الجمهوريـــة الجزائريـة الديمقراطيـة الشعبيـة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة قاصدي مرباح–ورقلة

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

شعبة الفلسفة

مذكرة بعنوان:

الدين والدولة عند هيغل

مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة الماستر في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

إعداد الطالبتين:

توشن عائشة

نعامي فائزة

نوقشت وأجيزت المذكرة امام اللجنة المكونة من السادة:

د.عمر برابح	أستاذ محاضر ب	جامعة ورقلة	رئيسا
د.رياض طاهير	أستاذ محاضر أ	جامعة ورقلة	مشرفا ومقررا
أ. محمد صديق بن غزالة	أستاذ مساعد أ	جامعة ورقلة	مناقشا

السنة الجامعية 2021/2020

إهداء

نـهدي هذا اعمل إلى أسرتنـا
والى كل طالب فلسفة من بعيد أو قريب

كلمة شكر

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات .
الشكر لله قبل كل شيء الذي وفقنا في إتمام هذا العمل المتواضع .
كما نتقدم بالشكر الى الأستاذ المشرف د. رياض طاهير، الذي تابع هذا العمل من قريب ولجنة المناقشة لقبولها لهذا العمل المتواضع وأيضا أ.د علي سعد الله ، وأ. يوسف حجوب ، وإلى زميلنا من المغرب إسماعيل دحماني ، وإلى إدارة شعبة الفلسفة.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة .....أ

الفصل الأول:الدين في النسق الهيغلي.

المبحث الأول: ماهية الدين عند هيغل.....6

المبحث الثاني: مراحل تطور الدين.....24

الفصل الثاني:الدولة في النسق الهيغلي.

المبحث الأول: الطرح الحداثي للدولة.....31

المبحث الثاني:التصور الهيغلي للدولة.....43

المبحث الثالث: السلطات والقانون الدولي.....50

الفصل الثالث؛إشكالية الديني والسياسي في فلسفة هيغل.

المبحث: التصور العقلاني للدين والدولة عند هيغل.....55

المبحث الثاني: أهمية الدين في الدولة 60

المبحث الثالث: نقد وتقييم.....64

خاتمة..... 70

قائمة المصادر و المراجع 73

مقـــدمة

الفلسفة الحديثة تمظهر لمحطة من أهم محطات تاريخ الفكر، وتنبع أهميتها من الخصائص التي تفردت بها، فمثلت نقلة إبستيمية وقفزة جبارة في تطور الفكر الفلسفي والدفع به إلى الأمام، فقد عبرت هذه الفلسفة تعبيرا واضحا عن إيمانها بالإنسان والعقل من خلال طريقة معالجة الموضوعات. والتأسيس الفلسفي للقضايا فيها أبدى تحولا وتنوعا في المنهج والأنساق، ومن الإشكاليات التي شكلت أرضية خصبة للخوض الفلسفي الدين والدولة. التأسيس الفلسفي الحاثي لهذا النوع من الموضوعات والقضايا الإنسانية راجع لتلك المكانة التي تشغلها في حياة الإنسان، كونها تلامس بعمق واقع الافراد، الدين على الصعيد الروحي والدولة على الصعيد الزمني، ورغم اختلاف وتنوع الآراء التي قدمتها الفلسفة الحديثة في إشكالية الدين والدولة فضلا عن إشكاليات أخرى، تبقى الفلسفة الألمانية تحتل حجر الزواية في البنيان الفلسفي والمعرفي الغربي من خلال أهم ممثليها أمثال كانط، شلينغ و **هيغل** *(Hegel1831-1770) ويعد هيغل بفلسفته المثالية من بين أهم نماذج الفلسفة الألمانية الأكثر تميزا من حيث القراءة التي قدمها في الدين والدولة مفسرا إشكالية الديني والسياسي

ضمن هذه المقدمات يغمرنا الفضول المعرفي من أجل استجلاء القول الهيغلي في الدين والدولة -أي فلسفته في الدين والدولة- والدخول في غمار نسقه الفلسفي للبحث في مسألة تتراوح بين البساطة والتعقيد والتي تفرز الإشكال التالي: ما هي العلاقة الموجودة بين ما هو ديني وبين ما هو سياسي؟ وبمعنى آخر ما هو مفهوم الدين في النسق الفلسفي قبل هيغل؟ وكيف فسر هيغل إشكالية الدين في نسقه الفلسفي؟ ما هي العلاقة الكاملة بين ما هو روحي وما هو زمني في نسق هيغل السياسي؟

لأجل الإجابة عن إشكال القراءة الهيغلية في العلاقة بين ما هو ديني و سياسي ارتأينا اتخاذ مسار حقيقي يصل بنا إلى إيضاح الفكرة الهيغلية، بالإعتماد على خطة تدريجية مفصلة متكونة من مقدمة، فصول، ومباحث وأخيرا خاتمة وتفاصيل هذا المسار الذي سلكناها كالآتي: مقدمة البحث حاولنا فيها التعريف بالموضوع ضف إليها أهمية ودواعي اختيارنا له مع ضبط إشكالية البحث ومنهجه في الفصل الأول: المعنون بالدين في النسق الهيغلي محاولين فيه من خلال مبحثين استيضاح مفهوم الدين الهيغلي تدريجيا، ضمن المبحث الأول: المعنون بماهية الدين عند هيغل وفيه ارتأينا تحليل أفكار سابقة لهيغل في الدين بغية التعرف على تأصيل الفكرة الدينية لهيغل و تقريب وجهة نظره وتفسيره لها. أما المبحث الثاني: الموسوم بمراحل تطور الدين فيه إرتأينا الولوج إلى لب المفهوم الديني الهيغلي وتحليل لأهم محطات تطوره وصولا إلى الدين المطلق. الفصل

* **هيجل** 1831-1770Hegel,Georg,wllhelm,friedrih: فيلسوف ألماني ذواتجاه عقلاني، ولد في شتوتغارت حصل على ديبلوم في اللاهوت، كان مدرس جامعة برلين لأكثر من 13سنة وتوافد إليه الطلاب من كل أنحاء ألمانيا، من مؤلفاته: حياة يسوع، كتابات الشباب حول اللاهوت، موسوعة العلوم الفلسفية، مبادئ فلسفة القانون. للإستزادة الرجاء العودة إلى: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، (ط-3؛ بيروت: دار الطليعة، 2006)، ص721-722-723.

الثاني: المندرج تحت عنوان الدولة في النسق الهيغلي و إستجلاءا لمفهوم الدولة بشكل مفصل فككناه إلى ثلاثة مباحث الأول: بعنوان الطرح الحداثي للدولة وهو كما يوحي عنوانه عرض تحليلي للطرح الحداثي الذي أثر و استوقف هيغل بالنقد ومن خلاله ننتقل إلى المبحث الثاني: المعنون بالتصور الهيغلي للدولة من الخلفية النقدية للطرح الحداثي للدولة نقف على التصور الهيغلي للدولة، إنتقالا إلى المبحث الثالث: والأخير المعنون بالسلطات والقانون الدولي، وفيه وقفة على تقسيم سلطات الدولة وفق تصور هيغل، كما عرضنا فيه النظر الهيغلي في قانون العلاقات بين الدول الفصل الثالث: والأخير الموسوم بإشكالية الديني والسياسي في فلسفة هيغل وهو النتيجة المنطقية لفهم الفهم الهيغلي في الدين والدولة وعرضناه وفق ثلاثة مباحث، مبحث أول: بعنوان التصور العقلاني للدين والدولة عند هيغل، وفيه تقصي للعقلانية المبثوثة في المفاهيم الهيغلية للدين والدولة، بعدما جرى إنضاج الفهم في الفصول السابقة تكون قطوف الفهم هنا يسيرة في استخلاصها، مبحث ثاني معنون بأهمية الدين في الدولة عند هيغل وفيه تحليل لتبيان علاقة الفكرة الدينية ومكانتها في الدولة ثم انتقالة إلى مبحث ثالث هو الأخير تحت عنوان النقد والتقييم، وفيه كما يوحي عنوانه وقفنا على أهم المؤاخذات التي طالت فلسفة هيغل من طرف الهيغليون اليسار وفي صميم الفكرة الدينية تحديدا. وخاتمة لأهم النتائج المتوصل إليها

اعتمدنا في هذه الدراسة المتواضعة ولتحليل الإشكالية التي ذكرناها آنفا، على مناهج بحيث عمدنا في البداية استخدام المنهج التاريخي قصد تتبع المراحل التاريخية السابقة لمرحلة هيغل وتبيان الجذور التاريخية لمفاهيم الدين والدولة، والمنهج التحليلي النقدي لاستنطاق و رصد وفحص محتوى وأبعاد الموضوع في المصادر والمراجع المتعلقة به، كما حاولنا إعادة تركيب ما توصلنا لفهمه قدر الإمكان.

نسعى من خلال هذا البحث إلى تحقيق أهداف وغايات تتمثل في محاولتنا ضبط لمفهوم الدين والدولة في فلسفة هيغل و إبراز العلاقة الكاملة بين السلطتين الروحية والزمنية وبحثنا هذا لم يكن له السبق معرفيا في التعرض لفكر هيغل ومن بين الدراسات الأكاديمية التي تحتفظ بها الذاكرة المعرفية و استزدنا من طرحها نذكر الفلسفة الدائمة عند هيغل للأستاذ أحمد زيغمي ضف إلى هذا اعتمادنا على مصادر ومراجع في الموضوع نذكر أهم المصادر: جدلية الدين والتنوير، أصول فلسفة الحق، العقل في التاريخ ومراجع نذكر منها: الدين في حدود مجرد العقل، الإيديولوجية الألمانية، فلسفة الروح

نظرا للأهمية الفلسفية التي يستحوذ عليها هذا الموضوع، دفعنا لاختياره مجموعة من الأسباب الذاتية والموضوعية نذكر منها شغفنا وفضولنا للغوص في فلسفة هيغل الدينية والسياسية فضلا عن إيماننا الراسخ أن الفلسفة إذا لم تلامس حياة الإنسان الروحية (الدين) والزمنية (الدولة) تبقى تأملا أجوفا، فدفعنا له محاولة

فهم طريقة تعامل فلسفة هيغل مع أهم مشاكل الوعي الإنساني وهي الديني والسياسي. فلا يمكن تحقيق التكامل الاجتماعي إلا من خلال المزج بين ما هو ديني وسياسي من جهة ومحاولة تحقيق السعادة الانسانية.

لا مندوحة للبحث الجاد من صعوبات نذكر أهمها والتي تخص الموضوع من حيث هو موضوع فلسفي تشعب الموضوع، ضف لهذا صعوبة الفصل بين ماهو مادي ومثالي في نسق هيغل. و إنتشار جائحة كورونا الذي حال بيننا وبين إرتياد المكتبات و اقتناء المصادر والمراجع الورقية.

إن لكل بحث أفقا يصبو إليه ولبحثنا المتواضع كذلك وهو محاولة طرح وبسط فهم قراءة هيغل في الدين والدولة التي تساهم في دعوة الوعي الديني والسياسي للحضور والتطور فضلا عن إثراء المكتبة المعرفية الفلسفية

الفصل الأول: الدين في النسق الهيغلي.

يعد **الدين*** موضوعا إشكاليا شائكا يسترعي اهتمام المفكرين والفلاسفة، ومع تطور العلم أصبح أكثر إلحاحا بين وضعه وأهميته في حياة الإنسان المعاصر. وجذور الظاهرة الدينية موغلة في تاريخ الحضارة الإنسانية، لأنها عكست طريقة تفكير الإنسان القديم ونظره لشؤون حياته، فعرف الإنسان الشرقي عديد المعتقدات الدينية وطقوس عبادة، كما جسدت الإلياذة والأوديسة النزوع الديني في فكر المجتمع اليوناني القديم، وتوالى بعدها الخوض في الدين مع المفكرين والفلاسفة في عصور لاحقة مع اليونان مرورا بالوسيط إلى الحديث. لا يزال موضوع الدين مجالا فكريا راهنيا وخصبا قابلا للنقاش، تعددت فيه تعريفات الدين ونظرياته بتعدد الفلاسفة و اختلاف مشاربهم، وجدل مكانة الدين وحضوره على الصعيد الاجتماعي الثقافي و الاقتصادي السياسي لا يزال قائما في أطروحات الدارسين والمهتمين بالدين.

المبحث الأول: ماهية الدين عند هيغل.

عالج هيغل إشكالية الدين ضمن نسقه الفلسفي، وعرض ذلك في نصوصه والتي ستكون لنا المصدر الأول لغاية تحليليها واستنطاق المفاهيم الهيغلية في الدين، ويتصدر هذه النصوص "محاضرات في تاريخ الفلسفة" و"جدلية الدين والتنوير"، لكن قبل الخوض في النص الهيغلي للدين ومن نافلة البحث تحري الآراء والفلسفات السابقة له في هذا الموضوع، سعيا منا لإبراز المشارب الفكرية المختلفة التي أثرت في بناء مفهومه للدين ولذلك اخترنا العودة لنصوص سابقة عنه في موضوع الدين منها الشرقية ك"محاورات كونفشيوس" واليونانية نص "ما بعد الطبيعة" لأرسطو ونماذج لنصوص الفلسفة الوسيطية وصولا إلى الحديثة أين يكتمل مفهوم الدين عند هيغل.

بدءا بالفكر الصيني في الحضارات الشرقية، إقتداء بهيغل في تحليله للعالم الشرقي الذي قسمه "تقسيما ثلاثيا بدءا بالصين ثم الهند وفارس"[1]. ومع رائد الفكر الصيني **كونفشيوس**Confucius**(551-471ق.م)**

***دين**Religion**:** مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين: بأداء بعض العبادات المنتظمة، وباعتماد بعض الصيغ بالإعتقاد في قيمة مطلقة، لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانه و هوإعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، ينتسب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما وحدة هي الله.

و للاستزادة الرجاء العودة إلى: أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر: خليل أحمد خليل،(ط2 ؛بيروت :منشورات عويدات،2001)، مج1، ص1204 .

[1] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (ط3 ؛بيروت:التنوير للطباعة والنشر،2007)، مج2، ص14.

****كونفشيوس(551-471ق.م)** فيلسوف ومعلم وسياسي صيني، يعتبر من أكبر المنظرين الأخلاقيين في الصين، بعض أفكاره كانت في الحكم والحكومة.وللمزيد من الاطلاع، الرجاء العودة إلى: جورج طرابيشي،**معجم الفلاسفة**، (ط3؛ بيروت:دار الطليعة، 2006)، ص551-552.

تحليلا لبعض جوانب فلسفته التي وصلت إلينا من خلال التسجيلات الكتابية لتعاليمه والتي جمعها ودونها تلميذه "تسنغ شن" حوالي عام (475-221ق.م)، محاولين أن نتبين طبيعة الظاهرة الدينية في الصين والحضارات الشرقية عامة. قال كونفشيوس :"لا ينبغي للعاقل أن يجعل ملذات العيش غاية أمله، فليزهد في حل وترحال، وملبس ومال وليكن مسعاه إلى عمل بإتقان، ولسان مصان وحرص في القول وأمانة في العمل، وليحاذر في الصحبة. فلا يجالسن إلا من كملت أخلاقه وحسنت صفاته، فلعله مستزيد من فضائل أو مستصوب لهفوات النفس، وإنه لهو الطريق السالك إلى أحسن علم."[1] عاصر كونفشيوس فترة اتسمت بالتفكك السياسي والاجتماعي والتردي الأخلاق، والنص أعلاه مصداق لهذا، فقد عرفت تعاليمه تشديدا على العظة الأخلاقية والإرشاد إلى سبل الخلق القويم ولهذه العظات الأخلاقية ما يماثلها في الثقافات الشعبية للمجتمعات الشرقية في القرن العشرين مثل قول كونفشيوس "وليحاذر في الصحبة" هذا التشديد على انتقاء الصحبة ويقابل هذا تشديد مماثل في ثقافتنا يعبر عنه قول" الصاحب ساحب"و"قل لي من تصاحب أخبرك من أنت"، ثم إن العظات الأخلاقية الشرقية عامة كان لها صدى واسع وتأثير في الثقافات والديانات اللاحقة لها.

كما كان لكونفشيوس رأي في السياسة وطريق الحكم الرشيد وهذا ما يتجلى في قوله: "من جعل الأخلاق أساس الحكم صار كمثل نجم قطبي، يثبت بالنور مكانه، وتهيم في مداره أفلاك من كواكب سيارة."[2] إيمانا منه بخيرية النفس البشرية، جعل الفضيلة والخير أساسا للحكم وأعلى حتى من قوة القانون فقال: "إن الهداية بقوة القانون... قد يجبر الناس على اجتناب الرذيلة، لكنه لا يقنعهم بفداحتها أما الموعظة بمكارم الأخلاق... يقود النفس بزمام إرادتها طائعة مختارة إلى صادق التوبة وأزكى المثاب "[3] يريد بهذا أن الأصل في الصلاح السياسي وإحلال السلام، هو الحكم بالأخلاق وتربية الأنفس لتكون فاضلة، أما سن القوانين والتشريعات لا يتعدى حد الإجبار المؤقت، ورغم أن قوله بذلك قد يصعب تجسيده واقعيا لكنه صحيح منطقيا، لأن الفعل الذي ينبع من قناعة الإنسان أكثر صمودا واستمرارا من الفعل الذي يكون الدافع له خارجي (القانون) فكأن لسان حال كونفشيوس يقول: أدبوا ضمائركم وأنفسكم تسلموا وتسعدوا، تحصلون السلم في الوطن والسعادة في الحياة .

[1] تسنغ شن، **محاورات كونفشيوس**، تر: محمد سيد فرجاني، (ب-ط ؛ ب-م: المجلس الأعلى للثقافة، 2000)، ص18 .
[2] تسنغ شن، المرجع السابق، ص21.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يبدو أن كونفشيوس أعد خطة محكمة لتطبيق فكرة "الأخلاق أساس للحكم" بتركيزه على دور الأسرة في الممارسة السياسية قائلا:"أعظم الطاعة وأجلها الطاعة لأبويك، والإخلاص لإخوتك ....فذلك نوع من المشاركة في ممارسة السلطة. فلماذا نتصور دائما أن الممارسة السياسية لا تتأتى إلا بارتقاء منصب حكومي مرموق."[1] تحليلا لهذا الأخير المنقول عن كونفوشيوس نستجلي المكانة الخطيرة للأسرة في الممارسة السياسية عند كونفشيوس خاصة والثقافة الصينية عامة، حيث اعتبر أن الأسرة الصالحة التي يتوفر في الفرد فيها صفات الطاعة للأبوين والإخلاص للإخوة هي بمثابة الممارسة في السلطة.

فالأسرة هي بمثابة صورة مصغرة للدولة وهي نواة الممارسة السياسية والآلية التي يعمل بها الأفراد داخل الأسرة هي نفسها في الدولة، وهذه الآلية هي "الطاعة والإذعان" للوالدين وتحديدا للأب على وجه الخصوص، وهذه الفكرة بالأساس هي فكرة أخلاقية وليست سياسية، لكن جرى تأثيرها على السياسة في الصين، ومن تداعياتها السلبية أنها أصلت لفكرة الأب الإمبراطور ومنه الإمبراطور الأب في الدولة وعلى هذا النحو خلق الأنظمة البطرياركية، ولعل التطرف السياسي في الحكم والنابع من الطاعة والإذعان يرجع في أصله إلى قانون كان في البدأ أخلاقيا ولن نندهش لمآلاته، لأن الطاعة والإذعان المطلقين إقصاء للحرية وقضاء على شخصية الأفراد .

جاءت فلسفة كونفوشيوس استجابة لحاجة واقعه للإصلاح وتصحيح مسار المجتمع، فتميزت حكمته بالدعوة إلى مكارم الأخلاق واعتدال النفس، و ارتبطت فلسفته بواقع الإنسان ومشكلاته اليومية، لأن فلسفة الحكماء سابقا تمس جميع مجالات حياة الإنسان بما في ذلك السياسة. أما عند حكماء الهند فقد نشأت تأملاتهم "من محاولاتهم تحسين الحياة، ولذلك فإن فلسفات الهند تميل إلى التشديد على الانضباط الذاتي والسيطرة على النفس كشرط مسبق للسعادة والحياة الخيرة وهي الطريق الأساسي للقضاء على المعاناة، وهذه الحاجة إلى كبح جماح الرغبات والسيطرة عليها أكدت على نحو غير عادي أهمية معرفة الذات، فهذه الأخيرة ضف إليها السيطرة على النفس يمكن أن تؤديا إلى تخفيف المعاناة، ومن هنا أصبحت الممارسة العملية للفلسفة الهندية هي فن العيش في إطار سيطرة المرء الكاملة على ذاته."[2]

---

[1] تسنغ شن، المرجع السابق، ص25.

[2] جون كولر، **الفكر الشرقي القديم**، تر :كامل يوسف حسن، (ب-ط ؛الكويت:المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، ص 23_25.

سعى بوذا في الفلسفة البوذية من خلال فلسفته الدينية" الوصول إلى الطريق الذي يخلص الإنسان من أسباب المعاناة. ومن خلال تجربته في التأمل توصل إلى أن طريق التوسط هو المؤدي إلى ذلك، والحقائق الأربعة النبيلة هي مضمون الرسالة الأساسية للبوذية وتتمثل في: أولا هناك معاناة، ثانيا: للمعاناة أسبابها، ثالثا: يمكن التخلص من المعاناة بالتخلص من أسبابها، رابعا: السبيل إلى القضاء على أسباب المعاناة هو إتباع طريق الوسط".[1]

نموذج الفلسفة الدينية الهندية والبوذية تعكس عقلية الإنسان الشرقي القديم، ومن أهم صفاته "الخوف"، فالإنسان الشرقي القديم هو إنسان خائف يخاف من المجهول، الألم، المرض، الموت ... وكل مسببات المعاناة، لذلك انصب تفكيره الذي عكسته الأفكار الدينية على سبل اجتناب المعاناة وفن العيش السعيد، ضف إلى ذلك سعيها –أي الفلسفة الهندية والبوذية – إلى تحقيق الإنسان الكامل والفاضل من خلال التعاليم التي تشدد على ضبط النفس ودرأ الشهوات والسبيل إلى ذلك هو معرفة النفس.

إيمان الإنسان الشرقي لم يتوقف حد تأملات حكمائه فقد آمن بالخرافات والأسطورة وهي منتشرة في العالم القديم و"كانت الديانة الزرادشتية في فارس صراعا سجالا بين إله النور والخير،وإله الظلام والشر"[2]

تعد الفلسفات الدينية الشرقية عامة محاولات للفكر في سبيل فهم الذات الإنسانية والعالم المحيط بها، فهي فلسفة إنسانية حياتية وعملية، أفكارها اتسمت بارتباطها والحياة اليومية للإنسان العادي، فعكست القيم السائدة لعصرها كما تأثرت ببعضها البعض واتخذ بعضها تحقيق سعادة الإنسان هدفا لها.

كما لا يخلو النص الديني الشرقي من الحديث في السياسة "كما عند كونفشيوس"، لأن الفكر السياسي سابقا مخلوط بالتعاليم الدينية للحكماء.

الديانة الشرقية لم تعرف كتابا مقدسا التزمت به، فكان الدين عبارة عن فلسفة وتعاليم حكماء الشرق، فينذر وجود مفاهيم كالهرطقة والمروق عن الدين، ولهذا تعتبر ديانات الشرق أكثر حرية مقارنة بالديانات التي تلتزم بكتاب سماوي أو التي يطلق عليها اسم ديانات التوحيد. وعلة ذلك تكمن في أن الديانات الشرقية لا تسعى عبر تعاليمها تلك إلى إلزام الناس بالقدر الذي تسعى إلى الإرشاد والتنوير،بينما قد تفرض الكتب السماوية وتوجهات دينية أخرى طريقة العيش وتلزم أتباعها والمنتسبين لها بتعاليم الممنوع والمرغوب...والخارج عنها يرمى

[1] المرجع السابق، ص 183.

[2] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، المصدرالسابق, ص41.

بالكفر واللعنات ولا يخلو التاريخ من هذا، مثال ذلك ما حدث مع اسبينوزا وقبله سقراط، وعلى ذكر هذا الأخير نمر إلى الفكر الديني في الفلسفة اليونانية.

عرفت الفلسفة اليونانية القديمة السابقة للفلاسفة الطبيعيين الأوائل (طاليس أنيكسيمندريس ، انيكسيمانس) أشعارا ملحمية دينية. فجاء في الأوديسة:" ولقد رقت قلوب الآلهة، وودوا لو أدركوا برحمتهم أوديسيوس إلا نيتيون الجبار، رب البحار الذي يضمر للبطل في أعماقه كل كراهة وبغضاء ...نهضت مينرفا ربه الحكمة ذات العينين الزبرجديتين، فأيدت ما قال أبوها سيد الآلهة، وأثنت عليه، ثم ذكرت أوديسيوس..."[1] وهذا النص اليسير من الأوديسة يعكس بجلاء تصورات المجتمع اليوناني حول الآلهة، فصورتها أشعار هوميروس شبيهة البشر تتزاوج وتنجب وتتقاتل تحب وتكره...ولم تختلف عن هذا أشعار هزيود. ولا عجب في ذلك لأن هذه النصوص من محاولات الفكر الجنينية في سبيل فهم عالم الإنسان ولا شيء أقرب للإنسان من نفسه فصور آلهته على منواله. هذه الأشعار والأسطورة نصوص مقدسة ومحترمة، كانت تعاش كحقائق وفيها نوع من العبرة والتشويق والعظة أكثر من ما هو بحث عن الحقيقة.

مع مجيء فلسفة الطبيعيين الأوائل خفت وطأة الأسطورة في الدين لتعكس(الفلسفة الطبيعية) نضجا فكريا من خلال التحول الذي أبدته في موضوعاتها. طاليس (thales.624-546 ق.م)، قال بالماء مادة أولى وجوهر أوحد تتكون منه الأشياء، ودعم رأيه بدليل فقال إن النبات والحيوان يغتذي بالرطوبة ومبدأ الرطوبة الماء فما منه يغتذي الشيء يتكون منه بالضرورة ...فنظر إلى تنوع الكائنات على أنها أشياء محسوسة ومعروفة وحاول الاستقراء والبرهنة، بينما رد أنيكسيمندريس (Anaximandre 610-547.ق.م) في فلسفتة أصل العالم إلى مبدأ آخر دعاه المادة الأولى "اللامتناهي" وقال أنيكسيمانس (Anaximene 588-524.ق.م)، بالهواء مبدأ للعالم. [2]

نلاحظ أن اهتمام العقل اليوناني ترك صراعات الآلهة موجها تفكيره حول أصل العالم ومبدأ الوجود. فطرحت فلسفة طاليس الماء كمبدأ للوجود وطريقة استدلاله على هذا تنم على الخوض العقلي بالاستقراء والبرهنة على رأيه. والآراء التي جاءت بعده سلكت نفس نهج طاليس- أي الخوض العقلي- للإجابة عن أسئلة الوجود، لأن روايات الآلهة بدت غير كافية ولا مقنعة وراحت تشق طريقها إلى الزوال في حضور التفكير المنطقي المنظم، وتنوع الأراء في سؤال أصل الوجود دلالة على إبداع وحرية في التفكير.

---

[1] دريني خشبة، **الأوديسة**، (ب-ط ؛ القاهرة :مكتبة دار الكتب الأهلية، 1945)، ص5.

[2] يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية** ، (ب-ط ؛القاهرة :مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص 26-29.

