الاتجاه المثالي للتاريخ عند هيجل

م.د.طالب محمد كريم(*)

كلمات مفتاحية: الـروح – العقل المطلق- الحرية – الوعي – الدولة

المقدمة

يعتقد الفيلسـوف هيجـل أنّ تاريخية العالم بشـكله المطلـق الـذي يمثـل جميـع الوقائـع، المتناسـق منهـا والمتناثـر، حسـب مـا تبـدو للإنسان، ليس في حقيقته الا: «مسار تكافح فيه الروح لكي تصل الى وعـي بذاتها، أعني لكي تكون حرة، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة مـن الحرية والمرحلة الأولـى التي تبدأ منها الروح هي العالم الشـرقي: الصين، الهند، وفارس، ومصر».

اذ كانـت فلسـفة هيجـل التاريخيـة تتناول علاقـات التناقضات وتضعها في سـياق وحدة عقلانية شـاملة، موجودة في سـياقات مختلفة، اطلـق عليها الفكـرة المطلقة التـي تتحرر من خـلال تقـدم الوعي الانسـاني الـذي يقعد على ممارسـة الحرية واستلابها من كمونها الضيق، لتتصيّـر الـروح تاريخيـاً وتحقـق غاياتها في الدولـة. التاريخ عند هيجل عبـارة صراع من المتناقضات التي تتشـكل في منظومة ويتطور هذا الصراع في داخله وفق منطق متعالى على الظواهر المحسوسة لتضبط عملية ايقاع حركة التاريـخ نحو مسـار نهائـي وحاسـم للجدليات الثنائية من منظومة القيم (الخير والشر، والحق والباطل). التي طالما ارهقت العقل البسـيط ذو التفكير السطحي للاشـياء، لانه يتجاهل منطق التاريخ الداخلي الذي يسـعى الـى تحقيق غاية بعيـدة المدى وهو ما يسـميه هيجـل (دوهماء العقل) او مكر التاريخ الذي يسـتعين بكثير من الظواهر في سـبيل تحقيـق غاية الروح والعقل المطلق. تكمـن اهمية تقديم الفكـر على الواقع واسبقيته عند هيجل، للاتجاه المثالي التي تفسر الواقع بحسـب فلسـفته، المثاليـة التي تفترض مسـبقا المعنى الجواني للظواهر التي نشاهدها ونتحسسها، هي من صميم حقيقة الواقع وصميم

(*) الجامعة المستنصرية - كلية الاداب

ماهيته، وهذا التفسير الذي بين أيدينا يعزز من خلال مقولته الشهيرة (كل ماهو واقعي هو عقلي وكل ماهو عقلي هو واقعي)[1].

فهم الواقع وتفسيره كما يراه هيجل، هو فهم ناقص ومبهم، ولا يعزو ذلك الى اشكالية المدركات الانسانية التي يستيعين بها الانسان، لتؤلف عنده مجموعة مفاهيم معرفية عن التاريخ والعالم. بل يعود ذلك الى الضعف والنقص المعرفي أو نقص الفكرة بذاتها، التي ليس لها ان تكتمل وتنمو الا من خلال الواقع الذي نعيشه، ومن خلال تصادم الافكار حتى تمر بسيرورة تاريخية لتنضج وتكتمل. وكلما تتطور التاريخ، كلما تكشف الروح المتعالية عن تجلياتها لتتوحد مع الطبيعة التائهة وتقودها نحن السلام والاستقرار وخلاص الانسان من العذابات والالم. بعبارة اخرى هي العناية الالهية التي يريدها الله من غاية الخلق والايجاد والتكوين.

فالتاريخ الكلي الذي ينطلق منه هيجل في استشرافه نحو نهاية التاريخ، ليس التاريخ الاصلي، اي تاريخ الرواة القدماء، وليس التاريخ النظري الذي يفسر الوقائع ويستخرج من الماضي تفسيرات الاحداث انذاك، بل هو التاريخ الفلسفي الذي يتحكم في الاحداث من فلسفة كلية تحكم الوجود وما هو موجود فيه.

ليمضي المسار التاريخي في تحقيق الروح عن طريق الحرية التي تستعين بكمية تقدم الوعي، اي ان العملية هي معادلة طردية كلما تقدم الوعي، كلما افصحت الروح عن جوهرها لتحلق في العالم وتحكم التاريخ.

يمكن للنقد ان يقدم أطروحته المعاكسة لفلسفة هيجل التاريخية وتشكل على كثير من العبارات التي بتنا ناخذها على ظاهر المعنى، لنحتفظ في ذاكرتنا بمجموعة كبيرة من التساؤلات التي سرعان ما تقفز امام الذهن. لتعود بنا مرة اخرى الى اشكالية الفكرة الناقصة التي يؤكدها مرارا هيجل، وهو يحاول ان يعطي الاولوية للفكرة على الواقع. حاولنا في بحثنا ان نستعرض اهم الافكار التي طرحها في محاضراته (محاضرات في فلسفة التاريخ). ونستعرض البدايات الاولى لوعي التاريخ وسيرورته في عالمنا الانساني، وواقعية المقولات التي تكلمت عن نهاية التاريخ وحرية الانسان.

المبحث الاول: وعي الانسان بالتاريخ وتحولاته

أولاً: الجذور الاولى لحركة التاريخ

يمثل الوعي الانساني في الشرق عند هيجل، الباكورة الأولى لمطلع الحرية، يتمثل هذا الوعي في معرفة محدودة وضيقة، يمكن أن نصف هذا الوعي بمعرفة (قانون الطبيعة التي تحكم الانسان)، أي أن الانسان بدأت محطات التفكير عنده من سؤال حدود الحرية، وشكلها، ومصدرها، ومن ثم تحددت المعرفة في الشرق في مرحلتها الأولى في الوعي بالحرية، واعتبرت المحطة التاريخية الأولى في حياة البشرية، حيث وصلت الى المعرفة التي تقول: «الحرية تنحصر بشخص او اقلية هي وحدها تمتلك الحق المطلق في معرفة الحقيقة. غير ان هيجل ينبهنا الى ان حرية الحاكم لم تكن تعني سوى انسياقه وراء أهوائه وانفعالاته ونزواته (أي جانبه الجزئي) ومن ثمَ لم تكن حريته تعيناً لذاته، ولا تعبيراً عن ماهيته الحقة (أي العقل)،

ومن ثم كان هذا طاغية لاإنساناً حراً»[٢].

يعزو هيجل وصفه للشرق بالاستعباد المعدوم من الحرية، الى ان المجتمع آنذاك الذي لم يرتق الى الفكرة الحقيقية لروح الدولة والنظام والقانون، ولم يستطع الناس من خلاله بلورة الصورة الواقعية للحكومة السياسية أو الدينية التي أصبحت من ثم نظاماً أبوياً ورثته الشعوب آنذاك، لذلك فإن: «النظرة الجوهرية للعالم هي المرحلة الأولى وهي نظرة بغير تقسيم داخلي هي تظهر في مجتمعات طبيعية يحكمها نظام ابوي بطرياركي وتفقد الشخصية الفردية وسط تألق هذا النظام بوصفه كلاً، حقوقها وتتلاشى»[٣].

لم يبيّن هيجل الأسباب التي جعلت من ممارسة الحرية احتكارا للسلطة من قبل الرئيس او الاقلية الارستقراطية التي تعمل في السياسة، يفترض به أن يستعرض شرحاً واسعاً عن جذور الثقافة الاجتماعية للشعوب التي قبلت بالعبودية دون الحرية حتى اصبحت ظاهرة طبيعية مالوفة في اقرار وترسيخ مفهوم العبودية.

تعبر المرحلة الثانية عن أفق اكثر وسعاً وأرقى وعياً من سيرورة العقل التي انطلقت مع شروق نور الحرية وانتشار ومضاتها على التاريخ فتجسدت في: «الحضارة اليونانية والرومانية حيث نجد ان نطاق الحرية قد اتسع عمّا كان عليه عند الامم الشرقية: فاليونان، وكذلك الرومان، عرفوا ان بعضهم أحرار، وهذا البعض هو المواطن اليوناني أو الروماني، أما المواطنون في الأمم الأخرى فقد كانوا ينظرون إليهم على انهم (برابرة) أو (همج) ولهذا اتخذوا من أسرى الحرب عبيداً وأرقاء، حتى ان عمالقة الفكر اليوناني، مثل افلاطون وأرسطو، أقرّوا نظام الرق لأنهم لم يعرفوا أن الانسان بما هو إنسان حر»[٤].

في المرحلة الثالثة وصل تطور الوعي الى أعلى درجاته. ويظهر من ذلك دور الدين المسيحي الذي كان له الاثر البالغ في تحقيق غاية الحرية في المجتمعات الاوروبية، كما يؤكده هيجل، في قوله: «اما الامم الجرمانية فقد كانت، بتأثير المسيحية، أول الامم التي تصل الى الوعي بان الانسان بما هو انسان حر. وان حرية الروح هي التي تؤلف ماهيتها وقد ظهر هذا الشعور أول ما ظهر في قلب الدين، وهو اعمق منطقة للروح. ولكن ادخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات السائدة، يحتاج الى عملية ثقافية طويلة الأمد قامت بها الشعوب الأوروبية لا سيما الامة الجرمانية»[٥].

