جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية
اطروحة
لـــــنيـــل شهادة دكتوراه علوم
تخصص فلسفة

القيمة الأخلاقية ومفهوم الدولة عند هيجل

من إعداد الطالب(ة):
عامر ثلجة

إشراف :
أ د. بوكرلدة زواوي

تشكيلة لجنة المناقشة :

اسم و لقب الاستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الانتماء
الزاير أبو الدهاج	أستاذ	رئيسا	جامعة وهران 2
بوكرلدة زواوي	أستاذ	مشرفا و مقررا	جامعة وهران 2
بلخضر وحيد	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة وهران 2
بلحنافي جوهر	أستاذة	مناقشا	جامعة معسكر
حمر العين زهور	أستاذة محاضر أ	مناقشا	جامعة تيارت
بن دوبة شريف الدين	أستاذ	مناقشا	جامعة سعيدة

الموسم الجامعي
2026/2025

قال تعالى :

" وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلعَلِيمُ "

(الأنفال: 62)

إهداء

أهدي هذا العمل إلى كل من قابلني بعناية وتقدير ورفع معنوياتي

وإلى كل من شجعني على مواصلة هذا الدرب الدراسي وساهم

بالكلمة والنصيحة والابتسامة .

وإلى كل أفراد عائلتي .

شكر و عرفان

أحمد الله سبحانه وتعالى وأشكره على إتمام وإنجاز هذا العمل .

كما أتقدم بجزيل الشكر والامتنان وأسمى آيات التقدير والاحترام

إلى الأستاذ الفاضل المشرف أ.د بوكرلدة زواوي

الذي لم يبخل علينا بتوجيهاته ونصائحه القيمة .

كما لا ننسى أن نشكر كل من ساعدنا من قريب أو بعيد في إنجاز هذا العمل .

مقدمة

مقدمة

تتجلى أهمية فلسفة هيجل من خلال منهجه الجدلي الذي يعتمد على مبدأ الحركة والصيرورة وبهذه الفكرة يكون قد تجاوز فلسفة أرسطو القائمة على المنطق الصوري وعلى مبدأ الثبات وفقا لقانون الهوية الذي رفضه هيجل من أساسه، ووضع منطقا بديلا هو منطق التناقض الذي لا يعتقد في حقيقة ثابتة ومطلقة حول الأشياء في الطبيعة وفي الواقع سواء من جانب الأخلاق أو من جانب الدولة.

إن كل المفاهيم هي في تحول باستمرار و هذه الخاصية تجعلنا نتشوق أكثر المعرفة . جزئيات النسق المعرفي عند هيجل في بناء هرم الدولة والأخلاق.

تتعدد الأنساق والمذاهب الفلسفية تبعا للعصور و الموضوعات التي تناولها و من بين تلك الفلسفات نجد الفلسفة المثالية التي تنقسم إلى مثالية نقدية ويمثلها "كانط" ومثالية ذاتية ويمثلها "فيختة" ومثالية مطلقة وموضوعية ويمثلها "شلنج" و"هيجل " الذي ارتبطت به المثالية بصورة كبيرة لأنه استطاع أن يكون ويشكل نسقا عقليا جمع بين عدة مفاهيم سياسية وأخلاقية.

وفي نظر هيجل فإن تاريخ الفلسفة يكشف لنا عن تطور الفكر النظري المجرد في إعطاء صورة ميتافيزيقية لتحقيق الواقع في صورة وعي ومعرفة للذات من أجل إدراك الحرية التي ينظر إليها على أنها إدراك الوعي لنفسه ثم ارتباطه بالعالم الواقعي الذي يجعله يتميز بخصوصيته محاولا الكشف عن العوالم الخفية التي تتجلى للوعي على صورة تجدد

الطاقة الروحية للأمة والتي تجعلها مستمرة في الوجود الواقعي المرتبط بالاقتصاد و المجتمع والدولة إن عملية إدراك الوعي تمثل قيمة أخلاقية تساهم في عملية تماسك مؤسسات الدولة والمجتمع المدني .

اعتقد "ماركس" بأن ماهية الإنسان تكمن في الجانب الاجتماعي و الاقتصادي متجاوزا الجانب السياسي ، لذلك وجدناه يميل إلى رفض ما ذهب إليه "هيجل" الذي تصور بأن الدولة هي تجسيد للعقل وأن المجتمع المدني هو القاعدة الحقيقية للدولة وهي الأساس الذي يعتمد عليه المجتمع من أجل إثبات وجوده من خلال تقديم أفكار و مبادئ لبناء بنيته وبنية الأخلاق.

أبعدت الماركسية عن الدولة الأساس الروحاني والأخلاقي وأبقت على الأساس الفلسفي للقيم الأخلاقية ، هذه الفكرة اعتقد "هيجل" في صحتها من قبل حين جعل الدولة تجسيدا لفكرة مطلقة تمثل قمة الأخلاق وسلطة عليا فوق الأفراد ،إن الدولة هي الرافد الاقتصادي للمجتمع وتستمد واقعها من العلاقات القائمة بين فئات المجتمع المختلفة .

كيف بدأت تتشكل فكرة بناء الدولة والأخلاق عند هيجل ؟

أنتج غزو نابليون لألمانيا إحساسا لدى الألمان بضرورة الوحدة القومية حيث لم تعرف الدعوة إلى الوحدة القومية طريقا لها قبل الغزو، وكان ذلك باعثا للفكر على الإبداع في إيجاد نظريات وفلسفات تنظر للدولة القومية الموحدة ، والتجسيد فكرة الدولة والأخلاق على أرض الواقع انطلق هيجل من واقع الثورة الفرنسية .

يعتبر هيجل من بين أهم المفكرين الذين نظروا للدولة القومية حيث قدس الدولة في تبريره النهائي للوحدة القومية وحتميتها واعتبرها كيان مقدس يسمو على جميع الاعتبارات الفردية والمصالح الخاصة معارضا بذلك الفلسفة الفردية الليبرالية المنتشرة في ذلك الوقت.

إن الثورة الفرنسية لم تقتصر على إلغاء النزعة الإقطاعية المطلقة وإجلال النظام الاقتصادي والسياسي للطبقة الوسطى محلها بل إنها أكملت ما بدأته حركة الإصلاح الديني في ألمانيا ، فحررت الفرد . يعتقد هيجل بأن الفلسفة لديه لا تمارس وكأنها فن خاص كما كانت تمارس لدى الإغريق وإنها أصبح لها وجود شعبي يخص الجماعة في أساسه و أشار إلى أن جمهورية أفلاطون لم تدرك شيئا إدراكا جوهريا إلا طبيعة الأخلاق اليونانية، وضع أفلاطون المبدأ الأكثر عمقا في فلسفته و هو أن ما هو عقلي هو واقعي وما هو واقعي هو عقلي .

إذا كان أفلاطون في كتاب الجمهورية قد صاغ فلسفته عن الدولة انطلاقا من المجتمع الواقعي في أثينا وإسبارطة ، فإن هيجل في فلسفته عن الدولة و مبادئ الحق والمجتمع المدني قد انطلق من الدولة الواقعية في إنجلترا وفرنسا.

تعرف فلسفة هيجل على أنها فلسفة العقل المطلق وهي روح العالم ، و الدولة في نظره أمرا معقولاً وهي تجسيد لفكرة الإرادة العالمية التي تتجسد في الله.

ينتقد هيجل وجهة نظر فلاسفة العقد الاجتماعي حيث يرى بأن الغاية من الدولة هي رعاية مصالح الأفراد وهنا يتجسد دور المجتمع المدني، أما الدولة فهي جهاز لنشر القيم والمبادئ الأخلاقية ، وهي بذلك إرادة عامة تتصهر فيها إرادة الأفراد .

يستمد المجتمع السياسي مبرر وجوده من كونه يوفر الشروط الضرورية لتحقيق حرية الأفراد التي هي قيمة أخلاقية في حد ذاتها وهي تمثل أحد الجوانب الحقيقية من صورة الدولة وهو المجتمع المدني. ينظر هيجل إلى المبدأ القائل بأن الدولة هي مجرد أداة لحماية الحرية والمصالح الفردية بأنها نظرة جزئية ولكنها غير باطلة كليا.

ومن مظاهر تمجيد الدولة عند هيجل هو قوله بأن ما للإنسان من قيمة وحقيقة روحية إنما مصدره الدولة التي تظهر في صورة العقل الكلي وتلك الحقيقة تصبح بالنسبة للإنسان وجود موضوعيا وهو بذلك يبلغ مرتبة الوعي الكامل الذي يجعله مشاركا وفاعلا في بناء الحياة الأخلاقية.

إن الدولة وهي تضع القوانين والتشريعات والنظم العامة التي تتوافق مع العقل فهي بذلك تؤسس مبدأ الإرادة العامة بالنسبية للإنسان، فالدولة بهذه الصورة هي فكرة مقدسة موجودة على هذا الكون ، وتبقى هدفا مطلقا للتاريخ وعندها تبلغ الحرية درجة الموضوعية .

تحقق الدولة للإنسان قيمته الروحية وتكفل له صفة المواطن الحر الذي يشعر بوجوده الفاعل ولكن هذه لا تجسيد إلا بخضوعه للقانون الذي هو الحالة الموضوعية للروح وهن

الإرادة في صورتها المجردة . فمن أطاع القانون فقد أطاع نفسه وتمكن من أن يقضي على التناقض بين الحرية والضرورة والحتمية، إن القانون يصدر عن الفعل وهو وجود ضروري لحقيقة الأشياء صورها و مادتها و أن أخلاق الدولة ليست تأمل مرتبط بذات الأفراد، إن توفر الوعي يشعرنا بأن الإرادة قد وظفت في مجالها الأخلاقي حيث الأخلاق هي الواجب وهي طبيعة ثانية في الإنسان مثلما اعتقد هيجل .

استطاع هيجل أن يضع تعريفا للدولة وذلك بربطها بمادة الأخلاق في بعض صورها الجوهرية ، حيث يعرفها بأنها فكرة الروح في التعبير الخارجي للإرادة الإنسانية ولحريتها، إن الإرادة والحرية هي من القيم الأخلاقية التي تؤسس لمفهوم الدولة ومؤسساتها .

يسعى "هيجل" بفكرته الشمولية إلى تحقيق الإندماج بين الفرد والمجتمع في وحدة مركزية مطلقة هي الدولة التي تتمتع بالأولوية عن الفرد، فهي تتحول إلى موضوع و هدفا حيث تتجاوز الأسرة والمجتمع وباقي المنظمات التي تشكل بنية المجتمع ، فالدولة هي غاية قصوى على الفرد إدراكها وهي لم ولن تكون وسيلة مثل الأسرة بالمدرسة والمجتمع المدني عامة.

يرى هيجل أن الدولة كائن طبيعي له إرادته ومنطقه الكامل وليست نتاجا صناعيا لعقد اجتماعي ، فهي ليست كائنا اصطناعيا ماديا يضم مجموعة من الأفراد يملك كل واحد منهم حقوقا طبيعية وحصة من أراضيها بل هي كائن حي لها حياتها المستمرة بذاتها

والأسمى من إرادة الأفراد ومصالحهم الخاصة، ففي هذه الدولة يتحقق الأفراد قيمتهم وحقيقتهم الروحية وحياتهم الأخلاقية، وفيها يتحقق الاتحاد بالإرادة العامة والتي بدونها لا توجد لهم إرادة خاصة لأن فيها فقط يتم التقيد بالقانون ومن خلاله تتحقق حريتهم، فالحرية الفردية عند هيجل ليست فطرية بل تكتسب من خلال الدولة ومؤسساتها

تحديد الإشكالية :

يعتقد هيجل أن كل ما تعلمته وأتقنته الفلسفة عبر تاريخها الطويل والمعقد هو أنها تمر بمراحل متسلسلة ومرتبة فيما بينها بواسطة مفاهيم أساسية تجعلها في انسجام مع أفكارها الجوهرية ، وأدركت في الأخير بأن الفعل يدير ويسير العالم ويحكمه بقوانين صارمة وبالتالي فإن التاريخ عند هيجل هو تجل للحياة الروحية حيث الفكر يعي ذاته من خلال الوجود الواقعي وفي مقدمته الإنسان والدولة وما يرتبط بهما من معتقدات وأخلاق وقيم ، وتظهر صورة الإنسان في الذات العارفة على حساب الواقع . ومن الوهلة الأولى تظهر ثلاثية العناصر التي تشكل فلسفة الدولة والأخلاق عند هيجل، ومن هنا تظهر ملامح تشكل الإشكالية الأساسية لموضوع الأطروحة ، وهي كيف استطاع هيجل أن يؤسس العلاقة الفلسفية بين الدولة والأخلاق والفرد من أجل بناء الفكرة المطلقة عن النظام السياسي الذي كان يريد تجقيقه ؟

وهل تمكن هيجل من بناء نسق فلسفي بين هذه العناصر الثلاثة – الدولة – الأخلاق والفرد؟ ومن الفرضيات التي سنحاول الإجابة عنها وهي أن هناك تداخل وانسجام بين

فكرة الأخلاق والدولة عند هيجل لدرجة وجود صعوبة معرفية للفصل بين المفهومين في فلسفته .

أسباب اختيار الموضوع :

هناك عوامل موضوعية وأخرى ذاتية دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع، أما الأسباب الذاتية فنجملها فيما يلي : تشكلت لدينا رغبة معرفية ذاتية تمثلت في البحث حول الأخلاق والدولة عند هيجل مواصلة منا لإتمام وشرح أفكاره الفلسفية حول مفهوم الدولة وارتباطه الوثيق بمفهوم الأخلاق والتي قمنا بدراسة جزء منها في أطروحتنا في الماجستير حول فكرة المواطنة عند هيجل حيث تطرقنا إليها في أحد المباحث الأساسية ، تكون لدينا فضول علمي لقراءة المفاهيم والمصطلحات التي شكلت حجر الزاوية في بناء الفلسفة السياسية عن هيجل مثل الروح والمطلق والعقل والتاريخ والمنطق وهذه المفاهيم مجتمعة أبرزت أهمية الأخلاق في بناء الدولة ومؤسساتها .

أما عن الأسباب الموضوعية لاحظنا ونحن نقرأ في جوهر الفلسفة السياسية عند هيجل حيث تظهر الأخلاق والدولة في مظهر الارتقاء والتعالي على المفاهيم الأخرى، وحاولنا بذلك إبراز الأهمية المستحقة لمسألة تحليل ونقد للمفهومين حيث لم يتمكن حتى هيجل بنفسه الفضل التام بينهما نظرا لتداخلهما في عملية بناء النسق الفلسفي العام . ويمكننا أيضا الوقوف عند أهمية الحقل المعرفي السياسي عند هيجل الذي أسس لفلسفة نقدية التي

في الفكر الفلسفي المعاصر حول مجموع المفاهيم التي أشرنا إليها سابقا في معرفة فلسفية نسقية.

خطة العمل :

أما منهجية تقسيم الأطروحة جاءت على الشكل الآتي:

إن الأهمية الفلسفية لدراسة مفهومي الدولة والأخلاق عند هيجل ظهرت لنا أكثر تعقيداً مثلما أشرنا إلى ذلك في صعوبة البحث. إن هذه المسألة فرضت علينا معالجة تقنية دقيقة لترتيب أفكار الأطروحة .

في الفصل الأول حيث كان عنوانه المفاهيم ونظريات العقد الاجتماعي وموقف هيجل منها ، ترتبنا تحته ثلاثة مباحث ، تطرقنا في الأول لشبكة من المفاهيم شكلت حسب طبيعة الموضوع الأساس المفاهيمي لبناء الأطروحة باعتبار تلك المفاهيم مرتبطة بالمحور الأقصى للدراسة شارحة كلا من مفهوم الدولة و الأخلاق في صورتها الكلية ، أما في المبحث الثاني تعرضنا بشيء من التفصيل لأسس نظرية العقد الاجتماعي عند توماس هوبز حيث الأفكار التي طرحها حول فكرة العقد استفاد منها هيجل في بعض جزئياتها ، كما قدم بعض النقد الطبيعي لبعض أفكارها ورغم ذلك تنبه إلى مسائل أساسية حول فكرة الأفراد وموقفهم من هذا الفقد وأيضا فكرة الحق الطبيعي التي تجاوزها في بناء مفهومي الدولة والأخلاق، أما المبحث الثالث تناولنا من خلاله فكرة المواطنة ونظرية العقد

الاجتماعي عند روسو الذي وضع أساسا قانونيا بالدرجة الأولى من أجل بناء فكرة الدولة ومؤسساتها وربطها بالقيم الأخلاقية التي تتجسد في الأفراد مع طبيعة العلاقة بينهم وبين الحاكم في صورة مؤسسة الدولة ، وحاول "هيجل" نقد هذه الأفكار و الاستفادة منها في نظريته كما أشرنا إلى أفكار أخرى في الفلسفة الحديثة. أما الفصل الثاني فجاء تحت عنوان المفهوم النظري لفكرتي الدولة والأخلاق عند "هيجل" وطرحنا في متنه ثلاث مباحث تحمل طابعا نظريا في أساسها ، حيث جاء المبحث الأول حول الدولة والأخلاق في الفلسفة الحديثة وهو بمثابة تمهيدا نظريا لطرح الأفكار الأساسية عند هيجل من خلال المبحث الثاني الذي عالج فيه هيجل فكرة المواطنة داخل بنية الدولة وكيف يشعر الفرد من خلالها بالانتماء الطبيعي لها وكيف تتشكل لدى هيجل القيم الأخلاقية التي تعبر عن فكرة المواطنة، أما المبحث الثالث تجلى من خلال دراسته المفهوم النظري لمفهوم الأخلاق عند هيجل حيث ارتقى بالفكرة إلى مجالها المثالي الذي يعتبر أساساً لقيام الدولة وهي تتأسس على أسس نظرية صحيحة .

أما الفصل الثالث جاء تحت عنوان جوهر مفهومي الدولة و الأخلاق عند هيجل وبعدهما الفلسفي ، حولنا من خلال المبحث الأول ، الطبيعة الجوهرية للدولة عند هيجل شرح المفهوم النظري بآليات البحث الفلسفي المجرد و المثالي والذي ترسخت من خلاله فكرة الدولة في المجتمع، كما عالجنا في المبحث الثاني بعض الصور لتطور فكرتي الأخلاق والدولة من زاوية بعض النماذج الفلسفية في الفلسفة الحديثة والمعاصرة لإثبات الأهمية

الفلسفية للفكرتين وإبراز وجودهما الفعلي في الواقع رقم البناء المثالي الذي طرحه هيجل والذي ظهر مستعصيا أحيانا على الفهم ، أما المبحث الثالث فوضعنا من خلال بعض الآراء النقدية لفلسفة هيجل في صورتها الكلية حول المجموعة من المفاهيم في نسقه الفلسفي حول الدولة والأخلاق أما الخاتمة جاءت في صورة مجموعة من الاستنباطات حول الماهية الكلية للدولة والأخلاق من وجهة نظر هيجل ولكنها حملت طابعا نقديا.

أهمية الموضوع :

ترجع أهمية دراسة موضوع الأخلاق والدولة عند هيجل ، أولها إلى أن للموضوع راهنية حيث مازال الفكر السياسي الفلسفي المعاصر يتعامل مع هذه الأفكار بجدية وحزم ودراسة نقدية في الصورة والمادة للمفهومين، إضافة إلى تأكيد الفلسفة السياسية المعاصرة على عملية النقد المنهجي في التعامل مع المفهومين، ارتبطت الأخلاق بتطور المجتمعات السياسية حيث اهتمت دساتير الكثير من الدول بالمعايير الأخلاقية في بناء المؤسسات وطرق تسييرها ووضع قوانينها حتى تتناسب مع القيم الأخلاقية السائدة في المجتمعات سمراء من الجوانب السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية كما تعمل الأخلاق على صيرورة مؤسسات الدول رغم تنوع أنظمة حكمها.

المنهج المتبع في تحليل الإشكالية :

إن المفاهيم الفلسفية المجردة في صورتها والتي حاول هيجل أن يؤسس من خلالها فلسفة سياسية أخلاقية حول الأخلاق والدولة، جعلتنا نلجأ إلى المنهج التحليلي لشرح المفاهيم

وتوضيحها ثم توظيفها بطريقة منهجية حتى يسهل علينا فهمها ثم وضعها في نسقها الفلسفي الصحيح ، إن هذه النتيجة لا يمكن إدراكها إلا من خلال منهج تحليلي ، كما وظفنا المنهج المقارن من خلال محاولتنا مقارنة بناء بعض المفاهيم عند هيجل مع فلاسفة العقد الاجتماعي وأحيانا كثيرة في متن الأطروحة ظهر لنا أهمية توظيف المنهج التاريخي من خلال قراءة بعض المفاهيم في سياقها التاريخي.

الدراسات السابقة

اطلعنا على بعض الدراسات السابقة التي تناولت الموضوع من بعض الزوايا المرتبطة بمسألة الأخلاق والدولة .

نجد منها رسالة بعنوان "التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة" .

من تقديم الطالب : لوكيلي حسين ، تحت إشراف أرد بوكرلدة زواوي ، قسم الفلسفة جامعة وهران 02.2021، وقد عالجت هذه الرسالة في مبحثها الرابع إشكالية الدفاع عن التسامح في فلسفة هيجل من خلال الفصل الثالث، التنوير الألماني وفكرة التسامح، وعالج الباحث في المبحث الرابع مجموعة من الأفكار الأساسية المرتبطة بموضوع اطروحتنا ، حيث تطرق إلى فكرة الكنيسة والدولة في فلسفة الحق. تم شرح فكرة العلاقة بين الدين والأخلاق ثم قام بتحليل فكرة تبرير التسامح وحدوده، كما أنهى المبحث بالعلاقة بين الليبرالية ونظرية هيجل الاجتماعية.

-ونجد أيضا أطروحة ماجستير للطالبة: زيان لامية بعنوان "عقلنة التاريخ عند هيجل" تحت إشراف د. البخاري حمانة، قسم الفلسفة، جامعه وهران 2008 . وعالجت الباحثة فيها مجموعة من العناصر الأساسية حول العقل والتاريخ عند هيجل ثم معالجة فكرة العقل والواقع ثم إلى العقل هو يصنع التاريخ ثم ختمت أطروحتها بمفهوم الدولة وتجسيد المطلق وتحقق التاريخ. واستنتجت الباحثة مجموعة من النتائج لعل أهمها هو أن العقل هو جوهر الأشياء وأن قوانين الدولة توجه نشاط المواطنين فيها و تمثل الروح والمعرفة العقلية وإرادة الأفراد الجماعية.

و من بين النتائج نجد أيضا بأن الفلسفة تشمل الفن والدين وفي اتحادهما يتحقق الفكر الحر، وكذلك فإن هذه النقطة التي سنشير إليها لها علاقة مباشرة بأطروحتنا وهي أن الدولة أثبتت أنها الفاعل الرئيسي في المجتمعات التي افتقدت وجود بورجوازية قوية مثل المجتمع الألماني في القرن التاسع عشر وبالتالي فإن الدولة تحتل مركزا هاما في التاريخ البشري -اعتبر هيجل- بأن الثورة الفرنسية عبرت عن حركة تاريخية تجسد فيها الوعي في أعلى صوره ولأنها وضعت مبادئ سياسية موضع التطبيق . إن التاريخ عند هيجل ليس تاريخ للأفراد بل هو التاريخ الكلي فهو مقترن بالدولة وهذه الفكرة دخلت ضمن اهتماماتنا في الأطروحة .

- ونجد رسالة ماجيستير للطالب بن على محمد تحمل عنوان السياسة والإيتيقا القديس أوغسطين ومكيافلي نموذجين تحت إشراف أ.د الزاوي الحسين- قسم الفلسفة - جامعة

وهران 2007 . عالج الباحث مفهومي الأخلاق والدولة حيث تطرق بالتفصيل لمفهوم في التراث الإسلامي عند ابن مسكويه وابن الربيع والغزالي والفارابي وأيضا عند الماوردي الذي اهتم بأمور الحكم وشؤون السياسة فقد صنف الأخلاق إلى صنفين أخلاق بالطبع وأخرى بالإرادة. كما ركز الباحث على الأخلاق النسبية . أما موضوع الدولة فقد أشار إليها الباحث عندما تطرق إلى المفهوم عند أفلاطون الذي اعتمد في بناء الدولة على مصطلحات أساسية مثل المدينة والعدالة والسعادة والفضيلة أما عند أرسطو فقد اعتبر الدولة هي الإطار المناسب الذي تتشكل فيه ماهية الإنسان وهنا الرأي قريب من وجهة نظر هيجل، وأشار إلى ثلاثة أنواع من الحكومات التي تمثل الدولة وهي الملكية والأرستقراطية والديمقراطية ، كما ربط أرسطو الدولة بالمسائل التربوية والأخلاقية التي اعتبرها نزعة أكثر واقعية . أما عند أوغسطين فقد ربط مفهوم الدولة بمفهوم المدينة – مدينة الله ومدينة السماء . فالمدينة الفضلى يمتزج فيها الخيال السياسي المرتبط بالأخلاق وهذه الفكرة قريبة جدا من مفهوم هيجل للدولة وعلاقتها بالكنيسة . أما عند مكيافيلي والدولة موجودة ومن الضروري المحافظة عليها وتقويتها وإصلاحها عند الحاجة ، وقد بحث في عناصر استمراريتها وضعفها وانحطاطها – والدولة عنده تنشأ إما بالضرورة عن الحياة المشتركة التي تفرض التعاون لتحقيق متطلبات الحياة ، وإما ناشئة بأمر من سلطة قهرية لإنسان ذو سطوة ونفوذ على البقية، وتعتمد الدولة في قياسها على الجيش والدولة الناجحة والقوية عنده هي التي يكون فيها الحاكم يساير تحويل الظروف ، واعتبر

مكيافيلي بأن السياسية ممثلة في الدولة لها أولوية وأسبقية على مجال الأخلاق التي يجب عليها التعبير عن أمور السياسة .

وقد لاحظنا من خلال هذه المواقف أنها تلتقي مع فلسفة هيجل في كثير من النقاط المتقاطعة معها.

آفاق البحث :

إلى الدراسات الفلسفية المعاصرة حول مفهوم الدولة والأخلاق توسعت بشكل ملفت للانتباه وهذا راجع في اعتقادنا إلى الأهمية التي تكتسبها هذه الإشكالية في حقول معرفية كثيرة من الفلسفة إلى علم الاجتماع مرورا بعلم الاقتصاد وصولا إلى العلوم القانونية والدستورية ومجالات معرفية أخرى، وذلك لأن مفهوم الدولة أصبح أكثر وجودا في ذهن النظام السياسي العالمي نظرا لما تقوم به الدولة من صيانة وحماية حقوق الأفراد في المجتمعات وما تقوم به من تطوير البنيات التحتية من أجل وضع تنمية مستدامة، إن حضور الدولة أصبح أكثر من ضرورة في الإطلاع على مهامها الأساسية ولذلك وجب تدعيم هذا الحضور بدراسات فلسفية واجتماعية على الغرض منها تطوير أداء مؤسسات الدولة، وهذا الأمر لن يتحقق إلا إذا تزامن مع وجود قاعدة أخلاقية تقوم عليها الدولة لمختلف مؤسساتها فالأخلاق هي الرافد الضروري الذي يحمي الدول من الزوال

والانحطاط وعليه يجب علينا وعلى المجتمع المدني بالخصوص تدعيم العلاقة الوطيدة بين الدولة ومؤسساتها وذلك ببناء أرضية صلبة تعتمد على فلسفة أخلاقية بكل أبعادها.

الفصل الأول :

المفاهيم ونظريات النقد الاجتماعي وموقف هيجل منها

المبحث الأول : شبكة أساسية للمفاهيم

المبحث الثاني: أسس الدولة والأخلاق عند توماس هوبز

المبحث الثالث : المواطنة والدولة عند جون جاك روسو

المبحث الأول : شبكة أساسية للمفاهيم

شبكة المفاهيم

إننا في هذه الأطروحة سوف نتناول بالدراسة والتحليل مفهومين أساسيين هما الدولة والأخلاق، إن منهجية الدراسة تعرض علينا شرحهما بالإضافة إلى مفاهيم أخرى نرى أن لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالأطروحة .

1- مفهوم الدولة:

من ناحية الاصطلاح اللغوي فهي تعني الغلبة والشيء المتداول يكون في صفة لهذا وفي أمر آخر لذاك ، وجاء في الأثر دالت الأيام بمعنى دارت، وجاء في معنى الآية :" والله يداولها بين الناس " أي تدور وتتعاقب، ويقولون أيضا في الأثر، بأن الدهر دال ، فهو انتقل من وضع إلى آخر و من حال إلى آخر.

أما في الاصطلاح : فهم جماعة من البشر يشعرون في إقليم معين وحده وهم مستقلون وفق قانون خاص ، والدولة مجتمع منظم له سلطة مستقلة وشخصية معنوية تميزه عن غيره من المجتمعات المماثلة . **(صليبا، 1982 ، صفحة 568)**

و تعرف الدولة في كونها مجموعة من الأفراد يسكنون منطقة محددة بصورة دائمة ومستقلة عن أية سيطرة خارجية ولهم حكومة مستقرة تأخذ على عاتقها وضع القوانين

لتنظيم أمور الناس وتطبيقها على الجميع الأفراد ضمن حدودها القانونية، وهي وحدة قانونية، نظم السكان

والأرض والحكومة التي يتم بواسطتها تنفيذ كل أعمال وإرادة الدولة **(كيتل، 1963، صفحة 26)**

تتكون الدولة من الناحية القانونية من مجموعة من العناصر نذكرها فيما يلى:

أ- السكان: وهم تجمع سكاني يضم مجموعات وقبائل وأعراش.

ب- الأرض: وهو الإقليم محدد المساحة يعيش عليه المواطنين .

ج - الحكومة أو السلطة السياسية : وهي هيئة رسمية حاكمة تدير أمور المواطنين وتكون قادرة على تسيير الشؤون الدولة.

2- **الأخلاق** :

من جانب اللغة هو جمع خُلق وهوا الطبع، يقول ابن منظور الخلق هو السجية، والخلق بضم اللام هو الدين والطبع والسجية ، أما أبي حامد الغزالي فيكتب "الخلف عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر و روية . فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة، عقلا وشرعاً سميت خلقا سيئا **(حامد، 2003، صفحة 07)**

أما ابن مسكوية يعرفه بقوله " الخلق حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية" **(محمد، 2007، صفحة 12)**

والأخلاق في السلوك الذي اصطلح عليه المجتمع وأقره، وتكون من مجموعة القواعد التي تبين للأفراد كيف يتصرفون في الحالات التي تعترضهم دون أن يخالفوا في ذلك ضمائرهم ، وبعد تعرف الفرد لا أخلاقي إذا خدش قاعدة أخلاقية مقررة **(محمد، 2007، صفحة 13)**

3- **الحق :**

نجد له في المفهوم العام هو قدرة الشخص القيام بعمل معين يمنعه القانون له ويحميه تحقيقا لمصلحة أو منفعة يقرها ، والحق يقابله الواجب – إن الفقه والقانون إستقرا على تعريف الحق بأنه سلطة شخص على شيء معين ومحدد مادي أو معنوي يقرها القانون ويحميها فلا يمكن تصور الحق بدون قانون يصدره ، ولا يوجد الحق إلا حيث يعيش الناس في مجتمع منظم، ومن الناحية الفلسفية فإن الحق هو اصطلاح قانوني يعني السلطة أو القدرة التي يقرها القانون لشخص معين ويكون له بمقتضاها ميزة القيام بعمل محدد، وأهم ما يميز الحقوق أن لها قدرة عمل الشيء وتنفيذه. ويختلف مفهوم ومعنى الحق تبعا لطبيعة المجتمع الإنساني.

4- **الحرية:**

هي حد لازم للوجود الإنساني، وهي ركن من أركان السعادة الانسانية وتتجسد الحرية في العقل الكلي، ولي مرتبطة بالمجتمعات والأفراد. تتعاون الحرية من مجتمع إلى آخر، ينظر هيجل للحرية على أن الإنسان البدائي وفي المجتمع البدائي واحد كان حر وهو

زعيم القبيلة أما في العصور الوسطى فرجال الكنسية تمتعوا بالحرية، أما في المجتمع الجرماني والألماني الكل كان حر وهناك تجلت معنى الحرية والعقل الكوني .

اعتبر شوبنهور "schopanhawer بأن الحرية وهم وأن الإنسان فريسة وهم وهو الحرية ، أما أنصار الحرية فأكدوا على أن الحرية لا يمكن تعريفها لأنها لا يمكن أن تصبح شيئاً منفصلا عن الإنسان ذاته. أما المدرسة الأبيقورية في الفلسفة اليونانية وأكدت على أن الإنسان يكون حر حين لا يكون هناك قيدا على رغباته ، أما أفلاطون أكد على أننا لا نعي الحرية حين تقع تحت وطأة الرغبات (**الجاسور، 2004، صفحة 167**)

يمكننا حصر الحرية في ثلاثة معاني وهي :

أ- **المعنى العام:** وهو المعنى المتعارف عليه الذي يعني انعدام القيود القمعية ، فالحرية هنا هي الصفة التي تكتسب لبعض الأفعال البشرية بدون ضغط أو إكراه، وهي نقيض العبودية والتبعية.

ب- المعنى السياسي والاجتماعي: يبدل مصطلح حرية على غياب إكراه اجتماعي مفروض على الأفراد ، وبهذه الصفة يكون المرء حرا في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون وأن يكون حر في أن يرفض القيام بفعل لا يأمر به القانون .

ج- المعنى النفسي والخلقي: الحرية هي حالة الكائن الفاعل للخير أو للنشر على حد سواء بأن الحرية هي أقصى حد ممكن من الاستقلال بالنسبة للإرادة التي تحزم أمرها في

ظل وجود فكرة ، هنا يحضر الاستقلال بغية هدف تملك الإرادة فكرة عنه أيضا **(لالاند، 1996، صفحة 729)**

5- الواجب:

مصطلح أساسي في حياة الأفراد ، ويقابله الحق، وإذا تعامل الحق مع الواجب تتحقق السعادة الإنسانية ، وهناك من يذهب إلى حد القول والاعتقاد بأن الحق أضيق من الواجب ميز الفقهاء بين الواجب الملزم وهو الواجب المقابل للحق والذي يستوجب التنفيذ والواجب الواسع وهو الذي ليس في القانون ما يوجب التقيد به وهو أيضا ما يترك للمرء حرية الاختيار في تنفيذه، مثل فصل الإحسان والخير.

