدام جناحي فلسفة هيغل، اليسار واليمين.

أما عن أهمية الماركسية فتكمن في كونها نظرية متعددة الجوانب، تقوم عند معتنقها مقام العقائد الشاملة، التي تعالج الحياة من مختلف نواحيها. فليس بين مذاهب الفلسفة الحديثة مذهب أبعد أثرا أو أكثر انتشارا من الماركسية، التي تحولت إلى ما يشبه الديانة التي اعتنقها أكثر من ثلث البشر في وقت ما، كما تم تبنيها من قبل العديد من المنظمات الثورية التي قامت ضد الامبريالية، والأنظمة الشمولية.

### إشكالية الدراسة:

كل هذه المعطيات كانت كافية لتحديد إشكالية البحث الرئيسية، والتساؤلات الجزئية التي تتفرع عنها أما عن الإشكالية الرئيسية فيمكن صوغها في شكل التساؤل الآتي:

● ما هي أهم الأصول المعرفية المشكّلة للمركزية الأوربية عند كل من هيغل وماركس؟.

وفي أفق هذه الإشكالية سنحاول الإجابة أيضا على مجموعة من التساؤلات الجزئية وهي:

- ما مدلول المركزية الأوربية؟ وما هي أهم سماتها وآلياتها؟.
- ما هي أهم الأسس والدعائم المعرفية التي تستند إليها ظاهرة المركزية الأوربية بشكل عام؟ ومركزية هيغل وماركس بشكل خاص؟.
- كيف كانت صورة الآخر عند هيغل وماركس؟.
- هل كان مسار فلسفة هيغل وماركس إنسانيا كونيا، أم أوربيا غريبا؟.

- إلى أي مدى يمكن القول بأن الفكر الماركسي ملوث بالمركزية الأوربية؟ وأين تتجلى هذه المركزية في نصوص الماركسية؟.

- أليس من التناقض أن تفكر الفلسفة في الإنسانية، وفي الجماعة في نفس الوقت؟.

### فرضية الدراسة:

إن التمركز هو حيز معرفي متأصل في جل فلسفات التاريخ الغربية باختلاف توجهاتها، ولاسيما عند قطبيها هيغل وماركس، إذ يتغذى هذا التمركز على العديد من الروافد الدينية، والعلمية، والفلسفية والعرقية .

### خطة الدراسة:

لا بد لأي عمل من خطة تنظم سيره، وللإجابة عن التساؤلات السابقة كَيْفَنا بحثنا في شكل مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، تناولنا في المقدمة مدخل تمهيدي للموضوع وأسباب اختياره، وأهداف البحث والأهمية الباعثة على دراسته، والإشكالية التي يطرحها، والتي تروم الأطروحة الإجابة عنها، والبناء المنهجي الذي اصطنع ناظما لهذه الدراسة، وحاكما لاستدلالاتها. وفرضية الدراسة، وأهم المناهج المستعملة في البحث، إضافة إلى أهم المصادر والمراجع المعتمدة في الدراسة، وبعض الصعوبات التي اعترضتنا.

وقد كان الفصل الأول فصلا مفاهيميا باعتبار أنه لا يمكن منهجيا تناول أي موضوع بالبحث والتحليل دون التطرق إلى المفاهيم المحورية التي يدور حولها موضوع البحث، لأن عنصر المفهوم يمثل عاملا محوريا في أية دراسة، وعليه فقد تم في هذا الفصل التطرق إلى مفهوم المركزية الأوربية وأهم سماتها وأهدافها، وأبرز روادها، وجانبها السلبي والإيجابي، إضافة إلى منهج المركزية الأوربية وأهم آلياتها، والمتمثلة في الاستشراق، والتبشير، والإستعمار، فيما جاء الفصل الثاني استكمالا للأول، فكان عنوانه الأصول المعرفية للمركزية الأوربية قبل هيغل وماركس، وقد تم ذلك في أربعة مباحث، تناولنا في المبحث الأول الأصول المعرفية الدينية للمركزية الأوربية، وفي الثاني أصولها الفلسفية، أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه الأصول العلمية للتمركز الأوربي، وخصصنا المبحث الرابع للأصول المعرفية للعرقية في المركزية الأوربية، أما الفصل الثالث فقد كان تحت عنوان الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل، وقد كان في خمسة مباحث تطرقنا في مبحثه الأول إلى مصادر فكر هيغل، وفي المبحث الثاني إلى الأصول والمنطلقات المعرفية للتمركز الأوربي عند هيغل، أما المبحث الثالث فقد تناولنا فيه مظاهر المركزية الأوربية في النسق الديني عند هيغل، وخصصنا المبحث الرابع للحديث عن المظاهر المعرفية للمركزية الأوربية في النسق الفكري لهيغل، وفي المبحث الخامس تحدثنا عن المظاهر المعرفية للمركزية الأوربية في تصور هيغل للأحر، أما الفصل الرابع فقد كان تحت عنوان: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية، وقد كان

في أربعة مباحث تطرقنا في الأول إلى الأثر الهيجلي في ماركس، وفي الثاني إلى المنهج المعرفي في تمركز ماركس، أما المبحث الثالث فقد تحدثنا فيه عن أهم الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية، وفي المبحث الرابع تطرقنا إلى المظاهر المعرفية للمركزية الأوربية عند الماركسية، وقد توجهنا هذه الفصول الأربعة بخاتمة حاولنا فيها - كما تقتضي التقاليد الأكاديمية- تقديم خلاصة مكثفة لأهم نتائج البحث التي توصلنا إليها من خلال معالجتنا لجوانب الإشكالية .

### منهج الدراسة:

أما ما تعلق بالمنهج فإنه وعملا بالقاعدة الإبستمولوجية القائلة بأن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج، فإننا في هذه الرسالة سوف لن نعتمد على منهج واحد بعينه، بل سوف نعتمد على عدة مناهج وذلك بسبب تشعب الموضوع، وأول هذه المناهج، المنهج التحليلي، لما له من أهمية في شرح وتوضيح وتحليل الأفكار، من خلال تفكيك مسألة المركزية، والعوامل التي ساهمت في نشأتها، وذلك بالرجوع إلى أصولها التاريخية، ومحاولة ربطها فيما بينها، وذلك لاعتمادنا على نصوص وأقوال العديد من المفكرين والفلاسفة، مما استوجب علينا تحليلها تحليلا يسمح لنا بوضع الاستنتاجات الممكنة استنتاجها، ومحاولة تفكيك وتبسيط المفاهيم وبشكل خاص النصوص التي تناول الشرق كمادة للتفكير، كما توصلنا بالمنهج التركيبي وطبقناه في استخلاص النتائج المترتبة عن تحليل الأفكار والنصوص، إضافة إلى استعانتنا بالمنهج المقارن من خلال مقارنة المواقف والآراء في بعض القضايا والإشكالات التي ناقشها البحث، وكأي بحث فلسفي فإنه لا يخلو من المنهج النقدي، الذي يظهر في نقدنا وتقييمنا لما جاء في ثنايا البحث من أطروحات ومواقف. كما استعملنا المنهج التاريخي في تتبعنا لإرهاصات فكرة المركزية الأوربية، وتسلسلها الزمني.

### المصادر والمراجع:

وللإحاطة بعناصر الموضوع وأفكاره اعتمدنا على جملة من المصادر والمراجع نذكر من المصادر بعضها مثل مؤلفات هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ومحاضرات في تاريخ الفلسفة، وظاهريات الروح، ومن مصادر الماركسية: الأيديولوجية الألمانية، وفي الاستعمار، ورأس المال، وبؤس الفلسفة، ونقد الاقتصاد السياسي، والمسألة الشرقية.

أما عن أهم المراجع المستعملة في بحثنا فهي:

- التمركز الأوربي نحو نظرية للثقافة لمؤلفه سمير أمين.
- ما بعد المركزية الأوربية لمؤلفه بيتر جران.

- المركزية الغربية إشكالية التكون والتمركز حول الذات لعبد الله إبراهيم
- نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الغربية لعبد الإله بلقزيز.
- فلسفة هيجل لولتر ستيس.
- ومرجعين لحسن حنفي هما: في الفكر الغربي المعاصر، ومقدمة في علم الاستغراب.
- كما اعتمدنا على قواميس لغوية، ومعاجم، وموسوعات لضبط بعض مفاهيم ومصطلحات البحث.

### صعوبات الدراسة:

- وكما لا يخلو أي عمل أو بحث علمي من صعوبات ومشاكل، وهي أمر عادي ومن صميم طبيعة البحث العلمي، وإن كان لا بد من ذكر بعض هذه الصعوبات فهي على نوعين:
- صعوبات تطرحها طبيعة الموضوع، وصعوبات تتعلق بالعوامل المحيطة بظروف إنتاج البحث:
- أما الصعوبات الأولى والتي يمكن تسميتها بالصعوبات الموضوعية فهي:
- تعقد الموضوع وشموليته واتساعه، وطبيعته الشائكة، حيث يصعب حصر الإشكال في بناء منطقي ونظري دقيق، ومن ثمة صعوبة توظيف المادة المعرفية، فموضوع التمركز الأوربي لا يتعلق بتخصص واحد، وإنما نجد له ارتباط وثيق بعوالم الأدب، والفلسفة، والاقتصاد، والتاريخ، والقانون...
  - نقص الدراسات الأكاديمية المتخصصة في الموضوع إذ لم أصادف أي دراسة تحت عنوان المركزية الأوربية، وإن كانت هناك بعض الدراسات التي اقتربت من الموضوع تحت عناوين أخرى، وضمن مواضيع قريبة، خاصة الدراسات حول الاستشراق، والعولمة، والصراع الحضاري.
- أما النوع الثاني من الصعوبات والتي يصطلح عليها عادة بالصعوبات الذاتية فتتمثل في:
- الالتزامات الأسرية والاجتماعية والمهنية، والتي تتعارض في الكثير من الأحيان مع ما تقتضيه الرسالة من خلوة وتفرغ.
  - نوازع النفس البشرية نحو الكسل واللهو والتسويق...
- إلا أن هذه الصعوبات لم تكن من عزيمتنا ولم تقف حائلا أمام إنجاز هذا البحث وتقديمه بالصورة التي هو عليها. ونأمل أن نكون قد وفقنا في إمطة اللثام عن إشكالية لا زالت تثير الكثير من الجدل حتى وقتنا الراهن.

المبحث الأول: ضبط مصطلحي المركزية وأوربا لغة واصطلاحا

- المطلب الأول: المركزية لغة  
المطلب الثاني: المركزية اصطلاحا  
المطلب الثالث: أوربا لغة  
المطلب الرابع: أوربا اصطلاحا.

المبحث الثاني: المركزية الأوربية كظاهرة

- المطلب الأول: مفهوم المركزية الأوربية.  
المطلب الثاني: سمات وأهداف المركزية الأوربية.  
المطلب الثالث: أهم رواد المركزية الأوربية.  
المطلب الرابع: المركزية الأوربية بين السلب والإيجاب.

المبحث الثالث: منهج المركزية الأوربية وآلياتها

- المطلب الأول: الاستشراق.  
المطلب الثاني: التبشير الديني.  
المطلب الثالث: الحركة الإستدمارية.

## الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

قبل الولوج إلى ظاهرة التمرکز الأوربي وأصولها المعرفية عند هيجل وماركس، تفرض علينا طبيعة الموضوع ومتطلبات البحث العلمي التوقف عند المصطلحات الأساسية للبحث، كمفهوم المركزية الأوربية لغة واصطلاحاً، وأبرز أعلامها، وأهم آلياتها ووسائلها، فالمفاهيم والمصطلحات هي الأدوات المعرفية التي تبدد أي التباس أو تداخل قد يحصل بين المفاهيم.

### المبحث الأول: ضبط مصطلحي المركزية وأوربا لغة واصطلاحاً

باعتبار أن موضوع دراستنا هذه يتمحور حول الأسس المعرفية للمركزية الأوربية، فإنه من الضرورة بمكان توضيح بعض المصطلحات الأساسية التي تُشكل لب هذه الدراسة، كمصطلح المركزية، ومصطلح أوربا في مدلولاتهما اللغوية والاصطلاحية. وسنتناول ذلك في أربعة مطالب: الأول بعنوان المركزية لغة، والثاني بعنوان المركزية اصطلاحاً، أما الثالث فيكون بعنوان أوربا لغة، ويحمل الرابع عنوان أوربا اصطلاحاً.

#### المطلب الأول: المركزية لغة.

إن مصطلح المركزية هو مصدر مأخوذ من الفعل ركز، وقد جاء في لسان العرب بأن:

"الرَّكُزُ يعني غَرَزْتُ شيئاً منتصباً كالرمح، ونحوه تَرَكُزُهُ رَكْزاً في مركزه، ونقول رَكَّزَهُ بمعنى غرزته في الأرض".<sup>(1)</sup>

يتضح لنا من هذا أن المركز يشير إلى معاني الثبات والشموخ والقوة والتوسط وعكسه الحركة والضعف. ونقول مركز الدائرة بمعنى وسطها، ومركز في الأرض أي ثابت، والركيزة هي القطعة من جواهر الأرض المركوزة فيها، والرَّكُزُ بمعنى الرجلُ العاقل الحليم السخي<sup>(2)</sup>.

إن ما يمكن استنتاجه من هذا هو أن المركز يعني الأمر الثابت الذي يكون في الوسط، وضده المتغير والهامشي، أي أن المركز هو القلب الذي ترجع إليه كل الأشياء كونه الأصل والمبدأ والمصدر. وقد جاء في المعجم الوسيط أن:

"المركز هو المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع، مثل مركز الهاتف ونحوه (...). والمركزي هو المنسوب إلى المركز، فنقول مصرف مركزي أي ترجع إليه المصارف الأخرى، والمركزية نظام يقتضي بتبعية

(1) ابن منظور: لسان العرب، ج5، ص355، بيروت، 2000.

(2) أنظر نفسه، ص356.

البلاد لمركز رئيسي واحد، ونقيضها اللامركزية وهو النظام الذي يمنح للأقسام المختلفة نوع من الاستقلال المحلي"<sup>(1)</sup>.

يتضمن هذا التعريف فكرة أساسية مفادها أن المركز هو الأصل والجوهر والمتن ومنه تنحدر باقي الأطراف وتعود إليه. ويستعمل مصطلح المركز في عدة مجالات إدارية واقتصادية وسياسية، يجمع بينها أنها تعتبر المركز هو المنبع الرئيسي والأصل الذي تعود إليه كل الفروع، ونقول:

"مركزية بمعنى جمع السلطة في مركز واحد، ونقول ركز بمعنى كثف، وتركز أي أصبح أكثر قوة وكثافة"<sup>(2)</sup>.

يبدو لنا من خلال هذه التعاريف أن مصطلح المركز يرتبط بالقوة والسلطة والسمو والتحكم والاستقرار والمعرفة، فضلا عن ذلك يجدر الإشارة إلى أن مصطلح المركز يستعمل في الكثير من الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

### المطلب الثاني: المركزية اصطلاحا.

بعد أن تطرقنا إلى مفهوم المركزية لغة، يتعين علينا الضبط الاصطلاحي لهذا المفهوم وهذا ما سنسلط عليه الضوء في هذا المطلب .

فمركزية الذات Egocentrism هي:

"مصطلح استخدمه عالم النفس السويسري جان بياجيه للدلالة على نزعة الطفل في سنوات حياته الأولى، حيث يعتبر نفسه مركزا للعالم ومحورا لكل شيء، وأصبحت هذه التسمية تُطلق على كل من يجعل الأنا محورا للأشياء، وإعطاء الذات الاهتمام الأول (...). وتصبح مرضية إذا مارسها البالغ"<sup>(3)</sup>.

يحتوي هذا النص على فكرة أساسية تتمثل في أن مصطلح مركزية مصطلح شائع في ميدان علم النفس. حيث أن التمركز حول الذات هو حالة طبيعية يعيشها كل إنسان في طفولته المبكرة، أي بين أربع وست سنوات، حيث لا يُعبر أي اهتمام للآخرين، إضافة إلى تقديس الذات وإيلائها الأهمية في كل شيء، والتمركز حول الذات هو سلوك غريزي لدى الإنسان، يعبر عن أنانية الذات ونرجسيتها، وتصبح هذه الحالة غير طبيعية إذا استمرت مع الإنسان بعد الطفولة، حيث يعمل نزوع الطفل الاجتماعي بعد ذلك في المدرسة وفي اللعب على التقليل منها،

(1) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، ص369، القاهرة، 2004.

(2) أنطوان نعمة وآخرون: المنجد الوسيط في اللغة العربية المعاصرة، ط1، ص437، بيروت، 2003.

(3) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، ص562، بيروت، 2000.

بمعنى أن تركز الطفل حول ذاته يتناسب عكسا مع تقدمه في السن، فكلما كبر الطفل كلما نقصت عنده غريزة التمرکز حول الذات.

إن هذا المعنى هو الذي أشار إليه أحد المفكرين العرب حيث أكد بأن مفهوم التمرکز حول الذات استمد أصوله من Egoentricity والتي هي:

" تقدير الأمور من وجهة نظر الذات وحدها، فهي أنانية المفرطة تجعل الطفل يُركز العالم في أناه، لأن وجدانه لا يتفتح على الآخرين وهي مرحلة من مراحل نمو الطفل الأولى يصعب عليه فيها أن يفهم الأشياء من غير منظاره الخاص، فلا يعطي أي اعتبار للآخرين واهتماماتهم (...). وقد يستمر هذا التمرکز حول الذات حتى بعد خروجه من الطفولة ويغدو حالة مرضية".<sup>(1)</sup>

يتضح لنا من خلال هذا النص أيضا بأن التمرکز حول الذات هو فترة يجتازها أي إنسان في مقتبل عمره، حيث تتجسد فيها الأنانية المفرطة للطفل، فيحصر العالم في ذاته، ويصعب عليه قبول الأشياء خارج تصوراته، وهو بذلك يقصي الغير ويهمشه مما يجعل الموضوع يختلط عنده بالذات، فهو يقدر الأمور بالاعتماد على ذاته، فيجعل ذاته مركز الوجود، حيث لا يُعير اهتماما للغير، فالعالم هو ما يراه من خلال منظوره الخاص أو من خلال كهفه إذا جاز تعبير بيكون، وهذا الأمر هو سلوك غير طبيعي لاسيما عندما تستمر هذه النظرة مع الإنسان حتى بعد اجتيازه لمرحلة الطفولة.

ويمكن أن نقول بأن بدايات استعمال هذا المصطلح في الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كانت في العصر الحديث حيث:

" أستخدم هذا المصطلح في بدايات القرن التاسع عشر في فرنسا، عندما زادت قوة الحكومة على المنظمات السياسية المحلية وطغت عليها، وهو تعبير يستخدمه علماء الاجتماع بمفهوم اجتماعي وجغرافي للدلالة على العلاقة القائمة بين قلب القوة والثقافة لمجتمع ما، ومناطقه المحيطة"<sup>(2)</sup>.

إن ما يمكن استنتاجه من هذا النص هو أن بدايات استعمال مصطلح المركزية كانت في المجال السياسي، ثم أُستعمل في الدراسات الاجتماعية، ليعبر عن علاقة العواصم والحواضر بالأطراف والهوامش، وعلى كل حال فإن مفهوم المركز يُحيلنا إلى مفاهيم الهيمنة والسلطوية والقوة والنفوذ حيث مراكز اتخاذ القرار. وهو بذلك يخالف الهوامش والأطراف، بل إن له قوة لجذب هذه الهوامش والتأثير عليها. فالحديث عن المركز يسوقنا دائما إلى

(1) محمد عزيز الحبايي: مفاهيم مبهمه في الفكر العربي المعاصر، ص204، القاهرة، 1990.

(2) ميشال مان: موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، ص99، الإسكندرية، 1999.

الحديث عن الهوامش والأطراف، "فبضدها تعرف الأشياء" كما يُقال، حيث تشير معاني الهامش إلى الضعف والعزلة، إضافة إلى الانبهار بسمات المركز.

وفي هذا السياق يذهب أحد الباحثين إلى أن:

"التمركز حول الذات بوصفها المرجعية الأساسية لتحديد أهمية كل شيء وقيمه وإحالة الآخر إلى مكون هامشي لا ينطوي على قيمة بذاته"<sup>(1)</sup>.

ما يُفهم من هذا أن التمركز هو نوع من تقديس الذات واعتبارها مركز الإشعاع والأصل بل والمنطلق للحُكم على كل الأشياء، وهي بذلك تلغي الآخر وتقصيه من منطلق أفضلية الذات ودونية الآخر. من اللافت للنظر أن المركزية بصفة عامة هي فرض لرؤى المركز وتوجهاته واهتماماته وهي تشمل كل مجالات الحياة من سياسة واقتصاد وثقافة وغيرها.

### المطلب الثالث: أوربا لغة .

جدير بنا ونحن نُمهد لدراسة ظاهرة الأصول المعرفية للمركزية الأوربية، أن نفكك بعض مفاهيم هذه الظاهرة، وخاصة مفهوم أوربا. وفي هذا السياق هناك عدة تساؤلات طُرحت ولا زالت تُطرح ليومنا هذا حول مدلول أوربا، فهل هي مصطلح جغرافي، أم ثقافي وسياسي؟، هل أوربا مفهوم ثابت أم متغير حسب الزمان؟، هل لفظ أوربا يشير إلى كتلة متجانسة أم يحتوي على عناصر مختلفة وربما متناقضة؟، هل مفهوم أوربا ينطوي على مدلول سياسي أم هو إشارة إلى كيان ديني معين؟، وبناء على ذلك نجد أنفسنا أمام ضرورة التصدي أولاً لمفهوم مصطلح أوربا وتكوينه وتناول المكونات والعناصر التي اجتمعت لتبلور في النهاية هذا المفهوم.

إذن يبدو لنا بأن الاطلاع على مدلولات لفظ أوربا أمر ضروري ومساعد لتحليل هذه الظاهرة وتفكيكها وفهمها، وحول مصطلح أوربا في الاشتقاق اللغوي والمعجمي ومعناه، توجد الكثير من الآراء والأقوال بل وحتى الأساطير ونذكر منها ما يأتي:

"كلمة أوربا مشتقة من الكلمة السامية إرب **Erib** وتعني أرض الغروب أو الأرض الواقعة في الغرب لتمييزها عن آسيا **Asu** التي كانت تقع ما وراء بحري ابجة والمتوسط وتعني أرض الشرق أو أرض الشروق."<sup>(2)</sup>

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ط1، ص13، الدار البيضاء، 1997.

(2) حسن عبد العزيز أحمد: جغرافية أوربا، ص6، الرياض، 1982.

إن لفظ أوربا بهذا المعنى لفظ شرقي الأصل، وهو يُشير إلى الجهة التي تغرب منها الشمس، وذلك بغية تمييزها عن لفظ آسيا، والذي يشير إلى الجهة التي تشرق منها الشمس، وبهذا المعنى يكون لفظ أوربا وآسيا لفظان متضادان، ويكون الدال والمدلول في هذا المصطلحان متطابقان.

كما يرى البعض الآخر بأن لفظ أوربا مأخوذ من اسم أميرة فينيقية شابة (يوربا) التي خطفت من طرف الإله اليوناني زيوس على ظهر ثور أبيض<sup>(1)</sup>، وتم نقلها إلى جزيرة كريت حسب الأسطورة اليونانية، بعد هذه الحادثة أُطلق على اليونان اسم يوربا، ثم امتد المقصود منها ليشمل الأراضي المجاورة لليونان<sup>(2)</sup>.

وحدثا ظهر اشتقاق إغريقي لمعنى كلمة أوربا بأنها تعني ذات الوجه العريض أو الأرض الواسعة، وقد يكون الإغريق قد أطلقوا هذا التعبير للمناطق الشاسعة التي كانت تقع إلى الشمال من موطنهم الضيق والمحصور في وحول بحر إيجه المكون من جزر وأشباه الجزر<sup>(3)</sup>.

يظهر لنا مما سبق أن كلمة أوربا ذات أصل شرقي وليس أوروبي، وقد يكون هذا عامل مهم جدا لتفكيك ونقد ظاهرة التمرکز الأوروبي، ووضعها في سياقها الثقافي والسياسي، والرد على كل من يريد تسويق فكرة تفرد وتميز الأوروبي بصفات حيوية وراثية مهدت لفكرة المركزية الأوروبية.

### المطلب الرابع: أوربا اصطلاحا.

يمكن أن نقول أن أوربا من الناحية الجغرافية هي أحد قارات العالم الخمس<sup>(4)</sup> وهي عبارة عن شبه جزيرة كبيرة تقع في أقصى النصف الشمالي للكرة الأرضية، يحدها شمالا المحيط المتجمد الشمالي، ومن الجنوب البحرين المتوسط والأسود ومن الغرب المحيط الأطلسي، ومن الشرق جبال الأورال الحد الطبيعي بينها وبين قارة آسيا.

(1) تم تخليد هذه الحادثة على القطعة النقدية 2 يورو بمناسبة اعتماد اليورو كعملة أوروبية موحدة.

(2) أنظر الهادي قطش: أطلس الجزائر والعالم، ص 174، الجزائر، 2013.

(3) أنظر حسن عبد العزيز أحمد: جغرافية أوربا، مرجع سابق، ص 6.

(4) قارة أوربا من قارات العالم القديم إضافة إلى قارتي إفريقيا وآسيا، لأن لقب العالم الجديد يطلق على الأمريكيتين وأستراليا، باعتبار أنهما اكتشفتا للعالم الغربي بعد القرن الخامس عشر والسادس عشر. وما تجدر الإشارة إليه أن أوربا لم تظهر على مسرح الحضارة إلا متأخرة مقارنة بقارتي آسيا وإفريقيا، حيث تتحدث كتب التاريخ بأن أول حضارة قامت في أوربا كانت في جزيرة كريت 1200 ق م ثم أعقبتها الحضارة في اليونان في القرن الثامن قبل الميلاد، ثم الحضارة الرومانية نسبة إلى مدينة روما، والتي أشتق اسمها من اسم أول ملوكها رومولوس، وهو أحد الطفلين اللذان تم التخلي عنهما، وتعهدتهما ذئبة، ولحد اليوم يرمز لمدينة روما بذئبة ترضع طفلين، هذين الطفلين هما رومولوس، ورموس. هذا وتكمن أهمية أوربا في أنها منذ ثلاث قرون تسيطر على العالم سياسيا وعسكريا واقتصاديا، وثقافيا، فلغاتهما أصبحت هي اللغات الأساسية في العالم، والأكثر انتشارا، فقد سادة حضارة أوربا كل العالم بعد الثورة الصناعية، في إنجلترا وفرنسا، وهيمنت على العالم استعمارا واحتلالا. أنظر <http://ar.m.wikipedia.org>

هذا ويرفض الكثير اعتبار فكرة أن أوروبا قارة مستقلة بذاتها، باعتبارها مجرد امتداد غربي لقارة آسيا حيث: " لم يفهم المؤرخ اليوناني هيرودوت<sup>(1)</sup> لماذا يُطلق معاصروه اسم قارة على أوروبا، ولماذا يميزون ثلاث قارات أوروبا وآسيا وليبيا (إفريقيا) على أرض كان يعتبرها متصلة باليابسة"<sup>(2)</sup>.

يتضمن هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أنه من غير الواقعي اعتبار أوروبا قارة مستقلة، لاسيما وأنها متصلة باليابسة مع آسيا، بل هي مجرد امتداد غربي لها، وهي الفكرة نفسها التي نجدتها عند الكثير من الجغرافيين حيث يعتبرون بأن أوروبا جزء من كتلة يابسة كبيرة كانوا يطلقون عليها اسم أوراسيا، لأن لفظ قارة عادة ما يشير إلى ما يشبه جزيرة كبيرة أو يابسة عظيمة غير منفصلة عن بعضها البعض، يجدها الماء في أغلب جهاتها مثل قارة إفريقيا، وآسيا وأستراليا.

يتضح من ذلك بأن أوروبا من الناحية الجغرافية لا يمكن اعتبارها قارة مستقلة بذاتها على غرار إفريقيا وآسيا، ولذلك يأخذ السؤال هل أوروبا مصطلح جغرافي أم حضاري؟. مشروعيته قديما وحديثا. يجيبنا عن هذا السؤال أحد الباحثين بقوله:

"إنه يتعذر بالضبط تحديد اللحظة التي ولد فيها مفهومان هما أوروبا والغرب، والواقع أنهما من تمخضات تلك الحقبة الطويلة والمتقلبة التي يصطلح عليها العصر الوسيط، التي طورت جملة من العناصر الاجتماعية والدينية والسياسية والثقافية فاندمجت لتشكيل هوية أوروبا"<sup>(3)</sup>.

يتبين من خلال هذا النص أن مصطلح أوروبا مصطلح من إبداع العصر الوسيط، فهو لم يكن معروف قبل ذلك، وقد تداخلت في تكوينه عدة عناصر سياسية ودينية واقتصادية وثقافية وانصهرت جميعها لتشكيل هذا المصطلح، وهو بذلك مصطلح حديث النشأة نسبيا، غير أن ما يجب الإشارة إليه أن مصطلح أوروبا لم ينحصر في المفهوم الجغرافي فقط بل تعداه إلى منظومة من الأسس والركائز الثابتة التي اجتمعت لتشكيل هوية أوروبا. وإلى نفس المعنى يذهب أحد المهتمين بالتاريخ الأوربي حيث أكد بأن مصطلح أوربي مصطلح من إبداع العصر الوسيط إذ يقول:

"أوروبا مجموعة أراض وردت الإشارة إليها في تضاعيف مدونات سترابون وبطليموس وبلين وغيرهم، كانوا يتحدثون عن الأراضي التي ستصبح أوروبا، ويُعينون لها حدودا، ولكن ليس ثمة بعد أوربيون الصفة

(1) مؤرخ يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد. حوالي 484،425 ق م.

(2) حسن عبد العزيز أحمد: جغرافية أوروبا، مرجع سابق، ص5.

(3) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص13.

**Europeanus** أوروبي غير مستخدمة بينما نجد **Africanus** إفريقي أو **Asiaticus** آسيوي تسمية لرجل أصله من المغرب أو من الأناضول<sup>(1)</sup>.

يبدو من خلال هذا النص أن أوروبا الإقليم سابقة على أوروبا الصفة أو أوروبا الهوية، أي أن صفة أوروبي التي تطلق عادة على سكان هذا الإقليم هي صفة حديثة وليست قديمة على غرار صفة آسيوي وإفريقي. وهذا ما يحيلنا إلى التساؤل عن سبب ذلك؟.

ويرجع السبب في غياب هوية أوروبية إلى أن أوروبا كانت مقسمة إلى قسمين عالم روماني وبلاد بربرية، فالرومان لم يهتموا بما هو غرب بالنسبة لهم بل كان كل اهتمامهم المناطق المحيطة بالبحر المتوسط، فكانوا ينشدون قارة رومانية قلبها البحر المتوسط، إلا أن ظهور الدولة العربية الإسلامية ساعد في رتق حالة التمزق هذه وحصل تقارب بين أوروبا الرومانية وأوروبا البربرية، كما لعب الانتماء إلى المسيحية دور كبير في بداية تشكل هوية أوروبية<sup>(2)</sup>. ولعل هذا ما جعل دوفيز يصل إلى حكم مفاده أن أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية<sup>(3)</sup>.

وجدير بالذكر أن مصطلح أوروبا قد خرج من دلالاته اللغوية والتي تعني غروب الشمس إلى دلالات أخرى مشبعة بمفاهيم عقائدية وأيديولوجية وسياسية وعرقية، ولم يعد مصطلح أوروبا يحيل إلى جغرافيا معينة بقدر ما أصبح يحيل إلى أسلوب عيش وحالة ثقافية معينة.

لقد تطرقنا في هذا المبحث إلى الضبط اللغوي والمعجمي للمفردات الأساسية لموضوع بحثنا بمعزل عن الظاهرة التي تشكلها، أي كمصطلحات منعزلة عن بعضها، وسنحاول في المبحث الثاني تسليط الضوء على ظاهرة المركزية الأوروبية.

## المبحث الثاني: المركزية الأوروبية كظاهرة.

نعالج في هذا المبحث أربعة مطالب: الأول بعنوان مفهوم المركزية الأوروبية، والمطلب الثاني تحت عنوان سمات وغايات المركزية الأوروبية، أما المطلب الثالث فيحمل عنوان أبرز أعلام المركزية الأوروبية، في حين جاء المطلب الرابع تحت عنوان المركزية الأوروبية بين السلب والإيجاب.

<sup>(1)</sup> ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة الياس مرقص، ص 17، بيروت، 1980.

<sup>(2)</sup> أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 14.

<sup>(3)</sup> أنظر دوفيز: أوروبا والعالم في بدايات القرن 18، مرجع سابق، ص 15.

## المطلب الأول: مفهوم المركزية الأوربية.

بعد أن تطرقنا في المبحث الأول إلى مفهوم المركزية لغة واصطلاحا سنحاول في هذا المطلب ضبط مفهوم المركزية الأوربية كظاهرة ثقافية، وذلك تمهيداً لتنقيب عن الأصول المعرفية لتلك الظاهرة.

يمكن أن نعرض عدة مفاهيم للمركزية الأوربية<sup>(1)</sup> حيث تُعرف مثلاً بأنها:

" نسق ثقافي محمل بمعان ثقافية (دينية وفكرية وعرقية) تكوّن تحت شروط تاريخية معينة، إلا أن ذلك النسق سرعان ما تعالی على بعده التاريخي، فاختزل أصوله ومقوماته إلى مجموعة من المفاهيم المجردة التي تتجاوز ذلك البعد إلى نوع من اللاهوت غير التاريخي. ويمكن اعتبار التمرکز تكثف مجموعة من الرؤى في مجال شعوري محدد يؤدي إلى تشكيل كتلة متجانسة من التصورات المتصلة التي تنتج الذات المفكرة ومعطياتها الثقافية على أنها الأفضل".<sup>(2)</sup>

يبدو من خلال النص السابق أن المركزية أو التمرکز هي نوع من الشعور الثقافي والديني والعرقى الذي نشأ في إطار ثقافي معين، محدد بأطر زمانية ومكانية، ثم تحول إلى إيديولوجيا كونية تلغي الإطار الثقافي التي نشأت فيه، وتنتهي للقول بأفضلية الأنا وتقزيم الآخر، فهي عبارة عن أيديولوجيا مركبة من عدة عناصر متداخلة (دينية وثقافية وسياسية وعنصرية) توفرت ظروف تاريخية محددة لانصهارها، غير أنها أصبحت أيديولوجيا عالمية مطلقة ترفع من شأن الأنا وتعظمه، وفي نفس الوقت تزدري الآخر، وتهمشه وتسعى إلى تحطيمه وإلغائه. ويُعرف التمرکز الأوربي بأنه:

" مجموعة رؤى ثقافية الطابع، تقوم على افتراض تواجد مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع (...). وهي تقترح على الجميع محاكاة النمط الغربي بصفته الأسلوب الفعال الوحيد لمواجهة تحديات العصر".<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> يمكن أن نوضح الفروق بين المركزيتين الغربية والأوربية، فنؤكد بأن المركزية الغربية مفهوم ثقافي له صلة بالغرب، بما في ذلك أمريكا. أما المركزية الأوربية فهي مفهوم جغرافي له صلة بقارة أوربا، وليس كل أوربا متمركزة حول ذاتها، فقط طرفها الغربي، هو الذي عرف التمرکز. ولهذا نفضل -في عصرنا اليوم- استخدام مصطلح المركزية الغربية. على أنه في عصر هيجل، يبدو أنه لم يتبلور مفهوم الغرب بعد، لاسيما أن أمريكا لم تبرز في ذلك الوقت كقوة عالمية -رغم تنبئه بذلك- ولذلك أصبحت المركزية الأوربية اليوم، مركزية غربية، وخلاصة القول، فإن المركزية الغربية برأينا، أعم وأشمل من المركزية الأوربية.

<sup>(2)</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 10.

<sup>(3)</sup> سمير أمين: التمرکز الأوربي نحو نظرية للثقافة، ص 85، الجزائر، 1992.

يظهر من هذا النص أن المركزية الأوروبية نسق ثقافي يؤكد الخصوصية المطلقة لتاريخ أوروبا، ويؤكد كذلك أن على كل الأمم التي تريد أن تبلغ درجة التقدم التي وصلتها أوروبا أن تأخذ بنفس الأسباب التي انتهجتها أوروبا، وفي نفس الوقت التحلي عن خصوصياتها الثقافية باعتبار أن هذه الخصوصيات هي السبب في تخلفها، فأوروبا هي الأفضل عرقا وثقافة، وتاريخا ودينا، وإقليما، وبذلك تكون الثقافة الأوروبية لا تاريخية، أي صالحة لكل المجتمعات في شتى الأزمنة والأمكنة.

إضافة إلى ما سبق، يمكن أن تُعرّف المركزية الأوروبية بأنها:

"الممارسات الواعية أو غير الواعية التي تركز على فرض الحضارة والمصالح الغربية عموما في جميع مجالات الحياة على حساب باقي الثقافات والحضارات والشعوب، وبكل الوسائل المشروعة وغير المشروعة<sup>(1)</sup>."

يظهر جليا من خلال النص أعلاه بأن التمركز الأوربي هو عقدة ملازمة للأوروبيين بوعي منهم أو من غير وعي، أساسها اعتبار النموذج الغربي عامة والأوربي خاصة هو النموذج الأوحده والأصلح لكل البشرية، في شتى المجالات، ويجب العمل على تجسيده بكل الطرق والوسائل. فهي بذلك تعتبر العالم خارج أوروبا والغرب عالما من الفراغ الحضاري لا بد من ملؤه بالثقافة الأوروبية الغربية.

وهناك تعريف مماثل للتعريف السابق، يرى بأن المركزية الأوروبية هي:

"العملية الواعية أو غير الواعية، التي من خلالها تشكل أوروبا والافتراضات الثقافية الأوروبية بوصفها أو يفترض أنها المؤلف أو الطبيعي أو العالمي (...). وبحلول القرن الثامن عشر أصبح هذا الإدراك لأوروبا بوصفه علامة على التفوق وفي مواجهة ثقافات بقية العالم أصبح متوطدا بشكل ثابت"<sup>(2)</sup>.

يبدو من خلال هذا التعريف بأن ظاهرة التمركز الأوربي هي أيديولوجيا تقوم على التفوق حول الثقافة الأوروبية، والنظر إلى غيرها من الثقافات نظرة احتقارية، فهي في الوقت الذي تعظم فيه ذاتها، تستقبح الآخر وترميه بكل صفات المهجحة والبربرية.

من اللافت للنظر أن التعريفات السابقة جميعها تنفق على اعتبار المركزية الأوروبية أيديولوجيا تقوم على التمركز حول الذات الأوروبية فتجعل منها مركزا للعالم، أما العالم خارج أوروبا فهو مجرد هوامش وأطراف، وهي

(1) عبد اللطيف الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، ص28، جدة، 2014.

(2) بيل أشكروفت (وآخرون): دراسات ما بعد الكولونيالية، ترجمة أحمد الروبي وآخرون، ص ص 164، 165، ط1، القاهرة، 2010.

بذلك تعتبر بأن النموذج الأوربي هو النموذج العالمي والصالح لكل الإنسانية، بل يجب أن يكون الطريق الوحيد للتحضر والتقدم، وبذلك يمكن اعتبار المركزية الأوروبية ظاهرة ثقافية تختزل كل ثقافات العالم في أوربا فهي تجعل الثقافة الأوروبية نموذج للشعوب المختلفة.

على أن هذه النظرة قد أكدها أيضا أحد المستشرقين الغربيين صراحة عندما قال:

" إن تشجيع التمركز حول الذات هو صفة طبيعية في الأوربيين، كانت موجودة دائما لكنها اتخذت الآن صبغة تتسم بالازدراء الواضح للآخرين."<sup>(1)</sup>

ما يمكن أن نفهمه من هذا الرأي أن نزعة التمركز شيء شبه فطري لدى أغلب الأوربيين واستقراء التاريخ يثبت هذا عند أغلب فلاسفتهم ومفكرتهم وأدبائهم، ولكنها اتضحت أكثر وتجلت بقوة بفعل حركات الاستعمار<sup>(2)</sup> والرغبة في الهيمنة.

هذا ويعتبر مالك بن نبي بأن القرنين التاسع عشر والعشرين هما منطلق المركزية الأوروبية بسبب المد الاستعماري، وهو ما نلمسه في قوله:

"وفي هذا الجو المفعم بالتفوق نشأت النفسية الأوروبية وظهرت كتابات تنظر إلى تاريخ البشرية وكأنه بدأ مع الإغريق والرومان، ثم حدث فيه تقطع أو جمود، ثم عاد للظهور في باريس ولندن من جديد"<sup>(3)</sup>.

يتضح من هذا الموقف أن حركات الاستعمار في العصر الحديث وما خلفته من شعور بالقوة والتفوق عند الأوربيين بفضل التطور العلمي والتقني، قد جعلتهم يبالغون في تهميشهم لكل ما هو غير أوربي، إلى درجة اعتبارهم بأن أوربا وحدها من عرفت حركة التاريخ، ولا مجال للحديث عن التاريخ والحضارة خارج جغرافية أوربا. و يشير إلى نفس المعنى أحد الباحثين العرب المهتمين بالاستشراق والمركزية الأوروبية في تأكيده بأن:

<sup>(1)</sup> ماكسيم رودنسون: الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية، نقلا عن محمد عمارة: الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، ص 65، القاهرة، 2005.

<sup>(2)</sup> الاستعمار مصطلح يُلح المفكر الجزائري مولود قاسم نايت بلقاسم (1992/1927) على استعماله بدل استعمار، حيث أكد رفضه تسمية الاحتلال الأوربي بمصطلح الاستعمار، لأنه مصطلح قرآني يدل على معاني عمران الأرض وسكناها، واستغلالها وتعميرها واستثمارها، لقوله تعالى في سورة هود [هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها]، فحسب مولود قاسم، إن القول بأن فرنسا وبريطانيا مثلا دول مستعمرة ينجم عنه أن هذه الدول شريكة مع الله في استعمار الأرض، في حين أن ما يسمون بالمستعمرين لم يعمروا، بل دمروا وخرّبوا ونهبوا، لذلك فالاستعمار يستحق أن يسمى بالاستخراب أو الاستعمار أو الاستعمار. وسنحاول في هذه الرسالة الابتعاد عن مصطلح استعمار لأنه في اعتقادنا مصطلح غير بريء من منتجات

أيديولوجيا التمركز الأوربي. أنظر. <http://youtu.be/FyHR4-LGNKM>

<sup>(3)</sup> مالك بن نبي: في مهب المعركة، ص16، دمشق، 2002.

" الغربي أو الأوربي الأبيض يعتقد أنه يتمتع بمزية إنسانية تمنحه الحق لا في إدارة العالم غير الأبيض فحسب، بل أيضا في امتلاكه، لمجرد كون ذلك العالم تعريفا لا ينتمي للإنسانية تمام الانتماء مثلنا نحن"<sup>(1)</sup>.

يمكن أن نستخلص من ذلك أن المركزية الأوربية تتأسس على تقديس كل ما هو أوربي، وتهميش كل ما هو غير أوربي، دافعة به خارج الفلك التاريخي الذي أصبحت أوربا مركزه، فتاريخ أوربا تطور في شكل خط مستقيم صاعد، وأن الروح الأوربية الغربية هي السبب وراء هذا التطور بدءا من اليونان إلى يومنا هذا. إذن يمكن القول في نهاية هذا المطلب أن ظاهرة التمرکز الأوربي ضرب من النرجسية المتشددة تؤمن بتميز وتفوق أوربا بسبب خصائص تنفرد بها أوربا دون غيرها، حيث هيمنت عقدة التمرکز الأوربي وكادت تمحو التنوع الإنساني. باعتبارها نوع من التفكير المتعالي الذي ينغلق على نفسه ولا يحكم على الأشياء إلا عبر رؤيته ومقولاته، ويوظف كل الحجج من أجل تأكيد صحة أفكاره.

### المطلب الثاني: سمات وأهداف المركزية الأوربية.

بعد ضبطنا لمفهوم المركزية الأوربية يتعين علينا قبل البحث عن أصولها المعرفية أن نبحت في بعض سماتها وخصائصها وغاياتها من أجل فهمها فهما جيدا، حيث تظهر سماتها وأهدافها في عدة نقاط. وهذا ما سنحاول توضيحه في هذا المطلب، ولذلك يمكن أن نقول بأن للمركزية الأوربية عدة خصائص وغايات أبرزها:

#### أولا: الهيمنة (السيطرة).

تعتبر الهيمنة من أهم سمات وغايات المركزية الأوربية، حيث يهدف الفكر الواقع تحت سلطة التمرکز الأوربي إلى حفظ المصالح الأوربية بشتى الطرق، وتتجلى الهيمنة في مختلف المناحي الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ويرى أحد المفكرين الغربيين بأن هدف الحضارة الغربية هو:

" جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد، والسيطرة على كل شيء فوق الأرض وفي البحار والأجواء التي ستصل إليها التقنية الغربية الحديثة"<sup>(2)</sup>.

من خلال هذه الرأي نستنتج أن غاية الغرب بما فيه أوربا هي توحيد العالم تمهيدا للسيطرة عليه، وقد ساهم التقدم العلمي والثورة الصناعية والتكنولوجية في تعزيز الرغبة في الهيمنة للغرب الحديث، لذلك كان الأوربيون

(1) إدوارد سعيد: الإستشراق، ترجمة محمد عناني، ص192، ط1، القاهرة، 2006.

(2) أرنولد توينبي: الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، ص36، بيروت، 1969.

يعتقدون بأن حضارتهم الحديثة وقيمهم يجب أن تهيمن وتسيطر، وأنهم الفاعل الأساسي في صناعة التاريخ والسياسة، وباقي الشعوب يجب أن تبقى على الهامش، ولم يعد بإمكان الغرب أن ينظر للبلدان الأخرى إلا من خلال نظرة الاستعلاء والسيطرة والإحساس بالتفوق والكبرياء.

وكما سبق وأن أشرنا في تعريف ظاهرة المركزية الأوروبية بأنها تتأسس على فرض الثقافة الأوروبية وبسط سيطرتها في شتى مناحي الحياة، وبكل الطرق الأخلاقية والأخلاقية. هذا ويرى أحد المهتمين بموضوع المركزية الأوروبية بأن:

" النهضة الأوروبية هي نقطة انطلاق توسع أوروبا الرأسمالية وفتح العالم لمصلحتها (...) فالأوروبيون منذ ذلك التاريخ أدركوا مدى تفوقهم المطلق على غيرهم، أدركوا أن هذا التفوق قد جعل فتح العالم لمصلحتهم لا يعدو كونه مشكلة وقت"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن أوروبا كانت تحاول دائما أن تجعل من إشعاعها العلمي نوعا من الهيمنة التي تؤكد بها تمركزها على حساب الشعوب والأمم الأخرى. والهدف من ذلك كله هو خدمة مصالحها فقط. فضلا عن ذلك فإن معنى الأنا في الوعي الأوروبي كان دائما مؤسسا على الهيمنة والسيطرة، أي سيطرة الذات على الموضوع، سواء أكان هذا الموضوع أشياء طبيعية أو كان أناسا آخرين.

### ثانيا: الترفع والاستعلاء.

وتتمثل في عقدة الاستعلاء والغرور والرغبة في الهيمنة والاستغلال التي تحكم الأوروبيين فهم يعتبرون أنفسهم المصدر الوحيد للقوة والمعرفة والسلطة، وأن سواهم من البشر مضطرون إلى الأخذ عنهم والافتداء بهم. ويظهر هذا الاستعلاء في اعتقاد الأوروبيين بأنهم الأحسن والأكثر اتساقا مع الطبيعة وأن الحكم على الآخرين يكون على أساس هذا الاعتقاد، وفي نفس الوقت الترفع عن الجماعات الأخرى. ويصرح أحد المفكرين بأن:

" المركز ينسج لنفسه صورا نقيضة، مثل العقلانية والإنسانية والتقدم والعلم، في مقابل الحضارات الأخرى التي لم تعرف إلا السحر والخرافة والإلهام والنبوات والإلهيات والخلود"<sup>(2)</sup>.

(1) سمير أمين: التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 86.

(2) حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ص 7، ط 1، بيروت، 2005 .

يجرنا مضمون هذا النص إلى اعتبار التمرکز في جوهره قائم على أفضلية جنس على جنس وثقافة على ثقافة، ومعتقد على معتقد، بل وجغرافية على جغرافية، ووصف الذات بكل ما هو حسن، وفي نفس الوقت رمي الغير بكل ما هو قبيح، وهذا ما يؤكد أحد الباحثين بقوله:

" كانت نظرتهم (الغريون) لأهل الشرق عامة والمسلمين خاصة نظرة استعلاء فهم . بناءً على هذه النظرة . سدج، غافلون، محرومون من الحيوية والإبداع، خُلقوا لأن يكونوا محكومين للغرب . والغريون يتساوون في هذه النظرة، سواء أكانوا رأسماليين أو شيوعيين ."<sup>(1)</sup>

يتضمن هذا النص فكرة أساسية تتمثل في الحط من كل ما هو غير أوروبي، ولاسيما ما هو شرقي، ولقد بلغت هذه النظرة الاستعلائية الغربية حداً اتجه فيه الغرب إلى اعتبار كل قيمة إنسانية للآخرين لا تمثل شيئاً، فمن كان خارج التمرکز الأوروبي لا يعني شيئاً، ولا قيمة له في سلم الحضارة والإنسانية. إذن إن المركزية الأوروبية كما سبق وأن أشرنا هي ايدولوجيا مدفوعة بدوافع النرجسية والتفوق ترجع أسباب التفوق إلى صفات خاصة تنفرد بها أوربا دون غيرها من المناطق الأخرى في العالم فقد:

"افترض بعض الأوروبيين بأنهم يتسمون بالميل الفطري إلى الحرية وممارسة المنطق بينما قيل عن الآخرين وهم الشرقيون أنهم تولدوا في العبودية العامة، كما أنهم عاجزون عن استخدام المنطق استخداماً صحيحاً"<sup>(2)</sup>.

يتبين من خلال هذا الرأي أن الأوروبيين كانوا يعتبرون أنفسهم مختلفين عن غيرهم بالفطرة، فهم عقلانيون بطبعهم، في حين أن غيرهم لاعقلاني يقدر السحر والخرافة والأسطورة، ولهذا تكونت عقدة الاستعلاء بسبب الكبرياء والتعالي والنرجسية، فالأوروبي الذي ينشأ في مناخ استدماري يتعلم دائماً النظر إلى الإنسانية باستعلاء وكبرياء شديدين.

إن المفكرين الأوروبيين الواقعيين تحت تأثير عقدة التمرکز الأوروبي كانوا يردون تميزهم دائماً إلى أسباب غير موضوعية:

"فقد كانوا يرجعون تفوقهم إلى أسباب مثل طابعهم الأوروبي، أو عقيدتهم المسيحية، أو أسلافهم الإغريق"<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> القريشي علي: نحن والغرب، قراءة في التمرکز الأوربي وتحليلاته في المجال العربي والإسلام، ص 145، مجلة المستقبل العربي، عدد 196، بيروت، 1995.

<sup>(2)</sup> سمير أمين: التمرکز الأوربي، مرجع سابق، ص ص 104، 105.

<sup>(3)</sup> نفسه، ص 88.

يمكننا القول بأن هذه النظرة، نظرة عنصرية تتعارض مع الروح العلمية، فقد سعت المركزية الأوربية إلى وضع كل ما هو أوربي في إطار من الفوقية، وإبرازه على أنه نموذج مكتمل. في مقابل غير الأوربي الدولي الذي يجب أن يبحث عن اكتماله في أوربا، لذلك فطريق التطور الوحيد هو طريق واحد لا يمكن وجود غيره، إنه الطريق الأوربي، فعلى خطى السير الأوربي يجب أن تسير كل الشعوب، والنمط الأوربي هو النمط الواجب محاكاته، لذلك كان من الضروري أن يقسم العالم إلى مراكز وأطراف، مركز أوربي من حقه التمدد والسيطرة لفرض أسلوبه، وأطراف يلزمها التحضر والتحديث، وقد جعلت عقدة الاستعلاء الأوربيين يرفضون التنوع الثقافي للإنسانية ويدعون احتكار الحقيقة، وقيم التقدم والعقل والحرية...

### ثالثاً: الطمس والإقصاء.

يعتبر الطمس والإقصاء من أهم خصائص المركزية الأوربية وأهدافها في الوقت عينه، ويظهر في تهميش كل الأفكار المتعارضة مع النسق المهيمن، فقد كان أغلب الأوربيين ينكرون جهود الحضارات الأخرى، ويلحقونها بالحضارة الأوربية، فلا أثر عندهم للحضارات الشرقية، بل هي مجرد هوامش وأطراف وجدت بتأثير أو إيجاء من الإنسان الأوربي، فلا الفلسفة ولا العلم ولا الفنون عُرِفَت في تلك الحضارات، بل إن تلك الحضارات تبدو بدائية متخلفة إذا قيست بالحضارة الأوربية، وهو الأمر الذي يؤكد أحد الباحثين في قوله:

"وقد اعتبرت الفلسفة اليونانية المصدر الوحيد للعقلانية، بينما أدعي أن الفلسفات الأخرى أي الشرقية لم تتجاوز حدود الميتافيزيقا"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن ذهنية المركز والأطراف هي ذهنية تنظر إلى أوربا على أنها صانعة ومحركة للتاريخ ومنشئة للعلوم والفلسفة، أما باقي الشعوب فهي تعيش على الهامش، إنها مجرد مستهلكة لما تنتجه أوربا، وبالتالي فإن تبعيتها لأوربا شيء واجب، باعتبار أن أوربا منشأ الحداثة والتنوير ومصدر القيم.

وما يجب الإشارة إليه أن الطمس والإقصاء هو من سمات الثقافة المتمركزة دائماً في أي زمان ومكان حيث: "تقوم هوية الثقافة المتمركزة بطمس واستبعاد كل العناصر التي تتعارض مع مفهوم الهوية كما أنتجت تلك الثقافة، بحيث تجعل الهوية أسيرة شبكة من المفاهيم التي تحميها من المتغيرات التاريخية"<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 101.

(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 10.

إن ما يمكن استنتاجه عموماً هو أن كل مركز مهما كان يحاول إلغاء دور الهامش، فلقد تبنت المركزية الأوروبية كل الإبداعات الحضارية للشعوب غير الأوروبية وقطعت أواصر الصلة بينها وبين مناطقها الأصلية التي ظهرت فيها، ومارست التهميش لكل ما هو ليس أوريبياً، حيث دفعت به خارج الفلك التاريخي الذي أصبحت أوريبيا قلبه.

وما تجدر الإشارة إليه أن كل تمركز يعمل دائماً على صون القيم المتعلقة بالذات وفي نفس الوقت تقزيم قيم الآخر بتضخيم سلبياته ونواقصه، حيث أن:

"المركزية الغربية تمارس اختزالاً للثقافات غير الغربية، باعتبارها الثقافة الكونية الشاملة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من ذلك أن أوروبا مركز العالم، وغيرها باقي العالم، أوروبا هي الذات وغيرها هو الموضوع، أوروبا على صواب، وغيرها على باطل، الحسن لنفسها والقيح لغيرها، التنوير والمنطق وحقوق الإنسان والتطور داخل أوروبا وحدها. وتعد هذه المبادئ خارجها، وتتحول إلى ضدها أي الجهل والأسطورة وخرق حقوق الإنسان والتخلف، فلقد سعى الأوربيون دائماً إلى:

"اختراع شرق خرافي يحتل المكان المناظر المعكوس، واتسامه بسمات مضادة لسمات الغرب واستدراجها هي الأخرى من المنهج المثالي نفسه القائم على العنصرية ونظرة لا تاريخية للثقافة والأديان"<sup>(2)</sup>.

ما يمكن أن نفهمه من هذا النص هو أن الأوربيين وتحت تأثير المركزية الأوروبية كانوا يعتبرون الشرق راكداً ساكن في كل الجوانب، ولن تقوم له أية قائمة، وهو نوع من الإقصاء والاحتقار للشرقيين، وقد كانوا يوماً ما رواداً ومهدداً للحضارات، وهذا ما أطلق توينبي عليه وهم الشرق الراكداً حيث قال:

"أما الوهم القائل بشرق لا يتغير ولا يتبدل فهو وهم سوقي لا يقوم على أساس من البحث والتمحيص، بحث لا يجدي درس أسبابه كبير أهمية أو فائدة"<sup>(3)</sup>.

إن توينبي بهذا المعنى يعتبر كل إقصاء للشرق هو رأي غير مؤسس على أسس علمية دقيقة، بل هو مجرد وهم، فهو رأي ينم عن جهل بحقيقة الحضارات الشرقية أولاً، وتأثر بعقدة التمركز الأوربي عن وعي أو غير وعي ثانياً.

(1) نفسه، ص 5.

(2) سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 101.

(3) أرنولد توينبي: بحث في التاريخ، ترجمة طه باقر، ص 94، م 1، ط 1، بيروت، 2014.

إن هذا المعنى هو ما أشار إليه أحد الباحثين في الفكر الإسلامي بقوله:

"هذه النزعة المركزية الاستتصالية هي التي جعلت مفهوم الإنسان في الحضارة الغربية هو الإنسان الغربي وحده، ثم جعلت هذا الإنسان الغربي في عصر الاستعمار يمارس استتصال الآخر الحضاري والثقافي براحة ضمير عجيبة (...). هذه النزعة المركزية لا ترى إلا الذات ولا تعترف بشرعية الآخر." (1).

يحتوي هذا النص على فكرة أساسية تتمثل في أن الغربيين عموماً حينما يتكلمون على الإنسان فهم يقصدون الإنسان الأوربي فقط، وكل من ليس أوربياً ليس له الحق في الوجود إلا كما يرغب له الأوربي، ولا يمكن تصنيفه كإنسان له حقوق طبيعية ومدنية، وهذا ما عبّرت عنه الحركات الإستدمارية التي عرفها العصر الحديث.

#### رابعاً: العنف والقوة.

إن العنف هو نتيجة من نتائج تعصب الفرد لثقافة جماعة ما وهذا ما يجعله يوجه عنفه نحو ما هو مضاد لثقافته، باعتباره بلا قيمة، فالتمركز حول ثقافة ذاتية كان دائماً أهم وقود العنف عبر التاريخ. فالثقافة المتمركزة تسعى دائماً إلى فرض ثقافتها بالقوة، وهذا ما يلاحظه الباحث عند ملاحظته لتاريخ أوربا حيث يتجسد سلوك القوة والعنف في حركات الإستدمار التي عرفها العصر الحديث:

" فقد قام الاستعمار الأوربي لبقية العالم الذي تسارع في القرن الثامن عشر، ووصل ذروته في القرن التاسع عشر بتسهيل المركزية الأوربية بشكل نشط عبر الاستكشاف والغزو والتجارة، ورسّخت المظاهر الامبريالية للقوة في المراكز الحوضرية والأطراف الكولونيالية (...). بوصفها متفوقة بشكل فطري على مثيلاتها لدى السكان الأصليين" (2).

نفهم من هذا النص أن عقدة التمركز الأوربي تعمل دائماً على إقصاء واستباحة كل ما هو ليس أوربياً ولو باستعمال القوة. فالتاريخ الأوربي تاريخ فضيع، تتجاوز فظاعته أغلب أمم الأرض، فسمّة العدوانية والدموية والعنف والقتل سمّة غالبية على الأوربي عبر التاريخ، وقد أرجعه بعض الباحثين لكونهم أحفاد القبائل الجرمانية التي عاثت في الأرض فساداً، ودمرت كل حضارة روما، فقد كان يطلق عليهم اسم الشعوب البربرية، وهو اسم أطلق على قبائل القوط والوندال والجرمان.

(1) محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، ص 20، 21، ط1، القاهرة، 2009.

(2) أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية، مرجع سابق، ص 165.

ولعل الحروب التي عرفتها أوربا قديما وحديثا، خير دليل على ذلك، فقد كان الأوروبيون يغزون وينهبون ويقتلون وهم في أجواء حرب مقدسة، هكذا كان حالهم مع أبناء جلدتهم، فكانت الحروب بين الأوروبيين لأسباب عرقية وثقافية ودينية، فقد استباحوا الدماء لتحقيق أفضلية اله الكاثوليك على إله البروتستانت، وشهدت أوربا سلسلة من الحروب الدينية التي شُنت في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وبداية القرن الثامن عشر، وهذا طبيعي، فان رجال الدين المسيحيين الكنيسة قضاوا قرون طويلة في تدبير الفتن الرهيبة التي زلزلت الغرب، فكانت المؤسسة الكنسية منبع للحروب والعنف والاضطهاد وفرقت بين الأمم. حيث استمرت الحروب الدينية طيلة ثلاث قرون بين الكاثوليك والبروتستانت حتى سمي ذلك العصر عصر الحروب الدينية<sup>(1)</sup>.

فالعنف سمة ملازمة للأوربي في الماضي والحاضر، وقد عبّر عن ذلك أحد أبرز الفلاسفة الغربيين المعاصرين بقوله:

"الاستخدام العقلاني المنظم للعنف المتوحش هما اثنتان من السمات المستمرة في الغزو الأوربي (...). وهناك مبدأ آخر أيضا وهو الإيمان بالصلاح الذاتي الذي يخفي تحته القمع والمذابح والنهب"<sup>(2)</sup>.

كما يصف عدوانية الأوربي بقوله:

" كان الأوروبيون يحاربون بهدف القتل، وكان لديهم من الوسائل ما مكنهم من إرضاء شهوة الدم عندهم، فقد دُهِش السكان الأصليون في المستعمرات الأمريكية من وحشية الإسبان والبريطانيين وبالمثل أربع غضب آلة الحرب الأوربية المدمر شعوب اندونيسيا في الطرف الآخر من العالم"<sup>(3)</sup>.

وتعليقا على النصين السابقين نقول أن الحضارة الأوربية ارتبطت منذ القدم والى اليوم بالعنف والعدوانية، فتاريخها حافل بالقتل والدم، وهذا ما يجعلنا نتساءل كيف ادعت هذه الحضارة بأن رسالتها هي تحضير الجنس البشري وانتشاله من الظلمات إلى النور، وجرائم الإستعمار ضد الشعوب المستضعفة دليل على همجيتها، وقد تجلت هذه العدوانية في الحروب الصليبية وإبادة الهنود الحمر وشعوب الإنكا، والمايا، والأنديك، والأزتيك<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> أنظر أحمد رضا بك: الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة، ومحمد الزملي، ص 230، ط 2، تونس، 1977.

<sup>(2)</sup> نعوم تشومسكي: 501 سنة الغزو مستمر، ترجمة مي النبهان، ص 35، دمشق، 1996.

<sup>(3)</sup> نفسه، ص 18.

<sup>(4)</sup> حضارات قديمة ظهرت في أمريكا الوسطى والجنوبية من قبل السكان الأصليين.

والاستدمار الغربي الحديث والحربين العالميتين، وهكذا يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها إن ثقافة المركز الأوربي لا يرجع تفوقها إلى تفوق الإنسان الغربي نفسه بل إلى استخدام العنف والقوة. ومهما يكن من أمر فإن الغرب كان ولا يزال يرى بأن العنف والصراع هما الخيار الأفضل لتحقيق مركزيته الحضارية، وذلك بسبب الصبغة الصراعية التي تميز بها بعض النظريات الرئيسية التي صبغت فلسفة الأنوار والحداثة الغربية<sup>(1)</sup>.

### خامساً: التمركز حول الذات.

يجب الإشارة أولاً إلى أن كل حضارة تعتبر نفسها مركزاً للعالم وقلبا له، فليس ثمة حضارة قامت في التاريخ لم تنظر لنفسها بأنها مركز العالم. فالتمركز حول الذات يعني التفوق على الثقافة الذاتية واحتقار كل ما عداها، حيث تبالغ في تعظيم قيم ذاتها بإيجاد صورة مثالية لنفسها، واختلاق تاريخ عريق لها وفي نفس الوقت تستقبح قيم الآخر وإصاق كل ما هو دوني به، تعلي من تاريخها وتحكم على تواريخ غيرها بالمهمجية والبربرية. هذا ويعتبر التمركز حول الذات إحدى السمات البارزة التي طبعت المركزية الأوربية وشكلت رؤية الأوربي إلى العالم، هذه الأيدولوجيا التي مكنت الذات الغربية من أن تنظر إلى نفسها بأنها سيدة العالم. ويرجع توينبي التمركز حول الذات إلى طبيعة الإنسان الأوربي الذي يكثر الافتخار بحب نفسه ولذلك فهي مثل عامل وراثي مشترك بين كل الأوربيين، حيث يقول:

" وبالنسبة لوهم حب الذات فهو أمر طبيعي إلى حد ما، وجماع قولنا أن الغرب ليسوا ضحاياهم الوحيدين إذ عانى منه اليهود كثيرا، من أنهم ليسوا شعبا مختارا فحسب، لكنهم الشعب المختار الأوحده بين الشعوب"<sup>(2)</sup>.

نفهم من هذا الرأي أن حب الذات شيء شبه طبيعي عند الإنسان الغربي عموماً، واستقراء التاريخ يثبت أن بدايته قد كانت مع اليونان، واتضح أكثر عند اليهود، حينما اعتبروا أنفسهم شعب الله المختار، ولذلك كانوا يطلقون على غيرهم من الشعوب لفظ (الأميين)، كما أطلق اليونانيون على غيرهم من الشعوب لفظ (البرابرة).

(1) أنظر محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعمولة الغربية، مرجع سابق، ص 19.

(2) أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ص 61، ج 1، ط 1، القاهرة، 1960.

وكان سبب التمرکز حول الذات هو اعتقاد الأوربيين بتفوق العرق أولاً، والثقافة ثانياً وباتحاد هذين السببين بفعل التاريخ بدأ الذات الغربية تكشف عن نفسها لتتقدم إلى الأخر متمركزة حول ذاتها عرقياً وثقافياً. هذا ومن الواضح أن:

" الغرب رتب العالم حول مركز شكّل هو جوهره، وكل من ابتعد عن المدار المتصل بذلك المركز هوى إلى الحضيض، لأنه فقد اتصاله بالمركز المانح للأشياء أهميتها"<sup>(1)</sup>.

ثم يضيف صاحب النص قوله:

" ينتج التمرکز إيديولوجيا إقصائية استبعادية ضد الأخر، وإيديولوجية طهرانية مقدسة خاصة بالذات، فينقسم الوعي معرفياً على ذاته لكنه إيديولوجياً تمارس فعلها المزدوج بوصفها كتلة موحدة لها منظور واحد"<sup>(2)</sup>.

وتعليقاً على النصين السابقين نقول أن الغرب يصبو إلى إنتاج ذات كاملة النقاء، خالية من كل الشوائب، وتقديس الذات أساسه التفرد والتميز والاستعلاء والانغلاق على الذات، وإقصاء الغير أساسه التهميش والنبذ والدونية باعتباره لا ينطوي على أي قيمة. إذن إن تمرکز الذات الأوربية حول نفسها يعني ببساطة أن أوربا قلب العالم، والأصل الوحيد للقيم الإنسانية والفيصل في وضع معايير التقدم والتخلف.

إن الأمر اللافت للنظر هو أن لهذه السمة جذورها في الفكر الأوربي منذ أن قال السفسطائيون: "الإنسان مقياس الأشياء كلها"، مروراً بكوجيتو ديكرارت القائل: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وهذا منطلق للتأكيد على مركزية الذات وجبروتها. وما يجب التأكيد إليه أن هذه الذات كانت تعني دائماً الذات الأوربية فقط. ولكن:

" ضمت هذه الأنا في ثناياها الأنا النسبي القومي الفرنسي أو الألماني أو الأوربي، إذ يقول الأنا الأوربي أنا أفكر وأنت مجالي الحيوي"<sup>(3)</sup>.

يظهر من ذلك أن عقدة التمرکز الأوربي الدفينة في الوعي الأوربي التي جعلته لا يعترف إلا بذاته وينكر وجود كل غير له. فهم حين يتكلمون عن الذات فإنهم يقصدون الذات الأوربية فقط.

في نفس السياق يرى بعض الباحثين بأن التمرکز الأوربي حول الذات ظهر بقوة بداية من عصر التنوير حيث أن:

(1) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ص 185، ط1، بيروت، 2010.

(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 10.

(3) حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، ص 626، القاهرة، 1991.

" فكرة السمو الأوربي، وفكرة امتدادية أوربا، وفكرة أوربا مركز العالم ستفرض نفسها منذ القرن الثامن عشر، بحيث تصبح أوربا حسب ميشال دوفيز الوسيط للتقدم الكوني والسيد المعطاء الذي ينبغي على العالم أن يكون معتمدا عليه سياسيا وتكنولوجيا"<sup>(1)</sup>.

ما يمكننا فهمه من هذا الرأي هو أن أوربا بدءا من عصر الأنوار صارت لا تقارب الأشياء إلا عبر رؤيتها ومقولاتها، وهي المرجع الأساسي للجميع، حيث وظفت كل المعطيات من أجل تأكيد صحة مقولاتها. فقد تحولت عقدة الأنا والأخر إلى عقدة حضارية لازمت الإنسان الأوربي وأضحى التخلص منها شبه مستحيلا، فالعقل الأوربي الذي طوّر المعارف، وأبدع المفاهيم صار متهما بالعنصرية الفكرية، وادعاء احتكار العقل والحقيقة.

### سادسا: الوحدة والاستمرارية.

وهي تعني بأن تاريخ أوربا واحد ومستمر، فالمركزية الأوربية تعتبر اليونان نقطة البدء، والمنشأ المعرفي والحضاري للإنسانية، بل إن تاريخ العالم بتنوعه الثقافي هو مجرد تاريخ موسع لأوربا. ولذلك يتم التعديل في النصوص والحقائق لتساير سمة الوحدة والاستمرارية، وإن اقتضى الأمر اقتطاع جزء من الذاكرة تخدم فعل التمركز أو إعادة كل الظواهر إلى أصل غربي، وإلى هذا المعنى أشار أحد الباحثين حينما قال:

" فالحضارة الأوربية الغربية قرأت نفسها حضارة عقل مطلق، أعادت على ضوء هذه الترجسية قراءة تاريخ الفلسفة، وكانت النقطة المركزية في هذه الإعادة هي تغريب العقل اليوناني بوصفه العقل المؤسس للحظة ميلاد الفلسفة"<sup>(2)</sup>.

يتضمن هذا النص فكرة أساسية تتمثل في تجاهل الفكر الأوربي لمصادره الشرقية، بهدف القول بأسطورة المعجزة اليونانية، ثم المعجزة الأوربية. فالعقل الأوربي مصدر العلوم والمعارف والفنون، وذلك بالسعي إلى إعادة بلاد اليونان إلى العالم الغربي، وفصلها عن كل المؤثرات والتفاعلات الشرقية.

لذلك فإن المركزية الأوربية قامت على أساس خرافة تتمثل في الادعاء بالاستمرارية في تاريخ القارة الأوربية وإبداع جذور قديمة وهمية، وهو الأمر الذي عبّر عنه أحد الباحثين بقوله:

"وقد لعبت خرافة الأسلاف الإغريق دورا جوهريا في هذا البناء الإيديولوجي فهي خرافة مثيرة للعواطف (...). فقد ادعى الفكر الأوربي بأنه أنمى هذه الوراثة اليونانية بدءا من عصر النهضة إلى أن ازدهرت روح العقلانية في المراحل اللاحقة لتطور العلم المعاصر، إما الآلاف من السنين التي تفصل

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص22.

(2) جورج طرابيشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ص13، ط1، بيروت، 1998.

اليونان القديم عن النهضة الأوروبية فقد اعتبرت مرحلة انتقالية طويلة محفوفة بضباب التعمية التي حالت دون تجاوز الفكر القديم"<sup>(1)</sup>.

نرى في هذا النص أن صاحبه يريد توضيح أمرين: الأمر الأول هو سعي الغربيين عموماً إلى ربط الاتصال بالإغريق، بالقول أن الغربيين هم أحفاد هؤلاء الإغريق، وقد لعبت هذه الفكرة دوراً كبيراً في تشكيل خطابات التمركز الغربي، إلا أن هذه الفكرة تثير عدة تساؤلات أهمها كيف يمكن تفسير القطيعة الحضارية في العصور الوسطى، أو بتعبير أدق منذ أفول شمس الحضارة اليونانية، وإلى غاية بدايات النهضة الأوروبية، حيث كانوا يعدونها فترة تتسم بالغموض والضبابية، ولكنها في الحقيقة تهدم ببيان أطروحة الوحدة والاستمرارية التي تميزت بها المركزية الغربية عموماً.

ومهما يكن من أمر فإن اعتبار الفكر الأوربي الحديث لنفسه بأنه امتداد للفكر اليوناني، وأن الأوربي حفيد الإغريقي هو مجرد وهم، فهو محاولة غريبة لكتابة تاريخ جديد للإنسانية بخلفية أوربية بحتة، وقد استفاد الغرب من ذلك بقوته السياسية والاقتصادية والعسكرية، فهم يعتبرون حضارة أوربا هي الرافد الوحيد الذي تتغذى منه الحضارات الأخرى، حيث أن الحضارات الشرقية تمثل مرحلة الصبا للبشرية بينما تمثل الحضارة اليونانية والرومانية شبابها، في حين تمثل الحضارة الجرمانية كهولتها ونضجها.

فالمركزية الأوربية تعتبر بلاد الإغريق نقطة الانطلاق الإنساني والحداثي تأسيساً واستمراراً للتمركز الأوربي، وذلك لتجسيد وهم ونرجسية ذاته المتعالية، حيث تمت إعادة كتابة التاريخ العالمي باعتباره مراحل مستمرة ومتكاملة لجهود الرجل الأوربي.

إن أبرز ما توصلت إليه المركزية الغربية هو تأكيدها على التمييز المطلق لتاريخ أوربا والذي أنشأته عوامل داخلية خاصة، نتج عنه فيما بعد حضارة غربية ثرية، لذلك يجب على كل المجتمعات أن تحذو حذو أوربا إذا أرادت تحقيق تقدم مماثل لما حققته أوربا، ولن يتم ذلك إلا بإلغاء وتجاوز خصوصياتها المحلية باعتبارها السبب الرئيس في تخلفها.

فأوربا مسرح التاريخ، وهي تشكل بدايته ونهايته، ولذلك تم تقسيم العصور التاريخية إلى ثلاث عصور قديمة، ووسطى، وحديثة، انطلاقاً من عقدة التمركز الأوربي، فالرجل الأوربي الأبيض هو محور حركة التاريخ، يونانياً كان أو رومانياً أو مسيحياً، لأن أوربا - حسب المفكرين الواقعيين تحت تأثير التمركز الأوربي - تطورت على شكل

(1) سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 101.

خط صاعد، بدءاً من الفلسفة اليونانية، ووصولاً إلى الغرب في شكله المعاصر، وكانت الروح الأوربية دائماً هي العامل الجوهرى وراء هذا التقدم.

غير أن السؤال الذي يجدر بنا طرحه هو كيف يمكن أن يعتبر التاريخ الثقافى الأوربى متسلسلاً رغم وجود خمسة عشر قرناً تفصل مرحلة النهضة الأوربية عن الحضارة اليونانية؟ وما مدى مشروعية الأسس التي يمكن الاعتماد عليها من أجل تأكيد هذه الاستمرارية التي يدعيها الأوربيون؟.

### سابعاً: الصياغة الأيديولوجية.

قام الكثير من الفلاسفة بمحاولة التنظير لظاهرة التمرکز الأوربى وصياغتها صياغة أيديولوجية خاصة في القرن الثامن عشر، في كل من ألمانيا وفرنسا، فقد عملوا على بناء منظومات فكرية تؤصل للتمرکز الأوربى وتحاول بناء صورة نقية للذات الأوربية بمعزل عن كل المؤثرات الخارجية، وفي نفس الوقت صناعة صورة مشوهة للغير، حيث سعى بعض الفلاسفة والعلماء لإثبات تفوق العرق الآري على بقية الأعراق.

لكن الأمر الغريب حقاً هو أن تصدر دعوات التمرکز والعنصرية من علماء وفلاسفة تنويريين كبار حاولوا تبرير وتسويغ التمرکز الأوربى ومنطقه الإقصائي، فقد كانوا دائماً يدعون في مؤلفاتهم إلى الحرية وحقوق الإنسان والتسامح، فجون لوك مثلاً صاحب أصول التسامح كان يشرعن للإستعمار الأوربى، بل وكان يبرر قتل الإنجليز لعبيدهم، كما كان صاحب نظرية العقد الاجتماعى هوبز يصف الهنود الحمر بأنهم متوحشون لؤماء ذوي حياة قصيرة عليهم ترك أراضيهم للإنجليز<sup>(1)</sup>.

كما سنرى في الفصلين الثالث والرابع كيف أصّل أعظم فيلسوفين في ألمانيا إبان القرن التاسع عشر، هيغل، وماركس، للمركزية الأوربية. أما في فرنسا فقد كان مونتيسكيو فيلسوف التنوير يصف ذوي الأصول الإفريقية بأبشع الأوصاف، فهم حسبه سود كلياً وقُطساء إلى درجة أنك لا تستطيع أن تحزن بشأنهم أو تتعاطف معهم، فهم ليسو ببشر<sup>(2)</sup>. كما كان فولتير صاحب رسالة في التسامح يقول عن الزنوج:

"حتى ولو نقلنا الزنوج والزنوجيات من بيئتهم الأصلية إلى مناطق باردة فإنهم يظلون ينجبون حيوانات على شاكلتهم"<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر: كرين آرمسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف، ترجمة أسامة غاوجي، ص 395، 396، ط1، بيروت، 2016.

(2) أنظر هاشم صالح: الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، ص 179، ط1، بيروت، 2013.

(3) نفسه، ص 179.

من الواضح أنها نظرة عنصرية إقصائية مقيتة من فيلسوف كان ينادي بالتسامح في العديد من مؤلفاته على غرار رسالة في التسامح، وروايته كانديد.

كل هذا التشريع للإقصاء كان من نتيجته التأسيس والتبرير لسلوك القوة والعنف والصراع عند عدة فلاسفة أوروبيين على غرار ميكيافلي صاحب "الغاية تبرر الوسيلة" وهيكل في صراع السيد والعبد، وداروين في الصراع من أجل البقاء، ومحو الأقوى للأضعف، وماركس في صراع الطبقات ودعوته للثورة.

إن السبب في الصياغة النظرية للتمركز الأوربي في نظرنا، هو أن بعض الفلاسفة الأوربيين حينما يتكلمون على الإنسان فهم لا يقصدون إلا الإنسان الأوربي، وعندما يتكلمون عن حقوق الإنسان، فإنهم لا يقصدون الإنسان كجنس، بل الإنسان الغربي فقط، وهذا مظهر آخر من مظاهر عقدة التمركز الأوربي.

### ثامنا: الكونية (العالمية).

إن أوروبا وتحت تأثير المركزية الأوربية تسعى دوما نحو إبراز كونية ثقافتها، وفي نفس الوقت تنفي هذه الكونية عن غيرها من الثقافات، فالثقافة الأوربية هي الثقافة الصالحة لكل العصور والمجتمعات.

فما تهدف إليه المركزية الغربية كما يرى توينبي هو:

" جمع العالم الإنساني كله في مجتمع كبير واحد والسيطرة على كل شي فوق هذه الأرض، وفي البحار والأجواء التي ستصل إليها الإنسانية عن طريق التقنية الغربية الحديثة"<sup>(1)</sup>.

ما يفهم من رأي توينبي هذا هو أن الأوربيين يسعون إلى توحيد العالم، لكي تسهل السيطرة عليه باستعمال مختلف الوسائل المشروعة واللامشروعة، وعليه إن لم تأخذ مجتمعات الأطراف بمنهج التقدم الغربي الكوني، فينبغي فرض هذا المنهج بالقوة، وهذا ما تحقق في الحملات الاستعمارية في العصر الحديث. لذلك يرى أحد المهتمين بالتمركز الغربي أن:

" المركزية الغربية لم تقف عند حدود تقديم رؤية للعالم، بل تقدمت بمشروع سياسي على صعيد العالم، هو مشروع تجانس الإنسانية المستقبلي من خلال تعميم النموذج الغربي"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن المركزية الأوربية حاولت نحو التنوع الثقافي للبشرية، وأرادت فرض تصورا واحدا، مفاده أن نشأة أوروبا كانت نشأة فريدة يتميز بها الأوربيون عن غيرهم من الشعوب الأخرى، وهي النموذج الذي يجب أن

(1) توينبي: الإسلام والغرب والمستقبل، مرجع سابق، ص36.

(2) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص33.

يسود العالم بشتى الطرق، ولذلك كانت السياسات الغربية تسعى إلى بسط الهيمنة والسيطرة. نفس المعنى ذهب إليه مالك بن نبي من خلال قوله:

"الحضارة الغربية قد فرضت نفسها منذ القرن التاسع عشر وحتى اليوم على العالم كله، وقد تبنت معظم الشعوب نموذج أوروبا إما كلياً أو معدلاً، فسادت مفاهيم الغرب ونظرياته المختلفة، في العلم والمعرفة والمناهج العلمية والتفسيرات العلمية، وفي السياسة والاقتصاد وغيرها وهيمنت على سائر الرؤى الأخرى بحيث صارت وكأنها قانون العصر الذي لا محيد عنه"<sup>(1)</sup>.

إن مالك بن نبي بهذا المعنى يُقر بأن من سمات الحضارة الغربية رسالتها العالمية التي تأثرت بها كل المجتمعات بنسب متفاوتة، وهذا ما نلمسه من خلال انتشار مفاهيم الغرب وثقافته في شتى المجالات الثقافية والاقتصادية والسياسية، حتى أصبحت قيم الحضارة الغربية كأنها قيم لا تاريخية، تتعالى عن تغيرات الزمان والمكان. فقد حاولت أوروبا أن تجعل من إشعاعها العالمي نوعاً من الهيمنة التي تؤكد به تفوقها على كافة المجتمعات. حيث اعتقد الأوروبيون بأنهم المسؤولون الوحيدون عن تمدن العالم في العصر الحديث. فضلاً عن ذلك يضيف أحد الباحثين قائلاً:

" وبما أن هوية التمركز تظهر مجردة عن بعدها التاريخي بوصفها هوية قارة وكونية في آن واحد، فالتمركز قوامه الثبات والديمومة والتطابق"<sup>(2)</sup>.

إن ما يمكن أن نستنتجه عموماً من هذا النص هو أن المركزية الأوروبية التي ظهرت في مناخ ثقافي معين أي في إطار تاريخي، تحولت فيما بعد إلى نسق لا تاريخي يُلغى الإطار الذي نشأ فيه، بمعنى أن المركزية الأوروبية انقطعت عن تاريخها الأصلي التي تشكلت فيه، وحاولت أن تُسوق نفسها كمتعقدية (أيديولوجيا) صالحة لكل زمان ومكان. نفس الطرح نجده عند باحث آخر حينما يقول:

" وإذا كانت الحداثة قد عبّرت عن منزع إنساني كوني منذ لحظة الأنوار في القرن الثامن عشر، فقد أتت المركزية الأوروبية بمعاول الهدم على المنزع ذاك، جانحة في المقابل للانغلاق والشوفينية وتنزيل أوروبا منزلة المركز من العالم ونموذجها منزلة النموذج المثال والمرجع."<sup>(3)</sup>

<sup>(1)</sup> أنظر بدران بن مسعود بن الحسن: الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي ص ص 111، 112، ط1، الدوحة، 1999.

<sup>(2)</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 10.

<sup>(3)</sup> عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية، ص 206، ط1، بيروت، 2017.

معنى ذلك أن كل ما دعت إليه الحداثة والأنوار من قيم الاختلاف واحترام التنوع الثقافي والتسامح وحقوق الإنسان، هدمته المركزية الأوربية حين سوقت نفسها كمعتقدية (أيدولوجيا) وحيدة، تعتبر نفسها المثال الذي يجب على الجميع الإقتداء به، بمعنى هناك تعارض بين قيم التحديث والأنوار وبين المركزية الأوربية.

### تاسعا: الخصوصية المطلقة لتاريخ أوروبا.

تسعى كل مركزية مهما كان نوعها إلى إيجاد تاريخ حافل، ولو عن طريق التلبس في التاريخ والتلاعب بالأصول، لتبرر القول بأفضلية الثقافة المتمركزة، وهذا بالضبط ما فعلته المركزية الأوربية حينما نظرت بعين التقديس لتاريخ أوروبا، واعتبرته تاريخ متجانس منذ اليونان إلى اليوم، فجعلت تاريخ أوروبا جوهر التاريخ الإنساني، وما عداه مجرد صور مشبعة بالخرافة والأسطورة، يجب على أوروبا أن تدخله إلى تاريخ الإنسانية. فهوية الغرب قد:

" شحنت نفسها بمقومات تاريخية ودينية وعرقية، واختزلت العالم غير الأوربي إلى مجموعة أنماط حياتية واقتصادية غير واعية، ومتعثرة وساكنة واستبدادية ومفتقرة لقوة الاستكشاف والتحليل والاستنتاج (...). فالغرب يستحوذ على مقومات ليست له، ويقصي مقومات غيره." (1).

من الواضح أن هذا النص يتضمن فكرة جوهرية مفادها ازدواجية النظرة الأوربية للمجتمعات غير الأوربية، فهي تعتبرها مجتمعات راكدة لا تستحق أن تُدون في حركة التاريخ، الذي تعتبر أوروبا ميدانه، وهذا استمرار للكبرياء والتعالي من طرف الأوربيين الواقعيين تحت تأثير عقدة التمركز، ولعل هذا يذكرنا بشيوسيديد (2) Thucydide حينما قال بأن حدثا مهما لم يقع في العالم من قبل عصره.

كما يظهر تقديس الأوربيين لتاريخهم:

"من خلال إعادة بناء التاريخ البشري ومحورته على أوروبا، حيث أحل فلاسفة التاريخ في أوروبا في القرن الثامن عشر والتاسع عشر التاريخ محل الله في الايدولوجيا البابوية، فاحتكروا التاريخ لأوروبا وحدها تماما مثلما احتكرت البابوية العناية الإلهية لأتباعها وحدهم دون غيرهم" (3).

إن الأمر اللافت للنظر في هذا النص هو أن أوروبا كانت دائما هي الميدان الرئيسي لحركة التاريخ، فالعالم خارج أوروبا هو عالم حامل، وحتى التحقيب الزمني المرحلي للتاريخ، أو ما يُعرف بالتقسيم الثلاثي للزمن: قديم

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 20.

(2) مؤرخ يوناني عاش بين (460،395) ق م أشتهر بتأريخه للحرب البلونينية التي نشبت بين إسبرطة وأثينا في النصف الثاني من القرن الخامس ق م. أنظر <http://ar.m.wikipedia.org>

(3) محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، ص 127، بيروت، 1995.

ووسيط وحديث، هو تقسيم فرضته أوروبا على كل الشعوب، يستند إلى أحداث عرفت أوروبا على غرار سقوط روما وبداية النهضة. يصف أحد الدارسين هذا بكونه:

"بناء خرافي مزدوج له جناحان أولهما الادعاء بأن هناك خصوصيات خاصة بالتاريخ الأوربي تفسر هذه المعجزة (...). وثانيهما الادعاء المتكامل بأن خصوصيات جميع المجتمعات الأخرى هي بالتحديد خصوصيات مضادة"<sup>(1)</sup>.

ما يمكننا استنتاجه من ها النص هو أن التمرکز الأوربي يتميز بوجهين:

الوجه الأول هو تقديس تاريخ أوروبا ولو باختلاق ماضي على المقاس بالتلاعب بالأحداث التاريخية وطمس الحقائق التي لا تخدم الثقافة المتمركزة، والوجه الثاني هو وسم مجتمعات الأطراف بسمات معاكسة لسمات المركز بما يُفضي إلى تعالي الذات ودونية الأخر. هذا المعنى هو الذي أشار إليه أحد الباحثين من خلال قوله:

"يمكن إذن أن نفهم دوافع المستشرقين وطبيعة الموجه الذي يوجه أبحاثهم وماهية الرؤية التي من خلالها ينظرون إلى الشرق، وهكذا ذهبوا إلى أن الحضارة الغربية لا تدين بفضل في تكوينها وماهيتها إلا لليونان والرومان هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الحضارات الأخرى مدينة لها بكل ما هو أصيل وجوهري"<sup>(2)</sup>.

يجرنا مضمون ها النص إلى القول بأن حركة الاستشراق عبّرت عن توجه عام تميز به كل الأوربيين، فكانوا كغيرهم من المفكرين الأوربيين واقعين تحت تأثير عقدة التمرکز الأوربي عن وعي منهم أو من دون وعي، ولذلك فليس من الغريب أن يعتبروا بأن الحضارة الأوربية تعود في جذورها إلى اليونان والرومان، وذلك لتأثرهم بمنهج الوحدة والاستمرارية- كما سبق وأن أشرنا إليه- هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد همش هؤلاء المستشرقين جهود الشعوب غير الأوربية واعتبروا أوروبا منبع العلم والفكر والفن، وهو مظهر من مظاهر الاستعلاء والإقصاء الذين تميزت به المركزية الغربية، وبذلك يمكن القول بأن الاستشراق نتيجة وليس سبب، حيث لم تشذ حركة الاستشراق عن الطابع العام للفكر الأوربي.

(1) سمير أمين: التمرکز الأوربي، مرجع سابق، ص 89.

(2) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، مرجع سابق، ص 186.

### المطلب الثالث: أهم رواد المركزية الأوروبية.

بدأ تشكل عقدة التمركز الأوربي<sup>(1)</sup> بعد تكون الهوية الأوروبية، وذلك مع بدايات عصر النهضة الأوروبية، إذ أن بروز أي مركزية يرتبط بلحظات القوة والشعور بالتفوق، وحينما نتكلم عن القوة فإننا لا نقصد بها القوة العسكرية والسياسية فقط، بل يتعداهما الأمر إلى القوة المعرفية، بمعنى أن المركزية لا تنشأ من عدم، بل لا بد أن تستند إلى سلطة، فالقوة هي الباعث الرئيسي وراء التمركز، ولذلك فإننا حينما نتكلم عن أعلام المركزية الأوروبية فإننا سننطلق من عصر النهضة، لأنه يشكل بداية القوة الأوروبية بعد الضعف وسكون العصور الوسطى، إلى غاية نهايات القرن التاسع عشر، وهو الإطار التاريخي لموضوع دراستنا، ولا بد من التأكيد على مسلمة أساسية مفادها أنه: يدخل في سياق مفكري المركزية الأوروبية كل من يؤمن بأوروبا دينا أو علما، أو ثقافة، أو فكرا، أو فنا، أو تاريخا، أو جغرافيا، أو قوة عسكرية، أو عرفا، لأن المركزية لم تتعلق بمجال واحد، بل تعددت مجالاتها وميادينها، ولذلك يمكن القول أن هناك فيض غزير من الدراسات التي يمكن تصنيف أصحابها ضمن تيار المركزية الأوروبية، لذا سنكون أمام عدة رواد للمركزية الأوروبية وفي عدة مجالات وأصعدة مختلفة.

فعلى الصعيد الفكري ترتبط المركزية الأوروبية بكل من يؤمن بأن أوروبا هي مهد الفكر والعلم والثقافة والفنون ومبدأ التاريخ، وأن الأوربيين هم منبع الحداثة والتنوير والحريات، وفي هذا الإطار نذكر بعض الأسماء على سبيل المثال لا الحصر على غرار توماس هوبز، وجون لوك، وفولتير، ودافيد هيوم، وفيشته، وهيغل، وشيلنج، وأوجست كونت، و نيتشه، فضلا عن حركة الاستشراق، التي انطلقت من مقولات مختزلة ومطوية، عن المجتمعات غير الأوروبية، إذ يمكن اعتبار هذه المقولات المقابل لمفهوم الحضارة، حيث عمل الاستشراق على تبرير موقف القوة المهيمن لأوروبا. وأحسن مثال على ذلك مدرسة الاستشراق الفرنسية، ولاسيما أبرز قطبيها سلفستر دي ساسي، وأرنست رينان.

وعلى الصعيد الديني يُدرج في نطاق مفكري المركزية الأوروبية كل من آمن بفرضية صواب العقيدة المسيحية، والرغبة في تحويل أصحاب الديانات الأخرى إليها ترغيبا أو تهيبا، أو الدفاع عن هذه العقيدة، وفي هذا الإطار تأتي حركة التبشير الديني التي قادها الكثير من المبشرين على غرار الكاردينال لافيحري وغيره من المبشرين. إضافة إلى بعض الفلاسفة على غرار ديكارت، وليبنتز، وبوسويه...

<sup>(1)</sup> بالرغم من أن الإطار التاريخي لموضوع بحثنا يبدأ من القرن التاسع عشر إلا أن التمركز حول الذات الأوروبية يمكن التماس بداياته الأولى في أثينا وروما، وعصر النهضة، وصولا إلى القرن التاسع عشر.

وعلى الصعيد الاقتصادي يدخل في إطار التمركز الأوربي كل من اعتقد بأن النظام الرأسمالي ومقولاته المختلفة ذات نشأة أوربية محضة، وأن العالم خارج أوربا لم يعرف النظام الاقتصادي الرأسمالي أبداً، ولذلك شوهدت المركزية الأوربية الكثير من التحليلات الاقتصادية، ويمكن أن نضرب بعض الأمثلة لبعض المفكرين الاقتصاديين الواقعيين تحت تأثير المركزية الأوربية، مثل آدم سميث، جون ستيوارت مل، كارل ماركس وفردريك انجلز، وكل القائلين بنظرية نمط الإنتاج الأسيوي.

وعلى الصعيد العرقي يدخل في سياق المركزية الأوربية كل من يؤمن بتفوق الأجناس الأوربية على غيرها من الأجناس خارج أوربا، ولاسيما الجنس الآري والجرماني، على غرار روبرت نوكس، وجوزيف آرثرغوينو، وغومبلوفيكس، ولودفينغ فولتمان، وهيوستن ستيوارت تشامبرلين، و داروين، وهربرت سبنسر، وجورج دي لابوج. وعلى الصعيد السياسي يرتبط التمركز الأوربي بكل من يؤمن بأن النماذج السياسية الأوربية هي النماذج الوحيدة الصالحة لقيادة البشرية في كل زمان ومكان، فضلا عن أحقية البلدان الأوربية في امتلاك وسيطرة على المجتمعات غير الأوربية، وأن العالم خارج أوربا يرتبط بالاستبداد، وغياب الحريات، وفي هذا الإطار يأتي مونتيسكيو، وميكافللي وكل السياسيين ورجال الحرب، وقادة الحركات الاستكشافية والحملات الاستدمارية، والذين آمنوا بأوربا وأحقيتها في السيطرة على العالم على غرار نابليون بونابرت، وكريستوف كولومبس، وأمريكو فسبوتشي...

وعلى الصعيد الجغرافي يُدرج ضمن إطار المركزية الغربية كل من يؤمن بأن جغرافيا أوربا هي أفضل جغرافيا على غرار، جان بودان، وغيره من القائلين بأفضلية مناخ وجغرافيا أوربا على باقي جغرافيات العالم.

### المطلب الرابع: المركزية الأوربية بين السلب والإيجاب.

أسئلة كثيرة تتزاحم في ذهن كل دارس لظاهرة التمركز الأوربي، لعل من أهمها: هل ترتبط النزعة المركزية بما هو سلبي فقط؟ ألا يكون للتمركز جوانبه الإيجابية المضيئة؟ وبالتالي يمكن الحديث عن بعض المحاسن للظاهرة موضوع دراستنا وهي التمركز الأوربي، ولو بالنسبة لأصحابه الذين يمارسونه، أي من وجهة نظر المركز لا الهامش، وهل نقد المركزية هو نقد من أجل هدمها بشكل تام، أم من أجل إصلاح عيوبها؟ باعتبار أن للمركزيات مزاياها التي لا ينكرها إلا جاحد، ألا ينطلق كل نقد للمركزية من مركزية أخرى؟.

ومهما يكن من أمر فإن ما يجب التأكيد عليه هو أن نقد المركزية الأوربية يأخذ أهميته من كونه إسهام في تحرير الذوات المفكرة من أوهام تطوقها، ولفت الانتباه إلى أن كل تمركز يحجب عن صاحبه تبين التنوع الثقافي المشترك للإنسانية.

وقبل الحديث عن تقييم المركزية الأوروبية لا بد من الإشارة أولاً إلى أن التمركز أشكال وأنواع: فمثلاً على المستوى الكمي نجد: تمركز الفرد حول نفسه، وهي حالة طبيعية يعيشها أي إنسان في طفولته المبكرة، حيث يُمرّك العالم حول أناه، ولا ينظر إلى العالم إلا من خلال ذاته. أي أن تمركز الفرد حول نفسه يُعبر عن مرحلة من مراحل النمو النفسي عند الطفل.

كما نجد تمركز الجماعات حول نفسها<sup>(1)</sup> ويكون هذا التمركز حول مصلحة، أو مبدأ، أو فكرة، أو عرق، أو معتقد، أو إقليم جغرافي، ونضرب مثلاً على ذلك بفكرة العصبية عند ابن خلدون، فالعصبية عنده هي نوع من التمركز للقبيلة، أو الديانة. والعصبية أنواع صغرى وكبرى، الصغرى تُنشأ الجماعات، والعشائر، والقبائل، والكبرى تنشأ الدول، ويجب أن نعلم بأن العصبية الكبرى متكونة من عصبية صغرى.

إضافة إلى ذلك تمركز الأمم والشعوب: وغالبا ما يكون هذا التمركز حول مبادئ القومية، والتاريخ، والجغرافيا، والدين. هذا على المستوى الكمي، وهناك نوع من التمركزات من الناحية الفكرية، وموضوع دراستنا يتعلق بالناحية الفكرية، وهي ظاهرة المركزية الأوروبية وأصولها المعرفية، وتجلياتها عند هيجل وماركس.

فقد تمّ التمركز حول أوربا باعتبارها قائدة للعالم، وصارت المركزية الأوروبية تعني إتباع النموذج الأوربي في كل بلدان العالم، وإخضاع كل المسائل والقضايا إلى منظور أوربي، فأوربا في نظر الواقعيين تحت تأثير المركزية الأوروبية، هي المركز الذي يتم الانطلاق منه والرجوع إليه، وهي المنظار الذي لا يمكن رؤية العالم إلا من خلاله، ولتحليل هذه الظاهرة وإبطال جوانبها السلبية يجب معالجة الأوهام العقلية التي أنتجتها، لتنتهي بعقدة شملت جميع مناحي الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، والفكرية والدينية، ولذلك تمّ تشبيه المركزية الأوروبية بوحش متعدد الرؤوس. ومهما يكن من أمر فإنه يمكن القول أنه من الناحية التقويمية يمكن النظر للمركزية الأوروبية سلبيًا وإيجابيًا.

### أولاً: الجانب السلبي للمركزية الأوروبية.

لا ترتبط المركزية الأوروبية بالإطار التاريخي الذي نشأت فيه فقط، بل استمرت إلى عصرنا الحاضر وتطورت إلى ما يُسمى بالمركزية الغربية، لاسيما بعد ظهور الولايات المتحدة الأمريكية كلاعب أساسي في العلاقات الدولية، ثم تطورت المركزية الغربية إلى نظام العولمة، والأحادية القطبية، ولذلك يمكن القول-برأينا- بأن المركزية الأوروبية لا

(1) مثل الأحزاب، والعروش، والقبائل...

زالت تلقي بضلالتها على العديد من الأصعدة والمجالات، وتركت تأثيرات سلبية كثيرة خاصة على دول الهامش، أو العالم خارج أوروبا، ومن بين هذه التأثيرات:

### 1. تأثيرات ثقافية:

للمركز الأوربي تأثيراته الثقافية السلبية والتي يمكن تحديد بعضها على الوجه الآتي:

أ- فرض النموذج الأوربي والغربي في الحياة، ومحاولة إلغاء وطمس كل النماذج الحضارية الأخرى، وبذلك إلغاء كل نوع من الحوار بين الحضارات والذي من شأنه أن يعزز عرى التواصل بين الإنسانية، ويثري النموذج الحضاري للبشرية<sup>(1)</sup>.

ب- تسلسل المركزية الأوربية إلى جل النظريات في العلوم الإنسانية، والاجتماعية سواء بشكل مباشر أو غير مباشر. وبذلك فقد ألغت كل حضارات وتواريخ الأمم الأخرى ما جعل أحد المفكرين يقول عن حضارة أوروبا بأنها:

"حضارة طردية تنشأ بفعل الطرد من المركز"<sup>(2)</sup>.

ج- بروز أطروحات العولمة، والهيمنة الشاملة، ونهاية التاريخ، والإمبريالية، وما يسمى بالاستعمار الجديد، والصراع بين الشمال والجنوب، وإذكاء مشاعر العظمة لدى الأوربيين والغربيين عموماً، ومركزية العلم والفكر والثقافة في أوروبا. فقد أكد هيجل - كما سنرى - بأن الحضارات تعاقبت الواحدة بعد الأخرى منذ القدم، إلى أن زالت جميعها، ولم يبق منها سوى حضارة واحدة هي الحضارة الأوربية التي تمثل خلاص العالم بأسره<sup>(3)</sup>.

د- تقف المركزية الأوربية في وجه الحوار الحضاري بين الثقافات والأديان، وحوار الحضارات هو مشروع إنساني. ينم عن الرغبة في التفاعل والتلاقح الإيجابي بين مختلف الحضارات. والانفتاح على الغير، حيث تقف عقدة التمركز الأوربي والغربي عموماً سدّاً منيعاً في وجه هذا الحوار، وتضع هوة سحيقة بين دول المركز، ودول الأطراف. وعليه يكون كل نقد للمركزية الأوربية بمثابة إسهام في التأسيس للحوار الحضاري، وتحرير للدوات المفكرة من شتى الأوهام التي تجعلها تتمركز حول الأنا .

<sup>(1)</sup> أنظر الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص 13.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 40.

<sup>(3)</sup> أنظر بيتر جيران: ما بعد المركزية الأوربية، ترجمة عاطف أحمد وآخرون، ص 20، القاهرة، 1998.

هـ- تسعى المركزية الأوروبية، إلى وأد الثقافات المحلية، وبالتالي قتل الهويات الوطنية، وإحلال محلها ثقافة أوروبية دخيلة. فوفق القاعدة الحضارية الخلدونية الشهيرة، المغلوب مولع أبدا بالإقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونخلته وسائر أحوله وعوائده"<sup>(1)</sup>.

## 2. تأثيرات اجتماعية:

تركت عقدة التمركز الأوربي بعض النتائج السلبية على المستوى الاجتماعي، يمكن أن نذكر بعضها كما يأتي:

أ- ما خلفته الهيمنة والاستعمار الأوربي من نتائج على المستوى الاجتماعي، مثل العدد الهائل للضحايا، والتهجير القسري....

ب- ساهمت عقدة التمركز الأوربي في إرساء التمييز العنصري والذي يعني التعامل مع الأشخاص بطريقة دونية انطلاقاً من أصولهم وألوانهم، وأعرافهم. وما للعنصرية من انعكاسات سلبية على الأفراد والمجتمعات.

ج- التأثير السلبي على البيئة، فقد كان من نتائج الثورة الصناعية والتطورات الاقتصادية الهائلة التي تبعتها تلوث البيئة، وما خلفه من تهديدات على الحياة المعاصرة من خلال التغيرات المناخية، والاحتباس الحراري. وانقراض الكثير من الأنواع النباتية والحيوانية.

## 3. تأثيرات سياسية:

لقد خلّفت المركزية الأوروبية الكثير من التأثيرات السياسية الخطيرة على المجتمعات الأوروبية، وغير الأوروبية وتتجلى بعض هذه التأثيرات في المظاهر الآتية:

أ- المركزية السياسية للدول الأوروبية والسيطرة المباشرة على الدول الأخرى، إضافة إلى ذلك فقد شكّلت المركزية الأوروبية الجذور الأولى للهيمنة والنظام الدولي الجديد، وهدر حقوق الإنسان، كما يمكن اعتبار التمركز الأوربي الأرضية الصلبة لبناء التكتلات السياسية، والاقتصادية، والإعلامية، والاستحواد على منظمة الأمم المتحدة وهيأتها الأساسية.

ب- بناء الدول الحديثة وفق نموذج الدولة القومية الأوروبية الحديثة، وإتباع النموذج الأوربي في التنمية السياسية والاقتصادية، والتحديث السياسي، مع تبني القيم السياسية الغربية.

ج- ظهور المركزية الأوروبية في صور جديدة بعد نهاية الحرب الباردة وتصعد المعسكر الشرقي وظهور القطبية الأحادية، كما تمثله الولايات المتحدة الأمريكية. وكما كان للتمركز الأوربي أنصاره في القرن التاسع عشر،

<sup>(1)</sup> أنظر عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، ص 149، بيروت، 2004.

كان للمركزية الغربية والعمولة أنصارها الذين يجتهدون في صياغتهما وتحسين صورتها. مثل فوكوياما في مؤلفه نهاية التاريخ، إضافة إلى هنتنغتون في كتابه صدام الحضارات، إضافة إلى المحافظين الجدد في الولايات المتحدة، وإنجلترا وحلفائهما، باعتبارهم الدرع الواقى لهذه النظرية، وما على شاكلتها.

د- لقد كان من بين النتائج السياسية للمركزية الأوروبية، وهيمنتها على العالم، إنشاء الكيان الصهيوني وسيطرة الصهيونية على العالم .

ه- الحرب العالمية الأولى والثانية، وسياسة الأحلاف العسكرية على غرار حلف شمال الأطلسي الناتو<sup>(1)</sup>. حيث يرى أحد أهم منظري صدام الحضارات بأن العالم الغربي يسعى لتحقيق سيطرة شاملة عن الحضارات الأخرى، فالعالم غير الغربي سيقى يشكل هدفا لمصالح الدول الأوروبية الغربية القوية<sup>(2)</sup>.

#### 4. تأثيرات اقتصادية:

إن المركزية الأوروبية وعبر آلياتها المختلفة تركت الكثير من التأثيرات الاقتصادية السلبية مثل السيطرة على الثروات والتحكم بأسعارها، واستغلال الموارد، واستنزاف الخيرات، ونهب مقدرات الشعوب وثرواتها، واستغلال المستعمرات كأسواق للسلع الأوروبية، ولاسيما بعد عصر الثورة الصناعية. كما كان من بين النتائج المتأخرة للمركزية الأوروبية تشكيل الاتحاد الأوربي، كإتحاد اقتصادي وسياسي.

على أن ما يجب أن نشير إليه ونحن نتحدث عن تقييم التمركز الأوربي، هو خطورة انتقاد المركزية الأوروبية باستخدام منطقتها، ومقولاتها، وفرضياتها، لأن ذلك تعزيز لسطوتها، واعتراف بها، وهو الأمر الذي وقع فيه الكثير من نقاد المركزية الأوروبية. وعلى سبيل المثال لا الحصر تحليل التمركز الأوربي بتحقيب التاريخ إلى قديم، ووسيط، وحديث، وهو تحقيب أوربي بامتياز. أو العودة إلى اليونان كأول محطة عند دراسة أي ظاهرة من الظواهر.

#### الجانب الإيجابي للمركزية الاوربية:

يمكن الحديث عن بعض النقاط الإيجابية للمركزية الأوروبية بالنسبة للدول الأوروبية، وبدرجة أقل لدول الهامش. فقد تربع الأوربيون على قمة العالم على مدار القرون الثلاثة الماضية، كما تمتعوا بالتكنولوجيا الأكثر

<sup>(1)</sup> تأسس هذا الحلف العسكري في واشنطن يوم 4 أبريل 1949 وهو يمثل عصا التأديب التي تستعملها القوى الغربية ضد من يهدد مصالحها.

<sup>(2)</sup> أنظر صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ترجمة طلعت الشايب، ص133، ط1، القاهرة، 1999.

تقدما، وتمكنوا من تطوير الكثير من العلوم والمعارف والفنون، وحققوا بذلك نهضة في كافة المجالات الفكرية والعلمية والتكنولوجية.

فمن بين النتائج الإيجابية للمركزية الأوروبية تحقيق الثورة الصناعية، ودخول ما يصطلح عليه بالحدائثة، وتطبيق الرأسمالية، وإرساء الحريات الفردية. كما ساهمت المركزية الأوروبية في إثراء الثقافة والفكر الإنساني، وإيقاظ حركة الفكر ورجاله.

فضلا عن ذلك يرى أنصار التمرکز الأوربي بأن المركزية الأوروبية بآلياتها المختلفة كالاستشراق والاستعمار انعكست إيجابا على دول المركز الأوربي، وعلى ما يسمى بدول الهامش على حد سواء، فقد ساهم الاستعمار- حسبهم- في إرساء بنية تحتية قوية في المجتمعات المستعمرة، كالأنفاق والجسور، والسكك الحديدية والموانئ، وشبكات الطرق، وشق قناة السويس خير مثال على ذلك. ومن ناحية الخدمات الصحية والتعليمية فقد استفادت الشعوب غير الأوروبية- حسب أنصار التمرکز الأوربي- من العلوم الطبية الأوروبية من خلال الاستعمار فانتشرت اللقاحات، وتم القضاء على الكثير من الأوبئة والأمراض التي كانت تفتك بالصغار والكبار، وفي ميدان التعليم استفاد بعض الطلبة من الدراسة في الجامعات الأوروبية، إضافة إلى مساهمة الدول الأوروبية في إرساء التعليم النظامي والمدارس العمومية، وفي الجانب التقني استفادت دول الهامش من الكثير من التقنيات الأوربية الحديثة والى توصلت إليها أوربا بفضل الثورة الصناعية، كما استفادت من الكثير من المنتجات والسلع التي تُصنع في المركز الأوربي، وفي المقابل استفاد الأوربيون من الأسواق الجديدة التي فُتحت خارج أوربا، كما يتحدث الكثير من الأوربيون عن الدور الغربي في تعميم النموذج الديمقراطي، والتجربة السياسية الغربية في الدول غير الأوروبية.

فضلا عن الدور الذي لعبه الاستشراق كآلية من آليات التمرکز الأوربي، حيث ساهم المستشرقون في إحياء كنوز التراث الشرقي من خلال التحقيق والطبع والفهرسة والترجمة والنشر وإنشاء دوائر المعارف. حيث مدح الكثير من المفكرين الشرقيين أنفسهم حركة الاستشراق، فعلى سبيل المثال لا الحصر مدح عبد الرحمن بدوي بعض المستشرقين على غرار نولدكه، وغولدتسيهر، وماسنيون<sup>(1)</sup>

إن السؤال الذي يجدر بنا طرحه في ختام هذا المبحث، هو هل المركزية الأوروبية تعيش أزمة اليوم؟ لاسيما بعد التغول الأمريكي في العالم، وانسحاب المملكة المتحدة من الإتحاد الأوربي؟، هذا إضافة إلى الكثير من المشاكل التي تواجه هذه الوحدة الأوروبية، إضافة إلى التهديدات الروسية من الشرق؟ والانتشار الصيني في العالم

(1) أنظر: بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوروبية، مرجع سابق، ص 64.

من ناحية أخرى. إذ أصبح للصين دور اقتصادي وسياسي وأمني ودبلوماسي كبير في العالم، لاسيما وأن الصين لم تتورط بشكل مباشر في التوترات الإقليمية في العالم، ولاسيما التوترات في الشرق الأوسط، وهو الأمر الذي سهّل تواجدها الاقتصادي والثقافي في جل دول العالم.

### المبحث الثالث: منهج المركزية الأوربية وآلياتها

سنحاول في هذا المبحث تسليط الضوء على المنهج والآليات التي تجسدت من خلالها المركزية الأوربية، لذلك يتضمن هذا المبحث ثلاث مطالب: الأول بعنوان الاستشراق، والثاني يحمل عنوان التبشير الديني، أما الثالث فبعنوان الحركة الاستدمارية.

#### المطلب الأول: الاستشراق.

الاستشراق باختصار هو علم العالم الشرقي، أو هو تلك المعرفة الأوربية عن الشرق، والتي تزامنت تاريخيا مع حركة الاستدمار الحديث. ويعتبر الاستشراق أحد تجليات المركزية الأوربية ومساحة من مساحات تظهرها، إضافة إلى كونه آلية من آلياتها تحققها.

لذلك فلا يمكننا دراسة الأصول المعرفية للمركزية الأوربية من دون تسليط الضوء على الاستشراق، إذ أن تفكيك أسس التمركز الأوربي يستدعي منا دراسة الخطاب الاستشراقي، وتبيين معالم التمركز فيه، حيث تمكنا الدراسة النقدية للاستشراق من زعزعة أحد ركائز المركزية الأوربية فقد:

" ساهم الاستشراق في بناء الأيديولوجية الغربية، حيث قدم الاستشراق صورة أيديولوجية غير صحيحة عن شرق يتسم بسمات عكسية لتلك السمات التي تُميز الغرب، وتلعب هذه الصورة المعكوسة المناظرة دورا أساسيا في تأكيد جذور خرافية لتفوق الغرب"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أنه كان لحركة الاستشراق دور كبير في الصورة النمطية للمجتمعات الشرقية عند الغربيين، حيث تم وصف هذه المجتمعات بصفات تعاكس سمات الغرب. فنقطة انطلاق الاستشراق دائما هي أن الغرب غرب والشرق شرق ولن يلتقيا أبدا، والتمركز حول الذات الأوربية ظاهر بوضوح في الكتابات الاستشراقية، حيث أن مسلمة الكثير من المستشرقين هي أن تميز وتفوق الفكر الأوربي كان مرده إلى صفات تنفرد بها أوربا، ولا يمكن أن توجد في غيرها، ولا مستقبل للشعوب الشرقية إلا بقدر تخليها عن خصوصياتها المحلية، وتقليدها لنمط الحياة

(1) سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 111.

الأوربية، حيث وضع الاستشراق أحكام غير منصفة، وشكل صورة نمطية لمجتمعات الشرق، فضج الاستشراق الأوربي بعنصرية واضحة، وأحكام غير نزيهة ولا محايدة ولا علمية.

وقد كان الاستشراق تعبيراً على تفوق الشخصية الأوربية ونتيجة لحاجتها إلى الهيمنة والسيطرة حيث:

"كان الاستشراق يمثل استجابة للثقافة التي أوجدته أكثر من استجابته لموضوعه المفترض"<sup>(1)</sup>.

ما يفهم من هذا الرأي أن الاستشراق كان وفيًا للثقافة الأوربية التي شكلته، حيث وجدت نفسها بحاجة إليه، واهتم الاستشراق بتسوية تلك الثقافة أكثر من اهتمامه بموضوعه الأساسي والذي هو دراسة الشعوب الشرقية، فقد انطلق المستشرقون من خلفية ثقافتهم الخاصة، وقاموا بإسقاطات غير منصفة عند تناولهم وتقييمهم للمجتمعات الشرقية. وبذلك فقد شكّل الاستشراق جزءاً من كل، وفرعاً من أصل هو المركزية الأوربية.

هذا ولم تُعبّر دراسات المستشرقين على حقيقة الشرق كما هي، بل عبّرت عن الشرق الذي تريد أوربا معرفته، حيث كان الاستشراق تعبيراً عن ذهنية الأوربيين وطريقة رؤيتهم إلى الآخر، أكثر مما عبّر لنا عن حقيقة المجتمعات الشرقية، فقد كان مرآة عاكسة عن الأوربي وعلاقته مع الآخرين.

إذن فقد أُعيد إنتاج الشرق طبقاً لرغبات الذهنية الاستشراقية، وبعبارة أخرى فإن الشرق الاستشراقي قد أُعيد إنتاجه، ليوافق أهداف المركز الأوربي، فاكتسب الشرق أهميته باعتباره تجلياً من تجليات العقل الغربي، وبذلك فقد شكّل:

"الاستشراق ممارسة عقلية غربية تكشف مظهرها من مظاهر العقل الغربي في إعادة صوغ الآخر على وفق رؤية محددة، وعبر منظور خاص، لأن للاستشراق فلسفته التي يستمدّها من البنية الثقافية الغربية التي تُرتب الأمور بما يوافق منظور العقل الغربي"<sup>(2)</sup>.

نفهم من هذا التحرير أن الاستشراق مُعطى من معطيات المركزية الغربية عموماً والتي قامت بتصنيف الآخر وفق أنساقها العقلية، فشكّل المستشرقون المورد الذي زود أوربا بصورة المجتمعات الشرقية، طبقاً لرغبات العقل الغربي، وقد أدى ذلك إلى تكريس وعي تاريخي بالشرق مشوه بل وكاذب في الكثير من الأحيان، يحتزل واقع الشرق وفق متطلبات المعتقدية (الأيدولوجيا) المهيمنة. وما يجب الإشارة إليه الارتباط الكبير بين الاستشراق والاستعمار فقد كان:

(1) نفسه، ص 72.

(2) عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، مرجع سابق، ص 175.

"الاستشراق تبريرا منطقيا للحكم الاستعماري"<sup>(1)</sup>.

ما يُمكن استنتاجه عموما أن المستشرقين كانوا يسعون إلى تبرير وتسيويع ما يسمى بالاستعمار الأوربي لمجتمعات الهامش، فكان الاستشراق من أهم الوسائل التي مهدت للاحتلال العسكري، هذا وقد نشأ الاستشراق في كنف الحركة الاستدمارية، حيث مكّنت له وساعدت على تقويته، فكان المستشرق في خدمة المستدمر، كما كان المستدمر في خدمة المستشرق، فلم يقف دور الاستشراق:

"عند حد مساعدة الهيئات التصيرية والاستعمار والامبريالية على الهيمنة على أراضي واسعة وأجناس متعددة، إنما ساهم كذلك في بناء أسس لمشروعية الأحكام التعسفية التي جعلها الغرب ذريعة لاستغلال الشعوب لأخرى"<sup>(2)</sup>.

يظهر من خلال هذا النص الدور الكبير الذي لعبه الاستشراق في تلبية حاجات الهيمنة الغربية، وخلق تسيويع علمي للأحكام المسبقة حول الشرق، وللطموحات الغربية في الهيمنة، وبذلك يمكن اعتبار الاستشراق والاستدمار وجهان لعملة واحدة، فقد كان الاستشراق عين الاستدمار التي يرى بها أحوال الشرق ويتحسس بها طرق تفكيرهم، بل هو العقل الذي يخطط ويوجه، والاستدمار ينفذ، فكان بذلك الاستشراق بوصلة الاستدمار التي تسهل عليه عمله.

وقد تزامن الاستشراق مع المد الاستدماري الحديث، والتحرر الأوربي بفضل عصر الأنوار، فجاء محملا بأوهام المنتصر، لذلك لم يكن خاليا من التحيز والذاتية، فالمستشرقون:

" لا يستطيعون حتى وإن تحلى قسم منهم بالنزاهة العلمية أن يتحرروا من مركزيتهم الأوربية، وما يقترن بها من منازع التفوق، ولا من مواريث صور وأحكام مسبقات تجاه الشرق والإسلام، منحدره إليهم من عهود ماضية ومعاد إنتاجها في الحقبة الكولونيالية"<sup>(3)</sup>.

يبدو من خلال هذا النص أن الاستشراق يمكن تصنيفه إلى صنفين، الصنف الأول غايته معرفية دافعا الفضول العلمي والبحث عن حقيقة الشرق، والصنف الثاني أيديولوجي تحركه عقدة التفوق والهيمنة ويسعى للحط من مجتمعات الشرق والتبرير لاحتلالها، وفرض النموذج الأوربي عليها، فحتى الصنف الأول وإن كان يبدو أنه

(1) ادوارد سعيد: الإستشراق، مرجع سابق، ص 96.

(2) روجي غارودي: لماذا أسلمت، نصف قرن في البحث عن الحقيقة، ص 83، ط 1، القاهرة، 1999 .

(3) بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوربية، مرجع سابق، ص 80.

ثقافي وغير سياسي وأقل خطر من الصنف الثاني، إلا أنه لم يسلم من عقدة التمرکز الأوربي في نظرتة للأخر غير الأوربي، وبهذا يرتبط مصطلح الاستشراق بالسيطرة الأوربية على الشرق.  
إن ارتباط الاستشراق الأوربي في القرن التاسع عشر بالاستدمار هو في حقيقة أمره تزواج بين المعرفة والسلطة السياسية فقد:

"كان الاستشراق متورطا سياسيا في غالب الأحيان، سينشط الاستشراق ويعمل كمساعد للاستعمار فالمعرفة التي قدمها الاستشراق عن الشعوب المستعمرة، أعطت للمستعمِر الوسائل لضمان استعباد هذه الشعوب وإخضاعها للقوى الأوربية"<sup>(1)</sup>.

نفهم من ذلك أن الاستشراق كان دائما متهما بسبب خلطه بين المعرفة والسياسة، فجاء الخطاب الاستشراقي مشحونًا دائما بالدلالة السياسية، وهذه الأخيرة مرتبطة بالقوة التي أنتجتها حتى وصل الأمر إلى اعتبار:

" الاستشراق هو أوربة العالم، بمعنى أن أوربا هي القادرة على صياغة وعيها الأوربي بقدر ما هي قادرة على صياغة وعي العالم الأخر الشرقي، وفق ما يقتضيه وعيها الخاص، وعي الهيمنة والشمولية"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الاستشراق ارتبط أشد الارتباط بأوربا حتى كاد المفهوم أن يتطابقا، وسعى المستشرقون إلى تعميم خط التقدم الأوربي على غير الأوربيين بسبب تضخم الأنا الأوربي، باعتباره ذات دراسة، أما غير الأوربي فهو مجرد موضوع مدروس .

هذا ويجب أن لا يغيب عن أذهاننا بأن علاقة الاستشراق بالاستدمار أمر واضح، ولكن من الخطأ الجسيم اعتبار كل الاستشراق بشتى مدارسه وجها آخر للإستدمار، فلا يجب أن نعتبر جهود كل المستشرقين سلبية دائما، فللاستشراق وجهه الحسن الذي يتمثل في الترجمة والتحقيق وحفظ التراث وإنشاء دوائر المعارف، والموسوعات.

وما يجب أن نشير إليه أن هناك فرق جوهري بين الاستشراق والتمرکز الأوربي، حيث أن الاستشراق يجمع بين المعرفة والأيدولوجيا، في حين المركزية الأوربية هي مجرد أيدولوجيا وإن أرادت أن تستر وراء المعرفة، وبذلك يكون الاستشراق أوسع من المركزية الأوربية، غير أن المركزية الأوربية لا تكتفي للتعبير عن نفسها بالاستشراق وإنما تتجلى في ميادين أخرى كالدراسات التاريخية، وعلم الإناسة، والدراسات الاقتصادية والسياسية...وعليه فإن نقد

<sup>(1)</sup> Abd-el-Malek Anouar. «L'orientalisme en crise», Diogenè n° 44 .4ème trimestre, (octobre-décembre).P112.Paris.1963

<sup>(2)</sup> الطيب تيزيني: من الإستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ص308، ط1، دمشق، 1996 .

الاستشراق هو نقد لمعرفة تخالطها الأيديولوجيا، في حين نقد التمرکز الأوربي على العكس من ذلك أي هو نقد لأيديولوجيا تخالطها المعرفة<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: التبشير الديني.

كان من بين أهداف الاستشراق والحركة الاستدمارية خدمة الكنيسة من خلال التبشير الديني والتنصير، وذلك باعتماد طرق مختلفة، لذلك يمكننا القول بأن ثلوث الاستشراق والاستدمار والتنصير قد شكّل أحد أهم مناهج المركزية الأوربية حيث:

" ظلت المراكز العلمية تُخرج المستشرقين والمبشرين معا، وتُعدّهم للقيام بأعمال تحقق أهداف الغرب، كان هؤلاء يعملون في مجال الدين وأولئك في مجال العلم متعاونين مع الاستعمار وأغراضه الهدامة، ومن هنا بات الاستشراق والتبشير صنوان لا ينفصلان من قوى الغرب العدائية التي استهدفت العالم الإسلامي"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص العلاقة القوية التي تربط الاستشراق بالاستعمار والتنصير، فهذه العلاقة تُشكل أحد أساليب المركزية الغربية عموماً، حيث كان المبشرون والمستشرقون يتخرجون من نفس المعاهد، كما زاد من قوة حركات الاستشراق والتبشير ارتباطهما بالاستدمار، فتوحد بذلك الاستشراق والتبشير والاستعمار نحو غاية واحدة، وكثيراً ما كان المستشرقون سياسيون، ورجال دين متعصبين وحاقدين ضد مجتمعات الأطراف عموماً، والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، تحركهم في ذلك مصالحهم وأيديولوجياتهم، لذلك اجتمعت أهداف المبشرين مع غايات الاستدمار والاستشراق وانصهرت في أهداف واحدة، ويظهر ذلك في أن الاستشراق على سبيل المثال قد قام في مرحلته الأولى على أكتاف المبشرين والرهبان ثم اتصل بالاستدمار لتزيد قوته. وقد قام التبشير على مسلمة أساسية تتمثل في:

"الميل إلى تفسير المسيحية على أنها تمتاز بميزات تعطي لها تفوقاً عن الأديان الأخرى"<sup>(3)</sup>.

ما يمكننا فهمه من هذا أن أهم عوامل حركات التبشير الديني هو التعصب للمسيحية واحتقار الأديان الأخرى، وإبادة أهلها وتنصيرهم قهراً، فقد كان المبشرون ينظرون إلى الديانة المسيحية بعين الكمال، ويحاولون نقل مجتمعات الأطراف إلى هذا الكمال انطلاقاً من اعتقادهم الراسخ بأفضلية الديانة المسيحية، والأديان الأخرى في

<sup>(1)</sup> أنظر بلقزير: نقد الثقافة الغربية في الإستشراق والمركزية الأوربية، مرجع سابق، ص 17.

<sup>(2)</sup> أحمد سمابلوكتش: فلسفة الإستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، ص 128، القاهرة، 1998.

<sup>(3)</sup> سمير أمين: التمرکز الأوربي، مرجع سابق، ص 90.

نظر المبشرين أديان باطلة، ترجع لشعوب حاملة متخلفة، ولذلك لا بد من نشر المسيحية بشتى الطرق، فتحت تأثير عقدة التمركز الأوربي كان رجال الدين يلحقون بالمسيحية صفات لا توجد في الأديان الأخرى، ويعتبرون المسيحية هي أساس التفوق المطلق لأوربا.

لذلك يمكننا القول بأن المسيحية شكّلت أحد الموارد الرئيسية للمركزية الأوربية، فهي جزء أساسي من هوية أوربا، حيث حرص رجال الدين على بقاء المسيحية كهوية رئيسية لأوربا وللمجتمعات التي تحتلها، فكان بذلك التبشير والتنصير سلاحا لخدمة الاستعمار.

إن الأمر اللافت للنظر والذي يطرح عدة تساؤلات هو أنه بالرغم من أن أهم سمات الحداثة قطيعتها مع الدين وحررها على الكنيسة ورفعها لشعار العلمنة، إلا أن المسيحية بقيت هوية للمركز الأوربي، فكيف يمكن الجمع بين العلمنة والتبشير؟ لاسيما وأن التنصير كان هدفا ومنهجيا من مناهج المركزية الأوربية. وفي هذا السياق يقول أحد الدارسين:

"فالكنيسة الكاثوليكية الغربية قد أعلنت الحرب لتنصير المسلمين بدلا من تنصير بيتها الأوربي الذي انحدر بالعلمانية إلى الإلحاد والأدوية فرفعت شعار إفريقيا نصرانية"<sup>(1)</sup>.

في هذا السياق يمكن أن نقول أن أكثر المآسي والمجازر التي ارتكبت من قبل الحضارة الغربية سواء ضد المسلمين أو غير المسلمين، إنما كانت باسم النصرانية كشعار وهوية، والمفارقة أن هذا الحرص على تنصير غير الأوربيين غير موجود في أوربا كفرنسا مثلا، فعلى الرغم من أن الحكم في فرنسا بلد الأنوار والعلمانية حكم لا ديني، إلا أن فرنسا كانت ترعى الإرساليات التبشيرية وتسعى إلى تأسيس المدارس التنصيرية، كما تقوم ببناء الكنائس في دول الأطراف واستقبال القساوسة لتعليمهم في مدارسهم الدينية على حسابها<sup>(2)</sup>.

إن همّ التنصير كان حاضر دائما في اهتمامات رجال الدين المسيحيين، فقد قال الأسقف الفرنسي لافيغري يوم تنصيبه أسقف للجزائر سنة 1867:

<sup>(1)</sup> محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعملة الغربية، مرجع سابق، ص 54.

<sup>(2)</sup> أنظر مصطفى خالدي، وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، ص 153، 154، بيروت، 1953.

"أما نحن المسيحيين فإن التاريخ الذي يهمننا من إفريقيا هو تاريخ الكنيسة الإفريقية ذات 700 قسيس، وكنائسهم المنتشرة طوال البلاد وعرضها ودورهم وأضرحتهم وعلماؤهم حيث كانت أرضها تتبخر بدماء ضحايا العقيدة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الهم الذي كانت تحمله الكنيسة هو إيصال من تصفهم بالمتوحشين إلى الكمال، بإرغامهم على اعتناق المسيحية ترغيباً أو ترهيباً، فهو همٌ تُحشد له الحشود وتنعقد له المجالس والمؤتمرات، فكان كل ما يهم المبشرين هو خدمة مصالح الكنيسة، لذلك كان رجال الدين يمثلون اليد اليمنى لجنرالات الحرب، حيث كان رجال الدين يباركون عمليات القتل التي كان يقودها هؤلاء الجنرالات ويسوغونها باسم الرب ويسوع، انطلاقاً من ثنائية مؤمن كافر، وهذا استمرار للحروب الصليبية التي شنت انطلاقاً من التصور اللاهوتي الغربي.

وما ينبغي الإشارة إليه أن نشر الدين لم يكن الهدف الوحيد لحركات التبشير، ففي الكثير من الأحيان نجد أن المبشرين ومن يمولون الحملات التبشيرية لا صلة حقيقية لهم بالدين، لاسيما ونحن نعلم بأن العالم الغربي في مجمله عالم تغلب عنه المادية لا الروحية، والمفارقة أن اليسوعيين المطرودين من فرنسا يشكلون خصوما لها داخلياً، وأصدقاء مقربون في البلدان التي تحتلها، وكانت إيطاليا تناصب العداء لرجال الكنيسة، ولكنها في نفس الوقت تبني جميع سياستها الاستعمارية على جهود المبشرين، والأمثلة كثيرة، إن أغراض التبشير الحقيقية في الكثير من الأحيان كانت أغراض شخصية أي على مستوى الأفراد كحب المغامرة والأسفار والاستكشاف والتجارة، وأغراض سياسية على مستوى الحكومات، تتمثل في السيطرة والهيمنة والتمهيد للاستعمار، والمفارقة الثانية أنه في الكثير من الأحيان يتضرر مسيحيو المناطق غير الأوروبية من الأعمال التبشيرية، وكثيراً ما يتقلب المبشرون بين مذهب مسيحي وآخر حسب مصالحهم، ولم يعرف عن الكثير من المنصرين أي استقامة، أو صلاح أخلاقي<sup>(2)</sup>.

فضلاً عن ذلك فقد كان التنصير أهم داعم للحركات الاستعمارية التي تمارسها دول المركز الأوروبية، وهذا من نفهمه من خلال هذا النص لأحد الباحثين الغربيين الذي يقول فيه:

" شكّل المبشرون الطليعة العقلية لأعمال البحث وللجهود التوسعية، صحيح أنهم كانوا مدركين على الدوام الخيط الفاصل بين التنصير والاستعمار، ولكن ذلك لم يلحق بهم الشعور بالذنب"<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> عبد القادر خليطي: مجلة المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، ص138، الجزائر، عدد 9 مارس 2004.

<sup>(2)</sup> أنظر خالد، وفروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، مرجع سابق، ص ص 34، 35.

<sup>(3)</sup> لكلاارك جيران: الانتروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، ص 24، 2ط، بيروت، 1990.

يتضح من خلال هذا النص ارتباط التبشير بالاستعمار، فلا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث عن التنصير دون ذكر الاستعمار، فالاستعمار كان الأسلوب الرئيسي لتوسيع مساحة العالم المسيحي، حيث كان جنرالات الحرب جنبا إلى جنب في كل الفتوحات مع رجال الدين المبشرين، لذلك فلا غرابة أن ترتكب باسم النصرانية جرائم كبرى، بل في الكثير من الأحيان كان اعتناق الدين المسيحي الطريقة الوحيدة لحفظ الحياة. فقد استطاع الأوربيون تحت تأثير عقدة الهيمنة والسيطرة أن يستخدموا الدين لخدمة مصالحهم ونزعاتهم العدوانية وأهدافهم التوسعية، كل ذلك كان تحت غطاء القداسة الدينية والشعارات الإنسانية. فحينما اقتضت مصالح التوسع الأوربي اكتشاف العالم في العصر الحديث، ثم توظيف الكنيسة لخدمة ذلك الغرض، حيث جال المبشرون جميع أنحاء العالم حاملين أناجيلهم جنبا إلى جنب مع السلاح.

هذا وقد رافق الرحالة والمستكشفين الأوربيين منقبون عن الذهب والمعادن الثمينة، إضافة إلى رجال دين حاملين للكتاب المقدس، فجمعت بذلك حركة الكشوفات الجغرافية الأوربية بين هدفين مادي وروحي، الأول يتمثل في نقل الثروة إلى أوربا، والثاني يتمثل في تنصير ذلك العالم الوثني وهدايته إلى الدين المسيحي الكاثوليكي، ففي الكثير من الأحيان كانت حركة الكشوفات الجغرافية الأوربية تحت مبركة الكنيسة، فقد جاء في رسالة كولومبس إلى البابا أن رحلته هدفها مجد الثالوث المقدس ومجد الديانة المسيحية، وأن هدف هذه الكشوفات هو نشر اسم الرب وإنجيله في أنحاء الكون<sup>(1)</sup>.

ما يمكننا استنتاجه هو أن حركة الكشوفات الجغرافية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر قد جمعت بين الدوافع الاقتصادية المتمثلة في العثور على طرق تجارية جديدة تسهل التبادل التجاري مع آسيا إضافة إلى الحصول على الذهب والفضة، ودوافع دينية تمثلت في التنصير، ففي سبيل الله والذهب خرج الأوربيون لغزو العالم.

### المطلب الثالث: الحركة الإستعمارية.

يعتبر الاستعمار<sup>(2)</sup> آلية من آليات السيطرة والهيمنة التي برزت فيها بوضوح المركزية الأوربية، حيث عبّرت بجلاء عن ذهنية تفوق المركز عن الهوامش، ورغم أن الحرية مقولة جوهرية من مقولات التنوير والحداثة حيث شككت مقولة معنى وممارسة في المركز الأوربي، إلا أنها كانت في الهامش استعبادا لأهله، ونهباً لمقدراته.

(1) أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 10.

(2) كنا قد أشرنا سالفا إلى أننا فضلنا استعمال لفظ استعمار بدل استعمار، لما يوحي به لفظ الاستعمار من معاني مغالطة، فهو حيلة لفظية تدل على التعمير والنفع في الأرض، إذ يوحي لفظ استعمار بأبعاد حضارية وتاريخية وإنسانية، والواقع أن علاقة الدال

فالثورات الأوروبية التي تأسست على مبادئ التنوير والحرية والعقل خلال القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، سرعان ما تنكرت لهذه المبادئ عندما تعلق الأمر بمجتمعات الأطراف، حيث استعملت القوة لإثبات التفوق الأوروبي على غيره من خلال الحركات الإستعمارية التي عرفها العصر الحديث.

وهذا ما يبين ازدواجية العقل الأوروبي، إذ أن كل القيم الإنسانية التي نادى إليها الثورات الكبرى وحملتها مبادئ حقوق المواطن الناتجة عن تلك الثورات، كانت مجرد شعارات جوفاء، حيث أُفرغت كل القيم من معناها لمجرد الانتقال من المركز الأوروبي إلى حيز الهامش غير الأوروبي، وتوج هذا بسيطرة منطق القوة على منطق القيم، فالأوروبي لا يرى غيره إلا من خلال كونه مُقصى ومُلغى فقد:

" أدرك الأوروبيون أنهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كله، فالأوروبيون منذ ذلك التاريخ أدركوا مدى تفوقهم المطلق على غيرهم، أدركوا أن هذا التفوق قد جعل فتح العالم لمصلحتهم لا يعدو كونه مشكلة وقت"<sup>(1)</sup>.

يمكن أن نفهم من هذا النص أن الأوروبيين وتحت تأثير وعيهم بقوتهم التقنية والعسكرية أدركوا تفوقهم التقني على غيرهم من سكان القارات الأخرى، وهذا ما يعطيهم في نظرهم الحق والشرعية في السيطرة على مجتمعات الهامش فبدأوا يخططون ويُجهزون للقيام بعمليات الاحتلال هذه، وبلغت الأرقام فإنه:

"في سنة 1800 كانت المستعمرات الأوروبية تسيطر على 35% من مساحة سطح الأرض، وفي سنة 1878 على 67%، وفي سنة 1914 على 84% وفي سنة 1920 كانت النسبة ما تزال مرتفعة، حيث تم تقسيم الإمبراطورية العثمانية بين بريطانيا وفرنسا وإيطاليا"<sup>(2)</sup>.

من خلال هذا النص يتضح أن البلدان الخاضعة للسيطرة الأوروبية آنذاك كانت تشكل القسم الأكبر من مساحة اليابسة على الأرض، فتوسعت ما تسمى بالمستعمرات الأوروبية لتشمل كل القارات، وأصبحت مساحة

بالمثل هنا ليست علاقة مطابقة أبدا، بل هي على عكس ذلك علاقة تضاد كلي، حيث يدل مصطلح الاستعمار في الواقع على الخراب والإفساد، فكان الأحق أن يُطلق عليه لفظ احتلال، أو إستخراة لمواءمة اللفظ والمعنى، فقد عمّر المستعمر أوطانه، وخرّب أوطان الغير، لذلك فنحن هنا أما عملية تزوير وتشويه مفهومي مقصودة هدفها خداع الوعي الجمعي، وقد قال مالك بن نبي في هذا الإطار: "إن كلمة استعمار هي أخطر سلاح يستخدمه الاستعمار، وأحكم فخ ينصبه للجماهير، وما من خائن يدسه الاستعمار في الجبهة التي تكافح فيها الشعوب المستعمرة إلا وكلمة استعمار هي التي تفتح له أبواب مغلقة في عواطف الجماهير" مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص 28، دمشق، 1981.