لم يتوقف العقل اليوناني عند تفسير أصل العالم بالعناصر الطبيعية، فعرف مع هيرقليطس (Heraclitus 540 -470.ق.م) فلسفة أعمق وهو المؤسس لفلسفة الصيرورة. هيرقليطس الذي يرد المبدأ إلى النار قائلا:"هذا العالم لم يصنعه واحد من الآلهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشري، لكنه كائن وسوف يكون للأبد نارا مشتعلة حية للأبد."[1] كما يرى أن "الوجود متماثل مع اللاوجود، بل إن كل شيء في الكون يحمل داخله عكسه، وكل شيء موجود هو"تناغم من التوترات المتقابلة". أن التناغم يحتوى بالضرورة على مبدأين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية. وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء في الكون يوجد وفق هذا المبدأ، فكل الأشياء تحتوي أضدادها داخلها وفي الصراع والتطاحن بين المبدأين المتعارضين تقوم حياة الأشياء ووجودها وكيانها، وإذا لم يكن هناك صراع في الشيء فإنه يكف عن الوجود."[2]

روح فلسفة هيرقليطس الصراع والتغير، وهي أكثر ما يعبر عن الأصول اليونانية لفلسفة هيغل، فكان - أي هيرقليطس- له السبق بالقول بفكرة التناقض والصراع (التي تحكم جدل هيغل) الذي يحكم سير الأشياء بل ذهب إلى أبعد من ذلك بقوله أن الوجود يستحيل إذا لم يكن هناك صراع ومنه تغير، فكل الأشياء في العالم متغيرة وتحمل في طياتها أسباب الصراع وقال في هذا: "النزاع هو أب جميع الأشياء"[3]، فالتغير هو روح الوجود والثبات مرادف الفناء لذلك سمي هيرقليطس بفيلسوف التغير.

تطور الفكر الديني اليوناني من الشعر الأسطوري إلى الفكر الطبيعي الذي ارتبط التصور الديني لديهم بالعناصر الطبيعية، و الفيثاغوريين الذين ربطوا الدين بالأعداد، وبالتالي أصبح تصور الله أكثر تنزيها، سائرا في التطور مع الإيليين فيما وراء الطبيعة وصولا إلى الفكر السفسطائي مع السوفسطائيين(les sophist)، الذي يستخدم أساليب الجدل والمغالطة وقد انعكس ذلك على فكرهم الديني فقال بروتاغوراس(481Protagoras ق.م411ق.م): "لا أستطيع أن أعلم إن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين فإن أمورا كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر العمر."[4] فرأى السفسطائيون أن الإنسان مقياس الحقيقة وهي نسبية وأصبغوا الفكرة الدينية بذلك.

---

[1] ولترستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد، (ب-ط ؛القاهرة :دارالثقافة للنشروالتوزيع، 1984)، ص73.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] حسن حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي**، (ط1 ؛بيروت :دار الهادي، 2004)، ص15.

بلغ الفكر ذروة التجرد مع أرسطو الذي جعل الله موضوعا مستقلا، تحدث عنه في نصه "ما بعد الطبيعة" ويقول فيه: "من البين أن للأشياء ابتداء وأن علل الأشياء الموجودة ليست بلا نهاية لا من طريق الاستقامة ولا من طريق النوع أي أن تكون أنواع العلل أكثر من أن تعد إلى غير نهاية ...ولا يمكن أيضا من طريق ما منه ابتداء الحركة فيكون مثلا الإنسان يتحرك من الهواء والهواء يتحرك من الشمس والشمس تتحرك من الغلبة العداوية ولا يكون لذلك نهاية وعلى هذا المثال يجري فيما بسببه يكون الشيء"[1] تحليلا لقول أرسطو نجد أنه تحدث عن الله بوصفه علة العلل والمحرك الذي لا يتحرك، فنجده يصرح أن للأشياء ابتداء وأن للأشياء الموجودة علل، وينفي إمكانية تتبع العلل -علل الأشياء- إلى مالا نهاية، بحيث يجب أن نصل إلى علة نهائية أو علة أولى وبسط مثال الحركة فلكل الأشياء محرك والذي يحرك الأشياء محرك أول لا يتحرك، وهو الله لا يتحرك الإله العقل المحض لأن الحركة تحكمها مقولتا الزمان والمكان، كما وتعني الحركة التغير والمتغير آهل للفساد والزوال، لذلك نزه أرسطو الله عن الحركة وجعله المحرك الذي لا يتحرك عن طريق الاستدلال العقلي وهو ما ميز فلسفة أرسطو برمتها.

ساهمت النصوص الأرسطية والأفلاطونية خاصة والفلسفة اليونانية عامة في بلورة فلسفة العصر الوسيط. فاعتبرت الفلسفة في العصر الوسيط تمازج فلسفي ديني ناتج من اتصال التقاليد الدينية الحية بالفلسفة اليونانية، وأسهم في تكوين هذه الفلسفة اليهود، المسيحيون، والمسلمون ومع هذا الأخير نجد من أسبق مفكري الإسلام (**الفارابي*** **alfarabi-259-950**) وليكون خوضنا في فلسفته مجديا نعتمد على ما خلفه من نصوص تحديدا نصه "أراء أهل المدينة الفاضلة" تحليلا وتفسيرا لتحصيل الفهم يقول فيه عن الله أنه: " الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها وهو بريء من جميع أنحاء النقص وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص."[2] يمكن تفسير قول الفارابي على النحو التالي: الموجود الأول هو"الله" ويجعل منه علة لوجود باقي الموجودات سواه، وينزهه من كل نقص إذ يشوب كل موجود شيء من نقص إلا هو-أي الله- منزه عن كل نقص. فيعد صفات كماله بإطناب في الفصول اللاحقة حتى الفصل السادس من الكتاب، ومنها نفي الشرك عنه وقول في نفي الضد والحد عنه، وأن وحدته عين

[1] أرسطوطاليس، **مابعد الطبيعة**،(ط1 ؛دمشق :دار ذوالفقار، 2008)، ص6-7.

* **الفارابي(950-870م)**،أبونصرمحمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد بتركستان، درس المنطق والفلسفة والعلوم والرياضيات، كان يلقب بالمعلم الثاني(أرسطوالمعلم الأول) من مؤلفاته: إحصاء العلوم، أراء أهل المدينة الفاضلة، كتاب السياسة المدنية.وللمزيد من الاطلاع الرجاء العودة إلى: [جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (ط3 ؛بيروت :دار الطليعة، 2006)، ص449-450].

[2] أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة** ،(ط2 ؛بيروت :دار المشرق، 1986)، ص 37.

ذاته وأنه عالم وحكيم..الظاهر من نص الفارابي أن مسألة الله بديهية عقلية فمن الكائنات الحادثة الممكنة نستنتج وجود كائن واجب الوجود هو الله المطلق المنزه من كل نقص.

قال الفارابي في تعليل وجود باقي الكائنات الحية: "والأول هو الذي عنه وجد.ومتى وجد للأول الوجود الذي هوله، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التي وجودها لا بإرادة الإنسان ...ووجود ما يوجد عنه إنما هو على جهة فيض وجوده لوجود شيء آخر،وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو"[1]يفسر الفارابي وجود الكائنات الحية بنظرية الفيض التي أخذها من الفلسفة اليونانية، ففيها يجد حلا منطقيا لجميع المسائل التي يثيرها الوحي.وتقضي نظرية الفيض بأن العالم يفيض عن كائن أول وجعل سلسة من الوسطاء بين هذا الكائن الأول والإنسان فيرى الفاربي أن كل موجود فائض عن وجود الله.[2]

كما ويعتبر أن فيض الموجودات عنه لا يعتبر غاية وجوده ولا سببا لوجوده ولا تزيده كمالا فيقول تصديقا لهذا:" لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه، و لا على أنه غاية لوجود الأول...يعني أن الوجود الذي يوجد عنه لا يفيده كمالا ما."[3] وهو الكامل كمالا مطلق ونحن نعلم أن فلسفة الوسطي تعالق بين النص والعقل، لهذا اعترض جل فلاسفة هذه الفترة سؤال العلاقة بين العقل والوحي، وتباينت أراء الفلاسفة المسلمين فيعلي الفارابي من شأن العقل والفيلسوف "ولا يأخذ بظاهر الوحي،لأن هذا المعنى الظاهر يخفى المعنى الحقيقي"[4] والعقل يجتهد في كشف الحقيقة خلف الألفاظ وبهذا فتح الفارابي باب تأويل الوحي بالعقل. كما وفق ابن رشد(1126-1198م) بين الشريعة والحكمة ويتجلى هذا في نصه الموسوم ب"فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال" وأعلت المعتزلة من شأن الإعمال العقلي أولا، وبالضد من ذلك أعلى الأشاعرة من قيمة الوحي.

تأثر النتاج الفكري المسيحي هوالآخر بالفلسفة اليونانية، نستشف هذا من خلال فلسفة **القديس أوغسطين(augustine-354-430)** * الذي تنقل بين مختلف المذاهب الفلسفية والدينية وتعمق فيها، عائدا

[1] أبو نصر الفارابي, المرجع السابق، ص 55.
[2] المرجع نفسه، ص17
[3] المرجع نفسه ، ص 55.
[4] المرجع نفسه ، ص21.

* **أوغوسطينيوس، القديس** (354-430م)،أشهر أباء الكنيسة اللاتينية،ولد في طاجسطا،من أهم مؤلفاته :الاعترافات م401 وحرر جزءا من المذهب المسيحي 396م وللمزيد من الاطلاع، الرجاء العودة إلى: جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (ط3 ؛بيروت :دارالطليعة، 2006)، ص117-118-119.

بعد رحلة البحث عن الحقيقة والخلاص إلى الكتاب المقدس الذي قاده إلى الله ليجد فيه إجابة لكل تساؤلاته. نحاول أن نتعرف بعض جوانب فلسفته من خلال الاعتماد على نصه "مدينة الله" وباعتباره مسحية العقيدة نسلم بإيمانه بعقيدة الخطيئة المسيحية كما جاءت في أسفار الكتاب المقدس "فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل، وأنها بهجة للعيون..فأخذت من ثمرها وأكلت، وأعطت رجلها معها أيضا فأكل. فانفتحت أعينهما وعلما أنهما عريانان فخطا أوراق تين وصنعا لأنفسهما مآزر"[1] بعد مخالفة آدم أمر الرب بعدم الاقتراب والأكل من الشجرة، ضل الناس وفسدوا حسب الاعتقاد المسيحي. رأى أوغسطين في ذلك عصيان للإرادة الإلهية. كما تحدث عن مدينتين إلهية وأرضية وهذه الأخيرة هي موطن الإنسان المخطئ، وجاء حديثه عن المدينتين يقول :" مدينة الأرض ومدينة السماء المتداخلتين هاهنا منذ البداية إلى النهاية، إحداهما مدينة الأرض صنعت لنفسها ما شاءت من الآلهة، آلهة كذبة في كل مكان وحتى بين البشر...و الأخرى، المدينة السماوية، المسافرة فوق الأرض لم تصنع لنفسها آلهة، لكن الله صنعها لتصبح له قربانا حقيقيا"[2] وربما كانت فكرة المدينتين من سمات التأثر بفلسفة أفلاطون (ثنائية عالم المثل والواقع)، فيرى أوغسطين أن المدينة الأرضية هي عقاب على الخطيئة الأولى، فيها الشرور والشهوات والموت، ومدينة السماء هي مدينة الخير والعدل والخلود الأبدي وفي نصه "مدينة الله " يعقد مقارنة واسعة الإطناب في الفرق بين المدينتين فيعلي من شأن مدينة السماء وأنها الخلاص ولا يكون هذا الأخير إلا للمؤمنين بالمسيحية، فيقول أوغسطين في هذا: "وإذا سئلنا عن جواب كنيسة الله...عن رأيها في غايات الخير والشرور لأجابت أن الحياة الأبدية هي الخير الأسمى والموت الأبدي هو الشر الأقصى وعلى هذا النحو فكل من أراد اجتناب هذا والحصول على الآخر وجب عليه أن يحيا حياة صالحة. ولهذا فقد كتب: "البار يحيا بالإيمان "(روم17/1) ؛ إننا لا نرى حتى الآن ما هو خير لنا ويجب أن نسعى إليه بالإيمان"[3] فالذين ينالهم اللطف الإلهي هم المؤمنون البارون.

كما يرى أوغسطين في الوحي ضرورة للإيمان يقول:"هناك أشياء لا ندركها، لا بالحواس، ولا بالعقل، حيث تنقصنا أنوار الكتاب"[4] لأن هناك حقائق لا يمكن للإنسان إدراكها لا بواسطة ملكاته الحسية ولا العقلية، ولعل في قوله بهذا إجابة عن سؤال العلاقة بين العقل والوحي الذي اعترض جل فلاسفة الوسيطي والظاهر من قول أوغسطين إعلائه من شأن الوحي بقوله "تنقصنا أنوار الكتاب"

---

[1] الكتاب المقدس، (سفر التكوين 3: 69)

[2] القديس أوغسطين، **مدينة الله**، تر: الخور أسقف يوحنا الحلو،(ط2 ؛ بيروت .دار المشرق، 2007)، مج3، ص100.

[3] القديس أوغسطين, المرجع السابق، ص113.

[4] المرجع نفسه، ص147 .

التعالق بين الوحي والفلسفة بدى جليا في نصوص الفكر الوسيطي، من خلال تبني الدينيين للفلسفة اليونانية بغرض الدفاع عن أديانهم وتفسيرها عقليا، وأحيانا أخرى رغبة منهم في نشر عقائدهم،، وأي كان هدفهم فالمطية واحد وهي النص الفلسفي، أي توظيف الفلسفة خدمة للدين فكيفوا نصوصها-أي الفلسفة- وفق ما تنادي به العقائد والوحي، وأحيانا أخرى طوعوا نصوص الدين وفق الفلسفة. من سمات الفلسفة الوسيطية أنها محصنة بحصون الخصوصية والرعاية الربانية فغلقت أبواب المعرفة على العامة وجعلتها خاصة بالقديسين ورجال الدين وكل تفسير و سيطي للعالم كان محوره الله.

بدأت نظرة العصور الوسطى إلى العالم تنجلي خلال القرن 14 عصر النهضة ومع القرن 17 بدى اهتمام المفكرين والفلاسفة بالمنهج جليا، وذلك نابع من شعورهم بضرورة إرساء قواعد وخطة يتبعها العقل توصله إلى معرفة حقه لا يشوبها غامض وفي هذا الموضوع لا يمكن بأي حال تخطي أب الفلسفة الحديثة **رونيه ديكارت (RENNES Descartes-1596-1650** *

نحوم بفهم الفهم لأفكار ثيولوجيا ديكارت من خلال عبارة الكوجيتو"أنا أفكر إذا فأنا موجود" وباللاتينية"ergo sum cogito"[1] لأن تحليلها وفهمها يقودنا حتما إلى استيضاح سر النقلة الإبستيمية في الفلسفة. لما في عبارة الكوجيطو من حشد لمعان ودلالات فلسفية عظيمة. لعل أول ما توحي به ال "أنا" هو انتقال مركزية المتحدث من "الله يقول" إلى "الأنا أقول" إذ يدل هذا على حدوث انتقال المحور من الله سابقا إلى الذات وتحديدا الذات المفكرة "الأنا أفكر". العبارة هي نتيجة وصل إليها ديكارت، تعكس جرأة وشجاعة في الطرح الفكري بالنظر لما كان سائدا من تضييق على الفكر، كما أنها تترجم جهدا فكريا مضنيا في رحلة البحث عن الحقيقة أفاض إلى أن توصل "لمنهج الشك" طريقا للمعرفة والذي بسطه في نصه "مقال في المنهج" عام(1673) بشكل مفصل فقال فيه: "أنا أشك إذا فأنا أفكر إذا فأنا موجود" تحليلا لهذا نجد أن: الأنا الأولى"أنا أشك" إشارة للمنهج وهو"الشك" والأنا الثانية "أنا أفكر" تأسيس للمعرفة عن طريق التفكير والأنا الثالثة "أنا موجود" إقرار بالنتيجة وتعبر هذه النتيجة عن كل الحقائق التي بمقدور الإنسان

* **رينيه ديكارت(1596-1650):** فيلسوف محدث، من أعظم الرياضيين، درس في معهد لافليش،حصل على البكالوريا وإجازة في الحقوق دفعة واحدة في 1616،اكتشف قانون الأجياب وأعطى حلولا جديدة لمسائل رياضية، صاحب مؤلف مقال في المنهج. وللمزيد من الاطلاع، الرجاء العودة إلى :

-جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (ط3 ؛بيروت :دار الطليعة، 2006)، ص 298-303.

[1] جون كوتنغهام،**العقلانية(فلسفة متجددة)**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد، (ط 1 ؛القاهرة :مركز الإنماء الحضاري، 2003)، ص49

التوصل إليها، فعن طريق منهج الشك في التفكير نصل إلى المعرفة وبهذا المنهج تكون المعرفة متاحة للجميع، لكل ذي عقل أن يصل للمعرفة بمنهج الشك في إعمال الفكر.

هذه المقدمة ضرورة لابد منها قبل الخوض في الفهم الذي قدمه ديكارت عن الله، والذي عرض له في نصه"تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" عام (1641) وهو من أبدع ما كتب الفيلسوف في الميتافيزيقا وفي الأدلة على وجود الله. يقول فيه :"لا يوجد شيء غير ممكن أن نشك فيه"[1] وطال شكه حتى وجوده، والأفكار والأحكام الصادر عنه. ويختلف الأمر مع فكرة الله فيقول:"يبقى عليا أن أنظر كيف اكتسبت هذه الفكرة ذلك لأني لم أستمدها من الحواس ولم تعرض عليا قط ...لا يبقى لي إلا أن أقول بأن هذه الفكرة ولدت معي...لا عجب أن يكون الله حين خلقني قد غرس فيا هذه الفكرة لكي تغدو علامة للصانع مطبوعة على صنعه."[2] ويؤكد أنها فطرية وضعها الله فينا تحليلا لقولي ديكارت نجد أنه انطلق من نفسه "الجوهر المتناهي" شاكا في كل شيء، بما في ذلك كل أفكاره إلا فكرته عن "جوهر لا متناه" و استثنائه لهذه الفكرة ليس اعتباطا، لأنها لم يكن مصدرها الحواس ولا اختراعا من عقله، وهي ليست كذلك-أي اختراعا عقليا- لأنه "جوهر متناه" ولو كان عكس ذلك أي "لا متناهيا" فلا يجدر بفكرة التناهي أن تكون أصلا، لأنه سيختص نفسه بصفات الكمال، ولأنه يشك والشك سمة نقص، خلص إلى فكرة الله الفطرية فينا التي وضعها الخالق "الصانع" وهي وسم الصانع في المصنوع أي وسم الإله فينا وهو خالق الطبيعة وخلص من خلال وجود الذي أوجده وجوده هو. تلخيصا لما سبق نقول: مثلث اليقين الديكارتي يبدأ من الذات ليصل إلى الله ومنه إلى الطبيعة عائدا إلى الذات. والكوجيطو مقدمة ديكارت لتبرير الله.

على خطى ديكارت قدم **سبينوزا*** (**1632-1677. Spinoza baruch**) وبمنهجه الرياضي أفكاره في الثيولوجيا في مؤلفه **"رسالة في اللاهوت والسياسة"*** عام1670 وآخر بعنوان "الأخلاق" معتمدين على هذا الأخير من أجل تحصيل فهم الفهم الإسبنوزي حول الإله. يقول فيه: "أن الله أحد أي أنه لا يوجد في الطبيعة

---

[1] رينيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**،تر:كمال الحاج،(ط4 ؛بيروت :منشورات عويدات،)1988، ص17.

[2] المرجع نفسه، ص38.

* **سبينوزا:** فيلسوف ينحدر من أسرة يهودية، يعد مصلحا للفلسفة الجديدة ولدين التقليدي وسياسيا مقداما، درس في المدرسة العبرية،قرأ لديكارت كما علم وكتب مبادىء الفلسفة الديكارتية وتأملات ميتافيزيقية، وفي 1675 أتم كتابه في الأخلاق وآخر مؤلف شرع بتحريره رسالة السياسة.

وللمزيد من الاطلاع، الرجاء العودة إلى :

-جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة، (**ط3 ؛بيروت :دار الطليعة، 2006)، ص359-360.

سوى جوهر واحد وأن هذا الجوهر غير متناه إطلاقا."[1] و"كل ما يوجد إنما يوجد في الله، ولا يمكن لأي شيء أن يوجد أو يتصور بدون الله"[2]

يتضح من أقوال سبينوزا أنه يرى أن لا وجود لجوهر في الطبيعة غير الله اللامتناه، أي أن سبينوزا بهذا يوحد بين الله والطبيعة دليل ذلك لفظه "كل ما يوجد إنما يوجد في الله"، إذا ما أردنا صياغة أخرى لهذا الفهم ستكون كالآتي :"الموجود هو الطبيعة، وكلها في الله" وكل هذه الصياغات تتفق على معنى واحد هو كون الله والطبيعة واحد.

أما **كانط*** **Emanuel kant (1724-1804)** وبمنهجه النقدي عرض رؤيته للدين في نصه "الدين في حدود مجرد العقل" يقول فيه: "إن الأخلاق إنما تقود على نحو لابد منه إلى الدين"[3] وفي هذا إشارة واضحة لارتباط الدين بالأخلاق وفق التصور الكانطي، وهذا الارتباط عكس التصور الشائع الذي مفاده أن الالتزام بالأمر والشعائر الدينية يوصل إلى الأخلاق أو هو الأخلاق، وإنما على العكس من ذلك من وجهة نظر كانطية أن الأخلاق النابعة من الإنسان أو" أخلاق الضمير" توصلنا إلى الدين أوهي الدين، ويقول تصديقا لهذا: "الحاجة إلى الدين لا تأتي إلى الأخلاق من خارج بل هي فكرة تنبع من الأخلاق وليس أساسا لها، لا يصبح الإنسان متخلقا لأنه متدين، بل الأمر بعين الضد إنه لا يصبح متدينا إلا لأنه متخلق "[4] إذن الأصل في الموضوع هو الأخلاق وليس الدين. لإيضاح هذه الفكرة الكانطية نتصور هذا المفهوم هرما (لأنه الشكل الذي يعبر عن قمة واحدة) بنظرة الشائعة: يعتلي قمة الهرم الدين وتكون الأخلاق أسفلا كأن الأخلاق تتحقق بتطبيق الأمر الديني من أعلى الهرم. ومن وجهة نظر كانط: يعتلى قمة الهرم الأخلاق ويكون الدين أسفلا فيتحقق الدين بتطبيق الأمر الأخلاقي من أعلى الهرم. إذن يقيم كانط صرح الدين على الأخلاق(الأخلاق هي الأساس)،بقي أن نعرف مصدر هذه الأخلاق. والسؤال المطروح هنا هو إذا كانت الأخلاق أساسا للدين وليس العكس، فمن أين تستقى الأخلاق مرجعيتها وفق التصور الكانطي؟ ولعل عنوان نصه "الدين في حدود مجرد العقل" هو أبلغ جواب لهذا السؤال فالأخلاق الكانطية هي أوامر عقلية "والدين العقلي هو دين

---

[1] باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**، تر :جلال الدين سعيد، (ط1 ؛بيروت :المنظمة العربية للترجمة، 2009)، ص45.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*** **كانط:** فيلسوف ألماني تردد وهو صغير على المعهد الفريدريكي تلقى تعليما تقويا فيه أثر في بناء مذهبه الخلقي والديني، درس الفلسفة والطبيعيات، من مؤلفاته نقد العقل الخالص(1781)، نقد العقل العملي والدين في حدود العقل المحض. وللمزيد من الاطلاع، الرجاء العودة إلى:
-جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (ط3 ؛ بيروت :دار الطليعة، 2006)، ص513-515.

[3] إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، تر: فتحي المسكيني،(ط1 ؛بيروت :جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص12.

[4] إمانويل كانط، المرجع سابق، الصفحة نفسها.

أخلاقي...فهو دين يقيم نفسه على الأخلاق، ويقيم الأخلاق على العقل ...فليس الدين العقلي المحض دينا يوضع قبل الأخلاق ويعينها، بل هو دين مؤسس على العقل، لأنه يقوم على الأخلاق التي تقوم بدورها على العقل"[1] إذن العقل هو مصدر الأخلاق وللعقل عند كانط تقسيمات وأنواع فأيها المقصود؟ قسم كانط العقل إلى عقل عملي و**العقل المحض*** وهذا الأخير هو مصدر الأخلاق ويعبر عنها (أي أخلاق العقل) بالضمير، ولعل علة جعل كانط العقل المحض مصدرا للأخلاق هي إيمانه بخيرية الإنسان "الإرادة الخيرة"، فهو لا يؤمن بدين يفرض على الإنسان من خارجه وإنما أخلاق ضميره هي التي تقوده للدين. يفضي هذا إلى القول أن كانط يقيم الدين على الأخلاق والأخلاق على العقل.

هيغل وفي موضوع الدين أفرد أكثر من نص وتحدث عنه في كثير المواضع، فموقفه منه لم يكن رافضا فهو القائل: "من السطحية والبلاهة أن نرى في الدين بدعة خادعة"[2] فلم يكن الدين مسألة ثانوية في فكره. و لا تخلو فلسفته في الدين من تأثر بالفلاسفة السابقين له عامة وفلاسفة الحداثة خاصة. ولمحاولة تفكيك مفهوم الدين عند هيغل نطرح سؤال: ما هي التغيرات التي طرأت على مفهوم الدين؟ وما هي الصيغة التي وصل بها عند هيغل؟ لنستطيع بعدها تمييز الإضافة التي قدمها هيغل في مفهوم الدين ومنه الإجابة عن سؤال: ما هو الدين عند هيغل؟

لعل أهم سمات فلسفة العصر الحديث والتي ساهمت في تغيير المفاهيم ومنها الدينية هي الاعتزاز بقيمة العقل، والإيمان بأن التقدم الإنساني مرهون بتقدم المعرفة العقلية، ضف إلى كونها فلسفة أنساق ومنهج "الشكي مع ديكارت، الرياضي التحليلي مع سبينوزا، النقدي مع كانط.." وهذا ما اصطبغت به التجربة الدينية الحديثة عموما، وإثر هذه الخلفية الفكرية وصل مفهوم الدين لهيغل مختلفا عن مفهومه في الفلسفات القديمة. فالتجربة الحديثة آمنت بالله في العالم على عكس نظيرتها القديمة التي جعلت الله خارج العالم كما أن التفسيرات الحديثة حاولت ربط الماورائي بالحسي أي ربط الميتافيزيقي بالفيزيقي، ثيولوجيا العصر الحديث مؤداها يصب في فكرة " بحضور الذات يحضر الإله" أي أن الذات هي مركز الدين.ومما لاشك فيه أن لهيغل رأيا في ثيولوجيا عصره، فما موقفه منها؟

---

[1] محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، (ب-ط ؛القاهرة :دار قباء، 2001)، ص23.

* **العقل المحض:** يعني كانط بهذا التعبيرالعقل بأنه الملكة التي تمدنا بمبادئ المعرفة القبلية، والعقل المحض بأنه ذلك الذي يتضمن المبادئ الآذنة بمعرفة شيء ما، معرفة قبلية حصرا. أندريه لالاند، **موسوعة لالاند الفلسفية**، تر:خليل أحمد خليل، (ط2؛بيروت :منشورات عويدات،2001)، مج3، ص 1164-1165.

[2] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، تر:خليل أحمد خليل،(ط1 ؛بيروت :المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، 1986)، ص46.