إن مصطلح الواجب تطلق أيضا على ما يجب فعله و يمنع تركه وعلى ما يكون فعله أولى من تركه ، ووجوب الواجب نوعان، الأول وجوب عقلي والعالي وجوب شرعي أما العقلي فهو ما لزم صدوره عن الفاعل أما الشرعي هو ما يكون تاركه مستحقا للعقاب **(صليبا، 1982 ، صفحة 542)**

العقل: مصطلح يحمل صفة الجوهر في فلسفة هيجل، حيث معظم المفاهيم التي وظفها في نسقه الفلسفي سواء الروح أو المطلق تدخل في تحديد طبيعته وهو ملكة الفهم والمعرفة وهو جوهر قائم بالقوة في الإنسان، وهو الموجه الأفضل له باعتباره ملكة تكوين وتشكيل الأحكام وهو الذي يوجد الروح من أجل أن يكون المفكر في كل الشيء، وهو

ملكة التفكير التي تجيز فعل الحكم ونشاطه عند الإنسان و هذه المعاني للعقل وضعها "كانط" و استفاد منها هيجل في توظيفها في بناء نسقه حول التفكير.

التاريخ: يدرس ما في الشعوب ويفسر مجموعة المعارف التي تحققها الشعوب والأمم في مسيرتها، والعلاقة بينه والعقل قوية ووطيدة عند هيجل وله أبعاد فلسفية وسياسية ، إن الفلسفة عند هيجل هي مجموعة من الدراسات المتعلقة بالفكر و الروح باعتباره القضية المناقصة للطبيعة والوجود.

جاء في موسوعة لسان العرب بأن الدولة و الدولة : العقبة في المال و الحرب سواء و قيل الدولة بالضم في المال و الدولة بالفتح في الحرب

- الجمع دول ، دول
- الدولة بالفتح في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى.
- الدولة بالفتح ، الفعل
- الأزهري : قال الغراء في قوله تعالى : "كي لا تكون دولة بين الأغنياء منكم " قرأها الناس برفع الدال إلا السلمي قرأها بنصب الدال
- و قال الزجاج: الدولة إسم الشيء الذي يتداول
- الدولة : الفعل و الإنتقال من حال إلى حال

- ندال عليهم و يدالون علينا : الإدالة ، الغلبة
- الدولة : الإنتقال من حال الشدة الى الرخاء
- قال الحجاج: يوشك أن تدال الأرض منا كما أدلنا منها أي يجعل لها الكرة ، و الدولة علينا فتأكل لحومنا كما أكلنا ثمارها و تشرب دماءنا كما شربنا مياهها
- دالت الأيام أي دارت و الله يداولها بين الناس
- تداولته الأيدي : أخذته
- دال الثوب: يدول أي بلي {ص 1034-1035} ابن منظور – لسان العرب – تصنيف يوسف خياط – دار لسان العرب – بيروت ص 1034-1035

العنف : يعرف العنف لغة بأنه الخرق بالأمر و قلة به. فهو ضد الرفق و أعنف الشيء أي أخذه بشدة و التعنيف هو التقريع و اللوم {ابن منظور لسان العرب – بيروت للطباعة و النشر لبنان 1956-ص 257 } و العنف هو أيضا استخدام القوة استخداما غير مشروع و غير مطابق للقانون {جميل صليبا – المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني بيروت – الجزء الثاني 1982 ص 113 } فالعنف إما من ناحية الاصطلاح هو كل ما يصدر من الأفراد من تصرفات أو أفعال تتضمن الإيذاء والسب أو إتلاف ممتلكات عامة و خاصة و يكون له " هدف يتمثل في تحقيق مصلحة معنوية و مادية .

العقل : هو ملكة الفهم و المعرفة و هو جوهر الإنسان الفرد و هو ملكة تكوين الأحكام و تثبيتها و هو الذي يعمل على تجلي الروح في وجودها و هو أيضا ملكة التفكير التي تسمح للمعرفة و الحكم بالتجلي في الواقع و ذلك وفقا لمجموعة من المبادىء . و عند هيجل فالعقل هو محرك أساسي للتاريخ في شتى مظاهره و تحولاته المستمرة .

المجتمع: إن الاجتماع الإنساني ضروري ، لأن الإنسان كما يقول أرسطو مدني بالطبع، و لابد له كما يقول ابن خلدون من الاستعانة بأبناء جنسه لتحصيل غذائه و الدفاع عن نفسه ، فالإنسان مهما كانت له القدرة على الإكتفاء بذاته إلا وهو بحاجة إلى أقرانه، و المجتمع في اللغة موضع الاجتماع و يطلق في اصطلاحنا على مجموعة من الأفراد تؤلف بينهم روابط واحدة تثبتها الأوضاع و المؤسسات الاجتماعية و يكفلها القانون ، بحيث لا يستطيع الفرد أن يخالفها أو أن ينحرف عنها.

إن المجتمع مجموعة من الأفراد تقطن على بقعة جغرافية محددة من الناحية السياسية و معترف بها و لها مجموعة من العادات و التقاليد و المقاييس و القيم و الأحكام الاجتماعية.

الحق: الحق في المفهوم العام هو قدرة لشخص من الأشخاص على ان يقوم بعمل معين يمنحه القانون له و يحميه تحقيقا لمصلحة يقرها. إن كل حق يقابله واجب هناك علاقة تضايف بين الحق و الواجب فإذا كان الفعل واجبا على أحد الرجلين كان حق للأخر . إن

الفقه القانوني استقر على تعريف الحق بأنه سلطة شخص على شيء معين مادي أو أدبي يقرها القانون و يحميها ، فلا يمكن تصور الحق بدون قانون. و لا يوجد الحق إلا حيث يعيش الناس في مجتمع منظم و من الناحية الفلسفية الحق اصطلاح قانوني يعني السلطة أو القدرة التي يقرها القانون لشخص و يكون له بمقتضاها ميزة القيام بعمل معين ، و أهم ما يميز الحقوق أنها قدرة على عمل شيء و الحماية القانونية التي تكفل احترام و حماية هذه القدرة في مواجهة الغير **(الكيالي، صفحة 553)**

الواجب: مصطلح جوهري في حياة الفرد و الأمة ، و يقابل الواجب الحق، و إذا ما تعادل الحق مع الواجب تتحقق السعادة الإنسانية و هناك من يذهب إلى القول أن الحق أضيق من الواجب لأنه إذا وجب على الغني أن يتصدق على الفقير بشيء من المال فليس يحق للفقير أن يطالبه به لذلك فرقوا بين الواجبات الملزمة و الواجبات الواسعة ، فالواجبات الواسعة هي التي ليس في القانون ما يوجب التقيد بها، أما الواجبات الملزمة فهي الواجبات المقابلة للحقوق التي تستوجب التنفيذ . إن كلمة الوادب تطلق على ما يجب فعله و يمنع تركه. و الوجوب ضربان وجوب عقلي و وجوب شرعي ، فالوجوب العقلي ما لزم صدوره عن الفاعل بحيث لا يتمكن من الترك بناءا على استلزامه محالا ، و الوجوب الشرعي هو ما يكون تاركه مستحقا للذم العقاب. **(صليبا، 1982 ، صفحة 542)**

الحرية: قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه : " متى استعبدتم الناس و قد ولدتهم أمهاتهم أحرارا" أي أن الحرية لازمة للوجود الإنساني، و لصيقة بالإنسان منذ ولادته ، و هي ركن من أركان السعادة الإنسانية ، و قد يرى البعض أن الحرية هي السعادة بعينيها.

وإذا كان الفيلسوف الألماني آرثر شوبنهور Arther Schopenhawer (1860/1788م) يرى الحرية وهم ، فإن أنصار الحرية قالوا بأن لا يمكن تعريفها لأنها لا يمكن أن تصبح شيئا منفصلا عن الإنسان ذاته. و قد نالت هذه المفردة اهتمام الكثير من المفكرين لا سيما اليونانيين و مدارسهم الفكرية خصوصا المدرسة الأبيقورية التي رأت أن الإنسان يكون حرا حين لا يكون هناك قيدا على رغباته ، و يقول أفلاطون أننا لا نعي الحرية حين نقع تحت وطأة الرغبات. **(الجاسور، صفحة 167)**

إن الحرية مفهوم واسع و شامل ذو دلالات و معاني مختلفة و يمكن تحديده في ثلاث معاني:

-المعنى العام و هو المعنى اللغوي و العادي المتعارف عليه الذي يعني إنعدام القيود القمعية أو الزجرية ، فالحرية هنا هي الصفة التي تعطى لبعض الأفعال البشرية التي يقوم بها الإنسان بدون ضغط أو إكراه و عن سابق قصد و تصور و تصميم . كما أنها نقيض العبودية و التبعية

-المعنى السياسي و الاجتماعي: تدل كلمة حر أو حرية على غياب أكراه اجتماعي مفروض على الفرد ، و بهذا المعنى يكون المرء حرا في أن يفعل كل ما لا يمنعه القانون و حرا في أن يرفض القيام بكل ما لا يأمره بفعله

-المعنى النفسي و الخلقي : في مقابل اللاوعي ، النزوة ، الجنون ، اللامسؤولية ، الحرية وهي حالة الكائن الفاعل خيرا أو شرا على حد سواء. إن الحرية هي أقصى حد ممكن من الاستقلال بالنسبة إلى الإرادة التي تحزم أمرها في ظل فكرة. هنا الاستقلال بغية هدف تملك الإرادة فكرة عنه أيضا

(خليل، 1996، الصفحات 728-729)

-إن الحرية شيء ملازم للفرد تسمح له بأن يعيش حياته الخاصة بالشكل الذي يراه مناسبا و من ذلك جاء في المادة الأولى من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان و المواطن " يولد الناس أحرارا و متساوين و يبقون كذلك "

فهرس المصطلحات

سلطة	Behorde	Autorité
اقتصاد	Recht	Droit
ناجح	Wirtschaft	efficase
جهد	Anstrengung	effort

موسوعة	Emzyklopadie	encydopedie
التزام	Verpflichtung	engagement
الروح	seele	esprit
الجوهر	Essenz substang	essence
الجمال	schomheit	esthétique
دولة	staat	Etat

الأخلاقية	moralitat	Moralité
مساواة	Gheiehheit	égalité
شغل	Gebrauch	emploi
جماعة	Zusammen	ensemble
وفاق	Einvermehmen	entente
طبيعة	Nature	nature
ضرورة	Notwendig keit	nécessité
موضوعية	objektivitat	objectivité
ضرورة	verpflichtung	obligation

شعب	volk	peuple
سلم	Frieden	paix
الوضعية	pozitivizm	positivisme
بقوة	Kraft ,starke	puissance
كمية	quntitat	quantité
كيفية	eigenschaft,Qualitat	qualité
العقل	Nernunft	Raison
علم	Wissen	science
معنى	sinn	sens
إحساس	Empfirdung	sensation
بسيط	einfach	simple
تضامن	Zusammenhalt	solidarité
روحاني	geistig	spirituel
الجوهر	stoff	Substance
الزمان	Zeit	temps
الحد	Termin	terme

العمل	Arbeit	travail
نمط	Modell	Type
وحدة	Einheit	unité
الكون	Weltall	univers
كونية	universalitat	universalité
منفعة	Nutzlichkeit	utilité
قيمة	Wert	valeur
حقيقة	Wahrheit	vérité
حياة	dasein	vie
قوة	Heftigkeit	violence
طريق	Weg	voie
إرادة	menschlicher	volonté
حجم	Menge	volume
صحيح	Wahr	vrai

المبحث الثاني : أسس الدولة والأخلاق عند توماس هوبز

من بين الأسس الفلسفية والسياسية التي ساعدت "هيجل" على بلورة أفكاره الفلسفية والسياسية والأخلاقية نجد ذلك النقد المنهجي والمعرفي الذي قدمه "هيجل" لكتابات "هوبز" حول الدولة والحرية والسيادة، وكذلك نقده لنظرية "روسو" الفلسفية حول فكرة العقد الاجتماعي والمبادئ التي وضعها من أجل إقامة نظام منسجم لفكرة الدولة وأسسها .

ونظرا لأهمية الأفكار التي وردت في الأنموذجين سنحاول تقديم تحليلا فلسفيا وسياسيا لنظريتي "هوبز" و "روسو" حول فكرة الدولة حيث تأثر بهما "هيجل" في وضع نظريته وفلسفته.

أسس الدولة عند توماس هوبز

تميزت الفترة الحديثة من تاريخ الفكر الفلسفي السياسي في أوروبا بمحاولة تشييد أنساق وفلسفات سياسية متكاملة تتماشى مع التطورات العلمية التي شهدتها هذه الفترة، وقد دارت معظم أفكار فلاسفة هذه الحقبة حول الدولة وأصلها وكيفية قيامها وأركانها وغايتها. ومن أهم القضايا الأساسية في الفكر الفلسفي السياسي الحديث، نجد مشكلة الحرية والسيادة والعقد الاجتماعي ، فبالنسبة لمفهوم الحرية تحدث عنه "هوبز" وأوضح أن الحرية الحقيقية يجب أن تتقيد بالقانون ، وذكرها مونتسكيو صاحب كتاب روح القوانين الذي اشتهر بمبدأ فصل السلطات وما هذا المبدأ إلا وسيلة للإقرار بالحرية

وحمايتها ، كما أثبت لوك بأنها سمة من سمات الإنسان عليه أن يحافظ عليها ويطالب بها

.

وذهب البعض إلى أن السيادة لابد وأن تكون مطلقة وغير مقيدة بالنسبة للحكام وكان على رأس هؤلاء هوبز، بينما ذهب الأكثرية إلى اعتبار الشعب هو صاحب السيادة وأن على الحاكم أن يعبر عن روح الأمة وإرادتها .

غير أن المفهوم الرئيسي الذي صبغ هذه الحقبة الحديثة بلون خاص هو مفهوم العقد الاجتماعي ويمكن القول بأن من تحدثوا عن هذا المفهوم بعمق وتوسعوا فيه لدرجة أننا نصف فلسفتهم السياسية بفلسفات العقد الاجتماعي هم توماس هوبز ، جون لوك ، جان جاك روسو . ويعتبر هؤلاء من بين المفكرين الذين دعموا الفكر السياسي الحديث بمفاهيم جديدة كمفهوم التسامح والمجتمع المدني والرأي العام.

تعد نظرية العقد الاجتماعي من النظريات التي تقوم على أساس أن السلطة مصدرها الشعب ، وبالتالي فإن السلطة الحاكمة لا تكون مشروعة إلا إذا كانت تقوم على الإرادة الحرة للجماعة التي تحكمها.

يعد هوبز من بين الفلاسفة الذين عالجوا قضايا الحكم وسيادة القانون والحرية والمساواة . من مؤلفاته السياسية كتابه في "المواطن"، وكتاب "التنين" ، يصفه أحد الكتاب الانجليز في قوله :" أنه أعظم تحفة إن لم يكن التحفة الوحيدة في الفلسفة السياسية التي كتبت باللغة الإنجليزية ، ولا يمكن لتاريخ حضارتنا أن يزودنا إلا ببضع مؤلفات قليلة على هذا القدر

من الاتساع في المجال والمستوى من الانجاز ومن هنا فيجب ألا يحكم عليه إلا بأرفع المقاييس

(إمام، 1985، صفحة 21) .

لقد كانت للحروب الأهلية الدامية التي عاشتها بريطانيا بين الملك والبرلمان الدينية والحروب الدينية بين البروتستانت والكاثوليك الأثر الفعال في تقرير فلسفته يقول "هيجل Hegel 1770-1831) في وصفه لهوبز: " فيلسوف يتميز بأصالة أفكاره، وجد في الأحداث التي وقعت في ذلك الوقت، وفي الثورة التي نشبت في انجلترا فرصة للتفكير في المبادئ التي تقوم عليها الدولة والقانون، والواقع له نجح في شق طريقه إلى تصورات أصيلة تماما **(إمام، 1985، صفحة 20)** ، وهذا ما أوضحه هوبز في كتابه "في المواطن" في قوله : بدأ النقاش يجري في انجلترا حول حق الإمبراطورية وواجب الرعايا وقد كان ابتداء ذلك قبل بضع سنوات من اشتعال نار الحرب الأهلية ، ولما كنت أتوقع اشتعال هذه الفتنة سارعت أنجز هذا القسم الأخير وأسبقه على القسمين الباقين" **(طرابيشي، 1983، صفحة 180)**، لذا فإن سياسة هوبز تنبض من أهواء عصره ، وهذا ما أثبته دوركايم Durkheim Emilفي قوله بأن الفيلسوف السياسي يحاول أن يعيد بناء التاريخ بطريقته الخاصة ويفرض قيمه .

1-الحق الطبيعي وإشكالية الحرب.

يقول هوبز في مقدمة الكتاب " التنين" : إن فن الإنسان يستطيع أن يصنع حيوانا صناعيا، بل أن الفن يستطيع أن يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيقلد الإنسان ذاته ذلك بأن هذا الكائن الخيالي الهائل Léviathan الذي نسميه الدولة والذي هو من خلق الفن لا يعدوا أن يكون إنسانا صناعيا، وان كان أعظم حجما وأشد بأسا من الإنسان الطبيعي ، لقد صوره الإنسان وابتدعه ليحميه ويؤمنه" **(هوبز، 2011، صفحة 17)** ويتضح من هذا القول أن الدولة هي نتاج الفن الإنساني والإرادة الإنسانية التي يحركها الحساب الفردي للمصلحة غايتها حماية الفرد والدفاع عن مصالحه **(شوفاليه، 1985، صفحة 327)** ، فالدولة في نظره لم تنشأ كغاية في حد ذاتها بل قامت لرعاية مصالح المواطنين ، ومن هنا فإنه يؤسس الدولة انطلاقا من المنفعة الفردية والمصالح الذاتية ، وهنا يتداخل المفهومين الفلسفي والأخلاقي لبناء الدولة. وينطلق هوبز في فهمه للدولة من خلال تصوره لما أسماء بحالة الطبيعة، وهي المجتمع الفطري السابق على تأسيس (الدولة) .

يرى هوبز أن الإنسان لا يملك غريزة الاجتماع والتعاون مع بني جنسه كما كانت تعتقد النظريات السابقة عليه ، وأن الحالة التي وجد عليها لم تكن فيها المساواة التامة بين الجميع، إذ كان يتمتع فيها الأقوياء ، لأن لا شيء يضمن البقاء إلا القوة ، لذا فالأصل بالنسبة لحالة الطبيعة هو أن الإنسان ذئب لأخيه الإنسان وأن الإنسان أناني بطبعه لا يعير

اهتماما إلا بما يحققه لنفسه ولو على حساب الآخرين ، يقول في وصفه لهذه الحالة :" لقد كانت العلاقات في حالة الطبيعة بين كل أفراد البشرية قائمة أساسا على المنافسة أو الريبة أو حب المجد" **(هوبز، 2011، صفحة 133)**، وهذا ما يؤدي حتما إلى حرب الجميع ضد الجميع مادام كل إنسان عدو كل إنسان آخر لا يبغي إلا مصلحته الخاصة ، لذا فحالة الطبيعة هي حالة صراع لم يكن أحد يؤمن على ماله أو نفسه أو ممتلكاته، يقول هوبز : "من الواضح أن الناس في ذلك الوقت يعيشون بدون سلطة عامة تكون قادرة على الفصل بينهم، وتجعل كل واحد بعيدا عن الآخر ، في تلك الحالة كان الناس في حالة حرب يكون فيها كل واحد ضد الآخر والحرب ليست فقط أعمال الحرب والمعارك بل هي كانت أيضا في صراع مع الطبيعة **(هوبز، 2011، صفحة 134)**.

إن حالة الطبيعة كما تصورها هويز هي أن الناس يعيشون في حرب مستمرة وكل واحد متربص بالآخر، وهذا ما يقر به هيجل في قوله:" إن حالة الطبيعة يغلب عليها الظلم والجور والعنف، وتسودها الدوافع الطبيعية التي لم تروض، والأعمال والمشاعر اللاإنسانية، ولا شك أن المجتمع والدولة

يمارسان نوعا من الحد ، لكنه حد للغرائز الفجة والانفعالات الوحشية وحدها، كما أنه في مرحلة حضارية أرقى حد للأنانية المعتمدة التي تتجلى في النزوات والأهواء . **(إمام، 1985، صفحة 299)**

اعتقد هوبز بأنه في ظرف كهذا لن تكون ثمة صناعة لأن ثمارها غير مؤكدة، ولا حراثة للأرض ولا ملاحة للبحر، ولا فائدة مرجوة من استيراد البضائع عبر البحار ولا عملية بناء واسعة، ولا معرفة لنا بوجه البسيطة ولا تقدير للزمن ، ولا فنون ولا آداب ولا مجتمع، لن يكون هناك سوى الأسوأ خوف دائم وحياة يقضيها الإنسان منعزلا وبائسا ومقترفا ومتوحشا **(هوبز، 2011، الصفحات 134-135)** ويضيف قائلا :" وينتج عن حرب كل إنسان ضد كل إنسان أن لا شيء يمكن أن يكون ظالما، إن أفكار الصواب والخطأ والعدل والظلم لا مكان لها هنا حيث لا سلطة مشتركة، ولا وجود للقانون ، إن القوة والغش هما في الحرب الفضيلتان الرئيسيتان، وينتج عن الحالة نفسها أنه لا ملكية ولا سلطة ولا تميز بين ما هو لي وما هو لك بل إن ملك كل إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه طالما أنه قادر على الاحتفاظ به **(هوبز، 2011، صفحة 137)**،

والأسباب التي تؤدي إلى مثل هذه الوضعية التي يكون فيها الإنسان ذئب لأخيه الإنسان، وأن الحالة الطبيعية هي حالة حرب الكل ضد الكل يمكن دراستها تحت مفهوم الحق الطبيعي لذا، فيمكننا أن نقف عند بعض الأفكار الجزئية لتوضيح هذا المفهوم يشير هوبز إلى :" إن الحق الطبيعي يتمثل في الحرية التي يملكها كل إنسان في استعماله لقوته الخاصة كما يريد، وذلك من أجل المحافظة على طبيعته وبالتالي يسمح له هذا الحق بفعل ما يعتبره الوسيلة الأكثر ملائمة لهذه الغاية حسب حكمه وعقله" **(هوبز، 2011، صفحة 138)** لذا يمكننا أن نقول أن الحق الطبيعي الذي يأتي في المرتبة الأولى هو حق الحفاظ

على الحياة ، إذ يسمح للفرد استعمال جميع الوسائل والطرق التي تسمح بتحقيقه ، وليس ثمة قانون يجبر الإنسان على أن يتخلى عن المحافظة على حياته، هذه هي الجذور الأولى لمنشأ الصراع والتناحر الذي بنى عليه هوبز نظريته السياسية فكل فرد يريد أن يحافظ على ذاته وأن يدعم وجوده، فالمحافظة على الذات هي المنبع الرئيسي لكل تصرف أو سلوك إنساني.

إن حالة الطبيعة هي السابقة على تشكيل المجتمع السياسي وهي حالة حرب الكل ضد الكل لذلك فكيف يمكن للناس الخروج من حالة الطبيعة هذه؟ الواقع أن العقل هو الذي يفرض علينا الخروج منها لسبب بسيط هو أنها تناقض نفسها بنفسها أوانها تلغي ذاتها بذاتها، لأنها قامت أساسا من أجل المحافظة على الذات لكن رغم ذلك نجد الإنسان يستعمل وسائل تهدد هذا المبدأ ، فأجمل ما يختص به الإنسان مقارنة بالكائنات الحية الأخرى هو العقل ، من أجل تحقيق السلم الذي يعد أول مطلب من مطالب الفرد باعتباره يتعلق بإشباع أهم غزيزة لدى الإنسان وهي

حب البقاء يقول هوبز:" لدى الإنسان إمكانية للخروج من هذه الحالة تكمن في جزء منها في أهوائه وفي الجزء الآخر في عقله إن الأهواء التي تجعل الإنسان يميل إلى السلام هي الخوف من الموت والرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مريحة ، والأمل بأن يحصل عليها بعمله وبطرح العقل لذا كان من المفارقات لدى "هوبز" أن هذا الحق الطبيعي الذي يجعل من الإنسان ذئب لأخيه الإنسان ويؤدي إلى حرب الكل ضد الكل هو الذي يدفع

إلى القانون الطبيعي و هو مبدأ أو قاعدة عامة يجدها العقل ، وبها يمنع الإنسان من فعل ما هو مدمر لحياته ومن هنا يختلف الحق عن القانون فمن حيث أن الحق يعتمد على حرية المرء في أن يفعل الفعل أو أن يمتنع عن فعله ، في حين أن القانون هو الذي يرتبط بواحد منهما دون الآخر (أي بالفعل أو الامتناع عنه) ومن ثم فالقانون والحق يختلفان اختلافا كبير **(هوبز، 2011، صفحة 139)** ولعل أول قوانين الطبيعة هي السعي إلى السلام والمحافظة عليه يقول هوبز : إن من المبادئ أو القواعد العامة للعقل أن على كل إنسان أن يجتهد في سبيل السلام بقدر ما يملك الأمل في بلوغه" **(هوبز، 2011، صفحة 140)** و من هذا القانون الأساسي الذي يقتضي السلام نشتق القانون الثاني :حيث ينبغي على كل إنسان أن يرضى بالتنازل عن حقه في وضع يده على جميع الأشياء كلما كان ذلك ضروريا للحصول على الأمن والدفاع عن النفس وأن يقتنع بحريته اتجاه الآخرين بنفس القدر الذي يسمح به الآخرين اتجاه نفسه ، إذ لو أصر كل واحد على استخدام حقه في فعل كل شيء يرغب فيه فهذا معناه أن الناس سيعودون إلى حالة الفوضى والحرب " **(هوبز، 2011، صفحة 140)**.

إذا كان القانون الأول يأمرنا بالسلام ، فإن القانون الثاني يرسم الطريق إلى السلام وإذا كان القانون الثاني يلزم الناس بالتخلي عن تلك الحقوق والحريات التي تعيق تحقيق السلام إما بالتنازل عنها أو نقلها إلى الآخرين فإن القانون الثالث يلزم بتنفيذ كل ما تعاقدوا عليه وإلا أصبحت تلك العهود والمواثيق مجرد كلام لذا فالقانون الثالث يحتم قيام سلطة عليا

للإشراف على تنفيذ العهود والمواثيق التي اتفق الناس فيما بينهم على عقدها ، وفي هذا يكمن مصدر العدل والظلم ، وما الظلم في نظر هوبز سوى عدم انجاز العهد " **(هوبز، 2011، صفحة 151)**، يقول هويز في تحديده للعدالة : "تكون طبيعة العدالة قائمة على الحفاظ على العهود السارية ، غير أن كون العهود السارية لا يبدأ إلا مع تأسيس سلطة مدنية كافية لإجبار الناس على حفظها ، وهنا أيضا تبدأ الملكية" **(هوبز، 2011، صفحة 152)**، فلا وجود إذن للعدالة أو الملكية خارج الحياة المدنية التي تمثلها الدولة ، فالقضية خارج إطار الحالة المدنية ليست قضية عدل أو ظلم كما أنها ليست قضية مالك وما للآخرين بل هي قضية ما يستطيع الإنسان أن يمتلكه وما لديه القدرة على الاحتفاظ به، إذن لا مجال للحديث عن العدالة كفضيلة أخلاقية خارج إطار الحالة المدنية أو الدولة و التي تسهر على تطبيق وتنفيذ القوانين والقواعد .

2- **العقد الاجتماعي وبناء الدولة :**

إن السلام وتحقيق الوجود و البقاء هي غايات يهدف الإنسان إلى تحقيقها حيث أن مجمل قوانين الطبيعة تنبثق منه ويعتقد هوبز بأن الوسيلة الوحيدة التي تعمل على تحقيق هذه الغاية هي إقامة سلطة مشتركة وقوية تجبر كل المتعاقدين على احترام قانونها واحترام النظام والسلم ، بالإضافة إلى أنها تدافع عن المتعاقدين ضد أي هجوم خارجي ، وهذا يتم عن طريق تخلي الأفراد عن كل سلطتهم وكل قوتهم لصالح رجل واحد أو مجلس واحد يستطيع تحويل كل إرادتهم عن طريق قاعدة الأغلبية إلى إرادة واحدة، يقول هوبز:

"الوسيلة الوحيدة لإنشاء هذه السلطة المشتركة القادرة على الدفاع عن البشر في وجه اجتياحات الغرباء والإساءات المرتكبة بحق بعضهم وحمايتهم حتى يتمكنوا من الاكتفاء والشعور بالرضا بواسطة صناعتهم الخاصة وثمار الأرض تكمن في جمع كل قوتهم وقدرتهم باتجاه شخص أو مجموعة أشخاص تستطيع بغالبية الأصوات حصر كافة إرادتهم في إرادة واحدة" (**هوبز، 2011، صفحة 179**)، وعندما يتعاقد الأفراد متنازلين عن كامل حريتهم ينشأ هذا الجسم الاصطناعي وهو الدولة ، يمثله حاكم أو هيئة لها سلطة مطلقة تمثل كافة الحريات التي تم التنازل عنها ، أي أن الأفراد تنازلوا عن حريتهم بشكل مطلق لتقوم على أنقاضها سلطة مطلقة . يلجأ هوبز إلى فكرة العقد الاجتماعي كطريقة لتشكيل الدولة ، والتي يمكن تلخيصها بالقول بوجود اتفاق تواضع عليه بتركيز السلطة في يد شخص أو هيئة يكون لها حق الأمر للخروج بذلك من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع المدني المنظم ، ويصف هوبز العقد الاجتماعي بأنه اتفاق بين الأفراد يتنازلون بمقتضاه عن حقوقهم الذاتية للحاكم (**المعطي، صفحة 230**) إن الدولة كأداة قمع ضد حالة الطبيعة تجعل من المحافظة على الذات ممكنة ، نشأت نتيجة لفعل إرادي واعي ، لأن الفرد بمجرد التنازل عن كامل حقوقه وحرياته ووضعها كأمانة في يد الحاكم فهو ما بقي له إلا الطاعة والإنصات لأوامره وأفعاله ، فالحاكم مصدر العدل والظلم والخطأ والصواب .

إن السبب الذي أدى إلى إدانة كتب هوبز وإحراقها هو محاولة اشتقاق السلطة المطلقة من الإرادة الإنسانية الواعية أي استبعاده لفكرة الحق الإلهي للملوك.

3- **مفهوم السيادة :**

اتضح من التحليل السابق أن سعادة الفرد وأمنه مستمدة من الدولة ومن السيادة لذا لابد علينا من الوقوف ولو بقليل إلى طرح إشكالية السيادة عند هوبز ، مرتبطة بالحقوق والواجبات الخاصة بالمتعاقدين من جهة وعلاقة هؤلاء مع الحاكم من جهة أخرى، ويقرر هوبز أن المقصود بالسيادة هو ذلك الفرد أو تلك الهيئة الذي أو التي تملك سلطة الإرادة التي تنازلت عنها الأغلبية في مقابل منح تلك الأغلبية حياة أمنة مطمئنة (**المعطي، صفحة 232**)، وهو بذلك يرى أن السيادة مطلقة لا تحدها حدود أو قيود و بغية تحقيق الغاية التي من أجلها وجدت وهي تحقيق الأمن والسلام لابد من احتكارها للقوة ، ولذلك فإن هؤلاء الأفراد لا يوجد لديهم إلا الخيار بين السيادة المطلقة التي تسمح لهم بالمحافظة على أجسادهم أو الفوضى وحرب الكل ضد الكل ومفهوم السيادة مرادف لمفهوم العدالة لأنه إذا غابت السيادة غابت القوانين وإذا غابت هذه الأخيرة غابت العدالة ، ومن أجل تحقيق العدالة لابد أن تمنح السيادة إلى الحاكم فقط بالإضافة إلى هذا فان وظيفة السيادة مزدوجة وهي حماية الأفراد من بعضهم البعض داخليا وحمايتهم من أعداء الخارج . إن الحق الأول يتمثل في حرية الحاكم في تقدير واختيار الوسائل التي يراها ضرورية ومناسبة لتحقيق الغاية التي من أجلها نصب كحاكم وهي تحقيق الأمن والسلام للجميع لقول هوبز: "لما كان الحاكم المطلق مؤتمنا على هدف وهو السلام والدفاع المشترك ، فمن المسلم به أن يملك سلطة استخدام الوسائل التي يعتبرها الأكثر تلاؤما " (**هوبز، 2011، صفحة 188**)

، أما ثاني هذه الحقوق فهو عبارة عن نتيجة منطقية للحق الأول ويتمثل في الحكم على الآراء والمعتقدات بأنها مناسبة أو مضرة بالسلم يقول: "لمن له السلطان المطلق في أن يكون الحكم أو في أن ينصب الحكام على الآراء والعقائد كإجراء ضروري للسلام ، بغية تفادي الخلافات والحرب الأهلية . **(هوبز، 2011، صفحة 187)**

لما كان ظهور الملكية الخاصة مرتبط بظهور الدولة فان من حقوق الحاكم كذلك تنظيم حقوق الملكية الخاصة لأنه لم يكن لها وجود قبل ظهور السلطة المطلقة بل كان لكل إنسان الحق في كل شيء يقول هوبز:" وينتج عن حالة الطبيعة أنه لا ملكية ولا سلطة ولا تمييز بين ما هو لي وما هو لك ، بل إن ملك كل إنسان هو فقط ما يستطيع الحصول عليه طالما أنه قادر على الاحتفاظ به **(هوبز، 2011، صفحة 137)** ، وفضلا عن ذلك فان الحاكم هو الذي يستمع إلى المنازعات ويفصل فيها طبقا للقانون سواء القانون المدني أو الطبيعي ويضيف هوبز حقوقا أخرى للحاكم في قوله: للحاكم الحق في إعلان الحرب وعقد السلم حسب ما يراه مع الأمم أو الدول الأخرى ، وفرض الضرائب على المواطنين ، لأن قوة الشعب التي يدافع بها عن نفسه تكمن في قواته المسلحة وتكمن قوة الجيش في وحدته تحت إمرة قائد واحد وهو القائد الذي يعينه الحاكم " **(هوبز، 2011، صفحة 188)** وبما أن هوبز ضد فكرة تقسيم السلطة أو تجزئتها فإن هناك حق آخر للحاكم ينتج عن هذا المبدأ ويتمثل في حق الحاكم في تشريع القوانين ، لكن في المقابل يجب أن تكون القوانين

التي شرعها عادلة وتكون وظيفتها تنظيم الفعال البشر وتوجيهها من أجل تحقيق مصلحتهم التي من أجلها تعاقدوا .