(1) سمير أمين: التمركز الأوروبي، مرجع سابق، ص 86.

(2) هنتنجتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 84.

تلك المستعمرات تشكل عشرات الأضعاف من مساحة الدول الأوروبية المستعمرة، فمستعمرات بريطانيا على سبيل المثال تزيد مساحتها على مساحة بريطانيا ب 140 ضعفا، ومستعمرات بلجيكا بلغت 80 مرة مساحة الدولة البلجيكية، أما مستعمرات هولندا فقد شكلت 60 ضعفا من مساحة هولندا، ومستعمرات فرنسا كانت تزيد عن مساحة فرنسا 20 ضعفا، وزادت مستعمرات البرتغال 22 ضعفا على مساحة البرتغال، وهكذا كانت بريطانيا وفرنسا وروسيا القيصرية يسيطرون معا على أكثر من نصف العالم<sup>(1)</sup>.

وقد عملت الدول الأوروبية على إخضاع مجتمعات العالم وشعوبه للنموذج الأوربي عبر مختلف أشكال الانتداب والاستعمار المباشر والحماية، باعتبار أن النموذج الأوربي نموذج لا تاريخي يصلح لمختلف الشعوب بغض النظر عن المحددات الزمانية والمكانية لها حيث:

" روج الخطاب الاستعماري لفكرة تقدم واحدة في التاريخ، هي التجربة الغربية وجعلها مثلا ينبغي أن يُحتذى، فمسار التقدم الغربي هو السبيل الوحيد للتطور، وفكرة الاستمرارية التاريخية من الإغريق إلى الغرب الحديث وضعت أمام العالم مقترحا وحيدا للتطور، هو المقترح الغربي، وكل مجتمع لا يأخذ بذلك سوف يظل خارج التاريخ، فوقع تناسي تجارب المجتمعات الأخرى ووصمت بالبدائية والتخلف"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن المبدأ الاستعماري قام على فكرة السيطرة بالقوة، وأخذ بمنهج الوحدة والاستمرارية الذي يستند لفكرة تفوق الثقافة الأوروبية منذ اليونان إلى يومنا هذا، وتنميط صورة المجتمعات الشرقية، واصفا إياها بالركود والتخلف والتبعية، فلا سبيل لنهضتها إلا باستعارة النموذج الأوربي في التقدم، وما على مجتمعات الأطراف سوى الاقتداء به، وإلا ستجد نفسها خارج عجلة التاريخ. فقد سيطر على الإنسان الأوربي وهم التفوق الحضاري، واعتقد أنه وحده بلغ الرقي والتحضر وامتلك مفاتيحه، فعن طريق إتباع النموذج الغربي عموما تُحقق المجتمعات البشرية إنسانيتها الحقة وتصل إلى تحررها وكما لها.

وفي هذا السياق يُصرح فرانز فانون:

"إن المستعمر لا يكتفي بوصف المجتمعات المستعمرة بأنها خالية من القيم، أو أنها لم تعرفها قط، إنما هو يعلن أن السكان الأصليين لا سبيل لنفاذ الأخلاق إلى أنفسهم وأن القيم لا وجود لها عندهم، بل إنهم إنكار للقيم، أو قل أنهم أعداء القيم، فالمستعمر بهذا المعنى هو الشر المطلق، إنه عنصر متلف

<sup>(1)</sup> أنظر تيبور ماند: خلاص العالم، ترجمة نجدة هاجر وطارق شهاب، ص19، بيروت، 1960.

<sup>(2)</sup> عبد الله إبراهيم: التخيل التاريخي، السرد والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية، ص245، ط2، بيروت، 2011.

يحطم كل ما يقاربه، عنصر مخرب يشوه كل ما له صلة بالجمال والأخلاق، إنه مستودع قوى شيطانية، إنه أداة لا وعي لها، ولا سبيل إلى إصلاحها"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الخطاب الاستدماري يتأسس على وسم الشعوب المحتلة بسمات الانحطاط والرجعية لعدة أسباب عرقية وثقافية، هدفه من كل ذلك إحباط الروح المعنوية لهذه الشعوب، حيث لم يكن الأوربي يوما ينظر للشعوب التي يحتلها بمنظار الأخوة الإنسانية، بل كان يعتبر تلك الشعوب مثالا للشر والفساد والتخلف والانحطاط، ولا سبيل للإنتشالهم من هذه الصفات إلا بإخضاعهم للاستعمار، كل ذلك كان تحت تأثير المصلحة واستنزاف الموارد والثروات، فقد قام المستدمر بمحاولات طمس مقومات الهوية الوطنية للشعوب المحتلة واستبعاد كل ما من شأنه أن يهدد المصالح الاستعمارية، فحارب حركات الإصلاح الوطنية، وحاول وأد كل الحركات الفكرية في مهدها، وشجع انتشار كل الخرافات والأساطير فتأثرت بذلك كل الثقافة الأوربية حيث:

"نشأت كتابة استعمارية مركزها الحواضر الغربية، وفي حافتها البعيدة رميت الشعوب الأصلية حاملة ومستعبدة وتابعة، وموضوعا للحكم، فلا يشار إليها إلا بوصفها فئات وطوائف وجماعات متباينة في المعتقد أو العرق أو اللون أو اللغة فمحيت تواريخها الأصلية واقتزحت لها تواريخ مغايرة تستجيب للرؤية الاستعمارية"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الحركة الاستدمارية كان لها تأثير كبير على الحركة الثقافية الأوربية، حيث اعتبرت الثقافة الأوربية مركزا، ونظر إلى الثقافات المحلية بوصفها حواف وأطراف، فتلونت الثقافة الغربية بكل ألوان الإقصاء، إذ تصب الكتابة الاستدمارية كلها في مجرى واحد هو تكريس سيادة الإنسان الأوربي وجدارته بالسيطرة على العالم، باعتباره الحامل الوحيد لرسالة تمدن العالم ونشر الحضارة في أنحاءه، ولعل من أكبر المفارقات هو أن أوربا التي كانت تؤمن بقيم العقل والعلم والحرية في تلك الحواضر الغربية، تجدها تمارس خارج مجالها أبشع عمليات الإقصاء والاستدمار والتمييز العنصري على أساس اللون والمعتقد واللغة.

وما تجدر الإشارة إليه أن الاستدمار قد وظّف كل الوسائل لتبرير احتلاله، فحتى الدين كان وسيلة استعملها لتشجيع الغزاة على القتل والنهب باسم الله وتعاليم السماء، ولذلك فقد تكاتف المدفع والإنجيل، كما تساند رجال الدين ورجال الحرب لتبرير الاستدمار، كما ساهم علماء الإناسة والأعراق وعلماء الاجتماع

(1) فرانز فانون: معذبو الأرض، ص ص 27، 26، الجزائر، 2006.

(2) عبد الله إبراهيم: التخيل التاريخي، مرجع سابق، ص 242.

والسياسيون والمستشرقون في تبرير عمليات الاحتلال باسم العلم، وهذا ما يمكن اعتباره تنكر وانتكاسة لقيم عصر الحداثة والتنوير من إخاء ومساواة وحرية.

ما ينبغي توضيحه في هذا السياق أن معرفة الشرق لم تكن غاية في حد ذاتها، أي للمعرفة من أجل المعرفة، وإنما كان استجابة لدوافع القوة والهيمنة وامتداد للسياسة الاستدمارية التي تريد أن تعرف بهدف أن تهيمن وتسيطر، فالمعرفة لم تكن هنا هدفاً، بل مجرد وسيلة للإخضاع والتحكم.

فالأمر اللافت للنظر أنه في الكثير من الأحيان كانت الحركة الاستدمارية نتيجة لرؤية فلسفية تقدر الأنا وتحتقر الآخر، حيث سعى بعض الفلاسفة والعلماء لتبرير السيطرة على الآخر بحجة تحضيره ووجدت عمليات الاحتلال خلفية نظرية لها، وهذا ما جعل أحد المفكرين الغربيين يقول:

"إن كافة صروف الحكمة والديانات عبر طرق مختلفة استوعبت تلك المهمة الحيوية بإعادة وصل أبناء الإنسانية مع الكلية والمعنى مع الإبداع، هذا أمر صحيح عبر كافة أصقاع المعمورة، وفي كل حقبة التاريخ ما عدا الاستثناء الغربي من أفلاطون إلى نيتشه"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن جل الفلسفات الإنسانية والأديان السماوية كانت حريصة على توحيد الإنسانية ونشر قيم الخير والعدالة بين جميع الناس مهما كانت معتقداتهم وأجناسهم، لكن هذا الحكم لا ينطبق على التاريخ الغربي، إذ يشكل استثناء منذ الإغريق وإلى اليوم، فقد كانت القوة والرغبة في السيطرة والعنف أهم ميزات هذا التاريخ، نتج عنها في العصر الحديث ظاهرة استدمارية تحولت فيما بعد إلى استيطان، عمل على اقتلاع الشعوب الأصلية من أوطانها واستعبادها وإحلال محلها جماعات أخرى.

<sup>(1)</sup>ROGER GARAUDY: BIOGRAPHIE DU XX SIECLE, ED, EL BORHANE, P21, ALGER. 1992

## الفصل الثاني:

## الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية قبل هيجل وماركس

### المبحث الأول:

#### الأصول المعرفية الدينية للمركزية الأوروبية

المطلب الأول: المكون المسيحي.

المطلب الثاني: المكون اليهودي.

### المبحث الثاني:

#### الأصول المعرفية الفكرية للمركزية الأوروبية

المطلب الأول: في العصر اليوناني.

المطلب الثاني: في النهضة والعصر الحديث.

### المبحث الثالث:

#### الأصول المعرفية العلمية للمركزية الأوروبية

المطلب الأول: النهضة الأوروبية.

المطلب الثاني: الكشوفات الجغرافية.

المطلب الثالث: الثورة الفكرية والعلمية.

1- المعرفة قوة، فرانسيس بيكون.

### المبحث الرابع:

#### الأصول المعرفية للعرقية في المركزية الأوروبية

المطلب الأول: التبرير العرقي للعنصرية.

1- نظرية الطوائع.

2- غوبينو.

المطلب الثاني: التبرير البيئي والجغرافي للعنصرية.

1- نظرية الكيوف.

المطلب الثالث: التبرير العلمي للعنصرية.

المطلب الرابع: التبرير الثقافي للعنصرية.

## الفصل الثاني: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية قبل هيجل وماركس

إن التمركزات لا تتكون من فراغ، فكل مركزية مهما كانت ( ثقافية، دينية، عرقية) يُكوّنها تراكم معرفي وثقافي، فلا وجود لبدايات مطلقة ليس قبلها شيء، أي ليس هناك ظاهرة من دون جذور لاسيما ونحن أمام ظاهرة مركبة ومعقدة وخطيرة كالمركزية الأوربية، فهي ليست أبدا ظاهرة بسيطة، باعتبارها ظاهرة ممتدة عبر عصور عديدة، الأمر الذي يدل بأنها بُنية تشكلت عبر تطور تاريخي طويل.

فقد عمل الفلاسفة والمفكرون الأوربيون منذ اليونان على أن يؤصلوا لظاهرة التمركز، وعلى هذا الأساس يكون بحثنا عن هذه الأصول المعرفية المشكّلة للتمركز الأوربي له ما يبرره، من أجل فهم بنية التمركز الأوربي والمرجعيات التي يستند إليها، فهناك دائما خلفيات فكرية وضعت جذور المركزية وأصلت لها معرّفيا، حيث سعى العديد من العلماء والفلاسفة قبل هيجل لإيجاد أساس علمي وفلسفي وديني لتبرير الهيمنة على الآخر. فليس من السهل فهم وتحليل ظاهرة التمركز الأوربي دون الرجوع للأسس والمنطلقات المعرفية التي شكلتها، باعتبار أن المركزية الأوربية مزيج ثقافي وعرقي وفكري، وكل عمليته فهم ونقد وتحليل لها تمر حتما عبر الرجوع لتفكيك المنطلقات المختلفة التي أنتجتها.

إن المركزية الأوربية وما نتج عنها من هيمنة واستعمار لم تكن حتمية تاريخية أو قدرا إلهيا كما يريد البعض تسويغ ذلك في الأدبيات الغربية، فهي ظاهرة أنتجها تخطيط الإنسان الأبيض الأوربي، وكانت نتيجة لحراك اجتماعي وثقافي وسياسي عرفته أوربا عبر تاريخها، لاسيما مع بداية عصر النهضة، ولا بد من الإشارة إلى أن المركزية الأوربية استندت إلى عدة خطابات ترتبط بالتوظيف الأيديولوجي لنتائج أبحاث علمية وتأمّلات فلسفية، حيث تم توظيف هذه النتائج لتبرير أحكام معدة مسبقا بهدف تبرير الهيمنة وحفظ المصالح الأوربية.

وعلى كل حال فإننا في هذا الفصل سنحاول أن نبحث عن الأصول المعرفية التي ساهمت في تأسيس المركزية الأوربية قبل القرن التاسع عشر، أي قبل عصر شيوع هيجل، وسنتناول هذا في أربعة مباحث الأول بعنوان الأصول المعرفية الدينية، والثاني بعنوان الأصول المعرفية الفكرية، أما الثالث فيكون بعنوان الأصول المعرفية العلمية، ويحمل المبحث الرابع اسم الأصول المعرفية للعرقية في المركزية الأوربية.

## المبحث الأول: الأصول المعرفية الدينية للمركزية الأوربية

إن المركزية الأوربية سعت عبر تطورات تاريخية وفلسفية وفكرية، ودينية أن تقوي من ذاتها، وثبتت دعائمها، حتى استطاعت أن تصل إلى المركزية الغربية بمفهومها الأيديولوجي الذي وصلت إليه اليوم، وفي هذا المبحث تعمل

الدراسة على البحث عن الأصول المعرفية الدينية التي ساهمت في تشكيل المركزية الأوربية. وسيكون ذلك في مطلبين الأول بعنوان المكون المسيحي، أما الثاني فبعنوان المكون اليهودي:

### المطلب الأول: المكون المسيحي.

شكّلت المسيحية<sup>(1)</sup> - كما سبق وأن أشرنا - أحد أهم الموارد الرئيسية للهوية الأوربية والغربية عموماً، حيث عملت أوربا على تأصيل ذاتها تأصيلاً دينياً - على الرغم من تبنيها لشعار العلمنة وحرها على الكنيسة وسلطانها، واحتفائها بحركة الإصلاح الديني وعصر التنوير - حيث يعتبر الدين المسيحي أحد أهم الأصول المعرفية المكونة للمركزية الأوربية إلى حد الممهاة والتطابق التام بين مصطلحي أوربا والمسيحية في الكثير من الأحيان، وهذا ما عبّر عنه أحد المفكرين بقوله:

<sup>(1)</sup> بالعودة إلى الورا يمكننا القول بأن أوربا عرفت قبل المسيحية ديانات وثنية، حيث كان الرومان يتبعون عدة آرباب وريبات، تتعلق بالخصب، والحرب، والجمال، بالإضافة إلى بعض العبادات الشرقية، غير أن هذه الاعتقادات لم تشف غليل الناس، فكانت أوربا أرضاً خصبة لانتشار المسيحية، وما تجدر الإشارة إليه أن المسيح عليه السلام قد ولد في عصر الإمبراطور أغسطس. (ولد أغسطس 63 ق م وتوفي 14م وتولى الإمبراطورية الرومانية من 27 ق م إلى غاية وفاته 14م) وقد بدأت المسيحية تنتشر في القرن الأول للميلاد في أوربا وخاصة بين المثقفين، بفضل جهود المبشرين والحوارين.

إن المشكلة الأساسية التي عانت منها الكنيسة في البداية تمثلت في الاضطهاد الرومانية فمنذ صدور مرسوم طرد المسيحيين من روما حوالي العام 58 وحتى العام 312 عانى المسيحيون من شتى أنواع الاضطهاد كان أقساها اضطهاد الإمبراطور نيرون (عاش بين 68، 37م) والذي اتهم المسيحيين بإشعال حريق روما الكبير سنة 64م، وما تجدر الإشارة إليه أن أباطرة الرومان لم يعارضوا في البداية الديانة المسيحية واعتبروها ضرباً من ضروب الفلسفات الشرقية، لكنهم بدأوا يشعرون بأنها تشكل خطراً عليهم، لاسيما بعد ما رفض بعض المسيحيين تقديس الإمبراطور، وتقدم القرابين له، واعتبروا تقديم القرابين شرك، كما رفض بعض المسيحيين المشاركة في الجيش. الأمر الذي ألّب الأباطرة على هذه الديانة، وبدأ اضطهاد المسيحيين وتقتيلهم، وخاصة في عصر دقلديانوس الذي حكم بين (284-305م) والذي شمي عصره بعصر الشهداء، إذ أصدر أربعة مراسيم بين سنتي 302-305م تحث على اضطهاد المسيحيين عن طريق حرق الأناجيل، ومنع المسيحيين من التجمع، وتحطيم الكنائس، ومنع الصلوات والعبادات وقتل أكثر من ألف مسيحي، ومصادرة أملاك الكنيسة، إلا أن كل هذا لم ينجح في القضاء على الديانة المسيحية، بل زاد من انتشارها واستمر الأمر كذلك إلى أن ظهر الإمبراطور قسطنطين، (حكم بين 306 إلى 337) وأصدر مرسوماً سنة 313م يسمى مرسوم ميلان نصر به المسيحية، هذا المرسوم يسمى مرسوم التسامح، جعل المسيحية ديانة مصرحة باعترافها، جاء في هذا المرسوم: من حق كل المسيحيين ممارسة شعائر دينهم بلا خوف ولا وجل وبدأت في الانتشار. كما أعلن مرسوم ميلان عن حياد الإمبراطورية في شؤون العبادة مما أزال العقبات أمام الممارسات الدينية للمسيحية والديانات الأخرى، وما ينبغي أن نشير إليه هو أن هناك من يبدأ تاريخ أوربا في العصور الوسطى بسنة 313م تاريخ مرسوم ميلان، لأن تفكير وعادات الناس بدأت تتغير وفق العقيدة الجديدة، فبنى قسطنطين الكنائس وعمل على نشر المسيحية. لاسيما بعدما تم نقل العاصمة من روما إلى بيزنطة أو القسطنطينية، وصارت المسيحية أهم ملمح لأوربا في العصور الوسطى. أنظر <http://youtu.be/Jb3FdRKNCC8>

"إن أوروبا تتطابق في الهوية أكثر فأكثر مع المسيحية"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا القول الترادف التام بين مصطلحي أوروبا والمسيحية، حيث عملت أوروبا على إبراز هويتها الموحدة انطلاقاً من تبني الديانة المسيحية، فبقدر قوة المسيحية وانتشارها بقدر ما تتبلور الهوية الأوروبية وتتوحد أكثر فأكثر، ففي تبني الديانة المسيحية تجدد أوروبا هويتها وذاتها لذلك شكّلت:

"الحروب الصليبية أكبر مشروع مشترك قام به العالم المسيحي الموحد"<sup>(2)</sup>.

يحمل هذا التحرير فكرة أساسية تتمثل في أن المسيحية كانت أساس تمرکزت حوله الشعوب الأوروبية، فقد شكّلت الحروب الصليبية عامل رئيسي في تشكل الهوية الأوروبية، وكانت تلك الحروب وسيلة لإيقاظ مشاعر الشعوب، وتم استعمالها كأداة لخدمة الأغراض التوسعية للدول الأوروبية. بعدها أصبحت المسيحية أحد أهم الأصول التي تركز عليها المركزية الأوروبية والغربية بوجه عام، وفي ذات السياق يصرح أحد منظري المركزية الأمريكية في العصر الحالي قائلاً:

"الكاثوليكية والبروتستانتية هما تاريخياً أهم سمة في الحضارة الغربية(...). في الواقع كل ما يدعى

الآن بالحضارة الغربية يُعرف بالمسيحية الغربية، فكانت توجد روح اجتماعية متقدمة بين الشعوب المسيحية الغربية"<sup>(3)</sup>.

لقد حمل هذا النص فكرتين أساسيتين: الفكرة الأولى هي تميز الحضارة الغربية بمذهبين مسيحيين الأول هو المسيحية الكاثوليكية التي كانت سائدة في إيطاليا وفرنسا، والمذهب الثاني هو المسيحية البروتستانتية في ألمانيا وبريطانيا، أما الفكرة الثانية فهي تطابق الغرب اليوم مع هذين المذهبين، والمسيحية على وجه العموم، حيث كان العامل الديني المسيحي عامل وحدة بين شعوب أوروبا في الكثير من الأحيان على الرغم من الصراعات السياسية والإثنية بينها، لأن أوروبا تتشكل من مجموعة من القوميات، واعتناق دين واحد يقوي الروابط بينها، لذلك فقد تم تضخيم شأن الديانة المسيحية وأصبحت مركزاً هامشياً الأديان الأخرى، فلكني تكون غربياً يجب أن تكون مسيحياً، وهذا شرط أساسي، وإما لن تكون جزءاً من الحضارة الغربية، بمعنى أن الدين المسيحي شكّل أحد أهم الأسس المعرفية لتمرکز أوروبا حول ذاتها، حيث أصبحت المجتمعات تكتسب مشروعيتها وطابعها الغربي بعد مباركة السلطة الكنسية لها فقد:

(1) دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، مرجع سابق، ص 18 .

(2) الجابري: مسألة الهوية، العروبة، الإسلام، الغرب، مرجع سابق، ص 114.

(3) هنتنجتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 115.

" صارت المسيحية أحد العناصر المؤسسة لوحدة الذاتية الأوروبية، إنما يثير مشاكل عميقة للبناء الأوروبي المتمركز، فلم تلد المسيحية على شواطئ نهر الراين أو نهر اللوار<sup>(1)</sup> الأمر الذي فرض على المشروع الأوروبي أن يخترع حيلًا ملائمة من أجل إلحاق الفكر المسيحي الذي ينتمي إلى البيئة الشرقية من حيث نشأته (...). هكذا ألبست العائلة المقدسة ثوبا أوريا كما أن أبناء الكنيسة المصريين والسوريين ضُموا إلى الفكر الغربي"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن التمرکز الأوربي حول المسيحية يحمل وجهين: الأول إيجابي والثاني سلبي: أما عن الوجه الإيجابي فهو أن الديانة المسيحية ساهمت في رتق الصدع بين الشعوب الأوروبية بتنوعها العرقي والثقافي من خلال إيجاد عنصر تتوحد حوله، فكانت المسيحية الغربية أحد أهم العناصر للوحدة الأوروبية، إذ أن اعتناق هذه الشعوب للمسيحية عامل غذى نسغ الروابط والوحدة بينها، وأوجد نوع من التوازنات الداخلية عن طريق امتصاص الصراعات والتعارضات الداخلية آنذاك. وبذلك كان التمرکز حول المسيحية عامل ساهم في شد العرى ولم الشتات .

وما فتئ المفكرون الأوروبيون يعتبرون بأن الثقافة الأوروبية ما هي في أصلها إلا ثقافة مسيحية، أي مصدرها التعاليم المسيحية، إما تأييدا لهذه التعاليم أو معارضة لها، فقد شكّلت المسيحية الخميرة الأولى، والإطار العام لتوحيد إشكاليات الثقافة الأوروبية المختلفة، فكانت المصدر الأساسي للقيم في الثقافة الأوروبية الموحدة.<sup>(3)</sup>

أما الوجه الثاني: فهو المفارقة التي يثيرها التمرکز حول المسيحية، لاسيما وأنها ذات نشأة شرقية بحتة، وهذا ما يتعارض مع التمرکز الأوربي، فالمسيحية ديانة سماوية، لم تنشأ في أحد الأقاليم الأوروبية، ومن ثمة كانت علاقة أوروبا بأصولها المسيحية مشكلة بالنسبة لدعاة التمرکز الأوربي، الأمر الذي جعل الأوروبيون يفكرون في إيجاد حل لهذه المشكلة من أجل درأ هذا التعارض بين قولهم بالتمرکز حول الجنس الآري، وفي نفس الوقت تمرکزهم حول الديانة المسيحية ذات النشأة الآسيوية، فكان الحل هو وسم رجال الدين الشرقيين بوسم أوربي، وضم الكثير منهم إلى الفكر الغربي، حيث احتفت بهم أوروبا رغم نشأتهم غير الأوروبية، على غرار القديس أوغسطين مثلا، أي أن

<sup>(1)</sup> الراين: هو أحد أهم وأطول الأنهار في القارة الأوروبية، يمر عبر سويسرا وفرنسا وألمانيا وليتفنشتاين وهولندا، أما اللوار: فهو نهر يجري مساره كليا في فرنسا، حيث ينبع من وسطها ويصب في المحيط الأطلسي.

<sup>(2)</sup> سمير أمين: التمرکز الأوربي، مرجع سابق، ص 109.

<sup>(3)</sup> أنظر برهان غليون: نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، ص ص 88، 89، ط 2، قطر، 2017.

أوروبا عدّلت في تاريخ المسيحية وتلاعبت بأصولها الشرقية، وغيبت الكثير من حقائقها حتى جعلتها ذات نشأة غريبة خالصة.

إن اعتبار الدين المسيحي معياراً تستند إليها الهوية الأوروبية رغم المنشأ الشرقي للدين المسيحي على غرار كل الأديان السماوية الأخرى، جعل أوروبا تجتهد للاستحواذ على المسيحية والاستئثار بها حتى ارتبطت المسيحية في أذهان عامة الناس بالقارة الأوروبية، متناسين المناطق الحقيقية التي نشأت فيها.

وكثيراً ما ارتبطت المسيحية في المخيال الشعبي بالإنسان الآري الأبيض ذي الشعر الأشقر والعيون الزرقاء<sup>(1)</sup>.

إن احتفاء الفكر الأوربي بالمسيحية وتمركزه حولها، جعله ينظر إلى الديانة المسيحية باعتبارها فلكا تسير حولها كل المعتقدات الأخرى:

" فالفكر الأوربي قد أضطر إلى أن نسب إلى المسيحية خصوصيات خاصة، ومزايا لا مثيل لها في الأديان الأخرى، بحيث أنها تفسر التفوق الأوربي اللاحق، وفتحه للعالم، هنا يظهر الطابع الغائي لهذه العملية التعسفية (...) هكذا يرى الغرب نفسه مسيحياً فيقال الحضارة الغربية والمسيحية"<sup>(2)</sup>.

ما يمكن استخلاصه من هذا النص هو أن الفكر الأوربي وتحت تأثير المركزية الأوروبية عمل على الاستحواذ على الدين المسيحي واعتبره شأناً غربياً خالصاً، كما اعتبره قمة التطور الديني، لاسيما بعدما تم أوربة المسيحية، فعمل على الرفع من شأنها واعتبارها ديانة الحقيقة والحب والتسامح، ووصف الأديان الأخرى بالخرافة والتعصب واللامعقولية، فمزية أوربا الكبرى هي اعتناقها للدين الحقيقي الذي يصبو لسعادة الإنسان حيث ما كان، وهذا ما يبرر عملها على نشر الدين المسيحي بالقوة في الكثير من المناطق في العالم، وقد كانت الغاية الحقيقية للاحتفاء بالمسيحية في الكثير من الأحيان هي تبرير الهيمنة والاستعمار، ولم تعد أوربا تُعرّف نفسها إلا من خلال الصليب والمسيحية.

إن الاحتفاء الأوربي بالمسيحية قد يثير لدى البعض علامات استفهام كونه يتعارض مع أن أوربا التنوير لا تُعرّف نفسها إلا من خلال الهجوم على الكنيسة ورجالها، فضلاً عن ارتباط الحداثة الأوروبية بقطع الصلة بالدين، والتي كان من أبرز مقوماتها الاحتفاء بالنشاط العقلي المستقل عن الدين.

(1) أنظر سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 110.

(2) نفسه، ص 109.

إذن لقد كان للدين عموماً والمسيحية خصوصاً دوراً بارزاً في التأصيل للحضارة الأوربية بوجه عام وللمركزية الأوربية بوجه خاص، فحسب مالك بن نبي تبدأ الدورة الحضارية لأي مجتمع حينما يدخل التاريخ فكرة دينية معينة، ولذلك لعبت الفكرة المسيحية دوراً بارزاً في تشكيل الأنا الغربية وهذا ما نفهمه من نصه الذي يقول فيه:

"وبقدر ما كان مجتمع غربي أوروبا يتحلل ويتفكك وبالمواد المتخلفة عن هذا التحلل ذاتها، استطاعت المسيحية أن تبني المجتمع الجديد خطوة خطوة، وهو المجتمع الذي نُطلق عليه هذه الأيام بالمجتمع الغربي(...). وكانت الفكرة المسيحية هي التي استخرجت النسق الغربي من غضون الفوضى"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن الرأي الذي يقدمه بن نبي يحاول من خلاله أن يبين بأن الفكرة المسيحية هي التي أخرجت الجغرافيا الأوربية إلى مسرح التاريخ العالمي، وكانت سبباً في توحيد مجتمع مزقته الصراعات الداخلية، فكانت الفكرة المسيحية بمثابة الخيط الناظم لتشكيل الهوية الأوربية، لذلك قامت المركزية الأوربية على الروح الدينية للمسيحية، حيث لعب الدين دوراً حاسماً في بناء أي هوية من الهويات الإنسانية، وتشكلت المركزيات الكبرى، ومن غير الممكن أن تنشأ أي هوية وأي مركزية إلا بمساعدة فكرة دينية ترافقها، لذلك فمن الضرورة بمكان للمشتغلين بتاريخ الهويات والمركزيات أن يعودوا إلى جذورها الدينية التي شكلتها، وكانت سبباً في بعثها، باعتبار أن الدين هو الفيتيل التي تنطلق منه أي هوية وأي مركزية. ويضيف بن نبي:

"لقد شكّلت الفكرة المسيحية أنا الأوربي أو ذاته، كما صاغت منظر أوروبا الذي نشهده في منتصف هذا القرن العشرين"<sup>(2)</sup>.

ومن هنا يتضح بأن المسيحية قامت بتغذية الروح الأوربية، وساهمت في رتق البناء التاريخي في وحدة قوية جمعت كل الأعراق واللغات تحت مظلة واحدة، تمكنت من دمج الثقافات الأوربية المتعددة، واستطاعت الديانة المسيحية انتشاراً للمجتمع الأوربي من الفوضى التي عرفها بعد الوثنية الرومانية.

### المطلب الثاني: المكون اليهودي.

كان من المنطقي أن نتحدث عن أثر المكون اليهودي في الوعي الأوربي قبل المكون المسيحي على الأقل من حيث الأسبقية التاريخية، ولكننا ارتأينا تقديم أثر المكون المسيحي على اليهودي، وذلك نظراً للدور الأكبر الذي لعبه الدين المسيحي في الوعي الأوربي أولاً، ثم التمركز الأوربي ثانياً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا

(1) مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ص 60، ط 3، دمشق، 1986.

(2) نفسه، ص 61.

يصرح الفكر الأوربي بجذوره اليهودية كما يصرح ويفتخر بجذوره المسيحية مباشرة، لاسيما وأن العنصر اليهودي كان يُنظر له في أوروبا دائما بعين التوجس والازدراء، ولكن رغم كل ذلك فإنه لا يمكننا الحديث عن العهد الجديد دون الحديث عن العهد القديم، أي أن الحديث عن الدين المسيحي ودوره في تشكل التمركز الأوربي يستدعي منا الحديث عن المكون اليهودي وأثره في الحضارة الأوروبية أولا، ثم في المركزية الأوروبية ثانيا، فقد أسست أوروبا المتمركزة حول ذاتها مرجعيتها الدينية من اليهودية والمسيحية، وهما ديانتان:

" لم تأتيا من أوروبا، القارة الوحيدة التي لم يوجد فيها أبدا دين عظيم، وإنما آسيا والتي تطورت بادئ ذي بدء في أنطاكيا أعني في آسيا وفي الإسكندرية أعني إفريقيا" <sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الحضارة الأوروبية قد استلهمت ديانتها من الديانتين اليهودية والمسيحية، وهم ديانتان شرقيتان كما سبق وأن أشرنا، وليس منشأهما أوروبا لذلك يصرح أحد الباحثين بأنه:

" إذا كان المصدر اليوناني والروماني يمثلان الرافد العلماني في الوعي الأوربي، فإن المصدر اليهودي المسيحي يمثل الرافد الديني. وقد حدث الارتباط بين اليهودي المسيحي في تبويب الكتاب المقدس ذاته، ووضع العهد القديم كمقدمة للعهد الجديد وتوطئة له (...). وقد خرجت دراسات عديدة تؤكد هذا الارتباط وتثبت الوحدة الفكرية والاتصال الحضاري بين اليهودية والمسيحية" <sup>(2)</sup>.

يحمل هذا النص فكرتين أساسيتين: الفكرة الأولى تتمثل في أن الوعي الأوربي تشكل نتيجة امتزاج ثقافتين إحداهما عقلية تتمثل في العنصر اليوناني الروماني في المجال الدنيوي، والأخرى ثقافة نقلية تتمثل في الارتباط بالديانتين اليهودية والمسيحية في المجال الروحي، فقد تمسك الفكر الأوربي بأصوله اليونانية والرومانية في المجالين الفكري والثقافي، كما تمسك بالديانتين اليهودية والمسيحية في المجال الأخلاقي، لذلك كانت النهضة الأوروبية تنغني بإعادة إحيائها للتراث الإغريقي والروماني القائم على العقل، أما الفكرة الثانية فتتمثل في العلاقة القوية والارتباط الكبير بين المسيحية واليهودية، حيث يمكن اعتبار التوراة تمهيدا للإنجيل، والإنجيل تنمة للتوراة، وربما هذا ما يفسر في الكثير من الأحيان التعاون المسيحي اليهودي، لاسيما في علاقتهما بالإسلام وفي نفس هذا السياق فقد:

(1) روجيه غارودي: وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، ص 16، ط2، بيروت، 1985.

(2) حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص ص 126، 127.

" ظل المسيحيون طوال التاريخ الأوربي ثم الغربي يقرؤون الكتاب المقدس بجزأيه أو بكتائيه، غير متصورين إمكانية وجود الإنجيل دون التوراة (...). فقد قرأ المسيحيون التوراة وما زالوا يقرؤونها بوصفها في الأساس مقدمة للإنجيل، أو بوصفها العهد القديم الذي يمهد لعهد جديد جاء به المسيح"<sup>(1)</sup>.

يبدو لنا من خلال هذا النص كذلك أنه من غير الممكن الحديث عن العهد الجديد دون الحديث عن العهد القديم، فكانت أوربا عبر تاريخها الطويل لا تفصل بين قراءة التوراة، وقراءة الإنجيل، حيث اعتبرت المسيحية دائما استمرارا لليهودية، وتستند المسيحية لليهودية باعتبارها مصدر سابق يحكي تاريخ البشرية وأخبار رسل بني إسرائيل، لذلك أخذت المسيحية مكوناتها ومفاهيمها الأولية من اليهودية.

من اللافت للنظر أن المكون اليهودي لعب دورا حاسما في تشكيل الحضارة الغربية فقبل اعتناق أوربا للمسيحية دخلت اليهودية إلى الإمبراطورية الرومانية بدخول ما يقارب مائة ألف يهودي إليها وإنشاء دور عبادة ومعابد لليهود.<sup>(2)</sup>

هذا فضلا عن خضوع مناطق تواجد اليهود للحكم الروماني لقرون عديدة والاحتكاك بينهم، فقد تمتع اليهود بحكم ذاتي كهنوتي في عهد يوليوس قيصر. لذلك يمكن القول بأن:

"حضور اليهود في الحضارة الغربية يتجاوز العصور الوسطى ليُظَلِّ الغرب بأكمله منذ البداية، فالتكوين الثقافي الديني للغرب متصل باليهود على نحو يوازي إن لم يفق اتصاله بأية عناصر أو مكونات أخرى، فمن اليهود في نهاية المطاف جاءت التوراة والإنجيل، أي جاءت المسيحية أي أن اليهود يقعون في صلب التكوين الحضاري الغربي"<sup>(3)</sup>.

نرى في هذا النص أن الكاتب يريد توضيح فكرة أساسية تتمثل في أن تأثير المكون اليهودي في الحضارة الغربية رافق العديد من محطات التاريخ الغربي منذ بداية تشكل الهوية الأوربية الغربية، لذلك لا يمكن بأي حال من الأحوال إهمال العنصر اليهودي في تشكيل المركزية الغربية باعتبار أن اليهودية منشأ المسيحية، والمسيحية - كما سبق وأن أشرنا - شكّلت إحدى ركائز المركزية الأوربية، وإحدى الروافد الأساسية لتشكيل هوية الغرب ككل، وبالتالي فإن الحديث عن المسيحية يتضمن مباشرة تأثير اليهودية، وبذلك يكون المكون اليهودي حاضرا حضورا

(1) سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، ص 38، 39، ط1، الدار البيضاء، 2007.

(2) أنظر نفسه، ص 41.

(3) نفسه، ص 23، 24.

ممتدا وعميقا وبقوة في الثقافة الغربية<sup>(1)</sup>، رغم ما يبدو في الكثير من محطات التاريخ من معاداة للسامية ومن ازدراء كبير لليهود.

ومهما يكن من أمر فإن من مظاهر تأثر المركزية الأوروبية بالفكر اليهودي هو تبني عقيدة الاختيار التي كان يدور حولها الفكر اليهودي (فكرة وجود شعب أو جنس أرقى) باعتبارها فكرة تتفق مع عقدة التمرکز الأوربي، وتخدم عنصرية أوروبا وتمركزها حول ذاتها، وفي نفس الوقت إلغاء الآخر وتهميشه، كما أصبح التطور التاريخي لليهودية والمسيحية المحور الأساسي لدراسة التاريخ، واعتبرت الأحداث التاريخية خارج التاريخ المقدس أحداث عرضية هامشية لا مكانة لها في الحقيقة التاريخية.

إن ما يجب أن نؤكد عليه في ختام هذا المبحث هو أن العامل الديني كان أصلا أساسيا من الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية وكان له حضور قوي في تشكل خطابات التمرکز الأوربي، ولكن في نفس الوقت لا يجب أن نعتبر الثقافة الغربية ثقافة دينية بحتة، باعتبار أن الفكر الأوربي كان انتقائيا في تعامله مع الدين، فأخذ ما يتلاءم مع طبيعته وحاجاته وذلك نتيجة للتجربة المريرة التي عانى منها الإنسان الأوربي مع البابوية وتسلط الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى، أي أن الوعي الأوربي كان يتأرجح بين الدين أحيانا، والقطيعة معه أحيانا أخرى.

### المبحث الثاني: الأصول المعرفية الفكرية للمركزية الأوروبية

في هذا المبحث تعمل الدراسة على البحث عن الأصول المعرفية الفكرية التي أسست للمركزية الأوروبية، فمن غير المنطقي الحديث عن التمرکز الأوربي بدون استحضار النسيج الفلسفي والفكري والإيديولوجي الذي يشكله، حيث أن كل مركزية مؤطرة بمقومات مرجعية تستند إليها، لذلك نقول بأن هناك خلفيات وجذور فكرية شكّلت أسس وأصول فكرة التمرکز الأوربي، وشكّلت المنطلق الحاسم له، من خلال خلق منظومة فكرية تخفي

<sup>(1)</sup> بدأ تغول اليهود في أوروبا في القرن السادس عشر مع بداية عصر الإصلاح الديني مع مارتن لوتر، حينما اعتبر بأن المسيح ما هو إلا نبي يهودي، وتم بذلك كسر الحاجز النفسي بين النصارى واليهود. كما أن قيم عصر التنوير وخاصة الدعوة للمساواة وتبني الثورة الفرنسية لتلك القيم جعلت اليهود يتمتعون بالمساواة التامة مع كل المواطنين الأوربيين الأصليين.

وما ساعد اليهود على التقوي هو أن أوروبا في العصر الحديث كانت في طور التأسيس، حيث بدأت تتشكل ملامح الهوية الأوروبية، وبدأ تأسيس الدول الوطنية، إذ لم يكن هناك هوية واحدة لأوروبا، وهذا ما وجد فيه اليهود فرصة للتموقع داخل المجتمعات الأوروبية، لاسيما وأن أوروبا كانت متكونة من عدة شعوب مختلفة ومتفرقة. وقد زاد في قوة اليهود تحكمهم في التجارة، وهناك من يذهب بالتموقع اليهودي في أوروبا إلى أبعد من ذلك أي إلى عصر الإمبراطورية الرومانية، حيث مكنت القوة المالية بعض اليهود من أن يكونوا مستشارين لدى أباطرة الرومان.

بدور الذات وخاصة الذات الغربية وتقصي الآخر، وتجعل من الأنا مركز جامع للوجود. وسيتم هذا في مطلبين الأول بعنوان في العصر اليوناني، أما الثاني فبعنوان في النهضة والعصر الحديث.

### المطلب الأول: في العصر اليوناني.

يمكننا القول بأن المصدر اليوناني<sup>(1)</sup> تضمن أولى الجذور والأسس المعرفية الفكرية لخطابات التمركز، فلا يمكننا الحديث عن المركزية الأوربية دون الإشارة إلى أصولها الممتدة في الفكر اليوناني، ولذلك نرى أنه من الأهمية

<sup>(1)</sup> رغم أن الهوية الأوربية تتشكل من المكونين اليوناني والروماني، إلا أننا ارتأينا أن نأخذ النموذج اليوناني وليس الروماني، لأن التمركز الأوربي أخذ بعدا معرفيا أكبر مع اليونانيين، ولكن هذا لا يعني أن الرومان وبعض مفكرهم لم يعرفوا التمركز، حيث ظهرت فكرة التمركز مع بعض مفكري الرومان على غرار أوغسطين، وقد مارس الرومان سياسة التوسع والهيمنة، وكانت روما تنظر إلى غيرها من المجتمعات على أنها مجتمعات خارج الحضارة الإنسانية، ومهمة الرومان هي تعميمها وجعلها متحضرة. إذ توسع الرومان عسكريا، وتمكنت جيوشهم من السيطرة على الكثير من الأقاليم في أوربا وإفريقيا وآسيا، فمن الجزر البريطانية وسواحل المحيط الأطلسي غربا، إلى بلاد ما بين النهرين وبحر قزوين شرقا، ومن وسط أوربا وجبال الألب شمالا، إلى الصحراء الكبرى جنوبا، فقد نشأت الإمبراطورية الرومانية كإمبراطورية توسعية استعمارية. ويرى ادغار موران بأن الغزو الروماني كان من أكثر أشكال الغزو بربرية في العصر القديم بأكمله. وكان الرومان يمثلون استعمارا استيطانيا، يسيطر على كل شيء، ويسرق أراضي السكان المحليين، ويجوهم إلى أقنان أرض. كما كان الرومان يحرمون الشعوب التي يحتلوها -إضافة إلى العبيد- من أن يطبق عليهم القانون الروماني، فكانوا لا يعتبرون شعوب المستعمرات والعبيد أهلا لأن يطبق عليهم القانون الروماني، وكانت الديمقراطية والقوانين متاحة لقلّة من السادة والأشراف فقط. وتظهر بعض صور التمركز حول الذات الرومانية عند القديس أوغسطين الذي بالرغم من أصوله غير الرومانية، إلا أنه كان مواطنا رومانيا أصيلا، بل يذهب البعض إلى اعتباره اليد اليمنى القوية للاستعمار الروماني، حيث استثمر الرومان المسيحية كأداة لتثبيت استعمارهم. انظر عثمان سعدي: إصدار فيلم عن القديس أوغسطين خيانة للأمازيغ، جريدة الشروق اليومي عدد 2015/12/1.

وتتحلى مركزية أوغسطين من خلال إقراره العبودية والرق، بوصفهما شرا ضروريا في هذا العالم الناقص، وشنّ باباوات روما الحروب المقدسة تحت شعار الصليب على الشرق لنهب خيراته، وقد كان أوغسطين خادما للكنيسة المسيحية الرسمية في روما، ومواليا للإمبراطور الروماني قسطنطين، ورافضا لكل المنشقين عن سلطة روما المركزية، وكل المتمردين على الإمبراطور وسلطته. فقد رفض الأمازيغ المسيحية الرومانية، وكانوا يعتبرونها عقيدة تخدم مصالح الأقوياء من الرومان، وتسوغ غزو الرومان للأقاليم واسترقاق العبيد، وهذا ما جعل هؤلاء الأمازيغ يناصرون المذهب الدوناتى الثوري، الذي كان ينافح عن الطبقات الضعيفة. (نسبة إلى مؤسسه رجل الدين المسيحي الأمازيغي دونا النقريني أو دوناتوس، الذي ولد في القرن الثالث الميلادي في نقرين ولاية تبسة الجزائر).

ويرى الكثير من الباحثين بأن صراع أوغسطين مع الدوناتيين، هو في حقيقته ليس صراع ديني، بل هو صراع سياسي بين أنصار الرومنة أو الاتجاه الموالي للرومان بزعامة أوغسطين، وأنصار الاتجاه الراض للرومنة، والمدافع عن المصالح الأمازيغية ضد الإمبراطورية اللاتينية وعملائها. وقد كان أوغسطين يحث أنصاره على طاعة أوامر السلطة السياسية في كل الأمور إلا إذا تعارضت مع التعاليم المسيحية.

بمكان الوقوف على جذور الاحتفاء بالأنا والتمحور حول الذات في الفكر اليوناني، لما لها من أهمية في مساعدتنا على تقصي مسألة الأصول المعرفية للمركز حول الذات الأوربية، باعتبار أن اليونان شكّلت دائما النواة الأولى ونقطة البداية في جُل الدراسات الفلسفية .

فلقد احتفى فلاسفة اليونان بدور الذات في علاقتها بالعالم، لذلك تم إلغاء كل مكانة لما هو خارج عن هذه الذات، وهذا في نظرنا من الجذور الفكرية المؤسسة لفكرة المركزية والهيمنة والاستعلاء، فقد كانت نقطة الانطلاق الأولى في الفكر اليوناني مع المدرسة السفسطائية، ثم مع الثلاثي سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين يُمكن اعتبارهم المؤسسين الأوائل لفلسفة الذات، إذا تأسست تأملاتهم الفلسفية حول مركزية الإنسان في الوجود حيث:

"أصبح كل شيء مُركّزاً على الإنسان ومنطقه الوحيد، حيث أن الأخلاق لم تكن بالنسبة لسقراط إلا جزءاً من المنطق، أما الطبيعة فقد تركت لأعمال الدنيا التي يقوم بها العبيد أو الفعلة، ولذا ليست مؤهلة لأبحاث الحكماء، أما عن العلوم اليونانية هي أساساً علوم تأمل."<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن الفلسفة اليونانية قامت على اعتبار الإنسان أو الذات محور كل شيء، فلا حقيقة إلا ما تراه الذات العاقلة حقيقة، فتحوّلت كل القيم الأخلاقية من خير أو شر إلى نتيجة من نتائج تأملات الإنسان المعرفية، فكانت مهمة الذات اليونانية التأمل والبحث عن المعارف النظرية فقط، لذلك لم يُعن اليونانيون الأحرار بالأعمال اليدوية التي احتقرت وأوكلت للعبيد، ولما يتكلم فلاسفة اليونان عن الذات والإنسان، فإنهم يقصدون الإنسان اليوناني، لذلك كانت فضيلة التفكير من إنتاج هذا الإنسان، وقد حملت فلسفات أغلب مفكري اليونان وخاصة أفلاطون وأرسطو فكرة تقسيم الناس إلى طبقات، والذي كان من نتيجتها تمركز الذات اليونانية حول نفسها واحتقارها للأخر، وفق ثنائية إغريق برابرة:

"فمن كان غير إغريقي، أي لا يتحدث اللغة، تُعد كلماته مجرد تهتهة لا أدمية ويعد همجياً"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا التحرير تمركز الذات اليونانية حول ذاتها، إلى درجة تكاد تلغي عن الأخر إنسانيته وتسلبه حقوقه.

والحديث عن نزعة التمركز حول الذات في الفكر اليوناني تستدعي منا الحديث عن المدرسة السفسطائية، التي ظهرت في القرن الخامس قبل الميلاد، وأثارت جدلاً واسعاً حول عدة مواضيع اجتماعية وأخلاقية وسياسية، لم

(1) غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ترجمة ليلي حافظ، ص ص 36،37، ط1، القاهرة، 2000.

(2) نفسه، ص 37.

تعرفها الفلسفة اليونانية اهتماما كبيرا آنذاك، بسبب تعلقها بمسائل الوجود والمعرفة، في مقابل عدم اهتمامها بمبحث القيم ومسائل الإنسان عموماً، فلقد شكّلت الحوارات السقراطية مع السفسطائيين الإنزال الحقيقي للفلسفة من السماء إلى الأرض.

وقد عبّرت النزعة السفسطائية بحق عن نزعة التمرکز حول الذات أو الأنا، حيث تحوز الذات أولوية مطلقة على غيرها، وهذا ما نفهمه من العبارة الشهيرة المنسوبة لرائدها "بروتاجوراس" القائلة بأن:

" الإنسان هو مقياس كل الأشياء، فهو مقياس وجود الموجود منها، ومقياس لا وجود غير الموجود منها"<sup>(1)</sup>.

نفس المعنى يؤكد في قوله:

" إن الأشياء هي بالنسبة إلي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك "<sup>(2)</sup>.

أي أن ما يبدو للذات على أنه حق فهو حق بالنسبة لها، وما يبدو للذات أخرى على أنه حق فهو حق بالنسبة لها أيضاً.

وما تجدر الإشارة إليه أن بروتاجوراس عندما يتكلم عن الإنسان، فهو ليس الإنسان كجنس بل كذات وشخص وفرد، وهنا يظهر تركز الذات حول نفسها، وبذلك تتحول الأنا إلى فلك تسبح حوله الأشياء والعالم الخارجي، فقيمة أي شيء تتحدد بما تمنحه له الذات، ومن ثمة تتحول كل المعارف والأحكام إلى أمور ذاتية نسبية، فالمبادئ الأخلاقية على سبيل المثال فقدت قداستها وأصبحت إنتاجاً لحكم الذات، فقد يكون الظلم فضيلة أخلاقية إذا ما حكمت عنه الذات بذلك، كما قد يكون هذا الظلم أنفع لصاحبه من العدل، فيتحول الاستيلاء على حقوق الغير من رذيلة إلى فضيلة.

إذن لقد عبّرت السفسطائية خير تعبير عن نزعة الأنا المتمركزة حول ذاتها، وعدم الاكتراث بالغير، فالذات مبحلة عن غيرها في كل شيء.

و الحديث عن النزعة السفسطائية يستدعي في أذهاننا دائماً الأساطين الثلاثة للفكر اليوناني سقراط وأفلاطون وأرسطو، فقد كان سقراط يردد دائماً شعار "أعرف نفسك بنفسك" وهو تأكيد قوي على الثقة في الذات، كما اتفق أفلاطون وتلميذه أرسطو حول الاعتزاز بالذات اليونانية، والنظرة الدونية للأجانب الذين أطلقوا عليهم لفظ البرابرة، وأمّنوا بتميز العرق اليوناني، وحرّموا من يسموهم بالبرابرة من الكثير من الحقوق السياسية التي

<sup>(1)</sup> أفلاطون: محاوره ثيانتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، ص 39، القاهرة، 2000

<sup>(2)</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 63، القاهرة، 2012.

كان يتمتع بها اليونانيون الأحرار، فالغير كان دائما بالنسبة إليهم كل ما هو ليس رجلا حرا يونانيا، كما عملوا على تبرير الرق واعتباره نظام تقتضيه الطبيعة، وفي نفس الوقت رفضوا استرقاق اليونانيين وأباحوا استرقاق الأعاجم، إضافة إلى رفض الحكم الديمقراطي باعتباره يسوي في الحقوق بين جميع مواطني الدولة، كما عملوا على التأكيد على صفاء العرق اليوناني وأفضليته عن جميع الأعراق والأمم، حيث تم وسم غير اليوناني في الكثير من الأحيان بالهمجية والتوحش والبربرية.

فقد احتفى أرسطو بالعنصر الإغريقي وألحق به كل صفات الذكاء والشجاعة والحكمة، وجعله سيدا بالخلقة، وهو ما نلمسه من خلال هذا النص الذي يقول فيه:

"ومهما يكن من شيء فبيّن أن البعض هم بالطبع أحرار، والآخريين بالطبع عبيد، وأن الرق في حق هؤلاء نافع بقدر ما هو عادل" (1).

وهو ذات المعنى الذي يشير إليه في نص آخر حين يميز بين السادة والعبيد قائلا:

" يمكن بالبديهة إذن أن نسمو بهذه المناقشة ونقرر أنه يوجد بفعل الطبع عبيدا وأناس أحرار ويمكن أن يؤيد أن هذا التمييز يبقى قائما كلما كان نافعا لأحدهم أن يخدم باعتباره عبدا، وللآخر أن يحكم باعتباره سيدا (...). وسلطة السيد على العبد عادلة ونافعة" (2).

وتعليقا على هذين النصين نقول أن أرسطو أكد على أن الطبيعة جعلت البشر نوعان: الأدنى والأعلى، الأول وظيفته الطاعة بالولادة، والآخر وظيفته القيادة والحكم بالولادة كذلك، فهذا القانون هو قانون طبيعي يسري على كل الكائنات، كما يسري على ملكات الكائن الواحد، من خلال قيادة النفس للجسم، فالنفس تأمر والجسم ينفذ ويطيع، كما يحكم العقل الغريزة، وكما يوجه الإنسان الحيوان، وكل اختلال من أحد طرفي هذه العلاقة ينتج عنه مضرة ومفسدة للطرفين.

لذلك فأرسطو يرى بأن التفاوت قانون طبيعي وهو القانون الذي يجب أن يحكم عالم البشر، فالعبد عبد والسيد سيد، حيث يتميز العبيد بالقوة البدنية ويجب أن يخضعوا لسلطة السيد شأنهم شأن الحيوانات الأليفة، فما يجمع بين العبيد والحيوانات هو الخدمات التي يقدمونها بفضل قواهم المادية لمساعدتنا على شؤون الحياة، وإذا كان من المفيد للحيوان الأليف أن يُطيع صاحبه ليحظى بالحماية والرعاية، فالأمر ذاته بالنسبة للعبد فمنفعته تستدعي منه طاعة سيده، لذلك فالعبودية بالنسبة لهم نافعة وعادلة .

(1) أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، ص103، القاهرة، 1979.

(2) نفسه، ص106.

كما تظهر عقدة التمركز عند أرسطو من خلال إعلائه من شأن الذات اليونانية وتهميشه واحتقاره للمجتمعات الشرقية، فقد عبر عن عقدة الاستعلاء التي كانت سائدة عند اليونان من خلال اعتبار اليونانيين حُرّاس القيم والحضارة، والثقافة والفنون، وهم وحدهم لهم الحق في الاستمتاع بالحرية، أما غير اليونان فهم برابرة وهمج، ويمكن التماس هذا من خلال حديث أرسطو عن الطغيان عند المجتمعات الشرقية في هذا النص الذي يقول فيه:

"يتمثل الطغيان بمعناه الدقيق في الطغيان الشرقي، حيث نجد لدى الشعوب الآسيوية على خلاف الشعوب الأوربية طبيعة العبيد، وهي لهذا تتحمل حكم الطغيان بغير شكوى أو تذمر"<sup>(1)</sup>.

إن أرسطو بهذا المعنى يريد أن يوضح بأن شعوب العالم ليست على صنف واحد، بل هي أصناف، يجلس اليونانيون على قممها لأنهم شعب يقدر الحرية ولا يرضى بالعبودية والطغيان، وهذا على خلاف مجتمعات الشرق التي تحمل طبيعة العبيد والتي هي الطاعة وتنفيذ الأوامر، حيث جُبلت على الخنوع والعبودية، فمجتمعات الشرق يجب أن تكون مُقادة لا قائدة، لأنها ترضى بذلك ولا تنزعج منه، باعتبار تلك المجتمعات مهينة منذ البداية لخدمة الآخرين، فهم يعشقون الطغيان ويستمتعون بالقسوة، ومنه يصل أرسطو إلى نتيجة مفادها أن هناك أجناس يجب أن تكون رقيق بطبعها وتبقى كذلك، وأجناس أخرى أحرار بطبعها، يكون لها حق السيادة، ولا يجب أن يكونوا رقيقا ذات يوم لأنهم يتوارثون الذكاء والحكمة والشجاعة .

يبدو أن أرسطو قد تأثر بأحد المفاهيم التي كانت سائدة آنذاك، ألا وهو أن الآلهة قد خلقت اليونانيين من مادة نورانية خاصة، بينما خلقت غيرهم من مواد خسيصة، لذلك فقد كان أرسطو يعتبر أن غير اليونانيين يعانون قصورا ذهنيا وجسميا، وهذا بخلاف اليونانيين الذين يتمتعون بكمال في الجانبين<sup>(2)</sup>.

هذا ويرى أحد المفكرين المهتمين بتاريخ الفلسفة في تعليقه عن مؤلف أرسطو الأخلاق إلى نيقاخوس أننا لا نكاد نجد كلمة واحدة عند أرسطو، عمّا قد يسمى بحب الغير، أو حب الإنسانية، أو المساواة بين الناس<sup>(3)</sup>.

(1) إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، ص 107، الكويت، 1994.

(2) أنظر عبد الله بوقرن: الأخر في جدلية التاريخ عند هيجل، ص 15، أطروحة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة قسنطينة، 2006، 2007.

(3) برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، ص 291، ج 1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.

غير أن اعتزاز جل فلاسفة اليونان بالذات اليونانية، لا ينبغي أن يجعلنا نبنّي حكم عام حول كل مفكري اليونان بأنهم متمركزون حول الأنا اليونانية، وإلغاء الآخر كلياً، إذ يمكن الحديث عن بعض التجارب التي احتفت بالآخر، حيث نفر الكليبيون والرواقيون من العصبية الضيقة، التي لقيت تركية حتى من كبار الفلاسفة أمثال أفلاطون وأرسطو، واعتبروا بأن كل تفضيل لجنس على آخر هو نقص في الحكمة، وينبغي أن يسود جميع البشر - سواء كانوا سادة أو عبيد، رجال أو نساء - قانون عالمي واحد، هو قانون العقل، ودعوا الجميع إلى العيش في وفاق مع هذا العقل، عندها ستزول العبودية ويزول الرق، ودعوا إلى مواطنة عالمية تزول عندها كل الخصوصيات الضيقة، وهكذا قامت فكرة العالمية الإنسانية عند الكليبيين والرواقيين على وحدة العقل الإنساني.

### المطلب الثاني: في النهضة والعصر الحديث.

يبرز في هذا العصر بجلاء الفيلسوف الفرنسي ديكارت حامل لواء الذاتية الغربية والذي يمكن اعتباره أحد أهم الأصول المعرفية الفكرية التي ساهمت في تمركز الذات الأوربية حول نفسها. فقد شكّل ديكارت من خلال فكرة الكوجيتو (أولوية الفكر عن الوجود، والذات عن الموضوع أو أسبقية الأنا للعالم) نقطة الانطلاق في تشكل الأنا الغربية الأوربية الحديثة، حيث بشرّ بفكر جديد وذات مغايرة تقطع الصلة مع ما قبلها، فكانت اللحظة الديكارتية لحظة مفصلية من خلال تأكيدها على أولوية الذات عن موضوعها، والأنا عن عالمها.

لذلك يمكننا القول بأن اللحظة الديكارتية تُعتبر النواة الأولى وحجر الأساس لمشروع الفلسفة الحديثة أولاً، وأصلاً فكرياً من أصول تشكل التمركز الأوربي حول الذات ثانياً، باعتبار أنّ الأنا الديكارتية هو نقطة الانطلاق للبحث عن الحقيقة من خلال تساؤلات ديكارت الشهيرة:

" أي شيء أنا؟ أنا شيء يفكر، وما هو الشيء الذي يفكر؟ هو شيء يشك ويدرك ويتذهن ويشبث وينفي ويريد ويرفض ويتخيل أيضاً ويحس"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذه التأمّلات الديكارتية أن نقطة البداية لفلسفة ديكارت كانت بالشك والتساؤل عن كل شيء بادئاً بذاته، من خلال التساؤل عن ماهيته وطبيعته وحقيقته وجوده، وتوصل إلى أن الحقيقة الوحيدة التي تصمد أمام قوة الشك وتقاومه هي الشك نفسه، من خلال شكّه في كل شيء إلا في كونه ذات تشك وتعي بشكها، ومادام الأمر كذلك فهذه الذات موجودة، هنا يكون ديكارت قد أثبت وجود ذاته أولاً بمعزل عن كل

(1) رونييه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ص 17، ط4، بيروت، 1988.

شيء، فانطلاقاً من التيقن بوجود الذات المفكرة، استنتج ديكرت وجود كل الحقائق الأخرى، وهنا تتجلى بذور الذاتية في الفلسفة الحديثة من خلال أسبقية الذات المفكرة عن موضوعها.

لقد كانت أولوية الفكر عن الوجود، الأرضية الصلبة التي بنى عليها ديكرت نسقه الفلسفي، فبعدما أثبت وجود ذاته أثبت وجود الله ثم العالم، لذلك يمكن اعتبار الكوجيتو الديكارتي فتح جديد في العصر الحديث يقوم على الاحتفاء بالذاتية، وهذا ما عبّر عنه أحد الباحثين بقوله:

"إن الاهتمام الفلسفي قد تركّز ومنذ ديكرت على الأقل حول الإنسان كذات، ولم يعد يلتفت إلى باقي الموجودات إلا من زاوية علاقتها بالإنسان الذي أصبح المصدر الأول والأصل النظري الذي تستمد منه الأشياء وجودها وموضوعيتها"<sup>(1)</sup>.

يرتكز مضمون هذا النص حول فكرة أساسية تتمثل في أن العصر الحديث قد تميّز بجعل الذات الإنسانية مركزاً للكون، حيث كانت الحقيقة الفلسفية تنطلق من الذات وترتد إليها، فالأنا كانت الحكم على وجود الأشياء من عدمها، وكل ما يخرج عن تصور الذات له فهو غير موجود، وبذلك يجب على كل شيء أن يمثل أمام سلطة هذه الذات لكي يثبت حضوره، باعتبار أن الأنا هو الملك المتوج على عرش الحقيقة، حيث تبوّأت الذات السلطة المركزية في اتخاذ القرار على وجود كل ما هو خارجها فساهمت بذلك الديكارتيّة في وضع الإنسان في مركز الكون وجعلته يهيمن ويخضع العالم إلى سلطان فكره باعتبار أن العالم موضوع لتمثلات هذه الذات.

ويرى أحد الباحثين بأن بداية تكوين الوعي الأوربي في العصر الحديث كانت مع ديكرت إذ يقول:

" بعد بدايته الأولى في الكوجيتو الديكارتي أنا أفكر فإذاً أنا موجود، ينطلق من هذه البؤرة الأولى التي كانت حصيلة الإصلاح الديني وعصر النهضة، تياران متباعداً منفرجان، ويزداد التباعد والانفراج بينهما كلما تقدم الوعي الأوربي في الزمان وتكوّن له تاريخ، حتى تنشأ محاولات الجمع بينهما في فلسفة واحدة"<sup>(2)</sup>.

من اللافت للنظر من خلال التحرير السابق أن الكوجيتو الديكارتي كان هو لحظة التأسيس الفعلية للفلسفة الحديثة من خلال وضع هندستها المعرفية وبنائها الفكري، فسار الفكر الغربي الحديث في الفلك الديكارتي إما تأييداً أو معارضة، حيث تأرجحت الفلسفة الحديثة بشكل عام بين تيارين كلاهما يدور حول أحد مكوني الكوجيتو (الفكر والوجود)، وذلك من خلال التيار المثالي والواقعي، فجاءت كل الإنتاجات الفلسفية

<sup>(1)</sup> عبد الرزاق الدوّاي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص55، بيروت، 1992.

<sup>(2)</sup> حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص249.

الحديثة إما متخذة في أحد هذين الطرفين، أو محاولة للموائمة والتوفيق بينهما، لذلك سيطر هذان التياران على الاتجاه العام للفلسفة الحديثة، التيار المثالي الذي يصل أحيانا إلى إنكار العالم الخارجي ويعطي للذات المفكرة الدور المركزي في تشكيل المعارف وفي إنتاج العالم الخارجي باعتباره أحد نتائج تمثلات الذات، والتيار الواقعي الذي يعتبر العالم الخارجي هو الأساس ويصل حتى إلى إنكار الذات المفكرة في بعض الأحيان، فالوجود الحقيقي هو للعالم الخارجي، هذا الشرح بين هذين التيارين والذي كان نتيجة للفصل التام بين الفكر والوجود، يعتبر أزمة خطيرة أصابت الفكر الغربي وكانت المحرك لكل الإنتاجات الفلسفية الغربية بعد ديكارت .

لذلك يمكننا القول أن الكوجيتو الديكارتي كان أعظم ما جاد به الفكر الفلسفي الحديث، وما نتج عنه من نتائج ساعد في تحريك العقل الغربي، ليساهم في النهضة الفكرية التي عرفتها أوروبا، وقد جعل ديكارت الذات في مكانة السيد والمركز الذي يخضع الوجود لفكره، فأصبحت الذات وتمثلاتها معيارا لوجود الأشياء من عدمه حيث:

" أصبح الإنسان ذات مفكرة وواعية عندما صار يمنح الوجود للأشياء من خلال تفكيره فيها وتمثله لها، عندما أصبح العالم صورة مدركة وتمثلة ولوحة حاضرة وماثلة أمامه"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن الذات المفكرة جعلت نفسها مركزا للوجود، فلا قيمة لوجود الأشياء إلا من خلال حكم الذات عليها، وهنا تتجلى قمة المثالية في الفلسفة الديكارتية يجعلها للذات الإنسانية كمرجع للحكم على الأشياء. إذن يمكننا القول بأن ديكارت كان منعرج مهم في الفلسفة الحديثة من خلال التحول الذي أحدثه في الفكر الأوربي:

"وهذا التحول الفلسفي هو رمز تحول تاريخي أكثر شمولاً تضمن في جملة ما تضمنه إعادة اكتشاف الإنسان الفرد، وإعادة اكتشاف الطبيعة وذلك للمرة الأولى بعد أفول شمس العقل اليوناني"<sup>(2)</sup>.

يجرنا مضمون هذا النص إلى القول بأن هذا التقسيم الديكارتي للفكر والوجود يعتبر إنجاز كبير جدا، لأنه فرق بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي، هذا الإنجاز ساهم في نقل أوروبا من العصور الوسطى إلى الحداثة، فكان الفكر الأوربي قبل ديكارت أمام اختلاط مُربك ما بين الفكر والوجود، حيث كان العلم الطبيعي يعج بعلل غير مادية، ومنذ اللحظة الديكارتية تحول تفسير الظواهر الطبيعية من علل ما وراثية إلى علل طبيعية، أي أن كل شيء طبيعي يجب أن يؤسس له شيء طبيعي آخر، فلا ينبغي أن نبحث عن علل غير مادية لمعلولات مادية،

<sup>(1)</sup> عبد الرزاق الدواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، مرجع سابق، ص 57.

<sup>(2)</sup> عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 81.

فاختلاط الفكر بالوجود هو الذي أدى إلى تأخر الفكر الفلسفي والعلمي، وبفضل فصل الوجود عن الفكر أصبحت الطبيعة كل مكتمل بذاته تفسر نفسها بنفسها، ولعل هذا هو أهم إنجاز للديكارتيّة شطرت به الفلسفة إلى نصفين ما قبل ديكارت، وما بعد ديكارت، فكانت اللحظة الديكارتيّة منعرج حاسم في تشكل الذات الأوربية والانتقال من العصور القديمة إلى الحداثة، فبفضل ديكارت تم تحرير العلم الطبيعي من العلل الماورائية وبسببه تقدمت العلوم وحققت قفزات هائلة.

إن ديكارت بإعلانه من سلطة الذات يكون قد جعل الإنسان في مركز الكون حيث يعتبر هوسرل:

" الكوجيتو الديكارتي نقطة البداية في الشعور الأوربي، أي أن ديكارت بهذا المعنى هو المؤسس الأول للفينومينولوجيا، وهو الذي اكتشف عالم الذاتية"<sup>(1)</sup>.

إلى هذا الحد يمكن التأكيد على أن اللحظة الديكارتيّة كانت لحظة فارقة في الوعي الأوربي الحديث، لاسيما بعد إعلائها من دور الذات في تمثل المعرفة، فكان ديكارت بذلك المؤسس الحقيقي لفلسفة الظواهر القائمة على دور الوعي الذاتي في بناء المعرفة. ومهما يكن من أمر فإنه:

"وبقدر ما حرر ديكارت التفكير وأثبت غاية الإنسان بقدر ما مركز الغرينة، وفاء منه لمسار الذهنية الغربية التي رأيناها عند المتقدمين عليه باعتبارها قناعة تتماهى في السلوك والممارسة، وكحال بديهي يضع هذا الفكر في المركز ومن دونه الأطراف، بكونها لا تستحق أن تُذكر أو تعتبر، ومن ثمة فمن حق المركز على الأطراف الطاعة والخضوع للهيمنة"<sup>(2)</sup>.

إن ما يمكننا استنتاجه من هذا النص هو أن الديكارتيّة بقدر ما كان لها من إيجابيات من خلال تحرير الفكر الأوربي، إلا أنها كانت وفيه للتقاليد الغربية التي تتمركز حول ذاتها فبقيت حبيسة لأنانية الذات الغربية، مما جعل الأنا الديكارتيّة تفقد براءتها لتنتج فيما بعد ثقافة الإقصاء والتهميش للأخر الذي لا يدخل تحت وصاية الذات وسلطانها، كما تتجلى عقدة التمركز الغربي عند ديكارت من خلال تعصبه للمسيحية الكاثوليكية وعدم اعترافه بالأديان المخالفة لهذه العقيدة القائمة على التثليث، لهذا يذهب أحد الباحثين إلى أن:

(1) حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 250 .

(2) الصادق بخوش: مظهرات الهيمنة في الفكر الغربي، من عصر الأسطورة إلى عصر العولمة، ص 140، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة وهران، 2014.

" العقلانية الديكارتية ما هي إلا قناع مراوغ، أخفى ديكارت وراءه اتجاهاته اللاهوتية التي لا تخرج عن كونها عقائد المسيحية وقد ارتدت لباس الفكر الخالص وتقنعت بأقنعة العقلانية الحديثة"<sup>(1)</sup>.

نرى في هذا النص أن الكاتب يريد توضيح الأصول المسيحية الكاثوليكية لفلسفة ديكارت التي توصف بالعقلانية، وفي حقيقة الأمر هي تخفي وراءها تمركزها حول عقيدة التثليث المسيحية، فقد كان ديكارت يصرح بأن الهدف من فلسفته هو نصرته الكنيسة الكاثوليكية ومكافحة المرافقة والرد على المخالفين لها، فكان دائما يضع الوحي المسيحي فوق سلطة العقل، ويعني الإيمان المسيحي من القواعد التي وضعها لبلوغ الحقيقة، وبذلك كانت فلسفته العقلانية ستار للأيدولوجيا المسيحية الكاثوليكية التي يستميت في المنافحة عنها وقد كان كثيرا ما يغازل رجال الدين مثلما هو الأمر حين يقول:

" إن وعي بضعفي جعلني لا أصنع آراء جازمة إلا وأحيلها لسلطة الكنيسة الكاثوليكية ولحكم هؤلاء الأكثر حكمة مني"<sup>(2)</sup>.

إن ديكارت من خلال هذا النص يعترف بتسليمه المطلق لسلطة رجال الدين الكاثوليك، فلم يكن يرغب أبدا في مخالفتهم، بل كان يسعى لكسب ودهم ورضاهم، وكان في بعض الأحيان يغازلهم عن طريق وضع إهداء لهم في بعض مقدمات كتبه على غرار كتابه تأملات في الفلسفة الأولى<sup>(3)</sup>.

وقد كان من بين نتائج الفلسفة الديكارتية استعداد كل مغاير ومختلف عن هذه الأنا المفكرة فكانت تنفي وتخاصم كل ما لا يخضع للأنا وسلطانها وتستعلي عليه وتخاصمه، بل إن التمركز حول العقل الفلسفي هو ما يميز أوروبا عن الأقاليم الهمجية والبربرية، فكان جل الفلاسفة الأوروبيين، عندما يتكلمون عن القيم الإنسانية فإنهم يقصدون الذات الأوروبية فقط، وكان حديثهم عن العقل في حقيقته حديث عن العقل الأوربي، فالمركزية الأوروبية حاضرة بقوة في ثنايا إنتاجاتهم، وكان الانحياز لأوروبا وثقافتها واضح وجلي عندهم سواء عن وعي منهم أم من دون وعي. وانطلاقا مما تقدم يمكن القول بأن ديكارت أسس للمركزية الأوروبية وهيكل قام بتعميقها كما سنرى.

(1) محمد عثمان الخشت: أقنعة ديكارت العقلانية تتساقط، ص11، القاهرة، 1998.

(2) نفسه، ص53.

(3) كتب ديكارت في هذا الكتاب إهداء جاء فيه: "إلى عمداء وعلماء الكلية اللاهوتية المقدسة في باريس".

### المبحث الثالث: الأصول المعرفية العلمية للمركزية الأوربية

ترتبط المركزية الأوربية بالعقل الأوربي، والمعرفة التي ينتجها باعتبار أن المعرفة سلطة وهيمنة، ومن يمتلك المعرفة يمتلك القوة، فالعلم هو الذي حرر الفرد الأوربي من قيود اللاهوت، وقيود الطبيعة، ومكنه من الهيمنة على غيره من البشر.

فانزياح المجتمعات الأوربية من القرون الوسطى إلى الحداثة لم يكن طفرة أو معجزة، بل كان لهذا الانزياح أصول معرفية علمية وتقنية كانت بمثابة مقدمات مهدت له. حيث تكاثفت عدة عوامل علمية ساهمت في تشكيل هوية أوربا الحديثة، كما ساهمت في تمركزها حول ذاتها، ولهذا سنحاول في هذا المبحث أن نسلط الضوء على أهم الأسس العلمية التي أدت إلى تمركز الذات الأوربية حول نفسها، وسيكون ذلك في ثلاث مطالب الأول بعنوان النهضة الأوربية، والثاني بعنوان الكشوفات الجغرافية، أما الثالث فيكون تحت عنوان الثورة الفكرية والعلمية.

#### المطلب الأول: النهضة الأوربية.

يحدد الإطار التاريخي لعصر النهضة الأوربية من بداية القرن الخامس عشر حتى نهاية القرن السادس عشر، ويعتبر هذا العصر نقطة تحول وانتقال من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، وكانت مرحلة النهضة مرحلة غنية بالأحداث التي مهدت لتجاوز ظلامية القرون الوسطى وما تبعها من تحولات عميقة شكلت عهدا جديدا، ويمكن اعتبار النهضة الأوربية كأحد الأسس المعرفية العلمية للتمركز حول الذات الأوربية قبل هيجل، وكان من مظاهر هذه النهضة تعارض الرؤى والأفكار الجديدة مع تلك التقاليد الموروثة، إضافة إلى بداية وهن سلطة الكنيسة، هذا ويعتبر عصر النهضة حلقة الوصل الحقيقية بين مرحلة العصور الوسطى والعصر الحديث، وقد تم في عصر النهضة وضع الأرضية الجديدة لمختلف العلوم:

"هذه العلوم تنزع إلى إدخال اطراد على سير الطبيعة عبر إجراء التجربة بطريقة منهجية منسقة، ومعرفة هذا الاطراد تسمح بإحداث أو منع حدوث عدة نتائج إراديا، وبتعبير آخر فإنها توسع في حقل السيطرة على الطبيعة إلى أقصى حد، وفي حين اقتصر هذا السلوك الفكري في القرون الوسطى على معرفة معنى العالم والحياة وغايتهما (...). فقد شرع رجال النهضة بالتساؤل ليس عن الهدف المتعالي المراد استخلاصه بل عن أسباب ما يحدث في الدنيا"<sup>(1)</sup>.

(1) ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، ص11، بيروت، 2006.

يبدو من هذا القول أن عصر النهضة كان العصر الذي تم فيه وضع الأسس الجديدة للعلوم الطبيعية، وذلك من خلال الثورة على القديم، ولاسيما المنطق الأرسطي الذي كان السبب في عقم العلم وتوقفه على النمو، باعتباره منطق استنتاجي تحليلي لا يضيف جديد، نتيجه متضمنة في مقدماته، فكان لا بد من تغيير هذا المنهج بمنهج جديد يتجه لدراسة الواقع المادي متسلحا بالملاحظة والتجربة، وبذلك تحررت العلوم وشهدت تطورات كبيرة جدا، وكان هناك قطيعة تامة مع التفسيرات الغائية للعلم، حيث استبدلت بتصورات حتمية أدت إلى الانتقال من ما هو فلسفي ديني، إلى ما هو علمي واقعي، ساهمت في تحكّم الإنسان أكثر في الطبيعة وسيطرته عليها، والتنبؤ بها واصطناعها في أي وقت يرغب فيه العالم المحرب، في وقت كانت فيه غاية العلم في العصور الوسطى فهم كُنه العالم وغايته، وتفسير لماذا جاءت الأشياء هكذا؟ من أجل استخراج الحكمة والغاية من الأشياء، فقد كان الكون في تصور إنسان القرون الوسطى يسير نحو غايات معينة، فلكل شيء غايته والحكمة منه، كالنجوم والأفلاك والإنسان والحيوان، وهدف العلم هو تبيين مظاهر الغاية والعناية في الكون، وتفسير الكتاب المقدس.

وكان ذلك بسبب خضوع العقل الأوربي لوصايتين، وصاية دينية تتمثل في سيطرة رجال الكنيسة، ووصاية فكرية تتجسد في سيطرة فكر أرسطو على أذهان النخب، ولاسيما بعد تبني الكنيسة له، إن هذا المعنى هو الذي أشار إليه أحد الباحثين بقوله:

"مثلّ عصر النهضة فترة تحول من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، وكان الانتقال من الدين إلى العلم أو من القديم إلى الجديد، أو من الله إلى الإنسان أو من السلطة إلى العقل أو من الماضي إلى المستقبل"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن عصر النهضة كان منعرجا حاسما في تشكل الوعي الأوربي، حيث كان بمثابة نقطة الانتقال من العصور الوسطى الأوروبية المظلمة إلى عصر آخر جديد ومخالف، وقد قام هذا الانتقال على التحرر من السلطتين الزمنية والروحية، السلطة الزمنية المتمثلة في الأنظمة الملكية آنذاك، والسلطة الروحية المتمثلة في سيطرة رجال الدين والكنيسة واعتبار أنفسهم واسطة بين الإنسان والله، وقد تجسّد هذا التطور

(1) حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 228.

في الوعي الأوربي أكثر من خلال التطورات العلمية التي عرفها هذا العصر، فكانت هناك مظاهر لفكر جديد على مستوى كل الأصعدة في الفنون والآداب<sup>(1)</sup> والعلوم (نشأة العلوم الطبيعية). وبذلك فإن عصر النهضة: "استطاع أن يعلن عن نهاية مرحلة وبداية أخرى في الوعي الأوربي، لقد استطاع إحداث قطيعة بين الماضي والحاضر، والتحول من الماضي إلى المستقبل ونقد الموروث (...). وتم التحول من سلطة أرسطو وشراحه المسلمين إلى سلطة العقل، والانتقال من سلطة الكتاب المقدس المغلق إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن التمرکز حول الله إلى التمرکز حول الإنسان. وبالتالي أمكن للوعي الأوربي إبداع الجديد بعد أن تم تفويض القديم"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن عصر النهضة كان لحظة فارقة في تشكل الوعي الأوربي، باعتباره نقطة تحول جوهرية، اعتمد فيه الإنسان الأوربي على جهوده الذاتية لتحصيل المعارف، متجاوزا كل السلط الكهنوتية التي كبلت الإنسان ومنعته من التحرر، وتميزت النهضة بالانتقال من سلطة الوحي إلى سلطة العقل، فلم يعد هناك من واسطة بين الإنسان والطبيعة إلا العقل، وقد توجت هذه التطورات بحركة الإصلاح الديني بزعامة مارتن لوتر في ألمانيا، وما أفرزته من ثورة على الكنيسة ودعوة إلى حرية الفرد واتصاله بالله اتصالا مباشرا من دون وساطات رجال الدين، وجعل علاقة الله بالإنسان علاقة مباشرة بواسطة الدعاء فقط، وضرورة العودة إلى الكتاب المقدس، والفهم الحر له، كمرجعية أساسية للمسيحية، وقد كانت هذا التحولات العميقة سببا في تعدد الإبداعات وتنوعها، بعدما أغلقت أمام الإنسان الأوربي أبواب البحث في القرون الوسطى، حينما تم تكبيله وتضييق حدود نظره، فبفضل التحولات العميقة التي عرفها المجتمع في القرنين الخامس عشر والسادس عشر بدأ الوعي الأوربي يزيح هذه السلط من على كاهله، وأخذ بوسائل التقدم العلمي حتى تحققت النهضة في عدة ميادين كالآداب والفنون والعلوم، وتم الاستغناء عن التصورات الأرسطية، واتجه الإنسان إلى الحياة واثقا في ذاته وفي قدرته على بلوغ كل الحقائق الطبيعية والماورائية.

إذن لقد كان الاحتفاء بالإنسان وقدرته واضح جدا في هذه الفترة من خلال ظهور النزعة الإنسانية:

(1) النهضة الفنية التي ظهرت في أعمال ليوناردو دافنشي، مايكل أنجلو، رافاييل، وغيرهم، والنهضة الأدبية التي كانت بفضل جهود دانتي، وبتارك، وشكسبير..

(2) حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 245.

"فقد أبرز مفكرو عصر النهضة أفكار جديدة ونظرة مستحبة للإنسان، فيها الكثير من الاعتداد بالنفس، والثقة بصورته وأهميته ودوره الكبير في العالم والوجود (...). فهم في بحثهم ودراساتهم للتراث القديم اجتهدوا في إظهار ما فيه من تأكيد لقيمة الإنسان مما يتوافق مع نظرتهم للإنسانية الجديدة"<sup>(1)</sup>.  
ما يمكننا استنتاجه في هذا المقام أن أهم ما ميز عصر النهضة الأوروبية هو الاعتزاز بمكانة الإنسان، فكان هو محور الاهتمام، بعدما لم يكن يحظى في العصور المظلمة بأبسط حقوقه كالحرية في التفكير والنظر، فالتحولات العميقة التي عرفتھا مرحلة النهضة أعطت القول الفصل له، بعدما تم تحريره من رق رجال الكنيسة، وإعطائه الحق في الحكم على الأشياء، وله كل الحرية في الانتقاد والتفكير، غير مقيد بأي سلطة مهما كانت، ومعنى كل هذا أن يكون لعقل الإنسان القول الفصل في تقرير سلطته على الأشياء<sup>(2)</sup>. فضلا عن ذلك يمكن القول:

" ليست النهضة الأوروبية مرحلة التحرر فقط، بل هي أيضا نقطة انطلاق توسع أوروبا الرأسمالية وفتح العالم لمصلحتها، وليس من الصدفة أن يوافق تاريخ اكتشاف أمريكا عام 1493 بزوغ النهضة، فالعصر الجديد الذي سوف يميز التاريخ اللاحق كله على صعيد عالمي، إنما هو بالتحديد إدراك الأوروبيين أنهم أصبحوا قادرين على فتح العالم كله، فالأوروبيون منذ ذلك التاريخ أدركوا مدى تفوقهم المطلق على غيرهم"<sup>(3)</sup>.

ما يمكننا أن نستنتجه من هذا النص هو العلاقة القوية بين حدثين هامين هما ما يُسمى باستكشاف أمريكا وبداية النهضة، حيث تزامن عصر النهضة مع بداية توسع البلدان الأوروبية واحتلالها لأجزاء كبيرة من إفريقيا وآسيا، وكان اكتشاف أمريكا حدثا هاما ومنعرجا حاسما في تشكل الأنا الأوروبية المتمركزة حول نفسها، فكانت بمثابة لحظة أرخميدس، حيث شعر فيها الإنسان الأوربي بقوته وأحقيقته في استغلال العالم لصالحه، فشكلت حركة الاستكشاف عهدا جديدا فُتح أمام أوروبا ورغباتها التوسعية وعزز هذا الشعور ثقة الأوربي بنفسه، واعتبار ذاته مركزا وغيره هامشا ينبغي إيصال رسالة الإنسان الأبيض إليه واستغلال ثرواته.

وما يجب أن نشير إليه أن رياح النهضة والتغيير بدأت مبكرة في إيطاليا على يد بترارك في القرن الرابع عشر، و"دافنشي" ومكيافللي " بيكو ديلا ميراندولا"، "لورينزو فاللا"، "ألدو مانيزو" في القرن الخامس عشر، كما عُرفت هولندا بمفكرها الإنساني العظيم "أرازموس" شيئا من النهضة بعد إيطاليا، ثم ألمانيا ومخترعها العظيم

(1) عبد المجيد ننعني: أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، ص32، بيروت، 1983 .

(2) أنظر زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، ص ص48،49، القاهرة، 1936.

(3) سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 86 .

"جوتنبرغ" الذي اخترع المطبعة، "وكبرنيكوس" الفلكي والرياضي ثم حركة الإصلاح الديني لمارتن لوثر، وفي فرنسا بدأت النهضة مع ديكارت.

### المطلب الثاني: الكشوفات الجغرافية.

هي عبارة عن رحلات انتشرت بشكل واسع في القرن الخامس عشر، وتعد من أبرز ملامح هذا القرن، قامت بها عدة دول وعلى رأسها البرتغال واسبانيا لدواعي اقتصادية وسياسية ودينية وعلمية، كان لها تأثير كبير على أوروبا والعالم، لذلك يمكننا القول بأن حركة الكشوفات الجغرافية كانت حدثا هاما ساهم في تبلور الهوية الأوروبية الحديثة ويمكن اعتبارها من أهم أسس التمرکز الأوربي، لذلك هناك من يرى بأنه:

"لا يوجد تاريخ أنسب لتمييز بداية العصر الحديث من عام 1492، العام الذي يعبر فيه كولومبوس

المحيط الأطلسي، ونحن جميعا الأحفاد المباشرين لكولومبوس بقدر ما لكلمة بداية من معنى" (1).

يستوقفنا هذا النص إلى القول بأن هناك ما يشبه الإجماع بأن تاريخ 1492 يعتبر أهم مؤشر على بدايات العصر الحديث، وبداية الاعتزاز بالانتماء للهوية الأوروبية، هذا ويمثل هذا التاريخ وصول البحار الايطالي كريستوفر كولومبوس إلى القارة الأمريكية - أو ما اصطلحت عليه أوروبا فيما بعد بالعالم الجديد- ويعتبر هذا التاريخ لحظة فارقة وزمنا جديدا ساهم في تشكيل الهوية الأوروبية واعتزاز الذات الأوروبية بذاتها، حيث ساهمت حركة الكشوفات الجغرافية الكبرى في تضخم الأنا الأوربي وإلغاء الآخر والاستعلاء عليه حيث أنه:

"اعتبارا من هذا التاريخ يصبح الغرب يعيش زمننا جديدا لا يشبه أي زمن آخر، فقد انكمش العالم

وصار صغيرا، ارتهنت أوروبا كقوة بلذة الاكتشاف، ووصف العالم الجديد بأنه أمريكا، ومنذ أن وطأت قدما الأدميرال الاسباني أمريكو فيسبوتشي<sup>(2)</sup> هذه الأرض أعلنت نسبتها إليه، ألغى وجودها وتاريخها الذاتي وأعلنت ملكيتها بالتسمية"<sup>(3)</sup>.

في هذا الصدد يمكننا أن نقول بأن وصول الأوربيين إلى أمريكا يعتبر عاملا حاسما وحدثا تاريخيا كبيرا، كان له الأثر العميق في بلورة الشعور الأوربي بالتفوق، فزاد من ثقة الأوربي في نفسه، وأصبح العالم تحت سلطته، إذ شعرت أوروبا بقوتها وتفوقها وأحقيتها في امتلاك العالم، وتظهر هذه الأحقية بداية في تسمية الأراضي المستكشفة بأسماء أوروبية مسيحية، وكأمثلة على ذلك: "سان فرانسيسكو". "سانتا ماريا"، "سان سلفادور"، "سان دييغو"

(1) تزفيتان تودوروك: فتح أمريكا مسألة الأخر، ترجمة بشير السباعي، ص11، ط1، القاهرة، 1992.

(2) أمريكو فيسبوتشي(1454،1512): بحار ومستكشف ايطالي عمل تحت حكم مملكة البرتغال ومملكة قشتالة.

(3) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص16.

، "سان انطونيو" ، "سان خوسيه" "غوادا لاخارا"، "غوادا لوبي"، وأسماء بلاطية لملوك وأمراء وأميرات أوربيين على غرار "فيرجينيا"، "إنزابيلا"، "جوانا"، "فرناندا"، إضافة إلى أسماء لها علاقة بالبحارة والمستكشفين، مثل إطلاق اسم "كولومبوس" أو "ماجلان"، أو "فاسكو دي غاما"، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على امتلاكهم لهذه المناطق، والإلغاء التام لتاريخ السكان الأصليين لهذه الأرض وطمس ثقافتهم سواء في أمريكا أو استراليا أو نيوزلندا... فمنذ وصول البحار الإيطالي الأصل "أمريكو فيسبوتشي" الذي يعتبر أول أوربي يؤكد بأن سواحل أمريكا تمثل قارة جديدة في وقت كان الرأي الشائع آنذاك - وحتى عند كولومبوس - أنها امتداد لقارة آسيا، ولذا فقد تم إطلاق اسم أمريكا على العالم الجديد سنة 1507 كعرفان له، وهذا ما يدل على نزعة التمركز الأوربي، لأن وضع الأسماء على الأشياء هو مقدمة لتملكها وإحاقها بالآنا.

وحتى إطلاق تسمية الهنود الحمر على السكان الأصليين كانت تسمية أوربية، جاءت على خلفية وصول كولومبوس إلى العالم الجديد، واعتقاده بأنه في الهند، ووصف السكان بالهنود، ولما أدرك أنه أخطأ طريقه وهو في أرض جديدة تم إضافة لفظ الحمر إلى لفظ الهنود كتمييز لهم عن الهنود الآسيويين أصحاب البشرة السمراء، وهنا تظهر ملامح المركزية الأوربية في إطلاق الأسماء وفقا لرؤية الرجل الأوربي الأبيض، وتبدأ بعدها الإبادات الكبرى ضد السكان الأصليين، بهدف إفراغ الأراضي الجديدة من أهلها، ووضع اليد على مقدراتها، بسبب النظرة الإقصائية إلى العالم خارج أوربا واحتزاله إلى أنماط حياتية غير واعية، وهذا ما نفهمه من هذا القول لأحد الفاتحين يدعى أوبيدو:

"فإن استخدام البارود ضد الوثنيين هو بمثابة حرق بخور لربنا"<sup>(1)</sup>.

وما يمكن فهمه من هذا القول المقتضب هو أن الذي يتمرد ولا يخضع لسلطة المستكشف الأوربي، سيكون جزاءه الإبادة وبذلك يمكن فهم العبارة التي تقول إن كولومبوس اكتشف أمريكا ولكن لم يكتشف الأمريكيين<sup>(2)</sup>. ومن هنا يتضح لنا أثر حركة الكشوفات الجغرافية البالغ في تشكل المركزية الأوربية إلى درجة أن هناك من ذهب إلى اعتبار هذه الكشوفات الجغرافية هي التاريخ الحقيقي لميلاد ظاهرة التمركز الأوربي، وهذا ما أكده أحد الباحثين الغربيين من خلال قوله:

"بدأت المركزية الأوربية في عام 1492، عندما عاد كولومبوس من رحلته الأولى إلى أمريكا، ووصف الناس هناك بأنهم وثنيون همج، وكان يعتقد أن من السهل هزيمتهم، بالإضافة إلى غزو تلك البلاد

(1) تودوروك: فتح أمريكا ومسألة الآخر، مرجع سابق، ص 162.

(2) انظر نفسه، ص 56.

كان يزودهم بالذهب والثروة (...) وأصبح في مقدور الأوربيين الآن لأول مرة وعلى نطاق واسع أن يميزوا بين أنفسهم وغيرهم باعتبارهم أكثر تفوقاً<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في اعتبار تاريخ وصول البحار كولومبوس إلى أمريكا في عام 1492، هو التاريخ الفعلي لبداية ظاهرة التمركز الأوربي، حيث عرف الأوربيون من خلال هذه الرحلة مدى وعيهم وتقدمهم على غيرهم، لذلك كان ينظر إلى السكان الأصليين نظرة استعلاء واحتقار، وكل ما تحمله أرضهم من ثروات هي من حق الأوربي الفاتح، ومنذ تلك اللحظة صار العالم فلكا في قلبه أوربا، وفي أطرافه باقي العالم.

### المطلب الثالث: الثورة الفكرية والعلمية.

يمكن القول بأن هناك الكثير من التطورات العلمية والفكرية كانت إرهاباً لها الأولى مع نهايات العصور الوسطى وبدايات النهضة، هذا التطورات كان لها أثر بالغ في تشكيل هوية أوربا الحديثة، لذلك يمكن اعتبارها أصلاً من الأصول المعرفية للمركزية الأوربية فيما بعد، لأن العلاقة بين المعرفة والقوة هي علاقة تلازم فالمعرفة قوة والقوة معرفة.

إن بذور التغيير في مجال العلم كانت مع الفيلسوف والعالم الإنجليزي روجر بيكون (1220، 1292) من خلال تأكيده على دور التجربة وأهميتها في بناء المنهج العلمي وتحصيل المعرفة، وقد اعتبر روجر بيكون الرياضيات فن البرهان، وبيّن بأن العلوم إذا لم تستعن بالرياضيات كانت مجموعة من الظنون والأخطاء لا يمكن أن تُفهم أو تُعلم، لذلك كان يُلح على ربط التجربة بالرياضيات، والطبيعة بالعقل، لكي يستطيع الإنسان السيطرة على الطبيعة، كما يُعتبر روجر بيكون من السابقين إلى الدعوة لاستخدام الاستقراء كمنهج لتحصيل المعارف، ويظهر هذا من خلال حديثه عند دور الملاحظة والتجربة لبلوغ القوانين العلمية، ولكن رغم كل هذه الجهود لم يتمكن روجر بيكون من التخلص من عباءة رجل الدين وسلطة الكنيسة، حيث كان يؤكد دائماً بأن هدف العلم هو خدمة رسالة الكنيسة، وكان يؤمن بعلوم الأسرار والتنجيم وهذا يناقض منهجه وروحه العلمية<sup>(2)</sup>.

لذا يبدو أن أفكار روجر بيكون قد سقطت ميتة في زمن لم ينضج بعد لتقبلها والاستفادة منها.

بعد روجر بيكون ظهر العديد من العلماء الذين كان لهم الفضل في التغييرات التي عرفتها الحياة العلمية

فيما بعد وهو ما يؤكد أنه أحد الباحثين بقوله:

(1) جي، أم، بلاوت: ثمانية من مؤرخي المركزية الأوربية، ترجمة هبة الشايب، ط1، القاهرة، 2010 .

(2) أنظر كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص140.

" ومن أهم التطورات العلمية التي شهدتها هذا العصر اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد كوبرنيكوس واعتباره الأرض كوكبا من كواكب المجموعة الشمسية، وما توصل إليه كبلر وجاليليو وغيرهما من نتائج علمية، فقد كان لهذه الاكتشافات الجديدة الفضل في توجيه العقل وجهة جديدة"<sup>(1)</sup>.

يستوقفنا هذا النص إلى التأكيد بأن هناك تطورات متسارعة حدثت في مجالات الفن والفلسفة والعلم، ساهمت في زعزعة التصورات الكلاسيكية وأدت إلى تساقطها تباعا، وأصبح العالم مجالا لاجتهادات العقل الإنساني، وتَشكَّلَ إيمان راسخ بقدرة الذات الإنسانية على التغلب على العقبات، وبدأت بوادر الثورة العلمية مع الفلكي البولندي نيكولاس كوبرنيك، الذي أحدث قطيعة تامة مع التصورات التقليدية في علم الفلك وانتهت أبحاثه إلى إسقاط التصور البطليمي<sup>(2)</sup> من عرشه، وكان لهذه التطورات في ميدان علم الفلك آثارا وتداعيات كبيرة على الحياة الفكرية والعلمية في أوروبا، فبعدها كان الإنسان مفعولا به، أصبح فاعلا، وصار الأوربي يقيس كل شيء بميزان العقل حاملا الطبيعة بين يديه.

إذن إن بدايات التغيير في ميدان الفكر العلمي كانت مع الفلكي البولندي كوبرنيك الذي بفضل جهوده وأبحاثه تم التحول من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس، ويعتبر هذا حدثا مهما في تاريخ العلم، لذلك يمكن اعتبار جهوده ثورة علمية جريئة في ميدان البحث الفلكي، كانت الأرضية الصلبة للبحث العلمي فيما بعد حيث فتحت جهوده الباب على مصرعيه أمام كل الذين جاءوا من بعده، لتشجيعهم على الثورة ضد القديم، وسلطان الكنيسة لاسيما بعدما تبنت هذه الأخيرة التصور البطليمي للكون، فكانت جهود كوبرنيك تشكيكا في روايات الكنيسة عن خلق العالم، وكانت منطلقا للبحث حول الأصل الطبيعي للكون.

وقد تزامن كوبرنيك مع ثمرة أخرى من ثمار عصر النهضة بل رمزا لهذا العصر هو الفنان الايطالي ليوناردو دافنشي (1452، 1519) الذي كان مقتنعا بأن العلم ابن التجربة وأن كل نظرية لا تؤكدها التجربة تعتبر نظرية باطلة.<sup>(3)</sup>

(1) محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، ص 21، ط3، القاهرة، 1993.

(2) نسبة إلى كلوديوس بطليموس وهو رياضي وعالم فلك وشاعر يوناني، ولد نحو سنة 87م وتوفي قرب الإسكندرية نحو 150 م، صاحب كتاب المجسطي في الفلك الذي كان مرجعا رئيسيا لعلماء الفلك العرب والأوربيين حتى مطلع القرن السابع عشر تقريبا، يقوم نظامه الفلكي على أساس أن الأرض ثابتة، وأن الأفلاك تدور حولها. أنظر <http://ar.m.wikipedia.org>

(3) أنظر يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 25، القاهرة، 2012.

بعدها توالى ظهور النخب التي حملت على عاتقها لواء التغيير في مجال العلم وتكاثفت جهودهم لتعلن عن بداية عصر آخر، يختلف عن عصر رجال اللاهوت، وتظهر ملامح هذا الانقلاب مع غاليليو (1564، 1642) الذي كان أهم انشغال له هو تحرير الأبحاث العلمية من الشوائب اللاهوتية والميتافيزيقية، والتأكيد على ضرورة انتهاج الأسلوب العلمي في التعامل مع الطبيعة، إضافة إلى استخدام اللغة الرياضية في الأبحاث العلمية، باعتبار أن الطبيعة كتاب كتب أسرارها بلغة رياضية، كما هاجم المنطق الأرسطي وبين عجزه عن استنطاق الطبيعة، فلم يتوان عن تسفيه المدافعين عن هذا المنطق والسخرية منهم حيث:

" كرس غاليليو حياته لدحض وإزالة الاعتراضات العديدة على النظرية القائلة بدوران الأرض وكثيرا ما وصفوا غاليليو بأنه أعظم العلماء التجريبيين، لكن ذلك الايطالي العظيم امتاز بمخيلته العلمية، وذلك من حيث استيعابه للفرضيات ومن حيث معرفته بالتجارب التي ينبغي القيام بها"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن غاليليو استطاع أن يحرك ركود الحياة الفكرية في وقت كان التفكير فيه شبهة تؤدي بصاحبها إلى السجن أو الإعدام، فبدل جهود كبيرة لتحرير العلم من سيطرة اللاهوت، حيث هزت آراءه تصورات الكنيسة، وأفكار رجال الدين حول الكون والظواهر الطبيعية، وهذا ما جعله في الكثير من المرات يتصادم مع رجال الدين خاصة في نقده للتصور البطليمي للنظام للكوني، وكذلك قوانين أرسطو في الحركة، فكان مستميتا في الدفاع عن آراء كوبرنيك، مما جعله يُتهم بالهرطقة وحكم عليه بالسجن، وأعلنت المحكمة منع كتاباته من التداول.

هذا ويمكن القول بأن غاليليو من المفكرين الأوربيين الأوائل الذين يرجع لهم الفضل في وضع قواعد النظرة العلمية للظواهر الطبيعية، ومحاولة فهمها فهما عقليا دقيقا وإدراك الترابط بينها، وبذلك كانت جهوده بمثابة مقدمات للثورة العلمية التي مكنت الإنسان من السيادة على الطبيعة، حيث يعتبر أول من اخترع التلسكوب وذلك سنة 1609 ووجهه إلى السماء ليبحث في تركيب القمر وتضاريسه، ويتمكن من اكتشاف نجوم جديدة، إضافة إلى ملاحظة الكواكب الدائرة حول المشتري. إن هذه التطورات العلمية جعلت أحد المفكرين يصرح بأن:

"الحدث الفكري الأساسي في تاريخ الفكر العلمي الحديث هو نشوء ما اصطلح عليه تسميته بالعصر العلمي والتقني ابتداء من القرن السابع عشر، ويشكل منشأ هذا العصر الجديد تحولا أساسيا في

<sup>(1)</sup> رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث (1601، 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، ص 60، ط3، القاهرة، 1994.

النظر إلى الطبيعة، وقد كانت هذه الأخيرة في العصور الوسطى نظاما متكاملًا، يتسم بنوع من التناسق الأزلي الذي يعكس الحكمة العلوية المثبوتة في كافة أرجاء الكون"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن هذا الرأي يؤكد على فكرة أساسية تتمثل في تغير الإطار المنهجي للبحث العلمي في العصر الحديث، فتم التخلي عن ذلك النموذج الذي أراد تسويغه النموذج اللاهوتي، حيث تم تغيير النظرة إلى الإنسان والطبيعة، فبعدما كانت الظواهر الطبيعية تجد تفسيرها في قوى غيبية مفارقة، أصبحت تفسر تفسيرًا طبيعيًا معقولًا، فبعدما كان يُعتقد أن كل ما يحدث في الطبيعة من زلازل وبراكين وفيضانات له غاية مرسومة سلفًا، ويسير نحو حكمة معينة، أصبح تفسير هذه الظواهر - بفضل التغيرات الفكرية التي عرفها القرن السابع عشر - تفسيرًا حتميًا، تحدثه مجموعة من الأسباب المعلومة التي متى توفرت حدثت هذه الظواهر.

إن الحديث عن غاليلي يستدعي منا الإشارة إلى شخصية أخرى كان لها تأثير بالغ على تطور الحياة العلمية آنذاك وهي شخصية العالم الألماني يوهان كبلر (1571، 1630) الذي يرجع له الفضل في اكتشاف المسار الإهليجي للكواكب في حركتها حول الشمس، إضافة إلى تمكنه من حساب حركة هذه الكواكب حسابًا رياضيًا، وصياغته في قوانين، وبذلك يكون قد قضى على كل التصورات الأرسطية في هذا المجال التي سيطرت لمدة تقارب العشرين قرنًا، كما كان من المنافحين على النظام الكوبرنيكي واعتبره النظام الوحيد الذي يعكس حقيقة حركة الكواكب بدقة. ولا يستقيم الحديث عن العصر الحديث دون الإشارة إلى جهود فرانسيس بيكون.

### 1. المعرفة قوة فرانسيس بيكون:

سعى بيكون إلى بناء العلم على معيار الملاحظة والتجربة، وهذا هو الطريق الذي يوصلنا إلى ما أطلق عليه بالإصلاح العظيم، فقد وجّه بيكون الدعوة إلى تغيير النظرة للعلم ومنهجه وغايته، فالمنهج الجديد هو الاستقراء الناقص، والغاية هي السيطرة على الطبيعة، فينبغي أن يكون العلم أداة لهذه السيطرة، وبالتالي فقيمة العلم في منفعته في واقع الإنسان، فاستقراء التاريخ يُبين أن مشروع بيكون:

"يختلف عن كل فلسفة أخرى بالاتجاه إلى الناحية العملية أكثر من الناحية النظرية (...). إن المعرفة قوة وليست نقاشًا أو زينة، وليست فكرة تتمسك بها، بل عملاً علينا عمله، فبيكون كان يعمل لوضع أساس لا لمذهب أو مبدأ، ولكن لفائدة وقوة، وهنا نسمع لأول مرة صوتًا ونغمة جديدًا للعلم الجديد"<sup>(2)</sup>.

(1) محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ص 9، ط 2، الدار البيضاء، 2007.

(2) ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ص 152، ط 6، بيروت، 1988.

يتضح من خلال هذا النص أن العلم في نظر بيكون ليس غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة لخدمة الحياة، فلم يعد العلم مجرد ترف فكري أو تأمل لأجل التأمل كما كان في التصور اليوناني، ولم تعد المعرفة تطلب لذاتها، فقيمة أي فكرة علمية تستند إلى صدقها في الواقع اليومي للناس، وليس إلى صدقها في عقول العلماء والفلاسفة، وبذلك يتحول العلم إلى أداة للهيمنة والسيطرة على الطبيعة، لأن القاعدة الأساسية لمشروعه هي قاعدة عملية تسعى لمنح البشر أداة للتفوق على الواقع عن طريق الاختراعات العلمية. ويتحدث بيكون عن الدافع الذي دفعه إلى تأليف كتابه الإحياء العظيم حيث يقول:

"فعلينا أن نكون واضحين حيال فكرة أن الدافع المحرك لهذا الكتاب هو الالتزام القوي بالأدوات التقنية العلمية الجديدة، وكذلك بالتنوع المتزايد للتجارب التي أضحت ممكنة والتي تم إجراؤها على الطبيعة"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن هذا الرأي الذي يقدمه بيكون يريد من خلاله أن يوضح الأسباب التي جعلته يهتم بمشكلة المنهج، والتي هي رغبته الشديدة في فحص ونقد التراث العلمي والفلسفي، وذلك بهدف إصلاح الأخطاء وإعداد أرضية صلبة لانطلاق العلم من جديد، وتمكين الإنسان من التقدم وتسيّد الطبيعة، ولا يتسنى له ذلك إلا بالمعرفة، ولذلك جاء شعاره المعرفة قوة، ويضيف بيكون قائلاً:

"ذلك أن الإنسان هو وكيل الطبيعة ومفسرها، وهو يفعل ويفهم بمقدار ما يلاحظ نظام الطبيعة وهو في حال الحركة أو من خلال الاستقراء، وهو لا يمكن له أن يعرف أكثر من ذلك أو يقوم بما هو أكثر من ذلك، لا توجد قوة يمكن لها أن تقف في وجه الأسباب أو تكسر سلسلتها، والطبيعة لا يمكن إخضاعها إلا من خلال الطاعة"<sup>(2)</sup>.

إن بيكون من خلال هذا النص يريد القول بأن الإنسان هو الوحيد الذي يستطيع أن يفهم الطبيعة ويعرفها، ولن تتأتى له هذه المعرفة إلا من خلال ملاحظته واستقراءه لحركة الأشياء في الطبيعة، وبدون ملاحظة وتجربة لن يستطيع الإنسان معرفة شيء عن حقائق الحياة، فلا توجد وسيلة تمكننا من فهم آلية عمل الأشياء في الطبيعة سوى المعرفة، فالمعرفة هي التي تجعل الإنسان يتسيد على الطبيعة .

<sup>(1)</sup> فرانسيس بيكون: الاورغانون الجديد أو الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة، ترجمة منذر محمود محمد ص17، ط1، دمشق، 2016.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص ص19، 20.

وقد بدأ بـ يكون مشروعه بتصنيف العلوم انطلاقاً من ثلاث قوى في الإنسان وهي الذاكرة والمخيلة والعقل، وربط كل منها بعلم ما، فالتاريخ موضوع الذاكرة، والشعر موضوع المخيلة، والفلسفة موضوع العقل، وما تجدر الإشارة إليه أن كل المعارف تنضوي تحت دائرة الفلسفة باستثناء التاريخ والشعر، الذي كان يضعهما خارج نطاق الفلسفة، باعتبارهما لا يمثلان معرفة علمية حقيقية، وتتفرع الفلسفة إلى طبيعية وإنسانية وإلهية.

إن المعرفة قوة ولبولوج هذه القوة، لا بد من منهج جديد يقوم على شرطين:

" أولاً شرط ذاتي يتمثل في تطهير العقل من كل الأحكام السابقة والأوهام والأخطاء التي انحدرت إليه من الأجيال السالفة، ثانياً شرط موضوعي يتمثل في رد العلوم إلى الخبرة والتجربة، وهذا يتطلب معرفة المنهج القويم للفكر والبحث واستخدام هذا المنهج في العلوم الطبيعية، وهذا المنهج ليس شيئاً آخر غير منهج الاستقراء"<sup>(1)</sup>.

لقد سمى فرانسيس بيكون مشروعه باسم الإحياء العظيم، ومنهجه الجديد بالأورغانون الجديد، أو الآلة الجديدة، وهو إشارة إلى كونه تجاوزاً لأورغانون أرسطو القديم، فالأورغانون الجديد هو الطريق الوحيد لبلوغ الغاية المنشودة، والتي هي السيادة على الطبيعة وإخضاعها والتحرر من سلطانها، ولبولوج ذلك يتحتم علينا القيام بعمليتين، الأولى سلبية والثانية إيجابية، أما عن الطريقة الأولى فتقوم على النقد من خلال تنقية الذهن من التصورات الشائعة والأوهام، والتي صنّفها بيكون في أربعة أوهام شهيرة: هي أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح، تعتبر هذه الأوهام عقبات تحول بين العقل وبين الوصول إلى حقائق الظواهر، لذلك ينبغي التحرر منها وإرجاع العقل صفحة بيضاء، وبعد ذلك نتجه للقيام بالطريقة الثانية والتي تتمثل في الجانب الإيجابي البنائي، والذي هو تطبيق المنهج الاستقرائي الذي يقوم على الملاحظة والتجربة، باعتبار أن المشكلة الكبرى التي حالت دون تقدم العلم هي الأورغانون الأرسطي القديم، الذي يقوم على الاستنتاج وهو أسلوب قديم لا يضيف جديداً، نتيجته متضمنة في مقدماته، بل إن نتيجته تعيد ما هو موجود في المقدمات.

إن هذه الطريقة تستند إلى جمع ملاحظات جزئية كثيرة، ثم بعد ذلك القيام بتحليلها وتنظيمها، عن طريق وضع قوائم خاصة لظهور الظاهرة المدروسة، وقوائم أخرى لغايتها وقوائم خاصة بالحضور النسبي أو الجزئي لتلك

(1) زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص42.

الظاهرة، فهذه الطريقة تمكننا في الأخير من الوصول إلى الصور النهائية للظواهر، هذه الصور تمثل عند بيكون القوانين العلمية<sup>(1)</sup>.

إن المنهج حسب بيكون ليس غاية في حد ذاته بل هو وسيلة لإصلاح العلم، وإعادة بنائه من جديد لذلك يقول:

"حسبي أن أكون قد ركبت الماكينة وما علي إذا كنت لم أشغلها"<sup>(2)</sup>.

إن القطيعة التي أحدثها بيكون تتمثل في توجيه الأنظار نحو الطبيعة لملاحظتها واستقراءها وإجراء التجارب عليها وبذلك يكون قد حَقَز الروح العلمية في عصره برسم الطريق الصحيح للعلم. إن بيكون من الأوائل الذين وجهوا الدعوة إلى معرفة الطبيعة بغرض السيطرة عليها وذلك من أجل خدمة الإنسان وتسهيل حياته، فهو كان يؤكد دائما بأن طريق التحرر والتقدم يمر حتما عبر طريق العلم وتطبيقاته، وهو هنا يعطينا مثلا حين يشير إلى ثلاث اختراعات كان لها تأثير واضح على حياة الإنسان وهي المطبعة والبارود والبوصلة:

"فقد غيرت هذه المكتشفات الثلاثة وجه وحالة العالم بأسره، الأول في الأدب، والثاني في فن الحرب، والثالث في الملاحة، ثم ترتبت عليها تغيرات لا تحصى، بحيث يمكن القول بأنه لم يكن لأي إمبراطورية أو مذهب أو نجم، أي قوة أو تأثير في الشئون البشرية، يفوق ما كان لهذه الكشوف الميكانيكية<sup>(3)</sup>.

معنى ذلك أن هناك تطبيقات للعلم كان لها تأثير كبير على حياة الإنسان، وعلى تقدمه وسيطرته على الطبيعة، وتطويرها لفائدته، وضرب مثلا باختراع المطبعة والبارود والبوصلة، حيث مكنت المطبعة من نشر المعارف وتعميمها، إضافة إلى زيادة الوعي ومحاربة الجهل، كما فتح استخدام البارود عهدا جديدا في المجالات الحربية والمدنية، إضافة إلى أهمية البوصلة في تطور حركة الملاحة البحرية والكشوف الجغرافية، والتي مكنت أوربا من بسط سلطتها على مناطق عديدة في العالم، فهذه التطبيقات الثلاثة للعلم أثرت أكثر من أي سلطة سياسية أو دينية. إذن إن بيكون يرى بأن:

(1) أنظر نفسه، ص 45.

(2) عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ص 395، ط 1، بيروت، 1984.

(3) فرانسيس بيكون: الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، ص 130، ط 1، القاهرة، 2013.

" رسالة العلم هي استنباط القوة والقدرة والسيطرة على الطبيعة، فالمعرفة عنده قوة ولا تبلغ ذلك إلا بالمنهج الاستقرائي التجريبي (...). فالهدف المشروع للعلم ليس شيئا آخر سوى تزويد الحياة الإنسانية بمكتشفات وقدرات جديدة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا أن هدف العلم هو السيطرة، أي جعل المعرفة قوة، والسيطرة لا تتم إلا من خلال تصحيح دروب العلم وإزالة أخطائه، وإزاحة كل العوائق التي تقف أمام تقدمه، ولاسيما عائق المنهج، إذ أن المنهج هو بمثابة الشمعة التي تجعلنا نبصر الطريق الذي ينبغي أن نسلكه، والطريق هنا ليس طريق التأمل الذي كان يدعيه الفلاسفة القدماء ويعتبرونه طريق حل المشاكل، بل هو المنهج التجريبي الذي ينطلق من ملاحظات جزئية، ويتوج بالوصول إلى قوانين ونتائج كلية عامة، وما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن العلوم صارت أدوات لحل مشاكل الإنسان، وقيمة أي علم تكمن في مدى قابليته للتطبيق، وكل معرفة لا يمكن تجسيدها على أرض الواقع، لا تستحق وسمها بالعلم .

رغم كل هاته الجهود التي قام بها فرانسيس بيكون إلا أنه لم يسلم من عقدة التمركز الأوربي، وتظهر هذه العقدة في أنه كان يرى بأن جميع العلوم يونانية في أصلها، وهذا ما نفهمه من قوله:

"كل العلوم التي في متناول أيدينا تقريبا ذات أصول يونانية، أما الإضافات الرومانية والعربية فهي قليلة وليس لها قيمة عظيمة"<sup>(2)</sup>.

تظهر مركزية بيكون الأوروبية من خلال هذا النص في اعتقاده بالأصل اليوناني لكل العلوم والمعارف، وعدم اعترافه بالجهود العلمية المتراكمة لآلاف السنين التي قامت بها الشعوب غير الأوروبية، وهو بذلك يكون قد ساير الأدبيات الأوروبية المتمركزة على ذاتها، ولم يشذ عن القاعدة.

غير أن ما يجب الإشارة هو أن فرانسيس بيكون كان معجبا ومتأثرا بمواطنه روجر بيكون لاسيما في قوله بالأخطاء، وتأكيد على ضرورة استخدام التجربة، فقد تمكن روجر بيكون بحكم معرفته للغة العربية من الاطلاع على الكثير النصوص العربية الإسلامية لاسيما نصوص ابن الهيثم في كتابه المناظر، كما تأثر بابن حزم في جامعات الأندلس، وتلاميذ معلميه العرب في أكسفورد، إضافة إلى الأثر العظيم الذي أحدثته في أوربا حركة ترجمة علوم الحضارة الإسلامية إلى اللاتينية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، وهذا ما جعل الكثير من الدارسين يؤكد

(1) صلاح قنصوة: فلسفة العلم، ص ص135، 136، القاهرة، 1981.

(2) بيكون: الأورغانون الجديد، ترجمة منذر محمود محمد، مرجع سابق، ص 131.

أن الدعوة إلى عقم نظرية القياس الأرسطية واستبدالها بالمنهج الملاحظة والتجربة، قد سبق العلماء المسلمون بكون إليها بقرون، وأن نسب هذا المنهج إلى بيبكون يحمل في حد ذاته نزعة مركزية أوروبية.

كما تظهر نزعة التمركز لكل ما هو أوروبي عند بيبكون في تمسكه بالديانة المسيحية رغم دعوته لإبعاد الدين عن المعرفة والسياسة، فهو لم يكن يهاجم الدين كدين بل كان ينتقد مظاهر التدين والتعصب الديني والخرافات التي يطرحها رجال الدين .

لقد شبّه بيبكون جهوده في ميدان التأسيس للمنهج العلمي بجهود كولمبوس في ميدان الكشوف الجغرافية، لأن الهدف واحد هو زيادة سيطرة الإنسان على الطبيعة والعالم. هذه الجهود التي بذلها بيبكون يمكن اعتبارها أحد الأسس العلمية التي ساهمت في التأسيس للمركز الأوربي قبل هيجل.

### المبحث الرابع: الأصول المعرفية للعرقية في المركزية الأوروبية:

في هذا المبحث ستحاول الدراسة البحث عن الأصول المعرفية للعرقية التي أسست للمركزية الأوروبية، أو العنصرية الأوروبية بصفة عامة، وسيكون ذلك في أربعة مطالب، الأول بعنوان التبرير العرقي للعنصرية، أما الثاني فبعنوان التبرير البيئي والجغرافي للعنصرية، بينما يكون المطلب الثالث تحت عنوان التبرير العلمي للعنصرية، في حين يحمل المطلب الرابع عنوان التبرير الثقافي للعنصرية.

يعتبر التفوق العنصري لازمة من لوازم المركزية الأوروبية وأصلا من أصولها، فالتمييز العنصري يُعبر دائما عن رغبة الذات الأوروبية في الهيمنة، وإقصاء الآخر بتصنيفه ضمن قوالب جاهزة، وثنائيات مختلفة، على غرار (أري، غير أري، مؤمن، غير مؤمن، غربي، غير غربي، أبيض غير أبيض...)، وإذا حاولنا استقراء تاريخ العنصرية سنجد أنها قد تظهرت في عدة أشكال تتفق جميعها في كون أوروبا والغرب في المركز، والآخر في الهامش، وهذا ما نفهمه من هذا النص لأحد المفكرين الغربيين الذي يقول فيه:

" ما من مجتمع آخر أنتج مجموعة من الشعراء والفلاسفة والدبلوماسيين المؤمنين بالعنصرية كذلك التي أنتجتها الطبقة الحاكمة الأوروبية والأمريكية، وما من مجتمع آخر ربط بين قيمه المدنية والخلقية والاجتماعية والشخصية، وبين العنصرية هذا الربط الوثيق، ولعل هذا وحده ينهض دليلا على مدى شمولية الاستغلال العنصري الغربي، لقد ألح الغربيون كثيرا وطويلا، وبشدة قائلين إن ما يفعلونه لم يكن إلا أمرا طبيعيا" (1).

(1) كافين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب محمد المسيري، هدى عبد السميع حجازي، ص 87، ج2، الكويت، 1986.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أنه لا يوجد في تاريخ الفكر البشري مجتمع مارس العنصرية كما مارسه المجتمعات الأوربية والغربية، ولاسيما من طرف النخب، وعلى كافة الأصعدة والمستويات العلمية والسياسية والدينية، حيث ربط كل إنجازاته على المستوى العلمي والأخلاقي والثقافي بعرقه وجغرافيته، وديانته، والأدهى من ذلك أنهم كانوا دائما يعتبرون ذلك قانونا طبيعيا، هذه الاستعلاء العنصري الغربي سببه الرئيسي النظرة إلى أنفسهم باعتبارهم الأفضل والأكثر اتساقا مع نظام الطبيعة، فصارت الذات المرجع في الحكم على الأشياء والمعيار الأوحد للحقيقة، هذه النظرة الاستعلائية الإقصائية في الوقت نفسه كانت سببا في الممارسات الاستعمارية والعنف المسلط ضد الشعوب التي اعتبرت هامشا. وما يجب أن نشير إليه أن العنصرية في مفهومها هي:

"نوع من الاستعلاء النابع من شعور فئة بأنها عنصر سيد، ثم ترجمة هذا الشعور إلى واقع سياسي واجتماعي واقتصادي"<sup>(1)</sup>.

كما يمكن تعريف العنصرية بأنها:

"طريقة تفكير تعتبر السمات الجسمانية الثابتة لجماعة ما، مرتبطة بشكل مباشر وسببي، بسمات نفسية أو فكرية، وتُميز على هذا الأساس بين الجماعات العرقية العليا والدينا"<sup>(2)</sup>.

إن الفكرة الأساسية التي يحملها هذان التعريفان هي أن العنصرية هي فلسفة تقوم على الربط بين الجانب العضوي والتكويني لجماعة ما، وبين طباعها وسلوكها وشخصيتها وإنتاجها الثقافي، وانطلاقا من ملاحظة الجوانب النفسية والثقافية لهذه الجماعات، نستطيع أن نفرق بين الأعراق ونعرف قيمة هذا أو ذاك.

فالعنصرية إذن تعني الإيمان بوجود تمايز بين الأجناس والأعراق وهذا التمايز يستند إلى عدة أسس مادية وبيولوجية وبيئية، كما يؤكد دعاة العنصرية على تميز العرق أو المجتمع الذي ينتسبون إليه، وأن هذا التميز هو سر تفوقه، إضافة إلى أن للمتممين لهذا العرق أو المجتمع حقوقا ومزايا خاصة لا يمكن أن تعطى لأعضاء الأجناس والمجتمعات الأخرى<sup>(3)</sup>.

وما يجب أن نشير إليه أن التفاوت العنصري يستند إلى عدة مرتكزات وأسس: عرقية وبيئية، وعلمية، وثقافية، وهو الأمر الذي سنحاول تسليط الضوء عليه في هذا المبحث:

(1) السيد محمد عاشور: التفرقة العنصرية، ص3، القاهرة، 1986.

(2) أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية، مرجع سابق، ص298.

(3) أنظر عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص222، ط1، القاهرة، 2006.

بداية نقول أن أغلب الدارسين للظاهرة العنصرية يردونها إلى ثلاث منطلقات هي: العرق والبيئة (الجغرافيا)، والمعرفة، لذلك كان المفكرون الأوروبيون المتمركزون حول الذات الأوروبية ينظرون إلى الآخر بأنه متخلف من حيث التاريخ والجغرافيا والعرق والثقافة.

### المطلب الأول: التبرير العرقي للعنصرية.

إن التمركز الأوروبي يستند أساساً إلى فكرة العرق التي ترى بأفضلية العرق الآري وتفوقه، فتميز الشعوب الأوروبية سببه الرئيسي ما تحمله أعراقها من صفات. ولضمان بقاء التفوق والسيادة لا بد من ضمان عدم اختلاط هذه الأعراق، والحفاظ على نقاوة العرق الآري المتفوق لأن هناك طبائع قارة تُفسر التقدم والتخلف. يجدر بنا أولاً ونحن نتحدث عن الأسس العرقية للعنصرية أن نشير إلى مفهوم العرق:

"حيث يستخدم هذا المصطلح لتصنيف البشر إلى مجموعات متميزة جسمانياً وبيولوجياً ووراثياً، وتفترض فكرة العرق بادئاً ذي بدء أن البشرية تنقسم إلى أنواع طبيعية لا تتبدل، يمكن التعرف عليها استناداً إلى الملامح الجسمانية التي تنتقل عبر الدم، وتسمح بالتمييز بين الأعراق النقية والمختلطة"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا التعريف فكرة أساسية مفادها أن الإنسان كجنس ينقسم إلى عدة أعراق تختلف من ناحية البنية الجسمية والخصائص والصفات الوراثية، ويمكن ملاحظة هذا الاختلاف والتمييز بين الأعراق انطلاقاً من الشكل واللامح التي تنتقل من جيل لآخر، ويمكننا بواسطة تلك الصفات واللامح معرفة درجة صفاء هذا العرق أو تداخله مع أجناس أخرى، هذا ونقول بأن مجموعة من البشر يشكلون عرقاً ما، إذا كان بينهم صلات قرابة تجعلهم يتناقلون صفات جسمية متماثلة، مع العلم أن هذه الصفات تتأثر بعدة عوامل كالبيئة الجغرافية والثقافية. كما تربط النزعات المركزية - باختلافها - الجوانب المعرفية والأخلاقية للإنسان بالجدور العرقية التي ينحدر منها حيث تفسر اختلاف الحضارات بتنوع الأعراق.

وما يجب أن نشير إليه في هذا الصدد هو أن العنصرية لا تقوم فقط على العرق بل قد تتأسس بناءً على المنطقة التي ينتمي إليها الإنسان أو لغته، أو دينه، أو جنسه، أو حتى مستواه الاجتماعي أو خلفياته الثقافية والسياسية... غير أن أهم نسغ غذى العنصرية عبر التاريخ هو النسغ العرقي حيث:

(1) أشكروفت وآخرون: دراسات ما بعد الكولونيالية، مرجع سابق، ص 297.

" اخترع فكر القرن التاسع عشر نظرية العنصرية (... ) التي تقوم على أساس فرضية تواجد سلالات جنسية تراث سمات ثابتة تتجاوز مراحل التطور التاريخي للمجتمع، فذهب الفكر السائد إلى أن هذه المؤهلات ذات الطابع النفساني هي المسؤولة عن اختلاف التطورات الاجتماعية" (1).

إذا أردنا استنتاج مضمون هذا النص فإننا نقول أن فكرة العرق قد ميزت أغلب بحوث العصر الحديث، وأصبحت سمة من سماته، حيث كان هناك شبه اتفاق آنذاك على أن هناك مجموعة من الصفات المتوارثة تنتقل من الآباء إلى الأبناء هي التي تفسر التفوق، وبذلك يكون التفوق الفكري مقترن بنوعية العرق باعتبار أن هناك سلالات أكثر قدرة على الإبداع والتفكير من غيرها، ومن ثمة أكثر مقدرة على بناء الحضارات وقيادتها، بسبب الصفات والخصائص التي ورثتها عن الأجيال السابقة لها، وبذلك يمكن القول أن الشعار السائد آنذاك هو أن قدرات الإنسان متوقفة على عرقه. هذا ويرى غارودي أنه:

"من الطبيعي أن يولد المذهب العرقي من الحاجة إلى تبرير هذا المشروع الاستعماري، إذ أن شعبا لا يمكن أن يضطهد شعبا آخر ويستغله إلا إذا اعتقد أو حمل على الاعتقاد بأنه خير منه، وقد تكشف الأمر حتى في أكثر بلدان أوروبا تخلفا في القرن التاسع عشر البرتغال، عن أن له موهبة تمدنين الإفريقيين" (2).

الظاهر أن غارودي في هذا النص يركز على الأسباب التي جعلت الأوروبيين يتمركزون حول عرقهم، حيث يرجع سبب التعصب للعرق إلى الرغبة في الهيمنة وتبرير الاستعمار، فلكي ينجح مجتمع ما في استعباد واستعمار مجتمع آخر، لا بد من جعله يشعر بأنه أقل شأنًا منه في كل شيء، حيث يوهم المستعمر الشعوب التي يحتلها بأنه الأفضل والأجدر، والأسمى طبيعيا جسما وعقليا وحضاريا، وفي المقابل يحاول إقناع الآخر بأنه الأضعف .

لعل السبب في التمرکز حول فكرة العرق هو تزايد مستويات العلمنة، لاسيما بعد حركة الإصلاح الديني وجهود فلاسفة التنوير والثورة الفرنسية التي ألقت بضلالها على علاقة رجل السياسة برجل الدين، فلم يعد من الممكن ولا من المعقول تصنيف الناس على أساس أديانهم ومذاهبهم- لاسيما داخل أوروبا- لأن الدين أبعد عن الحياة السياسية والمدنية، ولهذا لا بد من البحث عن أساس آخر لتبرير التفوق، فكان اللجوء إلى العرق وتم اعتباره مصدرا لتفسير كل الظواهر الإنسانية. حيث يصرح روبرت كنوكس أحد مؤسسي العنصرية في بريطانيا في كتابه البحث الفلسفي حول الأعراق الإنسانية:

(1) سمير أمين: التمرکز الأوروبي، مرجع سابق، ص 104.

(2) روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، ص 53، بيروت، 1999 .

" إن العرق هو كل شيء، الأدب والعلم والفن، وبكلمة واحدة تتوقف الحضارة عليه" (1).

يتضح من خلال هذا القول أن التفسيرات العرقية شغلت كل المجالات العلمية والفكرية والفنية، وأصبح العرق الفاعل الرئيس في تفسير الحضارات، حيث أصبح هناك شبه تلازم بين نسبة حيازة الدم الأوربي، ونسبة صناعة الحضارة، فبقدر ما تحمل الشعوب من عرق صائفي ونقي، بقدر ما يكون أملها في صناعة الحضارة كبير، أي أن كل التحولات التاريخية يمكن إرجاعها إلى عامل العرق.

وما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا هو أن الهدف من التمرکز حول عرق ما بالنسبة لأفراد العرق المتفوق، هو دائما الرغبة في الهيمنة بفرض نموذج على الهوامش والأطراف وإدماجها في ما يراه هو بالحضارة، وهو ما يؤكد أحد المفكرين بقوله:

"لا جدال في أن القرن التاسع عشر، أمن بتفوق العرق الأبيض، وسوف تصبح مهمة تمدين العالم عبء الرجل الأبيض" (2).

معنى ذلك أن القرن التاسع عشر هو العصر الذي عرف انتشار فكرة التفاضل العرقي، والذي من نتائجه التمرکز العرقي والذي يقوم على اعتقاد مفاده أحقية العرق المتفوق في الهيمنة على الجنس الأدنى باستخدام كافة الأساليب، وهو ما ظهر من خلال استعمال القوة والعنف ضد شعوب الأطراف وهو الأمر الذي يشير إليه أحد الباحثين الغربيين بقوله:

"وإذا ما نظرنا إلى الأمر من زاوية التكوينات العرقية، فسنجد أن الأوربيين البيض هم أكثر الأعراق إثما من حيث الدم المسفوح في الصراعات" (3).

إن الشعور بالاستعلاء العرقي ينجم عنه اعتقاد الجنس المستعالي بأحقية في الهيمنة على الجنس الأدنى، والملاحظ لتاريخ العنف ضد الشعوب يستطيع أن يدرك بأن الأعراق المتفوقة عملت على إبادة الأعراق الدونية، وحلت محلها في كل أنحاء العالم، لذلك مارس البيض الإبادة والحروب والقتل أكثر من أي عرق آخر، وأية إطلاقة أولية على تاريخ العالم تثبت هذا.

(1) غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته، ص 89، فرجينيا، 1996.

(2) سيرج لاتوش: تغريب العالم، ترجمة خليل كلفت، ص 33، ط 1، القاهرة، 1992.

(3) جراهام إي. فوللر، إيان أو. ليسر: الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، ترجمة شوقي جلال، ص 155، مصر، 1996.

## 1. نظرية الطبائع:

وهي نظرية يمكن اعتبارها كأحد الأصول المعرفية للمركز الأوربي، تقوم على أساس اعتقاد بأن للشعوب طبائع وصفات وعادات تنتقل من جيل لآخر، فالتفوق الأوربي يقف وراءه صفات خاصة متوارثة مرتبطة بالعرق الآري، هذا وقد لقيت هذه النظرية قبولا واسعا لدى لكثير من العلماء والفلاسفة، وكان من بين أقطابها "جوزيف آرثر دي غوبينو"، "غومبلوفيكس"، "لودفيغ فولتمان"، "هيوستن ستوارت تشامبرلين"، "جورج دي لابوج" وغيرهم.

تقوم هذه النظرية على مسلمة مفادها أن هناك طبائع معينة تقف سببا في تفسير تكوين القوة والهيمنة الغربية عموما، وبالتالي اختزال كل العوامل التاريخية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والجغرافية التي تتفاعل لتنشأ ثقافة ما، وقد وظفت نظرية الطبائع لتفسير أحداث التاريخ، حيث يكون الانتماء إلى عرق الثقافة المتمركزة هو مزية كبرى تلغي دور العوامل التاريخية في نشأة الحضارة، وتختزل الحضارة في طبع ما<sup>(1)</sup>.

ينجر عن هذا الرأي إلغاء كل المؤثرات التي قد تُسهم في قيام الحضارة. وتختزل الحضارة في عوامل وراثية قارة وثابتة، لا دخل لسلوك الإنسان فيها، ولكن هذا الرأي يتعارض مع استقراء واقع تاريخ الحضارات، لأن الحضارة لم تقف عند عرق واحد، كما أن نظرية الطبائع تُحول السلوكيات الثقافية والاجتماعية إلى طبائع أزية قارة (كالعبودية مثلا التي ألصقت بالمجتمعات الشرقية، والحرية والعقل والإبداع والتي حولت إلى طباع للفرد للأوربي، رغم أنها سلوكيات ترتبط بالعوامل الاجتماعية المكتسبة، وليس للعوامل الفطرية المتوارثة كما يُسوغ لها أنصار الطبائع). كما تعتقد هذه النظرية بأن:

" العرق الأبيض وثقافته مرّ بعملية تنقية معقدة أسهمت فيها الجغرافيا، كما أسهم فيها التاريخ، فنتج عن كل ذلك ثقافة شاملة وكفوة وغنية وخصبة، أنتجتها عرق سامي نقي ينطوي على قدرة فائقة من الذكاء والقوة والدراية وحب الحرية، وينبغي في ضوء ذلك تعميم تلك الثقافة ومد سيطرة ذلك العرق على العالم، فهذه هي الوسيلة الوحيدة من وجهة نظر أصحاب نظرية التمركز العرقي لشحن العالم بمعنى الحياة وإيقاظ الشعور، والثقافات من سباتها وسكونها الأبدي"<sup>(2)</sup>.

ما يفهم من هذا النص هو أن العرق الأبيض - حسب أنصار نظرية الطبائع - يحمل بالقوة خصائص الإبداع والتقدم، ولكن مع ذلك ساهمت عدة عوامل تاريخية وطبيعية في جعله المستودع الأمين للحضارة، وجعلته

(1) أنظر: عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 229.

(2) نفسه، ص 240.

الصانع والمبدع الحقيقي للتقدم، لأنه حامل بطبيعته لمقومات الإبداع من ذكاء وحرية وإرادة، أما الأعراق الأخرى فليست أبدا أهلا للحضارة، ولذلك رأى الغربيون بضرورة تعميم هذا النموذج الغربي على العالم لبعث الحيوية والخصوبة والتقدم في تلك العوالم الساكنة والحاملة والتي لم تدخل بعد في مجال التاريخ، ولذلك كانوا يعتقدون بأنه:

"عند الأعراق الآرية يشغل الروح برمته بالجمال والتعالي، ويتصور نموذجا مثاليا قادرا بنبالته وانسجامه على أن يجمع حوله حنان وحماس الجنس البشري وعند غير الآريين تجد العكس"<sup>(1)</sup>.

إن فحوى هذا النص هو أن الأعراق الآرية تحتكر كل الصفات الحسنة والإيجابية، ولم تجتمع هذه الصفات لأي جنس غيرها، ولذلك فللمنحدرين من هذه الأعراق الأحقية في السيطرة على غيرهم، فالمنتمين لهذا العرق، يميلون بطبعهم إلى حمل كل القيم الفنية والأخلاقية والمعرفية، بينما يتصف غيرهم بتبلد الذوق، وسوء الخلق، وعدم القدرة على التفكير السليم، وبذلك يكون العرق الآري المثال الكامل، الذي يحمل بالقوة كل القيم والفضائل التي يجب الاقتداء بها فأسندت له جميع الصفات الحسنة من عقل وحرية وفي المقابل ألصقت العبودية والخرافة بالشرقيين. وما يجب أن نشير إليه أن الأديان الأوربية أيضا لم تخلو من فكرة العرق حيث تظهر النزعة العرقية عند اليهودية في قولها بالشعب المختار، وفي الاصطفاء عند المسيحية وحتى في التراث العربي الإسلامي من خلال الافتخار بالانتماء للجنس العربي، أو القبيلة.

ولتسليط مزيد من الضوء على نظرية الطوائع العرقية يجدر بنا أن نتحدث عن أبرز أعلامها وحملة لوائها، ألا وهو المفكر الفرنسي غوبينو.

### غوبينو:

يأتي حديثنا عن غوبينو<sup>(2)</sup> باعتباره أحد أبرز الذين دافعوا عن تأثير العرق في القرن التاسع عشر في كتابه الشهير بحث في اللامساواة بين العروق البشرية الذي تقوم مسلمته الأساسية على أن اختلاف الأعراق أمر متوافق

(1) فرانسوا شاتلييه وآخرون: تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، ص 416، ط1، بيروت، 1984.

(2) جوزيف آرثر دي غوبينو (1816-1882) دبلوماسي وأرستقراطي فرنسي، أشتهر من خلال استخدامه للنظرية العنصرية العلمية، ونظرية تفوق العرق الآري، أشتهر بكتابه مقال حول عدم المساواة في الأجناس البشرية، الذي اعتبر فيه بأن الأرستقراطيين كانوا متفوقين على عامة الناس، وكانوا يحملون المزيد من السمات الوراثية الآرية، بسبب قلة التعرف والاختلاط مع الأجناس الدونية القادمة من جبال الألب والمتوسط. من ويكيبيديا الموسوعة الحرة على الإنترنت.

مع قوانين الطبيعة، وأن العرق الأبيض يتفوق على الأعراق الأخرى، فقد كان معاديا للمساواة والديمقراطية معتقدا بأن العرق الأبيض وحده يخلق المدنية والتاريخ<sup>(1)</sup>.

وحدير بالذكر أن نظرية التفاضل العرقي التي ترفع العرق الآري بدأت مع الفرنسي غوبينو، ثم شاعت في إنجلترا بفضل كتابات "هيوستن شامبرلين"، وفي ألمانيا مع "لودفيغ فولتمان".

