الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عمار ثليجي بالأغواط

كلية العلوم الاجتماعية
م ع ك ع إ: الرقم 69

Ministère de l'Enseignement Supérieur

et de la Recherche Scientifique Université Amar

Telidji Laghouat

Faculté des Sciences Sociales

مستخرج من محضر اجتماع المجلس العلمي لكلية
العلوم الاجتماعية

بناءا على محضر المجلس العلمي رقم 01/ 2024 المنعقد يوم 10/03/2024 تمت المصادقة على مسطار الدكتور: قربون علي من قسم الفلسفة الموسوم: فلسفة التاريخ

بعد دخول التقارير الايجابية للخبراء الأتية أسماؤهم:

الأستاذ الخبير	الرتبة	الجامعة
حميدات ميلود	أستاذ التعليم العالي	الاغواط
بن عطية عطية	أستاذ محاضر أ	الأغواط
قريبي المشري	أستاذ محاضر أ	المركز الجامعي بافلو
بوهلال عبد الحليم	أستاذ التعليم العالي	الجلفة

رئيس المجلس العلمي.

رئيس المجلس العلمي لكلية العلوم الاجتماعية

Scanné avec CamScanner

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

محاضرات في فلسفة التاريخ

موجهة لطلبة السنة الثانية تخصص فلسفة عامة

إعداد الدكتور: علي قربون

السنة الجامعية : 2023-2024

مطبوعة بيداغوجية

مقياس فلسفة التاريخ
وحدة التعليم استكشافية
الرصيد: 2
المعامل: 2
الفئة المستهدفة: طلبة السنة الثانية ليسانس
الطَّور: ليسانس
الميدان: العلوم الاجتماعية والإنسانية
الفرع: علوم اجتماعية
الشُّعبة: الفلسفة
التَّخصُّص: فلسفة عامة
الحجم السَّاعي الأسبوعي: محاضرة 1س30

الأهداف العامَّة لتدريس المقياس:

- تعتبر فلسفة التاريخ ميدانا هاما من ميادين الفلسفة، لأنها تتخذ من التاريخ موضوعا للدراسة، وتحاول الاشتغال عليه ليس كأحداث مجزأة بل كتساؤلات حول حركته الكلية وصيرورته. لذلك تطرح الأسئلة حول كيف نشأت فلسفة التاريخ من خلال نقد التاريخ والبحث في محاولة تفسير التاريخ في حركته الكلية.
- التعرف على أهم القضايا والإشكالات الفلسفية التي تناولتها فلسفة التاريخ.
- القدرة على التمييز بين التاريخ كأحد العلوم الإنسانية وفلسفة التاريخ كفرع من فروع البحث الفلسفي.
- العلاقة بين البحث التاريخي ونقد فلسفة التاريخ لنتائج ومناهج البحوث التاريخية.
- التأكيد على ضرورة الاهتمام بالتاريخ من خلال التعرف على أهم النظريات الفلسفية التي حاولت تفسير حركة التاريخ البشري.
- كيف يمكن فهم التاريخ عن طريق منهج النقد الفلسفي في حركته الكلية، والتساؤل عن القوانين التي تحكمت في سيرورته .
- الوعي بأهمية المعرفة التاريخية، لفهم جيد للحاضر والتخطيط للمستقبل
- التعرف على أهم مفاهيم ومقولات فلسفة التاريخ من المنظور الغربي والمنظور الإسلامي.
- الاطلاع على أهم النظريات الفلسفية التي اهتمت بتفسير التاريخ.
- تطور البحث التاريخي خاصة ما تعلق بالمنهج من خلال النقد الفلسفي.
- التداخل بين العلوم الإنسانية عامة والتاريخ والفلسفة بالخصوص، وحاجة الفلسفة إلى

نتائج البحوث التاريخية

الأهداف الخاصة لتدريس المقياس:

يهدف تدريس المقياس إلى تعريف الطالب على:

