البعد الميتافيزيقي للتاريخ عند هيجل

مسار الحرية موضوعاً

د. أحمـد أحمـد العرامـي*

د. عبدالودود قاسم حسن مقشر**

ملخص البحث:

تناول هذا البحث البعد الميتافيزيقي للتاريخ عند هيجل - مسار الحرية موضوعاً، فالتاريخ عند هيجل عملية تقدم الوعي بالحرية، لأن الحرية هي ماهية الروح وحقيقتها الوحيدة. وعبر التاريخ تكافح الروح لكي تعي ذلك وتحققه، عبر مراحله المختلفة للأمم والشعوب. ويكشف هيجل أن كفاح الروح من أجل امتلاك الحرية تمر عبر مراحل، تنمو في كل مرحلة درجة من درجات امتلاك الوعي والحرية، وصولاً إلى المرحلة الأخيرة المعبرة عن تقدم التاريخ البشري.

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المشارك – قسم التاريخ – كلية التربية والألسن – جامعة عمران.

** أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر المشارك – قسم التاريخ – كلية الآداب – جامعة الحديدة.

Abstract:

This research is a historical study which deals with the Metaphysical Dimension for History in Hegel- Path of Freedom Thematically. History, for Hegel, is a process of promoting awareness of freedom so that freedom is the core of the soul and its sole truth; and throughout history, the soul struggles to realize and achieve that through its various periods for nations and people. Therefore, Hegel reveals that the struggle of the soul for possession of freedom passes through stages. At each stage, the level of possession of awareness and freedom grows up to a higher level, reaching the final stage which expresses the advancement of human history.

مقدمة:

تعد الجغرافيا عند هيجل (Hegel) (1831-1870م) بالنسبة إلى أي شعب من الشعوب. أياً كانت طبائع عمرانه وسبل معاشه، وأحوال وجوده، وطبائع الإقليم الجغرافي يعيش فيه إحدى حقائق التاريخ، وإحدى مقولاته الكبرى، ومن دون المكان يقف التاريخ في الفراغ، وليس ثمة من حدث يجري في الفراغ[1]. إن الحيز الجغرافي عند هيجل يضفي اتساقاً على المجرى العفوي للأحداث والوقائع التي جرت لهذا الشعب، وبواسطته يصل هذا الشعب أيضاً إلى الوعي الكامل بحريته؛ أي: بذاته. وذلك بواسطة روحه الخالصة التي تعبر عن نفسه في عاداته، وأعرافه، ومؤسساته وأعماله، وبشكل أكثر دقة في قوانينه وتشريعاته ودساتيره باعتبارها تجسيدات للعنصر العقلي الدائم القائم في واقع حياة كيانه السياسي – الدولة – وباعتبار الدولة تجسيداً للمبدأ الكلي التاريخي الذي يكونه ذلك الشعب على مسار تقديم التاريخ البشري كله. إن التاريخ - باختصار - يعطي للشعب صورته الكلية، ومن دون التاريخ سيكون وجود هذا الشعب في الزمان ليس سوى وجود، هو في ذاته وجود أعمى، ولعبة مذكورة للإرادة العشوائية في أشكال متعددة[2].

إشكالية البحث: تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن السؤال الجوهري التالي: كيف تقدم التاريخ . الوعي بالحرية؟ وما مسارها عبر التاريخ عند هيجل. ومحاولة إيجاد مقاربة للبعد الميتافيزيقي للتاريخ عند هيجل .

أهداف البحث:

- توضيح مفهوم التاريخ، وطبيعته وماهيته، عند هيجل.
- استكشاف جوهر الحرية عند هيجل.
- عرض وتحليل رؤية هيجل لتقدم الوعي بالحرية.
- بيان مسار الحرية في الشرق، وفق منهج هيجل.
- بيان مسار الحرية في الغرب، وفق منهج هيجل.

منهج البحث: اعتمد البحث المنهج التاريخي القائم على تحليل المصادر المعاصرة للبحث ونقدها وتحليلها واستكشاف مضامينها ومدلولاتها، ومنها مؤلفات هيجل، ومصادر ومراجع أخرى معربة وعربية، تناولت فكر وفلسفة هيجل، وقد تم تقسيم البحث إلى خمسة محاور، يسبقها مقدمة ويليها خاتمة، وقائمة المصادر والمراجع.

- وتناول المحور الأول التاريخ عند هيجل (المفهوم والماهية).
- وشرح المحور الثاني الروح وغاية التاريخ (البعد الميتافيزيقي).
- وحلل المحور الثالث تقدم الوعي بالحرية عند هيجل (دينامية الروح وجدلية الحرية).
- وعرض المحور الرابع مسار الحرية في الشرق (إرهاصات وفردانية اختزالية).
- وعرض المحور الخامس مسار الحرية في الغرب (مادية كليانية).
- وتضمنت الخاتمة نتائج البحث، وانتهى البحث بقائمة المصادر والمراجع.

المحور الأول - التاريخ عند هيجل (المفهوم والماهية)

التاريخ عند هيجل ليس جعبة أخبار عن الأيام والممالك والملوك والدول، أو مجموعة من التأملات العامة، أملتها دراسة وثائقه، وما انطوت عليه أسفاره ومخازنه. بل المقصود به تاريخ العالم نفسه، التاريخ الفلسفي للعالم، أو التاريخ الكلي على نحو ما استهل به محاضراته في فلسفة التاريخ: (العقل في التاريخ) وحدد طرائق رئيسية ثلاثاً لقراءة التاريخ هي "التاريخ الأصلي، التاريخ النظري، التاريخ الفلسفي". والتاريخ الفلسفي أو التاريخ الكلي هو دراسة التاريخ من خلال الفكر[3].

ومن ثم فهو التاريخ البشري بصفة عامة منظوراً إليه من خلال الفكر، فلا هو التاريخ الذي يهتم بوصف أعمال وأحوال وأحداث وجدها المؤرخون ماثلة أمام أعينهم، أو شاركوا فيها، أو كانوا على أقل تقدير شهوداً على قيامها. ومن ثم حولوها إلى موضوعات أمام ملكة التصور؛ بهدف عرضها على الأجيال القادمة، وعلى النحو الذي يضمن لها الوضوح ذاته الذي كانت عليه حين قيامها. على نحو ما يذهب إليه التاريخ الأصلي. ولا هو التاريخ الذي يقدم رؤية كاملة للتاريخ الخاص بشعب ما، أو بلد ما، أو جانب ما من جوانب الحياة البشرية، اجتماعياً كان، أو سياسياً، أو اقتصادياً... إلخ، ولا حتى للتاريخ البشري كله في حقبة من الحقب، على نحو ما يذهب إليه التاريخ النظري (وفقاً لرؤية هيجل)، بل هو التاريخ الفلسفي الذي لا يقف عند حدود تلك القراءات الجزئية للتاريخ على أهميتها. فهو يرمي إلى تقديم صورة فكرية كلية وشاملة لكيفية تقدم التاريخ البشري، إذ يكشف من خلالها عن المبدأ الذي حكم ويحكم مسار تقدم التاريخ يقول هيجل: "إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها، وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول: إن العقل يحكم العالم، وإن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً" [4]، إن المضمون التاريخي يتعرض للعقل ذاته، أي أن مضمون العقل هنا، هو نفسه مضمون التاريخ، وإن لم يكن لفظ المضمون هذا يعني الوقائع التاريخية

المتباينة، بل إنه ما يجعل التاريخ كلاً عقلياً، ويكشف القوانين والاتجاهات التي تشير إليها الوقائع ومنها تتلقى معناها[5].

وقد وضعنا هيجل في أكثر من موضع من مؤلفاته أمام ما يقصده بالتاريخ الكلي، وما ترمي إليه محاكمته الفلسفية لمضمونه، مؤكداً في كل موضع منها أن التاريخ الذي ننظر فيه هنا يشكل المجرى العقلي والضروري لروح العالم، تلك الروح التي تظل طبيعتها –الحرية– واحدة. وإن لم تكن تكشف عن تلك الطبيعة في ظواهر العالم كله. لا في ظواهر العالم الروحي وحسب، بل وفي ظواهر العالم المادي –الطبيعة– أيضاً، أي في التاريخ الكلي[6]، الذي يَمثُل أمامنا بالمحصلة؛ بوصفه مساراً عقلياً يكشف عن حقيقة "أن الفكر إزاء التاريخ وعي، وأن أحداث التاريخ هي موضوعات هذا الوعي، وأن العلاقات التي تجري بين الوعي وموضوعاته هي المواقف الحاسمة في التاريخ[7].

ومن ثم فالتاريخ عند هيجل هو تاريخ الروح، والروح لا تنفصل عنده مطلقاً عن التاريخ، إن لم نقل هي نفسها التاريخ؛ لأنها لا توجد إلا بقدر ما تضع ذاتها على مسار تقدمه. ذلك أنها مادتها الخاصة التي تتعامل معها في نشاطها الإيجابي الرامي إلى تحقيق حريتها، التي لا يحتاج الوصول إليها إلى شروط مادية خارجية ذات وسائل معينة، تستمد منها موضوعات لنشاطها. بل هي نفسها التي تزود نفسها بغذائها الخاص، وهي نفسها موضوع لعملياتها، وعلى مسار تقدم التاريخ تكشف عن ذلك. "من حيث إن التاريخ هو المسرح الذي تشاهد الروح عليه، وهي تكشف عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية، وتقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة، بحيث تجعل نفسها بالفعل ما كانت عليه بالقوة. ذلك أن التاريخ هو عرض للروح وهي تعمل على اكتساب المعرفة بما تكونه بالقوة، والروح تنطوي في ذاتها على إمكانيات تقدمها وارتقائها، وعلى ما ستكون عليه أيضاً. شأنها في ذلك شأن البذرة والشجرة، فكما أن البذرة تحمل في جوفها طبيعة الشجرة كلها، وطعم الفاكهة وشكلها، كذلك تتضمن البوادر الأولى للروح تاريخها كله"[8].