"من منظور هيغل يعد موقف اللاهوت **المعاصر***موقفا وحيد البعد لأنه يعتبر العلم المباشر بالرب، العلم الحقيقي الوحيد ويدعي أن الله ليس قابلا للمعرفة، وعنده أن فلسفة الدين المعاصرة لا تهتم إلا بعلاقة الإنسان بالله وليس بمشكل قابلية ذات الله للمعرفة، لذلك فأصحابها يضعون الذاتية في مركز الدين"[1] يرفض هيغل هذه الفكرة وفي فلسفته سيحاول فك هذه المركزية ليحل محلها مركزية الإلهي والإنساني في الدين. ثم إن " منظور **الفكر التفكري****[2] يرى أنه يوجد بين الإنسان والله تناقض مطلق... فالفكر التفكري يتعثر في تناقض كلما حاول إدراك العلاقة بين المتناهي و اللامتناهي."[2] وفي هذا يقول هيغل: "والقول ب كوننا لا نستطيع أن نعلم الإله هو موقف التنوير وهو الموقف المطابق للموقف القائل بالعلم المباشر للإله"[3] وذلك نابع من الاعتقاد بأن المتناهي ليس باستطاعته أن يعلم اللامتناهي وعلة ذلك أن "الفكر التفكري ينزل الله منزلة "ما ينبغي أن يكون"لا "ما هو كائن" انطلاقا من هذا، ما هو مفهوم هيغل للدين ؟ وكيف حل مشكلة التناقض (بين المتناهي و اللامتناهي) التي تعثر بها الفكر التفكري؟

يقول هيغل: "من المؤكد أن الشعوب وضعت في الديانات طريقة تمثلها جوهر العالم مادة الطبيعة والروح وعلاقة الإنسان بهذا الموضوع، هنا يكون المطلق موضوعا لوعي الشعوب"[4] تحليلا للعبارة نجد أن: لفظة "الشعوب" لها دلالة تاريخية، فكأن هيغل قبل أن يقرر أن الدين موضوع يختص به الوعي، نظر أولا في شأن الشعوب سابقا وانتهى إلى أن الديانات تعبير الشعوب عن **تمثل***** المطلق، أي تصورها حول اللامتناهي، إذن الديانات تعكس التصورات حول المطلق وعلاقة الإنسان بهذا المطلق وعلى هذا النحو يكون الله موضوعا "لوعي" الشعوب أي أن العلاقة بين الإنسان والله محلها العقل .

---

* المقصود باللاهوت المعاصر في هذا الموضع هو اللاهوت الذي عاصره هيغل، ولا يقصد به لاهوت الفلسفة المعاصرة.

[1] هنس زندكولر، **المثالية الألمانية**، تر:أبو يعرب المرزوقي، (ط1؛ بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2012)، مج2، ص 792-793.

** يمثل منظور الفكر التفكري في الفلسفة الحديثة كنط وفيشة، ويصف هيغل هذا النوع من التفكير بالوعي الشقي.للإستزادة الرجاء العودة إلى: هنس زندكولر، **المثالية الألمانية**، تر:أبو يعرب المرزوقي، (ط1؛ بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2012)، مج2، ص 794.

[2] مرجع نفسه ص 793.

[3] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، تر:أبو يعرب المرزوقي،(ط1 ؛أبو ظبي :هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، 2014)،ص 117.

[4] هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، المصدر السابق ص 45.

***تمثل: والتصور أو الإدراك..."أن يعيد عرض شيء لنفسه، أن يتخيل أن يتصور" ونتيجة هذا النشاط هي الفكرة أو التصور أو التمثل (ويدل التمثل عند هيغل في العادة على حيازة الإدراكات أو استخدامها).للإستزادة الرجاء العودة إلى: ميخائيل أنوود، **معجم مصطلحات هيغل**، تر: إمام عبد الفتاح إمام،(ب-ط؛ب-م , س ن: المجلس الأعلى للثقافة)،ص 477.

في موضع آخر يقول: "أن نفهم الدين أولا أي أنه يجب إدراكه والاعتراف به كمعقول لأنه من صنع العقل الذي يتجلى وهو عمله الأسمى المعقول الأعلى"[1]، وهنا يقرر هيغل أن فهم الدين يبدأ بإدراكه والاعتراف به كموضوع عقلي لأنه مخرج عقلي أي نتاج الوعي، وضالته هي المعقول الأسمى ويقصد اللامتناهي أو الله. ويقول:"الروح من حيث يتصور ذاته بذاته في الدين إنما يكون وعيا بلا ريب"[2] إذن تجمع نصوص هيغل على أن الدين شأن عقلي وعلى مستوى الوعي تكمن العلاقة بين المتناهي واللامتناهي"وحل التناقض بينهما لا يوجد إلا في العقل ففيه ينفي الأنا المتناهي ويتم الاعتراف بالموضوعية الحقيقية للامتناهي"[3]

يتحدث هيغل في أكثر من موضع عن وجه كلية وجزئية في مفهوم الدين كقوله: "الروح إنما ينزل عبر التعين من كليته إلى الفردية "[4] فما الذي يعنيه بوجه الكلية ووجه الجزئية في مفهوم الدين؟ وما العلاقة بينهما لتحقق الروح المطلق؟ يقدم هيغل جوابا لهذا في مؤلفه "جدلية الدين والتنوير" قائلا في وجه الكلية: "أول ما في الدين هو الكلى الخالص، وجه الفكر في تمام كليته.فليس هذا الأمر أو ذاك ما يتم التفكير فيه، بل إن الفكر يفكر في ذاته، والموضوع هو الكلي الذي هو الفكر من حيث هو فاعل ومن حيث هو سمو إلى الحقيقة...الفكر سمو من المحدود إلى ما هو مجرد كلي.ولا يكون الدين من حيث هو ما هو إلا بفضل الفكر وفي الفكر، فالإله ليس الإحساس الأسمى بل هو الفكرة الأسمى"[5] تفسيرا لهذه العبارة وبدءا بآخر ما ورد فيها وهو أن "الإله ليس الإحساس الأسمى بل هو الفكرة الأسمى" لأن الدين عند هيغل علاقة بين المتناهي و اللامتناهي محلها الوعي. والفكرة هي ما يختص به الوعي، وليتحقق الدين على الفكر أن لا يبقى جامدا يقوم بحركة ليسمو إلى الحقيقة وهذه الحركة هي تفكر الفكر في ذاته، لا انطلاقا من موضوع حسي، والفكر في تفكره ذاته هو في حركة نحو الحقيقة ارتقاء صوبها، سمو الإنسان إلى الله."وإن هذا الكلي غير المحدد هو الفكر الأسمى والمطلق"[6]

في وجه الجزئية من مفهوم الدين يقول هيغل: "إن الجزئية التي ما تزال محفوظة في دائرة الكلية تؤلف، من ثم عندما تظهر فعلا بما هي الآخر المقابل لحد الكلية الأقصى.وهذا الحد الأقصى الآخر هو الوعي في

[1] هيغل، المصدر سابق، ص45-46.
[2] هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، تر:ناجي العو نلي، (ط1 ؛بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص666 .
[3] هنس زندكولر، المرجع السابق، ص 794.
[4] هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر سابق، ص 668.
[5] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، المصدر سابق، ص73.
[6] المصدر نفسه، ص 73

تشخصه من حيث هو وعي."[1] شرحا لهذه الفكرة المهمة في مفهوم الدين، نفترض أن العلاقة الدينية يعبر عنها بدائرة هي الكلية. والجزئية تظهر في هذه الدائرة بوصفها "الآخر المقابل لحد الكلية الأقصى" أي أن هذه الدائرة نفسها مقسمة نصفين الأول يمثل الحد الكلي الأقصى من العلاقة الدينية والثاني هو الآخر المقابل له أي الوعي في تشخصه من حيث هو وعي.وهو ما يفهم من قول هيغل: "ثم إن هذه العلاقة التي للوجهين المتقابلين تقابلا حادا،تقابل الوعي المتناهي الخالص والوجود (من جهة) و اللامتناهي (من جهة ثانية) ذلك هو الدين بالنسبة إلي."[2]، إذا هذين الوجهين(المتناهي و اللامتناهي) المتقابلين في دائرة الكلية ،تعبير عن العلاقة الدينية ومفهوم الدين.

السؤال الحري بالطرح الآن هو: كيف يتحقق الدين؟ بين الوجهين المتقابلين في دائرة الكلية بون شاسع يملؤه جدل وتناقض بين خصائص المتناهي و اللامتناهي يقول هيغل:"وحد القياس الأوسط لا يحتوي على شيء آخر غير خاصية الطرفين ذاتها" [3] ويتحقق الدين عن طريق التوحد بين الوجهين، بالقضاء على الفرق بينهما وفك التناقض وفي كيفية حدوث ذلك يقول هيغل:"أتسامى مفكرا نحو المطلق متجاوزا كل متناه، فأكون وعيا لا متناهيا وأنا في نفس الوقت وعي بالذات متناه...و الأمران كلاهما وعلاقتهما كل ذلك (موجود) بالنسبة إلي وكلا الوجهين يطلب الآخر ويهرب منه...فأنا موجود وفيا يوجد الصدام وهذا التوحيد فأنا في ذاتي باعتباري لا متناهيا ضد نفسي باعتباري متناهيا."[4] يكتنف هذا النص على يسره غموض، إذ لازلنا نتسائل عن هذه اللحظة أين يتحقق الدين، كيف تحصل؟ يمكننا الإجابة عن هذا التساؤل بأن: لحظة تحقق الدين المطلق أو الوعي بالحرية أو تحقق الروح المطلق كما يعبر عنها هيغل بصيغ مختلفة باختلاف مواطن ذكرها هي "الوحدة الجدلية التي للامتناهي والمتناهي وتتضمن لحظتين: جعل اللامتناهي ذاته متناهية وعودة المتناهي إلى اللامتناهي وكلتا اللحظتين مهمة للدين[5] تلخيصا لهذا لحظة اجتماع اللحظات الفردية هي حركة متبادلة من المتناه لإدراك نفسه في اللامتناهي وتجاوز التناهي، ومن جهة أخرى حركة اللامتناهي لملاقاة سمو المتناهي ولإدراك ذات اللامتناهي في روح المتناهي، فيدرك كل جانب نفسه في الآخر من خلال التنازل عن بعض خصائصة.

---

[1] المصدر السابق، ص74 .

[2] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**, المصدر السابق، ص74.

[3] المصدر نفسه، ص74.

[4] المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

[5] هنس زندكولر، المرجع سابق،ص 795.

يقول هيغل:"وعليه إذا كان الدين تمام الروح أين تؤوب اللحظات الفردية... أوبتها إلى عمادها،فهذه اللحظات إنما تمثل مجتمعة الحقيق الكائن الذي للروح برمته"[1] في هذه العبارة لفظة "تؤوب" من الأوبة أي العودة، لها دلالة على أن الروح بلحظاتها كانت مجتمعة فتفرقت وبتوفر شروط اجتماعها "تحقق الروح برمته" فكأن الروح اغتربت عن ذاتها وتجد في الدين شروط عودتها. والسؤال الذي يتبادر إلى الأذهان الآن هو: كيف يحقق الإنسان هذا الوعي المطلق عن طريق الدين؟ أو بصيغة أخرى ما هي سبيل الإنسان لإدراك الجوهر المطلق؟ ولا عجب في أن هيغل لم يغيب الإجابة عن هذا، وكيف يحصل عكس ذلك وهو محور فلسفته تحقق الروح المطلق. ويجيب بأن:"...الوحدة ونسخ الفصام ذلك كله هو دائرة العبادات..إن العبادات تشمل كل هذا الفعل، باطنه وظاهره الفعل الساعي إلى استعادة الوحدة وعادة مالا يفهم الناس بعبارة " العبادات" إلا دلالتها المحدودة التي تقصرها على العمل الخارجي والعمومي فلا تبرز بنفس القدر فعل القلب الباطن ...وسنأخذ العبادات باعتبارها الفعل الشامل لهذا الطابع الباطن"[2]

يرى هيغل في العبادات الفعل الساعي لرتق الخرق بين الله والإنسان ولكن ذلك لا يعتمد على العبادات الظاهرة المحدودة التي تقتصر على العمل الظاهر فقط، وإنما التركيز هنا على العبادات الباطنة بالتفكر والخشوع لأنها عن طريقها و"التأمل الخاشع ينتج الشعور بأن الله راض عني وأن روحه حية فيا في الوعي بالوحدة مع ربي والتوافق معه"[3] ممارسات العبادة ذات الأثر الباطني تتضمن الفاعلية المزدوجة وهدفها وجود الله في الإنسان، فتحقق"الارتباط باللامحدود و اللامتناهي، هذه هي العلاقة اللامتناهية، علاقة الحرية، وليست علاقة التذمتية أو العبودية. هنا يكون الوعي حرا حرية مطلقة ويكون في الحقيقة وعيا لأنه وعي بالحقيقة المطلقة وهذا الشرط للحرية في طابعه كشعور هو الإحساس بالإشباع الذي نسميه اليمن أو البركة، بينما كنشاط فإنه ليس لديها شيء بعد لتفعله أكثر من تجلية جلالية الله وكشف عظمته."[4]

إذا أراد الإنسان أن يستشعر أو يحاول الشعور باللحظة الدينية الهيغلية الأسمى عليه التجرد من خصائصه المحدودة المتناهية(بطريق الخشوع،التأمل..) والرقى إلى الروح الإلهي، بدوره الروح الإلهي سيسعى لملاقاة سمو الإنسان وفق هيغل وبهذا تتلاشى الحواجز والتناقض لتتحقق اللحظة المنشودة للروح.هذا يوجد

[1] هيغل، **فنومينولوجيا الروح**، المصدر سابق، ص 668.
[2] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، المصدر سابق، ص76.
[3] هنس زندكولر، المرجع السابق، ص796.
[4] هيغل، **محاضرات فلسفة الدين(مدخل إلى فلسفة الدين)**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد،(ب-ط ؛القاهرة :مكتبة دارالكلمة، 2001)، ص 24.

فقط في حياة الوعي ولهذا فهي فلسفة دينية مثالية يتاح فهمها والشعور بها لمن لديه القدرة على أن يسرح في عوالم العقل وحده، فهي عصية الفهم لا محالة على أي فكر مادي تجريبي.

إذا ما أريد صياغة مفهوم للدين عند هيغل من خلال ما تقدم من استنطاق لنصوصه نقول أنه: رقي الفكر و ارتقاء به من المحدود" الإنسان" إلى اللامحدود "الله" فهو علاقة معرفية متطورة تجمع العقل الجزئي بالعقل الكلي وهي غاية الدين يحققها عن طريق ممارسة العبادة .وتجدر الإشارة إلى أن هذه العلاقة المعرفية بين "المتناهي" و"اللامتناهي" من وجهة نظر هيغل لا تتم إلا من خلال إدراك متبادل بين الإنسان والله، وليس من طرف واحد هو الإنسان كما يذهب بالكثير الظن بهذا، فالله هو الآخر يحقق وعيه بذاته من خلال وعي الإنسان له،"معرفة الروح الإلهي لنفسه عن طريق الروح المتناهي" وتحقق الوعي المزدوج هو اللحظة الدينية الأسمى.

يمكن التماس في الفكر الديني لهيغل تأثره بالعقيدة المسيحية، عقيدة التثليث تحديدا.

فهو يعقلن عقيدة التثليث المسيحية ويؤولها تأويلا نظريا وقد عبر عن ذلك في المفاهيم التي عرضناها سابقا في وجه الكلية والجزئية في مفهوم الدين. ولا نستغرب هذا من هيغل إذا علمنا أنه يعتبر الديانة المسيحية هي الديانة المطلقة التي يتحقق معها وفيها الوعي المطلق. فهيغل نحت مفهومه في الدين من خلال دراسة تاريخ الأفكار السابقة عليه وفق مسارها في التاريخ إذ يشكل مسار التاريخ من وجهة نظر هيغل "حلقات متتابعة تمثل درجات مختلفة من الوعي بالحرية"[1] إذن فالدين عند هيغل ظاهرة تطورها محكوم بالتاريخ إلى أن تبلغ عبره الروح وعيها بذاتها وحريتها وكثيرا ما يكون حديث هيغل عن التطور يصحبه وبشكل لابد منه الجدل،وهذا ما يدفعنا للتساؤل: كيف يفسر هيغل تطور الظاهرة الدينية لبلوغها المطلق في الديانة المسيحية؟

[1] هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ(العالم الشرقي)**،تر:إمام عبد الفتاح إمام،(ط3؛ بيروت: التنوير للطباعة والنشر، 2007)،مج 2،ص 10.

المبحث الثاني : مراحل تطور الدين

نحاول تقصي الدراسة الكرونولوجية التي قام بها هيغل في الظاهرة الدينية لدى الشعوب لفهم الأسس التي من خلالها عرض مراحل للدين تنتهي بالمسيحية دينا مطلقا. فينطلق هيغل من اعتقاده الراسخ بأن "تاريخ العالم هو عرض لمسار الروح في أعلى صورها، ذلك التقدم التدريجي الذي تبلغ بواسطته حقيقتها ووعيها بذاتها."[1] والمراحل الأولى لهذا المسار تعبير أولي وغير مكتمل لما سوف تجسده المراحل المتأخرة، أين يكتمل مسار الروح ووعيها بذاتها، وهذا ما ينم على أن الأشكال الدينية الأولى التي عرفتها الشعوب إنما هي الصورة البدائية للدين، وجاء تقسيم هيغل للدين انطلاقا من درجة الوعي بالروح في كل صورة من صور طريقة تمثل الشعوب لجوهر العالم.

نصوص هيغل ستكون لنا خير مصدر لبلوغ الفهم الذي نأمله في الموضوع، بدءا بقوله:"إن أشكال الأديان المختلفة وخصائصها هي من جهة أولى مراحل الدين عامة، أوهي مراحل الدين التام.لكن شكلها قائم بذاته، لكون الدين قد تخلق فيها تاريخيا على مر الزمان فالدين يكون دينا تاريخيا وشكلا خاصا من الدين ما كان دينا محددا ولم يستوف قطع دائرة تحديده الخاص به إنه ما يزال دينا متناهيا فيوجد باعتباره متناهيا"[2] تحليلا للعبارة، قول هيغل أن أشكال الدين المختلفة عبر التاريخ إنما تعد مراحل للدين التام على وجه التحديد، هذا يدل على أن هيغل يتصور دينا غير تام قبل الدين التام، ومن خلال العبارة نفسها يفهم أن هذه المراحل هي ما يعده هيغل دينا غير تام ويسترسل في وصف هذه الأديان غير التامة، مستدركا "لكن شكلها قائم بذاته" أي أن لها وجودها المتميز في الواقع وجدت في التاريخ. يصفها بكونها أديانا تاريخية محددة ومتناهية ونستطيع أن نستخلص منها بالسلب أوصاف الدين التام عند هيغل فهو التام أولا و اللامتناهي وغير محدد.

يقول في موضع آخر:"الأديان المحددة للشعوب تقدم لنا بما يكفي في غالب الأحيان أغرب مجهضات التصورات ومشوهاتها حول ماهية الرب ومن ثم حول الفروض الدينية ..لكننا لا ينبغي أن نرفض هذه التصورات معتبرين إياها خرافات عقدية ..بل يجب أن نعرف ما فيها من معنى وباختصار ما فيها من عقلي"[3] إذن رغم ما يشوب الأديان المحددة من نقص وخرق لماهية الرب إلا أن هذا لا يصوغ إقصائها و الانتقاص منها بل وجب النظر فيما هو عقلي بها.

---

[1] هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ(العالم الشرقي)** ، المصدر السابق ص 10.

[2] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، المصدر السابق، ص83.

[3] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، المصدر سابق, ص85.

يعتبر هيغل أول أشكال الدين المحدد هو**الدين الطبيعي*** (natural religion) وفي مؤلفه "محاضرات فلسفة الدين" يقول: "في هذا الدين الطبيعي الأولي لا يزال الوعي وعيا طبيعيا، وعي الرغبة الحسية ومن ثم فهو مباشر هنا لا يوجد بعد أي انقسام للوعي داخل ذاته"[1] "الديانة الطبيعية إنها وحدة ما هو روحي وما هو طبيعي، وهنا يجري تصور (الإله) على أنه الوحدة الطبيعية فحسب."[2]

إذن يعتبر هيغل الدين الطبيعي من الأديان البدائية في التاريخ، وأول لحظة من لحظات الدين التام، وذلك نابع من أن الفكرة التي يقوم عليها الدين الحقيقي غير موجودة وهي "الفصل بين الكلي والجزئي" بينما يقوم الدين الطبيعي على "وحدة الطبيعي والروحي" ويقصد بهذا أن تصور الروح الإلهي فيه يكون وحدة مع الطبيعة وحدة المتناهي و اللامتناهي، وبما أن الانفصال غير موجود على نحو واضح فمعنى الدين الحقيقي لن يكون هو الآخر. يقسم هيغل في نفس النص "محاضرات فلسفة الدين" الدين الطبيعي إلى: ديانة السحر،ديانة الجوهر وأخيرا أديان التحول، وسنأتي على بيانها كالآتي:

أولا-الديانة المباشرة أو السحر: يقول هيغل:"وإن الإنسان في مباشرته تمثل فحسب المعرفة الطبيعية الحسية والإرادة الطبيعية وطالما أن لحظة الدين محتواة في هذا ولحظة الرفع لا تزال محصورة داخل الحالة الطبيعية، فإن هناك شيئا ماثلا يجب اعتباره أعلى من أي شيء مباشر فحسب.وهذا هو السحر"[3] ويستخلص من هذا أن السحر يقوم على الوحدة المباشرة بين الجزئي والكلي لذلك يسمى بالدين المباشر فعدم وجود الانفصال يعني عدم وجود الكلي.

ثانيا- ديانة الجوهر: يقول عنها هيغل:" أن الله يتحد الآن على أنه القوة المطلقة للجوهر...وعلى أي حال ففي البداية إن ارتفاع الروح فوق ما هو طبيعي لا يتم بطريقة نسقية وهذا الرفع اللامتماسك له وجود تاريخي في الديانات الشرقية الخاصة بالجوهر"[4] إذن جاءت تسميتها (أي ديانة الجوهر) باعتبار أنه فيها يبدأ تحديد الله على أنه جوهر إلا أن هذا التحديد تشوبه اللانسقية ويقصد هيغل "بالرفع اللامتماسك" أي أن تصور

---

* **الدين الطبيعي**: (هو تعبير مستعمل خصوصا في القرن18)هو مجموعة إعتقادات بوجود الله ورحمته وبروحانية النفس وخلودها،مذهب وحدة الوجود أوالدين الطبيعي الذي يدأب المسيحيون على خلطه مع الإلحاد والذي يشكل العقيدة المعاكسة.للاستزادة الرجاء العودة إلى: أندريه لالاند،**موسوعة لالاند الفلسفية**، تر:خليل أحمد خليل، (ط 2 ؛بيروت :منشورات عويدات، 2001)، مج 1، ص1204-1206.

[1] هيغل، **محاضرات فلسفة الدين (العبادة وديانة الطبيعة)**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد، (ط1؛ القاهرة: مكتبة دار الكلمة، 2003)،ج3، ص71.

[2] المصدر نفسه، ص 72.

[3] هيغل، **محاضرات فلسفة الدين (العبادة وديانة الطبيعة)**، المصدر السابق، 72

[4] المصدر السابق ،الصفحة نفسها .

الإله جوهرا لا يزال مشوها وليس كامل المعالم ونجد هذا التصور تاريخيا يحضر في الديانات الشرقية . ويتجلى الدين الطبيعي أخيرا في:

ثالثا- أديان التحول: وسميت بذلك لأن في تصورها إرهاصا لنقلة نتبينها من خلال قول هيغل:" اشتباك ما هو طبيعي وما هو روحي يفضي إلى صراع الذاتية وهذا الصراع له وجوده التاريخي في ديانات ثلاث تشكل أديان التحول إلى الذاتية الحرة"[1] حسب العبارة لهيغل نتبين أن التصور الذي يضاف إلى الدين هنا هو"الذاتية الحرة" فصراع الطبيعي والروحي ينقلنا إلى آخر هو صراع الذاتية وهذا ما جسدته الأديان التي "يدعوها هيغل أديان التحول تشمل الديانة الزرادشتية والسورية والمصرية"[2] ضف إلى هذا أن ديانات الجوهر تتصور الله على أنه جوهر، أما في هذه المرحلة من الإنتقالة الدينية يبدأ معنى الروح بالظهور ويتراجع معنى الجوهر.والفرق بين الجوهر والروح هو أن " الجوهر كلي فارغ ومجرد ولا يعمل على أن يخرج من ذاته شيء، فهو يخلو من كل تعيين وكل تعيين أو تحديد جزئية تقع خارجه، أما الروح فهي على العكس عبارة عن الكلي المتعين "[3]

نأتي الآن على اللحظة الثانية من تطور الدين، الديانة الفردية الروحية (الذاتية الحرة) قائلا فيها هيغل: "هنا يبدأ الوجود المستقل الروحي للذات هنا نجد أن الفكر هو ما يحكمه ويحدده..علاقته بالجوهري هي على نحو أن الحياة الطبيعية فحسب الشكل المادي للذات وهنا مرة أخرى نجد ثلاثة"[4] إذن هذه اللحظة في تطور الدين تقضي "بالوجود المستقل الروحي للذات "والفكر هو ما يحكم التصور" عكس تصور اللحظة الأولى "الطبيعة هي من يحكم التصور الديني" أما الآن تصبح الطبيعة مجرد شكل مادي للذات.فالدين الطبيعي في اللحظة الأولى قد وضع الروح في الطبيعة، الدين الفردي الروحي في اللحظة الثانية يرفع الروح فوق الجانب الطبيعي.[5]، ويقسم هيغل هذه الديانة إلى ثلاث ديانات هي: اليهودية، الإغريقية ثم الديانة الرومانية حيث يحدث التقدم فيها من الجوهر إلى الروح وطبيعة هذه الروح لن نفهمها فهما كاملا حتى نصل إلى الديانة المسيحية[6]

---

[1] المصدر نفسه ,ص 72-73.

[2] محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، (ب-ط ؛ القاهرة: دار قباء،2001)،ص 174.

[3] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، تر:إمام عبد الفتاح إمام،(ط3؛ بيروت:دار التنوير،2005)،ج2، ص186.

[4] هيغل، **محاضرات فلسفة الدين (العبادة وديانة الطبيعة)**، المصدر السابق، ص79.

[5] حسن حنفي،**في الفكر الغربي المعاصر**، (ط4؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1990)،ص174.

[6] ولتر ستيس، المرجع السابق،ص191.

أولا-ديانة الرفعة(الديانة اليهودية/الجلال):يقول هيغل فيها أنها "تكون نفيا للوحدة الطبيعية وهكذا يوجد إله واحد فحسب يكون في الفكر وتكون الحياة الطبيعية مجرد حياة مطروحة تنتصب ضده"[1] إذن صنف هيغل اليهودية على أنها ديانة فردية روحية لتحديدها الله على أنه واحد ويكون في الفكر. والإنسان في اليهودية غير حر تحركه الخشية والخوف والرهبة.

ثانيا-ديانة الجمال(الديانة الإغريقية): يقول فيها هيغل: "ديانة التجلي الخارجية الإلهية ديانة التجسد الإلهي...وبفضل أن الروحي يستغل جسما فإن الذات تتحدد من جهة أخرى على أنها متناهية"[2] من قول هيغل يمكن استيضاح أهم ما في هذا التصور وهو التجلي الخارجي للآلهة ويحدث هذا من خلال الفن "ديانة الفن" كما جاءت تسميته في بعض المواضع من نصوص هيغل، ولأن الذات الإلهية تتجسد في هذه الديانة في موضوعات الفن أي صور حسية فإنها تتحدد على أنها متناهية .

ثالثا-الديانة الرومانية(الغائية/المنفعة): يقول هيغل:"الشكل الذي في ظله يعرض الدين نفسه هنا هو شكل الغرض..إن ديانة النفع أو التكيف مع غاية حيث أن الغاية تطرح في إله"[3] وفق قول هيغل التصور في هذه الديانة يكون على أساس الغاية أو المنفعة، ويقصد هيغل بقوله أن" الغاية تطرح في إله" هو أن النافع يؤله، بصيغة أخرى يجعلون من الموضوعات التي تحقق غاياتهم آلهة، فينظر للإله بوصفه وسيلة لتحقيق الرغبات. و هذه الديانة هي الدين الجامع للجلال والجمال (المركب منهما). يقرر هيغل أن:" هذه الأديان المحددة ليست بصورة عامة الدين الحقيقي والرب فيها ليس بعد معترف به في حقيقته ذلك أنها ينقصها المضمون المطلق للروح"[4] ف " الدين التام والمطلق الدين الذي يكون فيه بينا مالروح و مالرب وذلك هو الدين المسيحي"[5] إذن الدين الذي يخصه هيغل بهذا المعنى وبإجماع نصوصه هو الدين المسيحي وما عداه من أديان إنما هي مراحل تفضي إليه ويكتمل تصور الدين فيه. فيها يتجلى إتحاد الإلهي والبشري، ومن هذه الأخيرة تنبثق قيمة الديانة المسيحية كدين مطلق من فكرة التجسد المتحقق في شخص المسيح [6] والتجسد من العقائد التي تقوم عليها المسيحية إلى جانب عقيدة التثليث التي تقضي بأن التثليث هو الله في ثلاثة أقانيم هي أقنوم الأب، الابن والروح القدس.