هذا ولم يكن غوبينو راضيا عن القيم السياسية للقرن التاسع عشر، ومفهوم الإنسان التي أنتجتها فلسفة الأنوار فهو يصرح بأن:

"كل العروق الدنيا غير أهل للحضارة، وأهل فقط لتخدم كعبيد وكآلات حية وكحيوانات جر للعروق العليا"<sup>(2)</sup>.

نفهم من هذا القول أن غوبينو ينفي تساوي البشر، وأن الإبداع الحضاري بالنسبة له لا يكون إلا من نصيب العرق الأبيض، فباعتبار خلفيته الارستقراطية كان يدافع دائما عن التفاوت البشري ويعتبره موافق لنظام الطبيعة، حيث كان شعاره اللامساواة قانون الطبيعة والمساواة ضد الطبيعة.

ويعتقد غوبينو بلا مساواة الشعوب من حيث القيمة والخصوبة، فهناك شعوب رفيعة قادرة على صناعة التقدم وهناك شعوب وضيعة لا تستطع أن تغير شيء. فالشعوب الرفيعة وهو هنا يقصد الشعوب التي تنحدر من العرق الآري الأبيض، هي أصل الحضارات والمدنيات، وقد كان دائم التحذير من اختلاط الأعراق، لأن ذلك من شأنه أن يضر الأعراق العليا وينعكس عليها سلبا، فقد جاء في كتابه ثلاث سنوات في آسيا:

"يدور كلام كثير عندنا منذ ثلاثين حولا عن تمدن سائر شعوب العالم وعن نقل الحضارة إلى هذه الأمة أو تلك، وأنى أجلت الطرف لا أرى أنه أمكن حتى الآن إحراز أي نتيجة من هذا القبيل، لا في الأزمنة الحديثة ولا في الأزمنة القديمة (...). وعندما يكون سكان بلد من البلدان قليلي التعداد يجري تمدينهم في الغالب، ولكن لا يكون ذلك إلا بمحوهم من الوجود أو بخلطهم مع غيرهم"<sup>(3)</sup>.

ما يلفت النظر في هذا النص أن صاحبه يعتقد اعتقادا جازما بعدم إمكانية نقل الحضارة من عرق لآخر، فهذا الأمر في نظره غير ممكن لأن الشعوب التي يسميها خسيصة لا تجري في دماؤها مقومات الحضارة، واستقراء

<sup>(1)</sup> أنظر شانتال ميلون دلسول: الأفكار السياسية في القرن العشرين، ترجمة جورج كتورة، ص 88، بيروت، 1994.

<sup>(2)</sup> جورج لوكاش: تحطيم العقل، ترجمة الياس مرقص، ص 69، ج 4، ط 1، بيروت، 1982.

<sup>(3)</sup> إميل برييه: الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرايشي، ص 44، بيروت، 1987.

الماضي البعيد والقريب يثبت هذا، إلا في حالة ما إذا كان عدد الأفراد قليل، فمن الممكن دمجهم وتمدينهم، أما إذا كان عدد سكان هذا البلد أو ذاك كبير فمن المستحيل تمدينه إلا بمحو آثارهم والقضاء عليهم .

وقد كان غوبينو - كما سبق وأن أشرنا دائماً التحذير - من الاختلاط بين الأعراق رافضاً للمساواة، وهو يرد سبب سقوط الحضارات الأوربية القديمة - لاسيما الإغريقية والرومانية - إلى الاحتكاك بالأعراق الشرقية، فتهاجن وتزواج العرق الآري من الأعراق الأخرى كان عاملاً هدماً للحضارة.

إن العرق الآري حسب غوبينو قد ولد ناضجاً مالكا لإرادته صانعا لتاريخه، وفي المقابل كانت الأعراق الأخرى عقيمة فاقدة لإرادتها، مفعول بها لا فاعلة في صناعة أحداث التاريخ، فالسلالة العرقية هي صانعة التاريخ ومحركته الأولى والسلالة الآرية تشكل جذر الجذور، باعتبار أن من طبيعتها القدرة على التحليل والتركيب والتجريد والعقلنة، في حين لا تمتلك الأعراق الأخرى هذه القدرات.

في نهاية هذا المطلب يمكن أن نسجل بعض النتائج والانتقادات:

أ. لقد كان القرن التاسع عشر بامتياز قرن المركزية العرقية الأوربية، فكانت عملية تقسيم الناس إلى أجناس حاضرة بقوة في الثقافة الأوربية علماً وفلسفة، ساهم فيها الكثير من الفلاسفة والعلماء، غير أن ما يجب الإشارة إليه أن كل نظريات التفاضل العرقي هي أبعد من أن تكون نظريات علمية مؤكدة خاضعة لمنهجية علمية موضوعية، بل هي مجرد فرضية تنطلق من رغبة مسبقة في الإعلاء من شأن هذا العرق وإنزال الأعراق الأخرى، كما أن الحديث عن الصفاء العرقي المطلق أمر غير ممكن لأن كل ثقافة وحضارة ما هي إلا نسيج من ثقافات وحضارات أخرى، وإلى هذا المعنى أشار أحد علماء الإناسة قائلًا:

"قد يكون من العبث تكريس هذا القدر من الطاقة والجهد للبرهنة على أن لا شيء في الوضع الحاضر للعلم يسمح بتأكيد التفوق أو الدونية الثقافية لعرق من الأعراق بالنسبة إلى عرق آخر"<sup>(1)</sup>.

ما يمكن استنتاجه من هذا النص أن كل كلام عن مسألة العرق من غير الممكن في الوقت الحالي أن يكون كلاماً علمياً مؤسساً ملتزماً بقواعد وآليات البحث العلمي الرصين، وكل جهد لإثبات أفضلية عرق عن آخر هو جهد ضائع لا فائدة ترجى منه.

فكل الأعراق ساهمت في الحضارة بقدر ما، واختلاف مساهمتهم لا يعود لتنوع أعراقهم، وإنما يرجع لظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية، وليس لعرقهم أو لوهم كما أراد أنصار نظرية الطبايع تسويغها.<sup>(2)</sup>

<sup>(1)</sup> كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، ص5، بيروت، 2008 .

<sup>(2)</sup> أنظر نفسه، ص6.

ب. إذا كان المعيار العرقي صائب فإن أيونيا مهد الفلسفة الإغريقية كانت منطقة مختلطة الأجناس والأعراق، ولم تكن أبدا منطقة صفاء عرقي، حيث أشار هيرودوت نفسه إلى أنها ضمت ما لا يقل عن عشر أعراق، وفي المقابل كانت إسبرطة أقل مدن اليونان اختلاطا وضمت القبائل الدورية المهاجرة هذه القبائل حسب أنصار التمركز العرقي أكثر الأعراق الآرية نقاء (1).

غير أن المفارقة التي تزعم أنصار التمركز العرقي هي أنه:

" منذ نحو العام 500 ق م لا يؤتى بذكر مواطن اسبرطي واحد عُرف بنشاطه الثقافي" (2).

يتضح من خلال هذا النص تناقض أطروحة العرق، فلو كانت الثقافة نتيجة للعرق فلماذا لم تظهر في المناطق التي تتميز بأغلبية آرية مثل اسبرطة وظهرت في أيونيا وأثينا اللذان يتميزان بالاتصال الكبير مع الشرق (3). فلقد كان اليونانيون خليط من الأجناس من الشرق الأوسط وآسيا، والبحر المتوسط آسيويون وأفارقة وأوربيون، ويعزى ظهور الثقافة اليونانية إلى هذا الخليط .

ج. كما ينجر عن نظرية العرق إلغاء دور السلوك الاجتماعي والثقافي في إنتاج الحضارة، وحصص الحضارة في عوامل عرقية لا حول للإنسان فيها ولا قوة، فيصبح التحضر والتخلف حتمية وراثية، وهذا الأمر يتعارض مع تحول الشعوب من التقدم إلى التخلف ومن التخلف إلى التقدم، وبعبارة أخرى إذا كان العرق هو الفاعل الرئيسي في بناء الحضارة لكان لزاما أن يبقى المتخلف متخلفا والمتحضر متحضرا.

د. إن الأمر اللافت للنظر هو أن التمييز بين الأعراق لم يكن بين المجتمعات الأوربية وغير الأوربية فقط، بل إن الاحتفاء والتفاضل العرقي امتد ليشمل أوربا ذاتها، فبدأ الحديث عن شعوب أكثر أوربية من غيرها، حيث كان الألمان والإنجليز يعتبرون أنفسهم أكثر أوربية من الفرنسيين والروس.

فانطلاقا من نمط أوربي مثالي مزعوم تم تبويب الشعوب وتحديد درجة أوربيتهم من خلال الاقتراب والابتعاد من هذا النمط، فقد كان "لورد كرومر" حاكم مصر في عهد الاحتلال البريطاني يرى بأن الإنجليز عرق أرقى، ثم الألمان ثم الفرنسيين والروس وهو الأمر ذاته الذي فعله هتلر فيما بعد، مع إعطاء الأولوية للألمان على الإنجليز (4).

(1) أنظر الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، ص 161، 162، ط1، بيروت، 2012 .

(2) موزس فنلي: الإغريق القدامى مدخل إلى حياتهم وفكرهم، ص 75: نقلا عن جورج طرابيشي: نقد نقد العقل العرقي، نظرية العقل ص 142، ط1، بيروت، 1996.

(3) أنظر بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مرجع سابق، ص 162.

(4) أنظر سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 107.

هـ. لقد شكّل وهم السمو العرقي في القرن التاسع عشر عقيدة انبرى الكثير من الفلاسفة والعلماء للدفاع عنها، كانت نتائجها كارثية ومأسوية على أوروبا والعالم في النصف الأول من القرن العشرين، حيث كان الاستعلاء العرقي وقودها وخلفيتها الفكرية، فظهرت النازية والفاشية كتطبيق عملي لهذا التمركز حول العرق.

و. لقد اختفى العرق من معظم النقاشات الفكرية بعد الحربين العالميتين، بسبب إنتاجه لخطابات النازية والفاشية، وخطابات الكراهية بوجه عام .

ز. يمكن القول بأن فكرة العرق تعتبر الخيط الناظم للمركزية الأوربية في العصر الحديث، بسبب حاجة الحركة الإستدمارية إلى رؤية تستند إليها لتبرير أحقية الرجل الأبيض في تولى زمام قيادة العالم ونشر رسالة الحضارة في أرجائه.

### المطلب الثاني: التبرير البيئي والجغرافي للعنصرية.

تعتبر نظرية الحتمية البيئية هي إحدى النظريات الثلاثة الأساسية التي وظفت لتفسير التفوق الأوربي، إضافة إلى نظرية العرق والثقافة، فقد تم استخدام نموذج جغرافي وعرقي معين من أجل رسم صورة نمطية للأخر تتسم بالكثير من الاستعلاء والتفوق.

وقد وضعت المركزية الأوربية أصولاً جغرافية لتفسير الممارسات الفكرية والثقافية للبشرية، حيث لعبت نظرية الحتمية البيئية دوراً هاماً في التأسيس المعرفي للتمركز الأوربي حيث:

"تقوم هذه النظرية على اعتبار البيئة الطبيعية جزءاً من كل تصرف إنساني، كما أنها تلعب دوراً فيه"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال التحرير السابق أن الحتمية البيئية تقوم على اعتقاد مفاده بأن البيئة الطبيعية تفسر بعض حقائق الحياة البشرية، ولا سيما النواحي الفكرية والنفسية والاجتماعية.

حيث تم اختراع عنصرية جغرافية تحل محل العنصرية العرقية تقوم على مسلمة أن الظروف الجغرافية تحدد سمات الشعوب.<sup>(2)</sup>

(1) جي. إم. بلاوت: ثمانية من مؤرخي المركزية الأوربية، مرجع سابق، ص 205.

(2) أنظر سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 106.

ويرى أنصار الحتمية الجغرافية بأن جغرافيا أوروبا وطبيعتها أفضل من أي جغرافيا وطبيعة أخرى في العالم، وهذه الأفضلية هي التي جعلت الأوربيين أرقى مجتمعات العالم، فالجغرافيا هي المسؤولة عن خصائص المجتمعات وسلوكياتها.

أي أن العوامل الجغرافية هي التي قررت أن تطبع الأوربيين بفضائل معينة وفي نفس الوقت تطبع الشرقيين برذائل معينة، ولعل هذا يبرر لأوروبا أن تسيطر على غيرها من الشعوب الشرقية لكي تنتشلها من هذا التخلف، وتبث فيها الحيوية والقوة والخصوبة اللازمة للدخول في حركة التاريخ .

فالملاحظ للتاريخ يستطيع أن يستنتج بأن كل الأحداث التاريخية الهامة وكل الحضارات ظهرت في مناطق خطوط العرض المتوسطة المعتدلة في أوروبا الآسيوية (أي كتلة اليابسة التي تتكون من أوروبا وآسيا) لأن البيئة الطبيعية في هذا الإقليم الكبير أفضل للتقدم البشري منها في المناطق الأخرى من العالم<sup>(1)</sup>.

إن الهدف من تصنيف العالم جغرافيا شرق وغرب أو شمال وجنوب، مركز ومحيط خارجي هو وضع أوروبا مركزا للعالم وبؤرته، باعتبار جغرافيتها، لأنها تمتلك الجغرافيا التي جعلت مقياسا، فكل تصنيف يُخفي وراءه دائما تحيز وتمركز، أي أن التقسيم الجغرافي عادة ما يكون مُحملا بأبعاد قيمية وثقافية، ومدفوعا بنوازع الإقصاء والتمركز حول الذات.

فلقد عمل المفكرون الغربيون الواقعون تحت تأثير عامل المركزية على أن يُلصقوا بالشرق طبائع وسلوكيات معينة انطلاقا من العوامل الجغرافية كالحرارة والبرودة والتضاريس والمياه، ويكون بهذه العوامل تفسير الجوانب الحضارية والثقافية.

وما يجب أن نؤكد عليه أن استخدام العوامل الجغرافية في تفسير سلوك الشعوب، فكرة قديمة لا تتعلق بالعصر الحديث فقط، فقد كان أبقرراط من الأوائل الذين لاحظوا تأثير المناخ في طباع وأمزجة الناس وأخلاقهم، إضافة إلى تبيينه لأثر الأنظمة السياسية في أخلاق المواطنين حيث، أرجع التكاسل العام لشعوب آسيا إلى الأنظمة الملكية والحكومات الاستبدادية<sup>(2)</sup>.

وبالعودة إلى كتاب القوانين لأفلاطون نجد أنه يحتوي على جزء من هذه الأفكار، حيث يقول أفلاطون على لسان الأثيني محاورا كلينياس:

(1) أنظر جي. إم. بلاوت : ثمانية من مؤرخي المركزية الأوروبية، مرجع سابق، ص 207.

(2) أنظر أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص 254.

"إن البعض فيما أتصور ينسبون ما هم فيه من خلق طيب أو سيء أو رديء، إلى تغييرات الرياح ودورة الشمس، والبعض ينسبها إلى المياه، بينما ينسبها البعض إلى محصولات الأرض التي لا تمد الجسم بالحيوية الأفضل أو الأسوأ، ولكنها تؤثر بالمثل في العقل تأثيراً حسناً أو سيئاً"<sup>(1)</sup>.

ما يُفهم من هذا النص الأفلاطوني هو إرجاع أخلاق الناس وسلوكياتهم إلى ظروف طبيعية تدفعهم للقيام بها، سواء كانت هذه الظروف تتعلق بالعوامل المناخية أو التضاريس، وطبيعة الوسط الذي يعيشون فيه، أو إلى عامل التغذية من حيث طبيعتها وقيمتها.

ولكن فكرة تأثير العوامل الجغرافية على طباع الناس وسلوكياتهم أخذت بعدها الأكبر مع أرسطو من خلال ما سماه بالكيوف<sup>(2)</sup>.

### نظرية الكيوف:

إن أرسطو في كتابه السياسة يشير إلى أن الإنسان لو ألقى نظرة على المجتمعات الإنسانية سيخرج بفكرة هي أن:

" الشعوب التي تقطن الأقطار الباردة حتى في أوروبا، هم على العموم ملؤهم الشجاعة، لكنهم على التحقيق منحطون في الذكاء وفي الصناعة، من أجل ذلك هم يحتفظون بحريتهم، لكنهم من الجهة السياسية غير قابلين لنظام ولم يستطيعوا أن يفتحوا الأقطار المجاورة، وفي آسيا الأمر ضد ذلك شعوبها أشد ذكاء وقابلة للفنون، ولكن يعوزهم القلب ويقون تحت نير استعباد مؤبد، أما العنصر الإغريقي الذي هو بحكم الوضع الجغرافي وسط، فإنه يجمع بين كيوف الفريقين فيه الذكاء والشجاعة معا، إنه يعرف أن

(1) أفلاطون: القوانين، ترجمة محمد حسن ظاها، ص264، القاهرة، 1986.

(2) جاء في المعجم الوسيط ص807 ما يلي: " تكيّف الشيء أي صار على كيفية من الكيفيات"، ومعنى ذلك أن الكيف في اللغة يعني الهيئة أو الحالة، فنقول كيف أنت؟ أي كيف هي حالتك؟ ونقول كيّف رأاه حسب الجو العام، بمعنى جعلها موافقة وملائمة له، وكيّف هواء الغرفة، أي عدّله وجعله مسائرا وملائما لدرجة حرارة معينة، وانطلاقا من هذا، فإن المقصود بالكيوف هو تعديل الطبائع والهيئات لتنسجم وتتوافق مع الظروف الطبيعية والجغرافية. أي أن المناخات تؤثر وتُغيّر في أخلاق الناس وأمزجتهم. ومن اللافت للنظر أن مصطلح كيوف قد ذكره لطفي السيد في ترجمته لمؤلف أرسطو السياسة، كما ذكره عبد الله إبراهيم، في كتابيه المركزية الغربية، والمركزية الإسلامية، إلا أن المؤلفين لم يتعرضا لشرح لفظ الكيوف الذي تضمنه مؤلف أرسطو: السياسة، ولا حتى الإشارة إلى معناه، وهذا ما يؤخذان عليه. باعتبار أن مصطلح كيوف غير شائع وغير معروف لجل القراء.

يحتفظ باستقلاله وفي الوقت نفسه يعرف أن يؤلف حكومات حسنة جدا، وهو جدير إذا اجتمع في دولة واحدة بأن يفتح العالم"<sup>(1)</sup>.

لقد تعرّض أرسطو من خلال هذا النص إلى فكرة تأثير العوامل الجغرافية على سلوك الناس، حيث قسّم شعوب الأرض إلى ثلاث أقسام:

القسم الأول: يتشكل من الشعوب التي تعيش في المناطق الباردة وهم يتميزون بالشجاعة، غير أنه ينقصهم الذكاء والأعمال اليدوية، لم يرضخوا لنير العبودية ومارسوا حياتهم بكل حرية، غير أنهم عجزوا على أن ينظموا وجودهم في دولة منظمة.

والقسم الثاني: يتشكل من الشعوب الآسيوية وفضيلتها الذكاء والإبداع الفني، غير أن ما ينقصهم هو الروح، وهو ما جعلهم يرضخون للاستعباد والطغيان.

أما القسم الثالث: فيتكون من الشعب الإغريقي الذي يحمل مزايا الشعبين السابقين وذلك بسبب موقعه الجغرافي، فقد تميز بكل الصفات التي تمكنه من السيطرة على العالم.

وفي هذا الإطار يمكننا أن نُقدم بعض الملاحظات على هذا النص الأرسطي على الوجه الآتي:

وصف أرسطو للشعوب الأوربية بأنها شعوب ضعيفة منحطة من حيث الذكاء، فهي أقرب إلى البربرية عندما لم تنجح في العيش داخل نطاق دولة منظمة وهذا قدح ودم لتلك الشعوب.

إن قبول الآسيويين أو الشرقيين عموما بالاستعباد لا يتعلق بطبع فيهم كما يريد أن يروج له الكثير من المفكرين المحدثين، بل هو سلوك اجتماعي فرضته ظروف تاريخية وسياسية واجتماعية معينة، وهذا ما يشكك في نظرية العرق التي تعتبر أصلا من أصول المركزية الأوربية.

إشادة المعلم الأول بالشرقيين من خلال وصف الآسيويين بالذكاء والإبداع الصناعي والفني، ومن مزاياهم أنهم استطاعوا العيش في ظل دولة وسلطة حاكمة تمتعوا بفضلها بالاستقرار فتفرغوا لممارسة الأنشطة الزراعية والصناعية، غير أن المشكلة هي أنهم بالغوا في الانصياع لهذه السلطة الحاكمة حتى فقدوا حريتهم وصارا الاستعباد صفة تميزهم.

الأغارقة بحكم موقعهم الجغرافي الذي يتوسط القسمين السابقين، حملوا أحسن ما في القسمين، ولذلك يظهر التمرکز حول الذات الإغريقية حاضر بقوة في هذه النظرية .

(1) أرسطو: السياسة، مرجع سابق، ص ص 254، 255.

وما يجب أن نشير إليه أن نظرية تأثير الجغرافية على أخلاق الناس وسلوكياتهم كانت حاضرة أيضا في الفكر الإسلامي، وفي الفكر الغربي بعد عصر النهضة، حيث تحدث ابن خلدون عن دور العوامل الطبيعية في التأثير على طباع الناس في ما عنونه بـ: في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم، وكذلك في ما عنونه بـ: في أثر الهواء في أخلاق البشر<sup>(1)</sup>.

كما يؤكد الفيلسوف الفرنسي "جان بودان" (1530، 1596) في كتابه الجمهورية على أن التاريخ من وظائف الجغرافيا، فالعوامل الجغرافية (الحرارة، الماء، نوعية التربة) تحدد الناس، والناس يحددون التاريخ، باختلاف الناس في سلوكهم وأخلاقهم يرتبط بالجغرافيا التي يقطنونها كالساحل أو الجبال أو الصحراء أو الأودية...

ويعطي جان بودان دورا كبيرا لخطوط العرض التي بواسطتها يصنف الناس إلى ثلاثة أصناف يتميزون عن بعضهم البعض بشكل كبير، فسكان الشمال يمتازون بالقوة بينما يتميز سكان الجنوب بالحساسية والعصبية والعاطفة، أما سكان المناطق المعتدلة (مثل شعوب البحر الأبيض المتوسط) فإنهم يجمعون بين خصال سكان الشمال وسكان الجنوب، لذلك لا بد لكل نظام سياسي أن يعمل على التكيف مع طبيعة شعبه الذي تصنعه طبيعة جغرافيته، فأهل الشمال يُحكمون بواسطة القوة، وأهل الجنوب يحكمون بواسطة الدين، وأهل الوسط يتميزون بالاعتدال ويحكمون أنفسهم بواسطة العقل والعدالة<sup>(2)</sup>.

كما تناول جان بودان في كتابه الجمهورية موضوع تكيف القوانين البشرية مع القوانين الطبيعية وقد كان يقصد بأهل الوسط الذي وسمهم بالاعتدال الفرنسيين ومن جاورهم باعتبار أنه فرنسي.

كما نلمس أثر العوامل الجغرافية في التأصيل للعنصرية عند أحد فلاسفة التنوير وهو مونتيسكيو من خلال تأكيده على أن مقارنة جغرافيا آسيا بأوروبا تبين أن المناطق المعتدلة في أوروبا كبيرة وواسعة، والمناخ فيها بارد في أغلبه، وهذا على النقيض من آسيا التي تتميز بالحرارة وقلّة مناطقها المعتدلة، فالحرارة تؤثر على قوة البشر وشجاعتهم، وهذا بخلاف المناطق الباردة التي تتميز بقوة ساكنيها جسما وروحا، وتمكنهم من العمل لساعات طويلة والقيام بأعمال شاقة، أما في آسيا فالشعوب كسولة ومخنثة وحجولة، فالعوامل الطبيعية هي السبب في ضعف آسيا وعبوديتها وقوة أوروبا وهذا ما يبرر أن يكون الأوربي فاتحا والشرقي مفتوحا<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر ابن خلدون: المقدمة، مرجع سابق، ص ص 90-94.

(2) أنظر جان جاك شوفالبييه: تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ص 295، ط 1، بيروت، 1985.

(3) أنظر دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن 18، مرجع سابق، ص 21.

إن مونتيسكيو يكون بذلك قد جعل من العوامل البيئية أساسا لتكريس الفوارق بين الشعوب الشرقية الضعيفة والحاملة والمنقادة، وبين الشعوب الأوربية القوية والنشطة والقائدة.

كما يرجع المفكر الشيوعي الألماني كارل ويتفوغل (1896، 1988) في كتابه الاستبداد الشرقي قيام الأنظمة الشمولية المستبدة في الشرق إلى طبيعة نظام الري فيها، إذ يتطلب ذلك سلطة مركزية قادرة على تعبئة السكان لبناء السدود والمجاري والتحكم والسيطرة على المياه وتنظيم توزيعها، أي أن تنظيم الموارد المائية يحتاج إلى سلطة قوية تفرض نفسها على الجميع، ومن يمتلك السلطة على موارد الماء يتسلط تبعا لذلك على كل شيء من تجارة وصناعة، وهذا ما يسميه ويتفوغل بالنظرية الهيدروليكية (المائية).

في نهاية هذا المطلب، نقدم بعض التعقيبات على الوجه الآتي:

إن الحتمية الجغرافية تفتقد أيضا للأساس العلمي، فرغم تأثير العوامل البيئية والجغرافية على حياة الناس، إلا أنه تم العمل على توضيح هذا الأثر .

فالحتمية الجغرافية يمكن دائما قلب استنتاجاتها لصالح الذات المتمركزة، فقد كان الرحالة العربي ابن بطوطة يرى عكس ما ذهب إليه الفلاسفة الأوربيين الذين ذكرناهم، حيث رد تخلف أوربا إلى الظروف المناخية غير الملائمة، وهو يقصد هنا البرد الذي يدفع الناس إلى الكسل، في حين أرجع أنصار الكيوف الكسل إلى الحرارة، وهذا ما يدل على أن كلا الحكمين سطحيين ومتعارضين وغير علميين<sup>(1)</sup>.

لقد كانت نظرية الحتمية الجغرافية بمثابة المقدمة لنظرية الطبائع العنصرية التي قالت بتفوق الجنس الأوربي، والتي جرّت على العالم الكثير من الويلات والمآسي.

لقد تم تعديل نظرية الكيوف الأرسطية بما يتوافق مع رغبة الذات الأوربية في الاستعلاء والهيمنة، حيث تم إجراء الكثير من التعديلات عليها، وذلك من خلال إلغاء التمييز بين الإغريق والشعوب الأوربية الأخرى، فتم إدماجهم تحت صنف واحد، فعممت الفضائل التي وضعها أرسطو للإغريق (حرية وذكاء وشجاعة وحب النظام والتفكير) على جميع شعوب أوربا، وفي المقابل تم محو كل الفضائل التي وسم بها أرسطو الآسيويين أي الشرقيين، ووضعت في مكانها رذائل كالعبودية والإذعان والطغيان وحولت إلى طبائع قارة وثابتة، فضلا عن ذلك تم تعميم كل الرذائل التي ألصقت بالآسيويين لتشمل كل ما هو غير أوربي إفريقيا كان أو آسيويا .

(1) أنظر سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، 106 .

إن نظرية الطبائع استمدت مقدماتها من العوامل البيئية والجغرافية (برودة، حرارة، مناخ، موقع) ثم قامت بتحويل السمات والطبائع التي اكتسبتها المجتمعات بفعل تلك العوامل البيئية إلى عناصر قارة وثابتة.

### المطلب الثالث: التبرير العلمي للعنصرية.

إن التمرکز مهما كان نوعه يحتاج دائما إلى جذور لتغذيته وضمان استمراره ومن بين الروافد المغذية للتفاوت العرقي الرافد العلمي، حيث تم استخدام العلوم والمعارف لتبرير الاستعلاء العرقي، واختزال الآخر المخالف، وتنميته في أنماط وصور جغرافية وعرقية ثابتة، وهذا ما تجسد في الكثير من النظريات فقد تحولت الهيمنة إلى هيمنة باسم العلم .

وقد تم طرح الكثير من النظريات شبه العلمية لتبرير النزعة العنصرية والتفاوت العرقي كالدروينية، والداروينية الاجتماعية، إضافة إلى الاستفادة من بعض البحوث في علم الإناسة وعلم الأعراق (الأنثولوجيا)، والعلوم الإنسانية، والطب وعلوم الأحياء وعلم الآثار، وبعض العلوم اللغوية، حيث تم استعمالها جميعا لتبرير العنصرية الأوربية وترسيخها.

وقد قامت دراسات في علم الإناسة بتصنيف سلوك المجتمعات البشرية حسب أحجام وأشكال جماجمها، وطرق عيشها، وما يجب أن نشير إليه أن هذا العلم ارتبط ببداية الحركة الإستعمارية الأوربية في العصر الحديث، إضافة إلى أن الكثير من الدراسات الإنسانية (الأنثولوجية) كان لها مرجعية استشراقية، حيث قدمت معارف حول المجتمعات غير الأوربية كما ترغب هي، لا كما هو واقع هذه المجتمعات، حتى ألصق بعلم الإناسة تهمة العلم الذي يخدم معتقدية (أيدولوجيا) المركزية الأوربية والاستعمار والعنصرية، لاسيما وأن هذا العلم قد تخصص في دراسة المجتمعات غير الأوربية انطلاقا من خلفيته القائلة كل ما هو ليس أوربي بدائي.

فعلى سبيل المثال لا الحصر، فقد ساد الاعتقاد أثناء القرن التاسع عشر بأن الإنسان البدائي إنسان كسول، وهذا الكسل هو العائق أمامه وأمام العمل والتصنيع<sup>(1)</sup>.

ولم يكتف باحثو الأنثولوجيا بإطلاق صفتي التخلف والبدائية على المجتمعات غير الأوربية، بل افترض قسم منهم أن تلك المجتمعات قد ظلت منذ وقت طويل جامدة ولم تتغير<sup>(2)</sup>.

أما النظرية الأخرى فهي النظرية الداروينية والتي أخذت اسمها من العالم الأجناس البريطاني تشارلز داروين (1809، 1882) الذي اشتهر بنظريته في الأنواع الحية، وتطورها، وتقوم الداروينية على عدة مقولات

(1) أنظر لكلارك: الأنثولوجيا والاستعمار، مرجع سابق، ص ص 19، 20.

(2) أنظر لوسي مير: مقدمة إلى الأنثولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم، ص 291، بغداد، 1983.

كالانتخاب الطبيعي، وبقاء الأصلح، فجميع أنواع الكائنات الحية تنشأ وتتطور من خلال عملية الانتقاء الطبيعي، وقد تم نقل الداروينية إلى ميدان الأبحاث الاجتماعية، وظهر ما يسمى بالداروينية الاجتماعية، وهي: "نظرية في علم الاجتماع، نشأت عن تطبيق نظرية داروين البيولوجية، ازدهرت في أواخر القرن التاسع عشر، وتقوم على الاعتقاد بأن مبدأ الانتخاب الطبيعي والصراع من أجل البقاء هما المحركان الأساسيان للتقدم الاجتماعي، وهما يعملان في المجتمع بطريقة شبيهة بالتي يعملان بها في الطبيعة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا التعريف أنه تم التركيب بين الحتمية الإحيائية والحتمية الاجتماعية، حيث نقل بعض علماء الاجتماع أبحاث داروين على الطبيعة إلى ميدان الأبحاث الاجتماعية، وأكدوا بأن كل الظواهر والسلوكيات الاجتماعية ترد إلى قواعد بيولوجية، أي أنه تم نقل قوانين العلوم الطبيعية، إلى العلوم الاجتماعية، فنفس القوانين التي تسري في عالم الغابة والطبيعة تسري على الإنسان والمجتمع، وبذلك يكون تطور المجتمعات مشابه لتطور الكائنات الحية، كما أكد هؤلاء العلماء بأن التطورات الاجتماعية تتحكم فيها أسس بيولوجية.

ومن أجل ذلك أصبح أنصار الداروينية يقررون بأنه في غابة صراع الطبقات والأمم والأعراق، أصبح من العادي والمبرر ليس فقط أن يهيمن المنتصرون على الشعوب الضعيفة، بل وأن يببدها لصالح بقاء النوع البشري على المدى الطويل<sup>(2)</sup>.

وترى الداروينية بأن تقدم الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء، والذي ينتصر هو الأصلح حيث:

" تقوم الداروينية على أسس منها أن الكائن الذي ينتصر على الكائنات والأنواع الأخرى ويحقق البقاء المادي لنفسه يثبت بالتالي أنه أرقى من الأنواع الأخرى"<sup>(3)</sup>.

فضلا عن ما ورد في هذا النص أكد أنصار الداروينية الاجتماعية على أن الصراع لا يقتصر على عالم الكائنات الحية فقط، ومنطق هذه الكائنات لا يختلف عن منطق العلاقات بين الأفراد والمجتمعات والدول، وبذلك تكون الهيمنة والاستعمار حتمية طبيعية تقتضيها استمرارية الحياة، وبذلك فلم تقتصر نظرية داروين على عالم الأحياء فقط حيث:

(1) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص. 221.

(2) أنظر الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص. 196.

(3) عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص. 254، ط1، القاهرة، 1997.

"وظفت الداروينية الاجتماعية في تبرير المشروع الامبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره، فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وإفريقيا، والضعفاء على وجه العموم هم الذين أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب أوروبا الأقوى والأصلح"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن دعاة الداروينية الاجتماعية قاموا بنقل فرضيات داروين من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وقرروا أن منطق الحياة في الطبيعة لا يختلف عن منطق العلاقات بين الشعوب، فالأقوى والأكثر ملائمة هو الذي من حقه أن يهيمن، باعتبار أن الأفراد والمجتمعات ليسوا متشابهين في المواهب والأعراق. والطبيعة دائما تنتخب الأجدد والأفضل، ومن الحكمة والمنطق والعدالة أن يسود، وبذلك فقد أعطوا تبرير للهيمنة الغربية على الشعوب الضعيفة، وقاموا بتسويغ إبادة تلك الشعوب بحجة عدم قدرتها على حفظ بقائها.

إن النوع الذي يتغلب على غيره يُورث الصفات التي أدت إلى انتصاره إلى بقية أعضاء نوعه فيتحول التفوق إلى عنصر وراثي، وبذلك فلا مجال للحديث عن تماثل بين الأعراق والمجتمعات والأنواع والأفراد، فمع مرور الوقت وبسبب عامل التطور سنصبح أمام كائنات ومجتمعات أكثر رقيًا من غيرها، بسبب عملي التطور والوراثة، ومن ثمة يكون للتفاوت والهيمنة أساس وراثي حتمي، وإذا كان الإنسان الأبيض هو آخر ما وصل إليه التطور فإن له حقوق مطلقة، لأن الطبيعة انتخبته.

#### المطلب الرابع: التبرير الثقافي للعنصرية.

لقد كان العامل الثقافي عامل رئيسي في تغذية العنصرية، وشكّل هذا العامل أساسا معرفيا متينا من أسس المركزية الأوربية بوجه عام، حيث يمكن الحديث عن عدة عوامل ثقافية ساهمت في تشكل خطابات العنصرية، فبالعودة إلى تاريخ الشعوب الأوربية نجد أن اليونانيين والرومان كانوا ينظرون إلى أنفسهم باعتبارهم الوحيدون المتمدون وغيرهم برابرة.

ويمكن القول بأن العنصرية في أوروبا أخذت مداها أكثر مع نهايات القرن الخامس عشر وصارت جزءا من الأدبيات الغربية، حيث يشير أحد المفكرين الغربيين إلى هذا قائلا:

(1) نفسه، ص 257.

"أما العنصرية في المجتمع الغربي الحديث بعد حوالي عام 1500 فقد أصبحت أسلوباً للحياة لدى القارة التي يسكنها الأوروبيون ثم في القارات التي فتحوها"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن أغلب الأوروبيين أفراداً كانوا أو جماعات ولاسيما بعد عصر الكشوفات الجغرافية، كانوا تحت تأثير الفكر العنصري عن وعي أو عن غير وعي، بذلك وشكلت العنصرية محددات ذهنية وتفكير الأوربي. كل هذا جعل إدوارد سعيد يطلق هذا الحكم:

"إن كل أوربي كان فيما يستطيع أن يقوله عن الشرق، عنصرياً امبريالياً ومعتقاً للمركزية العرقية بصورة شبه كاملة"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا الحكم، أن ادوارد سعيد ومن خلال استقراءه لتاريخ الفكر الغربي قد وصل إلى نتيجة مفادها بأن كل الأوروبيين واقعون تحت تأثير العنصرية العرقية، والمركزية الأوربية سواء أقرؤا بذلك أم لم يقرؤا. ولذلك تصدق الفكرة القائلة بأن الثقافة هي التي تصنع العرق وليس العرق هو الذي يصنع الثقافة<sup>(3)</sup>، وما يدحض فكرة العرق هو أن:

"ثمة ثقافات إنسانية أكثر بكثير من الأعراق البشرية، طالما أن الأولى تُعد بالآلاف والثانية بالوحدات"<sup>(4)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن العرق ليس هو المسؤول عن الثقافة كما أكد أنصار نظرية الطبائع، بل العكس هو الصحيح، فلو كان العرق هو المسؤول عن الثقافة لوجدنا عدد الثقافات يساوي عدد الأعراق، وهذا غير موجود لأن عدد الثقافات أكبر بكثير من عدد الأعراق.

إذن إن أطروحة الصفاء العرقي هي أطروحة ساهمت في صياغتها عناصر ثقافية تخص البيئة الأوربية، حيث وجدت جذورها في الديانتين المسيحية واليهودية، وفي الثقافة اليونانية.

فقد ارتبط السواد في الديانات الأوربية بالخطيئة والإثم والشيطنة، وهذا بخلاف البياض الذي كان رمزاً للطهارة والتوبة والملائكية.

<sup>(1)</sup> كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع سابق، ص 87.

<sup>(2)</sup> إدوارد سعيد: الإستشراق، مرجع سابق، ص 320، 321.

<sup>(3)</sup> أنظر ستراوس: العرق والتاريخ، مرجع سابق، ص 5-8.

<sup>(4)</sup> نفسه، ص 7.

فضلا عن ذلك فقد حملت مدلولات السواد معاني سلبية في قاموس أكسفورد للغة الإنجليزية مع نهايات القرن الخامس عشر مثل: قدر، ملوث، مميت، شرير، فاسد، أثيم، شرير، نحس، فاسق، مرعب...<sup>(1)</sup>. وبذلك تكون الثقافة الأوروبية قد شجعت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة الأفكار العنصرية ضد الأفارقة والسود عموما.

كما أن أثر التطور العلمي والتكنولوجي الذي حققته الشعوب الأوروبية بداية من عصر النهضة، وما تبعه من قوة عسكرية وتسيّد للبحار والمحيطات، وما نتج عن هذا من كشوفات جغرافية واحتلال شعوب، ساهم في تشكيل خطابات الهيمنة والتمركز، فلا أحد ينكر وظيفة القوة، ولكن العوامل الثقافية أكثر تأثيرا من القوة، حيث يضع أحد المفكرين الغربيين الاستنتاج التالي:

"لا توجد أية مؤشرات قوية في الثقافة الإفريقية، تدل على أن الأفارقة كانوا سيرغبون في استرقاق الأوروبيين وقهر الأمريكيين، فالثقافات الإفريقية بصفة عامة كانت أقل انشغالا بالسلطة والإنتاجية من الثقافة الأوروبية، كما أن احتمال أن ينظر الإفريقيون إلى الأوروبيين على أنهم دون البشر أو مجرد موضوعات للاستغلال كان ضعيفا، أما الأوروبيون فكانوا أكثر اهتماما بالغزو العسكري والسيطرة وأكثر ميلا إلى التفكير في الإطار العنصري"<sup>(2)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن أهم عامل لتشكيل العنصرية واختزال الآخر هو العامل الثقافي، ويضرب مثلا على ذلك بأن الأفارقة لو كان لهم الفرصة وامتلكوا القوة، فلن يفعلوا ما فعله الأوروبيون بالشعوب الضعيفة في إفريقيا وأسيا وأمريكا، لأن الثقافات الإفريقية في عمومها لم يكن لها اهتمام بالسلطة وحب الهيمنة، كما أن احتمال أن يكون للأفارقة نظرة استعلاء ترى غيرهم دون مستوى البشر احتمال ضعيف وغير وارد، ولذلك فالعنصرية لم تكن إلا نتيجة منطقية للثقافة الأوروبية، بمعنى أن العامل الثقافي ساهم فيها أكثر من كل العوامل.

إضافة إلى العوامل الثقافية السابقة، فقد ساهم نشوء القوميات الأوروبية بدءا من العصر الحديث في تقوية الانتماء العرقي، والإحساس بالتمييز والصفاء، وهي ظاهرة تمتاز بها أوربا أكثر من غيرها، فالصفاء العرقي يظهر

(1) أنظر كافين رايلي: الغرب والعالم، مرجع سابق، ص 90.

(2) نفسه، ص ص 88، 89.

هنا على أنه الصورة المثلى لهذه الوحدة الأصلية والعضوية للجماعة، والذي يؤدي إلى نظرية التطرف القومي والسيادة المطلقة<sup>(1)</sup>.

إذ تعتبر القومية عامل ثقافي مهم ساهم في تشكل النظريات العرقية والتمركز حول الذات، باعتبار أن كل قومية تهدف إلى الحفاظ على عناصر الهوية وتطويرها مثل: الثقافة واللغة والتراث والدين، والمصير المشترك، والتاريخ، أي أن هدف كل قومية هو الحفاظ على مقومات الأمة والدولة، وانطلاقاً من هذا كانت فكرة القومية عامل مهم في حركة التاريخ.

كما يمكن أن نشير إلى عامل ثقافي آخر ساهم في تبرير العنصرية وهو دور بعض الأبحاث في ميدان فقه اللغة، أو ما يصطلح عليه بالفيلولوجيا، والذي عُرف منذ القرن الثامن عشر، حيث بينت الأبحاث في ميدان فقه اللغة الفروقات والتمايز بين اللغات الأوربية، وخاصة الآرية واللغات السامية، وجود تفاوتاً بين ذهنتين وعرقين، أي أن مسألة اللغة وظفت أيضاً لتبرير التفاوت العرقي.

<sup>(1)</sup> أنظر برهان غليون: نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، مرجع سابق، ص 143.

المبحث الأول : مصادر فكر هيغل

المطلب الأول: مصدر الفلسفة اليونانية.

المطلب الثاني: مصدر الديانة المسيحية.

المطلب الثالث: مصدر الفلسفة الحديثة.

المطلب الرابع: مصدر أحداث العصر.

المبحث الثاني: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل

المطلب الأول: الأصل 1: فلسفة الروح.

المطلب الثاني: الأصل 2: المنهج الجدلي.

المطلب الثالث: الأصل 3: الوعي بالحرية.

المطلب الرابع: الأصل 4: فكرة الدولة.

المطلب الخامس: الأصل 5: نظرية العقل.

المطلب السادس: الأصل 6: نظرية التقدم.

المطلب السابع: الأصل 7: الأساس الجغرافي.

المبحث الثالث: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الديني عند هيغل

المطلب الأول: موقع الدين في النسق المعرفي عند هيغل.

المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالدين عند هيغل.

المطلب الثالث: تقسيم هيغل للأديان.

المطلب الرابع: ملامح التمركز الهيجلي حول المسيحية.

المطلب الخامس: موقف هيغل من الإسلام.

المطلب السادس: تعقيب.

## المبحث الرابع: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الفكري عند هيجل

المطلب الأول: أوربا مهد الفلسفة.

المطلب الثاني: أوربا مسرح التاريخ.

المطلب الثالث: الهيجلية ختام الفلسفات.

المطلب الرابع: أوربا وانتهاء التاريخ.

## المبحث الخامس: المظاهر المعرفية للمركزية في تصور هيجل للأخر

المطلب الأول: التقسيم المركزي لجغرافية الأجناس.

المطلب الثاني: المركزية في نظرة هيجل إلى الصينيين.

المطلب الثالث: المركزية في نظرة هيجل إلى الهنود.

المطلب الرابع: المركزية في نظرة هيجل إلى فارس.

المطلب الخامس: المركزية في نظرة هيجل إلى الأفارقة.

المطلب السادس: المركزية في نظرة هيجل إلى العرب والمسلمين.

المطلب السابع: المركزية في نظرة هيجل إلى الهنود الحمر.

## الفصل الثالث: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل

تكتسي فلسفة هيغل أهميتها من كونها تُقسم الفلسفة الغربية إلى حديثة ومعاصرة، بل إن هيغل في حد ذاته حديث ومعاصر في نفس الوقت، لذلك تمثل الهيجلية لحظة حاسمة في تاريخ الفلسفة، إذ تكتمل فيها الفلسفة الحديثة التي بدأت مع ديكارت، هذا من جهة، ومن جهة أخرى يمكن اعتبار الهيجلية تجاوزاً للفلسفة الحديثة وحلاً لأهم إشكالياتها، وخاصة ثنائية المادة والروح، ومنها تبدأ الفلسفة المعاصرة، باعتبارها تسير في فلك هيغل، إما تأييداً أو تجاوزاً، حيث كان التعارض مع النسق الهيجلي محرك فكر الكثير من الفلاسفة أمثال كيركيكارد ونيتشه وغيرهم. وإذا كان من الصعب أن يرتبط عصره بأكمله بأحد الفلاسفة، لكن في حالة هيغل يبدو الأمر ممكناً، حيث لم يكن هيغل مجرد جزء من مرحلة، بل يشكل بذاته مرحلة تاريخية متكاملة. فهو أرسطو العصر الحديث عند البعض، حيث يتسع مذهبه لتفسير كل ما في الوجود والحياة الإنسانية من ظواهر متشابكة، فنظامه الفلسفي هو النظام الأكثر اكتمالاً، لأنه يُحيط بجميع ميادين المعرفة، ويعيد بناء الجوانب الأكثر اختلافاً في المعرفة الإنسانية بواسطة الجدل، وقد قيل أن الفلسفة المعاصرة قد ولدت تحت مظلته. وستتناول في هذا الفصل الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل، وسيتم تناول ذلك في خمسة مباحث: الأول بعنوان مصادر فكر هيغل، والثاني بعنوان الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل، أما المبحث الثالث فجاء تحت عنوان: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الديني عند هيغل، بينما كان المبحث الرابع بعنوان المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الفكري عند هيغل، وحمل المبحث الخامس عنوان المظاهر المعرفية للمركزية في تصور هيغل للأخر.

### المبحث الأول: مصادر فكر هيغل

تتفق أغلب الدراسات على تقسيم مصادر تشكل الفلسفة الهيجلية إلى أربعة مصادر: هي الفلسفة اليونانية، والديانة المسيحية، والفلسفة الحديثة، إضافة إلى بعض الأحداث التي عرفها عصر هيغل وتركت أثراً كبيراً على فكره، وما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنه مهما كانت قوة وإبداع أي فيلسوف فهذا لا يلغي أبداً دور السياق الفكري والتاريخي الذي نشأ فيه، لذلك لا يمكننا أن نفهم هيغل دون العودة إلى الجذور الفكرية والروافد الفلسفية التي اجتمعت لتشكل نسقه الفلسفي، فالفلسفة الهيجلية تُعد أكثر الفلسفات الغربية الحديثة اتصلاً بالفلسفات السابقة لها، وأكثرها تأثيراً في الفلسفات اللاحقة، لذا فمن غير الممكن أن نتحدث عن الأسس المعرفية للمركز الأوربي بوجه خاص، والبناء الكلي للفلسفة الهيجلية بصفة عامة دون تسليط الضوء على أهم

المصادر والمنابع الفكرية التي استقى منها هيغل فلسفته. وقد عبّر أحد الدارسين للفكر الهيجلي عن العوامل المساهمة في تشكل فلسفة هيغل بقوله:

"أما عن العوامل التي كان لها أثرها في فكر هيغل بصفة عامة، وعملت بصفة خاصة على تكوين منهجه الجدلي فهي كثيرة ومتشعبة، إذ يمكن أن يقال بحق أن هيغل تأثر بالتراث البشري كله، قديمه وحديثه على السواء، فقد شكله العقل الكلي على حد تعبيره"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن نشأة الفلسفة الهيجلية مدينة في تشكلها إلى عدة موارد مختلفة، ومتأثرة بعدة مصادر، تأثر بها هيغل صراحة أو ناقش أفكارها أو نقدتها، حيث يشكل فكر هيغل نقطة التقاء الكثير من المصادر، فالفكر الهيجلي وكأي فكر إنساني يتأثر ويؤثر، لأن الفكر الإنساني شبيه بسلسلة متصلة الحلقات يتصل فيها الماضي بالحاضر، ويتأثر فيها باللاحق بالسابق. فثراء منابع الفلسفة الهيجلية جعل أحد المهتمين بالشأن الهيجلي وهو "ولتر ستيس" يطلق حكم مفاده أن الأساس الفلسفي الرئيس في فلسفة هيغل، هو نفسه الأساس الرئيس في تاريخ الفلسفة.<sup>(2)</sup> ويمكن حصر مصادر فكر هيغل في أربعة مصادر أساسية هي:

### المطلب الأول: مصدر الفلسفة اليونانية

يحتوي هذا المطلب على بعض النماذج اليونانية التي تأثر بها هيغل وأخذ منها بعض أفكاره، وقد أردنا تبين التأثير اليوناني من خلال النماذج الآتية:

#### أولاً: هيراقليطس (544-483):

تُرجع أغلب المراجع التي درست المنهج الجدلي جذور الجدل إلى الفيلسوف اليوناني هيراقليطس فيلسوف الصيرورة والتغير وصراع الأضداد، فقد أقر هيغل صراحة بأثر هيراقليطس عليه في قوله:

" لن تجد عبارة قالها هيراقليطس إلا واحتضنتها في منطقي"<sup>(3)</sup>.

ينطلق هيراقليطس من إيمانه بأن التناقض أساس الوجود، إضافة إلى قوله باللامتناهي وهذا ما يلتقي فيه مع هيغل، لذلك فلا عجب أن يصف "ويل ديورانت" هيراقليطس بهيغل اليونان، لالتقاء الرجلين في الكثير من المصطلحات والأفكار، ولا يُخفي هيغل إعجابه الشديد بهيراقليطس، حيث يعتبره رجل ذو تفكير عميق.

فتأثير هيراقليطس ظاهر بقوة في النسق الفلسفي الهيجلي، ولا سيما في فكرة الجدل، لأن

<sup>(1)</sup> إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، ص32، ط3، بيروت، 2007.

<sup>(2)</sup> أنظر ولتر ستيس: فلسفة هيغل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ج1، ط3، ص15، بيروت، 2007.

<sup>(3)</sup> إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي، مرجع سابق، ص47.

هيراقلطس يعتقد بأن الجدل هو محرك الوجود، حيث يصرح بأنه:

"لا شيء يبقى كما هو، ولا شيء يبقى متطابقاً من آن إلى آخر، وظاهر الثبات النسبي وهم شأن ذلك الذي يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هي الموجة نفسها"<sup>(1)</sup>.

من الواضح أن هيراقلطس يريد أن يؤكد بأن كل ما في الوجود يتغير ولا شيء ثابت، فهو صائر دائماً إلى غير ما هو عليه، وهذا التحول من صورة لأخرى هو جوهر الكون وحقيقته، فالأشياء لا تتوقف عن التحول من صورة لأخرى دون أن تثبت على صورة ما لزم واحد، وليس المطلق إلا هذه العملية الدائمة التحول. فالكينونة والعدم يتماهيان في الصيرورة، فكل ما في الكون يتحرك ويجري ويتغير، فالتناقض عند هيراقلطس منبع كل حركة وكل حياة.

إن من أهم نقاط الالتقاء بين هيراقلطس وهيغل، فكرة الجدل التي تقوم على القضية ونقيضها وصراع الأضداد، بالإضافة إلى فكرة التغير، والحركة.

ويظهر هذا الالتقاء والإعجاب والتأثر في أن هيغل قد أطلق على هيراقلطس لقب أول فيلسوف نظري، باعتباره أول من بحث في كيفية وعي العالم، وأول من بحث في نظرية المعرفة وتساءل عن كيف يصل الوعي البشري إلى معرفة الكلّي الذي يُعبر عن حقيقة الأشياء<sup>(2)</sup>.

### ثانياً: زينون الإيلي (430، 490 ق م)

كانت الفلسفة الإيلية وخاصة مع زينون وأسلوبه الجدلي، محطة إعجاب هيغل، لاسيما فكرته القائلة كل سلب تعيين، لما لهذه الفكرة من قيمة في الجدل، إذ يقول هيغل:

"إنني لأجد شيئاً مشيراً عند زينون وهو الوعي بأن سلب التعيين تعيين، بمعنى أن الإنسان حين ينكر تعينا ما، فإن هذا الإنكار أو هذا السلب هو نفسه تعيين جديد، فسلب الحركة يعني إثباتاً لتعيين جديد هو السكون، وسلب الكثرة إثباتاً للوحدة"<sup>(3)</sup>.

لا يخفي هيغل في هذا النص إعجابه بطريقة زينون، لاسيما عندما حاول هذا الأخير الدفاع عن مذهب أستاذه بارمنيدس في الوجود الذي يعتقد بالثبات والوحدة، وذلك باستخدام أسلوب غير مباشر، حيث أكد أن المذاهب التي تعاكس توجه أستاذه أي التي تقول بالحركة والتعدد ستؤدي بنا في نهاية المطاف إلى نتائج متناقضة.

(1) ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص 70، القاهرة، 1984 .

(2) أنظر إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 50.

(3) نفسه، ص 45.

وهذا ينجر عنه القول ببطلانها وصحة رأي أستاذه. وهذا النوع من البرهان الجدلي يطلق عليه بلغة معاصرة البرهنة بالخلف، أي إثبات صحة قضية من خلال تكذيب نقيضها. وهذا الأسلوب الجديد في البرهنة جعل أرسطو يُعدُّ زينون الإيلي مكتشف الجدل، وكان لزينون بذلك الفضل في تفجير مشكلة التغير والثبات.

هذا وقد عمل زينون على نفي الحركة بعدة براهين وحجج طريفة، أبرزها أخيل والسلحفاة، ومثال السهم الطائر.

ولقد رفض زينون الملاحظة الحسية ودافع عن البرهان العقلي، وأخذت الفلسفة اليونانية معه أتجاهين متعاكسين الأول تمثله المدرسة الإيلية والتي تقول بالثبات والوحدة، بزعامة بارميندس وتلميذه زينون، والثاني تمثله المدرسة الأيونية بزعامة هيراقليطس حيث حاولت تأكيد الصيرورة العامة للكون.

إن زينون كان يعتقد مثل أستاذه بارميندس بأن عالم الحس وهم باطل يعتره التغير والزوال، في حين أن الحقيقة في أصلها خالدة لا تتغير ولا تزول، ولا تعرف الكثرة فهي ثابتة على صورة واحدة، وهي شيء واحد لا كثرة فيه.<sup>(1)</sup>

كما أعجب زينون بفكرة بارميندس القائلة بأن كل المعارف الصادقة صدقا كلياً هي التي كانت من إنتاج العقل المطلق، فالحقيقة عند زينون الإيلي تدرك بالعقل لا بالحواس، وهذه نقطة التقاء بين هيغل وزينون باعتبار أن هيغل أعطى أهمية كبيرة للعقل والروح، إضافة إلى إعجاب هيغل بمنهج زينون الذي يرى بأن الحقيقة تتطور وفق حركة جدلية حتى تصل إلى المطلق. لهذا يقول:

"إن أهم ما يميز زينون الإيلي هو الجدل الذي بدأ به تاريخه، فقد كان زينون أستاذ المدرسة الإيلية التي وصل تفكيرها الخالص عنده إلى حركة الفكرة الشاملة في ذاتها، وأصبح الروح الخالص للعلم"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص الميجلي أن أهم فكرة أعجب بها هيغل لدى زينون الإيلي هي قوله بالجدل، الذي تجسد بوضوح عند زينون، إضافة إلى تأكيد الإيليين عموماً بأن الوجود الحقيقي ليس الوجود الحسي، وبذلك لا يمكن أن يُعرف الوجود الحقيقي إلا بالعقل، ولا يُدرك إلا بواسطة الفكر، واعتقد زينون بأن الوجود واحد، وهو وجود فكري محض، وهي الفكرة التي أكدها فيما بعد هيغل.

<sup>(1)</sup> أنظر أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ص 44، 45، ط 2، القاهرة، 1935.

<sup>(2)</sup> إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 43.

## ثالثاً: أفلاطون: (347-428)

لا يكاد يخلو اتجاه فلسفي من تأثير أحد أساطين الفلسفة اليونانية- وخاصة أفلاطون وأرسطو- لأنهم يشكلون الأرضية الصلبة لانطلاقة التفكير الفلسفي المنهجي، فقد كان هيغل كثير الانبهار بالفلسفة اليونانية، بدليل ترجمته للكثير من أعمال الفلاسفة اليونان.

و يُشكل أفلاطون أحد الأركان الأساسية للفكر الهيجلي، إذ يتفق هيغل مع أفلاطون في اتجاههما المثالي حيث يُعتبران عنواناً لهذا الاتجاه، إضافة إلى ارتباط المنهج الجدلي بكل من أفلاطون وهيغل، حيث تتمثل وظيفة الجدل عند أفلاطون في الانتقال التدريجي من المحسوس إلى المعقول، أو من الجزئي إلى الكلي، أو من الأخص إلى الأعم والأشمل، أو من المادة إلى المثال.

ولا يجد هيغل غضاضة في أن يعتبر أفلاطون مخترع الجدل ومكتشفه الأول حيث يعتبر الفلسفة الأفلاطونية أول فلسفة قدمت صورة علمية وموضوعية عن الجدل<sup>(1)</sup>.

كما يمكن إلتماس تقارب كبير بين فكرة الكلي عند أفلاطون، وفكرة المطلق عند هيغل، فكلاهما يعتبر بأن الكلي والمطلق هو أساس الوجود، ضف إلى ذلك التقارب الكبير بينهما في مسألة الجمال، حيث ينأى كل منهما عن الجمال الحسي، ويرفع من شأن الجمال الذي يعبر عن الروح أو المثال.

إضافة إلى ما سبق فقد أعجب هيغل بنظرية المعرفة عند أفلاطون، والتي تقوم على التقسيم الثنائي للعالم: العالم الحسي أو عالم الظل، والعالم العقلي أو عالم المثل، حيث يمثل العالم الأول- في تصور أفلاطون- عالم الزيف والخداع، بينما العالم الثاني هو عالم الحقيقة والكمال. حيث يقول أفلاطون:

"إن الفرق بعيد بين المحسوسات وماهيتها، فإن هذه كاملة في العقل من كل وجه،

والمحسوسات ناقصة تتفاوت في تحقيق الماهية ولا تبلغ أبداً إلى كمالها (...). إن هذه الماهيات بهذه المثابة معقولات صرفة"<sup>(2)</sup>.

بهذا يبدو أن أفلاطون يحتقر العالم الحسي المادي المزيف والمخداع والمعرض للفساد، ويرفع من شأن عالم المثل والحقائق الأبدية الخالدة، وهذا العالم يناظر عالم الروح عند هيغل، فقد اهتم أفلاطون بالكلي الذي يوجد في الفكر، وسعى إلى تبيين أن العالم المادي لا يشكل بذاته حقيقة. بسبب فساده وتغيره، ولذا لا بد من البحث عن حقيقة ما وراء هذا العالم المادي والتي سمّاها أفلاطون بالمثل.

<sup>(1)</sup> أنظر فريدريك هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 218، 219، ط3، بيروت، 2007.

<sup>(2)</sup> يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص 91.

إن العقل فقط هو مصدر الحقيقة، أما الإحساس فهو مصدر الخطأ والخداع باعتباره يعرفنا على عالم الموجودات الجزئية المزيفة، فالحقيقة تتمثل في الكلي الذي لا سبيل إلى إدراكه إلا بالعقل وحده، حيث يرتبط الحقيقي دائما بالكلي، وهذه مسلمة تتفق بشأنها جل الفلاسفة المثالية. ويمكن لنا أن نلمح تأثير فكرة عالم المثل أو عالم الحقيقة والأفكار المطلقة والكمالات بسهولة في فلسفة هيغل.

#### رابعاً: أرسطو (322، 384 ق م):

يمكن القول بأن هناك بعض النقاط الأساسية التي تأثر بها هيغل في فلسفة المعلم الأول أرسطو حصرناها في أربعة أفكار وهي :

أ- فكرة المادة والصورة عند أرسطو والتي ترى بأن كل ما في الكون يتألف من مادة وصورة، وهما متلازمان لا مجال للفصل بينهما إلا عندما يتعلق الأمر بالإله باعتباره صورة محضة لا تخالطها مادة .

ب- إعجاباه بالفكرة الأرسطية التي تقسم الوجود إلى وجودين، وجود بالقوة ووجود بالفعل، حيث قال هيغل بشأنها:

" إن أروع ما عند أرسطو هو توحيده بين القوة والفعل"<sup>(1)</sup>.

وقد كان لهذه الفكرة أثر عميق في الفلسفة الهيجلية، وقد عبّر عنها هيغل أحيانا بالضمي والصريح وأحيانا أخرى بما هو في ذاته أي الوجود بالقوة، وما هو لذاته أي الوجود بالفعل.

إن أرسطو يُطلق على الهيولى أو المادة الغير متشكلة، لفظ الوجود بالقوة، أما الصورة فهي وجود بالفعل، والوجود الحقيقي هو الوجود بالفعل أي وجود الصورة وليس وجود الهيولى، باعتبار أن الهيولى أقل شأنًا من الصورة، وبالتالي يكون الوجود بالفعل أشرف من الوجود بالقوة.

ج- إعجاب هيغل بتصور أرسطو للذات الإلهية أو ما يصطلح عليه بالمحرك الأول أو المطلق وما يتصف به، إنه صورة الصور، أي صورة خالصة بريئة تماما من المادة، حيث يشير أحد المهتمين بالفلسفة الهيجلية إلى هذا المعنى بقوله:

" والفكرة الأرسطية التي أود أن أشير إليها باعتبارها فكرة أثرت تأثيرا مباشرا في فلسفة هيغل هي فكرة المطلق أو الله (...). فالله عند أرسطو لا يفكر في المادة ولكنه يفكر في الفكر وحده، وهو نفسه

<sup>(1)</sup> إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 62.

فكر، وموضوع تفكيره هو الفكر ذاته، فهو إذن يفكر في نفسه فقط، فالله هو الوعي الذاتي والمطلق عند هيغل هو أيضا الوعي الذاتي أو فكر الفكر"<sup>(1)</sup>.

د- الفكرة الرابعة التي يتفق فيها هيغل مع أرسطو هي فكرة التغير أو الانتقال والتطور من حال إلى حال حيث أن:

" مذهب أرسطو وكذلك مذهب هيغل مذهب تطوري، وكل منهما مبني على تصور واحد لطبيعة التطور، هو أن التطور لا يعني انبثاق شيء جديد كل الجدة، وإنما يرى أرسطو أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بينما يرى هيغل أنه انتقال من الضمني إلى العلني أو الصريح"<sup>(2)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في قول كل من أرسطو وهيغل بالانتقال من حال إلى حال، فالأشياء عند أرسطو تنتقل من حال إلى آخر، ومن صورة إلى صورة بهدف الوصول إلى أعلى صورة، ويجب أن نعلم أن الصورة تشكل الطاقة التي تدفع الأشياء إلى الحركة والتطور. وهذه الطاقة موجودة في الأشياء بالقوة منذ البداية، وتصبح موجودة بالفعل حين تتحقق، فشجرة البرتقال مثلا كانت موجودة بالقوة وكامنة منذ البداية في بذرتها، والتطور عند هيغل هو انتقال الضمني إلى الصريح والعلني، كحال الطفل الذي يشكل رجلا في حالة كمون وضمور، ويصطلح عليه هيغل ما هو في ذاته، ولما يتطور ويتحقق إلى الفعل يصطلح عليه ما هو لذاته.

### المطلب الثاني: مصدر الديانة المسيحية.

تُشكل الديانة المسيحية إحدى مقومات الهوية الأوربية ككل، وأحد أهم الأصول المعرفية لفلسفة هيغل عموما، ولتمركزه الأوربي خصوصا- كما سنرى لاحقا- ويظهر أثر الديانة المسيحية بشكل لافت في فلسفة هيغل، حيث تعتبر أهم منابع المشكّلة لفكر هذا الفيلسوف، فقد كرّس هيغل للدفاع عن المسيحية أطول أعماله وشروحاته، ولعل تكوينه الديني في معهد توبنجن<sup>(3)</sup> لمدة خمس سنوات، وتميزه في الكلية البروتستانتية هو السبب في ذلك، وبلغ تأثره بالمسيحية درجة أن ألبسه البعض لباس رجل الدين، وفي الكثير من الأحيان أُعتبر هيغل لاهوتي أكثر منه فيلسوف، وأنّ كل جهوده الفكرية ليست سوى صورة مقنّعة للمسيحية، وإلى هذا المعنى يشير أحد الدارسين في قوله:

<sup>(1)</sup> ولتر ستيس: فلسفة هيغل، ج1، مرجع سابق، ص37.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص36.

<sup>(3)</sup> معهد بروستانتني لتخريج القساوسة في مدينة توبنجن الألمانية بولاية بادن فورتمبيرغ الألمانية.

"لا شك أن هيجل تأثر بشكل ظاهر بالدراسات اللاهوتية، فقد كان الدين موضع اهتمامه طوال حياته، وليس ذلك غريبا على رجل كان يعد نفسه في مطلع حياته قسيساً"<sup>(1)</sup>.  
يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في الاشتغال الطويل لهيجل بالديانة المسيحية بسبب تنشئته الدينية، وقد بلغ هذا التقارب بين الفلسفة الهيجلية والدين المسيحي إلى درجة إلغاء البعض كل فرق بينهما، واعتبار فلسفة هيجل دين مقنعا. ويأتي تعلق هيجل بالدين باعتبار أن للدين قدرة كبيرة للتعبير عن المطلق، لذا فقد كانت أغلب مؤلفات هيجل الشاب تتعلق بالدين على غرار دين الشعب والمسيحية، وكذلك حياة يسوع، إضافة إلى مؤلف المسيحية والدين الوضعي، ثم روح المسيحية ومصيرها، إضافة إلى فينومينولوجيا الروح، ومحاضرات في فلسفة الدين...

فالمسيحية - في تصور هيجل - تحمل الحقيقة المطلقة، أي أنها الدين الذي يكشف فيه الإله عن نفسه تماما على ما هو عليه، أي بوصفه روحيا مجردا، حيث يظهر بطبيعته الكاملة<sup>(2)</sup>.

إذن إن الديانة المسيحية - في تصور هيجل - هي الديانة التي تُعبر عن المطلق، وهي تحوي كل الديانات السابقة لها، حيث تنصهر فيها كل الأديان البشرية، باعتبار أن كل أنماط الدين البشري السابقة، ليست سوى تعبير عن جانب من المسيحية، وبمجيء المسيحية نسخت كل ما قبلها.

هذا وقد كان هيجل متعلقا بالمذهب البروتستانتي، لأن هذا المذهب - في اعتقاد هيجل - أقرب إلى روح الحداثة، وأفضل مُعبر عن قيم التنوير، وقد كان هيجل يرى في الكنيسة الكاثوليكية عائق أمام الحداثة والتقدم. هذا المعنى هو ما أشار إليه أحد الباحثين بقوله:

"الحقيقة أن غرض هيجل كان هو الدفاع عن العقيدة المسيحية، وعرضها عرضا عقليا، أو إذا شئنا تبريرها (...). لم يكن العقل إذن هو نقطة البداية عند هيجل، بل كان القنوات البروتستانتي والإيمان المسبق، فهو يؤمن أولا بالدين المسيحي وبعقائده، إيمانا باطنيا بشهادة الروح على ما يقول البروتستانت إيمانا يقينيا مطلقا لا أثر فيه للشك أو التردد"<sup>(3)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن هدف الفلسفة الهيجلية هو إثبات العقيدة الدينية، ولذا كان هيجل أكبر منافع عن الدين المسيحي في تاريخ الفكر الغربي، فلم يكن هيجل بفلسفته معارضا للإيمان والعقائد مثلما هو

(1) إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص32.

(2) أنظر ولتر ستيس: فلسفة هيجل (فلسفة الروح)، المجلد 2، ص196، ط3، بيروت، 2005.

(3) حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ص149، ط4، بيروت، 1990.

الحال عند جل فلاسفة التنوير، حيث أنه عمل على جعل العقل خادماً للإيمان الديني، وفي نفس الوقت سعى إلى بناء الإيمان الديني على أسس عقلية متينة، وقد كان منطلق هيغل دائماً هو إيمانه بالمسيحية على المذهب البروتستانتي، وبالتالي كان أقرب إلى رجال اللاهوت، الأمر الذي جعل البعض يتساءل إن كانت الفلسفة الهيجلية فلسفة أم لاهوتاً.

### المطلب الثالث: مصدر الفلسفة الحديثة.

لعبت أفكار الفلاسفة المحدثين دوراً هاماً في تشكيل الفكر الهيجلي، فالفلسفة الحديثة كانت المصدر المباشر الذي استقى منه هيغل الكثير من أفكاره، وسوف نتعرض فيما يأتي إلى أربعة نماذج بدت لنا أنها أكثر أهمية، وكان لهم أثرهم البالغ والعميق في تشكيل فلسفة هيغل.

### أولاً: سبينوزا (1632-1677):

يمكن أن نلمح تأثير هيغل بسبينوزا من خلال اعتقاده بأن الكون وقوانينه ليست سوى مظهر من مظاهر الله، أو الجوهر الخالد وهي فكرة وحدة الوجود، أي توحد الذات الإلهية مع الطبيعة، فلا يوجد سوى جوهر واحد هو الله، يوجد في كل شيء آخر، وبهذا يكون سبينوزا قد تمكن من القضاء على الثنائيات الحادة التي طبعت الفلسفة الديكارتية النفس والبدن، الله والعالم، وانطلاقاً من هذا يمكن القول بأن جذور فكرة المطلق عند هيغل يمكن تلمسها في فلسفة سبينوزا.

وهناك فكرة أخرى تأثر به هيغل من سبينوزا، وكانت محور منطق الهيجلي وهي الفكرة القائلة بأن كل تعيين سلب، وهي فكرة محورية في النسق الفلسفي الهيجلي بشكل عام، لاسيما بعد أن قلبها هيغل وحوّلها إلى ما يصطلح عليه بقوة السلب، وهو ما يشير إليه هذا التحرير:

"والفكرة الأولى التي أخذ بها هيغل واعترف صراحة أن سبينوزا أول من صاغها في مبدأ واضح هي القول بأن كل تعيين سلب (...). وهذا المبدأ من المبادئ الأساسية في الجدول الهيجلي، لأن هذا الجدول يعتمد على القول بأن الحد يعني السلب، وإن كان هيغل يضيف إليه مبدأ آخر سبق أن صادفناه عند زينون الإيلي وهو أن سلب التعيين تعيين، أي أنه إذا كان كل سلب تعيين، فإن كل تعيين سلب، وهكذا نجد أمامنا حركة تبدأ من إثبات شيء ما، وهذا الإثبات يعني النفي، إلا أن هذا النفي يعني تعينا جديداً، وهذا التعيين الجديد سلب جديد يؤدي إلى تعيين جديد"<sup>(1)</sup>.

(1) إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 66.

يتضح من خلال هذا النص تأثر هيغل في منطقته الجدلي بالفكرة السبينوزية القائلة بأن التعيين هو في حقيقته سلب، حيث أن كل التحديدات عبارة عن نفي وسلب، فتحديدنا لشيء ما يعني فصله عن أشياء، ونفي صفات أخرى عنه، فقولنا أن الورقة بيضاء، يلزم عنه أنها ليست سوداء وليست حمراء... بمعنى أن الإثبات يحمل في جوهره النفي، وهي الفكرة المقابلة لمبدأ المدرسة الإيلية القائل سلب التعيين تعيين، هذا وقد شكّل مبدأ سبينوزا القائل كل تعيين سلب، إحدى منطلقات الجدل الهيجلي باعتباره أداة للحركة بين الفكرة ونقيضها، وقد اتخذنا مبدأ سبينوزا السابق عند هيغل صورة معاكسة، وهي كل سلب هو في حقيقته تعيين، وبالتالي يكون هناك تضاف بين النفي والإثبات، أو السلب والإيجاب، وعليه يكون منطلق سبينوزا: إثبات الشيء هو نفيه، أما منطلق هيغل فهو عكس ذلك، أي نفي الشيء يعني إثباته، فنفي الحركة في الحقيقة هو إثبات لها، وهذه هي طاقة السلب الهيجلية التي هي في حقيقة أمرها خلق جديد، وهكذا فإن الإثبات يؤدي إلى النفي، والنفي يؤدي إلى إثبات جديد .

فضلا عن ذلك فإن فكرة اللامتناهي عند هيغل، هي في أصلها فكرة سبينوزا، وهي فكرة تركت أثر كبير في فلسفة هيغل وهو ما نفهمه من هذا النص القائل:

"الفكرة الهيجلية عن اللامتناهي مدينة بالكثير لاسبينوزا أيضا، فكون الشيء لا متناه يعني أنه غير محدود، ومن ثم فالشيء المعين هو الشيء المحدد أو المحدود لأن التعيين تحديد، وسوف يؤدي بنا ذلك إلى نتيجة تقول أن اللامتناهي هو اللامتعيين، فما دام الشيء الذي لا تعين له لا صفات له كذلك من أي نوع، وما دمنا لا نجد صفة نصفه بها فإن اللامتعيين سوف يكون في هذه الحالة الفراغ الكامل"<sup>(1)</sup>.

يتضمن هذا النص فكرة جوهرية مفادها التأثير الكبير لهيغل في فكرته عن المطلق أو الإله بفلسفة سبينوزا، التي هي تعبير عن وحدة الوجود القائلة بأن اللامتناهي والوجود شيء واحد، حيث أن الجوهر هو سبب ذاته، وهو هذا العالم ذاته، فالإله في فلسفة سبينوزا ليس هو اللامتعيين كما هو شائع في الأديان والفلسفات الكلاسيكية بل هو المتعين بذاته. ومهما يكن من أمر فإن سبينوزا ترك أثرا لا يمكن تجاهله في فلسفة هيغل.

### ثانيا: كانط (1724-1804)

يؤكد الكثير من الدارسين أنه من الصعب وعي هيغل دون المرور على كانط، وذلك بسبب الأثر الكانطي الكبير على هيغل، وغيره من الفلاسفة الألمان، فأثر كانط جلي في فلسفة هيغل، لاسيما في بداياته الأولى أي

(1) ستيس: فلسفة هيغل، مرجع سابق، ص44.

هيغل الشاب، وما يجب التأكيد عليه، أن الأثر الكانطي حاضر بقوة في كل المثالية الألمانية وليس على هيغل فقط، ويمكن تلمس هذا الأثر عند كل من فيخته وشيلنج كذلك، فكانت الكانطية بمثابة النسغ الذي غذى هذه المثالية، وهو ما عبّر عنه هيغل صراحة من خلال قوله:

"إن فلسفة كانط تمثل الدعامة التي قامت عليها الفلسفة الألمانية الحديثة، ونقطة الانطلاق التي بدأت منها"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية مفادها أن الفلسفة الهيكلية قد تطورت انطلاقاً من الأسس التي بنى عليها كانط نسقه الفلسفي، حيث أن هيغل كان مولعاً بفلسفة كانط ومطلعاً عليها بشكل كبير، وهو أمر طبيعي لكل من يشتغل بالفلسفة آنذاك .

فقد كانت جل كتابات هيغل اللاهوتية تحت تأثير الفلسفة الكانطية، ولاسيما مؤلفه الشهير الدين في حدود العقل، فكتب هيغل مؤلفاته حياة يسوع، دين الشعب، قراءات في فلسفة الدين، نقد المسيحية الوضعية، ظاهريات الروح، وما يجب أن نشير إليه أن هيغل لم يهتم كثير بالمسألة الإستمولوجية كما فعل كانط في نقده للعقل المحض، وإنما تأثر هيغل باشتغال كانط على الأخلاق والجمال، والعقل العملي، فعلى سبيل المثال لا الحصر كتب هيغل كتابه حياة يسوع الذي ظهر سنة 1795 تحت تأثير الواجب الكانطي في الأخلاق، وكان هيغل في هذا الكتاب يتحدث بلسان كانط، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على قوة الأثر الكانطي في هيغل، خاصة في مرحلة الشباب، حيث اجتهد هيغل ليوائم بين الأخلاق الكانطية، وتعاليم السيد المسيح. لذلك يمكن القول أنه:

" من الصعب أن نفهم هيغل دون علاقته بكانط (...) إذ يظهر اعتماد هيغل على كانط في نفس النقاط التي كان ينقده فيها ونستطيع أن نقول أن هيغل قد أفاد من كانط بصفة عامة في خمسة مواضع هي نظرية المعرفة، حدود العقل، الفهم، المتناقضات، المقولات"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا التحرير أن هيغل قد أفاد من كانط في الكثير من المواضيع. ولذلك فلا عجب أن يُصنف هيغل بمعية فيخته وشيلنج ضمن فريق الفلاسفة المابعد كانطيين، وهو لا يجد حرجاً في أن يضع نفسه

<sup>(1)</sup> زكريا إبراهيم: هيغل أو المثالية المطلقة، ج1، ص99، القاهرة، 1970.

<sup>(2)</sup> إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص67، 68.

ضمن هذا التصنيف، حيث أن فلسفته تطورت بفضل الفلسفة الكانطية، إما بتبني بعض أفكارها، وإما برفض البعض الآخر ونقده. هذا التأثير هو ما جعل صديق هيغل هولدرلين<sup>(1)</sup> يقول:

"إننا إذا رجعنا إلى الأفكار المنتشرة في مذهب هيغل لوجدنا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأفكار التي ذكرها كانط، فهي تسلك نفس الطريق ولكنها تسير إلى نهايته"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا القول لأحد أصدقاء هيغل المقربين أن جذور الهيكلية يمكن تلمسها في الكانطية، حيث وجدت الفلسفة الهيكلية في كانط المنطلق الأساسي للمثالية، كونها تبدأ من فكرة استقلال العقل كأساس لهذا الاتجاه الفلسفي.

وما يجب أن نؤكد عليه أن أهم الأفكار التي استلهمها هيغل من الكانطية: فكرة أن العقل هو الذي يسود العالم ويُشكله، باعتبار أن العالم من إنتاج العقل، وأن هذه العقول الفردية للناس ما هي إلا أجزاء من العقل الشامل أو الكلي، فكل الحقائق الإنسانية هي من بناء العقل وهذا ما يعني:

"التصوير المثالي للحقيقة الواقعية المباشرة، فإن كانط قال بأن الحقيقة الواقعية هي من تصميم العقل أولاً، على أساس أن كل المعطيات الحسية لا بد أن تدخل في إطارات من صنع العقل، فالبادئ الثلاثة الرئيسية للحساسية وهي الزمان والمكان والعلية، هي إطارات عقلية قائمة في صميم العقل، وليست موجودة في الواقع نفسه، وبالتالي لا توجد في معطيات الحس، وإنما تترتب معطيات التجربة وفقاً لهذه الإطارات العقلية التي هي من نسيج العقل نفسه"<sup>(3)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة جوهرية تتمثل في اعتبار هيغل - تحت تأثير كانط - العالم تمثّل من تمثّلات الذهن، وهذا يدل على التصور المثالي للحقيقة، ويتجلى هذا من خلال أن كل المعطيات الحسية لا يمكن إدراكها إلا من خلال مقولات قبلية عقلية خالصة، أي غير مشتقة من العالم الخارجي، وهذه المقولات قبلية هي الزمان والمكان والسببية، وهي لا توجد في الواقع الحسي، ولكنها شرط لكل معرفة بهذا الواقع، فكل ما يردنا عن طريق الحواس، لا يمكن إدراكه إلا ضمن الإطارات العقلية السابقة، وبذلك تكون كل تجربة من خلق العقل وتحت إشرافه ومن هنا يكون هيغل قد تأثر بهذه الفكرة الكانطية التي ترجع العالم إلى العقل.

<sup>(1)</sup> فريد رش هولدرلين (1770، 1843) أحد أشهر الشعراء في تاريخ الأدب الألماني، ذو نزعة رومانسية، درس اللاهوت في معهد توبنجن، وكان صديقاً مقرباً لهيغل وشيلنج.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 68.

<sup>(3)</sup> بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 576.

وبالتالي فإن المعطيات الحسية الخارجية قد ساهم العقل في تشكيلها وصنعها، وهذا ما يعطيها نوع من الصدق باعتبار الضمانة العقلية لها. فكل الأشياء الموجودة في العالم هي في النهاية من إنشاء العقل لأنه السبب في خلقه وتأليف النواميس التي تسيّر الأشياء، أي أن التجربة نفسها من خلق العقل. إذن لقد تأثر هيغل بكانط فأكد:

"أن العالم كله من خلق العقل، والعمل الأول لهذا العقل هو تأليف القوانين العليا التي تخضع لهذه الحقيقة الطبيعية المادية، كما تخضع لها الحقيقة العملية"<sup>(1)</sup>.

ما يمكننا فهمه من هذا النص أن كل الأشياء الموجودة في هذا العالم هي نتاج من نتاجات العقل، لأن العقل هو الذي يعطي لهذه الأشياء وجودها، فبغير العقل لن تكون هناك تجربة ولا معرفة ولا قيم، فالعقل هو الذي يخلق ويؤلف تلك القوانين التي تتحكم في هذه الأشياء، ومن هنا يكون للعقل دور جوهري في تنظيم التجربة، ففي النهاية كل هذا العالم يخضع لسلطان العقل.

فضلا عن كل ذلك فقد تأثر هيغل بفكرة الحرية عند كانط وتمظهراتها في التاريخ، حيث قارن في كتابه محاضرات في فلسفة التاريخ بين تطور الإنسان وتطور الطبيعة، كتعبير عن تطور وعي الروح بالحرية، حيث يمكن تلمس جذور فكرة التقدم في فلسفة كانط أيضا حيث:

"يؤكد كانط بأن الناس سيصبحون بملاً حريتهم أكثر فأكثر تعقلا، لذا فإن التقدم المستمر سيشق طريقه نحو الكمال"<sup>(2)</sup>.

يجرنا موضوع هذا النص إلى القول بأن مسيرة الوعي تتحقق تدريجيا عبر مراحل متعددة. فحرية الإنسان ستؤدي إلى مزيد من التقدم وتغلب للخير على الشر، وهي الفكرة ذاتها التي تضمنتها فلسفة الروح الهيكلية - كما سنرى - لذلك نجد تقارب كبير في طرح كانط وهيغل، فقد ميّز كانط بين المجتمعات الطبيعية الأقل تقدما والمجتمعات المتحررة، وهو ما نجده عند هيغل باسم المجتمع الشرقي الذي لم يعي بحريته، والمجتمع اليوناني الحر.

كما يمكن القول بأن الثنائيات الكانطية حواس عقل، حرية ضرورة، ظاهر باطن. كانت باعنا ومنطلقا للاتجاه الجدلي عند هيغل، فبعض الدارسين يعتبرون بأن الثنائيات الكانطية هي التي جعلت هيغل يبحث عن منهج ثلاثي أكثر رحابة.

ومهما يكن من أمر فإن كانط كان موردا أساسيا من موارد المنهج الجدلي الهيكلية.

(1) نفسه، ص 576.

(2) جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، ص 136، ط 1، بيروت، 1993.

## ثالثاً: فيخته (1762-1814).

يُعتبر فيخته أحد الفلاسفة المؤثرين في فلسفة هيغل بشكل كبير، لاسيما وأن فيخته من المتأثرين بفلسفة كانط كذلك، حيث تُمثل فلسفته روح الفلسفة الكانطية، كما يؤكد الكثير من مؤرخي الفلسفة، إذ يُقر فيخته في الكثير من نصوصه صراحة بتأثره بفلسفة كانط، ويتكرس حياته لشرحها وتبسيطها للناس.

إن فلسفة فيخته تقوم على فكرة أساسية هي الأنا الخالص، وبذلك فهي فلسفة مثالية تهمش دور الواقع، فلا قيمة للعالم والتجربة، إلا بما تمثله الأنا أو الذات العارفة. فقد:

" انتهى فيخته إلى أن كل شيء من الذات والى الذات ينتسب، ولا شيء خارج الذات، وما نسميه حقيقة خارجية وموضوعات خارجية لا يوجد في ذاته بهذا الوصف، بل يوجد بوصفه لحظة من لحظات الأنا، فالموضوع ما هو إلا الأنا حين يضع نفسه في مقابل ذاته، فهو يفصل في نشاطه شيئاً يسميه الموضوع وحاول أن ينتصر عليه"<sup>(1)</sup>.

يظهر من خلال هذا النص مثالية فيخته التي قد تصل إلى إلغاء العالم الخارجي، فلا وجود للأشياء إلا في ذاتنا، وأصبح الإنسان أمام عالم كله ذات، ولا وجود لأي موضوع، لأن كل موضوع في حقيقته هو جزء من الذات، وبالتالي تكون هذه الذات هي الوجود الحقيقي، أما العالم فلا وجود له خارج وعي الذات.

إذن لقد كان لفيته دور كبير في تعزيز فلسفة كانط، حيث حاول بعث النزعة المثالية الكانطية وفصلها عن بعض الشوائب المادية، ولذا يمكن القول بأن هيغل وجد في مثالية فيخته العامل المساعد على تشكيل مثاليته التي تقوم على مسلمة أن الفكر يصنع الواقع.

كما يمكننا أن نلتمس توافق هيغل مع فيخته من خلال تأثر كل منهما بمذهب سبينوزا في وحدة الوجود، فقد وجد سبينوزا الحل لمشكلة الثنائية التي عانت منها الفلسفة الغربية الحديثة بدءاً من ديكارت، وذلك من خلال إقراره بالنزعة الواحدية متجاوزاً بذلك مشكلة الثنائية بين الذات والموضوع وموحداً بينهما في الذات الخالصة .

فضلاً عن ذلك يظهر تأثر هيغل بفيته من خلال محاولة هذا الأخير إعادة إحياء الشعور القومي الألماني، من خلال نداءاته إلى الأمة الألمانية، ولاسيما بعد معركة ايننا وهزيمة الجيوش البروسية أمام نابليون بونابرت حيث يقول فيخته:

(1) إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص74.

"إن ألمانيا أنجبت لوثر وكانط وباستالوتزي، وأنتم وحدكم أيها الألمان من بين جميع الشعوب الحديثة حاصلون على جرثومة التقدم الإنساني بأظهر ما تكون، فإذا هلكتم هلكت معكم الإنسانية جمعاء"<sup>(1)</sup>.

يظهر من خلال هذا أن فيخته كان يحاول إيقاظ الشعور القومي الألماني، وذلك من خلال تذكيره بأجداد عظماء ألمانيا في ميدان الفكر، مثل مارتن لوثر زعيم حركة الإصلاح الديني، وإيمانويل كانط فيلسوف ألمانيا العظيم، إضافة إلى "بستالوتزي" عالم التربية الكبير، فحاول فيخته أن يؤكد لأبناء وطنه أن دمايتهم تحمل صفات التقدم والمدنية والحضارة، فلا يجب أن يتركوها تذهب سُدى، ويجب أن يعملوا على سيادة الأمة الألمانية وتوحيدها وحريتها، وقد ألف فيخته كتابه نداءات إلى الأمة الألمانية لهذا الغرض.

كما اهتم فيخته بفكرة الحرية وجعلها جوهرًا للأخلاق، متأثرًا في ذلك بكانط، وبقيم الثورة الفرنسية، وأكد على اختلاف الحرية في المجتمعات من حقبة لأخرى، وكل هذه الأفكار سيوظفها هيغل فيما بعد في نسقه الفلسفي.

إضافة إلى ذلك فقد أعجب هيغل باعتقاد فيخته بأن الإله الحقيقي هو الإنسان، وأن هذا الإله يتجسد في النظام الخلقى، وفي الحرية التي تتجسد في العالم شيئًا فشيئًا حسب درجة وعي كل مجتمع.

#### رابعًا: شيلنج (1775-1854)

يعتبر شيلنج ثالث الفلاسفة المثاليين الكلاسيكيين الألمان بعد كانط، إضافة إلى فيخته وهيغل، حيث أن روافد فلسفة هيغل لم تتوقف عند فلسفة فيخته، وإنما تعدته إلى فلسفة شيلنج، رغم أن هذا الأخير يقل سنا عن هيغل، حيث مكّن شيلنج هيغل من الانتقال من مثالية فيخته الذاتية المتمركزة حول الأنا الخالص، إلى مثالية موضوعية تكون فيها الطبيعة روحًا مرئيًا أي خارجًا بدون داخل. هذا ويؤكد هيغل تأثره بشيلنج من خلال هذا الخطاب الموجه له:

" لا تتوقع مني شرحًا على كتابك فلست سوى تلميذك، فأنا أحاول أن أدرس فيخته (...). لكن عملي لا يستحق أن أتحدث عنه"<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 434.

<sup>(2)</sup> ليود سبنسر، أندريجي كروز: هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص 25، مصر، 2002.

يتضح من خلال هذا القول أن هيغل لم يخف تأثره بشيلنج، فأكد بأنه أحد تلاميذه، رغم أنه يفوقه سناً وأن كل محاولاته لدراسة مثالية فيخته لا تستحق الذكر مقابل أعمال وشروح شيلنج.

لقد كان شيلنج يعتقد بأن الموجودات المادية هي الصورة الموضوعية للعقل، وخاصة في ميله إلى وحدة الوجود، رغم ميل شيلنج إلى دراسة فلسفة الطبيعة بخلاف هيغل الذي كان مولعاً بفلسفة التاريخ<sup>(1)</sup>. إن شيلنج يعتقد بأن:

" الروح المطلق يظهر أولاً على هيئة روح ثم على هيئة الطبيعة، ومن هنا نجد شيلنج يتجه اتجاهها واقعياً ومثالياً"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا أن شيلنج يزاوج بين الذات والموضوع، ولا يقتصر على الذات فقط كما كان فيخته يعتقد، بمعنى أن فلسفته ليست فلسفة مثالية خالصة تنكر وجود العالم الخارجي، كما أنها ليست فلسفة واقعية خالصة تؤكد بالاستقلالية التامة للعالم الخارجي عن الوعي الإنساني، فشيلنج يزاوج في فلسفته بين ما هو مثالي وما هو واقعي.

هذا وقد كتب هيغل سنة 1801 كتابه الفرق بين نسق فيشته ونسق شيلنج، ويظهر من خلال عنوان هذا الكتاب اهتمامه الكبير بفكر هذين الفيلسوفين.

لقد كانت بداية العلاقة بين شيلنج وهيغل، إضافة إلى الشاعر الرومانسي هيلدرلين بمعهد توبنجن أثناء دراسة اللاهوت والفلسفة، وكان شيلنج في مرحلته الأولى يوحد بين الطبيعة والذات الإلهية، ويعتبر الطبيعة تجلياً لله، وطريقاً لمعرفة الله، وكان يرى بأن جوهر التاريخ وموضوعه هو الحرية، ومع تطور التاريخ تتقدم الحرية وبذلك يصبح حياة البشر أكثر نظاماً وأقل عنفاً<sup>(3)</sup>.

وما تجدر الإشارة إليه أن هيغل عبّر عن رفضه لبعض أفكار شيلنج، وقام بانتقادها في كتابه ظاهريات الروح، وبسبب هذا الرفض والانتقاد تقطع حبل الود بينهما، وانتهت العلاقة التي كانت تجمعهما.

### المطلب الرابع: مصدر أحداث العصر.

سنتطرق في هذا المطلب إلى أهم الأحداث والظروف التي ساهمت في تشكل الفلسفة الهيجلية، من منطلق أن لفلسفة تنبثق من عدم، فلم تكن فلسفة هيغل أبداً وليدة الصدفة، أو مستقلة عن المناخ السياسي والثقافي

(1) أنظر بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 572.

(2) إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 74.

(3) أنظر بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 28، 29.

الذي عاش فيه الفيلسوف، حيث أن كل فكر هو شهيد على عصره شاهد عليه، يتأثر بما عرفه المجتمع من أفكار وعقائد وحراك، ولذا فإننا نرى أنه من الضرورة بمكان النباش في بعض أحداث عصر هيجل لنقف عند أهم المحطات التي كان لها الأثر في تفجير قريحته.

وعلى العموم فقد تميّز عصر هيجل بزخم فكري وبحركات سياسية عظيمة، إضافة إلى حراك ثقافي يموج بتيارات ومذاهب كبرى، لذلك يمكن القول بأنه شهد فترة من أهم الفترات حيوية في التاريخ الأوربي الحديث. حتى قيل بأن هيجل ولد على مدافع نابليون وطبول بيتهوفن.

لذلك يمكن القول بأن هناك عدة عوامل لعبت دورا حاسما في تشكيل فكر هيجل فمن الناحية السياسية: تشتت وانقسام ألمانيا إلى الكثير من المقاطعات المتصارعة تمثل بروسيا أهمها، مع العلم أن هيجل توفي قبل 40 سنة من وحدة ألمانيا على يد بسمارك، كما شهد هيجل اجتياح نابليون بونابرت لأوروبا ومحاولته بسط نفوذه على كل القارة الأوروبية، ففي سنة 1806 اجتاحت قوات نابليون المدينة التي كان هيجل يقطن بها وهي آيننا. وقد صرح في رسالة إلى صديقه بنتام :

"لقد رأيت الإمبراطور روح العالم هذا ممتطيا صهوة جواده، يجوب شوارع المدينة ليتعرف عليها، إنه لإحساس رائع للغاية أن يرى المرء مثل هذا الشخص، وقد تركز هنا في نقطة واحدة ممتطيا جواده، هذا الشخص تمتد يده لتطول العالم وتسيطر عليه"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذه الرسالة انبهار هيجل الكبير برؤية الإمبراطور الفرنسي نابليون، وذلك لأن هيجل يعتبره تجسيد لإرادة الروح المطلق، فنابليون في اعتقاد هيجل هو أداة تتجلى فيها المطلق.

فضلا عن ذلك فقد عاصر هيجل أحد أهم الثورات العالمية، وهي الثورة الفرنسية التي:

" قامت في فرنسا (1789) تنادي هي الأخرى بتمجيد الإنسان، فأثارت الحماس بين الشباب المثقف، حتى أن هيجل ونفر من زملائه أنشأ ناديا يعمل لبث مبادئ الثورة الفرنسية بين الطلاب"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا أن هيجل جعل الوضع التاريخي المتميز لألمانيا منطلقا له، فألمانيا كانت متخلفة جدا بالقياس إلى فرنسا وإنجلترا، ولذلك تحمس هيجل لقيم الثورة الفرنسية، وتكوّن لديه تصور مفاده أن وحدة ألمانيا لن تتم إلا في ظل دولة حديثة قوية تكون تجسيدا للعقل، وما يجب أن نشير إليه أن هزيمة نابليون وانتكاسة قيم الثورة الفرنسية كان له أثره أيضا في تغيير بعض أفكار هيجل، وهذا ما يبين أثر الأحداث السياسية التي تميز بها

(1) هيجل: ظاهريات الروح، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام ص ص 74، 75، القاهرة، 2003.

(2) إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيجل، مرجع سابق، ص 76.

عصره في توجيه فكره سواء عن وعي منه، أو عن غير وعي، وهو ما أثر سلبا على مشروعه الفلسفي الكوني الذي كان يصبو لفلسفة نهائية دائمة كونية تتجاوز حدود الزمان والمكان .

أما من الناحية الفكرية والثقافية فقد شهد عصر هيجل نشاط حركة الاستشراق بالتزامن مع حركة الاستدمار الأوربي الحديث، حيث اعتمد هيجل على بحوث المستشرقين والرحالة وعلماء الإناسة في تشكيل معرفته عن الشعوب غير الأوروبية، ولاسيما شعوب إفريقيا وأسيا والقارة الأمريكية، رغم الثغرات الكبيرة في تلك المصادر وعدم دقتها وتحيزها وعدم موضوعيتها، ورغم تشكيك هيجل بعض الأحيان في هذه المصادر إلا أنه لا يجد غضاضة في العودة إليها عندما تعوزه الحاجة إلى البرهان، فيُحوّل سرديات المستشرقين والرحالة إلى شبه قوانين قارة للحكم على هذا الشعب أو ذاك، وتجلّى هذا من خلال حديثه عن ثقافات وتقاليد الشعوب الآسيوية والإفريقية جنوب الصحراء.

إن السؤال الذي يتبادر إلى أذهاننا في هذا المقام، هو أن حركة الاستشراق الألماني في عمومها عُرفت بنوع من الموضوعية والإنصاف، وعدم التحيز، والدقة، بالمقارنة مع الاستشراق الفرنسي والإنجليزي، ولكن هذا الأمر لم ينعكس في رؤية هيجل لأنماط الحياة والتفكير عند الشرقيين عموما وخاصة المسلمين، فكان هيجل يتكلم عن الإسلام بتجاهل إيجابياته والاستفاضة في وضع سلبيات له، إلى درجة أنه لم يدرجه في ترتيب الأديان التي درسها. فضلا عن ذلك فإن هيجل عاصر ثورة كبرى في ميدان الفلسفة وهي:

" التي تلخص الخصائص العامة لعصر التنوير، وأعني بها الإيمان بقدرة العقل المطلق في الحكم على الأشياء وجعل مرد الحكم في كل شيء إليه، فهي تلك التي قام بها كانط وأطلق عليها اسم الثورة الكوبرنيقية، وجعل محورها المقابلة بين الإنسان والعالم الخارجي وانتهى منها إلى أن الإنسان هو المركز وأن العقل هو الأساس في جميع معارفنا"<sup>(1)</sup>.

تعليقا على هذا النص يمكننا أن نقول بأن هيجل استفاد من مناخ عصر التنوير، الذي كان ينادي بحرية الفكر وسيادة العقل الكاملة في تقرير مصير الأشياء، بعدما قيدته السلطات الروحية والزمنية، إضافة إلى ثورة كانط النقدية التي توجت بجعل الإنسان القلب النابض للوجود والعقل أساس كل معرفة.

كما عاش هيجل في عصر بدأت تتشكل فيه ملامح المذهب الرومانسي في ميدان الأدب وذلك، مع نهايات القرن الثامن عشر، وكان هذا المذهب يدعو لتجاوز العقل والتقرب من العواطف والمشاعر والتعلق أكثر

(1) نفسه، ص76.

بفكرة المطلق والحرية، إضافة إلى التركيز على العاطفة والطبيعة، لأن هذه الأخيرة وسيط بين الله والإنسان، كما كان للرومانسية تأثير كبير في نشوء الفكر القومي لدى الشعوب الأوربية، فقد تأثر هيغل كثيرا بصديقه الشاعر الرومانسي هيلدرلين وخاصة في البدايات الأولى لهيغل فحملت مؤلفاته الأولى طابعا رومانسيا واضحا .

وما تجدر الإشارة إليه أن أهم الأفكار الرومانسية التي وجدت صداها عند هيغل هي التطلع إلى الوحدة بين الأشياء، واعتبار الوجود كل مترابط يسير نحو غاية، إضافة إلى فكرة الحرية والاهتمام بالتاريخ وحضور العاطفة في دراسته باعتبار أن العاطفة هي الأداة التي تجعل المؤرخ يتعمق في دراسة أحداث التاريخ ودراسته، والربط بين الإنساني والإلهي المثالي والواقعي، فللكون هدف يسير نحوه، وهو ليس قوة مادية عمياء<sup>(1)</sup>.

يمكن أن نقول في نهاية هذا المطلب أن هيغل كان ابن زمانه بامتياز، فاتصل بعصره اتصالا وثيقا وعميقا، وتأثر بالكثير من المفكرين، ولكنه لم ينصهر في هذه الأفكار، ولم يجعلها تطبعه وتطغى عليه، فقد تمكن بفضل عبقرية متميزة وفريدة من أن يستوعب كل الفلسفات، ويقدم فلسفة جديدة خاصة متكاملة لا يجاريها في إحكامها إلا النسق الأرسطي. حتى قيل عنه أنه أرسطو العصور الحديثة .

حيث لم يكتف هيغل باستقبال هذه المصادر بل جادلها وناقشها، فكان متصلا بهذه المصادر ومنفصلا عنها في الوقت عينه، فرغم إقراره بتأثره وإعجابه بالكثير من المفكرين والفلاسفة، إلا أنه لم يكن ينقل الأفكار فقط، بل كان يجللها ويناقشها ويحذف منها ويضيف إليها.

إن ضرورة تأثر اللاحق بالسابق ضرورة تاريخية تفترضها تراكمية المعرفة الإنسانية. وبالرغم من تلك الضرورة إلا أنه لا يمكننا نفي أصالة هيغل الفلسفية حيث تمكن من الجمع بين العديد من المذاهب الفلسفية المتضاربة، وهذا ما عبر عنه أحد أهم المشتغلين بالفكر الهيجلي قائلا:

"ولكن هيغل على الرغم من ذلك كله، مفكر أصيل عميق، وإن كانت أصلته لا تعني الجدة فحسب لأنها جديدة وقديمة في آن واحد، فهي تتعرف على الحقيقة الماضية كلها وتستوعبها ثم تمضي فتجاوزها، ومن ثمة فموقفها من الفلسفات الأخرى لا هو موقف حسد ولا عدااء ولا هدم، ولكنها ترى في كل منها مظاهر أو جوانب للحقيقة لا بد من التعرف عليها والتشبع بها، وهي لهذا السبب فلسفة كلية حقيقية"<sup>(2)</sup>.

(1) أنظر نفسه، ص ص 77، 78.

(2) ستيس: فلسفة هيغل، ج 1، مرجع سابق، ص 42.

تعليقا على هذا النص يمكننا القول بأن هيغل استلهم روح من سبقوه لا مضمونهم فكان فكره نتيجة لالتقاء عدة روافد قديمة وحديثة، تراكمت فوق بعضها وتخرمت لتشكل فلسفة هيغل. فلم يسمح هيغل لأي تيار مهما كانت قوته أن يقتلعه من جذوره، فكان دائما هو هيغل بشخصيته وبفلسفته، كل ذلك ينم عن عبقرية فائقة مبدعة استطاعت أن تتغذى من نسغ كل الموارد، لتزهر وتثمر وتقدم فلسفة جديدة هي فلسفة هيغل وهيغل وحده.

### المبحث الثاني : الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل.

يمكن القول أن فلسفة هيغل هي أهم الفلسفات تأثيرا في تشكيل الأنا الأوربي، والفلسفة الغربية الحديثة عموما، وقد كان هيغل حلقة الوصل بين الفلسفة الحديثة والمعاصرة، حيث يعتبر من أعظم فلاسفة الإنسانية، ضارعت عبقريته عبقرية أساطين الفلسفة اليونانية كأفلاطون وأرسطو، وقد بلغ تقدير البعض لهيغل إلى درجة اعتباره هو الفلسفة ذاتها بلحمها ودمها. هذا وقد مثل هيغل لحظة فارقة في تاريخ الفكر الغربي وهي لحظة التحول من القديم إلى الحديث، لاسيما وأن فلسفته توجت فلسفة القرن الثامن عشر، وبدأت فلسفة القرن التاسع عشر، وهي فلسفة ظهرت في مرحلة من أشد مراحل التاريخ الغربي خصوبة وحركية في شتى الميادين. وقد تمكن هيغل من بناء نسق فلسفي متكامل ترتبط مفاهيمه ببعضها البعض، في التاريخ والسياسة والمنطق والطبيعة والأخلاق، وقد جسدت فلسفة هيغل مثالا للعلاقة بين الفلسفة والتاريخ. حيث زواج بين الواقعي الجزئي، والمعقول الكلي، فهو ينتقل من التاريخ إلى الفلسفة، ومن الفلسفة إلى التاريخ، انطلاقا من مبدأه الشهير: "الواقعي معقول والمعقول واقعي"، فجعل التاريخ هو الاهتمام الرئيسي للفلسفة، وبذلك كانت فلسفة التاريخ الهيغلية الميدان الأكثر انتشارا والأكثر أهمية في فلسفة هيغل.

هذه المكانة التي تبوأها فلسفة هيغل هي ما يبرر دراستنا لفكره، إضافة إلى أنه يعتبر:

"قمة ما وصل إليه الشعور الأوربي، فهو الذي يقسم العالم إلى معسكرين رأسمالي واشتراكي باعتبار أن ماركس هو أحد تلاميذه"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن فلسفة هيغل انصهرت فيها جل الفلسفة الغربية من اليونان إلى عصره، كما أثرت في أغلب الفلسفات المعاصرة التي كانت تسير في فلكه، ومن أبرز هذه الفلسفات الماركسية بوصفها فلسفة ثورية غيرت الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي المعاصر.

(1) حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص154.

لقد عمل هيغل على تأصيل التفوق الأوربي عرقيا وحضاريا ودينيا فكانت أوربا معه مسرحا للعقل. فقد: " أسهم هيغل أكثر مما فعل أي فيلسوف غربي حديث في تعميق صورة التمركز الغربي القائم على أساس التفاوت بين الغرب الأسمى والأرفع عقليا وثقافيا ودينيا وعرقيا، والعالم الأخر الأدنى والأحط في كل ذلك، فصاغ بذلك غربا يتربع على هرم البشرية ويدفع باتجاه تثبيتها في وضع يمكنه إلى الأبد أن يظل في القمة" (1).

يتضح من خلال هذا النص أن هيغل أحد أهم مهندسي ومنظري التمركز الأوربي، فقد تجسدت المركزية الأوربية بجلاء في مؤلفاته، حيث جعل من أوربا عموما وبروسيا بالأخص النموذج الأرقى والأكمل، وغير الأوربي هو الأحط والأدنى، فالأوربي مركز العالم وقمة التجسد للحضارة. وبذلك يكون هيغل قد وضع الأرضية الصلبة للمركزية الأوربية التي تقوم على تهميش غير الأوربي والإنقاص من إسهاماته في الحضارة الإنسانية . لقد عمل هيغل على بناء الأطر الفلسفية والمعرفية للمركزية الأوربية واستطاع أن يُركز كافة النشاطات المعرفية في أوربا، وكان بذلك أوربيا بكل ما للكلمة من معنى. حيث شكّلت أوربا في نظره قلب الحضارة وختام تطور التاريخ البشري، وانصهرت واكتملت فيها كل المعارف فالعالم في جهة، وأوربا في جهة أخرى، وعندما تقارن أوربا بالعالم خارجها فكأننا نقارن بين الكمال والنقص بين الحضارة والهمجية.

إن المركزية الأوربية عند هيغل تستند إلى عدة أصول معرفية انطلق منها للتظهير للتمركز الأوربي وتصنيفه للمجتمعات، وهذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في هذا المبحث الذي قسمناه إلى عدة مطالب رأينا بأنها تشكل الأسس المعرفية لخطابات التمركز الأوربي عند هيغل، وركائز يستند إليها في تصنيف المجتمعات إلى مركز وأطراف، وقد وضعنا هذه الأسس في سبعة مطالب كان الأول بعنوان فلسفة الروح والثاني حمل اسم المنهج الجدلي، أما المطلب الثالث فقد كان تحت عنوان الوعي بالحرية، في حين كان المبحث الرابع تحت عنوان فكرة الدولة، بينما المبحث الخامس حمل اسم نظرية العقل، في حين حمل المطلب السادس اسم نظرية التقدم، أما المطلب السابع والأخير فكان بعنوان الأساس الجغرافي.

### المطلب الأول: الأصل 1: فلسفة الروح.

يتشكل البناء الفلسفي الهيجلي من ثلاث أجزاء رئيسية<sup>(2)</sup> هي المنطق أو ما يصطلح عليه هيغل بعلم الفكرة في ذاتها، وفلسفة الطبيعة والتي تهتم بالفكرة في تخارجها مع الطبيعة، وفلسفة الروح أو علم الفكرة في

(1) عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 146.

(2) إن هيغل موع بالتقسيمات الثلاثية لكثير من نظرياته وأفكاره وموضوعاته. وذلك انطلاقا من جدله الثلاثي المؤسس على الموضوع، ونقيضه، والمركب منهما، وهذا في كل أفكاره ونظرياته تقريبا.

عودتها لذاتها، وقد شكّل وعي المطلق وتبيين تمظهراته الموضوع الرئيسي لفلسفة الروح الهيجلية، كما شكّل منطلقا معرفيا لمركزية هيغل الأوربية، وجدير بالذكر أن ميادين الفن والدين والفلسفة هي الميادين التي تتجلى فيها فلسفة الروح، والتي تُشكل أهم وأجمل ما في البناء الفلسفي الهيجلي .

وبوجه عام يمكننا القول بأن فلسفة الروح عند هيغل قد شكلت ميدانا خصبا لتجلي عقدة التمرکز الأوربي وفي نفس الوقت أساسا فكريا متيناً من أسس هذا التمرکز في ميادين الفن والدين والفلسفة، كما تظهر فيها بوضوح النظرة الإقصائية للأخر. ويرى هيغل بأن مسرح الروح ليس التاريخ الجزئي الذي يهتم بشعب ما، وإنما التاريخ الكلي وتطور الروح فيه، وهو ما نفهمه من قوله:

"ينبغي علينا أن نلاحظ منذ البداية أن الظاهرة التي نبحثها وهي التاريخ الكلي تنتمي إلى مملكة الروح (...). فالروح ومجرى تطورها هي موضوعنا الأساسي، فمهمتنا لا تتطلب منا أن نتأمل الطبيعة بوصفها نسقا عقليا في ذاته، بل أن نتأملها من حيث علاقتها بالروح فحسب، فعلى المسرح الذي نشاهد الروح عليه وأعني به التاريخ الكلي الذي تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أهمية فكرة الروح في النسق الهيجلي حيث تشكل تمظهرات الروح وتطورها الاهتمام الرئيسي لهيغل، ويشكل التاريخ الميدان الذي تلعب عليه الروح، وتكشف فيه عن ذاتها بجلاء، وبذلك يعتبر تاريخ العالم المسرح الذي تكافح فيه الروح لتصل لإدراك نفسها، باعتبار أن الروح نفسها هي مجرى تاريخ العالم، وحين نتكلم عن الروح هنا فإن هيغل لا يقصد الروح الفردي، بل الروح الكلي المتمثل في الدولة، فالروح ليست ساكنة أبداً، بل هي في تطور لوعي نفسها، ولن يتسنى لها ذلك إلا في إطار الزمان والمكان .

إذن إن الميزة الأولى للفلسفة الهيجلية وخاصة فلسفة التاريخ هي اعتبارها للتاريخ تجلياً للروح، حيث أن غرض الروح دائماً هو أن تجسد ذاتها في التاريخ، بهدف وعي نفسها، وسيتحقق لها ذلك في النهاية في الدولة. إن خصائص الروح يمكن معرفتها من خلال مقارنتها بظدها، وهذا ما عبّر عنه هيغل في عدة نصوص له يقول في إحداها:

" يمكن أن نفهم طبيعة الروح لو ألقينا نظرة على ضدها المباشر أعني المادة، فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية الروح هي الحركة"<sup>(2)</sup>.

(1) هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص ص 85، 86، ج 1، ط 3، بيروت، 2007.

(2) نفسه، ص 86.

معنى ذلك أنه إذا كانت الأشياء تعرف بما يضادها وفق القاعدة القائلة " بضدها تعرف الأشياء ". فإن الروح وخصائصها ستتضح لنا عند مقابلتها بضدها أي المادة، فإذا كانت المادة تمتاز بالثقل وبالتالي السكون والثبات أي العجز عن الحركة، فإن الروح ستميز بالحركة والتطور المستمر بسبب الحرية التي تتميز بها، ولذلك اعتبرت فلسفة الروح بمثابة التاج الذي يزين فلسفة هيغل كلها.

والسؤال الجدير بالطرح هنا هو ما هي الغاية التي تتحرك من أجلها الروح؟ يجيبنا هيغل فيقول:  
"إن هدف التاريخ الكلي هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة، وكما أن البذرة تحمل في جوفها كل طبيعة الشجرة وطعم الفاكهة وشكلها، فكذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله"<sup>(1)</sup>.

إن الأمر اللافت للنظر هو أن تاريخ العالم - في تصور هيغل - هو مسرح لعرض الروح وما تحمله بالقوة لكي يتحقق إلى الفعل، وكأنه هنا يستعمل الفكرة الأرسطية في الوجود بالقوة والفعل، وبذلك يكون تاريخ العالم بمثابة الطريق الذي تعبره الروح للتعبير عن مجموعة من الصفات والإمكانات التي تحملها بالقوة وتُعبّر عنها شيئاً فشيئاً وبالتدرج، فكأنها حتمية تريدها لها طبيعتها الخاصة، أي أن الروح من البداية تحمل إمكانات كبيرة سَتُعبّر عنها في مجرى التاريخ، وعليه يشكل التاريخ ميدانا لتعرّف الروح عن الحقيقة، ومن هنا تنطلق رحلة الروح، وتشرق شمس المعرفة وتبدأ الروح في وعيها إلى أن تبلغ الوعي الكامل، وهو نفس المعنى الذي عبّر عنه هيغل في ظاهريات الروح من خلال قوله:

"كذلك الروح المتكون يشتد عوده ببطء وبصمت قِبَل الشكل الجديد، ويفتُ بنيان عالمه الفائق قسطا بعد قسط"<sup>(2)</sup>.

إن هذا النص المقتضب لهيغل يريد من خلاله أن يبين بأن الروح ليست ثابتة بل هي متطورة تتقدم من شكل قديم إلى شكل جديد بما تحمله في طبيعتها من صفات، وسيكون منهج الجدول هو المحرك لهذه الروح نحو الشكل الجديد الذي تتجه إليه.

ما يجب أن نؤكد عليه هو أن الغاية الأساسية للتاريخ الكلي هي دائما التحقق الفعلي للروح، وهذا ما نلمسه من خلال هذا النص لهيغل:

(1) نفسه، ص 87.

(2) هيغل: فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ص 125، ط1، بيروت، 2006.

"لكنها غاية لا توجد إلا في صورة ضمنية (أعني في ذاتها) ومسار التاريخ كله يتجه إلى جعل هذا الدافع اللاشعوري دافعا شعوريا واعيا (...). وهذه المجموعة الهائلة من الإرادات والمصالح والأنشطة تشكل الأدوات والوسائل التي تستخدمها الروح لبلوغ هدفها وهي تنقل روح العالم وتجعله يتحقق بالفعل، وهذه الغاية ليست سوى اهتداء روح العالم إلى ذاته وعودته إلى نفسه في وجود عيني"<sup>(1)</sup>.

يتبين من خلال هذا النص أن الغاية التي تسعى الروح إلى تحقيقها هي غاية غير واضحة إلا للروح، أي أن الأفراد والشعوب لا يعلمون عنها شيئا، رغم أن كل أوجه النشاط البشري بما تحمله من تناقض هي تجسيد لهذه الغاية، فهي بمثابة أدوات لتحقيقها ونقلها من القوة إلى الفعل، أي أن الناس في سعيهم لتحقيق مصالحهم هم في الحقيقة مجرد وسائل لتحقيق غاية أعم لا يعلمون عنها شيئا، ويجسدونها بصورة لا واعية، فقد يبدو ظاهريا أن أفعال الناس وحتى العظماء منهم ناتجة عن إرادتهم، وهم في الحقيقة واقعين تحت تأثير غاية لا يعرفون عنها شيئا، وهذا ما يسميه هيجل خبث العقل أو دهاء العقل، إذ يتسلل العقل إلينا من انفعالات العظماء التي لولاها لما كان للتاريخ وجود حيث يقول:

"ومن الممكن أن نطلق اسم دهاء العقل على تلك الصفة التي يشعل بها العقل الانفعالات لكي تعمل من أجله"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن الروح تستعمل البشر ولاسيما الأبطال والعظماء لتحقيق غايتها، دون أن يعي هؤلاء بهذه الغاية، ودون أن تكون حاضرة في قسدهم، فهم في الحقيقة يحققون رسالة القدر، وبذلك فإن مكر العقل وخبثه يجعل هؤلاء العظماء يحققون بأفعالهم أهداف الروح وغاياتها دون وعي. وبذلك فإن كل أنواع النشاط الإنساني لها تبريراتها انطلاقا من مبدأ داخلي كامن في مسار التاريخ. فقد يحمل فعل ما مهما كانت بساطته، غاية أكبر بكثير مما هو موجود في نية فاعله. إذن كل ما يقع، كان لا بد أن يقع بالضرورة، فدهاء العقل يحفز دوافع العظماء لتحريك التاريخ، ولتجسيد إرادة الروح الكلية، وهذا ما يلزم عنه حتمية تاريخية صارمة ليس البشر إلا وسائل لها. إن هذا ما يحيلنا إلى التساؤل عن كيفية إدراك هذا الروح وأين يمكن تلمسه؟ يجيب هيجل:

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 95.

(2) نفسه، ص 103، 104.

"إنما ينبغي علينا أن نتعرف عليه بدقة هو الروح العيني لشعب ما، وما دام روحا فلا يمكن إدراكه إلا بطريقة روحية، أعني عن طريق الفكر، وهذا الروح هو وحده الذي يتجلى في جميع أعمال ونزاعات ذلك الشعب، وهو الذي يجاهد كي يحقق نفسه (...). ويصبح واعيا بذاته"<sup>(1)</sup>.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الروح بما أنها هي التي تحرك التاريخ وتستبطنه فلا بد لنا أن نعرفها ونذكرها، ولن يتسنى لنا ذلك إلا عن طريق الفكر، لأن هذه الروح ليست من طبيعة مادية محسوسة، وما يجب أن نشير إليه أن النظر الفلسفي القادر على وعي الروح ليس متاح لجميع الأفراد والشعوب حيث لا يبلغه عامة الناس، إذن إن التاريخ في حقيقته هو عرض للروح، لأن الروح تحمل بالقوة إمكانيات كبيرة ستعرضها في حقب التاريخ المتعددة عندما تسمح المرحلة بذلك. من أجل تحقيق الهدف التي رسمته وهو معرفة ذاتها، وبما أن التاريخ مسرح لفاعلية الروح ونشاطها فإن كل دراسة للتاريخ لا بد أن تكون من خلال الفكر، ومن خلال ربط الفكر بالواقع، حيث يشكل التاريخ دائما تطورا للروح في الزمان، في حين تمثل الطبيعة تطوره في المكان. وبذلك فإن ما يجب أن تعرفنا إياه الفلسفة هو:

"أن العالم الحقيقي هو كما ينبغي أن يكون، وأن الخير الحقيقي والعقل الإلهي الكلي ليس تجريدا فحسب وإنما هو مبدأ عام حي قادر على تحقيق نفسه، هذا الخير وهذا العقل في أعظم صورة عينية لهما هو الله، والله يحكم العالم، ولذلك فإن المضمون الفعلي لحكمه وتنفيذ خطته هو التاريخ الكلي للعالم، وهذه الخطة هي ما تسعى الفلسفة إلى فهمه"<sup>(2)</sup>.

كما نجد نفس المعنى في نص مغاير لهيجل في مؤلف آخر له يقول فيه:

"في الواقع وحده الله هو موضوع الفلسفة أعني أن غايتها معرفة الله، وهذا الموضوع مشترك بينها وبين الدين، مع هذه المفارقة وهي أن الفلسفة تنظره بالفكر، بالعقل، بينما ينظره الدين بالتمثل"<sup>(3)</sup>.

يرتكز مضمون هذين النصين على فكرة أساسية تتمثل في أن الله أو المطلق هو الموضوع الأساسي للفلسفة، وهذا أمر مشترك بينها وبين الدين والفن، وبذلك فهذه النشاطات المعرفية الثلاثة واحدة في جوهرها ومقصدها ومختلفة بالشكل فقط. فالموضوع الرئيسي للفلسفة هو تعقل الحق، والحق هو وحده المطلق، والمطلق هو

(1) نفسه، ص 146.

(2) نفسه، ص ص 107، 108.

(3) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ص 82، ط 1، بيروت، 1986.

وحده الحق<sup>(1)</sup>. فأسمى أهداف الفلسفة هي التعبير عن المطلق أو الإلهي باعتباره أرقى حاجات الروح، وبذلك يكون الروحي وحده الحقيقي، وبالتالي سيكون العالم المادي مجرد تابع له وكل ما هو في العالم هو مجرد تظهير من تظاهرات الروح.

لقد سبقت الإشارة إلى أن هيغل قسّم فلسفته إلى ثلاث أقسام رئيسية هي المنطق، وفلسفة الطبيعة وفلسفة الروح، حيث يهتم المنطق بصور الفكر ومقولاته وآلياته، أما فلسفة الطبيعة فتهتم بتوضيح الفكرة في تظهيرها الخارجي، في حين تبين فلسفة الروح تجسد الروح في الزمان، وإذا كان يهمننا في هذا المقام فلسفة الروح أي القسم الثالث، فإن هيغل قد قسمها هي أيضا إلى ثلاث أقسام هي الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق.

الروح الذاتي، أو الروح في ذاته: هي الروح لما تكون في الوعي الفردي، ويتعلق بكل الظواهر النفسية الفردية الذاتية من ذاكرة ووعي وإرادة وخيال وهي عبارة عن الروح في حالة ضمور.

الروح الموضوعي أو الروح لذاته: تشرع الروح في الخروج من ذاتها فتنتج عالما خارجيا معنويا موضوعيا بهدف تنظيم عالم الطبيعة من خلال مؤسسات قانونية وأخلاقية، ونظم اجتماعية وعادات وتقاليد مثل الأسرة والدولة والمجتمع المدني.

فبعد الانتقال من مرحلة الذات الفردي تتجه الذات للأخر لتخلق عالما ولكنه ليس عالم مادي بل عالم روحي يُعبّر عن الحياة العقلية الكلية للمجتمع، وبذلك هي لا تعبر عن ذات فردية بل عن الذات الكلية أي لما هو مشترك بين الأفراد دون أن تكون متعلقة بنزوات شخص أو طبقة ما<sup>(2)</sup>.

الروح المطلق: حيث تختتم به فلسفة الروح مسيرتها، وهو عبارة عن تركيب للمرحلتين السابقتين. يتجسد في ميادين معرفية ثلاثة هي الفن، والدين، والفلسفة، حيث تشكل هذه الميادين جوهر فلسفة الروح الهيجلية. يقول عنه هيغل:

"إن الروح المطلق بوصفه وجودا ذاتيا، لا بد بالضرورة أن يكون لونا من الوعي البشري والوعي الفردي، إذ لا يمكن أن يكون وجودا غير مشخص، بمعنى لا بد أن يكون وعيا متحققا بالفعل موجودا في

(1) أنظر هيغل: علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، ص 66، ط 3، بيروت، 2001.

(2) أنظر ستيس: فلسفة هيغل، ج 2، مرجع سابق، ص 8، 9.

عقول الأفراد أي في موضوع ما (...). إن موضوع الروح في هذه الدائرة هو الروح نفسها ولا شيء غير الروح ذاتها، ومن ثم فالروح المطلق هو تأمل الروح لنفسها"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الروح المطلق لا يكون إدراكه إلا عبر وعي إنساني، باعتبار أنه لا بد أن يكون متجليا في شيء ما، ولذلك فوظيفة الروح المطلق هي ممارسة متأملة للروح نفسها بهدف إدراك المطلق، أو الله وسيكون ذلك في النشاطات المعرفية الإنسانية، حيث يكون إدراكه عبر ثلاث طرق وهي الفن والدين والفلسفة، وبهذا يكون هدفها واحد ووسيلتها مختلفة، حيث يعتبر الفن أحط المراحل التي يمكن أن يدرك فيها المطلق ويأتي بعده الدين، ثم في مرحلة ثالثة الفلسفة، التي بواسطتها يمكن إدراك المطلق، بصورة مكتملة ونهائية، وما تجدر الإشارة إليه أن هيغل وانطلاقا من تقديسه للعدد ثلاثة وتوظيفه المستمر له، فإن كل من المحطات الثلاثة السابقة أي الفن والدين والفلسفة يقسمها إلى ثلاث مراحل، تمثل المحطة الأولى في كل منها المجتمعات الشرقية، وتمثل المحطة الثانية العالم الروماني واليوناني، بينما تمثل المحطة الثالثة العالم الجرمانى، ولهذا كانت فلسفة هيغل في الروح أصلا فلسفيا متينا من أصول مركزيته الأوربية، إضافة إلى أن كل محطة من المحطات الثلاثة الفن والدين والفلسفة تشكل دائرة لنفسها تحيل إلى الدائرة الموالية، حيث سنتناول هذا بشيء من التفصيل في المباحث الآتية.

إن هذه المراحل تناظر تقسيم هيغل لتطور العقل والوعي الإنساني الذي تطرق إليه هيغل في ظاهريات الروح، الذي يعالج فيه انتقال الروح من الوعي الحسي إلى الوعي الذاتي، ثم العقل المطلق مع الجرمان. ما يجب التأكيد عليه أن الفرق بين الفن والدين والفلسفة، هو فرق في طريقة التعبير فقط، حيث يكون التعبير في الفن بشكل حسي، بينما يكون في الدين في حالة خشوع، وفي الفلسفة في حالة تأمل وتجريد، وبذلك فإن الانتقال من الفن إلى الدين إلى الفلسفة هو انتقال من مستوى إلى آخر (الحسي، التخيلي، المجرد) فأنحلال دائرة الفن بسبب التعارض بين المضمون والشكل يحيلنا إلى دائرة أخرى هي دائرة الدين، وبأنحلال الدائرة الدينية، ننتقل إلى دائرة الفلسفة التي يُدرك فيها المطلق مباشرة دون الحاجة إلى تمثيلات حسية أو صور مجازية، إذ يتم إدراك المطلق بوصفه عقلا خالصا، غير أن هذا الأمر غير متاح إلا للفلاسفة، أما الناس العاديين فيدركونه بمساعدة تعابير مجازية، أي أن الوعي الفلسفي للحق في صورته الحقيقية غير ممكن لعامة الناس إدراكه.

(1) نفسه، ص 127، 128.

إذن إن روح العالم يُعبر عن نفسه في ثلاث مراحل متتالية: أولاً يعي ذاته في الفرد (العقل الذاتي)، ثم يعي ذاته في الدولة (العقل الموضوعي)، وفي المرحلة الثالثة يبلغ روح العالم أعلى أشكال المعرفة بذاتها في الوعي المطلق في الفن والدين والفلسفة، وبذلك تتخذ الروح طريق جدلي متصاعد يوصلها إلى وعي المطلق مروراً بثلاث مراحل مختلفة من أنماط الوعي.

إذن إن وعي الروح بذاته هو الهدف النهائي لتاريخ العالم وللروح نفسه، فهو الغاية التي جعلها الله للعالم، باعتبار أن الله هو الوجود الكامل فلا يمكن أن يريد شيئاً آخر بخلاف ذاته، ولن تصل الروح إلى غايتها إلا بعد تطور تدريجي طويل.

وهذا ما يُعبر عن أن المطلق والله مفهومان مترادفان، حيث تكون وظيفة فلسفة الروح كلها هي المطلق الإلهي اللامتناهي الخالد والأزلي، حيث أن جوهر الفن والدين والفلسفة مشترك وواحد هو إدراك المطلق كما سبق وأن أشرنا.

ما يجب التأكيد عليه في ختام هذا المطلب هو أن طريقة إدراك الكلّي من طرف شعب ما هو الذي يحدد مرتبته، وهو الذي أسس حوله هيغل مركزيته الأوربية، وتقسيمه للمجتمعات، فهيجل يرفض أن يكون لمجتمعات الشرق وعياً منظماً بالكلّي (الله، الدولة، القانون) وبذلك وضعهم هيغل في أسفل السلم الحضاري، لأن كل مجتمع يأخذ مكانته من طريقة إدراكه للمطلق والكلّي، وبذلك يرجع هيغل عبودية الشرق إلى انعدام الوعي الذاتي.

## المطلب الثاني: الأصل 2: المنهج الجدلي.

يُشكل المنهج الجدلي<sup>(1)</sup> القلب النابض في النسق الفلسفي الهيجلي، باعتبار أن الوجود بكامله يتطور وفق هذا المنهج، وعلى إيقاعه يتحرك، كما يُعتبر هذا المنهج أحد أهم الأسس المعرفية للمركز الأوربي عند هيغل،

(1) لم يكن هيغل مبدع للجدل، ولا أول من تعرض له، بل سبقه لذلك هيراقليطس، وكذلك أرسطو، كما أشار الإسلام إلى الجدل في قوله تعالى [وجادلهم بالتي هي أحسن] الآية 125 سورة النحل، إضافة إلى الآية 46 من سورة العنكبوت في قوله تعالى [ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن]، إضافة إلى ذلك فقد استعمل علماء الكلام المسلمين الجدل، وخاصة المعتزلة في الصراع حول نظرية التأويل، وعلى سبيل المثال لا الحصر تجادل المتكلمون حول تفسير الآية 7 من سورة آل عمران، وبالضبط قوله تعالى: [وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ]، بالإضافة إلى أن ابن خلدون تعرض في نظريته التعاقب الدوري إلى الجدل، عندما أكد أن التعاقب في عملية التقدم الحضاري، يمر عبر ثلاث مراحل، من التأسيس، إلى البناء والتشييد، ثم إلى الهدم والانهيار، أو السقوط، ولهذا لا يُعتبر هيغل مؤسس للجدل، بل يمكن اعتباره فقط مطور له، وذلك في ثلاثية الموضوع والنقيض والمركب منها. كما يذهب الكثير من الباحثين ومن بينهم الأستاذ محمد البهي في كتابه الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، إلى أن الثلاثية الجدلية لهيجل، مأخوذة من التثليث المسيحي.

ويأخذ الجدل أهميته في الفلسفة الهيجلية انطلاقاً من كونه منهجاً شاملاً يوجد في كل الظواهر المادية والروحية، وباعتبار أن فلسفة هيغل فلسفة صيرورة وتغير (ديناميكية)، فإنها تجد في الجدل المنهج الذي يستوعب تطورها الدائم، فالجدل هو المسؤول عن الانتقال من مرحلة للأخرى، ومن شكل لأخر، بواسطة التناقض الذي يدخل في كل الأشياء، معلنا الانتقال إلى مركب جديد، ومعبراً عن صيرورة الوجود، فيتحول الوجود إلى ديناميكية مستمرة لبلوغ المطلق واللامتناهي المتمثل في الله .

ومن الضرورة بمكان ونحن نتكلم عن الجدل أن نضبط مفهومه عند هيغل حيث يقول:

"وأنا أطلق اسم الجدل على المبدأ المحرك للفكرة الشاملة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا القول أن الجدل هو الوسيلة التي تبعث على الصيرورة في الوجود، والتي ينضج بها الكلي تدريجياً، باعتباره تقدماً نحو الكمال، أي أن الجدل هو ما يجعل أي وجود ينمو ويتطور، فالجدل هو الروح التي تضيء كل الوجود مادياً كان أو روحياً، أي له قدرة على احتواء الفكر والواقع معاً. إذن إن الجدل في المفهوم الهيجلي هو:

"الميل المستمر الذي نتجاوز بواسطته التحديد وأحادية الجانب لصفات الفهم، بحيث توضع في وضعها الصحيح، أي يتضح ما فيها من سلب لأن الشيء المتناهي يطمس معالم نفسه"<sup>(2)</sup>.

يبدو من هذا النص أن الجدل يستند إلى مبدأ السلب أو النفي، أي الانتقال من حالة دنيا إلى حالة عليا، فالنقص الذي تتضمنه القضية يدفعها إلى البحث عن الكمال في نقيضتها، ثم يكون هناك نقص في النقيض الأمر الذي يؤدي إلى التأليف بين النقيضين للارتقاء إلى قضية أكثر غنى وهكذا...

وفي ذات المعنى يمكن أن نقول بأن الجدل عند هيغل هو ذلك التصارع بين المتناقضات رغبة منها في الوصول إلى الكمال أو الكلي والمطلق. وما تجدر الإشارة إليه أن النفي أو السلب هو القوة المحركة للجدل فهو الوسيلة التي تمكننا من كشف خداع الواقع وفساده، وهو آلية خلاقة، وهو ما نفهمه من قول أحد الباحثين:

(1) هيغل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص 137، ط3، بيروت، 2007.

(2) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 217.

" إن السلب الذي يطبقه الجدل (...) ليس فقط نقدا للمنطق التقليدي الذي يرفض الاعتراف بحقيقة المتناقضات، بل هو أيضا نقد للأوضاع القائمة على نفس الأرض التي تقف عليها، ونقد لنظام الحياة المستتب"<sup>(1)</sup>.

من هذا النص تتضح مكانة السلب في المنهج الجدلي وفي النسق الفلسفي الهيجلي ككل، حيث أن السلب في حقيقته إيجاب، وبعبارة أخرى كل نفي إثبات، فقوة السلب كما يخلو للبعض تسميتها هي الروح الثورية للهيجلية باعتبارها أصل كل ما يوجد، أي أنها ناموس كوني يسري على الجميع لأن الوجود متغير باستمرار. وهي بذلك ثورة ضد المنطق الكلاسيكي الذي يرفض التناقض ويؤمن بثبات الوجود انطلاقا من مبادئ العقل كالهوية وعدم التناقض.

وانطلاقا من ذلك فإن المنهج الهيجلي يقوم على نظام تصاعدي بدءا من التناقضات وتجاوزها بالوصول إلى مرحلة أعلى، فهو لذلك يتشكل من ثلاث مراحل أساسية هي القضية ونقيضها والمركب بينهما، حيث يُشكل هذا المركب فكرة جديدة، ثم تبدأ عملية الجدل من جديد وهكذا دواليك. وهذا ما يدل على أن لكل فكرة نفي خاص يحولها إلى فكرة أخرى، تنفي ذاتها أيضا، لتتحول إلى فكرة ثالثة تجمعهما، وهذا ما يُنبئنا على أن عناصر الكون في صراع وتحمل بين طياتها عناصر اندثارها.

إذن إن المنهج الجدلي هو تلك الرحلة التي يسافر عبرها المنطق بداية من الوجود الخالص وصولا إلى المطلق، وهو عبارة عن سلسلة من المثلثات الالانهائية يمثل الضلع الأول الإيجاب والثاني السلب والثالث المركب منهما. إن الجدل منهج تصاعدي ينقلنا من حقائق بسيطة ناقصة إلى أخرى أكثر كمالا ونضجا بفضل التناقض وقوة السلب، من أجل الارتقاء من درجة أدنى إلى أخرى أرقى، وهذا ما يجعله منهج تطور مستمر باعتبار أن ما هو أسمي وأرقى لا ينتج إلا مما هو أدنى وأقل .

وغني عن البيان أن هيغل ليس أول من تحدث عن الجدل وهذا ما أقره بنفسه حينما قال:

" إن الجدل ليس شيئا جديدا في الفلسفة، فقد كان موجودا عند القدماء من الفلاسفة، ونستطيع أن نعد أفلاطون مخترع الجدل أو مكتشفه، وترتكز جدارته واستحقاقه لهذه التسمية على أن الفلسفة

<sup>(1)</sup> هربرت ماركيزوز: العقل والثورة، هيغل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، ص17، القاهرة، 1970.

الأفلاطونية كانت أول من قدم صورة علمية حرة عن الجدل فضلا على أنها أول صورة موضوعية كذلك<sup>(1)</sup>.

يبدو أن الرأي الذي يقدمه هيغل رأي موضوعي نوعا ما، فهو لا ينسب الجدل لنفسه بل يرجعه إلى فلاسفة اليونان وبالضبط أفلاطون، لكننا نرى أن هيراقليطس سابق لأفلاطون في حديثه عن الجدل والضرورة، فهو من الفلاسفة الأوائل الذين نوهوا بأهمية الجدل، ثم احتفى بعده سقراط بالجدل، حيث كان سقراط يستعمل الجدل للوصول بمحاوره لإدراك الخير أو الأفكار الكلية، كالعدالة والحرية والخير والجمال، ثم أفلاطون في جدله الصاعد والنازل، حيث يُعتبر الجدل عنده بمثابة الطريق الذي ينتقل بعقل الإنسان من المحسوس إلى المجرد، ومن الجزئي إلى الكلي، أي من الملاحظات المحسوسة إلى المعاني المعقولة، وجدل نازل يهبط بالذهن من المثل إلى المحسوسات، فأفلاطون في تصور هيغل هو أهم من أعطى للجدل قيمته الحقيقية التي يستحقها.

بعدهما أشرنا إلى مفهوم الجدل وجدوره، لا بد من الإشارة إلى القيمة التي يلعبها في فلسفة هيغل أولا وفي المركزية الأوربية ثانيا: حيث يحتل المنهج الجدلي مكانة مرموقة في فلسفة هيغل، فهو يماثل مكانة القلب في الجسد، بل هو إنجيل الميخيلية كما يصطلح عليه البعض، وقد نهلنا منه أغلب الفلاسفة المعاصرة إما بتأييده أو تجاوزه، على غرار الماركسية، البراغماتية، الظواهرية، الوجودية... وهذا ما يدل على خصوصيته وثرائه، فهو الوسيلة التي تمكننا من فهم مسائل الفن والدين والتاريخ والأخلاق. ولذلك قال عنه هيغل:

"هو مبدأ كل حركة وكل حياة، وكل ما يتم عمله في عالم الواقع، بل إنه أيضا هو روح كل معرفة تكون حقا علمية"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن الجدل يمكن أن يلاحظ في كل جزئيات الإنسان وحياته، فكل ما حولنا يمكن أن يؤخذ كعينة عن الجدل، ولا يمكن لأي شيء أن يصمد أو يقف في وجه قوة الجدل مهما كان قويا، حيث يكشف المنهج الجدلي عن زيف الواقع والحاضر الذي يسعى لتجاوزه عندما ينتقل من مرحلة لأخرى، فالجدل هو القوة الدافعة الذي ينطلق من مسلمة أن هناك سلبية تسكن كل الأشياء في العالم.

وهو نفس المعنى الذي عبّر عنه في هذا النص:

(1) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 218، 219.

(2) نفسه، ص 217.

"كل شيء في الحياة سواء أكان من الأمور الوجدانية أو الجسمية أو العقلية يكمن الجدل في طبيعته، ونحن نعرف أن الدرجات القصوى للألم والفرح ينقلب إحداها إلى الأخرى، فالقلب المفعم بالفرح يعبر عن فرحته بالدموع، وغالبا ما يُعبر الحزن العميق عن نفسه بابتسامة"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن الجدل ليس قانون الطبيعة فقط، بل هو منطق كل الحياة المادية والروحية، فالظواهر القانونية والأخلاقية عندما نلاحظها تنبئنا عن ذلك، حيث أن الأضداد دائما في تماس، فالعدل المبالغ فيه يتحول إلى ظلم، والاستبداد المطلق ينتج عنه الفوضى المطلقة، والألم العميق قد يتحول إلى ابتسامة، فكلما في أنفسنا وكل ما يحيط بنا يدل على أن الجدل ناموس عام، يصدق على كل من عالمي الطبيعة والروح<sup>(2)</sup>.  
إذن إن كل ما في الوجود يسير إلى نقيضه، فالتناقض أصل كل ما في الوجود.