إن انتزاع حق الحرية الانسانية في الحضارة اليونانية والحضارة الرومانية هي التي اعطت للشعب آنذاك الامكانية في معرفة الطبقة الارستقراطية التي تحتكر ممارسة مفهوم الحرية التي اضحت من حقوق أقلية حاكمة تتجاوز حقوق الأغلبية المنعدمة. وعند التعمق في فلسفة هيجل التي يشير فيها الى الشعوب الهمجية والوحشية، التي عاشت فترة العبودية الاجتماعية، اذ نرى انها كانت رؤية قصيرة محددة بحقبة معينة، لا يمكن اعتمادها كمصدر لاطلاق الحكم والتعميم.

ان الثنائية التي وصفوا بها، لعلها قدمت من قبل كتابة التاريخ والتدوين، الا ان الفلاسفة جعلوا من مفهوم الفرد معيار ومادة فكري للمعرفة السياسية للدولة من جهة والعلاقات التي تضبط ايقاع علاقة الترابط والنظام بين

ابناء المجتمع من جهة اخرى. اذ ان السيرورة البشرية وفق منطق تقدم الحضارات والدول تعبر عن حالة تقدم الوعي بالحرية، هو تاريخ لاقى الصعوبات الضخمة والصعبة، الذي مرّ بالكثير من الحوادث التاريخية، والتي لم تثبت ان للمصادفة اي دور وتأثير لها في بناء هذه العلاقات التاريخية . ولا يمكن ربط تفسيرات تلك الوقائع باسباب جزئية بسيطة. إنَّ هذه الاسباب لم تمثل حالات عرضية ظاهرية لحقيقة تاريخانية كلية. ان المراحل التاريخية التي ذكرها فيلسوف التاريخ هيجل في استدال ستار عتمة شمس الحرية كان من خلال تحرر الوعي من سيطرة الاوهام التي صنعتها الطبقة الحاكمة على مر التاريخ.

نهاية التاريخ في فلسفة هيجل من انتهت عند مرحلة الحضارة الالمانية، والتي يراى هيجل، ان الشعب قد وصل الى مرحلة نهاية الوعي بالحرية، ومعرفة المبدأ الاساس ولأول مرة في التاريخ البشري يدرك الانسان ويستفهم معرفياً معنى: عبارة ان الانسان حر بما انه انسان فحسب.(٦). وكانت هذه واحدة من الاشكاليات الى عرضت فلسفة التاريخ عند هيجل الى نقده واتهامه باختبائه وراء الأديولوجيا السياسية ودوغما القومية في شكل العرق الالماني.

هذه الفلسفة الحتمية في تفسير التاريخ، تسودها فكرة تسامي العرق والدم، الذي يرفضه الفيلسوف كارل بوبر، ويرد ذلك الى الصورة القَبَلية للحياة الاجتماعية، التي تعني بالضرورة التأكيد على الأهمية القصوى للقبيلة والتي بدونها يفقد الفرد قيمته الوجودية والمعنوية على الاطلاق، فهي تلزم العمل والاهتمام بحياة وطريقة الجماعة او الطبقة. ولذلك نجد ان هذه المسارات أخذت اتجاهات وصورة متنوعة فتارة تتجه الى اقصى اليمين او اقصى الشمال، او تتعرج صعوداً وهبوطاً. هذا التفسير للبناء الاجتماعي وطريقة الوعي جعل من كارل بوبر ان يتوجه بنقده وهجومه العنيف على الفلسفة التاريخانية وفلاسفتها(هيجل وماركس)(٧).

وربما يطرح العقل سؤاله الذي يبحث من خلاله عن سِرّ اعتقاد هيجل، في أن الحرية قد هبطت ثم تجسّدت بجوهرها المتسامي في الشعب الالماني. هذا الشعب الذي يظهر تاثره بالديانة المسيحية، على الرغم من المسيحية وغيرها من الاديان هي شرقية الولادة والنشوء. وان ماتم تاكيده تاريخيا ان دورة الحضارة قد ابتدأت من الشرق القديم الذي لم يدرك الحرية الكيانية للانسان، بل عاش خادما يلبي حاجات ورغبات الامبراطورية التي تسيدت المرحلة التاريخية لسيرورة الشعوب.

الأمر الآخر الذي يقف عنده الباحث هو قفز هيجل على تاريخ الديانات الشرقية واهمها الاسلام، و لا يمّر على تاريخ الاشوريين والبابليين الا مرور الكرام. ثم نجده يدخل مباشرة الى تاريخ فارس وحضارتها ويشيد بالملحمة الغنائية المسماة (الشاهنامة)(*) التي كتبها الفردوسي، وبعد ذلك ينتقدها ولا يعتبرها وثيقة يمكن ان يعتمدها المؤرخ او عالم التاريخ، بل ليس لها قيمة كمصدر تاريخي ما دامت محتوياتها شعرية ومؤلفها مسلم(٨).

السؤال المركزي في سردنا التاريخي والوقوف عند ابرز المحطات التي شكلت مساراً جديداً، هو البحث عن اصل وجوهر المشكلة في الانسان الشرقي وطبيعة حياته

واثر البيئة في تشكيل ثقافته واختيار مصادر معارفه؟ هل الاشكالية تكمن في عدمية تفاعل الروح التي تتحرك في الأديان؟ أم انها حتمية قوانين التاريخ، أم ان اشكالية تكوين تاريخ الشرق هي الطبيعة الجغرافية وأثر مناخها في فاعلية الفرد مع طبيعة الحياة ؟

نحاول أن نجيب عن جملة الاشكاليات التي عرضت سابقا في الموضوعات القادمة او في دراساتنا المستقبلية المقبلة نظرا لاتساع الموضوع وعظمة المقاصد، في انتقال زماني ومكاني ثلاثي من ادراك الوعي لمعنى الحرية: «فالشرق لم يعرف، ولا يزال حتى اليوم لا يعرف سوى ان شخصا واحدا هو الحر، اما العالم اليوناني، والروماني فقد عرف ان البعض احراراً، على حين ان العالم الجرماني عرف ان الكل احرار. ومن ثم فان الشكل السياسي الأول الذي نلاحظه في التاريخ هو نظام الحكم الاستبدادي والثاني هو نظام الحكم الديمقراطي الارستقراطي، والثالث هو نظام الحكم الملكي»[٩].

ثانيا: نظرية التطور التاريخي

يذهب هيجل الى فلسفة الدورة التاريخية على فق الاتجاه البيولوجي في تفسير التاريخ المتمثل بالاطوار العمرية والجسدية للإنسان، اذ تصور شكلها الأول في ولادة وبزوغ لبواكير الحرية التي انبثقت نوره من الشرق. ثم ينتقل التاريخ الى آسيا الوسطى الذي يكون في طور الصبا من مراحل التاريخ: «فلا نجدها تعبر عن الهدوء والارتكاز المميز للطفل، وانما هي حافلة بالشجار والعراك. وبعد ذلك يمكننا ان نشبه العالم اليوناني بمرحلة المراهقة. وهذا هو المبدأ الرئيسي الثاني في التاريخ البشري. فهنا تكون الاخلاق مبدأ، كما كانت في آسيا، ولكنها اخلاق تعبر عن الفرد، وتدل ومن ثمَ على ارادة الافراد الحرة. فهنا، إذن، وحدة بين الاخلاق والارادة الذاتية، أو مملكة الحرية الجميلة والمرحلة الثالثة هي مملكة الكلية المجردة (التي تمتص فيها الغاية الاجتماعية في داخلها جميع الغايات الفردية): انها الدولة الرومانية، وهي الجهد الشاق الذي يبذله التاريخ في رجولته ويظهر العالم الجرماني عند هذه اللحظة من لحظات التطور بوصفه المرحلة الرابعة من تاريخ العالم. واذا ما قارنا بين هذه المرحلة وبين مراحل الحياة البشرية لوجدنا انها تقابل مرحلة الشيخوخة»[١٠]. الارتكاز على اتجاه التطور البيولوجي قد أثارَ نقداً اخر تجاه فكرة غلبة الطبيعة الحاكمة للحياة. من هنا عمل فريق من الباحثين على نقل فلسفة تنازع البقاء الى ميدان الظواهر الانسانية والاجتماعية. الذي عرف فيما بعد بالاتجاه الداروينى السياسي والاجتماعي. حيث ان جوهر هذه النظرية تدور حول مسؤولية الحروب والبطالة والفقر على الطبيعة. في حين ان هذه المصائب ترجع الى اسباب تاريخية – اجتماعية[١١]. يعد ذلك تفسيراً سلبياً اذ يصدر من المواقف السياسية التي تتشكل من خلال الرؤى الاديولوجية في تبرير السلبيات التي وقعت فيها الدول من جانب، والقادة السياسيين من جانب آخر: «وهذا لا يعني مطلقا ان ميدان البيولوجيا لا تتميز في نظره عن ميدان العلوم الاجتماعية»[١٢].