يقول هوبز : "إن السبب النهائي والغاية وهدف البشر يكمن في التحسب لما يضمن المحافظة على أنفسهم وتحقيق المزيد من الرضا في الحياة" **(هوبز، 2011، الصفحات 175-176)** ويتضح من هذا القول أن الدولة لم تنشأ كغاية في حد ذاتها بل قامت لرعاية وحفظ مصالح المواطنين ، وعليه فمن واجبات السلطة أن تحقق هذه الغاية ، ويمكن تلخيص هذه الواجبات في الالتزام بالمحافظة على سلامة الشعب وأمنه وهذا لا يعني في نظر هوبز المحافظة على الحياة فقط ولكن المحافظة على وسائل الحياة أيضا. **(شوفاليه، 1985، صفحة 332)** إن الإشكال المطروح هو: هل هناك مكانة في ظل هذه السلطة المطلقة للأفراد؟ من وجهة نظر هوبز أن الجواب هو لا ، لأنه كما قلنا سابقا أن الحاكم لا يمكن إلا أن يكون عادلا،

وأن الأفراد يحتفظون في المجتمع السياسي ببعض الحقوق التي لا يمكن التنازل عنها كالاحتفاظ بحق المحافظة على الحياة .

ومن هذا التحليل لآراء هوبز السياسية يتضح أنه جعل من الدولة المقياس لكل قانون ديني وأخلاقي ولا وجود لشيء في الإنسان يمكن الرجوع إليه وجعله مقياسا لأن الإنسان الطبيعي لا يعرف إلا أنانية محضة ، فالخير عنده هو ما يريده ويرغب فيه ها يضره ويؤديه، أما الفرد فليس له إلا طاعة الدولة لأنها الوحيدة التي توفر له الأمن والاستقرار

بعد أن عجز هو عن توفيرها لنفسه في المرحلة الطبيعية، ومن هذا المنطلق يعرف هوبز المواطنة بأنها الحماية التي تكفلها سلطة الدولة للفرد ، إن العقد المؤسس للدولة يقتضي ضمان وحماية أمن المواطنين ، لهذا فإن هوبز يؤسس للمواطنة والدولة من خلال فكرة العقد الاجتماعي ومن خلال فصله بين حالة الطبيعة التي يجعل فيها الإنسان الحق في كل شيء وبين الحالة المدنية التي يتحول فيها الإنسان إلى مواطن يفتح المجال في تاريخ الفكر السياسي المدني للتقدم نحو المواطنة لا على أساس التقدم بشكل تدريجي نحو المواطنة العامة الحديثة القائمة على الحقوق والواجبات في العلاقة مع الآخرين ومع الدولة **(بشارة، 2000، صفحة 81)** ، لذا يعتبر هوبز أول فيلسوف انجليزي يقدم نسقا فلسفيا سياسيا ، يقول عنه ماركس : "بأنه واحد من علماء العصر الحديث الذين حاولوا فهم جوهر الدولة والحق لا في ضوء الآراء الكنسية بل انطلاقا من الطبيعة الإنسانية" **(يوفشتوك، 1979، صفحة 253)** .

المبحث الثالث : المواطنة والدولة عند جون جاك روسو

المواطنة والدولة عند روسو

لقد شكلت المواطنة حجر الزاوية في نظرية العقد الاجتماعي عند روسو نتيجة لارتباطها والدولة بمفاهيم أساسية مثل الحرية والمساواة والدولة والإرادة العامة ، وهذه المفاهيم تشكل حاليا مبادئ جوهرية في نظام الحكم العادل في بناء الديمقراطية الصحيحة لذالك لقيت هذه النظرية شهرة واسعة في الأوساط الفكرية والفلسفية.

إن دعامة المجتمع السياسي والحياة السياسية هي فكرة العقد الاجتماعي وبموجبها يساهم الفرد في حكم نفسه وتصبح القوانين العامة وليدة إرادته وثمرة جهده ، والمجتمع السياسي الذي ينهض على العقد الاجتماعي هو مجتمع يستبدل العزيزة بالعدالة ويشكل الإطار الأخلاقي الذي يدعم أسس الدولة ويرسم الأهداف المثالية التي لابد للإنسان أن يسعى إليها من أجل التقدم والتطور، ومن أجل تحقيق السعادة للمجموع يقول روسو : "هذا الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية يحدث في الإنسان تغيرا بارزا جدا باستبداله العزيزة في مسلكه بالعدالة وإضفائه على أفعاله الأخلاقية التي كانت تنقصها فيما مضى.

(روسو، الصفحات 98-99)

لا يفترض روسو الحالة الطبيعية والإنسان الطبيعي ليؤسس نظرية في فهم المجتمع ،وإنما ليؤسس نظرية نقدية لفهم أسباب تشوه الإنسان أخلاقيا في المجتمع ولفهم أصل اللامساواة بين البشر بالرغم من أنهم ولدوا أحرارا ومتساوين بالطبيعة ، إنه يفعل ذلك لا

ليبرر العقد الاجتماعي القائم بقيام المجتمع أو يبرر وجود الدولة التي تعمل على سيادة القانون وإنما من أجل تصوير العقد الاجتماعي كما يمكن أن يكون وذلك بالبحث في الناس كما هم وفي القوانين كما يمكنها أن تكون ، أي أن العقد الاجتماعي يهدف إلى التوصل إلى كيفية تجاوز تشوهات و مصائب الحالة المدنية **(بشارة، صفحة 112)**، لذا فلم يكن يشغل تفكير روسو كيف تكونت المجتمعات بقدر ما كان يهمه البحث عن النظام السياسي الأمثل الذي يحقق العدل والحرية الذي يتجلى في الدولة ، وعليه فالسؤال : هو كيف يصبح بالإمكان دفع المجتمع المدني إلى الأمام ليصبح أكثر عدالة ومساواة ليس على أسس فطرية بل على أسس مدنية حيث وجود المؤسسات التي تمثل الأجهزة الرسمية للدولة .

مفهوم الإرادة العامة:

إن حالة الطبيعة في نظر روسو يحكمها مبدأين أساسين هما : الرأفة وغريزة حب البقاء وهذا ما يؤدي بنا إلى القول بأن المجتمع السياسي ناتج عن اهتمام الفرد بذاته واحترام المصلحة العامة كهدف أساسي له ، وعلى هذا الأساس نذهب إلى مناقشة المفهوم المشهور لروسو وهو مفهوم الإرادة العامة، ومن خلاله يظهر الجديد الذي وضعه روسو ، ولهذه الفكرة أثر عميق في تعزيز معنى التمثيل الإرادي .

يقول روسو :" إذا ما أزحنا جانبا عن الميثاق الاجتماعي ما ليس من ماهيته وجدناه مقصورا على الحدود الآتية : يضع كل واحد منا شخصه وكل قدرته موضع اشتراك

تحت الإمرة العليا التي للإرادة العامة ونحن نتقبل كجسم واحد كل عضو كجزء لا يتجزأ من الكل والسؤال الذي نحن بصدد طرحه هو : ما المقصود بالإرادة العامة التي يجعلها روسو دعامة السيادة في الدولة كما سيتبين فيما بعد ؟.

إن لكل فرد من أفراد المجتمع إرادته، ولكل حريته ، والناس يختلفون في لشخصيتهم ويتباينون في أمالهم وأحلامهم ولكنهم يلتقون عند أمر واحد فهم يودون جميعا أن يحكمهم حكما عادلا يحقق لهم الكرامة والعزة ويؤكد لهم العدالة والمساواة والإخاء ، وإذا كان الناس أفراد وإرادات فهل معنى هذا أن الإرادة العامة هي مجموع الإرادات الفردية أم أنها عنصر جديد يستخلص من اندماج هذه الإرادات كلها ؟ إن الإرادة العامة هي ذلك العنصر الجديد الذي يتبلور في بوتقة المجتمع بعد أن تنصهر فيه هذه البوتقة إرادات الأفراد جميعا ، وبذلك فالإرادة العامة هي التعبير العام عن أمل الأفراد وعلى هذه الإرادة يقوم الحكم فيكون حكما نزيها صادقا يحقق الحرية والإخاء و العدالة والمساواة.

إن روسو يميز بين نوعين من الإرادة ، النوع الأول هو إرادات الأفراد الخاصة الساعية وراء المصالح الخاصة والأفعال الخاصة وفقا للعزيزة الطبيعية الأنانية الفرد والنوع الثاني هو الإرادة العامة التي لا تسعى إلا وراء المصلحة العامة والأفعال العامة يقول :" هناك في الأغلب فرق بين الإرادة العامة وإرادة الجميع فالأولى لا تهتم إلا بالمصلحة المشتركة، أما الثانية فتهتم بالمصلحة الخاصة لأنها ليست سوى مجموع من الإرادات الجزئية، إن الإرادة العامة هي الأساس الشرعي لكل سيادة ويشترط في شرعيتها أن

تختص بالمصلحة العامة وأن تؤيدها أكثر بين المواطنين بعد استشارتهم جميعا، وأن لا تتخذ قراراتها المصلحة شخص دون آخر. إن كل فعل من أفعال السيدة كل فعل شرعي من أفعال الإرادة العامة يجيز جميع المواطنين أو يرعى حقوقهم على قدم المساواة ، فلا يراعي الحاكم إلا الصالح العام ولا يرجح مصلحة فردية على أخرى، إن الإرادة الجزئية تميل بطبيعتها إلى الترجيح أما الإرادة العامة فلا تميل إلا إلى المساواة، فالإرادة العامة في نظر روسو تؤسس على مجموع الإرادات الفردية ذات الاتجاه إلى تحقيق المصلحة المشتركة للأفراد ، وفي هذه الحالة يكون التخلي ليس لصالح الحاكم كما هو الحال عند هوبز ، ولكن لصالح الإرادة العامة التي تعني تحقيق المصلحة المشتركة، والإرادة العامة تتشكل عندما يتعلم كل فرد كيف يضحي بمصلحته الفردية في سبيل صالح أسمى وهو الصالح العام ، لذا فلا يمكن التحقيق الرابطة الإنسانية إلا من خلال تجاوز التبعية الشخصية والأنانية الفردية ، فالمجتمع المدني يتأسس على الصالح العام ويكمن الصالح العام في المقام الأول في الحرية والمساواة ، إن هذا الارتقاء بالفكرة العامة حول الصالح العام هو جزء الماهية الأساسية للدولة .

يثبت روسو بأن لا وجود للحق سواء كان طبيعي أو مدني خارج الإرادة العامة ،وتتجلى هذه الأخيرة في السيادة والقانون والحكومة ، فالإرادة العامة كقاعدة أساسية للحكم والسلطة هي التي تسن القوانين وتراقب تنفيذها وتعبر عن حاجيات الأفراد ومطالبهم ، والقانون هو التعبير عن الإرادة العامة التي تعلوا على جميع الإرادات والتي لا سيادة إلا

سيادتها على شرط أن تنتج عنها قوانين صالحة تستهدف المصلحة العامة أي مصلحة جميع المواطنين ، ويتم ذلك بخضوع جميع المواطنين للقوانين التي تكفل حرياتهم ولهذا فان المواطن عندما يطيع القوانين فإنما يطبع الإرادة العامة التي هي إرادته وإرادة الجميع **(schnapper, p. 49)**.

إن الإرادة العامة لا يمكن أن تمارس وظيفتها في الحياة العامة من حكم وتسيير لشؤون المجتمع إلا عن طريق واسطة بينها وبين الشعب تتمثل في الحكومة التي تستطيع تحقيق الالتحام كالالتحام الحاصل في الإنسان بين الجسد والروح ، لأن الحكومة ما هي إلا جسم وسيط يقام بين الرعايا والسلطان لإجراء اتصالها المتبادل . وهي هيئة موكل إليها تنفيذ القوانين والحفاظ على الحريات المدنية والسياسية ومن ثم فان الحكومة لم تنشأ على أساس عقد بينها وبين المواطنين وإنما هي هيئة من الموظفين مكلفة من قبل صاحب السيادة أو من الشعب بمباشرة السلطات التي تستند لها **(زروخي، صفحة 226)**، وفي ذلك يقول روسو : "إنها جسم وسيط ينشأ بين الرعايا وصاحب السيادة لأجل التبليغ المتبادل بينهما ، ومكلفة بتنفيذ القوانين وصون الحرية ما كان منها مدنيا أو سياسيا على السواء" **(روسو، صفحة 146)** ، ولقد أقام روسو تمييزا بين الحكومة والدولة في قوله:" إن الدولة توجد بذاتها ، وأن الحكومة لا توجد إلا بصاحب السيادة" **(روسو، صفحة 150)**، وهذا التمييز يوحي لنا بأن روسو وضع الثقة الكاملة في الشعب الذي يتمتع بالسيادة وتقرير مصيره بنفسه ، اختار الشعب الحكومة لخدمته .

حاول روسو الوقوف على أنواع الحكومات بحيث يعيد بنا إلى ما قال به المفكر اليوناني أرسطو ، وإذا كان هذا الأخير صنف الحكومات على أساس مبدأين هما النظر إليهما من حيث عدد أفرادها ومن حيث الغاية التي تستهدفها ، فمن حيث عدد الأفراد فالحكومة إما حكومة فرد أو حكومة قلة أو حكومة شعب ومن حيث الغاية فهي إما أن تعمل لخير الشعب فتكون حكومة صالحة أو لخير أفرادها فقط فتكون حكومة فاسدة ، وروسو قسم الحكومات على أساس المبدأ الأرسطي الأول أي من حيث النظر إلى عدد أفرادها ، ورأى أن الحكومة إما ملكية أو أرستقراطية أو ديمقراطية ، وكل شكل من هذه الأشكال الثلاثة قابل في رأيه لأن يكون أفضل أشكال الحكم في ظروف محددة وأسوؤها في ظروف أخرى ، وفي ظل شروط محددة قد لا يصلح إلا شكل معين واحد من الحكم لكن إذا ما تغيرت هذه الشروط يستحسن تبني شكل حكم آخر ، والشعب مخول على الدوام حق إلغاء شكل الحكم القائم واستبداله بآخر ، واعتبر روسو المناخ ومساحة الدولة وكثافة سكانها من العوامل المحددة لشكل الحكم فيها ، وحيثما تكن الأرض شديدة الخصوبة يكون النظام الملكي أنسب أشكال الحكم ، أما البلدان التي تعيش في ظروف حسنة فتوافقها الأنظمة الحرة ، وتتناسب الديمقراطية مع الدول الصغيرة والأرستقراطية مع الدول المتوسطة والملكية مع الدول الكبرى **(ف.فولغين، صفحة 242)**

الحرية والمساواة أساس بناء المجتمع السياسي :

إن حياة الإنسان ترتبط بالضروريات التي يتطلبها وجوده ، كما ترتبط إنسانيته وكرامته بالضروريات التي يسمح تحقيقيها بتطوير ملكاته ، فإذا كان تأمين الطعام والشراب والهواء شرط الاستمرار الحياة في الإنسان ، فإن ملكات الإنسان لا تنفتح وتحتل إلا إذا تمتع هذا الإنسان بحريته وكانت لديها الإمكانيات كافية لتطويرها وإعدادها، فتجريد الإنسان من حريته وسلبه هذه الإمكانيات الكافية عبارة عن تحويله إلى آلة متحركة ناطقة ، تسير ضمن حدود وتنطق ضمن حدود بعيدة عن الخلق والإبداع، غريبة عن البناء الخلاق ، إن تاريخ الإنسان مرتبط بتاريخ حريته، وحيث تلمس إثارة الحضارة والتقدم فلابد من لمس آثار الحرية ، فالحرية كحق من حقوق المواطنة شرط أساسي لابد منه ، حيث جعل من الحرية المبدأ الأساسي لكل وجود إنساني معتبرا أن ماهية الإنسان مرتبطة بالحرية فانعدام الحرية معناه انعدام إنسانية الإنسان وفي هذا يقول روسو : "إن تخلي المرء عن حريته هو تخلي عن صفته كإنسان ، عن حقوقه في الإنسانية بل عن واجباته ، إذ أن تنازلا كهذا مناف لطبيعة الإنسان وانتزاع كل حرية من إرادته هو انتزاع كل أخلاقية من أفعاله ".. **(روسو، صفحة 68)** إن الحرية التي يعنيها روسو هي حرية معنوية أخلاقية تتمثل أساسا في طاعة القانون الذي شارك المواطنون أنفسهم في وضعه والفرد ليس حرا إلا في نطاق المجتمع السياسي، والإنسان يمتلك حريته بإطاعة القوانين ويمكن القول بأنه بالعقد يحكم الفرد على نفسه بأن يكون حرا **(schnapper، صفحة 49)**. غير

أن حريتنا تبدأ حيث تنتهي حرية الآخرين وهذا فيه احترام متبادل بين أفراد المجتمع وهو قيمة أخلاقية لبناء الدولة.

ربط روسو بين الحرية والمساواة باعتبارهما يمثلان الخير الأعظم الذي يسعى المجتمع السياسي إلى تحقيقه، ومن خلال هذين المبدأين بنى مشروعه السياسي يقول : "إذا بحثنا فيما يتكون بالضبط أعظم خبر للجميع يجب أن يكون غاية كل ظلام تشريعي لوجدنا أنه ينحصر في هذين الغرضين الرئيسين الحرية والمساواة ، الحربة لأن كل تبعية خاصة هي مقدار من القوة ينتزع من هيئة الدولة ، والمساواة لأن الحرية لا يمكن بقاؤها دونها. **(روسو، صفحة 140)** إن الحرية في نظر روسو تختلف عن الحرية في نظر لوك ، فإذا كان لوك يقرن الحرية بالملكية فان روسو يقرنها بالمساواة. إن المساواة التي كان ينشدها روسو ليست تلك التي تساوي بين الجميع في القوة والثراء بصورة مطلقة وإنما يعنى فيما يتعلق بالقوة أن تسمو على العنف وأن لا تمارس أبدا إلا بمقتضى القوانين ، وفيما يتعلق بالثراء أن لا يكون أي مواطن من الغني بحيث يستطيع شراء مواطن آخر وأن لا يبلغ أي مواطن حدا من الفقر يضطره إلى أن يبيع نفسه **(روسو، صفحة 140)** ، ومن هنا تعني المساواة اعتدالا في الثروات والتأثير من جانب الكبار واعتدالا في الشح والطمع من جانب الصغار ، لأنه قد يحدث أن يجعل الإنسان من نفسه عبدا لآخر ، ولكن تلك العلاقة ليست هبة بل إنها بيعة و أشد الأضرار التي تلحق بالإنسان هي أن يبيع نفسه ، ومن هنا وجب أن تتغير صفات الناس المختلفة عن الصفات التي كانوا يتمتعون بها في المرحلة

الطبيعية ، فإذا كان الإنسان في تلك المرحلة الطبيعية يتمتع بحرية كان فيها هو القاضي الوحيد فان هذه الحرية لم تعد مناسبة في المرحلة اللاحقة التي نشأ فيها المجتمع السياسي ، إذ كان لابد من أن تكون العقوبات أشد ، لأن فرص الاعتداء أصبحت أكثر حدوثا ، وأن يحل القانون محل قوة الانتقام (**زروخي، صفحة 288**)، والحرية لا تتحقق في المرحلة المدنية إلا بمزاولة الحكومة الناشئة عن العقد لمهامها السياسية ، وهي وحدها القادرة على تنفيذ الحرية وتحقيقها، بل أنها وظيفة من وظائفها لذلك يقول روسو : "إنها هيئة وسيطية بين الرعايا وصاحب السيادة من أجل الاتصال المتبادل بينهما مكلفة تنفيذ القوانين والمحافظة على الحرية المدنية والسياسية على السواء " (**روسو، صفحة 146**)

لقد خطى روسو خطى هوبز وجون لوك في اعتباره فكرة العقد الاجتماعي أساس بناء المجتمع وتأسيس الدولة، وأن الدولة هي الإطار العام في الحفاظ على حقوق وحريات الأفراد لكن الجديد الذي أدخله روسو هو إنكاره لحالة التعاقد القائمة بين الحاكم والمحكوم معتبرا أن العقد الاجتماعي عقد قائم بين أفراد المجتمع أنفسهم وفيما بينهم وليس عقدا قائما بينهم وبين ولاة الأمر فيهم، وغاية الناس في الدخول في هذا العقد هي أنهم يتعاقدون على التعاون للتصرف في هيئة جماعية واحدة أو مجتمع واحد بوصفهم أفراد لكل منهم كيانه المستقل، إذن العقد عند روسو هو عبارة عن إيجاد نوع من الاتحاد الذي يحمي الفرد وملكيته ويدافع عنها باستخدامه القوة العامة للمجتمع ويطيع فيه الإنسان نفسه فقط بالرغم من أنه متحد مع الباقين (**محفوظ، صفحة 147**).

الحرية عند روسو هي قبل كل شيء تضامن وهي في حد ذاتها من القيم الأخلاقية التي تتمتع بها الدولة ونلاحظ هنا الارتباط الوثيق بين بنية الأخلاق ومفهوم الدولة.

ذهب لوك إلى أن قيمة أي جماعة بشرية تكمن في قدرتها على توفير السعادة للفرد ولاسيما في مجال حماية حقوقه في الملكية الفردية والتمتع بها وأن حقوقه سابقة على وجود المجتمع، وأن هذا الأخير قد نشأ من أجل الفرد ومصالحه أي أن وظيفة المجتمع الأساسية هي تحقيق المنفعة الفردية والمجتمع في تحقيق رفاهية الفرد وأمنه ولكن من أين يأتي هؤلاء الأفراد بكل هذه القدرات إن لم يكن من المجتمع ؟ ففي داخل المجتمع هناك حرية فردية ومصلحة شخصية و أخلاقية في المجتمع فقط يكسب الأفراد قدراتهم العقلية وبه يصبحون بشرا.

أن روسو إعتقد مثلما اعتقد فلاسفة اليونان أن حياة الناس ممكنة في المجتمع فحسب وأن الإنسان كائن نبيل لا يعدو أن يكون آلة صماء تخدم الآخرين فهو لا يعمل على إسعادهم دون أن يستشار فيما يسعده ، فالأمن العام لا قيمة له إن لم يشعر كل مواطن أمنه. إن المساواة قاعدة أصلية والحرية نفحة إلهية فالإنسان حين يتخلى عن حريته يتخلى في الوقت نفسه عن إنسانيته **(الشنيطي، صفحة 15)**

لما كانت الحرية حق من حقوق المواطنة فلا يمكن تحقيقها إلا داخل المجتمع فهي مجموعة من الحقوق بدونها لا يقوم المجتمع السياسي المنظم ولما كان الأساس الذي يقوم عليه المجتمع السياسي هو فكرة العقد فإن المواطنة هي قبل كل شيء تعاقد، فالأفراد

يتنازلون عن حريتهم الطبيعية للجماعة للحصول على الحرية المدنية بحيث يكفل المجتمع المساواة بين الأفراد والدولة هي حاصل ذلك العقد الذي أبرموه الأفراد فيما بينهم من خلال تنازلهم عن حقوقهم الطبيعية وعلى هذا الأساس يعتمد مفهوم المواطنة عند روسو على دعامتين أساسيتين هما :

– المشاركة الإيجابية من جانب الفرد في عملية الحكم.

–المساواة الكاملة بين أبناء المجتمع الواحد كله.

أكد روسو على أهمية مشاركة الفرد بوصفه مواطنا ينصرف الناس عن الاهتمام الإيجابي بشؤون الدولة يكون الوقت قد حان لاعتبار الدولة في حكم مفقود. إن المواطن يشعر بتناقض مواطنيته انطلاقا من تضاؤل مشاركته في السيادة **(كرانستون، صفحة 80)** ، والدعامة الثانية لمفهوم المواطنة عند روسو في المساواة بين أبناء المجتمع الواحد والمساواة في نظره مثل المشاركة الإيجابية في عملية الحكم تشكل جزءا من مفهوم أوسع هو مفهوم جديدا يقوم على كبير المواطنة . وبمقولة الإرادة العامة أعطى روسو للمواطنة بعدا جديدا يقوم على تدبير شؤون المجتمع من طرف الرجل المدني الفاعل . إن المساواة هي قيمة أخلاقية ترتقي بمفهوم المواطنة إلى تحقيق واقعية الدولة .

إن نظرية العقد الاجتماعي لروسو لقد لقيت شهرة واسعة في الأوساط الفكرية السياسية الأوروبية وكان لها أكبر الوقع على رجال الثورة الفرنسية وعلى إعلان حقوق الإنسان المواطن الصادر عن الجمعية الوطنية الفرنسية سنة 1789م ، هذه الوثيقة التي مثلت

قطيعة مع الأنظمة القديمة وساهمت في تطوير مفهوم المواطنة نحو مدرسة سياسية تقوم أساسا على توسيع المشاركة في تدبير الشأن العام وتقييد السلطات **(المجد، صفحة 33)** ،قال كانط عن فلسفة روسو إنها وضعته في الطريق الصحيح ومنه تعلمت احترام الطبيعة الإنسانية واعتبرت نفسي أقل فائدة من ذلك العامل العادي واعتبرت أن فلسفتي لم تساعد البشر العاديين على إثبات حقوقهم.

يقول ميكيافيلي حول فكرة الصراع التي تأثر بها كثيرا هيجل ما يلي "ينبغي على الأمير ألا يكون له هم غير الحرب ، ولا يشغل تفكيره شيء غير الحرب وقوانينها ونظامها ، لأن الحرب هي الفن الوحيد الذي ينتظره الناس من الأمر فيهم، وفن الحرب فن ناجح لا يقف نفعه عند حماية من يرثون الإمارة ، بل يتجاوز ذلك فهو الذي يرفع الناس العاديين إلى مصاف الأمراء **(صبحي، 1994 ، صفحة 206)**

ويضيف ميكيافيلي أفكار ا أخرى حول فكرة الصراع والحرب حيث يعتقد " بأنه على العكس من ذلك لوحظ أن الأمراء الذين اشتغلوا بالملذات أكثر من إشتغالهم بفن الحرب فقدوا مناصبهم وأول ما يجعلهم يفقدون مناصبهم هو إهمالهم لفن الحرب **(صبحي، 1994 ، صفحة 206)**

*** فكرة العنف عند هيجل :**

إن التاريخ عند " هيجل " يتحرك بصورة الأضداد من خلال العنف – حيث مظاهر الوجود كلها في تناقض الذي هو مصدر الحركة الكلية للطبيعة ، يتمثل الصراع و العنف عند "هيجل " في الحرب التي تحمل قيمة أخلاقية في حد ذاتها

إن الحرب هي هدف أخلاقي حيث هناك ضرورة قصوى لها ولمظاهرها العنيفة (**خنافي، 1995، صفحة 265**)

يشرع هيجل بوضع القوانين للحاكم أو الملك ، (فهو يشرع ما يرتكبه الحاكم من مظالم فالسجن مثلا فالحاكم عنده عندما يسجن شخصا لفكره المتحرر فهذا ليس إلا الروح تثبت وجودها وذاتها ،لأن الدولة هي الوجود العقلي الواقعي الذي يحقق الحياة الخلقية المثلى بمفهومها التاريخي المطلق (**أيكن و صبحي، 1982 ، صفحة 56**)

يتجاوز "هيجل " صورة الأفراد وذاتيتهم ويقترب من فكرة الأهمية للدين فالدين " أصبح أقرب صور النشاط الفعلي تحقيقا للأهداف السامية للدولة التي تعبر عن أسمى ما في الوجود وهو الروح التي لا تعبر عن شيء في جوهرها إلا فكرة الحرية التي هي الحقيقة

الوحيدة المطلقة للروح التي تحتوي ذاتها المتمثلة في فعل التحرر **(أيكن و صبحي، 1982 ، صفحة 56)**

في نظر "هيجل" فإن الفرد لا يمتلك حريته إلا عندما يكون قد أدرك البرهنة الحقيقية على حريته وفي " وضع الفرد أن يقدم هذا البرهان بأن يوضح ما لديه من قدرة على موضوعات إرادته وذلك بأن يمتلكها ، ويكتمل فعل التملك عندما يقره الأفراد الآخرون المتواجدون معه في المجتمع ويعترفون به **(ماركيوز و زكريا، 1970، صفحة 194)**

و من خلال الاعتراف به "فإنه يتعرف على نفسه في الأشياء التي يملكها و أن يعرفها والتصرف فيها بوصفها تحقيقا لإرادته الحرة **(صبحي، 1994 ، صفحة 216)**

يعتقد "هيجل" مثلما أكدنا على هذه الفكرة سابقا بان التاريخ لا يمكنه أن يستمر في الوجود إلا في ظل الصراع الدائم "حيث الحروب السعيدة هي التي تحول الاضطرابات الداخلية وهي التي تعزز قوة الدولة الخارجية **(خنافي، 1995، صفحة 246)**

في نظر "هيجل " فإن فعل الشر وأوجه النزاعات المختلفة فهي حقائق واقعية يعيشها الإنسان لكي يتحقق لديه الخير " فليس هناك من شيء عظيم حققه البشر بدون وجد أو انفعال وتفاعل مع الأشياء **(ديورانت و الشيباني، صفحة 507)**

يعترف "هيجل " للإنسان بحريته وثورتيه التي تعبر عن روح الانفعال في ذاتيته ولذلك وجدناه يمجد أفعال الثورة الفرنسية ، بحيث يعتقد بأن الثورة قد حررت العديد من مؤسسات الدولة التي خلفتها روح الإنسان وراءها . إن هذه المؤسسات كانت تثقل كاهل

الأمة الفرنسية كما لا تزال تنتقل كواهل الأم الأخرى ، (**أيكن و صبحي، 1982 ، صفحة 56**)

إن الدولة هي الواقع الطبيعي الذي تحقق فيه حرية الفرد ويحقق الفرد بذلك إرادته "فالدولة ضرورية حتى يكون الناس أحراراً ، وعندما يدركون الناس هذه الدرجة من الحرية تكون بذلك الدولة متكاملة والحرية على هذا تتمثل في طاعة الدولة (**أيكن و صبحي، 1982 ، صفحة 77**)

انضم "هيجل" في فترة من فترات تاريخه إلى أحد الإضراب الألمانية التي انتقدت فلسفته حول مفهوم الدولة عندما أكدت بأن الثورة الفرنسية قد ترتب عليها ظهور نظرية في القوة غريبة عن دمنا ، وبلغت هذه النظرية قمتها عند "هيجل"، حيث أبدى في رأيه على الدولة مكانة مطلقة وجعلها غاية في ذاتها وهكذا ظهرت الدولة أمام الناس مكانة مطلقة على أنها أداة للقوة بلا روح (**ماركيوز و زكريا، 1970، صفحة 395**)

وحول فكرة الصراع دائما يؤكد "هيجل" بأن الفساد في المجتمعات إنما ينجم عن السلام الدائم، حيث أن الحروب لطالما كانت مانعا للتراكمات والانقسامات في البلاد بل إنها زادت من شدة قوة الدولة الداخلية (**ماركيوز و زكريا، 1970، صفحة 407**)

الفصل الثاني :

المفهوم النظري لفكرتي الدولة والأخلاق عند هيجل

المبحث الأول : مفهوم الدولة والأخلاق في الفلسفة الحديثة

المبحث الثاني : المواطنة عند هيجل من خلال فلسفة الدولة

المبحث الثالث : المفهوم النظري المثالي للأخلاق عند هيجل

المبحث الأول : مفهوم الدولة والأخلاق في الفلسفة الحديثة

الدولة والأخلاق عند ميكيافيلي :

تقوم فلسفة ميكيافيلي على مجموعة من الأفكار الأساسية حيث تنكر ورفض الإلهيات في صورتها و مادتها ورفض المثالية والتفكير المثالي. واتجه صوب التفكير السياسي الواقعي ، فهو تعامل معه بعيداً عن الاعتبارات المثالية والميتافيزيقية ، فهو كان واقعيا و شدد دوما على ما اعتبره حقائق عن الطبيعة الإنسانية و المجتمعات السياسية مهما ابتعدت عن الأخلاق (ميكيافيلي، الأمير، صفحة 247)

أسس ميكيافيلي فلسفته الأخلاقية على مهاجمة القيم الأخلاقية التي كانت سائدة في عصره لأنها أهملت الواقع الدنيوي وما يدور في المجتمع من اقتصاد وتجارة وحياة اجتماعية "إن الدين المسيحي ممثل عن الكنسية وضع للرجل مثله الأعلى في الخير و التواضع وإنكار الذات واحتقار الأشياء الدنيوية **(ميكيافيلي و جمال، 1962 ، صفحة 25)**

في نظره وفي اعتقاده يجب على الحاكم التعامل مع المجتمع بكل مكوناته وفقا لواقع الطبيعة البشرية وذلك لتحقيق الغاية المثلى التي يعتقد فى تجسيدها على أرض الواقع حيث" الغاية تبرر الوسيلة والضرورة لا تعرف القانون" **(محمد، صفحة 118)** ينظر ميكافيلي إلى الأشياء والطبائع في الواقع من جانب الفائدة التي يمكنه أن يجني ثماراً للمجتمع وتساعده على تحقيق ما يشعر به من سعادة واستقرار، حيث "بعض الأشياء

تظهر في صورة فضائل ولكنها تؤدي إلى دمار الإنسانية بينما هناك أشياء أخرى تظهر في صورة رذائل ولكنها تؤدي إلى زيادة ما يشعر به الإنسان من طمأنينة وسعادة **(ميكيافيلي، الأمير، صفحة 137)**

إن الوحدة في إيطاليا – زمنه – لا تقوم إلا بالقضاء على الفساد الأخلاقي والقيم الدينية التي انتشرت في البلد. ولذلك وجدناه يهاجم الفعل الأخلاقي وضروب التقوى الفاشلة "إن مسائل الدولة ومشاكلها الكثيرة لا يمكننا إخضاعها لقيم أخلاقية جوفاء أو تدور في محراب اللاهوت اللاواعي أو تصبغ بألوان الطقوس الشاحبة **(محمد، صفحة 116)**

كما أن حماية الوطن تتطلب الشجاعة والابتعاد عن الرأفة واللطف " فعندما تتوقف سلامة البلاد كلها على القرار الذي يتخذه المرء فمن الواجب عليه أن لا يهتم بقضايا اللطف بل عليه أن يتخلى عن كل اعتبار وأن ينتهج النهج الذي يؤدي إلى الحفاظ على حياة الوطن وحريته **(ميكيافيلي و جمال، المطارحات، 1962 ، صفحة 149)**

إن الأخلاق في طبيعتها مرتبطة بالمجتمع من حيث هو وعاء لقبول القيم أو رفضها حسب أخلاق الحاكم الذي يريد الحفاظ على الدولة ومؤسساتها.