---

[1] هيغل، **محاضرات فلسفة الدين (العبادة وديانة الطبيعة)**، المصدر سابق، ص79.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص81.

[4] هيغل ، **جدلية الدين والتنوير**،المصدر سابق، ص 89

[5] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، المصدر السابق ، ص 89

[6] رينيه سيرو، **هيغل والهيغلية**، تر:أو دنيس العكرة، (ط1 ؛ بيروت: دار الطليعة،1993)،ص 47.

السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف طوع هيغل العقيدة المسيحية عقليا لتتوافق وشرط الدين المطلق؟ بصيغة أخرى كيف فسر المسيحية دينا مطلقا؟ يأتي الجواب من خلال عرض عقيدة التثليث والتجسد هيغليا، وهي من نفس فكرة وجه الكلية والجزئية (التي عرضنا لها في المبحث الأول) مطبقتا على أقانيم التثليث نشرحها كالآتي: يتحقق الله أوالدين الكلى وفق اللحظات الشاملة وهي: اللحظة الكلية (الروح الكلي)، اللحظة الجزئية: (الروح الجزئي،العالم، الطبيعة، الإنسان)، اللحظة الفردية: الكنيسة وهي التي يعود فيها الجزئي إلى الكلي، وتمثل هذه اللحظات وفق هيغل ثلاثة مماليك هي مملكة الأب، الابن ومملكة الروح.

أولا- مملكة الأب: (الله في ذاته) يرى هيغل أن الله في ذاته فكرة شاملة ولهذه الأخيرة جوانب ثلاثة ومن ثم فلله جوانب ثلاثة أيضا، الله بما أنه كلي فهو الأب والكلي يخرج الجزئي، أي الله الأب يخرج الله الابن ثم يعود الجزئي إلى الكلي فيصبح فردي ويعني أن الله روح قدس. هذه العوامل الثلاثة المشكلة للفكرة ليست ثلاثة جوانب مستقلة لأن كل عامل هو الفكرة كلها، يعني كل جزء من هذا الثلاثي هو كلي وكل كلي هو جزئي، إذن هي لحظات ثلاثة في فكرة واحدة .[1] عقيدة التثليث

ثانيا – مملكة الابن: خلق الله للعالم، فالعالم هو آخر الله : الكلي يسمح للجزئي أن يخرج منه ويكون مستقلا وحرا وهنا يكون الانفصال بين الكلي والجزئي، ويتمثل في الإنسان في فكرة السقوط، جزئية الإنسان وتناهيه عاملان مؤديان إلى فقد الإتحاد مع الله، وهذا الابتعاد يتطلب بالضرورة المصالحة فلا بد للإنسان من العودة إلى الله ويتم هذا في الفكرة الشاملة بعودة الجزئي إلى الكلي في لحظة فردية، وبعبارة أخرى: العقل البشري المنفصل عن الله متحد في نفس الوقت مع الله لأنه ليس عقلا جزئيا متناهيا فحسب ولكنه كذلك عقل كلي لا متناه فالكلي موجود بداخل الجزئي على أنه محوري وهذه الوحدة بين الله والإنسان تظهر في عقيدة التجسيد (شخصية المسيح) توحيد بين الله والإنسان كحقيقة حسية مباشرة.[2]

ثالثا- مملكة الروح : الله والإنسان في مملكة الروح شيء واحد وتتمثل وحدتهما في : أن روح الله توجد في الإنسان لا بوصفه (الإنسان) شيئا جزئيا وإنما في جماعة من الناس في الكنيسة فالروح القدس يوجد في كنيسة الله [3] استعادة الوحدة في مملكة الروح.

---

[1] ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، المرجع السابق، ص197-198.

[2] المرجع نفسه، ص199.

[3] المرجع السابق، ص 200.

هيغل يرى في العقيدة المسيحية دينا مطلقا تتحقق فيه الحقيقة والروح المطلق،والملاحظ في عرضه التاريخي والتفسيري للأديان عدم إدراج الدين الإسلامي ضمن مراحل تطور الدين (الطبيعية والروحية) ولا بعدها (بعد المسيحية)، بقي هذا مثار جدل واختلاف بين الدارسين والقراء لهيغل، فعلق إمام عبد الفتاح إمام عن الأمر بأن "عدم كلام هيغل على الإسلام يعني أحد معنيين ،فإما أن هيغل يرده على اليهودية كما يشير إلى ذلك أحيانا عندما يتكلم على عقلية التنوير الكانطية متهما كانط بالانتساب إلى الإسلام واليهودية أكثر من انتسابه للمسيحية، أو هو يرده إلى المسيحية عندما يقارن بينه وبين المسيحية في تحقيق تحرير الإنسان بتحقيق القيم السامية في التاريخ الفعلي"[1] لا يمكن ترجيح أي من الرأيين فالأخير منهما مستبعد لأن الدين المطلق حسب هيغل نفسه يصور الإله روحا مطلقا والمسيحية تجسده في كيان بشري و الألوهية في الإسلام مجردة. وهذا الفرق الأساسي يأبى المقارنة ولا المقاربة، و اتهام كانط بالميل للإسلام واليهودية غير كاف للأخذ بالرأي الأول. الحكم عن عدم ذكر هيغل دين الإسلام ضمن عرضه تطور الأديان مسألة معلقة لعدم وجود رأي مقنع في أوساط الدارسين له ضمن ما طال إليه بحثنا.

ضمن العلاقة بين الدين والفلسفة يقول هيغل في مؤلفه "موسوعة العلوم الفلسفية":"والحق أن موضوعات الفلسفة هي نفسها بصفة عامة موضوعات الدين: فالموضوع في كليهما هو الحقيقة.بذلك المعنى السامي الذي يكون فيه الله والله وحده هو الحقيقة"[2] فالدين مماه للفلسفة من منظور هيغل وهي-أي الفلسفة- "لا تفسر إلا ذاتها عندما تفسر الدين.لأن موضوعها هو الحقيقة الأزلية أي لاشيء غير الله وتفسيره، لذلك فالدين والفلسفة يتطابقان"الدين هو المضمون الحقيقي إلا أنه في شكل تصوري أما الفلسفة فهي الفاعلية التي تحول ما هو في شكل التصور إلى شكل مفهوم"[3] فموضوع الدين والفلسفة هو المطلق ولكل منها طريق يسلكه في بحثه فالدين رمزي والفلسفة فكري.

[1] راجع تعليق إمام عبد الفتاح إمام في ترجمة كتاب جدلية الدين والتنوير صفحة 88.

[2] هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (ط 3؛بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر،2007)،مج 1، ص45.

[3] هنس زندكولر، المرجع سابق، ص800.

الفصل الثاني: الدولة في النسق الهيغلي.

وجود الإنسان العاقل عبر التاريخ تزامن والاجتماع مع غيره لحفظ البقاء، و الاجتماع الإنساني يقتضي تنظيما نظرا لاختلاف وتعارض الإرادات، لهذا ازدادت حاجة الإنسان لنظرية وقانون سياسي ينظم شؤونه، وعكس هذه الحاجة الفضاء الثقافي والفلسفي السياسي في العصر الحديث بفتح باب التنظير أمام الفلاسفة والمفكرين فجاءت النظريات في الدولة تلبية لحاجة المجتمع في الاستمرار من خلال تنظيمه وفق نظام سياسي معين، ويشهد تاريخ التنظير السياسي تنوعا هائلا تأكيدا على حقيقة أن لا وجود لقانون سياسي واحد يصلح لكل الملابسات فطبيعة القانون تتغير بتغير الزمان والمكان وبتطور الوعي الإنساني.

المبحث الأول: الطرح الحداثي للدولة

اكتسحت المفاهيم والنظرية السياسية ساحة الفكر في العصر الحديث، ولعل أهمها نظرية العقد الاجتماعي التي سنحاول بسطها باعتبارها الموقف السياسي الحداثي الأبرز الذي استوقف "هيغل" سياسيا، وللخوض في الأسس التي بنيت عليها النظرية التعاقدية اخترنا العودة بالتحليل إلى نصوص فلاسفة العقد الاجتماعي، ثم و لاستيضاح الموقف الهيغلي منها لابد لنا من عودة إلى نصوصه التي حوت رأيه. و قبل هذا وجب علينا ولضرورة معرفية أن نعرض ومضة تاريخية في السياسة قبل الحديثة.

لاشك أن الفكر السياسي في شكله البدائي الجنيني بدأ مع الحضارات القديمة "فأشعار هوميروس وأدبيات هزيود الأخلاقية تنم عن بعض الأفكار السياسية لكن الأمر لا يعدو أن يكون فيها إلا أسلوبا أدبيا ولا يمكن الكلام بتعقل عن سياسة مستمدة من الأشعار الهوميرية أو الهزيودية، وتدور الحياة السياسية لدي الإغريق والقدامى بوجه عام حول وجود الحاضرة (la cite) ولها نفس الدور والمعنى لدولتنا الحديثة فهي ليست مجرد تجمع مدني: إنها التنظيم السياسي والاجتماعي الموحد داخل أرض محددة تضم مدينة أو عدة مدن. ومن سمات الحاضرة الملفتة أنها ومهما كان شكلها ونظامها هو السيطرة على المواطنين، وكان الإغريقي يؤمن أنه مواطن وكلمة إنسان عادي هي ذات معنى مزعج في هذا السياق فالإغريقيون ركزوا على المعنى الديني لهذه العلاقة بان جعلوا آلهة هم بآن واحد حماتها ومزجوا بين الأعياد الدينية والبلدية فاعتبروها أعيادا وطنية، وفرض السيطرة والإخلاص قلما وهن في هذا الشكل السياسي"[1].

بالمضي قدما في تاريخ الفكر السياسي نصطدم بالمصطلح السياسي الضخم ألا وهو الديمقراطية وهي"التعبير الرسمي الذي أطلق على الحالة السياسية في أثينا في القرن الخامس، وهي –أي الديمقراطية- تدل مبدئيا على حكومة الشعب إنها المتعارضة في نظر السياسيين لكلمات الاستبدادية(أو الملكية) و

[1] جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، تر: علي مقلد،(ط2؛ بيروت: الدارالعالمية للطباعة والنشروالتوزيع، 1983)، ص11-12.

الأوليغارشية،..واكتسبت معاني مختلفة نوعا ما بحسب العصور والأحزاب"[1]، لكن رغم ديمقراطية أثينا الرامية في معناها لحكم الشعب، لم تخلو من المزج المفاهيمي بين الديني والسياسي الذي لا يزال ساري المفعول ذلك أن "سقراط حكم عليه بالإعدام من قبل النظام الديمقراطي في أثينا بتهمة اللاتقوى"[2]، والإساءة إلى الآلهة إساءة للدولة في العرف السياسي اليوناني القديم.

أما العصر الوسيط فقد عرف سيادة الكنيسة و إحكام قبضتها على السلطتين الزمنية والروحية باسم النظرية الثيوقراطية، التي تجعل الملك يحكم بموجب حق وتفويض إلهي (وقد يكون نظام الحكم الكوري الشمالي اليوم شبيها إلى حد ما بهذا النموذج الوسيطي الذي يعامل فيه الحاكم على أنه رب الدولة وأوامره بمثابة المقدس الذي لا يحتمل النقد هذا بشهادة ساكنة هذا البلد في الوثائقيات) فالفكر السياسي في هذه المرحلة مصبوب بالمصطلحات العقائدية (مثال ذلك اليوم تكفير الخروج عن حكم الحاكم في بعض الطوائف الإسلامية) أو لنقل سياسة قائمة على العقيدة الدينية، ثم بدأت ملامح عصر جديد في الظهور وراحت المكانة التي شغلها الدين ردحا من الزمن تتبدى شيئا فشيئا مع الإصلاح الديني وعصر النهضة، ليجد ميكافيل نفسه خال الوفاض من كل تأثر بالدين[3] نستشف ذلك من خلال مؤلفه "الأمير" والذي يقول فيه:" قد أعتبر قيصر بورجيا من أولئك القساة المتحجري القلب ولكن قسوته تلك هي التي وضعت الأسس لنظام ووحدة رومانا...وجب على الأمير إذا أراد وحدة رعاياه وولاءهم ألا يكترث في قليل أو كثير بوصمه بالقسوة أو الغلظة.ولو جئنا ببعض الأمثلة لاتضح لنا أنه أكثر رأفة من أولئك الذين يفرطون في الرقة، مما يجعلهم يسمحون بنشوب القلاقل والاضطرابات التي تؤدي في نهاية الأمر إلى سفك الدماء"[4] على هذا المنوال يصوغ ميكافيل كتابه "الأمير" بسرد الوقائع التاريخية واستخلاص العبر منها ناصحا الأمير الذي يرى في توحيد وقوة دولته غاية له بأن يسلك أي مسلك يراه الأنسب مهما بلغ من العنف والقسوة، ويمكن التماس وفي الكثير من العبارات التي يوردها ميكافيل من مثل "من الضروري أن يخاف الناس الأمير وأن يحبوه في آن واحد.ولكن لما كان من العسير الجمع بين الأمرين فإن من الأفضل أن يهاب الناس الأمير على أن يحبوه"[5] فيمكن من هذا التماس قدر كبير من الفكر الواقعي والعملي سياسيا وحديثه واضح دون مؤاربة لكن الغاية منها أسيئ فهمها واستخدامها في كثير من الأحيان فأعتبر مؤلفه دعما للأنظمة السياسية الاستبدادية رغم أنه لم

[1] المرجع السابق، ص17.

[2] ريتشارد تارناس، **آلآم العقل الغربي**،تر: فاضل جتكر ،(ط1؛ أبو ظبي:هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2010)،ص204

[3] أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث**،(ب-ط ؛القاهرة: دار قباء، 1998) ،ص234.

[4] نيكولا ميكافيل، **الأمير**، (ب-ط؛ب- م: كتابك للنشر والتوزيع،ب-س)،ص ص125-126.

[5] المرجع نفسه ، ص127.

يدعم الاستبداد لكنه دعم وحدة الدولة وقوتها. تبريره لوسائل هذه القوة هو ما يعد فصلا بين السياسة والأخلاق مؤسسا لسياسة القوة في إيطاليا على أمل توحيد الواقع السياسي المتشرذم الذي عاصره.

بعده جاءت محاولة السير توماس مور بمؤلفه المشهور "اليوتوبيا" عكس الفكر الميكافيلي تماما، لكن كلاهما حاول أن يشيد دعائم مجتمع آمن في عصر النهضة.[1]

في خضم هذا بدأت الأفكار التعاقدية في البروز ف"المفهوم الحديث للدولة ارتبط ارتباطا وثيقا بالفكر التعاقدي والقانون الطبيعي وعلى رأس الذين بنو النظرية الحديثة **توماس هوبز(1588-1679.hobbes,Thomas)*** وفي **إثره جون لوك(1632j.lock-1704)**** ثم **جان جاك روسو(1712-1778.rousseau,jean_jacques)***** [2] و هؤلاء هم مثلث النظرية التعاقدية وكل واحد منهم نحت مفهومه الخاص والمختلف عن العقد الاجتماعي، ولأن هذا الأخير مرتبط بالمفهوم الحداثي للدولة كان لزاما علينا تقصي أساس نظرية العقد الاجتماعي بداية مع رائدها توماس هوبز.فما هي نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ؟

حالة الطبيعة

ضمن مؤلفه اللفياثان عام (1651) يقول هوبز في طبيعة الجنس البشري :"إن الطبيعة جعلت البشر متساوين ..بالنسبة لقوة الجسد فإن الأضعف يملك القوة الكافية لقتل الأقوى إما بحيلة سرية أو بالتحالف مع طرف آخر يتعرض لما يتعرض له من خطر..إذا رغب شخصان بشيء واحد لا يقدران على الاستمتاع به كلاهما فإنهما يصبحان عدوين وفي طريقهما إلى غايتهما(وهي بشكل أساسي حفظ نفسهما،وأحيانا تكون مجرد

---

[1] أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد،المرجع السابق، ص ص234_235 .

* **توماس هو بز**(1588-1679) فيلسوف إنجليزي سياسي ارتبطت نظريته السياسية بنظرية مكافيلي،من مؤلفاته:مبادئ القانون الطبيعي والسياسي،مخطوطة التنين.للاستزادة الرجاء العودة إلى:

-جورج طرابشي، **معجم الفلاسفة** ،(ط3؛ بيروت: دار الطليعة،2006)، ص ص708-709.

** **جون لوك** (1632-1704)فيلسوف إنجليزي فلسفته حول الأفكار والمعرفة، من أهم مؤلفاته: مقالة في العقل الإنساني، مقال(وبحثا في الحكومة).للاستزادة الرجاء العودة إلى:

-جورج طرابشي، **معجم الفلاسفة** ،(ط3؛ بيروت: دار الطليعة،2006)،ص ص128-129.

*** **روسو،جان-جاك**(1712-1778) مفكر فرنسي ولد بجنيف قضى حياته متنقلا من بلد إلى بلد ومن عمل إلى عمل،من مؤلفاته:مقال في أصل التفاوت بين الناس سنة1755،العقد الإجتماعي 1762،فلسفته حول تناقضات الحضارة.للاستزادة الرجاء العودة إلى:فيصل عباس، **الموسوعة الفلسفية(الفلاسفة حياتهم وأثارهم)**،(ط1؛ بيروت:مركز الشرق الأوسط الثقافي،2011)ج14،ص ص143-144.

[2] أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، المرجع السابق، ص241.

اللذة) يحاول كل منهما تدمير الآخر"[1] يتضح من هذا أن لهوبز إيمانا راسخا بالشر الكامن في طبيعة الإنسان ومن هذا يبني تصوره عن تأسيس الدولة فيقول:إن الناس لا يستمتعون برفقة الآخرين ما لم تكن هناك قوة قادرة على ترهيبهم جميعا فكل إنسان يبحث عن التقدير وهو عند كل علامة ازدراء يسعى بالقدر الذي يستطيع الاستحواذ على تقدير مضاعف من قبل الذين ازدروه(وهذا كاف لجعلهم يدمرون بعضهم بعضا في غياب سلطة مشتركة تحفظ هدوءهم)...ونجد في طبيعة الإنسان ثلاث أسباب أساسية للصدام هي المنافسة وعدم الثقة وثالثا المجد ..فانعدام السلطة المشتركة يبقي الجميع في رهبة، "يكونون في الحالة التي تسمى حربا وهي حرب بين كل إنسان وكل إنسان آخر"[2] من هذا نجد أن نصوص هوبز تجمع أن ما قبل السلطة المشتركة والتي تخضع الإنسان يكون حاله حال حرب لإفتكاك التقدير أو المجد أو لعدم الثقة وهذه هي الحالة التي يسميها حالة الطبيعة وفيها الإنسان الشرير،المتوحش,العنيف والأناني. فيها يجد الإنسان نفسه فيما يسميه هوبز "حرب الكل ضد الكل" وهوبز بحديثه عن هذه المرحلة هو لا يصف مرحلة تاريخية حقيقية أو واقعية إنما هو افتراض يبني من خلاله نظريته وشرط منطقي يسبق قيام الدولة.

أما "الحق الطبيعي" عند هوبز مجسد في غاية الإنسان الأساسية وهي المحافظة على ذاته ويفسره بقوله:"الحق بمقتضى الطبيعة(jus naturale)،هو حرية كل إنسان في ان يستخدم قوته وفق ما يشاء هو نفسه من اجل الحفاظ على طبيعته (أي حياته)، وبالتالي في أن يفعل كل ما يرى بحكمه وعقله انه أفضل السبل لتحقيق ذلك "[3] إذن يلخص هوبز الحق الطبيعي في حق الحياة والمحافظة عليها وله أن ويسلك في سبيل تحقيق هذا الحق الطبيعي أي مسلك يراه الأنسب بكل حرية .

كما ويؤكد هوبز أن، مفاهيم من مثل العدل والظلم لا يعرفها الإنسان وإنما هي صفات تترافق مع البشر في مجتمع وليس وحدهم[4] كما يؤكد على أهمية التفريق بين الحق الطبيعي والقانون الطبيعي يقول في ذلك :"إن قانون الطبيعة(lex naturalis)، هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل، و بها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها، ومن إهمال ما يظن أنه يمكن أن يحفظها. فعلى الرغم من أن الذين يتكلمون عن هذا الموضوع يخلطون عادة بين jus وlex، أي بين الحق والقانون، غير أنه يجب التمييز بينهما، لأن الحق يقوم على حرية الفعل أو عدمه، بينما القانون يحدد ويلزم بأحد الأمرين :لهذا يختلف

[1] توماس هو بز،**اللفياثان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة)**،تر: ديانا حبيب حرب،(ط1؛أبو ظبي:هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 2011)، ص ص131-132

[2] توماس هوبز، المرجع السابق ،ص ص133-134.

[3] المرجع نفسه، ص 138.

[4] المرجع نفسه، ص136.

القانون والحق بقدر ما يختلف الالتزام والحرية"[1] الفرق بينهما كالفرق بين الإلزام والحرية، فقوانين الطبيعة من اكتشاف العقل هي أخلاقية لأنها تعنى حسب هوبز السلوك وفق ما يمنع تدمير الحياة أو ما يقضي على وسائل الحفاظ عليها هي خصائص تدفع الناس إلى السلام، ويقول هوبز مصداقا لهذا "يطرح العقل بنودا مناسبة للسلام قد يتوافق الناس عليها وهي ما يسمى قوانين الطبيعة"[2] لهذا وعندما تنشأ الدولة تتحول هذه القوانين الطبيعة إلى قوانين فعلية.

فكرة العقد الاجتماعي وتشكل الدولة

فكرة العقد الاجتماعي تبدأ مع القانون الطبيعي، فبعد أن كان في الحق الطبيعي "يملك كل إنسان الحق على كل شيء"[3]. حفاظا على البقاء يمد الفرد بحرية غير محدودة تؤدي زيادتها وعدم ضبطها في القضاء عليه، فيلجأ الإنسان إلى كابح يكبح جماح هذه الحرية "وبالتالي فإنه من المبادئ أو القوانين العامة للعقل، أن على كل إنسان أن يجتهد في سبيل السلام"[4] فيكتشف قوانين الطبيعة، التي تنشد السلام بدل الحرب الذي يفضي لهلاكه ولتحقيق ذلك-السلام- تأتي فكرة التنازل "من قانون الطبيعة الأساسي هذا الذي يأمر البشر بالسعي إلى السلام يشتق القانون الثاني :أن على الإنسان أن يكون مستعدا، حين يكون الآخرون مستعدون أن يتخلى عن حقه في كل شيء...وأن يرضى لنفسه بقدر من الحرية إزاء الآخرين يساوي قدر حريتهم إزاءه"[5]، ثم إن الدافع وراء هذا "التخلي عن الحق أو تفويضه ما هو إلا أمن شخص الإنسان في حياته...إن التفويض المتبادل للحقوق هو ما يسميه الناس عقدا"[6] إذن التنازل المتبادل عن الحقوق بين جميع الأفراد هو ما يسميه الناس بالعقد contract وهكذا يكون نتيجة الاتفاق على التنازل المتبادل تشكل الدولة.

"حين يبرم العهد فإن كسره يكون ظلما وما تعريف الظلم سوى عدم إنجاز العهد وبالتالي فإن كل ما ليس ظالما فهو عادل...لذلك فقبل أن يوجد مكان لكلمات العدل والظلم، يجب أن توجد سلطة قسرية لترغم الناس بالمساواة على إنجاز عهودهم خوفا من عقاب يفوق الفائدة التي يتوقعونها من كسر العهد"[7] نستوضح من هذا

[1] توماس هوبز، المرجع السابق، ص139.
[2] المرجع نفسه، ص136.
[3] المرجع نفسه، ص 140.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5] توماس هوبز، المرجع السابق، ص 141.
[6] المرجع نفسه، ص142.
[7] المرجع نفسه، ص152.

أن هوبز يقدم مفهوم السلطة القسرية قبل التفكير في نقض العهود ثم إنه في حالة العقد الاجتماعي وتوفر سلطة، تبرز للفاهمة كلمات العدل والظلم وتجد مكانها بين البشر.

يقول هوبز في تفصيل العقد والسلطة :"الوسيلة الوحيدة لإنشاء هذه السلطة المشتركة، القادرة على الدفاع عن البشر في وجه احتياجات الغرباء والإساءات المرتكبة بحق بعضهم وحمايتهم ...فتكمن في جمع كل قوتهم وقدرتهم باتجاه شخص أو مجموعة أشخاص، تستطيع بغالبية الأصوات حصر كافة إراداتهم في إرادة واحدة، مما يعني :تعيين شخص أو مجموعة أشخاص بغية حمل شخصهم...بغية تمكين هذا الشخص من ممارسة القوة والوسائل الممنوحة من الجميع التي يعتبرها متلائمة مع سلمهم ..أما الطرف المودع لديه فيدعى الحاكم المطلق ...يتمتع بالسلطة المطلقة وكل ما يخرج عن نطاقه هو فرد من الأفراد التابعين له"([1]) ومما يسترعي اهتمامنا في هذا القول لفظة "الحاكم المطلق" ولأن صاحب السلطة يعتبر حاكما مطلقا يعني هذا أن العقد يضم الأفراد فيما بينهم، في حين يكون الحاكم خارج عن دائرة العقد غير ملزم به وهو نتاج العقد.

نخلص من السابق قوله إلى أن اعتقاد هوبز في الإنسان شريرا بالطبيعة صوغ له أن ما يردع شره ويحفظ بقاءه هو سلطة قوية ماثلة في شخص "الحاكم المطلق" لبث الرعب في القلوب وتوجيه السلوك نحو الصالح العام، و تتأتى-أي هذه السلطة المطلقة- عن طريق العقد (الاتفاق الواعي بين الأفراد)، فهي نابعة من الموافقة الشعبية ورضا الناس، فهم يسلمون حرياتهم وحق تمثيلها للحاكم تفاديا لحالة الحرب.

تجد نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز "الحاكم المطلق" حلا لحفظ النظام في الدولة، وبتأكيده على السلطة المطلقة أعتبر مذهب هوبز تبريرا للاستبداد المطلق. ومن هذه النقطة بالذات جاء تصور العقد الاجتماعي لدى "جون لوك" مختلفا عن "هوبز"، ففيما تمثل هذا الاختلاف؟

جون لوك يعيد طرح مسألة العقد الاجتماعي وأصبغ النظرية صبغة جديدة، عرض ذلك في مؤلفه الموسوم "بالحكومة المدنية"، وفيه صور الإنسان في الحالة الطبيعية على أنه خير قال :"إن الحافز الطبيعي قد دفع الناس إلى الإيمان بأن واجبهم نحو حب الآخرين، لا يقل عن واجبهم نحو حبهم لأنفسهم، وحيث أن مبدأ المساواة يقتضي من الأفراد المتساوين الخضوع لقانون واحد فإنني إذا كنت لا أملك تحقيق الخير لنفسي كما يملك غيري، فكيف يمكنني إرضاء أي رغبة من رغباتي؟ إن حصول الآخرين على ما يتعارض ورغباتهم لابد وأن يثير في نفسي الحزن قدر ما يثيره في نفوسهم"[(2)] ف لوك يبدأ بافتراض الحالة الطبيعية كما فعل هوبز إلا

[1] المرجع السابق، ص 179-180-181.