يرى بعض من المختصين في الدراسات التاريخية في ان حقل التاريخ، لا يمكن استيعابه الا من خلال معرفة جميع احداث التاريخ وتشكلاته ضمن نسق بنائي، كي تكون لأسبابها

معنى متكاملا او قريبا من الحقيقة، بمعنى ان كل حدث أو كل واقعة يكون لها تأثير في معنى النسق الكلي للتاريخ، ويتمثل المعنى المحايث للنسق الكلي في طبيعته المتماسكة وتطوره الذاتي والتقدم الذي يقوم به نحو غايته الخاصة[١٣]. بعبارة اخرى أنّ محركات التاريخ هي من حيث الجوهر متعددة الاشكال والصور فلا يمكن ان نرجعها الى نمطية تاريخية واحدة، وترجع اهمية هذه الفكرة الى التفسير المثالي للتاريخ التي ترى ان العملية التاريخية الكلية توجه نحو غاية عن المطلق بحسب دلتاي الذي يرى انه اذا كان هناك معنى في التاريخ فلا بد وان يتمثل في التقدم الانساني، ولكن طالما انه ليس هناك خط واحد للتقدم في التاريخ، فينجم عن هذا عدم وجود معنى واحد. واذا كنا نمتلك ادوات التمييز بين معاني التاريخ، فإنما يكون فقط عن طريق تقسيمه الى انساق ديناميكية، وكل نسق ديناميكي يكون متمركزاً حول نفسه ومن ثمَ له معنى خاص به[١٤].

يصنف دلتاي نفسه على فلاسفة التاريخانين بحسب نصوصه السالفة الذكر، الا انه يفترق معهم في شكل المسار والغاية التي لا يستطيع الفيلسوف التنبؤ(*)به، قد يفاجئك المسار في أي لحظة ويغير وجهته. هذا الرأي يتفق مع اصحاب منهج التاريخ الجديد الذي سنتناوله في فصلنا القادم.

يظهر لنا ان مراحل الشيخوخة التي يعنيها هيجل ليس وفق المفهوم المنطق البيولوجي (الضعف والهرم)، بل المراد منها شيخوخة الروح التي تعني تمام نضجها وكمالها في قوتها والتي تتحدد مع نفسها بوصفها روحاً. ان جوهر التطور كما يراه هيجل هو نتيجة صراع التناقضات وان الصيرورة ليست متروكة للصدفة والاسباب العارضة، بل ان هناك ورائها ارادة مخططة، وان هدف هذا الصراع والتوفيق هو تطوير روح العالم اي الروح المحركة لهذا العالم، قد يبدو لأصحاب النظر السطحي ان الناس احرارٌ في ان يعملوا ما يريدون ولكن، هيجل يرى ان هذا تصور يجانبه الصواب عانى منه البشر، فهذه الاعمال جميعها تتم بأمر روح العالم[١٥].

لا تبتعد فلسفة هيجل التاريخانية عن نظرية العناية الالهية، فلدينا الكثير من النصوص التي كتبها، تدل على ذلك بشكل واضح، وبما ان هيجل مثالي الفلسفة، وغايته تحقيق المطلق في الطبيعة، فمن الطبيعي جداً ان لا يلغي دور الله في الطبيعة والتاريخ. لذا نجد اعتقاده بـ» أنّ الصيرورة ليست متروكة للصدفة والاسباب العارضة، بل هنالك ارادة مخططة، وراءها، وان هدف هذا الصراع والتوفيق انما هو تطوير روح العالم التي تتجه دائما نحو غاياتها، الا وهي تحقيق الذات»[١٦].

ثالثا: العقل يحكم التاريخ

يعد العقل عند هيجل محركاً اولياً للتاريخ، حيث يدفع بمنظومة الافكار ذو الاتساق المنضبط، الذي يتوسل الوصول الى تحقيق الغاية النهائية في شكل الدولة ووحدة الميتافيزيقا مع الواقع المحسوس، هي الفلسفة المثالية في بعدها الروحي والتوفيق مع الطبيعة. هو التاريخ الذي اعطى كل طاقاته من تحرر الوعي الانساني وتكامل الحرية الانسانية لتكسر قيود التفكير وسلب الارادة، لتتمكن من انتاج الاطاريح والمفاهيم الكلية في هذا العالم. بعد هذه النتيجة التي وصل اليها

التاريخ يمكن الايمان بالاحكام القيمية التي يطلقها العقل الانساني، ذلك ان الفكرة قد غلبت عليها روح الموضوع والدقة واليقين. يختزل هيجل عبارته الشهيرة ان العقل يحكم التاريخ في ثلاثة عناصر أساسية هي:

الأولى: ماهية العقل، أو ما المقصود بالعقل.

الثانية: الأساليب أو الطرق التي يستخدمها العقل لكي يتحقق.

الثالثة: الصورة التي تتحقق فيها النهاية[١٧].

هذه المقولة التي تعود الى بدايات التفكير المنضبط في علاقة ميكنازيمات آليات عملية الفكر الفلسفي التي أرخ لها بوليبوس، كتب يقول: « انني ادرك ان تاريخي يختلف عن اعمال المتخصصين بشكل عميق اختلاف ما يعلمه العقل عما تسمعه الاذن. انه بلا شك كان من المؤرخين الفلاسفة، فقد بشر منذ ذلك الزمن بمقولة هيجل الشهيرة (ان العقل سيد العالم) وان التاريخ في حقيقته انما يعد مسارا لتطور العقل وادرك ان هذا العرض هو ما يميز الطريقة الفلسفية في بحث التاريخ عن اي طريقة اخرى كما ادرك هيجل ذلك سواء بسواء»[١٨].

يمكن في عمليات التفكير المنطقي للاشياء ان تستوعب تطبيقها في المنطق واحتواءها بحسب البعض من الباحثين، لكن عند دراسة التاريخ والبحث في مجرياته فالأمر مختلف، اذ، (يسود العقل على العالم، وان تاريخ العالم يمثل امامنا بوصفه مسارا عقليا) قد قام بالبرهنة على صحتها في دراساته الخاصة في المنطق.

اما في مجال التاريخ فهي ما زالت فرضية. وقد قدم لنا هيجل سابقتين من تاريخ الفكر للبرهنة على ان هذه الفكرة ليست غريبة.[١٩]. عملت الدراسات الفلسفية للتاريخ على التوافق بين الرؤيتين، أي العقل في المنطق والعقل في التاريخ ، حيث ان: «العقل عند هيجل هو جوهر الطبيعة، كما انه جوهر التاريخ، فالطبيعة تتمثل بفيضها اللانهائي من الظواهر والصور الفردية التي تبدو وكأنها أشياء منفردة عن بعضها، بيد ان المقارنة بينها تؤدي الى العثور على العنصر الكلي الكامن وراء هذه الظواهر والصور الفردية والعقل عند هيجل هو جوهر التاريخ البشري أيضاً على النحو نفسه الذي رأينا فيه ان العقل هو جوهر الطبيعة. فأبعاد الزمان والمكان والانسان التي يقوم عليها التاريخ، لا تشمل وحدات تضم أجزاء منفصلة عن بعضها، فالزمان واحد غير مجزأ الى ازمان متعددة، والمكان لا يعبر عن استقلال المجتمعات، فذلك وهم يحجب ادراك الكلي أو المطلق الذي يسيّر حركة التاريخ، ويجعل احداث التاريخ شتاتاً لا معنى له»[٢٠]. لا يمكن للانسان ان يتخيل لحظة ما، ان يكون خارج الزمكانيات أو فصل وحدات الزمن بمفهومه الكلي عن مفهوم المكان، تعبر عن سلسلة طويلة بعيدة المدى تنساق لقانون كلي يُسيِّر العالم، يمثله العقل، كما يشير له البعض، اذ تعود أصل الفكرة الى تاريخ وحضارة الاغريق، حيث تفاعل البعض مع الفكرة التي تؤكد تاريخ فكرة تجليات العقل، مع اضافة جديدة في معرفة العقل وغايته المثلى في العالم. إنّ عبارة «العقل يحكم العالم» تعكس فهما نسبيا للانسان بقدر تفاعله الفكرة الخاصة به. اي ان القضية لها جذور بعيدة في عالم الفلسفة والتاريخ، هي مع

الفيلسوف الطبيعة انكساغوراس الذي ذهب هو الاخر الى ان العقل يحكم العالم. العقل هنا ليس الفكر بوصفه فكراً: «بل قوانين عامة ان حركة منظومة الكواكب السيارة تحصل وفقاً لقوانين ثابتة، وهذه القوانين هي علتها، ولكن لا الشمس ولا السيارات التي تتحرك وفقا لهذه القوانين تعي ذلك. فالعقل الذي يحكم التاريخ هو اذن، في نظر هيجل، عقل غير واع، وهو ليس سوى مجمل القوانين التي تحدد الحركة التاريخية»[٢١].