وبفضل الجدل ربط هيغل بين العالم الطبيعي والعالم الروحي، باعتبار أن الجدل يشكل نسيج العقل والطبيعة، أي أنه يبين وحدة الطبيعة والفكر، فهو يُجاث عالم الطبيعة والروح، أي يصل بين عالم القيم وعالم الواقع، فغرض الصراع والتناقض هو السعي للكمال، فالسلب هو القوة المحركة للجدل والمبرزة لنقائص الوجود انطلاقا من اعتقاده بأن كل ما في الوجود يحمل ضده فالوجود يتكون من مجموعة من المتناقضات والمنهج الجدلي هو ما يحركها.

بفضل الجدل تمكن هيغل من فتح طريق جديد للفلسفة أنارت دروبها لبلوغ هدفها، حيث مكنها من التركيب بين عناصر كثيرة وبناء تراكيب أخرى جديدة، فالجدل كان طريق هيغل لبلوغ المطلق بالتوحيد بين الفكر والواقع على مستوى التاريخ والطبيعة.

حيث أن المنهج الجدلي بفضل التعارض يؤدي دائما إلى مركب جديد وبذلك يكون النفي قوة مبدعة خلاقة وهو أساس كل تطور، فالتعارض عنصر فعال وخصب يسمح للشيء بإبراز إمكاناته فهو القلب النابض للجدل باعتباره أصل كل تقدم، لذلك فلا معنى لمنطق يدرس الوجود في ثباته، فالأصل دراسة الوجود في صيرورته وفق مبدأ التناقض الذي وظيفته بعث الحركية في الأفكار ودفعها إلى التقدم نحو مركب يجمع أحسن ما فيها .  
إن الجدل سمح للروح بأكبر قدر من الحرية في عالم كله صيرورة وتحول، سواء على مستوى العقل أو الطبيعة أو التاريخ، فالقوة المحركة لمسيرة الروح هي التناقض الموجود بين الواقع الخارجي وبين ما تسعى للوصول إليه، وهذا

(1) نفسه، ص 221.

(2) أنظر زكريا إبراهيم: هيغل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص 142، 143.

التناقض يستمر في كل صورة جزئية جديدة باعتبارها تحمل في داخلها تناقضا آخر لتحل محلها صورة جديدة، وهذا هو ديدنها في التاريخ .

ويري هيغل بأن المشكلة إلي ينبغي دراستها دائما هي التعرف على الصور المنطقية كما تتشكل في عالمي الطبيعة والروح.<sup>(1)</sup>

بمعنى أن فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح هما في الحقيقة التجسيد الواقعي للمنطق، وحين نتكلم عن المنطق الهيجلي فإننا نتكلم بطبيعة الحال عن الجدل حيث لا فرق بين المنطق والمنهج الجدلي، لأن الإيجاب والنفي والتركيب مراحل أساسية في علم المنطق، حيث يسعى علم المنطق إلى عرض المنهج الجدلي.

أما عن علاقة الجدل بفلسفة الروح عموما وفلسفة التاريخ على وجه الخصوص - وهما الميدانان التي تجلت فيهما بوضوح عقدة التمركز الأوربي - فنحن نرى بأنه من غير الممكن أن نفهم فلسفة هيغل ولاسيما فلسفة الروح والتاريخ، دون أن ندرس المنطق الهيجلي المتمثل أساسا في الجدل، فمراحل التاريخ في تصور هيغل تسلك طريق الجدل، وبذلك ففلسفته التاريخية تستند إلى نظريته الميتافيزيقية، أي أن التاريخ هو تطور جدلي حتمي يعبر عن العقل، وهو ما نفهمه من هذا النص الهيجلي:

"المنطق نسق من الأنماط الخالصة للفكر، فسوف نجد أن العلوم الفلسفية الأخرى مثل فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح تبدو لنا وكأنها منطق تطبيقي، فالمنطق هو الروح التي تشيع الحياة في هذين الفرعين من الفلسفة (فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح)"<sup>(2)</sup>.

يظهر من خلال هذا أن جميع الفلسفات هي ميدان ومسرح لتطبيق الجدل، وبذلك فإن فلسفته التاريخية تستمد جذورها من نظريته الفلسفية، وقد جعل الجدل مبدأ محرك للتاريخ باعتبار أن الفلسفة تتطور بالضرورة وفق منهج الجدل، ولذلك ستكون المهمة الملقة على عاتقنا هي اكتشاف صورة الجدل في فلسفتي الطبيعة والروح. وفي ذات السياق يقول أحد المهتمين بفلسفة التاريخ:

"لقد فسّر هيغل سير التاريخ كتقدم دياكتيكي، لفهم الديالكتيك علينا الرجوع إلى أكثر الأمور الفلسفية تجريدا أي المنطق"<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر إمام عبد الفتاح: المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 26.

(2) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 103.

(3) وليام هنري وولش: مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، ص 188، القاهرة، 1962.

وهذا ما يدل على دور المنهج الجدلي في فلسفة التاريخ عند هيغل، باعتبار أن الروح لا تكشف عن نفسها في التاريخ إلا بالصراع، والديالكتيك هو أساس حركة التاريخ، وهذا ما أبرزه بوضوح في جدليته السيد والعبد. ضف إلى ذلك أن التاريخ هو صيرورة الزمن، والجدل هو أصل كل صيرورة، وبذلك تكون صيرورة التاريخ من صيرورة الديالكتيك. وعلاوة على ما سبق فإن السبب في هذا التزاوج بين العقل ممثلاً في الجدل، والواقع ممثلاً في التاريخ، هو وحدة الفكر والواقع عند هيغل.

وفي ذات السياق يقول أحد المفكرين الغربيين:

"إن التاريخ - عند هيغل - حركة منطقية (جدلية)، وهو في الغالب سلسلة من الثورات، يستخدم فيها المطلق الشعوب إثر الشعوب والعباقرة إثر العباقرة أدوات في تحقيق النمو والتطور (نحو الحرية) (...). إن هذه العملية المنطقية في سير التاريخ تجعل من التغيير مبدأ الحياة الأساسي، إذ لا شيء خالد، وفي كل مرحلة من مراحل التاريخ يوجد تناقض وتعارض لا يقوى على حله سوى صراع الأضداد"<sup>(1)</sup>.

يرتكز مضمون هذا النص على فكرة رئيسة مفادها أن التاريخ ميدان الجدل بغية تطور الوعي نحو الحرية، وهذا لا يتم إلا بواسطة التعارضات، حيث أن كل تقدم في التاريخ هو تقدم نحو الحرية، وبذلك تكون الحروب والصراعات وسيلة مهمة من وسائل هذا التقدم بخلاف فترات الاستقرار التي تشكل عرقلة لمسار التاريخ. فالتاريخ يسير ليجمع بين الضرورة والحرية، وهذا الجانب الميتافيزيقي يُمكننا منه الجدل، ضف إلى ذلك أنه إذا كان الفكر في حقيقته يحمل طبيعة جدلية وتطور بشكل ثلاثي من الإثبات إلى النفي إلى التركيب بينهما، فهذا كذلك جوهر الفكر والروح والتاريخ، حيث أن مقولات الفكر تستنتج من حركية الواقع، فالتأمل للواقع يدرك بسهولة التغيير المستمر في ظواهره، لذلك لا نستطيع فهم منطق تطور التاريخ عند هيغل في منأى عن منطق الجدلي القائم على فكري السلب والتناقض.

وجدير بالذكر أن المنطق وما بعد الطبيعة عند هيغل شيء واحد، باعتبار أن المنطق يحمل مسحة أنطولوجية، لأن المنطق الهيجلي منطق جدلي، وكذلك الوجود باعتباره وجود ديناميكي، وبذلك يكون جدل هيغل جدل عقلي واقعي، انطلاقاً من مسلمته "كل ما هو عقلي واقعي، وكل ما هو واقعي عقلي"، فالوجود يسير وفق إيقاع ثلاثي، إثبات ونفي وتركيب. وقد عبّر ماركس عن تأثير المنطق الجدلي الهيجلي على الوجود من خلال قوله:

(1) ول ديورانت: قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 381، 380.

"كل الأشياء تتحول عنده إلى مقولة منطقية"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذه المقولة أن المنطق والميتافيزيقا في تصور هيجل مفهومان مترادفان حيث أن نظريته الأنطولوجية، وموقفه من كل المسائل الأخلاقية والفلسفية والدينية تستند إلى الجدل حيث يشكل الجدل حجر الأساس في كل نسقه الفلسفي.

ومهما يكن من أمر فإن هيجل وبفضل المنهج الجدلي تمكن من تجاوز أهم إشكالية ميتافيزيقية مزقت الفلسفة القديمة والحديثة، وأدت إلى انقسام الفلسفة إلى اتجاهين مثالي ومادي، هي مشكلة الثنائية أي ثنائية المادة والروح، حيث استطاع هيجل تجاوزها عن طريق الجدل والصيرورة .

وما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أن فلسفة هيجل في حد ذاتها مظهر من مظاهر المنهج الجدلي فهي - وانطلاقاً من مكانة العدد ثلاثة عنده - عبارة عن مثلث كبير يشكل المنطق ضلعه الأول وفلسفة الطبيعة ضلعه الثاني، بينما تشكل فلسفة الروح الضلع الثالث، ولذلك يمكن اعتبار المنطق القضية أو الموضوع أما الطبيعة فهي نقيضه، بينما تشكل الروح التوليف بينهما أي تجلي العقل في العالم، إضافة إلى ذلك يمكن اعتبار الوجود بمثابة الإثبات، والعدم هو النفي، بينما يشكل التحول أو الصيرورة المركب منهما، أي أن الصيرورة هي مرحلة بين الوجود واللاوجود أو بين الوجود والعدم.

إن السؤال الذي قد يتبادر إلى أذهاننا في هذا السياق هو ما علاقة الجدل بالمركزية الأوربية؟.

نجيب فنقول: إن التمركز الأوربي يشكل نتيجة من نتائج المنهج الجدلي، وفي نفس الوقت يمكن اعتبار المنهج الجدلي أساساً من الأسس المعرفية لمركزية هيجل الأوربية، لأن الجدل في سعيه لتجاوز التناقضات سينتقل إلى ما هو أكمل وأفضل، سواء في الفن أو في الدين أو في الفلسفة، وفي كل هذه العناصر الثلاثة ستكون أوربا بفننها الرومانسي، وديانته المسيحية، وفلسفتها في أعلى الهرم، وفي ختام التطور، والأخر غير الأوربي ولاسيما الشرقي، في أدنى درجات سلم التطور، وهذا ما يدل على أن المركزية الأوربية هي نتيجة من نتائج النسق المنطقي للفلسفة الهيجلية. حيث يتدرج الفن والدين والفلسفة وفقاً لمنطق الجدل، استناداً إلى التعارضات لبلوغ الكمال وبلوغ المطلق أو الفكرة الشاملة، حيث أن المرحلة الأخيرة لتطور المطلق تتجلى دائماً في أوربا، فعلى سبيل المثال يمثل الفن الرومانتيكي الأوربي المثال الحقيقي لكلمة فن، وهو فن لم يتجسد إلا في أوربا المسيحية، بينما كان الفن

(1) كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة حنة عبود، ص101، دمشق، 1972.

الرمزي الشرقي أدنى مستويات الفن. كما تمثل الديانة المسيحية التركيب الناتج عن تناقض الأديان الأخرى. ونفس الأمر بالنسبة للفلسفة كما سنرى لاحقاً.

يُفترض أن الجدل عملية مستمرة تنتقل من إثبات إلى نفي إلى مركب ثم نفي وهكذا... ولكن هيغل مضطر أن يوقف حركية الجدل، عند مرحلة متكاملة لا يوجد فيها أي تناقض (وهي أوربا دائماً)، وهذا ما يُعبر عنه أحد الباحثين بقوله:

"وهكذا حتى نصل إلى مقولة لا تحتوي ضدها في داخلها أي لا يكون لها ضد، عندها تترتاح الفكرة ويتوقف الديالكتيك"<sup>(1)</sup>.

إن الأمر اللافت للنظر هو أن نهاية الجدل هو تحقق للمطلق، وهذه غاية الفلسفة ولكن أين ينتهي هذا الجدل؟ تلکم هي المشكلة والتي تبرز بوضوح عقدة التمرکز الأوربي التي لازمت الكثير من فلاسفة ومفكري الغرب، فقد انتهى الجدل إلى اعتبار القومية البروسية كضرورة منطقية لازمة.

فضلاً عن ذلك فإن فكرة النفي أو السلب التي يستلزمها الديالكتيك تقتضي بأن التحول من مرحلة إلى أخرى يستدعي دائماً نفي المرحلة التي تسبقها وهذا ما يفسر نفي هيغل للشرق، ويظهر عامل التناقض في أن هيغل يعتبر نهاية التاريخ في الغرب بينما بدايته في الشرق، أي أن آسيا بداية التاريخ في حين تشكل أوربا نهايته. إضافة إلى أن غياب الجدل كان السبب في ركود الكثير من المجتمعات الشرقية.

هذا غيض من فيض مكانة الجدل في فلسفة هيغل والذي بفضلها تمكن هيغل من التعامل مع مشكلة ثنائية الفكر والمادة، والتي عرفت أوجها مع الثنائية الديكارتية، وقد تمكن هيغل من التوليف بين المادة والروح وبين الواقع والفكر.

غير أن مآلات المنهج الجدلي ورطت هيغل في فخ المركزية والقومية، وهذا ما أقر به راسل حينما قال: "إن هيغل إنما استمد المبدأ الجدلي في الواقع من التاريخ، غير أن العرض التفصيلي للأحداث الخاصة ينبغي كما رأينا ألا يلتبس بهذه الطريقة القبلية، كذلك فإن المسار نحو المطلق في التاريخ يتيح له فرصة لتقديم بعض الدعايات القومية التي تتسم بقدر كبير من الفجاجة"<sup>(2)</sup>.

نرى من خلال هذا النص أن هيغل أصر على ضرورة مرور التاريخ بالمراحل التي يفرضها الجدل، وهذا ما جعله يلوي أعناق الأحداث، ويعمل على تشويهها لكي تتفق مع مخرجات هذا المنهج وبعبارة أخرى فإنه أخضع

(1) حنا ديب: هيغل وفورباخ، ص 310، ط1، بيروت، 1994.

(2) راسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ص ص 132، 133، ج2، الكويت، 1983.

البعدي للقبلي، في حين أن استقراء التاريخ يبين أن أحداثه تتضمن تقدم أحيانا ونكوص أحيانا أخرى، ولكن النسق المنطقي أدى إلى إسقاط هذا الواقع التاريخي. وهذا ما ينبئنا على أن المنهج الجدلي يجعل الديناميكية التاريخية ديناميكية منطقية لا زمنية.

كما يمكن أن نشير إلى انتقاد آخر يوجه للمنهج الجدلي عند هيغل، وهو أن المنهج الجدلي يقتضي أن تكون عملية التطور مفتوحة مستمرة لا نهائية، أي دون التوقف عن مرحلة تاريخية محددة، باعتبار أن أحداث التاريخ مفتوحة، لكن عقدة المركزية الأوربية جعلته يتناقض مع روح منطقته، حين يجعل من الدين المسيحي والدولة البروسية نقطة ختامية مكتملة لنمو الروح الديني والفكر السياسي، وهو ما يعبر بجلاء عن مركزيته الأوربية، حيث أن السلب والذي هو محرك الديالكتيك لا ينبغي أن يتوقف فهو عملية مستمرة، فلا بد من سلب السلب لظهور إيجاب جديد، فهيجل بمركزيته الأوربية نحو المسيحية والدولة البروسية يضع نهاية لسيرورة الجدول والتاريخ، وهو بذلك يجعل الموضوع في خدمة المنهج، أي التاريخ في خدمة الجدول، والواقع أن المنهج ينبغي أن يكون في خدمة الموضوع. الأمر الذي جعل المنهج الجدلي أحد أهم المنطلقات المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل.

### المطلب الثالث: الأصل 3: الوعي بالحرية.

تعتبر مسألة الحرية من المفاهيم العميقة في فلسفة هيغل، فهي أحد أهم أركان نسقه الفلسفي، حيث نالت حيزا كبيرا من الاهتمام، إذ عدّها هيغل أحد أهم مبادئ التقدم الإنساني، وقد أعتبرت فكرة الحرية أحد أهم الأصول المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل، حيث جعلها مقياسا للحكم على المجتمعات، ويمكن القول بأن هيغل بحق فيلسوف الحرية، بسبب القيمة التي احتلتها فكرة الحرية في فلسفته، وقد شملت هذه الفكرة عدة ميادين معرفية مثل المنطق، وفلسفة الحق، وفلسفة الروح، وفلسفة التاريخ، ولقد ارتبطت حرية الإنسان عند هيغل بوعيه، فكل تقدم في الحرية هو تقدم في الوعي البشري، ولذلك كان مبدأ الحرية هو الأساس الذي اعتمد عليه هيغل للوصول إلى غاية التاريخ، حيث كتب إلى صديقه شيلنج قائلا:

"إن العقل والحرية سيظلان هما المبدأ اللذان نؤمن بهما"<sup>(1)</sup>.

إضافة إلى ذلك يرى هيغل بأن:

"الهدف المطلق للروح أو إذا شئت الدافع المطلق له، هو أن يجعل من حريته موضوعا له، أعني أن يجعل الحرية موضوعية بالمعنى الذي ستكون عليه هذه الحرية كنسق عقلي للروح"<sup>(2)</sup>.

(1) ماركيز: العقل والثورة، مرجع سابق، ص 35.

(2) هيغل: أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 134.

يستوقفنا من نص هيغل هذا اعتباره للحرية الغاية المطلقة لحركة الروح وتطورها، فالتاريخ يتقدم نحو الحرية، وبفضل الحرية توجد كل صفات الروح، وتاريخ العالم هدفه الوعي الذاتي للروح والذي لا يتم إلا بواسطة الحرية، أي أن تقدم الروح نحو وعيها بذاتها، هو في الحقيقة متناسب مع ما تتمتع به هذه الروح من حرية.

هذا ويُصر هيغل على اعتبار الحرية مكون ماهوي للروح وعلى حين:

" أن ماهية المادة تقع خارجها، فإن الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، ذلك لأنني إذا ما كنت أعتمد على شيء فلا بد أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا أستطيع أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي، وعلى العكس إنني أكون حرا حين يعتمد وجودي على نفسي وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي"<sup>(1)</sup>.

إن ما يمكن استنتاجه عموما من هذا الرأي هو أن جوهر العالم المادي هو الجذب، وبالتالي فهو خاضع لقوة خارجية لها تأثيرها عليه، أما الروح فجوهرها الحرية، بل إن صفات الروح جميعها توجد في الحرية، والمقصود بالحرية عند هيغل هو عدم خضوع الروح لأي قوة وتأثير خارجي، مثلما هو الأمر في العالم المادي، وبذلك تكون الروح حرة عندما لا تخضع لأي تأثير خارجي من أي كان، أي لا يرتبط وجودها على غيرها، ومن ثمة فإن هيغل يعني بالحرية الاستقلال والوجود الذاتي، حيث تكون الذات حرة عندما تكون مستقلة ومؤثرة لا متأثرة، لا تعتمد على أي شيء خارجي بل تعتمد فقط على نفسها، وبعبارة أدق أن تكون موضوعا وذاتا في نفس الوقت، وهذا ما يصطلح عليه هيغل بالوعي الذاتي.

يوحد هيغل في فلسفته بين بداية الوعي بالحرية وبداية التاريخ حيث أن:

"تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا القول أن ميدان التاريخ العالمي هو مسرح تتصارع فيه الروح من أجل أن تصل إلى وعيها الذاتي، وبذلك تكون حقب التاريخ مجرد مراحل متتابعة تمثل مستويات متصاعدة من الوعي بالحرية، وجدير بالذكر أن التاريخ المقصود هنا هو التاريخ الكلي لا الجزئي الخاص بشعب معين، والحرية المقصودة ليست الحرية الفردية المرتبطة برغبات الأفراد ونزواتهم، بل هي الحرية التي ترتبط بالكلي أي بالمؤسسات والتنظيمات.

إن الأمر اللافت للنظر هو ربط هيغل بين وجود الحرية ووجود الفلسفة حين أكد:

(1) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 87.

(2) نفسه، ص 88.

"أن ظهور الفلسفة يستلزم وعي الحرية، إنما يترتب على ذلك أن الفلسفة تتطلب شعبا يقوم وجوده على هذا المبدأ"<sup>(1)</sup>.

فضلا عن ذلك فإن:

"الفلسفة تعلمنا بأن كل صفات الروح لا توجد إلا بواسطة الحرية، وأنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية"<sup>(2)</sup>.

نرى في هذين النصين أن هيغل يريد أن يثبت فكرة أساسية، تتمثل في أنه إذا كانت الفلسفة هي آخر محطات الروح المطلق، فإن وجودها يقتضي الوعي التام بالحرية، فلا فلسفة حيث يوجد الاستبداد، لأن الفلسفة تترعرع في مناخ الحرية، والمستقرى للتاريخ يستنتج بأن حركة التفلسف لا تنمو إلا في الدول التي تقوم على القوانين الحرة، ولذلك فلا عجب أن يستبعد هيغل الشرق من تاريخ الفلسفة بسبب عدم توفر عامل الحرية، ولهذا كان وعي الحرية أحد أهم الأسس المعرفية لمركز هيغل الأوربي. إذ يرى هيغل بأن العالم الشرقي لم يكن له حظ من الحرية لأن الشرقيين في نظره:

"لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الإنسان بما هو إنسان حر، ونظرا إلى أنهم لم يعرفوا ذلك لم يكونوا أحرار، وكل ما عرفوه أن شخصا معيننا حر"<sup>(3)</sup>.

وهذا ما يدل على أن هيغل يرفض أن يكون للشرقيين عامة مقدرة على وعي معنى الروح الحرة لأنهم لا يدركون هذا الأمر، إضافة إلى عدم إدراكهم لأهم صفة في الإنسان والتي تشكل ماهيته ألا وهي الحرية، لذلك كانوا دائما تحت نير العبودية والاستبداد، فقد تشكلت الحضارات الشرقية في إطار العبودية حيث كان الجميع عبيدا لفرد واحد هو الحاكم، إذ لا يتمتع بالحرية سوى هذا الحاكم، أما غيره فما عليهم سوى السمع والطاعة، ولو باستعمال القوة. حيث:

"لا وجود هناك (في العالم الشرقي) لكل ما هو باطني ونيات وضمائر وحرية صورية، ومن ثمة لا تمارس القوانين إلا على نحو خارجي، ولا تقوم إلا بوصفها قوانين قهرية"<sup>(4)</sup>.

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 195.

(2) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 86.

(3) نفسه، ص 87.

(4) هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص 55، ج 2، ط 3، بيروت، 2007.

نرى في هذا النص أن هيغل يريد توضيح فكرة ارتبطت دائما بالشرق، ألا وهي أن الشرقيين لا يستجيبون إلا تحت الضغط الخارجي، أي تحت الإكراه والجبر، فلا يفعلون الفعل من تلقاء أنفسهم. أي لا يفعلونه عن حرية ضمير وقناعة، لأن الواجب الأخلاقي يقتضي ذلك، فالامتثال للقانون عند الشرقيين يحركه دائما الخوف من العقوبة، والضغط الاجتماعي، أي أن هؤلاء الشرقيين يمثلون للقوانين من دون وازع داخلي يدفعهم لها، ويبدو هنا تأثير هيغل بفكرة الواجب الكانطي الذي يقوم على ضرورة القيام بالواجب لأجل الواجب.

ويواصل هيغل مركزيته الأوروبية بوسم العالم الشرقي كله بقبول الاستبداد والعبودية، حيث يقول:

" إن الشرقيين مثلا هم أناس وأحرار بذاتهم كبشر، لكنهم ليسوا كذلك لأنهم لم يعو الحرية ويتقبلون كل استبداد ديني أو سياسي، وأن كل المفارقة بين شعوب الشرق وتلك حيث ينعدم الرق، هي أن هؤلاء يعلمون أنهم أحرار وأنهم يملكون الحرية"<sup>(1)</sup>.

إن هيغل في هذا النص يريد التأكيد على أن كل إنسان بما هو إنسان حر، لأن الإنسانية تقتضي الحرية، تلك مسلمة رئيسية عند هيغل. ولكن لماذا يوجد الاستبداد والعبودية؟ إنه الوعي، فهو الفيصل بين الشعوب الحرة حيث ينعدم الرق، والشعوب الشرقية حيث يكثر الاسترقاق والعبيد، فالشرقي لم يعرف بأنه حر لكونه إنسان، فقبل أن يكون عبدا، بخلاف الفرد الغربي الذي رفض أن يخضع لكل عبودية أو استبداد. وبذلك يسقط هيغل جدليته الشهيرة المعروفة باسم السيد والعبد<sup>(2)</sup> على علاقة الشرق بأوربا، من خلال إيمان هيغل بضرورة اختلاف

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 94، 95.

(2) جدلية السيد والعبد أو الهيمنة والاستعباد، وهي جدلية تضمنها مؤلف هيغل الشهير ظاهريات الروح، الذي يبين فيه هيغل مراحل تطور الوعي الذاتي للإنسان، إذ يتواجه وعيان ذاتيان بطريقة مباشرة وجها لوجه، وهيغل هنا لا يقصد شخصين بعينهما، ولا أشخاص واقعيين، بل هو فقط يستعمل الرمز والتجريد، لتبيين نوعين من الوعي الذاتي، وعي السيد، مقابل وعي العبد، وبالتالي يريد هيغل بيان الفرق بين ضمير السيد وضمير العبد، وكيفية تشكل العلاقة بينهما. وما لم يعيه السيد هو أن كونه سيديا هو نتيجة لعمل العبد، وما لم يعيه العبد هو أنه سيظل عبدا ما لم يع أنه عبدا، فوعي العبودية يؤدي إلى وعي الحرية. ويمكن توسيع ونقل هذه الجدلية من مستوى الأفراد إلى مستوى المجتمعات، فالمجتمعات التي لم تنتصر فيها الذات، ولم تع وجودها الحر، ستكون مجتمعات هامش وأطراف، لمركز تمثله المجتمعات المنتصرة. وبذلك تكون جدلية السيد والعبد عند هيغل أساسا هاما في فهم مستويات العلاقة بين الأنا والآخر، لما لها من دور في عملية الوعي الذاتي للأنا والآخر.

إن هيغل يؤمن بأن الضرورة تحتم انتصار وهيمنة إحدى الذوات على الأخرى، وتتجلى هذه النتيجة تاريخيا في نظام الرق والاستعباد والاستعمار، فيصبح المنتصر هو المركز، وهو وحده صاحب الوجود المستقل، والحق المطلق، في حين تنزل المجتمعات الأخرى إلى مستوى الأشياء التي يحق امتلاكها. ولا بد أن تبلغ إحدى الذوات السيادة، وتتحكم في كل شيء، وتبقى الذوات الأخرى ضعيفة ومسيطر عليها وجاهلة، لأن منطق الحياة هو القوة، والبقاء للأقوى وللأكثر سيطرة. وفي هذا الإطار يمكن

الأوربي عن الآخر غير الأوربي، وهكذا فإن وعي الحرية يشكل منطلق معرفي أساسي من منطلقات التمرکز الأوربي عند هيغل.

إن غياب حرية الإرادة جعل هيغل يستبعد بعض القيم الأخلاقية عند الشرقيين من قاموس الأخلاق حيث يصرح:

"إن الأخلاق الطبيعية والدينية والأنظمة الأسرية (...) يجب أن تستبعد من مسار التطور الذي يبدأ فيه ظهور الأخلاق، وذلك لغياب الوعي والحرية في هكذا أخلاق"<sup>(1)</sup>.

إن استنتاج نص هيغل هذا يجيلنا إلى القول بأن هيغل لا يصنف الكثير من الممارسات والأفعال لدى المجتمعات الشرقية ضمن الأخلاق، وذلك بسبب أن الشرقيين يقومون بها امتثالاً لأوامر خارجية مهما كان نوعها، كأن تكون أوامر أسرية أو دينية أو طبيعية، وبالتالي غياب أهم أصول الفعل الأخلاقي ألا وهو الحرية، حيث أن الكثير من الأفعال الأخلاقية في الشرق كان يؤمر بها، وبذلك سيكون فعلها لا عن قناعة، بل عن خوف من سلطة ما.

إن الحرية عند الشرقيين لم تصل إلى مرتبة الحرية الذاتية الواعية، ولذلك يمكن القول أن الشرقيين يمثلون طفولة التاريخ، إذ لا قيمة للأفراد هناك، فهم مجرد أشياء عرضية، لأن مركز الوجود شخص واحد هو المستبد. ولذلك:

"لم ترتفع الحرية إلا في الغرب فقط، فيه يعود الفكر إلى ذاته، ويصبح فكراً شمولياً وبالتالي يغدو الكلّي هو الأساس الجوهرى"<sup>(2)</sup>.

ما يريد هيغل التأكيد عليه هنا هو أن الحرية الحقيقية لم تظهر إلا في الغرب، حيث يعي الفرد حريته، ويصبح الكلّي هو الأساس، فهناك إدراك كامل للمطلق والكلّي، وحينما نتكلم عن المطلق والكلّي فإننا نقصد به الإله والدولة والقانون، وعندما يتحدث هيغل عن الغرب فإن المقصود هو أوربا، وهذا ما يؤكد صراحة بقوله:

"الأوربي يعرف نفسه، فهو موضوع لنفسه، والتعيين الذي يعرفه هو الحرية، فجوهر الإنسان الحرية (...) حقاً إن قليل من الناس يعرفون أنفسهم، إن الإنسان لا يكون حر إلا إذا عرف نفسه"<sup>(3)</sup>.

فهم تركز هيغل حول الذات الأوربية باعتبار أن أوربا كانت تمثل القوة في عصر هيغل. ومهما يكن من أمر، فإن مسألة وعي الحرية بين السيد والعبد، مثلت أحد أهم المنطلقات المعرفية للمركزية الأوربية عند هيغل.

(1) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 133.

(2) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 198، 199.

(3) نفسه، ص 95.

يتضح من خلال هذا النص ملامح المركزية الأوربية التي ظهرت في كتابات هيجل، والتي تستند إلى وعي الحرية كأصل معرفي من أصول هذه المركزية، حيث يبين هيجل بأنه إذا كانت المجتمعات الشرقية لم تصل بعد إلى وعي ذاتها وجوهرها والذي هو الحرية، فإن الأوربيين على خلاف ذلك تمكنوا من إدراك أن الحرية تشكل ماهية الإنسان. والأوربيين وحدهم من تمكنوا من وعي ذلك، إضافة إلى إدراكهم بأن معرفة الإنسان لذاته هي أساس حريته، وفي ذات السياق يقول:

"ولم يظهر الوعي بالحرية لأول مرة إلا عند اليونان، ومن ثم قد كانوا أحرار، ولكنهم وكذلك الرومان لم يعرفوا سوى أن البعض فقط أحرار لا الإنسان بما هو إنسان، وحتى أفلاطون وأرسطو لم يعرفا ذلك، ولهذا فقد كان عند اليونان أرقاء، أما الأمم الجرمانية فقد كانت بتأثير المسيحية أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها"<sup>(1)</sup>.

يجرنا مضمون هذا النص إلى التأكيد بأن التاريخ يبيننا بأن البشرية قد انتقلت أو تدرجت من الصورة المتدنية للحرية إلى الصورة الأكثر اكتمالا وتقدما، فمستوى الحرية لدى الشرقيين كان متدني، حيث لم يستطيع الفرد الشرقي التحرر من سلطان طبيعته الغريزية، ولذلك مثلت المجتمعات الشرقية طفولة التاريخ، لأنها لم تتمكن من وعي ماهية الروح الحرة، غير أن هذا لم يغيب عن التفكير الأوربي، حيث بدأ وعي الحرية مع اليونان والرومان، فقد اتسع نطاق الحرية في الحضارتين الإغريقية والرومانية إذ بدأ التحرر النسبي من الغريزة والطبيعة، غير أن وجود الرق وطبقتي الأسياد والعبيد قلل من وعي الحرية لديهم، حيث تحققت الحرية لمجموعة من الأفراد فقط، فحتى كبار الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وتلميذه أرسطو كانوا يسوغون الرق كما سبق وأن أكدنا، أما الشعوب الجرمانية فتعتبر أول الشعوب إدراكا بأن الإنسان بما هو إنسان حر، فقد تحققت الحرية للكل، ففي ظل هذه الحضارة يكون الكل أحرار، لذلك فهي تمثل مرحلة رجولة التاريخ حيث تحققت أكبر صور الحرية.

في ذات السياق يجربنا هيجل عن الفرق بين الحرية في العالم الشرقي والعالم اليوناني الروماني، ثم العالم

الجرماني حين يقول:

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص ص 87، 88.

"ويمكننا أن نحدد على النحو التالي الفرق بين حرية الشرق وحرية اليونان، وحرية العالم الجرمانى، ففي الشرق هناك حر واحد(الطاغية)، وفي اليونان هناك عدة أحرار، وفي الحياة الجرمانية الجميع أحرار، تعني أن الإنسان حر كإنسان، وهذه حرية أرفع من حرية الإغريق"<sup>(1)</sup>.

يحتوي هذا النص على فكرة رئيسية تتمثل في أن هناك فرق جوهري بين الحرية في حقب التاريخ، حيث كانت البداية مع الشرقيين الذين لم يعو بأن وجودهم كبشر يحتم عليهم بأن يكونوا أحرار، ولذلك كانوا عبيدا لمستبد واحد، كان الوحيد الذي يعتبر حرا، ولو أننا تأملنا جيدا حريته لوجدناها خاضعة لنزواته الشخصية وشهواته وانفعالاته المتهورة، فهي أقرب إلى القيد منها إلى الحرية، فهو خاضع لطبيعته، ولذلك يمكن القول بأن هذا الشخص الحر هو ليس في الحقيقة إلا طاغية ظالم لا إنسانا حرا، بينما انتقلت الحرية في المجتمع من الواحد الحر إلى الكثرة الحرة، غير أن العبودية بقيت موجودة فلم يتمتع الجميع بالحرية، ولذلك فلم تعتق الحرية عندهم بشكل كامل طالما أنهم لم يدركوا بأن الحرية حق للجميع، فكان المجتمع اليوناني يئن تحت أقلية حرة وكثرة مستعبدة، أما مع الجرمان فقد انتعت الحرية وصارت حرة يتمتع بها الجميع، وهي أقصى ما يمكن للحرية أن تصل إليه.

وما تجدر الإشارة إليه أيضا أن هيغل كان ينتقد بشدة فلاسفة العقد الاجتماعي في الكثير من تصوراتهم ولاسيما في نظرتهم للحرية وللدولة، حيث يقر فلاسفة العقد الاجتماعي بأن الأفراد في المرحلة الطبيعية كانوا يتمتعون بالحرية التامة، وهذا ما أدى إلى الصراع وحرب الكل ضد الكل. وللخروج من هذه المرحلة لا بد من اللجوء للتعاقد، لبناء تنظيم سياسي يحقق الأمن والنظام، ولكن هيغل كان يرى خلاف ذلك، حيث كان يعتقد بأن الأفراد كانوا خاضعين للعبودية والاستبداد والقهر. ولذلك ستكون مسألة حريتهم مسألة مكتسبة تصاعديا، فكلما تقدم التاريخ زادت حريتهم، على المستوى الكلي لا الفردي، لذلك فالقول بأن الأفراد في الحالة الطبيعية كانوا يتمتعون بالحرية من دون عوائق هو مجرد فرضية أو مسلمة ليس لها ما يبررها في الواقع الحسي، فالحرية- حسب هيغل - ليست أبدا أمر فطري بل هي أمر يكتسبه الإنسان بالتدريج.

كما يجب أن نشير إلى أن هيغل حينما يتكلم عن الحرية فإنه لا يعني الحرية التامة للأفراد في أن يفعلوا ما يشاؤون، ولذلك فهو يحدد مفهوم الحرية التي يقصدها بدقة في قوله:

(1) هيغل : محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص201.

"وسوف يكون علينا في المهمة التي سنضطلع بها أن نكشف عن الطبيعة الجوهرية للحرية التي تتضمن في ذاتها ضرورة مطلقة"<sup>(1)</sup>.

نرى في هذا النص أن هيجل يرفض الحرية المطلقة وغير المحددة بالقانون، لذلك فإن الحرية يجب أن تحمل في ذاتها ضرورة تنظمها لكي لا تتحول إلى نوع من حرية اللامبالاة، التي تؤدي إلى الفوضى والصراع في المجتمع. فعلى سبيل المثال اعتقاد الثورة الفرنسية بأن الحرية فردية منفصلة عن الإرادة العامة كان نتيجته الإرهاب والفوضى. وفي الذات السياق يبين هيجل بأن مصطلح الحرية أسيء فهمه في العصر الحديث:

" إن العلة الغائية للعالم ككل هي وعي الروح بحريتها الخاصة، لكن العصور الحديثة تعرف وتشعر بوضوح يفوق كل ما عرفته العصور السابقة أن هذا اللفظ (الحرية) لفظ مبهم غير محدد وكلمة غامضة لا يعتمد عليها، وعلى حين أن ما تمثله هي قمة الإنجاز، فإنها عرضة لسوء فهم لا نهاية له وألوان من الخلط والاضطراب والأخطاء لا حصر لها، كما أنها عرضة لكل ما يمكن تخيله من إسراف وتجاوز"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الحرية لا بد أن ترتبط بقانون ما، وإلا كانت كحرية الغاب، فالقانون يضبط غرائز الإنسان الهمجية ولا يقيد حريته، وبذلك تكون القوانين والتنظيمات السياسية والقيم الأخلاقية من الأدوات المساعدة على تجسيد الوعي بالحرية، حيث يشكل القانون شرط أساسيا للحرية فحين نخضع للقانون فإننا في الحقيقة نخضع للكلي الذي يعبر عن المصلحة العامة.

إن الحرية داخل المجتمع لا تنفصل عن الضرورة، وإلا تحولت لحرية سلبية مدمرة تنتهي بنفي نفسها، فقد رفض هيجل الحرية التي تتصور الإنسان حرا طالما كان باستطاعته أن يفعل ما يشاء بغير أن تقيده سلطة خارجية، وإلا كانت حرية عبثية، فالأفراد يتمتعون بالحرية عندما يخضعون حرياتهم الخاصة لإرادة الدولة ونظمها وقوانينها، فهم بذلك يضعون نزواتهم ورغباتهم تحت وصاية العقل، فالنظم والقوانين تهذب الجوانب السلبية والمدمرة من الحرية<sup>(3)</sup>.

ولعل الباعث وراء حرص هيجل على ضرورة تقييد الحرية بالقانون هو ملاحظته لمظاهر الفرقة والتجزئة التي عانى منها الألمان، فكان هيجل بهذا يرغب في رأب هذا الصدع والتمزق في صفوف الأمة الألمانية.

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 89.

(2) نفسه، ص 89.

(3) أنظر أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ص 88، ط 5، القاهرة، 1995.

إذن لا يمكن بأي حال من الأحوال الحديث عن وجود حرية خارج إطار القانون والنظام، فالحرية هي مجرد وعي للضرورة.

إن اعتبار الحرية كأساس وحيد للحكم على تطور المجتمعات، وغاية وحيدة للتاريخ، وجعلها المعيار لتصنيف الشعوب، لشعوب دخلت التاريخ وشعوب لا تذكر في التاريخ، كل هذا يتجاهل به هيجل قيم أخرى لا تقل أهمية عن الحرية كالعدل والرحمة والإنسانية والتسامح. كما أن هيجل عندما ربط الحرية بالضرورة من خلال ضرورة الامتثال للكلي أي القانون والدولة، فهذا يشكك في فكرة الحرية أصلاً لأنه نوع من القيد - كما أكد بعض نقاد هيجل - لاسيما عندما تكون القوانين غير منصفة.

كما أن الحكم بأن مجتمعات الشرق كلها لم تعرف الحرية حكم فيه الكثير من التعميم والتعسف، وينبأ عن تمركز صارخ حول الأنا الأوربية، فضلاً عن ذلك فإن تأكيد هيجل بأن الجرمان وحدهم من عرفوا الحرية الكاملة، يحمل الكثير من التحيز القومي.

في ختام هذا المطلب نقول بأن فكرة الحرية تكتسي أهمية عظيمة في النسق الفلسفي الهيجلي، فهي المنطلق الذي انتقل بها البشر من العصور القديمة إلى الحداثة، لأن الحداثة في إحدى تعريفاتها هي بداية الوعي بالحرية، ولذلك فهو يرى بأن مرحلة ما قبل وعي الحرية أو ما قبل التاريخ تقع خارج خطته، كما يشكل مبدأ الحرية أصلاً مهماً من الأصول الفلسفية للمركزية الأوربية عنده، إذا لا يجد هيجل حرجاً في أن يصرح بأن:

"الأمر المهم هو وعي شعب ما للحرية، وهذا الأمر يتوقف بدوره على الفكرة التي يكونها الشعب والدولة عن الله"<sup>(1)</sup>.

وهذا ما يدل على أن حظ كل شعب من الحرية ووعيه لها هو الذي يرفعه في سلم الحضارة أو يحط منه، لأن وعيه للحرية هو الذي يحدد تنظيمه السياسي ومعتقداته الديني. ولذلك كانت مسألة وعي الحرية أحد المنطلقات المعرفية التي استند إليها هيجل في المركزية التي تتميز بها نظريته إلى الأخر.

#### المطلب الرابع: الأصل 4: فكرة الدولة.

شكّلت المسألة السياسية (الدولة) أصلاً من الأصول المعرفية للمركزية الأوربية في الفكر الهيجلي، ومرجعاً لتحديد علاقة الأنا الأوربي، بالأخر غير الأوربي والشرقي خصوصاً، فلا تستحق ممارسة ما أن تأخذ قيمتها

<sup>(1)</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 173.

التاريخية، ما لم تصدر عن إطار كلي يتمثل في الدولة، وبذلك تكون الدولة وحدة دخول التاريخ وقياس الحضارة، بل هي الحرية في صورتها الواقعية، وتظهر الروح في الواقع.

وتمثل الدولة عند هيجل تحقق الروح في الواقع، وذلك هو ما يعبر عنه بقوله:

"لا بد أخيراً أن ندرس الشكل الذي يتخذه التحقق الكامل للروح في الوجود، أي الدولة"<sup>(1)</sup>.

إن هيجل بهذا المعنى يريد أن يؤكد بأن الدولة هي الإلهي والمقدس على الأرض، بل هي ظل الله في الأرض، فالدولة هي الكل الأخلاقي، حيث تحمل بين طياتها الروح المطلق، ولذلك فلن يصل الإنسان إلى حقيقته الروحية إلا بفضل الدولة، لأن الكلي هو الذي يمثل الحقيقي، أما الجزئي أي الأفراد فلا قيمة لهم ما لم يندمجوا ضمن الكل، وإلا كانوا مجرد أعراض لهذا الكل. وفي ذات السياق يؤكد هيجل بأن:

"الدولة هي فكرة الروح في التجلي الخارجي للإرادة البشرية وحربتها، ولذلك فإن التغيير في وجهه التاريخي يرتبط بالدولة ارتباطاً لا ينفصم"<sup>(2)</sup>.

وهو نفس المعنى الذي أشار إليه سابقاً، أي أن الدولة تمثل إرادة الروح في التماثل الخارجي، ولذلك فإن كل ارتقاء أو تفهيم تاريخي لا يمكن فهمه إلا في إطار الدولة، لأن الدولة هي وحدة التاريخ، وهي الفيصل بين الأسطورة والتاريخ، لذلك فإن:

"الدولة هي الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل، أو هي الحياة الأخلاقية، وقد تحققت ذلك لأن الدولة هي وحدها الإرادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد"<sup>(3)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن الدولة تجسد اتحاد الذاتي بالموضوعي، بمعنى تعبر في نفس الوقت عن أفعال الأفراد إضافة إلى تعبيرها عن إرادة الروح، فهي اتحاد الأخلاق الذاتية بالأخلاق الموضوعية، وهي التجسد الواقعي للحرية بغية بلوغ الموضوعية، فالدولة هي الكلي والجزئي، هي اتحاد الواجب بالحق، واتحاد الحرية والضرورة، إذن إن الدولة هي المطلق، أو الكلي أو المقدس، وهو متحقق في الأرض، فمن خلال الدولة يتحقق وعي الروح بذاتها، ثم تصل إلى الوعي بالروح المطلق، وداخل الدولة يتمتع الأفراد بوجود عاقل وعلاقات أخلاقية حقيقية، فلا تتحقق حقيقة الإنسان الروحية إلا ضمن الدولة.

في ذات السياق يؤكد هيجل بأن:

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 86.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص ص 119، 120.

<sup>(3)</sup> نفسه، ص 110.

"الحقيقة هي وحدة الإرادتين الكلية والذاتية، والكلية إنما يوجد في الدولة، في قوانينها وفي تنظيماتها الكلية والعقلية، والدولة هي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، ومن ثمة فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكل أكثر تحدد."<sup>(1)</sup>

يتبين لنا من خلال هذا النص أن الدولة تمثل اتحاد إرادتين: الأولى تمثل إرادة الأفراد. والثانية تمثل إرادة الروح، وفي غياب هذا الاتحاد ستختل الدولة، فترجيح الكلي عن الجزئي سيؤدي إلى اختلال كبير، إذ يعبر الجزئي عن منافع الأفراد ومصالحهم، بينما يعبر الكلي عن المصلحة العامة. وبذلك تكون الدولة في حقيقتها ليست سوى الفرد نفسه بعد حذف المنافع الضيقة والخاصة والتي تتعارض مع الكل، ومن ثمة تكون الدولة شبيهة بكائن عاقل، إن الكلي أو العام لا يمكن الامتثال له إلا ضمن الدولة، والمقصود بالكلي هنا هو القانون الذي يجعل حياة الإنسان عاقلة ومنظمة، وحينما نتحدث عن القانون فإن هيجل يقصد القانون الذي يعبر عن العقل، حيث يمكن لكل فرد أن يعي بأنه يعبر عن إرادته العاقلة، بل إن الكلي العالمي لا يمكن الحديث عنه إلا من خلال الدولة وقوانينها. والدولة هي المطلق والمقدس في الواقع، فلا بد من إدراك قدرة العقل الكلي أو الموضوعي على التجسد في مختلف الأنظمة الاجتماعية كالأسرة والمجتمع المدني، والدولة<sup>(2)</sup>، وإذا كانت الروح تسعى لوعي نفسها فلن يتحقق لها ذلك إلا لما تصل إلى درجة الروح المطلق، وهذا ما سيتحقق لها في التاريخ، وبذلك فالدولة غاية التاريخ وموضوعه في شكل واقعي، والمجتمعات الفاعلة في التاريخ هي المجتمعات التي شكلت دولاً، ولذلك يمكن اعتبار فكرة الدولة أصلاً معرفياً مهماً للحكم على الآخر، ولذلك شكلت أحد أسس تمرّكه الأوربي.

ويكتسي وجود الدولة أهمية كبيرة عند هيجل حيث أن الحرية الحقيقية كما سبق وأشرنا هي أن يعيش الإنسان وفق العقل، وهي تقتضي تنظيم سياسي محدد يتمثل في الدولة، وهو ما عبّر عنه هيجل بقوله:

"إذن في الدولة وحدها يكون للإنسان وجود عاقل"<sup>(3)</sup>.

يبدو لنا أن الدولة عند هيجل تتماهى مع العقل، أي أنها تعبر عن كينونة الإنسان ووعيه بالكلية، كما أنها تعبر عن العقل، وهي أحد منجزاته، ولذلك ينبغي أن تتصف القوانين المنظمة للدولة بنوع من المعقولية، فإذا كانت الدولة وحدة التاريخ، والتاريخ في باطنه يتبع مساراً عقلياً على الرغم من أن ظاهره قد لا يوحي بذلك،

<sup>(1)</sup> نفسه، ص 111.

<sup>(2)</sup> يوافق هيجل أرسطو في قوله بأن الدولة بدأت من الأسرة حيث يرى هيجل بأن الإنسان انتقل من مجتمع الأسرة، إلى المجتمع المدني، ثم مجتمع الدولة، وقد فصل هذه المراحل الثلاثة في مؤلفه أصول فلسفة الحق.

<sup>(3)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 9.

لذا فالدولة تعبير عن العقل، وكل دولة لا تعبر عن العقل ولا تتوافق معه فهي دولة فاسدة زائفة، فعندما تتوافق الدولة مع العقل ولا تتناقض معه، فإننا سننجح في تربية أفراد يؤمنون بفكرة الدولة ويعتبرون احترامها هو في الحقيقة احترام لإنسانيتهم وإرادتهم الحرة. وهو المعنى الذي عبّر عنه من خلال قوله:

"و من مصلحة العقل المطلقة أن يوجد هذا الكل الأخلاقي، وها هنا يكمن تبرير ظهور الأبطال الذين أسسوا دولاً، وتكمن قيمة هؤلاء الأبطال مهما كانت فظاظتهم، ولنلاحظ أن الشعوب التي تستوقف انتباهنا في تاريخ العالم هي تلك التي كونت دولة<sup>(1)</sup>.

يريد هيجل من خلال هذا النص تبيين أمرين الأول أهمية وجود الكلي أي الدولة وقوانينها مهما كانت عيوب هذه الدولة، فوجود الدولة مهما كانت فاسدة خير من عدم وجودها، والأمر الثاني أن الحضارات والمجتمعات التي تستحق أن يقف عندها الباحثون هي تلك التي نجحت في تشكيل دول، باعتبار أن الدولة هي وحدة قياس الحضارة، وبذلك فكل ما للفرد من قيمة لا يحصل عليه إلا من خلال اندماجه في دولة ما.

إن الملاحظ للتاريخ يلاحظ أن هناك دول قوية وأخرى ضعيفة فإلى ماذا يعود السبب؟ يجيبنا هيجل:

"إن الدولة تكون قد تأسست تأسيساً متيناً، وتكون قوية من الناحية الداخلية عندما تتحدد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة (الجزئي مع الكلي) (...). واللحظة التي تبلغ فيها الدولة هذه الحالة من الانسجام هي فترة ازدهارها وقوتها وبسالتها ورخائها"<sup>(2)</sup>.

ما يمكن أن نفهمه من خلال هذا النص أن الدولة الحقيقية والقوية هي تلك التي تجمع بين مصلحة الجزئي أي أفرادها، وإرادة الموضوعي أي الروح الكلي، ولن يتم لها ذلك إلا عندما تتحد الذاتية بالموضوعية، هذه المرحلة تعبر عن ذروة الدولة وأوجها في كل المجالات، حينها سيتمكن المجتمع من أداء دوره في التاريخ ويتصدر التاريخ العالمي حين يتم التأليف بين الكلي والجزئي، أي تتقاطع المصلحتين العامة والخاصة، وكل دولة لا تحقق هذا الانسجام سيكون مصيرها الانحلال. وتصل قداسة الدولة عند هيجل إلى درجة أن:

" مبادئ الدولة ينبغي أن يُنظر إليها على أنها صحيحة في ذاتها ولذاتها، وهو ما لا يكون ممكناً إلا إذا نظرنا إلى هذه المبادئ بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الإلهية، ومن ثمة فإن صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها"<sup>(3)</sup>.

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 110، 111.

(2) نفسه، ص 94.

(3) نفسه، ص 124.

يرتكز مضمون هذا النص على فكرة جوهرية تتمثل في أن الدولة غاية في حد ذاتها، فهي ظل الله في الأرض، بواسطتها يكتب البقاء والأزلية للروح، وبذلك يكون الامتثال للدولة من الامتثال للإرادة الإلهية، فقوة الدولة وسلطتها مطلقة ترتفع عن كل حساب قانوني أو أخلاقي، فهي في قراراتها صحيحة لا تخطئ وفي أفعالها لا تظلم، بمعنى أن الدولة حرة وغير مسؤولة فيجوز لها أن تستعمل كل الوسائل من أجل أن تحقق الكلي، فمن الممكن أن تضحي بمصلحة الأفراد من أجل تحقيق غايتها، ومن الممكن أن تستعمل القوة ضد بعض الأفراد من أجل تهذيب طموحاتهم بما يتماشى مع الكلي، فالقيم الأخلاقية لا تُفرض إلا على الأفراد، أما الدولة فهي غير ملزمة لها.

وانطلاقاً من كون الدولة فكرة مقدسة، فقوتها مطلقة شاملة لا يطبق عليها القانون، كما أنها ترتفع عن أي مساءلة قانونية باعتبارها ذاتا ترتفع فوق كل الاعتبارات الخلقية، ولذلك يجب على الإنسان أن يضحي بنفسه من أجلها، وبهذا فإن هيجل أخضع الفرد بالكلية للدولة التي ينبغي أن تكون قوية<sup>(1)</sup>.

كما تكتسب الدولة قيمتها من كونها غاية عظمى، أما أفرادها فلا يجوزون على أية قيمة في ذواتهم، فهم مجرد وسائل لخدمة الدولة أي خدمة الكلي، وهذا يخالف فلاسفة الحق الطبيعي، والعقد الاجتماعي والاتجاهات الليبرالية التي تنطلق من الفرد وتقده، وتجعل منه نقطة البداية وترى في الدولة مجرد وسيلة لخدمة مصالح الأفراد، وبذلك فقد انصهر الفرد في الدولة.

فضلاً عن ذلك فإن الدولة هي الوسيلة المثلى للتخلص من الصراعات والأهواء الذاتية، فهي من أهم عوامل تقدم الأمم، لأن الحقيقة عند هيجل هي الدولة، والدولة هي الحقيقة، باعتبار أن الدولة هي آخر مظاهر تطور المطلق، فمن خلال الدولة تتمكن الروح من وعي ذاتها ويتحقق لها الحرية الواعية.

وانطلاقاً مما تقدم فلا توجد سلطة أعلى من سلطة الدولة، ولذلك رفض هيجل فكرة وجود هيئات إقليمية ودولية أعلى من سلطة الدولة، فإذا كانت سلطة الإله غير محدودة، فكذلك هو الأمر بالنسبة لسلطة الدولة. وبالحدوث عن أهمية الدولة في التاريخ وفلسفته يمكن القول أن هيجل يربط دخول التاريخ بوجود تنظيم سياسي معين، وهذا ما نفهمه من قوله:

"لا تكون أمة منتمية إلى التاريخ العالمي إلا بمقدار ما يكون هناك مبدأ كلي يكمن في عنصرها الأساسي"<sup>(2)</sup>.

(1) VOIR JOHN C.GARNETT.GOMMONSENSE AND THE THEORY OF INTERNATIONAL POLITIES.P123.LONDON.1984.

(2) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص151.

يشير هيجل في هذا النص إلى أن الشعوب التي تستحق أن تذكر وتدرس في التاريخ هي تلك الشعوب التي نجحت في أن تنظم نفسها في كلية أخلاقية هي الدولة، فالشعوب الحاملة التي لم تشكل دولا هي شعوب يمكن إدراجها في مرحلة الأسطورة، ولن يتوقف هيجل عندها طويلا، وهذا ما جعل فكرة الدولة تكون أحد أهم الأصول المعرفية لمركز هيجل الأوربي. وفي ذات السياق يؤكد بأن:

"فترة ما قبل التاريخ هذه، إنما تقع خارج خطتنا سواء أعقبها تاريخ حقيقي أم أن الشعوب التي نتحدث عنها لم تصل قط إلى مرحلة التكوين السياسي (...). ونحن نعرف حتى في الوقت الحاضر أن هناك شعوبا تشكل بالكاد مجتمعا، وهي أبعد من ذلك على تشكيل دولة، لكنها كانت موجودة منذ زمن طويل"<sup>(1)</sup>.

نفهم من هذا التحرير أن التاريخ يرتبط بالتنظيم السياسي، فهناك مجتمعات موجودة لكنها لم تبلغ دولا حقيقة، فهي أقرب إلى الدول الفاسدة، وهي تشبه إنسانا مشوها أو معاقا، رغم أن تعريف الإنسان بوصفه حيوان عاقل ينطبق عليه، ولذلك فإن هيجل يرى بأن الشعوب التي لم تنجح في هيكلة نفسها في إطار دولة، هي شعوب يمكن تصنيفها خارج التاريخ، إن لم تكن في نطاق الأسطورة، فقد تُكوّن هذه الشعوب مجتمعات أو مجتمعات بشرية، ولكن لا تشكل أبدا دولا، حتى وإن كان لها ماض عريق، فالدولة الحقيقية هي تلك التي تجمع بين الجزئي والكلّي، أي بين غايات الأفراد وغايات المجتمع. وعلى هذا الأساس جعلنا من فكرة الدولة منطلقا معرفيا للمركز الأوربي عند هيجل، باعتبار أن هيجل يجعل منها معيارا لتحديد علاقة الأنا بالآخر.

كما يعتقد هيجل بأن للدولة تأثير كبير في الحياة الثقافية والفكرية للشعوب حيث أن:

"النمو السريع للغة، وتقدم الأمم وانتشارها، لا تكون له أهمية وقيمة في نظر العقل العيني إلا حين تصبح على اتصال مباشر بالدولة، أو حين تبدأ في تكوين التنظيمات السياسية ذاتها"<sup>(2)</sup>.

يظهر من خلال هذا النص أن التطور الثقافي والحضاري لأمة ما، يتخذ أهميته من وجود الدولة ومؤسساتها، وكل وجود لذلك التطور خارج هذه المؤسسة لن يكون جديرا بالدراسة والاهتمام، لأن التطور الثقافي تابع لتطور الروح في الدولة، حيث تهيم الدولة للثقافة الوسائل التي تستند إليها، ولذلك يكون من غير الممكن أن تطور الدولة ثقافيا وهي متخلفة سياسيا، وهذا ما يدل على أن التطور الثقافي والسياسي لدولة ما يسيران جنبا إلى

(1) نفسه، ص 133.

(2) نفسه، ص 137.

جنب، وبذلك فبداية التاريخ الثقافي غير ممكنة في الفترة التي لم تظهر فيها الدول، أي أن غياب الدولة يؤدي إلى غياب التاريخ والثقافة.

إن هدف الروح هو التحقق في التاريخ بهدف الوصول إلى وعي نفسها، ولن يتحقق لها ذلك إلا من خلال الدولة.

وبالحديث عن علاقة الدولة بالفكر والفلسفة، فإن الدولة تعبر دائما عن النشاط الفكري لكل شعب في ميادين العلم والفن والفلسفة والقيم والقانون، لذلك فالدولة يُلحق بها كل نشاطات البشر، لذلك:

"لا بد للفلسفة أن تظهر حيثما توجد الحياة السياسية (...). إن الثقافة بصفة عامة تُجهز لها (الدولة) بالفعل الأدوات التي تُشيد بواسطتها صرحها، فإذا تعين أن تظهر خلال تطور الدولة حقب تاريخية تضطر فيها النفوس النبيلة إلى الهروب من الحاضر لتجد ملاذها في مناطق مثالية عسى أن تجد فيها ذلك الانسجام مع ذاتها"<sup>(1)</sup>.

ومن هنا يتضح بأن الفلسفة - في تصور هيجل - لا تظهر إلا في مناخ مناسب يوفر لها الحرية، فالروح المطلق في سعيه إلى وعي نفسه لن يتسنى له ذلك إلا من خلال الدولة، حيث أن المطلق يتجلى في الأنشطة الثقافية المختلفة من فن ودين وفلسفة، فهذه العناصر الثلاثة تمثل روح شعب ما، وعليه فمن غير الممكن لشعب غير مستقر سياسيا أن ينتج فكرا أو حضارة، فلن تبرز الفلسفة إلا حينما تتوفر ظروف سياسية تسمح بها، ومن الممكن في مجتمع ما أن يوجد حكماء أو عظام لا يجدون الأجواء السياسية المناسبة فيهربون من الواقع إلى فضاء أرحب، هو فضاء العقل مثلما حدث لأفلاطون بعد هزيمة الأثينيين أمام الإسبرطيين حيث وجد في العقل متسعا ليرسم معالم جمهوريته.

إذن إن النظام السياسي لأي دولة هو الذي يعكس طبيعة المعتقد الديني لشعبها، وطبيعة الفنون المنتشرة، فمن غير الممكن لمجتمع متخلف سياسيا أن ينتج أدبا رفيعا، أو فنا متميزا، أو علما حقيقيا، أو فلسفة راقية، وهذا المقصود من قوله:

"إن بومة منيرفا لا تبدأ في الطيران إلا بعد أن يرخي الليل سدوله"<sup>(2)</sup>.

كما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا الارتباط الكبير بين فكرة الدولة وفكرة الحرية عند هيجل، حيث أن الدولة هي الحقيقة الواقعية التي يمارس فيها الأفراد حريتهم الخاصة شريطة أن يعرفوا ما هو مشترك بينهم، وبذلك

(1) نفسه، ص 143.

(2) هيجل: أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 91.

فان الدولة تمثل تلاقي الأخلاق الذاتية مع الأخلاق الموضوعية، وبعبارة أخرى هي التجسد الحقيقي للحرية على أرض الواقع، حيث تصل الحرية فيها مداها، باعتبار أن الإرادة التي تمثل للقانون هي وحدها الحرة، لأنها في الحقيقة تمثل لنفسها فيزول كل تعارض بين الحرية والضرورة .

وبذلك تكون الدولة هي الشرط الأساسي لتجسيد الحرية على أرض الواقع، بسبب كون التحرر الحقيقي يستلزم وجود الأخلاق والقوانين، وهذا ما نفهمه من خلال هذا النص لهيجل الذي يقول فيه:

"إن ما نود أن نؤكدده هو بالأحرى القانون والأخلاق الموضوعية والحكومة هي وحدها الحقيقة الايجابية التي تكتمل بها الحرية، فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد، هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأثيرها في مجال الرغبات الجزئية المتناهية."<sup>(1)</sup>

يتضح من هذا أن الدولة هي التطبيق الواقعي للحرية، والحرية هي غاية الروح المطلقة، فالدولة تتماهى مع الحرية، لأن الدولة تمثل الحرية الواقعية، ففي الدولة تصل الحرية مداها فضلا عن ذلك فإن القوانين ليست أبدا قيد على الحرية كما يعتقد العوام الذين تظهر لهم الطاعة نفي للحرية، بل هي قيد على الغرائز والرغبات الممجية والأهواء، وهو ما يبينه هيجل في نص آخر يقول فيه:

"إن القانون هو موضوعية الروح، وهو الإرادة في صورتها الحقيقية، والإرادة التي تطيع القانون وتخضع له هي وحدها الإرادة الحرة لأنها تطيع نفسها وتخضع لذاتها، إنها مستقلة وهي لهذا حرة، وحين تخضع إرادة الإنسان الذاتية للقوانين يتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة"<sup>(2)</sup>.

يبدو أن هذا الرأي الذي يقدمه هيجل يحاول من خلاله أن يبين بأن التاريخ العالمي هو تطويع لغرائز البشرية على الالتزام بالنظام، وجعلها تمثل للنظام العام، لذلك فالحرية التي يقصدها ليست الحرية بالمفهوم الليبرالي، بل هي تقييد أهواء الفرد بواسطة الدولة، لأن الدولة هي الحرية، بل هي منبع حريات الأفراد باعتبارها تشكل الحرية المعتدلة أو الحرية الرشيدة، والحرية لن توجد بمعزل عن القانون، لأن القانون وحده من يجعل الأفراد يتنازلون عن أنانيتهم لذلك فلن يكون الفرد حرا ما لم يكن كائنا سياسيا، فمن غير الممكن لمجتمع ما أن يعي ذاته خارج الإطار القانوني الذي يعبر عن الحقيقة النهائية للبشر.

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص110.

(2) نفسه، ص111.

إن القانون عند هيجل لا ينبع من خارج الأفراد بل هو نفسه ما يسعون إليه، ففي الأفراد جانب إلهي مثلهم مثل الدولة، يدفع بهم للتوافق مع قوانين الدولة، حيث يعبر القانون دائما عن الإرادة الحرة بل هو لحظة من لحظات تجلي التجسد العقلي للإرادة الحرة<sup>(1)</sup>.

إذن تتحقق حرية الأفراد عندما تنسجم مع الإرادة العامة وكل طاعة للكلي المتمثل في القانون والدولة هو في الحقيقة طاعة لنفسه، فالأفراد داخل الدول المنسجمة مع العقل لا يرون في الدولة ونظمها إلا تحقيقا لماهيتهم، فحين يحترم الفرد القانون في هكذا دولة هو في الحقيقة يحترم نفسه .

وإذا كانت الدولة ترتبط بالحرية وهي أصل معرفي من أصول تركز هيجل حول الذات الأوربية فإنها كذلك ترتبط بأصل معرفي آخر من أصول التمركز وجوهر النسق الهيجلي ألا وهو فلسفة الروح، لأن الدولة عند هيجل هي الشكل الذي تتخذه الروح لكي تتجلى تجليا كاملا، فهيجل كما سبق وأن عرفنا يقسم الروح إلى ثلاث أقسام: الروح الذاتي، والروح الموضوعي، والروح المطلق، ويضع الدولة ضمن إطار الروح الموضوعي، حيث تمثل هذه الأخيرة الوسيط بين الروح الذاتي والروح المطلق، ويتطرق هيجل في الروح الموضوعي إلى القانون والحقوق والواجبات والأسرة والمجتمع المدني، ومختلف المؤسسات والمنظمات الاجتماعية وعلى رأسها الدولة، ولذلك تظهر الدولة بالتحديد في الروح الموضوعي، فبعدها كان روح العالم يعي نفسه في الفرد أي الروح الذاتي، فإنه في المرحلة الثانية يعي نفسه في الدولة (الروح الموضوعي) من خلال علاقات الناس فيما بينهم، ولذلك تشكل الدولة اتحاد الروحين الذاتي والموضوعي.

وما يجب الإشارة إليه أن التعبير المثالي عن الدولة يحدده هيجل في الدولة البروسية التي بلغت مرحلة الروح المطلق إذ استطاعت تجاوز جميع التناقضات والصراعات، ولذلك فهي دولة محققة فعليا بعدما استطاعت بلوغ درجة المطلق.

وهو بذلك يعتبر الدولة بمعناها الحقيقي ميزة يتميز بها الأوربيون، ولا تستطيع الشعوب الأخرى ولا سيما الشعوب الشرقية أن تدركها، وهذا ما يفسر اعتبار الدولة أساسا معرفيا (سياسيا) مهما من أسس التمركز الأوربي عند هيجل، إذ يرى هيجل بأن المجتمعات الشرقية لم تنجح في إدراك المبادئ الكلية كالله والدولة والقانون، وهو بذلك يرفض أن يكون للشرقيين إدراك حقيقي لفكرة القانون، إذا لا يعيه من داخل ضميره، فلا يمثل لتعاليمه إلا بقوة وقهر خارجي، إضافة إلى أن الدولة التي يتحد فيها الذاتي بالموضوعي لم تظهر إلا في أوربا وبالضبط في الدولة

<sup>(1)</sup> أنظر فؤاد مرسي: الدولة عند هيجل، مجلة الفكر المعاصر، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، العدد 76 سبتمبر 1970،

البروسية كما سبق أن أشرنا، وهنا تتجلى بوضوح إستراتيجية المركزية الأوربية عند هيجل، حيث يعتقد بأن فكرة الدولة اكتملت أول مرة في دولة بروسيا، ولم يتجسد العقل الكلي إلا من خلالها، وفيها اتحدت مصالح الأفراد بالمصالح العام، وهي لحظة تتحقق فيها الفكرة المطلقة، لذا فهي بذلك تشكل قمة التاريخ.

ما يجب أن نؤكد عليه في ختام هذا المطلب هو أن الدولة في الفلسفة الهيكلية شكّلت أحد أهم أدوات حركة التاريخ وتقدمه، إضافة إلى أنها تمثل مع الحقيقة وجهان لعملة واحدة، لذلك جعلها هيجل منطلقا للحكم على الآخر، غير أن ما لا يجب أن يغيب عن أذهاننا هو أن هيجل ليس أول من أشاد بفكرة الدولة وأهميتها، فعلى سبيل المثال لا الحصر سئل أحد أتباع المدرسة الفيثاغورية قديما عن أحسن طريقة لتربية ابنه فقال:

"أن تجعله مواطنا صالحا لدولة ذات قوانين صالحة"<sup>(1)</sup>.

غير أن ما يؤخذ به هيجل هو مبالغته في تقديس الدولة، إلى غاية فقدان أي قيمة للفرد، وتأييد حكم الاستبداد، وقوله بضرورة خضوع الفرد للدولة، وتبرير الوضع السياسي القائم انطلاقا من مبدأه كل موجود بالفعل عقلا، وكل عقلا هو موجود بالفعل، فانتهى به المطاف إلى تأليه الحاضر، واعتباره كمال، وهذا ما جعل البعض يصف هيجل بأنه أكبر مُنظر للفكر الشمولي، حيث هيئ الأسس الفلسفية للنازية والفاشية تحت مبرر الدولة واستمراريتها.

فجرائم النازية وأفعالها الوحشية ضد معارضيه، وعدم احترامها لمعاهداتها مع الدول كان دائما تحت اسم الدولة والمحافظة على كيانها ومصالحها<sup>(2)</sup>.

إذن إن هيجل أخضع الأفراد لمصالح الدولة، التي يحق لها استخدام القوة ضد مواطنيها متى شاءت، كما يجوز لها أن تنأى عن القيم الأخلاقية داخليا وخارجيا أي مع مواطنيها ومع الدول الأخرى، ويجب أن تناصر الدولة سواء كانت عادلة أو ظالمة، فقد برر أفعال الحكام جميعها باعتبارها طريقا لا بد للروح أن تتبعها نحو تحقيق غايتها، وهذا ما جعل أحد الباحثين يقول:

"تقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول ميكيافية، بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقيا، فنظريته لا تعبأ بالأخلاق ولا ببؤس الشعوب، ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزء من أيديولوجيا أبشع النظم السياسية وأكثرها تعصبا وبربرية إنه النظام النازي"<sup>(3)</sup>.

(1) بدوي: موسوعة الفلسفة، مرجع سابق، ص 592.

(2) VOIR : R.S.PETERS:HEGEL AND THE NATION-STATE IN POLITICAL IDEAS.P135. ED BY THOMSON .D,PENGUIN.BOOKS.1984.

(3) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 216، الإسكندرية، 2000 .

يبدو من هذا القول أن هيغل يفصل فصلا تاما بين الدولة والأخلاق، وفق مسلمة "الغاية تبرر الوسيلة"، غير أن منطلقات هيغل لم تكن استقرارات واقعية للتاريخ، بل كانت مجرد تأملات نسقية فلسفية غائية، جعلته يرى بضرورة خضوع الفرد بشكل تام لسلطان الدولة، حتى قيل بأنه يدعو لعبادة الدولة، ووصف بأنه فيلسوف الدولة بدون منازع، ويذهب البعض إلى أن القداسة التي أضفاها هيغل على الدولة لم يكن لها ما يبررها سوى مشاعره القومية الخاصة، وقد أصبحت فلسفته السياسية بمثابة الخلفية الفكرية التي وجدت فيها الأنظمة الشمولية في القرن العشرين مرجعيتها، ولهذا أُعتبر هيغل مفكرا رجعيا مناصرا للحكم المطلق، في زمن بدأت فيه أوروبا تتخلص من الملكية والاستبداد، وتستمتع بنعيم الحرية، وقيم الديمقراطية في تصاعد.

### المطلب الخامس: الأصل 5: نظرية العقل.

احتل العقل<sup>(1)</sup> مكانة مركزية في الفلسفة الهيجلية، حيث قام هيغل بتتبع كل تجلياته في مختلف ميادين المعرفة، فالفلسفة بكل تفرعاتها هي عبارة عن دراسة للعقل في تجلياته المختلفة، وبلغ تقديس هيغل للعقل لدرجة اعتباره للعالم كله مظهرا من مظاهر تجليات العقل، أي أنه زواج بين العقل والواقع، فقام بتعقيل الواقعي، وحوّل الواقعي إلى معقول، انطلاقا من مسلمته الشهيرة "المعقول واقعي والواقعي معقول"<sup>(2)</sup>. وهو بذلك يكون قد تجاوز الصراع التقليدي بين المذهبين العقلي والتجريبي، وتمكن من التوحيد بينهما في بعد ثالث، جعله في الروح أو العقل، الذي يعمل على جعل الفكرة والواقع مظهران لعملية واحدة. وعليه تكون نظريته في العقل أصلا مهما من أصول مركزيته حول الأنا الأوربية.

لقد تطرق هيغل لموضوع العقل ومراحل تطوره في كتابه ظاهريات الروح، الذي يُعتبر وصفا للتطور الضروري للوعي، من الوعي الطبيعي إلى وعي المطلق، حيث يمر العقل بثلاث مراحل في سعيه نحو تحقيق ذاته: المرحلة الأولى: تسمى بمرحلة الوعي المباشر يرتبط فيها العقل بالطبيعة، ويلعب الإحساس دورا كبيرا فيها، لذلك تعرف بالمباشرة باعتبار أن الموضوعات تكون جزئية فردية، تمثل أماننا مباشرة من دون وساطة، ويمكن أن نعتبر الإدراك الحسي كمثل لها، فضلا عن ذلك فإن الموضوع في هذه المرحلة يكون مستقل عن الذات.

(1) يشكل العقل أحد مصادر المعرفة البشرية، حيث تتكون هذه المصادر من أحد العناصر الآتية: الوحي، أو العقل، أو التجربة، أو الإحساس، أو الحدس، أو الإلهام، أو الفطرة، أو الطبيعة، أو الصدفة، أو التقاليد.

(2) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 55.

أما المرحلة الثانية: فتسمى مرحلة الوعي الذاتي يتم فيها الابتعاد عن الطبيعة، وتدرك الموضوعات على أنها فكر خالص، وبذلك تصبح كل معرفة للموضوع في الحقيقة معرفة للذات، أي تصبح موضوعا لنفسها، حيث تتحد الذات بالموضوع.

وأما المرحلة الثالثة: فتسمى مرحلة الوعي المطلق، وتمثل المركب من الوعي المباشر والوعي الذاتي، ويمكن التماسه في النشاطات المعرفية للروح بداية بالفن وانتهاء بالفلسفة التي تتوج بالإدراك الكامل للمطلق.

إن التاريخ لا يبدأ في المرحلة التي يكون فيها الإنسان متوحدا مع الطبيعة، لأنه لن يتمكن من وعي نفسه بمعزل عنها، وحاله في ذلك حال الطفل الذي يؤرخ لحياته في اللحظة التي يقطع فيها حبله السري مع أمه<sup>(1)</sup>.

وتكمن أهمية العقل في فلسفة هيغل في أن عالمه أوسع من عالم الواقع، باعتبار أن هذا الأخير هو عالم النقصان والزيف، ولذا فهو لا يمثل الحقيقة، ولذلك علينا إعادة ترتيب الواقع انطلاقا من معطيات العقل أي تغيير الواقع غير المعقول وجعله معقولا، لأن العقل موجود في كل جزئيات الحياة البشرية إذ يصرح هيغل بأن:

" الفكر مبنوث في كل ما هو بشري " <sup>(2)</sup>.

ومعنى هذا أن العقل حاضر في كل الأنشطة الإنسانية، بل هو جوهر الطبيعة والتاريخ كذلك، فلا يوجد شيء في العالم البشري يسير بالصدفة، وهو ما نفهمه من قول هيغل:

" فما يقدمه لنا تاريخ الفلسفة إنما هي أفعال العقل الذي يفكر، ويعتبر التاريخ السياسي أو العالمي أفعال العقل الذي ينشد شخصيات كبيرة، دولا، وهو يعلمنا كيف تجلى هذا العقل في ولادة الدول وتعاقبها وانهارها " <sup>(3)</sup>.

يمكننا أن نفهم من خلال هذا النص أن كل التاريخ البشري سواء كان تاريخ ثقافي (الفنون، والأديان والعلوم، والفلسفة) أو تاريخ سياسي (الدول، والحضارات، والحروب)، لا يمكنه فهمها بمعزل عن العقل لأنها نتيجة لاجتهاد عقل بشري، فعلى سبيل المثال تاريخ الفلسفة هو في حقيقته تاريخ الأفكار وأنماط التفكير البشري، والتاريخ السياسي بحضاراته وصراعاته هو مظهر من مظاهر الفكر البشري كذلك، وينتج عن هذا أن كل الأفعال والأنشطة الإنسانية هي في جوهرها أنشطة تعبر عن أحد تظاهرات العقل، لأن ما يميز البشر هو الفكر أو العقل، حيث أن كل ما هو بشري لا يكون كذلك إلا من خلال الفكر. وهو ذات المعنى الذي يشير إليه في هذا النص:

<sup>(1)</sup> أنظر هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 41.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 40.

<sup>(3)</sup> هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 82.

"إن موضوعنا هو تاريخ العقل الذي يتجلى في صورة الفكر، إذن موضوعنا في تاريخ الفلسفة هو العقلاني الفكر، العقل الذي يعقلُ كشيء له تاريخه، نعني كشيء تجلى في الزمان وتعرض لتحويلات عدة، وترك وراءه كثير من الحوادث والأفعال (سلسلة من تكوينات العقل المفكر)"<sup>(1)</sup>.

نفهم من هذا النص أن البحث في تاريخ الفلسفة هو في الحقيقة البحث في تاريخ العقل، أو الفكر وأفعاله وأثاره، في المجالات المختلفة، لأن للعقل ألوان مختلفة من النشاط، فالعقل أساس التاريخ والطبيعة معا، وهو القوة المسيرة للتاريخ، بل إن التاريخ هو مجرد حركة عقلانية، فالعقل هو الذي يحدد تاريخ العالم، وكل البشر وسائل لتحقيق الغاية التي يرسمها، وهذا هو خبث العقل في التاريخ، وانطلاقا من ذلك تكون وظيفة الفلسفة هي:

" أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل"<sup>(2)</sup>.

إن ما يمكن استنتاجه عموما هنا، هو أن مهمة الفلسفة هي الكشف عن تظاهرات العقل في الماضي والحاضر، لأن كل ما حدث ويحدث هو مظهرا من مظاهر العقل، انطلاقا من المبدأ القائل كل واقعي معقول، بل إن تصميم الوجود في حد ذاته كان وفق العقل. ولذلك كانت نظرية العقل عند هيغل أصلا معرفيا من أصول مركزية الأوربية.

فضلا عن ذلك فإن فكرة الألوهة في حد ذاتها هي فكرة يتم إدراكها بالعقل، وهذا ما يحمله هذا النص لهيغل الذي يقول فيه :

"والله نفسه يوجد في الحقيقة المناسبة له في الفكر وحده، وبوصفه فكرا فحسب، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الفكر هو النمط الوحيد الدقيق الذي يمكن أن ندرك فيه المطلق الأزلي"<sup>(3)</sup>.

يريد هيغل في هذا النص توضيح فكرة تتمثل في أن هناك فكرة غير مادية تحرك التاريخ، تسمى بالفكرة المطلقة أو العقل المطلق، أو الروح اللامتناهي، وهذه الفكرة لا يمكن وعيها إلا من خلال العقل وذلك بسبب كون الألوهة فكرة فقط، ومن هنا تتضح أهمية ومكانة العقل في إدراك المطلق.

إن للعقل دور كبير في وعي التاريخ، فهو مبدؤه الكلي وروحه الكامن في أحداثه، حيث أن التاريخ في حقيقته هو أفعال وممارسات بشرية تنم عن أفكار وإرادات إنسانية، ومن هنا فلا بد من دراسة الأفكار إذا أردنا

(1) نفسه، ص 297.

(2) هيغل: أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 88.

(3) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 84.

دراسة التاريخ، لأن محرك التاريخ هو هذه الأفكار، فلا ينبغي أن نتوقف عند دراسة ما حدث، بل لماذا حدث؟ بسبب أن هناك منطق يحرك التاريخ، أي أن التاريخ هو حركة عقلية واعية. إن التاريخ الحقيقي لا يبدأ إلا مع العقل أي مع ظهور الوعي، ولذلك فلا يمكن تصنيف الأساطير في سياق التاريخ، ولذلك فإن:

" فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر، فالفكر جوهرى للإنسان فهو ما يميزه عن الحيوان"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا أنه لا معنى للتاريخ بدون إنسان، أي بدون عقل، فكل أحداث التاريخ هي مظهر خارجي من مظاهر العقل، وكل ما يحدث لا يخرج عن نطاق العقل، وغايته العقل، فأحداث التاريخ ليست مجرد حركة عشوائية، بل هي تحول واعى. وبذلك كان مؤلف هيجل العقل في التاريخ بمثابة مقدمة، أو تمهيد، أو جانب نظري لفلسفته التاريخية التي سيرسم جانبها العملي في مؤلفه العالم الشرقي. حيث أن مهمة الفلسفة هي تتبع العالم الذي يتمظهر خلاله العقل. لذلك فإن:

" الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ هي الفكرة البسيطة عن العقل التي تقول بأن العقل يسيطر عن العالم، وأن تاريخ العالم بالتالي يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً"<sup>(2)</sup>.

وهكذا يجزنا مضمون هذا النص إلى القول بأن فكرة العقل يمكن اعتبارها بمثابة الإطار الذي تدور حوله فلسفة هيجل في التاريخ، بل هي تعبير وتلخيص لفلسفته في مجملها. فهو ووفاء منه لمثاليته الشاملة يعتبر بأن التاريخ في حقيقته هو مسار عقلي لروح العالم. وباعتبار أن التمرکز حول الذات الأوربية عند هيجل يظهر بوضوح في ميدان فلسفة التاريخ، وأن العقل هو أساس فلسفة التاريخ الهيجلية، فقد كانت نظرية العقل أساساً معرفياً مهماً من أسس التمرکز الأوربي عند هيجل.

ويبرهن هيجل عن مسلمته القائلة بأن العقل يحكم العالم بحجة تاريخية تتمثل في ما أكده أنكساجوراس باعتباره:

" أول من ذهب إلى القول بأن النوس (العقل) هو الذي يحكم العالم"<sup>(3)</sup>.

إضافة إلى أنصار الحقيقة الدينية الذين يقولون:

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 77.

(2) نفسه، 78.

(3) نفسه، ص 80.

" إن العالم لا يترك نهبا للمصادفات والعلل الخارجية العرضية، وإنما تحكمه عناية إلهية"<sup>(1)</sup>.

ما يمكن أن نفهمه من هذين النصين هو أن هيغل يعترف بأنه ليس أول المفكرين الذين أعلنوا بأن العقل يسيطر على العالم ويُسيّره، فمنذ العصر اليوناني أعلن السفسطائي أنكساجوراس خضوع العالم للعقل. وأن كل الظواهر تخضع لعقل كامن، حيث تخضع ظواهر الطبيعة لقوانين كلية، إضافة إلى أن رجال الدين يؤمنون بخضوع العالم للإرادة الإلهية. فحكمة الإله هي التي توجه التاريخ وتخضعه لغاياتها المرسومة سلفا، مع بعض التحفظ لدى هيغل على فكرة العقل عند بورتاجوراس، وفكرة العناية الإلهية، كما يفهمها رجال الدين<sup>(2)</sup>.

يؤكد هيغل بأن حضور العقل في التاريخ حضور لازم وأكد وهذا ما نفهمه من قوله:

"لا بد أن يكون لدينا على الأقل الإيمان الراسخ الذي لا يتزعزع بأن العقل موجود فعلا في التاريخ، فنحن إنما نستخلص استنتاجا من تاريخ العالم حين نقول أن تطوره كان مسارا عقليا، وأن التاريخ الذي ندرسه يشكل المجرى العقلي الضروري لروح العالم"<sup>(3)</sup>.

إن الأمر اللافت للنظر هو أن العقل يتغلغل في كل حيثيات الفلسفة الهيكلية، إن في التاريخ أو القانون أو الدين أو الدولة، ودراسة متأملة للتاريخ تثبت ذلك. وما ينبغي أن نؤكد عليه هو أن المقصود بالقول بأن العقل يحكم تاريخ العالم هو أن الله يسير العالم، والتاريخ هو ميدان ومسرح لتحقيق إرادته، وتمثل الفلسفة الوسيلة التي تمكنا من إثبات ذلك.

فتاريخ العالم يسير إلى غاية، ولكنها غاية باطنية مضمرة محتبئة، ويمكن أن نقول بأنها طبيعية لا واعية، حيث تشكل المصالح الشخصية، والإرادات الفردية، والانفعالات أدوات لتحقيق غايته، فالعقل يسوس العالم وكل ما يحدث وحدث وسيحدث إنما هو صورة عقلية، حيث يشكل الأبطال وصناع التاريخ وسائل غير واعية لتجسيد فكرة كلية مضمرة خلف أفكار جزئية متعارضة، فما يجعل الأفراد يتحركون هو مصالحهم وأهدافهم الخاصة. إن السؤال الذي يفترض طرحه في موضوعنا هذا هو كيف شكلت نظرية العقل الهيكلية أصلا من أصول المركزية الأوربية؟.

(1) نفسه، ص 82.

(2) يتمثل تحفظ هيغل على أنكساجوراس حول مفهوم العقل في أنه بدلا من الاعتماد على العقل كفكرة كلية، استند إلى علل مادية جزئية، كالهواء، والماء، والأثير، أما عن تحفظاته حول فكرة العناية الإلهية لدى رجال الدين، فهو أنّ أنصارها، فهموا حضورها في بعض الأحداث الجزئية المعزولة، مثل إنقاذ غريق، أو التدخل لتغيير حياة هذا أو ذاك، ويُفترض أن لا تتعلق العناية بالأفراد، بل بالشعوب، والدول، أي بالكلية، وبذلك فالفهم الديني لفكرة العناية - حسب هيغل - هو فهم سطحي تافه.

(3) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص ص 79، 80.

لقد أرسى هيغل فلسفته في الحضارة انطلاقاً من مقولة العقل، وجعله المعيار الذي ينزل ببعض المجتمعات إلى أدنى مستويات الحضارة، مثل إفريقيا التي اعتبرها قارة ما دون العقل، وفي درجة أعلى منها آسيا قارة ما قبل العقل، وأوروبا هي موطن العقل، فالعقل مع هيغل أصبح مقياس التاريخ. ولذلك يمكن اعتباره منطلقاً من المنطلقات المعرفية للمركزية الأوروبية عند هيغل.

وانطلاقاً من معيار العقل صنّف هيغل مجتمعات العالم إلى مجتمعات تاريخية، وأخرى غير تاريخية، وقسم الشعوب التاريخية إلى قسمين: الأولى لم يتجاوز وعيها التاريخي وعيها الديني، وأخرى تمكنت من الوصول إلى إدراك عقلي فلسفي للمطلق، وبهذا يكون هيغل قد بدأ بالشعوب التي لا تستحق أن تذكر في التاريخ، مثل إفريقيا السوداء، وانتهى بالجنس الجرمني.

إن ما يجمع المجتمعات الشرقية عموماً وخاصة منها التي تمكنت من بناء حضارات رفيعة وكان لها إرث فني وأدبي وديني، هو أنها لم تبلغ عمق العقلانية، أي وعي مطلق، بسبب أن الشرق لم يعرف حرية الروح، ولا يمكن تصنيفه أنه ينتمي إلى مملكة العقل، وعليه فإن الحضارات الشرقية يمكن اعتبارها طفولة التاريخ، لأنها كانت غارقة في الحسي، فلم تتمكن من وعي ذاتها، في حين لم يكن نضج التاريخ باعتباره عقل متجسد في التاريخ إلا في أوروبا، وعندما يكتمل العقل سينتهي التاريخ، حيث أن أوروبا أو الغرب عموماً، هما ختام مسيرة التاريخ التطورية الطويلة، لأنه لا تاريخ حقيقي إلا تاريخ العقل في تحققه ووعيه لذاته، وحتى أوروبا ذاتها يمكن تقسيمها إلى مراحل بدءاً باليونان مشرق العقل، ومروراً بأوروبا المسيحية واللاتينية، ثم أوروبا الحديثة، ووصولاً إلى أوروبا الجرمانية التي تمثل قمة العقلانية وأصبح العقل معها واقعا<sup>(1)</sup>.

### المطلب السادس: الأصل 6: نظرية التقدم.

تقوم نظرية التقدم على مسلمة أن العالم تسيره قوة حتمية تتجه به إلى تحقيق كماله، وقد أعتبرت هذه النظرية إحدى المسلمات الأساسية لفلسفة التاريخ في ما يسمى بعصر الأنوار، حيث يؤمن أنصار التقدم بقدرة الإنسان على بلوغ السعادة التامة في العالم الدنيوي، وتحقيق أعلى درجات الرفاهية والحرية. وقد شكّلت عقيدة التقدم عقيدة أساسية في الحداثة الغربية بوجه عام، كما يمكن اعتبارها أحد أهم الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية عند هيغل. وقد برزت نظرية التقدم بوضوح مع عصر الثورة الصناعية، وتأسس هذه النظرية على عدة منطلقات أهمها:

(1) أنظر طرايشي: نقد العقل العربي، مرجع سابق، ص 32.

أ- إيمانها العميق بضرورة المرور بالمرحلة الرأسمالية، وهي فكرة يتقاسمها جل المفكرين الأوربيين ولاسيما مفكري عصر التنوير حيث يمكن التماسها بوضوح عند فولتير وكوندرسيه.

ب- إن هناك نموذجا تاريخيا بعينه، وهو النموذج الأوربي، لا بد أن ينطبق على كل التاريخ الإنساني. فأوربا والغرب هما المثال لكل البشرية، والعالم خارج أوربا في مرحلة متأخرة.

ج- اعتبارها بأن كل عصر هو بالضرورة أفضل من العصر الذي قبله، لأن منطق التاريخ هو التحسن والتقدم، فكل ماضي يفوق ما قبله، والحاضر هو أحسن من كل ماضي سابق، والمستقبل المجهول يفوق الحاضر المعلوم، ولذلك فإن معرفتنا اليوم أفضل بالضرورة من معرفة الأمس.

د- إن للتاريخ بنية غائية متجانسة، وأن هذه البنية حتمية، وأن حقب التاريخ المتقدمة، كانت حقا ممهدة للحقب اللاحقة التي هي أيضا ليست سوى وسيلة للوصول إلى القمة المنشودة للتقدم البشري الحديث.

هـ- إن أي نظام سياسي غير حدثي وليبرالي، هو نظام مبني على الجهل والقمع والاستبداد. لا بد من العمل على تجاوزه.

وانطلاقا من ما سبق سوغت نظرية التقدم أحداث الحاضر وتصوراتها، وأكسبتها نوع من الشرعية، لأن أحداث الحاضر وتطوراته، كانت حتمية ومقررة سلفا، والنتيجة التي يوصل إليها التقدم هي أنه ما من حضارة أو ثقافة خارج أوربا الحديثة يمكن أن يكون لها ما لأوربا، فمهما يكن لهذه للحضارات خارج أوربا من قيم ثقافية، فإنها قد أستهلكت في السيورة التاريخية التي هي بمنزلة التمهيد لهدف أسمى خارج عن نطاق هذه الحضارات، ومتجاوزا لها، وليس أمام هذه الحضارات طريقا للهرب من هذا المصير التي لا تكون بمقتضاه سوى مراحل يقطعها التاريخ إلى طريق اللحاق بركب الحضارة الحقيقية والناضجة وهي الحضارة الأوربية. فكل مجتمعات الماضي يبدو أنها قد عاشت وماتت من أجل أوربا الحديثة، وتمهيدا لها ومجمل تاريخ العالم كان مقدمة للتنوير الأوربي.

فقد تزامنت سيادة فكرة التقدم مع التنوير، وبعد حركة الكشوف الجغرافية في القرن السابع عشر، وهو ما جعل الإنسان يضع ثقته في المستقبل، وتجاوز المؤرخون التاريخ السياسي الذي لا يظهر أي تقدم، إلى التاريخ الحضاري والثقافي، باعتبار أن التاريخ الحقيقي هو تاريخ العقل والفكر البشري الذي يكشف عن تقدم العقل، ولذلك فقد تحولت مع أنصار التقدم وحدة التاريخ، من الدولة إلى الحضارة، وما ينبغي الإشارة إليه أن التقدم في ميدان فلسفة التاريخ عند هيجل هو تقدم تجاه حرية الروح لوعي ذاتها<sup>(1)</sup>. ويصرح هيجل بأن مفهوم التقدم:

(1) أنظر صبحي: في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ص ص 177، 178.

"هو بشكل عام الحيوية والحركة، إن هذا التطور هو حياة الله في ذاته، هو الشمولية في الطبيعة والروح، في كل ما هو حي، في أضعف الكائنات وأرقاها (...). إنه الإبداع الخالد للعالم"<sup>(1)</sup>

معنى ذلك أن التقدم في مفهوم هيغل هو التطور والتغير إلى الأمام، وهو قانون طبيعي ينطبق على جميع المخلوقات من أضعفها إلى أقواها، وبما أن الإنسان جزء من الطبيعة فهو خاضع لهذا الناموس الكوني. وبذلك فحركة الإنسان في التاريخ تسير دائما نحو الأمام، باعتبار أن التاريخ لا يظهر مكتملا، ولكنه ينتقل عبر حركة جدلية من مرحلة دنيا قاصرة، إلى مرحلة أكثر نموا، فالجدل هو الذي يمكن الروح من تجاوز قيود الطبيعة والانطلاق نحو تحقيق وعيها الكامل. فضلا عن ذلك يؤكد بأنه قد تم:

"الإفصاح عن ضرورة التقدم وكشفت الروح عن وجودها ولا بد أن تكمل تطورها (...). لأن التقدم لا يكون ممكنا إلا في حالة انجاز الاستقلال للروح"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا أن التقدم أمر لازم وضروري تقتضيه طبيعة الروح التي تسعى للبحث عن كمالها، ولا معنى للحديث عن التقدم في غياب حرية الروح، وعلى كل حال تظهر حركة التقدم في النسق الهيجلي في حركة الروح، حيث تنتقل من مرحلة الروح الذاتي الفردي، مروراً بالروح الموضوعي، ثم الروح المطلق، حيث تتمتع الروح في هذه المرحلة بالحرية التامة، فضلا عن ذلك فإن الحاضر دائما في تصور هيغل غير ناضج، بمعنى أنه يتميز بالنقص وعدم الاكتمال، ولكنه يحمل بين جنباته القابلية للاتجاه نحو الكمال، أي التقدم إلى ما هو أرحب وأوسع وأكمل، ومن هنا يكون الواقع حاملا لنفيه وسلبه، وبذلك فكل واقع هو ليس واقعا نهائيا، بل هو زائف، لا بد من هدمه بفضل قوة السلب وحركية الجدل. وفي الصدد يصرح إنجلز بأن فلسفة هيغل:

"لا تعد أي شيء نهائيا مطلقا، وهي تكشف الغطاء عن الصفة المؤقتة لكل شيء (...). ولا تستطيع الثبات والصمود أمامها إلا عملية متصلة من الصيرورة والزوال، أي عملية الارتقاء الدائم من الأخفض إلى الأرفع، وما الفلسفة الديالكتيكية ذاتها إلا مجرد انعكاس لهذه العملية في المخ المفكر"<sup>(3)</sup>.

إن ما نصل إليه من خلال هذا النص هو أن فلسفة هيغل هي فلسفة ديناميكية متطورة باستمرار من الأدنى إلى الأعلى، فالتقدم والتطور حاجة تقتضيها طبيعة الروح التي تسعى للكمال والنهائية والمطلق، والحرية الكاملة، فإذا كان هدف الروح هو وعيها بذاتها، فالتقدم هو محاولة للوصول إلى هذا الوعي الكامل، فبفضل

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 98.

(2) هيغل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 116.

(3) راشد البراوي: التفسير الاشتراكي للتاريخ، مختارات من فريدريك إنجلز، ص 32، 33، القاهرة، 1947.

الجدل تنتقل الروح من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، وكل مرحلة تسمو على سابقتها، وبذلك فالتاريخ لا يكرر ذاته أبدا بنفس التفاصيل، فحتى الصراعات والحروب وإن كانت ظاهريا تتكرر إلا أنها في كل عصر تطرح شيئا مغايرا وجديدا. هذا ويؤكد هيغل بأنه:

"يترتب عن ذلك أن مجمل تاريخ الفلسفة يمثل تقدما حاسما بذاته، ضروريا، إنه تقدم عقلاني في ذاته، حر في ذاته، متعين بذاته بالفكرة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا أن مسيرة الفلسفة في حد ذاتها هي مسيرة تقدم وتدرج نحو الأفضل، أي نحو العقل والحرية، (ولا يجب أن ننسى بأن العقل والحرية أصلان مهمان من أصول تركز هيغل حول الذات الأوربية) وقد سائر هيغل فلاسفة القرن الثامن عشر في قولهم بالتقدم، إيمانا منه بأن التفكير في جوهره هو أداة تمكن الإنسان من التقدم نحو الأمام، فلا فكر ظهر في البداية مكتملا، بل ديدنه دائما أن يتدرج في التاريخ نحو الكمال.

إن هيغل يرى بأنه إذا سلمنا بوجود فكرة التقدم في التاريخ، فمن باب أولى أن توجد في الفلسفة وتاريخها كذلك، لأن الفلسفة تمثل ما هو أهم وأقدس في الروح، وها التقدم في تاريخ الفلسفة يوجهه المطلق (الإله). وما ينبغي الإشارة إليه أن ما يحقق التقدم هو دائما الصراع والتناقض والسلب، أما الاستقرار والانسجام واللحظات السعيدة فهي لا تشكل حقبات تاريخية عند هيغل<sup>(2)</sup>.

فضلا عن ذلك فإن هيغل يميز بين عالمي الطبيعة والتاريخ في مجال التقدم، إذ أن التقدم في ميدان التاريخ هو دائما نحو الأفضل والأكمل والأرقى، بخلاف التحولات التي تعرفها الطبيعة فهي مجرد دورة يعاد تكرارها بشكل مستمر، وبالتالي فلا جديد في عالم الطبيعة، ولذلك فلا تاريخ لها. وهذا بخلاف عالم التاريخ الذي يشكل مسار تقدم مستمر لحركة الروح سعيا منها نحو غايتها المنشودة.<sup>(3)</sup>

إذا نظرنا إلى ما قدمه هيغل بعين نقدية أمكننا القول بأن ملاحظة التاريخ لا تؤكد نظرية التقدم دائما، فقد تعرف حركة التاريخ تراجعات وانتكاسات، فالحاضر والمستقبل ليسا بالضرورة أفضل من الماضي، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هيغل أراد من خلال فكرة التقدم تسويغ المركزية الأوربية، حيث كان نظرية التقدم أصلا معرفيا من أصول المركزية الأوربية عنده، فانطلاقا من فكرة تقدم الروح، يُقسم هيغل المجتمعات إلى مركز

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص111.

(2) أنظر كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكر خليل، ص249، محمد عبد الواحد خلاف، (دط)، 1961.

(3) أنظر هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص127.

وهوامش، ولا عجب أن يكون الشرق هنا إحدى محطات البداية في عملية التقدم هذه، حيث يمثل الشرق الهامش، بينما تُمثل أوروبا المركز .

إضافة إلى ذلك، فإنه وانطلاقاً من قوة السلب التي يؤمن بها هيجل سيعتبر الفترة التي تسبق أوروبا دائماً ناقصة وسلبية ولا بد من تجاوزها، فما دام التاريخ تقدم، فإن محطاته الأولى هي دائماً محطات تتميز بالنقص، وهنا يقصد هيجل المجتمعات الشرقية، باعتبارها بداية للتاريخ، في حين تشكل المحطات المتأخرة لحركة التقدم هذه، الأرقى والأكمل، وهي التي تمثل العالم الأوربي .

كما يظهر التقدم كأصل من الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية عند هيجل من خلال اعتباره بأن التاريخ البشري يتقدم من الطفولة إلى الشيخوخة، حيث تُعتبر المجتمعات الشرقية مرحلة صبا التاريخ وطفولته، أما بلاد اليونان تمثل فترة مراهقته، في حين يمثل الرومان طور الرجولة، بينما تشكل الأمة الجرمانية شيخوخة التاريخ، ولكن ليس المقصود بالشيخوخة هنا كالشيخوخة في الطبيعة والتي تُرتبط بالضعف والمهرم، بل إن شيخوخة الروح هي نضجها وكمالها وقوتها الكاملة<sup>(1)</sup>.

### المطلب السابع: الأصل 7: الأساس الجغرافي.

يرى هيجل بأن عاملي الزمان والمكان مهمان في حياة كل شعب، إذ يستند إلى عامل التضاريس والجغرافيا والمناخ للحكم على تاريخ أي مجتمع ولذلك كانت الجغرافيا إحدى الأسس المعرفية لتمريره حول الذات الأوروبية، ويتحدث هيجل عن أثر العامل الجغرافي في قوله:

"إن العلاقة مع الطبيعة هي التي تساعد على إنتاج روح شعب ما (...) لكن بمقدار ما ينبغي أن ننظر إليها على أنها الأرض التي تتحرك عليها الروح وتؤدي دورها فإنها تكون أساساً جوهرياً وضرورياً"<sup>(2)</sup>.

نستنتج من خلال هذا النص أن هيجل يعتقد بأن هناك علاقة قوية جداً بين التاريخ والجغرافيا، حيث أن الموقع الجغرافي لشعب ما، له تأثير كبير في شخصية هذا الشعب وثقافته ونمط عيشه. وبذلك يمكن التمييز بين الشعوب والثقافات استناداً إلى الوسط الطبيعي التي تحيا فيه، غير أن ما ينبغي الإشارة إليه أن العامل الجغرافي وحده لا يصنع حضارة ما لم تسنده عوامل أخرى، وهذا ما أشار إليه هيجل عندما أكد بأنه:

(1) أنظر نفسه، ص 194.

(2) نفسه، ص 157.

"لا ينبغي أن نغالي في تأكيد شأن الطبيعة ولا أن نهون من شأنها، فمن المؤكد أن جو أيونيا المعتدل قد أسهم في إضفاء الصفاء والرقّة على أشعار هوميروس، ولكن هذا الجو وحده لا يخلق لنا شعراء من طراز هوميروس، كما أنه لا يظل يأتي بمثلهم، ففي العهد التركي لم يظهر شعراء"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن العامل الطبيعي ضروري ومهم ومؤثر في نشأة أي حضارة وثقافة، ولكن يجب أن نتعامل معه باعتدال فلا نبالغ في تقديسه، ولا في تهميشه، فالشيء الأكيد أن مناخ أيونيا (مدينة إغريقية قديمة تقع على السواحل الغربية لتركيا حاليا) ساعد في إيقاظ موهبة هيراقليطس الشعرية، فأبدع الملحمتين الشهيرتين الإلياذة والأوديسا، إضافة إلى مساهمته في نشأة الفلسفة الإغريقية، وقيام مدرسة فلسفية عرفت باسم هذه المدينة وهي المدرسة الأيونية، والتي من بين أشهر فلاسفتها طاليس، أنكسيمندرس، أنكسيمانس، هيراقليطس، إمباذوقليس، أنكساجوراس، ولكن عامل المناخ والإقليم الجغرافي غير كافٍ لوحده، ولو كان كافياً لاستمر في إنجاب الشعراء والفلاسفة، إضافة إلى ذلك فإن العهد العثماني أو ما يسميه هيجل بالدولة التركية التي نشأت في نفس الإقليم لم تعرف أي إبداعا فكريا وفلسفيا. ويستطرد هيجل في توضيح أثر الجغرافيا على التاريخ:

"وعلينا هنا أن نأخذ في اعتبارنا أولا تلك الظروف الطبيعية التي ينبغي أن تستبعد مرة واحدة وإلى الأبد من دراما تاريخ العالم، ففي المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة لا يوجد الموقع المحلي المناسب لظهور شعوب التاريخ العالمي"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أنه في الأقاليم المتجمدة والحارة ينعدم المناخ الملائم لظهور الحضارات والشعوب التي تصنع التاريخ، فالمؤثرات الطبيعية لها انعكاساتها على الوعي، حيث أن الطبيعة في هذه الأقاليم تحد من حرية الإنسان، وتقف عقبة أمام تحرره، فعامل الحرارة الشديدة، والبرودة الشديدة يُقيدان حرية الإنسان في الحركة، وبذلك تعجز الروح عن تحقيق غايتها، وتتوقف حركة التاريخ. وعلاوة على ما سبق فإن:

" مسرح التاريخ الحقيقي هو المنطقة المعتدلة أو بالأحرى النصف الشمالي منها (...) وتظهر هذه الخاصية نفسها في نواتج الطبيعة ففي الشمال أنواع كثيرة من الحيوانات والنباتات، أما في الجنوب فإن الأشكال الطبيعية بدورها تمثل ملامح فردية يباين بعضها بعضا"<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص ص 157، 158.

(2) نفسه، ص 158.

(3) نفسه، ص 158.

ما يستوقفنا في هذا النص هو أن هيجل في حديثه عن التاريخ العالمي يستبعد بعض الأقاليم الجغرافية منه، كالمناطق الحارة في النصف الجنوبي للكرة الأرضية، والمناطق المتجمدة في القطبين باعتبارها غير مناسبة لقيام حضارة، وفي المقابل يعتقد بأن الحضارة تنشأ في المناطق المعتدلة لاسيما منطقة البحر الأبيض المتوسط، الذي يربط القارات الثلاث، وحوله قامت جل الحضارات الإنسانية والرسالات السماوية، ولم يتوقف الأمر عند الاختلاف الحضاري بين الأقاليم، بل هناك أيضا اختلاف طبيعي بينها في عالمي النبات والحيوان، حيث تتعدد الأنواع النباتية والحيوانية أكثر في الجزء الشمالي. وهذا ما يدل على أفضلية النصف الشمالي للعيش لكل الكائنات الحية بما فيها الإنسان. وما ينبغي هيجل التأكيد عليه:

"أن الأساس الجغرافي ليس يعيننا أن نعرف الأرض التي تمثلها أمة من الأمم باعتبارها موقعا محليا خارجيا، وإنما مجال اهتمامنا هو معرفة النمط الطبيعي للموقع المحلي من حيث صلته الوثيقة بنمط الشعب وشخصيته، التي هي ثمرة لمثل هذه التربة"<sup>(1)</sup>.

إن ما نصل إليه من خلال هذا النص هو أن هيجل حينما يتكلم عن عامل الجغرافيا فهو لا يقصد دراسة الأرض والتضاريس من خلال بنيتها ومكوناتها، بل هو يقصد تأثير البيئة على السلوك البشري وطريقة تفكير الإنسان، إضافة إلى تأثيرها على ثقافة المجتمع وسياسة الدولة، حيث أن العامل الجغرافي كثيرا ما يتدخل في تشكيل الخصائص النفسية والاجتماعية للسكان، فضلا عن تأثيره في المستوى الاقتصادي وأنماط الحكم، وهذا الجانب ما يُصطلح عليه حديثا بالجغرافيا السلوكية التي تقوم على مسلمة مفادها أن شخصية كل مجتمع ناتجة عن البيئة التي يعيش فيها، أي الإنسان جغرافي بطبعه.

وفي ذات السياق يؤكد هيجل بأن:

"الأرض الآسيوية الواسعة الممتدة نحو الشرق، هي منفصلة عن مسار التطور التاريخي العام ولا نصيب لها منه، وقل مثل ذلك عن أوروبا الشمالية، التي لم تلعب دورا في تاريخ العالم إلا في فترة متأخرة"<sup>(2)</sup>.

يتضح من هذا أن هيجل يستبعد الكثير من المناطق والأقاليم الجغرافية من زخم التاريخ، لأنه يستند في تصنيفه لدراسة الشعوب على أساس بيئي جغرافي، حيث لا يظهر الوعي الذاتي في الأقاليم المتطرفة مثل إفريقيا وسيبيريا، فالبيئة الجغرافية هي المسؤولة عن أمزجة الشعوب، ومثال ذلك أن المناطق المنبسطة كالصحاري أو

(1) نفسه، ص 157.

(2) نفسه، ص 167.

السهول الواسعة في شرق آسيا يتميز أهلها بالاندفاعية والتوحش، والنهب، إضافة إلى أن السلطة السياسية فيها سلطة أبوية (بطرياقية)، بالإضافة إلى روح العداة التي يتميز بها أهل تلك المناطق، ويمكن أن نأخذ المغول والبدو كمثال على ذلك، أما البيئات المحاذية للأنهر والوديان فتمنح سكانها إحساسا بالوحدة والسلامة والارتباط بالأرض، وتنمو فيها الاكتشافات والمعارف، في حين تكون البيئات الساحلية مثل بيئة أوروبا وألمانيا، منطقة تلاقي حضاري وإحساس بالانتهائي<sup>(1)</sup>.

فضلا عن ذلك يقسم هيجل مناطق العالم إلى ثلاث أقاليم: الأرضي المرتفعة القاحلة، والسهول الوديانية، والمناطق الساحلية. فسكان المناطق المرتفعة مثل الصحراء العربية وباري إفريقيا، وسهوب وسط آسيا، وصحاري باراغواي في أمريكا الجنوبية، يمتنح سكانها تربية الحيوانات ويتميزون بعدة خصائص أهمها: السلطة الأبوية القوية، إضافة إلى الإهمال والكسل، وعدم وجود قانون، تشهد أفعالهم تناقضا كبيرا فمن الكرم والضيافة من جهة، إلى النهب والغزو من جهة أخرى. يعاني سكانها من حياة صعبة حيث يبذلون جهدا كبيرا لكن مردودهم قليل إذا ما قارناه بهذا الجهد. أما سكان سهول الوديان - مثل الصين حيث نهر اليانغتسي، والنهر الأصفر، والهند حيث نهر السند والغانج، وبابل حيث دجلة والفرات، ومصر حيث النيل - فيمتنح أهلها الزراعة والصناعة، ويبدأ في هذه المناطق تأسيس الحضارات وتنشأ الملكيات الخاصة، وتبدأ القوانين والتشريعات، وهؤلاء هم الأكثر أهمية في البناء الحضاري، لأن الزراعة تتطلب الاستقرار والتفكير في المستقبل، أما المناطق الساحلية فيمتنح سكانها الملاحة، والغزو والنهب والقرصنة والتجارة<sup>(2)</sup>.

إذن إن التفسير الجغرافي حاضر بقوة في فلسفة التاريخ الحضارة عند هيجل، ويمكن اعتباره منطلقا معرفيا أساسيا في تمركه الأوربي، ويمكن أن نضرب مثال على ذلك في أن هيجل يرى بأن الانبساط الصحراوي، هو المسؤول عن نبذ التحسيس، والتشكل في الديانة الإسلامية.

يبدو لنا أن هذا الرأي الذي يقدمه هيجل حول تأثير المناخ والعامل الجغرافي في الحياة البشري، وإن كان يحمل جانب كبير من الصحة في الماضي، إلا أننا نقول بأن تأثير هذا العامل على المجتمعات يتناقص بالموازاة مع التطور الاجتماعي والاقتصادي لهذه المجتمعات، ويزداد كلما كانت المجتمعات ضعيفة اقتصاديا، وبعبارة أخرى إن العامل الجغرافي له تأثير كبير على المجتمعات الضعيفة فقط، فالواقع المعاصر يبين أن الكثير من المجتمعات تجاوزت تأثير هذا العامل، مثل مجتمعات جنوب شرق آسيا واليابان. فضلا عن ذلك ينبغي التأكيد بأن هيجل ليس أول

(1) أنظر حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 227.

(2) أنظر هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص ص 168-170.

من أشار إلى أثر العامل الجغرافي في سلوكيات البشر، فقد سبقه أرسطو إلى ذلك في نظرية الكيّفوف، وكذلك ابن خلدون في حديثه عن أثر الهواء في أخلاق البشر.

وعلى كل حال وبناء على ما تقدم، يمكن أن نقول بأن العامل الجغرافي شكّل أصلاً أساسياً من أصول المركزية الأوربية عند هيجل، صنّف من خلاله المجتمعات إلى مركز وهامش، فهو يجعل البحر الأبيض المتوسط مركزاً للتاريخ العالمي، ويظهر ذلك في قوله:

"وعلى ذلك فإن البحر المتوسط هو قلب العالم القديم، فهو الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة وبدونه ما كان يمكن تصور تاريخ العالم"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن هذا الرأي الذي يقدمه هيجل حول مركزية البحر المتوسط في تاريخ الحضارة العالمية، يحمل بين طياته مركزية أوربية واضحة، تجعل من أوروبا مركز تاريخ العالم وظهوره ونهايته، حيث يجعل هيجل من هذا البحر البؤرة التي ازدهرت فيها الحياة البشرية.

كما أن قول هيجل بتأثير الجغرافيا في مسار التاريخ يؤدي إلى نوع من الحتمية الجغرافية الذي تجعل الإنسان منفعلاً لا فاعلاً، وتنتهي إلى حصر التقدم في المجتمعات التي تعيش في المناطق المعتدلة، الأمر الذي يؤدي إلى استبعاد الكثير من المجتمعات من دائرة التاريخ والحضارة.

### المبحث الثالث: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الديني عند هيجل

يمكن اعتبار هيجل أكثر الفلاسفة المحدثين دراسة للدين دراسة فلسفية، حيث لم تخل كل مؤلفاته من الإشارة إلى الدين والله والعقائد، إلى درجة التباس الأمر حول فلسفته عند بعض الباحثين هل تصنف ضمن الأبحاث الفلسفية أم ضمن اللاهوت؟ وهل يصنف هيجل على أنه فيلسوف أم رجل دين؟ وهذا بسبب كثافة الحضور الديني في أفكار هيجل منذ بداياته الأولى، فشكّل الدين بذلك البطانة الداخلية لفلسفة هيجل، حيث يخترق الدين كل مؤلفاته من البداية إلى النهاية، ويشكل الدين مجال حيوي لتجلي المطلق عند هيجل - كما سنرى - الأمر الذي جعل الدين المسيحي يُشكل أصلاً معرفياً من أصول المركزية الأوربية عند هيجل ومظهرها مهما من مظاهر هذه المركزية في نفس الوقت، وهو ما سنبينه في هذا المبحث الذي سنحدد من خلاله مكانة الدين في النسق الفلسفي لهيجل، ثم علاقة الفلسفة بالدين عنده، إضافة إلى ملامح المركزية الأوربية في فلسفته للدين، من خلال تقسيمه للأديان، وتمركزه الواضح حول المسيحية الغربية.

(1) نفسه، ص 167.

## المطلب الأول: موقع الدين في النسق المعرفي عند هيغل

يأتي اهتمام هيغل بالمسألة الدينية ضمن سياق فلسفته في الروح (و التي تمثل أهم الأصول المعرفية لتمرکز هيغل الأوربي)، وقد تطرق فيها لميادين الفن والدين والفلسفة، فكانت فلسفة الروح النقطة المركزية في فلسفة هيغل ككل، والتي تجلت فيها بوضوح مركزية هيغل الأوربية، وتصوره لعلاقة الأنا بالآخر عموماً، في ميادين الفن والدين والفلسفة، كما تجلت فيها ثنائية الهيمنة والإقصاء التي ميزت الفكر الغربي بوجه عام، وفلسفة هيغل بوجه خاص، وفي هذا السياق يقول أحد المهتمين بفلسفة هيغل:

" تعتبر فلسفة هيغل من أروع ما خلفته الإنسانية لنا من تفكير في الدين، فقد حوّل هيغل الدين إلى فكر، ثم حوّل الفكر إلى وجود (...). بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود، لم يجعل هيغل العقل معارضا للإيمان وهادماً للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار، بل وحد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود"<sup>(1)</sup>.

يمكن لنا أن نفهم من خلال هذا النص المكانة المرموقة التي يحتلها الدين في فلسفة هيغل إلى درجة توحيد البعض بينها وبين الدين، ولاسيما المسيحية، فذهب البعض إلى وسم فلسفة هيغل بأنها دين مُقنع، من خلال توحيد بين الدين والوجود، كما وحد بين هدف الدين وهدف الفلسفة، واعتباره بأن الفلسفة عبادة طالما تنشأ المطلق، وبذلك يكون قد ردّ للدين مكانته التي تشوهت مع فلاسفة الأنوار، الذين جعلوا العقل مناقضاً للنقل، فدخل الدين مع هيغل كل مجالات الحياة، إن في التاريخ، أو الفن، أو الفلسفة.

إن هيغل يرى بأن كل من الفن والدين والفلسفة هي محطات متفقة في الهدف، ومختلفة في الوسيلة أو الأسلوب، فالفن باعتباره المحطة الأولى يمثل أحط المراحل التي يدرك فيها المطلق، وبعده يأتي الدين في مرحلة ثانية أرقى من الفن، بينما تشكل الفلسفة المحطة الثالثة والتي هي الشكل الأكثر اكتمالاً لإدراك المطلق، فمكانة هذه المحطات الثلاثة ترتد دائماً إلى الشكل التي تعبر به عن المطلق. هذا ويعرف هيغل الدين قائلاً:

"إنه الوعي الذاتي بالروح المطلق، على نحو ما يتصوره الروح المتناهي"<sup>(2)</sup>.

(1) حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 145.

(2) HEGLE.LA PHENOMENOLOGIE DE L ESPRIT TOM2 TRADUIT DE L ALLEMAND PAR JEAN HYPOLITE.P203. PARIS .AUBEIR.MONTAIGNE.1939.

يتضح من خلال هذا أن الدين هو تصور الإنسان للمطلق، أو حضور الله في الفكر البشري، حيث يكشف المطلق عن نفسه تماما كما هو في الدين، فالدين له القدرة في التعبير عن الروح المطلق. حيث يمثل الدين عند هيغل الارتفاع من المتناهي إلى اللامتناهي، أي ارتفاع الفرد إلى الله. يقول هيغل:

"إن كل ما يسعى إليه الإنسان لسعادته وعظمته وفخاره، يجد محوره الأقصى في الدين، وفي الفكر وفي الوعي، والشعور بالله، ومن ثمة فإن الله هو بداية كل الأشياء، وخاتمة كل الأشياء"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن أقصى ما يصبو إليه الإنسان هو إدراك المطلق، الذي هو مبدأ ومنتهى كل الأشياء، والذي يتجلى للناس بصورة أوضح في الدين، وقد وُحِدَ هيغل بين الدين والفلسفة أي بين المعقول والمنقول، وتحول الدين عنده إلى كل شيء، فهو بذلك تجاوز خطابات التنوير التي تقس المعقول وتهدم المنقول، كما ذهب أبعد من مواطنه كانط لما تكلم عن الدين في حدود العقل.

فلم يعتبر هيغل العقل نقطة الانطلاق وحده، بل إلى جانبه يوجد الإيمان المسيحي على الطريقة الغربية البروتستانتية. هذا ويؤسس هيغل تصوره للدين على ثلاث صور أو دوائر هي:

#### الأب:

ويمثل اللحظة الكلية، يدرس فيه حقيقة الله في ذاته قبل خلق العالم، أي كما هو في ذاته كفكرة شاملة، وله ثلاث جوانب، فبما أنه كلي فهو الأب، ثم يخرج عنه الجزئي أي الابن، ثم يعود هذا الجزئي إلى الكلي، فالفكرة إذن تتضمن ثلاث لحظات وهذا ما يظهر في التثليث المسيحي<sup>(2)</sup>. هذا المعنى يعبر عنه هيغل بقوله:

"عوامل الفكرة الثلاثة ليست ثلاث جوانب، لأن كل عامل هو الفكرة كلها (...). فرغم أن الفكرة تتضمن لحظات ثلاث، فإنها مع ذلك فكرة واحدة لا تنقسم، لأن كل لحظة هي الفكرة كلها، ويظهر ذلك في الديانة المسيحية في عقيدة التثليث، فالله واحد لا ينقسم، ومع ذلك فالله ثلاث أشخاص، ولكن الابن والروح ليس مختلفين عن الأب، لأن كل منهما ليس جانبا لله لكنه الألوهة كلها"<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد ص23، القاهرة، 2001.

<sup>(2)</sup> أنظر ستيس: فلسفة هيغل، ج2، مرجع سابق، ص197.

<sup>(3)</sup> نفسه، ص198.

يتضح من خلال هذا النص أن الله في تصور هيغل لا ينقسم فهو واحد، فالابن والروح ليس متمايزان عن الأب فهما لا يمثلان جانباً لله، بل هما الألوهة كلها، وهكذا فالقول بأن الله ثالث هو قول يحمل بالضرورة القول بأن الله روح لأنه الوحدة العينية لهذه اللحظات الثلاث للفكرة.

إذن فمع هذه الثلاثية يظل الله في تصور هيغل واحد، فرغم أنه ثلاث أقانيم فهو واحد غير منقسم، وكل أقنوم لا يمثل جزء من الله وجانباً منه فقط، بل هو الله نفسه كاملاً متكاملًا<sup>(1)</sup>.

### الابن:

ويطلق عليه هيغل أيضاً اسم العالم أو مملكة المسيح، ويمثل اللحظة الجزئية، ويعني انتقال الفكرة إلى الطبيعة، وهو انتقال منطقي لا زمني، يعبر عن الانتقال الذي تحمله المسيحية بشكل حسي، وهو حدث خلق الله للعالم، ويتم عرضه باعتباره تاريخ مقدس تحركه العناية الإلهية، وهو توفيق ووحدة بين الله والإنسان يتجلى من خلال عقيدة التجسيد وموت المسيح وقيامه وصعوده.<sup>(2)</sup>

إن العالم هو آخر الله، فالكلي يجعل الجزئي يخرج منه، حيث أن الله ليس كلياً مجرداً، ولكنه يخرج إلى الجزئي ويدخل في العالم المتناهي لذلك، فإن ملكوت الابن يتمثل في عالم الخلق والإنسان والطبيعة.

إن العقل الكلي يشطر نفسه إلى الجزئية. والفكر في هذه الحالة هو عقول الأفراد المتناهية، والعقل الكلي والعقل الجزئي عند هذه النقطة منفصلان، والابتعاد أو الاغتراب بين الله والعالم يُعبر عنه في الأدبيات اللاهوتية المسيحية في مفهوم السقوط<sup>(3)</sup>.

### الكنيسة (مملكة الروح):

في هذه اللحظة يتحد الله والإنسان لأن روح الله توجد في الإنسان، ولكن ليس كفرد، وإنما في جماعة من الناس، في الكنيسة، فالروح القدس يوجد في كنيسة الله، وإذا كانت مملكة الأب هي الفكرة المنطقية، أو هي الله قبل خلق العالم، ومملكة الابن هي الفكرة متجسدة في الآخر، أي الطبيعة، فإن مملكة الروح باعتبارها اللحظة الثالثة تمثل وحدة اللحظتين السابقتين، لأن الكنيسة هي من جهة روح الله الخالص، ومن جهة أخرى موجودة فعلياً في العالم، فهي مملكة الله على الأرض<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> أنظر محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، ص ص 69، 70، القاهرة، 2001.

<sup>(2)</sup> أنظر ستيس: فلسفة هيغل، فلسفة الروح، ج 2، مرجع سابق، ص 198.

<sup>(3)</sup> أنظر نفسه، ص 176.

<sup>(4)</sup> أنظر نفسه، ص 200.

إذن تشكل الكنيسة عند هيغل اتحاد الله بالإنسان، ولكن هذا لا يعني الإنسان الفرد، وإنما في الجماعة أو الأمة، باعتبار أن المسيحية في تصور هيغل هي دين جماعة البشر ككل، أي في الكنيسة فمملكة الروح باعتبارها اللحظة الثالثة بعد الأب والابن، فهي تمثل لحظة الوحدة بينهما، لأن الكنيسة هي من زاوية روح الله الخالص، ومن زاوية أخرى لها وجودها المادي الواقعي في العالم المتناهي، حيث تُجسد الكنيسة مملكة الله على الأرض، حيث يحصل خلالها التصالح بين المتناهي واللامتناهي.

وتؤدي هذه اللحظة إلى ظهور عنصر العبادة وهي عامل أساسي في كل دين، لأن الفردية هي عودة الجزئي إلى الكلي، وعلاج الانقسام الذي حدث حيث يكافح الجزئي لكي يربط نفسه بالله، أو لكي يتحد معه في هوية واحدة<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: علاقة الفلسفة بالدين عند هيغل

قبل الولوج إلى أهم مظاهر التمركز الهيجلي حول المسيحية، لا بد من التأكيد على أن الفلسفة في تصور هيغل ترتبط بالدين أشد الارتباط، وهو ما نلمسه في كثير من نصوصه، حيث لم يغيب الدين أو الله عن جل مؤلفات هيغل، فالدين يحتل مكانة مركزية في النسق الفلسفي الهيجلي، وهو ما نفهمه من هذا النص:

"في الواقع وحده الله هو موضوع الفلسفة، نعي أن غايتها معرفة الله، وهذا الموضوع مشترك بينها وبين الدين، مع هذه المفارقة، وهي أن الفلسفة تنظره بالفكر، بالعقل، بينما ينظره الدين بالتمثل"<sup>(2)</sup>

يحمل هذا النص الهيجلي فكرة أساسية تتمثل في العلاقة القوية التي تربط الدين بالفلسفة، وذلك من حيث الهدف، باعتبار أن هدفهما واحد، وهو إدراك المطلق، أو اللامتناهي، أو الروح الكلي، ما هو حق بذاته، ولذاته أي الله، وهما لا يختلفان إلا بالشكل أو وسيلة التعبير، ففي الوقت الذي يدركه الدين بالمجاز والتمثل، أي بطريقة تمثيلية مجازية رمزية، من خلال المجازات والتشبيهات والكنائيات والاستعارات، تدركه الفلسفة بطريقة مجردة أرقى مباشرة بالفكر، فوسيلة الدين في ذلك هي العبادة والخشوع أي بواسطة الشعور والتمثل، في حين وسيلة الفلسفة الفكر الخالص، وبذلك فالخلاف بينهما في الشكل فقط. فوحدة الغاية هي التي جعلت فلسفة هيغل تدافع عن الدين وهو ما يحمله هذا النص لهيغل الذي يقول فيه:

"إن الفلسفة قد اضطرت في الأزمنة القريبة إلى الدفاع عن مجال الدين، ضد الهجمات التي شنتها مذاهب لاهوتية متعددة، ففي الديانة المسيحية كشف الله عن نفسه، أعني أنه قدّم لنا نفسه لكي نفهم من

(1) أنظر نفسه، ص 176.

(2) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 82.

هو، وبذلك لم يعد موجودا مختبئا أو خفيا، وإمكانية معرفة الله هذه التي تقدم إلينا على هذا النحو تجعل مثل هذه المعرفة واجبا مفروضا علينا، فالله لا يريد لأبنائه نفوسا ضيقة، وعقولا فارغة بمعرفتها له"<sup>(1)</sup>.

لقد كان هيغل يهدف إلى حل التعارض بين الفلسفة والدين، ورأب الصدع الذي أحدثه فلاسفة التنوير، عندما جعلوا العقل منافيا للإيمان، فبيّن أن الفلسفة توصلنا إلى الدين، لأن كل من الدين والفلسفة يدرسان العقل الكلي، الذي هو بذاته ولذاته الجوهر المطلق، ويريدان تقريب التباعد بين المتناهي واللامتناهي، بين البشري والإلهي، فواجب الفلسفة هو إيجاد حل للتعارض بين العقيدة من جهة والعقل من جهة أخرى، حيث تُوصّل الفلسفة إلى الدين. وهو ما جعل أحد المهتمين بفلسفة هيغل يقول:

"بينما كان كانط يفصل بين الإيمان والعلم، أراد هيغل أن يوفق بينهما، ورفع الإيمان إلى مستوى العلم، وقد فعل ذلك عن طريق تأويل العقائد المسيحية تأويلا نظريا"<sup>(2)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية مفادها أن هيغل أراد أن يرد للدين مكانته التي تزعزعت في عصر التنوير، جاعلا من الفلسفة قُداسا إلهيا، ومن الدين خطابا عقلانيا، حيث كانت الفلسفة الهيكلية بناء متصاعدا ينشد الحقيقة المطلقة، فقد تمكن هيغل من التعبير عن كل مفاهيم الدين المسيحي بمفاهيم عقلية، حيث عبّر عن الله بالفكرة والمطلق حيناً، وبالذات حيناً آخر. هذا ويعبر أحد الباحثين عن علاقة الفلسفة بالدين عند هيغل قائلاً:

"لا يتم حل التعارض (بين الدين والفلسفة) عند هيغل إلا بفلسفة الدين، التي توفق بين التيارين المثالي والواقعي، أو بين القطبين اللانهائي والنهائي، فتضع اللانهائي في النهائي، والنهائي في اللانهائي (...). تلك مهمة فلسفة الدين، بل الفلسفة على الإطلاق، ففيها يلتقي الطرفان لأنها قائمة على الذات وعلى الشعور، وعلى الحرية، أي أنها تمثل التقاء الذاتية والموضوعية معا"<sup>(3)</sup>.

يبدو من هذا النص أن هيغل وجد في فلسفة الدين الميدان الأكثر تعبيرا عن العلاقة بين الدين والفلسفة، والأداة التي تحيك أي خرق بينهما، حيث يلتقي فيها المتعارضان الجزئي بالكلي في وحدة تامة، الأمر الذي جعل البعض يتردد في تصنيف هيغل ضمن الفلسفة أم ضمن الدين، فأفكار هيغل من حيث المفهومة والتصورات والمنهج هي فلسفة، ولكنها من ناحية مخرجاتها ومضمونها هي لاهوت مسيحي بامتياز، لاسيما وأن الدين يمثل المحطة ما قبل الأخيرة من تطور الروح في سعيها نحو المعرفة المطلقة.

(1) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 84.

(2) رينيه سّرو: هيغل والهيكلية، ترجمة أدونيس العكرة، ط 1، ص 47، بيروت، 1993.

(3) حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 152.

إن وظيفة الدين حسب هيغل هي تتبع ظاهريات الله، وصوره المتعددة في الطبيعة، وفي الدولة وفي التاريخ، وبذلك يكون موضوعه مع الفلسفة واحد، وهو بلوغ الحقيقة الخالدة، ولهذا ينبغي على الفيلسوف في نظر هيغل أن يُسخر قلمه دفاعاً عن الدين خدمة للحقيقة، فجماهير الناس لا تستطيع إدراك الحقيقة كما هي عليه في الفكر، ولهذا فلا بد أن تظهر لها الحقيقة كما هي في الدين، لا كما هو في الفلسفة.

يرى هيغل بأن موضوع الفلسفة والدين هو الحقيقة الخالدة في موضوعيتها أي (الله) وليس شيئاً غير الله وتفسير الله، فالفلسفة ليست مجرد تأمل للعالم أو كلام حول العالم، بل هي العلم بذلك الذي ليس من العالم، أي أنها ليست علم بالكيان الخارجي أو الوجود التجريبي، وبالحياة، بل هي معرفة ما هو أبدي ما هو الله، وما يصدر عن طبيعته<sup>(1)</sup>.

إن هيغل يطلق اسم التمثل أو حضور الصور أو المحاز على الصورة الحسية التي يتم بها إدراك الله في الدين، وهي صورة متوسطة بين الفن والفلسفة .

إذن إن وظيفة الفلسفة عند هيغل تكون هي تأكيد الوجود، وإثبات الله إثباتاً موضوعياً، لا إثباتاً ذاتياً في ذهن أو عاطفة، إضافة إلى تبرير اللاهوت وتثبيت عقائد الكنيسة، ومهمة فلسفة الدين هي حل التعارض بين العقل والإيمان<sup>(2)</sup>.

### المطلب الثالث: تقسيم هيغل للأديان.

إن الحديث عن مركزية الديانة المسيحية عند هيغل نُحتم علينا الإشارة إلى تصنيفه للأديان، أو ما يصطلح عنه بخريطة الأديان، حيث يرى هيغل ووفاء منه لفلسفته في الروح، بأن الإنسان انتقل من التعبيرات البدائية التي لا تفارق مجال الطبيعة، مروراً بالتعبير الإنساني الذي يمنحه بعداً فردياً، ليصل إلى وعي الروح المطلق الذي يدركه في أعلى صورته، أي باعتباره مطلقاً، ولذلك يصنف هيغل الأديان في ثلاث مجموعات كبيرة هي:

#### أولاً: الديانة الطبيعية (الشرقية)

تعكس هذه الأديان سداحة الوعي الديني للإنسان، حيث يكون الإنسان فيها جزءاً من عالم الأشياء، ويعجز عن تصور العلاقة بينه وبين الكلي إلا في تجليات بدائية.

<sup>(1)</sup> أنظر هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى، مصدر سابق، ص 49.

<sup>(2)</sup> أنظر حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 156.

وتناظر هذه المرحلة من التدين فترة الوعي الحسي المباشر على مستوى الروح، ويقصد هيغل بالدين الطبيعي كل الأديان التي لم تستطع فيها الروح السيطرة على الطبيعة، ولا يوجد فيها أي اعتراف بالروح ككائن أسمى مطلق، وحين يتم إدراك المطلق على أنه روح يتم تجاوز هذه المرحلة إلى مرحلة الديانة الفردية<sup>(1)</sup>. تتميز هذه الأديان بتأليه بعض عناصر الطبيعة، إذ لم يكن هناك وعي بأن الله هو المطلق، يقول هيغل في هذا الصدد:

"فما نسميه بالرب، لم يتحقق بعد في الشرق داخل الوعي، لأن فكرتنا عن الله تتضمن الارتفاع إلى ما فوق الحس"<sup>(2)</sup>.

يتضح من هذا أن وعي الإنسان الشرقي وعي غارق في الطبيعة، فقد عجز عن تصور الإله بعيدا عن الطبيعة وعناصرها.

وتتضمن هذه المرحلة عدة أنواع من التدين:

#### أ-الديانات السحرية:

يسمى هيغل أيضا بالدين المباشر، من بين مميزات هذه الأديان أن الروح تتوحد فيها مع الطبيعة، فتكون تابعة لها، إضافة إلى أن الروح لا تكون حرة في هذه المرحلة، والدين في هذه الأديان قائم على الخيال والسحر، ولذلك يتعارض مع العقل، والعبادة تقوم على السحر والاتحاد عن طريقه بالوجود، وتقديم القرابين والطقوس التي تقوم على الخرافات والأساطير، هذا التدين عبارة عن ممارسات تجمع مباشرة بين الكلي والجزئي، حيث لا يظهر أي تمييز بين الله ومخلوقاته، يقول هيغل عن هذا الدين:

"وشكل الدين لا يتضمن كيان الروح، كما يكون طبيعة في حل من الفكر، ولا كما يكون فكرا في حل من الكيان"<sup>(3)</sup>.

بمعنى أن الإنسان في هذا الدين لم يستطع الانفصال عن الطبيعة، ولم يتمكن من إدراك الله كفكر منفصل عن المادة، فلم يكن هناك كلي لأن كل شيء جزئي، فليس هناك شيء سوى هذا الحيوان أو النبات أو الإنسان.

إذن كل شيء في هذه الأديان إله، الشمس، والقمر، والنجوم، والأنهر، والحيوانات، والزهور، ففي هذا التأليه العام يفقد الإله دوامه وثباته، وجوهريته، وبذلك يكون من غير الممكن تكوين تصور عقلي عنه، وعلى

(1) أنظر، ستيس: فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 179.

(2) هيغل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 56.

(3) هيغل: فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 672.

العكس من ذلك فإن الإلهي نظرا لأنه لذاته متغير وغير ثابت، فإنه بواسطة هذا الشكل المنحط الذي يتخذه يصبح مشوها تماما وملوثا أو دنسا ولغوا باطلا، وفي هذا التأليه العام لكل ما هو موجود ومتناه ينحط الإلهي، ولا يكون تجسد الإله كفكرة أمر مهم فالبيغاء، والبقرة، والقرد، كلها تجسيدات لله، فيتحول الأمر إلى حقارة وعبث.<sup>(1)</sup>

إن هيغل يرى في اتجاه الوعي الشرقي من عبادة النبات إلى الحيوان، إلى الإنسان التي تحصل في الديانة الشرقية تعدم كل حقيقة<sup>(2)</sup>.

### ب- الألوهة الشاملة (ديانة الجواهر):

في هذا النوع من التدين يكون هناك وعي بكلية المطلق، حيث يظهر منه ويستند إليه كل شيء، فالمطلق هو الجواهر والأشياء أعراضه، وهو ما ظهر في ديانات أقصى الشرق كالديانة الصينية والهندوسية والبوذية، فهي الديانات التي يمنح فيها الإنسان الله السمة الجوهرية والتعالوي عن العرضية باعتباره جوهر خالص، وبالتالي فلا قيمة للإنسان وعقله والأشياء جميعا، أمام هذا الجواهر، في حين يكون الإنسان هو الكائن المتناهي الفاقد للحرية، فالكلي هنا هو الوجود الحقيقي، والمطلق الذي ينشأ عنه كل شيء .

إن الإله في هذا النمط من التدين ليس هو الإله الحكيم بل هو قوة عمياء، فتصور الله بأنه خير، أو حكيم غير موجود البتة في هذه الديانات<sup>(3)</sup>. ففي الديانة الصينية كان ينظر للإله بأنه هو الكلي غير المتحدد والمتميز تماما أو الوجود الفارغ الذي لا مضمون له، أما في الهندوسية فالإله لم يكن شكلا ولكنه ليس روحا محضة بعد، أما البوذية فهي تصف المطلق بكونه خواء وفراغ وعدم، ولا وجود فهو أقرب منه إلى العدم .

وما دام العقل البشري هنا مجرد عرض للجواهر فلا قيمة له، بل هو عدم لا حق له في الوجود المستقل عن الجواهر، وبذلك تغيب فكرة الحرية في هذه الأديان، فترتبط بالحكم الاستبدادي حيث ترتبط مؤسسات المجتمع بالتصورات الدينية فلما كان تصورهما يتمركز حول خالق مستبد فإن إدراكها محدود ويوافق ذلك التصور<sup>(4)</sup>.

<sup>(1)</sup> أنظر هيغل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 97.

<sup>(2)</sup> أنظر هيغل: فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص 674.

<sup>(3)</sup> أنظر ستيس: فلسفة هيغل، ج 2، مرجع سابق، ص 181.

<sup>(4)</sup> أنظر نفسه، ص 181.

