

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الموصل
كلية الآداب

الوسيط في فلسفة التاريخ

الدكتور هاشم يحيى الملاح
عضو المجمع العلمي
استاذ التاريخ الاسلامي - كلية الآداب
جامعة الموصل

١٥

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الموصل

كلية الآداب

الوسيط في فلسفة التاريخ

الدكتور هاشم يحيى الملام

عضو المجمع العلمي

استاذ التاريخ الاسلامي - كلية الآداب - جامعة الموصل

رقتة عبد العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

من المعروف ان اول من استخدم مصطلح (فلسفة التاريخ) في كتاباته هو فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م). ولم يكن فولتير يقصد عند استخدامه لهذا المصطلح ان ينشئ فرعاً من فروع الدراسات الفلسفية او التاريخية المستقل بذاته من حيث مباحثه ومقوماته، وانما اراد ان ينبه المؤرخين على ضرورة استخدام منطق الفلسفة (العقلاني) في دراسة التاريخ من اجل نقد الروايات والاخبار التاريخية وتنقيتها مما دخل فيها من خرافات واساطير وكل ما لا يتفق مع حكم العقل والواقع^(١).

ان هذا، لا يعني ان الاصول التي قامت عليها فلسفة التاريخ لم يكن لها وجود قبل ظهور هذا المصطلح في كتابات فولتير، فالحقيقة ان التفلسف في الفكر الانساني قديم، ويندر ان نجد مؤرخاً او مفكراً تخلو مؤلفاته تماماً من التأملات الفلسفية ذات الصلة بغاية التاريخ، او مسيرته، او بعض الملاحظات النقدية حول حدث من احداثه. لذا فقد أشار بعض الباحثين إلى عدد من الاعلام الذين كانت لهم مساهماتهم في فلسفة التاريخ قبل ظهور هذا المصطلح وشيوع استخدامه^(٢). وكان من أبرز هؤلاء الاعلام: افلاطون، وارسطو، والفديس أوغسطين، وعبدالرحمن

(١) كولنجوود. ر.ج، فكرة التاريخ، ترجمة: محمد بكير خليل، مصر، ١٩٦١، ص ٣٠.

(٢) وولش. و.هـ، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة: احمد حمدي محمود، القاهرة، ١٩٦٢، ص ١٢.

ابن خلدون، وميكافيلي، وجان بودان، وجون لوك، وفيكو، ومونتسكيو وغيرهم^(١).

ومهما يكن من أمر، فإن فلسفة التاريخ بصفتها فرعاً من فروع الدراسات الانسانية التي تسعى إلى فهم التاريخ ودراسته على وفق مناهج العقل والعلم قد استقرت وأخذت إبعادها الواضحة منذ القرن الثامن عشر. وهي بشكل عام تبحث في الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، فتسعى إلى اكتشاف العوامل الاساسية التي تؤثر في سير الوقائع التاريخية، وتعمل على إستنباط القوانين العامة التي تتطور بموجبها الامم والدول على مر القرون والاجيال^(٢).

في ضوء هذا المفهوم لفلسفة التاريخ، شرع المؤلف في كتابه فصول هذا الكتاب. وقد حاول المؤلف جهده ان يعرض فيه كل ما يتصل بموضوع فلسفة التاريخ من قضايا واشكاليات بلغة موجزة واضحة، تلتزم جانب الموضوعية والحياد، بأقصى ما تسمح به قدرات الباحث، وهي كما لا يخفى على القارئ الكريم، قدرات محكومة بطبيعته الانسانية وظروف تكوينه الاجتماعي والثقافي.

لقد تألف الكتاب من عشرة فصول عالج في الفصل الاول منها فلسفة التاريخ والعوامل المحركة لآحداثه. وقد تطلب ذلك من المؤلف ان يعرض مفهوم فلسفة التاريخ، وطبيعة مكوناتها، وتاريخ ظهورها، ومن هو أجدر المفكرين بحق نسبة تأسيس هذا العلم إليه، أهو فيكو كما كان شائعاً في الغرب أم ابن خلدون كما بات مسلماً به لدى الكثير من الباحثين في الوقت الحاضر.

(١) الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ط٣، ١٩٦٧، ص ١٧١-١٧٦؛ بارنز وهاري المر، تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة:

د. محمد عبدالرحمن برج، مصر ١٩٨٤، ج١، ص ١٤٠.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٠-١٧١.

ومن اجل استكمال مباحث هذا الفصل فقد درسنا فيه موضوع الاسباب وعلاقتها بحركة أحداث التاريخ، فعرضنا مفهوم السببية في التاريخ، والعلاقة بين الصدفة والسبب في هذا المجال.

ان المباحث المذكورة آنفاً قد جعلت من الضروري مناقشة دور العوامل التي تصنع احداث التاريخ وتوجه مسارها. فكان لابد من وقفة متأنية لمناقشة الآراء والنظريات الموجودة في هذا المجال والموازنة بينها. وهكذا فقد عرضنا (التفسير الجغرافي للتاريخ) و (التفسير العرقي او العنصري للتاريخ)، وأخيراً (التفسير الفردي او البطولي، والتفسير الاجتماعي للتاريخ).

أما الفصل الثاني: (مسار التاريخ وغايته) فقد عرض أهم الاتجاهات التي تحاول تفسير مسار حركة التاريخ، أهي حركة تتجه الى الوراء نحو النكوص والتدهور، أم هي حركة تدفع احداث التاريخ إلى الامام باتجاه التقدم، أم هي حركة دائرية مغلقة تدور بها الاحداث حول نفسها فتبدأ من نقطة لتنتهي اليها في خاتمة المطاف، أم أنها دائرة حلزونية تتفتح كل حلقة على الحلقة التي تليها، فلا تعود الاحداث إلى النقطة التي بدأت منها أبداً؟. لقد عرض المؤلف بالتفصيل لكل الاقوال في هذا المجال وختم عرضه ببيان ان احداث التاريخ على درجة من السعة والتنوع والتعقيد بحيث انه يصعب الحديث عن اتجاه واحد لحركة احداث التاريخ، وإنما الصحيح ان نحاول فهم حركة التاريخ من خلال اكتشاف مسارات متعددة تتحرك في اطارها احداث التاريخ.

ان دراسة مسار حركة التاريخ تفرض على الباحث بالضرورة دراسة غاية التاريخ، والمعنى الذي تسعى أحداث التاريخ إلى تحقيقه. ولا شك أن القارئ الكريم يدرك ان دراسة هذا الموضوع ذات بعد فلسفي عميق يثير كثيراً من الخلاف بحسب العقائد والفلسفات التي يحملها من يسعى إلى دراسته. ومع ذلك، فان المؤلف قد عرض مختلف وجهات النظر في هذا المجال، وترك للقارئ الكريم المجال للحكم والترجيح.

ان المباحث المذكورة آنفاً قد مهدت السبيل لدراسة الافكار والنظريات التي قدمتها (المدارس الكبرى في فلسفة التاريخ). وهكذا، فقد خصص المؤلف بقية فصول الكتاب لعرض ومناقشة المبادئ والنظريات التي قدمها رواد فلسفة التاريخ البارزين وهم كل من: ابن خلدون وفيكو، وفولتير، وهردر، وهيغل، وماركس - واشبنكلر - وتوينبي.

لقد حرص المؤلف، وهو يعرض ويناقش افكار هؤلاء الرواد في مجال فلسفة التاريخ ان ينظر اليها من خلال عقلية تاريخية مستقلة تقرأ الافكار بروح نقدية، وتلتزم الموضوعية في التحليل والحكم. متجنباً أساليب الادانة والتجريح تجنبها وسائل المدح والتقريض. وذلك لان الهدف الاساسي الذي يسعى المؤلف إلى بلوغه من تأليف هذا الكتاب هو عرض التطور الذي أصاب الفكر التاريخي على مر العصور في اطار ما اصطلح على تسميته بـ (فلسفة التاريخ). وقد وجد ان هذا الهدف لا يتحقق الا من خلال العرض التاريخي المقارن بين مختلف النظريات والفلسفات التي ظهرت في هذا المجال.

غير ان ما تقدم، لم يمنع المؤلف من أن يبدي رأيه في كل مسألة او قضية من القضايا التي طرحها هؤلاء الرواد الاعلام في مجال فلسفة التاريخ، فالعلماء والباحثون - كما هو معروف - مجتهدون في مجال البحث، رائدهم الاول هو الوصول إلى الحقيقة، فان أصابوها كان هذا غاية ما يسعون اليه، وان أخطأوها، فحسبهم أنهم قد ارتادوا طريقها.. ومهدوا السبيل امام السالكون لمتابعة الدرب على طريق الحق والحقيقة سواءً أكانوا موافقين لمن سبقهم في مجال البحث والتحقيق أم مخالفين.

في ختام هذا العرض الموجز لمضمون الكتاب، قد يكون من المفيد أن نشير إلى احدى الصعوبات التي تواجه القراء في مجال فلسفة التاريخ والتي حاول الباحث ان يذللها بأقصى ما تسمح به طبيعة الموضوع. وتتلخص هذه الصعوبة في ان فلاسفة التاريخ وعامة المشتغلين في

فلسفة التاريخ يعرضون نظرياتهم وآراءهم في هذا المجال بطريقة تستهدف اقناع القارئ بحكمة تلك الآراء وصوابها، وهم في كل هذا يمارسون حقهم المشروع في التعبير عن وجهات نظرهم. إلا ان المشكلة تظهر حينما نعلم ان الاجتهاد والاختلاف بين اصحاب النظريات في فلسفة التاريخ يقرب من درجة الاختلاف بين الايمان والكفر والصواب والخطأ. ومن هنا يجد القارئ نفسه في حيرة وارتباك، أي الآراء يأخذ وأيها يرفض، ومن هو من بين هؤلاء الفلاسفة والمفكرين (الكبار) على حق ومن هو على باطل؟.

لقد حمل هذا الواقع الصعب، بعض المؤرخين على الكفر بفلسفة التاريخ جملة وتفصيلاً، وحمل البعض على الدعوة إلى عدم دراستها او تدريسها في الجامعة وبخاصة في المرحلة الاولى من الدراسة الجامعية بحجة أنها تربك اذهان الطلبة وقد تبعدهم عن المنهج القويم في النظر والتفكير.

ان مؤلف الكتاب، وهو أستاذ جامعي قد مارس دراسة فلسفة التاريخ وتدريسها على مدى أكثر من ربع قرن، كان على بينة من هذه المشكلة ويدرك الصعوبات التي تواجه الطلبة وعامة القراء في التعامل معها. لذا فقد سعى إلى تجاوز هذه المشكلة من خلال عرض كل النظريات والآراء الشائعة في مجال فلسفة التاريخ في اطار التسلسل الزمني لتاريخ ظهورها مع تقديم بعض الاضاءات حول الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأتها كما حرص المؤلف على تقديم تقويم نقدي لكل مذهب من المذاهب أو رأي من الآراء، ومحاولة اعطاء رأي محدد فيه، في اطار منظور شمولي يعتمد على ابراز عناصر التطور في الافكار والنظريات، فضلاً عن المقارنة بينها وبيان مدى قربها او بعدها من مقررات العلم وحقائق التاريخ.

ولا يخفى على القارئ الكريم ان من مزايا هذا الاسلوب في تأليف الكتاب انه يساعد المتلقي على تجنب التأثر والانبهار بالآراء التي

يقرؤها، كما يولد لديه القدرة على تكوين احكام متوازنة تجاه مختلف القضايا التي تعرضها فلسفة التاريخ.

ان المؤلف، وهو ينتهي من كتابة السطور الاخيرة في هذا الكتاب الذي هو مختصر من كتابه المفصل في فلسفة التاريخ الذي نشره المجمع العلمي العراقي في حوالي ستمئة صفحة يود ان يوضح للقارئ الكريم أنه حاول بأقصى جهده أن يوثق جميع الآراء والأفكار التي تضمنها الكتاب من خلال الرجوع إلى المصادر والمراجع المعتمدة وارشاد القارئ إلى مواضعها بدقة في هوامش الكتاب. وقد سعى إلى أن يكون عادلاً وموضوعياً في عمله، وان يعرض جميع النظريات والآراء التي تناولها بروح الحياد والانصاف. وكان رائده في بحثه وعمله هو قول الحقيقة والسعي إلى نشرها، فان أصاب في سعيه فذلك أقصى ما يتمناه في عمله، وإن جانبه الصواب في مسعاه او في جوانب منه، فإنما هو مجتهد في طلب الحق. وكم سيكون شاكراً وممتناً لكل من يمد له يد العون والمساعدة، ويزوده بما لديه من أفكار وملاحظات ليستفيد منها في طبعة أخرى او اعمال قائمة. والله الموفق للصواب.

المؤلف

الموصل في ٢٠٠٧/١/٣

الفصل الاول

فلسفة التاريخ والعوامل المحركة لاحدائه

من المعروف ان الدراسات التاريخية كانت قد قطعت شوطا طويلا من النمو والتطور قبل أن تظهر فلسفة التاريخ بوصفها علما مستقلا يسعى الى البحث عن الاسباب والعلل التي تقف وراء احداث التاريخ. وفضلا عما تقدم، فقد شعر بعض المؤرخين بحاجتهم الماسة إلى معيار دقيق "يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه"^(١) من اخبار كما يقول ابن خلدون. فجاءت فلسفة التاريخ لتلبية هذه الحاجات. فاذا انتقلنا من هذا التعميم إلى التخصيص وحاولنا البحث عن الاسباب التفصيلية التي أدت إلى نشأة فلسفة التاريخ، جاز لنا الإشارة إلى الاسباب الآتية:

أولاً. أسباب نشأة فلسفة التاريخ

أ. اوضح فواتير أن هدف فلسفة التاريخ هو اكتشاف الحكمة او المعنى الذي تتحرك احداث التاريخ من اجل تحقيقه لانه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض، وقد عبر عن ذلك بقوله: "بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف واربعة آلاف معركة، وبضع آلاف من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها حيث لم أتعرف الا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة"^(٢). لذا فقد دعا الى "تطبيق الفلسفة على التاريخ، ومحاولة تتبع العقل البشري من وراء

(١) ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر...) بيروت (دار الكتاب اللبناني)، بلا، ج ١، ص ١٢-١٣.

(٢) صبحي، فلسفة التاريخ، ص ١٨١.

تدفق الحوادث السياسية، وقال لا ينبغي أن يكتب التاريخ سوى الفلاسفة، لقد شوهت الاساطير التاريخ عند جميع الشعوب^(١).

ب. لاحظ ديكارت أن التاريخ يشد المؤرخ إلى الماضي حتى يصبح لشده الفته له غريبا عن الحاضر كما ينتهي الأمر بالرجل كثير الاسفار إلى أن يصبح غريبا عن وطنه^(٢). لذا كان من الضروري بالنسبة الى المؤرخ أن يفتح على الحاضر وعلى الافكار الفلسفية المعاصرة كي يستطيع أن ينظر إلى الماضي بطريقة متوازنة وان يستطيع أن يستخرج العبر التي تفيد الناس في الحاضر والمستقبل.

ج. أن المؤرخ الذي يعيش تحت وطأة الماضي دون الانفتاح على الحاضر يصاب بحالة شبيهة بالمرض. وقد أسماها نيتشة (داء التاريخ) أي آفة العقل الذي يمنح ولاءه الكامل للماضي فيفقد قدرته على التفكير المستقل والابداع، لأن "الحالة الابداعية لفكر الانسان إن افادت من حصيلة الماضي، فلا بد أن تتفصل عنه، إذ الحالة التاريخية متعارضة بطبيعتها مع اللحظة الابتكارية، هذه تشد الى الماضي، إلى الوراء، بينما الاخيرة خطوة إلى المجهول، إلى الامام"^(٣).

وهكذا فان فلسفة التاريخ تعوض عن القصور لدى المؤرخين، اذ تجعل لوقائع التاريخ المتراكمة المتتالية معنى ومغزى، "وهي إذ تبدأ كما لاحظ كرونتشة من مشكلة قائمة في الحاضر، فانها تقيم الانسان دائما فيه وتربطه به، ومن ثم لا يغوص في اعماق الماضي السحيق غوصا يجعله غريبا عن حاضره"^(٤).

(١) ديوارنت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، بيروت، ١٩٧٢، ص ٢٧٤.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

د. أن فلسفة التاريخ لا تعوض قصور المؤرخين وحدهم، وإنما تسعى إلى معالجة قصور الفلاسفة أيضاً، وذلك لأن الفلاسفة يميلون إلى التجريد، الأمر الذي يعرضهم إلى التحليق في عالم المجردات ويفصلهم عن عالم الواقع. ومن ثم فإن فلسفة التاريخ تسعى إلى شد الفلاسفة إلى عالم الواقع، وتأسيس أحكامهم العامة المجردة على وقائع التاريخ^(١).

هـ. وأخيراً، فقد اشير إلى أن فلسفة التاريخ قد نشأت ليس بسبب تلبيتها لحاجات المؤرخين فقط، وإنما بسبب تلبيتها لحاجات المجتمع في أوقات الازمات والشدة، وذلك لأن هذه الأوقات "كما لاحظ نيقولا بردائيف، كانت دائماً حافزا على التفكير في الماضي، وفي المصير، ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليقه"^(٢).

ثانياً. نشأة فلسفة التاريخ

أن أول من اخترع مصطلح (فلسفة التاريخ) واستعمله في كتاباته هو فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨م)، ولم يكن فولتير يقصد عند استعماله لهذا المصطلح أن ينشأ فرعاً من فروع الدراسات الإنسانية أو علماً من علومها، وإنما قصد أن على المؤرخ أن يستخدم منطق الفلسفة العقلاني في دراسة التاريخ دراسة نقدية تحليلية ومن غير استسلام لما أوردته الكتب القديمة من أخبار وروايات^(٣).

غير أن (فلسفة التاريخ) لم تلبث أن تحولت إلى موضوع مستقل له منهجه وأهدافه في المدة التي بدأت بنشر الجزء الأول من كتاب هردر (افكار للتاريخ الفلسفي للإنسانية) في سنة ١٧٨٤م، وانتهت بعد مدة

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٠.

(٣) ر. ج. كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٠.

وجيزة بظهور كتاب هيكل (١٧٧٠-١٨٣١م) "محاضرات في فلسفة التاريخ" الذي نشر بعد وفاته في سنة ١٨٣٧م^(١).

وقد لاحظ وولش أن فلسفة التاريخ كما تصورهما هردر وهيجل ومن تأثر بهما "كانت إلى حد كبير فلسفة تأملية ميتا فيزيقية. هدفها فهم سير التاريخ ككل، وذلك لاثبات أن للتاريخ وحدة ويمثل خطة كلية بالرغم من التفكك والانحرافات الظاهرة، وإذا استطعنا فهم الخطة أمكننا إلقاء الضوء على تفاصيل سير الوقائع، وكذلك أن نعرف أن التاريخ يتبع طريقة تتفق مع العقل... وقد ادعى هؤلاء الميتافيزيقيين -أي فلاسفة التاريخ - أنهم يستخدمون بصيرتهم في تفهم باطن التاريخ، وأن تاريخهم أكثر عمقا وقيمة من التاريخ الذي يكتبه المؤرخون العاملون"^(٢).

ومن أجل توضيح منطق فلاسفة التاريخ في هذه الحقبة نعرض نصا كتبه هردر يوضح فيه فكرة الوحدة في التاريخ وترابط الوسائل والغايات في مساره العام. يقول هردر: "أن نهضة مصر لم تكن مستطاعة بغير الشرق، واعتمدت اليونان على مصر في نهضتها، وتسلفت روما ذروة مجدها على ظهر العالم بأسره، وهو تقدم حقيقي وتطور متصل. فالعالم مسرح يبين دور الله في رعاية الانسان على الارض. وكل شيء يجري في هذا المسرح لغاية ما، حتى بالرغم من أننا لا نستطيع ابدا أن نرى الغاية النهائية. انه مسرح تظهر فيه العناية الالهية فقط من خلال ثغرات واجزاء متناثرة من المشاهد الفورية"^(٣).

اما هيجل فربما كان بالامكان توضيح فلسفته للتاريخ التي هي جزء من فلسفته العامة للحياة في النص الآتي: "أن النشاط البشري بما في ذلك

(١) وولش، و.هـ، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٢، لمزيد من التفاصيل راجع بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٦٥-٢٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢.

(٣) كاسيرر، ارنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة: احمد حمدي محمود، مصر، بلا ت، ص ٨-٩.

اعمال الرجال العظام ليس الا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء من امرها شيئا مع انها متضمنة في اعمالهم متحققة خلال تصرفاتهم، أن هؤلاء الافراد يفعلون ما يشاؤون ويشبعون ما يشتهون، ولكن ذلك كله ليس الا دورا جزئيا ثانويا في اطار كل عام، فليس موضوع التاريخ افعال افراد جزئيين، وانما موضوعه ذلك الصراع بين العوامل والقوى المتعارضة ووعي الروح بذاتها، بل تحقيقها لذاتها من خلال هذا الصراع، وهنا تثار مشكلة الحرية والضرورة، فبينما تبدو افعال افراد التاريخ حرة، فان المبدأ الكامن وراء تصرفاتهم يتصف بالضرورة، وهذا هو الجدل كما يتحقق في التاريخ^(١).

وعلى الرغم من ان فلسفة التاريخ كما عرضناها سابقا قد قوبلت بمعارضة شديدة من قبل غالبية المؤرخين المحترفين وبعض الفلاسفة والمفكرين وكما سنوضح ذلك لاحقا، فانها قد واصلت تقدمها ووجدت لها انصارا متحمسين كان من ابرزهم كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) الذي عرض التاريخ من خلال فلسفة (المادية-الجدلية). كما كان من ابرز من رفعوا فلسفة التاريخ في هذا القرن أوزولد آشينكلر (١٨٨٠-١٩٣٦م)، وارنولد توينبي (١٨٨٦-١٩٧٥م)^(٢).

فما هي المقولات الاساسية التي قامت عليها فلسفة التاريخ في صورتها التأملية ؟ ... يظهر من النصوص التي عرضناها عن هذه الفلسفة انها تقوم على مقولتين هما:

أ. الكلية

ويقصد بها أن فيلسوف التاريخ يرفض أن يكون التاريخ ركاما من الاحداث المتعاقبة التي لا يربطها نظام ولا هدف، إنه يسعى الى فهم

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٨-٢٠٩.

(٢) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٥.

التاريخ على اساس انه يمثل وحدة عضوية مترابطة الاجزاء ومن ثم فان نقطة البدء في فلسفة التاريخ هي التكامل بين اجزائه والترابط بين وقائعه.. وصولاً إلى فهم التاريخ على اساس انه تاريخ عالمي شامل للانسانية.

"فلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين، ولا تكتفي بمجتمع خاص وانما تضم العالم كله في اطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته"^(١)، بل أن فلسفة التاريخ قد لاتقنع بذلك فتتمد تصوراتها إلى المستقبل... وبذلك تكون قد اوجدت الوحدة بين الاشتات، والنظام في العماء، والمعنى فيما يبدو لا معنى له^(٢).

ب. العلية

هي السبب المحرك للاحداث بصورة مباشرة او غير مباشرة، ومن ثم، فان التعليل التاريخي هو محاولة استكشاف علة الاحداث الماضية من خلال استنباط السبب او الاسباب التي أدت إلى وقوع تلك الاحداث. ويتقد المؤرخ دائماً في استنباطه للاسباب بواقعة جزئية ملتزماً بحدود الزمان والمكان اللذين وقعت فيهما تلك الحادثة. فمنهج المؤرخ في تعليل الاحداث منهج تجريبي تاريخي ينقيد بمقولات الفردية والزمان والمكان. اما التعليل في فلسفة التاريخ فانه يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية الى علة واحدة او علتين على اكثر تقدير يفسر في ضوئها تاريخ العالم. وعلى سبيل المثال فقد لجأ سانت أوغسطين إلى تفسير تاريخ العالم منذ خلق الله آدم وحتى يوم القيامة إلى علة واحدة هي (العناية الالهية)، ولجأ هيجل إلى تفسير تاريخ العالم بعلة (تعبير الروح عن حريتها في مسار التاريخ)، كما قام ماركس بتفسير التاريخ استناداً الى العامل الاقتصادي وصراع

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٤.

الطبقات، وسعى آخرون إلى تفسير التاريخ استناداً إلى العامل الجغرافي أو القومي أو النفسي.. وهكذا.. فان فلاسفة التاريخ يحاولون تفسير تاريخ الانسانية استناداً إلى عامل اساسي واحد يعتقدون انه هو المحرك المركزي لاحداث التاريخ وهم يختلفون في تحديد هذا العامل بحسب اختلاف الفلسفات التي ينطلقون منها في فهم التاريخ. وهذا التوجه يحملهم على الابتعاد عن الدقة في دراسة احداث التاريخ، فيأخذون منها ما يؤيد فلسفتهم الخاصة ويستبعدون منها ما يتعارض معها، وبذلك يقدمون صورة عقلية للتاريخ لا تطابق التاريخ الحقيقي.

لقد حمل هذا الواقع غالبية المؤرخين وبعض المفكرين والفلاسفة على رفض هذه الصورة من صور فلسفة التاريخ ووجهوا لها انتقادات شديدة^(١).

ثالثاً. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ (التأملية)

تركزت الانتقادات الموجهة إلى فلسفة التاريخ التأملية إلى كلتا المقولتين التي استندت اليهما وهما الكلية والعلية. لقد وصف احد الباحثين فلاسفة التاريخ وهم يحاولون رسم معالم تاريخ شامل للانسانية "بأنهم يقيمون ابنية ضخمة لاتمكن المادة التاريخية من تحقيقها، ومثلهم كمثل من يريد تشييد برج ايفل باحجار قليلة"^(٢).

كما انتقدهم كروتشة بقوله: "نحن لا نعرف الا ما هو جزئي، وما هو محدود، ونرفض ما لا نستطيع أن نملكه، ولا نملكه لاننا لا نستطيع أن نحدده، واذا كان اعظم القواد، وليكن نابليون لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما في بدايتها، فكيف يمكن أن نحدد مسار التاريخ العام للانسانية: ماضيها ومستقبلها"^(٣).

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٤ - ١٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٥ - ١٢٦.

اما تشارلز اومان فقد وصف فلاسفة التاريخ التأمليين بانهم: "اعداء التاريخ، اللاجئون إلى التعميم ليستروا جهلهم الفاضح بتفصيلات الوقائع التاريخية. ثم هم يقيمون تركيباً فلسفياً مسبقاً يلتصقونه من خصائص العصور الماضية حسبما يتخيلونها، انهم يستخلصون من سلسلة من الوقائع المضطربة المتباعدة شيئاً منطقياً موحداً مدعين للتاريخ غاية سموها التقدم او التطور او العصر المشرق، ولكي يدعموا تصوراتهم يلتصقون من سجلات الماضي أدلة ثلاثم حججهم، اما لا يتفق مع تصوراتهم فانهم يتجاهلونه او يعلنون عدم جدواه"^(١).

اما مقولة العلية عند فلاسفة التاريخ، وهي تختلف عن مفهوم العلية عند المؤرخين فقد لاحظ كروتشة أن فلاسفة التاريخ قد تجاهلوا وقائع التاريخ الفعلي لتعليل احداث التاريخ "واقاموا ادعاءً مسبقاً اعتبروه علة مختزلين سائر العلل. ولما كانت علة واحدة لا تصلح لتفسير جميع وقائع التاريخ، فان هؤلاء الفلاسفة يحاولون سد الثغرات" بفروض تعسفية عن عصور ما قبل التاريخ او عن تنبؤات مستقبلية لم تحصل^(٢).

وقد انتقل كروتشة من نقده لمقولتي الكلية والعية عند فلاسفة التاريخ التأمليين إلى انتقاد فلسفة التاريخ كما يفهمها هؤلاء، فذكر "أن فلسفة التاريخ بحث عن المطلق اللامحدود فيما هو محصور محدود، أن فلاسفة التاريخ يلتصقون بإنهائية في المتناهي، والمفارق في الواقعي، إذ يلتصقون العالمية والشمول فيما هو محصور مقصور. أن طبيعة التاريخ كالبناء تتركب من وقائع كالأحجار، وتتصل باسمنت من الاسباب الجزئية، فان ارتبط التاريخ بالفلسفة فقد الغى ذاته، وذلك لاختلاف طبيعة كل منهما: الفكر للفلسفة، والواقع للتاريخ، تماماً كما تلغى طبيعة الدين أن اتصلت بالفلسفة"^(٣).

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٧-١٢٨.

لقد مهدت هذه الانتقادات لفلسفة التاريخ (التأملية) السبيل لظهور مفهوم أكثر دقة والتزاماً بالمنهج التاريخي في البحث لفلسفة التاريخ وذلك لان الانتقادات المذكورة آنفاً لم تنصب على استخدام المنطق الفلسفي العقلي في دراسة التاريخ وفهم وقائعه، وانما انصببت على فرض افكار وتصورات مسبقة على التاريخ ومحاولة بناء تصور فكري عن تاريخ العالم من دون التزام بوقائع التاريخ^(١). لذا كان من الضروري أن يعمل فلاسفة التاريخ باتجاهين: اتجاه يسعى الى كتابة تاريخ عالمي يلتزم بوقائع التاريخ وحقائقه على الرغم من الصعوبات الجمة التي تواجه مثل هذا المسعى. واتجاه ثانٍ يعمل على استخدام المنطق الفلسفي النقدي في دراسة المسائل التاريخية كدراسة طبيعة التفكير التاريخي وعلاقته بفروع المعرفة الاخرى، والعلاقة بين الحقيقة والواقعة في التاريخ، ومسألة الموضوعية في التاريخ، والمسائل الخاصة بالتفسير في التاريخ^(٢).

رابعاً. من هو مؤسس فلسفة التاريخ

بعد هذا الاستعراض لنشأة مصطلح (فلسفة التاريخ) وتطور مفهومه منذ القرن السابع عشر وحتى الوقت الحاضر، قد يكون من المناسب أن نختم هذا المبحث بمحاولة الاجابة عن تساؤل؛ أتعد فلسفة التاريخ من مبتكرات هذه الحقبة الزمنية من حقبة التاريخ، ام انها نتاج حقبة زمنية أسبق ومفكرين آخرين عاشوا في تلك الحقبة ووضعوا الاسس الاولى لفلسفة التاريخ؟.

يقول بارنز: لقد دار جدل طويل "حول تحديد من هو الاب لفلسفة التاريخ، وشرح لنيل هذا الشرف الكبير عدد كبير من المؤرخين من

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٢٨، ١٣٠-١٣١.

(٢) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٧-٢٩؛ راجع ايضاً: كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٨-٤٤.

هيرودوت حتى هيجل^(١). ويبدو أن السبب في هذا الجدل أن التفلسف في الفكر الانساني قديم، ويندر أن نجد مؤرخاً او مفكراً تخلو مؤلفاته تماماً من التأمّلات الفلسفية ذات الصلة بغاية التاريخ ومسيرته او بعض الملاحظات النقدية حول حدث من احداثه. لذا نلاحظ أن بعض الباحثين رأوا أن سانت أوغسطين (الذي عاش في القرن الرابع الميلادي) كان اول من كتب في فلسفة التاريخ حيث ألف كتابه (مدينة الله) على الرغم من انه لم يكن مؤرخاً او فيلسوفاً وانما كان رجل لاهوت، وانه قد عرض آراءه حول مسيرة التاريخ وغايته في اطار تصوراته الدينية وتفسيراته للكتاب المقدس عند المسيحيين^(٢). كما لاحظ باحثون آخرون "أن البذور الاولى لفلسفة التاريخ قد ظهرت في الكتب الباحثة عن السياسة المدنية، لأن كل نظرية سياسية تستند بطبيعتها ضمناً او صراحة إلى نظرية في طبائع الامم والدول وفي شروط تقدمها وكيفية تطورها"^(٣) ومن هنا فقد عدوا كتابات افلاطون، وارسطو، وميكافيلي، وجان بودان، وجون لوك، ومونتسكيو، كتابات في فلسفة التاريخ^(٤).

أن ما تقدم، لا يبرر أن نصف كل من كتب شيئاً ذا صلة بفلسفة التاريخ انه فيلسوف تاريخ وانه مؤسس لعلم فلسفة التاريخ، إذ لا بد أن يقدم لنا اعمالاً متكاملة في هذا المجال وان تتضمن تنظيرات واضحة ومتميزة لتفسير مسيرة التاريخ. لذا فقد اتجه غالبية الباحثين الغربيين نحو اختيار جان باتيستافيكو (١٦٦٧-١٧٤٤م) ليكون أباً لفلسفة التاريخ او مؤسساً لها من قبل أن يطلعوا على كتابات عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) وذلك لان فيكو كان "اول كاتب له انتاج قيم في الفلسفة التاريخية"^(٥).

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٦٥.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٧١-١٧٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧١.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٢-١٧٤.

(٥) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٦٥.

لقد بدأ الاهتمام في الغرب بابن خلدون بعد ترجمة مقتطفات من كتاباته مترجمة الى اللغة الفرنسية في سنة ١٨٠٦م ثم توالى النشر في هذا المجال حتى نشرت (مقدمته) كاملة في اللغة العربية ثم ترجمت إلى الفرنسية بين سنتي ١٨٥٧ وسنة ١٨٦٨م^(١).

وعلى الرغم مما تقدم، فإن روبرت فلينت حينما ألف كتابه "فلسفة التاريخ في فرنسا والمانيا" في سنة ١٨٧٤م لم يشر إلى ابن خلدون مما يدل على انه لم يكن قد اطلع على كتاباته. غير انه لم يلبث أن استدرك هذا القصور بعد ذلك بعشرين سنة حينما نشر كتابه (تاريخ فلسفة التاريخ)، إذ كتب عن ابن خلدون ما نصه: "من وجهة علم التاريخ او فلسفة التاريخ، يتحلى الادب العربي باسم من المع الاسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة - في عهد اليونان والرومان-، ولا في العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسماً يضاهي في لمعانه ذلك الاسم... واذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط، وجدنا من يتفوق عليه حتى بين الكتاب العرب انفسهم، واما كواضع نظريات في التاريخ، فانه منقطع النظير في كل زمان ومكان حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام، ليس افلاطون ولا ارسطو ولا القديس أوغسطين بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه". وهكذا يتوصل فلينت إلى أن "حق ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف- شرف التسمية باسم مؤسس التاريخ وفلسفته- اقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو"^(٢).

يتضح مما تقدم، أن فلينت قد سلم بأن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ لان فيكو الذي كان رائداً بارزاً في فلسفة التاريخ قد عاش بعده بأكثر من ثلاثة قرون. واذا اردنا الدقة في التعبير فان ابن خلدون يتقدم

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٦١٢-٦١٣.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٥-١٧٦ ؛ بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ١٤٠.

من الناحية الزمنية على فيكو بـ (٣٤٨ سنة) حيث انه قد كتب مقدمته لكتاب العبر في سنة ١٣٧٧م في حين أن فيكو كان قد نشر كتابه العلم الجديد في سنة ١٧٢٥م^(١).

وهكذا فقد اصبح من المعترف به أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ، وقد أكد ذلك كثير من الباحثين البارزين من أمثال نيكلسون وتوينبي وسارتون. يقول نيكلسون انه لم يسبق ابن خلدون أحد "إلى اكتشاف الاسباب الخفية للوقائع اوالى عرض الاسباب الخلفية او الى عرض الاسباب الخلفية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع اوالى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور". ويقول توينبي أن ابن خلدون قد صاغ وتصور في مقدمته للتاريخ العالمي "فلسفة للتاريخ تعد بلا شك اعظم عمل من نوعه". اما جورج سارتون فيقول عن ابن خلدون انه "لم يكن فحسب اعظم مؤرخي العصور الوسطى يقف شامخا كعملاق بين قبيلة من الاقزام، بل كان من اوائل فلاسفة التاريخ سابقا ميكافيلي وبودان وفيكو وكونت وكورنو"^(٢).

خامسا. تساؤلات حول حقيقة فلسفة ابن خلدون في التاريخ

وعلى الرغم من كل ما تقدم، فقد حاول بعض الباحثين التشكيك في مسألة أن ابن خلدون كان هو مؤسس فلسفة التاريخ بحجة أن ما توصل اليه ليس فلسفة تاريخ، ولا تنطبق عليه مقولات فلسفة التاريخ. يقول محمد عابد الجابري أن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل، كما أن الاساس الذي انطلق منه في نظرياته لم يكن اساسا فلسفيا، بل سياسيا واجتماعيا وفضلا عن ذلك فان مفهومه للعمران هو مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية^(٣).

(١) الملاح، د. هاشم، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل ١٩٨٨، ص ٢٠٠.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٣٣-١٣٤.

(٣) العصبية والدولة، بغداد (دار الشؤون الثقافية) بلايت، ص ١٩٥-١٩٦.

ويوافق ناصيف نصار (الجابري) في موقفه المذكور آنفاً مع بعض الاختلاف في التفاصيل فيقول: "من الوجهة الفلسفية الحصرية، كل الدلائل والقرائن الثابتة تحمل على اعادة النظر في تصنيف فكرة (ابن خلدون) تحت تصور الفلسفة الاجتماعية او تصور فلسفة التاريخ. لم يحمل ابن خلدون هم مشكلة الصيرورة الانسانية، ولم ينظر إلى الانسان ككائن ينبع منه تساؤل حول المعنى والمصير. ومرد ذلك إلى اعتقاده الديني وإلى الكيفية التي تحكم الشريعة بها وجود الجماعة الإسلامية.."^(١).

أن التأمل في رأي هذين الباحثين يشير إلى انهما حاولا نفي صفة فلسفة التاريخ عن فكر ابن خلدون في العمران انطلاقاً من مفهوم عصري محدد لفلسفة التاريخ متجاهلين وجود عدة مفاهيم في هذا المجال، ومتجاهلين عنصر التغير والتطور الذي يصيب المفاهيم عبر الزمن. وهما في موقفهما هذا يشبهان ذلك الذي يحكم على اول (سيارة) مخترعة بأنها ليست سيارة لأنها لا تطابق في مواصفاتها السيارات العصرية او احد انواع هذه السيارات. أن هذه المفارقة هي التي حملت الجابري على القول بعد أن عرض رأيه المذكور آنفاً: "والحقيقة التي لا يمكن الجدل فيها، هي أن نظريات ابن خلدون، او بعضها على الأقل، تبدو للباحث اقرب إلى فلسفة التاريخ منها إلى أي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية خصوصاً وان ابن خلدون نفسه يؤكد..على العلاقة المتينة بين علمه الجديد (العمران) والفلسفة"^(٢).

أما نصار فقد اعترف بأنه "من الصعب جداً وضع تحديد دقيق لما تعنيه عبارة فلسفة اجتماعية او عبارة فلسفة التاريخ.. فالفكر الحديث لا يزال، بالرغم من تقدمه في علم التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة، وربما بسبب هذا التقدم، عاجزاً عن تحديد واضح حاسم لمضمون هاتين

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت ١٩٨١، ص ١٨٥.

(٢) العصبية والدولة، ص ١٩٤-١٩٥.

العبارتين^(١). لذا فانه يتوصل إلى أن "المعيار في تمييز الفلسفة التاريخية هو درجة وعيها بأنها فلسفة للواقع التاريخي"^(٢).

والحقيقة أن ابن خلدون كان واعيا جدا بأن (علم العمران) الذي اكتشفه هو فلسفته للتاريخ الذي يسعى من خلاله إلى تمحيص الاخبار والتعرف بواسطته على الخبر الصحيح من الخبر الزائف، وبذلك يجعل التاريخ علما خاضعا لاحكام العقل ومنطقه.

وقد أكد العديد من الباحثين توافر الشروط الرئيسية لفلسفة التاريخ في نظريات العمران الخلدونية من حيث الشمول والعمومية على الرغم من انطلاقها من بلاد المغرب العربي وديار الاسلام. وقد عبر عن ذلك ناصيف نصار بقوله: "أن فكر ابن خلدون السوسيولوجي جاء في الوقت نفسه فكراً شاملاً وخصوصاً بمنطقة من العالم، انه خاص بمنطقة لانه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالواقع التاريخي للعالم العربي والاسلامي في العصور الوسطى. وهو شامل، لانه يحاول أن يستخلص بنيات اجتماعية عامة"^(٣).

اما الشرط الثاني من شروط فلسفة التاريخ الذي هو العلية او السببية، فقد اكده ابن خلدون في تعريفه لحقيقة علم التاريخ، الأمر الذي يجعله جديراً بأن يعد من علوم الحكمة أي الفلسفة^(٤). وقد اشار الجابري إلى أن (العصبية) قد تكون هي السبب او العلة المركزية التي تنطلق منها تفسيرات ابن خلدون العمرانية^(٥).

يظهر مما تقدم، أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ، وان الشروط الاساسية لهذا العلم كانت متوافرة في افكاره العامة التي بسطها في مقدمته التي ضمنها علم العمران.

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

(٤) ابن خلدون تاريخ، ج ١، ص ٢-٣.

(٥) العصبية والدولة، ص ١٩٦.

بعد هذا الاستعراض لمفهوم فلسفة التاريخ وظروف نشأتها وما لها وما عليها، فانه بات من الضروري أن نتقدم خطوة أخرى باتجاه دراسة فلسفة التاريخ فنتناول بالبحث الاسباب المحركة لاحداث التاريخ كما يفهمها فلاسفة التاريخ.

سادساً. الاسباب وعلاقتها بحركة احداث التاريخ

أن فهم احداث التاريخ يتطلب التعرف على اسبابها والعلل المحركة لها، وذلك من اجل الارتفاع بدراسة التاريخ إلى مستوى العلم حيث أن النشاط العقلي للانسان لا يصبح علماً بالمعنى الصحيح إلا اذا استهدف "فهم الظواهر وتعليلها، ولا تكون الظاهرة مفهومة بالمعنى العلمي لهذه الكلمة، الا اذا توصلنا إلى معرفة اسبابها"^(١).

وقد عرفت معاجم اللغة العربية السبب بأنه الشيء الذي "يتوصل به إلى غيره"^(٢). وهو يشابه معنى العلة وذلك لان علة الشيء سببه^(٣). وقد استعمل القرآن الكريم كلمة سبب بهذا المعنى فقال تعالى: "وآتيناه من كل شيء سبباً فاتبع سبباً"^(٤).

في ضوء ما تقدم، فقد توصل بعض الباحثين إلى أن القرآن الكريم قد أشار إلى "أن كل شيء يحدث بسبب سواء كان هذا الحدث يتعلق بالجماد أو النبات أو الانسان أو الاجرام السماوية أو الظواهر الكونية المادية المختلفة. فقانون السببية أي ربط المسببات بأسبابها والنتائج بمقدماتها، هذا

(١) زكريا، فؤاد، التفكير العلمي، الكويت ١٩٧٨، ص ٣٧-٣٨.

(٢) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، بيروت ١٩٨٣، ج ١، ص ٨١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢١.

(٤) سورة الكهف: ٨٤.

القانون عام شامل لكل ما في العالم ولكل ما يحصل للانسان في الدنيا والآخره^(١).

ويبدو أن حرص الانسان على التعرف على الاسباب والعلل التي تحرك احداث الماضي قديمة قدم وعي الانسان بالتاريخ. لذا فاننا نرى هذا التساؤل عن الاسباب والعلل "في دعوات الانبياء والمصلحين وفي تطلعات الشعراء والفنانين، وفي استقراءات العلماء والفلاسفة، بل وفي خلجات نفس كل حي وتأملات فكره عندما يعود إلى نفسه ويحاول استجلاء معنى الحياة وسر الوجود"^(٢).

سابعاً. السببية في التاريخ

أن النشاط العقلي للانسان لا يصبح علماً بالمعنى الصحيح إلا اذا استهدف فهم الظواهر وسعى إلى تفهم اسبابها، لذا فان الرجل المفكر هو الذي يسأل (لماذا؟) كلما واجه ظاهرة جديدة او مسألة جديدة بالدراسة والتحليل.

في ضوء هذه الحقيقة الاولى فقد ارتبط التاريخ منذ نشأته العلمية الاولى بمسألة السببية وأخذ المؤرخون يسعون إلى التعرف على اسباب الحوادث التاريخية التي يدرسونها. لذا فقد صرح هيرودوتس الذي يعد أب التاريخ أن غرضه من كتابة التاريخ هو "أن يحفظ ذكرى اعمال اليونان والبرابرة، وبالاخص، وابعد من أي شيء آخر، أن يقدم اسباب القتال فيما بينهم"^(٣).

-
- (١) زيدان، عبدالكريم، السنن الالهية في الامم والجماعات والافراد في الشريعة الاسلامية، بيروت ١٩٩٤، ص ٢١-٢٢؛ وانظر ايضاً، خليل، د. عماد الدين، التفسير الاسلامي للتاريخ، ص ١٠٨-١١٠.
- (٢) زريق قسطنطين، نحن والتاريخ، ص ١٣٤.
- (٣) كار، ادوارد، ما هو التاريخ، ترجمة بيار عقل وماهر كيالي، ١٩٧٦، ص ٨١.

كما أن ابن خلدون الذي هو مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ قد أوضح في الكتاب الاول من (المقدمة) أن هذا الكتاب يبحث "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر، والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها، وما إلى ذلك من العلل والاسباب"^(١). ومنذ القرن الثامن عشر أخذ المفكرون والمؤرخون في الغرب يسعون الى تأسيس علم التاريخ على أساس قانون السببية، وكان من أبرز من ساهم في هذا المجال فيكو، ومونتسكيو، وفولتير، وهيجل، وماركس، وغيرهم. وعلى سبيل المثال، فقد كتب مونتسكيو في كتابه "ابحاث في اسباب عظمة اليونان وفي صعودهم وانحطاطهم"، "أن هنالك اسباب عامة، معنوية او مادية، تفعل فعلها في كل مملكة فترفعها، وتحفظها، او تقلبها، وان كل ما يحدث انما يخضع لتلك الاسباب. وبعد بضع سنوات عمد مونتسكيو إلى تطوير فكرته وتعميقها في كتابه روح الشرائع"^(٢) حيث ذكر انه من السخف الاعتقاد بأن "القدر الاعمى انتج كل الآثار التي نشاهدها في العالم، والناس لا يخضعون لاحكام اوهامهم وحدها، ذلك أن سلوكهم يتبع قوانين او مبادئ معينة مستقاة من طبيعة الاشياء"^(٣).

وهكذا فقد توالى الكتابات على مدى قرنين من الزمان من قبل المؤرخين وفلاسفة التاريخ، في محاولة لتنظيم التجربة الماضية للبشرية من خلال السعي الى اكتشاف اسباب الاحداث التاريخية والقوانين التي تحكمها بها. وكانت هذه الاسباب تعتبر ميكانيكية احيانا، احيانا اخرى بيولوجية، او غيبية، او اقتصادية او نفسية ... وكان من المقبول لدى اصحاب هذا الاتجاه أن التاريخ يتشكل من ترتيب احداث الماضي في سياق منظم قوامه السبب والنتيجة"^(٤).

(١) ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ج ١، ص ٤٠٩.

(٢) كار، ما هو التاريخ، ص ٨١-٨٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٨٢.

وفي هذا السياق فقد ذهب بعض اصحاب النظريات العامة في التاريخ إلى انه من الممكن تطبيق قانون السببية في التاريخ بطريقة مشابهة للطريقة التي طبق فيها في العلوم الطبيعية، لذا فقد سعوا إلى اكتشاف السبب او الاسباب المحركة لاحداث التاريخ من اجل التعرف على النتائج التي ستنشأ عنها، وكان من ابرز اصحاب هذه النظريات دعاة المذهب الماركسي، "فالعلاقة السببية للظواهر التاريخية تتسم عند اصحاب هذا المذهب بطابع الشمول والعموم، وفي رأيهم أن كل ظواهر العالم، وكل التبدلات، تنشأ في اعقاب تأثير السبب - وهو عندهم تغير وسائل الانتاج-، ولذلك فان من الممكن أن تستخدم المعرفة بالعلاقة السببية الواقعية أساسا لنشاط الناس العملي، فاذا عرفنا الاسباب وأثرنا عليها أمكننا خلق الظواهر التي يريدها المجتمع او عرقلة نشوء الظواهر الضارة به، او غير المرغوب فيها والنضال ضدها"^(١).

وقد سار على مثل هذا المنهج في تفسير التاريخ العديد من اصحاب النظريات التاريخية العامة مع اختلافهم في تحديد السبب او الاسباب المحركة لاحداث التاريخ، وكان من ابرزهم مونتسكيو وهيجل، وماركس، واشبتكلر وتوينبي، وسنتولى عرض نظرياتهم ومناقشتها في مباحث لاحقة.

لقد واجه هذا الاتجاه انتقادات شديدة من بعض المؤرخين وعلماء الفلسفة فقالوا انه اذا كانت الطبيعة تخضع لعالم الحتمية فان التاريخ الذي يدرس ماضي المجتمعات الانسانية هو عالم الحرية، وتتسم احداثه بالفردية وعدم التكرار. لذا فانه ليس من الصحيح قياس التاريخ الذي يتسم بالتعقيد وتشابك احداثه وتغيرها الدائم على الطبيعة التي تتصف بالعلاقة بين عناصرها بنسبة عالية من الثبات.

(١) الشرفاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٣٣.

وهكذا فقد دعا هؤلاء النقاد المؤرخ إلى الابتعاد عن الاسباب العامة، والفضفاضة التي لا تقدم تفسيراً واقعياً لأحداث الماضي، والبحث عوضاً عن ذلك عن اسباب جزئية لوقائع تاريخية محددة^(١). وعلى سبيل المثال فقد أشار احد الباحثين إلى انه "مهما تكن التفسيرات الكبرى وغيرها عامرة بالايحاء، فلا بد من تقديرها على الاساس الذي يتطلبه التحليل التجريبي. فينبغي مثلاً، لتعميمات توينبي أن تفصل لكي تصبح قضايا يمكن اختبارها، وهو امر لم يفعله المؤلف، فمفهوم (التحدي والاستجابة) يعني ضمناً أن الكائنات في المجتمع تستجيب للحوافز، وهي قضية ابتدائية جداً بالنسبة لعلم النفس، ولكنه لا يفسر الظروف التي حدثت فيها استجابات معينة لحوافز معينة"^(٢).

كما لوحظ أن الواقعة التاريخية وبخاصة اذا كانت كبيرة لا يمكن أن تفسر بسبب واحد من الاسباب، وذلك لان هناك اسباباً عدة قد تتعاون أو تتداخل في صنعها. لذا فإن المؤرخ يقوم بالتحري عن الاسباب المختلفة التي تقف وراء الحدث.. ثم يسعى بعد ذلك الى بيان السبب الرئيسي الذي حرك ذلك الحدث، ومدى المساهمة النسبية للاسباب الاخرى في تحريكه أو صنعها^(٣).

يظهر مما تقدم، أن المؤرخ اذ يوسع ويعمق بحثه فهو يراكم باستمرار المزيد والمزيد من الاجابات عن السؤال (لماذا؟). وقد احدث تشعب التاريخ في السنوات الماضية إلى تاريخ اقتصادي واجتماعي وثقافي وقانوني.. وسياسي، وظهور علوم جديدة مساعدة في دراسة التاريخ وتفسير احداثه وتطوراتها كعلم النفس والاحصاء، زيادة هائلة في عدد

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٣٤-٣٥.

(٢) اتكن، هيو.ج.، دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ترجمة: د. محمود زايد، بيروت ١٩٦٣، ص ١٢٢.

(٣) كار، ما هو التاريخ، ص ٨٣.

اسئلتنا ومجالها^(١). وقد جعل ذلك مهمة المؤرخ صعبة للغاية وألقى على عاتقه مهمة تنسيق الاسئلة وتنظيمها واجاباتها وادخال نوع من التنظيم والتبسيط والوحدة على الصورة التي يقدمها عن الماضي. ويبدو أن هذا هو طريق العلم، وقد عبر عن ذلك برتراند رسل بقوله أن "كل تقدم في العلم يبعدها أكثر فاكثراً عن التماثلات البدائية التي نلاحظها في البدء، وبتجاه تمايز اعظم ما بين السابق واللاحق، وإلى دائرة تتوسع باستمرار من السوابق التي تعتبر سليمة"^(٢).

وهكذا فقد تحددت مهمة المؤرخ وهو يسعى إلى وصف النشاط الانساني على مر الزمن وتحليله، باتباع الخطوات الأربع الآتية: أن يعين ما حدث، وأن يتعرف على الوقائع متسلسلة، وأن يحلل الروابط بين هذه الوقائع، وأن يكتشف كيف ولماذا وقعت هذه الوقائع على النحو الذي حدثت فيه^(٣).

ثامناً. العلاقة بين الصدفة والسببية في التاريخ

كثيراً ما أشار المؤرخون والفلاسفة الذين لا يعتقدون بوجود هدف أو مسار محدد للتاريخ إلى تأثير الصدفة والمفاجآت في حركة التاريخ كأشارتهم إلى انف كيلوباترا وأنطونيوس لم يكن ليخسر معركة اكتيوم لولا افتتاحه بجمالها، ومن ثم فهم يرددون عبارة بسكال: لو كان أنف كيلوباترا اصغر لتغير وجه التاريخ، أي لو أن كيلوباترا كانت قبيحة الصورة لما أفتتن بها أنطونيوس.. ولما خسر الحرب.. ولما كان ذلك سبباً في انهيار الامبراطورية الرومانية^(٤). أن الاستشهاد بمثل هذه الصدفة لتفسير حركة التاريخ يستهدف اثبات أن "التاريخ عبارة عن فصل من

(١) كار، ما هو التاريخ، ص ٨٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٤.

(٣) أتكين، دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ص ١١٨.

(٤) كار، ما هو التاريخ، ص ٩١.

المصادفات، وعن سلسلة من الاحداث التي تتوافق بالصدفة والتي لا تتناسب سوى إلى اكثر الاسباب عرضية"^(١).

وقبل مناقشة هذا الرأي حول الصدفة في التاريخ من المناسب أن اشير إلى ما أورده (ادوارد كار) حول الدوافع النفسية التي تدفع بعض المؤرخين إلى تفسير حركة التاريخ بهذه الطريقة. فقد ذكر أن المؤرخ اليوناني بوليبيوس كان أول مؤرخ اعتنى بدور الصدفة في التاريخ على نحو منهجي. وقد علل غيبون ذلك بأن اليونان كانوا يريدون أن يعزوا نجاح الرومان في التغلب على بلادهم وتحويلها إلى مقاطعة رومانية إلى الصدفة أو الحظ وليس إلى مزايا وجدارة الرومان. وقد فعل مثل ذلك المؤرخ الروماني تاسيتوس حينما أرخ لانهلال بلاده، إذ عزا كثيراً من الاحداث إلى المصادفة"^(٢).

وفي العصر الحديث، فقد ارجع (كار) وهو مؤرخ بريطاني "الحاح الكتاب البريطانيين على اهمية المصادفة في التاريخ إلى نمو حالة عدم اليقين والقلق التي استتبت مع مطلع القرن الحالي، واصبحت ملحوظة بعد سنة ١٩١٤م"^(٣). وقد علق على ذلك بقوله: "أن النظريات التي تشدد على دور الاتفاق و المصادفة في التاريخ لابد من أن تسود لدى أية جماعة أو أمة تكون في حضيض الاوضاع وليس في ذروتها، وبالمثل فان وجهة النظر القائلة أن الامتحانات مسألة حظ - تكون - رائجة دائماً بين المتخلفين"^(٤).

وعلى الرغم مما تقدم، فان استخدام (الصدفة) سبباً لتبرير الفشل، لا ينفي وجودها، مهما كان دورها ضعيفاً، فهل تمثل الصدفة حالة تعارض

(١) كار، ماهو التاريخ، ص ٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٣-٩٤.

السببية في التاريخ، وتتفي العلاقة بين السبب والنتيجة ؟.. لقد قدمت على هذا التساؤل اجابات عدة، سنتولى ايجازها في النقاط الآتية:

أ. أن نسبة وقوع الاحداث التاريخية إلى (الصدفة) او الحظ وسيلة مفضلة للتهرب من الواجب المرهق في البحث عن السبب او الاسباب الحقيقية التي كانت وراء وقوع تلك الاحداث. فهي في حقيقتها تعبير عن العجز والجهل في تفسير احداث التاريخ. لذا فقد درج المؤرخون الجديون على الاشارة إلى أن ما كان يعد حتى عهدهم محض صدفة او اتفاقا، فانه في الحقيقة ليس اتفاقا على الاطلاق وانما هو قابل للتفسير العقلاني وبالوسع تحديد مكانته ضمن نمط أوسع من الاحداث^(١).

ب. أن احداث التاريخ تنشأ نتيجة حتمية لاسباب عديدة ومتشابكة في اغلب الاحيان، ومن ثم فان ما يسمى صدفا في التاريخ، هو في الحقيقة تعبير عن تعاقب اسباب ونتائج تتناقض او تتصادم مع الاسباب او النتائج المتعاقبة التي يكون المؤرخ قد وجه عنايته اليها، فتبدو الاحداث وكأنها نتاج للصدفة او انها بلا سبب^(٢). وقد عبر مونتسكيو عن مثل هذه الحالة حين دافع عن قانون السببية فقال: "إذا كان ثمة سبب خاص، كالنتيجة العرضية لمعركة ما، أدى لخراب احدى الدول، فقد كان ثمة سبب عام جعل تلك المعركة كافية بمفردها للتسبب بسقوط هذه الدولة"^(٣).

في ضوء ما تقدم، فقد قلل ماركس من اهمية المصادفة في التاريخ فقال: أن الصدفة ليست مهمة جداً، فبوسعها أن (تسرع) او (تؤخر) ولكن ليس لها أن تغير جذريا مسار الاحداث. كما أن الاثر الذي تحدثه صدفة

(١) كار، ما هو التاريخ، ص ٩٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩١-٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٢.

معينة تعود فتعادل صدفه أخرى، مما يؤدي بالصدف أن تختزل نفسها في نهاية المطاف^(١).

ج. أن العنصر الحاسم في ترتيب الاحداث التاريخية واختيار اسبابها هو المؤرخ الذي يتولى تنظيم هذه العملية، والذي سيكون لميوله واتجاهاته ومنهجه أثر لا يمكن اغفاله في هذا المجال. وقد وصف احد الكتاب اسلوب المؤرخ وهو يقوم بهذه العملية بقوله: أنه "ينقب في كيس فضلات الوقائع القابلة للملاحظة ويختارها، ويدفعها، ويضم الوقائع ذات الصلة بالموضوع إلى بعضها البعض، في حين ينبذ ما لا صلة له، إلى أن يحيك لحافا منطقيا وعقلانيا من المعرفة"^(٢).

يتضح مما تقدم، أن الكتابة التاريخية عملية انتقائية "فكما أن المؤرخ ينتقي من محيط الوقائع غير المحدودة على الوقائع ذات المغزى بالنسبة لفرضه، فانه لا يستخرج من تعاقبات الاسباب والنتائج المتعددة سوى تلك التي تحمل مغزاً تاريخياً. ويتمثل معيار المغزى التاريخي في قدرته على ادخالها ضمن النمط الذي يعتمده للتفسير والتعليل العقلانيين، وذلك ليس لان علاقة السبب بالنتيجة مختلفة، وانما لان التعاقب نفسه يتصل بالموضوع. أن المؤرخ عاجز عن التعامل مع مثل هذا التعاقب، ولا بد هنا من اهمال تعاقبات الاسباب والنتائج الاخرى بوصفها عارضة (صدفة)، فهو غير قابل للتعليل العقلاني، ثم انه لا يحرز أي معنى سواء بالنسبة للماضي او الحاضر"^(٣). وهكذا، يبدو أن الصدفة هي في حقيقتها (سبب)، ولكنه سبب بدا للمؤرخ انه غير عقلائي، وليس له دلالة واضحة بالنسبة الى الماضي او الحاضر، فيتوقف عن التعامل معه بصفته سببا،

(١) كار، ماهو التاريخ، ص ٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٩٦-٩٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٨.

ويعلم انه صدفه خارجة عن قانون السببية، ومن ثم قد يتوصل إلى ان التاريخ لا يسير ضمن وتيرة واضحة ولا يتجه إلى هدف معين.

تاسعاً. العوامل المحركة لاحداث التاريخ

وان مما له صلة وثيقة باشكالية السببية في التاريخ سعى بعض فلاسفة التاريخ إلى تفسير احداث التاريخ باحد العوامل الكبرى التي تؤثر في مسيرة التاريخ وتطور احداثه. وكان من ابرز هذه العوامل العامل الجغرافي والعامل الانساني، وهما العاملان اللذان يتفاعلان فيصنعان التاريخ عبر الزمن. غير أن عددا من المؤرخين والمفكرين تجاوزوا الاطار العام للموضوع واخذوا يتحدثون عن الجغرافية بوصفها عاملا وحيداً او رئيسياً في صنع احداث التاريخ، كما تحدث البعض الآخر عن تميز بعض السلالات الانسانية في صنع احداث التاريخ وتفوقها في مجال العطاء الحضاري فنشأ التفسير العنصري للتاريخ.

وقد تساءل بعضهم عن الصانع الحقيقي لاحداث التاريخ ومعطيائه الحضارية، أهو الفرد ام المجتمع ؟ ... فنشأ التفسير الفردي (البطولي) والتفسير الاجتماعي للتاريخ، لذا فان استكمال دراسة العوامل المحركة لاحداث التاريخ تتطلب تخصيص مباحث لدراسة هذه الاشكاليات، وذلك على النحو الآتي:

أ. التفسير الجغرافي للتاريخ(*)

أن من اقدم الكتابات التي وصلت إلينا عن هذا الموضوع رسالة عنوانها: "تأثيرات الجو والماء والموقع"، وهي ترجع إلى القرن الخامس

(*) هناك التفسير الاقتصادي للتاريخ الذي هو وثيق الصلة بالتفسير الجغرافي والتفسير الاجتماعي للتاريخ، وقد درسناه باستفاضة عند عرضنا للتفسير الماركسي للتاريخ.

قبل الميلاد، وقد حفظت ضمن مجموعة اعمال مدرسة هيبوقراط الطبية اليونانية^(١). وقد قسمت الرسالة البشر إلى ثلاثة اقسام بحسب المناطق الجغرافية التي يعيشون فيها فأوضحت أن اجسام الناس من حيث الضخامة والقوة وكذلك اخلاقهم تتناسب مع طبيعة الاقاليم التي يعيشون فيها، أهى جبلية وعرة أم سهلة منبسطة، أكثر فيها المياه أم تعاني الجفاف، وانتهت الى القول بأنه "في غالبية الاحوال أن الجسم والخلق البشريين يتغيران وفقا لطبيعة البلد"^(٢).

وقد عبر هيرودوتس (في نحو سنة ٤٨٤-٢٥٠ ق.م) عن الفكرة ذاتها حينما كتب "بأن كورش ملك الفرس رفض قيادة شعبه للسيطرة على أراضي خصبة اكثر لان لين المناخ سيجعل منهم رجالا ضعافا"^(٣)، كما كتب ارسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) مبرزاً علاقة علم السياسة بالجغرافية في كتابه الموسوم بالسياسة "حيث اعتبر التقدم اليوناني في التفكير والسياسة نتاج عوامل البيئة الناتجة عن الموقع الوسط الذي تحتله بلادهم بين الشرق والغرب (آسيا واوربا) الأمر الذي جعلها بنظره معتدلة في مناخها ومن ثم جعل اهلها معتدلين كذلك في اخلاقهم وتصرفاتهم"^(٤).

وقد انتقلت هذه الافكار إلى الجغرافيين الرومان، وكان من ابرزهم سترابو (٦٤ ق.م- ١٩ م) الذي كتب لرجال الدولة الرومانية "وحاول أن يبين كيف أن عادات ومهارات الناس والاقسام السياسية للدولة قد تحددت بظروف طبيعية"^(٥). كما ذكر "أن الارض مؤلفة من (خمس مناطق)

(١) توينبي، ارنولد، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة ١٩٦٦، ج ١، ص ٩٤.

(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٩٥.

(٣) عبد الوهاب، عبد المنعم، جغرافية العلاقات السياسية، الكويت ١٩٧٧، ص ١٣٢.

(٤) جعفر، نوري، التاريخ مجاله وفلسفته بغداد ١٩٥٥، ص ٥١.

(٥) عبد المنعم عبد الوهاب، جغرافية العلاقات السياسية، ص ١٣٢.

منطقة حارة لا تلائم العمل المستمر لشدة حرارتها، و(منطقتان باردتان) لا تلائمان العمل المستمر لشدة برودتهما و(منطقتان معتدلتان) صالحتان للعيش والتقدم^(١).

ويلاحظ أن هذه الآراء قد انتقلت إلى الفكر العلمي العربي، وكان ابرز من عبر عنها تعبيراً واضحاً ومفصلاً عبدالرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/١٣٢٢-١٤٠٦م) في مقدمته لكتاب العبر^(٢).

وقد عالج ابن خلدون تأثير العامل الجغرافي في الانسان والحضارة في اطار حديثه عن طبائع الامم فأشار إلى تأثير الموقع الجغرافي من حيث اعتدال مناخه في اخلاق الناس وطبائعهم فذكر أن سكان الاقاليم المعتدلة هم "أعدل اجساماً والواناً واخلاقاً وأدياناً، حتى النبوات فانما توجد في الاكثر فيها..^(٣)، وأوضح أن المناخ هو سبب اختلاف الوان البشر وتدرجهم من البياض إلى السواد فـ "اللون تابع لمزاج الهواء، قال ابن سينا في ارجوزته في الطب:

بالزنج حر غير الاجسادا حتى كسا جلودها سوادا
والصقلب اكتسبت البياضا حتى غدت جلودها^(٤)

كما أشار إلى أن المناخ بما يحويه من حرارة ورطوبة ذو تأثير في اخلاق الشعوب وطبائعها "ولما كان السودان ساكنين في الاقليم الحار واستولى الحر على امزجتهم، وفي أصل تكوينهم، كان في ارواحهم من الحرارة على نسبة ابدانهم واقليمهم، فتكون ارواحهم بالقياس الى ارواح الاقليم الرابع أشد حراً فتكون أكثر تفشياً، فتكون أسرع فرحاً وسروراً واكثر انبساطاً، ويجيء الطيش على أثر هذه"^(٥).

(١) الحفوف، د. غانم، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ٩٨.

(٢) ابن خلدون، كتاب العبر، مجلد ١، ص ٧٤-٤٥٨.

(٣) المصدر نفسه، مجلد ١، ص ١٤١.

(٤) المصدر نفسه، مجلد ١، ص ١٤٥.

(٥) المصدر نفسه، مجلد ١، ص ١٤٨-١٤٩.

وفضلاً عما تقدم، فإن ابن خلدون يرى أن الاقوام تختلف باختلاف خصب الاراضي التي يعيشون عليها، ونوع الاغذية التي يتغذون بها. وقد لاحظ ابن خلدون أن اهل القفار الفاقدين للحبوب والأدم "أحسن حالاً في جسمهم واخلقهم من اهل التلول المنغمسين في العيش، فأحوالهم أصفى، وابدانهم أنقى، وأشكالهم أتم وأحسن، واخلقهم ابعد عن الانحراف، واذهانهم أنقب في المعارف والادراكات"^(١).

أن الآراء الواردة انفاً قد تدفع بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون كان يميل إلى تفسير التاريخ بالعامل الجغرافي وحده^(٢)، غير أن دراسة مجمل نظرية ابن خلدون في العمران تشير إلى أنه كان ينظر إلى الجغرافية بصفتها احد العوامل المؤثرة في التطور الحضاري وليست العامل الوحيد. يقول الجابري أن ابن خلدون قد زواج في نظرية العمران بين عوامل العصبية والدين، والعامل الاقتصادي (شؤون المعاش) والعامل الطبيعي (تأثير المناخ والخصب والجذب) ونظر إلى تأثيرها ككل في منظومة واحدة أسماها طبائع العمران. "وهكذا فابن خلدون لم يقل بحتمية جغرافية منفصلة، ولا بجزرية دينية قاهرة، ولا بحتمية اجتماعية او اقتصادية معينة، بل مزج هذه الحتميات كلها في حتمية واحدة هي (الحتمية العمرانية) أن صح القول"^(٣).

وقد انتقل تأثير هذه الافكار من العصور القديمة والوسيطه إلى العصر الحديث، فنجد أن بودان (١٥٣٠-١٥٧٦م) يحاول أن يثبت في كتابه (الجمهورية): "أن شكل الجمهورية ينبغي أن ينسجم مع الاخلاق البشرية التي تتأثر بالمناخ والتضاريس، وعليه يقتضي أن يتباين تركيب الدولة السياسي وقوانينها من مكان لآخر"^(٤).

(١) ابن خلدون، كتاب العبر، مجلد ١، ص ١٥٢.

(٢) وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ٢١٢-٢١٣.

(٣) فكر ابن خلدون (العصبية والدولة)، ص ٣٩٧.

(٤) السماك، محمد ازهر، الجغرافية السياسية، الموصل ١٩٨٨، ص ٤٧.

وقد تولى مونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) التوسع في دراسة تأثير الطبيعة والاقليم في سجايا الامم ووقائع التاريخ، وخصص لذلك نحو ثمانين فصلاً من فصول كتابه (روح القوانين) لشرح هذه التأثيرات^(١). وقد استهل دراسته لهذا الموضوع بقوله: "أن اوصاف العقل وانفعالات القلب تختلف كثيراً باختلاف الاقاليم، فمن الطبيعي أن تختلف القوانين ايضاً باختلاف الاقاليم"^(٢). وقد واصل عرض افكاره على النحو الآتي:

١. إن شدة الحرارة تقلل القوة وتزيل النشاط، ولذلك تصل قوة الانسان إلى اقصى درجاتها في البلاد الباردة، وتنزل إلى أدنى دركاتها في البلاد الحارة.

٢. إن الاقليم يؤثر في الاخلاق العامة تأثيراً شديداً، فإن سكرة البلاد الباردة يمتازون بكثرة الفضائل وقلة المفاصد، وقوة الصرامة، وقلة الانانية.

٣. ولذلك كله، نجد أن أمم الشمال تتغلب دائماً على أمم الجنوب، كما نجد أن الحرية والديمقراطية لا تتأسس الا عند أمم الشمال. وأما "أمم الجنوب فيتصفون بالعبودية والاستسلام بوجه عام، كما أن دولها لاتعرف معنى للحرية والديمقراطية.

٤. إن طبيعة الارض من حيث خصوبتها تؤثر في طبيعة الأمم، وذلك لأن الزراع يؤلفون اكثرية سكان البلاد الخصيبة ولا يهتمون كثيراً بالحرية ولا يطلبون شيئاً من الدولة غير ضمان الامن والسكون. ولهذا السبب تكون الحكومات هناك فردية ومطلقة، في حين أن الأمر يكون عكس ذلك تماماً في الحكومات التي تنشأ على أراضي قليلة الخصب وجذباء^(٣).

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٢١.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢١-٢٢٦.

لقد تعرض مونتسكيو حول تأثير المناخ في طبائع الناس وسلوكهم إلى انتقادات شديدة من قبل معاصريه مثل فولتير وذلك لتعارضها مع بعض حقائق التاريخ ومقالاتها الشديدة في تقدير أثر الجغرافية في الناس والنظم الاجتماعية والقانونية^(١).

وعلى الرغم مما تقدم، فقد واصلت هذه الافكار تأثيرها كما استمدت بعض القوة والحيوية من النظريات التي أكدت وجود علاقة قوية بين البيئة الطبيعية والتطور البيولوجي. ففي نظرية وراثة الصفات المكتسبة أكد لامارك (١٧٤٤-١٨٢٩م) أن البيئة تجعل الاجهزة الحية تحرر صفات جديدة تنتقل بالوراثة. أما دارون (١٨٠٩-١٨٨٢م) فقد ربط بين التطور والبيئة الطبيعية عن طريق نظرية (الانتخاب الطبيعي)^(٢).

ويلاحظ أن الاهتمام بالدراسات الجغرافية المتخصصة قد ازداد وتوسع في القرن التاسع عشر حتى غدا من المعترف به في أواسط هذا القرن أن الجغرافية قد اصبحت علما قائما بذاته له مناهجه وفروعه التخصصية المتنوعة، ومنها فرع (الجغرافية البشرية) الذي يعنى عناية خاصة بدراسة تأثير العوامل الجغرافية في المجتمع ودراسة علاقة الانسان بالطبيعة.

وقد أمدنا مجموعة من العلماء المتخصصين في هذا المجال بالعديد من الدراسات التي نقلت البحث العلمي من مجال الحديث العام عن تأثير العامل الجغرافي في المجتمع إلى دراسة تفاصيل ذلك. ومن أبرز هؤلاء العلماء (ديمولتز) و(كوان) اللذان أكدا أهمية الطبوغرافيا، والطرق التي يسلكها المسافرون والمواقع الطبيعية التي تعترض الغزاة وتجعل الاتصال صعبا وشاقا^(٣). "كما أوضح (فاكندر) أهمية الموقع الجغرافي الاستراتيجي في تاريخ التوسع القومي والعلاقات الدولية. وبالمثل فقد زدنا كل من

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٧.

(٢) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ٢٢٧.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ٢، ص ١٩٥.

(هان) و(دارد) بأبحاث تمس كل تأثيرات المناخ على الانسان. أما (الزوارث هنتجتون) فأضاف إلى ذلك كله فرضا جزئيا اصيلا حول التذبذب المناخي الذي قد يكون مسؤولا عن كثير من موجات هجرة الشعوب واضمحلال الثقافات عبر التاريخ^(١). وهكذا فقد تواصلت ابحاث الجغرافيين في هذا المجال وتنوعت بحسب اجتهادات كل واحد منهم والمدرسة التي ينتمي اليها، حتى غدا أمر احصائها من الامور الصعبة التي تتطلب عناية خاصة.

وانسجاما مع هذا التوجه فقد أولى الكثير من المؤرخين "الاهتمام بالتأثيرات الجغرافية التي حددت صورة التطور في مناطق لها خصائصها التاريخية المميزة او في أي دولة قومية معينة"^(٢)، من خلال عرض الاساس الجغرافي لقيام الحضارات التاريخية المبكرة، كما قام "مؤرخو الحضارات الشرقية القديمة بدراسة دقيقة لبيئة ووديان الانهار التي شهدت نشأة هذه الحضارات بحيث اصبحت أودية انهار النيل ودجلة والفرات نماذج قديمة لأثر البيئة الجغرافية"^(٣).

وفضلا عما تقدم، فقد نشر كثير من المؤرخين دراسات تؤكد أثر الجغرافية في اقليم معين او دولة معينة مما ساعد على ابراز اهمية العنصر الجغرافي في تفسير التاريخ وتوضيح العوامل المحركة لاحداثه. ويلاحظ أن هذه الدراسات قد تأثرت بالفلسفات والمناهج التي يتبعها الباحثون في هذا المجال. وهي على العموم تتدرج من القول بالاحتمية او الجبرية التي يمارسها العامل الجغرافي على حياة الناس والمجتمع، إلى القول بأن هذا العامل يمارس نوعاً من التأثير إلى جانب عوامل اخرى في حياة الناس والمجتمع.

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية ج٢، ص ١٩٥-١٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ج٢، ص ١٩٦.

(٣) المرجع نفسه، ج٢، ص ١٩٦-١٩٧.

في ضوء ما تقدم، فقد تفاوت التقييم العام للآراء التي ظهرت في هذا المجال بحسب غلوها أو اعتدالها في النظر إلى التفسير الجغرافي للتاريخ. وعلى سبيل المثال فقد رفض توينبي الفرضية التي تقول بوجود علاقة (حتمية) بين البيئة الجغرافية والحياة البشرية على أساس وجود علاقة سببية ثابتة ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول لأنه قد تبين له من خلال دراساته الحضارية المقارنة نشوء معطيات حضارية متباينة في اقاليم جغرافية متشابهة، فدل ذلك على وجود مؤثرات أخرى في حياة سكان تلك الاقاليم إلى جانب المؤثر الجغرافي^(١).