تؤسس فلسفة هيجل التاريخية على: «مثالية قوامها تصورات عقلية تأملية ميتافيزيقية، فالمعرفة عنده تقوم على العقل بالدرجة الأولى، ولا تقوم على المحسوس الخارجي، والوجود الحقيقي للأشياء أو ما يمكن ان يكون حقيقة واقعة ليس هو المحسوس بل المعقول الذي يتفق مع الغاية الرئيسة للفلسفة وهي فهم الواقع وعقلنته. اي جعله مقبولاً من قبل العقل. جعل الواقع مقبولاً من قبل العقل يعني جعل الذات والواقع من جنس واحد، يعني بعبارة اخرى تعقيل الواقع، اي يصبح كل ما هو واقعي معقولاً، وكل ما هو معقول واقعياً، وهذا ما قصده هيجل من المثالية، وهو المعنى الحقيقي الذي يريده الفلاسفة لها وقد انعكست هذه الفلسفة المثالية التي تتبنى فكرة العقل أو الروح المطلق للكيان، على التاريخ، فجاء تفسير هيجل للتاريخ تفسيراً تجريدياً ميتافيزيقياً يقوم على التأمل والمنطق، جاعلاً من ذلك(المطلق) محركاً للتاريخ، يكشف عن تحكمه القسري في مجرى التاريخ وتحريكه للاحداث وفق المنطق الجدلي (الديالكتيك الهيجلي). وهو تفسير لم يقم على استقراء للتاريخ العام واعتماد على وقائعه واحداثه بالقدر نفسه الذي قام فيه على المنظور الفلسفي المثالي[٢٢]. يمكن لنا ان نتوقف عند فهم ما، يصلح ان يكون معياراً لما هو عقلي بمستوى تطور الروح في العملية التاريخية، في وقت معين، وبمثل هذا الفهم والادراك قال البعض: «ان الاعتقاد بحق الملوك الالهي كان عقلياً في وقته. وهناك مفهوم حدي للعقلانية في النظام الهيجلي، وهو مفهوم ذلك الثابت، والوعي الذاتي الأخير الذي لا يتجاوز. وعندما يطبعن نسبيّو الزمن الحاضر هيجل عبر ازاحتهم المفهوم الحدي للعقلانية الصادقة فانهم يحوّلون العقيدة الى مذهب نسبي ثقافي متهافت منطقياً «(٢٣). بحسب فهمنا للنص اعلاه، يفترض ان تدرس فلسفة هيجل بكلها من قبل الدارسين والباحثين في الحقل الفلسفي والتاريخي، ولا يمكن ان تكون الدراسات انتقائية او متجزئة، لان في هذا ضرر كبير على فاعلية العقل وضرب للمنظومة الفلسفية التي تعرض سيرورة تاريخ العالم وغايته النبيلة في دعم الانسان على كوكبنا الارضي.

المبحث الثاني

استيعاب التاريخ لفكرة الحرية المطلقة

نحاول في مبحثنا هذا ان نكشف عن الفلسفة التي تنسج من خيوط الفكر ادوات معرفية في محاولة استيعاب مفهوم الحرية في فلسفة هيجل؟ بمعنى اخر هو البحث عن حدود الخط الفاصل بين العقل والوعي والحرية؟ تعني الحرية في جوهرها الفلسفي هي ماهية العقل وان العقل يحكم التاريخ، وان الذات البشرية تتميز بقدرتها على الاخرين في ادراك ذاتها التي تشكل السمة البارزة من سمو الوعي الذاتي للإنسان. يعني ذلك اذا كانت الحرية هي ماهية العقل، فان

الوعي الذاتي يشكل ماهية الروح. الحرية في فلسفة هيجل: «تعني في ابسط معانيها الا يحدك قيد، ولا يربطك شيء خارجي، والغاء الحدود والقيود الخارجية لا يتحقق الا مع فكرة الوعي الذاتي»[٢٤].

في جانب آخر نستفهم أنه لا يمكن لمفهوم الضرورة ان يقف امام سيرورة تقدم الحرية اوالتصادم معها، ذلك ان الحرية هي فهم الضرورة التي تتجاوز حالة الفراغ او التوافق غير الموجه. يسجل البعض اشكالية ما، على ان التاريخ ما هو الا مجموعة من الصور والمشاهدات التي تعبر عن افعال انسانية اعتباطية، وهي بذلك تشخص الحرية التي يتمتع بها الناس. يذهب البعض من الفلاسفة والمفكرين الى ما اسسه هيجل من مفاهيم تصور الفعل التاريخي البشري، والتي ترى ان الحرية الهيجلية التي عبرّ عنها هيجل انها لا تخضع للقيود بعد سلسلة طويلة من تحقيقها، لكن لا يمكن لها ان تتجاوز فهم الضرورة، الفهم الذي يعني اضطرار الانسان الى الايمان بشيء أعلى مرتبة من الحرية، هو الايمان الناتج من مسألة، ان القول بحرية بلا قيد ولا قانون لا يمكنها ان تنسجم مع فكرة النهاية التي تصل بها الروح الى غايتها في الدولة والدستور والقانون. ولم يَقُلْ بإلغاء القانون بل إنّ أعلى مرحلة للحرية هو إنتاج القانون الذي يبدعه الانسان الحر، ذلك ان القول بحرية بلا قيد ولا قانون لا يمكنها ان تؤدي الا الى تصور يائس للتاريخ ومخيب للآمال.[٢٥].

اولا: أثر العقل في قيادة التاريخ

يحاول ان يبين هيجل الادوات التي يمكن لها ان تحقق غاية التاريخ، بعد ان عرض مسيرة الحرية و فلسفة العقل المطلق التي تمثل روح القانون المتعالى وجوهره في حتمية الحرية: «انها تريد قانونها (...) وقانونها هو الحق، ليس الحق الفردي. بل الحق المتمشي مع منطق العقل. ومنطق العقل هو نفسه منطق التاريخ، منطق الحتمية التاريخية (...) غير ان الحتمية التاريخية ليست آلية والا كانت هناك خيانة للجدل، بل هي حتمية بمعنى ان الذي يصنع حتميتها هو الوعي الحر للأفراد والشعوب الذي تختار بإرادتها القانون لا ليكون خانقاً لها بل ليصبح مساعدا اياها على مزيد من التنفس»[٢٦].

من خلال تحليل النص او محاولة تفكيكه نتلقى الفكرة التي تقول ان الذات لا ترتبط الا بنفسها فحسب، تلك تعني جوهر الحرية وحقيقة مضمون سنخيتها، انها: «الخلو من كل ارتباط سوى الارتباط بالذات. ان اكون انا الذات التي تعرف والموضوع الذي يعرف في آن واحد. أنا اعرف ذاتي، وأعي نفسي، وأعبر عن هذه الذات في سلوكي وافعالي فانا اذن حر(...) ومن هنا كان الانسان البدائي اقل الناس حرية لأنه اكثرهم خضوعاً لسطوة الطبيعة، خارجية وداخلية في آن واحد، وكما الانسان في المجتمعات المتقدمة اكثر حرية لأنه لا يخضع الا للقانون الذي وضعه، ويعبر عن ذاته، فهو إذن حين يطيعه فانه لا يطيع الا نفسه وتلك هي الحرية الحقيقية»[٢٧].

اشواط مبارة الصراع التاريخي يستمر، نعم قد يخفق في مكان ما، او في فترة زمنية

معينة وتتوقف، الا ان هدف التاريخ في مشروعه الفلسفي في اصل فلسفة الخلق هو مستمر، لا يأفل او يتشظى او يتناثر. انها تعبر عن جمع وحدات التاريخ ومراحله في تقريب نهاية ترقب التحقيق. حيث يتجلى المطلق في الطبيعة، عندها تتحقق الحرية في الدولة، ومن ثم يتحد المطلق في الدولة، فينشأ عن هذا الاتحاد عقلاً كليا يمثل التاريخ والامه بكل صور الماضي واحداث الحاضر، حتى يلتصق العقل باحداث الواقع التجريبي، فيكوّن عقلاً واقعياً، وبذلك تتحق مقولة هيجل: كل ما هو عقلي فهو واقعي، وكل ما هو واقعي فهو عقلي. لا يخفى على الجميع جوهر القيمة الأخلاقية للحرية للانسان تتعارض مع طبيعته الانفعالية، حيث تشكل نقطة ضعف لا يمكن ان يصل التاريخ الى غايته النهائية، الا من خلال القيمة الحقيقية للإنسان ومفاهيم الحياة الصالحة، يستطرد هيجل فلسفته الغائية ويقول: «تشكل الحرية الاخلاقية في الدولة المركز العيني والوحدة التي تجمع بين هذين العنصرين. لقد تحدثنا عن فكرة الحرية بوصفها طبيعة الروح والغاية المطلقة للتاريخ، اما الانفعال فينظر اليه على ان له جانبا سيئا، وعلى انه في عمومه عنصر لا اخلاقي ولهذا يراد من الانسان الا تكون له انفعالات»[٢٨].