لذلك فقد اقتضى التحقق الكامل للروح أن تحيا الشعوب والأمم، وأن تنمو المجتمعات بوصفها "شعوباً وشمولات كلية: أي دولاً"[9] تأخذ الروح في كل منها وجهاً خاصاً، وتتحقق تحت شكل معين، وبنوع من التناهي بما "يمثل وضعية هذا الشعب ومصيره"[10]، ويعبر تعبيراً كاملاً عن العقل، وتجسده في العالم، وعن كون التاريخ في جوهره إنما هو تجلٍ لنشاط الروح، وسلسلة من تشكيلاتها، ويمثل كل نمو خاص بها درجة من درجات ارتقائها، وتجسدها في كل مرحلة من مراحل تقدم التاريخ الكلي، ويمثل في مكان ما روحاً قومية لأمة أو شعب ما. وعلى نحو تكون فيه أرواح الشعوب والأمم تلك، فرديات تاريخية ليست في حقيقتها سوى ما يأتي:

أ- تميزات للطبيعة الجوهرية للروح، ولذلك العنصر العقلي في التاريخ الذي يضفي اتساقاً على المجرى العفوي للأحداث والوقائع. ويجعل للعالم معنى، تقوم الروح فيه بتحويل الأشكال المعرفية إلى أشكال تاريخية للعالم، وإلى وجود اجتماعي تاريخي هو في حقيقته وجود الإنسان في العالم. كما هو متحقق في الأسرة والمجتمع والدولة، وفي غيرها من المؤسسات التي يتبين معها أن الروح تكون حرة حرية حقيقية عندما تمتلك القدرة على العمل، ومن ثم ترجمته إلى واقع عملي، تحيل معه الموضوع ذاته إلى ضرب من ضروب وعيها الذاتي بذاتها، وشكل من أشكال النشاط الحر لذاتها. "إذ ليس الهدف المطلق للروح إلا أن تجعل من حريتها موضوعاً لها، أي أن تجعل الحرية موضوعية، بالمعنى الذي ستكون عليه هذه الحرية تنسيقاً عقلياً للروح، ولهذا العالم الواقعي الفعلي المباشر"[11].

ب- مبادئ كلية تاريخية لكل منها طابعه الحضاري المعين، الذي يفسر حقيقة عصر بأكمله، تحيا فيه الروح في هذه الأمة لوقت ما ثم تتخطاه، وتضع ما تَحَصَّل لها من خطأ في أعماق ذاكرتها، ناقلة تعبيراتها الأساسية عن كيفيات امتلاك الحرية في هذه المرحلة التاريخية إلى سواها. ذلك أن الروح إذ تتخصص في الأرواح القومية للأمم والشعوب المميزة في التاريخ. فإنها تجد في كل روح قومية منها إشباعاً جزئياً خاصاً، أو عملية تعديل لنفسها تعمل بوساطتها على توسيع نطاق معرفتها بذاتها. ويكون هذا الإشباع نفسه مادة جديدة لنشاطها التكويني في سعيها إلى امتلاك حريتها، وتحقيق ذاتها، ومعرفة تلك الذات[12].

المحور الثاني - الروح وغاية التاريخ (البعد الميتافيزيقي)

"الحرية جوهر الروح، وكل صفات الروح لا توجد إلا بوساطة الحرية، وهي كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية. فكلها تسعى إلى الحرية، وكلها تؤدي إليها وحدها. وعلى المسرح الذي تشاهد الروح عليه التاريخ الكلي، تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية"[13]. بتلك المقدمات يضعنا هيجل مباشرة وبشكل واضح وصريح أمام محاكمته الفلسفية لطبيعة العلاقة بين الروح والحرية والتاريخ، وهي علاقة تكشف عن أن الحرية المقصودة ليست مجرد فكرة يمتلكها الذهن عن طبائع الأشياء، وليست ذاك النوع التأملي من الأفكار التي تبقى مجردة وفي حدود التصور النظري، ولا يمكن لها أن تنفذ إلى الواقع المتحقق فعلاً. وإنما هي الحقيقة الوحيدة للروح القائمة فيها منذ البدء. وهي الشرط اللازم لتحقيقها فعلاً، ولامتلاكها الوعي الذاتي بذاتها على مراحل التاريخ كلها. وهو ما يعني "أن حرية الروح هي مقولة أنطولوجية بقدر ما هي مقولة تاريخية[14] تكشف عن الآتي:

أ- أقصى ما يصل إليه العقل أن الحرية عين الوجود للذات، وأن الروح وعي بالذات، وأنها هي ذاتها موضوع هذا الوعي، وموجودة في ذاتها ولذاتها، والوجود في الذات يعد الشرط اللازم لامتلاك الحرية ولحياتها فعلاً، لأن ما يعتمد في وجوده على شيء آخر غير ذاته هو بالضرورة وفقاً للرؤية الهيجلية تابع لهذا الآخر وليس حراً. ولابد "أن يحال وجوده إلى ذلك الآخر، وعلى العكس من ذلك، فهو حر حين يعتمد وجوده على ذاته، والروح بحسب تعريفها " هي ما يوجد مركزه في ذاته. إنها توجد في ذاتها وبذاتها، على حين أن ماهية المادة تقع خارجها لذا فإن الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها الحرية"[15].

ب- الحرية هي القوة المحركة الكامنة في أعماق الوجود، وعملية الوجود هذه نفسها ليست في عالم حر، إنما هي السلب المستمر لما يهدد بإنكار الحرية، الأمر الذي تضطلع به

الروح ذاتها، والتي تسعى إلى امتلاكه وعلى مجرى التاريخ البشري كله، وبالتدريج تعمل على تحقيقه "إن تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية" [16].

إن امتلاك الروح الوعي الذاتي بذاتها، يكشف أن حقيقتها قائمة في الفعل، وفي الخلق والإبداع. وفي قدرة الوعي الذاتي على ترجمة مضمونه إلى موضوع لذاته. ومن ثم تعرف ذاته، فيما يقوم هو ذاته بوضعه؛ باعتباره ماهيةً له، ذلك "أن الحرية ليست سوى معرفة وإرادة الموضوعات الجوهرية، وإنتاج واقع حقيقي يطابقها"[17]. وأن وعي الروح بذاتها ينتج الذات وينتج عالمها. لأن الروح تعرف أنها إذ تضع صورتها، فإنها لا تضع إلا مضمونها، وأنها إذ تقوم بتقديم لطبيعتها الخاصة –الحرية– فإنها تملك القدرة التي تمكنها من تحقيقها. كاشفة بالمحصلة عن أن الوعي الذاتي يتحول هكذا إلى قوة إيجابية فعالة، تنقل مركز العالم من الموضوع إلى الذات، وتجعل الموضوع تابعاً للذات، فتجعل الذات مكتفية بذاتها، ومركزاً، لا لذاتها فحسب، بل لعالمها أيضاً[18].

فحقيقة الحرية التي تسعى الروح إلى امتلاكها إذاً وعلى مسرح التاريخ تكشف ذاتها، ويتضح ذلك من خلال الآتي:

أ- أن امتلاك الوعي الذاتي شرط امتلاك الحرية، بل هو الحرية نفسها، وإن كانت الحرية، على الإجمال، هي الشرط لوجود الروح وحدها، ولذلك فإن تحقيق الروح للوعي الذاتي هو شرط وجود الحرية وشرط قيامها. لأن امتلاك الروح لذلك الضرب من الوعي هو وحده ما يمكنها من تحقيق ذاتها الحرة فعلاً، ومن تشييد عالمها. وتشكيله أو وضعه، ومن ثم فهي إذ تتصور ذلك العالم، فإنها تتصوره على أنه حضورها الخاص وحقيقتها الخاصة، فتتأمل نفسها فيه بوصفها وجوداً متحققاً بالفعل. ذلك أنها لن تجد فيه إلا وسائل لنموها وارتقائها عبر تاريخها. وذلك "ما يجعل المضمون الحقيقي للتاريخ، بوصفه عرضاً للروح ومسرحاً لنشاطها الخلاق، هو بالمحصلة تحقيق الوعي الذاتي بالحرية"[19].

ب- أن الروح تقوم وتحيا على العمل وفق معطيات وعيها الذاتي الكامل بذاتها. وبقدرتها على خلق هذا المعطى. لأن العمل هو الذي يسمح للوعي الذاتي بالسيطرة على الوجود الموضوعي، وعلى التحكم في جوهر الحياة، وفرض الذات المتضمنة في صميم الوعي على طبيعة الوجود ذاته[20]. ما يعني أن الحرية في صورها الحقيقة لا يمكن أن يعرفها إلا فرد، هو بالفعل حر. وأن المرء لا يستطيع معرفة الحرية إلا بامتلاكها، ومن ثم بترجمة ذلك إلى سلوك يقوم به هو ذاته، كاشفاً عن أن علاقة الذات بموضوعها لا تتحقق فعلاً إلا عبر تلك العملية الخلاقة التي تنتج فيها الروح ذاتها، وتحققها في ضوء وعيها الذاتي لذاتها؛ ذلك أن العقل أو الفكرة العقلية عن الشيء هو واقع العالم وممكناته، وهذا ما يجعل التقدم في سبيل امتلاك الوعي هو في الوقت نفسه تعبير عن تحقيق أعلى للعقل والحرية معاً.