وان مما يعزز النتيجة التي توصل اليها توينبي الرأي الذي كان يقول به سيسموندي (١٧٧٣-١٨٤٢م) في نقد آراء دعاة الحتمية الجغرافية في تفسير التاريخ، إذ كان يقول: "إن الجغرافية ابعد من أن تفسر كل شيء في التاريخ لسبب بسيط هو انه (تاريخ)، كما أن النظم الحضارية البشرية هي حالة (متغيرة) على الرغم من أن البيئة الجغرافية تظل (ثابتة).." ^(٢).

وقد أوضح جوردن أيست: "أن الجغرافية علم يافع، لا يزال ينمو بعد أن خطا خطوات واسعة في القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من انه قد تم ارتياد العالم فما يزال ثمة مجال واسع لبذل الجهود الكبيرة لكي تزداد معرفتنا عمقاً بأجزاء العالم. لذا ليس بالامكان قبول الرأي القائل بأن الجغرافية تمكننا من تسير التاريخ على نحو تام"^(٣).

ومع كل ما تقدم، فان هناك تسليماً عاماً بأهمية العامل الجغرافي بوصفه أحد العوامل المهمة في تفسير حركة التاريخ إلى جوانب عوامل أخرى.

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٩٥-١٠٠.

(٢) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٠٦.

(٣) أيست، الجغرافية توجه التاريخ، ترجمة جمال الدين الدناصورى، مصر (دار

الهلل)، بلاط ص ١١-١٤.

ب. التفسير العرقي للتاريخ

أن حجر الزاوية الذي يقوم عليه التفسير العرقي للتاريخ هو الاعتقاد بأن بني الانسان لا يمثلون نوعاً انسانياً واحداً يتساوى افراده في الخصائص والصفات التي تساعد على العطاء والابداع الحضاري وانما هم يتألفون من عناصر او اعراق متنوعة لكل منها خصائصه الطبيعية والنفسية التي تميزه من غيره، يتفوق احد هذه العناصر او الاعراق على غيره في قدراته العقلية والابداعية التي تؤهله لبناء الحضارة وتطويرها.

وترجع جذور هذا التفسير العرقي للتاريخ إلى حياة العزلة وعدم التواصل الثقافي التي سادت العالم في العصور القديمة مما ساعد على تمركز ثقافة الجماعات البشرية حول ذاتها وعجزها عن تفهم طبيعة وافكار الجماعات الاخرى (الغريبة) عنها.

وان مما يثير الدهشة أن تظهر آثار هذا التمرکز حول الذات والعجز عن فهم الثقافات الاخرى لدى بعض فلاسفة اليونان كأرسطو الذي قسم سكان العالم إلى (أغريق وبرابرة)، وعدد كبير من المفكرين في الغرب وبخاصة منذ عصر الاستكشافات الجغرافية في القرن الخامس عشر وحتى النصف الاول من القرن العشرين^(١).

لقد تنوعت النظرات والافكار التي قدمها الفكر العنصري خلال هذه الحقبة الطويلة من الزمن وهي بمجملها تحاول أن تقيم ترابطاً محكماً بين بعض الصفات التي يتصف بها العرق الابيض كلون البشرة وصفرة الشعر وزرقة العيون والجمجمة المستطيلة وبين التفوق العقلي والروحي الذي اعتقد رواد الفكر العنصري أنه يتمتع بها ويتميز بواسطتها من (الاعراق الدنيا)^(٢).

(١) جورج، كاثرن، الغرب المتمدد ينظر إلى افريقيا البدائية، بحث في كتاب: البدائية، تحرير مونتاغيو، ترجمة: د. محمد عصفور، الكويت (عالم المعرفة ٥٣)، ١٩٨٢، ص ٢٦٠-٢٦٤.

(٢) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٨٧-٨٨.

وقد ذكر توينبي ان (آرثر دي جوبينو-١٨١٦-١٨٨٢م) وهو ابرز رواد الفكر العنصري في القرن التاسع عشر الذي استفاد من احد الكشوف العلمية في مجال اللغة وحاول توظيفه بطريقة غير صحيحة لخدمة الفكر العنصري في القرن التاسع عشر "إذ كان قد اكتشف وقتئذ أن جميع اللغات الاوربية الموجودة على وجه التقريب فضلا عن اليونانية واللاتينية ولغات فارس وشمال الهند الحية، بالاضافة إلى الايرانية القديمة والسنسكريتية القديمة، تنتسب جميعها بعضها الى بعض ؛ وهي اعضاء من عائلة لغوية واحدة واسعة المدى. ولقد استنتج من ذلك -بحق- انه لا بد أن تكون هناك لغة اصلية آرية او هندية أوربية أشق منها لسان كل افراد العائلة. بيد انه قد استخلص منه -خطأ- أن الشعوب التي شاعت فيها تلك اللغات ذوات قرى، تنتسب هي ايضا بعضها إلى بعض انتسابا طبيعيا، بنفس درجة انتساب اللغات إلى بعضها، وان تلك الشعوب تنحدر جميعها من جنس أصلي آري - او هندي أوربي - يرجع إلى العصور الاولى، وانتشرت من موطنها الاصلي غازية او مغزوة في الشرق والغرب، والشمال والجنوب. وتمضي تلك الفكرة قائلة بأن ذلك العنصر قد انتج العبقرية الدينية لزرادشت وبوذا، وعبقرية اليونان الفنية، وعبقرية روما السياسية، وفي الختام نحن النبلاء - يقصد جوبينو طبقته في فرنسا- لأنه إلى هذا الجنس يرجع تقريبا فضل جميع ما حققته الحضارة البشرية من اعمال وتقدم"^(١).

في ضوء ما تقدم، فقد اعتقد جوبينو بأن من الخطأ السماح للاعراق العليا بأن تختلط بالاعراق الدنيا عن طريق المصاهرة والزواج لأن ذلك سيقضي على نقاوة الدماء التي تجري في عروقها مما يؤدي إلى ضعف حضارتها وتدهورها.

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٨٩-٩٠.

لقد رأى جوبينو أن التطور الحضاري للعالم قد أثبت أن هنالك عروقا مبدعة حضاريا، واخرى عقيمة حضاريا، وان هذه الصفة ترجع إلى طبيعة كل عرق وليس هنالك قوة في العالم تستطيع تحويل العرق العقيم حضاريا إلى عرق مبدع حضارياً^(١).

ومع ذلك فان جوبينو يرى امكانية تقليد العروق الدنيا لحضارة العروق العليا إذا كانت تجري في عروق ابنائها بعض من دماء العروق العليا. فالمسألة في نظره مسألة طبيعية (بيولوجية) تستند الى قوانين الوراثة وليس إلى شيء آخر كالثقافة وقوانين التأثر والتأثير. لذا فانه "نفى لأن تكون لأي قوة في المحيط القدرة على اذابة وازالة الفروق (العرقية) مثل المسيحية التي اعتنقتها عروق مختلفة، وظل كل عرق محتفظ بخصائصه بالرغم من انهم يعتقدون بدين واحد"^(٢).

أن الافكار العنصرية المذكورة آنفاً قد جعلت جوبينو يعارض فكرة المساواة والديمقراطية ويرى أن انتشار مبادئها خطر عظيم يهدد الحضارة البشرية بالفناء لأن الاختلاط بين الاعراق سيؤدي إلى فساد خصائص الاعراق العليا المتميزة وسيعطي الحق لكل فرد أن يسهم في حياة المجتمع السياسية والثقافية كالأخرين. ومن ثم، فلن يبقى سبب للتفوق والتمايز. وهذا يعني من وجهة النظر العنصرية موت المجتمع ونهاية المدنية البشرية كلها^(٣). ويلاحظ أن افكار جوبينو المذكورة آنفاً كانت امتداداً لافكار عدد من المؤرخين والمفكرين الالمان الذين دعوا إلى الفكر القومي العنصري من أمثال هيردر (١٧٤٤-١٨٠٣م)، وفخته (١٧٦٢-١٨١٤م) الذي أكد مسألة تفوق العرق الالمانى على سائر الشعوب، وعدهم مناط تقدم البشرية، ونييتشة (١٨٤٤-١٩٠٠م) الذي أشاد بالعناصر والاجناس الارستقراطية التي مارست الغزو في عهد الجرمان الاوائل

(١) الطاهر، عبد الجليل، مسيرة المجتمع، بيروت ١٩٦٦، ص ٣٨٦-٣٨٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٨٧.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٨٨.

ودعا إلى سيادة الرجل الاعلى (السوبرمان)، وتغنى بعظمة الفرد الآري ووصفه بـ (الحيوان النيتوتوني الاشقر)^(١).

لقد أثرت الافكار العنصرية المتقدمة الذكر تأثيراً عميقاً في الفكر الاجتماعي والسياسي الغربي، وكان تأثيرها خطيراً في المانيا وايطاليا على وجه الخصوص إذ اعتنق الحزب النازي في المانيا والحزب الفاشي في ايطاليا هذه الافكار وسعى الحزبان إلى وضعها موضع التنفيذ بعد وصولهما الى الحكم في النصف الاول من القرن العشرين. وكان ذلك سبباً رئيسياً من اسباب قيام الحرب العالمية الثانية. ومن أجل توضيح مدى تأثير الفكر العرقي العنصري في الفكر النازي مثلاً نعرض فيما يأتي بعض المقتطفات من كتاب كفاحي لأدولف هتلر زعيم الحزب النازي ورئيس الدولة الالمانية في حقبة حكم هذا الحزب لألمانيا.

يقول هتلر: "لو أننا قسمنا الجنس الانساني إلى عناصره الثلاث - المؤسسون والمحافظون، والمخربون، لوجدنا أن العنصر الآري هو وحده الذي يمكن اعتباره ممثل العنصر الاول. كان العنصر المؤسس، في كل الاوقات مؤسساً، سواء في ذلك شعرت العناصر الاخرى أو لم تشعر، ولا تزال تحدث عن مؤسساته تلك البراهين التي قدمها للعالم اجمع من مخترعات، ومكتشفات، ومبان، وصور، وما اليها. كل هذه لا تستطيع الا أن تنسبها إلى عنصر واحد؛ هو العنصر الذي تولى منذ القدم الاخذ بيد الانسانية من جميع نواحيها، والذي شيد تلك الحجج الدامغة التي فرقت بين الانسان والحيوان. والذي راح يطالع بقية العناصر بين كل حين وآخر بما يسبب الرفاهية، او يأخذ بيده في سبيل الحياة نحو النور"^(٢).

في ضوء ما تقدم، يرى هتلر أن من حق العنصر الآري أن يعلن: "أحقية بالبقاء فوق منصبه، وأحقية بعدم مخالطة عناصر اخرى، وأحقية

(١) الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١١٠-١١١.

(٢) هتلر، كفاحي، ترجمة: علي محمد محبوب، القاهرة (دار النشر والتأليف التجارية)، بلا ت، ص ١٢٥-١٢٦.

في ابقاء دمه نقيا لا تشويه قطرات (من دماء) عنصر آخر، وأحقته في البقاء في فردوسه الذي خلقه لنفسه^(١). ويختم هتلر كلامه في هذا لمجال بالقول: "أن اختلاط الدم، بما يصحبه من خفظ المدنية ومستوى الجنس والخط من درجته هو السبب الذي اخذت المدنية والحضارة من اجله تسير نحو الاضمحلال"^(٢).

في ختام حديثنا عن الافكار الاساسية لرواد الفكر العنصري، يجدر بنا أن نشير إلى أن هذه الافكار قد وجدت لها انصاراً في العديد من دول العالم وبخاصة في اوربا والولايات المتحدة الامريكية وجنوب افريقيا وغيرها^(٣). وما زالت تجد من يحملها ويدافع عنها^(٤). لذا فقد اضطرت منظمة الامم المتحدة أن تتبنى قرارات تدين العنصرية وتحذر من خطرها على الامن والسلام العالميين. كما شجعت منظمة العلوم والثقافة والفنون (اليونسكو) على عقد عدد من المؤتمرات العالمية لكشف زيف الاسس التي تقوم عليها الافكار العرقية والعنصرية^(٥).

لقد واجه التفسير العرقي للتاريخ انتقادات شديدة لاعتبارات علمية وفلسفية وسياسية، وعد انصار هذا التفسير اعداء للحرية والديمقراطية وحقوق الانسان، بل وخطراً على الامن والسلام في العالم^(٦). وبالنظر لان هذه الدراسة ذات طبيعة موضوعية فاننا سنحاول الالتزام بالحدود

(١) هتلر، كفاحي، ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٩٠؛ ٩٣.

(٤) انظر على سبيل المثال، لوبون، غوستاف، فلسفة التاريخ، ترجمة: عادل زعيتر، مصر ١٩٥٤، ص ١٢٢-١٢٦، حيث يردد الافكار نفسها التي كان يبشر بها جوبينو في القرن التاسع عشر.

(٥) السامرائي، ضاري رشيد، الفصل والتميز العنصري في ضوء القانون الدولي، بغداد ١٩٨٣، ص ٣٩-٤١.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٨-٣٠، ٣٣-٤١، ٤٩-٥٣.

التي تفرضها هذه الطبيعة في عرض أهم الانتقادات الموجهة إلى الفكر العرقي والعنصري في تفسير التاريخ.

١. توصل البحث العلمي في مجال أصل الانسان ونوعه الى أن جميع البشر في العالم مهما اختلفت تصنيفاتهم إلى أصول واعراق هم من (نوع واحد) وان النوع الانساني الذي ينتمون اليه جميعا هو الانسان العاقل (Homo Sapiens)^(١).

٢. أن محاولة تصنيف الانسان العاقل إلى "قنات فرعية يمثل مغامرة محفوفة بالمخاطر، وان المخاطر تشتد حين نقدم على تجزأة النوع إلى عروق وسلالات، ولربما أيضا إلى عروق فرعية وعروق مختلطة او ثانوية"^(٢)، وذلك لان التصنيف سيعتمد على عدد من الفوارق القليلة والثانوية التي يصعب تقدير دلالتها الحقيقية. حتى أن بعض الباحثين قدروا نسبة الصفات الطبيعية المتشابهة لدى البشر فبلغت "٩٩,٤٤,١٠٠ في المائة من مجموع الخصائص الجسمية الاساسية وانهم لا يختلفون الا في ٥٦,١٠٠ من الواحد في المائة من هذه الخصائص"^(٣). وهذا يعني ان تصنيف البشر إلى اعراق سيعتمد على اقل من نصف الواحد في المائة من الفروق بين البشر وسيهمل اكثر من ٩٩% من الخصائص المتشابهة.

٣. لم يثبت البحث العلمي وجود اختلافات منظورة في طبيعة تكوين دماء البشر او تركيب الخلايا في اجسامهم، ونحن - أي علماء الانسان - عند قيامنا بتصنيف البشر، لا نشاهد إلا النتيجة النهائية لأثر عدد محدود من ازواج الجينات قد لا يتجاوز (١٢) زوجاً، في حين يبلغ

(١) السامرائي، الفصل والتمييز، ص ٣٣.

(٢) كروجمان، ولتون ماريون، مفهوم العرق، في كتاب: الانثروبولوجيا وأزمة العالم الحديث، تحرير، الف لنتون، ترجمة: عبد الملك الناشف، بيروت ١٩٦٧، ص ٧٨-٧٩.

(٣) كروجمان، مفهوم العرق، ص ٨٥.

عدد ازواج الجينات في الواقع الآلاف. ونحن لانبني تشخيصنا السلالي والعنقي الا على هذا العدد المحدود من الانعكاسات التي نراها في الواقع في الرأس والعينين والشعر والانف والشفيتين وما شاكل ذلك من المظاهر الخارجية. أما العوامل الجينية الاخرى فلا نعرف عنها الكثير، ومن المحتمل أن تكون ثابتة بالنسبة لجميع الفئات البشرية^(١).
٤. في ضوء ما تقدم، فقد توصل البحث العلمي بشأن مسألة انقسام البشر إلى عروق وعناصر إلى هذه النتيجة التي عبر عنها كروجمان تعبيراً مركزاً بقوله: "لا ننكر أن هناك فروقا جسمية بين البشر يمكن قياسها مثلما يكن ملاحظتها، وانها قد تجيز لنا اجراء تصانيف عنصرية وعرقية. ولكن هذه الفروق لا تنطوي على أية اهمية بيولوجية، وقد تكون، حتى من الناحية الجينية والنشئية عابرة وزائلة، ومن الواضح أن الطبيعة التي تلعب دورها عن طريق التطور والانتقاء، لا يمكن أن تعتبر مسؤولة عن المواقف التي نتخذها من الفوارق العرقية والعنصرية. ولا بد من أن نسلم هنا بأن المجتمع، لسوء الحظ، هو الذي يقرر معظم هذه المواقف، وذلك بسبب خضوعه لتيارات التعصب والتحزب والضغط الاجتماعي والاقتصادي"^(٢).

٥. تصدى توينبي لمناقشة الرأي الذي يذهب إلى أن العنصر الآري هو العنصر المبدع والمنتج لكل الحضارات الكبرى في التاريخ فأثبت خطأ هذا الرأي وأوضح أن معظم الاعراق والاجناس الانسانية قد ساهمت في تكوين الحضارات المعروفة في العالم، ولم ينفرد جنس من الاجناس في تكوين اية حضارة لوحده. يقول توينبي: "لو قسمت الاجناس: الاصفر، الاسمر، الاحمر، إلى عناصر فرعية مثل اقسام الجنس الابيض (النوردي، الالبي، جنس حوض البحر المتوسط) فكان

(١) كروجمان، مفهوم العرق، ص ٧٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٢-١١٣.

من المحتمل أن نحصل على تعدد من المساهمين في جميع حضاراتنا^(١).

وفضلاً عما تقدم، فقد نفى توينبي صحة الفكرة التي تربط القابلية على الإبداع الحضاري بجنس من الاجناس سواء أكان لون ذلك الجنس أبيض ام اسود فقال أنه "يجب أن لا يعزب عن البال، أن ثمة كثيراً من الشعوب البيضاء، بريئة من تقديم أية مساهمة لأية حضارة، مثلها في ذلك مثل السود أنفسهم، سواء بسواء"^(٢).

وقد أوضح توينبي أن مسألة الحكم على قدرة الانسان على الإبداع الحضاري استناداً إلى لون بشرته مسألة نسبية ترجع إلى تعصب كل جنس إلى لونه وثقافته ولا علاقة لها بالعلم والحقيقة. وقد ساق لنا مثلاً يساعد على شرح فكرته فقال: "ومما يدعو إلى العجب أن نلاحظ انه بينما يصر دعاة العنصرية في الحضارة الغربية على اعتبار البشرة البيضاء دليلاً على التفوق الروحي، جاعلين الاوربيين اعلا من الاجناس الاخرى مقاماً، والجنس النوردي فوق غيره من الاوربيين يستخدم اليابانيون علاقة بدنية مختلفة، فمن قبيل المصادفة أن اجسام اليابانيين تخلو من الشعر بشكل ملحوظ، بينما يجاورهم في جزييرتهم الشمالية جماعة بدائية من طراز مختلف تماماً، طراز بدني لا يختلف عن الاوربي العادي، وتسمى هذه الجماعة عند اليابانيين (الآينو المشعريين). فكان من الطبيعي جداً- والحال كذلك - أن يقرن اليابانيون الامرد بالتفوق الروحي. وانهم وان كانت دعواهم لا أساس لها - مثلها مثل حجتنا في تفوق البشرة البيضاء - إلا انها من الناحية السطحية - اكثر منها قبولاً لدى العقل، ذلك لان الرجل الامرد، هو بالتأكيد بسبب خلوه من الشعر، أبعد منزلة - نوعاً ما- من ابن عمه القرد"^(٣).

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٩٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠-٩١.

٦. في ختام هذه الملاحظات للتفسير العرقي للتاريخ من المفيد أن نضع نصب أعيننا بعض الحقائق التي توصل إليها المؤتمر الذي نظّمته اليونسكو في ٢٣/١٠/١٩٦٧ في باريس والتي تتلخص في النقاط الآتية:

(أ) إن جميع الذين يعيشون اليوم ينتمون إلى جنس واحد وينحدرون من سلالة واحدة.

(ب) إن تقسيم الجنس البشري إلى (اعراق) إنما يرجع أحياناً إلى العرف وأحياناً إلى التعصب، وهو لا ينطوي على أية حقيقة وراثية مطلقاً. ويؤكد علماء الاجناس أهمية التنوع البشري، ولكنهم يعتقدون أن التقسيمات (العرقية) لها أهمية علمية محدودة، وإنها قد تنطوي على خطر التعميم المسيء.

(ج) أن المعرفة الحالية بعلم الاحياء لا تسمح أن ننسب الانجازات الحضارية والثقافية إلى الاختلاف في القدرة العنصرية. أن التفاوت في المنجزات بين الشعوب المختلفة ينبغي أن ينسب إلى تاريخها الثقافي، ويبدو أن شعوب العالم اليوم تملك قدرات حيوية متساوية لبلوغ أي مستوى في المدنية^(١).

ج. التفسير الفردي للتاريخ

بعد أن توصل البحث إلى أن العامل الحاسم في صنع أحداث التاريخ ليس هو (الجغرافية)، ولا هو (عرق) من الاعراق البشرية او عنصر من عناصرها، بات من الضروري أن يتصدى البحث لدراسة اشكالية اكثر

(١) السامرائي، الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي العام، ص ٤١.

تعقيدا واكثر اثاره للاختلاف بين المفكرين والمؤرخين الا وهي العلاقة بين الفرد والمجتمع في صنع احداث التاريخ والحضارة.

لقد تساءل بعض الباحثين من الذي يصنع احداث التاريخ ويؤثر في مساره، الافراد ام المجتمعات، القادة ام الشعوب، واذا افترضنا أن التاريخ من صنع الافراد، فهل الفرد الذي بلغ مرتبة البطولة في زمانه هو ابن عصره ومجتمعه أم انه صانع عصره ومجتمعه؟^(١).

لقد انقسم الباحثون في الاجابة عن هذه التساؤلات منذ ظهر التفكير الفلسفي عند اليونان القدماء وما زال هذا الانقسام قائما بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع والمؤرخين حتى الوقت الحاضر. الا أن مما تجدر الاشارة اليه في هذا المجال قبل عرض الاجابات المتنوعة عن هذه الاشكالية، أن غالبية المؤرخين كانوا منحازين في كتاباتهم إلى التفسير الفردي البطولي للتاريخ، لان اعمال الابطال وبخاصة الحكام منهم كانت ظاهرة للعيان، لذا فقد بدا التاريخ امام المؤرخين بمثابة سلسلة من الاعمال التي قام بها الملوك والفاثون العظام مثل الاسكندر المقدوني، وخالد بن الوليد، وسليمان القانوني، ونابليون، وغيرهم.

وقد توسع بعض المؤرخين في النظر إلى البطولة فلم يقصروها على الحكام والقادة السياسيين بل اضافوا اليهم المبدعين والعابرة.

وكان ابرز من عبر عن هذا المفهوم الواسع للبطولة توماس كارليل (١٧٩٥-١٨٨١م) الذي درس في كتابه (الابطال وعبادة البطولة)^(٢) ستة نماذج من نماذج البطولة وهي: البطل بوصفه الها، وقد كان معروفا عند الاقوام القدماء، والبطل بوصفه نبياً وقد قدم لذلك النموذج نبينا محمد ﷺ، والبطل بوصفه شاعرا مثل دانتي وشكسبير، والبطل بوصفه قسيسا

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٦٢-٦٣

(٢) كارليل، الابطال، عربه محمد السباعي، مصر ١٩٣٠، ص أ- ن.

مثل لوثر ونوكس، والبطل بوصفه كاتباً مثل جونسون وروسو وبيرنز،
وأخيراً البطل بوصفه ملكاً مثل كرومويل ونايليون^(١).

لقد رأى كارليل أن الأبطال بهذا المفهوم الواسع الذي يجمع بين فئتين
رئيسيتين من الأبطال وهما: القادة السياسيون والقادة الروحيون
والفكريون- هم الصانع الحقيقيون للتاريخ. وقد عبر عن ذلك بلغة
حماسية قوية فقال: إن التاريخ العام "إنما هو تاريخ من ظهر في الدنيا من
العظماء، فهم الأئمة، وهم مكيفون للامور، وهم الاسوة والقذوة، وهم
المبدعون لكل ما وفق اليه اهل الدنيا وكل ما بلغه العالم وكل ما تراه
قائماً في هذا الوجود كاملاً متقناً..."^(٢).

ويلاحظ ان المؤرخين المسلمين قد سبقوا كارليل في استكشاف
المنظور الواسع للبطولة فأطلق محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ)
على كتابه الشهير في التاريخ تسمية (تاريخ الرسل والملوك) وهي تسمية
تعبر تعبيراً جلياً عن مفهومه الواسع للبطولة، فالتاريخ يصنعه الانبياء
والرسل كما يشارك في صنعه الملوك والخلفاء والحكام وقد اضاف اليهم
الطبري صحابة رسول الله ﷺ والتابعين، ومن تابعهم من المحدثين^(٣).

وقد توسع المؤرخون من بعد الطبري في الكتابة عن الأبطال بهذا
المفهوم الواسع من خلال تأليفهم المؤلفات الواسعة التي تترجم للرجال في
كتب (الطبقات)، فكتبوا عن الصحابة، والفقهاء، والمحدثين، والمفسرين،
والحكماء والأطباء، والادباء والشعراء، والمغنين وغيرهم^(٤).

ويلاحظ أن كتابات المؤرخين المسلمين في هذا المجال قد غلب عليها
الطابع التاريخي العلمي فلم يحاولوا تقديم تنظير فلسفي لمفهوم ودوره

(١) كارليل، الأبطال، ص ١-٢٨٠؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٦٤-٦٥

(٢) كارليل، الأبطال، ص ١٥

(٣) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٧، ج ١، ص ٦-٧.

(٤) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٢٧٨-٢٧٩؛ صبحي، في فلسفة
التاريخ، ص ٧٦-٨١.

البطل او الرجل العظيم في التاريخ، وان كنا نجد شيئاً من ذلك لدى الفقهاء حينما تصدوا للحديث عن العالم المجدد للدين في اطار تفسيرهم لحديث الرسول ﷺ: "أن الله يبعث لهذه الامة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(١).

وان مما له صلة وثيقة بدور الرجل العظيم او البطل في التاريخ دراسة علاقة الافراد عامة سواء أكانوا ابطالا أم افراداً عاديين بالمجتمع، وسواء أكان الافراد شخصيات ذات كيان مستقل عن المجتمع أم خلايا عضوية مندمجة في كيان المجتمع أم هم حالة بين هذا وذاك، فلا هم بالشخصيات المستقلة تماماً عن المجتمع ولا هم بالخلايا العضوية المندمجة فيه. إن الاجابة عن هذه التساؤلات ستساعدنا على دراسة وتوضيحه دور الفرد في المجتمع.

د. التفسير الاجتماعي للتاريخ

أن العلاقة بين الفرد والمجتمع تمثل اشكالية قديمة حاول الفكر الفلسفي اليوناني معالجتها منذ القرن الخامس قبل الميلاد، وما زالت تحظى بكثير من العناية من قبل المفكرين وعلماء الاجتماع. وقد عرض لنا ارنولد توينبي حالتين متناقضتين لهذه العلاقة، ووجد انهما لم تصمدا امام المناقشة والاختبار، تتمثل الصورة الاولى للعلاقة بين الفرد والمجتمع في تصور الفرد كائناتاً مستقلة بذاته عن المجتمع... وان في قدرته أن يعيش هكذا كما كان يعيش حيوان (السيكلوبس) وهو حيوان خرافي تقول الاساطير اليونانية انه كان يعيش في ليبيا منعزلاً عن العالم. ويرى توينبي أن هذه الصورة لحياة الفرد "لا ترجع الى أي فرد عادي، إذ لم يعيش أي انسان عادي على غرار (السيكلوبس) لان الانسان بأصله حيوان اجتماعي، ولان الحياة الاجتماعية شرط سابق لانبثاق الانسان من المرحلة

(١) الشرفاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٣٢٢-٣٢٧.

الشبيهة الانسانية إلى المرحلة الانسانية، ولولاها لعجز ذلك التطور -
بداهة - أن يتخذ سبيله للمعلوم^(١).

أن ما تقدم يدل على خطأ الفرضيات التي روج لها بعض الفلاسفة منذ
القرن السابع عشر مثل توماس هوبز وغيره والتي كانت ترى أن المجتمع
كيان مصطنع أنشأه الافراد من اجل تحقيق مصالحهم الاقتصادية او
السياسية المتبادلة وقد تم ذلك من خلال العقد الاجتماعي. لقد أكد ماكيفر
وبيدج خطأ هذه الفرضيات لانه لم يحصل أن عاش الفرد منفصلاً عن
المجتمع كما انه ليس هنالك من أسبقية لاحدهما على الآخر في تاريخ
التطور الانساني^(٢).

أما الصورة الثانية للعلاقة بين الفرد والمجتمع التي يعرضها توينبي
والتي هي على النقيض من الصورة الاولى فهي تصور المجتمع على
هيئة شخصية عضوية حقيقية يمثل الافراد مجرد خلايا صغيرة فيه، ومن
ثم فان حياتها ومصيرها مرتبطة بحياته ومصيره وجوداً وعدماً. لقد ظهر
مثل هذا التصور في كتابات عدد من المفكرين الغربيين مثل هوبز،
وهبررت سبنسر، واشبنكلر^(٣)، فما هو وجه الحقيقة فيه؟

لقد أكد توينبي أن هذا التصور للعلاقة بين الفرد والمجتمع تصور غير
صحيح لانه يستند في دراسة الظواهر الاجتماعية الى مناهج ومصطلحات
علوم اخرى كعلم الطبيعة وعلم الاحياء وهي مناهج ومصطلحات لا
تناسب طبيعة العلوم الاجتماعية... وقد أدى هذا الاستخدام غير الصحيح
علمياً ومنهجياً إلى الوقوع في خطأ قياس (المجتمع) على (الاحياء
العضوية) فعدوا المجتمع كائناً عضوياً. كما أدى بهم استخدام بعض

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٥٠.

(٢) ماكيفر، ر.م. بيدج، وشارلز، المجتمع، ترجمة: د. علي احمد عيسى، القاهرة،
ط ٣، ١٩٧٤، ج ١، ص ٨٨-٩٠.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٥١-٣٥٣.

التصورات الفلسفية والنفسية للمجتمع على قياسه على الانسان حتى أوشكوا على تأليه المجتمع^(١).

وقد توصل توينبي في ضوء ما تقدم إلى القول: "بأن تمثيل المجتمع بشخصية او كيان حي، لن يهئ لنا تعبيراً مناسباً، يبين علاقة المجتمع بأعضائه الافراد"^(٢). كما اوضح ماكيفر وبيدج أن تشبيه المجتمع بالكائن العضوي قد يكون مقبولا اذا اريد به مجرد التشبيه البلاغي او تقريب الصورة إلى الازهان "ولكن الوضع مختلف جدا حينما نصف النسق الاجتماعي بأنه كائن عضوي بالفعل. ذلك لان هذا الرأي يسيء إلى فردية الكائن الاجتماعي... وفي الحقيقة أن معنى المجتمع لينكمش ما لم يكن افراده حقائق واقعة"^(٣).

يظهر مما تقدم، أن كلا التصورين المتضادين للعلاقة بين الفرد والمجتمع فيهما تطرف وغلو وبعد عن الحقيقة. لذا فقد توصل توينبي وكذلك ماكيفر وبيدج إلى أن التصور الصحيح لهذه العلاقة هو التصور الذي يقع في الوسط بين التصور الفردي والتصور الاجتماعي. وقد اوضح توينبي رأيه بقوله: "لعل مناط الحقيقة، أن المجتمع البشري هو ذاته نظام للعلاقات بين الكائنات البشرية. ولا تقتصر تلك الكائنات على مجرد كونها افراداً، فانها - كذلك - حيوانات اجتماعية، بمعنى انها تعجز عن البقاء - على الاطلاق - أن افترقت إلى وجود هذه العلاقة بين بعضها بعضاً، وبالتالي؛ فان المجتمع حصيلة العلاقات بين الافراد. وتبرز هذه العلاقة من بين ثنايا تطابق افعالهم الشخصية. ويوجد هذا التطابق، الميادين الشخصية في نطاق أرض مشتركة، وهذه الارض المشتركة، هي ما ندعوه المجتمع. أن ارتضينا هذا العريف، انبعثت منه نتيجة هامة،

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٣.

(٣) ماكيفر وبيدج، المجتمع، ج ١، ص ٩٢-٩٣.

تمتاز بالوضوح، مدارها أن المجتمع هو مدار الفعل، إلا أن مصدر الفعل بأسره، مرجعه الافراد، الذين يتكون منهم المجتمع^(١).

ويقدم لنا ماكيفر وبيدج رأيهما بصفتي عالمن من علماء الاجتماع بلغة أكثر وضوحاً ودقة من توينبي فيؤكدان أن "جوهر فهمنا النظري للفرد والمجتمع يقوم على أن هناك علاقة بينهما. وهذه العلاقة تتضمن تلك العمليات الاطرازية التي تقوم بين فرد وآخر، او بين الفرد والمجموع في داخل نطاق النمط الدائم التغير للحياة الاجتماعية، وما المجتمع بكل تقاليده ونظمه السائدة وما يقدم من عدة للحياة فيه الا نظام اجتماعي هائل يتصف بالتغير في كل اجزائه، وهو يقوم على حاجات الجسم والروح الضرورية لافرادهم. وهو مجال منتظم يولد فيه الناس، وينمون، في حدود امكانياتهم، ثم ينقلون من خلاله احتياجات المعيشة إلى الاجيال القادمة"^(٢).

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٥٣-٣٥٤.

(٢) ماكيفر وبيدج، المجتمع، ج ١، ص ١٠٣.

الفصل الثاني

مسار التاريخ وغايته

أن التاريخ يقوم على عناصر ثلاثة هي الزمان والمكان والانسان، وتقوم العلاقة بين هذه العناصر على الحركة والتفاعل الدائمين. وقد ادرك فلاسفة اليونان القدماء هذه الحقيقة وربطوا بينها وبين ظاهرة الحركة والتغير في الوجود.

وكان من اقدم الفلاسفة الذين تحدثوا عن هذه الظاهرة هرقليطس (٥٣٠-٤٧٠ ق.م) بقوله: "أن جميع الاشياء تجري وتتدفق وتتغير، وحتى في اكثر المواد سكونا تجد تدفقا وحركة غير منظورة"^(١). كما قال: "انك لا تستطيع أن تنزل نفس البحر ولو لمرة واحدة"^(٢). في ضوء ما تقدم فقد اصبح من المتفق عليه: "أن مبدأ التغير في حد ذاته هو المبدأ الاوحد في الكون الذي لا يتغير ولا يتبدل"^(٣).

الاختلافات حول اتجاه حركة التاريخ

ويلاحظ أن الوعي بظاهرة التغير والتحول في التاريخ قد اقترن بالبحث عن مسار حركة التاريخ، فظهرت اتجاهات متعددة في هذا المجال كان منها النظرة المتشائمة التي ترى أن حركة التاريخ تسير نحو التدهور من الرفعة والكمال إلى النقص والفساد. وقد عارض هذه النظرة عدد كبير من المفكرين والمؤرخين الذين رأوا أن التاريخ يتقدم دائما إلى

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٤٨.

(٢) ارمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، القاهرة ١٩٦٣، ص ٦٢.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ٢، ص ١٧٣.

الامام. هذا في الوقت الذي ذهب فيه مؤرخون آخرون إلى أن حركة التاريخ تسير في دورة مقفلة او مفتوحة على صورة حلزون بحسب اجتهاد كل مؤرخ. وفضلا عما تقدم فقد وجد بين المؤرخين من يرى أن مسارات التاريخ كثيرة ومتنوعة، وان التقدم والتأخر احكام قيمية اخلاقية ذات طبيعة نسبية. لذا فهم يرفضون اصدار احكام عامة مطلقة ويميلون إلى النظر إلى حركة التاريخ من خلال منظور نسبي^(١).
ومن اجل تقديم صورة واضحة عن كل اتجاه من هذه الاتجاهات فاننا سنتولى عرضها بحسب التسلسل الاتي:

أولاً. اتجاه تدهور حركة التاريخ

يستمد هذا الاتجاه الذي ينظر إلى حقبة معينة من حقب الماضي وكأنها تمثل الحقبة الذهبية من تاريخ المجتمع، قوته من عوامل متعددة نلخصها في النقاط الآتية:

أ. العامل النفسي

يميل الانسان إلى الشكوى من الحاضر وينسب اليه كثيرا من المساويء والشرور في الوقت الذي يحن إلى الماضي وينسب اليه كل خير ومجد وفضيلة وربما كان سبب ذلك ؛ أن الانسان مازال يعاني من متاعب الحاضر وهمومه بينما تكون هموم الماضي قد غابت وانقضت ولم يبق منها سوى الذكريات ومن ثم يصبح في وسع الانسان أن يذكر محاسنها ويتجاوز عن مساوئها على قاعدة اذكروا محاسن موتاكم. وقد اشار احد الباحثين إلى هذا النزوع المتشائم لدى غالبية الناس فقال: "يبتهج الانسان للانباء السارة لحظات، ولكنه يكتب للكوارث اياما بل شهورا،

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٥٥-٥٦؛ زريق، نحن والتاريخ ص ١٢١-١٢٤.

يحتفل بعيد ميلاده يوما، ويرتدي السواد على فقد عزيز او قريب شهورا
بل سنينا^(١).

ب. العامل الديني

من المعروف تاريخيا أن بعض الاقوام كالهنود والصينيين كانوا
يقدمون الاجداد ويعبدونهم، كما كان منهم من ينظر إلى حكماءهم بصفتهم
الهة او ابناء الهة ويتوجهون اليهم بالعبادة، لذا كان من الطبيعي أن ينظر
إلى الماضي الذي سادوا فيه او حكموا نظرة تقديس واكبار^(٢). ويقدم لنا
(هسيود) الشاعر اليوناني الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد في
قصيدة (الاعمال والايام) صورة واضحة عن تقسيم التاريخ على وفق هذا
المنظور المتشائم للتاريخ. فهو يقسم التاريخ الانساني إلى خمسة عصور،
يبدأ العصر الاول بالعصر الذهبي الذي حكمه كرونوس (اله الزمن) وفيه
استسلم الناس للالهة. ثم حل بعد ذلك العصر الفضي الذي حكم فيه زيوس
(كبير الالهة) وفيه اهل الناس العبادة، ثم تلاه العصر البرونزي الذي
توحش فيه الناس، اما العصر الرابع فكان العصر البطولي الذي ظهرت
فيه البطولات الفردية وكثرت فيه الحروب، واخيرا جاء العصر الخامس
وهو العصر الحديدي الذي ظهرت فيه الانانية الفردية التي تدفع إلى
الانتقام وتجلب التعاسة لبني الانسان^(٣).

ويلاحظ أن هسيود كان يعني سوء اوضاع عصره وهو العصر
الحديدي وهو يعرض هذا التقسيم لحقب التاريخ.

وقد انتقل هذا التقسيم للتاريخ مع بعض التعديل إلى اليهود اذ جاء في
نبوءة دانيال في تفسيره لحلم نبوخذ نصر كما وردت في العهد القديم إلى

(١) صبحي، احمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص ١٩٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٣.

(٣) عويس، د. عبدالحليم، تفسير التاريخ علم اسلامي، القاهرة، بلايت، ص ٦٣-٦٤

راجع ايضا، ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٧٩.

مملكات متتابعة من الذهب والفضة والنحاس والحديد والصلصال او الطين^(١). وهكذا فقد اعتقد اليهود أن العصر الذهبي للانسان كان قبل خروج الانسان من الجنة بسبب ترديه في الخطيئة وعصيانه الرب. وقد انتقلت النظرة نفسها إلى المسيحيين "فأخذوا بأراء العبرانيين بالنسبة لتردي الانسان، وربطوا بين هذه الفكرة وما رددته الوثنيون عن الانحدار من عصر ذهبي، وخرجوا من ذلك بأنه ليس للانسان أن يتوقع دولة مثالية على هذه الارض، وان حالة النقاء والطهر الكاملين لن يصل اليها الانسان الا في العالم الاخر، ومن وجهة النظر المسيحية وكما جاء في سفر الرؤيا، فان قيام القيامة ونهاية الحياة سوف تسبقه نذر على الارض بالغة الرعب والفظاعة"^(٢).

فاذا انتقلنا إلى الفكر الاسلامي فاننا سنلاحظ وجود تيار متشائم ينظر إلى الماضي نظرة شديدة الشبه بنظرة اهل الكتاب، اذ يبدأ التاريخ عند اصحاب هذا التيار من الكمال عندما خلق الله ادم عليه السلام واسكنه الجنة، ثم يأخذ في الانحدار والانتفاص حتى يصل التاريخ البشري إلى نهايته ويأتي يوم القيامة، عند ذلك تعود الاشياء إلى كمالها الاول^(٣).

أن هذه النظرة إلى التاريخ كما يرى الدكتور عزيز العظمة تبدو "ممثلة تماما لمفهوم التاريخ عند اباء الكنيسة - المسيحية - الاوائل"^(٤). ويظهر للباحث أن سبب نشوء هذه النظرة المتشائمة إلى الماضي عند المسلمين هو كثرة استعانتهم في تفسير قصص القران الكريم بالروايات الاسرائيلية^(٥). فضلا عن عدم رضا غالبيتهم عن مسار التجربة السياسية

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٩٤.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١ ص ٢٤٢.

(٣) العظمة د. عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، بيروت ١٩٨٣، ص ٩٤-١٢٧.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٩.

(٥) الطبري، تاريخ، ج ١، ص ٩-٤٥٢.

لدولة الخلافة الاسلامية بعد عصر الخلفاء الراشدين وشعورهم بانحرافها عن المثل العليا التي جاء بها الاسلام^(١).

وقد عزز اصحاب هذه النظرة موقفهم بالاشارة إلى حديث يرويه عمر بن حصين، جاء فيه أن رسول الله ﷺ قال: "خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم"، وقد اضافت بعض الروايات اليه قوله ﷺ: "ثم أن بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون، ويخونون ولا يؤتمنون، وينذرون ولا يوفون، ويظهر فيهم السمن"^(٢). وقد ذكر الحافظ ابن حجر في تفسير هذا الحديث في كتابه فتح الباري ج ٧ ص ٤ ما نصه: "اتفقوا أن اخر من كان من اتباع التابعين ممن يقبل قوله من عاش إلى حدود سنة ٢٢٠هـ. وفي هذا الوقت ظهرت البدع ظهورا فاشيا، واطلقت المعتزلة سنتها، ورفعت الفلاسفة رؤوسها، وامتنح اهل العلم ليقولوا بخلق القران، وتغيرت الاحوال تغيرا شديدا، ولم يزل الامر في نقص إلى الان..^(٣)

ويلاحظ انه على الرغم من شيوع هذه النظرة المتشائمة إلى الماضي عند المسلمين، فقد ظهر في الفكر الاسلامي اتجاه اخر يحاول تعديل هذه النظرة ويعمل على اشاعة روح التفاؤل في النظر إلى المستقبل من خلال تأكيد فكرة العناية الالهية في التاريخ. وقد استدل اصحاب هذا الاتجاه على صحة نظرتهم بالحديث النبوي الذي اورده ابو داود والحاكم والبيهقي، والذي جاء فيه أن رسول الله ﷺ قال: "أن الله يبعث لهذه الامة على راس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"^(٤). وقد فسر هذا الحديث

(١) جدعان، د. فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، بيروت ١٩٨١، ص ٢١-٢٥.

(٢) الشيباني، ابن الديبع، تيسير الوصول إلى جامع الاصول، ج ٣ ص ٢٢٦-٢٢٧.

(٣) الخطيب، محب الدين، حملة رسالة الاسلام الاولون، مصر، بلا، ص ٣.

(٤) الغزالي، ابو حامد، المنقذ من الضلال، حققه د. جميل صليبا، بلام مكان، ١٩٨٠، ص ١٥٩.

بأنه في جوهره: "تأكيد لفكرة العناية الالهية، فالكلمة، باقية في الناس ولم تنقطع باكتمال الوحي السماوي وموت الرسول ﷺ"، وعناية الله ترعى البشرية دائما، بل أن الاسلام خالد باق، ودعوته مستمرة في هذه الامة. وفي الحديث من جهة اخرى اشارة إلى ما يمكن أن نسميه بـ (الدورات الروحية) في حياة المجتمع الاسلامي، وهي فكرة جوهرية في الثقافة الاسلامية بصفة عامة. فحركة التجديد الديني في الاسلام مستمرة، وعليها تقوم فكرة الاجتهاد الذي هو مبدأ الحركة في بناء المجتمع الاسلامي^(١). وان مما يلتقي مع هذه النظرة المتفائلة إلى المستقبل وجود بعض المفكرين المسلمين في العصر الوسيط الذين كانوا يعتقدون أن بإمكان المجتمع ان يحقق تقدما مستمرا على الصعيد العلمي والمعرفي. فقد لاحظ روزنثال "أن فكرة التطور المستمر من جيل إلى اخر لم تكن فكرة غريبة كليا على التفكير الاسلامي ففي شرح الفلسفة الافلاطونية يقول الفارابي أن افلاطون كان يقصد من كلامه في طيماوس: "أن كل معرفة يمكن أن تخطر في البال ستصبح يوما في متناول الجنس البشري، وذلك نتيجة للبحث الذي لا ينقطع بل يستمر من جيل من العلماء إلى جيل اخر. وهناك مفكر مسلم واحد على الاقل، هو ابو بكر الرازي، كان على اقتناع بان تاريخ الفلسفة الحق، ما هو إلا بناء متواصل على اسس وضعتها الاجيال السابقة من الفلاسفة"^(٢).

وفضلا عما تقدم، فإن الباحثين في فلسفة ابن خلدون في التاريخ والاجتماع يرون انه كانت له مساهماته البارزة في اغناء الفكر الذي يرى أن التطور والتقدم احدى السنن او القوانين التي تقوم عليها الحياة والمجتمع.

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند المسلمين ص ٣٢٣ ؛ جدعان، اسس التقدم، ص ٢٥-٢٦

(٢) روزنثال، فرانز، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. انيس فريحة، بيروت ١٩٦٤ ص ١٨٥.

في ختام هذا البحث عن نظرة المسلمين إلى الماضي من المناسب أن نشير إلى أن الاسلام لم يرتب نتائج مستقبلية على خطيئة آدم (عليه السلام) ولم يحمل ذريته شيئاً من وزرها كما فعلت النصرانية^(١). وفضلاً عما تقدم، فإن القرآن الكريم لم ينسب إلى عصر من العصور فضائل تميزه من العصور الأخرى. أن قيمة كل عصر وجيل تتوقف كما يؤكد القرآن الكريم على صلاح الناس ومدى التزامهم بعمل الخير^(٢).

ج. العامل التاريخي

توجد في تاريخ كل أمة عظيمة حقبة يتحقق فيها تقدم كبير على المستوى السياسي والحضاري حتى تبدو تلك الحقبة في نظر الأجيال اللاحقة وكأنها قمة تاريخ الأمة، أو عصرها الذهبي. وهكذا.. كان تاريخ اليونان والرومان في عصر الازدهار الحضاري بهذه المثابة بالنسبة إلى الأوربيين في عصر النهضة^(٣). كما تعد الحقبة الإسلامية من التاريخ العربي الإسلامي بهذه الصورة بالنسبة إلى العرب المعاصرين. وإذا كان بإمكان الباحث المعاصر من خصوم نظرية التقدم، أن يشكك بهذه الفكرة ويقول إن هذه الأوصاف هي أحكام نسبية تتأثر بالعوامل الفكرية والنفسية للامة أو لبعض فئاتها في فترة زمنية معينة فإن ذلك لا يمنع من الاقرار بأن هذا العامل يمثل أحد العوامل التي تدفع الأفراد والجماعات إلى النظر إلى مسار التاريخ نظرة متشائمة.

(١) القرآن الكريم، سورة البقرة: ٣٥-٣٨؛ الطبري، تاريخ، ج ١ ص ١٣٢.

(٢) خليل، د. عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، ص ١٤-١٢٥.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٩٤.

د. العامل الفلسفي

أن الحكم على أحداث التاريخ ومساره ذو طبيعة نسبية يتأثر بعقائد الناس ونظراتهم الفلسفية إلى الحياة، فما يعد صالحاً وجديراً بالتقريض والثناء في نظر البعض، قد يكون موضع ذم وقبح في نظر البعض الآخر. وهكذا فقد تفاوت الناس في تقويمهم وحكمهم على وقائع التاريخ وتطوراتها. وقد لاحظنا قبل قليل أن الحافظ ابن حجر كان يرى في ذيوع آراء المعتزلة العقلانية بين المسلمين وانتشار المقولات الفلسفية بينهم في القرن الثالث من الهجرة دليلاً على تدهور أوضاع المسلمين وتراجعها بينما لو رجعنا إلى المعتزلة والفلاسفة للتعرف على آرائهم لوجدنا أنهم كانوا يرون أن العقبة الكبرى في سبيل تقدم المسلمين هي في النزوع إلى التقليد وإهمال حكم العقل^(١).

وتواجه الحضارة الغربية ما واجهته الحضارة العربية الإسلامية من اختلاف في تقويم نزاعاتها وتوجهاتها.. فانه في الوقت الذي تجد فيه هذه الحضارة لها انصاراً متحمسين في الغرب وفي انحاء شتى من العالم، فانها تواجه بالانتقاد والمعارضة من قبل عدد كبير من ابنائها انفسهم. ونذكر على سبيل المثال بعضاً من هذه الانتقادات. يقول الاديب الالماني غوته: "لقد صار الانسان اكثر ذكاءً ووعياً، ولكنه لم يعد اكثر سعادة او انبل خلقاً" ويكتب ادوار كرينتر في ذم المدنية: "انها مرض على جميع الاجناس البشرية أن تبرأ منه كما يبرأ الاطفال من مرض الحصبة والسعال الديكي، بعد عناء - فالمدنية - في رأيه - هي النهاية والخاتمة التي يتوقف عندها كل تطور، ويصل إلى مداه المحتوم". ويكتب برناردشو "أن المدنية مرض ينشأ من بناء المجتمعات من مواد عفنة، ثم يتساءل اين التقدم المدعى؟

(١) جدعان، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص ٢٢-٢٤.

أن المدنية لم تتقدم خطوة واحدة منذ عصر الحثيين... ذلك أن الانسان ما دام على حالته المعهودة، فان من غير المتوقع أن تحقق الانسانية أي تقدم أكثر مما عرفت^(١).

نخلص مما تقدم أن الحكم على مسار التاريخ، سواء اكان متشائما ام متفائلا، فهو مسألة نسبية قيمية تتصل بالوعي الانساني تجاه وقائع التاريخ. لذا فانه ليس من المستحيل أن يخطيء الانسان في الحكم على الواقع التاريخي وتقييمه فيحكم على التقدم بأنه تأخر، وقد يفعل العكس، وفي احيان اخرى قد يمضي التاريخ في طريق التطور والتقدم دون أن يوجد الوعي التاريخي الذي يرصد ذلك التطور والتقدم.

ثانيا. نظرية التقدم في حركة التاريخ

اشار احد المؤرخين إلى أن "أكثر من تسعة وتسعين في المائة من عمر الانسان على الارض مضى دون أي ادراك للتقدم الذي حققته الحضارة البشرية في تلك الحقبة. والحقيقة أن التقدم البشري حتى القرن السابع عشر كان يتم طبيعيا وتلقائيا، ولم يكن بأي حال نتيجة جهد جماعي لتحقيق تقدم جنسي او حضاري بدافع من وعي وادراك للوصول إلى حالة مثالية"^(٢).

ويعرف التقدم عند اصحاب نظرية التقدم بأنه "فلسفة متفائلة ترى أن الكمال البشري غير محدود، وان تاريخ البشرية يمر في مسار تقدمي تتطور خلاله معرفة الانسان، وتقترب شيئا فشيئا نحو الهدف النهائي للمجتمع البشري، وهو تحقيق الحرية والكمال والسيطرة التامة على الطبيعة"^(٣).

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٦٣-٦٥.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ٢ ص ٢٤٢.

(٣) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٦٠.

ويلاحظ انه على الرغم من وجود اصول مهمة لنظرية التقدم في الفكر اليوناني والفكر الاسلامي، فان هذه الاصول لم تتحول إلى تيار فاعل يوجه الوعي التاريخي ويقوده من اجل تحقيق اهدافه حتى تهيأت له الظروف المناسبة للظهور والتطور في اوروبا منذ القرن السابع عشر^(١). وسنتولى عرض مسار تطور هذه الفكرة بايجاز في النقاط الآتية:

أ. ترجع اصول نظرية التقدم في الغرب إلى عدد من علماء وفلاسفة عصر النهضة الذين رأوا أن المستقبل يدخر للانسان مستقبلا افضل، وان العلم التطبيقي يمكن أن يساعد على تحقيق هذا الهدف^(٢). وقد عبر عن هذا التطلع فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦) بقوله: "لقد وهبنا الله ارواحا تساوي جميع العالم. وكل شيء ممكن بالنسبة إلى الانسان. أن الزمن شاب، اعطنا بضعة قرون من السنين، وبذلك سنعود ونعيد بناء كل شيء. وقد نتعلم على الاقل انبل واعظم درس في الحياة، وهو الا يحارب الانسان اخاه الانسان، ويشن الحرب فقط على العقبات والعراقيل التي تحول بين الانسان وانتصاره على الطبيعة"^(٣).

ب. وفي خضم الصراع بين انصار القديم وانصار الجديد اخذ اصحاب نظرية التقدم يعززون منطقهم ويوضحون ابعاد تصورهم لحركة التاريخ. وكان من جملة الافكار التي قدموها في هذا المجال "اتهام دعاة القديم بأنهم قد وقعوا في وهم قياس خاطيء، وذلك حين نظروا إلى من سبقهم من القدماء بوصفهم اقدم عهدا، فظنوا انهم لا بد أن يكونوا ارجح عقلا، ولكن الانسان كما يكبر سنا، فتزداد حكمته مع الايام نضجا واصالة، فكذلك تمضي الانسانية مع الزمن نحو التقدم،

(١) ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٦٩ ص ١٠٧؛ جدعان، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، ص ٤٧.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ص ٢٤٢.

(٣) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ١٨٠.

فاذا كان للقديم فضل السبق، فان للاحق فضل الكمال^(١). وقد قدم المؤرخ برنارد دي فونتيل (١٦٥٧-١٧٥٧م) عرضا جيدا لنظرية التقدم في مواجهة خصومها، فوضح أن القدماء والمحدثين يتشابهون بصفة اساسية من الناحية العضوية (البيولوجية) التي لم يطرأ عليها أي تقدم. اما من الناحية الابداعية او العلمية فانهم قد يتكافؤون في مجال الفنون الجميلة؛ التي هي اساسا تعبير تلقائي عن الروح والنفس.. فلا يوجد هنا قانون للتقدم، فاذا كان للقدمى اعمالهم العظيمة في هذا المجال، فان احسن اعمال المحدثين في الفن والشعر والخطابة لا تقل عظمة عن اكمل واحسن ما انتجه القدماء. اما في مجال العلم والصناعة، فان الامر يختلف تماما اذ حدث فيهما تقدم وتطور، ولا يزال العلم ينتظر في تلك المجالات مزيدا من التقدم في المستقبل. وقد اعلن فونتيل في ختام عرضه لنظرية التقدم: أن الاعجاب بالقدماء الذي لا يسانده عقل او منطق انما هو عقبة رئيسية في طريق التقدم^(٢).

ج. وفي القرن الثامن عشر، ساهم عدد من المفكرين الفرنسيين في تقديم مزيد من الافكار في دعم نظرية التقدم، فأكد جاك تيركو (١٧٢٩-١٧٨١م) فكرة استمرار التاريخ والخاصية المتطورة للتقدم، كما اوضح انه كلما ازدادت الحضارة تعقيدا ازدادت سرعة التقدم البشري، ولذا فان التقدم كان بطيئا للغاية في العصور البدائية، ثم ازدادت سرعته في العصور الحديثة.

اما كوندرسيه (١٧٤٣-١٧٩٤)، فانه لم يكتف بالتعبير عن اعتقاده في أن التقدم امر حقيقي، بل انه خطا خطوة اخرى إلى امام اذ قدم تصورا لتاريخ الحضارة الانسانية يتألف من عشر حلقات "كل منها تمثل مرحلة من مراحل تطور الجنس البشري والحضارة البشرية، ووضح أن

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٥٧.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٤٣.

تسعا من هذه المراحل قد انقضت فعلا، وان الثورة الفرنسية والعلم الحديث قادا الجنس البشري إلى حافة المرحلة العاشرة^(١). التي لابد أن تقود خطى الانسانية نحو الحرية والمساواة واحترام حقوق الانسان فضلا عن تحقيق المزيد من التقدم العلمي وبذلك تسير الانسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية^(٢).

أن جهود كوندرسيه المذكورة انفا جاءت متكاملة مع جهود فولتير (١٦٩٤-١٧٧٨) الذي دعا إلى استخدام العقل من اجل دراسة التاريخ وفقا لمنطق الفلسفة، وكان هو اول من استخدم تعبير (فلسفة التاريخ). ومن اجل تحقيق هذا الهدف فقد عكف على دراسة التاريخ، وغاص في مئات المجلدات والمذكرات، وقد اقتنع في خاتمة المطاف أن افضل منهج لدراسة التاريخ هو المنهج العقلاني - الحضاري^(٣). وقد عبر عن ذلك بقوله: "لا اريد أن اكتب تاريخا عن الحروب، ولكن عن المجتمعات، وان اؤكد كيف عاش الناس داخل اسرهم وعائلاتهم، وما هي الفنون المشتركة التي هذبوها وارفقوا بها، أن موضوعي هو تاريخ العقل البشري، وليس مجرد عرض تفصيلي للحقائق الجميلة. وسوف لا اقي اهمية إلى تاريخ اللوردات والاسياد ولكني اريد أن اعرف حقيقة الخطوات التي خطى بها الناس من العصور البربرية إلى المدنية"^(٤). لقد وضع فولتير من خلال الافكار التي دعى اليها والكتابات التاريخية التي نشرها الاساس لعلم

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٤٤

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٩٠-١٩١ وللمزيد من التفصيل راجع ص ١٨٦-١٩١

(٣) صبحي، المرجع السابق، ص ١٨٠-١٨٥؛ ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٧٤-٢٧٧.

(٤) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٧٦.

التاريخ الحديث في اوربا - كما يقول بوكل "ولا شك أن جيبون ونيبور وبوكل وحبروت مدينون له بالكثير"^(١).

ويلاحظ انه على الرغم من ايمان فولتير بنظرية التقدم وثقته بقدرة العقل النهائية على قيادة هذه العملية فإنه يسلم بأن حركة التاريخ ليست دوما حركة صاعدة، اذ قد تؤدي ثورة الاحقاد والتعصب إلى تراجع الحضارة في بعض الاوقات.. ولكن مع ذلك فإنه لا بد من التفاؤل بصدد امكان العقل احراز التقدم وبخاصة في مجال العلم والاكتشافات^(٢).

د. وقد اضاف الفيلسوف الالمانى اما نويل كنت (١٧٢٤-١٨٠٤م) اضافة قيمة إلى نظرية التقدم، فاوضح أن غاية التاريخ هي الكشف عن النظام والاطراد اللذين يكمنان وراء ما يبدو فوضى، تماما كعمل كبلر حين كشف عن القوانين الدقيقة التي تحكم مسار النجوم التي تبدو للمشاهد العادي كأنها فوضى. قد يقال أن الظواهر الطبيعية تخضع لقانون ما، اما احداث التاريخ فنتيجة افعال انسان حر، ولكن الافراد حتى لو بدا منهم انهم يتصرفون على وفق ارادتهم فانهم يحققون هدف الطبيعة المجهول، فما قد يبدو للعيان في الافراد انه مضطرب لا يقوم على قاعدة يمكن مع ذلك أن ينظر اليه من جهة النوع على اساس انه يسير على هيئة تطور- مستمر دائما، وان كان بطيئا - للاستعدادات الاصلية لأولئك الافراد^(٣). و اضاف (كنت) موضحا: "اننا اذا استعرضنا تاريخ الجنس البشري كمجموعة لوجدناه يتجه إلى تحقيق خطة خفية تستهدف اقامة نظام سياسي كامل يتيح التطور لكل الامكانات والطاقات التي وهبتها الطبيعة للناس تطورا كاملا، ولولا

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٧٦.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٨٥.

(٣) كنت، اماتويل، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمى، ترجم هذا المقال

د. عبدالرحمن بدوي ونشره في كتاب: النقد التاريخي، القاهرة ١٩٧٠

ص ٢٨١-٢٨٢.

هذا التطور والتقدم إلى الامام لكانت جهود اعمال المدنيين المتعاقبة" عديمة المغزى^(١).

ويلاحظ هنا أن (اما نوبل كانت) قد جعل للتطور غاية يتوجه اليها وهو ما سيعرف بمبدأ الغائية في الطبيعة والتاريخ، وهو مبدأ مازال موضع خلاف بين رجال العلم^(٢). كما انه ربط بين مبدأ التقدم والتطور وكأنهما مترادفان، وهو اتجاه سيتوسع على ايدي المفكرين والعلماء اللاحقين امثال سبنسر ودارون وماركس وغيرهم. وقد عبر عن هذا الاستخدام الذي يمزج بين التطور والتقدم جوليان هكسلي وهو يتحدث عن اتجاه العالم والحياة بقوله: "لقد تطورت الحياة تطورا تقدميا منذ قبل اول ظهور للانسان، ثم تطورت الحياة تطورا تقدما بانشائها الانسان، وتطور الانسان بدوره منذ الخمسمائة الف سنة التي تفصل بينه وبين الانسان البدائي وحتى خلال العشرة الاف سنة التي انقضت منذ التحسن المناخي النهائي الذي عقب العصر الجليدي، ثم اصبحت امكانات التقدم التي تكشفته له، لاحد لها، بعد أن تفتحت عيناه على افاق التطور"^(٣).

هـ. وقد عمل اوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) وهو عالم فرنسي ويعد مؤسساً لعلم الاجتماع في نظر الغربيين، على تطبيق المنهج الوضعي في دراسة العلوم على المجتمع الانساني على وفق منظور تطوري، لانه كان يعتقد ان كلا من الطبيعة والمجتمع يخضعان لقوانين عامة تحكم حياتهما وتطورهما^(٤).

لقد توصل كونت في دراسته عن التطور الاجتماعي إلى وجود (قانون الحالات الثلاث) وملخصه أن كل فرع من فروع المعرفة قد انتقل التفكير

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٣٦٢.

(٢) بيكون، غايتان، افاق الفكر المعاصر، بيروت ١٩٦٥، ص ٨١٥-٨٢٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٠٩.

(٤) وافي، دراسته في تقديم مقدمة ابن خلدون، ج ١ ص ٢٦٧-٢٧٢.

الإنساني في ادراكه من أسلوب الفهم الديني إلى أسلوب الفهم الميتافيزيقي، وانتهى به الأمر إلى ادراكه على أسلوب الفهم الوضعي. ويقصد كونت من الفهم الديني أن تفهم الظاهرة بنسبتها إلى قوة مشخصه مريده خارجة عن الظاهرة نفسها، كأن تفهم ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى الله تعالى أو إلى اله الانبات عند بعض المشركين. اما الفهم الميتافيزيقي فانه يقصد به أن تفهم الظاهرة بنسبتها إلى قوة مبهمه غير مشخصة كأن تفهم ظاهرة النمو في النبات بنسبتها إلى قوة الانبات المستكنة في النبات نفسه، وهاتان الطريقتان من الفهم لا تتجهان إلى فهم الظاهرة نفسها، ولا إلى فهم سببها المباشر، وانما تتجهان إلى فهم خالقها وسببها الاول، ومن ثم فان هاتين الطريقتين لا تتجهان إلى فهم الظاهرة موضع الدراسة وانما تتجهان إلى محاولة فهم خالق الظاهرة وموجدها. لذا فقد دعا كونت إلى التخلي عن هاتين الطريقتين في دراسة الظواهر الاجتماعية - بعد أن تخلى عنهما العلماء في دراسة الكون والطبيعة - والالتزام بالطريقة الوضعية في الدراسة والفهم، كأن تفهم ظاهرة النمو في النبات على النحو الذي يشرحه علماء النبات ببيان الاسباب الكيميائية المباشرة التي تؤدي إلى هذه الظاهرة ومن خلال الاشارة إلى القوانين التي تخضع لها^(١). وعلى الرغم من التحفظات والاعتراضات التي ابداهها بعض الباحثين على هذا التقسيم لتطور الفكر والمجتمع الانساني^(٢). فانه قد اثر كثيرا في التوجهات العامة لعدد من المفكرين وبخاصة الانكليز منهم، وذلك لان الازمات الاقتصادية والثقافية كانت تشجع على النظر إلى "الحقائق الواقعية نظرة توقيير واحترام"^(٣).

(١) وافي، ج ١ ص ٢٧٩-٢٨٠.

(٢) راجع مناقشة د. علي عبد الواحد وافي لقانون الحالات الثلاث، المرجع نفسه

ج ١ ص ٢٨١-١٨٢.

(٣) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٤٥٥.

و. وفي القرن التاسع عشر بلغت نظرية التقدم ذروة قوتها وانتشارها وخصوصا بعد أن قام جارلس دارون (١٨٠٩-١٨٨٣) بنشر كتابه (اصل الانواع) في سنة ١٨٥٩ الذي اعلن فيه أن الانسان هو قمة التطور الذي مرت به الظاهرة الحياتية على الارض، وان عملية الانتقاء الطبيعي تتحقق عن طريق ثلاثة عوامل رئيسية: هي أن الحياة صراع مستمر من اجل البقاء، وان البقاء للأصلح في هذا الصراع، وان الصفات المرغوب فيها تنتقل من جيل إلى اخر ويؤدي تراكمها بمرور الزمن إلى حدوث قفزة تطورية^(١).

لقد احدثت هذه النظرية عند نشرها دويا واسعا في الاوساط العلمية والاجتماعية، فايدها البعض وعارضها البعض الاخر^(٢). ولكن المعارضة لها وبخاصة في الاوساط العلمية اخذت تخفت حتى وصل الامر إلى حد تأكيد بعض علماء الاحياء أن هذه النظرية لم تعد مجرد فرضية او نظرية بحاجة إلى اثبات، بل اصبحت بعد طول البحث والتحصيل والتعديل واقعا راسخا تم اثباته^(٣).

ز. وقد وقف إلى جانب دارون في الدفاع عن هذه النظرية وتجاوزه إلى التبشير بنظرية التطور الكوني الشامل عالم انكليزي اخر كان معاصرا له هو هيربرت اسبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣). اذ عرض افكاره عن التطور الشامل في ثمانية عشر مجلدا حاول أن يبرهن من خلالها على أن كل ما في الكون خاضع لقانون التطور فهو يتناول ميلاد النجوم، وتطور الارض وحياة الانسان ونمو عقله، وتطور روحه ونظمه الاجتماعية^(٤).

(١) ميد، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ص ١٠٨-١١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١١٤-١٢٠.

(٣) بيكون، افاق الفكر المعاصر، ص ٧٩١.

(٤) توماس، هنري ودانالي، اعلام الفكر الاوربي من سقراط إلى سارتر، ترجمة عثمان نويه، مصر ١٩٧٧ ج ٢ ص ٨٠-٨٤.

ج. لقد قدر لنظرية التقدم والتطور الغلبة على سائر الاتجاهات العلمية والثقافية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وظهرت فلسفات عامة جديدة تحاول تفسير حركة التاريخ على أساسها. وكان من أبرز هذه الفلسفات فلسفة هيغل (١٧٧٠-١٨٢١) الجدلية المثالية التي ترى أن التاريخ يتطور من خلال قوانين الجدل التي تعمل من أجل تحقيق حرية الروح ووعيا بذاتها^(١). وكذلك الفلسفة المادية الجدلية التي دعا إليها كارل ماركس (١٨١٨-١٨٨٣م) وهي تحاول أن تفسر حركة التطور التاريخي على أساس النظرية المادية الجدلية والصراع بين الطبقات^(٢).

ط. لقد اتيح لهذه النظريات والفلسفات التطورية أن تؤدي دورا كبيرا في توجيه الحركة العلمية والثقافية، وقيادة السياسة العامة في كثير من الدول والمجتمعات. وعلى الرغم مما وجه لها من نقد وملاحظات، وما اجري على بعض جوانبها من مراجعات وتعديلات، فإن الأساس العامة لهذه النظريات ما زالت قائمة، كما أن المثل العليا المتفائلة التي بشرت بها ما زالت تجذب العقول التي تتطلع من أجل الوصول إلى عالم أفضل.

ويبدو من استقراء آراء بعض العلماء التطوريين المعاصرين أن طموحهم لم يعد مقصورا على تحسين شروط الحياة الإنسانية وتطويرها، بل تجاوز ذلك إلى التطلع نحو الوصول إلى (الإنسان الاسمي) أو (السوبر مان). لقد عرض الفيلسوف الألماني نيتشة في القرن الماضي تعريفا شهيرا لهذا الإنسان المتفوق غير أن التعريف المعروض علينا اليوم يختلف اختلافا جوهريا عن إنسان نيتشة وعن البطل الاغريقي. يقول ريمي كولن: "أن الإنسان المتفوق الذي يتصوره بعض مفكري اليوم يقع في المحور الطبيعي للتطور التقدمي، ولكن، بينما تحولات العالم الحي

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٤-٢١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٨-٢٤٢.

جرت قبل ظهور الانسان على الارض تحت ضغط العوامل الكونية وحدها، فالانسان منذ الان، هو الذي سيهيمن على السياقات الاجتماعية والفيزيولوجية لتكوين الشكل، ويفرض على التطور اندفاعا جديدا متصاعدا بتحويل نفسه، هو إلى كائن اعلى فيزيقيا، وعقليا، وربما اخلاقيا، أي إلى الانسان المتفوق، او بالأحرى، إلى ما بعد الانسان^(١).

ي. في ختام هذا المبحث، لابد من الاشارة إلى أن هذه النظرية التطورية لحركة التاريخ ليست جديدة تماما على الفكر الانساني، اذ مهدت لها العديد من النظريات والافكار القديمة سواء منها الصادرة عن فلاسفة اليونان او فلاسفة المسلمين، ونعرض فيما يأتي بايجاز لاهم تلك الافكار:

- اذا كان بعض فلاسفة اليونان قد اكدوا مبدأ الحركة والتغير في الاشياء كما قدمنا، فإن فلاسفة آخرين قد عبروا عن مبدأ النشوء والتطور. وكان من ابرز من عبر عنه (امباذ قليس) (٤٤٥ ق.م) بقوله: "أن الاعضاء تنشأ بالاختيار لا بالوضع، وان الطبيعة اجرت الكثير من التجارب والاختبارات على الاعضاء، حيث تجمع الاعضاء المختلفة الانواع. وعندما يواجه هذا المزيج من الاعضاء الجسدية حاجات البيئة فانه يعيش ويخلد مثيله، وعندما يفشل هذا التركيب العضوي في مواجهة البيئة يزول ويتم استئصاله ومع مرور الوقت تتكيف هذه التركيبات العضوية بنجاح مع البيئة المحيطة بها"^(٢). أن النص المتقدم يحاول أن يدفع فكرة الحركة عند فلاسفة اليونان باتجاه فكرة التطور التي تبلورت في القرن التاسع عشر في نظرية النشوء والارتقاء.

- ويعرض ارسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) رأيه عن التدرج في رقي الكائنات الحية وان لم يوصله إلى القول بفكرة النشوء والتطور كما قال

(١) بيكون، افاق العصر المعاصر، ص ٨٠٦-٨٠٧؛ للمزيد من التفصيل انظر ص ٨٠٣-٨١٥.

(٢) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٨٤.

بها امباذ قليس يقول ارسطو: "أن من الممكن ترتيب التنوع الغير المتناهي في الحياة في سلسلة مستمرة، لا تختلف كل حلقة فيها في الاغلب عن الثانية. في كل ناحية سواء في البناء، او نمط الحياة، او التناسل، او التربية، او الاحساس والشعور، يوجد تدرج دقيق وارتقاء من احط الانظمة إلى اسمها أن الحياة قد تطورت باستمرار في تعقيد وقوة، وان الذكاء والعقل قد تقدم مرتبطا مع تعقيد البناء وتحرك النوع، وان هناك تخصصا متزايدا في العمل، وتركيزا مستمرا من السيطرة والضبط الوظيفي وبالتدرج خلقت الحياة لنفسها جهازا عصبيا وعقلا، وتحرك العقل بحزم لسيادة البيئة المحيطة به"^(١).

فاذا انتقلنا إلى فلاسفة المسلمين ومؤرخيهم فاننا سنجد لديهم العديد من الآراء ذات المنحى التطوري. وربما كان لآرائهم صلة بأراء فلاسفة اليونان وكان من ابرز هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين اخوان الصفا، وابن طفيل، وابن مسكويه، والقزويني، وابو بكر الرازي، وابن خلدون. وقد اتفق هؤلاء جميعا على فكرة تقسيم الكائنات إلى مراتب يتصل اخر كل مرتبة منها بأول المرتبة التالية لها^(٢).

وبالنظر إلى أن ابن خلدون (١٣٢٢-١٤٠٦م) قد عرض هذه الفكرة بصورة واضحة ومتقدمة على من سبقه فاننا سنورد بعض ما ذكره في كتاب المقدمة عن هذا الموضوع. اذ يقول:

"اعلم ارشدنا الله واياكم، انا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام، وربط الاسباب بالمسببات، واتصال الاكوان بالاكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تتقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته ... ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج: اخر افق المعادن.. متصل باول افق النبات.. واخر افق النبات.. متصل باول افق

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ١٠٨-١٠٩.

(٢) وافي، هامش كتاب مقدمة ابن خلدون ج ١، ص ٥٠٩-٥١٠.

الحيوان .. ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن اخر كل افق منها مستعد بالاستعداد القريب لان يصير اول افق الذي بعده. واتسع عالم الحيوان وتعددت انواعه، وانتهى في تدرج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر والرؤية، ترتفع اليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحس والادراك، ولم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل. وكان ذلك اول افق من الانسان بعده. وهذا غاية شهودنا^(١).

أن المقارنة بين رأي ابن خلدون المذكور انفا حول تدرج الكائنات في المرتبة وبين من سبقه من المفكرين المسلمين قد اوصلت الدكتور علي عبد الرحمن وافي إلى أن نظرية ابن خلدون في هذا المجال تختلف عن من سبقه في أن الرقي عند هؤلاء هو رقي في المرتبة فحسب، اما الرقي عند ابن خلدون فهو ارتقاء من الناحية العضوية البيولوجية. وفضلا عما تقدم فانه لم يقل احد من هؤلاء باستحالة هذه الكائنات بعضها إلى بعض. اما ابن خلدون فانه قد عبر عن ذلك صراحة بقوله. "وبهذين الوجهين نفسيهما تقرب نظرية ابن خلدون من نظرية دارون ومن تابعة من جماعة الارتقائيين المحدثين، بقدر ما تبعد عن اراء من عرض لهذا الموضوع من قبله"^(٢).

والحقيقة أن ثقة ابن خلدون بامكانية ارتقاء الانسان وتطوره تتجاوز هذه الحدود لتصل إلى القول بامكانية ارتقاء الانسان إلى عالم الملائكة اذ يقول: "وفي عالم التكوين اثار حركة النمو والادراك، تشهد كلها بان لها مؤثرا مباينا للجسام، فهو روحاني ويتصل بالمكونات لوجود اتصال هذا العالم في وجودها: وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بد فوقها من وجود اخر يعطيها قوة الادراك والحركة، ويتصل بها ايضا، ويكون ذاته ادراكا صرفا وتعقلا محضا، وهو عالم الملائكة. فوجب من ذلك أن يكون للنفس استعدادا للانسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير بالفعل من جنس

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٠٨-٥١٠.