## ج- الديانات الانتقالية من الدين الطبيعي إلى الدين الفردي:

مثل الديانات الزرادشتية، والسورية، والمصرية القديمة، وما يجمع بين هذه الديانات أنه على الرغم من أن الله مازال لم يتصور على أنه روح حقيقة، إلا أن بعض ملامح الفكرة الروحية بدأت تتجلى رغم كونها لحظات منعزلة متقطعة مبعثرة غارقة في الرواسب الحسية، فقد بدأ الإله يملك بعض التحديدات الغير حسية، مثل وصفه بصفة الخير أهور أمازدا<sup>(1)</sup> في الديانة الزرادشتية، والإله أدونيس<sup>(2)</sup> في الديانة الفينيقية، والإله أوزيريس<sup>(3)</sup> في الديانة المصرية.

إن ما يميز الديانات الطبيعية الشرقية في عمومها هو أنها تصور المطلق ظل عند الشرقيين متجبرا له القدرة على أن يفعل كل شيء، لا حول للإنسان ولا قوة أمامه، وقد اختفى أي وعي للذات فاستحالت الحياة الإنسانية إلى مجرد عرض وخوف مستمر.

ولهذا فان ديانات الشرق فيما يرى هيغل هي ديانات خوف ورهبة يغيب فيها أي نوع من الحرية، باعتبار أن الوعي الديني لم يستطع فيها الانفصال عن الطبيعة لاسيما وأن إله هذه الديانات يتصف بأنه إله مترفع عن الوجود المتناهي<sup>(4)</sup>.

يلحق أحد الباحثين على ما سبق بأن تصنيف هيغل للأديان الشرقية ليس تصنيفا جامعا مانعا، فقد تتداخل التصنيفات الثلاثة السابقة في دين واحد، فضلا عن ذلك فإن هيغل لما ربط بين الأديان الشرقية والطبيعة، بني حكمه على نقص في المعلومات حول ديانات الشرق، والتي استمدتها من كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين، حيث كانت أحكام مصاغة بعقلية أوربية متحيزة<sup>(5)</sup>.

**ثانيا: الديانة الفردية الروحية (التجليات الإنسانية للروح):**

يبدأ في هذه المرحلة ترفع الروح على الطبيعة، ورجوع السلطة للأفكار على الأشياء، حيث تتحول الطبيعة إلى مظهر في مقابل الحقيقة، أو عارض في مقابل الجوهر، ويظهر هذا في صورتين الأولى: إله واحد مجرد فوق

(1) الإله أهورامازدا هو الإله الأوحده الذي يمثل النور والخير عند الزرادشتيين، في مقابل أهرمان إله الشر والظلام .

(2) أدونيس هو إله الخصب والربيع والنبات عند الفينيقيين والكنعانيين، فالكلمة أدون تحمل معنى سيد أو إله بالكنعانية، مضاف إليها السين باليونانية، حيث انتقلت أسطورة أدونيس من الحضارة والثقافية الكنعانية والفينيقية للثقافة اليونانية القديمة. أنظر

<http://ar.m.wikipedia.org>

(3) أوزيريس هو إله البعث والحساب، وهو رئيس محكمة الموتى عند قدماء المصريين.

(4) أنظر زكريا إبراهيم: هيغل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص 427.

(5) أنظر حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 174.

الطبيعة، والثانية: تُصور الطبيعة إلهًا، أو تأليه الطبيعة، الصورة الأولى تعطي الله كفكرة مجردة وواحد يخضع له الجميع، والثانية تعطي الفردية أي تمنح للإنسان إرادته الفردية الحرة، ثم تنشأ صورة أخرى ثالثة من مضمون الفكرة، وتظهر على أنها غائية الطبيعة المتناهية، بمعنى أنها غاية خارجية لا داخلية، باعتبار أن الغائية اللانهائية الداخلية هي غائية الروح أو الفكرة التي تتجلى بذاتها ولذاتها، هذا ومثل الصورة الأولى دين الجلال، وهي الديانة اليهودية، أما الثانية فهي دين الجمال وهي الديانة اليونانية، والصورة الثالثة هي دين الغائية وهي الديانة الرومانية<sup>(1)</sup>.

إن الله في هذه الأديان روح، ولكن لم يُعرف على أنه روح بالمعنى الحقيقي إلا في الديانة المسيحية، فالآلهة في هذه المرحلة تدخل في قلب العالم، وتكون فاعلة فيه، بخلاف الآلهة في ديانات الجوهر، التي كانت قوة فقط، لا حكمة ولا علم ولا غاية لها، أي أنه تم الانتقال من الجوهر إلى الروح، وتحول شكل التدين من الزهد في الحياة، إلى الارتباط بالأخلاق والحياة في إطار الدولة.

إن هذه المرحلة تناظر مرحلة الوعي بالذات على مستوى الروح، وفيها تبدأ عملية ائتلاف اللحظات المبعثرة لوعي المطلق بعيدا عن عالم الحس التي ظهرت في الديانات الطبيعية، فارتفعت عن الطبيعة وتحولت فكرة الله إلى روح ويبدأ تمتع الإنسان بنوع من الحرية.

في هذه الأديان لا يفنى الجزئي في الكلي مثلما هو الأمر في الأديان الطبيعية السابقة، فالفكرة الشاملة هنا تستخرج بالفعل الجزئي، ثم تعود فتلغيه وتمتصه داخلها، لكنها في هذا الإلغاء تحفظ للجزئي استقلاله، ولذلك فالعقل الجزئي المتناهي له الحق في الوجود المحدد المتعين في هذه الديانات وجودا قائما بذاته وحرًا بذاته<sup>(2)</sup>. هذا ويصنف هيغل ضمن الديانة الفردية ثلاث أنواع من الديانات:

#### أ- اليهودية:

وهي الديانة التي حددت الله بأنه شخص، وهو واحد يتمثل في يهواه، وهو الحقيقة الوحيدة، وكل شيء في هذا الكون موجود ليوحده ويُقدسه، لأن علاقة العباد به هي علاقة خوف وخشية وطاعة حيث يقول هيغل: "فعلى حين أن الجانب الروحي عند الشعب الفينيقي، كان لا يزال يحده جانب الطبيعة، فإننا نجد أن اليهود على العكس من ذلك قد تخلصوا من هذا التحديد تماما، فقد أصبح هذا الجانب هو النتاج

(1) أنظر نفسه، ص 174.

(2) أنظر ستيس: فلسفة هيغل، ج 2، مرجع سابق، ص 192.

الخالص للفكر، حيث يظهر التصور الذاتي، في مجال الوعي ويطور الجانب الروحي نفسه، بشكل حاد ضد الطبيعة وضد الاتحاد معها"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا أن الله في الدين اليهودي إله مجرد يعلو على الطبيعة، فالله لا يوجد في صورة حسية، بل يوجد من خلال الفكر فقط، وبذلك ترفض الديانة اليهودية التمثيل والأصنام والتصوير، فالله روح لا يوجد في صورة حسية، وهو مجرد، متعالٍ يخضع له كل شيء، فهو قوة مطلقة يتصف بالعدل والخير، والتحرر من كل ما هو حسي، فارتدت الطبيعة إلى مرتبة المخلوق، لأن الله هو السيد والخالق لكل الأشياء، يتميز بالجلالة أو القدرة المطلقة، وعالم الطبيعة مُسخر له.

وما يلفت النظر حسب هيجل أن الإله الروحي لليهود، هو مثل براهما لا يوجد إلا من خلال الفكر فقط، فهو إله غيور يطرد من ملكه جميع التجليات المتميزة الخاصة أو التحسينات كتلك التي يسمح بها في الأديان الأخرى<sup>(2)</sup>. إذن إن الله في الديانة اليهودية روح، ولكنه لم يُعرف بعد باعتباره روحاً حقيقياً يخرج الجزئي منه، فهذا الجزئي ليس حقيقي لأنه ليس جزء منه، ولا حق له في الوجود المستقل باعتباره عدم يتلاشى أمام الله، ولذلك وجد كل شيء - حسب اليهودية - يُقدس الله فكانت العبادة تتميز بالرهبة والخشية.

### ب-ديانة الإغريق:

ويُطلق عليها ديانة الجمال، عبّرت عن الله في صورة إنسان، حيث أن الإله الواحد في الدين اليهودي أصبح آلهة متعددة عند اليونان، وهذه الآلهة شخصيات روحية حقيقية شبيهة بالإنسان، فبعدها كان عالم الأشياء لا يساوي شيء أمام جلال الإله في الدين اليهودي، صارت الآلهة في بلاد الإغريق صديقة للإنسان تشبهه وتحبه، لا مبرر للخوف منها، ولم يعد مفهوم الإله - عند الإغريق - يلغي العالم الحسي المتناهي، فتمتع اليونانيون بالحرية أمامها، ولذلك كانت الديانة اليونانية ديانة الفرح والبهجة، وكانت العبادة تتم بالحفلات والألعاب<sup>(3)</sup>.

لذلك يرى هيجل بأن اليونانيين هم الشعب الوحيد الذي تمكن من أن يحقق في ذاته الوحدة المباشرة للعنصر البشري والعنصر الإلهي<sup>(4)</sup>.

(1) هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 180.

(2) أنظر نفسه، ص 59.

(3) أنظر، ستيس: فلسفة هيجل، ج 2، مرجع سابق، ص 194.

(4) أنظر زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، مرجع سابق، ص 422.

## ج- الديانة الرومانية:

يُطلق عليها هيغل ديانة المنفعة، وقد هبطت الآلهة في هذه الديانة إلى مرتبة الوسائل والأدوات النافعة والمفيدة، فهي مقيدة بغايات تسعى لتحقيقها، فهناك كثرة من الآلهة تهدف لتحقيق غايات جزئية متفرقة، وهي لذلك آلهة باهتة شاحبة قلقلة، تختلف عن آلهة الإغريق المرححة، تفتقر إلى الروحانية والحياة، وباعتبار أن هذا الدين هو دين المنفعة، فإن كل ما هو نافع ومفيد مقدس، لذلك كان فورنكس والذي يعني الفرن الذي يتم فيه تجفيف القمح إله، وفتا إله، وفتا هي النار التي تستخدم لخبز الخبز<sup>(1)</sup>.

## ثالثاً: الديانة المطلقة (الدين الظاهر):

في الدين المسيحي وحده- كما يرى هيغل- يكون هناك تجليات خالصة للروح، ولذلك مثّلت المسيحية أحد مظاهر المركزية الأوربية عند هيغل حيث تركّز فيها كل مزايا الأديان السابقة، فكان مضمونها هو الحق المطلق، فالمسيحية تمثل ختام تطور الأديان كلها، حيث تجاوزت حسية الأديان الشرقية الطبيعية وصورية الديانات الفردية، فهي- حسب هيغل- دين الوحي الوحيد الذي له رسالة من السماء.

إذن إن المسيحية - حسب هيغل- هي الدين المطلق، حيث يطلق عليها الدين الظاهر، ويقصد به الدين الظاهر والشيف والبيّن بنفسه لكل وعي<sup>(2)</sup>.

إذ يعتقد هيغل بأن الدين المسيحي ليس ديناً موجهاً إلى أمة بعينها، وشعب بعينه، بل جاء لكافة البشرية، فالله الذي يتجلى في صورة المسيح لا يخص بدعوته شعباً دون آخر، فالمسيحية دين الروح لذاتها وبذاتها، وهي الدين الصحيح، فالدين الصحيح هو الدين الذي يتم فيه وعي الروح على أنها فكرة مطلقة، وهي لذلك تمثل الديانة الحقيقية وغير التاريخية، وهي الدين الروحي اللانهائي، وهو ما عبّر عنه هيغل في الكثير من مؤلفاته حيث يقول: "إن الدين المسيحي يعبر عن هذا المبدأ في شكل شعوري وتمثلي بدلاً من إبرازه في صورة الفكر المحض، فنجد فيه أن الإنسان من حيث هو إنسان، إن كل فرد هو موضوع الرحمة والمحبة الإلهيتين، إذن كل امرئ ذات بنفسه وله قيمة لا متناهية مطلقة، وهذا المبدأ أكثر دقة أيضاً عندما يقال أن الدين المسيحي يتضمن العقيدة، حدس وحدة الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية، وهذا ما كشفه المسيح للبشر،

(1) أنظر ستيس: فلسفة هيغل، ج2، مرجع سابق، ص196.

(2) أنظر هيغل: فينومينولوجيا الروح، مصدر سابق، ص718.

هنا لا يشكل الله والإنسان الفكرة الذاتية والفكرة الموضوعية إلا واحدا، وإن هذه الوحدة بين الموضوعية والذاتية هي المبدأ الجرمني<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص الفكرة التي طالما كررها هيغل والتي مفادها أن شكل التعبير في الدين يختلف عنه في الفلسفة، أي أن التعبير في الدين يرتبط بالعاطفة والمجازات، كما أكد بأن اتحاد الإلهي بالبشري يمثل أساس الدين المسيحي، وهو ما يُعبر عنه في فكرة التثليث، وفكرة الأب، والابن، ومملكة الروح، فهو ثلوث ووحدة في ذات الوقت، فقد تجلت العقيدة الدينية بوضوح في هذا التقسيم الثلاثي ملكوت الأب، الابن، الروح، وظهر فيه تأثر هيغل باللاهوت المسيحي في التجسيد والخلاص والفداء والخطيئة، والطرده، والحرمان، والسقوط، فقد أعادت المسيحية المكانة للإنسان، وأحيط كل إنسان بالمحبة، والرحمة، والقيمة اللائحة، فلم يعد هناك داعي لانفصال الذات الإلهية عن البشرية لأنهما متحدان.

### المطلب الرابع: ملامح التمركز الهيجلي حول المسيحية.

يمكن أن نلتمس مركزية هيغل الأوربية في تمركزه حول ديانة أوربا، إذ تعد الديانة المسيحية في نظره الديانة المطلقة بامتياز، باعتبارها قادرة على احتواء كل الديانات فقد انصهرت فيها كل صور التعبير الديني، فتحول مضمونها إلى الحق المطلق حيث أن:

" فضلُ المسيح أكبر، لأنه أصلح مبادئ البشر الفاسدة وعرفهم الخلقية الحقيقية، وعبادة الله المستتيرة"<sup>(2)</sup>.

هذا ويستند هيغل في تأكيده على أفضلية الديانة المسيحية ودونية الديانات الأخرى إلى منهجه الجدلي، فالله باعتباره ماهية مجردة تحول إلى شخص المسيح، وهو يعبر هنا عن وحدة الطبيعة الإلهية والبشرية، وهذه الوحدة تجسدت في رسالة المسيح، إن في مولده أو في حياته أو في موته أو بعثه أو تجليه، ففي المسيحية تُدرك وحدة الله بالإنسان في شخص المسيح، وهذا ما عبّر عنه هذا النص الهيجلي:

" لا يستطيع الخيال المسيحي أن يمثل الله إلا بإعطائه شكلا بشريا وتعبيرا روحيا، لأنه يتصور الله بالذات روحا متمركزا في ذاته، والتعيين هو أشبه ما يكون بجسر يسمح بالوصول إلى التمثيل وإلى التظاهر الخارجي"<sup>(3)</sup>.

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 210.

(2) هيغل: حياة يسوع، ترجمة جورج يعقوب، ص ص 47، 48، بيروت، (دت)

(3) هيغل: المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرايشي، ص 132، بيروت، 1980.

إذن إن إتحاد البشري بالإلهي هو ما جعل هيجل يؤكد على أفضلية الديانة المسيحية، لأن التجسد هو الوسيلة التي تمكن من بلوغه.

فضلا عن ذلك فإن الشعائر في الديانة المسيحية تختلف كل الاختلاف عن مثيلاتها في الأديان الشرقية، حيث أنها في المسيحية تُحي الروح لكونها ممارسات حرة، أما في الأديان الشرقية، فهي تفرغ الروح من كل مضمون لها، لكونها فعل إكراهي، فضلا عن أنها في المسيحية ممارسة فردية تترقى من خلالها الذات إلى الله، أما في الديانات الشرقية فهي ممارسات عامة لا تتجاوز فيه النفس الطبيعة.

إن ديانات الشرق - حسب هيجل - هي مجرد تخيلات ملتبسة بالطبيعة، وكل طقوسها وتعبئاتها هي مجرد تخشعات لظواهر الطبيعة، وهو السبب في عدم تمكن المجتمعات الشرقية من بلوغ الحرية، وهذه صورة من صور تمركز هيجل الأوربي، حيث لم ينجح الشرقيون في تصور الجوهر على شكل ذات واعية، وبقيت الحقيقة الإلهية مجرد صورة من صور الاستبداد الشرقي الذي يفقد الفرد فيه كل نوع من الحرية.

إن قول هيجل بمطلقية الديانة المسيحية واعتبارها أرقى الأديان كان غرضه الدفاع عن المسيحية ضد الأديان الأخرى، حيث استمات في الدفاع عنها، وعندما اعتبرها ديانة الوحي يكون قد جرد الأديان الأخرى من هذه الصفة، وهو بذلك يريد أن يؤكد بأن المسيحية هي الوارثة لكل ما سبقها، حيث أن فلسفته في الدين تعرف كثافة في الخطاب اللاهوتي لاسيما عندما يدافع عن عقائد التثليث والخطيئة، والطرْد، والسقوط، والخلص، والفداء، والحرمان، فهو بذلك جعل المسيحية كما أنتجت الخطابات اللاهوتية في العصر الوسيط المركز، وما سواها الهامش.

إن اعتماد هيجل المكثف على نصوص الكتاب المقدس قد جعله يتحول من فيلسوف إلى مفسر للإنجيل، وهو بذلك يكون قد قضى على كل خطاب عقلي في نسقه الفلسفي، لأنه قام بحشد الحجج من أجل تعزيز سلطة النص المقدس، الأمر الذي جعل أحد الباحثين يقول:

"إن فلسفة هيجل أكبر دفاع عن العقيدة المسيحية في تاريخ الفلسفة الأوروبية كلها حديثة ومعاصرة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا أن هيجل بدفاعه عن عقيدة التثليث يكون أقرب إلى عالم اللاهوت، لاسيما باعتباره أن اللحظات الثلاثة (الأب، الابن، الروح) توجد منفصلة في الأديان الأخرى ولا تتفق إلا في المسيحية.

(1) حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 150.

فضلا عن ذلك يظهر تركز هيغل حول المسيحية من خلال اعتقاده بأن الديانة المسيحية هي الديانة الوحيدة التي تتفق مع فكرة الدين، باعتبارها استطاعت أن تُعبر عن الوحدة بين الله والإنسان، ومن ثمة فكل الأديان هي جوانب منعزلة للحقيقة، تلتقي في كل واحد هو الحقيقة المسيحية، ومن هنا أكد بأن المسيحية تستوعب وتلخص كل ما سبقها، لأنها الدين الذي يكشف فيه الإله عن ذاته كما هو عليه، أي باعتباره روحا عينيا، فقد اعتبر هيغل:

"أن الدين المسيحي هو الدين الكامل، إنه الدين الذي يطرح وجود الروح في شكل متحقق أو لذاته، إنه الدين الذي فيه الدين قد أصبح ذاته موضوعيا في علاقته مع ذاته، وفيه نجد أن الروح الكلية والروح الجزئية، الروح اللامتناهية والروح المتناهية مترابطان دونما انفصال"<sup>(1)</sup>.

كما يؤكد في نص آخر بأن:

"إن الدين المسيحي هو دين إعادة وئام العالم مع الله، الذي أعاد الوئام بينه وبين العالم"<sup>(2)</sup>.

تعليقا على هذين النصين نقول بأن قيمة المسيحية في نظر هيغل تكمن في احتوائها على الاتحاد بين الإلهي والبشري، وذلك من خلال شخص المسيح، وقد قام هيغل بتأويل الدين المسيحي ليتوافق مع العلم، ومع منهجه القائم على التمييز بين الكلي والجزئي، وقد كانت غايته من كل ذلك هو نصرته المسيحية، وتبريرها عقليا، لاسيما بعد انحطاط مكانة الإيمان على يد فلاسفة التنوير، ولذلك كرّس هيغل جهوده للديانة المسيحية تفسيرا وتأويلا وتبريرا، الأمر الذي جعل أحد الباحثين يقول:

"لا يخلو فكر هيغل من عنصرية كامنة وقومية شوفينية، واعتبر الدين المسيحي هو الدين المطلق، وكل ما عداه ديانات محددة، كما اعتبر أن الإمبراطورية الجرمانية هي وريثة الحضارة الإنسانية، وأن كل ما عداها من حضارات، إن هو إلا مقدمات لها، جعله يجعل كل شيء يصب في المسيحية الغربية أو في الحضارة الأوربية، أو في الإمبراطورية الجرمانية"<sup>(3)</sup>.

(1) هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة السادسة، ديانة الجمال والدين المطلق، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، ص 138، القاهرة، 2003.

(2) هيغل: محاضرات في فلسفة الدين، نقلا عن رشيدة الرياحي: هيغل والإسلام دراسة تحليلية نقدية، ص 3، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة، غير مطبوعة، جامعة وهران 2005/2006.

(3) حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 182.

معنى ذلك أن خلاصة الفلسفة الهيكلية هي التمرکز حول الذات الأوربية في كافة الميادين، وتظهر هذه المركزية بجلاء في ميدان فلسفة الروح إن على مستوى الفن، أو الدين، أو الفلسفة، ويمكن اعتبار الدين الميدان الخصب لتجليات هذه المركزية، حيث سعى إلى عقلنة الإيمان المسيحي، فجعل الإيمان أولاً والعقل ثانياً، فكل شيء عنده ينتهي في المسيحية الغربية والحضارة الأوربية، وبالأخص في الدولة الجرمانية، فكل الأديان خلاف المسيحية لا يمكن اعتبارها أديان حسب هيغل لأنها لا تحوز على وحي من السماء، فضلاً عن ذلك فإن المسيحية هي الدين التي تمكن الفرد من ممارسة حريته في التفكير والفعل وهذا ما جعله يصنفها كديانة للمعرفة العقلية.

إن هيغل لا يجد غضاضة في أن يؤكد بأنه يوجد في الدين، وبالأخص في الدين المسيحي مضمون أرفع من العقل الذي يفكر<sup>(1)</sup> حيث يقول:

"ولا شك أننا نتذكر أن نتيجة الفكر المستقل تنسجم مع خلاصة الديانة المسيحية وفحواها لأن الديانة المسيحية ليست إلا كشفا للعقل"<sup>(2)</sup>.

يتضح من هذا النص صلة الرحم بين الفلسفة والدين، حيث أن نتيجة التأملات الفلسفية الخالصة تتماهى مع الديانة المسيحية، الأمر الذي جعل أحد المهتمين بفلسفة هيغل يصل إلى نتيجة مفادها أن:

"المذهب الهيجلي هو الديانة المسيحية القاصر على فئة قليلة"<sup>(3)</sup>.

### المطلب الخامس: موقف هيغل من الإسلام.

لم يتحدث هيغل عن الإسلام كدين في خريطته عن الأديان العالمية التي تضمنها مؤلفه محاضرات في فلسفة الدين، ولم يشر إليه إلا عرضياً في بعض مؤلفاته الأخرى، وكان ذلك بصورة سلبية، باعتباره دين التعصب، وسلب الحرية، والذاتية، فالإسلام حسب هيغل يدعو للضرورة والجبر واحتلال العالم بالجهاد، لتأمل هذا النص لهيغل في حديثه عن الدين الإسلامي:

(1) أنظر هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 151.

(2) هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، مصدر سابق، ص 134.

(3) ستيس: فلسفة الروح، مرجع سابق، ص 28.

"وفي الزمن الحاضر وبعد أن تم دحر الإسلام إلى ربوعه الآسيوية والإفريقية، وحيث لم يعد يوجد إلا في جيب أوربي يبقيه فيه تحاسد القوى المسيحية، فإن الإسلام قد تلاشى عن مسرح التاريخ، وتراجع إلى ربوع الشرق الساهي المسترخي"<sup>(1)</sup>.

يظهر من هذا النص رضا هيغل بإخراج الإسلام من أوربا، وتقهره في التاريخ والجغرافيا، حيث لم يعد له أي دور في التاريخ، كما خرج من جغرافيا أوربا واندحر إلى المجتمعات الحاملة في إفريقيا وآسيا، فالإسلام عند هيغل انحل سريعا كما انتشر سريعا، وهو دين سالب للحرية والذاتية لارتباطه بالمبدأ الشرقي السالب للذاتية، ورغم تنزيه الإله من كل ما هو مادي إلا أنه لم يحظ باهتمام هيغل.

أطلق هيغل على الإسلام اسم المحمدية نسبة إلى محمد، مثلما يقال المسيحية نسبة للمسيح أو البراهمانية نسبة إلى براهما أو البوذية نسبة إلى بوذا، ولكن عدم تصنيف هيغل للإسلام كديانة يطرح الكثير من علامات الاستفهام وينم عن مركزية أوروبية واضحة، فهل يُعقل أن يتحدث هيغل عن كل الأديان التي عرفتها مجتمعات الشرق ويتحاشى الحديث عن الإسلام. يعلق أحد الباحثين عن موقف هيغل من الإسلام:

"في الأحيان التي يسجل فيها هيغل شيئا ايجابيا للإسلام، فإنه يردده إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقه، فالتجريد الإسلامي عنده لا يعود إلى ترقى الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوي الذي لا يمكن أن يتشكل فيه شيء في بنية ثابتة"<sup>(2)</sup>.

يظهر من هذا النص أن الإسلام يرتبط عند هيغل بكل ما هو سلبى، وحتى حين يشير إلى شيء ايجابي عن الإسلام فهو لا يرجعه إلى طبيعة الدين، بل إلى عوامل خارجية كالجغرافيا، فهو مثلا لا يرد التجريد الإلهي عن المسلمين إلى الوعي المتقدم، بل إلى انبساط الأرض وغياب الكتل الطبيعية، أي لا يمكن اعتبار الإسلام هو من جاء بالتنزيه والتجريد، لكن هذا الكلام سهل الرد عليه، فقد يقول قائل لماذا وجدت عبادة الأصنام في نفس البيئة قبل الإسلام.

وما تجدر الإشارة إليه أن هيغل يؤكد بأن الإسلام لا يقول بنواميس كلية وضرورية للوجود، وهو هنا يخلط بين بعض المفهومات للإسلام، وخاصة الفهم الأشعري، وبين ما جاء به القرآن من نصوص.

<sup>(1)</sup> هيغل: دروس في تاريخ الفلسفة، نقلا عن محمود حيدر، فلسفة الإنكار نقد نظر هيغل إلى الإسلام والشرق، مجلة الاستغراب العدد 14، ص 263، بيروت، 2019.

<sup>(2)</sup> محمد عثمان الخشت: صورة الإسلام عند هيغل، ص 44، مجلة الاستغراب، عدد 10، بيروت، 2018.

إن المسألة الأساسية التي جعلت هيجل لا يشير إلى الإسلام في نظر بعض الباحثين هو ظهور الإسلام في هذه البيئة الصحراوية، ووسط قبائل متنقلة متصارعة، أي غير مستقرة بشكل يجعلهم يشكلون دولة قوية، ومجتمع راقي، باعتبار أن حركة البدو الدائمة تتعارض مع تأسيس الدول. كما يشير البعض الآخر إلى أن تجاهل هيجل للإسلام أمراً مقصوداً، سببه تمركزه وتعصبه نحو الديانة المسيحية، وحول كل ما هو أوربي بصفة عامة.

### المطلب السادس: تعقيب.

في ختام هذا المبحث يمكن أن نسجل العديد من الملاحظات أهمها:

أ- إن المنهج الجدلي يقتضي بأن يكون النسق الهيجلي مفتوح، ولكنه أغلقه عندما رأى ضرورة ذلك، وتجلى هذا الغلق في ميدان الفن والدين والفلسفة، وهذا بدافع من مركزته الأوربية، وانحيازه للدولة الجرمانية والمسيحية، الأمر الذي أوقع هيجل في تناقض، ففكرة النفي التي يتميز بها المنطق الجدلي تقتضي أن تكون حركة التاريخ مفتوحة، غير مكتملة، إذ يُفترض حسب منطق الجدل أن يكون المطلق غاية لا تدرك، باعتبار أن لكل قضية نقيض يوصلنا إلى مركب بينهما، يكون له أيضاً نقيض وهكذا.

ب- إن هيجل يرتب الأديان كما يتلاءم مع خلفياته، لا كما تطورت في التاريخ، إضافة إلى إسقاطه لعدة أديان، إما سهواً، أو أن ذكرها سيُخلل بالتركيب المنطقية التي يراها، فهيجل يحاول تطويع التاريخ لتكريس أفكاره وإخضاع الواقع للفكر، لا الفكر للواقع، وكمثال على ذلك تقديمه للديانة الزرادشتية والبوذية، على الديانة المصرية، وتقديمه لبوذا على زرادشت، على الرغم من أن هذا الأخير كان الأسبق.

ج- إن المتأمل لفلسفة هيجل يجدها تقدمية ثورية من حيث منهجها، ولكن ما أن يلاحظ المرء النتائج حتى يكتشف الرجعية التي تتميز بها، فليس هناك فرق بين هيجل وبين رجال اللاهوت، إذ يمكن اعتبار فلسفته مسيحية في ثوب فلسفي، وكل ادعاءات هيجل حول الموضوعية، والتأملات العميقة، لا يمكنها طمس تمركز هيجل حول المسيحية، فلم يكن هناك فرق بين فلاسفة العصور الوسطى وما فعله هيجل، وبالتالي يكون هيجل قد عاد بالفكر إلى ما قبل ديكارت، ولذلك كانت فلسفته سبب في ظهور الكثير من المدارس اللاهوتية المعاصرة.

د- لم يستطع هيجل تجنب التحيز لبيئته الأوربية، وحماسه لعصره، فقد سعى في جل فلسفته للتنظير أو التبرير للعقيدة المسيحية، ولذلك تأرجحت فلسفته بين العقل والنقل، إضافة إلى مبالغته في استعمال النصوص.

ه- لم يستغف هيجل أن يلعب الشرق دور تاريخياً عالمياً، في تطور الوعي البشري، فظهور الإسلام سيؤدي إلى الاستنتاج بأنه أكثر تطوراً من المسيحية في عقائده ووعيه، لأن هذا ما يقتضيه المنهج الجدلي وما يوصل إليه، على الرغم من أن المسيحية في حد ذاتها شرقية المنشأ، ومرتبطة أشد الارتباط بعقائد الشرق.

و- قضى هيغل على كل ما هو معروف به من اتساق في المسار العقلي لفلسفته، لاسيما وأنه يستعمل النصوص دون ممارسة أي نوع من النقد التاريخي عليها، فرغم أنه عايش عصر ازدهار النقد للكتب المقدسة، إلا أنه يثبت حجة سلطة النص والكنيسة، على سلطة العقل، لدرجة أن آخر جزء في فلسفة الدين لا يعد كتابا في الفلسفة، فهو يُصنف في باب اللاهوت العقائدي أكثر مما يُصنف ضمن الفلسفة<sup>(1)</sup>.  
يعتبر بعض أتباع هيغل أن هذا الأخير بتوظيفه لشعار التثليث في منهجه الجدلي، يكون قد تجاوز أهم إشكالية قسّمت الفكر البشري على الإطلاق وهي إشكالية ثنائية العقل والنص.

### المبحث الرابع: المظاهر المعرفية للمركزية في النسق الفكري عند هيغل:

نريد أن نقف في هذا المبحث عند ملامح المركزية الأوربية في النسق الفلسفي لهيغل، إذ كان هيغل مسكونا بعقدة التمركز الأوربي إلى أبعد الحدود، ويمكن التماس هذا الأمر بكل سهولة من خلال عدة مظاهر، حيث وضع هيغل الذات الأوربية في إطار من الفوقية والتعالى، وتميزت الأنا الأوربية في فلسفة هيغل بالمعرفة والعقلانية والفضيلة والحركة. وفي نفس الوقت جعل الذات غير الأوربية في مقام من الدونية وعدم الاكتمال، فظهرت صورة الغير عند هيغل بمظاهر الانحطاط والتخلف والركود والجهل، وهو الأمر الذي سنتطرق إليه في هذا المبحث الذي عنوناه بالمظاهر المعرفية للمركزية الأوربية في النسق الفكري عند هيغل، إذ سنتناول فيه بالتحليل ومن خلال مطالبه الأربعة مظاهر وتحليلات عقدة التمركز الأوربي في المنظومة الفكرية لهيغل.

### المطلب الأول: أوربا مهد الفلسفة

كان تاريخ الفلسفة وأصولها موضوعا لنقاشات حادة في القرن الثامن عشر، أبان عن مركزية أوربية صارخة، سعت إلى أوربية العقل اليوناني وغربنته، باعتباره نقطة بداية الفكر الفلسفي، ولم يشذ هيغل عن ما أكدته الدراسات الأنثروبولوجية والاستشراقية في هذا المجال، ولم يجد حرجا في أن يُصرح بكل وضوح وبلا موارد قائلًا:  
" ما هو شرقي يجب استبعاده من تاريخ الفلسفة "<sup>(2)</sup>.

فهيجل من خلال هذا القول يريد أن يحصر الفلسفة في الغرب فقط، وبالضبط في اليونان خاصة وأوربا عامة، فسار على التقليد البحثي آنذاك، وعمل على تغريب العقل اليوناني واعتباره نقطة انطلاق الفكر الفلسفي، ولذلك كان هذا الأمر مظهرًا من مظاهر تمركزه الأوربي، حيث يؤكد هيغل بأن:

(1) أنظر حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص178.

(2) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص199.

"الفلسفة الحقيقية تبدأ في نظرنا في اليونان، هناك يبدأ القياس والوضوح، فالعام يتعين بذاته (...). ففي الحياة اليونانية الحرة تتجلى الماهية حرة ومفكرة بذاتها"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا النص أن هيغل وانطلاقاً من مركزيته الأوربية، سعى إلى تقطيع أوصال الحضارات غير الأوربية، لكي يُبرز الإغريق كعمالقة وسط الأقرام، لذا نُجده يحصر العقل والاستدلال والبداية والحرية، والفكر لأجل الفكر، في اليونان فقط.

إن السبب الرئيسي في اعتبار هيغل بأن الفلسفة يونانية المصدر، هو الأصول المعرفية التي شكلت المركزية الأوربية عنده، والتي تكلمنا عنها في المبحث الثاني من هذا الفصل، ولاسيما فكرة الحرية، وفلسفة الروح، والدولة، ونظريته في العقل. فضلاً عن رؤيته لمفهوم الفلسفة وتاريخها، فهو يرى بأن:

"دراسة تاريخ الفلسفة، هي دراسة الفلسفة ذاتها، ولا يمكن للأمر أن يكون مختلفاً"<sup>(2)</sup>.

نفهم من هذا النص أن كل حديث عن تاريخ الفلسفة، هو في الحقيقة فلسفة، إذ لا فرق بين تاريخ الفلسفة والفلسفة ذاتها، وهو ما جعل هيغل يعتبر اليونان مهد الفلسفة، ومبدأ تاريخها، أي لا بد من بداية التأريخ للفلسفة مع بداية التفلسف، وهو ما كان مع اليونان. وما دامت الفلسفة معرفة عقلانية، فلا بد أن يكون تاريخها وتطورها شيئاً معقولاً فيكون بذلك فلسفة، ومن هنا يمكن اعتبار تاريخ الفلسفة مقدمة لها، لأنه يعرض أصلها ومضمونها، أي أن تاريخ الفلسفة ليس مجرد وصف وقائع وحوادث عرضية وخارجية حيث يقول هيغل:

"إليك السؤال من الآن فصاعداً، أين يجب أن يبدأ تاريخ الفلسفة (...). إن هذا التاريخ يبدأ هناك، حيث يبلغ الفكر في حريته مرتبة الوجود، عندما يتحرر من الطبيعة التي كان منغمساً فيها، فيخرج من وحدته معها، عندئذ يتكون الفكر لذاته، ويعود إلى ذاته، فيمكث بالقرب من ذاته"<sup>(3)</sup>.

ما يمكننا فهمه من هذا النص هو ربط هيغل بين نشأة الفلسفة وبين الحرية، والعقل، فالفكر الفلسفي لا يظهر إلا مع وجود حرية الأفراد وتشكل المدنية، وهو الأمر الذي لم يوجد في مجتمعات الشرق، لأنه لم يكن له إمكان إنتاجها، فلم يكن للشرق حسب هيغل تأثير في نشأة الفلسفة عند اليونان، فحسب هيغل يُجسد الوجود الإنساني في أسمى تجلياته في الروح اليونانية بوصفه الشعب الذي مارس الحرية، وانتصرت فيه الروح على الطبيعة والجزئية، فتمكنت من تحرير نفسها، ويخلص هيغل إلى أن:

(1) نفسه، ص 323.

(2) نفسه، ص 38.

(3) نفسه، ص 192.

" ظهور الفلسفة يستلزم وعي الحرية، إنما يترتب على ذلك أن الفلسفة تتطلب شعبا يقوم وجوده على هذا المبدأ"<sup>(1)</sup>.

تعليقا على هذا الرأي نؤكد بأن هيغل يرى بأن الإغريق يمثلون الشعب الأول الذي تمكن من وعي الذات الحرة، ولذلك فهو نقطة بداية الفلسفة، وانطلاقا من ذلك فسبب عدم بلوغ مجتمعات الشرق، لفعل التفلسف هو انعدام الحرية، وشيوع الاستعباد، باعتبار أن أديان الشرق قائمة على الخوف من الإله، في مجال الدين، ومن الحاكم في مجال السياسة، وعليه فالمناخ الملائم لميلاد الفلسفة ونموها لم يتجلى إلا مع اليونان. إذ تظهر الفلسفة حسب هيغل:

" حين تتوفر الدساتير الحرة، فنلاحظ الشرق أولا، ففي العالم الشرقي ليس من الوارد الكلام عن الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة"<sup>(2)</sup>.

ويضيف هيغل أيضا:

"إن الحقيقة التي يمكن فهمها على أنها الفلسفة كائن لا يولد إلا في الأرض الذي ينعكس فيها الوعي إلى ذاته، وتمارس الذات ذلك بكل حرية"<sup>(3)</sup>.

انطلاقا من هذا يكون الفن والفلسفة والعلم اختراعات يونانية، لم تُعرف بشكلها الحقيقي إلا حيث الحرية والوعي الذاتي، وهو الأمر غير الموجود في الشرق، الذي لا يكون فيه الفرد إلا انعكاسا للطبيعة، ففي الغرب ينفصل الروح عن الطبيعة ويعود إلى ذاته بكل حرية، وبالتالي في الغرب فقط توجد الفلسفة بمفهومها الحقيقي، أما الثقافة الشرقية فهي مجرد فكر ديني ملتبس، لا يرقى إلى أن يعبر عن فلسفة، هذا المعنى هو ما أشار إليه هيغل بقوله:

"يمكننا القول بوجه عام أن الفلسفة الشرقية فلسفة دينية، تمثل ديني بوجه عام"<sup>(4)</sup>.

إن استبعاد هيغل للإنتاجات الفكرية الشرقية من إطار الفلسفة، كان بسبب أنه كان يرى بأن موضوع تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل أو الفكر الخالص، أي كل ما هو عقلائي عام يتجاوز الحسي والطبيعي.

(1) نفسه، ص 195.

(2) نفسه، ص 195.

(3) هيغل: فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، ص 148، الجزائر، 1981.

(4) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 228.

هذا ولم يكتف هيغل باستبعاد الفلسفات الشرقية من دائرة التفكير الفلسفي، بل استبعد أيضا الفلسفة الوسيطية التي ظهرت عند العرب واليهود حيث يقول:

"إذن الفكر هو أولا في خدمة حقيقة موجودة، حقيقة قائمة، ومن ثمة لا يكون الفكر في حرية، فهو يتمثل أيضا نتاجات فلسفية أخرى خارج العالم المسيحي، مثل فلسفات العرب واليهود، ولكنها لا تملك أصالة كافية حتى تسترعي انتباهنا"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا الرأي الذي يقدمه هيغل بأن الفلسفة الحقيقية في تصوره تنطلق من العقل فقط، ولا تنطلق من شيء آخر، وهو الأمر غير الموجود في ما يصطلح عليه بالفلسفة اليهودية، أو الفلسفة العربية، فتصوراتها للإله لا يمكن وضعها في خانة التفكير الفلسفي، لأنهما يستمدان أفكارهما من الدين، وينطلقان من حقائق دينية متضمنة في نصوص قبلية، يعتقدون بها، ثم يسعون إلى تبريرها عقليا، أما الفلسفة فتنتطلق من العقل فقط، أي أن موضوع الفلسفة هو الفكر الخالص، في حين عرف الفكر الشرقي امتزاج الدين بالفلسفة، ولذلك يسقط هيغل التفلسف عن الحضارات الشرقية، لأن الدين هو منبع أفكارها.

كما يُفند هيغل كل ما من شأنه أن يرفع من قيمة ما هو شرقي، لذا نجده يقول:

"هناك أيضا خرافة شائعة في كل مكان، تقول أن فيثاغورس مثلا قد ذهب للبحث عن فلسفته في الهند ومصر، ذلك مجتد قديم لتلك الشعوب، مجد الحكمة المفهومة على أنها تتضمن فلسفة أيضا، يضاف إلى ذلك أن تمثلات وعبادات آسيا الصغرى التي تغلغت في الغرب أيام الإمبراطورية الرومانية، أطلق عليها اسم الفلسفة الشرقية، فإذا كانت الديانة المسيحية والفلسفة تُعتبران في العالم المسيحي منفصلتين، فإن الأمر خلاف ذلك في التاريخ الشرقي القديم، حيث اعتبرت الديانة والفلسفة لا تقبلان الفصل بينهما"<sup>(2)</sup>.

قام هيغل في هذا النص بإلغاء الأصالة عن الفلسفات الشرقية، من خلال رفضه للرأي القائل بأن فيثاغورس الفيلسوف اليوناني أخذ فلسفته من الثقافتين المصرية والهندية، وذلك رغبة منه في تأكيد النقاء والصفاء الأوربي باستبعاد كل المغذيات الشرقية للفلسفة اليونانية، فضلا عن رفضه لما يسمى بالحكمة الشرقية التي وردت إلى أوربا إبان الإمبراطورية الرومانية، فالشرقيون عموما -حسب هيغل- لا يميزون بين مجالي الدين والفلسفة،

(1) نفسه، ص 324.

(2) نفسه، ص 48..

فتداخل عندهم الدين كتسليم وعقيدة، بالتفلسف كنفذ وتأمل، وعلى خلاف ذلك الفكر الغربي الذي يفصل بين الحكم التي حملتها الأديان، وبين الفلسفة، وبذلك يصل هيغل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن للمجتمعات الشرقية البحث في الفكر لأجل الفكر، أي كنشاط فلسفي حر بعيدا عن ضغط الحاجات والمنافع.

إن هيغل يدافع عن الأصل اليوناني للفلسفة، لذا نجده يضع طاليس كأب للتفلسف الإنساني فمعه

بدأت الفلسفة، وعرفت البشرية معنى التفلسف، وبذلك يقفز هيغل على جهود حضارات شرقية بأكملها.

يمكن أن نقول كتعقيب عمّا تقدم أنه إذا كان ديوجين اللايرسي<sup>(1)</sup> الذي دافع في القرن الثالث ميلادي عن

الأصل اليوناني للفلسفة، فإن مشروع هيغل الفلسفي كان تبريرا لهذه النشأة المزعومة، حيث قدّم سندا فلسفيا

للمركزية الأوربية وهيمنتها<sup>(2)</sup> إذا لم يجد هيغل حرجا في أن يصرح:

"إن اسم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوربا، ولاسيما في قلوبنا نحن الألمان"<sup>(3)</sup>

ورغم تأكيدته على أنه:

"يجب أن يكون المرء نزيها في تاريخ الفلسفة، ويجب أن يحدد هدفا هو الفكر المحض

والحر"<sup>(4)</sup>.

إذا رغم إهداء هيغل بالحياد في هذا النص، إلا أن سؤال النشأة بالنسبة للفلسفة، وتحيزه لليونان أبان عن عقدة

التمركز الأوربي لديه، فرغم أن جهابذة الفلسفة اليونانية أنفسهم، ولاسيما سقراط وأفلاطون طالما امتعضوا من

واقع الأثينيين، ووسموهم بمعاداة الحكمة، حيث يقول سقراط مخاطبا أوطيفرون:

"ليس ضحكهم يا عزيزي أوطيفرون بذي خطر، فقد يقال عن رجل أنه حكيم لكن الأثينيين فيما أحسب

لا يكلفون عناية بشأنه، إلا إذا أخذ يبيث في الناس حكمته عندئذ يأخذهم الغضب"<sup>(5)</sup>.

يظهر من هذا تأكيد سقراط على عدم اهتمام الأثينيين بالحكمة وعداء أهلها، فضلا عن أن سقراط طالما هاجم

الأثينيين، ولاسيما في محاوراة الدفاع، ولعل إعدام سقراط خير شاهد على ذلك. هذا وقد وصل توينبي إلى نتيجة

مفادها أنه:

(1) كاتب إغريقي عاش بين (180،240) ق م كتب كتاب سير مشاهير الفلاسفة ومذاهبهم وأقوالهم.

(2) أنظر الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مرجع سابق، ص 146

(3) هيغل: تاريخ الفلسفة، نقلا عن إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، مرجع سابق، ص 42 .

(4) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 119.

(5) أفلاطون: محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، ص 13، 14، القاهرة، 1966.

"لم يقدّم أي مواطن أثيني بدور متميز في تطوير العلم الهليني، لا في البدء ولا حتى في أي مرحلة

تالية"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن المفكر الأوربي توينبي ينكر أي تأثير للأثينيين في تطور الحضارة الهلينية، وأن كل الفلاسفة الذين ظهوروا هم غير أثينيين من حيث النشأة. فأكثر الفلاسفة الموصوفين بأنهم يونانيون لم يكونوا كذلك، وحتى إسبرطة ورغم كونها أقل اختلاطاً من مدن اليونان الأخرى، وأكثرها تمثيلاً للعرق الآري، إلا أنها عجزت عن إنجاب فلاسفة محليين. فجُلّ الفلاسفة الطبيعيين وخاصة طاليس وأنكسيمانس وأنكسمندرس كانوا فينيقيين. ورغم كل هذا فإن هيغل كلما أدرك تأثيرات شرقية في الفلسفة اليونانية كما هو الأمر بالنسبة للأثر المصري والفارسي، إلا وألحق هذه البلدان بأوربا حيث يقول عن فارس مثلاً:

"إن الرجل الأوربي يجد أنه في فارس لا يزال في بيته"<sup>(2)</sup>.

كما يمكن أن نقول بأن مفهوم المعجزة يتعارض مع مفهوم الفلسفة، باعتبار أن مفهوم المعجزة يُحيل إلى اللامعقول والخارق، في حين يُحيل مفهوم الفلسفة إلى العقل والمنطق والواقع. ثم هل يعقل أن يكون جنس ما نقي من الأخلاط والتأثيرات؟، فمنطق الإنصاف يقول بأنه لا يوجد علم أو ثقافة أو فكر خاص بجنس ما أو عرق معين.

إن إرجاع مصدر الفلسفة إلى اليونان هو مركزية أوربية صارخة من هيغل وغيره من القائلين بها، حيث تجعل هذه المركزية اليونان خلق من غير منوال، ولعل السبب في هذا هو أن هيغل يخضع التاريخ لرؤيته الفكرية المسبقة، وقوابله العقلية الجاهزة، ومنهجه الجدلي، وغايات كانت محددة سلفاً. وما يثير الاستغراب هو أن هيغل وبالرغم من أنه كان يصر على ضرورة حذف الأساطير والخرافات من التاريخ، إلا أنه كان يُعلي من شأن الأساطير إذا كانت يونانية ويمنحها صفة العلمية.

في ختام هذا العنصر نؤكد بأن النظرة العقلانية لتاريخ الفلسفة تمر حتماً عبر تجاوز التمركز الأوربي، وذلك بالنظر إلى تأثيرات حضارات الشرق، لذلك لا يجب الاقتصار على عامل وحيد في تفسير نشأة الفكر والحضارة اليونانية.

<sup>(1)</sup> أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، ص175، ج1، بيروت، 1981.

<sup>(2)</sup> هيغل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص144.

ونختم هذا المطلب برأي يقدمه أحد المفكرين الغربيين مفاده تمثافت أسطورة المعجزة اليونانية على محك الدراسات التاريخية التي كشفت عن جذورها العميقة الممتدة في التاريخ المصري والفينيقي وبلاد الرافدين بواسطة كريت، أي جذورها الشرقية<sup>(1)</sup>.

### المطلب الثاني: أوربا مسرح التاريخ.

إن هيجل وانطلاقاً من مركزته الأوربية يرى بأن أوربا هي أرض التاريخ ومسيرته الطبيعية في الماضي والحاضر، ويجب أن نعلم بأن هيجل يرى في التاريخ مساراً للروح في بحثها عن الحرية، فوعي الحرية كان أصلاً معرفياً من أصول تمركز هيجل الأوربي- كما سبق وأن عرفنا- وبذلك كانت طفولة التاريخ في الشرق، حيث أدنى درجات الحرية، وبلغ التاريخ أوجهه في الغرب، فالتاريخ العالمي يسير من الشرق إلى الغرب محاكياً مسيرة الشمس، حيث في الغرب يصل التاريخ إلى قوته، ويعرف كماله ببلوغ غايته، هذا ويرى هيجل أن:

"الشعوب القادرة على أن يكون لها تاريخ، وعلى أن يكون لها أدب هي وحدها تلك الشعوب التي وصلت إلى تلك المرحلة من التطور، التي يستطيع الأفراد عندها أن يفهموا وجودهم الخاص لذاته فهما شاملاً، بوصفه وجوداً مستقلاً، بحيث يكون للأفراد وعي ذاتي"<sup>(2)</sup>.

معنى هذا أنه لا يمكن الحديث عن التاريخ عند الشعوب التي لم تبلغ درجة معينة من الحرية والوعي الذاتي، حيث أن التاريخ لا يبدأ إلا مع بداية الوعي، ولذلك فإن الشعوب التي تؤمن بالأساطير لا ينبغي احتسابها كجزء من التاريخ الإنساني الأمر الذي نفهمه من قول هيجل:

"إن فترة ما قبل التاريخ إنما تقع خارج خطتنا"<sup>(3)</sup>.

إن هيجل يرى بأن التاريخ لا يبدأ عندما يكون الإنسان مرتبطاً بالطبيعة، أي عندما لا يستطيع أن يدرك وجوده الذاتي مستقل عن الطبيعة، حاله في ذلك حال الطفل الذي لا يبدأ وجوده الحقيقي، إلا بانفصال حبله السري عن أمه، فغياب الوعي يؤدي إلى غياب الحرية، وبالتالي غياب الإنسان، لأن ماهية العقل البشري هي الحرية، أي اتحاد الوجود الإنساني بالحرية، فضلاً عن ذلك فإن عدم نجاح بعض الشعوب في العيش دخل دولة يمنعها من دخول التاريخ لأن الدولة كذلك شكلت أصلاً سياسياً من أصول المركزية الأوربية عند هيجل.

<sup>(1)</sup> أنظر روجيه غارودي: في سبيل حوار حضارات، مرجع سابق، ص 115.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 129.

<sup>(3)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 133.

إذن كل مسار التاريخ هو السعي نحو إدراك الحقيقة، وبلوغ وعي الذات لحريتها، والمجتمعات الأوربية سلكت الطريق الصحيح والموصل إليها، ولاسيما المجتمع اليوناني ثم الروماني عن طريق الدولة، التي وحدها يكون فيها للإنسان وجود عاقل، ولذا كانت أوربا الميدان الحيوي للتاريخ حيث يرى هيجل بأن:

"اليونان يسلمون صولجان السلطة والحضارة للرومان، والرومان يخضعون للجرمان"<sup>(1)</sup>.

ما يجب أن نشير إليه، أن هيجل لا يقصد بالتاريخ مجرد سرد للتاريخ الجزئي، كما يفعل المؤرخون الذين يهتمون بوصف سلوك وأفعال وأحداث جزئية، يتم وصفها كما هي، إضافة إلى أن التاريخ ليس ذلك الذي يهتم بحضارة معينة أو جانب منها، كالجانب السياسي، أو الاقتصادي، أو الحضاري بل إن:

" فلسفة التاريخ لا تعني شيئاً آخر، سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر، فالفكر جوهرى للإنسان فهو ما يميزه عن الحيوان"<sup>(2)</sup>.

يتضح من هذا أن هيجل يتحدث عن التاريخ الكلي العام، أو التاريخ الفلسفي للعالم، أي التاريخ الكلي منظور إليه من خلال الفكر أو العقل، فالفكر هو الذي يجعل الشيء إنسانياً، لذلك كان العقل أحد أهم الأسس المعرفية للمركزية الأوربية عند هيجل، وانطلاقاً من ذلك فإن نظرة المؤرخين إلى الأحداث التاريخية على أنها مجرد تسلسل أحداث تجعل من الصعوبة بمكان فهمها، وهو الأمر الذي جعل هيجل يستبعد تاريخ الشرق من باب التاريخ، باعتباره مجرد سرديات وأساطير لا يمكن تصنيفها ضمن التاريخ. ولهذا يجعل هيجل التاريخ الحقيقي هو التاريخ الأوربي، حيث يقول:

"وعلى ذلك فإن آسيا الشرقية والبلاد التي تقع فيما وراء جبال الألب تمثل الطرفين القصيين لتلك البؤرة المضطربة للحياة البشرية التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط، أعني بداية التاريخ ونهايته وظهوره وانتهائه"<sup>(3)</sup>.

ما يمكننا استنتاجه من خلال هذا النص هو أن هيجل يستبعد آسيا الشرقية ومناطق شمال أوربا من حركة التاريخ، ويحصر حركة التاريخ في وسط أوربا، أي في محيط البحر الأبيض المتوسط، فالشرق ورغم حضارته الكبيرة، لم يمثل لهيجل سوى بداية التاريخ، أي طفولة الإنسانية، ومرحلة الطفولة تقتزن دائماً بعدم الوعي وعدم الاكتمال. لهذا فهيجل يؤكد بأن:

(1) هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 216.

(2) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 77.

(3) نفسه، ص ص 167، 168.

" اليونان وإيطاليا كانتا تمثل مسرحا لتاريخ العالم خلال فترة طويلة، ولقد وجد روح العالم وطنه هنا، عندما لم يكن وسط أوروبا وشمالها متمدنا"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في اعتبار هيغل أوروبا بوجه عام مركزا للعالم القديم والحديث، ففي الماضي كانت روما وأثينا قلب العالم، وفي الحاضر الذي عايشه هيغل مثل وسط أوروبا مركز العالم، وقد حاول مفكرو الغرب، وتحت تأثير المركزية الأوروبية وصل تاريخ أوروبا ببعضه البعض، عن طريق ربط عصر النهضة بالعصر اليوناني والروماني، وتم تقسيم تاريخ العالم إلى مراحل حسب أطوار التاريخ الأوربي، فتحول التاريخ الأوربي إلى تاريخ للإنسانية ككل.

إن هيغل ينكر أي دور للأخر في التاريخ، فقد تجاهل دور حضارات عظيمة في التاريخ البشري، ولاسيما الحضارة الصينية، والهندية، والفارسية، والمصرية، وحضارات بلاد ما بين النهرين، وحضارات الساحل الشرقي للمتوسط، كالفينيقية، والكنعانية، والحضارة العربية الإسلامية، ولهذا جاء التاريخ الهيجلي بفجوات واسعة وأوصال مقطعة، فتحت تأثير المركزية الأوروبية، حاول هيغل الإغلاء من شأن التاريخ الأوربي، وجعله تاريخ عاما للبشرية.

### المطلب الثالث: الهيجلية ختام الفلسفات.

كما سبق وأن مرّ بنا فإن هيغل يضع الفلسفة في المرحلة الأخيرة في سياق فلسفة الروح، باعتبارها الأداة الأكثر قدرة على التعبير عن المطلق في أوضح صورته، وهي تختلف في ذلك عن الفن والدين، باعتبار أن الفن يُعبر عن المطلق حسيا، ويُعبر عنه الدين بوصفه تمثيلا، في حين تعبر عنه الفلسفة كما هو في حقيقته، أي كفكرة خالصة، حيث يتحد فيها الذات بالموضوع، ويتم تجاوز كل فصل بينهما، ففي الفلسفة تتخذ الفكرة من ذاتها موضوعا لها، لذلك تتضح كما هي عليه وتصل منتهاها، وهو الهدف الأقصى الذي يسعى إليه روح العالم.

وقد اعتبرت الفلسفة الهيجلية نفسها كأكثر الفلسفات كمالا وشمولا، وذلك باستيعابها لكل ما سبقها من فلسفات، حيث يرى هيغل بأن فلسفته تجاوزت كل الفلسفات التي سبقتها، فلم تكن فلسفة لها إطار زمني ومكاني محدد، بل هي فلسفة تجاوزت الجزئية، والتاريخية، لتتعالى عن تغيرات اليومي والمحلي.

فإذا كان طاليس حسب هيغل والكثير من دعاة المركزية الأوروبية هو مفتتح ومُدشن تاريخ الفلسفة، فإن هيغل هو خاتم الفلاسفة إن جاز التعبير .

(1) نفسه، ص 186 .

حيث سيفضي الجدل المتدرج إلى القول بأن فلسفة هيغل هي ذروة النشاط الفلسفي، باعتبارها دمجت وصهرت ووطورت كل شذرات الفلسفات التي سبقتها، فإذا علمنا بأن هيغل يجعل فلسفته باعتبارها آخر دوائر فلسفة الروح، فهذا يعني أن فلسفته هي فلسفة المطلق، فلسفة الله، والكون والوجود، وكل شيء<sup>(1)</sup>. يبدأ هيغل بتأكيد على أن:

" في الغرب في مضمار الفلسفة بالذات ينبغي علينا النظر إلى مرحلتين كبيرتين: الفلسفة اليونانية والفلسفة الجرمانية، وهذه الأخيرة هي فلسفة العصر المسيحي، إنها الفلسفة المنتسبة بشكل خاص إلى الشعوب الجرمانية<sup>(2)</sup>، إذن يمكن تسميتها جرمانية، إن الأمم الأوربية الأخرى مثل إيطاليا، وإسبانيا، وفرنسا، وانجلترا قد ارتدت حلة جديدة بفضل المفاهيم الجرمانية"<sup>(3)</sup>.

في هذا النص يحصر هيغل تاريخ الفلسفة في محطتين أساسيتين محطة الانطلاق وهي الفلسفة اليونانية، ومحطة الوصول وهي الفلسفة الجرمانية، فهذا هو عمر الفلسفة في أوربا وفي مجمل العالم. وهكذا يمضي تاريخ الفلسفة معبرا عن سلسلة المقولات في صورة مذاهب فلسفية تندثر قشرتها الخارجية، ويبقى المبدأ الأساسي فيها ليصبح عنصرا مكونا لمقولة أعلى، إلى أن تصل هذه السلسلة إلى قمتها في مقولة الفكرة المطلقة، وهي المقولة التي يُعبر عنها مذهب هيغل<sup>(4)</sup>.

يُعلق أحد الدارسين للفلسفة الهيجلية حول اعتبار هيغل لنسقه الفلسفي كنهاية للفلسفة قائلا:

"وهذه النتيجة التي انتهينا إليها تجعل هيغل يصل إلى لغز محير، ما دامت تعني أن الغاية الوحيدة للكون كله بكل ما فيه من مدرات فلكية شاسعة، لا بد أن يصل في النهاية إلى الفلسفة الهيجلية"<sup>(5)</sup>.

يظهر من هذا أن هيغل يعتبر فلسفته تتويجا لكل الفلسفات، وانطلاقا من هذا يعتبرها قمة ما وصل إليه التفكير الفلسفي البشري، باعتبارها خلاصة تاريخ الفلسفة ونهايتها، فهي الفلسفة التي استطاعت إدراك المطلق، فكما جعل هيغل الفن الرومانسي ختام الفنون حيث انصهرت فيه كل التجارب الجمالية للبشرية، وجعل

(1) أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 138.

(2) الجرمان مجموعة من الأجناس الأوربية تغلب في شعوب السويد، والنرويج، والدانمارك، وأيسلندا، وألمانيا والنمسا، وسويسرا، وهولندا، وبلجيكا، وقد استوطنوا المناطق المحاذية للإمبراطورية الرومانية، وكانوا مصدر إزعاج لها، ثم لاحقا أصبحوا أحد الأسباب الرئيسية لسقوطها، من أشهر قبائلهم القوط، والسكسونيون، واللومبارد، والفرننج والفايكنج والفندال. أنظر عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، ص 52، 51، ج 2، بيروت.

(3) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 203.

(4) أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 138.

(5) ستيس: فلسفة هيغل، ج 2، مرجع سابق، ص 202.

المسيحية خاتمة لتطور الأديان، جعل كذلك فلسفته ختام لكل للفلسفات، فهي آخر محطة يصل إليها الروح المطلق.

إن اعتبار هيغل لفلسفته كأخر الفلسفات هو قول:

" يتضمن بغير شك عنصرا من عناصر المفارقة، لكن كل خالق لمذهب ما، من ناحية أخرى لا بد أن ينظر إلى مذهبه على أنه الحقيقة"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا النص أن هيغل بعرضه لفلسفته على أنها فلسفة خالدة أبدية يتضمن جانب من التناقض بين ثبات النتيجة وحراكية المنهج، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فمن الطبيعي أن ينظر كل مفكر إلى ما جاء به على أنه الحقيقة، أي أن هذا الحكم حكم ذاتي، فضلا عن أن هيغل كان يؤمن بأن لكل شيء بداية ونهاية في الطبيعة، والفكر، والتاريخ، لذا كان يرى في فلسفته على أنها شيء نهائي مكتمل، توجت بإدراك المطلق، الذي يمثل الحقيقة النهائية التي لا توجد بعدها حقيقة، فتحوّلت الفلسفة الهيجلية إلى فلسفة لا تاريخية، أي فلسفة دائمة أبدية، وتحول الزمان الهيجلي إلى آخر الأزمان. وما يجب أن نعلمه أن:

"هذه الفلسفة المطلقة لا تظهر في العالم منذ البداية في صورة مكتملة تماما، فهيجل يرى أن صورتها الكاملة إنما توجد في الفكرة الشاملة كما يمثلها مذهبه هو، وهي لا تبلغ هذا المذهب دفعة واحدة، فكما حدث في الفن والدين تظهر اللحظات المنفصلة أولا، والفلسفة المكتملة هي التي ترى المطلق على أنه الفكرة وأولى اللحظات وأعظمها تجريدا لمقولة الفكرة العليا هي مقولة الوجود الخالص"<sup>(2)</sup>.

ما يمكن استنتاجه من هذا هو أن الفكرة المطلقة لا تدرك مرة واحدة، بل يتم ذلك بالتدرج في كل تاريخ الفلسفة، حيث يمكن اعتبار كل تاريخ الفلسفة مظاهر تنكشف فيها الأفكار حول المطلق، وبذلك تكون الفلسفة الأخيرة في كل عصر من العصور هي النتيجة الحتمية لتطور الفلسفة، أي أن آخر فلسفة تحوز وتحمل بين طياتها كل الفلسفات التي سبقتها، لأنها تحمل بالضرورة كل ما عرفته العصور التي قبلها.

ويعتبر هيغل الجدل هو القوة المحركة والدافعة لتاريخ الفلسفة، وآخر فلسفة تظهر هي خلاصة لكل ما سبقها. هذا ويرى الكثير من الباحثين بأن هيغل لما يتكلم عن تاريخ الفلسفة، فهو يقصد فلسفته الذاتية، وهو الأمر الذي عبّر عنه أحد الدارسين بقوله:

(1) نفسه، ص 202.

(2) نفسه، ص 201.

"وواضح أن هيغل يعني بعبارة الحقيقة المطلقة في صورة مطلقة، فلسفته هو الخالصة التي تتجمع فيها وتستوعب حقيقة كل الفلسفات السابقة على نحو ما تتجمع الأديان جميعا في المسيحية"<sup>(1)</sup>.

إذن بهذا يكون تاريخ الفلسفة هو تتبع مسيرة الروح التي تسعى إلى وعي ذاتها، ولذلك فإن الفلسفة لا تظهر مكتملة أبدا، بل تتطور من النقص إلى الكمال، انطلاقا من تناقضاتها بفعل الجدال. حتى تصل الفلسفة في عصر هيغل إلى المرحلة الأخيرة من التطور، لتتجسد فيها الفكرة المطلقة. هذا وتظهر الفلسفة بصفة عامة كمسك الختام في مسيرة بحث الجنس البشري عن الحقيقة، فقد غطت الفكرة المطلقة عن كل التناقضات والتصارعات، باعتبارها الغاية النهائية لكل شيء، ولهذا مثلت فلسفة هيغل مركز كل شيء الفكر، الفن، الدين. إذن يمكن القول بأن فلسفة هيغل قدمت نفسها باعتبارها فلسفة عالمية، حيث أدلت برأيها في كل القضايا التي يطرحها الفكر البشري، إن على مستوى الفن أو الدين أو الفلسفة، أو السياسة، فكانت بمثابة نسق متكامل يهدف لتفسير العالم، وتوحيد الفكر الغربي، ورأب صدع ثنائية الذات والموضوع، والمادة والفكر، والعقل والتجربة، والإيمان والعلم، والفكر والواقع، وهي ثنائيات شتت الفكر الغربي، والإنساني عموما. وقد تمكن هيغل بمنطقه الجدلي من امتصاص كل التناقضات وإخراجها في شكل مركب جديد.

إن اكتمال نسق النظام الفلسفي لهيغل أدى به إلى التوصل إلى الإعلان على نهاية التاريخ ونهاية كل تطور، لقد كان ثمة تاريخ، ولكن لن يكون تاريخ في المستقبل، فالعالم يتوقف، والنظام القائم تقدسه الفكرة المطلقة<sup>(2)</sup>.

فهيجل يؤكد بأن فلسفته نهاية لكل الفلسفات، ومحصلة لها، فكل ما سبقها لا يعدو أن يكون رافدا ينتهي في بحر الفلسفة الهيجلية، وكل ما سيلحقها لن يستطيع تجاوزها، بل لا قيمة له، ففلسفة هيغل -حسب صاحبها- أحسن من عبّرت عن الفكرة المطلقة، فقد ضمت عصارة جهد العصور السابقة، والمجتمعات السابقة، فتجسدت الفلسفة في الهيجلية وتماهت معها، واضطر الجدال لأن يتوقف باعتبار تجلي الفكرة المطلقة بصورة جلية وكاملة ونهائية وأبدية لا تنقسم أبدا، ولا يمكن لها ذلك، فكأن التاريخ توقف بتحقيق غايته، والتي هي الفكرة الشاملة، فصار من الممكن وعي المطلق بجلاء، وزالت ضبابية التمثيلات الدينية والتجسيدات الحسية، فصار من الممكن للعقل أن يدرك الفكرة المطلقة إدراكا مباشرا، وعلى الدوام، وهذه هي الفلسفة الدائمة التي توصل إليها

(1) نفسه، ص 201.

(2) أنظر روجيه غارودي: النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، ص 53، دار دمشق، دمشق (د، ت)

هيغل، حيث يتوقف التقدم لزوال التناقض، وقد تم الوصول إلى النهاية أو الخلاصة، التي يصبوا إليها الفكر. وهذا ما ينم عن مركزية واضحة.

ما يؤخذ عن هيغل هو أنه كان ذا منظور تطوري لتاريخ الفكر، يستخدمه ضمن قوالب تصورية جاهزة، تستجيب لفلسفته الجدلية القائمة على ثلاثية الأطروحة، والنقيض، والتركيب، لذا تراه يراكم في قالب اختزالي ضيق كل النتائج الفكري البشري، مقطعا إياه إلى ثلاث مراحل، جاعلا من فلسفته التتويج النهائي لمجمل تاريخ الفكر<sup>(1)</sup>.

فضلا عن ما تقدم فإن فلسفة هيغل قامت على أساس دمج الذاتي بالموضوعي وصولا إلى المطلق، وصاغت بذلك شعورا خاصا هو الشعور الذي يرى في نفسه قيما أفضل مما في غيره، لأنه تجاوز إشكالات الذات والموضوع، وعلى هذا تُعد فلسفة هيغل قمة ما وصل إليه الشعور الأوربي<sup>(2)</sup>.

فهيجل في عموم فلسفته يتقدم بوصفه مؤرخا للذاتية الغربية، وأحد بناتها العظام، ووصفه لمراحل بناء تلك الذاتية، الهدف منه صياغة شعور متماسك بالانسجام والوحدة، فهو يقوم بمهمة لإعادة بناء الحضارة الغربية، فدراسته للمفاهيم والتصورات السابقة لا تعنيه إلا بقدر كونها مكونات أولية في أفق أرحب هو الفكر الغربي، وهذا مظهر من مظاهر المركزية الأوربية عند هيغل<sup>(3)</sup>.

### المطلب الرابع: أوربا وانتهاء التاريخ

إن فكرة انتهاء التاريخ هي فكرة كامنة في ثنايا الفكر الفلسفي والديني الغربي عموما، فقد عرف الفكر الغربي عبر تاريخه نهايات كثيرة للتاريخ، حيث انتهى التاريخ عند أوغسطين مثلا في مدينة الله، وعند هيغل كما سنرى في قوله بكمال الدولة البروسية، ثم ماركس وقوله بالمرحلة الشيوعية، والمجتمع اللاتبقي، ثم فوكوياما وانتصاره لليبرالية الغربية، وهو الأمر الذي عبّر عنه أحد المفكرين الغربيين قائلا:

" ينتهي التاريخ مرة على الأقل في تاريخ كل حضارة، وأحيانا أكثر من مرة، وعندما تنشأ دولة الحضارة العالمية يغشى بصر شعبها ما يطلق عليه توينبي سراب الخلود، ويصبح مقتنعا بأن ما لديه هو الشكل النهائي للمجتمع المدني"<sup>(4)</sup>.

(1) أنظر الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، مرجع سابق، ص 146.

(2) أنظر حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 145.

(3) أنظر رمضان بسطاويسي: فلسفة هيغل الجمالية، ص 63، ط 1، بيروت، 1991.

(4) هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 487.

يتضح من خلال مضمون هذا النص أن فكرة نهاية التاريخ لا ترتبط بعصر بعينه، ولا بمفكر بعينه، بل هي فكرة قديمة قدم الفكر الإنساني، فقد حملتها بعض الأساطير الشرقية القديمة، وقال بها بعض الفلاسفة اليونان على غرار أفلاطون الذي كان يرى أن نهاية التاريخ هي انتصار المثال على الحس، والفكرة على المادة، فضلا عن بعض الفلاسفة الوسيطية، حيث اقترنت فكرة انتهاء التاريخ غالبا بانتصار الخير على الشر، وهو الأمر الذي يمكن تلمسه في مدينة أوغسطين، أو في مدينة الفارابي الفاضلة، ثم امتدت مسألة النهاية في الفلسفة المعاصرة لتشمل جوانب أخرى، كنهاية الأيدولوجيا، ونهاية الإنسان وغيرها. غير أن الأمر الذي سنتطرق إليه في هذا المطلب هو فكرة انتهاء التاريخ عند هيجل، باعتبارها مظهر من مظاهر المركزية الأوربية عند هيجل.

### مضمون أطروحة نهاية التاريخ:

تقوم أطروحة نهاية التاريخ على فكرة أساسية مفادها أن التاريخ البشري ينتهي ويقف عند حدود الدولة الليبرالية الحديثة، ففكرة نهاية التاريخ لا تعني نهاية حقبة وبداية أخرى، بل إن العصور الحديثة لا تستطيع أن تخرج عن الأفق الذي يشكل نهاية التاريخ<sup>(1)</sup>.

كما يعرف أحد الباحثين نهاية التاريخ على أنها:

"عبارة تعني أن التاريخ بكل ما يحويه من تركيب، وبساطة، وصيرورة، وثبات، وشوق وإحباط، ونبيل، وخساسة، سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فيصبح سكونيا تماما، خاليا من التدافع والصراعات (...). وسيسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه، وسيجد حلولا نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه"<sup>(2)</sup>.

يجرنا مضمون هذا النص إلى القول بأن أطروحة نهاية التاريخ هي أطروحة تقوم على اعتقاد بأن التاريخ بكل مضامينه، سيصل إلى مرحلة ما ثم يتوقف، فرغم مبدأ التقدم الذي يفرضه المنهج الجدلي، وآلية التناقض التي تحركه، إلا أن هذا الجدل سيتوقف في لحظة تاريخية ما، هذه اللحظة اختلفت الفلاسفة في تحديدها.

### هيجل وانتهاء التاريخ:

هذا ويمكن اعتبار هيجل خير من صاغ نظرية لانتهاء التاريخ، وراه واقعا في الثورة الفرنسية، وفي شخص نابليون، ثم في الدولة البروسية، حيث اكتمل فيها تحلي المطلق حسب هيجل. وهذا أحد مظاهر تمركز هيجل حول الذات الأوربية.

(1) أنظر محمد سبيلا: زمن العوامة، فيما وراء الوهم، ص 66، ط 1، الدار البيضاء، 2006.

(2) المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ص 258، ط 1، القاهرة، 1997.

فتاريخ الفكر الفلسفي يؤكد بعبارات لا غبار عليها أن هيغل هو الرائد الفعلي لفكرة نهاية التاريخ<sup>(1)</sup>، فهيجل يفترض أنه لم يبق في الحضارات التي تعاقبت سوى حضارة بروسيا في أوروبا والتي ستمثل نهاية التاريخ.

وحدير بالذكر أن هيغل قال بإنهاء التاريخ، لما شاهد جيوش نابليون تحتاح ألمانيا سنة 1806، إثر معركة بينا، حيث رأى هيغل في انتصارات نابليون انتصار لمبادئ الثورة الفرنسية، 1789 وتحسيدا لها على أرض الواقع، وبالتالي ستأخذ طابع عالمي، واعتبر هيغل ذلك إشارات على نهاية التاريخ وكل أنواع الصراع، وبشّر هيغل بمستقبل واعد للإنسانية، فقد اعتبر هيغل اللحظة النابليونية، لحظة التقاء العقل المدبر مع القوة القادرة علي قيادة التاريخ، ولعل السؤال الذي يتبادر للذهن هنا هو ما هو الأساس الذي يستند إليه هيغل في قوله بنهاية التاريخ؟. أولا: لا بد من التأكيد على أن مصطلحات التاريخ، والعقل، والسياسة، والحرية هي مصطلحات مترابطة ومتعاضدة في فلسفة التاريخ عامة، وفي دراسة هيغل للشرق خاصة، حيث يشكل التاريخ عند هيغل مسرح العقل وميدان لتمظهرات الروح، كما يجب أن نشير إلى أن هيغل اهتم بمنطق التاريخ أكثر من اهتمامه بمضمون هذا التاريخ، ولهذا نراه يرتفع عن الأحداث الجزئية المباشرة.

ثانيا: إن نهاية التاريخ عند هيغل بارتباطها بالمصطلحات السالفة الذكر، لا يمكن فصلها عن سياق الفلسفة الهيغلية ككل، إذ يرى هيغل بأن التاريخ انتهى مع الجرمان لنجاحهم في تحقيق غايتهم، أي الدولة الليبرالية التي تقوم على الحرية والعقل، وقد برر هيغل قوله بنهاية التاريخ مع الجرمان باكتمال العقل والحرية حيث يقول: "ويظهر العالم الجرمانى عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم (...). إنها تُقابل مرحلة الشيخوخة، وإذا كانت الشيخوخة في الطبيعة تعني الضعف والهزم فإن شيخوخة الروح تعني نضجها وقوتها الكاملة التي تعود فيها إلى الوحدة مع نفسها"<sup>(2)</sup>.

يتبين من خلال هذا الرأي أن هيغل يرى بأن التاريخ يتوقف مع الجرمان، الذين يمثلون المرحلة الرابعة من مراحل تطور الروح، ويشبهها هيغل بمرحلة الشيخوخة عند الإنسان، بعدما ما سبقتها مراحل الصبا (العالم الشرقي)، والمراهقة (اليونان)، والرجولة (الرومان). وبلوغ الروح للشيخوخة في تصور هيغل هو وصولها إلى مرحلة الكمال والنضج، والقوة والانسجام الداخلي، وهذا على الخلاف من الشيخوخة في الطبيعة التي ترمز إلى الذبول والاقتراب من النهاية والموت، ولهذا فهيجل ينهي التاريخ في أوروبا وبالضبط في ألمانيا إذ يقول:

(1) أنظر عبد الرزاق الدواي: في الثقافة والخطاب، عن حرب الثقافات، ص 61، ط 1، الدوحة، 2013.

(2) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 194.

"إن تاريخ العالم يتجه من الشرق إلى الغرب، لأن أوربا هي نهاية التاريخ على نحو مطلق، كما أن آسيا هي بدايته، فهنا تشرق الشمس الطبيعية الخارجية، وفي الغرب تغرب، وهنا بالمثل تشرق شمس الوعي الذاتي"<sup>(1)</sup>.

إن الأمر اللافت للنظر هنا هو أن هيجل يجعل الشرق نقطة بداية التاريخ، إذ يعلنها صراحة في قول مقتضب له مفاده: "علينا أن نبدأ بالشرق"<sup>(2)</sup>، البداية غالبا ما تحيل إلى البساطة والفقر والنقص، والضعف، في حين جعل هذا التاريخ ينتهي في الغرب، والنهية غالبا ما توحى بالكمال والنضج. إن العلة التي تجعل هيجل يقول بنهاية التاريخ عند الجرمان هي أن:

"الأمم الجرمانية كانت بتأثير المسيحية، أول الأمم التي تصل إلى الوعي بأن الإنسان بما هو إنسان حر، وأن حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها"<sup>(3)</sup>.

يبدو من هذا النص أن هيجل يعتبر الجرمان أول الأمم الذين بلغوا الوعي الكامل، باعتبار أن الإنسان عندهم وصل إلى كل حرته، لأن غاية التاريخ في تصور هيجل هي الحرية، والجرمان وحدهم في نظره الذين بلغت الحرية عندهم أعلى مستوياتها، حيث أدركوا أن الإنسان بما هو إنسان حر، وهو ما نلمسه كذلك من خلال هذا النص الذي يقول فيه:

"على حين أننا(الجرمان)نعرف أن البشر جميعا، أي الإنسان من حيث هو إنسان أحرار بصورة مطلقة"<sup>(4)</sup>.

إن غاية تاريخ العالم هي الحرية، ولذلك يمكن القول بأن التاريخ هو تتبع وعي العقل بحريته انطلاقا من مسلمة هيجل القائلة:

"تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية"<sup>(5)</sup>.

(1) نفسه، ص 188.

(2) هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 55.

(3) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 88، 87.

(4) نفسه، ص 88.

(5) نفسه، ص 88.

وعليه ستكون نهاية التاريخ في العالم الجرمانى، لأن كل الناس يتمتعون بالحرية، لذلك يرى هيغل بأن المجتمعات الشرقية وإن كانت تمثل البداية في التاريخ، إلا أنها بداية غير واعية، لأن هذه المجتمعات لم تتمتع بالحرية.

إن تصور هيغل للتاريخ هو في الأصل تاريخ العقل المطلق، وموضوعه هو الوعي بالحرية، لذلك فالتاريخ يتجه نحو غاية معينة، ولذا فهو لا يتحرك بالصدفة أبداً، بل هو محكوم بالعقل الخالد، أو الفكرة ذاتها، بمعنى أن أحداثه ليست خليط أعمى من المصادفات، بل هي تطور واعى عاقل، تحقق فيه الفكرة المطلقة نفسها في العالم<sup>(1)</sup>. فهيجل جعل من الله نظيراً أو مرادفاً للتاريخ، كما جعله سينوزا والقائلين بوحدة الوجود نظيراً للطبيعة، فالله والتاريخ - في تصور هيغل - شيء واحد، أي هما مُتماهيان، بمعنى أن الله هو التاريخ ذاته، كما وُحِدَ هيغل بين الدولة والتاريخ، باعتبار أن الدولة هي وحدة التاريخ.

ويميز هيغل بين الشعوب انطلاقاً مما يسميه بالشعب التاريخي الذي يحقق بأعماله مرحلة حيوية من مراحل العقل الكلي، وقد رأى في الشعب الألماني هذه الامتيازات، وتوصل من ذلك إلى نزعة عنصرية تؤله هذا الشعب، وترى فيه وحدة أرقى درجات تطور العقل المطلق<sup>(2)</sup>.

إذن إن التاريخ عند هيغل ينتهي في الحاضر الذي صادف وأن عايشه، وهو الأمر الذي يفهم من قوله:

"إن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو موجود، لأن ما هو موجود هو العقل"<sup>(3)</sup>.

معنى ذلك أن هيغل يرى بأن الفلسفة أداة لفهم حركة التاريخ، وتكمن وظيفتها أولاً في ادراك ما هو مائل وكائن في الواقع، لأن ما هو مائل هو العقل، باعتبار أن الواقعي عند هيغل عقلي، وبالتالي لا يمكن تعديله أو التمرد عليه، والفيلسوف يُلخص أحداث عصره في الفكر، لأنه ابن لهذا العصر ولا يمكنه أن يفعل أكثر من ذلك، كأن يتجاوز حدود الحاضر الذي يعيش فيه. وبذلك تكون الفلسفة خير من يعبر عن ذروة التاريخ ونهايته، فآلة هيغل هي الحاضر الذي اعتبره قمة التطور، والذي تمكنت فيه الفكرة المطلقة من وعي ذاتها من خلال الفن والدين والفلسفة.

إذ يؤمن هيغل بأن هناك فكرة تحرك التاريخ تسمى الفكرة المطلقة، وهذا المطلق هو الخلاصة النهائية التي يوصل إليها الديالكتيك، وهو الأمر الذي تجسد في المجتمع الجرمانى، وما حمله من قيم الحرية والعقل. لذلك يرى

(1) أنظر ستيس: فلسفة هيغل، ج2، مرجع سابق، ص123.

(2) أنظر أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص98.

(3) هيغل: أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص88.

هيجل في أكثر من محطة، وبلا أدنى موارد، أن منتهى التاريخ هو العالم الجرمانى، لنجاح الذات الجرمانية المتفوقة بالعقل في الإتحاد بدولة العقل، وهو ما جعل فكرة انتهاء التاريخ مع الجرمان تمثل أحد مظاهر تمركز هيجل الأوربية.

فهيجل بذلك يعتبر المرحلة الجرمانية تاجا لكل تاريخ البشرية، باعتبارها تمثل جدلا متوصلا بين مملكة الروح والمتمثلة في الكنيسة، ومملكة الدنيا والتي هي الدولة<sup>(1)</sup>.

هذا ويمكن تلمس نهاية التاريخ عند هيجل في عدة مجالات، تتدرج من الأقل اكتمالا إلى الأعلى اكتمالا، إلى أن تصل إلى التنظيم الكلي النهائي، أي من أدنى التحليلات إلى أرقاها، ومن أبسطها إلى أسماها وأغناها، فقد انتهى التاريخ في مجال الفن مع الفن الرومانسى، باعتباره خلاصة لكل الفنون، وهو أكثر الفنون تعبيرا عن مضمونه الروحي، وفي مجال الدين جعل من الدين المسيحي الدين المطلق، الذي لوحده يمتلك القدرة على التعبير على المطلق.

إذن إن هيجل وتحت تأثير عقدة المركزية الأوربية والأصول المعرفية التي شكلتها، ينتهي إلى القول بأن أوربا هي المؤسس الأول للحضارة بداية من الإغريق ومرورا بالرومان، وانتهاء بالجرمان وتتضح صورة المركزية الأوربية عند هيجل في أبهى تجلياتها حينما يؤكد بأن أوربا نهاية التاريخ بعدما كان هذا التاريخ قد إنجس بشكل خافت في آسيا.

ويمكن أن نقف في نهاية هذا المطلب عند بعض الملاحظات النقدية وهي:

أولا: أن هيجل قد جعل من حركة التاريخ، تهدف لخدمة الخطة التي حددها بشكل مسبق، لذلك فإن نظريته بعيدة عن العلمية والموضوعية باعتبارها تخضع الواقع للفكر، فما جاء به لم يكن مستخلصا من أحداث التاريخ، بل إنه طَبَّقَ فلسفته العقلية على التاريخ، وأخضع التاريخ لمقولاته في المنطق، الأمر الذي جعل أحد أهم المهتمين بتاريخ الفلسفة الغربية يقول:

"بهذه الطريقة القبلية كذلك فإن المسار نحو المطلق في التاريخ، يتيح له فرصة لتقديم بعض الدعايات القومية التي تتسم بقدر كبير من الفجاجة، إذ يبدو في نظره أن التاريخ قد وصل إلى مرحلته النهائية في الدولة البروسية، كما كانت قائمة في عصر هيجل، هذه هي النتيجة التي ينتهي هيجل إليها في

<sup>(1)</sup> أنظر مونس بحضرة: تاريخ الوعي، مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، ص 284، بيروت، (دت).

فلسفة التاريخ، ولا شك أننا لو تأملنا الأمر بمنظورنا الحالي لبدا لنا أن الفيلسوف الجدلي العظيم في استنتاجه هذا كان متسرعاً إلى حد ما".<sup>(1)</sup>

يبدو من هذا الرأي الذي يقدمه هيجل أنه يجعل تطور الروح في التاريخ هي مسألة يقوم بها أبناء جلدته، فهو يخلط هنا بين الضرورة الفلسفية والسياسية، لاسيما وأن هيجل ينتهي إلى نصرته الإقطاع والرجعية، وتآليه الدولة التي كان يعتبر نفسه فيلسوفها الرسمي، في فترة ملكها فريدرش فيلهلم الثالث الذي اعتلى العرش بعد الحروب النابليونية. فكان هيجل يرى في الدولة البروسية ما كان أوغسطين يراه في الكنيسة.

إن هذا الأمر جعل الأستاذ فريز خليفة هيجل في جامعة هايدلبرج يرى بأن قول هيجل بانتهاء التاريخ مع الدولة البروسية، هو رأي نشأ في قمامة الذل والخنوع، لا في حديقة الفكر والعلم، كما اعتبر كارل بوبر بأن هيجل كان يهدف من أرائه في الدولة خدمة سيده فيلهلم الثالث ملك بروسيا<sup>(2)</sup>.

ثانياً: يمكن القول بأن فكرة انتهاء التاريخ في عمومها لا تستند إلى أساس منطقي علمي، بل على العكس من ذلك هي فكرة أسطورية باعتبارها تدعو إلى تغييب العقل والوعي، إضافة إلى إيمانها بفناء الآخر، كما لا يمكن اعتبارها نظرية فلسفية، فهي أقرب إلى الخرافات التي حوتها الأساطير الغربية والشرقية معا منذ القدم، ولذلك يمكن القول أن فكرة انتهاء التاريخ، مع هيجل يغيب فيها الجانب المعرفي، ويحضر فيها الجانب الأيديولوجي بقوة.

ثالثاً: إن الشرق يصبح مع هيجل، لا كما هو في الواقع، بل كما يريد المخيال الغربي أن يصوره، لأن منهج دراسة هيجل للتاريخ لم يكن تجريبياً مثلما كان عليه ابن خلدون مثلاً عندما كتب عن مجتمعات عايشها وخبرها عن كتب، ولذلك كانت مخرجات أفكار هيجل مثالية، تخيلية، وليست واقعية، وفكرة الروح المطلق تدل عن ذلك.

رابعاً: إن هيجل بتأكيد أن التاريخ ينتهي في الحاضر، وليس في المستقبل يكون قد مجّد الراهن واعتبره مثالي، فصار التقدم إلى الأمام مستحيل، فرفض كل تطور تصل إليه الإنسانية في المستقبل، كما مدح هيجل شمولية الدولة البروسية ورأى فيها ذروة التاريخ، في زمن كانت كل شعوب أوربا تطالب بالحرية، وتتحرر من ظلم الأنظمة الفردية، فكان بذلك مُنظراً للشمولية والرجعية والإقطاع. ففكرة انتهاء التاريخ التي كانت تسيطر على عقله جعلته يرى في نابليون محتل بلاده روح العالم.

<sup>(1)</sup> راسل: حكمة الغرب، مرجع سابق، ص 133.

<sup>(2)</sup> أنظر إمام عبد الفتاح: مقدمة كتاب أصول فلسفة الحق، مصدر سابق، ص 9.

خامسا: إن حركة التاريخ - فيما يرى هيغل - تحاكي الشمس في حركتها، فالشمس تشرق من جهة الشرق، وتغرب من جهة الغرب، وهو الأمر نفسه لشمس الوعي، حيث تشرق بشكل خافت وباهت، وتغرب بوضوح، وهي في أقصى إشعاعها في أوربا، وهذا ما يناهز ويقلب نظام الطبيعة، إذ يفترض في الطبيعة أن يكون الشروق قويا والغروب باهتا، وهيغل يقلب هذا القانون الطبيعي ليخضع الواقع للفكر.

في ختام هذا المطلب نقول أن ملامح المركزية الأوربية بدأت تتضح بجلاء في أبحاث فلسفة التاريخ بدءا من القرن الثامن عشر، وفرضية انتهاء التاريخ شكلت أحد أهم ميادين تحليلات تلك المركزية، حيث أمن العديد من الفلاسفة الغربيين بانتهاء التاريخ، والخيط الناظم لهم جميعا هو قولهم بأن التاريخ ينتهي في الغرب، واحتفائهم بالعقل الغربي، حيث تحول هذا العقل مع هيغل إلى ملكة أوربية غربية لا إنسانية، وهو ما جعل الفكر الهيجلي فكر أوربي صريح، فهيجل من خلال ما تقدم يؤكد بأن العقل الأوربي هو الفاعل في التاريخ، وأن هذا الأخير يدعن له، فجاءت فلسفته ملوثة بمركزية أوربية واضحة، تجعل من الأوربي الوحيد الذي يمكنه تحريك عجلة التاريخ نحو الأمام. ويمكن أن نتساءل في الأخير: هل تمثل فكرة انتهاء التاريخ في الفكر الغربي الحديث والمعاصر مؤشرا على توقف حضارة الغرب عن النمو؟، وهو السؤال الذي يجب عليه أحد أهم الفلاسفة الغربيين المعاصرين بالقول أن:

"المجتمعات التي تفترض أن تاريخها قد انتهى هي دائما مجتمعات يكون تاريخها على حافة الانهيار، فهل الغرب استثناء من هذا النمط؟"<sup>(1)</sup>.

### المبحث الخامس: المظاهر المعرفية للمركزية في تصور هيغل للأخر

إن تصور هيغل لعلاقة الأنا بالأخر، يمثل ميدانا خصبا لتحلي المركزية الأوربية عنده، فنظرة هيغل إلى الأخر تكشف عن مركزية أوربية واضحة، تحتفي بالأنا الغربي وتعلي من شأنه، وتضع له سمات إيجابية ثابتة، بينما يُحتزل غير الأوربي إلى سمات معاكسة.

ولذا فإنه من الأهمية بمكان - ونحن ندرس مظاهر التمركز الأوربي عند هيغل - أن نستقصي حضور الأخر غير الأوربي وتحديد الشرفي في نسق هيغل الفلسفي، حيث شكّلت علاقة الأنا بالأخر أهمية بارزة في نسق أهم الفلاسفة المحدثين، بل وأخر الفلاسفة النسقيين كما يرى الكثير من المهتمين بالتأريخ للفلسفة<sup>(2)</sup>.

(1) هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 489.

(2) حيث يمثل هيغل في نظرهم آخر فيلسوف كبير في تاريخ الفلسفة بمفهومها التقليدي، فبعد هيغل ماتت الفلسفة بمعناها التقليدي، حيث كانت الفلسفة تُعبر عن بناء شامخ ومتكامل. ويعتبر بعض مؤرخي الفلسفة ولاسيما الغربيين منهم أن هيغل

والحقيقة التي تفرض نفسها على الجميع في حقل الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية هي أن تاريخ الإنسان يبتدئ في الشرق، ولا يجيد هيجل عن هذا الرأي، إذ يفتتح محاضراته في فلسفة التاريخ من هذه الحقيقة، أي من الشرق، وبالتحديد آسيا، إذ لا يجد هيجل غضاضة في أن يُصرح بأنه:

" علينا أن نبدأ بالعالم الشرقي"<sup>(1)</sup>.

وما نود الإشارة إليه أن علاقة الأنا الأوربي بالأخر غير الأوربي حاضرة بكثافة في الكثير من مؤلفات هيجل، ولا سيما محاضراته في فلسفة التاريخ، وفي تاريخ الفلسفة، ومدخل إلى فلسفة الدين. هذا وسنحاول في هذا المبحث الموسوم بمظاهر المركزية الأوربية في تصور هيجل للأخر، تقصي بعد النماذج الواقعية للمركزية الأوربية عند هيجل، من خلال نظرتة للأجناس والشعوب غير الأوربية، والتي استند فيها هيجل إلى بعض الأصول المعرفية التي شكّلت تلك المركزية، حيث سنتطرق في المبحث الأول إلى تقسيمه للأجناس، ثم نظرتة للصين حضارة ومجتمعاً، وبعد ذلك سنتطرق إلى نظرة هيجل لحضارة الهند وشعبها، ثم سنتقل مع هيجل لبلاد فارس باعتبار أنه يقابل بين حضارة فارس من جهة، وبين حضارتي الصين والهند من جهة أخرى، كما سنطلع بعد ذلك على نظرة هيجل إلى الأفارقة، ثم نظرتة إلى السكان الأصليين لما يسمى بالعالم الجديد أو الهنود الحمر، وبعد ذلك نظرة هيجل إلى العرب والمسلمين، ثم نختم هذا المبحث بتعقيب.

### المطلب الأول: التقسيم المركزي لجغرافية الأجناس

ينطلق هيجل من تقسيمه للأجناس ومدى مساهمة كل منها في اكتمال الوعي البشري بذاته، هذا الوعي الذي عرف نهايته -حسب هيجل- مع الجرمان في القرن التاسع عشر، فعملية الامتزاج بين التاريخ والجغرافيا، كانت نهايتها مع الجرمان في دولة بروسيا، فهي وحدها التي تمثل أعلى درجة من درجات المطلق، حيث يصل التاريخ معها إلى منتهاه.

ويربط هيجل بين تدرج الوعي الإنساني وجغرافيا العالم، ولذا فإنه يستبعد الأقاليم المتطرفة في الشمال أو الجنوب من تاريخ العالم، وبالتالي يكون ميدان التاريخ هو الأقاليم المعتدلة فقط.

فهو يُقسم العالم إلى قسمين، قديم وجديد: يتمثل الأول في آسيا وإفريقيا، بينما تمثل أمريكا وأستراليا العالم الجديد، ولما يُطلق هيجل صفة جديد فهي ذات مدلولين: الأول جغرافي، والثاني نفسي، يتمثل الأول في حداثة

آخر فيلسوف موسوعي، كما كان أفلاطون أول الفلاسفة الموسوعيين، وقد أكدوا بأن الفلسفة بعد هيجل عادت إلى ما قبل أفلاطون، وأن ما يُصطلح عليه بما بعد الحداثة، هو في حقيقته ردة إلى ما قبل أفلاطون.

(1) هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 55.

التكوين الطبيعي، ودليل ذلك كثرة الجزر في المحيط الهادي، بين قارتي أمريكا الجنوبية وأسيا، وهذه الهشاشة في الجانب الطبيعي تنعكس على شخصية أهلها.

يريد هيجل أن يؤكد بأن الفوارق الطبيعية، تحيل إلى فوارق عقلية، وغرضه من كل هذا تبرير مركزية التاريخ في أوربا، باعتبار أن جغرافيا أوربا بسيطة خالية من التعقيدات التي تشكل جغرافيا آسيا وإفريقيا. إذ يحصر هيجل تاريخ العالم في منطقة حوض البحر المتوسط الذي يعتبره قلب العالم ومركزه، لينتهي إلى مركزية أدق، وفي منطقة محددة، ولدى شعب محدد.

إن هيجل - وفي أكثر من مناسبة - يؤكد بأن البداية كانت من آسيا وهو ما نفهمه من قوله:

"حيث أشرق ضوء الروح ومن ثمة بدأ التاريخ الكلي"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا أن هيجل يؤكد بأن في العالم غير الأوربي، وبالتحديد العالم الشرقي انطلقت الروح في رحلتها وكفاحها من أجل الوصول إلى غايتها، والتي هي الحرية. بداية من الصين ثم الهند، ثم فارس وأجزائها من بلاد الرافدين، والساحل السوري، ومصر التي مثلت المرحلة الأولى ليقظة الفكر.

إن هيجل في بدايته من الشرق لم يكن غرضه سوى الإلغاء - كما سنرى - لما يحيل إليه مفهوم البداية من معاني الضعف وعدم الوعي والاكتمال. ويبدأ هيجل في حديثه عن الآخر غير الأوربي من آسيا حيث يقول:

"حذفنا بالفعل من أجزاء آسيا المتعددة، آسيا العليا بوصفها تقع خارج التاريخ، طالما أن شعبها البدوي لم يظهر على مسرح التاريخ، وكذلك حذفنا سيبيريا، أما بقية العالم الآسيوي فهو ينقسم إلى أربعة مناطق، أولا: سهول الأنهار التي تكونت بواسطة النهرين الأصفر والأزرق، ومرتفعات آسيا البعيدة الصين والمغول، ثانيا نهر الكنج والسند، أما المسرح الثالث للتاريخ فيشمل سهول نهر سيحون وجيجون ومرتفعات فارس وسهول نهر دجلة والفرات التي ترتبط بها آسيا القريبة، ورابعا سهول وادي النيل."<sup>(2)</sup>

إن هيجل بعدما أكد أن البدء كان بالشرق حذف بعض المناطق المتطرفة من حركية التاريخ، وقد قام بتحديد المناطق التي ستكون موضوعا لدراسته، وهي الصين والهند، وبلاد فارس التي تضم معها مصر. وهو في هذا وفي لتقسيماته الثلاثية، ولمركزته الأوربية، ولثنائية الهيمنة والإقصاء الذي يتصف بها الخطاب الغربي عموما في نظرتة للأحر، إذ يصنف آسيا إلى صنفين البعيدة، والقريبة: البعيدة تضم الصين والهند، أما القريبة تضم بلاد فارس، وتتجلى مركزيته الأوربية هنا في أن معيار تحديد البعد والقرب هو أوربا.

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 183.

<sup>(2)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص ص 56، 57.

## المطلب الثاني: المركزية في نظرة هيجل إلى الصينيين.

يبدأ هيجل تأريخه للوعي الإنساني بحديثه عن الصين، لأن الصين -حسبه- أقدم ما يخبرنا به التاريخ، وهو الأمر الذي عبّر عنه هيجل بقوله:

"ينبغي أن يبدأ التاريخ بامبراطورية الصين، لأنها أقدم ما ينبئنا به التاريخ"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا القول أن هيجل يحدد بداية دراسته لتاريخ الوعي البشري بالصين، وهي البداية التي يقتضيها منهجه الجدلي، الذي يقوم على النفي، ويجب أن نعلم بأن هيجل حينما يتكلم عن التاريخ فهو لا يقصد الماضي الحافل بالأساطير، بل يقصد به تاريخ الواقع، والعقل والوعي، هذا الوعي الذي يبدأ في رأي هيجل من اللحظة التي يتم فيها إدراك كليات مجردة، تتمثل في وعي المطلق، كالله والدولة، والقانون، وبذلك فإن التاريخ في تصور هيجل:

"يبدأ بالصين والمغول بدولة الحكم الديني، ففيها النظام الأبوي البطرياركي هو المبدأ (...). ويُنظر إلى الملك في الصين على أنه رئيس كالأب الديني، وقوانين الدولة هي من ناحية قوانين مدنية، وهي من ناحية أخرى متطلبات أخلاقية، وعلى ذلك فالدائرة الذاتية لا تبلغ نضجها هنا ما دامت القوانين الأخلاقية تعامل معاملة القوانين التي تشرعها الدولة، وهذه القوانين من جانبها تحصل على مظهر أخلاقي"<sup>(2)</sup>.

إن ما يقصده هيجل بالنظام البطرياركي هو المبدأ الأبوي والذي يقوم على أساس اعتبار أفراد الشعب رعايا قاصرين لا ذاتية لهم، تقوم أوامر الإمبراطور مكان قراراتهم الأخلاقية الذاتية، فالإمبراطور هو المبدأ الذي يُحتزل في شخصه كل شيء، وإليه ترجع كل الأمور الدنيوية والدينية بمختلف مجالاتها، فهو ممثل السماء، ويقوم التدين على احترامه والإذعان لأوامره، باعتباره مقدس يخضع له كل ما هو موجود. حيث أن الدولة في الوعي الصيني عبارة عن عائلة كبيرة، ومن هنا كانت علاقة المواطن بالدولة علاقة أبوية أو بطرياركية، كما يصطلح عليها هيجل، يمثل فيها الأب أو الإمبراطور كل شيء، والأفراد لا شيء، والعلاقة بينهما علاقة أخلاقية قبل أن تكون سياسية قانونية. لذلك نجد الإمبراطور:

(1) نفسه، ص 61.

(2) نفسه، ص 57.

"يمارس سلطته بطريقة أب مع أبنائه فهو الأب، وكل ما في الدولة من أمور تستوجب الاحترام ترتبط به، لأن الإمبراطور هو الرئيس في كل أمور الدين والعلم (...). رعاياه بوصفهم أطفالا لا يستطيعون أن يتعدوا المبدأ الأخلاقي لمحيط الأسرة، ولا أن يظفروا لأنفسهم بأية حرية مستقلة ومدنية"<sup>(1)</sup>.

يظهر من هذا القول أن الدولة في الصين تتأسس على علاقة الأسرة، ولذلك فلا يمكن معارضة رأي رب الأسرة باعتبار أوامره إلزامية من الناحية الأخلاقية، إذ تسيطر الروح الأسرية على الدولة، فالفرد الصيني يعتقد بأنه ابن لأسرته، وابن للدولة في ذات الوقت، حيث تنصهر الإرادة الفردية في توحيد تام مع الإرادة الكلية.

وتصل سلطة الأب (الإمبراطور) في الصين إلى حد التقديس، حيث لا يجوز معارضته، باعتباره بمثابة القلب من الجسم، بل هو المحرك لكل أجزاء الدولة، فالإمبراطور هو الجوهر، أو الكلي الذي يضم اتحاد كل الإرادات الفردية، لتجتمع وتشكل إرادة كلية، وكل فرد يتمرد، ينفصل عن الجوهر يعرض نفسه للتأديب البدني.

هذا ويعتقد هيجل بسكون الحياة في المجتمع الصيني، فالصين على حالها منذ بدء التاريخ، لأن المجتمع الصيني مجتمع حامل، وسبب ذلك عدم وعي هذا المجتمع لحرية الذاتية، أي عدم انفصال الروح الجوهري، عن الروح الفردي، هذا الروح الجوهري الذي يمثله الأب في الأسرة، والإمبراطور في الدولة، والمجتمع الصيني عند هيجل هو نموذج لكل المجتمعات الشرقية التي تقف في تعارض مع كل ما يتعلق بالروح الحرة، وما تنتجه من أخلاقيات، فالتاريخ في المفهوم الهيجلي يستند إلى التطور بين المتناقضات، وهو الأمر الذي لم يعرفه الصينيون. حيث ظلت الصين ساكنة منذ فجر التاريخ إلى عصر هيجل، أي إلى بدايات القرن التاسع عشر.

إن الشعب الصيني - في نظر هيجل - يعيش طفولة متواصلة منذ آلاف السنين، حيث لا زيادة ولا نقصان، بل إن اسم الصين يقترن بالثبات والقدم. هذا ويعزو هيجل هذا السكون إلى غياب الجدل، إذ ينعدم كل تعارض بين السكون والضرورة اللتان تميزان العالم الموضوعي من جهة، والحرية والتغير التي تتميز بها ذوات الأفراد من جهة أخرى.

إن هيجل وبدافع من عقدة التمرکز الأوربي راح يتحامل على كل الحضارات الشرقية، وكل ما هو غير أوربي، أي كل الشعوب التي تتميز بتراث وثقافة مختلفة عن ثقافة أوربا، ويمكن أن نلتبس هذا بوضوح في حديثه عن الشعب الصيني، صاحب أحد أعرق وأقدم الحضارات التي عرفتها الإنسانية. وتتجلى ثنائية الإقصاء والتهميش

(1) نفسه، ص 73.

من خلال تنميط هيغل لحضارة الصين وفق مقولات وقوالب معدة سلفا، اقتضاها منطقته الجدلي، وحركية فلسفة الروح، دون أن تستند إلى واقع تجريبي. ويمكن أن ندرج صورة المجتمع الصيني عند هيغل في عدة سمات أهمها:

### أولا: إتحاد الذاتية بالجوهريّة.

حيث يرى هيغل بأن المبدأ العام للمجتمع الصيني، هو اتحاد الذاتي بالفردى، وهو ما نلمسه في تأكيده بأن: "الإرادة الكلية في الصين تأمر مباشرة بما ينبغي على الفرد أن يفعله، وهذا الأخير يدعن ويطيع دون تفكير أو ذاتيه، فإذا لم يطع ويدعن انفصل بالتالي عن الجوهر (سلطة الأب والإمبراطور) فإن العقاب الذي يناله لا يمس أيضا الكيان الداخلية، وإنما يمس الوجود الخارجى (...).ومن ثم فإن عنصر الذاتية غير موجود في هذا الكل الذي هو كل الدولة"<sup>(1)</sup>.

نرى في هذا النص أن هيغل يريد توضيح فكرة مفادها اتحاد الروح الفردى بالروح الجوهري، أي الإرادة الكلية ووحدها مع الفردية، حيث تعتمد الدولة في الصين على ولاء الأفراد لعائلاتهم وللدولة، وبذلك تطبق الإرادة الكلية دون تعارض بين الإرادتين الفردية والكلية. فالكلي أو الجوهر هنا هو شخص الإمبراطور، الذي تُشكل أوامره قوانين أخلاقية للأفراد، فيجمع الصيني بين انتمائه لعائلته وللدولة في كل واحد، حيث لا وجود لذوات مستقلة عند الصينيين، باعتبار أن السلطة تتأسس على الأبوية من أعلى إلى أسفل. فالعلاقة السياسية في أصلها علاقة أخلاقية يندمج فيها الكل في فرد واحد هو شخص الأب في الأسرة، والإمبراطور في الدولة، وما يسود دائما هو الإرادة الكلية.

### ثانيا: غياب الحرية.

إن وعي الحرية يمثل أحد أهم الأسس التي يستند إليها تمركز هيغل الأوربي، وإتحاد الذاتي بالجوهري عند الصينيين ينجم عنه فقدان كل استقلالية، أو شعور بالحرية لديهم، الأمر الذي جعل هيغل يقول: "إن التفرقة بين الحرية والعبودية في الصين ليست كبيرة، ما دام الجميع متساوين أمام الإمبراطور، أعني أن الجميع متشابهون في المهانة، وبما أن الكرامة لا وجود لها بينهم، وبما أن ليس ثمة شخص له حقوق فردية يتميز بها عن الآخرين، فإن الشعور بالإذلال والمهانة هو الشعور السائد"<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 69.

(2) نفسه، ص ص 83، 84.

تعليقا على هذا النص نقول بأن وعي الحرية هو أحد أهم الأصول المشكّلة للمركزية الأوربية عند هيجل - كما سبق وأن عرفنا- لذلك نجد هيجل ينفي الوعي بالحرية عن المجتمعات الشرقية عموما، فالشعور بالحرية غير موجود تماما عند أفراد المجتمع الصيني - فيما يرى هيجل- الأمر الذي من شأنه أن ينعكس على وجود المسؤولية، وعلى الأخلاق بصفة عامة - كما سنرى- باعتبار أن الأخلاق ترتبط بالذاتية والحرية، وهو الأمر المفقود عند الصينيين.

### ثالثا: غياب الأخلاق.

يصرح هيجل بلا أدنى مواربة في الكثير من نصوصه، بانعدام الأخلاق لدى الصينيين، وهو الأمر الذي نلمسه من خلال هذا النص:

"فالصينيون مشهورون بالخداع حيثما استطاعوا، فالصديق يخدع صديقه ويغشه دون أن يستأه أحد، أو يمتعض من محاولة الغش التي يقوم بها الآخرون (...). وتتم ألوان النصب عندهم بمهارة ودهاء، حتى أنه يتحتم على الأوربيين أن يحترسوا جدا في تعاملهم معهم"<sup>(1)</sup>.

ما يمكن فهمه من هذا النص أن هيجل يؤكد لا أخلاقية الشعب الصيني، باعتباره شعب يغش ويخدع، ويظهر له أن هذه السلوكيات طبيعية، فالصينيون لا ينزعجون البتة من هذه الأفعال، لذا فإن هيجل ينصح الأوربيين بمراعاة هذا الأمر في تعاملاتهم وعلاقاتهم مع الصينيين. وإضافة إلى ذلك تشيع لدى الصينيين الكثير من السلوكيات اللاأخلاقية، فهم مثلا لا يستأون من الاستبداد، ويعتبرونه قدرا محتوما لا يمكن تحاشيه، ولا يجدون حرجا في بيع أنفسهم أو أطفالهم، أو حتى التخلي عنهم، بالإضافة إلى شيوع الانتحار، الأمر الذي يعكس عدم وجود أي قيمة داخلية للإنسان عندهم.

في ذات السياق يؤكد هيجل بأنه إذا كان الأوربيون يعتبرون العقوبة البدنية إهانة، فإن هذا الأمر غير موجود عند الصينيين، باعتبار أن مفهوم الكرامة غير موجود أصلا عند الفرد الصيني، فهم مثل الأطفال لا بد من عقابهم، وهدف العقاب هنا هو تربيتهم وإصلاحهم، ويستمر هيجل في نزع الأخلاقية عن الصينيين من خلال تأكيده بأن:

" المبدأ الذي يحول دون ارتكاب الفعل هو الخوف من العقاب فحسب، وليس أي شعور بالإثم، لأننا لا نستطيع هنا أن نفترض تفكيراً تأملياً حول طبيعة الفعل نفسه"<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> نفسه، ص 84.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 81.

يبدو من هذا القول أن هيغل يريد أن يؤكد بأن الفعل الأخلاقي عند الفرد الصيني لا يصدر من داخله وعن قناعته، أي أنه لا ينطلق من شعوره بالواجب، بل ينبع من خارجه، وبالتالي فهو يستند إلى الخوف من العقوبة، أكثر من القناعة الداخلية، ولهذا تغيب كل استقامة حقيقية، وكانت الأخلاق صورية شكلية فقط وبذلك:

"فليس ضمير موظفي الحكومة أو شرفهم هو الذي يدفعهم إلى تأدية واجباتهم، لكنهم يؤدون واجباتهم بسبب قرارات خارجية تدعمها عقوبات صارمة"<sup>(1)</sup>.

يبدو أن الرأي الذي يقدمه هيغل يريد من خلاله أن يبين بأن الصينيين لا يميزون أبدا بين ما هو داخلي، وما هو خارجي، لأن الفعل الأخلاقي ليس فقط ما يتفق مع ما يجب أن يكون، بل هو ما ينبع من داخلية الفرد وشعوره بالواجب، أي هو ما يبقى بعد تغير الأعراف وزوال العقاب والثواب.

#### رابعا: اختلال التدين.

إن التدين في المجتمع الصيني هو استمرار وامتداد لانعدام الفردية، وغياب الحرية، وهو ما عبّر عنه هيغل بقوله:

" لكن الدين في الصين لا يرتفع إلى هذه الدرجة، لأن الإيمان الحقيقي لا يكون ممكنا إلا حينما يكون وجود الأفراد في ذاتهم أنفسهم ولذاتهم، أعني حين يكون في استطاعتهم أن يوجدوا لأنفسهم مستقلين عن كل سلطة قهرية خارجية، وليس للفرد في الصين أي جانب من جوانب هذا الاستقلال، ولهذا فهو في الدين لا استقلال له (...). والإمبراطور بوصفه تتويجا لكل وتجسيدا للسلطة فهو وحده الذي يقترب من السماء"<sup>(2)</sup>.

معنى هذا أن الديانة الصينية حسب هيغل لا ترقى إلى الإيمان الحقيقي، بسبب عدم استقلالية ذوات الأفراد عن أي سلطة خارجية، فضلا عن إيمانهم بالكثير من الخرافات، فهم لا يُقدمون على أي فعل دون استشارة الكهنة والعرفان، كما أن الإمبراطور هو الوحيد الذي يتصل بالسماء عن طريق تقديم التعاويذ والقرايين، وهو الذي يطلب من السماء المطر ويلتمس بركتها عند الزرع، كما تظهر الخلفية الأوربية التي يفكر منها هيغل من خلال تأكيده على أن:

(1) نفسه، ص 79.

(2) نفسه، ص 85.

" الديانة الصينية لا يمكن أن تكون هي ما نطلق عليه نحن اسم الدين، لأن الدين عندنا هو العمق الداخلي للروح في ذاتها، بأن تتصور الروح نفسها في ذاتها أي في أعماق أعماق جوهرها"<sup>(1)</sup>.

ما يُفهم من رأي هيجل هذا، هو أنه ينفي أن ترتقي الممارسات التعبدية في الصين إلى درجة التدين باعتبارها لا تنبع من الذات الحرة التي تحفظ مكانة الإنسان، بل على العكس من ذلك، يرى هيجل بأن الصينيين يعتبرون احتقار ذواتهم أرقى الكمالات التي يجب أن يسعى إليها الفرد، في حين أن التدين الحقيقي ينبغي أن ينطلق من امتلاك الأفراد إلى ذاتية حرة، بعيدا عن كل سلطة خارجية، وهو الأمر الغائب عند الصينيين، أي أن يكون الوجود للذات فقط وليس لشيء آخر، فضلا على ذلك فإن الدين الصيني:

"يعتمد على إطاعة أوامر الإمبراطور، فالإمبراطور مقدس، وله القوة المطلقة على الأرض، ولا يخضع البشر وحدهم لسيطرته، وإنما تخضع له أيضا عناصر الطبيعة وأرواح الموتى"<sup>(2)</sup>.

يمكننا أن نفهم من هذا أن التدين ينطلق من احترام الإمبراطور، الذي يجب أن يخضع له الجميع فهو المسؤول الأول عن الدين.

### خامسا: غياب العلوم والفنون وانتشار الخرافة.

يظهر إقصاء الآخر بوضوح عند هيجل من خلال احتقاره للجهود المعرفية للحضارة الصينية وتنكره لها، وهو مظهر من مظاهر تمرزه الأوربي، حيث يعتبر:

"أن العلوم الصينية كان ينقصها الأساس الحر الذاتي، والاهتمام العلمي الحقيقي الذي يجعل منه عملا نظريا (...). فالعلم ذو طبيعة نفعية للدولة، وهكذا لم يكن لدى الصينيين أداة للتعبير عن الفكر"<sup>(3)</sup>.

يرى هيجل من خلال هذا النص أن غياب الحرية والوعي الذاتي انعكس على الميدان العلمي والفكري والفني، فكان العلم وسيلة لبلوغ أهداف تجريبية، ولم يكن ينظر إليه كغاية في حد ذاته أي للمعرفة كمعرفة، وهو الأمر الذي جعلهم يتخلفون في العديد من العلوم التي كانت بعيدة عن حاجاتهم اليومية، كالرياضيات وعلم الفلك، حيث لا يمكن اعتبار ما توصلوا إليه علما، فضلا عن امتزاج الطب الصيني بالسحر والأسطورة، وما دام العلم يخدم لصالح الدولة، فإنه كان كذلك تحت سيطرة الإمبراطور شأنه شأن الدين.

(1) نفسه، ص 85.

(2) ولتر ستيس: فلسفة هيجل، ج 2، مرجع سابق، ص 182.

(3) هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 89.

إن الرد على دعاة مركزية المعرفة في أوربا، والذين قاموا بنفيها عن العالم الشرقي بحجة كونها معرفة نفعية تجريبية هو تساؤل مفاده: هل توجد معرفة لا تهدف إلى تحصيل منفعة؟ إن مجل العلوم تُدرس لتتحول إلى تقنية تُخدم حياة الإنسان. إضافة أن كل العلوم تنشأ من الحاجة العملية إليها؟.

وحتى في مجال الفن يرى هيغل بأن الصينيين لم ينجحوا في تمثيل الجميل، وكانت فنونهم ورسوماتهم مجرد نسخ وتقليد للطبيعة<sup>(1)</sup>. فضلا عن ذلك يرفض هيغل أن يكون للشرقيين فلسفة خاصة بهم ويعتبرها مجرد لاهوت، وفكر ديني مضطرب.

هذا ولا يكتفي هيغل بنفي المعرفة عن الصينيين، بل يواصل إلغاءه للأخر، فهو ينتقد اللغة الصينية ويسخر منها، ويقارن هذه اللغة بما هو موجود من لغات وخاصة لغة وطنه ألمانيا، التي يعتبرها سهلة التعلم، ويصف لغة الصينيين بأنها معقدة، فأى نرجسية هذه؟! ألا يرى كل شخص لغة قومه التي درج عليها على أنها لغة سهلة؟، بينما يرى صعوبة اللغات الأخرى.

كما يرى هيغل بأن الشعب الصيني يعتقد في الكثير من الخرافات والأساطير التي لا حصر لها، ويؤمن بالأرواح وتأثيرها وتدخلها في حياة الناس، لذلك يحتل العرافون مكانة مرموقة في حياتهم، حيث يلجأ الناس إليهم في كل ما يُقدمون عليه في حياتهم اليومية، كالزراعة، والبناء، والزواج...

### سادسا: انعدام الشخصية.

يرى هيغل بأن الشعب الصيني عديم الكرامة والشخصية إذ يصف هذا الشعب بكونه لا يملك: " عن نفسه إلا أسوء مشاعر الذاتية، فهو يعتقد أنه لم يولد إلا ليحجر مركبة السلطة الإمبراطورية، ويبدو لأفراد الشعب العبء الذي ينوء به كاهلهم، وكأنه قدرهم المحتوم، ولا يبدو لهم أمرا مزعجا أن يبيعوا أنفسهم كعبيد، أما الانتحار والتخلي عن الأطفال وتركهم في العراء فهي عادات مألوفة وأشياء تحدث يوميا، وتدل على مبلغ ضالة الاحترام الذي يكونه لأنفسهم كأفراد وكبشر بصفة عامة"<sup>(2)</sup>.

يظهر لنا في هذا الرأي أن هيغل يجعل النظام الأبوي أساسا لكل العلاقات الاجتماعية والسياسية في الصين، إذا لا يوجد سوى إرادة واحدة انصهرت فيها كل الإرادات الفردية، وهي إرادة الأب أو الإمبراطور، وفي مثل هذه الحياة لا وجود للذاتية، والإرادات الشخصية، فعلى الفرد الطاعة بدون مناقشة أو اعتراض، وإلا اعتبر

(1) أنظر نفسه، ص 94.

(2) نفسه، ص 95، 96.

متمردا عن الجوهر واستحق التأديب. حيث كان يُنظر إلى الأفراد على أنهم قاصرين تعطى لهم الأوامر من أعلى، حيث يغيب عندهم كل شعور بالشخصية، ووظيفة العقاب عندهم هي التربية والتأديب شأنهم ي ذلك شأن الأطفال.

### سابعاً: غياب الحقوق وكثافة الواجبات

يعتقد هيجل بأن الصيني لا ينظر إلى نفسه بكونها ذات حرة لها حقوقها وعليها واجباتها، إذ لا يمكنه المطالبة بحقوق سياسية أو اجتماعية، في ظل النظام الأبوي، فهم لا يعرفون إلا الواجبات في اتجاه واحد من أسفل إلى أعلى، من الابن إلى الأب، ومن الفرد إلى الإمبراطور، فواجب الطاعة هو ما يُنظم كل العلاقات. وبالتالي تكثر في المجتمع الصيني فكرة الواجبات، كواجبات الأفراد نحو الإمبراطور، أو أفراد الأسرة بين بعضهم بعض، ورغم ما يبدو من إعجاب فيها إلا أنها مجرد علاقات صورية شكلية، لا تعبر عن استقامة، أو أية أخلاقية، لكونها غير نابعة من قرارات داخلية حرة<sup>(1)</sup>.

### ثامناً: قدر الصين.

وتصل المركزية الأوروبية، والعنصرية البغيضة مداها في تأكيد هيجل بأن: "الانجليز هم سادة البلاد، لأن القدر المحتوم للإمبراطوريات الآسيوية أن تخضع للأوروبيين، وسوف تضطر الصين في يوم من الأيام أن تستسلم لهذا المصير"<sup>(2)</sup>.

إن عقدة التمرکز الأوربي واضحة بجلاء في هذا النص، فهيجل يُعلي من شأن الانجليزي الأوربي ويجعله في مرتبة السيد، ويحط من قيمة الآخر الصيني، ويرى بأن مصيره الذي لا مفر منه هو العبودية لهذا الإنجليزي، غير أن الملاحظ للواقع المعاصر يكذب ما تنبأ به هيجل، حيث تطورت الاقتصاديات في شرق آسيا تطوراً كبيراً، فضلاً عن تطور أنظمتها الاجتماعية، والسياسية، والحقوقية، كما تطورت معرفياً وتقنياً. مهددة بذلك مصالح العالم الغربي.

### تاسعاً: تعقيب.

لقد رسم هيجل - تحت تأثير الأصول المعرفية التي شكلت مركزيته الأوروبية - للصين شعباً وحضارة، صورة نمطية مشوهة، أخذها من الرحالة والمستشرقين، ومن الصورة السلبية عن الشعب الصيني في المخيال

(1) أنظر هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 240.

(2) هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 102.

الأوروبي، والتي كانت منتشرة في أوروبا منذ القدم، فالمعلومات التي كانت شائعة في أوروبا منذ القرون الوسطى عن الصين هي معلومات يقترن فيها اسم الصين بالخرافة، والسحر، والأسطورة، والخداع.

إذا كان هيجل يعتبر الدولة وحدة قياس التاريخ فإن الصين منذ القدم كانت دولة ذات قانون، وعلاقة الإمبراطور بالمواطنين كانت محددة في مواد دستورية واضحة. هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فالمفارقة هي أن هيجل لطالما نافح عن سلطة الدولة، حتى اعتبره البعض فيلسوف الدولة بدون منازع، حيث كان من أهم أنصار سيادة قوانين الدولة، ولهذا يكون انتقاده لعدم وجود حريات شخصية في الصين نقد غير مؤسس، باعتباره لا ينطبق مع المقدمات التي ينطلق منها هيجل.

يبدو أن هيجل يؤمن بمقولة السلب يسبق الإيجاب، فتحت تأثير مركزته الأوروبية، ولكي يُثبت فضل اليونان، عليه أن ينفي أولاً ما قبلهم، باعتبار أن البدايات الأولى للتاريخ هي تغيرات ناقصة ستكتمل فيما بعد مع اليونان. فنظرة هيجل للصينيين كانت نظرة فيها الكثير من العنصرية والاحتقار، وتمركزه لأوروبا جعله يقارن الصينيين بشعوب أوروبا للحط منهم، ووضعهم في مرتبة دنيا فاعتبرهم بدون كرامة.

لا يصح علمياً وأخلاقياً أن يقارن هيجل بين الصين القديمة، وأوروبا في عصره، أي في نهاية القرن الثامن عشر وبدايات القرن التاسع عشر. فكيف يعقل أن يقارن بين الصين قبل 2000 سنة وأوروبا الحديثة، فتجاهل العامل الزمني غير مقبول علمياً وتاريخياً، فضلاً عن ممارسة هيجل لسياسة الكيل بمكيالين حين يتجاهل معاناة الشعوب الأوروبية في عصره من الاستبداد، الذي كان يأخذ حقوق الناس بشكل لا نبجده في الصين.

ينفي هيجل عن الشرقيين عموماً وجود الذاتية المستقلة، لأن استقلالية الذاتية تتطلب وجود الوعي الذاتي، أي وعي الشخص لنفسه أولاً وتمييزها عن الغير ثانياً، وهذا أمر يتعارض مع أبسط أدبيات الموضوعية والبحث العلمي.

إن هيجل في قوله بأن الصين أقدم ما يجربنا عنه التاريخ، هو قول لا ينطلق من أية أسس علمية أو تجريبية، فحضارات ما بين النهرين، والحضارة المصرية أقدم بكثير من حضارة الصين، حسب جل الدراسات في علم الإناسة والآثار، فعدم اطلاع هيجل على تاريخ هذه الحضارات لا يبرر استبعادها.

### المطلب الثالث: المركزية في نظرة هيجل إلى الهند.

تشكل صورة الهند في المخيال الغربي عموماً بكونها مزيج من الخيال والخرافة والأسطورة، وتتجلى هذه الصورة بوضوح مع هيجل حيث يعتبر الهند المحطة الثانية للروح في رحلتها نحو بلوغ الوعي بالحرية، بعدما شكّلت

الصين المحطة الأولى، ويمكن القول بأن صورة الهند عند هيجل لا تختلف عن صورة الصين باعتبارها غير واعية بذاتها أيضا، فهي نموذج الثبات والجمود، لذلك فالهند مثلها مثل الصين تقبع خارج دائرة التاريخ.

هذا وتظهر ثنائية الهيمنة والإقصاء التي استحوذت عن الفكر الغربي عموما بجلاء في نظرة هيجل إلى المجتمع الهندي، الذي يحط من قيمته ويصفه بأبشع الأوصاف، ويمكن أن نلمس مظاهر المركزية الأوربية في نظرة هيجل إلى الهند من خلال عدة ملامح:

### أولا: ضياع الروح الهندية.

إن الروح الهندية في التصور الهيجلي هي روح ضائعة، تعيش حلم متواصل، وتغيب فيها كل حرية أخلاقية باطنية، حيث يؤكد هيجل بأنه:

" لا بد لنا أن نحدد بدقة أكثر خصائص الروح الحاملة بوصفها المبدأ العام للطبيعة الهندية، إن الفرد في حالة الحلم يكف عن أن يكون واعيا بنفسه بما هو كذلك، بحيث يقدر على التفرقة بين ذاته وبين الموجودات الموضوعية"<sup>(1)</sup>.

من هنا يتضح أن الروح الهندية روح منفصلة عن واقعها، عاجزة عن وعي ذاتها وعاجزة عن تمييز ذاتها بين الموجودات الأخرى، حيث سينجم عن هذا تأليه كل شيء، حيث تُسلم الروح لهذه الموضوعات المنتهية باعتبارها أربابها، رغم عدم تعاليها عن طبيعتها الحسية، وبذلك لن يكون الإلهي ذات كلية، أو ذات مجردة، فيصبح الإلهي في الوعي الهندي متغيرا متناهيا ليس ذو قيمة. إذن إن الروح الهندية هي روح هائمة في عالم من الأحلام، ترى كل شيء على أنه خيال ينتهي بما يشبه الفناء.

### ثانيا: نظام الطبقات المغلق.

يرى هيجل بأن المجتمع الهندي مُشكّل من أربعة طبقات: يمثل البراهمة الطبقة الأولى، ويمثل المحاربون الطبقة الثانية، أو ما يصطلح عليهم بالكشاترية، والطبقة الثالثة هي طبقة العمال أو ما تُسمى بالفيزيا، بينما يُمثل الخدم الطبقة الرابعة ويُطلق عليهم الشودرا، وينتسب الأفراد إلى طبقاتهم بالولادة ويقون بها طول حياتهم<sup>(2)</sup> أي أن الطبيعة هي التي جعلت الناس على ما هم عليه، فقد جعلت بينهم فوارق عميقة، هذا ويورد هيجل أسطورة تشكل هذه الطوائف فيقول:

<sup>(1)</sup> هيجل : العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 99 .

<sup>(2)</sup> أنظر نفسه، ص 107.

"إن طبقة البراهمة خرجت من فم براهما، كما خرجت طبقة المقاتلين من ذراعيه، أما أصحاب الحرف فقد انحدرت من حقويه أو خاصرته، والطائفة الخادمة من قدميه"<sup>(1)</sup>.

يستوقفنا هذا النص إلى القول بأن البراهما يُمثلون العنصر الإلهي، فهم الإله في حاضر جسدي، والسمو الذي يبلغه الآخرون بالمجاهدة والرياضة، يكتسبه البراهمي بحق المولد، بل إن أدنى براهمي يتفوق على الملك في حد ذاته، هذا ولا يمكن لأفراد أي طبقة التحول إلى طبقة أخرى صعوداً أو نزولاً إلى طبقة أعلى أو أدنى، باعتبار أن تقسيم الطبقات يكون بالميلاد، أي أنه تقسيم طبيعي، فهذه الطبقة الطبيعية تؤدي إلى طبقة دينية مستبدة، يحتكر فيها البراهمي قراءة الفيذا وهي حق حصري له، بل إن البراهمي يمثل الإله الحاضر .

إن هذه الطبقة المطلقة التي يجدها الإنسان في الطبيعة، وتُفرض عنه طوال حياته ومع على الفرد إلا الامتثال لها راضياً أو كارهاً، حيث لا يختار الأفراد طبقاتهم أو مهنتهم، وبتالي لا مجال للحديث عن حقوق لهم، حيث أن كل الطبقات محكوم عليها بالطاعة للبراهما، باعتبار أن البراهمي يكتسب خاصية الاتصال بما هو إلهي.

إن نظام الطبقات المغلقة في الهند تؤدي إلى تجمد كل شيء، حيث أن هذا النظام له انعكاس على الحياة السياسية وتشكيلها، إضافة إلى الأمور الدينية والمدنية، فلكل طائفة حقوقها وواجباتها الخاصة بها. هذا ويرى هيجل أنه في ظل هذه الطبقة المغلقة يستحيل الحديث عن أي قانون، وأي حقوق، وأي عدالة، فالمساواة أمر مستحيل في الواقع الهندي، لاسيما وأن الإنسان يأخذ طبقته من الطبيعة، فلا مجال للحديث في المساواة أمام القانون بين أفراد الطبقات، ولا حتى في العقوبات، باعتبار أن ازدياد العقوبة يزداد بتدني الطبقة التي ينتمي الفرد إليها.

يجري هيجل مقارنة بين الهند والصين، ويصل إلى أن حال الصين أفضل بكثير من حال الهند، فالمجتمع الصيني مجتمع واقعي، والمجتمع الهندي مجتمع حالم، فضلاً عن أن الحياة الصينية حياة منظمة ثابتة، في حين أن الحياة الهندية لا ثبات فيها ولا حقيقة، فهيجل يرى بأن الصين لا تقوم على التمايز الطبقي، فضلاً عن قيام درجات التقدم في الشخصية على إرادة بشرية تستند إلى الكفاءة، ومبدأ الاستحقاق.

(1) نفسه، ص 108.

## ثالثا: الديانة في الهند

يخط هيجل من قيمة التدين عند المجتمع الهندي لافتقاره للحرية - باعتبار أن الحرية كانت منطلقا أساسيا من منطلقات تمركز هيجل الأوربي - إضافة إلى انفصاله عن الأخلاق، وهو الأمر الذي يعبر عنه صراحة في قوله: "وعلى ذلك فالأشياء والأدوات الدينية في الهند هي إما أشكال قبيحة مقززة ينتجها الفن، وإما أشياء طبيعية، فكل طائر وكل فرد هو الإله، أي موجود عام تماما"<sup>(1)</sup>.

ما يفهم من قول هيجل هذا أن كل مظاهر التدين في الهند هي مظاهر منحطة، فإما أن تكون منحوتات أو تماثيل تفتقر إلى الجانب الجمالي، أو موجودات طبيعية يرى فيها الهندي صورة الإله ولهذا يرى هيجل بأن كل شيء في الهند:

" الشمس والقمر والنجوم، ونهر الكنج ونهر السند، والحيوانات والزهور، كل شيء بالنسبة للروح الهندي إله (...). وعلى العكس من ذلك فإن الإلهي نظرا لأنه لذاته متغيرا وغير ثابت، فإنه بواسطة هذا الشكل المنحط الذي يتخذه يصبح مشوها تماما، وملوثا أو دنسا، ولغوا باطلا، وفي هذا التأليه العام لكل ما هو موجود ومتناه، وبالتالي انحطاط الإلهي لا يكون تصور الإله الإنسان، أو تجسد الإله فكرة ذات أهمية خاصة، فالبيغاء، والبقرة، والقرد هي كذلك تجسيدات لله (...). ينحط إلى حقارة وعبث"<sup>(2)</sup>.

يبدو من هذا النص أن فكرة الإله في الهند تأخذ صورة غريبة وشاذة، بل مضحكة في نفس الوقت، تحركها قوة الخيال، فهو يؤلف كل شيء، وفي ظل هذا المناخ الخرافي الأسطوري يكون من غير الممكن بناء صورة عقلية كلية عن الأشياء، لاسيما وأن هناك قابلية لتأليه كل شيء، بشيء، أو شجر، أو حجر، لا يهم إن كان يتميز بالثبات أو الحركة أو التناهي، لأن وعي المطلق عند الهنود وعي قاصر غير مكتمل، فهو غالبا يتخذ صورة مادية متناهية، فليس من الغريب أن يكون الإله أفعى، أو إنسان كأن يكون الإله عندهم بوذا أو اللاما، أو أي شيء آخر، وهذا ما يدل على أن الإلهي في الكثير من الأحيان يكون عبث، وينتهي هيجل إلى التأكيد بأن:

"النظرة الهندية إلى الأشياء هي تماما نظرة وحدة وجود عامة، ولكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا الفكر، فهناك جوهر واحد يتغلغل في جميع الأشياء"<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 123.

(2) نفسه، ص 100.

(3) نفسه، ص 99.

يرتكز مضمون هذا الرأي على فكرة مفادها أن الهنود حسب هيجل في تأليفهم لكل مظاهر الطبيعة ينتهون إلى ما يشبه وحدة الوجود التي قال عنها المتصوفة، أي أن الله وعناصر الطبيعة شيء واحد، فهم بذلك يرفعون من شأن العناصر الطبيعية، ويحطون من قيمة الإلهي، وانطلاقاً من هذا يضيق في الهند مجال العقل والسببية، ويهيم الإنسان في عالم من اللاوعي، أي أن نظرة الهندي إلى الكون هي نظرة لا تعترف بمبدأ العلة والمعلول.

#### رابعاً: انعدام الوعي الحرية.

إن وعي الحرية من أهم المنطلقات المشككة للمركزية الأوربية عند هيجل كما عرفنا، ويرى هيجل بأن الأمتين الصينية والهندية يفتقران إلى الوعي العميق بفكرة الحرية حيث أنه:

"في كل دولة عقلانية توجد تميزات لا بد أن تظهر، ولا بد أن يصل الأفراد إلى الحرية الذاتية وأن يقوموا من ذاتهم بوضع هذه التميزات، ولكن الأمر لم يصل في الهند بعد إلى الحديث عن حرية وأخلاقية باطنية"<sup>(1)</sup>.

نفهم من رأي هيجل هذا أن الحرية باعتبارها إرادة ذاتية منزهة ومجردة لا وجود لها، حيث أنه في كل الدول العقلانية - والتي يحصرها في الدول الأوربية - توجد طبقات، وهي طبقات تنبع من حرية الإنسان ونشاطه وقدراته، أما في الهند فالأمر على النقيض من ذلك فهي تقسيمات غير نابعة من ذاتية الأفراد الحرة، أي أنها تفرض من الطبيعة بحكم المنشأ.

#### خامساً: الاستبداد السياسي.

يعتبر هيجل آسيا ككل مسرح للاستبداد، والهند على وجه الخصوص هي بلد الفساد السياسي، وهو الأمر الذي نفهمه من قوله:

"إن الأساس الحقيقي للدولة أي مبدأ الحرية لا وجود له، ومن ثم فلا يمكن أن يكون هناك دولة بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة (...). إن الوجود السياسي الهندي يجعلنا نلتقي بشعب فحسب لكننا لا نلتقي بدولة، يوجد في الهند أكثر ألوان الاستبداد تعسفا وفسادا وانحطاطا، والصين وفارس وتركيا وأسيا بصفة عامة هي مسرح للاستبداد والطغيان بمعناه السيئ، ويشير الطغيان في تلك البلدان امتعاض الناس، هم يمقتونه، لكن في الهند شيء عادي، لأنه لا يوجد هناك إحساس ذاتي بالاستقلال الشخصي يمكن أن يقارن بينه وبين الاستبداد"<sup>(2)</sup>.

(1) نفسه، ص 105.

(2) نفسه، ص 128.

يربط هيجل بين وعي الحرية وبين الممارسة السياسية، لذلك فإن غياب الوعي الدقيق بالحرية لدى الهنود أدى إلى شيوع الاستبداد، بل إن الحديث عن السياسة في الهند ينتهي بنا إلى أقبح أنواع الاستبداد، والذي لا يقوم على أي أساس مشروع، فبمقارنة الاستبداد في الهند بالاستبداد الموجود في الصين، نجد أن هذا الأخير أقل حدة مما هو عليه في الهند، حيث أن الاستبداد في الصين قائم على قاعدة أخلاقية، بخلاف الاستبداد في الهند، الذي لا يستند إلى أي مبدأ أو قاعدة أخلاقية.

لذلك يرفض هيجل أن يصنف الحياة الاجتماعية في الهند ضمن سياق الدولة، فالشعب الهندي أبعد ما يكون عن تشكيل الدولة، وبذلك يمكن الحديث عن شعب، ولا يمكن الحديث عن دولة.

### سادسا: الهند خارج التاريخ.

تمثل الدولة عند هيجل وحدة قياس التاريخ، فهي أحد أهم الأسس التي اعتمدها لتصنيف المجتمعات، لذلك فغياب الدولة عند الهنود سيؤدي حتما إلى غياب التاريخ حسب هيجل، حيث يقول:

"ما يدesh كل إنسان في بداية معرفته بكنوز الأدب الهندي، أن يجد بلدا غنيا إلى هذا الحد بالإنتاج العقلي(...).مفتقرا إلى التاريخ"<sup>(1)</sup>.

ويضيف هيجل أيضا:

"بدون تاريخ سيكون وجود هذا الشعب في الزمان ليس سوى وجود هو في ذاته وجود أعمى، ولعبة متكررة للإرادة العشوائية في أشكال متعددة، كما أن التاريخ يثبت ويُضفي اتساقا على هذا المجرى العفوي للأحداث ويعطيه صورة الكلية، وهو بذلك يضع القاعدة لهذه الأحداث العفوية أو ضدها"<sup>(2)</sup>.