- أهمية التاريخ كأحد العلوم الإنسانية.
- كيف تطور وعي الإنسان بالتاريخ، والبحث التاريخي، خاصة ما تعلق بالمنهج من خلال النقد الفلسفي.
- إدراك التداخل بين العلوم الإنسانية عامة والتاريخ والفلسفة بالخصوص.
- تأكيد حاجة الفلسفة إلى نتائج البحوث التاريخية. مثال:
- أن هناك ميدانا من الفلسفة يهتم بالدراسة النقدية للتاريخ،
- التعرف على مختلف المدارس والنظرات الفلسفية التي حاولت تفسير مسار حركة التاريخ.
- فهم أن التاريخ لا يخضع لمبدأ الصدفة، وان هناك قوانين تتحكم في حركة التاريخ، وان اختلفت عن تلك القوانين التي تتحكم في ظواهر الطبيعة.
- تحليل إمكانية نقد ما يقدمه التاريخ من تفسيرات للأحداث، والتمكن من التعمق في عملية الاستقراء والتعليل للحوادث التاريخية بعيدا عن السرد والتواتر،
- القدرة على التمييز بين مختلف النظريات التي تعلل سيرورة التاريخ.
- إمكانية النظر للتاريخ من خلال نظرة كلية تتجاوز الأحداث الجزئية.

المحاور الرئيسية:

ميلاد المعرفة التاريخية:

- بدايات الوعي التاريخي.
- تطور المعرفة التاريخية.

1- مفهوم فلسفة التاريخ.
2- التاريخ والأسطورة
3- الله والتاريخ (تحليل الرؤية التي تجعل من التاريخ أحداث صنعها الله- القديس أوغسطين).
4- الأبطال والتاريخ (دور الأبطال في صناعة الحدث التاريخي – فيكو).
5- الدولة والتاريخ (تحليل نظرية هيجل في التاريخ والدولة).
6- التاريخ والسببية.
7- التاريخ والغائية.
8- التاريخ والحتمية.
9- نهاية التاريخ

فهرس المحاضرات

المحاضرة الأولى: ميلاد المعرفة التاريخية، بدايات الوعي بالتاريخ
المحاضرة الثانية: التاريخ كدراسة لأحداث الماضي
المحاضرة الثالثة: التاريخ بين التفسير الخرافي والتفسير البطولي
المحاضرة الرابعة: مشكلة الحتمية والموضوعية في التاريخ.
المحاضرة الخامسة: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ، فلسفة التاريخ.
المحاضرة السادسة: نظريات تفسير التاريخ.
نظرية العناية الإلهية في تفسير التاريخ أو التخطيط الإلهي للتاريخ
نظرية العناية الإلهية عند سان أوغسطين. Saint Augustin
المحاضرة السابعة: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون.
المحاضرة الثامنة: فلسفة التاريخ عند جام باتيستا فيكو.Giambattista Vico
المحاضرة التاسعة: فلسفة التاريخ عند فولتير. François Marie A. Voltaire
المحاضرة العاشرة: فلسفة التاريخ عند هيجل Friedrich Hegel
المحاضرة الحادية عشر: فلسفة التاريخ عند كارل ماركس. Karl Marx
المحاضرة الثانيةعشر: فلسفة التاريخ عند أوسفولد شبنجلرOswald Spengler
المحاضرة الثالثة عشر: نظرية التحدي والاستجابة ارلوند توينبي.
المحاضرة الرابعة عشر: التحليل البنيوي للتاريخ فوكو والتاريخ. Michel Foucault

المحاضرة الأولى
ميلاد المعرفة التاريخية
بدايات الوعي بالتاريخ

تمهيد:

الكثير من الأسئلة تتداعى عندما يتعلق الأمر بموضوع التاريخ، لعل أهمها: ما هو التاريخ؟ وما هو منهجه؟ لماذا اهتم الإنسان بالتاريخ؟ وكيف بدأ الوعي بالتاريخ؟ ما فائدة الاهتمام بالتاريخ؟ ما علاقة التاريخ بالعلوم الإنسانية؟ هل يمكن اعتبار التاريخ علما؟ ما علاقة التاريخ بالفلسفة؟ ما هي فلسفة التاريخ؟ ما هي أهم النظريات التي فسرت التاريخ؟ سنحاول في هذا العمل الإجابة عن أهم تلك الأسئلة وتوضيح ما كان غامضا فيها.