(٢) وافي، هوامش مقدمة ابن خلدون ج ١، ص ٥٠٩-٥١١.

الملائكة وقتا من الاوقات في لمحة من اللحات ؛ وذلك بعد أن تكمل ذاتها الروحانية بالفعل كما نذكره بعد، ويكون لها اتصال بالافق الذي بعدها شأن الموجودات المرتبة كما قدمناه^(١).

أن تطلع ابن خلدون إلى استحالة الانسان إلى ملاك ولو في لمحة من اللحات، انما هو تطلع نحو الكمال العقلي والروحي للانسان، وهو ينتمي إلى ذات التطلعات التي عبر عنها بعض فلاسفة التقدم المعاصرين وهم يبحثون عن الانسان الاسمى مع اختلاف المنطلقات والاهداف.

وقد عبر محمد اقبال (١٨٧٣-١٩١٨م) وهو احد الفلاسفة المسلمين في الهند عن تطلعات قريبة اشبه بالتطلعات الخلدونية فقال: "ونحن دائما في حاجة إلى الكفاح والسعي المتصل ونحن في طريقنا إلى الكمال المنشود والمثل العليا المرسومة، وهذا السعي وهذا الكفاح هما عمل الكائنات، وعمل الاجيال المتلاحقة، وكل جيل عبارة عن حلقة من حلقات نضالنا في سبيل الوصول للكمال"^(٢). ويقول اقبال ايضا: "أن عناصر النشوء والتطور كامنة في خلقنا وطباعنا، فما علينا الا أن نعرفها، فنثيرها ثم نوجهها للتوجيه المفروض لها، وليست هذه طبيعة الانسان وحده، فالاغصان في نمو وسمو دائم نحو الفضاء، والحبّة المدفونة في ظلمة التربة فيها مثل تلك الطاقة التقدمية النزاعة إلى الصعود..^(٣)".

ثالثا. نقد نظرية التقدم وتقويمها

تعرضت نظرية التقدم في تفسير حركة التاريخ للنقد والمراجعة من قبل كثير من الكتاب والمفكرين وتتلخص ابرز الانتقادات التي وجهت اليها في النقاط الآتية:

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥١١-٥١٢.

(٢) الكيلاني، نجيب، اقبال الشاعر الثائر، القاهرة ١٩٥٩، ص ٤٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٨٨.

أ. أن مفهوم التقدم ليس مفهوما علميا موضوعيا يصور حركة الواقع، وإنما هو مفهوم ذاتي نسبي يتحرك على ارض غير ثابتة ومن ثم فقد اتخذ طابعا اخلاقيا معياريا، فهو يعني قبل كل شيء ما هو مرغوب فيه أو ما هو الافضل والاصح الذي يرجى تحقيقه في المستقبل^(١). ومن ثم فقد نادى به مفكرون ذوو نزعات مختلفة وتوصلوا من خلال تطبيقه على وقائع التاريخ إلى نتائج متباينة. وعلى سبيل المثال فقد توصل فولتير إلى أن نظرية التقدم تقوم على تحكيم العقل في دراسة التاريخ.. وقد اوصله هذا الفهم إلى ادانة العصور الوسطى والكنيسة ورجال الدين، بينما اتخذ مفكر اخر وهو هرذر وكان رئيس قساوسة موقفا مناقضا لموقف فولتير على الرغم من ايمانه بالتقدم، فهو اولا قد مزج بين مبدأ العناية الالهية ومبدأ التقدم ولم ير في ذلك ما يناقض حكم العقل، كما انه ابرز الجانب الايجابي من الدين واكد دوره التقدمي في حركة التاريخ، واخيرا حاول انصاف العصور الوسطى، فهو في الوقت الذي يوافق فولتير انه كان للعصور الوسطى جوانبها المظلمة الا انه كان لها ايضا قوتها المبدعة وهو امر لم يدركه فولتير^(٢).

ب. أن ادعاء بعض اصحاب نظرية التقدم التوصل إلى قوانين توجه حركة التاريخ قد قوبلت بمعارضة شديدة لانه لم يثبت علميا التوصل إلى قوانين او شبه قوانين في هذا المجال. وقد ناقش كارل بوبر هذه الدعوى بالتفصيل وتوصل إلى رفض امكانية وجود "علم اجتماعي تاريخي يماثل الفيزياء النظرية. ولا يمكن أن تكون هناك نظرية علمية للتطور التاريخي تكون اساسا للتنبؤ التاريخي"^(٣).

(١) جدعان، اسس التقدم، ص ١٣-١٤.

(٢) نف، ايمري، المؤرخون وروح الشعر، ترجمة د. توفيق اسكندر، القاهرة ١٩٦١، ص ٣٠-٣٣.

(٣) بوبر، كارل، بؤس التاريخية، ترجمة سامر عبد الجبار المطلبي، بغداد ١٩٨٨، ص ١٨.

ج. أن ادعاء اصحاب نظرية التقدم وجود "خط افقي ممتد يمثل (انسانية) واحدة تتقدم باستمرار"، قد اثار اعتراضات عدة، فاولا لم يثبت أن تاريخ الانسانية بأجمعه كان يسير بخط مستقيم إلى امام دون توقف او تراجع، فقد كانت الانسانية على مدى التاريخ منقسمة إلى مجتمعات متفاوتة في حظها من التقدم الحضاري. بل أن المجتمعات التي اصابت قدرا كبيرا من التقدم الحضاري في التاريخ لم تستطع أن تواصل تقدمها في كل حقبة التاريخ. ويكفي أن نلقي نظرة خاطفة على تاريخ بلاد وادي الرافدين والنيل وبلاد اليونان والرومان لنذكر هذه الحقيقة. لقد حملت هذه الحقيقة بعض المفكرين والمؤرخين على نفي وجود كائن اسمه (الانسانية). أن ما هو موجود فعلا هو (الانسان) او (الناس) كما يقول غوته. وقد تابعه اشبنكلر في هذا الرأي واكد أن الوجود الحق في التاريخ هو للحضارات المتعددة وليس للانسانية الواحدة^(١). واذا كان للباحث أن يوافق اشبنكلر على أن البشر منقسمين إلى مجتمعات حضارية متعددة، فانه يخالفه في اعتبار الحضارات كائنات عضوية حية (حقيقية) كالانسان، لانه اذا كانت الانسانية مجازاً لفظياً يعبر عن وحدة البشر في عدد من الصفات الطبيعية والثقافية فان الحضارة هي الاخرى مجاز لفظي يعبر عن عدد من الظواهر الاجتماعية والثقافية لمجتمع من المجتمعات. لذا، فكما انه ليس من الصحيح القول أن هناك وحده انسانية شاملة بين جميع البشر، فانه ليس من الصحيح القول أن هناك عزلة تامة بين الحضارات التي ينتمون اليها. أن بني الانسان كانوا منذ عهد بعيد يعيشون في مجتمعات مختلفة.. وكانت هذه المجتمعات تتفاوت في قدرتها على التقدم والعطاء الحضاري.. الا انه لم يكن بينها عزلة، وانما كان هناك تفاعل واتصال، بدرجات مختلفة.. وكان هنالك تقدم وتأخر. الا أن ذلك لم يمنع من تراكم مقدار من العلوم والمعارف

(١) بدوي، عبدالرحمن، اشبنكلر، القاهرة ١٩٤٥، ص ٦٩-٧٠.

المشتركة التي هي حصيلة عطاء الحضارات المختلفة او هي حصيلة عطاء الانسانية عامة. ويعد تاريخ العلم خير مثال على هذه الظاهرة، اذ يتصف هذا التاريخ بالتراكم والتكامل والتقدمية "ولولا هذا التراكم لما استطعنا أن نبني على الاسس التي ورثناها، ولما كان للعلم معناه او للتعليم اثره في تطور الانسانية"^(١).

د. لقد اشير إلى أن التقدم لا يسير على وتيرة واحدة في جميع مجالات الحياة، فانه في الوقت الذي يتقدم فيه العلم في العصر الحديث بسرعة كبيرة وكذلك بعض مظاهر الحضارة المادية فان التقدم في النظم والحياة الاخلاقية يسير ببطء شديد. وقد عد هذا التفاوت في سرعة التقدم بين كل من الحضارة المادية والنظم الاجتماعية مظهرا من مظاهر "التخلف الثقافي" في الحضارة الغربية المعاصرة، وان من شأن هذا التخلف أن يضع هذه الحضارة على طريق محفوف بالمخاطر^(٢).

هـ. لقد اوضح كارل بوبر أن سعي دعاة التقدم والتطور نحو السيطرة العلمية على الطبيعة الانسانية من اجل الوصول إلى (الانسان الاسمي) انما هو سعي انتحاري خطير لا يدرك هؤلاء مدى خطورته على مستقبل الانسانية: أن ينبوع التطور والتقدم هو تنوع المادة التي قد تصبح موضوعا للانتخاب. وبقدر تعلق الامر بالتطور البشري (فان حرية أن يكون المرء غريبا ومخالفا للجيران) أي منح الاقلية الحق في مخالفة الاغلبية هو مظهر التنوع في المجتمع الذي يفسح السبيل لتحقيق التطور والتقدم^(٣).

(١) زريق، نحن والتاريخ، ص ١٢٧.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١ ص ٢٤٥.

(٣) بوبر، بؤس التاريخية، ص ١٧٠.

رابعاً. فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ

تقوم فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ على التصور بان احداث التاريخ تدور في حلقة مفرغة كلما اتمت الطواف فيها مرة عادت إلى الدوران من جديد^(١).

وقد شاع هذا التصور لحركة التاريخ عند فلاسفة اليونان والرومان ومؤرخيهم فتردد في اقوالهم وكتاباتهم وانعكس على فهمهم لطبيعة التاريخ وفلسفته.

ويبدو أن الاساس الفلسفي الذي قامت عليه الحركة الدورية للتاريخ عند اليونان والرومان يرجع إلى نظرة فلاسفة اليونان إلى الزمان والمكان وعلى سبيل المثال، فقد توصل ارسطو إلى أن الزمان والمكان ازليان لا بداية لهما ولا نهاية لذا فقد قال بان الكون كروي "لان الكرة افضل الاشكال، ولان الشكل الكروي هو الوحيد الذي يمكن للمجموع فيه أن يتحرك حركة واحدة متصلة ازلية ابدية تدور في خط منحني مقفل على ذاته لا طرف له ولا حدود ولا يحتاج إلى خلاء خارجه. فلا تتحقق الازلية والابدية الا بالحركة الدائرية، اذ لا اول لها ولا وسط ولا اخر، ولا بدء، ولا انتهاء، فهي الحركة الوحيدة التي تذهب من ذاتها لتعود إلى ذاتها، بينما الحركات الاخرى - كالمستقيمة مثلاً - تذهب من ذاتها لتعود إلى غيرها"^(٢).

في ضوء ما تقدم فقد نظر عدد من فلاسفة اليونان إلى حركة التاريخ نظرة دائرية فقال بارمنيدس (الذي ولد في حوالي سنة ٥١٥ ق.م): "لا يهمني كثيراً أن ابدأ، فأنني سوف اعود إلى ذلك دائماً"^(٣). اما المؤرخ ثوكيديدس (٤٥٦-٣٩٦ ق.م) فكان يقول: "انه لا جديد في حوادث التاريخ، وان كل ما يحدث اليوم، حدث مرارا قبل ذلك وسيحدث مرارا

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١ ص ٣٢؛ مؤنس، الحضارة، ص ١٥٢.

(٢) مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص ١٧٤.

(٣) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٨١.

أخرى في مقبل الزمان، والتاريخ كله ليس الا دائرة شريرة، لا يزال البشر يدورون فيها، وكلما اتموا الطواف فيها مرة بدأوا من جديد^(١). ويستند بوليبيوس (١٩٨-١١٧ ق.م) إلى الحركة الدائرية للتاريخ وهو يتحدث عن مصير الامبراطورية الرومانية فيقول: "كذا هي دورة التطور السياسي، فهي مسار تنظمه الطبيعة حيث تتغير التكونات وتختفي، ثم تعود اخيرا إلى نقطة انطلاقها"^(٢).

وقد انتقل هذا التصور الدوري لحركة التاريخ إلى فلاسفة الرومان ومؤرخيهم، وقد اشير إلى أن "أشد التأملات التي صدرت عن أي روماني في يوم من الايام وقعا في النفس مما يتعلق بطبيعة التاريخ ومغزاه هي التأملات التي خلفها لنا مارك اورويل (١٨٠-١٢١ بعد الميلاد) الذي نبأ كإمبراطور لفترة ما، مكانه رفيعة في تاريخ روما"^(٣). يقول اورويل: "أن كل شيء، منذ الازل، متماثل في مظاهره، ويتكرر بنفس الدورات" وان "من يرى العصر الحالي فانه يكون قد رأى ما كان وما سوف يكون من الازل، اذ أن الاشياء تجري ولسوف تجري دوما على نفس المنوال"^(٤).

أن دراسة فكرة الحركة الدائرية (المغلقة) للتاريخ كما فهمها فلاسفة اليونان والرومان ومؤرخيهم من وجهة نظر نقدية تحملنا على التنبيه على أن هذه الفكرة تحول دون نسبة الخلق إلى الله تعالى لأنها تنطلق من فكرة ازلية الزمان وانه لا بداية له ولا نهاية^(٥). كما انها في الوقت الذي تسلم فيها بمبدأ الحركة والتغير في التاريخ، فانها تنفي احتمال حصول تقدم وتطور فيه. وهو امر تؤكد المشاهدة ويثبته العلم. صحيح أن هناك شيئا من الدورية والتشابه في بعض احداث التاريخ، ولكن ذلك لا يصل إلى حد

(١) مؤنس، الحضارة، ص ١٥٢.

(٢) ويد جيري، المرجع السابق، ص ٩٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٠٢.

(٥) مرحبا، من الفلاسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية، ص ١٩٦-١٩٧.

التطابق والتكرار لان كل حدث في التاريخ يتميز من الحدث الذي سبقه والذي سيأتي بعده بنوع من الخصوصية بسبب اختلاف ظروف الزمان والمكان والعلل والغايات التي توجه حركة التاريخ وتؤثر في وقائعه واحداثه.

في ضوء ما تقدم، فان فكرة الحركة الدائرية المغلقة للتاريخ لم تلق قبولا لدى اصحاب النظرات الدينية التوحيدية للتاريخ كاليهود والنصارى والمسلمين^(*)، لأنها تتعارض مع اعتقادهم بان الله هو الذي خلق المكان والزمان والانسان وسائر الاشياء، ومن ثم، فانه لا بد أن تكون للزمان او التاريخ بداية ونهاية^(١).

وهكذا فقد اخذت فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ كما عرضها اليونان والرومان في الضعف والتلاشي في المجتمعات والعصور التي سادت فيها الاديان السماوية، وان كان ذلك لم يمنع من ظهور نظرات دورية معدلة إلى التاريخ كالقول بان هنالك حركة دورية في التاريخ ولكنها ليست دورة مغلقة وانما هي دورة مفتوحة النهاية كأن تكون على شكل حلزون او لولب. أن ميزة هذه النظرة إلى حركة التاريخ، انها تحاول التأكيد على أن التاريخ لا يسير في خط مستقيم إلى امام كما يقول اصحاب نظرية التقدم. كما انه لا يمثل نكوصا وتراجعا إلى وراء كما يذهب المتشائمون وانما هو يدور بين الصعود والهبوط ولكنه باتجاهه العام يسير باتجاه الصعود من خلال دورات مفتوحة على بعضها، فكلما استكملت دورة حضارية ادوارها (من نشوء وارتقاء وتدهور) انتقلت إلى دورة جديدة اكثر تطورا وتقدما من الدورة السابقة ولكنها تشتمل على

(*) ورد في الكتاب المقدس انه (لا جديد تحت الشمس) وانه (ما كان سيكون) وقد فسرهما بعضهم بأنها تعني الاخذ بالنظرة الدورية المغلقة إلى التاريخ ولكنها تحتمل تفسيرات اخرى كالقول بالثبات وعدم التطور.. او بثبات الملامح الاساسية لحقب التاريخ المختلفة، هورس، قيمة التاريخ، ص ١١٧-١١٨.

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٦٧-١٦٩، ١٧٤-١٧٦.

نفس الادوار السابقة وان اختلفت في تفاصيلها الجزئية ومستواها من الرقي والتقدم^(١).

أن ابرز المؤرخين الذين حاولوا تفسير التاريخ استنادا إلى فكرة التعاقب الدوري للحضارات هم ابن خلدون وفيكو واشبنكلر وتوينبي، غير انهم يتفاوتون في تفاصيل موقفهم من فكرة الدورات الحضارية، فقد ذهب اشبنكلر إلى تبني منظور للدورات الحضارية يكاد يشابه المفهوم اليوناني- الروماني الذي يقول بفكرة الدورات المقفلة، بينما نجد أن فيكو وتوينبي يميلان إلى تبني فكرة الدورات الحلزونية المتصلة ببعضها. اما ابن خلدون فانه لم يعلن موقفه صراحة من هذه المسألة وان كان عرضه لمسألة تحول المجتمع من حالة البداوة إلى حالة الحضارة من خلال الدولة قد فسر عدد من الباحثين على انه منظور دوري للتاريخ.

ولما كانت دراسة تفاصيل هذا الموضوع ذات صلة مباشرة بالمنظور الفلسفي لكل واحد من هؤلاء المؤرخين فاننا سنرجى الحديث عن تفاصيل نظرتهم إلى حركة التاريخ إلى الفصول القادمة.

خامسا. فكرة المسارات المتعددة لحركة التاريخ

أن اصحاب هذه الفكرة لا يعترفون بوجود مسار معين او هدف محدد لحركة التاريخ لانهم يقولون ان حياة المجتمعات الانسانية التي هي موضوع دراسة التاريخ تختلف عن الطبيعة التي هي موضوع دراسة العلم.. ففي الوقت الذي توصل فيه العلماء إلى اكتشاف الكثير من القوانين التي تساعد على فهم الطبيعة والتنبؤ باوضاعها المستقبلية فان علماء الاجتماع وغيرهم قد عجزوا عن اكتشاف مثل هذه القوانين التي تفسر اوضاع المجتمعات الانسانية وحركتها. ومن ثم فانه لا يجوز للمؤرخ أن

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ٧١-١٠٧؛ مؤنس، الحضارة، ص ١٤٩-١٨٠.

يتحدث عن وجود قوانين (لا وجود لها) كقانون التقدم والتطور أو أن يتحدث عن أن مسار التاريخ هو مسار دائري أو يمثل خطا مستقيما يتحرك إلى الامام أو الخلف.. أن اقصى ما يستطيع أن يفعله المؤرخ الحصيف هو أن يدرس حالات جزئية ويشير إلى وجود اتجاهات معينة استنادا إلى وقائع قد درسها ومحصها لا أكثر من ذلك ولا اقل^(١).

لقد عبر عن هذا الاتجاه تعبيراً واضحاً المؤرخ فشر فقال: لقد "ابصر بعض جهابذة العقل واساطين الفكر في اطراف التاريخ واحداثه مؤامرة محبوكة وتناغما متناسقا وقلبا مقورا مقدورا. اما انا فقد حجبت عن ناظري هذه الامور، واستحالت علي رؤيتها. فاني لا ارى سوى حادث يعقب حادثا، وطاريء يتلو طارئاً، كما تتعاقب امواج البحر، الواحدة في اثر الاخرى. ولم انته الا إلى حقيقة واحدة جليلة الخطر فريدة الشأن لا تتطلب تعميما، ولم استخلص سوى قاعدة مامونة يسترشد بها المؤرخ ويهتدي بنورها، وهي انه ينبغي له أن يدرك في تطور الاحداث وتغير تصاريف الزمان لعب الطواريء غير المرتقبة والمقادير غير المنظورة. وهذا المبدأ ليس فيه ما يدعونا إلى الاستسلام لليأس والتطير. فان الوان التقدم ضروب الارتقاء التي حوتها صفحات التاريخ ظاهرة جلية لكل ذي عينين. ولكن التقدم ليس قانونا من قوانين الطبيعة، فما يكسبه جيل قد يضيعه جيل ثان، وقد تسير افكار البشر في سبل ومسالك تؤدي بهم إلى الهمجية، وتقودهم إلى التهلكة"^(٢).

أن النص يعبر بوجه عام عن وجهة نظر عدد كبير من المؤرخين المعاصرين من فلسفة التاريخ، وهم يتخذون موقفا متخصصا ضيقاً في دراسة التاريخ على النقيض من التوجهات العالمية التي عبر عنها اشبنكلر

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٤١؛ ٥٥؛ كولنجوود، فكرة التاريخ،

ص ٥١٦-٥٦٧؛ بوبر، بؤس التاريخية، ص ١٧-١٢٢، ١٩-١٣١.

(٢) فشر، هـ. أ. ل. تاريخ اوربا في العصر الحديث، ترجمة احمد نجيب هاشم

ووديع الضيع. القاهرة ١٩٦٤، ص(ف-ص).

وتوينبي. أن التاريخ عند اصحاب هذا الرأي هو كالفسيفساء التي يجمعها الصانع بكل دقة وعناية، واذا ثمة عبرة للتاريخ عندهم، فهي: أن التاريخ يجب أن نكتبه بلا انقطاع، وانه يفتقر كلياً إلى الاحصاء والقياس وهي الشروط التي لابد منها لكل معرفة علمية صحيحة، وانه لا يسبر غوره ويعصي على النظام والقانون.. لذا فانهم يعززون إلى الارادة الحرة للانسان، ولعامل الصدفة والخطأ دوراً كبيراً في صناعة احداث التاريخ^(١).

أن اهم ما اسهم فيه اصحاب هذا الاتجاه في كتابة التاريخ هو اهتمامهم برصد الاحداث المنفردة وتأكيدهم على الكتابة في مواضيع ضيقة مع الالتزام الدقيق بمنهج البحث التاريخي والامتناع عن اطلاق الاحكام العامة قبل التأكد من وجودها. وفضلاً عن ذلك فقد اعدوا طرح عدد من الاسئلة المهمة حول الكتابة التاريخية وقيمتها. وكان من اهم هذه الاسئلة، ما هو العلم، وهل التاريخ علم من بين العلوم؟ هل نبحث عن المؤرخ قبل أن نبحث عن التاريخ؟ ما علاقة مشكلة الذاتية والموضوعية بالتاريخ؟ ما تعريف الحدث التاريخي؟ ما تعريف السبب في التاريخ؟ وما هو الرهان التاريخي؟^(٢).

لقد توصل اصحاب هذا الاتجاه من خلال مناقشة هذه الاسئلة إلى عدم وجود قوانين عامة تحكم حركة احداث التاريخ، لذا فان دور المؤرخ ينحصر في دراسة الحالات الفردية والجزئية التي وقعت في الماضي، وابرار تأثير الصدف والحالات المفاجأة في حركة التاريخ. وكثيراً ما يقدمون مثلاً على ذلك تأثير جمال كليوباترة في انطونيوس في تقرير مصير مصر والامبراطورية الرومانية ذلك أن انطونيوس قد خسر معركة اكتيوم البحرية لان كليوباترة التي تملكها الخوف واليأس تركت المعركة وهربت

(١) الخالدي د. طريف، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، بيروت ١٩٨٢، ص ٦٤-٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٦٦.

فتبعها انطونييو تاركا جنوده واصدقاءه. ومن ثم جاءت عبارة بسكال: لو كان انف كليوباترة اقصر لتغير وجه العالم. كما يشير اصحاب هذه المدرسة إلى انه حينما مات الكسندر ملك اليونان في خريف ١٩٢٠ من عضه قرد مدلل ادى ذلك إلى سلسلة من الحوادث المفجعة مما جعل ونستون تشرشل يعقب على ذلك بقوله: أن ربع مليون شخص قد ماتوا بسبب عضه قرد. وفي اطار هذا السياق لتفسير احداث التاريخ، فقد ارجع تروتسكي هزيمته في صراعه مع ستالين في خريف عام ١٩٢٣ إلى حمى اصابته عقب رحلة لصيد البط، وعبارته: يمكنك أن تتوقع ثورة او حربا، ولكن من المستحيل أن تتنبأ بالنتائج التي ترتبت على رحلة في الخريف لصيد البط البري^(١).

ويذهب المؤرخ البريطاني تايلر مثل هذا المذهب في تفسير التاريخ "فيرى في التاريخ الديبلوماسي والعسكري سلسلة من الاخطاء يرتكبها رجال تائهون في دهاليز القصور، فهم لا يخلقون الاحداث بقدر ما يتخبطون في الرد عليها، ولا يعرفون عن المستقبل الا ما يحصل بين ليلة وضحاها. واندلاع الحروب في رأي البعض منهم ابرز مثال على هذا التخبط في سوء الفهم وانعدام التخطيط. ويجد القاريء في مذكرات بعض اقطاب السياسة كبسمارك في القرن الماضي وكيسنجر في قرننا الحاضر نوعا من التأييد لهذا القول اذ انهم يعترفون أن القرار السياسي، وخصوصا في زمن الازمات كثيرا ما يتقلب على غير هدى في غمرة الاحداث ومجابعتها، فيتلاشى التخطيط وتسود الصدفة على انواعها والعوامل النفسية المتضاربة"^(٢).

والحقيقة أن الامثلة التي يقدمها اصحاب هذه المدرسة لابرار دور (الصدفة) في حركة التاريخ هي ليست موضع تسليم من قبل المؤرخين المعارضين لهذا الاتجاه فهم يرون أن هنالك مبالغة في ابراز اهمية هذه

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٤٣-٤٤.

(٢) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه ص ٦٥-٦٦.

الصدف كما أن هنالك تجاهلا لعوامل اهم واعمق كانت تكمن وراء تلك الاحداث المفاجئة التي تبدو مجرد صدف^(١).

وقد لاحظ احد الباحثين الى انه على الرغم من بعض النواحي الايجابية التي قدمها اصحاب هذا الاتجاه لدراسة التاريخ في النواحي التفصيلية والتحليلية للاحداث فإنهم في المقابل قد افقروا الدراسات التاريخية حين جردوها من وجود النظام والغاية التي حاولت المدارس الاخرى التأكيد عليها. أن الانسان حينما يدرس التاريخ، لا يحاول من خلال دراسته له أن يعثر على الحقيقة المجردة عن الماضي فقط، وإنما يسعى فضلا عن ذلك إلى أن يجد معنى وهدفا لحياته، وأنهم حين حاولوا استبعاد الغاية والنظام من التاريخ فانهم "قد اوجدوا قلقا بالغاً في ضمير الانسان المعاصر لان تاريخه لم يعد ينقل اليه رسالة غائية معزية، وكان لذلك اثره في اعمال كثير من فلاسفة التاريخ"^(٢).

أن هذه النتيجة تحملنا على التوقف قليلا لنبحث عن المعنى والغاية لدى المؤرخين.

سادسا. المعنى والغاية في التاريخ

اوضح احد المؤرخين أن اولى نقاط الاختلاف التي تفصل المدارس التاريخية بعضها عن بعض والتي يحتدم عندها الصراع بين المؤرخين هي مشكلة مسيرة التاريخ "فبعض المؤرخين يرى أن التاريخ يسير بوتيرة معينة والى هدف معين، والبعض يرى أنه يسير بوتيرة معينة ولكن لا إلى هدف معين، والبعض يرى انه يسير بلا وتيرة وبلا هدف"^(٣).

(١) كار، ما هو التاريخ، ص ٨٦-٩٥، وانظر ايضا صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٤٤.

(٢) الشرقاوي، ادب التاريخ عند العرب، ص ١١٥.

(٣) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص ٥٦-٥٧.

والحقيقة أن الذي يوحد بين افراد كل اتجاه او مدرسة من هذه المدارس الثلاث هو الموقف من مسيرة التاريخ، اما في التفاصيل فإن هنالك اختلافات كبيرة بين المؤرخين الذين ينتمون الى كل اتجاه من هذه الاتجاهات قد يصل في بعض الاحيان إلى حد التناقض والصراع. وعلى سبيل المثال فان ابرز المؤرخين الذين يرون أن التاريخ يسير على وتيرة معينة وباتجاه غاية محددة هم اصحاب التفسير الديني للتاريخ وكذلك اصحاب التفسير المثالي (العقلي)، فضلا عن اصحاب التفسير المادي (الديالكتيكي).

وهكذا فانه في الوقت الذي ينطلق اصحاب التفسير الديني للتاريخ من مسلمة أن العناية الالهية هي التي ترعى مسيرة التاريخ منذ البداية وحتى النهاية، فان اصحاب التفسير المثالي العقلاني يرون أن الارادة الانسانية هي وحدها المسؤولة عن حركة التاريخ وتطورها، وان اقصى هدف يسعى التاريخ الى تخفيضه هو السمو بالعقل الانساني إلى درجات الكمال. اما اصحاب المذهب المادي الديالكتيكي للتاريخ فانهم يفسرون حركة التاريخ بما يسمونه قانون تناقض الازداد.. وان غاية التاريخ او نهايته ستتحقق حينما يحسم التناقض وينتهي الصراع بين الازداد. وسيتم ذلك عندما تتلاشى الطبقات والدولة وينتهي الاستغلال الطبقي بين البشر^(١).

وهنا قد يثار تساؤل حول سبب هذا الاختلاف الحاد بين اصحاب المدرسة الواحدة في تحديد هدف التاريخ والمسار الذي يسلكه لتحقيق ذلك الهدف.. هل أن سببه هو اختلافهم في النتائج التي توصلوا اليها من خلال دراستهم الموضوعية لاحداث التاريخ الانساني، ام أن سببه هو القناعات الدينية او الفلسفية المسبقة التي يحملها المؤرخون عن الحياة والانسان والمصير قبل شروعه بدراسة التاريخ ؟

(١) الخالدي، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، ص ٥٧-٥٨، ص ٦٥.

يجيب احد المؤرخين عن هذا التساؤل بان التاريخ بصفته فرعاً من فروع المعرفة التي تعالج الحوادث الماضية لا يبتكر مبادئ عامة، وهو يعتمد على فروع المعرفة المختصة بوضع التعميمات العامة^(١). كما يؤكد مؤرخ اخر أن البحث عن جواب لسؤال: ما معنى التاريخ، انما نجده عند الفلاسفة لا عند المؤرخين^(٢).

يظهر مما تقدم أن اشكالية مسار التاريخ وهدفه لم تنشأ عن دراسة التاريخ، وانما جاءت إلى التاريخ من حقول معرفية اخرى كحقول الدراسات الدينية او الفلسفية، وحاولت أن تتخذ من التاريخ مجالا للتطبيق والتوضيح^(٣). ولكن هل معنى هذا انه يستحيل على المؤرخين من خلال دراستهم الموضوعية للتاريخ العثور على معنى للتاريخ او التعرف على المسار الذي يتخذه للوصول إلى هذا المعنى ؟

أن الوصول إلى معنى ومسار للتاريخ امر جيد ومرغوب فيه وقد لا يكون الوصول اليه امراً مستحيلاً في ظل شروط معينة. ولكن المؤرخين لم يتوصلوا الى حد الان إلى الاتفاق على معنى ومسار محددين للتاريخ، ونعتقد أن هذا الواقع ينبغي أن يمثل تحدياً دائماً للمؤرخين وغيرهم من اصحاب الدراسات الانسانية للاجابة عن هذا التحدي. وقد عبر ادوارد كار عن ذلك بقوله بان التاريخ بالمعنى السليم للكلمة "لا يمكن أن يكتب سوى بواسطة اولئك الذين يجدون في التاريخ وجهة ما ويقبلون بذلك. أن الايمان بأننا جننا من مكان ما يرتبط بصورة وثيقة بالايمان بأننا ذاهبون إلى مكان ما. أن المجتمع الذي يفقد ايمانه بقدرته على التقدم في المستقبل سوف يتوقف بسرعة عن اشغال نفسه بتقديمه في الماضي".

(١) جوتشلك، لويس، كيف نفهم التاريخ، ترجمة عائدة سليمان عارف وأحمد

مصطفى أو حاكمة، بيروت ١٩٦٦، ص ٢٥٧.

(٢) هورس، جوزيف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت ١٩٨٢، ص ١٢٣.

(٣) زريق، نحن والتاريخ، ص ١٣٨-١٤٢.

الفصل الثالث

فلسفة التاريخ والعمران عند ابن خلدون

أن جهود رواد حركة التدوين التاريخي عند المسلمين على مدى خمسة قرون والتي بدأت بمدرسة التاريخ بالرواية لتنتهي بمدرسة التاريخ بالدراية قد مهدت الطريق لحدوث قفزة نوعية في حركة تدوين التاريخ وفهمه عند المسلمين. وقد تحققت هذه القفزة على يد المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون الذي عرض في مقدمته لكتاب العبر فلسفته الاجتماعية لفهم التاريخ، وهي في حقيقتها تمثل ذروة ما توصلت اليه الثقافة العربية الإسلامية في العصر الوسيط في دراسة التاريخ وتفسيره. وقد عدّها كثير من الباحثين أول محاولة لتقديم (فلسفة التاريخ) في العالم لذا فإن من المناسب تخصيص هذا الفصل لتقديم صورة موجزة عن حياة ابن خلدون وفكره التاريخي والحضاري بصفته أبرز ممثلي التفسير الحضاري للتاريخ في الفكر الإسلامي. ومؤسس فرع جديد من فروع المعرفة الذي هو علم العمران أو ما اصطلح على تسميته فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.

أولاً. حياة ابن خلدون

ولد عبد الرحمن بن خلدون في تونس سنة ٧٣٢هـ/١٣٣٢م، من أسرة ذات مكانة ونفوذ بسبب المناصب التي تولّاها بعض رجالها في إدارة الدولة وكذلك بسبب اهتمام البعض الآخر ومنهم والد (ابن خلدون) ابو عبدالله محمد بالدراسات الشرعية واللغوية. وقد ذكر ابن حزم أن نسب هذه العائلة يرجع إلى الصحابي وائل بن حجر وهو من اصل يمني حضرمي، وقد انتقل افراد هذه الاسرة من اليمن إلى الاندلس إبان عملية

فتح الاندلس واستقروا فيه، وشارك بعض اجداد ابن خلدون في حكمه وادارته في فترات مختلفة^(١).

وكانت اسرة ابن خلدون تعيش في مدينة اشبيلية الاندلسية، الا انها اضطرت لمغادرتها اثر ضعف سلطات المسلمين فيها وتغلب الاسبان عليهم، فنزحوا إلى تونس واقاموا فيها في نحو سنة ٦٢٠هـ/١٢٢٣م في ظل حكم الحفصيين. وقد تولى الجد الثاني لابن خلدون (ابو بكر محمد) شؤون دولتهم بتونس، كما ولي جده الاول (محمد بن ابي بكر) شؤون الحجابة لحاكم بجاية من الحفصيين^(٢).

ويبدو أن ابن خلدون قد تأثر بوالده فاتجه منذ صغره إلى طلب العلم، فدرس في البداية على يد والده الذي كان متمكنا من علوم الدين واللغة، ثم انتقل بعد ذلك إلى الدراسة على يد عدد من الشيوخ، فدرس تفسير القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف، والفقه الاسلامي على مذهب الامام مالك، كما درس علم اصول الفقه وعلم الكلام، والعلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وادب. ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية، وكان ابرز الشيوخ الذين تأثر بهم فضلا عن والده ابن عبد المهيمن الذي كان امام المحدثين والنحاة في المغرب، ومحمد بن ابراهيم الابلي الذي كان شيخ العلوم العقلية في المغرب، وقد لازمه ابن خلدون عدة سنوات، وتعلم على يديه سائر العلوم الحكيمة.

امضى ابن خلدون زهاء ١٥ عاما في طلب العلم.. وقد اضطرت الظروف القاسية التي اعقبت الطاعون الجارف الذي اجتاح بلاد المغرب في سنة ٧٤٩هـ واودى بحياة والديه ومعظم اساتذته إلى التحول عن

(١) ابن حزم، محمد بن علي، جهرة انساب العرب، بيروت ١٩٨٣، ص ٤٦٠؛ ابن خلدون، عبدالرحمن، التعريف بابن خلدون، ورحلته غربا وشرقا، منشور في كتاب تاريخ العلامة ابن خلدون، بيروت ١٩٨٣، ج ١٤، ص ٧٩٥-٨٠٩.

(٢) وافي، علي عبدالواحد، عبدالرحمن بن خلدون، مصر، سلسلة اعلام العرب، عدد ٤، بلاط، ص ١٢-٢٤.

طلب العلم والعمل في الادارة السلطانية وخوض غمار الحياة السياسية المضطربة في بلاد المغرب^(١).

ولم يستطع ابن خلدون أن يحقق لنفسه في معترك الحياة الادارية والسياسية حياة ناجحة ومستقرة على الرغم من انه شغل لمدة سنة (٧٦٦-٧٦٧م) منصب الحاجب لاميير بجاية في المغرب الاوسط وهو ارقى منصب اداري وسياسي في الدولة في ذلك الوقت. كما تنقل في العمل بوظيفة كاتب لدى عدد من السلاطين المتصارعين لمدد مختلفة بلغ مجموع سنواتها ثمانى سنوات. كما ذهب إلى الاندلس وحصل على مكانة وحظوة لدى سلطان غرناطة ووزيره لسان الدين بن الخطيب، وقد امتدت اقامته لديهما سنتين (٧٦٤-٧٦٦هـ)، كلف في اثائها بمهمة سفارة إلى ملك قشتالة الاسباني. وفي مقابل هذه النجاحات النسبية لابن خلدون في حقل الادارة والسياسة، فانه قد واجه اخفاقات مؤلمة، اذ اتهم في سنة ٧٥٨هـ بالتآمر ضد سلطانه أبي عنان فسجن لمدة سنتين.. كما قضى خارج العمل الوظيفي نحو ١٦ سنة في الحقبة التي امتدت بين عامي ٧٥١هـ - ٧٦٦هـ امضاها مضطربا بين دراساته العلمية الاولى وتطلعاته الوظيفية الطموحة حتى غلبه اليأس من عالم السياسة فقرر اعتزالها والتفرغ للدراسة والبحث بعد أن اكتسب خبرات عملية عميقة وواسعة من خلال خوض معترك الحياة السياسية المضطربة في بلدان المغرب العربي على مدى ربع قرن^(٢).

لذا اختار ابن خلدون أن يتفرغ للتأمل والكتابة في منطقة نائية، بعيدة عن عالم العمران والسياسة، فاتجه إلى منازل اصدقائه بني عريف في

(١) ابن خلدون، التعريف، ج ١٤، ص ٨٠٩-٨٣٤؛ الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٦٩-٧٢؛ وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ٢٤-٢٦، ص ٣٧-٣٨.

(٢) ابن خلدون، التعريف، ج ١٤، ص ٨٤٩-١٠٣٩؛ وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ٣٧-٧٨.

بوادي المغرب الأقصى (الجزائر) فاقام في قلعة ابن سلامة مع عائلته لمدة اربع سنوات (٧٧٦-٧٨٠هـ) نعم اثاءها بالراحة والاستقرار والاف فيها كتابه (العبر) بصورته الاولى مع (المقدمة)^(١). وقد وصف ابن خلدون ذلك بقوله: فاقمت بها (قلعة ابن سلامة) اربعة اعوام، متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وانا مقيم بها، واكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت اليه في تلك الخلوة، فسالت فيها شأبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتحنت زبدتها، وتألّفت نتائجها^(٢).

بعد أن انتهى ابن خلدون من التدوين الاولي للمقدمة وكتاب العبر، وجد حاجة ملحة لتعزيز ما دونه واستكمالها بالرجوع إلى كثير من الكتب والمؤلفات وهي لا تتوافر الا في المدن الكبيرة فقرر العودة إلى موطنه الاول تونس، فكتب إلى سلطانها يعتذر منه ويستأذنه في القُدوم فأذن له، ووفر له كل وسائل الراحة والعمل في مشروعه العلمي الكبير الذي استمر نحو اربع سنوات اخرى. وقد اهدى ابن خلدون نسخة من هذا المؤلف إلى السلطان عرفانا بالفضل والجميل.

وفي هذا الوقت، وجد ابن خلدون أن منافسيه وحساده لن يتركوه وشأنه يمارس حياة البحث والتأليف، واخذوا يعملون على زجه مجددا في حلبة الصراع والسياسة، فقرر مغادرة موطنه تونس بحجة اداء فريضة الحج.. وقد توجه إلى السلطان طالبا الاذن له بذلك فأذن له بعد تردد. وهكذا غادر ابن خلدون تونس متوجها إلى مصر وكان عمره قد بلغ الثانية والخمسين^(٣).

وفي مصر خصص ابن خلدون معظم وقته للدراسة والتدريس ومراجعة كتابه (العبر) وتنقيحه وتوسيعه، فضلا عن شغله منصب قاضي

(١) ابن خلدون، التعريف، ج ١٤، ص ١٠٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٠٣٩-١٠٤٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٤، ص ١٠٤٠-١٠٤٤، ص ١٠٥٥-١٠٥٧.

المالكية لفترات متعددة، وقد تسنى لابن خلدون في خلال هذه الحقبة التي امتدت نحو ٢٤ عاما أن يؤدي فريضة الحج في سنة ٧٨٩هـ، وأن يزور القدس في سنة ٨٠٢هـ، وأن يذهب إلى دمشق سنة ٨٠٣هـ، عندما تقدم تيمورلنك للاستيلاء عليها. وقد تمكن ابن خلدون من مقابلة تيمورلنك والتحاور معه^(١).

وفي سنة ٨٠٨هـ/١٤٠٦م توفي ابن خلدون في القاهرة بعد حياة مضطربة حافلة بالنشاط والعطاء كان اعظم ما فيها هو العطاء العلمي المتمثل بكتاب العبر وعلى وجه الخصوص (المقدمة) الكبيرة التي كونت القسم الاول من الكتاب، وقد حوت فلسفته للتاريخ وهي نظريته في العمران.. فما هي المعالم الرئيسة لهذه الفلسفة؟

ثانيا. علم التاريخ وفلسفته عند ابن خلدون

حينما استقر ابن خلدون في قلعة ابن سلامة وشرع يتأمل الواقع المؤلم الذي يعيشه المجتمع العربي الاسلامي في عصره، وما اصابه شخصيا من محن ونكبات بسبب انقسام الامة، واضطراب اوضاعها العامة، اتجه فكره إلى التاريخ، يتأمله، ويستنتقه عسى أن يخرج منه بـ (عبرة) او فكرة تساعد على فهم افضل للحاضر والتوصل إلى علاج لاوضاعه وعقله^(٢).

وحينما اخذ ابن خلدون في دراسة كتب التاريخ التي انتجتها اجيال المؤرخين المسلمين، وجد نفسه على خلاف مع المفهوم الشائع للتاريخ لدى غالبيتهم، كما لاحظ وجود كثير من الاخطاء المنهجية في دراستهم للتاريخ، مما ادى بكثير منهم إلى الفشل في قول الحقيقة وتصوير ماحصل في الماضي. لذا فقد اتجه ابن خلدون في فاتحة مقدمته لكتاب

(١) ابن خلدون، التعريف، ج١٤، ص١٠٥٨-١٢٢٤؛ الحصري، دراسات عن

مقدمة ابن خلدون، ص٩٠-٩٣.

(٢) الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ص١٣٣-١٣٥.

العبر نحو توضيح مفهومه للتاريخ، وبيان الاسباب التي تدعو المؤرخين إلى الخطأ أو الكذب في نقل اخبار التاريخ...، وهو الامر الذي سيمهد السبيل امام ابن خلدون لوضع القواعد والمعايير التي ينبغي للمؤرخ مراعاتها عند كتابته التاريخ كي يتجنب الخطأ والضلال في فهم احداث الماضي^(١).

مفهوم التاريخ عند ابن خلدون:

يتسم مفهوم التاريخ عند ابن خلدون من حيث الموضوع والامتداد الزماني والمكاني بالسعة والشمول فهو لا يقتصر على تاريخ الحكام والدول او ما يعرف بالتاريخ السياسي، وانما يمتد ليشمل التاريخ الاجتماعي والثقافي ايضا، كما انه لا يحصر اهتمامه بعصر واحد من العصور او اقليم معين من الاقاليم، وانما يحاول دراسة الماضي باوسع ابعاده الزمانية والمكانية، لذا فان من الصحيح وصف ابن خلدون بأنه مؤرخ ذو نزعة شمولية عالمية في كتابة التاريخ فضلا عن نزعته الحضارية في هذا المجال^(٢).

وقد اعلن ابن خلدون عن حقيقة توجهه هذا في اكثر من موضع من كتاب المقدمة، نحو قوله : "اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ انه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات واصناف التغليات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال"^(٣). وقد لاحظ ابن خلدون في بداية المقدمة وجود خطأ منهجي شائع في

(١) وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ١٥٥.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٦٤.

(٣) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر)، ج ١، ص ٥٧.

النظر إلى التاريخ والتعامل معه، فهو في نظر الكثيرين اشبه بالقصص والحكايات المشوقة، ومن ثم كان "فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الامم والاجيال وتشد اليه الركاب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والاغفال، وتتنافس فيه الملوك والاقبال، ويتساوى فيه العلماء والجهال، اذ هو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الايام والدول، والسوابق من القرون الاول....^(١). أن هذه الفكرة الخاطئة في النظر إلى التاريخ قد حملت الكثيرين على الاستهانة بالتاريخ وعدم التزام الدقة والامانة في نقل اخباره، فغدا ميدانا لبعض المتطفلين الذين خلطوا الحق بالباطل فحشروا في كتب التاريخ "زخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وادوها الينا كما سمعوها"^(٢). أن التاريخ في حقيقته كما يؤكد ابن خلدون ليس على هذا الوصف الظاهري الذي توهمه كثير من الناس، فهو في حقيقته وباطنه : "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها عميق، فهو لذلك اصيل في الحكمة عريق، وجدير بان يعد في علومها وخليق"^(٣). أن التأمل في هذا النص يشير إلى أن ابن خلدون كان ينظر إلى التاريخ بصفته فرعا من فروع الحكمة أي الفلسفة ولا علاقة له بفن القصص الا من الناحية الظاهرية. لذا فقد رأى أن جوهر عمل المؤرخ الصحيح هو (تحقيق الاخبار والتأكد من صحة روايتها) و (البحث عن الاسباب والعلل) التي تقف وراء الوقائع والاحداث، فهذه المؤرخ وفقا لهذا المفهوم يشبه هدف الفيلسوف وهو البحث عن الحقيقة والحكمة^(٤).

(١) ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ١، ص ٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢-٣.

(٤) نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت ١٩٨١، ص ١٣١؛

وللمزيد من التفصيل راجع ص ١٧٧-١٨٨.

أن قيام المؤرخ بتحقيق الاخبار وتمييز صحيحها من كذبها يتطلب معرفته بالاسباب التي تدفع المؤرخين إلى الوقوع في الخطأ وارتكاب الكذب في نقل الاخبار، لذا فقد عالج ابن خلدون هذه المسألة بتفصيل واف، وقدم الشواهد والادلة من بطون التاريخ على ذلك من اجل التوصل إلى وضع المعايير التي تساعد المؤرخين على تنقية الاخبار وتمييز صحيحها من زائفها.

ثالثا. اسباب الغلط والكذب لدى المؤرخين

اشار ابن خلدون في مقدمته إلى أن : الكذب متطرق للخبر بطبيعته وله اسباب تقتضيه^(١)، وذلك لان الخبر عند علماء اللغة يحتمل الصدق والكذب، ويدخل في ذلك مجموع الشهادات وكل انواع الاخبار على اختلاف اقسامها^(٢). لذا فقد وضع ابن خلدون انواع الاغلاط والاوهام والاكاذيب التي تتطرق عادة للاخبار و اشار إلى الاسباب الداعية إلى كل منها، وهي بمجملها تتوزع على ثلاثة اقسام:

أ. عدم التزام الدقة والموضوعية: اوضح ابن خلدون أن راوي الخبر المباشر او الذين توسطوا في نقله، قد لا يلتزمون بنقل الخبر بصورة دقيقة، وان الدواعي التي تدعو إلى ذلك متنوعة منها : "النشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، واذا خامرها تشيع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لاول وهلة، وكان ذلك الميل غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله"^(٣). ومنها : "تقرب الناس في

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٥٧، انظر ايضا ص ٣ و ص ١٣.

(٢) محمد الطالبي، منهجية ابن خلدون، بيروت ١٩٨١ ص ٢١-٢٢.

(٣) المصدر السابق، تاريخ، ج ١، ص ٥٧-٥٨.

الاكثر لاصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الاخبار بها على غير حقيقة^(١). ومنها المبالغة "في احصاء الاعداد من الاموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات اذ هي مظنة الكذب ومطبعة الهذر"^(٢). ومن الامور التي تدعو الى الكذب في التاريخ محاولة البعض تبرير افعالهم السيئة دينيا او اخلاقيا بالزعم أن مثل هذه الافعال كان يأتينا كبار الخلفاء او الفقهاء او غيرهم من علية القوم. وفي ذلك يقول ابن خلدون: "وامثال هذه الحكايات كثيرة، وفي كتب المؤرخين معروفة، وانما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة، وهتك قناع المخدرات، يتغللون بالتأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم..^(٣)".

ب. عدم مراعاة القوانين التي تخضع لها الظواهر الطبيعية: اشار ابن خلدون إلى أن "كثيرا ما يعرض للسامعين قبول الاخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم"^(٤). وقد مثل لذلك ببعض الاخبار التي نقلها المسعودي والبكري فاتهما أن وقوع هذه الاخبار غير ممكن لتعارضه مع قوانين الطبيعة وقد ساق ابن خلدون عددا من الاسباب التي تفند تلك الاخبار وختم نقاشه بالقول "والقادح المحيل لها من طريق الوجود ابين من هذا كله"^(٥).

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣٢.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩.

ج. الجهل بطبائع الاحوال في العمران: اوضح ابن خلدون أن من اسباب اخطاء المؤرخين "الجهل بطبيعة الاحوال في العمران"^(١). أي "الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها"^(٢). وذلك أن "كل حادث من الحوادث ذاتا كان او فعلا، لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وما يعرف له من احواله"^(٣). فاحوال العمران أي الاجتماع البشري لها طبيعتها الخاصة وقوانينها التي تحكم حركتها كما هو الامر في القوانين التي تحكم عالم الطبيعة، وقد اشار ابن خلدون إلى بعض القوانين التي توجه حركة المجتمع والتي يذهل كثير من المؤرخين عنها فيقعون في الخطأ عند دراسة الماضي، ومن ابرز هذه القوانين او (العوارض) كما يسميها، سنة التبدل والتطور. يقول ابن خلدون: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الاحوال في الامم والاجيال بتبدل الاعصار ومرور الايام، وهو داء دوي شديد الخفاء، اذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة، فلا يكاد يتقطن له الا الاحاد من اهل الخليقة، وذلك أن احوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الاشخاص والاوقات والأعصار، فكذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول، سنة الله التي قد خلت في عباده"^(٤).

أن عدم انتباه المؤرخ لقانون التطور ومراعاة اثاره قد يدفع المؤرخ للوقوع في الخطأ، وذلك لان "القياس والمحاكاة للانسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده، وتعوج به عن مرامه، وربما يسمع السامع كثيرا من اخبار الماضيين ولا يتقطن لما

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٥٨.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ١٤٣.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦.

وقع من تغير الاحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كبيرا فيقع في مهواة من الغلط"^(١).

أن ما تقدم لا يعني دعوة المؤرخ إلى "العدول بالمرّة عن المقارنة وقياس الغائب بالشاهد، والحاضر بالماضي، بل أن المقارنة ضرورية للمؤرخ، شريطة ألا يغفل التطور، أن على المؤرخ عندما يقارن الحاضر بالماضي، أو العكس أن ينتبه إلى ما بينهما من وفاق أو خلاف ويعمل المتفق منهما والمختلف"^(٢).

وتفصيلا لما تقدم عن ضرورة مراعاة المؤرخ لسنة التطور أشار ابن خلدون إلى مسألة مهمة متصلة بها وهي غفلة بعض المؤرخين "عن مقاصد المؤلفين الاقدمين والذهول عن تحري الاغراض" عند كتابتهم للتاريخ"^(٣).

وهكذا فإن على المؤرخ الواعي لسنة التطور والتغير "أن لا ينقل عن المؤرخين الذين سبقوه ما كتبوه حرفا بحرف فينزع هكذا إلى تقليدهم دون انتباه إلى الاهتمامات التي كانت تشغلهم والظروف التي وجهتهم أثناء انتقائهم للاحداث التاريخية ... بل أن عليه أن يراعي أكثر مشاغل عصره هو، واهتمامات معاصرة، حتى يقدم لهم عن الماضي ما يروي ضمأهم ويعينهم على فهم الحاضر ومشاكله"^(٤).

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١ ص ٤٥؛ الجابري، العصبية والدولة، ص ١٤٤.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٥٢.

(٤) الجابري، العصبية والدولة، ص ١٤٤.

رابعاً. وسائل نقد الاخبار وتصحيحها

يستنتج من جملة النصوص المتناثرة عن هذا الموضوع في مباحث متعددة من المقدمة، أن ابن خلدون كان يرى أن وسائل نقد الاخبار وتصحيحها ترجع في جملتها إلى شخص المؤرخ وما يتحلى به من صفات خلقية ومعرفية، وإلى المنهج الذي يستخدمه في التعامل مع الاخبار. لذا كانت عملية نقد الاخبار وتصحيحها ثمرة لتظافر جهود المؤرخ الحقيقي مع المنهج العلمي الذي اتبعه في هذا المجال. لذا فإننا سنلتزم بهذا التقسيم في معالجة هذا الموضوع :-

أ. الشروط الواجب توافرها في المؤرخ

لم يذكر ابن خلدون في مقدمته الشروط الواجب توافرها في المؤرخ كي يستطيع القيام بمهامه الصعبة في تحري الصحة والصدق فيما يكتب، ولكن بالامكان استنتاج هذه الشروط من خلال الانتقادات التي وجهها إلى المؤرخين وهو يتحدث عن الاغلاط التي يقعون فيها عند كتابة التاريخ. والحقيقة أن هذه الشروط يتصل قسم منها بصفات المؤرخ العقلية والخلقية ويتصل القسم الاخر بثقافته ومعارفه التاريخية. "ولا يشدد ابن خلدون كثيراً على صفات المؤرخ العقلية والخلقية، ولكن، ليس من الصعب تصورها، إذ انها تقابل التحيز المفرط والثقة الساذجة. انها الاعتدال، وعدم التحيز والتروي وضبط النفس واليقظة الدائمة، والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة ولو كانت مخالفة للهوى"^(١).

اما المعارف التاريخية والثقافية العامة التي يشترط بالمؤرخ أن يحصل عليها كي يقوم بوظيفته كما ينبغي، فقد قدم لنا ابن خلدون نصاً شاملاً يلخص رأيه في هذا المجال. اذ يقول: "يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الامم والبقاع والاعصار في

(١) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٥٣.

السير والاخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال، الاحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المنقف منها والمختلف، والقيام على اصول الدول والملل ومباديء ظهورها، واسباب حدوثها ودواعي كونها واحوال القائمين بها واخبارهم، حتى يكون مستوعبا لاسباب كل حادث، واقفا على اصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والاصول، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا، والا زيفه واستغنى عنه^(١).

أن دراسة هذا النص المهم وتحليله قد قادت احد الباحثين إلى الاستنتاج بان "احدا قبل ابن خلدون لم يكتب برنامجا من هذا النوع، ولم يتوفر لاحد قبل ابن خلدون مثل هذا الوعي الواسع العميق بمقتنيات المعرفة التاريخية"^(٢).

أن هذا النص يتضمن ثلاث مجموعات من الافكار بقدر تعلق الامر بعلاقة المنهج بالواقع التاريخي :

١. يتطلب النص من المؤرخ الحق أن يكون ذا احاطة معرفية شاملة بكل ما يتصل بالاحوال الاجتماعية لان التاريخ بحسب تعريف ابن خلدون هو خبر عن الاجتماع الانساني. والحقيقة أن هذا المطلب الذي يبدو مألوفا في عصرنا الحاضر كان يمثل طفرة كبيرة في المفهوم بالنسبة الى عصر ابن خلدون.

٢. يرى ابن خلدون أن من المفيد للمؤرخ أن ينطلق من دراسة الماضي من معطيات الحاضر من اجل تيسير فهم الماضي، كما أن على المؤرخ أن يستفيد من الماضي من اجل فهم افضل للحاضر. وان للمؤرخ وهو يقوم بهذه المهمة أن يستخدم (القياس) لابرار عنصر

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٤٥-٤٦.

(٢) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٥٤-١٥٥.

التشابه والاختلاف والكشف عن العلل والاسباب التي تقف وراء ذلك. الا أن من الضروري بالنسبة الى المؤرخ وهو يقوم بهذا العمل الا يغفل عن سنة التطور والاختلاف في التاريخ.

٣. أن الغاية التي يسعى المؤرخ لبلوغها في نقده للنصوص هو تمييز صحيحها من زائفها، فيقبل الاول ويرفض الثاني، أن اصدار حكم في هذا المجال يتطلب من المؤرخ أن يستند إلى قواعد واصول، وقد وجد ابن خلدون بعد طول تأمل ودراسة أن ذلك يتمثل بقواعد (علم العمران) الذي اكتشفه بنفسه، وخصص معظم المقدمة لشرح اصوله وتفرعاته^(١). وان الحديث عن هذا الجانب من اشكالية المعرفة التاريخية ينقلنا إلى دراسة الشروط المنهجية في ثقافة المؤرخ.

ب. القواعد المنهجية لدى المؤرخ

اوضح ابن خلدون أن القواعد المنهجية الواجب اتباعها في نقد الاخبار التاريخية لا تتطابق مع تلك القواعد التي يتبعها المحدثون، والتي تتلخص في اتباع اسلوب الجرح والتعديل في نقد رواة الاخبار للتأكد من عدالتهم وضبطهم او نزاهتهم وصدقهم وذلك لان طبيعة اخبار المحدثين هي طبيعة شرعية (انشائية)، أي انها (اوامر ونواه وكراهة وندب او اباحة) "اوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط"^(٢).

أن متابعة المؤرخين للمحدثين في منهجهم الآنف الذكر قد ابعدهم عن الطريق السليم في نقد الاخبار التاريخية، لان اساس قبول الاخبار عن الواقعات التاريخية هو مطابقة الخبر للواقع، ومن ثم، فاننا لا يمكن أن نحكم بصحة الخبر التاريخي بمجرد توثيق الخبر عن طريق توثيق الرواة

(١) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٦١.

عن طريق الجرح والتعديل، وانما الواجب أن يسبق ذلك التأكد من أن الخبر عن الواقعة التاريخية مطابق للواقع أي انه ليس مستحيل الوقوع بسبب مخالفته لقوانين الطبيعة وطبائع العمران أو الاجتماع الانساني.

يقول ابن خلدون: أن احسن الوجوه واوثقها في تمحيص الاخبار وتمييز صدقها من كذبها، معرفة طبائع العمران "وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. اما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح. ولقد عد اهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبله العقل"^(١). أن (معقولية) الخبر عند ابن خلدون لا يقصد بها الا مكان العقلي المطلق، وانما يقصد بها الامكان الواقعي الذي يقوم على اساس مطابقة الخبر للواقع الفعلي^(٢).

أن ما قدمه ابن خلدون من مفاهيم منهجية في نقد الخبر التاريخي استنادا إلى العقل والمطابقة للواقع قد حملت احد الباحثين على القول : "أن ما نشهده عند ابن خلدون هو تحول غير عادي في الوعي التاريخي، فهو المؤرخ المفكر الاول الذي طالب بان يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد وتلمس ما يتطلبه ذلك"^(٣).

خامسا. ابن خلدون وعلم العمران

في ضوء ما تقدم، فقد كان ابن خلدون يسعى الى تجسيد آرائه النقدية المذكورة آنفا في فلسفة محددة لتكون معيارا للمؤرخ في دراسة التاريخ، كما هو المنطق بالنسبة الى الفلسفة ... فلا غرابة أن يشعر بالفرح والسعادة حينما اكتشف تلك الفلسفة والتي اسمها (علم العمران). وقد وصف هذا الاكتشاف بقوله: وكأنه - أي علم العمران - "علم مستتب

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٦١.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ١٤٧.

(٣) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٦٠.

النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لاحد من الخليفة..^(١). كما أكد أن هذا العلم قد ألهمه الله إياه الهاما^(٢)، "من غير تعليم أرسطو ولا افادة موبدان"^(٣).

وقد أوضح ابن خلدون أن هذا العلم، علم "مستقل بنفسه، فانه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والاحوال لذاته.. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان او عقليا"^(٤). وأشار إلى المحتويات الأساسية لهذا العلم والغاية من عرضه في كتاب المقدمة فقال : "ونحن الان نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من احوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الاوهام وترفع الشكوك"^(٥).

وبالنظر لاهمية الاسس العامة لعلم العمران عند ابن خلدون في فهم طبيعة هذا العلم ومدى صحة وصفه بصفة (فلسفة تاريخ)، نعرض فيما يأتي بایجاز لاهم هذه الاسس.

سادساً. أسس علم العمران عند ابن خلدون

بعد أن أوضح ابن خلدون اهمية اكتشافه لعلم العمران والغاية التي يتوخى تحقيقها منه قام بعرض الاسس التي يقوم عليها والتي يمكن شرحها على النحو الاتي :

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١ ص ٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٦-٦٧.

أ. ضرورة الاجتماع الانساني

افتتح ابن خلدون الباب الاول من مقدمته بالقول : "أن الاجتماع الانساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم : (الانسان مدني بالطبع)، أي لابد من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم، وهو معنى العمران"^(١).

يتضح من هذا النص أن ابن خلدون يتفق مع الفلاسفة في مسألة أن الانسان بحاجة إلى الاجتماع، وهو يرى أن هذا الاجتماع مرادف للتمدن والعمران، إذ لا مدنية ولا عمران دون الاجتماع الانساني.

وقد ارجع ابن خلدون الاجتماع الانساني إلى عاملين هما :

١. حاجة الانسان الى اشباع حاجته إلى الغذاء عن طريق التعاون وتقسيم العمل بين افراد المجتمع لأن "قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه"^(٢).

٢. حاجة البشر إلى التعاون من أجل الدفاع عن النفس ودفع اذى الحيوانات المفترسة "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة"^(٣).

ب. حاجة المجتمع إلى السلطة (الوازع)

ما يكاد المجتمع الانساني يصل في تطوره إلى درجة من الرقي تستدعي تقسيم العمل بين افراده لاشباع حاجاتهم المختلفة حتى تبرز الحاجة إلى السلطة التي اسماها ابن خلدون (الوازع) من أجل تنظيم التعاون بين افراد المجتمع ومنع بعضهم من العدوان على بعض. يقول ابن خلدون: "أن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه، وتم عمران

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧١.

العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم.... فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة، حتى لا يصل احد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك^(١). وهنا، يجدر بنا أن نتساءل: كيف يتسنى لأحد أفراد المجتمع أن تكون له الغلبة والسلطان على بقية الناس في المجتمع؟ أن الاجابة عن هذا التساؤل تتطلب بيان انواع العمران عند ابن خلدون وكيف تنشأ السلطة في كل نوع من انواعه وتتطور فيه.

ج. العمران البدوي والعمران الحضري

لاحظ ابن خلدون انه قد نشأ عن الاجتماع الانساني نوعان من العمران، هما العمران البدوي والعمران الحضري. وقد ارجع ظهور هذين النوعين من العمران إلى اختلاف طريقة عيش الناس في كل منهما: "اعلم أن اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهن من المعاش"^(٢).

أن العمران البدوي في نظر ابن خلدون اسبق في الظهور من العمران الحضري لان العمران البدوي بسيط، وهو يقوم على توفير الضروري من الحاجات لحياة الانسان على العكس من العمران الحضري الذي لا يقتصر على توفير الضروري، بل يسعى الى توفير الضروري والكمالي من الاشياء. اذ يقول: "أن البدو اصل للمدن والحضر وسابق عليهما، لان اول مطالب الانسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف الا اذا كان الضروري حاصلًا، فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها"^(٣). وقد اشار إلى أن العمران البدوي يركز على نوعين من الانتاج، هما

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٧١-٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٤.

تربية الحيوانات ورعيها، والزراعة. فمن البدو كما يقول "من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان.."(١). ويلاحظ أن الاتجاهات العلمية الحديثة لا توافق على عد الزراع من اصناف البدو لان حياتهم تقوم على الاستقرار في القرى والارياف واستثمار الارض في الزراعة(٢).

ويبدو أن ابن خلدون قد عد الزراع من اصناف البدو لانهم يعيشون بعيدا عن المدن لحاجتهم إلى الاراضي الواسعة لاستثمارها "وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لانه متسع لما لا يتسع له الحواضر.."(٣).

وقد لاحظ ابن خلدون أن حياة البدو تتسم بالنقش والافتقار بالضروري من الحاجات، كما أن حياتهم صعبة وتحتاج إلى قدرة عالية على تحمل المشاق، لان رعي الحيوانات وبخاصة الابل يتطلب العيش في البوادي والتنقل فيها تنقلا دائما. لذلك كان البدو "اشد الناس توحشا وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم"(٤).

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٢١٠

(٢) عزت، د. عبد العزيز، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون، بحث منشور في كتاب اعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢، ص ٥٨-٥٩.

(٣) المصدر السابق، ج ١، ص ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٣.

د. العصبية والبدواة

أن مصطلح العصبية مشتق من كلمة (العصب) وهو يعني "اثناب المفاصل التي تلائم بينها وتشدها"^(١). وقد اطلق هذا الوصف على ما ينشأ بين افراد القبيلة الواحدة من الشعور بقوة الصلة والالتحام^(٢). وتستند العصبية عادة الى النسب. وقد اوضح ابن خلدون أن العصبية لا تظهر ظهورا واضحا وقويا الا بين البدو وذلك لان العصبية تقوم اساسا على النسب. والنسب عند البدو بعيد عن الاختلاط والفساد بسبب ما تنسم به حياتهم من قسوة وبعد عن الاقوام الاخرى^(٣).

أن الوظيفة الاساسية للعصبية هي الدفاع عن القبيلة ضد القبائل الاخرى. فالعصبية في العمران البدوي تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به الاسوار والجند في العمران الحضري. فهي ضرورة حياة لا يمكن العيش والبقاء من دونها^(٤). لذا يضطر شيخ القبيلة البدوية إلى مصانعة اتباعه ومداراتهم "لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم"^(٥). وفضلا عما تقدم، فإن العصبية لا تقتصر وظيفتها على الحماية والمدافعة، بل تمتد إلى المطالبة بالرئاسة والملك اذا وجد صاحب العصبية لديه القدرة على ذلك. يقول ابن خلدون: "وصاحب العصبية اذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها، فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لانه مطلوب للنفس"^(٦).

وقد اشار إلى أن صاحب العصبية يستطيع بلوغ هدفه في الملك اذا

(١) الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق عبد الكريم العزباوي، ج ٣، ص ٣٧٥.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٣٣٤.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٢٢٤-٢٢٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٣-٢٢٤.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٧.

(٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤٤.

كافأت عصبية "بقوتها قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من اولياء الدولة"^(١). يتضح مما تقدم، أن العصبية عند ابن خلدون ترتبط ارتباطا وثيقا بالاسر البدوية القوية، فاذا اتيح لاحدى هذه الاسر أن تصل إلى درجة من القوة تمكنها من قهر الاسرة التي تحكم الدولة بسبب تفككها واستسلامها لعوامل الترف، فان هذه الاسرة الجديدة تخلف الاسرة القديمة في حكم الدولة.

هـ . البداوة والعمران الحضري

لاحظ ابن خلدون أن البدو اذا تغلبوا على بلاد - ولم يكونوا حملة رسالة دينية تهذب نفوسهم - اسرع إلى تلك البلاد الخراب^(٢). لان من عادات البدو "انتهاج ما في ايدي الناس، وان رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في اخذ اموال الناس حد ينتهون اليه، بل كلما امتدت اعينهم إلى مال او متاع او ماعون انتهبوه، فاذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ اموال الناس وخرب العمران"^(٣). وقد استدل على صحة ملاحظته بما حصل في عهده للشام "وافريقية والمغرب لما جاز بنو هلال وبنو سليم منذ اول المائة الخامسة - للهجرة - وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين، قد لحق بها وعادت بسائطه خرابا كلها، بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً، تشهد بذلك اثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدن"^(٤).

وعلى النقيض مما تقدم، فقد اوضح ابن خلدون أن الملك اذا حصل للبدو نتيجة اصطباغهم بصبغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجملة، فان عصبيتهم تتحول إلى اداة حضارية للبناء بعد أن

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٢٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٥.

كانت اداة هدم، ويتحول هؤلاء البدو بعد أن اذهب عنهم الدين صفة الغلظة والانفة التي تدعو الى التحاسد والتنافس إلى اناس يسهل انقيادهم واجتماعهم وتعاونهم على البناء والتعمير لان الدين بما ينطوي عليه من مضامين حضارية قد اوجد لديهم الوازع الذاتي الذي يمنعهم من الظلم والعُدوان^(١). وقد استدل ابن خلدون على صحة هذه النظرة بما حصل للعرب حينما حملوا رسالة الاسلام، في عصر الرسالة والخلفاء الراشدين فقد "شيد لهم الدين امر السياسة بالشرعية واحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهرا وباطنا، وتتابع فيها الخلفاء، فعظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم"^(٢). وكان رستم - قائد الفرس - اذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول: اكل عمر بن الخطاب كبدي، لانه كان يعلم العرب الآداب واصول العمران^(٣).

سابعاً. حياة الدول

ترتبط حياة الدول عند ابن خلدون بتطور احوال الاسرة الحاكمة من حيث انتقالها من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، ومن قوة العصبية وتغلّبها إلى ضعفها وتفككها بتأثير حياة الترف والبدخ. ويقدر ابن خلدون المدة اللازمة لانتقال الدولة من حالة القوة إلى حالة الضعف باعمار ثلاثة اجيال، وهي لديه بحدود مائة وعشرين سنة على اساس أن متوسط عمر الجيل الواحد اربعون سنة^(٤). وقد اوضح أن عملية تحول الاسرة الحاكمة للدولة من البداوة إلى الحضارة، ومن القوة إلى الضعف عبر الاجيال الثلاثة تسير على النحو الاتي:

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٢٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠١.

أ. يحافظ الجيل الاول من حكام الدولة "على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون"^(١). وذلك بسبب حداثة عهدهم بالحضارة.

ب. تأخذ قوة عصبية الاسرة الحاكمة بالضعف في حياة الجيل الثاني من الحكام وذلك بسبب "تحول حالهم بالملك والترفيه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشطف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقيين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما ادركوا الجيل الاول وباشروا احوالهم..^(٢).

ج. "واما الجيل الثالث، فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته... فيصيرون عيالا على الدولة... فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من اهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يفني عن الدولة بعض الفناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت"^(٣).

وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى أن هذا المسار لحياة الدول هو بمثابة القاعدة العامة التي تحكم حياة الدول، فيقول: "وهذه الاجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على مامر، ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله او بعده، الا أن عرض لها عارض آخر من فقدان

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٣٠١.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

المطالب، فيكون الهرم حاصلًا مستوليا والمطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعا^(١).

لقد شبه ابن خلدون عمر الدولة بعمر الشخص الطبيعي فقال: "فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع"^(٢). ويبدو أن الذي حمله على تشبيه عمر الدولة بعمر الإنسان أو قياسه عليه، هو أنه كان يتحدث عن الدولة الشخصية أو الاسرية التي يحكمها رجال استنادا إلى قوة العصبية الاسرية، فيكون عمرها مرتبطا بمدى قوة تلك العصبية أو تلاشيها. وهكذا فإن ابن خلدون حين يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة لا يقصد بذلك الدولة "الكلية مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم أو بني أمية أو بني العباس"^(٣). وإنما يقصد بها الدول البدوية (الصغيرة) التي تستمد قوتها من شعبية الاسرة الحاكمة. في ضوء ما تقدم، فإن زوال سلطان الدولة (الشخصية) أو (الاسرية) في حقيقته، زوال سلطان حاكم معين أو اسرة خاصة من أجل افساح المجال أمام حاكم أو اسرة ذات عصبية أقوى.. أن هذا التحول كما يرى ابن خلدون ليس له تأثير كبير في احوال العمران ما دام الامر مقتصرًا على تداول السلطة بين العصبيات الخاصة في اطار العصبية الكبرى التي تجمع هذه العصبيات كعصبية العرب على العموم أو عصبية بني أمية أو بني العباس^(٤).

في ختام الحديث عن اعمار الدول عند ابن خلدون، هنالك ملاحظة يجدر بنا أن نشير إليها وهي أن ابن خلدون وهو يقدر اعمار الدول بمائة وعشرين سنة، لم يفته وجود (دول كلية) مثل دولة الروم أو الفرس أو

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٣٠٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٠٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧٠-٦٧١؛ الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٧٢ - ٢٨٤.

العرب على العموم عاشت اكثر من هذا العمر بكثير، وذلك لأنها كانت تعتمد في حكمها على عصبية عامة او عصبية متعددة، كما أن بعضها لم تستند في حكمها وبقائها إلى عامل العصبية^(١). وندرج فيما يأتي بعض ما أورده ابن خلدون في هذا المجال :

أ. يقول ابن خلدون: "وربما يحدث في الدولة، اذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة، أن يتخير صاحب الدولة أنصارا وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جندا يكون اصبر على الحرب واقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشطف، ويكون ذلك دواءً للدولة من الهرم.. وهذا كما وقع في دولة الترك بالمشرق.. وكذلك في دولة الموحيدين بأفريقية.." ^(٢).

ب. وقد لاحظ أن باستطاعة الدولة اذا طالّت مدة حكمها أن "تستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل اياالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل احد من الاجيال مبدأها ولا اوليتها، فلا يعقلون الا التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب.." ^(٣).

ج. اكد ابن خلدون أن طول عمر الدولة يتناسب مع قوة العصبية التي تستند اليها "لان عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول هو العصبية، فاذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعا لها، وكان امد العمر طويلا، والعصبية انما هي بكثرة العدد ووفوره... وانظر ذلك في دولة العرب الاسلامية كيف كان امدھا اطول الدول، لابنو العباس اهل المركز ولابنو امية المستبدون بالاندلس، ولم ينقص امر جميعهم الا بعد الاربعمائة من الهجرة، ودولة العبيدين كان امدھا قريبا من مائتين وثمانين سنة... ودولة الموحيدين لهذا العهد تتاهز مائتين

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ٢، ص ٦٧٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٢٤.

وسبعين سنة. وهكذا نسب الدول في اعمارها على نسبة القائمين بها^(١).

يظهر مما تقدم، أن ابن خلدون كان يفرق بين نوعين من الدول، الدول التي تستند إلى قوة عصبية الاسرة الحاكمة، وقد قدر عمرها بمائة وعشرين سنة، والدول العامة او الكلية، وقد احجم عن تقدير عمرها واكتفى بالقول أن عمرها يتناسب مع قوة القائمين عليها وسعة نطاقها.

ثامناً. العلاقة بين الدولة والحضارة والعمران

أن الدولة بصفقتها سلطة تحفظ الامن والنظام في المجتمع تمثل ضرورة لاستمرار العمران وتطوره في نظر ابن خلدون. فهو لا يتصور امكان وجود احدهما من دون وجود الآخر : "والسبب الطبيعي الاول في ذلك على الجملة، أن الدولة والملك للعمران، بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة انه لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، بما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع، فتتعين السياسة لذلك، اما الشريعة او الملكية، وهو معنى الدولة، واذا كانا لا ينفكان، فاختلال احدهما مؤثر في اختلال الآخر، كما كان عدمه مؤثراً في عدمه"^(٢).