وتعليقا على النصين السابقين نقول بأن هيجل ينفي عن الهنود وجودهم في التاريخ، رغم اعترافه بتراثهم الأدبي الزاخر، وما يحمله من أشعار وسرديات، وغياب التاريخ يؤدي إلى نفي أي معنى للوجود عنهم، وتجدد الإشارة هنا إلى أن هيجل ينفي عن الهنود وجود التاريخ بوصفه أحداث وأفعال، وبوصفه تأريخ أي كتابات، طالما أن الدولة غائبة عنهم، فالشعوب التي تستحق أن تذكر في التاريخ، هي تلك الشعوب التي بلغت درجة معينة من التنظيم السياسي، ومن الوعي الذاتي بالحرية، فما يسمى بالتاريخ عندهم، ما هو إلا تاريخ الأسر الحاكمة، وفضائلها ويومياتها، بل هو وصف للمؤامرات التي تقع وتؤدي إلى انتقال الحكم، حيث تُبقى الشعوب خارج عن

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص135.

<sup>(2)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص132.

لعبة التاريخ، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وإن افترضنا بأن للهند تاريخ، فهو تاريخ حافل بالمبالات والأغاليط والأساطير، أي أن الهند تفتقر إلى التاريخ الموضوعي. ويرجع هيجل غياب التاريخ عن الهنود إلى نظام الطبقات المغلقة الذي يجد فيه الهندي نفسه منحرف بالولادة في مصير محدد، ما يجعله قاصرا عن كتابة أي نوع من التاريخ.

### سابعا: انعدام الأخلاق عند الهنود.

لا يجد هيجل حرجا في أن ينفي عن الهنود أي قيم أخلاقية، وهو ما تحمله العديد من نصوصه حيث يرى أن:

"عنصر الأخلاق يُستبعد من أبهة الحياة الهندية ومن مؤسساتها السياسية"<sup>(1)</sup>.

وانطلاقا من هذا يطلق هيجل أحكامه العنصرية على الهنود، باعتبارهم حقيرون، منحطون عابثون، هذا وتظهر مركزيته لكل ما هو أوربي في استناده إلى قول أحد الإنجليز:

"إني لم أجد بينهم رجلا شريفا، فالأطفال عندهم لا يحترمون آبائهم، والأبناء يُسيئون معاملة أمهاتهم"<sup>(2)</sup>.

ما يلفت النظر هنا أن هيجل ينظر إلى حضارة الهنود من خلال المحتلين الإنجليز، فهو يجعل من الحادثة التي يدونها ضابط عسكري إنجليزي، أو سائح أو تاجر غربي حقيقة قارة لا تناقش، ولا يجد حرجا في تطبيقها على جميع الهنود. وهو ذات المعنى الذي يؤكد هذه المرة بالاستناد إلى أحد التقارير الإنجليزية التي تتحدث عن حياة الهنود والتي تقول عنهم بأنهم:

" لا يفعلون شيء سوى الأكل والنوم، وفي الأمور التي لا تُحرمها عليهم قواعد النظام الموروث فإنهم يستسلمون تماما لدوافعهم الطبيعية، ويبدون إذا ما احتكوا بأي جانب من جوانب الحياة العملية طماعون، مخادعون، شهوانيون"<sup>(3)</sup>.

من اللافت للنظر أن هيجل يعتبر المصادر الإنجليزية في حديثه عن الهند مصادر قوية، فسلوك الهندي - حسب هيجل - أقرب إلى الحيوانية منه إلى الإنسانية، فهو يأكل ويتكاثر وينام، من دون أن يُقدم شيء، فكأنه

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 136.

<sup>(2)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 125.

<sup>(3)</sup> نفسه، ص 124.

مخلوق من أجل إشباع رغباته وغرائزه، والهنود إذا أقبلوا على فعل ما كالتجارة أو معاملات فهم غشاشون، نصّابون يجب الحذر في التعامل معهم، فهم كذّابون لا يصدقون أبداً، ولا يعرفون الصدق، لأن فطرتهم ترفضه. هذا ويصل هيجل إلى نتيجة مفادها غياب الصلة بين الأخلاق والدين في المجتمع الهندي، إضافة إلى عدم وجود الضمير والوازع الأخلاقي عند الهنود، فكل فضائلهم مجرد عادات يدفع إليها المجتمع، أي أنها غير نابعة من قناعة داخلية حرة، لذا فحياة المجتمع الهندي أبعد من أن تشكل واقعا، أو منطقا معقولا باعتباره مجتمع حالم مُخدر. ذات المعنى نفهمه من هذا النص الهيجلي الذي جاء منطوقه كما يلي:

"غير أن الاستقامة وحرية الروح والوعي بالحق الفردي هي أمور مختلفة عن ذلك أتم الاختلاف (...). والخداع والمكر هما الخاصيتان الأساسيتان للرجل الهندي، فالغش والسرقة والسلب والاختيال هي بالنسبة له أمور عادية مألوفة، تكمن في عاداته وأعرافه، وهو يحني رأسه في مذلة ومهانة أمام المنتصر، وأمام السيد، وهو متوحش قاس تماما لا يبالي شيئا إزاء المغلوب، وإزاء من هو أدنى منه"<sup>(1)</sup>.

من الواضح أن هيجل من خلال هذا النص يصف الفرد الهندي بكل ما هو سلبى فلا وجود -حسبه- للأخلاق والإنسانية والصدق عند الهنود، بل لا وجود للعدالة ولا الكرامة الإنسانية، ولا مجال للحديث عن أي نوع من القيم ولا العواطف عندهم، بل ولا معنى للحياة البشرية أصلا، ودليل ذلك كثرة حالات الانتحار، إذن إن الحياة الأخلاقية في الهند تُعد من أكثر الأوضاع فسادا وانحطاطا، حيث يرى هيجل بأن الهنود يعتبرون الغش والسرقة أمور عادية.

هذا ويعطي هيجل الكثير من الأمثلة عن انعدام الحياة الأخلاقية، وعدم احترام الذات في المجتمع الهندي، مثل إقدام المرأة على حرق نفسها عند وفاة زوجها، كما أن الهنود لم يبلغوا مرتبة مناقشة الإرادة والحرية، والأخلاق الداخلية، فضلا عن غياب أي نوع من الواجب.

### ثامنا: انتشار الخرافة.

إن الهند حسب هيجل هي بلاد الغرائب والعجائب والأساطير، والخرافات والسحر وعالم اللامعقول فلن

تجد:

" الخرافة بين الهنود بوصفها الشيء المناقض للفهم، فحياتهم كلها وتصوراتهم هي بالأحرى ليست سوى خرافة، لأن كل شيء عندهم أحلام وعبودية لهذه الأحلام، فحالة الفناء أي التخلي عن كل عقل

(1) نفسه، ص 124.

وكل أخلاق وكل ذاتية، لا يمكن أن تأتي إلى شعور ايجابي ووعي بذاتها إلا بواسطة الغلو في خيال جامع لا حد له (...). وذلك مثل إنسان منحط تماما جسما وروحا يصبح وجوده غامضا، ويجد وجوده كله مملا لا يطاق، فينساق عن طريق الأفيون فقط إلى خلق عالم من الأحلام والى خلق التعميم الهدياني<sup>(1)</sup>.  
 معنى ذلك أن الهنود حسب هيغل عاجزون عن التمييز بين الخرافي والواقعي، فالأمر عندهم سيان، وذلك بسبب عدم قدرتهم على إدراك الأشياء إدراكا عقليا سليما، فالطبقات الهندية حسب هيغل مثلا تأسست على خرافة سخيفة تدعو للسخرية، ابتدعها رجال الدين لكي يتمكنوا من السيطرة على أفراد الطبقات الأخرى، وبذلك فالتفكير المنطقي هو أبعد ما يكون عن خصائص الرجل الهندي.

### تاسعا: تعقيب.

لم يكن هيغل محايدا وموضوعيا في عرضه لفلسفات وتقاليد المجتمع الهندي، بل كان يهزأ من تقاليد وعاداتها، وذلك تحت تأثير مركزيته الأوربية، إذ يبدو من الواضح استهزاء هيغل وسخريته من ثقافة الأخر وتقاليدهم، ففي حديثه عن المجتمع الهندي لم يفرق هيغل بين أطراف هذا المجتمع: البراهمي، والبوذي، والمسلم، حيث لم يراع التنوع في المجتمع الهندي، فلم يُشر مثلا إلى التقاليد الإسلامية ومعتقداتها عند الهنود، وما تقوم عليه من قيم أخلاقية سامية في علاقة الأفراد بأسرهم، وفي علاقة الأفراد ببعضهم البعض.  
 وفي سخرية هيغل من أسطورة تشكل الطبقات في الهند وخروجها من فم براهما وذراعيه وقدميه، قد يرى البعض في هذا مركزية أوربية واضحة، لاسيما وأن هيغل لم يعترض على أفلاطون وأرسطو حين قسموا المجتمعات إلى طبقات، وحين شبه أرسطو الدولة بإنسان، فجعل من الرأس يرمز للفلاسفة، بينما ترمز السواعد والعضلات للجنود، في حين يمثل بقية الجسم العمال والعبيد، وهو نفس الأمر الذي قام به أستاذه أفلاطون من خلال تقسيمه للطبقات في الدولة انطلاقا من قوى النفس البشرية الثلاثة العاقلة، والغضبية، والشهوانية.  
 كما أن هيغل في تفسيره لغياب القيم الأخلاقية عند الهنود كان يرجع ذلك إلى بنية النظام الطبقي في الهند، باعتباره نظام طبيعي مغلق ينعكس على كل جوانب الحياة الهندية، إن في السياسة أو الدين أو الأخلاق، ولكن الأمر نفسه كان موجود في مجتمع الرق عند الإغريق، الذي كان يستند إلى عوامل وراثية طبيعية أكدها أعظم فلاسفتهم، لاسيما أفلاطون وأرسطو وهذا لم يؤدي إلى اختفاء الأخلاق من المجتمع اليوناني.

(1) نفسه، ص 136.

وفي حديث هيجل عن عدم احترام الأبناء في الهند لآبائهم نوع من المبالغة والتجني أولاً، وثانياً يمكن القول بأن ظاهرة إهمال الوالدين ووضعهم في بيوت العجزة هي ظاهرة أوربية بامتياز.

كما مركز هيجل العلم في النموذج الغربي وأهمل ما قدمه الهنود للعلم، لذلك فهو يهمل جهود الحضارات الشرقية بشكل عام، ويغفل دور التكامل الحضاري في بناء المعرفة.

### المطلب الرابع: المركزية في نظرة هيجل إلى فارس.

إن هيجل يقسم آسيا إلى قسمين: القسم الأول يصطلح عليه بآسيا البعيدة، أما القسم الثاني فهو آسيا القريبة، وهما مختلفان تماماً عن بعضهما، ويستند هيجل في هذا التقسيم إلى نظريته لأوروبا باعتبارها مركز العالم، وتتكون آسيا البعيدة من الصين والهند اللذان ينحدران من الجنس المغولي، أما آسيا القريبة فتتكون من بلاد فارس التي ينحدر سكانها من أصول أوربية، تتمثل في الجنس القوقازي ولهذا يرى هيجل بأن:

" الرجل الأوربي الذي ينتقل من فارس إلى الهند يُلاحظ تبايناً مذهلاً، في حين يجد أنه في فارس لا يزال في بيته، إلى حد ما، وأنه يلتقي بأمزجة أوربية وفضائل وعواطف إنسانية"<sup>(1)</sup>.

يتضمن هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن سكان آسيا القريبة أكثر ارتباطاً بأوروبا، لذلك فلا يحس السائح الأوربي بتباين كبير بين معيشته في أوروبا، وبين معيشته في أحد أقاليم فارس، في حين يلتمس الفرق الكبير عندما يكون في الهند أو في الصين. هذا ويعتبر هيجل أن سكان بلاد فارس أكثر رقياً وتحضراً من سكان الصين والهند، وهدف هيجل من تقسيم الآسيويين إلى صينيين وهنود من جهة، وفرس من جهة أخرى هو نفي التاريخ عن الصينيين والهنود.

وبعدما قسّم هيجل آسيا إلى الصين، والهند، وفارس، ووفاء منه لقداسة الرقم ثلاثة يقسم فارس القديمة إلى ثلاثة أقاليم جغرافية: الأرض المرتفعة وهي فارس (إيران وأفغانستان الحاليين)، ثم منطقة الشام أو كما يسميها هيجل الساحل السوري أو الفينيقي، ثم سهول نهر دجلة والفرات، وسهول نهر النيل.

إن هيجل يعني بفارس كل الشعوب التي تقطن المناطق التي يمكن اعتبارها كوسط بين الصين والهند من جهة، أي شرقاً، وبين أوروبا غرباً، من جهة أخرى، وهي الشعوب الحالية لأفغانستان وإيران والعراق وبلاد الشام ومصر وأسيا الصغرى، ولكنه يحاول أن يركزها أكثر في إيران أي العنصر الفارسي الذي يؤمن بتعاليم زرادشت وستناول مظاهر المركزية الأوربية في نظرة هيجل إلى الفرس من خلال عدة نقاط:

<sup>(1)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 144.

## أولاً: الفرس وبداية التاريخ.

يبدأ هيجل دراسته للتاريخ الحقيقي للشرق من بلاد فارس حيث:

" ندخل لأول مرة مع الإمبراطورية الفارسية ميدان الارتباط أو الصلة بالتاريخ، فالفرس هم أول شعب تاريخي، وفارس هي أول إمبراطورية زالت، فبينما بقيت الصين والهند ثابتة ساكنة تديم الوجود الطبيعي الخامل حتى إلى عصرنا الحاضر، خضعت بلاد فارس لتلك التطورات والثورات التي تُعبر هي وحدها عن أوضاع تاريخية"<sup>(1)</sup>.

ما يمكن فهمه من هذا النص أن هيجل يعتبر إمبراطورية فارس التي تبدأ من غرب الهند وتنتهي في مصر، هي مسرح التاريخ الحقيقي، والذي يُعبر عن التاريخ الدقيق، باعتبارها تحمل العديد من المبادئ المتناقضة لدى شعوبها، فهي لذلك ليست منغلقة كما هو الأمر في الصين أو الهند المنغلقتان الساكنتان، الأمر الذي يجعل إمبراطورية فارس عبارة عن تحول كبير، ونقله نوعية في التاريخ الإنساني في تصور هيجل، لذلك يقول:

"إننا نجد أنه هنا في فارس يظهر لأول مرة ذلك النور الذي يُشرق لذاته ويضيء ما حوله، لأن نور زرادشت ينتمي إلى عالم الوعي، إلى الروح كعلاقة بشيء متميز عن ذاتها"<sup>(2)</sup>.

ما يجب أن نعلمه أن هيجل في هذا المقام يتكلم عن شعب الزند الذي يعتنق الديانة الزرادشتية، أو ما تُعرف اليوم بالمجوسية، حيث تعتبر من أقدم الأديان في العالم التي استطاعت أن ترتفع عن تأليه عناصر الطبيعة، من خلال قولها بمبدأ النور الذي يُعبر عنه إله الخير أهورامازدا، لذا يدرجه هيجل في إطار تاريخ الوعي الحقيقي.

إن ما يعنيه هيجل على الإمبراطورية الفارسية هو أنها لم تنجح في أن:

" تشكل روحاً واحدة من الناحية السياسية، فإنها بدت ضعيفة إذا ما قورنت باليونان (...). ولا بد من النظر إلى اليونان بوصفهم الشعب الذي تداخلت فيه هذه العناصر، وتغلغل كل منها في الآخر، بأن أصبحت الروح مستبطنة منتصرة على الجزئية وبذلك حررت نفسها"<sup>(3)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية مفادها أن إمبراطورية فارس فشلت في توحيد جميع أنحاء الإمبراطورية في كل واحد، تذوب فيه كل الاختلافات التي قد تصل إلى حد التناقض بين بعض مناطقها، إذ نجد المبدأ الروحي وإلى جانبه المبدأ الطبيعي، وهذا ما يدل على أن فارس مزيج من الأفكار المتعارضة، هذا من الناحية الفكرية، أما من

(1) نفسه، ص ص 144، 145.

(2) نفسه، ص 145.

(3) نفسه، ص 217.

الناحية السياسية، فلم ينجح الفرس في فرض تصوراتهم وقوانينهم على جميع أنحاء إمبراطوريتهم، فهذه الإمبراطورية تشبه ما يسمى اليوم بالنظام الفيدرالي، رغم أن الواقع التاريخي لا يذكر هذه الإمبراطورية ضمن الأقاليم التي حددها لها هيجل، لذلك يلجأ هيجل إلى مثل هكذا تبريرات لرأب أي صدع في نظريته للتاريخ العام للعالم، والتي تخضع لمنطقه الثلاثي في الجدول. ويعتقد هيجل بأن:

" الديانة الفارسية ليست عبادة أوثان، فهي لا تعبد موضوعات طبيعية، وإنما تعبد الكلي ذاته (...). إنه صورة الخير والحق وهو جوهر المعرفة والإرادة، إن النور يضع الإنسان في مركز يكون فيه قادرا على ممارسة الاختيار"<sup>(1)</sup>.

يبدو من هذا أن فكرة الخير التي ظهرت مع الفرس هي ارتفاع عن ما هو مادي، إلى ما هو مجرد، ارتفاع إلى شيء داخلي يعيه كل فرد، ويقبل عليه بقناعته، أي أنه يعبر عن قانون ومبدأ داخلي لا تفرضه أي سلطة خارجية، كما كان الأمر في الصين والهند. فقد تمكن الفرس من وعي الوجود في كليته المجردة، ولذا لا نجد عندهم عبادة مظاهر الطبيعة، فهم يؤمنون بالكلي نفسه، رغم أن هيجل يحصر هذا الأمر في شعب الزند فقط، أما بقية الأجناس الأخرى فيعتبرهم هيجل عناصر خارجية عن الشعب الفارسي.

ومهما يكن من أمر فإن فارس قامت بدورها في التاريخ في اللحظة الذي يفترض أن تقوم به، ثم انحلت وزالت، وهذا على النقيض من الصين والهند، اللذان بقيا متحجرين، حيث تمثل فارس في المنطق الجدلي الهيجلي المركب من الصين والهند.

إن مبدأ النور يُشير إلى الخير المجرد، فالروح الفارسية لا تعبد مظاهر الطبيعة، بل تقُدس الكلي كفكرة، حيث يحمل مبدأ النور معاني روحية مجردة مثل الحق والجمال والخير، والنور هو بمثابة ثوب له لذلك قدّس الفرس النار، ووضعوا الظلام كضد لها، والذي يُعبر عنه أهريمان رمز الشر، وهذه الثنائية يتطلبها منطق الجدول الهيجلي الذي يقوم على التناقض. هذا وتميز الروح في فارس -حسب هيجل- بكونها:

" روح صافي مضيء، إنه فكرة الشعب الذي يعيش بأخلاق خالصة تماما مثلما تعيش الجماعة المقدسة (...). وهذا يجعلها تُمثل انتقالا حقيقيا في تاريخ العالم"<sup>(2)</sup>.

وهكذا يجزنا مضمون هذا النص إلى القول بأن النور عند زرادشت ليس هو اللاما، أو براهما، كما كان الأمر عليه عند الهنود، ولم يكن نُهرا، أو حيوانا أو نبتة أو حجرا، فهو يتعالى على أن يكون موجودا ماديا جزئيا،

<sup>(1)</sup> نفسه، ص 152.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 59.

حيث يرى هيغل أنه مع ظهور ثنائية الخير والشر، أي النور والظلمة قطعت الروح في فارس أهم خطوة في سبيل وعيها بذاتها، باعتبار أن مبدأ الثنائية ينتمي إلى فكرة الروح وأن طبيعة الروح تتطلب التناقض.

إن النور هنا ليس هو النور المادي، بل هو رمز لنقاء الروح المعبر عن الخير، والذي يرتفع عن التمييزات بين البشر، هو النور الذي يحسه كل فرد في نفسه، بقطع النظر عن مولده أو مكانته لذلك فإن:

"النقطة الرئيسية التي تهمننا هنا بصفة خاصة هي تعاليم زرادشت، ففي مقابل التبلد البائس للروح الذي وجدناه عن الهنود نلتقي مع التصور الفارسي بأحد الأنفاس الصافية ونفحة من نفحات الروح، فهاهنا تنبتق الروح مع تلك الوحدة الجوهرية للطبيعة، ذلك الخلو التام من المضمون الذي لم يحدث فيه الانفصال بعد"<sup>(1)</sup>.

إن هيغل بهذا المعنى يعتبر تعاليم زرادشت الخطوة الأهم في صيرورة وعي الذات بحريتها، باعتبار أن التاريخ يسير بحثاً عن الحرية، حيث يلتقي في هذه التعاليم المبدأ الصيني وصورته الأبوية، والمبدأ الهندي الحالم وانفصال طبقاته، وقد اتخذت الحقيقة معه صورة كلية مجردة.

وبعد حديث هيغل عن الشعب الفارسي الأصيل تحدث هيغل عن مكون آخر من مكونات الحضارة الفارسية، وهو الشعب اليهودي.

### ثانياً: اليهود.

حيث يرى هيغل بأن اليهود قد تجردوا من تجسيد المطلق:

" فقد أصبح هذا الجانب هو النتاج الخالص للفكر (...). فعند الفرس كان تصوره حسياً في صورة النور، أما في هذه المرحلة، فقد تقدمت فكرة النور لتصبح يهوه أو الواحد الخالص ويشكل ذلك الانفصال بين الشرق والغرب، فالروح تهبط إلى أعماق وجودها الخالص، وتتعرف على المبدأ الأساسي المجرد بوصفه المبدأ الروحي، كما أن الطبيعة التي كانت تمثل في الشرق الأساس والوجود الأول قد هبطت الآن إلى مرتبة الكائن المخلوق، وأصبح الروح الآن هو الوجود الأول، ويُعرف الله بوصفه الخالق لجميع البشر، ولكل الطبيعة وعلى أنه السبب المطلق بصفة عامة"<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> نفسه، ص 151.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 180.

واضح من خلال هذا الرأي أنه مع اليهود يتقدم الوعي درجة أخرى نحو الأمام، فتبتعد من الطبيعة وتقترب من حقيقتها المجردة، الأمر الذي يُعد قطعة تامة بين الشرق والغرب، فبعدها تسيدت الطبيعة الأديان في الشرق أصبحت مع اليهود مخلوقة لخالق هو الله، أي بعدما كانت علة، صارت أثرا، فمع اليهود يتجلى بوضوح مفهوم التنزيه، فقد وُضعت الطبيعة في مكانها الصحيح بوصفها شيئا متناهيا، كما أعتبر البشر كأفراد لا يحملون أي طابع إلهي كما كان الأمر في الصين وفارس، فاليهود حسب هيجل هم أول من عرف الله في حقيقته، وتحررت الروح معهم من ثوبها المادي التي طالما ارتبطت بها.

يجعل هيجل من اليهود جزء من حضارة فارس رغم تفردهم بامتلاك كتاب سماوي، جعلهم يكونون مبدأ مخالف للأديان الطبيعية التي عرفت في آشور وبابل، أو فينيقيا فسمو عن الطبيعة، وتطورت فكرة النور لتصبح يهوه أو الواحد المجرد.

يعيب هيجل على اليهود أنهم لم يكونوا أحرار، فهم مكبلون بالطقوس والأساطير والتشريعات السماوية، حيث تنتشر بينهم الخرافة والمعجزات، ويصل هيجل إلى نتيجة مفادها أن الطبيعة لم تؤله مع اليهود لكنها لم تدرك إدراكا جيدا بعد.

ففي المجتمع اليهودي تنعدم الحرية، كما تغيب كل ذاتية أو إرادة خاصة، فضلا عن غياب القانون المدني النابع من إرادة تشريعية بشرية حرة، إضافة إلى أن الدولة فكرة لا تنسجم مع المبدأ اليهودي<sup>(1)</sup>.

إن الإله الذي كان يجسده الإمبراطور في الصين والبراهما في الهند، والنار الجوسية ها هو مع اليهود يفارق العالم الطبيعي ليصبح ذا مدلول روحي، ولكن ما يعيبه هيجل عن وعي اليهود هو سلبية الإنسان في علاقته مع الله. فلا قيمة للذات الإنسانية، حيث فقد اليهود حسب هيجل كل نوع من الحرية والإرادة، عندما اعتبروا إلههم سيد، وهم عبيده، فأصبحوا بذلك سلبيين، ومنفعلين لا فاعلين، وحتى تحررهم من عبودية الفرعون لم تكن قرار داخليا نابعا من إرادتهم، بل كانت أمرا إلهيا، فلم يتمكنوا من صياغة قوانين خاصة تنظم حياتهم، لذلك جاءهم موسى بالشرعية الإلهية التي تكلمت عن كل جزئيات الحياة اليومية لهم، وسبب ذلك غياب روح المبادرة لديهم. فالقوانين المدنية لدى اليهود هي تشريعات إلهية، لذلك كان هناك اتحاد بين القانون المدني، والقانون الإلهي، واتحد الدين عندهم بالسياسة، ونزعوا صفة المواطنة من كل منكر للدين منهم.

(1) أنظر نفسه، ص 182.

## ثالثا: مصر

يُعتبر هيجل مصر جزءاً أساسياً من إمبراطورية فارس، ويعدها بمثابة الجسر الذي تنتقل منه الروح في مسيرتها من الشرق إلى الغرب، أي إلى اليونان، إذ يقول.

"وسوف ندرس مصر بوصفها مرحلة انتقال الروح البشري من مرحلته الشرقية إلى مرحلته الغربية، لكنها لا تنتمي إلى الروح الإفريقي، والواقع أن ما نفهمه من اسم إفريقيا هو الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له ولا تطور، أو نمو، والذي لا يزال مغلقاً تماماً، وفي حالة الطبيعة المحض والذي كان ينبغي أن يعرض هنا بوصفه واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب."<sup>(1)</sup>

يبدو من هذا القول أن هيجل يعتبر مصر البوابة التي تنقل الروح من مرحلة إلى أخرى، ومن عالم إلى آخر. حيث أن الروح المصرية تُعبر عن المركب الجدلي النهائي لتاريخ العالم الشرقي، باعتبارها الجسر الذي عبرت منه الروح من الشرق إلى الغرب.

إن مصر تلفت الانتباه لأنها في تصور هيجل النتيجة النهائية لعمل جبار، يوحد كل ما أنتجه القدماء، حيث أن العناصر التي كانت مشتتة منعزلة قد توحدت في مصر. وهيجل يفصل مصر عن بعدها الإفريقي، وهي حيلة أخرى من حيل هيجل يُخضع من خلالها الواقع للمفهوم، وليس المفهوم للواقع، باعتبار أن إفريقيا في تصور هيجل كما سنرى لاحقاً تعتبر كيان خارج التاريخ، الذي لم يستطع تجاوز الإدراك الحسي الطبيعي.

هذا ويختار هيجل من أثار مصر تمثال أبي الهول ذو الجسد الحيواني، والرأس الإنساني، ليعبر به عن محاولة الروح المصرية التحرر من سلطان الطبيعة، والانتقال إلى الوعي الإنساني إذ:

"يمكن أن يُنظر إلى أبي الهول على أنه رمز للروح المصري، فالرأس البشري الذي يبرز من خلال جسم الحيوان، يعرض الروح على نحو ما تبدأ في الانبثاق، من جانب الطبيعة منتزعة نفسها من هذا الجانب، ومتأمل ما هو لها في حرية، دون أن تحرر نفسها تماماً، مع ذلك من القيود التي فرضتها عليها الطبيعة"<sup>(2)</sup>.

يستوفينا رأي هيجل هذا إلى القول بأن الآثار المصرية في اعتقاده تحمل الكثير من الإيحاءات التي تريد التعبير عنها، أي عن كونها مسجونة وتحاول التحرر من سجنها، كما أن الآثار المصرية مليئة بالمتناقضات، حيث جمعت بين الجانبين الأسطوري، والواقعي التاريخي. وفي هذا المقام تبرز الروح المصرية، كروح راغبة في الحرية والتحرر

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 183.

<sup>(2)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 187.

من الإطار الحسي الذي يأسرها، ويخفق تطلعاتها، برمز هو تمثال أبي الهول، حيث يسعى من خلاله الروح إلى أن يحرر نفسه من الصورة الحيوانية، فالوجه البشري في الصورة الحيوانية يعبر على أنه لم يعد بالإمكان أن تبقى الروح قابضة في الطبيعة، فلا بد للروح أن ترتفع فوق ما هو مادي، فضلا عن أن حل الآثار المصرية ذات جزئيين واحد أسفل الأرض وأخر فوقها، فهي أيضا معبرة عن رغبة الروح في التحرر من سجنها الطبيعي.

ويرى هيغل بأن خلاصة الروح المصرية هي أنها ذات صورتين: الصورة الأولى هي الغرق في الطبيعة، والصورة الثانية هي السعي إلى التحرر من هذا الطوق للانتقال من الجزئي إلى الكلي، الأمر الذي مثلته الفنون المصرية، ولاسيما فن النحت مع أبي الهول.

إن الروح المصري - حسب هيغل - جلي في الفن، بقوة كبيرة، لم تكن قادرة على البقاء حبيسة ذاتها، بل كانت مضطرة للخروج والتعبير عن مضمونها بواسطة الفنون.

ولا يخفي هيغل إعجابه بالحضارة المصرية حين يقول:

"إنه ليدهشنا حقا أن نجد بينهم وعلى مقربة من الغباء الإفريقي ذلك الذكاء النظري، وذلك التنظيم العقلي الكامل الذي تتسم به جميع المنظمات والمؤسسات والأعمال الفنية، التي تثير إعجابا لا حد له"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرتين متناقضتين الأولى قده، والثانية مدح، فأما الأولى فهي تحمل نبرة الإقصاء، والمركزية الأوربية، والاحتقار، والعنصرية تجاه إفريقيا، أما الثانية فهي الإعجاب والثناء على الروح المصرية والحضارة التي أنشأتها، وخصوصا في ميادين التشريع وفي المنتجات العلمية، والفنية، والتقنية، لاسيما الإنشاءات الضخمة. ولكن رغم تصريح هيغل بإعجابه بالروح المصرية وحضارتها إلا أنه لا يخفي امتعاضه منها كونها:

" لا تزال تحمل على جبهتها عصابة حديدية، لدرجة أنها لا تستطيع أن تصل إلى وعي ذاتي حر لماهيتها في الفكر، وإنما تنتج ذلك فقط على أنه مشكلة أو عمل واجب، وعلى أنه لغز وجودها"<sup>(2)</sup>.

إن الآثار المصرية، وكما سبق وأن أشرنا تؤكد على وحدة الارتباط بين ما هو طبيعي وما هو روحي، حيث جمعت بين ما هو إنساني ولاسيما في اعتقاد المصريين بخلود النفس البشرية وإمكانية انتقالها عبر التناسخ، وهي فكرة تُعبر عن ما تحمله الذات الإنسانية من قيمة عندهم. ولكن الأمر الذي يأخذه هيغل على الروح المصرية هي تقديسها وعبادتها للحيوان، وهذا في الحقيقة تقهقر إلى الخلف، فلم تستطع الروح المصرية إحداث القطيعة

(1) نفسه، ص 194.

(2) نفسه، ص 198.

التامة بين ما هو مادي وما هو روحي. حيث لم يعرف المصريون الوعي الكامل للحرية الإنسانية، فلجئوا إلى عبادة جل الحيوانات التي كانت معروفة عندهم، وفي ظل هكذا عبادات تفقد الذات قيمتها.

فقيمة الحيوان عند المصريين تسمو عن قيمة الإنسان، إلى درجة أن من قتل حيوانا عمدا كان مصيره الإعدام، بل إن المصريين كانوا يفضلون موت البشر مجاعة، ولا يسمحون لهم بأكل الحيوانات التي يعتبرونها مقدسة.<sup>(1)</sup> ويضيف هيجل قائلا:

"وهكذا نجد مصر قد حصرت نفسها (من الناحية العقلية) في النظرة الضيقة وثيقة الصلة بالطبيعة، لكنها تجاهد لكسرها أيضا، فتدفعها بذلك إلى تناقض ذاتي، وتطرح على نفسها المشكلة التي يتضمنها هذا التناقض"<sup>(2)</sup>.

لقد تطرق هيجل من خلال هذا النص إلى ارتباط الروح المصري بالطبيعة، أي بالجزئي رغم سعيها لتجاوزها، وهما أمران (الجزئي والسعي لتجاوزه) يتنازعان الروح المصرية، الأمر الذي يؤدي إلى تناقض بين المادة والروح، وهو مؤشر على انتقال الروح من الشرق إلى الغرب، فمع مصر تعرف الروح آخر محطة لها في الشرق، حيث تُعد مصر ثمرة تاريخ العالم الشرقي كله، ففيها توحدت كل العناصر التي كانت مبعثرة في مصر.

#### رابعا: الفرس وأوربا.

لقد بلغت الروح مع الشعب المصري أعلى درجات التطور، وعليه وحسب جدل هيجل فعليها التحول إلى شعب آخر، وهو الأمر الذي يعلنه هيجل من خلال تأكيده أن:

"أسيا القريبة كانت لها علاقة بأوربا، ذلك لأن أروع ما أتت به هذه الأرض، لم تحتفظ به لنفسها، وإنما بعثت به إلى أوربا، فهي تمثل البداية الأولى لكل المبادئ الدينية والسياسية، لكن أوربا كانت مسرح تطور هذه المبادئ ونموها"<sup>(3)</sup>.

إن هيجل يقصد بأسيا القريبة إيران، والعراق، والشام، ومصر، والقرب هنا كما سبق أن أشرنا هو قرب من أوربا، وما تجدر الإشارة إليه أن هيجل يعتبر الفرس أول شعب تاريخي ليس لأنهم أسيويون، بل لأنهم ينحدرون من الجنس القوقازي الأوربي، وبالتالي فقد احتقر هيجل الفرس من حيث أراد أن يعلي من شأنهم، فضع الفرس بين معيار جغرافي ينسبهم لآسيا، ومقياس عرقي يشدهم بأوربا.

<sup>(1)</sup> أنظر نفسه، ص 205.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 207.

<sup>(3)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 186.

**خامسا: تعقيب.**

يمكن أن نقول في ختام هذا المطلب بأن هيجل تجاهل الحديث عن تأثير الإسلام في شعوب هذه المنطقة، رغم انتشاره الواسع، ورغم أنه امتداد للمبدأ اليهودي والمسيحي، وهو ما يعبر عن تميزه الواضح، حيث اعتبر هيجل الديانة اليهودية، الديانة التوحيدية الوحيدة متناسيا الإسلام. إذ يؤكد بأن اليهود هم الشعب الأوحده الذي عرف الله في حقيقته، واعترف لهم الله بذلك، وهي فكرة طالما ردها دعاة الصهيونية.

كما وقع هيجل في خطأ كبير عندما جعل من الحضارة الفينيقية جزء من حضارة فارس، وهذا أمر ينم عن عدم دقة معلومات هيجل التاريخية، فهو يضع الجميع في سلة واحدة رغم عديد الاختلافات، فهيجل هنا يخلط بين حضارات هذه المنطقة وتطورها، فقد بلغت حضارات بابل مثلا، درجة متقدمة من التطور، وتمكنت من صياغة أقدم الدساتير التي حددت حقوق وواجبات جميع أطراف المجتمع، غير أن هيجل يتجاهل هذا الأمر خدمة لمقتضيات فلسفته في الروح.

**المطلب الخامس: المركزية في نظرة هيجل إلى الأفارقة.**

ترسم شخصية الإفريقي في الخطاب الثقافي الملوث بعقدة التمرکز الأوربي، بشكل أكثر دناءة من الصورة التي رسمها المستشرقون، والرحالة الأوربيون للصينيين والهنود والفرس، إذ ترتبط صورة إفريقيا في المخيال الأوربي بالسكون والتحجر وبعدم دخول التاريخ.

وتأخذ صورة إفريقيا في فلسفة التاريخ عند هيجل أقبح صور العنصرية، والإلغاء، وتهميش الآخر، فما يفهم من اسم إفريقيا عند هيجل هو الروح غير المتطور الذي لا تاريخ له، والذي لا يزال مغلقا تماما على نفسه، وفي حالته الطبيعية الخالصة، والذي كان ينبغي أن يُعرض بوصفه واقعا على عتبة تاريخ العالم فحسب<sup>(1)</sup>.

ولاستحلاء صورة إفريقيا عند هيجل لا بد أن نشير إلى تقسيمه لإفريقيا حيث يرى بأنه:

"ينبغي تقسيم إفريقيا إلى ثلاثة أقسام: الأول يقع جنوبي الصحراء الكبرى وهي إفريقيا على الأصالة، وهي المناطق الجبلية التي تكاد تكون مجهولة لنا تماما، مع أرض ساحلية ضيقة على طول البحر، والقسم الثاني يقع شمال الصحراء، وهو إفريقيا الأوربية، وهو أرض ساحلية أما القسم الثالث فهو منطقة نهر النيل، وهي أرض الوادي الوحيدة وهي تتصل بآسيا."<sup>(2)</sup>

(1) أنظر نفسه، ص 183.

(2) نفسه، ص 172.

يبدو من هذا النص الحضور الدائم للعدد ثلاثة عند هيجل، ويتجلى هذا من خلال تقسيمه لإفريقيا إلى ثلاثة أقاليم، الإقليم الأول هو إفريقيا جنوب الصحراء، والإقليم الثاني هو شمال إفريقيا باستثناء مصر، بينما الجزء الثالث يعني به منطقة وادي النيل أو مصر، والذي عرف أهم الحضارات الشرقية والإنسانية، ولذلك يعتبر هيجل مصر بمثابة الطفرة في إفريقيا، فمصر وإن كانت ضمن إفريقيا جغرافياً، فإنها منفصلة عنها تاريخياً، وبذلك فالتاريخ في تصور هيجل لا يخضع لمنطق الجغرافيا.

إن ما يثير الاستغراب، وما يُظهر ارتباك هيجل في موضوع إفريقيا هو أنه يفصل مصر عن بعدها الشمال إفريقي، فهي حسبه لا تنتمي أبداً إلى الروح الإفريقي، ويضمها لحضارة فارس تارة، وتارة أخرى يجعلها جزء ثالث من إفريقيا، وهو الأمر الذي يجعل هيجل دائماً يُطوع الواقع والتاريخ خدمة للمفهوم والفكر، الأمر الذي يبعده عن الموضوعية، ويسقطه في لوثة الأدلجة، والأفكار المسبقة، ومهما يكن من أمر فإنه يمكن أن تُصنف نظرة هيجل إلى إفريقيا في عدة نقاط على الوجه الآتي:

### أولاً: شمال إفريقيا.

يُطلق هيجل على الجزء الشمالي للقارة الإفريقية اسم أرض الساحل، إذ يحده من جهة الشمال البحر الأبيض المتوسط، ومن جهة الغرب المحيط الأطلسي وهو:

" إقليم رائع كانت توجد فيه قرطاجة فيما مضى، وتوجد به الآن مراكش الحديثة، والجزائر وتونس وطرابلس، ولقد كان من الواجب ربط هذا الجزء من إفريقيا بأوروبا، ولا بد بالفعل أن يرتبط بها، ولقد بذل الفرنسيون أخيراً جهوداً ناجحة في هذا الاتجاه، فهو مثل آسيا الصغرى يبدو متجهاً نحو أوروبا. هاهنا استقر القرطاجيون، والرومان، والبيزنطيون، والمسلمون، والعرب تباعاً كما ناضلت المصالح الأوربية لكي تجد على هذه الأرض موطناً لأقدامها"<sup>(1)</sup>.

يصف هيجل من خلال هذا النص إفريقيا الشمالية، ويدي إعجاباً بطبيعة هذا الإقليم وبعض مدنه، وخاصة عاصمة الفينيقيين قرطاجة، والحضارة المزدهرة الكبيرة التي عرفت في مختلف مناحي الحياة، حيث يضم هذا الإقليم أربعة دول: هي ليبيا، وتونس، والجزائر، والمغرب، ويُلح هيجل على ضرورة ربط هذا الإقليم بأوروبا، وذلك عن طريق الاحتلال الأوربي له، والذي أبدى هيجل إعجاباً به، وهو هنا يثني على غزو الفرنسيين للجزائر (قبل سنة من وفاته أي سنة 1830) فهيجل يعتبر شمال إفريقيا مجرد امتداد طبيعي لأوروبا، شأنها في ذلك شأن تركيا،

<sup>(1)</sup> نفسه، ص 173.

واليونان، وقد كان هذا الإقليم مركزاً للكثير من الحضارات التي تعاقبت عليه. كالقرطاجيون، والرومان، والعرب المسلمون، والعثمانيون. كما حاولت الحملات الأوروبية عبر التاريخ أن تحتل بعض المدن في شمال إفريقيا كالحملات الإسبانية والبرتغالية والبريطانية على سواحل البحر المتوسط، ويحاول هيجل إيجاد مبررات أخلاقية، وعقلانية، وحضارية للإستعمار الأوربي لإفريقيا، فنجدته يتحدث بلغة اللزوم، فكأن استعباد هذا الجزء من إفريقيا نتيجة تستوجبها الضرورة الأخلاقية والمنطقية، بل هو نتيجة تستوجبها حركة العقل، والواقع، والتاريخ.

وتتحلى المركزية الأوروبية في النص السابق بوضوح من خلال تزكية هيجل للاحتلال الفرنسي للجزائر، فقد اعتبره عملاً يستحق الإشادة والتنويه، وذلك لنبل أهدافه، وهي إعادة هذه المناطق لأوروبا ثقافياً، ودينياً، متناسياً في الوقت نفسه المآسي الذي يُخلفها هذا الاحتلال على الشعوب، فكأن هيجل يعتقد بأن إلحاق شمال إفريقيا بأوروبا هو من باب الحق الطبيعي.

إضافة إلى ما سبق فإن هيجل يعزل حضارة قرطاج عن بعدها الإفريقي، ويعتبرها استمراراً لحضارة فارس ممثلة في الفينيقيين، وبالتالي يلحقها بآسيا، وهو نفس الأمر الذي اعتمده من قبل مع مصر، حيث اعتبرها آخر مراحل تطور إمبراطورية فارس، ويتمثل دورها في كونها جسراً لانتقال الروح البشري من الشرق إلى الغرب، ورغم إشادة هيجل بحضارة قرطاج إلا أنه لم يُعرج على طريقة زوالها بسبب الحملات الرومانية المتكررة عليها، وهو الأمر الذي ينبئنا عن مركزية أوروبية مضمرة.

إن المفارقة التي يقع فيها هيجل في حديثه عن إقليم شمال إفريقيا، هو اعتباره لهذا الإقليم كجزء من أوروبا، وفي نفس الوقت يسمُّ سكانه بالكثير من السمات الأخلاقية التي وسم بها سكان المناطق المرتفعة، والرعية، كالسلب والنهب والدونية.

### ثانياً: إفريقيا السوداء.

إن الحديث عن موقف هيجل من شمال إفريقيا، يستدعي منّا الحديث عن جنوبها، حيث يرى هيجل بأن إفريقيا جنوب الصحراء أو ما يسميها بإفريقيا على الأصالة:

"ظلت مغلقة أمام جميع أنواع الاتصال مع بقية أنحاء العالم، إنها أرض الذهب المنضغط داخل

ذاته، أرض الطفولة التي ترقد فيما وراء نهار التاريخ الواعي لذاته، يلفها حجاب الليل الأسود (...). وهذا

الموطن الأثير لدى الوحوش الضارية والثعابين من جميع الأنواع، وهي أرض تخوم يُعتبر جوها مسموما للأوربيين"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا النص أن هيجل يعتبر إفريقيا العميقة خارج التاريخ رغم ما تحمله جغرافيتها من ثروات ومن تنوع طبيعي نباتي وحيواني، إلا أن حيواناتها المفترسة، كانت سببا في عدم إقدام الناس على الاستقرار بها، فضلا عن عدم توافق هذا المناخ الإفريقي مع الإنسان الأوربي، وكأن هيجل هنا يعتبر إفريقيا أرض بلا شعب، من واجب الأوربيين تعميرها، والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هنا هو هل إفريقيا مجهولة حقا؟، وإن كان الأمر كذلك فلمن هي مجهولة؟، هل هي مجهولة لأهلها أم لأننا الأوربي؟ يبدو أن هيجل يعتبر إفريقيا مجهولة لأننا الأوربي، طالما أنهم لم يدخلوها(ما زال الإستعمار الأوربي لم يتوغل داخل القارة حين كتب هيجل هذا) ولذلك يعتبر هيجل الاحتلال الأوربي لإفريقيا رسالة حضارية إنسانية، هدفها تعمير الأرض، ونقل الحضارة ولو كانت نتيجة ذلك إلغاء ثقافات أخرى، كمقدمة لنقل تلك الرسالة الحضارية.

إن هيجل يخرج إفريقيا جنوب الصحراء من التاريخ، ومهمة الأوربيين هي إدخالها للتاريخ، فالإفريقي بمثابة الصبي الذي يحتاج إلى رعاية غيره، والأفارقة في تصوره أبعد ما يكونون عن الحضارة والثقافة، وهم أقرب إلى المرحلة الحيوانية منهم إلى المرحلة الإنسانية، حيث يرى هيجل بأنه من الصعب فهم خصائص الإفريقي لأن:

"السمة البارزة للحياة الزنجية هي أن الوعي لم يبلغ بعد مرحلة التحقيق الفعلي لأي وجود موضوعي جوهري، مثل الله، أو القانون، اللذين ترتبط بهما مصلحة الإنسان، وفيهما يحقق وجوده الخاص، والإفريقي في وجوده العيني الموحد الذي يتسم بالتجانس والتخلف لم يبلغ بعد تلك المرحلة التي يميز فيها بين ذاته بوصفه فردا، وبين كلية وجوده الجوهري، بحيث أنه يفتقر تماما إلى معرفة أن هناك وجودا مطلقا آخر أعلى من ذاته الفردية"<sup>(2)</sup>.

يظهر من رأي هيجل هذا أن الإفريقي لم يستطع وعي الكليات المجردة المتمثلة في الله والقانون والدولة، وهيجل هنا ينطلق من نقطتين أساسيتين: النقطة الأولى هي الصورة النمطية التي يتناقلها المبشرون، والنقطة الثانية أفكاره المسبقة التي تخدم النقطة التي يريد الوصول إليها، وهي جعله أوربا قلب العالم، ومركز التاريخ، فنجدته ينفي عن إفريقيا الدين والوعي الديني، فضلا عن اعتبار حياتهم حيوانية لا تخضع لأي ضوابط قانونية مدنية تتحقق فيها قيم العدالة، والحرية، والأخلاق، ويمكن أن نحدد نظرة هيجل إلى الأفارقة الزوج في عدة نقاط هي:

(1) نفسه، ص 172.

(2) نفسه، ص 174.

## أ- غياب الدين والأخلاق:

يفصل هيغل الأفارقة عن كل حياة أخلاقية، باعتبارهم يمثلون الإنسان الطبيعي الهمجي والمتوحش وغير المروض، البعيد كل البعد عن العواطف الإنسانية، والمبادئ الأخلاقية، إذ لا يمكن الحديث معهم عن أي إله روحي، أو أي قانون أخلاقي، ويستند هيغل في حكمه هذا إلى كلام المبشرين ورواياتهم<sup>(1)</sup>. ويواصل هيغل وصفه للأفارقة بقوله:

"ويصل انحطاط قيمة الإنسان عندهم إلى درجة لا تكاد تصدق، فالطغيان لا ينظر إليه على أنه ظلم، وينظر إلى أكل لحوم البشر على أنه مسألة عادية ومسموح بها، أما نحن فتمنعنا الغريزة عن مثل هذا السلوك، لو كان في استطاعة المرء أن يتحدث عن الغريزة على الإطلاق كشيء يملكه الإنسان، لكن الأمر ليس على هذا النحو عند الرجل الزنجي، فالتهام اللحم البشري يتفق تماما مع المبادئ العامة للجنس الإفريقي، فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس إلا موضوعا حسيا أنه مجرد لحم فحسب"<sup>(2)</sup>.

يتحدث هيغل في هذا النص عن القيمة المتدنية للإنسان في إفريقيا جنوب الصحراء، إلى درجة لا تخطر على بال، فالقيمة الأخلاقية التي تمكننا من تمييز الفضيلة عن الرذيلة، والخير عن الشر، غير موجودة عندهم، فالأفارقة حسب هيغل كانوا يتناولون اللحوم البشرية بشراهة ونهم، وهي ظواهر وحشية غير مسبوقه، لم تُعرف عند الأوربيين، وعند كل من يمتلك فطرة إنسانية صحيحة، وما تجدر الإشارة إليه أن تناول اللحم البشري كان ممارسة معزولة جدا في بعض القبائل الإفريقية، وكان له عدة بواعث على غرار الاعتقاد بالتأثير المدهش لدم الإنسان ولحمه في جسد آكله، وما يضيفه عليه من شجاعة، فكان هناك اعتقاد شائع مفاده بأن أكل لحوم الأعداء ينقل قدراتهم لآكله، فضلا على أن تناول هذه اللحوم كان جزء من طقوس دينية معينة، كما كان في بعض الأحيان نتيجة لنقص الطعام، ولذلك يتحدث الأوربيون عن أسواق في إفريقيا للتجار بالبشر بغرض الاستهلاك البشري. كما كان يتم أكل اللحم البشري في بعض الأحيان كنوع من التشفي في العدو، والمبالغة في إيدائه، بإقدام المنتصر على أكل لحم المهزوم، كما يمكن أن يكون هذا السلوك الوحشي كجزء من طقوس التداوي، حيث استعملت بعض القبائل اللحوم البشرية لصناعة عقاقير من قلوب بشرية محترقة ومسحوقة.

(1) أنظر نفسه، ص 174

(2) نفسه، ص 178.

هذا وقد تحدث هيجل عن الكثير من المناسبات التي تقام فيها مجازر بشرية بغرض الاستهلاك<sup>(1)</sup>. كما يحاول هيجل نفي أي نوع من الأخلاقية عن سلوكات الأفارقة الزوج، حيث يلجأ إلى تأويل شجاعة الزوج تأويلاً احتزالياً، كما سوغ هيجل قبل قليل أمر تجارة الرقيق حيث أن: "السمة التي يتميز بها احتقار الإنسانية عند الزوج ليست هي ازدراء الموت بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة، وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدتها عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزوج الذين كان الآلاف منهم يتعرضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوربيين، وهم يقاتلونهم، فالحياة لا قيمة لها إلا عندما ما تتخذ من شيء ذي قيمة هدفاً لها"<sup>(2)</sup>.

من اللافت للنظر أن هيجل وتحت تأثير مركزيته الأوروبية يحاول نفي كل ما هو أخلاقي وجمالي عن الشعوب غير الأوروبية، ويجعل أوروبا وحدها موطن لكل الفضائل والقيم، فنجده يؤول الشجاعة تأويلاً يتماشى مع ما يتطلبه منهجه الجدلي الذي ينطلق من النفي. فبدل أن تكون الشجاعة فضيلة يجعلها هيجل رذيلة، ويفسرها على أنها نوع من الانتحار، أو الهروب من الحياة والإقبال عن الموت، وانعدام كل احترام وتقدير للحياة. فالأفارقة يعتبرون هذه السلوكات فضائل أخلاقية راقية، بل وقمة التضحية في سبيل حماية الأرض. فإقدام الأفارقة على التضحية بأنفسهم ليست انتحاراً، أو هروباً من الحياة كما يريد هيجل أن يظهرها، وإنما هي رد فعل طبيعي باعته الأوحاد هو التعلق بالأرض.

بعدما ما قام هيجل بنفي الأخلاق عن الأفارقة الزوج، ينفي عنهم بعد ذلك معرفة الدين وذلك لإيمانهم بالسحر وتقديسهم له فحتى:

" هيرودوت يسمي الزوج بالسحرة، على أن الإنسان في حالة السحر لا يكون لديه فكرة الله ولا فكرة الإيمان الأخلاقي، ذلك السحر ينظر إلى الإنسان على أنه القوة العليا وعلى أنه يشغل هو وحده، مركز الأمر المسيطر على قوى الطبيعة، ومن ثمة فلسنا أمام شيء من العبادة الروحية لله. أو من ملكوت الحق"<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر نفسه، ص 178.

(2) نفسه، ص ص 178، 179.

(3) نفسه، ص 175.

إن هيجل ينطلق من رأي مفكر أوربي، هو المؤرخ اليوناني هيروdotus لكي يلغي سمة التدين عن جنس بأكمله، فالدين عند الزوج الأفاقة يرتبط بالطبيعة، والتأثير فيها عن طريق التنجيم والكهانة، فهؤلاء الزوج الأفاقة لا يؤمنون بأية قوة روحية عليا، حيث يمكن للساحر أن يغير في مجريات الطبيعة من خلال التأثير في البرق والرعد والمطر عن طريق تعاويد ورقصات معينة. كل هذا - فيما يرى هيجل - جعل الحديث عن الاستقامة والأخلاق عند الزوج الأفاقة أمر عبثيا لا معنى له، طالما أنهم لا يؤمنون بخلود الروح، ومحاسبتها على أفعالها في عالم آخر.

إن هيجل يرى بأن الصورة التي يتخذها وعي المطلق عند أي شعب من الشعوب هي التي تحدد درجة الحضارة التي بلغوها، والأفاقة عجزوا عن إدراك هذا المطلق إدراكا صحيحا.

### ب- عدم وعي الحرية:

هذا وإذا كان وعي الحرية أصلا معرفيا أساسيا وركنا ركينا من أركان المركزية الأوربية عند هيجل، فإنه سيني في هذه الصفة عن زوج إفريقيا حيث يرى بأن:

"هناك خاصية أخرى تتعلق بالزوج هي الرق، فلقد استعبد الأوربيون الزوج وباعوهم لأمريكا (...). ذلك لأن المبدأ الجوهرى للرق أو العبودية هو أن يكون الإنسان قد وصل إلى مرحلة الوعي بحريته وينحدر بالتالي إلى مرحلة الشيء المحض، أعني أن يصبح موضوعا بغير قيمة والمشاعر الأخلاقية عند الزوج ضعيفة للغاية أو هي معدومة إن شئنا الدقة، فالآباء يبيعون أبنائهم والعكس صحيح أيضا (...). وكثيرا ما يكون الهدف من ممارسة نظام تعدد الزوجات عند الزوج هو الحصول على عدد كبير من الأطفال لبيعوا جميعا كرقيق"<sup>(1)</sup>.

يؤكد هيجل من خلال هذا النص بأن العبودية في إفريقيا شيء طبيعي، لا يثير أي استهجان أو تدمر، إذ تنزل قيمة الإنسان هناك إلى مرتبة الأشياء، فهو مجرد موضوع بدون أي قيمة، فكأن هيجل يريد أن يقول بأن الإفريقي هو أصل استعباده لنفسه.

وما ينبغي الإشارة إليه أن الظروف الاجتماعية لسكان إفريقيا، قد ساعدت على ازدهار تجارة العبيد. وللعبودية أنواع كثيرة، على غرار الاستعباد بسبب الديون، أو الحروب، فتجارة العبيد كانت تجارة رائجة واسعة الانتشار، وفي بعض الأحيان كان يمنح العبيد كنوع من حسن الضيافة لضيوفهم، حيث أن السيد يحق له التصرف

(1) نفسه، ص 178.

في عبده كما يتصرف في غيره من الأشياء، التي يجوزها أو كالمماشية، والآلات، وكانت تجارة العبيد لا تراعي إنسانية الكائن البشري، حيث تم التعامل مع الرقيق بأسلوب لا يصلح للتعامل مع الكينونة البشرية. إن السؤال الذي قد يتبادر إلى الأذهان، هو هل تجارة العبيد هي تجارة محصورة في إفريقيا فقط؟، ألم تعرف جل الحضارات الإنسانية هذه التجارة سواء في الشرق أو الغرب، حيث كان شائعاً في حضارات بلاد ما بين النهرين، إذ ظهر في تشريعات حمورابي، كما كانت العبودية منتشرة بقوة في بلاد اليونان والرومان، وكان امتلاك عدد كبير من العبيد مؤشراً من مؤشرات الترف.

كما يكفي للرد على قول هيجل بأن الزوج كانوا ينجبون أطفالهم بهدف بيعهم للمحتل الأبيض تساؤل مفاده: هل كان الأفارقة الزوج ينجبون بهدف البيع قبل الاحتلال الأوربي لأراضيهم؟.

يعتبر هيجل عملية استرقاق الأوربيين للأفارقة عملاً إنسانياً يصب في مصلحة هؤلاء الأفارقة، وهو عامل لتحسين وضعيتهم، حيث أن تحويلهم إلى أمريكا كعبيد ستسهم في إدخالهم إلى الحضارة، ومكوئتهم في إفريقيا لن يكون أفضل، بل سيكون أشد سوءاً، إذ توجد عبودية مطلقة وبنفس المقدار للجميع.<sup>(1)</sup>

يبدو هنا أن هيجل ينطلق من جدليته الشهيرة المسماة بالعبء والسيد، حيث حاول تجسيدها في أرض الواقع من خلال تسويغه لعملية استرقاق الأفارقة السود، وذلك لأن هيجل وتحت تأثير المركزية الأوروبية يحاول في كل فرصة الحط من الأفارقة، فهو يعتبر الزوج أطفال قاصرين، من حق الدول الأوروبية ضمهم بهدف تحضيرهم.

### ج- غرق الوعي الإفريقي في الطبيعة:

إن ما يفسر تدني وضحالة الوعي الإفريقي هو غرق هذا الوعي في الطبيعة، إذ تعجز الروح عن الارتفاع عن الطبيعة، أي أن الروح لا تزال تقف على قمة السلم في عالم الطبيعة، حيث يفتقر الوعي تماماً إلى أي خصائص روحية.<sup>(2)</sup>

إذن إن الوعي الإفريقي يفتقر لأدنى تاريخ بسبب غرقه في الطبيعة. فما زال الإنسان أسير للطبيعة، ولم ينجح في الانفصال عنها وتكوين بعده الإنساني الواعي.<sup>(3)</sup>

(1) أنظر نفسه، ص 178.

(2) أنظر ستيس: فلسفة هيجل، ج 2، مرجع سابق، ص 16.

(3) أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 259.

إن وصف الرجل الإفريقي بالرجل الطبيعي، يحمل أبعاد عنصرية واضحة باعتبار أن الحالة الطبيعية ترادف دائما الدونية والضحالة، ومبعث ذلك هو انطلاق هيغل من فلسفته في الروح التي تفترض مسبقا أن البداية دائما تكون مرتبطة بالطبيعة.

### شخصية الزوج:

تتميز شخصية الإفريقي عند هيغل بكل ما هو منحط وديء وهو الأمر الذي عبّر عنه في أكثر من مناسبة، وها هي بعض ملامح هذه الشخصية يعبر عنها هذا النص الميجلي القائل:

"وإننا لنجد الزوجي يتمسك بكل فكرة تطرح على ذهنه ويحققها بكل قوة إرادته، غير أن هذا التحقق يتضمن دمار بالجملة، إن هؤلاء الناس يستمرون في هدوء لفترة طويلة، لكن فجأة تعتمل الانفعالات في نفوسهم، وعندئذ يخرجون عن وعيهم تماما، وما يسبب الدمار الذي ينتج عن استشارتهم هو عدم وجود فكرة إيجابية أو تفكير واع، يؤدي إلى هذه الاضطرابات وإنما أدى إليها انفعال بدني أكثر منه روحي"<sup>(1)</sup>.

يريد هيغل من خلال ما تقدم الوصول إلى نتيجة مفادها: التباين والتفاوت بين الأعراق، من خلال الحط من قيمة العرق الزوجي، كما حط من قيمة كل الأجناس غير الأوربية لينتهي إلى نتيجة مفادها أفضلية الذات الأوربية ودونية الآخر، فهيجل يصف الزوجي بالتعصب، والهمجية، والعنف وعدم الثبات، والمزاجية، إذ أن الزوج من جهة يظهرون بمظهر الوداعة واللفظ أحيانا، ومن جهة أخرى هم انفعاليون إلى درجة خروجهم عن الإنسانية، حتى تنتفي عنهم أي طيبة، أو إنسانية، أو مشاعر، أو عواطف، أو أي نوع من التفكير المنطقي، والسبب في كل ذلك سيطرة غرائزهم وشهواتهم على عقولهم، وعلاوة على ذلك:

" فالشخصية الزوجية تتميز بالافتقار إلى ضبط النفس، وتلك حالة تعجز عن أي تطور، أو أي ثقافة، ولهذا كان الزوج باستمرار على نحو ما نراهم اليوم، والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وجدت ودامت بين الزوج والأوربيين هي رابطة الرق، ولا يرى الزوج في هذه الرابطة شيئا مشينا لا يليق بهم، بل إن الزوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنهم أعداء، لأنهم بذلوا جهدا كبيرا في إلغاء الرق وتجارة الرقيق في بلادهم"<sup>(2)</sup>.

(1) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 181.

(2) نفسه، ص 181.

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن هيجل يرى بأن الرق فرصة مواتية لاحتكاك الزوج بغيرهم من الحضارات، وإدخالهم في حظيرة الإنسانية، رغم أن هيجل يُقر بأن العبودية في حقيقتها إهانة للإنسان، ولكنونته البشرية، لأن الحرية تشكل ماهية الإنسان، ومع ذلك فليس من صالح الزوج إلغاء تجارة الرقيق دفعة واحدة، لأن في ذلك تفويت لفرصة احتكاكهم بغيرهم.

إن الزوج- في تصور هيجل- أقرب ما يكونون إلى الحيوانات منهم إلى البشر، وذلك في همجيتهم وخروجهم عن القانون، ولفهم شخصية الزوج يجب استبعاد كل أخلاق وعواطف، ومبادئ إنسانية، حيث تضم شخصيتهم كل ما هو غريب وخارج عن نطاق الإنسانية<sup>(1)</sup>.

كما يؤكد هيجل بأن كل ما يعلمه عن شخصية الزوج هو المفارقة بين ممارساتهم في الحروب والغزوات، والتي يظهر فيها أعظم قدر من الوحشية واللاإنسانية والهمجية، وبين سلوكياتهم في أوقات اللاحرب، حيث يظهر بمظاهر الوداعة والطيبة ويبدون حسن التعامل مع الأوربيين<sup>(2)</sup>.

إن هيجل يعتبر الزوج مجرد بشر شهوانيون، أي لا يتصرفون وفقا لمقتضيات العقل، وإنما يخضعون في تصرفاتهم لغرائزهم، كما أنه ينفي عنهم كل قيم أخلاقية وأية مشاعر إنسانية.

### ه- عجز الإفريقي عن إيجاد كيان سياسي:

تعتبر فكرة الدولة أحد أهم الأصول المعرفية المشكّلة للمركزية الأوربية عند هيجل، لذا نجد يحكم على المجتمعات انطلاقاً من وجود الدولة، باعتبار أن الدولة هي وحدة دخول التاريخ، وهيجل ينفي حياة الدولة عن المجتمعات الإفريقية، وهو الأمر الذي عبّر عنه هيجل بقوله:

"وإذا انتقلنا الآن إلى مقولة الكيان السياسي، فسوف نرى أن طبيعة هذا الجنس كلها هي من ذلك النوع الذي يحول دون وجود مثل هذا التنظيم، ما دامت القوانين الروحية الكلية لا يمكن أن يعترف بها هنا، إذ لا توجد الكلية عندهم إلا كاختيار ذاتي عشوائي، ولذلك فإن الرابطة السياسية عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرة التي توحد الجماعة"<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر مونيس بخرصة: هيجل وإفريقيا، في نقد ضحالة الوعي الاستعماري، ص145، مجلة استغراب، العدد12، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، 2018.

(2) أنظر هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص173.

(3) نفسه، ص179.

يريد هيجل من خلال هذا الرأي التأكيد على فكرة أساسية مفادها أن الأفارقة ونتيجة لضعف وعيهم، عاجزون عن العيش في دولة منظمة، وذلك لطبيعتهم التي تقوم على العنف، وسيطرة الأقوى عن الأضعف في الحياة الطبيعية، كما يتميزون بالتعصب المبالغ فيه، كما أن تكوينهم العقلي عاجز عن وعي الكليات المجردة كالله، والدولة، والقانون، والأسرة.

ونتيجة لذلك لا بد للحاكم من استخدام القوة لتهديب طباع الأفراد العدوانية، فالقوة لا تحد منها إلا القوة، لذلك يكون الملك دائما مصحوبا بجلاده، فالجلاد يعتبر منصب أساسي في الدولة، وتعتبر وظيفته من أهم الوظائف.<sup>(1)</sup>

هذا ويرى أحد المفكرين الغربيين بأن الأنظمة السياسية التي عرفتها إفريقيا القديمة، ومنظوماتها القانونية، وتقانتها، ورؤاها الفلسفية، وفنونها، كلها دلائل على ماضٍ في غاية الخصب والثراء، بل إن ما توصل إليه الأفارقة في هذه المجالات تجاوز في الكثير من الأحيان ما كان يمارسه الغرب في العصر نفسه<sup>(2)</sup>.

كما يبدو أن هيجل لم يطلع على الممالك العريقة التي عرفتها إفريقيا جنوب الصحراء، مثل إمبراطورية غانا، وإمبراطورية مالي، وإمبراطورية بنين، ومملكة الكونغو، والسودان وغيرها، الأمر الذي جعله ينفي فكرة الدولة عن الأفارقة.

### و- تعقيب:

من كل ما تقدم، يمكن أن نقول أن هيجل يعتبر إفريقيا قارة تشطرها الصحراء الكبرى إلى شطرين كبيرين، الجزء الشمالي هو امتداد طبيعي لأوربا، والجزء الجنوبي منها مقطوع الصلة تماما عن التاريخ .

إن هيجل بمنهجه الجدلي وبإكراهات فلسفته في الروح، اختزل تراثا إنسانيا زاخرا في بعض الممارسات القبيلية البدائية والشاذة، فكلما ذكر إفريقيا ذكرها بالتعصب والهمجية، وعدم القابلية للتحضر، لاسيما إفريقيا الزنجية، فجّل أفكاره حول إفريقيا تنطلق من أفكار مسبقة اقتضاها منطقها الخاص.

وقد كان هيجل في الكثير من الأحياء يعمم الاستثناء على القاعدة، فينتقل من تصرفات شاذة معزولة، يريد من خلالها تأكيد أفكاره المسبقة، فاحتلت إفريقيا أدنى المواقع في سياق فلسفة الروح الهيجلية في الفن والفكر

<sup>(1)</sup> أنظر نفسه، ص 180.

<sup>(2)</sup> أنظر شتراوس: العرق والتاريخ، مرجع سابق، ص 37، 38.

والثقافة. فهو على سبيل المثال يجعل أكل لحوم البشر سلوك عام لكل إفريقيا ويجعل من الرق سمة إفريقية. وينتهي هيجل إلى القول بأنه:

"علينا أن نترك إفريقيا عند هذه النقطة ولا نعود إلى ذكرها مرة أخرى، لأنها ليست جزء من تاريخ العالم، ولا تكشف عن حركة أو تطور، وما فيها من حركات تاريخية وهي تلك التي تقع في الجزء الشمالي، تنتمي إلى العالم الآسيوي والعالم الأوربي"<sup>(1)</sup>.

يبدو من خلال هذا النص أن هيجل يقرر بصفة نهائية بأنه لن يتحدث عن إفريقيا مجدداً، باعتبارها لا تستحق الذكر، لأنها خارج مسرح التاريخ، فهي ساكنة جامدة منذ أمد بعيد، وحتى شمال إفريقيا ومصر والتي عرفت نوع من الحراك التاريخي، لا يمكن اعتبارها مناطق إفريقية، وهنا تظهر بجلاء عقدة التمرکز الأوربي، فكل ما هو خارج عن أوروبا يجذف من التاريخ، باعتباره متخلف وغير معروف بالنسبة للمركز الذي تمثله أوروبا.

### المطلب السادس: المركزية في نظرة هيجل إلى العرب والمسلمين.

يظهر في موقف هيجل من العرب والمسلمين، انخيازه الكبير للثقافة الأوروبية المسيحية المعادية للإسلام، حيث يتجاهل هيجل بشكل كبير الحديث عن العرب والمسلمين، ويظهر هذا التهميش والتجاهل من خلال احتقاره للقيمة التاريخية لكل ما هو عربي إسلامي، فعلى سبيل المثال لا الحصر يذهب هيجل في معرض حديثه عن الملحمة الغنائية التي كتبها أبو القاسم الفردوسي حول تاريخ الفرس إلى القول:

"وتحتوي الملحمة الشهيرة التي ذكرناها الآن على التراث البطولي القديم لإيران، لكن ليس لها قيمة كمصدر تاريخي ما دامت محتوياتها شعرية ومؤلفها مسلم."<sup>(2)</sup>

إن هيجل يرفض القيمة التاريخية للملحمة الشهيرة التي كتبها العالم المسلم الفردوسي في القرن الحادي عشر للميلاد، وتسمى هذه الملحمة "بالشاهنامة" أو ملحمة الفرس الكبرى، التي تعتبر أعظم مؤلف يؤرخ لبطولات الفرس وتاريخهم، من بداية هذا التاريخ حتى دخول الإسلام، وسبب رفض هيجل لهذا المؤلف هو لكونها أولاً ذات محتوى شعري، والسبب الثاني لأن مؤلفها مسلم، وتتجلى هنا مركزية هيجل لأوروبا في صورتين: الصورة الأولى هي

<sup>(1)</sup> نفسه، ص ص 182، 183.

<sup>(2)</sup> هيجل: العالم الشرقي، مصدر سابق، ص 159.

أن هيجل لم يصدر هذا الحكم على الملاحم والقصص الإغريقية رغم أنها كانت في قوالب شعرية مع كل من هوميروس وهزيبود، والصورة الثانية، رفضه لكل ما هو عربي إسلامي. وعلاوة على ذلك يمكن أن نلتبس بوضوح صور الإقصاء والتهميش للذات العربية الإسلامية عند هيجل من خلال عدة صور:

### أولاً: التعصب سمة الذات العربية.

حيث يصف هيجل العرب قائلًا:

"بلاد العرب أرض الصحراء، أرض السهول المرتفعة، إمبراطورية التعصب"<sup>(1)</sup>.

يرمي هيجل في هذا النص العرب والمسلمين بالتعصب، رغم أن هيجل في بعض الأحيان يجعل من التعصب شيء إيجابي في الذات العربية، باعتباره قوة دافعة تؤدي إلى الشجاعة والحماس، وفي الكثير من الأحيان يفسره تفسيراً سلبياً من خلال أن التعصب يبعد المسلم عن القيم الأخلاقية الفاضلة، وحتى الدين الإسلامي في نظر هيجل هو دين التعصب لله ونشره الإيمان به بالقوة.

هذا ويرى هيجل بأن التعصب لم يبق في الروح الإسلامية أي مكان لمبدأ أخلاقي، لأن التعصب كان السبب في الغزوات التي قام بها العرب على الحضارات المجاورة، ويرجع هيجل سبب سقوط الإمبراطورية الإسلامية إلى خمود مبدأ التعصب، بسبب اختلاط الأجناس في الدولة الإسلامية.<sup>(2)</sup>

### ثانياً: الإسلام كديانة.

إن العلاقة بين النهائي واللا نهائي، أي بين العبد والله هي التي تحدد مكانة أي شعب في سلم الوعي والحضارة عند هيجل، ويجعل هيجل من الإسلام وعلى غرار أديان الشرق، دين سالب للحرية، والإرادة والذاتية. وسبق أن أشرنا بأن هيجل لم يدرج الإسلام في خريطة الأديان العالمية التي تضمنتها كتاباته في فلسفة الدين، ولم يذكر الإسلام إلا عرضياً في بعض محاضراته، ففي محاضراته 1824 على سبيل المثال قابل هيجل بين الإسلام وبين الأيديولوجيا التي تتضاد مع الدين، التي تميزت بها عقلانية عصر التنوير، إذ اعتبر هيجل الإسلام نزعة دينية متعصبة، تشكل تحدياً حقيقياً للمسيحية، الأمر الذي جعل الإسلام على هامش الأديان، فضلاً عن أن مفهوم الإله في تصور المسلمين لم يختلف كثيراً عن إله اليهود الذي كان يغضب، ويغير...<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 184.

<sup>(2)</sup> أنظر رشيدة محمد رياحي: الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل، ص 217، العدد 18، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، 2008.

<sup>(3)</sup> أنظر محمد عثمان الخشت: صورة الإسلام عند هيجل، مرجع سابق، ص 42، 43.

كما يخلط هيجل بين ما تقول به بعض الفرق الكلامية الإسلامية، وما جاء به الإسلام، الأمر الذي جعله يعتقد بأن الإسلام ديانة لا تؤمن بمبدأ السببية، والقوانين الكونية، فهو دين الضرورة والقدر والاستكانة، علاوة عن أن هيجل لم يميز بين الإسلام كديانة سماوية وتعاليم إلهية ونظرة عامة للوجود، وبين بعض المسلمين ولاسيما الأتراك، أو العثمانيين.

غير أن ما يجب أن نشير إليه أن هيجل لا ينكر فضل الدين الإسلامي في تحرير الوعي الإفريقي إذ:  
" يبدو أن العقيدة الإسلامية كانت العامل الوحيد الذي أدخل الزوج في نطاق الحضارة"<sup>(1)</sup>.

ومهما يكن من أمر، فهيجل يعترف بفضل الدين الإسلامي في إدخال الكثير من الشعوب والمجتمعات ولاسيما الإفريقية إلى الحضارة، وإيقاظ وعيهم الإنساني، ويرجع هيجل انتشار الإسلام إلى بساطة المعتقد الإلهي في الإسلام. فالإسلام في تصور هيجل كثيرا ما يتقاطع مع اليهودية، فهما متقدمان كثيرا عن أديان الشرق الأقصى، بقولهما بفكرة الإله الروحي الذي يرتفع عن الطبيعة.

### ثالثا: الإسلام كحضارة.

لم تختلف نظرة هيجل إلى الإسلام كحضارة عن نظره له كديانة ومعتقد، حيث كان هيجل يرجع ازدهار الحضارة الإسلامية إلى العنصر الخارجي حيث أكد بأن:

"العرب لم يتحضروا إلا بعدما استقروا في السهول التي غزوها، حيث فقدوا طابعهم الأصلي كبدو"<sup>(2)</sup>.

ينظر هيجل إلى الفتوحات الإسلامية كغيره من الأوربيين باعتبارها حملات همجية قام بها البدو ضد حضارات كبيرة مجاورة، وأن العرب عاجزون عن التحضر إلا بعدما يستقرون في المناطق التي يغزونها، رغم أن هيجل لا يخفي دور الهجمات العربية على الدول المجاورة، في إحداث نقلة نوعية في حراكية الروح. ويُعطي هيجل مثالا على ما سبق من خلال تأكيده بأن:

" بابل ونيوى كانتا تشعران بحاجة دائمة لوقاية أنفسهما من هجمات العرب الرحل عليهما، كذلك كانتا تسعيان على الدوام إلى تصفية حياتهم البدوية، وجرهم إلى الاستقرار في مناطق ثابتة عبر العمل في الزراعة والمهن والتجارة، وحتى في فترة لاحقة ظلت بغداد تعاني دوريا من عبث البدو"<sup>(3)</sup>.

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 174.

(2) هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، نقلا عن رشيدة الرياحي: الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل، مرجع سابق، ص 216.

(3) هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، نقلا عن حسين هندواوي: دراسات هيجل والإسلام لوثيرة في ثوب فلسفي، ص 59، مجلة نزوى، العدد 75، مسقط، يوليو، 2013.

يؤكد هيجل دائما بأن التاريخ العربي والإسلامي هو تاريخ حروب وغزوات، ورغبة في السيطرة والتوسع، لذلك سعت الحضارات المجاورة إلى دفع هؤلاء العرب إلى الاستقرار، لنزع روح البداوة من قلوبهم وجعلهم يقومون بأنشطة أخرى غير الغزو، والنهب.

إن عدم اهتمام هيجل بالإسلام كديانة وحضارة، يعبر عن روح أوربية متعصبة تجاه الإسلام وهو استمرار لرفض الأخر ولاسيما العربي الإسلامي، فرغم أن هيجل يعتبر:

" المبدأ الإسلامي أو روح التنوير في العالم الشرقي أول مبدأ يقف في وجه البربرية للأعراب"<sup>(1)</sup>.

لكن هذا الاعتراف لم يمنع هيجل من أن يقفز عن جهود المسلمين والعرب في تاريخ الحضارة<sup>(2)</sup>، ويظهر هذا في أنّ هيجل كان ينظر إلى مرحلة أوج الحضارة الإسلامية في العصر العباسي، على أنها مرحلة تخلف وانحطاط، لأن المقياس الذي يقيس به هو أوربا، باعتبار أن العصور الوسطى في أوربا أو عصور الظلام في نظر هيجل تنسحب على جميع الشعوب، ولو كانت تعرف ازدهارا.

فضلا عن ما سبق فإن هيجل يؤكد على انتقال الحضارة من فارس إلى أوربا مباشرة، ودون أن يؤكد على الدور الكبير الذي لعبه الإسلام في محاربة عبادة عناصر الطبيعة، فالإسلام في نظر هيجل خرج نهائيا من مسار التاريخ العالمي ودخل في سكون الشرق وثباته.

كما يظهر تجاهل هيجل للحياة الاجتماعية والاقتصادية للعرب من خلال حديثه عن دور التبادلات التجارية البحرية، وتجاهل الحديث عن حركة التجارة البرية التي كان يقوم بها العرب من الجنوب حيث حضارات اليمن القديمة إلى شمال الجزيرة العربية والشام، إضافة إلى أن هيجل تجاهل ذكر تلك الدول والحضارات التي عرفتها شبه الجزيرة العربية.

#### رابعا: موقف هيجل من الفلسفة الإسلامية.

تعتبر نظرة هيجل إلى الفلسفة والعلم في الحضارة الإسلامية كجزء من نظرتة للفلسفة في العالم الشرقي حيث يرى بأن:

(1) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 194.

(2) على سبيل المثال لا الحصر، الفينيقيون هم أول من علم أوربا الأبجدية، حيث لم تعرف أوربا الأبجدية إلا من الساميين الفينيقيين، حيث نقل قدموس cadmous الأبجدية الفينيقية إلى أوربا، فصارت الألف ألفا، والباء بيتا، والجيم قاما، والداد دلتا. وقدموس هو اسم سوري فينيقي من قدمو (صور السورية) وأضاف عليه اليونانيون حرف السين ليصبح الاسم قدموس.

أنظر <http://www.pheniciens.com/articles /alphabet.php?lang=ar>

"المهمة الجوهرية للعرب في تاريخ الفلسفة هي الاحتفاظ بالفلسفة الإغريقية، خلال القرون الوسطى، وفيما بعد نقل هذه الفلسفة نفسها من جديد إلى الغرب، لأن هذه الفلسفة كانت محفوظة عند العرب"<sup>(1)</sup>.

يظهر من هذا أن هيغل يعتبر العرب مجرد حلقة وصل، وعامل اتصال في تاريخ الفلسفة، بين فلسفة الإغريق والفلسفة الأوروبية في العصر الحديث.

هذا ويعتبر هيغل الفلسفة الإسلامية مجرد فلسفة دينية لا تحوز أي جديد، وحتى ذكرها هو من باب التاريخ لا أكثر باعتبار أن جل مواضعها هي إثبات وجود الله، وحدث العالم أو قدمه، والدفاع عن العقائد الإسلامية، وفضل العرب في تاريخ الفلسفة هو نقل نصوص الفلسفة اليونانية وشرحها فقط.

إن الفلسفة الإسلامية في نظر هيغل ليس لديها أية قيمة في ذاتها، وليس لها ما يميزها في تاريخ الفلسفة إذ:

"نستطيع أن نقول أن فلسفة العرب لم تؤسس نسق نوعي خاص في تطور الفلسفة، وبالتالي إنهم لم يساهموا في تقدم الفلسفة"<sup>(2)</sup>.

إن ما يمكن استنتاجه عموماً هو أن هيغل يعتبر ما يسمى بالفلسفة الإسلامية بدون قيمة، وليس لها ما يميزها عن الفلسفات الأخرى، باعتبار أن دور العرب في تاريخ الفلسفة هو دور الوسيط الذي تكمن وظيفته في الاستقبال والنقل فقط. ويصل هيغل إلى نتيجة مفادها:

"إن دراسة الفلسفة العربية بشكل مفصل هي مسألة غير مفيدة وغير ضرورية"<sup>(3)</sup>.

فالعرب في نظر هيغل لم يستطيعوا تطوير الفلسفة، لا من حيث المفهوم ولا من حيث المواضيع، فالفلسفة الشرقية عموماً والإسلامية خصوصاً هي مجرد فكر ديني لا يستحق أن يذكر في تاريخ الفلسفة، وإن كان للعرب فضل فهو توجيه الأوربيين إلى كنوز الثقافة اليونانية، ولاسيما مؤلفات أرسطو فضلاً عن محافظتهم ونقلهم وشرحهم، وهذا كان عامل مهم للأوربيين.

(1) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، نقلاً عن رشيدة الرياحي، هيغل والإسلام، مرجع سابق، ص 161.

(2) نفسه، ص 161.

(3) هيغل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، نقلاً عن حسين هنداوي: دراسات هيغل والإسلام لوثرية في ثوب فلسفي، مرجع سابق ص 63.

كما أن هيجل وسعياً منه نحو تقزيم الدور العربي الإسلامي راح يشيد بدور المسيحيين والسريان واليهود في الترجمة من اليونانية إلى العربية، وهو الأمر الذي نلمسه في هذا النص الذي يقول فيه:

"مؤلفات أرسطو قد ترجمت من العربية إلى اليهودية وإلى اللاتينية، خاصة من طرف اليهود الاسبان والبرتغال، وكان هذا الطريق الأول المهم للتعرف على كتابات أرسطو في الغرب"<sup>(1)</sup>.

يتضح من خلال هذا الرأي الذي يقدمه هيجل أن مهمة نقل الفلسفة اليونانية إلى اللاتينية هي مهمة لم يقم بها العرب، بل إن الفضل يعود فيها إلى مترجمين يهود، ترجموا من العربية إلى اليهودية ثم إلى اللغة الأوربية الأم، وبفضل هذه الترجمات اليهودية تعرف الأوربيون عن فلاسفة اليونان. وبذلك فليس العرب هم من قاموا بالترجمة، ورغم اعتراف هيجل بأهمية دور العرب في عملية نقل التراث اليوناني، لكنه يعتبرها عملية غير واعية.

وصفوة القول هي أن هيجل يتجاهل الدور الذي قام به العرب في ميادين الفلسفة، والعلم، والحفاظ على الفكر الفلسفي اليوناني، ونقله إلى أوربا بعد شرحه والإضافة عليه.

#### خامساً: شخصية العربي المتناقضة.

إن شخصية العربي في تصور هيجل تحمل العديد من التناقضات من النبل والسمو، والبطولة والشجاعة، والحكمة، إلى الخداع والنهب، والغلظة، والتعصب. إذ أن:

"المسلم قادر على إظهار أسمى درجات النبل والسمو، وهذا السمو المجرد من أية مصالح تافهة ينتج جميع الفضائل الدالة على العظمة الروحية والبطولة، يبدو معها المسلم حراً لا مثيل له في النبل والكرم والشجاعة والحكمة، لكنه عندما يستسلم لمصالحه الذاتية لا يتردد أن يكون فضا مخادعاً، وقادراً على كافة البشاعات والفضائح"<sup>(2)</sup>.

إن هيجل من خلال هذا النص يبين السلوكيات المتناقضة للعرب حيث بين أنهم يتسمون بسمتين متناقضتين: الأولى هي النبل، والكرامة، وحسن الضيافة والطيبة، والشجاعة، والحرية، والكرامة والتغني بالبطولات، والثانية هي السلب والنهب، والخداع والغزو، والوحشية، فالعرب مجرد قبائل بدو تسكن الصحراء، تنهب الأمم الأخرى.

<sup>(1)</sup> هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، نقلاً عن رشيدة محمد الرياحي، هيجل والإسلام، مرجع سابق، ص 165.

<sup>(2)</sup> هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، نقلاً عن حسين هندراوي، دراسات هيجل والإسلام لوثرية في ثوب فلسفي، مرجع سابق، ص 62.

كما يؤكد هيجل بأن العربي عندما يتناول قدح من القهوة مع شخص غريب يشعر بأنه يرتبط مع هذا الغريب بعهد صداقة، إلى درجة أن العربي يحرص على أن يُظهر أشد أنواع الوفاء وكل النجدة لذلك الغريب<sup>(1)</sup>. هذا ويتميز العرب بتربية الخيول والماشية والجمال، ورغم وحشية شخصيتهم، وقساوة طبيعتهم، فإن هيجل لا يخفي إعجابه ببعض مظاهر هذه الشخصية، ولا سيما شاعريتهم الكبيرة، والصور الجميلة التي يحملها شعرهم، إضافة إلى المقارنات والخيال الواسع الذي يتميز به هذا الشعر، فهو شعر يُعبر عن حياة العربي، وهومومه، وافتخاره ببطولاته.

### سادسا: غياب التنظيم السياسي.

إن القبائل العربية فيما يرى هيجل لم تتمكن من العيش في دولة، لذلك ظل العرب على هامش التاريخ، وموقفه هذا هو استمرار لموقفه من فكرة الدولة في الشرق، حيث يعتبر الاستبداد صفة مميزة للدول في العالم الشرقي حيث أن ما:

"يهيمن في الشرق هو الاستبداد، فالإنسان إما خائف ومتردد، أو يسيطر عبر إشاعة الخوف، فهو إذن إما سيد وإما عبد، وبكلمة إن الخوف هو الذي يحكم الشرق"<sup>(2)</sup>.

من اللافت للنظر أن حكم هيجل على الدولة عند العرب هو جزء من نظرة عامة عند الشرقيين بصفة عامة، وهو ارتباط الاستبداد بوجود الدولة، أي أن الدولة الشرقية بالضرورة دولة استبدادية.

هذا ويعتقد هيجل بأن العرب هم مجرد جموع من القبائل الرحالة التي عجزت عن تحقيق أي نوع من التطور بشكل ذاتي، فالعرب هم عبارة عن قبائل متصارعة مع بعضها البعض، ومع جيرانها بشكل لا يسمح لهم ببناء دولة متطورة، ومجتمع مدني متقدم، باعتبار أن حياتهم في الصحاري وتنقلاتهم الدائمة تتناقض بشكل كبير مع فكرة الدولة والمجتمع المدني<sup>(3)</sup>.

إن كون العرب يعيشون ضمن قبائل ترتحل يجعلهم عاجزين عن تحقيق أي تطور، ولن يكون بمقدورهم دخول التاريخ إلا بعد أن يستقروا في تنظيم سياسي. وبما أن الدولة عند هيجل تشكل أحد أهم أصول المركزية الأوربية عند هيجل، فإن عدم وجودها عند العرب يجعلهم شعب بلا هوية، وحتى عندما يتكلم هيجل عن الدولة في الإسلام، فهو يقرر بأنها دولة غير عقلانية، بل هي أكثر الدول استبدادا، وهي دولة لم تعرف الاستقرار أبدا،

(1) أنظر نفسه، ص 59.

(2) نفسه، ص 63.

(3) أنظر نفسه، ص 59.

وما دام الإسلام دين الخوف والرهبنة من الله، فكذلك هي الدولة الإسلامية، فهي دولة خوف وطاعة للحاكم المستبد، تفتقد لأدنى درجات الحرية، لأن علاقة الفرد بالله تنعكس على علاقة الحاكم بالمحكوم، فالحاكم هو خليفة الله في الأرض. وبذلك فالدولة التي تنشأ من الإسلام هي من أكثر الدول استبدادا ونفيا للحرية.

### سابعا: تعقيب.

في ختام هذا المطلب يمكن أن نقول أن نظرة هيجل إلى العرب والإسلام هي جزء من نظرة هيجل إلى الشرقيين عموما، وهي نظرة متأثرة إلى حد كبير بالمركزية الأوروبية، فلما ظهر الإسلام زمنيا بعد المسيحية، فإن هيجل لجأ إلى التأكيد على أن المسيحية الحقيقية لم تتشكل إلا مع البروتستانتية، مع مارتن لوتر في القرن السادس عشر، وذلك لإلغاء التناقض الزمني الذي قد يطرحه ظهور الإسلام كديانة سماوية بعد المسيحية، بينما يجعل هيجل من الكاثوليكية والأرثوذكسية مجرد مسيحية سطحية، أو هي مقدمة للمسيحية الفعلية التي لم تظهر إلا مع لوتر، وبهذا يكون هيجل قد نزع عن المسيحية نشأتها الشرقية أولا، وأدان المسيحية الكاثوليكية ثانيا، وجعل ظهور المسيحية الحقيقية بعد الإسلام ثالثا، وهذا توافقا مع مقتضيات منهجه الجدلي، وفلسفته في الروح.

كما أن ما يُظهر تجاهل هيجل للإسلام هو أنه اهتم باليهودية أكثر من اهتمامه بالإسلام، رغم انحسار الديانة اليهودية في شعب واحد، فلم يتكلم هيجل عن الإسلام رغم دعوته الشمولية، وبلوغه إفريقيا وأسيا، وسبب تجاهل هيجل للإسلام- فيما يرى بعض الباحثين- هو أنه كان تحت تأثير الحروب الصليبية، وحروب الاسترداد في إسبانيا والبرتغال.

وانطلاقا من كل ما سبق، يمكن القول بأن هيجل لم ينجح في الابتعاد عن الصورة النمطية التي تشكلت للإسلام والمسلمين في الوعي الأوروبي.

### المطلب السابع: المركزية في نظرة هيجل إلى الهنود الحمر.

كلما تكلم هيجل عن الآخر غير الأوروبي، تحدث عنه بالدونية والاحتقار، وهذا ما لاحظناه في نظره إلى المجتمعات التي تحدثنا عنها سابقا، كما تجلت هذه النظرة أيضا في حديثه عن السكان الأصليين لأمريكا الذين يُعرفون بالهنود الحمر، فمع ما يُصطلح عليه باكتشاف أمريكا، أو العالم الجديد، تجلّى بوضوح التمركز الأوروبي، والتفاضل العرقي، وقام الأوروبيون بجرائم بشعة تجاه السكان المحليين.

ونظرة هيجل إلى الآخر عموماً تحمل الكثير من الإقصاء والاختزال، فهو دائماً يسعى إلى تنميط الآخر في قوالب جاهزة، لكي يسهل عليه اختزاله، أي أن هيجل يحاول حصر الآخر في ماهية ثابتة، ويمكن أن نحدد نظرة هيجل إلى الهنود الحمر في عدة مظاهر:

### أولاً: قول هيجل بالانقراض الطبيعي للهنود الحمر

حيث يرى هيجل بأن:

" السكان الأصليين لأمريكا وبعد أن هبط الأوروبيون أرض أمريكا تلاشوا بالتدريج مع بداية ظهور النشاط الأوروبي، ففي الولايات المتحدة في أمريكا الشمالية ينحدر جميع المواطنين من أصل أوروبي، ولم يستطع السكان القدامى أن يندمجوا معهم وإنما دفعوا إلى الداخل"<sup>(1)</sup>.

يظهر من هذا النص أن هيجل يعتبر زوال مجتمعات الهنود الحمر زوالاً طبيعياً، بحكم عدم مقدرتهم على التأقلم مع الوافد الأوروبي، حيث أصبح جميع سكان ما يصطلح عليه اليوم بكندا وأمريكا ينحدرون من أصول أوروبية، فهيجل يُفسر انقراض مجتمع الهنود الحمر، بأسباب غير أسبابها الحقيقية، فبدل أن يُرجع ذلك إلى المصالح الاقتصادية للدول الأوروبية، والتي جعلتهم يتوسعون، وما تبعه ذلك من إبادة للسكان المحليين، نجد هيجل يرجع ذلك إلى أسباب عرقية تتعلق بطباع هؤلاء الساكنة فنجده يحط ويستخف بهؤلاء الساكنة، ونفس المعنى هو الذي أكده هيجل أيضاً بقوله:

"ولما كانت الأمة الأصلية، قد اختفت أو هي على وشك الاختفاء، فإن السكان الفعليين هم الذين جاءوا من أوروبا في الأعم الأغلب، أي أن ما يحدث في أمريكا ليس إلا انبثاقاً من أوروبا، فأوروبا قد أرسلت فائض سكانها إلى أمريكا، على نحو يكاد يماثل ما حدث في المدن الإمبراطورية العتيقة"<sup>(2)</sup>.

يجرنا مضمون هذا النص إلى القول بأن هيجل يؤمن بالاختفاء شبه المفاجئ لمجتمع الهنود الحمر، فلفظ اختفاء له دلالة التي تبرئ الأوروبيين من الجرائم المرتكبة في حق السكان المحليين، وأن السكان الحقيقيين لأمريكا هم السكان القادمين من أوروبا، فالهنود الحمر قد زالوا كما تزول الشمس أو يأفل القمر، فقد انقرضوا أو هم على مشارف الانقراض، وبذلك يُعتبر هيجل الأوروبيين هم السكان الفعليين الذين انتقلوا إلى هذا العالم بحثاً عن فرص

<sup>(1)</sup> هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 159.

<sup>(2)</sup> نفسه، ص 160.

استثمارية جديدة، في الزراعة والصناعة والتنقيب، ولكن هيغل لم يعرج على ذكر أسباب انقراض هؤلاء السكان الأصليين، وهذا ما ينم على النظرة الاستعلائية للذات الأوروبية في تعاملها مع الآخر.

يعلق أحد الباحثين على موقف هيغل من جرائم الأوربيين ضد السكان المحليين في إفريقيا بقوله:

"إن القضاء على سبعة ملايين بشر لا يغير من الحياة الإتيقية للروح المطلق شيء، واللافت للنظر هو أن هيغل يسجل هذا الانهيار الحضاري، وهذا الانقراض القومي بوصفه حدثاً تأملياً في فلسفة التاريخ، وليس مشكلاً أخلاقياً مريعاً"<sup>(1)</sup>.

ما يُفهم من هذا أن هيغل لا يبالي بمقتل ملايين الهنود الحمر، في سبيل تحقق مسار الروح في سعيه إلى تحقيق نفسه، فهيجل ينظر إلى هذه الجرائم بوصفها أحداث يجب أن تحدث، لأن جدل الروح يقتضيها، بغض النظر عن مدى أخلاقيتها، فحضارة المحليين لم تستطع تجاوز الوعي الطبيعي، ولذلك فلا مندوحة من أن تزول عند أول احتكاك بالأوربيين الذين يعتبرون في رأي هيغل الأكثر تمدناً وثقافة وتاريخاً.

إن فلسفة التاريخ التأملية عند هيغل تتسع لتشمل وتبرر في الوقت ذاته، اثنان من أبشع الجرائم التي قامت عليها أمريكا الحديثة، الأولى تتمثل في تسويغ قتل السكان المحليين، والثانية هي استرقاق الزنوج، ونقلهم إلى أمريكا.

### ثانياً: شخصية الهنود الحمر.

مثلاً وصف هيغل شخصية الزنوج الأفارقة بالانحطاط والدناءة، يصف أيضاً السكان المحليين لأمريكا بتأكيده على أن:

"أهم سمات سكان أمريكا الأصليين هي الوداعة والمزاج الذي يخلو من انفعال، ونقص الحيوية والنشاط والإذعان، والطاعة للرجل الأبيض المولد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوربي، وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوربيون في أن يثبوا فيهم روح الاستقلال والواقع أن تخلف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي حتى في أحجامهم واضح للعيان"<sup>(2)</sup>.

رغم ما يظهر في بداية هذا النص من بعض المزايا التي تحملها شخصية الهنود الحمر، إلا أن هيغل يصفهم بكل النعوت السيئة جسمياً وروحياً، فقد أعاب عنهم خلقتهم وأخلاقهم، فعابهم بأجسادهم النحيلة، وقلة حركتهم ونشاطهم، إضافة إلى غياب كل أنواع الحرية والإرادة لديهم، وقبولهم بالإذعان التام للبيض، وخاصة

(1) فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية في تنوير الإنسان الأخير، ص 80، ط 1، بيروت، 2005.

(2) هيغل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 159.

الأوروبيين منهم، وذلك من دون إبداء أي نوع من المقاومة، ولا يجد هيجل غضاضة في أن يؤكد بأن ضعف شخصية الهنود الحمر، كان من أهم البواعث الرئيسية لجلب زنوج إفريقيا إلى أمريكا من أجل تعميها، بسبب قدراتهم الجسمية ودرجة فهمهم للثقافة الأوروبية، مقارنة بالهنود الحمر، فضلا عن ذلك فإن السكان المحليين:

"وإن كانوا لا يزالون يتمسكون بحالتهم الطبيعية، حالة الخشونة والهمجية، وحيث أراد اليسوعيون ورجال الدين الكاثوليك أن يُعيدوا الهنود على الثقافة والعادات الأوروبية (...). وقد قبلوها رغم كسلهم وأذعنوا لها متأثرين بسلطة الرهبان، وكانت هذه الواجبات التي وصلت إلى حد دق الجرس في منتصف الليل لينبهم إلى واجباتهم الزوجية"<sup>(1)</sup>.

يؤكد هيجل من خلال هذا الرأي بأن الهنود الحمر بعيدون كل البعد عن الثقافة، لأنهم لم يستطيعوا تجاوز حياة الطبيعة وغرائزها، رغم جهد رجال الدين المسيحيين لتعليمهم الثقافة والسلوكيات الأوروبية، وقد تقبلوا الأمر ليس عن قناعة داخلية ذاتية، وإنما نتيجة خوفهم من السلطة التي يمتلكها رجال الدين، وهيجل باستشهاده بالواقعة السابقة، يكون قد مارس أصعب وأقسى أنواع المركزية الأوروبية تجاه مجتمعات الأطراف، حيث أكد بأن آباء الكنيسة يمارسون نوع من السلطة الأبوية الأخلاقية اليومية على السكان المحليين، فإذا ما تركوا لذواتهم فلن يقوموا بواجباتهم الجنسية، وهم بذلك عرضة للانقراض، الأمر الذي استدعى تدخل هؤلاء الآباء لإلزامهم بهذه الواجبات، فقبلوا هذه الأوامر تحت ضغط هؤلاء الآباء، وهيجل هنا يشيد بالعمل الذي قام به رجال الدين المسيحيين للحفاظ على الهنود الحمر من الانقراض، وما يُجبل إليه رأي هيجل هذا هو أن هؤلاء البشر في رتبة أدنى من الحيوان، مادامت هذه الحيوانات تقوم بهذا السلوك الطبيعي من تلقاء نفسها.

ويواصل هيجل احتقاره وإهانته للهنود الحمر بتأكيد أنه لم يُعرف سوى واحد فقط من السكان الأصليين كان لديه من النمو العقلي ما يُمكنه من الدراسة، غير أنه سرعان ما مات بسبب إفراطه في شرب الخمر<sup>(2)</sup>.

### ثالثا: أمريكا القديمة خارج التاريخ والحضارة.

يذهب هيجل إلى أنه لا وجود لأمريكا القديمة في التاريخ، وحتى وإن افترضنا وجودها، فيجب أن يحل محلها الأوروبيون، فالسكان المحليون لم يتبق منهم إلا أعداد بسيطة، وهم يتميزون بالوضاعة وانعدام الكرامة.

<sup>(1)</sup> نفسه، ص 159.

<sup>(2)</sup> أنظر نفسه، ص 160.

إن منطق دعاة اكتشاف أمريكا، هو أنه ما دام الأوروبيون لا يعرفون تلك المناطق، فهي تحتاج إلى فتح أو استكشاف، لأن كل ما لا يعرفه الأوروبي يمكن إدراجه في غياهب النسيان، وتدخل تلك المناطق التاريخ في اللحظة التي وطأت فيها أقدام الأوروبي كولومبس هذه المناطق، ومن اللحظة التي خلع فيها اسم الأميرال أمريكو على هذه المناطق<sup>(1)</sup>.

باستخفاف كبير وبنعوت غاية في الإهانة يصف هيجل مجتمع الهنود في أمريكا، رغم ما تخبرنا به دراسات تاريخ الحضارات وأبحاث علم الإناسة، من أصالة في تاريخ الإنسان المحلي للقارة الأمريكية، والمعقولة الكبيرة التي تميزت بها تنظيماته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

هذا ويظهر منطق الإقصاء عند الأنا الأوروبية عموماً في الثنائيات الحادة التي قسّم بها الشعوب غير الأوروبية على غرار: التاريخ، وقبل التاريخ، متحضر وغير متحضر، صناعي زراعي...

#### رابعاً: عدم كفاءة الهنود الحمر وجلب زنوج إفريقيا.

إن هيجل يبلغ مدى كبيراً في الاستهزاء والسخرية والخط من شأن السكان الأصليين حيث يرى بأن: "ضعف الأمريكيين الأصليين البدني كان سبباً رئيسياً في جلب الزنوج إلى أمريكا، واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد، ذلك لأن الزنوج كانوا أكثر تقبلاً للمدنية الأوروبية من الهنود"<sup>(2)</sup>.

يُسوغ هيجل هنا عمليات الاسترقاق التي قام بها الأوروبيون، ضد الزنوج بكون الهنود الحمر غير قادرين على العمل، زيادة عن ضعفهم من الناحية الذهنية، إضافة إلى أن الزنوج الأفارقة أقرب إلى استيعاب الثقافة الأوروبية وتقبلها، فهيجل هنا يُفضل زنوج إفريقيا، على الهنود الحمر، ويظهر في هذا النص نوع من الثناء على هؤلاء الزنوج في الوقت الذي كان قد أحط من شأنهم في نصوص أخرى كثيرة.

#### خامساً: أمريكا أرض المستقبل.

يعتقد هيجل بأن الروح ستنتقل من الجرمان إلى أمريكا، لذلك نجده يُسوغ عمليات القتل التي قام بها الأوروبيون ضد الهنود الحمر، فهي حروب تخدم مسار الروح الكلي، باعتبار أن هؤلاء السكان المحليين غير قادرين على مسايرة حراكية الروح المتطورة، لذلك يرى بأن:

(1) أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 241.

(2) هيجل: العقل في التاريخ، مصدر سابق، ص 160.

"أمريكا هي أرض المستقبل، فها هنا سوف ينكشف في العصور القادمة عنصر هام من عناصر تاريخ العالم (...). إنها بلاد الأحلام لكل أولئك الذين ملوا وضجروا من مخزن الأسلحة التاريخي في أوروبا القديمة"<sup>(1)</sup>.

يتنبأ هيجل في هذا النص بسيطرة أمريكا على العالم وقيادتها له، فهي بتعبيره أرض المستقبل وأرض الأحلام، والعالم الجديد، للذين ضجروا من أوروبا والصراعات التي عرفتها وتعرفها والذين يبحثون عن مستقبل أفضل، فهيجل يتنبأ لأمريكا التي ظهرت للوجود كدولة مستقلة سنة 1776 بأنها ستبلغ درجات عليا من الوعي بالحرية والتنظيم السياسي.

### سادسا: دور الأوربيين في تحضير الهنود الحمر.

يمكن القول بأن هيجل عزّاب المركزية الأوربية إن جاز هذا القول، حيث يظهر احتفائه بأوروبا في الكثير من نصوصه حول المجتمعات خارج أوروبا، وهو ما نلمسه في إشادة هيجل بالدور الأوربي في نقل الحضارة لأمريكا فلقد:

" نجح تجمع الأجهزة والمهارات الأوربية في تحقيق بعض العائد من تربة واسعة لا تزال بكرًا (...). على حين أنهم (المهاجرون الأوربيون ) حملوا معهم مزايا استقلال الروح الأوربية والمهارة المكتسبة"<sup>(2)</sup>. يبدو أن هيجل يشيد باحتلال الأوربيين لأمريكا، وكان لهذا الانتقال فضل كبير حسب، وهذا ملمح من ملامح عقدة التفوق التي لازمت خطابات هيجل.

كما تظهر هنا النظرة الذاتية المتمركزة، والعنصرية الدفينة في نظرة هيجل إلى كل الشعوب غير الأوربية، فكأن العالم يكون موجودا عندما يكتشفه الأنا الأوربي فقط، فأنا معروف للأوربي إذن فأنا موجود، في حين أنه في الواقع إفريقيا وأمريكا موجودتان سواء عرفهما الوعي الأوربي أم لم يعرفهما، فمنطق الهيمنة والإقصاء يظهر في اعتبار الأوربيين بأن الهنود الحمر والأفارقة، غير موجودين قبل حلول الأوربيين في هذه المناطق، طبقا للمنطق الأوربي للاستكشافات الجغرافية، حيث لا تاريخ لهذه المجتمعات، ويبدأ تاريخها منذ حضور المحتل الأوربي، فالوعي التاريخي للعارف، هو الذي يحدد الوجود التاريخي للمعروف، أي أن التاريخ هو تاريخ المعرفة بالموضوع<sup>(3)</sup>.

(1) نفسه، ص 165.

(2) نفسه، ص 160.

(3) أنظر حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، مرجع سابق، ص 39.

## سابعاً: تعقيب.

ما يمكن أن نؤكد عليه في ختام حديثنا عن نظرة هيجل إلى السكان الأصليين للقارة الأمريكية، هو أن هيجل يتجاهل حضارات عظمى قامت في القارة الأمريكية، على غرار حضارات الأزتك والإنكا والمايا، فقبل وصول المستكشفين الأوروبيين، قامت حضارات كبرى في القارة الأمريكية لآلاف السنين، تمكنت من بناء مدن ضخمة ومعابد، كما طوروا علم الفلك والرياضيات والفنون.

لم يُعبر هيجل عن رفضه لكل محاولات الأوروبيين لمحو وتشويه الموروث الثقافي والحضاري للسكان الأصليين، ثم إبداله بثقافة أوروبية جديدة، إضافة إلى نهب الثروات واسترقاق الناس. كما أن هيجل لم يُعرج على الأسباب الحقيقية التي كانت وراء ما سماه بانقراض السكان المحليين للأمريكيين، ومحو كل مقومات حضارتهم، حيث تجاهل هيجل الحديث عن الجرائم التي قام بها المستكشفون الأوروبيون تجاه هذه الشعوب، والتي كان غاياتها التطهير العرقي.

كما يتراجع هيجل عن الأسس الجغرافية الفاعلة في التاريخ والحضارة عندما يتكلم عن إفريقيا وعن المجتمعات خارج أوروبا، فالقارة الأمريكية على سبيل المثال ذات مناخ معتدل وذلك بسبب انتمائها للشمال، ولكن شعوبها لم تتمكن من المشاركة في فعالية الروح العالمي.

في ختام هذا المبحث يمكن أن نقدم عدة ملاحظات على نظرة هيجل للذات غير الأوروبية:

أ- إن هيجل يصدر أحكاماً وآراءً مطلقة حول العالم الشرقي، فالشرق بداية التاريخ، والبداية كثير ما تحيل إلى الخواء، أما الغرب الذي تمثله أوروبا وبالضبط الجرمان فيحيل إلى الامتلاء والاكتمال والنضج.

ب- تعتبر فلسفة هيجل ذروة في التجريد، بحيث أن المادة التاريخية لا تشكل عنده إلا حيزاً ضيقاً، الأمر الذي جعل فلسفته في التاريخ تفتقر إلى المادة التجريبية، سواء في أحكامها على الشعوب، أو في تصورهما لمسار التاريخ، فقد قفز هيجل عن دور حضارات بأكملها، الأمر الذي أنقص من قيمة أحكامه تاريخياً ومعرفياً<sup>(1)</sup>. فمسار البحث في التاريخ عند هيجل لم يكن تجريبياً كما هو الحال عند ابن خلدون مثلاً بل كان مثالياً.

ج- جعل هيجل سيرورة التاريخ تتماشى ومقتضى بناءه النظري المجرد، بمعنى أنه يطبق فلسفته في المنطق على أحداث التاريخ، فيلجأ إلى ليّ أعناق الأحداث لتوافق أفكاره العقلية القبلية، ويتضح ذلك بجلاء في

(1) أنظر صبحي: في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 215.

اعتباره بأن الصين هي البداية التي يبدأ منها التاريخ، وهي أولى مقولات المنطق فهي الجوهر، أو الوجود الخالص، الذي يتميز بالثبات والجمود، رغم ما توصل إليه المجتمع الصيني فكريا وسياسيا وقيميًا، بينما تشكل الهند الخطوة التالية لتاريخ العالم، والمقولة الثانية في المنطق هي العدم، في حين جعل مصر التي تنتمي إلى إمبراطورية فارس بمثابة المركب بين هذين المقولتين، وآخر محطات الروح في العالم الشرقي، وهي الجسر الذي تعبر عليه الروح من الشرق إلى الغرب .

معنى ذلك أن فلسفة التاريخ الهيكلية كانت في كليتها خدمة لنسق من الأفكار المجردة<sup>(1)</sup>، فهو يقفز من فكرة لأخرى، ومن حضارة لأخرى، دون أدنى اهتمام بعاملي الزمان والمكان، لذلك نجده يدمج كل حضارات الشرق الأوسط في حضارة واحدة، رغم تعددها وتنوعها، وذلك لقرب الشرق الأوسط من أوروبا، لتسهيل انتقال الروح الهيكلية من الشرق إلى الغرب.

د- إن هيغل كان يعرف قبل الإطلاع على أية أحداث تاريخية الطريق المحدد الذي يجب للروح أن تسلكه، ولذلك فإن المجتمعات الشرقية لا بد وأن تحتل مرتبة دنيا، لأن منطق هيغل الجدلي وفلسفته في الروح تفرض ذلك، حتى ولو قفزنا على كل المنجزات الحضارية لهذه المجتمعات، كما عرف هيغل بأن التاريخ ينبغي أن يكون تجسدا تدريجيا للحرية، ويجب أن يكون في مراحل محددة، كل هذا قبل الإطلاع على وقائع التاريخ.

ه- لقد ساهم هيغل عن وعي أو من دون وعي، في بناء صور نمطية حول مجتمعات الشرق، اتخذت كذريعة لتبرير التوسع الأوربي خارج أوروبا، بحجة نقل المدنية لتلك الشعوب، فكتابات هيغل عن مجتمعات إفريقيا وأسيا وأمريكا، كانت خلفية ومرجعية لصناع القرار في البلدان الأوربية لاحتلال أراضي تلك الشعوب، فما كتبه هيغل يعتبر بمثابة تسويغ فلسفي لهذا الاحتلال الذي كان قدرا محتوما لا يمكن تلافيه، من منطلق غياب العامل الداخلي الذي يبعث على التحضر.

(1) إن نظرة هيغل هي نظرة معتقدية (أيديولوجية) أكثر منها نظرة ابستمولوجية (معرفية)، وهناك بون كبير بين النظرتين، حيث أن الباحث الأيديولوجي ينطلق مباشرة من الأيديولوجيا، بمعنى أن الحكم موجود عنده قبل أي بحث، والغاية التي يريد الوصول إليها مرسومة سلفا، أما الباحث الابستمولوجي فإن الأيديولوجيا لا يبدأ بها، بل ينتهي إليها. فالأيديولوجي يحاول أن يمارس العلمية بعد أن يكون قد اقتنع، وبالنسبة للإبستمولوجي لا يتخلص من الأيديولوجيا تماما، ولكنها لا تمثل لديه هدف. بل قد تكون نتيجة يصل إليها في ختام بحثه، وبذلك يكون الفرق بينهما فرق في الترتيب.

و- يمارس هيجل ثنائية الهيمنة والإقصاء بطريقة نفعية، من خلال تأكيده بأن مجتمعات الشرق الأوسط - إن جاز التعبير - كالعراق، ومصر، والشام، والتي عرفت حضارات عريقة هي شعوب مرتبطة بالعرق الأوربي، لأن هذا الأخير هو العرق المؤهل لبناء الحضارة- ولو أن هذا الارتباط ضعيف - فحضارات العراق والشام لم يتحقق لها وجود إلا بعلاقتها مع أوربا.

ز- يعتبر بعض الباحثين أن هيجل من أكثر المفكرين الغربيين عنصرية ضد المجتمعات غير الأوروبية، والنصوص التي مرت بنا توضح هذه النزعة الإقصائية التي تففز عن كل الجهود الحضارية لتلك المجتمعات، بل إن هيجل في كثير من الأحيان ينزل بهذه المجتمعات إلى مستوى الحيوانية، فالشخصية الإنسانية غائبة تماما عند الشرقيين، لذلك نجد يرمي الشرقيين بكل الصفات الدنيئة، ويعمل على تأويل بعض السلوكيات الشرقية الحسنة تأويلا سلبيا كما لاحظنا ذلك في تفسيره للشجاعة عند الأفارقة، لذلك فجعل أحكامه على الآخر غير الأوربي كانت غير دقيقة، باعتبارها أحكام استقرائية، تبني أحكام عامة وكلية من خلال أحداث خاصة ونماذج جزئية.

ح- إن هيجل بإسقاطه صفة الأخلاقية عن شعوب بأكملها، يكون قد تعارض مع الدراسات الأخلاقية التي تؤكد بأن الفرد هو الذي يوصف بأنه صاحب أخلاق، أو بأنه منعدم الأخلاق لا الشعب، ما يعني أننا لو جعلنا الحس الأخلاقي امتيازاً لأعراق ولشعوب بعينها، فإن هذا الإجراء سوف يقضي على القيمة الأخلاقية من حيث أنه سيفرغها من معناها<sup>(1)</sup>.

ط- تجاهل هيجل التراث المكتوب الذي خلفه حكماء الشرق على غرار كونفوشيوس وحمورابي، كما تجاهل الحديث عن مكة والمدينة في سياق تعرضه للتقسيم الجغرافي للعالم الذي ظهر في بيئة قاحلة، ورغم ذلك استطاع في مدة 40 سنة أن يبني دولة مستمدة من الروح، الأمر الذي جعل الكثير من المفكرين الغربيين يشيدون بدور الفكرة الدينية في بث الحياة في الطبيعة الجامدة<sup>(2)</sup>.

ي- إن تمركز هيجل حول المسيحية جعله يعتبر كل ما ظهر بعدها عديم الأهمية وفاقد للقيمة، غير أن هيجل لم يستطع تجاهل الإسلام وحضارته بشكل نهائي وحاسم، ولم يستطع الاعتراف بدوره الكبير.

<sup>(1)</sup> أنظر أحمد عبد الحليم عطية: إقصائية هيجل، نقد النظرة العنصرية حيال الآخر، مجلة استغراب، العدد 14، مرجع سابق، ص 206.

<sup>(2)</sup> أنظر بوقرن: الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، مرجع سابق، ص 402.

ك- إن آراء هيجل السابقة حول الشرق تجدد أصولها في منطلقات نظامه الفلسفي، فقد انطلق هيجل من مسلمة مفادها أن الشرقيين لا يمكن أن يمنحوا أي عطاء روحي أصيل، حيث كان الشرق في تصور هيجل كرجل مريض محكوم عليه بالموت، ليس أمامه سوى الاستسلام لهذا المصير .

ل- إن مقارنة هيجل بما كتبه بعض الرحالة المسلمين القدماء كالبيروني في مؤلفه: "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة"، وكتاب "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، أو صاعد الأندلسي صاحب مؤلف "طبقات الأمم"، وكتاب ابن بطوطة "تحفة النظائر في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، يلاحظ الفرق الشاسع بينهم وبين هيجل، حيث كتبوا بنوع من الإنصاف البعيد عن التعصب والعنصرية عن تاريخ الأمم التي زاروها، والحضارات التي عايشوها كالفرس أو الهنود أو الصينيين.

م- إن هيجل يُحاكم تراث الشرقيين بمنظار علوم عصره، وهذا أمر غير منصف، لذلك نجد هيجل يسخر من خرافاتهم وأساطيرهم، هذه الأساطير التي اختلطت مع فنون وعلوم وآداب هذه الحضارات، ولا يجب أن يغيب عن أذهاننا دور الأساطير في علوم بعض الحضارات، مثلما هو الأمر في علم الفلك عند الشرقيين.

ن- إن الواقع السياسي الذي عايشه هيجل ترك أثره الكبير على أفكاره، لاسيما الصراع بين الأوربيين والمسلمين، وخاصة الدولة العثمانية، الأمر الذي جعل البعض يؤكد بأن هيجل بنى فلسفته في التاريخ استنادا إلى واقع زمني متغير، وهو ما يجعل فلسفة هيجل في التاريخ فلسفة هشية، لأن الفكر الفلسفي لا يُبنى على الخصوصي والجزئي، بل يتجاوز ذلك إلى أفق الكوني والعالمي.

هذا ويظهر تأثير هيجل بالواقع السياسي لعصره في موقفه المزدوج من العثمانيين والفرس، (وهما معا جزء من الشعوب الإسلامية) حيث كان العثمانيون في صراع دموي ومباشر مع الأوربيين، بينما كانت الدولتان الصفوية والقاجارية في فارس تتمتعان بعلاقات وطيدة مع الأوربيين، لذلك احتفى هيجل بالفرس، ودم الأتراك<sup>(1)</sup>.

س- رغم عظمة البناء الميتافيزيقي لهيجل، فإن فلسفته لم تكن إنسانية في نظرتها إلى الشعوب غير الأوربية، فقد وقع هيجل في خطأ أحادية الشرق، رغبة منه في توحيد الموضوع (كل المجتمعات غير الأوربية)، أمام وحدة الذات الأوربية، أو وحدة الشرق أمام الغرب، التي كانت أوربا مركزه، رغم ما يتميز به الشرق من ثراء ثقافي وديني

(1) أنظر، فؤاد جابر الزرني: هيجل والشرق، نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ، ص 298، عدد 26، المجلد 7، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2009.

وسياسي وجغرافي، ولذلك يمكن القول بأن هيجل نظر إلى الشرق من نافذة أوروبا، وكان موقفه بعيدا عن الموضوعية.

ع- لم يكن هيجل استثناء في تهميشه للشعوب غير الأوربية، فمن أرسطو إلى هيجل كانت صورة الشرقي عند الأوربيين صورة نمطية، وبذلك فموقف هيجل من الآخر، لم يشذ فيه عن القاعدة، بل هو تقليد بحثي مألوف، يكمن تميّزه فقط في التسويغ الفلسفي المجرد الذي صيغ به.

ف- موقف هيجل من الآخر، لم يكن مراعيًا للخصوصيات التي تتميز بها هذه المجتمعات، خاصة عندما كان يقارنها بأوروبا في عصره، متجاهلا البون الزمني الواسع بين حضارات تعود إلى آلاف السنين قبل الميلاد، بأوروبا في العصر الحديث، فضلا عن أن هيجل يقفز عن الكثير من الحقائق التاريخية رغبة منه في خدمة النظرة المرسومة سلفا.

## الفصل الرابع: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية

المبحث الأول: توطئة حول الأثر الهيجلي في ماركس.

المطلب الأول: مضامين الأثر الهيجلي على ماركس.

المطلب الثاني: حدود القطع المعرفي بين هيجل وماركس.

المطلب الثالث: مؤثرات أخرى.

المبحث الثاني: المنهج المعرفي في تمركز ماركس.

المطلب الأول: المادة تسبق الفكر.

المطلب الثاني: الجدل والنزعة التطورية.

المطلب الثالث: المادة الجدلية والمادية التاريخية.

1. المادة الجدلية.

2. المادة التاريخية.

المبحث الثالث: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية.

المطلب الأول: الأصل 1: نظرية نمط الإنتاج

1. مفهوم نظرية نمط الإنتاج.

2. مسلمات نظرية نمط الإنتاج.

المطلب الثاني: الأصل 2: الصراع الطبقي.

المطلب الثالث: الأصل 3: الخط الأوربي للتاريخ.

المطلب الرابع: الأصل 4: نظرية نمط الإنتاج الأسيوي.

1. مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي.

2. مسلمات نظرية نمط الإنتاج الآسيوي.

## المبحث الرابع: المظاهر المعرفية للمركزية الأوربية عند الماركسية

المطلب الأول: موقف الماركسية من الغرب

1. الغرب مبدأ التاريخ ومنتهاه.

2. الرأسمالية مقولة أوربية حتمية.

3. العبودية مقولة اقتصادية هامة.

4. تضخم مكانة أوربا .

المطلب الثاني: موقف الماركسية من الشرق

1. ركود الشرق.

2. الحجر على الشرقيين.

3. الماركسية وتهم الاستشراق ودعم الاستعمار

1-3 الماركسية وتهم الاستشراق.

2-3 الماركسية والثقل الاستدماري.

4. تعقيب

خاتمة

الملاحق.

قائمة المصادر والمراجع.

## الفصل الرابع: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية.

تُشكل الماركسية - بلا شك - حلقة أساسية من حلقات الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر، وقد ظهرت كمذهب فكري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وسميت بالماركسية نسبة إلى مؤسسها الفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883)، وتعتبر الماركسية من أعظم المذاهب الفكرية التي عرفها تاريخ أوربا، وكثيرا ما وُصفت بأنها فلسفة إنسانية عظيمة، أثبتت نجاعتها في مقارنة العديد من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، غير أن فعالية تلك الفلسفة ونجاحها النسبي، لم يجل دون اتهامها بالتمركز، وصلتها بالمركزية الأوربية، وبالتسوية لحركات الاستعمار الأوربي في العصر الحديث، لاسيما عند مؤسسيها، ماركس وإنجلز، فبعدهما بقي هذان المفكران لزمان طويل بعيدان عن الاتهام بالمركزية الأوربية والعنصرية والاستشراق، بدأت أصابع الاتهام توجه إليهما، حيث لم تبق لهم التمرکز الأوربي - وما في معناه (الاستشراق، والعنصرية، وموالات الاستعمار...) - حكرا على المفكرين المحسوبين على الرأسمالية، بل مست تلك التهم مفكرين محسوبين على اتجاه اليسار، فقد دارت في الأوساط الفكرية نقاشات وسجالات حول مدى تأثير مؤسسي الماركسية بمركبة الاستشراق، والمركزية الأوربية، فظهر تياران: الأول يُورط ماركس وإنجلز في مستنقع المركزية الأوربية، والثاني يدافع عن الطابع الإنساني، والعلمي لأراء هذين المفكرين.

إن اتهام ماركس وإنجلز بالمركزية الأوربية من شأنه التشكيك في الأصول العلمية للمادية التاريخية، التي تعتبر العصب الرئيسي للنسق الماركسي، فإذا كانت المادية التاريخية ملوثة بعقدة المركزية، فهذا يدل على كون تلك المادية، مجرد إيديولوجيا، وماركس نفسه كثيرا ما هاجم الأيديولوجيا باعتبارها وعيا مزيفا بالواقع والتاريخ، وبالتالي فهي لا تتسم بالطابع العلمي، لكونها مجرد نظرية لها إطارها الزماني والمكاني، ومن غير الممكن أن تعمم.

ولذا سنحاول في هذا الفصل تسليط الضوء على مظاهر وأثار المركزية الأوربية في الخطابات الماركسية، والوقوف على حدود التمرکز الأوربي في الفكر الماركسي، واستقصاء الأصول المعرفية المشكَّلة للتمرکز الأوربي عند ماركس وإنجلز. ولذا سنعمل في هذا الفصل على الإجابة عن بعض التساؤلات أهمها:

إلى أي مدى يمكن القول بأن الفكر الماركسي ملوث بالمركزية الأوربية؟ وما هي أهم الأسس المعرفية لهذه المركزية؟ وأين تتجلى المركزية الأوربية في النصوص الماركسية؟، وهل كان مسار الفلسفة الماركسية إنسانيا كونيا، أم أوربيا غربيا؟ وبعبارة أخرى هل تمثل الماركسية خروجاً عن النسق الغربي؟ أم تجلّيا له؟. وكيف ساهم ماركس في بعث المركزية الأوربية التي وضع هيجل حجرها الأساس؟.

للإجابة عن هذه التساؤلات ارتأينا أن نقسم هذا الفصل إلى أربعة مباحث: تناولنا في المبحث الأول تأثير هيغل على ماركس، وتحدثنا في المبحث الثاني على أهم المقولات والآليات في المنهج المعرفي لمركز ماركس، أما المبحث الثالث، فقد تطرقنا فيه إلى أهم الأصول المعرفية المشكّلة للمركزية الأوربية عند قطبي الماركسية، وتعرضنا في المبحث الرابع إلى أهم المظاهر المعرفية للمركزية الأوربية عند الماركسية .

### المبحث الأول: توطئة حول الأثر الهيجلي في ماركس

يؤكد الكثير من الباحثين بأن مادية ماركس تخلقت في رحم مثالية هيغل، لتصبح فلسفة ماركس الأخت الرضيعة لفلسفة هيغل، وذلك لوجود الكثير من القواسم المشتركة بينهما، بينما يذهب اتجاه آخر من المفكرين إلى أن فلسفة ماركس تمثل الصورة المعاكسة تماما لفلسفة هيغل، وتتسع الفلسفة الماركسية لهذين الرأيين معا، ولذلك سنعرض في هذا المقام مواطن الاتفاق والاختلاف بين هيغل وماركس:

#### المطلب الأول: مضامين الأثر الهيجلي على ماركس.

يمكن التماس الأثر الهيجلي على ماركس من خلال هذا النص لماركس الذي يقول فيه:

"ولذلك أعلنت عن نفسي بصراحة أنني تلميذ لهذا المفكر العظيم، وحتى أنني عمدت في بعض مواضع الفصل المتعلق بنظرية القيمة إلى محاكاة طريقة هيغل في التعبير، وان الطابع الصوفي الذي ارتداه الديالكتيك على يدي هيغل، لم يحل إطلاقا دون أن يكون هيغل بالذات أول من قدم تصويرا شاملا وواعيا للأشكال العامة لحركته، فالديالكتيك يقف على رأسه عند هيغل، بينما ينبغي إيقافه على قدميه بغية الكشف عن اللب العقلاني تحت القشرة الصوفية."<sup>(1)</sup>

ما يمكن استنتاجه من هذا النص أن ماركس لا يجد حرجا في أن يؤكد بأن هيغل هو الأب الروحي الخالد له، فهو يعلن صراحة تأثره به في المنهج، وفي اللغة، فماركس يعتبر هيغل مفكرا عملاقا، وينظر إليه على أنه أعمق وأقصى ما حققته الفلسفة الألمانية، فرغم المثالية التي طبعت جدل هيغل إلا أنه أول من عرض الجدل بشكل واعي وشامل، حيث يقر هيغل في عدة مناسبات بأن هيغل خدمه خدمة كبيرة، إذ رسم وحدد له الطريق الذي عليه أن يسلكه، وفي ذات السياق يؤكد إنجلز ما سبق في عبارة جامعة يقول فيها:

"من المستحيل أن نستغني عن هيغل"<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> كارل ماركس: رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة فهد كم نقش، ج1، موسكو، 1985، ص ص 27، 28.

<sup>(2)</sup> إمام عبد الفتاح إمام: هيغل، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، ص 120، القاهرة، 1997.

يتضح من هذه العبارة أهمية هيغل، ومذهبه الجدلي في الفلسفة الماركسية، حيث قامت هذه الأخيرة على بحث قيم الديالكتيك الهيجلي، وقد أكد الكثير من الباحثين بأن من الصعب فهم كتاب ماركس رأس المال دون المرور على هيغل ومنطقه الجدلي، لأن الماركسية تسعى إلى تجسيد جدل هيغل واقعياً. هذا ويرى أحد الماركسيين بأن:

" الماركسية امتداد للفلسفة الهيجلية، إذ قامت بصياغة مقولات الجدل أو الديالكتيك القائم على صيرورة الأضداد، إلى جدل المادة أو ديالكتيك الطبيعة، أين استخدم ماركس المنهج الجدلي عند هيغل ليطبقه على الواقع الاجتماعي، والواقع التاريخي، وهو ما يعرف بالمادية التاريخية والاجتماعية، فالجدل المادي هو جدل ثوري، لأنه يعبر عن مسار الثورة الاجتماعي، والبروليتاريا تستطيع أن تصل إلى الوعي الذاتي بوصفه نتيجة لصراع نشط فحسب"<sup>(1)</sup>.

يبدو من خلال هذا النص أن ماركس يمزج بين المذهب المادي، وبين جدل هيغل المثالي، وإن كان ماركس يرى بضرورة قلب هذا الجدل رأساً على عقب، فنظرية التناقض التي تعتبر أساس المادية الجدلية عند ماركس كان قد استمدتها من هيغل، ولقد عمّق ماركس مفاهيمه الأساسية استناداً إلى دراسة وتحليل ظاهريات الروح لهيغل، فتكلم عن اغتراب العمل انطلاقاً من جدلية هيغل الشهيرة المسماة بالعبد والسيد، كما أعجب ماركس أيّما إعجاب بهذه الجدلية لاسيما في تأكيدها على أن الإنسان هو نتيجة عمله، وقوله بأن العبودية والسيادة هي نتيجة لعلاقات معينة من العمل.

إن الفكر الماركسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفلسفة هيغل المثالية، وهو الأمر الذي دفع بأحد المهتمين بالتاريخ للفلسفة الغربية إلى التأكيد بأن هذا الأمر هو السبب وراء عدم شيوع الماركسية في إنجلترا، حيث لم تجد أي شعبية فيها، باعتبار أن الانجليز في عمومهم لا يتأثرون كثيراً بالفلسفة<sup>(2)</sup>

فلقد كان هيغل هو المنبع الذي أخذ منه ماركس نظرتة التاريخية إلى التغير الاجتماعي، فالمسار التاريخي حسب ماركس يتقدم بطريقة جدلية، وبذلك فقد كان ماركس هيغلياً تماماً في منهجه، رغم أنهما يختلفان في

<sup>(1)</sup> George. Lukacs :le jeune Hegel sur les rapports de la dialectique de l'économie .P145. Paris.1981.

<sup>(2)</sup> أنظر راسل: حكمة الغرب، مرجع سابق، ج2، ص169.

النظر إلى طبيعة القوة المحركة للتاريخ، فعند هيجل يكون مسار التاريخ تحققا ذاتيا متدرجا للروح في سعيها نحو المطلق، أما ماركس فيستعيعض عن الروح بأنماط الإنتاج، وعن المطلق، بالاجتماع اللاطقي وتناقضاته<sup>(1)</sup>.  
فلقد أخذ ماركس من هيجل تحليله لتناقضات الشيء، حيث أن العالم عند هيجل يسير وفق إيقاع التناقض، فكل شيء متناقض في ذاته، والتناقض هو أساس الصيرورة والحياة. وانطلاقا من هذا يرى لينين:  
" بأن كتاب رأس المال الماركسي، لا معنى له بغير مذهب هيجل القائم على تطور التناقض أو الثنائية"<sup>(2)</sup>.

### المطلب الثاني: حدود القطع المعرفي بين هيجل وماركس.

على الرغم من الأثر الهيجلي الكبير على ماركس إلى درجة اعتبار البعض بأن العرض الذي قدمه ماركس كان هيجليا في منهجه، إلا أن ماركس انتقد هيجل بشدة في بعض النقاط وهو ما نفهمه في هذا النص لماركس الذي يقول فيه:

"إن طريقتي الديالكتيكية من حيث أساسها لا تختلف عن طريقة هيجل وحسب، بل وتناقضها بصورة مباشرة، وبالنسبة إلى هيجل فإن عملية التفكير التي يحولها تحت اسم الفكرة إلى ذات مستقلة مبدعة، لا يشكل الواقع سوى مجرد مظهر لتجليها الخارجي، أما عندي فعلى العكس، فالمثالي ما هو إلا مادي منقول إلى رأس الإنسان ومُحَوَّل فيه"<sup>(3)</sup>.

يتضح من هذا أن ماركس يأخذ عن هيجل فكرة التناقض كآلية للحركية الحضارية، غير أنه يقلبها إلى المادة ووسائل الإنتاج، فكثيرا ما ردد ماركس بأن هيجل يمشي على رأسه ولا بد من إعادته يمشي على قدميه، فقد أحدث ماركس قطيعة تامة مع المبادئ الهيجلية التي ترى بأن الجدل يسير على نحو مثالي جاعلا الواقع تابع للفكر، لينتهي ماركس بقلب هذه المعادلة وتعزيز سلطة المادة والواقع، متأثر في ذلك بمادية القرن الثامن عشر، لاسيما مادية فيورباخ وتطويرية داروين وسبنسر. أي أن ماركس يرى بأن العامل المحرك للتطور هو المادة وليست الروح، وتجدر الإشارة إلى أن الذي يعنيه ماركس بمصطلح المادة إنما هو نمط الإنتاج وليست المادة الخام.

فلقد نزع ماركس وصديقه إنجلز الغلاف المثالي للمذهب الهيجلي وجعلوا له ثوبا ماديا، ثم طبقاه على جل الظواهر الاجتماعية والاقتصادية، ورغم هذا لم يُنقص ماركس من شأن جهد هيجل، وفضله عليه، حيث اعتبر

(1) أنظر نفسه، ص 169.

(2) محمد رشاد عبد العزيز: الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، القاهرة، 1982.

(3) ماركس: رأس المال، ترجمة فهد كم نقش، مصدر سابق، ص 27.

إنجلز الجدل الهيجلي عمل لم يقم به أحد منذ أرسطو سوى هيجل، بل إن ما قدمه هيجل يعتبر أعظم ما أنجزته الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، كما يرى لينين بأن كل ما في العالم يتحرك وفقا لإيقاع هذا الجدل الذي لا يفلت من قبضته شيء، سواء في العالم المادي أو في العالم الروحي<sup>(1)</sup>.

فإذا كان موضوع الفلسفة الهيجلية هو العقل أو الوعي، أو الروح، فإن موضوع فلسفة ماركس هو الاقتصاد وحركيته، والجدل هو المسؤول عن التغيرات المادية، باعتبار أن الحقيقة لن تكون ممكنة إلا بعد سلب الواقع، والثورة على النظم القائمة، وبذلك تحول السلب مع ماركس، إلى سلب اجتماعي واقعي تاريخي، في حين كان السلب الهيجلي انطولوجي ميتافيزيقي.

وانطلاقا مما سبق يمكن القول بأن ماركس قد قام بقلب الجهاز المفاهيمي الهيجلي، من خلال عكس علاقة الحسي بالعقلي، وهو الأمر الذي قام به ماركس في مؤلفه نقد فلسفة الحق عند هيجل، إذ يقر فيه بأن: " أول عمل قمت به من أجل إزالة الشكوك التي كانت تتناوبني إجراء مراجعة نقدية لفلسفة الحق عند هيجل"<sup>(2)</sup>.

يقر ماركس في هذا النص بمراجعته النقدية لأهم مؤلفات هيجل السياسية، وهو كتابه أصول فلسفة الحق، بغية إزالة كل شكوكه حول فلسفة هيجل، وكان مؤلف ماركس نقد فلسفة الحق الذي كتبه سنة 1843 من أول المؤلفات التي عارض فيها ماركس فلسفة هيجل السياسية، رغم تأثره بها، حيث أبقى على إطار هذا المذهب، وأفرغه من مضامينه، وحوله من مذهب مثالي إلى مذهب مادي، لا يرى فيه شيئا غير المادة، وسمى مذهبه بالمادية، التي ترى بأن الفكرة نابعة من المادة، بل إن الفكر البشري يعتبر أعلى تطورات المادة.

كما أن أهم فرق بين جدل هيجل وجدل ماركس، إضافة إلى نقطة البداية، والمضمون، والغاية، هو أن الجدل الهيجلي هو جدل الفكر، بينما جدل ماركس هو جدل الواقع. علاوة على ذلك، هناك فرق آخر بين الجدلين الهيجلي والماركسي، يتمثل في أن حركة الجدل الهيجلي تتوقف مع الدولة البروسية، بينما يضطر ماركس إلى توقيف الجدل في المجتمع اللاطقي، رغم أنهما يتفقان في النظرة الحتمية لحركية التاريخ.

<sup>(1)</sup> أنظر صبحي: في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 219.

<sup>(2)</sup> KARL MARX: contribution a la critique de l'économie politique. Karl traduction. guillaume fondu et jean qu'etier.p62. paris.2014.

## المطلب الثالث: مؤثرات أخرى.

اقتزنت الفلسفة الماركسية بالتطور المعرفي في القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، ولاسيما الفلسفة الألمانية، والاشتراكية الفرنسية، والاقتصاد السياسي الإنجليزي، كما أحيا ماركس مادية فيورباخ، إذ أُعتبر هذا الأخير مصدرا مهما لماركس وإنجلز، على الرغم من أن مادية فيورباخ كانت مادية ميكانيكية، تجعل الإنسان نتيجة للطبيعة، يكمن تأثيره فقط في تسخير الطبيعة لخدمة نفسه، وليس للطبيعة أي تأثير على تشكل وعي الإنسان، فمفهوم فيورباخ للمادية هو مفهوم آلي يصلح لعلوم الطبيعة، والكيمياء باعتبارها تعالج مسائل غير معنية بالتطور التاريخي، ويظهر تأثير فيورباخ على ماركس من خلال مؤلف ماركس أفكار حول فيورباخ، وبفضل مادية فيورباخ اكتسبت فلسفة ماركس شكلا علميا يتجلى في فهمه المادي للتاريخ، فقد ساعدت أفكار فيورباخ هيجل على تجاوز المثالية والأفكار المجردة، كما ساعدته على بناء ماديته الجدلية والتاريخية، ويظهر تأثير فيورباخ على ماركس في اعتبار ماركس أن الإنسان جزء من الطبيعة وثمره من ثمرات تحولها الطويل، ولذلك فإن الوعي البشري - في رأي ماركس - لم يتقدم أبدا على الطبيعة، بمعنى أن الوجود المادي متقدم على الوعي، وأن عالم الأفكار نتاج لعالم المادة، كما اعتبر فيورباخ بأن الدين ما هو إلا نتيجة لتخيلات الإنسان، وأن فكرة الله هي فكرة من اختراع الإنسان ليتوسل إليها عند عجزه، وبغية إزالة مخاوفه. وهي فكرة وجدت صداها عند الماركسية.

غير أن ماركس وإنجلز وإن تأثرا بمادية فيورباخ، إلا أنهما اعترضتا على سلبيتها وانقطاعها عن الحياة، وعن نضال الشعب التحرري، لذلك فإن مؤسسَي الماركسية كانا على يقين مطلق بأن القضايا الفلسفية والاجتماعية لا يكون حلها في المكاتب الهادئة، وإنما في التطبيق وفي النضال السياسي الثوري<sup>(1)</sup>.

فماركس كان يردد دائما:

" إن الفلاسفة لم يأتوا سوى بتفسير للعالم بأساليب مختلفة، لكن الغاية هي تحويله"<sup>(2)</sup>.