[2] جون لوك، **الحكومة المدنية**، تر: محمود شوقي الكيالي،(ب-ط ؛ب-م :مطابع شركة الإعلانات الشرقية، ب-س)، ص14

أنه يختلف معه في توصيفها ونهايتها كما جاء في العبارة له من وصف للإنسان بالخير وحب الآخر وتحقيق الخير للغير

ويرى لوك أن السبب الذي من أجله اتجه الإنسان صوب الانخراط في مجتمع سياسي هو حماية ملكيته ونفسه من الاعتداء يقول في هذا :"وحيث لا يمكن أن يقوم أي مجتمع سياسي إلا إذا كانت لديه القوة على المحافظة على الملكيات ومعاقبة المعتدين عليها، فهذا وحده هو دعامة المجتمع السياسي حيث يتنازل كل عضو فيه عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي جماعة فتتولى هي حمايتها، عن طريق القانون الذي تصوغه شاملا ووافيا لحاجة الجميع. فتعين الجماعة أفرادا يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون فيفصلون في الخلافات التي تنشب بين أفراد هذا المجتمع سواء أكان مطالبة بحق أم توقيعا لعقوبة مهتدين في ذلك بالقوانين الموضوعة، وعلى ذلك فالأفراد الذين تجمعهم هيئة واحدة ويخضعون لقانون وسلطة شرعية وعامة ...هؤلاء الأفراد يكونون مجتمعا مدنيا...وكل ذلك إنما يكون من أجل المحافظة على ملكية أعضاء هذا المجتمع بقدر الإمكان"[1] تحليلا لما جاء في القول للوك نجد تأكيده الراسخ على أن السبب الأهم الذي من أجله يتأسس المجتمع السياسي، هو حماية الملكية ويجعل دعامة المجتمع السياسي السلطة أو كما وصفها لفظا بقوله "القوة" للمحافظة على الملكيات، وتتأسس هذه السلطة من خلال تنازل الأعضاء عن الحق الطبيعي ووضعه في يد جماعة يتولون مهمة السلطة وتنفيذ القانون فالمجتمع المدني أفراد تجمعهم هيئة واحدة.

الآن نأتي على تفصيل مهم وهو طبيعة هذه السلطة ويقول فيها لوك :"في حالة الطبيعة كانت لدى الفرد سلطتين أولهما أن يفعل ما يراه كفيلا بالمحافظة على ذاته والثانية الحق في معاقبة الجرائم التي ترتكب ضد هذا القانون –أي قانون الطبيعة-، يتخلى الفرد عن هاتين السلطتين بالانخراط في مجتمع سياسي فيترك السلطة الأولى حتى تنظمها القوانين التي يضعها المجتمع ليتسع نطاقها وفي ذلك تأكيد على استمرار حرية الفرد، والسلطة الثانية في توقيع العقاب، فقد تخلى عنها نهائيا لأجل السلطة التنفيذية للمجتمع، ..سلطة المجتمع أو الهيئة التشريعية لا يمكن أن تتعدى حدود سلطتها إلى أبعد من تحقيق الصالح العام وهي ملزمة بكفالة الملكية الفردية"[2] إذن تخلي الأفراد عن سلطتهم يعني وضعها في يد المجتمع وهو نفسه من يضع ويشرع القوانين مما يعني استمرار لحرية الأفراد من خلال سنهم للقوانين التي تطبق في المجتمع أي عليهم والهيئة التشريعية حسب

[1] جون لوك، المرجع السابق، ص75-76.

[2] المرجع نفسه، ص110،111

لوك دائما لا يمكن أن تحيد أن مبتغاها وهو تحقيق الصالح العام وهو القائل: "على الذين نبذوا حال الطبيعة واتحدوا في جماعة عليهم السعي لتحقيق الغرض الذي من أجله انخرطوا في هذا المجتمع"[1]

ومهمة الوقوف على تنفيذ القوانين أفرد لها لوك سلطة خاصة، أسماها السلطة التنفيذية -كما جاء في قوله الذي أوردناه أولا- وبهذا يكون لوك أول من قرر فصلا بين السلطات في السياسة ففي رأيه :"الحكم المطلق لا يكفل الحماية للأفراد"[2] وبهذا أسس لحرية التعبير و الاتجاه الديمقراطي في الفلسفة السياسية.

ناضل لوك من أجل إقامة دولة مهمتها تحقيق مصالح الشعب ولأجل ذلك كان للوك السبق في الفصل بين السلطات مقترحا تقسيم السلطة إلى ثلاثة أقسام هي :سلطة تشريعية يجسدها ممثلي الشعب، سلطة تنفيذية تنفذ القوانين وثالثة سلطة فيدرالية خاصة بالعلاقات خارج المجتمع[3]

فالعقد عند لوك الحاكم طرف وجزء منه يحاسب ويعاقب في حال الإخلاء بالعقد وعدم الالتزام به و هذا الفصل بين السلطات ينظم العلاقات بين أطراف العقد، وجميع الأطراف عرضة للمسائلة والمتابعة على حد السواء.

جان جاك روسو الضلع الثالث لمثلث العقد الاجتماعي في العصر الحديث، بلور تصور خاص للعقد الاجتماعي وإن كان قريب من لوك أكثر منه إلى هوبز، في نصه "العقد الاجتماعي" يقول :"أفترض انتهاء الناس على النقطة التي تغلبت عندها العوائق الضارة بسلامتهم في الحال الطبيعية..وهناك لم تقدر هذه الحالة الابتدائية على الدوام وكان الهلاك نصيب الجنس البشري إذا لم يغير طراز حياته..بإنتاج قوى جديدة بل توحيد القوى القائمة وتوجيهها..وما كان هذا المقدار لينشأ إلا باتفاق أناس كثيرين..بإيجاد شكل لشركة تجير وتحمي بجميع القوة المشتركة شخص كل مشترك وأمواله وإطاعة كل واحد نفسه فقط وبقاؤه حرا كما في الماضي مع اتحاده بالمجموع فهذه هي المعضلة الأساسية التي تحل بالعقد الاجتماعي"[4] تفسيرا لقول روسو نجد أنه يرى استحالة الحياة على نمط الحالة الطبيعية، واستمرارها يؤدي إلى هلاك الناس ومن هنا تنبع ضرورة تغيير طراز الحياة في الحالة الطبيعية إذا ما أراد الإنسان البقاء وهذا التغيير يأتي بتوحيد القوى وتوجيهها وهذا لا يحدث إلا باتفاق الناس أي العقد ويقصد روسو بقوله "إيجاد الشكل المناسب لشركة" أي إيجاد شكل مناسب لسلطة تضمن حماية كل شخص مشترك وأمواله مع استمرار حرية كل شخص. يرى روسو في العقد الاجتماعي

[1] جون لوك،المرجع السابق ، ص85.

[2] المرجع نفسه، ص79.

[3] أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، مرجع سابق، ص266.

[4] جان جاك روسو، **العقد الاجتماعي**، تر:عادل زعيتر،(ب-ط ؛القاهرة:مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة، 2012)،ص37

الحل لهذه المشكلة، والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو :كيف يحقق تصور العقد الاجتماعي لدى روسو شرط استمرار الحرية؟

من نصوصه نستوضح الإجابة فيقول :"أدى الانتقال من الحال الطبيعية إلى الحال المدنية إلى تغيير في الإنسان ذلك بإحلاله العدل محل الغريزة في سيره"[1] يعتبر روسو أن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة المدينة أحدث تغيرا في الإنسان تمثل في كونه أصبح موجودا أخلاقيا ففي حالة الطبيعة لم يكن يسلك إلا من خلال الغريزة،

ويقول في وصفه لحالة السلطة في المدينة :"الدولة أو المدينة لا تعد غير شخص معنوي تقوم حياته على إتحاد أعضائه وإذا كانت سلامتها الخاصة أهم ما تعنى به وجب أن تكون لها قوة عامة قاهرة لتحريك وإعداد كل قسم على أكثر الوجوه ملائمة للجميع، وكما أن الطبيعة تمنح كل إنسان سلطة مطلقة على جميع أعضائه يمنح الميثاق الاجتماعي الهيئة السياسية سلطانا مطلقا على جميع أعضائها وهذه السلطة توجهها الإرادة العامة، تحمل اسم السيادة كما قلت"[2] تحليلا لهذا القول، يشبه روسو الدولة بالإنسان يملك أعضاء تقوم حياته على إتحاد هذه الأعضاء وسلامة هذا الشخص أي الدولة أهم ما تعنى به، ولتحقيقها-أي سلامتها- وجب أن تتوفر القوة أو السلطة وتستمدها الدولة من أعضائها من خلال العقد الاجتماعي عن طريق الإرادة العامة، ولعل أهم ما ميز النظرية التعاقدية لروسو إدخاله لمفهوم الإرادة العامة ويقول عنها:"الإرادة العامة عامة في أغراضها وجوهرها لتكون هكذا في الحقيقة وجوب صدورها عن الجميع لتطبق على الجميع، وكونها تفقد سدادها الطبيعي عندما تهدف إلى غرض شخصي"[3] الإرادة العامة نابعة وفق روسو من الجميع تبتغي مصلحة الجميع وتطبق على الجميع، وذلك هو سر استمرار الحرية، فالذي تغير هو شكلها فقط من شكلها المباشر في الحالة الطبيعية إلى شكل غير مباشر في حالة المدينة وبهذا يكون كل شخص جزءا من الإرادة العامة ومنه جزءا من سيادة الدولة ومناط الحرية هنا هو أن كل شخص لا يطيع شيئا سوى إرادته وقد تغير شكلها.

إذن حالة الطبيعة وفق تصور روسو ليست حالة من الوحشية والهمجية كما تصورها هو بز ثم إن الإنتقالة من حالة الطبيعة إلى المدينة هي تعبير عن إنتقالة على مستوى السلوك الإنساني من كائن غريزي يسلك وفق الغريزة إلى كائن أخلاقي يتقصى المبدأ الأخلاقي في أفعاله وللسيادة معنى خاص لدى روسو مختلف عن سابقيه لأن السيادة مرتبطة بالإرادة العامة وهي من يمثل السلطة أي أن السلطة المطلقة للشعب

[1] المرجع السابق، ص43.

[2] جان جاك روسو، المرجع السابق،ص57.

[3] المرجع نفسه،ص58.

يستخلص مما سبق ذكره أن روسو شبه الدولة بالجسم فنجد أنه، ينتج عن ارتباط الفرد بالكل جسم سياسي، كل عضو فيه حاكم ومحكوم حاكم لأنه جزء من الإرادة العامة ومشارك في النشاط وسن القانون ومحكوم لطاعته للقوانين، فيبقى الإنسان حرا خاضعا لإرادته وفقا لتغيراتها من إرادة خاصة إلى عامة ثم إن الإرادتين الخاصة والعامة ماهي إلا تمظهرات لإرادة الإنسان ككل .

عرف العصر الحديث تنوعا في النظرية السياسية، لكن أهمها يبقى نظرية العقد الاجتماعي، وأهم ما قامت به هذه النظرية هي نقد وتجاوز نظرية الحق الإلهي، والتأسيس لنظرية سياسية جديدة.

ومن خلال ما ورد سلفا يتفق منظرو العقد الاجتماعي في بعض النقاط على اختلاف تصوراتهم التي بسطوها فيما خلفوه من نصوص،ومن بين نقاط الاتفاق ولعله من أهمها هو: "العقد" أن الناس تعاقدوا لحفظ البقاء،فلجئوا إلى العقد لاستحالة الحياة فيما أسموه بحالة الطبيعة، فيتفقون على أن الناس قبل أن يعرفوا وينتقلوا إلى الحالة المدنية كانوا في مرحلة الحالة الطبيعية وفيها يتمتع الناس بالحرية المطلقة.

لنقف على مآخذ هيغل في النظرية التعاقدية، اخترنا ولضرورة معرفية البدء ببسط مفهوم الدولة لديه، وهي كما يقول في نصه "العقل في التاريخ" :"ينبغي أن يكون مفهوما أن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية، أعني الغاية النهائية المطلقة"[1]، جلي في هذه العبارة و غيرها من نصوص هيغل ربط مفهوم الدولة بتحقق الحرية .ويقول في موضع آخر من نفس النص:" يكشف لنا التاريخ الكلي عن تطور الوعي بالحرية"[2] ويعرف التاريخ قائلا:" التاريخ هو بصفة عامة تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان"[3]

يمكننا من خلال هذه العبارات لهيغل أن نتبين بجلاء مفهومه عن الدولة والذي يربطه أولا بالحرية والتي تعبر الدولة عن تحقق فعلي لها، كما ويربط مفهوم الحرية بآخر هو التاريخ فيرى في التاريخ تعبيرا عن تطور الوعي بالحرية، ونلاحظ أن مفهوم الحرية شغل حيزا مع فلاسفة العقد أيضا، لكن الطرح التعاقدي للحرية لم يرق لهيغل فقال في ذلك من نفس النص "العقل في التاريخ" :"نلاحظ أنه توجد في نظريات عصرنا أخطاء مختلفة شائعة حول هذا الموضوع،..أول خطأ يصادفنا يتناقض تناقضا مباشرا مع فكرتنا عن الدولة من حيث هي التحقق الفعلي للحرية وأعني به الرأي القائل :إن الإنسان حر بالطبيعة، لكنه في المجتمع وفي الدولة التي تجتذب الإنسان..لابد له من أن يحد من هذه الحرية الطبيعية.."[4] يمكننا أن نحدد من هذا القول أول اعتراض لهيغل ألا وهو :القول بأن الإنسان حر بالطبيعة وأن حريته هذه تحدها الدولة والمجتمع الذي "يجتذبه"

---

[1] هيجل، **العقل في التاريخ**، تر:إمام عبد الفتاح إمام،(ط3،بيروت:دارالتنوير لطباعة و النشر و التوزيع،2007)،ج1، ص111

[2] المصدر نفسه، ص137.

[3] المصدر نفسه، ص146.

[4] هيغل،المصدر السابق، ص112

وفي هذه اللفظة نوع من الإيحاء بأن الإنسان يدخل في المجتمع والدولة بشيء من الإرغام من منظور هيغل ،لكن هذا لا يعنينا الآن لذلك نعود في تفصيل الاعتراض الأول وهو القول بالحرية الطبيعية التي يرفضها هيغل و رفضه نابع من إيمانه الراسخ بأن "الحرية بوصفها مثلا أعلى(ideal) لما هو أصلي وطبيعي، بل ينبغي بالأحرى السعي للحصول عليها ونيلها، وذلك بعد توسط عملية تهذيب وترويض هائلة للقوى الأخلاقية والعقلية"[1] فالحرية عند هيغل هي مفهوم يسعى إليه الإنسان ليصل إليه بعد أن يتكبد مشقة ترويض وتهذيب قواه الأخلاقية والعقلية.

إذن اعتراض هيغل يقع في معنى الحرية الذي ذهب إليه فلاسفة العقد باعتبارهم الحرية - وبالتضييق على معناها وحصرها- في التصرف والمصير والانفعالات والغرائز ..أما الحرية بمعناها الهيغلي فهي حاصلة على مستوى الوعي. أشار هيغل لهذا في قوله :" غير أن الرأي الذي نناقشه الآن يعني أكثر من ذلك فحين يقال عن الإنسان أنه حر"بالطبيعة" يكون المقصود هو الحديث عن **نمط وجوده** فضلا عن مصيره"[2] ثم القول بأن المجتمع والدولة يحدان من الحرية علق عنه هيغل بقوله:"لاشك أن المجتمع والدولة يمارسان نوعا من الحد لكنه حد للغرائز الفجة وللانفعالات الوحشية وحدها،...وهذا اللون من التقييد هو جزء من الوسيلة التي يمكن عن طريقها وحدها أن يتحقق الوعي بالحرية والرغبة في بلوغها في صورتها الحقيقية"[3] فالمجتمع والدولة من منظور هيغل هي ضمن الوسائل التي من خلالها يحقق ويصل الإنسان عبرها إلى الوعي بالحرية بمعنى أن الحرية غاية للإنسان -وليست أصلا فيه-،يسعى الوصول إليها والدولة من سبل تحقيق ذلك.

لم يتوقف هيغل حد الاعتراض على معنى الحرية في الحالة الطبيعية لدى فلاسفة العقد بل طال اعتراضه الحالة الطبيعية ككل فقال :"يفترض أن هناك حالة طبيعية كان فيها الجنس البشري بصفة عامة يمتلك حقوقه الطبيعية ويمارس حريته ويستمتع بها بغير عائق. و الواقع أن هذا الزعم يرفع إلى مستوى الحقيقة التاريخية. ذلك لأنه لو بذلت محاولة جادة لإثبات ذلك لكان من العسير إظهار أن حالة كهذه كانت موجودة فعلا أو أنها حدثت بالفعل في أي وقت مضى..فهذا الزعم هو إحدى التصورات الهلامية التي ينتجها التفكير النظري المفرط..ويفرضها على الوجود الحقيقي دون مبرر تاريخي كاف"[4]

نص هيغل في عدم الاعتراف بالحالة الطبيعية جاء واضحا وصريحا وعلى قدر من البساطة التي تسمح لأي كان بأن يفهم سبب رفضه وهو أن هذه الحالة هي مجرد افتراض من مخرجات التفكير النظري المفرط

[1] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[2] المصدر نفسه،الصفحة نفسها .

[3] هيغل،المصدر السابق، ص113

[4] المصدر السابق، ص112

الذي لا يمت للحقيقة التاريخية بصلة ولو حاول أنصار هذا الزعم إثباتها فسيتعذر عليهم ذلك وقد طرحوها بدون مبرر تاريخي حسبه. يقول هيغل :"ما يسمى بالدستور النيابي هو ذلك الشكل من أشكال الحكومة الذي نربط بينه وبين فكرة الدستور الحر، وتلك فكرة أصبحت من الأحكام المسبقة المتأصلة فالشعب والحكومة طبقا لهذه النظرية منفصلان، غير أن هذا التعارض ليس سوى ضلال وفساد فهناك خدعة سيئة الطوية تستهدف إقناعنا بأن الشعب هو الكل الشامل للدولة وفضلا عن ذلك فإن جذور هذه الوجهة من النظر تكمن في مبدأ الفردية المنعزلة –أو الصحة المطلقة للإرادة الذاتية- وهي اعتقاد يتسم بالجمود..والنقطة الأساسية (في رأينا) هي أن الحرية في تصورها المثالي لا تتخذ مبدأ لها من الإرادة الذاتية أو من نزوة تعسفية وإنما هي التعرف على الإرادة الكلية وأن المسار الذي تتحقق الحرية بواسطته هو التطور الحر لمراحلها المتعاقبة"[1] تحليلا لهذا، مفهوم الحرية الهيغلي يأبى الفردية مبدءا له ومنه الإرادة الذاتية ليست أساسا للحرية، ومن هذا المنطلق يرفض هيغل كل دستور يقوم على فصل الإرادات الذاتية والكلية و بصيغة أبسط الفصل بين السلطات أو الشعب والحكومة (كما يذهب تصور لو ك خاصة) فهذا الأخير لا يحقق الحرية لما فيه من فصل بين الذاتي والكلي وتلك علة عدم تحقق الحرية فيها بوصفها(أي الحرية) تعرفا على الإرادة الكلية.

كما ويعترض هيغل على أهم ما جاءت بها نظرية العقد الاجتماعي وهي :أن الدولة تتأسس من خلال العقد، من خلال قوله في نصه "أصول فلسفة الحق" :"من المحال إدراج الزواج تحت تصور العقد وهذا الإدراج الكلمة الوحيدة التي تليق به هي أنه عمل مخجل... وما يقال عن الزواج يقال عن الدولة فما يجانب الصواب أن يقال إن طبيعة الدولة تقام على علاقة تعاقدية سواء أكان العقد في هذه الدولة المزعومة يقوم بين الكل (أعني جميع الأفراد) أو بين الكل والملك أو الحكومة"[2] وعلة رفض هيغل أن تكون الدولة ذات أساس تعاقدي هي نابعة من اعتباره الدولة تحقق للحرية عن طريق التاريخ كما ذكر آنفا، فالدولة الهيغلية ذات غاية غايتها تحقق الحرية الواعية للأفراد،فإن كان أساسها تعاقديا انتفت غاية الدولة لأن العقد هو اتفاق إرادات تعقده متى شاءت وتحله متى أرادت، هو أساس هش لا يصلح مبدءا لقيام الدولة.السؤال الذي يتبادر إلى الأذهان الآن و بعد رفض هيغل لنظريات عصره في الدولة, كيف برر لنظريته؟ أي كيف تتشكل دولة هيغل وكيف تحقق حرية الأفراد؟

[1] هيغل، المصدر السابق،ص112.

[2] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، تر:إمام عبد الفتاح إمام،(ب-ط ؛القاهرة :مكتبة مدبولي، 1996)، مج1، ص 233.

المبحث الثاني : التصور الهيغلي للدولة

نسوق تعريفا شاملا للدولة وفهمها عامة ماذا تعني عند هيغل (وإن كنا قد أشرنا إليه آنفا، نعرضه بشيء من الإطناب الآن)، ليتهيأ لنا فهم تفاصيل دولته. يقول هيغل في نصه "العقل في التاريخ" :"ينبغي أن يكون مفهوما أن الدولة هي التحقق الفعلي للحرية أعني للغاية النهائية المطلقة،.. كما ينبغي أن يكون مفهوما أن كل القيمة التي يملكها الكائن البشري وكل ما لديه من حقيقة روحية لا يملكها إلا من خلال الدولة لأن حقيقته الروحية تنحصر في أن ماهية الإنسان الخاصة وهي العقل موجودة لديه موضوعيا."[1] من هذا نفهم أن أول ما ترتبط به الدولة الهيغلية هو مفهوم "الحرية" فتجسد الدولة تحقق الحرية وهي غايتها المطلقة التي تقوم لأجلها،كما أن الدولة الفضاء الذي يحقق للإنسان قيمته العقلية، فيغدو تجسد الحرية في الدولة فعليا ومباشرا فهي (أي الدولة) تجسيد واقعي مباشر لما هو مجرد وعقلي وهي الحرية، وهذه الأخيرة يعرفها هيغل بأنها" ليست سوى معرفة وإرادة الموضوعات الكلية الجوهرية مثل الحق، والقانون وإنتاج واقع حقيقي يطابقها، هو الدولة"[2] لا يأتي ذكر معنى الحرية لهيغل بمعزل عن الدولة لأن الحرية معرفة أي وعي بالموضوعات الكلية الجوهرية كالحق والقانون هذا الوعي أو الإرادة بهذه الموضوعات يرافقه بشكل إلزامي إنتاج أو مخرجات واقعية تطابق هذا الوعي وهذا ما يجسده الإنسان عندما يصل إلى هذه الدرجة من الوعي في الحياة السياسية أي الدولة،إذن الدولة تجسيد واقعي لوعي الأفراد بالحرية. يخوض هيغل في تفصيل الحرية وفي الإرادة يقول:"حتى يتحول ما هو بالقوة إلى وجود بالفعل بهذا العنصر هو الإرادة وأعنى بها فاعلية الإنسان بها تتحقق الفكرة"[3] فلتتحول فكرة الحرية إلى حقيقة عينية يجب توفر عنصر الإرادة أو فاعلية الإنسان كما يسميها هيغل، وتقريبا للمعنى نضرب مثل الطالب يرغب في النجاح فيضاعف فعل المراجعة والمطالعة تصديقا لرغبته في النجاح فينجح، فتمثل الرغبة في النجاح "الفكرة" أو وجودا بالقوة ويمثل فعل المراجعة ونتيجته المترتبة عنه وجودا بالفعل وهي فاعليه الإنسان أو الإرادة التي تحقق الفكرة. كذلك الحرية هي رغبة في الحقيقة، وفي تحققها يقول هيغل :"الحقيقة هي وحدة الإرادتين الكلية والذاتية، والكلي في الدولة في قوانينها وتنظيماتها الكلية والعقلية.. ومن ثم فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه في شكل أكثر تحديدا وفيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية.. ذلك لأن القانون هو موضوعية الروح وهو الإرادة في صورتها الحقيقية والإرادة التي تطيع القانون هي وحدها الإرادة الحرة."[4] الحقيقة عند هيغل هي بلوغ الوعي بالحرية ويتحقق ذلك عن طريق

[1] هيغل، **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص111

[2] المصدر نفسه، ص133.

[3] هيغل، **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص89.

[4] المصدر السابق، ص111.

وحدة الإرادتين، الذاتية: أي إرادة الفرد الساعية إلى وعي حريتها، والكلية: أي الدولة الساعية لتحقق الحرية عن طريق قوانينها وتنظيماتها العقلية التي تتماشى وجوهر الإنسان "العقل"، وبهذا تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية أي عندما تحقق الوحدة بين الفردي والكلي، ولأن القانون هو تجسيد لموضوعية الإرادة لذلك من يطبق القوانين هو بالضرورة حر لأنه يتبع إرادته الموضوعة قانونا يطبقه فالقانون هو إرادة عينية تطبيقها يساوي الحرية.

يقع وصف هيغل للدولة ب" الكل الأخلاقي أو الدولة التي هي تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية... الدولة هي الحياة الأخلاقية وهي متواجدة بالفعل أو هي الحياة الأخلاقية وقد تحققت وذلك لأن الدولة هي وحدة الإرادة الكلية الجوهرية مع إرادة الفرد وتلك هي الأخلاق الذاتية"[1] علة وصف هيغل للدولة بالأخلاق في كثير من المواطن إن لم يكن جلها هو إيمانه الراسخ بالأخلاق تجسيدا واقعيا للإرادة والأخلاق هي الحق والواجب لذلك جاء وصف هيغل للدولة بالكل الأخلاقي أي الجامعة لتحقق الحق والواجب للإرادة الجزئية والكلية.

ويفرق هيغل في فلسفته بين نوعين من الأخلاق هما ذاتية وموضوعية وتنتمي الدولة إلى هذه الأخيرة فهي التنظيمات والمؤسسات السياسية و الاجتماعية المختلفة وتشمل الأسرة والمجتمع المدني والدولة[2]

يقول هيغل :"الأخلاق الموضوعية هي الواجب وهي الحق في صميمه والتطوير الكامل لفكرة الدولة ينتمي إلى فلسفة الحق"[3] جاءت نصوص هيغل تأكيدا على أن الأخلاق تشكل "المبدأ الحيوي"[4] للدولة وتحمل في صميمها الحق والواجب، وجاءت معالجة هيغل للدولة بتفصيل وإطناب في نصه "أصول فلسفة الحق". بالولوج إلى تفاصيل ما أورد به نجد أنه يقسم الأخلاق الاجتماعية إلى ثلاث مراحل هي:

الأسرة، المجتمع المدني و الدولة.

أولا الأسرة :يقول هيغل عنها، أنها تتميز بالحب والفرد داخل الأسرة لا يشعر بأنه شخص مستقل بل عضو في الأسرة ولا تكتمل الأسرة إلا بأوجه ثلاثة هي 1-الزواج 2-ملكية الأسرة ودخلها 3-تربية الأطفال وتفكك الأسرة [5] الفكرة الأخلاقية في وجودها المادي الأول تبدأ بالأسرة وتتميز بوجدان الحب وينظر إليها

[1] هيغل، **العقل في التاريخ**، المصدرالسابق،ص ص109-110.

[2] راجع في ذلك تعليق المترجم في: هيغل، **العقل في التاريخ**، تر:إمام عبد الفتاح إمام، (ط3؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشرو التوزيع،2007)،ج1، ص104.

[3] المصدر نفسه، ص111.

[4] المصدر نفسه ص125.

[5] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (ط1 ؛بيروت :دار التنوير، 2010)، ج2، ص31.