وقد لاحظ أن نمو الحضارة وازدهارها يرتبط بالدولة، "ولهذا نجد الأمصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها احوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذهبها، بخلاف المدن المتوسطة في الاقطار التي هي مركز الدولة ومقرها، وما ذاك الا لمجاورة السلطان لهم وفيض امواله فيهم"^(٣). وقد اوضح ابن خلدون : "انه اذا اتصلت تلك

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧٠.

(٣) المصدر نفسه، تاريخ، ج ٢، ص ٦٥٧.

الدولة، وتعاقب ملوكها في ذلك العصر، واحدا بعد واحد، استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً^(١). ويبدو أن السبب في ذلك هو أن الحضارة ذات طبيعة تراكمية "ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه، المهرة فيه، وبقدر ما يتزايد من اصنافها تتزايد اهل صناعاتها، ويثرون ذلك الجيل بها. ومتى اتصلت الايام، وتعاقبت تلك الصناعات، حذق اولئك الصناع في صناعتهم، ومهروا في معرفتها، والاعصار بطولها وانفساح امدها وتكرر امثالها تزيدها استحكاما ورسوخاً"^(٢).

ويظهر أن ابن خلدون لم يكن يشترط لاستمرار الحضارة والعمران في الأمصار أن يبقى الحكم بيد دولة معينة سواء اكانت تلك الدولة كلية ام شخصية وانما الذي كان يعنيه هو تواصل الحكم والسلطان الذي يضمن الامن والاستقرار او (الوازع) الذي يمنع الناس من الظلم والعدوان^(٣). وقد نبه إلى اهمية التفاعل بين التجارب والخبرات الحضارية بين مختلف الدول والاجيال في تحقيق التقدم والتطور الحضاري وهو ما نسميه الان التفاعل الحضاري او حوار الحضارات. فقال : "والسبب الشائع في تبدل الاحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الامثال الحكمية : الناس على دين الملك. واهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والامر فلا بد أن يفزعوا إلى عوائد قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلوا عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الاول. فاذا جاءت دولة اخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم خالفت ايضا بعض الشيء، وكانت للاولى اشد مخالفة. ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة"^(٤).

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج٢، ص ٦٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج٢، ص ٦٥٦-٦٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ج١، ص ٧١-٧٢، ج٢، ص ٦٥٧-٦٦٠.

(٤) المصدر نفسه، ج١، ص ٤٧.

يستنتج من النص المذكورة آنفا أن التراكم والتفاعل الحضاري، اذا استمر لمدة طويلة لا يؤدي إلى التقدم الحضاري فقط عن طريق التراكم (الكمي) للمنجزات وانما قد يؤدي إلى انقلاب (نوعي) في العوائد الحضارية للمجتمع. ومن المعروف أن هذا المفهوم للتطور الذي يقدمه ابن خلدون يقترب كثيرا من مفهوم التطور الجدلي (الديالكستيك) الذي عرضه هيجل بعد ابن خلدون بنحو اربعة قرون.

وقد استدل ابن خلدون على صحة ارائه المشار اليها بنمو وتطور الحضارة في الشام ومصر والعراق واليمن، فذكر أن المصريين القدماء "دام ملكهم في الخليقة ثلاثة آلاف من السنين، فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر. واعقبهم بها ملك اليونان والروم، ثم ملك الاسلام الناسخ للكل، فلم تزل عوائد الحضارة بها متصلة.. وكذلك ايضا رسخت عوائد الحضارة باليمن، لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العمالة والتبابعة آلاف من السنين. واعقبهم ملك مصر. وكذلك الحضارة بالعراق.. من لدن الكلدانيين... والعرب بعدهم آلاف من السنين. فلم يكن على وجه الارض لهذا العهد احضر من اهل الشام والعراق ومصر"^(١).

يظهر مما تقدم، انه في الوقت الذي يقيم فيه ابن خلدون ترابطا حتميا بين وجود (الدولة والحضارة) بوصفها ظاهرة ومعنى، فانه لا يشترط لاستمرار الحضارة ونموها بقاء دولة معينة ودوامها.. وانما المهم عنده هو وجود الدولة التي ترعى الحضارة والامن والاستقرار في المجتمع ايا كانت تلك الدولة.. وهكذا فانه في الوقت الذي تتبدل فيه الدول والحكام عبر العصور.. فان الحضارة تواصل حياتها واستمرارها الاف السنين.. فعمر الحضارات كما يستدل من تاريخ المجتمعات اطول كثيرا من عمر الدول.

ومع ذلك، فانه لا يتصور استمرار نمو الحضارة وتقدمها إلى مالا

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ٢، ص ٦٥٨.

نهاية، وذلك لان "العمران كله من بدَاوة وحضارة وملك وسوقة له عمر محسوس. كما أن للشخص الواحد من اشخاص المكونات عمرا محسوسا. وتبين في المعقول والمنقول أن الاربعين للانسان غاية في تزايد قواه ونموها، وانه اذا بلغ سن الاربعين وقفت الطبيعة عن اثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط. فلتعلم أن الحضارة في العمران ايضا كذلك، لانه لا غاية ولا مزيد وراءها وذلك أن الترف والنعمة اذا حصلا لاهل العمران، دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها"^(١).

وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى أن الحضارة اذا بلغت غايتها فانها تؤدي إلى فساد الدولة والعمران. وهو يرى أن غاية الحضارة هي انغماس رجال الدولة والرعية في الترف وضعف روح العمل والمدافعة في نفوسهم مما يؤدي إلى تفكك عصبية الدولة وضعف الروابط التي يقوم عليها المجتمع.

أن ابن خلدون لا يقصد من كلمة (فساد) الدولة والعمران (موتهما) بالمفهوم العضوي لهذه الكلمة، وانما يقصد المعنى الفلسفي لها والذي كان شائعا في عصره. فالفساد هو "عكس الكون، والكون هو حصول الصورة في الهيولي والفساد انخلاعها عنه"^(٢). ومن ثم فان فساد العمران يعني انفكاك صورته (الدولة) عن مادته (العمران) بسبب انغماس اهل العصبية من حكام الدولة في الترف (الحضارة).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن ابن خلدون لا يقصد من تعبير أن الحضارة مفسدة للدولة والعمران، أن الحضارة حسب مفهومه تؤدي إلى فناء الدولة والعمران كما قد يتبادر إلى بعض الاذهان، وانما يقصد تحلل الاسرة الحاكمة وتفككها نتيجة ضعف عصبيتها بسبب انغماسها في

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ٢، ص ٦٦١-٦٦٢.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٤٦٢.

الترف، ومن ثم فقدانها القدرة على قيادة الدولة والمجتمع بالنظر إلى تفكك
الانظمة والعلاقات التي كانت تساعد على الحكم، وبذلك يتسع المجال
لمجيء فئة اخرى ذات عصبية قوية لتتولى السلطة.

تاسعاً. فلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران وآفاق المستقبل
لم يكن ابن خلدون مؤرخاً مبدعاً أرخ لوقائع الماضي، وعاش هموم
عصره وكتب عن أحداثها فحسب، وإنما كان مفكراً ذا منظور فلسفي
حاول أن يستقري اخبار التاريخ من أجل التعرف على القوانين التي توجه
حركته، وتتبئ عن تطورات المستقبل. وقد تكالفت جهوده في هذا المجال
باكتشاف علم العمران، وهو بمجمل منطلقاته وقوانينه يعبر عن فلسفته في
التاريخ.

من هنا، ينبع اهتمام المؤرخين المعاصرين بابن خلدون، فهم بحاجة
إلى دراسة مؤلفاته التاريخية لفهم التاريخ العربي الاسلامي وبخاصة
تاريخ المغرب العربي حتى العصر الذي عاش فيه. وهم بحاجة إلى
دراسة افكاره وملاحظاته ومجموع ما قدمه في مجال علم العمران وفلسفة
التاريخ للتعرف على الاسباب والقوانين التي كانت تحكم الاحداث في
عصره والعصور التي سبقتة، والتي يمكن أن يستمر تأثيرها في الحاضر
والمستقبل اذا كانت قوانين عامة شاملة. وقد عبر محمد عابد الجابري عن
ذلك بقوله: "أن الفكر الخلدوني فكر فلسفي، والفكر الفلسفي الاصيل
يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه. أن مقدمة ابن خلدون
هي - باجماع الباحثين - تراث انساني قيم، مازال رغم ما كتب عنه، في
مزيد الحاجة إلى الدراسة والتحليل، ليس لان هذا التراث الثمين يعكس
بقوة وعمق خبايا وتفاصيل اهم واخطر حقبة من التاريخ العربي الاسلامي
وحسب، بل لانه يعكس ايضاً، ولربما بنفس الدرجة من القوة والعمق،
جانبا مهما من جوانب واقعنا العربي الراهن، هذا الواقع الذي تتواجد فيه
جنبا إلى جنب بنايات القرون الوسطى، والبنيات الجديدة التي خلقها عالم

اليوم" (١).

ويرى ناصيف نصار انه: "لابد لكل محاولة للعودة إلى الاصول او لحياء الفكر العربي من الابتداء باعتبار التقدم الحاسم الذي حققه فكر ابن خلدون، اذ انه، بالنسبة الينا، ينتمي إلى مرحلة انتقال، والفاصل الزمني الذي يفصلنا عنه ساد في القسم الاكبر منه جمود وتحجر لم تسلم من نتائجها البنى الذهنية للشعوب العربية على العموم. واذن، من الممكن الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري، في الظروف الجديدة التي اوجدها الانقطاع التاريخي والثقافي. لا بل أن امكانية الوفاء لانفسنا وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق شرط أن يتم بدراية وعناية واصالة" (٢).

لقد أن الاوان للباحثين الذين يسعون الى احياء التراث، وتجديد الفكر العربي الاسلامي، أن يعودوا إلى ابن خلدون، وبخاصة في حقل الدراسات الاجتماعية وفلسفة التاريخ ليستفيدوا من الاشكالات التي طرحها، والمعالجات التي قدمها، والقوانين والعلل والاسباب التي عرضها للظواهر التاريخية والعمرانية لدراستها وتمحيصها في ضوء التطورات العلمية المعاصرة، واوضاع العالم العربي الاسلامي، من اجل صياغة تفسيرات او فلسفات (اسلامية) معاصرة للتاريخ، وليس ذلك بالامر السهل او اليسير، اذ انه بحاجة إلى متطلبات علمية دقيقة في حقل الدراسات التاريخية والاجتماعية والفلسفية، القديمة منها والمعاصرة.

عاشراً. ملاحظات حول فلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران
بالنظر لسعة وعمق واهمية ما توصل اليه ابن خلدون من افكار ونظريات حول فلسفة التاريخ في العمران أي في حقل الدراسات

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٨.

(٢) نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ٣٥٧.

الاجتماعية والحضارية، كان من الطبيعي أن يسجل بعض الباحثين حولها عددا من الملاحظات النقدية التي تتفاوت في الدقة والصحة، وبخاصة وان البحوث في حقل علم الاجتماع وفلسفة التاريخ قد قطعت شوطا طويلا من التطور والتوسع منذ عهد ابن خلدون في القرن الرابع عشر وحتى الوقت الحاضر. ومن اجل استكمال عرض افكار ابن خلدون بما لها وعليها، سنعرض فيما يأتي لاهم الملاحظات النقدية التي قدمها عدد من الباحثين حول افكار ونظريات ابن خلدون مع بيان رأينا فيها بايجاز وبحسب النقاط الواردة ادناه :-

أ. ذهب بعض الباحثين إلى أن ابن خلدون قد بالغ في الحديث عن اثر البيئة الجغرافية في شؤون العمران "حتى انه لم يغادر اية ظاهرة اجتماعية الا جعلها مدينة لهذه البيئة في صورة ما، فالى البيئة الجغرافية في نظره يرجع السبب في اختلاف البشر في ألوانهم وجسومهم ونشاطهم العام وكثير من صفاتهم الجسمية والخلقية. وللبيئة الجغرافية في نظرة دخل كبير فيما يميز المجتمعات بعضها من بعض من مقومات في التقاليد والعادات والعلوم والافكار وشئون الاسرة ونظم الحكم والسياسة والاخلاق والانفعالات وسائر انواع الاجتماع"^(١). وقد اوضح بعض الباحثين أن اراء ابن خلدون في هذا المجال "مستقاة جملة وتفصيلا من المعارف العلمية السائدة في عصره والعصور قبله...، وان كثيرا منها اصبح اليوم غير ذي اهمية، وان البحث الحديث قد كشف عن بطلانها"^(٢). ومن الامثلة على اراء ابن خلدون في هذا المجال رأيه في تأثير المناخ في الانسان من حيث شدة الحرارة والرطوبة فيه. فهو يرى أن الاقاليم المعتدلة هي اكثر الاقاليم استعدادا لنشوء العمران وتطوره وقد استدل على صحة رأيه بالآراء المستمدة من طبيعيات ارسطو التي

(١) وافي، عبدالرحمن ابن خلدون، ص ٢١٢.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٣.

ترى أن "نشوء الكائنات لا يمكن الا بالرطوبة، وهي تتوقف على نسبة الحرارة إلى البرودة في المناخ، فالاقاليم الشمالية ينقطع التكوين فيها لافراط البرد والجمد، كما ينقطع التكوين في الاقاليم الجنوبية لافراط الحر.."^(١). وهكذا تكون الاقاليم المعتدلة هي موطن العمران والحضارة، وسكانها من البشر اعدل اجساما والوانا واخلاقا واديانا^(٢).

ويرى احد الباحثين أن موقف ابن خلدون في هذا الصدد كان موقفا سليما وطبيعيا، وذلك لان "حتميات الطبيعة، رغم مجهود الانسان، وتعاليه الفكري وخياله الخلاق، لايمكن أن يتناساها الباحثون في العمران، خصوصا في فترات من التطور البشري، لم تكن ذاعت فيه منجزات الحضارات العالمية الكبرى من علم وتكنولوجيا ينقلان وسائل الرفه إلى اقاصي الارض، ويخففان من ضغوط المناخ والطبيعة. ولعل مشاهدات ابن خلدون كانت صحيحة في معظمها عن انتشار الحضارات الكبرى في عصره بالمناطق التي يسميها مناطق اعتدال مناخي. ولازال كثير من المفكرين الاجتماعيين في عصرنا يتكلمون عن تنوع النماذج الحضارية بتنوع المحيط الجغرافي والارضي"^(٣).

وفي الحقيقة لا ينكر معظم الباحثين اثر البيئة الجغرافية في حياة المجتمع ومظاهر نشاطه ولكنهم ينكرون المبالغة في ذلك إلى الحد الذي ذهب اليه ابن خلدون ومونتسكيو وغيرهما وذلك لان البيئة الجغرافية لا تتحقق اثارها "الا بفضل ما يحدث بينها وبين العوامل الاجتماعية الاخرى من جهة، وما يحدث بينها وبين استعدادات الشعوب من جهة اخرى من تفاعل وتضافر. فان لم يتم هذا التفاعل والتضافر لم تستطع هذه البيئة

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٥.

(٣) مزيان، د. عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر، ١٩٨١، ص ٢٢٧.

سبيلا الى احداث اثر ما في حياة الجماعات" (١).

وقد لوحظ انه "كما تؤثر البيئة الجغرافية في المجتمع وتوجهه احيانا وجهة خاصة تتفق مع مقتضياتها، يؤثر المجتمع نفسه في بيئته ويخضعها لرغباته، فكثيرا ما استطاع المجتمع أن يغير طبيعة البيئة الجغرافية ويذلها لارادته..." (٢).

ويتناسب تأثير المجتمع في بيئته الجغرافية مع مستوى تقدمه الحضاري، فكلما ارتفع هذا المستوى ازداد تأثيره قوة وعمقا. ومن ثم، يصح القول أن الانسان المتحضر هو سيد بيئته الجغرافية، بينما الانسان البدائي او المتخلف هو عبدها (٣).

ب. يرى بعض الباحثين أن ابن خلدون "يعزو اهمية كبرى إلى تأثير الدم والجنس - أي العنصر - في حياة الامم، وبنو زعمهم هذا على نظرية العصبية التي وضعها، قالوا: يذهب ابن خلدون إلى أن العصبية هي العامل الاساسي في الحياة والسياسة، ومن المعلوم أن العصبية، انما هي نتيجة طبيعية لرابطة الدم والنسب، فيظهر من ذلك أنه يعزو دورا هاما إلى هذه الرابطة، شأن القائلين بنظرية الاجناس، وبأهمية الاوصاف العرقية" (٤).

في الحقيقة، أن هذا الرأي يصدر عن سوء فهم لآراء ابن خلدون في موضوع العصبية، لان العصبية عنده هي ثمرة الصحة والمعاشرة وتلاقي المصالح سواء اكان مصدر ذلك القرابة أم الولاء أم التحالف. وقد عبر ابن خلدون اوضح تعبير عن ذلك بقوله: أن "النسب امر وهمي لا حقيقة له - أي انه امر معنوي -، ونفعه انما هو هذه الوصلة

(١) وافي، عبد الرحمن بن خلدون، ص ٢١٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٤.

(٣) للتوسع في تأثير العامل الجغرافي في العمران عند ابن خلدون راجع الحصري،

دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٢٢٠-٣٠٥، ٢٢٩-٣٣٢.

(٤) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٣١٩-٣٢٠.

والالتحام^(١). ومن ثم فقد جعل علاقة الولاء والتحالف بمنزلة القرابة الحقيقية من حيث ثمرتها في التناصر والمساعدة، فقال : "ومن هذا الباب الولاء والحلف اذ نصرة كل احد على اهل ولائه وحلفه للالفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها او قريبها او نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لاجل اللحمة الحاصلة.."^(٢).

أن دراسة مجموع اراء ابن خلدون في هذا المجال تثبت أنه كان يرى أن اسباب اختلاف طبائع الامم والشعوب ترجع بصورة اساسية إلى تأثير المناخ والمجتمع، وليس إلى تأثيرات العنصر والوراثة. لذا فقد تولى تفنيد الروايات التي ترد اسباب اختلاف الوان السودان عن البيضان إلى انحذارهم من اولاد حام وسام ويافث، وتأثير دعوة نوح - كما جاء في التوراة - في ولده حام. لقد اوضح ابن خلدون أن "نسبة السواد إلى حام غفلة من طبيعة الحر والبرد وأثرهما في الهواء، وفيما يتكون فيه من الحيوانات"^(٣). وقد انتهى من مناقشة هذه المسألة إلى رفض فكرة ارجاع اختلاف صفات الامم إلى عامل واحد كعامل الوراثة فقال : "فتعميم القول في اهل جهة معينة من جنوب او شمال بأنهم من ولد فلان المعروف لما شملهم من نحلة او لون او سمة وجدت لذلك الاب، انما هو من الاغاليط التي اوقع فيها الغفلة عن طبائع الاكوان والجهات، وان هذه كلها تتبدل في الاعقاب ولا يجب استمرارها"^(٤).

وقد اوضح احد الباحثين اهمية ما توصل اليه ابن خلدون في مجال وحدة النوع الانساني لانه يرد بذلك "على من يدعي وجود شبه تفاوت نوعي بين الاعراق البشرية مثل ارسطو وجالينوس والمسعودي وبعض مفسري التوراة الذين ذهبوا إلى اثبات تفوق اولاد سام على اولاد حام، او

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١ ص ٢٢٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٤؛ راجع ايضا من ١٤٩-١٥٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٧.

بعبارة أخرى تفوق البيض على السود تفوق نوع على نوع آخر من الناس^(١).

وان مما يتصل بهذا الموضوع اتصالا مباشرا تأكيد ابن خلدون على العامل الاجتماعي في تكوين طبائع الأمم وأخلاقها، فهو يرى "أن خصال البأس والشجاعة، والانقياد والطاعة وجميع مذمومات الخلق ومحموداته حتى الذكاء والكياسة، والفطنة والنباهة.. كلها تتأثر من الحياة الاجتماعية متأثرا شديدا"^(٢). وذلك لأن أسلوب العيش يؤثر تأثيرا بالغا في أخلاق الناس وطباعهم. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك بقوله: "اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلته من المعاش، فإن اجتماعهم، إنما هو للتعاون على تحصيله..^(٣) وقد أشار إلى أن النحلة من المعاش أي طريقة الحياة تفرض على الإنسان التخلق بأخلاق معينة حتى تصبح راسخة في نفسه وعادة من عوائده، وذلك لأن: "الإنسان ابن عوائده ومالوفه لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه في الأحوال حتى صار خلقا ومملكة وعادة تنزل منزلة الطبيعة والجملة"^(٤).

وقد ساق لنا أمثلة على تأثير استخدام القوة في ضبط الناس وتأديبهم على أخلاق المحكومين وطباعهم فذكر "أن معاناة أهل الحضر للحكام مفسدة للباس فيهم ذاهبة بالمنعة منهم"^(٥). وقد قدم أمثلة متنوعة على تأثير الحياة الحضرية، وأسلوب حكم الناس وإدارتهم في أخلاق الناس وطباعهم، مما يدل على أن ابن خلدون كان يقدم هذا العامل على بقية العوامل في هذا المجال.

(١) مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، ص ٢٢٨؛ راجع أيضا ابن

خلدون، تاريخ، ج ١ ص ١٤٩-١٥٠.

(٢) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ٣٢٢.

(٣) ابن خلدون، تاريخ، ج ١ ص ٢١٠.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٩.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٠.

جـ. اتهم بعض الباحثين مثل طه حسين ومحمد عبدالله عنان ابن خلدون، بالتحامل على العرب لانه لم يفرق في المصطلح بين لفظ (العرب) الذي يشمل كل العرب شعبا وامة، وبين (الاعراب) ويقصد بهم البدو، وقد خصص ابن خلدون اربعة فصول من مقدمته للحديث عن حياة البدو بلغة نقدية قاسية وتحت هذه العناوين التي تفصح بوضوح عن مضمونها : "فصل في أن العرب لا يتغلبون الا على البسائط، فصل في أن العرب اذا تغلبوا على اوطان اسرع اليها الخراب، فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة او ولاية او اثر عظيم من الدين على الجملة، فصل في أن العرب ابعد الناس عن السياسة والملك. فصل في أن المباني التي تختطها العرب يسرع اليها الفساد في الاقل"^(١).

وقد فسر طه حسين ومحمد عبد الله عنان موقف ابن خلدون السلبي - كما فهمناه - من العرب عامة بسبب تردي اوضاعهم في عهده وعيشه في كنف اسر بربرية لا تحمل تجاه العرب مشاعر ايجابية فجارهم في موقفهم ومشاعرهم على الرغم من انه ينحدر من اصل عربي^(٢). وقد اندفع البعض نتيجة هذا الفهم (غير الصحيح) لموقف ابن خلدون فاتهموه بالشعوبية ومعاداة العرب، كما استغل بعض المعادين للعرب كتابات ابن خلدون بحسب هذا الفهم السلبي للهجوم على العرب والتشكيك في تاريخهم وعطائهم الحضاري^(٣).

لقد اوضح الحصري في دراسة مفصلة لهذه المسألة أن ابن خلدون يستخدم كلمة (العرب) في مقدمته ليعني بهم (البدو) لان ذلك كان امرا شائعا في عصره، لذا فانه لم يستعمل كلمة (الاعراب والاعرابي الا قليلا جدا)، "فانه قد استعمل كلمة العرب او العربي في نحو ٣٣٠ موضعا،

(١) ابن خلدون، تاريخ، ج ١ ص ٢٦٢-٢٦٩.

(٢) وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٢٦؛ الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ص ١٥١.

في حين انه لم يستعمل كلمة الاعراب والاعرابي الا في بضعة مواضع، هذا، مع انه قد اهتم بالحياة البدوية اهتماما كبيرا^(١).

ويقدم لنا النص الاتي دليلا على أن ابن خلدون كان يقرن في بحوثه بين مصطلح (العرب) و (البدواة) سواء اكان الامر متصلا بالبدو من العرب أم غيرهم.

يقول ابن خلدون عن البدو: "فكانوا لذلك اشد الناس توحشا، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم، وهؤلاء هم العرب، وفي معنائهم ظعون البربر وزنائه بالمغرب والاكرد والترك بالمشرق. الا أن العرب ابعد نجعة واشد بدواة لانهم مختصون بالقيام على الابل فقط، وهؤلاء يقومون عليها وعلى الشياه والبقر معها. فقد تبين لك أن جيل العرب طبيعي لا بد منه في العمران"^(٢).

يتضح من هذا النص أن ابن خلدون كان يفرق بين البدواة والحضارة واهل البدو (العرب)، واهل الحضرة، ويرى ذلك امرا طبيعيا في العمران. ومن ثم فلا مبرر لسوء الفهم وسوء التفسير وبخاصة ان غير العرب من المستشرقين وغيرهم قد استوعبوا مدلول هذا المصطلح، فاوضح المستشرق دوسلان: "أن ابن خلدون استعمل كلمة العرب بمعنى البدو.. وان عرب ابن خلدون، هم الاعراب"^(٣). لذا فقط عرف الجابري (العرب) ضمن قائمة الكلمات والمصطلحات التي استعملها ابن خلدون في مقدمته، فقال: "يقصد ابن خلدون بـ(العرب): القبائل العربية القاطنة بالاراضي الصحراوية والمختصة بأسلوب معين في الحياة يتميز بالخصوص بشطف العيش ونكد الحياة والتنقل والترحال والاحتفاظ بالانساب وكثرة

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٥٦.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج ١ ص ٢١٣.

(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٦٦.

العصبية»^(١).

د. لاحظ بعض الباحثين أن دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية كانت مستمدة من تجاربه وملاحظاته وما وصل إلى علمه من اخبار المغرب العربي ومشرقه، ولم يتسن له الاطلاع على احوال العالم كله، وكان ذلك امرا طبيعيا بالنسبة الى صعوبة المواصلات والتواصل في عصره. لذا فقد جاء استقراؤه للظواهر الاجتماعية ناقصا ومحصورا بالوطن العربي وتاريخه فلا غرابة أن تكون القواعد والسنن العامة التي استخرجها وظنها قوانين عامة تصلح لكل زمان ومكان لا يعدو يكون منها أن تكون ملاحظات وأحكاما ذات صلاحية نسبية، أي انها تصلح للتطبيق على الحالات التي درسها وحتى الظروف التي كانت قائمة في عصره. ومن الامثلة على ذلك، آراؤه في العصبية وروح القبيلة وتوقف الملك عليهما. وآراؤه في تطور الدولة وما تمر فيه من ادوار، وانها تنتقل من دور البداوة إلى دور الحضارة ثم تنتهي إلى الانحلال والسقوط، وآراؤه في اعمار الدول، وان عمر الدولة لا يعدو في الغالب عمر ثلاثة اجيال أي نحو مائة وعشرين سنة^(٢).

و. وقد كان من جملة اراء ابن خلدون التي تعرضت للانتقاد تشبيهه الدولة، والعمران البشري بالكائن العضوي الحي، فكما أن الانسان والحيوان بوصفهما كائنات حية، تمر بدورة حياة طبيعية من ولادة ونمو وشيخوخة وموت، ولا سبيل إلى تغيير هذا المصير المحتوم، فكذلك الامر بالنسبة الى الدول والحضارات عند ابن خلدون. أن تشبيه المجتمع الانساني ومؤسساته بالكائن العضوي الحي يقود إلى الخطأ في فهم الجماعة الانسانية، لان هذه الجماعة تتألف من افراد، وكل فرد منهم قائم بذاته، ولا يمكن أن تصل علاقته بافراد مجتمعه مهما كانت

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٤٥٥.

(٢) وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ٢١٠-٢١١.

قوية نفس درجة ترابط اعضاء الجسم ببعضها كترابط القلب بالاعضاء مثلا. كما أن الجماعة الانسانية تتجدد دائما نتيجة لحركة المواليد التي تعوض الوفيات وتزيد. لذا فان الجماعة لا تمر نتيجة لذلك باعمار او مراحل حياة شبيهة بمراحل حياة الكائن العضوي لان الجماعة يكون فيها دائما اطفال وشبان وكهول وشيوخ. كما أن نمو الجماعة مستمر، فهذا العمر يتألف من اجيال يلي بعضها بعضا، وهذه الاجيال غير متوازية، لا في تاريخ ميلادها، ولا في كيفية تطورها، وانما هي تتداخل بعضها في بعض^(١). ومن ثم، فانه ليس من الصحة بمكان دراسة المجتمع، والظواهر الاجتماعية من خلال النظرة العضوية التي تشبه الجماعة بالكائن العضوي.

ز. أن كلام ابن خلدون عن اعمار الدول واعمار الاجيال كلام غير دقيق ولا يخلو من اضطراب. فهو يقول بصدد حديثه عن اسلوب نقد سلاسل النسب عند العرب: "فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم سن الرجوع، ولهذا يجري على السنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه، فاعتبره واتخذ منه قانونا يصحح لك عدد الالباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية اذا كنت قد استربت في عددهم، وكانت السنين الماضية منذ اولهم محصلة لديك، فعد لكل مائة من السنين ثلاثة اباء..."^(٢).

أن مقارنة هذا النص بنصوص أخرى وردت في المقدمة تشير إلى اختلافه في تقدير عمر الدولة وعمر الجيل، فهو يشير في نص سابق في المقدمة الى: أن عمر الدولة لا يزيد عادة عن عمر ثلاثة اجيال، وان عمر الجيل هو ٤٠ سنة، وبذلك يكون عمر الدولة مائة وعشرين سنة^(٣).

(١) مؤنس، د. حسين، الحضارة، الكويت ١٩٧٨ ص ١٥٩، ١٥١-١٦١.

(٢) ابن خلدون، تاريخ، ج ١، ص ٣٠٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٠١-٣٠٣.

كما أن عمر الجيل هو ٤٠ سنة وليس بنحو ٣٣ سنة كما جاء في النص السابق.

وقد استند ابن خلدون في تقدير عمر الجيل بأربعين سنة إلى أخبار توراتية ودلائل تحمل أكثر من معنى، مما يجعل تقديره لعمر الجيل مسألة فيها نظر^(١). أن العمر الذي يترجح لدينا من خلال الرجوع إلى معاجم اللغة ومباحث علم الاجتماع هو ٢٠ عاما. وهو السن الذي يصبح فيه الإنسان كامل الأهلية وقادرا على الزواج والانجاب وبذلك يصبح من المتصور أن تتعايش خمسة أجيال مع بعضها على مدى مائة عام. ويقابل هذا المفهوم اللغوي والاجتماعي للجيل، (الطبقة) في كتب التراجم والانساب^(٢). أما الدراسات الاجتماعية المعاصرة فتؤكد أن "الطول المألوف لكل جيل في البحوث الحديثة هو ٢٠ سنة"^(٣).

أما بخصوص عمر الدولة، فقد ذكر الدكتور علي عبد الواحد وافي، أن ذلك لا يصدق إلا على طائفة من الدول العربية والبربرية في مرحلة من مراحل تاريخها، ولا يمثل ذلك قوانين عامة كما تبادر إلى ذهن ابن خلدون، فقد تكونت من بعده ومن قبله دول كبيرة واسعة الملك قوية البنيان، ولم تسر في الأدوار التي ظن أن المرور بها ضربة لازب لجميع الدول، وعاشت اضعاف المدة التي ذكر أن الدولة لا تتجاوزها في الغالب^(٤).

(١) يراجع في مناقشة هذه المسألة بحث: نظرية ابن خلدون ومنهجها في دراسة الانساب، للدكتور هاشم يحيى الملاح، منشور في كتاب: وقائع ندوة كتب الانساب مصدرا لكتابة التاريخ، بغداد (المجمع العلمي)، ٢٠٠٠، ص ١٥-١٧.

(٢) الزبيدي، تاج العروس، ج ٢٦ ص ٥٠.

(٣) سايمنتن، دين كيث، العبقرية والابداع والقيادة، ترجمة شاكر عبد الحميد، الكويت (سلسلة علم المعرفة) ١٩٩٣، ص ٦٤.

(٤) وافي، عبدالرحمن بن خلدون، ص ٢١١.

ح. تصور ابن خلدون حركة التاريخ (حركة دورية) فهي حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة: "ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها منذ نشأتها بذور انهيارها مما يجعلها محكوما عليها بالاضمحلال والزوال، تاركة المجال هكذا مفتوحا لقيام جماعة بدوية أخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير"^(١).

أن هذا التصور يفتح المجال لطرح التساؤل: "لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة حركة دورية، لا حركة مستقيمة؟.. أن جواب ابن خلدون عن هذا التساؤل الخطير لا يتناسب مع عمق الشكل الذي يطرحه. هو يرى فيه أحد العوارض الذاتية للعمران تحدث فيه بالطبع، ومن ثم فلا مجال للبحث في أسبابها وعواملها خارج نطاق فكرة الطبع"^(٢). وهي على ما يبدو نتاج فهمه العضوي للجماعة الانسانية.

ومن الملاحظ أن التفسير الدائري لحركة التاريخ لا يحظى بقبول الباحثين في فلسفة التاريخ، فمن الواضح "أن التاريخ لا يعيد نفسه. لأن التاريخ ليس تيارا واحدا، بل هو تيارات مختلفة يسير بعضها مع بعض، دون توازن تام أو اتفاق كبير في الغالب، تيارات بشرية وفكرية واقتصادية ودينية وما إلى ذلك، وهذه لا يمكن أن تسير في سرعة واحدة أو على نسق واحد حتى يتكون منها كل واحد. ومن هنا، فلا يمكن أن تتكرر فترة من فترات التاريخ إلا في الظاهر فحسب"^(٣).

ط. عد ابن خلدون الحضارة أحوالا عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، ثم قرن بينها وبين الترف والفساد، فقرر أن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد"^(٤).

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٠.

(٣) مؤنس، الحضارة، ص ٢١٠.

(٤) ابن خلدون، تاريخ، ج ٢ ص ٦٥٦-٦٦٧.

وقد لوحظ انه من غير الصحيح هذا الربط الحتمي بين الترف والحضارة وذلك لان التحضر والتدرج في احوال الحضارة "لا يضعف الانسان او الجماعة بل يقويه ويقويها، فان الحضارة علم ومعارف وخبرة وتجربة، وكل هذه تزيد ملكات الانسان ارهاقا وتفجر في كيانه ينابيع جديدة من القوة"^(١).

ويبدو أن الذي جعل ابن خلدون ينقم على الحضارة ويهاجمها ما لاحظته من سوء استخدام الاسر الحاكمة واعوانهم لوسائل الحضارة. أن الحضارة التي تكلم عليها ابن خلدون هي حضارة الترف والتبطل وسوء استخدام ادوات الحضارة.. حضارة الارستقراطية البدوية المتسلطة على رقاب الناس بقوة العصبية القبلية والتي هي: "حضارة الاستهلاك بغير حساب ودون انتاج"^(٢).

ففي ختام هذا العرض النقدي بوجهيه السلبي والايجابي لفلسفة ابن خلدون في العمران، نستطيع القول أن هنالك اجماعا بين الباحثين على أن ابن خلدون كان مفكرا مبدعا ساهم في خدمة التراث العربي والانساني في مجال الدراسات التاريخية والاجتماعية. وقد ذهب عدد كبير من الباحثين إلى أنه هو مؤسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع (العمران)، اذ انه كان اول من كتب في اصول ومباحث هذين العلمين.

وقد تعرضت افكار ابن خلدون ونظرياته للنقد والتقويم وبخاصة بعد تطور هذين العلمين وظهور كثير من الافكار والنظريات فيهما. وكان من الطبيعي أن يتحمس بعض الباحثين لابن خلدون ويعملوا على تمجيده، وأن يتحفظ آخرون ويسعوا لابرار مثالبه ونقاط ضعفه. ولكن الحقيقة تبقى صامدة بين الاتجاهين. وحسب ابن خلدون - وقد مضت على وفاته ستة قرون - انه كان رائدا ومؤسسا.. وان آراءه ونظرياته في التاريخ

(١) مؤنس، الحضارة، ص ١٥٤.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٣٧-٢٣٨.

والاجتماع ما زالت تمثل قواعد موجهة وملهمة لكثير من الباحثين
المجدين في دراسة التاريخ وفهمه.

الفصل الرابع

دور فيكو في نشأة علم التاريخ وفلسفته

اولا. نبذة موجزة عن حياته (١٦٦٨-١٧٤٤م)

ولد جيوفاني باتيستا فيكو في مدينة نابولي في ايطاليا سنة ١٦٦٨م، وكان والده صاحب مكتبة فقيرا، ومع هذا، فقد بذل جهده ليضمن لابنه افضل دراسة تسمح بها ظروف عصره ومجتمعه. فدرس اللغات القديمة، والفلسفة المدرسية (التي تمتاز فيها الفلسفة اليونانية بالتعاليم المسيحية)، وعلم اللاهوت، والحقوق.

ثم ذهب إلى مدينة (واتوللا) لتدريس الحقوق لابن احد النبلاء، فاقام فيها تسع سنوات، وجد فيها متسعا من الوقت للتعلم في دراسة الكتب القديمة.

وحين عاد إلى مدينته نابولي عين استاذا للبلاغة في جامعتها. وتطرق في دروسه إلى مسائل متنوعة ذات صلة بالدراسات الحقوقية واللغوية والتاريخية. كما وجد نفسه مسوقا لاتخاذ موقف فلسفي معارض لفلسفة ديكارت التي كانت مسيطرة في جامعة نابولي والتي كانت ترى أن المنهج الرياضي هو المنهج الوحيد الذي يساعد على الوصول إلى المعرفة العلمية الحقة، فحاول اثبات أن لكل علم منهجه، فما يصح في مجال علم الرياضيات لا يصح بالضرورة في مجال علوم الطبيعة، والعلوم الاجتماعية، وغيرها. وقد دون فيكو اراءه في مناهج البحث العلمي (التاريخي)، وفلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، في كتابه (العلم الجديد)، الذي صدر في خمسة اجزاء سنة ١٧٢٥م واعيد طبعه مرتين في حياته، مما يدل على اهتمام الناس به وحسن استقبالهم له.

أن شهرة فيكو العلمية قد قامت على ما عرضه فيه من اراء حول الاجتماع الانساني وفلسفة التاريخ ومناهج البحث العلمي في التاريخ لذا

عده كثير من الباحثين مؤسس علم الاجتماع، وعلم التاريخ، وفلسفة التاريخ^(١). لذا فاننا سنعرض في الصفحات الآتية لمساهماته في خدمة مناهج البحث التاريخية، ثم نعقبها بدراسة فلسفته في التاريخ، ثم نختم هذا البحث بعرض بعض الملاحظات النقدية لما قدمه فيكو في هذا المجال.

ثانيا. القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند فيكو

أن القواعد المنهجية التي قدمها فيكو لدراسة التاريخ قد ساهمت مساهمة واضحة في وضع الاسس الضرورية لنشأة علم التاريخ. لذا فقد توصل بعض الباحثين إلى أن أهمية فيكو "ترجع إلى المنهج أكثر مما ترجع إلى المذهب"^(٢). أي أن أهميته في خدمة المعرفة التاريخية ترجع إلى المنهج الذي عرضه لدراسة التاريخ أكثر مما ترجع إلى مذهبه في فلسفة التاريخ. وقد أكد هذا الرأي ويد جيري بقوله : "أن فيكو قد قام فعلا بتمهيد الطريق إلى ذلك بإدخاله بعض طرق العمل وباقتراحه بعض المبادئ العامة، فهو إذا يبرز أكثر كاحد مؤسسي علم التاريخ"^(٣). وقد اعترف فيكو في سيرته الذاتية بأنه قد استفاد في هذا المجال من منهج البحث العلمي التجريبي الذي توصل إليه فرنسيس بيكون (١٥٦١-١٦٢٦م) في دراسة علم الطبيعة، ويبدو ذلك واضحا عند حديثه عن أخطاء المؤرخين الخمسة "التي يحذر المؤرخين دائما وأبدا من الوقوع فيها، وهي أخطاء شبيهة بـ(الاهام) التي يتحدث عنها بيكون في

(١) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٧٨-١٧٩؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٥٣؛ ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩١؛ كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٣٠-١٣٥.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٣٥.

(٣) المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩١.

(الاورجانون) الجديد: يقول بوجود خمسة من هذه (الاوهام) التي هي مصدر الخطأ^(١).

وبالنظر لاهمية هذه الاوهام التي نبه فيكو المؤرخين على ضرورة التخلص منها كي لا يقعوا في الخطأ عند دراستهم للتاريخ فاننا سنعرضها في النقاط الآتية بايجاز.

أ. اوهام المؤرخين

اوضح فيكو أن الاخطاء في فهم التاريخ تنشأ عن وجود خمسة اوهام في ذهن المؤرخين، وهي:

١. وهم التهويل والتفخيم: حيث يمجّد المؤرخ ماضي امته مبرزاً جوانب المجد والقوة والثراء. ويقابل هذا الوهم، الوهم الذي اسماء بيكون بوهم القبيلة. وقد اشار فيكو إلى أن كل حقبة تاريخية لا تستمد قيمتها من مجرد ما تحقق فيها من انجازات، وانما تستمده ايضا من الدور الذي ادته تلك الانجازات في المسار العام للتاريخ^(٢).
٢. غرور الامم: لاحظ فيكو أن اهتمام الامم بتاريخها وعنايتها به يجعلها تحابي نفسها فتلقي الاضواء على الجوانب التي تعتقد انها مشرقة وتهمل الجوانب الاخرى، فتتحدث على سبيل المثال عن انتصاراتها باسهاب تغض الطرف او توجز الحديث عن هزائمها^(٣).
٣. وهم الثقافة الاكاديمية: ويقابل هذا الوهم، (وهم الكهف) عند بيكون، وهو وهم يحمل المؤرخ على الاعتقاد بان من يؤرخ لهم كانوا اناسا من طرازه علماء وطلبة علم، او هم من اولي العقلية المفكرة. غير أن فيكو نبه على أن "ابعد الرجال اثرا في الاحداث التاريخية، هو اقلهم

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٣٧.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٥٦.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٣٧.

من حيث التعليم الجامعي، لان العظمة التاريخية والعقلية المفكرة قلما يجتمعان في انسان واحد^(١).

٤. وهم التعاقب العلمي للامم: وهو الوهم الذي ينشأ بسبب اعتقاد المؤرخ "بأنه اذا التزمت امتان فكرة متشابهة او نظاما متشابهها فلا بد أن تكون واحدة منهما قد اخذت هذه الفكرة او هذا النظام نقلا عن الاخرى... أن مرد مثل هذا الخطأ هو انكار قدرة العقلية الانسانية على الابتكار الاصيل، تلك العقلية التي تستطيع أن تكشف من جديد عن افكار تأخذ بها من دون أن تتعلمها نقلا عن غيرها"^(٢).

٥. وهم الاقتراب: يتوهم بعض المؤرخين أن الاجيال السابقة اكثر علما منا بالنسبة إلى العصور قريبة العهد من عصرهم. وقد اوضح كولنجوود "أن تحذير فيكو من مثل هذا الخطأ امر عظيم الاهمية، والسبب في ذلك هو اننا في تطوير الجانب الايجابي منه نجد أن هذا المبدأ القائل بان المؤرخ لا يعتمد في معرفته على الروايات التقليدية المتصلة الحلقات، ولكنه يستطيع استنادا إلى اساليب البحث العلمي أن يصور لنفسه حقيقة عصر مضى لم يات بها نقلا عن اية رواية تقليدية مهما كانت"^(٣).

وربما كان مما يزيد هذه المسألة وضوحا أن نذكر أن مالدينا من معلومات عن العراقيين القدماء في الوقت الحاضر بفضل الحفريات التي يقوم بها علماء الآثار افضل بكثير مما كان لدى المؤرخين المسلمين في العصر العباسي.

وفضلا عما تقدم، فان فيكو لم يكتف بنقد اخطاء المؤرخين ودعوتهم إلى التخلص من الاوهام التي قد تمنعهم من الوصول إلى الحقيقة، بل انه قدم لهم عددا من الطرق الايجابية التي يستطيع المؤرخ من خلالها "أن

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٣٧-١٣٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٨.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

يسمو على مجرد الاعتماد على رواية الثقة من المؤرخين^(١). وبذلك قدم
إضافة ملموسة في مجال مناهج البحث التاريخي.

ب. طرق تساعد المؤرخ في البحث العلمي:

قدم فيكو عددا من الطرق الايجابية التي تساعد المؤرخ في بحثه عن
الحقيقة تتجاوز مجرد الاعتماد على الروايات والاخبار، وقد اشار
كولنجوود إلى أن هذه الطرق قد احدثت تغييرا جبارا في مجال الدراسات
التاريخية في ذلك الحين^(٢). ونعرض فيما ياتي لهذه الطرق بايجاز:-

١. دعا فيكو إلى ضرورة توظيف الدراسات اللغوية من اجل فهم التطور
التاريخي الذي مرت به حياة شعب من الشعوب وذلك لان اللغة اداة
تعبير وتوصيل للأفكار دائمة النمو والتطور. كما أن "الاساليب
البلاغية والاستعارات والكنائيات كانت لها دلالات مخالفة لدلالاتها
الان"^(٣). ومن ثم، فإن دراسة "اصول الكلمات ومشتقاتها ترينا أي لون
من ألوان الحياة عاشها قوم في الوقت الذي كانت تتطور فيه لغتهم. أن
المؤرخ ليستهدف تصويرا جديدا للحياة العقلية والأفكار المتداولة في
الشعب الذي يعرض لدراسته. كذلك فإن آراء الناس تقاس بمبلغ الألفاظ
المتداولة بينهم والطريقة التي يلجأون بها إلى استعمال كلمة قديمة
استعمالا مجازيا في معنى جديد.."^(٤).

٢. ضرورة التعامل مع الاساطير التي كانت شائعة لدى الشعوب القديمة
على انها امور معبرة عن وجدانها واسلوب تفكيرها ومعتقداتها. وذلك
لان هذه الشعوب لم تكن قد وصلت في تطورها مرحلة التفكير
الموضوعي لتعبر عن نفسها في صيغة قوانين وانظمة وافكار مجردة،
وانما كانت تعيش في مرحلة العقلية البدائية التخيلية. ومن ثم، فقد

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٣٩.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٩.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٥٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٣٩.

جاءت الهتها واساطيرها لتعبر عن النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية من تفكيرها فضلا عن النواحي الدينية. وقد اوضح فيكو ذلك من خلال دراسته للاساطير الاغريقية والرومانية^(١). لذا فان من واجب المؤرخ المعاصر الا يتعامل مع اخبار الشعوب القديمة عن الالهة والاوثن والاساطير بعقليته المعاصرة فيستخف بها، وانما عليه أن يتعمق في دراسة ما كانت ترمز اليه بالنسبة إلى تلك الشعوب من اجل التعرف على دلالاتها المتنوعة كي يستطيع فهم الماضي فهما افضل.

٣. لا يسلم فيكو بصحة الاخبار والروايات التي اوردها المصادر تسليما تاما، ولا يوافق على تفسيرها تفسيراً حرفياً، ولكنه يقبلها بوصفها استذكارا "لسلسلة من الحقائق المختلطة ببعضها البعض، قد شوهتها مصادر نقلتها الينا"، وان علينا تحديد مقدار ما دخلت عليها من تحريف متعمد او تشويه. كما أن علينا الا نقنع بفحص الروايات ونقدها لوحدها، وانما علينا أن نسعى إلى دراسة احوال الرواة ودوافعهم للتعرف على مقاصدهم وما كانوا يرمون اليه من سرد هذه الاخبار بالذات^(٢). وواضح أن دعوة فيكو في هذا المجال تلتقي مع مبدأ الجرح والتعديل الذي كان يستخدمه المحدثون والمؤرخون المسلمون في نقد الرواة والاخبار.

٤. اوضح فيكو أن من الاساليب التي تساعد على فهم وتفسير الروايات القديمة بصورة صحيحة قراءة هذه الروايات في ضوء الطابع العقلي الخاص بالمرحلة التي ظهرت فيها تلك الروايات، وذلك لان لكل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات طابعا عاما يميز عقليات الناس فيها، ويطلع انتاجهم الثقافي بطابعه الخاص^(٣).

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٤٠.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٠.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٤٠.

في ختام هذا العرض لاهم القواعد المنهجية التي قدمها فيكو لدراسة التاريخ، والتي هي اقرب إلى روح المذهب التجريبي الوضعي منها إلى روح المذهب المثالي الديني الذي تميزت به نظرياته في فلسفة التاريخ. وقد وضع هذا التعارض بين المنهج والمذهب عند فيكو كثيرا من الباحثين في مأزق عند محاولة تحديد فكر فيكو الحقيقي، فرأى بعض "الشارحين لاثار فيكو أن احالاته إلى (العناية الالهية) تغطية. وقد اكدوا أن فكرته الحقيقية كانت ترى أن العمليات التاريخية تظهر ثوابت واضحة يكون البحث العلمي للمعطى التجريبي قابلا لاستخلاصها. وفي رأيهم أن فيكو لم يكن لديه شيء من الاعتقاد بالتوحيد، فانه كان وضعيا وانسانيا صرفا"^(١). بينما خالف آخرون هذا الرأي فذهب كروتشة إلى اننا "نستطيع أن نعثر هنا وهناك على فيكو عالم لاهوت، وعلى فيكو لا ادري، بل وعلى فيكو وهمي، يؤلف روايات في الكوسمولوجيا"^(٢). وفي الطبيعة، ولكن مهما اردنا أن نفتش في اثاره فاننا لن نعثر فيها ابدا على فيكو مادي"^(٣). ويوافق ويد جيري كروتشة على رأيه هذا، ويرى أن فيكو لم يكن ماديا، بل كان مثاليا متأثرا بفلسفة افلاطون^(٣). أن هذا التعارض في تقويم فلسفة فيكو في التاريخ يجعل من الضروري عرض هذه الفلسفة بشيء من التفصيل وبخاصة وان كثيرا من الباحثين يعدون فيكو المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ.

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٧.
(*) الكوسمولوجيا هو العلم الذي يبحث في اصل الكون وبنيته العامة وعناصره وقوانينه.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٧.

(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٧، ص ١٩١.

ثالثا. فلسفة التاريخ عند فيكو

ينطلق فيكو في فكره الفلسفي من منطلق مثالي كما اوضحنا انفا، لذا فقد قال كروتشة إن : "فيكو كان من قماشة افلاطون وليس من قماشة بيكون"^(١).

وقد اعترف فيكو في سيرته الذاتية التي نشرها في سنة ١٧٤٣م بأنه قد تأثر بافلاطون. كما أن دراسة فلسفته التاريخية تظهر انه قد "اقتبس التصور الذي احتوى في اطاره معالجته للتاريخ" من افلاطون^(٢).

تمثل فكرة (العناية الالهية) الاساس الفلسفي الذي ينطلق منه فيكو في تفسير احداث التاريخ، وقد استمد هذه الفكرة في الاصل من افلاطون. لذا فانه كان يقول: "أن افلاطون الالهي يؤكد بان العناية توجه سير الشؤون الانسانية". وقد اشار بعبارة اقتبسها من افلاطون إلى أن تاريخ الانسانية هو في حقيقته: "تاريخ ابدى، مثالي.. تتبع سيره في الزمن تواريخ جميع الامم"^(٣). فالتاريخ على وفق هذا التصور يكون صورة ارضية لمثال اعلى سماوي، او هو كما كان يقول سانت اوغسطين "مسرحية كتبها الله ويمثلها الانسان"^(٤).

وقد عرض فيكو تفاصيل نظريته الفلسفية في التاريخ في اطار مرجعيات اللاهوت المسيحي وبخاصة (التوراة والانجيل)، وفي مجال معارضته لفلسفة ديكارت التي كانت تسيطر على الاجواء الفكرية في جامعة نابولي حيث كان يعمل.

لقد اوضح فيكو في معرض رده على دعوة ديكارت باتخاذ المنهج الرياضي سبيلا وحيدا للمعرفة الحققة، أن هذه الدعوة فيها غلو ظاهر، فمع التسليم بقيمة المنهج الرياضي في الدراسات المجردة، الا أن من الخطأ

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى، ص ١٩٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٩٤.

(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٦٦.

السعي إلى تعميم هذا المنهج على المجالات الطبيعية والاجتماعية. كافة لذا فقد دعا إلى استخدام المنهج التجريبي في دراسة التاريخ، وأشار إلى أن هذا المنهج يمكن أن يقدم لنا احتمالات لفهم الفعاليات الانسانية اكثر عمقا مما يستطيع أن يقدمه في فهم عالم الطبيعة^(١). وذلك لان ظواهر الطبيعة ليست من صنع الانسان، "اما في التاريخ فالموضوع هو الانسان حيث يدرس المؤرخ تعبيرات الارادة الانسانية ومن ثم يستطيع المؤرخ من خلال انسانيته أن يستوعب افعال الانسان وان يفهمها وان يتألف معها"^(٢).

وهنا يحاول فيكو أن يقيم جسرا بين المنهج التجريبي في البحث الذي اخذه عن ببيكون وبين فكرة العناية الالهية فيقول : "لقد بحث الفلاسفة عن دلائل القدرة العمرانية والعناية الالهية بين مشاهد الطبيعة، وفاتهم أن تلك القدرة والعناية تتجلى بأجلى مظاهرها في الحياة الاجتماعية. فالعلم الجديد (أي علم الاجتماع الذي دعى لتأسيسه) يسعى إلى تلافى هذا النقص باظهار وتبين دلائل عناية الله من خلال وقائع التاريخ. فهذا العلم بمثابة لاهوت مدني يبرهن على العناية الالهية بالوقائع التاريخية"^(٣).

ولا يرى فيكو أن ثمة تناقضا بين قوله أن احداث الحياة الاجتماعية من صنع الانسان ذاته وبين حديثه عن العناية الالهية في التاريخ. وذلك لانه يعتقد "أن التاريخ يرجع في بعضه إلى حرية الاختيار الاكيدة التي تركت للناس، الا أن هذه الحرية لا يمكن أن تمارس الا في اطار معين من العناية"^(٤). "صحيح أن الناس قد صنعوا بانفسهم عالم الامم ... ولكن هذا العالم قد نشأ دون ادنى ريب عن (روح) متغير غالبا، نقيض احيانا للغايات الخاصة التي حددها الناس لانفسهم وارفع منها على الدوام، وقد

(١) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩١.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٥٥.

(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٩١-١٩٢.

(٤) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٣.

جعل هذا (الروح) من هذه الغايات المحصورة وسائل لخدمة غايات ارحب مدى، واستخدمها على الدوام للحفاظ على الجنس البشري على الارض^(١).

ويلاحظ أن فيكو قد قسم العناية الالهية إلى قسمين: عناية عامة وهي التي تحدث عنها انفا وهي عناية غير مباشرة وتتصل بالتاريخ (الدنيوي) لشعوب الارض كافة ممن لا يدينون بالديانة اليهودية والنصرانية. وعناية خاصة تتعلق بالتاريخ (المقدس) لليهود والنصارى. وتتسم هذه العناية في اعتقاده بأنها عناية الهية مباشرة تتميز باتصال مباشر بين الله وبين شعبه وهي تعمل على هدايته عن طريق الروح او الوحي، إلى نمط الحياة الاكمل. وقد عد فيكو التاريخ المقدس بمثابة استثناء من التاريخ العالم للانسانية، وخصه بعدد من المسلمات او البديهيات لأنها وردت في الكتاب المقدس (التوراة والانجيل)، ومن ثم، فهي خارج اطار المناقشة والبحث لاسباب اعتقاده^(٢).

وهكذا فقد وجد فيكو نفسه مدفوعا للحديث عن عدد من الاخبار والمسائل التي عدها حقائق اولية وقد اوصلها إلى مائة واربع عشرة حقيقة، وهي في اغلبها روايات توراتية لم يثبتها البحث العلمي الاستقرائي الذي كان يدعو له في دراسته، نحو حديثه عن انقسام البشر إلى عمالقة وعبرانيين، وان العناية الالهية (الخاصة) كانت من نصيب العبرانيين وحدهم دون غيرهم من الشعوب. وقد حملت هذه المسلمات (الاعتقادية) فيكو على الانحياز لوجهة النظر اليهودية والمسيحية (التقليدية) في قراءة احداث التاريخ القديم والاساءة إلى معظم شعوب العالم ومعطيائهم الحضارية^(٣).

(١) ويد جري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٩٢-١٩٦.

(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٨٠-١٩٤؛ صبحي، في

فلسفة التاريخ، ص ١٦١-١٦٥.

وربما كان من حسن الحظ أن فيكو لم يخصص لهذا النوع من التاريخ
الاجزاء يسيرا من جهده، وصرف معظم عنايته نحو محاولة فهم فلسفة
تاريخ الانسانية العام المحاط بالعناية الالهية والتي "تظهر في قوانين
الطبيعة وفي عملية التاريخ المنظمة"^(١).

لقد تصور فيكو أن تاريخ الانسانية العام يتم تطوره عبر ثلاثة عصور
حضارية صاعدة على شكل لولب، وان كل دورة حضارية مفتحة على
الدورة الاخرى الاعلى منها، وهي ارقى منها على المستوى الحضاري.
ويعترف بأنه قد اخذ تقسيم التاريخ إلى ثلاثة عهود عن المصريين القدماء
الذين "كانوا يقسمون تاريخهم إلى ثلاثة عهود وادوار: دور الالهة، دور
الابطال، دور البشر"^(٢). كما اخذ فكرة الدورة الحضارية في حركة
التاريخ عن فلاسفة اليونان (الفيثاغوريون)^(٣).

ومع ذلك فقد كان لفيكو فضل صياغة نظرية الدورة الحضارية في
تفسير حركة التاريخ ومحاولة قراءة حركة تاريخ الانسانية في ضوءها.

رابعاً. الدورة الحضارية عند فيكو

يرى فيكو أن تاريخ الانسانية يمر في تطوره العام بثلاث مراحل
حضارية متصلة، وان هذه المراحل اذا اكملت دورتها تعود لتكرر المرور
بالمراحل ذاتها، ولكنها لا تعيد نفسها لان المراحل الجديدة ستكون ارقى
واكثر تطوراً من سابقتها^(٤). وقد اوضح طبيعة كل مرحلة من هذه
المراحل التي اسماها عصوراً، وعلى النحو الاتي:

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٥.

(٢) الحصري، المرجع السابق، ص ١٨٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨٢.

(٤) الشرقاوي، ادب التاريخ، ص ٧٥.

أ. عصر الالهة

يبدأ هذا العصر حينما تبدأ أمة من الأمم في الخروج خروجا تدريجيا من حالتها البدائية (البربرية) لتدخل في هذا العصر. ويتميز هذا العصر بسيادة الخرافات، والخوف من ظواهر الطبيعة التي تعد في نظر الناس تعبيراً عن ارادة الالهة في حالات الرضى والغضب. كما تسيطر في هذا العصر فكرة الارواح الخيرة والارواح الشريرة على عقول الناس وتنتشر بينهم الاساطير. اما السلطة في هذا العصر فتكون بيد الكهنة الذين يحكمون الناس باسم الالهة.

ب. عصر البطولة

ينتقل المجتمع من عصر الالهة إلى عصر البطولة انتقالاً تدريجياً. ومما يساعد في عملية الانتقال هذه اتحاد مجتمعات متعددة مع بعضها من أجل مواجهة عدد من الاخطار الداخلية والخارجية. يتميز هذا العصر بحب البطولة وتمجيد القوة. ويظهر اثر ذلك واضحاً في الدين والادب والاساطير وغيرها. وتنتقل السلطة في هذا العصر من ايدي الكهنة ورجال الدين إلى رجال الحرب، وبذلك تصبح القوة هي القانون السائد. اما النظام العام في المجتمع فيصبح نظاماً أرسقراطياً يقوم على اساس الفصل الطبيعي بين السادة والعبيد.

ج. عصر الانسان

يبدأ هذا العصر حينما تتجح جماهير الشعب في الحصول على حقوق المواطنة. وبذلك تصبح اهم سمة لهذا العصر هي الديمقراطية والاعتراف بالمساواة بين البشر. كما يتميز هذا العصر بالعقلانية والتطلع إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها من أجل خدمة الانسان. وتظهر اثار هذه السمات على القانون، فتوضع القوانين والانظمة على اساس من العقل

والمنطق. كما تظهر في اللغة والأدب حيث تسود اللغة الشعبية، وتختفي
الازدواجية بين لغة الحديث ولغة الكتابة.

يبدأ عصر الإنسان بالافول حينما تتطرف الجماهير في المطالبة
بحقوقها فيزداد الصراع بين الطبقات وتتفكك العلاقات الاجتماعية، مما
يؤدي إلى ضعف القيم الاجتماعية التي كانت سائدة. كما يستنفد الفكر
طاقاته الإبداعية ويتحول إلى مظاهر جوفاء فاقدة للحياة. فإذا وصل
المجتمع إلى هذه الحالة اذنت الدورة الحضارية كلها على الانتهاء، وتكون
النهاية عادة إما عن طريق غزو اجنبي من الخارج أو انحلال اجتماعي
شامل من الداخل. وبذلك يعود المجتمع لبدء دورة حضارية جديدة ذات
ثلاثة عصور: عصر الالهة، عصر الابطال، وعصر الإنسان. إلا أن
الدورة الجديدة تكون كما يرى فيكو أرقى من الدورة الحضارية السابقة
وان اتفقت معها في المسار والملاحم العامة^(١).

أن نظرية التعاقب الدوري للعصور التي تمر بها الحضارات كما
عرضها فيكو تستند إلى المقومات الآتية :

١. أن الحركة الدائرية للدورات الحضارية لا تعني أن حركة التاريخ
تسير على هيئة عجلة تدور حول نفسها، ولكنها حركة لولبية تصعد إلى
الاعلى "لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط، ولكنه يأتي بصورة
جديدة في شكل مخالف لما مضى"^(٢). وهكذا فالتاريخ عند فيكو في تجدد
دائم، والتعاقب الدوري فيه لا يسمح بالتنبؤ. وقد لوحظ أن هذا الجانب في
تصور فيكو للدورات الحضارية هو الذي يميزها من "الفكرة الاغريقية
الرومانية القديمة التي تذهب إلى وجود حركة دائرية دقيقة تنظم احداث
التاريخ"^(٣). وتؤدي إلى تصور أن التاريخ يعيد نفسه مما يسهل معه التنبؤ

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ، ص ٧٥-٧٨؛ الحصري، دراسات عن مقدمة ابن
خلدون، ص ١٨٢-١٨٣.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٦٠.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٣٧.

بالمستقبل ويصعب معه القول بالتقدم كما هو مقرر عند افلاطون وميكا فيلي^(١).

٢. أن عصور الدورة الحضارية يعقب بعضها بعضاً، فعصر البطولة يعقبه عصر الانسان الذي "يتميز بسيطرة الفكر على الخيال، وتفوق النثر على الشعر، والصناعة على الزراعة، والمعايير الاخلاقية التي تقوم على السلم بدلا من الحرب. فاذا ما انتهى هذا العصر اعقبه عصر انهيار جميع البشرية إلى حالة (البربرية الجديدة) ولكنها بربرية تختلف كل الاختلاف عن بربرية البطولة التي تستند إلى الخيال، تلك هي التي يسميها (بربرية التأمل) أو التفكير، حيث ما زالت السيطرة للفكر، ولكنه الفكر الذي استنفد طاقته الابتكارية أو الانشائية فلم يعد الانسجما من المظاهر الجوفاء ذات الطابع المتكلف المغرض"^(٢). وهكذا تنتهي الانسانية للدخول في دورة حضارية جديدة تمر بالمراحل السابقة نفسها ولكنها اعلى مستوى من سابقتها واكثر تقدما منها.

٣. أن لكل عصر من عصور الدورة الحضارية طابعا خاصا يتميز به ويؤدي إلى نشوء ترابط عميق بين جميع الانماط الثقافية السائدة في المجتمع، من دين وسياسة وفن وادب وتشريع وفلسفة. أن هذه الظاهرة تحمل على القول : "بان فترتين مختلفتين قد يتوافر لهما نفس هذا الطابع. ومن ثم، يصبح من الممكن أن نستقريء الاحداث في واحدة قياسا إلى الاخرى"^(٣). وقد قدم فيكو مثالا على ذلك التشابه بين عصر البطولة الاغريقي (عصر هوميروس) وعصر البطولة في العصور الوسطى في اوربا. فالعناصر الخاصة التي طبعت هذين العصرين معا كانت تتعلق ببعض المظاهر كالحكومة التي تتألف من ارسقراطية حربية، واقتصاد زراعي، وادب رومانتيكي، ومعايير اخلاقية تستند إلى فكرة الشجاعة

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ، ص ٧٤-٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣٦.

(٣) الشرقاوي، ادب التاريخ ... ص ١٣٥.

والولاء وغير ذلك. فاذا بدا لنا أن نعلم أكثر مما علمنا هوميروس عن العصر الذي عاش فيه، كان علينا أن ندرس العصور الوسطى، وأن نتبين إلى أي حد نستطيع قياس العصور الاغريقية الاولى بما علمنا عن العصور الوسطى^(١).

خامسا. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ عند فيكو

أن اثنى ما قدمه فيكو للدراسات التاريخية هي ملاحظاته المنهجية التي استفادت من منهج البحث التحليلي النقدي الذي كان سائدا في اوربا في القرن السابع عشر والتي استطاعت أن تخطو بهذا المنهج خطوة إلى الامام بان اضافت اليه البعد الانشائي من اجل دراسة التاريخ والتعرف على حقائقه تعرفا افضل. وبذلك تمكن فيكو من تجاوز ضيق النظرة الديكارتية إلى المعرفة والدعوة إلى اساس اوسع مدى واعمق لنظرية المعرفة^(٢).

لقد وصف فيكو بسبب هذه المساهمة المنهجية في خدمة المعرفة التاريخية من قبل العديد من الباحثين بصفة مؤسس علم التاريخ وفلسفته^(٣). اما اذا تركنا هذا الجانب وحاولنا تقويم ما قدمه فيكو من مساهمات في دراسة التاريخ على وفق القواعد المنهجية التي وضعها للبحث التاريخي فسنجد أن هنالك هوة واسعة بين النظرية والتطبيق. كما أن منظوره الفلسفي للتاريخ قد تعرض لكثير من النقد والتجريح. ونعرض فيما يأتي لاهم الملاحظات التي وجهت إلى فلسفة التاريخ عند فيكو بايجاز:

أ. أن نظرية فيكو حول الدورات الحضارية والعصور التي تمر بها كل دورة تتطوي على تبسيط مخل بالحقيقة التاريخية، وتقوم فضلا عن

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ، ص ١٣٦ .

(٢) المرجع نفسه، ص ١٤١ .

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٥٣ .

ذلك "على افتراض قوانين صارمة تتبعها الانسانية في تحولها من مرحلة إلى مرحلة، على حين أن هذه المراحل تتداخل فيما بينها. كما أن ملامح كل منها قد توجد إلى جانب الاخرى في كثير من الاحيان. لذلك فقد رأى كروثشة أن النظرية عند التطبيق تبدو مثقلة بالاستثناءات"^(١).

ب. ليست جميع اراء فيكو نتيجة لبحث علمي او استقرار لاحداث التاريخ "بل أن الكثير من الآراء المسبقة قد حددت تفسيراته. انه مع انتقاده لديكارت لبعده عن التجربة، فانه حدد منهجه بما يماثل عالم الهندسة الذي يضع اوليات ثم يستنبط منها"^(٢). وقد وضع فيكو مائة واربع عشرة مسلمة جعلها اوليات غير قابلة للنقاش (بديهيات) وسنقدم ثلاثاً منها فقط على سبيل المثال :

١. ينقسم الجنس البشري إلى نوعين متميزين من البشر، العمالقة (ضخام الاجسام جدا)، والبشر ذوي القامة المتوسطة. وينتمي النوع الثاني (المعتدل) إلى العبرانيين (ومنهم بنو اسرائيل)، بينما تنتمي جميع شعوب العالم (الامميين) إلى العمالقة !!...

٢. أن هذا الاختلاف والتمايز بين البشر قد جاء نتيجة إلى أن تربية العبرانيين تربية انسانية بسبب العناية الالهية الخاصة التي شملتهم. بينما كانت تربية الامميين من بقية شعوب العالم تربية بهيمية (حيوانية) بسبب عدم شمولهم بتلك العناية.

٣. أن الله تعالى منع العبرانيين عن الكهانة وخصهم بالنبوة والوحي الالهي، بينما كانت الكهانة اساس المجتمع عند جميع الامم الوثنية التي عاشت بعيدة عن الهداية والعناية الالهية الخاصة والمباشرة^(٣).

(١) الشرقاوي، ادب التاريخ، ص ٧٨.

(٢) صبحي، المرجع السابق، ص ١٦٤.

(٣) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٩٠.

ومن الواضح أن هذه المسلمات مستقاة من التوراة، وهي ليست موضع تسليم من قبل النقاد والمؤرخين، لذا فإن التصورات التي خرج بها فيكو استنادا إلى ماعده (مسلمات) بعيدة كل البعد عن حقائق العلم والتاريخ^(١).
ج. استخدم فيكو فكرة العناية الالهية استخداما واسعا في تفسير احداث التاريخ وبطريقة "تبدو غير واضحة وتدعو إلى الارتباك"^(٢). ولم يحدد تحديدا واضحا لطبيعة الصلة بين العناية الالهية الخاصة والعناية الالهية العامة، الامر الذي جعل فلسفته للتاريخ بعيدة عن المتطلبات العلمية وهي في الوقت ذاته لا تحظى بمباركة اصحاب التفسيرات الدينية للتاريخ فقد عدوا حديثه عن العناية الالهية مجرد تغطية لاختفاء حقيقة معتقده (الوضعي - الانساني) البعيد عن التوحيد^(٣)!!

د. عقد ساطع الحصري مقارنة بين نظريات فيكو ونظريات ابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ فتوصل إلى أن "ابن خلدون يتفوق على فيكو تفوقا كبيرا من حيث شمول النظر ونزعة التعمق وطريقة البحث والاستقراء. فابن خلدون يقترب من طرائق الابحاث العلمية الحديثة بوجه عام، وطرائق الابحاث التاريخية والاجتماعية بوجه خاص اقترابا واضحا"^(٤). لذا فان حق ابن خلدون في شرف التسمية باسم مؤسس فلسفة التاريخ اقوى من حق فيكو لان ابن خلدون فضلا عن تفوق نظرياته علميا يتقدم على فيكو من الناحية الزمنية بـ (٣٤٨ سنة) حيث أن ابن خلدون كان قد كتب مقدمته للتاريخ في سنة ١٣٧٧م في حين أن فيكو كان قد نشر كتابه (العلم الجديد) في سنة ١٧٢٥م^(٥).

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٦٥.

(٢) الشرقاوي، ادب التاريخ، ص ٧٨.

(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٧.

(٤) الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص ١٩٩-٢٠٠.

(٥) المرجع نفسه، ص ٢٠٠.

الفصل الخامس

فولتير رائد الفلسفة العقلانية في التاريخ

اولاً: نبذة موجزة عن حياته (١٦٩٤م-١٧٧٨م)

ولد (فرنسوا ماري ارويه) في باريس عام ١٦٩٤م، وقد اختار لنفسه اسم (فولتير) حينما كان سجيناً في الباستيل عام ١٧١٧م "وكان والده كاتب عدل ناجحاً، وامه ذات نزعة ارسقراطية، وقد يكون مدينا لوالده بدهائه وسرعة غضبه، ولامه بشيء من طيشه وذكائه. جاء إلى العالم في عناء وضيق، فقد ماتت امه اثناء ولادته. وكان طفلاً هزيباً مما حمل الممرضة أن تقول انه لن يعيش اكثر من يوم واحد. ولكنها كانت مخطئة قليلاً، فقد عاش اربعة وثمانية عاماً!!" (١).

وقد اشرف اخوه الاكبر ارماند على تنقيفه، وكان ارماند "مثالياً تقياً ولكنه نزع إلى الالحاد وحكم عليه بالموت. واعتاد والدهما أن يقول أن الله رزقه ولدين مجنونين احدهما مجنون بالشعر والثاني بالنثر.." (٢).

ارسله والده للدراسة في مدرسة لويس اليسوعية للتعلم فيها على الاسس التربوية والثقافية الدينية، ولكن الآثار التي تركتها الدراسة في هذه المدرسة جاءت على خلاف ما هو متوقع منها (٣). فقد : "علمه رئيس دير الشك في صلاته، وعلمه اليسوعيون بعد ذلك الحوار (أي علم الكلام) الذي ادى به إلى الشك. وهو فن اثبات كل شيء، والذي ينتهي عادة بعدم الايمان" (٤). لقد خيب فولتير امل والده في أن ينشأ نشأة محافظة وان يسعى إلى دراسة اللاهوت والقانون، كي يضمن لنفسه عملاً يساعده على

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٥٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٥٢.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٨٠.

(٤) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٥٢.

كسب رزقه، فاحترف الادب، واتجه إلى حياة اللهو والعبث كما ساهم في الحياة السياسية فشارك في المظاهرات السياسية المعارضة للحكم واطلاق الكلمات والقصائد الشعرية الجارحة بحق الوصي على العرش الملكي، وقد حملت هذه المواقف الوصي على سجنه في سجن الباستيل، وكان ذلك في عام ١٧١٧م وبقي في السجن احد عشر شهرا كتب فيها قصة شعرية جميلة.

وبعد خروجه من السجن استطاع أن يكون لنفسه شهرة في الاوساط الثقافية والارستقراطية من خلال اعماله الادبية، وبراعته في الكلام وإدارة الحوار في المجالس.. وقد استمر فولتير في تألقه وتمتعه في الحياة الناعمة نحو ثماني سنوات في باريس اضطر بعدها إلى مغادرة بلده منفياً إلى انكلترا اثر شجار حاد وقع بينه وبين احد النبلاء في احد المجالس^(١). امضى فولتير في انكلترا ثلاث سنوات امتدت من سنة ١٧٢٦-١٧٢٩م تعلم فيها اللغة الانكليزية واستطاع من خلالها أن يدرس الادب والفلسفة الانكليزيين فضلا عن تعرفه على الحياة السياسية في انكلترا واعجابه بما حققته للناس من حرية وتسامح وقد عبر فولتير عن دهشته للحرية التي كان يعمل في ظلها الانكليز في مجموعة (رسائل عن الانجليز) ارسلها إلى عدد من اصدقائه. وكان مما قاله في احدى هذه الرسائل: "هنا شعب له آراؤه الخاصة به، شعب اصلح دينه، وشنق مليكه، واستورد ملكا اخر، وانشأ مجلسا نيابيا اقوى من أي حاكم في اوربا. ولا وجود لسجن الباستيل هنا. هنا ثلاثون مذهبا دينيا بغير قسيس واحد.." ^(٢). لقد اثار نشر هذه الرسائل في فرنسا من قبل احد الناشرين من غير اخذ موافقة فولتير على ذلك، نقمة الطبقة الحاكمة عليه وسخط رجال الدين، مما حمله على الهرب والتواري عن الانتظار ريثما تهدأ الضجة.

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٥٢-٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

لقد واصل فولتير حياته الادبية في باريس، وكانت اعماله تلقى رواجاً وترحيباً منقطع النظير، كما وجد في نفسه ميلاً قوياً لدراسة التاريخ والكتابة فيه من خلال منهج عقلاني نقدي يركز على التطور الفكري والحضاري في تاريخ الانسانية اكثر من التطور السياسي، وهو ما سنفصل الحديث عنه في الصفحات الآتية.