نقد هيجل

إن فكرة الدولة والأخلاق عند ميكيافيلي ارتبطت بواقع ملموس عاش في وسطه ولاحظ انحطاط أخلاق مجتمعه المتشبع بأفكار الكنيسة حيث رفضها من حيث أساسها، ونلاحظ أهمية الواقع في تحليل وبناء قيم الأخلاقية التي تحكم تصرفات الحاكم من وجهة نظر ميكيافيلي الذي رفض مثالية الأخلاق والأسس التي تقوم عليها الدولة هذه الأفكار دفعت الفيلسوف "هيجل" إلى نقدها من حيث أساسها ، جاء الرفض من خلال إبعاد فكرة صناعة الأخلاق سواء عند الحاكم أو عند الشعب لضمان السلم والأمن في الدولة التي تمثل صورة راقية مجردة لمسار العقل. إن سيادة الدولة، وجودها مرتبط بالوعي الإنساني في صورة الأفراد والمجتمع وعندما يتحقق هذا الوعي في صورته ومادته تظهر الدولة على أرض الواقع وتتجسد حرية الفرد انطلاقا من حتمية الجمع بين الحق و الأخلاق الذي يضمن حق الملكية للأفراد بمثابة حق أساسي.

و يرفض هيجل فرض صور للاستبداد من خلال فعل التربية والانضباط لأن هذه الصور هي محاولة قبلية لإضفاء المشروعية على الرعب والعنف والقوة.

الأخلاق عند كانط وهيوم

حاول هيجل اقتباس بعض المعاني الأخلاقية من مشروع كانط في فلسفة الأخلاق وفي مبادئ الأخلاق .

كتب كانط مجموعة من المؤلفات في مجال الأخلاق نذكر منها ميتافيزيقا ونقد العقل العملي وجاء في بعض كتاباته لا يوجد شيء يمكن اعتباره خيرا إلا الإرادة الخيرة التي تستمد خيريتها من طبيعة الخير ذاته ، وأن الفهم والذكاء والتصميم هي خصائص خيرة ولكن قد تتحول إلى السوء و الضرر إذا لم تستند إلى إرادة خيرة.

ويكتب كانط حول مفهوم الإرادة الخيرة وهي تنطبق على هبات الحظ والقوة والغنى والصحة والرضا وهذه الأحوال تسمى السعادة التي يتولد عنها الاعتزاز بالنفس الذي توجهه الإدارة الخيرة نحو غايات وأهداف وتصحح مبدأ السلوك كله **(كانط، 1980 ، صفحة 38)**

يعتبر مفهوم الواجب الأخلاقي من المفاهيم الجوهرية في علم الأخلاق عند كانط حيث أداء الفعل المرتبط به ، يعد احتراما للقانون الأخلاقي الذي وضعه المجتمع عن طريق فصل العقل و إن الفعل الأخلاقي لا يرتبط بغاية وهدف معين إنه فعل مطلق لا تحده غاية ولا وسيلة وهو يقوم بدور الواسطة بين الإدارة والقانون الكلي الشامل.

وفي ربطه الأخلاق بالسياسة وتوضيح العلاقة الأساسية بينهما بحث "كانط" في قضية السلام العالمي "في كتابه الموسوم "نحن مشروع سلام دائم" حيث اعتبر النظام السياسي من

الأفضل لكل دولة هو النظام الجمهوري حيث طالعه هيجل فيما بعد حول هذه النقطة .كما اعتبر عدم التدخل في سياسة الدول أساساً للعلاقات بين الدول ، إن هذه الأفكار لاشك أن هيجل تأثر بها إيجابا أو سلبا عندما بدأ يدون فكرته عن الأخلاق و علاقتها بمفهوم الدولة .

مفهوم الأخلاق عند "هيوم دافيد "

مما لا شك فيه عند "دافيد هيوم" أن فلسفته التجريبية أثرت على بناء مفهومه الأخلاق والقيم المرتبطة بها. إن الأساس المعرفي الذي انطلق منه هيوم هو مبدأ الصراع بين العاطفة والعقل وهو صراع في أساسه يحمل طابعا سيكولوجيا ، حيث الأخلاق تتميز بكونها ترتبط بذات الإنسان التي ترتبط بالعاطفة ، كما أنها تستند إلى العقل في وضع المفاهيم الأخلاقية غير أنه يعتبر بأن العاطفة هي مصدر أفعالنا الأخلاقية ويبعد بذلك على العقل هذه الميزة إن العاطفة في نظره تميل إلى الغريزة الإنسانية المليئة باللذة والألم فالقيمة الأخلاقية في التي تجلب المنفعة العامة وهذه الفكرة الأخيرة هي التي قاد بها معظم الفلاسفة من الاتجاه الأنجلوسكسوني وفي نظر "برتراندراسل" ، فإن الأفعال والقيم

الأخلاقية لا يبرر وجودها العقل بل يحضر الشعور والعاطفة في تشكيلها وفي إبراز أهميتها . يصف "هيوم" العقل بأنه عبد "وفي" للعواطف وهذه الفكرة تجاوزها "هيجل " عندما اعتبر العقل صورة مجردة للفكر وهو مصدر أساسي في بناء الأخلاق وفيه تتجلى الدولة.

قام "هيوم" بتصور نوعين أساسيين من الفضائل الأخلاقية الأولى مكتسبة من المجتمع وعاداته وتقاليده وهي تهدف إلى جلب السعادة للإنسان وأهمها على الإطلاق مفهوم العدالة التي تحقق المساواة بين أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات ، أما النوع الثاني في فضائل أخلاقية طبيعية مرتبطة بالعواطف مثل اللذة والألم مثلما ذكرنا سابقاً .

إن مرتبة الأخلاق عند "هيوم" ، تكمن في طبيعتها المرتبطة بالعاطفة وهي درجة عليا في تحديد الفضيلة الأخلاقية أما من جانب العقل فلا تمليه أن يحدد وتضبط القيمة الأخلاقية وهذه الفكرة حاول هيجل تجاوزها بصورة كلية.

مفهوم السلطة والدولة عند "هيوم"

اعتقد "هيوم " بأن تاريخ السلطة والحكم وبناء الدولة بصورة كلية وشاملة يبرز لنا بوضوح تام بأن الحكومات والدولة التي قامت في كثير من المناطق في لم تكن مبررة أي لم تخضع لإرادة الشعوب يقول في هذا "هيوم " إن كل أنواع الحكم التي لا تزال اليوم قائمة – يقصد في عصره– أو قد حفظ لنا التاريخ ذكرياتها ، قد أسست على اغتصاب السلطة، دون أن يتمكن أحد من أن يقدم موافقته بحرية ودون أية علاقة بإرادة الشعوب **(قربان، 1983، صفحة 211)** وهذا الرأي المعبر عنه عند "هيوم" يشير بوضوح إلى موقفه من نظريات العقد الاجتماعي التي يجب أن تتخطاها وذلك في نظره راجع لانعدام الأساس المنطقي لوجودها وأيضا غياب القاعدة التاريخية التي تفترض وجودها .

إن تاريخ البشرية وفق نظرية العقد الاجتماعي فإن الإنسان كان يعيش في حالة عزلة وانطواء على ذاته، ولكن في نظر "هيوم" فإن هذه الحالة ما تلبث أن تزول فهي غير

دائمة إذن فإن حجة أصحاب نظرية العقد غير صحيحة من وجهة النظر التاريخية. إن الأفراد يعيشون حياة المجتمع حيث يجتمعون داخل خلية الأسرة التي تشكل النواة الأساسية للدولة والتي تعتمد على مجموعة من القواعد لعل أهمها "وجود العدالة ".

هيوم والأخلاق والدولة.

والذي يتمثل دورها في وضع قواعد صارمة من أجل احترام وصون الملكية. إن منشأ الدولة الأساسي هو في صورته العضوي وهي القوة و العنف وفي ذلك يعتقد "هيوم" بأن سطح الأرض يتحول باستمرار يتحول الممالك الصغيرة إلى ممالك كبيرة والامبراطوريات الكبيرة إلى ممالك صغيرة، فهل ثمة شيء يؤدي إلى ذلك بين الأحداث غير سيادة القوة والعنف ، إذن فأين الانفاق المتبادل والارتباط الإرادي الذي تحدث عنه الجميع **(قربان، 1983، صفحة 214)** وهو في هذه الحالة يرفض فكرة إنفاق الأفراد على أن يصنعوا عقدا اجتماعيا من أجل إحداث هيئة وهى الدولة للحفاظ على مصالحهم وتسيير أمورهم اليومية والعادية، و من هذا الجانب أيضا نجد "هيوم" يرفض فكرة العقد الاجتماعي وهو في هذه النقطة يتقاطع مع هيجل الذي رفض الفكرة لذات الأسباب.

ويضيف "هيوم" سببا آخر أدى به إلى رفض فكرة العقد الاجتماعي أساسا لنشأة الدولة، وهو أن "فكرة العقد في حد ذاتها كانت مجهولة عند الإنسان الأول وفي حالة الطبيعة التي كان عليها والتي تحدث عنها أصحاب نظرية العقد الاجتماعي، ثم أن تلك الحالة يفترض وجود مجتمع وهو ما لم يتحقق في حالة الطبيعة الأولى **(قربان، 1983، صفحة 214)**

وفي عملية رفضه لوجود العقد الاجتماعي استنادا للأسس التاريخية التي أشرنا إليها سابقا توصل "هيوم " إلى فكرة وجود العقد في صورتين وهما صورة العقد الأصلي الذي يساهم في التوحيد بين الأفراد في مجتمع واحد و صورة عقد ثان يتجسد بين المواطنين والحاكم لتأسيس وقيام الحكومة التي تهتم بشؤون المجتمع والأفراد **(قربان، 1983، صفحة 214)**

أما من الجانب المنطقي فإن نظرية العقد الاجتماعي في نظر "هيوم " تسقط ولا تعود لها أي أهمية بالنظر إلى عدم البرهنة على اتساقها استنادا إلى الوقائع التاريخية **(قربان، 1983، صفحة 214)**

ولنظرية "هيوم" حول فكرة الدولة ، أثر كبير على توجه "هيجل" نحو تأسيس مفهوم للدولة ينسجم في أكثر حالاته مع تصور "هيوم" أولا يرفضه فكرة العقد الاجتماعي وثانيا تأكيده على طبيعة منشأ الدولة بطريقة العقد في صورته الثانية.

المبحث الثاني : المواطنة عند هيجل من خلال فلسفة الدولة

المواطنة عند هيجل من خلال فلسفة الدولة .

لذا يقول كروتشه CROCE BENDETTO (1952/1866) :

لقد كان هيجل آخر عبقرية نظرية ظهرت في تاريخ الفلسفة صارعت عبقريات أفلاطون وأرسطو وديكارت وفيكو، ويضيف قائلا : " حقا لقد تعرضت فلسفة هيجل خصوصا خلال القرن 19م لضرب من النقد القاسي العنيف فقيل عنها مجرد نزعة مذهبية لا تخلوا من تجن على الوقائع واصطناع لبعض الحيل السفسطائية الخداعة واستسلام لبعض الأحلام التنبؤية وارتماء في أحضان البهلوانية الفكرية العابثة ولكن من المؤكد مع ذلك أن أحدا لم يستطيع أن يدحض نقد هيجل للمنطق التقليدي ، وأن يحول دون سريان منهجه الجدلي في دماء جيل بأسره من المفكرين". **(إبراهيم،، 1970، صفحة 28)**

يعتبر هيجل المصدر المباشر وغير المباشر لجميع الاتجاهات الفلسفية التي انطلقت ابتدءا من القرن 19م ، كما يعتبر أول فيلسوف قدم فلسفة لتفسير الظاهرة السياسية والتي لها علاقة بالفكر السياسي اللاحق وبالأخص الماركسية .

يقول لينين :" يستحيل استحالة قاطعة أن تفهم رأس المال لكارل ماركس لاسيما الفصل الأول منه ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله ولهذا السبب فقد مضى نصف قرن من الزمان ولم يفهم ماركس واحد من الماركسيين ". **(إمام، 2007، صفحة 23)**

وكان رجلا اجتماعيا شديد التعلق بالقضايا السياسية إذ يقول : "إن قراءة الصحف هي بمثابة صلاة الصبح بالنسبة إلى إنسان العصر الحديث **(سرو، 1993، صفحة 60)** ولعل أهم كتبه في طرح أرائه السياسية هو كتابه " مبادئ فلسفة القانون " الذي نشر عام 1821م ، وقد لخص الأفكار الرئيسية في هذا الكتاب في دائرة معارف العلوم الفلسفية وفي عرضه للسياسة ربط ربطا وثيقا بينها وبين الأخلاق وسيكولوجية الإرادة وفلسفة التاريخ ، وفي مقدمة فلسفة القانون يصرح بكل وضوح بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثلى لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم لأن ما هو قائم هو العقل فالتفسير العقلي الذي يقدمه في هذا الكتاب هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية قال: ليست مهمة الفلسفة أن تعلم ما ينبغي أن يكون وحتى لو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة ، لأنها لا تأتي

إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه وحينما ترسم الفلسفة بلون رمادي على رمادي فان صورة الحياة تكون قد شاخت من قبل . **(بدوي، صفحة 593)**

1- المنهج الجدلي أساس الفلسفة الهيجلية :

يعرف هيجل في فلسفته بتطبيقه للمنهج الجدلي الدياليكتيكي، يقول هيجل :" إنه لمن الأهمية الكبرى أن تتأكد من طبيعة الدياليكتيك وأن نفهمه فهما صحيحا ، فحينما توجد حركة وحيثما توجد حياة وحيثما ينفذ أي شيء في العالم الواقعي فهنالك يعمل الديالكتيك، وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية حقا" **(نصر، 1982، صفحة 67)** ، ويتضح من هذا القول أن الديالكتيك ظاهرة عامة تصدق على كل شيء وهو عبارة عن طريق ثلاثي الحركة يبدأ من الشيء ويسير إلى نقيضه ، ثم يجمع بين الشيء ونقيضه في حالة تصالح ما بينهما من تضارب وتسمو عليهما في مركب جديد، وتسمى مراحل هذه الحركة الثلاث بالأطروحة(THESE) ، ثم معارضة الأطروحة (ANTITHESE) والتركيب بين الأطروحتين وتسمى (SYNTHESE وضع هيجل تعريف للديالكتيك " بأنه حركة الفكر العليا التي بفضلها تتداخل المظاهر المتعارضة لترتفع فوق التناقض وبشرح أوفى يلخص هيجل نظريته على الشكل التالي : لا موضوع إلا وفيه تناقض أي فيه حدان متعارضان بالضرورة وكل موضوع لا تناقض فيه هو تجريد ذهني محض بحيث يبرز أحد الحدين ويخفي الآخر، كما أن روح المضمون تتجاوز نفسها باستمرار سلبا فإيجابا والسلب هو

أيضا إيجاب، فما يتناقض لا يتحول إلى صفر أو إلى عدم بل إلى سلب يمضي فيه إلى مفهوم أعلى يكون قد اغتنى بسلبه أي بنقيضه . **(محفوظ، صفحة 223)**

يؤمن هيجل بوجود التناقض في كل من الفكر والعالم ، وهذا التناقض هو الأساس في الانتقال من الفكرة إلى نقيضها

أو بالأخرى حضور نقيض الفكرة للوصول إلى مغزى جديد ، أي أن العملية الديالكتيكية هي التعبير عن نظرية ووحدة الأضداد . **(إبراهيم،، 1970، صفحة 115)**

يرى هيجل أن الفلسفة في تطورها أشبه ما تكون إلى الشجرة في نموها، فنمو الشجرة يعني اختفاء البذرة فهي تتحول إلى ورقيات صغيرة ، ثم يكون نمو الزهرة سلب لهذه الورقيات وتعلن أن هذه الورقيات ليست هي الصورة الحقيقية للشجرة ثم تجيء الثمرة بعدئذ فتعلن بوجودها أن الزهرة صورة رائعة من صور وجود النباتات ومع ذلك فلم يكن في استطاعة أي منهما أن يرى النور ما لم تتقدم جميع المراحل السابقة " **(إمام، 2007، صفحة 41)** ، وهذا ما يؤدي بنا إلى القول بأن فلسفة هيجل هي ثمرة من ثمرات الفكر الفلسفي تحمل في جوفها مبادئ الفلسفات السابقة لاسيما الفلسفة اليونانية خاصة وأن هيجل يقول " إن اسم اليونان يثير النشوة في قلوب المثقفين من أهل أوربا ولا سبيل في قلوبنا نحن الألمان" **(إمام، 2007، صفحة 42)** إن فكرة الجدل عند هيجل لها جذور يونانية ، ولعل أول فيلسوف ميتافيزيقي في تاريخ الفكر البشري جعل من صراع الأضداد المحرك الأساسي والحقيقة الميتافيزيقية الأولى هو هيروقلطس الذي اشتهر بمقولته لا يمكن أن

نستحم في مياه النهر مرتين أي التغير والصيرورة أساس الوجود ، وقد أخذ هيجل عنه هذه الفكرة قائلا: "إنه ليس في أقوال هيروقليطس عبارة لا استطيع أن أدخلها في صميم منطقي" **(إبراهيم،، 1970، صفحة 139)** ، يعود الفضل إلى هيجل في تطوير العملية الديالكتيكية، فحينما وقف هيروقلطس عند الفكرة ونقيضها فقد تجاوز هيجل هذا التناقض بوحدة جامعة.

إن المبدأ الديالكتيكي عند هيجل يعني أن كل تغير نتيجة تعارض بين حالات متناقضة يؤدي إلى تحديد صورة جديدة لحالة جديدة أعلى من سابقها .

مفهوم الدولة :

في التعريف الاصطلاحي : الدولة هي الكيان السياسي والإطار التنظيمي الواسع لوحدة المجتمع والناظم لحياته الجماعية ، وموضع السيادة فيه ، بحيث تعلوا إرادة الدولة شرعا فوق إرادة الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع وذلك من خلال امتلاك سلطة إصدار القوانين واحتكار حيازة وسائل الإكراه وحق استخدامها في سبيل تطبيق القوانين بهدف ضبط حركة المجتمع وتأمين السلم والنظام وتحقيق التقدم في الداخل والأمن من العدوان في الخارج، ومن الناحية القانونية تعتبر الدولة شخصية قانونية موحدة وكيانا جماعيا دائما يتمتع بسلطة الأمر والنهي على نحو فريد في المجتمع يضم هيئة من الأشخاص الطبيعيين يديرون السلطة العليا للدولة والتي تمارسها عنها وكالة الحكومة . **(الكيالي، صفحة 702)**

والدولة بهذا المعنى أي بمعنى الجماعة المنظمة سياسيا وقانونيا لم تظهر إلا في العصر الحديث ولم تستخدم كلمة دولة ETAT– STATE لأول مرة إلا في القرن 16م في كتاب الأمير من تأليف ميكافلي عام 1513م ، ذلك أنه عند اليونان استخدمت كلمة بوليس (المدينة الدولة)، وعند الرومان نجد شيشرون يستخدم كلمة RESPUBLICA (الشيء العام)، كذلك كان يستعمل اللفظ CIVITAS (جماعة المواطنين)، وفي العصور الوسطى الأوروبية كانت تستخدم كلمة civitas وكذلك كلمة regnum (مملكة) وتختلف البوليس اليونانية عن الدولة بمعنى الحديث من حيث الحياة الاجتماعية، إن البوليس اليوناني يشمل الشؤون الدنية والثقافية إلى جانب الحكم السياسي أما ال respublica عند الرومان فكانت أوسع جدا من البوليس اليوناني كما كانت تدل على تنظيم قانوني محدد.

إن المعنى الأساسي في فكرة الدولة هو السيادة، والسيادة معناها السلطة القادرة على سن القوانين وتطبيقها بالقوة إن اقتضى الأمر، لذا فالتصورات المختلفة لمفهوم الدولة تتبع مفهوم السيادة فهل تكون مطلقة في يد حاكم فرد أو تتوزع بين عدة سلطات أو تستمد مباشرة من مجموع المواطنين ، إن الأساس الذي يبنى عليه المجتمع السياسي أو الدولة عند نظرية العقد الاجتماعي هو فكرة العقد .

في نظر "هيجل" لا يمكن الحكم على قيام الدول قبل أن تعرف ماهية الدولة فهي ليست إبداعا فرديا من ذات الفرد بل هي الواقع الموضوعي بالذات **(توشار، 1983، صفحة 385)** وهي واقع الحرية الملموسة المحددة **(توشار، 1983، صفحة 390)**.

وهي توجه الأفراد نحو هذه الفكرة، إن هناك تطابق بين الدولة والمجتمع من خلال انخراط الأفراد داخل مؤسساتها، يعتقد "هيجل " بأن الدولة تظهر عاجزة في الحالات الآتية :

أ- علاقات الدول فيما بينها

ب- الأزمات الداخلية التي تبرر استبداد الرجال والأبطال.

ج – قيام طبقة مستغلة داخل المجتمع المدني ، بعد أن تدرك أنها ليست لها نصيب في المجتمع ولا في الدولة. إن نظرية "هيجل عن الدولة أنها لا تحتمل فكرة الحرب لأنه يأتي نقيض للكلي الشامل "لأن هذا الحزب لا يكون فقط خارج الدولة بل يصبح ضدها ، فإذا تكون هذا الحزب ونما ، قامت أحزاب أخرى ضده وبالضرورة ضد الدولة **(توشار، 1983، صفحة 395)**.

فما هي أهم اقتراحات الفيلسوف الألماني هيجل حول هذه المسألة. أن لكل نسق فلسفي ميزة خاصة تميزه عن غيره من الأنساق الفلسفية الأخرى .

اشتهر هيجل بأنه الفيلسوف الذي يعتبر الدولة كل شيء والفرد لا شيء ، إن الفرد في نظره ملزم بتقرير شخصيته في حياة الدولة ، ملزم بأن يصرف جهده لها وبأن يسعى إلى أمانيه من بابها ، فالدولة هي أسمى غايات الوجود وعلى كل فرد من أولئك الذين تضمهم أن يساهم بقدر طاقته وبأوفر قسط من مواهبه في عزتها ومجدها للإفادة من خيراتها يقول هيجل: "الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية ، فهي الروح الأخلاقي من حيث هو

إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر في ذاتها وتنجز ما تعرف بمقدار ما تعرف وتوجد الدولة على نحو مباشر في العرف والقانون وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أن الوعي الذاتي يفضل ميله تجاه الدولة يجد فيها بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلة حريته الجوهرية **(إمام ه.، الصفحات 141-142)**

ويقول أيضا " إذا خلطنا بين الدولة والمجتمع المدني وإذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن وحماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية لكانت مصلحة الأفراد بما هم كذلك الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها ، وينتج من ذلك أن تكون عضوية الدولة مسالة اختيارية غير أن علاقة الدولة بالفرد شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف فمادامت الدولة هي الروح وقد تموضعت فان الفرد لن تكون له موضوعية ولا فردية أصلية ولا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضوا من أعضائها". **(إمام ه.، صفحة 498)**

إن هيجل يذهب هذا إلى تمجيد الدولة إلى درجة القول بأن ما للإنسان من قيم روحية وأخلاقية إلا وتأتي عن طريق الدولة فهي الإطار العمومي لتكوين الشخصية الإنسانية فلذلك لم يكن غرضها في تحقيق الرخاء المادي والحرية المجردة لأفرادها ، بل في أن تجعلهم يقومون بتأدية وظيفتهم الرئيسية والحقيقية وهي أن يعيشوا في الكلي ، وأن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية ". **(بدوي، صفحة 543)**

أن العيني عند هيجل هو الشمول المبني ديالكتيكيا انطلاقا من لحظاته (**سرو، 1993، صفحة 15**) ، أي أن الحرية كحق من حقوق المواطنة تجد نموها الكامل في إطار الدولة ، فالدولة في نظره هي الإطار الأساسي لحياة المواطنين . (**GAILLE، صفحة 94**)

أن الحرية التي يقصدها هيجل هنا ليست الحرية الفردية السلبية كحرية الإرادة والاختيار وإنما المقصود هنا بالحرية هو أن يتبع الإنسان ماهيته الخاصة وهي العقل وهي تعني المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية للدولة ، ومن ثم فان الحرية الحقيقية للفرد تعني قيامه بخدمة الدولة ، وأن حياته تقوم على وضعه وواجباته كمواطن.

إن هيجل يركز في تحليلاته السياسية على المواطنة الفاعلة في حياة الكائن السياسي ، إن النظام السياسي والوجود المدني عند هيجل ليس اختيارا فرديا عقلانيا كما هو الأمر لدى فلاسفة العقد الاجتماعي ولكنه غاية الوجود الفردي ، وبعبارة أخرى لا توجد الدولة من أجل الفرد بل يوجد الفرد من أجل الدولة ، إن الدولة هي التي تضفي على الفرد صفة المواطن الحر ، والمواطنة هي جملة الحقوق والواجبات التي تشكل قوة الدولة . (**GAILLE، صفحة 94**)

يعلن هيجل أن كل ما يحيط بنا في العالم الخارجي إنما هو شاهد على أن الديالكتيك ظاهرة عامة تصدق على كل شيء ، (**إبراهيم،، 1970، صفحة 151**) أن الدولة كغاية نهائية ما هي إلا مركب في سير النظم السياسية والاجتماعية من أسرة تقوم على التعاون والمسؤولية إلى مجتمع يقوم على التنافس والتناحر إلى دولة تجمع شمل أمة من الأمم

وتعمل على تحقيق الحرية قوامها الخضوع للواجب والقانون يقول هيجل: "الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته وهي تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة ومبدأ المجتمع المدني ، والوحدة التي توجد في الأسرة على أنها الشعور بالمحبة هي جوهرها ، لكن الجوهر هاهنا ارتفع خلال المبدأ الثاني أعلى من خلال الإرادة الحرة العاقلة إلى ما هو كلي" **(بدوي، صفحة 594)**، إن الدولة هي الفكرة المركبة للأسرة والمجتمع المدني ، وهي تمثل الأعلى الذي يسعى إليه كل واحد منهما باعتبارها غاية لا وسيلة، فالدولة هي الغرض الذي يسعى إليه الإنسان، وهي لا تمحو شخصية الفرد بل من واجبها أن تبرز هذه الشخصية وتعبر عنها، ولكن لا يجب أن نفهم الشخصية هنا بالفردية المنعزلة بل الشخصية الحقة ككائن اجتماعي حي له حقوق وعليه واجبات ، وهكذا يمكن اعتبار الدولة على أنها وحدة في التنوع تقوم من جهة على احترام الشخصية الفردية ، كما أن أعضاؤها من جهة ثانية يحققون انسجامهم مع النفس بمشاركتهم في حياة الدولة وأغراضها وبخضوعهم لأنظمتها " . **(محفوظ، صفحة 227)**

المواطنة والمشاركة السياسية :

إن المواطنة عند هيجل جوهرها المشاركة في الجهاز السياسي ، فهي شرط ضروري لإضفاء صفتها على الفرد الذي يتمتع بحقوقه باعتباره مواطنا داخل المجتمع والدولة التي

هي الهدف الذي يسعى إليه الإنسان تتجسد في الملكية الدستورية الوراثية إن هذا لا يعني أن الملك يمارس السلطة بصفة مطلقة ، بل على العكس فهو مقيد بمضمون المشاورات العينية ويتقيد بمواد الدستور ، حيث في ملكية جيدة التنظيم تختص الناحية الموضوعية بالقانون وحده ، أما الملك فليس عليه إلا أن يضيف العنصر الذاتي ، إن طبيعة المشاورات التي تحدث عنها هيجل تمثل الوساطة بين الحاكم والشعب وبفضلها يعبر الرأي العام عن موقفه وهذا يضمن التأليف بين مبدأ الذاتية ووحدة الدولة (سرو، **1993**، **صفحة 65)**

و في نظر "هيجل" إنه من الواجب على المواطنين الحفاظ على استغلال الدولة وسيادتها حتى لو كان ذلك على حساب مصالحهم .

ذهب "هيجل" إلى القول بأن الفرد هو ذلك الجزء من الكل والدولة هي مصدر الإرادة الفردية بل هي مصدر كل الحقائق والقيم الروحية ،و يكسب الفرد الوعي الكامل حينما يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية، إن الدولة هي الفكرة الكاملة على الأرض وهي هدف التاريخ وتبلغ الحرية فيها مرتبة الموضوعية بعد احترام الأفراد للقوانين فهي المعبرة عن الإرادة الحرة.

إن الغرض العملي والفعلي الذي كان يسعى إليه "هيجل" جاهدا من هذه الأطروحات السياسية هو توعية الشباب الألماني من أجل تحقيق الوحدة الألمانية والالتحاق بالدول المتطورة في تلك الفترة في أوروبا وهي فرنسا وبريطانيا.

إن الدولة بمؤسساتها ، ليست هي الوجود فوق الأفراد أو ضد مصالحهم وليست هي أيضا مجرد أداة لتمكينهم من إتباع أغراضهم الخاصة في السلام مولكن كانت إرادة "هيجل " هي التغلب على الإنكفاء الذاتي المجرد ، حيث اعتبر العلاقة الاجتماعية هي التي تحدد الواجبات وبين بأن الفرد ينتقل من حير الكينونة إلى حيز الفعلية باشتراكه في حياة الكائن السياسي فقط **(كرانستون، 1970، صفحة 113)**.

وصول مسألة الدولة ، فإن "هيجل" يعتبر من أكثر الفلاسفة المدافعين عن الحكم المطلق في تاريخ ألمانيا ، وكان ينظر إليها على أنها التجسيد الأعلى والمطلق لمرحلة تطور التاريخ العالمي ، وهي الكائن المطلق الذي يجسد الفكرة الكاملة والشخصية المعنوية الحقيقية التي تذوب فيها شخصية الأفراد الذين راد الذين يستمدون وجودهم الحقيقي من فكرة الدولة ومؤسساتها . **(النشار، 1979، صفحة 557)**

إن الدولة هي غاية في حد ذاتها وهي أسمى الوعود من كل شيء في المجتمع، إن المصير السياسي للأفراد يحدد من طرفها، إن سلوك الأفراد مرتبط بإيديولوجيتها و سياستها سواء الداخلية أو الخارجية.

المبحث الثالث : المفهوم النظري المثالي للأخلاق عند هيجل

فكرة الدين عند هيجل

تقوم فلسفة هيجل في شموليتها على فكرة التداخل المعقد بين فكرة الأخلاق ومفهوم الدولة وقد أشرنا إلى المسألة في مقدمة الأطروحة، وهناك من الفلاسفة الذين أكدوا على فكرة التطابق بين الأخلاق ومفهوم الدولة عند هيجل لدرجة اعتبارهم ، تدخل فكرة الدين وبناء الدولة والأخلاق من صميم وجوهر الفلسفة الأخلاقية التحولية عنده.

وقد يعالج "هيجل" الدين المسيحي من زاوية فلسفية واجتماعية أدت به في آخر الأمر إلى تبني فكرة تقديس الدولة .

أما من زاوية الأخلاق فقد اعتبرها هيجل طبيعة ثانية في الإنسان حيث طبيعته الأولى هي الوجود الحيواني المباشر **(إمام، 2001، صفحة 72)**، ونحن نشير هنا إلى هذا الرأي المختصر حول الأخلاق عند هيجل لأنه يشكل الموقف الفلسفي الشامل من مسألة الأخلاق ودورها في بناء الدولة ومؤسساتها.

الوعي الديني المسيحي :

نظر هيجل للوعي الديني المسيحي على أنه تشكل وحدة الإلهي والإنساني في صورة حدث تاريخي تمثل في التجسد لله في صورة إنسان مما يعني أن الجوهر الإلهي نزل إلى مستوى الواقع المتعين الذي يسعى إلى إلغائه ، غير أن هذا الإلغاء لم يتجسد في المطلق بل هو صعود بهذا الوجود إلى مستوى الذات الإلهية ومن هذه الزاوية ، فإن موت الإله في العقيدة المسيحية في نظر هيجل هو بغتا حقيقيا للروح ، لأن موت الإله ليس نفيا له و إنما نفي للوجود المتعين الذي تظاهر فيه ثم تحوله إلى روح كلي تعيش في صميم الجماعة المسيحية

(عثمان، 2001، صفحة 73) ، حاول هيجل ربط تاريخ الروح الكلي بمفهوم الدولة التي اعتبرها من حيث المرتبة تأتي بعد الله، حيث القوة لله ثم بعد ذلك تظهر الدولة في مركز الوجود .

إن عقيدة الإله في المسيحية عند هيجل تعبر عن نفي المطلق لذاته ثم نفيه لهذا النفي، ولا تتجسد فكرة التصالح بين اللامتناهي والمتناهي إلا بأخذ الإلهي شرط الإنساني حيث تتحول حياة الإنسان وموته إلى موت الإله ذاته **(عثمان، 2001، صفحة 74)** .

النزعة الاجتماعية وفكرة الدولة عند هيجل .

إن هذه الفكرة ترتبط بنزعة هي من أقدم النزعات في تاريخ الفكر السياسي الاجتماعي حيث تعود إلى الأزمنة القديمة التي سادت فيها الروح الجماعية بين القبائل القديمة التي اعتبرت بأن مصلحة الجماعة أولى من مصلي الأفراد، وعندما تحولت هذه القبائل إلى مجتمع سياسي أكثر تنظيما وهو الدولة، نزعت نحو تدخل الدولة بصفة كلية في تسيير وتنظيم أمور المجتمع في صورة حماية الأفراد أو المواطنين وتحفيف العدالة الاجتماعية بين جميع أفراد المجتمع السياسي .