فحرية الروح، إذاً، ليست مفهوماً سلبياً تعسفياً، وليست لحظة آنية عابرة اقتضتها طبائع ظرف راهن، أو ظروف واقع ما، وليست حرية ذات أو ذوات فردية محددة، حدها اختيار فرد أو أفراد بين هذا الموضوع أو ذاك، وإنما هي حرية الروح بما هي كذلك، حرية الإنسان بما هو الإنسان، " كون المشكلة التي احتاج حلها وتطبيقها في مختلف العلاقات السائدة في العالم الفعلي إلى عملية ثقافية قاسية طويلة الأمد عملية تعد هي والتاريخ ذاته شيئاً واحداً"[21]، وتكشف بالمحصلة عن أن الذوات الفردية ليست منخرطة في الوجود الواقعي فحسب، ولا هي التي يضحى بها وتنبذ على مذبح حرية الروح فقط، بل "إنها تمثل تراث الثقافة والتاريخ كله، وكأنها هي نفسها ثمرة لنوعها، وعملها، وشتى منجزاتها" [22]. كما تكشف عن أن تاريخ العالم ليس سوى صراع من جانب الروح لكي تحقق غايتها، وتصل إلى المرحلة التي تكون فيها حرة، وذلك عندما تستحوذ على العالم وتتعرف على أنه ملك لها كاشفة عن الآتي:

أ- المشكلة تتخذ هكذا شكل الوحدة بين الحرية والضرورة، إذ ينظر إلى المسار الباطني المجرد للروح على أنه ضرورة، وينظر إلى نفسه في الإرادة الواعية للبشر –بوصفه مصلحتهم– على أن ينتمي إلى مجال الحرية[23].

ب- أن الوجود الذاتي الحر المستقل عبر التاريخ ينبغي أن ينظر إليه بدوره على أنه المذبح الذي تضحى عليه سعادة الشعوب وحكمة الدول، وفضائل الأفراد. ذلك أن "الحرية في ذاتها الهدف الذي تريد الروح بلوغه والغاية الوحيدة لها. وهذا النتيجة هي الغاية الوحيدة التي يستهدفها باستمرار مسار التاريخ الكلي. وهي الغاية التي بذلت وتبذل من أجلها التضحيات كلها على مذبح الأرض الواسع طوال العصور التاريخية الماضية، إنها قطب السكون الوحيد الذي ترى نفسها متحققة وموجودة بالفعل فيه، وهي قطب السكون الوحيد وسط تغير الظروف والحوادث" [24].

وللروح التي تخوض معركة الوجود الحر أدواتها ووسائلها. لأن المبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح وفكرتها ليست شيئاً مجرداً وعاماً فحسب، بل هي ماهية لم تتطور بعد، أو وجود من أجل الذات، وما يوجد من ذاته فحسب، هو شيء ممكن، أو هو شيء بالقوة، لكنه لم يظهر إلى الوجود الفعلي.

وأما الوسائل التي تحتاجها الروح فهي:

أ- الأرض، باعتبارها المركز الميتافيزيقي للعالم. لأنها مقام الإنسان، والإنسان حامل الروح، ولأن التاريخ هو تطور الروح في الزمان، كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان[25].

ب- الإرادة أو الفاعلية البشرية بأوسع معنى للكلمة، ذلك أن العقل يبلغ مرحلة الوجود الإيجابي في المعرفة والإرادة، لكن ليست الإرادة الذاتية المنشغلة بالانفعالات الجزئية المحدودة أو التابعة لغيرها، والمعتمدة عليه في وجودها وقيامها. بل الإرادة الحرة الموجودة في ذاتها ولذاتها، إذ تكمن الحرية حقاً، وبتلك الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة، مثلما تتحقق الخصائص المجردة لطبيعة الروح وتنتقل إلى حيز الفعل. أما القوة الدافعة لذلك فهي حاجات البشر، وانفعالاتهم، ومصالحهم وأهواؤهم[26].

فمن المؤكد في ضوء ما تذهب إليه الرؤية الهيجلية أنه لم ينجز شيء من دون اهتمام خاص من جانب الفاعل، وأنه ينجز شيء عظيم في العالم من دون عاطفة وانفعال، ذلك أن

المبدأ العام لتطور الفكرة التي تكافح عبر التاريخ يكمن في أهداف هؤلاء، "وعلى الأخص العظام منهم" وبها يتحقق. ما يجعل "الفكرة والانفعالات هما السداة واللحمة في النسيج الهائل الذي يغزل منه التاريخ الكلي، ومنه تتشكل الحرية الأخلاقية"[27].

ومع الوسائل التي لابد من أن تحتاج إليها الروح لتحقيق غايتها – الحرية –هناك أيضاً الشرط الوجودي لتحقيق الوجود الذاتي الحر فعلاً، ولحياة الذات المفكرة التي تحيا في التاريخ، أما ذلك الشرط فهو الدولة؛ لأن الدولة عند هيجل هي المبدأ الماهوي لتحقيق الحرية، ولجعل ما هو ماهويّ في نشاط الذات المفكرة، وفي أعمالها معترفاً به، وله وجوده الواقعي الحر، "إن الدولة هي الحقيقة الواقعية للحرية"[28] وهي المادة التي يتحقق بها المثل الأعلى للعقل، والصورة الأكمل التي تتخذها الروح في مجال الواقع، وأن الدولة هي "وحدة الإرادة العقلية مع الإرادة الذاتية... وهي تلك الصورة من الحقيقة التي يكون للفرد فيها حريته ويتمتع بهذه الحرية "إنها الذات الحقة الكلية التي تضمن حرية الذوات الفردية، الواقعية فعلاً"[29].

ففي الدولة، ومن خلالها، تعي الروح ذاتها، ويتحقق لها الوجود الحر الواعي، وفيها يكون للإنسان الذي يعيش تلك الوحدة وجود عاقل، وحياة أخلاقية حقيقية، شرط أن يعرف ما هو مشترك للكل، وأن يؤمن به ويريده. وعلى هذا النحو يصبح واعياً. يشارك في حياة اجتماعية وسياسية، وأخلاقية عادلة، يتكشف من خلالها أن القوانين هي الشرط اللازم لحياة ذلك. وأن الحرية لا تكون حرية إلا وهي تعانق الواقع؛ لكي تتجاوزه نحو امتلاك أكثر للوعي بها؛ إذ "ينبغي أن يكون مفهوماً 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، تغدو في الدولة موجودة لديه وجوداً موضوعياً. إن الدولة هي الفكرة الإلهية، كما توجد على الأرض، ومن ثم فإننا نجد فيها هدف التاريخ وموضوعه، ففيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية، وتحيا حياة الاستمتاع بهذه الموضوعية"[30].

ومع ذلك يؤكد هيجل أن الشعوب التي كانت فاعلة في التاريخ، التي قيد لأرواحها القومية أن تتمثل أو تجسد درجة من درجات تقدم الوعي بالحرية عبر العملية الشاملة لمسار كفاح الروح من أجل تحقيق ذلك فعلاً، إنما هي "الشعوب التي كونت دولاً"[31].

المحور الثالث - تقدم الوعي بالحرية (دينامية الروح وجدلية الحرية)

نظر هيجل إلى التاريخ على أنه عملية وعي الروح لحريتها، وإنتاجها لذاتها ولعالمها وفقاً لذلك، وهي عملية لا تحققها الروح دفعة واحدة، بل على مراحل مختلفة، تستغرق مسار تقدم التاريخ كله؛ إذ "ليس تاريخ العالم سوى مسارٍ تكافح فيه الروح لكي تصل إلى الوعي بذاتها، أي لكي تكون حرة"[32].

ووفقاً للرؤية الهيجلية لعملية الترقي، تمثل الأرواح القومية للشعوب التاريخية درجات مختلفة من درجات تقدم الوعي بالحرية، الذي يبدأ من الحرية في حال كمونها إلى أن يصل إلى الحرية بذاتها في المرحلة الأخيرة والأكمل من مراحل التقدم تلك. فيكشف عن التحول من مستوى إلى المستوى الذي يليه، وأن المراحل الأولى منها تعبيرات ناقصة لما ستكون عليه المراحل المتأخرة من حقيقة امتلاك الوعي والحرية، بحيث يأتي التعبير الكامل عن حقيقة امتلاك ذلك فعلاً في المرحلة الأخيرة التي يؤذن بها تقدم التاريخ البشري، التي تدمج المراحل المتقدمة التي خلفتها الروح وراءها، وتمتلك مجمل ما تحصل من درجات التقدم والارتقاء في أعماقها؛ بوصفها تميزات وتنوعات وتطورات للطبيعة الجوهرية للروح ذاتها[33].

وحين حدد هيجل بداية مسار تقدم الوعي بالحرية في الشرق، ونهايته في الغرب. فقد حدد أيضاً خطأ السير، وكيفياته بين هذه وتلك، أي المراحل المتوسطة، بما يأتي:

أ- المسرح الحقيقي لتحقيق الوعي بالحرية فعلاً على مساحات العالمين الآسيوي والأوروبي. آسيا هي الشرق المطلق، إنها منطقة الأصل والمنشأ، فقد أشرق فيها ضوء

الروح، ومن ثم بدأ التاريخ. وفي أوروبا على العموم كان طرفه النهائي، أي الغرب المطلق[34].