يمكن القول إذن أن الفلسفة الماركسية هي حاصل تزواج العديد من العناصر تفاعلت جميعها لتشكيل هذه الفلسفة، تمثلت في النواة العقلية للجدل الميخيلي إضافة إلى مادية فيورباخ وهو الأمر الذي عبّر عنه أحد الماركسيين من خلال تأكيده بأن ماركس:

(1) أنظر، ق أقانا سييف: أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ص21، ج1، ط3، بيروت، 1978.

(2) ماركس: أطروحة حول فيورباخ، نقلا عن جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، ص13، ط2، بيروت، 1982.

" لم يقف ماركس عند حدود مادية القرن الثامن عشر، بل دفع عجلة الفلسفة إلى الأمام، حيث أغناها بمكتسبات الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وخاصة منها منظومة هيغل، التي مهدت بدورها الطريق إلى مادية فيورباخ، وأهم هذه المكتسبات الديالكتيك، أي نظرية التطور في شكلها الكامل العميق والمتحرر من النظرية الأحادية الجانب، نظرية عن نسبية المعرفة الإنسانية التي تعكس المادة المتطورة باستمرار"<sup>(1)</sup>. إن نظرية ماركس لم تكتف بمادية القرن الثامن عشر كما هي، بل استفادت كذلك من بعض ما جاء في المثالية التي تميزت بها الفلسفة الألمانية كما رأينا مع هيغل، فقد صُنّف ماركس في تيار اليسار الهيجلي الذي يقوم على الجمع بين المنهج الجدلي الذي استعمله هيغل، والنزعة المادية الفيورباخية إضافة إلى تطويره داروين وسبنسر.

### المبحث الثاني: المنهج المعرفي في تمركز ماركس.

قبل الولوج إلى الحديث عن الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لا بد أن نشير أولاً إلى أن هناك مجموعة من الآليات والمقولات التي أخذها ماركس كمنهج لمقاربة تاريخ المجتمعات بوجه عام، ويمكن أن نصطلح عليها بآليات التحليل الماركسي، والتي كانت بمثابة الأرضية والخلفية التي استند عليها ماركس في دراسته للتاريخ البشري، كما كانت في نفس الوقت بمثابة منهج لمركزيته الأوربية ومن بين هذه الآليات والمقولات:

#### المطلب الأول: المادة تسبق الفكر.

إذا كانت مركزية هيغل الأوربية تنطلق من أسبقية الفكرة على المادة، فإن مركزية ماركس تنطلق من أسبقية المادة على الفكرة، لأن أول عمل تاريخي قام به الإنسان هو نشاطه المادي، على خلاف هيغل الذي يحرص الوجود في الذات الواعية المفكرة.

فحركة التاريخ عند ماركس لا يحكمها العقل كما أكد هيغل، بل تحكمها القوانين الاقتصادية، لأن الأفكار ما هي إلا انعكاس لتلك القوانين.

إن العوامل المادية التي تتمثل في المادة ونمط الإنتاج وعلاقاتها هي الأرضية الصلبة لكل البنى الفوقية، سواء كانت معرفية أو دينية أو فلسفية، ويرى ماركس بأنه:

<sup>(1)</sup> مجموعة من المؤلفين: تاريخ الديالكتيك، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة نزار عيون السود، ص 3، 4، ط 1، دمشق،

"ليس وعي الأشخاص هو الذي يقرر وجودهم، لكن العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يقرر وجودهم" (1).

ما يمكن فهمه من هذا أن نمط الإنتاج والمستوى المادي وطراز المعيشة هو الذي يحدد عالم الأفكار في أي مجتمع، إذ ينعكس المستوى المعيشي على الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية. فما يضمه المجتمع من مؤسسات ونظم من غير الممكن فهمها بمعزل عن العوامل الاقتصادية، لأن هذه العوامل هي المسؤولة عن حركية التاريخ. إن الوعي المجتمعي مجرد انعكاس للظروف الاجتماعية، وكل رغبة في تغيير الظروف المادية، فإن الأيديولوجية التي شكلتها تلك الظروف ستقف لها بالمرصاد، بل ستعمل على إيجاد مسوغات لهذا الواقع، إضافة إلى عرقلة كل عمل ثوري، فالأيديولوجيا هي نتاج لأفكار الطبقات المسيطرة باعتبار أن الطبقات المهيمنة على الجوانب المادية هي المسيطرة كذلك في الجوانب الفكرية والروحية. فالأخلاق والدين ليستا سوى وسيلتين لدى الطبقة المسيطرة، بل إن الدولة في حد ذاتها مجرد أداة لخدمة الطبقة الحاكمة.

إن كل تغير في نمط الإنتاج ينعكس في علاقات الإنسان الاجتماعية، وهو الأمر الذي عبّر عنه ماركس بقوله: "وعلى النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فإن الصعود يتم هنا من الأرض إلى السماء (...). بل يتم الانطلاق من البشر في فعاليتهم الواقعية" (2).

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن الفلسفة الألمانية الكلاسيكية كانت فلسفة مثالية تنطلق من أعلى إلى أسفل، أما الآن فقد حان أوان قلبها لتتصعد من أسفل إلى أعلى، أي أن الواقع الاقتصادي هو المسؤول عن كل التغيرات الفكرية لأي مجتمع، فعن العامل الاقتصادي يصدر كل شيء داخل المجتمع، والعالم الفكري ليس سوى انعكاس للعالم المادي، فتتغير البنى الفوقية لأي مجتمع متناسب مع تغير القواعد الاقتصادية، وهذه هي الثورة التي قام بها ماركس، وهي تشبه ثورة كوبرنيك في علم الفلك، هذا ويعتقد ماركس بأن:

"الحياة تشمل قبل كل شيء على المأكل والمشرب والمسكن والملبس، وأشياء عديدة أخرى، هكذا فإن العمل التاريخي الأول هو إنتاج الوسائط الكفيلة بسد هذه الحاجات" (3).

(1) ماركس: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، ص3، ط1، القاهرة، 1969.

(2) ماركس وإنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، ص30، دمشق للنشر، 1964.

(3) نفسه، ص37.

يريد ماركس من خلال هذا النص أن يؤكد بأن التحولات التي يعرفها أي مجتمع إنما تتأثر بالمتطلبات المادية الضرورية كالمأكل والمشرب والملبس، فوسائل الإنتاج التي وراء توفير هذه الضروريات هي الأرضية الصلبة لجميع النظم الاجتماعية والسياسية.

فلقد بدأ ماركس بمسألة أساسية مفادها أولوية المادة على الوعي، لأن أول عمل قام به الإنسان هو نشاطه المادي، فالإنتاج الاقتصادي أساس كل نظام اجتماعي، فإذا أردنا البحث عن أسباب التحولات الاجتماعية فلا مندوحة من البحث عنها لا في أفكار الناس، بل في التغيرات في العمليات الإنتاجية أي في عالم الاقتصاد لا في عالم الفلسفة .

وعليه فإن نقطة الخلاف الرئيسية بين ماركس وهيغل تتمثل في نظرة كل منهما للعلاقة بين الفكر والوجود، والأسبقية المنطقية بينهما، فالذي يجعل ماركس يخالف هيغل هو المنطلق وليس المنهج. فالمادة هي الأساس الذي يوجه الحياة الاجتماعية والسياسية.

معنى ذلك أن ماركس بنى نظريته على العمل، مستند في ذلك إلى جدل هيغل، حيث بيّن أن بناء المضمون أي الواقع هو الذي يحدد بناء النظرية، وبذلك تتجدد العلاقات الإنسانية بقوانين الاقتصاد، فعلى يد ماركس تحولت الفلسفة إلى نظرية اجتماعية واقتصادية .

### المطلب الثاني: الجدل والنزعة التطورية.

إن الجدل هو الوسيلة التي استعملها ماركس وإنجلز من أجل تحليل الماضي، ووعي الحاضر والتنبؤ بالمستقبل، فقد وظّف ماركس وإنجلز المنهج الجدلي من أجل تبين تناقضات النظام الرأسمالي، لتبشير البشرية بالمرحلة الشيوعية، أو المجتمع اللاتبقي، وبالوصول إلى هذه المرحلة يتوقف التطور والجدل، وينتهي التاريخ، وبهذا يكون ماركس من القائلين بالحتمية التاريخية.

إن الجدل الماركسي مبني على تصورات ملوثة بعقدة التمرکز الأوربي، إذ أن أسسه المعرفية تعتبر أوربا مثالا يجب تعميمه على كل العالم، فالاعتقاد بخط أحادي للتاريخ هو الخط الأوربي يدل دلالة قاطعة على تأثر قائله بنزعة التمرکز الأوربي.

فقد كان ماركس وصديقه إنجلز ينظران إلى جدل هيغل على أنه أفضل طرق التطور وأشدّها عمقا، وأفضل ما حققتة المثالية الألمانية، إلا أنه كان ذو مضمون فقير ومشوه لا يفسر التطور الواقعي لما هو حاصل في الطبيعة والمجتمع، وفي هذا الصدد تأتي مقولة إنجلز:

"إننا كلينا ماركس وأنا، كنا وحدنا تقريبا اللذان عملا لإنقاذ الديالكتيك الواعي من المثالية بما فيها الهيجلية نفسها، وذلك بإدخاله في المفهوم المادي للطبيعية، إن الطبيعة هي محك الاختبار، وبالإمكان أن نضيف أن علم الطبيعة قد أغنى إلى أقصى حدود الغنى ولا يزال يضيف لوازم هذا الاختبار يوميا، وبذلك أثبتت هذه العلوم أن الطبيعة تعمل في نهاية المطاف على نحو ديالكتيكي لا على نحو ميتافيزيقي" (1).

معنى ذلك أن مؤسسي الماركسية قد أنقذوا المنهج الجدلي من مثالية الفلسفة، ووظفاه لدراسة الطبيعة، والتاريخ، والمجتمع، لأن مجال امتحان فعالية هذا الجدل ليس أفكار الفلاسفة ويتويباتهم، بل إن الواقع الطبيعي والاجتماعي هو الذي أثبت مدى نجاحته، فالجدل في تصور ماركس هو ذلك العلم الذي يُعنى بعلم القوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أو في الفكر البشري. فالواقع الاجتماعي عند ماركس قائم على الجدل، وهذا الجدل هو الذي يحرك ويدفع بالتناقضات التي تسود البناء الاجتماعي، لخصمية الصراع التي تؤدي إلى التحديث. إن الجدل الماركسي يعتبر العالم متحرك ومتبدل ومتطور باستمرار فالديالكتيك:

" هو تعاليم عن القوانين العامة لحركة وتطور الطبيعة، والمجتمع الإنساني، والتفكير" (2).

نفهم من هذا أن مؤسسي الماركسية اعتبروا الجدل بمثابة قانون علمي لتفسير حركة التاريخ وتطوره، حيث نظرا إلى التاريخ والمجتمع من منظور تطوري، ينتهي معه كل أوجه الصراع والعنف، ولا يكون ذلك إلا بالوصول إلى المجتمع اللاتقبي في المرحلة الشيوعية، والتي لن تتحقق إلا بالثورة، لأن الصراع هو ما يميز كل المجتمعات باستثناء المجتمع المشاعي الذي تنعدم فيه الملكيات الخاصة، ولا بد أن ينتهي الصراع في المرحلة الشيوعية.

لقد تأثر ماركس في نظريته التطورية للتاريخ بفلسفة هيغل في المنطق الجدلي، إذ أخذ عنه عناصر الجدل الثلاث في تفسير حركة التاريخ وهي: الفكرة، ونقيضها، والمركب بينهما، حيث تسير عملية التطور إلى الأمام من غير توقف، ورغم استعارة ماركس من هيغل لبُ منهجه الجدلي، إلا أنه رفض منطلقاته المثالية، فقد رأى ماركس بأن الأرضية التي ينطلق منها الجدل هي المادة وليس الفكرة، أي التحولات المادية في النظام الاقتصادي للمجتمع. هذه التحولات التي تمر بمراحل أولها المشاعية ثم العبودية فالإقطاع، ثم المرحلة الرأسمالية، وانتهاء بالشيوعية التي سيتوقف عندها التطور وتزول كل التناقضات والصراعات ويتوقف التاريخ.

(1) جوزيف ستالين: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة خالد بكداش، ص ص 28، 29، دمشق، 2007

(2) أقانا سيف: أسس الفلسفة الماركسية، ج 1، مرجع سابق، ص 61.

**المطلب الثالث: المادية الجدلية والمادية التاريخية.**

اعتبرت الفلسفة الماركسية فلسفة مادية بحتة، تنأى بنفسها عن الميتافيزيقا والفلسفة، وترمي إلى الاقتراب من العلم، وقد تجلّى ذلك في نظرتها إلى الوجود، وإلى المجتمع من خلال أهم مقولتين في هذه الفلسفة وهما: المادية الجدلية، والمادية التاريخية اللتان قارب بهما ماركس كل المجتمعات داخل أوربا وخارجها، وساهمتا في تشكيل بعض ملامح المركزية الغربية التي وسمت بها بعض آراء ماركس وإنجلز.

**المادية الجدلية:**

هي وجهة نظر فلسفية اعتنقها ماركس وإنجلز ثم أصبحت عقيدة رسمية لكل الحزب الشيوعي، حيث ينظر الماديون إلى الطبيعة باعتبارها المبدأ الأول، ويعتبرون أن المادة هي الوجود الحقيقي والأول، إذ لا يتوقف وجودها على وجود شيء آخر، حيث أن ما هو عقلي يتطور عن ما هو مادي، ويجب أن نشير إلى أن ماركس وإنجلز لا ينكران حقيقة الفكر، والظواهر العقلية الأخرى، وإنما ينكران أوليتها<sup>(1)</sup>.

وقد تمكن ماركس بفضل تفسيره المادي من تجاوز كل التصورات التقليدية مستعينا بالجدل الميكللي بعدما قام بقلب العلاقة بين الفكر والوجود، حيث اعتبر ماركس في ماديته، الجدل وسيلة لوعي القوانين التي تُسير العالم الخارجي، وأكد بأن المادة بدون جدل عمياء، والجدل بدون مادة فارغ ولا معنى له، كما هو الشأن في الجدل المثالي عند هيكل.

ويمكن اعتبار المادية الجدلية فلسفة علمية تبرز بين المادة والجدل، وتجعل للطبيعة قدرة على استخراج ظواهر أخرى تفوقها تعقيدا، وفقا للمبادئ الجدلية التي هي قوانين النمو، وهذه القوانين هي: قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كمية، قانون تداخل الأضداد، وقانون نفي النفي<sup>(2)</sup>. وهي قوانين تسيّر وفقها جميع مظاهر الوجود، سواء في عالم الطبيعة الجامدة أو الحياة، أو في المجتمع الإنساني.

وقد سميت المادية الجدلية بهذا الاسم لأسلوبها الجدلي في تحليل الظواهر ولتسويقها المادة على الوعي، ولم يبدع ماركس وإنجلز هذه المادية من عدم، بل إنهما استفادا في تشكيل ماديتهما الجدلية من تقدم العلوم في القرن الثامن عشر، لاسيما بعد اكتشاف الخلية، وقانون بقاء الطاقة وتحولها، فضلا عن جهود داروين وقوله بالتطور، هذا ما أتاح النظر إلى العالم الطبيعي بمنظار مغاير.

<sup>(1)</sup> أنظر كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص 514.

<sup>(2)</sup> أنظر نفسه، ص ص 514-516.

هذا ويرى أحد مؤسسي هذه النظرية بأن المادية الجدلية:

" تعني النظرة المادية للعالم، والنظرة إلى الطبيعة كما هي بدون أي إضافة خارجية"<sup>(1)</sup>

نفهم من هذا أن المادية الجدلية تنظر إلى كل ما في الوجود سواء كان إنسانا أو مادة على أنها تتطور ذاتيا من تلقاء نفسها، وانطلاقا من ذلك يكون الحديث عن ثنائية الخالق والمخلوق حديث بلا معنى، فكل ما في الكون هو تطور للمادة بشكل ذاتي، وكل أحداث العالم، هي مجرد تظاهرات للمادة، فالكون يتحول وفقا لقوانين تغير المادة، وليس نتيجة لقوة غيبية خفية.

إذن يمكن القول بأن المادية الديالكتيكية تنطلق من إيمانها بأن الكون يتشكل من المادة في حركتها، وهو يتكون من مجموعة من العمليات المرتبطة ببعضها البعض عضويا، وكل شيء في تطور دائم، وضرورة مستمرة، هذه الحركة تنتج بشكل ذاتي عن طريق صراع الأضداد، التي ينتج عنها توالي مراحل أخرى<sup>(2)</sup>.

### المادية التاريخية:

مادام التفسير المادي صادقا في الوجود، فيجب أن يصدق كذلك على التاريخ باعتبار أن هذا الأخير ليس إلا جانب من جوانب الوجود، ولذلك انتقل الجدل من المادة والطبيعة إلى ميدان التاريخ والحياة الاجتماعية، عن طريق ما يسمى بالمادية التاريخية وهي:

"مصطلح وضعه فريدريك إنجلز يشير إلى العقيدة الفلسفية التي وضعها كارل ماركس والتي بموجبها تعتبر العوامل الاقتصادية، وعلاقات الإنتاج، الأساس والسبب المقرر لكل الظواهر التاريخية والاجتماعية. وقد شرح ماركس وإنجلز السمات الرئيسية للمادية التاريخية لأول مرة في كتاب الأيديولوجية الألمانية ونقد الاقتصاد السياسي"<sup>(3)</sup>.

يتضح من هذا أن كل التغيرات التي كانت تحدث في عالم الطبيعة في المادية الجدلية انتقلت مع المادية التاريخية إلى المجتمع، فهي نظرية في المجتمع، تركز على أهمية عملية الإنتاج باعتبارها علة العلة في كل التغيرات التي يعرفها المجتمع، فالمادية التاريخية ترجع أسباب حركة التاريخ إلى العوامل المادية، عبر حركة جدلية تنطلق من الفكرة، والنقيض، والمركب الناتج عنهما.

(1) جورج بوليتزر، وجي بيس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، ج1، مرجع سابق، ص 14.

(2) أنظر قادري محمد الطاهر: مدارس الفكر الاقتصادي السياسي، ص9، بيروت، 2013.

(3) كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مرجع سابق، ص514.

وتعتبر المادية التاريخية بأن الاقتصاد هو المفتاح الذي يحرك معه كل شيء، وتاريخ تطور الإنسان، ليس سوى تاريخ تطور نمط إنتاجه، وتحصيل معيشتة.

فالمادية التاريخية هي النظرية التي تقوم بتفسير قوانين تطور المجتمع والتاريخ، بإرجاعها إلى العامل الاقتصادي، حيث أن شكل المجتمع ونظمه محددة بأنماط الإنتاج، هذا ويرى إنجلز بأنه:

" إذا كان داروين قد اكتشف قانون تطور العالم العضوي، فإن ماركس اكتشف قانون تطور التاريخ البشري"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أنه إذا كان من الممكن أن نقول بأن داروين قد قام بثورة في ميدان علوم الطبيعة الحية، فإن ماركس قام بثورة مماثلة في ميدان التاريخ البشري والمجتمع الإنساني، ويظهر دور ماركس وإنجلز في نقل تطور المادة من مجال العلوم الطبيعية إلى الواقع الاجتماعي، وجعلها أسلوباً لفهم التطورات الحاصلة، هذا ويؤكد ماركس بأن أبحاثه انتهت:

" إلى أن العلاقات القانونية وأشكال الدولة، لا يمكن أن تُفهم بالنظر إليها في حد ذاتها، ولا من خلال تطور الفكر البشري، وتطور التاريخ يبين لنا كيف أن قوى الإنتاج المادي كانت دائماً هي القوى الدافعة إلى تطور شكل المجتمعات"<sup>(2)</sup>.

إن المادية التاريخية بهذا المعنى تقوم على مسلمة أساسية مفادها أن شروط الحياة المادية، في أي مجتمع هي التي تحدد أفكار هذا المجتمع ونظمه السياسية، وأوضاعه وثقافته، فهي منهج علمي في دراسة المجتمعات، ينطلق من تعميم نتائج بعض العلوم الطبيعية عن الدراسات الاجتماعية والإنسانية، بهدف الوصول إلى النواميس العامة التي تتحكم في التطورات الاجتماعية.

والمادية التاريخية هي جزء أساسي في الفلسفة الماركسية، وهي امتداد لتطبيق الجدل الهيغلي على تطورات المجتمع، فهي نظرية وظفها ماركس لدراسة المجتمعات بغرض الكشف عن القوانين الدافعة لتطور أي مجتمع، وترى المادية الماركسية بأن البشرية عرفت أربعة مراحل هي: المرحلة المشاعية، ثم العبودية، فالإقطاع، ثم الرأسمالية.

(1) عبد الرزاق مسلم الماجد: مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع، ص 95، 96، بيروت، (د،ت).

(2) أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، مرجع سابق، ص 109.

### المبحث الثالث: الأصول المعرفية للمركزية الأوربية لدى الماركسية.

لم يفلح ماركس وإنجلز<sup>(1)</sup> في تجنب عقدة التمرکز الأوربي التي ارتبطت بجل الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وتظهر تجليات هذه المركزية في انطلاق ماركس وإنجلز من الواقع الأوربي لتحليل مجتمعات الشرق، فعملا على تعميم تصورات ناتجة من تناقضات في المجتمعات الأوربية على جميع المجتمعات خارج أوربا، الأمر الذي جعل بعض المفكرين يصنفون الماركسية ضمن الرؤية المركزية الأوربية، وتستند هذه المركزية إلى عدة أصول يمكن التماسها في نظريته في الاقتصاد السياسي، ونمط الإنتاج، وكل ما يخرج عن رؤية الماركسية في الاقتصاد السياسي يعده ماركس وإنجلز مجرد هامش خارج التاريخ. لذلك فإن المركزية الأوربية لدى ماركس تستند إلى عدة أصول معرفية هي:

#### المطلب الأول: الأصل 1: نظرية نمط الإنتاج.

شكلت نظرية نمط الإنتاج أحد أهم الأصول المعرفية لمركزية ماركس الأوربية، وكانت منطلقا أساسيا في رؤيته للمجتمعات، وفي نظريته في الاقتصاد السياسي، فما المقصود بنظرية نمط الإنتاج؟ وما هي أهم مسلماتها؟.

#### مفهوم نظرية نمط الإنتاج:

أولا لا من الإشارة إلى أن ماركس وإنجلز يعتبران بأن الإنتاج هو أساس ومحرك لكل المجتمعات، ويقوم كل إنتاج على العمل البشري الموجه للمادة الخام فالإنتاج هو:

" نضال الإنسان ضد الطبيعة، لكن الإنسان لا يناضل قط لوحده، لأنه إن فعل ذلك فشل وعاد القهقري إلى حالة الحيوان، ولهذا يناضل الناس سوية ضد الطبيعة، فمهما كانت الظروف فالإنتاج دائما هو إنتاج اجتماعي، لأن المجتمع هو الذي جعل الإنسان كما هو عليه، وهو الذي أنقذه من حالته الحيوانية"<sup>(2)</sup>.

<sup>(1)</sup> لا يمكن الحديث عن ماركس بدون استحضار إنجلز، سواء بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، فهما صديقان حميمان جمعت بينهما الكثير من الكتب، والمقالات، والمرسلات، والنضالات. ولما يحدثنا تاريخ الفكر عن صداقة مثل الصداقة التي جمعت ماركس بإنجلز، فقد تقاسما كل المواقف، وجمعهما الكفاح المشترك لتحرير الطبقات الكادحة، رغم كونهما مختلفين من حيث الانتماء الطبقي، ومن حيث تاريخ الولادة، إضافة إلى أنهما لم ينشأ في مدينة واحدة، ولم يدرسا سويا، ولم يقضيا أوقات طفولة في حي واحد.

<sup>(2)</sup> جورج بوليتزر: أصول الفلسفة الماركسية، ج2، مرجع سابق، ص12.

يحمل هذا النص فكرة أساسية مفادها أن الإنتاج هو كل جهد واعي يقوم به الإنسان من أجل تغيير الطبيعة، أي أنه نشاط وفاعلية إنسانية إلزامية موجهة لتغيير المحيط بإحداث أثر نافع، ولما كان الإنسان لا يستطيع تحقيق كل متطلباته بنفسه، حتمت عليه طبيعته الاجتماعية التعاون مع غيره من أجل توفير هذه المتطلبات، وهذا الطابع الاجتماعي الواعي هو الذي يميز الأنشطة التي يقوم بها الإنسان عن أنشطة الحيوان، ويكون الإنتاج اجتماعي من خلال العلاقات التي يقيمها الناس فيما بينهم.

ما يجب أن نعلمه أن حركة التاريخ عند ماركس لا تحكمها قوى ميتافيزيقية، كما هو الشأن عند مواطنه هيغل، بل إن التاريخ يخضع لقوانين اقتصادية، باعتبار أن الأفكار ما هي إلا انعكاس للقوانين الاقتصادية فعصب التاريخ هو الإنتاج المادي.

فإذا كانت مركزية هيغل الأوربية تستند إلى أسبقية الفكرة على المادة، فإن مركزية ماركس تنطلق من أسبقية المادة على الفكرة، حيث أن أول عمل تاريخي للإنسان هو نشاطه المادي، على خلاف هيغل الذي يحصر الوجود في الذات الواعية المفكرة. ولذلك يمثل الإنتاج وأنماطه أساس البحث في التاريخ، فكيف اختزلت فلسفة ماركس تصورهما الاقتصادي في نمط الإنتاج الأوربي؟ وكيف كان نمط الإنتاج أصلاً من الأصول المعرفية للمركز الأوربي الماركسي؟.

إن منطلق البحث في التاريخ والاجتماع هو الفكرة القائلة بأن:

" نمط الإنتاج في الحياة المادية، هو شرط العمليات الاجتماعية، والسياسية، والروحية، للحياة بوجه عام " (1).

يتضح من خلال هذا الرأي أن تفسير التاريخ والحضارة لا يعود إلى عالم الأفكار، بل إلى عالم الواقع والمادة انطلاقاً من المبدأ الماركسي، المادة تصنع الفكر، وبذلك يكون الإنتاج هو المسؤول عن التنوعات في المجالات الاجتماعية كالعادات والتقاليد، والصراع الطبقي، والسياسية كالدولة وأشكال الحكم، والروحية أي أنماط الدين وطقوسه. فأسلوب الإنتاج هو مفتاح النظرة في التاريخ، وهو المسؤول عن التطور الذي يصله أي مجتمع بشري، ومستوى تقدم أي مجتمع يتوقف على درجة التقدم في نمط إنتاجه، وما تجدر الإشارة إليه أن مصطلح نمط الإنتاج هو مصطلح من نحت ماركس، وفي ذات السياق يقول ماركس أن:

(1) ماركس: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، ص3، بيروت، ج1، ط1، بيروت، 1969.

" أساس هذا المفهوم للتاريخ يستند إلى تطور السيرورة الواقعية للإنتاج، وذلك انطلاقاً من الإنتاج المادي للحياة المباشرة، إنها تجعل شكل العلاقات الإنسانية مرتبطة بهذا النمط الإنتاجي، وناجماً عنه، أعني المجتمع البرجوازي في مختلف مراحلها، باعتباره أساس التاريخ كله، الأمر الذي يقتضي تمثيله في عمله كدولة، كما يقتضي أن تُفسر بهذا المجتمع سائر أنواع المنتجات النظرية وأشكال الوعي، الدين، الفلسفة، الأخلاق"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص فكرة أساسية تتمثل في أن كل أشكال البناء الفوقي<sup>(2)</sup>، ما هي إلا انعكاس للعلاقات الإنتاجية السائدة في المجتمع، معنى ذلك أن نمط الإنتاج هو نقطة الانطلاق في تحديد التاريخ وأشكال المجتمع. فأسلوب إنتاج الحياة المادية في مجتمع من المجتمعات هو الذي يحدد شكل الوعي فيه، أي أن الناس هم الذين ينتجون أفكارهم، انطلاقاً من طريقة إنتاج حياتهم المادية، وبذلك تكون الأيديولوجيات ما هي إلا انعكاس للظروف المادية للناس، وهو الأمر الذي نفهمه من قول ماركس:

" إن إنتاج الأفكار، والتمثيلات، والوعي يرتبط قبل كل شيء بصورة مباشرة وصحيحة بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إنه لغة الحياة الواقعية، إن التمثيلات والفكر، أي التعامل الذهني بين الناس تبدو هي أيضاً بمثابة فيض مباشر من لدن تصرفهما المادي، كذلك الأمر بالنسبة إلى الإنتاج الذهني، كما يتجلى في لغة السياسة، والقوانين، والأخلاق، والدين، والميتافيزيقا، لدى شعب من الشعوب، فالبشر هم الذين ينتجون تمثيلاتهم وأفكارهم، لكن البشر الواقعيين الفاعلين، كما يشترطهم تطور معين لقواهم الإنتاجية"<sup>(3)</sup>.

نفهم من هذا أن الأيديولوجيا والتي هي جزء ضمن إشكال البناء الفوقي (الوعي)، ما هي إلا انعكاس للبنى التحتية (المادي)، أي أن الاقتصاد، وطرق تحصيل المعيشة بصفة عامة هما اللذان يحددان الأخلاق، والسياسة، والدين، والفلسفة.

على أن المقصود بنمط الإنتاج، هو ذلك التداخل والترابط الكبير بين ركنيتين أساسيتين هما: أ- قوى الإنتاج: والتي تتمثل في مختلف وسائل الإنتاج، مثل الأرض، والآلات، ومختلف الوسائل التي يؤثر بها الإنسان على الطبيعة والأموال.

<sup>(1)</sup> ماركس وإنجلز: حول الدين، مختارات فلسفية، ترجمة ياسين الحافظ، ص 60، ط 1، بيروت، 1974.

<sup>(2)</sup> مصطلح ماركسي يشير إلى الفكر والثقافة والعلم والفن والدين والأيديولوجيا.

<sup>(3)</sup> ماركس، إنجلز: حول الدين، مختارات فلسفية، مرجع سابق، ص 57، 58.

ب-علاقات الإنتاج: وتمثل في مختلف أنواع علاقات العمل بين الناس، والروابط الحقوقية التي تتكون بين مُلاك قوى الإنتاج من جهة، والعمال الذين يستخدمون تلك القوى بشكل مباشر، أي تمثل علاقة الناس فيما بينهم، مثل العلاقة بين السيد والعبد، أو بين ظاهري الإقطاع والعبودية، أو رجل الأعمال والأجير، وآليات تقسيم العمل، وطرق التبادل، والبيع والشراء. وقد أخذت علاقات الإنتاج عبر التاريخ عدة صور: عبودية بين العبد والسيد: كما هو الأمر في المجتمع العبودي، وللسيد الحق في قهر عبده والتصرف فيه كما يشاء، فشأن العبد شأن جميع الأدوات والوسائل، فلا أهلية قانونية له، ويمكن لسيدته بيعه أو استبداله، أو حتى التخلص منه.

إقطاعية بين القن والإقطاعي: أساسها التبعية فالقن<sup>(1)</sup> يتبع الأرض، وحينما تنتقل ملكية الأرض بالميراث، أو الهبة مثلا إلى شخص آخر، ينتقل معها هؤلاء الأبقان .

تعاقدية بين العامل المأجور والرأسمالي: وتكون في المجتمع البرجوازي، وتنطلق من حرية المتعاقدين، فللعامل إرادة وحرية، ونفس الشيء بالنسبة للرأسمالي، ويتفقون على أساس عقد عمل وتؤسس على تلاقي الإيرادات الحرة، وتستند العلاقة بينهما إلى العقد الذي يعتبر شريعة المتعاقدين.

وما ينبغي الإشارة إليه أن مختلف تقسيمات العمل ليست إلا أشكالاً مختلفة من أشكال الملكية إذ يرى ماركس بأن:

" كل مرحلة جديدة لتقسيم العمل، تحدد كذلك علاقات الأفراد فيما بينهم، بخصوص مادة العمل وأدواته ومنتجاته"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن علاقات العمل متعلقة بقوى الإنتاج، ونوع الملكية، فأشكال الإنتاج هي التي تحدد البنى الاجتماعية، والتي بدورها تنتج مواقف وأفعالا، فما هم عليه يتطابق مع ما ينتجونه، وهو الأمر الذي بينه ماركس من خلال مثاله المشهور، والذي يؤكد فيه بأن طاحونة اليد خلقت مجتمع الإقطاع، والطاحونة البخارية خلقت

<sup>(1)</sup> القن وجمعه أبقان، والقنانة ظاهرة اقتصادية واجتماعية لطبقة الفلاحين في ظل الإقطاع، وهي حالة من الرق أو العبودية المعدلة عرفتها أوربا في العصور الوسطى، غير أنها تختلف نوعا ما عن العبودية، حيث يتمتع الأبقان بhamش من الحرية مقارنة بالعبيد، فضلا عن إمكانية التملك لديهم.

<sup>(2)</sup> ماركس: الأيديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص 26.

المجتمع الرأسمالي، فعملنا اليومي هو الذي يشكل عقولنا، وموقعنا داخل عملية الإنتاج هو الذي يحدد نظرنا إلى الأشياء<sup>(1)</sup>.

إن تأثير نمط الإنتاج في حركية التاريخ هي فكرة طالما كررها إنجلز أيضا، حيث يقول في رسالته إلى بلوخ: "إن العنصر المحدد للتاريخ، هو في آخر الأمر إنتاج وإعادة إنتاج الحياة الواقعية"<sup>(2)</sup>.

وفي ذات السياق كتب ماركس في افتتاحية البيان الشيوعي ما مفاده:

" ليس تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا، سوى تاريخ صراع الطبقات فالحر والعبد، والنبيل والعامي والإقطاعي والقرن، ومعلم الحرفة والصانع، وباختصار فالظالمون والمظلومون المتعارضون دوما خاضوا صراعا لا ينتهي، صريحا تارة ومستترا تارة أخرى، صراعا كان ينتهي دائما إما بتغيير المجتمع كله تغيير ثوريا، وإما بانهيار كلتا الطبقتين المتصارعتين"<sup>(3)</sup>.

يمكن أن نفهم من هذا النص أن ماركس ينظر للتاريخ من زاوية العلاقات الاقتصادية بين البشر، أي علاقات الإنتاج، ولذلك جاء التاريخ برأيه معبرا عن الصراع بين الطبقات، ولذلك فهو لا يؤمن إلا بالحقائق الطبقيّة، فطرق التحصيل والمعيشة - كما يرى - هي المسؤولة عن كل التحولات الاجتماعية والسياسية والدينية.

وأما بخصوص طريقة الانتقال من نمط إنتاجي إلى آخر، فإنه يركز على التناقض بين علاقات الإنتاج وقواه، وأن جدل هذا التناقض هو الذي يحدد مجرى التاريخ، باعتباره حركة من الصراع الطبقي المتناحر الذي سينتهي حتما بانهيار التشكيلة المجتمعية البرجوازية<sup>(4)</sup> ليُشرق على البشرية فجر جديد، يُشع نوره من مجتمع شيوعي يُلغي الاغتراب ويعيد للإنسان إنسانيته وحرته من أسر الاستغلال والحاجة<sup>(5)</sup>.

### مسلمات نظرية نمط الإنتاج:

تأسس نظرية نمط الإنتاج عند ماركس على مجموعة من المنطلقات أهمها:

- (1) أنظر جوزيف أ شومبيتر: الرأسمالية والاشتراكية، والديمقراطية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، ص90، بيروت، 2011.
- (2) جيرار بن سوسان، جورج لايبكا: معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، ص1321، بيروت، 2003.
- (3) ماركس، إنجلز: البيان الشيوعي، ترجمة وتحقيق: العفيف الأخضر، ص ص 44، 45، ط1، بيروت، 2015.
- (4) طبقة اجتماعية ظهرت في القرنين 15، و16 تسيطر على قوى الإنتاج وعلاقاته، وعلى مؤسسات الدولة، بما تملكه من رؤوس الأموال، وتمثل في طبقة التجار والصناع.
- (5) أنظر فؤاد خليل: الماركسية في البحث النقدي، ص155، ط1، بيروت، 2010.

أ- إن المجتمع في حقيقته ما هو إلا جزء من العالم المادي، وأن الفرد ليس سوى جزء من الطبيعة. ودينامية التطورات الاجتماعية ترتبط بالعوامل الداخلية والتناقضات التي تحدث بين قوى الإنتاج وعلاقاته، فتلك التناقضات هي القانون المحرك للتاريخ، حيث أن نمط الإنتاج في أي مجتمع هو الذي يحدد طريقة وأسلوب عيش أفرادها، ولذلك تخضع جميع الظواهر الحياتية في المجتمع لذلك النمط الإنتاجي.

ب- كل المجتمعات باستثناء المجتمع الشيوعي تمر بصراع طبقي، إذ يحاول الملاك وأصحاب العمل أن يسيطروا على المجتمع، فتاريخ المجتمعات هو تاريخ انتقال من مرحلة لأخرى بفعل هذا الصراع الطبقي، فماركس لا يتقبل سوى وجود الطبقات والفكر الطبقي، ولا يؤمن إلا بالحقائق الطبقيّة<sup>(1)</sup>.

ج- ليس التاريخ الحقيقي هو التاريخ السياسي، بل هو تاريخ أنماط الإنتاج التي تنتصر بها البشرية عن قوى الطبيعة، ولذلك ينقسم تاريخ البشرية إلى خمس مراحل: مشاعية، إقطاعية، برجوازية، اشتراكية، شيوعية، وذلك وفق سلسلة من التطورات الحتمية والضرورية، بفعل الصراع بين علاقات الإنتاج القائمة، وبين العلاقات التي تفرضها قوى الإنتاج، وعن طريق تغيرات كمية تتحول بواسطة العنف والثورة إلى تغيرات كيفية. أي أن التاريخ يفسر على ضوء الاقتصاد السياسي، حيث أن التركيب الاقتصادي لأي مجتمع هو الذي يحدد التركيب القانوني والسياسي له.

د- إن المجتمع وما يضمه من أنظمة ومؤسسات لا يمكن دراسته دراسة حقيقية دون تحليل مادي له فتاريخ الإنسانية لا يجب أن يفهم بعيدا عن الصناعة والمبادلة، حيث أن إنتاج السلع والخدمات يلعبان دورا أساسيا في عمليات التطور الاجتماعي، فالفاعلون الأساسيون في التاريخ ليس هم المفكرون والسياسيون ورجال الحرب، بل هم المنتجون المباشرون أي العمال، على الرغم من أن الوقائع توحي بعكس هذا.

هـ- إن بيع قوة العمل، والإنتاج من أجل السوق، ظاهرتين لم تعرفا تاريخيا إلا في أوروبا، وبالضبط في غربها، ثم انتقلتا فيما بعد إلى باقي مناطق العالم، وهو الأمر الذي يجعل من أوروبا نموذجا للعالم، كما يجعل النشاط الاقتصادي الذي عرفته المجتمعات غير الأوربية أنشطة بدائية .

فقد أكد ماركس بأن قوى الإنتاج المتمثلة في وسائل العمل، لم تتحول من مجرد أدوات إنتاج إلى رأسمال إلا مع النمط الرأسمالي للإنتاج، ونفس الشيء بالنسبة لعلاقات الإنتاج، والتي لم تكن أيضا محلا للبيع قبل نمط

(1) أنظر قباري محمد إسماعيل: قضايا علم الاجتماع المعاصر، ص182، الإسكندرية، 1979 .

الإنتاج الرأسمالي، إذ كان الإنسان يعيش على إنتاج عمله<sup>(1)</sup> أما مع النمط الرأسمالي، فقد أصبح الفرد يعيش من بيع قوة العمل.

و- تظهر الأيديولوجيا كتبرير لهيمنة الطبقة المنتصرة، ولاسيما الأيديولوجيا الدينية، والتي لم يدخر ماركس جهدا في توجيه سهام النقد لها.

ز- إن التناقضات والصراعات في علاقات الإنتاج هي التي تسمح بظهور الدولة لأن:

" أصل جميع النزاعات في التاريخ، هو في التناقض بين القوى المنتجة"<sup>(2)</sup>.

وهنا يرى إنجلز بأن:

"الدولة شيء أنتجه المجتمع في مرحلة معينة، والدولة هي الاعتراف بأن المجتمع قد أصبح مصابا بتعارض لا حل له"<sup>(3)</sup>.

معنى ذلك أن الدولة ليست ظاهرة ملازمة للوجود الإنساني، أي أنها لم توجد منذ القدم، فوجودها عارض، استدعاه تقسيم العمل. والتناقضات التي حدثت بفعل هذا التقسيم. فالملكيات الخاصة تؤجج الصراع بين الطبقات المستغلة والمستغلة. والدولة هي عنف منظم تظهر بشكل حتمي عندما ينقسم المجتمع إلى طبقات يتعذر التوفيق بينها.

وقد سار ماركس على خطى أستاذه هيجل حينما ربط كل منهما تطور الدولة بمراحل، كما وضع كل منهما نهاية للتاريخ، حيث يتوقف التاريخ عند ماركس في المجتمع الشيوعي عندما يزول الصراع الطبقي، بينما ينتهي التاريخ عند هيجل مع الدولة البروسية.

يحدث التغيير الاجتماعي بالعنف، وذلك عندما تتصارع علاقات الإنتاج، بقوى الإنتاج، إذ أن قوى الإنتاج تتطور بشكل دائم، بينما علاقات الإنتاج في أية فترة تكون ثابتة وبشكل نسبي وتقاوم التغيير<sup>(4)</sup> فعندما تتخلف علاقات الإنتاج عن قوى الإنتاج تقوم الثورة بشكل حتمي لإحلال علاقات جديدة مكان

(1) أنظر محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، ط6، ص ص 239، 240، الإسكندرية، 2019.

(2) ماركس وإنجلز: الأيديولوجية الألمانية، مصدر سابق، ص 73.

(3) إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، ص 190، القاهرة، 1957.

(4) أنظر أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، ترجمة مجاهد عد المنعم مجاهد، ص 180، القاهرة، 2011.

العلاقات القديمة لكي تتناسب مع قوى الإنتاج، هذه التحولات يسايرها تحولات في النظم القانونية، والفكرية، والقيمية للمجتمع .

ما يمكن استنتاجه في نهاية هذا المطلب هو أن اتخاذ نمط الإنتاج كمقياس للحكم على المجتمعات، تحمل نوع من الليونة، لاسيما عند مقارنتها بالطبائع الثابتة، التي وسم بها دعاة المركزية الأوروبية المجتمعات خارج أوروبا، باعتبار أن النمط الإنتاجي الذي استند إليه ماركس في تحديد العلاقة بين الأنا والآخر ليس كالطبائع الثابتة التي استند إليها هيغل، وغيره من دعاة المركزية الأوروبية.

ولكن القول بأن نمط الإنتاج الرأسمالي الذي يتميز بالإنتاج من أجل السوق، ويبيع قوة العمل هو نمط إنتاج أوربي من حيث النشأة، هو قول مشبع بالمركزية الأوروبية، ويتجاهل عن قصد أو غير قصد الحقائق التاريخية التي تؤكد وجود هذه الظواهر خارج أوروبا، كما أن الاكتفاء بنمط الإنتاج كأساس لدراسة الأحداث التاريخية لا يكفي لإصدار أحكام حول مجتمعات الشرق.

كما قد نلمس بعض ملامح المركزية الأوروبية عند ماركس من خلال اتخاذه لأوروبا عموماً وانجلترا خصوصاً نقطة انطلاقاً لتحليله، فانطلاقاً من تاريخ أوروبا قسّم التاريخ البشري إلى أربعة مراحل: المرحلة المشاعية البدائية، ثم مرحلة العبودية، ثم الإقطاعية، فالرأسمالية.

## المطلب الثاني: الأصل 2: الصراع الطبقي.

يعتبر ماركس وجود الصراع الطبقي في المجتمع أمر ضروري في سيرورة التاريخ، وفي غياب هذا الصراع سيكون المجتمع حامل متكلس يعيش على هامش التاريخ، فالصراع بين الطبقات هو المحرك الأساسي للتطور الاجتماعي، ويأخذ هذا الصراع عدة أشكال كالصراع الاقتصادي، والصراع السياسي، والصراع الأيديولوجي. وقبل الحديث عن الصراع الطبقي، لا بد أولاً من الإشارة إلى مفهوم الطبقة الاجتماعية عند ماركس فهي:

" مجموعة من الأفراد تتميز عن غيرها بأساليب معاشيه، واجتماعية، وثقافية متشابهة، لها أهميتها في وحدتها وتماسكها، وتكثيف نضالها الطبقي ضد الطبقات الأخرى، لاسيما إذا كانت معرضة للظلم والتعسف والقهر الطبقي<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن مصطلح طبقة يطلق على مجموعة من الناس يتميزون بنفس أساليب المعيشة ويحملون نفس الاهتمامات والآمال، هذه الاهتمامات تشكل روابط معنوية تعمل على توحيدهم، من أجل المطالبة بحقوقهم.

(1) إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، ص584، بيروت، 1999.

إن الصراع الطبقي يظهر في المجتمعات العبودية والإقطاعية والرأسمالية، حيث توجد طبقة مستغلة تملك قوى الإنتاج والنفوذ والسلطة والاحترام الاجتماعي، وطبقة مستغلة لا تملك إلا جهدها، فهي طبقة مضطهدة، لا تملك أي نوع من النفوذ أو الاحترام، وهذا التناقض بين الطبقتين ينشأ عنه حالة من الوعي لدى الطبقة المضطهدة، ما يدفعها إلى الثورة والتي تؤدي إلى تحطيم المجتمع القديم، وتؤدي لظهور مجتمع جديد أكثر تقدماً، فالصراع بين الفكرة ونقيضها يؤدي إلى بروز فكرة ثالثة كما هو الحال في صراع طبقة الفلاحين مع طبقة الإقطاع والذي نتج عنه طبقة الرأسماليين<sup>(1)</sup>.

وقد كانت البداية مع ظهور بعض بوادر الإنتاج الخاص، حيث بدأ التناقض في الظهور بين أصحاب الملكية الفردية، وبين أنصار الملكية العامة، فتم تجاوز نمط الإنتاج البدائي والانتقال إلى الطور الإقطاعي، كما أن تطور قوى الإنتاج وما تبعها من تحولات في علاقات الإنتاج، أدى إلى ظهور تناقضات في المجتمع الإقطاعي، فكان لا بد من تجاوز مرحلة الإقطاع لمرحلة جديدة هي المرحلة الرأسمالية، ونتيجة لتناقضاتها هي الأخرى، فإن استبدالها بمجتمع تكون وسائل الإنتاج فيه ملكاً مشتركاً هو المجتمع الاشتراكي، يصبح ضرورة تاريخية، والمرحلة الاشتراكية هي تمهيد لمرحلة أخيرة هي المرحلة الشيوعية.

هذا ويذهب ماركس وإنجلز إلى أن تاريخ المجتمعات هو تاريخ الصراع الطبقي، ويحدث التطور دائماً نتيجة لانتصار طبقة على أخرى، ويوجد الصراع الطبقي في المجتمعات التي تتميز بالملكيات الخاصة، أي التي لا تجعل وسائل الإنتاج ملكاً للمجتمع ككل، أي عند وجود مستغلين ومستغلين، وفي كل مرة عندما تنتقل قوى الإنتاج إلى الطبقة المتغلبة تخلق نوع جديد من علاقات الإنتاج.

وما تجدر الإشارة إليه أن ماركس ليس هو أول من اكتشف الصراع الطبقي، فقد سبقه إلى ذلك الكثير من المؤرخين، ولكن ماركس هو أول من اعتبر بأن الصراع الطبقي هو محرك التاريخ والقانون الأساسي للتغيرات الاجتماعية.

ينتهي التاريخ في تصور ماركس وإنجلز عن طريق ثورة البروليتاريا<sup>(2)</sup> التي تُنهى الرأسمالية فتتمحي الطبقة، ويتحقق المجتمع الشيوعي، وتسود العدالة الاجتماعية، لذلك يرى ماركس بأن البروليتاريا هي أهم الطبقات باعتبارها الطبقة الثورية التي تحمل لواء تغيير الواقع إضافة إلى أنه:

<sup>(1)</sup> أنظر آدم عربي: تناقضات الطبقة العاملة، الحوار المتمدن،

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=365972>

<sup>(2)</sup> البروليتاريا: مصطلح ظهر في القرن التاسع عشر في مؤلف ماركس وإنجلز بيان الحزب الشيوعي، وتدلل على طبقة العمال المأجورين، أو الطبقة التي لا تملك أي وسائل إنتاج وتعيش من بيع مجهودها العضلي أو الفكري.

" ليس ثمة بين جميع الطبقات التي تقف الآن أمام البرجوازية وجها لوجه إلا طبقة واحدة ثورية حقا، هي البروليتاريا"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا أهمية طبقة البروليتاريا والتي بفضلها يتحرر الجميع، فلا يكون هناك فرق بين الأديان والقوميات، أي أن نضالات البروليتاريا تسعى لإيجاد الإنسان الحقيقي، من خلال تحرره من كل أنواع الإيديولوجيات.

وحين تقوم ثورة البروليتاريا على ملاك قوى الإنتاج فإن:

" الطبقة التقدمية الجديدة، لن تجد هناك طبقة تعارضها، وبذلك يصل الصراع بين الطبقات إلى نهايته، وتتم نهاية الصراع الطبقي على وسائل الإنتاج، وبذلك تنتهي القوى المادية التي تحكمت في الإنسان"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن ثورة العمال وسيطرتهم على قوى الإنتاج يؤدي إلى زوال المجتمع الطبقي فتتحرر معه روح الإنسان، وتتحقق المساواة والعدالة، حيث تختفي كل الطبقات بما في ذلك طبقة البروليتاريا، ويزول الصراع، كما لا يكون هناك حاجة للدولة، لزوال استغلال الإنسان للإنسان، فيتحقق مجتمع العقل والذي يؤمن بالإنسان بعيدا عن كل أنواع الأيديولوجية.

إن استغلال الرأسمالية للطبقة العاملة سيؤدي إلى الثورة الاشتراكية، والتي بدورها ستؤدي إلى المجتمع الشيوعي، غير أن الاشتراكية مرحلة أولى من مراحل الشيوعية، وهي مرحلة مؤقتة وقصيرة، وحلقة وصل بين مجتمع استغلالي طبقي، ومجتمع لا طبقي.

هذا ويعتقد ماركس وإنجلز أن هناك عاملان أساسيان يبقيان على المجتمع طبقي هما:

#### أ- الدين:

حيث تحاول الأديان رفع معنويات المضطهد النفسية أمام القوى المسيطرة عليه بتبرير هذا التفاوت، ولذلك يرى ماركس بأن:

" كل دين ليس سوى انعكاس واهم في دماغ البشر للقوى الخارجية، التي تسيطر على وجودهم اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية"<sup>(3)</sup>.

(1) آدم عربي: تناقضات الطبقة العاملة، مرجع سابق.

(2) صبحي: في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 237.

(3) ماركس وإنجلز: حول الدين، مصدر سابق، ص 112.

يستوقفنا هذا النص إلى القول بأن الأديان تزدهر في المجتمعات التي تشهد استغلال طبقي، والدين في حقيقته مجرد مخدر للشعوب، ولاسيما المجتمعات المضطهدة، والمستفيد الوحيد من الدين هم أصحاب رؤوس الأموال والمسيطرين على قوى الإنتاج في كل العصور، حيث يجعلون الدين بمثابة الغطاء للاستغلال، وعليه فإن نقد الدين هو أساس كل نقد حيث يرى ماركس بأن:

" الدين شمس وهمية تدور حول الإنسان، ما دام الإنسان لا يدور حول نفسه " (1).

وانطلاقاً من ذلك فإن القضاء على الدين في نظر ماركس هو المقدمة الأساسية لإنهاء كل أنواع الاغتراب التي عانت منها البشرية، إضافة إلى إزالة كل أنواع السُّلط السياسية، والكهنوتية، وتصبح الطريق مفتوحة نحو المجتمع الشيوعي .

### ب- الأيديولوجيا:

إذ ترى الماركسية بأن الأيديولوجيا هي وعي كاذب ومغلوط ومزيف بالواقع والتاريخ، لأنها تعكس طبيعة الطبقة المسيطرة وتسعى لتأمين مصالحها من خلال نظام من الأفكار والتصورات والآراء والمشاعر، ولن يكون ذلك ممكناً إلا بحجب وإخفاء تلك المصالح، أي إخفاء طابعها الاستغلالي في صور أخرى، فالأيديولوجيا تُعبر عن فكر الطبقة المسيطرة، وتتجلى في أشكال حقوقية وسياسية ودينية، وفلسفية، وفنية، ما يعني بأن الأيديولوجيا جزء من البناء الفوقي، الذي يتلاءم مع قاعدة البنيان الطبقي، لكنها تُزيّف حقيقة تلك القاعدة (2).

إذن إن الصراع الطبقي في أي مجتمع ينتج عنه أيديولوجيات لتبرير الواقع وأخطر هذه الأيديولوجيات، الأيديولوجية الدينية والتي تجعل المجتمع خاملاً مستكيناً لا ثورياً.

إن القول بالحقائق الطبقيّة يؤدي بنا إلى إنكار قدرات العقل الإنساني، والذوات الفردية على بلوغ الحقيقة. ويصبح الأفراد مجرد وسائل منفعة لا فاعلة في الصراع الطبقي.

### المطلب الثالث: الأصل 3: الخط الأوربي للتاريخ.

نظر ماركس وانجلز للتاريخ باعتباره مراحل وحقب تتابع بنفس الكيفية في جميع المجتمعات، هذه الحتمية التاريخية تجعلهما يسيران في فلك الكثير من المفكرين البرجوازيين على غرار أوجست كونت، وهيغل، وغيرهم، فالتاريخ عند ماركس وانجلز هو بمثابة متتالية تبدأ بالمجتمع العبودي، ثم تمر إلى المجتمع الإقطاعي، لتصل إلى المجتمع

(1) نفسه، ص 34.

(2) أنظر فؤاد خليل، الماركسية في البحث النقدي، مرجع سابق، ص 89.

الرأسمالي، وانطلاقاً من هذا لا يمكن الحديث عن تاريخ لأي مجتمعات لم تعرف هذا التطور التاريخي، أو هذه المراحل. هذا ويرى أحد المهتمين بشأن الفكر الماركسي بأن:

" تعاقب أشكال الإنتاج، بمعنى الابتعاد عن حالة الإنسان البدائية، هو نظر علمي في التاريخ، وهو في مخطط المراحل الزمنية يعكس انزلاق ماركس إلى أدلجة تبريرية يقع جذرها في الأنوية الغربية، لذلك كان النمط الآسيوي للإنتاج يحتاج إلى قوة خارجية رأسمالية تدمره، لتلحقه بخط التطور، ومن ثم تدمجه في مسار التاريخ الأوربي"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن الفكر الماركسي لم يخلو من مركزية أوروبية، وتحلى هذه المركزية في اعتباره بأن هناك خط واحد للتقدم، وهو خط التقدم الأوربي، من العبودية، إلى الإقطاع، إلى الرأسمالية، وغياب هذا الخط عند المجتمعات غير الأوروبية يجعلها خارج مسرح التاريخ، لأن نموها ناقص لم يكتمل، وهي في مرحلة متأخرة بالقياس إلى ما قطعتة المجتمعات الأوروبية، ولا بد من إرجاع المجتمعات خارج أوروبا إلى سكة التقدم الغربي، ولو اقتضى ذلك استعمال القوة، وهذا يدل على أن المقاييس الأوروبية هي الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها، لأن تاريخ المجتمعات خارج القارة الأوروبية لم يعرف خط التقدم السابق، الأمر الذي أدى غياب الصراع الطبقي، والذي من شأنه أن يدفع حركة التاريخ في تلك المجتمعات إلى الأمام، عن طريق الثورة. وانطلاقاً من ذلك قامت:

"التيارات الغالبة في الماركسية بعد ماركس بتعميم سريع لهذه الاقتراحات الخمسة، التي لم تعد كونها تأملات حدسية، الأمر الذي غدى بدوره نظرية شبه تحويلية عن المراحل الخمس للتطور الاجتماعي(الشيوعية البدائية، ثم العبودية، ثم الإقطاعية، ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية)"<sup>(2)</sup>.

وفي هذا السياق يمكننا القول أن الماركسية لم تنجح في تفادي الانطلاق من مسلمات ومفاهيم المركزية الأوروبية، لاسيما بعد قولها بمرحلة تاريخية أوروبية، أضفت عليها هالة من القداسة، وجعلتها قانون حتمي لتطور البشرية، وهذا ما ينم عن الحضور القوي للذاتية الأوروبية، هذه الحتمية الأوروبية لم تكن نتيجة أبحاث علمية واقعية، بل هي مجرد تأملات تُخضع الواقع للمفهوم، والمنظومة الفكرية، ولذلك فقد:

" تأثرت الماركسية الموجودة فعلاً بالثقافة السائدة، الأمر الذي دفع في اتجاه تفسير ماركسي يشارك هذه الثقافة في تشوئها الأوربي المتمركز، ونقص تلك النظريات التي تذهب إلى أن ثمة تسلسلين

(1) نفسه، ص176.

(2) سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص135.

تاريخيين اثنين هما: التسلسل الأوربي المفتوح الذي أدى إلى الرأسمالية من جهة، والتجمد في مأزق ونمط الإنتاج الآسيوي المزعوم من الجهة الأخرى"<sup>(1)</sup>.

إذا لقد ربط ماركس نظرتة للشرق بقانون الحتمية التاريخية، وقام بعدة اختزالات جعلت البعض يدرج أبحاثه ضمن الفكر المتمركز، منطلقا من ثنائية حادة، شرق ساكن، وغرب حيوي، فإما أن تسيير المجتمعات غير الأوروبية في أنماط الإنتاج الأوروبية لكي تصل إلى الغاية المنشودة، وإما أن تتكلس في طرق أخرى، تجعلها في هامش الأحداث. وماركس في كل ذلك يرى بأن أوروبا والحضارة الغربية بصفة عامة هي مركز العالم، حيث يرى بأنهما:

"كالشمس لا تستطيع أن تستكمل دورتها حول العالم دون أن تمر في هذه النقطة"<sup>(2)</sup>.

إن الأمر اللافت للنظر هو أن ماركس يعتبر اسطنبول أو القسطنطينية الحد فاصل بين الشرق والغرب، أو الجسر الذي يربط الشرق بالغرب، وبقائها عاصمة للدولة العثمانية (في القرن التاسع عشر) يعني بقاء الاستبداد، وسقوطها سيمهد الطريق أمام الحضارة الغربية"<sup>(3)</sup>.

إن تأكيد الماركسية على المراحل الخمس التي مرت بها جل المجتمع(المشاعية البدائية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، والانتهاه الحتمي بالشيوعية)، ينم عن تمركز صارخ حول الذات الأوروبية، يجعل من أوروبا مقياس عالمي لا تاريخي، يتجاوز التاريخ والجغرافيا، ويتعالى عن الزمان والمكان، كما ينم عن فقر معرفي ودراسات غير دقيقة، بل عن جهل صارخ بتواريخ المجتمعات غير الأوروبية، الأمر الذي أوقع مؤسسي الماركسية في الإقصائية، فأنكروا تواريخ المجتمعات الأخرى، وأمنوا بتاريخ واحد هو التاريخ الأوربي، الأمر الذي جعل أحد المفكرين الغربيين يؤكد بأن ماركس وإنجلز: "قد كانا مسلحين بنفس القدر من المعرفة والمعلومات التي يتسلح بها الطالب الذي لا يعتمد إلا على مصادر أدبية"<sup>(4)</sup>.

يتضح من هذا أن معرفة ماركس وإنجلز بتاريخ الحضارات الشرقية هي معارف غير دقيقة، وغير علمية لا تتجاوز إطار الثقافة العامة، وهي غير كافية لبناء أحكام عامة، بل هي لا تتجاوز في الكثير من الأحيان ما ضمته محاضرات هيجل في فلسفة التاريخ.

(1) نفسه، ص 135.

(2) ماركس: المسألة الشرقية، ترجمة جوزيف عبد الله، ص 126، بيروت، 1980.

(3) أنظر عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، مرجع سابق، ص 270.

(4) المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 236.

كما أن معارفهم بتاريخ مجتمعات أمريكا قبل كولومبس، وتاريخ شعوب إفريقيا أسوء بكثير ونطاق جهلها فيه يتسع أكثر فأكثر، فمن المحتمل أن معرفتهما لا تتجاوز ما تضمنته ما كتبه هيجل في هذا الإطار، والمعارف التي كانت متداولة عند الطلاب المتعلمين في ألمانيا آنذاك، فضلا عن جهلهم حتى بتاريخ أقرب البلدان إليهم وهي المجتمعات الشرقية كتاريخ بولندا وروسيا<sup>(1)</sup>.

في نهاية هذا العنصر نقول بأن الكثير من الدارسين يؤكدون بأن العالم غير الأوربي لم يمر بنفس المراحل التاريخية التي مر بها العالم الأوربي، وأن تقسيم عبودي إقطاعي رأسمالي، هو تقسيم مشبع بالمركزية الأوروبية، باعتبار أن الكثير من المناطق في العالم لم تعرف هذا التقسيم ولاسيما في الشرق القديم، أو في العالم الإسلامي الوسيط، أو في تاريخ شعوب أمريكا اللاتينية، ولذلك فإن هذا التقسيم يلغي الخصوصيات المحلية لهذه الشعوب، فضلا عن أن بعض المؤرخين يرفضون فكرة وجود العبودية في كل المجتمعات، فهي مجرد فرضية تحتاج إلى إثباتات، لا سيما عند الحديث عن مجتمعات شرقية قديمة كالصين والهند ومصر .

علاوة على ذلك فإن النظرية الماركسية تبدو نظرية مبتدلة، وذلك عندما أكدت بأن المجتمعات التي قطعت مرحلة العبودية، انتقلت منها بالضرورة إلى الإقطاع، ثم الرأسمالية، في حين المجتمعات التي لم تعرف العبودية توقف نموها، فهذا رأي يحتاج إلى دلائل لتأكيدده، إضافة إلى نفي الماركسية لجميع ظواهر النشاط الاقتصادي المتقدم التي عرفها العالم الأوربي، عن المجتمعات غير الأوروبية، كما أنها لم تفسر لنا كيف أن مجتمعات لم تعرف مرحلة العبودية، إلا أنها عرفت قدرا كبيرا من تطور الإنتاج لا يقل عن ما وصلته مجتمعات أوروبية رأسمالية<sup>(2)</sup>.

ويمكن أن نضيف أيضا أن هناك أبحاث أثبت أن نمط الإنتاج الإقطاعي لم يكن نمطا مركزيا كما يدعي أنصار المركزية الأوروبية، بل كان نمط طرقي لنمط إنتاج مركزي آنذاك، وهو النمط الخراجي<sup>(3)</sup> الذي تميزت به مجتمعات الشرق، ولاسيما الحضارة الإسلامية، ولما عجز هذا النمط الخراجي ظهر في الأطراف أي في أوروبا نمط الإنتاج الإقطاعي<sup>(4)</sup>.

(1) أنظر نفسه، ص 236 .

(2) أنظر سمير أمين: التمركز الغربي، مرجع سابق، ص 172.

(3) في هذا النمط من الإنتاج تستولي أجهزة الدولة المركزية على فائض الإنتاج، في شكل ضريبة أو جزية جماعية.

(4) أنظر أحمد محمود سلامي: الإستشراق المعكوس في فكر حسن حنفي، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد 1،

الأردن، 2016.

تجاهل ماركس وإنجلز بهذا التقسيم الخصوصية التاريخية والاجتماعية للمجتمعات غير الأوربية، وفي محاولة منهما للرد عن الانتقادات الموجهة إليهما، قاما بابتكار ما يعرف بنظرية النمط الآسيوي للإنتاج، والتي اعتبرت من أبرز أصول ومظاهر المركزية الأوربية لديهما، وأحد أهم تطبيقاتهما .

#### المطلب الرابع: الأصل 4: نظرية نمط الإنتاج الآسيوي.

تأثرت الماركسية بالثقافة الأوربية السائدة وتجلت في هذا التأثير فيما يعرف بنظرية نمط الإنتاج الآسيوي، والتي كانت نتيجة لمحاولة ماركس وإنجلز دراسة المجتمعات غير الرأسمالية، فقد استنتج ماركس وإنجلز بأن المجتمعات الشرقية، تختلف عن الغرب الرأسمالي في درجة تطور عملية الإنتاج، فابتكر بذلك ما يسمى بنظرية نمط الإنتاج الآسيوي، والتي اعتبرت إحدى أهم أدوات ماركس في النظر إلى المجتمعات خارج أوربا.

#### مفهوم نمط الإنتاج الآسيوي:

إن تأثير ماركس بهيجل واضح في نظريته إلى التطور الاجتماعي عن طريق الجدال، وفي فلسفة التاريخ، حيث يؤكد على تقدم تاريخ المجتمعات بشكل جدي، ورغم اتفاق كل من ماركس وهيجل في المنهج الجدلي إلا أنهما يختلفان في القوة المحركة للتاريخ، حيث يكون التاريخ عند هيجل تجليا من تجليات الروح في بحثها عن المطلق، في حين كان ماركس يرى بأن أنماط الإنتاج تختلف في تدرجها إلى المجتمع اللاطبيقي.

حيث أن كل نمط إنتاجي يُولد تناقضات وتوترات، وصراع طبقي يؤدي إلى مركب أعلى أي نمط آخر، وبالتالي فإن ماركس يأخذ عن هيجل فكرة التناقض كآلية للحركة الحضارية، غير أنه يرى بأن القوة الفاعلة هي المادة ووسائل الإنتاج. وقد تحدث ماركس - تحت تأثير هيجل والأدبيات الغربية، وخاصة حركة الاستشراق - عن المجتمعات التي لا تاريخ لها، وعن الشرق الراكد، وهذا ما أدى إلى ظهور بعض المصطلحات الماركسية على غرار الاستبداد الشرقي، ثم نمط الإنتاج الآسيوي، الذي طالما وظفه كل من ماركس وإنجلز في نقدهما لما يطلقان عليه: البربرية الآسيوية.

إن المشكلة التي صادفها ماركس وإنجلز في تصنيفهما للشعوب والمجتمعات غير الأوربية - ضمن الخط الذي رسماه، مشاعية بدائية، ثم عبودية، ثم إقطاعية، ثم رأسمالية ثم شيوعية - وخاصة المجتمعات الآسيوية والإفريقية هي الأمر الذي جعلهما يفكران في مخرج لرأب أي صدع، قد يشكك في نظريتهما، ولذلك طرحا ما يسمى بنظرية نمط الإنتاج الآسيوي، وهي نظرية خاصة بهذه المجتمعات، فقد تكلم عنها ماركس في معرض حديثه عن أشكال الاقتصاد ما قبل الرأسمالي، وتقوم هذه النظرية على فرضية انعزال هذه المجتمعات بسبب تحقيقها لاكتفائها الذاتي،

أو ما يسمى باقتصاد الكفاف، ولاسيما في مجالات الزراعة والحرف، وبذلك عدم وجود التبادل، وهذا ما جعلها — برأي ماركس — مجتمعات منغلقة على نفسها، فضلا عن عدم وجود ملكيات خاصة، لأن الأرض مشاعة عامة، مثلما هو الأمر في ما يسمى بأراضي العرش في مجتمعات شمال إفريقيا، وهي عبارة عن أراضي تستغلها عدة أسر جماعيا، أو تكون ملكية الأرض تابعة لحاكم مستبد، أو ملك، وغياب الملكية الخاصة يعني في نظر ماركس وانجلز غياب أي آلية لتحريك التاريخ، وهو ما يجعل هذه المجتمعات الراكدة متحجرة، والعلاقة الوحيدة الموجودة في تلك المجتمعات، هي علاقة القوة التي يأخذ بموجبها الحاكم أو الملك، الخراج من مستغلي هذه الأرض. وقد أشار ماركس إلى ذلك في رسالته إلى إنجلز بتاريخ 2 جوان 1853 مؤكدا أن مفتاح السر الشرقي هو انعدام الملكية الخاصة للأرض<sup>(1)</sup>.

وكذلك فإن نمط الإنتاج في المجتمعات غير الأوربية، ولاسيما مجتمعات الشرق تختلف اختلافا جذريا عما عرفته أوروبا من عبودية وإقطاعية، لأن نمط الإنتاج الآسيوي يقوم على فكرة التجمعات المكتفية ذاتيا، حيث تملك السلطة المستبدة الأرض وتأخذ الدولة الضريبة، أو ما يسمى بالخراج، وانطلاقا من هذا فإن السلطة السياسية هي التي تصبح مُستغلة للإنتاج، والمنتجون المباشرون عبيدا لها، بخلاف مرحلة العبودية في نمط الإنتاج الأوربي حيث يكونوا الأفراد عبيدا لشخص واحد، وانطلاقا من هذا لم تعرف آسيا الملكيات الخاصة، وتتجسد الدولة في شخص ملك أو خليفة أو حاكم مستبد. وإذا كان نمط الإنتاج الأوربي في مرحلة العبيد والإقطاع يوجد فيه نوع من النضال والاتفاق المشترك لمواجهة استبداد الإقطاعي والسيد، فهذا غير موجود في نمط الإنتاج الشرقي الذي يتميز بالتصلب، ولنتأمل هذا النص لإنجلز الذي يقول فيه:

"هكذا هو الحال منذ زمن المملكة الآشورية والمملكة الفارسية، إن المرزبان أي الباشا يجسد الشكل الشرقي للاستثمار مثلما يجسد التاجر والحقوقي الشكل الغربي المعاصر للاستثمار"<sup>(2)</sup>.

يتضح من خلال هذا الرأي تداخل الاستبداد السياسي مع الحياة الاقتصادية، حيث يكون المستبد الشرقي هو السياسي والمستثمر الاقتصادي في نفس الوقت.

ويعتقد أنصار نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، بأن بيع قوة العمل والإنتاج من أجل السوق لم تُعرف تاريخيا إلا في غرب أوروبا، ومنها انتقلت إلى باقي بلدان العالم، وبذلك نفوا الرأسمالية عن العالم غير الأوربي، وجعلوا النشاط الاقتصادي في العالم خارج أوروبا نشاط بدائي<sup>(3)</sup>.

<sup>(1)</sup> أنظر بن سوسان، ولايكا: معجم الماركسية النقدي، مرجع سابق، ص 1324.

<sup>(2)</sup> ماركس، وإنجلز: في الاستعمار، ص 192، موسكو، 1971.

<sup>(3)</sup> أنظر محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 325.

قد يتساءل البعض كيف يهاجم ماركس الرأسمالية ويعتبر بأنها تحمل في طياتها بذور فنائها، وفي نفس الوقت يعتبرها مرحلة متطورة في سلم النمو الاقتصادي، ليحاول - حسبما يبدو - مركزتها في أوروبا، وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله:

"صحيح أنه أنزل بالرأسمالية وشروطها أحكام الإدانة، وأمل في سقوطها، وقيام نظام الاشتراكية، لكنه ظل يعتقد أنها محطة تاريخية، خلت بالحضارة عن طريق التقدم والرفي"<sup>(1)</sup>.

مما يؤكد أن الرأسمالية بكل سلبياتها هي خطوة حتمية نحو التحضر، وهذا ما لم تعرفه المجتمعات الآسيوية، فماركس بهذا يكرس فكرة تفوق الغرب.

وقد رفض الكثير من المفكرين وحتى الماركسيين منهم نظرية نمط الإنتاج الآسيوي التي استخدمت في دراسة البنى الاجتماعية قبل الرأسمالية في المجتمعات غير الأوربية، ووجهوا لها انتقادات حادة معتبرين أنها تنطلق من مواقع إيديولوجية أوربية.

### مسلمات نظرية نمط الإنتاج الآسيوي.

كانت نظرية نمط الإنتاج الآسيوي في جوهرها أحد الأسس المعرفية للمركزية الأوربية عند ماركس وإنجلز، وتنطلق هذه النظرية من عدة مسلمات أهمها:

#### أ-أوربا مهد الرأسمالية:

حيث تقوم نظرية نمط الإنتاج الآسيوي على اعتقاد مفاده أن الرأسمالية وما يميزها من بيع لقوة العمل والإنتاج من أجل السوق، والتبادل، لم تظهر إلا في أوربا، وبالضبط في غربها، ومنها انتقلت إلى باقي أنحاء العالم، فالرأسمالية أوربية نشأة وتطورا، وهذا ما جعل ماركس يفكر في نمط اقتصادي مخالف في المجتمعات غير الأوربية، فقام بنفي الرأسمالية عن عوالم الشرق من خلال الشكل الآسيوي للإنتاج.

ويرتكز هذا الشكل بالخصوص، على الملكية الجماعية أو القبلية، أما مجموعة الوحدات الصغيرة، فتهمن عليها وحدة تستحوذ على فائض عمل أعضائها - برأي ماركس - ويمكن وجود هذا الشكل المتناقض في الشرق، والمكسيك والبيرو، وهو يمزج بين الهيكل الجماعي وعلاقة الاستغلال، أما انحلاله فيمثل سيرورة عقدة تتطلب تدخل عوامل خارجية (احتلال)<sup>(2)</sup>. من ذلك مثلا قيام المحتل الفرنسي في الجزائر بتشتيت أهالي أراضي العرش

(1) عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوربية، مرجع سابق، ص 235.

(2) أنظر بن سوسان ولايبكا: معجم الماركسية النقدي، مرجع سابق، ص 1324، 1325.

بكل الوسائل، لنهب تلك الأراضي وتوزيعها على المستوطنين (الكولون) بالضبط، كما تفعل إسرائيل - تقريبا - منذ احتلالها لفلسطين عام 1948، بالأراضي الفلسطينية لتوزيعها على المستوطنين الإسرائيليين.

### ب- استغلال الدولة لنمط الإنتاج:

طالما أن الأرض - في نمط الإنتاج الآسيوي - ملكية عامة تتحكم فيها الدولة، يُفترض أن لا يكون في هذا النمط أي نوع من أنواع الاستغلال، إلا أن الواقع - حسب ماركس - خلاف ذلك، إذ تتحول الدولة في هذا النمط الإنتاجي إلى أكبر مُستغل، الأمر الذي يُصعب تصنيف نمط الإنتاج الآسيوي ضمن المراحل الاجتماعية والاقتصادية التي عرفتها البشرية حسب ماركس (مشاعية، وإقطاعية، ورأسمالية) وهو الأمر الذي عبّر أحد المفكرين قائلا:

" يُلاحظ ماركس أن نمط الإنتاج الآسيوي الذي هو أحد أشكال الانتقال من المجتمع اللاطبقي إلى المجتمع الطبقي، يتميز بطابع مزدوج، فبالرغم من أن الملكية تظل مشاعية تتجلى فيه أشكال نوعية من استغلال الإنسان للإنسان، ودولة مستبدة، ونمط الإنتاج هذا لا يمكن إرجاعه لا إلى المشاعية البدائية، ولا إلى نظام العبودية، ولا إلى نظام الإقطاع، ولقد تطور في العديد من المجتمعات الآسيوية والإفريقية، والأمريكية قبل اكتشاف كولومبس لها"<sup>(1)</sup>.

نستنتج من خلال ذلك عدم وجود مُلاك أراضي حواص، فالدولة هي المشاعة الكبرى والتي تسيطر عن فائض الإنتاج، والمنتجون المباشرون يكونون تابعين للدولة مباشرة باعتبارها مالكا للأرض، وبالتالي انعدام العبودية بشكلها الأوربي، وحتى ولو كانت العبودية موجودة فهي تأخذ صور أخرى كالعبودية المعمة، أي العبودية للدولة بدلا من العبودية لأفراد، حيث تكون الدولة المستغل الوحيد، والحاكم السياسي في نفس الوقت، فيكون هناك اتحاد بين الربيع والضريبة، وبذلك فإن الدولة أو المشاعة الكبرى، هي التي تستولي على الإنتاج الفائض في ظل غياب الملكيات الخاصة، وغياب الطبقات، وبالتالي انعدام الصراع الطبقي، وغياب أي نوع آخر من الاستغلال، مستقل عن سلطة الدولة، فضلا عن تدنى مستوى تقسيم وتنظيم العمل. وفي هذا الإطار:

" يذهب ماركس إلى أن المنتجين المباشرين لا يواجهون مالكا عقاريا خاصا (فردا)، بل يكونون خاضعين لعبودية أو تبعية مباشرة للدولة التي تقف فوقهم، باعتبارها مالك الأرض وحاكمهم الأعلى في

<sup>(1)</sup> روجيه غارودي: كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، ص 97، ط 1، بيروت، 1970.

نفس الوقت، وهنا يتطابق الربيع مع الضريبة، ولا توجد حاجة لضغط سياسي، أو اقتصادي أشد وطأة مما هو مشترك بين كل أنواع الخضوع للدولة<sup>(1)</sup>.

يبدو من خلال هذا الرأي، أن نظرية نمط الإنتاج الأسيوي تُخلط بين الحياة السياسية والاقتصادية، وتفتقر إلى الدقة، وإلى القاعدة التاريخية الصحيحة، وذلك سعياً منها لحصر الرأسمالية في الغرب، وحتى من رفض نظرية نمط الإنتاج الأسيوي من الماركسيين كان رفضهم لها انطلاقاً من اعتقادهم بخط التقدم الغربي - مشاعية عبودية إقطاعية<sup>(2)</sup> - واعتباره نموذجاً لكل الشعوب، وهو وجه أكثر مركزية أوربية في اعتقادنا، فضلاً عن ضرورة المرور الحتمي لجميع المجتمعات بالرأسمالية.

وهكذا فإن الرافضين لنمط الإنتاج الأسيوي اعتبروه محض أشكال نوعية متميزة داخل نفس الأنماط الثلاثة التي عرفتها أوربا، خاصة نمط الإنتاج العبودي والإقطاعي، بحيث تصبح كل أنماط الإنتاج الشرقية حالة أو نوعاً آخر من نمط الإنتاج العبودي، بما أن نمط الإنتاج المنتشر في التاريخ الوسيط لا يصبح نمطاً أسيوياً بل هو نمط إنتاج إقطاعي، وبالتالي فقد كانت أوربا وأشكال نظمها الاقتصادية، هي مؤشر التعرف على نوع نمط الإنتاج في أي مجتمع<sup>(3)</sup>.

### ج- غياب الملكيات الخاصة والصراع الطبقي:

إن خضوع المجتمعات الشرقية للاستبداد السياسي وغياب الملكيات الخاصة - برأي ماركس - جعل الجهد ينحصر في ضمان العيش، ولا يتجه ذلك الجهد نحو إنتاج الوفرة، وهذا هو سبب الجمود والتصلب الذي يميزها، فهي مجتمعات مازالت في فجر التاريخ أو على أعتابه، ومن غير الممكن أن تدخل التاريخ دون المرور من باب الغرب وأساليب عيشه، ولن يتأتى لها ذلك إلا بحركة عنيفة تحطم الهياكل القديمة بوصفها موانع أو معوقات أمام حركة التاريخ<sup>(4)</sup>.

(1) إبراهيم فتححي: الماركسية وأزمة المنهج، ص 77، ط 1، بيروت، 1992.

(2) يؤمن الماركسيون بضرورة المرور الحتمي لكل المجتمع على المراحل التي مرت عليها أوربا بدءاً بالمرحلة المشاعية، ثم العبودية، ثم الإقطاعية، فالرأسمالية، وانتهاءً بالشيوعية.

(3) أنظر، عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 325.

(4) أنظر سالم يفوت: حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، ص 56، ط 1، بيروت، 1989.

وإذا كان الإقطاعي هو من يسيطر على فائض الإنتاج في النمط الأوربي للإنتاج، فإن هذه المهمة تقوم بها الدولة في نمط الإنتاج الآسيوي، حيث أن الدولة ممثلة في شخص كالخليفة أو الملك، بملكيتها للأرض، تؤدي إلى غياب أي نوع من الصراع الطبقي.

#### د- ضرورة تدخل العامل الخارجي:

إن طريق تخليص آسيا من تشكل المعوقات التي تحول بينها وبين التقدم - حسب ماركس - هو الرأسمالية ذاتها (الاحتلال)، باعتبار أن المجتمعات الشرقية مجتمعات متكلسة، وساكنة، لا حركية فيها ولا تبادلات، وقوى الإنتاج فيها تابعة للدولة أو الجماعة، والتبادل بين الطبقات غير موجود، ومن ثم فتلك المجتمعات هي عبارة عن قوى مكتفية ذاتيا، والصراع الطبقي منعدم، ولهذا لا بد لها من هزة ترجعها إلى سكة التقدم .

#### هـ- الاستبداد:

اعتبر ماركس بأن العلاقة السائدة في المجتمعات الشرقية هي علاقة الاستبداد، حيث يأخذ المستبد الخراج عن طريق القوة. وتؤكد النظرية الماركسية - وحتى الميخيلية - أن المجتمعات الإسلامية، على سبيل المثال، تُعتبر مجتمعات ساكنة بسبب الحكم الاستبدادي، ونلمس هنا تأثير ماركس بهيجل، فاقتصاد الكفاف، وعدم وجود ملكيات برأى ماركس هو ما يعرقل الشرقيين على التقدم، وهو ما يتركهم منقسمين، وفي هذا المناخ يزدهر الاستبداد الذي يحرص المستبد على بقاءه.

#### و- غياب التنوع والتبادل:

يعرف نمط الإنتاج الأوربي كثرة وتنوع في الإنتاج، وهذا بخلاف نمط الإنتاج الآسيوي، والذي يتميز بانعدام التبادل، لأن الاقتصاد الآسيوي هو اقتصاد كفاف بالدرجة الأولى، الأمر الذي جعل تطور قوى الإنتاج وعلاقاته بطيء جدا، مقارنة بسرعة تطور النمط الإقطاعي مثلا.

وهكذا يبدو أن ماركس لا يجد حرجا في أن يُحمل نفسه المسؤولية عن شيوع هاته النظرية (ركود الشرقيين بسبب نمط إنتاجهم) التي تناولها في كتابه "أسس نقد الاقتصاد السياسي" عند حديثه عن إيران، مما يفسر غياب التاريخ والمبادرة الرأسمالية عند المجتمعات الشرقية<sup>(1)</sup>.

في نهاية هذا المطلب نقدم التعقيبات الآتية:

<sup>(1)</sup> أنظر نفسه، ص 60.

- إن القول بالعامل الاقتصادي كأساس رئيسي لحركة التاريخ، هو قول مبالغ فيه، يهمل أهمية العوامل الأخرى، وهو غير كافي لتفسير التاريخ، لأن العامل الاقتصادي غير منفصل عن العوامل الأخرى: الاجتماعية، والنفسية، والثقافية، والسياسية، والجغرافية، إذ يؤثر فيها، ويتأثر بها.

- يُسفه ماركس الأنماط الحياتية للآخرين من غير الأوربيين، ويُعزِم كل أطروحة من شأنها أن تمس أطروحته حول المسار الحتمي للإنسانية، فهو لا يعترف بوجود أنماط اقتصادية واجتماعية وثقافية تختلف عمّا ذهب إليه في أطروحته، حيث أن الدارس لتاريخ الكثير من المجتمعات مثل المجتمع العربي، يدرك بأن تلك المجتمعات لم تعرف في تاريخها المرحلة المشاعية التي تكلم عنها ماركس، ولم تعرف كذلك مرحلة العبودية، ولا الإقطاعية، ولا الرأسمالية، كما عرفها الأوربيون.

- كان نمط الإنتاج الآسيوي إحدى الأدوات الماركسية في النظر إلى المجتمعات الشرقية وغير الشرقية، فماركس حين بدأ تحليله لشروط إنتاج الحياة المادية في الشرق، كان يتبنى منطق التفكير العلمي، ولكنه جانب التحليل العلمي والموضوعي حين رأى بأن النمط الإنتاجي الآسيوي لن يتغير إلا بفعل قوى خارجية، وعندئذ جانب ماركس تحليله المادي بالذات، وهوى إلى تفسير أيديولوجي يرى في سيطرة أوربا على الأخر مهمة إحيائية للمجتمعات الشرقية من جمودها التاريخي، وقد كان ماركس في ذلك مسايرا للمناخ الفكري في أوربا في القرن التاسع عشر<sup>(1)</sup>.

- إن اعتماد الماركسية على نظرية نمط الإنتاج الأوربي كمقياس للحكم على المجتمعات، هو تجاهل لخصوصيات هذه المجتمعات، فالكثير من المجتمعات الشرقية لم تعرف ما جاء في نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، وخضعت الحياة الاقتصادية فيها لقوانين حركة رأس المال .

- تتجلى مركزية ماركس الأوربية من خلال اعتمادها على نمط الإنتاج الأوربي كمقياس للحكم على المجتمعات، على الرغم من أن الكثير من المجتمعات الشرقية لم تعرف ما جاء في نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، وخضعت الحياة الاقتصادية فيها لقوانين حركة رأس المال .

- إن المجتمعات الشرقية القديمة، ولاسيما في بلاد ما بين النهرين، وفارس، ومصر، وكذلك البلدان التي كانت تحت الحكم الإسلامي لم تكن بتلك الصورة البدائية التي وسمتها بها نظرية نمط الإنتاج الآسيوي، حيث لم

(1) أنظر فؤاد خليل: الماركسية في البحث النقدي، مرجع سابق، ص ص 190، 191.

تكن مُسخرة بأسرها لخدمة الحاكم المستبد، بل كانت تعرف قدرا من الحرية، والنضج الحضاري، وخضع نشاطها التجاري لقوانين حركة الرأسمال كما عرفت نشاط اقتصادي ومالي وسلعي متطور<sup>(1)</sup>.

- إن الاكتفاء بجعل أنماط الإنتاج أداة لتفسير التاريخ ومقياس للحكم على الحضارات أمر غير كافي، لأن الفترة التاريخية التي يطلق الماركسيون أحكامهم بشأنها طالت آلاف السنين، فالقول مثلا بأن نمط الإنتاج السائد في مصر كمثال، من الحضارة الفرعونية، إلى عصر ماركس وإنجلز، أي إلى القرن التاسع عشر هو نمط خراجي، ولو كان هذا الافتراض صحيح إلا أنه لا يفيد في تفسير، أسباب الازدهار في تلك الفترة والانحطاط في فترة أخرى<sup>(2)</sup>.

- تُخلط نظرية نمط الإنتاج الآسيوي بين شكل التنظيم السياسي، وبين قوانين الحركة الحاكمة للنشاط الاقتصادي، فهي لا ترى قوانين حركة رأس المال إلا عندما يغيب الاستبداد، مع العلم أن حركة الرأسمال في أوربا، تزامنت مع أشد أنواع الحكم الفردي الاستبدادي.

- إن الرافضين لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي من أتباع ماركس وإنجلز لم يستطيعوا كذلك التبرؤ من تمم التمركز الأوربي، فالذين رفضوا نمط الإنتاج الآسيوي، انتهى بهم الأمر كذلك مسوغين للمركزية الأوروبية، لأنهم قاموا بذلك انطلاقا من قولهم بعملية التنظيم الاجتماعي الأوربي، واعتباره مقياسا لأنماط الإنتاج في جميع أنحاء العالم، فقام هذا الاتجاه باعتبار نمط الإنتاج الآسيوي حالة ضمن نفس الأنماط الأوروبية الثلاثة التي عرفت أوربا، وبخاصة النمط العبودي، والإقطاعي، وبالتالي لا يصبح نمط الإنتاج السائد في مصر القديمة، أو فارس، أو بلاد ما بين النهرين هو نمط الإنتاج الآسيوي، بل يصبح نمط إنتاج عبودي، كما لا يصبح نمط الإنتاج السائد في العالم الإسلامي في التاريخ الوسيط كذلك نمط إنتاج آسيوي، وإنما يصبح نمط إنتاج إقطاعي، وبالتالي ينتهي الرافضون لنظرية نمط الإنتاج الآسيوي إلى القول، بأن أوربا هي المقياس الذي يتم به معرفة نمط الإنتاج<sup>(3)</sup>.

### المبحث الرابع: المظاهر المعرفية للمركزية الأوروبية عند الماركسية.

سنحاول في هذا المبحث أن نجيب عن بعض التساؤلات التي يطرحها الكثير من المهتمين بالفكر الماركسي وهي: هل استطاع ماركس وإنجلز أن يُجلا مجتمعات الشرق ضمن تكوينيهما النقدي التي تقتضيه المادية التاريخية؟، أم أنها استندا إلى النظام الثقافي الأوربي وما يحمله من تحيزات، تُكرس إيديولوجية التمركز الأوربي التي

(1) أنظر محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 323.

(2) أنظر سمير أمين: التمركز الأوربي، مرجع سابق، ص 173.

(3) أنظر محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، مرجع سابق، ص 324، 325.

تقصي الآخر؟، وهل أفلح ماركس وإنجلز في إحداث قطيعة معرفية مع النظام الثقافي الأوربي في القرن التاسع عشر؟.

في البداية نقول بأن كتابات ماركس وإنجلز حول المجتمعات غير الأوروبية تُشكل إخراجا لكل التيارات الاشتراكية واليسارية، لأن تلك الكتابات تقدم تبريرا للإستعمار الأوربي، لأنها ترى بأن مجتمعات الشرق عاجزة عن توفير الأطر التاريخية لبلوغ الرأسمالية بنفسها، وهذا ما يُحتم أن تُفرض عليها تلك الأطر من الخارج. الأمر الذي جعل أحد المفكرين المهتمين بالاستشراق يصدر الحكم التالي:

"كان ما حققه المستشرقون الأوائل، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب، نموذجا مصغرا للشرق ملائما للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية"<sup>(1)</sup>.

يتضح من هذا أن الماركسية قد تأثرت بالثقافة السائدة في أوروبا، فوجدت نفسها في دائرة المركزية الأوروبية، فليس من السهل أن ينأى الباحث بنفسه عن ضغوط ثقافته، وخصائص التقاليد البحثية السائدة في مجتمعه. وهو الأمر الذي جعل الكثير من الباحثين يصنفون ماركس ضمن المفكرين الذين تأثروا بالمركزية الأوروبية، وسنذكر فيما يأتي عدة ملامح تتجلى فيها المركزية الأوروبية عند مؤسسي الماركسية، وسيكون ذلك في مطلبين الأول بعنوان موقف ماركس من الغرب، والثاني بعنوان موقف ماركس من الشرق.

### المطلب الأول: موقف الماركسية من الغرب

حيث تتجلى بعض ملامح عقدة التمرکز حول أوروبا والغرب عموما في الفلسفة الماركسية من خلال عدة أوجه نذكرها على الشكل الآتي:

#### 1- الغرب مبدأ التاريخ ومنتهاه:

تتجلى بعض المظاهر المعرفية للمركزية الأوروبية عند الماركسية من خلال إضفاء نوع من التغريب على كل المجالات الثقافية، والاقتصادية، والاجتماعية، وتقديس النموذج الغربي في شتى المجالات.

فلم يستطع ماركس وإنجلز أن يتحررا من غريبتهما، ونزعة الهيمنة التي كانت سائدة في عصرهما، بفعل حركة الاستشراق، والاستعمار الأوربي الحديث، فبعض نصوص الماركسية لم تخرج عن هذا الإطار الثقافي المشبع بالمركزية الغربية، وقد تجلى هذا في التعميمات والاختزالات التي قاما بها ماركس وإنجلز والشائبة الحادة التي تقوم على فكرة شرق حامل وغرب حيوي، ولهذا يصرح أحد الدارسين:

<sup>(1)</sup> مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، ص7، ط4، بيروت، 2018.

"والماركسية هي إحدى تفرعات هذا النسق (الغربي) وإحدى واجهاته الأيديولوجية في شرعنة وتبرير منطقته ذلك في العنف التاريخي الشامل. وبوجه آخر فالماركسية خطاب غربي يسوغ سيطرة الغرب على الآخر ويشرعن نسقه الفرعي: مقولة أن الحضارة الغربية هي ذات محورية للتاريخ البشري عامة"<sup>(1)</sup>.

إن الماركسية بهذا المعنى لم تحد عن الإطار الغربي مهما أرادت أن تظهر بمظهر مخالف، فقد احتفت الماركسية بتاريخ الغرب وأعطته مكانة مركزية في تاريخ الإنسانية، باعتباره المثال الذي ينبغي أن تحذو حذوه كل البشرية، لذا لا بد من غربنة العالم، لإدخاله في سلم الحضارة، وكأن التحضر يعني السير على منوال الغرب، ولذلك سوغت الماركسية الهيمنة الغربية على الشرق باعتبارها أداة لإيقاظ هذا الشرق من سباته الطويل، لأن إدخال الرأسمالية الغربية لمجتمعات الشرق هو في الحقيقة مقدمة لازمة للوصول إلى الاشتراكية. وفي نفس الإطار يقول أحد الباحثين:

"وقد تصور البعض أن ماركس وانجلز تحررا من التمرکز حول الذات الغربية (...). ولكن إن القراءة المتمعنة لما كتبه هذان المفكران ستبين العكس تماما، إذ سيجد أن رؤيتهما متمركزة حول الذات الغربية، بل وعنصرية منفصلة تماما عن أي مفهوم للقيمة أو للإنسانية المشتركة"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن الرأي الشائع في الأوساط المعرفية هو معاداة الماركسية للهيمنة الغربية، ودعم حركات التحرر، ولكن الأمر في الحقيقة على خلاف ذلك، فالماركسية فلسفة نابعة من تصور غربي للعالم، ومن تجربة أوروبية، تدعي العالمية وصلاحياتها لكل زمان ومكان.

إن هذا المعنى هو الذي أشار إليه المؤرخ الماركسي البريطاني إريك هوبزبوم في قوله :

"منح إنجلز وماركس تاريخ الغرب ميزة أن يكون هو نموذج ومثال التطور العام للإنسانية والبشرية، مستثنيا من تحليلاته بشكل خفي وغير مباشر تاريخ آسيا والشرق الأدنى، ويمكن أن نضيف وكل الشعوب غير الأوروبية، لقد استخدمنا الغرب كمقياس يقيسان به بقية العالم، فما كان أوروبا ومؤقتا أصبح عالميا، ولهذا خرجت المجتمعات غير الغربية عامة ومجتمعات السود بشكل خاص من إطار التحليل الماركسي."<sup>(3)</sup>.

(1) فؤاد خليل: الماركسية في البحث النقدي، مرجع سابق، ص 183 .

(2) المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 235.

(3) نفسه، ص 235.

يستوقفنا هذا النص إلى القول بأن الماركسية لم تكن إلا تجلياً لغربية ماركس وإنجلز، لأنها عبّرت عن واقع غربي، أما العالم غير الغربي في تصورها فيمثل أنماط حياتية بدائية، فتاريخ الغرب هو التاريخ الذي يجب الاحتذاء به، وقد كانا في أغلب كتاباتهما حول المجتمعات غير الأوروبية يؤكدان على ضرورة أوربة شعوب كالهند والصين. وربما يرجع ذلك إلى أن المرحلة التي عاش فيها ماركس وإنجلز عرفت فيها أوربا تحولات اقتصادية سريعة أدت إلى الكثير من التغيرات الاجتماعية. ومهما يكن من أمر فإن القول بخط تقدم واحد هو الخط الغربي النابع من تجارب دول غربية وخاصة فرنسا وبريطانيا، هو دليل قاطع على تأثر بنموذج الثقافة السائدة المشوهة بعقد المركزية أوروبية واضحة، فتمّ تعميم استنتاجات مأخوذة من تاريخ أوربا فقط، وأصبح العالم غير الغربي تائها في فراغ غير تاريخي، مفتقرا لأية آلية للتغيير.

فحتى تطور التقانة والصناعة - حسب ماركس وإنجلز- لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار القيم الغربية، أي أنهما منحنا بعدا ثقافيا عرقيا للقدرة على تطوير التقانة والصناعة، ومن الواضح أن ماركس وإنجلز لم يستوعبا رؤية وفهم إمكانية أن تصبح مجتمعات غير غربية مجتمعات حديثة أو صناعية، وموقفهما هذا ينم عن جهل معرفي كبير بتاريخ الشعوب الشرقية، ونتيجة لهذا الجهل بالتاريخ، ربما لم يسمعا بالتطورات التقانية المذهلة في الصين، سواء في صناعة الورق أو البارود أو صناعة السفن، التي فاقت نظيرها في الغرب في القرن السادس عشر<sup>(1)</sup>.

إن السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان هو لماذا وقعت الماركسية في مثل هكذا أحكام وتعميمات؟ هذا السؤال يجيبنا عنه أحد الباحثين المحسوبين على اتجاه الماركسية العربية بقوله:

"والآن علينا أن نعود إلى سؤال الانطلاق كيف كانت المعلومات في تناول ماركس عن تاريخ الشعوب غير الأوروبية، الواقع أن هذه المعلومات كانت قليلة للغاية، بل كانت تكاد تكون في حكم الانعدام بالنسبة إلى معظم الحضارات الشرقية"<sup>(2)</sup>.

يؤكد هذا النص بأن من بين أهم أسباب مركزية ماركس وإنجلز عدم معرفتهما بتاريخ الحضارات ولاسيما في آسيا وإفريقيا، وحتى المعارف التي عرفوها كانت معارف قليلة وغير دقيقة، ونضيف إلى ذلك بأن من أهم مصادر اطلاع ماركس وإنجلز على حضارات الشرق، هم الرحالة والمستشرقون الأوروبيون، إضافة إلى ما كتبه مونتيسكيو وهيجل عن هذه الأمم، اللذان بدورهما لم يعرفا الشرق عن كتب، فجاءت مؤلفاتهما حول الشرق مليئة بالمغالطات، والمبالغات والتعميمات والأحكام المسبقة.

(1) أنظر نفسه، ص ص 238، 239.

(2) سمير أمين: التمرکز الغربي، مرجع سابق، ص ص 133، 134.

## 2-الرأسمالية مقولة أوروبية حتمية:

هذا وتظهر مركزية ماركس الأوروبية انطلاقاً من منظوره للاقتصاد السياسي، وملكية رأس المال وأساليب الإنتاج ووسائله، وكل من لا يتماهى مع هذا التصور الماركسي يعد خارج التاريخ برأيه. ورغم انتقاد الماركسية للرأسمالية، إلا أنها لم تخرج عن خطاب الاحتفاء بها، وبأحد أهم مظاهرها، كالثورة الصناعية، حيث يعتبر ماركس بأن ظهور الرأسمالية على أنقاض الإقطاع، فتح الباب واسعاً للارتقاء إلى طور أعلى من التاريخ، والوصول إلى الهدف المنشود وهو المجتمع الشيوعي . لذلك يؤمن ماركس بضرورة تعميم الرأسمالية، لكونها نمط إنتاجي عالمي ينبغي توسيعه، لكي يقوم بدوره الثوري لأن:

" المجتمع الرأسمالي عالمي في أهدافه، ولن يتغير داخليا ما لم يشمل العالم بأسره"<sup>(1)</sup>.

يرز هنا الدور التاريخي الذي تقوم به الرأسمالية في كافة أنحاء العالم، ويتمثل هذا الدور في تقويض أركان نمط الإنتاج الآسيوي، عبر خلق ملكيات خاصة، وإيجاد صراع طبقي حقيقي، لبث الحياة في العالم الساكن، وهو ذات المعنى الذي أشار إليه أحد المفكرين الماركسيين من خلال قوله:

"تزداد فرصة إعادة تشكيل بنية المجتمع في آسيا واندماجه بشكل نهائي داخل المجتمع البرجوازي الاشتراكي لا حقا، كلما أصبحت السيطرة الأوروبية على ذلك المجتمع مباشرة أكثر"<sup>(2)</sup>.

من هنا تتضح أهمية الرأسمالية والهيمنة الأوروبية في تسريع نمو المجتمعات الآسيوية، فالرأسمالية لا بد أن تتوسع وتهدم كل البنى الاقتصادية والاجتماعية للمجتمعات الآسيوية، لأن الحضارة ينبغي أن تمر حتما بتراكم رأس المال كمرحلة نحو الاشتراكية ثم الشيوعية. فالرأسمالية فيما -يعتقد الماركسيون- مرحلة متقدمة تاريخياً، وتوسيعها أمر ضروري، ولو بالهيمنة على المجتمعات التي تسودها أنماط إنتاج بدائية، لإخراج تلك المجتمعات من اقتصاديات المعاش، وما يخلفه من ركود.

وانطلاقاً مما سبق يرى الكثير من الدارسين بأن الماركسية تحمل سرديات ذات تمركز أوروبي واضح، لاسيما في احتكارها للرأسمالية، واعتبارها نظام اقتصادي أوروبي، لم يُعرف تاريخياً خارج أوروبا، وأي ممارسات اقتصادية مشابهة له، هي مجرد ممارسات عشوائية بدائية بدون معنى. ويؤمن ماركس وإنجلز بضرورة انتقال هذا النظام من قلب أوروبا

(1)SB. AVINERI. KARL MARX ON COLONIALISM AND MODERNIZATION.P18. N.YRK .1968.

(2) IBID.P18

إلى باقي أنحاء العالم، لأنه لا يمكن الحديث عن ثورة البروليتاريا في غياب النظام الرأسمالي. باعتبار أن هذه الثورة ناتجة من تناقضات هذا النظام.

هذا ويؤمن الماركسيون بأن نمط الإنتاج الرأسمالي يتميز بظاهرتين لم يعرفا تاريخيا قبله، وهما بيع قوة العمل<sup>(1)</sup>، والإنتاج من أجل السوق والتبادل<sup>(2)</sup>.

### 3- العبودية مقولة اقتصادية هامة:

يعتبر الكثير من الباحثين بأن ماركس وإنجلز أسقطا من نظرتهما للشرق القيم الإنسانية، وقد تجلّت بوضوح بعض صور المركزية الأوربية عندهما من خلال عدم إدانتهم للاسترقاق وتجارة العبيد، بل بالعكس فقد كان ماركس وإنجلز يؤكدان على الدور الكبير الذي على العبيد أن يلعبوه لتحقيق النهضة الاقتصادية للغرب، فماركس لا يجد غضاضة في أن يصرح بأن:

"العبودية مقولة اقتصادية ذات أهمية بالغة"<sup>(3)</sup>.

تؤكد هذا المقولة الماركسية أن العبودية منبع للتطور الاقتصادي والسياسي، لذلك حاول ماركس بمعية صديقه إنجلز تسويغها تسويغا اقتصاديا علميا، كما أنهما لا يرفضان البتة نظرية تفوق الجنس الأبيض، وكلاهما عن الأجناس المتحضرة ونصف المتحضرة، يدل على اعتقادهما بتمايز الأجناس. ففي كتاب إنجلز "أصل العائلة" نستشف بعض وجوه التمرکز العرقي الغربي، حيث يعتبر إنجلز الألمان جنسا أريا عديد المواهب، إذ يعمل على تسويغ هذا التفوق تسويغا علميا حتى أنه ربطه بكثرة تناولهم للحوم والألبان.

إن عدم اعتراض ماركس وإنجلز على الرق ولاسيما في القارة الأمريكية يعود إلى أيديولوجيتهما ومذهبهما الفلسفي الذي يؤمن بان العبودية مرحلة ضرورية لكل المجتمعات، فضلا عن كونها تساهم في إنتاج فائض القيمة للرأسماليين، ما يسرع في تشكل طبقة العمال الذين يبيعون قوة عملهم، الأمر الذي يمهد للثورة وتقدم الإنسانية نحو المجتمع الاشتراكي<sup>(4)</sup>.

(1) كان العبيد بأكملهم في المجتمع العبودي ملكا لأسيادهم بما يتوفرون عليه من قوة عمل، ووفقا لماركس مع الرأسمالية فقط، عرفت ظاهرة بيع قوة العمل، حيث أصبح العمل قوة تباع وتشتري.

(2) كان الإنتاج قديما من أجل إشباع الحاجات الأساسية المباشرة وتحقيق الاكتفاء الذاتي، فلم تكن المنتوجات سلع غرضها التبادل، بل كانت موجهة للإشباع المباشر، وتذهب أجزاء منها كخراج للإقطاعي، أو السلطة السياسية، أو على شكل عشور للسلطة الدينية.

(3) ماركس: يؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير، ص168، ط4، بيروت، 2010.

(4) أنظر المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص242.

فللعبودية في اعتقاد ماركس دور كبير في تحقيق النهضة الاقتصادية في المجتمعات في إفريقيا وأمريكا، وهو ما نلمسه في تأكيده بأن:

" العبودية المباشرة محور للصناعة البورجوازية تماما كآلات والائتمان، فدون عبودية لن يكون لديك القطن، ودون القطن لن تكون لديك الصناعة الحديثة، لقد كانت العبودية هي التي أعطت للمستعمرات قيمتها، وكانت المستعمرات هي التي خلقت التجارة العالمية، والتجارة العالمية هي الشرط المسبق للصناعة الكبيرة"<sup>(1)</sup>.

يحمل هذا النص الماركسي فكرة أساسية مفادها الدور الكبير التي تلعبه العبودية في المجتمعات الرأسمالية، فالعبيد هم بمثابة وسائل إنتاج لا يمكن الاستغناء عنهم، شأنهم شأن قوى الإنتاج الأخرى، فقوة الدول الكبرى وازدهار التجارة العالمية يعود الفضل فيها إلى العبيد .

وما تجدر الإشارة إليه أن احتفاء ماركس بالعبودية سببه إيمانه بخط تطور التاريخ الذي يعتقد بأن الإقطاع يخرج من العبودية، ويلزم عن هذا أن المجتمعات التي لم تعرف العبودية، لم ولن تكون قادرة على الانتقال إلى الإقطاعية ثم الرأسمالية. ويمكن أن نلمس أهمية العبودية عند ماركس من خلال تصريحه بأنه:

"دون العبودية كانت أمريكا الشمالية أكثر البلاد تقدماً ستتحول إلى بلد أبوي، أمح أمريكا الشمالية من خريطة العالم، وستجد الفوضى والتحلل الكامل للتجارة والمدنية الحديثتين، اجعل العبودية تختفي وستكون قد محوت أمريكا من خريطة الأمم"<sup>(2)</sup>.

معنى ذلك أن زوال العبودية سيتبعه انهيار اقتصاديات أعظم الدول. وفي كل هذا يحاول ماركس وإنجز تسويغ الرق بطريقة علمية متصلة برؤيتهما المادية، فلا نجد في أطروحاتهم أي معارضة للعنصرية وتفوق الجنس الأبيض التي كانت منتشرة في القرن التاسع عشر، بل إن الأمر على خلاف ذلك، فقد راح ماركس وإنجز يدكران الأجناس المتحضرة وغير المتحضرة بذلك في مؤلفهما نقد الاقتصاد السياسي، وهي صيحة هيكلية عنصرية غربية داخل الماركسية تؤكد بأهمية العبودية في التطور الاقتصادي والاجتماعي للغرب<sup>(3)</sup>.

(1) ماركس: بؤس الفلسفة، مرجع سابق، ص 168.

(2) نفسه، ص ص 168، 169.

(3) أنظر المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 243.

كما برر ماركس وإنجلز العنف ضد العبيد باعتباره عاملا من عوامل تقدم التاريخ، فهما لا يعثنان بمعاناة العبيد، أو حتى قتل الكثير منهم في سبيل تحقيق المجتمع الاشتراكي، ولهذا فهما يعتبران هيمنة الامبريالية وتجارة العبيد، خطوة ثورية تقدمية لازمة لبلوغ المجتمع الاشتراكي فيما بعد.

يمكن أن نقول بأن آراء ماركس وإنجلز حول العبيد لا يمكن أبدا فصلها عن كونها أوروبيين غربيين، لذلك جاءت مساندة للوسط الفكري السائد في القرن التاسع عشر، كما أن خلفياتهم الأيديولوجية التي تؤمن بحتمية خط التقدم الغربي حجبت عنهم المبادئ الإنسانية في النظر لمعاناة هؤلاء العبيد والظلم الذي يتعرضون إليه. وهذا ما قد يطرح عدة تساؤلات حول النزعة الإنسانية والعالمية للفلسفة الماركسية، باعتبار أن بعض قوانينها تنبع من قالب أوروبي غربي بحت، ومن واقع اقتصادي واجتماعي وثقافي أوروبي.

#### 4- تضخم مكانة أوربا:

يعتقد بعض الباحثين بأن الفكر الماركسي قد ورث مركزية هيغل الأوروبية، وقد تجلّى هذا في المكانة الكبيرة التي تحتلها أوربا في أطروحات ماركس وإنجلز، فقد جعل الماركسيون أوربا بؤرة استقطاب لكل العالم، فضلا عن أن الماركسية لم تستطع الاشتغال بعيدا عن النظام الثقافي الأوروبي، وأمنت بضرورة ضبط التجارب الإنسانية وفقا لحاجات مركز ثقل واحد تمثله أوربا، يأتي كل هذا رغم محاولات أتباع الماركسية لتطهيرها من رواسب المركزية الأوروبية، ويمكن تلمس مكانة أوربا الكبيرة عند ماركس وإنجلز في عدة مظاهر:

أولا: الجدل الماركسي الذي بني على تصورات ملوثة بعقدة التمركز الأوروبي، حيث أن أصوله المعرفية تعتبر أوربا مثالا يجب تعميمه على كل العالم، فالاعتقاد بخط أحادي للتاريخ، هو الخط الأوروبي، يدل دلالة قاطعة على تأثير ماركس بنزعة التمركز الأوروبي، حيث لم تكن فلسفته إلا تجليا من تجليات أوريته، إذ أن المجتمعات خارج أوربا لم تبلغ أدنى عتبات تفكيره باعتبارها أنماط بدائية من الحياة لا تدخل ضمن نسقه الفلسفي.

ثانيا: جعل ماركس أوربا مقياسا عالميا يتجاوز الزمان والمكان والجغرافيا، فأنكر تحت تأثير هيغل والاستشراق تواريخ المجتمعات غير الأوروبية، وفاء منه لخط التقدم الغربي.

فقد اعتبر كل من ماركس وإنجلز التاريخ مجرد حقب متتابعة تسري بنفس الطريقة على كل المجتمعات، وهما في ذلك لا يختلفان عن أوجست كونت، أو أي مفكر رأسمالي غربي، حينما تكلمنا عن مرحلة العبودية، ثم الإقطاع ثم الرأسمالية، ثم الاشتراكية ثم الشيوعية، فهذه المتتالية التاريخية يبدو أنها علمية وحتمية، برأيهما<sup>(1)</sup>.

(1) أنظر المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 238.

ثالثا: المكانة المركزية لأوروبا في تاريخ البشرية، فكانا ماركس وإنجلز يُلحان على ضرورة "أوربة" بلدان الشرق، فأوروبا ترادف التحضر والتصنيع، وتوسعها في أنحاء العالم الشرقي هو الأداة الأساسية للتحديث، وبتالي فالاستعمار هو الثمن الذي يجب أن تتحمله شعوب الشرق لدخول التاريخ.

رابعا: اتخاذ ماركس من أوروبا بوجه عام، ومن إنجلز بوجه خاص، حقلا للتحليل، وينطلق في أبحاثه من مبدأ تقسيم تاريخ العالم (وهو تقسيم يعتمد على نظرية في نمط الإنتاج إلى المراحل المعروفة (المشاعية والعبودية والإقطاع والرأسمالية والاشتراكية والشيوعية). فاعتبار أوروبا مقياس للتطور الاقتصادي والاجتماعي وتقديس سكة التقدم الأوروبية، قد أدى إلى تحريف التاريخ ليتوافق مع هذه المرحلة، ولنتأمل هذين النص لإنجلز حين يكتب عن باريس الفرنسية قائلا:

" إن فرنسا تنفرد وحدها في امتلاك مدينة كباريس، تلك المدينة التي أدركت فيها الحضارة ذروة تفتحها والتي تلتقي عندها وشائج التاريخ الأوروبي، والتي تصدر عنها أحيانا تلك الشحنات الكهربائية التي تهز العالم، تلك المدينة التي يجمع سكانها كما لا يجمع أي شعب آخر حب المتعة وحب المبادرة التاريخية، تلك المدينة التي يعرف قاطنوها كيف يحيون حياة أبيقوري أثينا الأكثر رقة، وكيف يموتون ميتة الإيسارطيين الأعظم بسالة"<sup>(1)</sup>.

يبدو من هذا النص إعجاب إنجلز بما وصلت إليه الدولة الفرنسية، ويعتبرها قمة الحضارة العالمية وعمق التاريخ، فباريس قلب الحركة الثورية العالمية، فتحربة الثورة الفرنسية بدأت منها سنة 1789، إضافة إلى بداية تشكل حراك ثوري للبروليتاريا في باريس آنذاك، بل إن كل الأحداث التاريخية في العالم تأخذ منطلقها من فرنسا نبع الحضارة، والمصدر الأساسي للتغيير الاجتماعي المبدع، باعتبارها تجمع بين المدنية والحضارة، بين الأصالة والمعاصرة، كما تجمع بين الثقافة والقوة، إذ يبدو إعجاب إنجلز بحركة التنوير، والثورة الفرنسية، والحروب النابليونية، والتوسع الفرنسي في شتى أنحاء العالم، وفي كل هذا الإعجاب مركزية أوربية واضحة لا تكترث بما تفعله فرنسا في تلك الشعوب وخاصة في الجزائر منذ سنة 1830، وفي غرب إفريقيا ووسطها، وفي شرق آسيا وأمريكا الوسطى والجنوبية، وبل وفي كثير من الأحيان تسوغ الماركسية الغزو الأوربي للعالم لإسقاط المجتمعات الراكدة، كما كتب ماركس في مقدمة الطبعة الأولى لكتابه رأس المال:

(1) غارودي: كارل ماركس، ترجمة جورج طرابيشي، ص 61، ط 1، بيروت، 1970.

" ولا تزال انجلترا حتى الآن البلد الكلاسيكي لأسلوب الإنتاج هذا(الرأسمالي) ذلك هو السبب في أنها تشكل المصدر الرئيسي لشرح استنتاجاتي النظرية"<sup>(1)</sup>.

يبدو من هذا النص أن أوروبا الغربية وبالضبط إنجلترا صارت حقل للتحليل المعتمد في أبحاث الاقتصاد السياسي، واختيارها كعينة للدراسة يحمل مركزية أوروبية لا تأبه بأي فاعلية غير أوروبية، رغم أن ماركس يبرر اختياره لإنجلترا بأنها كانت مهينة تاريخيا أكثر من كل البلدان الأوروبية الأخرى لاحتضان ثورة البروليتاريا وتحقيق المجتمع الاشتراكي، رغم أن واقع الأحداث كدّب هذا، وحصلت الثورة في روسيا التي لم تحظ بهذا الاهتمام الماركسي، فضلا عن أن هناك الكثير من التجارب الاشتراكية التي نجحت في مناطق غير صناعية، ولم تتوفر على الشروط التي تكلم عنها ماركس وإنجلترا.

خامسا: راهن الماركسيون على الدينامكية الثورية لأوروبا، فالثورة عند ماركس تقوم في المركز أي في أوروبا لذلك فقد:

"أشار على الطبقة العاملة غير الأوروبية بالتضامن مع العمال الأوروبيين بدل الانشغال بمقاومة الاستعمار، لأن انتصار البروليتاريا الأوروبية سيكون في ذات الوقت تحريرا للعمال في جميع أنحاء العالم"<sup>(2)</sup>.

يتضح من هذا أن ماركس قد بقي وفيًا لنظرته الاستعلائية الأوروبية، فهو وإن كان يدعو إلى تحرر البروليتاريا في كافة أنحاء العالم، إلا أنه قد ربط هذا التحرر بنضالات الطبقة العاملة في أوروبا، لأنها وحدها القادرة على قيادة مشروع الأهمية العالمية، أي أن البروليتاريا الغربية هي وحدها فقط التي تملك المستقبل الاشتراكي.

سادسا: أن الرأسمالية محصورة بتطورات وقعت في الداخل الأوربي، ولا يمكن الحديث عن أي تقدم أو نفضة بعيدا عن التجربة الأوروبية، وبذلك تؤمن الماركسية بضرورة تماهي المجتمعات الراكدة مع التجربة الأوروبية، وها ما جعل بعض المثقفين الماركسيين العرب يصرحوا بتلبس الماركسية ببرائن المركزية الأوروبية وهو ما يؤكده أحدهم بقوله:

"هذا وسوف أبين أيضا أن الماركسية(الموجودة حقيقة)لم تتخلص تماما من التشويه الأوربي

المتمرکز، وأن التيارات السائدة في التفسير الماركسي تشارك إذن غيرها من المذاهب في علم الاجتماع في هذه السمة العامة للثقافة الغربية، يستنتج من هذه الملاحظة أن بناء نظرية مادية تاريخية تتسم بطابع

<sup>(1)</sup> ماركس: رأس المال نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة فهد كم نقش، مصدر سابق، ص13.

<sup>(2)</sup> الجابري: مسألة الهوية، مرجع سابق، ص126.

عالمي حقيقي يتجاوز حدود التمرکز الغربي ويخاطب فعلا الإنسانية بأكملها لا يزال مهمة لم تستكمل بعد"<sup>(1)</sup>.

يمكن أن نفهم من هذا النص أن النظرية الماركسية هي نوع من التفكير الأوربي، شأنها في ذلك شأن جل النظريات في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتي لم تستطع التجرد من رداء المركزية الأوربية، الذي لازم أغلب المفكرين الغربيين، فالماركسية عموما لم تخرج من الإطار العام لخط التقدم الغربي، حيث أن الماركسية كانت تسعى دائما إلى تعميم رؤية غربية عن العالم، فكانت تهدف إلى إعادة إنتاج الآخر وفقا لما تراه هذه الرؤية الغربية، باعتبار أن قيم الثقافة الأوربية والغربية عموما، هي قيم عالمية من اللازم تعميمها على جميع المجتمعات راضية أو كارهة، فمن الضروري تعديل النماذج التنموية انطلاقا من نموذج التجربة الأوربية، فالماركسية ترى بأن المجتمعات غير الأوربية هي المقابل الفكري أو الأخر الذي يتعارض مع القيم الأوربية، وهذا ما يشكك في أي نظرية غربية تدعي العالمية. إذن لا يمكن القول بأن الماركسية فلسفة إنسانية لا تاريخية، لأنها غارقة في المركزية الأوربية كما شاهدنا، فهي نظرية بُنيت على الظرف الأوربي زمانا ومكانا.

سابعاً: إن تضخم مكانة أوربا في أطروحات هيجل وماركس، يعود في نظرنا إلى أن الفترة التاريخية التي عايشها ماركس وإنجلز أي القرن التاسع عشر، تميزت بتحويلات سريعة، نحو الاقتصاد الصناعي، وما أدت إليه هذه التحويلات من تغيير في النظم الاجتماعية، كل هذه التحويلات قد جعلت أوربا في نظر ماركس وإنجلز بؤرة استقطاب عالمية، رغم أنهما استوعبا بأن مركز الثقل الاقتصادي العالمي بدأ يقطع الأطلسي، ويتجه غربا نحو الولايات المتحدة الأمريكية.

### المطلب الثاني: موقف الماركسية من الشرق.

بعد التطرق في المطلب السابق إلى موقف ماركس من الغرب يقتضي منا السياق المنطقي واللغوي الحديث عن بعض آراء الماركسية من الشرق وسنذكر ذلك كما يلي:

#### 1- ركود الشرق:

يمكن أن نلمس بعض ملامح المركزية الأوربية عند الماركسية من خلال تأكيد ماركس بركود التشكيلات الاجتماعية للعالم الشرقي، وأن الرأسمالية هي الوحيدة التي تستطيع تحريك هذا الركود، وبهذا يمكن أن نستنتج أن كل خطاب ماركسي يحمل بين ثناياه إرادة في الهيمنة والقوة، فالرأسمالية مرحلة متقدمة في سلسلة التطور التراتبي للحقب التاريخية، ولذلك فإن للاستعمار برأيه، انعكاسات إيجابية، تتمثل في الإطاحة بالنظم الاجتماعية القديمة،

(1) سمير أمين: التمرکز الأوربي، مرجع سابق، ص 85.

إضافة إلى بث نوع من الحركة في اقتصاديات الشعوب الآسيوية، بانتشالها من حالة الاقتصاد المعيشي وما يترتب عنه على الصعيد السياسي والاجتماعي، فتمط الإنتاج الآسيوي في حاجة إلى قوة خارجية رأسمالية تحطمه وتدججه في خط التقدم الغربي، ومسار التاريخ الأوربي.

إن السؤال الذي قد يتبادر إلى الأذهان هو لماذا قالت الماركسية بركود الشرق؟ يجيبنا أحد الباحثين عن هذا السؤال بقوله:

"وعلى أية حال فمن الثابت أن بعض نصوص ماركس حتى مرحلة متأخرة من حياته رددت آراء سابقه عن ركود الشرق وعدم قابليته للتغيير، فتاريخ الشرق على السطح، يخفي الغياب الجوهرى للتغيير أو التطور في الهيكل الاقتصادي (...). وهذا القول الشائع عن ثنائية جوهرية في تاريخ العالم داخل التفسير الماركسي وعن تقسمة قبل الرأسمالية إلى شرق راكد وغرب دينامي يرجع إلى فلسفة التاريخ عند هيغل وعن مخلفاتها في كتابات ماركس"<sup>(1)</sup>.

يظهر أن أحد أهم الأسباب التي جعلت ماركس يقول بفكرة ركود الشرق واستبداده ولا تاريخيته، هو الأثر الميحل في ماركس، حيث كان هيغل كما مر بنا أحد أهم المنافحين عن هذه الفكرة، فضلا عن سبب آخر، وهو التصور الغائي للتاريخ عند الماركسية، التي ترى بأن ما يعيشه الشرق مرحلة سابقة على التاريخ نظر للركود الذي يعرفه، بالقياس إلى ما يعرفه العالم الغربي، ويعود سبب هذا الركود للاستبداد السياسي الذي يعرفه العالم الشرقي، إضافة إلى انعدام صراع طبقي حقيقي يمهد للرأسمالية كمرحلة مخاض لما بعدها.

إذن إن المجتمعات الشرقية مجتمعات ساكنة تعيد إنتاج نفسها في كل مرة، فهي مجتمعات فاقدة للحياة، وللعوامل المولدة لهذه الحياة، وأسباب ذلك في نظر ماركس تتمثل في غياب الملكية الخاصة والصراع الطبقي، ولا بد من إعادة بعث هذه الحياة عن طريق بث المبادرة الرأسمالية في هذه المجتمعات. وما تجدر الإشارة إليه هنا، اتفاق ماركس مع هيغل في أن التغيير في أوروبا والغرب عموما يكون بفعل الجدل الداخلي والتناقضات الاقتصادية، وهي خاصية تنفرد بها أوروبا ولا توجد خارجها، أما في المجتمعات غير الأوروبية فلن يكون التغيير ممكنا إلا بالاستعانة بالعوامل الخارجية.

ويضرب بعض الباحثين مثلا واقعا عن قول مؤسس الماركسية بركود العالم الشرقي من خلال موقفهما من التواجد البريطاني في الهند، حيث تظهر فيه بعض ملامح مركزية ماركس وانحياز الأوروبية، وذلك عند حديثهما عن

<sup>(1)</sup> إبراهيم فتحي: الماركسية وأزمة المنهج، مرجع سابق، ص 72.

المجتمع الهندي، ويُعدّ موقفهما من هذا المجتمع مشابه للموقف الذي اتخذته قبلهما هيجل، وهو موقف حملته مؤلفات ماركس وإنجلز التي تكلمتا فيها عن مجتمعات الشرق، مثل كتابهما المشترك الذي عنوانه "في الاستعمار"، أو في حديثهما عن أشكال الإنتاج في المجتمعات ما قبل الرأسمالية، أو في بعض المقالات الصحفية لهما.

## 2- الحجر على الشرقيين:

كتب ماركس في كتابه "شهر برومير الثامن عشر ولويس بونابرت" عن الشرقيين مؤكداً:

"أنهم لا يستطيعون تمثيل أنفسهم ولا بد أن يمثلهم أحد"<sup>(1)</sup>.

إن هذا النص يعكس إيديولوجية تبريرية مغرورة تحجر على الآخرين، أبسط حقوقهم وتنصب نفسها في مقام الوصي عن المجتمعات الشرقية، فكيف يعقل أن يكون ماركس الفيلسوف الإنساني العظيم في خدمة الامبريالية والاحتلال الأوربي للبلدان الأفريقية والآسيوية؟!، أليس هذا انزلاق ماركسي في المركزية الأوروبية؟. إضافة إلى ما سبق يقول أحد الباحثين الغربيين:

"كثيرة هي في الحقيقة المفردات الاحتقارية التي يستخدمها هذان المفكران لدى وصفهما الثقافات والمجتمعات الأفروآسيوية، يتحدث إنجلز عن عقلية الغيرة والتأمر والجهل والفساد والجشع لدى الشرقيين، وعن النزعة القدرية الشرقية والأحكام المسبقة التي تثير الغضب والغباء والجهل المتحذلق والبربرية المتفكّهة"<sup>(2)</sup>.

يتضح من هذا الرأي أن الماركسيين ورغم رفضهم لفكرة الطبائع الثابتة والأفكار المسبقة والتعميمات والتجريدات التي تبعدنا عن الواقع، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يناووا عن الرؤية الهيكلية للأخر، والرؤى الاستشراقية السائدة في القرن التاسع عشر، وهي رؤى استعلائية فتم تمنيظ المجتمعات غير الأوروبية في صور الجهل، وانعدام الشخصية، والتعصب، والطمع، واحتقار الإنسانية، والجن وعبادة عناصر أشياء غريبة، فالمجتمعات الشرقية بمثابة مومياءات نائمة لا يمكن أن تستيقظ من تلقاء نفسها ما لم تتدخل العصا الغربية، ومن هنا فإن مجتمعات الشرق فاقدة لكل نوع من المبادرة التاريخية الذاتية، ونلاحظ أن أحكام ماركس وإنجلز حول الشرق تنطلق من خلفية غربية أوروبية تعلي من شأن الأنا وتقصي الأخر. وفي ذات السياق يؤكد أحد الباحثين بأن:

(1) ادوارد سعيد: الاستشراق، مرجع سابق، ص 70.

(2) خوان غويتسولو: الاستشراق الإسباني، ترجمة كاظم جهاد، ص 146، بيروت، (د، ت).

"الحدود المرسومة لموضوع تحليلهما تشوه محتوى استنتاجاتهما أو تختزله إلى حد بعيد، فهما لا يحكمان على الشرقيين لما هم في أنفسهم، وإنما لما يجب أن يكونوا عليه من وجهة نظر الماركسية، ولا بد من التأكيد على وحدة تنوع الثقافة الإنسانية، لا يكف المفكران عن الرجوع إلى إجراءات المماثلة القسرية العزيزة جدا على محترفي الاستشراق"<sup>(1)</sup>.

ما يستوقفنا في هذا النص أن كاتبه يريد أن توصل فكرتين: الأولى هي أن الماركسية لم تحكم على الشرقيين كما هم في واقعهم، وإنما حكمت عليهم من خلال الخلفية الفكرية لها، لأنها تنكر على الشرقيين خصائصهم وتقاليدهم وعاداتهم وأساليب عيشهم، عن طريق إدانة ثقافتهم المحلية وإخضاعهم للقيم الغربية بفرض رؤيتهم على الشعوب الشرقية، واعتبارهم لم يبلغوا بعد مستوى من الوعي، فالمجتمعات الشرقية مطالبة بالانحناء أمام النمط الاجتماعي، والاقتصادي الأوربي، ولا حق لهم في التمييز، لأن هناك خط واحد للتقدم هو الخط الغربي، وكل من يجانبه، سيكون مصيره البقاء على حافة التاريخ. والفكرة الثانية هي إطلاق تعميمات مبالغ فيها، حيث أن الفوارق الكبيرة الموجودة بين الحضارات الشرقية تزول وتختزل في صور نمطية واحدة تعمم على الصينيين والهنود والفرس والأفارقة.

يبدو أن ماركس وإنجلز بقيا أوفياء لدروس فلسفة التاريخ الهيجلية في نظرهم إلى الشرقيين والجمود المسيطر عليهم منذ آلاف السنين، مقارنة بما تعرفه أوربا من حركية، فظهرت مصطلحات كالشعوب المتوحشة، والمجتمعات نصف المتوحشة، إلى غير ذلك من التوصيفات المهينة.

### 3- الماركسية وتهم الاستشراق ودعم الاستعمار

يُثار جدل في الأوساط الفكرية حول تصنيف الفكر الماركسي، ففي حين يرى الكثير من أتباع ماركس أن ما يشد إلى الماركسية هو منحها الإنساني، والذي يمكن التماسه في الدعوة إلى الثورة على الاستغلال والطبقية والاعترا ب، وتحرير الإنسان، فتم إدراج روادها الأوائل ماركس وإنجلز على أنهم ذوو فلسفات إنسانية عظيمة، إلا أن هذا الرأي يصطدم مع رأي أخرى يرى في الماركسية فلسفة لها إطارها الزماني والمكاني، فهي نزعة متعصبة ومتمركزة حول الذات الأوربية، فكانت نظرتها إلى الآخر من منطلقات استشراقية تعتبر الشرق نمطي ثابت، ما جعل الكثيرون يصنفونها ضمن الدراسات الاستشراقية، بل ويذهب هذا الرأي أبعد من ذلك من خلال اتهام الماركسية بدعم الاستعمار، باعتبارها ترى فيه العامل الوحيد القادر على تقويض البنى الراكدة للمجتمعات

(1) نفسه ص ص 147، 148.

الشرقية، وبعث نوع من الحراكية في التاريخ، هذا التضارب في وجهات النظر يجعلنا نتساءل: إلى أي مدى يمكن تصنيف رواد الماركسية ضمن النزعة الاستشراقية ودعم لاستعمار؟.

### 1.3. الماركسية وتهم الاستشراق:

صنّف المفكر الفلسطيني ادوارد سعيد الماركسية على أنها نزعة استشراقية، فماركس وإنجلز لا يختلفان عن المستشرقين الآخرين، باعتبار أنهما يشتركان مع المستشرقين في طريقة التفكير التي تنطلق من فكرة وجود فرق شاسع بين الشرق والغرب، فبعض النصوص التي تحمل صبغة استشراقية يمكن التماسها في حديث ماركس وإنجلز عن الاستعمار، ونمط الإنتاج الآسيوي، وفي حديثهم عن المجتمعات غير الرأسمالية.

ما يجب أن نعلمه في البداية أنه يمكن تقسيم النصوص الاستشراقية إلى قسمين: القسم الأول تدرج فيه نصوص كبار المستشرقين في العصر الحديث، والتي يمكن اعتبارها بمثابة تأسيس وتأسيس لحركة الاستشراق، والقسم الثاني هي نصوص لم تؤصل للاستشراق بطريقة مباشرة وعلنية، لكنها لم ترفضه ولم تنأى بنفسها عنه، بل يمكن قراءتها وتأويلها على أنها نصوص استشراقية، وفي هذا السياق تأتي بعض نصوص ماركس وإنجلز، هذا المعنى الذي نفهمه من قول أحد الباحثين:

" ليس الاستشراق ميدانا سياسيا معبرا عن رغبة استعمارية مباشرة، بل كونه أشمل من ذلك باعتباره ينتشر ليشمل نصوصا لا سياسية، ما ينفي صلاحية بعض الأحكام المتسرعة كالقول بأنه فكر برجوازي، أو فكر الطبقة السائدة في أوروبا، لأن أحكاما كهاته تتجاهل أن الأفكار الاستشراقية يمكن أن يحملها بروليتاري كذلك، وهذا ما أكدته الأحداث، فحتى المناضلون الشيوعيون في أوروبا يعتقدون بأن سبيل خروج الشرق من جهالته الجهلاء، ومن تعصبه، هو الاندماج في تاريخ الغرب"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن الأفكار الاستشراقية ليست حكرا على أنصار البرجوازية، بل يمكن أن نلتمس هذه الأفكار عند مفكرين مناوئين للبرجوازية ومحسوبين على البروليتاريا، مثلما هو الحال مع ماركس وإنجلز، حيث تسللت إلى كتاباتهم وآرائهم نزعات استشراقية، وإن لم تكن صريحة ومعلن عنها، ولكن مع ذلك يمكن إدراجها ضمن النسق الفكري الاستشراقي الغربي، الذي يخدم بطريقة أو بأخرى الامبريالية الأوروبية، رغم أن الماركسية بقيت بعيدة عن الاتهام بالفكر الاستشراقي، هذا ما قد يوصلنا إلى نتيجة مفادها أن الرؤية الاستشراقية هي رؤية مشتركة في الأنا

(1) سالم يفوت: حفريات الإستشراق، مرجع سابق، ص 8، 9

الأوروبية، ليس من السهل لأي اتجاه أو مفكر أن يجيد عنها، أو يتخلص من تأثيراتها، بما في ذلك الماركسية، التي طالما نادى بأهمية بدون طبقية وعرقية. الأمر الذي جعل أحد الباحثين الغربيين في الاستشراق يؤكد بأن:

" نصوص ماركس وانجلز حول ما يدعى اليوم العالم الثالث، مشبعة بالفعل بصور نمطية صنعها المستشرقون الفرنسيون من هير بلوت إلى فولني، وبالاعتقاد الرومانسي بالفضائل الكونية للتحديث والتقدم"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن ماركس لم يخرج في رؤيته للشرق عن الصورة التي رسمها الاستشراق الأوربي في القرن التاسع عشر عن المجتمعات الشرقية، هذي الصورة تعتقد بتميز الثقافة الأوربية مقارنة بالثقافات الشرقية، وتؤمن بأن النموذج الاجتماعي الغربي، هو المعيار الذي يبين نقائص النماذج الاجتماعية الأخرى، وفي نفس السياق يرى ذات الباحث أنه:

"وبدلاً من التأكيد على وحدة تنوع الثقافة الإنسانية لا يكف المفكران ماركس وانجلز عن الرجوع إلى إجراءات المماثلة القسرية العزيزة على محترفي الاستشراق"<sup>(2)</sup>.

يجرنا هذا الرأي إلى التأكيد بأن الخطاب الاستشراقي بصفة عامة يجعل من الشرق كيانا واحداً ومن الغرب كذلك، لتوحيد الأنا في مقابل الآخر، رغم أن الشرق ليس واحد إذ يختلف المجتمع الصيني عن الهندي، وعن الفارسي... وكذلك الغرب فأساليب الحياة في فرنسا وإنجلترا وألمانيا ليست واحدة، وحتى نمو الرأسمالية مختلف في هذه البلدان، ولذلك تتميز صورة الشرق في الخطاب الاستشراقي الماركسي بالجهل بواقع هذا الشرق، لأن هذه الصورة أخذها ماركس من نصوص الأدبيات الاستشراقية التي تتميز بكونها مجرد تعميمات على غرار ركود الشرق، واقتصاد الكفاف، غياب الصراع الطبقي، الاستبداد الشرقي. هذا ويؤكد أحد الباحثين بأن ماركس:

" لم يكن يمثل استثناء في هذا الصدد، فالإشارة إلى الشرق الجماعي أيسر من الإشارة إلى هويات إنسانية وجودية في الأمثلة التي يستعين بها لإيضاح إحدى النظريات. لم يكن يُقام وزن لشيء سوى الصيغة الجماعية الواسعة التي لا تحمل أسماء أفراد"<sup>(3)</sup>.

معنى ذلك أن كل المستشرقين يرسمون في أذهانهم صور جماعية، أو تعميمات، أو كيانات مصطنعة لا تعكس الحقائق والوقائع، بل هي مجرد اختزالات تخفي ورائها قوة، أو سلطة، أو رغبة في الهيمنة، حيث يضع

(1) خوان غويتسولو: الاستشراق الإسباني، مرجع سابق، ص 145.

(2) نفسه، ص 148.

(3) ادوارد سعيد: الإستشراق، مرجع سابق، ص 255.

ماركس الشرق في عناوين بالغة الاتساع يضم كل منها ما لا حصر له من التنوعات التي يختزلها في تجريد واحد، كنمط الإنتاج الآسيوي مثلاً.

هذا ويُعرب الكثير من الباحثين عن استغرابهم عن انزلاق ماركس في تبرير النزعة الاستشراقية الأمر الذي:

" يقتضي منا أن نسأل أين ذهب التعاطف الإنساني؟ وما المجال الفكري الذي اختفى فيه أثناء استيلاء الرؤية الاستشراقية على مكانه؟" (1).

إذن إن الرؤية الماركسية تجعل من القيم الغربية قيم عالمية، بل هي الإطار الوحيد لتخليص المجتمعات غير الأوروبية من ركودها وسباتها العميق. غير أن ما تجدر الإشارة إليه أن رؤية ماركس هذه تختلف عن رؤية الاستشراق التقليدي، من حيث أن هذا الأخير يرد أسباب انحطاط الشرق لأسباب كامنة في طبيعة الذاتية الشرقية، بينما يرجعها ماركس لا إلى طبيعة الفرد الشرقي، بل إلى طبيعة العلاقات الاقتصادية وتقسيم العمل ونمط الإنتاج، والبنى الاجتماعية، والاقتصادية بشكل عام، رغم أن النظرتين تشتركان في تقديس الذات الغربية .

يؤكد العديد من الباحثين بأن الاستشراق هو أيديولوجيا غربية بامتياز، وهذا ما يؤدي إلى القول بأن ماركس قد سقط في لوثة الأيديولوجيا التي طالما قال عنها بأنها:

"على وجه التقريب ترند إما إلى تفسير خاطئ للتاريخ، وإما تؤدي إلى تعليقه كليا" (2).

معنى ذلك أن الاستشراق باعتباره أيديولوجيا، فهو إما أن يلغي التاريخ الحقيقي للشرق، أو يفهمه بشكل زائف .

### 2.3. الماركسية والثقل الاستدماري:

لا يختلف اثنان على الانتشار الواسع الذي عرفته الفلسفة الماركسية، ولاسيما في القرن العشرين، والتغيرات التي أحدثتها في الكثير من دول العالم، إن على المستوى الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي، ورغم هذا الانتشار والنجاح النسبي للماركسية، إلا أن هذا لم يخل دون اتهامها بالتورط بطريقة أو بأخرى، في دعم وتسويق الاستدمار الأوروبي لإفريقيا وآسيا وأمريكا الوسطى والجنوبية، والاستدمار كما علمنا هو أحد آليات المركزية الأوروبية، وتسويغه من طرف الماركسية يعتبر صورة أخرى من صور التمرکز الأوربي عندها.

وقد أكد الكثير من الباحثين بأن مؤلفات ماركس وإنجلز في الكثير من الأحيان تمثل إخراجاً أيديولوجياً لكل الحركات اليسارية المعادية للامبريالية الغربية، باعتبارها تقدم تبريرات للإستدمار فهل صحيح أن آراء ماركس

(1) نفسه، ص 254 .

(2) ماركس وإنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، مصدر سابق، ص 22 .

وانجلز تحمل إرادة ورغبة في القوة والهيمنة الغربية على الشرق؟ و هل هناك تناقض داخل النسق الماركسي في علاقة الشرق بالغرب؟.

قبل الإجابة عن هذه التساؤلات لا بد من معرفة الأسباب التي قد تجعل الماركسية تبرر الحركة الاستدمارية، وتمثل هذه الأسباب في تعميم معايير الاقتصاد السياسي ومقولاته، حيث ترى الماركسية بأنه:

"لا تجب الحسرة على سيطرة دول من الغرب على أخرى من الشرق وعلى استعمارها لها، مادامت الغاية مرغوبة ومأمولة تساهم في التقدم، فلا إحياء أو بعث إلا بتدمير، ولن يغدو الشرق غربا إلا بتدمير صورة الشرق وهيكله وركائزه وأسسها فذلك هو السبيل الوحيد نحو المدنية"<sup>(1)</sup>.

ما يمكننا استنتاجه من هذا الرأي هو أن الاحتلال الأوربي للمجتمعات غير الأوربية فرصة، لمساعدة هذه المجتمعات على الدخول إلى المدنية، ويكون ذلك عن طريق استحداث الملكيات الخاصة، وإزاحة نمط الإنتاج الأسوي الذي يقوم على اقتصاد الكفاف وضمان العيش، فضلا عن بث صراع طبقي حقيقي، لأن غياب هذه الآليات هو الذي يفسر جمود هذه المجتمعات وبقيتها على أعتاب التاريخ، والتدخل الأجنبي هو الذي سيتولى هذه المهمة التاريخية، وقد صرح ماركس بأنه:

"يحق لنا من وجهة نظر التاريخ مهما كان مشهد تدمير العالم القديم مؤلما لمشاعرنا الخاصة أن نهتف مع غوته<sup>(2)</sup>: إذا كان الألم مفتاح الفرج، فمن ذا الذي يعتمد إلى تعذيب نفسه به؟"<sup>(3)</sup>.

ما يفهم من هذا النص الماركسي أن الاحتلال الأوربي للمجتمعات غير الأوربية، هو بمثابة الشقاء الذي يتحول إلى سعادة، مثلما هو الحال عندما ينتج عن ألام الجراحة لذة الشفاء، وعن ألم الولادة فرحة المولود الجديد، كذلك هو حال الاستدمار الأوربي، فهو الآلية الوحيدة لإدخال الحضارة إلى هذه المجتمعات، بغض النظر عن الآثار التي يخلفها، ويمكن اعتبار هذه الآثار، الثمن الذي تدفعه هذه المجتمعات، لأن تلك المجتمعات غير قادرة بمفردها على توفير عوامل الإقلاع الاقتصادي والاجتماعي، والاحتلال الأوربي هو الذي سيوفر هذه العوامل. وبذلك تكون مهمة الاستدمار مهمة حضارية، وانطلاقا من هذا أيد ماركس وانجلز احتلال أمريكا للمكسيك سنة 1849 والغزو الفرنسي البريطاني لإفريقيا، وأسيا كما سيأتي تفصيل ذلك لاحقا، لأن هذه المجتمعات خاملة لا بد من فرض التقدم عنها بالقوة .

(1) سالم يفوت: حفريات الإستشراق، مرجع سابق، ص 56.

(2) من قصيدة إلى زليخا حلقة الديوان الغربي الشرقي.

(3) ماركس وانجلز: في الاستعمار، مصدر سابق، ص 31.

إذن للحركة الاستدمارية - في تصور الماركسية- فضل كبير على المجتمعات غير الأوروبية فهي ضرورة تاريخية تكمن أهميتها في تحطيم معوقات التقدم، هذه المعوقات التي تتمثل أساسا في نمط الإنتاج الآسيوي، الذي منع هذه المجتمعات من بلوغ التقدم، فدور الاستدمار هنا هو خلخلة البنى الاجتماعية والاقتصادية لهذه المجتمعات. ولنتأمل هنا هذا الرأي الذي يقدمه جان جوريس وهو أحد قادة الاشتراكية في فرنسا متحدثا عن احتلال شمال إفريقيا:

" برغم نواقصه وهنائه الكثيرة، يظل الاستعمار يوفر للمسلمين ضمانات حياة طيبة ووسائل تنمية متفوقة، بما لا مجال معه للقياس مع ما يقدمه النظام المغربي المتميز بالتهب والفوضوية والرداءة والعنف، والذي يبذر ثروات البلاد، ويتعرض باستمرار للغزوات المزمنة لتعصب حيواني محموم"<sup>(1)</sup>.

إن الإستدمار الأوربي بهذا المعنى عمل ايجابي، وهو في أسوء الأحوال أفضل بكثير من الأنظمة المحلية، فعلى الرغم من عنف الاستدمار وغاياته الإمبريالية، إلا أنه يعد هذه المجتمعات لمرحلة جديدة ويشر بفجر جديد، فهو يعمل لصالح الشعوب المتخلفة، لذلك ينبغي عليها أن تتقبله، لأنه الأداة التي توفر الإطار الرأسمالي لهذه المجتمعات. ولأنه الوسيلة التي تستيقظ بها هذه المجتمعات من غفلتها وغبائها المتوارث، وواضح هنا أن الماركسيين عموما يستندون في بناء هذه الأحكام إلى خلفياتهم الفكرية، التي تسعى لتحقيق المجتمع الاشتراكي ثم الشيوعي، ولن يتم ذلك إلا عبر المرور بالرأسمالية.

إذن إن ماركس وإنجلز يعتبران الاستدمار هو الضريبة التي ينبغي أن تدفعها المجتمعات غير الأوروبية من أجل دخول الحضارة، ولذلك لا يهتم ماركس وإنجلز بهيمنة الامبريالية الغربية طالما أن النتيجة هي بعث عجلة التطور. وقد أشاد ماركس وإنجلز بجهود الفرنسيين في شمال إفريقيا وإسهامات الألمان في غينيا الجديدة وساموا<sup>(2)</sup> حيث قاموا بإنهاء الصراعات القبلية والعادات الوحشية وبناء بنية تحتية من مدارس ومستشفيات وطرق وموانئ، فهذه الانجازات ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار عند أي دراسة موضوعية للظاهرة الاستعمارية<sup>(3)</sup>.

ومن مظاهر دعم الماركسية للحركة الاستدمارية عدم اكتراثها بالثورات الشعبية وبصراعات التحرر القومية، وكمثال على ذلك نضالات السود في الأمريكيتين، حيث لم يعبر ماركس وإنجلز ولو لمرة عن دعمهما المعنوي لهذه

(1) غويتسولو: في الاشتراق الاسباني، مرجع سابق، ص 150 .

(2) تعرف حاليا باسم ساموا الغربية أو ساموا الألمانية، وهي عبارة عن دولة جزرية في المحيط الهادي في قارة أوقيانوسيا

(3) أنظر المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مرجع سابق، ص 239.

النضالات، فحتى في مؤلفاتهم وكتابتهم عن الثورات، لم يشيروا إلى الثورات القريبة منهم مثل ثورة هايتي<sup>(1)</sup> سنة 1804، إذ قام العبيد بثورة كان نتيجتها خلع نظام الحكم الفرنسي وتم وضع الأسس لبناء عمالة حر. إن رؤية ماركس وإنجلز للظاهرة الاستدمارية واعتبارها آلية لتحريك التاريخ، هي نظرة منطلقها المركزية الأوربية، فهي لا تختلف عن الرأسمالية الغربية التي تسعى إلى نهب مقدرات الشعوب بحجج واهية تتمثل في نقل الحضارة والمدنية، كما يمكن ربط رؤية ماركس للإستدمار الغربي مع نظرتهم الايجابية للعبودية وللأسود ولتفوق الجنس الأبيض، وعن تبرير العنف كعامل من عوامل التطور التاريخي.

ولا يمكن تبرير سكوت ماركس وإنجلز عن الاستدمار بجهلها بالأحداث، لأن الكثير من هذه الأحداث كانت بمثابة أحداث الساعة آنذاك، مثل صراعات السود في إفريقيا الجنوبية، والثورة المهديّة في السودان سنة 1881، وصراعات السود في الأمريكيتين، لاسيما وأن ماركس وإنجلز كانا يكتبان في الكثير من الصحف في أمريكا وأوربا .

كما يمكن التماس دعم الماركسية للإستدمار لاحقا لدى الكثير من النخب اليسارية للإستدمار واعتباره الآلية الوحيدة لتحريك التاريخ داخل المجتمعات الساكنة، وقد تجلّى ذلك على سبيل المثال، في دعم الأحزاب الاشتراكية الفرنسية لما يسمى بالمستعمرات، وكمثال على ذلك ذهب تنظيم شيوعي في مدينة سيدي بلعباس الجزائرية، والذي ينضوي تحت الحزب الشيوعي الفرنسي إلى رفض فكرة استقلال الجزائر بحجة أن السكان المحليين غير قابلين للتطور الاجتماعي والثقافي والأخلاقي، الذي يسمح بتشكيل دولة قادرة على بلوغ الشيوعية، بسبب عدم امتلاك قوى الإنتاج وعلاقاته اللازمة لذلك<sup>(2)</sup>.

هذه إضافة إلى أن الاتحاد السوفياتي الذي يمثل عاصمة الاشتراكية العالمية كان أول من اعترف بدولة الكيان الصهيوني في 17 ماي 1948، أي بعد ثلاثة أيام من إعلان قيام هذا الكيان، ثم توالى اعترافات الدول المشكلة لهذا الاتحاد على غرار تشيكوسلوفاكيا، وصربيا، وبولندا... ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل قامت بعض دويلات الاتحاد السوفياتي بتسليح المنظمات الصهيونية، كل هذا والجميع يعرف بأن الصهيونية منظمة استدمارية عنصرية تتبع الغرب الرأسمالي، ومرد ذلك إلى خلفياتهم الأيديولوجية التي تعتقد بأن الصهيونية عامل أساسي نحو تنوير المنطقة، بخلق صراع طبقي حقيقي ينهي بانتصار بالشيوعية.

(1) ثورة هايتي: هي عبارة عن تمرد قاده العبيد ضد الاحتلال الفرنسي في سان دومينغو والتي تشكل اليوم دولة هايتي المستقلة.

(2) أنظر، سالم يفوت: حفريات الإستشراق مرجع سابق، ص ص 51، 52.

فقد كان الماركسيون يعتقدون بأن حل المسألة اليهودية يتم عن طريق تحويل اليهود إلى بروليتاريا، ويكون ذلك بمنحهم وطن يدخلون من خلاله التاريخ، ويمرون فيه بالمراحل الطبيعية التي مرت بها المجتمعات الأوروبية، انطلاقاً من الفكرة الماركسية في تقدم التاريخ، والتي تعتقد بأن الطبقة شرط دخول التاريخ، وهي الشيء المفقود في المجتمع اليهودي، لذلك فإن الخطوة الأولى هي منح اليهود وطن<sup>(1)</sup>.

في ختام هذا المطلب نقول بأن ماركس جانب تحليله المادي، ووقع في الكثير من التفسيرات الأيديولوجية المتمركزة حول الذات الأوروبية، حين ألح على أن التحولات في المجتمعات غير الأوروبية لن تتم إلا بفعل قوى خارجية، ويعتبر هذا تعارض مع نظريته في نمط الإنتاج التي تؤمن بأن علة التغيير الاجتماعي هو أسلوب الإنتاج، ولكن ماركس وانجلز وجدوا الكثير من الأقسام التي تدافع عنهما، وتبرئهما من تهم الاستشراق والمركزية الأوروبية سواء في العالم الغربي أو الشرقي، وهو ما نفهمه من هذا النص لأحد الماركسيين العرب الذي جاء منطوقه كما يلي:

"إن ماركس كان يتكلم بلسان البروليتاريا العالمية، نازعاً من قاموسه اللغوي مفرداته الغربية لحساب منطق عالمي شامل (...). فهو بتمثله لمنطق البروليتاريا العالمية، لم يعد قادراً على التكلم بلسان أوربي، ويصعب علينا في الواقع أن نعثر على مكانة مصممة للغرب كمفهوم مركزي ذاتي في كتابات ماركس"<sup>(2)</sup>.

إن هذا الرأي ينافح عن ماركس ويبرئه من تهم الاستشراق ودعم الحركة الإستعمارية الموجهة إليه، ويعتقد هذا الرأي بأن ماركس مفكر أممي يستحيل أن يقع في الاستشراق الامبريالي الاستدماري، باعتباره يسعى إلى تحقيق بروليتاريا عالمية ترتفع عن الجغرافيات والقوميات، انطلاقاً من صحته الشهيرة يا "عمال العالم اتحدوا"، والذين يكيلون ماركس وانجلز هذه التهم ينتزعون مقاطع من سياقها ويدخلونها في الأرشيف الاستشراقي. ولكن قد يكون هذا الرأي في حد ذاته واقع تحت تأثير المذهب والخلفية الفكرية، حينها يكون من الطبيعي أن ينفي صفة الاستشراق عن الفكر الماركسي، لأن الخطاب الاستشراقي استطاع أن يتغلغل في اللاوعي الجمعي الغربي، ولم يستطيع حتى الماركسيين التخلص من سلطته المعرفية القوية، ويضيف ذات الباحث قائلاً:

" ماركس وانجلز وهما فيلسوفان خارجيان بالتمام، أعني أنهما ليسا غربيين، ويحدود ما تناولته أعمالهما الشديدة التفرع من قضايا في التاريخ وحدود معلوماتهما الشحيحة عن الشرق، مثل الغرار الذي يمكن لمؤرخ أممي أن يتناول به تاريخ الحضارات والشعوب بمنهج علمي نزيه"<sup>(3)</sup>.

(1) أنظر نفسه، ص54.

(2) هادي العلوي: الاستشراق عارياً، مجلة الكرمل، ص188، العدد 15، فلسطين، 1985.

(3) هادي العلوي: الفكر العربي الإسلامي وضرورة التجديد المنهجي، ص15، دمشق، 2008.

معنى ذلك أن الباحث المتسلح بمنهجية علمية رصينة والمتجرد من كل الخلفيات الفكرية عند إطلاعها على مؤلفات ماركس وإنجلز لن يجد هذه الادعاءات بدعم الاستدمار والاستشراق، بل العكس من ذلك سيجد دفاعهما عن المجتمعات الواقعة تحت سيطرة الهيمنة الغربية، وأن المنهج الذي اتبعه هذان الفيلسوفان هو منهج علمي، وليس أيديولوجي، ينبع من مواقف ماركس إزاء نظرية نمط الإنتاج. إضافة إلى ما سبق يؤكد أحد الماركسيين العرب في مقالة له تحت عنوان الاستشراق والاستشراق المعكوس ردا على ادعاءات إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق، بأن مواقف ماركس لا علاقة لها لا من قريب ولا من بعيد بالاستشراق، ولا علاقة لها بأي دعم للإستدمار، وكل قول بذلك هو قول زائف وإجحاف في حق مفكر عظيم مثل ماركس (1).

#### 4- تعقيب:

من خلال ما تقدم، يمكن أن نقدم هذه التقييمات على الوجه الآتي:  
أ- إن نظرية ماركس في تفسير التاريخ كانت مبنية على الظرف الأوربي الذي كان يعيش فيه، فقد درس مجتمعا مشخصا في الزمان والمكان وهو المجتمع الرأسمالي، وهذا الظرف لا يصح تعميمه على كل العالم، وهو ظرف غير قادر على تفسير مراحل التاريخ عموما، فهل يمكن تفسير ثورة نبي الإسلام مثلا، والتغيير الكبير الذي أحدثته في عالم العرب بقوى الإنتاج وأدوات الإنتاج كما يتحدث ماركس؟. إن ماركس يقلل من قيمة الفكرة في تغيير الأمم والمجتمعات، ثم إن التجارب الشيوعية الناجحة، نجحت في بيئات مختلفة عن الشروط الموضوعية التي تحدث عنها ماركس، ولم تنجح في مجتمعات صناعية.

ب- يبدو أن الخريطة الإدراكية السائدة في القرن التاسع عشر تركت أثرها الكبير في قطبي الماركسية، وهي التي شكّلت إلى حد كبير رؤيتهما للعالم خارج أوروبا، كما حددت رؤيتهما لقضايا ما يسمى بالاستعمار والتقدم والتخلف والحضارة، الأمر الذي أدى إلى تفهقر الجانب الإنساني وتقدم الجانب المادي، فالقول بوجود مجتمعات تعيش في جمود وتكرار أبدي، والقول بعبثية هذه المجتمعات عن التطور الذاتي، هو قول متناقض مع النزعة الإنسانية التي يفترض للماركسية أن تدافع عنها، ويتعارض مع المساواة في الطبيعة البشرية، وهذا رأي ينم عن سقوط تام في المركزية الأوروبية.

(1) أنظر صادق جلال العظم: ما بعد ذهنية التحريم، ص 34، ط2، دمشق، 2004 .

ج- تنبأت الماركسية بالثورة الاشتراكية في أوروبا الغربية، وبالضبط في المجتمعات الصناعية في فرنسا وإنجلترا بالخصوص، التي طالما اعتبرها مثالا للدولة الرأسمالية، إلا أن الثورة فيما بعد لم تحدث في هذين الدولتين، بل ظهرت في روسيا والصين، وهما لم يعرفا مرحلة اكتمال الرأسمالية.

د- ثمة نزعة تطويرية تستند إلى تصور غائي تُعالج التاريخ كسلسلة من المراحل الحتمية، مع اعتبار ما يمر به الشرق حاليا، مرحلة سابقة على التاريخ الحقيقي، نظرا لركود حضارته وانغلاقها، بالمقارنة مع الحضارة الغربية، ونظرا للطابع السلطوي الاستبدادي لأنظمتها السياسية، ويتم التأكيد بالخصوص على الإسلام باعتباره يستوفي حسب عدة دراسات كل نقائص العقلية الشرقية.<sup>(1)</sup>

هـ- يعتبر كل من ماركس وإنجلز، ووفاء منهما لفكرة هيكلية بأن الاستدمار أداة لنقل المجتمعات الشرقية إلى الحضارة والتاريخ، ولكن الأمر يتغير عندما يتعلق بمجتمع أوربي، ومثال إيرلندا خير دليل على ذلك، حيث نافع ماركس عن حق الشعب الأيرلندي في نيل حريته واستقلاله، وهذا ما ينم عن مركزية أوربية واضحة، وسياسة الكيل بمكيالين تجاه موضوع واحد، حيث يكون التحليل اقتصاديا صرفا لما يتعلق الأمر بمجتمعات الشرق، بينما يكون إنسانيا سياسيا لما يتعلق بمجتمع أوربي، ونتيجة لذلك وصفت الماركسية بأنها تسعى لأوربية العالم خدمة لأيديولوجيتها التي ترى بخط التقدم الأوربي، كخط وحيد للتحضر.

و- كان ماركس يؤمن بالنمط الاقتصادي والتناقضات بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج، كمحرك للتغيير الاجتماعي، وهو عامل داخلي، ولكن حينما تكلم عن الشعوب الأسيوية، رأى بأن التغيير يحتاج إلى تدخل عوامل خارجية، ولذلك انتهت الماركسية إلى تسويق التدخل الغربي في آسيا وإفريقيا، وأمريكا، وذلك بحجة تحضيره ونقله إلى الحداثة.

ز- إن بعض النصوص الماركسية، ولاسيما تلك التي تتحدث عن ركود واستبدادية المجتمعات الشرقية، في مقابل حركة الغرب، تحيلنا مباشرة إلى هيكل وأثره في كتابات ماركس، حيث تحمل الماركسية سرديات ذات تمركز أوربي واضح، تقوم على افتراض مسارات ذات طابع أوربي تسيير عليها كل المجتمعات البشرية.

ح- لقد توصل ماركس وإنجلز إلى أن الاحتلال الأوربي، هو الطريقة الأساسية للتحديث أي أن الغزو الغربي هو القيمة التي يجب أن تسدها المجتمعات الشرقية كضريبة لدخول الحداثة وتجاوز ظلام الاستبداد الشرقي، والنمط الإنتاجي الأسيوي، ونتيجة لذلك لم يكن ماركس يهتم بضحايا الغزو الأوربي للمجتمعات الشرقية من منطلق أن

<sup>(1)</sup> أنظر سالم يفوت: حفريات الاستشراق، مرجع سابق، ص 52.

الاحتلال الأوربي في صالح المجتمعات الشرقية، وكأن الشرقيين قد حُجر على عقولهم، والاستدمار هو الذي يعرف مصلحتهم، فطالما كان الغزو يحرك التاريخ في الاتجاه الصحيح فهو مرحب به.

ط- إن هذه الرؤية المتمركزة حول الذات الغربية التي تنكر تاريخ الآخرين وترى الاستدمار الغربي باعتباره الآلية الوحيدة لتحريك التاريخ في العالم غير الغربي، وإدخال التقدم عليه، هذه الرؤية لا تختلف في جوهرها عن الرؤى العنصرية التي استخدمت لتبرير الاستدمار الغربي وعمليات النهب الاستدماري. وهو ما يجعلنا نتساءل حول مدى عالمية أفكار مؤسسي الاشتراكية ماركس وإنجلز، فقد كان القالب الغربي واضحاً في تفسيراتهما الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية.

ي- يؤكد الكثير من الباحثين في الدراسات ما بعد الكولونيالية بأن مؤسسي الماركسية لم ينجحوا في الإفلات من ثنائية شرق غرب، فكانت نظرتهم للآخر تنطلق من الأرضية الاستشراقية، وهذا ما جعل إدوارد سعيد يصل إلى نتيجة مفادها أن:

"جوهر القضية فهو أن ما أنجزه أوائل المستشرقين، وما استغله غير المستشرقين في الغرب كان نموذجاً مختزلاً للشرق يناسب الثقافة السائدة المسيطرة ومقتضياتها النظرية"<sup>(1)</sup>.

معنى ذلك أن كل المفكرين الأوربيين ساروا على خطى الاستشراق، والفرق فقط أن هناك من صنفوا مباشرة ضمن تيار الاستشراق وكانوا هم أنفسهم على وعي بذلك، وهناك من لم يصنفوا ضمن تيار الدراسات الاستشراقية، ولكن هذين الصنفين يتفقان في نقطة الانطلاق والوصول، إذ يشكل الواقع الثقافي الأوربي نقطة الانطلاق، ويمثل النموذج الأوربي نقطة الوصول.

ك- طوع ماركس وإنجلز الحقائق التاريخية لكي تتفق مع خلفياتهم الفكرية، كل هذا رغم أن قطبي الماركسية طالما وثقا أفكارهما بشواهد التاريخ، غير أن نظريتهما الاجتماعية كانت مقدمة لازمة منطقياً لإثبات انتصار الشيوعية في الأخير .

ل- ما ينبغي التأكيد عليه أنه لا توجد قراءة واحدة للماركسية، وربما سبب ذلك تقلب ماركس الفكري واختلاف كتاباته، الأمر الذي جعل بعض المهتمين بالشأن الماركسي يصل إلى نتيجة مفادها أن ماركس الشاب لا يمكن قراءته، طالما لدينا افتراض مسبق عن ماركسية مكتملة التطور، فالملاحظ -على سبيل المثال لا الحصر-

(1) إدوارد سعيد: الإستشراق، مرجع سابق، ص 252.

اختلاف كتابات ماركس في فترة الشباب (المخطوطات الاقتصادية والفلسفية لسنة 1844، بؤس الفلسفة، والبيان الشيوعي) عن كتابات مرحلة النضج ككتاب رأس المال وغيرها، وهذا ما يضعنا أمام قراءات قد تبدو في الكثير من الأحيان متعارضة، ولكن الماركسية تتسع لكل هذه التأويلات.

م- يبدو أن المشكلة الأساسية في التفكير الماركسي هي أن الذين أرادوا تبرئة ماركس من المركزية الأوربية قد أغرقوه فيها أكثر، وهو ما عبّر عنه أحد المفكرين الماركسيين قائلا :

" فالنتيجة هي أنه لدينا اليوم تأويلان اثنان ماركسيان ظاهريا، كلاهما يتسم بالتشوه الأوربي، أولهما قائم على نظرية الطريقتين، الطريق الغربي المفتوح الذي تجسد في التابع (عبودية، إقطاعية، رأسمالية)، والطريق الآسيوي الذي جمّد التطور عند مستوى سابق على الرأسمالية، وثانيهما قائم على النظرية المضادة ظاهريا التي تقر بالطابع العمومي للتسلسل (عبودية، إقطاعية) على أن التعميم المقترح هنا تم بقرار مسبق مفاده أن جميع المجتمعات، لا بد أن تكون قد مرت بهذه المراحل، ولو أن جميع الأدلة التاريخية تدل على أن الأمر ليس كذلك"<sup>(1)</sup>.

يظهر من خلال هذا النص أن كل المحاولات التي قامت بها الماركسية<sup>(2)</sup> لفهم وتأويل التراث الماركسي كانت مخرجاتها تصنيف ماركس ضمن المركزية الأوربية، وبذلك انقسمت الاتجاهات الماركسية في ما يخص نمط الإنتاج إلى قسمين: الاتجاه الأول يؤكد على وجود نمطين اقتصاديين أوربي وآسيوي، وتظهر مركزيته في حصر قوانين الرأسمال في أوربا ونفيها عن المجتمعات خارج أوربا. والاتجاه الثاني: يرى بأن خط التقدم الوحيد هو خط التقدم الأوربي، ومراحله الحتمية، على أن هذين الاتجاهين يلغيان الطابع العالمي والإنساني للماركسية، ويثبتان التمرکز الأوربي لماركس وانحياز.

في الختام نقول بأننا حاولنا في هذا الفصل التنقيب عن أصول المركزية الأوربية ومظاهرها عند قطبي الماركسية، ويمكن القول بأن هذه المسألة فجّرت نقاشات فكرية وخلافات حادة وسجلات داخل الفضاء الفكري الغربي والعربي بين مثبت لها ومعارض، إذ يستند دعاة النزعة المركزية الأوربية للماركسية إلى موقف ماركس وانحياز - كما رأينا - من ما يسمى بالاستعمار الأوربي الحديث، ونظرية النمط الآسيوي للإنتاج، حيث اعتبروها استمرار للرؤية الاستشراقية، وإعادة بعث لأفكار مواطنها هيغل، فيلسوف المركزية الأوربية وعزّابها الأول. فما يُسمون

(1) سمير أمين: التمرکز الأوربي، مرجع سابق، ص 134، 135.

(2) المقصود هنا بالماركسية هنا هو كل التأويلات والتفسيرات المقدمة لماركس، وهو ما يحيل إلى القول بأن هناك فرق بين الماركسية، وفلسفة ماركس.

برواد الاتجاه الإنساني هم في حقيقة الأمر حلقة من حلقات الهيمنة الغربية للمركز على الأطراف، لاسيما وهم يعتبرون النموذج الأوربي والغربي بصفة عامة هو النموذج الأوحده للحضارة والتحديث، وما دونه همجية وتخلف وبقاء على هامش التاريخ، وقد كان لهذه الدعاوي وقع عنيف على الماركسيين، ما جعلهم يدحضونها جملة وتفصيلا، وظل هؤلاء الماركسيون يعتبرون كل من ماركس وإنجلز خارجين بالكامل عن المركزية الأوربية، معتبرين أن كل ما في الأمر هو سوء فهم لبعض نصوص ماركس وإنجلز وإخراجها عن سياقاتها. فيما يذهب اتجاه ثالث إلى تجنب الوقوع في أسر الثنائية الأرسطية باختيار قيمة ثالثة تتجاوز قانون الثالث المرفوع، أي تتخذ موقفا وسطا ينطلق من فكرة أن الماركسية لا تندرج في إطار المركزية الأوربية، ولكن هناك نزعات أوربية تسللت إلى الماركسية.

# خاتمة

## خاتمة:

خلاصات عديدة تلك التي يمكن استيفاؤها من بحثنا هذا، ولذا ستخصص هذه الخاتمة لإجمال ما تم التوصل إليه من نتائج متفرقة بين ثنايا الدراسة :

- إن التمركز عموماً هو نوع من تقديس الذات، واعتبارها مركز الإشعاع والأصل والمنطلق للحكم على كل الأشياء، وهو بذلك يقوم على إلغاء الآخر وإقصائه، انطلاقاً من إيمانه بأفضلية الأنا والنحطاط الآخر.

- إن المركزية الأوروبية نوع من النرجسية المتشددة، والمتوقعة حول الثقافة الأوروبية، إذ تؤمن بتفوق وتميز مجتمعات أوروبا على غيرها من المجتمعات البشرية، بسبب خصائص توجد فيها دون غيرها، وفي نفس الوقت تنظر إلى غيرها من الثقافات نظرة احتقارية، أي أنها تستعظم الذات وتستقبح الآخر، وتلصق به كل صفات المهجينة والبربرية. وعليه يمكن القول بأن المركزية الأوروبية هي الضد مباشر لخطابات الكونية والعالمية، وتعد نزعة التمركز الأوروبي من أبرز تجليات أزمة القيم الحداثية، حيث لم تستطع الحداثة تجاوز الأفق الأوروبي.

- التمركز الأوروبي هو عقدة ملازمة لجل مفكري أوروبا بوعي منهم أو من غير وعي، فهو الفضاء الثقافي العام، الذي لم يتمكن أغلب المفكرين في الغرب من الخروج عنه والإفلات من تأثيراته. ويقوم التمركز الأوروبي على أساس اعتبار النموذج الغربي عامة، والأوروبي خاصة هو النموذج الأوحده والأصلح لكل البشرية في شتى المجالات، ويجب العمل على تجسيده بكل الطرق والوسائل، فهي بذلك تعتبر العالم خارج أوروبا والغرب عالماً من الفراغ الحضاري لا بد من ملؤه بالثقافة الأوروبية الغربية.

- تتميز المركزية الأوروبية بعدة سمات أهمها: الهيمنة، والاستعلاء، والإقصاء، والعنف، والتمحور حول الذات، إضافة إلى الوحدة والاستمرارية، ثم الصياغة الأيديولوجية، والعالمية، وخصوصية تاريخ أوروبا.

- عملت المركزية الأوروبية على التجسد من خلال عدة آليات وهي: الحركة الإستشراقية، وحركة التنصير، والاستدمار الأوروبي الحديث، فقد كان لحركة الاستشراق دور كبير في الصورة النمطية التي تكونت في الغرب حول المجتمعات الشرقية، كما أن التبشير الديني شكّل أحد أهم أساليب المركزية الأوروبية، فقد كان المبشرون والمستشرقون يتخرجون من نفس المعاهد، كما زاد من قوة حركات الاستشراق والتبشير، ارتباطهما بالاستدمار، فكان بذلك التبشير والتنصير سلاحاً لخدمة الاستدمار. ولذلك فقد توحد الاستشراق والتبشير والاستدمار نحو غاية واحدة.

- لا مركزية تنشأ من عدم، فهناك دائما وراء كل مركزية جذور وخلفيات، وللمركز الأوربي أسس ودعائم أصلت له، وسوغت إقصاءه للأخر وتميمشه، وادعاءه النقاء للذات، بإلغاء أي تأثير للأطراف، فالنموذج الأوربي هو النموذج الوحيد الذي يجب محاكاته لتحقيق التطور، وقد سعى العديد من العلماء والفلاسفة لإيجاد أسس دينية، وفلسفية، وعلمية، لتبرير الهيمنة على الأخر. إذ تشكل الأصول المعرفية الدينية للمركز الأوربي من المكون المسيحي وبدرجة أقل المكون اليهودي. أما الأصول المعرفية الفلسفية فيمكن التماسها في الفلسفة اليونانية مع السفسطائيين في احتفائهم بالذات، ومع الثلاثي سقراط وأفلاطون وأرسطو، في اعتزازهم بالذات اليونانية والنظرة الدونية للأجانب، الذين أطلقوا عليهم لفظ برابرة، أما في الفلسفة الحديثة فقد بدأت نزعة التمركز حول الأنا والذات، مع الكوجيتو الديكارتي، الذي تم من خلاله إعلان الذاتية الغربية كمركز للكون، وللمركزية الأوربية أصول علمية تبدأ من النهضة الأوربية الذي تم فيها تكون الأرضية الجديدة للعلوم، حيث كانت النهضة منعرجا حاسما في تشكل الوعي الأوربي، والكشوفات الجغرافية، والثورة العلمية والفكرية، وظهور عدة علماء أمثال روجر بيكون، وليوناردو دافنشي، وكوبرنيك، وفرانسيس بيكون، وغاليلي، إضافة إلى وجود أصول عنصرية للمركز الأوربي، تستند هذه العنصرية إلى عدة أسس عرقية، وعلمية، وجغرافية، وثقافية.

- إن هناك العديد من المصطلحات التي ترتبط بمصطلح المركزية الأوربية، مثل التحديث أو الحداثة، وما يسمى بالاستعمار، وقد حاول الأوربيون التوطيد لتفوقهم بالادعاء بأن جذور هذا التفوق تتصل بالحضارتين اليونانية والرومانية.

- يمكن اعتبار هيكل كمثال من أمثلة كثيرة على قوة تأثير نزعة التمركز الأوربي في الفكر الغربي الحديث، فيما يخص طبيعة الإقصاءات والاختزالات العرقية بحق الأخر. فقد أسهم هيكل أكثر من أي فيلسوف أوربي آخر في تعميق المركزية الأوربية القائمة على اعتبار الأنا الأوربي هو الأسمى والأرفع في كل شيء، وغير الأوربي هو الأدنى والأحط في كل شيء، فتربع الأوربي في فلسفة التاريخ الميحية على هرم البشرية. وبذلك يمكن اعتبار هيكل أحد بناء الهوية الأوربية والغربية عموما، ولن يتأتى له ذلك إلا بإيجاد فلسفة تعيد وحدة وانسجام الثقافة الغربية التي عرفت شرح كبير مع التيارين العقلاني والتجريبي، فحاول هيكل بمنهجه الجدلي إزالة هذه التعارضات، وتحويلها إلى تفاعلات بدل تناقضات، وذلك باشتقاق علاقات بينها تؤدي إلى ائتلافها بدل اختلافها. فيظهر الغرب عموما في فلسفة هيكل كبناء واحد متماسك وهو يمثل ميدان تغيرات التاريخ، وكل ما عداه مجرد خواء تاريخي، فمع هيكل يتحول الفكر إلى وجود، والوجود إلى فكر، أي أن هيكل قضى على ثنائية الفكر والمادة .

- إن المركزية الأوروبية عند هيجل تستند إلى عدة أصول وأسس معرفية انطلق منها هيجل لتصنيف المجتمعات إلى مركز وأطراف، رأينا أنه يمكن حصرها في سبعة أسس هي: فلسفته في الروح ومنهجه الجدلي، ووعي الحرية، فكرة الدولة، ونظرية العقل، ومسلمة التقدم، والأساس الجغرافي.

- يمكن أن نلتمس مركزية هيجل الأوروبية في عدة مظاهر أهمها تمركزه حول ديانة أوربا، إذ تعد الديانة المسيحية في نظره الديانة المطلقة بامتياز، باعتبارها قادرة على احتواء كل الديانات الأخرى، إذ انصهرت فيها كل صور التعبير الديني، فتحول مضمونها إلى الحق المطلق. كما أن من مظاهر مركزية هيجل الأوروبية تأكيده بأن أوربا هي مهد الفلسفة ومبدأ تاريخها، وأوربا أرض التاريخ ومسرحه ومنتهاه، والهجلية ختام الفلسفات.

- ساهم هيجل في بناء صور نمطية حول مجتمعات الشرق، اتخذت كذريعة لتبرير التوسع الأوربي خارج أوربا، بحجة نقل المدنية لتلك الشعوب، فكتابات هيجل عن مجتمعات إفريقيا وآسيا وأمريكا، كانت خلفية ومرجعية لصناع القرار في البلدان الأوروبية لاحتلال أراضي تلك الشعوب، فما كتبه هيجل يعتبر بمثابة تسويق فلسفي لهذا الاحتلال الذي كان - في نظره - قدرا محتوما لا يمكن تلافيه، من منطلق غياب العامل الداخلي الذي يبعث على التحضر.

- يُصنف هيجل كأكثر المفكرين الغربيين عنصرية ضد المجتمعات غير الأوروبية، والنصوص التي مرت بنا توضح هذه النزعة الإقصائية التي تقفز عن كل الجهود الحضارية لتلك المجتمعات، بل إن هيجل في كثير من الأحيان ينزل بهذه المجتمعات إلى مستوى الحيوانية، فالشخصية الإنسانية غائبة تماما عند الشرقيين، لذلك نجد يرمي الشرقيين بكل الصفات الدنيئة، وجل أحكامه على الآخر غير الأوربي كانت غير دقيقة، باعتبارها أحكام استقرائية تبنى أحكام عامة وكلية من خلال أحداث خاصة ونماذج جزئية. وعليه يمكن القول بأن فلسفة التاريخ الهيجلية لم تنصف المجتمعات الشرقية القديمة، ولم تعترف بدورها في بناء الحضارة اليونانية، والنهضة الأوروبية.

- رغم ضخامة البناء الميتافيزيقي الهيجلي، إلا أن فلسفته لم تكن إنسانية في نظرتها إلى الشعوب غير الأوروبية، فقد وقع هيجل في خطأ أحادية الشرق، رغبة منه في توحيد الموضوع (كل المجتمعات غير الأوروبية)، أمام وحدة الذات الأوروبية، أو وحدة الشرق أمام الغرب والتي كانت أوربا مركزه، رغم ما يتميز به الشرق من ثراء ثقافي وديني وسياسي وجغرافي، ولذلك يمكن القول بأن هيجل نظر إلى الشرق من نافذة أوربا، وكان موقفه بعيدا عن الموضوعية.

- إن موقف هيجل من الآخر لم يكن مراعيًا للخصوصيات التي تتميز بها هذه المجتمعات، خاصة عندما كان يقارنها بأوربا في عصره، متجاهلا البون الزمني الواسع بين حضارات تعود إلى آلاف السنين قبل الميلاد، بأوربا في

العصر الحديث، فضلا على أن هيجل كان يقفز عن الكثير من الحقائق التاريخية رغبة منه في خدمة النظرة المرسومة سلفا.

- إن الشرق في تصور هيجل ليس مجرد مقابل جغرافي للغرب، بل هو مقابل ديني وحضاري كذلك، فالشرق هو الوجه المغاير للعقل والعلم، وكل عناصر التفوق التي تحققت في أوروبا كانت غائبة في الشرق.

- كانت فلسفة هيجل في مساحة واسعة منها فلسفة سياسية لم تفلح في تجاوز الأفق الأوربي، فقد كان هيجل فيلسوفا أوربيا بكل ما تحمله كلمة أوربي من دلالة، إذ تمثل أوروبا عنده البداية والنهاية، فهي مركز تاريخ العالم والباقي هوامش وأطراف، فيها تكتمل كل الحقائق التي تركتها المجتمعات الأخرى ناقصة، أوروبا في كافة وباقي العالم في كفة أخرى، ومقارنة أوروبا بالآخر كمقارنة الكمال بالنقص، أو العلم بالخرافة، أو التقدم بالتخلف، أو المدنية بالهمجية.

- إن دراسة العالم ومعرفة حقيقته - فيما يرى هيجل - تمر حتما عبر أوروبا، ويظهر هذا في اعتباره بأن العقل الأوربي هو صانع التاريخ، وأن أرض أوروبا هي مسرح هذا التاريخ، فالتاريخ يمثل بعدا أساسيا في الفلسفة الهيجلية، لأن هيجل لا يبدأ من العقل المجرد، بل ينطلق من العقل الكامن في التاريخ، والتاريخ في تصور هيجل هو ميدان لتجلي الحقيقة المطلقة، وقد كانت فلسفة التاريخ الهيجلية فلسفة أوربية خالصة.

- إن مادية ماركس قد تخلقت في رحم مثالية هيجل، لتصبح الفلسفة الماركسية الأخت الرضيعة لفلسفة هيجل، وذلك لوجود الكثير من القواسم المشتركة بينهما.

- لقد تسرب التمرکز الأوربي إلى وعي بعض الفلاسفة الذين طالما تغنوا بالارتفاع عن العنصريات، والمنافحة عن حقوق الضعفاء، بانتقاد المنظومات الفكرية الغربية والكشف عن تحيزها واستغلاليتها، ونقصها هنا قطبي الماركسية ماركس، وانجلز.

- تبدأ مظاهر المركزية الأوربية عند ماركس من الجدل الماركسي الذي بُني على تصورات ملوثة بعقدة التمرکز الأوربي، حيث أن أسسه المعرفية تعتبر أوروبا مثلا يجب تعميمه على كل العالم، فالاعتقاد بخط أحادي للتاريخ هو الخط الأوربي يدل دلالة قاطعة على تأثر قائله بنزعة التمرکز الأوربي.

- لم يفلح ماركس وانجلز في تجنب عقدة التمرکز الأوربي، وتظهر تجليات هذه المركزية في انطلاق ماركس وانجلز من الواقع الأوربي لتحليل مجتمعات الشرق، فعملا على تعميم تصورات ناتجة من تناقضات في المجتمعات الأوربية، على جميع المجتمعات خارج أوروبا، الأمر الذي جعل بعض المفكرين يصنفون الماركسية ضمن الرؤية المركزية الأوربية،

وتستند هذه المركزية إلى عدة أصول يمكن التماسها في نظريته في الاقتصاد السياسي، ونمط الإنتاج، وكل ما لا يتوافق مع الرؤية الماركسية في الاقتصاد السياسي يعده ماركس وإنجلز مجرد هامش خارج التاريخ.

- تتجلى المركزية الأوربية عند الماركسية بوضوح في اعتبارها أن هناك خط واحد للتقدم، وهو خط التقدم الأوربي من العبودية إلى الإقطاع إلى الرأسمالية، وغياب هذا الخط عند المجتمعات غير الأوربية يجعلها خارج مسرح التاريخ، لأن نموها ناقص لم يكتمل، فهي في مرحلة متأخرة بالقياس إلى ما قطعته المجتمعات الأوربية، ولا بد من إرجاعها إلى سكة التقدم الغربي ولو اقتضى ذلك استعمال القوة، وهذا يدل أن المقاييس الأوربية هي الوحيدة التي يمكن الاعتراف بها.

- إن لنمط الإنتاج الاقتصادي تأثير كبير على حركية التاريخ، وتعتبر نظرية نمط الإنتاج الآسيوي إحدى بؤر التوتر في علاقة الأنا بالآخر عند ماركس وإنجلز، وهي النظرية التي وجهت لهما فيها أصابع الاتهام بالمركزية الأوربية. فقد كانت نظرية نمط الإنتاج الآسيوي إحدى أهم أدوات ماركس في النظر إلى المجتمعات خارج أوربا.

- تقوم نظرية نمط الإنتاج الآسيوي على فرضية انغلاق مجتمعات الشرق، بسبب تحقيقها لاكتفائها الذاتي، أو ما يُسمى باقتصاد الكفاف، الأمر الذي أدى إلى غياب كل أشكال التبادل، وكل أنواع الملكيات، باعتبار أن ملكية الأرض تعود إلى السلطة المستبدة. كل هذا أدى إلى انغلاق تلك المجتمعات الشرقية على نفسها، وبالتالي غياب أي آلية لتحريك التاريخ.

- يعتبر أنصار نظرية نمط الإنتاج الآسيوي بأن النشاط الاقتصادي الحقيقي لم يُعرف إلا في أوربا. فقد آمنوا بأن أوربا هي مهد الرأسمالية، وأن العالم لم يعرف قبل أوربا مظاهر النظام الرأسمالي، بالإضافة إلى إيمانهم بأن المرحلة الرأسمالية هي مرحلة ضرورية ولازمة يجب أن تقطعها كل المجتمعات في طريقها نحو الشيوعية، كما آمن ماركس وإنجلز بأن أوربا هي مبدأ التاريخ ومنتهاه، وأن الشرق يعرف ركودا كبيرا لعدم وجود أي دينامية لتحريك التاريخ، ويمكن للقارئ لبعض مؤلفات ماركس وإنجلز حول المجتمعات الشرقية أن يلتمس نوع من التضخم لمكانة أوربا في أطروحاتهما، وهو الأمر الذي جعلهما لا يعارضان العبودية لأهميتها الاقتصادية، الأمر الذي جعلهما أمام تهم الاستشراق، والإمبريالية، ودعم الاستعمار.

- أعطى ماركس وإنجلز أوربا مكانة مركزية في تاريخ الإنسانية، حيث كانا يلحان على ضرورة أوربية بلدان الشرق، باعتبار أن ذلك هو الأداة الأساسية للتحديث. فقد نشأت الماركسية في أوربا وكانت امتدادا طبيعيا ونتاج للفكر الأوربي.

- إن نظرية ماركس في تفسير التاريخ كانت مبنية على الطرف الأوربي الذي كان يعيش فيه، فقد درس مجتمعا مشخصا في الزمان والمكان، وهو المجتمع الرأسمالي، وهذا الطرف لا يصح تعميمه على العالم، وغير قادر على تفسير مراحل التاريخ عموما.

- لا يمكن عزل النصوص عن الإبتيمية المحيطة بها، لأن الخريطة الإدراكية السائدة في القرن التاسع عشر تركت أثرها الكبير في قطبي الماركسية، وهي التي شكّلت إلى حد كبير رؤيتهما للعالم خارج أوربا، كما حددت رؤيتهما لقضايا ما يُسمى بالاستعمار، والتقدم والتخلف، والحضارة، الأمر الذي أدى إلى تقهقر الجانب الإنساني وتقدم الجانب المادي، فالقول بوجود مجتمعات تعيش في جمود وتكرار أبدي، والقول بعطالة هذه المجتمعات عن التطور الذاتي، هو قول متناقض مع النزعة الإنسانية التي يُفترض للماركسية أن تدافع عنها، ويتعارض مع المساواة في الطبيعة البشرية، وهذا رأي ينم عن سقوط تام في المركزية الأوربية.

- إن آراء ماركس وإنجلز حول بعض القضايا السياسية، لاسيما صراع شعوب آسيا وإفريقيا مع دول الاحتلال الأوربية، تحمل بين طياتها مركزية أوربية واضحة، وبعض النصوص التي حملتها بعض مؤلفاتها - ولاسيما تلك التي تتحدث عن العالم الشرقي - توضح ذلك، وهو الأمر الذي يُستنتج من بعض كتابات مؤسسي الماركسية حول الجزائر، والهند، والصين، وفارس.

- إن وقوع الماركسية في براثن المركزية الأوربية يحد من علمية المادية التاريخية، ويحولها إلى إيديولوجيا غربية مثلها مثل باقي الفلسفات المتحيزة والمتأثرة بالإمبريالية الغربية.

- إن مضمون هذه الدراسة لم يكن بدافع من رد فعل ضد المركزية الغربية، من مركزية أخرى شرقية تنتصر للشرق ضد الغرب، وبالتالي فما كتبناه لم يكن بدافع التحامل الإيديولوجي، ولاسيما أن ماركس وجد من يدافع عنه من المفكرين العرب والشرقيين عموما: أمثال المفكر الهندي أحمد إعمجاز، والمصري سمير أمين، والسوري صادق جلال العظم، واللبناني مهدي عامل، الذين نافحوا عنه بشدة، رافضين كل تم الاستشراق والمركزية الغربية التي وجهت إلى ماركس، كما وجد آخرون التمسوا له الأعذار، في ما قد يبدو من مركزية غربية حملتها بعض مؤلفاته، حيث أرجعوا ذلك إلى جهله بتاريخ مجتمعات الشرق، إضافة إلى تأثيره بآراء مونتيسكيو، وهيكل حول مجتمعات الشرق.

- وهكذا يمكن القول أنه رغم قيمة تحليلات ماركس العلمية، إلا أنه أخلط الجانب السياسي والإيديولوجي مع الجانب العلمي، وهذا ما أدى إلى ظهور بعض ملامح المركزية الأوربية في كتاباته، وهي الملامح التي قد يظهرها كل بحث علمي رصين، يتجاوز الأبعاد الأيديولوجية، ويقوم بحفريات وتفكيك للبنى التي يقوم عليها الفكر الماركسي، متسلحا بسلاح النقد البناء، الذي يقوم على خلخلة المفاهيم والأصول المعرفية التي يتغذى عليها كل خطاب

غربي حول الشرق، ينطلق من مقولة أن الواقع مقولة أوربية في حديث هذا الخطاب عن الأنا والأخر، والشرق والغرب، والتقدم والتخلف. رغم أن كل الانتقادات الموجهة للماركسية لا تقلل أبدا من قيمة التحليلات الاجتماعية والاقتصادية التي قدمها الفكر الماركسي.

- إن نقد فلسفة هيغل وماركس ينم عن الخصوبة والثراء الفكري لهما، كما تدل على مدى قوة تأثيرهما، ورغم كل الانتقادات الموجهة لهما إلا أنهما يبقيان صرحا من الصروح الفكرية في الفلسفة الغربية.

- إن كل خطاب مهما بدا إنسانيا وعمليا يُخفي وراءه سلطة وأيديولوجية، وإرادة في الهيمنة، وتحييز للنسق الحضاري الذي ينشأ فيه، مما يجعل من الصعب أن نتحدث عن خطابات بريئة ومحيدة وبمجردة من الأيديولوجيا، فكل فلسفة أو نظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية خاصة، تحمل وراءها أيديولوجيا مهما حاولت هذه الفلسفة أن تكون علمية وموضوعية، وهذا ما يطرح عدة علامات استفهام حول علاقة الهيكلية والماركسية بالاستثمار، والامبريالية، والاستشراق.

- إن نقد التمركز الأوربي يقودنا إلى إعادة النظر في صياغة فلسفة التاريخ الأوربية في القرنين الثامن عشر، والتاسع عشر، ووضع أوربا في مكانها الحقيقي، وإعادة الاعتبار للجهود الحضارية للمجتمعات غير الأوربية.

- إن كل مفهوم أو آلية، مهما تكن موهلة في التجريد، وحاملة للقيم الأكاديمية، فإنها مع ذلك تستبطن تحيزا معرفيا للنموذج الحضاري الذي تظهر فيه.

- تعالت في أوربا أصوات منادية بنقد التمركز الغربي عموما ومن بين هذه الأصوات جاك دريدا حيث سعى من خلال فلسفته التفكيكية إلى نقد نقاط التمركز في الميتافيزيقا الغربية، ولاسيما تمركزها حول العقل، كما انتقد فكرة تسيد العرق، والإيمان بأفضلية جنس عن آخر، ومن ثمة فقد رفض فكرة الأصل من جذورها، فبواسطة التفكيك يُقوض كل فكر عنصري، ويُردُّ على كل تمركز مهيمن، إضافة إلى هابرماس الذي انتقد المركزية الغربية، من خلال نقد العقلانية التقنية، والنزعة العلمية، وماركوز من خلال إنسان البعد الواحد...

إن هذه النتائج ما هي إلا إرهاصات أولية ومقدمة لبحوث مستقبلية ستكون أعمق إن شاء الله.

# الملاحق

## الملاحق

## الملحق رقم: 01 مسرد الأعلام

الأعلام	الصفحات
أبقراط	112
ابن بطوطة	285، 116
ابن خلدون	282، 229، 192، 152، 115، 52، 50
أبو القاسم الفردوسي	269
أبي الهول	255، 256
أبيقور	331
أحمد إعجاز	355
أخيل	128
ادوارد سعيد	32، 57، 120، 324، 335، 337، 338، 344، 346
أدونيس	197، 201
أرازموس	90
أرخميدس	90
أرسطو	89، 95، 98، 113، 114، 117، 125، 128، 129، 130، 131، 143، 144، 81، 82، 88، 152، 166، 171، 192، 249، 273، 274، 286، 293، 351 78، 79، 80
أفلاطون	66، 78، 79، 82، 97، 113، 129، 144، 154، 155، 166، 168، 175، 215، 224، 227، 231، 249، 301، 351
ألدو مانيزو	90
إمباذوقليس	189
أمريكو فيسبوتشي	91، 92
إنجلز	16، 49، 186، 289، 290، 292، 293، 294، 296، 297، 299، 300، 301، 302، 304، 306، 308، 310، 311، 312، 314، 316، 317، 318، 323، 324، 325، 326، 327، 328، 329، 330، 331، 332، 333، 334، 335

،347 ،،346 ،345 ،344 ،343 ،342 ،341 ،340 ،339 ،338 ،337 ،336 ،355 ،354 ،353 ،348	
189 ،183 ،182	أنكساجوراس
216	انكسمندرس
216 ،189	أنكسيمانس
252 ،201	أهريمان
251 ،201	أهورامازدا
92	أوبيدو
201	أوزيريس
215	أوطيفرون
229 ،224 ،223 ،77 ،71	أوغسطين
127	بارمنيدس
90 ،89	بتراك
254 ،252 ،249 ،243 ،209 ،203	براهما
139	بستالوتزي
141	بسمارك
94 ،27	بطليموس
306	بلوخ
141	بنتام
244 ،210 ،209	بوذا
183	بورتاجوراس
19	بيتر جران
141	بيتهوفن
285	البيروني
90	بيكو ديلا ميراندولا
106 ،49	تشامبرلين
224 ،216 ،44 ،39 ،36 ،32	توينبي
224 ،216 ،44 ،39 ،36 ،32	ثيوسيديد

356	جاك دريدا
115، 49	جان بودان
341	جان جوريس
91	جوتنبرغ
106، 49	جورج دي لا بوج
161، 49، 43	جون لوك
315، 223، 132، 41، 34، 20	حسن حنفي
285، 265	حمورابي
301، 299، 295، 292، 119، 118، 117، 49، 44	داروين
351، 94، 90، 89	دافنشي
77	دونا النقريني) (دوناتوس)
251، 210، 160، 138، 133، 125، 91، 86، 85، 84، 83، 82، 49، 40	ديكارت
215	ديوجين اللايرسي
291، 229، 160، 81	راسل
351، 100، 94، 93	روجر بيكون
133، 128، 127	زينون الإيلي
295، 292، 139، 49	سبنسر
227، 138، 134، 133	سبينوزا
351، 215، 155، 79، 78	سقراط
161، 140، 139، 136، 135، 49	شيلنج
285	صاعد الأندلسي
219، 216، 215، 189، 80	طاليس
318، 46، 20	عبد الإله بلقزير
65، 64، 62، 56، 47، 46، 45، 44، 41، 40، 35، 29، 28، 27، 25، 20	عبد الله إبراهيم
314، 280، 265، 220، 145، 113، 106، 91، 84	
6، 3	العماد الأصفهاني
351، 96، 95	غاليلي

109 ، 108 ، 107 ، 106 ، 67 ، 49 ، 7	غويينو
340	غوته
106 ، 49	غومبلوفيكس
224	الفارابي
65	فرانز فانون
351 ، 100 ، 99 ، 98 ، 97 ، 96 ، 67 ، 7	فرانسيس بيكون
323 ، 254	الفرعون
229	فريز
223 ، 53	فوكوياما
108 ، 106 ، 49	فولتمان
338	فولي
214	فيثاغورس
140 ، 139 ، 138 ، 135	فيخته
295 ، 294 ، 292 ، 160	فيورباخ
77 ، 69	قسطنطين
229	كارل بوبر
116	كارل ويتفوغل
96 ، 94	كبلر
113	كلينياس
351 ، 296 ، 96 ، 95 ، 94	كوبرنيك
319 ، 315 ، 280 ، 62 ، 49	كولومبس
185	كوندرسيه
285	كونفشيوس
262 ، 61 ، 49	لافيجري
253 ، 244	اللاما
90	لورينزو فاللا
335	لويس بونابرت
293 ، 292	لينين

276 ، 139 ، 91 ، 89 ، 76	مارتن لوثر
1 ، 7 ، 9 ، 10 ، 11 ، 14 ، 15 ، 16 ، 17 ، 18 ، 19 ، 22 ، 44 ، 49 ، 50 ، 67 ، 68 ، 144 ، 155 ، 158 ، 159 ، 168 ، 223 ، 227 ، 287 ، 288 ، 289 ، 290 ، 291 ، 292 ، 293 ، 294 ، 295 ، 296 ، 297 ، 298 ، 299 ، 300 ، 301 ، 302 ، 303 ، 304 ، 305 ، 306 ، 307 ، 308 ، 309 ، 310 ، 311 ، 312 ، 313 ، 314 ، 315 ، 316 ، 317 ، 318 ، 319 ، 320 ، 321 ، 322 ، 323 ، 324 ، 325 ، 326 ، 327 ، 328 ، 329 ، 330 ، 331 ، 332 ، 333 ، 334 ، 335 ، 336 ، 337 ، 338 ، 339 ، 340 ، 341 ، 342 ، 343 ، 344 ، 345 ، 346 ، 348 ، 353 ، 354 ، 355 ، 356 ، 347	ماركس
357	ماركوز
73 ، 63 ، 45 ، 32 ، 31	مالك بن نبي
6 ، 3	المقريري
263 ، 255	موسى
356 ، 326 ، 116 ، 115 ، 49 ، 44	مونتيסקيو
41 ، 28	ميشال دوفيز
178 ، 44	ميكيافلي
331 ، 230 ، 229 ، 225 ، 141 ، 138 ، 49	نابليون
125 ، 66 ، 48	نيتشه
81	نيقاخوس
357	هابرماس
85 ، 17	هوسرل
136	هولدرلين
270 ، 189	هومبروس
1 ، 7 ، 8 ، 9 ، 14 ، 15 ، 16 ، 17 ، 18 ، 19 ، 20 ، 22 ، 29 ، 44 ، 49 ، 50 ، 52 ، 67 ، 68 ، 81 ، 86 ، 87 ، 101 ، 123 ، 124 إلى غاية 287 ، 289 ، 290 ، 291 ، 292 ، 293 ، 294 ، 295 ، 297 ، 298 ، 299 ، 301 ، 303 ، 308 ، 309 ، 312 ، 314 ، 315 ، 316 ، 321 ، 326 ، 329 ، 330 ، 333 ، 334 ، 335 ، 336 ، 345 ، 348 ، 351 ، 352 ، 353 ، 356	هيجل

338	هیر بلوت
189 ، 155 ، 152 ، 128 ، 127 ، 126	هیراقلیطس
264 ، 110 ، 27	هیرودوت
238 ، 132 ، 131 ، 127 ، 126 ، 20	ولتر ستیس
126	ویل دیورانٹ
279 ، 205 ، 135 ، 132 ، 61	یسوع
75	یولیوس قيصر

الملحق رقم 02: مسرد أهم المصطلحات الواردة في الرسالة

المصطلحات	الصفحات
الزند	252، 251
الإنجيل	75، 74، 66
أطراف	،85، 65، 64، 63، 61، 60، 59، 52، 47، 45، 38، 36، 35، 31، 25، 24، 23 353، 352، 351، 348، 315، 279، 164، 145، 105، 93
الارستقراطية	108
الاستدمار	،61، 60، 59، 58، 57، 55، 49، 45، 39، 37، 32، 31، 21، 18، 15، 11، 7 ،289، 288، 261، 164، 142، 118، 117، 111، 104، 66، 65، 64، 63، 62 ،355، 350، 346، 345، 344، 343، 342، 341، 340، 339، 336، 324 356
الإسلام	،100، 74، 70، 60، 59، 57، 46، 44، 41، 39، 37، 34، 32، 31، 28، 15، 8 ،210، 209، 208، 207، 191، 153، 152، 142، 123، 113، 107، 105 ،274، 273، 272، 271، 270، 345، 344، 343، 267، 258، 249، 219 ،323، 322، 321، 315، 292، 286، 285، 276، 275
الإقصاء	،256، 242، 235، 233، 193، 112، 85، 66، 65، 48، 37، 36، 35، 15 ،351، 350، 284، 282، 280، 277، 270
الامبريالية	356، 355، 341، 337، 335، 330، 57، 52، 38، 17
الإناسة	،280، 242، 142، 117، 109، 66، 59
الإنسانية	،73، 66، 65، 63، 62، 51، 46، 45، 40، 35، 34، 31، 18، 16، 15، 13، 1 ،136، 125، 117، 113، 105، 100، 94، 89، 86، 84، 83، 82، 81، 77 ،207، 201، 193، 190، 180، 169، 164، 151، 145، 144، 143، 139 ،267، 265، 263، 262، 261، 259، 257، 254، 248، 235، 229، 219 ،336، 335، 333، 330، 328، 325، 307، 304، 301، 297، 295، 284 356، 352، 355، 345، 338
البراغماتية	155
التبشير	350، 62، 61، 60، 59، 55، 49، 21، 18، 6

التحيز	210 ، 169 ، 142 ، 52 ، 15
التدافع الحضاري	14
التقدم	، 107 ، 103 ، 99 ، 97 ، 89 ، 64 ، 58 ، 45 ، 43 ، 40 ، 35 ، 34 ، 33 ، 31 ، 30 ، 8 ، ، 184 ، 161 ، 158 ، 156 ، 152 ، 145 ، 139 ، 137 ، 132 ، 123 ، 110 ، 108 ، 313 ، 311 ، 303 ، 244 ، 229 ، 224 ، 223 ، 192 ، 188 ، 187 ، 186 ، 185 ، 345 ، 344 ، 341 ، 340 ، 338 ، 334 ، 333 ، 331 ، 330 ، 321 ، 320 ، 318 356 ، 355 ، 354 ، 353 ، 352 ، 347 ، 346
الحداثة	، 103 ، 96 ، 87 ، 85 ، 84 ، 72 ، 66 ، 63 ، 60 ، 54 ، 49 ، 46 ، 39 ، 36 ، 14 ، 13 169 ، 144 ، 132 351 ، 350 ، 346 ، 345 ، 341 ، 330 ، 329 ، 328 ، 325 ، 314 ، 231 ، 184
الحرية	، 143 ، 140 ، 139 ، 137 ، 123 ، 106 ، 90 ، 81 ، 66 ، 63 ، 43 ، 35 ، 34 ، 8 ، 4 ، 167 ، 166 ، 165 ، 164 ، 163 ، 162 ، 161 ، 158 ، 156 ، 155 ، 147 ، 145 ، 187 ، 186 ، 184 ، 179 ، 177 ، 176 ، 175 ، 173 ، 171 ، 170 ، 169 ، 168 ، 225 ، 218 ، 217 ، 213 ، 212 ، 208 ، 206 ، 203 ، 202 ، 201 ، 200 ، 197 ، 245 ، 244 ، 242 ، 239 ، 237 ، 236 ، 235 ، 232 ، 229 ، 228 ، 227 ، 226 ، 279 ، 276 ، 275 ، 267 ، 264 ، 262 ، 256 ، 254 ، 253 ، 248 ، 247 ، 246 352 ، 323 ، 305 ، 281
الحضارة	، 52 ، 49 ، 48 ، 47 ، 45 ، 43 ، 42 ، 41 ، 39 ، 37 ، 35 ، 34 ، 33 ، 32 ، 30 ، 26 ، 13 ، 110 ، 109 ، 108 ، 106 ، 105 ، 101 ، 81 ، 77 ، 75 ، 74 ، 72 ، 70 ، 66 ، 60 ، 192 ، 191 ، 190 ، 185 ، 184 ، 172 ، 170 ، 169 ، 166 ، 145 ، 139 ، 111 ، 256 ، 253 ، 242 ، 224 ، 223 ، 219 ، 218 ، 217 ، 216 ، 208 ، 207 ، 201 ، 284 ، 282 ، 281 ، 280 ، 273 ، 272 ، 271 ، 265 ، 264 ، 261 ، 260 ، 258 ، 344 ، 342 ، 341 ، 340 ، 331 ، 327 ، 325 ، 323 ، 318 ، 315 ، 314 ، 303 355 ، 352 ، 345
الخرافة	364 ، 353 ، 254 ، 249 ، 242 ، 241 ، 238 ، 107 ، 72 ، 46 ، 35 ، 34
الداروينية	119 ، 118 ، 117
الداروينية الاجتماعية	319 ، 318 ، 317

،342 ،331 ،330 ،327 ،320 ،314 ،313 ،311 ،310 ،298 ،297 ،223 354 ،346 ،344	الشيوعية
،99 ،98 ،97 ،96 ،95 ،94 ،93 ،89 ،88 ،87 ،85 ،84 ،80 ،78 ،34 ،13 ،143 ،140 ،139 ،137 ،133 ،126 ،119 ،118 ،108 ،102 ،101 ،100 ،179 ،168 ،166 ،159 ،158 ،157 ،156 ،150 ،149 ،146 ،145 ،144 ،202 ،201 ،199 ،198 ،195 ،189 ،188 ،187 ،186 ،183 ،181 ،180 ،238 ،230 ،226 ،225 ،221 ،217 ،213 ،212 ،206 ،205 ،204 ،203 ،272 ،271 ،266 ،264 ،257 ،256 ،255 ،254 ،252 ،251 ،245 ،243 ،304 ،303 ،302 ،301 ،300 ،299 ،298 ،297 ،294 ،291 ،285 ،279 355 ،344 ،307	الطبيعة
155	الظواهرية
173 ،167 ،44	العقد الاجتماعي
357 ،245 ،217 ،211 ،184 ،86 ،42 ،34	العقلانية
104 ،69 ،60	العلمنة
178 ،111	الفاشية
،81 ،79 ،78 ،43 ،41 ،36 ،35 ،34 ،20 ،19 ،18 ،17 ،16 ،15 ،9 ،8 ،5 ،1 ،124 ،123 ،110 ،109 ،99 ،98 ،97 ،95 ،94 ،90 ،86 ،85 ،84 ،83 ،82 ،138 ،137 ،136 ،135 ،133 ،132 ،130 ،129 ،128 ،127 ،126 ،125 ،158 ،157 ،154 ،153 ،152 ،151 ،150 ،149 ،146 ،144 ،142 ،140 ،179 ،178 ،175 ،169 ،168 ،167 ،165 ،164 ،163 ،162 ،160 ،159 ،197 ،196 ،194 ،193 ،192 ،189 ،187 ،186 ،183 ،182 ،181 ،180 ،215 ،214 ،213 ،212 ،211 ،210 ،209 ،208 ،207 ،206 ،205 ،198 ،231 ،230 ،228 ،227 ،225 ،224 ،223 ،222 ،221 ،220 ،219 ،216 ،296 ،295 ،294 ،293 ،291 ،290 ،289 ،274 ،273 ،272 ،271 ،240 ،347 ،339 ،329 ،328 ،324 ،304 ،302 ،301 ،300 ،299 ،298 ،297 .356 ،353 ،352 ،351	الفلسفة
،146 ،119 ،115 ،114 ،107 ،105 ،95 ،94 ،89 ،81 ،54 ،49 ،48 ،42 ،35 ،208 ،198 ،193 ،180 ،175 ،160 ،159 ،155 ،152 ،151 ،150 ،149	الفن

210، 213، 219، 220، 221، 222، 228، 238، 239، 242، 244، 249، 256، 269، 282، 304	
243	الفيدا
122	الفيلولوجيا
191	القرصنة
38، 59، 60، 61، 69، 71، 72، 76، 86، 87، 88، 89، 89، 90، 93، 94، 95، 132، 195، 196، 198، 211، 228، 229، 279، 365	الكنيسة
82، 83، 84، 85، 351	الكوجيتو
38، 58، 346	الكولونيالية
173، 224، 225	الليبرالية
9، 10، 11، 16، 17، 18، 19، 144، 155، 287، 288، 289، 290، 291، 294، 298، 299، 300، 301، 302، 306، 312، 313، 314، 315، 316، 317، 318، 320، 331، 332، 333، 334، 336، 337، 338، 339، 340، 341، 342، 343، 344، 345، 346، 347، 348، 353، 354، 355، 356	الماركسية
6، 7، 13، 22، 26، 28، 37، 39، 41، 42، 44، 45، 46، 48، الى غاية 60، 62، 67، 68، 69، 70، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 86، 87، 92، 93، 101، 111، 112، 114، 117، 119، 120، 145، 155، 159، 161، 166، 178، 183، 187، 192، 204، 211، 212، 218، 219، 220، 223، 224، 228، 230، 231، 240، 242، 251، 256، 260، 264، 265، 276، 279، 281، 289، 302، 309، 313، 315، 316، 318، 324، 328، 330، 332، 333، 335، 339، 342، 343، 344، 347، 348، 350، 351، 352، 353، 354، 355، 356	المركزية الأوروبية
8، 28، 34، 41، 48، 59، 60، 61، 62، 69، الى غاية 77، 86، 101، 107، 120، 123، 125، 131، 132، 133، 135، 159، 160، 161، 166، 184، 192، 193، 194، 195، 196، 197، 198، 202، 204، 205، 206، 207، 208، 209، 210، 214، 221، 222، 226، 269، 276، 285، 352	المسيحية
13، 30، 33، 42، 46، 60، 63، 64، 86، 90، 109، 122، 127، 128، 129،	المطلق

،149 ،146 ،143 ،142 ،141 ،140 ،135 ،134 ،133 ،132 ،131 ،130 ،163 ،162 ،161 ،160 ،159 ،158 ،156 ،154 ،153 ،152 ،151 ،150 ،179 ،178 ،177 ،176 ،175 ،173 ،172 ،171 ،170 ،168 ،165 ،164 ،200 ،199 ،198 ،197 ،196 ،194 ،193 ،192 ،187 ،186 ،181 ،180 ،223 ،222 ،221 ،220 ،219 ،210 ،207 ،205 ،204 ،203 ،202 ،201 ،254 ،253 ،244 ،243 ،238 ،233 ،232 ،229 ،228 ،227 ،225 ،224 353 ،352 ،316 ،292 ،278 ،264	
،318 ،312 ،311 ،308 ،305 ،300 ،296 ،283 ،55 ،43 ،40 ،28 ،19 ،15 ،356 ،350 ،343 ،342 ،335 ،330 ،325 ،324	أيدولوجية
328 ،310 ،34	رأسمالين
34	شيوعيين
53	صدام الحضارات
323 ،320	نمط إنتاج إقطاعي
228 ،227 ،226 ،225 ،224 ،222 ،160 ،119 ،53 ،51 ،15	نهاية التاريخ
336 ،312 ،306 ،291 ،195	اغتراب
354 ،340 ،338 ،321 ،317	اقتصاد الكفاف
،72 ،65 ،64 ،63 ،62 ،61 ،60 ،59 ،57 ،56 ،54 ،52 ،51 ،37 ،31 ،19 ،337 ،336 ،335 ،332 ،331 ،317 ،289 ،267 ،153 ،117 ،104 ،102 355 ،351 ،348 ،344 ،341 ،340	الاستعمار
،166 ،116 ،114 ،113 ،110 ،109 ،80 ،74 ،66 ،64 ،42 ،41 ،34 ،31 ،26 ،273 ،270 ،250 ،228 ،213 ،212 ،204 ،203 ،189 ،167	الإغريق
،323 ،321 ،320 ،317 ،308 ،307 ،303 ،302 ،300 ،296 ،294 ،290 ،19 354 ،340 ،332 ،329	الاقتصاد السياسي
317	الباشا
308 ،293 ،229 ،225 ،223 ،178 ،177 ،161 ،160 ،138	البروسية
335 ،285 ،274 ،270 ،269 ،268 ،266 ،208 ،104 ،101 ،72 ،60 ،16	التعصب
،102 ،96 ،87 ،85 ،84 ،72 ،66 ،63 ،60 ،54 ،49 ،46 ،39 ،36 ،14 ،13 ،345 ،341 ،330 ،329 ،328 ،325 ،314 ،231 ،184 ،169 ،144 ،132	الحدائة

351 ,350 ,346	
,311 ,310 ,309 ,306 ,301 ,298 ,289 ,288 ,185 ,90 ,54 ,33 ,10 ,327 ,325 ,324 ,322 ,321 ,320 ,318 ,317 ,316 ,315 ,314 ,313 ,342 ,341 ,338 ,337 ,335 ,334 ,333 ,332 ,331 ,330 ,329 ,328 354 ,347 ,345	الرأسمالية
,57 ,56 ,55 ,53 ,47 ,42 ,38 ,37 ,35 ,34 ,26 ,25 ,19 ,16 ,14 ,13 ,10 ,,112 ,110 ,109 ,107 ,106 ,105 ,81 ,77 ,72 ,71 ,69 ,66 ,64 ,58 ,163 ,160 ,159 ,152 ,151 ,142 ,137 ,120 ,117 ,116 ,115 ,114 ,190 ,188 ,186 ,184 ,182 ,177 ,171 ,169 ,167 ,166 ,165 ,164 ,214 ,213 ,212 ,210 ,209 ,206 ,204 ,203 ,201 ,200 ,199 ,198 ,231 ,230 ,229 ,227 ,226 ,225 ,224 ,219 ,218 ,217 ,216 ,215 ,253 ,250 ,247 ,246 ,242 ,241 ,240 ,239 ,238 ,236 ,234 ,232 ,275 ,273 ,272 ,271 ,270 ,269 ,265 ,260 ,259 ,257 ,255 ,254 ,316 ,315 ,314 ,309 ,302 ,288 ,286 ,285 ,284 ,283 ,282 ,276 ,334 ,333 ,331 ,326 ,325 ,324 ,323 ,322 ,321 ,320 ,318 ,317 ,353 ,352 ,350 ,346 ,345 ,343 ,340 ,339 ,338 ,337 ,336 ,335 356 ,355 ,354	الشرق
,80 ,74 ,72 ,66 ,63 ,62 ,57 ,56 ,51 ,42 ,41 ,38 ,35 ,34 ,15 ,8 ,4 ,115 ,113 ,110 ,109 ,108 ,106 ,98 ,94 ,93 ,89 ,88 ,87 ,86 ,84 ,82 ,145 ,142 ,137 ,136 ,135 ,133 ,132 ,130 ,129 ,128 ,126 ,123 ,161 ,159 ,158 ,157 ,156 ,154 ,152 ,151 ,150 ,149 ,148 ,146 ,176 ,175 ,174 ,173 ,172 ,171 ,170 ,168 ,166 ,165 ,163 ,162 ,193 ,191 ,187 ,185 ,184 ,183 ,182 ,181 ,180 ,179 ,178 ,177 ,213 ,212 ,211 ,210 ,208 ,200 ,199 ,198 ,197 ,196 ,195 ,194 ,232 ,230 ,229 ,228 ,227 ,226 ,225 ,222 ,218 ,217 ,216 ,214 ,268 ,267 ,266 ,260 ,258 ,257 ,256 ,255 ,247 ,246 ,245 ,233 ,295 ,294 ,293 ,290 ,285 ,283 ,280 ,279 ,277 ,272 ,271 ,270 357 ,356 ,353 ,352 ,351 ,345 ,324 ,320 ,312 ,311 ,299	العقل

العنصرية	16, 36, 41, 43, 101, 102, 103, 104, 107, 111, 116, 117, 119, 120, 121, 122, 240, 241, 247, 256, 259, 282, 284, 285, 289, 346, 351
العنف	37, 38, 39, 44, 66, 102, 105, 266, 268, 298, 307, 308, 325, 330, 341, 342, 350
القانون	20, 77, 80, 152, 156, 165, 168, 169, 171, 173, 175, 176, 177, 183, 230, 233, 243, 254, 255, 262, 267, 268, 301, 307, 309, 310
المادية الجدلية	20, 287, 291, 299, 300
المثالية	14, 84, 130, 135, 138, 156, 201, 203, 290, 291, 294, 295, 297, 298
المرزبان	317
المشاعي	298, 301, 309, 314, 319, 320, 322, 331
النهضة	7, 13, 14, 33, 42, 43, 47, 48, 67, 68, 74, 77, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 95, 115, 121, 219, 328, 329, 351, 352
أنماط الإنتاج	292, 301, 307, 314, 316, 320, 323
قوى الإنتاج	301, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 321, 329, 342, 344, 345
نمط الإنتاج الآسيوي	10, 49, 287, 288, 314, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 327, 334, 337, 339, 340, 341, 344, 354, 366
الاثولوجيا	117, 366
الآخر	13, 14, 15, 17, 22, 24, 25, 26, 29, 31, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 45, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 60, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 72, 74, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 91, 92, 101, 102, 103, 104, 107, 108, 109, 112, 116, 117, 118, 121, 136, 141, 143, 145, 156, 157, 159, 160, 164, 165, 169, 171, 174, 177, 178, 193, 195, 203, 205, 206, 208, 210, 216, 220, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 239, 240, 242, 243, 249, 252, 259, 266, 272

،322 ،314 ،310 ،309 ،299 ،286 ،285 ،284 ،278 ،277 ،275 ،273 ،351 ،350 ،346 ،338 ،337 ،336 ،335 ،333 ،332 ،329 ،325 ،324 356 ،354 ،353 ،352	
،159 ،156 ،155 ،144 ،135 ،107 ،103 ،102 ،81 ،79 ،78 ،74 ،65 ،33 ،234 ،233 ،202 ،179 ،178 ،176 ،173 ،172 ،170 ،168 ،165 ،164 ،279 ،270 ،264 ،263 ،262 ،260 ،250 ،248 ،247 ،244 ،237 ،236 342 ،308 ،304 ،296 ،284	الأخلاق
108	الارستقراطية
346 ،338 ،316 ،206 ،116	الاستبداد الشرقي
،60 ،59 ،58 ،57 ،56 ،55 ،54 ،49 ،48 ،46 ،32 ،21 ،20 ،18 ،15 ،11 ،6 ،335 ،330 ،324 ،320 ،318 ،316 ،315 ،289 ،288 ،211 ،142 ،120 ،347 ،346 ،345 ،344 ،343 ،342 ،341 ،340 ،339 ،338 ،337 ،336 ،383 ،367 ،356 ،355 ،350	الاستشراق
350 ،117 ،116 ،111 ،105 ،102 ،91 ،81 ،78 ،48 ،40 ،35 ،34 ،33	الاستعلاء
281 ،259 ،216 ،209 ،89 ،88 ،85 ،74 ،58 ،41 ،20	الاستغراب
241 ،238 ،174 ،170 ،85 ،46 ،36 ،35 ،26	الأسطورة
354 ،340 ،338 ،321 ،317	اقتصاد الكفاف
،317 ،315 ،314 ،313 ،312 ،310 ،309 ،306 ،305 ،301 ،298 ،229 354 ،331 ،330 ،329 ،327 ،323 ،322 ،321 320 ،319	الإقطاع
،91 ،73 ،66 ،58 ،52 ،41 ،33 ،29 ،23 ،17 ،15 ،14 ،13 ،280 ،231 ،230 ،211 ،193 ،179 ،174 ،169 ،164 ،144 ،139 ،138 ،83 ،82 ،79 ،78 ،77 ،356 ،354 ،351 ،350 ،338 ،337 ،335 ،309 ،281 ،90 ،86 ،85	الأنا
118	الانتخاب الطبيعي
343 ،337 ،332 ،328 ،311 ،310 ،291	البروليتاريا
233	البيطرياركي
،347 ،329 ،328 ،159 ،19	بؤس الفلسفة

347، 306	البيان الشيوعي
210، 169، 142، 57، 15	التحيز
286، 169، 72، 69، 46، 44، 43، 15	التسامح
356	التفكيكية
326	التقانة
،107 ،103 ،99 ،97 ،89 ،64 ،58 ،45 ،43 ،40 ،35 ،34 ،33 ،31 ،30 ،8 ،184 ،161 ،158 ،156 ،152 ،145 ،139 ،137 ،132 ،123 ،110 ،108 ،313 ،311 ،303 ،244 ،229 ،224 ،223 ،192 ،188 ،187 ،186 ،185 ،345 ،344 ،341 ،340 ،338 ،334 ،333 ،331 ،330 ،321 ،320 ،318 356 ،355 ،354 ،353 ،352 ،347 ،346	التقدم
350 ،62 ،61 ،60 ،59 ،57	التنصير
،185 ،142 ،133 ،132 ،115 ،104 ،76 ،72 ،69 ،66 ،63 ،49 ،44 ،41 ،36 ،331 ،272 ،270 ،207 ،197 ،194 ،193	التنوير
75 ،74	التوراة
331 ،225 ،168 ،141 ،139 ،104 ،76	الثورة الفرنسية
،142 ،141 ،139 ،104 ،94 ،93 ،88 ،87 ،76 ،67 ،54 ،52 ،33 ،26 ،7 ،298 ،296 ،293 ،291 ،225 ،224 ،184 ،168 ،161 ،168 ،161 ،154 ،342 ،336 ،332 ،331 ،328 ،327 ،313 ،311 ،310 ،308 ،308 ،307 351 ،345	الثورة
،134 ،133 ،132 ،130 ،129 ،128 ،127 ،126 ،125 ،123 ،20 ،10 ،9 ،8 ،156 ،155 ،154 ،153 ،152 ،147 ،145 ،141 ،140 ،138 ،137 ،135 ،215 ،211 ،210 ،205 ،187 ،186 ،164 ،161 ،160 ،159 ،158 ،157 ،255 ،252 ،235 ،234 ،233 ،229 ،224 ،223 ،222 ،221 ،220 ،216 ،297 ،295 ،294 ،293 ،292 ،291 ،290 ،287 ،283 ،276 ،268 ،263 353 ،352 ،351 ،334 ،330 ،316 ،301 ،300 ،299 ،298	الجدل
90	حركة الاستكشاف
،293 ،260 ،252 ،205 ،204 ،202 ،173 ،90 ،81 ،63 ،37 ،32 ،14 ،4	الحق

352, 305	
118, 53, 51, 46, 44, 43, 36, 30	حقوق الإنسان
321, 317, 315	الخراج
،161 ،152 ،150 ،146 ،145 ،123 ،122 ،115 ،80 ،71 ،64 ،52 ،28 ،8 ،178 ،177 ،176 ،175 ،174 ،173 ،172 ،171 ،170 ،169 ،168 ،165 ،223 ،218 ،212 ،208 ،202 ،198 ،197 ،190 ،189 ،185 ،183 ،179 ،247 ،246 ،241 ،239 ،235 ،234 ،233 ،229 ،228 ،227 ،225 ،224 ،303 ،301 ،296 ،293 ،285 ،276 ،275 ،270 ،268 ،262 ،254 ،249 352 ،331 ،321 ،319 ،317 ،315 ،308 ،306	الدولة
300 ،298 ،295 ،292 ،291 ،290 ،227 ،186 ،161 ،160 ،158 ،157	ديالكتيك
،86 ،77 ،76 ،74 ،73 ،72 ،71 ،70 ،69 ،66 ،62 ،61 ،60 ،59 ،44 ،38 ،8 ،172 ،161 ،159 ،151 ،149 ،135 ،132 ،123 ،104 ،101 ،95 ،93 ،88 ،205 ،204 ،203 ،201 ،199 ،198 ،197 ،196 ،194 ،193 ،192 ،183 ،238 ،237 ،234 ،228 ،222 ،219 ،215 ،214 ،211 ،208 ،207 ،206 312 ،303 ،294 ،279 ،271 ،270 ،263 ،262 ،261 ،254 ،249	الدين
،145 ،141 ،140 ،137 ،132 ،129 ،128 ،107 ،99 ،73 ،65 ،43 ،35 ،32 ،158 ،157 ،156 ،154 ،153 ،152 ،151 ،150 ،149 ،148 ،147 ،146 ،174 ،173 ،172 ،171 ،170 ،166 ،168 ،163 ،162 ،161 ،160 ،159 ،194 ،193 ،189 ،188 ،187 ،186 ،185 ،181 ،179 ،177 ،176 ،175 ،212 ،208 ،207 ،206 ،204 ،202 ،201 ،199 ،198 ،197 ،196 ،195 ،242 ،238 ،235 ،234 ،232 ،229 ،228 ،226 ،225 ،222 ،221 ،213 ،269 ،266 ،260 ،259 ،257 ،256 ،255 ،254 ،253 ،252 ،251 ،248 .278 ،277 ،252 ،216 ،292 ،291 ،283 ،282 ،281 ،278 ،270	الروح
143	الرومانسية
40	السفسطائيون
186 ،179 ،116	الشمولية
312 ،311 ،310 ،309 ،306	الصراع الطبقي
335 ،309 ،117 ،116 ،113 ،109 ،107 ،106	الطبائع

343 ، 312 ، 307 ، 243	الطبقية
291 ، 198 ، 179 ، 164 ، 151 ، 147 ، 141 ، 140 ، 135	ظاهريات
، 291 ، 267 ، 265 ، 264 ، 240 ، 167 ، 164 ، 163 ، 114 ، 107 ، 82 ، 77 ، 34 ، 322 ، 320 ، 319 ، 317 ، 315 ، 314 ، 313 ، 310 ، 309 ، 305 ، 301 ، 298 355 ، 354 ، 330 ، 329 ، 328	العبودية
284 ، 268 ، 266 ، 120 ، 114 ، 111 ، 103 ، 102 ، 80 ، 79 ، 65 ، 43 ، 40	العرق
351 ، 122 ، 120 ، 111 ، 109 ، 107 ، 105 ، 103 ، 102 ، 18	العرقية
308 ، 307 ، 306 ، 305	علاقات الإنتاج
224 ، 85 ، 60 ، 53 ، 51 ، 50 ، 39 ، 37 ، 20 ، 16 ، 15	العملة
، 57 ، 55 ، 46 ، 45 ، 44 ، 43 ، 42 ، 40 ، 39 ، 36 ، 34 ، 33 ، 32 ، 30 ، 29 ، 26 ، 25 ، 184 ، 165 ، 160 ، 145 ، 121 ، 120 ، 105 ، 101 ، 91 ، 75 ، 72 ، 70 ، 64 ، 59 ، 283 ، 282 ، 268 ، 259 ، 230 ، 226 ، 220 ، 217 ، 214 ، 213 ، 211 ، 185 ، 342 ، 340 ، 338 ، 337 ، 334 ، 333 ، 326 ، 325 ، 324 ، 320 ، 316 ، 288 352 ، 351 ، 350 ، 346	الغرب
، 178 ، 163 ، 161 ، 158 ، 157 ، 146 ، 144 ، 140 ، 137 ، 87 ، 44 ، 19 ، 14 ، 275 ، 272 ، 259 ، 231 ، 230 ، 229 ، 225 ، 218 ، 191 ، 185 ، 184 ، 182 ، 353 ، 352 ، 351 ، 336 ، 334 ، 316 ، 314 ، 311 ، 293 ، 286 ، 283 ، 278 356	فلسفة التاريخ
213 ، 204 ، 200 ، 199 ، 132 ، 85	فينومينولوجيا
272 ، 258 ، 219 ، 201	الفينيقية
131 ، 60	القساوسة
305	القرن
، 93 ، 80 ، 76 ، 72 ، 66 ، 63 ، 58 ، 49 ، 48 ، 44 ، 37 ، 32 ، 24 ، 23 ، 22 ، 15 ، 13 ، 153 ، 149 ، 148 ، 147 ، 131 ، 130 ، 115 ، 112 ، 107 ، 106 ، 105 ، 100 ، 264 ، 238 ، 226 ، 225 ، 222 ، 187 ، 181 ، 178 ، 173 ، 165 ، 156 ، 155 . 340 ، 317 ، 316 ، 292 ، 268	القوة
351 ، 120 ، 92 ، 91 ، 87 ، 67 ، 62 ، 13 ، 7	الكشوفات الجغرافية

219 ، 201	الكنعانية
350 ، 338 ، 44 ، 36 ، 14	الكونية
192 ، 116 ، 113 ، 67 ، 10	الكيوف
، 198 ، 195 ، 192 ، 140 ، 136 ، 135 ، 133 ، 132 ، 96 ، 95 ، 87 ، 86 ، 61 ، 29 211 ، 210 ، 206 ، 205	اللاهوت
346	ما بعد الكولونيالية
355 ، 323 ، 301 ، 300 ، 299 ، 298 ، 291 ، 289 ، 287 ، 10	المادية التاريخية
40	مركزية الذات
331 ، 322 ، 319 ، 314 ، 309 ، 298	المشاعية
، 140 ، 134 ، 133 ، 131 ، 130 ، 129 ، 127 ، 109 ، 90 ، 86 ، 63 ، 60 ، 43 ، 33 ، 160 ، 159 ، 158 ، 156 ، 153 ، 152 ، 151 ، 150 ، 149 ، 146 ، 143 ، 142 ، 200 ، 199 ، 198 ، 197 ، 194 ، 192 ، 181 ، 177 ، 175 ، 171 ، 165 ، 161 ، 253 ، 229 ، 228 ، 227 ، 224 ، 222 ، 221 ، 219 ، 210 ، 205 ، 202 ، 201 278 ، 264	المطلق
334 ، 317 ، 308	الملكية الخاصة
، 159 ، 158 ، 157 ، 154 ، 150 ، 145 ، 144 ، 126 ، 119 ، 95 ، 88 ، 36 ، 34 391 ، 378 ، 298 ، 283 ، 282 ، 252 ، 216 ، 210	المنطق
356 ، 304 ، 299 ، 159 ، 35	الميتافيزيقا
224 ، 178 ، 118 ، 111	النازية
350 ، 41 ، 35 ، 34 ، 32	الترجسية
، 308 ، 307 ، 306 ، 304 ، 303 ، 302 ، 296 ، 295 ، 292 ، 288 ، 287 ، 49 ، 10 ، 323 ، 322 ، 321 ، 320 ، 319 ، 318 ، 317 ، 316 ، 315 ، 314 ، 310 ، 309 354 ، 347 ، 343 ، 341 ، 340 ، 339 ، 337 ، 334 ، 331 ، 328 ، 327	نمط الإنتاج
315	النمط الخراجي
320	نمط إنتاج عبودي
95	الهرطقة
105 ، 63 ، 25 ، 24	الهوامش
216	الهيليني

<p>،77 ،72 ،68 ،66 ،62 ،61 ،58 ،57 ،56 ،52 ،51 ،45 ،33 ،32 ،31 ،24 ،15  ،164 ،121 ،119 ،118 ،117 ،116 ،106 ،105 ،104 ،101 ،87 ،85 ،78  ،344 ،340 ،338 ،333 ،327 ،325 ،324 ،284 ،282 ،242 ،233 ،193  356 ،351 ،350 ،348</p>	<p>الهيمنة</p>
<p>155 ،17</p>	<p>الوجودية</p>

## الملحق رقم 03: مسرد الأمكنة

الأمكنة:	الصفحات
الاتحاد السوفياتي	342
أثينا	331، 219، 110، 48، 47
إسبرطة	216، 110، 47
استراليا	231، 92، 27، 26
اسطنبول	317
الإسكندرية	308، 371، 307، 178، 94، 74، 24
آسيا	25، 26، 27، 62، 74، 92، 108، 113، 114، 116، 119، 160، 184، 191، 214، 218، 226، 228، 231، 232، 240، 245، 250، 259، 317، 321، 325، 326، 327، 331، 345، 355
آسيا الصغرى	259، 214
أشور	254
الأطلسي	333، 259، 91، 77، 71، 53، 26
إفريقيا	26، 27، 60، 61، 74، 77، 90، 117، 119، 121، 142، 184، 190، 191، 209، 231، 232، 255، 256، 258، 259، 260، 261، 262، 264، 265، 267، 268، 269، 276، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 315، 317، 326، 329، 331، 339، 340، 341، 342، 345، 352، 355
أفغانستان	250
أكسفورد	121، 100
ألمانيا	338، 315، 225، 220، 141، 139، 108، 90، 71، 70، 43
الإمبراطورية العثمانية	64
أمريكا	29، 39، 90، 91، 92، 93، 121، 191، 232، 264، 265، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 284، 315، 329، 331، 339، 340، 342، 345، 352
الأندلس	285، 100
اندونيسيا	39
أنطاكيا	74

6, 9, 10, 13, 14, 17, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 58, 60, 62, 65, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 84, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 94, 99, 100, 101, 104, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 121, 124, 141, 145, 159, 160, 164, 165, 177, 179, 184, 185, 188, 190, 191, 192, 205, 209, 211, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 223, 225, 226, 228, 229, 230, 232, 234, 239, 241, 250, 257, 259, 260, 261, 263, 268, 269, 272, 274, 277, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 297, 299, 302, 305, 307, 309, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 326, 327, 330, 331, 332, 333, 334, 336, 337, 342, 344, 345, 347, 350, 352, 353, 354, 355, 356	أوربا
250, 251, 258, 270, 321	إيران
345	ايرلندا
92	إيزابيلا
61, 64, 70, 90, 219, 220	ايطاليا
110, 189	أيونيا
191, 254, 258, 272	بابل
191	باراغواي
31, 86, 331	باريس
28, 110, 192, 232, 260	البحر المتوسط
64, 91, 104, 260, 274, 276	البرتغال
141, 145, 178, 225, 229, 231	بروسيا
31, 63, 64, 70, 104, 326	بريطانيا
117, 271	بغداد
217, 232, 272	بلاد الرافدين
64, 220	بلجيكا
268	بنين

342، 315	بولندا
259، 245، 189	تركيا
340، 136، 131	توينجن
259، 38	تونس
218، 107، 77	جبال الألب
355، 342، 331، 318، 259، 213، 77، 65، 61، 31، 29، 26	الجزائر
92	جوانا
64	روسيا القيصرية
350، 332	الساحل السوري
341	ساموا
92	سان أنطونيو
92	سان خوسيه
91	سان دييغو
91	سان سلفادور
91	سان فرانسيسكو
342، 268	السودان
332	سيبيريا
284، 257، 250	الشام
284، 283، 110، 55	الشرق الأوسط
241، 240، 238، 237، 236، 235، 234، 233، 232، 231، 191، 55	الصين
315، 283، 254، 252، 251، 250، 246، 244، 242	
260	طرابلس
268	غانا
92	غوادا لاخارا
92	غوادا لوبي
341	غينيا الجديدة
253، 252، 251، 250، 246، 233، 232، 231، 219، 216، 124، 80، 9	فارس
355، 338، 323، 322، 317، 286، 283، 272، 260، 259، 258، 254	

255 ،373	
،331 ،326 ،220 ،141 ،91 ،71 ،70 ،64 ،61 ،60 ،44 ،43 ،31 ،26 ،24	فرنسا
345 ،341 ،338	
92	فيرجينيا
92	قرطاجة
341 ،69	القسطنطينية
268	الكونغو
342 ،53	الكيان الصهيوني
32	لندن
285	المدينة المنورة
260	مراكش
،323 ،315 ،283 ،269 ،259 ،257 ،255 ،251 ،232 ،191 ،111	مصر
،341 ،260 ،58 ،28	المغرب
285	مكة
318	المكسيك
71	نهر الراين
71	نهر اللوار
272	نينوى
92	نيوزلندا
342	هايتي
،250 ،249 ،248 ،247 ،246 ،245 ،244 ،243 ،242 ،231 ،214 ،191	الهند
326 ،315 ،283 ،251	
220 ،90 ،71 ،64	هولندا
191	اليابان
،155 ،144 ،110 ،82 ،81 ،78 ،68 ،64 ،53 ،47 ،46 ،42 ،41 ،32 ،26	اليونان
251 ،224 ،219 ،218 ،216 ،215 ،212 ،211 ،188 ،184 ،،167 ،166	
225 ،141 ،138	بيينا

الملحق 04: مسرد الشعوب والجماعات والمذاهب

الصفحات	الشعوب والجماعات والمذاهب
285، 271	الأتراك
215	الأثينيين
216، 122، 110، 109، 108، 107، 106، 103، 72، 71، 49، 43	أري
38	الأزتيك
341، 338، 335، 274، 260، 91، 39	الاسبان
175	الاسبرطيين
80	الأعاجم
77	الأمازيغ
291، 266، 247، 240، 110، 43	الانجليز
38	الأنديك
282، 38	الإنكا
79، 39	البرابرة
209	البراهمانية
243، 242	البراهمة
132، 38	البروتستانت
38	البريطانيين
75	بني إسرائيل
210، 209، 200	البوذية
259	البيزنطيون
84، 83	التيار المثالي
84	التيار الواقعي
282، 280، 231، 228، 226، 225، 220، 169، 167	الجرمان
279	الرهبان
82	الرواقيون

110 ، 17	الروس
218 ، 188 ، 166 ، 119 ، 77 ، 76 ، 69 ، 47 ، 28	الرومان
218 ، 151 ، 77 ، 75 ، 74 ، 28	روماني
251 ، 210 ، 201	الزرادشتية
280 ، 278 ، 271 ، 267 ، 266 ، 265 ، 264 ، 263 ، 261 ، 43	الزنج
122 ، 25	السامية
274	السريان
79 ، 78	السفسطائية
242	الشودرا
285	الصفوية
285 ، 260	العثمانيون
، 270 ، 269 ، 260 ، 259 ، 231 ، 214 ، 124 ، 100 ، 94 ، 31 ، 24 ، 22 ، 9 355 ، 343 ، 344 ، 332 ، 276 ، 275 ، 274 ، 273 ، 272 ، 271	العرب
242	الفيزيا
260 ، 259	القرطاجيون
279 ، 276 ، 132 ، 86 ، 85 ، 76 ، 70 ، 62 ، 60 ، 38	الكاثوليك
82	الكليبيون
282 ، 38	المايا
254 ، 251	المجوسية
، 271 ، 270 ، 269 ، 231 ، 209 ، 152 ، 142 ، 124 ، 89 ، 60 ، 34 ، 9 285 ، 276 ، 272	المسلمين
250 ، 233 ، 232 ، 191	المغول
101 ، 61	مؤمن
86	الهراطقة
200	الهندوسية
، 253 ، 252 ، 250 ، 249 ، 248 ، 247 ، 246 ، 244 ، 241 ، 124 ، 92 ، 9 336 ، 285 ، 280 ، 258	الهنود
281 ، 280 ، 279 ، 278 ، 277 ، 276 ، 231 ، 124 ، 92 ، 43 ، 38 ، 9	الهنود الحمر

279	اليسوعيون
343 ،274 ،270 ،258 ،254 ،253 ،214 ،202 ،76 ،75 ،39	اليهود
،166 ،137 ،126 ،100 ،80 ،79 ،78 ،77 ،74 ،46 ،41 ،27 ،26 264 ،219 ،218 ،215 ،214 ،211 ،183 ،167	يوناني

## الملحق رقم 05: سيرة مختصرة لحياة هيغل

ولد هيغل في شتوتغارت بألمانيا بتاريخ 27 أغسطس سنة 1770 لأسرة بروسية، وهناك أقام حتى سنة 1787 وفي أثنائها تعلم في مدارسها الثانوية، دخل في أكتوبر 1787 معهد توبنجن الديني، وهو معهد بروتستانتي لتخريج القساوسة الإنجيليين، حيث مكث فيه مدة خمس سنوات حظي فيها هيغل بأساتذة مميزين تركوا في تكوينه الفكري أثرا كبيرا. ولكن الأثر الأكبر هو الذي تركه فيه زميلاه في الدراسة الشاعر هيلدرلين أكبر شعراء الحركة الرومانسية، وشيلنج، والذي كان يصغر هيغل بخمس سنوات، إلا أنه كان مبكر النضوج والعبقرية إلى أقصى حد، حيث تأثر به هيغل في رفضه للنزعة الذاتية، واتجاهه إلى الجمع بين الطبيعة والروح.

تخرج هيغل من معهد توبنجن حاملا للأهلية اللاهوتية، ولكنه لم يمارس مهنة القسيس، لأنه لم يبدي أي ميل نحوها، بل أراد أن يسلك السبيل الذي سلكه كانط، وسيسلكه زميلاه فشته وشيلنج، فاشتغل مدرسا خصوصيا وظل في هذه المهنة سبع سنوات.

ثم بدأت مرحلة جديدة في حياة هيغل بوفاة والده في يناير 1799، حيث أصبح وريثا لمبلغ سمح له بالتطلع للدراسة الأكاديمية، وكان شيلنج قد سبقه في هذا الميدان، وبلغ درجة أستاذ ممتاز، بينما كان هيغل لا يزال مغمورا، وقد ظفر هيغل بإجازة التدريس كأستاذ مؤقت في أول أغسطس سنة 1801 برسالة عن أفلاك الكواكب في جامعة يينا. وفي يينا ظهر لهيغل أول كتاب نشره وهو كتاب الفارق بين فلسفة فشته وشيلنج، وكان ذلك في سنة 1801.

لكن أهم أثر لهيغل في هذه الفترة، وأول كتبه الكبرى هو كتاب ظاهريات الروح الذي أراد من خلاله أن يعطي مدخلا يبين فيه كيف توالت المراحل المختلفة للشعور الإنساني من مرحلة الشعور البدائي الحسي إلى مرحلة الوعي الفلسفي الكامل، وقد انتهى هيغل من كتابته أثناء معركة يينا في 14 أكتوبر سنة 1806 التي انتصر فيها نابليون على البروسيين، وفي أعقاب هذه المعركة نزع هيغل إلى جنوب ألمانيا، حيث بقي منصرفا للتأمل والتفكير، ولم يتأثر بهزيمة بلاده في حربها مع نابليون، بل قال أنه عندما رأى نابليون على صهوة جواده، رأى فيه روح العالم، وهذه المعركة تمثل لحظة من لحظات التطور التاريخي للروح المطلق.

بسبب كتاب ظاهريات الروح بدأ الخلاف يدب بين هيغل وزميله شيلنج، حيث شرح هيغل في مقدمة هذا الكتاب مذهب شيلنج، ونبذ هذا المذهب، حتى أن شيلنج حينما تلقى هذا الكتاب رد عليه برسالة باردة، كانت آخر رسالة بين الصديقين والزميلين وانتهت صداقتهما، بل انقلبت إلى عداوة سافرة وتنافس بين كليهما.

درّس هيجل في المدرسة الثانوية في نورمبرج وظل فيها حتى سنة 1816 وهي فترة أبدى فيها نشاطا غزيرا ونعم فيها بنوع من الراحة، على الرغم من قلة المرتب وضآلة المركز. فقد أَلّف في هذه الفترة المنطق الكبير الذي نشره في مجلدين من سنة 1812 إلى سنة 1816.

في 1816 تحقّ أملُه المنشود منذ عهد بعيد وهو أن يصبح أستاذا في جامعة هيدلبرج، وتميزت هذه الفترة كذلك بإنتاج غزير ومهم. فقد استقرت فلسفته في هذه الفترة، وأهم ما كتبه فيها هو كتاب موسوعة العلوم الفلسفية والتي ظهرت سنة 1817، واتخذ منها أساسا لمحاضراته في تلك الجامعة.

ضاق هيجل ذرعا بهيدلبرج باعتبارها لم تعد تلبي طموحاته لأنها في وسط محدود لم يكن كافيا لنشر فلسفته، فاتجه ببصره إلى العاصمة البروسية برلين، حيث ظفر بمنصب الأستاذية الذي شغره بعد وفاة فيشته، وعُين أستاذا في جامعة برلين، وبدأ دروسه في 28 أكتوبر سنة 1818.

في جامعة برلين وصل هيجل إلى قمة مجده، وغدا زعيما للفكر الفلسفي في ألمانيا من دون منازع، فقد انتشرت الهيكلية وأصبحت البدعة الفلسفية السائدة في ألمانيا فبعد أن كان عدد طلابه محدودا، توافد عليه المئات من الطلاب من كل أنحاء ألمانيا بل أصبح الإيمان بالهيكلية مما يرشح للوظائف العليا في الإدارة البروسية وانتشر تلاميذه يلقون المحاضرات ويعقدون الندوات شرحا لفلسفته.

وفي سنة 1821 ظهر كتابه أسس فلسفة القانون، وفيه لخص ونظّم كل الأفكار السياسية التي بثها من قبل في مختلف مقالاته، وهو آخر مؤلفاته الكبرى التي نشرت في حياته.

انتشرت الكوليرا في بروسيا صيف 1831، وكان هيجل من ضحاياها فتوفي بها في 14 نوفمبر سنة 1831، وقد بدأ نجمه يخبو بسبب موقف السلطات الرسمية منه، والسلطات الدينية بوجه خاص، فقد قالت الكنيسة الانجالية في قرار خاص أصدرته سنة 1832 أنه خطر على الدين ورفضت أكاديمية برلين أن يدخل فيها عضوا، ولما مات لم يُسمح بإلقاء تآبين على ضريحه.

لم ينشر إبان حياته من مؤلفاته الكبرى غير أربعة مؤلفات رئيسية، ورسائل صغيرة، ومقالات في بعض المجالات، وبعد وفاته قام تلاميذه بإعادة نشر لكل مؤلفاته، حيث جمعوا فيها ما نشره هيجل نفسه قبل وفاته ثم ضموا إليه كل ما خلفه مخطوطا وعلى وجه التخصيص المذكرات التي كان يستعين بها لإلقاء محاضراته.

وفي محاضراته التي لم ينشرها تناول فلسفة التاريخ، وتاريخ الفلسفة، وفلسفة الدين، وعلم الجمال وهي موضوعات اكتفى بالإشارة إليها إشارات قليلة في الموسوعة، ولهذا قام طلابه ومؤيدوه بنشر كل هذه المحاضرات الخطية التي تركها.

يمكن القول بأن هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان، وكان آخر بناء المشاريع الفلسفية الكبرى في العصر الحديث، وقد كان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصرة.

## الملحق رقم 06: سيرة مختصرة لحياة ماركس

### كارل ماركس (1818-1883)

عالم اقتصاد واجتماع، وفيلسوف وصحفي اشتراكي، وثورى ألماني، ولد في مدينة ترير Trier وهي مدينة تقع جنوب غرب ألمانيا في 5 ماي 1818، من عائلة من الطبقة الوسطى، تنحدر من أصول يهودية، لعبت أفكاره دورًا هامًا في علم الاجتماع، وفي الاقتصاد السياسي وفي النضالات النقابية، وفي تطوير الحركات الاشتراكية.

درس ماركس في جامعتي بون وبرلين، وأظهر نبوغًا في الدراسات التاريخية والاقتصادية والقانونية، وأعجب أيضًا إعجاب بهيغل وجدله، ولكنه تحول عنه متهمًا إياه بالمغالاة في المثالية والتصورية، تحصل ماركس على شهادة الدكتوراه عن أطروحة قدمها بعنوان: الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وأبيقور من جامعة بينا سنة 1841، درس الفلسفة بجامعة بون ثم دخل المعتزك السياسي والاجتماعي عام 1841، وبدأ في تطوير نظريته في المادية الجدلية والتاريخية، والكتابة في الصحف الراديكالية، وبعد انتقاله إلى باريس عام 1843 التقى صديق عمره إنجلز، وعملا معًا على سلسلة من الكتب، ثم نفى إلى بروكسل، وأصبح قيادي بارز في الحزب الشيوعي، قبل أن يعود إلى كولون ويؤسس صحيفته الخاصة.

في عام 1849 تم نفيه مرة أخرى وانتقل إلى لندن مع زوجته وأطفاله، حيث عاش فيها ظروف قاسية وصلت فيها عائلته إلى الفقر، استمر ماركس في كتابة وتطوير نظرياته في طبيعة المجتمعات وآليات تطورها. عمل ماركس في الصحافة، وكان داعية للثورة والتغيير عبر شعاره الشهير يا عمال العالم اتحدوا، حرر في بروكسل مع صديقه إنجلز البيان الشيوعي. وأسس عام 1866 الدولية الاشتراكية الأولى، التي ظلت قائمة إلى عام 1870، ولكن الحرب بين ألمانيا وفرنسا وفشل الثورة الشيوعية في باريس أضعفا نفوذها إلى حد كبير، إضافة إلى الاختلافات بين الأعضاء، ومضت الحركة الاشتراكية في طريقها معتمدة أكثر فأكثر على النقابات والجمعيات المهنية.

ترك ماركس وراءه إرثًا عظيمًا من المؤلفات أهمها:

نقد فلسفة الحق لهيجل 1843، حول المسألة اليهودية 1843، المخطوطات الاقتصادية والفلسفية 1844، العائلة المقدسة 1845، أطروحات حول فيورباخ 1845، الأيديولوجيا الألمانية 1846، بؤس الفلسفة 1847، البيان الشيوعي 1848، العمل المأجور ورأس المال 1849، الصراعات الطبقيّة في فرنسا 1850، الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت 1852، الأجور والسعر والربح، نقد الاقتصاد السياسي 1859، نظرية فائض القيمة 1863، رأس المال 1867. الحرب الأهلية في فرنسا 1871، نقد برنامج غوته 1874.

توفي ماركس في لندن يوم 14 مارس 1883 متأثر بمرض أصاب جهازه التنفسي، يحمل شاهد قبر ماركس رسالة منحوتة كتب عليها عبارته الشهيرة يا عمال العالم اتحدوا، إضافة إلى مقطع من كتاب أطروحات حول فيورباخ يقول: "كل ما فعله الفلاسفة هو تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن المهم هو تغييره".

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أولاً: قائمة المصادر:

أ. العربية:

1. إنجلز: أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أحمد عز العرب، دار الطباعة الحديثة، القاهرة، 1957.
2. ماركس وإنجلز: الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دمشق للنشر، دمشق، 1964.
3. ماركس وإنجلز: حول الدين، مختارات فلسفية، ترجمة ياسين الحافظ، ط1، دار الطليعة، بيروت، 1974.
4. ماركس وإنجلز: في الاستعمار، دار التقدم، موسكو، 1971.
5. ماركس: المسألة الشرقية حول القوميات في الدولة العثمانية، ترجمة جوزيف عبد الله، دار الحدائق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1980.
6. ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة حنة عبود، دار دمشق للطباعة والصحافة، دمشق، 1772.
7. ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستحير، ط4، دار التنوير، ودار الفارابي، بيروت، 2010.
8. ماركس: رأس المال، نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة فهد كم نقش، ج1، دار التقدم، موسكو، 1985.
9. ماركس: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، ط1، دار النهضة العربية، القاهرة، 1969.
10. ماركس، وإنجلز: البيان الشيوعي، ترجمة وتحقيق: العفيف الأخضر، ط1، منشورات الحمل، بيروت، 2015.
11. هيغل: علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2001.
12. هيغل: فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2006.
13. هيغل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العقل في التاريخ، ج1، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
14. هيغل: موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
15. هيغل: أصول فلسفة الحق، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.

16. هيجل: ظاهريات الروح، ترجمة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2003.
17. هيجل: فينومينولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
18. هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
19. هيجل: حياة يسوع، ترجمة جورج يعقوب، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، (دت).
20. هيجل: محاضرات في تاريخ الفلسفة، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1986.
21. هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة الأولى، مدخل إلى فلسفة الدين، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، 2001.
22. هيجل: محاضرات في فلسفة الدين، الحلقة السادسة، ديانة الجمال والدين المطلق، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة، القاهرة، 2003.
23. هيجل: المدخل إلى علم الجمال، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1980.

#### ب. الأجنبية:

1. HEGLE.LA PHENOMENOLOGIE DE L ESPRIT .TOM2 .TRADUIT DE L ALLEMAND PAR JEAN HYPPOLITE. PARIS .AUBEIR.MONTAIGNE.1939.
2. KARL MARX: CONTRIBUTION A LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE. KARL TRADUCTION. GUILLAUME FONDU ET JEAN QU'ÉTIER. EDITION SOCIALES. PARIS.2014.

#### ثانيا: قائمة المراجع:

##### أ. العربية:

1. إبراهيم فتحي: الماركسية وأزمة المنهج، ط1، دار الحضارة الجديدة، بيروت، 1992.
2. أحمد أمين، زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة اليونانية، ط2، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935.
3. أحمد رضا بك: الخيبة الأدبية للسياسة الغربية في الشرق، ترجمة محمد بورقيبة، ومحمد الزميلي، ط2، دار بوسلامة، تونس، 1977.
4. أحمد سمايلوقتش: فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998.

5. أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 2000.
6. ادوارد سعيد: الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق، ترجمة محمد عناني، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
7. أرسطو طاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1979.
8. أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة، فؤاد محمد شبل، ج1، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2011.
9. أرنولد توينبي: الإسلام والغرب والمستقبل، ترجمة نبيل صبحي، دار الفتوى، بيروت، 1969.
10. أرنولد توينبي: بحث في التاريخ، ترجمة طه باقر، م1، ط1، شركة دار الوراق للنشر، بيروت، 2014.
11. أرنولد توينبي: تاريخ البشرية، ترجمة نقولا زيادة، ج1، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
12. أفلاطون القوانين: ترجمة محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1986.
13. أفلاطون: محاوره ثيانتوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة، 2000.
14. أفلاطون: محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966.
15. إمام عبد الفتاح إمام: الطاغية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1994.
16. إمام عبد الفتاح إمام: المنهج الجدلي عند هيغل، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
17. إمام عبد الفتاح إمام: هيغل، تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1997.
18. أميرة حلمي مطر: الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، ط5، دار المعارف، القاهرة، 1995.
19. إميل برهيه: الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987.
20. أوجين كامنكا: الأسس الأخلاقية للماركسية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ترجمة مجاهد عد المنعم مجاهد، القاهرة، 2011.
21. بدران بن مسعود بن الحسن: الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري، أتمودج مالك بن نبي، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1999.

22. برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ترجمة زكي نجيب محمود، ج1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010.
23. برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، ج2، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1983.
24. برهان غليون: نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة، ط2، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2017.
25. بيتر جيران: ما بعد المركزية الأوروبية، ترجمة عاطف أحمد وآخرون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998.
26. بيل أشكروفت (وآخرون): دراسات ما بعد الكولنيالية، ترجمة أحمد الروبي وآخرون، المشروع القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010.
27. ترفتيان تودروف: فتح أمريكا ومسألة الأخر، ترجمة بشير السباعي، ط1، القاهرة، دار سينا، 1992 .
28. تيبور ماند: خلاص العالم، ترجمة نجدة هاجر وطارق شهاب، منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1960 .
29. جان جاك شوفالبيه: تاريخ الفكر السياسي من الدولة القومية إلى الدولة الأممية، ترجمة محمد عرب صاصيلا، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1985.
30. جراهام إي فوللر، إيان أو. ليسر: الإسلام والغرب بين التعاون والمواجهة، ترجمة شوقي جلال، مطابع الأهرام التجارية، مصر، 1996.
31. جورج بوليتزر وجي بيس موريس كافين: أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة شعبان بركات، ج1، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، (د،ت).
32. جورج زيناتي: رحلات داخل الفلسفة الغربية، ط1، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993.
33. جورج طراييشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، ط1، دار الساقى، بيروت، 1998.
34. جورج طراييشي: نقد نقد العقل العربي، نظرية العقل، ط1، دار الساقى، بيروت، 1996.
35. جورج لوكاش: التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، ط2، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982.
36. جورج لوكاش: تحطيم العقل، ترجمة الياس مرقص، ج4، ط1، دار الحقيقة، بيروت، 1982.

37. جوزيف أ شومبيتر: الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2011.
38. جوزيف ستالين: المادية الديالكتيكية، والمادية التاريخية، ترجمة خالد بكداش، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، 2007.
39. جي، أم، بلاوت: ثمانية من مؤرخي المركزية الأوربية، ترجمة هبة الشايب، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010.
40. حسن حنفي وآخرون: فلسفة النقد ونقد الفلسفة، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.
41. حسن حنفي: مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1991.
42. حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، ط4، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1990.
43. حسن عبد العزيز أحمد: جغرافية أوروبا دراسة موضوعية، دار المريخ، الرياض، 1982.
44. حنا ديب: هيجل وفويرباخ، ط1، أمواج للطباعة والنشر، بيروت، 1994.
45. خوان غويتسولو: الاستشراق الاسباني، ترجمة كاظم جهاد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، (د،ت).
46. راشد البراوي: التفسير الاشتراكي للتاريخ: مختارات من فريدريك إنجلز، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1947.
47. رمضان بسطاويسي: فلسفة هيجل الجمالية، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1991.
48. روجي غارودي: في سبيل حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 1999.
49. روجي غارودي: لماذا أسلمت نصف القرن في البحث عن الحقيقة، مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1999.
50. روجيه غارودي: كارل ماركس، ترجمة جورج طرايشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط1، 1970.
51. روجيه غارودي: النظرية المادية في المعرفة، ترجمة إبراهيم قريط، دار دمشق، دمشق، (د،ت).
52. روجيه غارودي: كيف صنعنا القرن العشرين، ترجمة ليلي حافظ، ط1، دار الشروق، القاهرة، 2000.
53. روجيه غارودي: وعود الإسلام، ترجمة ذوقان قرقوط، ط2، دار الرقي، بيروت، 1985.

54. رونالد سترومبرج: تاريخ الفكر الأوربي الحديث (1601، 1977)، ترجمة أحمد الشيباني، ط3، دار القارئ العربي، القاهرة، 1994.
55. رونيه ديكارت: تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة كمال الحاج، ط4، منشور عويدات، بيروت، 1988.
56. رينيه سّرو: هيكل والهيكلية، ترجمة أدونيس العكرة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993.
57. زكريا إبراهيم: هيكل أو المثالية المطلقة، ج1، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1970.
58. زكي نجيب محمود: قصة الفلسفة الحديثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936.
59. سالم يفوت: حفريات الاستشراق، في نقد العقل الاستشراقي، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1989.
60. سعد البازعي: المكون اليهودي في الحضارة الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 2007.
61. سمير أمين: التمرکز الأوربي نحو نظرية للثقافة، موفم للنشر، الجزائر، 1992.
62. السيد محمد عاشور: التفرقة العنصرية، دار الاتحاد العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1986.
63. سيرج لاتوش: تغريب العالم، ترجمة خليل كلفت، دار العالم الثالث، القاهرة، 1992.
64. شانتال ميلون دلسول: الأفكار السياسية في القرن 20، ترجمة جورج كنتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
65. صادق جلال العظم: ما بعد ذهنية التحريم، ط2، دار المدى للنشر والتوزيع، دمشق، 2004.
66. صلاح قنصوة: فلسفة العلم، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1981.
67. صموئيل هنتنغتون: صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، ط2، دار سطور الجديدة، القاهرة، 1999.
68. الطيب بوعزة: في دلالة الفلسفة وسؤال النشأة، ط1، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2012.
69. الطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي، ط1، دار المجد، دمشق، 1996.
70. عبد الإله بلقزيز: نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوربية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2017.
71. عبد الرحمان ابن خلدون: المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.

72. عبد الرزاق الدّواي: موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1992 .
73. عبد الرزاق الدّواي: في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، ط1، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة، 2013.
74. عبد الرزاق مسلم الماجد: مذاهب ومفاهيم في الفلسفة والاجتماع، دار المكتبة العصرية، بيروت، (د،ت)
75. عبد اللطيف الغامدي: المركزية الغربية وتناقضاتها مع حقوق الإنسان، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، 2014.
76. عبد الله إبراهيم: المركزية الغربية، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1997.
77. عبد الله إبراهيم: التخييل التاريخي، السرد والإمبراطورية والتجربة الاستعمارية، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2011.
78. عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.
79. عبد المجيد نعنعى: أوروبا في بعض الأزمنة الحديثة والمعاصرة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1983 .
80. عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، ط1، دار الشروق، القاهرة، 1997.
81. عبد الوهاب المسيري: دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ط1، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2006.
82. غريغوار منصور مرشو: مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، 1996.
83. فتحي المسكيني: الفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2005.
84. فرانز فانون: معذبو الأرض، (دط)، موفم للنشر، الجزائر، 2006.
85. فرانسوا شاتلييه وآخرون: تاريخ الأفكار السياسية، ترجمة خليل أحمد خليل، ط1، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1984 .
86. فرانسيس بيكون: الاورغانون الجديد أو الوسيلة الجديدة لاكتساب المعرفة، ترجمة منذر محمود محمد، ط1، دار الفرقد للطباعة والنشر، دمشق، 2016.

87. فرانسيس بيكون: الأورغانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، ط1، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013 .
88. فؤاد خليل: الماركسية في البحث النقدي، ط1، دار الفارابي، بيروت، 2010.
89. ق أقانا سييف: أسس الفلسفة الماركسية، ترجمة عبد الرزاق الصافي، ج1، ط4، دار الفارابي، بيروت، 1984.
90. قادري محمد الطاهر: مدارس الفكر الاقتصادي السياسي، مكتبة حسين العصرية، بيروت، 2013.
91. قباري محمد إسماعيل: قضايا علم الاجتماع المعاصر، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1979.
92. كافين رايلي: الغرب والعالم، ترجمة عبد الوهاب محمد المسيري، هدى عبد السميع حجازي، ج2، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1986.
93. كرين آرمرسترونغ، حقول الدم - الدين وتاريخ العنف-، ترجمة أسامة غاوجي، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2016 .
94. كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2008.
95. كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكر خليل، محمد عبد الواحد خلاف، (دط)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961.
96. لكلارك جيرار: الانثروبولوجيا والاستعمار، ترجمة جورج كتورة، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1990.
97. لوسي مير: مقدمة إلى الانثروبولوجيا الاجتماعية، ترجمة شاكر مصطفى سليم، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1983.
98. ليود سبنسر، أندريجي كروز: هيغل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002.
99. ماكس هوركهايمر: بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2006.
100. مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، 1981.
101. مالك بن نبي: في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق، 2002.

102. مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3، در الفكر، دمشق، 1986.
103. مجموعة من المؤلفين: تاريخ الديالكتيك، الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة نزار عيون السود، ط1، منشورات المكتبة العصرية، دمشق، 1986.
104. محمد رشاد عبد العزيز: الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 1982.
105. محمد سبيلا: الحداثة وما بعد الحداثة، ط2، دار توبقال، الدار البيضاء، 2007 .
106. محمد سبيلا: زمن العولمة، فيما وراء الوهم، ط1، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، 2006 .
107. محمد عابد الجابري: مسألة الهوية، العروبة والإسلام والغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1995.
108. محمد عادل زكي: نقد الاقتصاد السياسي، ط6، دار الفتح للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2019.
109. محمد عثمان الخشت: أفنعة ديكرات العقلانية تتساقط، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
110. محمد عثمان الخشت: مدخل إلى فلسفة الدين، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001.
111. محمد عزيز الحبابي: مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر، دار المعارف، القاهرة، 1990.
112. محمد عمارة: الإسلام في عيون غربية بين افتراء الجهلاء وإنصاف العلماء، دار الشروق، القاهرة، 2005.
113. محمد عمارة: بين العالمية الإسلامية والعولمة الغربية، ط1، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009.
114. محمود حمدي زقزوق: دراسات في الفلسفة الحديثة، ط3، دار الفكر العربي، القاهرة، 1993.
115. مصطفى خالدي وعمر فروخ: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1953.
116. المقرئزي: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج1، ط1، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1998 .
117. مهدي عامل: هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في اشتراق إدوارد سعيد، ط4، دار الفارابي، بيروت، 2018 .

118. مونيس بحضرة: تاريخ الوعي مقاربات فلسفية حول جدلية ارتقاء الوعي بالواقع، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، (دت).
119. ميشال دوفيز: أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر، ترجمة الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، 1980.
120. نعوم تشومسكي: 501 سنة الغزو مستمر، ترجمة مي النبهان، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، 1996.
121. هادي العلوي: الفكر العربي الإسلامي وضرورة التجديد المنهجي، دار البدايات، سوريا، 2008 .
122. الهادي قطش: أطلس الجزائر والعالم، دار الهدى، الجزائر، 2013.
123. هاشم صالح: الانتفاضات العربية على ضوء فلسفة التاريخ، ط1، دار الساقى، بيروت، 2013.
124. هربرت ماركيز: العقل والثورة، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1970.
125. ول ديورانت: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، ط6، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 1988.
126. ولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984.
127. ولتر ستيس: فلسفة هيجل، المنطق وفلسفة الطبيعة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ج1، ط3، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007.
128. ولتر ستيس: فلسفة هيجل، فلسفة الروح، ج2، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005.
129. وليام هنري وولش: مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد حمدي محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1962،
130. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 .
131. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 .

### ب. الأجنبية:

1. GEORGE. LUKACS :LE JEUNE HEGEL SUR LES RAPPORTS DE LA DIALECTIQUE DE L'ECONOMIE .EDITION . GALLIMARD. PARIS.1981.
2. JOHN C.GARNETT. COMMONSENSE AND THE THEORY OF INTERNATIONAL . POLITIES . LONDON .1984.

3. R.S.PETERS:HEGEL AND THE NATION-STATE IN POLITICAL IDEAS. ED BY THOMSON.D,PENGUIN.BOOKS.1984.
4. ROGER GARAUDY:BIOGRAPHIE DU XX SIECLE,ED ,EL BORHANE,P21 ,ALGER 1992.
5. SAMIR AMIN, *L'EUROCENTRISME. CRITIQUE DUNE IDEOLOGIE. ANTHROPOS ECONO MICA. PARIS.1988.*
6. SB. AVINERI. KARL MARX ON COLONIALISM AND MODERNIZATION .N.YRK.1968.

### ثالثا: قائمة المعاجم والموسوعات:

#### أ. المعاجم:

1. ابن منظور: لسان العرب، ج5، دار صادر، بيروت، 2000.
2. مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، ط4، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004.
3. جبرار بن سوسان، جورج لايبكا: معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار محمد علي للنشر، ودار الفارابي تونس، بيروت، 2003.

#### ب. الموسوعات:

1. أنطوان نعمة وآخرون: المنجد الوسيط في اللغة العربية المعاصرة، ط1، دار المشرق، بيروت، 2003.
2. كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط1، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2000.
3. عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984.
4. عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، صص52، 51، ج2، بيروت.
5. ميشال مان: موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة عادل مختار الهواري، سعد عبد العزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1999 .
6. إحسان محمد الحسن: موسوعة علم الاجتماع، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999.

### رابعا: قائمة المجلات:

#### أ. العربية:

1. أحمد محمود سلامي: الاستشراق المعكوس في فكر حسن حنفي، العدد1، المجلد9، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الأردن، 2016.

2. حسين هندراوي: دراسات هيجل والإسلام لوثرية في ثوب فلسفي، العدد75، مجلة نزوى، مسقط، يوليو، 2013.
3. رشيدة محمد رياحي: الإسلام أو ثورة الشرق عند هيجل، العدد18، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة، 2008.
4. عبد القادر خليطي: مجلة المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر، الجزائر، عدد 9، مارس2004.
5. فؤاد جابر الزرني: هيجل والشرق، نقد المنهج واللغة في فلسفة التاريخ، المجلد7، العدد26، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، سلطنة عمان، 2009.
6. فؤاد مرسي: الدولة عند هيجل، العدد76، مجلة الفكر المعاصر، سبتمبر، 1970.
7. القريشي علي: نحن والغرب، قراءة في التمركز الأوربي وتحليلاته في المجال العربي والإسلامي، العدد 196، مجلة المستقبل العربي، بيروت، 1995.
8. محمد عثمان الخشت: صورة الإسلام عند هيجل، العدد10، مجلة الاستغراب، بيروت، 2018.
9. محمود حيدر: فلسفة الإنكار، نقد نظر هيجل إلى الإسلام والشرق، العدد، 14، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2019.
10. مونس بحضرة: هيجل وإفريقيا في نقد ضحالة الوعي الاستعماري، العدد12، مجلة استغراب، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، 2018.
11. هادي العلوي: الاستشراق عاريا، العدد15، مجلة الكرمل، فلسطين، 1985.

### ب. الأجنبية:

1. Abd-el-Malek Anouar. L'orientalisme en crise, Diogenè n° 44 4<sup>ème</sup> trimestre, (octobre-décembre).Paris.1963

### خامسا: الرسائل الجامعية:

1. رشيدة محمدي الرياحي: هيجل والإسلام دراسة تحليلية نقدية، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة غير مطبوعة، جامعة وهران، 2006/2005.
2. عبد الله بوقرن: الآخر في جدلية التاريخ عند هيجل، أطروحة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة قسنطينة، 2007/2006 .

3. الصادق بخوش: تظاهرات الهيمنة في الفكر الغربي، من عصر الأسطورة إلى عصر العولمة، رسالة دكتوراه غير مطبوعة، جامعة وهران، 2014.

**سادسا: المواقع الإلكترونية:**

1. آدم عربي: تناقضات الطبقة العاملة، الحوار المتمدن

<https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=365972>

<http://ar.m.wikipedia.org>

<http://youtu.be/Jb3FdRKNCC8>

<http://youtu.be/FyHR4-LGNKM>.

<http://www.pheniciens.com/articles /alphabet.php?lang=ar>

# ملخص

## عنوان الأطروحة: الأصول المعرفية لدى المركزية الأوربية من هيجل إلى ماركس.

### ملخص:

تتناول هذه الدراسة مسألة المركزية الأوربية عند اثنين من أهم الفلاسفة في تاريخ الفلسفة الغربية، وأكثرهم تأثيرا في الفكر المعاصر، ويتعلق الأمر هنا بهيجل وماركس، حيث تعمل هذه الدراسة على تحليل ظاهرة التمركز الأوربي تحليلا نقديا، بداية بضبط مفهومها، وأهم سماتها وآلياتها، ثم رصد أهم العوامل التي ساهمت في التأسيس للهوية الأوربية قبل القرن التاسع عشر، هذه العوامل تتوزع بين عوامل دينية، وفكرية، وعلمية، وعرقية، لتنتهي إلى التأكيد على تفوق الأنا الأوربية وتدني الآخر غير الأوربي، وتحتزل المركزية الأوربية كل الفكر الإنساني في قوقعة أوربا، ولا تترك مجالاً لأي فكر آخر، حيث يكون الأوربي في أيديولوجيا التمركز الأوربي صانع للحضارة والتاريخ والقيم، وله الحق في الهيمنة على الآخر المخالف، وإقصائه ولو بالقوة، وقد التقط هيجل خيط هذه الفكرة ليعمل على تطويرها وتسويغها تسويغاً فلسفياً، ليصبح بذلك عزاب المركزية الأوربية بدون منازع، وأحد بناتها العظام، لتسرب فيما بعد أيديولوجيا التمركز الأوربي إلى الفكر الماركسي، ولاسيما عند قطبيه ماركس وإنجلز، حيث حملت الماركسية الكثير من صور التحيز، والتمركز حول الذات الأوربية، والغربية بوجه عام، لذلك تسعى هذه الدراسة إلى اكتشاف علاقات الهيمنة والإقصاء في فكر هيجل وماركس، كما تهدف إلى تبين أن كل فلسفة أو نظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية تحمل وراثها أيديولوجيا، مهما حاولت أن تبدو موضوعية وعلمية. وقد توصلنا في هذه الدراسة بعدة مناهج: كالمناهج التحليلية، والمقارن، والنقدي، والتاريخي، وتوصلنا إلى أن التمركز الأوربي هو عقدة ملازمة لجل مفكري أوربا، فهو الفضاء الثقافي العام الذي لم يتمكن أغلب المفكرين في الغرب من الخروج عنه والإفلات منه.

### الكلمات المفتاحية:

المركزية، أوربا، الهيمنة، الإقصاء، الشرق، الغرب، الاستشراق.

---

**Titre de la thèse: les Origines épistémologiques de l'eurocentrisme .de Hegel à Marx.****Sommaire :**

Cette étude traite la question de l'eurocentrisme chez deux des philosophes les plus importants de l'histoire de la philosophie occidentale et les plus influents d'entre eux dans la pensée contemporaine, et ici elle est liée à Hegel et Marx. Cette étude sert à analyser le phénomène de l'eurocentrisme une analyse critique en commençant par son sens, ses caractéristiques et ses mécanismes les plus importants ainsi l'identification des facteurs importants qui avaient servi à la fondation de l'identité européenne avant le XIXème siècle. Ces facteurs se répartissent entre des facteurs religieux, intellectuels, scientifiques et ethniques, pour finir par souligner la supériorité de l'ego européen et l'infériorité de l'autre non européen. Une pensée selon laquelle l'Européen dans l'idéologie de l'eurocentrisme est un faiseur de civilisation, d'histoire et de valeurs, et a le droit de dominer l'autre adverse, et de l'exclure, même par la force. C'était Hegel qui avait développé cette pensée en la justifiant philosophiquement, ainsi il est devenu le parrain de l'eurocentrisme sans concurrent. Plus tard, l'idéologie de l'eurocentrisme infiltre la pensée de Marxiste en particulier ses deux pôles Marx et Engels, où le marxisme portait de nombreuses formes de préjugés et de centrage sur le moi européen et occidentale en général. Cette étude cherche donc à découvrir les relations de domination et d'exclusion dans la pensée de Hegel et de Marx, et vise également à montrer que toute philosophie ou théorie des sciences humaines et sociales porte en elle une idéologie même si elle veut démontrer quelle est objective et scientifique. Nous sommes arrivés à cette étude à partir de multiples études sur plusieurs méthodes comme la méthode analytique, comparative, critique et historique, et nous avons conclu que la centralisation européenne est un complexe inhérent à la plupart des penseurs européens, car c'est l'espace culturel public à partir duquel la plupart des penseurs occidentaux ne pourraient pas s'échapper.

**les mots clés:** Centralisme, Europe, hégémonie, exclusion, Orient, Occident, orientalisme.

**Thesis title: Epistemological origins of Euro centrism from Hegel to Marx.**

**Summary :**

This study deals with the issue of Eurocentrism among two of the most important philosophers in the history of Western philosophy, and the most influential in contemporary thought, and here it is related to Hegel and Marx. This study analyzes the phenomenon of euro centrism critically, first by adjusting its concept, the most features and mechanisms then monitoring the most essential factors that contributed to the establishment of European identity before the nineteenth century, these factors are distributed among religious, intellectual, scientific, and ethnic factors, to end in emphasizing the superiority of the European ego and the inferiority of the non-European other .the euro centrism, reduces all human thought into Europe leaving no space for any other thoughts. whereby the European in the ideology of Eurocentrism is a maker of civilization, history and values, and has the right to dominate the opposing other, and to exclude him, even by force. Hegel has taken up this idea and developed it philosophically by becoming undisputedly the god father of euro centrism and one of its great founders the ideology of Eurocentrism later infiltrated into Marxist thought, especially at its two poles, Marx and Engels, where Marxism carried many forms of prejudice and centering on the European ego. and Western ego in general, so this study seeks to discover the relations of domination and exclusion in the thought of Hegel and Marx, and also aims to show that every philosophy or theory in the humanities and social sciences carries an ideology behind it, no matter how objective and scientific it appears in this study we used several approaches and methods Such as the analytical, comparative, critical, and historical method, and we have concluded that

European centralization is an inherent complex for most European thinkers, as it is the public cultural space from which most thinkers could not get away from it.

**key words:** Centralism, Europe, hegemony, exclusion, East, West, Orientalism.

## عنوان الأطروحة: الأصول المعرفية لدى المركزية الأوروبية من هيجل إلى ماركس.

**ملخص:** تتناول هذه الدراسة مسألة الأصول المعرفية للمركزية الأوروبية عند اثنين من أهم الفلاسفة في تاريخ الفلسفة الغربية، وأكثرهم تأثيراً في الفكر المعاصر، ويتعلق الأمر هنا بهيجل وماركس. والمركزية الأوروبية أيديولوجياً تحتل كل الفكر الإنساني في أوروبا، إذ يكون الأوربي فيها صانعاً للحضارة والتاريخ والقيم، وله الحق في الهيمنة على الآخر المخالف، وإقصائه ولو بالقوة، ويُعتبر هيجل عزاب المركزية الأوروبية بدون منازع، وأحد بُنائها العظام، حيث عمل على تسويةها تسوية فكرياً فلسفياً، لتتسرب فيما بعد أيديولوجياً التمرکز الأوربي إلى الفكر الماركسي، حيث حملت نصوص ماركس وانجلز بعض صور التحيز، والتمركز حول الذات الأوروبية، والغربية بوجه عام، لذلك تسعى هذه الدراسة إلى اكتشاف علاقات الهيمنة والإقصاء في فكر هيجل وماركس، وتهدف إلى تبين أن كل فلسفة أو نظرية في العلوم الإنسانية والاجتماعية تحمل ورائها أيديولوجياً، مهما حاولت أن تبدو موضوعية وعلمية. لذلك يمكن القول بأن التمرکز الأوربي عقدة مُلازمة لجل مفكري أوروبا، فهو الفضاء الثقافي العام الذي لم يتمكن أغلب المفكرين في الغرب من الخروج عنه والإفلات منه.

**الكلمات المفتاحية:** المركزية، أوروبا، الهيمنة، الإقصاء، الشرق، الغرب، الاستشراق.

### Thesis title: Epistemological origins of Eurocentrism from Hegel to Marx.

**Summary:** This study deals with the issue of the epistemological origins of Eurocentrism for two of the most important philosophers in the history of Western philosophy, and the most influential in contemporary thought, and here it is related to Hegel and Marx. Eurocentrism is an ideology that reduces all human thought in Europe, as the European in it is a maker of civilization, history and values, and has the right to dominate the other who opposes him, and to exclude him, even by force. Hegel is considered undisputedly the godfather of Eurocentrism and its founder, in which he formulated it intellectually and philosophically. Later the ideology of Eurocentrism infiltrated into Marxist thought, where the texts of Marx and Engels carried some forms of prejudice, and centering on the European self, and the West in general, so this study seeks to discover the relations of domination and exclusion in the thought of Hegel and Marx, and it aims to show that every philosophy or theory in the humanities and social sciences that carries an ideology behind it, no matter how objective and scientific it tries to appear. Therefore, it can be said that European centralization is an inherent complex for most European thinkers, as it is the general cultural space from which most thinkers in the West have not been able to escape.

**key words:** Centralism, Europe, hegemony, exclusion, East, West, Orientalism.

### Titre de la thèse : les Origines épistémologiques de l'eurocentrisme .de Hegel à Marx.

**Sommaire :** Cette étude traite de la question des origines épistémologiques de l'eurocentrisme de deux des philosophes les plus importants de l'histoire de la philosophie occidentale, et les plus influents d'entre eux dans la pensée contemporaine, et ici elle est liée à Hegel et Marx. L'eurocentrisme en idéologie résume toute la pensée humaine en Europe, car l'Européen en elle est un faiseur de civilisation, d'histoire et de valeurs, et a le droit de dominer l'autre qui s'oppose à lui, et de l'exclure même par la force. Hegel est considéré l'unique parrain de l'eurocentrisme et l'avais justifié philosophiquement puis l'idéologie avait infiltré l'eurocentrisme dans la pensée marxiste, où les textes de Marx et d'Engels portaient certaines formes de préjugés, et centrés sur le soi européen, et l'Occident en général. Ainsi, cette étude cherche à découvrir les relations de domination et d'exclusion dans la pensée de Hegel et de Marx, et vise à montrer que toute philosophie ou théorie des sciences humaines et sociales porte une idéologie derrière elle, même si elle tente d'apparaître objective et scientifique. Par conséquent, on peut dire que la centralisation européenne est un complexe inhérent à la plupart des penseurs européens, car c'est l'espace culturel général dont la plupart des penseurs occidentaux n'ont pas pu s'échapper.

**les mots clés:** Centralisme, Europe, hégémonie, exclusion, Orient, Occident, orientalisme.