إن تدخل الدولة أخذ أشكالا متنوعة منها شكل الاستبداد الذي لا يعترف بكرامة الأفراد حيث حريتهم غائبة والشكل الآخر "يهدف إلى تنمية شخصية الفرد و احترام ميوله التي تدفعه إلى الابتكار والإبداع ولكن في إطار اجتماعي معين وضمن أفق يخدم فيه الفرد الجماعة" **(النشار، 1979، صفحة 557)** كما أن الجماعة هي أيضا تهتم بشؤون الأفراد.

يعتبر هيجل من أنصار الشكل الأول وكان من بين أقوى المدافعين على نظرية الحكم المطلق في تاريخ في الفكر السياسي ليس في ألمانيا فحسب بل في كل المجتمعات الأوربية. ففي نظره فإن الدولة تجسد أعلى مرحلة لتطور التاريخ العالمي ، كما ذهب إلى فكرة تألب الدولة حيث اعتبرها كائن مطلق تجسد الفكرة الكاملة التي يستمد الفرد منها وجوده الحقيقي **(النشار، 1979، صفحة 557)**

يمثل هيجل التيار السياسي الذي كان يدعو إلى تدخل الدولة في كل شؤون الحياة السياسية والاجتماعية وذلك على حساب الأفراد والمواطنين ، وقد تحقق هدف هيجل في هذا الأمر حيث بلغ تدخل الدولة ذروته في ظل قيام الأنظمة الاستبدادية في القرن العشرين ومثال على ذالك قيام الحكم النازي الديكتاتوري في ألمانيا الذي سلب الأفراد حرياتهم واعتبرت النازية بأن الدولة غاية في حد ذاتها مثلما قرر ذلك من قبل هيجل في نظريته حول الدولة المثالية التي هي فوق الأفراد وهي التي تحدد المصير السياسي لهم ، وهم مطالبون " بتمجيد الدولة وطاعة الحاكم الديكتاتوري إلى درجة التقديس **(النشار، 1979، صفحة 557)**

لقد تحققت فكرة هيجل حول الحكم المطلق الذي ساد في دولة ألمانيا مع بداية القرن العشرين.

إن الاتجاه المحافظ هو من أهم السمات التي تميزت بها نظرية "هيجل" الأخلاقية ، على أن هذا الاتجاه ليس هو كل شيء ، إنه مجرد ناحية جزئية تمثل أحد الجوانب فحسب وعلينا ألا نخطئ ونعتبرها مساوية للكل **(كاسيرر، 1975، صفحة 335)**.

لقد سلك هيجل في آخر مراحل حياته سلوكا متعارضا مع روح مذهبه الفلسفي القائم على مقولة أن كل " واقع فهو معقول"، حيث اتجه فيما بعد إلى تأكيد النظرة المقابلة في بعض أبحاثه، حيث وصف في كتابه " اتجاه العلم في النظر إلى القانون الطبيعي 1802" بأن تاريخ العالم بأنه مأساة أخلاقية كبرى يمثلها المطلق نفسه" **(كاسيرر، 1975، صفحة 337)**.

ورفي ربطه فكرة الأخلاق بقيام الدولة التي قامت على بعض القيود القانونية والأخلاقية وهي بمثابة شروط قيام الدولة وتأدية مهامها تجاه الأفراد الذين توافقوا على هذه القيود ، أقدم "هيجل" على خطوة جريئة لتفادي الالتزام بهذه الشروط حيث لجأ إلى تغيير فكرة الأخلاق.

إن فلسفة هيجل الأخلاقية والسياسية من ناحية الكتابة فهي قليلة بالنظر إلى الدراسات التي كتبت حول فلسفة كانط الأخلاقية حيث لا نجد بالعربية دراسة شاملة للأخلاق عند هيجل وهذا ما نجده أيضا في الدراسات الأوروبية رغم أهمية كتاباته حول موضوع الأخلاق في المؤلفات اللاهوتية الأولى – ويلاحظ "وولش " WALSH أيضا قلة الدراسات حول فلسفة الأخلاق عنده في التراث الانجليزي حيث لا توجد إلا دراسة "ربيران Rey burn " "التي عرضت لنظرية هيجل الأخلاقية اعتمادا على أصول فلسفة الحق **(عطية، صفحة 154)**

وأيضا نجد دراسة "هيبوليت" " Hypolite" حول " تكوين ولبنية فينومنولوجيا الروح عند هيجل " التي صدرت في باريس 1946 و ترجمها " صمويل" و"جون هايكمان" إلى الإنجليزية سنة 1977، و دراسة " جورج لوكاتش" حول هيجل الشاب" في برلين سنة 1966 والتي ترجمها " ليفونستون" "livingstone إلى الانجليزية عام 1975 وتضم عدة فصول حول الأخلاق ، والفصل الذي خصصه "ميشيل ميتاس " عن القانون والأخلاق في كتابه بالانجليزية عن "هيجل والديمقراطية" **(عطية، صفحة 154)**.

أما في اللغة الفرنسية، نذكر من الدراسات التي تناولت مفهوم الأخلاق عند هيجل دراسة "أبين زاك " Ape pen zak حول "هيجل الشاب ورؤية العالم الأخلاقية عام 1960 ، ودراسة " أريك فايل . E. Weill" الفلسفة الأخلاقية عند هيجل " عام 1961 ، وأيضا ما كتبه " فلا يشمان Fleisch mann عن فلسفة هيجل السياسية .

إن أهمية دراسة الأخلاق عند هيجل لا تأتي فقط من قلة الكتابات أو من قيمة الفيلسوف نفسه ، بل تأتي من كون الأخلاق تمثل عنصرا أساسيا في مذهبه وأنها توجد في كتاباته الأولى التي عرض من خلالها المواقف اليهودية والمسيحية ولفلسفة الأخلاق عند "كانط " حيث تجاوز صورتها، ليقدم لنا الأخلاق الذاتية والاجتماعية التي تعرض لحرية الإرادة الإنسانية في صورة أخلاقية مجردة تظهر تحقق الإرادة في الحياة الأخلاقية وفي الأشكال الاجتماعية التي يتم فيها نشاط الشخصية الأخلاقية **(عطية، صفحة 155)**

يجب التركيز على اهتمام "هيجل" بفلسفة الأخلاق منذ الكتابة الأولى حتى "الفينومنولوجيا " وصولا إلى فلسفة الحق حيث اهتم موضوع الأخلاق وحواره مع الاتجاهات الأخلاقية و أيضا يظهر لنا نقده لهذه الاتجاهات من أجل بناء مذهبه الأخلاقي المرتبط به، و يرى " هايم " HAYM في كتابه "هيجل وعصره" وأن هناك ضرورة في الكتابات الأخلاقي التي ستؤدي بنا إلى فهم واضح لفلسفته من خلال الأفكار التي يطرحها، لقد كان لدى "هيجل" اهتماما ثابتا بالموضوعات الأخلاقية والسياسية **(عطية، صفحة 163)**.

إن الكتابات التي نشير إليها هنا هي التي تحددت من خلال مناقشته للأحوال الراهنة لمنطقة "فرتمبرج" عام 1797 ، وأيضا ما كتبه عن مشروع إصلاح التشريع الانجليزي ، ويذكر " روسكا " المؤثرات التي تأثر بها "هيجل" الشاب مثل الفلسفة اليونانية وحركة الأنوار وتأثير "كانط " " لقد اتخذ فكر "هيجل" مظهرا خالصا تحت التأثير المباشر لكتاب "كانط" الدين في حدود العقل وحدة وكتابه " حياة يسوع" عام 1795 . الذي يمثل مرحلة هامة في تفكيره **(عطية، صفحة 164)**

لقد تحرر "هيجل" من "كانط" بمجرد صدور كتابه " نقد المسيحية الوضعية " عام 1795 ، وظهر ذلك من خلال كتاباته الفلسفية والأخلاقية التي تجسدت لاحقا في مذهبه الفلسفي.

مقارنة بين "كانط" و "هيجل"

من المفيد هنا أن نقارن بين وجهة النظر العامة للأخلاق الهيجلية وبين الأخلاق الكانطية لقد كان كانط يرى أن الأخلاق بوصفها قانونا كليا لا يمكن أن تقوم على شيء غير كلي كالمشاعر أو الحدس الشخصي أو المعايير التجريبية للمنفعة وإنما لابد أن تقوم على العنصر الكلي في الإنسان أي على العقل. ولكن العقل عند كانط يعني الفهم المجرد الذي يعد قانونه بمثابة هوية فارغة ومن هنا فإن هذا المبدأ الأخلاقي كان يذهب إلى أن الفرد لابد أن يعمل وفقا لقاعدة كلية بحيث يستطيع أن يجعل القاعدة التي يعمل على أساسها قانونا عاما وعلى ذلك فينبغي على الإنسان ألا يخلف الوعد لأنه لو أصبحت مخالفة الوعد قاعدة عامة فسوف تمحي الوعود من الوجود وسوف نصل بذلك إلى تناقض

ذاتي . وملخص ذلك كله هو أن الفعل الصواب أو السليم أخلاقيا هو الفعل الذي يعبر عن اتساق ذاتي الذي لا يناقض نفسه .

و "هيجل" مثل "كانط" يقيم الأخلاق على العقل أعني على ما هو كلي لكن الكلي في حالة هيجل ليس هو الكلي المجدد الفارغ الخاص بالنهم ولكنه الكلي يعني الخاص بالفكرة الشاملة والكلي العيني يخرج مضمونه أي الفصل والنوع من ذاته ومن ثم قادر على أن يؤدي بنا لا إلى الهوية الفارغة.

أو الاتساق المحض بل إلى القوام العيني للمنظمات التي شكلت مضمون الأخلاق والدولة.

فالأخلاق عند هيجل تشمل كلما هو حق و خير.

مظاهر نقد المنطق في الفكر المسيحي:

بالنظر إلى اهتمام هيجل بفكرة الدين المسيحي حيث أسس وفق مبادئه ونظرياته منظومتنه الأخلاقية وفكرة الدولة حيث اعتبر هيجل المنطق بمثابة فكرة مطلقة لبناء فلسفة الأخلاق والدولة ،فإننا سنحاول تقديم نقد منهجي حول نقد المنطق في الفكر المسيحي لنبين مدى تأثير ذلك على بنية الفكر المنطقي عند هيجل وأثره على بناء نسقه الفلسفي.

لم يتمكن العصر الوسيط في أوربا أن يقيم بناءه الفكري المذهبي في ظروف فكرية مواتية، وهذا بسبب القهر والاضطهاد اللذان كانت تمارسها الكنيسة ضد كل من يحاول استخدام العقل الذي أصبح يهدد كيانها. ولذلك فإن كل تفكير كان يخضع لنظام معين تسننه الكنيسة، حيث وفي هذا المجال "حضر مجمع باريس الكنسي منذ عام 1211 تعليم طبيعيات أرسطو وحينما وضع النائب البابوي روبرت الكورغوني في سنة 1215 القانون الداخلي لجامعة باريس أباح كتب أرسطو المنطقية والخلقية وحرم مطالعة ما بعد الطبيعة والفلسفة الطبيعية" **(برهيبة، 1983، صفحة 75)**.

ويظهر من خلال هذه التحريمات والخطر الموجه ضد فلسفة أرسطو أن المنطق الأرسطي لم يدخل ضمن المؤلفات المحظورة على المفكرين الأوربيين. وهذه النظرة ساعدت المنطق الأرسطي إلى حد كبير في تعليمه وشرحه والتأليف فيه من طرف مفكري القرون الوسطى الأوربية. وساعدت من جانب آخر الفكر المسيحي في محاولته الهادفة إلى إيجاد نوع من الاستقلالية في مجال علم المنطق تجاه المنطق اليوناني، وبالإضافة إلى التحريمات التي ذكرناها فإن "غيريغوريوس التاسع اصدر أمرا بألا تستنسخ مؤلفات أرسطو إلا بعد أن يحذف منها كل ما يتنافى والعقيدة" (**الخضيري،، 1973، صفحة 40**).

والجدير بالذكر أن الكنيسة كانت تبحث عن كيفية إحياء وانبعاث الفكر اللاهوتي لذلك كانت "تقبل تدريس منطق أرسطو لأنه يستطيع أن يقدم خدمات جليلة للاهوت" (**الخضيري،، 1973، صفحة 54**) وكانت الطريقة المتبعة قصد تحقيق مثل تلك الأهداف هي المجادلة لدحض الآراء المضادة للفكر اللاهوتي وقتذاك حيث من "الثابت أن قضية العصر الفكرية الكبرى حينذاك هي تجدد تعليم اللاهوت باستعمال الجدل وحول هذه المسألة دارت كافة النقاشات والمنازعات" (بلانشيت، 133، صفحة 133).

وبعد بدايات الاتصال المباشر للغرب بحضارة الشرق ونقصد بها الحضارة الإسلامية عن طريق منفذ الأندلس خاصة، بدأ أثر المنطق الأرسطي يظهر على الفكر المسيحي القروسطي في جانبين اثنين، أولهما أنه قام بانبعاث مسألة الكليات الخمسة ونصيبها من

الحقيقة والواقعية في العالم الخارجي الحسي، وهذا أدى بدوره إلى خلق نقاش علمي كبير حول نظرية المعرفة بين المفكرين، والجانب الثاني هو أن الفكر المسيحي عندما قام وحاول تثبيت وتطبيق قواعد المنط

والأرسطي في تناوله للأفكار اللاهوتية، اصطدام بصفة مباشرة بمسألة هامة ومصيرية بالنسبة إليه وهي البحث في العلاقة بين العقل والإيمان إذ قام الفكر المسيحي في القرون الوسطى "بمحاولات ضخمة لإخضاع الإيمان للعقل بنفس وسائل المنطق والتفكير القديم اليوناني منه على وجه الخصوص" **(بدوي، 1965، صفحة 20)**

إذن فالمناقشات العلمية المنطقية التي واكبت تطور المنطق الوسيط دارت حول تلك المسائل، وظهرت شخصية:

بيار آبيلاز (1079-1142) يعتبر من بين أكثر الشخصيات المنطقية التي تعرضت لموضوع رسالة الكليات التي أشرنا إليها سابقا. أما تعريفه للمنطق فهو لا يخرج عن سابقيه "توما الا كوبني" و "سان أغسطين" بحيث رأى فيه ذلك الفن الذي يقودنا بانتظام في العمليات الاستدلالية التي يركبها العقل.

وفي محاولته لجعل حل لمسألة الكليات الخمس وهي (الجنس، النوع، الفصل، الخاصة، العرض العام) التي تضاربت وتناقضت حولها آراء الفكر المسيحي، يرتكز آبيلا على أسس المذهب التصويري القاضي إلى جعل المنطق أكثر تحررا من التفسيرات

الميتافيزيقية للكليات، ومن "هنا كانت معارضته لواقعية الكليات" (بلانشيت، 133، صفحة 198) وفي نظره فإن الأفراد هم الذين ينظر إليهم على أنهم أشياء واقعية على عكس الكليات التي ليس لها وجود واقعي وإنما "هي أفكار ومعان مجردة ليس لها خارج الذهن وجود مستقل عن الجزئيات الجسمية". **(فراج، 1969، صفحة 95)** فالجزئيات في نظره تنقسم إلى طوائف متمايزة، وهو في ذلك يسير على خطى أنصار المذهب التصوري في معالجتهم لمسألة الكليات، وهو يقترب كذلك من أرسطو الذي يرى بأن الكليات موجودة في الأفراد الطموسين فقط، إضافة إلى أنها معاني مجردة تستلزم جهدا عقليا لاستنساخها.

ونفس الاتجاه المعرفي يسلكه "فورفوريوس" في كتابة الايساغوجي متسائلا عن "الأنواع والأجناس هل هي موجودات قائمة بذاتها أو أنها مجردة تصورات ذهنية" (بلانشيت، 133، صفحة 95) فالمسألة إذن تشكلت ضمن فلسفة المنطق في العصر الوسيط حيث كانت تبدو وكأساس لنهضة علمية عندما تناولها التجريبيون في عصر النهضة لاحقا. وقد أشار أحد أتباع آبيلار وهو يوحنا السالسبوري بوضوح أكثر من مضمون مسألة الكليات إذ "اعتبرها مدركات عقلية مستمدة من ملاحظة الصفات الموجودة في الجزئيات وإن هذه الكليات لا وجود لها إلى في العقل" **(فراج، 1969، صفحة 171)**وهو لا يختلف كثيرا عن أستاذه الذي رأى بن الألفاظ العامة لها وجود عيني في الذهن فقط. فمفهوم العقل كان أداة آبيلار للمحاججة في أمور اللاهوت وفي التفكير الديني المسيحي عامة.

وعلى صعيد القضية المتناولة في المنطق الأرسطي، فقد طور آبيلار منها وجاء بمفهوم جديد ينسب إليه وهو الوصول إذ يختلف عن أرسطو في الوظيفة الأساسية لفعل الكون، فأرسطو كان يؤلف القضية البسيطة من اسم وفعل، ويعتقد بأنه يستخلص المحمول من الفعل وبذبك تكون وظيفة الفعل نحوية عرضية. أما "آبيلار" فيرى بأن "الوظيفة الأساسية لفعل الكون هي ضمان الوصول بين الموضوع والمحمول الذي يدونه لا يشكل اللفظان قضية" **(فراج، 1969، صفحة 184)**. وهو في هذا يكون قد عمل على تطوير المنطق الأرسطي من خلال موضوع القضية الكلية. ومن خلال هذه النظرة يمكننا أن نستنتج بأن آبيلار كان يعتقد في قدرات العقل على تفسير الإيمان إذ طالب في كتابه مقدمة إلى اللاهوت بتنصيب العقل حكما في المشكلات الدينية إضافة إلى استخدام المنطق بدلا من السيف غي هداية الناس الطحدين.

أما أوكام 1295–1349 فقد أقام صرح فلسفته للمنطق على أساسين هامين: الأول هو رفضه تداخل وخلط المنطق مع الميتافيزيقا" **(بلانشيت، 133، صفحة 193)**. والنظر للأشياء الجزئية الطموسة والمجسمة باعتبارها من دون الكليات المجردة هي الموضوعات الموصلة إلى المعرفة الحقيقة وهنا سيظهر موقفه من مسألة الكليات الخمس وأسس بناء نظرية للمعرفية انطلاقا من الأشياء الجزئية.

أما الثاني فهو محاولته الجادة لإثبات وإظهار أن "القضية واضحة بنفسها مباشرة أو بإظهار أنها مترتبة بالضرورة على قضية واضحة بنفسها مباشرة" **(بلانشيت، 133، صفحة 246)**

فبالنسبة للأساس الأول فإن أوكام يدخل ضمن المعركة الكبيرة التي قامت في العصر الوسيط حول مسألة الكليات، فهو يعتقد في وجود جانبين للمعرفة هما الإحساس والتعقيل التجريدي، فالمعرفة العقلية التجريدية واقعة على معان وألفاظ مجردة على "علاقات بين معادن، والمعنى قائم في العقل فقط "ولو يبق هناك محلا لمسألة مبدأ التشخص" **(كرم، صفحة 236)**، فالكليات لها وجود في الذهن مستقلة عن الواقع. فالكلي أو الماهية يسبق الأمور الجزئية التي لها وجود واقعي، و اوكام يقترب كثيرا من آبيلار في اعتباره للأفراد إنهم أشياء واقعية أي أن اللفظ والاسم الذي يدل به على المعنى هو الذي يطلق على الأفراد والاسم موضوع العلم باعتباره رمزا وإشارة إلى الجزئيات، لا "المعنى نفسه الذي هو متصور فقط" **(كرم، صفحة 223)**، ولا يوجد إلا كفكرة في العقل لا وهو يعترف هنا "بالموجود العقلي للكليات" **(فراج، 1969، صفحة 249)**.

وهذا الموقف جعل من اوكام رائدا من رواد الفلسفة الاسمية الذين لا يعتقدون في وجود الأشياء العامة أو الكلية إلا في الذهن، أي إن المعنى أو اللفظ يصبح على شكل صورة تجريدية ذهنية ليس لها وجود متعين في الواقع. ولذلك فإن اوكام لا يبني على هذه الصورة التجريدية الواقعة العلمية، بل الجزئي المتعين هو الذي يصلح لأن يكون علما

موضوعيا واقعيا. فالمعرفة الحسية هي حدها التي يمكنها أن تفيدنا بالحقائق اليقينية أو نستطيع بواسطتها أن نصل إلى الحقائق العلمية. ويساير أوكام نفس النهج المبني على النظرة الحسية التجريبية في تناوله لمسألة العلة والمعلول.

وهنا يبتعد عن الفكرة العقلية المجردة التي سادت قبله في الفكر الأوربي، فإنه "يؤكد على ضرورة ارتباط العلة بمعلولها عن طريق الكلمة سواء وجدت على مستوى الفاعل الإرادي أو في الفاعل الإرادي" **(فراج، 1969، صفحة 230)**. وينظر إلى الموجودات والظواهر الطبيعية على أنها تفعل بصفة طردية، ويبعد بذلك صفة العلة الغائية التي اعتقد بها الكثير من المفكرين كأساس لفعل الظواهر الطبيعية.

وهنا يستوقفنا أوكام إذ هذه النظرة التي عالج بها الظواهر الطبيعية، يكون قد خالف أرسطو طاليس الذي اعتقد بأن الأطراد دليل على الغائية، في حين يجعلها أوكام دليلا وبرهانا على انعدام واستبعاد الغائية. وهنا يتمحور التحول النوعي والنظر باستبصار في أحد مبادئ المنطق الأرسطي من طرق أوكام.

وفي النظر إلى فكرة الهيلولي وفكرة المادة، ينطلق أوكام في بناء نظريته في هذا المجال على استبعاد فكرة الهيلولي التي يجعل مكانها فكرة المادة التي يعتقد بوجودها "بالفعل عن طريق التصور، وبناء على التصور المادي الذي بني على فكرة الاستبدال، تصبح جميع التغيرات تحت التغير العرضي الكلي" **(بلانشيت، 133، صفحة 193)**.

وهذا المفهوم يعتبر "عكس ما هو مفسر عند أرسطو من أن الهيلولي يفسر التغير الجوهري "وبذلك تصبح الصلة وثيقة بين الاسمية والآلية" **(بلانشيت، 133، صفحة 240)**. وتبعا لهذا الطرح الجديد الذي جاء به أوكام تصبح كل المعاني المجردة والموجودة على شكل تصورات في العقل غير موضوعية. وهذه من أهم الأسس والمبادئ التي جاء بها المنطق الأرسطي و وتغدو مع أوكام غير موضوعية ولا تعطي واقعا مسلما به وبالتالي تكون فكرة وجود المعقولات في موضوع شك. وينبني على هذه النظرة الغاء كل تفسير أو محاولة لبناء فكرة المعقولات على أساس ميتافيزيقي، وهذا ما أدى ب "أوكام" إلى "رفضه خلط وتداخل المنطق مع الميتافيزقيا" **(بلانشيت، 133، صفحة 243)**. ويغدو لاحقا هذا التفسير ممكنا مع بعض المفكرين من أمثال جيفونز الذي عرف على المنطق بأنه على قوانين الفكر.

وهو بذبك يظهر متأثرا بالنزعة الميتافيزيقية في فهم دور المنطق التي تأثر بها كل من كانط الذي جعل من المنطق على القوانين الضرورية للذهن وللعقل بوجه عام، ويسير على نفس النهج هيجل الذي يرى بأن "المنطق هو علم الصورة في العنصر المجرد للفكر" **(الشنيطي، 1970، صفحة 17)** إذن فالنظرة الميتافيزيقية المفسرة للفكر المنطقي والتي انقر وجودها أوكام تظهر من جديد وفي صورة كلية لدى فلاسفة محدثين. وهذا يظهر الحلقة النقدية التي توازنت مع تطور المنطق الأرسطي مع الفكر المسيحي في العصر الوسيط إلى عصر النهضة.

وأمام تصاعد المد الفكري لأنصار النزعة الاسمية وعلى رأسهم أوكام، قامت الكنيسة بفعل مضاد ضد النزعة الاسمية التي بدأت تتطور بشكل ملحوظ ومحسوس على يد "روسكلين". وكما سبق وأن أشرنا فإن محور اتجاه النزعة الاسمية كان نظرتها حول مسألة الكليات الخمسة التي أشارت جدالا ومحاججة عنيفة في العصر الوسيط، بحيث اعتبرت جواهر قائمة بذاتها عند بعض المناطقة والمفكرين، واعتبرها مناطقة آخرين جواهر موجودة في الأفراد الملموسين وهذه النظرة الأخيرة إلى مسألة الكليات والتي تتمثل في رفض الوجود لشيء آخر سوى الأفراد أنفسهم، أدت بالنزعة الاسمية وبشكل طبيعي إلى رفضها ومعارضتها لفكرة إدخال الميتافيزيقيا إلى علم المنطق، لأن النظر العقلي للموجودات يجعل نتيجة التأويل الفعلي لعمليات الذهن ترتكز على أساس ميتافيزيقي وبتلك الصورة يبتعد على المنطق عن مضمونه كأداة للعلم. لذلك اعتقد "أوكام" وأصحاب النزعة الاسمية بإبعاد مثل ذلك التأويل وهذا قصد جعل علم المنطق يقوم بتأدية الوظيفة العلمية المبنية على أساس التفسير التجريبي للعمليات.

وعندما اعتبر أوكام ومعه النزعة الاسمية تمثيل الوجود في الأفراد فقط، فإن تلك "العقيدة كانت تبدو متعارضة مع المعتقدات ولاسيما مع معتقد التثليث، لأنه إذا كان لا يوجد كيان مشترك يضمن الوحدة للأشخاص الإلهيين الثلاثة فنصل إلى ربوبية مثلثة" **(بلانشيت، 133، صفحة 186)** . بحيث إذا قمنا بتمثيل الموجود في الفرد المتعين فقط فإن هذه النظرة التجريبية ستسقط من مصداقية الكنيسة البابوية في ضمان وحدة الأشخاص الإلهيين، الله

الابن وروح القدس إدا وقتها سننظر إلى كل شخص بمفرده المتعين المستقل، وعليه فإن الله يصبح موجودا بصفة أحادية متعينة، ونفس الأمر ينطبق على الابن وروح القدس، أي نصل إلى نتيجة منطقية وهي تجزيء قاعدة التثليث المقدسة. وهذا الأمر يعتبر مخالفا تماما لمعتقدات الكنيسة في اعتبار معتقد التثليث كليا موجودا. لذلك أشرنا إلى الثورة العنيفة التي قامت بها الكنيسة ضد أوكام وأصحاب النزعة الاسمية.

ومع هذه الصورة التجريبية للنزعة الاسمية، ظهر بشكل واضح أثر تطور دراسة المنطق الأرسطي في العصر الوسيط على الفكر المسيحي إذ بدأ مع ذلك التطور بروز ميزات تلاشي سيطرة الكنيسة على الأوضاع الفكرية. لقد اعتقد "أوكام" بأن العقل الإنساني عاجز عن إدراك الحقائق الكلية والعامة، وارتكز في مضمون نظريته على الحقائق الجزئية، الملموسة الخاضعة للتجربة. وقد وجدت هذه الفكرة صدى كبيرا عند فلاسفة العصر الحديث خاصة أنصار الفلسفة الاسمية من أمثال "ديفيد هيوم".

أما الأساس الثاني الذي أقام عليه أوكام بناء نظريته الفلسفية في المناطق، فهي أن القضية واضحة بنفسها مباشرة، أو بإظهار أنها مترتبة بالضرورة على قضية واضحة بنفسها مباشرة.

فإن هذا الأساس قد استمده من تعاليم بعض المفكرين الذين سبقوه في هذا المجال. فالقضايا الواضحة بنفسها فإنها لا تحتاج إلى برهان أو إثبات وجود كالقضايا العقلية

المجردة التي تدخل ضمن البديهيات العقلية، التي تنصب على العلاقات بين الأفكار مثل قوانين الفكر الضرورية المعروفة في المنطق الأرسطي، وهي قانون الهوية، وقانون عدم التناقص وقانون الثالث المرفوع، وهذه كلها "قضايا شكلية صادقة بالضرورة ولا تشير إلى موجودات واقعية " **(فراج، 1969، صفحة 247)**. ومنه فإن مجال تصورها لا يمكنه أن ينتج حقائق جزئية محسوسة وبالتالي فإن الأحكام التي تصدر عنها لا يمكن اعتبارها صادقة على القضايا الجزئية.

وفي مقابل هذا النوع من القضايا الذي لا يفيد اليقين، هناك القضايا الحدسية التي تجعل الأمور الجزئية مجالا لتصورها فهي تنتج حدا من الحقائق اليقينية الواقعية. إذن فالقضايا الناتجة عن المعرفة الحسية التجريبية هي وحدها التي تفيد وتنتج اليقين وتكون أساسا يرتكز عليه بغية إدراك القضايا الكلية العامة وبهذا الطرح يكون قد عالج نظرية المعرفة المبنية على فلسفة المنطق الأرسطي، ويكون قد وضح أساس للدراسات العلمية التي جعلت من عنصر التجربة ومن مجموع التعينات الجزئية مجالا لدراسة الظاهرة العلمية.

ويحي الفكر المسيحي في العصر الوسيط موقفا آخر من المنطق الأرسطي وهذا مع الفيلسوف ريمون لول (1235–1315) الذي أخذت معه الدراسات المنطقية في أوربا تعرف منعطفا آخر. وكان لول من أبرز الفلاسفة المسيحيين المدافعين عن موقف الكنيسة في الكثير من المواجهات مع بعض المفكرين.

اعتبر لول بأن علم المنطق في مجمله يعبر على أحسن صورة يمكن للذهن أن يسير وفق قواعدها، ولاحظ بأن المنطق الأرسطي ممتاز من أجل البرهنة، غير أنه عاجز عن الابتكار. وهنا تتعزز الثورة العنيفة ضد المنطق الأرسطي الذي اعتبره الكثير من مفكري عصر النهضة أنه عميقا وغير منج، ولتغطية عجز المنطق الأرسطي من جانب الابتكار، يقترح لول بأن "نتممه بفن الاكتشاف الذي بواسطته يقاد كل إنسان متوسط الموهبة إلى التعرف على الحقيقة الكاثوليكية" **(زيعور، 1982، صفحة 68)** إذ وحسب اعتقاده فإن مثل تلك الحقيقة عجز المنطق الأرسطي بقواعده وقياسه وبراهينه عن اكتشافها. ولكان لول من أبرز الفلاسفة الذين ألفوا في المنطق خاصة في الرد على ابن رشد والرشديين، الذين وفي اعتقاده قد تطرفوا في النزعة العقلية التي أثرت على الفكر المسيحي بحيث استطاعت فلسفة ابن رشد في القرن 13م الدخول إلى أوربا "والمساهمة إلى حد كبير في خلق الفكر المسيحي المنفصل عن الفكر اللاهوتي" **(الخضيري،، 1973، صفحة 8)** وهو لم يكن ليرضى الكنيسة وأتباعها ولذلك قامت بمحاربة فلسفة ابن رشد بقوة في القرنين 13 و 14م.

وإلى جانب ذلك ومن خلال كتابه الفن الأكبر اعتقد لول بأن "المنطق ينظر في الوجود الذهني وتنظر الميتافيزيقا في الوجود العيني في حين أن الفن الأكبر ينظر في الوجود على النحويين معا" **(كرم، صفحة 215)**

وكان المناطقة الأوربيين في القرنين 13 و 14م يبحثون عن تطوير المنطق الأرسطي ومحاولة إيجاد صيغ وقواعد جديدة تسمح له بأن يتطور ويجدد في منهاجه، ولذلك كان التفكير مليا حول خلق "جبر خاص للمنطق الذي يدعى كذلك بالمنطق الرمزي الذي يعتبر ريمون لول من أول واضعي أسسه"

وهنا تظهر ملامح التجديد الذي بدأ يدخله لول على علم المنطق من خلال فن الاكتشاف إلا أن عدم توفر لول على إمكانيات تقنية للجبر، جعلت إمكانية تحقيق جبر للمنطق بعيدة الإنجاز وكان يجب انتظار لايبنيتز "لتحقيق الميزات الكونية الصالحة لكل خطوات الذهن" ويعتقد لايبينز في ذلك بأن أي برهان علمي يستنتج أولا عن طريق العقل أو الفعالة أو التأثير المنطقي، وحاول بذبك صياغة فن اكتشاف المعرفة على غرار ما فعل لول غير أن انعدام الإمكانيات أمام لول التقنية خاصة، حال دون تحقيقه فن اكتشاف للمعرفة، الذي نجح فيه لايبينز حيث قام بتحديد خط انطلاق النشاط المعرفي الكشفي، وذلك بواسطة إثبات الحقائق المذكورة أمامنا عن طريق التركيب.

وعليه اقترح لايبينز أن يكتشف منهجا يمكن بمساعدته أن نضع من الحقائق الأساسية جميع المعارف المتبقية، وهو بذبك قد وضع منهج الاكتشاف في خط واحد مع منهج البرهان.

هذا مجمل ما في فن الاكتشاف الذي لم يستطع لول تأسيسه كما فعل لايبينز، لكن لول قد وضع الأسس الأولى لمثل ذلك المنهج الذي أراد بذلك إدخاله على علم المنطق.

يظهر معنا من خلال هذا الطرح لمجمل المواقف لكل من آبيلار أوكام ولول الذين درسناهم كنماذج لموقف الفكر المسيحي في العصر الوسيط من المنطق الأرسطي، بأن الفكر المسيحي حاول دائما إخضاع العقل الإنساني للإيمان عن طريق تعاليم أرسطو من خلال فلسفته ومنطقه بصفة خاصة. وأن كان يبدو أن هناك أصالة ونقد عند الفلاسفة النماذج، تلك الأصالة التي أنتجت في عصر النهضة رؤى جديدة لدراسة المناهج العلمية من خلال المنطق، خاصة الأسس التي وضعها أوكام ولول إلا أن المنطق الأرسطي ساد في العصر الوسيط في أوربا ولكن يفضل المفكرون إطلاق اسم المنطق السكولائي على المنطق الذي ساد في هذه الفترة.