ثانيا: الحرية والعبودية ضرتان لا تجتمعان

فهم ثنائية المفاهيم المتعارضة او المتناقضة مع بعضها يستدرج من جهة الوعي الذاتي للفرد او الجماعة في قوانين ارادة العمل وفعل الحضور الانساني، أي في مدى جدية تطبيق هذه القوانين والالتزام بها. ان الناس الذين يطيعون القوانين التي لا تمثل ارادتهم الكلية، تسمى بالقوانين العبودية لأنها تعبر عن الارادة الجزئية التعسفية للحاكم. على عكس الناس الذين يعيشون في المجتمع الديمقراطي الحقيقي، لان القوانين فيها تعبر عن اراداتهم الكلية، يمكن تصنيفهم احراراً، ولذا فان الناس في المجتمعات الدكتاتورية والتي يطيعون فيها ارادة الحاكم ويتبعون سلطته وحدها يسمون عبيداً[٢٩]..

ان من يتصور ان الحرية الحقيقية تكمن في العودة للطبيعة الأولى ما هو الا تعبير عن عبودية ممسوخة المعنى، يطلق عليهاهيجل حالة (الحية الهمجية)، حيث كان الانسان عبداً للطبيعة الخارجية من جهة والى غرائزه الحيوانية الهمجية من جهة أخرى، اذ ان ما ذهب اليه روسو في ان الانسان حر بالطبيعة، ماهي الا تصور خاطئ لمفهوم الحرية الحقيقية التي يعبر عنها هيجل.[٣٠].

ان مبررات فشل موضوعة الحرية الانسانية في مرحلة ما، تعود اسبابها الى ان هناك مجتمعات مازوخية، تمارس الألم وتتلذذ به، وتمنع نفسها من الانتقال نحو مراحل افضل من الماضي الاليم. وما يرفضه الحاضر من مفاهيم تجسد العبودية الطوعية والمختارة، فهي عندهم تمثل مرحلة راقية من التعبير الواقعي في أعلى درجات من الشعور بالمتعة واللذة الذي تزيدهم شعوراً بوجودها وديمومتها وتحقق لهم اعلى درجات السعادة. هذه المجتمعات التي عاشت لحقب تاريخية طويلة ورثت ملحمة الالم ووثوها للاجيال التي جاءت بعدهم، هي تصر على بقاء استخدام المازوخية وتمنع الانفكاك عنها او اعلان رفضها. حيث تكون هذه المجتمعات بحاجة ضرورية دائمة، لكي

تستمر مسرحية الالم والمعانات التي تشعرهم بوجودهم يشعرها بالألم، وليس مهما ان تكون السلطة الماوزخية تتجسد في شخص او جماعة ارستقراطية تمارس التعسف والعنف والالم. ومن الاهمية بمكان ان نبين ان شخص السلطة او الجماعة الارستقراطية ان تتمتع بالنزعة السادية التي تستمع بوقوع الالم وومارسة العنف على غيرهم، اذاً من الواضح اصبحت امامنا معادلة تنظم علاقة السادة بالعبيد من خلال فعل «السادي والمازوخي» وبذلك تكتمل القصة والمسرحية التاريخية في المعادلة الاتية: (حاكم دكتاتوري مستبد – سادي - و شعب مازوخي - مستعبد)، هذه المجتمعات تقابل المجتمعات التي تبحث عن تحقيق الحرية وخلاصها من العبودية اي تتحول من سيد واحد وشعب مستعبد الى شعب افراده احرار وتحقق هذه من خلال الديمقراطية التي يرأسها (حاكم أو حكومة ديمقراطية وشعب سليم افراده احرار).

يبدو من وجهة نظر جون ديوي، ان جملة الاسباب التي ذكرناها سابقاً، تعود الى طول عهد البشرية بالاستبداد وتمرسها بالقهر بجميع اشكاله، السياسية والاقتصادية والنفسية، هي التي تجعلها متكيفة بالعبودية لا ترى القيود قيوداً بل تراها أمراً سوياً وطبيعياً[٣١].

ثالثا: جدلية الوعي والإرادة

لا تبنى العلاقة على أساس من التعاون والتآلف فحسب، في مجتمع يتصف بحرية أفراده. ذلك هو: «صراع الحياة أو الموت، ولا سبيل الى وصول الانسان الى الوعي الذاتي ومعرفة امكاناته وتحقيقها الا بالمضي في المعركة حتى النهاية فحقيقة الوعي الذاتي ليست هي (الانا) بل الـ(نحن) وهي (الانا الذي هو نحن ، والـنحن التي هي الانا)، وعلى هذا النحو ينشب صراع رهيب هو الذي وصفه هيجل باسم (جدل السيد والعبد) حيث يخاطر احد اطراف الصراع بحياته ويبلغ بالمخاطرة اقصى مداها ليواجه الموت مؤكداً وعيه الذاتي الخاص، بينما يخشى الآخر هذا الخطر ويقنع بالعيش: عيش الحفر، الأول (سيد) فرض نفسه واكد ذاته وخاطر وانتصر، والثاني (عبد) تخاذل واستسلم وجَبُنَ فعاش مع الحيوان. غير ان هذا (السيد) يقنع بهذا الانتصار ويترك العمل للعبد، وسرعان ما يجد ان وعيه الذاتي واستقلاله ووجوده يعتمد على العبد وهكذا يلغي استقلاله ويتحول الى اعتماد اخر، ومن ناحية اخرى نجد ان العبد عن طريق العمل والشغل يصل الى الاستقلال، الى الوعي الذاتي»[٣٢].

يرى الكاتب محمد الشيخ ان موضوعة فلسفة التاريخ عند هيجل وتداعيات الموقف الفلسفي الذي يركز على انعدام ممارسة الحرية وحضورها في الشرق القديم، فيقول: «ها نحن اذاً بلغنا نهاية مسار التاريخ كما خطه هيجل. وهو مسار يشهد على ان (التاريخ الكوني ليس الا تطور مفهوم الحرية). كيف لا يكون الامر كذلك، والشرقيون لم يتوصلوا الى معرفة ان الانسان حر، وانما يقتصر ادراكهم على ان الواحد منهم بمفرده حر – هو الطاغية ؟ وان اليونان والرومان، وان كانوا احراراً، لم يقروا بالحرية الا للبعض لا الانسان من حيث هو انسان، وان الامم الجرمانية وحدها كانت، بما هي متأثرة بمبدأ (الذاتية) المسيحي، أول الامم التي بلغت منزلة الوعي بأن الانسان بما هو انسان حر»[٣٣].

ليس من الصحيح او الصواب ان تفهم

مقولــة الحرية عند هيجل على انها حالة فطرية تولد مع الانسان، او انها معطى تهبها الطبيعة، بل انها عملية تربوية ومخاض عسـير تمر بها البشـرية حتى تدرك وتصل المعرفــة الكاملة، لذلك فهو لا يذهب الى ان الحرية ممكن كسـبها وممارسـتها دون ان تصبح ملكــة نتيجة لعملية الترويض: «ذلك لان الحالة الطبيعية للإنســان ليسـت سـوى حالة همجيــة تسـودها الاهواء والانفعالات الوحشـية، ولهذا يغلب عليها الظلم والجور والعنف، ومن ثم فان الحد من النزوات والمشــاعر الانانية ليس قيداً على الحرية وانما هو شــرط لازم للتحــرر، ولهذا فــان المجتمع والدولــة همــا الشــرطان الاساسـيان لتحقيــق الحريــة، لان هــذا التحقيق يحتاج الــى القانون والاخلاق»[٣٤].

رابعا: شمولية العقل المطلق على تاريخ العالم

الشــمولية التــي يريدها هيجل فــي اطلاق تعميــم النتائــج العقلانية علــى المجتمع برمته، هــي تصدر من العقل الكلي « الذي يسـير نحو التكامل»، المفارقة للحدود المفرطة من الميول النفسية الجزئية التي تتوجه الى الحالة الحيوانية والهمجية والتي تشتت البنية التركيبية للشعوب، ومسخ منظومة القيم لديهم، لتحولهم الى كائنات بشرية مستعبدة، تصيّر نمطية اخرى من القيمة الاخلاقيــة وتعظم الغرائــز الانانية للفرد، حتى تصل بهم الى المجتمعات العبودية، تكون تحت قبضة السلطة المستبدة في صورة سيد واحد أو اقلية من الطبقة الارسـتقراطية وشعب مستبعد. عجز عــن تحقيق نظــام أو قانــون يحرره من العبودية، انها مجتمعات مسلوبة الارادة والفعل الذي تحقق بها ذاتها، واعتقد انها دعوة صوفية تربويــة للمجتمعــات فــي اختيارهم للوسـطية في مسـيرة التاريــخ: «الواقع اخص خصائص القانــون ان يكــون كلياً، وكل صيغــة تفتقر الى الكلية لا يجوز ان تسمى قانوناً، ولما كانت الكلية تعنــي العقلانية (فالكلي هو الفكر وهو العقل) فــان القانون بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة لا بد ان يكون عقلانياً، ومن هنا فان المشاعر والاهواء (...) لأنها جزئية فهي لا يمكن ان تكون قانوناً، وهي ليسـت عقلانية بل شــخصية ذاتية جزئية (...) ومن ثم فان مشــاعري واهوائي هي امور خاصــة بي انا وحدي، ولا يمكن تعميمها بحيث تصبح كلية»[٣٥].