الوعي بالتاريخ

تشير الوثائق التاريخية إلى أن وعي الإنسان بالتاريخ كان مبكرا، وقد ارتبط ذلك بطريقة عيشه التي تحددها العلاقة الجدلية بينه وبين الطبيعة، ومدى قدرته على تسخيرها والاستفادة منها، وبنوع العلاقات بين أبناء المجتمع الإنساني، كما ارتبط ذلك الوعي التاريخي بإحساسه بعامل الزمان والمكان اللذين يشكلان أساس التاريخ. فقد أدرك الإنسان منذ القديم أن الحاضر يرتبط بالماضي من خلال استحضاره في مواقف معينة واستثماره لحل مشاكله. وتعد الرواية الشفوية الصورة البدائية الأولى للتاريخ كمعرفة قبل أن تعرف الكتابة، فقد كان الإنسان يقص على أبنائه وأحفاده أو سواهم قصص أسلافه ممتزجة بالأساطير بهدف الحكمة والموعظة في اغلب الأحيان، وذلك قبل أن يتدرج التاريخ في التطور ويمزج الرواية الشفوية بعناصر فنية كالرسم والنقش وغير ذلك مما يدخل اليوم في عداد الآثار التي تمثل أهم مصادر التاريخ، ثم بلغ مرحلة التدوين بعد اكتشاف الكتابة في بلاد ما بين النهرين حوالي سنة 3300 ق.م، ثم في مصر حوالي سنة 3000 ق.م، ثم الصين، ولعل ما يفسر التلازم بين الإنسان والتاريخ الشفوي، هو تميز الإنسان باللغة التي استطاع بواسطتها التفاهم مع بني جنسه ونقل خبراته وتجاربه في الحياة.

لقد بدأ الوعي بالتاريخ منذ الحضارات الشرقية القديمة، فكل ما سجله الإنسان من أحداث وربطها بأصحابها، فالنقوش على جدران المعابد التي حفرت على الحجر أو كتبت على ورق البردي بعد اختراع الكتابة في الحضارة المصرية والسومرية، كلها أثار تدل على اهتمام الإنسان بتسجيل الحوادث على اختلافها، رغم أن السؤال يبقى مطروحا عن دوافع ذلك، فتسجيل الحوادث لا يعني بالضرورة محاولة تفسيرها والبحث عن الأسباب التي تحكمت في حدوثها. وقد ارتبطت المعتقدات والطقوس الدينية بنشاطات الإنسان السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية وانعكس ذلك على كل مظاهر حياته، فقد مارست الشعوب القديمة عبادة قوى الطبيعة ومظاهرها ثم تطورت إلى فكرة التوحيد بعد أن تجاوزت مرحلة الطوطمية وعبادة قوى الطبيعة .

ويرى البعض أن الشمس والزوابع الرعدية وما يصاحبها من برق ورعد هي أهم عناصر الأسطورة، وإن ملامح التخاطب الأولي في تطور البشر هي الاستعمالات المجازية وعناصر الاستعارة من الطبيعة، وأن الشمس هي المصدر الرئيس لكل هذه الأساليب التعبيرية في مجالات الاستعارة والمجاز التي سيطرت على لغة التخاطب في عهود الإنسان الماضية، ولم تقتصر رؤية الإنسان في الماضي على أسطورية مظاهر الطبيعة المتعلقة بحركة الكواكب والنجوم وحالات الطقس والمناخ، بل تعدت ذلك إلى الحيوانات والنباتات، فقد تصورت الكثير

من المجتمعات البدائية الحيوانات في هيئات بشرية، تتحدث وتحكم كما لو كانت بشراً، كما ظهرت الكثير من الأساطير التي تتكلم عن عبادة الأشجار وتقديسها، كما في ملحمة جلجامش السومرية*، وفي الكثير من القصور والمعابد في الحضارات القديمة نجد تماثيل وصور لكائنات أو حيوانات خرافية أسطورية ترمز إلى الطقوس الدينية، هكذا كانت الطقوس الدينية جزءاً من التفكير الأسطوري للإنسان في الماضي.