على أنها كائن واحد لأن الفرد داخل الأسرة لا يشعر بأنه شخص مستقل وإنما عضو في هذا الكائن وهو الأسرة وتتضمن الأسرة ثلاثة مراحل هي:

الزواج :"لزواج عند هيغل واجب يفرضه العقل وليس مجرد أمر يعتمد على الأهواء والنزوات الفردية ..يشمل جانبين طبيعي وروحي ..وينادي هيغل بالزواج الواحدي ..ويوافق على الطلاق على أن يكون ذلك في أضيق الحدود"[1] كما ويرفض إدراجه تحت تصور العقد[2] فهو"القبول الحر للشخصين ..على أن يجعلا من نفسيهما شخصا واحدا وعلى أيتخلى كل منهما على شخصيته الطبيعية والفردية ليتحد مع الآخر في شخصية واحدة "[3] إذن يعتبر هيغل الزواج رابطة أخلاقية وغاية عليا بين شخصين تنازلا كل منهما عن شخصيته الطبيعية المستقلة ليتوحدا في شخصية واحدة فلا يكون الزواج من أجل النزوات والرغبة الجنسية باعتباره واجب عقلي، كما يرفض تصوره عقدا لأنه باعتباره كذلك يهبط إلى مستوى النفع المتبادل وهذا ما يلغي وصفه بالرابطة الأخلاقية . المرحلة الثانية من الأسرة هي:

ملكية الأسرة ودخلها : يقول هيغل الأسرة بوصفها كائنا ذا أهلية شرعية في علاقتها بالأسر الأخرى لابد أن يمثلها الزوج بوصفه رب الأسرة.. فضلا عن ذلك للزوج ميزة الخروج والعمل لمعيشة الأسرة والعناية بحاجاتها وإدارة وتصريف هذا الدخل وهو أي الدخل أو ثروة الأسرة ملكية مشاعة فلا وجود لعضو في الأسرة يمتلك ملكية خاصة فلكل منهم الحق في الملكية العامة[4] يراد من هذا أن ثروة الأسرة هي الوجه الثاني من أوجه اكتمال الأسرة وباعتبار الأسرة شخصا واحدا فملكيتها وثروتها التي يعمل عليها رب الأسرة ورئيسها وهو "الزوج" تعد داخل الأسرة مشاعة ويعنى بالمشاعة أنها ملكية عامة مشتركة بين جميع أعضاء الأسرة ومن هنا يأتي حق الأطفال في التربية والتعليم ومن هذا الحق نصل إلى الوجه الثالث الذي به تكتمل الأسرة وهو :

تربية الأطفال وتفكك الأسرة : يقول هيغل: للأطفال حق الإعالة والتربية على نفقة الثروة المشتركة للأسرة ويقوم حق الوالدين في خدمة أطفالهم ورعايتهم على أساس واجب المحافظة على الأسرة عموما وفي تربية الأطفال الارتفاع بالكلي إلى مستوى وعيهم وإرادتهم ثم إن الأطفال أحرار بالقوة..كما ويعتمد تفكك الأسرة على بلوغ الأطفال مرتبة الشخصية الحرة و اعتراف القانون بهم كأشخاص، والقدرة على امتلاك ملكية

[1] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، المصدر السابق، ص ص ص70-71-72.
[2] المصدر نفسه، ص233.
[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،ج2، المصدر السابق،ص33.
[4] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، المصدر السابق، ص417.

خاصة وتأسيس أسر حتى يتحول الأبناء إلى رؤساء أسر جديدة والبنات إلى زوجات..ونتيجة التفكك الطبيعي للأسرة بموت الوالدين تتفكك الملكية التي كانت عامة لتصبح ملكية شخصية[1]

يعني هذا أن هيغل يعتبر تربية الأطفال وإعالتهم هي مهمة الأسرة وحق الأطفال ويكون ذلك من خلال الثروة المشتركة للأسرة، ويأتي بعدها الشطر الثاني لهذا الوجه ألا وهو تفكك الأسرة من خلال بلوغ الأطفال الشخصية الحرة والوصول إلى سن الرشد التي يعترف فيها القانون بهم كأشخاص لتأسيس أسر وملكية خاصة بهم، وهذا ما يمهد الطريق للدخول في مرحلة ثانية في طريق تأسيس الدولة هي مرحلة المجتمع المدني.

ومن خلال ما تم عرضه يستخلص السبب الكامن وراء الأهمية البالغة التي تستحوذها الأسرة في التأسيس لصرح الدولة، فقوة الدولة تكمن في الأسرة من خلال، المبدأ الأخلاقي للأسرة فالأسرة تعد شخصا واحدا بالقوة مدام أعضاؤها تحلو بالتبادل على شخصياتهم الفردية لذلك فأفراد الأسرة يعيشون في وحدة حب وثقة وفي علاقة الحب الطبيعي يكون للفرد وعي بنفسه بقدر وعيه بالآخر فهو يعيش خارج ذاته وتشكل الاهتمامات الخارجية ونمو الأطفال هدفا مشتركا بين أعضاء العائلة ويعتمد هذا على شعور ووعي وإرادة لا تكون قاصرة على الشخصية والمنفعة الفردية الخاصة بل تشمل مصالح الأعضاء ككل هذه الوحدة في حالة العائلة هي وحدة شعور أو وجدان وينبغي على الدولة أن تحترم علاقة الولاء للأسرة لأنه عن طريقها تكتسب أفراد أخلاقيين حين يتحدون ليكونوا دولة يجلبون معهم ذلك الأساس السليم لصرح الحياة السياسية وهو القدرة على الشعور بالتوحد مع الكل[2] فقوة الأسرة في الشعور بالتوحد عن طريق تأسيسها السليم وهي بذلك إرهاص لدولة تحقق الحرية هذا عن دور الأسرة في الدولة نعود الآن إلى المرحلة الثانية التي وضعها هيغل في الحياة الأخلاقية وهي:

ثانيا المجتمع المدني :يقول هيغل :"تتفكك الأسرة إلى أسر كثيرة وكل أسرة تسلك بوصفها من حيث المبدأ شخصا عينيا مستقلا وترتبط بالأسر المتجاورة فيما بينها ارتباطا خارجيا وتلك هي مرحلة التنوع والاختلاف ويعطينا ذلك تعين الجزئية الذي يرتبط بالكلية لكن بتلك الطريقة التي تصبح فيها الكلية هي المبدأ الأساسي"[3] تحليلا لقول هيغل، يعتمد المجتمع المدني بالأساس على تفكك الكلي، ألا وهي الأسرة في تفككها أسرا أخرى جديدة يمهد الطريق لظهور الجزئي وهو المجتمع المدني، من خلال وصول الأطفال إلى مستوى الاستقلالية والقدرة على امتلاك الملكية الخاصة بهم وتأسيس أسر جديدة.

[1] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1،المصدر السابق، ص418-420.

[2] هيغل، **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص 114.

[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، المصدر السابق، ص428.

"الأفراد بوصفهم مواطنين في هذه الدولة هم شخصيات خاصة غايتها نفعها الخاص.. و الأفراد لا يستطيعون بلوغ غاياتهم إلا إذا حددوا معرفتهم وإرادتهم وعملهم وفقا لطريقة كلية..وفي مثل هذه الظروف نجد أن مصلحة الفكرة لا يعيها أعضاء المجتمع المدني"[1] تفسيرا لهذا القول، المجتمع المدني هو اعتماد الأشخاص المستقلين كل منهم على الآخر لأن استقلالية الأفراد تجعل كل واحد منهم غاية في ذاته ولا يعترف بغاية أخرى غير نفسه ويعامل الجميع على أنهم وسائل لغايته إذن استقلالية الأفراد في هذه المرحلة تجعل أخلاق مثل الصراع والأنانية منتشرة لتحقيق غايات فردية وإشباع المصالح والغايات الخاصة لذلك وهو ما قصده هيغل بقوله مصلحة الفكرة لا يعيها أعضاء المجتمع المدني وقال في وصفه المجتمع :"يقدم المجتمع المدني مشهدا من الإفراط في البؤس والفساد المادي والأخلاقي المشترك بينهما جميعا"[2] فجراء اختفاء الكلية وتفككها لتحل محلها الجزئية يشيع مشهد من الفساد في المجتمع بسبب الأنانية والصراع.

و يتألف المجتمع وفق ثلاثة لحظات هي: 1-نظام الحاجات 2- ممارسة العدالة أو الهيئة القضائية بصفة عامة 3- الشرطة و النقابة [3]

في نظام الحاجات يقول هيغل:"تتسم الجزئية في المقام الأول بمعارضتها بصفة عامة للمبدأ الكلي للإرادة وهي بذلك تعبر عن حاجة ذاتية"[4] السمة الأولى لنظام الحاجات أنه جزئي،فيسعى الشخص لإشباع غاياته وينظر للآخرين على أنهم وسائل والآخرون يسلكون الطريقة نفسها فكل واحد يعتمد على الآخر لإشباع حاجاته ومنه ينشأ نظام الحاجات ويتكون من ثلاثة عوامل هي أولا: الاعتماد المتبادل وفيه تظهر الكلية للروح البشري فرغم أنه يسعى لتحقيق غاياته لكنه لا يستطيع الامتناع عن العمل من أجل الكل. ثانيا العمل وهو استعمال المادة الخام لإشباع الحاجات ومنه نحصل على مبدأ تقسيم العمل. ثالثا: الثروة أو رأس المال يقول فيها هيغل:"عندما يعتمد الناس بعضهم على بعض..يتحول السعي للإشباع الذاتي الأناني إلى مساهمة في إشباع حاجات كل إنسان آخر"[5] وذلك أن الفرد حين ينتج لنفسه فهو في الوقت نفسه ينتج للكل وهكذا تظهر الثروة على أنها ملكية المجتمع ككل[6]

---

[1] المصدر السابق، ص436.

[2] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،ج2، المصدر السابق، ص62.

[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، المصدر السابق، ص438.

[4] المصدر نفسه، ص439.

[5] المصدر السابق، ص 444.

[6] ولتر ستيس،ميشال ميتياس، **فلسفة هيغل.. هيغل والديموقراطية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (ب-ط ؛القاهر:مكتبة مدبولي، 1996)، مج2، ص575.

الهيئة القضائية: يتألف المجتمع من أشخاص لهم حقوق غير واضحة في بداية الأمر فتتحول الحقوق إلى قوانين لأنه تنشأ علاقات خارجية بين الأشخاص وهي بالضرورة حقوقهم نحو الآخرين ومنه يصبح الحق المجرد سلطة قائمة في المجتمع وهكذا ينشأ نظام العدالة أو الهيئة القضائية[1]

الشرطة والنقابات: ضرورة الشرطة نابعة من مهمتها التي تتمثل في ضمان رفاهية الفرد وملكيته وما قد يتعارض ويصطدم برفاهية الآخرين ويقع التنظيم في مهام الشرطة بالإشراف والرقابة، أما النقابة ينشأها جماعة من الأفراد ذوي المصالح المشتركة لتحقيق الغايات الكلية للمجمع[2]

تؤدي اللحظة الأولى بالضرورة إلى الثانية والثالثة هي نتيجة اللحظتين السابقتين، فنظام الحاجات يتسع عن طريق الفكر من حاجات ضرورية إلى غايات أخرى غير الأولية، وتحقق الإشباع لحاجة يظهر معه حاجة أخرى جديدة. يخلق هذا الاعتماد المتبادل بين الناس وتقسيم العمل، ثروة وهذا هو الدافع للإنتقال إلى اللحظة الثانية وهي تنظيم العدالة من خلال سن القوانين وتطبيقها من أجل ضمان حقوق الأفراد يكون عن طريق اللحظة الثالثة والأخيرة وهي الشرطة والنقابة، فالشرطة طريق لتطبيق المباشر لمبادئ الحق على الأفراد لحماية الفرد والممتلكات،أما النقابات لتنظيم التعاون بين الأفراد من أجل إشباع الحاجات [3]. إذن من خلال ما سبق نجد أن الملكية تحطم الأسرة لأن الأبناء بدورهم ينشئون أسرا لها ملكيتها تنحل الوحدة للأسرة إلى كثرة من جماعات الملاك المتنافسة، وهذا يمهد الطريق للمجتمع المدني الذي يتشكل وفق اللحظات الثلاثة التي ذكرناها آنفا، لكن ذلك يبقى غير كافي لتحقق الحرية وإن كانت ملكية الأفراد متاحة في المجتمع المدني لكنه يبقى يفتقر إلى الحرية الواعية ومن هنا تنبع أهمية الدولة ولأنها نتاج تطور تاريخي للوعي فهي مرحلة ضرورية لتجسيد تطور الروح .وهنا تجدر الإشارة إلى أن هيغل ميز بين مفهوم المجتمع والدولة ورفض أن تكون الدولة مخصصة لأمن وحماية الملكية والأفراد لأنها ووفق هذا المفهوم يكون الانتساب إلى عضوية الدولة اختياريا وهذا مرفوض من وجهة نظر هيغل لأن الدولة الهيغلية تقضي بالوحدة الصميمة للكلي والفردي هذا خارجيا أما ضمنيا فوحدة الحرية الموضوعية أي الإرادة العامة والذاتية.[4]

ثالثا الدولة : "الدولة تكون قد تأسست تأسيسا متينا، وتكون قوية من الناحية الداخلية، عندما تتحد المصلحة الخاصة للمواطنين مع المصلحة العامة للدولة وحين يجد كل منهما في الآخر إشباعه وتحققه الفعلي"[5]

---

[1] ولترستيس، ميشال متياس،المرجع السابق، ص 567

[2] المرجع نفسه، ص571

[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، المصدر السابق، ص ص ص75-76-77.

[4] فريال حسن خليفة، **نقد فلسفة هيغل**، (ب-ط؛ بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009)، ص260

[5] هيغل، **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص94.

إذن يرى هيغل الدولة بوصفها وحدة الأسرة والمجتمع المدني وفيها تتحد المصلحة الخاصة والعامة ف "الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية "[1]الدولة هي الكل الأخلاقي، هي الحرية في صورتها العينية،هي العقل على الأرض وتدرك نفسها بوعي فأساس الدولة في سلطة العقل التي تحقق نفسها،وجوهر الدولة وعي الذات وهذا الجوهر يتم إدراكه خارجيا كقوة قائمة بذاتها تكون فيها الأفراد الفردية لحظات، مسيرة الروح في العالم هذا ما تكونه الدولة وهي مفهوم الحرية وقد تطورا وأصبح عالما واقعيا [2] من خلال هذه النصوص وغيرها لهيغل في تعريف الدولة نجد أن مفهوم الدولة الهيغلي مصبوب بمصطلحات من مثل الفكرة الأخلاقية، الروح الأخلاقي، الإرادة، الحرية، مسيرة الروح، العقل،...وهي مصطلحات تختلج بين المجالين العقلي واللاهوتي وتأكيده الدائم على أنها الكل الذي تتحقق معها الفكرة الأخلاقية ويتحقق العقل عن طريق وعي الأفراد بحريتهم داخل كيان كلي هو الدولة ووصول الروح إلى تمامها وبلوغ كمالها بتطور الوعي وفق مسيرة الروح. الدولة وفق التصور الهيغلي هي وحدة الكلي والجزئي، هي مركب الأسرة والمجتمع المدني والوصول إلى التحقق الفعلي للفكرة الأخلاقية فمع الأسرة وهي العلاقة الأخلاقية تبرز الكلية أحد عناصر الفكرة ويجسد المجتمع المدني الجزئية كعنصر ثاني من الفكرة، تأتي الدولة كمركب الكلية والجزئية في عنصر ثالث هو الفردية. [3]

" والجانب الكلي في الدولة هو وظيفتها كمنبع ومصدر للقوانين وهذا الجانب يقدم لنا السلطة التشريعية، أما الجانب الجزئي فهو يوجد في تطبيق القوانين على حالات جزئية خاصة وهذا يعطينا السلطة التنفيذية أما لحظة الفردية فهي إنما توجد في الشخص الحاكم أو الملك "[4]

وتعمل هذه السلطات الثلاثة في الدولة عمل الأعضاء في الجسم، فكل سلطة تؤدي وظيفتها من أجل حياة الدولة من أجل الكل، ولا يمكن لسلطة ما أن تعمل بمعزل عن هدف الدولة الكلي وهو تحقيق حرية الأفراد . فما هي سلطات الدولة ؟ وكيف تعمل على تحقيق كلية الدولة ؟

[1] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، مصدر سابق، ص497.

[2] Hegel،philosophy of right،translated with notes by T.M. knox، oxford university press،London new York، 1976، P.279

[3] هيغل ، **أصول فلسفة الحق** ، مج1، المصدر السابق، ص78.

[4] المصدر نفسه، ص94.

المبحث الثالث : السلطات والقانون الدولي

إن السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية عند هيغل ليست سوى أدوات أو هيئات للقانون الدستوري. ولقد رفض هيغل الفصل التقليدي بين السلطات لأنه يضر بتكامل الدولة ووحدتها، لذلك وجب أن تعمل وظائف الحكومة الثلاثة معا في تعاون فعلي دائم.[1] وبهذا يغير هيغل النظر التقليدي للسلطات السياسية ويرفض فصلها. على أنها الكل الذي يعمل بتكامل من أجل وحدة الدولة وهو الذي صرح في أكثر من موضع أنها –أي الدولة- الكل الأخلاقي ولا يستقيم الكل بالفصل بين السلطات .

أولا سلطات الدولة : في نصه "أصول فلسفة الحق" يعرض السلطات التي تقوم الدولة عليها وهي كالآتي :

أ- سلطة الملك: فيفسر هيجل الدولة على أنها الشمول الذي تبلغ فيه لحظات الفكرة الشاملة الواقع الفعلي,متطابقة مع درجات حقيقتها,فتصوره للملكية هو بالضبط تصور حقيقة الشيء,الذي لا يستنبط بل ينشأ بذاته على نحو خالص,وشبه بهذا الاستدلال تلك الفكرة التي تقيم حق الملك على أساس السلطة[2] يطلق هيغل على هذه السلطة "سلطة التاج أو الملك",ووفقا لتقسيمه تشتمل هذه السلطة على ثالوث,هو ثلاث لحظات للفكرة الشاملة هي :

1- لحظة كلية: اختصاصها الدستور والقانون.

2- لحظة المشورة: في هذه اللحظة يرد الجزئي إلى الكلي.

3-لحظة القرار النهائي: حيث يعود لها كل شيء, وينبع منها شيء آخر حتى التحقيق الفعلي[3]. الدستور والقانون بوصفه لحظة كلية يسن القوانين، ويحدث في اللحظة الثانية أن تقع المشورة أي الأخذ والرد في هذه القوانين وفي اللحظة الثالثة لحظة القرار النهائي أين يفصل الملك في الأمر. هذه كانت اللحظات، وخوضا فيها من المنظور الهيغلي نجد أن كل لحظة من لحظات الفكرة الشاملة الثلاث,يكون لها تجسيدها الواقعي المنفصل,ومن ثم فإن هذه اللحظة الحاسمة على نحو مطلق من لحظات الكل ليست هي الفردية بصفة عامة بل هي فرد معين هو الملك . وشخصية الدولة لا تكون متحققة بالفعل إلا في شخص ما ألا وهو الملك [4]. النظام الملكي هو نظام عقلي وأن قمة الدولة وقاعدتها هي عقلية.

---

[1] هاربرت ماركيوز، **العقل والثورة(هيغل ونشأة النظرية الإجتماعية)**، تر :فؤاد زكريا،(ب-ط ؛مصر :الهيئة المصرية العامة لتأليف والنشر، 1970)، ص218.

[2] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، المصدر السابق، ص544.

[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، المصدر السابق ، ص539.

[4] المصدر السابق، ص543-544.

ب- السلطة التنفيذية : السلطة التنفيذية هي ثاني سلطة في الدولة حسب تقسيم هيجل ويقول فيها :"إن مهمة إدراج الجزئي تحت الكلي متضمنة في السلطة التنفيذية التى تشمل كذلك سلطتي القضاء والشرطة.. وهي تؤكد المصلحة الكلية حتى فوق أهدافها الجزئية"[1] يتبين لنا أن السلطة التنفيذية هي حلقة الوصل بين المجتمع المدني والدولة من خلال القضاء والشرطة بتنفيذ القوانين والعمل على إدماج المصلحة الجزئية مع العامة في الدولة ويضيف بأن في السلطة التنفيذية يتم تقسيم العمل فيها على شكل تنظيمات في الوظائف الرسمية, ويكون كالآتي :

أ-الحياة المدنية والتي هي من الطبقة الدنيا .

ب- مهام الحكومة تنقسم إلى فروع مجردة, ويتولاها الموظفون الرسميون.

ج- التقاء أعمال الأقسام عندما تتوجه من طبقة الأعلى إلى طبقة الدنيا[2].

وللسلطة التنفيذية وظائف أخرى ذات طبيعة موضوعية,حيث يرى هيغل بأن الأفراد يوظفون ويعيَنون بحسب المعرفة والبرهنة وبهذا العامل تحصل الدولة على ما تطلب.وكذلك المواطن يضمن فرصة الانضمام إلى طبقة الخدمة المدنية [3] . ويعتبر أن الموظفون في الخدمة العامة, وأعضاء السلطة التنفيذية,هم من يشكلون القسم الرئيسي من الطبقة الوسطى,حيث نجد بهذه الطبقة الجماهير والشعب,والذكاء المتطور لكن السيادة الأعلى هي التي تؤثر فيها, أما من الأسفل تؤثر فيها حقوق النقابات, فهي التي تمنعها أن تتخذ وصفا انعزاليا كالارستقراطية [4] .

ج- السلطة التشريعية : يرى هيغل بأن القوانين ليست لها علاقة بالحالة الفردية,بل هي مبادئ عامة لنشاط الدولة,وهي تمثل لحظة كلية وتحتاج فرعا منفصلا من أفرع الدولة لكي تنتشر وتنمو,وهذا الفرع هو المتمثل في السلطة التشريعية,والتي تكمن وظيفتها في تطوير القوانين وجعلها مناسبة للمطالب[5] فهيغل يرفض ربط القوانين بالحالات الفردية ويعتبرها مبادئ عامة لنشاط الدولة فهي تمثل لحظة كلية وتحتل فرعا في الدولة متمثل في السلطة التشريعية ووظيفته تشريع القوانين وتطويرها لتكون مناسبة لمطالب الأفراد.

يضيف هيغل أن السلطة التشريعية أثناء تكوينها,وفي مشكلة حق الاقتراع فإنه لا يحبذ رؤية الديمقراطية التي ترى أن للأفراد الحق في التصويت لانتخاب النواب,لأن الدولة هي تجسيد للإرادة الكلية أو

[1] المصدر نفسه،ص557

[2] هيغل، أصول فلسفة الحق، مج1، المصدر السابق، ص559.

[3] المصدر نفسه، ص560.

[4] المصدر نفسه، ص564.

[5] المصدر نفسه، ص585.

الإرادة العقلية,و ليست لإرادة الأغلبية .ومبدأ الحرية لا يعتمد على إرادة الأغلبية إنما إطاعة الإرادة الكلية التي هي تموضع لذات الفرد حقه [1] والسلطة التشريعية من وجهة النظر هذه غير ممكنة أن تتشكل عن طريق حق الاقتراع أو الديمقراطية بما أن الدولة الهيغلية هي تجسيد الإرادة الكلية وليس إرادة الأغلبية وتجدر الإشارة إلى الفرق الذي يقيمه هيغل بين مفهوم الأغلبية والكلية وهذا الأخير هو الأساس الذي يقيم عليه هيغل مفاهيمه السياسية، فالسيادة أو الحكم سواء في التشريع أو التنفيذ, تتم عن طريق الطبقة الكلية, وعضوية هذه الطبقة لا تكتسب بالحب أو الثروة أو الميلاد,بل هي لكل فرد,لكن حسب قدراته و استعداداته الخاصة وشخصيته التي تمكنه من ذلك[2]

وعلى الفرد لكي يشارك في المسائل العامة, لابد أن يتخذ صورا وأشكالا, لأن الشعب يعتبر كتلة غير منظمة ومنسقة,ولكي تصبح كذلك,يجب أن تتخذ شكل المؤسسات داخل الدولة و هو يقصد الطبقات والنقابات,حتى تصبح ممثلة في السلطة التشريعية .

وحسب منظور هيغل يختص التشريع لأمرين هما :

"1- القوانين بما هي كذلك بمقدار ماتطلب وهي حية نشطة مع إمداداتها

2- مضمون الأمور الداخلية الذي يؤثر في الدولة بأسرها ."[3]

يرى هيغل أن الأعمال التشريعية تحدد بدقة علاقتها بالأفراد,ويشمل هذا جانبين وهما

" 1- ما تقدمه الدولة من أجل صالحهم وسعادتهم 2- ما تطلبه منهم الخدمات"[4]

الأول :يختص بالقوانين التي تعالج جميع أنواع الحقوق الخاصة,وحقوق الجمعيات,والنقابات والمنظمات التي تؤثر في الدولة بأكملها .

الثاني :يختص بالخدمات التي تطلبها الدولة من الأفراد وتنحصر في نطاق المال,إذن فهي تعني القيمة الكلية لكل من الأشياء و الخدمات[5]

[1] المصدر السابق، ص586-585.

[2] هيغل، أصول فلسفة الحق، مج1، المصدرالسابق، ص ص586-587.

[3] المصدر نفسه، ص564.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] المصدر نفسه، ص ص564-565.

ثانيا : القانون الدولي

يعرض هيغل فهمه للقانون الذي يحكم العلاقات بين الدول على شكل فقرات في نصه "أصول فلسفة الحق" والتي سنعرض شيئا منها بغية استجلاء الفهم الهيغلي في القانون الدولي، بدءا بقوله :"ينبع القانون الدولي من العلاقات بين الدول المستقلة استقلالا ذاتيا"[1] القانون الدولي ينشأ من العلاقات بين الدول بعضها ببعض وأول شرط أن تكون هذه الدول مستقلة استقلالا ذاتيا. يقول هيغل:" الشعب من حيث هو دولة إنما هو الروح في عقلانيتها الجوهرية وتحققها الفعلي المباشر وهو من ثم السلطة المطلقة على الأرض ينتج من ذلك أن علاقة كل دولة بالنسبة لغيرها هي سيادة "[2] يقر هيغل في هذه العبارة ب "السيادة" ذلك الأساس الذي يحكم العلاقة بين دولة وأخرى أي أن كل دولة تنظر لنفسها على أنها صاحبة السيادة المطلقة الدولة بدون ارتباط بالآخر- أقصد دولا أخرى غيرها- تظل تمارس حريتها وسلطتها داخلها لكن وبمجرد أن تعقد علاقات بدول أخرى أي خارج حدود الدولة يكون لزاما التوقف عن الحديث عن حرية الحركة هذه خارج حدود الدولة[3] أي تحد العلاقات بين الدول خارجيا من حريات الدول حتما وليس هناك هيئة تحكم بين الدول في نظر هيغل فاعتبر محاولة كانط لتأسيسها(أي هيئة تحكم بين الدول) عن طريق فكرته "تحقيق السلام الدائم بواسطة عصبة أمم تقوم بعقد الصلح في كل نزاع"[4] محاولة فاشلة، و أن الدول إذا ما اختلفت..فإن النزاع لا يمكن حسمه بغير الحرب والدول في العلاقة ببعضها تسلك بوصفها كائنات مستقلة أي إرادات جزئية ويحكمها الصالح الخاص كقانون أعلى لسلوكها حيال الدول الأخرى[5] لأنه ليس هناك سلطة دولية يمكن أن تخضع لها الدول وأي نزاع ينشب لا حل له سوى الحرب ثم إن الدول في حالات الحرب كما في السلم تعترف بالدول حتى في حال الحرب تعترف بالدول الأخرى على أنها دول مستقلة الحرب تتسم بأنها شيء ينبغي أن يزول ومن ثم فهي تتضمن الشرط المطابق لقانون الشعوب وهي صون احتمال السلام فالحرب من منظور هيغل لا ينبغي أن تشن ضد المؤسسات الداخلية أو سلامة الأسرة أو الأشخاص.[6]

---

[1] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1،المصدر السابق، ص594.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص ص594-595.

[4] المصدر نفسه، ص596

[5] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1،المصدر السابق، ص597

[6] المصدر نفسه، ص598

الفصل الثالث: إشكالية الديني والسياسي في فلسفة هيغل.

الفصل الثالث؛إشكالية الديني والسياسي في فلسفة هيغل.

تمثل العلاقة بين الديني والسياسي موضوعا إشكاليا في الفلسفة، انبثقت منه كثير من الرؤى الخلاقة التي طرحها الفلاسفة والتي تستدعي الوعي الديني والسياسي للحضور في حياة الإنسان الاجتماعي والسياسي والثقافي، ولعل أهم ما اصطبغت به القراءات الحديثة في هذه الإشكالية هو العقل.