لكن ألا يبــدو لنا، ان هيجل قد أعطى للعقل موضوعية مجردة ؟ ويمكن ان نسميه بالمطلق الذي لا يتغير بتغير المعقولات ؟ كأن المشــكلة تكمــن فــي العاطفة والاهواء التــي تحدد حرية الانســان وتدفع به نحو العبوديــة؟ واذا ما قبلنا بهذا التفسير، الا يسمح لنا بأن نسأل عن الجامع المشــترك في وحدة وظيفــة العقل؟ بمعنى آخر هل المشــكلة في العقل؟ أم في استخدام وظائف العقــل الذي تكلم عنه كانط في كتابه (نقد العقل المحــض)؟ الحريــة تشــكل ماهيــة العقل عند هيجل، والعقل يصل الى رقيّه وتمامه بمفهومه الكلي، بالوعــي والادراك المعرفــي، المعادلة طرديــة، كلما زادت مســاحة الحريــة زاد معه الوعي تحقق العقل في صورته المطلقة.

مــن هنا اظــن ان مقولــة السـيد تتحقق في مقولــة العقــل، حتى تنقــاد العاطفــة والاهواء كعبــد له، إلا ان العقل هنــا يمثل أعلى درجات العدل الذي يُسَــلّط علــى العاطفة ويضبطها في اعتدالها: «أي دراســة التاريخ من خلال الفكر، باعتبار هذا الأخير ما يميز الانســان عن سائر الكائنات باعتبار ان العقل يسـيطر على العالم،

وان تاريخ العالم، ومن ثم، يتمثل أمامنا بوصفه مساراً عقلياً»[٣٦].

من هنا وسمت فلسفة التاريخ عند هيجل على انها غائية تربط جميع الاحداث التاريخية كي تكشف عن الروح او العقل الذي يحكم التاريخ والمجتمعات البشرية. حتى يبلغ التاريخ تمامه في نضج العقل الانساني الذي ينتج ويشرع قوانين وأنظمة تعبر عن شكلها المتكامل في سعادة البشرية وهذه الفاصلة البارزة بين قوانين الماضي التي صيغت قبل بلوغ العقل والحرية التي تعبر عن النقص التاريخي للبشرية:«فاذا صدر القانون كلياً عقلانياً كان تعبيراً عن جوهر الذات وماهيتها. ومن هنا فان القانون الذي يعبر عن رغبة الحاكم الخاصة أو يحقق مشاعره وميوله وعواطفه (...) الخ فهو لا يمكن ان يعد قانوناً. واذا ما طبق عنوة فهذا هو القانون الجائر أو الظالم، لأنه لا يعبر عن رغبات جزئية خاصة لا تمثل الا صاحبها، وانا حين أطيعه لا أكون حراً لأنني في هذه الحالة أطيع شيئاً خارجاً عني مع ان الحرية تشترط الا ارتبط بشيء قط الا بذاتي الكلية»[٣٧].

اذاً بماذا يفسر لنا هيجل، المجتمعات التي ليست على مستوى الجماعات الصغيرة بل تمتد الى مساحة جغرافية وسكانية عالية جداً، تسير وفق منطق الحاجة الذاتية للنفس، ولا زالت بلدان كثيرة من قبل امبراطورية بروسيا وجرمانا، تعيش تحت انظمة وقوانين جائرة ؟ بماذا يفسر المجتمعات الجرمانية التي تحققت عندها فكرة الحرية والوعي بها، التي تدفع المجتمعات ان تكون اسيرة لدول اكبر واقوى ؟ بل هي تدعم حكومات جائرة للبقاء والسيطرة على هذه المجتمعات ؟

يجيبنا هيجل في سؤالنا الافتراضي ان: «الوعي الذاتي لا يبلغ حالة الرضا الا في وعي ذاتي اخر»[٣٨]. حين «يعالج موضوع الوعي الذاتي فانه يدرس ويحلل كذلك العلاقة بين (الفرد وعالمه)، فالإنسان حين يستيقظ وعيه الذاتي يرغب في الموضوعات المحيطة ويمتلكها ويستعملها، لكنه خلال ذلك يشعر ان الموضوعات ليست هي الغاية الحقيقية لرغبته، بل ان حاجاته لا يمكن تحقيقها الا بالتجمع مع الافراد الآخرين» [٣٩].

خامسا: نهاية التاريخ عند العرق الالماني

التاريخ(*)عند هيجل، يعني سيادة العرق الأوربي على جميع الاعراق هي السائدة والجازمة في تاريخ الشعوب، وان الجغرافية والبيئة هي بمثابة الوعاء الذي يحتضن نشوء الانسان في ارضه، لها خصوصية منحته السيادة في عقله الذي استطاع ان يتحرر من عبودية الطبيعة المادية وطبيعة النفس. ونطرح السؤال الآتي كي نستطيع ان نثير الاشكاليات التي أتهمته أو وضعت فلسفته في خانة الايديولوجيا والقومية والعرق الأوربي، هذه الاتهامات التي تصل الى اسقاط موضوعية وميزات الفيلسوف ونظرته التي لا يمكن ان تحكم بمواقف سابقة؟ لماذا يجزم هيجل بحسب اعتقاده المسبق ان الحتمية الطبيعية والتاريخية هو خضوع الشرق للغرب؟ ماهي الخواص التي يتمتع بها الغرب وتميزه عن الشرق، ماهي المصادر التي اعتمدها هيجل في رؤيته الحتمية؟

من اللافت للنظر ان هيجل، الذي يؤمن بتقدم التاريخ، وفق المنطق المثالي الواقعي، يبدأ عنده هذا التقدم من الشرق المغلوب على

أمره، الشرق البائس الذي لا يعي الا سيداً واحداً بحسب قوله. ومن المهم ان نذكر ان بداية بزوغ شمس الحرية كانت من الشرق، في الوقت الذي كان الغرب يعيش اللا تاريخ، بحسب المنطق الديالكتيكي الجدلي المثالي، ولا أظن ان هذا الامر يختلف حوله اثنان، وفي الوقت الذي نحاول ان ننتقد هيجل في وصفه للشرق في اعلى درجات العبودية الذي يُحدد وجوده من سيده الاعلى، يرى ان: «الانجليز، أو بالأحرى شركة الهند الشرقية هم سادة البلاد، لان القدر المحتوم للإمبراطوريات الاسيوية ان تخضع للأوروبيين. وسوف تضطر الصين، في يوم من الايام، ان تستسلم لهذا المصير»[٤٠].

ان نظرية تفوق العرق الأوربي قد انعكست على الكثير من المفكرين الغربيين حتى: «أكد بنجامين كـBenjamin Kidd في كتاب ظهر له(١٩) طبعة في اربع سنوات، ان تفوق عرق على آخر لا يعود الى العقل، هذه القابلية الجافة، بل الى الارادة في اخضاع المصلحة المباشرة الى المصلحة البعيدة، ومصلحة الفرد الى مصلحة الجماعة، ويستنتج بنجامين كد، بعد أن أضفى المثالية على العرقية، ان تفوق العرق الانكليزي والعرق الالماني على العروق اللاتينية هو تفوق اخلاقي وديني بصورة اساسية"[٤١].

يذهب توينبي الى الرأي الذي يعتقد ويؤمن باثر الجغرافية والبيئة والمناخ على الوعي الانساني وتشكيل شخصيته وكيانه في الفعل والحضور، كما في رسالته الموسومة بـ (تأثيرات المناخ والماء والموقع)، التي يحاول من خلالها ان يبرهن على تأثير المناخ والماء والتربة على نشوء الحضارة، تشير الرسالة الى انه: "يمكن تقسيم الاشكال البشرية الى النوع الخاص بالجبل الكثير الشجر والماء، والنوع الخاص بالأرض الواطئة الجافة الخالية (...) ويغلب على سكان القطر الجبلي الكثير المياه والارتفاع، حيث التبدّل الفصلي في المناخ كبير، ان يكونوا ذوي اجسام كبيرة وذوي بنية ذات استعداد للشجاعة والتحمل والصبر"[٤٢]. كل التفسيرات الآنفة الذكر تصنف ضمن التفسير الحتمي للتاريخ رغم اختلافها في الغاية او القانون الذي يتحكم بالأحداث.

يتبيّن لنا من كل ذلك ان المسار التاريخي للحرية قد ابتدأ من الشرق، وان لم يَرُقْ هذا الوصف الايجابي للتفسير المثالي للتاريخ، بقوله: "في فارس بدا ظهور مبدا الروح في معارضة الجانب الطبيعي، ومن هنا فان هذا الوجود الطبيعي يفقد بريقه ويذبل. وعلى ذلك فان مبدا الانفصال عن الطبيعة وجد في الامبراطورية الفارسية التي تشغل بالتالي مكانا اعلى من تلك الدول التي انغمست في الطبيعة. وهكذا تم الافصاح عن ضرورة التقدم، وكشفت الروح عن وجودها، ولا بد لها ان تكتمل تطورها (...) ومع نور الفرس بدا التطور الروحي، وهنا تودع الروح الطبيعة"[٤٣]. ثم يقارن هيجل بين ارادة وفعل الانسان الغربي مع الشرقي (الفارسي)، قد يكون اقرب الى الأوربي من انسان حضارة وادي الرافدين أو وادي النيل أو الهند، بقوله: "فالرجل الأوروبي الذي ينتقل من فارس الى الهند يلاحظ تباينا مذهلا، في حين يجد انه في فارس لا يزال في بيته الى حد ما، وانه يلتقي بأمزجة أوروبية وفضائل وعواطف انسانية "[٤٤].