وقد وجد فولتير نفسه بحكم - طبيعة (عصر التنوير) الذي عاش فيه، وتوجهه العقلاني - العلمي الذي اخذ جانباً منه عن العلماء والفلاسفة الانكليز امثال فرنسيس بيكون، وهوبز، ولوك - ميلاً بقوة إلى نقد الاوضاع الدينية والثقافية التقليدية السائدة في فرنسا، والدعوة إلى اصلاحها على وفق المنهج العقلاني الذي كان شديد الحماس له. وقد ادى ذلك إلى دخوله في مخاصمة شديدة مع الكنيسة ورجال الدين واتهامه بالكفر والالحاد، ولكن الحقيقة أن فولتير لم يكن ملحداً، ولا مادياً، بل كان عقلانياً مثالياً متطرفاً^(١). وقد عبر عن ذلك في مقالة عنوانها (المؤمن بالله) وكان مما جاء فيها: "أن المؤمن هو الانسان المقتنع بوجود اله قوي وصالح خلق جميع الاشياء والكائنات، وهو يعاقب من غير قسوة على كل الذنوب، ويجزي بالخير على كل اعمال الفضيلة والخير. وهو لا ينضم إلى أي مذهب من المذاهب المختلفة التي تتناقض بعضها بعضاً. أن دين الله هو اقدم الاديان واكثرها اتساعاً، لان عبادة الله البسيطة سبقت جميع الانظمة في العالم. وهو يتكلم لغة يفهمها كل الناس، بينما لا يفهم الناس بعضهم بعضاً. وهو صديق الحكماء. وليس الدين عنده ما جاء في الميتافيزيقا من اراء، ولا المظاهر التافهة، ولكن في العبادة والعدل، وعمل الخير هو عبادة الله، والتسليم له هو شريعته. وهو يغيث الملهوف ويلبي المعوز ويحمي المظلوم"^(٢).

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٦٠-٣٠٢.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٢.

وحين اشتد المرض بفولتير وشارف على الوفاة كتب بيانا يوضح فيه اعتقاده جاء فيه: "اموت على عبادة الله، ومحبة اصدقائي، وكراهية اعدائي، ومقتي للخرافات والاساطير الدخيلة على الدين"^(١). ووقع هذا البيان في ٢٨ شباط ١٧٧٨م وقد توفي بعد ذلك بنحو ثلاثة اشهر في ٣٠ مايس ١٧٧٨م قبل عام من اندلاع الثورة الفرنسية.

كان فولتير من اعظم المفكرين حيوية ونشاطا، وقد كتب في حياته تسعة وتسعين كتابا في مجالات ثقافية متعددة كان من ابرزها الادب والشعر والنقد الاجتماعي والتاريخ. وليس من اغراض هذا الكتاب أن يعرض لهذه المجالات جميعا، وانما سيركز بحثه على الجوانب التاريخية والفلسفية من اعماله، وعلى النحو الوارد ادناه :

ثانيا. فولتير مؤرخا

أن عناية فولتير بحقل المعرفة التاريخية جاء في اطار اهتماماته الثقافية العامة، فهو قد بدا نشاطه الثقافي في مجال الادب من شعر، وقصة، ومقالة ثم انتهى إلى العناية بالتاريخ وكان قد شارف على الاربعين من عمره. وقد كتب اول كتاب تاريخي مهم عن حياة ملك السويد شارل الثاني عشر في سنة ١٧٣١م.

وقد وصف احد الباحثين منهج فولتير في الكتابة التاريخية كما يظهر في هذا الكتاب بقوله: "لا يوجد في هذا الكتاب ما يمكن اعتباره مادة زائفة لا لزوم لها، فضلا عن انه بعيد عن المغالاة في الاستنتاجات، والمبالغة في المحسنات دون محاولة من الكاتب لاقحام آرائه. أن كل سطر فيه يتميز بالاختصار والدقة وكأنه منقوش على لوح من الصلب"^(٢). أن ما تقدم يشير إلى أن فولتير كان يلتزم في كتابة التاريخ بالمنهج العلمي من حرص على قول الحقيقة وعرض تفاصيلها بدقة وموضوعية

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٣١٢.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٦.

فضلا عن توظيف موهبته القصصية في بث الروح الحية في الشخصيات التاريخية التي يترجم لها.

كان فولتير ينظر إلى ما وصل إلى أيدينا من اخبار عن الماضي بروح عميقة من الشك وعدم التصديق. فهذا التاريخ على حد قوله : "لا شيء سوى مجموعة من الاباطيل والخدع التي نلعب بها على الاموات بحيث نحول الماضي ليتناسب مع رغباتنا عن المستقبل"^(١). لذا فانه حينما اراد أن يكتب تاريخا صادقا راح "يكدح كعامل في منجم ليجد في هذا النهر من الاكاذيب جذور حقيقة تاريخ العالم الحقيقي... فقد قرا كل شيء وقع تحت يديه عن موضوعه، وغاص في مئات المجلدات، والمذكرات، وارسل مئات الرسائل لمن بقي على قيد الحياة من رجال اشتركوا في الحوادث المشهورة، واستمر في دراسته حتى طبع انتاجه، وادخل تحسينات على كل طبعة"^(٢).

وكانت اهم الكتب التي نشرها فولتير فضلا عن الكتاب المذكورة انفا (عصر الملك لويس الرابع عشر) الذي صدر في سنة ١٧٥١م وقد اشير إلى أن هذا الكتاب هو: "اول كتاب تاريخي بالمعنى الحديث. ففي هذا الكتاب نجد فولتير وقد تخلى تماما عن طريقة الكتابة على منهج الحوليات، او حتى الالتزام بتتابع زمني معين، بل نظم كتابه تنظيمًا موضوعيًا. ولاول مرة نجد في هذا الكتاب وصفا لحضارة دولة اوربية عظمى من جميع جوانبها وعناصرها. لذلك يعتبر هذا الكتاب من وجهة النظر الناقدة من اعظم الاعمال"^(٣).

ويأتي كتاب (مقالة في سلوك الامم وروحها) الذي نشره فولتير في سنة ١٧٥٦م بعد كتاب عصر لويس الرابع عشر من حيث الاهمية، فهو وان كان اقل شمولاً منه، الا انه لا يقل عنه من حيث الاهمية، وذلك لانه

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٧٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٧٥.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٧.

يعد أول تاريخ عالمي بالمعنى الحقيقي للكلمة، فقد وضعت خطته ليكون تاريخا شاملا لثقافة كل العصور وكل الشعوب^(١). وعلى الرغم من أن فولتير لم يكن لديه من الوقت والمعرفة ما يؤهله لتنفيذ هذه الخطة بنجاح، وعلى الرغم مما بهذا الكتاب من عيوب وثغرات خطيرة، إلا أنه يعتبر من أهم العلامات على طريق تطور الكتابة التاريخية. ذلك أن هذا الكتاب يعتبر فعلا أساس تاريخ الحضارة بمعناه الحديث، فضلا عن أنه أول عمل ينصف غير المسيحيين وخاصة الشرقيين والمسلمين، ويقر بدورهم الذي أسهموا به في تطور الحضارة الأوروبية. هذا إلى أنه من أوائل الكتب التي أوضحت علاقة التاريخ السياسي بالتاريخ الاقتصادي والاجتماعي في إطار التطور العام للبشرية..^(٢).

في ختام هذا المبحث، ثمة ملاحظة يجدر بالمؤرخين التأمل بها، وهي أن فولتير كان يدعو إلى تنقية التاريخ من الخرافات والأكاذيب التي نسجتها عقول الرهبان في العصور الوسطى، وإعادة كتابته على أساس من نور العقل وهدايته، إلا أن حماسه الشديدة لهذه الفكرة حملته على الوقوع في التعصب، إذ أعلن حربا مقدسة على العصور الوسطى التي عدّها عصورا مظلمة تماما. لذا فقد وصف مونتسكيو فولتير بأنه مؤرخ رهبنة.. ولكنها ليست رهبنة الكنيسة، وإنما هي رهبنة العقل^(٣). لقد ذكر كولنجوود أن مساهمة فولتير في تحسين أساليب البحث التاريخي كانت ضئيلة، لأنه اعتمد ذات الأساليب التي كانت معروفة في زمنه، لكن مساهمته الأبرز كانت في مجال فلسفة التاريخ من خلال عمله على كتابه الماضي على وفق فلسفة الاستنارة العقلية التي "استهدفت تطبيق الثقافة العلمانية في كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير"^(٤).

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٧.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

أن دراسة هذه المساهمة من مساهمات فولتير في خدمة فلسفة التاريخ تتطلب تخصيص مبحث لمعالجة المنظور الفكري والفلسفي للتاريخ عنده، وهو ما سنعرضه في المبحث الآتي :

ثالثا. فلسفة التاريخ عند فولتير

لقد وصف العصر الذي عاش فيه فولتير بأنه (عصر الاستنارة) ويقصد بذلك سيادة فلسفة عقلية تجريبية مادية ترفض الميتافيزيقيا والدين وتهتم بالرياضة والفلك والطبيعة والكيمياء والتاريخ الطبيعي والجغرافيا والطب، فلسفة تؤمن بالتغيير وتسعى إلى التجديد في كل شيء، تحدوها ثقة مطلقة في العقل ويدور التفكير فيها حول الإنسان^(١). فالاهتمام بالتاريخ في هذا العصر مظهر من مظاهر الاهتمام بالإنسان ودوره في صناعة أحداث التاريخ وتكوين المجتمع.

وقد عبر فولتير خير تعبير عن روح عصره من خلال فلسفته العقلانية في كتابة التاريخ حتى عده بعض الباحثين "مؤسس المدرسة العقلانية في علم التاريخ، بوصفه العقل الكبير الموجه لها"^(٢). فهو يرى "أن العقل يمكن المؤرخ من علاج الماضي علجا يتسم بالذكاء والقدرة على الاستفادة منه، كما يمكن رجل السياسة في الحاضر من العمل لخلق عالم افضل امام الانسان"^(٣).

لقد ظهرت الملامح العامة للفلسفة العقلانية في فهم التاريخ لدى فولتير في مؤلفاته الاولى التي سبقت كتاباته التاريخية الشهيرة، فهو يقول في كتابه: (رسائل فلسفية) الذي نشره في عام ١٧٣٤م ما نصه : "أن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات، ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة واربعة آلاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم اجد نفسي اكثر

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٨٢.

(٢) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢١٦.

حكمة من قبلها حيث لم اتعرف الا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة، واي حكمة تكتسب من العلم بسيادة حاكم طاغية على شعب بربري لاهم له الا أن يغزو ويدمر؟ أن مجال التاريخ يجب أن يتسع لما هو اهم من ذلك ليتتبع سير العقل البشري في الفلسفة والبلاغة، في الشعر والنقد، في التصوير والنحت، في الموسيقى والرسم، حتى في النسيج وصناعة الساعات، كل ما يمثل شخصية الشعب. انها اجدر اهتماما من معرفة جزئية باخبار الملوك وحواديت البلاط، أن الخير الحقيقي للانسانية ليس في قوادها ولكن في فلاسفتها وعلمائها وشعرائها. وان سئلت: أي هؤلاء الرجال اعظم : الاسكندر ام قيصر ام تيمورلنك ام كرمويل ؟ لاجبت: أن اسحاق نيوتن هو اعظمهم جميعا بلا شك^(١).

أن المدخل الصحيح لفهم التاريخ لدى فولتير كما يتضح من هذا النص هو ضرورة اهتمام المؤرخ (بتتبع سير العقل البشري) عبر حقبة التاريخ المختلفة من خلال دراسة منجزاته في العلم والادب والفن وغيرها من مظاهر الحضارة الانسانية. واذا بدت هذه الدعوة امرا مألوفا بالنسبة إلى القارئ المعاصر، فانها لم تكن كذلك في عصر فولتير، بل كانت بمثابة نقد عنيف للتاريخ الذي شاع طوال العصور الوسطى وحتى عصره، فقد كان المؤرخون يولون جل اهتمامهم لخبار الدولة والكنيسة وما يتصل بهما من ملوك وقادة ورجال كهنوت.

وقد شهدت كتابات فولتير اللاحقة تفصيلات متنوعة لهذه النظرة الحضارية العقلانية للتاريخ والتي اطلق عليها تسمية (فلسفة التاريخ)، وكان هو اول من استخدم هذه العبارة ثم غدت من بعده مصطلحا دالا على فرع من فروع الدراسات الفلسفية والتاريخية. لقد استخدم فولتير عبارة (فلسفة التاريخ) لأول مرة في بحث نشره في سنة ١٧٥٦م "ثم عاد فتناولها فيما بعد في شكل مقدمة لكتابة مدخل في طبائع الامم وروحها

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٨٣.

(١٧٥٣-١٧٥٨م) ولكنه لم يشرع ببحث مذهبي لهذا المعنى، الذي يعني بالنسبة له، التفكير في التاريخ بدلالة موقف القرن الثامن عشر العقلي^(١). يتضح مما تقدم أن فولتير لم يعرض تحت هذا المصطلح فلسفة عامة شاملة لتفسير التاريخ كما فعل بعض الفلاسفة (التامليين) ممن جاؤوا بعده من أمثال هيغل وماركس وتوينبي. أن أقصى ما اراده فولتير من استخدامه لهذا المصطلح هو الدعوة إلى دراسة التاريخ من خلال منظور فلسفي عقلائي مستقل يستند إلى النقد والتحليل للروايات والاعخبار التاريخية من أجل تنقيتها من الخرافات والاساطير والمبالغات^(٢).

ومن ثم، فإن ما سنعرضه في هذا المبحث عن الافكار والملاحظات العامة التي دعا إليها فولتير لكتابة التاريخ لا يمكن أن تشكل بمجموعها (نظرية) متكاملة وشاملة لفلسفة التاريخ، ولكنها كانت مساهمات مهمة على طريق نشأة علم التاريخ بمفهومه الحديث، كما وضعت الأساس لقيام فلسفة التاريخ (بمفهومها النقدي وليس التأملي). لقد أوضح وولش أن المفهوم النقدي في فلسفة التاريخ الذي قدمه فولتير يتصل بدراسة فلسفة العلم، وهو فرع صحيح كامل للدراسة الفلسفية^(٣).

في ضوء ما تقدم، فإننا سنعرض فيما يأتي أهم المبادئ والافكار التي قدمها فولتير في مجال فلسفة التاريخ بمفهومها النقدي - العقلائي للتاريخ وهي اقرب إلى القواعد المنهجية في البحث التاريخي منها إلى التصورات الفلسفية العامة لمسار حركة التاريخ:

أ. أن الاكتشافات العلمية الكبيرة التي تحققت في مجالات الطبيعة والفلك وغيرها قد عززت الثقة بالعقل وحملت الكثير من المفكرين في

(١) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ١٩٩.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٠.

(٣) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة احمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٢

ص ١٢؛ الملاح، هاشم، فلسفة التاريخ بين المنهج التأملي والمنهج التجريبي، مجلة دراسات فلسفية، بغداد، عدد ٢ سنة ٢٠٠٠، ص ٥-١٢.

عصر الانوار على محاولة تفسير الظواهر الطبيعية والاجتماعية تفسيراً عقلانياً.

وكان فولتير من ابرز هؤلاء المفكرين اذ آمن بدور العقل المركزي في حركة المجتمع وتطوره، ورفض كل مالا يتفق مع حكم العقل من تفسيرات دينية او خرافية او اسطورية^(١).

لقد آمن فولتير أن الانسان خير بذاته، وأنه لا يحمل الشر او الخطيئة في نفسه، وان العقل البشري "لا يختلف اساساً من مكان إلى اخر في العالم. وان ما يوجد من اختلافات يعزى إلى اختلاف البيئة الاجتماعية أي إلى انماط السلوك والعادات ... وقد اوضح فولتير أن هناك ثلاثة عوامل رئيسية تؤثر على تشكيل عقل الانسان وهي المناخ ونظام الحكم والديانة"^(٢). فاذا كانت هذه العوامل سليمة وتعمل بصورة صحيحة فلا بد أن يتجه العقل الانساني اتجاهاً صحيحاً. اما اذا عاش الانسان في ظل مناخ غير مناسب، وخضع لنظام حكم فاسد، واعتنق عقيدة غير صحيحة ومن غير تعقل، فان من الطبيعي أن ينحرف الانسان عن الطريق القويم ويرتكب من الاعمال الخطأ ما يسيء إلى نفسه وإلى الآخرين^(٣).

أن هذا المنظور قد حمل فولتير على اتخاذ موقف معتدل من مسألة قدرة الانسان على تحقيق تقدم متصل عبر حقب التاريخ المختلفة لان ذلك يتجاوز قدرة عقل الانسان ذاته على تحقيق التقدم ليتصل بالظروف المحيطة به. نعم، أن بمقدور العقل أن يحقق تقدماً متواصلاً إلى امام ولكن بشرط أن تتوافر الظروف الطبيعية والاجتماعية المساعدة على ذلك^(٤).

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٠-٢١٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ١ ص ٢١٣.

(٣) المرجع نفسه، ج ١ ص ٢١٤-٢١٥.

(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٠٠؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٨٤-١٨٥.

ب. انطلاقا مما تقدم، فقد اخذ فولتير وغيره من المؤرخين العقلانيين "بفكرة أن الكون والمجتمع يسيران آليا، وهي الفكرة التي كان قد توصل اليها الربوبيون استنادا إلى ما قدمه نيوتن من حقائق فلكية. (وهي ترى انه) اذا كان الله يوجه الكون فانه يفعل ذلك من خلال ما وضعه هو نفسه من قوانين للطبيعة. أن كل شيء في التاريخ البشري هو نتاج علاقة محددة بين السبب والاثـر"^(١).

ومن ثم فقد رفض فولتير التفسيرات اللاهوتية التي تقول "بوجود اله متحكم يقوم دائما بتغيير او ايقاف قوانين الكون ليعاقب امير عاق او يستجيب لصلوات ودعوات اسقف مخلص"^(٢).

ج. وانسجاما مع المقدمات المذكورة انفاً، فقد رفض فولتير فكرة العناية الالهية في تفسير التاريخ التي كانت الكنيسة المسيحية تعتقها وتتنظر إلى احداث التاريخ من خلالها^(٣). لقد عمل فولتير على اظهار مدى التناقض الذي تتطوي عليه هذه الفكرة من خلال اثبات تناقضها مع عقيدة الايمان بكمال الذات الالهية وقدرتها المطلقة.

د. في ضوء هذه الافكار التي عرضناها بايجاز فقد وجد فولتير نفسه مدفوعا إلى استخدام العقل والتجربة في فحص كل ما يصل اليه من معارف واخبار. وقد اتخذ فولتير من الشك مرشدا لاختبار حقائق الاشياء كما فعل الفلاسفة المجددون من قبله من امثال بيكون، وديكارت، ولوك. يقول فولتير: "كلما سرت اكثر كلما زاد اقتناعي بفكرة أن الميتافيزيقيا بالنسبة إلى الفلاسفة كالقصص بالنسبة إلى النساء. أن الدجالين، والمشعوذين هم الذين على يقين وحدهم..."^(٤). وهو يوافق على "أن الشك

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٢.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٠.

(٣) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في تفسير التاريخ، ص ١٩٩.

(٤) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٩١.

ليس حالة مناسبة أو موافقة، ولكن اليقين حالة سخيفة ومضحكة^(١). لانه يقوم على مجافاة الحقيقة وخداع النفس. أن علينا أن "تقنع بتقدم معتدل في المعرفة، بدلا من أن نحيك انظمة جديدة من وهما الكاذب ... لنقم بتحليل تام للمادة، وبعدئذ نحاول أن نرى بتحسب أكثر، هل تتناسب مع أي مبدأ.. لقد اوضح ليكون الطريق الذي ينبغي أن يسير فيه العلم.. ينبغي علينا أن نحسب، ونزن ونقيس ونلاحظ، هذه هي الفلسفة الطبيعية، وكل ما تبقى فهو وهم وخيال"^(٢).

هـ. وهكذا فقد وجد فولتير نفسه مسوقا لنقد الكتابات التاريخية التي تعتمد على ما ورد في التوراة مثل كتابات سانت اوغسطين وبوسويه، حيث اعطت هذه الكتابات قيمة مبالغا فيها لليهود العبرانيين ونظرت اليهم بصفتهم شعب الله المختار الذي يتمتع بعناية الهية خاصة، بينما تجاهلت شعوب الشرق القديمة كالبابليين والآشوريين والكنعانيين والمصريين القدماء مع كل ما قدمته هذه الشعوب من معطيات حضارية كبيرة للبشرية. وقد اوضح فولتير أن كثيرا من الاخبار والقصص التي وردت في التوراة هي موضع شك ولا تصمد امام النقد التاريخي، وقد استند في كثير من المعلومات التي قدمها في هذا المجال إلى كتابات سبينوزا وقاموس بايل الانتقادي (١٦٤٧-١٧٠٦م)..^(٣)

و. عمل فولتير على اعادة تقويم التاريخ الاوربي استنادا إلى مكانة العقل في كل حقبة من حقبة هذا التاريخ "فحيث يكون العقل قادرا على طرد ظلام الجهل والاهواء والغيبيات واحقاد التعصب يتم التقدم نحو الكمال. ومن ثم فإن أكثر عصور التاريخ تدهورا وركودا في نظره هو العصر الوسيط حيث الحرب التي اثارها التعصب الاعمى من البابوات

(١) ديورانت، قصة الفلسفة، ص ٢٩١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٢-٢٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٧-٢٩٨ ؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٨٢-١٨٤.

ورجال الكنيسة، وحيث الفظائع المشينة التي تولدت عن تلك الاحقاد^(١).
اما ازهى عصور التاريخ الاوربي فتشمل عند فولتير التاريخ اليوناني
القديم ثم تاريخ الدولة الرومانية ابان ازدهارها الحضاري، ثم عصر
النهضة، واخيرا عصر التنوير الذي كان يعيش فيه، وقد عده اكثر
عصور التاريخ الاوربي استنارة^(٢).

ز. حاول فولتير أن يكتب التاريخ من خلال منظور (عالمي-
حضاري)، فلا يكون وفقا على تاريخ اوربا كما كان شائعا في عصره، او
مقصورا على التاريخ السياسي دون الحضاري. وقد ترجم هذا المفهوم
ترجمة قوية في كتابه "مقالة في سلوك الامم وروحها" كما اوضحنا ذلك
في الصفحات السابقة. لذا فقد عمل فولتير على الاهتمام بتاريخ الشعوب
القديمة وحضارتها كالعراقيين والمصريين القدماء، والصينيين والهنود
وغيرهم. كما نبه على ضرورة العناية بتاريخ الشعوب البدائية^(٣).

وقد لاحظ ويد جيرى أن فولتير كان "يجد مغزى التاريخ في العلوم
والفنون الجميلة والآداب، وفي الوان الرقة المتناهية في الحياة الاجتماعية
وفي الشفقة الطبيعية"^(٤). كما اشار بارنز إلى أن التاريخ في نظر فولتير
هو في اساسه "نتاج احتكاك الافكار والحضارات. فالمسيحية جاءت
لتتحدى الوثنية، والاسلام دخل في صراع مع المسيحية، والمذهب
البروتستانتي ظهر ليتحدى الكاثوليكية التي كانت سائدة في العصور
الوسطى، اما عصر فولتير نفسه فقد تغلب فيه العقل على كل الخرافات
والبدع"^(٥).

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ١٨١-١٨٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٨١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٨١.

(٤) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٠٠.

(٥) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢١٨.

في ضوء ما تقدم، فقد اقر عدد من الباحثين بان فولتير كان هو اول من وضع اساس تاريخ الحضارة بمعناه الحديث^(١). ومع ذلك فقد امتزج هذا الاقرار بفضل فولتير ومدرسته العقلانية في خدمة علم التاريخ بنقد لاذع بسبب تعصبهم لمذهبهم وتسرعهم في اصدار بعض الاحكام. وقد قال كولنجوود في هذا السياق: أن مؤرخي هذه المدرسة "احرزوا تقدما ملحوظا في بعض النواحي، ذلك انهم بالرغم مما اتسموا به من عدم التسامح وعدم التعقل، كانوا يجاهدون من اجل التسامح. نعم، انهم عجزوا عن تقدير القوة الابتكارية للروح الشعبية، ولكنهم مع ذلك كتبوا من وجهة نظر الرعايا، لا وجهة نظر الحكومة، ومن ثم اضعفوا اهمية جديدة لم يسبقوا اليها على تاريخ الفنون والعلوم والصناعة والتجارة والثقافة بصفة عامة.."^(٢).

(١) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١ ص ٢١٧؛ ويد جيرى، المذاهب الكبرى، ص ٢٠٠.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ ص ١٥٥.

الفصل السادس

هيردر رائد المدرسة التاريخية

اولا. نبذة موجزة عن حياته (١٧٤٤-١٨٠٣م)

ولد يوهان جوتفريد هيردر في عام ١٧٤٤م في المانيا في اسرة مسيحية تدين بالمذهب النقوي^(*). وهو مذهب بروتستانتي يركز اتباعه اهتمامهم على الجانب الروحي الفردي في الدين دون الجانب اللاهوتي المذهبي. وقد كان لهذا الانتماء تأثير واضح في التكوين الثقافي لهيردر اذ درس اللاهوت في مطلع حياته للعامين ١٧٦٢-١٧٦٤م كما اتخذ موقفا اجتماعيا فرديا لان المذهب الذي يعتنقه كان "يزيد من وعي الفرد بفرديته واستقلاله عن الجماعة الانسانية، وقد انعكس ذلك على نظريته إلى التاريخ، فاصبح المنهج التاريخي لديه قائما على فكرة (فردية التاريخ)، اذ لا تتساوى في التاريخ لحظتان تماما.."^(١).

وفضلا عما تقدم، فقد درس هيردر الطب في جامعة كونجز برج، ودرس الفلسفة على يد الفيلسوف (كانط) الذي اطلعه على كتب مونتسكيو وروسو وهيوم، وقد تأثر هيردر بمعارضة كانط للتيار الفلسفي لعصر التنوير (العقلاني)، كما اعجب بالفيلسوف (ليبنتز) وتأثر بدفاعه عن العقائد الدينية من خلال الفكر الفلسفي، كما استفاد من نظريته في (الجواهر الروحية) الامر الذي اوحى له بانفراد الواقعة التاريخية وعدم امكان تكرارها.

(*) التقوية (Pietism) حركة دينية نشأت في المانيا في القرن السابع عشر واکتدت على دراسة الكتاب المقدس (التوراة والانجيل)، والخبرة الدينية الشخصية.
(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٧.

وفضلا عن اهتمامات هيردر اللاهوتية والفلسفية والتاريخية فقد كان شديد الاهتمام بالادب واللغة، وقد ربطته صداقة متينة بالاديب الالمانى الشهير جوته، وتأثر بنزعتة الذاتية الرومانسية مما ابعده عن المدرسة العلمية العقلية في التاريخ^(١). وقد وصف بارنز منهج هيردر في دراسة التاريخ بأنه يمثل حدا فاصلا بين المدرسة العقلانية والمدرسة الرومانسية^(٢).

اتسمت ثقافة هيردر بالسمة الشمولية والموسوعية، فكتب في الادب، واللغة، والدين، وفلسفة الجمال، ولكن اهم كتبه بالنسبة إلى موضوع دراستنا ما كتبه في التاريخ وفلسفته. فقد نشر في عام ١٧٧٤م كتاب (فلسفة اخرى في التاريخ)، وكتاب (اراء في فلسفة تاريخ الجنس البشري) وقد نشره في اربعة اجزاء خلال المدة من ١٧٨٤-١٧٩١م.

لقد حظيت كتاباته التاريخية باعجاب وتشجيع صديقه جوته الذي كتب عنه في احدى رسائله : "انه لم يجد في كتابته التاريخية قشور واصداق الكائنات البشرية، وانه ليس فحسب قد استخلص التبر من التراب، بل انبت من التراب نباتا حيا"^(٣). فما هي العناصر التي تكون منها الفكر التاريخي والفلسفي لهيردر؟ هذا ما سنحاول الاجابة عنه في الصفحات الآتية :

ثانيا. هيردر رائد المدرسة التاريخية

ان العوامل الدينية والفلسفية والادبية والتاريخية التي ساهمت في تكوين ثقافة هيردر قد حددت طبيعة فهمه للتاريخ ورسمت معالم فلسفته في تفسير مساره وتطوره. وكان الطابع العام الذي اتسم به فكره هو

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٧.

(٢) تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٧.

تعارضه مع فكر وفلسفة عصر التنوير الذي كان فولتير اقوى من عبر عنه.

أن اهم المآخذ التي اخذها هيردر على الفكر التاريخي لعصر التنوير كما اوضحها في كتابه (فلسفة اخرى للتاريخ) تتلخص في النقاط الآتية :-
أ. اوضح هيردر خطأ الفكرة التي روج لها عصر التنوير حول (وحدة الطبيعة الانسانية) لجميع الاجناس البشرية في كل زمان ومكان. وذلك لان (الانسانية) ليست "مجرد مدرك حسي، وهي ليست بالكيان الواحد المتناسق انى وجد، بحيث يمكن أن نتبين خصائصه الجوهرية كلها، وبحيث تصدق هذه الخصائص على كل فرد من النوع بشكل قاطع. ولكنها شيء مختلف له خصائصه المعينة التي تتطلب بحثاً قائماً بذاته في حالات معينة"^(١). أن (الانسانية) كما يؤكد هيردر ليست كيانا واحدا وانما هي امم وشعوب مختلفة، وقد عبرت هذه الشعوب عن نفسها من خلال حضارات متعددة، ومختلفة في تكوينها وطبيعتها. بل أن حضارة كل امة قد اختلفت من حيث مستواها وطبيعتها بحسب اختلاف الزمان والمكان^(٢).
ب. أن من افدح الاخطاء التي ارتكبها مفكرو عصر التنوير انهم اتخذوا معيارا ثابتا للحكم على المعطيات الحضارية لكل الامم وكل العصور، فاخذوا يصنفون العصور إلى عصور انوار وعصور مظلمة، وراحوا يحكمون على المعطيات الحضارية للامم على اساس ما يتفق مع عقولهم فوصفوها بصفات الخرافة والجهل والتخلف وغير ذلك.
أن لكل عصر تاريخي روحه وقيمه وطابعه الخاص، ولا يجوز للمؤرخ أن ينظر إلى الماضي بعين الحاضر، وانما عليه أن يحاول فهم

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٧٣-١٧٤.

(٢) المرجع نفسه، ١٧٤؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٨.

طبيعة العصر الذي يدرسه، وان يسعى إلى الاحساس به والعيش في
إطاره، ومن ثم أن ينظر إلى الماضي بعين الماضي^(١).

ج. أن الأبعاد العقلانية واللاعقلانية تتعايش مع بعضها في الإنسان
وفي المجتمعات والحضارات، فهناك العقل وهناك العاطفة، وهناك الحكمة
وهناك الخرافة، وهناك الجمال وهناك القبح.. ولا يوجد إنسان أو مجتمع
أو حضارة يقوم على العقل وحده أو الخرافة وحدها كما تصور فلاسفة
عصر التنوير. لذا فقد أكد هيردر على خطأ الحكم على العصر الوسيط
بأنه عصر مظلم، والحكم على العصور التي جاءت بعده بأنها عصور
نهضة، وأنوار، وهكذا.. أن لكل عصر جوانبه العقلانية واللاعقلانية،
ولكل عصر روحه، ومنجزاته، ولا يصح أن يتحول المؤرخون إلى قضاة
يصدرن الأحكام على عصور التاريخ وأهله^(٢).

د. انتقد هيردر منهج العلوم الطبيعية الذي يقوم على التجربة
والاستقراء الذي اتخذه مؤرخو عصر التنوير لدراسة التاريخ ورأى أنه لا
يصلح لدراسة التاريخ لأن هذا المنهج "لا يكشف إلا عما هو ظاهري
خارجي، أما الماضي التاريخي فهو واقع روحي، ولا يمكن التعرف على
الروح إلا بالروح، أي أن الروح الداخلية للإنسان هي التي يمكن أن
تكشف روح العصر. ومن ثم، لا بد للمؤرخ كي يتعرف على شخصية
الامة أن يتفاعل معها، وأن يستشعر في ذاته تراثها، ولا يتسنى فهم ذلك
من خلال الكليات المجردة كما هو الحال في العلوم الطبيعية"^(٣).

وهنا قد يتساءل القارئ ما هي معالم المنهج الذي يدعو هيردر إلى
دراسة التاريخ عن طريقه، هل هو المنهج الذاتي، الذي يقوم على الحدس،
والاجتهاد الخاص للمؤرخين. فإن كان الأمر كذلك أيصح وصف التاريخ

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٨؛ مؤنس، حسين، التاريخ والمؤرخون،
القاهرة ١٩٨٤، ص ٧٦.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٥٤؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٨-٢٩.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٩.

الذي يكتب على وفق قواعد هذا المنهج بأنه علم يقوم على حقائق الماضي
ام انه نوع من الادب يقدم لنا تصورات المؤرخين عن الماضي. إن
النزاع حول هذه المسألة لم يحسم حتى الآن بين انصار المدرسة التاريخية
وانصار المدرسة الموضوعية في التاريخ، ويبدو أن غالبية المؤرخين
يميلون إلى اتخاذ موقف وسط بين المدرستين، ويحاولون الاستفادة من
كلا المنهجين في بحثهم عن الحقيقة في التاريخ.

ثالثا. فلسفة التاريخ عند هيردر

أن مؤلفات هيردر في حقل الدراسات التاريخية تشير إلى أنه لم يكن
رائد المدرسة التاريخية في كتابة الماضي فحسب، بل كان صاحب فلسفة
في دراسة التاريخ أيضا. وقد تميزت هذه الفلسفة بأنها فلسفة مثالية
شمولية تحاول أن تقدم تصورا عاما عن تطور الانسانية والحضارات في
اطار كوني تتوحد فيه قوى الطبيعة مع القوى البشرية من اجل تحقيق
التقدم لبني الانسان. لقد كانت فلسفة هيردر في التاريخ (فلسفة تأملية -
غائية) جاءت نتيجة نظرات تأملية في الماضي وليس نتيجة بحث
موضوعي علمي، كما انها قامت على افتراض وجود هدف وغاية للوجود
محددة سلفا وذلك يتناقض مع المنظور العلمي الذي كان يسود في عصر
التنوير.

ومن اجل توضيح ابعاد فلسفة التاريخ عند هيردر وشرح الاسس التي
قامت عليها سنتولى عرضها عرضا منظما في النقاط الآتية:

أ. أن الاساس الذي تقوم عليه فلسفته في التاريخ هو الاعتقاد بوجود
(غاية) من خلق الكون وتطور العناصر التي يتكون منها باتجاه ظهور
الحياة. ومن ثم، تطور هذه الحياة من صورها الدنيا (نباتية ثم حيوانية،
حتى تصل إلى الانسان) وذلك "لان كل مرحلة من مراحل التطور قد
اعدتها الطبيعة لتمهد للمرحلة الاخرى التي تليها، ولا توجد مرحلة تعتبر
غاية في حد ذاتها، ولكن عملية التطور تبلغ مداها في الانسان، لان

الانسان غاية في نفسه، ولان الانسان يبهر وجوده استنادا إلى الحياة المتعلقة الفاضلة التي يحياها"^(١).

ب. يرى هيردر أن الانسان يمثل حلقة بين عالمين، العالم الطبيعي الذي نشأ منه، والعالم الروحي الذي لم يخرج إلى حيز الوجود المادي في هذا الهيكل الانساني. ومن اجل أن يحقق الانسان الغاية من وجوده كي يصل إلى عالم الروح، فان عليه أن يكافح ميول التدمير في داخله وفي المجتمع كي يفسح المجال لظهور عوامل الصيانة والتطور. ومن هنا يأتي نمو العقل وانتصاره المتزايد بالتدريج من اجل تحقيق العدالة. فالتاريخ في جوهره ، شبكة العمليات التي تبذل البشرية فيها جهدها، بحريتها في الاختيار لكي تحقق قدراتها وطاقتها من اجل الوصول إلى العالم الروحي المنشود^(٢).

ج. ولم يوضح هيردر توضيحا كافيا أن كان الانسان سيصل إلى عالم الروح على هذه الارض الدنيا، ام أن ذلك سيتحقق في العالم الآخر كما هو مقرر في الاديان السماوية. لذا فقد لاحظ ويد جيرى، أن هيردر قد "اخذ على عاتقه وصف طبيعة الحياة البشرية على الارض، ولكنه لم يكن يعتقد انها وحدها يمكن أن تكفي لفهم التاريخ فهما تاما. فقد كان يعتبر انه لما يجافي العدل أن يضطر جيل للتألم لمجرد أن يكون لجيل آخر الحق في ربح جهوده"^(٣). في ضوء ما تقدم فان العدالة تقضي بان يعد جهاد الانسان على الارض ومعاناته، مقدمة للحصول على (الخلود) في المستقبل (العالم الآخر)... ومع ذلك فان هيردر لم يعبر عن هذه الفكرة بالوضوح الكافي وفضل أن يعرض فلسفته في التاريخ بلغة تجعلها قريبة كثيرا من التفسيرات الانسانية للتاريخ دون الرجوع إلى موضوع الله^(٤).

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٧١.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧١ ؛ ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢١٠.

(٣) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.

د. أن تاريخ العالم هو نتيجة لتفاعل مجموعتين من القوى، قوى خارجية تتألف من عوامل البيئة الطبيعية كالجغرافيا والمناخ، وقوى داخلية في الانسان تتمثل بروح الانسان وعقله. لذا فان فهم التاريخ يدعونا إلى ان نسعى إلى التعرف على "الروح الخاصة بكل امة، والتي تجد تعبيرها في سلوك اعضاء تلك الامة"^(١). أن ما تقدم يشير إلى أن "التباينات الطبيعية قد ساهمت في تكوين (طباع قومية) مختلفة، فكل امة تحتوى في ذاتها على نموذج كمالها، الا أن هذا النموذج لا يمكننا كلية من مقارنته مع نماذج الامم الاخرى"^(٢). وذلك لان كل امة او جنس بشري "متى تبلور في صورة محدودة، اصبح يمثل نوعا معينا من انواع الانسان توفرت له الخصائص الدائمة التي لا تعتمد على علاقته المباشرة بالبيئة (الطبيعية)، ولكن على الخصائص المتوارثة في تكوينه (مثل ذلك مثل النبات الذي ينشا في بيئة ما، يحتفظ بخصائصه حين يزرع في بيئة اخرى). من اجل ذلك نجد أن قوى الاحساس والتخيل عند الاجناس البشرية المختلفة، تختلف عن بعضها البعض اختلافا جوهريا. لكل جنس فكرته الخاصة به في السعادة، والمثل الاعلى في الحياة"^(٣).

أن هذا التصور لنشأة الاجناس وتطورها يقيم اساسا قويا لنشأة التفسير (القومي - العنصري) للتاريخ بكل ما ينطوي عليه من اخطاء علمية واخلاقية وسياسية والذي سنتولى مناقشته في نهاية هذا البحث. ومن اجل توضيح المدى الذي تصل اليه فلسفة هيردر في هذا المجال سنقدم في الفقرة الاتية تصوره لما يؤول اليه هذا التطور بالنسبة إلى تقدم الاجناس والشعوب.

هـ. بعد ظهور الاجناس البشرية المختلفة نتيجة التطور الذي تكلمنا عليه انفا، وجدت الاجناس التي تعيش في اوربا، في هذه القارة وسطا

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ١٥٠.

(٢) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٠٩-٢١٠.

(٣) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٧٢.

طيبا لمواصلتها تطورها لما تتميز به من خصائص جغرافية ومناخية "ولذا نجد في اوربا وحدها أن الحياة الانسانية ظاهرة تاريخية بمعنى الكلمة، بينما لا نجد في الصين او الهند او بين سكان امريكا، تقدما تاريخيا يذكر، وانما نجد مدنية من النوع الثابت الذي لا يتغير... واذن تكون اوربا منطقة متميزة بالحياة الانسانية، كما أن الانسان قد تميز من بين الحيوانات، والحيوانات قد تميزت من بين الكائنات الحية، وتميزت هذه الكائنات الحية من بين كل ما خلق على سطح الارض"^(١).

و. يرى هيردر أن الروح الخاصة بكل امة من الامم تتجلى في لغتها. لذا دعا إلى الاهتمام بدراستها والحفاظ عليها. يقول هيردر : "لما كانت اللغة بمنزلة مكن القلب والروح للامة، يترتب على كل امة أن تتمسك بلغتها الخاصة تمسكها بحياتها، والتمسك باللغة يعتبر واجبا وحقا في وقت واحد". ويضيف: "هل لشعب ما ثروة اثن من لغة اجداده؟ في تلك اللغة تكمن كل ذخائر الفكر والتقاليد، والتاريخ والفلسفة والدين، وفيها ينبض كل قلب الشعب، ويتحرك كل روحه"^(٢).

ز. توصل هيردر إلى أن "هناك قوة خيرة عاقلة تحدد مصير الجنس البشري، ولذلك فانه ليس شيئا اجدر ولا سعادة افضل من تمكين هذه القوة العاقلة من أن تتصرف وتخطط لمصير البشرية"^(٣). أن ما تقدم، يشير إلى أن هيردر كان يحاول تقديم تفسير ديني للتاريخ لا يبتعد كثيرا عن نظرية العناية الالهية، لذا فانه "كان كثيرا ما يشير إلى الله كأنه المهندس وعلة الطبيعة الاخيرة، والذي جعل لنفسه من الانسانية الهدف النهائي"^(٤).

(١) الحصري، ساطع، ابحاث مختارة في القومية العربية، بيروت ١٩٨٥، ص ٢١١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢١٢.

(٣) بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية، ج ١، ص ٢٦٧.

(٤) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢١١.

رابعاً. ملاحظات نقدية حول منهجية هيردر في التاريخ وفلسفته
أن الافكار المنهجية والفلسفية التي قدمها هيردر لدراسة التاريخ
وتفسيره قد اثارت عدة ملاحظات وانتقادات بسبب انطلاقها من منهجية
تستند إلى الحدس والعاطفة أكثر مما تستند إلى الملاحظة والتجربة
والاستقراء. ونعرض فيما يأتي لأهم تلك الملاحظات بإيجاز :

أ. أشار كولنجوود إلى أنه بالرغم من وجود قدر مدهش من الافكار
المنتجة القيمة لدى هيردر، فإن الفكر الذي قدمه "مفكك مضطرب ذلك أن
هيردر لم يكن مفكراً من النوع الحريص اليقظ، لأنه قفز إلى سلسلة من
النتائج استناداً إلى طريقة استقراء الاحداث المتشابهة بدون فحص دقيق
لهذه الاحداث، كما انه لم يخضع افكاره للنقد"^(١). فوقع في اخطاء خطيرة
نحو قوله أن اوربا هي (الوسط الطيب) الوحيد في العالم الذي تساعد بيئته
المناخية على تقدم الانسان تقدماً يمكن أن يدينه من الكمال^(٢).

ب. أن الاختلافات بين الاجناس البشرية ليست اختلافات نوعية -
جوهرية كالاختلاف بين النمل والنحل مثلاً، وانما هي اختلافات في
الصفات المظهرية التي لا تتصل بالجوهر والروح. وهذا ما يؤكد البحث
العلمي الحديث. الا أن هيردر قد جاوز ذلك إلى حدود التفكير بطريقة
عنصرية تؤكد "أن الفوارق بين الازواضع الاجتماعية والسياسية للاجناس
المختلفة، ليست مشتقة من التجارب التاريخية لكل جنس على حدة، وانما
تستند إلى الخصائص السيكولوجية المتوارثة في التكوين، وهو اعتبار
يقضي على اية محاولة تستهدف فهم حقيقة التاريخ"^(٣).

لقد اوضح كولنجوود "أن علم الانسان الخاص بالتكوين الجسماني،
وعلم الانسان الخاص بالثقافة، دراستان مختلفتان، ومن الصعب أن نتبين
كيف أن احدا استطاع أن يخلط بينهما، ونجد نتيجة لهذا اننا لا نستطيع أن

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٧٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٥.

نشكر لهيردر البدء بهذه النظرية الكريهة^(١). التي مهدت الطريق لظهور النظريات العنصرية بكل ما حملته من اثار سلبية على المستوى السياسي والثقافي.

ج. أن جوانب عدة من فلسفة هيردر التاريخية قد اتسمت بالغموض فهي عند بعضهم تؤمن بحرية الانسان في تقرير مصيره، بينما هي عند البعض الاخر فلسفة تؤمن بالجبرية التي تقضي على الحرية الفردية، وهي عند آخرين تقوم على الجمع بين الاعتقاد بالعناية الالهية، وبفكرة الحرية، وبمذهب الحتمية^(٢). أن هذا التناقض والتضارب في اراء الباحثين في تحديد طبيعة فلسفة التاريخ عند هيردر يدل على أن هذه الفلسفة لم تكن فلسفة علمية قائمة على اسس واضحة. لذا فقد وصف احد الباحثين جهود هيردر في هذا المجال بقوله: "كان هيردر يبحث عن فلسفة لكل الانسانية، وقد وجدها في الاعمال الدينية. وكان يرى صعوبة الفصل بين الشعور والفلسفة والدين، ولهذا يعتبر من اكثر دعاة الرومانطيقية حماسا"^(٣).

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ١٧٤.

(٢) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ١٥١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

الفصل السابع

هيجل رائد الفلسفة المثالية التاريخية

اولا. نبذة موجزة عن حياته (١٧٧٠-١٨٣١م)

ولد جورج وليم فردريك هيجل في ٢٧ اب سنة ١٧٧٠م في مدينة شتوتجارت الالمانية. وكان والده موظفا متوسط الحال. وقد وفرت له اسرته سبل التعليم الجيد منذ طفولته فارسله والده للتعلم في المدرسة الالمانية وهو في سن الثالثة من عمره. ولما بلغ الخامسة بعث به إلى المدرسة اللاتينية، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمها من امه التي كانت على جانب كبير من الثقافة. وقد ساعدته الدراسة في هذه المدرسة على الاحاطة بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والآداب اللاتينية التي تأثر بها كثيرا.

ويبدو أن والده كان يتطلع إلى أن يجعل من ابنه قسيسا فارسله للدراسة في معهد توبنجن الديني في سنة ١٧٨٨م، وقد استمرت دراسته فيه خمس سنوات، الا أن هذه الدراسة لم تنجح في اجتذابه إلى سلك الكهنوت، لانه كان يعتقد آنذاك أن رجال هذا السلك يتصفون بضيق الافق والتعصب الشديد. ومن ثم، فقد فضل أن يقرأ كتابات روسو لأنها كانت تساعد على التخلص من الاحكام المبتسرة، وتحرره من الاصفاذ والاغلال اكثر من اهتمامه بدراسة الكتب الدينية واللاهوتية^(١).

(١) امام، د. امام عبد الفتاح، مقدمة لكتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، (الذي قام بترجمته)، بيروت ١٩٨٣، ص ١٠-١٣، توماس، هنري ودانالي، اعلام الفكر الاوربي، ج ٢، ص ٢٢.

في عام ١٧٩٣م تخرج هيجل من معهد توبنجن الديني، ولم يبد ميلا لممارسة مهنة القسيس، ونجح في العثور على وظيفة مدرس خصوصي في بيت احدى العائلات السويسرية في مدينة برن، فقام بتعليم ابنائها ثلاث سنوات.

وفي هذه المدة عكف هيجل على قراءة اعمال مونتسكيو وادوارد جيبون فضلا عن مواصلة قراءته الاداب اليونانية واللاتينية. الا أن اهم ما اثر في فكر هيجل في هذه المدة دراسته لمؤلفات كانط الفلسفية وبخاصة كتابه (الدين في حدود العقل). وكان من اثار هذه القراءات ما كتبه هيجل من مقالات لم تنشر الا في عام ١٩٠٧ منها (وضعية الديانة المسيحية) و (حياة يسوع)، "وقد هاجم في هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسرا الاسباب التي حولت الديانة المسيحية إلى ديانة تنقل ظهرها بالسنن والشرائع حتى غدت ديانة حزينة معتمة اذا ما قورنت بديانة اليونان الاقدمين"^(١).

وفي عام ١٧٩٩م توفي والده فورث عنه ما يقرب من ثلاثمائة جنيه، وكانت في ذلك الحين مبلغا لابأس به، فساعدته ذلك على الانتقال إلى مدينة بينا الجامعية التي وصل اليها عام ١٨٠١م حيث استطاع أن يعمل فيها محاضرا دون اجر، كما اصدر هناك جريدة فلسفية بالتعاون مع صديقه شلبنح الذي كان يعمل استاذًا في جامعة بينا منذ عام ١٧٩٨م. وقد نشر هيجل في هذه الجريدة خمس مقالات فلسفية.

غادر هيجل مدينة بينا بعد احتلال نابليون لها واستقر في مدينة بامبرج اذ عمل رئيسا لتحرير جريدة هناك للمدة من ١٨٠٧-١٨٠٨م وفي عام ١٨٠٨م اصبح هيجل مديرا لمدرسة ثانوية في نورم برج حيث لبث في هذا المنصب ثماني سنوات (حتى عام ١٨١٦م)، وقد تزوج في خلال هذه المدة، وانجبت له زوجته ولدين. كما اصدر عدداً من المؤلفات الفلسفية

(١) امام، مقدمته لكتاب محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ١٤.

التي ساعدته على الحصول على منصب كرسي الاستاذية في الفلسفة في جامعة هايدلبرج^(١).

وفي سنة ١٨١٧م خلا منصب الاستاذية للفلسفة في جامعة برلين بوفاته فخته، فعرض وزير التعليم على هيجل أن يتولى هذا المنصب بسبب شهرته وميل الحكومة الالمانية إلى افكاره وفلسفته فقبل هذا المنصب. وقد بلغ هيجل قمة مجده في خلال عمله في جامعة برلين اذ حيث انتشرت فلسفته وغدت بمثابة العقيدة الرسمية للدولة "وبعد أن كان عدد طلابه محدودا توافد عليه المئات من الطلاب من جميع انحاء البلاد، بل اصبح الايمان بالهيجلية من الوسائل التي تمكن الفرد من الحصول على الوظائف الحكومية ومن الترقى في هذه الوظائف حتى أن استاذاً لعلم النفس التجريبي فصل من الجامعة لانه هاجم الجانب المثالي في الفلسفة الهيجلية"^(٢).

أن ما تقدم، يحمل الباحثين على التساؤل عن الاسباب التي جعلت هيجل يحظى بمثل هذه المكانة الرفيعة في المجتمع الالمانى والدولة البروسية. أن الاجابة عن هذا التساؤل تكمن في الفلسفة التي بشر بها هيجل وبخاصة ما يتصل منها بمنظوره الفلسفي إلى الدولة ومكانتها في التاريخ. لقد عرض هيجل افكاره الاساسية في هذا المجال في المحاضرات التي القاها في جامعة برلين في المدة من ١٨٢٢-١٨٣٠م والتي نشرت بعد وفاته^(٣). في كتاب: (محاضرات في فلسفة التاريخ) وذلك في سنة ١٨٣٧م^(٤). لذا فاننا سنعرض اهم هذه الافكار، وهي تتصل اتصالاً وثيقاً بمناهج البحث التاريخي، وفلسفة التاريخ.

(١) امام، مقدمة، ص ١٥-١٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٧.

(*) توفي هيجل في ١٤ تشرين الثاني من عام ١٨٣١م اثر اصابته بمرض الكوليرا.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٠-٣١.

ثانياً. فلسفة التاريخ عند هيجل

لا تسعى فلسفة التاريخ عند هيجل من أجل دراسة التاريخ على طريقة المؤرخين في البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات بغية تركيب صورة وصفية عما حصل في الماضي، وإنما هي تسعى بالاعتماد على ما يقدمه المؤرخون في هذا المجال من أجل أن تفسر التاريخ تفسيراً تتجلى فيه حركة الروح العاقلة في الزمان، وذلك لأن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ - كما يؤكد هيجل - هي الفكرة التي تقول : "أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم يمثل إمامنا بوصفه مساراً عقلياً"^(١).

لقد أوضح هيجل أن هذه الفكرة قد قام بالبرهنة على صحتها في دراساته الخاصة في المنطق. أما في مجال التاريخ فهي ما زالت فرضية. وقد قدم لنا هيجل سابقتين من تاريخ الفكر للبرهنة على أن هذه الفكرة ليست غريبة :

أ. وكانت أولى هاتين السابقتين محاولة إنكسا جوراس (الفيلسوف اليوناني) تفسير حركة النظام الشمسي استناداً إلى ما دعاه (النوس Nous) وهو يعني الفهم بصفة عامة أو العقل، أو ما ندعوه الآن القوانين التي تكمن وراء حركة الظواهر الطبيعية المختلفة^(٢).

ب. أما السابقة الثانية فهي فكرة العناية الإلهية التي شاعت في الفكر المسيحي طوال العصور الوسطى وهي ترى أن الروح الإلهية أو العقل المطلق يوجه العالم ويحدد مصيره. وقد لاحظ هيجل أن هذه الفكرة لا تقدم لنا "سوى فكرة عامة عن وجود العناية الإلهية دون أن تقدم لنا تفصيلات المسار الذي تسلكه"^(٣). لذا فإنه ينبغي لنا "أن نوجه جهدنا الدائب إلى معرفة طرق واساليب العناية الإلهية في التاريخ، والوسائل

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٣.

التي تستخدمها، والظواهر التاريخية التي تتجلى فيها، ولا بد أن نبين ارتباطها بالمبدأ العام الذي ذكرناه فيما سبق^(١).

أن النص المذكور انفاً يوحى بأن هيجل قد تبنى فكرة العناية الالهية في فلسفة التاريخ، وهو سيعمل على استكمال ما فيها من ثغرات من خلال تقديم تصور شمولي يوضح الطرق والاساليب التي تستخدمها العناية الالهية من اجل تحقيق اهدافها في التاريخ ، فضلاً عن توضيح الظواهر التاريخية التي تتجلى فيها.

لقد ذهب بعض الباحثين إلى تأكيد مثل هذا التوجه لدى هيجل، ولكن توجهه (المسيحي) هذا لم يكن بالتأكيد يتطابق مع تصور اللاهوت التقليدي في المسيحية كما يرى ويد جيرى^(٢). وقد اضاف حسين مؤنس : أن الروح او العقل او الفكر الذي تحدث عنه هيجل " ليس العقل او الفكر الانسانيين العاديين وانما هو العقل الاعلى الذي يوجه الكون وهذه الفكرة نبعث من ايمان هيجل الوثيق بالمسيحية" وهو اعتقاد يقوم على الايمان "بان هناك عنصرين متميزين يختلف كل منهما عن الآخر، وهما الروحي والمادي، وهما يجتمعان في روح او فكر واحد Geist يعتبر القوة العليا التي تحرك كل شيء، وهذا هو العقل المطلق"^(٣).

وعلى النقيض من الاتجاه المذكور انفاً فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن هيجل لم يكن يسعى الا إلى تقديم تفسير (عقلاني - بشري) للتاريخ، وان الاسباب التي دعت بعض الباحثين إلى الاعتقاد بأن هيجل يحاول أن يقدم لنا تفسيراً دينياً للتاريخ هو "حديث هيجل عن فكرته في ثوب ديني" واستخدامه لبعض المصطلحات الدينية لغرض ايضاح افكاره وتقريبها من اذهان المستمعين^(٤).

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٨٣؛ انظر ايضا ص ١٠٧-١٠٨، ١٩٤-١٩٥.

(٢) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٣٤-٢٣٥.

(٣) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص ٨٥-٨٦.

(٤) امام، مقدمته لكتاب : محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٤٦-٤٧.

ويبدو للباحث أن كلا الاتجاهين في تفسير فكر هيجل صحيح، إذ إن صراحة النصوص التي استخدمها هيجل في التعبير عن العقل أو الروح تدل على الإيمان بالروح أو العقل المطلق وفقا للاعتقاد المسيحي وميل واضح نحو تفسير التاريخ استنادا إلى فكرة العناية الالهية. إلا أنه في الوقت نفسه قد أكد أنه يسعى إلى معرفة أساليب العناية الالهية والوسائل التي تستخدمها والظواهر التي تتجلى فيها في التاريخ بواسطة منهج البحث التاريخي وليس بواسطة مناهج اللاهوت المسيحي. وهكذا جاءت فلسفة هيجل في التاريخ فلسفة تاريخية عقلية لا تتسق في كثير من جوانبها مع التصور المسيحي التقليدي. لذا فقد وصف كولنجوود العقلية التي تحدث هيجل عن دورها في التاريخ بأنها ليست "من قبيل العقلية الطبيعية المجردة، ولا هي العقلية التي تسمو عن المادة ولكنها العقلية الانسانية، عقلية البشر"^(١). كما ذكر جورج سباين أن هيجل قد تعلم من هيردر وليسنج "أن ينظر إلى العقائد والطقوس الدينية على أنها ليست حقيقية تماما، ولا خرافية تماما، ولكنها الأشكال الظاهرية التي ترتديها بصورة رمزية، حقيقية روحانية"^(٢).

ومن أجل تقديم تصور متكامل عن فلسفة التاريخ عند هيجل سنعرض في النقاط الآتية أهم العناصر التي تتكون منها هذه الفلسفة وهي تسعى إلى توضيح مسار العقل في التاريخ :

أ. أن المنطلق الفلسفي لتفسير التاريخ عند هيجل هو العقل أو الروح ومن أجل إزالة الغموض الذي يحيط بمفهوم الروح وطبيعتها فقد عرضها من خلال مقارنتها بـ "ضدها المباشر، أعني : المادة. فكما أن ماهية المادة هي الثقل، فإننا من ناحية أخرى يمكن أن نؤكد أن جوهر أو ماهية

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٢١٥.

(٢) سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة علي إبراهيم السيد، مصر ١٩٧١، ج ٤، ص ٨٤٢.

الروح هي الحرية، والحق أن الناس يسلمون بالفكرة القائلة أن الروح تمتلك - ضمن ما تمتلك من خواص - خاصية الحرية، وإنها كلها ليست إلا وسيلة لبلوغ الحرية^(١).

ويضيف هيجل أن "الروح وجود في ذاته، وتلك بعينها هي الحرية، ذلك لأنني إذا ما كنت اعتمد على شيء فلا بد أن يحال وجودي إلى شيء آخر غير ذاتي، بحيث لا أستطيع أن أوجد في استقلال عن شيء خارجي. وعلى العكس، فاني أكون حرا حين يعتمد وجودي على نفسي. وهذا الوجود للروح في ذاتها ليس سوى الوعي الذاتي، وعي الروح بوجودها الخاص"^(٢).

ب. أن الوعي الذاتي للروح، لا يظهر فجأة، وإنما يتطلب معاناة وصراعا طويلين من أجل تحقيق غاية الروح "وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكي تصل إلى هذه المرحلة : مرحلة الوعي الذاتي، أعني المرحلة التي تكون فيها حرة عندما تستحوذ على العالم وتتعرف عليه على أنه ملك لها"^(٣).

يظهر مما تقدم، أن تطور الروح أو العقل (الإنساني) قد مر بمرحلتين من زاوية مدى وعي الروح بذاتها كي تحقق حريتها :

تتمثل المرحلة الأولى بـ حقبة ما قبل التاريخ حيث لم يكن العقل الإنساني قد بلغ مرحلة الوعي بذاته والتميز من عالم الطبيعة لكي يصبح حرا فيعمل على أن يبسط سلطانه على الطبيعة، فيغدو بمرور الأيام سيذا لها، بعد أن كان عبدا لها. وهكذا فإن المجتمعات البدائية التي لم تصل في تطورها إلى مرحلة الوعي الذاتي بوجودها المتميز من عالم الطبيعة تعد

(١) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣) إمام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٤٨.

في نظر هيجل مجتمعات غير تاريخية، أي أنها لا تمتلك التاريخ الموضوعي^(*). عن نفسها وعن العالم^(١).

ويربط هيجل بين ظهور الوعي الذاتي للامم بروحها وبين الدولة. ومن ثم فهو يرى أن المجتمعات التي لم تصل في وعيها لذاتها إلى مرحلة تكوين الدولة، مجتمعات ليس لها تاريخ موضوعي. وهكذا يقرر هيجل : "أن تلك العصور التاريخية (سواء تصورناها بوصفها قرونا أم الوفا من السنين) التي انقضت قبل أن يكتب فيها التاريخ، والتي ربما كانت حافلة بالثورات، وبالهجرات، وبأغرب الانقلابات، هي من هذه الزاوية نفسها مفتقرة إلى التاريخ الموضوعي، لأنها لا تتضمن أي تاريخ ذاتي، أعني أية أخبار تاريخية. ولسنا بحاجة إلى أن نفترض أن وثائق وسجلات هذه الفترات قد فقدت بالصدفة، بل نقول بالأحرى أننا لم نجد منها شيئا لأن وجودها لم يكن ممكنا. ذلك لأنه في الدولة وحدها يمكن أن تظهر المعرفة بالقوانين، ويمكن أن تظهر معها أفعال واضحة ومتميزة، يصاحبها وعي واضح بهذه الأفعال، يكسبها القدرة على تسجيلها بصورة دائمة، ويشعرها بضرورة هذا التسجيل. وأنه لما يدهش كل إنسان، في بداية معرفته بكنوز الأدب الهندي أن يجد بلدا غنيا إلى هذا الحد بالانتاج العقلي، ولديه كل هذا القدر من النظام الفكري العميق، مفتقرا إلى التاريخ، ويقف من هذه الناحية على طرفي نقيض مع الصين"^(٢).

ج. أما المرحلة الثانية من تطور الروح باتجاه الوعي بذاتها، فهي المرحلة التاريخية التي شهدت تحقيق إمكانات هذه الروح عبر ثلاث حقبة رئيسية وقد عرضها هيجل على النحو الآتي :-

(*) يقصد هيجل بالتاريخ الموضوعي هو التاريخ الذي يستند إلى العقل والتجربة وليس إلى الحكايات والخرافات والاساطير .

(١) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٤١، هيجل، محاضرات ص ١٣٢-١٣٤.

(٢) هيجل، محاضرات، ص ١٣٥.

١. الحقبة الشرقية القديمة: وقد لاحظ هيجل أن الشرقيين القدماء "لم يتوصلوا إلى معرفة أن الروح، أو الانسان بما هو انسان، حر، ونظرا إلى انهم لم يعرفوا ذلك، فانهم لم يكونوا احرارا، وكل ما عرفوه هو أن شخصا معنا حر. ولكن على هذا الاعتبار نفسه فان حرية ذلك الشخص الواحد - وهو الملك او الحاكم - لم تكن سوى نزوة شخصية وشراسة وانفعالا متهورا وحشيا ...، ومن ثم فان هذا الشخص الواحد ليس الا طاغية، لا انسانا حرا"^(١).

٢. الحقبة اليونانية والرومانية القديمة: اشار هيجل إلى أن الوعي بالحرية لم يظهر لأول مرة الا عند اليونان، "ومن ثم، فقد كانوا احرارا، ولكنهم، وكذلك الرومان، لم يعرفوا سوى أن البعض فقط احرار لا الانسان بما هو انسان. وحتى افلاطون وارسطو لم يعرفا ذلك، ولهذا فقد كان لدى اليونان ارقاء، وكانت حياتهم باسرها والاحتفاظ بحريتهم الرائعة، مرتبطا بنظام الرق ارتباطا وثيقا..^(٢)".

٣. حقبة الامم الجرمانية: لقد توصل هيجل في محاضراته إلى أن الامم الجرمانية "كانت اول الامم التي تصل إلى الوعي بان الانسان بما هو انسان حر، وان الحرية تؤلف ماهية الروح. لكن ذلك لا يعني أن الامر كان بسيطا على هذا النحو : ذلك لان الاعتراف بهذا المبدأ شيء، - وقد حصل ذلك بتأثير المسيحية -، وتطبيقه شيء اخر. ولهذا فقد احتاج ادخال هذا المبدأ في مختلف العلاقات الاجتماعية إلى وقت طويل وإلى عملية تربوية وثقافية شاقة وقاسية، والدليل على ذلك أن الرق لم يتوقف الا بعد فترة طويلة، كذلك لم تنتشر الحرية في الدول، ولم تتخذ

(١) هيجل، محاضرات، ص ٨٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

الحكومات والدساتير ما يعترف بالحرية كاساس الا بعد عملية طويلة الامد^(١).

د. بعد عرض هذا التطور لمسار (الروح - الحرية) في تحقيق اهدافها عبر حقبة التاريخ الثلاث تحدث هيجل عن الوسائل التي يستخدمها مبدأ الحرية هذا لكي يحقق اهدافه، فوضح انه يستخدم الوسائل التاريخية الملموسة وذلك لانه "على الرغم من أن الحرية هي في الاصل فكرة غير منظورة فان الوسائل التي تستخدمها هي على العكس خارجية وظاهرة تتمثل في التاريخ امام انظارنا"^(٢).

ان ارادة الناس، وفعالهم في دنيا الواقع هي التي تصنع احداث التاريخ "واول نظرة إلى التاريخ تقنعنا بان افعال الناس تصدر عن حاجاتهم وانفعالاتهم وطباعهم ومواهبهم الخاصة، وتقنعنا بان هذه الحاجات والانفعالات والمصالح هي المنابع الوحيدة للسلوك"^(٣).

لقد اشار كولنجوود إلى أن هذا المبدأ الذي جاء به هيجل عن العقل الانساني هو مبدأ "دسم جدا وقيم، فصله هيجل بما يستتبعه من نتائج مهمة... لقد اعتقد أن الرجل الذي يتسم بالتعقل في معناه المجرد على النحو الذي صورته عهد الاستنارة، لا وجود له في عالم الحقيقة المادية والحقيقة الدائمة هي انسان متعقل وعاطفي في نفس الوقت، لا واحد فقط من هذين الاثنين بمعزل عن الآخر..."^(٤).

أن ما تقدم، هو الذي يفسر وجود ظاهرة (الخطيئة) او الشر في التاريخ... واننا "حين نرى الشر والرذيلة والدمار الذي حاق بأعظم الممالك التي خلقها العقل البشري واكثرها ازدهارا، فانه لا يسعنا الا أن

(١) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٤٩-٥٠؛ هيجل،

محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٨٧-٨٨.

(٢) هيجل، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٤) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٢١٤.

نشعر بالحزن العميق لوصمة الفساد الشامل، ولما كان هذا الخراب ليس من عمل الطبيعة فحسب، وإنما هو من عمل ارادة الانسان، فان محصلة تفكيرنا لابد أن تكون مرارة اخلاقية، وثورة للروح الخير (أن كان له وجود بينا)..^(١).

هـ. وان مما تجدر ملاحظته في هذا المجال أن هيجل لا يرى أن الارادة الانسانية والعقل الانساني بمقدورهما العمل بمعزل عن تأثيرات الطبيعة، وذلك لان الطبيعة "تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية، ولهذا تظل هي الاساس الاول للتاريخ، فالانسان بوصفه كائنا طبيعيا مقيد بالظروف الطبيعية التي يوجد فيها وتؤثر فيه بمقدار ما يؤثر فيها"^(٢).

لقد اشار هيجل إلى أن "الطبيعة هي وجهة النظر الاولى التي يستطيع منها الانسان أن يظفر بحريته داخل ذاته، وينبغي الا نتفك العقبات الطبيعية حائلا في وجه هذا التحرر. أن الطبيعة، في مقابل الروح هي كتلة كمية ويلزم الا يكون لها من القوة ما يجعلها قادرة على كل شيء"^(٣). ومع ذلك فانه يناقض نفسه بعد هذا الكلام مباشرة ويقرر بما يشبه الايمان بنوع من الجبرية الجغرافية، فيقول : "ففي المناطق المتطرفة لا يستطيع الانسان أن يكون حرا في حركته، فالبرد والحر في تلك المناطق من القوة بحيث لا يسمحان للروح أن تقيم عالما لذاتها ... وعلى ذلك فان مسرح التاريخ الحقيقي هو المناطق المعتدلة او بالأحرى النصف الشمالي منها"^(٤). والحقيقة أنه قد خصص جميع البحث الجغرافي من محاضراته^(٥). ليبيرهن على أن اقليم البحر الابيض المتوسط "هو قلب

(١) هيجل، محاضرات ...، ص ٩٠.

(٢) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٤٨.

(٣) هيجل، محاضرات ...، ص ١٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧-١٨٧.

العالم القديم، فهو الذي يتحكم فيه ويشيع فيه الحياة، وبدونه ما كان يمكن تصور تاريخ للعالم^(١).

و. يعتقد هيجل أن مسار الروح في التاريخ على الرغم مما يواجهه من مصاعب وكوارث تفرضها ظروف الطبيعة او طبيعة العقل الانساني او كلاهما معا، لابد أن ينتهي إلى تحقيق الروح لاهدافها في الوصول إلى الكمال بطريقة تخفى على انظار كثير من الناس، وهو ما اطلق عليه فكرة الدهاء العقلي او فكرة العقل الذي يخدع العواطف ليسيرها اداة في خدمته. وقد اشار كولنجوود إلى أن هذه الفكرة تمثل : "صعوبة من الصعوبات التي تكتنف نظرية هيجل، ويبدو هنا انه يصور العقل في صورة مجسدة بمعزل عن نطاق الحياة الانسانية، على انه قوة تستطيع عن طريق استغلال الأدميين العاطفيين والاكفاء - كعظماء الرجال -، تحقيق مآربها الذاتية، لا مآرب هؤلاء الذين تسخرهم. بل ربما وقع هيجل في بعض الاحيان في نظرية شبيهة بالنظرية الدينية التي اعتنقتها العصور الوسطى، حين قالت بان الخطط التي نفذت في التاريخ هي الخطط التي رسمها الله، ولادخل للانسان فيها بحال من الاحوال. او (في النظرية الاخرى) التي ترندي ثوبا دينيا والتي قال بها رجال الاستتارة و(كانت) وهي التي تذهب إلى أن الخطط التي نفذت في التاريخ ليست من وضع الانسان بل من وضع الطبيعة"^(٢).

والحقيقة أن هيجل لم يكن من انصار أي من النظريتين وان استعمل بعض مصطلحاتهما على سبيل الايضاح وتقريب افكاره الغامضة من الاذهان. لقد كان جوهر نظريته الفلسفية في تفسير مسار (الروح - الحرية) في التاريخ هو منطق الجدلية او الديالكتيك. فما هو المقصود بهذا المصطلح، وما الاسس التي يقوم عليها، وكيف استخدمه هيجل في عرض فلسفته في التاريخ ؟

(١) هيجل، محاضرات، ص ١٦٧.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٢١٥.

ز. أن مصطلح (ديالكتيك) كلمة يونانية استعارها هيجل من الفيلسوف اليوناني افلاطون، وهي تعني (الجدل)، وقد كان يقصد بها "أن العمليات التاريخية تسير في طريق النقائص، فعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاهها مضادا يهدمه. ولقد كانت هذه الفكرة تستخدم دائما في الدفاع عن الدستور المختلط (الارستقراطي) : فالديمقراطية غير المقيدة تتحول إلى اباحية، والحكم الملكي غير المقيد ينحط إلى استبداد"^(١).

وقد استفاد هيجل من هذه الفكرة، فحاول أن يعممها ويجعل منها قانونا يفسر به عمليات التطور في عالم الطبيعة وعالم الانسان (التاريخ) وهو بهذا قد تخطى عن منطق ارسطو "القائم على قوانين الفكر واخصها الذاتية وعدم التناقض، فذلك يعبر عن ستاتيكية العقل (أي سكونه)، ومن ثم، فهو قاصر عن الكشف عن ديناميكية الوجود (أي فعاليته)، وحركة التاريخ"^(٢). كما اكد أن كل مظاهر الوجود تقوم على التناقض، فالتناقض هو "مصدر كل حياة، وكل حركة، ذلك أن نفس القوى التي تحدد وجود ظاهرة ما، هي التي تحيلها إلى نقيضها.."^(٣). "فمثلا تبدو الحياة والموت متعارضين، ولكن الحياة بما هي حياة تحمل في طياتها جرثومة الموت، ومن ثم، فإن معنى الحياة يتضمن معنى الموت فلكي تنمو حبة القمح، فإنها تضرب بجذورها في الارض ويظهر ساقها عليها منبثقا منها، حينئذ تنتقي من حيث هي بذرة، فانبثاق الساق يعبر عن زوال البذرة، وينمو القمح ويحمل السنابل، حينئذ يهلك الساق الذي انبثق عن نفس البذرة، وهذا هو نفي النفي، ومن ناحية اخرى، أن حبات القمح في السنابل لها خصائص البذرة الاولى. كذلك يبدو التناقض في مجالات العلوم الانسانية، في مجال النفس: القلب المفعم بالفرح يعبر عن الفرح بالدموع، الحزن العميق يؤدي إلى ضحك هستيري، في مجال القانون : الافراط في العدالة ظلم، وفي

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٤، ص ٨٥٥.

(٢) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

الاقتصاد: الافراط في الرفاه تضخم، والمنافسة الحرة تؤدي إلى الاحتكار، وفي الدين: التعمق في التدين يؤدي إلى شطحات تعد زندقة، وفي السياسة: يعقب الفوضى استبداد^(١).

في ضوء ما تقدم، فإن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة، وكل عمل من أعمال الفكر ينطوي على جانبين متناقضين، جانب سلبي، وآخر ايجابي، وهما دائماً في حالة صراع من أجل (الموازنة) بين النفاض وتقديم ما هو افضل. وهكذا يستمر التناقض لانه القوة الدافعة للتطور "فالمشكلات لاتحل ابدا باي معنى مطلق ؛ ولكن يجري حلها بمعنى نسبي، وتبدأ المناقشة مرة اخرى حول نقطة جديدة تأخذ في الاعتبار كل ما سبق"^(٢). أن الحرية تسير على وفق هذا المنطق إلى الامام في دائرة حلزونية ترتفع إلى اعلى دائما دون أن تفلح في بلوغ الذروة الاخيرة^(٣).

لقد تصور هيجل أن العالم في حالة تغير دائم، لكن هذا التغير ينطوي على قدر من التماثل "اذ أن كل تغير منها يمر من خلال دورة ذات مراحل ثلاث هي (الفكرة) وهي عملية تأكيد وتوحيد و (النقيض) وهو يعبر عن عملية انفصال عن الفكرة ونفي لها، و (المركب) وهو توحيد جديد يوائم بين الفكرة والنقيض. لكن هذه المراحل ليست مجرد تكرار يترك العالم على الحالة التي كان عليها من قبل، بل أن (المركب) في كل دورة من هذه الدورات هو (خطوة ارقى) في سبيل التقدم عن (الفكرة)، لانه ينجح في توحيد ارقى العناصر في (الفكرة) و (النقيض). وهنا تغدو

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٠٦.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٤، ص ٨٥٦.

(٣) للمزيد من الاطلاع على نظرية هيجل الجدلية يراجع: جورج بليخاتوف، تطور

النظرة الواحدة للتاريخ، ترجمة محمد مستجير مصطفى، بيروت ١٩٧٥

ص ٦١-٩٦.

العملية التاريخية تسير عن طريق النقائض. وعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة، فإنه يولد اتجاها مضادا يهدمه، وهكذا إلى مالا نهاية^(١).

ح. أن منطق الديالكتيك المذكور انفاً قد مثل المنطق (الباطني) الذي يقف وراء (مظاهر) الاحداث التاريخية التي يسودها التناقض، والاضطراب والكوارث، والشر، في بعض الاحيان، الا أن هذا المنطق كان في حقيقته يدفع الاحداث باتجاه تقدم الروح نحو اهدافها في تحقيق الحرية والحضارة لبني الانسان كما يؤكد هيجل في فلسفته.

لقد مثلت (الروح) المعبرة عن العقل والحرية، الفكرة التي ينطلق منها الديالكتيك، لتقابل نقيضها وهي (الارادة) التي تعبر عن فاعلية الانسان بجانبها العقلاني والعاطفي. ومن خلال الصراع بين الروح والارادة تتم المواءمة بين النقيضين من خلال (الدولة) التي تمثل عنصر الوحدة بين النقيضين^(٢).

لقد أولى هيجل (الدولة) اهتماما بالغا في اطار فلسفته التاريخية، وجعلها الغاية التي ينتهي عندها صراع الاضداد في منطق الديالكتيكي، لذا كان من الضروري أن نوضح ابرز ما عرضه من اراء بخصوص اهمية الدولة في حركة التاريخ، والحضارة، وعلاقتها بالافراد الذين يكونون النسيج الاجتماعي الفاعل في اية دولة من الدول.