وفي مجال التاريخ تعد الأسطورة تعبير عن تجارب وخبرات إنسانية بطريقة يختلط فيها الواقع بالخيال لذلك فهي تمثل التاريخ الأولي. فمعظم الأساطير والملاحم القديمة تكشف عن أحداث تاريخية قد تكون وقعت بالفعل وتم تناقلها شفهيا بين الأجيال، ثم دونت لاحقاً بالاعتماد على الذاكرة. وهذا ما جعلها تتغير لتختلط بالخيال، مثل مشاركة الآلهة في خوض المعارك أو صراعهم فيما بينهم على السلطة، أو كونهم على شاكلة البشر وغيرها من التصورات الخيالية. ومعظم الأساطير عكست الصراع على السلطة، بين الآلهة أنفسهم أو بين الملوك والحكام والأبطال. والأسطورة هي حكاية تطورت بمرور الزمن من حكايات شعبية واقعية إلى حكايات خيالية، نتيجة لما أضيف عليها من خيال الشعراء والقصاصين، لحرصهم على إرضاء أذواق السامعين والقراء، ك(الإلياذة والأوديسة لهوميروس، لذلك يمكن أن تعد الأسطورة بداية تكوين التاريخ، فقد جاء لفظ الأسطورة في اللغة اليونانية من كلمة (ميثوس)، وتعني القصة المتواترة أو الحكاية التقليدية عن الآلهة والأبطال، ومنها اشتقت كلمة ميثولوجيا التي تعني "علم الأساطير". فالأصل الأسطوري للأشياء سابق عن الأصل التاريخي، وتمثل الأسطورة المحاولات الأولى لتبيين الترتيب الزمني للأشياء والأحداث، والزمن الأسطوري ليس محددا إنما هو زمن أزلي.

وتعد الإلياذة والأوديسة أقدم الأعمال الأدبية الباقية في التراث الأبجدي الغربي الإغريقي، كما تعد أخصب مصدر للمعلومات عن تاريخ اليونان القديمة، لذلك تعتبر الملحمتين بالنسبة للمؤرخين عبارة عن وثائق مدونة تحكي عن الماضي. رغم أنها بالنسبة لعشاق الأدب الكلاسيكي القصص التي تثير نشوة الخيال. حيث يطرح هوميروس* رؤية أدبية لعائلة الآلهة الذين يعيشون على جبل الألمب ويتصرفون كأنهم بشر، رغم أنهم خالدون. والآلهة في

*** - ملحمة جلجامش أو ملحمة كلكامش هي ملحمة سومرية مكتوبة بخط مسماري على 11 لوحا طينيا اكتشفت لأول مرة عام1853م في موقع أثري اكتشف بالصدفة وعرف فيما بعد أنه كان المكتبة الشخصية للملك الآشوري ياشور بانيبال في العراق ويحتفظ بالألواح الطينية التي كتبت عليها الملحمة في المتحف الألواح مكتوبة باللغة الأكادية، ويحمل في نهايته توقيعا لشخص اسمه شين ئيقى ئونينى الذي يتصور البعض أنه كاتب الملحمة التى يعتبرها البعض أقدم قصة كتبها الإنسان. وتعد ملحمة جلجامش أهم عمل إبداعى أسطوري شعري، كتبت سطوره منذ العهد السومري فى المرحلة الواقعة بين (2750و2350) قبل الميلاد عن الملك جلجامش الذي عاش فى مدينة أوروك «الوركاء» الواقعة فى وادي الرافدين على الضفة الشرقية لنهر الفرات، وقد تشكلت حول شخصه مجموعة من الحكايات الأسطورية والبطولية، التى تسرد أخبار أعماله الخارقة، وسعيه المستميت إلى معرفة سر الحياة الخالدة. قد مزجت هذه الملحمة الحقيقي بالأسطوري، يعتقد أن النسخة الأكادية من الملحمة التي تم العثور عليها مستندة على نسخة سومرية يرجع تاريخها إلى 2100 سنة قبل الميلاد.**