المبحث الأول: التصور العقلاني للدين والدولة عند هيغل

أطروحة هيغل الأنطولوجية الأساسية تفترض أن "المعقول واقعي، والواقعي معقول"[1]، ولن يدهشنا هذا في فلسفة موسومة بالمثالية. سنحاول من خلال هذا المبحث استيضاح العقلانية المبثوثة في التصورين الديني والسياسي لهيغل بالعودة إلى نصوصه أولا ومن خلال تفصيل التصورين سابق الذكر.

"المعقول واقعي،والواقعي معقول" نستشف من العبارة لهيغل أنه يقيم صرح الوجود على الفكر والفكر على الوجود، علينا الإشارة هنا إلى أن هيغل يستخدم لفظ الفكر بشكل مطابق للعقل والفهم الذي محله الذهن أو الوعي، ودليل ذلك قوله :"إن القول بأن العقل reson أو الفهم understanding موجود في العالم فإن ذلك مرادف في فحواه لقولنا "إن الفكر موضوعي" [2] وهو –أي هيغل- ينظر إلى "الفهم والعقل كسمات داخلية للكائنات لا على أنهما تصورات نشكلها نحن عن الكائنات.غير أن الفهم والعقل متضمنان في الأشياء بطريقتين متمايزتين الأولى :في التطور الزمني فأي كائن موجود هو نتاج للفهم وانهياره هو من أعمال العقل السلبي. ثانيا :في الهيراركية اللازمانية فأن الكائن الموجود يبدو أنه متصدع داخليا (وذلك هو العقل السلبي) حتى يندرج أو يرفع في كل شامل أعلى منه هو الدولة (وهذا هو العقل الإيجابي)"[3]

يقيم هيغل الواقع والكائنات على العقل، يصبح بهذا المعنى كل ما هو وجود خارجي (كالدولة) لا معنى له بدون العقل الكامن فيها فهو الذي يمد الأشياء قيمتها ووجودها. كما أن وعي الإنسان للأشياء في الطبيعة يخلق لها قيمة ووجود فعلي فكل مالا يدركه الإنسان لا وجود له. نسوق مثالا لتتضح الفكرة فلنتصور أن هناك حديثا عن مخلوقات شبحيه لها أوصافها الخارقة للطبيعة سيغدو هذا الحديث خرافة ولا واقعيا في عقول جميع الناس طالما أن لا إدراك عقلي منطقي لها، لكن بمجرد أن يتحقق الإدراك العقلي فسيكون للأشباح وجود واقعي. ولا ينبغي أن يذهب الظن بالبعض من خلال هذا المثال أن كل ما يتخيله العقل ويتصوره هو واقعي حتما ف"الفكر من زاوية المضمون لا يكون صادقا إلا بمقدار ما يغوص

[1] هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، (ط3 ؛بيروت :دارالتنوير للطباعة والنشر، 2007)، مج1، ص55.

[2] المصدر نفسه, ص98

[3] مخائيل أنوود، **معجم مصطلحات هيغل**، المرجع السابق ص456.

بنفسه في الواقع"[1] ومن هذا القول نستشف كيف أن معنى العقل يكتسبه من الواقع أيضا فلا يكفي أن يتصور العقل أي شيء لنقول عنه واقعي قيمة المحتوى العقلي يستمدها من الواقعي والواقع يستمد قيمة وجوده من العقل فرغم أن هيغل يقيم الواقع على العقل لا تذهب به مثاليته إلى الإفراط في مركزية العقل وهو بدليل نصه يوازن ويقر أن الفكر لا يكون صادقا إلا بقدر خوضه في الواقع.

يقول هيغل:"إذا كان الفكر هو الجوهر المكون للأشياء الخارجية، فإنه كذلك الجوهر الكلي لما هو روحي ففي كل إدراك حسي بشري يوجد الفكر، كما أن الفكر هو أيضا الكلي الموجود في جميع أنواع التصورات والتذكر...عندما نفهم الفكر على أنه الكلي الحقيقي لكل ما هو موجود في الطبيعة وما يوجد في الروح فإنه بذلك يمتد ليشمل مجالات أوسع وليصبح الأساس لكل شيء"[2] إذن يصبغ هيغل واقع الإنسان المادي والروحي صبغة عقلية وبهذا المعنى تكون حياة الإنسان المادية والروحية تصديق لما في عقله ووعيه والإنسان بعقله هو ما يبث قيمة الوجود في الأشياء، وما يعنينا في هذا الإقرار بشمول الفكر كل المجالات المادية منها والروحية هو الدين والدولة. فتصورهما عند هيغل بذور ذات خصائص عقلية تتطور لتحقق هذه الخصائص كاملة في الدين والدولة الكليين. نتبين ذلك من خلال مفهوم الدين الذي جرى تفصيله سابقا والذي يقضي عموما بتحقق الدين في وحدة العقل الكلي والجزئي بعد انفصالهما تحدث الوحدة بعد مراحل يخوضها الوعي هي مراحل تطور الوعي الديني بدءا بالديانات الطبيعية التي تعكس الشكل الجنيني للوعي الديني ،ومع الاستمرار في التطور يحقق الدين تطوره بمعناه الكامل في الديانة المطلقة "المسيحية" أين يتحقق الوعي الكامل بالحرية

كذلك الأمر مع الدولة يعرف الفرد داخلها وعيا بسيطا في شكلها الأول مع الأسرة ومع السير في مراحل التطور يصل الإنسان إلى الدولة المطلقة التي يحقق الفرد فيها حريته.

وتعد مراحل التطور في الدين والدولة، حوادث فعلية في العالم ممكن أن يرى أنها حسب هيغل مراحل نحو العاقلية ذات الوعي الكامل أو "العقل" المطلق أو "الروح"[3]

الدين والدولة وكل مفاهيم هيغل هي مفاهيم عقلية دينامية تحقق وجودها المطلق من خلال حركتها نحو التقدم وتطور الوعي بها ومن بين المفاهيم المرتبطة بالدين والدولة من حيث كونهما عقليين هو التاريخ فإصرار هيغل الأول هو تفسير حركة التطور عامة وفي الدين والدولة خاصة بالتاريخ وهذا الأخير مرتبط بالعقل فيصر هيغل على بدء التاريخ مع العقل، يقول: "إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة وهي تتأمل

[1] هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، المصدر السابق, ص97

[2] المصدر نفسه, ص ص 99-100.

[3] جون كوتنغهام , **العقلانية (فلسفة متجددة)** , المرجع السابق، ص 106

التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول :إن العقل يسيطر عن العالم، وأن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا"[1] فمراحل الدين والدولة ما هي إلا مراحل لتطور العقل وما هي إلا العقل ماثلا في التاريخ ،وتاريخ العالم هو تاريخ العقل وما الدين والدولة سوى تمظهرات لهذا العقل "فهو –أي العقل- يزود نفسه بغذائه الخاص وهو نفسه موضوع عملياته ،وعلى حين أنه وحده أساس وجوده وغايته النهائية المطلقة..وأنه يكشف عن نفسه في العالم وأنه في هذا العالم لا يتكشف شيء سواه"[2] إذن يظهر العقل نفسه في التاريخ في مفاهيم عقلية وبهذا يكون العقل نفسه موضوع عملياته.ف "الفكر هو أساس الإنجاز وأعلى نقطة يصل إليها تطور الشعب هي أن يكتسب فكرة واعية عن حياته ووضعه وأن يضفي على قوانينه وأفكاره عن العدالة والأخلاق صبغة العلم" [3] وفي موضع آخر يقول هيغل :"الوحدة بين العام والجزئي هي الفكرة ذاتها حين تتجلى بوصفها دولة"[4] نستطيع تمييز تأكيد هيغل الدائم على الوعي والفكرة الواعية التي لابد للشعوب أن تصل إليها من خلال القوانين والتنظيمات والعدالة وهذه المؤسسات الأخلاقية الماثلة في الدولة تمثل العقل في تموضعه واقعا وهو بصيغة أخرى تأكيد على العقل في الدولة العقل المطلق والكلي من خلال وحدة العام والجزئي لينعكس في الدولة الحقة التي تحقق حرية ووعي الإنسان.

أما الدين فضلا عن كونه "وعي الإنسان بشيء سام "[5] لا يختلف عن الدولة كمفهوم عقلي فهو بدوره سعي للوحدة بين العقل الكلي والجزئي وموطن الذي تتحقق فيه هو الفكر ويأتي الواقع تصديقا لها بعد ذلك عن طريق طقوس العبادة ،ومراحل تطور الدين يمكن مقارنتها بتلك المراحل الخاصة بالإنسان في تطوره من طفل إلى مراهق ثم سن الرجولة وأخيرا سن الشيخوخة ويمكن عد هذه مرحلة أخيرة[6] الدين حسب هيغل في تطوره أشبه بالإنسان لأن الإنسان يتميز بالوعي وتقدمه في العمر يعادل تطور وعيه وكذلك الدين مراحل تطوره تعبر عن تقدم عقلي يحرزه الوعي في سبيل الوصول للدين الكلي.

إجمالا السعي للتطور الذي يشهد تمظهراته التاريخ، يكون أساسا على مستوى الفكر أو العقل وله تمظهرات خارجية كالدولة وأخرى روحية كالدين هدفها الأسمى تحقيق الوعي المطلق او الروح المطلق أو الوعي بالحرية...وتسميات عدة أوردها هيغل للتعبير عن وصول لغاية الدين والفلسفة والدولة والتاريخ والعالم كل متكامل."فالروح عند هذه النقطة تتعرف على مبادئها وعلى الطابع العام لأفعالها وبهذا " نجد

[1] هيجل, **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص78

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها .

[3] هيغل، **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص105.

[4] المصدر نفسه, ص119.

[5] هيغل، **جدلية الدين والتنوير**، المصدر السابق، ص 154.

[6] هيغل، **محاضرات فلسفة الدين(العبادة وديانة الطبيعة)** ، المصدر السابق,ص ص 81-82.

أمامنا إذن وجودا واقعيا ومثاليا لروح الأمة"[1] فالمطلق مرحلة نهائية من التطور يسلك التاريخ صوبها، وتنشأ عن الصراع التقدمي للوعي كما عبرت عن ذلك مراحل تطور الدين والدولة صوب "المطلق" أو "العقل" وتحقق فهم العالم.

لا يمكن الحديث عن التقدم الذي يحرزه العقل ومنه الدين والدولة في سبيل الوصول إلى المطلق دون الحديث عن منهج يفسر هذا التقدم وهيغل لم يغفل الحديث عن هذا فيجد في منهج الديالكتيك الجواب عن سؤال: ما هي الآلية التي يتقدم به العقل في التاريخ وبصيغة أخرى الآلية التي يتقدم بها الدين والدولة ؟ "الجدل الهيغلي"، من سوء الفهم لفلسفة هيغل الاسترسال في الأفكار دون الوقوف على ديناليكتيك هيغل المنهج الذي به يفسر تطور التاريخ والأفكار للوصول إلى الحقيقة المطلقة، يقول هيغل في ذلك:"يبدو التقدم في الوجود الفعلي أنه سير من شيء ناقص إلى شيء أكثر كمالا لكن الناقص ينبغي ألا يفهم فهما مجردا على أنه المفتقر إلى الكمال فحسب وإنما على أنه شيء يتضمن نقيضه الصريح،أو ما يسمى بالكامل"[2] آمن هيغل بالتاريخ مسرحا لتقدم الفكرة من ناقصة تطورا عن طريق الجدل إلى الاكتمال، فهي كما وصفها في أحد المواضع من نصه"العقل في التاريخ" كالبذرة تحمل صفات الشجر والثمر كذلك الروح تحمل داخلها فكرة الحرية التي تتطور عبر مراحل في التاريخ لتظهر بشكل كلي ومكتمل في الدولة و محرك الفكرة نحو التقدم هو الديالكتيك وكما يوضح في النص السابق ذكره الشيء الناقص الذي يتطور (وليكن الفكرة) لا ينبغي أن يفهم على أنه مفتقر إلى الكمال فحسب إنما يتضمن داخله نقيضه الصريح يعني هذا أن الفكرة فضلا عن كونها مفتقرة إلى الكمال هي تحمل بذور كمالها في داخلها وهو نقيضها الصريح وبتفاعل الفكرة ونقيضها تحصل الحركة والتقدم إلى الكمال في مراحل تشهد كل واحدة نتيجة هذا الجدل،الشكل الذي يعبر عن هذه الفكرة هو مثلث ديالكتيك هيغل تمثل قوائمه ثلاثة لحظات هي: الفكرة، نقيضها الصريح وأخيرا نتيجة أي تركيب الأول والثاني وهذه النتيجة بدورها تحمل نقيضها الصريح لتستمر الفكرة نحو الكمال والمطلق.

يلفظ هيغل إيمانه بهذا المنهج "الديالكتيك" في نسقه الفلسفي ككل تحليلا على شكل إيقاع ثلاثي يستمر معه في كل أفكاره. ثلاثة لحظات مخرجات لأخرى سابقة لها اللحظة الأولى إيجابية والثانية النقيض أو السلبية وتركيب هذين القضيتين في لحظة ثالثة تكون هي الأخرى قضية إيجابية ولحظة أولى لفكرة، فالفكر الهيغلي برمته تصديق للديالكتيك فهو "عبارة عن سلسلة من التصورات أو سلسلة طويلة من

[1] هيجل, **العقل في التاريخ**، المصدر السابق, ص 102

[2] المصدر نفسه، ص130.

المثلثات ترتبط فيما بينها ارتباطا ضروريا"[1] ،فالجدل منهج عقلي وآلية تتطور بها الأفكار والوعي وما الدين والدولة إلا فكرة تسعى في تطورها عن طريق الجدل إلى بلوغ المطلق.

منهج الديالكتيك يفترض قضيتين متضاربتين وعملية (aufhebung) الإلغاء والإعلاء تقتضي دائما تجاوز التناقض ،ونبذ ما هو باطل ودمج ما هو حقيقي في تركيب جديد[2] وهذا التركيب الجديد بدوره يدخل ضمن مثلث جدل جديد وهكذا يستمر تقدم الفكرة،وهذا ما يوافق العرض الهيغلي لتطور الدين والدولة كل مطروح على شكل ثلاثيات وبهذا يكون المنهج الجدلي منهج الفكرة والعقل في المحاولة التقدمية لتحقيق الفهم النهائي.

[1] إمام عبد الفتاح إمام, **المنهج الجدلي عندهيجل**,(ط3 ؛بيروت:دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص135.

[2] جون كوتنغهام ، المرجع السابق، ص 116.

المبحث الثاني: أهمية الدين في الدولة

أقام هيغل ربطا وثيقا بين الدين والدولة بدليل أقواله التي أوردها في نصوصه من مثل "أصول فلسفة الحق" ونص "العقل في التاريخ" وبالرجوع إليها نحاول استجلاء ملامح هذه العلاقة وفق تصوره.

الديني والسياسي وكما سبق عرضه فضلا عن كونهما يشتركان في أنهما مفاهيم عقليه قبل أن يكونا تمظهرات واقعية ضف إلى هذا اشتراكهما في التاريخ، المنهج، والغاية. هذه الأمور المشتركة بين الديني والسياسي لا يمكن بأي حال من الأحوال النظر إليها على أنها تجسد العلاقة بينهما قد تمهد للعلاقة لكنها ليست كل العلاقة، وهذه الأخيرة تبدأ مع الدين عندما جرى تأكيد هيغل على مكانة الدين في الدولة في أكثر من موضع فقال في ذلك: "تصور الله يشكل الأساس العام لشخصية كل شعب من الشعوب ومن هذه الزاوية يرتبط الدين أوثق ارتباط بالمبدأ السياسي"[1] لكن هيغل لا يتحدث عن الدين بعموم و إطلاق أساسا للحياة السياسية ،فأخذ التمييز بين التصورات الدينية التي لا تحقق مبدأ الدولة وبين التصور الصحيح للدين الذي يمثل أساس قوي للدولة حيزا من تفسيراته.

أول هذه التصورات الخاطئة هو الذي ينظر فيه للدين على أنه العزاء في وجه الظلم أو الأمل لتعويض المفقود ومن ثم فإن تحويل انتباه الناس إلى الدين ليس هو الطريقة فيما يبدو لإعلاء مصلحة الدولة، بل على العكس هذا الرأي تأكيد على أن السياسة مسألة عدم اكتراث..وستكون دعاية مرة أن يتحمل المرء الطغيان على أن المضطهد سيجد العزاء في الدين فلا بد من أن نتذكر أن الدين يمكن أن يتخذ شكلا مؤدي إلى أقصى ضروب العبودية ،ومن هذا ينبغي ألا نتحدث عن الدين بإطلاق وفي عبارات عامة، بل ونحتاج إلى قوة تحمينا من هذه الصور وتناصر حقوق العقل والوعي الذاتي في معارضتها –أي معارضة هذه التصورات الخاطئة-[2] يسوق هيغل مثالا عن تصور فاسد بل ومشين للدين وهذا التصور لا يخدم الحياة السياسية في شيء بل ويحط من شأنها لدرجة عدم الاكتراث ومفاد هذا التصور هو الذي يعمل على تعبيد الناس"بوصفهم أناس يخشون الله، يصبحون أكثر استعدادا للقيام بواجبهم مادامت خشية الله تجر في أعقابها طاعة الملك والقانون."[3] أي يكون عبدا للدولة من خلال رضاه بالظلم و الاضطهاد بدعوى انه يجد العزاء وتعويض المفقود في الدين ،فتأكيد هيغل هنا على أن تصورات مماثلة هي غير عقلانية وهي مجلبة لضرر الدولة لأن "هذه الخشية مادامت تعلي من شأن العام وترفعه

[1] هيجل, **العقل في التاريخ**، المصدر السابق ص123.

[2] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، المصدر السابق، مج1، ص 514

[3] هيجل, **العقل في التاريخ**، المصدر السابق، ص 123.

فوق الخاص، يمكن أن تنقلب و تصبح متعصبة وتعمل على إثارة القلاقل بعنف هدام ضد الدولة"[1] وتحتاج مثل هذه التصورات إلى قوة تعيد إليها الوعي والعقل. و لوجودها بين عموم الناس(أي تصورات دينية فاسدة ولا عقلية) لا ينبغي الحديث عن الدين الذي يكون أساسا للدولة بإطلاق وبصيغة عامة.

إذا رفض هيغل بعض التصورات في الدين فما هو التصور الديني الأصلح في نظره والذي يحقق علاقة و الدولة ؟ يجيب هيغل عن هذا بقوله:"غير أنه لا يمكن تحديد ماهية العلاقة بين الدين والدولة إلا أذا استرجعنا الفكرة الشاملة للدين،فمضمون الدين هو الحق المطلق..مهمته التركيز على الله بوصفه المبدأ غير المحدود والعلة التي يعتمد عليها كل شيء آخر"[2] دين مضمونه الحق المطلق يركز على الله بوصفه اللامتناهي وعلة كل شيء هو الذي يحقق علاقة بالدولة إذن فالحديث عن علاقة بين الدين والدولة لا يستقيم إلا بحضور هذا التصور في الدين،ثم إن "ارتباط الدولة والقوانين والواجبات بالدين على هذا النحو يكسبها جميعا –أمام الوعي-التأكيد الأسمى والالتزام الأعلى، ذلك لأنه حتى الدولة والقوانين والواجبات هي في واقعها الفعلي شيء محدد ومتعين وينتقل إلى دائرة الأعلى"[3]. من هذه العبارة لهيغل نستشف أول ملامح مكانة الدين في الدولة وهي أن الدين الذي مضمونه الحق المطلق يكسب الدولة الالتزام الأعلى. يقول هيغل: "في مقابل الحقيقة التي تغلفها أفكار ومشاعر ذاتية توجد حقيقة أصلية هي التحول الهائل من الداخل إلى الخارج، أي تحول بناء العقل إلى عالم واقعي ولقد كان هذا التحول الهائل هو المهمة التي قام بها العالم من خلال مسار التاريخ كله وعندما قام الإنسان المتمدين بمثل هذه المهمة فإنه أضفى على العقل طابعا واقعيا أعنى أنه جسده في قانون وحكومة وأنجز الوعي بالواقع"[4] في هذه العبارة لهيغل تلخيص لفكرته الفلسفية الأهم وهي تجسد العقلي واقعي في التاريخ تجسد الأفكار والوعي والحرية واقعا يعيشه الإنسان وهو ما يعنيه هيغل بالتحول الهائل من الداخل إلى الخارج فتكون قوانينه وحكومته تصديقا لفكره الذي بلغ مبالغ التطور في الوعي وحقق الوعي بالمطلق فما الدين وطقوسه والدولة ومؤسساتها إلا عقلا قد تموضع فيها.

"أما الذين يسعون إلى الرشاد من الله على نحو مباشر فإنهم يفشلون في الارتفاع بأنفسهم وبذاتيتهم إلى مستوى الوعي بالحقيقة ومعرفة الواجب والحق الموضوعي، ومن هنا كانت ثمار هذا الموقف هي الحمق وتدمير النظام الأخلاقي كله،ولا مندوحة عن أن تكون هذه الثمار هي الحصيلة إذا ما انحصر الشعور

[1] هيغل، **العقل في التاريخ**،المصدر السابق، ص123.

[2] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، المصدر السابق، ص ص514-515.

[3] هيغل، **أصول فلسفة الحق**، مج1، المصدر السابق, ص 515

[4] المصدر نفسه, ص517

الديني بقوة في شكله الحدسي فقط، انقلب ومن ثم ضد العالم الواقعي"[1] يسوق هيغل في هذه العبارة شكلا آخر من أشكال فساد التصور الديني، وهو الدين الذي ينحصر في شكله الحدسي فقط أي المعرفة المباشرة والذين يعتمدون على هذه الطريقة يفشلون في الوصول إلى مستوى الوعي بالحقيقة وتطال نتائج هذا التصور الديني أنها تدمر النظام الأخلاقي ويترتب عنه بالضرورة دمار في الدولة لأن أساسها "النظام الأخلاقي" تدمر، إذن اعتماد المعرفة الحدسية(المعرفة المباشرة) في الدين يدمر الدين والدولة

"لكن إذا كان الدين من نوع الدين الحق الأصيل فإنه لا يمكن أن يسير في طريق معارضة الدولة بطريقة سلبية أو خلافية..، إنه على العكس سوف يعترف بالدولة ويعمل على تثبيت دعائمها وسوف يكون له بالإضافة إلى ذلك وضعه الخاص وتنظيمه الخارجي فممارسة العبادة تعتمد على مجموعة من الطقوس والمعتقدات وهو يحتاج لتحقيق هذه الغاية إلى ضروب من الملكية والحيازة وأفراد نذروا أنفسهم لخدمة الجماعة وهكذا تنشأ علاقة بين الدولة والكنيسة"[2] يستدرك هيغل أن الدين الحق لا يمكن في أي حال أن يعارض الدولة ومكانته تتجلى في أنه يعمل على تثبيت دعائمها. وتنشأ علاقة الدولة بالدين من خلال أن الدين في تمظهراته الخارجية أي الطقسية و العبادية يحتاج إلى ملكية وأفراد لخدمة الدين وهو ما توفره الدولة من حماية ومساعدة ليحقق الدين غاياته.

"مادامت الكنيسة تملك ملكيات خاصة وتقوم –إلى جانب ذلك- بطقوس العبادة ومادام لابد أن يكون لها أناس في خدمتها فإن عليها أن تهجر الحياة الداخلية وتنتقل إلى الحياة الدنيوية، ومن ثم تدخل في نطاق الدولة ..ولا شك أن القسم والروابط الأخلاقية الأخرى مثل رابطة الزواج تستلزم العمق الداخلي والسمو العاطفي الذي يكسبها تأكيدها العميق من خلال الدين"[3] هنا يطرح هيغل فكرة أن الكنيسة أو الدين له ملكيته وطقوسه لذلك كان الانتقال من الحياة الداخلية إلى الدنيوية ومن ثم وجودها في الدولة هذا الجانب العيني في هذه الانتقالة أما الدور الذي يقوم به الدين في الدولة فهو أنه يلعب دورا أساسيا في إرساء العمق الداخلي في الروابط والحياة الأخلاقية كالزواج وهو نواة الدولة الأولى. يكمن دور الدين الجوهري في الدولة أنه المساهم الأول والمباشر في إضفاء "عنصر الحقيقة المطلقة وهو عنصر الروح في

[1] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، المصدر السابق, ص ص 517-518.

[2] المصدر نفسه, ص ص 518 -519.

[3] المصدر نفسه، ص 520.

أعلى تطور لها "[1] ف"حضور الدين في الحياة السياسية ليس مجرد تتمة للدولة فقط أو حتى ملحق ضروري لوجودها النهائي، بل هو جوهر ذلك الوجود"[2]

[1] هيغل، **أصول فلسفة الحق**،مج1، المصدر السابق, ص 523

[2] أحمد زيغمي، **فلسفة التاريخ عند هيغل**،(ط1 ؛بيروت :منشورات الضفاف، 2015)،ص 131

المبحث الثالث: تقييم ونقد

يمكن استئناف مفاهيم الدين والدولة والعلاقة بينهما في النسق الهيغلي كالآتي: بدءا بالدين وفق التصور الهيغلي وهو الوحدة بين المتناهي و اللامتناهي أو وحدة بين العقل الكلي والجزئي وتعبر هذه الوحدة على مراحل متطورة من الوعي وتحققا للدين المطلق. أما الدولة فهي تحقق الوعي بالحرية بوحدة الذاتي والموضوعي، وما التاريخ إلا عرض لمراحل السعي نحو المطلق،وأداة العقل لتلك الغاية هي الديالكتيك الذي يعبر عن المنهج التقدمي للعقل نحو المطلق وما الدين والدولة والفلسفة إلا تمظهرات عينية وموضوعية في التاريخ لهذه الحركة نحو المطلق. ثم إن الدين الحق مفهوم محوري في نسق هيغل ككل لأنه يجعل منه أساسا جوهريا في الدولة ودستورها وإقامة أخلاقها، ولا يكتفي هيغل في الإعلاء من شأن الدين حد جعله أساس الدولة بل ويعتبره مماه للفلسفة في الموضوع فموضوع كلاهما هو الحق المطلق.

موقف هيغل من الدين و مكانته في نسقه الفلسفي مقدمة لابد منها للولوج في خضم النقد الذي طال فلسفته من المفكرين والفلاسفة بعده ومن بني جلدته خاصة (الألمان)،فضلا عن ذلك كله فتوجه الفلسفة ما بعد هيغل كان من تداعيات الفكرة الدينية لديه انطلاقا من نقدها ،فانقسم المفكرون بعد هيغل إلى اليمين الهيغلي واليسار الهيغلي وجاء تقسيمهم كذلك، بناءا على موقفهم من فلسفلة هيغل عموما فيمكن إعتبار فلاسفة اليمين الهيغلي هم من لهم موقف وفاق وتأييد مع فلسفة هيغل ،أما اليسار الهيغلي فهم الفلاسفة ذوي الموقف المناهض للفلسفة الهيغلية ومنهم نقف على المؤاخذات حادة اللهجة في حق الفلسفة الهيغلية ومتبنيها من فلاسفة اليمين الهيغلي.

ماركس* (karl marx1818-1831) لم يتوانى عن إفراد مؤلفات في نقد الإديولوجيا الدينية عند هيغل وفي مؤلفه المشترك مع انجلز والموسوم ب "الإيديولوجية الألمانية" يقول في مقدمته :"اصطنع البشر باستمرار حتى الوقت الحاضر تصورات خاطئة عن أنفسهم وعن ماهيتهم وعما يجب أن يكونوه وقد نظموا علاقاتهم وفقا لأفكارهم عن الله..فإذا هم الخالقون ينحون أمام مخلوقاتهم..إن هذه الأوهام البريئة والصبيانية تشكل لب الفلسفة الحديثة للهيغليين الشباب"[1] من العبارة نتبين أن الفكر اللاهوتي الذي اصطبغت به الفلسفة لا يروق لماركس إطلاقا واصفا إياه بالأوهام الصبيانية وفي موضع يقول في وصف الفكر الهيغلي: "إذا شئنا أن نبين حقارة كل هذه الحركة الهيغلية..لم يغادر النقد الألماني ميدان الفلسفة قط وجميع

***كارل ماركس(1818-1831)** فيلسوف ألماني ارتكزت شهرته على جهده في الكشف عن القوانين التي تتحكم في سلوك الناس في المجتمع وصياغته من أهم مؤلفاته: رأس المال ،العائلة المقدسة، نقد فلسفة هيغل، الإديولوجية الألمانية. للاستزادة الرجاء العودة إلى: فيصل عباس، **الموسوعة الفلسفية(الفلاسفة حياتهم وأثارهم)** ،(ط1، بيروت:مركز الشرق الأوسط، 2011)، ج 14, ص221.