ط. أن الدولة في نظر هيجل هي المؤسسة التي تتحقق فيها (الحرية الاخلاقية) نتيجة لاتحاد الدوافع الجزئية للأفراد (كالرغبات والمصالح الخاصة) مع الغاية العامة للدولة بحيث يجد كل منهما في الاخر اشباعه وتحققه الفعلي. ويذهب إلى أن المصالح الخاصة للأفراد هي اقل اهمية من المصالح العامة للدولة، بل انها ذات طابع سلبي واقرب إلى النزوات وذلك لان "القانون، والاخلاق الموضوعية، والحكومة هي وحدها الحقيقة

(١) ارمان كوفيليه، مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة نبيه صقر، ط٢، منشورات

عويادات، بيروت ١٩٨٠، ص ٥٤-٥٥.

(٢) امام، مقدمته لكتاب، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٥٠-٥١.

الاجابية التي تكتمل بها الحرية. فالحرية ذات المستوى المنخفض والمحدد (أي الخاصة)، هي مجرد نزوة يمكن أن تمارس تأثيرها في مجال الرغبات الجزئية المتناهية^(١).

ويؤكد أن "الهدف الحقيقي للدولة هو أن تجعل ما هو جوهري في النشاط العملي للناس، وما هو اساسي في ميولهم، معترفا به على النحو الواجب، بحيث يكون له وجود واضح ويتدعم مركزه. ومن مصلحة العقل المطلقة أن يوجد هذا الكل الاخلاقي، وهاهنا يكمن تبرير ظهور الابطال الذين اسسوا دولا، وتكمن قيمة هؤلاء الابطال، مهما كانت فظاظتهم. ولنلاحظ أن الشعوب التي تستوقف انتباهها في تاريخ العالم هي تلك التي كونت دولة"^(٢).

وقد لاحظ هيجل أن الدولة تمثل كيانا عضويا موحدا يعلو على تكويناته الجزئية من طبيعة وافراد ونظم، فالدولة تشكل "بقوانينها، وتنظيماتها، ومؤسساتها، حقوق افرادها. كما أن سماتها الطبيعية، أي جبالها وهواءها، ومياهها، تشكل بلدهم، ووطنهم الام، وملكيته المادية الخارجية. وتاريخ هذه الدولة هو اعمال هؤلاء الافراد، وما قام به اسلافهم ينتمي اليهم ويعيش في ذاكرتهم. فهم يستحذون على ذلك كله، كما أن هذه العوالم لم تستحذ عليهم لأنها تؤلف وجودهم وكيانهم"^(٣). أن الدولة بهذه الصورة الكلية الشاملة "تؤلف كيانا واحدا، كما تؤلف شعباً واحداً، واليها ينتمي الاعضاء الافراد، بحيث يكون كل فرد هو ابن امته، وفي نفس الوقت، وبقدر ما تخضع الدولة التي ينتمي اليها للتطور، هو ابن عصره"^(٤).

(١) هيجل، محاضرات، ص ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٠-١١١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

أن الدولة بصفقتها عنصر الوحدة ما بين الذاتي والموضوعي، والخاص والعام قد غدت في نظر هيجل "مركز الفن، والقانون، والاخلاق، والدين، والعلم، ونشاط الروح كله ليس له الا هذه الغاية، وهي أن تصبح واعية بهذه الوحدة"^(١). وهكذا يتوصل إلى أن الدولة هي الخالق الحقيقي للفن والقانون والاخلاق والدين. وقد ربط بين ذلك وبين الثقافة القومية لكل امة "ومن ثم يكون تاريخ الحضارة تعاقبا للثقافات القومية التي تقدم فيها كل امة اسهامها المميز، وفي حينه، إلى الانجاز البشري كله"^(٢). وفي ختام هذا العرض الموجز لفلسفة هيجل التاريخية لابد من الاشارة إلى أنه قد اعلی من شأن الدولة إلى درجة حملته على اصفاء مسحة من القداسة والالوهية عليها، فالدولة في نظره "هي الفكرة الالهية كما توجد على الارض"^(٣). وان مبادئ الدولة ينبغي أن ينظر اليها : "بوصفها تجليات متعينة للطبيعة الالهية. ومن ثم فان صورة الدين تحدد صورة الدولة ودستورها، فالاخير نشأ بالفعل في احضان دين جزئي معين تؤمن به الامة"^(٤).

ثالثا. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ عند هيجل

في الوقت الذي يتفق فيه الكتاب حول سعة الافق الفكري الذي كان يتحلى به هيجل وضخامة الدراسات الفلسفية والتاريخية التي نشرها فانهم لا يترددون في الاشارة إلى "جهله بالحقائق التاريخية الكثيرة التي اكتشفت منذ موته"^(٥). وإلى ان "فلسفته في التاريخ كانت خاطئة بعض الشيء"^(٦).

(١) هيجل، محاضرات، ص ١٢١.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٤، ص ٨٣٤.

(٣) هيجل، محاضرات ...، ص ١١١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤.

(٥) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٢٢١.

(٦) المرجع نفسه، ص ٢٢٣.

ومع ذلك فانهم يقرون بالاثـر الكبير الذي تركته هذه الفلسفة في افكار الاجيال التي جاءت من بعده سواء اكان ذلك الاثر سلبيا ام ايجابيا. يقول جورج سباين: " ليس ثمة ما هو اسهل من نبذ هذا البنـيان الفخم من النظر باعتباره من شطحات الخيال الرومانسي. ومع ذلك، كان جرثومة وجهة نظر جديدة راحت تؤثر، للخير والشر، في كل مظهر تقريبا من مظاهر الفلسفة الاجتماعية في القرن التاسع عشر"^(١).

ويبدو أن مثل هذه الملاحظات تتسق مع فلسفة هيغل ذاتها في تأكيده أن كل فكرة تضم في داخلها جوانب ايجابية واخرى سلبية مما يجعل نقد فكره هو محاولة ضرورية من اجل الوصول إلى فهم افضل لحقيقة الافكار. لذا فاننا سنقوم بعرض اهم الملاحظات النقدية التي وجهت إلى فلسفة هيغل التاريخية :

أ. في الوقت الذي اكد فيه هيغل أن فلسفة التاريخ ينبغي أن تستمد من دراسة وقائع التاريخ ومن دون اسقاط افكار مسبقة عليها، فانه لم يلتزم بهذه القاعدة الاولى في صياغة فلسفته في التاريخ، إذ "يبدو واضحا أن هيغل قد عرف الشيء الكثير عن المسار الذي ينبغي أن يسلكه التاريخ قبل أن يعرف وقائع تاريخية على الاطلاق. فهو يعرف مثلا أن التاريخ ينبغي أن يكون تحققا تدريجيا للحرية، ويعرف كذلك، أن هذه العملية يجب أن تتم في اربع مراحل متميزة، واذا اقتضى الامر، فانه يقدم براهين فلسفية لهذه القضايا لانه يعلم منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية"^(٢). هذا مع العلم انه يقرر أن البراهين الفلسفية لا تصلح لاثبات حقائق التاريخ لان طريق اثبات هذه الحقائق هو المنهج التجريبي.

ب. أن كثيرا من احكامه عن الشعوب غير الاوربية قد جاءت مجحفة وتعتبر عن نزوع عنصري اوروبي. وقد اشار (امام) إلى أن "احاديث

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص٨٨٥-٨٨٦.

(٢) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص٥٨.

هيجل عن الهنود الحمر، وعن الزنوج، تثير السخط والحقن، وتمثل نظرة غير انسانية على الاطلاق^(١).

ج. أن دراسة ما كتبه هيجل عن تأثير الجغرافية في مسار التاريخ الانساني توصلنا إلى انه كان يميل إلى نوع من (الجبرية) الجغرافية التي تحصر التقدم الحضاري بالاقوام التي تعيش في المناطق المعتدلة وبخاصة الجزء الشمالي منها، مما يعني استبعاد كثير من شعوب العالم من مجال التاريخ والحضارة.

د. أن سياق التاريخ الفلسفي الذي بشر به هيجل كان يدعوه إلى الاهتمام بالتاريخ الحضاري للشعوب أكثر من الاهتمام بالتاريخ السياسي المرتبط بالدولة. إلا أنه خرج على هذا السياق وجعل من الدولة غاية للتاريخ، وربط بين الدولة ووجود التاريخ، فلا تاريخ لاية امة اذا لم يكن لديها دولة. وهكذا فقد استبعد هيجل أن يكون لدى الهنود تاريخ على الرغم من تسليمه بتقدمهم الحضاري.

أن نظرة هيجل في هذا المجال كانت اسيرة مفهوم معين للتاريخ، إلا وهو التاريخ السياسي، وكان الاجدر به وهو الفيلسوف الذي يعنى بتاريخ الفكر أن يقرأ التاريخ من خلال منظور حضاري، فيرى أن التاريخ السياسي ينبغي أن يكون متسقاً مع التطورات الاقتصادية والفنية والدينية والفلسفية^(٢). كما كان عليه أن يسلم بوجود (تواريخ) حضارية لامم لم تعرف الدولة كما حصل لدى الهنود، لانه من الممكن كما يقول جوزف هورس "اقتران كل حضارة بتاريخ خاص بها، كما قد يمكن القول أن كل مفهوم تاريخي يحدد حضارة من نسيجه"^(٣).

هـ. أن الحكم على امم الشرق جميعها بانها لم تعرف الحرية وان (الحرية) الوحيدة التي عرفتھا هي حرية الحكام في الاستبداد، حكم فيه

(١) امام، مقدمته لكتاب: محاضرات في فلسفة التاريخ، ص ٥٩.

(٢) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٢٢٣.

(٣) هورس، قيمة التاريخ، ص ٢٠-٢١.

كثير من التعميم والتعسف. كما أن تأكيده أن الالمان وحدهم قد عرفوا الحرية الكاملة في اطار الدولة البروسية فيه كثير من المحاباة والانحياز القومي^(١).

و. لقد وجهت انتقادات شديدة إلى منطق الجدل (الديالكتيك) الذي قدمه هيجل بوصفه صياغة منطقية لفلسفته في التاريخ فذكر سباين "أن ما حققه الديالكتيك كان اصفاء جو خادع من اليقين المنطقي على احكام تاريخية، يمكن أن صحت أن تؤسس فقط على برهان تجريبي، وعلى احكام اخلاقية، تعتمد أن كانت سليمة، على تبصرات اخلاقية متاحة لكل انسان. واذا حاول أن يربط بين الاثنين مال إلى الغموض اكثر منه إلى توضيح معنى كليهما"^(٢).

لقد احاط الغموض الشديد بالعديد من المصطلحات التي استند اليها الجدل عند هيجل. وعلى سبيل المثال فهو يتخذ من (الفكرة) منطلقا اوليا لمسار الجدل، ولكنه لا يعرف الفكرة ويتحدث عنها بطريقة غامضة تحمل اكثر من تفسير. فهي قد تعني (الروح)، وهي تعني (الماهية الكلية) وهو يعرضها وكأنها النقيض للاشياء الخارجية الموضوعية (المادية)^(٣). كما أنه يؤكد أن كل فكرة او قضية تنطوي على تناقض داخلي (سالب وموجب)، وهذا يعني أن القضية الواحدة يمكن أن تكون حقيقية وباطلة في آن واحد. ان هذا المنطق يجعل من الصعب على أي عالم او باحث قبوله وبخاصة وانه لم يقدم منهاجا واضحا لاستخدامه مما يجعل امر قبوله او رفضه مسألة ذاتية^(٤).

(١) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٣٤، بارنز، تاريخ الكتابة التاريخية ج ١، ص ٢٧٠.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٤، ص ٨٦٤.

(٣) هيجل، محاضرات، ص ٩٦.

(٤) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٤، ص ٨٥٨.

وفضلا عما تقدم فانه لم يكن لكلمة (تتناقض) كما استعمالها هيجل "معنى دقيق ايا كان، ولكنها كانت تشير إلى أي شكل غامض من التعارض او التناقض. فاحيانا كانت تعني مجرد قوى مادية تتحرك في اتجاهات مختلفة، او تعني اسبابا تتجه نحو نتائج متضادة نحو الحياة او الموت، واحيانا كان التعارض يشير إلى الجزء المعنوي..."^(١).

يظهر مما تقدم أن الديالكتيك في استعماله الفعلي كان "استغلالا إلى حد كبير لنواحي ايهام في المصطلحات، ولم يكن منهجا بأي معنى صحيح. لقد ادى في ايدي هيجل إلى استنتاجات كان قد وصل اليها بدونها. ولم يسهم الديالكتيك بشيء من البرهنة عليها"^(٢).

ز. اقام هيجل ترابطا عضويا بين الدولة وتحقيق الحرية بصورتها الكاملة. الا أن دراسة الصورة الكلية التي قدمها عن هذا الموضوع تشير إلى أن هذه العلاقة لم تتحقق على هذه الصورة الا في الدولة الالمانية بحسب تصوره. وقد اثبتت الاحداث التي وقعت من بعد عهد هيجل أن الدولة الالمانية ذاتها قد تحولت في العهد النازي إلى اكبر الدول الاستبدادية في العالم. مما يدل على انه ليس هنالك ترابط عضوي بين الدولة - بما هي دولة - والحرية. ومن ثم ، فان القداسة التي اضافها على الدولة لم يكن لها ما يبررها سوى مشاعره القومية الخاصة. لذا فقد القى بعض الباحثين بجانب من مسؤولية انتشار الدكتاتورية والطغيان في الدول على افكار هيجل وبخاصة بعد أن اصبحت جزءا من فلسفة الانظمة الفاشية في ايطاليا والمانيا^(٣).

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٤، ص ٨٦٠.

(٢) المرجع نفسه، ج٤، ص ٨٦٠.

(٣) المرجع نفسه، ج٤، ٨٧٦-٨٨٧؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٦.

الفصل الثامن

ماركس رائد التفسير المادي-الجدلي للتاريخ

اولا. نبذة موجزة عن حياته (١٨١٨-١٨٨٣م)

ولد كارل هاينريخ ماركس في سنة ١٨١٨م في بلدة ترير في المانيا من اصل يهودي. وكان والده محاميا، وقد تنصر على المذهب البروتستانتي ونشأ اولاده كلهم على هذا المذهب. وقد درس ماركس القانون في جامعة بون والفلسفة في جامعة برلين. كما حصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عام ١٨٤١ من جامعة ينا، وكان موضوع رسالته عن فلسفة ديمقريطس وبيقور وهما من فلاسفة اليونان ذوي النزعة المادية^(١).

وقد تأثر ماركس في هذه الحقبة من حياته بفلسفة هيغل التي كانت واسعة النفوذ في الجامعات الالمانية، ولكنه لم ياخذ عنها جوهرها (المثالي) وانما اخذ عنها منطقها الجدلي (الديالكتيك) وربطه بالفلسفة المادية التي كان شديد الحماس لها. وكان ممن تأثر بهم في هذا المجال تأثرا واضحا فيورباخ. لذا فقد كان ملحدا على مستوى الاعتقاد الديني، ويبدو ذلك بجلاء في فلسفته العامة^(٢).

أن المؤهلات العلمية التي حصل عليها ماركس كانت تؤهله للعمل الجامعي الهادي ولكن طبيعة شخصيته وتوجهاته الفكرية المعارضة

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٨؛ مؤنس، التاريخ والمؤرخون ص ١١٥؛
سول، جورج، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة د. راشد البراوي، القاهرة
١٩٥٧، ص ٩٥.

(٢) مؤنس، التاريخ والمؤرخون ص ١١٥؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٨.

للاوضاع القائمة في المانيا دفعته إلى العمل في الصحافة، فاخذ يكتب في جريدة الراين بكونلونيا مقالات تعارض سياسة الحكومة، الامر الذي حمل حكومة بروسيا الاستبدادية على اغلاقها في سنة ١٨٤٣م^(١).

وعلى الرغم من أن العمل في الصحافة لم يوفر لماركس دخلا معاشيا مستقرا، فانه افلح في الزواج من رفيقة طفولته جيريمي فون وستغالن، وهي ابنة لاسرة ارسنقراطية^(٢).

سافر ماركس إلى باريس في سنة ١٨٤٣ بعد أن ضاقت به سبل العيش في بلاده فاصدر فيها جريدة (الغور فيرتس) الاشتراكية في سنة ١٨٤٤م. وقد تعرف في باريس على "برودون وغيره من قادة الفوضوية والاشتراكية، واشتبك معهم في مجادلات ومناقشات طويلة، وفي معظمها خالفهم بعنف في آرائهم واساليبهم، وكذلك تعرف على فردريك انجلز (١٨٢٠-١٨٩٥م) ابن احد اصحاب المصانع في منشستر، الذي صار رفيق العمر"^(٣). وقد شاركه في جهوده الفكرية والنضالية من اجل نشر الشيوعية.

ويلاحظ أن نشاط ماركس الصحفي في باريس كان يدور في جانب كبير منه حول نقد الاوضاع في المانيا "الامر الذي اغضب حكومة بروسيا فما زالت تطارده حتى نجحت في ابعاده من فرنسا فاستقر به المقام في بلجيكا". وكان ذلك في سنة ١٨٤٥م. وقد اتاح له وجوده في بلجيكا فرصة التعمق في دراسة الاقتصاد، والاتصال بالحركات العمالية فيها^(٤).

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٨؛ سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ٩٥.

(٢) سول، المرجع نفسه، ص ٩٥.

(٣) المرجع نفسه، ص ٩٦.

(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٨.

وكان من ابرز الاعمال التي ختم فيها ماركس اقامته في بلجيكا كتابة (البيان الشيوعي) في سنة ١٨٤٨ بالاشتراك مع زميله فردريك انجلز. وقد كتباه للتعبير عن اراء جمعية سرية دولية اطلقت على نفسها اسم عصابة العمال. وقد اكد هذا البيان أن الصراع بين الرأسماليين والعمال هو صراع مصيري وانه سينتهي بانتصار الطبقة العاملة ووضع وسائل الانتاج تحت ادارة الدولة الاشتراكية^(١). وقد اتضح من هذا البيان "أن ماركس لم يكن فيلسوفا من اصحاب الرأي والقلم فحسب، بل كان داعية لانقلاب سياسي اجتماعي كبير"^(٢).

لقد تميز عام ١٨٤٨م بالاضطرابات والثورات التي قام بها العمال في فرنسا والمانيا. وقد حاول ماركس أن يؤدي فيها دور المحرض والموجه عن طريق النقابات والاتحادات العمالية ذات التوجهات الشيوعية، الا أن هذه الثورات قد اخفقت في تحقيق اهدافها. وقامت الحكومة البلجيكية بطرد كارل ماركس من بلاده فاضطر إلى مغادرة بروكسل، فرحل إلى باريس ثم إلى كولونيا في المانيا واستقر به المقام اخيرا في لندن سنة ١٨٤٩م^(٣).

ولم يكن لدى ماركس مصدرا ثابتا للعيش في انكلترا، لذا فقد اضطر للعيش عيشة متواضعة معتمدا في ذلك على منحة سنوية كان يقدمها له صديقه انجلز، وعلى ما يكسبه في مراسلة صحيفة (نيويورك تريبيون)، فضلا عن عائد المؤلفات التي قام بنشرها^(٤).

وقد اصدر ماركس العديد من الكتب، الف بعضها بالاشتراك مع زميله انجلز، وانفرد وحده في تأليف البعض الاخر، وكان اوسع واكبر الكتب

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ٩٦.

(٢) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص ١١٦.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٨.

(٤) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ٩٧.

التي ألفها (راس المال) الذي نشر مجلده الاول في عام ١٨٦٧م ونشر
الجزءان الثاني والثالث بعد موته في سنتي ١٨٨٥ و ١٨٩٤م.^(١)
ويلاحظ أن اهتمام ماركس بالكتابة والتأليف في هذه المرحلة لم
يصرفه عن العمل السياسي والسعي الدائب من أجل نشر افكاره عن
طريق الاتحادات والنقابات والاحزاب. وكان ابرز مساهماته في هذا
المجال تأسيس الدولية الشيوعية التي عرفت بـ (الدولية الاولى). ففي
سنة ١٨٦٢ "دعا ماركس مندوبي العمال الانجليز والفرنسيين والبلجيكيين
إلى الاجتماع في لندن، سعياً إلى توحيد حركة العمال الدولية، واسست في
هذا الاجتماع (جماعة العمل الدولية) فكانت نواة الهيئة الاشتراكية
الدولية"^(٢). التي عرفت بالدولية الاولى.

لقد اثارت حياة ماركس ومعظياته الفكرية ونشاطاته السياسية كثيراً من
الخلاف والنقاش، وكان هو على علم وشعور عميق بذلك. وقد عبر عن
هذا الشعور وهو يلفظ أنفاسه الاخيرة بقوله: "ليس بين أبناء العصر من
لقي مقتاً وافتراء عليه أكثر مما لقيت"^(٣). ولكن هذا المقت والافتراء -
بحسب تعبير احد الباحثين - "قد استحالاً بعد موته إلى قداسة وتمجيد بين
اتباعه"^(٤).

وليس من اهداف هذه الدراسة أن تعرض لتفاصيل افكار ماركس
السياسية والاقتصادية او تناقش نشاطاته الحزبية والسياسية وانما هي
تهدف بالدرجة الاولى إلى عرض (فلسفته المادية الجدلية في تفسير
التاريخ) بأسلوب علمي موضوعي.

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢١٨؛ مؤنس، التاريخ والمؤرخون ص ١١٦.

(٢) عنان، محمد عبد الله، المذاهب الاجتماعية الحديثة، القاهرة ١٩٥٦، ص ٩٧.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٣٨.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٣٨.

ثانيا. المادية - الجدلية عند ماركس:

أن دراسة الآثار العلمية التي خلفها ماركس تشير إلى انه قد استكمل صياغة معالم نظريته عن (المادية - الجدلية) في تفسير التاريخ في حقبة شبابه والتي تنتهي في نحو سنة ١٨٥٠م، وكان عمره آنذاك، لم يتجاوز الثانية والثلاثين سنة^(١).

ويتفق الباحثون على انه قد تأثر في صياغة هذه النظرية بفلسفة هيغل في المنطق الجدلي (الديالكتيك). إذ اخذ عنه عناصر الجدل الثلاث في تفسير حركة التاريخ وهي: الفكرة ونقيضها والمركب بينهما. لقد تصور هيغل أن كل فكرة تحمل في داخلها ما ينقضها فاطلق على الجانب الموجب منها "اسم (التقرير)، وعلى الجانب السلبي لفظ (النقيض)، وتعارض الاثنين يؤدي إلى مفهوم جديد هو (التوفيق)، وسرعان ما يتحول الاخير إلى تقرير يتولد عنه نقيضه^(٢). وهكذا تسير عملية التطور التاريخي إلى امام من غير توقف.

لقد اخذ ماركس عن هيغل جوهر منطقته في (الجدل)، لكنه لم يقبل منطلقاته (المثالية) في هذا المجال لانه رأى أن القاعدة التي ينطلق منها الجدل هي المادة وليس الفكرة، وذلك لان الفكرة بحسب رأي ماركس هي "مجرد الانعكاس الواعي لحركة العالم الحقيقي الديالكتيكية"^(٣). والعالم الحقيقي عنده، هو العالم المادي ونظم الانتاج الاقتصادية كما سنوضح ذلك لاحقا^(٤). في ضوء ما تقدم، فقد عمل ماركس على اعادة تفسير المنطق الديالكتيكي المثالي الذي جاء به هيغل، فحوله من تفسير مثالي يعنى بعالم الفكر والروح إلى تفسير مادي يركز على التحولات المادية

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ٩٩٧-٩٩٩.

(٢) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠٠.

(٣) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٦٣-٦٤.

في النظام الاقتصادي للمجتمع. وهكذا أصبح ديالكتيك هيجل "واقفا على قدميه بعد أن كان واقفا من قبل على رأسه"^(١). بحسب تعبير انجلز.

لقد اشارت بعض الدراسات إلى أن اتجاه ماركس المادي في تفسير الديالكتيك (الجدل) قد جاء بتأثير لودفيج فيورباخ الذي كان من دعاة الفلسفة المادية في المانيا. وقد اقر ماركس وانجلز بهذا التأثير الا انهما اكدا انهما قد تجاوزا فيورباخ من خلال تطويرهما للتفسير المادي للتاريخ وصياغته على اساس ديالكتيكي^(٢).

لقد اتصف المفهوم المادي - الجدلي عند ماركس بعدد من الخصائص التي ميزته من المفهوم المادي عند من سبقه من الفلاسفة والمفكرين والتي يمكن ايجازها في النقاط الآتية :

أ. اوضح ماركس في كتابه (الاسرة المقدسة) أن مفهومه للمادية يختلف اختلافا كبيرا عن مفهوم المادية الذي شاع في فرنسا في القرن الثامن عشر والذي وصفه بأنه مفهوم (ميكانيكى - الي) للمادية. اما مفهومه هو للمادية فهو مفهوم (ديالكتيكي - جدلي) فهو "على غراز هيجل نظر إلى التفسير الميكانيكي على انه يلائم علوم الطبيعة والكيمياء لأنها تعالج مواد لا تتطوي على اية مشكلات تتصل بالتطور التاريخي. ولم يعتقد ماركس ابدا أن اساليبها يمكن أن تاخذ بها الدراسات الاجتماعية"^(٣). لقد اشار إلى أن "العوامل المادية انما تفهم في ضوء مقولات التاريخ، فلا يكفي بيان اثر الملكية الخاصة على النظام السياسي، لان الملكية الخاصة انما تتغير في كل حقبة تاريخية في سلسلة من العلاقات الاجتماعية المختلفة، كذلك العوامل الجغرافية فهي تشكل فقط الاطار العام الذي تتبثق عنه موارد الانتاج فليست

(١) انجاز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ٦٥.

(٢) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ٣٩ ؛ سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥ ص ٩٩٧.

(٣) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥ ص ١٠٠٠.

موارد الانتاج قوانين ثابتة دائمة ولكنها تتغير وفقا لحياة الانسان في مجتمعه وعلاقته بسائر قوى الانتاج..^(١) وهكذا يتوصل ماركس إلى أن المناهج التي تطبق على عالم الطبيعة هي غير المناهج التي تطبق على عالم الانسان. وذلك لان عالم الانسان خاضع للارادة ولقوانين التطور التاريخي. لذا فقد اطلق على نظريته في تفسير التاريخ تسمية: (المادية التاريخية) تميزا لها من النظريات المادية الميكانيكية التي تحاول تفسير تطور المجتمع الانساني على نفسها القوانين التي يفسر بها عالم الطبيعة^(٢).

ب. اعتقد ماركس أن المادية التاريخية التي توصل اليها لتفسير التاريخ هي نظرية (علمية) لا تقل في دقتها عن النظريات العلمية المعروفة في مجال عالم الطبيعة^(٣). ويبدو أن الذي عزز لديه هذا الاعتقاد انه كان حريصا في بحثه على تطبيق المنهج العلمي "عن طريق عملية من الملاحظات والاستنباط تماما كما فعل دارون حتى وصل إلى نظريته عن التطور البيولوجي"^(٤). لذا فقد لاحظ سباين : "انهم لقلّة من السياسيين أولئك الذين دعموا سياساتهم بمجموعة من المعرفة التاريخية والاقتصادية تعادل ما عند ماركس"^(٥).
أن ما تقدم، شجع ماركس على اطلاق عدد من التعميمات الكاسحة والتنبؤات المستقبلية الجزئية التي اثبتت الوقائع التاريخية عدم صحتها مما اثار شكوكا عميقة حول مدى صحة وصف نظرية المادية التاريخية بـ (العلمية)^(٦).

(١) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٢٧.

(٢) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ٩٩٩-١٠٠٠.

(٣) المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٠٠١.

(٤) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠١.

(٥) المرجع السابق، ج ٥، ص ١٠٠١.

(٦) المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٠٠١-١٠٠٢؛ سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى،

ص ١٠٢-١٠٤؛ بوبر، كارل، بؤس التاريخية، ص ١٧-١٨.

ج. وفضلا عما تقدم، فقد كانت المادية تعني بالنسبة إلى ماركس "نزعة علمانية معادية للدين، وتعتبر شرطا مسبقا لأي اصلاح اجتماعي شامل"^(١). وذلك لانه كان يرى أن المبادئ والقيم الدينية تمثل "دعامات وهمية لاية طبقة تسيطر على مجتمع وتستغل الطبقات دونها. والدين يقدم عوامل رضا خيالية او وهمية تضلل أي جهد عاقل يبحث عن عوامل الرضا الحقيقية. وهكذا اذ تفرق المسيحية بين الروح والجسد، تعرض على الناس حياة مزدوجة، وتقدم مباحج خيالية في السماء كعزاء عما تتطوي عليه الحياة الدنيا من مأساة حقيقية. انه (افيون الناس) أي مادة مخدرة تمنع المظلومين من بذل أي جهد في سبيل تحسين ظروفهم عن طريق مقاومة من يستغلونهم"^(٢). وهكذا نلاحظ أن المادية تعني عند ماركس رفضا جذريا للدين، والحادا نضاليا ضده^(٣).

د. أن الغاية الاخيرة للمادية الجدلية عند ماركس هي التنبؤ بوقوع ثورة الطبقة العاملة (البروليتاريا) ضد حكم الطبقة الوسطى (البرجوازية) من اجل انتزاع الملكية الخاصة لوسائل الانتاج من ايديها ووضعها في يد هيئات عامة تسعى إلى إلغاء مصادر الاستغلال والتفاوت الاجتماعي إلى الابد من خلال جعل الانتاج ملكا للمجتمع. أن تحقيق هذا الهدف سيؤدي إلى زوال الطبقة والدولة وقيام مجتمع قائم على المساواة والعدالة، وهذا هو الهدف الاعلى والاخير للتطور كما تعرضه نظرية ماركس في المادية الديالكتيكية.. انه نهاية التاريخ^(٤).

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج٥، ص ١٠٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ج٥، ص ١٠٠٢.

(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٦١-٢٦٢.

(٤) المرجع السابق، ج٥، ص ١٠٠٢-١٠٠٤؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٣١.

ثالثا. الاقتصاد والتفسير المادي للتاريخ

يرتبط التفسير المادي للتاريخ عند ماركس ارتباطا وثيقا بالاقتصاد، وذلك لانه لا ينظر إلى المادة بمفهومها العام المجرد، وانما ينظر اليها من حيث علاقتها بالانسان فيدرس علاقة موارد الطبيعة بالانسان وكيف تمكن من الاستفادة منها واستغلالها، ثم يولي عناية خاصة لوسائل الانتاج وكيف استطاع من خلال عقليته أن يكتشف، ويطور، ويستفيد من هذه الوسائل في تطوير عملية الانتاج. ثم أن النظرية الماركسية تسعى إلى تفسير نظام الملكية واثاره على المجتمع فضلا عن محاولتها تسليط الضوء على وسائل توزيع الدخل وثمرات الانتاج بين الافراد. وهي في كل ذلك لا تغفل تأثير العوامل الجغرافية والجنسية والتطور التكنولوجي لوسائل الانتاج في تطور البنية الاقتصادية للمجتمع.

لقد رأى ماركس أن (البنية الاقتصادية) لاي مجتمع تمثل العامل الاول والاساس في حياته. لذا فان أي تغير او تطور في هذه البنية لابد أن يؤثر في بقية ابنية المجتمع فيحملها على التغير لتتلاءم مع التغير الذي حصل في قاعدة البناء ونعني به النظام الاقتصادي.

لقد شبه ماركس العلاقة بين انظمة المجتمع ببناء ذي طابقين، يمثل الطابق السفلي منه النظام الاقتصادي بكل تكويناته، ويمثل الطابق العلوي، النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي والديني وغيره. فاذا حصل تغير في الطابق السفلي فلابد أن يؤدي ذلك وبالضرورة إلى تغير في الطابق العلوي^(١).

أن هذا التركيز على العامل الاقتصادي في التفسير الماركسي للتاريخ قد دفع بعض الباحثين إلى النظر إلى هذا التفسير بصفته تفسيراً يقوم على

(١) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١١٩-١٢٠؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٢٩.

نوع من (الجبرية الاقتصادية) التي تتكرر اثر العوامل الاخرى في حركة التاريخ^(١).

غير أن انجلز قد نفى وجود مثل هذا التصور للتاريخ لديه ولدى ماركس وعده نوعا من سوء التفسير لأرائهما. وقد عبر عن ذلك في رسالة موجهة إلى يوسف بلوخ في ١٨٩٠/٩/٢١م جاء فيها : " تتظر النظرية المادية في تفسير التاريخ إلى الانتاج، والانتاج المتجدد على انهما العنصر الاول في تعيين مجرى التاريخ واحداثه ؛ ولم يقل كلانا - ماركس وانا - شيئا أكثر من هذا. فاذا قام احد بتحويل دعوانا إلى القول بأن العنصر الاقتصادي هو الوحيد الذي يعين سير التاريخ، فانه بعمله هذا يجعل من نظريتنا عبارة عديمة المعنى، مجردة، وسخيفة، أن المركز الاقتصادي هو الاساس، ولكن العناصر المتنوعة التي يتكون منها الصرح العلوي : كالأشكال السياسية التي يتخذها نضال الطبقات وما يترتب عليه من النتائج، والدساتير التي تضعها الطبقة الفائزة بعد خروجها من معركة عقد لها فيها لواء النصر.. الخ أي أشكال القانون، وحتى الصور الذهنية التي تعكسها هذه العوامل في ادمغة المحاربين، كالنظريات السياسية والدينية والفلسفية والأفكار التي لا تلبث أن تتطور فتقلب إلى نظم من اليقين الثابت. نقول أن هذه جميعها لها اثرها في مجرى نواحي الصراع التاريخي، بل وفي كثير من الحالات تكون لها الغلبة في تعيين شكله، هناك علاقة متبادلة بين كافة هذه العناصر، وفي النهاية نجد الحركة الاقتصادية تثبت انها العنصر الضروري الجوهرى وذلك في وسط جمع لا نهاية له من العوامل العرضية"^(٢).

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠٠٤.

(٢) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٢٧-١٢٨.

يبدو من النص المذكورة انفاً أن ماركس وانجلز لم يكونا ينظران إلى التاريخ نظرة احادية الجانب كما فعل الكثير من اتباعهما^(١). وانهما في الوقت الذي قدما فيه العامل الاقتصادي على العوامل الاخرى بصفته عاملاً رئيساً وجوهرياً في التطور الاقتصادي، اقرا بدور العوامل الاخرى سواء اكانت تلك العوامل سياسية ام ثقافية ام روحية. لقد اوضح انجلز أن تفسير التاريخ استناداً إلى هذه العوامل جميعاً بكل تعقيداتها وتشابكاتها عملية صعبة... ولكنها هي العملية الصحيحة والمنتجة. اما أن تخلينا عن ذلك، واعتمدنا في دراستنا للتاريخ على العامل الاقتصادي وحده فان تطبيق النظرية على أية فترة تاريخية يصبح "اسهل من معادلة بسيطة من الدرجة الاولى"^(٢).

وعلى الرغم مما تقدم، فان غالبية المؤرخين الماركسيين قد استندوا في دراستهم للتاريخ إلى العامل الاقتصادي وحده، ويبدو أن السبب الذي حملهم على ذلك - كما يقول احد الباحثين - هو انه "حين يقدر لنظرية ما الانتشار والتطبيق فان الاتباع عادة يبالغون في الجانب البارز من النظرية ويبخسون الجوانب الاخرى"^(٣).

رابعاً. التطور التاريخي والمادية الجدلية

اوضح ماركس في المقدمة التي صدر بها كتابه (نقد للاقتصاد السياسي) أن الاساس الذي تنطلق منه عوامل التغيير والتطور في التاريخ هو البناء الاقتصادي للمجتمع. "فاسلوب الانتاج في الحياة المادية بعين الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة،

(١) اراجع على سبيل المثال، جورج بليخانوف، تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ، ص ١١.

(٢) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٢٨، ص ١٣٧.

(٣) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٣٠؛ اراجع ايضاً : انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٣٠.

وعند بلوغ مرحلة معينة من تطور قوى الانتاج المادية في المجتمع نراها تصطدم مع علاقات الانتاج القائمة او علاقات الملكية بالتعبير القانوني، وبذا تتحول هذه العلاقات إلى اغلال تقيد تطور قوى الانتاج، وهنا تبدأ فترة انقلاب اجتماعي، وبتغيير الاساس الاقتصادي يتحول الصرح العلوي الهائل بأسره وذلك بدرجات متفاوتة في السرعة^(١).

يظهر من النص المتقدم أن عمليات التطور في المجتمع تمر عبر أربع مراحل بحسب منطق المادية - الجدلية عند ماركس :

أ. تبدأ التغييرات في المجتمع من الاساس المادي الاقتصادي حين يصل نمو قوى الانتاج المادية من اساليب فنية وادوات انتاج إلى اقصى مدى من التطور مما يؤدي إلى حصول تناقض بينها وبين علاقات الانتاج القائمة في المجتمع كنظم الملكية والتبادل والتوزيع والنظام السياسي وغيرها..

ب. أن حل التناقض بين قوى الانتاج التي بلغت اقصى مدى من النمو مع علاقات الانتاج المتخلفة والعاجزة عن مواكبة التطور لا يمكن حله على وفق منطق المادية الجدلية الا عن طريق الثورة، فيتم تغيير علاقات الانتاج تغييرا يشمل جميع مكونات البناء العلوي في المجتمع وبدرجات متفاوتة السرعة.

ج. أن التناقض، او الصراع بين الطبقات في المجتمع هو الذي يصنع الثورة، وذلك لان "الطبقات هي الصورة التي تمثل العلاقات المتضاربة لطوائف او جماعات من المجتمع بالنسبة إلى قوى الانتاج"^(٢). ويقدم التاريخ سلسلة من التطورات التي توضح ابعاد هذا الصراع ونتائجه "فالثورة الفرنسية خلصت الطبقة الوسطى من الاستغلال الذي مارسه الطبقات القديمة، ولكنها تركتها طبقة تمارس الاستغلال. والبروليتاريا الاجيرة نتاج محتوم للرأسمالية تتشأ جنباً إلى

(١) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٢٠.

(٢) البراوي، د. راشد، مقدمته لكتاب: التفسير الاشتراكي للتاريخ ص ١٨.

جنب مع البرجوازية. ونجاح الثورة البرجوازية يفسح الطريق امام الثورة البروليتارية الاكثر شمولا والتي سوف تكتسح في النهاية الطبقة المستغلة الجديدة. ولكن الخطوة النهائية سوف تكمل العملية عن طريق الغاء الطبقات والاستغلال كلية^(١). بحسب تنبؤات ماركس.

أن صراع الطبقات عند ماركس هو التطبيق التاريخي لفكرة صراع الازداد في المنطق الجدلي عند هيجل. الا أن ماركس قد حصره في صراع الطبقات في اطار النظام الاقتصادي للمجتمع من اجل الوصول إلى الغاء الطبقات في النهاية بينما تصوره هيجل صراعا بين الشعوب من اجل الوصول إلى الحرية عبر الدولة^(٢).

د. أن صراع الطبقات الذي يؤدي إلى الثورة ويساعد في نشوء نظام جديد لا يلبث هو الاخر أن يتعرض لصراع طبقات من نوع جديد لان كل نظام بحسب المنطق المادي الجدلي يحمل في أحشائه بذور تناقضاته وعوامل فنائه. وهكذا يستمر قانون (نفي النفي) في العمل حتى نصل إلى الفصل الختامي عند استيلاء الطبقة العاملة (البروليتاريا) على الحكم ووضع وسائل الانتاج في خدمة المجتمع. عند ذلك نصل إلى نهاية تاريخ الصراع الطبقي وبداية تاريخ جديد^(٣). ولكن أي تاريخ؟.. هذا ما تركه ماركس للمستقبل من غير توضيح.

أن تقديم عرض موجز للمراحل التاريخية التي مر بها المجتمع الانساني على وفق المنطق المادي الجدلي الذي عرضه ماركس ربما يساعد كثيرا على توضيح هذا المنطق. وهو ما سنتولى عرضه في المبحث الاتي.

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠٠٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩٩١-٩٩٢.

(٣) انجلز التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٢٠.

خامسا. المراحل التاريخية لتطور المجتمع عند ماركس

أن النظام الاقتصادي هو المركز الذي تنطلق منه جميع التطورات والتحولات في المجتمع بحسب المقولات المقررة في التفسير المادي - الجدلي عند ماركس، وقد أوضحنا ذلك في الصفحات السابقة. لذا كان من الطبيعي أن تكون دراسة هذا النظام هي الأساس في محاولة التعرف على التحولات التي مر بها المجتمع الانساني عبر حقب التاريخ المختلفة. وفضلا عما تقدم، فقد أوضح ماركس أن التغيرات المادية في احوال الانتاج الاقتصادية يمكن تحديدها وتعيينها "بالدقة التي يتميز بها العلم الطبيعي"^(١). ربما لأنها واضحة وملموسة، وذلك بخلاف الصرح العلوي من بنية المجتمع والذي يتألف من الاشكال المذهبية (الايدلوجية)، سياسية ودينية او فلسفية، أو أن هذه الاشكال هي مجرد انعكاس في الوعي او العقل للاوضاع الاقتصادية القائمة في المجتمع، ومن ثم فلا يمكن دراستها دراسة مستقلة^(٢).

في ضوء ما تقدم فقد ميز ماركس "بصفة عامة الاساليب التالية في تقدم التكوين الاقتصادي للمجتمع، وهي : الاسيوي، والقديم، والاقطاعي، والبرجوازي الحديث"^(٣). ومن اجل توضيح ابعاد هذا التقدم سنعرض في النقاط الآتية بایجاز المراحل الاساسية التي مر بها تطور ذلك التكوين الاقتصادي وما رافقه من تحولات في البنية الفوقية للمجتمع :-

أ. المشاعية البدائية (الكومونة البدائية)

وهو المجتمع المشاعي الاول، وكان الناس يعتمدون في معاشهم على قدراتهم الطبيعية اعتمادا اساسيا اذ لم يكونوا اكتشفوا الادوات والوسائل التي تساعدهم في الانتاج وكانت وسائلهم في هذا المجال بدائية. لذا فقد

(١) انجلز التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١١٩.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٩-١٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

كانت العلاقات بين هؤلاء الناس قائمة على اساس المساواة والتعاون، اذ لم يكن لديهم تقسيم للعمل بسبب بساطة اعمالهم، ولم يكن عندهم ملكية فردية بسبب ضالة انتاجهم وعدم توافر تراكم للاموال. ومن ثم، فلم تعرف هذه المجتمعات البدائية فكرة تقسيم الناس إلى طبقات او فكرة الدولة.

أن تطور مهارات افراد هذا المجتمع بفضل ما يتمتع به الانسان من قدرات عقلية تميزه من سائر الحيوانات قد مكنته من اكتشاف بعض وسائل الصيد وتطويرها والاستفادة من ثمرات الطبيعة وصولاً إلى الزراعة. أن هذا التطور قد ادى إلى ظهور فكرة تقسيم العمل بين افراد المجتمع إلى رعاة ومزارعين وحرفيين، كما ساعد على زيادة الانتاج وشعور افراد المجتمع بالحاجة إلى تبادل السلع عن طريق المقايضة. وهكذا بدأت فكرة الملكية الخاصة بالظهور وانقسام افراد المجتمع إلى طبقات غنية وطبقات فقيرة مما اذن بانهيار المجتمع المشاعي الاول والانتقال إلى مجتمع جديد ينظم العلاقات بين افراده على اساس تستجيب لاحتياجات التطور الذي اصاب وسائل الانتاج في المجتمع^(١).

ب. مرحلة العبودية

ظهر المجتمع العبودي في هذه المرحلة استجابة للتحويلات التي مرت بها قوى الانتاج بسبب اكتشاف الحديد والبرونز واستخدامهما في تحسين وسائل الانتاج في مجال الصيد والزراعة مما ادى إلى ظهور الملكية الخاصة وتقسيم العمل، وظهور المجتمع الطبقي، ونشأة الدولة، أن هذا التطور قد ساعد في نشأة نظام الرق حيث وجد الملاك الاقوياء أن من مصلحتهم تحويل اسرى الحروب والفقراء المعوزين إلى رقيق يعملون في خدمتهم دون ان تكون لهم حقوق شأنهم في ذلك شأن الحيوانات البهيمية.

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠٠؛ الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٣١٢-٣١٣؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٣١-٢٣٢.

وقد ترتب على هذا اختفاء المساواة بين افراد المجتمع وانقسامه إلى طبقتين رئيسيتين: هما طبقة السادة وطبقة العبيد.

وقد تضمن هذا التطور - على الرغم مما ينطوي عليه من بعد سلبي من الناحية الانسانية - جوانب ايجابية اذ ادى إلى زيادة التخصص الحرفي وتقسيم العمل، فضلا عن تحسن ادوات الانتاج كظهور المحراث والمنجل في الزراعة، ونمو المدن والتجارة والحرف. وقد واكب هذا النمو في النظام الاقتصادي نموا مماثلا في اجهزة الدولة وتشريعاتها، فضلا عن ازدهار الحياة الاجتماعية والثقافية لطبقة السادة والملاك بفضل ما وفره لها نظام الرق من موارد وسعة من الوقت. ويقدم لنا تاريخ بلاد اليونان والرومان امثلة جيدة في هذا المجال^(١).

غير أن هذا النظام وبمرور الوقت، قد توقف عن النمو، وغدت علاقات الانتاج بمثابة قيد على تطور قوى الانتاج، وذلك لان "السادة او الطبقة الحاكمة اهتموا بتشيط وتطوير وسائل الانتاج، في حين أن العبيد او الطبقة المحكومة لم يعد يشدهم او تستهويهم طبيعة العمل كما هو الحال من قبل"^(٢). وهكذا فقد اخذ النظام العبودي يتجه نحو السقوط ليفسح المجال اما ظهور نظام جديد اكثر قدرة على التجاوب مع التحولات التي تحتاج اليها قوى الانتاج.

ج. المرحلة الاقطاعية

يقوم النظام الاقتصادي في المرحلة الاقطاعية اساسا على الزراعة واستخدام ملاك الاراضي الاقطاعيين الطاقة العاملة لـ (اقنان الارض) في الزراعة والعمل عوضا عن الرقيق الذين اصبح دورهم ثانويا في هذه المرحلة. ولا يختلف النظام الاقطاعي في جوهره الاستغلالي عن النظام

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٣١٣؛ صبحي، في فلسفة التاريخ،

ص ٢٣١-٢٣٢ الحفو، د. غاتم، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٤٩.

(٢) الحفو، المرجع نفسه، ص ١٤٩.

العبودي، اذ أن الاسياد الاقطاعيين يستولون على فائض انتاج الاقنان ويستلبونهم ثمرة اعمالهم على الرغم من انهم لم يكونوا رقيقا ولكن تبعيتهم للارض التي يملكها الاقطاعي جعلهم بمثابة الرقيق المستلب الحرية.

لقد حقق هذا النظام قدرا من التقدم في بداية نشأته على مستوى زيادة الانتاج بسبب تحسن وسائل الانتاج كاستخدام الطاحونة الهوائية وغيرها، فضلا عن أن اندفاع الاقنان في العمل كان افضل من الرقيق، وقد ادى ذلك إلى تطور بعض الحرف والصناعات، وتوسع المدن. غير أن هذا التطور الاخير ونعني به توسع المدن وما يتصل به من صناعة وتجارة كان هو النقيض الذي اخذ يهدم النظام الاقطاعي من اجل تقديم البديل الافضل، الا وهو النظام الرأسمالي.

أن توسع الصناعة والتجارة في المدن قد ادى إلى زيادة ثروة الطبقة (البرجوازية)(*)، كما أن هذا التوسع قد احتاج إلى المزيد من الايدي العاملة، مما شجع الفلاحين من اقنان الارض على الهجرة من الريف للعمل في المدن. وفضلا عما تقدم، فان تطور الصناعة والتجارة قد احتاج إلى تشريع قوانين تعمل على ازالة الحواجز الكمركية والقيود التي تعرقل حرية العمل والتجارة. وهكذا فقد اخذ التناقض بين قوى الانتاج الاقطاعي وعلاقات الانتاج الناشئة في المدن يدفع باتجاه سقوط النظام الاقطاعي ونشأة النظام الرأسمالي وقد تحقق ذلك بصورة حاسمة في فرنسا عند قيام الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩م^(١).

(*) البرجوازية كلمة فرنسية، معناها الطبقة الوسطى من مالكي وسائل الانتاج .

وقد استعملت لأول مرة اثناء الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م.

(١) الظاهر، مسيرة المجتمع، ص ٣١٣؛ صبحي، في فلسفة التاريخ،

ص ٢٣٢-٢٣٤؛ الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٤٩-١٥٠.

د. المرحلة الرأسمالية

سعت الثورات التي قادتها الطبقة البرجوازية ضد الطبقة الاقطاعية وحلفائها نحو وضع النظم التي تضمن الحرية للنشاط الاقتصادي في مجال الصناعة والزراعة والتجارة، فضلا عن النظم السياسية التي تضمن الحرية والمساواة في اطار الديمقراطية (الليبرالية) التي تخدم في حقيقتها الطبقة البرجوازية لأنها هي التي تملك المال والمؤهلات المساعدة لممارسة الحرية والمساواة. اما البروليتاريا(*)، وغيرهم من الفقراء فهم لا يمتلكون المال والفرص للاستمتاع بالحقوق النظرية التي تتيحها لهم هذه الديمقراطية. وهكذا فقد وجد العمال (البروليتاريون) انفسهم في ظل الرأسمالية في وضع الانسان المستغل، المستلب، كما كان امر اقلان الارض في ظل النظام الاقطاعي.

لقد استطاعت البرجوازية من خلال الحرية التي تمتعت بها في النظام الرأسمالي من تحقيق تقدم هائل في مجال التطور التكنولوجي للآلات والادوات المستخدمة في الانتاج، كما افلحت في تحسين طرائق الانتاج وتطويرها من خلال التخصص وتقسيم العمل. وقد ادى ذلك إلى تحسين نوعية الانتاج وزيادة كميته زيادة كبيرة. وقد افلحت الدول الرأسمالية في ايجاد اسواق خارجية حرة لتسويق بضائعها عن طريق استعمار البلدان الضعيفة او بسط سلطانها ونفوذها عليها. وقد ادى ذلك إلى زيادة ارباح الطبقة البرجوازية وزيادة ثرواتها زيادة هائلة مما ساعد على ظهور الاحتكارات الكبيرة وتركز الثروات بآيد قليلة.

وقد تتبأ ماركس بان هذا النظام سينهار على يد الطبقة العاملة (البروليتاريا) لانه يعمل ضد مصلحتها ويستولي على (فائض انتاجها) فضلا عن تناقضه مع نفسه، فهو في الوقت الذي يقوم فيه على (الحرية)

(*) البروليتاريا، كلمة روسية حديثة الاستعمال تعبر عن الطبقات الاجتماعية المحرومة من ملكية وسائل الانتاج فتعتمد في حياتها وكسب قوتها على قواها الجسمية والفكرية . وقد اصبح استخدامها مرادفا لكلمة (عمال) في العربية.

يتجه في الممارسة نحو نقيضها فيعمل على تشجيع (الاحتكارات) وتركيز الثروات بآيد قليلة، ويسعى إلى استعمار الشعوب ومصادرة ثرواتها وحرّياتها^(١).

وهكذا يتوصل ماركس إلى أن تنامي النظام الرأسمالي على هذا النحو سيوصله إلى مرحلة "تصبح فيه علاقات الإنتاج معرّقة لتطور قوى الإنتاج، لا سيما من خلال الإلزامات الاقتصادية الدورية والحروب المستمرة، والافقار المتزايد للعمال، وتكدس فائض الإنتاج لدى الرأسماليين...". أن هذه التناقضات في النظام الرأسمالي إذا وصلت إلى مداها الأقصى فإنها لا محالة ستؤدي إلى الثورة واستيلاء الطبقة العاملة على الدولة ووسائل الإنتاج لتبدأ عهداً جديداً يؤدي إلى المرحلة الشيوعية^(٢).

هـ. المرحلة الشيوعية

أن الطريق إلى الشيوعية كما تعرضه الماركسية يمر عبر ثورة اشتراكية تقودها الطبقة العاملة ضد النظام الرأسمالي. وتلجأ الطبقة العاملة (البروليتارية) إلى إقامة حكم دكتاتوري في مرحلة انتقالية لم تحدد مدتها من أجل تصفية النظام الرأسمالي والعمل في سبيل إقامة النظام الشيوعي.

ويبرر الماركسيون دكتاتورية البروليتاريا في المرحلة الانتقالية بقولهم أنه "إذا ما اعتلى العمال الحكم فإنهم سيمارسونه عن طريق الدولة لأن هذا أمر ضروري ومرغوب فيه خلال مرحلة الانتقال. ومن هناك نجد عبارة (دكتاتورية البروليتاريا). إلا أن ماركس كان يضع في اعتباره طبقة عاملة تكاد تمثل الشعب كله في بلد بلغ شأواً عالياً في الصناعة،

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠٠-١٠٣؛ صبحي، في فلسفة

التاريخ، ص ٢٣٤-٢٣٧، الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٣١٣.

(٢) الحقو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٥١.

وليست مجرد اقلية او حزبا طاغيا ومنعزلا عن الشعب. غير انه اذا ثبتت دعائم الاشتراكية (تدوى الدولة) ما دامت قد فقدت وظيفتها الرئيسية وهي كونها الشرطي الذي يحافظ على الملكية الخاصة لادوات الانتاج^(١).

وتتوقع النظرية الماركسية أن تلجا الطبقة العاملة خلال المرحلة الانتقالية إلى إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وتحويلها إلى ملكية عامة. كما تعمل على إلغاء الانقسام الطبقي في المجتمع، واقامة عدالة اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة بحيث يتمتع جميع افراد المجتمع بحياة كريمة تقوم على اساس تعاون الجميع من اجل تلبية احتياجاتهم على قاعدة (من كل قدر طاقته ولكل حسب حاجته). أن نجاح المجتمع الاشتراكي في تحقيق هذه الاهداف يعني النجاح في اقامة المجتمع الشيوعي وتلاشي الصراع الطبقي القائم على قانون النقائص. وعندها نصل إلى نهاية التاريخ بحسب النظرية الماركسية^(٢). كان هذا الهدف، هو الهدف الكبير الذي ناضل ماركس من اجل تحقيقه... ولكنه مات ولم يتحقق منه شيء. ونجح اتباعه في تأسيس دول اشتراكية افلحت في انشاء دكتاتوريات... ولكنها اخفقت في الوصول إلى الشيوعية. واستمرت الشيوعية كما تصورها ماركس حلما كبيرا.. فهل سيبقى كذلك إلى الابد، لأنها كما يقول خصوم العقيدة الماركسية تنتمي إلى عالم الاحلام والمدن الفاضلة وليس إلى عالم الحقيقة والتاريخ ؟ هذا ما سيجيب عنه المستقبل، وهو تاريخ ما سنتجزه الاجيال الحاضرة والآتية.

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠٥.

(٢) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠١-١٠٥؛ الحفو، دراسات في فلسفة التاريخ، ص ١٥١.

سادسا. ملاحظات نقدية حول الفلسفة المادية الجدلية لدى ماركس
اثارت الماركسية منذ ظهورها وحتى الوقت الحاضر جدلا عنيفا بين
انصارها وخصومها، وابتعد هذا الجدل في كثير من الاحيان عن
الموضوعية التي يفرضها البحث العلمي عن الحقيقة. وذلك لان
الماركسية تحولت في ظل الدعوة إلى الشيوعية إلى حركة سياسية
وعقائدية يتعصب لها انصارها تعصب المتدينين المتشددون في عقيدتهم.
وقد انساق خصوم الماركسية إلى موقف مضاد لا يقل في عنفه وتشده
عن انصارها. وليس من اهداف هذه الدراسة او الملاحظات النقدية التي
سنتقدمها أن نقف مع هذا الفريق او ذاك ...، وانما هدفها الاساس هو ازالة
السبيل امام القارئ للوصول إلى الحقيقة، التي هي في معظم الاحيان،
ذات طبيعة نسبية، وبخاصة في مجال الدراسات الانسانية :

أ. من المعروف أن العامل الاقتصادي كان يمثل عاملا مهما من
العوامل المؤثرة في حركة التاريخ إلى جانب عوامل أخرى كالعامل
السياسي والاجتماعي والثقافي في نظر كثير من الفلاسفة والمفكرين
منذ عهد ارسطو وحتى الوقت الحاضر. غير أن المسألة التي طرحها
ماركس واثارت خلافا وجدلا واسعا، هي قوله أن العامل الاقتصادي
هو العامل الاول والجوهري في حركة التاريخ، وان العوامل الأخرى
لا تعدو أن تكون عوامل (ثانوية) او (تابعة) للعامل الاول، فاذا حصل
تحول في البنية الاقتصادية للمجتمع فلا بد أن يتبعها تغير في العوامل
الأخرى.

لقد عد كثير من النقاد أن الموقف الماركسي من العامل الاقتصادي
يقوم على اساس تفسير التاريخ استنادا إلى عامل واحد من عوامل تفسير
التاريخ. وهم يرون ان هذا العامل لا يصلح لوحده أن يفسر التاريخ وذلك
لأنه "غير منفصل عن غيره من العوامل الاجتماعية والنفسية، بل هو
موجود بشكل يستحيل فصله (من الناحية العملية) عن العامل الجغرافي
والديني والثقافي والجنسي والعنصري الخ.. قد يكون العامل الاقتصادي
هو العامل الاساس الوحيد في بعض الحالات، وقد يكون عاملا اساسا في

حالات أخرى، وقد يكون عاملا ثانويا في حالات ثالثة. يضاف إلى ذلك أن العامل الاقتصادي يؤثر بغيره من العوامل ويتأثر بها كذلك، فيوجهها وتوجهه. قد يكون سببا لتفسير كثير من حوادث التاريخ وقد يكون نتيجة لعوامل أخرى^(١).

في ضوء هذه الانتقادات فقد انكر انجلز أن يكون هو وماركس قد قالوا بأن الاقتصاد هو العامل الوحيد في حركة التاريخ. وهذا صحيح، ولكنهما في الوقت نفسه قد قالوا بأن الاقتصاد هو العامل الأول والجوهري في حركة التاريخ.. وقد عدا العامل الاقتصادي بمثابة الطابق السفلي من البناء الاجتماعي بينما عدا بقية العوامل (السياسية والاجتماعية والثقافية) بمثابة طابق علوي ومن ثم فإن أي تغير في الطابق السفلي يتبعه تغير في الطابق العلوي فنحن هنا، أمام سبب ونتيجة أو علة ومعلول، وأمام حتمية.

ومع ذلك فإن ماركس وانجلز ينكران هذه النتيجة ويعترفان بتأثير مكونات الطابق العلوي في الطابق السفلي.. ويسلمان بحصول تفاعل بعض الأحيان بين هذه العوامل جميعا^(٢). ولكن كيف؟... وبأية الية أو سياقات.. هذا ما لم يقوموا بمعالجته ووضع ضوابط محددة له.. لذا فقد بقيت المسألة غامضة وتثير العديد من الارتباكات. وقد اعترف انجلز بهذا التقصير حين كتب يقول: "إن توجيه الكتاب الناشئين الاهتمام إلى الجانب الاقتصادي بأكثر مما يستحق، أمر يقع اللوم فيه على عاتقي وعائق ماركس. لقد كان علينا أن نؤكد هذا المبدأ الرئيسي لنعارض خصومنا الذين كانوا ينكرونه، ولم يكن لدينا دائما الوقت أو المكان أو الفرصة

(١) جعفر، نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، ص ١٠٤؛ ينظر أيضا: الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٣٢٦-٣٢٨.

(٢) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٢٧-١٢٨، ١٣٧.

لنضع العناصر الأخرى التي تتضمنها العلاقة المتداخلة في مواضعها الحقيقية..^(١).

ب. ربط ماركس بين المادية بمفهومها الاقتصادي وبين الجدل (الديالكتيك) الذي أخذه عن هيجل. وقد عد ماركس الجدل بعد أن أعاد تفسيره أو صياغته على أسس مادية بمثابة قانون علمي لتفسير حركة التاريخ وتطوره. والحقيقة أن البحث العلمي لا يسلم لماركس بمثل هذه الدعوى إذ وجهت انتقادات عديدة إلى الفكرة الجدلية كما أوضحنا ذلك عند مناقشتنا لها عند تقويم فكر هيجل. أن المنهج الأساس للوصول إلى الحقيقة في ميدان العلم والذي يتفق عليه العلماء هو المنهج التجريبي، ولم يتم إثبات وجود قانون كلي لتفسير عالم الطبيعة والإنسان عن طريق التجربة اسمه قانون (الديالكتيك)^(٢). لذا فقد أشار سباين إلى عدم صحة منهج المادية الديالكتيكية لدى ماركس بقوله: "من الانصاف القول بأنه عندما كان ماركس يعالج مشكلة فعلية من مشكلات التحليل التاريخي، كانت معالجته أفضل بكثير من منهجه. ولكن يظل السؤال الدقيق الهام عما إذا لم يكن الديالكتيك منهجا كاذبا. والحقيقة أن الأهمية السوسيولوجية لمادية ماركس كانت تتوقف على الدرجة التي عندها لم تعد ديالكتيكية بأي معنى محدد، وأصبحت تجريبية فحسب"^(٣).

ج. رأى ماركس أن التطور التاريخي عبر منطق المادية الديالكتيكية يتحقق عن طريق صراع الطبقات الذي هو في حقيقته تجسيد لفكرة صراع النقائص. ولم يكن ماركس هو مكتشف فكرة صراع الطبقات في التاريخ فقد سبقه إليها عدد من المؤرخين الفرنسيين واستخدموها لتفسير الثورة الفرنسية. إلا أن ماركس عمل على تفسير هذه الفكرة

(١) أنجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١٣٠، انظر أيضا ص ١٢٧.

(٢) بوير، بؤس التاريخ، ص ٥٩-٦٦.

(٣) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠٠٩.

لتنسجم مع رؤيته الجدلية للتاريخ^(١). فقام بملاحظة التركيب الطبقي للمجتمع الصناعي المتقدم في كل من فرنسا وانكلترا وشخص وجود طبقتين رئيسيتين تحركان المجتمع الصناعي هما الطبقة البرجوازية والطبقة البروليتاريا فسعى إلى افتراض وجود هاتين الطبقتين في جميع المجتمعات الصناعية في العالم، وبنى تفسيره التاريخي وتنبؤاته المستقبلية على أساس ذلك. لقد وجهت انتقادات عديدة إلى هذا التصور لتقسيم الطبقات، وطبيعة العلاقات بينها، من أبرزها أن هذا التصور قد وضع كي ينسجم مع المنطق الديالكتيكي عند ماركس لذا فقد افترض وجود خصمين رئيسيين يولدان التغيير بفعل ما بينهما من توترات متبادلة ولم يبد اهتمامه بملاحظة التفاصيل والفوارق الصغرى بين فئات المجتمع وطبقاته. وهكذا فقد اضطر ماركس إلى تجميع فئات متعددة من القوى المنتجة في المجتمع تحت اسم (البرجوازية الصغيرة) لأنه يتعذر ادراجها ضمن طبقة الرأسماليين البرجوازيين أو العمال البروليتاريين وقد ضمن هذه الفئة المزارعين والفلاحين والصناع المستقلين وصغار اصحاب الدكاكين. أما اصحاب المهن الحرة والعمال الكتابيون ممن اخذ عددهم يتزايد في ظل الصناعة الحديثة فلم يجد لهم ماركس مكانا في تقسيمه الطبقي، وتنبأ أن طبقة العمال البروليتاريين ستمتص هؤلاء بمرور الزمن، ولكن الايام اثبتت خطأ هذا التنبؤ اذ توسعت هذه الفئة على حساب طبقة العمال بسبب التقدم العلمي والتكنولوجي الذي غير من طبيعة العمل في الصناعة^(٢). وفضلاً عما تقدم، فقد رأى ماركس أن الانقسام الطبقي ذو طبيعة امنية، وان افراد الطبقة الواحدة يشعرون بالتضامن والوحدة مع بعضهم على مستوى العالم في صراعهم مع الطبقة الاخرى. والحقيقة أن هذا التصور قد تعرض لنقد شديد وذلك لان رابطة العمل ليست هي الرابطة

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠٠٦-١٠٠٧.

(٢) المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٠١٤-١٠١٥.

الوحيدة التي تربط افراد المجتمع ببعضهم، اذ أن هناك "روابط عنصرية ودينية وثقافية تربط بعض اصحاب المال ببعض العمال ضمن حدود الامة الواحدة وتجعلهم يقفون جنباً إلى جنب في وقت الازمات الداخلية او الخارجية، وبخاصة حينما يشعرون بتعرض كيان بلدهم إلى خطر داهم. وفي التاريخ امثلة كثيرة تدل على وقوف اصحاب المال والعمال المنتمين إلى بلد واحد ضد زملائهم في بلد اخر اثناء الحروب والمنازعات"^(١). وليس هذا فحسب، بل أن تضارب المصالح التي تفرضها الاختلافات لاسباب دينية او قومية قد تحول دون اتفاق اصحاب الطبقة الواحدة على رأي.. وقد تدفعهم إلى خوض صراع ضد ابناء طبقتهم.. فقد يتضامن العمال مع اصحاب الاعمال الذين تجمعهم قومية معينة او دين معين ضد ابناء طبقتهم في حالة وجود انقسامات حادة في المجتمع تقوم على اسس قومية او دينية او غير ذلك من الروابط"^(٢).

وهكذا نلاحظ أن غموض مفهوم الطبقة الاجتماعية عند ماركس وحصره في اطار اقتصادي عام مستوحى من حياة بعض المجتمعات المتقدمة اقتصاديا في عصره، قد ترك ثغرات عديدة في نظريته حول الصراع الطبقي، وجعل العديد من تنبؤاته عن المستقبل خطأ"^(٣). د. في اطار النظرية المادية - الجدلية تحتل الطبقة دورا مركزيا في البناء الاجتماعي، وفي تطور حركة التاريخ. وذلك لان الطبقة هي نتاج الاسس التي يقوم عليها نظام الانتاج في المجتمع. اما الفرد، فإن اهميته "ترجع بصفة خاصة إلى كونه عضوا في الطبقة، لان افكاره - معتقداته العرفية، والنواحي الجمالية التي يفضلها، بل ونوع التعليل الذي يبدو له مقنعا - هي في اساسها انعكاس للافكار المتولدة عن طبقة"^(٤).

(١) جعفر، نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، ص ١٠٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٧.

(٣) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠١٥.

(٤) المرجع نفسه، ج ٥، ص ١٠١٢.

لقد اوضح ماركس هذه الناحية في المقدمة التي صدر بها كتابه نقد الاقتصاد السياسي فقال أن "اسلوب الانتاج في الحياة المادية بعين الصفة العامة للعمليات الاجتماعية والسياسية والروحية في الحياة، ليس شعور الناس هو الذي يعين وجودهم، بل أن وجودهم هو الذي يعين شعورهم" (١).

أن افكار الفرد ومشاعره (الاجتماعية والسياسية والروحية، وكل ما يتصل بالبناء العلوي للمجتمع) تمثل (الايدولوجية) الطبقة التي يؤمن بها الفرد ايمانا لا شعوريا، وهي في حقيقتها "تعكس، وبوجه عام تشوه، واقعا اقتصاديا يكمن وراءها" (٢).

وقد عبر انجلز عن هذا التصور بقوله: "أن الايدولوجية عملية يقوم بها المفكر عن وعي وشعور من جانبه، ولكنه شعور باطل حقا، فالبواعث الحقيقية التي تدفعه تظل غير معروفة له، والا لما كانت عملية ايدولوجية مطلقا، ومن هنا تراه يتخيل دوافع باطلة او ظاهرية" (٣).

أن التأمل في النصوص الواردة انفاً يحملنا على القول أن الماركسية لا تعطي للارادة الانسانية للفرد الا دورا ثانويا في المجتمع. فالفرد في نظرها تابع لطبقته تبعية كاملة وحتمية (٤). وهو مهما علت منزلته العلمية والثقافية تابع في وعيه وفكره (الايدولوجي) لوعي وفكر طبقته. ومن ثم فهو لا يستطيع الارتفاع عنه او تجاوزه وفضلا عما تقدم، فإنه ليس باستطاعة الفرد أن يكون موضوعا وحياديا في تفكيره، وذلك لانه شعر بذلك او لم يشعر يعبر عن فكر وايدولوجية الطبقة التي ينتمي اليها، وان هذا الفكر في النهاية هو (تشويه) للواقع وليس تعبيراً دقيقاً عنه.

(١) انجلز، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ص ١١٩.

(٢) سبائين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠١٢.

(٣) المصدر السابق، ص ١٣٤، انظر ايضا ص ١٣٣.

(٤) صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٤٠.

أن قبول هذا التصور والايمان به على نحو ما يدعو اليه ماركس يحمّلنا على التكرار للعقل الانساني وقدرته في الوصول إلى الحقيقة، ورفض كل الافكار والايديولوجيات المعروفة في العالم بما فيها الايديولوجية الماركسية ومنهج المادية الجدلية في تفسير التاريخ^(١). كما انه يتناقض مع المسار الشخصي لحياة ماركس وانجاز ذوي الانتماء (البرجوازي الصغير) اللذين خرجا عن انتمائهما الطبقي واخذوا يعملان من اجل نشر الايديولوجية الشيوعية في سبيل مصلحة (طبقة البروليتاريا)، كما كانا يؤكدان دائما. أن ما تقدم، يفسر لنا الاشكالية التي تواجهها الماركسية في تفسير ظاهرة المتقنين وصعوبة تصنيفهم على الاسس الطبقة التي تؤمن بها.

هـ. أن سياق نظرية المادية الديالكتيكية يقضي بان الصراع الطبقي في مرحلته الاخيرة سيفضي إلى نشوب الثورة وقيام دكتاتورية البروليتارية التي ستقضي على الوجود الطبقي للبرجوازية من خلال الغاء الملكية الفردية لوسائل الانتاج. ومن ثم ستزول الاسباب التي ادت إلى وجود طبقة البروليتاريا نفسها.. وبذلك تلغي نفسها بنفسها فيتلاش الانقسام الطبقي للمجتمع. ويظهر المجتمع الذي يقوم على المساواة بين الافراد، وتتحقق العدالة في اقتسام ثمرات الانتاج على وفق القاعدة التي تصورها ماركس: "من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجته"^(٢). أن المجتمع الشيوعي اذا تحقق على النحو الذي تم وصفه انفا لن يحتاج إلى الدولة، لان الدولة في حقيقتها هي جهاز قمعي تستخدمه الطبقة الحاكمة للمحافظة على ملكيتها لوسائل الانتاج. وهكذا فإن الدولة ستتلاشى في ظل النظام الشيوعي حيث لا ملكية خاصة لوسائل الانتاج، ولا طبقة، وستظهر عوضا عن ذلك تنظيمات

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠١٣.

(٢) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٣١٣-٣١٥، جعفر، نوري، التاريخ مجالته وفلسفته، ص ٨٢-٨٤.

مدنية طوعية لتنظيم ادارة الانتاج وتوزيع ثمراته بين افراد المجتمع فضلا عن بعض المؤسسات العامة المدنية^(١).

اما دكتاتورية البروليتاريا التي تحدث عنها ماركس بصفتها مرحلة انتقالية تنشأ اثر نجاح الثورة البروليتاريا وقبل قيام الشيوعية فهي في حقيقتها اقرب إلى حكم الشعب وذلك لان ماركس تصور أن هذه الثورة ستتشب على يد طبقة عاملة "تكاد تمثل الشعب كله في بلد بلغ شاوا عاليا في الصناعة، وليست مجرد اقلية او حزبا طاغيا ومنعزلا عن الشعب"^(٢). كما حصل في معظم البلدان التي نجح فيها الشيوعيون بعد موت ماركس في الوصول إلى الحكم.

أن ماركس وهو يتنبأ بظهور (المجتمع الشيوعي) بصفته غاية التاريخ، وخاتمه المطاف بالنسبة إلى الصراع الطبقي في العالم لم يضع في حسابه الحاجة إلى وجود مرحلة انتقالية طويلة يحكم فيها الحزب الشيوعي باسم الطبقة العاملة حكما دكتاتوريا قاسيا ويطبق نظاما (اشتراكيا) عن طريق الدولة لمدة طويلة لا يعرف مداها، على امل الوصول إلى الشيوعية، كما حصل في الاتحاد السوفيتي وغيره من البلدان الاشتراكية. أن ماركس كان يعتقد أن الشيوعية ستقوم في بلاد رأسمالية متطورة مثل بريطانيا، ولم يتخيل أن تقوم في بلدان زراعية، ومتخلفة من الناحية الصناعية مثل روسيا والصين. ومن ثم فانه لم يعالج في كتاباته الاشكاليات التي تتجم عن مثل هذه الحالات. لذا فانه ليس من اليسير الحكم على مدى موافقة الاجتهادات التي طبقت في هذه البلدان باسم الماركسية مع فلسفة ماركس الحقيقية.

وفضلا عما تقدم، فان (الشيوعية) على النحو الذي وصفها ماركس لم تظهر إلى الوجود بعد، وهنالك الكثير من التساؤلات التي يثيرها العديد من الباحثين حول امكانية ظهورها، لأنها ببساطة غامضة، وغير واقعية،

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠٤-١٠٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٥.

وهي اقرب إلى (المدن الفاضلة) التي كان يحلم بها الفلاسفة من قبل، والذين كثيرا ما شنع عليهم ماركس في كتاباته. فهم - على سبيل المثال - يتساءلون: هل يتصور قيام المجتمع دون وجود ملكية خاصة لوسائل الانتاج، ودون دولة؟.. وكيف سيتم التوزيع العادل لثمرات الانتاج؟.. وما معيار العدالة في هذا المجال؟.. وفي حالة ظهور خلاف، من الذي سيحسم الخلاف، ويحاسب المسيء؟.. إلى غير ذلك من التساؤلات^(١).

واخيرا فان هنالك تساؤلا مهما حول مدى انسجام تصور ماركس لوجود مرحلة (شيوعية) تمثل خاتمة المطاف للصراع الطبقي في التاريخ، مع فلسفته المادية - الجدلية التي تؤكد استمرار صراع النقائض إلى الابد بحكم طبيعة الاشياء التي تتطوي في صميمها على التناقض؟! أن الايمان بان المرحلة (الشيوعية) هي المرحلة الاخيرة من مراحل التطور التاريخي، سيقنضي الكفر بقانون استمرار صراع النقائض في التاريخ. وهو امر لم يقل ماركس به، ولم يحاول تفسير الآثار الناشئة عنه.

و. من المعروف أن ماركس كان يفاخر بان نظريته في المادية الجدلية هي نظرية علمية قادرة على تفسير حركة التاريخ تفسيراً دقيقاً والتنبؤ باهم التطورات المستقبلية التي سيمر بها. لذا فقد اطلق عددا من التنبؤات التي اصبح التحقق من صحتها معياراً للحكم على مدى علمية نظريته ودقتها.

لقد اعتقد ماركس أن القوانين التي تحكم التطور الرأسمالي ستؤدي إلى "استبعاد العناصر المحايدة في الصراع الطبقي بحيث يقف عدد قليل نسبياً من الرأسماليين وجها لوجه امام الطبقة العاملة التي لا تملك شيئا أي (البروليتاريا)، وهي التي تضم الشعب بأسره باستثناء قلة ضئيلة"^(٢). وقد اوضح أن هذا الاستقطاب بين الجانبين سيتحقق بسبب "انتشار الصناعة

(١) سباين، تطور الفكر السياسي، ج ٥، ص ١٠١٠؛ جعفر، نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، ص ١٠٨-١١٦؛ سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ١٠٢-١٠٥.

(٢) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى ص ١٠٢-١٠٣.