*** - هوميروس تنسب إليه العديد من الأعمال والقصائد الأدبية، ولكن ما هو ثابت لدى أغلب الكّتاب والمؤرخين أنّ له عملين خالدين هما: الأوديسة والإلياذة، وكلا الملحمتين تعدان من أخصب مصادر المعلومات عن اليونان القديمة وثقافتها، كما تعد من أقدم الأعمال الأدبية الباقية في التراث الأبجدي الغربي، وأقدم الأعمال الكاملة للكتابة من أي نوع، وقد أصبحت فيما بعد تمثل الكلاسيكيات الأدبية الأساسية للحضارة الغربية.(باري بي باول، هوميروس، ترجمة، محمد حامد درويش، مؤسسة هنداوي، 2017، ص 19-20.)**

القصائد الهوميرية هم جماعة من الكيانات ذات المزاج العكر، التي لا تأبه بالحياة البشرية، وخلودهم يغويهم فلا حاجة لهم في مراقبة سلوكهم. فهم يخادعون ويخونون ويمارسون العنف وينحازون لطرف على حساب آخر، ويشاركون في المعارك. وكما ينشد المنشد الملحمي للبلاط ، ينشد أبولو للآلهة. ومن المحاور الأساسية في الأوديسة المأدبة الفاسدة، حينما تصبح الحياة الرغدة مبررا للنهب ومسرحا للقتل، والآلهة كالأطفال المدللين يتناولون أشهى الأطعمة على جبل الألمب في عالم سرمدي بلا هموم.[1]ولم يكن لهوميروس أي إدراك للتاريخ، فإنشاده كان يعكس اهتمامات وخيال معاصريه، الذين لم يكن هم كذلك لديهم إدراكا واضحا للتاريخ. فالكثير من الباحثين المعاصرين يتفقون على أن عالم هوميروس رغم احتوائه على آثار من أزمنة سابقة، هو في معظمه يمثل حياة عصره[2].

الوعي بالتاريخ

تكون وظيفة المعرفة التاريخية هي تطوير الوعي الذاتي للمجتمعات، إنها تشبه الدور الذي تلعبه الذاكرة بالنسبة للفرد، فالذاكرة الفردية تشبه الوعي التاريخي للمجتمع، فبفضل الذاكرة يخزن الإنسان المعلومات ويوظفها، وغيابها يجعله عاجزا عن تأدية وظائفه. أما بالنسبة للوعي التاريخي فيوجد كمعرفة علمية يفهمها ويقبلها أفراد المجتمع، وظيفتها تأمين الترابط والاستمرار بين الأجيال، وإيجاد شروط الفهم المتبادل. فالذاكرة الاجتماعية التاريخية تمارس وظيفتها باعتبارها معرفة للماضي، وقد كان مؤرخو العهود القديمة على وعي بأهمية القص التاريخي، فالمعرفة التاريخية كانت تقدم لتكون كمآثر يقتدى بها، أو كموضوع للتأمل. فالمادة التاريخية كانت دائما تعكس الماضي من منظور العصر الذي تحكى فيه أو تكتب. ويربط الكثير من المؤرخين اليوم بين المعرفة التاريخية وإمكانية التنبؤ بالمستقبل واستشرافه، ومع تراجع التفسيرات الأسطورية ومحاولات إثبات نوع من السببية في التفسيرات التاريخية، يتعامل معظم المفكرين مع الإدراك التاريخي باعتباره الأساس الوحيد للتنبؤ بالمستقبل، رغم أن العملية تحتاج إلى تأكيد، فالمعلومات تنقل عن ماض لم يصبح موجودا، لتنقل إلى مستقبل لم يوجد بعد.[3]

---

[1] - نفس المرجع، ص 104.

[2] - المرجع نفسه، ص91.

[3] - أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والصافة والنشر، 1989، ص 14.