ب- جعل الروح مع التاريخ الذي ينتج فيها الوعي ذاته، وتضع فيه الروح طبيعتها في عالم الموضوعية، وتعمل في الزمان كما في المكان وفق خطة كاملة متكاملة، مرسومة الغاية، محددة الوسيلة، جدلية تتقدم في دوائر، إذ تكمل نهاية كل منها بداية الأخرى، وصولاً إلى المرحلة الأخيرة والحاضرة التي تكتسب فيها الروح وجودها ومعرفتها الكاملين، كاشفة بالمحصلة عن أن "جدلية التاريخ، وتاريخ الجدلية إنما هما معانقة الحرية للعقل، للتاريخ، لنفسها"[35].

ج- جعل هيجل مراحل التاريخ البشري المختلفة تسير وفق خطته القبلية، بصرف النظر عن المعطيات الحقيقية لأحداث التاريخ، ولطبائع العمران البشري وأحوال وجوده وقيامه. أي بصرف النظر عن حقيقة أن ما يقوله إنما هو مستخلص من الأحداث والوقائع التاريخية، أو أنه على العكس من ذلك يعبر عن فلسفته العقلية"[36]. مقدماً بذلك "أول مرة في العالم كله السياسي والتاريخي والثقافي والحضاري، بوصفه حركة تغير وتحول تدرجي لصيرورة ارتقاء روح، لا تستهدف إلى الوعي الذاتي بحريتها"[37].

لقد قدم هيجل تاريخ العالم بوصفه صيرورة تقدم تدريجي لعملية ارتقاء الروح بنفسها، واغتنائها بذاتها من مرحلة تاريخية إلى التي تليها. بحيث تحقق ماهيتها في صيرورة ارتقائها تلك وعلى مراحل التاريخ المتعاقبة، والتاريخ ينجز جانباً منها بالفعل في كل مرحلة من مراحل تقدمه. "إن التاريخ الكلي يكشف عن تطور الوعي بالحرية، من جانب الروح، وما يترتب عليه من تحققات فعلية لهذه الحرية التي تنتج من فكرتها، تحدد نفسها بنفسها، وتتخذ صوراً متعاقبة تتجاوزها على التعاقب. وعن طريق عملية التجاوز تلك تكتسب طابعاً إيجابياً أكثر غنى، وأكثر عينة في الواقع"[38].

فتغير شرط الوجود في المكان والزمان، أو التبدل في شروط الوجود التاريخي التي تقضي بتطور الروح من خلال انتقالها من روح قومية إلى روح قومية آخرى، هو في حقيقته انتقال من

مبدأ تاريخي إلى آخر، متأخر في الزمان عن سابقه، ومتقدم عليه في درجة تمثله لوعي الروح بالحرية؛ لأن المبادئ المتعاقبة، ليست إلا درجات في العملية التكوينية الشاملة لتطور المبدأ الكلي، الذي يكون مضمونه الجوهري الوعي بالحرية.

المحور الرابع - مسار الحرية في الشرق (إرهاصات وفردانية اختزالية)

الخطوات الأولى بحسب هيجل في كفاح الروح من أجل امتلاك الحرية كانت في الشرق. وفي الأرواح القومية لشعوبه وأممه –بدءاً من الصين، فالهند، فبلاد فارس، وبلاد الرافدين، ومنه إلى الساحل السوري وصولاً إلى وادي النيل– إذ كانت الإرهاصات الأولى ليقظة تفكير في فكرة عامة، تختزل دلالات لتقدم وعي، وامتلاك حرية. وإن كانت كيفيات تختلف وفق الرؤية الهيجلية لذلك –و تكشف بشكل واضح ومباشر عن عنصرية شديدة كانت لدى هيجل– بحسب الجهات والزوايا، وباختلاف طبائع الأمم والشعوب المكونه لذلك العالم. تختلف بين آسيا البعيدة "الصين والهند"، وآسيا القريبة، "بلاد فارس" ويقصد بالقرب والبعد هنا من أوروبا. لكنه اختلاف لا يصل إلى حد القول بأن لدى روح قومية لشعب معين من بين شعوب الشرق وأممه، درجة أعلى من الوعي بالحرية أكثر منها عند شعب آخر، فالشرقيون وفقاً لما تذهب إليه تلك الرؤية هم "شعوب تشرق الحرية عليها، لكن من دون أن تصبح مبدأ حقيقياً. يدخل في مختلف العلاقات السائدة في عالمهم الفعلي، أو تتخذه حكوماتهم ودساتيرهم تنظيماً معقولاً، وتعترف به أساساً لها"[39].

والمبدأ العام المميز لروح الشرق هو الوحدة المباشرة للروح الجوهرية، والروح الفردي، التي تتكشف عن أن الروح لم تبلغ مرحلة الذاتية. كما تكشف أن الروح الكلية لا تستند إلى أساس الاستعداد الأخلاقي عند الفاعل؛ لأن الجوهر هو فرد واحد فقط، وهو الإمبراطور أو الحاكم المستبد، الذي يشكل قانونه في كل ميل، وكل اتجاه، وكل استعداد أخلاقي، ومع هذا لا يكون للذات بذاتها أي قيمة، ومن ثم فـ "إن هناك غياباً كاملاً للحق والأخلاق اللذين يتعينان موضوعياً، ويكون لهما قيمة بالنسبة إلى كل فرد، وبهما يتم الاعتراف بكل فرد"[40].

وبناء على مقدماته السابقة تلك، بنى هيجل الحكم بأن درجة الحرية التي حققها الشرقيون محدودة جداً. أو هي تكاد تتطابق مع اللاحرية. وكل ما عرفه الشرق هو أن شخصاً واحداً حرٌ هو الحاكم أو الإمبراطور. أما بقية أفراد الشعب فهم جميعاً تابعون له. ومعتمدون في وجودهم عليه، ومن ثم فهم ليسوا أحراراً. لكن عند النظر جيداً في حال الحرية التي يتراءى عليها حال حاكم الشرق أو إمبراطوره، فإن النتيجة المنطقية اللازمة عن ذلك، تكشف عن حقيقة مفادها أن حريته تلك، ما هي إلا وهم حرية، ومحض زيف، لا بل هي في الجوهر العبودية ذاتها. عبودية لأهوائه ورغباته، وانسياق أعمى لغرائزه وانفعالاته. وهي لا تعني بأي حال من الأحوال تحقيقاً لإرادته الذاتية الواعية، أو تجسيداً لماهية الحقيقة: العقل. "إن الشرقيين لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح أو الإنسان بما هو إنسان حر، ونظراً إلى أنهم لم يعرفوا ذلك. فإنهم لم يكونوا أحراراً، وما عرفوه كله هو أن شخصاً معيناً حرٌ. ولكن على هذا الاعتبار نفسه. فإن حرية ذلك الشخص الواحد لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة. وانفعال متهور وحشي، وترويض للرغبات، و لم يكن هو ذاته سوى عرض من أعراض الطبيعة، أي مجرد نزوة، ومن ثم فإن هذا الشخص الواحد ليس إلا طاغية لا إنساناً حراً"[41].

وإذا كانت الروح لم تبلغ مرحلة الوجود الذاتي الحر في العالم الشرقي، فلا يعني هذا أبداً سكونها، أو توقف نشاطها وتطلعها نحو شمس الحرية. بل إن سعيها لامتلاك الوعي بالحرية قد شق طريقة في قلب تلك الوحدة الكلية الجوهرية. وفي الصين كانت الخطوة الأولى في المسار الكلي والشامل لتقدم وعي الروح بحريتها، وكان مسار الوعي في الشرق قد مر بالمراحل الآتية:

أ- في الصين

الإمبراطورية الصينية هي أقدم إمبراطورية في التاريخ؛ لأن المبدأ الجوهري الذي قامت عليه يجعل منها الأقدم أيضاً. وهو الوحدة المباشرة للروح الكلية والفردية على نحو ما تعبر عنه روح العائلة (الأسرة - الدولة) التي ينتفي فيها التعارض بين الوجود الموضوعي الكلي والحرية الذاتية. الأمر الذي يستبعد أي تقدم لوعي الروح بحريتها هنا. ويجعل الإرادة الفردية في حال

اندماج تام مع الإرادة الكلية التي لا تمارس نشاطها على نحو مباشر من خلال إرادة الأفراد أنفسهم، وهي تأمر مباشرة بما ينبغي على الفرد فعله. وما على هذا الأخير إلا أن يذعن ويطيع، حيث الولاء الموضوعي هنا للعائلة سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، أسرة أم دولة، وهذا هو الذي يميز الجوهر الكلي، ويحدد الروح الفردي أيضاً[42].

والصينيون لا ينظرون إلى أنفسهم على أنهم ذوات حرة مستقلة، لها حقوقها وعليها واجباتها. بل على أنهم ينتمون إلى أسرهم وعائلاتهم، وعلى أنهم أبناء للدولة؛ لأن الوحدة الجوهرية التي يوجدون فيها هي وحدة الدم والطبيعة التي تجعل من الأب كل شيء ومن الأبناء تابعين، وتجعل العلاقة بين هؤلاء واجباً أخلاقياً، يتمثل فقط في الطاعة، ومن ثم فلا مجال للحديث في نظام أبوي بطريركي كهذا عن حقوق من أي نوع كانت سياسية أم اجتماعية... إلخ. إنما الحديث باستمرار عن واجبات ذات اتجاه واحد لا يتغير، من أسفل إلى أعلى، من الصغير إلى الكبير، من الابن إلى الأب، من الرعايا إلى الإمبراطور، وهو ما يجعل واجب الإذعان هو المبدأ الأخلاقي المنظم للعلاقات والروابط جميعها هنا[43].