الفصل الثالث :

جوهر مفهومي الدولة والأخلاق عند هيجل وبعدهما الفلسفي .

المبحث الأول :الطبيعة الجوهرية للدولة عند هيجل

المبحث الثاني : الفلسفة الحديثة والمعاصرة وتطور فكرتي الأخلاق والدولة

المبحث الثالث : آراء نقدية حول فلسفة هيجل .

المبحث الأول : الطبيعة الجوهرية للدولة عند هيجل .

ما هي الشروط التي يستطيع فيها أي عضو في المجتمع من تحقيق فرديته الإنسانية أو حريته؟

كيف يستطيع الدستور من تشكيل الشخصية الخيرة؟

أذكر قولا فيثاغوريا هاما اقتبسه هيجل " عندما سأل أحد الآباء فيلسوفا فيثاغوريا عن أفضل طريقة لتربية ابنه تربية أخلاقية أجاب الفيلسوف الفيثاغوري بقوله "اجعل منه مواطنا في دولة ذات قوانين صالحة" و تتبهنا هذه الفقرة الى أن تطور القيم إنما يتم في وسط غيني من القوانين و العرف و المؤسسات بصفة عامة ص 37 'هيجل و الديمقراطية"

إذن ما هي الطبيعة الجوهرية للدولة عند هيجل ؟ ما حقيقة الدولة عند هيجل ؟

على أي أساس تقوم الدولة ؟

تحليل هيجل للدولة شائك ومعقد وهدا التعقيد هو السبب الرئيسي الذي أدى بكثير من النقاد والباحثين في الفلسفة الهيجلية إلى تفسيرات متباينة ومتضاربة حول نوع النظرية التي يدافع عنها ،وبالتالي فإن الدراسة السليمة لأي مقولة سياسية أساسية لابد أن تبدأ من تحليل معقول لتصور الدولة .

يميز هيجل تمييزا واضحا بين المجتمع المدني والدولة ، المجتمع المدني تجمع أو تنظيم من الناس يهتم على نحو بارز ببلوغ غايات شخصية وحمايتها .

ولقد كتب هيجل عن هذا المجتمع يقول:" كل عضو فيه هو غاية نفسه وكل شيء أخر هو لاشيء بالنسبة له ، غير أنه لا يستطيع أن يبلغ المجال الذي تقع فيه غاياته بغير الاتصال بالآخرين ومن ثم فهؤلاء الآخرين هم وسائل لتحقيق غاية هذا العضو الجزيء **(صفحة 24)**

إن الوطنية لا تعني أن يقدم المرء نفسه كقربان خاص للدولة و إنما بالأحرى الشعور والاعتراف بأن غاية المرء وغاية الدولة متحدتان وأن الفرد لا يستطيع أن يحقق مصيره إلا بمقدار ما يحقق واجباته في المؤسسات الاجتماعية المختلفة التي هو عضو فيها .

و لا يكتسب الشعور الوطني إلا إذا وحد المواطن بين إرادته وإرادة الدولة بوصفها كائنا حيا.

كتب هيجل في فلسفة الحق " فكرة الدولة تتحقق بالفعل وعلى نحو مباشر وهي الدولة الفردية بوصفها الكائن الحي المستقل و القائم بذاته و ذلك هو الدستور أو القانون الدستوري " وبالتالي فإن الدولة بوصفها كائنا حيا هي الدستور أساسا و الدستور هو نظام الدولة ، إنه المنهج الذي بواسطته تتنوع حقوق المواطنين وواجباتهم وأنشطتهم .

لقد شهد القرن 19م بروز أهم من مثل الذهب المثالي ونعني به هيجل ، يشير : كروتشيه (Bendetto Croce– ، 1866–1952) في بعض كتاباته أن هيجل كان أخر عبقرية نظرية ظهرت في تاريخ الفلسفة غير أن فلسفته تعرضت خلال القرن 19 لضرب من النقد القاسي ، فقد قيل عنها أنها مجرد نزعة مذهبية لا تخلو من تجن على الوقائع و اصطناع لبعض الحيل السفسطائية و استسلام لبعض الأحلام التنبؤية ، لكن من المؤكد مع ذلك أن أحدا لم يستطيع أن يدحض نقد هيجل للمنطق التقليدي وأن، يحول دون سريان منهجه الجدلي في دماء جيل بأسره من المفكرين **(ابراهيم، 1970 ، صفحة 28)**

يعتبر " هيجل " مصدر فكريا لكثير من الاتجاهات الفلسفية التي ظهرت بداية من القرن 19م ، فقد قدم فلسفة لتفسير الظاهرة السياسية وتحليلها من جوانب عديدة خاصة الأخلاقية والاجتماعية .

فقد عبر لينينن بعض المواقف من فلسفة هيجل، ففي نظره يستحيل استحالة قاطعة أن نفهم رأس المال عند كارل ماركس لاسيما الفصل الأول منه ما لم ندرس منطق هيجل دراسة عميقة ونفهمه بأكمله **(إمام، 2007، صفحة 23)**

يذهب مؤرخو سيرة هيجل الفلسفية على أنه كان يتسم مند نعومة أظافره، بخلق جاد وكان رجل اجتماعيا شديد التعلق بالقضايا السياسية فكان يعتبر أن قراءة الصحف هي بمثابة صلاة بالنسبة إلى إنسان العصر الحديث **(سرو و الفكرة، 1993، صفحة 60)**

يعتبر كتاب " مبادئ فلسفة القانون من أهم كتبه التي طرح من خلاله معظم أفكاره السياسية و الذي نشير عام 1921م و قد لخص أفكاره الرئيسية في دائرة معارف العلوم الفلسفية ،وربط ربطا وثيقا بين السياسة والأخلاق وسيكولوجية الإرادة و فلسفة التاريخ .

ويشير في مقدمة كتابه المذكور أعلاه ، بأنه لا يرمي إلى بناء دولة مثلى لأن مهمة الفلسفة هي أن تفهم ما هو قائم و هو العقل .

إن التفسير العقلي هو بمثابة توفيق مع الحقيقة الواقعية ، إن مهمة الفلسفة ليست أن تعلم ما ينبغي أن يكون وحتى لو حاولت ذلك فإنها تأتي في ذلك متأخرة ، حيث لا تأتي إلا بعد أن يكون الواقع قد أتم عملية تكوين نفسه **(بدوي، صفحة 593)**

- **المنهج الجدلي عند هيجل:**

ارتسمت فلسفة هيجل بالمنهج الجدلي الذي طبقه على معظم أفكاره الفلسفية سواء في جانبها السياسي أو الأخلاقي .

يشير "هيجل " إنه لمن الأهمية الكبرى أن نتأكد من طبيعة الجدل و أن نفهمه فهما صحيحا، فحينها توجد حركة وتوجد حياة وحيثما ينفذ أي شيء في العالم الواقعي فهنالك يعمل الجدل وهو كذلك روح جميع المعرفة العلمية **(نصر، 1982 ، صفحة 67)**

ونستنتج من هذا القول أن الجدل عبارة عن طريق ثلاثي الحركة يبدأ من الشيء ويسير إلى نقيضه ، ثم يجمع بين الشيء ونقيضه في مركب جديد وتسمى هذه المراحل

بالأطروحة (Thèse) . ثم معارضة الأطروحة (AntiThèse) ثم التركيب بين الأطروحتين ويسمى (Synthèse) و بذلك يعرف هيجل الجدل على الصورة الآتية إنه حركة الفكر العليا التي بفضلها تتداخل المظاهر المتعارضة لترتفع فوق التناقض حيث لا موضوع إلا و فيه تناقض أي فيه حدين متعارضين بالضرورة ، وكل موضوع لا تناقض فيه هو تجريد ذهني محض بحيث يبرز أحد الحدين ويخفي الآخر ، و إن روح المضمون تتجاوز نفسها باستمرار سلبا فإيجابا والسلب هو أيضا إيجاب فما بينها لا يتحول إلى عدم بل إلى سلب يمضي فيه إلى مفهوم أعلى يكون قد اعتنى بنقيضه **(محفوظ، صفحة 223)**

إن الفلسفة السياسية برمتها عند "هيجل" قامت على أساس أهمية النظر إلى ماهية الدولة حيث في اعتقاده لا يمكننا الحكم على الدول و ظروف نشأتها قبل أن نعرف ماهية الدولة المفهوم أي مناقشة الفكرة الأساسية عن الدولة والتي تتلخص في ما هي "فكرة الدولة " الجوهر التي تقوم على مجموعة من المبادئ منها مبدأ صيرورة الدولة ، إن الفكرة الأساسية عن الدولة هي أنها ليست إبداعا فرديا من ذات الفرد بل هي الواقع الموضوعي بالذات **(توشار و مقلد، 1983، صفحة 358)**

وهي مرتبطة في ظهورها ونموها بفكرة الحرية و مجال تطبيقها في المجتمع من جميع جوانبه الاقتصادية و الاجتماعية والأخلاقية وهي بذلك " واقع الحرية الملموسة و المحددة وبالتالي فإن هناك تطابق بين الدولة والمجتمع **(توشار و مقلد، 1983، صفحة 390)**

و في نظر هيجل فإن الدولة تظهر عاجزة في القيام بواجباتها في الحالات الآتية وهي :

– طبيعة علاقة الدولة بغيرها من الدول .

– الأزمات الداخلية التي تمر بها الدولة وهي متعددة الجوانب حيث يتم بواسطتها تبرير سلوك الاستبداد عند الحكام في صورة الرجال والأبطال .

– عندما تقوم داخل هرم الدولة طبقة مستغلة وهي تظهر في صورة التعبير عن المجتمع المدني بعد أن تعي أنها ليست لها نصيب لا في المجتمع و لا في الدولة .

إن مفهوم الدولة في نظر هيجل لا يحتمل فكرة الحزب ، لأن هذا الأخير يشكل نقيضا لمفهوم الكلي الشامل ، لأن الحزب لا يكون فقط خارج الدولة بل يصبح ضدها ، فإذا تكون هذا الحزب و نما و تطور قامت أحزاب أخرى ضده بالضرورة تكون هذه الأحزاب ضد الدولة **(توشار و مقلد، 1983، صفحة 395)**

إن الدولة تتمثل بالقانون و القانون هو جوهر الدولة (أرنست باركر ، سياسيات أرسطو)

يقول "جاك ماريتان " إن المهمة السياسية هي في جوهرها مهمة تتعلق بالحضارة والثقافة وبمساعدة الفرد على إحراز حريته في الانطلاق و الاستقلال الذاتي " و هي أيضا جمل الإيمان والصلاح والحكمة والجمال من أهداف الحضارة ، وهي مهمة تتعلق بالتقدم في نظام هو في جوهره نظام بشري أو أخلاقي، فإن الأخلاق وشيجة العلاقة بالمصلحة الحقيقية للإنسان وهي تتطلب إنجازات تاريخية **(قربان، 1983، صفحة 39)**

إن العلاقة السياسية في طبيعتها أخلاقية وذلك مند نشأتها في مراحلها الأساسية الأولى لأنها ارتبطت بعاملين أساسيين وهما ذا طبيعة أخلاقية ، وهي تحقيق وتوفر الأمان ثم السلم . وهذا الأمر لا يتحقق إلا في نظام يتميز بالحكمة و العدل. و هما جوهر الفعل الأخلاقي ، ومن هنا تشتد العلاقة ارتباطا بين الأخلاق والدولة في بعدها الإيتيقي .

إن فلسفة هيجل هي ثمرة من ثمار الفكر الفلسفي تحمل في طياتها مبادئ الفلسفات السابقة خاصة منها الفلسفة اليونانية ، إن فكرة الجدل عنده لها جذور يونانية تبدأ من هرقليطس الذي جعل من صراع الاضداد المحرك الأساسي و الحقيقة الميتافيزيقية الأولى حيث اشتهر بمقولته لا يمكننا أن نستحم في مياه النهر مرتين أي أن التغير و الصيرورة هما أساس الوجود. قام هيجل بتطوير العملية الجدلية لأنه تجاوز التناقض الذي وقف عنده هيراقليطس "إن كل تغير هو نتيجة تعارض بين حالات متناقضة يؤدي إلى تحديد صورة جديدة لحالة جديدة أعلى و أرقى من سابقها **(ابراهيم، 1970 ، صفحة 139)**

تجلى لنا من خلال دراسة تاريخ الفكر الفلسفي عبر عصوره المختلفة أن لكل نسق فلسفي ميزة تميزه عن غيره من الأنساق الفلسفية الأخرى ، إن سقراط اهتم بالإنسان من خلال المقولات الأخلاقية و أفلاطون وضع نظرية المثل أما أرسطو أشتهر بأنه واضع العلم التحليلي الذي عرف فيه بعد باسم "المنطق" وعرف ديكارت بفيلسوف البداهة ، أما ابن سينا اشتهر بفلسفة الوجود و واجب الوجود، واشتهر كانط بفلسفة الأخلاق والواجب الأخلاقي أما هيجل أشتهر بأنه الفيلسوف الذي يعتبر الدولة هي المطلق وهي أسمى

غايات الوجود وعلى كل فرد المساهمة في عزتها و يعتقد هيجل بأن الدولة هي الوجود بالفعل للفكرة الأخلاقية لأنها الروح الأخلاقي من حيث هي إرادة جوهرية تتجلى في ذاتها ، وتوجد الدولة على نحو مباشر في الأعراف و القانون و على نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد الذي يفضل ميله تجاه الدولة حيث يكتشف فيها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلة حريته الجوهرية (**هيجل و عبدالفتاح، صفحة 142**).

يعتمد هيجل في فكره السياسي أنه إذا جعلنا الغاية الخاصة من الدولة الأمن وحماية الملكية الخاصة والحرية الشخصية لكانت مصلحة الأفراد الغاية النهائية التي اجتمعوا من أجلها ، وما دامت الدولة هي الروح و قد تموضعت فإن الفرد لن تكون له موضوعية و لا حياة أخلاقية إلا بوصفه عضو من أعضائها (**هيجل و عبدالفتاح، صفحة 498**)

ويذهب هيجل في فلسفته السياسية إلى تمجيد الدولة حيث القيم الروحية والأخلاقية للإنسان لا تأتي إلا عن طريق الدولة التي هي الهيكل العمومي لتكوين الشخصية الإنسانية و أن تجعل الأفراد يقومون بتأدية وظيفتهم الرئيسية و الحقيقية وهي أن يعيشوا في الكلي وأن يرتفعوا بذلك إلى الحرية العينية (**بدوي، صفحة 543**)

إن العيني عند هيجل هو الشمول المبني جدليا انطلاقا من لحظاته (**سرو و الفكرة، 1993، صفحة 15**) إن مفهوم الحرية هو حق من حقوق الموطنة تجد نموها الكامل في إطار الدولة التي هي الإطار الأساسي لحياة المواطنين(**Gaille, p. 94**)

ينظر هيجل للحرية الفردية على أنها المشاركة في الحياة السياسية و الاجتماعية للدولة ومن واجبات الفرد هي القيام بخدمة الدولة فهو عضو فعال فيها إن النظام السياسي والوجود المدني هو غاية قصوى للوجود الفردي، فإن الدولة لا توجد من أجل الفرد بل الفرد هو الذي يوجد من أجل الدولة التي تضفي عليه صفة المواطن الحر **(Gaille، صفحة 94)**

إن الدولة في قيمها تعتمد على الأسرة من خلال التعاون و المسؤولية كما تعتمد أيضا عل بناء مجتمع وتجمع شمل أمة من الأمم وتهدف بذلك إلى تحقيق مبدأ الحرية التي تقوم على الواجب والقانون و بذلك تكون الدولة هي الجوهر الاجتماعي الذي وصل إلى الشعور بذاته حيث تجمع في ذاتها بين مبدأ الأسرة و مبدأ المجتمع المدني **(بدوي، صفحة 594)**

إن الدولة هي الفكرة المركبة للأسرة والمجتمع المدني اللذان يقومان على المبادئ الأخلاقية التي تشكل جوهر كلا منهما من التعاون و احترام الأخر بالتالي تكون الدولة غرضا يسعى إلى تحقيقه الإنسان من خلال الأسرة والمجتمع المدني .

إن الدولة لا تمحو شخصية الفرد بل من واجبها إبراز هذه الشخصية والتعبير عنها لأنها كائن اجتماعي حي له حقوقا وعليه واجبات لأنه عضو في جماعة تمثل الدولة التي هي وحدة من التنوع تقوم على احترام الشخصية الفردية و أن أعضائها يحققون انسجامهم مع النفس بمشاركتهم في حياة الدولة وأغراضها وبخضوعهم لأنظمتها **(محفوظ، صفحة 227)**

وينظر هيجل إلى الدولة على أنها الهدف الذي يسعى إليه الإنسان المواطن وهي تتجسد في الملكية الدستورية الوراثية وتتمتع بكونها شخصا معنويا يقوم من الناحية الموضوعية على مبدأ القانون وحده الذي يمثل الوساطة بين الحاكم والشعب الذي يعبر عن موقفة بكل حرية وهذا يضمن التأليف بين مبدأ الذاتية وحدة الدولة **(سرو و الفكرة، 1993، صفحة 65)**

ويؤكد هيجل على أن الدولة هي مصدر إرادة كل الأفراد والحقائق الموضوعية والقيم الروحية أي أنها تحتوي الجانب الأخلاقي في المجتمع وتكسب الإنسان الوعي الكامل عندما يشارك في الحياة السياسية والاجتماعية للدولة ويجمع هيجل في فكرة الدولة مفاهيم أساسية منها الحرية ، القانون والإرادة الحرة وكل هذه المفاهيم تجعل الدولة هدفا في التاريخ .

كان الهدف الأسمى من فكرة الدولة عند هيجل هو تحقيق الوحدة الألمانية والالتحاق بالدول المتطورة في تلك الفترة نبه هيجل الشعب الألماني على أن الدولة ليست فوق الأفراد و لا هي مجرد أداة لتمكينهم من إتباع أغراضهم الخاصة في السلام و أراد التغلب على ما اعتبره الاتجاه الذي يمثل البروتستانية نحو الاكتفاء الذاتي المجرد فعكف على إظهار ارتكاز واجباتنا على علاقاتنا الاجتماعية التي تحددها وتبيان أن الفرد ينتقل من حيز الكينونة إلى حيز الفعلية باشتراكه في حياة الكائن السياسي **(كرانسون، صفحة 113)**

بالنسبة للعقلانية السياسية وعلاقتها بالعقلانية الاقتصادية و الاجتماعية علاقة الاثنتين ببناء الدولة يبرز إريك قايل (Eric Weil) في كتابة الفلسفة الأخلاقية و الفلسفة السياسية الفكرة القائلة إن الدائرة الاقتصادية الاجتماعية تقوم أساسا على الصراع المنظم ضد الطبيعة وعلى التنظيم المنهجي للعمل وعلى عقلنة العلاقات بين الإنتاج و التبادل و الاستهلاك و هذا المعنى يدخل ضمن التعريف الخاص بالمجال الاقتصادي المطور منذ أرسطو و إنتهاء إلى هيجل مرورا بالاقتصاد بين الإنجليز ويحدد النظام الاقتصادي بالنسبة لجميع هؤلاء المؤلفين الكلاسيكيين آلية اجتماعية مجردة بدلا من أن يتحدد بمثابة جماعة تاريخية ملموسة. عرف هيجل الجانب الاقتصادي بمثابة آلية للحاجيات .

إذن "دولة خارجية " ليؤكد بوساطة هذا النعت على الاختلاف مع الاندماج الناتج عما هو داخلي بالنسبة لجماعة تاريخية ملموسة وذلك بفضل عاداتها وتقاليدها **(ريكور و أزرقان، 2001، صفحة 120)**

وهذا فيه إشارة وتلميح من هيجل على أن الدولة ترتبط أكتر فأكتر بمصطلح المجتمع لأن ذلك فيه ربط وثيق بين المستوى الاقتصادي و الاجتماعي للدولة وبين القرارات السياسية التي تتخذها الدولة داخل نطاقها الجغرافي.

إن حريتك تساوي حريتي ، إن أخلاق السياسية لا تكمن في شيء أخر غير إبداع مجالات للحرية .إن الدولة من حيث كونها تنظيما للجماعة تؤسس الشكل القانوني للبنية التحتية للمجتمع .

ان الدولة التي تتأسس وفق ضوابط قانونية تكون قد مزجت بين السياسة والأخلاق "ويحدد القانون المدني الأدوار و يرتبها ويضعها في علاقة فيما بينها بشكل يجعل كل المؤيدين للأدوار الواحدة يعاملون بتساوي من طرف القانون الوضعي (**ريكور و أزرقان، 2001، صفحة 127**) إن بناء القانون الوضعي يتطلب تجسيد حقيقيا لمبدأ الديمقراطية حيث تكون مشاركة المواطنين قوية في اتخاذ القرارات سواء بطريقة مباشرة عبر الانتخابات الحرة أو بطريقة غير مباشرة عبر المجالس النيابية المنتخبة، إن هذا النظام السياسي حدد طبيعته كانط "حينما تصور في إطار الأمر المطلق فكرة سيادة الغايات حيث يكون في ظلها كل واحد حاكما ورعية في آن واحد ، كما أن هيجل حدد بعد ذلك نظام الدولة السياسي الأكثر عقلانية يكون فيها كل فرد معترفا به من طرف الجميع (**ريكور و أزرقان، 2001، صفحة 128**)

و لا تكون هذه الميزة متوفرة بالصورة و المادة إلا إذا قامت الدولة على أساس الفصل بين السلطات الذي أكد عليه مونتيسكيو قبل ذلك في نظريته حول السلطة السياسية . إن توفر خاصية الفصل في الدولة يجعل مؤسستها تتمسك بكل إرادة طوعية لمبدأ الأخلاق العملية في المجتمع وهذه الفكرة ناد بها "كانط" وأكد عليها فيما بعد "هيجل" إن الدولة

الحديثة تميز بين نوعين من الأخلاق، الأولى هي أخلاق الاقتناع التي يمكن أن نعرفها بسمو المفضل والثانية أخلاق المسؤولية التي تعرف بالمتحقق في سياق تاريخي معين و باستعمال معتدل للعنف **(ريكور و أزرقان، 2001، صفحة 130)** وفق القوانين التي يخضع لها المجتمع والتي وضعت ضمن دائرة الديمقراطية النيابية.

المبحث الثاني : الفلسفة الحديثة والمعاصرة وتطور فكرتي الأخلاق والدولة .

جان بودان وفكرة الدولة

لقد اهتم العقل الأوروبي كثيرا بفكرة الدولة ومحاولة ربطها بالقيم الأخلاقية وذلك قبل أن يضع "هيجل" تصوره العام والكلي لفكرة الدولة والأخلاق والمجتمع المدني .

فقد حاول " جان بودان " في تصوره لفكرة الدولة الإجابة عن سؤالين أساسيين وهما :

ما هي الطبيعة العميقة للدولة؟ وما هو أفضل نظام سياسي تدور في فلكه الدولة؟ .

وللإجابة عن السؤالين استعان هذا الفيلسوف بالقواعد السياسية بحذافيرها حول فكرة الدولة ونشأتها، فهو يعتبر بأن نظام الجمهورية هي الاستقامة في الحكم ، وهي تتألف من عدة عائلات تجمع بينها مصالح عامة ومشتركة ، وتتمتع الجمهورية بسلطة سيادية والمقصود بالجمهورية منهج سديد لتنظيم أمور الحكم، وهي تشبه السلطة التنفيذية داخل نظام ملكي حيث ينتمي " جون بودان" إلى فترة الملكية في أوربا ولذلك فإن فلسفته اتجهت هذا الاتجاه العام.

تنشأ الجمهورية عندما توجد وحدة سياسية واجتماعية ومصالح مشتركة بين العائلات ولكن في نظره لا يوجد أبدا حق عام أو شيء عام إذا لم يكن هناك حق خاص أو شيء خاص، ولا يمكن للجمهورية أن تقوم إلا بضرورة وجود سلطة عليا، ويشترط وجود حكم مطلق حيث يفرض القانون حتى وإن لم ترضى أفراد الرعية لأن الأمر يتعلق بالمصلحة العليا المشتركة المرتبطة بسيادة الجمهورية في صورة الدولة. والسيادة في نظر "جون بودان" مرتبطة من ناحية الحكم بالأمراء و الإقطاعات ولكن طريقة حكمهم لا تمتد إطلاقا إلى شرائع الله ولا إلى القوانين الطبيعية .

وتقوم فلسفته أيضا على أن الملوك ، يخضعون لشريعة الله والطبيعة ولعدة قوانين بشرية مشتركة لدى كل الشعوب ومن الواجب ربط إطلاق السيادة بحق عال أسمى أو بالخير العام لو بأية قيمة أخرى رسمت كغاية للدولة منها تقدير قدسية الملكية الخصوصية لأنها مادة من القانون الطبيعي، ويعود "بودان" إلى فكرة المطلق حول الدولة. حيث يعتبر أساس السلطة السياسية هو أمر عقلاني يتوافق بالطبع مع الإرادة الإلهية وذلك لأن الطبيعة والعقل البشري هما من مخلوقات الله ، و من هنا ينظر إلى الدين على أنه جوهريا في مراقبة الآداب العامة والحياة الفكرية المرتبطة بفكرة الانسنة المسيحية وبالعقيدة الحقوقية حيث يجمع بين الحق والأخلاق في فلسفته.

كانط وفكرة تعميم القاعدة الأخلاقية

إذا رجعنا إلى مستوى القاعدة القانونية والأخلاقية المرتبطة بقوة الإلزام في مجال تنفيذها ، فإن نتيجة هذه القاعدة ستطرح فكرة تعميم القاعدة الأخلاقية مما سيجعلها أكثر اجتماعية . إن أصل هذه القاعدة أشار إليها "كانط" في فلسفته حول الواجب الأخلاقي ، حيث ميز بين مستويين للعقل الأول عقل عملي والثاني عقل نظري ويتميزان بخاصيتي الما قبلي حيث توفر الشروط الموضوعية لإمكان وجود كل الأحكام الاختيارية والما بعدي المرتبط بالرغبات والأحكام المسبقة ونلاحظ على الخاصية الثانية أنها متمثلة في العموم الأخلاقي الذي تخضع لقواعد مجردة ، منها الصيغة التي طرحها كانط على النحو الآتي ماذا سيحصل لو فعل كل الناس مثلي؟ إن دور هذه الصيغة ينحصر في اختبار إدعائنا لعموم المبادئ المنظمة لأفعالنا التي يصعب تجريدها من أي إيحاء نفعي (ريكور، 2001، صفحة 152)

وفي بحثه عن الواجب الأخلاقي قام "كانط" بصياغة فكرة تعميم القاعدة الأخلاقية وأيضا الواجب الأخلاقي في مجموعة من الأدوات العملية وهي عبارة عن قواعد تأسيسية للواجب وهي ثلاثة نوجزها فيما يلي:

1- اعمل كما لو أن القاعدة المنظمة لعملك شاملة وطبيعية.

2- اعمل بالكيفية التي تمكنك من معاملة الإنسانية في شخصك وأشخاص آخرين لا كوسيلة فحسب وإنها كفاية في ذاتها

3- اعمل كما لو أنك بالنسبة لغايات عملك فاعل ومشرع في الآن ذاته (ريكور، 2001، صفحة 153)، إن هذه القواعد التأسيسية تحدد عند "كانط" مفهومه لمبدأ الاكتفاء في صوره الثلاث وهي الصورة الشخصية الفردية المرتبطة بالأفراد وهم منفصلين عن الجماعة والصورة الجماعية التي تمثل صورة مجتمع معين، أما الصورة الثالثة فهي العالمية السياسية وللإشارة فإن "كانط" يعرف الاكتفاء ويعرف أحيانا بالاستقلال على أنه "إرادة الطبيعة أن يستمد الإنسان من ذاته كل ما يتجاوز وجودة الحيواني، إن الطبيعة لا تفعل شيئا بدون معنى ، ولأنها قد وهبت الإنسان عقلا وحرية إرادة فعليه أن لا يخضع للغريزة وعليه أن يستمد كل شيء من ذاته (ريكور، 2001، صفحة 164)

طور "كانط" فكرة التعميم في فلسفته العملية وذلك بإدخال عليها شرط الصلاحية حيث يخضع سؤال الأخلاق لقواعد التعميم المشار إليها سابقا، ويبتعد بذلك عن أية غائية قبلية أو أية فكرة مجردة عن الخير.

الفلسفة المعاصرة والفكر الأخلاقي

زاد اهتمام الفلسفة المعاصرة بالفكر الأخلاقي بعد نيتشه، الذي حاول ربط الأخلاق بفكرة القوة ، حيث ظهرت أفكاراً جديدة حول سؤال الأخلاق نذكر منها كتاب " جون راولس" حول "نظرية العدالة"، الذي يقول حوله "هابرماس" بأنه يُمثل نقطة تحول في الفلسفة العلمية المعاصرة حيث يعود له الفضل في عثور الأسئلة الأخلاقية المكبوتة لزمن طويل على منزلتها كأسئلة قابلة للدراسة العلمية الجادة (**ريكور، 2001، صفحة 147**)

إن الضرورة التاريخية في الفلسفة المعاصرة دفعت إلى إعادة النظر في طبيعة التفكير من الناحية المعيارية حول سؤال الأخلاق.

هابرماس وسؤال الأخلاق في الفلسفة المعاصرة

يقول "هابرماس" إنه مع التغيرات الحديثة التي طرأت على مفهوم النظرية العلمية سواء من جانبها التطبيقي أو النظري المجرد بحكم تطور البحث الفلسفي في أسس النظرية والعلم، فإن العقل العملي أصبح بحاجة ماسة إلى تصور جديد في مفهومه .

ومن هذا الجانب اهتم "هابرماس" بدراسة سؤال الأخلاق من جانب غايته حيث وبالنظر للتغيرات الحديثة في مفهوم النظرية والعلم فإن المعقل العملي قد احتاج إلى تحديد جديد، يقول "هابرماس" لقد اتجه التفكير في الأخلاق في ثلاث وجهات في الفكر الأخلاقي في مجال الفلسفة المعاصرة التي عرفه تطورا كبيرا في العلوم التجريبية وكذا الإنسانية ، وفي نظره " فإن الوجهة الأولى تستبعد سؤال الحكم الأخلاقي من ميدان العقل لاعتبارات تجريبية أما الثانية تختزل الاستدلال في ميدان الأخلاق إلى الربط بالنتائج ، أما الوجهة الثالثة يمثلها "كانط" الذي منح للحكم الأخلاقي مكانا داخل العقل العملي، حيث كل القضايا التجريبية والأخلاقية لها الحق في إدعاء الصلاحية القابلة للنقد العقلي " **(j.HEBERMAS, 1999, p. 77).**

الفعل السياسي وفكرة الأخلاق في الفلسفة المعاصرة

لقد اتفق مجموعة من مفكري الفلسفة السياسية المعاصرة على غرار إيرك قايل Eric weil" الذي ألف كتابين، الأول حول " الفلسفة الأخلاقية" والثاني حول " الفلسفة السياسية" على فكرة أساسية يدور فحواها أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية تقوم أساسا على الصراع المنظم ضد الطبيعة وعلى التنظيم المنهجي للعمل وعلى عقلة العلاقات بين الإنتاج والتبادل والاستهلاك وهذه الفكرة تحتوي على التعريف الخاص بالمجال الاقتصادي منذ أرسطو وعلماء الاقتصاد الانجليز وصولا إلى هيجل (**ريكور، الأخلاق والسياسة ، 2001، صفحة 120**)

الذي ربط الجانب الاقتصادي بالمنفعة وبالضرورة داخل المجتمع فهو يشير إلى أن الاقتصاد يمثل آلية للحاجيات بالنسبة لجماعة تاريخية ملموسة وذلك بفضل عاداتها وتقاليدها (**ريكور، الأخلاق والسياسة ، 2001، صفحة 120**).

لقد ربط هيجل ثلاثية المطلق في الفكر السياسي حيث المجتمع والديمقراطية والدولة ، حيث حدد الدولة الأكثر عقلانية بمثابة دولة يكون فيها كل فرد معترفا به من طرف الجميع حيث يشارك بقوة في صنع القرار السياسي والأخلاقي والاجتماعي وحتى الاقتصادي باعتباره جزء من المجتمع.

ميز بول ريكور في فلسفته حول الأخلاق بين ثلاثة مستويات وهي المستوى الأول حصره في فكرة القيم حيث ربطها بأرسطو وبالفكر اليوناني ويعرفها بأنها الغاية الأعم للأخلاق حيث العيش والحياة السعيدة الراقية "مع ومن أجل الآخرين وفي مؤسسات عادلة،

أما المستوى الثاني فهو مستوى القواعد القانونية والأخلاقية النافذة بفعل قوة الإلزام ، أما المستوى الثالث فهو مستوى الحكمة العملية (**ريكور، الكوني التاريخي ، 2001، صفحة 120**)

التفكيكية ودراسة بعض المفاهيم عند هيجل

تعتبر الفلسفة الغربية إذا ما نظرنا إليها في شموليتها منذ أفلاطون إلى هيدغر، بأنها تعتمد على منطق الثنائيات في دراسة العديد من الإشكاليات، ينظر "جاك دريدا" إلى هذه الفلسفة على أنها "سلسلة من التقابلات الثنائية من ذلك ثنائية الجوهر والظاهر حيث يسعى التفكيك إلى تقويض هذه الثنائيات الجامدة مبينا أن ما من مفهوم يحافظ على المعنى نفسه (**بيرنت، 2017، صفحة 148**)

ويمكن تقديم وجها من المساءلة داخل سباقات الجمل ليحد الأساليب والمفاهيم التي تجعل الكل و الشمول يحمل معاني ، كما يسعى إلى الكشف داخل التعارضات المفاهيمية عن الكلمات الملتبسة التي تقاومها **(بيرنت، 2017، صفحة 148)**

إن فلسفة التفكيك التي يحاول "دريدا" توظيفها على جوهر النص الفلسفي الذي يتم تأطيره بواسطة المفاهيم مثل مفهوم الروح والمطلق عند هيجل حيث يتشكل نسق الدولة في صورة مركزية فإنها تشكل بالنسبة له ، مسعى يهدف إلى التخلص من المركزية الكلامية الغربية التي تظهر في صورة ميتافيزقية.