المحاضرة الثانية

التاريخ كدراسة لأحداث الماضي

في تحديد معنى التاريخ

البحث في المعنى اللغوي

لا نريد أن نخوض في ذلك الجدل الذي حدث حول الاختلاف حول أصل كلمة تاريخ، هل هي عربية أم دخيلة من لغات أخرى كالفارسية أو العبرية. لكن مع ذلك يمكن أن نقول أن الكتابات التاريخية عند المسلمين قد ارتبطت بالعلوم الدينية، فقد اهتم المؤرخون الأوائل بكتابة السيرة النبوية والمغازي والتراجم والأنساب. ولم يحتو الشعر الجاهلي على هذه الكلمة، كما أنها لم ترد لا في القرآن ولا في الحديث النبوي. ويمكن للباحث في تطور الفكر التاريخي عند العرب أن يلاحظ أن الاستعمالات المختلفة لكلمة تاريخ في التراث العربي تجمع في معناها ما طرحه ابن خلدون والسخاوي*، حيث يقول السخاوي في كتابه(الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ) التاريخ لغة:هو الإعلام بالوقت، يقال أرخت الكتاب وورخته، أي بينت وقت كتابته[4]، التأريخ: "تعريف الوقت، أرَّخ الكتاب: وقَّته".[5]

أما اصطلاحا فالتاريخ:« فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت بل عما كان في العالم، وأما موضوعه فالإنسان والزمان... وأما فائدته فمعرفة الأمور على واجهها.»[6]

ولا بد من التمييز بين التدوين التاريخي والتأريخ الذي يهتم بتسجيل الأحداث والتأريخ لها، فالتاريخ يعني إعادة بناء تلك الأحداث من جديد وإعادة قراءتها من خلال مناهج علمية تجعلها اقرب إلى الحقيقة الموضوعية، فهناك فرق بين المادة التاريخية والطريقة التي يتم بها التعامل

---

* - شمس الدين محمد بن عبد الرحمان السخاوي(1427-831_1497-902) صاحب كتاب " الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ" وقد ألف كتابه هذا للدفاع عن التاريخ، ويعكس خلفيته الدينية، حيث اعتبر أن أهمية التاريخ تختصر في كونه من العلوم الخادمة لعلوم الدين، لذلك يصنف السخاوي باعتباره عالم دين أكثر من كونه مؤرخا.

[4] - السخاوي شمس الدين، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986، ص16.

[5] - يمكن الرجوع إلى ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، د .ط، 1988م، مادة أرخ، 1 /44/.

[6] - المرجع نفسه، ص19.

مع تلك المادة. وفي كثير من الأحيان تستعمل الكلمة في اللغات الأوربية بالمعنيين معا، وقد حاول بعض الفرنسيين التمييز بين (Histoire) التي تعني الماضي،(histoire) التي تعني العلم الذي يدرسه، Istoria تعني الأشياء الجديرة بالمعرفة. ويضيف المؤرخ الفرنسي جاك لوغوف(J. Le Goff) أن كلمة (Istor) التي تعني الشاهد. هي الجذر الإغريقي لكلمة (Histoire) الفرنسية، فالمبصر بهذا المعنى هو الباحث عن المعرفة[7].

مشكلة ضبط التعريف

ليس هناك تحديد دقيق لمصطلح التاريخ نظرا للاستعمالات المتعددة للكلمة، رغم أن الكلمة التي تقابل كلمة تاريخ في اللغات الأوربية الحديثة تشتق من كلمة (Historia) اليونانية. ومع ذلك فان التعريف الذي يكثر استعماله هو أن التاريخ دراسة الحوادث البشرية الماضية، فالماضي البشري وتطوره هو موضوع التاريخ. لان التاريخ لا يهتم بكل الماضي، بل بماضي الإنسان فقط. ورغم أن ما عثر عليه لحد الآن مما خلفه الإنسان من سجلات مكتوبة يقدر بحوالي سبعة ألاف سنة، فان الدراسات التاريخية مازالت تبذل في جهود بحثية للحفر ابعد من تلك الفترة، بالاستعانة بكل ما تقدمه العلوم المساعدة من نتائج علم الآثار والانتروبولوجيا وغيرهما من العلوم[8].