ومن ذلك يحكم هيجل وبشكل مبالغ فيه، بأن السمة الرئيسة التي تتميز بها الشخصية الصينية هي بعدها عن كل ما يتعلق بالروح وبالوعي الذاتي بالحرية. وعن كل ما يتعلق بالأخلاقيات الحرة الذاتية منها والموضوعية، مؤكداً أن الأمر هذا ينعكس في الفن والدين والإدارة والسياسية... إلخ، ففي المستويات جميعها لا يوجد سوى شخصية واحدة أدمجت فيها الشخصيات الفردية كلها، وتلك هي شخصية الأب في الأسرة، والقائم على شؤونها والمسؤول عنها، والإمبراطور في الدولة الذي يختزل في شخصه الجميع، وإليه تعود أمور الدين والدنيا كلها، على اختلاف موضوعاتها ومسائلها الاقتصادية، والسياسة، والتشريعية، وإدارة شؤون الحرب، وهو ينظر إلى رعاياه على أنهم مجموعة من الأبناء القصر الذين لم يبلغوا بعد سن الرشد، والذين لا يستطيعون أن يظفروا بأنفسهم بأية حرية مستقلة ومدنية[44].

ب- في الهند

كانت الخطوة الثانية في مسار الروح في رحلة كفاحها من أجل امتلاك الوعي الذاتي بالحرية. والروح الهندية في جوهرها لا تكشف عن وجود لتلك الذات الفردية الحرة حقاً، وإنما عن فكرة عامة عن الذاتية وعن الوجود كله بوصفه ذاتاً. فهي فكرة مثالية الوجود العقلي، لكنها ليست مثالية حقيقية لهذا الوجود. بل مثالية الخيال بغير تصورات أو مفاهيم محددة. وهي وإن كانت تأخذ من الوجود الواقعي البداية والمادة، فإنها تحول كل شيء إلى خيال محض، إلى أحلام روح مطلقة، لا إلى أحلام ذات فردية، واقعية لها شخصيتها المميزة[45].

فالمبدأ العام للطبيعة الهندية هو الروح الحالمة. والفرد في حالة الحلم يكف عن أن يكون واعياً بنفسه بما هو كذلك. كما تكف الروح عن أن تكون وجوداً لذاته، وتعارض الوجود الخارجي وتنفصل عن غيرها من الموجودات. وعليه فإن النظرة الهندية إلى الأشياء هي وحدة وجود عامة، لكنها وحدة وجود لقوة الخيال لا الفكر. ومن ثم فكل تفرد فيه يحرك ويمشط قوة جزئية خاصة، تؤخذ معها المادة والمضمون الحسيان، وينقلان وهما في حالتهما الأولية والخام، بل إن الروح تضيع فيها، وتسلم لهذه الموضوعات المتناهية بوصفها أربابها وآلهتها، ومن ثم فكل شيء كالشمس، والقمر، والغانج، والسند، والحيوانات، والزهور، بالنسبة إلى الروح إنما هو إله. وفي حالة التأليه تلك يفقد المتناهي دوامه وثباته، ويستحيل تكوين فكرة عقلية عنه. كما ينحط الإلهي ولا يكون لتجسده أي وجود حسي. فالشمس، والنهر، والحيوانات، والزهور، هي تجسيدات للإله فعلاً، لكنها مع ذلك لا ترفع فوق طبيعتها الحسية، ولا يمكن أن يصير معها الإلهي ذاتاً كلية أو روحاً أبداً. بل ينحط ويصبح مسخاً مشوهاً ومتغيراً وغير ثابت. وهذا "ما يعطينا فكرة عامة عن وضع وجهة النظر الهندية إلى الكون التي تخلو من المعقولية، ويفقد معها الإنسان الوجود الحر من أجل الذات، ومن أجل الشخصية والحرية[46].

وما يشير إلى تقدم وعي الروح الهندية بالحرية هو خصوصيتها مستقلة في مواجهة الوحدة التي تسود الروح الصينية، وذاك ما يتكشف في تفرع الأعضاء المستقلين عن وحدة الاستبداد

فيها، وفي الاعتراف بتمايزات لهم في طبقات، هي في الواقع تميزات طبقية مغلقة يتلقاها الأفراد من الطبيعة ولا يختارونها بأنفسهم أبداً، والجميع معها يستسلمون لمصير واحد حدد لهم جوهرياً، كل بحسب طبقته (البراهما، والمقاتلون، وطبقة أصحاب الحرف، والطبقة الخادمة). فالفرد هنا إذاً لا يختار مهنته أو طائفته، وهو لا يتكلم حتى عن حقوقه أو واجباته؛ ذلك "أن الحقوق والواجبات ليست للإنسان بصفة عامة، ولكنها تتعلق بطائفة معينة، وكل شيء يتحجر ويتجمد مع نظام الطبقات المطلق ذلك"[47].

وبناء على ذلك فكل ما يمكن قوله عن تقدم وعي الروح بذاتها في الهند تختصره تلك الرؤية الهيجلية السوداوية التي حكمت بأن هناك في الهند مرحلة أولية لباطنية الخيال، لا تتمثل الطبيعة معها بوصفها عالماً معقولاً. كما لا تتمثل الروح باعتبارها وعياً ذاتياً في مقابل الطبيعة. كذلك فإن الحرية بوصفها إرادة مجردة بذاتها، وبوصفها حرية ذاتية في آنٍ معاً، لا وجود لها. وبذلك فإن الأساس الحقيقي للدولة، أي مبدأ الحرية، لا وجود له على الإطلاق. كما نجد في الصين استبداداً أخلاقياً. فإن هذا الذي يمكن أن يسمى بالحياة السياسية في الهند هو استبداد بغير مبدأ وبلا قاعدة، ولهذا يوجد في الهند أكثر ألوان الاستبداد تعسفاً، وفساداً، وانحطاطاً[48].

ج- في فارس

كانت البداية الحقيقة والخطوة الأهم في الإمبراطورية الفارسية صيرورة ارتقاء الوعي الذاتي للروح بحريتها، فقد دمجت روح فارس شمول الكل الأخلاقي للروح الصينية ونظام الطبقات المغلقة المتحجرة في الهند في وحدة أعلى خالصة، إذ تجلت تلك الوحدة في النور (نور زرادشت) بوصفه مبدأ الروح الفارسي الذي يشرق لذاته ويضيء جميع ما حوله دونما تمايز، ويغمر الجميع بالنعم نفسها كاشفاً عن دلالات لتقدم وعي هنا؛ ذلك "أن (نور زرادشت) ينتمي إلى عالم الوعي، إلى الروح ومن ثم فإن النور بالمعنى الفيزيقي والروحي يوحي بالارتفاع وبالتحرر مما هو طبيعي؛ ولذلك فهو يكتسب محتوى إيجابياً بالنسبة إلى الإنسان، إذ يجعل الغاية الرئيسة لوجوده هي في أن يحافظ على نفسه نقية، وأن ينشر هذا النقاء بين من هم من حوله"[49].

وهو: الأمر الذي "لا يمكنه تحقيقه إلا في حال خروجه من حال الاستغراق التام بالطبيعة"[50]. فتحديدات الطبيعي (المبدأ الصيني وصورته الأبوية – البطريركية والمبدأ الهندي الحالم وانفصال طبقاته وانغلاقها) تصبح مع نور الروح الفارسي وحدة سامية شاملة. لا تسود الأفراد إلا لكي تستثيرهم حتى يصيروا أقوياء لأنفسهم. وليطوروا فرديتهم ويؤكدوها. إذ ليس النور في الجوهر إلا صورة الخير والحق، وجوهر المعرفة والإرادة وأشياء الطبيعة كلها، إنه المبدأ الذي يمكن للكل وعلى قدم المساواة الاقتراب منه والوصول فيه إلى مرتبة القداسة. ومن ثم فإن الوحدة التي تصل إليها الروح في فارس أول مرة تصبح مبدأً، وليست رابطة خارجية لنظام بغير روح.

ونظراً إلى أن كل إنسان يشارك بنصيب في هذا المبدأ. فإن هذا المبدأ يحقق له قيمة لذاته، ويكشف عن أن الروح هنا تدخل أول مرة ميدان الارتباط بالتاريخ حقاً. وعن أن ما حققته من تحرر لها من ربقة ارتباطها بالطبيعة يشكل البداية الحقيقية لتاريخ العالم. ومن ثم يكون الفرس أول شعب تاريخي[51].

فالنور في تعاليم الزرادشتية ليس هو اللاما، أو البراهما، كما أنه ليس نهراً أو حيواناً أو زهرة، ولا هو هذا الموجود الجزئي أو ذاك، وإنما هو الكلية الحسية ذاتها، التي تكشف عن أن الديانة الفارسية لا تعبد موضوعات طبيعية فردية وإنما تعيد الكلي ذاته. وهو صورة الحق والخير، فيكون ضده، مباشرة، الظلام، ولا يكون إلا مقابله، ولا يمكن أن يكون لأي منهما وجود من دون الآخر، فيمثل (أهورامزدا) مملكة الخير، والنور جسده. ويمثل (أهرمان) مملكة الشر، والظلمة جسده، ومع ظهور ثنائية النور والظلمة، الخير والشر، كانت الخطوة الأهم التي خطتها الروح في سبيل وعيها بذاتها في العالم الشرقي؛ ذلك "أن مبدأ الثنائية هذا ينتمي إلى فكرة الروح، وأن طبيعة الروح نفسها تتطلب التناقض"[52] و"أن التناقض هو ذاته القوة الحركية للروح الكامنة في أعماقها، والقادرة على استحداث التعيين وتجاوزه إلى ما يسمح به ذلك من تطور وتقدم[53].