والاعمال الكبيرة التي تمتص تدريجيا الفلاحين من الارض، وتنتزع المهن التي يزاولها ارباب الحرف وصغار التجار، وتركز ملكية راس المال في ايدي عدد قليل يتناقص باطراد..^(١) كما أن المنافسة بين كبار الرأسماليين ستحملهم على خفض اجور العمال واطالة ساعات العمل بسبب عجزها عن أيجاد الأسواق لتصريف انتاجها المطرد الزيادة مما سيؤدي إلى تفاقم بؤس الطبقة العاملة ودفعها إلى الثورة. وقد كان ماركس يميل إلى الاعتقاد أن ذلك قد يحصل في حياته، وان اول الدول المرشحة لذلك هي بريطانيا بسبب تطورها الصناعي والرأسمالي^(٢).

أن التطورات التي مرت بها الرأسمالية منذ عهد ماركس وحتى الوقت الحاضر قد برهنت على أن ماركس كان مخطئا في جميع هذه التنبؤات "فالزراعة لم تتعرض للملكية الصناعية المركزة، ويزيد عدد رجال الاعمال المشتغلين بكثير على عدد الراسماليين، كما أن البروليتاريا الصناعية بمعناها الصحيح ابعد ما تكون عن أن تشكل الجماعة (الشعب)، بل انها ليست بالاغلبية في معظم البلدان، ولم يطرد شقاء الطبقة العاملة، بل لقد تمتعت في معظم البلاد الصناعية بارتفاع في الاجور الحقيقية وفي مستويات المعيشة منذ منتصف القرن التاسع عشر". وعلى الرغم من بعض الازمات الاقتصادية التي وقعت في الدول الرأسمالية، فقد استطاعت هذه الدول أن تتجاوزها وتتغافى من اثارها، فلم تقع فيها ثورات عمالية.. وخصوصا في الدول التي توقع أن تحصل فيها مثل بريطانيا، وانما وقعت في بلاد زراعية ذات صناعة متخلفة، وهو امر يجافي منطق ماركس ويخالف توقعاته المستقبلية^(٣). وفضلا عما تقدم فان هذه الثورات لم تفلح في اقامة (الشيوعية) وانما اقامت انظمة دكتاتورية بدعوى خدمة العمال وتحقيق الاشتراكية. وقد برهنت الايام أن هذه

(١) سول، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ص ١٠٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٣-١٠٤.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠٦.

الانظمة كانت انظمة دكتاتورية، بيروقراطية لم تفلح في اقامة الاشتراكية وخدمة الطبقة العاملة، وكان جل اهتمامها منصبا على خدمة طبقة مستغلة جديدة في اطار (رأسمالية الدولة) وليس الاشتراكية.

لقد اوضح كارل بوبر أن الخطأ الجوهرى الذي وقع فيه ماركس وهو يضع نظريته عن التطور التاريخى يكمن فى اعتقاده بوجود قوانين تحكم عملية التطور التاريخى كما هو الامر بالنسبة إلى قوانين الطبيعة والحقيقة - كما برهن على ذلك بوبر - انه ليس هنالك مثل هذه القوانين "وان الاعتقاد بالقدر التاريخى مجرد خرافة، ولا يمكن أن يكون هناك تنبؤ بمسيرة التاريخ البشرى بطرق علمية او بطرق عقلانية اخرى"^(١).

(١) بوبر، بؤس التاريخية، ص ١٥.

الفصل التاسع

اشبنكلر رائد التفسير العضوي للحضارة

أولاً. نبذة موجزة عن حياته (١٨٨٠ - ١٩٣٦م)

ولد أرفلد اشبنكلر في مايس من عام ١٨٨٠ م في مدينة بلا كنبورج في الهرتس في ألمانيا من أب يدعى برنهرد وأم من أسرة جرنستوف، وهو يدين بالديانة المسيحية على المذهب البروتستانتية.

وقد تلقى دراسته الثانوية في مدرسة (هله) ثم اتجه للدراسة الجامعية، فدرس في جامعة برلين ثم جامعة منشن (مونيخ) ثم عاد منها إلى برلين ثانية، وقد تخصص في العلوم الطبيعية^(١).

وقد ساعده هذا التخصص العام على العمل مدرساً حتى عام ١٩١٠ م فقام بتدريس الرياضيات وعلم الأحياء وحتى اللغة الألمانية والجغرافية والتاريخ لفترة قصيرة في مدن ساربر وكن، ودسلدوف، وهامبورغ. وقد أشير إلى أن دخله من التدريس كان متواضعاً، لذا فقد شعر بالملل والسأم من هذا العمل وبخاصة وأنه كان يريد أن يتاح له الوقت الكافي للكتابة والبحث^(٢).

وهناك رواية تشير إلى أنه رأى نسخة من كتاب (التدهور والسقوط) لجيبون في إحدى مكتبات ميونيخ، فأوحى له ذلك بتأليف كتاب (تدهور الحضارة الغربية)^(٣).

(١) بدوي، عبد الرحمن، اشبنكلر، ص ٢٣٣ ؛ الشيباني، أحمد، مقدمة لكتاب اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٨-٩ .

(٢) ولسن، كولن، سقوط الحضارة، ترجمة أنيس زكي حسن، بيروت، ١٩٥٩، ص ١٢٧.

(٣) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٧ .

وعندما اندلعت نيران الحرب العالمية الأولى في عام ١٩١٤ هبط دخله "ولم يعد كافياً حتى ولا لبحاثه زاهد، فأضطر إلى الانتقال إلى حي فقير من أحياء ميونيخ، وإلى تناول طعامه في مقهى خاص بالعمال، وكان يعود إلى غرفته الباردة للانكباب على مسودات (تدهور الغرب)..."(١).

ويدين اشبنكلر بشهرته الواسعة إلى هذا الكتاب الذي وجد صعوبة كبيرة بعد الفراغ من تأليفه في العثور على ناشر يوافق على نشره.

فقد ذكر أنه حين اتم مسودات القسم الأول من الكتاب في عام ١٩١٧م وبدأ يحاول أن يعثر على ناشر يوافق على نشره. وجد أن جميع الناشرين "كانوا يرفضونه، بل أن جميع دور النشر الكبيرة في ألمانيا رفضته رفضاً باتاً، وأخيراً وافق ناشر نمساوي صغير على المجازفة بطبع ألف وخمسمائة نسخة منه، وهكذا ظهر الكتاب في عام ١٩١٨م"(٢). وفي عام ١٩٢٢ صدرت طبعة منقحة وكاملة من الكتاب في مجلدين.

وقد وصف كولن ولسن استقبال القراء لهذا الكتاب وصفاً معبراً بقوله: ما أنتهى عام ١٩١٨م الا وظهر كتاب ضخّم في مكتبات ألمانيا يحمل عنواناً مثيراً: (تدهور الغرب). ولم يلاحظه أحد بضعة أسابيع، ولم يشتريه أحد فترة من الوقت، ولم يكتب أحد عنه شيئاً، ثم بدأ الناس يشعرون بالفصول شيئاً فشيئاً بشأن هذا الكتاب الضخم الذي تمضي أولى عباراته هكذا:

(يضم الكتاب، لأول مرة، محاولة لتقرير ما سيحدث في تاريخ المستقبل، محاولة لمتابعة مراحل لم تحدث بعد من مصير حضارة...)(٣). ولعل هذا هو السبب الذي جعل الناس يقبلون على شرائه الكتاب بالرغم من عدم اكتراث عالم الأكاديمية له... ولما ناقش الناس الكتاب، نشرت

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٧-١٢٨.

(*) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٩.

الصحف الكبيرة مقالات ضده، فأرتفع عدد النسخ المباعة منه، وصار الكتاب شهيراً، ووجد الناشر المندهش نفسه مضطراً إلى إعادة طبعه مرة ثانية وثالثة ورابعة في تتابع مستمر،... ولم تمض عشر سنوات حتى بيعت من الكتاب مائة ألف نسخة^(١).

ويعزو كثير من الباحثين سبب رواج الكتاب إلى تعبيره عن روح التشاؤم التي طبعت أفكار الناس في أوروبا والعالم خلال الحرب العالمية الأولى "١٩١٤-١٩١٨م" وما أعقبها من تطورات وتداعيات^(٢).

ويلاحظ أن اشبنكلر قد سعى بعد اصدار هذا الكتاب الى مواصلة نشاطه الثقافي فأصدر العديد من المؤلفات الصغيرة والرسائل والمقالات والمحاضرات كان من ابرزها: البروسية والاشتراكية، والبناء الجديد للرايخ الالمانى، السنوات الحاسمة، الانسان والصناعة الفنية، وغيرها...، الا ان اياً من هذه المؤلفات لم يحظ باهتمام كبير من القراء والباحثين^(٣).

ويبدو أن طبيعة اهتمامات اشبنكلر الحضارية قد اقحمته في عالم السياسة ببعدها الثقافي مما خلق له بعض المتاعب في ظل حكم النازيين لالمانيا لانهم عدوا افكاره غير منسجمة (تماماً) مع فلسفتهم الوطنية الاشتراكية، لذا فقد قاطعوا مؤلفاته من الناحية الثقافية ولما مات في عام ١٩٣٦ أختفى تأثيره وخفتت شهرته "وصار الناس يعتبرونه محترقاً رجعيّاً. اما الأجانب فكانوا يعتبرونه معاضداً (وملهماً) للنازية، تماماً كما كانوا يعتبرون نيتشه في ذلك الوقت، وانه ليلوح لنا انه كان على اشبنكلر أن يقصر نفسه على التاريخ والتنبؤ والا يقحم نفسه في السياسة"^(٤). بحسب رأي كولن ولسن.

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٦-١٢٧.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٢٨.

(٣) بدوي، اشبنكلر، ص ٢٣٤-٢٣٩.

(٤) المرجع السابق، ص ١٤٠.

أن دراسة فلسفة اشبنكر الشديدة التشاؤم ومسار حياته الذي عرضنا ملامحه العامة بإيجاز تدل على أنه كان انساناً (لا منتمياً) ويشعر باغتراب عميق تجاه المفاهيم والقيم السائدة في مجتمعه وعصره^(١).

وقد أوضح مُعَرَّب كتابه (تدهور الحضارة الغربية) في مقدمته التي صدر بها هذا الكتاب أن السبب في ذلك يرجع إلى ! إيمان ! اشبنكر العميق بالتركيب الطبقي للعصور الوسطى، وهي طبقة المجتمع الاقطاعي الذي يستند إلى طبقة النبلاء وطبقة الكهنوت (رجال الدين)، اما بقية الطبقات كالفلاحين والعمال فانه لم يعترف لهم بدور مهم في قيادة المجتمع أو صنع الحضارة، وهكذا... "لم يكن أمام اشبنكر المؤمن بالطبقية العنصرية، وبالنبالة على وجه أخص كنظام للحضارة الا انه يثور على المادية في شكلها البرجوازي والاشتراكي، من غربي وشيوعي، وان يلجأ إلى التشاؤم والكفر بالعقل، والتغني بمزايا الوجدان وأندفاعات البديهة..."^(٢).

ومهما يكن من أمر فان الرؤى التاريخية والحضارية التي عرضها اشبنكر في كتابه المذكور انفاً قد أثارت نقاشاً واسعاً واثرت في فكر كثير من الباحثين والمؤرخين، وبخاصة المشتغلين في حقل فلسفة التاريخ، وكان ابرزهم توينبي. لذا فانه من الضروري أن نعرض في الصفحات الآتية بشيء من التوسع لفلسفة اشبنكر في التاريخ والحضارة، والمنهج الذي اعتمد عليه في هذا المجال.

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٦-١٤١.

(٢) الشيباني، أحمد، مقدمة كتاب تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ١٠.

ثانياً. فلسفة اشبنكلر للتاريخ والحضارة

تعتبر فلسفة اشبنكلر للحضارة عن نزعة وجودية واضحة، وتتطوي هذه النزعة دائماً "على عداء للنظر المجرد الذي يطمس ما في الحياة الفعلية من حالات التباين وعدم الاطراد، وقد يتخذ هذا العداء صورة التحليل الذاتي العميق - كما هي الحال في (اعترافات) أوغسطين - أو قد يأتي كما هي الحال في (خواطر) باسكال - في صورة الاصرار على أن دعوى المنهج الرياضي في العلوم المضبوطة بأنه منهج كامل شامل للمعرفة الانسانية، هي دعوى تحتل المنازعة دفاعاً عن نظرة اخرى - أكثر مرونة وأقل صرامة - للأساليب المتنوعة المختلفة التي يستجيب بها الناس لبيئتهم الطبيعية والانسانية"^(١).

وقد أوضح ولسن أن الوجودية تدعو إلى تبني نظرة إلى العالم توحد بين العلم والفن.. ولا تسمح بتجزئة الطبيعة إلى جزأين.. كما لا تسمح بوجود انفصام بين الرؤية العلمية والرؤية الشعرية للعالم، وذلك لان العلوم تؤلف جانباً من جوانب كفاح النفس الانسانية من أجل رؤى أعظم وادراك أفضل للعالم. في ضوء هذا المفهوم للوجودية يتوصل ولسن إلى أن اشبنكلر كان (مؤرخاً وجودياً)^(٢).

وقد أوضح أن ما يعنيه حين يقول أن "اشبنكلر مؤرخ وجودي، أن الوجودية هي ثورة ضد المنطق والعقل، وهي دعوة من أجل الفطرة المدركة والرؤيا.. انها دعوة من أجل اعتبار الانسان نفسه مشتركاً في مشاكل الوجود، لا متطلعاً وحسب. وقد أضاف اشبنكلر كل هذه الأشياء إلى دراسة التاريخ، وكان يميل إلى الشعر والموسيقى، ولم يكف عن اقتطاف عبارات من غوته ونيتشه. وكان يرى أن الرياضيات والعلم

(١) الموسوعة الفلسفية المختصرة، أشرف على تحريرها (J.J.Urmson)، وعربها عن الاتكليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد صادق، القاهرة ١٩٣٦، ص ٤١١.

(٢) سقوط الحضارة، ص ١٣١.

يؤلفان جانباً من جوانب كفاح النفس الانسانية من أجل رؤى أعظم
وادراك أشد واعمق^(١).

في ضوء هذا المنطق فقد "وجد اشبنكلر أن علماء الرياضيات العظام
أنفسهم كانوا فنانيين أكثر من كونهم منطقة - نيوتن، وغوس، وريمان -
أن ما يميز العظمة دائماً الفطرة المدركة لا المنطق.."^(٢).

وهكذا فإن اشبنكلر كان يعتقد انه من خلال دراسته للتاريخ على وفق
هذا المفهوم الوجودي فانه يقدم له خدمة كبيرة، لانه أعاد رسم الظواهر
التي كانت منفصلة عن بعضها في السابق في كيان متماسك من المعرفة،
كان التاريخ قبله فوضى من الحقائق الغربية عن الماضي، في حين أن
اشبنكلر خلق تقليداً جديداً، وقد قال: أن الحشرات تشبه البشر، لانها تولد
وتنمو وتتزوج وتموت، ويتكون البشر من حجيرات بايولوجية، اما
الحضارات فانها تتألف من البشر الذين يموتون وتخلفهم أجيال جديدة
تماماً كالحجيرات التي تتغير في أجسامنا كل ثماني سنوات.

التقدم؟ لا تقدم هنالك، فكما أن كل جيل من البشر لا يقل حمقاً عن
الجيل الذي يسبقه فإن الأمر كذلك في الحضارات. الهدف؟ لا هدف
هنالك، وانما هي عملية بايولوجية كالحياة نفسها^(٣).

أن ما تقدم، يشير إلى أن اشبنكلر قد وظف المنهج الوجودي ليس
لدراسة الأفراد وانما لدراسة الحضارات بصفاتها كائنات عضوية حية وان
البشر في داخل هذه الحضارات هم كالحجيرات في داخل جسم الانسان.
ومن الواضح أن هذا النظر إلى الافراد في اطار التصور العضوي
للحضارات يبخس الافراد قيمتهم ويكاد يجعل دورهم في الحياة هامشياً
على العكس تماماً مما تهدف اليه الوجودية في توجهاتها العامة، فهي
تسعى الى تأكيد حرية الانسان الفرد في مقابل الجماعة.

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣٤.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٣١.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢٩.

أن (الوجودية) كما دعا إليها على سبيل المثال (كير كجورد) وأقام بنيانها النهائي (هيد جر) ترى "أن الوجود الحقيقي هو وجود الذات، وان الذات هي الذات الفردية، وان كل ذات في عزلة تامة عن غيرها من الذوات، فان خرجت الذات عن عزلتها، كان في ذلك (سقوطها) فكل جماعة باطل وشر، والمجموع والأغلبية دليل على البطلان والتزييف"^(١).

يظهر مما تقدم، أن الوجودية (الحضارية) التي بشر بها اشبنكلر هي نقيض الوجودية (الفردية) التي يؤمن بها الوجوديون لانها تكاد أن تلغي فردية الانسان وحرية وتدفعه إلى (السقوط) باسم ارادة المجموع والمفهوم العضوي للحضارة وقد عبر عن هذه الفكرة كير كجورد تعبيراً قوياً بقوله أن الناس، وما يقوله الناس هما "أكبر شر يهدد الانسان الحقيقي لان (الناس) تفقد الانسان الشعور بالمسؤولية اذ يفنى في هذا الخليط، فلا يقوم بعمل الا مع (الناس)، ولا يفعل الا حسب ما يفعل (الناس) فيصبح مرد كل شيء إلى (الناس)، ويكون هذا الكائن العجيب تنيناً هائلاً أو الهاً (وهو عند اشبنكلر حضارة) ؛ عنه تصدر القيم وفي سبيله يضحي بالوجود الفردي، فهو الأمر الناهي ومبعث الترهيب والتخويف، اذا فكرت، فكرت بواسطة الناس، ولا وجود لي الا بالناس، وفي الناس، أي أن وجودي هو وجود غيري، وليس لي (أنا) وجود حقيقي، ولهذا فلا مسؤولية علي، بل كل المسؤولية تقع على (الناس) أو تقع على التاريخ العام. والعلة في هذا (السقوط) الرغبة في التخلص من (هم الوجود)، ومن (هم الزمان) ..."^(٢).

وعلى الرغم من هذا التباين الكبير بين مفهوم الوجودية (الفردي) المذكورة انفاً وبين مفهوم الوجودية (للحضارات) لدى اشبنكلر، فان بعض الباحثين يرون أن اشبنكلر كان (مؤرخاً وجودياً)^(٣). وانه "احد الوجوديين

(١) بدوي، عبدالرحمن، اشبنكلر، ص ٨٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ٨٩.

(٣) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣١.

القلائل، الذين أستطاعوا وهم يشنون حملات كاسحة على العلم والعقلانية، أن يقدموا للمذهب الوجودي أسساً علمانية عقلانية وبعيدة كل البعد عن الصوفية والرمزية، وهو يتفق والوجوديين على الكثير من الأمور وخاصة تلك الزمرة منهم التي تحاول أن توفق بين الوجودية المادية والوجودية الصوفية^(١).

والحقيقية أن المفاهيم التي حملها اشبنكلر عن الانسان والحضارة تجافي في جوهرها الفلسفة الوجودية، الا انه ربما تأثر في نظريته إلى الحضارات بالمنهج الوجودي. لذا فاننا سنعرض في المبحث الآتي موقف اشبنكلر من هذه المسألة.

ثالثاً. منهج اشبنكلر في دراسة التاريخ والحضارة

تواجه الباحث صعوبة كبيرة وهو يحاول الكتابة عن منهجية اشبنكلر في دراسة التاريخ وذلك لانه لم يؤسس دراسته على قواعد منهجية واضحة، فهو كما يقول ولسن "لا يبحث بالفعل، وانما يقرر فقط، وهو لا يكثر أحياناً لاعطاء أي سبب للأشياء التي يقررها، وهو يعترف بهذا بصراحة قائلاً: أن ما يصنع المؤرخ الحقيقي - لتمييزه عن منظم الأثرية الأكاديمي- يكمن في معرفته الفطرية للمعاني الكامنة وراء الحوادث"^(٢). كما اشار الكثير من النقاد إلى أن اسلوب اشبنكلر في الكتابة رديء جداً، والى انه ملئ بالتكرار والغموض والارتباك^(٣).

ومع ذلك، فان ما تقدم لا يصلح عذراً للباحث كي يتخلى عن محاولة توضيح المنهجية التي كانت توجه عمل اشبنكلر وهو يكتب عن التاريخ والحضارة.

(١) الشيباني، أحمد، مقدمته لكتاب، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣١.

(٢) المرجع السابق، ص ١٣٠.

(٣) الشيباني، تدهور الحضارة الغربية، ص ١٣٥.

لقد صرح اشبنكلر بأنه يعتمد على احساسه الفطري في فهم أحداث التاريخ على خلاف ما يقوم به المؤرخون الأكاديميون الذين يحاولون البحث عن العلل والأسباب التي تقف وراء وقائع التاريخ^(١).

ويبدو أن اشبنكلر وهو يتحدث عن (الاحساس الفطري) في فهم التاريخ، لم يكن على ثقة بأن هذا الاحساس يمثل منهجاً في البحث، لذا فقد أكد أنه يستوحي "فكرة غوثيه التي اكتشفها في (طبيعته الحية) والتي جعلها دائماً قاعدة لأبحاثه المورفولوجية"^(٢). وأنه في ضوء هذه الفكرة التي تتعامل مع الطبيعة من خلال منظور حيوي يوحد بين نظرة العالم ونظرة الفنان أو الشاعر إليها، ويسعى إلى اكتشاف المنهج الذي يدرس بوساطته التاريخ والحضارة^(٣). وقد عبر عن ذلك بقوله: "ونحن في الوقت الحاضر نفتش عبثاً عن دراسة للتاريخ متحررة تحراً كاملاً من المناهج الداروينية أي أنها متحررة من العلم الطبيعي المنهجي المرتكز على السببية، وأعني بمثل هذه الدراسة تلك الدراسة (السيمائية) للتاريخ، النقية الواضحة الواثقة من نفسها والتي لم تقم لها حدود نهائية حتى الآن، ولن تقوم لمثل هذه الحدود قائمة إلا بواسطة اكتشاف منهاج لا يزال علينا أن نكتشفه، وهذه هي المعضلة الكبرى التي أنيط بالقرن العشرين أمر حلها"^(٤).

أن اشبنكلر يؤكد في هذا النص أن المنهج الذي يتطلع إلى ظهوره من أجل كتابة التاريخ لم يكتشف بعد، وإن أمر اكتشافه يمثل معضلة كبرى تقع على عاتق الباحثين في القرن العشرين، وإن للقارئ أن يتساءل إذا كان اشبنكلر يعترف في كتابه تدهور الحضارة الغربية نفسه أنه لا يملك منهجاً (يقنع به) في كتابة التاريخ والحضارة، فكيف كتب هذا الكتاب

(١) الشيباني، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ١١٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٤.

(٣) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٣٠ - ١٣١.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٥.

وعلى أي أساس صاغ أفكاره (الجريئة) التي سعى من خلالها الى أن
يغير نظرة العالم إلى التاريخ والطبيعة؟!..

أن على الباحث هنا ان يقرأ بامعان ما كتبه اشبنكلر في كتابه المذكور
انفاً عسى أن يعثر ما بين السطور أو وراءها على افكار اولية قد تصلح
أساساً لبناء منهج في دراسة التاريخ.

أ. أشار عبد الرحمن بدوي إلى أن اشبنكلر كان يرى انه من التناقض
الواضح "أن يحاول الانسان دراسة التاريخ بمنهج العلم. وانما للتاريخ
منهج قريب كل القرب من الشعر لان موضوع كليهما واحد، وهو الحي،
ولهذا يقول اشبنكلر: "أن الطبيعة يجب أن تدرسها كعالم، والتاريخ
كشاعر..."^(١).

ب. أطلق اشبنكلر على هذا المنهج (الشعري) الذي يفضل في دراسة
التاريخ (السيمائية)^(٢). وقد أوضح بدوي انه اسماه بهذا الاسم "لان
المؤرخ (يتوسم) الملامح وقراءة (السيماء)، فيتخذ من ملامح الحوادث
رموزاً للروح التي أملتها، ومن الآثار آيات على حياة تركتها، ومن
المظاهر المختلفة شاهداً على روح واحد أبرزتها، ومن الأشياء المتجمدة
وسيلة للكشف عن تاريخ متغير، والتوسم أشبه ما يكون بفن تصوير
الشخصيات تصويراً روحياً، فـ(دون كيخوته فرتر، وجوليان سوريل
صور كل منها لعصر، وفاوست صورة لحضارة بأكملها (الحضارة
الغربية).." ^(٣).

ج. ويقدم اشبنكلر صورة عن طريقته في تطبيق هذه (السيمياء) فيدعو
المؤرخ إلى أن يستخلص من نسيج الحوادث الكونية فترة طوالها ألف سنة
من الحضارة العضوية، يتخذها وحدة ذات شخصية، وان يفهمها بكل
أحوالها الروحية العميقة وأطوارها ومن أجل أن يحقق المؤرخ هذه الغاية

(١) بدوي، اشبنكلر، ص ٥٩-٦٠.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٢١٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٠.

ينبغي له أن "يتوسم ملامح من الطراز الأعلى، كما يتوسم المرء ملامح صورة لرنبرت أو تمثال لقيصر"^(١).

د. بعد أن قرر اشبنكلر أن الحضارة هي "شخصية انسانية من الطراز الأعلى" أو كيان عضوي شبيه بذلك دعا إلى الاستفادة من مناهج العلوم الحياتية (الطبيعية) في دراسة الحضارات فقال: "الحضارات هي تراكيب عضوية، وان التاريخ هو مجموع سيرتها الشخصية. ونحن نقول من وجهة نظر مورفولوجية (أي علم وظائف الأعضاء) بان التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو الكلاسيكية (أي اليونانية - الرومانية) يعادل التاريخ لقزم للفرد الانسان، أو تاريخ الحيوان، أو تاريخ شجرة أو زهرة..... ونحن اذا ما اردنا ان نتعلم المعرفة بالاشكال الباطنية التي تكرر ذواتها في كل زمان ومكان، فان المورفولوجية المقارنة بين النبات والحيوان قد امدتنا منذ طويل زمن بالمناهج..."^(٢).

لقد حمل هذا النص وأمثاله بعض الباحثين على الاستنتاج بان منهج اشبنكلر في دراسة الحضارات هو منهج العلوم الطبيعية. فذكر كولنجوود أن انتاج اشبنكلر "يمثل عودة إلى الفلسفة الطبيعية بما تستند اليه من مناهج البحث الوضعي"^(٣). كما ذكر أن دراسته لتاريخ الحضارات دراسة من نوع العلوم الطبيعية "التي تعتمد قيمتها على التحليل الخارجي والوصول إلى قوانين عامة، بالاضافة إلى ما تدعيه من حق التنبؤ بالمستقبل استناداً إلى أسس علمية"^(٤). وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي كولن ولسن فذكر أن اشبنكلر "اعتقد بان التاريخ يمكن أن يكون علماً كعلم الأحياء أو الفيزياء وهناك فرع من فروع التاريخ الطبيعي يدعى (علم مقارنة الأحياء)، وهو يختص بمقارنة المخلوقات والأعضاء المتشابهة في

(١) بدوي، اشبنكلر، ص ٦١-٦٢.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارات الغربية، ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.

(٣) فكرة التاريخ، ص ٣٢٠.

(٤) المرجع نفسه، ص ٣٢١.

مختلف الحيوانات، فهو يقارن مثلاً يد الانسان بجناح الطائر أو الخفاش، ويطبق اشبنكلر هذه الطريقة نفسها على التاريخ..^(١).

والحقيقة أن استنتاج كولنجود وكولن ولسن المذكورين انفاً لا يتفق مع روح المنهج (الشعري أو السيميائي) الذي دعا له اشبنكلر، صحيح أن اشبنكلر اشار إلى ضرورة الاستفادة من علم الأحياء المقارن وتطبيق ذلك على التاريخ ولكنه في الوقت نفسه أوضح أن هذه الاستفادة ينبغي أن تتم (بالأشكال الباطنية) وليس بالطريقة العلمية الوضعية وإن للقارئ في ختام هذا العرض لأفكار اشبنكلر عن المنهجية الواجب اتخاذها في دراسة التاريخ أن يتساءل: ألا تمثل هذه الأفكار منهجاً في دراسة التاريخ؟.. أن التأمل العميق في الأفكار التي طرحها اشبنكلر توحى بانها محاولة للجمع بين النظرة الفنية والشعرية للعالم والمنظور العلمي الطبيعي له، وقد أقر اشبنكلر منذ البداية بوجود تعارض جوهري بين النظرتين، لذا فقد اضطر الى تغليب النظرة الاولى على الثانية في دراسة التاريخ.. مع اعترافه بان ما قام به لا يمثل منهجاً قائماً بذاته لدراسة التاريخ ربما لشعوره بأنه يفتقد الأسس العلمية والمنطقية لمنهج واضح المعالم في هذا المجال. لذا فقد أقر بان أيجاد مثل هذا المنهج يمثل معضلة كبرى تقع على عاتق الباحثين من أبناء القرن العشرين. وها هو القرن العشرون قد أنقضى وبدأ قرن جديد.. فهل وجد بين الباحثين في التاريخ من تابع اشبنكلر في أفكاره وسعى الى ايجاد هذا المنهج بالمواصفات التي تطلع اليها.....؟

أن الاستقرار العام لآثار المؤرخين البارزين يشير إلى أن هذا لم يحدث.. وكل ما حدث هو أن بعض المؤرخين ومن أشهرهم آرنولد توينبي قد تأثروا ببعض أفكار اشبنكلر، وشتان بين التأثير والمتابعة. يظهر مما تقدم، أن اشبنكلر لم يفلح في تقديم منهج متكامل لدراسة التاريخ والحضارة. ومن ثم، فإنه من المتعذر وصف الأسس التي استند

(١) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٢٩.

اليها في دراسة التاريخ بانها تمثل منهجاً سواء اكان ذلك المنهج (طبيعياً - وضعياً) ام منهجاً (وجودياً).

وهنا، فان للقارئ أن يتساءل، اذا كان اشبنكلر لم يصل إلى المستوى الذي كان يتطلع اليه في المجال المنهجي، فهل نجح في تقديم فهم سليم وتصور صحيح للتاريخ والحضارة كما كان يأمل ويريد ؟

رابعاً. التاريخ والحضارة في نظر اشبنكلر

أن جوهر التاريخ في نظر اشبنكلر هو (الحضارات)، لذا فان مجمل منظوره اشبنكلر التاريخي يركز على مفهومه للحضارات ومسيرتها ومصيرها. واستنادا الى ذلك فاننا سنقوم بعرض هذا المنظور عرضاً مركزاً وبحسب النقاط الآتية :

أ. أن الحضارات هي جوهر التاريخ الانساني، وحيث لا توجد حضارة لا يوجد تاريخ بالمعنى الصحيح^(١). لذا فقد وجه اشبنكلر عنايته للكتابة عن الحضارات الكبرى ليس بوصفها وحدات مناسبة للبحث العلمي وفهم التاريخ فقط، وانما بوصفها كائنات عضوية حية تتبثق عنها سائر الظواهر الاجتماعية والسياسية الثقافية. فالحضارات العظمى - كما يقرر اشبنكلر - "بكل حزم وصرامة... هي ذاتيات أولية وأصيلة، وانها تنشأ من أعماق اغوار الروحانية وأسسها..."^(٢). ومن ثم، فان الشعوب هي نتاج الحضارة وليست صانعتها "فالحضارة العربية"^(*) لم يبدعها العرب، بل على العكس من هذا تماماً، وذلك لان الحضارة المجوسية (وهي أصل

(١) زريق، قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، بيروت، ١٩٨٣، ص ١٤٦.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٤٨٣.

(*) تشمل الحضارة العربية في نظر اشبنكلر "الحضارات اليهودية والمسيحية القديمة والآرامية والبيزنطية والأيرانية والعربية" راجع قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت ١٩٧٣، ص ٦٣.

الحضارة العربية عند اشبنكلر) تبدأ في زمن المسيح، والأمة العربية تمثل آخر الابداعات العظمية لهذه الحضارة بوصفها طائفة مقيدة بالإسلام^(١).

ب. وعلى الرغم من تحفظنا الشديد على تفاصيل رؤية اشبنكلر للحضارة العربية واصل عرض مفهومه للحضارات من حيث ولادتها ونشأتها فهو يرى "أن الحضارة تولد في اللحظة التي توظف فيها نفس عظيمة الروحانية الأولية الانسانية الأبدية الطفولة، وت عزل نفسها، لتصبح شكلاً مما لا شكل له، وشيئاً محدوداً فانياً مما هو خالد وغير محدود، فتزدهر في تربة رقعة من الأرض محدودة لها ومعرفة لها تعريفاً تاماً، حيث تبقى ملتصقة برقعة الأرض هذه شأنها في ذلك شأن النبات، ثم تموت عندما تحقق هذه النفس كامل امكاناتها في أشكال شعوب ولغات ومذاهب وفنون ودول وعلوم، وتعود إلى نفسها الأولية..."^(٢).

يتضح من هذا النص الذي يغلب عليه النفس الشعاري، أن اشبنكلر لا ينظر إلى الحضارة بوصفها ظاهرة ثقافية مؤلفة من مجموعة علوم وآداب وفنون. كما هو معروف عند معظم الباحثين الاجتماعيين والمؤرخين، وانما ينظر إليها بوصفها (ذاتاً عضوية) كالنبات والانسان، يجري عليها ما يجري على الكائنات العضوية من ولادة ونمو وشيخوخة ووفاء، لذا فانه يؤكد:

"أن الحضارات هي تراكيب عضوية، وان التاريخ، هو مجموع سيرتها الشخصية... أن التاريخ الضخم للحضارة الصينية أو الكلاسيكية يعادل التاريخ القزم للفرد الانسان أو تاريخ الحيوان، أو تاريخ شجرة أو زهرة..."^(٣).

ج. أن ما تقدم، يجعل من المحتم النظر إلى كل حضارة نظرة مستقلة عن الحضارات الأخرى لانها تتمتع بشخصية خاصة بها، فكما أن لكل

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٤٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٧.

(٣) المرجع نفسه، ج ١، ص ٢١٣.

حضارة دورة حياة ذاتية من ولادة ونشأة ووفاء، فان لكل منها أيضاً "فكرتها وعواطفها وأنفعالاتها الخاصة وارادتها وشعورها، وموتها الخاص بها" (١).

لقد قادت هذه المقدمات اشبنكلر إلى الاعتقاد بأنه ليست هنالك علوم أو فنون انسانية واحدة، وانما لكل حضارة علومها وفنونها المختلفة عن علوم وفنون الحضارات الاخرى "فلا يوجد هنالك فن واحد للتصوير الزيتي أو رياضيات واحدة أو فيزياء واحدة، بل انما هناك الكثير والعديد مما ذكرت، وكل فن يختلف في أعماق أعماقه عن مثيله الآخر..." (٢).

ولم يقف اشبنكلر عند الحدود المشار اليها انفاً في تصويره للحياة العضوية الخاصة لكل حضارة واستقلالها، بل ذهب إلى أن لكل حضارة عظمى "لغة سرية لشعورها بالعالم، وهذه اللغة لا يفهمها إلا ذاك الشخص الذي ينتمي نفسه إلى تلك الحضارة" (٣).

أن التصورات المذكورة انفاً تجعل من الحضارات دوائر مغلقة على نفسها بصورة لا تفسح مجالاً للتأثيرات المتبادلة أو الأخذ والعطاء بين الحضارات "فليس ثمة انسانية واحدة أو تراث انساني متراكم، بل حضارات متعددة وتراثات متميزة تقوم وتتطور وتزول، وليس ثمة تقدم مستمر منذ فجر الوجود البشري إلى الوقت الحاضر، وليس ثمة علم أو فن أو أدب أو تقاليد أو أخلاق متواصلة متكونة على مدى التاريخ. وانما كل من هذه الظواهر وسواها نسبي للحضارة المعينة، لكل حضارة فلسفتها وآدابها وفنونها، وأخلاقها، حتى علومها، كل شيء نسبي، والحقيقة كذلك نسبية، فما هو حقيقة للحضارة الكلاسيكية ليس حقيقة

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٢٩.

للحضارة الغربية، ومن العبث اذن أن تسعى هذه إلى الاستمداد من تلك أو تقليدها، انها بروحها مختلفة عنها، بل مناقضة لها^(١).

د. في ضوء ما تقدم، يرفض اشبنكلر النظرة القائلة ان تاريخ الانسانية يمثل خطأ متصاعداً يبدأ بالتاريخ القديم، فالوسيط، فالحديث^(٢). لان هذه النظرة تنطلق من مسلمتين لدى المؤرخين الاوربيين هما محل نظر عند اشبنكلر: المسلمة الأولى ترى أن تاريخ الانسانية يسير في خط مستقيم إلى أمام على وفق نظرية التقدم التي سادت في عصر التنوير.

لكن اشبنكلر يرفض هذه النظرة لانه يعتقد أن تاريخ الانسانية يتكون من عدة حضارات مستقلة عن بعضها، وان لكل واحدة من هذه الحضارات حياتها الخاصة ومسارها المحدد الذي تصوره على شكل دائرة مغلقة^(٣).

اما المسلمة الثانية، فتري أن اوربا هي مركز العالم، وان حضارتها هي حضارة الانسانية، اما الحضارات العظمى التي شهدتها العالم خارج أوربا فهي لا تعدو في نظر الاوربيين عن أن تكون حوادث أو حضارات تابعة تدور في فلك الحضارة الاوربية^(٤). أن اشبنكلر يرفض هذه النظرة ويصفها بالنظرة البطليموسية لانها ترى أن سائر الحضارات تدور حول الحضارة الاوربية كما كانت النظرة البطليموسية في الفلك ترى أن سائر الكواكب تدور حول الأرض، ويعرض عوضاً عنها نظريته التي يصفها بالنظرة الكوبرنيكية التي تنفي عن الحضارة الاوربية مركزيتها، ويضعها على قدم المساواة مع بقية الحضارات الكبرى في التاريخ^(٥).

(١) زريق، مطالب المستقبل العربي، ص ١٤٧-١٤٨.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٦٠، ٦٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٨-٦٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٠-٦٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٢-٦٣.

هـ. توصل اشبنكلر إلى أن الحضارات الكبرى التي ظهرت على مسرح التاريخ هي ثماني حضارات. وهي الحضارة البابلية، والمصرية، والهندية، والصينية، والكلاسيكية (اليونانية - الرومانية)، والعربية، والمكسيكية، والغربية. ولكنه لم يتناول بالدراسة والتحليل سوى ست منها، مع اعطاء عناية خاصة لدراسة ثلاث حضارات فقط هي الحضارة الكلاسيكية، والحضارة العربية والحضارة الغربية^(١).

و. وقد لاحظ اشبنكلر أن كل حضارة من الحضارات تنطلق من (رمز أولي) وهو بمثابة "المفتاح الحقيقي لفهم تاريخها"^(٢). وسائر المظاهر المنبعثة عنها من علوم وفنون وآداب ونظم اقتصادية واجتماعية وسياسية. أن الرمز الأولي للحضارة الكلاسيكية يتمثل فنياً بتمثال (أبولو) لذا فقد وصف هذه الحضارة بأنها (الحضارة الأبولوجية)، وقد أضفت صفات التمثال المحدود ذي الأجزاء المتناسقة طابعها على الحضارة اليونانية. وقد أمتدت هذه الصفات إلى الطريقة التي عبر فيها اليونان عن ذاتهم سياسياً، فاتخذوا من (دولة المدينة) المحدودة المساحة قاعدة لحياتهم السياسية. كما تصوروا المكان مسطحاً محدوداً على وفق نظرية أفلاطون^(٣). أما الرمز الأولي الذي عبرت فيه الحضارة العربية عن نفسها فهو (القبة) الكهفية الشكل، والزخرفة في العمارة، والجبر وعلوم الفلك والكيمياء، وأنظمة الخلافة في الحكم، والتوحيد في العقيدة، لقد وصف اشبنكلر هذه الحضارة بـ (الحضارة السحرية) ربما لأنها عبرت عن

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٦٣؛ زريق، مطالب المستقبل

العربي، ص ١٤٦، بدوي، اشبنكلر، ص ١١٧.

(٢) الشرفاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ٨٥.

(٣) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٣٥-٣٣٦؛ صبحي، في فلسفة

التاريخ، ص ٤٨٢.

نفسها بوسائل تتسم بالتجريد والابتعاد عن التجسيم الذي طبع الحضارة الكلاسيكية^(١).

وعلى خلاف الحضارتين الكلاسيكية والعربية، فقد أختارت الحضارة الغربية "الفراغ اللامحدود رمزاً أولياً لها"^(٢). لذا وصفها اشبنكلر بالحضارة (الفاوستية) نسبة الى (فاوست) بطل القصة التي كتبها (غوته) والتي حملت ذات الاسم، وذلك لان هذه الحضارة حضارة طموحة ليس لطموحاتها وتطلعاتها حدود كما كان الأمر بالنسبة الى فاوست، لذا فقد عبرت الحضارة الغربية عن ذاتها بالكاتدرائيات القوطية الضخمة، وفي حساب اللامتناهي (التفاضل والتكامل)، كما عبرت عن روحها الفنية بالموسيقى، وعبرت عن نفسها في الصناعة والتكنولوجيا التي تحاول التغلب بوساطتها على حواجز المكان كالهاتف والمذياع وغيرها ، وعبرت عن نفسها سياسياً بمحاولة فرض سلطانها على الآخرين عن طريق الاستعمار والتجارة وغيرهما.

ز. بالنظر إلى أن اشبنكلر قد نظر إلى الحضارات بصفتها كائنات عضوية كالانسان والحيوان، فانه قد حاول دراستها على أساس مقارنة كما يفعل علماء الأحياء حينما يدرسون الحيوانات، استناداً إلى علم وظائف الأعضاء، وهكذا رأى انه بالرغم من وجود خصائص ذاتية لكل حضارة، فان المظاهر التي تكشف عنها الحضارة الواحدة تتأثر تلك التي تكشف عنها سائر الحضارات ، ويميز اشبنكلر بين التماثل القائم على مجرد التشابه السطحي وبين التوافق الذي يدل على التساوي النسبي في الهيئة والتركيب والوظيفة... ومن ثم يرى أن فيثاغورس (في الحضارة

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣٣٦، ٣٨٤-٣٨٦، ج ٢، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٣٥.

الكلاسيكية) يناظر ديكارت (في الحضارة الغربية)، وتناظر الاسكندرية في الحضارة الكلاسيكية بغداد (في الحضارة العربية) ... وهكذا^(١).

ح. أن حياة الحضارات عند اشبنكلر كالكائنات العضوية الحية تخضع لقانون مصيري صارم قد قررته دورة حضارتهم الحيوية (ولادة - شباب - شيخوخة - فموت) أو (ربيع - صيف - خريف - شتاء). ويرى اشبنكلر أن مرحلة المدنية هي المرحلة الأخيرة من حياة الحضارة "انها الموت يتبع الحياة، انها الصلابة تعقب المرونة، انها العصر الفكري والمدنية العالمية الصلبة المبنية من الحجارة ... أن المدنيات تشكل نهاية لا تستطيع أن تقف أمام تحققها ارادة أو عقل، ومع ذلك تبليغها الحضارات مرة بعد اخرى مدفوعة بضرورة باطنية"^(٢).

وقد لاحظ اشبنكلر أن الحضارة العربية قد دخلت مرحلة المدنية في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وبذلك تحولت إلى مدنية فاقدة للروح والحيوية، وأخذت مذاهب الالحاد والشك بالظهور، وعوامل التحلل والتفكك تتخر في بنيانها الداخلي حتى خمدت انفاسها ودخلت مرحلة الموت اثر الغزو المغولي لبغداد عام ١٢٥٨ م^(٣). اما الحضارة الغربية، فيرى انها قد دخلت مرحلة المدنية في القرن التاسع عشر... وهي ستواصل حياتها المتدهورة حتى تصل مرحلة الموت في حدود سنة ٢٢٠٠ م^(٤).

ط. ويرى اشبنكلر أن ثمة صلة وثيقة بين الشعور الديني والمرحلة الحضارية التي تمر بها كل حضارة "فروح الحضارة في أدوارها الأولى، في ربيعها، وصيفها روح دينية، وليس في مقدورها أن تكون غير دينية

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٢٢٥-٢٢٩ ؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٥٠-٢٥١.

(٢) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٨٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، الجداول الملحق.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٩، ٣١٣، ج ٣، الجداول الملحق.

أو لا دينية... فليس الالحاد نظرة في الوجود يمكن أن تنشأ في أي زمان، كما انه ليس شيئاً طارئاً يتصل بطبيعة بعض الأفراد وأهوائهم الفردية. انما الالحاد ضرورة محدودة بزمان في تطور الحضارة، وليس في استطاعة كائن من كان ممن يحيا في هذا الزمان أن يتخلص منه، مهما أظهر من تدين وتقوى...^(١). ويضيف اشبنكلر أن "الالحاد يوجد بالضرورة في دور المدنية منذ ابتداء هذا الدور، وينتسب إلى الرجل القاطن في المدن الكبرى...^(٢). وبناءً على ذلك فان الأفراد الذين يعيشون في طور المدنية من أية حضارة لا بد أن يكونوا اسرى هذه الحالة سواء اشعروا بذلك ام لم يشعروا، لان هذه الحالة بالنسبة الى الفرد هي "شعور وجداني عاطفي لا يتدخل مطلقاً في مألوف تفكيره، بل قد يكون مناقضاً لاعتقاده الخاص، فتراه يؤدي الشعائر الدينية أحسن أداء، ولكنه ملحد في أعماق نفسه...^(٣)".

أن التأمل في التصورات التي قدمها اشبنكلر في النصوص الواردة أعلاه تقنعنا انه قد وصل في تصوره للحضارة إلى درجة من الجبرية والشمولية بحيث يتحول الفرد في داخلها إلى مجرد خلية بسيطة في كيان عضوي هائل لا تأثير له في حركتها ومصيرها، أن هذا التصور وكما سنوضح ذلك لاحقاً يتعارض مع حقيقة دور الفرد في الحياة والمجتمع، وهو يتناقض مع التصورات الوجودية التي تسعى إلى تأكيد مكانة الفرد في مواجهة المجموع.

ي. ومن أجل توضيح تصور اشبنكلر لحياة الحضارات بصورة أشمل سنقدم عرضاً موجزاً لتصوره عن حياة كل من الحضارتين العربية والغربية وعلى النحو الآتي:

(١) بدوي، اشبنكلر، ص ١٦٥.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٦٥-١٦٦.

١. الحضارة العربية:

يشير اشبنكلر إلى أن الحقبة ما قبل الحضارية من الحضارة العربية كانت قد بدأت وأنتهت داخل دائرة المدنية البابلية القديمة التي أستمريت زهاء الألفين من الأعوام^(١).

ومنذ عام ٣٠٠ ق. م بدأ وعي عظيم بالانتشار بين الشعوب الفتية الناطقة باللغة الآرامية والقاطنة في المنطقة الواقعة بين صحراء سيناء وسلسلة جبال زاجروس. وقد تمثل هذا الوعي في ظهور علاقة جديدة بين الانسان والله، وهو شعور جديد كل الجدة بالعالم وقد تخلل هذا الشعور جميع الأديان الشائعة والمألوفة في المنطقة سواء أكانت هذه الأديان تحمل أسم اهورا مازدا (عند المجوس) أو بعل (عند الوثنيين) أو يهوه (عند اليهود). لقد حرك هذا الوعي قوى جبارة من الابداع في المنطقة مما كان يبشر بقرب ولادة الحضارة العربية، غير أن ذلك لم يحدث الا بعد ذلك بثلاثمائة سنة وذلك لان روح الحضارة العربية الناشئة أضطرت إلى (التشكل الكاذب) في أوعية المدنية الكلاسيكية التي سيطرت على الأقاليم العربية ومنعت هذه الروح من التعبير عن نفسها تعبيراً صحيحاً^(٢).

ويوضح اشبنكلر في الجداول الملحقه بالجزء الثالث من كتابه أن الحضارة العربية قد ولدت مع بداية التاريخ الميلادي (وهو تاريخ ولادة السيد المسيح)، وانها قد قطعت من عمرها مرحلة الربيع (٣٠٠-٠ م) ومرحلة الصيف (٣٠٠-٦٥٠ م) حتى توجت بظهور الاسلام وتأسيس دولته في المدينة سنة ٦٢٢ م أي مع نهاية صيف الحضارة العربية^(٣).

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣، ص ١٠.

(٢) المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٠-١١.

(٣) أن الحضارة العربية الاسلامية لا تمثل سوى الحقبة الأخيرة من حياة الحضارة العربية التي تضم في نظره الحضارات (اليهودية والمسيحية القديمة والآرامية والبيزنطية والأيرانية والعربية). وسنناقش هذه النظرة في نهاية البحث.

ويلاحظ أن اشبنكلر لم ينظر إلى الاسلام بصفته ديناً جديداً الا كما ينظر المسيحي الكاثوليكي إلى طائفة البروتستانت المسيحية بصفتها ديناً جديداً. لذا فقد أعلن أن الاسلام "كان في منتهاه، ديناً جديداً فقط إلى الحد ذاته الذي كانته اللوثرية كدين جديد. فهو كان في الواقع الاسهاب في الأديان العظمى والمبكرة زمناً"^(١)، أي انه كان شرحاً وتفصيلاً لتلك الأديان.

ويؤكد اشبنكلر أن تعاليم الاسلام جاءت معبرة تعبيراً حقيقياً عن روح الحضارة العربية، وبهذا حرر الاسلام الحضارة العربية من كل ما لعبودية التشكل الكاذب من قيود وأغلال أجنبية، وهكذا فقد أقبل أبناء الحضارة العربية على اعتناق الاسلام بكل قوة وحماس، ولم يكن امتداد الاسلام خارج الجزيرة العربية "نتيجة لهجرة شعوب انطلقت من الجزيرة العربية، بل جاء نتاجاً لاكتساح المؤمنين به المتحمسين، هذا الاكتساح الذي كان بمثابة انهيار كتل من الثلوج، حمل معه المسيحيين، واليهود، والمازديين (أي المجوس)، وأنتظمهم فوراً في صفوفه الأمامية بوصفهم مسلمين شديدي الأيمان. فالبربر مواطنو القديس أوغسطين هم الذين فتحوا اسبانيا، والفرس هم الذين انطلقوا من العراق فبلغوا اوكسوس (جيجون)....، ومعظم العرب الذين هاجموا القسطنطينية عام ٧١٧م لأول مرة كانوا قد ولدوا مسيحيين وقرابة عام ٦٥٠م اختفت فجأة الآداب البيزنطية، ولم يلاحظ حتى الآن أحد المعنى الأعمق لهذه الواقعة، إذ أن الآداب العربية قد أستولت على زمام المبادرة"^(٢).

ويرى اشبنكلر أن ذلك المعنى العميق يرجع إلى أن الاسلام قد عبر عن روح الحضارة العربية ، لذا فقد نجح في إعادة الوحدة الوجدانية إلى

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة العربية، ج ٣، ص ١٨٥.

(٢) المرجع نفسه، ج ٣، ص ١٨٥.

العالم الذي كانت تقطنه شعوب هذه الحضارة من عرب و فرس ومسيحيين ويهود وغيرهم^(١).

ويلاحظ أنه لم يقدم لنا صورة واضحة عن تطور الحضارة العربية في أية حقبة من حقب حياتها واكتفى بتقديم اشارات مقتضبة هنا وهناك. وعلى سبيل المثال فهو يشير في الجداول الملحقه بكتابه إلى أن الحضارة العربية قد انتقلت من مرحلة الصيف الحضاري إلى مرحلة الخريف الحضاري ابتداءً من سنة (٦٥٠-٢٨ هـ) حيث أخذ يظهر الاهتمام بالعلوم العقلية والفلسفية، وقد أنتهت هذه المرحلة في حدود سنة ١٠٠٠ م أي في القرن الرابع الهجري، حيث دخلت الحضارة العربية مرحلة الشتاء، وبذلك تحولت إلى مدنية فاقدة للروح والحيوية، وأخذت مذاهب الالحاد والشك بالظهور، وعوامل التحلل والتفكك في بنائها الداخلي، وأخيراً جاء الغزو المغولي سنة ١٢٥٠ م (الصحيح ١٢٥٨ م-٦٥٦ هـ) ليفتح المرحلة الأخيرة من حياة الحضارة العربية التي أمتدت دورة حياتها ١٢٥٠ سنة^(٢).

اما عن ربيع الحضارة العربية وصيفها الذي سبق الاسلام، فقد أعترف اشبنكلر عن دراسته بسبب أن تاريخ هذه الحقبة قد توزع على فروع متعددة من الدراسات في الغرب الأمر الذي يجعل من المتعذر التعرف على "الشكل الباطني الصحيح" له^(٣).

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٢٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، الجداول الملحقه ؛ صبحي، في فلسفة التاريخ، ص ٢٤٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١-١٢.

٢. الحضارة الغربية

في اطار تشبيه حياة الحضارات بالفصول الأربعة من السنة يرى اشبنكلر أن ربيع الحضارة الغربية قد بدأ في عام ٩٠٠ م وانه استمر حتى القرن الرابع عشر. وتميزت هذه الفترة بسيادة نظام الاقطاع في اوربا وسيطرة النبلاء الاقطاعيين ورجال الدين على المجتمع، اما على المستوى العمراني، فقد تميزت ببناء الكاتدرائيات القوطية ذات العقود المبكرة، والدعامات الطائفة، والتصوير على الزجاج والنحت.

وقد بدأ صيف الحضارة الغربية في القرن الخامس عشر وأستمر حتى نهاية القرن السابع عشر وبذلك شمل عصر النهضة. وقد تميزت هذه الحقبة بالمناهضة الشعبية لنظام الاقطاع ومقاومة سلطان الكنيسة، وقد رافق ذلك نشوء طبقة البرجوازية في المدن وقيام الدول الحديثة.

اما على المستوى الثقافي، فقد ظهر شكل فلسفي مجرد للشعور بالعالم ومناهضة المناهج المثالية، كما ظهرت حركات الاصلاح الديني.

وقد واكب هذا التطور من الناحية الفنية ظهور الاسلوب التصويري في الهندسة المعمارية ابتداءً من ميكائيل أنجلو وساد التصوير الزيتي ونشأت الموسيقى.

وأنقلت الحضارة الغربية بعد ذلك إلى حقبة خريف الحضارة ابتداءً من بداية القرن الثامن عشر وحتى القرن التاسع عشر، وأتسمت هذه الحقبة من الناحية السياسية بقيام الثورات على أنظمة الحكم القديمة كالثورة الفرنسية والأمريكية وقيام أنظمة الحكم الجديدة. اما من الناحية الثقافية، فقد عد هذا العصر عصر التنوير والأيمان بقدرة العقل المطلقة، كما سادت في هذا العصر الموسيقى الكلاسيكية بتأثير عدد من الموسيقيين العظام من أمثال باخ، وموزارت، وبتهوفن، وأخيراً، دخلت الحضارة الغربية مرحلة المدنية، وهي تمثل شتاء الحضارة، وقد أبتدأت هذه المرحلة منذ القرن التاسع عشر وما زالت مستمرة. ويقدر اشبنكلر انها ستستمر

إلى ما بعد سنة ٢٢٠٠ م، تلاقي بعد ذلك مصيرها المحتوم الذي واجهته الحضارات الأخرى من قبلها^(١).

وفي ذلك يقول اشبنكلر: "فعب بضة قرون من يومنا هذا، لن تكون هناك حضارة غربية، ولن يكون هناك من الألمان والأنكليز والفرنسيين، أكثر مما كان هناك من الرومان في عصر جوستينيان"^(٢).

وقد لاحظ اشبنكلر أن هذه المرحلة الأخيرة من حياة الحضارة الغربية تنقسم من الناحية السياسية بقيام الدول العظمى، وانتشار الاستعمار، وحروب الإبادة، أما من الناحية الثقافية فتتسم بسيادة العلم الذي يستهدف تحقيق المنفعة والرفاه للناس وانتشار النوازع الأخلاقية العملية وأستئصال القوة المبدعة، وسبواكب ذلك على مستوى الفنون والعمارة ظهور الفن الموسيقى والهندسة المعمارية والتصوير الزيتي إلى مجرد صناعات فن. ويختتم اشبنكلر تصوراتّه عن عمر الحضارة الغربية بالقول، بأنه ليست الحضارة الغربية وحدها ستموت وتنتهي بعد بضة قرون، بل أن "الظاهرة البدائية للحضارة العظمى ستختفي - كذلك - في أحد الأيام، وسيختفي الإنسان، وسيختفي ما وراء الإنسان من ظاهرات وجود نبات وحيوان على سطح هذا الكوكب، وسيختفي كامل العالم بما فيه من مجموعات شمسية"^(٣).

خامسا. ملاحظات نقدية حول رؤية اشبنكلر للحضارات

أن المحور المركزي الذي يسيطر على مجموع تصورات اشبنكلر عن الحضارات هو اعتقاده بأن الحضارات هي كائنات عضوية حية كالإنسان أو النبات. لذا فقد تصور للحضارات دورة حياة شبيهة بتلك التي تمر بها حياة الإنسان أو النباتات من ولادة وشباب وشيخوخة وموت أو من ربيع

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٣، الجداول الملحقة،

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٣١.

(٣) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ١، ص ٣١٣-٣١٤.

وصيف وخريف وشتاء، كما طبق ذات القوانين الحياتية التي تطبق في العلوم الطبيعية على العمليات التاريخية التي تمر بها الحضارات. لقد لاحظ كولنجوود "أن هذه الفلسفة في النظر إلى الحضارات على أساس عضوي" لا تستند إلى أسس سليمة إطلاقاً^(١). وذلك لأن الحضارات ليست كائنات عضوية، ومن ثم لا يصح تطبيق القوانين العضوية عليها. أن الحضارات كما أوضح عالم الاجتماع سور وكن ليست كائنات عضوية، وإنما هي مجالات ثقافية تتواجد في اطار معين على هيئة عناصر عديدة من الأنظمة والتكتلات الاجتماعية - الثقافية، الكبيرة والصغيرة، تتواجد منسجمة في جانب منها ومتجاوزة أو متباينة في الجانب الآخر^(٢).

وانطلاقاً من هذه المقدمة فقد عرضت عدة انتقادات لتصورات اشبنكلر عن الحضارات، نوجزها في النقاط الآتية : -

أ. أن المجتمعات والشعوب التي هي الاطار الذي تنشأ فيه الحضارات لا تشبه الكائنات الحية وذلك لأن الكائن الحي يبدأ في الموت بعد أن يصل جسمه إلى درجة معينة من النمو، في حين أن الشعوب أو الجماعات يتجدد شبابها مع ميلاد كل جيل^(٣).

ب. لما كانت الحضارات (مجالات ثقافية) تظهر في اطار مجتمع من المجتمعات وفي ظروف تاريخية معينة وليست (كائنات عضوية) كما تصور اشبنكلر فقد اختلف عدد الحضارات عند المؤرخين وعلماء الاجتماع بحسب الأسس التي يعتمد عليها هؤلاء في الحكم على الحضارات ففي الوقت الذي يرى اشبنكلر أن عدد حضارات العالم يبلغ ثمانى حضارات يتوصل توينبي إلى أن عددها واحد وعشرون حضارة،

(١) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص ٣٢٠.

(٢) خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ١٠٨-١٠٩.

(٣) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٤ مجلد ٥، ص ١٠٣.

وفي الوقت الذي يعد فيه اشبنكلر الحضارة العربية حضارة واحدة، فإن هذه الحضارة تنقسم عند (دانيلفسكي) إلى حضارتين : العربية والأيرانية بينما هي تتألف في نظر توينبي من أربع حضارات هي : السريانية، والبيزنطية، والعربية والأيرانية^(١).

ج. أن الأسس التي أُسِّدَت إليها اشبنكلر في تكوين تصوره عن (الحضارة العربية) والتي يصفها بـ (الحضارة السحرية) و (الحضارة المجوسية) تثير العديد من الاعتراضات، فهو قد وضع هذه الحضارة في إطار فضفاض يفقد هذه الحضارة شخصيتها وتميزها، إذ تضم الحضارة العربية في نظره "الحضارات اليهودية والمسيحية القديمة، والآرامية والبيزنطية والعربية"^(٢). وهو لم ينظر إلى الإسلام في إطار هذه الحضارة بصفته ديناً مستقلاً بذاته، وإنما عده امتداداً (اصلاحياً) للأديان التي سبقتها.. وفي ذلك ظلم وتجنُّ على الإسلام حتى في نظر بعض المستشرقين المنصفين. وأخيراً هو يضع معظم الحقبة الإسلامية من حياة الحضارة العربية ضمن مرحلة خريف هذه الحضارة وشتائها (أي مرحلة المدنية والتدهور) مما يدل على أنه كان منحازاً ضد المعطيات التي قدمها الإسلام لهذه الحضارة.

د. أشار ويد جيرى إلى أن اشبنكلر "لم يتوصل إلى انصاف الأفراد من حيث أنهم مبدعون، وأنهم مواضيع للثقافة..."^(٣). والحقيقة أن اشبنكلر قد تجاوز ذلك إلى الحد الذي أنكر أن يكون فيه للأفراد أية ارادة أو دور في مسار حضارتهم.. لقد عدهم مجرد خلايا ضئيلة في جسم هائل من الخلايا يخضعون لسياق المرحلة التي يعيشون فيها حتى على مستوى الإيمان والإعتقاد الخاص كما أوضحنا ذلك آنفاً.

(١) زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، ص ٦٦.

(٢) زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، ص ٦٣.

(٣) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٨٧.

هـ. ولم يقتصر اشبنكلر على انكار دور الأفراد بل تجاوز ذلك إلى انكار دور الأمم والشعوب في صنع حضارتهم وذلك لأنه كان يرى أن الحضارة هي التي تصنع الأمم والشعوب، وليس العكس^(١).
و. أن المنظور العضوي للحضارات لدى اشبنكلر قد حمله بعيداً في انكار عنصر التأثير والتأثير بين الحضارات، فضلاً عن أسرافه في ابراز عنصر التمايز والاختلاف بين الحضارات، وفاته أن هذه الحضارات هي حضارات من صنع الانسان، وان ما يجمع بين البشر من خصائص وصفات أكثر مما يباعد بينهم، وذلك لسبب بسيط، هو انهم ينتمون إلى نوع انساني واحد^(٢).

ز. أن احساس اشبنكلر بالاغتراب عن قيم عصره جعله ينظر إلى التاريخ والحضارة نظرة يسودها التشاؤم، وقد درس الحضارات من خلال منظور عضوي ينتهي بطبيعته إلى الحكم على الحضارات بان مصيرها الموت والفناء.. وهكذا حكم على سائر حضارات الماضي بانها قد ماتت ولا سبيل إلى بعثها من جديد... كما تنبأ ان مصير الحضارة الغربية التي يعيش في ظلالها هو الآخر التدهور والفناء... وقد تأثر بعض الناس والمفكرين بارائه في أعقاب الحرب العالمية الاولى لانهم كانوا يعيشون في ظل ظروف قاسية وعصبية.. الا أن معظم المؤرخين المحترفين قد رفضوا تصوراته عن التاريخ والحضارة وأشاروا إلى الكثير من أخطائه التاريخية والمنهجية في مجالات عدة.. وقد حمل ذلك أحد المؤرخين البارزين إلى التصريح بانه لم يعد هنالك اليوم من أحد يأخذ بنظرية اشبنكلر^(٣).

(١) اشبنكلر، تدهور الحضارة الغربية، ج ٢، ص ٤٨٣.

(٢) ويد جيرى، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٢٨٨.

(٣) مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص ١٧٥.

الفصل العاشر

توينبي رائد التفسير الحضاري للتاريخ

أولاً. نبذة موجزة عن حياته (١٨٨٩-١٩٧٥م)

ولد ارنولد جوزيف توينبي في ١٤ نيسان ١٨٨٩م في لندن من أسرة مسيحية تنتمي الى الطبقة الوسطى المثقفة. فقد كان والده موظفاً في إحدى الشركات، وكانت أمه قد حصلت على شهادة بكالوريوس في التاريخ من جامعة كيمبردج، وألفت كتاباً مدرسياً في التاريخ، وقد تحدث توينبي عن فضل أمه عليه التي جعلت منه مؤرخاً عندما أدت في نفسه منذ الطفولة محبة التاريخ وكانت صحبتها له صحبة فكرية ساحرة^(١).

درس توينبي في مدرسة داخلية في (وتون كورت) حيث قضى فيها ثلاث سنوات، ثم ألتحق بـ (كلية منشستر) حيث أمضى فيها خمس سنوات (١٩٠٢-١٩٠٧م)، وفاز في نهاية دراسته الثانوية بمنحة دراسية مكنته من مواصلة دراسته الجامعية في جامعة أوكسفورد (١٩٠٧-١٩١١) حيث درس التاريخ القديم (تاريخ اليونان والرومان). وعين في تلك الجامعة معيداً بعد تخرجه، وأرسلته للدراسة في المدرسة البريطانية للأثار في أثينا (١٩١١-١٩١٢) ف قضى هناك عاماً واحداً ورجع بعد ذلك الى جامعته^(٢). لقد وصف توينبي هذه السنة التدريبية التي استهدفت تحسين مهاراته العلمية والعملية بأنها "كانت تكملة لثقافته الاغريقية، وانها كانت سبباً في نقله من عالم اليونان والرومان القديم الى عالم القرن

(١) خطاب، صدقي عبد الله، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، الكويت ١٩٧٤،

مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

العشرين^(١) لأنها اتاحت له فرصة مقابلة الناس والتعرف على همومهم ومشاكلهم المعاصرة.

ان السياق الدراسي المذكور انفاً قد أتاح لتوينبي الفرصة لان يتلقى تعليماً ممتازاً بالنسبة إلى تاريخ اليونان والرومان القديم، فضلاً عن تعلم اللغات الأوروبية القديمة والحديثة، فهو قد درس اللاتينية وهو في السابعة من العمر ولمدة خمسة عشر عاماً، ودرس اليونانية القديمة وهو في العاشرة ولمدة اثني عشر عاماً، وقد أتقن هاتين اللغتين اتقاناً تاماً ... واستطاع ان يتعلم في المدرسة وفي الجامعة اللغات الفرنسية والالمانية والايطالية واليونانية الحديثة..^(٢).

وقد تحدث توينبي عن أثر هذه الثقافة القديمة فيه فقال : "انها منحنتني موقفاً عقلياً خارج نطاق الزمان والمكان الذي صدف ان ولدت فيهما، وقد أنقذني هذا من الإفراط في تقدير أهمية الحضارة الغربية الحديثة، كما اكتسبت من هذه التربية الكلاسيكية ايماناً دائماً بأن الشؤون الانسانية لا تصبح مفهومة الا اذا نظر اليها كوحدة.ومن ثم كرسيت حياتي كلها للوصول الى رؤية شاملة للشؤون الانسانية"^(٣).

وفضلاً عما تقدم، فقد تأثر توينبي بعدد كبير من مؤلفات المفكرين كان من اهمها "الكتاب المقدس، وقد أثر فيه تأثيراً عميقاً جداً، وأجاممنون لأسخيلوس، وفاوست لجبته (ومنه استوحى فكرة التحدي والاستجابة في سير التاريخ ونشوء الحضارات)، كما تأثر بأفلاطون وشكسبير، وملتون، وشيلي، وبالعالم النفساني يونج، وبالفيلسوف الفرنسي برجسون..."^(٤).

وعند نشوب الحرب العالمية الاولى في عام ١٩١٤ لم يلتحق توينبي بالجيش "لعدم لياقته الطبية، لاصابته بالذئبتاريا في عام ١٩١٢ أثناء

(١) خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٣.

(٢) المرجع نفسه، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

(٤) المرجع نفسه، ص ٢٩٤.

رحلة له في ريف اليونان، وهو لا ينفك يذكر في أكثر من كتاب من كتبه أنه نجا من الموت بالصدفة، فقد التهمت الحرب نصف أقرانه، وكلما ذكر هؤلاء أبدى أسى وحسرة عليهم، وبغضا للحرب وويلاتها. والتحق توينبي بدائرة الاستخبارات السياسية في وزارة الخارجية البريطانية، وقد مكنته هذه الوظيفة من رؤية خلفية القرارات السياسية، وتزوير الوثائق الرسمية التي يتلقفها المؤرخون وبكل سذاجة فيكتبون منها تاريخ الافراد والشعوب. كما اشترك في مؤتمر الصلح عام ١٩١٩ بعد انتهاء الحرب العالمية الاولى، واشترك في مؤتمر عام ١٩٤٦ الذي عقد بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية. ويتحدث توينبي في كتابه (تجارب، ص ٥٢) عن تجربته فيقول: "وفي كل مؤتمر (من هذين المؤتمرين) لم تكن وظيفتي الا ثانوية، ولكنها كانت توصلني الى المقاعد الخلفية في قاعة المؤتمر، وكنت أمسك بأوراق قد تلزم وقد لا تلزم المندوبين الجالسين في الصف الامامي، ولما كانت مسؤوليتي بالفعل ضئيلة فان فرصتي للمراقبة كانت جيدة. ان الساعات الكثيرة التي انفقتها في المؤتمرين مصيفا أصبحت جزءا قيما جدا من ثقافتى"^(١)

وفي عام ١٩٢٤ عرضت على توينبي وظيفة مدير المعهد البريطاني للشؤون الدولية ليتولى اصدار حولية (مسح للشؤون الدولية)، فقبلها واستمر يعمل فيها ثلاثاً وثلاثين عاما. وقد أتاحت هذه الوظيفة لتوينبي فرصة الاطلاع على اوضاع العالم المعاصر اطلعا عميقا، وقدمت له تسهيلات كبيرة في سبيل انجاز موسوعته الحضارية (دراسة في التاريخ). لقد نشأت فكرة تأليف (دراسة في التاريخ) في ذهن توينبي عام ١٩٢١ عندما كان يشاهد مسرحية (انيتجونة) لسوفكليس، غير انها لم تنتقل الى حيز التنفيذ الا في عام ١٩٣٠. وقد اصدر المجلدات الثلاث الاولى من كتابه في عام ١٩٣٤، وقبل الحرب العالمية الثانية مباشرة أصدر ثلاثة

(١) خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٤-١٩٥.

مجلدات اخرى، وفي عام ١٩٥٤ اصدر اربعة مجلدات اخرى هي تنمة الكتاب. وعاد واصدر المجلد الحادي عشر في عام ١٩٥٩ تحت عنوان (اطلس تاريخي ومعجم جغرافي)، واخيراً اصدر الجزء الثاني عشر تحت عنوان (مراجعات) في عام ١٩٦١^(١).

لقد عد كولن ولسن كتاب (دراسة في التاريخ) بمثابة سجل "لأغرب سفرة روحية في عصرنا هذا، وهو ايضا اطول كتاب تاريخي ألفه كاتب بمفرده في هذا العصر، لانه يقع في اكثر من خمسة آلاف صفحة"^(٢). ويبدو ان السبب الرئيس في نجاح توينبي في انجاز هذا العمل الكبير هو حسن استغلاله لوقته. وقد وصف هذه الحالة وهو يتحدث عن الرجال الناجحين بعامية فقال: "النظام - في الحقيقة - هو مفتاح حياة جميع هؤلاء الرجال الناجحين من ذوي العمل الفكري، ويظهر هذا في ابلغ صورة في استخدامهم المنظم لوقاتهم. فقد اظهروا مقدرة على المشاركة في متابعة اهداف فكرية طويلة المدى في فترات تبلغ نصف او ثلاثة ارباع حياتهم العملية العادية، وفي هذه الاثناء انتزعوا من الحياة العملية - التي كانت مشغولة بصورة رئيسية بواجبات - جزءاً من الفراغ لاستغلاله في الاقتراب من هدف فكري بعيد، وذلك بتعليم انفسهم كيف يقتصدون في وقتهم، وكيف يخططون له على احسن وجه في مجرى حياتهم اليومية"^(٣). ومن الطريف ان نختتم هذه النبذة الموجزة عن حياة توينبي بالاشارة الى انه حين بلغ الثمانين من عمره صرح لجريدة الاوبزرفر اللندنية في ١٢ آذار ١٩٧٢: "الآن - فجأة - بدأت الشيخوخة تتطلب مني ان استرخي .. وهكذا أخذ يستيقظ في الثامنة والرابع صباحاً بدلاً من السادسة

(١) خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(٢) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص ١٤٦.

إلا ربعاً^(١). وقد توفي توينبي في سنة ١٩٧٥م عن عمر ناهز الستة والثمانين عاما من الحياة الحافلة بالانتاج والعطاء.

ثانياً. القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند توينبي

ان الدافع الرئيس الذي حمل توينبي على تأليف كتابه (دراسة في التاريخ) هو قلقه على مصير الحضارة الغربية من الانهيار. ومن ثم كان من المتعذر عليه ان يعزل مشاعره وعواطفه الخاصة عن موضوع دراسته كما تقضي بذلك قواعد البحث العلمي الموضوعي، وان حرص على ذلك، لقد وصف كولن ولسن كتاب (دراسة في التاريخ) بأنه "شخصي اكثر مما كان مؤلفه يريد ان يكون"^(٢)، وقد علل ذلك بأن "اتجاه توينبي هو كاتجاه اشبنكلر، وجودي، وهو يمثل احتجاجا ضد أولئك المؤرخين الذين يكتبون وكأنهم يقفون خارج التاريخ. وهذا هو نفسه كره الوجودي للفلاسفة الذين يكتبون وكأنهم يقفون خارج الحياة"^(٣).

في ضوء هذا الواقع، انطلق توينبي في دراسة التاريخ على اساس حضاري مقارن، وكان شديد التأثير بالمنهج الذي اتبعه اشبنكلر في كتابه (تدهور الحضارة الغربية). ومن اجل وضوح العرض وسهولة استيعابه سنعرض القواعد المنهجية التي التزم بها توينبي في كتابه دراسة في التاريخ على شكل نقاط، وعلى النحو الآتي:

أ. ان وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم عند توينبي هي (المجتمع او الحضارة)، لان الدولة القومية لا تصلح في نظره اساسا مستقلا للدراسة التاريخية لانها لا تشكل وحدة منفصلة قائمة بذاتها عن بقية الدول والاقاليم التي تشترك معها في الانتماء الى ذات المجتمع الحضاري. كما لا يصلح الجنس البشري (الانسانية) بأجمعه للدراسة التاريخية، لأن ذلك

(١) خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٣٠٤.

(٢) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ١٤٨.

قد يؤدي الى ضياع الملامح الحضارية للمجتمعات المختلفة، ودراستها في اطار الحضارة المتغلبة كما هو مشاهد في دراسات الكتاب الغربيين^(١).

ب. يرفض توينبي دراسة التاريخ على أساس نظرية (وحدة الحضارة الانسانية)، ويرى فيها احدى نتائج الفكر الغربي الذي ينكر على المجتمعات الاخرى قدرتها على العطاء الحضاري، ويرى ان الغرب وحده هو مصدر الاشعاع الحضاري، وان جميع ما عداه إما روافد له او أثر ضائع في رمال الصحراء. ويرجع توينبي هذه الفكرة الى ثلاثة اوهام غربية، هي: وهم حب الذات، وهم الشرق الراكد، وهم التقدم بوصفه حركة تلتزم خطأ مستقيماً. لذا فقد اخذ المؤرخون الغربيون بدراسة تاريخ العالم على اساس التقسيم الثلاثي : قديم، وسيط، وحديث، استناداً الى معطيات التاريخ الاوربي^(٢).

ج. توصل توينبي في دراسته للتاريخ الى ان هنالك واحداً وعشرين مجتمعاً نجح كل واحد منها في تجاوز مرحلة المجتمعات البدائية، وافلح في تكوين حضارة. وقد رأى ان هذه المجتمعات الحضارية لها خصائص معينة، وتجمعها اطوار حضارية متشابهة مما يجعلها صالحة للدراسة المقارنة على افتراض انها حضارات متعاصرة فلسفياً ومتعادلة في القيمة^(٣).