يستبعد هيجل المنطقة المتجمدة والمنطقة

الحـارة مـن دراما تاريـخ العالم لأنهما ليسـتا موقعـاً مناسـباً لظهـور التاريخ، كمـا العالم " الجديد " اعني امريكا واسـتراليا لأننا لم نعرف شـيئاً عنهمـا الا حديثاً. وعلى ذلك فان مسـرح التاريـخ الحقيقي هو المنطقـة المعتدلة. لأنه اذا كانت امريكا ارض المسـتقبل، فليس من طبيعة المـؤرخ ان يتنبأ بالأحداث المقبلة، لان التاريخ يدرس الماضي وينتهـي في الحاضر ولا دخل لـه في المسـتقبل: وعلى ذلك فـان العالم القديم هو مسـرح تاريخ العالم: لا سـيما المنطقة التي تقع حول البحر الابيض المتوسـط الذي يشـبه خليجـاً ضخماً يربط بين القـارات الثلاث الذي يتألـف منها العالم: فعلـى الرغم من ان الأنهار والبحار اداة فصل وتفرقة فأنها في الوقت نفسه اداة ربـط وتوحيد. ومن هنا كان البحر الابيض مركزاً لتاريخ العالم بالنسـبة الـى ثلاثة ارباع الكرة الارضية"[٤٥].

الا انـه يأخـذ امثلة مـن نهر النيـل ووادي الرافدين التي انتجت حضارة على عكس وادي الاردن الـذي هو مماثل للبيئتيـن، الا انه انهار امام نظريـة تأثير البيئـة بالمجتمع، وبمقتضى هـذه الدلالـة لا يمكـن ان تصمد نظريـة البيئة فـي انهـا عامـل ايجابـي مطلق ومسـبب في نشـوء الحضارة.[٤٦]. يرى ان سـبق الاستعداد البيولوجي أي الفكرة القائلة بأن العرق الالماني ذو نوعية عليا. هذه الفكرة لها المكانة في كتابات الباحثين الذين حاولوا ان يجدوا الحل للمشـكلة الكبيـرة: الا وهي ادارة شـؤون العالـم بكامله وتمدين البلدان المتوحشة والهمجية والسكن في البلدان التي لا تزال غير مسكونة[٤٧].

النتائج

بعد ان انجزنا اهداف البحث الفلسـفي الذي يبحـث في اصعب النصوص الفلسـفية ليهجل، لما تمتاز من غـزارة انتاج وكثافة في المعنى، يمكن ان نبين اهم الخلاصات التي تكشـف عن العلاقـة الترابطيـة بين مفهوم العقـل والحرية والمعادلـة الطرديـة بيـن الوعي البشـري من جهة ومفهوم دولة الانسـان والمواطن من جهة اخرى. في نقاط عدة اهمها:

ان طبيعة المعرفة التاريخية لشعوب الشرق القديـم تحدد فـي المرحلة الأولى من سـيرورة الوعـي بالحرية، واعتبـرت المحطة التاريخية الأولـى في حياة البشـرية، حيـث وصلت الى المعرفة التي تقول: «الحرية تنحصر بشـخص مـا او اقلية محددة هي وحدها التي تمتلك الحق المطلق في معرفة الحقيقة.

يبـدو ان تطـور الوعي الانسـاني قد تغذى علـى مفاهيـم الديانة المسـيحية كمصدر اعلى من منظومة القيم ومقولة الخير والشـر وحرية الانسـان والتسـامح والتعايش مع الاخر، حتى كان بـدوره له الاثـر الكبير على تقـدم الوعي الاجتماعي لشعوب الغرب القديم.

ان مسـيرة البشـرية وفـق منطـق تقـدم الحضارات تعبر عن حالة تقدم الوعي بالحرية، وهي مسـيرة ليسـت سـهلة، تمـر بالكثير من الحـوادث التاريخية خلالها وفـق مخطط ليس للمصادفة فيها اي دور وتأثير. ولا يمكن تفسير تلك الوقائع بعلل جزئية، إذ إنَّ هذه العلل ليست الا اسـباباً عرضية ظاهرية لحقيقـة تاريخانية كلية.

مـا أثـار انتباه الباحـث هو تجاهـل هيجل

لتاريخ الديانات الشرقية وأبزها الديانة الاسلامية من جانب، وعدم الوقوف على تاريخ الاشوريين والبابليين الا بشيء يسير لا يرتقي الى التاريخانية من جانب اخر. بينما نجده يدخل مباشرة الى دراسة تاريخ فارس وحضارتها ويشيد بالملحمة الغنائية المسماة "الشاهنامة التي كتبها الفردوسي» ومن ثم يجعلها امام عملية النقد الفلسفي، التي ينوه بها الى عدم موازاتها بدرجة وثيقة يمكن ان تعتمد لدراسة التاريخ، اي ليس لها اي قيمة لتعد مصدرا تاريخيا، بسبب محتوياتها الشعرية ومن حيث هوية المؤلف التي ترجع الى الديانة الاسلامية.

للتاريخ محركات شتى توجه التاريخ نحو نمط معين، على شكل صور هندسية تبين من خلالها سيرورة التاريخ والوجهة المقصودة التي تستهدفها. وترجع اهمية هذه الفكرة الى التفسير المثالي للتاريخ التي ترى ان العملية التاريخية الكلية هي توجه نحو غاية المطلق الذي يعني انه اذا كان هناك معنى في التاريخ فلا بد وان يتمثل في التقدم الانساني، ولكن طالما انه ليس هناك خط واحد للتقدم في التاريخ، فينجم عن هذا عدم وجود معنى واحد يمكن ان يحتكر حقيقة التاريخ.

إن القيمة الأخلاقية للحرية والمبادئ والمعايير تتعارض مع طبيعة الانسان الانفعالية، اذ تشكل عاملاً سلبياً لا يمكن له ان يصل بالتاريخ الى غايته النهائية الا من خلال القيمة الحقيقية للإنسان ومفاهيم الحياة الصالحة.

وصفت فلسفة التاريخ عند هيجل على انها غائية تربط جميع الاحداث التاريخية كي تكشف عن الروح او العقل الذي يحكم التاريخ والمجتمعات البشرية. حتى يبلغ التاريخ تمامه في نضج العقل الانساني الذي ينتج ويشرع قوانين وأنظمة تعبر عن شكلها المتكامل في سعادة البشرية وهذه الفاصلة البارزة بين قوانين الماضي التي صيغت قبل بلوغ العقل والحرية التي تعبر عن النقص التاريخي للبشرية.

ينتهي التاريخ في المانيا «جرمانا القديمة» بحسب فلسفة هيجل، حيث ينتصر العرق الاوروبي على التاريخ ليمثل قداسة الرب التي انزلها الى العالم. وبذلك يقود هذا «الانسان» التاريخ من جديد، الا انه يفترض ان يكون تاريخ خلاص هذا «الانسان» والامه التي صارع تحديات الروح والعقل المطلق لينتهي به المطاف الى دولة الله والراحة الابدية.

الهوامش

(١) هيجل، العقل في التاريخ، المجلد الأول من محاضرات فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، ط ٣، بيروت،٢٠٠٧، ص ١٢.

(٢) هيجل، اصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٦٠٦.

(٣) هيجل، العقل في التاريخ، ص١٣.

(٤) المصدر نفسه، المجلد الأول، ص ١٢ – ١٣.

(٥) ينظر: مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، بلات، ص ١٩٦.

(٦) ينظر: كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعداؤه، ترجمة: حسام نايل، ج ٢، ط١، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ،٢٠١٥، ص١٨.

(٧) يحكي الكاتب هنا ملحمة فارس العظمى

بأسلوبه السردي الرائع الذي يجعل القارئ يعيش في اجواء هذه الملحمة وكانه يعيش احداثاً مسرحية، ففي البدء مَلَكَ العالم كله مَلِك يُدعى جيومرت، وقد خصه الله بعناية فائقة بالإضافة الى قوته وشهامته حباه جمال الوجه وبهاء الطلعة، وجعل مكان اقامته في الجبال ومنه انتشرت الحضارة في العالم. ينظر: ابي القاسم الفردوسي، الشاهنامة – ملحمة الفرس الكبرى، ترجمة: سمير مالطي، دار العلم للملايين، بيروت، بلا ت، ص ٣٧. ايضاً: ينظر: حورية الخمليشي، الترجمة والحداثة – تراجم من روائع الادب الانساني – « الشاهنامة « و « الالياذة « نموذجاً:مجلةيتفكرون،ص٢١٤.

(٨) ينظر: هيجل، العقل في التاريخ، ص ١٥٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(١٠) هيجل، العقل في التاريخ، المجلد الأول، ص ١٩٢ -١٩٤.