لقد أصبح من الضروري بالنسبة إلى الروح لكي تعي حريتها وعياً كاملاً، أن تضع ذاك الوجود الجزئي في حالة تعارض مع الوجود الكلي. ذلك أن صورة الكلية التي توجد في فارس متضمنة انفصال الإنسان عن الماهية الكلية، لا تعني أبداً أن الفرد مستقل. بل إن الفرد يعرف ذاته فيها بوصفه متحداً مع هذه الماهية الكلية ومشاركاً فيها. وهذا ما يتجلى في القوانين والتشريعات، وفي النظام السياسي الذي يحدد طبائع تلك العلاقة؛ ذلك "أن الوحدة تظهر تحت القوة الثيوقراطية بوصفها ملكية، والملكية هي ذلك الضرب من الدستور أو من التكوين السياسي الذي يوحد حقاً بين أعضاء الجسم السياسي في رأس الدولة، بمقتضى قوة ينظم إرادتها مبدأ القانونية نفسه، الذي ينظم طاعة المواطنين، ويوضع كأساس للكل، وإن كان لايزال ينظر إليه على أنه أمر في الطبيعة لا كحقيقة حرة ومطلقة"[54].

أي أن مبدأ الروح الفارسية يكشف بالمحصلة عن قصور في وعي الروح بما هي كذلك. وهو قصور يكمن "في عدم معرفة وحدة التناقض التي تتطلبها الروح"[55]. وهذا ما يجعلها في نشاط دائم لتجاوز ذلك من حيث "إن ماهية الروح هي النشاط"[56].

د- في مصر

انغمست الحرية في البداية في الحس عند الآشوريين والبابليين والسوريين، ثم ظهرت وعياً أولياً للروح في عبادة أدونيس. ومن ثم ظهرت فكراً خالصاً ومجرداً عند اليهود، وقد تقدمت فكرة النور لتصبح (يهوه) أو (الواحد الخالق) عندهم محققة بذلك الانفصال بين الشرق والغرب، فالروح تهبط إلى أعماق وجودها الخالص وتتعرف إلى المبدأ المجرد بوصفه المبدأ الروحي. كما تهبط الطبيعة إلى مرتبة الكائن المخلوق[57]. ومع ذلك فالفرد لم يصبح حراً بعد. ذلك أن الروح هنا لاتزال مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمراعاة الطقوس والتشريعات والأحكام، وبغير ذلك من حكايات الآباء والأساطير، ولم تظهر بعد الروح الحرة بما هي كذلك. وفي المرحلة الأخيرة كانت الخطوة الأهم في سبيل تقدم الوعي بالحرية في العالم الشرقي، وفي مصر خاصة "تسترعي الانتباه بصفة خاصة فهي أرض الآثار، وأطلالها تمثل النتيجة النهائية لكل عمل عظيم يفوق في ضخامته

وجبروته كل ما خلفه لنا القدماء. فالعناصر التي كانت موجودة فرادى ومتناقضة في المملكة الفارسية قد توحدت في مصر"[58].

وفي الفن المصري، بشكل خاص، ينعكس ذلك بوضوح، وتظهر بقوة تطلعات الروح المصرية الشديدة للتحرر، ورغبتها القوية والملحة في الوعي بذاتها. فقد أودع المصريون في فنونهم، وفي عباداتهم وتطلعاتهم وتصوراتهم المختلفة عن للإنسان ومصير الروح، و خلود النفس، والنيل والشمس نظرتهم إلى ماهية الطبيعة عندهم. وطرحوا مع ذلك تساؤلاتهم وأفكارهم المتعلقة بمصيرهم ومصير العالم من حولهم. وقد برزت الروح المصرية بقوة لنيل الحرية، والخروج من إطار التصور الحسي الذي يأسرها ويخنق تطلعاتها. إذ يمثل تمثال أبي الهول الشاهد الأكثر تعبيراً عن ذلك. وعن كون التصور هنا لا بد له من أن يحرر نفسه من الصورة الحيوانية المباشرة، وأن يفك ما تستبطنه تلك النصب من ألغاز، ومن ثم ينطلق نحو فضاءات الروح الحر "فأبو الهول هو في ذاته لغز وصورة غامضة، تضفه حيوان ونصفه إنسان، إنه رمز للروح المصرية. فالرأس البشري الذي يبرز من خلال جسم الحيوان، يعرض الروح على نحو ما تبدأ في الانبثاق من جانب الطبيعة منتزعة نفسها من هذا الجانب، من دون أن تحرر نفسها تماماً من القيود التي فرضتها الطبيعة ومن دون أن تتمكن من تحقيق رغبتها، وبلوغ الروح الحرة في ذاتها الهدف الذي تستبطنه"[59].

إذن، فالمعنى الروحي ينبثق في الروح المصرية بوصفه الوجه البشري في الصورة الحيوانية، كاشفاً عن أنه قد أصبح من المستحيل بالنسبة إليه أن يظل قابعاً بهذا الوضع الذي انخرط فيه، في ارتباط لا نهاية له مع الطبيعة. وأن المعنى الروحي ذاته هو في الحقيقة المشكلة الكبرى التي طرحها المصريون على أنفسهم، التي تحمل في جوفها الرغبة في الكشف عن حقيقة أن الفكر الواعي بذاته لا بد له من أن يرتفع فوق الظواهر الحسية المباشرة. وأن الروح المصرية تستبطن في الجوهر الوعي بأن الفرد يمتلك في ذاته قيمة لا متناهية. ومن ثم فكل ما هو مطلوب الآن هو أن يوضع بالفعل ذلك الجزئي الذي يتضمن بذور المثالية، وأن يدرك الكلي نفسه بوصفه ذاتاً

حرة. وتلك هي المهمة التي أنجزتها فيما بعد الروح المرحة الجميلة عند اليونان، وجعلت منها نقطة انطلاقها"[60].

المحور الخامس - مسار الحرية في الغرب (مادية كليانية)

في مصر بلغت الروح أكمل درجات ارتقائها في العالم الشرقي. ومن ثم فعليها الآن وفقاً لقوانين الجدل الهيجلي الانتقال إلى روح قومية لشعب تاريخي آخر، وفي مكان آخر. إذ "ليس من طبيعة الروح التي تتغلغل في كل شيء أن تموت هذا الموت الطبيعي، ولكنها بوصفها روحاً قومية تنتمي إلى التاريخ إنما تبلغ مرحلة الوعي بما تعمله، وتصل إلى مرحلة التفكير في ذاتها"[61].

وكان الانتقال التاريخي الأول عند احتكاك العالم الفارسي بالعالم اليوناني الذي تبدى في شكله الخارجي، بوصفه انتقالاً للسيادة من الإمبراطورية الفارسية إلى اليونان، وتبدى انتقالاً داخلياً من مصر إلى اليونان، كاشفاً عن أنه "في قلب عملية الإنجاز ذاتها توجد خاصية العمومية والفكر، وأنه من دون الفكر لا يكون لهذا الإنجاز موضوعه، لأن الفكر هو أساس الإنجاز، وأعلى نقطة يصل إليها تطور الشعب هي هذه. إنه يكتسب فكرة واعية عن حياته ووضعه"[62].

وقد كانت الدلالة على تحقق الانتقال التاريخي، هي حل أوديب لغز السؤال الذي طرحه أبو الهول. إذ سأل ما الشيء الذي يسير في الصباح على أربعة، وفي الظهر على اثنين وفي المساء على ثلاثة؟ ويقدم له أوديب الحل بأنه الإنسان. الإجابة التي تطيح بأبي الهول من فوق الصخرة. فالحل وكذلك التحرر النهائي من الروح الشرقي، الذي ارتفع مع الروح المصرية إلى مرتبة المشكلة، ويمكن القول وأن الوجود الداخلي للطبيعة هو الفكر، الذي لا يمكن وجوده إلا في الوعي البشري. هو الحل الذي قدمه أوديب وظهر بذلك على أنه يمتلك المعرفة[63].

فما بدأ في فارس بوصفه الروح الحرة في معارضة الطبيعة، أمكن للروح اليونانية أن تتجاوزه، وفي اليونان ظهر الوعي أول مرة في تاريخه. وقد كانت الفردية الحرة هي التجسيد الفعلي لذلك. والدلالة الحقيقية على أن الروح هنا قد انتصرت على الجزئية، وأنها تعرف ذاتها، وأن

الفرد في فرادته يعلم أنه كلي، وأن وجوده يكمن في كونه كلاً في الكل، وأن كيانه هو كليته، وكليته في كيانه"[64].

وقد اختصرت عبارة الإله أبولو "أيها الإنسان اعرف نفسك" مجمل ما تحصل من تقدم وعي للروح الحرة في هذا العالم. ذلك أن هذا القول لا يعني معرفة الذات للجوانب الجزئية فيها، وهو لا يعني أيضاً معرفة الإنسان لخصائصه وسماته هو ذاته فقط. بل المقصود منه "هو الإنسان بصفة عامة الذي يجب عليه أن يعرف نفسه، وأن يعرف أن ماهية الطبيعة في الفكر لا توجد إلا في الوعي البشري ذاته"[65].

فقد استطاعت الفردية في العالم الإغريقي أن تؤكد ذاتها، وقد أنجزت الروح الحرة الفردية المرحة تلك المهمة، إذ حققت التوازن بين الفرد وأمته. غير أن ذلك لم يكن يعني أن حرية الروح بما هي كذلك قد تحققت هنا. فقد كانت الفردية الجمالية أخلاقية بالدرجة الأولى. تجمع في ذاتها بين الكلي والجزئي، ولم يكن الفرد في المجتمع اليوناني ينظر إلى ذاته إلا بالطريقة التي تقربه من الكل، ولا تنأى به عنه. "ولم تكن المدنية اليونانية تعرف أي تعارض حقيقي بين شريعة الكلي وشريعة الفرد"[66]؛ لأن الجميع هنا كان تمثلاً منسجماً لوحدة يسودها توافق جمالي مباشر، لا أثر فيه لأي انقسام أو صراع. "فالأثيني يعرف نفسه حراً، ويعرف أن الحرية موضوع بالنسبة إليه. إنه يعي كونه حراً، ويعي أن وجوده في ذلك"[67]. ومن ثم فهو لم يكن يشعر بأنه موجود في عالم غريب عنه، أو أن حياة الجماعة هي عبارة عن مصير خارجي مفروض عليه، بل كان الشعب في نظره جوهراً فردياً يرتفع المواطن من داخله بطريقة مباشرة إلى مستوى الكلية، فقد "كان الوطن بالنسبة إلى الإغريق ضرورة تقوم الحرية في وجودها ذاته"[68].

وبناء على ذلك فقد كان من المنطقي القول: إن حرية الفرد الإغريقي لم تكن قد وصلت إلى مفهومها الحقيقي، فالفرد تابع هنا بشكل خالص للماهوي الكلي. وأن الحرية بشكل عام في أثينا "كان ينقصها الشرط الداخلي والشرط الأساسي لامتلاك الحرية الذاتية"[69]. ما يسمح بالقول أيضاً: إن تحرر الروح في العالم اليوناني –الروماني– على الرغم "من كونه يمثل نوعاً من

فردوس مفقود في عصر ذهبي للإنسانية السعيدة هو لحظة من تاريخ"[70]. لا تعني أبداً أن الروح في هذا العالم قد بلغت وعيها الكامل بذاتها، أي وعيها بأن الإنسان بما هو إنسان حر، يدرك ذلك ويعيشه فعلاً.

فما تحقق من تقدم للوعي بالحرية في العالم الإغريقي – اليوناني، إنما هو الحرية لمجموعة من المواطنين في دولة مدنية. لم يكن بمستطاع الحياة المدنية الحرة فيها أن تستمر من دون عبيد، أرقاء يضطلعون بإنتاج كل ما هو ضروري لضمان حرية هؤلاء ولبقاء مدينتهم، إذ "لولا العبيد لما كانت هناك دولة إغريقية. ولا علم ولا فن إغريقيان، ولا كانت الإمبراطورية الرومانية أيضاً من دون العبودية"[71]. وهذا ما يجعل الحرية في هذا العالم هي في الواقع نمو محدود لوعي ذاتي بالحرية، استمتعت به مجموعة من المواطنين فقط، هم بالتحديد أبناء أثينا، أو روما، أو أبناء غيرهما من المدن التي تكون ذلك العالم، دون غيرهم من البشر الذين يقطنون بين ظهرانيه، وهو ما يختصره هيجل بالقول: "اليونان وكذلك الرومان كانوا أحراراً، ولكنهم لم يعرفوا سوى أن بعضهم أحرار لا الإنسان بما هو كذلك، وهذا البعض هو المواطن اليوناني أو الروماني، أما المواطنون من الأمم الأخرى فقد كانوا ينظرون إليهم على أنهم برابرة أو همج، ولهذا اتخذوا من أسرى الحرب عبيداً أرقاء. وحتى عمالقة الفكر اليوناني أفلاطون وأرسطو، أقروا نظام الرق؛ لأنهم لم يعرفوا أن الإنسان، بما هو إنسان، حر"[72].

وفي العالم الغربي بلغت مرحلة كفاح الروح من أجل الوعي الذاتي بالحرية غايتها. وعرف الإنسان أنه موضوع نفسه، وأن التعيين الذي يعرفه هو الحرية التي تؤلف ماهية الروح، بما هي وعي بذاتها. ولم تعد حرية الواحد أو بالأصح نزوة الحاكم المستبد أو الطاغية، الفرعون، كما هو الحال في العالم الشرقي، ولا حرية البعض المشروطة بوجود العبيد في العالم اليوناني – الروماني. وإنما هي حرية الجميع، حرية الإنسان باعتباره إنسانا. وقد غدا فعل الذات المنتج لتقدم الوعي بالحرية في التاريخ هو فعل الحرية ذاتها، والمبدع للواقع من خلال فعالية الذات

الحرة أيضاً. وقد كانت الأمم الجرمانية تحت تأثير المسيحية هي أول الأمم التي تصل إلى الوعي أن الإنسان، بما هو إنسان، حر[73].

ففي ظل المسيحية وفق الرؤية الهيجلية عرفت الروح نفسها بوصفها روحاً إلهية اتخذت لها مقاماً في الفرد، وتجاوزت ثنائية الحقيقة(الدينية – الإنسانية)[74]. وقد تحققت أول مرة في التاريخ وحدة الطبيعتين الإلهية والبشرية في ذات واحدة[75]. حيث أصبح معها الفرد ذاته معتبراً كما هو في ذاته، وغدا بذاته قيمة لانهاية لها، وذلك بصرف النظر عن أي اعتبار للمولد أو للنشأة، أو للموطن. إذ بدخول المبدأ المسيحي "غدت الأرض أرضاً للروح؛ لأن المبدأ قد تحقق وصارت نهاية الأيام كاملة، ذلك أن الإله المسيحي هو أول إله يمثل روحاً حقة وإنساناً في وقت واحد، كما أن الجوهر الروحي يصبح ذاتاً في إنسان تاريخي واحد، وبذلك وصلت الروح أخيراً إلى الوعي بذاتها، وتكشفت وحدة الإلهي مع الإنسان عن تصالح الإنسان مع الله بوصفه صورته، وليغدو هذا المبدأ مع ما يحمل ذلك، هو محور العالم الذي يدور حوله"[76].

ومع أن هيجل يعترف بأن ترجمة مبدأ الروح الغربي الإنسان، بما هو إنسان، حر إلى واقع اجتماعي سياسي، ومن ثم إعادة تشكيل المجتمع بالقياس إليه تشكيلاً كاملاً، يجعله يتغلغل في المجتمع والدولة، وتتخذه الأنظمة والحكومات مبدأ تنظيمياً معقولاً يعترف بالحرية أساساً لها قد احتاج إلى عملية ثقافية شاقة وطويلة الأمد استغرقت التاريخ كله. فإنه يؤكد أن مبدأ الذاتية الحرة للإنسان قد غدا في ذلك العالم حقيقة قائمة بحد ذاتها، وأن الذاتية الفردية الحرة فيه قد بلغت تمام تطورها، وتمكنت من الوصول إلى معرفة أن عقلها هو الذي يحكمها، وقد استحال وجودها من أجل ذاتها واقعاً موضوعياً قائماً فعلاً، يجسده مبدأ الدساتير والشرائع التي تنظم حياة أمم العالم الغربي وحياة شعوبه، من حيث "إن القانون، والأخلاق الموضوعية والحكومة هي وحدها الحقيقة الإيجابية التي تكتمل بها الحرية"[77].

ففي العالم الغربي فقط -وفقاً لمسار تقدم الوعي بالحرية، على النحو الذي أرادته الرؤية الهيجلية- وصل الإنسان إذاً إلى مرحلة التحقيق الواعي لروحه ولطبيعته الجوهرية (الحرية)،

وأدرك أن جوهر النظام الاجتماعي السياسي يتمثل في المضمون الروحي للفرد الواعي لذاته الذي ينتج نفسه هذا المضمون، ويكشف عن حقيقة أن الأخلاق الاجتماعية قد أصبحت في أمم ذلك العالم هي وحدة الإرادة الذاتية مع الإرادة الكلية. وأن مبادئ التشريع السياسي ومؤسساته، وقوانينه وتشريعاته لا تنفصل بحال من الأحوال عن مبدأ الحرية الذاتية الداخلية للإنسان بل تجسده، وتجعل الروح تحيا حياة الاستمتاع به فعلاً، وأن الحرية لا يمكن لها أن تكون مبدأ إلا حيث ينظر إلى الفردية وحدها على أنها أساس الحرية. ولم يكن لهذا المبدأ أن يحيا ويتغلغل في واقع حياة الكلي والفردي معاً، إن لم تكن هناك قوانين ودساتير تحمل ذلك. "إن القانون والأخلاق هي مستلزمات ضرورية للمثل الأعلى للحرية"[78] و "إن الحرية هي القانون، بما هو قانون عقلي، يعبر عن محتوى الإرادة الفردية ويجسدها"[79].

وهو ما يعني أن الروح في الغرب المسيحي، قد امتلكت الوعي الكامل بذاتها، وأنها قد تمكنت في هذا العالم من أن تخرج إلى عالم الواقع كل ما لديها من قوى نوعية، تتمثل مبدأ الحرية ذلك وتجسده. ومن أن تنتج عالماً روحياً يلبي مقتضيات المفهوم الأساسي لوعيها الذاتي بذاتها، ويترجم ذلك الوعي إلى واقع فعلي حر يماثله. ذلك "أن الحرية في حقيقتها ليست سوى معرفة الموضوعات الجوهرية الكلية وإرادتها، مثل الأخلاق، والحق، والقانون، وإنتاج واقع حقيقي يطابقها، وهو الدولة"[80].

وقد تمثلت الدولة البروسية وكنيستها البروتستانتية في الدولة التي هي التحقق الفعلي للحرية في هذا العالم، وهي الفكرة الإلهية كما توجد على الأرض، والمحصلة النهائية لمرحلة كفاح الروح من أجل الوعي بذاتها عبر التاريخ التي يتراءى معها أن التصور الهيجلي لمسار تقدم الوعي بالحرية ذلك عبر تاريخه قد أراد منذ البدء الوصول إلى تلك النتيجة، وحدد مراحل السير وكيفياته وصولاً إلى القول بها، "فعلى هذه العتبة الأخيرة لتاريخ الروح الأوروبية، تنبثق أخيراً الإرادة الحرة المحضة التي تريد ذاتها وتعرف ما تريد، وبذلك يقف الإنسان أول مرة على رأسه،

ويتماثل العالم مع فكرة الفلسفة. إن فلسفة التاريخ التي مبدؤها تقدم الوعي بالحرية تختم بهذا الحدث"[81].