د. يقر توينبي بصعوبة المهمة التي سيتصدى لها في دراسة الحضارات الواحدة والعشرين على اساس مقارن، لأن المادة المتوافرة في هذا المجال "من الضالة المزعجة بحيث لا تتيح تطبيق الاساليب العلمية واستخلاص القوانين وصياغتها"^(٤). ومع ذلك، فان توينبي يقوم بدراسة

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ١٩، ٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٩-٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٦٩-٧١؛ خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ١٥.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٧٧.

هذه الحضارات من حيث نشأتها ونموها، وسقوطها، وانحلالها، وما يرافق هذه الادوار من مظاهر خاصة وعامة.

ثالثا. الحضارة والمجتمعات البدائية

يقصر توينبي دراسته عن تاريخ الحضارات على المجتمعات التي وصلت في تطورها الحضاري الى المستوى الذي يجعلها أهلا للدراسة من حيث سعة المجتمع ومستوى التطور، وتوافر المعلومات التي تكفي لدراستها. وقد حدد هذه المجتمعات الحضارية بواحد وعشرين مجتمعا. أما المجتمعات البدائية التي حصلت على قسط ضئيل من الحضارة فلا يرى امكانية دراستها في حقل الدراسات التاريخية لصغر حجمها وقلة عدد المنتسبين إلى كل واحدة منها فضلا عن كثرتها. حتى ان عدد المجتمعات البدائية التي تمكن علماء الانثروبولوجيا من تحديدها والتي لا يزال معظمها قائما قد بلغ ٦٥٠ مجتمعا. اما المجتمعات البدائية التي ظهرت ثم بادت وعفى عليها الزمن فانه من المستحيل تكوين أي رأي عنها بسبب كثرتها وغياب الآثار والمعلومات التي تساعد على دراستها. لذا فقد عدت دراسة هذه المجتمعات وبخاصة التي ما زالت قائمة فعلا من مهمات علماء الاجناس (الانثروبولوجيا) وليس المؤرخين^(١).

لقد اوضح توينبي ان هنالك ست (حضارات أصلية) تطورت مباشرة عن المجتمعات البدائية. وهذه الحضارات هي : المصرية، والسومرية، والمينووية، والصينية، والمايانية، والاندليانية. أما الخمس عشرة حضارة الاخرى فهي حضارات فرعية تتوزع في انتسابها على الحضارات الاصلية الستة. وهنا، نسأل توينبي كيف تسنى لهذه المجتمعات البدائية الستة ان تغادر حالة الركود التي تتسم بها المجتمعات البدائية عادة الى

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٥٨-٥٩.

حالة الحركة الدافعة التي تمتاز بها المجتمعات السائرة في طريق التطور الحضاري.

ويرفض توينبي الآراء التي تحاول الاجابة عن هذا التساؤل بالاستناد الى النظرية العنصرية التي ترجع القدرة على الابداع الحضاري الى جنس من الاجناس، او بضعة اجناس متفرقة. كما يرفض الآراء التي تحاول ارجاع سر تفوق مجتمع من المجتمعات الى البيئة الجغرافية الملائمة^(١). ويرى ان، بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية (العنصرية) او البيئة الجغرافية ان اخذ كل بمفرده، ولكن بدءها هو نتيجة تفاعل هذه العوامل عن طريق خلق حالة تتجاوز اوضاع الركود التي تخيم على المجتمعات البدائية لتتقلها الى اوضاع الحركة والابداع التي تتسم بها المجتمعات المتقدمة حضاريا^(٢). وقد اطلق توينبي على هذه الحركة الابداعية تسمية (التحدي والاستجابة).

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٨٦-١٠٠.

(٢) المرجع نفسه، ج ١، ص ١٠٠.

رابعاً. التحدي والاستجابة ونشأة الحضارات

ان فكرة التحدي والاستجابة (Chellenge and Response) ليست فكرة جديدة من ابتكارات توينبي "فقد سبقه فيها (وند وود ريد) في كتابه (استشهاد الانسان) الذي طبع لأول مرة في سنة ١٨٧٢ وأعيد طبعه مرات عديدة. (وكذلك) العالم الاجتماعي الامريكي توماس في مفهومه عن (الازمة)"^(١) كما تحدث عنها (جوته) في كتابه (فاوست)^(٢). الا ان فضل توينبي في هذا المجال انه قد استطاع ان يستثمر هذه الفكرة وان يوظفها توظيفاً واسعاً في دراسة نشأة الحضارات وتحللها.

لقد حاول توينبي من خلال هذه الفكرة ان يفسر مسألة نشوء الحضارات ونموها.. ثم تدهورها وتحللها، فذكر ان استجابة افراد المجتمع (المبدعون) للتحديات التي فرضتها البيئة الجغرافية على ابناء بعض المجتمعات البدائية قد أدت الى ولادة الحضارات (الاصلية) الاولى. وقد أوضح ان من الشروط الواجب توافرها في التحدي كي يولد استجابة ناجحة هو ان لا يكون ذلك التحدي مفرطاً في صعوبته بحيث يولد اليأس والقنوط، ولا بالغاً في سهولته بحيث تنشأ عنه الاستهانة والتفريط. ان التحدي المثالي لابد ان يكون (متوسطاً) بين الصعوبة والسهولة كي تتولد عنه أفضل استجابة ممكنة. وقد دعا هذا الحد الوسط بـ (الوسط الذهبي)^(٣).

في ضوء هذه الفكرة، عرض توينبي كيفية نشوء الحضارات الاصلية وكان من بينها الحضارة المصرية والحضارة السومرية، وعلى النحو الآتي:

لقد كانت ارض السهوب الافريقية - الآسيوية التي تحولت بعد الجفاف الى الصحراء الكبرى والصحراء العربية، أرض رعي عامرة بالحياة قبل

(١) الطاهر، مسيرة المجتمع، ص ٢٤٦.

(٢) خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩٤.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤٧٠-٤٧١.

فجر الحضارة. وطالع الجفاف طويل الامل والمستمر هذه المراعي، فجابته سكانها هذا التحدي باستجابات ثلاث:

أ. تمسك قسم من السكان بأراضيهم، ولكنهم اضطروا الى مواجهة التحدي عن طريق تحويل عاداتهم القديمة فابتكروا طريقة الحياة البدوية التي تعتمد على الرعي والتنقل الدائم بحثا عن الكأ والماء.

ب. واتجه قسم آخر من السكان الى الجنوب صوب المناطق الاستوائية حيث توجد المراعي الخصبة، فاحتفظوا بطريقة حياتهم السابقة ودون ان يجدوا ثمة حاجة للتغيير.

ج. أما الفئة الثالثة من السكان فاتجهوا الى مستنقعات وغابات دلتا النيل (في مصر)، ودلتا نهري دجلة والفرات (في العراق)، فجابوها تحدي البيئة الجغرافية، إذ عملوا على تجفيف المستنقعات واستصلاح الاراضي من اجل الاستفادة منها في الزراعة.. وبذلك نجحوا في اقامة الحضارة المصرية، والحضارة السومرية. وهكذا كانت استجابة الفئة الثالثة هذه هي الاستجابة الناجحة التي نشأت عنها حضارتان في كل من مصر والعراق^(١). وكذلك بقية الحضارات الاصلية (السته).

أما الحضارات الفرعية الخمسة عشرة التي تنتسب إلى غيرها، فقد ذكر توينبي انها نشأت استجابة لتحديات البيئة البشرية، وذلك ان الحضارة الأم حينما تدخل مرحلة التحلل تقوم فئة مبدعة من افراد المجتمع بالانفصال عنها ومناوئة الفئة المتسلطة على المجتمع حتى تتمكن من ازاحتها وقيادة المجتمع على وفق أسس حضارية جديدة. وبذلك تظهر حضارة جديدة هي بمثابة الابن للحضارة السابقة. وقد عد توينبي كلا من (المجتمع الغربي المعاصر) و (المجتمع المسيحي الارثووكسي) من أبناء المجتمع (الهيليني)، وهذا المجتمع الاخير يرجع في بنوته الى المجتمع (المينووي).

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤٦٦.

أما المجتمع العربي الاسلامي (الذي يدعو توينبي المجتمع العربي - الايراني) الذي نشأت عنه الحضارة العربية الاسلامية فهو في نظره ابن المجتمع (السوري) الذي هو بدوره ابن المجتمع (البابلي) وبذلك تتألف سلسلة نسب كل من الحضارة الغربية والحضارة العربية الاسلامية من ثلاثة اجيال حضارية نشأ الجيل الاول استجابة لتحديات البيئة الجغرافية، بينما نشأ الجيلان التاليان استجابة لتحديات البيئة البشرية^(١).

خامساً. إرتقاء الحضارات

لا يكفي لكي تواصل حضارة من الحضارات الارتقاء والتقدم ان ينجح افرادها المبدعون في تقديم استجابة ناجحة للتحدي الذي واجههم في وقت من الاوقات. بل لابد ان تكون هذه العملية متواصلة "لأن التحدي الامثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدي لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكن التحدي الامثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التي تحمل الطرف المتحدي خطوة ابعد من استجابة ناجحة بمفردها تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد. من مشكلة واحدة حلت الى مواجهة اخرى. أي من حالي (الين) الى مرحلة (اليانج) كرة اخرى"^(٢).

ويلاحظ ان توينبي يستخدم هذين المصطلحين الصينيين للتعبير عن حالة السكون (الين) والحركة (اليانج) في تصوير استجابة المجتمع الناجح لعملية التحدي.

وينبه توينبي على ان التوسع السياسي والحربي، او تحسين الاسلوب الفني (التكنولوجي) لحضارة من الحضارات لا يعد قاعدة مناسبة لقياس الارتقاء الحقيقي لها لأن "التوسع الحربي التكنولوجي عادة هو نتيجة نزعة حربية تعد بدورها قرينة للتدهور. ولا تبدي التحسينات التكنولوجية

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤٦٥-٤٦٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣١٣-٣١٤.

سواء أكانت زراعية أو صناعية سوى ارتباط قليل أو لا شيء بينها وبين الارتقاء الصحيح^(١).

ان قوام التقدم الحقيقي في نظر توينبي يتم عبر عملية (التسامي)، "ويعني بها التغلب على الحواجز المادية.. (من خلال) اطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب للتحديات التي تغدو منذ الآن وصاعداً داخلية أكثر منها خارجية، روحانية أعظم منها مادية"^(٢).

لقد تصور توينبي حركة التقدم الحضاري بأنها حركة متكررة ومتقدمة في الوقت ذاته فشبهها "بحركة العجلة الناتجة عن حركة دواليبها، فالدواليب تدور فعلا على محاورها دورات متكررة متتالية، ولكن حركتها الدورية هذه هي التي تسير العجلة الى الامام، وهكذا فان للحضارة حركة متقدمة الى الامام، هي في الوقت ذاته حصيلة حركات دورية جزئية"^(٣). وهنا، يتوقف ليعرض لنا موقفه من مسألة العلاقة بين الفرد والمجتمع في صنع الحضارة، وأيهما يتقدم دوره على الآخر في هذا المجال.

سادسا. الافراد المبدعون والمجتمع

لا يتفق توينبي مع الذين يتكبرون لمكانة الفرد في المجتمع، ويعدون المجتمع كائنا عضويا حيا، وما الافراد الا اجزاء او خلايا منه كما رأى كل من هربرت سبنسر في القرن التاسع عشر وأوزولد أشبنكلر في القرن العشرين. لقد أوضح توينبي ان هذا الرأي الذي يقيس المجتمع على الكائنات الحية وتقسيم الجماعات او النظم وتمييزها من الافراد المكونين لها لا يقدم لنا تفسيراً مناسباً لتوضيح علاقة المجتمع بأعضائه الافراد. كما ان الرأي المعاكس الذي يتنكر لمكانة المجتمع ولا يرى فيه سوى

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤٧٥-٤٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧٦.

(٣) زريق، في معركة الحضارة، ص ١٦١؛ توينبي، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٢٥-٤٢٦.

حشد من ذرات هي الافراد، هو أيضا لا يقدم لنا التفسير الصحيح لعلاقة الافراد بالمجتمع وذلك لأن "المجتمع البشري هو ذاته نظام للعلاقات بين الكائنات البشرية ولا تقتصر تلك الكائنات على مجرد كونها افراداً، فانه كذلك حيوانات اجتماعية، بمعنى انها تعجز عن البقاء - على الاطلاق - ان افترقت الى وجود هذه العلاقة بين بعضها بعضاً"^(١).

بناءً على ما تقدم، فقد توصل توينبي الى ان "المجتمع هو ميدان الفعل إلا ان مصدر الفعل بأسره مرجعه الافراد الذين يتكون منهم المجتمع"^(٢). وهنا يستعين توينبي بتحليلات برجسون التي ترى ان "من العبث الاعتقاد بأن التقدم الاجتماعي يأخذ مكانه بنفسه - تدريجياً - بفضل حالة المجتمع الروحية إبان فترة معينة من تاريخه، وانه حقا قفزة الى الامام لانتهم الا عندما يحزم المجتمع امره للقيام بتجربة، وهذا يعني ان المجتمع لا بد أنه قد سمح لنفسه بالايمان، او هيأ نفسه - على الاقل - لأن تصيبه رجات، هذه الرجات يحدثها دائماً شخص ما"^(٣).

ان الافراد الذين يندفعون لقيادة مجتمعاتهم في طريق التقدم هم أعظم من كونهم رجالا عاديين (إذ في وسعهم انجاز ما يظنه غيرهم معجزات) على حد تعبير توينبي. لذا فان هؤلاء الافراد يستحقون عن جدارة حمل صفة العبقرية والابداع^(٤). ولكن كيف يستطيع هؤلاء الافراد ان يحصلوا على صفة الابداع وينجحوا في قيادة مجتمعاتهم في سبيل التقدم؟

يبدو ان توينبي لا يميل إلى عد صفة الابداع من الصفات التي تكتسب عن طريق التجربة والثقافة وانما يعدها نوعاً من الهبة والالهام الالهيين. فالشخصيات السامية كما يقول توينبي "العباقرة والمتصوفين او الرجال الكاملين - سمهم كما تشاء - لا يزدون عن كونهم الخميرة في الكتلة

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٥٣-٣٥٤، ٣٥٣-٣٥٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٤.

البشرية العادية"، وانه عندما تلوح فكرة دينية او علمية فإنها تتخذ صورتها في عقول عدة اشخاص ملهمين^(١).

ويستعين توينبي بطروحات برجسون في توضيح عملية الابداع الحضاري الذي يقوم به المبدعون ذوو النزعات الصوفية فينقل عنه قوله بأن الحقيقة تقذف في نفس الصوفي العظيم "من نبعها كأنها قوة جارفة، وتتحو رغبته - بمعاونة الله له - الى استكمال مشيئته تعالى في تكيف الانواع البشرية وفقاً لارادته"^(٢).

ان حديث توينبي هنا عن عملية الابداع لدى الافراد الملهمين ذوي النزعات الصوفية يقرب من حديث الكتب الدينية المقدسة عن ظاهرة الوحي الالهي الذي يتنزل على الانبياء والرسل. لذا فقد توصل ويد جيري الى ان "تفسير توينبي النهائي للتاريخ تفسير ديني في جوهره"^(٣). كما انه يقترب كثيراً من منظور توماس كارليل عن التفسير البطولي للتاريخ ودور العناية الالهية في اختيار الابطال وبعثهم.

سابعاً. المبدعون وحركة الاعتزال والعودة

يصف توينبي حركة الفرد المبدع بأنها حركة مزدوجة قوامها الاعتزال والعودة. ويتيح الاعتزال للشخصية تحقيق طاقاتها الداخلية التي تظل هاجعة ان لم يفك أسرها من شبكة العلاقات الاجتماعية. ويتجه المبدع الى الاعتزال إما بمحض اختياره او بسبب ظروف قوية تضطره إلى ذلك. ويعد الاعتزال فرصة جيدة للمبدع لكي يحقق لنفسه نوعاً من الاستتارة الداخلية او (اليتجلى الناسك) في شخصيته. وتعني كلمة الناسك حرفياً في الاصل اليوناني "ذلك الذي يعتزل القوم"^(٤). غير ان التجلي

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٥.

(٣) ويد جيري، المذاهب الكبرى في التاريخ، ص ٣٣٠.

(٤) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٦٣.

باتخاذ طريق الاعتزال يصبح بلا معنى اذا لم يكن مقدمة لعودة الشخصية المتجلية الى الوسط الاجتماعي الذي وفدت منه أصلاً من أجل إثارة افراد المجتمع وكسبهم الى صفه^(١).

ويقدم توينبي عدداً من تجارب الانبياء في مجال الاعتزال والعودة للدلالة على طبيعة هذه الظاهرة^(٢)، ويستشهد على ذلك بمقولة لابن خلدون توضح التفسير الفلسفي الاسلامي عن النبوة، ونصها : "ان للنفس استعداداً للانسلاخ من البشرية إلى الملكية ليصير بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الاوقات في لمحة من اللمحات، وذلك بعد ان تكمل ذاتها الروحانية بالفعل ... ثم تعود النفس إلى البشرية بعدما تستقبل عن طريق الملائكة الرسالة التي يوكل اليها إبلاغها الى البشر"^(٣).

وعند عودة المبدعين الى المجتمع بعد مدة الاعتزال يعملون على كسب أغلبية افراد المجتمع العاطلين عن الابداع الى صفهم عن طريق الاستثارة المباشرة لطاقة الابتداع من نفس الى نفس، وهو أمر في غاية الصعوبة إذ لا يتأتى "إدخال من هب ودب من العاطلين عن طريق الابتداع في صف واحد مع الرواد المبدعين"^(٤)، وإما عن طريق إثارة روح المحاكاة والتقليد للمبدعين في النفوس. وهو امر ممكن لأن "المحاكاة المجردة هي اقل المواهب العظيمة للطبيعة البشرية. وتحتوي على تدريب اكثر مما تحتوي على الهام"^(٥).

في ضوء هذه العملية التي يتفاعل فيها الابداع مع المحاكاة والتقليد، يحقق المجتمع تقدمه. غير ان مواصلة عمليات التقدم تتطلب مواصلة عمليات التحدي والاستجابة بصورة دائمة، وذلك ان المجتمعات تتوقف

(١) توينبي، مختصر داسة التاريخ، ج ١، ص ٣٦٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٣-٣٧٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٤.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦١.

(٥) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٣٦١.

عن التقدم عندما تعجز الاقليات المبدعة فيها عن فعالية التحديات القاهرة كما حصل بالنسبة إلى مجتمعات الاسكيمو ومجتمعات البدو حينما عجزت عن تقديم استجابات متواصلة لتحديات الطبيعة الجغرافية القاسية. وكما حصل بالنسبة إلى المجتمعين العثماني والاسبارطي عندما عجزا عن مواصلة الرد على التحديات البشرية القوية^(١).

ثامناً. التمايز عن طريق الارتقاء الحضاري

ان وحدة الطريق الذي رسمه توينبي لارتقاء المجتمعات من خلال سلسلة متصلة من عمليات التحدي والاستجابة لم توصله الى القول بتماثل الحضارات في الخصائص والمميزات، بل انه أكد على تمايز الحضارات عن بعضها وذلك لأن "تجارب الفئات المتعددة التي تنهض بهذه العملية ليست متماثلة. انها تختلف باختلاف الكيفية التي يستجيب او يرد بها الفرد او الاقلية الخلاقة او المجتمع كله على التحديات"^(٢).

ان هذا التمايز في الخصائص لا يقتصر على التمايز في الصفات الحضارية بين المجتمعات المختلفة، بل انه يوجد بين المجتمعات الصغرى في داخل الحضارة الواحدة. غير ان توينبي لم يذهب بعيداً في مجال ابراز التمايز بين الحضارات المختلفة كما فعل اشبنكلر بل اقتصر على تأكيد بعض الخصائص العامة التي تتميز بها حضارة من اخرى وخاصة في محيط الاسلوب الفني الذي تتخذه لنفسها، إذ توجد كل حضارة لنفسها طابعاً فنياً يصبح علماً عليها. فالحضارة الهلينية يغلب عليها طابع الجمال بوجه عام. بينما تتسم حضارة الهند بغلبة الروح الدينية عليها. في الوقت الذي تتميز فيه الحضارة الغربية بشدة الولع بالآلات وهكذا^(٣).

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٢٧٥-٣١٢.

(٢) خوري، التفسير الحضاري، ص ٣٧.

(٣) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤٠٢-٤٠٣.

ان هذا التمايز بين الحضارات في الاساليب الفنية لا يخفي عند توينبي طابع الوحدة بين الحضارات وذلك لأن "التنوع الذي يتبدى في الحياة والنظم البشرية ظاهرة سطحية تحجب خلفها وحدة كامنة دون ان تغيرها"^(١). ان مثل الحضارات الانسانية في هذا المجال كمثل "البذور التي تنبذر، ينفصل بعضها عن البعض الآخر، ولكل بذرة مصيرها الخاص، وان كانت تشترك جميعاً في النوع. كما يتولى بذرها باذر واحد بأمل جني محصول واحد"^(٢).

تاسعا. انهيار الحضارات

إذا كان توينبي قد توصل الى أن سبب قيام الحضارات هو نجاح الاقلية المبدعة في المجتمع في الاستجابة للتحديات استجابة متواصلة، فانه يرى في الوقت ذاته ان فشل هذه الاقلية في هذا المجال هو سبب انهيار هذه الحضارات. فالعامل الجوهرى في قيام الحضارات وانهيارها هو توافر عنصر الابداع لدى الاقلية (المبدعة) او فقدانها له، مما يجعلها عاجزة عن القيام بواجبها في تقديم استجابات ناجحة للتحديات التي تواجه المجتمع. وقد لاحظ توينبي ان ضعف الطاقة المبدعة او غيابها لدى الاقلية المبدعة في المجتمع يحملها على استخدام القوة ضد أغلبية افراد المجتمع لحملها على طاعتها بعد ان كانت هذه الاغلبية تقوم بتقليد الاقلية بسبب اعجابها بها وقناعتها بقدراتها الابداعية. وهكذا تتحول الأقلية التي كانت مبدعة الى "أقلية مسيطرة تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به باستخدام القوة"^(٣). وهذا يؤدي إلى ظهور الانشقاق في صفوف الأغلبية العاطلة عن الابداع ويسميتها توينبي بـ (البروليتاريا). ومن الواضح ان

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤٠٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٢.

مدلول هذا المصطلح لدى توينبي يختلف عن مدلوله لدى ماركس الذي قصد به الطبقة العاملة التي تعتمد في توفير رزقها على عملها اليدوي. وقد أشار توينبي الى ان البروليتاريا المنشقة عن حكامها بعد ان فقدت اعجابها بهم تنقسم منذ البداية إلى فئتين وهي تسعى إلى مقاومة محاولتهم فرض النظام عليها عن طريق القوة والتسلط :
أ. بروليتاريا داخلية عنيدة وذليلة لأنها تخضع لسلطة الأقلية المتسلطة عن غير قناعة.
ب. بروليتاريا خارجية وراء الحدود تقاوم الاندماج في عنف^(١).

وهكذا يتوصل توينبي إلى ان حالة انهيار الحضارات تتسم بثلاث سمات هي :

- أ. قصور الطاقة الابداعية في الأقلية التي تقود المجتمع.
 - ب. عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الإبداعية.
 - ج. فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع نتيجة لظهور الانشقاقات^(٢).
- ويعزو توينبي قصور الطاقة المبدعة لدى الأقلية القائمة للمجتمع والحضارة إلى (الزهو والغرور والتكبر والانانية) الذي يصيب هذه الأقلية بسبب نجاحها في مواجهة التحديات. فإذا واجهت حضارة معينة تحدياً معيناً بنجاح فإن ذلك يعني ان الأقلية المبدعة ستميل إلى الراحة وتبتعد عن ظروفها السابقة بحيث يكون محتملاً ان تفشل في مواجهة تحد ثان. لقد اطلق توينبي على هذه الحالة التي تقود إلى سقوط الحضارات تسمية (Hybris)، وهي كلمة اغريقية تعني الغرور والتكبر. مما يدل على ان مصير الحضارات تقرر في النهاية الحالة الاخلاقية للأقلية المبدعة^(٣).

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤١٢-٤١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤١٣.

(٣) ولسن، سقوط الحضارة، ص ١٥١-١٥٢.

ان دخول حضارة من الحضارات مرحلة الانهيار الحضاري لا يعني بالضرورة تحللها وموتها في القريب العاجل ... ان معظم الحضارات التي دخلت هذه المرحلة قد عاشت قرونا عديدة وهي تعيش سكرات الموت في إطار عملية التحلل البطيئة، لذا فإن من المناسب ان نختم كلامنا على تدهور الحضارات بالحديث عن ظاهرة تحلل الحضارات.

عاشراً. تحلل الحضارات

يرى توينبي ان مرحلة التحلل الحضاري تمر بثلاثة أدوار او عصور هي: عصر الاضطرابات، ثم عصر الدولة العالمية، واخيراً تدخل الحضارة في عصر فراغ ينتهي إما بموت الحضارة او تحجرها^(١).

لقد استغرقت هذه المرحلة من عمر الحضارة المصرية القديمة ألفي عام بدأت "في القرن السادس عشر قبل الميلاد ولم يتم زوالها إلا في القرن الخامس بعد الميلاد. وهكذا بقيت في حالة تحجر الحياة في قبضة الموت ألفي سنة"^(٢).

وقد أوضح توينبي ان الحضارة تدخل في عصر الاضطرابات حينما تتحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة تحاول فرض سلطانها على المجتمع عن طريق القهر والإذلال. عند ذلك "تنشأ الفتن المحلية او الحروب الإقليمية داخل كيان المجتمع الواحد، وتتواتر الحروب بينه وبين واحد او أكثر من المجتمعات المجاورة له"^(٣). وقد يستغرق زمن الاضطرابات هذا (بضعة قرون)^(٤)، مما يستنزف طاقات المجتمع ويحمل الأقلية المسيطرة على محاولة الرد على تحدي (الاضرابات) بإقامة

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٤٤-١٤٥؛ خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ٤١.

(٣) خوري، التاريخ الحضاري عند توينبي، ص ٤٠.

(٤) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج ١، ص ٤١١.

(الدولة الجامعة) من اجل اعادة ما فقدته من سلطان ايجابي على المجتمع، ومن قدرة على تقرير المصير.

غير ان استقرار توينبي لاحوال الدول الجامعة التي أنشأتها الحضارات في اطوار تحللها قد أقنعه بأن هذه الدول لا تعدو ان تكون استجابات "مستبدة عاجزة لا تلبث مهما طال عليها الأمد ان تتهار امام دفعة الحياة في الديانة الجامعة التي تنبعث من موكب الاكثرية المقهورة"^(١).

ان الاكثرية المقهورة التي يطلق عليها توينبي وصف البروليتاريا الداخلية هي الوسط الملائم الذي تنمو في داخله بذور الديانة الجامعة التي تأخذ على عاتقها تقويض "أركان الامبراطورية الفاسدة وما ساد فيها من عبادة باطلة للمعايير النسبية، وتقديس مهدور للصنميات الفانية في شتى مرافق الحياة الفكرية والاجتماعية ثم تهب الحياة بعد ذلك للحضارة الطالعة"^(٢).

وهكذا يتوصل توينبي إلى ان مرحلة التحلل الحضاري تنتهي بموت الحضارة التي توقفت فيها الأقلية المبدعة عن العطاء والابداع وانبثاق حضارة جديدة من خلال ديانة جامعة تنشأ في وسط الاكثرية المقهورة من أبناء المجتمع.

وهنا يبدو للباحث ان توينبي قد أخذ يناقض نفسه ربما من دون أن يشعر إذ كيف يمكن للبروليتاريا العاطلة عن الابداع في نظره ان تبذل (ديانة جامعة) تكون هي الاساس في بزوغ شمس حضارة جديدة؟!.

احدى عشر. نقد وتقويم

لقد استقبلت وسائل الاعلام الغربية نظريات توينبي بترحاب شديد واعتبرته مجلة (لوك) اعظم مؤرخ معاصر^(٣). ومرد ذلك في رأينا إلى

(١) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٠-٤١.

(٣) خطاب، ارنولد توينبي، مجلد ٥، عدد ١، ص ٢٩١.

ايمان توينبي العميق بالفكر الليبرالي الغربي وتكريس بحوثه من اجل الدفاع عنه. لذا فقد اعتبر المؤرخ الماركسي كوسمنسكي توينبي احد المفكرين الذين وضعوا نظماً وفلسفات لمحاربة الاشتراكية العلمية. كما أنكر عليه "منهجه في اعتبار الافراد العظام، وليس الشعوب القوى الرئيسية المحركة في تطور المجتمع وفي ان الصانع الحقيقي للتاريخ هو الشخصية الفردية المبدعة"^(١).

اما الاوساط العلمية وخاصة اوساط المؤرخين فقد استقبلت بحوث توينبي الحضارية بتحفظ شديد. فعلى الرغم من تسليم معظم الباحثين بعظم الجهد الذي بذله توينبي لانجاز موسوعته (دراسة في التاريخ) فإنهم يتحفظون في الموافقة على منهجه في البحث او النتائج التي توصل اليها. فقد سلم المؤرخ الهولندي بيتر جيل بشاعرية توينبي وغزارة معرفته ولكنه أنكر عليه منهجه التاريخي كما قال المؤرخ ولش عن توينبي: ان المؤرخين المحترفين غالباً ما يكونون على حق في نقده، ولكن كثيراً منهم بحاجة إلى شيء من كبر عقله. أما باتريك جاردنر فقد وضعه ضمن فلاسفة التاريخ التأمليين (وليس الموضوعيين)^(٢). ويمكن تلخيص أهم الانتقادات التي وجهت إلى نظريات توينبي بالنقاط الآتية :

أ. ان توينبي في دراسته للحضارات يتعامل معها وكأنها كائنات عضوية لها حياتها الخاصة يجري عليها ما يجري على الاحياء من ولادة ونمو وشيخوخة وموت... ثم هو يتكلم على الابوة والبنوة بين الحضارات.. واخيراً هو لا يرى امكانية النقل والاقتباس بين الحضارات لأن ذلك مضر ويؤدي إلى تسمم الحضارة المقتبسة.

ان هذا الفهم للحضارات منتقد، وقد تصدى له الباحث الاجتماعي (سوروكن) فبين ان "حضارات توينبي ليست كيانات حقيقية بدليل ما يذكره هو نفسه في مناسبات عديدة من ان الظواهر الاقتصادية والتقنية

(١) خطاب، ارنولد توينبي، ص ٣٠١.

(٢) المرجع نفسه، ص ٣٠١.

كثيراً ما تتغير في الحضارة الواحدة وتبقى الظواهر الأخرى ثابتة أو ان العكس هو الذي يحدث أحياناً^(١). مما يدل على ان ما يسميه توينبي بالحضارات هو في الواقع مجرد مجالات ثقافية "تتواجد فيها معاً عناصر عديدة من الانظمة والتكتلات الاجتماعية - الثقافية الكبيرة والصغيرة، تتواجد منسجمة في جانب منها ومتجاوزة او متباينة في الجانب الآخر"^(٢). لقد سبق لتوينبي ان اعترف بهذه الحقيقة عند نقده لمنهج شبنكلر في دراسة الحضارات فقال: "ان المجتمعات من الناحية الذاتية او الموضوعية مواضيع مفهومة للبحث التاريخي. اما من الناحية الموضوعية فإن المجتمعات هي الاساس المشترك بين حقول العمل النسبية لعدد من البشر هم انفسهم عضويات حية ولكنهم لا يستطيعون ان يكونوا بطريقة سحرية عملاقاً على صورتهم من تقاطع ظلالهم واجتماعها ثم ينفخون في هذا الجسم اللامادي نفس الحياة الخاصة بهم"^(٣). ومع هذا النقد الواضح للمفهوم العضوي للمجتمعات او الحضارات الذي يثبته توينبي في دراسته فإن مجموع دراسته للحضارات والعلاقات فيما بينها تنطلق من هذا المفهوم وكأنه وقع في نفس الشيء الذي انتقد عليه شبنكلر حينما يضع اولا استعارة او مجازاً ثم يشرع منه في الاستدلال كأنه قاعدة مبنية على الظواهر المشاهدة فيقول ان كل حضارة تمر في ادوار او اعمار متعاقبة كأدوار عمر الفرد من بني البشر^(٤)

وهكذا... اذا صح ان الحضارات ليست كائنات عضوية وانها لا تعدو ان تكون مجرد مجموعة من المجالات الثقافية الاجتماعية فان ما ذكره توينبي حول عدد الحضارات والادوار التي مرت بها... وان هناك حضارات ميتة وأخرى تعيش في طور الانحلال إنتظاراً لساعة موتها...

(١) خوري، التاريخ الحضاري، ص ١٠٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٠٨-١٠٩.

(٣) توينبي، بحث في التاريخ، ج ١، ص ٣٦٢.

(٤) المرجع نفسه، ج ١، ص ٣٦٢.

يغدو كلاماً لاسند له من العلم كما تغدو نصائحه لأبناء الحضارات غير الغربية في التخلي عن حضاراتهم لأنها تعيش في مدينة الموت والالتحاق بركب الحضارة الغربية بوصفهم بروليتاريا كادحة، مقلدة... تغدو نصائح شخصية يمكن إثارة العديد من علامات الاستفهام حول دوافعها.

ب. لقد كان توينبي في دراسته المقارنة عن حضارات العالم منحازاً بعقله وقلبه إلى جانب الحضارة الغربية فهو في الوقت الذي حاول فيه التدليل على أن حضارات العالم كافة قد مائت أو انها سائرة نحو الموت فانه استنتى الحضارة الغربية من هذا المصير وراح يتحدث عن احتمال ارجاء إلهي تتجو به هذه الحضارة من الموت بالرغم من دخولها زمن الشدائد. وبذلك وقع توينبي في تناقض منهجي خطير فهو في الوقت الذي يعلن انه ممن يؤمنون بالاختيار وبحرية الانسان يحاول التدليل على الجبر في حركة التاريخ بالنسبة الى جميع حضارات العالم التي قرر ان مآلها الموت عدا الحضارة الغربية. ان موقف توينبي هنا يشبه موقف عالم الكلام الذي يقيم الدليل على الجبر ثم يؤمن لاسباب نفسية بحرية الاختيار^(١).

ج. لقد أخذ على توينبي عدم التزامه بالمنهج العلمي التجريبي في دراسة التاريخية اذ صدر في الكثير من احكامه عن ايمانه بتدخل الارادة الالهية في طبيعة الاحداث التاريخية. لذلك عد تفسيره للتاريخ تفسيراً لاهوتياً لا علاقة له بالتفسير العلمي التجريبي للتاريخ. ومما عزز هذا المأخذ دعوة توينبي إلى ديانة رباعية لحل أزمة العالم الحضارية حتى وصفه المؤرخ هيلز بأنه متبئ "يستخدم معرفته الواسعة للتاريخ لكي يبين تعاليمه الدينية ويؤكدّها"^(٢).

د. كما اتهم المؤرخ الهولندي بيتر جيل توينبي بسوء تطبيق المنهج العلمي في ابحاثه فقد كان توينبي ينتخب "الشواهد التي تتاسب حجته او

(١) الشرقاوي، أدب التاريخ عند العرب، ص ١٠٨-١١٠.

(٢) خوري، التاريخ الحضاري، ص ١٢، ص ١١٦.

يعرض هذه الحجج بالطريقة التي تروق له "كما رأى بيتر جيل ان المنهج الذي اتبعه توينبي في المقارنة بين الحضارات لا فائدة منه" فان المقارنة بين الحضارات يجب الا يعتمد عليها لأن لكل واقعة ظروفها التي تحول دون تكرارها بالصورة التي تمت فيها"^(١).

في ختام هذه الملاحظات النقدية لفلسفة التاريخ لدى توينبي فان من المفيد التوقف عند الافكار المهمة التي عرضها (جفري باراكلو) رئيس الرابطة التاريخية في انكلترا للمدة ١٩٦٤-١٩٦٧م حول فلسفة التاريخ عند توينبي، يقول باراكلو: ان سبب الرواج الهائل الذي حظي به كتاب (دراسة في التاريخ) لتوينبي بين سنتي ١٩٤٥-١٩٥٥م في الغرب يرجع إلى حالة القلق والاضطراب التي كان يعيش في ظلها قطاع من المجتمع الغربي بسبب آثار الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من ذلك، فقد استقبل المؤرخون منذ البداية كتاب توينبي بالسلبية، وكانت التهمة الحقيقية الموجهة اليه "هي النقص البين في وضوح التصور، مما يفقد الكتاب قيمته العلمية. وقد كتب احد النقاد : (لم يحدث قط ان مثل هذا التركيب المعماري الضخم قام على مثل هذه الأسس النظرية الضعيفة)"^(٢).

ويرى باراكلو ان السبب الحقيقي في اعراض المؤرخين عن كتاب توينبي لا يكمن في الاخطاء العلمية والمنهجية التي تضمنها الكتاب، وانما في قناعتهم بعدم توفر المادة العلمية المساعدة لكتابة فلسفة للتاريخ تعرض لناقصة البشرية منذ البداية وحتى الوقت الحاضر. ان انشاء أية فلسفة من نوع هذا القبيل مع قلة المادة العلمية المتوافرة وضعفها ستكون من نوع الكتابات غير العلمية او ما يمكن تسميته (ما وراء التاريخ). لذا فإن المؤرخين المحترفين يرون ان هناك فكرتين ضروريتين لابد من تحقيقهما

(١) خطاب، ارنولد توينبي، ص ٣٠١؛ خوري، التاريخ الحضاري، ص ١١١-١١٢.

(٢) باراكلو، الاتجاهات العامة في الابحاث التاريخية، ترجمة: د. صالح احمد العلي، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٨١.

قبل التفكير بكتابة فلسفة التاريخ: "الاولى: هي متابعة أدق للعلاقة بين التاريخ والعلوم الاجتماعية، وهذه العلاقة هي ابرز اتجاه معاصر في عالم التاريخ. والثانية: هي المعرفة الاكمل والاعمق مما لدينا عن التاريخ الآسيوي والافريقي، بل وعن التاريخ الخارج عن أوربا ككل"^(١).

وقد اضاف باراكلو: "ومن الواضح، أن أية محاولة لتقديم فلسفة للتاريخ في المستقبل ينبغي ان تقام على أسس أوسع واكثر كونية. ولكن ان مما لا يقل عن هذا اهمية، هو توضيح افكار أساسية وتعابير مثل (المدنية)، (الطبقة)، وفكرة توينبي الخاصة عن (التحدي والاستجابة)، وهذا شيء لا يمكن ان يتم الا بالتحليل العلمي لوضعيات خاصة، أي بدراسات أكثر تحديداً. فاذا وصلت هذه الدراسات المحددة مستوى معيناً، وكان لها اساس أقوى في المادة العلمية التطبيقية وصارت أدق واكثر تطوراً في تركيبها الفكري، فاننا قد نتوقع ان يعود المؤرخون إلى واجب كشف وتحليل الانتظامات الواسعة والى صور التطور الاجتماعي الذي حدث خلال التاريخ البشري"^(٢). أي محاولة كتابة فلسفة لتاريخ البشرية.

ويبدو ان ادراك المؤرخين لهذه الحقائق قد جعلهم - كما يؤكد باراكلو- يعزفون عن الكتابة في فلسفة التاريخ او كما يسمونها احياناً (ما وراء التاريخ). وكانت محاولة توينبي آخر المحاولات الكبيرة في هذا المجال، وقد ذكر باراكلو انه في ضوء الاتجاهات الفكرية الحاضرة "لا يؤمل ان يظهر شيء من ذلك في المستقبل القريب"^(٣).

(١) باراكلو، الاتجاهات العامة في الأبحاث التاريخية، ص ٢٨٢-٢٨٣.

(٢) المرجع نفسه، ص ٢٨٣.

(٣) المرجع نفسه، ص ٢٧٨، يلاحظ الباحث ان بعض الكتابات في مجال الدراسات السياسية والاستراتيجية قد حاولت توظيف بعض نظريات فلسفة التاريخ في خدمة اهدافها كما هو واضح في كتاب: (صدام الحضارات) لصومائيل هنتكتون، وكتاب: (نهاية التاريخ) لفوكوياما. الا ان التدقيق العلمي لمحتويات هذين الكتابين يشير الى ان هذين الكتابين لا يقعان في حقل فلسفة التاريخ، ولم يدع أصحابهما انهما يكتبان في هذا المجال.

ان ما تقدم يشير إلى ان فلسفة التاريخ بمفهومها (التأملي) او (ما وراء التاريخ) قد وصلت أقصى مداها في محاولة توينبي (دراسة في التاريخ) وقد أخذت التطورات الفكرية المعاصرة تفسح المجال لنمو وتطور اتجاه آخر في فلسفة التاريخ، وهذا الاتجاه هو ما أشرنا اليه باسم (الفلسفة النقدية للتاريخ).

خاتمة الكتاب

أن المراجعة النقدية لما قدمه ابرز فلاسفة التاريخ المحدثين، وكان اخرهم ارنولد توينبي قد اوضحت أن فلسفة التاريخ التأميلية قد وصلت إلى طريق مسدود، وانه في ضوء الاتجاهات الفكرية المعاصرة لا يؤمل أن يظهر شيء منها في المستقبل القريب. وقد عرض باراكلو عددا من الشروط الواجب توافرها في مجال الدراسات التاريخية قبل التفكير مجددا بكتابة فلسفة للتاريخ.

أن هذا الواقع، يفرض على الباحث العمل على تلمس الشروط والافاق العلمية التي افرزها تطور البحث التاريخي والفلسفي في هذا المجال والتي تبشر بافاق مستقبلية قد تساعد على ظهور فلسفة للتاريخ اكثر علمية وشمولية مما قدمته الفلسفات التأميلية التي تم عرض مالها وما عليها في الفصول السابقة من الكتاب.

وتعد الفلسفة (النقدية) للتاريخ الوجه المقابل لفلسفة التاريخ (التأميلية)، والتي اسهمت في نشأة علم التاريخ المعاصر، وهي تتطوي على امكانيات واسعة في مجال تطوير الاسس المعرفية لهذا العلم، وتوفير الشروط المساعدة لانطلاقة جديدة لفلسفة التاريخ.

والحقيقة، أن الاسس التي قامت عليها الفلسفة النقدية للتاريخ لم تكن بعيدة عن الوسط الذي نشأت فيه فلسفة التاريخ (التأميلية)، وذلك لان الرواد الذين قدموا الافكار والنظريات التي قامت على اساسها فلسفة التاريخ كانت لهم مساهماتهم البارزة في وضع الاسس العامة للفلسفة النقدية للتاريخ. وان الرجوع إلى المباحث التي استعرضنا فيها مساهمات كل من ابن خلدون، وفيكو، وفولتير، وهيردر، وهيجل في هذا الكتاب في مجالات النقد التاريخي وفلسفة التاريخ لكفيلة بتقديم الادلة الواضحة على وجود ذلك الترابط القوي بين الفلسفة النقدية للتاريخ بصفتها القاعدة التي

توفر الحقائق الصلبة التي تمهد الطريق للوصول إلى فلسفة سليمة للتاريخ وبين فلسفة التاريخ.

ويبدو أن حماسة بعض المؤرخين والفلاسفة إلى تقديم فلسفة شاملة للتاريخ مع قلة الحقائق التاريخية المتوافرة بين أيديهم لإنجاز هذا العمل قد حملتهم على كتابة نظرياتهم في فلسفة التاريخ استنادا إلى قناعاتهم وأفكارهم المسبقة... ومن هنا وصفت بـ (فلسفات التاريخ التأملية).. وهي فلسفات لا تعبر عن الواقع التاريخي في حقيقته وإنما تعبر عن أفكار ورؤى وتطلعات أصحابها، مع تفاوت بينها من حيث القرب أو البعد عن حقائق التاريخ. وقد قمنا في الفصول السابقة باستعراض أبرز هذه النظريات في فلسفة التاريخ بما كان لها من مزايا وما وجه إليها من ملاحظات وانتقادات.

في ضوء ما تقدم، فإن العمل على إقامة جسور متينة بين مناهج البحث التاريخي والفكر الفلسفي النقدي في إطار نظرية معرفية معاصرة يعد مساهمة هامة في إطار انطلاقه جديدة في الوصول إلى فلسفة تاريخ معبرة بصدق عن حقائق التاريخ وقضاياها. ومن الأمثلة على هذا النوع من التواصل بين الفكر الفلسفي والفلسفة النقدية للتاريخ ما قدمه (وولش) في كتابه مدخل إلى فلسفة التاريخ، حيث أوضح أنه يسعى لإقامة ترابط بين المفهوم العقلاني النقدي لفلسفة التاريخ كما دعى إليه فولتير ومن قبله ابن خلدون وبين (فلسفة العلم) وهي فرع كامل للدراسة الفلسفية، ويعترف بذلك حتى أكثر الفلاسفة تطرفا ومعارضة للميتافيزيقيا. وفي هذه الحالة على الفلاسفة أن يعترفوا كذلك بإمكان فلسفة التاريخ في إحدى صورتها، وهي الصورة النقدية التحليلية للتفكير التاريخي. أن هذا المفهوم لفلسفة التاريخ يعنى بالبحث النقدي في خصائص التفكير التاريخي، وتحليل بعض الوسائل التي يتبعها المؤرخون ومقارنتها ببعض الوسائل التي تتبع في مجالات علوم أخرى مثل العلوم الطبيعية. وبهذا الفهم فإن فلسفة

التاريخ تصبح جانبا من فرع من الفلسفة التي تدعى نظرية المعرفة او (الابستمولوجيا)^(١).

والحقيقة، أن هذا الترابط والتفاعل الذي يتحدث عنه وولش بين فلسفة العلم والفكر التاريخي كان قد بدا في اوروبا منذ القرن السابع عشر حينما اتجه بعض المؤرخين إلى محاولة تطبيق قواعد المنهج العلمي (الطبيعي) في مجالات البحث التاريخي بعد اجراء بعض التعديلات عليه، مما اثار تساؤلات ومجادلات حادة لا زالت قائمة حتى اليوم تحت عنوان : هل التاريخ علم؟..

كما كان من اثار هذا التوجه ظهور معارضة قوية للتعامل مع التاريخ بوصفه علما مشابهة لعلوم الطبيعية وذلك لان عالم الانسان يختلف عن عالم الطبيعة... وقد عبر عن اراء هذه المعارضة التي استندت إلى الفكر الفلسفي ايضا عدد من الفلاسفة والمؤرخين عرفوا باصحاب النزعة التاريخية.

وكان من الآثار الايجابية التي نشأت عن الصراع بين اصحاب النزعة العلمية الموضوعية في التاريخ وبين اصحاب النزعة التاريخية المثالية أن طرحت اسئلة جديدة وظهرت توجهات وسطية تحاول المزاجية بين ايجابيات افكار كل من النزعتين، فضلا عن الانفتاح على منهجيات العلوم الاجتماعية ومحاولة الاستفادة منها في دراسة التاريخ. أن هذه التطورات

(١) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص ١٦-١٧، ١٦١، راجع ايضا: الملاح، د. هاشم يحيى، مستقبل فلسفة التاريخ بين المنهج التأملي والمنهج التجريبي، مجلة دراسات فلسفية، بغداد (بيت الحكمة) عدد ٢ سنة ٢٠٠٠ ص ٥-١٢.

كان لها تأثيرها الواضح على الاتجاهات العامة الحديثة في الكتابة التاريخية واعتبارا من بدايات النصف الثاني من القرن العشرين^(١).

(١) للاطلاع على تفاصيل الاتجاهات الحديثة في فلسفة التاريخ (النقدي) يراجع الباب الرابع من كتابنا: المفصل في فلسفة التاريخ، بغداد (المجمع العلمي العراقي)، ٢٠٠٥، ص ٤٩٤ - ٥٧٦.

جريد المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم.
٢. الكتاب المقدس، دار الكتاب المقدس في الشرق الاوسط، بلا مكان، ١٩٩١.
٣. ابراهيم، د. زكريا، مشكلة الحياة، مصر ١٩٧١.
٤. اتكن، هيو. ج. دراسة التاريخ وعلاقتها بالعلوم الاجتماعية، ترجمة محمود زايد، بيروت ١٩٦٣.
٥. الاحمد، د. سامي سعيد، الصراع العربي الفارسي، بغداد ١٩٨٣.
٦. ادهم، علي، تاريخ التاريخ، القاهرة ١٩٧٧.
٧. ارمسون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وآخرون، القاهرة ١٩٦٣.
٨. الاسود، د. صادق، علم الاجتماع السياسي اسسه وابعاده، بغداد ١٩٩١.
٩. اشبنكلر، تدهور الحضارة العربية، ترجمة احمد الشيباني، بيروت ١٩٦٤.
١٠. اشفيتسر، فلسفة الحضارة، ترجمة عبدالرحمن بدوي، مصر ١٩٦٣.
١١. الاصطخري، المسالك والممالك، القاهرة ١٩٦١.
١٢. الاصفهاني، حمزة بن الحسن، تاريخ سني ملوك الارض، بيروت، بلات.
١٣. امام، د. امام عبدالفتاح، مقدمته لكتاب هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، بيروت، ١٩٨٣.
١٤. انجلز، فردريك، التفسير الاشتراكي للتاريخ، ترجمة راشد البراوي، القاهرة ١٩٦٨.
١٥. الانصاري، محمد مكرم، لسان العرب، بيروت، بلات.

١٦. ايسٲ، جورءون؁ الءءرافيا ءوءه ءاءريء؁ ءرءمة ءمال الءين الءناصوري؁ مصر (ءار الءلال) بلال.
١٧. باراكلو؁ ءفري؁ الالءاهال العامة في الالءال ءاءريءة؁ ءرءمة ء. صالء اءمء العلي؁ بيروء ١٩٨٤.
١٨. بارنز؁ هاري المر؁ ءاريخ الكابة ءاءريءة؁ ءرءمة ء. محمد عبالرءمن برء؁ مصر ١٩٨٧.
١٩. بءوي؁ ء. عبالرءمن؁ اشبنكلر؁ القاهرة ١٩٤٥.
٢٠. برناءشو؁ جورء؁ المسيح ليس مسيءيا؁ ءرءمة جورء فءاء بيروء ١٩٧٣.
٢١. برونوفسكي؁ ءاكوب؁ الءطور الءضاري للانسان (ارءقاء الانسان)؁ ءرءمة ء. اءمء مسءءير؁ مصر ١٩٨٧.
٢٢. بليءانوف؁ جورء؁ ءطور النظرة الواءءة للءاريخ؁ ءرءمة محمد مسءءير مصطفى بيروء ١٩٧٥.
٢٣. بليءانوف؁ ءور الءرء في ءاريخ؁ ءرءمة اءسان سركيس ءمشق ١٩٧٤.
٢٤. بوبر؁ كارل؁ بؤس ءاءريءة؁ ءرءمة سامر عبالءبار المطلبى؁ بءءاء ١٩٨٨.
٢٥. الببيرونى؁ محمد بن اءمء؁ ما للهند من مقولة مقبولة للءقل او مرءولة؁ بيروء ١٩٨٣.
٢٦. ببيكون؁ غايءان؁ افاق الفكر المعاصر؁ بيروء ١٩٦٥.
٢٧. ءوماس؁ هنرى؁ وءانالى؁ اعلام الفكر الاوربى من سقراط إلى سارءر؁ ءرءمة عثمان نوى؁ مصر ١٩٧٧.
٢٨. ءوينبى؁ ارنولء؁ العالم والغرب؁ ءرءمة عبالواءء الانبائى؁ مصر (الءار القومىة للنشر) بلال.
٢٩. ءوينبى؁ ارنولء؁ بءء في ءاريخ؁ ءرءمة طه باقر؁ بءءاء ١٩٥٥.

٣٠. توينبي، ارنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، القاهرة ١٩٦٦.
٣١. الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، بغداد (دار الشؤون الثقافية العامة)، بلات.
٣٢. جب، هاملتون، حضارة الاسلام، ترجمة احسان عباس، بيروت ١٩٧٤.
٣٣. جب، هاملتون، علم التاريخ، ترجمة ابراهيم خورشيد، بيروت ١٩٨١.
٣٤. جدعان، د. فهمي، اسس التقدم عند مفكري الاسلام، بيروت ١٩٨١.
٣٥. جعفر، د. نوري، التاريخ مجاله وفلسفته، بغداد ١٩٥٥.
٣٦. الجعفري، ياسين ابراهيم، اليعقوبي المؤرخ والجغرافي، بغداد ١٩٥٥.
٣٧. جوتشك، لويس، كيف تفهم التاريخ، ترجمة عائدة سليمان عارف واحمد مصطفى ابو حاكمة، بيروت ١٩٦٦.
٣٨. جورج، كاثرن، الغرب المتمدن ينظر إلى افريقيا البدائية، ترجمة د. محمد عصفور، الكويت ١٩٨٢.
٣٩. حداد، د. مهنا يوسف، الرؤية العربية لليهودية، الكويت ١٩٨٩.
٤٠. الحداد، يوسف درة، مصادر الوحي الانجيلي، لبنان ١٩٧٦.
٤١. ابن حزم، محمد بن علي، جمهرة انساب العرب، بيروت ١٩٨٣.
٤٢. حسين، د. محمد عواد، صناعة التاريخ، مجلة عالم الفكر، الكويت سنة ١٩٧٤، مجلد ٥، عدد ١.
٤٣. الحصري، ساطع، ابحاث مختارة في القومية العربية، بيروت ١٩٨٥.
٤٤. الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، بيروت ١٩٦٧.
٤٥. الحيني، د. محمد جابر عبدالعال، في العقائد والاديان والديانات الكبرى المعاصرة، مصر ١٩٧١.

٤٦. الخالدي، د. طريف، دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي، بيروت ١٩٧٩.
٤٧. الخالدي د. طريف، بحث في مفهوم التاريخ ومنهجه، بيروت ١٩٨٢.
٤٨. خبيزة، د. محمد يعقوبي، نسق الاشاعرة في نظرية المعرفة، مجلة دعوة الحق، المغرب، سنة ٢٠٠٠، عدد ٣٤٩.
٤٩. خطاب، صدقي عبدالله، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر الكويت ١٩٧٤، مجلد ٥، عدد ١.
٥٠. الخطيب، محب الدين، حملة رسالة الاسلام الاولون، مصر، بلات.
٥١. ابن خلدون، عبدالرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، في كتاب: تاريخ العلامة ابن خلدون، ج ١٤، بيروت، بلات.
٥٢. ابن خلدون، عبدالرحمن، تاريخ العلامة ابن خلدون (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر) بيروت (دار الكتاب اللبناني)، بلات.
٥٣. خليل، د. عمادالدين، التفسير الاسلامي للتاريخ، بغداد ١٩٧٨.
٥٤. خوري، منح، التاريخ الحضاري عند توينبي، بيروت ١٩٦٠.
٥٥. ابن خياط، خليفة، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق د. اكرم العمري، النجف ١٩٦٧.
٥٦. دراز، محمد عبدالله، الدين، الكويت ١٩٩٧.
٥٧. الدملاجي، فاروق، حياة السيد المسيح، بغداد ١٩٥٦.
٥٨. ديورانت، ول، قصة الفلسفة، ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع بيروت ١٩٧٢.
٥٩. الذهبي، محمد حسين، التفسير والمفسرون، القاهرة ١٩٦١.
٦٠. راوس، أ.ل. التاريخ اثره وفائدته، ترجمة مجدالدين حنفي ناصف، القاهرة ١٩٦٨.

٦١. روزنثال، فرانز، مناهج العلماء المسلمين في البحث العلمي، ترجمة د. انيس فريحة بيروت ١٩٦٤.
٦٢. الزبيدي، تاج العروس، تحقيق عبدالكريم الغرباوي، ج٣، بلا مكان، بلات.
٦٣. زريق، قسطنطين، في معركة الحضارة، بيروت ١٩٧٣.
٦٤. زريق، قسطنطين، مطالب المستقبل العربي، بيروت ١٩٨٣.
٦٥. زريق، قسطنطين، نحن والتاريخ، بيروت ١٩٧٤.
٦٦. زكار، د. سهيل، مقدمة كتاب: السير والمغازي لمحمد بن اسحاق، دار الفكر، ١٩٨٧.
٦٧. زكريا، د. فؤاد، التفكير العلمي، الكويت ١٠٧٨.
٦٨. زكريا، د. فؤاد، الجنور الفلسفية للبنائية، دراسة منشورة في كتاب التاريخ والمؤرخون، للدكتور حسين مؤنس، القاهرة ١٩٨٤.
٦٩. زيدان، د. عبدالكريم، السنن الالهية في الامم والجماعات والافراد في الشريعة الاسلامية، بيروت ١٩٩٤.
٧٠. السامرائي، ضاري رشيد، الفصل والتمييز العنصري في ضوء القانون الدولي، بغداد ١٩٨٣.
٧١. سايمنتن، دين كينيث، العبقرية والابداع والقيادة، ترجمة شاكر عبدالحميد، الكويت ١٩٩٣.
٧٢. سباين، جورج، تطور الفكر السياسي، ترجمة علي ابراهيم السيد مصر ١٩٧١.
٧٣. سر كيس، مقدمته لكتاب: دور الفرد في التاريخ تأليف بليخانوف دمشق ١٩٧٤.
٧٤. السقا، د. احمد حجازي، اقانيم النصارى، القاهرة ١٩٧٧.
٧٥. سليمان، د. عامر، جوانب من حضارة العراق القديم، في كتاب العراق في التاريخ بغداد ١٩٨٣.
٧٦. السماك، د. محمد ازهر، الجغرافية السياسية، الموصل ١٩٨٨.

٧٧. سوسة، احمد، حضارة العرب ومراحل تطورها عبر العصور،
بغداد ١٩٧٩.
٧٨. سوسة، احمد، مفصل العرب واليهود في التاريخ، بلا مكان، بلا
زمان، القاهرة ١٩٧٠.
٧٩. سول، جورج، المذاهب الاقتصادية الكبرى، ترجمة راشد البراوي،
القاهرة ١٩٥٧.
٨٠. سينيوبوس، مقدمة كتاب النقد التاريخي، تأليف عبدالرحمن بدوي،
القاهرة ١٩٧٠.
٨١. الشرقاوي، عفت محمد، ادب التاريخ عند العرب، بيروت ، بلات.
٨٢. شلبي، د. احمد، مقارن الاديان (اليهودية)، القاهرة ١٩٦٦.
٨٣. الشيباني، ابن الديبع، تيسير الوصول إلى جامع الاصول، القاهرة
١٩٣٥.
٨٤. صبحي، د. احمد محمود، في فلسفة التاريخ، الاسكندرية، بلات.
٨٥. صفا، علي، تمهيد كتاب: البيروني تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة
للعقل او مردولة، بيروت ١٩٨٣.
٨٦. الطالبي، د. محمد، التاريخ ومشاكل اليوم والغد، مجلة عالم الفكر،
الكويت ١٩٧٤، مجلده، عدا.
٨٧. الطالبي، د. محمد، منهجية ابن خلدون، بيروت ١٩٨١.
٨٨. الطاهر، عبدالجليل، مسيرة المجتمع، بيروت ١٩٦٦.
٨٩. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، مصر ١٩٦٧.
٩٠. طعيمة، صابر، التاريخ اليهودي العام، بيروت ١٩٧٥.
٩١. ظاظا، د. حسن، الفكر الديني الاسرائيلي اطواره ومذاهبه، القاهرة
١٩٧١.
٩٢. عبدالحميد، د. محسن، الفكر الاسلامي تقويمه وتجديده،
بغداد ١٩٨٧.
٩٣. عبدالوهاب، عبدالمنعم، جغرافية العلاقات السياسية، الكويت ١٩٧٧.

٩٤. العروي، د. عبدالله، مفهوم التاريخ، الالفاظ والمذاهب، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢.
٩٥. العروي، د. عبدالله، مفهوم التاريخ، المفاهيم والاصول، المركز الثقافي العربي ١٩٩٢.
٩٦. عزت، د. عبدالعزيز، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون، في كتاب: اعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة ١٩٦٢.
٩٧. العظمة، د. عزيز، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية، بيروت ١٩٨٣.
٩٨. العلي، د. صالح احمد، مقدمته لكتاب: تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق د. اكرم العمري، النجف ١٠٦٧.
٩٩. العمري، د. فاروق، والرضواني، د. محمد طاهر، الجيولوجيا التاريخية، الموصل ١٩٩٣.
١٠٠. عنان، محمد عبدالله، المذاهب الاجتماعية الحديثة، القاهرة ١٩٥٦.
١٠١. عويس، د. عبدالحليم، التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون، الدوحة ١٩٩٦.
١٠٢. عويس، د. عبدالحليم، تفسير التاريخ علم اسلامي، القاهرة، بلات.
١٠٣. الغزالي، ابو حامد محمد، المنقذ من الضلال، حققه د. جميل صليبا، بلا مكان ١٩٨٠.
١٠٤. فرحات، د. احمد حسن، سنة الله التي لا تتحول ولا تتبدل، عمان ١٩٩٩.
١٠٥. فرويد، سيجموند، موسى والتوحيد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت ١٩٨٦.
١٠٦. فشر، ه.أ.ل. تاريخ اوربا في العصر الحديث، احمد نجيب، القاهرة ١٩٦٤.
١٠٧. الفيروز ابادي، القاموس المحيط، بيروت ١٩٨٣.

١٠٨. كار، ادوارد، ماهو التاريخ، ترجمة بيار عقل وماهر كيالي، بيروت ١٩٧٦.
١٠٩. كارليل، توماس، الابطال، ترجمة محمد السباعي، مصر ١٩٣٠.
١١٠. كاسيرر، ارنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة احمد حمدي محمود، مصر، بلا تاريخ.
١١١. كروجمان، ولتون ماريون، مفهوم العرق، في كتاب: الانثربولوجيا وازمة العالم الحديث، تحرير رالف لنتون، ترجمة عبد الملك الناشف، بيروت ١٩٦٧.
١١٢. كنت، اما نوئيل، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، في كتاب: النقد التاريخي، القاهرة ١٩٧٠.
١١٣. كوفيليه، ارمان، مدخل إلى علم الاجتماع، ترجمة نبيه صقر، بيروت ١٩٨٠.
١١٤. كولنجود، ر.ج، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مصر ١٩٦١.
١١٥. كيرزويل، عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، ترجمة جابر عصفور، بغداد ١٩٨٥.
١١٦. الكيلاني، نجيب، اقبال الشاعر الثائر، القاهرة ١٩٥٩.
١١٧. لوبون، غوستاف، فلسفة التاريخ، ترجمة عادل زعيتر، مصر ١٩٥٤.
١١٨. مؤنس، د. حسين، التاريخ والمؤرخون، مجلة عالم الفكر، الكويت، ١٩٧٤، مجلد ٥.
١١٩. مؤنس، د. حسين، التاريخ والمؤرخون، القاهرة ١٩٨٤.
١٢٠. مؤنس، د. حسين، الحضارة، الكويت ١٩٧٨.
١٢١. مارو، هـ.أ.، من المعرفة التاريخية، ترجمة جمال بدران، مصر ١٩٧١.

١٢٢. ماكيفر، ر.م، وبيدج، شارلز، المجتمع، ترجمة د. علي احمد عيسى، القاهرة ١٩٧٤.
١٢٣. متولي، د. عبد الحميد، القانون الدستوري والانظمة السياسية، مصر ١٩٦٤.
١٢٤. محل، د. سالم احمد، المنظور الحضاري في التدوين التاريخي عند العرب، الدوحة ١٩٩٧.
١٢٥. محمد سعيد، محمد عطاء الله، مقاصد المؤرخين المسلمين في كتابة السير والتراجم في القرنين الثاني والثالث الهجريين، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب - جامعة بغداد ١٩٩٦.
١٢٦. مرحبا، د. محمد عبدالرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الاسلامية بيروت ١٩٨١.
١٢٧. ابن مسكويه، مقدمة تجارب الامم، عناية ليون كايثاني، لندن ١٩٠٩.
١٢٨. مزيان، د. عبدالمجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر ١٩٨١.
١٢٩. المسعودي، علي بن الحسين، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت ١٩٨٦.
١٣٠. مصطفى، د. شاكر، التاريخ العربي والمؤرخون، بيروت ١٩٧٨.
١٣١. مظهر، سليمان، قصة الديانات، بيروت ١٩٨٤.
١٣٢. الملاح، د. هاشم يحيى، دور العقيدة الاسلامية في تحقيق وحدة العرب الاولى، مجلة آداب المستنصرية، بغداد ١٩٨٤، عدد ٨.
١٣٣. الملاح، د. هاشم يحيى، مستقبل فلسفة التاريخ بين المنهج التاملي والمنهج التجريبي، مجلة دراسات فلسفية، بغداد (بيت الحكمة) سنة ٢٠٠٠ عدد ٢.
١٣٤. الملاح، د. هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، بغداد (المجمع العلمي العراقي)، ٢٠٠٥.

١٣٥. الملاح، د. هاشم يحيى، نظرية ابن خلدون ومنهجه في دراسة الانساب منشور في كتاب: وقائع ندوة كتب الانساب مصدرا لكتابة التاريخ، بغداد ٢٠٠٠.
١٣٦. الملاح، د. هاشم يحيى، وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، الموصل ١٩٨٨.
١٣٧. ميد، هنتر، الفلسفة انواعها ومشكلاتها، ترجمة فؤاد زكريا، القاهرة ١٩٦٩.
١٣٨. نصار، د. حسين، نشأة التدوين التاريخي عند العرب، بيروت ١٩٨٠.
١٣٩. نصار، د. ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، بيروت ١٩٨١.
١٤٠. نف، ايمري، المؤرخون وروح الشعر، ترجمة د. توفيق اسكندر، القاهرة ١٩٦١.
١٤١. هتلر، ادولف، كفاحي، ترجمة علي محمد محبوب، القاهرة، بلات.
١٤٢. هرنشو، ج، علم التاريخ، ترجمة عبدالحميد العبادي، بيروت ١٩٨٢.
١٤٣. هورس، جوزف، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، بيروت ١٩٨٢.
١٤٤. هوك، سدي، البطل في التاريخ، ترجمة مروان الجابري، بيروت ١٩٥٩.
١٤٥. هوكنج، ستيفن، موجز تاريخ الزمن، ترجمة باسل محمد الحديثي، بغداد ١٩٩٠.
١٤٦. هيجل، ج.ف.ف. محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة د. امام عبدالفتاح، بيروت ١٩٨٣.

١٤٧. وافي، د. علي عبدالواحد، دراسته في التقديم لمقدمة ابن خلدون ج ١.
١٤٨. وافي، د. علي عبدالواحد، عبدالرحمن بن خلدون، مصر، سلسلة اعلام العرب عدد ٤، بلات.
١٤٩. ولسن، كولن، سقوط الحضارة، ترجمة انيس زكي حسن، بيروت ١٩٥٩.
١٥٠. ولس، و.هـ. مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة احمد حمدي محمود القاهرة ١٩٦٢.
١٥١. ويد جيرى، البان.ج، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونغوشيوس إلى توينبي، ترجمة ذوقان قرقوط، بيروت ١٩٧٩.
١٥٢. ابو يعلى، الاحكام السلطانية، مصر ١٩٣٨.
١٥٣. يفوت، د. سالم، الزمان التاريخي، بيروت ١٩٩١.

المحتويات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٣ - ٨
الفصل الاول: فلسفة التاريخ والعوامل المحركة لاهداثه	٩ - ٥٤
أولاً. اسباب نشأة فلسفة التاريخ	٩ - ١١
ثانياً. نشأة فلسفة التاريخ	١١ - ١٥
أ. الكلية	١٣ - ١٤
ب. العلية	١٤ - ١٥
ثالثاً. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ (التأملية)	١٥ - ١٧
رابعاً. من هو مؤسس فلسفة التاريخ	١٧ - ٢٠
خامساً. تساؤلات حول حقيقة فلسفة ابن خلدون في التاريخ	٢٠ - ٢٣
سادساً. الاسباب وعلاقتها بحركة أحداث التاريخ	٢٣ - ٢٤
سابعاً. السببية في التاريخ	٢٤ - ٢٨
ثامناً. العلاقة بين الصدفة والسببية في التاريخ	٢٨ - ٣٢
تاسعاً. العوامل المحركة لاهداث التاريخ	٣٢ - ٥٤
أ. التفسير الجغرافي للتاريخ	٣٢ - ٣٩
ب. التفسير العرقي للتاريخ	٤٠ - ٤٨
ج. التفسير الفردي للتاريخ	٤٨ - ٥١
د. التفسير الاجتماعي للتاريخ	٥١ - ٥٤
الفصل الثاني: مسار التاريخ وغايته	٥٥ - ٨٨
أولاً. اتجاه تدهور حركة التاريخ	٥٦
أ. العامل النفسي	٥٦ - ٥٧

الصفحة	الموضوع
٦١ - ٥٧	ب. العامل الديني
٦١	ج. العامل التاريخي
٦٣ - ٦٢	د. العامل الفلسفي
٧٥ - ٦٣	ثانياً. نظرية التقدم في حركة التاريخ
٧٨ - ٧٥	ثالثاً. نقد نظرية التقدم وتقويمها
٨٢ - ٧٩	رابعاً. فكرة التعاقب الدوري لحركة التاريخ
٨٦ - ٨٢	خامساً. فكرة المسارات المتعددة لحركة التاريخ
٨٨ - ٨٦	سادساً. المعنى والغاية في التاريخ
١٣٢ - ٨٩	الفصل الثالث: فلسفة التاريخ والعمران عند ابن خلدون
٩٣ - ٨٩	أولاً. حياة ابن خلدون
٩٦ - ٩٣	ثانياً. علم التاريخ وفلسفته عند ابن خلدون
٩٩ - ٩٦	ثالثاً. أسباب الغلط والكذب لدى المؤرخين
١٠٣ - ١٠٠	رابعاً. وسائل نقد الأخبار وتصحيحها
١٠٢ - ١٠٠	أ. الشروط الواجب توافرها في المؤرخ
١٠٣ - ١٠٢	ب. القواعد المنهجية لدى المؤرخ
١٠٤ - ١٠٣	خامساً. ابن خلدون وعلم العمران
١١٠ - ١٠٤	سادساً. أسس علم العمران عند ابن خلدون
١٠٥	أ. ضرورة الاجتماع الانساني
١٠٦ - ١٠٥	ب. حاجة المجتمع إلى السلطة (الوازع)
١٠٧ - ١٠٦	ج. العمران البدوي والعمران الحضري
١٠٩ - ١٠٨	د. العصبية والبدادة
١١٠ - ١٠٩	هـ. البدادة والعمران الحضري
١١٤ - ١١٠	سابعاً. حياة الدول

الموضوع	الصفحة
ثامناً. العلاقة بين الدول والحضارة والعمران	١١٨ - ١١٤
تاسعاً. فلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران وآفاق المستقبل	١١٩ - ١١٨
عاشراً. ملاحظات نقدية حول فلسفة ابن خلدون التاريخية في العمران	١٣٢ - ١١٩
الفصل الرابع: دور فيكو في نشأة علم التاريخ وفلسفته	١٤٩ - ١٣٣
أولاً. نبذة موجزة عن حياته	١٣٤ - ١٣٣
ثانياً. القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند فيكو	١٤٠ - ١٣٤
أ. أوهام المؤرخين	١٣٧ - ١٣٥
ب. طرق تساعد المؤرخ في البحث العلمي ...	١٤٠ - ١٣٧
ثالثاً. فلسفة التاريخ عند فيكو	١٤٣ - ١٤٠
رابعاً. الدورة الحضارية عند فيكو	١٤٧ - ١٤٣
أ. عصر الآلهة	١٤٤
ب. عصر البطولة	١٤٤
ج. عصر الانسان	١٤٧ - ١٤٤
خامساً. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ عند فيكو ..	١٤٩ - ١٤٧
الفصل الخامس: فولتير رائد الفلسفة العقلانية في التاريخ	١٦٤ - ١٥١
أولاً. نبذة موجزة عن حياته	١٥٤ - ١٥١
ثانياً. فولتير مؤرخاً	١٥٧ - ١٥٤
ثالثاً. فلسفة التاريخ عند فولتير	١٦٤ - ١٥٧
الفصل السادس: هيردر رائد المدرسة التاريخية	١٧٤ - ١٦٥
أولاً. نبذة موجزة عن حياته	١٦٦ - ١٦٥
ثانياً. هيردر رائد المدرسة التاريخية	١٦٩ - ١٦٦
ثالثاً. فلسفة التاريخ عند هيردر	١٧٢ - ١٦٩
رابعاً. ملاحظات نقدية حول منهجية هيردر في التاريخ وفلسفته	١٧٤ - ١٧٣

الصفحة	الموضوع
١٧٥ - ١٩٥	الفصل السابع: هيجل رائد الفلسفة المثالية التاريخية
١٧٧ - ١٧٥	أولاً. نبذة موجزة عن حياته
١٩١ - ١٧٨	ثانياً. فلسفة التاريخ عند هيجل
١٩٥ - ١٩١	ثالثاً. ملاحظات نقدية حول فلسفة التاريخ عند هيجل ...
١٩٧ - ٢٢٧	الفصل الثامن: ماركس رائد التفسير المادي - الجدلي
١٩٧ - ٢٠٠	أولاً. نبذة موجزة عن حياته
٢٠١ - ٢٠٤	ثانياً. المادية الجدلية عند ماركس
٢٠٥ - ٢٠٧	ثالثاً. الاقتصاد والتفسير المادي للتاريخ
٢٠٧ - ٢٠٩	رابعاً. التطور التاريخي والمادية الجدلية
٢١٠ - ٢١٧	خامساً. المراحل التاريخية لتطور المجتمع عند ماركس
٢١٧ - ٢٢٧	سادساً. ملاحظات نقدية حول الفلسفة المادية الجدلية لدى ماركس
٢٢٩ - ٢٥٧	الفصل التاسع: اشبنكلر رائد التفسير العضوي للحضارة
٢٢٩ - ٢٣٢	أولاً. نبذة موجزة عن حياته
٢٣٣ - ٢٣٦	ثانياً. فلسفة اشبنكلر للتاريخ والحضارة
٢٣٦ - ٢٤١	ثالثاً. منهج اشبنكلر في دراسة التاريخ والحضارة
٢٤١ - ٢٤٨	رابعاً. التاريخ والحضارة في نظر اشبنكلر
٢٤٩ - ٢٥١	١. الحضارة العربية
٢٥٢ - ٢٥٣	٢. الحضارة الغربية
٢٥٣ - ٢٥٦	خامساً. ملاحظات نقدية حول رؤية اشبنكلر للحضارات
٢٥٧ - ٢٨٥	الفصل العاشر: توينبي رائد التفسير الحضاري للتاريخ
٢٥٧ - ٢٦١	أولاً. نبذة موجزة عن حياته
٢٦١ - ٢٦٣	ثانياً. القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند توينبي
٢٦٣ - ٢٦٤	ثالثاً. الحضارة والمجتمعات البدائية

الموضوع	الصفحة
رابعاً. التحدي والاستجابة ونشأة الحضارات	٢٦٥ - ٢٦٧
خامساً. ارتقاء الحضارات	٢٦٧ - ٢٦٨
سادساً. الافراد المبدعون والمجتمع	٢٦٨ - ٢٧٠
سابعاً. المبدعون وحركة الاعتزال والعودة	٢٧٠ - ٢٧٢
ثامناً. التمايز عن طريق الارتقاء الحضاري	٢٧٢ - ٢٧٣
تاسعاً. انهيار الحضارات	٢٧٣ - ٢٧٥
عاشرأ. تحليل الحضارات	٢٧٥ - ٢٧٦
احدى عشر. نقد وتقويم	٢٧٦ - ٢٨٢
خاتمة الكتاب	٢٨٣ - ٢٨٦
جريدة المصادر والمراجع	٢٨٧ - ٢٩٧
المحتويات	٢٩٩ - ٣٠٣

طبع بمطابع دار ابن الأثير للطباعة والنشر

جامعة الموصل

الوسيط في فلسفة التاريخ

المكتور هاشم يحيى (١٣٨٢هـ)

دار ابن الاثير للطباعة والنشر
جامعة الموصل

٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ

