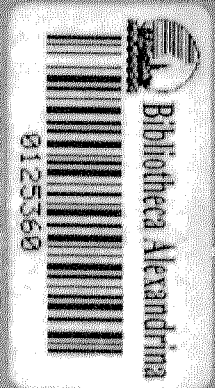


دكتور رفيع عندهم الشيخ
أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر
ميد كلية الآداب - جامعة الزقازيق

قلبيته التاكسيخ

دار الثقافة والنشر والتوزيع
مناجع سيف الدين المرفق - القباله
القبا هرة منا / ٩٠٤٦٩٦



فلسفة التايخ

دكتور الفخر عيسى الشيخ
أستاذ التايخ الحديث والمعاصر
عميد كلية الآداب - جامعة الزقازيق

١٩٨٧ - ١٩٨٨ م

دار الثقافة والنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المراني - الضمالة
القاهرة ت / ٤٦٩٦ ٩

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذه صفحات من الفلسفة والتاريخ ، حيث ينتج من لقاءهما علم جديد هو فلسفة التاريخ التي تتحدث عن موضوعات تهتم الفلاسفة والمؤرخين. معاً باعتبار أن الفلسفة أم العلوم والتاريخ دراسة للتطور البشرى. فهما من العلوم الانسانية التي تعالج قضايا الانسان الفكرية والحياتية بكل أبعادها .

وفلسفة التاريخ تعالج قضية علم التاريخ وهل هو علم أم فن ، كفا تعالج معنى التاريخ باعتباره اسلوباً فكرياً لتفسير احداث التاريخ ، كما تعالج الفلسفة كعلم وصلتها بالتاريخ وموقف المؤرخين من الفلسفة وموقف الفلاسفة من التاريخ ، كما تعالج فلسفة التاريخ مقولتي الكلية والعلية من خلال علاقة الفلسفة بالتاريخ .

وتنتقل الدراسة الى عرض لنظريات في فلسفة التاريخ بدءاً بنظرية التجاقب الدورى للحضارات لصاحبها العلامة عبد الرحمن بن خلدون ، فلك النظرية التي أرخت لابن خلدون باعتباره أول عالم يتعرض لنظرية في فلسفة التاريخ ولنظرية في علم الاجتماع أطلق عليها اسم العمران البشرى .

كما تعالج الدراسة نظرية اخرى في فلسفة التاريخ هي نظرية العناية الالهية إبنى هي ارجاع لأحداث التاريخ الى مشيئة الله وعنايته ، مع ذكر مثلين لأصحاب هذه النظرية : القديس أوغسطين عن الجانب المسيحي وجماعة اخوان الصفا عن الجانب الإسلامى .

كما تعالج الدراسة فكرياً اخر يرد على نظرية العناية الالهية بنظرية ترجع الى الفعل الانسانى كل احداث التاريخ ، وأن التقدم ما هو الا

فحصلة لعمل الانسان ، وعرفت هذه النظرية باسم نظرية التقدم المستند للفعول الانساني ، ومن أهم فلاسفتها فولتير وكوندرسيه .

وحاولت نظرية أخرى الرد على نظريتي العناية الالهية والتقدم المستند للفعول الانساني فجاءت كأنها توفق بين النظريتين ، وكان الفيلسوف الألماني عانويل كانتط خير ناطق باسم هذه النظرية التوفيقية .

ثم كانت نظرية الديالكتيكية المثالية أو دور الروح في حركة التاريخ التي صاغها الفيلسوف الألماني جورج ويلهلم هيغل لكي تناقش قضية من المسئول عن مسار التاريخ الانساني .

وأما النظرية التي صاغها الفيلسوف الألماني كارل ماركس وشاركه في صياغتها الفيلسوف البريطاني فريدريك أنجلز والتي عرفت بنظرية المادية التاريخية أو الديالكتيكية المادية فقد ناقشت قضية العوامل المسئولة عن الأحداث التاريخية وبالذات العوامل الاقتصادية باعتبارها المحرك الأكبر والأول لتلك الأحداث .

وأخيرا تجيء نظرية التحدي والاستجابة التي عرضها الفيلسوف البريطاني الشهير أرنولد توينبي ، والذي عالج فيها قضايا قيام الحضارات العالمية واندثار بعضها وبقاء البعض الآخر وما هي العوامل المسئولة عن ذلك وما دور الأديان في بقاء الحضارات الانسانية .

كل تلك الموضوعات تجيء في هذه الصفحات لكي تناقش تفصيلا فكرا انسانيا بارزا في موكب الحضارة الانسانية الانسان فيه هو الأساس فكرا وعملا وانجازا ونتائج سلسلة متصلة الحلقات كل فكر يأتي متفهما للفكر السابق عليه وكل فكر يضع أساسا وتصورا لفكر لاحق له وهكذا . .

الفصل الأول

علم التاريخ

* معنى التاريخ

* هل التاريخ علم

* فلسفة التاريخ

علم التاريخ

معنى التاريخ :

« التاريخ دراسة للتطور البشرى فى جميع جوانبه السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية والروحية ، ايا كانت معالم هذا التطور وظواهره واتجاهاته » .

فى ضوء هذا التعريف الموجز لعلم التاريخ نستطيع ان نستزيده تفصيلا وتوضيحا ، فيذكر البعض ان كلمة التاريخ تعنى مجموعة الحوادث التى ظهرت (١) فى حياة البشرية كما انها تعنى الالمام بتلك الاحداث . وان الكلمة « استوريا Historia » يونانية الاصل تدل جذورها على معنى الرؤية ، حيث ان كلمة « استور Histor » تعنى الرؤية والمشاهدة او الاستقصاء بقصد المعرفة (٢) .

ويذكر البعض الاخر ان التاريخ يشتمل على المعلومات التى يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله بما يحويه من اجرام وكواكب ، ومن بينها الارض وما جرى على سطحها من حوادث الانسان من امثال ذلك نجد المؤرخ الانجليزى ه . ج . ويلز Herbert George Wells يبدا كتابه المسمى « موجز تاريخ العالم » بدراسة نشأة الكون والارض وما ظهر على سطحها من مظاهر الحياة المختلفة (٣) .

(١) يعنى بان ما سيظهر من احداث مرتبط بما سبق ، وهذا اساس النظرة الحديثة المستقبلية فى دراسة التاريخ المعروفة باسم . Futureology

(٢) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص ١

(٣) د . حسن عثمان : مهج البحث التاريخى ص ١١

ويذكر البعض الثالث أن كلمة التاريخ لفظ عربي خالص يعنى الاعلام بالوقت ، ومن هنا ظهرت كلمات التاريخ والتأريخ والتوريز (٤) ، وان كان هناك من يعتقد أن الكلمة = كلمة التاريخ - فارسية الأصل ، وان العرب اخذوها عن الفرس ، وعلى العموم فان التاريخ يعنى لغويا التوقيت اي تحديد زمن الأحداث وأوقات حدوثها (٥) .

ويذكر البعض الرابع أن التاريخ هو وعاء الخبرة البشرية أو هو العلم الخاص بالجهود البشرية أو هو المحاولة النى تستهدف الاجابة على الاسئلة التى تتعلق بجهود البشرية فى الماضى وتستهدف منها جهود المستقبل ، فالتاريخ يتناول الأمة من الأمم بالتنقيب فى طوايا فكرها ومدى ارتباط ذلك الفكر بالدنيا والحياة ، ثم اتصاله بسيرة الإنسان فى الأرض وجهوده المتصلة لرفع شأنه اقتصاديا وعلميا وفكريا ، ومدى ارتباط ماضى الأمم بحاضرها ، وحاضرها بمستقبلها (٦) .

وفد بدأ التاريخ يظهر الى حيز الوجود فى صورة بدائية اولية منذ اخذ الانسان البدائى من فجر المدنية يقص على أبنائه قصص أسلافه ممتزجة بأساطيره ومعتقداته . وقد أخذ التعبير عن التاريخ يتدرج مختلطا بالفن كالرسم والنقش على الحجر ، ومع تطور الحضارة اخذ التاريخ يتشكل أساسا جوهريا فى تسجيل البشرية الخامل .

وهذا يعنى أن التاريخ هو المرآة أو السجل أو الكتاب الشامل الذى يقدم لنا الوانا من الأحداث وفنونا من الأفكار وصنوفنا من الأعمال والآثار ، وأن التاريخ يتخذ مجراه على يد الانسان بطريق مباشر وفى ظروف معينة ،

(٤) التاريخ History والتاريخ كفاعلية فكرية Historiography

(٥) د . شوقى الجمل : علم التاريخ ص ٨ .

(٦) آلبن ج ويدجرى (مترجم) : التاريخ وكيف يفسرونه . .

تعليق المترجم .

والانسان ابن الماضى ، بل هو ثمره الخلق كله منذ أزمان سحيقة والعلاقة
وطيدة بين حياة الفرد وبين الحياة فى القرون والعصور الماضية (٧) .

ويذكر آخرون أن معنى التاريخ يكمن فى أن الماضى الذى يبحث
فيه المؤرخ ليس ماضيا ميتا ولكنه ماض فى بعض الأعتبارات مازال حيا
فى الحاضر ، وإن كان الفعل أو الحدث الماضى يعتبر ميتا دون معنى
عند المؤرخ ما لم يستطع المؤرخ أن يدرك ويفهم الأفكار التى وراء هذا
الحدث وتلى هذا يمكن القول أن كل التاريخ هو تاريخ الفكر (٨) .

ويذكر آخرون أيضا أن التاريخ يعنى دراسة الأحداث أو هو الأحداث
نفسها ، والأحداث جمع حادث ، والحادث من وجهة نظر المؤرخ كل ما
يطرأ من تغيير على الأرض أو فى الكون متصلا بحياة البشر . والحادث
قد يكون مفاجئا كوقوع زلزال يهدم المدن والقرى ، وقد يكون عنيفا مثل
قيام حرب ، وقد يكون بطيئا كعمليات التطور الببطيئة التى لا يفتن
الانسان الى حدوثها الا على المدى الطويل مثال ذلك تطور المرأة العربية
وخروجها من عزلة البيت الى الحياة العامة ، فهذه عملية طويلة بدأت
من أواخر القرن التاسع عشر ولا زالت مستمرة الى اليوم وهى فى مجموعها
حادث تاريخى خطير بعيد المدى ، وقد يقع الحادث دون أن يفتن اليه
أحد ثم تتجلى خطورته فيما بعد مثل ميلاد طفل يصبح فى يوم من الأيام
قائدا كبيرا أو مفكرا عظيما أو سياسيا ماهرا ، أى يصبح من صناع
التاريخ (٩) .

(٧) د . حسن عثمان : المرجع السابق ص ١٢ - ١٣ .

(8) Carr, E. H. : What is History , p. 22.

(٩) د . عبد الحميد السيد : التاريخ فى التعليم الثانوى ص ١٠ .

وسواء كانت الأحداث صغيرة أو كبيرة ، محسوسة أو غير محسوسة ، قصيرة الأمد أو طويلة ، فإن الذى يجمع بينها هو أن الحال قبلها يختلف عنه بعد وقوعها ، فالعالم قبل نابليون بونابرت يختلف عن العالم بعده ، والدنيا قبل الحرب العالمية الثانية تختلف عنها بعدها ، ومصر بعد ثورة ١٩٥٢ م تختلف عن مصر قبل الثورة .

والتاريخ يشمل الماضى والحاضر والمستقبل معا ، ونحن عندما ندرس الماضى فاننا فى نفس الوقت ندرس الحاضر ، والمستقبل ، لأننا اذا دققنا النظر تبين لنا ألا شىء فى الوجود يتلاشى ويضيع مع الزمن ، ولا يوجد فاصل بين الماضى والحاضر والمستقبل .

ويعلمنا التاريخ أن لكل زمان ومكان ظروفه وأفكاره وقيمه وأساليبه فى التفكير والعمل وأن الجنس البشرى فى تطوره عبر العصور التاريخية قد أدخل تعديلات جوهرية على أساليبه ووسائله فى مواجهة المشكلات ، ودراسة التاريخ توقفنا على جذور المشكلات الحاضرة وتزيد من فهمنا لها (١٠) .

وبهذا يمكن القول - مرة أخرى - أن التاريخ يعنى كل شىء حدث فى الماضى ، بل هو الماضى نفسه ، أو بعبارة أدق ما نعرفه من هذا الماضى ، واذا كان هناك تاريخ للنبات وتاريخ للحيوان ، وتاريخ للفن .. الخ فإن التاريخ المصطلح عليه هو تاريخ الإنسان الذى هو دراسة لأعمال الإنسان فى الماضى وأفكاره ومشاعره ومخلفاته ، وبصفة عامة دراسة لتطور المجتمعات البشرية .

ان علم التاريخ هو ذلك الفرع من المعرفة الانسانية الذى يستهدف جمع المعلومات عن الماضى وتحقيقتها وتسجيلها وتفسيرها ، فهو يسجل أحداث الماضى فى تسلسلها وتعاقبها ، ولكنه لا يقف عند تسجيل هذه الأحداث ، وانما يحاول عن طريق ابراز الترابط بين هذه الأحداث وتوضيح علاقة السببية بينها أن يفسر التطور الذى طرأ على حياة الأمم

(١٠) د . عبد الحميد السيد : نفس المرجع ص ٢١ .

والمجتمعات والحضارات المختلفة وأن يبين كيف حدث هذا التطور ولماذا حدث (١١) .

والتاريخ اذ سجل أحداث الماضي وظواهره وتياراته لا يهتم بالسياسات الماضية بمعاركها السلمية والحربية فحسب ، ولكنه يتناول الحياة الماضية بجوانبها المختلفة الاقتصادية منها والاجتماعية والعلمية والحضارية والفكرية .

والتاريخ كذلك ليس ترجمة لحياة القادة والحكام والزعماء وغيرهم من شخصيات الماضي العظيمة فقط ، وانما هو دراسة لحياة الشعوب والجماعات ، وان كانت دراسة الشخصيات تعتبر جزءا رئيسيا من الدراسة التاريخية ، وذلك لأهمية دورها في مجريات الأحداث التاريخية ، ولما كان لها من أثر في حياة الشعوب والجماعات التي نشأت فيها (١٢) .

وهكذا يمكن القول ان التاريخ ليس عبارة عن أحداث مجردة او سجل يحوى هذه الأحداث والحقائق والوقائع ولكنه عبارته عن خبرات ونجارب حيوية ديناميكية للأناس عاشوا في وقت ماض لهم مطالب وحاجات وآمال ، حاجاتهم وآلامهم تؤثر علينا الى اليوم ، كما ان حاجاتنا وآمالنا وآلامنا سوف تؤثر على أبنائنا واحفادنا .

ففى دراسة موضوع القومية العربية مثلا وتحديدها علميا كفكرة ديناميكية لا يمكن فهمها على أنها فكرة مجردة ، لكن لابد من دراستها على أنها فكرة تمثل اتجاها فكريا موجودا في أذهان العرب ، أو نوع جديد من السلوك يسعى العرب للقيام به ، أو نوع من الحياة يريد العرب معاشته ، وهذا يتطلب دراسة ومعرفة وادراك عوامل كثيرة اجتماعية وسياسية واقتصادية وسيكولوجية ، ومن ثم تتم دراسة التاريخ كتطور ديناميكي الأفكار وانواع من السلوك .

(١١) نفس المرجع .

(١٢) نفس المرجع .

ولفهم التاريخ ومعنى التاريخ لابد من فهم الزمن أو الوقت ، فقد كان اليونانيون والرومان مثلا يعتقدون - كما كان قدماء المصريون يعتقدون - أن الزمن يسير ببطء ، فالיום طويل والسنة طويلة ، يساعد على هذا الفهم والاعتقاد الظروف التي كان يعيش فيها الانسان حيث كان الفرد لا يعرف للوقت قيمة . بينما في المجتمعات الحديثة هناك تقدير للوقت لأنه يمتاز بالحركة والسرعة .

وهذا الاختلاف في النظرة الى الزمن يتضمن اختلافات في فلسفة التاريخ ، فالذين يعتقدون بأن الزمن بطيء وبسيط نجد أن فكرة التطور والتقدم عندهم غير واضحة ، بل أنهم يؤمنون بأن التاريخ يعيد نفسه ، أما الذين يعتقدون ان الزمن حركة وسرعة فهم الذين يعتقدون في التطور والتقدم ، وقيمة الانسان كقوة تملك ذكاء تستطيع تطوير وتحسين ظروف الحياة التي يحيهاها .

والاعتقاد في ذكاء الانسان يستند على أن الأحداث غير متطابقة ، أي لا يمكن أن تحدث حادثة مثل حادثة بالضبط وبنفس تفاصيلها ، ولا يمكن أن يكون عصر أو جيل مثل عصر أو جيل آخر . ومن ثم فلكل عصر دراسة جديدة ، وهذا يتوقف على فهم الظروف التي مرت بعصور مماثلة في الماضي لأن الأحداث متسلسلة متصل بعضها ببعض الآخر .

هل التاريخ علم ؟

بعد ان استعرضنا معنى التاريخ أن لنا ان نتساءل هل التاريخ علم ؟ للإجابة على هذا التساؤل نذكر أنه حدث اختلاف حول التاريخ وهل هو علم أم فن أم أدب ، فنجد العلامة عبد الرحمن بن خلدون يقول في مقدمته المشهورة : اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية . الخ وهو يعنى هنا بالفن العلم الانساني ، وليس ادل على ذلك من اشاراته الى العمران البشرى وكيف حدث وما هي ديناميات حدوثه .

ونجد علماء الطبيعيات ينكرون تسمية التاريخ بلفظة علم تأسيسا على أن الأحداث التاريخية لا تخضع للملاحظة والتجربة ، كما أن كل حادثة تاريخية - وان كانت مرتبطة بما قبلها ومتصلة بما يليها - إلا أنها تعتبر قائمة بذاتها لا يمكن أن تتكرر ، هذا الى جانب أن الدراسة التاريخية لا توصل الى تعميمات أو قوانين علمية ، بالإضافة الى أنه لا يمكن التنبؤ بمسار التاريخ في المستقبل .

ومع ذلك يمكن القول أن التاريخ علم من العلوم الانسانية حيث يدرس التطور البشرى في جميع النواحي ، ولذلك لا يمكن أن نشبهه بالعلوم الطبيعية التى تدرس ظاهرة واحدة بيولوجية أو فيزيائية أو رياضية . الخ ، بينما يدرس التاريخ كل النشاط الانسانى المعاصر ويربطه بجذوره فى الماضى .

ورغم ذلك نستطيع القول بأن الدراسات التاريخية تأثرت بالنزعة الطبيعية ، حيث انعكس منهج العلم الطبيعى على التاريخ فأصبحت خطوات منهج البحث التاريخى على النحو الآتى :

- ١ - منهج تجريبى استقرائى غير مباشر حيث لا يخضع التاريخ للتجريب .
- ٢ - حشد مادة تاريخية فيها حصيلة هائلة من الأحداث التاريخية .
- ٣ - حصر الواقعة المراد دراستها زمانا ومكانا حتى يستطيع الباحث أن يستوفىها دراسة .
- ٤ - الوصول الى أحكام كلية تمكن من الاستفادة بها فى الحاضر والمستقبل (١٣) .

ويذكر البعض أنه ليس هناك تاريخ للجنس البشرى ، بل هناك فقط عدد غير محدود من تواريخ جميع الأجناس للحياة البشرية ، وأن واحدا من هذا العدد تاريخ القوة السياسية ، وهذا يرتقى ليكون جزءا من تاريخ العالم (١٤) .

(١٣) د . أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ ص ١٦ .
(14) Wilkins, B.t. : Has History Any Meaning , p. 122.

فلسفة التاريخ

يعتبرا العلامة عبد الرحمن بن خلدون أول من استخدم تعبير فلسفة التاريخ حيث قصد بها البعد عن السرد وتسجيل الأحداث دون ترابط بينها ، كما قصد بها التعليل للأحداث التاريخية ، وهو في هذا يميز بين الظاهر والباطن في التاريخ حيث يقول عن التاريخ : في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الأيام والدول والسابق من القرون الأولى ، وفي باطنه نظر والدول والسابق من القرون الأولى ، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها خليق (١٥) .

كما أن الفيلسوف الفرنسي « فولتير » كان أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر من بين الفلاسفة الأوروبيين ، وقد قصد بها دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف ، أى دراسة عملية تحليلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات من أجل نشر الحرية والتنوير العقلى .

ويمكن القول ان فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها عبارة عن النظر الى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التى تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التى تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال . كما أن هناك من يقول ان التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية وأن فلسفة التاريخ هى رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه . (١٦)

ويمكن أن ينظر الى فلسفة التاريخ بمنظورين أساسيين :

١ - المنظور الأول يجعل فلسفة التاريخ دراسة لمناهج البحث أى للطرق التى يمكن أن يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة

(١٥) عبد الرحمن بن خلدون : مقدمة ابن خلدون ص ٣ - ٤ .

(١٦) د . زينب الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص ٦٥ .

الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية في التاريخ ، وهذا يعنى فحصا نقديا دقيقا لمنهج المؤرخ .

٢ - المنظور الثانى يسمى بالنشاط التركيبى ، وفيه لا يدرس الفيلسوف سناهج البحث في التاريخ وانما يقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل ، ان تاريخ الانسان وتطوره الحضارى بغض النظر عما في هذا التاريخ . وفي هذا المنظور الثانى يجب ان نلاحظ خاصية أساسية للموقف الفلسفى الذى يدرس الموضوع ككل في مقابل الموقف العلمى الذى يهتم بشريحة معينة يجعلها موضوع دراسته ويبحثه (١٧) .

ويمكن لنا القول بأن كلمة التاريخ تحمل معنيين : المعنى الأول يتمثل في أحداث التاريخ ذاتها التى وقعت في الماضى ، والمعنى الثانى يتمثل في روايتنا نحن لهذه الأحداث . وبالتالي يكون هناك مجالين لفلسفة التاريخ : المجال الأول يبحث في مسار التاريخ وتطوره ، والمجال الثانى يعنى بالفكر الفلسفى في حد ذاته (١٨) .

وعلى هذا فيمكن لنا تحديد مقولات فلسفة التاريخ فيما يلى :

أولا : مقولة الكلية :

ان نقطة البداية في فلسفة التاريخ هى التكامل بين الأجزاء والترابط بين الوقائع ، اذ تبدو الأحداث التاريخية أمام نظر الفيلسوف اجزاء لا رابط بينها ، ومن ثم يطلب الوحدة العضوية بين هذه الأجزاء لأن فلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين ولا تكتفى بمجتمع خاص وانما تضم العالم كله في اطار واحد من الماضى السحيق حتى اللحظة التى

(١٧) د . امام عبد الفتاح : محاضرات في فلسفة التاريخ ح ١

ص ٤٠ - ٤١ .

(18) Walsh, W. H. : An introduction to philosophy of History , p. 14 .

يدون فيها الفيلسوف نظريته ، بل قد لا يقتنع بذلك انما يمتد تفسيره الى المستقبل فيشعر بأنه تجاوز الوقائع الجزئية الى التاريخ العالمى Universal History الذى يصبح مادة الفيلسوف (١٩) .

ثانيا : مقولة العلية :

يلجأ الفيلسوف فى فلسفة التاريخ الى اختصار العلل (الاسباب) الجزئية للأحداث التاريخية الى علة واحدة (سبب واحد) أو علتين (سببين) على أكثر تقدير ، يفسر فى ضوءها التاريخ العالمى ، وهذا يقتضى منه اعادة تشكيل وقائع التاريخ وأحداثه لكى يقدم منها صورة عقلية ، وخير مثل على هذا نظرية المادية التاريخية للفيلسوف الألمانى « كارل ماركس » حيث أرجع الأحداث التاريخية الى سبب واحد أو عامل واحد هو العامل الأقتصادى أو المادى ، وقال ان العصر القديم – اى تاريخ الانسان فى عصوره التاريخية الأولى – كان قائما على الأقتصاد القائم على الرق وفى تاريخ العصور الوسطى قامت المجتمعات على الأقتصاد الأقتصاد المستعبد ، بينما يقوم مجتمع العصور الحديثة على الأقتصاد الرأسمالى ، وتنبأ بأنه فى الزمن المقبل سوف تقوم حياة المجتمعات على اشتراكية وسائل الأنتاج (٢٠) .

اذن مسألة العلية ركن أساسى فى فلسفة التاريخ ، بل هى مسلمة تقرر أن مسيرة الحياة (والبشرية جزء منها) تخضع لنظام شامل يربط بين الأجزاء ويقود النوع الانسانى (كما يقود غيره) ، وأن بإمكان العقل البشرى أن يصيب بعض التوفيق فى محاولة الكشف عن علل الحوادث وترابطها (٢١) .

(١٩) د . احمد محمود صبحى : المرجع السابق ص ١٢٤ .

(٢٠) د . عبد الرحمن بدوى : أحدث النظريات فى فلسفة التاريخ .

مجلة الفكر ص ٢٢٧ .

(٢١) د . شاكراً مصطفى : التاريخ هل هو علم ؟ مجلة

الفكر ص ٢٠١ .

وعلى هذا فيمكن القول إذا كانت عملية التأريخ (٢٢) مرتبطة بخطتين من الأعمال : كيف حدث ؟ (أى الوصف) ولماذا حدث ؟ (التعليل) ، فقد يكون الجواب على كيف أسهل بكثير من الجواب على لماذا ؟ (التعليلية) لأن لماذا ترتبط بعملية غوص بعيدة الأغوار عن العوامل السيكولوجية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية التى أثرت فى تكوينه وإخراجه على الشكل الذى خرج فيه (٢٣) .

وظهرت أربعة قضايا لفلسفة التاريخ المعاصرة كانت على النحو الآتى : -

(أ) قضية النسبية فى التاريخ وبخاصة ما يتعلق منها بالقيم وأشهر من تعرض لها كل من « دلتاى » و « شبنجلر » و « ماكس فيبر » و « كارل ماكس » .

(ب) قضية العلية فى التاريخ ومن أشهر القائلين بها أرنولد توينبى .

(ج) قضية التقدم والتخلف فى مجرى التاريخ : أى هل هناك خط للتقدم يستمر قدما أم ثمة تقدم وتخلف دون قاعدة ولا قانون ؟

(د) قضية التنبؤ بما سيكون عليه التاريخ ، وفى هذا ذهب البعض الى التفاؤل والبعض الآخر الى التشاؤم والبعض الثالث زعم أنه بمعزل عن كليهما (٢٤) .

(٢٣) التاريخ Historiography عملية فكرية انشائية تتناول الكم الهائل من الأحداث التاريخية بالتنظيم والدرس والتقسيم والتحليل واستخلاص النتائج . د . شاکر مصطفى .

(٢٣) د . شاکر مصطفى : نفس المرجع ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢٤) د . عبد الرحمن بدوى : المرجع السابق ص ٢١٦ .

وهكذا تحددت مقولات فلسفة التاريخ في « التاريخ العالى »
و « واحدة العلة » ، وكان من جراء هذا التحديد ان اختلفت طبيعة
الدراسة في فلسفة التاريخ عن طبيعة الدراسة التاريخية الصرفة ، وان
يستنكر المؤرخون فلسفة التاريخ ويوجهون اليها الانتقادات التالية : -

١ - ان فلاسفة التاريخ يريدون ان يطلعوا على تاريخ العالم ويعرفون
سر مساره في صفحات فكيف يتأتى لجهد فرد واحد ان يعرف تاريخ العالم ،
وكما يقول الفيلسوف الايطالى « كروتشه » ان فلسفة التاريخ بحث عن
تفسير متسام ، أى عما في التاريخ من خطط ومقاصد غائية ، بهدف كشف
واظهار خطة العالم ، أى تصميم العالم من ميلاده الى مماته ، أو من
دخوله في الزمان الى دخوله في الأبدية ، وان فلسفة التاريخ التى تم
تصورها على هذا النحو قد ماتت مع جميع التصورات والأشكال التى
تمثلها الناس عن المتسامى (٢٥) .

٢ - ان فلاسفة التاريخ لا يدركون الفرق بين التعليل التاريخى
والتعليل في فلسفة التاريخ ، فالتعليل التاريخى « تجريبى بعدى » ،
أى أن المؤرخ يستخلص الأسباب بعد دراسة منهجية تفصيلية للواقعة
التاريخية موضوع دراسته . والتعليل في فلسفة التاريخ « تأملى قبلى » ،
حيث ان فلاسفة التاريخ يضعون تاريخا لكل الامم والحضارات تحذوهم عادة
فكرة مسبقة - كما يقول كروتشه - لحل مشكلة طارئة معاصرة لزمان
الفيلسوف ، ثم يسخر التاريخ كله ما ضيه وحاضره بل ومستقبله من أجل
تأييد فرضه الذى وضعه لحل هذه المشكلة كما هو الحال عندما أراد « سان
أوغسطين » سيطرة الكنيسة على الدولة كانت فكرته عن مدينة الله ومدينة
الأرض ثم سخر الحضارات القديمة كلها لتلائم هاتين المدينتين (٢٦) .

(٢٤) ألبان ج . ويدجرى (مترجم) : التاريخ وكيف يفسرونه

ص ١٨١

(٢٦) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٢٦

واعترض خروتشه على أن اشكال التاريخ العام كانت تلجأ الى الاساطير
اللاهوتية أو الطبيعية متخذة منها أصول لها ، وتلجأ الى تنزيلات الوحي
والنبؤات ، أو اهداف الاشتراكية الطبيعية متخذة منها غايات ، ورفض
كل نهج للتاريخ تحاول ترسمه من بدايته الى نهايته (٢٧) .

٣ - أن المؤرخ يثبت للحادثة الواحدة مجموعة من الاسباب أو العلل ،
اما فلاسفة التاريخ فليست نادتهم وقائع ملموسة انهم تركوا الوقائع واقلموا
ادعاء مسببا غير موجود سببا او علة مختصرين سائر الاسباب أو العلل ،
ولما كانت علة واحدة لا تصحح لتفسير جميع وقائع التاريخ ، فان فلاسفة
التاريخ يحاولون سد الثغرات : ثغرة تتعلق بحصر ما قبل التاريخ يسدونها
بفرض تعسفي ، وثغرة تتعلق بالاستقبال يسدونها بنبؤات ، ومن ثم وجدنا
« كارل ماركس » يؤسر المجتمعات البدائية في الماضي السحيق بنفس
الاسباب أو العلة التي نلها فيها بالفرديوس الارضى ممثلا في المجتمع
التاريخي في المستقبل (٢٨) .

ويذهب فرونتشة الى رفض الماركسية نهج التاريخ ، وأن وصفها
بأنها من المذهب المادي والمدف تعسفي ، وهي بعبارة اصح منهج يرمى الى
استدراج تفسير التاريخ ، وان مباحث ماركس مباحث تاريخية بل فرضية
تجريدية (٢٩) .

٤ - ان فلاسفة التاريخ كما يقول خروتشه بحث عن المطلق اللا محدود
فيما هو محدود محدود ، وأن فلاسفة التاريخ ياتمسرون اللانهائية في
المتناهية ، وبلتده ون العالمة والشمول فيما هو محصور مقصور (٣٠) .

(٢٧) البيان ج ١ ص ١٠٠ : المرحوم النباتي ص ١٨١

(٢٨) د . احمد صبري : المجلد السابق ص ١٢٧

(٢٩) البيان ج ٠ ويد صبري : المجلد السابق ص ١٨٣

(٣٠) د . احمد صبري : المجلد السابق ص ١٢٨

فالأحداث التاريخية محصورة محدودة بزمن ومكان ، وأن كل حادثة لها
نهاية وأن تاريخ كل مجتمع محصور في ظروفه قاصر على أفراده .

ورغم هذه الانتقادات التي وجهها المؤرخون لفلسفة التاريخ ، فلا
يمكن الاستغناء عنها باعتبارها نتاجا فكريا ضروريا تشبع حاجة انسانية ،
وعلى هذا فيمكن لنا ان نحدد العلاقة بين الفلسفة والتاريخ في النقاط
الآتية :

(أ) أن فلسفة التاريخ تعالج بعض القصور في دراسة التاريخ كالأغراق
في الأحداث والأسراف في الارتباط بالماضي دون الارتباط بالحاضر والتطلع
الى المستقبل . وتبدأ فلسفة التاريخ - كما ذكر كروتشة - من مشكلة
قائمة في الحاضر فتربط الانسان بحاضره ولا تتركه يغوص في الماضي
السحيق غوصا يجعله غريبا في حاضره أو بعيدا عن تحقيق طموحاته في
المستقبل .

(ب) تعالج فلسفة التاريخ عيبا في بعض المؤرخين يتمثل في الاغراق
في أحداث تاريخية لا حصر لها فتعمل فلسفة التاريخ على تحويل هذه
الأحداث الى نسيج مترابط له معناه في تفسير سلوك الانسان على مدى
مسار التاريخ دون الدخول في تفصيلات عقيمة .

(ج) كما أن فلسفة التاريخ تعوض قصورا في الفلسفة يتمثل في
القلق الدائم الذي يعاني منه الفلاسفة ، هذا القلق يرجع الى رغبة الفلاسفة
للموصول الى الحقيقة . فالفيلسوف دائم البحث عن الحقيقة ، ولكنه يخشى
أن يضل السبيل اليها وهو محقق في عالم المجردات . . وذلك بسبب أن
الحقيقة في الفلسفة مجردة كالحق والخير والجمال . . الخ تفلت دائما
من الانسان فلا يستطيع الامساك بها ، ومن ثم فإن فيلسوف التاريخ يلتمس
مادته من واقعية التاريخ (٣١) .

(د) ان العلاقة بين كل من الفلسفة والتاريخ علاقة شد وجذب ،
اذ ان التاريخ يشد الفلسفة حتى لا تحلق بعيدا في غير عالمنا الذى نعيش
واقعه ، والفلسفة ترتفع بالتاريخ حتى لا يغوص فى الماضى بأسراف .
كما ان التاريخ يلتمس من الفلسفة الحكمة والمغزى بينما نجد الفلسفة
تلتمس من التاريخ الواقعية . وهكذا نجد ان كلا من الفلسفة والتاريخ يكمل
فى الآخر قصورا .

(هـ) ان فلسفة التاريخ لم توجد لانها تعوض قصور كل من الفلسفة
والتاريخ فحسب وانما لانها تلبي للانسان حاجة فكرية ، وكلما انتاب
الانسان فى حاضره جزع على مصيره فى المستقبل لجأ الى الماضى
يستوحيه . وعلى هذا فبممكن لنا ان نلاحظ ان عصور الكوارث والنكبات
فى التاريخ الانسانى كانت دائما باعنا الى التفكير فى الماضى وفى المصير ،
ومثيرة للاهتمام بتفسير التاريخ وتعليقه (٣٢) .

• فقد حاول القديس أوغسطين ان يفسر التاريخ وهو يشاهد تداعى
العالم القديم وسقوط روما . . فوضح نظرية العناية الالهية .

• وبلغت الحضارة الاسلامية مرحلة تدهورها فالهم ذلك ابن خلدون
الى ان بضع اول نظرية فى فلسفة التاريخ هى نظرية التعاقب الدورى
للحضارات .

• وحينما وطئت اقدم الامبراطور نابليون بوناپرت الاراضى
الالمانية أمام نظر الفيلسوف الالمانى هيغل صدرت عبارته الشهيرة :
ان بومة منيرفا لا تحلق الا عند الغسق (٣٣) وخرج لنا بنظريته فى فلسفة
التاريخ .

(٣٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣٣) بومة منيرفا رمز الحكمة عند اليونان . وهذا القول لهيغل
يعنى ان احكم الأقوال لا يصدر الا فى احلك الأوقات .

• وجزع كل من « شبنجار » و « توينبى » على مصير الحضارة الغربية بعد الحرب العالمية الاولى فكانت نظرية كل منهما فى فلسفة التاريخ (٣٤) •

وعلى هذا نيمكن للانسان ان يصل الى الوعى ، وبالتالي الخروج بنظرية فكرية فى فلسفة التاريخ اذا تدققت السرور. الاتية :

اولا - حالة انحلال أو تدهور :

ان حدوث حالة من الانحلال فى المجتمع او تدهور سياسى أو اقتصادى أو اجتماعى تؤدى الى التفكير فى سبب هذه الحالة وكيف تجاوزها • • فعلى سبيل المثال كانت الغزوات الصليبية والهجوم المغولى على المشرق العربى فى العصور الوسطى سببا فى ان يفكر قادة الفكر فى العالم العربى فى هذا المصير ، ولعل ما قاله العلامة الدمشقى احمد بن تيمية من ان ما اصاب الامة الاسلامية ما كان ليصيبها لو كان المسلمون متمسكون بدينهم خير دليل على ان هذه النكبات اثارت القلق على المصير •

ثانيا - قلق على المستقبل :

كما ان حدوث حالة من القلق على المستقبل تدفع الى التفكير فى الماضى ، ذلك ان التاريخ - وليس فلسفة التاريخ - يستبعد المستقبل تماما ، لأن الدراسة فيه تتعلق بالماضى الذى ينتهى عند اول اللحظة الحاضرة ، بينما يرتبط المستقبل بالماضى عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا فى فلسفة التاريخ • ولا يمكن للتاريخ ان يصل الى مرتبة الوعى الفلسفى دون وعى بالمستقبل وهذا بدوره يثير الجزع على المصير ولا شىء من ذلك يحدث الا فى فلسفة التاريخ (٣٥) •

(٣٤) نفس المرجع ص ١٣٠

(٣٥) نفس المرجع ص ١٣١

والقلق على المستقبل يستند الى معاناة الانسان في حاضره فيستعيد ماضيه، خاصة صفحاته المشرقة لكي يستريح نفسا ويطمئن بعض الشيء على المستقبل ، فعلى سبيل المثال يردد البعض عبارات تظهر القلق على مستقبل ابنائهم في اطار مشكلات الاسكان والمواصلات والتعليم وغيرها من المشكلات التي يعانى منها البعض فيذكرون اذا كان الوضع الان هكذا فكيف يواجه ابناؤنا مثل هذه الأمور التي من المحتمل ان تتزايد ؟

ولا شان ان القلق على المستقبل يدفع الباحثين والمفكرين الى التفكير فى الوسائل التي يمكن عن طريقها ازالة مثل هذا القلق لضمان حياة اقل صعوبة من العيشة الحاضرة ، ومن هنا تظهر النظريات الفلسفية والعلمية كما تظهر المخترعات الحديثة والأدوات التكنولوجية .

ثالثا - التاريخ العالمى :

يرى فانسفه التاريخ ان معالجة الأحداث التاريخية بصورة مجردة كما هو الحال بالنسبة لعلم التاريخ لا يخرج بالمفكر الى نظرية فى فلسفة التاريخ ، وانما يجب ان يكون تاريخ الانسان تاريخا كليا يطلق عليه التاريخ العالمى .

ويعتقد فلاسفة التاريخ ان التاريخ العالمى يتميز بالوحدة وبالهدف الواضح الجلى ، وبأن نسيج أحداثه تنطوى على معنى مفهوم ، وأنه كلما كان التاريخ العالمى اكثر شمولاً كان فهمنا للحاضر اشد عمقا ، وهذا فى رأيهم يساعد على وضع نظرية فى فلسفة التاريخ .

الفصل الثاني

نظرية

التعاقب الدورى للحضارات

- عبد الرحمن بن خلدون :
 - حياته
 - مؤلفاته
- ظروف العالم الاسلامى •
- النظرية ومقولات فلسفة التاريخ •
 - الكلية
 - التعليل
- منهج ابن خلدون :
 - الديناميكية •
 - الديالكتيكية •
- اطوار نظرية ابن خلدون :
 - طور البداوة •
 - طور الحضارة (التضر) •
 - طور التدهور •
- تقييم النظرية •

عبد الرحمن بن خلدون

حياته :

جاء في مقدمة ابن خلدون ما نصه : يقول العبد الفقير الى الله تعالى الغنى بلطفه عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي وفقه الله « (١) » .

وجاء في كتاب « التعريف » ما نصه : « أنه عبد الرحمن بن محمد ابن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن ابراهيم ابن عبد الرحمن بن خلدون » (٢) .

ويذكر من ألقابه : عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون ، اسمه عبد الرحمن ، وكنيته أبو زيد ، ولقبه ولي الدين ، وشهرته ابن خلدون « (٣) » .

ومهما كان الأمر فإن اسمه المتعارف عليه هو عبد الرحمن ابن خلدون ، وأن أصله من حضرموت ولكن أجداده نزحوا الى بلاد المغرب اثناء الفتح العربي للأندلس ، وقد استقرت أسرته في تونس في منتصف القرن السابع الهجري ، وفي تونس ولد عبد الرحمن عام ٧٣٢ هـ الموافق ١٣٣٢ م على الأرجح

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣

(٢) التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، كتاب فلسفة التاريخ عند ابن خلدون د . زينب الخضيرى ص ١٢

(٣) نفس المرجع .

قضى عبد الرحمن العشرين سنة الأولى من عمره متعلما للعلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية ، وقضى ٢٥ سنة أخرى من عمره موظفا حكوميا بدول شمال أفريقيا في الفترة من عام ٧٥١ هـ الى عام ٧٧٦ هـ الموافق من عام ١٣٥٠ الى ١٣٧٤ م وكانت هذه الفترة فترة قلق واضطراب سياسى . ثم عاش ٢٤ سنة الأخيرة من عمره بالقاهرة معلما وقاضيا ومؤلفا حتى وافته المنية بالقاهرة في ٢٤٥ رمضان عام ٨٠٨ هـ الموافق ١٩ مارس عام ١٤٠٦ م ، حيث دفن في مقبرة الصوفية خارج باب النصر بمدينة القاهرة .

ولقد تكونت شخصية عبد الرحمن بن خلدون العلمية والسياسية من خلال :

١ - تكوينه العلمى ، فقد نشأ في بيت علم ودين حيث كان أبوه معلمه الأول ، ثم تتلمذ على مجموعة من العلماء في مختلف التخصصات وفنون المعرفة حتى صارت ثقافته موسوعية .

٢ - حبه للمغامرات ، فقد استهواه العمل السياسى مع الامراء والملوك سواء في تونس أو في تلمسان وبجاية بالمغرب الأوسط أو في فاس بالمغرب الأقصى ، أو في غرناطة بالأندلس ، أو في بسكرة بصحراء الجزائر لمدة ست سنوات بعد تركه العمل عند ابن الأحمر صاحب غرناطة ، حيث خبر شئون البدو ، ثم عاد الى تلمسان حيث مكث أربع سنوات بقلعة ابن سلامة قرب وهران تفرغ اثناءها للتأليف ، ثم رحل الى تونس مرة أخرى عام ٧٨٠ هـ الموافق لعام ١٣٧٨ م وتركها بعد أربع سنوات أكمل خلالها تأليف كتابه وأهدى نسخة منه لسلطان تونس ، ثم غادر تونس الى مصر عام ٧٨٤ هـ الموافق لعام ١٣٨٢ م حيث اتصل بالسلطان الظاهر برقوق ، حيث اشتغل بالتعليم بالجامع الأزهر ، كما شغل منصب قاضى قضاة المالكية أربع مرات كان يتم عزله بعد كل مرة نتيجة لتقلبه ورغبته في المغامرات السياسية ، وعندما اصطدم السلطان برقوق بالخان تيمورلنك زعيم المغول في بلاد الشام عام ٨٠٣ هـ الموافق لعام ١٤٠٠ م انتهر

ابن خلدون فرصة الهدنة بين الطرفين - وكان ابن خلدون قد صحب برقوق في حملته ضد تيمورلنك - واستجاب لطلب تيمورلنك بكتابة مؤلف عن بلاد المغرب ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : واوفيت الغرض فيه في مختصر وجيز يكون قدره تنثنى عشرة من الكرايس .

مؤلفاته :

سجل عبد الرحمن بن خلدون افكاره في التاريخ والاجتماع والسياسة في مؤلفه القيم المسمى : كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى السلطان الاكبر . وهو يتكون من ثلاثة اجزاء

اولا - المقدمة : وقد اصبحت اكثر شهرة وذلك لاحتوائها على معارف اجتماعية وسياسية واقتصادية وادبية وتشتمل على :

١ - خطة الكتاب او افتتاحية بين فيها ابن خلدون منهجه المبتكر والاول من نوعه ، كما بين اقسام كتاب العبر . وهذه الديباجة او الافتتاحية لا تعدو ان تكون مقدمة للمقدمة بالمعنى المعروف للمقدمات من شرح المنهج ، ومن بيان الجديد الذى يعتقد الكاتب انه يضيفه واسباب التأليف ومنجه الجديد (٤) .

٢ - المقدمة فى فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والاماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شىء من اسبابها (٥) .

٣ - الكتاب الاول فى طبعية العمران فى الخليقة ، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها ، وما لذلك من العلل والاسباب ، وهذا الكتاب هو فى الحقيقة الجزء الاول

(٤) د عبد الحليم عويس : تفسير التاريخ علم اسلامى ص ١٤٢

(٥) مقدمة ابن خلدون

من كتاب العبر الا أنه انفصل مع الأجزاء السابقة وأصبح يطلق عليه
المقدمة (٦) .

ويحتوى هذا الكتاب على ستة فصول هى على النحو التالى :

(أ) الفصل الاول :

فى العمران البشرى جملة وفيه مقدمات تتصل بالجغرافيا الطبيعية
والبشرية .

(ب) الفصل الثانى :

فى العمران البدوى والأمم الوحشية والقبائل . ويبحث فيه عن طبيعة
البداءة والحضارة والاختلاف بينهما ، ويبحث فى القواعد العامة التى تحكم
المجتمع أى فيما يسمى الآن بعلم الاجتماع وبفلسفة التاريخ (٧) .

(ج) الفصل الثالث :

فى الدول العامة والملك والخلافة والمراتب السلطانية . ويتحدث عن
أسباب السيادة ، وكيفية تشييد الدولة وأسباب بقائها وسقوطها (٨) وهو
ما يطلق عليه اليوم علم السياسة العملية .

(د) الفصل الرابع :

« فى البلدان والأمصار وسائر العمران » ، وقد أوضح فيه ابن خلدون
النظام الذى يجب أن تكون عليه المدن استنادا الى عدة أسباب أهمها
الأسباب العسكرية أى أن ابن خلدون خصص هذا الفصل لظواهر العمران
الحضرى كنشأة المدن وبناء الهياكل وخرائب الامصار .

(٦) نفس المرجع ص ٣٥

(٧) د زينب الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص ٣٥
والمقدمة ص ١٢٠

(٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٤

(هـ) الفصل الخامس :

« في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائح » ، ويبحث الرزق من التجارة والصناعة على اختلاف أنواعها ، ويصف كذلك بقية الصنائح والمهن ، ويطلق على هذا البحث اليوم اسم الاقتصاد السياسي .

(و) الفصل السادس :

« في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه وسائر وجوهه » ، وهو من قبيل تاريخ آداب اللغة العربية (٩) .

واختتم ابن خلدون مقدمته بما نصه : « قال مؤلف الكتاب عفى الله عنه أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتذهيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة (٧٧٩ هـ) الموافق لعام ١٣٧٧ م ، ثم نقحته بعد ذلك وهذبتة والحقت به تواريخ الأمم كما ذكرت في أوله وشرطته وما العلم إلا من عند الله العزيز الحكيم (١٠) .

وقد ظلت المقدمة مجهولة حتى بدأ علماء أوروبيون منذ القرن السابع عشر الميلادي ، مروراً بالقرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر الميلادي يكتبون المقالات عن فكر ابن خلدون ويشيدون بما جاء في المقدمة حتى تمت طباعتها في كل من باريس والقاهرة في عام واحد هو عام ١٨٥٨ م .

ورغم أصالة فكر ابن خلدون في مقدمته فقد اختلف العلماء حولها وهل ابن خلدون بهذه المقدمة منشيء علم الاجتماع أم مؤسس فلسفة التاريخ ؟ وهل هي نظرية في فلسفة السياسة أم في التفسير الجغرافي للظواهر الاجتماعية ؟

(٩) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٣٦

(١٠) مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٨

وقد استطاع ابن خلدون أن يقدم أطارا متكاملًا لفلسفة نقدية للتاريخ ، ويضع في ثنايا ذلك قواعد لعلم الاجتماع البشرى إى العمران ، لدرجة أن أكثر علماء الاجتماع يدعونه مؤسس علم الاجتماع أكثر منه مؤسسًا لعلم فلسفة التاريخ (١١) .

ولعنا لا نجافى الصواب إذا قلنا أن اختلاف العلماء حول تصنيف مقدمة ابن خلدون يرجع إلى أنه كان متعدد الجوانب ، فلم يكن منحازًا إلى واحدة منها بالذات بينما درجت المدارس الفكرية على النزعة الواحدية ذلك أنه لم يفسر الظواهر الاجتماعية أو الوقائع التاريخية في ضوء نظرية معينة دون غيرها (١٢) .

ثانياً - كتاب العبر :

ويشتمل على ثلاثة كتب مقسمة إلى سبعة مجلدات هي :

١ - الكتاب الأول : ويتضمن مقدمة قصيرة ، ثم عرضًا للكتاب الأول ، ويسمى هذا الجزء بالمقدمة وهو في مجلد واحد .

٢ - الكتاب الثانى : فى أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدا الخليقة إلى هذا العهد وفيه الاماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبنى اسرائيل والقبط واليونان والروم والترک والأفرنجة وهو فى أربعة مجلدات .

٣ - الكتاب الثالث : فى أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم ، وما كان بديار المغرب خاصة من الملك والدول ، وهو فى مجلدين .

وقد بدأ ابن خلدون كتابة هذا الكتاب بتونس ثم استكمله فى القاهرة ،

(١١) د عبد الحليم عويس : تفسير التاريخ علم اسلامى ص ١٤١

(١٢) د أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٣٥

حيث عرفت النسخة التي كتبها في تونس بالرواية التونسية ، وعرفت النسخة التي استكملت ونقحت في مصر بالنسخة المصرية (١٣) .

ثالثا - كتاب التعريف :

عنوان هذا الكتاب : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ويعتبر نوعا من المذكرات الشخصية ، حيث يذكر فيه معظم أحداث حياته بدقة وموضوعية حتى ولو كانت بعض هذه الأحداث تدينه كاشتراكه في مؤامرة ضد حاكم او منافقة سلطان ليحصل على ما يريد من السلطة والمال . وهذا الكتاب يفيد ليس فقط في معرفة دقائق حياة ابن خلدون ، بل وايضا في معرفة ظروف العالم الاسلامي وحكام اقطاره في ذلك الزمن . وقد تم وضع هذا الكتاب في بداية عام ٧٩٧هـ الموافق لعام ١٣٩٤م ثم زاد عليه ونقحه حتى قبل وفاته ببضعة شهور عام ٨٠٨هـ الموافق لعام ١٤٠٦م فأصبح حجمه ضعف حجمه الأول وسماه : التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غربا وشرقا « ، وجعله تذييلا لكتاب العبر (١٤) .

ظروف العالم الاسلامي

كان مولد عبد الرحمن بن خلدون عام ١٣٣٢ م وكانت وفاته عام ١٤٠٦ م ، اى انه عاش حياته خلال القرن الرابع عشر ، وهو القرن الذي شهد الحسار الحضارة الاسلامية بعد النكبات التي المت بالعالم الاسلامي منذ القرن العاشر الميلادي .

فقد فعلت الحملات الصليبية الافاعيل بالعالم الاسلامي في مشرقه ومغربه على السواء ودفعت تلك الحملات العرب الى تكريس الجهود من اجل انهاء هذه الحملات الاستعمارية المتخفية تحت راية الصليب ، واذا

(١٣) د زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٢٧ - ٣٤

(١٤) المرجع السابق ص ٤٥

كان صلاح الدين الأيوبي قد نجح في تقليص الوجود الصليبي في فلسطين فقد نجح المماليك في طرد بقايا الصليبيين من فلسطين ومواجهة حملة لويس التاسع ملك فرنسا على مصر بصورة قضت على أمل هذه الحملات الصليبية من التفكير في غزو مصر . .

وقد نجحت الامارات المسيحية في شبه جزيرة ايبيريا والتي تكتلت معا في تقليص الوجود الاسلامي من شبه الجزيرة بحيث لم يعد للمسلمين هناك سوى منطقة صغيرة في الجنوب تكاد تنحصر في غرناطة بعد ان سقطت في يد الامارات المسيحية الكاثوليكية كلا من طليطلة وقرطبة وأشبيلية ، واخذت تلك الامارات تتعقب المسلمين الفارين بدينهم من شبه جزيرة ايبيريا باتجاه اقطار شمال افريقيا العربية ، حيث كان اخوانهم عرب شمال افريقيا يخرجون لملاقاتهم ويشتبكون في معارك بحرية اتخذت دأبج الجهاد البحري الاسلامي ضد اعداء المسلمين .

وكانت اقطار شمال افريقيا تعيش مرحلة تفتت وانقسام بعد سقوط دولة الموحيدين التي وحدت تلك الاقطار مع الاندلس لما يقرب من قرنين من الزمان ، وظهرت على انقاض دولة الموحيدين بشمال افريقيا ثلاث دول هي :

١ - دولة بنى حفص ومركزها تونس وكانت سلطتها تمتد احيانا الى طرابلس الغرب .

٢ - دولة بنى عبد الواد وعاصمتها « تلمسان » في المغرب الاوسط (الجزائر حاليا) ، وكانت هذه الدولة من الضعف بحيث عاشت في ظل الفتن والاضطراب .

٣ - دولة بنى مرين وعاصمتها « فاس » بالمغرب الاقصى ، وكانت هذه الدولة أقوى دول المغرب العربي اطلاقا .

وهذا التفتت نفسه كان عاملا من عوامل عدم الاستقرار السياسى والاجتماعى والاقتصادى لاقطار شمال افريقيا ، ومن ثم سجل تاريخ تلك

الاقطار فى تلك الفترة كثيرا من الثورات والمؤامرات والفتن والانقلابات حتى بين أفراد الأسر الحاكمة فى هذه الدول . .

وفى المشرق الاسلامى كان سقوط بغداد وانتهاء حكم الخلافة العباسية من العراق على يد المغول عام ٦٥٦ هـ / ١٢٥٨ م نذير خطر بتدهور الحضارة الاسلامية ، ولولا نجاح سلاطين المماليك حكام مصر فى إيقاف الغزو المغولى فى موقعة عين جالوت بفلسطين فى عام ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م لتعرضت بلاد الشام ومصر وربما اقطار شمال افريقيا لما تعرض له العراق من تدمير على يد المغول .

وهذا يعنى ان القرن الذى عاش فيه ابن خلدون شهد آثار التدمير المغولى ، وشهد انتقال الخلافة العباسية من بغداد الى القاهرة ليعيش الخليفة العباسى فى كنف سلاطين المماليك ، وقد فقد العالم الاسلامى مظاهر الحضارة التى اقامتها الخلافة العباسية بالعراق .

وفى مقابل ظروف العالم الاسلامى هذه كانت النهضة الأوروبية تعيش مرحلة مولدها منهيّة مرحلة الظلام التى سادت أوروبا فى العصور الوسطى ، هذه النهضة التى شملت النواحي الفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بصورة جعلت أوروبا تأخذ زمام المبادرة فى المجال الحضارى بعد أن كان هذا الزمام فى يد العرب المسلمين .

فى ظل هذه الظروف مجتمعة عاش عبد الرحمن بن خلدون فتأثر بها وأثر فيها باشتراكه فى الأمور السياسية كمصاحبة أمير ثم الانتقال لخدمة أمير آخر أكثر قوة حتى ولو كان ثمن هذا الانتقال التخلّى عن صديق أو رفيق ، واشتراكه فى الأمور الفكرية بالتدريس والتأليف لكل من يطلب حتى ولو كان تيمورلنك زعيم المغول وعدو الغرب والمسلمين .



النظرية ومقولات فلسفة التاريخ

هل ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ حقا ؟ واذا كان الامر كذلك فما صلة أفكار ابن خلدون بمقولات فلسفة التاريخ ؟ وما المنهج الذى اتبعه ابن خلدون ؟ .

وللاجابة على هذا التساؤل نقول ان ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ فعلا وان لم يشر الى ذلك صراحة ، فقد اتسمت كتابات ابن خلدون بالواقعية والاستقرائية وهى سمات التاريخ ، كما انه ابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدى القائم على الجدل ، ولم تخضع آراؤه لمذهب فلسفى معين ورغم ذلك لا تخلو آراء ابن خلدون من الفكر الفلسفى ، اذا اخذنا فى الاعتبار ان نظريات فلسفة التاريخ التى تقترب من التاريخ كثيرا ما تكون الآراء الفلسفية بعدية وليست مسبقة وفقا للمنهج الاستقرائى (١٥) .

كما ان البعض الذين يعتبرون ابن خلدون مؤسس علم التاريخ يستندون الى انه ذهب الى ان التاريخ فرع نوعى من المعرفة يرتبط بكل مجال الظواهر الاجتماعية للتاريخ الفعلى ، ويكشف المؤثرات المختلفة التى تعمل فيه ، وباستمرار الاسباب والنتائج ، وبالمكونات الطبيعية والنفسية ولم يكن التاريخ بالنسبة اليه مجرد تسجيل للحوادث بل كان وصفا للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية يتسم بالدقة والواقعية (١٦)

وابن خلدون يتفق فى ذلك مع قول ابي البقاء شريف الرندى فى مرثيته المشهورة للاندلس :

لكل شئ اذا ما تم نقصان فلا يغر بطبيب العيش انسان

(١٥) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ١٣٦

(١٦) البان ج . ويدجرى (مترجم) : المرجع السابق ص ٩٥

هى الأمور - كما شاهدها - دول من سره زمن ساعته أزمان (١٧)

ومن ثم وجدنا ابن خلدون يتجاوز النظرة الى الأحداث فى ظاهرها الى باطن الوقائع والأحداث ليذكر حقائقها ويكشف عن أسبابها والقوانين التى تحكمها ، ومن ذلك قوله . . وفى باطنه - أى التاريخ بمفهومه - نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك الصيرل فى الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق (١٨) .

كما انه اثار الى اغلاط المؤرخين الذين يسوقون الأخبار الواهية وخرافات العامة ، ويتوغلون فى العدد ، ويتجاوزون حدود العوائد ، ويطاوعون دسائس الأعراب . . . ولن تجد معشار ما يعدونه وما ذلك الا لولوع النفس بالغرائب ، وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ، ولا يطالبها فى الخبر بتوسط ولا عدالة ولا يرجعها الى بحث وتفتيش (١٩) .

كما ان ابن خلدون كان أمينا فى كتابته ، لأنه لا يورد من أخبار فى التاريخ الا ما يطلع عليه ويتحقق من صحته ، وهو فى نفس الوقت لا يقبل بالأخبار المتناقلة لأنها قابلة لمجافة الواقع ، فيقول وأنا اذكر فى كتابى هذا ما امكننى منه فى هذا القطر المغربى اما صريحا و مندمجا فى أخباره وتلويجا لاختصاص قصدى فى التأليف بالمغرب والحوال أجياله وأممه وذكر ممالكه ودولة ، دون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعى على احوال المشرق وأممه ، وإن الأخبار المتناقلة لا توفى كنه ما أريده منه (٢٠) .

(١٧) د . حسين مؤنس : الحضارة - سلسلة عالم المعرفة ص ١٥١

(١٨) مقدمة ابن خلدون ص ٤

(١٩) نفس المرجع ص ١١

(٢٠) نفس المرجع ص ١٦٢

ويعده ابن خلدون الاسباب التي تبعد التاريخ عن الصدق وتباعد بين المؤرخ والموضوعية من هذه الاسباب :

١ - التشيعات للآراء والمذاهب ، فإن النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حفه من التمهيص والنظر حتى تتبين صدقة من كذبه ، واذا خامرها تشيع لراى أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار الاول وهلة ، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله (٢١) .

٢ - الثقة بالناقلين وتحميص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح وطريقة التجريح والتعديل هذه طريقة ابتدعتها رواة السنة النبوية الشريفة ومؤداها البحث الدقيق الذى يجب اجراؤه للتحقق من امانة المحدث وصدقه ، فتجمع المعلومات التى ينتجها هذا البحث ، وكلما اريد التحقق من صحة حديث روجعت تلك المعلومات (٢٢) .

٣ - الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع ، وينقل الخبر على ما فى ظنه وتخمينه فيقع فى الكذب ، أى أن السامع ينقل ما سمعه كما أدركه هو لا كما هو أصلا فيكون ما أدركه خاطئا وهو يظن أنه سليم .

٤ - توهم الصدق وهو كثير ، وانما يجىء فى الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ، أى أن المؤرخ ينقل الخبر كاذب ، ويرجع عدم التمهيص انى ثقة الناقل الزائدة بالمؤرخ الذى سجل الخبر .

٥ - الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لاجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها وهى بالتصنع على غير الحق فى نفسه . أى أن المؤرخ قد ينخدع فلا ينتبه الى تزيف التاريخ المدسوس على الأحداث فأذا نقلها كما هى يكون قد نقل ما هو كذب دون قصد (٢٣)

(٢١) المقدمة .

(٢٢) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٤٦

(٢٣) نفس المرجع ص ٨

٦ - تقرب الناس في الأكثر للأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء ، والناس متطلعون الى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة ، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها (٢٤) .

٧ - ومن الأسباب المفضية له أيضا - أي مؤدية الى بعد المؤرخ عن الموضوعية - وهى سابقة على جميع ما تقدم ، الجهل بطبائع الأحوال في العمران ، فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته ، وفيما يعرض له من أحواله ، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب ، وهذا ابلغ في التمهيص من كل وجه يعرض (٢٥) .

وهذا معناه أن لكل ظاهرة في الوجود سواء كانت ظاهرة طبيعية او اجتماعية قوانينها التي تتحكم فيها في حالة ثبوتها، وفي حالة تغيرها، ولا بد للمؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق (٢٦) .

٨ - وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وائمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو ثميها ، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشبابها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط سيما في احصاء الأعداد من الأموال والعساكر اذا عرضت في الحكايات (٢٧) .

• المقدمة (٢٤)

• المقدمة (٢٥)

(٢٦) د. زينب الخضيري : المرجع السابق، ص ٥٩

• المقدمة (٢٧)

٩ - ربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ، ويتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف وقيسها بما شهد ، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع في مهواة من الغلط ، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر (٢٨) .

وعلى المؤرخ أن ينتبه الى التطور والتغير الدائمين اللذين يحدثان في كل شيء في الوجود ، ولذلك فاذا ما قاس الحاضر على الماضي كان عليه أن ينتبه الى ما بينهما من خلاف ومن وفاق لأن عدم الانتباه لذلك يوقع في الغلط من حيث الأساس (٢٩) .

وبعد أن استعرض ابن خلدون الأسباب التي تبعد المؤرخين عن الموضوعية سجل لنا المعيار الذي نحتكم اليه في تصديق ما نسمع من أخبار أو في ردها أي رفضها ، وكان المعيار عبارة عن قاعدة هي مطابقة الأخبار عن الوقائع بالوقائع ذاتها ، وذلك على ضوء فهم عقلنا وحسنا الآدمي للإمكانية والاستحالة في أحوال وطبائع الاجتماع البشري الذي هو العمران وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه (٣٠) .

وهكذا يمكن لنا أن نحدد موقف ابن خلدون من الفلسفة ومن التاريخ ، لقد أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ، ومن التاريخ واقعيته والاستردادية من منهجه ليكون منهما علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة الى علم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد سرد أخبار (٣١) .

(٢٨) المقدمة .

(٢٩) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٦٠

(٣٠) المقدمة .

(٣١) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٣٧

وهنا يمكن أن نخضع آراء ابن خلدون لمقولات فلسفة التاريخ على النحو الآتى :

أولا - الكلية :

ومعناها ارتباط المقدمات بالتاريخ العالمى أى البشرية عامة ، وأن تكون النتائج كلية وبالنسبة لمقدمات أو مادة ابن خلدون فإن لديه حصيلة واسعة من المعلومات عن تاريخ العرب فى المشرق والمغرب وعن الامبراطوريات القديمة ، وان كانت الأمثلة التى يذكرها ابن خلدون فى الغالب مستقاة من تاريخ شعوب المغرب والاندلس .

وعلى أية حال فإن العبرة فى الكلية بالنتائج التى توصل اليها ابن خلدون ، ومدى انطباق قضاياها الكلية التى استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات ، بل مدى انطباق نظريته العامة فى التعاقب الدورى (بداوة - تحضر - تدهور) على سائر الحضارات (٣٢) .

وهذا يؤكد مقولة أنه لا ينتظر أن يستقرىء كل مفسر للتاريخ سائر الأمثلة التى تقدمها الوقائع التاريخية فى سائر الحضارات ، فذلك عمل ، وان كان هدفا مثاليا ، الا ان تطبيقه من الصعوبة بمكان كبير ، وحسب مفسر التاريخ ان يقدم شرائح من حضارات مختلفة بحيث تكون نتائجها المستخلصة منها صالحة للتكرار والتعميم (٣٣) .

ثانيا - التعليل :

التعليل فى رأى عبد الرحمن بن خلدون : ربط الأسباب بالمسببات ، واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات الى بعض ، والتعليل بهذا التوصيف يمتاز بأنه يتجاوز قيود الزمان ليتخذ طابعا عاما قائما على وحدة الطبيعة البشرية وليس تعليلا جزئيا لحوادث

(٣٢) نفس المرجع ص ١٣٨

(٣٣) د . عبد الحليم عويس : المرجع السابق ص ١٤٥

فردية لها اعتبارها زمانا ومكانا ، كما انه يمتاز بأنه تعليل باطنى من أحداث التاريخ الظاهرة وليس تعليلا ظاهريا كما هو الحال فى العلوم الطبيعية وفى هذا يقول ابن خلدون . . . وفى باطنه نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق . كما يمتاز التعليل عند ابن خلدون أيضا بأنه أقرب الى تعليل الأصوليين الذين طبقوه على قضايا الشرع ، اذ يستخدم مصطلحاتهم مثل قياس الغائب على الشاهد ، قياس الأشباه والنظائر ، تعليل المتفق والمختلف . كما يمتاز التعليل عند ابن خلدون كذلك بأنه يتخذ صفة الضرورة الأمر الذى جعل نظريته تتصف بالاحتمية التاريخية ، اذ يؤكد دائما أن ما حدث هو سنة الله فى خلقه . وفى ذلك يقول ابن خلدون فى مقدمته : اذا كانت الدولة فى دور هرمها أو انحطاطها ، كان ذلك كالهرم فى الانسان امرا طبيعيا (٣٤) .

ولا يمكن تفسير التاريخ بدون تعليل ، ولن نتحقق العبر واستخلاص السنن والقوانين بدون تعليل كما أن التعليل لابد أن يكون قابلا للتكرار فى اطر حضارية أخرى ، ولابد أن يكون عاما شأن سائر القوانين ، هذا بالإضافة الى أن التعليل التاريخى الذى يعتمد مفسر التاريخ هو تعليل باطنى مستقى من الرؤية الشاملة الفلسفية لما يقبع خلف الوقائع الظاهرة (٣٤) .

* * *

منهج ابن خلدون

التزم ابن خلدون منهجا تاريخيا سقناه فى الحديث عن النظرية ومقولات فلسفة التاريخ يقوم على تجنب الأخطاء التى تبعد المؤرخ عن الموضوعية ، حتى عرف عند المؤرخين بأنه واضح أساس علم التاريخ كما يراها المؤرخون المحدثون والقائمة على اكتشاف الأحداث القليلة الهامة وتحويلها الى أحداث تاريخية ، واستبعاد الأحداث الكثيرة غير الهامة بوصفها أحداثا غير تاريخية .

(٣٤) المقدمة - ونفس المرجع ص ١٣٩

(٣٥) ٥ عبد الحليم عويس : المرجع السابق ص ١٤٥

ومع ذلك فقد انفردت نظرية ابن خلدون بمنهج خاص بها نسوقه فيما يلي :

أولا - الديناميكية :

اعتبر عبد الرحمن بن خلدون المجتمع كائنا تاريخيا يتطور وفق قوانين خاصة به ، وهى قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها ، وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية (٣٦) . اذن الحياة الاجتماعية متطورة لا تقف ، ودوام الحال من المحال كما يقولون ، وأن كل يوم يحمل شيئا جديدا لأن المجتمع ليس جامدا بل متحركا ديناميكيا .

ويقول فى ذلك ابن خلدون : ان أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لاتدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الايام والأزمنة ، وانتقال من حال الى حال ، كما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار ، فكذلك يقع من الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التى خلقت فى عباده .

ويضيف ابن خلدون موضحا . . وقد كانت فى العالم أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو اسرائيل والقبط ، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياساتهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركتهم مع أبناء جنسهم ، وأحوال اعتمادهم للعالم تشهد بها آثارها . ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب فتبدلت تلك الأحوال وانقلبت بها العوائد الى ما يجانسها والى ما يباينها أو يباعداها ، ثم لايزال الترويج فى المخالفة حتى ينتهى الى المباشرة بالجملة (٣٧) .

(٣٦) د. زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٧٤

(٣٧) مقدمة ابن خلدون .

وهكذا يمكن القول أن ديناميكية الحياة عند ابن خلدون تجعلنا ندرج نظريته في فلسفة التاريخ لا في علم الاجتماع ، ذلك أنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الانسانية ، وهو ما أشار اليه من سبب لاغلاط المؤرخين ، حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات ، أو الجهل بطبائع الاحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام .. فان الدراسة تقتضى الكشف عما بين المجتمعات من وفاق ، وما بينها من خلاف وتعليل المتفق منها والمختلف من احوال الدول (٣٨) .

وينضح هذا من فهم فلسفة التاريخ على أنها عبارة عن النظر الى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التى تتحكم فى سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التى تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال .

وهناك من يقول ان التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية ، وان فلسفة التاريخ هى محاولة هذا المخطط الذى يتبعه التاريخ فى مساره ، أو الاتجاه الذى يتجه اليه أو الغاية التى عليه فى النهاية تحقيقها ، وفى هذه الحالة تكون فلسفة التاريخ فى رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه (٣٩) .

ذلك أن مفسر التاريخ يقدم لنا صورة تبدو وكأنها إعادة حية ومتحركة للوقائع حتى نحس بطبيعة العوامل التى تقف خلف الاحداث ، ولهذا يلجأ فيلسوف التاريخ لرصد كل العوامل النفسية والبيولوجية والفكرية والعقيدية والاقتصادية ويربط بينها ويعطى لكل عامل حظه فى مرحلته التاريخية (٤٠) .

(٣٨) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٤٠

(٣٩) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٦٥٤

(٤٠) د . عبد الحليم عويس : المرجع السابق ص ١٤٦

ولما كان المؤرخ عبد الرحمن ابن خلدون منشئ فلسفة التاريخ فقد تائرت أفكاره بالعوامل المؤثرة في مسار التاريخ ، واستخلص منها القواعد العامة التي تحكم تطور المجتمعات ، باعتبار أن هذه المجتمعات دائمة الحركة لاثبات لها ، ومن هنا تميزت أفكاره بالنظرة الديناميكية للمجتمع على مر العصور التاريخية .

ثانيا - الديالكتيكية :

يمكن استخلاص الديالكتيكية من نظرية عبد الرحمن بن خلدون في تعاقب الحضارات ، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن لديه تصور واضح عن الديالكتيكية كمنهج - كما هو الحال عند الفيلسوف الألماني فريدريك هيغل - حتى يطبقه على مسار التاريخ .

وتتمثل الديالكتيكية عند ابن خلدون فيما قاله من أن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها ، هذا العامل يتمثل في العصبية التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة ، ولا تكون الرياسة الا في أهل أقوى العصبيات ، وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية أخرى بعيدة عنها ، وهذا يعنى أن العصبية تهدف الى الملك وتنقل المجتمع من البداوة الى التحضر .

وحيث أن كل أمر يجتمع عليه ، وأن الأداميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون في كل اجتماع الى وازع وحاكم يزرع بعضهم عن بعض ، فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية .

ولكن اذا كان الحاكم قد وصل الى الرياسة بمعونة العصبية ، فان الرياسة لا تستحكم له الا اذا جدد أنوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، ومن ثم فإنه يدافعهم عن الأمر ولا يطلب له الملك الا بالاستغناء عن العصبية ، وهذا يعنى أن العصبية عامل قيام الدولة ، والعصبية عامل

فنائها بسبب مناواتهم للمحاكم ، ومن ثم تتم حركة التاريخ بداية تدهور الدولة (٤١) .

وإذا كان مثال عامل العصبية دليل على الديالكتيكية في نظرية ابن خلدون فإن الترف مثال آخر ، ذلك ان الترف يزيد الدولة في اولها قوة الى قوتها ، انه غاية الحضارة والملك ، به تتباهى الدول المتحضرة ، وبه تقاس حضارتها وقوتها ، وبه ترهب الدول المجاورة ، ولكن الترف هو العلة الأساسية لحدوث الخلل في الدولة ، انه مؤذن بالفساد ، اذا حصل. الترف أقبلت الدولة على الهدم .

هناك اذن قضيتان متعارضتان في مسار التاريخ هما :

- ١ - بالعصبية تتم الرياسة اى تقام الدول ويتوج الملوك .
- ٢ - ولا تطيب الرياسة الا بالاستغناء عن العصبية ، حتى لا تزاحم الملوك ويشعرونهم بانهم الذين مكنوه من الحكم والادارة .

كما أن هناك أيضا قضيتان متعارضتان أخريان هما :

- ١ - الترف مظهر للحضارة وغاية العمران ويرهب الأمم المجاورة
- ٢ - الترف هادم للحضارة ومؤذن بنهاية العمران ويغري القبائل بالانقضاض على الدول التي هزمت بسبب الاسراف في الترف والركون الى الدعة .

وهنا يقول ابن خلدون بحتمية انتقال الحضارة الى الهدم والتدهور ، وبذلك نجد أن كلا من العصبية والترف يتميز بالتناقض الداخلى في الدور

(٤١) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٤١ ومن الأمثلة على ذلك استعانة الخلفاء العباسيين بالعناصر التركية في أواخر أيام الخلافة العباسية في بغداد مما أدى الى تدهور الدولة وانقسامها الى دويلات في المشرق الاسلامى وفي المغرب الاسلامى .

الذى يفوم به كل منهما فى مسار التاريخ ، كما رأينا فى التعارض بين القضايا المشار إليها (٤٢) .

ويؤكد ابن خلدون أن الهرم فى الدولة شىء لا يمكن إيقافه ، وفى ذلك يقول : أن الهرم اذا نزل بالدولة لا يرتفع . وأن القضية الديالكتيكية للحياة والموت ، أى وحدتهما وتعارضهما ، هذه القضية المرتبطة بطريقة لا مفر منها بتطور أى كائن منذ ولادته حتى نهايته ، لها مكانة هائلة فى مفاهيم ابن خلدون .

والديالكتيك - فى اختصار - هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة والمجتمع والفكر على السواء ، وللديالكتيك عند ابن خلدون خاصيتان رئيسيتان هما :

١ - مبدأ التأثير المتبادل والارتباط الكونى بين كل الظواهر سواء فى الطبيعة أو فى المجتمع .

٢ - مبدأ التغيير الكونى والتطور الذى لا يتوقف أبدا (٤٣) .

ويذكر ابن خلدون عن التطور : وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا الى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع فى عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول ، فاذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشىء ، وكانت للأولى أشد مخالفة ، ثم لا يزال التدرج فى المخالفة حتى ينتهى الى المباشرة بالجملة (٤٤) .

ويذكر ابن خلدون أن للعصبية أثر هام فى الحياة الاجتماعية ، لأن بها يتم التغلب ، وبالتغلب يحصل الملك ، والعصبية المحور الذى تدور

(٤٢) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٤٢

(٤٣) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٩٥ - ٩٦

(٤٤) مقدمة ابن خلدون .

حولہ معظم المباحث الاجتماعية والتاريخية عنده ، ويردها الى الطبيعة البشرية ، ويلاحظ نوعا من العلاقة بين قوة العصبية وبين أمور الديانة والدعوة الدينية (٤٥) .

التعاقب الدورى للحضارات

ذكر ابن خلدون فى المقدمة : ان الله سبحانه وتعالى خلق الانسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها الا بالغذاء ، وهده الى التماسه بفطرتة وبماركب فيه من القدرة على تحصيله الا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه ، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلا فلا يحصل الا بعلاج كثير من الطحن والعجن والطبخ ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج الى مواعين وآلات لا تتم الا بصناعات متعددة .

ويضيف ابن خلدون . . يستحيل أن تفى بذلك كله او ببعضه قدرة الواحد ، فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف ، وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا فى الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بأبناء جنسه .

ثم ان هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم ، وليست السلاح التى جعلت دافعه لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم لانها موجودة لجميعهم فلا بد من شىء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم ، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة (٤٦) .

(٤٥) د . عبد الحلیم عويس : المرجع السابق ص ١٤٧

(٤٦) مقدمة ابن خلدون .

ومعنى هذا أن ابن خلدون يفسر قيام الدول ونشؤ المجتمعات بحاجة الأفراد الى التجمع من أجل تحقيق التكامل فى المأكل والملبس والسكن ، ربما يترتب على ذلك من ظهور صناعات ومن قبول سلطة أعلى تنظم العلاقات وتتولى قيادة الأفراد من أجل تحقيق الاحتياجات ومن أجل الدفاع ، هذه السلطة تتمثل فى يد الملك أو الحاكم ، الذى يرأس الدولة التى تكونت لتلبية احتياجات الأفراد .

ويحدد ابن خلدون الأطوار التى تمر بها الدول فى ثلاثة أطوار متعاقبة أو دورية تبدأ بالبداوة ثم يكون طور التحضر ، ثم طور التدهور، وقد نظر ابن خلدون الى الدولة على أنها كائن حى يولد وينمو ثم يهرم ليفنى ، فللدولة عمر مثلها مثل الكائن الحى تماما ، وقد حدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة وهى تتكون من ثلاثة أجيال (٤٧) ، وفى ذلك يقول : ان الدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر المتوسط فىكون الأربعين الذى هو انتهاء النمو والنشوء .

وتقوم نظرية ابن خلدون فى تعاقب الحضارات الدورى ، على تحديد الأطوار التى تمر بالدول والحضارات بطريقة دورية . وهذه الأطوار هى:

أولا - طور البداوة :

يطلق ابن خلدون مصطلح طور البداوة فى حياة الأمم والشعوب والدول على البدو الذين يعيشون فى قبائل بالصحراء والبربر الذين يسكنون الجبال فى جماعات عشائرية وأسرية ، والتتار الذين يسكنون السهول فى عصبية قوية ، هؤلاء جميعا لا يخضعون لقوانين متحضرة ، ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم ، وهم يعيشون مرحلة من الحياة البشرية تسبق مرحلة التحضر .

ويذكر ابن خلدون أن اجتماع هؤلاء (البدو - البربر - التتار) إنما هو للتعاون على تحصيل معاشهم ، والابتداء بما هو ضرورى منه

(٤٧) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٢٠٧

قبل الكمالى ، ويكون تعاونهم بالمقدار الذى يخفظ الحياة ، فاذا اتسعت
أحوالهم وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والترف دعاهم ذلك
الى السكون والدعة ، ثم تزيد أحوال الترف والدعة فيتخذون القصور
والمنازل . . وهؤلاء هم الحضرم (٤٨) .

وتحكم أفراد البدو رابطة العصبية حيث نصره ذوى الأرحام
والأقارب ، وما يلزم عنها من تناقض وتناصر ، وكلما كانت القرابة بين
الأفراد البدو أكثر أصالة وأشد نقاوة ، كانت العصبية فيهم أقوى
وبالتالى كانت الرياسة فيهم على سائر البطون والقبائل التى تختلط
فيها الأنساب ، وتحفظ القبيلة بالسلطة ما احتفظت بعصبيتها ، ويدعم
العصبية عاملان : احترام القبيلة لشيخها ، ثم حاجتها المستمرة للدفاع
والهجوم .

ويصف ابن خلدون أفراد المجتمع فى طور البداوة بأنهم : لا يزالوا
على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة
والافتراس والاشترار فى المجد ، فلا تزال بذلك سورة العصبية
محافظة فيهم ، فحدهم مرهف وجانبيهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون .

ويزيد ابن خلدون البداوة وصفا فيقول : البدو أصل المدن والحضر
وسابق عليهما ، وخشونة البداوة قبل رقة الحضارة ، ولهذا نجد التمدن
غاية للبدوى يجرى اليها ، وأن أهل البدو أقرب الى الخير من أهل
الحضر ، وسببه أن النفس اذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة
للبول ما يرد ويتطبع فيها من خير أو شر ، وأن أهل البدو أقرب
الى الشجاعة من أهل الحضر ، والسبب فى ذلك أن أهل الحضر القوا
جنوبهم على مهاد الراحة والدعة وانغمسوا فى النعيم والترف (٤٩) .

(٤٨) مقدمة ابن خلدون ص ١٢٠ .

(٤٩) نفس المرجع ص ١٢٠ .

ويتحدث ابن خلدون عن عصبية البدو ومشايخ القبائل ومدى سيطرتهم فيقول : ان سكنى البدو لا تكون الا للقبائل أهل العصبية ، وإن أحياء البدو يزغ بعضهم عن بعضهم مشائخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة ، ولا يصدق دفاعهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم ، والنصرة (أى المناصرة) على ذوى أرحامهم وقرباهم موجودة فى الطبائع البشرية ، وبها يكون التعاضد والتناصر وتعظم رهبة العدو لهم (٥٠) .

ويفصل ابن خلدون علاقات القرى داخل العصبية الواحدة فيقول : ان الرئاسة لا تزال فى نصابها المخصوص من أهل العصبية . حيث ان كل قبيلة وأن كانوا عصابة واحدة لنسبهم العام ففيهم أيضا عصبيات اخرى الأنساب خاصة هى أشد التحاماً من النسب العام مثل عشر واحد او أهل بيت واحد او أخوة بنى أب واحد لا مثل بنى العم الأقربين أو الأبعدين ، فهؤلاء أقعد بنسبهم المخصوص ويشاركون من سواهم من العصائب فى النسب العام .

ويضيف ابن خلدون موضحاً دور القرابة فى عصبية البدو . . والنصرة تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن أهل النسب العام الا أنها فى النسب الخاص أشد لقرب للحممة ، والرئاسة فيهم انما تكون فى نصاب واحد منهم ولا تكون فى الكل ، ولما كانت الرئاسة انما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب اقوى من سائر العصائب ليقع الغلب بها وتتم الرئاسة لأهلها (٥١) .

ويشير ابن خلدون الى أن حياة التنكشف تسبغ على البدو أخلاقاً فاضلة كالدفاع عن النفس والنجدة والشهامة والغيرة على الاستقلال ،

• (٥٠) نفس المرجع ص ١٢٨ .

• (٥١) نفس المرجع ص ١٣١ .

وتهدف رابطة العصبية فيهم الى الملك اى التغلب والحكم بالقهر ، فان حانت بيوتات منفرة وعصبيات متعددة فلا بد ان تتغلب اقوى عصبية فتلتحم بها سائر العصبيات ثم تطلب الغلبة على القبائل القاصية حتى تستنبعها وتلتحم بها .

ويفسر هذه الأمور ابن خلدون فيذكر : انه لما كانت البداوة سببا في الشجاعة كانت الأمم الوحشية أقدر على التغلب ممن سواها . . . واذا كان التغلب للأمم انما يكون بالأقدام واليسالة ، فمن كان من هذه الأجيال أعرق في البداوة وأكثر توحشا كان أقرب الى التغلب على سواه اذا تقاربا في العدد وتكافأ في القوة العصبية .

ويضيف ابن خلدون الى ذلك : كما ان العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وان الغاية التي تجرى اليها العصبية هي الملك وهو التغلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصبية اذا بلغ الى رتبة طلب ما فوقها . . . ولا يتم اقتدارها عليه الا بالعصبية التي يكون بها متبوعا فالتغلب الملكي غاية للعصبية ، ثم ان القبيل الواحد وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميعها تغلبها وتستنبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصبح كأنها عصبية واحدة كبرى والا وقع الأفتراق المفضى الى الاختلاف والتنازع (٥٢) .

كما يشير ابن خلدون الى ان من علامات الملك التنافس في خلال الحميدة ، وبالعكس وهو يعنى ان صفات الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية ، حيث وجدنا أهل العصبية يتنافسون في الخير وسنلله من الكرم والعفو . . الخ .

كما يذكر أيضا انه اذا كانت الأمة وحشية كان ملكها أوسع وذلك لأنهم أقدر على التغلب والاستبداد واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة

(٥٢) نفس المرجع ص ١٣٨ - ١٣٩ .

الامم سواهم ، ولانهم ينتزولون من الأهلوية منزلة المفترس من الحيوانات العجم وهؤلاء مثل العرب - يقصد البدو - وزناته - يقصد البربر - ومن في معناهم من الأكراد والتركمان وأهل اللثام من صنهاجة (٥٣) .

ثانيا - طور التحضر :

وفي هذا الطور يتحقق الملك وتؤسس الدولة وينتقل المجتمع من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي الى الحياة المتعدنة المترفة أو العمران الحضري . وتم ذلك بعد تغلب القبيلة بالعصبية الصاعدة على دولة مجاورة في دور هرمها يصير الملك لها ، ذلك أن أهل القبيلة بعصبيتهم اقتدروا عليها - على الدولة المجاورة المهزومة - بفقدان الحماية ، وضعفت الدولة فهي نهب لهم وطعمة لأكلهم يرددون عليها الغارة والنهب والزحف لسهولتها عليهم الى أن يصبح أهلها مغسولين لهم (٥٤) .

وإذا جاورت القبيلة بعصبيتها الصاعدة دولة في طور قوتها انتزعتها الدولة ، غير أنها تستظهر بها على أعدائها في مقابل مشاركتها في النعم والخصب حتى تذهب عنهم خشونة البداوة ، وتظهر عليهم صفة التحضر بما يتخذونه من وسائل العيش الرغد والترف في الحياة .

ويضيف ابن خلدون موضعا دور الدين في اقامة الدولة فيذكر : ولا يؤهل القبيلة للقيام بالفتح والتغلب على الأمصار شيء كالأستناد الى دينى أو دعوة سياسية ، اذ يدفعهم الأيمان بالدين أو المذهب الى البذل من اجل تحقيق غايتهم فضلا عن أنه يذهب التنافس ويزيل الاختلاف فيحصل التماسك .

(٥٣) نفس المرجع ص ١٤٥ .

(٥٤) نفس المرجع ص ١٤٩ .

ثم يزيد الأمر ايضا باظهار المقابلة بالنسبة للدولة المغلوبة فيذكر .
بينما تكون الدولة المغلوبة في طور هرمها نتيجة فتور الايمان في نفس
أهلها ، ويتخاذلون عن الدفاع حرصا على الحياة ، ويزيدها ضعفا ان
كانت الدولة مؤلفة من شعوب متباينة ، ولذا فان فتح المسلمين للشام
والعراق وفارس ومصر مع خضوع هذه الاقاليم لدولتين عظيمتين هما
الفرس والروم كان اليسر من فتح شمال افريقية التي يسكنها بربر لهم
عصبية متينة ، بل لم يستطع الرومان قبل ذلك اخضاعهم (٥٥) .

ويفسر ابن خلدون نجاح العرب في الفتح الاسلامي فيذكر : ان العرب
(البدو) لا يحصل لهم الملك الا بصفة دينية من نبوة او ولاية او اثر
عظيم من الدين على الجملة ، حيث يعمل الدين او يؤلف كلمتهم للأظهار
الحق ، وينتم اجتماعهم ويحصل لهم التغلب والملك .

ويضيف ابن خلدون موضعا اثر الدين في اقامة الدولة فيذكر : ان
الملك انما يحصل بالتغلب الذي انما يكون بالعصبية واتفاق الاهواء علي.
المطالبة وجمع القلوب وتأليفها انما يكون بمعونة من الله في اقامة دينه ،
فقد قال سبحانه وتعالى : لو انفقنا ما في الارض جميعا ما الفت بين
قلوبهم ولكن الله الف بينهم ، صدق الله العظيم .

الآن القلوب -- كما ذكر ابن خلدون -- اذا تداعت الى اهواء الباطل
والميل الى الدنيا خضل التنافس وفشا الخلاف ، واذا انصرفت الى الحق
ورفضت الدنيا والباطل واقبلت على الله اتحدت وجهتها ، فذهب التنافس
وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاوض واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت
الدولة (٥٦) .

(٥٥) د . أحمد صبحي : المرجع السابق ص ٤٤ .

(٥٦) مقدمة ابن خلدون ص ١٥٧ .

كما أن الحاجة الاقتصادية التي تدفع القبيلة الى الدفاع عن نفسها أولا ثم الى الغزو ثانيا هي التي تدفعها حين تستقر الى أن تحسن وسائل هذا العيش ، ومن مظاهر ذلك أن تتخذ لها مقرا ثابتا ، ومن ثم فإنه بعد تأسيس الدولة تلجأ الى تشييد المدن وتأسيس الدولة سابق على تشييد المدن لأنه يحتاج الى المال والأدوات وقوى عاملة ضخمة لا يمكن أن يسخرها الا الملك (٥٧) .

وقد خصص ابن خلدون الفصل الخامس من الكتاب الأول في المقدمة لدراسة النواحي الاقتصادية في الدولة المتحضرة ، فكان عنوانه : في المعاش ووجوبه من الكسب والصنائع وما يعرض في ذلك كله من الاحوال وفيه مسائل ، مما يدل على اهتمامه بالأمور الاقتصادية ومسئوليتها في اقامة الدولة وتمدينها . كما أدرك تأثير العوامل الاقتصادية على النواحي السياسية والاجتماعية .

وفي ذلك يقول ابن خلدون : ان اختلاف الأجيال في احوالهم انمسا هو باختلاف نحلتهن من المعاش ، فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري فيه وبسيط قبل الحاجي والكمالي ، فمنهم من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة ، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل والدود لنتاجها واستغلال فضلاتها .

ويتضح من هذا النص أن الناحية الاقتصادية هي التي تحدد طبيعة الحياة الاجتماعية عند ابن خلدون ، وقد درس ابن خلدون مسائل المرض والطلب والأثمان ، ودرس كذلك نظرية القيمة ومفهوم الحاجة والدخل والملكية ووسائل المعيشة والضرائب (٥٨) .

(٥٧) د . أحمد صبحي : المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٥٨) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ١٤٣ .

ويتوقف تقدم الحضارة في الدولة على ثلاثة أشياء هي :

(١) مزايا الأرض :

اعتبر ابن خلدون الأرض مصدر الانتاج ، وأن التحضر يأتي نتيجة عمل منظم متواصل لنشاط الانسان المتمركز في استثمار الارض . وان المزارعين المنتشرين في الأرض السهلية والجبلية أهم قسم من اقسام الشعوب في الانتاج ، ويأتي بعدهم البدو الرحل ثم سكان المدن .

وقد اعتبر ابن خلدون الانتاج زراعيا أو صناعيا من اسس التحضر وقوة الدولة ، وأن هذا الانتاج يؤكد أن قيمة الشيء في العمل الانساني المبذول فيه ، أي أن جوهر القيمة هو العمل ، وليس المهم هو بذل المجهود بل المهم هو بذل مجهود لانتاج شيء يسد حاجة يشعر بها المجتمع (٥٩)

وفي ذلك يقول ابن خلدون : ان الكسب الذي يستفيده البشر انما هو اعمالهم ولو قدر أحد عطل من العمل جملة لكان فاقد الكسب بالكلية ، وعلى قدر عمله وشرفه بين الاعمال وحاجة الناس اليه يكون قدر قيمته ، وعلى نسبة ذلك ثمو كسبه أو نقصانه (٦٠) .

وحيث اعتبر ابن خلدون العمل أساس الانتاج والانتاج أساس للتحضر، فان العمل في الارض وأعنى الزراعة وما يرتبط بها وبالارض من صناعات يستتبع الاستقرار بعد ترحال ، فقد كان الانسان في مرحلة البداوة ينتقل من مكان الى مكان ، فلما اتجه هذا الانسان الى استثمار الأرض فقد اتجه الى الاستقرار ، والاستقرار أول أسس التحضر .

(٥٩) نفس المرجع ص ١٥٤ .

(٦٠) مقدمة ابن خلدون .

وقد رأى ابن خلدون أن البيئة الطبيعية تؤثر بقوة في المجتمع الانساني ، إذ أن هذا الأخير تحدد طبيعته الى حد كبير الأرض ، وموقعها ودرجة خصوبتها ، ونوع المواد الغذائية التي تنتجها ، والمواد الخام التي تقدمها ومناخها ، فالطبيعة تحدد اذن النشاط الانساني وتضع حدودا لما يمكن أن يفعله ، وهي أيضا تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للانسان ، بل وتحدد نوع حياته الثقافية ، وعلى هذا الأساس استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد الا في مناطق معينة دون غيرها (٦١) .

(ب) مزايا الحكومة :

يعتبر ابن خلدون الحكومة القوية أساس آخر من أسس التحضر ، ذلك أن الانسان المستقر يحتاج الى التنظيم والحماية حتى يطمئن على ثمار عمله فيزيد من انتاجه ، كما أنه يحتاج الى حكومة عادلة تحقق الأمان والعدالة ، والى حكومة قوية تستطيع الدفاع عن مصالحه ، والى حكومة واعية بأهمية التجارة الخارجية فتشجعها وتحميها .

ان حكومة بهذه المواصفات تساعد على الاستقرار فى الوطن والى تماسك المواطنين والى انصرفهم الى الانتاج ، وبالتالي تصبح الدولة من الغنى ما يجعلها تسعى الى تحديث وسائل انتاج ومعيشة المواطنين اى بمعنى آخر توصف بأنها دولة متحضرة ، انقلبت من طور البداوة الى طور التحضر .

ويرى ابن خلدون أن الدولة قوة اعلى من المجتمع وليس قوة مندمجة فيه ، وأنها لا يمكن أن توجد الا في مرحلة معينة من تطور العمران ، فالعمران البدوى أو ما قبله ليس به نظام الدولة ، ولا توجد الدولة

(٦١) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ١٠٧ .

الا في العمران الحضري ، هي اذن نتاج المجتمع عند درجة معينة
من تطوره (٦١) .

(ج) كثرة السكان :

يرى ابن خلدون انه اذا كانت الحكومة تدعم قيام الحضارة فإن
كثرة السكان تخلقها لان اجتماع عدد من السكان وتنسيق جهودهم وتوزيع
العمل بينهم يجعل ثمرة جهودهم تفوق حاجاتهم ، فلا يستهلكون الا جزءا
يسيرا ، ويزيد الباقي عن حاجاتهم يستثمرونه في الترف ومظاهر التخصر
والترف يزيد الدولة في اولها قوة الى قوتها ، وذلك انه اذا حصل الملك
والترف كثر التناسل فتقوى العصبية (٦٣) .

وفي هذا يقول ابن خلدون : ان الغلب الذي يكون به الملك انما هم
بالعصبية وما يتبعها من شدة البأس . ثم اذا حصل الملك تبعه الرقة
واتساع الأحوال ، والحضارة انما هي تفنن في الترف واحكام الصنائع
المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش
والأبنية وسائر عوائد المنزل واحواله ، فصار طور الحضارة في الملك
يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرقة الملك ، وأهل الدول أبدا
يقلدون في طور الحضارة واحوالها للدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم
يشاهدون ، ومنهم في الغالب يأخذون (٦٤) .

ومن مظاهر تحضر الدولة الاستكثار من الموالى والصنائع ، انهم من
لوازم الترف ، كما يستظهر بهم صاحب الأمر ويدفع عنه أهل عصبية ،
وتعبر الدولة عن قوتها وتحضرها بالآثار وعلى قدر قوتها تكون آثارها

(٦٣) نفس المرجع ٢١٨ .

(٦٣) د . أحمد صبحي : نفس المرجع السابق ص ١٤٦ .

(٦٤) مقدمة ابن خلدون .

فمباني الدولة وهيكلها العظيمة انما تكون على نسبة قوتها لان ذلك لا يكون الا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي للعمل (٦٥) .

وفي ذلك يقول ابن خلدون : ان الترف يزيد الدولة في اولها قوة الى قوتها ، والسبب في ذلك ان القبيل اذا حصل لهم الملك والتسرف كثر التناسل والولد والعمومية ، فكثرت العصابة واستكثروا أيضا من الموالى والصنائع ، وربيت اجيالهم في جو ذلك النعيم والرفه ، فازدادوا به عددا الى عددهم وقوة الى قوتهم(٦٦) .

ثالثا : طور التدهور :

الطور الثالث من أطوار الدول والحضارات ، هو طور التدهور أى وصول الدول والحضارات الى الهرم ، ويتحقق التدهور عندما تتوفر العوامل الآتية : -

(١) العصبية والموالى :

يعتبر ابن خلدون ان العصبية عامل من عوامل تدهور الدولة ، كذلك الموالى والصنائع وفي ذلك يقول ابن خلدون :

« حيث ان بالعصبية تتم الرياسة والملك فان صاحب الرياسة يطلب بطبيعته الانفراد بالمجد اذ ان من الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة فى استتباعهم والتحكم فيها ، ويجيء خلق التاله الذى فى طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم لفساد الكل باختلاف الحكام فيجدع حينئذ انوف العصبيات .

(٦٥) د . احمد صبحى : نفس المرجع والصفحة .

(٦٦) مقدمة ابن خلدون .

ويضيف ابن خلدون قائلا : وتفرع عصبيتهم عن ذلك وينفرد به ما استطاع حتى لا يترك لاحد منهم فى الامر لا ناقة ولا جملا . ويعنى فى ذلك، بأشد مما عانى فى اقامة الملك لأنه كان يدافع الأجانب ، وكان اعوانه فى ذلك أهل العصبية أجمعهم ، أما حين الأنفراد بالملك فهو يدافع الاقارب مستعينا بالاباعد فيركب صعبا من الامر أنه أمر فى طبائع البشر لا بد منه فى كل الملوك الذين يستظهرون على عصبياتهم بالموالى والمصطنعين (٦٧) .

وعلى هذا يمكن القول أن الحاكم اذا استخدم الموالى الصنائع وقدمهم على أهل عصبيته كان هؤلاء الموالى والصنائع من عوامل ضعف الدولة لان أهل عصبيته يصبحون من بعض أعدائه ، فيحتاج فى مدافعتهم عن الأمر الى اولياء آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم ويتولاهم دونهم ، فيكونون أقرب اليه من سائرهم فيستميئون دونه فى مدافعة قومه عن الامر الذى كان لهم ، فيستخلصهم صاحب الدولة ، ويخصهم بمزيد من التكرمة والايثار ويقلدهم جليل الأعمال والولايات . .

وهناك يكون الخطر ، ذلك أن الموالى والصنائع الذين أصبحوا أقرب الى الحاكم من عصبيته يكونون خطرا على الدولة ، ويكون ذلك مؤذنا - كما يقول ابن خلدون - باهتمام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التى كان بناء الغلب عليها ، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان فيترصبون به الدوائر ، ويعود وبال ذلك على الدولة ولا يطمع فى برئها من هذا الداء لأنه ما مضى يتأكد فى الأعقاب الى أن يذهب رسمها (٦٨) .

ويضيف ابن خلدون الى ما سبق وصفا للموالى والصنائع بأن هذه البطانة من موالى النعمة وصنائع الاحسان ليست من قوة الشكيمة

(٦٧) مقدمة ابن خلدون : ص ١٦٦ .

(٦٨) نفس المرجع ص ١٨٢ .

ما لعشيرته التى بها أسس ملكه ، أنه اذا ذهب الأصل وهم عشيرته لم يستقل الفرع من الصنائع والموالى بالرسوخ ، فيصير ذلك وهنا فى الدولة لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها فضلا عن انعدام صلة الرحم بينه وبينهم ، بل قد يتجاسر عليه أهل بطانته فتتزعزع ثقته فيهم ويتبعهم بالقتل ويستعين عليهم بالجيش ويستأجره لحمايته فتقل الحامية بالأطراف والشعور مما يغرى الخوارج عليها سواء من أعدائه أو من أهل عشيرته الذين أثار عدائهم حال انفراده بالملك (٦٩) .

كما يضيف ابن خلدون الى ما سبق توضيحا لدور الموالى والصنائع فى تدهور الدولة : ان الدولة اذا اخذت فى تغلب الوزراء والاولياء استمر لها ذلك وقل ان تخرج عنه لأن ذلك انما يوجد فى الأكثر عن أحوال الترف ونشأة أبناء الملك منغمسين فى نعيمه قد نسوا عهد الرجولة والغوا اخلاق الدايات وربوا عليها فلا ينزعون الى رئاسة انما همهم فى الفنون بالأبهة والتنفس فى اللذات وأنواع الترف ، وهذا التغلب يكون للموالى والمصطنعين (٧٠) .

(ب) الترسف :

يؤكد ابن خلدون انه اذا كان للموالى والصنائع دور فى انهيار الدولة ، فإن الترف هو العامل الحاسم فى ضعف الدولة وتدهور الحضارة ، لأن الترف كما سبق أن ذكرنا له دور فى قوة الدولة وتحضرها فإنه أيضا له الدور الأكبر فى انهيار الدولة .

ويفسر لنا ابن خلدون دور الترف فى تدهور الدولة من خلال العوامل الاقتصادية والأخلاقية والنفسية على النحو المفصل التالى :

(٦٩) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٢٧

(٧٠) مقدمة ابن خلدون ص ١٨٦ .

١ - العامل الاقتصادي :

يوضح ابن خلدون دور العامل الاقتصادي كأحد عوامل الترف المسئولة عن تدهور الدولة بأن طبيعة الملك تقتضى الترف حيث النزوع الى رقة الاحوال فى المطعم والملبس والفرش والآنية وحيث تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والامصار المنتسعة والهياكل المرتفعة ، وحيث اجازة الوفود من اشراف الأمم ووجوه القبائل مع التوسعة فى الاعطيات على الصنائع والموالى وادرار الأرزاق على الجند .

ويضيف ابن خلدون بأن الانغماس فى الترف والنعيم يزيد لا من جانب السلطان وبطانته فحسب بل من جانب الرعية أيضا ، اذ الناس على دين ملوكهم حتى يصل الأمر الى أن الجباية لا تفى بخراج الدولة فتندرج الزيادة فى الجباية بمقدار بعد مقدار لتندرج عوائد الدولة فى الترف وكثرة الحاجات والانفاق ، فتضرب المكوس على اثمان البياعات فى الاسواق لادرار الجباية .

ويزيد ابن خلدون الامر توضيحا فيقول : قد يستحدث صاحب الدولة انواعا من الجباية يضربها على البياعات ليفى الدخل بالخراج حتى تثقل المغارم على الرعايا ، ويكسد الأسواق وذلك أن الجباية مقدار معلوم لا تزيد ولا تنقص ، فاذا زادت بما يستحدث من المكوس فان مقدارها بعد الزيادة محدود والا انقبض كثير من الأيدى عن الأعمار لذهاب الأمل فى النفوس بقلّة النفع ولا يزال الأعمار فى نقص والترف فى ازدياد حتى ينقص العمران ويعود وبال ذلك على الدولة (٧١) .

ويفسر ابن خلدون الأسباب المؤدية بالناس الى الانصراف عن السعى للأعمار فيقول :

(٧١) نفس المرجع .

ان العبدوان على الناس فى أموالهم ذاهب بآمالهم فى تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من ايديهم ، واذا ذهبت آمالهم فى اكتسابها وتحصيلها ، وانقبضت ايديهم عن السعى فى ذلك ، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعى فى الاكتساب (٧٢) .

ويضيف ابن خلدون موضحا موقف الحاكم بالنسبة لكثرة الانفاق واسباب ذلك فيذكر : ومن ناحية أخرى يتجاسر الجند على الدولة ويلجأ السلطان الى مداراتهم ومداولتهم بالعطايا وكثرة الانفاق ، واذا لا تفى المكوس بذلك فقد تسول للسلطان نفسه الى جمع المال من أملاك الرعايا من تجارة ونقد بشبهة أو بغير شبهة ، وقد يلجأ الى مشاركة الفلاحين والتجار فى شراء الحيوان والبضائع ولا يجرؤ أحد على منافسة السلطان فى الشراء فيبيع البائع بضاعته بثمن بخس مما يؤدي الى كساد الأسواق وقعود الفلاحين والتجار عن استثمار أموالهم فتقل الأرباح .

ويزيد بن خلدون العامل الاقتصادي تفسيرا من ناحية تهرب أصحاب رؤس الأموال أمام قوانين واحتكار الحاكم فيقول : قد يتفرق أهل الدولة فى الآفاق طلبا للرزق ، أو قد يتوقع بعض الحاشية وقوع المعاطب فينزعوا الى الفرار أخذين ما تحت ايديهم من أموال ، وان كان الخلاص من ريقسة السلطان عسيرا ، وحتى وان خلصوا الى قطر آخر امتدت عيون الملك فى ذلك القطر الى ما فى ايديهم من الأموال . هكذا تذهب رؤس الأموال وتكسد الأسواق وتقل جباية السلطان وتقف الديار وتخرب الامصار .

ثم يؤكد ابن خلدون أن زيادة احتياجات الحاكم تؤدي الى اسرافه فى فريش الضرائب على السكان ، وبالتالي تؤدي الى الاختلال الاقتصادي المؤذن بانهيار الدولة ، وفى ذلك يقول : عندما لا تفى الجباية بنفقات السلطان وتحتاج الدولة الى الزيادة فى الجباية لما تحتاج اليه الحامية

(٧٢) نفس المرجع ص ٢٨٦ .

من العطاء والسلطان من النفقة فيزيد من مقدار الوظائف والوزائع
أولا ، ثم يزيد الخراج والحاجات والتدرج في عوائد الترف وفي العطاء
للحامية .

ثم يسترسل ابن خلدون فيذكر . . ويدرك الدولة الهرم وتضعف
عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال والقاصية فتقل الجباية وتكثر
العوائد ويكثر بكثرها أرزاق الجند وعطاؤهم فيستحدث صاحب الدولة
أنواعا من الجباية يضرها على البياعات ويفرض لها قدرا معلوما على
الائمان في الأسواق وعلى أعيان السلع في أموال المدينة . . ويؤذن
ذلك باختلال العمران ، ويعود على الدولة ولا يزال ذلك يتزايد الى
أن تضمحل (٧٣) .

٢ - العامل الأخلاقي النفسى :

يذكر ابن خلدون أنه إذا اتسعت أحوال البدو وحصل لهم ما فوق
الحاجة من الغنى والحرفة دعاهم ذلك الى السكون والدعة وتعاونوا
في الزائد على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتائق فيها
وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر ، ثم تزيد الأحوال
الرفقة والدعة فتجىء عوائد الترف البالغة مبالغها في التائق في علاج
القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة فى أنواعها .

ويضيف ابن خلدون الى ذلك موضحا دور الترف فى انهيار الدولة
فيذكر : أن عوائد الترف تؤدى الى العكوف على الشهوات وتثير مذمومات
الخلق ، فتذهب عن أهل الحضرة طباع الحشمة ويقذعون فى أقوال الفحشاء
فضلا عن أن الترف يذهب خشونة أهل البداوة ويضعف العصبية والبسالة
حتى انغمسوا فى النعيم فأنهم يصبحون عيالا على الدولة كأنهم من جملة
النسوان والولدان المحتاجين الى المدافعة عنهم .

(٧٣) نفس المرجع ص ٢٨٠ - ٢٨١ .

ويزيد ابن خلدون الأمر توضيحاً فيذكر أن الترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة ، والترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الفساد والسفه ، والترف مظهر لحياة السكون والدعة ودليل ميل النفس الى الدنيا والتكالب على تحصيل متعها حتى يتفشى الخلاف والتحاسد ويفت ذلك في التعاضد والتعاون ويفضى الى المنازعة ونهاية الدولة (٧٤) .

ويفسر ابن خلدون تأثير الترف على قرارات الحكام بالمصادرة فيقول : إن طبيعة الملك تقتضى الترف فتكثر عوائدهم وتزيد نفقاتهم على اعطياتهم ، ولا يقى دخلهم بخرجهم ، فالفقير منهم يهلك والترف يستغرق عطائه بترفه ، ثم يزداد ذلك فى أجيالهم المتأخرة الى أن يقصر العطاء كله عن الترف وعوائدهم وتمسهم الحاجة وتطالبهم ملوكهم بحصر نفقاتهم فى الغزو والحروب فلا يجدون وليجة عنها فيوقعون بها العقوبات وينتزعون ما فى أيدي الكثير منهم يستأثرون به عليهم أو يؤثرون به ابناءهم وصنائع ودولتهم فيضعفونهم لذلك عن اقامة أحوالهم ، ويضعف صاحب الدولة بضعفهم .

ويسترسل ابن خلدون موضحاً اثر الترف على الدولة فيقول : وإذا كثرت الترف فى الدولة وصار عطاء الحكام مقصوراً عن حاجاتهم ونفقاتهم اجتاج صاحب الدولة الذى هو السلطان الى الزيادة فى اعطياتهم حتى يسدد خللهم ويزيح عنهم ، فالترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الشر والسفسفة وعوائدها فتذهب منهم خلال الخير التى كانت علامة على الملك ودليلاً عليه ، ويتصفون بما يناقضها من خلال الشر فيكون علامة الادبار والانقراض وتأخذ الدولة مبادئ العطب الى أن يقضى عليها (٧٥) .

• (٧٤) نفس المرجع ص ١٦٨

• (٧٥) نفس المرجع ص ١٦٩

ويزيد ابن خلدون تأثير الترف في انهيار الدولة توضيحا فيقول :
ان الناس الذين تأثروا بالترف ينسون عهد البداوة والخشونة كان
لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ،
ويبلغ الترف فيهم غايته بما تنبؤوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون
عيالا على الدولة ومن جملة النسوان والولدان المحتاجين للمدافعة
عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة .

ويضيف ابن خلدون الى ذلك من الصفات للمترفين : ويلبسون على
الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يمهون بها
وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها ، فاذا جاء المطالب
لهم لم يقاوموا مدافعتهم ، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ الى الاستظهار
بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالى ويصطنع من يغنى عن الدولة
بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت .

ويختتم ابن خلدون عمر الدولة التي تسقط بسبب الترف ، بأن
الترف يؤدي الى هرم الدولة واذا شاخت الدولة لن تقوم لها قائمة ،
وهذا هو دور الانهيار أو السقوط النهائي ، وهكذا شأن كل دولة
لابد وأن يعرض فيها عوارض الهرم بالترف والدعة وتقلص ظل القلب
فيقتسم اعياضها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر وتتعدد فيها الدول ،
واذا كان الهرم طبيعيا في الدولة كان حدوثه بمثابة الأمور
الطبيعية (٧٦) .

وهكذا أوضح ابن خلدون أن عوامل انهيار الدولة تتركز اساسا
في عاملين هما العامل الاقتصادي والترف كعامل أخلاقي سيكولوجي ،
وفي ذلك يقول ابن خلدون : اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد
منهما ، فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجنود والثاني

المال الذى هو قوام أولئك الجند واقامة ما يحتاج اليه الملك من الأحوال والخلل اذا طرق الدولة طرقها فى هذين الأساسين (٧٧) .

أى أن العامل الاقتصادى كقوة تيسر استخدام الجند لحماية الدولة ، وعلى قدر الناحية الاقتصادية تكون قوة الدولة السياسية والعسكرية ، كما أن ميل الجند الى المدافعة وحرصهم على المطالبة (.أى الهجوم) يجعل الدولة مهابة الجانب قوية الشكيمة ، ولكن اذا ضعفت الناحية الاقتصادية ومال الجند الى الترف كان ذلك مؤذنا بانهيار الدولة ، ومن ثم تأتى مرحلة التدهور من تدهور الأساسين اللذين قامت عليهما الدولة ، وهما كما ذكرنا القوة الاقتصادية والقوة العسكرية . فاذا أصيبت هاتان القوتان وضربتا كان معنى ذلك تدهور الدولة وانهارها .

هكذا يأتى انهيار الدولة عن طريق العصبية والجند والترف ، عندما تسقط قوة الدولة ويتجاسر عليها من الدول أو من هو تحت يديها من القبائل والعصائب . هذا مع ملاحظة أن الدولة فى أولها تكون بدوية فيكون الانفاق معقولا ، ولذا لا يكون هناك امعان فى الجباية والاسراف ، أما اذا عظم المال فأن نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الاسراف فى الرعايا وتمتد أيديهم الى أموال الدولة (٧٨) .

تقييم نظرية التعاقب الدورى :

هذه نظرية عبد الرحمن بن خلدون فى التعاقب الدورى للحضارات والدول ، وقد تميزت فى تفسير مسار التاريخ بالواقعية والموضوعية ، وهى غنية بالعبر والعظات وأن آراءه فى تعاقب الحضارات الدورى والديناميكية الفاعلة فى انتقال الدولة من هذا الدور الى ذلك تتسم ببصيرة نافذة وحسد ثاقب ، وسيظل لهذه الآراء قيمتها مادامت

(٧٧) نفس المرجع .

(٧٨) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٣١٥ .

القوة مبدأ قيام الدولة ، كما ان كثيرا من آرائه لا تزال تصدق على احوال الدول التي تنشأ مستعينة بالقوة المادية حتى وان التمسست بعد استقرارها الاستناد الى القوة التقليدية (٧٩) .

ولقد كون ابن خلدون نظريته في التعاقب الدورى للحضارات عن طريق ملاحظة الدولة وتطورها عبر تاريخ شمال أفريقيا فى العصور الوسطى ، فلم تكن نظريته نظرية عقلية استنبطها من الفكر فقط ، ولذا فانها ليست جامدة بل لها بعض الاستثناءات (٨٠) .

فانه بالرغم من ان ابن خلدون قاس حياة الدولة أو الحضارة على حياة الانسان ، فيجعل لها أعمارا طبيعية كالانسان حيث يقول : اعلم أن العمر الطبيعى للأشخاص على ما زعم الأطباء والمنجمون مائة وعشرون سنة وهى سنو القمر الكبرى عند المنجمين ، ويختلف العمر فى كل جيل بحسب القرانات (البروج) فيزيد عن هذا وينقص منه فتكون اعمار بعض أهل القرانات مائة تامة وبعضهم خمسين أو ثمانين أو سبعين على ما تقتضيه أدلة القرانات عند الناظرين فيها .

وأضاف ابن خلدون : وأما اعمار الدول أيضا ، وان كانت تختلف بحسب القرانات الا أن الدولة فى الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذى حزر انتهاء النمو والنشوء الى غايته (٨١) .

على الرغم من كل هذا فإن عمر الدولة قد يطول اذا قام صاحب الدولة - كما يذكر ابن خلدون - باتخاذ أجناده من زناته والعرب واستكثر

(٧٩) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٥٠ .

(٨٠) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٢١٦ .

(٨١) مقدمة ابن خلدون .

مسهم وترك أهل الدولة المتعودين للترف فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر
سالما من الهرم . وقد تضعف العصبية في الدولة تماما ومع ذلك لا تنهار
وذلك بسبب اعتياد الرعايا عليها .

لقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن سلسلة من الدول تسير
كل منها في حلقات متتابعة وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة
وفي أعمارهم ، وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا . . . وأن الفناء
على الدولة يكون بالعنف الذي يحدث نتيجة توفر أسباب كامنة تظل
تنخر في الدولة حتى تنهار ، وأن الانهيار يكون للقبيلة الحاكمة
أو للطبقة الحاكمة التي يكونها السلطان أو الحاكم .

لقد كان ابن خلدون رجل سياسة «سهر اغوار دنيا السياسة في العالم
الاسلامى فى القرن الرابع عشر الميلادى الذى عاشه ، وشاهد الضعف
والتدهور اللذين يسودان الاقطار الاسلامية بصفة عامة ، كما عايش
انحسار الوجود الاسلامى من شبه جزيرة ايبيريا ، اى انه رأى كل شىء
ينهار ويتدهور فقال ان الدولة دائما تنتهى بالانهيار الكامل (٨٢) .

ولقد أدرك ابن خلدون أهمية دراسة الظروف الطبيعية - أي العوامل
الجغرافية - من أجل معرفة تأثيراتها على مسار التاريخ ، إلى جانب
التركيز على العوامل الاقتصادية ومسئوليتها عن الأحداث التاريخية
سواء في طور البداوة أو في طور التحضر أو حتى في طور التدهور .

وبخلاصة القول ان ابن خلدون توصل الى عدة قواعد او مبادئ تمثلت
فيما يلى : -

- ١ - ان تطور التاريخ يخضع للتدافع والصراع والتفاعل .
- ٢ - ان العصبية الدينية والقبلية لها دور أساسى فى بناء الدول .

(٨٢) د . زينب الخضيرى : المرجع السابق ص ٢١٨ - ٢٢٣ .

- ٣ - أن الحضارة مثل الكائن الحى فى تطوره من البداوة الى الحضارة
تم التدهور .
- ٤ - ان الدول كالأفراد تخضع لدورة الحياة الفردية نفسها حتى
تموت .
- ٥ - ان العوامل الجغرافية والبيئية مؤثرة فى التاريخ .
- ٦ - أن للاقتصاد دورا مهما فى العمران البشرى وأن الاجتماع ضرورى
لحياة الناس .
- ٧ - أن الدول تسقط بسقوط العصبية والولاء للدين .
- ٨ - أن العرب (والانسانية كلها) لا تصلح بغير الدين (٨٣) .

ورغم أن ابن خلدون لم يلتزم حين كتب مؤلفاته بالمنهج الذى ساقه
فى فلسفة التاريخ التى شرحها فى المقدمة ، فإن هذا لم يقلل من جهده
فى ابراز أفكاره فى فلسفة التاريخ التى جعلت الانسان يفهم التاريخ فهما
علميا يبعده عن الأساطير والتفاصيل المملة ، فلقد اعتبر التاريخ دراسة
للتطور البشرى فى جميع النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية
والروحية والفكرية .

كما أن ابن خلدون شدد على دراسة التاريخ للعبارة والعظة
لا للتسلية ، فنحن ندرس تواريخ الدول والملوك لتتعلم ، وندرس سير
الأنبياء لتتأسى بهم ، وندرس تجارب الأمم ، ونرى ما وقعت فيه من
الأخطاء لتتجو بأنفسنا من المزلات ومواطن الضرر ، وهذه فى رأينا هى
أعظم فوائد التاريخ فى نظر دارسيه من العرب ، ولهذا نجد ابن خلدون
يسمى تاريخه الكبير « كتاب العبر » (٨٤) .



- (٨٣) د . عبد الحلیم عویس : المرجع السابق ص ١٥٠ .
- (٨٤) د . حسین مؤنس : التاريخ والمؤرخون مجلة عالم الفكر ص ٩ ، ٤٠ .

الفصل الثالث

نظرية العناية الالهية

- معنى العناية الالهية *
- الظروف المعاصرة *
- القديس أوغسطين *
- مدينة الله *
- الاعترافات *
- تعليق *
- جماعة اخوان الصفا :
- من هم ؟
- علاقتهم بالفلسفة
- المهدي المنتظر *
- تعليق *

معنى العناية الالهية

سادت فكرة العناية الالهية معظم حضارات الانسان منذ القدم بقدر دور الدين فى هذه الحضارات ، فعلى سبيل المثال نجد أن المصريين والبابليين والآشوريين والأكاديين واليونانيين الأقدمين آمنوا بأن الانسان جزء من الكون ، ومن ثم تسرى عليه ما يسرى على الكون من قوانين . . هذا على ان بنى اسرائيل قد خالفوا هذه الشعوب باعتقادهم ان اليهودى وحده دون سواه أصبح له وضع فى الكون ، حيث أصبح عالمه مظهرا لعناية الله ، وأن هذه العناية مقصورة على شعب الله المختار ، وأن أحداث التاريخ لا تتكرر ولا تتعاقب ، ولكنها تتخذ مسارا مستقيما لتستكمل هدف « يهوه » بالعودة الى أرض الميعاد ، أى أن « يهوه » يتدخل فى وقائع التاريخ من أجل شعبه المختار(١) .

هذا فى الوقت الذى يسلم فيه المؤرخون اليونانيون والرومان بوجود قوة الهية مقدسة لكنها لا تتدخل فى مجرى التاريخ بحيث توجهه توجيهها جبريا ، انما هى ارادة عليا فيها تمييز ودعم لارادة الانسان الحرة ، وتلك هى الفلسفة الانسانية التى اعتنقها المؤرخون فى العصرين اليونانى والرومانى (٢) .

وبعد قيام المسيحية اتخذت نظرية العناية الالهية طابعا مسيحيا ، وحسب المفهوم الكنسى فان النشاط الانسانى تسيره دائما العناية الالهية ، وما جميع اعمال الانسان الا أدوات فى تنفيذ المشيئة الالهية وعليه فان عقلية العصور الوسطى الكهنوتية قد أعفت الانسان من مهمة صنع تاريخه

(١) د . أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص ١٦٧

(٢) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص ١٨

وترك الأمر كله لله ، وذلك توافقاً مع التسليم الكاثوليكي المقدر
والمكتوب (٣) .

ومن حيث اهتمام المسيحية بالتاريخ فيمكن القول ان المسيحية نتقدم
التاريخ فى صورة نوع من الدراما المسرحية تنقسم الى اربعة فصول هى :
١ - الفصل الأول يعالج مسألة « سقوط آدم » بما اعقبه من استمرار
الخطيئة التى هى تباعد عن الله بين ذرية آدم .

٢ - الفصل الثانى يتناول قضية دخول الله فى التاريخ متجسداً فى
صورة بشرية فى « يسوع المسيح » وتضمن هذا الفصل ما يلى :
(أ) تأسيس الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصى
وأسلوب حياته وتعاليمه .

(ب) تخليصه البشرية بوفاته على الصليب .

(ج) بعثه وصعوده الى السماء معطياً البشر تأكيداً بخلودهم .

٣ - والفصل الثالث يتناول تبشير العالم بالانجيل تبشيراً مضى مع
اتساع نطاق الكنيسة المسيحية .

٤ - والفصل الرابع والنهائى يناقش عودة المسيح للمرة الثانية الى
العالم جالبا معه « يوم الحساب » وافتتاح مملكة السماء المتصفة بالكمال
والمقرونة بأتم البركات (٤) .

وقد أقرت جميع الفرق الاعتقاد بأن الله وثيق الاهتمام بالتاريخ ،
كما ان تلك الفرق كلها اعترفت بالاستمرار الروحى بعد الحياة الدينية ،
وارتبط الاعتقاد المسيحى الاول عن بعث الاجسام بفكرة قيام العصر

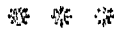
(٣) د. محمد عواد حسين : صناعة التاريخ ، مجلة الفكر ص ١٢٦

(٤) ألبان ج. ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ، ص ١٠١

الألفى السعيد فى الأرض الذى لابد للمصلحين الأبرار من أبناء الماضى
من القيام فيه باجسام للمشاركة فى بحبوخته (٥) .

وبالنسبة للعقيدة الاسلامىة ، فانه مع ايمان المسلمين بالمشيئة الالهىة
ومع أن بعض الفرق والمذاهب الاسلامىة كالمعتزله وطوائف الصوفىة قد
فصلوا القول فى العناية الالهىة كعقيدة ، ومع أن فرق الشىعة التى تؤمن
بالمهدىة كعقيدة تشكل املا لا يقل عن أمل اليهود فى أرض الميعاد . مع
ذلك كله فان هذه الطوائف والفرق الاسلامىة لم تقدم نظرىة العناية
الالهىة مطبقة على التاريخ وبالتالى لا ترقى الى أن تكون فلسفة للتارىخ (٦)

وهكذا يمكن تعريف العناية الالهىة - كما ذكرها أصحاب النظرىة -
بأنها تقوم على مبدأ يعطى الله كل الفعل فى الأحداث التارىخىة ، ويعفى
الانسان من صنع تارىخه ، بمعنى أن الأحداث والظواهر التارىخىة
تخضع لمشيئة الله وحده دون تدخل من الانسان المخلوق الذى عليه أن
يسير دون اختيار فى حىاته ، فهو مسير وليس مخيرا ، وان وقائع التارىخ
تخضع للمشيئة الالهىة ، وتنكر القول بالمصادفة لانها لا تعنى الا الفوضى
والعبث .



الظروف المعاصرة

تحدثنا فى الفصل الاول عن فلسفة التارىخ وما هى العوامل أو
الظروف التى تؤدى بالفكر أو الفيلسوف للخروج بنظرىة فى فلسفة التارىخ ،
وحددنا هذه الظروف بثلاثة كان أهمها وجود حالة وتدهور فى الدولة ،
ثم قلق على المستقبل .

وهنا ونحن نتحدث عن الظروف التى عاصرت ظهور نظرىة العناية
الالهىة نجدها قد تمثلت فى الجانب المسيحى فى تعرض الامبراطورىة الرومانىة

(٥) نفس المرجع ص ١٠٣ - ١٠٤

(٦) د . أحمد صبوحى : المرجع السابق ص ١٦٧ - ١٦٨

للسقوط نتيجة لغزوات القبائل الجرمانية ، مما اشاع ان انتصار الوثنية على المسيحية راجع الى ضعف المسيحية كديانة التي اضعف الدولة وساهمت في انهيارها ومن هنا جاء دفاع القديس اوغسطين عن المسيحية باعتبارها المتل الاعلى للدولة (٧) .

كما تميزت فترة العصور الوسطى بالحروب المتصلة بين الامبراطورية الرومانية واعدائها وهذه الحروب المتصلة لم تقطع اسباب الدوام والاتصال في حياة هيئات عديدة كالاسر الاقطاعية والكنسية ، وعاشت هذه الهيئات اياما بالغة العنف ، كانت الحقوق فيها تضيع وتنكر ، وكان البطش فيها يسود ويحكم . . ونظرا لاتساع ثقافة رجال الدين آنذاك ، فقد اصبحوا مؤرخى العصر حتى القرن الخامس عشر حين انتقلت هذه الصفة الى رجال القانون (٨) .

كما ان سقوط روما وما حل بها من دمار وخراب عام ٤١٠م كان نتيجة لما غشى حياة الرومانيين من رزائل وفساد ، وان اقبح هذه الرزائل شهوة الحكم وعشق السلطة ثم التسلط على الغير ، ومن ثم جاء سقوطها. روما كعقاب من الله لتقديم الدرس للاشرار على بشاعة شرورهم ، ولكن الرومان غافلون عن هذا الدرس (٩) .

كما تمثلت الظروف المعاصرة في الجانب الاسلامى فيما اصاب العالم الاسلامى في القرن الرابع الهجرى / الحادى عشر الميلادى من ظروف التفتت والانقسام بظهور الدويلات الاسلامية في المشرق الاسلامى وفي المغرب الاسلامى ، وقوة الروح الصليبية ضد العالم الاسلامى سواء في المشرق او في الاندلس .

(٧) نفس المرجع ص ١٦٨

(٨) د . محمد عواد حسين : المرجع السابق ص ١٢٩

(٩) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٢٠

ويمكن ان نضيف الى ذلك ما ذكرته جماعة اخوان الصفا في رسائلها من ان الشريعة الاسلامية قد دنستها الجهالات واختلطت بها الضلالات .
خاصة قبل ان يدخل « ببوبويه » بغداد عام ٣٤٤ هـ حيث انتشر الفساد في الحكم في المجتمع وفي الحكم القائم ذلك ان الثروات والسلطات تركزت هي ايدى جماعة من الفاسدين فقدوا كل احساس بالعدل والاستقامة (١٠) .

هذا الى جانب حدوث الصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية بسبب تعدد الاجناس والمذاهب الدينية فى ظل الخلافة العباسية خاصة فى القرن الرابع الهجرى فظهرت الحركات الثورية السرية لمقاومة هذه الظروف غير السرية فى الدولة الاسلامية او لنشر مذهب دينى او سياسى معين .

وهكذا نجد احوال التدهور فى الدولة الاسلامية الكبرى - الخلافة العباسية - الى جانب الانهيار الاجتماعى والخلقى الذى صاحب الفساد السياسى ، مدعاة الى قلق المفكرين المسلمين الذين تساؤلوا عن مخرج لهذه الأحوال واعادة الدولة الاسلامية الى سابق عهدها من الازدهار فكانت جماعة اخوان الصفا .



القديس أوغسطين

كان اوغسطينوس رجل دين اقلقه ما حدث من استيلاء القوط وهم من القبائل الجرمانية المتبربرة على روما عام ٤١٠ م ، وزاد حزنه ان يذكر اليائسون من الرومان ان هذا الاستيلاء كان نتيجة تخلى الرومان عن ديانتهم القديمة التى علا شأنهم فى ظلها ثم اعتناقهم الدين الجديد ، انهم يقولون ذلك لان المسيحية ترى عدم مقاومة الشر ، وباعطاء الخد الايمن لمن صفعك على الايسر(١١) .

(١٠) د . محمد فريد حجاب : الفلاسفة السياسية عند اخوان الصفا

ص ٣٤

(١١) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ١٦٩

وقد عاش القديس أوغسطين أو أوغسطينوس أو سان أوغسطين في الفترة من ٣٥٤ إلى ٤٥٠م، ويعتبر من أهم المفكرين المسيحيين على الإطلاق، كما تعتبر معالجه للتاريخ المسيحي ذات قيمة خاصة ، ومع أن أوغسطين كان فيلسوفا ذا منزلة ممتازة ، فإنه ركز أبحاثه على تقبله للعقيدة المسيحية بدرجة أكثر من تفضيله للفلسفة ، لأنه اتخذ فكرة المسيحية عن الله (١٢) .

جاءت أفكار سان أوغسطين في أهم كتابين هما : « مدينة الله » ، و (الاعترافات) حيث دافع فيهما عن المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة أو بالأحرى مدينة الله على الأرض . وأن الدوام لله وحده والملكوت السماوات ، وأن العناية الربانية هي التي تسير أحداث التاريخ إلى غايتها (١٣) .

مدينة الله :

يذكر القديس أوغسطين في كتابه « مدينة الله » أن التاريخ يدور حول كل من المؤقت والابدئ - أي الدائم ، فالله ابدئ وهو خالق الزمن ، ولا يجوز فهم الابدئ ولا رصفه من وجهة نظر المؤقت . فالله موجود وحال في الزمان كله منلما هو ابدئ ، والزمن وان لم يمكن فهمه بمفاهيم الذهن ، فمن المقطوع به أنه مما يمارسه الانسان ، وأن العلاقة بين المؤقت والابدئ غير مفهومة للانسان ، والله في اطار التاريخ البشرى هو العناية الالهية (١٤) .

ويقرر أوغسطين أن العنف الذي ارتكبت القبائل الجرمانية المتبربرة بقيادة « الاريك » ملك « القوط » عام ٤١٠م عند غزوهم لمدينة روما كان متوافقا مع روح الحروب والعنف التي هي لعنة « مدينة الأرض » ،

(١٢) البان ج . ويدجري : المرجع السابق ص ١٠٤٥

(١٣) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٢٠

(١٤) البان ج . ويدجري : المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٦

أما ما قد حدث من حالات خير ورحمة - وهي كثيرة - فهي أمور مقصودة لابرار قوة السماء ولتمجيد اسم الله ، ان الشرور دائما تصيب الاشرار ، ولكن الشر قد يمتد لهيبه ليصيب الاخيار أيضا (١٥) .

وقد شبه أوغسطين النزعات البشرية : الخير هي مدينة الله ، والشر هو مدينة الأرض . أي أنه كما في الانسان نزعتين حب الذات الى حد الاستهانة بالله ، ونزعة حب الله الى حد الاستهانة بالذات ، كذلك في المجتمع مدينتان : المدينة الارضية او مدينة الشيطان ، والمدينة السماوية أو مدينة الله ، تعمل الاولى على نشر الظلم ونصرته ، وتجاهد الثانية في سبيل العدالة .

وكانت مدينة الله او المدينة السماوية خاصة بالذين يعيشون وفقا لمشيئة الله برضا وقبول ، وهي التي تستقر على حب الله ، وفيها يخدم الامراء ورعاياهم بعضهم بعضا في رحاب المحبة ، اذ تطيح المرعية في حين يشغل الامراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع ، وطبقا لها تكون الحياة الابدية هي الخير الأعلى (١٦) .

كما ان مدينة الأرض او مدينة الشيطان تعمل على نشر الظلم ونصرته ، وهي تتألف ممن لا يعيشون الا وفق الانسان ، وهي التي تقوم على حب الذات ، وفيها يعيش الامراء والامم الذين تخضعهم المدينة محكومين بحب الحكم والسلطان والكبرياء بالسلطة والقوة ولها مالها من خير في هذا العالم ، وتفرح فيه بكل الفرح الذي تتيحه تلك الاشياء .

وقد ادان القديس أوغسطين « مدينة الأرض » ووصمها بالاثم والخطيئة الاولى المتوارثة عن آدم ، ولكن تلك الادانة امام واقع الحياة باقطاعه وفرسانه وقطع طرقه واقنانه وصلبيياته وشعراؤه ومتمرديه من

(١٥) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٠٥ - ١٠٦

(١٦) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٠٧

الرهبان وصعاليكهم ، لم تكن لتمنع الانسان الوسيط من ان يعايش احدث
يومه (١٧) .

ولكن لما لم يكن الخير الذى قد يصيب بعض الناس فى مدينة الأرض
من النوع الذى يخلى المخلصين له من كل ما يمالأ نفوسهم من محن ، فان
هذه المدينة كثيرا ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب
والمنازعات فضلا عن أنواع النصر التى اما أن تكون مدمرة للانفس او
قصيرة الأمد وهى ليست بخالدة (١٨)

وقد ذكر أوغسطين : لقد كانت مدينة الله مختلطة بمدينة الشيطان
حتى ظهور نبي الله ابراهيم ، ثم تميزت المدينة السماوية فأصبحت فى
بنى اسرائيل ، والمدينة الأرضية فى سائر الحضارات التى بلغت ذروتها
عند الحضارة الرومانية ، ولكنها مع انفصالهما وثباينهما كانا يتقدمان
معا ويمهدان لظهور السيد المسيح ، مهد بنو اسرائيل له روحيا ومهدت
الحضارات القديمة له سياسيا وفقا لتدبير من العناية الالهية (١٩) .

ويضيف أوغسطين موضحا أهمية الارتباط بين الدين والسياسة بقوله:
يجب أن تتم الوحدة بين الجانب الروحى ممثلا فى الكنيسة وبين الجانب
السياسى ممثلا فى الدولة وأنه لما كانت الدولة تسعى الى الخبرات المادية
الدنيوية بينما تجعلها الكنيسة وسيلة لغاية روحية أسمى فإنه يجب أن
تخضع الدولة للكنيسة حتى تتحقق السعادتين : سعادة الدنيا وسعادة
الآخرة ، وتشرف الكنيسة على الدولة حتى توجهها الى الحياة الآخرة ،
وتمكن الدولة الكنيسة من تحقيق أغراضها (٢٠) .

(١٧) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٢٤

(١٨) ألبان ج. ويدجرى : المرجع السابق ص ١٠٧

(١٩) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٦٨

(٢٠) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٦٩

كذلك يذكر أوغسطين في كتابه « مدينة الله » أن للتاريخ درسا هاما، فهو يكشف لنا عن الكوارث التي حلت بالرومان أيام وثنياتهم ، وأن كل الأحداث التاريخية هي ترجمة للارادة السماوية ، وذكر أنه لا يقبل من صفحات الماضى الا ما ورد في الكتب المقدسة ، ذلكم التاريخ القدسى الذي يحكى ما كان ويكشف عما سيكون ، وهو الذى تثبت الايام صحة نبوءاته التى تقع كل يوم امام المبصرين(٢١) .

الاعترافات :

وصف القديس أوغسطين في كتابه « الاعترافات » الشر بأنه امتناع الخير ، وأن ليس هناك على الاطلاق طبيعة تنصف بالشر ، وأن الشر نوعان احدهما ما يفعله المرء ، وثانيهما ما يقاسيه ، فما يفعله هو الخطيئة ، وما يقاسيه هو العقوبة ، وعناية الله التى تتحكم وتتصرف فى كل شىء يسىء الانسان فيها بالشر بأرادته لكى يقاسى من الشر الذى لا يريد(٢٢) .

ويضيف الى ذلك أن الناس فى كل عصر - حتى الملوك انفسهم - يرون العفو عند المقدرة فضيلة ، لأن الغرض من ذلك منع الشر الظاهر لأن مقاومة العدوان تزيد الشر فى قلب المعتدى وتدخل الشر فى قلب المعتدى عليه ، ولا يمنع هذا من الحزم كتأديب الوالد لولده(٢٣) .

ويؤكد القديس أوغسطين ان مشكلة الشر قد اتعبته قبل اعتناقه المسيحية ، فتوصل الى الاعتقاد على أساس من الفلسفة أن الشر كله يولد الحرمان ، وأن الخطيئة فى الانسان تقوم على قلة اخلاصه لله وعدم

(٢١) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٢١ - ٢٢

(٢٢) آلبنان ج. ويديجرى : المرجع السابق ص ١٠٦

(٢٣) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٦٩

قدرته على الالتفات الى ما فى الوجود الارضى من خير والى الخلق
الشخصى والحب الاجتماعى الذى يريده الله له (٢٤) .

واضاف اوضحطين ان الخطيئة وان تكن وصمة محزنة فى الفرد ،
فان العالم يتزين حتى بالاثمين ذوى الخطيئة ، وان الله يجعل غوايات
الشيطان للناس لكى يفيد بها الانسان ، وانه عندما يعرضنا الله للمحن
فذلك لاحدى غايتين : اظهار ما بنامن كمالات او تصحيح ما بنا من
نقائص ، وفى مقابل صبرنا على ما يرمىنا به الدهر من الام يحتفظ لنا
بمكافاة ابدية ، و فى كل مكان يكون الألم الأعظم مدخلا وسبيلا الى السرور
الاعظم ، وفوق هذا فان الخلاص من الشركان من اهم الاشياء التى تشغل
اوغسطين ، واهمية المسيحية تقوم الى حد كبير فى ذلك الخلاص ، فالموت
الذى هو النهاية لحياة طيبة ينبغى الا يحكم عليه بأنه شر (٢٥) .

وقياسا على ما يرويه الكتاب المقدس عن خلق الله للعالم فى ستة
ايام واستوائه على العرش للراحة فى اليوم السابع ، فقد قسم اوغسطين
التاريخ الى سبعة اقسام هى :

١ - القسم الأول : ويمتد من ادم الى الطوفان زمن نوح عليه
السلام .

٢ - القسم الثانى : من طوفان نوح الى سيدنا ابراهيم عليهما
السلام .

٣ - القسم الثالث : من سيدنا ابراهيم الى عصر سيدنا داود عليهما
السلام .

٤ - القسم الرابع : من سيدنا داود الى عصر الاسر البابلى .

٥ - القسم الخامس : من الاسر البابلى الى ميلاد السيد المسيح
عليه السلام .

(٢٤) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٠٦

(٢٥) نفس المرجع ص ١٠٧

٦ - القسم السادس : العصر الحاضر اى الفترة المعاصرة .

٧ - القسم السابع : العصر الذى سوف يستريح فيه الله كما حدث
فى اليوم السابع (٢٦) .

تعليق :

هذه اهم افكار القديس اوغسطين التى وردت فى كتابيه « مدينة الله » و « الاعترافات » ، ويمكن أن نضيف الى ما سبق أنه رفض قبول نظرية التعاقب الدورى للحضارات ذلك أن الاحداث وفقا لهذه النظرية تميل الى أن تتكرر بينما اللاهوت المسيحى يجعل من صلب المسيح اهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق ، ومن ثم عارض اوغسطين القول بالتعاقب الدورى مؤكدا فردية الواقعة التاريخية ، ومن ثم استحالة تكرارها . وان صلب السيد المسيح من أجل البشر كى يفدى خطاياهم - كما يذكر اوغسطين - حادثة فردية لا تتكرر لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر ، كذلك قيامه من بين الموتى (٢٧) .

وخلاصة افكار اوغسطين أنها أول محاولة تعبر عن نظرة كلية الى التاريخ وتفسير لمسار وقائعه ، الا أنه قيد مفهوم العناية الالهية تقييدا لم تتجاوز فيه اصول الايمان المسيحى ، ومن ثم يتعذر أن يسلم بنظريته غير مسيحى ، كما أنه هوجم من حيث أنه جعل البشر كقطع الشطرنج فى لعبة على رقعة الزمان بين الله والشيطان ، وأنه - عن غير حق - تصور حضارات العسالم القديم على أنها تمثل الشر وأبعد عن الحق .

كما أن اوغسطين وقد بعد عن الحقيقة تصور من الناحية الدينية البحتة أن بنى اسرائيل يمثلون الخير أو مدينة الله ، فكيف يفسر قتلهم

(٢٦) نفس المرجع ص ١٠٧

(٢٧) د . أحمد صيحي : المرجع السابق ص ١٦٩ .

الانبياء بغير الحق . وكان اكثر الهجوم على افكار القديس اوغسطين فى عصر التنوير ، ومع ذلك فقد ظلت هذه الافكار تسيطر على الفكر الاوروبى ما يقرب من الف سنة حين سيطرت الكنيسة على الفكر والسياسة طوال العصور الوسطى (٢٨) .

كما ان تناول القديس اوغسطين لفكرة الارادة البشرية وفيما كتبه الله للانسان من قدر محتوم أظهر وجود توترات مختلفة فى فكرة لم يستطع التوفيق بينها ، ذلك ان اقتناعه بسيطرة الله على كل شىء غلب على فكرة الاختيار والمسئولية عند الانسان (٢٩) .

وهكذا نجد أن أصحاب نظرية العناية الالهية فى الجانب المسيحى سواء سان اوغسطين او جاك بوسيه Jague Posseit قد ضيقوا مفهوم التاريخ وقيدوه بسلطان الكنيسة الكاثوليكية متجاهلين الحضارات القديمة سواء الفرعونية او الهندية او الصينية وغيرها .

جماعة اخوان الصفا

من هم ؟

تشير رسائل اخوان الصفا اليهم بأنهم : اخوان الصفاء وخلاص الوفاء ، واهل العدل وابناء الحمد . وقد قصدوا من لفظة اخوان انها تطلق على فئة من المثقفين التقوا حول قيم تعبر عن المكونات الحضارية للمجتمع على عصرهم التى هى مزيج من ميراث العرب والمكتسبات المتحدثة من الثقافات التى وفدت عليه من الامم الاخرى .

كما قصدوا بمعنى الصفاء مصافاة المودة والآخاء ، باعتبار ان الصفة من كل شىء هى خالصة من المادى والمعنوى ، كما قصدوا بالوفاء بأنه

(٢٨) نفس المرجع ص ١٧٠

(٢٩) ألبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٠٦

ضد الغدر ، والوفى هو الذى يعطى الحق ويأخذ الحق ، كما أن الوفاء يعنى أيضا الخلق الشريف العالى ، وهو وثيق الصلة بالصفاء بصفة عادة .

وأما اهل العدل فقد قصد بها الاخوان انهم انصار العدل أو العدالة ، حيث أن فكرة العدل كانت من الأفكار الرئيسية التى سادت دعوات وعقائد كل الفرق الاسلامية لما تنطوى عليه من ارتباط صفة العدل الكريمة التى هى من صفات الله من جانب ، ولانها كانت تعبيرا عما يلقاه الناس من استبداد وجور ملوكهم وحكامهم من جانب آخر ، فكانت هذه الفكرة هى أروع تعبير عن رغبة الشعوب وتعلق أبصارها نحو تحقيق العدل بكافسة صورته (٣٠) .

وقد فسر اخوان الصفا فى رسائلهم مهمتهم بأنه طامسان الشريعة الاسلامية قد دنستها الجهالات واختلطت بها الضلالات ، وانهم يعملون على تطهيرها من هذا الدنس عن طريق الفلسفة ، كما انهم اتخذوا طابعا عالميا شموليا ، حيث أعلنوا انهم لا يعادون علما من العلوم ، ولا يهجررون كتابا من الكتب ولا يتعصبون لمذهب على مذهب ، وأن مذهبهم يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعا (٣١) .

وقد ظهرت جماعة اخوان الصفا فى رأى معظم الباحثين فى القرن الرابع الهجرى الموافق للقرن العاشر الميلادى نتيجة انقسام الدولة العباسية وشيوع الفساد فى الحكم قبل دخول بنى بويه الى بغداد عام ٣٤٤ هـ وانتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا ، وكثرة الفرق الاسلامية ، وحدوث الصراعات بينها فى النواحي السياسية والاجتماعية والدينية (٣٢)

(٣٠) د محمد فريد حجاب : المرجع السابق ص ٢٣ - ٢٢

(٣١) د أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٧٤

(٣٢) د محمد فريد حجاب : المرجع السابق ص ٢٣ - ٣٥ .

وقد ذكر البعض أن بذور أو بداية ظهور جماعة « اخوان الصفا واخلان الوفا » نبتت أيام الامام جعفر الصادق (عاش من ٨٠ - ١٤٨ هـ) وهو امام سادس لدى الاسماعيلية (وهى احدى فرق الشيعة) . ولما توفى انقسمت فرقة الشيعة الى فرقتين : الاثنى عشرية نقلوا الامامة من جعفر الصادق الى ابنه موسى ، والاسماعيلية ونقلوا الامامة من جعفر الصادق الى ابنه اسماعيل ليختتم دورة من دورات الأئمة عند بعضهم ، والانباء عند البعض الآخر ، وقد اتخذ الصوفية من جعفر الصادق اماما لهم كما ادعته فرقة النصيرية كذلك (٣٣) .

وعلى أية حال فإن العصر الذى ظهر فيه جماعة اخوان الصفا تميز بعدة احداث اولها انقسام الدولة العباسية فى القرن الرابع الهجرى بقيام عدة دول نالت سيادة فعلية ، فكان السلطان فى مركز الخلافة (بغداد) لبنى بويه ، وفى الاندلس لبنى أمية ، وفى أفريقيا للبيديين ، وفى مصر للاخشيديين ، وفى حلب للحماديين ، وفى الجزيرة الفراتية للشيبيين ، وفى عمان والبحرين واليمامة للقرامطة ، وفى خراسان وما وراء النهر للساسانيين .

كما كان الحدث الثانى انتشار الفساد فى الحكم قبل دخول بنى بويه الى بغداد والحدث الثالث هو انتشار الفلسفة اليونانية انتشارا واسعا وكثرة الفرق الاسلامية من أهل الحديث والمعنزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، والحدث الرابع حدوث الصراعات الاجتماعية والسياسية والدينية .

وتمثل الحدث الخامس فى تسامح الدولة البويهية (٣٣٤ - ٣٧٦ هـ) وما اثر عن بنى بويه كشيعة فرس من تساهل فكرى على عكس الحال فى عهد سيطرة الاتراك المؤيدين لمذهب أهل السنة . وكل هذه الاحداث

(٣٣) عبد اللطيف محمد العبد : الانسان فى فكر اخوان الصفا

ص ٢٤ - ٢٤

تتيح لجماعة اخوان الصفا التحرك والانتشار(٣٤) ، فقد لوحظ أن فرق الشيعة كانت محل عطف البويهيين وكل الامراء المحليين الشيعيين .

وقد اختلفت الآراء حول المكان الذى عاشت فيه جماعة اخوان الصفا ، وان كان الراى الأرجح يذكر انهم عاشوا بمدينة البصرة العراقية ، وامتد نشاطهم الى مدينة بغداد . وقد نشأت تلك الجماعة كغيرها من الفرق الاسلامية فى شكل جماعة سرية ، وكان هدفهم السياسى والدينى قلب نظام الحكم وهدم الاسلام ، ولذلك اختبأوا وكنموا اسماءهم .

وقد عبرت جماعة اخوان الصفا فى رسائلهم عن اسلوبهم فى التستر بقولهم : فصار لذلك سببا لاختفاء اخوان الصفا وانقطاع دولة خلان الوفاء ، الى أن يأذن الله بقيام أولهم وثانهم وثالثهم فى الأوقات التى ينبغى لهم القيام فيها انا برزوا من كهفهم واستيقظوا من طول نومهم . . وفى رسائلهم أيضا ما يشير الى تعلقهم بالتشيع تظاهرا أمام الناس وجلبا لفرقة الاثنى عشرية الى صفوفهم ، وكانت جماعة اخوان الصفا اسماعيلية ورسائلهم هى قاموس الباطنية(٣٥) .

علاقتهم بالفلسفة :

اهتم اخوان الصفا بالفلسفة ومكانها بالنسبة للعلوم ، فذكروا فى رسائلهم أن العلوم التى يدرسها الانسان تنقسم الى ثلاثة أقسام هى :

١ - العلوم الرياضية والمنطقية : وهى تتمثل فى الرياضيات والآداب .

٢ - العلوم الشرعية والوضعية : وهى ما يمكن تسميتها بالعلوم القرآنية وما يتصل بها .

٣ - العلوم الفلسفية الحقيقية .

(٣) د . محمد فريد حجاب : المرجع السابق ص ٣٣ - ٣٦ .

(٣٥) د . عبد اللطيف العبد : المرجع السابق ص ٣١ - ٣٤ .

ولما كانت الفلسفة فى نظر اخوان الصفا اولها محبة العلوم وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانية وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم كانت العلوم الفلسفية تضم كافة العلوم التى تؤدى الى تحقيق أو تأكيد هذا المفهوم ، وهذه العلوم أربعة : الرياضيات ، والمنطقيات والطبيعات ، والالهيات . ويرى الاخوان أنه لابد من التدرج فى النظر فى هذه العلوم ، وأول ما ينظر فيها الرياضيات ثم المنطقيات ثم الطبيعات ثم الالهيات (٣٦) .

كما أن اخوان الصفا يسعون الى التوفيق بين الدين والفلسفة ، وتقوم نظريتهم فى هذا على أن العلاقة بين الدين والفلسفة علاقة تكاملية لان الهدف من الشريعة هو نفس الهدف من الفلسفة ، فيعرفون لفظ الجلالة بأنه مساو لفظ العدل الفلسفى ، وأن الفرق بين صاحب الشريعة وبين الفيلسوف فى نظرهم فرق فى الشكل وليس فى المضمون ، وان العبادة الشرعية شرط للعبادة الفلسفية .

وهذا يعنى فى نظر جماعة اخوان الصفا أن الفلسفة تأتى فى مرتبة تالية للشريعة ، وأن الحقائق التى لا يعلمها الا الخاصة قد غُلفت بغلاف ظاهرى ليفهمها العامة بظاهرها ، وهذا المفهوم هو الذى عرف بفلسفة الظاهر والباطن ، واتباع هذه الفلسفة هم الذين أطلق عليهم أحيانا لقب الباطنية (٣٧) .

وبالنسبة لفلسفة جماعة اخوان الصفا السياسية فتعتبر فلسفة الانسان المطلق عماد فلسفتهم السياسية ، وهى احدى العقائد الباطنية الاسلامية فى الاسلام تلك الفلسفة القائلة بأن الانسان عالم صغير ، وبأن العالم انسان كبير . والسبب فى ذلك أنهم عندما تأملوا فى الكون كله لم يجدوا جزءا من أجزائه أتم بنية وصورة من الانسان .

١ (٣٦) د محمد حجاب : المرجع السابق ص ٨٠ - ٨٦

(٣٧) نفس المرجع ص ٢١٧ - ٢٢١

كما وجد اخوان الصفا أن الانسان هو أشد وأقرب المخلوقات شيها الى الكون ، وكون أن الانسان عالم صغير ، هو مما يدل على صدور الأشياء من علة واحدة ، وأن تركيب الانسان من نفس واحدة وجسد واحد هو السبب في أنه يشبه الكون تماما وإلا تساويه بقية المخلوقات في هذا التشابه (٣٨) .

وانطاقا من فلسفة اخوان الصفا الاسلامية ، فإنهم سجلوا في رسائلهم سخطهم على الخلفاء من غير مذهبهم لانهم يودون الاستيلاء على الحكم ، فيذكرون الكثير من عيوب الخلفاء وهم يقصدون من آذوهم وحاربوهم في مذهبهم ، وانهم - أى هؤلاء الخلفاء - يزعمون أنهم ورثة الأنبياء . مع أنهم ينهون عن المنكرات ويرتكبون المنكرات ويرتكبون كل محظور ، وليس هناك من تفسير لذلك سوى الحرص الشديد على طلب الدنيا .

كما سجل اخوان الصفا رضاهم عن سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه ، وقد أطلقوا عليه اسم أمير المؤمنين ، وأظهروا سخطهم على من أغضبه يوم التحكيم ، وهم يرون ما يراه سيدنا على في التحكيم ، وفي هذا اعتراف ضمنى بأمامته ، وهم في هذا لا يختلفون مع الشيعة والاسماعيلية وفي ذلك يقولون : ما يجمعنا مع الاتباع محبة نبينا عليه السلام وأهل بيته الطاهرين وولاية أمير المؤمنين على بن أبى طالب خير الوصيين صلوات الله عليهم أجمعين (٣٩) .

وقد شرح اخوان الصفا فكرة الخلافة منذ استخلف الله آدم في أرضه ، فالخليفة المستخلف بأمر الله وبتأييد من ملائكته كان الله هو المدبر لهذا الخليفة فيجمع له السعادات الفلكية كلها ، واليه تصرف روحانياتها ، كما سخر الله لسليمان الجن والانس والوحش والطير ، كما قهر فرعون لموسى ، وكما أنزل تأييده لحمد ، فخضعت له الملوك فهذه صفة الولاية العظمى والخلافة الكبرى من الله عز وجل .

(٣٨) د . عبد اللطيف العبد : المرجع السابق ص ١١١ - ١١٢

(٣٩) نفس المرجع ص ٢٧٦ - ٢٨٤

ويضيف اخوان الصفا الى ذلك سخطا على الخلافة العباسية بالقول:
وأما الخلافة عن ابليس فهي خلافة الغصب ، ولذلك لن تدوم ، ذلك
أنه لا بد أن يظهر في آخر الزمان سيد اخوان الصفا المحيط بعلم من تقدمه
من النطقاء الستة ، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها ، وهو تمام
العالم وعودة الخلق الى اوله ورجوع الحق الى أهله (٤٠) .

المهدى المنتظر :

تمثل فكرة المهدى المنتظر لب عقيدة اخوان الصفا ، وهى التى تميز
هذه الجماعة عن باقى فرق الشيعة ، وكانت فكرة الرجعة عند اليهود
تقوم على الاعتقاد بأن « عزيرا » عليه السلام أماته الله مائة عام ثم بعثه ،
فيمكن رجوعه . كما أن هارون أخا موسى عليهما السلام مات فى التيه ،
وصار هناك اعتقاد فى رجوعه .

وهكذا كانت هناك فكرة بالرجوع بعد الموت بهدف انقاذ البشرية
من الظلم والقهر ، والى جانب ما ذكرنا من أمثلة فقد كان اليهود
والمسيحيين يعتقدون بأن « ايليا » قد رفع الى السماء وأنه لا بد أن يعود
الى الأرض فى آخر الزمان لاقامة دعائم الحق والعدل . كما أن فكرة
الرجعة قد ظهرت عند بعض الفرق الاسلامية مثل البيهية التى آمنت بأن
عليا رضى الله عنه لم يموت وأنه سينزل الى الأرض فيملأها عدلا بعد ظلم ،
كما أن الدروز ينتظرون عودة الحاكم بأمر الله باعتباره الهادى القائم
المنتظر (٤١) .

وقد احتلت عقيدة المهدى المنتظر جانبا هاما فى فلسفة اخوان
الصفا ، حيث يذكرون أنه كما حكم على الحيوانات بأن تظل تحت جور
الانسان مدة ما فهكذا حكم على ذرية النبوة وأهل بيت الرسالة بأن
تستذلهم الجبابرة المتكبرون ويضطرونهم للاقرار بولايتهم ، وأن الاخوان

(٤٠) نفس المرجع .

(٤١) د محمد حجاب : المرجع السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٩

سيظلون في الاسر الى أن تنصرم دولة اهل الجور وتنقضى ، وسيكون هذا اليوم عندهم يوم فرح وسرور .

هذا وقد خصص اخوان الصفا وخلان الوفا لكل طائفة من البشر قوما يدعونهم الى راينا ويعدونهم بظهور أمرنا وخروج مهدينا ، فينجز وعده ويملا الأرض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وهو الذى سيظهر دعوة اخوان الصفا وخلان الوفا وهو سيجمع شملهم(٤٢) .

والمهدى المنتظر عند اخوان الصفا هو مرتبة سابع النطقاء أو الأنبياء الذى هم أصحاب التأييد ، والذين يلقى عليهم فيصرون به مؤيدين قادرين على اظهار الآيات والمعجزات ، وهم : آدم عليه السلام ، ثم نوح عليه السلام ، ثم ابراهيم عليه السلام ، ثم موسى عليه السلام ، ثم عيسى عليه السلام ، ثم محمد عليه الصلاة والسلام ، وهو السادس الذى هو الأمر القريب من النهاية المقدم بين يدي الساعة ، السابق لها ، الانذار منها .

ويضيف اخوان الصفا الى ذلك انه لايزال الأمر متصلا بعضه ببعض حتى تدور الدورة السابعة، ويقوم السابع الذى تتم به الصورة الدينية ويجتمع السنة مع السابع فى درجة واحدة ، فيكون عندئذ دور المكشف الذى يكشفه لهم سابع النطقاء أو المهدي المنتظر(٤٣) .

وهكذا نرى أن جماعة اخوان الصفا وخلان الوفا لا يؤمنون بالرجعة ، ويهاجمون القائلين بها وخاصة فرقة الامامية الاثنى عشرية التى تؤمن بان الامام محمد بن حسن العسكري آخر الأئمة الاثنى عشرية الذى اختفى طفلا عام ٢٦٠ هـ ، لايزال حيا وأنه سيعود فى آخر الزمان وأنه المهدي المنتظر ، لأن المهدي المنتظر عند اخوان الصفا يتميز بصفات

(٤٢) نفس المرجع ص ٢٥٠ - ٢٥٢

(٤٣) نفس المرجع ص ٢٥٢ - ٢٥٣

خاصة حيث هو خليفة النبي محمد عليه الصلاة والسلام بعد وفاته في مملكته الروحانية اذا كان في دور الستر وخليفته في مملكته الروحانية والجسمانية اذا كان في دور الكشف والظهور (٤٤) .

تعليق :

هذه الآراء عن الفلسفة وعن فكرة المهدي المنتظر وإن انبعثت عن جماعة اسلامية فضلا عن انها مستقاة من التاريخ الديني للأنبياء كما يقرره الاسلام فانها لا تعبر عن رأى جمهور المسلمين وعقيدتها في العناية الالهية ، أو اللطف حسب التسمية الاسلامية .

ان العناية الالهية لدى المسلمين عامة والمعتزلة والصوفية مع الاختلاف بينهما خاصة ذات طابع كوني شمولي ، ومع ذلك فقد ظلت هناك ثغرة واضحة في الفكر الاسلامي ، تتمثل في تطبيق المفهوم للعناية الالهية على التاريخ سواء التاريخ العالمى أو حتى التاريخ الاسلامى .

لقد آمن كثير من مؤرخى الاسلام أن وقائع التاريخ مظهر للمشيئة الالهية ، ولكنهم لم يوضحوا كيف أنها مظهر عنايته ، أو أن هناك تخطيطا لهيا نحو خير البشرية عامة أو خير المسلمين خاصة (٤٥) .

(٤٤) نفس المرجع السابق ص ٢٥٦ - ٢٦٠

(٤٥) د. أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٧٤ - ١٧٦

الفصل الرابع

نظرية التقدّم

- التقدّم والفعل الانساني *

- الظروف المعاصرة *

- فولتير :

● أفكاره *

● حياته :

● تعليقه *

- كوندورسيه :

● أفكاره *

● حياته :

● تعليقه *

التقدم والفتعل الانسانى

حدد فلاسفة التنوير العقلى الفائلين بالتقدم المستند للفعل الانسانى معنى التقدم فى تفسير علمى فلسفى بعدة معانى هى كما يلى :

١ - معنى تطورى يقوم على انه لما كانت عملية التطور حتمية ، وقد ادت بالانسان ان يصبح على راس الكائنات الحية ، كان معنى التقدم متضمنا فى الطبيعة ذاتها ، فالانسان بوصفه ابنا للطبيعة خاضع للقانون الطبيعى ، ومن ثم فان مسار التاريخ لابد ان ينطوى على تطور نحو ما هو اسمى .

٢ - معنى فلسفى مذهبى ، حيث اتخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة فى فلسفة التاريخ ، مثل نظرية هيجل ونظرية كارل ماركس .

٣ - معنى سياسى ، يقوم على حدوث المد الاستعمارى فى القرن التاسع عشر ، على سبيل المثال اتساع رقعة الامبراطورية البريطانية .

٤ - معنى حضارى ، يقوم على استغلال العلم وتقدمه فى جو ديمقراطى فى السيطرة على قوى الطبيعة وتسخيرها لصالح الانسان وسعادته (١) .

وهكذا يمكن القول ان نظرية التقدم المستند للفعل الانسانى تقوم على مقدرة الانسان على ان يتم من الانجازات ما يمكنه من ان يستبدل بالفردوس الاخرى فردوسا علمانيا دنيويا ، فالحياة فى باريس ولندن وروما افضل عند « فولتير » - احدى اصحاب نظرية التقدم - من جنة عدن .

(١) د . احمد صبحى : فلسفة التاريخ ص ١٧٨ - ١٧٩

كما يدعو أصحاب نظرية التقدم التي عرفت بمدرسة التنوير الى علمنة كل نواحي الحياة البشرية والفكر الانساني ، حيث يعتقدون أن بعض انماط النشاط العقلي بدائية مقدر لها الزوال عندما يكتمل نضوج العقل (٢) .

وقد جعل أصحاب نظرية التقدم كل شيء موضع نقد وفحص وأعمال العقل في كل ما يعرض لهم ، ولم يتعصبوا لحضارة بعينها أو ديانة معينة أو شعب دون سواه ، أو عصر معين دون سائر العصور أو قومية محددة دون غيرها .

كذلك تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخى عصر التنوير العلاقات السياسية وأخبار الحروب لان هذه لا تكشف عن شيء من التقدم ، لقد تجاوزتها الى أوجه النشاط الانساني ممثلة في العلم والفن والفلسفة والادب والتكنولوجيا (٣) .

ويمثل أصحاب مدرسة التنوير موقفا متطرفا في تفسيرهم لاحداث الماضى من التاريخ ، والنقطة المحورية عندهم في التطلع نحو شروق شمس العقل والعلم ، أما ما سبق من تاريخ البشرية فهو لا يعدو في رأيهم عن أن يكون شعوذة وظلام العقل وخلال وتبريرا ، ومن ثم لا تستحق العصور الماضية - المظلمة في رأيهم - لا تستحق أن يفرد لها صفحات عند المؤرخ ولا هى جديرة بكلمة التاريخ (٤) .

وفى مقابل تقليل أصحاب نظرية التقدم ، أو مدرسة التنوير ، من شأن القديم فقد ابرزوا باسراف ملامح العصر الجديد المتفق مع روحهم العلمية ، وان لم يكن لهم ادراك واع عن مفاهيم النظم الانسانية

(٢) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص ٥٣

(٣) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ١٧٧

(٤) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٥٩

التي ابتدعتها روح الشعوب في أزمنة سابقة ، وان كانوا يؤمنون بإمكانية تحويل النشاط الانساني أو التاريخ الى المعقول ، بعد أن سار في الماضي مسيرة عمياء غير عاملة .

ويؤكد معظم أنصار هذه النظرية على حتمية التقدم الذي يقوم على أساس أن الحياة تتكون من البسيط الى المركب الى الاكثر تركيبا طبقا لقانون حتمى ، وتلفها عنهم المختصون في مجال الدراسات الاجتماعية ، فذهبوا الى القول بأن الصيغة الغالبة على سير الحضارة هي التقدم وان التدهور ليس الا حالة استثنائية عارضة ومؤقتة وان الحياة تشير بالضرورة نحو تحقيق مزيد من التقدم والرقى (٥) .

وينقسم أصحاب نظرية التقدم الى فريقين على طرفي نقيض هما :

١ - الفريق الأول ، يدين بفكرة تراجعية في تفسير أحداث الماضي ومؤداها أن التاريخ الماضي يمثل قوى اللامعقول ، ويمثل هذا الفريق كل من : « فولتير » و « مونتسكيو » و « ادوارد جيبون » والفيلسوف الألماني بيركها رد Burckhardt والفيلسوف الفرنسي جوستاف مونو G. Mounad (٦) .

٢ - الفريق الثانى ، يدين بفكرة مستقبلية تتطلع الى الامام على أمل سيطرة العقل على النشاط البشرى ، ويمثل هذا الفريق الكاتب الفرنسى « كوندورسيه » (٧) .

(٥) محمد رشاد خليل : المنهج الاسلامى لدراسة التاريخ وتفسيره ص ٧٩

(٧) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٥٤ - ٥٥

(٦) د. شاکر مصطفى : التاريخ هل هو علم مجلة عالم الفكر ص ١٧٤

(٧) د. اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٥٤ - ٥٥

وكان هربرت سبنسر Herbert spencer الفيلسوف الاجتماعى البريتانى أكثر من استخدم كلمة تقدم فى كتاباته بالمعنى التطورى دون أن يكون لها معان أخلاقية أو معيارية مثلما فعل غيره من علماء التطور فى القرن السابق (٨) .

ولم يتوقف نقد أصحاب نظرية التقدم على التاريخ الماضى فقط خاصة فترة العصور الوسطى ، بل انتقلت حملتهم النقدية الى رجال الدين ثم الى الدين المسيحى نفسه الذى لم يصبح فى نظرهم عاملا مهما من عوامل تشكيل الحضارة .

ويؤخذ على أصحاب نظرية التقدم المستند للفعل الانسانى أنهم لم يحاولوا فهم الماضى فى ضوء الماضى ، وإنما فى ضوء أحكامهم وقيم مجتمعاتهم الذى يعيشونه ، اذ الواجب على المؤرخ أن يتغلغل فى سياق أحداث التاريخ متعايشا معها مدركا طابعها الفردى محاولا الكشف عن باطن مسارها ، كما عليه أن يفسر الأحداث التاريخية فى ضوء ظروف العصر الذى حدثت فيه وأحكام وقيم المجتمع الذى عاش هذه الأحداث (٩)

وأصحاب هذه النظرية يرون ان النظم الاجتماعية والمجتمعات الانسانية ذاتها تقدمت ، أو هى تتقدم بالضرورة من حالة التأخر والبدائية الى التحضّر والتمديد مرورا بمراحل معينة يختلف عددها وخصائصها من عالم لآخر ، ولكنها تتفق كلها فى أن المرحلة اللاحقة فيها تكون أعلى من السابقة وأكثر منها رقىا وتقدما ، كما أنها تهيىء الفرصة لقيام مرحلة أرقى منها هى ذاتها .

ويبرهنون على صحة مذهبهم فى أن الكائنات الحية ارتقت وتقدمت بحيث وصل الامر بها فى النهاية الى ظهور الانسان الذى يمثل قممته

(٨) محمد رشاد خليل : المرجع السابق ص ٨٠

(٩) د. أحمد صبصى : المرجع السابق ص ١٩٢

التطور البيولوجى ، والذي هو في الوقت ذاته يقود كل الخلائق الاخرى باعتبارها اعلاها واسماها جميعا ، كذلك تطور المجتمع من مراحل الجمع والصيد الى مرحلة الصناعة التي تمثل ارقى أشكال النشاط الاقتصادي وأكثرها تعقيدا (١٠) .

الظروف المعاصرة

تأثرت سنوات القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر في أوروبا بأحداث كان لها تأثيرها الكبير على أفكار أصحاب مدرسة التنوير أو أصحاب نظرية التقدم المستند للفعل الانساني من هذه الأحداث مظاهر النهضة الأوروبية خاصة في الجوانب الدينية والفكرية ، حيث وجدنا مفكرى عصر النهضة قد أسهموا في التحرر من فكرة النزعة الآجروية واتجاهاتها - أى نظرية العالم الآخر - التي سادت في العصور الوسطى ، فإن كثيرين منهم قد اقتنعوا بأن العصور الوسطى كانت فترة انحلال .

فقد اعترض الفيلسوف الايطالى « ميكليافلبى » في كتابه المسمى (الأمير) الذى كتبه عام ١٥١٣ م على منازعة زعماء الكنيسة ودفعهم بأن الحكام السياسيين الزمنيين ينبغى لهم الخضوع للسلطة العليا لهيئة الكهنوت الروحية ، وأصر على ضرورة استقلالهم عنها ، ولم يكن فى هذا معبرا فحسب عن رأى خاص له ، بل وأيضا عن فكرة أخذت تنتشر بين الحكام والعلمانيين فى عصره (١١) .

ومن الأحداث التى أثرت فى النظريات والأفكار السياسية والاجتماعية ظهور الدولة الوطنية الحديثة ذات الحكومية المركزية القوية فى معظم أقطار أوروبا الغربية ، فقد شهد القرن السادس عشر ظهور دول مستقلة

(١٠) محمد رشاد خليل : المرجع السابق ص ٧٩

(١١) ألبان ج . ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ٠٠٠ ص ١٣٠

كالبرتغال وأسبانيا وفرنسا وإنجلترا وغيرها على انقراض الامبراطورية الرومانية المقدسة ، وبتحاد بعض الامارات كما حدث في اسبانيا باتحاد امارتى أرجون وقشتالة .

كذلك من الأحداث التى اثرت فى الأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية حدوث الثورة الصناعية فى القرن الثامن عشر بصفة خاصة ، وما ارتبط بها من انتشار التعليم وظهور الطبقة البرجوازية والطبقة العاملة فى مجتمعات أوروبا ، وتضاؤل الاقطاع الزراعى أمام الصناعة المزدهرة والتجارة النشطة والمصارف المنتشرة .

وايضا من الأحداث انطلاق الحركة الاستعمارية الأوروبية نحو فارات أفريقيا وآسيا والأمريكيتين منذ القرن الخامس عشر ، وقد حدث هذا الانطلاق نتيجة قوة المبدأ القومى وشعور الدول القومية المستقلة الحديثة بعزتها القومية ونتيجة لنجاح الثورة الصناعية .

هذا الى جانب تطور العقلية الأوروبية فى نظرتها الى العلم والفلسفة وأصبحت تتطلب تطورا مماثلا فى ميدان النظريات السياسية ، فظهرت موجة من النظريات السياسية والاجتماعية حفلت بها العصور الحديثة وادت الى انقلابات بعيدة المدى فى نظم الحكم وطرق التشريع وفن الادارة وفى المعاملات الدولية (١٢) .

كانت نظرية التقدم اذن نتاج الأحداث والكشوف العلمية خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ومن ثم استمرت هذه النظرية سائدة طوال القرن التاسع عشر حيث اهتمت بأن التاريخ الحقيقى هو تاريخ الفكر الذى يكشف عن تقدم العقل البشرى ، ومن ثم أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هى الحضارة وليست الأحداث السياسية التاريخية .

وقد كان كثير من الناس فى القرن الثامن عشر ممن لا يؤمنون بالمبادئ التى ترتكن اليها الفكرة المسيحية عن التاريخ - أى فكرة

(١٢) د . مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ص ٨٤ .

العناية الالهية وسيطرة الكنيسة على الدولة ، ولكن الذين كانوا يرفضون تلك المبادئ في كتابات علنية قليلة نسبية كان اظهرهم فولتير (١٣) .

ولا يمكن ان نغفل العوامل التي مهدت لحدوث الثورتين الأمريكية - التي بدأت أحداثها عام ١٧٧٤ م - والفرنسية التي بدأت أحداثها عام ١٧٨٩ م . حيث أن هذه العوامل وأحداث الثورتين قد أثرت في آراء المفكرين عن مسار التاريخ تأثيرا كبيرا فظهرت النظرية التي تعطى للفعل الانساني الدور الأكبر في صنع التاريخ .

كما لا يمكن ان نغفل اثر الاحداث التي وقعت داخل فرنسا ذاتها على فولتير ، فقد عاش صبيا في عهد الملك لويس الرابع عشر صاحب عبارة « انا الدولة » وهو الذي حكم فرنسا حكما استبداديا مستنيرا قويث اثناءه في الداخل والخارج ، كما عاش شابا ورجلا في عهد الملك لويس الخامس عشر الذي كان ضعيفا مستهترا وهو صاحب عبارة « انا وبعدي الطوفان » ، كما عاصر السنوات الأولى من حكم الملك لويس السادس عشر (١٧٧٤ - ١٧٩٢م) ذلك الملك الذي خضع لزوجته النمساوية « ماري انطوانيت » .

كانت تلك الأحداث ذات تأثير على الحياة السياسية والدينية والاجتماعية في فرنسا ، فقد كان سجن الباستيل ماوى كل حر ينتقد الاستبداد السياسي وسيطرة رجال الدين على الحكومة كما أن انقسام المجتمع الفرنسي الى طبقة مسيطرة متمتعة باعفاءات ضريبية وامتيازات وظيفية تمثلت في كبار النبلاء وكبار رجال الدين ، وطبقة برجوازية متمتعة بثروة منقولة وتسعى للمشاركة فى الحكم ، وطبقة عامة الشعب الخاضعة لسيطرة النبلاء وكبار رجال الدين . كل ذلك عايشه فولتير وغيره من فلاسفة مهدوا للثورة الفرنسية الكبرى التي اندلعت عام ١٧٨٩م

(١٣) البان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٥٨ .

حياته :

هو فرانسوا ماري أرويه دي فولتير

Francois Marie Arouet de Voltaire

ولد في باريس ١٦٩٤ م من أب كان يعمل مسجلا للعقود ويعيش حياة مريحة ، ومن أم تمت الى الارستقراطية بنسب ، وقد ماتت أمه وهي تلده فلم تره ، وقد ولد هزيلا نحيل الجسم ومع ذلك عاش حياة بلغت ٨٣ سنة .

وقد تعلم فولتير على يد رئيس دير معتزل مذهب الشك والجدل ، فأصبح ماهرا في الحجة والنقاش وخاصة في مسائل اللاهوت ، ثم ارسل به أبوه الى مدينة « كان » حيث استمر يعشق الأدب والفكر ، فأرسله الى مدينة « لاهاي » للأقامة عند السفير الفرنسي بهولنده ، ولكنه عاد منها الى باريس ثانية وقد بلغ عمره ٢١ سنة .

عاد فولتير الى باريس عام ١٧١٥ م في اليوم الذي توفي فيه الملك لويس الرابع عشر ليخلفه الملك لويس الخامس عشر الصبي الصغير تحت الوصاية . ونتيجة لهجوم فولتير على الوصي على العرش أدخله الوصي سجن الباستيل في ١٦ أبريل ١٧١٧ م وبقي سجيناً لمدة أحد عشر شهرا انتحل أثناءها لسبب غير معروف اسمه الأدبي « فولتير » .

وعندما أطلق سراح فولتير من السجن كتب مسرحيته « أوديب » التي عرضت على المسرح في باريس لمدة ٤٥ ليلة متتالية عام ١٧١٨ م ، هاجم فيها رجال الدين كقوله : ان كهنتنا ليسوا على الحال التي يفترضها فيهم شعبنا البسيط فعلمهم ليس سوى أمعيتنا (جمع أمعة) وسذاجتنا كما جاء فيها : فلنثق بأنفسنا ولنر كل شيء بأمهات عيوننا (١٤) .

(١٤) ويل ديورانت : قصة الفلسفة ص ٣٦٠ - ٣٦٣

ونتيجة لنقده وتهجمه على الشخصيات الارستقراطية دخل فولتير سجن الباستيل مرة ثانية، ثم أفرج عنه بشرط أن يختار انجلترا منفى له فذهب اليها عام ١٧٢٦ م وبقي بها ثلاث سنوات درس خلالها الفلسفة الانجليزية والأدب والسياسة - وتعد هذه المرحلة حاسمة في تكوينه الفكرى اذ ذهب اليها شاعرا وعاد فيلسوفا ، وقد أعجب بالديمقراطية الانجليزية ، وبالمخترع الانجليزى « اسحق نيوتن » ، وقد كتب فولتير كتابا أسماه : « رسائل عن الأمة الانجليزية » وان كان قد نشره عام ١٧٣٧ م رغم أنه عاد الى فرنسا عام ١٧٢٩ م (١٥) .

وقد أعجب فولتير بجو الحرية الذى يكتب فيه الفلاسفة والأدباء الانجليز ، وقال : هنا يوجد شعب له آراؤه الخاصة ، شعب أعاد صنع دينه وقطع رأس مليكه واستورد ملكا آخر وشيدبرلمانا أقوى من أى حاكم فى أوروبا ، فهنا لا يوجد « باستيل » ولا توجد مذكرات اعتقال مفتوحة تمكن المتقاعد من ذوى الألقاب والعاطلين الملكيين عن العمل من ارسال اعدائهم من لا القاب لهم الى السجن بدون سبب وبدون محاكمة .

وهذا كتاب : « رسائل عن الأمة الانجليزية » الذى كتبه فولتير يضع الحرية السياسية الانجليزية والاستقلال الفكرى وجها لوجه فى مقابل الطغيان والعبودية فى فرنسا ، ويدين الارستقراطية الفرنسية غير المنتجة أى غير العاملة ورجال الكهنوت مصاصى ضريبة العشر فى فرنسا، كما ينتقد اعتبار سجن الباستيل مأوى لكل من يسأل أو يشك أو ينتقد .

وفولتير بالمقارنة التى ساقها فى كتابه « رسائل عن الأمة الانجليزية » بين الواقع الانجليزى والواقع الفرنسى سياسيا واجتماعيا وفكريا وروحيا يحرص الطبقة المتوسطة (البورجوازية) وطبقة عامة الشعب الفرنسى على الانتفاض والارتفاع الى مكانها اللائق بها فى الدولة - خاصة الطبقة البورجوازية - كما كان الذى تحتله الطبقة المماثلة لها فى انجلترا . وبدون

(١٥) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٠

أن يدري فولتير أو يقصد جاءت هذه الرسائل لتكون النذير الأول للثورة الفرنسية (١٦) .

وكان فولتير قد نشر عام ١٧٣٤م كتاب : « الرسائل الفلسفية » ، وبسبب ما ورد في هذا الكتاب من نقد شديد بأسلوب لاذع ضد رجال الدين ، فقد هرب من باريس الى اقليم اللورين مع صديقة تسمى « مدام دي شاتليه » خاصة بعد أن اصدر برلمان باريس (١٧) قرارا باحراق كتابه « رسائل عن الأمة الانجليزية » باعتباره كتابا فاضحا مناهضا للدين والاخلاق والسلطة .

وقد عاد فولتير مع صديقه « ما دام دي شاتليه » الى باريس عام ١٧٤٥ م حينما أصبح مرشحا لعضوية الاكاديمية الفرنسية ، وقد أصبح في العالم التالي عضوا بالاكاديمية كما أصبح من مؤرخى فرنسا الكبار ، وأصبحت « مدام دي شاتليه » فى عام ١٧٤٨ م أسيرة حب شاب يدعى « سان لا مبير » ، وهنا عبر فولتير عن ذلك بقوله : هذه هى حال النساء : لقد طردت أنا « ريشليو » زوج مدام دي شاتليه وحللت محله ، وهذا « سان لامبير » يخلعنى ويحل محلى هذا هو نظام الاشياء فمسمار يطرد مسمارا . وقد توفيت مدام دي شاتليه فى عام ١٧٤٩ م وهى فى حالة الخاض .

وكانت هناك مراسلات بين فولتير و « فريديريك » ملك بروسيا منذ عام ١٧٣٦ م ، وكان « فريديريك » آنذاك ما يزال أميرا ، وقد انتصف بالفكر الحر ، وكان قلب فولتير يفيض بالأمال العريضة بأن فريديريك عندما يعتلى العرش فسوف يجعل عصر التنوير طرازا وزيا . كما كان

. (١٦) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٣٦٦ - ٣٧٠ .
(١٧) برلمان باريس كان يمثل الطبقات صاحبة الامتيازات فى العاصمة الفرنسية ولذلك لم يكن فى تشكيله ولا فى ممارسته ديمقراطيا .
وان كان أكثر البرلمانات المتواجدة فى اقاليم فرنسا جراءة ووعيا حيث كان بكل اقليم برلمان بمثابة مجلس محلى .

فريدريك فى المقابل يقدر فولتير حق قدره حيث وصفه بأنه اعظم رجل فى فرنسا (١٨) .

وبناء على دعوة متجددة من فريدريك الى فولتير لينزل عليه ضيفا فى « بوتسدام » فقد ترك فولتير باريس الى برلين فى عام ١٧٥٠ م ليعيش فى جناح رائع من اجنحة قصر فريدريك حيث عاش منعما ، وقد عبر عن مشاعره هناك بقوله : ان المرء هنا يفكر بجرأة وأنه حر ، وأن فريدريك يخدش باليد الواحدة ويربت ملاطفا بيده الأخرى .

ويضيف فولتير الى ما سبق اثناء وجوده بقصر الملك فريدريك : انا لست متضايقا من أى شىء فهنا أجد ملجا امينا بعد خمسين سنة عاصفة من حياتى حيث حماية ملك وحديث فيلسوف ومفاتن رجل محبوب ، نجدها مجتمعة فى انسان كان لى طيلة ستة عشر عاما المعزى فى النائبات والحامى من الأعداء . وان اختلف فولتير مع ملك بروسيا (فريدريك) عام ١٧٥٥ مما دفعه الى الهرب الى سويسرا حيث منع من دخول فرنسا (١٩) .

عاش فولتير فى مأواه الجديد وهى قرية « فرنىي » الواقعة على الجانب السويسرى من الحدود بين فرنسا وسويسرا ، وكان عمره حين لجأ الى هذه القرية ٦٤ سنة ، وبنى بها دارا أصبحت الآن معهد ومتحف « فولتير » . وقد أثار فقر جيرانه مشاعره ، كما دافع عن احد البروتستانت الذى تعرض للاضطهاد والتعذيب ، وبدأ حملة عنيفة على الكنيسة متهما اياها بالتحالف مع الدولة ضد الحريات ، فاعتبر فولتير المدافع الاول عن الانسانية فى نظر الاوروبيين (٢٠) .

وأثناء وجود فولتير فى قرية « فرنىي » توافد عليها الرهبان الساخطون والنبلاء الأحرار والسيدات المثقفات وغيرهم من ادباء وفلاسفة عصر التنوير من انجلترا وفرنسا وغيرها حتى ضاق بهم فولتير وقال قولته

(١٨) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٣٨٢

(١٩) نفس المرجع السابق ص ٣٨٦ .

(٢٠) د . احمد صبحى : المرجع سابق ص ١٨١ .

الشهيرة : « فليحفظنى الله من اصدقائى ، أما اعدائى فأنا كفيل بهم »
كما وصلت اليه وسائل كثيرة من مختلف الأقطار ومن شخصيات مرموقة
وأفراد عاديين (٢١) .

وعندما احس فولتير بدنو أجله رحل عن قرية « فرنىي » وعاد الى
باريس عام ١٧٧٨ م ، حيث استقبل استقبال الملوك مما اثار حفيظة لوييس
السادس عشر ملك فرنسا ، ولكن الحياة لم تطل بفولتير فى باريس ، اذ ما لبث ان
توفى فى ٣٠ مايو من نفس العام - ١٧٧٨ م - وقد بلغ من العمر ٨٣ سنة .

وعندما رفضت الكنيسة الفرنسية دفنه فى باريس خرج به اصقاؤه
الى قرية « سيسلييه » حيث دفنوه هناك ، ثم فى عام ١٧٩١ م أرغمت
الجمعية الوطنية اثناء الثورة الفرنسية الكبرى الملك لوييس السادس عشر
على اعادة بقايا جثمان فولتير الى « البانثيون » فطافوا به فى موكب
عظيم شوارع باريس وقد كتب على مركبة الجنازة عبارة : لقد اعطى
العقل البشرى زخما عظيما ، فلقد اعدنا للحرية (٢٢) .

كانت هذه حياة فولتير العريضة بما أنتجه خلالها من مؤلفات
بلغت اكثر من تسعين كتابا ومقالة ، ابرز فيها فكره المتمثل فى الاهتمام
فى دراسة التاريخ بالحضارات باعتبارها من صنع الشعوب بدل تاريخ
الحكام والقادة والمعارك الحربية لأن التاريخ الحضارى للعالم هو الذى
يوضح وجود حضارات منذ فجر التاريخ .

كذلك آمن فولتير بأن دراسة الحضارات يجب الا تجعل الفلاسفة
يقنصون على دراسة تاريخ أوروبا ، هذا الى جانب الاهتمام باعادة تقييم
وقائع التاريخ الأوربى فى العصرين القديم والوسيط وذلك للكشف عن
اخطاء الماضى وامكان تجنبها فى المستقبل ، وأن عصر التنوير أكثر
عصور التاريخ استنارة لسيادة العقل فيه (٢٣) .

(٢١) ويل ديوازيت : المرجع السابق ص ٣٩٩ .

(٢٢) نفس المرجع السابق ص ٤٤٠ - ٤٤٦ .

(٢٣) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨١ .

افكاره :

يمكن أن نحدد بالتفصيل أفكار فولتير فيما يلي : -

أرلا : الاهتمام بدراسة الحضارات وحركة الشعوب في عصور التاريخ ،
حيث أن مجرد تسجيل المعاهدات السياسية بين الدول وأخبار
المعارك الحربية وأعمال الملوك والقادة لا تفصح عن العقل الانساني
عبر العصور التاريخية .

وفي ذلك يقول فولتير : ان الوقائع المجردة لا تجدى نفعا ، وأن
التفاصيل التي لا تفضى بنا الى أى شىء هى بالنسبة للتاريخ كالامتعة
بالنسبة للجيش ، انها عوائق . ان الثورات والمعارك هى أصغر جزء من
مخططى ، فالأفواج والألوية الغالبة^١ و المغلوبة ، والمدن المستولى عليها
و المستردة هى جميعا أمور مألوفة بالنسبة لكل تاريخ .

ويضيف فولتير الى ذلك قائلا : اننى أرغب فى ألا أكتب تاريخ
الحروب بل تاريخ المجتمع كى أؤكد كيف عاش الناس داخل محيط عائلاتهم
وماكانته الفنون التي هذبوها وطردوها بصورة مشتركة . ان موضوعى هو
تاريخ العقل البشرى وليس مجرد تفاصيل من وقائع تافهة ، كما واننى لست
مهتمًا بتاريخ اللوردات العظام ، ولكننى اريد أن اعرف بما كانته الخطى
التي عبرت بالبشر من البربرية الى المدنية (٢٤) .

وهكذا انتج فولتير الفلسفة الاولى للتاريخ ، انها المحاولة المنهجية
الأولى لاقتفاء اثار تيار التعليل الطبيعى فى تطور العقل البشرى الأوربي ،
وهذا أمر كان من المرتقب أن تتبع فوراً نبذ التفاسير الخارقة للطبيعة
والتخلّى عنها (٢٥) .

(٢٤) ويل ديررانت : المرجع السابق ص ٣٩٣ - ٣٩٤ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٣٩٥ .

ثانيا : ان التاريخ الحق عند فولتير هو تاريخ وحضارات جميع الشعوب
التي لها تاريخ وحضارة حتى الشعوب البدائية ، وحضارات الأمم
الشرقية ، ولا يكتفى بتاريخ أوروبا فقط .

وقد راح فولتير بما تبسر في زمانه من معرفة يضمن كتابه « المقالة »
أخبارا عن العرب والصينيين وبعض شعوب الهند ، وان لم يكون لنفسه
صورة واضحة لهدف أو أهداف في التاريخ ، وهو ابرازه - وان يكن
بدرجة غير متساوية - الى فكرهم وفنهم والى أحوالهم الاقتصادية
والسياسية (٢٦) .

ثالثا : اعادة تقييم وقائع التاريخ الاوربي في العصرين القديم والوسيط ،
وذلك - كما سبق ان ذكرنا - للكشف عن أخطاء الماضي وامكان
تجنبها في المستقبل . فقد وافق فولتير على رأى « مدام شاتليه »
عن التاريخ عندما قالت : ما الذى يهمنى ان أعرف بأن « ايجل »
خلف « هاكون » فى السويد ، وان «عثمان» هو ابن «ارطغرل»؟ .
لقد قرأت بسرور هكذا يقول فولتير - تاريخ اليونان والرومان ،
وهؤلاء قدموا الى صوراً معينة جذبتنى اليها(٢٧) .

ومع اشادة فولتير بعصور اليونان والرومان فى أوج ازدهار حضارتهم،
واشادته أيضا بعصر النهضة واشادته كذلك بعصر التنوير فى القرن الثامن
عشر ، فإنه هاجم تاريخ العصور الوسطى ووصف تلك العصور بالتبربر
والجهل والغيبية وترويج الاضاليل والقصص الخيالى(٢٨) .

وزاد فولتير وصفه للعصور الوسطى تفصيلا ، فذكر ان العصور
الوسطى كانت أكثر عصور التاريخ تدهورا وركودا ، حيث الحرب التي

(٢٦) ألبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٤٤ .

(٢٧) ويل ديوازت : المرجع السابق ص ٣٩٢ .

(٢٨) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٤٣ .

اثارها التعصب الاعمى الصار من البوابات ورجال الكنيسة وحيث
الفضائح المشينة التى تولدت عن تلك الحروب .

ويضيف فولتير موضحا المساوىء التى امتلأت بها حياة المجتمعات
فى العصور الوسطى ، حيث ذكر أن الأحقاد كانت متحكمة كما كانت
الاهواء سائدة ، ولم يكن هناك مجال لتحكم العقل ، كما أن العصور
الوسطى خلقت من أى شىء جدير بالتقدير سواء الفن القوطى الذى
سأدته - فى رأى فولتير - الخرافة ، كما خلقت الحياة العقلية فى تلك
العصور الوسطى - فى رأيه أيضا - من أية فضيلة (٢٩) .

رابعا : الهجوم على الكنيسة : فقد رأى فولتير فى نفسه قائدا لحملة
صليبية ضد المسيحية ، وكان شعار حملته « امح العار » ، ويقصد
بالعار جميع الوسوس والشعوزات الكهنوتية التى كبل بها رجال
الدين حياة الناس (٣٠) .

وقد هال فولتير أنه يوم حدوث زلزال فى مدينة « لشبونة » عاصمة
البرتغال فى شهر نوفمبر عام ١٧٥٥ م قضى على ثلاثين ألفا من سكانها
أن رجال الدين الفرنسيين يفسرون تلك الكارثة بأنها عقاب نزل بأهل
لشبونة بسبب خطاياهم ، فانفجر بقصيدة عاطفية منفصلة عبر فيها عن
قضية : اما أن الله يستطيع أن يمنع الشر ولكنه لا يريد منعه أو أنه يرغب
فى منع الشر ولكنه لا يستطيع ورعم أن فولتير يؤمن بالله فانه يرفض كل
فكرة تقول بان التاريخ ينطوى على نشاطه سبحانه وتعالى على النحو
الذى يتضمنه مصطلح العناية الالهية . ومن المحقق أنه لم ينظر الى
التاريخ من وجهة نظر مبادئ طبيعة المسيح وشخصه ، لقد كان خصما
دمريحا وعنيفا للكنيسة الكاثوليكية لأنها تنكر حقيقة أن الله منح الناس
مبدأ للعقل الشامل (٣١) .

-
- (٢٩) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٥٣ .
 - (٣٠) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٤٠١ .
 - (٣١) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٤٣ .

وأضاف فولتير بأن جميع الأساطير هي بدع ابتدعتها الكهنة الذين كافحوا من أجل ايجاد أسياد وعبيد ، فقد الهبوكم أيها الناس بتعصب مدمركى يتسلطوا عليكم ويصبحوا أسيادكم ، ولقد أثاروا في قلوبكم التطير وجعلوكم تؤمنون بالخزعبلات لا رغبة منهم في أن تخافوا الله وتخشوه بل رغبة منهم في أن تخافوهم وتخشوهم .

ورغم هجوم فولتير على رجال الدين الا انه كان يرفض الالحاد رفضا جازما . . وعندما تقدم به العمر أصبح يشعر بأن الايمان بالله قوة اخلاقية ضئيلة اذا لم يوافق ذلك الايمان ايمان بالخلود وبالثواب وبالعقاب . ويعتبر التمييز بين الخزعبلات والدين أمرا أساسيا ، ويصور السيد المسيح بين الحكماء يذرف الدمع مدرارا على الجرائم التى تفقرت باسمه (٣٢) .

خامسا : انتقد فولتير قصص العهد القديم والتاريخ المستنداليه، وخاصة تاريخ اليهود ، حيث سجل التاريخ أن اليهود هم في الاصل جماعة من الساميين – اى أبناء سام بن نوح عليه السلام – المرسل الذين عاشوا في العصور القديمة مشتتتين في الصحراء الممتدة بين مصر وسوريا ، وانهم حاولوا الاغارة على مصر فطردهم ملكها « أما سيس » .

ويضيف فولتير الى ذلك قائلا : من الخطأ الظن بأن اليهود كانوا مضطهدين في الدولة الرومانية أو غيرها لقولهم بالله واحد في عالم وثنى ، بل لأنهم يكرهون الأمم الأخرى ، وقد وصف اليهود بأنهم شعب متبربر لنئيم جاهل يزدري أكثر الأمم حضارة ، أنهم احقر شعوب الأرض .

وزاد فولتير وصفا لليهود فذكر ان اليهود اذا كتب لهم الظفر فتكوا بالمغلوبين وبطشوا بالنساء والأطفال في نشوة جنونية ، وان كتبت عليهم الهزيمة تجدهم في مذلة مشينة ، ثم تساءل فولتير هل شمل الله هذا الشعب

(٣٢) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٤٢٤ – ٤٢٨ .

الوضيح كما تقول التوراة لكون شعب الله المختار أو ليكونوا مخلصى الجنس البشرى ؟ (٣٣) .

وقد ابرز فولتير خطأ الاستناد الى قصص العهد القديم واتخاذها اساسا للتاريخ ليس فقط لمبالغة هذه القصص فى الاهتمام باليهود واحتقار شعوب الشرق الأخرى ، بل لأن هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية .

وابرز فولتير خطأ كل من « سان أوغسطين » و « فيكو » (٣٢) من رواد نظرية العناية الالهية الذين حصروا العناية الالهية فى تاريخ بنى اسرائيل محتقرين حضارات أخرى مزدهرة متهمين أياها بالوثنية والخرافة (٣٥) وفى ذلك يقول فولتير : اننى أومن بعناية الهية عامة شرعت منذ الأزل القانون الذى يحكم الأشياء كالضوء من الشمس مثلا ، ولكننى لا اعتقد بأن عناية الهية خاصة ستبدل نظام العالم من أجل شىء ما (٣٦) .

سادسا : اظهر فولتير اهتماما قليلا بالأمور السياسية ، فعلى سبيل المثال اعتبر حرب السنوات السبع على انها جنون أوربا وانتحارها وخرابها ، ورفض الاهتمام بقضية أشكال الحكومة وان كان يفضل النظام الجمهورى .

وكان فولتير غير مبال بالقوميات ، فقد ذكر أن المحبة القومية تعنى بصورة عامة أن يكره المرء كل وطن ما عدا وطنه ، وأنه اذا وجد

(٣٣) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٣ .

(٣٤) فيكو فيلسوف ايطالى عاش فى الفترة من ١٦٦٨ الى ١٧٤٤ م من القائلين بتدخل العناية الالهية فى الأزمات باظهار بطل أو بغزو شعب آخر أرقى والا الفناء .

(٣٥) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٤ .

(٣٦) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٤٢٥ .

انسان يتمنى لبلاده التقدم ولكن ليس على حساب البلاد الأخرى كان
وطنيا عاقلا ومواطنا عالميا في الوقت ذاته . هذا بالاضافة الى أن فولتير
كان شديد الكراهية للحرب باعتبارها في رايه أشد الجرائم فظاعة (٣٧) .

تعليق :

وهكذا جاءت أفكار فولتير لتؤكد أن الله منح الانسان العقل ليحسن
استخدامه . من أجل سعادته وسعادة الاخرين ، ومن ثم فإن التاريخ
لا يسير وفقا لمفهوم العناية الإلهية لدى اللاهوتيين وانما بمقتضى العقل
البشرى نحو الأفضل والاحسن .

كما اعتبر فولتير القرن الثامن عشر - وهو الذى عاش معظم سنوات
حياته فيه - أكثر القرون استنارة وتقدما بفضل سيادة النزعة العقلية
من جهة ، وبفضل الانجازات في مجال العلوم الطبيعية عن كل قرن سبق .

على أن ذلك في رأينا لا يعنى أن حركة التاريخ دائما صاعدة ،
والا فكيف انتكست الدولة الرومانية بعد تقدم وازدهار ؟ ، وكيف تفككت
الدولة الاسلامية بعد وحدة وقوة ؟ ليس التقدم اذن متصلا اذ قد تحدث
مفاجآت (٣٨) .

كما أن فولتير لم يتنبه الى ادراك أن كل ما هو موجود في عصور
التاريخ له مبررات وجوده ، تلك المبررات التى دعت أصحابها الى هذا
النشاط او ذا كالتلبية لاحتياجات كانوا يشعرون بالحاجها عليهم ، واذا
نظرنا الى أى ظاهرة تاريخية بعين الملامعقول فان هذا يعنى أننا لا ننظر
الى تلك الظواهر نظرة المؤرخ وانما بنظرة تشبيهة بأحكام رجال الصحافة
والاعلام والدعاية (٣٩) .

(٣٧) نفس المرجع ص ٤٣٢ - ٤٣٣ .

(٣٨) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٣٩) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٥٤ .

• كما أن فولتير لم يشعر في قرارة نفسه بأى تقدير للعواطف المرتبطة بالعبادات الدينية ، وهو وان اعترف بأن التقوى والعدالة نواح جوهرية في التاريخ . فقد كان يشعر نحو كتلة البشرية الكبرى بالاحتقار لا الحب ، لأنه كان يعتبر ان المحرك الأكبر لسلوك البشر هو الضعف والشهوة . وقد سيطرت عليهم أقلية تتصف بالأنانية ويقدر متفاوت من ضعف الضمير . وهذا اعتقاد متشائم من فولتير أخذ عليه (٤٠) .

كوندوروسيه Condorcet

حياته :

هو الماركيز ماري جان أنطوان دي كوندورسيه *Marquis Marie Jean Antoine de Condorcet* فيلسوف موسوعي فرنسي عاش في الفترة من عام ١٧٤٣ الى عام ١٧٩٤ م وقد درس الرياضيات والسياسة والتاريخ ، وقت شارك في الحياة الاجتماعية والسياسية بفرنسا أثناء حياته سواء قبل الثورة الفرنسية أو بعدها حتى اعتقل أثناء الصراع بين حزب الجيروندي وحزب اليعاقة الجبليين عام ١٧٩٤ م (٤١) ، ولكنه مات في أول ليلة تم سجنه فيها (٤٢) .

وهذا يعنى أن كوندورسيه قد عايش السنوات الأولى من الثورة الفرنسية الكبرى التي اندلعت عام ١٧٨٩ م وشارك في أحداثها منفعلا

(٤٠) ألبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٤٤ .

(٤١) الجيروندي كانوا معتدلين الى حد ما في معاداتهم للملكية الفرنسية وقد انتسبوا الى مقاطعة الجيروندي التي يمثلونها في الجمعية ، واليعاقة الجبليين اشد تطرفا في عدائهم للملكية وعرفوا بهذا الاسم لأنهم اتخذوا لهم مكانا في نهاية الطرف الأيسر للقاعة وهو مكان مرتفع يجلسون فيه .

(٤٢) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٧ .

بهذه الأحداث مما جعله هدفا لانتقام رجال الثورة فأودعوه السجن بعد خمس سنوات من اشتعال الثورة ، تم خلالها إنهاء الحكم الملكى وإعلان النظام الجمهورى وإعدام الملك لويس السادس عشر وزوجته الملكة ماري أنطوانيت ، وبعد أن قاسى المجتمع الفرنسى من عصر الارهاب الذى شهد إرسال زعماء وطنيين الى المقصلة لمجرد مخالفتهم للمسيطرين على مقاليد الامور فى فرنسا الثورة .

وقد أنتج كوندورسيه عدة مؤلفات احتوت على أفكاره الفلسفية ، كان اهم مؤلفاته كتاب : مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل الانسانى . وقد كتبه أثناء أحداث الثورة الفرنسية الكبرى ، وفى هذا الكتاب تطلع كوندورسيه نحو حلول عصر المدينة الفاضلة حينما يسقط الطغاة وأعدائهم والقساوسة ومن ضلوا من ورائهم ، وعندما يسلك المجتمع الانسانى سلوكا متمتعا بحرية العقل وبمعطيات النفس العاقلة من مباحج العيش ويمكن القول نتيجة لذلك أن كوندورسيه أصبح ممثلا للمدرسة الفلسفية صاحبة النظرة المستقبلية التى تتطلع نحو مستقبل أفضل ، فهو يمثل فلاسفة مدرسة عصر التنوير وان أسرف فى التفاؤل بالمستقبل (٤٣) .

أفكاره :

جاءت أفكار كوندورسيه كما أبرزها فى كتابه « مسودة لوحة تاريخية لتقدم العقل الانسانى » أن الانسان تطور منذ بدء الخليقة حتى عصره ، أى القرن الثامن عشر ، خلال مراحل تاريخية هى على النحو الآتى : -

١ - المرحلة الأولى : مرحلة بدائية عاشها الانسان فى مجتمع عشائرى صنع معداته بنفسه وتكونت لديه مفاهيم بدائية عن الكون .

٢ المرحلة الثانية : مرحلة الرعى ، حيث استأنس الانسان الحيوان وعرف بعض الصناعات الحرفية البسيطة كنسج صوف الغنم ، وظهور السحرة متمتعين بسلطة دينية .

(٤٣) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٥ - ٥٩ .

٣ - المرحلة الثالثة : مرحلة الزراعة واختراع الكتابة ، حيث ظهرت آلات زراعية بدائية ، كما تكون الاقطاع الزراعى وظهرت الكتابة وان اقتصر على الكهنة .

٤ - المرحلة الرابعة : وهى المرحلة التى بدأت من الكتابة الى تقسيم العلوم ، حيث ظهرت علوم الرياضيات والفلسفة والسياسة ، وحيث نشأ الفكر حرا فى بلاد اليونان الذى لم يخضع لسلطة رجال الدين كما هو الحال فى الشرق .

٥ - المرحلة الخامسة : وهى مرحلة تقدم العلوم منذ تقسيمها ، حيث ازدهرت العلوم على يد اليونانيين ثم أغلق مدارس الفلسفة اليونانية فى عهد الرومان نظرا لانتشار المسيحية التى أدت الى تدهور العلوم والفلسفة وضعف الامبراطورية .

٦ - المرحلة السادسة : وهى المرحلة الممتدة من تدهور العلوم الى نهضتها ، حيث أدت غزوات القبائل الجرمانية للامبراطورية الرومانية الى تدهور العلوم وانتشار الجهل كما أدخلت الكنيسة تنظيما اقطاعيا يؤدى بالشعوب الى الوقوع فريسة اضطهاد ثلاثى : الملوك والقادة العسكريون والكهنة . فى الوقت الذى حمل فيه المسلمون تراث اليونانيين حيث تقدمت العلوم ، وكان ذلك كافيا لتنبيه أوروبا من غفوتها وان لم يحل ذلك دون عودة المسلمين الى غفوتهم .

٧ المرحلة السابعة : وهى المرحلة الممتدة من بعث العلوم وتقدمها الى اختراع الطباعة ، وقد شهدت هذه المرحلة ظهور عوامل أربعة نبهت الفكر الانسانى وأيقظته هى :

- (أ) النفور من سلطة الكنيسة وكراهية رجال الدين .
- (ب) تحرير بعض المدن .
- (ج) احتكاك أوروبا بالشرق اثناء الحروب الصليبية .
- (د) نشأة الجامعات التى أصبحت مراكز للفكر .

كما ظهرت عدة اختراعات مثل أدوات القياس وطواحين الهواء
واكتشاف البارود وصناعة الورق .

٨ - المرحلة الثامنة : وتمتد هذه المرحلة من اختراع الطباعة حتى
التخلص من نير السلطات التقليدية ، وقد شهدت هذه المرحلة ثلاث
عوامل هي : -

(ا) اختراع آلة الطباعة .

(ب) احتلال المسلمين لمدينة القسطنطينية .

(ج) اكتشاف العالم الجديد (الأمريكتين) .

وقد سبقت هذه العوامل الثلاثة حركة الاصلاح الدينى البروتستانتي
التي ساهمت في تحرر العقل من سيطرة الكنيسة وظهور الفكر الحر .

٩ - المرحلة التاسعة : وقد ظهر في هذه المرحلة كل من « فرنسيس
بيكون » صاحب المنهج التجريبي في دراسة الطبيعة الذى حث على الملاحظة
والثجربة ، و « جاليليو » الذى أحدث ثورة في الفلك ، و « ديكارت »
صاحب المنهج الرياضى .

كما شهدت هذه المرحلة استمرار التقدم في العلوم الرياضية والفلكية
والفيزيائية خلال القرن السابع عشر ، كما شهد القرن الثامن عشر ظهور
فلاسفة التقدم والتنوير أمثال « فولتير » و « مونتسكيو » وشهد انتشار
أفكار المساواة والحرية نتيجة للثورتين الأمريكية والفرنسية (٤٤) .

تعليق :

يمكن القول أنه من منطلق تفاؤل كوندورسيه المفرط في المستقبل
تحدث عن التاريخ بوصفه تقدما مطردا للبشرية نحو الحق والسعادة ،
وأن الماضى شهد التطور ولا بد أن يستمر المستقبل الى مالانهاية ، وهو

(٤٤) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٨٧ - ١٩٠

فى هذا يبدو متأثراً بقوانين الطبيعة حيث ذكر أن قابلية الانسان الى الكمال يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة ، واذا جاز لنا أن نحكم قياساً على الماضى فان الطبيعة لم تضع أمامنا أية حدود .

واضاف كوندورسيه أن الطبيعة تربط بين الحق والفضيلة والسعادة بسلسلة لا سبيل الى فض عراها ، ويمكن أن يشاهد التطور فى الفن ، وهناك شىء آخر أكثر أهمية هو ان هناك نقداً نحو الاخوة بين الأمم .

واختتم كوندورسيه افكاره بالقول بأنه يمكن تلخيص آمالنا حول حالة النوع البشرى فى المستقبل فى هذه النقاط الثلاث الهامة وهى :

(ا) القضاء على المساواة (اى الظلم) بين الأمم .

(ب) تقدم المساواة بين ظهرانى شعب واحد .

(ج) ابلاغ الانسان حد الكمال(٤٤) .

اذا كان كوندورسيه قد قسم مراحل مسيرة الجنس البشرى الى تسعة مراحل ، فانه يؤكد أن الانسانية لا بد ان تتقدم خطوات أكثر نحو المساواة ؛ والتخلص من العبودية ، وليس المقصود بالمساواة السياسية فقط بل المساواة الاقتصادية كذلك المتمثلة فى توزيع الثروات وتقسيم التركات والتأمين الاجتماعى ، وأن الانسان يحدوه الامل فى مستقبل مشرق قائم على احترام حقوق الفرد وتقديم العلم ، وبذلك تسير الانسانية نحو سعادة فكرية وخلقية واجتماعية(٤٦) .

ومع هذه النظرة المتفائلة فقد آخفق كوندورسيه وزملائه من مدرسة التقدم فى اشاعة التفاؤل فى نفوس الناس حيث لم تتصور هذه المدرسة التقدم الاعلميا ماديا مغفلة الجوانب الأخرى التى تتطلب الاشباع فى

(٤٥) ألبان ج . ويد جري : المرجع السابق ص ١٤٦

(٤٦) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ١٩٠ - ١٩١

الانسان ، فليس التقدم ماديا وانما في اعلاء جانب الروح وفي سمو
الخلقى للانسان ، وصدقت عبارة السيد المسيح : ليس بالخبز وحده يحيا
الانسان (٤٧) .

ويتفق كوندورسيه مع فلاسفة عصر التنوير في ان محور افكارهم
هو التطلع نحو شروق شمس العقل والعلم ، وان ما سبق من تاريخ البشرية
فهو لا يربو عندهم على الشعوذة وظلام العقل والمخلل والتبرير ، ولهذا
فان هذه العصور المظلمة في رأيهم لا تستحق ان تفرد لها صفحات عند
المؤرخ ، ولا هى جديرة بكلمة التاريخ (٤٨) .

ومما يؤخذ على أصحاب نظرية التقدم في تفسيرهم للتاريخ انهم لم
يحاولوا فهم الماضى في ضوء الماضى وانما في ضوء قيمهم واحكامهم ،
وكان هذه الاحكام ثابتة مطلقة . ومن ثم فان تفسير التاريخ من منظور
فكرى فقط وتطور مستمر يهمل فترات التدهور كما حدث في العصور
الوسطى وكما يحدث الان لحضارات دول ، ونحن لا يمكننا ان نخرج
هذه الفترات من التاريخ .

كما أهمل أصحاب هذه النظرية الجانب الدينى واثره في حركة
التاريخ ، وقد يكون مرد ذلك الى ان نظرية التقدم ظهرت في وقت كانت
أوروبا فيه قد غشيها ظلام الجهل والتخلف من اثر سيطرة الكنيسة على
الحياة الفكرية في العصور الوسطى ، فجاء عصر التنوير لينكر على الكنيسة
دورها في الحياة الحديثة (٤٩) .

(٤٧) نفس المرجع ص ١٩٦ .

(٤٨) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٥٩ .

(٤٩) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٩٢ .

الفصل الخامس

نظرية التوفيق بين العناية الالهية والتقدم

* الظروف المعاصرة *

* النظرية التوفيقية *

* عمانويل كانط *

- حياته *

- افكاره *

* تعليق

الظروف المعاصرة

جاءت نظرية كانط كما لو كانت توفيقا بين نظرية العناية الالهية التي ترجع مسار التاريخ الى عناية الله بالرغم من عبث الانسان وشروره ، تلك النظرية التي سادت في العصور الوسطى حيث ساد التفكير الدينى ، وبين نظرية التقدم التي ترجع التقدم في مجرى التاريخ الى فعل الانسان وقدرته العقلية ، تلك النظرية التي سادت حيث ساد تمجيد الانسان خلال العصر اليونانى والعصر الرومانى وعصر النهضة ثم عصر التنوير .

والحقيقة ان كانط لم يقصد هذا التوفيق بين النظريتين ، ولكن فلسفته حققت هذا التوفيق دون قصد منه ، فهو من ناحية يسلم بعبث الانسان وشروره ، حيث تصدر أفعاله عن غرور وطمع الأمر الذى جعل الحروب امرا لا مفر منه ، واصبح السلام الدائم متعذرا ، ومن ناحية اخرى اعتقد ان هذه الحالة من عدم الاستقرار هى نفسها وسيلة الطبيعة من أجل تقدم الانسان (١) .

ويفسر كانط نظريته هذه فى النقاط الآتية : -

١ - يأمل الانسان فى السلام ولكن الطبيعة تعرف أن صالحه فى الحرب (اى عدم السلام) .

٢ - يرغب الانسان فى الحياة الهادئة المستقرة ، ولكن الطبيعة تفرض عليه أن يكذب ويشقى من أجل تقدمه الخلقى والفكرى .

(١) لفظ الطبيعة هو اللفظ الذى استخدمه كانط بدلا من لفظ (الله سبحانه وتعالى) ليجعل تفسيره ذا طابع علمى فلسفى وليس ذا طابع غيبى لاهوتى .

٣ - لا تعباً الطبيعة بسعادة الانسان الفرد ، لقد جعلته كائناً بضحي
بنفسه ويحطم سعادة الآخرين ، ولكن في هذا التحطيم أداة الطبيعة ذاتها
لتحقق هدفها في الانسان وهو تقدم النوع الانساني (٢) .

النظرية التوفيقية

كان القرن الثامن عشر في أوروبا شاهداً على بزوغ حركة التنوير
العقلي والتخلص من سيطرة الكنيسة على الأفكار الحرة وعلى الحكم ،
وهو القرن الذي عاش معظم سنواته فيلسوف النظرية التوفيقية بين العناية
الالهية والتقدم وأعنى عمانويل كانط ، ذلك ان حياته امتدت من
عام ١٧٢٤ الى ١٨٠٤ م .

ولسنا في حاجة هنا لكي نستعرض ثانياً الأحداث التي شهدتها أوروبا
خلال القرن الثامن عشر سواء في الناحية الفكرية حيث عصر التنوير
أو في الناحية السياسية حيث انفجرت الثورة الفرنسية الكبر عام ١٧٨٩ م ،
وامتد لهيبها الى بقية أقطار أوروبا ، أو في الناحية الاقتصادية حيث
كان الاقطاع يحتضر وتظهر البورجوازية لتقود جموع الشعب في كل قطر ،
وحيث بدأت تظهر لأول مرة أفكار اشتراكية لفلاسفة لأوروبيين .

لأن هذه الأحداث أثرت في أفكار كانط كما أثرت في أفكار غيره من
فلاسفة القرن الثامن عشر في أوروبا ، ولذلك نجد هذا الفيلسوف يعبر
بحرية مخالفاً لفكرة العناية الالهية التي روج لها الفلاسفة اللاهوتيين .

(٢) د . أحمد صبحي : في فلسفة التاريخ ص ١٩٨ .

عما تويل كانط Immanuel kant

حياته :

يعتبر كانط من أعظم الفلاسفة الألمان ، ولد بمدينة تقع في شرق بروسيا من أبوين رقيقى الحال ينتميان لجماعة دينية بروتستانتية ، التحق بمدارس دينية بروتستانية حيث درس اللاهوت ، كما درس الرياضيات والفلسفة والطبيعة والجغرافيا الطبيعية .

وقد اشتغل بالتدريس لأبناء إحدى الأسر النبيلة الثرية لكي يكتسب مالا يساعده على مواصلة الدراسة ، وبالفعل استطاع أن يحصل على درجات علمية أهله لكي يصبح استاذا بالجامعة ، وقد تأثر بأفكار كل من ليبنتز وروسو وهيوم ومن هنا وجدنا أفكاره مؤيدة للأفكار الحرة والديمقراطية والسلام .

وكانت أهم مؤلفاته تعالج مسائل ميتافيزيقية ، من أهمها : صور ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول ، ونقد العقل الخالص ، والمبادئ العامة لميتافيزيقيا الاخلاق ، ونقد العقل العملى ، ونقد الحكم ، وفى فلسفة الجمال والغائية ، والدين فى حدود العقل الخالص ، ورسالة فى السلام الدائم ، وميتافيزيقيا الاخلاق . وقد كتب هذه الكتب من عام ١٧٦٦ م الى عام ١٧٩٧ م .

أفكاره :

يذكر كانط اننا لا نستطيع التفكير تاريخيا بدون أن نستخدم المجاز عن الغائية التى تعنى وجود غاية من أفعال الانسان مع الاقرار بما تبدو عليه من فوضى . ويمكن أن نحدد أفكار كانط الفلسفية فيما يلى :

(٣) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ١٩٧ .

١ - غائية الاستعدادات الطبيعية فى الانسان ، تلك الاستعدادات المهيئة لتحقيق وظيفة أو هدف ، فمثلا الاستعداد الطبيعى للانسان فى التناسل يؤدى الى وظيفة أو هدف حفظ النوع .

٢ - غائية الطبيعة فى الانسان النوع لا الفرد ، وخير مثال لذلك بقاء التراث الانسانى محفظا وينتقل من جيل الى جيل بعد انتهاء حياة أفراد الجيل الأول .

٣ - تجاوز الانسان لنطاق التنظيم الالى الحيوانى ، وذلك عن طريق استخدام العقل حتى يرتفع من الفطرة البدائية الى المهارة الناتجة عن استخدام العقل ، وبذا يكون كل شىء صادر عن فعل الانسان ، ومن ثم تتكاتف اجيال متعاقبة فى سلسلة طويلة من اجل بناء صرح الفكر الانسانى .

٤ - عدوان الانسان وحروبه التى تبدو غير اخلاقية وغير اجتماعية تكشف آخر الأمر عن وجود نظام ابدعه اله حكيم ، ذلك أنه رغم أن الانسان اجتماعى بطبعه الا أنه يتميز برغبته الجامحة فى مقاومة الآخرين ليحقق لنفسه نوعا من التسلط والتملك ، ومع ذلك فيفضل هذه الروح العدائية من الانسان الأخيه الانسان انتقلت الانسانية من طور البداوة الى طور الحضارة ولولا هذه الروح لبقيت الاستعدادات الطبيعية فى الانسان خامدة لا تعرف النمو .

٥ - ارتباط حرية الانسان بقوانين خارجية . حيث لا يستطيع الانسان أن يعيش حرا من كل قيد ، لأن حرية الآخرين تصطدم بحريته ، وأن دفع الله الناس بعضهم لبعض هو الذى أدى الى نشأة نظام اجتماعى سياسى ، وقيام دول وحضارات ، وفى هذا المثل القائل : لو دامت لغيرك ما وصلت اليك .

٦ - القانون الكامن وراء الحروب والثورات يتمثل فى تعارض المصالح بين الأفراد والدول ، ويؤدى هذا التعارض الى الاستعدادات

العسكرية والحروب ، كما تؤدي الانقسامات الداخلية داخل الدول الى قيام الثورات . وحتى لو توصلت الانسانية الى السلام الأبدى فإنه سلام لن يخلو من وجود أخطار وألا خمدت قوى الانسانية - اذ لا بد من مبدأ الفعل ورد الفعل المتبادلين ، وستظل الانسانية تتحمل فى سبيل ذلك اقسى الشرور ، وعلى الانسان أن يؤمن بوجود غائية فى طبيعة البشر ككل (٤) .

وإذا استعرضنا مسار التاريخ لتبيان هذه الغائية فى طبيعة البشر فإننا نلاحظها منذ تاريخ اليونان القديم باعتباره نقطة البدء فى الحضارة الأوروبية ، وتابعنا سيره فى نظام الدولة لدى الرومان ثم سقوط الامبراطورية الرومانية على يد القبائل الجرمانية المتبربرة ، ثم تابعنا السير حتى عصرنا الحاضر وما أسهمت به الشعوب الأخرى فى مسار التاريخ فإنه يمكن لنا أن نستخلص من هذا العرض السريع دليلا على ما يبدو مضطربا فى أحوال الانسان ، ومن ثم يمكننا التنبؤ السياسى بمستقبل التغييرات فى نظم الدول وتصور حال النوع الانسانى فى المستقبل البعيد ، وهذا يدل على عمل الطبيعة أو بالأحرى العناية الالهية (٥) .

ويذكر كانبط فى هذا المجال متسائلا : كيف حققت الطبيعة تطورا كهذا ؟ فهذا ما لا نعرفه ، وهذه الملاحظة تذهب بنا بعيدا ، فهى توحى لنا بالفكرة المتسائلة عما إذا كانت الحقبة التاريخية الراهنة قد لا يتبعها بسبب ثورة مادية عظمى حقبة ثالثة ؟ (٦) .

ويؤكد كانبط أن الصراع بين الأفراد والدول لا بد منه لكل تقدم ، حيث أن من الواجب أن يكون هناك مزيج معين من الفردية والمنافسة كى يتمكن النوع البشرى من البقاء والنماء والتطور (٧) .

(٤) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٥) نفس المرجع ص ٢٠٢ .

(٦) ويل ديوارنت : قصة الفلسفة ص ٤٤٦ .

(٧) نفس المرجع : ص ٤٨٢ .

وان الصراع من أجل الوجود ليس كله شرا وبالرغم من ذلك فسرعان ما يدرك البشر أن هذا الصراع يجب حصره داخل حدود معينة وأن تنظمه القواعد والعادات والقوانين وهنا يكمن أصل تطور المجتمع المدني .

ويضيف كانط قائلا : لقد حان الوقت الذى يتوجب فيه على الشعوب أن تتخلص كالأفراد من حال الطبيعة وهمجيتها ، وأن تتعاقد للمحافظة على السلام . ان معنى التاريخ وحركته بأكملها هما ايدا المزيد من فرض القيود على المشاحنة والعنف والتوسع المتزايد والمستمر لمنطقة السلام (٨) .

وفى اطار الدعوة الى السلام يذكر كانط أن الشعوب لن تبلغ فعلا المدنية المطلوبة فى تطورها من البدائية والهمجية ، ما لم تسرح جميع الجيوش الدائمة وتلغيها ، لأن مثل هذه الجيوش تستثير المنافسة بين الدول على زيادة عدد رجالها المسلحين الذين يكونون سببا فى حروب عدوانية تستنزف أموال الدولة فتهمل النفقات على التربية والتعليم والصحة وغيرها من الخدمات الحضارية .

وقد هاجم كانط الحركة الاستعمارية الأوروبية التى استخدمت قوتها العسكرية فى التوسع على حساب سكان الأمريكتين وأفريقيا وآسيا ، وما صاحب تلك الحركة من صراع بين الاستعماريين الذين سماهم اللصوص على الأسلوب والمغانم ، وأن هذا الطمع الاستعماري يعود الى النظام « الأوليجاركى » - أى حكم الأقلية أو حكم الصفوة - الذى كان سائدا فى الدول الأوروبية ، وحرمان غالبية الشعب من المشاركة فى السلطة السياسية (٩) .

(٨) نفس المرجع : ص ٤٨٣ .

(٩) نفس المرجع : ص ٤٨٤ - ٤٨٥ .

ويرى كانط فى الأعمال الانسانية ظواهر ، ومن ثم فهى تتحدد وفقا لقانون الطبيعة ، وأن هذه الظواهر أو الأعمال الانسانية أو العملية التاريخية تسير بالاحتمية وفقا لقانون . غير أن هذا القانون ليس من نتائج الحكمة الانسانية ، لأننا لو قلبنا صفحات التاريخ لوجدنا سجلاته حافلة بالشور والأخطاء واللامعقول ، وعلى هذا فان تطور الحياة البشرية لا يرجع الى خطة رسمها الانسان لنفسه ، وانما يرجع لخطة خبيثة للطبيعة يقوم الانسان بتنفيذها دون أن يدرك (١٠) .

وقد ناقش كانط فى كتابه « نقد الحكم » البرهان المنطلق من خطة الطبيعة بوصفه برهانا غير كاف على وجود الله ، فيقول : ان هناك من الموضوعات فى الطبيعة تكشف عن جمال وتناسق ووحدة ، كما لو أنها تدفع بنا الى مفهوم التخطيط الخارق للطبيعة .

وأضاف كانط قائلا : ان الطبيعة تحفظ الحياة ، ولكن بالمقدار ثمن هذا الحفاظ ، من الآلام والموت ، اذن فأن مظهر التخطيط الخارجى ليست برهانا قاطعا على العناية الالهية (١١) . وفى هذا يفرق كانط بين ظواهر الأشياء وبين الأشياء فى حد ذاتها التى تدرك بالحدس .

ويضرب كانط مثلا على خطة الطبيعة فى الحفاظ على الحياة بالقنفذ الذى نجده عندما يشعر بالخطر يتقوقع كلية داخل كرة من الشوك . ان هذا السلوك لا يرجع الى مهارة فردية يختص بها هذا القنفذ بالذات ، لأن كل القنافذ تفعل هذا السلوك عند وقوع الخطر ، فاستجاباتها هنا فطرية طبيعية ، وكان الطبيعة قد حبت مملكة القنفذ جميعا بهذا السلاح الدفاعى كحمايته ضد عائلة أكلة اللحوم (١٢) .

(١٠) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص ٦٦ - ٦٧ .

(١١) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٤٧٦ .

(١٢) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٦٧ .

وأكد كانط أن الأفراد حتى لو بدا منهم أنهم يتصرفون وفق إرادتهم ، فإنهم يحققون هدف الطبيعة المجهول ، لو تصور الناس مثلا أنهم أحرار فى تصرفاتهم حين يتزوجون فإن هناك معدلات للزواج تكشف عن ترتيب وقواعد خاضعة للتحديد فإن اختلفت الأحكام العامة فى الجزئيات والتفاصيل فإنها لا تختلف فى العموميات والكليات ، تماما كما قد يختلف التنبؤ الجوى فى يوم ولكن الأحوال الجوى فى مجموعها لا تختلف ، هكذا الانسان وإن ظهر سلوكه حرا لا يخضع لقاعدة محددة فإنه فى الواقع يحقق غرض الطبيعة الذى قد يجهله الفرد(١٣) .

كما أكد كانط حبه « للميتافيزيقا » فيقول : لقد كتب على أن أكون عاشقا للميتافيزيقا ومد لها بحبها لكن عشيقتي لم ترنى حتى الآن سوى القليل من الرفق ، وإن كان قد وصف الميتافيزيقا بأنها محيط مظلم لا شواطئ له أو مناورات محيط يطفو على سطحه الكثير من الحطام الفلسفى(١٤) .

تعليل :

وخلص القول أن كانط قد غلب عليه عقل الفيلسوف فبدت أفكاره الفلسفية مسبوقة ، وكانت أعماله الفلسفية تتصف كلها بلا استثناء تقريبا بالشكلية والتجريد ولا تنصف النواحي التجريبية فى أى مجال من مجالات الحياة ، ولم يخصص لفلسفة التاريخ كتابا له قيمته .

وقد فشل كانط فى أن يقدر نواحي التاريخ الدينية والخلقية والجمالية حق قدرها ، ولم يعر أحداثه ولا عظماءه الا أقل التفات ، كما أنه وصف أحداث التاريخ بأنها فى كثير من الأحيان تثير قدرا معيناً من الاشمئزاز .

(١٣) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٢٠ .

(١٤) ويل ديورانت : المرجع السابق ص ٤٤٥ .

ويبرر كانط حكمه هذا بقوله بأنه على الرغم من جميع ما يبدو بين الحين والآخر متناقراً هنا وهناك من دلائل الحكمة لا يسعنا إلا أن ندرك أن المجموعة الكاملة لهذه الأعمال أن هي إلا نسيج من الحماقة أو غرور أطفال أو حتى من الشر وروح التدمير الطفولى (١٥) .

وكان لموقف كانط هذا من التاريخ رد فعل لدى المؤرخين الذين لا يؤمنون بأن يكون للتاريخ هدف يتخطى نطاق الحاضر الى المستقبل ، وقد قلل من نقد المؤرخين لكانط أنه برر أهمية وجدوى التاريخ لأنه بفضل العملية التاريخية تتمكن البشرية من الوصول الى كمال العقل .

فالتاريخ فى نظر كانط هو التطور نحو المعقول ، وهو فى نفس الوقت دليل على تقدم العقل والحرية التى هى صنو العقل ، كما أن كانط لم يبتكر على الماضى أنه قد حفل بصفحات مضيئة بها المشاركة والوفاء والسعادة حتى فى تاريخ ما قبل التاريخ .

واختتم كانط أفكاره عن التاريخ برسم خطة لكتابة تاريخ العالم لكى تتضح جهود الجنس البشرى نحو تحقيق وجوده واكتمال عقله وتمام حريته . ان التاريخ فى رأى كانط تاريخ للنماء والارتقاء لروح الانسان ، ومثل هذا العمل يحتاج الى صلاحيتين : مقدرة المؤرخ وعقل الفيلسوف (١٦) .

كانت فلسفة كانط قد سادت الفكر الأوروبى طوال القرن التاسع عشر باسم الفلسفة النقدية وان كانت هذه الفلسفة قد انطوت على ثنائية غير معترف بها ، فلو أنه اعترف صراحة بوجود ثنائية بين المادة والعقل ، فلربما أسهم بنصيب فى معرفتنا بتمايزهما وعلاقتهما ، ولكنه فاته فعل ذلك ، ومن ثم استمرت المعارضات المشهورة منذ القرن الثامن عشر

(١٥) البيان ج ٠ ويدجرى : المرجع السابق ص ١٥٦ .

(١٦) د ٠ اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٧٠ - ٧١ .

وخلال القرن التاسع عشر ، وامتدت الى القرن العشرين بين المذهب التجريبي والمذهب العقلانى(١٧) .

ولم يكن كانط يقصد أن يقوم بدور الوسيط بين المؤمنين بالعناية الالهية وبين أنهار التقدم أى بين معتنقى مشيئة الله وبين المعتزين بحرية الانسان ، وانما تتسق نظرية كانط مع سياق فلسفته القائلة بان للطبيعة هدفا لا يمكن فهمها بدونها أن هذه القضية ليست قانونا علميا ولكنها مع ذلك قضية ممكنة وذات قيمة ، بل انها ليست ذات قيمة فحسب ولكنها لازمة ، ان مجرد النظر الى نوع النبات أو الحيوان يتضح أنه قد صمم على نحو يؤهله للدفاع عن نفسه وكذلك هدف التكاثر(١٨) .



(١٧) آلبان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٤٨ .

(١٨) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٩٨ - ١٩٩ .

الفصل السادس

نظرية الديالكتيكية المثالية

- مقدمة *
- معنى العقل يحكم التاريخ *
- الظروف المعاصرة *
- جورج ويلهلم هيغل :
 - - حياته *
 - - أفكاره *
- مناهج كتابة التاريخ :
 - أولا : التاريخ الاصلى *
 - ثانيا : التاريخ النظرى *
 - ثالثا : التاريخ الفلسفى *
- فلسفة التاريخ عند هيغل *
- فكرة العقل يحكم التاريخ :
 - (أ) ماهية الروح أو العقل *
 - (ب) أساليب تحقيق الروح
أو العقل *
 - (ج) شكل تحقيق الروح *
- التفسير الميتافيزيقى للتاريخ *
- الأساس الجغرافى للتاريخ *
- تعليق *

مقدمة :

يذكر هيغل لكي نفسر عبارة أن العقل يحكم التاريخ يجب أن نعرف أن الانسان جزء من الطبيعة ، وأنه إذا كان التاريخ ينتمي الى مملكة الروح ، فإن الطبيعة الفيزيائية تلعب دورا كذلك فى تاريخ العالم لأنها تشكل مجموع الشروط الطبيعية للحياة البشرية ، ولهذا تظل هى الأساس الأول للتاريخ ، فالانسان بوصفه كائنا طبيعيا مقيد بالظروف الطبيعية التى يوجد فيها وتؤثر فيه بمقدار ما يؤثر فيها .

ويتساءل هيغل ما طبيعة الروح أو ماهية العقل ؟ ويجيب على تساؤله بأن طبيعة الروح عكس طبيعة المادة ، فإذا كانت ماهية المادة الثقيل فان ماهية الروح أو العقل هى الحرية ، والروح لكى تكون حرة حرية أصيلة عليها أن تعتمد على نفسها فقط أى أن تكون هى الذات والموضوع معا وهو ما يسميه هيغل بالوعى الذى يعنى نفسه حين يدرك العالم الخارجى ، حين يصبح عالم الانسان معقولا فيتحقق العقل فى الخارج بطريقة موضوعية وليس تاريخ العالم سوى صراع من جانب الروح لكى تصل الى مرحلة الوعى الذاتى(١) .

ويضيف هيغل بأن الروح تكون فى الأصل اشبه بالبذرة أى داخلية غير متطورة ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئا فشيئا مستخدمة فى ذلك وسائل هى على العكس خارجية وظاهرة تتمثل فى أحداث التاريخ الظاهرة أمامنا . ويعرف هيغل عظماء الرجال فى دراسته عن « العقل فى التاريخ » بأنهم أولئك الذين يعرفون متطلبات اللحظة الراهنة أو ما هو ضرورى فيها ، فالمثالى ليس هو أذن شيئا خارجيا بعيدا عن الواقع أو عن التاريخ وليس خلفا تعسفا للفرد ، ولا وحيا من السماء لكائن مفارق يقع فيما وراء الطبيعة ، وإنما هو على العكس ما يوجد فيه من واقعى أنها العقلانية الداخلية للتاريخ .

(١) هيغل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ج ١ ص ٣٣ - ٣٥ .

ويتمثل الشكل الذى تتحقق فيه الروح او العقل فى الدولة التى اعتبرها وحدة الأخلاق الذاتية والأخلاق الموضوعية ، أو هى التحقق الفعلى للحرية ، اذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها الارادة الحرة لأنها تطيع نفسها ، وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين فيتلاشى التعارض بين الحريية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين ، ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء وجوهرها ، ونحن نكون أحرارا حين نعترف به كقانون ، ونتبعه بوصفه جوهر وجودنا (٢) .

وعلى هذا فيمكن أن نستخلص من الميتافيزيقيا والمنطق باعتبارهما أساسين لفهم نظرية هيغل فى فلسفة التاريخ مبدئين هما :

الأول : أن للتاريخ ظاهرا وباطنا ، ظاهره أحداث ووقائع تبدو فى حالة فوضى ودون هدف ، تلك الروح التى تجعل له مسارا محكما معقولا ، ولن نبصر فعل الروح اذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات : حوادث أو افرادا - فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعى أو قصد .

الثانى : يستند منطق التاريخ على صراع الاضداد ، اذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ الا من خلال صراع ، ومن ثم فان الديالكتيك هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه (٣) .

وعلى هذا يمكن القول أن فلسفة التاريخ تظل قلب ومحور أفكار فريدريك هيغل الفلسفية ، بل ان كل بنائه الفكرى مؤسس على زوايا تاريخية بصورة تبدو أنها تفوق أية فلسفة سبقته (٤) .

(٢) نفس المرجع : ص ٣٦ - ٤١ .

(٣) أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص ٢٠٧ .

(4) Hegel , G. W. F : The Philosophy of History . introduction.

الظروف المعاصرة

عاش هيجل واحد وستين عاما ثلاثين منها فى نهاية القرن الثامن عشر وواحد وثلاثين منها تكون الثالث الاول من القرن التاسع عشر ، ومعنى هذا انه عايش أحداث الثورة الفرنسية التى دخلت فى صراع مع قوى الرجعية فى أوروبا .حاملة شعار الحرية والأخاء والمساواة من عام ١٧٨٩ م ، وكيف تأثر الألمان بهذه المبادئ وكيف سعوا الى التخلص من الرجعية النمساوية التى فرضها المستشار النمساوى « مترنيخ » . .

كما عايش هيجل دخول الامبراطور نابليون الاول مدينة برلين عاصمة مملكة بروسيا كبرى الامارات الألمانية وفرض ما عرف بمراسيم برلين الشهيرة عام ١٨٠٦ م التى شعر اثناءها الألمان بالهوان من الاحتلال الفرنسى وتمنوا زوال هذه السيطرة الفرنسية التى حلت محل السيطرة النمساوية .

كما عايش هيجل محاولة الامبراطور نابليون الاول من عام ١٨٠٦ م تحقيق اتحاد بين ثلاثمائة امارة ألمانية منفصلة بعضها عن بعض ، فاقام اتحادا فى شمال نهر الراين واتحادا آخر جنوب نهر الراين . وكان تحقيق مثل هذه الاتحادات وان تمت على يد احتلال الا ان ذلك خطوة قربت الألمان من أملهم المنشود ومن ثم كان موقفهم بعد عام ١٨١٥ م وهو العام الذى شهد سقوط الامبراطور نابليون الاول ، التمسك بفكرة الاتحاد ومقاومة عودة الانفصال الى الساحة الألمانية . .

لا شك ان كل هذه الأحداث كان لها تأثيرها الكبير فى أفكار هيجل الذى آمن بفكرة العزة الوطنية الألمانية واعتقد فى سمو الجنس الألماني وتفوقه ، كما تأثر بأحداث عصره المحلية حيث عاش وسط مجتمع اقطاعى تسوده رجعية النبلاء الذين يعترضون الطبقة البورجوازية اعتصارا .

جورج ويلهلم فريديريك هيغل

حياته :

ولد جورج ويلهلم فريديريك هيغل فى ٢٧ اغسطس عام ١٧٧٠ م بمدينة « شتوتجارت » الألمانية ، وكان والده يعمل موظفا بسيطا فى دوائر مالية ولاية « وئنبرج » وكانت امه على جانب كبير من الثقافة والتحق بالمدرسة اللاتينية ثم التحق بالمدرسة اللاهوتية بمدينة « توبنجن » ، وقد تأثر بما درسه كما تأثر بأحداث عصره التى أشرنا اليها .

لقد تأثرت شخصية هيغل بدراسته وبالأحداث حوله حتى أصبحت نسيجا متناقضا ، فهو صاحب أسلوب معقد وافكار بالغة العمق ، ولكنه حياى لا يجيد الخطابة وهو دقيق يكتب تلخيصات لكل ما يقرأ ويصنفها أبجديا ولكن سلوكه فى نفس الوقت كان بوهيميا وهو سلوك لم يكن ينفق مع تقاليد المعهد الدينى الذى تعلم فيه وهو داعية الى الأخلاق وترباط الأسرة ، وفى الوقت ذاته ينجب ابنا غير شرعى من بغى فى مدينة « بينا » ، وهو فيلسوف مثالى لكنه أيضا فيلسوف واقعى (٥) .

ومن هنا جاءت أفكاره الفلسفية نتاج تكوين شخصيته خلال حياته التى امتدت من عام ١٧٧٠ الى ١٨٣١ م ، عمل خلالها بالتدريس فى المدارس الثانوية ثم أستاذا بجامعة هيدلبرج فجامعة برلين . وظل يعمل بجامعة برلين حتى وفاته .

وقد أصدر هيغل عديدا من المؤلفات أهمها : المنطق الكبير ، فنومونولوجيا العقل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، أصول فلسفة الحق أو القانون ، محاضرات فى فلسفة التاريخ ، محاضرات فى فلسفة الجمال ، وغيرها .

(٥) هيغل : المرجع السابق ص ١٠ .

كما ان هيجل قام برحلات وزيارات داخل المانيا وخارجها ، حيث زار كلا من مدن باريس وبراغ وكارلسباد ، كما زار طولنسه . وكانت هذه الزيارات زادا جديدا تزود به هيجل ليضيف الى شخصيته .بعيدا جديده .

أفكاره :

يذكر هيجل ان فهم العالم ميسور ، فالعقل يكمن فى بواطن الأشياء مهما يكن من اختلاف مظهرها الخارجى ، واذا فقد الانسان ايمانه بقيم الحياة الانسانية ، سارت المدنية فى طريق الاضمحلال ، لأن الحياة صرح محكم البناء من الحقيقة .، وفى وسع الانسان أن يفهم هذه الحقيقة بقوى عقله ان عجز عن ادراكها بقوى حواسه . والعقل نوعان : عقل عملى يعالج الأعمال اليومية ويفكر فى الأشياء المحسوسة ذات الوجود الملموس ، وعقل مجرد يعالج الأفكار التى تجاوزت وجودنا الحسى(٦) .

وهنا يصل الى لب الموضوع وهو الخلاف الرئيسى بين المتشككين والميتافيزيقيين ، فالأولون يعتقدون أن لا وجود لغير ما ندركه عن طريق الحس ، أما الآخرون فيصرون على وجود أشياء لا تدركها الحواس ولها وجود حقيقى قدر ما للأشياء المحسوسة .

ويفسر هيجل ذلك بالقول بأن مدركاتنا غير المادية جميعا موجودة بدون شك وجود المنضدة والكرسى ، لتتأمل مثلا - كما ذكر هيجل - مدركنا عن الكم ، لقد رأينا قلمين ، لم نر قط الكم الجرد اثنين ، ومع ذلك فإن المدرك الجرد اثنين موجود فى العقل وجودا مؤكدا كوجود القلمين وجودا محسوسا فى الفضاء ، ولولا وجود مقياس مجرد للكم لما استطعنا بحال من الأحوال أن نميز كميات الأشياء المحسوسة فى تجاربنا .

(٦) نفس المرجع .

يوجد اذن عقل مجرد فى مقابل العقل العملى ، او بعبارة اخرى هناك وجود اعتبارى فهو لا يوجد فى المكان ولا فى الزمان ولا يوجد حتى فى عقولنا ، لانه مهما يحدث لعقولنا يظل هذا القول صحيحا ، ومع ذلك فهو موجود فى عالم التجديد وجودا لا ريب فيه كوجود منزل جارى - كما يقول هيجل - فى عالم الحس .

ويرى هيجل ان كل عصر من العصور التاريخية يمثل وحدة مستقلة. بكل ابعادها الدينية والفلسفية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وان هذه الوحدة تحوى فى طياتها تناقضات تتعاضد معا فترة من الزمن ثم تتولد عنها وحدة جديدة تمثل عصرا تاريخيا جديدا يناقض العصر الذى قبله ، وهذا العصر الجديد يخرج منه عصر آخر له روح مختلفة وهكذا ، وان المحرك لكل ذلك ليست ارادة الانسان وانما الروح الكلى او العقل الكلى المسيطر على العالم (٧) .

ويذكر هيجل اننا يمكن ان ننظر الى فلسفة التاريخ بمنظورين اساسيين هما : المنظور الاول يجعلها دراسة لمناهج البحث اى للطرق التى يمكن ان يكتب بها التاريخ وكيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية والكشف عن مدى صدق الوقائع ومناقشة فكرة الموضوعية فى التاريخ .
واما المنظور الثانى فهو النشاط التركيبى ، وفيه لا يدرس الفيلسوف مناهج البحث فى التاريخ وانما يقدم وجهة نظر عن مسار التاريخ ككل (٨) .

(٧) عبد الرحمن عبد الله الشيخ : المدخل الى علم التاريخ ص ١٥٣ .

(٨) هيجل : المرجع السابق ص ٤٠ - ٤١ .

مناهج كتابة التاريخ :

لقد حدد هيجل المناهج التى يكتب بها التاريخ فى ثلاثة فقط هى :

أولا - التاريخ الأصيلي :

يقصد بالتاريخ الأصيلي ، التاريخ الذى يكتبه المؤرخ وهو يعيش أصل الأحداث ومنبعها ، فهو ينقل ما يراه أمامه أو ما سمعه من الآخرين كما هو ، وهو حين يقوم بنقل الأحداث فإنه يحملها الى عالم التصور العقلي فتحول بذلك من اطارها الخاص الى اطار داخلى هو تصور عقلى تماما كما يستوحى الشاعر من الصور المادية التى ينفعل بها صوراً ذهنية .

ويمكن أن نوجز أهم خصائص التاريخ الأصيلي على النحو الآتى

- ١ - المؤرخ يعيش الأحداث التى يرويها ، وبالتالي فإن روح العصر التى شكلت الأحداث هى نفسها التى شكلت المؤرخ .
- ٢ - الفترة التى يكتبها المؤرخ تكون عادة فترة قصيرة نسبياً .
- ٣ - المؤرخ يهتم برواية أشكال فردية من الأحداث والأشخاص .
- ٤ - الهدف من رواية المؤرخ أحداث نفس الوضوح الذى كان لها عنده بفضل ملاحظاته الشخصية أو الروايات الحية التى سمعها (٩) .

ويعتبر المؤرخ المصرى عبد الرحمن الجبرتي نموذجاً لمن يكتب التاريخ الأصيلي ، حيث ذكر فى كتابه : « عجائب الآثار فى التراجم والأخبار » أنى كنت سودت أوراقاً فى حوادث القرن الثانى عشر الهجرى وما يليه ، وأوائل القرن الثالث عشر الذى نحن فيه ، جمعت فيها بعض الوقائع اجمالية وأخرى محققة تفصيلية ، وغالبها محن أدركناها وأمور

(9) Hegel, G. W. F. : op. cit. p.p. 1 — 4 .

شاهدناها ، واستطردت فى ضمن ذلك سوابق سمعتها ومن افواه الشيخة - مشايخ الازهر - تلقيتها ، وبعض تراجم الاعيان المشهورين من العلماء والامراء المعترين ، وذكر لمع من اخبارهم واحوالهم وبعض تواريخ مواليدهم ووفياتهم .

ويصف الجبرتى وصفا حيا احداث ثورة القاهرة الاولى ضد الفرنسيين ، وتعمدوا بالخصوص الجامع الازهر ، وحرروا عليه المدافع والقنير ، وكذلك ما جاوره من اماكن المحاربين كسوق الغورية والفحامين ، فلما سقط عليهم ذلك وراوه ولم يكونوا فى عمرهم عاينوه نادوا : ياسلام من هذه الكلام ، ياخفى اللطاف نجنا مما نخاف ، وهربوا من كل سوق ودخلوا فى الشقوق (١٠) .

ثانيا - التاريخ النظرى :

والمؤرخ فى هذا النوع من التاريخ النظرى - لا يقف عند احداث عصره وما شاهده بنفسه ، وانما يعرض لتاريخ امة من الامم او عصر من العصور يجاوز عصره فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها وتبدو فى هذا النوع من التاريخ طريقة المؤرخ والسلوبه فى عرض الوقائع وتفسير ابواعها ، فلكل مؤرخ طابعه الخاص الذى يتميز به .

وتنقسم طريقة كتابة التاريخ النظرى الى اربعة اقسام هى :

١ - قسم يحاول فيه المؤرخ ان يبرز الماضى فى صورة واضحة كما لو انه عاش الاحداث التى يرويها بالفعل ، وهو بهذا يقترب من التاريخ الاصلى حين يصبح ما يكتبه المؤرخ عرضا لحوليات كاملة او رواية للاحداث خلت .

٢ - قسم يسميه هيجل بالتاريخ العلمى او البراجماتى الذى يهتم اساسا باستخلاص العبر والعظة والمبادئ والقيم والدروس الاخلاقية من

(١٠) عبد الرحمن الجبرتى : عجائب الاثار فى التراجم والاخبار .

أحداث الماضي ، ويروى هيجل الذى اتفق فى نظريته هذه مع ابن خلدون بالاستفادة من التاريخ ، أن هذا اللون من الكتابة التاريخية ، لا يمكن أن يحقق هدفه القائم على أن الشعوب والدول لا يمكن أن تتعلم من التاريخ أو أن تستفيد من دروس الماضي لأن التاريخ لا يعيد نفسه ، وإنما هناك جديد تحت الشمس باستمرار فى ميدان التاريخ ، إذن أن كل عصر له ظروفه الخاصة .

٣ - قسم يطلق عليه هيجل التاريخ النقدي ، وهو التاريخ الذى لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لى يقوم بفحصها ودراستها ونقدها ، وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها كما هى الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة والمقارنة بين المؤرخين كتبوا فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة فى روايات مؤرخ ، وعدم الدقة أو الخلو من المعقولة فى رواية مؤرخ آخر .

٤ - قسم يتضمن خاصيتين متعارضتين هما : الجزئية والعمومية ، فهو جزء لأنه لا يتحدث عن تاريخ الانسان بما هو انسان ، وإنما عن جزء من هذا التاريخ مثل الفن ، القانون .. الخ ، لكنه يحمل أيضا صفة العمومية من حيث أنه لا يتحدث عن القانون عند الرومان أو الفن المصرى القديم وإنما يتحدث عن الفن أو القانون بصفة عامة (١١) .

ثالثا - التاريخ الفلسفى :

يعنى هيجل بالتاريخ الفلسفى دراسة التاريخ من خلال الفكر ، لأن التاريخ هو تاريخ الانسان والفكر جوهرى بالنسبة اليه ، فهو الخاصية التى تميزه عن الحيوان خاصة أن ما يميز البشر بحق هو الفكر أو الوعى أو العقل أو الروح ، وأن التاريخ الحقيقى للانسان لا يبدأ الا مع ظهور الوعى ، وبالتالي فان المجتمعات الاولى كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءا من تاريخ الانسان .

(١١) هيجل : المرجع السابق ص ٤٧ - ٥١ .
Hegel, G. W.F op. cit, p.p. 4 — 8 .

وأن التاريخ لا يبدأ فى المراحل التى يكون فيها الانسان متحدا مع الطبيعة عاجزا عن التعرف على ذاته اذ لابد أن ينفصل الانسان عن الطبيعة بحيث يصبح واعيا بنفسه حتى ولو ظل هذا الوعى معتمدا للغاية لفترات طويلة من التاريخ (١٢) .

فلسفة التاريخ عند هيغل :

تقوم فلسفة هيغل فى دراسة التاريخ على الأسس الآتية :

١ - ان للتاريخ ظاهرا وباطنا ، ظاهره أحداث ووقائع تبدو فى حالة فوضى ودون هدف ، وباطنه تلك الروح التى تجعل له مسارا محكما معقولا ، ولن نبصر فعل الروح اذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات حوادث أو أفراد ، فهؤلاء يحققون أغراض الروح عن غير وعى أو قصد .

٢ - يستند منطق التاريخ على صراع الأضداد ، اذ لا تكشف الروح عن نفسها على مسرح وقائع التاريخ الا من خلال صراع ، ومن ثم فان الديالكتيك (أى الجدل) هو سر حركة التاريخ ومنطق الكشف عن تعاقب وقائعه (١٣) .

٣ - الفيلسوف لا يزاحم المؤرخ التجريبي فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة والوثائق وما إليها ، وانما هو يترك له هذه المهمة ، وينحصر دور المؤرخ الفلسفى فى تفسير أحداث التاريخ .

٤ - الفكرة الوحيدة التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ هى الفكرة البسيطة عن العقل التى تقول أن العقل يسيطر على العالم ، وأن تاريخ العالم يمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا ، ومن ثم فإن العقل هو جوهر الطبيعة كما أنه جوهر التاريخ (١٤) .

(١٢) نفس المرجع : ص ٥٢ - ٥٤ .

Hegel, G. W.F op. cit, p.p. 4 — 8 .

(١٣) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٧ .

(١٤) هيغل : المرجع السابق ص ٥٤ - ٥٥٤ .

٥ - إذا كان العقل هو جوهر الطبيعة على هذا النحو ، فإنه جوهر التاريخ البشرى أيضا مع فارق هام جدا هو أن العقل الذى يحكم التاريخ هو عقل واع بذاته ويعنى به العقل البشرى الذى يعرف ويعى ويدرك ما يفعل ، أما حركة النظام الشمسى كما يقول هيغل - فهى تتم وفق قوانين هى العقل الكامن فى ظواهر طبيعية ، ولكن لا الشمس ولا الكواكب التى تدور حولها وفقا لهذه القوانين يمكن أن ينسب لها أى ضرب من سرور الوعى ، إذ الوعى الذاتى قاصر على الانسان .

٦ - ان فرلنا ان العقل يحكم التاريخ لا يعنى أننا نقحم أفكار فلسفية على علم التاريخ الذى ينبغى أن يظل - كما يقولون - علما تجريبيا ، كلا بل ان هذه الفكرة هى نتيجة مستخلصة من دراستنا للتاريخ ، فليس ثمة اقحام لأفكار فلسفية على التاريخ كما يزعم أولئك الذين لا يفتأون يكيلون الاتهامات ضد الفلسفة عامة وفلسفة التاريخ بصفة خاصة ، اننا - فيما يقول هيغل - ينبغى علينا أن نتناول التاريخ كما هو - وأن يسير بطريقة تاريخية أى بطريقة تجريبية .

اذن فان الفلسفة لا تقدم الى الدراسات التاريخية سوى فكرة واحدة هى ان « العقل يحكم التاريخ » ، وان هذه الفكرة فى نظر هيغل ليست جديدة بل قديمة قدم الفلسفة اليونانية ، وشائعة شيوع الدين نفسه .

فمن الناحية الفلسفية استند هيغل الى الفلسفة اليونانية القائلة ان العقل يحكم العالم ، ويعنى بها أن الطبيعة تجسّد للعقل ، وأنها تخضع دائما لقوانين كلية .

ومن الناحية الدينية يذكر هيغل أن أحداث العالم لا تترك نهبا للمصادفات والعلل الخارجية المرضية ، وإنما هناك حكمة الهية أو تدبير الهى أو عناية الهية توجه العالم وبالتالي فان كل ما يحدث فى العالم يحدث طبقا لخطة الهية (١٥) .

(١٥) هيغل : المرجع السابق ص ٥٦ - ٥٩ .

فكرة العقل يحكم التاريخ :

يحدد هيغل فى ثلاث نقاط ما يعنيه بقوله : « ان العقل يحكم التاريخ » ، وهذه النقاط هى :

(١) ماهية الروح او العقل :

يمكن ادراك ماهية الروح بمعرفة ما يقابلها - فبضدها تعرف الاشياء - ، المادة تقابل الروح ، جوهر المادة هو الجاذبية ، وذلك يعنى أن ما يتحكم فى المادة قوة مركزية خارجية عنها ، أما جوهر الروح فهو الحرية ، وخصائص الروح كلها كامنة فى الحرية ، والحرية تعنى أن لا وجود لقوة خارج الروح تؤثر فيها أو تتحكم كما هو الحال فى المادة ، فأنا حر - كما يقول هيغل - حينما يكون وجودى مستندا الى ذاتى غير مفتقر الى شىء خارج عنه .

ولا تكشف الروح عن وعيها الذاتى بالحرية كما تكشف عنه فى التاريخ . فتاريخ العالم اذن هو مسار تكافح فيه الروح لكى تصل الى وعى بذاتها ، أعنى لكى تكون حرة ، ومن ثم فهو ليس الا تقدم الوعى بالحرية ، وكل مرحلة من مراحل سيره تمثل درجة معينة من درجات الحرية .

وأول مرحلة يبدا منها هيغل هى مرحلة الحضارات الشرقية : الفرعونية ، الفارسية ، الهندية ، الصينية . الخ . التى تتميز بخاصية ان المواطنين جميعا فى كل مجتمع من مجتمعاتها كانوا عبيدا للحاكم الذى كان عبدا لنزواته ورغباته (١٦) .

والمرحلة الثانية تمثلها الحضارات اليونانية والرومانية ، حيث اننا نجد أن نطاق الحرية قد اتسع بحيث أصبح البعض من المواطنين أحرارا ، وبقية السكان من الأمم الأخرى برابرة وعبيد .

(١٦) هيغل : نفس المرجع ص ٦٢ - ٦٣

أما الأمم الجرمانية فقد كانوا - في رأي هيغل - أول الأمم التي
تصل الى الوعي بان الانسان بما هو انسان حر ، وأن الحرية تؤلف
ماهية الروح ، وأن الوعي الكامل بالحرية قد تم بفضل المسيحية لأن
التاريخ الالمانى فى رأى هيغل ينقسم تقسيما ثلاثيا لفترات هى :

• الفترة الاولى هى عصر شارلمان .

• الفترة الثانية من شارلمان حتى عصر النهضة .

• الفترة الثالثة من عصر النهضة حتى العصر الحديث .

وتتميز هذه الفترات الثلاث تمايز الأب والابن والروح

القدس (١٧) .

(ب) اساليب تحقيق الروح أو العقل :

يذكر هيغل ان الروح تكون فى الأصل أشبه بالبذرة ، وهذا يعنى
انها داخلية غير منظورة ، ثم تبدأ فى تطوير نفسها شيئاً فشيئاً مستخدمة
فى ذلك وسائل هى على العكس خارجية وظاهرة تتمثل فى التاريخ أمام
انظارنا .

ويلقى هيغل تساؤلاً عن الوسائل الخارجية لتحقيق الروح أو العقل

فيذكر :

« ان اول نظرة الى التاريخ تقنعنا أن أفعال الناس تصدر عن
حاجاتهم وانفعالاتهم ومصالحهم الخاصة ، وتقنعنا أن هذه الحاجات
والمصالح والانفعالات هى المنابع الوحيدة للسلوك (١٨) .

ومن هنا نرد مسار التاريخ الى أفعال الناس فنقدر من أدوا خدمات

جليلة لأوطانهم وندين من جروا على أوطانهم الشرور والنكبات .

(١٧) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٨

(١٨) هيغل : نفس المرجع ص ٦٤ - ٦٥

غير أن النشاط البشري بما في ذلك أعمال الرجال العظام ليس
الا مجرد وسيلة لتحقيق غاية لا يعرف هؤلاء عن أمرها شيئاً ، مع أنها
متضمنة في أفعالهم متحققة خلال تصرفاتهم (١٩) .

وينبئ هيجل الى ان الفكرة تتحقق باستمرار عن طريق ضدها ،
فالمبدأ أو الغاية أو طبيعة الروح هي شيء مجرد وعام وكلى فحسب ،
أو هو وجود من أجل ذاته يحتاج الى عامل آخر يحوله من الامكان الى
التحقيق الفعلى .

وهذا العامل الثانى هو الارادة ، وهو يعنى بها فاعلية الانسان
بالمعنى الواسع للكلمة ، فهذه الفاعلية وحدها تتحقق الفكرة .

ومعنى ذلك أن كل ما تحقق طوال التاريخ من مبادئ وافكار عادة
قد احتاج الى منفعة شخصية أو حاجات جزئية تكون بمثابة العامل الذى يخرج
هذه المبادئ العامة الى حيز الوجود الفعلى ، ويجعلها تتحقق ، وعلى
ذلك فلم يتم انجاز شيء دون اهتمام خاص من جانب الفاعل .

ومعنى هذا أن محرك سلوك الأفراد - كما يعتقد هيجل - هو
الدوافع الجزئية والاهتمامات والرغبات الشخصية ، وهو ما ينظر اليه
أحياناً نظرة احتقار على اعتبار أنه الجانب السئ من الشخصية الانسانية ،
مع أنه جانب أساسى فى وجود الفرد ، وهو الذى يسميه باسم الجانب
الذاتى والمصورى أو الشكلى ، باعتبار أنه الجانب الداخلى فى الفرد الذى
لا يتم التعرف عليه الا اذا ظهر وتحقق بالفعل (٢٠) .

ويذكر هيجل أنه اذا اتحد هذا الجانب الذاتى مع الغاية العامة
للدولة بحيث يجد كل منهما فى الآخر اشباعه وتحققه الفعلى ، فإن الدولة
فى هذه الحالة تكون قد تأسست تأسيساً قوياً متيناً ، والملاحظة التى تحصل
فيها الدولة الى هذا التزاوج بين المصلحة الخاصة للمواطن والمصلحة
العامة للوطن هي فترة ازدهارها وقوتها .

(١٩) د أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٠٨

(٢٠) هيجل : المرجع السابق ص ٦٥ - ٦٦ .

. وهذه قضية بالغة الأهمية تحتاج لى تتحقق الى صراع طويل يقوم به العقل لى يكشف عن النظم السياسية التى يتحقق فيها هذا التزاوج المنشود ، كما يحتاج الى تربية وترويض للحاجات الأنانية والانفعالات الجزئية .

وان الانفعالات الانسانية تريد ان تشبع وهى.تطور نفسها وغاياتها وفقا لميولها الطبيعية ، لكن هذا التطور يؤدى الى ظهور المجتمع البشرى وما فيه من نظم وقوانين تنظم هذا الاشباع ، وتكون النتيجة أنها.تحدد من الانفعالات اى تكون ضدها (٢١) .

اذن هناك جانبان أساسيان هما الجانب الجزئى ثم الجانب الكلى المجرى ، ومنهما معا يتألف نسيج التاريخ ، وتقوم الدولة ، وما يقال عن الجانب الجزئى وكيف انه يؤدى الى ضده أى الى شىء كلى ، يقال عن اى فعل جزئى من افعال البشر ، فهو باستمرار يؤدى حين يتحقق الى نتائج كلية أو عامة قد لا تكون فى ذهن الفاعل الأسمى ، فإن أبطال التاريخ وهم يحققون غاياتهم الخاصة يحققون مطلبا عاما ، فلديهم بصيرة بمتطلبات العصر أى بما أن أوانه ، وهذا هو مصدر عظمتهم (٢٢) .

(ج) شكل تحقق الروح :

يرى هيجل ان الشكل الذى تتحقق فيه الروح أو العقل لابد أن يكون وحدة للارادة الذاتية والارادة الموضوعية ، وهذه الوحدة لا تتجلى الا فى الكل الأخلاقى أو الدولة فهى وحدها الحقيقة الواقعية التى يجد فيها الفرد حريته الخاصة بشرط أن يعرف ما هو مشترك للكل .

ومن هنا ، كما يقول هيجل ، كانت الدولة هى وحدة الاخلاق الذاتية والاخلاق الموضوعية أو هى التحقق الفعلى للحرية، اذ فيها تبلغ الحرية مرتبة الموضوعية ، ذلك لأن الارادة التى تطيع القانون وتخضع له هى وحدها

(٢١) هيجل : المرجع السابق ص ٦٦ - ٦٧ .

(٢٢) نفس المرجع ص ٦٧

الارادة الحرة لأنها تطيح نفسها وتخضع ارادة الانسان الذاتية للقوانين
فيتلاشى التعارض بين الحرية والضرورة الخارجية المتمثلة فى القوانين
ويكون للعقل وجود ضرورى بوصفه حقيقة الأشياء ووجودها (٢٣) .

ويذكر هيجل أن قيام الدولة بتقييد حرية الفرد عن طريق القوانين ،
فانما تفيد غرائزه الوحشية ، وهذا التقييد جزء من الوسائل التى بها يحقق
الوعى بالحرية ذاته ، وقيام الدولة أمر عقلى فى ذاته ولذاته من حيث
أنها تعبر عن ارادة الروح وتجسدها فى هورة واقعية ، كما أنه ليس للعين
من قيمة اذا اقلعت من الجسم كذلك ليس للفرد من قيمة خارج نطاق
الدولة واراندها (٢٤) .

ومعنى هذا - كما يذكر هيجل - أن تحقق الحرية هو نهاية لا بداية
للروح ، وهى تتخذ الجانب الذاتى وسيلة لهذا التحقيق ، والصورة التى
نحقق فيها هى الدولة بوصفها الكلى الأخلاقى ، الذى يضم مع الجانبان
الذاتى والموضوعى ، ونشاط الروح كله ليس سوى هذه الغاية أن تصبح
الروح واعية بهذه الوحدة ، وأن الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا بكل من الدين
والفلسفة والفن ، وهنا يذكر هيجل أن دين دولة ما هو الذى يحدد
دستورها ونظمها السياسية ، كما ينعكس ذلك على الفن والفلسفة (٢٥) .

التفسير الميتافيزيقى لمسار التاريخ :

من المؤلف ان مسار التاريخ كما ذكر هيجل يكشف عن التقدم سواء
فى المظاهر المادية التكنولوجية أو الفكرية العلمية .

ولكن التقدم فى ضوء التفسير الميتافيزيقى لمسار التاريخ عند هيجل
يفيد مفهوما آخر للتقدم يخضع للاعتبارات الآتية :

(٢٣) نفس المرجع ص ٦٩

(٢٤) د . أحمد صبوحى : المرجع السابق ص ٣١٠ - ٣١١

(٢٥) هيجل : المرجع السابق ص ٧٠

١ - أنه يكشف عن تقدم الروح نحو تحقيق كمالها ، أنه بعد كسر نطاق الطبيعة البحتة تهدف الروح الى تحقيق حريتها خلال مسار التاريخ ، وذلك بمحاولاتها البلوغ الى مرتبة الوعي الكامل بذاتها .

٢ - يتم هذا اللقاء نحو وعى الروح بذاتها تدريجيا ، ومنطق الجدول او الديالكتيك هو وحده الذى يكشف النقاب عن هذا المسار التاريخى .

٣ - لا يفيد هذا المتقدم انتقالا من النقص الى الكمال ، ذلك انه وفقاً لمنطق الجدول القائم على التناقض . فإن النقص يحوى فى طياته معنى الكمال ، ومن ثم فان مسار التاريخ يتخذ مظهرا أقرب الى الانتقال من القوة الى الفعل (٢٦) .

٤ - أن هناك جانبا موضوعيا مستقلا عن الأفراد هو الغاية العامة ، وهو يمثل الضرورة ، ثم جانبا ذاتيا هو الأفراد يمثل الحرية فكان مسار التاريخ هو ارتباط بين الضرورة والحرية ، وهذا الجانب الميتافيزيقى بدرسه علم المنطق (٢٧) .

الاساس الجغرافى للتاريخ :

يشير هيجل الى الموقع الجغرافى بالنسبة للأحداث التاريخ والأثر الذى تتركه العوامل الطبيعية على انتاج وروح شعب ما . وينبئ هيجل الى انه ينبغى الا نبالغ فى تقدير هذا الأثر ولا نغفله كل الإغفال .

وقد استبعد هيجل المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة من دراسته تاريخ العالم ، لأنهما ليستا مواقع مناسبة لظهور التاريخ وكما استبعد الأمريكتين وأستراليا بدعوى أننا لم نعرف عنهما شيئا إلا حديثا ، وعلى

(٢٦) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١١٢

(٢٧) هيجل (محاضرات فى فلسفة التاريخ) الجزء الثانى - العالم الشرقى (W. W. Fortson, Jr. , ed. , pp. 105 - 108 .

هذا فإن مسرح التاريخ الحقيقي في نظره هو المنطقة المعتدلة اى العالم القديم أفريقيا وآسيا وأوروبا .

ويصف هيجل أفريقيا بأنها الارض المرتفعة ، وان آسيا هسى منطقة السهول والوديان ، وأما أوروبا فهى تمثل المنطقة الساحلية في تقسيم هيجل الجغرافى ، وعلى هذا فساكن آسيا وأفريقيا يعيشون معيشة قبلية تبدو فيها صفات الكرم من ناحية ، وصفات النهب والسلب من ناحية أخرى .

ويضرب هيجل الأمثلة على هذه الصفات فيذكر غزوات المغول الزاحفين من وسط آسيا وتدميرهم كل ما وجدوه في طريقهم ، ويذكر شراسة زنوج أفريقيا ضد أعدائهم سواء اثناء الحروب او ضد الغزاة ، بينما يعمل سكان السهول في مصر والعراق والهند والصين على ان تنشأ الممالك والدول حيث تكون الزراعة هى مصدر الرزق للسكان (٢٨) .

ويصف هيجل أوروبا بالمنطقة الساحلية التى يعمل سكانها بالتجارة وركوب البحر ، باعتبار هذه القارة بلادا ساحلية ، وأما حياة الأوروبيين الاجتماعية فأنها تنعكس على الحرية الاجتماعية .

تعليق :

وخلاصة القول أن هيجل قد دفعت افكاره بالعلوم الاجتماعية الى الأمام دفعة قوية في هذا العصر ، وأعنى خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وان كان المؤرخون يأخذون على هيجل انكاره لنظرية التطور . كما يعيب المؤرخون على هيجل قصر حقل الدراسة التاريخية على النظم السياسية وتمجيده للحضارة الجرمانية ، وكان دعوته تلك

(٢٨) هيجل : المرجع السابق ص ٧١ - ٧٢

Hegel, G. W. F. : op. cit. pp. 79 - 102.

هى البداية للشعور الالمانى ، والتعالى العنصرى الذى جلب الكوارث
فيما بعد على الالمان والبشرية جمعاء (٢٩) .

كما انتقد آخرون هيجل لأن أفكاره بلغت الذروة فى التجريد الى حد لم
يصبح للمادة التاريخية فيها الا اضيق مجال، وهويبرر ذلك بالسمو بالمضمون
التجريبي الى مرتبة الحقيقة الصورية ، ومن ثم بالسمو بالامكان الى
مرتبة الضرورة .

وقد جعل ذلك نظرية هيجل تفتقر الى المسادة التجريبية والى الحقيقة
الموضوعية سواء فى احكامه على الشعوب ، أو فى تصويره لمسار التاريخ
اذ تجاهل حضارات بأكملها او ابخس من دورها لمجرد أفكار مسبقة (٣٠) .

وعلى هذا فيمكن ان نشير الى أوجه القصور فى نظرية هيجل الى فلسفة
التاريخ فى النقاط الآتية : -

١ - يذكر هيجل أن البرهان على القضية الأساسية التى ساقها وهى
« ان العقل يحكم التاريخ » ينتمى الى مجال الفلسفة النظرية بصفة عامة
والمنطق بصفة خاصة ، فكيف يمكن فى هذه الحالة أن يقول لنا أنها
مستخلصة من دراسة تاريخ العالم ، لأننا اذا درسنا الأحداث التاريخية
فسوف يتمثل التاريخ أمامنا بوصفه مسارا عقليا .

٢ - يبدو واضحا ان هيجل قد عرف الشئ الكثير عن المسار الذى
ينبغى أن يسلكه التاريخ قبل ان يعرف أية أحداث تاريخية على الاطلاق ،
فهو يعرف مثلا أن التاريخ ينبغى أن يكون تحقفا تدريجيا للحرية ،
ويعرف كذلك أن هذه العملية يجب أن تتم فى أربع مراحل متميزة ،
واذا اقتضى الأمر فإنه يقدم براهين فلسفية لهذه القضايا لأنه يعلم منذ
البداية ان التاريخ هو تقدم الوعى بالحرية .

(٢٩) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى ص ٨٣ - ٨٤ .

(٣٠) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢١٥

٣ - إذا كان هيجل يحدد لنا من البداية ان التاريخ هو تقدم الوعى بالحرية فإن المراحل التى تمثلها لابد بالتالى ان تكون مراحل تدريجية فى تقدم لهذا الوعى ، بمعنى أن الشرق لابد أن يكون ممثلا لمرحلة د ، عما تمثله الحضارة اليونانية لا لأن أحداث التاريخ تقول ذلك ، بل لأن مسار الوعى يحتم ذلك .

٤ - حين يتحدث هيجل عن نظام الطبقات المقفلة فى الهند فإنه يرى أن النظر الى الامتيازات بين الطبقات على أنها طبيعية يجعل الرابطة فى المجتمع عشوائية هوجاء ونشاطا عابرا عاجزا عن أن ينشئ تاريخا لأنه يؤدى الى استبعاد عنصر الأخلاق .

ولكن السؤال الذى يلح على ذهن القارئ فى الحال هو ألم يكن نظام الرق عند اليونان قائما بدوره على امتيازات طبيعية من وجهة نظر كل من أفلاطون وأرسطو ذاتها ؟ . وهل أدى ذلك الى اختفاء عنصر الأخلاق من الحياة اليونانية ؟ الا يعد هذا التناقض نقطة ضعف فى مفهوم التاريخ عند هيجل ، وفى تعليقه لطريقة ظهور التاريخ وللأمم التى يوجد لها تاريخ ؟

٥ - أحاديث هيجل عن الهنود الحمر وعن الزنوج تثير السخط والحنق وتمثل نظرة غير أنسانية على الاطلاق كقوله : ضعف بنية الهنود الحمر وكسلهم وغباثهم ، وأنهم غير أهل للاستقلال الذى على الأوربيين أن يقضوا وقتا طويلا لبثه فيهم وسهولة تقبل الزنوج للروح الأوروبية واستعبادهم للعمل فى الاعمال الشاقة (٣١) .

٦ - جعل هيجل التاريخ يقف عند الحاضر ، وان كان هذا يعد مقبولا من المؤرخين فإنه غير مقبول من فلاسفة التاريخ ، حيث يبدو أنه قصد ان التاريخ قد توقف مساره عند الدولة الألمانية لن يبرحها أو يتعداها الى غيرها . وأن فلسفة تتوقف بالتاريخ عند الوقت الحاضر لهى أشبه

(٣١) هيجل : المرجع السابق ص ٧١ - ٧٦ .

بوهم من يتصور قرب نهاية الانسان على الأرض لمجرد أن فلاسفة الغرب قد قسموا التاريخ الى قديم ووسيط وحديث .

٧ - تصور هيجل التقدم بمنطق ميتافيزيقى غريب ، اذ انه جرد التقدم من كل مضمون له ، فلا هو مادي يتمثل فى السيطرة على الطبيعة والارتفاع بمستوى المعيشة وتحسين أساليب التكنولوجيا ولا هو ارتقاء فكرى روحى يتبلور فى الابداع الفكرى والتسامى الدينى والخلقى .

٨ - تقوم فلسفة هيجل التاريخية على أصول ميكيفيلية ، بعد أن جعل التبرير ميتافيزيقيا ، فنظريته لا تعباً بالأخلاق ولا ببؤس الشعوب ، ولقد أصبحت نظريته التاريخية جزءاً من أيديولوجية أشع النظم السياسية وأكثرها تعصبا وبربرية ، انه النظام النازى (٣٢) .

٩ - ان نظرية هيجل بها بعض الخطا بدا عند تطبيقه على تطور التاريخ ، فاذا كانت نظرية هيجل تحتم ان يكون العالم او البشر فى تقدم مستمر ، فان احداث التاريخ تؤكد وجود فترات من الركود أو النكوص .

١٠ - لم تتوقف نظرية هيجل عند هذا الحد بل كثر أنصاره كان منهم المؤرخ الانجليزى ه . ج . ويلز H. G. Wells الذى قال ان ناربخ الانسانية يكمن فى التاريخ الجوهرى للافكار (٣٣) .

١١ - لما كان هيجل يقول مرارا ان التاريخ ينتهى فى الحاضر لا فى المستقبل ، فان بعض الباحثين اعتبر حديثه عن الدولة البروسية (الألمانية) ضرباً من التمجيد أو التآليه ، فى حين أن هذا هو الحاضر الذى نصادف ان عاش فيه ، والحاضر باستمرار هو القمة التى يبلغها تطور الروح (٣٤) .

(٣٢) د . احمد صبوحى : المرجع السابق ص ٢١٦ .
Kochhar, S. K. : The Teaching of History , p. 1. (33)

(٣٤) هيجل (محاضرات فى فلسفة التاريخ) الجزء الثانى - العالم الشرقى ص ١١ .

١٢ - يزعم هيغل أن فلسفته اشتملت واستوعبت واحتفظت بجوهر جميع الفلسفات السابقة ، لكن هناك تيارين يفوق اثرهما عليه أى اثر آخر وأعنى بهما : المثالية اليونانية ، وفلسفة كانط النقدية ، فالمبادئ الأساسية فى فلسفته هى نفسها المبادئ الأساسية فى المثالية اليونانية ، وفى فلسفة كانط (٣٥) .

١٣ - ان ما يريد هيغل أن يقوله ليس جديدا ولا هو مذهباً خاصاً ، وإنما هو فلسفة كلية عامة تداولتها الأجيال من عصر الى عصر تارة بشكل واسع وتارة بشكل ضيق ، ولكن جوهرها هو لم يتغير ، وقد ظلت على وعى بدوام بقائها فخورة باتحادها مع فلسفة أفلاطون وأرسطو (٣٦) .

(٣٥) ولتر سنييس ترجمة د . امام عبد الفتاح : فلسفة هيغل ص ١٩ .
(٣٦) نفس المرجع و
Philosophy of Mind , p. 9.

الفصل السابع

نظرية المادية التاريخية

• المادية التاريخية

• الظروف المعاصرة

• كارل ماركس :

● حياته

● الماركسية وقوانينها :

• قانون التعبير من الكم الى الكيف

• قانون تداخل الاضداد وصراعها

• قانون نفى النفى

• عوامل نظرية المادية التاريخية :

● العمل والانتاج

● العامل الاقتصادي

● الدين

● العالمية

• تعليق

المادية التاريخية

يذكر الفيلسوف كارل ماركس انه أمسك بديالكتيك هيجل ثم قلبه رأسا على عقب باعتبار أن ديالكتيك هيجل يبدأ بالفكر ويتدرج الى الطبيعة ، أما هو فإنه ينادى بالعكس تماما اذ التاريخ عنده هو الأعمال التي عبر بها الانسان عن افكاره ، وأن فصل التاريخ عن التاريخ الطبيعي والصناعة هو بمثابة فصل الروح عن الجسد .

ويضيف كارل ماركس أن الطبيعة هي المنبع الذي تشتق منه بيئة التاريخ ، وهي التي أملت ضرورات منها الظاهر ومنها الكامن فأيقظت العقل ونشطته ليأخذ في تعمير عالم الطبيعة وفهم أسرارها ، بعكس هيجل الذي يرى أن المنطق هو الذي يحدد البيئة التي يتم فيها أداء هذا العمل (١) .

ومع ذلك فإنه مع معارضة المادية التاريخية للهيكلية في المذهب فإنها تتبنى منهجه وتعدده الصورة الوحيدة للمنهج اللازم ، وان كان تعارض المذهبين سوف يؤدي الى اختلاف المقدمات والنتائج معا حيث ان منهج الماركسية هو الديالكتيك الهيجلي ومذهبها هو المادية وان اختلف في مفهومها عن سائر المذاهب المادية في الفلسفة ، وان انبثاق الماركسية عن الهيكلية مع ما بينهما من تباين ، انما كان تطبيقا لقانون التناقض على الفلسفة الهيكلية برمتها (٢) .

وهكذا نستطيع القول ان كارل ماركس يرى ان القوى الحقيقية التي تحكم التطور التاريخي في جميع حالاته تأتي من تحدد سلوك الانسان وهو يتصرف متأثرا ببعض الدوافع الاقتصادية وأن الحالة الاقتصادية هي

(١) د . اسحاق عبيد : معرفة الماضي ص ٨٤ - ٨٥ .

(٢) د . احمد صبحي : في فلسفة التاريخ ص ٢٢٠ .

التي تحدد بصفة واضحة النظم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية .
وأضاف ماركس القول بأن التغييرات الاجتماعية التي تطرأ على المستويات
الأخلاقية والثورات السياسية ما هي الا نتائج لتغيرات في العلاقات
الاقتصادية ، وهذه بدورها تنشأ من عدم انسجام وسائل الانتاج مع طرق
التوزيع ، وقد أدى ذلك الى أن أصبحت النظم الاجتماعية غير متلائمة مع
النظم الاقتصادية ، كما أدى الى قيام نوع من التوتر الاجتماعى
الذى ينتهى عادة بقيام ثورة تصحح في ظلها الأوضاع القائمة (٣) .

ويسوق كارل ماركس الأمثلة من التاريخ على صدق نظرية المادية
التاريخية بأن الأحداث التاريخية تمثل صراعا بين الطبقات الاجتماعية
الاقتصادية يؤثر في نظم المجتمعات وتطورها بل وفي شكل هذه المجتمعات ؛
وأن التاريخ يذكر بأن هذا الصراع ينتهى دائما على صورة واحدة هي
انتصار الطبقة العاملة باعتبارها اكثر الطبقات عددا والأكثر بؤسا .

كما أن نظرية المادية التاريخية تؤمن بنظرية التطور للعالم «دارون» ،
تلك النظرية التى أُجبرت مفكرى القرن التاسع عشر على الايمان بأن
حالة الجنس البشرى الحاضر ليست نتيجة لسلسلة طويلة من تبدلات
دائمة التعاقب تتولد بمقتضاها كل حالة عن سابقتها (٤) .

ويذكر كارل ماركس أن التاريخ الذى يعنيه هو تاريخ الفكر والروح .
كما أن التاريخ هو تاريخ الصناعة الانسانية التى تنمو لتصبح قوة انتاج
في البناء الاقتصادى (٥) .

(٣) د . مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية ص ٢٦٠ .

(٤) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٤ .

(5) Cohen, G. A. : Karl Marx's Theory of History , p. 26.

الظروف المعاصرة

عاش كارل ماركس خلال سنوات القرن التاسع عشر ، ذلك القرن الذى شهد تطورات سياسية واقتصادية واجتماعية ليس فقط فى أوروبا ، او فى ألمانيا موطن ماركس على وجه الخصوص ، بل وايضا فى انحاء العالم القديم والجديد معا .

وقد تمثلت التطورات السياسية فى ظهور ما عرف بالاتحاد الأوروبى عام ١٨١٥ م عقب التسوية الأوروبية التى عالجت تأثيرات حروب الثورة الفرنسية والامبراطور نابليون بونابرت ذلك الاتحاد الذى شمل كلا من انجلترا والنمسا وبروسيا والروسيا والذى ظل سيفا مسلطا للرجعية ضد الحركات القومية والديمقراطية فى أوروبا معظم سنوات القرن التاسع عشر حتى امكن تحقيق الوحدة الإيطالية والاتحاد الألماني تطبيقا للمبدأ القومى عام ١٨٧٠م وعام ١٨٧١ م .

كما تمثلت التطورات السياسية أيضا فى ازدهار الحركة الاستعمارية الأوروبية خارج القارة بصورة وصفت بالتسابق الاستعمارى لاقتسام أفريقيا وآسيا بين الدول الصناعية الأوروبية وفى هذا المجال شهدت القارة الأوروبية عقد مؤتمرات فى فيينا وفيرونا ثم مؤتمر برلين عام ١٨٧٨ م ومؤتمر برلين عام ١٨٨٤/١٨٨٥ م .

واما التطورات الاقتصادية فقد كان على رأسها ازدهار الحركة الصناعية فى أوروبا خلال القرن التاسع عشر نتيجة لازدهار الثورة الصناعية التى بدأت بأوروبا فى القرن الثامن عشر ، وما تطلبت من البحث عن المواد الخام واقامة المصانع والبحث عن الأسواق لتصريف المنتجات الصناعية ، وما ارتبط بذلك من ازدهار حركة المصارف المالية وزيادة رؤس الأموال العاملة فى مجالات الصناعة .

وبالنسبة للتطورات الاجتماعية فقد شهد القرن التاسع عشر انهيار النظام الاقطاعى تماما وبالتالي انتهاء الطبقة الاجتماعية الاقطاعية تحت ضربات البورجوازية فى ثورات متتالية شهدتها أوروبا بدأت بالثورة الفرنسية الكبرى عام ١٧٨٩ م ، وظهور طبقة اجتماعية جديدة هى الطبقة الرأسمالية التى أصبحت تمتلك رؤس أموال ضخمة ناتجة من العمل فى الصناعة والتجارة والمصارف .

كما شهد القرن التاسع عشر ظهور طبقة « البروليتاريا » أى الطبقة العاملة فى مجالات الصناعة ، أى العاملين فى المصانع والمناجم وغيرها من أوجه ترتبط بالصناعة ، وهذه الطبقة عانت من سوء استغلال أصحاب المصانع للعمال استغلالا سيئا لتحقيق أكبر قدر من الربح لمصلحة طبقه الرأسمالية دون اعطاء هؤلاء العمال ما يستحقون من رعاية مادية أو تعليمية أو طبية .

كارل ماركس Karl Marx

حياته :

تنسب نظرية المادية التاريخية الى الفيلسوف اليهودى الالماني كارل ماركس ، ولهذا عرفت بالماركسية ، وقد ولد كارل ماركس فى مدينة « تريف » احدى مدن بروسيا عام ١٨١٨ م من أسرة متوسطة من حيث الموقع الاجتماعى يهودية الأصل وان اعتنق كارل ماركس المسيحية ، وتعلم فى مدارس وجامعات بون وبرلين وكولونيا وأظهر نبوغا فى الدراسات التاريخية والاقتصادية والقانونية .

وقد عمل كارل ماركس صحفيا ، غير أن نزعته الثورية أدت الى تعطيل الصحف التى عمل بها ، كما شارك فى الحركات الثورية بأوروبا كثورة عام ١٨٤٨ م فى ألمانيا ضد الرجعية النمساوية وسيطرة أمراء الامارات الألمانية الاتوقراطية ، مما عرضه للطرده من ألمانيا فذهب الى بروكسل عاصمة بلجيكا حيث تعرف على « فريدريك انجلز » فى نفس

العام (١٨٤٨ م) ، وكان « انجلز » يتفق مع ماركس في الروح الثورية وفى الاتجاه للدعوة للاشتراكية ، وقد أصدر الاثنان معا «البيان الشيوعى» .

ومن بروكسل زار كارل ماركس باريس وكانت اقامته فيها سببا فى توثيق صلته بالاشتراكيين الفرنسيين المعروفين امثال « كايه » الشيوعى البوتوى ، و « برودهون » الفيلسوف الفوضوى ، و « مازينى » الايطالى ، و « باكونين » الفيلسوف الشيوعى الفوضوى وغيرهم ، وأخيرا استقر به المقام فى انجلترا حيث عاش فى لندن من عام ١٨٤٩ م حتى نهاية حياته (حوالى ٣٤ سنة) حيث توفى عام ١٨٨٣ م ، ويقال أنه زار باريس قبل وفاته بقليل وتوفى بجوارها (٦) .

وقد كتب كارل ماركس عدة مؤلفات أهمها : نقد الاقتصاد السياسى ، وبؤس الفلسفة ، ونظرية فائض القيمة ، ونداء الى الطبقة العاملة فى اوربا ، ورأس المال ، كما اشترك مع انجلز فى اصدار « البيان الشيوعى » الذى انتقد فيه الرأسمالية والاشتراكية الزائفة ، ودعيا فيه العمال الى الثورة تحت شعار « ياعمال العالم اتحدوا » .

واما « فريدريك انجلز » Fredrick Engels فقد عاش فى الفترة الممتدة من عام ١٨٢٠ م الى عام ١٨٩٥ م ، وهو انجليزى تدرس فى ادارة الأعمال حيث كان والده مديرا لمصنع نسيج ، وقد عمل انجلز كمراسل حربى ، ومؤلف ، حيث كانت أهم كتبه : الاشتراكية ، جدل الطبيعة ، كما اشترك مع كارل ماركس فى تأليف « الكتب الآتية : الأسرة المقدسة ، الايديولوجية الالمانية ، البيان الشيوعى ، كما سبق أن ذكرنا .

(٦) د . مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص ٢٥٦ .

إنكار ماركس (الماركسية) :

يخضع المنهج الماركسي في تفسير التاريخ الى القوانين الآتية :

اولا : قانون التغير من الكم الى الكيف :

يذكر كارل ماركس أن التغير الحادث في جميع الظواهر الطبيعية والانسانية هو التغير من الكم الى الكيف ، ويتم ذلك التغير طفرة أى دون تدرج ، فانتقال الماء الى ثلج أو الى بخار بانخفاض أو ارتفاع تدريجى في درجة الحرارة انما يتم طفرة دون أن تحدث مراحل في عملية التحول ، فالتغير التدريجى في الكمية لا يصاحبه تغير تدريجى في الكيف ، ويضيف ماركس بأن التغير المفاجىء ينطبق على الانسان أيضا ولا يقتصر على الطبيعة ، وأن ظهور الانسان نفسه حدث طفرة أى أن هناك تحولا جذريا كيفيا في تطور الكائنات الحية الذى يبدو من الناحية الكمية تدريجيا (٧) .

ويؤمن ماركس بأن هذا التغير المفاجىء أو الطفرة في تطور المجتمع هو ما نسميه باسم الثورة ، فهى من ناحية حصيلة تغير كمى تدريجى ، ومن ناحية أخرى هى تغير كيفى مفاجىء نحو الوضع الجديد حيث تختفى الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتبرز فجأة أوضاع جديدة ، أى انهيار النظام القديم وظهور نظام جديد مكانه (٨) .

ويؤكد هذا القانون أن كارل ماركس على خلاف هيجل كان يؤمن بنظرية دارون في التطور - كما سبق أن ذكرنا - تلك النظرية التى تقول بأن حالة الجنس البشرى الحاضرة ليست الا نتيجة سلسلة طويلة من تبدلات دائمة التعاقب تتولد بمقتضاها كل حالة عن سابقتها وهذا يعنى أن واجب المؤرخين هو أن يتعقبوا هذه العملية التولدية التسلسلية ، وأن

(7) Cohen, G A. : op. cit., p.p. 28 - 37.

(٨) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٣٢١ .

يوضحوا. كل تغير حتى يضعوا أيديهم في آخر الأمر على تطور الانسانية
الكامل (٩) .

ثانيا : قانون نداخل التضداد وصراعها :

يؤكد كارل ماركس أن التناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعي
والانسانى معا ، وان الحزكة الآلية مثلا لا تنتم الا بوجود التضداد : فعلى
ورد فعل ، جذب ودفع . الخ . وان وجود التناقض والصراع بين
الأطراف سواء فى عالم الطبيعة أو عالم الانسان هو سر التطور ، وان طرفى
التناقض يستمد كل منهما وجوده من الآخر .

واضاف ماركس أن الصراع بين الطرفين هو المضمون الداخلى للحركة
والتطور ، وان المتناقضين يتعايشان فى حقيقة واحدة كالحياة والموت ،
والملاك والمستأجرين أو البورجوازيين والبروليتاريا ، والاستعماريين ، وكل
من الجانبين المتناقضين يميل فى ظروف معينة الى الانتقال الى الجانب
الآخر فالبروليتاريا الثائرة تصبح حاكمة بعد أن كانت محكومة ، وينقلب
الملاك الى مستأجرين لا أرض لهم ، بينما يصبح المستأجرون صغار
ملاك (١٠) .

ويفسر موقف كارل ماركس هذا تأثره بتطرية « فؤزياخ »^(١١) عن
الاعتراب ، تلك النظرية التى تذهب الى أن حياة الانسان الفرد تصبح
صراعا ضد الشعور بالاعتراب ، وهذا الصراع هو نفسه الانسان أى تاريخه ،
ومعنى ذلك أن الاعتراب هو الذى يحدد حرية الانسان .

ويرى ماركس أن صراع الانسان ضد الاعتراب ينتهى بالوصول
الى مرحلة البروليتاريا ، وان شعور الانسان بالاعتراب عن ذاته هو الذى
يدفعه الى السعى لكى يهزم هذا الاعتراب والكله التى يحطم بها الانسان

(٩) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٤ .

(١٠) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٢٢ ٢٢٣ .

هذا الاغتراب هي طبقة البروليتاريا ، أو بمعنى أدق هي الوعى بالذات
الذي تصل اليه البروليتاريا (١١) .

ثالثا : قانون نفى النفى :

يذكر كارل ماركس أن مراحل الحياة في عالم الطبيعة وعالم الانسان
تتضمن سلسلة من نفى النفى ، كل مرحلة تنفى سابقتها ، وليس النفى
قناء وانما هو هدم وبناء ، حيث يظهر ما هو أفضل وأكثر تنوعا ، فحبة
القمح مثلا حين تنمو ويظهر ساقها تتلاشى وتندثر لتظهر حبات كثيرة .

ويضيف ماركس أنه في التاريخ الاقصادى بدأت الحضارة بالملكية
العامة ، ثم أصبحت في مرحلة التطور الزراعى عائقا دون الانتاج ، فتلاشت
الملكية العامة لتصبح ملكية خاصة ، التى أصبحت نتيجة التطور الاعلى ،
وظهور الصناعة عائقا دون تطور الانتاج ، فكان لابد من العودة الى
الملكية العامة في صورة تتمشى مع التطور العلمى (١٢) .

وهكذا كانت الفلسفة القديمة مادية ، تعتبر المادة مصدر كل شىء
ثم جاءت فلسفة روحية تدعو الى سيطرة الروح أو النفس على الجسم ،
وهنا نقول - كما تذهب الماركسية - بأن الروحانية نفت المادية القديمة ،
ثم ظهرت مادية حديثة نفت الروحانية .

ويمكن القول أن المنطق التاريخى عند الماركسيين - اتباع النظرية
الماركسية - غير نابع من الظواهر الطبيعية ، بل ينبع من الحقائق
نفسها ، فالرأسمالية هي القضية والديمقراطية هي طباقها والبروليتاريا
هي التركيب في صيغة الشيوعية العالمية التى تنبعث منتصرة (١٣) .

(١١) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٦ .

(١٢) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

(١٣) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٧ .

عوامل نظرية المادية التاريخية

تقوم نظرية المادية التاريخية عند الماركسية على العوامل الآتية :-

أولا : العمل والانتاج :

تدور نظرية المادية التاريخية لكارل ماركس حول تحليل الرأسمالية فى الوقت الحاضر والتنبؤ بالشيوعية فى المستقبل . وفى ضوء هذين العاملين (تحليل الرأسمالية والتنبؤ بالشيوعية) يفسر ماركس الماضى منذ أقدم العصور التاريخية بما يحويه هذا الماضى من بيان نشأة الملكية وتكون الأسرة فى المجتمعات البدائية (١٤) .

وبهذا يكون لب نظرية المادية التاريخية يتمثل فى العمل والانتاج أو ما يمكن ان نسميه أساس الحياة الاقتصادية ، وفى هذا يقول كارل ماركس : ان طرق انتاج احتياجات الحياة المادية تكيف المجرى الاجتماعى والسياسى والروحى بصفة عامة .

كما ان فريدريك انجلز يذكر أن الحد الأول فى قضية التاريخ البشرى بأجمعه هو وجود أفراد من البشر أحياء ، على أن طبيعتهم تتوقف على الظروف المادية التى تحدد انتاجهم فتحدد ما ينتجونه وكيف ينتجونه ، ويحدد الانتاج شكل العلاقات بين الأفراد (١٥) .

هذا الى جانب أن العمل فى الماركسية هو السبيل الأمثل الذى يكشف لنا عن اسرار الطبيعة فتصبح محسوسة ومدركة ، ويصبح العالم حقا مفتوحا أمام المصلحة الفردية ومصالح الآخرين ، وأنه لا يمكن فصل

(١٤) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٣١ .

(١٥) ألبنان ج ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ص ١٨٨

الطبيعة عن مضمونها الانساني ، بمعنى أنه لا توجد طبيعة بدون الانسان الذي يراها ويلمسها ويتذوقها ويعمل على فهم مظاهرها (١٦) .

وتذهب الماركسية الى أن هناك شرطا جوهريا لكل هو الانتاج لاشباع الحاجات الطبيعية ، كما أن الضرورة الأولى في كل نظرية للتاريخ تفتضى مراعاة جميع ما في هذه الحقيقة من مضامين وأهمية . فجميع الدوافع السيكولوجية تدعمها من الباطن الاحوال المادية ، فالناس يصيغون تأريخهم الخاص مهما تكون نتيجته ، وذلك من حيث أن كل فرد يجرى وراء غايته المرغوبة شعوريا (١٧)

كما تؤكد الماركسية أن المسؤل عن تشكيل التاريخ هو الحصيـلة الناتجة من ارادات الافراد المتعددة ، والتي تعمل في اتجاهات مختلفة ومن تأثيراتها كثيرة الجوانب على العالم الخارجى ، وسواء تحققت رغبات الانسان الشعورية أم لم تتحقق فإن التاريخ تتحكم فيه دائما قوانين داخلية مستترة ، وهذه القوانين شئ اقتصادى في نهاية الأمر ، اذ تنطوى على مبدأ الحتمية التاريخية ، وينحصر المفتاح اللازم لفهم تاريخ الجماعة البشرية بأكمله في التطور التاريخى للعمل (١٨) .

وبناء على هذا كان لابد من توفر قوى الانتاج من أدوات ومهارات تكنولوجية وعلاقات انتاج تربط المنتجين بعضهم ببعض والتي تشكل التركيب الاقتصادى للمجتمع الى جانب قيام أنظمة سياسية وقانونية للمجتمع بالاضافة الى الافكار والعادات والمثل العليا والانظمة التى تبررها أو الأسلوب الذى بمقتضاه يفكر الأفراد ، وهو ما يشار اليه عادة تحت اسم الايديولوجية ، ويشمل الدين واللاهوت والفلسفة النظرية والمينافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن (١٩) .

(١٦) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٦

(١٧) Cohen, G. A. : op. cit. p.p. 40 - 45.

(١٨) ألبان ج ويدجرى : المرجع السابق ص ١٨٨

(١٩) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٣٠ .

ثانيا : العامل الاقتصادى :

يذهب الماركسيون الى ان العامل الاقتصادى هو اكثر العوامل فعالية فى الانظمة الاجتماعية ، واليه ترجع الحروب الصليبية وحركة الاصلاح الدينى وقيام البروتستانتية ، والثورات الامريكية والفرنسية ، والحرب الاهلية الامريكية ، والحركات الاستقلالية القومية فى أوروبا وفى الامريكيتين (٢٠) .

ويذكر الماركسيون أننا لو راجعنا الأحداث التاريخية لوجدنا المعارضة الأساسية كانت ولا تزال محصورة فى الصراع الطبقي السياسية منها والاقتصادية ، وأن تاريخ كل ما يوجد حتى الآن من مجتمعات إنما هو تاريخ صراعات طبقية والتركيب النهائى بين العمل ورأس المال يتم فى مجتمع خال من الطبقات لا تكون فيه حاجة الى الدولة باعتبارها سلطة منظمة (٢١) .

وقد نظر كارل ماركس الى التاريخ على أنه سجل للصراع بين الطبقات المختلفة فى المجتمعات ، وقد درس ماركس التاريخ ، واستخلص من هذه الدراسة نتائج معينة تدعو لجعل التاريخ بماضيه وحاضره ومستقبله نظاما يحمل فى طياته مصائر محتومة كالقدر .

وفى ذلك يقول ماركس : ان الانسان منذ وجد على وجه الأرض يجاهد من أجل العيش ضد الطبيعة وضد أخيه الانسان ، وهو فى جهاده هذا يطور أساليبه لأن ما يشغله فى حياته هو تحقيق بقائه ، وبهذا التطوير يتقدم المجتمع فتظهر القرى والمدن بعد استقرار الانسان .

وهذا فى رأى الماركسية يشير الى أن الانسان يتصرف ويسلك متأثرا

(٢٠) نفس المرجع ص ٢٣٩ .

(٢١) البان ج ويدجرى : المرجع السابق ص ١٨٩ .

بالدوافع الاقتصادية التي تحدد، في وجهة نظر ماركس ، النظم الأخلاقية والدينية والاجتماعية والسياسية .

كما يذكر كارل ماركس انه نتيجة لاستغلال اصحاب رأس المال كان هناك ونسيخل هناك صراع بين هؤلاء وبين طبقة العمال التي سوف تنتصر في هذا الصراع حسب قانون التطور الاجتماعي الذي استنتجه من التاريخ (٢٢) .

وأضاف ماركس ان هذا الصراع سوف يؤدي الى نتيجة حتمية محققة ، وهي فناء الرأسمالية وفي هذا قال عبارته المشهورة : ان الرأسمالية تنمي بذور فنائها ، والحياة الاقتصادية الحاضرة تحمل في ذاتها بذور الحياة المستقبلية وهي معرضة للزوال بفعل القوانين الاقتصادية التي تخضع لها (٢٣) .

ويؤكد ماركس ان الصراع القائم الان هو صراع بين طبقة الرأسمالية والطبقة العاملة وان الطبقة العاملة سوف تنتصر كما انتصرت طبقة البورجوازية. في صراعها ضد الاقطاع وعندما تنتصر الطبقة العاملة يصل المجتمع الى مرحلة لا تستغل فيها طبقة اخرى ، لان الطبقة الواحدة لا تستغل نفسها ، وهي الوسيلة الوحيدة لخلق التوازن في المجتمع وقيام التعاون بدل الصراع والتنافس القائم حاليا .

ويرى كارل ماركس ان مصير الانسان هو الذي دفعه الى المساهمة في هذا التطور التاريخي الهائل ، فقد اجتاز الانسان المراحل السابقة وبقيت امامه المرحلة الأخيرة وهي مرحلة الصراع بين طبقة الرأسمالية وبين الطبقة العاملة (البروليتاريا) .

(22) Cohen, G.A. : op . cit. . p.p. 47 - 62 . ,

(٢٣) د . مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص ٢٦٠ - ٢٦١ .

وتمثل نظرية ماركس في المادية التاريخية المجتمع على شكل دائم التطور والتقدم ولا جمود فيه ، فيقام نظام اجتماعى مكان نظام آخر مهما اعترضت سبيله من عقبات ولكن النظام القديم لا يزول الا بعد أن يستكمل نموه ، فاذا زاد نمو المجتمع على نمو ذلك النظام القديم فانه يخلعه كما يخلق الانسان الثوب الذى بلى وأخذ يضيق ، ويستبدله بثوب جديد فضفاض ، والثوب الجديد يقوم على الغاء الملكية وهدم الفوارق الطبقيّة ، ومن ثم لا يكون هناك مجال للصراع بين الطبقات الاجتماعيّة ، أى أن قيام النظام الشيوعى نهاية لتطور المجتمع (٢٤) .

الثالثا : الدين :

يذكر ماركس أن الدين ليس سببا ولكنه نتيجة غربة الانسان عن ذاته ، وانه لا بد من اقتلاع تلك الأسباب التى قيدت الانسان على هذا النحو ، ولقد تجاوز ماركس القول بأن الدين من صنع الانسان الى بيان كيف أن الدين من نتائج العوامل الاقتصادية والعلاقات الاجتماعيّة والأنظمة الاجتماعيّة والأنظمة السياسيّة ، وأن الانسان بجميع مظاهر نشاطه الفكرى بما فى ذلك الدين وأنظمتها الاجتماعيّة وليد العلاقات الاجتماعيّة المادية (٢٥) .

وقد هاجم كارل ماركس الدين لأنه - كما يذكر - أخفق فى ادراك أن الانسان هو وليد صلاته الاجتماعيّة ، والدين عند الماركسيين هو أيضا انتاج اجتماعى . . وفسر الماركسيون ذلك بأن الانتاج أو النشاط المادى للانسان هو الذى يخلق مجتمعه وصلاته الاجتماعيّة سواء كان هذا فى الأرض فى ظل نظام الاقطاع أو فى المصنع فى ظل المجتمع الصناعى الرأسمالى ومن هذه الصلات الاجتماعيّة تتولد المبادئ والأفكار والفئات ، وعلى هذا فان الأفكار والفئات التى من هذا النوع منتجات تاريخية وعابرة ومتحولة تبعا لتبدل الظروف الاجتماعيّة (٢٦) .

(٢٤) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٢٢٨ .
(٢٦) Cohen, G. A. : op. cit. p.p. 115 - 19.

كما أن الماركسية لا تعترف بأى الهـلا بوصفه خالفا في التاريخ ولا بوصفه عناية ، وأن الدين المنطوى على الأيمان بهذه الأشياء يعسد عند الماركسيين خزعات تبنتها الأقلية لتستغل الأغلبية وذلك بتحويل انتباه الغالبية الى ما في الحياة الآخرة من سعادة وحسن جزاء ، وقد استولت الأقلية على مقاليد السلطة الأرضية ، واستمعت بما احتوته الأرض من أفانين الترف التي ينتجها عمل الغالبية (٢٧) .

رابعاً : العالمية :

تتميز الماركسية بأنها فلسفة عالمية ليس للموطنية أو الجنسية فيها اعتبار - خاصة كما أنها دعت البروليتاريا - أى الطبقة العاملة - فى جميع أقطار العالم الى الاتحاد فى النضال من أجل تحقيق مصالحها المتعارضة مع مصالح الطبقة الرأسمالية .

وقد ظهرت هذه الدعوة العالمية فى مؤلف ماركس الذى شاركه فيه انجلز وصدر تحت عنوان « المانيستو » أو المنشور الشيوعى ، حيث ختما هذا المنشور بعبارة « يا عمال العالم اتحدوا » بحيث يكون تحركهم قائماً على أساس التضامن والأنسجام التام فى الفكر والعمل .

ويرجع الى ماركس الفضل فى انشاء أول نواة للدولية الاشتراكية ، فقد رأس عام ١٨٦٢ م « جماعة العمل الدولية » التى اعتبرت بمثابة الدولية الأولى (٢٨) .

تعليق :

يمكن أن نوجه لنظرية المادية التاريخية (الماركسية) الانتقادات التالية :

١ - انتقد المسيحيون اهمال الماركسية للدين باعتباره العامل الروحى الدافع للحياة الاجتماعية بين الأفراد وتنظيم أمورهم الاقتصادية ،

(٢٧) البان ج . ويدجرى : المرجع السابق ص ١٨٩ .

(٢٨) د . مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص ٢٦٧ .

حيث دعت المسيحية الى الاهتمام بالفقراء والقضاء على الاستغلال والحث على التعاون والأخاء وتحقيق العدالة الاجتماعية والتكامل الاجتماعى وبذل الجهد . وكل ذلك فى اطار من الأخلاق التى يرضى عنها الله والناس .

كما انتقد المسلمون ايضا اهمال الماركسية للناحية الروحية ولاضاعة حق الفرد باسم المجتمع ، وهاجموا دعوة الماركسية الى الثورة لتحقيق مبادئ معظمها نادى بها الاسلام ودعى الى الأخذ بها بأسلوب تدريجى سلمى حسن .

فالاسلام يمنع استغلال الانسان للانسان ، والاسلام يدعو الى التكافل بين المسلمين ، والاسلام يفضل العمل الجمعى على العمل الفردى ، والاسلام لا يحرم الملكية الخاصة المبنية على الفطرة وحب التملك بشرط أن يؤدى ما عليها من زكاة . كما أن الاسلام يعتبر الملكية امانة فى يد الفرد ، والاسلام يدعو الأغنياء الى التصدق من مال الله الذى أتاهاهم ، ويحرم الربا حتى لا يستغل الانسان حاجة اخيه الانسان ، وكل ذلك يتم بأسلوب سلمى دون ثورة أو عنف .

٢ - ان ايمان الماركسية بحتمية حدوث صراع بين قوى المجتمع وطبقاته ، وأن الصراع القائم الآن بين الرأسمالية كطبقة مملكة والبروليتاريا كطبقة عاملة ، سينتهى ، حسب استنتاج ماركس من دراسة التاريخ ، لصالح الطبقة العاملة التى تقيم مجتمعا شيوعيا الذى سيكون آخر مراحل التطور البشرى .

كيف يتفق هذا مع قول ماركس بأن كل نظام يحمل فى طياته بذور فئائه ، أو بذور نظام آخر مضاد له ؟ . وكيف يتفق هذا مع أن المجتمع لا يتوقف عن التقدم والتغير ؟ . وكيف يتفق هذا مع التفسير القائم على أن العامل الاقتصادى هو سبب التطور الى المجتمع الشيوعى ؟ . وأين العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية والروحية ؟ .

٣ - أهملت الماركسية أثر الناحية الأخلاقية فى تكيف التطور الاجتماعى وتوجيهه ، كما أسرف ماركس فى وصف بؤس الطبقة العاملة فى الوقت الذى أخذت فيه الدول الأوروبية تعمل على اصلاح أحوال هذه الطبقة .

٤ - يسود الماركسية منطق الحتمية القاسية التى تنعدم فيها حرية الإرادة الانسانية فالقوى الاقتصادية أقوى من سيطرة الأفراد بل إرادة الطبقات .

٥ - أن الماركسية واحدية فى التفسير التاريخى ، اذ تجعل العوامل الروحية والفكرية تابعة للعامل الاقتصادى ، وهى بذلك تغفل الصفة الاجتماعية للواقعة التاريخية .

٦ - عرض ماركس وانجلز المادية التاريخية باعتبارها تفسيراً لواقع التاريخ وتحليلاً علمياً له ، ومع ذلك تخلط الماركسية بين عالم الواقع وعالم القيم ، فبالرغم من أنها تنتقد الرأسمالية على أساس ما تتضمنه من متناقضات لا على أساس ما يلحق بالعمال من ظلم ، وأنها تبشر بالشيوعية باعتبار المجتمع الشيوعى هو المجتمع الذى تتحقق فيه السعادة للانسانية . فان الماركسية تمنح العمال أمل تحقيق الفردوس على الأرض ، وهذه نبوة أخلاقية تذرعت لها الماركسية بأسس ادعت انها اسس علمية موضوعية (٢٩) .

٧ - يمكن أن يوجه للماركسية أيضا نقد من خلال تساؤل : اذا كانت المبادئ والمعايير هى نتاج ظروف تاريخية عابرة ، فهل يعنى هذا أن كل الأفكار والمبادئ تقتصر صلاحيتها على تلك الظروف وذلك الزمن بالذات ؟ وهل يمكن للانسان فى أواخر القرن العشرين أن يتساءل قائلاً : لنفترض أن الديموقراطية هى القضية ، وأن الشيوعية هى النقيض ،

(٢٩) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٤٠ - ٢٤٢ .

فما هي التركيبة الجديدة التي سوف تمثل هذا الديالكتيك ، هل هي الفاشية أو النازية مثلا ؟ (٣٠)

٨ - كما وجهت الى الماركسية انتقادات بسبب اهتمامها الزائد بالناحية الاقتصادية فقط مع ان الناحية الاخلاقية لا تقل عنها شأنًا في تكيف التطور الاجتماعى وتوجيهه ، كما انها اسرفت فى وصف الطبقة العاملة باليؤس والشقاء فى حين أن الحكومات القائمة أظهرت نوايا حسنة نحو النهوض بهذه الطبقات المهضومة وحققت لها قدرا غير يسير من ضروب الاصلاح (٣١) .

٩ - ومع ذلك فقد ظلت الماركسية ذات تأثير فى الفكر الاوروبى طوال النصف الثانى من القرن التاسع عشر حيث تأثر كثير من الفلاسفة ، واغتنبت لها الطبقة العاملة فى مجال الصناعة ، حتى تم تطبيقها بقيام الثورة البلشفية فى روسيا القيصرية عام ١٩١٧ م فيما عرف بالماركسية اللينينية (٣٢) التى مازالت اطار الفلسفة السياسية والاقتصادية والاجتماعية فى الاتحاد السوفيتى حتى اليوم .

١٠ - لم يأخذ الماركسيون التاريخ كله كنموذج ليستنبطوا منه قانون حركته ، وانما اختاروا بضع مراحل وأحداث هى التى وجدوا فيها مصداق كلامهم وأهملوا الباقي ، وما كان لأحد أن يحيط بالتاريخ كله ولو اراد ، وهذا يتعارض مع قولهم بالحمية المادية لحركة التاريخ (٣٣) .

(٣٠) د اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ٨٧ .

(٣١) د مصطفى الخشاب : المرجع السابق ص ٢٦٨ .

(٣٢) نسبة الى الزعيم الروسى لينين أبو الثورة البلشفية فى روسيا .

(٣٣) د مصطفى محمود : الماركسية والاسلام ص ٢٨ .

١١ - واذا كانت الحركة المساوية للتاريخ دائمة ومستمرة ، فلماذا تتوقف فجأة عند مرحلة المجتمع الشيوعي في رأى الماركسيين . وكان الأولى بكارل ماركس أن يقرر بأن الديالكتيك سوف يكشف باستمرار عن مراحل جديدة تتخطى مرحلة المجتمع الشيوعي (٣٤) .

١٢ - اذا كانت القوانين الاحصائية كلها قوانين احتمالية وكلها ترجيحات لا يرتفع احدها الى مرتبة الحتمية ، كما أن البحث فى التاريخ ما لم يستكمل تفاصيل وجزئيات كل عصر ومجتمع صغر أم كبر لا يمكن أن يمنحنا نتائج نهائية ، فان الحتمية التاريخية أو حتمية الصراع الطبقي مصطلحات غير علمية (٣٥) .



(٣٤) محمد على وعلى عبد المعطى : السياسة بين النظرية والتطبيق ص ٢٣٨ .

(٣٥) د مصطفى محمود : المرجع السابق ص ٢٩ .

الفصل الثامن

نظرية التحدي والاستجابة

- معنى التحدي والاستجابة *
- الظروف المعاصرة *
- ارنولد توينسبي :
 - حياته *
 - افكاره *

معنى التحدى والاستجابة

يعنى التحدى وجود ظروف صعبة تواجه الانسان فى بناء حضارته ، وعلى قدر مواجهة الانسان لهذه الظروف تكون استجابته اما ناجحة اذا تغلب على هذه المصاعب او استجابة فاشلة اذا عجز الانسان عن التغلب على هذه المصاعب :

ويذكر أرنولد توينبى صاحب النظرية - نظرية التحدى والاستجابة - ان الظروف الصعبة التى تتحدى قدرة الانسان وتستحثه على العمل لتكوين الحضارة تتمثل اما فى بيئة طبيعية أو ظروف بشرية على النحو الآتى :

١ - بالنسبة للبيئة الطبيعية فانها تستحث - خاصة اذا كانت بيئة قاسية - الانسان على تغيير موطنه ، أو تعديل بيئته ، اذ الأرض الشاقة والموطن الجديد يشكلان تحديين يستثيران قوى الابداع فى الانسان ، اما الذين عزفوا عن تغيير موطنهم أو تعديل طريقة معيشتهم فان الانقراض هو جزاء اخفاقهم فى الاستجابة لتحدى الجفاف ، وخير مثل لذلك تعمير الارض الامريكية على يد المهاجرين .

٢ - وبالنسبة لتحدى الوسط أو الظروف البشرية فيتمثل فى عدوان خارجى من دولة مجاورة أو جماعة بشرية قد يتخذ العدوان شكل غزو خارجى أو قد تكون تهديدا مستمرا يشكل قوة ضاغطة على المجتمع ، وعلى سبيل المثال فأن غزو الحضارة الهيلينية أدنى فيما بعد الى ازاحة الاسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية (١) .

٣ - وفى اطار الظروف البشرية أيضا نجد حافز القصاص الذى يولد بدوره شرارة الحضارة ، بمعنى أن الجماعة التى تتعرض للعقاب أو القصاص من جانب جماعة أخرى تحاول التعويض عما أصابها من خطر

(١) د . أحمد صبحى : فى فلسفة التاريخ ص ٢٦٩ .

بابتكار أساليب جديدة لفرض وجودها واثبات كيانها تماما ، مثلما يحدث فى حالة الانسان الفرد الضمير الذى يجاهد حتى ينجح فى تعويض النقص الذى يمانيه بتنمية حواس أخرى كاللمس والشم والسمع .

ويضرب توينبى أمثلة على ذلك بما يحدث عندما اضطهد الرومان الجماعة المسيحية المبكرة من العبيد وفقراء القوم ، فلقد سعى هؤلاء المضطهدون الى التماسك والتسلح بقوة الايمان حتى قدر لهم فى نهاية الأمر أن ينتصروا عندما أصبحت ديانتهم هى الديانة الرسمية للامبراطورية كلها (٢) .

ويذكر توينبى ان علاقة الاستجابة بالتحدى تتخذ احدى صور ثلاث هى :

(١) ان قصور التحدى يجعل الطرف الآخر عاجزا تماما عن استجابة ناجحة .

(ب) ان يحطم التحدى البالغ الشدة روح الطرف الآخر .

(ج) ان يصل التحدى الى درجة معقولة تستثير الطاقات المبدعة ، وهذه وحدها الاستجابة الناجحة .

ولكن هذه الاستجابة الناجحة تشكل بدورها تحديا للطرف الأول تحمله على الدخول فى مرحلة صراع جديد ، أى من حالة الين - يقصد بها الركود - الى حالة اليانج (يقصد بها القوة الدافعة) ، مرة أخرى حتى يصبح الفعل ايقاعا منتظما يحمل كل طرف على محاولة ترجيح كفة ميزانه لا الوقوف بها عند حالة التوازن (٣) .

(٢) د . اسحاق عبيد : معرفة المسافظ ص ١٢٨ - ١٢٩ .

(٣) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٧٠ .

ويؤمن توينبى انه كلما ازداد التحدى تصاعدت قوة الاستجابة حتى تصل بأصحابها إلى ما يسميه باسم الوسيلة الذهبية ، فمثلا امام اشتداد موجات التحدى المتمثلة فى مواكب غزو الاسكندر الأكبر والقيصرة الرومان من بعده أخذت الاستجابات تعبر عن نفسها الواحدة بعد الأخرى فى شكل « الزرادشتية الفارسية » ثم المذاهب المهترقة من نسطورية (أتباع نسطور) و « مونوفيزية » - أصحاب مبدا الطبيعة الواحدة للسيد المسيح .

ويضيف توينبى بأن جميع هذه الأشكال من الاستجابة لم توفق لأن استجاباتها كانت من صنف تحدياتها حتى جاء الاسلام وانتصر على هذا التحدى الهلبنى وأعطى الشام حضارة عالمية فى شكل الخلافة الأموية ، ثم الخلافة العباسية من بعدها ، وانهار الكيان الهلبنى (البيزنطى آنذاك) امام تلك القوة الفتية (٤) .

ويؤكد توينبى ان الحرب هى السبب الرئيسى لانهايار الحضارات والمجتمعات ، وان مصير المعتدى الفناء ، وضرب مثلا باسبرطة القائمة على الحرب والعدوان وآشور أيضا . وأن الدراسة التاريخية الحقبة ليست هى دراسة أمة بعينها أو عصرا بذاته ، بل ان البحث التاريخى يجب ان يتمركز على المجتمعات ، اذ لا توجد أمة فى العالم تتأتى دراسة تاريخها بمعزل عن تاريخ بقية الأمم (٥) .

الظروف المعاصرة

عاش أرنولد توينبى من ١٨٨٩ الى عام ١٩٦١ م. ، أى أنه شهيد تطورات خطيرة فى العالم فى تلك الفترة ، فقد جاء الى الحياة وقد بلغت الثورة الصناعية أوجها ، كما اتسعت الأطماع الاستعمارية العالمية فى

(٤) د اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٣٠ .

(٥) أرنولد توينبى : مختصر دراسة للتاريخ - مقدمة المترجم ج ١

البلاد التي كانت مهدا للحضارات القديمة مثل مصر والهند والصين
والعراق والشام وغيرها الى جانب بقية شعوب الفارة الافريقية
والقارة الاسيوية .

كما شهد ارنولد توينبى اهوال الدمار التي احدثتها الحرب
العالمية الأولى سواء فى اورربا او فى الشرق الأوسط ، تلك الحرب
التي قادتها العسكرية الألمانية وسط تحالفات واتفاقات بين اطراف
الصراع فى اورربا المتمثلة فى انجلترا وفرنسا وروسيا وايطاليا . تلك
الحرب التي انتهت بتوقيع العقوبات على المانيا المنهزمة وكانت عقوبات
قاسية تجعل من الصعب على الألمان الاستمرار فى الخضوع لها دون
محاولة تغييرها ولو بالقوة .

كما شهد ارنولد توينبى اندلاع الحرب العالمية الثانية بين معسكرين
حضاريين حضارة حديثة فى غرب اورربا وشرقها وفى امريكا وفى شرق
آسيا ، معسكر يتمثل فى الحضارة الجرمانية ومع الحضارة اليابان فى
الشرق الأقصى الى جانب الحضارة الايطالية المعاصرة وريثة الحضارة
اللاتينية القديمة . والمعسكر الثانى يتمثل فى الحضارة الانجلوسكسونية
الى جانب الحضارة الفرنسية المعاصرة مع الحضارة الأمريكية المزدهرة
الى جانب حضارة الاتحاد السوفييتى بشر اورربا .

لقد عايش ارنولد توينبى الصدام بين المعسكرين الحضاريين
المتصارعين ، وشاهد الدمار الذي تخلف عن هذا الصدام فانفعل بالأحداث
المعاصرة وشعر بالقلق عن مصير الحضارة الغربية المعاصرة من الزوال ،
فانكب يدرس الحضارات القديمة لمعرفة أسباب تدهورها وفنائها .

أرنولد توينبى Arnold Toynbee

حياته :

ولد أرنولد توينبى عام ١٨٨٩ م فى إنجلترا ، ودرس اللغتين اليونانية واللاتينية ، وأحاط بالحضارة الهيلينية التى تعتبر فى رأيه أساسية فى فهم الحضارة الغربية المعاصرة ، وعاش أحداث الحربين العالميتين الأولى والثانية فأنفعل بها ، وجاءت نتيجة ذلك موسوعته الضخمة « دراسة للتاريخ » التى قضى فى تأليفها حوالى ٤٠ سنة من عام ١٩٢١ م الى عام ١٩٦١ م فى عشرة مجلدات اختصرت بعد ذلك الى أربعة مجلدات ترجمت الى اللغة العربية بمعرفة الأستاذ فؤاد شبل .

وقد ألف أرنولد توينبى عدة كتب أخرى هى : تاريخ الحضارة الهيلينية ، معالجة مؤرخ للدين ، محاكمة الحضارة ، الحرب والحضارة ، أمريكا والثورة العالمية ، الثورة الصناعية ، التجربة الحاضرة فى الحضارة الغربية ، العالم والغرب (٦) .

أفكاره :

يذكر أرنولد توينبى ان التاريخ ما هو الا فحص ودراسة وملاحظة لحركة الانسانية وتطورها ، وهو يعنى هنا الاهتمام ببعض حقائق واحداث الحياة الانسانية لا بجمعها (٧) .

ويشير أرنولد توينبى الى أن ميدان الدراسة القابل للفهم بذاته هو المجتمع الذى يضم عددا من الجماعات من النوع الذى تمثله بريطانيا ، لابريطانيا وحدها ، ولكنه يضم فرنسا وأسبانيا وهولندا وبلجيكا والبلاد الاسكندنافية وغيرها .

(٦) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٥٩ .

(٧) فؤاد محمد شبل : توينبى مبتدع المنهج التاريخى ص ٢٨ .

ويضيف أن العوامل المؤثرة فى المجتمعات لم تكن قومية الطابع ولكنها صدرت عن أسباب أوسع مدى تؤثر على كل جزء من الأجزاء ، كما أن المجتمع الذى يضم هذه الأجزاء يجابه أثناء حياته مشكلات متتابعة تفرض على كل عضو فيه أن يحلها لنفسه على خير ما يستطیع ، وتعتبر كل مشكلة تحديا لعضو المجتمع تفرض عليه محنة يجتازها ، وتؤدى تلك السلسلة من المحن الى تمايز أعضاء المجتمع بالتدریج بعضهم عن بعض (٨) .

كما أن ارنولد توينبى يرى أن حقل الدراسة التاريخية متسع للغاية ولا حدود له ، ولكن على المؤرخ أن يستبعد ويمیز الوحدات الحضارية ويقوم بدراسة العلاقات الى المستويين الخارجى والداخلى ، ويركز توينبى اهتمامه على مجتمع غرب أوروبا المسيحي فيدرسه دراسة تراجعية حتى يصل إلى جذوره الأولى ، ثم يطبق نفس المنهج على الحضارات الأربعة المتبقية التى هى أكثر قدما من حضارة غرب أوروبا ، ويفيض فى دراسة العلاقة بين هذه الحضارات الخمس (٩) .

ويذكر ارنولد توينبى أن هناك خمس مجتمعات حضارية قائمة حتى اليوم هى :

- ١ - مجتمع مسيحي كاثوليكي وبروتستانتي تمثله شعوب أوروبا الغربية .
- ٢ - مجتمع مسيحي أرثوذكسي فى جنوب شرقى أوروبا وآسيا .
- ٣ - مجتمع اسلامى يمتد من المحيط الأطلسى عبر شمال افريقيا والشرق الأوسط حتى الواجهة الخارجية من سور الصين العظيم .
- ٤ - مجتمع هندوكى فى القسم الاستوائى من الهند .

(٨) ارنولد توينبى : مختصر دراسة التاريخ ج ١ ص ٧ .

(٩) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢١ .

٥ - مجتمع الشرق الأقصى فى المنطقتين شبه الاستوائية والمعتدلة
المتدة بين المنطقة القاحلة فى غرب آسيا والمحيط الهادى .

كما اضاف ارنولد توينبى اننا اذا امعنا النظر فانه يمكن لنا ان
نميز كذلك مجموعتين تبدوان كبقايا متحجرة من مجتمعات مشابهة
اندرست (اى اختلفت) فى الوقت الحاضر هما :

(ا) المجموعة الاولى تشمل المسيحيين المينوفيسيتيين (الثائلين
بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح) فى ارمينيا وما بين النهرين ومصر
والحبشة ، والنساطرة المسيحيين فى كردستان ، والنساطرة السابقين
فى ملابار ، ويضاف الى ذلك اليهود والمجوس .

(ب) المجموعة الثانية تشمل البوذيين المعتنقين مذهب « ماهيانا »
وهم البوذيون الساكنون فى الصين واليابان وغيرهما من مناطق آسيا
الشمالية ، فى التبت ومنغوليا ، وتشمل البوذيين اتباع مذهب « هيناياما »
وهم بوذيو آسيا الجنوبية فى سيلان وبورما وسيام وكمبروديا ، كما تشمل
اتباع مذهب « الجين » وهم طائفة هندية غنية تنتشر فى شمال غرب
الهند بصفة خاصة وتؤمن باستقلال الروح عن الجسد وقمع الشهوات ،
ويحذرون من ايداء كل حى تطبقسا لمبدأهم فى الأرواح ، وهم فى
الهند (١٠) .

ومع تسجيل هذه المجتمعات الحضارية على اختلافها فان
ارنولد توينبى انتقد مؤرخى الغرب القائلين بأن الحضارة الغربية اعظم
الحضارات قيمة ، وان هذا القول راجع الى سيادة الحضارة الغربية
الحديثة فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، وهى فى رأيه انانية تماثل
ادعاء اليهود بأنهم شعب الله المختار أو قدامى اليونانيين ان غيرهم
من الأمم برابرة .

(١٠) ارنولد توينبى : المرجع السابق ص ١٤ - ١٥ .

ويذكر أرنولد توينبى أن الحضارة السريانية التي أنجبت المسيحية والاسلام ، والسندية التي أنجبت ديانتى البراهمية والبوذية أكثر خصوبة وسموا ، وأن الحضارة المصرية القديمة التي عمرت من الألف الرابعة قبل الميلاد حتى القرن الخامس الميلادى تعادل ثلاثة امثال الفترة الزمنية لحياة المجتمع الغربى منذ قيامه الى الآن .

ولا يوافق أرنولد توينبى على ما يذهب اليه المؤرخون من تقسيم التاريخ الى ثلاثة عصور : قديمة ووسيطه وحديثة ، وانتقد اعناق بعض المؤرخين الغربيين الذين يؤمنون بالنظرية العريقة التي تعتبر الجنس النوردى ذا البشرة البيضاء والشعر الاصفر والعيون الزرقاء أسمى الاجناس ، كما استبعد القومية كوحدة للدراسة التاريخية ، واهتم بحضارات العالم المختلفة فكان بذلك موضوعيا الى جانب وصفه للحضارة اليهودية بأنها حضارة متحجرة .

كما انتقد أرنولد توينبى فلاسفة التاريخ ، فلا يوافق على نظرية هيغل القائلة بان الروح تتمثل فى مجرى التاريخ وأن ليس للفرد روح مستقلة وانما هو جزء من المجتمع ، ومن ثم فان هذه النظرية الهيجلية تذهب الى تقديس المجتمع ممثلا فى الدولة ، وهى النظرية التى إيمان بها الحزب النازى فى المانيا هتلرية ، واستبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة .

هنا ويرفض أرنولد توينبى الحتمية التشاؤمية المتصلة بنظرية التعاقب الدورى للحضارات لدى « شبنجلر » لأن توينبى لا يجد فى حركة التاريخ دورانا رتبيا كدوران العجلة ، ويرى توينبى أن موت الحضارات السابقة لم يكن قضاء وقدر ، وانما كان انتحارا وهو مضير الحضارة الغربية اذا قامت حرب عالمية ثالثة .

وقد عدد توينبى الحضارات العالمية التى بلغت ٢١ حضارة منها الحضارات الخمس السابق الاشارة اليها ، وهذه الحضارات هى : المصرية ،

السومرية ، البابلية ، الآشورية ، الحيثية ، السوربانية ، المينوية ، الهيلينية ، الإيرانية ، العربية ، الهندوكية ، البوذية الهندية ، انصينية ، الشرق الاقصى (الكورية واليابانية) ، الانديانية ، اليونانية ، المانية ، المكسيكية ، الارنودنسية البيزنطية ، الارنودنسية الروسية ، الحضارة الغربية (١١) .

افكار نظرية التحدى والاستجابة

تقوم نظرية التحدى والاستجابة على الافكار الآتية :

أولا - فكرة البنية والابوة (١٢) :

تقوم فكرة البنية والابوة على ان بعض الحضارات ولادة حضارات سابقة مثل الحضارة الغربية الحديثة التي تنتسب بالبنوة للحضارة الهيلينية (اليونانية الرومانية) والحضارة الاسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربى والایراني وهما بدورهما وليدا المجتمع السورباني ح ويضيف ارنولد ترينبى الى ان هناك بعض الحضارات لا تنتمى بالبنوة الى حضارة اخرى ، كما ان هناك بعض الحضارات الأخرى لا تجد من ياخذها كآب ، وخير مثل على ذلك الحضارة المصرية القديمة التي لم يكن لها آباء ، كما لم يكن لها أبناء (١٣) .

ثانيا - فكرة المدنية المقابلة للبدائية :

وتقوم هذه الفكرة فى راي ارنولد نوبينبى على ان المجتمع الذى هو وحدة الدراسة التاريخية السابطة للفهم اما ان يكون بدائيا او متمدنا ،

(١١) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٦٠ - ٢٦٦ .

(١٢) ومن امثلة هذه الفكرة محمد على فى مصر فى القرن التاسع عشر الذى ينتمى الى الحكم التركى السابق على قيام دولته بمصر .

(١٣) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ٣٦٧ .

وأن غالبية المجتمعات بدائية ، وهذه المجتمعات البدائية صغيرة المساحة جغرافيا قليلة السكان قصيرة الأجل تلقى نهايتها غالبا بطريقة عنيفة على يد مجتمع متمدين أو متبربر ، أما المجتمعات المتمدينة فهي أقل عددا من المجتمعات البدائية وان كانت أوسع مساحة ، وتنبنى الوحدة فيها لا على الفرد وانما على الطبقة (١٤) .

ثالثا - .. فكرة اوقات الاضطراب :

يعنى أرنولد توينبى بفكرة اوقات الاضطراب الفترة الفوضوية التى تاتى بين تآكل أحد المجتمعات وقيام مجتمع آخر وفق مفهوم البنوة ، ومن أبرز الأمثلة على هذا فترة العصور الوسطى المظلمة التى تقع بين وفاة الهيلينية وقيام مجتمع غرب أوروبا المسيحى ، وهى الفترة التى بلغ فيها العجز فى العالم الهلنى مداه ، فلما أن زحفت جحافل البرابرة على هذا العالم وجدوه جثة هامدة تماما فأخذوا فى نهض تلك الجثة كما تفعل الصقور مع الجثث (١٥) .

رابعا - فكرة البروليتاريا الداخلية :

يقصد أرنولد توينبى بفكرة البروليتاريا الداخلية مجموعة الأفراد داخل المجتمع الذين لا يدينون لهذا المجتمع بشيء سوى وجودهم ، وقد يقدر لهذه المجموعة من البروليتاريا أن تصبح العامل المهيمن على على هذا المجتمع الذى تنتمى اليه عن طريق البنوة ، مثال ذلك الجماعة المسيحية التى ظهرت فى وسط المجتمع الهلنى وقت أفول شمس الهيلينية ، فلما أن فقد ملح الهيلينية مذاقه لم تعد الهيلينية قادرة على أداء وظيفتها الابوية التى كانت تضطلع بها منذ زمن بعيد كمعلم للبشرية .

(١٤) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٢ .

(١٥) نفس المرجع والصفحة .

وبيضيف ارنولد توينبى بأن الأحوال تدهورت حتى لم تعد الهيلينية سوى اقلية تضغط على البروليتاريا فى عالمها السفلى ، والبروليتاريا الداخلية فى حالة الهيلينية هى الكنيسة المسيحية التى جعلت تتكون من تحت الأرض حتى قدر لها أن تبتلع الامبراطورية كلها ، وأصل هذه الكنيسة نفر من المبشرين الرافدين من المشرق ومن جماعة العبيد وصيادى السمك وهم من بين الجماعات التى كان الاسكندر المقدونى قد أخضعها لسلطان الهيلينية(١٦) .

وفى ذلك يقول ارنولد توينبى بأنه فى غضون ما يسمى اصطلاحا بالرقاد العميق الممتدة من عام ٣٧٥ الى ٦٧٥ م ، والتى تتوسط فترة تفكك الامبراطورية الرومانية والانبعث التدريجى للمجتمع الغربى من الفوضى ، اخذ ضلع (اشارة الى خلق حواء من ضلع آدم) من جنب المجتمع القديم وضع منه العمود الفقرى لكائن جديد من نفس النوع اذا انبعث مجتمع تحت تأثير اندفاع الكنيسة تجاه الحدود الرومانية (١٧) .

خامسا : فكرة البروليتاريا الخارجية :

يعنى ارنولد توينبى بفكرة البوليتاريا الخارجية حركة هجرات الشعوب المتبربرة التى كانت تهيم على وجهها وقت احتضار الحضارة الهيلينية ، ومن امثلة هذه الشعوب القبائل الجرمانية والسلافية والهونية التى كانت خاضعة لسلطان الحضارة اليونانية الرومانية (الهيلينية) ، ثم تحركت فوصلت وقت وفاة الحضارة الهيلينية ثم أقامت لنفسها ممالك على نفس التربة الهيلينية (١٨) .

ان التفسير للأسباب وجود هذه البروليتاريا الخارجية واجتياحها الحدود الرومانية يسوقه ارنولد توينبى فى أنه عندما يتوقف عن الامتداد

(١٦) نفس المرجع ص ١٢٣ - ١٢٤ .

(١٧) ارنولد توينبى : المرجع السابق ص ١٧ .

(١٨) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٤ - ١٢٥ .

حظ حدود بين مجتمعين أحدهما على في درجة التمدن والآخر أقل مدنية لا يبقى الخط على حالة من الثبات بل يتحول بمرور الوقت في صالح المجتمع المتأخر .

ويضيف أرنولد توينبي بأن الانقلابات الاقتصادية والاجتماعية التي تلت حرب « هاينبال » قد جلبت معها من العالم الشرقى حشودا من الأرقاء لتعمل في أراضي الغرب المخربة ، وتلاهجرة هؤلاء العمال الشرقيين الاجبارية تغلغل الأديان الشرقية سلميا في المجتمع اليونانى الرومانى (الهلينى) .

ويذكر أرنولد توينبي ان دارس التاريخ الهيلينى يجد ان المسيحيين والبرابرة كليهما يبدوان كمخلوقات من العالم السفلى ، وندغومم بروليتاريا داخلية (للمسيحيين) وبروليتاريا خارجية للمجتمع الهيلينى ، وقد يشخص الدارس الكنيسة المسيحية وعصابات البرابرة الحربية على انها امراض خبيثة لم تنبش جسم المجتمع الهيلينى الا بعد ما ضعفت حرب « هاينبال » قواه أمدا طويلا (١٩) .

سادسا - فكرة الدولة العالمية والكنيسة العالمية :

تظهر هذه الفكرة كما يعتقد أرنولد توينبي في مفهوم المؤسسات التى تضم بين جنباتها كل مناحى الحياة السياسية والدينية للمجتمع الذى تقوم فيه هذه المؤسسات .

سابعا - فكرة المجتمعات التى كانت متمدينة ثم بادت او تحجرت :

يضرب أرنولد توينبي أمثلة لهذه المجتمعات التى كانت متمدينة ثم بادت او تحجرت بالحضارة السومرية والحضارة الحيثية والحضارة البابلية والحضارة الأندىانية والحضارة المكسيكية والحضارة المصرية .

(١٩) أرنولد توينبي : المرجع السابق ص ١٨ - ١٩ .

ويرى أرنولد توينبى أن الحضارة المصرية أم الحضارات التي عاشت
ردحا من الزمن أطول من عمر أية حضارة أخرى عرفها التاريخ ، فقد
امتدت من الألف الرابع قبل الميلاد حتى القرن الخامس للميلاد ، وعلى
هذا فإن مسافتها تبلغ ثلاثة أمثال مسافة الحضارة الغربية حتى يومنا
هذا ، وهى فوق هذا حضارة مقدر لها الخلود ، ولا يوجد عقل بشرى
يستطيع أن يدرك أبعادها وأسرارها الدفينة ، وهى التى يحق لهرمها
الأكبر أن يقول : قبل أن يكون ابراهيم انا كائن (٢٠) .

مراحل الحضارات

وفى تطبيق أفكار توينبى السابق الاشارة اليها على الحضارات
العالمية فى دراسة مقارنة يذكر أرنولد توينبى أن الحضارات تمر بثلاث
مراحل هى : -

- مرحلة مولد أو تكوين الحضارة .
- مرحلة نمو الحضارة .
- مرحلة تدهور الحضارة وانهارها .

وفىما يلى مناقشة لكل مرحلة من هذه المراحل على النحو التالى :-

أولا - مرحلة مولد أو تكوين الحضارة :

يوضح أرنولد توينبى نظرية التحدى والاستجابة فى مرحلة تكوين
الحضارة حيث يؤمن بأن مولد الحضارة عملية خلق تتضمن تغيرات حتى
فى عوامل الزمن نفسه ، وأن الصعوبات هى التى تحفز الانسان على
العمل وبالتالي صنع تاريخه ، وأن الحضارة تتكون فى البيئة الصعبة
غير المتيسرة لعيشة الانسان ، وأن البسر هو عدو الحضارة .

(٢٠) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٥ - ١٢٦ .

ويضرب أرنولد توينبى أمثلة ذلك بمناقشة الراى السائد القائل بأن « مصر هبة النيل) والذي يعنى أن الحضارة منذ نشأتها الأولى فى مصر قامت بسبب خصوبة أرض مصر ووفرة مياه نيلها ، فيذكر أرنولد توينبى أن الأبحاث العلمية الجادة تشير الى أن هذا القول ينطوى على خطأ كبير .

ويفسر أرنولد توينبى هذا الخطأ بالقول بأن حضارة مصر الزراعية ليست هبة من النيل بقدر ما هى حصيلة جهود الإنسان المصرى الذى أقام الجسور وروض النيل وحطم الأحراج وأقام المقاييس ورصد النجوم وتوصل الى حسابات السنة الشمسية وتقاويمها ، أى أن الإنسان المصرى هو الذى سيطر على الطبيعة وأخضعها لخدمة أغراضه الانسانية (٢١) .

ولتأكيد وجهة النظر هذه ضرب أرنولد توينبى أمثلة على أن جهد الإنسان هو خالق الحضارة بحوض نهر الكونغو الذى يقع على نفس خط عرض حوض نهر الأمازون ، ومع ذلك لم تتولد حضارة حول نهر الكونغو بينما ظهرت الحضارة الأندىانية فى حوض نهر الأمازون ، وبالمثل يمكن القول بأحواض أنهار النيجر والسنگال فى أفريقيا والدانوب فى أوروبا ، حيث لم تظهر حضارات كتلك التى ظهرت فى أحواض أنهار النيل ودجلة والفرات . .

ويزيد أرنولد توينبى الأمر وضوحاً بأن الظروف الصعبة لا السهلة هى التى تستحث الإنسان على التحضر ، وأن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة ، إذ الشدائد وحدها هى التى تستثير الهمم ، فعلى سبيل المثال قامت الحضارة وازدهرت فى مناطق سوريا الجرداء لا فى مناطقها الخصبة ، كما قام المصرى القديم بإزالة الأحراج والمستنقعات من حول مجرى نهر النيل حتى صلحت الطبيعة لقيام أعظم حضارة (٢٢) .

(٢١) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٧ .

(٢٢) د . أحمد صبى : المرجع السابق ص ٢٦٨ .

ثانيا - مرحلة نمو الحضارة :

يتساءل أرنولد ينبي : هل تواصل كل الحضارات التي تغلبت على اخطار الميلاء والطفولة المتتالية نموها الطبيعي الى ان توفى الى السيطرة على اسلوب حياتها والبيئة التي تعيش فيها ؟ والاجابة ان بعض الحضارات لا يحدث لها ذلك ، اذ الى جانب الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة توجد طبقة ثالثة اخرى تطلق عليها اسم الحضارات المتعطلة ، ويعنى بها حضارات على قيد الحياة ولكنها أخفقت في متابعة نموها (٢٣) .

ويضرب ارنولد توينبي الأمثلة بالحضارات المتعطلة أو الاسيرة في نموذجين هما : -

١ - حضارات انبعثت نتيجة استجابة لتحديد مادي مثل حضارات البلوبونيز والاسكيمو والبدو .

ب - حضارات انبعثت استجابة لتحديد بشري مثل العثمانيين في العالم المسيحي الارثوذكسي والاسبارطيين في العالم الهيليني . وهذه الجماعات انبعثت الى الوجود بفضل ازدياد شدة التحديات البشرية التي كانت سائدة حين انبعثها ازديادا محليا في ظل ظروف خاصة فبلغت درجات من الشدة غير عادية (٢٤) .

لقد قامت الحضارات نتيجة لنظرية التحدي والاستجابة ولكنها نجمت في استجاباتها لأنها ظلت على ما هي عليه دون محاولة لاستخدام الحكمة في استغلال ظروف التحدي (٢٥) .

(٢٣) أرنولد توينبي : المرجع السابق ص ٢٧٥ .

(٢٤) نفس المرجع ص ٢٧٦ .

(٢٥) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٣٠ .

ويضرب أرنولد الأمثلة على ذلك بالأسكيمو الذين كانت ثقافتهم تطورا لأسلوب حياة هنود أمريكا الشمالية ليوائم بصفة خاصة ظروف الحياة حول شواطئ المحيط المتجمد الشمالي ، وتمثل تميز الأسكيمو فى البقاء عند الثلج أو فوقه خلال الشتاء ، وصيدهم عجول البحر . ويضيف أرنولد توينبى قائلا : ومهما يكن الحافز التاريخى على ذلك فمن الواضح أن أجداد الأسكيمو قد صارعوا بجسارة عند نقطة معينة من تاريخهم البيئة المتجمدة الشمالية ، وكيفوا حياتهم وفقا لمقتضيات ظروفها بحذق بلغ حد الكمال .

ويزيد أرنولد توينبى الأمر وضوحا فيقول : لا يتطلب الأمر للتدليل على هذا القول سوى سرد قائمة الأجهزة المادية التى صنعها الاسكيمو أو اخترعوها مثل « الكايك » (زورق الاسكيمو) ويصنع من جلد عجول البحر ، « واليومياك » (قارية النساء) و « السهم الهلبى » (رمح مريش لصيد الحيتان) ، و « رمح الطير » مع « لوح القذف » و « الحربة ذات الشوكات الثلاث » و « لصيد سمك السلمون ، و « القوس المركب » الذى تعززه بطانة من الاوتار ، و « الزحافة » التى يجرها الكلاب ، و « حذاء الثلج » و « المنزل الشتوى » ، و « المنزل الثلجى » المزود بمصابيح لاحراق شحم الحوت و « والدكة » و « الخيمة الصيفية » ، وأخيرا « الثياب الجلدية » (٢٦) .

ويوضح أرنولد توينبى نشاط الاسكيمو فيذكر أن ما سبق تسجيله هو العلامات الظاهرة والمنظورة لارادة وإدراك يثيران الدهشة ، ومع ذلى فانه يظهر الاسكيمو فى اتجاهات معينة بالنسبة للتنظيم الاجتماعى مثلا - أن تطورهم لم يصل نوعا ما الى هذا الحد .

ويضيف أرنولد توينبى قائلا : أن هذا يبعث على التساؤل عن مرجع هذا التباين الاجتماعى المنحط ، وهل يرجع الى الروح البدائية ، أو يرجع - بالاحرى - الى الظروف الطبيعية التى ما برح الاسكيمو يعيشون فى ظلها منذ زمن سحيق ، ولا يتطلب الأمر معرفة عميقة بثقافة الاسكيمو

(٢٦) أرنولد توينبى : المرجع السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ .

لادراك أنها ثقافة اضطرت الى استخدام جانب كبير للغاية من طاقتها
في سبيل تنمية الوسائل التي تحصل بها على قوتها ليس الا .

واحد أرنولد توينبي أن الثمن الذي وجب على الاسكيمو أدائه
لجرائنتهم على مصارعة البيئة القطبية الشمالية تمثل في الموائمة - دون
مرونة - بين معيشتهم ودوره المناخ القطبي الشمالي السنوية ، اذ يضطر
جميع الذين يستطيعون كسب العيش من أفراد القبيلة الى مزاوله مهنة
مختلفة باختلاف فصول السنة ، ويفرض طغيان الطبيعة القطبية الشمالية
على الصياد القطبي جدول مواعيد يماثل في شدة وطأته ما تفرضه على
عامل المصنع الادارة العلمية التي وضعها الطغيان البشرى .

ويتساءل أرنولد توينبي قائلاً : هل الاسكيمو مادة الطبيعة القطبية
الشمالية او عبدا لها ولكنه يجيب بان الاجابة على هذا السؤال ضعبة
ليس فقط بالنسبة للاسكيمو ولكن ايضا بالنسبة للاسبرطيين والبسندو
والعثمانيين (٢٧) .

ويمضي أرنولد توينبي الى شرح معايير الحضارات حيث يقول :
يبدى ان يكون النمو من خلال مسيرة تمضى بالمجتمع من تحد الى
اجابة ثم الى تحديات جديدة واستجابات لهذا الجديد ، ومن أبرز معايير
النمو الحضارى ازدياد سيطرة الانسان على البيئة التي تحيد به بتلروفها
الطبيعية المختلفة ثم تطوير أسلوب معالجته لتلك الظروف حتى تكون
وف الاجابة نجاحا مقابل صنوف التحديات بالنجاح ايضا

ويضيف أرنولد توينبي بان النجاح المتولد بين كل تحد واستجابة
هو التقدم الحضارى بمعنى انه المحك الأمثل الذى يجعل من أية حضارة
ناجحة صاحبة الارادة فى تقرير مصيرها ، وذلك عندما يتأتى لها الاستيعاب
لبينتها وعناصر تحدياتها وحقل صراعاتها (٢٨) .

(٢٧) نفس المرجع ص ٢٧٨ .

(٢٨) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٣٤

كما يذكر أرنولد توينبى أن النمو الحضارى يتأتى على يد أفراد -نادقين او على يد اقلية مبتكرة ، فهى التى تحدد نوعية الاستجابة الناجحة للتحديات لتمضى بالمجتمع قدما تجر من ورائها تلك الاغلبية الكسولة غير الخلاقة .

ان النمو الحضارى - كما يذكر أرنولد توينبى - هو دينامية الحياة ، وهى من فعل الاقلية النشطة ، اما بقية أفراد المجتمع من الخاملين فهم شركاء المسايين من اهل الكهف فى كل اركان الأرض ، ويجاهد الاخلاقون لكى يجذبوا هـن ورائهم هؤلاء الكسالى لكى يلحق المجتمع بالموتوب الحى (٢٩) .

واضاف أرنولد توينبى ان التحدى الأمثل ليس هو ذلك التحدى الذى يقتصر على استثارة الطرف المتحدى لينجز استجابة بمفردها ، ولكن ذلك التحدى الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التى تحمل الطرف المتحدى خطوة ابعـد من استجابة ناجحة بمفردها ، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة الى مرحلة صراع جديد ، من مشكلة واحدة حلت الى مواجهة أخرى من حالة « الين » الى مرحلة « اليانج » مرة أخرى (٣٠) .

وزاد أرنولد توينبى الموضوع وضوحا فذكر أنه اذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها ، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية من الاضطراب الى استعادة التوازن ، لأنه لكى تتحول الحركة الى ايقاع متكرر يتوانس ، لابد من توافر انطلاق حيوى الذى يحمل الطرف المتحدى عبر عملية التوازن الى مرحلة زيادة فى رجحان الميزان تعرض الطرف المتحدى الى تهد جديد يلهمه استجابة غضة على صورة مزيد

(٢٩) نفس المرجع ص ١٣٥ .

(٣٠) حالة الين تمثل السكون بينما تمثل حالة اليانج الحركة ، والاصطلاحان صينيان .

من التوازن ينتهى من رجحان الميزان ، وهكذا دواليك في عملية ارتقاء
يحتمل ان تظل الى مالا نهاية (٣١) .

ثالثا - مرحلة تدهور الحضارات وانهيائها :

اذا كان تاريخ البشرية سلسلة من التحدى والاستجابة فما الذى
يفسر انهيار الحضارات ؟ ولماذا عجزت مجتمعات عن الاستجابة
الناجحة لما واجهها من تحد ؟

يجيب ارنولد توينبى على هذه التساؤلات بأن الانهيار محصلة
الفشل في محاولة العلو بالانسان من درك الحيوان الى مستوى آدمى
شبيه بتلك الشركة المأثورة عن مجتمع القديسين وهذا الفشل هو فقدان
القدرة على الخلق وافلاس الفادة وذبول القوة الدافعة عند الجماهير فحيث
لا خلق أو ابداع ينتفى التماثل ويأتى تمزق المجتمع دائما من
الداخل (٣٢) .

ويمكن ان نحدد - في رأى ارنولد توينبى - اسباب انهيار الحضارات
فيما يلى : -

- ١ - قصور الطاقة الابداعية فى الاقلية .
- ب - عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية بعد قصور طاقتها الابداعية .
- ج - فقدان الوحدة الاجتماعية فى المجتمع بصفة عامة .

وفيما يلى تفصيل لهذه الاسباب : -

ان العامل الرئيسى فى انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة
للطاقة المبدعة فيها تلك الطاقة التى لها من تأثير السحر على البروليتاريا -

(٣١) ارنولد توينبى : المرجع السابق ص ٣١٣ - ٣١٤ .

(٣٢) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٢٦ - ١٣٧ .

عامّة الشعب - ما يدفعها الى التسامى عن طريق الاقتداء ، ولكن الزمار الذى يفقد مهارته يعجز بلاشك عن اغراء أرجل الجمع بالاستجابة للرقص . وان حاول عندما تسيطر عليه سورة غضبه وذعره أن يحيل نفسه الى حد زبانية القهر او ملاحظ أرقاء وأن يقهر باستخدام القسوة جمهورا غدا هو عاجزا عن قيادته باستخدام تأثيره الجذاب فانه كلما واصل اصراره وتعننه كلما هزم فى تحقيق غايته ذاتها فاذا كان التابعون قد تخاذلوا واصطرب نظام خطواتهم - عندما انقطع عن اسماعهم الموسيقى العلوية - فاحرق بلمسه السوط التى تلسعهم أن تدفعهم الى ثورة عارمة .

وحقا ينبتنا ناريج أى مجتمع من المجتمعات انه عندما تنحلل اقلية مبدعة فتدعو اقلية مهيمنة تسعى الى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به باستخدام القوة يحدث ذلك التغير فى طابع العنصر الحاكم انشقاها نى البروليتاريا التى أصبحت لا تعجب بحكامها فلا تحاكمهم ومن ثم تثور ضد استبعادهم اياها (٣٣) .

ان المجتمع فى حالة الانهيار يتشكل على النحو الآتى : -

١ - اقلية مهيمنة فقدت قدرتها على الابداع واصبحت نحكم بالقهر .

١ - بروليتاريا داخلية ذليلة ولكنها عنيدة تتحين الفرصة للثورة .

٣ - بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع وتقاوم الاندماج فيه وتتحين الفرص للغزو .

وهناك أسباب كثيرة لقصور الطاقة الابداعية فى الاقلية هى . -

(أ) تبذع الاقايمة المبدعة او الصفوة الممتازة من الانبياء ورجال الفكر أنظمة جديدة ولكن يحدث كثيرا من ان تصاغ الأنظمة

(٣٢) توينبى : المرجع السابق ص ٤١٢ .

الجديدة فى قوالب قديمة وهذه طبيعتها كطبيعتها كل قديم
مقاومة الجديد الأمر الذى يؤدى الى تفكك النظام أو فقدان وجه
الابداع والاصالة فيه ومن أمثلة ذلك أن التصنيع وهو نظام
جديد كفيل برضاء المجتمع فى صيغ فى نظام الرق لاقطاعى
يصبح العمال فى النظام الراسمالى كالرقيق فى النظام
الاقطاعى فضع معنى التقدم فى التصنيع .

(ب) آفة الابداع جمود المبدع وافتتان الجماهير الى حد عبادة
الذات ويقتضى الابداع أن تظل الطاقات الكامنة فى حالة تفجر
مستمر للقوة الخلاقة حتى يظل على حالة من الجودة والاصالة
ولكن المبدع ان رفعته الجماهير الى اسمى مكان يجد نفسه
عاجزا عن مواصلة الابداع . أن سر توفيقه فى المرحلة الاولى
أصبح يشكل عقبة فى الاستمرار فى الابداع . تتجدد الظروف
وليس لديه ما يقدمه للجماهير الا أن يستعيد لهم مواقفه
السالفة بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على ان
يقدم اهم ابداعا جديدا وليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور
مبدع جديد من الجيل الثانى . من أمثلة ذلك أن المماليك فى
مصر قد ركنوا الى نفس الأسلوب التكنولوجى الحربى القائم
على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع
وانتصروا على التتار مما أدى الى فشل تكتيكهم الحربى أمام
المدافع التى نصبها نابليون (٣٤) .

(ج) الحرب نزعة انتحارية والتوسع الخارجى مظهر تدهور وانحلال
ان التوسع الحربى يعبر عن تدهور داخلى فى المجتمع كما
ان قيام الامبراطوريات تغطية على حالات اضطرابات وتسكين
لسخط الجماهير ونقمتها والباعث السياسى للحرب يتفق مع
الباعث السيكولوجى اذ النزعة الحربية تعبير عن شهوة
التدمير . أنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الافراد نفوسا
بشرية كقرايين فى المعبد .

(٣٤) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ١٧٣ - ١٧٦ .

(د) التقدم المادى كمسلك خداع لاستجابة ناجحة : ان سيطره الانسان على البيئة المادية فى شكل تحسينات فى الأسلوب التكنولوجى المادى ليس دليلا على رقى المجتمع اذ قد يحدث ذلك فى مرحلة تدهور المجتمع لأن الأسلوب التكنولوجى الى تطبيقى وليس من الضرورى ان يصاحب الابداع الروحى الفكرى وجودا وعمدا فالارتقاء الحقيقى للحضارة انما يتمثل فى الارتقاء الروحى (٣٥) .

ويمكن القول ان المصائر التى لاقتها المجتمعات عبر التاريخ او التى ما برحت تلاقيها الآن واعنى التوحيد والاندماج فى مجتمع ما مجاور ليست هى الاسباب الحقيقية لانهارها اذ ان الانهيار قد حدث بالفعل قبل ان تبدأ عملية التوحيد والاندماج عملها وأن فقدان السيطرة على بيئة مجتمع ما سواء اكانت البيئة اجتماعية او بشرية ليس هو العامل الاول فى انهيار الحضارات وأن أقصى ما يلحقه عدو اجنبى لا يعدو توجيه ضربة قاضية الى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة (٣٦) .

ويأتى بعد الانهيار الاحتضار ومن مظاهره انتشار الفصام فى جسم المجتمع فيتمزق كيانه ويواكب هذا الخلل انفصام فى الروح حيث تظهر الفلسفات الانهزامية مثلما كان الحال فى القديم مع الابيقوريين والرواقيين وقد يتطرف هذا الاتجاه الى حد حب الموت تحت ستار الاستشهاد وماهو فى حقيقة الأمر الا ضرب من ضروب الانتحار هروبا من مشاكل الحياة وتحدياتها وتنعكس مظاهر التمزق على انتاج المجتمع فترى فيه الغث فى الأدب والسوقية والتبرير فى الفن والاسفاف فى الموسيقى والمسرح .

وتلك هى اوقات المتاعب التى تشهد قيام الدولة العالمية القائمة على التوسع الخارجى واقامة الامبراطورية تسكينا لنقمة الجماهير - وفى ثنايا

(٣٥) نفس المرجع السابق ص ٢٧٦ .

(٣٦) توينبى : المرجع السابق ص ٤٤٧ - ٤٥٥ .

هذه الاوقات تنشأ الكنيسة العالمية التى تستغل نظام الدولة العالمية فى تقوية ذاتها حتى تصبح الأخرى مؤسسة كبرى سرعان ما تنافس الدولة ولذا فان رجالات الدولة العالمية سرعان ما ينقلبون على تلك الكنيسة العالمية بسبب ازدياد نفوذها ثم انهم يعملون على التخلص منها فيلصقون بها شتى الاتهامات ويشيرون اليها على انها المسؤولة عن كل الكوارث التى تحل بالمجتمع (٣٧) .

وإذا كانت الأقلية المسيطرة تقدم الحروب فان البروليتاريا الداخلية تقدم الأديان تنبثق عن الأولى الدول العالمية وتنبثق عن الثانية الأديان العالمية فى فترة الاضطرابات وتستفيد الأديان من الوحدة التى تقيمهها الامبراطوريات بين اقاليمها سواء كانت وحدة سياسية أو لغوية أو تشريعية أو مالية أو انتشار شبكة المواصلات بين أجزائها فذلك كله مما يساعد على انتشارها وتقوم الأديان التى تنشأ فى فترة الاضطرابات وتكوين الامبراطوريات بين اقاليمها سواء كانت وحدة سياسية أو لغوية أو تشريعية تولدت الحضارات المسيحية الشرقية والغربية عن الحضارات الهيلينية عن طريق العقيدة المسيحية .

تظهر الأديان من بين البروليتاريا وهى وان احتاجت الى حماية الدولة لها من أجل استكمال دورة حياتها فان ذلك لا يعنى اطلاقاً إمكان ان تبثق الأديان من بين السلطة الحاكمة أو أن يفرض الحاكم دينه على المرعية وأن يدين الملك بدين رعيته فى ذلك قوة للدين والدولة معا .

وإذا كان ذلك هو دور الأديان العالمية بالنسبة لحضارات الماضى فما هو دورها فى الحضارات المعاصرة حيث لا مجال لظهور ديانات جديدة ؟ يرى توينبى ان الصراع كان قائماً فى الماضى بين الدين والفلسفة . وان حاول بعض الفلاسفة التوفيق بينهما ما الصراع الحالى فبين الدين والعلم ولا يعنى ذلك محاولة التوفيق بينهما وانما أن يسلم الدين للعلم جميع المجالات التى هى من اختصاص العلم على أن ذلك لا يعنى إمكان

(٣٧) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٤٠ .

الاستغناء عن الدين بالعلم فان انتصار العلم على الدين انتصارا ساحقا يشكل كارثة على العلم والدين معا ان أخطر كارثة يواجهها العالم ان الجماهير الغربية قد استعاضت عن الفراغ الديني بايدولوجيات لا تفتقر عن الأديان البدائية من حيث وتنتيتها حيث عبادة الذات وان تسترت تحت ستار القومية والاشتراكية متمثلة في تالبة الدولة أو الحاكم (٣٨) .

ويذهب توينبي الى أن المهمة التي تضطلع بها الكنيسة العالمية مهمة حضارية بالغة الخطورة ، ذلك أنه في حين أن الدولة العالمية تجاهد للمحافظة على توازنها خوفا من السقوط النهائي بأساليب القمع والردع والتخويف والاحباط تمد الكنيسة يدها الى الطاقات الانسانية المتخوفة والمتراكمة وتفتح لها افقا جديدة أو قنوات لتواجه من خلالها زئراب الضيق في أسلوب ايجابي . وبينما تأخذ الدولة العالمية في الهبوط. تأخذ الكنيسة العالمية في الصعود (٣٩) .

الحضارة الاسلامية

ويعالج توينبي موضوع الحضارة الاسلامية وما هو مصيرها ؟ فيذكر أنها ستبقى حضارة حية رغم النكبات التي حلت بها لوقوع معظم أقطارها فريسة للاستعمار الأوربي في القرن التاسع عشر ويكمن في الحضارة الاسلامية طاقات غير قائمة في الحضارات الغربية الحديثة تجعلنا ننوون لها - الحضارة الاسلامية - أن تكون حضارة المستقبل ، وتتمثل هذه الطاقات في :

١ - اذا كانت الحضارة الأوروبية تحمل في طبيعتها التناقض بين الفكر والعمل ، بين أفكار الحرية والأخاء والمساواة التي ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل

(٣٨) د . أحمد صبحي : المرجع السابق ص ١٧٧ - ٢٧٦ .

(٣٩) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٤١ .

خطرا عليها بزيادة وعى الشعوب الملونة فإن طابع الحضارة الاسلامية الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة اذ تمكن فى ازهى عصور أن يصل الى مراكز السلطة فيها الرقيق والمعبيد .

٢ - تحريم الخمر وقد لا يدرك الكثيرون قيمة هذا التحريم بالنسبة للحضارة ولكن من يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع الى شرب الخمر الى حد كبير ولقد فشل الاداريون الأوروبيون فى علاج هذه المشكلة التى لا تحلها القوانين المفروضة لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم الا بوازع دينى (٤٠) .

ثم يعالج توينبى الصدام الذى وقع بين الحضارة الغربية وحضارات العالم الأخرى فى الهند وروسيا والعالم الاسلامى والشرق الأقصى ومع الهنود الحمر ويستخلص من هذه الدراسة أن الحضارة الغربية مهددة بالانهيار ومن بين العوامل التى أسهمت فى تصدع الحضارة الغربية عربة الأوروبيين الى نظام الرق الذى كان سببا فى انهيار الحضارة الهيلينية قديما وقد تفشت أفة الرق مع التوسع الاستعمارى الأوروبى وفى ركب الثورة الصناعية ولم يبلغ الرق الا بفضل جهود التيار الديمقراطى . أما عن الحروب الطاحنة التى اكدت بها الحضارة الغربية فهى من فعل ثورتها الصناعية ولولا مقاومة النظم الديمقراطية لازداد الاستعمار جنونا (٤١) .

تعلـيق

وخلاصة القول ان نظرية توينبى وان احتوت على ايجابيات كثيرة فقد وجهت اليها الانتقادات التالية : -

(١) هل يمكن تسمية الحضارة الحديثة فى اوربا أنها حضارة مسيحية خاصة بعد أن ظهر بها منذ عصر النهضة الطابع العلمانى ؟

(٤٠) د . احمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٨٩ - ٢٩٠ .

(٤١) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٤٢ .

(ب) كيف يمكن اعتبار الشيوعية في الاتحاد السوفيتى وليدة الحضارة الأارثوذكسية ؟

(ج) كيف نوافق على قوله بأن محمدا صلى الله عليه وسلم كان يجب عليه أن يظل داعيا دينيا فقط ولا يصبح رجل سياسة وكيف نوافق على قوله بفصل الدين عن السياسة ويريد تطبيق ذلك على الاسلام ؟

(د) كيف نوافق على قول توينبى أنه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذى تعانىه حضارة ما، وأن المخلصين المبدعين يكادوا يكونون مقصورين على الرسل والأنبياء (٤٢) ؟

(هـ) عدم قبول توينبى للقول بأن الحضارة يمكن لها فى تطورها أن تأخذ أشكالا جديدة مع بقاء بعض العناصر القديمة التى تمثل حضارة من حيث هى وقدمها واصراره على أن الحضارة التى تتغير تكف عن الحياة أو تنقرض لتحل محلها حضارة مغايرة تماما .

(و) تفرض نظرية توينبى فواصل مصطنعة وقاطعة بين حضارة وأخرى وهذا يلغى مفهوم تفاعل الحضارات الواحدة مع الأخرى ومن ثم نحن لا نوافق فى قوله بتحجر الحضارة المصرية القديمة وبأنه لا يوجد اليوم من يمثلها من البشر ولم يتبق منها شئ من ملامحها العريقة (٤٣) .

(ز) أن توينبى ذكر ٢١ حضارة انسانية لمجتمعات فى أنحاء العالم ، الا أن تصنيفه هذا وان كان يحقق أهدافه فى دراسته للتاريخ الا أنه لا يمكن أن يدعى لنفسه الرأى الصحيح الشامل المطلق ، ولا يخفى أن التغير من حالة المجتمعات البدائية الى المتحضرة

(٤٢) د . أحمد صبحى : المرجع السابق ص ٢٩٥ - ٢٩٧ .

(٤٣) د . اسحاق عبيد : المرجع السابق ص ١٤٤ .

انما هو انتقال من حالة سكون الى نشاط ديناميكي
متحرك (٤٤) .

(ج) نأثر توينبى بأراء ابن خلدون القائلة بأن تاريخ البشرية عبارة
عن سلسلة من الحضارات تولد كل منها ثم تنمو ثم تنهار وتزول
فى النهاية ، وبأن نشأة الحضارات تكون من المجتمعات
البدائية .

(ط) كما نأثر توينبى بأفكار سان أونغسطين حول أهمية دور الدين
فى مسار تاريخ الانسانية ، حيث يذكر توينبى أن التاريخ
هو تفاعل بين الله والانسان وهو انجاز للحظة الالهية ، ولكن
الفرد يتمتع فى اطار هذه الخطة بحرية الارادة ، حيث يخلق
الله التاريخ من خلال الناس .

* * *

(٤٤) البان ج . ويدجرى : التاريخ وكيف يفسرونه ص ٢٣٠ .

مصادر يمكن الرجوع اليها

أولا : مراجع عربية :

- ١ - مقدمة ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٨ م .
- ٢ - البان ج . ويدجرى ترجمة عبد العزيز جاويد : التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس الى توينبى القاهرة ١٩٧٢ م
- ٣ - ج . ف . ف . هيجل ترجمة وتحقيق د . امام عبد الفتاح . محاضرات في فلسفة التاريخ ج ١ القاهرة ١٩٨٠ م
- ٤ - شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى : الاعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ القاهرة ١٣٤٩ م
- ٥ - عبد الرحمن الجبرتى : عجائب الآثار فى التراجم والأخبار . القاهرة ١٩٥٨ م .
- ٦ - د . احمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ . الاسكندرية د . ت .
- ٧ - د . اسحاق عبيد : معرفة الماضى من هيرودت الى توينبى . القاهرة ١٩٨١ م .
- ٨ - ويل ويورانت ترجمة احمد الشيبانى : قصة الفلسفة من سقراط الى جون ديوى . بيروت د . ت .
- ٩ - د . حسن عثمان : منهج البحث التاريخى . القاهرة ١٩٧٦ م .
- ١٠ - د . شوقى عطا الله الجمل : علم التاريخ . القاهرة ١٩٨٢ م .
- ١١ - د . عبد الحميد السيد : التاريخ فى التعليم الثانوى . القاهرة ١٩٦٢ م .

- ١٢ - د . أحمد اللقانى : اتجاهات فى تدريس التاريخ .
القاهرة ١٩٧٩ م .
- ١٣ - مجلة عالم الفكر ، العدد الاول من المجلد الخامس ابريل -
يونيو ١٩٧٤ م .
- (١) د . حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون .
- (ب) محمد الطالبي : التاريخ ومشاكل اليوم والغد .
- (ج) د . محمد عواد حسين : صناعة التاريخ .
- (د) د . عبد الرحمن بدوى : أحدث النظريات فى فلسفة التاريخ .
- (هـ) د . شاکر مصطفى : التاريخ هل هو علم .
- ١٤ - د . محمد فريد حجاب : الفلسفة السياسية عند اخوان
الصفاء . القاهرة ١٩٨٢ م
- ١٥ . د . عبد اللطيف محمد العبد : الانسان فى فكر اخوان الصفاء .
القاهرة ١٩٧٦ م .
- ١٦ - ارنولد توينبى ترجمة فؤاد شبل : مختصر دراسة للتاريخ .
القاهرة ١٩٦٦ م .
- ١٧ - د . مصطفى الخشاب : النظريات والمذاهب السياسية .
القاهرة ١٩٥٧ م .
- ١٨ - د . زينب الخضيرى : فلسفة التاريخ عند ابن خلدون .
القاهرة ١٩٨٢ م .
- د . حسن مؤنس : الحضارة ، سلسلة عالم المعرفة الكويت العدد
الاول عام ١٩٧٨ م .
- د . محمد رشاد خليل : المنهج الاسلامى لدراسة التاريخ وتفسيره ،
القاهرة ١٩٨٤ م .
- عبد الرحمن عبد الله الشيخ : المدخل الى علم التاريخ . الرياض

١٩٨٤ .

٢٠٦

- هيجل ترجمة وتعليق د . امام عبد الفتاح : هيجل (محاضرات
 فى فلسفة التاريخ) الجزء الثانى – العالم الشرقى القاهرة ١٩٨٦ .
- د . مصطفى محمود : الماركسية والاسلام القاهرة ١٩٧٥ م .
- د . محمد على و د . على عبد المعطى : السياسة بين النظرية
 والتطبيق – الاسكندرية ١٩٨٤ م .
- فؤاد محمد شبل : توينبى مبتدع المنهج التاريخى القاهرة ١٩٧٥ م .

ثانيا : مراجع اجنبية :

- (1) Toynbee, A. : Monkind and Mother Earth London, 1978.
- (2) Carr, E. H. i What is History . London, 1978.
- (3) Oman, Chr.: On the Writing of History , London, 1939.
- (4) Wilkins, B. T. : Has History any Meaning ? 1978.
- (5) Cohen, G. A. : Karl Marx's theory of History. 1980.
- (6) Hegel, G. W. F. : The Philosophy of History , 1956.
- (7) Walsh, W. H. An Introduction to Philosophy of History
 London, 1953.
- (8) Kochhar, S. K . : The Teaching of History, New Delhi,
 1971 .

فهرس

الصفحة	
٣	مقدمة
٥	الفصل الاول : علم التاريخ
٢٥	الفصل الثانى : نظرية التعاقب الدورى للحضارات
٧١	الفصل الثالث : نظرية العناية الالهية
٩٣	الفصل الرابع : نظرية التقدم
١١٩	الفصل الخامس : نظرية التوفيق بين العناية الالهية والتقدم
١٣١	الفصل السادس : نظرية العقل يحكم التاريخ
١٥٥	الفصل السابع : نظرية المادية التاريخية
١٧٥	الفصل الثامن : نظرية التحدى والاستجابة
٢٠٥	مخباتر الكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٦٧/١٧٣٥

دار التوفيق الحضريه
للطباعة والبعو الان
الانزهر، ٣٣ ميهنات المويسلو،
بيليه جالو الوطاه