[1] ماركس وأنجلز، **الإديولوجية الألمانية**، تر:فؤاد أيوب،(ط1 ؛بيروت :دار دمشق، 1976)، ص 19.

الأسئلة التي طرحها على نفسه انبثقت بلا استثناء من أرض نظام فلسفي معين ألا وهو النظام الهيغلي"[1] يبدو عدم الرضا الذي يبديه ماركس للفكر الهيغلي بليغا حد الحنق لدرجة وصفه **بالحقير*** وأن كل نقد موجه كان يصب في دائرة الديني لأن"تصنيف التصورات الميتافيزيقية والسياسية والحقوقية والأخلاقية وغيرها من التصورات تنتهي جميعها في صنف التصورات الدينية أو اللاهوتية وبأن الإنسان السياسي والحقوقي والأخلاقي "الإنسان" في آخر تحليل هو ديني فإن كل علاقة سائدة قد نودي بها علاقة دينية وحولت إلى عبادة، عبادة عبادة القانون، عبادة الدولة"[2] إذن يأتي رفض ماركس لفلسفة هيغل في طابعها اللاهوتي الطاغي في تفسير جميع العلاقات والتصورات بوصف فلسفة هيغل سعيا تقدميا للوعي نحو المطلق فالإنسان من منظور هيغلي هو الإنسان الذي تحركه الإديولوجيا الدينية هو عبد ضمن كل التصورات عبد الإله والقانون والدولة ..فالمفهوم الذي ناضلت فلسفة هيغل لأجل تجاوزه وهو "العبودية" وقعت فيه بشكل غير مباشر عن طريق دينية التصورات فتحول إلى عبادة القانون والدولة بتعبير ومن وجه نظر ماركسي.

السؤال الذي يفرض نفسه على الأذهان الآن هو سؤال البديل الذي قدمه ماركس؟ يأتي جواب ماركس مفسرا للواقع بطريقة أخرى وبالضد تماما مما ذهب إليه هيغل فيقول: "تتطابق ماهية الأفراد مع إنتاجهم فماهية الأفراد تتوقف على شروط إنتاجهم المادية..والعلاقات بين الأمم تتوقف على مرحلة التطور التي بلغتها كل منها في القوى المنتجة"[3] "إن إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل المادي بين البشر فهو لغة الحياة الواقعية.. ووجود البشر هو تطور حياتهم الواقعية"[4] من خلال أقوال ماركس يظهر أنه فسر ماهية الإنسان وتصوراته ووعيه وأفكاره وعلاقاته الداخلية والخارجية وكل حياة الإنسان يحكمها قانون واحد هو الإنتاج المادي وهو الذي يحكم تطوره والتاريخ أيضا، وجعل ماركس الإنسان محور الحياة بجميع مجالاتها فيقول: "على النقيض من الفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض فإن الصعود هنا يتم من الأرض إلى السماء" وفي هذا

[1] ماركس و انجلز،المرجع السابق, ص ص 22-23.

* تجدر الإشارة هنا إلى أن استخدامنا للأوصاف بتحفظ كما جاءت بنص الترجمة العربية ولا يعكس هذا توجهنا أو موقفنا بأي شكل من الأشكال، وقد يكون استخدام ماركس لهذه اللغة الوقحة لغرض ذكره في مقدمة المؤلف يقول: "فلنحررهم من الأوهام والأفكار والعقائد والكائنات الخيالية التي يزر حون تحت نيرها فلنتمرد على حكم هذه الأفكار لنعلم البشر أن يستبدلوها بأفكار تقابل ماهية الإنسان." ولربما لغاية استنطاق الرأي الآخر.

[2] المرجع نفسه, ص23

[3] المرجع نفسه، ص25

[4] المرجع نفسه، ص30

إشارة إلى أن المركز هو الإنسان بدل الله وأن التطور الذي يحرزه الإنسان إنما هو رهن تطوره الواقعي والمادي فقط "فليس الوعي هو الذي يعين الحياة بل الحياة هي التي تعين الوعي"[1] فالأساس هو الواقع وليس الوعي الذي نادى به هيغل، فينطلق الوعي من وجهة نظر ماركسية من مقدمات واقعية ومادية، فلا يمكن حسبه تحرير الإنسان إلا انطلاقا من عالمه الواقعي وبوسائل واقعية ولا يمكن تحرير البشر ماداموا لا يتمكنون من الحصول على المأكل والملبس والمسكن بنوعية وكمية مناسبة فالتحرير فعل تاريخي واقعي وليس ذهنيا وهو يتحقق بفضل تقدم الصناعة ، التجارة، والزراعة..[2] آمن ماركس بكل ما هو واقعي ماثل أمام الإنسان وهذه كانت قناعته الراسخة في تفسير العالم فأصبغ فلسفته بالمادية وجعل منها تفسيرا لكل ما هو إنساني واصفا المصطلحات من مثل ،الجوهر، الذات، والوعي الذاتي ..بالسخافات والعبث الديني واللاهوتي فإن هذه التطورات الخاصة بالأفكار هذه حقارات يقول مؤمثلة وعاجزة يجب محاربتها[3] ومما لا شك فيه أن المعني الأول والمباشر بهذا الوصف هو فلسفة هيغل التي نادت بتطور الوعي، فالحديث عن تطور الفكرة إنما ينم على العجز في الواقع وعجز في التطور المادي من وجه نظر ماركسي

يذهب هيغل إلى أن النظام الملكي الدستوري هو تحقق للتطور الكامل للفكرة المطلقة فالملك هو التطور الأعلى للفكرة وفيه تحكم الديمقراطية فيعتبر هيغل الملكية حقيقة الديمقراطية ويعترض ماركس بأن العكس هو الصحيح وأن حقيقة الملكية قد تكون الديمقراطية لكن حقيقة الديمقراطية ليست هي الملكية..فالديمقراطية شكل ومضمون بينما الملكية شكل ومضمون مزيف ففيها الشعب خاضع للدستور ونجد فيها أي الملكية شعب الدستور بينما الديمقراطية الدستور تعين ذاتي للشعب فنجد فيها دستور الشعب[4] وهنا يفشل هيغل ثانيا في تحقيق الهدف الذي سعى إليه نسقه السياسي وهي تحقق الحرية فيرى ماركس أن فلسفة هيغل السياسية التي ترى في الملكية الدستورية تحققا واقعيا للفكرة المطلقة وللحرية هي في الحقيقة لم تنتج أكثر من عبد للدستور وليس إنسان حر يصنع دستوره. **اشتراوس**

[1] ماركس و انجلز, المرجع السابق ص31

[2] المرجع نفسه، ص ص32-33.

[3] المرجع نفسه، ص 33.

[4] فريال حسن خليفة، المرجع السابق,ص ص289_290.

(strauss,david friedrich-1874-1800) *الذي اتجه إلى نقد التأويل العقلاني للدين عند هيغل ،فيعارض اشتراوس الوحدة التي يقيمها هيغل بين الفلسفة والدين ويؤكد أن العقائد لا يمكن أن تستحيل إلى مفاهيم فلسفية بدون تغيير محتوى الإيمان ولم يرى في الأناجيل رموزا فلسفية، بل رأي فيها أساطير تعبر عن أعماق الرغبات الإنسانية. دمر اشتراوس العقيدة المسيحية في مؤلفه "حياة المسيح" عام (1835)،فهو يفسر العقيدة بالأساطير ويعرف الأسطورة بأنها وصف للحدث أو الرواية التاريخية في شكل عياني حسي وهي -أي الأساطير- نتاج غير واعي لجميع أفراد المجتمع وطبق اشتراوس مفهومه في الأسطورة على كل تاريخ الإنجيل وقال بأن الوحدة التامة للمتناهي و اللامتناهي ممكن وصفها فقط بأنها الإنسانية ككل، فرفض فكرة المسيح التاريخي والأخذ بفكرة الإنسانية هو هدم للمسيحية هدم أساس النظام السائد في بروسيا واستبداله بدولة الإنسانية.[1] ولعل اشتراوس بهذا من الأوائل المؤسسين لدين "الإنسانية" الذي يلقى رواجا معتبرا في أوساط المفكرين والعالم اليوم.

كان سعي **فويرباخ(feuerbach,ludwig-1872-1804)*** هو الآخر نحو هدم الإيديولوجيا اللاهوتية لدى هيغل، وقد أثنى ماركس على نقد فويرباخ قائلا "إن النقد الايجابي الإنساني الطبيعي إنما يبدأ مع فويرباخ، وبقدر قلة ماتثيره من ضجة يزيد تأكيد تأثير كتابات فويرباخ وعمقه واستمراره ودوامه"[2] فيظهر من خلال هذا أن ماركس معجب بكتابات فويرباخ النقدية أيما إعجاب ويعتبره مبتدأ النقد الايجابي البناء رغم قله الاهتمام الذي لاقته كتاباته في ذلك.فماركس القائل ب"تصفية الحسابات مع الجدل الهيغلي والفلسفة الهيغلية ككل ضروري ضرورة مطلقة"[3] نجد ذلك عند فويرباخ بحيث"يقول إذا لم يترك المرء فلسفة هيغل فإنه لايترك اللاهوت،والتمسك بفلسفة هيغل هو التمسك باللاهوت"[4]. ولعل ما دفع فويرباخ للقول بهذا هو اعتبار هيجل لموضوع الفلسفة هو نفسه موضوع الدين. فجعل هيغل موضوع الدين مماه للفلسفة جر عليه هجوما حادا ونقدا لاذعا من الفلاسفة بعده فاعتبروا فلسفته برمتها لا

---

* **شتراوس دايفيد فريدريش(1808-1874)** لاهوتي وشارح ألماني،ولد وتوفي في لاود فيغبورغ، كان تلميذا لهيغل،من مؤلفاته: حياة يسوع(1835)،العقائد المسيحية(1840)، طغت أعمال اشتراوس على مجمل النقد الديني في القرن 19. للإستزادة الرجاء العودة إلى:جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (ط3؛ بيروت: دار الطليعة،2006)،ص391 -392.

[1] فريال حسن خليفة, المرجع السابق, ص ص 28-30.

* **فويرباخ،لودفيغ(1804-1872)**،فيلسوف ألماني ملحد درس في جامعة ايرلانجين من أهم مؤلفاته: أفكار حول الموت والخلود، في نقد الفلسفة الهيغلية، أسس فلسفة المستقبل، أشتهر بالمذهب الطبيعي في دراسة الإنسان.للإستزادة الرجاء العودة إلى : جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة**، (ط3؛ بيروت: دار الطليعة،2006)،ص365-366.

[2] كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس، تر: محمد مستجير مصطفى (ب-ط؛ القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ب-س)، ص12

[3] المرجع نفسه،الصفحة نفسها

[4] نقلا عن: فريال حسن خليفة، **نقد فلسفة هيغل**، (ب-ط؛ بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009)، ص 110

تعدو إلا لاهوتا أو الملجأ الأخير المعقول للاهوت كما يصفها نقاده لأن "بداية الفلسفة ليست هي الله ولا المطلق، بل الموجود المتناهي المتعين الواقعي، ومهمة الفلسفة كما يرى فويرباخ ليست سوى معرفة اللامتناهي بوصفه سلب للمتناهي لأن المتناهي هو الماهية الحقيقية للمتناهي"[1]

و تأكيد ماركس الدائم على أن، فويرباخ هو الوحيد الذي اتخذ موقفا نقديا جادا من فلسفة هيغل وتوصل الى اكتشافات حقيقية في هذا الميدان. فهو القاهر الحقيقي للفلسفة القديمة و "انجاز فويرباخ الكبير هو البرهنة على أن الفلسفة ليست إلا الدين مقدما في شكل أفكار، ومعروضا بطريقة مفكرة، وأنها ينبغي أن تدان كشكل وأسلوب آخر لوجود اغتراب ماهية الإنسان"[2] يطرح ماركس رؤيا فويرباخ في الفلسفة الهيغلية تحديدا بأنها ليست سوى الدين مفكرا فيه وهو أسلوب لاغتراب ماهية الإنسان وبالتالي يجب رفضها وإدانتها، فجعل فويرباخ العلاقة الاجتماعية بين الإنسان والإنسان المبدأ الأساسي لنظرية المادية والعلم الواقعي[3]

يرفض فويرباخ مثالية هيغل،وينكر الوجود الإلهي بوصفه الفكرة المطلقة ويؤكد أن الوجود الإلهي ليس شيئا عدا طبيعة الإنسان أو ماهيته ولا يوجد شيء خارج هذه الطبيعة،الدين هو وعي الإنسان بذاته وشعوره، معنى هذا أن الله لا يخلق الإنسان، ولكن الإنسان هو الذي يخلق الله[4] وبذلك تنقلب العلاقة المثالية بين الفكر والوجود، فهيغل يقيم الوجود على الفكر والعكس عند فويرباخ يقيم الفكر على أساس الوجود

يرى نقاد هيغل أن العالم قد أنهكته هذه الإيديولوجيا الدينية وجعلت من الإنسان عبدا للإله فحالت بينه وبين التقدم لهذا حطموا جميع أصنام الآلهة التي يعتقد بها الفكر وجعلوا له إلها جديدا هو الإنسان نفسه. بالرغم من الانتقادات التي طالت فلسفة هيغل في نسقه السياسي والديني، هذا لا يمنع من أن لفلسفته مأثرا عظيما أثر في الفلسفة بعده برمتها، وهو المنهج الجدلي الإبداع الفلسفي لهيغل، و الذي شكل نقلة كيفية في التاريخ الفكري البشري متجاوزا المنهج الكلاسيكي الأرسطي، واستخدم الجدل بطريقة متسقة وبصورة شاملة لكل جوانب الحياة وقوانينها،"فقد كانت فلسفة هيغل تعالج تطور الطبيعة وتطور الإنسان، وعلاقات الناس الاجتماعية ناجمة عن تطور العقل، وقد احتفظ ماركس وأنجلز بفكرة هيغل عن الديالكتيك وعن حركة التطور الدائم، لكن بالاستناد إلى الحياة وليس تطور العقل" [5]

[1] فريال حسن خليفة،المرجع السابق, ص113.
[2] كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس، المرجع السابق، ص133.
[3] المرجع نفسه، ص ص133 134.
[4] فريال حسن خليفة،المرجع السابق, ص 125.
[5] علي عبد المعطي محمد، **أعلام الفلسفة الحديثة**، (ب-ط ؛ب-م: دار المعرفة الجامعية، 1997)، ج2، ص19-20.

خاتمة

لقد كان الوعي الديني والسياسي إشكالا مطروحا في فلسفات سابقة على هيغل، وهو بدوره قدم قراءته الخاصة والمميزة عن سابقيه في مفهوم الدين والدولة، ومن خلال ما تطرقنا إليه وجدنا أن الدراسة الأركولوجية كانت الأرضية التي من خلالها قدم هيغل فهمه في الدين والدولة ،ولم يخرج الطرح الهيغلي من حدود دائرة العقل ولهذا وسمت فلسفته بالمثاليه لأن مفاهيمه حوم دائم في تخم الوعي والفكر.

نجد مفهومه في الدين غائيا ، أي غاية مطلقة يصل إليها الوعي الديني الذي يبدأ في شكل وعي ديني غير ناضج، يخوض غمار التطور وفق مراحل هي مراحل تطور الوعي الديني وصولا إلى الدين المطلق ممثلا في "المسيحية" الذي تتحقق فيه وحدة العقل الجزئي والكلي، ومراحل تطور الدين التي صنفها هيغل هي كالآتي:

الدين الطبيعي: وهو من الأديان البدائية في التاريخ أو لحظة أولى من لحظات الدين المطلق، ويقوم على وحدة الطبيعي والروحي. وتصور الروح الإلهي فيه يكون وحدة مع الطبيعة وقد قسمه إلى ديانة السحر، الجوهر،و أديان التحول

الدين الفردي الروحي: قسمه هيغل إلى ثلاثة ديانات هي: اليهودية، الإغريقية والرومانية، وهذا الدين - أي الفردي- يرفع الروح فوق الجانب الطبيعي

الدين المطلق: يتمثل في الديانة المسحية وفيها يتجسد اكتمال الدين وتحقق الوحدة بين المتناهي و اللامتناهي.

أما عن مفهومه في الدولة فلا يختلف عن الدين من حيث أنه وعي ساعي للوصول إلى غاية مطلقة، هي الوعي بالحرية متحققة في الدولة المطلقة ويسلك الإنسان لهذه الغاية مسارا يمثل مراحل تطور الوعي بالحرية محققا في آخر المسار غايته بعد صراع الوعي في التقدم. وهو يضع الدولة ضمن الحياة الأخلاقية ويقسمها إلى:

الأسرة: هي رابطة أخلاقية، وتمثل اللحظة الفردية في الدولة.

المجتمع المدني: يمثل اللحظة الثانية من لحظات الفكرة الشاملة وفيها يتفكك الكلي وهو الأسرة إلى جزئي

الدولة: هي اللحظة الكلية وفيها وحدة الفردي والجزئي، فيها يتحقق وعي الأفراد بالحرية بعدما كان في اللحظات السابقة من لحظات الفكرة وعيا ناقصا، وتحمل -أي الدولة- في صميمها الحق والواجب.

الدين والدولة وفق المنظور الهيغلي تميز الإنسان بإعتباره موجودا مفكرا وواعيا، وهما يعكسان مرحلة متقدمة من مراحل الوعي الإنساني وفي مسارهما التقدمي نحو المطلق يشتركان في كونهما تمظهرات للعقل في الواقع. تسعى لهدف واحد هو بلوغ المطلق، و هذا السعي التطوري نحوه يتخذ منهجا عقليا هو

الديالكتيك، وهذه الفهوم الهيغلية تميزت بصبغتها اللاهوتية باعتبارها موصولة جميعها بمفهوم المطلق وسعيا نحوه، لم تسلم من النقد خاصة من مفكري اليسار الهيغلي ويعتبر وسمها بكونها لا تعدو أكثر من فلسفة لاهوتية بعيدة عن واقع الإنسان، وترويجا للإديولجيا الدينية، من أكبر سهام النقد الموجه لفلسفة هيغل.

سبر أغوار فلسفة هيغل في الديني والسياسي يحيلنا إلى غياهب الفلسفة المعاصرة، والتي اعتبرت في جزء كبير منها من تداعيات فكرة "المطلق" أي الفكرة الدينية لديه، وعلي سبيل جدل الأفكار تأتي الفلسفة المادية في المعاصر مع ماركس وغيره من مفكري اليسار الهيغلي، نقيضا صريحا ومباشرا لفلسفة هيغل المثالية بحيث يصبح الإنسان في الفلسفة المادية هو الحقيقة الفعلية والمطلقة الوحيدة وهو أفق توجه الفلسفة المعاصرة الذي اعتبرت فلسفة هيغل الأرضية التي إنطلق منها عن طريق نقدها.

قائمة المصادر و المراجع

1- المصادر :

أ- باللغة الأجنبية :

1- Hegel,**philosophy of right,translated with notes by** T.M. knox, oxford university press,London new York, 1978, B, 279

باللغة العربية:

1- هيجل , **أصول فلسفة الحق**, تر: إمام عبد الفتاح إمام, ط1؛ بيروت : دارالتنوير ,2010 ج2

2- هيجل, **أصول فلسفة الحق**, تر: إمام عبد الفتاح إمام, (ب-ط)؛ القاهرة : مكتبة مدبولي, 1996, مج 1

3- هيغل, **العقل في التاريخ**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشروالتوزيع،2007،ج1

4- هيغل، **جدلية الدين والتنوير**،تر: أبويعرب المرزوقي، ط1؛ أبوظبي:هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة،2014

5- هيغل، **فنومينولوجيا الروح** ،تر: ناجي العونلي, ط1؛ بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006

6- هيغل، **محاضرات فلسفة الدين (العبادة وديانة الطبيعة)**، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، ط1؛ القاهرة: مكتبة دار الكلمة,2003 ،ج3

7- هيغل، **محاضرات فلسفة الدين(مدخل إلى فلسفة الدين)**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد،(ب-ط)؛القاهرة: مكتبة دارالكلمة، 2001،ج1

8- هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة** ، تر:خليل أحمد خليل،ط1؛ بيروت:المؤسسة الجامعية للدراسات والنشروالتوزيع ،1986

9- هيغل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط3؛ بيروت:التنوير للطباعة والنشر،2007،مج 2

10- هيغل، **محاضرات في فلسفة التاريخ(العالم الشرقي)**، تر:إمام عبد الفتاح إمام،ط3؛ بيروت: التنوير للطباعة والنشر،2007،مج 2

11- هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية** ،تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط 3؛ بيروت:دار التنوير للطباعة والنشر،2007،مج 1

2- **المراجع :**

أ- **باللسان العربي :**

1- أبو نصر الفارابي، **أراء أهل المدينة الفاضلة**، ط2؛ بيروت: دار المشرق، 1986،

2- أحمد زيغمي, **فلسفة التاريخ عند هيجل** ,ط1؛بيروت: منشورات ضفاف , 2015

3- أحمد فؤاد عبد الجواد عبد المجيد، **البيعة عند مفكري أهل السنة والعقد الإجتماعي في الفكر السياسي الحديث**،ب –ط ؛ القاهرة :دار قباء،القاهرة، 1998 .

4- أرسطو طاليس، **مابعد الطبيعة**، ط1؛ دمشق: دارذو الفقار، 2008 .

5- إمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، تر: فتحي المسكيني،ط1،بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012.

6- باروخ سبينوزا، **علم الأخلاق**،تر:جلال الدين سعيد،ط1؛ بيروت: المنظمة العربية للترجمة،2009

7- تسنغ شن، **محاورات كونفشيوس** ، تر:محمد سيد فرجاني، ب-ط؛ ب-ب: المجلس الأعلى للثقافة، 2000 .

8- توماس هوبز, **اللفياثان (الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة)** , تر : ديانا حبيب حرب وبشرى صعب , ط 1؛ أبو ظبي:هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ،2011

9- جان توشار، **تاريخ الفكر السياسي**، تر: علي مقلد،ط2؛ بيروت : الدارالعالمية للطباعة والنشروالتوزيع،1983.

10- جان جاك روسو, **العقد الإجتماعي**, تر: عادل زعيتر , ب-ط؛ القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعلم والثقافة, 2012.

11- جون كوتنغهام، **العقلانية(فلسفة متجددة)**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد،ط1؛ القاهرة: مركز الإنماء الحضاري، 2003.

12- جون كولر، **الفكر الشرقي القديم** ، تر:كامل يوسف حسن، ب-ط ؛ الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب , 1978.

13- جون لوك, **الحكومة المدنية**, تر: محمود شوقي الكيالي , ب-ط؛ ب-د: مطابع شركة الإعلانات الشرقية ,ب-س .

14- حسن حنفي، **تطور الفكر الديني الغربي**، ط1؛ بيروت: دار الهادي، 2004،

15- حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**،ط4؛ بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1990،ص174.

16- دريني خشبة، **الأوديسة**،ب-ط؛ القاهرة: مكتبة دار الكتب الأهلية، 1945،

17- ريتشارد تارناس، **ألآم العقل الغربي**، تر: فاضل جتكر،ط1؛ أبو ظبي:هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ،2010

18- رينيه ديكارت، **تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى**، تر: كمال الحاج، ط4 ؛بيروت: منشورات عويدات، 1988

19- رينيه سيرو، **هيغل والهيغلية** ، تر:أودنيس العكره،ط1؛ بيروت: دار الطليعة،1993

20- عبد الرحمان بدوي، **فلسفة القانون والسياسة عند هيغل**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1996،

21- على عبد المعطي محمد, **أعلام الفلسفة الحديثة** ,ب-ط ؛ب-م: دار المعرفة الجامعية,1997

22- فريال حسن خليفة، **نقد فلسفة هيغل**، ب-ط؛ بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،2009

23- القديس أوغسطين ،**مدينة الله**،تر:الخور أسقف يوحنا الحلو،ط2؛ بيروت: دار المشرق ،2007،مج3،

24- كارل ماركس, فريدريك أنجلز,**الايديولوجية الألمانية** , تر: الدكتور فؤاد أيوب ,ط 1؛ دمشق: دار دمشق, 1976.

25- كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس، تر: محمد مستجير مصطفى؛ ب-ط؛ القاهرة: دار الطباعة الحديثة، ب-س.

26- الكتاب المقدس، (سفر التكوين 69 :3)

27- محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**،ب-ط؛ القاهرة: دار قباء، 2001.

28- نيكولا ميكافيل، **الأمير**، ب-ط؛ ب- م : كتابك للنشر و التوزيع،ب-س ن

29- هنس زندكول، **المثالية الألمانية**، تر:أبويعرب المرزوقي، ط1؛ بيروت:الشبكة العربية للأبحاث والنشر،2012، مج2.

30- هيجل, **المنهج الجدلي عند هيجل**, تر: إمام عبد الفتاح إمام ،ط3؛ بيروت:دارالتنوير للطباعة والنشروالتوزيع،2007.

31- هربرت ماركيوز, **العقل والثورة (هيجل ونشأة النظرية الإجتماعية)** ,تر: فؤاد زكريا ,ب-ط؛ مصر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر,1970 .

31-ولتر ستيس، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، تر:مجاهد عبد المنعم مجاهد،ب-ط ؛ القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع،1984.

32- ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، تر:إمام عبد الفتاح إمام،ط3؛ بيروت:دار التنوير،2005،ج2.

33- ولترستيس,ميشيل ميتاس, **فلسفة هيجل وهيجل..والديمقراطية**, تر: إمام عبد الفتاح إمام, ب-ط؛ القاهرة: مكتبة مدبولي,1996,مج2

34- يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ب-ط ؛ القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.

3- الموسوعات والمعاجم :

أ- الموسوعات :

1- أندريه لالاند،**موسوعة لالاند الفلسفية**، تر:خليل أحمد خليل،ط 2؛ بيروت: منشورات عويدات، 2001،مج 1

2- فيصل عباس, **الموسوعة الفلسفية (الفلاسفة حياتهم وأثارهم)**, ط1, بيروت : مركز الشرق الأوسط ,2011 , ج14

ب- المعاجم :

3- جورج طرابيشي، **معجم الفلاسفة** ،ط3؛ بيروت: دار الطليعة،2006

4- ميخائيل إنوود, **معجم مصطلحات هيغل**, تر: إمام عبد الفتاح إمام،ب-ط؛دون بلد وسنة نشر: المجلس الأعلى للثقافة

ملخص المذكرة؛ إشكالية الديني والسياسي من تخوم الإشكالات الفلسفية الحديثة ،تطرقنا في بحثنا لقراءة هيغل فيها التى أفرزت فهما خاصا وهو يقيم وصلا بين الوعي الديني والسياسي ويجعل من التاريخ مسرحا لتطور هذا الوعي متخذا في ذلك منهج عقلي هو الديالكتيك وهذا الأخير الذي برر به حركة التطور الدائم للوعي واحتفظ ماركس فيما بعد بفكرة الديالكتيك مطبقا على طريقته المادية.

الكلمات المفتاحية؛ الدين ،الدولة ،التاريخ ،الديالكتيك ،المطلق.الوعي

The problematic of religion and politics is one of the frontiers of modern philosophical problems.In our research we dealt with a reading of hegel in it, which resulted in a special understanding and in it a link between religious and political consciousness. And he makes form history a stage for the development of this consciousness, taking a rational approach, which is the dialectic. And the latter, with wich he justified the movement of the permanent development of consciousness, and by which marx later preserved the idea of dialectics, applying his materialistic method.

Key words: the religion. The state. The consciousness. Dialectical. The absolute.