يرى ابن خلدون أن حقيقة التاريخ : «خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من أحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات» وميدانه مختلف مظاهر النشاط البشري « في الكسب والمعاش والعلوم والصنائع[9]...» ويفضل البعض استعمال كلمة تأريخ للدلالة على العلم، وكلمة تاريخ للدلالة على موضوع ذلك العلم، لان ذلك أكثر دقة واقرب إلى المعنى الذي تستعمله اللغات الأخرى[10]. ويرجح صاحب كتاب "علم التاريخ عند المسلمين" فرضية أن كلمة تاريخ مشتقة من القمر أو الشهر، فترجمة الكلمة تعني التوقيت حسب القمر، ثم تطور استعمالها فيما بعد لتصبح الكلمة تعني الزمن والحقبة، ثم تطورت لتأخذ معنى تاريخ أو(الكتب التاريخية)أي المعنى الذي تشير إليه كلمة (History)[11]. وقد استعملت كلمة "الخبر" و"الأخبار"في القرنين الأول والثاني للهجرة بمعنى يقترب من معنى كلمة تاريخ، باعتبارها سرد للأحداث على شكل قصة أو سيرة أو معركة[12].

قد يكون من المفيد طرح الأسئلة عن التاريخ كعلم وعن مهمة المؤرخين وعن المناهج التي يوظفونها، وكيف تطورت تلك المناهج، وعن الصعوبات التي يواجهها البحث التاريخي. هناك اختلاف حول الغاية من التاريخ، فإذا كان البعض يعتبر أن التاريخ يهدف للكشف عن حقيقة الحوادث وتسجيلها وعرضها بطريقة موضوعية ولا دخل للمعرفة العلمية في محاولة التفسير والتوظيف لتلك النتائج، فان هناك من اعتبر انه لا فائدة من عرض الحوادث دون تفسيرها والاستفادة منها.

---

[7] -Jacques Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard,1988, p 179-180.

[8] - قاسم عبده، فكرة التاريخ عند المسلمين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، ص 22.

[9] - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، طبعة كتاب التحرير 1966، ص 9.

[10] - قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1985، ص 14.

[11] - فرانز روزنتال، علم التاريخ، علم التاريخ عند المسلمين، تر. صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983، ص 23-24.

[12] - وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ط1، 2013، ص30.

يحاول المؤرخ فهم وتفسير الأحداث، وتكون اكبر مهماته هي محاولة استنطاق الوثائق وإسباغ النظام والتماسك عليها، لإعادة بناء الأحداث كما حدثت في الماضي بطريقة اقرب إلى الحقيقة. وعمل المؤرخ بهذا الشكل يشبه عمل الفنان الذي يعيد رسم لوحات الماضي، لكن ليس بطريقة حرة، انه محكوم بشروط البحث العلمي وما يتطلبه من التزام بالموضوعية. ويهتم المؤرخ بالوصف الواقعي للأحداث التي حصلت في الماضي، وكيف حصلت وما هي الظروف والملابسات التي ارتبطت بحادثة معينة أثناء حدوثها. فالعمل التاريخي بناء جديد لأحداث وقعت في الماضي، ومحاولة ترتيبها وتفسيرها، والبحث في أسبابها. فالمؤرخ يقوم بمهمة تختلف عن تلك المهمات التي يقوم بها الباحث في العلوم الأخرى، لان موضوعه ليس ماثلا أمامه، وعليه أولا أن يوجده من خلال ما بقي من وثائق ومصادر تدل على الحادثة موضوع البحث، انه مطالب بتحويل كومة المصادر إلى لوحة منظمة قابلة للفهم والتفسير. وعمل المؤرخ يحتاج إلى الخيال في إعادة بناء الحوادث ووضع الفروض، لكن خياله هنا يختلف عن خيال الفنان، لأنه محكوم بشروط ما تقتضيه الصرامة العلمية.