نظرية حقوق الانسان و القيم الأخلاقية .

تمهيد:

إن التلازم الطبيعي الذي يحدث بين القيم الأخلاقية وكمال فكرة الحق في الوجود، يكاد يؤمن لنا بأن المفهومين متضايقين، ففي الحياة الاجتماعية للفرد نجد التطابق التام بين الخير والحق فالإنسان الذي يدعو إلى الخير فإنه يعمل على ترسيخ حق من حقوق الإنسان في الحياة وهو العيش في أمن وسلم بعيدا عن الشرور وعدم الاستقرار.

إن حرية الإنسان تعتبر حق من حقوقه المقدسة وهي في حد ذاتها قيمة أخلاقية متعالية، لقد اعتقد مؤرخو الثورة الفرنسية بأن حقوق الإنسان كانت نتيجة طبيعية أفرزتها تلك الثورة ومنذ ذلك الزمان والفلسفة الغربية الأنوارية تؤكد على مشروعية حقوق الإنسان وتعتبرها قيمة أخلاقية وتدافع عنها المنظومة تشريعية متماسكة وبقوانين وضعية صارمة.

الأساس الفلسفي للقيمة والحقوق:

وإذا حاولنا تفحص التاريخ والنظر إليه نظرة فلسفية تاريخية ناقدة سنكشف التباين الواضح بين الفلسفات والأديان والمذاهب المختلفة حول مفهوم القيمة الأخلاقية وحقوق الإنسان في صورته الشاملة.

فهذه الفلسفة اليونانية النظرية مع أفلاطون ارتقت إلى عالم المثل في تصورها للعلاقة بين المفهومين حيث جعلت العقل هو المحور الأساسي الذي يميز بينهما، وفي هذا الشأن أكد أفلاطون في كتاب الجمهورية على أن الحرية، وهي إحدى المبادئ الأساسية لحقوق الإنسان وهي في حد ذاتها قيمة أخلاقية والرف ظاهرتين طبيعيتين وجعل العقل هو الفاصل الذي يفصل بين الحرية والعبودية ففي تصوره فإن الإغريق وهبتهم الطبيعية عقلا متعاليا مثاليا فكانوا أحرارا بطبيعتهم بينما الشعوب الأخرى حرمتها الطبيعة من العقل فكانوا عبيدا ومن هنا حدث التمييز بين الفضيلة والرذيلة عند أفلاطون.

أما أرسطو لم يخرج كثيرا على كخط أفلاطون حول الإشكالية حيث أكد على أن الرق والعبودية ضروريين لاستمرار الحياة الاقتصادية في المجتمع وفي الأسرة وفي نظره

فلابد للمجتمع من أن يشمل على الأحرار يحكمون وعلى العبيد تكون وظيفتهم الأولى العمل الحرفي بالدرجة الأولى، إذن فتصور اليونان للحقوق مرتبط بتقسيم طبيعي للعمل.

الأساس الديني للقيمة والحقوق:

أما إذا انتقلنا إلى الأديان فإن الصورة تختلف عن الفلسفة، فاليهود إدعوا بأنهم أبناء الله، وأنهم شعب الله المختار وفي اعتقادهم فإن الله فضلهم على بقية الشعوب والتي لا يمكنها أن تكون إلا عبيدا لهم، جاء في سفر التثنية ما يلي قولهم "... أما غير اليهودي فهو وحده الذي يجوز استرقاقه بالحرب والشراء ويعامل بعنف ولا يجوز استرقاقه بالحرب والشراء ويعامل بعنف ولا يجوز تحريره أو افتداءه ويبقى رقيقا أبدا الدهر".

إن وجهة النظر هذه تجعل حقوق الأفراد من ملك اليهود فقط وهذا في جوهره تصورا أخلاقيا استمر في الوجود مع اليهودية إلى غاية عصر النهضة الأوروبية حيث بدأت تنتشر بعض الأفكار الفلسفية التي غيرت بعض من هذه المواقف خاصة بعد المد التحرري الذي بدأ يؤسس له العقل الأوروبي.

أما الدين المسيحي فقد أكد رسوله السيد المسيح عليه على مبدأ المساواة والأخوة والمحبة بين جميع أفراد البشرية دون اختلاف أو تمايز بينهم حيث ظهر التطابق التام بين الأخلاق والحقوق عند المسيح عليه السلام، ولكن حدث التغيير بعد ذلك مع مجموعة من الرهبان ممن ادعوا صفة القداسة لأنفسهم حيث غيروا وصرفوا المسيح عليه السلام وقرروا مبادئ وشرائع تختلف في جوهرها عن مبادئ المسيحية الصحيحة فهذه النظرة أثرت سلبا على

تصور المسيحية للقيمة الأخلاقية وأثرها على حقوق الأفراد. حيث ظهرت طبقة كهنوتية فرضت تصورها على حياة المجتمع الكنسي وعلى أفراد المسيحية الأمر الذي أدى فيما بعد ميلاد ثورات كثيرة داخل المجتمع المسيحي نادت كلها سواء بالفعل أو بالقوة إلى تغيير هذه التصورات وحدث بالفعل هذا التغيير مع بداية القرن الثالث عشر الميلادي.

أما الإسلام ومن خلال القرآن الكريم فقد وضع فلسفة شمولية متكاملة حول القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان فالرسول صلى الله عليه وسلم قال إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، هذا الجانب الأول وهو حول القيمة الأخلاقية أما الجانب الثاني فقد لخصه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قوله : "متى استعبدتم الناس وقد ولدتم أمهاتهم أحرارا" وهو يشير بذلك إلى صون حقوق الإنسان وفي مقدمتها حق الحرية، إن هذا الرأي الحكيم العادل.

لا يختلف في مضمونه عن المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حيث أشارت هذه المادة إلى ما يلي: "يولد البشر أحرارا متساوين في الكرامة وفي الحقوق وقد وهبوا عقلا وضميرا وعليهم أن يعامل بعضهم بعضا بروح الإخاء" وهذه المادة وصفها "البابا" الأسبق بأنها صوت انبثق من ضمير الإنسانية المتحضرة **(قربان، 1983، صفحة 39)**،

إذن فمقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه تنتمي في نظرنا إلى فلسفة الحضارة وأيضا يظهر فضل الإسلام على الحقوق والقيم الأخلاقية وانطلاقا من وجهة نظر المستشرقة الألمانية التي كتبت تقول بأن الإسلام يحترم الإنسان سواء كان رجلا أو إمرأة.

المواثيق الدولية والقيم الأخلاقية:

أما من جانب المواثيق فقد حاولت بعض الدول وضع مجموعة من المواثيق تؤسس من خلالها لنظرية الحقوق الفردية وللقيم الأخلاقية.

في البدء وضعت إنجلترا عهدا سنة 1215 ويعتبر أقدم وثيقة تضمنت نوعا من حقوق الأفراد والجماعات وتنظيم الحياة الاجتماعية للأفراد ثم بعد ذلك صدرت ما يسمى بـ:"وثيقة الحقوق" دائما في إنجلترا سنة 1628 والتي تضمنت هي الأخرى مجموعة من الحقوق.

ثم جاء دستور الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1776 الذي رد الاعتبار للأفراد حيث عزز من مكانتهم في تنظيم الحياة السياسية والاجتماعية في المجتمع الأمريكي، وامتد تأثيره إلى باقي الدول المجاورة وحتى إلى أوروبا ثم صدر بعد ذلك في فرنسا الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن سنة 1789 وهو بمثابة نتيجة من نتائج الثورة الفرنسية حيث أكد على فكرة المواطنة وعلى حقوق الأفراد في الوجود وفي العمل وضرورة العيش في سلام، إن هذه المواثيق اعتبرت بمثابة دفع قوي للقيم الأخلاقية وتمجيد للحريات وللحقوق الأساسية لإنسان.

ثم صدرت بعد حربين عالميتين مدمرتين للبشرية، الوثيقة الكبرى المتعلقة بالإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة في شهر ديسمبر 1948 والذي تضمن مجموعة من الحقوق والحريات التي يتمتع بها كل أفرد البشرية دون تمييز بعضهم

عن بعض في الجنس واللون واللغة والدين أو الرأي السياسي أو الأصل والثروة والميلاد أو السن وذلك باعتبار الإنسان عضوا في المجتمع ويتمتع بكامل من حقوقه في العمل والتعليم والضمان الاجتماعي إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية التي تضمن للإنسان عيشا كريما.

أما المذاهب الفلسفية وخاصة مذهب فلسفة العقد الاجتماعي التي وضع أسسها مجموعة من الفلاسفة من أمثال "جون لوك" و"توماس" و"جون جاك روسو" فقد دارت أفكارهم حول نشأة المجتمع السياسي وتسيير أمور الدولة والجماعات الإنسانية فأقروا الحقوق الفردية والجماعية واعتبروا القيم الأخلاقية من مهام الجماعة الإنسانية مثلما أشار في ذلك "جون لوك" في رسالته في التسامح (**لوك و بدوي**–).

حلف الفضول والقيمة الأخلاقية:

أما في التاريخ العربي القديم تطابقت القيم الأخلاقية مع حقوق الأفراد وظهر ذلك جليا وبصورة واضحة في حلف الفضول، وهو تحقيق فكرة الخير والعدالة وإحقاق الحق ويعتقد بعض الفضول هو أول حلف ظهر في التاريخ الإنساني، حيث تعاقد بموجبه المشتركون على نصرة المظلوم من الظالم واسترداد جميع حقوقه سواء كان المظلوم من أهل مكة أو من منطقة أخرى دون أي تمييز للمواطن على الأجنبي والغريب، عكس ما نلاحظه اليوم في بعض المجتمعات التي تميز المواطن عن الأجنبي إذن حلف الفضول اتسم بأهدافه الإنسانية والأخلاقية السامية.

واقع القيم والحقوق مع بداية الألفية الثالثة:

إن المنهج المتبع في هذا التحليل قائم على إمكانية التطابق الموجود بين القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان وكأنهما في نظرنا مفهومين متضايقين، غير أن بعض الأوضاع والتطورات التي عاشتها بعض المناطق العالم وخاصة أوروبا في بداية التسعينات مع الأزمة التي عرفتها يوغسلافيا أو ما عرف بأزمة البلقان والصراع بين مسلمي البوسنة والهرسك ضد العرب والكروات، أدخل مفهوم حقوق الإنسان في نفق مظلم وأحدث تجاوزات خطيرة في المساس بالقيم الأخلاقية للشعوب المسلمة وحدث هذا على المستوى الرسمي الأوروبي بصفة خاصة ولا نود أن نشير إلى مستوى الحرب الذي يطيعه يعرف التجاوزات والإنزلاقات ضد حقوق الإنسان، وما حدث في سبرينيتشا خير دليل على ذلك، غير أننا نؤكد المستوى الرسمي ومستوى الأحزاب الأوروبية خاصة اليمينية منها المعتدلة والمتطرفة التي راحت تضرب بالقيم الأخلاقية المسلمة المتواجدة في أوروبا وفي هذا الشأن فقد جاء على لسان أحد المسؤولين الأوروبيين آنذاك ما يلي قوله:"إن أوروبا لا تزال تتذكر جيدا كيف حكمت عن طريق العثمانيين كما لا أزال تذكر فترة حكم المسلمين في الاندلس وهي لا تزال كذلك تعاني من وجود أقليات مسلمة في كل الدول الأوروبية بلا استثناء والتي يشكل المهاجرون المسلمون فيها نسبة كبيرة في مجتمعاتهم، كما تدفقهم مستمر ليل نهار على أوروبا، فكيف إذن إزاء هذا نسمح بقيام دولة مسلمة ستكون عونا

وعضدا لهؤلاء كما أن أوروبا لا تريد لعجلات التاريخ أن تعود إلى الوزراء ولن تسمح بغير ما تمليه مصالحها بأي حال". **(الإسلامي، 1993)**

وفي اعتقادنا فإن القول يلخص التراجع الكبير الذي يعرفه مفهوم حقوق الإنسان في أوروبا.

وتخوف المسؤولين الأوروبيين من القيم الأخلاقية التي تحملها الشعوب المسلمة الموجودة داخل مجتمعاتهم، وبذلك أقروا بأن إقامة أي دولة مسلمة يجب أن يخضع لمصالح العليا لأوروبا وهذا ما يحدث بالفعل في أوروبا وفي بعض المناطق المسلمة منها.

إن مفهوم حقوق الإنسان بعد ولادته الرسمية في ديسمبر 1948 في الإعلان العالمي لم يرتقي إلى أعلى درجاته داخل المجتمع الدولي وبقي حكرا على بعض الأدراج في الهيئات الدولية وبقي المصطلح سلاحا ذو حدين تتخذه مجموعة من الدول خاصة بعد نشوب الحرب الباردة التي أثرت سلبا على حقوق الإنسان بعد نهاية الحرب العالمية الثانية حتى أفرغ المصطلح من فحواه ومضمونه الجوهري وأصبح أداة وظيفة للصراع بين المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي الغربي واستمر الوضع إلى غاية بداية الانفراج الدولي وبعد سقوط جدار برلين وهبوب رياح البيروسترويكا في الاتحاد السوفياتي ثم انهيار المصطلح وميلاد النظام الدولي الجديد، ورغم ذلك استمر الخلاف الفلسفي حول المفهوم فمنهم من يعتقد بأن المفهوم له صفة الشمولية والعالمية مما يجعله يتعارض في اغلب الأحيان مع القيم الأخلاقية للمجتمعات باعتبار أن كل مجتمع يمتلك قيمة الخاصة به،

ومنهم من يعتقد بأن المفهوم يكون نطاقه محدودا ومرتبطا بسيادة الدول وبمبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول وبذلك استقر المصطلح حول هذا الخلاف الأيديولوجي الفلسفي، واليوم تسود فكرة عالمية حقوق الإنسان حيث تتخذه بعض الدول الغربية المتطاولة ذريعة الشؤون الداخلية لدول أخرى، ففي هذا المجال فإن الولايات المتحدة الأمريكية تدعى بأن نظامها هو الأقوى في العالم وتصر على أن تكون قوتها غير مسبوقة بأية قوة أخرى مهما كانت الظروف والتكاليف، ولذلك نراها متواجدة في مختلف المؤتمرات الدولية تدعي باسم هذا المصطلح بأنها تحافظ على حرية الشعوب وتحاول فرض ديمقراطيتها على الكثير من الشعوب العالم وتعتقد بأن تلك الديمقراطية هي قيمة من قيم الأخلاقية.

إن التلازم بين الهوية والوجود هو القانون العام الذي ينظم صيرورة المجتمع في كل مجالات الحياة ولا يمكن لأي أن يخرج عن هذه القاعدة وإلا وجد ذاته خارج التاريخ.

إن ثنائية الهوية والوجود جعلت بعض المجتمعات عبر تاريخها ترتقي إلى درجات عالية من التطور خاصة التلازم داخل المجتمع بين مفهومين فهل حدث هذا التلازم داخل المجتمع العربي، إن فرض الوجود عن طريق الهوية يقابله محاولة البحث عن هوية للوجود وذلك حتى يكتمل التلازم، وعليه نطرح السؤال التالي:

هل أثبت الواقع العربي وجود هويته عبر تاريخه وهل تمكن من فرض هوية لوجوده داخل هذا العالم؟

1. ملامح وجود الهوية في الواقع العربي:

إن إمعان النظر في صيرورة الواقع العربي عبر تاريخه سيكشف لنا بأن الواقع العربي أثبت وجود هويته من جانب اللغة والدين والتراث العلمي.

1-جانب اللغة:

يقول "هردر" بشأن اللغة: "لو كان عند الغزاة الجرمانيين في أوروبا كتاب كلاسيكي بلغتهم مثل القرآن عند العرب لما كانت اللغة اللاتينية قد سادت أبدا، ولما كان الكثير من قبائلهم قد ضل ضلالا شاملا، وما صار إليه القرآن عند كل المسلمين ضمانا للغة الفصحى التي تمكنهم من الرجوع إلى أقدم آثارهم مع البقاء على الأرض في نفس الوقت.

لقد كان العرب يعتقدون أن لغتهم هي أنبل تراث لهم ولا تزال حتى اليوم تربط لهجات عربية برباط التبادل بين الناس وبين السلع التجارية على نحو لم تقدر عليه أية لغة أخرى حتى اليوم، إن رباط اللغة الذي يجمع الشعوب العربية يعتبر أهم أساس للهوية ويؤكد على مبدأ وجود الهوية وذلك منذ قرون طويلة الأمد وإلى غاية اليوم رغم ما تتعرض إليه اللغة العربية في البلدان العربية من طمس لقواعدها وإهمال لنسقها الجمالي مقابل اللغات الأجنبية التي تناسقها في الواقع مثل اللغة الفرنسية في المجتمع الجزائري، وإذ أننا نؤكد على هذه الفكرة لنبرهن بأن اللغة هي آخر ما يبقى للشعوب العربية من رباط وصلة، ونؤكد أيضا في المقابل بأن هناك شعوبا تعيش اليوم في عالمنا المعاصر وقد فقدت هويتها نتيجة لفقدانها وذلك لظروف معينة وانصهرت داخل أمم أخرى.

2-جانب الدين والعقيدة:

ويعتبر عامل العقيدة الدينية من أهم العوامل التي تؤكد على وجود هوية أية أمة من الأمم داخل التاريخ، ورغم أن الدين يعتبر نسقا فكريا وعقائديا شاملا يربط الفرد بالله من خلال الشعائر الدينية التي يمارسها الفرد والتي تجعله ينتمي إلى ذلك الدين فإن الواقع العربي وعبر تاريخه الطويل أثبت حقيقة وجوده الديني من خلال الإسلام الذي شكل الوحدة الحضارية الدينية للأمة العربية حيث قام بتوحيد العرب في شبه الجزيرة العربية وقادهم إلى فتح بلاد كثيرة امتدت من بلاد الصين شرقا إلى منطقة بواتييه بفرنسا غربا، إن عامل الدين يظل النواة الأساسية التي تعود إليها الأمة في كل أحوالها ويظل مكسبا ثابتا لا يتغير

وذلك لارتباطه بالضرورة بوجود الأمة، فالأمة التي تفقد دينها ستفقد وجودها ووعيها وحريتها، فمن هذا الجانب أثبتت الأمة العربية وجودها الديني.

3-جانب التراث العلمي:

إن قراءة التاريخ العربي القديم يؤكد على حقيقة تاريخية ثابتة وهي أن الإنسان العربي كان له وجودا فاعلا في التراث العلمي العالمي ترك بصماته على الفكر الأوروبي في القرون الوسطى، وأثبت فكرة الوجود الفعلي العربي المؤثرة في التاريخ الكوني في ذلك الوقت وظهرت ملامح مع ذلك الوجود الفعلي في التراث الفلسفي، وقد أكد على هذا الوجود المستشرق الألماني **هردر Hearder** عندما ذكر أن العرب امتلكوا مذاهب وفرقا مارست في مجادلاتها نقدا دقيقا للعقل المحض، بل ولم تدع الفلاسفة العصور الوسطى الأوروبيين غير مهمة التدقيق في الأفكار والمعاني التي تركوها، وظهر أرسطو وفقا للنظرة العربية لا النظرة اليونانية، إن هذا الرأي الثاقب فيه اعتراف من الآخر على وجود الهوية العربية في مجال التأثير الفلسفي والعلمي على فلسفة القرون الوسطى وفلسفة ابن رشد هي دليل علمي دقيق على صدق هذا الرأي.

ويجمع الكثير من مؤرخي العلم في أوروبا، على أنه لولا الأبحاث العلمية التي قام بها العلماء العرب ومع النتائج العلمية التي توصلوا إليها لأضطر علماء عصر النهضة الأوروبية أن ينطلقوا من حيث بدأ علماء العرب، ولتأخرت نتيجة لذلك الحضارة الأوروبية والعالمية عدة قرون، إن الخدمة العلمية الكبيرة التي قدمها علماء العرب

لأوروبا كانت العامل والسبب الأكثر أهمية في النهضة العلمية التي شهدتها الجامعات الأوروبية في القرون الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين وعلى سبيل المثال يقول "سارتون".

إن بحوث العرب الفلكية كانت مفيدة جدا إذ أنها هي التي مهدت الطريق للنهضة الفلكية الكبرى التي قادها "جاليلو" و"كبلر" و"كوبرنيق" ويقول في مجال آخر أنه عندما أمسى الغرب مستعدا استعدادا كافيا للشعور بالحاجة إلى معرفة أعمق وعندما أراد في آخر الأمر أن يجدد صلته بالفكر القديم، التفت إلى المصادر الإغريقية ولكن لم يحدث له ذلك عن طريق المصادر العربية (**الطباع، 1993 ، صفحة 10**)، أي عن طريق هذه الأخيرة تعرف الغرب على تراثه، أما "بريفو"(*) فيقول حول الفكرة ذاتها: "إن الإغريق نظموا وعمموا ووضعوا النظريات ولكن روح البحث وتركيم(**) المعرفة اليقينية وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الدائبة المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الإغريقي وإنما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوروبا بهذا كله وبكلمة واحدة أقول إن العلم الأوروبي مدين بوجوده للعرب (**الطباع، 1993 ، صفحة 10**)، إن العلم العربي ركز على الدين واللغة والتراث العلمي الذي ورغم اهتمام الغرب به إلا أنه حوصر من عدة جوانب خاصة عندنا نحن العرب حيث لم نحاول إعادة بعث تراثنا العلمي، إن تراثنا العلمي يشكل المنبع الصافي الذي نعود إليه عند الحاجة وذلك من أجل تصور ما بقي من

*- مؤرخ أوروبي اهتم بتاريخ العلم عند العرب
**- أي تراكم المعارف وكثرتها وتنوعها

حاضرنا وما سيأتي من مستقبلنا، فالتراث العلمي العربي بهذه الصورة يشكل في حد ذاته حدثا حضاريا بارزا يجب علينا جمعه حتى يكون لنا طريقا ونورا نهتدي به من أجل بناء مستقبلنا العلمي وضرورة ربطه بتاريخنا الحضاري المزدهر المشرف والمزدهر، فإذا تحقق وجود الهوية عبر الجوانب المذكورة سابقا ولو بصورة نسبية نتحدث عن النسبية لأننا نعيش داخل التاريخ وليس في نهاية التاريخ، فهل تمكن الواقع العربي من فرض هوية لوجوده داخل العالم الذي نعيشه اليوم والذي أدركت فيه العولمة أقصى درجات هيمنتها على كل المجتمعات في اعتقادنا فإن فرض هوية للوجود يمر حتما عبر تحقيق العناصر الآتية الوجود السياسي ثم الوجود الفلسفي فوجود الذات فكيف يتعامل الواقع العربي مع هذه العناصر.

إن الواقع العربي اليوم يؤكد على وجود مجموعة من الحقائق متمثلة بصفة خاصة في أطروحات الحلول الجاهزة التي فشلت كلها وأفرزت معها أنظمة هشة الاقتصاديات محطة كثرة الأزمات السياسية اضطرابات أمنية في عدة أماكن حروب أهلية في مجموعة من الدول وفي اعتقادنا فإن سبب هذه الوضعية هو لجوء معظم الأنظمة السياسية العربية إلى حلول ونظريات لا تتماشى وطبيعة الواقع الاجتماعي والثقافي والروحي للأمة العربية، هذه الوضعية جعلت الشعوب العربية تفقد حريتها في التاريخ فاندثرت بذلك فكرة الوجود العربي المؤثر في التاريخ، فالعقل يحتاج إلى الحرية لكي يعبر عن وجوده، هذا التماثل بين المفهومين –العقل والحرية– يبدو أنه لم يعد حاضرا في الواقع العربي، إن غياب

فكرة الحرية وتراجع دورا لعقل أنتج نتيجة منطقية وهي غياب الوعي الذي يقوم مقام التاريخ، فالوعي هو إدراك الماضي والاستفادة منه بناء الحاضر وترسيم المستقبل فغياب الوعي في الواقع العربي، أفقد الأمة إدراك وجودها الفلسفي التاريخي إن مثل هذا الوجود امتلكه العقل العربي وامتلك معه حريته ووعيه في تاريخه الأول حيث شكل بفضل ذلك وحدة حضارية تساعده في ذلك الإسلام وذلك طيلة القرون الأربعة الأولى للهجرة، وفي الزمن الذي بدأ فيه العقل العربي يفقد تلك الحرية وذلك الوعي نتيجة أسباب متنوعة بدأت تلك الوحدة الحضارية تتجرأ شيئا فشيئا حتى انتهت في التاريخ لفترة تجاوزت أحد عشر قرنا من القرن الرابع الهجري إلى نهاية الرابع عشر الهجري وأثناء هذه الفترة عرفت الأمة العربية تراجعا تاريخيا ولم تعد الدولة لمفهومها السياسي تعبر عن حل الأمة وهنا فقدت الأمة وجودها السياسي.

إن الواقع العربي مرتبط أشد الارتباط بواقع الإنسان العربي، وفي اعتقادنا فإن ما يزعج الإنسان العربي اليوم في وجدانه الاضطراب والقلق ليست هي الأشياء ذاتها التي يعيش معها في محيطه، بل هي أفكاره ومعتقداته الناصبة بهذه الأشياء، فعملية مراجعة وإصلاح الواقع العربي يمر حتما بإعادة النظر والتقويم في بناء شخصية الإنسان العربي وهذا البناء يبدأ بالضرورة من إصلاح شامل لكل المنظومات المعرفية التي تتحكم في وجوده مثل التربية والتعليم ويشكل المجتمع المدني إلى غير ذلك من الجوانب المعرفية الأخرى.

إن تقويمنا لواقعنا العربي يتأسس بصورة خاصة كل التقويم الحضاري، التي هي الإنتاج المادي والروحي لأمة تتطلب منا رؤية نقدية ترتكز بالأساس على الرؤية الفلسفية التي ترتبط بين الواقع والتطورات بمنظار نقدي وتحليل مترابط **(ميلاد، 1999، صفحة 11)**، إن الفكر العربي اليوم يفتقد لمثل تلك الرؤية التي جعلته يفقد وجوده الفلسفي.

إن القراءة الفلسفية للواقع العربي تمدنا بمناهج معرفية تجعلنا نقرأ المجتمع العربي قراءة نقدية شاملة تأخذ بعين الاعتبار كل مميزات العقل العربي، فالفلسفة من هذا الجانب ستسهم إسهاما بارزا في توفير مناهج مناسبة لمراجعة تجارب المجتمع العربي بكل مؤسساته المختلفة الفكرية والروحية والاقتصادية بصورة شاملة وعليه فإن المجتمعات التي لا تملك استعدادا حقيقيا لمراجعة شاملة لتجربتها لا تنتج فكرا فلسفيا يحمل سماتها ويعبر عن موقفها **(ميلاد، 1999، صفحة 11)**، إن الحضور الفلسفي في عملية التقويم الحضاري للمجتمع العربي يصبح أكثر من الضرورة لأن طبيعة هذا الحضور هي أنه يتميز بالشمولية وهي معيار كافي لضمان نجاح الرؤية النقدية.

إن الردة[*] التاريخية التي يعيشها الإنسان العربي اليوم ومن خلاله الواقع العربي ترتبط بصورة أساسية الحاصل في العالم العربي بكل أقطاره أن هذا التراجع يحدث بسبب غياب شامل للرؤية القصدية الفلسفية لمجموع التجارب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يعيشها الإنسان العربي.

[*]- ونعني بها التراجع التاريخي للمجتمع العربي.

إن الواقع العربي يعكس الصورة الحقيقية التي يتواجد فيها الفكر العربي في مطلع القرن الحادي والعشرين الميلادي، فالفكر العربي يفتقد للقاعدة وللأرضية التي يرتكز عليها إنه يبني أرضية معينة أي تجربة خاصة ثم يقوم بعملية هدم لتلك الأرضية ليجرب تجربة أخرى فمن هذا الجانب فهو غير مستقر إن عدم الاستقرار هذا أثر سلبا على كل نواحي ومجالات الواقع العرب.

إن أول من أثر بهذه الوضعية هو الإنسان العربي لم يستعيد ثقته بنفسه ومن هنا كان موقفه سلبيا تجاه كل الهزات العنيفة التي يتعرض إليها المجتمع العربي، إن الوجود السلبي للإنسان العربي داخل المجتمع العربي يعتبر في حد ذاته فقدانا للوجود الذاتي العربي وهذا الشكل من أشكال انعدام وجود الذات العربية في الواقع العربي.

إن المجتمع العربي اليوم مطالب بأن يدخل من جديد إلى التاريخ الحضاري الشامل ليستعيد وجوده الذي فقده في الماضي ويعيد بناء نظامه الفكري الشامل داخل حضارة تعيد إنتاج مفاهيمها الخاصة التي تجعلها تؤثر التاريخ العالمي وبالتالي تحافظ على هويتها أن الحضارة هي إنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج المثالي الذي اختاره. **(نبي: و علي، 1971، صفحة 36)**

إن عملية الاختيار تخرج من طلب المجتمع أي من فئاته وهي الجماعات التي تشكل أساس المجتمع "فالجماعة الإنسانية تكتسب صفة المجتمع عندما تشرع في الحركة أي

عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها وهذا يتفق مع الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة.

ويحق لنا ونحن نحاول قراءة المجتمع العربي قراءة نقدية طرح التساؤول كبير وهو كيف يمكننا أن نجعل الواقع العربي واقعا عقلانيا؟ إن الإجابة على هذا التساؤل يجبرنا على إحداث مجموعة كثيرة من المفاهيم، يكون هدفها جعل الواقع العربي واقعا عقلانيا وفي مقدمة هذه المفاهيم يجب التركيز على التاريخ.

إن التفكير التاريخي يجعلنا نجابه الحاضر ونتطلع للمستقبل لأن معرفة الماضي إنما تتم وتقيد بقدر ما تساهم في إدراك الحاضر لإعداد المستقبل **(رزيق،، 1985 ، صفحة 111)**، إن مستقبل الواقع العربي وفي ظل الأوضاع الراهنة التي يعيشها المجتمع العربي – احتلال العراق تمزق القضية الفلسطينية تدهور أوضاع السودان والصومال، الاقتصاديات العربية محطمة– سيظل غير مستقر وبالتالي سيكون غامض، ولكن بالرغم أن المستقبل يظل غامضا.

إلا التساؤل عنه أصبح ضروري لنهضتنا المرتقبة إنه السؤال الذي يجب أن نعني مضمونه إذ أردنا لأنفسنا السلامة والرقي **(رزيق،، 1985 ، صفحة 54)**. وبعث ثقافتنا اقتصادنا وحضارتنا من جديد في صورة يتجلى فيها عنصر الثقة في النفس، إن الإنسان العربي لا يمكنه القيام بهذه المهمة إلا إذا اعتمد الله في أعماقه وكل العقل في أفعاله وتصرفاته، إن الفرد العربي الذي يحرس على جوهر التراث هو المؤهل بالفعل للحفاظ على الأصالة ورعايتها وتنميتها والإفادة منها في تحقيق الذات من أجل الإنجاز والإبداع **(رزيق،، 1985 ، صفحة 211)**

المبحث الثالث : آراء نقدية حول فلسفة هيجل

آراء نقدية

تعددت مذاهب الفلسفة المعاصرة من المثالية إلى الواقعية إلى التجريبية إلى الوضعية المنطقية وغيرها ، ينظر "راسل" إلى تعدد الأنظمة الأخلاقية في الدراسات الفلسفية العالمية من باب أهمية الاعتراف لوجودها و بتشكل نظامها الفلسفي يكتب راسل "إنه بالنظر إلى بهذا الاختلاف بين النظم الأخلاقية ، فإننا لا نستطيع القول بأن تصرفات من نوع معين صواب وأن أخرى خطأ" (**راسل، صفحة 30**)

ومن جانب آخر حدد "راسل" الهدف الأساسي للأخلاق في قوله" إن الهدف الأساسي والموضوعي من الأخلاق هو الحث والسعي وراء السلوك الذي يقدم مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد (**راسل، صفحة 69**)

وفي هذا الرأي يتوافق راسل مع نسق فلسفة عمل حول أهمية المجتمع أو الجماعة على حساب الفرد ، وما يؤكد على هذه الفكرة هو قوله "بأن الأخلاق في حقيقتها تبدأ فردية ثم تتطور إلى أن تصبح اجتماعية، فالأخلاق هو محاولة لجعل الإنسان مخلوقا اجتماعيات أكثر مما جعلته الطبيعة" (**راسل، صفحة 144**)

اهتم "راسل" بفكرة الدولة في صورة ومستوى محاولته ربط الأخلاق بالسياسة في كليتها. وأكد على فكرة التمسك بالقيم الأخلاقية التي يتبناها المجتمع ويدافع عنها أثناء الممارسة

السياسية التي هي شكل من أشكال النشاط الإنساني الحيوي والذي يعود في تأسيسه إلى الغريزة والعقل والروح ، أما العزيزة فهي مصدر الحياة وأما العقل فهو دائما يمارس الوظيفة النقدية على عمل الغريزة وهو هنا يظهر متأثراً بفكرة الهوا والانا الأعلى والأنا الثلاثية التي وضعها فرويد لتحليل سلوك الإنسان وتفسيره من جانب اللاشعور. أما الروح قهر مبدأ المشاعر اللاشخصية حيث يحولها إلى صورة سيكولوجية من خلال إرضاء الشهوات الشخصية المحضة ، إن طرح "راسل" لهذه الأفكار يظهر تأثره لمباحث علم النفس العام التي طرحتها المدرسة السلوكية و مدرسة التحليل النفسي أو بهذه الفكرة تكون فلسفة راسل السياسية تجاوزت فلسفة هيجل لترتقي إلى مجال العلوم التجريبية الذي لم تدركه المفاهيم الفلسفية المتعلقة بالدولة والأخلاق في نسق هيجل الفلسفي الذي تأسس على منهجه المنطقي حول القضية ونقيضها والتركيب بينهما الذي يظهر في مبدأ الصيرورة . كتب "راسل" عن فلسفة هيجل وكتاباته بأنها "من أصعب المؤلفات في الإنتاج الفلسفي بأكمله، ولا يرجع ذلك فقط إلى طبيعة الموضوعات التي يعالجها، بل يرجع إلى الأسلوب الثقيل والرديء الذي كان يكتب به وصحيح أن هناك مجازات تتناثر في كتاباته وتبعث الراحة في عقل القارئ ولكنها لا تكفي للتخفيف من وقع الغموض الذي يغلب عليها (**راسل، حكمة الغرب ، 1983، صفحة 126**) وقد أولى اهتماما كبيرا للتاريخ، أما منهجه فيعود إلى "كانط" وفيغته وشلنج (**مشري، 2022، صفحة 110**)

يبرز "راسل" نوعا آخر من صورة التقدم المعرفي لفلسفة هيجل ولجميع نظرياته حيث يقول عنها " حتى لو كانت جميع نظريات هيجل الفلسفية والتي تمثل نسقا معرفيا متماسكا باطلة في صورتها فما برح هيجل يحتفظ بأهمية ليست قاصرة على أن تكون تاريخية فقط ، ألا وهي أنه ممثل لنوع معين من الفلسفة هو عند غيره أقل اتساقا وأقل شمولا (**راسل، تاريخ الفلسفة الغربية الجزء 3، 1977، صفحة 354**)

ويقوم مبدأ الجدل عند هيجل على المطلق وهو المجرد الذي يدرك في المسار نهايته وهو "الحقيقة الوحيدة حيث في هذه الفكرة يكون قد تأثر بالفيلسوف "سبينوزا" و الفكرة المطلقة عند هيجل هي التي تفكر في ذاتها (**مشري، 2022، صفحة 110**)

وفي نظر راسل" فإن فلسفة النسق عند هيجل ترفض أي نوع من الثنائية حيث يبدأ من العقل ليدرك الفكرة (**راسل، حكمة الغرب ، 1983، صفحة 132**)

أما عن فكرة الدولة ونهاية التاريخ التي تحدث عنها هيجل كثيرة في كتاباته الفلسفية السياسية والذي اعتقد أنها أدركت مع الدولة البروسية ، فإن "راسل" عقب على ذلك بقوله " لو تأملنا الأمر بمنظورنا في الوقت الراهن – يقصد القرن 20 – ظهر لنا أن الفيلسوف الجدلي – يعني هيجل – في إنتاجه هذا كان متسرع إلى حد ما" (**راسل، حكمة الغرب ، 1983، صفحة 133**) وبالتالي فإن هيجل يملك النزعة القومية الشمولية (**مشري، 2022، صفحة 110**)

والدولة في نظره أدركت المطلق عندما اتحدت الفكرة مع الروح والعقل في صورة أخلاقية متكاملة.