الخاتمة:

إن مسار الحرية عند هيجل في التاريخ في جوهره صيرورة الوعي الذاتي للروح التي لا تنفك بحال من الأحوال عن الحرية، وهي ماهية الروح وحقيقتها، على مسرح التاريخ، وأهم النتائج التي توصل إليها البحث هي:

1- الحرية نسق عقلي للروح يفصح عن تطور الوعي بالحرية، ويقضي بأن تحيا الشعوب والأمم، بوصفها شمولات كلية، تأخذ الروح في كل منها شكلاً خاصاً من أشكال امتلاك الوعي بالحرية. التي ينبغي أن تقرأ المرحلة الأخيرة منها بوصفها المرحلة الحاضرة التي يؤذن بها التاريخ، لا المرحلة النهائية، وذلك وفق المنهج الجدلي الهيجلي.
2- العالم الواقعي المباشر هو الذي تتكشف معه الدلالة الحقيقية للعقل الإنساني الجزئي في صميم الجدل الهيجلي، وعلاقة ذلك بالعقل التاريخي الذي يفصح بدوره عن وعي الإنسان ونشاطه وفعالياته المختلفة، وما تؤدي إليه من قيم ومثل وأنظمة وشرائع ومؤسسات اقتضت التحقق الكامل لوعي الروح بذاتها.
3- مسار تقدم الحرية والتاريخ يضعنا أمام حقيقة أن الحرية هي إدراك أقصى حالات الوعي للذات بذاتها، وامتلاك القدرة على العمل وفق مقتضيات ذلك الوعي، وأن جوهر الحرية هو إيمان الذات بأن العالم إنساني، وبأنها قادرة على صياغته وفقاً لمتطلباتها الخاصة.
4- حامل الحرية لديه رغبة شديدة في إعادة كاملة لبناء الفكر والتاريخ البشريين، بالبحث عن معانٍ حية داخل العالم وفي مضامين التاريخ. إذ تعيد اكتشاف بصمة الإنسان وعمل الروح في المؤسسات، وتفك رموز المعاني الإنسانية لجملة الواقع. كاشفة المجال الحقيقي لديالكتيك النزوع التاريخي نحو الحرية.

5- شكل الحرية الذي تفصح عنه رؤية هيجل لمسار تقدم الوعي بالحرية، هو حرية الفرد في الدولة الغربية الحديثة التي قامت على مبدأ الحرية الفردية، وجعلت من مسألة التوفيق بين الإدارة الكلية وإدارة الفرد الذاتية هدفاً لها وغاية. وعلى ذلك أيضاً قامت دساتيرها وقوانينها وحياتها الأخلاقية كلها بما يقارب الفكر الليبرالي حالياً.

6- منهج هيجل كشف حضور الأنا الغربية المتعالية. ذات النزعة العنصرية تجاه الآخر. أي أن الرؤية الهيجلية قد رسمت مسار تقدم الوعي بالحرية، وحددت بداية المسار ونهايته. لتسويغ مذهبها في القول: إن الأمم الجرمانية –البروتستانتية هي وحدها الحرة، وأن الإنسان بما هو كذلك حر في الغرب– المسيحي فقط.

7- يرى هيجل أن طوباوية الروح ومتلازمة يوتوبيا الحرية لابد منها في تجسيد واقعي /موضوعي متمثل في شكلية الدولة وهو ما يعني أن طبيعة وماهية الدولة لديه تظل ميتافيزيقية /لاهوتية بأي حال من الأحوال.

الهوامش والإحالات:

1) شاكر مصطفى، **التاريخ هل هو علم**، مجلة عالم الفكر مج5، العدد1، وزارة الإعلام، الكويت، مايو، أبريل، يونيو 1974م، ص 182-183.
2) جورج هيجل، **محاضرات في فلسفة التاريخ**، العالم الشرقي، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط1، 1984م، ص132.
3) نفسه، ص77.
4) نفسه، ص 77-78.
5) هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة : د. فؤاد زكريا ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1979م، ص 224.
6) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، ص 78، 79.
7) محمد فتحي الشينطي، **نماذج من الفلسفة السياسية**، مكتبة القاهرة الحديث، القاهرة، 1961م، ص 158.
8) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 86،87.
9) **المصدر نفسه**، ص 88.

10) جان هيبوليت، **مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل**، ترجمة أنطوان حمصي، وزارة الثقافة، دمشق، 1969م، ص 56.
11) جورج هيجل، **أصول فلسفة الحق** ، ج1، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط2، 1984م ، ص 134.
12) جورج هيجل، **موسوعة العلوم الفلسفية** ، ج1، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير بيروت، ط2، 1983م ، ص 92.
13) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 86.
14) هربرت ماركيوز، **العقل والثورة**، ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1969م، ص 19، 20.
15) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص87.
16) **المصدر نفسه** ، ص 88.
17) **المصدر نفسه** ، ص 133.
18) **المصدر نفسه** ، ص ص 78-79.
19) **المصدر نفسه** ، ص 50.
20) روجيه غارودي، **فكر هيجل**، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط 2، 1983م، ص 106،107.
21) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**،مصدر سابق ، ص 88.
22) زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة** ، مكتبة مصر، القاهرة، 1970م، ص 168.
23) جورج هيجل، **العقل في التاريخ** ، مصدر سابق، ص 95.
24) رينيه سيرو، **هيجل والهيجيلية** ، ترجمة نهاد رضا، دار الأنوار، بيروت، (د.ت)، ص 41.
25) جورج هيجل، **العقل في التاريخ** ، مصدر سابق، ص 90،91.
26) **المصدر نفسه**، ص 93.
27) **المصدر نفسه** .
28) اريك وايل، **هيجل والدولة** ، ترجمة نخلة فريفر، دار التنوير، بيروت، ط1، 1986م، ص 66.
29) فرانسوا شاتيله، **هيجل** ، ترجمة جورج صدقني، وزارة الثقافة، دمشق، 1970م، ص 138.
30) جورج هيجل، **العقل في التاريخ** ، مصدر سابق، ص 110.
31) **المصدر نفسه** ، ص 111.
32) **المصدر نفسه** ، ص 149.
33) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 156.
34) **المصدر نفسه**، ص 138.
35) مجاهد عبدالمنعم مجاهد، **هيجل قلعة الحرية** ، سعد الدين، دمشق، ط1، 1985م، ص1.

36) يوسف كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، دار القلم بيروت، (د.ت) ، ص61.

37) كارل لوفيت، من **هيجل إلى نيتشة**، ج1، تعريب ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق، 1988م، ص 146،147.

38) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 138.

39) جورج هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية، بيروت، ط1، 1986م، ص 173.

40) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص 94 ،96.

41) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص 97.

42) **نفسه**، ص 68 ، 69.

43) **نفسه**، ص 70 ، 71.

44) **نفسه** ، ص 97، 98.

45) **نفسه** ، ص 99، 100.

46) **نفسه**، ص 100 ، 101.

47) **نفسه** ، ص 101.

48) **نفسه** ، ص 145 ، 146.

49) رأفت غنيمي الشيخ، **فلسفة التاريخ** ، دار الثقافة، القاهرة، 1988م، ص 142.

50) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص 147.

51) **المصدر نفسه**، ص 145 ، 146.

52) **المصدر نفسه**، ص 151 ، 153.

53) إمام عبدالفتاح إمام، **المنهج الجدلي عند هيجل** ، دار التنوير، بيروت، 1982م، ص 90.

54) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص 153.

55) **المصدر نفسه**.

56) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 149.

57) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص ص 180-185.

58) **المصدر نفسه**، ص 168.

59) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص 186.

60) **المصدر نفسه**، ص187.

61) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 153.

62) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 152.

63) جورج هيجل، **العالم الشرقي**، مصدر سابق، ص ص 214-215.

64) جورج هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، مصدر سابق، ص 200.

65) **المصدر نفسه**، ص 215.

66) زكريا إبراهيم، **هيجل أو المثالية المطلقة**، مرجع سابق، ص322.

67) جورج هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، مصدر سابق، ص 61.

68) جورج بليخانوف، **المؤلفات الفلسفية**، ج1، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، 1980م، ص364.

69) كارل لوفيت، **من هيجل إلى نيتشه**، ج1، تعريب ميشيل كيلو، وزارة الثقافة، دمشق، 1988م، ص48.

70) روجيه غارودي، **فكر هيجل**، مرجع سابق، ص 152.

71) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص87.

72) **المصدر نفسه**، ص88.

73) جورج هيجل، **محاضرات في تاريخ الفلسفة**، مصدر سابق، ص62.

74) حسن حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، دار يعرب، دمشق، ط1، 1982م، ص221.

75) ولتر ستيس، **فلسفة الروح**، ج1، ترجمة إمام عبدالفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط2، 1982م، ص200.

76) كارل لوفيت، **من هيجل إلى نيتشه**، مرجع سابق، ص46.

77) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص100.

78) **المصدر نفسه**، ص113.

79) اريك وايل، **هيجل والدولة**، مرجع سابق، ص 58.

80) جورج هيجل، **العقل في التاريخ**، مصدر سابق، ص 133.

81) كارل لوفيت، **من هيجل إلى نيتشه**، مرجع سابق، ص49.