(١١) بليخانوف، فلسفة التاريخ – المفهوم المادي للتاريخ،بلامكان،بلاتاريخ،ص٦٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٣) ينظر: محمود سيد احمد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٨، ص ٦٨ – ٦٩.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٥) للمزيد يراجع: عبد الحسن صالح، التنبؤ العلمي ومستقبل الانسان، عالم المعرفة – العدد ٤٨، الكويت، ١٩٨١، ص ١٣.

(١٦) ينظر: محمود الشرقاوي، التفسير الديني للتاريخ، ج١، دار الشعب - القاهرة، بلا ت ، ص ٨٤.

(١٧) عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ص ٦٣.

(١٨) هيجل، العقل في التاريخ،ص٤٨.

(١٩) مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ،ص ٦١.

(٢٠) هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ط١، سنة، دار الكتب العلمية -بيروت، ٢٠٠٧،ص٣١٨.

(٢١) جميل موسى النجار، دراسات في فلسفة التاريخ النقدية، ط١، القاهرة، ٢٠١١، ص ١٩٤ – ١٩٥.

(٢٢) بليخانوف، فلسفة التاريخ – المفهوم المادي للتاريخ،بلامكان،بلاتاريخ،ص٤٣.

(٢٣) ينظر: جميل موسى النجار، فلسفة التاريخ، ص ١٩٢.

(٢٤) هيلاري بُنتام، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، ط١، بيروت، ٢٠١٢، ص ٢٥٠ – ٢٥١.

(٢٥) إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ٥٣٤.

(٢٦) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٢٦.

(٢٧) نقلاً عن مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٦٠.

(٢٨) نقلاً عن إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الاول، ص ٥٣٤.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٣٠) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الأول، ص ٥٣٨.

(٣١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٥٣٥.

(٣٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤.

(٣٣) إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الأول، ص ٥٤٩ -٥٥٠. وايضاً هيجل، علم ظهور

العقـل، ترجمـة: مصطفـى صفـوان، دار الطليعـة،ط٣،بيـروت،٢٠٠١،ص١٤٦.

(٣٤) محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، ص ٣٦٤.

(٣٥) هيجـل، العقل في التاريخ، المجلد الأول، ص ٥٤.

(٣٦) إمـام عبد الفتاح إمام، هيجـل، المجلد الأول، ص ٥٣٧.

(٣٧) سـالم يفوت، الزمـان التاريخي – من التاريخ الكلـي الـى التواريـخ الفعليـة، دار الطليعة، ط١، بيـروت، ١٩٩١، ص ٢٧.

(٣٨) إمـام عبد الفتاح إمام، هيجـل، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهـرة، ١٩٩٦، ص ٥٣٧.

(٣٩) نقلاً عن إمام عبـد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الأول، ص ٥٤٩.

(٤٠) نقلاً عن المصدر نفسـه، ص ٥٤٩.

* بـدا هيجـل بفحص المناهج المختلفـة التي يمكن ان يكتب بها التاريخ وحصرها في ثلاثة هي: أولا: التاريخ الاصلـي ثانيا: التاريخ النظري ثالثا: التاريخ الفلسـفي: ينظـر: هيجل، العقل فـي التاريـخ، المجلـد الأول، ص ٧٦.

(٤١) هيجـل، العالـم الشـرقي، المجلـد الثاني من محاضرات في فلسـفة التاريخ، ص ١٠٢.

(٤٢) جان توشار، تاريخ الافكار السياسية، ترجمة: ناجي الدراوشـة، القسـم ٣، ص ٩١٤.

(٤٣)ارنولـد توينبـي، بحـث فـي التاريـخ، المجلد الاول، ترجمـة وتعليـق: طه باقر، ط ١، دار الـوراق، ص٢٢ للنشـر، بيـروت،٢٠١٤، المجلـد الأول، ص ١٢٢.

(٤٤) هيجـل، العالـم الشـرقي، المجلـد الثاني من محاضرات في فلسـفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليـق: إمـام عبـد الفتاح إمام، الناشـر دار التنويـر، الطبعـة٣، ٢٠٠٧، بيـروت، ص ٢١٦.

(٤٥) هيجـل، العالم الشـرقي، المجلـد الثاني، ص ٣٦.

(٤٦) هيجـل، العقل في التاريـخ، المجلد الأول، ص ٥٥.

(٤٧) ينظر: ارنولد توينبي، بحث في التاريخ، المجلد الأول، ص ١٢٧.

(٤٨) ينظر: جان توشـار، تاريخ الافكار السياسـية، ترجمة: ناجي الدراوشـة، القسـم ٣، ط١، دار التكويـن للتأليـف والنشـر والترجمة، ٢٠١٠، ص ٩٠٩.

قائمة المصادر

- هيجـل، العقـل فـي التاريـخ، المجلـد الأول من محاضـرات فلسـفة التاريـخ، ترجمـة وتقديم وتعليـق: إمام عبد الفتاح إمـام، دار التنوير، ط ٣، بيروت،٢٠٠٧.
- هيجـل، اصول فلسـفة الحق، ترجمـة: إمام عبد الفتـاح إمـام، المجلـد الأول، مكتبـة مدبولي، القاهـرة،١٩٩٦.
- مصطفى النشـار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ قراءة فـي الفكر التاريخي عنـد اليونان، دار قباء للطباعة والنشـر والتوزيع، القاهرة ، بلا ت.
- كارل بوبر، المجتمع المفتوح واعداؤه، ترجمة: حسـام نايل، ج ٢، ط١، دار التنوير للطباعة والنشـر والتوزيع، بيروت ،٢٠١٥.
- ابـي القاسـم الفردوسـي، الشـاهنامة – ملحمة الفـرس الكبرى، ترجمة: سـمير مالطي، دار العلـمللملاييـن،بيـروت،بـلات.
- حوريـة الخمليشـي، الترجمة والحداثة – تراجم من روائع الادب الانسـاني – « الشاهنامة « و «الاليـاذة «نموذجـاً:مجلـةيتفكـرون.

- بليخانوف، فلسفة التاريخ – المفهوم المادي للتاريخ،بلامكان،بلاتاريخ.
- محمود سيد احمد، دلتاي وفلسفة الحياة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠٨.
- عبد الحسن صالح، التنبؤ العلمي ومستقبل الانسان، عالم المعرفة – العدد ٤٨، الكويت، ١٩٨١.
- محمود الشرقاوي، التفسير الديني للتاريخ، ج١، دار الشعب - القاهرة، بلا ت.
- عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ترجمة: كاظم الجوادي، دار القلم، ط١، الكويت، ١٩٨٠ .
- مصطفى النشار، من التاريخ الى فلسفة التاريخ قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، بلا ت.
- هاشم يحيى الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، ط١، سنة، دار الكتب العلمية -بيروت، ٢٠٠٧.
- جميل موسى النجار، دراسات في فلسفة التاريخ النقدية،ط١،القاهرة، ٢٠١١.
- بليخانوف، فلسفة التاريخ – المفهوم المادي للتاريخ،بلامكان،بلاتاريخ.
- هيلاري بُنتام، العقل والصدق والتاريخ، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، مراجعة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، ط١،بيروت، ٢٠١٢.
- إمام عبد الفتاح إمام، هيجل، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.
- محمد الشيخ، فلسفة الحداثة في فكر هيجل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨.
- مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيجل قلعة الحرية، سعد الدين للطباعة والنشر، ط١، القاهرة، ١٩٨٥.
- هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة، ط٣، بيروت،٢٠٠١.
- سالم يفوت، الزمان التاريخي – من التاريخ الكلي الى التواريخ الفعلية، دار الطليعة، ط١، بيروت، ١٩٩١.
- جان توشار، تاريخ الافكار السياسية، ترجمة: ناجي الدراوشة، القسم ٣، ط١، دار التكوين للتأليف والنشر والترجمة،٢٠١٠.
- ارنولد توينبي، بحث في التاريخ، المجلد الاول، ترجمة وتعليق: طه باقر، ط ١، دار الوراق، بيروت،٢٠١٤، المجلد الأول.
- هيجل، العالم الشرقي، المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، الناشر دار التنوير، الطبعة٣، ٢٠٠٧، بيروت.

Hegel's Idealist Philosophy of History

Lect. Talib Mohammad Kareem (PhD.)

Abstract

In his philosophy of the historicity of the world،in its absolute forms represented by all harmonious and dispersed realities as they have manifested themselves for the individual،Hegel believes that it is no more than « a path in which the soul struggles to reach its own self-awareness،I mean in order to be free،and each stage of its course represents a degree of freedom."

Hegel›s philosophy of history accounts for the contradictory relationships in the world and placed them in the context of an overall rational unity existed in varieties of contexts; that unity is called the absolute idea which is liberated by means of advancements of human consciousness based on the practice of freedom to snatch it out of its narrow potential،to shape it historically،and to achieve its ends in terms of the State.

History according to Hegel is a conflict of opposites shaped by an order. The double contradiction between values of good and evil or right and wrong make that conflict evolve in a logic that goes beyond the natural phenomena،thus،leading the successive process of the movement of history towards its specified final path.

Keywords: Soul Absolute reason Freedom Consciousness The State