يعتبر أكثر المفكرين بأن الأهمية الفلسفية لمفهومي الدولة والأخلاق عند هيجل تكمن في مادة الحرية التي تميز المفهومين وتحدث التقاطع بينهما حيث الحرية تظهر في صورة الاعتراف بالكون والمطلق "وتتمثل في إدراك الاتجاه الذي تسير فيه الضرورة (**مشري، 2022، صفحة 110**) إن الجدل الذي تأسس على فكرة التناقض بين القضية ونقيضها ثم على مبدأ الصيرورة بينهما، أدخل هيجل وفلسفته في دائرة العالمية حيث أبدى استبصارا عميقا فيما يتعلق بالمسارات التي يتبعها العقل، الذي يعتمد على الجدل في وضع مفاهيمه "ويمكن القول بأن الجدل من حيث هو إسهام في سيكولوجية النمو العقلي ينم إلى أي مدى معين عن قدرته على الملاحظة الدقيقة (**راسل، حكمة الغرب ، 1983، صفحة 138**)

والتركيب بين المفاهيم في صورة متناسقة تكشف عن قيمة الجدل المعرفية وحول هذه النقطة يمكن ملاحظة ذلك التمثل الميتافيزيقي المقصود بين المفاهيم على غرار مفهومي الدولة والأخلاق وهذه صورة نقدية للفلسفة السياسية والأخلاقية عند هيجل .

وقف "راسل" عند النقد المعرفي لفكرة أن التاريخ عند هيجل هو دراسة تاريخ الفلسفة بعينيها فإن ذلك يظهر موقفا فلسفيا يغلب عليه الطابع التاريخي لنظرية تاريخ الفلسفة عنده كما أن الفلسفة تتمثل قوتها من خلال دراستها للكون في نسق تاريخي متميز.

ماهية فلسفة هيجل

إن فلسفة هيجل لا يمكن الحديث عن جزء منها دون الإلمام بالبناء النسقي في كليته لقد تباينت الآراء في وصف فلسفته وإبداء الرأي حولها فهذا زكي نجيب محمود" يعتقد في أن تأثير فلسفة هيجل في تاريخ الفلسفة المعاصرة بلغ درجة حيث جعلته مصدرا لمعظم اتجاهاتها، سواء من جانب التأييد لأفكاره الفلسفية أو نقدها .

أما أحمد أمين نظر إلى فلسفة هيجل على أنها مثالية مرت وتتميز أيضا بالواقعية، ويعتبر هيجل بأن الفكر أسبق في الوجود وهو يحتوى كل المفاهيم الأخرى المتعلقة به ، وأن هذا الفكر وجد نفسه في عالم الحقائق الواقعية التي لا تمتلك معنى خاصا إذا ما حاولنا فصلها عن الفكر – إن مفهوم الطبيعة عند هيجل ليست جسما يحدد الفكر ويعارضه مثلما تصور ذلك فيخته ، ولا يمكن اعتبارها تسير في خط مواز للعقل، ولكن الطبيعة عنده هي المطلق . إن الطبيعة والعقل خرجا من جذع واحد، حيث نشأت الفكرة أولا ثم بعد ذلك تحقق العالم الطبيعي في صورة ومن إتحادهما تشكلت الروح، إن نشأة الكون مصدره الفكر، وان العمل الأساسي والجوهري للفلسفة هو تتبع الفكر في صيرورته عبر مراحل متعددة ثم كيفية انتقاله من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل.

إن نسق فلسفة هيجل يتأسس على ثلاثة ميادين معرفية وهي : علم المنطق وفلسفة الطبيعة ثم فلسفة الروح . إنها محالات معرفية متماسكة في نسق فلسفي متميز وتشترك كلها في موضوع جوهري واحد وهو الفكرة المطلقة أو المطلق ، حيث يتجلى العقل بصورة مجردة في المنطق ثم يحقق ذاته وصورته ووجوده من خلال الموضوعات المختلفة لفلسفة الطبيعة ،ثم يتموقع العقل أخيرا في الروح .

وقف إنجلز على الأهمية التاريخية لفلسفة هيجل بقوله "لقد بلغت الفلسفة الألمانية الجديدة ذروتها في مذهب "هيجل " والذي تكمن مآثره التاريخية في أنه كان أول من نظر إلى العالم الطبيعي والتاريخي والروحي بوصفه عملية في حركة دائمة وتطور مستمر، وقام بمحاولة الكشف عن العلاقة الداخلية لهذا التطور **(إمام، 1985، صفحة 317)**

إن عملية التنظير ووضع القواعد العملية النقد المعرفي والفلسفي بدأت مع هيجل من خلال نقده لأسس المعرفة عند "كانط" إلا أنه في نقده أدرك مسائل السياسية والتاريخ معتبر" بأن الحرية تتجسد في تحقيق الإنسان لذاته في المجتمع وكل هذا المشروع لن يتحقق إلا بالجدل **(هيجل، 1980، صفحة 44)** ويعتقد الكثير من الفلاسفة الدين بحثوا في فلسفة هيجل الأخلاقية على أنه لا يملك نظرية أخلاقية لأنها متضمنه في فلسفة السياسية، ولا يمكن

الفصل بين الأخلاق الذاتية والموضوعية ، إن فلسفة "هيجل" " تعتبر الأخلاق محتوى باطني وقوة محركة للعلاقات الحقوقية وأيضا للعلاقات المادية والسياسية و تصور لنا أشكال هذه العلاقات على أنها مراحل ضرورية لتطور الروح الأخلاقي الموضوعي **(السوفيات، 1979 ، صفحة 39)**

ترى النزعة الاجتماعية حول قيام الدولة وربطها بالأخلاق بأن الجماعة هي الهدف الأسمى الذي تسعى الدولة لتحقيقه وهو في نهاية المطاف يعود بالفائدة على كل الأفراد بالمنفعة الأخلاقية . إن التدخل المباشر للدولة تكمن فيه حماية الحريات الفردية وتحقيقا للعدالة وهي من القيم الأخلاقية الأساسية في المجتمع . إن التدخل المباشر للدولة أخذ مستويات مختلفة من نظام إلى آخر، فبعض الأنظمة الاستبدادية استغلت هذا النوع من التدخل لسلب هريات الأفراد ، هذه الفلسفة نجد معالمها واضحة عند هيجل ، فهو يعد أقوى مدافع عن الحكم المطلق في ألمانيا حيث كان يعتبر الدولة تجسيداً لأعلى مرحلة من مراحل تطور التاريخ العالمي فقد به الأمر إلى درجة تأليه الدولة واعتبارها الكائن المطلق الذي يجسد التفكير الكامل والشخصية المعنوية التي لا تظهر فيها شخصية الأفراد إلا من باب الطاعة لها . فالأفراد وجدوا من أجل بناء الدولة. **(النشار، 1979، صفحة 557)**

إن سلوك الأفراد في هذا النوع من الأنظمة يرتبط ارتباطا وثيقا بسياسته وإيديولوجية الدولة ولذلك فأخلاق الفرد هي أخلاق الدولة حيث يستمد منها كل المفاهيم الأخلاقية.

قامت النظرية الماركسية برفض فكرة تاريخ الأفكار التي أسس وفقها هيجل مفاهيمه الأساسية لبناء الدولة مثل فكرة الروح والعقل، والمطلق والتاريخ الكوني ، وحاولت رد هذه الأفكار إلى مجال الحياة المادية للإنسان ، حيث التوجه نحو الفعل الذي جعل تلك النظرية تضع مفاهيم معينة مثل البروليتاريا ماهية للمادة التاريخية، ومحركا لقوى الإنتاج وللدورة الاقتصادية الكبرى.

– تعد فكرة الجدل القائمة على التغير والتناقض فكرة أساسية للفلسفة الماركسية ، غير أن ماركس ابتعد عن فلسفة هيجل اعتبر مادة الأشياء هي الأساس في العملية الجدلية، حيث حركة الفكر ليست إلا انعكاسا لحركة المادة. **(ابراهيم، صفحة 229)**

– كما اعتقد ماركس بأن أشكال العلاقات القانونية والدول إنما تأخذ جذورها من ظروف الوجود المادي **(الخطيب، 1999، صفحة 129)**

لقد غير ماركس فكرة أساسية وهي أن الوجود الاجتماعي هو الذي يحدد طبيعة الوعي الاجتماعي ، حيث في فلسفة هيجل نجده يحدد بأن الوعي الاجتماعي المتمثل في صورة الأفكار والنظريات هو الذي يضع بناء الوجود الاجتماعي وهذه الفكرة تجعل الفرق

شاسعا بين النسقين. ويبرر ماركس هذه الفكرة التي ناد بها ، من أن الناس قبل أن يهتموا بالفلسفة و الفن والعلم ينبغي عليهم أولا التأكد من وجود وجودا الملبس والمسكن والأمن ولتحقيق هذه الحاجات عليهم أن يتجهوا إلى إنتاج الخيرات المادية التي تساعد في تطوير المؤسسات الحكومية والآراء القانونية وباقي مجالات المعرفة الأخرى.

إن التطور الذي تعرفه الدولة في ترتيب نظامها السياسي وقيمها الأخلاقية هو انعكاس لتطور وسائل الإنتاج وحول هذه الفكرة فإن ماركس تجاوز التصور المثالي للدولة وللقيم الأخلاقية التي وضعها هيجل ومثلت هذه الفكرة قفزة نوعية في تطور مفهوم الدولة حيث الجانب الاقتصادي هو الذي يحدد شكل الدولة والنظم الأخلاقية التي تحتويها .

و في نظر ماركس فإن أسلوب الإنتاج وهو من المفاهيم الأساسية التي تشكل طبيعة مذهبه الفلسفي، هو الذي حدد تطور الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية، وأيضا فإن وسائل الإنتاج هي التي تحدد شكل المجتمع ونظامه الأخلاقي والسياسي **(ابراهيم، صفحة 232)**

خاتمة

خاتمة

ساد الاعتقاد في تاريخ الفلسفة ولمدة زمنية ليست بالقصيرة في كون الأفكار الفلسفية تمثل تاريخيا منسجما و مشتقا.

وقد نظمت فلسفة هيجل هذا المبدأ في الاعتقاد، الذي مازال يشكل إلى يومنا هذا القاعدة الأساسية التي ينطلق منها البحث في المفاهيم والأسس التي تؤسس للنظرية الفلسفية، حول الأخلاق والدولة عند هيجل وذلك على سبيل المثال.

وحسب هيجل وبالنظر إلى تحليل أفكاره حول الأخلاق والدولة، فإن تلقى الأفكار تتدرج في مسار واحد يسير نحو كشف منطق العلاقات بين المفاهيم الذي " يحرك ويجمع بين كل الأفكار الأساسية في عملية البناء .

إن عملية التفكير في إشكالية الأخلاق والدولة هدفها الأساسي الأول عند هيجل هو محاولة تحقيق الوعي بالذات من أجل بناء الدولة وثق القواعد الأخلاقية التي تضمن لها الاستمرارية في الوجود.

إن راهنية الأفكار التي اعتمد عليها هيجل في بناء الدولة جعلت بعض فلاسفة القرن العشرين يعودون إلى قراءة وتحليل تلك الأفكار خاصة بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ومحاولة إعادة بناء الدولة الألمانية التي دمرتها الحرب وهدمت بعض أسسها التي وضعها هيجل في فلسفته السياسية .

مصطلح منهج ، يعود إلى الأصل اليوناني . "Methodos " استعمل أفلاطون المنهج بمعنى البحث والمعرفة والنظر **(بدوي، 1968، صفحة 05)**

أشار فرنسيس بيكون – في كتابه" الأورغانون الجديد" إلى قواعد المنهج التجريبي وكشف " ديكارت" عن المنهج الصحيح والبحث عن الحقيقة في كتابه المتميز "مقال في المنهج" .

في الواقع أن هيجل مثله مثل أفلاطون و ابن خلدون وهوبز وغيرهم من الفلاسفة السياسيين قد ربط ربطا وثيقا بين فلسفته الميتافيزيقية وبين معالجته لمسائل السياسة والاجتماع من الناحية العملية والتأملية، ولقد صاغ آراءه السياسة في إطار من الأسس المثالية في تفسير تاريخ الكون والفكر والنشاط الإنساني وجعل من ألمانيا المطلب الذي تلتقي عنده مختلف تأملاته، كما جعل منها الغرض النهائي لرسم دستور يناسب حياتها مستمد من الماضي ليلائم الحاضر يستهدف المستقبل ، فقبل أن يقرر لنا أن الشعب الألماني له خلق قومي وروح قومية ونظم قومية تعبر عن تلك الروح، قدم لنا المبدأ الفلسفي وهو أن أعمال الناس تتشكل بالفكر لا بالمادة كما ذهب ذلك ماركس وأتباعه وكذلك الفلاسفة الماديون ممن سبقوه ومن أتوا من بعده. وقبل أن يقرر لنا أن على الفرد أن يهتدي في إرادته الخاصة بهذه إرادة الدولة ، قرر أن العالم على كله من خلق الفكر أو العقل المطلق أو الروح وأنه في جوهره روحي أو عقلي أو مثالي في صفته وأنه ليس سوى جانب من حقيقة أعظم وإذا أثبت ذلك كان من اليسر عليه أن يؤكد أن الدولة تجسيم محسوس للعقل العام وأنها أقرب إلى الحق، وأكثر أهمية من أفراد المواطنين في الدولة .

خاتمة

لقد اعتمد هيجل في فلسفته السياسية على استخدامه المثالية الموضوعية واستخدامه الديالكتيكية في تبرير آرائه اعتماداً لم ينفرد به وحده بل كان له أعظم الأثر في الفكر السياسي الألماني منذ أيامه، ولقد أخذ كارل ماركس الديالكتيكية عن هيجل وعدلها تعديلا يتناسب وأسس فلسفته المادية.

لقد انتهت فلسفة هيجل في الدولة والأخلاق إلى حد "تأليه للعقل Apothéose de la " raison " وهنا وجدت الفلسفة المعاصرة نفسها محاصرة بفكرة ضرورة نقد العقل في صورته التي حددتها نسقية المعرفة المطلقة عند "هيجل " حيث أثرت على طرق وأساليب العمل في الإدارة والتربية والتعليم داخل بنية المجتمعات الأوروبية وخاصة داخل ألمانيا .

اعتمد هيجل في نسقه الفلسفي على العقل حيث برز من خلاله وضع معايير لتقويم ونقد الأفعال سواء من الجانب السياسي أو القيم الأخلاقية فهل تمكنت الفلسفة المعاصرة بعد هيجل مواصلة الاعتماد على بنية العقل في تحديد مسار الدولة والأخلاق .

و حاول بعض الفلاسفة نقد فكرة العقل الكلي منهم "أدورنو" الذي اعتبر فكرة الكل أو الشمولية هي اللاحقيقة التي ظلت حاضرة في بنية الفلسفة المعاصرة **(بيسنييه، 2001، صفحة 65)**

لقد اعتقد "هيجل" في فلسفته أنها تستطيع بناء تنسيق شامل واحد لكل من الطبيعة والواقع ، و هذه الفكرة في حد ذاته هي نوع من إلغاء الآخر في صورة المطلق الذي استعمله كثيراً في نسقه. واعتقد بعض المفكرين المعاصرين بأن المطلق وما يرتبط به من

خاتمة

المعرفة المطلقة التي احتوت كل المفاهيم، العقل، والذات والفكر و الروح ما هي في نهاية الأمر إلا نوعاً من المعرفة الغامضة والغير واقعية.

إن فلسفة هيجل حول المطلق فتحت الباب واسعا أمام ظهور الاستبداد السياسي الذي تجلى في الأنظمة القمعية التي احتقرت الفرد وجعلته يذوب في المفاهيم الكلية للدولة بغطاء القيم الأخلاقية التي رافقتها ، فهي فلسفة الواحد التي جسدت سيطرة الأنظمة الشمولية في صورة الديكتاتورية والنازية.

وفي المقابل هناك من يرى من المفكرين المعاصرين أهمية فلسفة هيجل من خلال أنه كان يدعو إلى ضرورة عملية من وضع مجتمع مدني يساعد الدولة في مهامها الطبيعية داخل المجتمع الكلي ، وأنه كان يؤسس للفرد وجود واقعيا في الإطار العام لدولة تدافع عن مصالح الأفراد و تحمي حقوقهم في صورة حق الحرية . تمكن بعض المفكرين المعاصرين تجاوز مفهوم جدلية التاريخ التي وضعها هيجل من خلال منطق التناقص الذي أسس على إثره بعض مفاهيم الصيرورة والوجود في صورة التاريخ وما ينتجه من تناقضات أدى بعضها إلى ظهور العنف.

إن ما يمكن استنتاجه من خلال الأفكار السياسية التي طرحها ميكيافيلي حول الدولة والأخلاق الجماعية وأخلاق الحاكم ، أنها وضعت تصورا فلسفيا يعتمد على واقع و راهنية تلك الأفكار، الأمر الذي جعل هيجل ينتبه إليها محاولا وضعها داخل نسقه الفلسفي حول الدولة والأخلاق متجاوزا بعض جزئياتها .

خاتمة

أما نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز، حاولت فهم ماهية الدولة والأخلاق والحق انطلاقا من دراسة الطبيعة الإنسانية وجعل الدولة مقياسا لكل قوانين الدين والأخلاق وتجاوز بذلك أهمية الأفراد في بناء مفاهيم الدولة والأخلاق وما عليهم إلا طاعتها من أجل أن تحقق لهم الأمن والاستقرار حيث المرحلة الطبيعية كانت تفتقد إليهما، إن العقد المؤسس للدولة والمفاهيم المرتبطة بها يقتضي ضمان وحماية أمن المواطنين حيث يتحول الفرد إلى مواطن مدني يتمتع بالحقوق والواجبات داخل مجتمع الدولة .

إن هيجل ورغم أنه انتقد في كثير من أفكاره السياسية نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز ، إلا أنه استطاع أن يستنتج بعض الملامح الصحيحة من أجل بناء الدولة وفق قواعد أخلاقية صارمة .

أما نظره العقد الاجتماعي عند "روسو" والتي تأسست وفق بعض المفاهيم الأساسية مثل المواطنة والإرادة العامة والحرية والمساواة فقد استفاد منها هيجل في صياغة بعض المفاهيم منها المجتمع السياسي والسلطة السياسية والحرية وأيضا فكرة الخضوع لقوانين الدولة من جانب الأفراد، غير أن "هيجل" قام بنقد بعض أفكار روسو الأساسية خاصة منها تعلق بحق الأفراد في المشاركة السياسية، فهو قلل من قيمة الأفراد في هذه المسألة ، ومن جانب آخر يرفض هيجل فكرة الانتقال من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية بالطريقة التي اقترحها "روسو" وهي استبدال الغريزة في صورتها بالعدالة التي تؤسس للفعل الأخلاقي.

خاتمة

و اختلف هيجل في تصوره للمجتمع المدني حيث نظر إليه من زاوية الطبقة البورجوازية التي صنعت هذا النظام لخدمة مصالحها ، بينما اعتقد روسو بأن المجتمع المدني بإمكانه تحقيق العدالة والمساواة على أسس مدنية رفض "هيجل" فكرة أن العقد الاجتماعي هو أساس بناء المجتمع وتأسيس الدولة التي تحمي حقوق وحريات الأفراد .

حاول هيجل من خلال كتاباته الخلفية المتنوعة حول فكرة الدولة والأخلاق، أن يظهر العلاقة الوثيقة بين السياسة والأخلاق وسيكولوجية الإرادة وفلسفة التاريخ.

إن ما يمكن استنتاجه أيضا من أفكار هيجل حول الدولة والأخلاق هو حضور المنهج الجدلي في بناء المفاهيم الفلسفية بنسق منطقي متكامل الأركان من خلال الأطروحة ونقيضها والتركيب بينهما . فالدولة في نظره هي فكرة مركبة من الأسرة والمجتمع المدني والإنسان وهي الفكرة الأعلى التي يسعى إليها كل منهم.

المصادر والمراجع

المصادر:

- هيجل علم ظهور العقل 1980

- هيجل : أصول فلسفة الحق - ترجمة إمام عبد الفتاح إمام -مكتبة مدبولي.

الرسائل الجامعية:

1- يوزيان صليحة: المنطق التحليلي المعاصر والمقولات الهيجلية دكتوراه علوم - إشراف د. بوكرلدة زواوي- قسم الفلسفة- جامعة وهران- 2016-2017 .

2- لوكيلي حسين- التسامح في الفلسفة الألمانية الحديثة - دكتوراه علوم - إشراف د.بوكرلدة زواوي - قسم الفلسفة - جامعة وهران2- موسم 2020-2021 .

3- بن على محمد، السياسة والايتيقا القديس أغسطين و ميكيافيلى أنموذجين- إشراف الزاوي الحسين- قسم الفلسفة - جامعة وهران- موسم 2006-2007

4 - زيان لامية، عقلنة التاريخ عند هيجل - رسالة ماجستير إشراف البخاري حمانة - قسم الفلسفة- جامعة وهران- موسم 2007-2008 .

الموسوعات والمعاجم:

1- ابن منظور (لسان العرب) – تصنيف يوسف خياط- دار لسان العرب- بيروت 1956.

2- لالاند أندري – الموسوعة الفلسفية – تر: خليل أحمد خليل، دار عويدات للنشر والطباعة – بيروت –ط1 – 1996 .

3- صليبا جميل – المعجم الفلسفي – دار الكتاب اللبناني – بيروت-1982 .

4- عبد الوهاب الكيالي – موسوعة السياسة – المؤسسة العربية للدراسات و النشر – بيروت ، ط 3 ، 1995 .

5- عبد الواحد الجاسور ناظم، موسوعة علم السياسة – دار مجد اللاوي للنشر والتوزيع ط-2004.

6 – عبد الرحمن بدوي- الموسوعة الفلسفية- الجزء 2- المؤسسة العربية للدراسات والنشر ط1-1984 .

7- يعقوب محمد – المعجم الفلسفي – دار الميزان- الجزائر – ط2- 1998 .

المجلات والدوريات :

– مجلة مدارات فلسفية – الرباط – العدد 05-2001 .

–مجلة الحياة الثقافية العدد 281 – ماي 2017 – تونس.

المراجع باللغة العربية :

1- إمام عبد الفتاح إمام : توماس هوبز – فيلسوف العقلانية- دار الثقافة للنشر والتوزيع.د.ط – 1985 .

2 إمام عبد الفتاح إمام ، المنهج الجدلي عند هيجل – دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت- ط3-2007 .

3- إمام عبد الفتاح إمام ، الأخلاق والسياسة 2001 – القاهرة، دار النشر.

4- إميل بريهية – الفلسفة الحديثة في ق 17 ترجمة جورج طرابيشي – دار الطليعة والنشر – بيروت- ط 1- 1983 .

5- ارنست كاسيرر – سياسيات أرسطو 1975 .

6- إسماعيل زروخي – دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر-ط 1 – 2001 .

7- برتراند راسل – المجتمع البشري بين الأخلاق و السياسة – د.ت ، القاهرة.

8- برتراند راسل – حكمة الغرب- بيروت- 1983 .

9- برتراند راسل – تاريخ الفلسفة الغربية – الجزء 3 – 1977 .

10 – جان جاك شوفاليه – تاريخ الفكر السياسي من المدينة الدولة إلى الدولة القومية ، تر: محمد عرب صاصيلا – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط1-1985 –بيروت

11- جماعة من الأساتذة السوفيات- موجز تاريخ الفلسفة – 1979 .

12- جون توشار- تاريخ الفكر السياسي ، تر: على مقلد الدار العالمية للنشر-بيروت ط4-1983 .

13- محمد علي عبد المعطى – الفكر السياسي الغربي – دار المعرفة – القاهرة- 1996 14- محمد عبد المعز نصر – فلسفة السياسة عند الألمان – دراسة في الفكر الألماني الحديث – دار النهضة العربية للطباعة والنشر – بيروت-1982 .

15- مهدى محفوظ- اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث – المؤسسة الجامعية للقاهرة- ط3- 2007.

16- موريس كراتستون- أعلام الفكر السياسي – دار النهار للنشر – بيروت – ط1 – 1970 .

17-محمد علي محمد- السياسة بين النظرية والتطبيق – بيروت – د.ط-.د.ت.

18-ملحم قربان – قضايا الفكر السياسي القوة – دار النشر – بيروت – 1983 .

19- تيقولا ميكيافيلى – المطارحات تر : خير جمال – منشورات – المكتب التجاري – بيروت – 1962 .

20- عزمي بشارة – المجتمع المدني – دراسة نقدية – مركز دراسات الوحدة العربية – ط2- 2000.

21- علي سامي النشار – الفكر الاسلامي والفلسفة – دار المعارف – الرباط – 1979 .

22- عبد الحليم عطية – الفلسفة العامة – دار النشر – القاهرة – 2000.

23- عبد الرحمن بدوي – فلسفة القانون والسياسة عند هيجل – المؤسسة العربية للدراسات والنشر – دار فارس – ط1-1996 .

24- الخشب محمد عثمان – مدخل إلى فلسفة الدين – دار قباء- القاهرة – د.ط- 2001

25- روني سرو – هيجل و الهيجلية – تر .أدونيس الفكرة – دار الطليعة – بيروت – ط1- 1993 .

26- زكريا ابراهيم –عبقريات فلسفة هيجل أو المثالية المطلقة –دار مصر للطباعة .د.ط-1970.

27- توماس هوبز –التنين –الاصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة – تر :ديانا حبيب حرب وبشرى صعب – هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث 2011 .

28- قريبي مشري – تطور تاريخ الفلسفة عند راسل – دار كنوز للانتاج والتوزيع – 2022.

29- يوفنشوك وجماعة من الأساتذة – موجز تاريخ الفلسفة تر : توفيق ابراهيم سلوم – مراجعة : خضر زكرياء- دار الفارابي – بيروت – ط3- 1979 .

30- تيقولا ميكيافيلي – الأمير – تر : صبري حماد – منشورات المكتب التجاري – بيروت – د.ت .

31- كانط – تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق – 1980 .

32 – جان جاك روسو في العقد الاجتماعي – تر عبد العزيز لبيب – مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت – ط1– 2011 .

33– ف.فولغين – فلسفة الأنوار ، تر : هنربيت عبودي – دار الطليعة – بيروت – ط1– 2006 .

34– محمد فتحي الشنيقي – نماذج من الفلسفة السياسية – مكتبة القاهرة –1961 .

35– عبد الجليل أبو المجد – مفهوم المواطنة في الفكر العربي الاسلامي – دار النشر القاهرة –د.ت .

36– الغزالي أبو حامد – إحياء علوم الدين – الجزء 3 – مكتبة الصفا المصرية – القاهرة – 1963 .

باللغة الأجنبية :

1- Hegel - Leçons sin l'histoire de la philosophie 2 - Éditions Gallimard 1954 .

2- Dominique schnapper qu'est ce que Da citoyennete? edition gallimard 2010-Paris Fiance.

3-ERIC WEIL. HEGEL et l'état, Deuxième édition, Librairie philosophique J. Vrin 1966 Paris.

4- J. Hebermas, de l'éthique de la discussion, Ed, champs flammarion, 1999.

5-MARIE GAille ,le citoyen, citoyen gf, flammarion – Paris.

II-encyclopedie :

1- LE chner Verlag Dictionnaire ALLEMAND - Le diner Eurobooks Geneva 1996.

السيرة الذاتية :

1/هيجل : هو أحد فلاسفة القرن التاسع عشر وهو أهم من مثل تيار الفلسفة الألمانية المثالية حيث أصبح مصدرا لكثير من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وتميزت مثاليته بأنها مطلقة حيث أسس نسقا متكاملا حولها.

ولد "هيجل " في شتوتجارت بألمانيا عام 1770 ، درس الدراسات في مدينته، ثم بعد ذلك انتقل إلى جامعة "توبنجن " التابعة لطائفة "البرونستانت " سنة 1788، ثم عين أستاذا في جامعة "بينا " سنة 1805 حيث التقى فيها بالفيلسوف "شلنج" وهو أحد مؤسسي الفلسفة وعمل معه لفترة ليست بالقصيرة في تحرير مجلة نقدية في الفلسفة ، واختلف مع زميله "شلنج" ، حول مفهوم الطبيعة – مكث "هيجل" في "نور نمبرج" ثماني سنوات (08) تم عين أستاذا في جامعة " هيد لبرج" 1816، ثم انتقل إلى جامعة برلين 1818 إلى غاية وفاته 1831 .

أهم كتبه : "فينومنولوجيا الروح" 1807 ثم كتاب "المنطق" وضعه في ثلاثة مجلدات بين 1812–1816 ثم "مبادئ فلسفة الحق" 1821 وكتابه " دروس في فلسفة الدين" ، ثم تاريخ الفلسفة وكتاب حول فلسفة الجمال نشر بعد وفاته .

1–" **برتراند آرتور و ليام راسل" Bertrand Arthun william Russell** ميلاده في 18 ماي 1872 في بلاد الغال في بريطانيا توفى سنة 1972 في بريطانيا وهو منطقي وفيلسوف ورجل سياسة، اهتم بفلسفة الأخلاق، وهو واحد من واضعي المنطق المعاصر

من خلال مؤلفه "المبادئ الرياضية" ومن أهم مؤلفاته نجد كتاب " معرفتنا للعالم الخارجي" مجال للمنهج العلمي في الفلسفة ألفه سنة 1914 .

2-**جون لوك** John Look (1632-1704) فيلسوف بريطاني، وأحد الذين وضعوا نظرية حول العقد الاجتماعي، وهو أحد الفلاسفة الذين اهتموا بالكتابة حول الفكر الليبيرالي وعاش في فترة نهاية الحروب الدينية في أوروبا وفي بريطانيا وكان معارض شديدا لفكرة الحكم المطلق. له بعض المؤلفات الهامة نذكر منها كتاب حول "رسالة في التسامح" ألف سنة 1667، وكتاب حول "الفهم الإنساني" ألفه سنة 1689 .

3- "دافيد هيوم" (1711 – 1776) فيلسوف ومؤرخ ورجل اقتصاد بريطاني من اسكتلندا وهو واحد من أشهر فلاسفة الأنوار ومن بين أهم الفلاسفة في التجريبية الحديثة قام بنقد الفلسفات العقلية، وذهب بعيدا في تطبيق المنهج التجريبي ، تأثر بفلسفته الفيلسوف" كانط" وأيضا فلاسفة الفلسفة التحليلية و أيضا أثر على الفلسفة الظواهرية. أهم مؤلفاته نجد " بحث حول الفهم الإنساني" ألف سنة 1751، وكتاب " دراسة في الطبيعة الإنسانية" ألف 1740 .

Sommaire

الفهرس

مقدمة..... أ

الفصل الأول : المفاهيم ونظريات النقد الاجتماعي وموقف هيجل منها

المبحث الأول : شبكة أساسية للمفاهيم..... 17

المبحث الثاني : أسس الدولة والأخلاق عند توماس هوبز..... 31

المبحث الثالث : المواطنة والدولة عند جون جاك روسو..... 46

الفصل الثاني : المفهوم النظري لفكرتي الدولة والأخلاق عند هيجل

المبحث الأول : مفهوم الدولة والأخلاق في الفلسفة الحديثة..... 63

المبحث الثاني : المواطنة عند هيجل من خلال فلسفة الدولة..... 72

المبحث الثالث : المفهوم النظري المثالي للأخلاق عند هيجل..... 83

الفصل الثالث : جوهر مفهومي الدولة والأخلاق عند هيجل وبعدهما الفلسفي .

المبحث الأول : الطبيعة الجوهرية للدولة عند هيجل 107

المبحث الثاني : الفلسفة الحديثة والمعاصرة وتطور فكرتي الأخلاق والدولة 119

المبحث الثالث : آراء نقدية حول فلسفة هيجل..... 145

خاتمة..... 156

المصادر:..... 163

السيرة الذاتية :..... 170