كما يهتم التاريخ بماضي الإنسان بجميع أشكاله ووجوهه، وإذا كان المؤرخ في السابق يركز على ماضي الحروب والسياسات والأبطال والزعماء مهملا مظاهر الحياة الأخرى، فان التوجهات الجديدة في هذا العلم تحاول أن تغطي حياة البشر الماضية بجميع مظاهرها، الأنظمة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والعادات والمعتقدات والتعابير الفنية والأدبية... حتى وان كانت بعض الحوادث أكثر بروزا من غيرها، فان حياة البشر في الحاضر أو في الماضي يجب أن تفهم في وحدتها رغم تعدد مظاهرها. والتاريخ ليس مجرد حوادث وقعت في الماضي وانتهى زمانها، إنما هو تسجيل لتلك الحوادث والوقائع والوعي بأهميتها والتفاعل معها استنادا إلى معطيات الحاضر ومشاكله ومشاغله بما يملكه الانسان من معرفة ومناهج.

والغاية من التاريخ هي إدراك الماضي كما حدث بالفعل وليس كما يراد له أن يكون، فهو محاولة لاستجلاء الماضي على حقيقته بتوظيف المناهج العلمية التي صاغها العلم الحديث، وقد عرف اهتمام الإنسان بالماضي تطورات كبيرة شأنه في ذلك شأن باقي المعارف الأخرى، فقد ارتبط الماضي عند الشعوب القديمة بالوهم والخيال ونسج الأساطير والخرافات بعيدا عن الصرامة العقلية وأدوات النقد والتحقيق التي تفرضها المعرفة العلمية اليوم. ورغم كل التطورات التي حدثت في مجال الدراسات التاريخية وتطور المناهج مازال الكثير من الناس على اختلاف درجاتهم الفكرية والعلمية يفسرون الماضي بما يتفق مع عقائدهم الدينية أو الاتجاهات الإيديولوجية التي يؤمنون بها. من هنا أهم مشكلة يواجهها التاريخ كأحد العلوم الإنسانية، التي أدت ببعضهم إلى طرح مشكلة العلمية في التاريخ.

المحاضرة الثالثة
التاريخ بين التفسير الخرافي والتفسير البطولي
1 - التفسير الخرافي للتاريخ
التاريخ والأسطورة

إذا كان التاريخ يعرف بأنه" علم دراسة الماضي بناء على المصادر التاريخية المختلفة المادية وغير المادية"، وكان المؤرخون يحرصون على تنويع مصادرهم وتصحيحها ونقدها، فإن الأسطورة تعرف بأنها" قصة تقليدية ترتبط بالتاريخ القديم لشعب من الشعوب، وتنسب لمؤلف معين، ولا يمكن ضمان صحة ما ورد فيها من معلومات، أو ضمان أن أبطالها كانوا أشخاصا حقيقيين وليسوا متخيلين. أو هي «حكاية مقدسة ذات مضمون عميق يشف عن معاني ذات صلة بالكون والوجود وحياة الإنسان»[13]، فالتاريخ يعتمد الدقة في تحري الحقائق بالربط بينها بالاعتماد على الدليل المنطقي، أما الأسطورة فهي ما تنتجه مخيلة الشعوب، تأخذ قصصا من التاريخ وتبني عليه قصصا جديدة.

الأسطورة من جمع أساطير، وهي القصة أو الحكاية، وتكون بين الخيال الشعبي والتقليد الشعبي، وهي ما يقال أو يكتب من حكايات تشبه الخرافات. أو هي نص أدبي وضع في صورة فنية ممكنة يهدف إلى إحداث التأثير في نفوس السامعين. أما الخرافة فهي حكاية بطولية مملوءة بالخوارق، ترتبط بأشخاص أو بأرواح أو شخصيات متخيلة، وقد ترتبط بحوادث وقعت بالفعل لكنها ضخمت أو فسرت بطريقة خاطئة بالحذف أو الإضافة.

وتفيد كلمة أسطورة في اللغة العربية معنى الكتابة، وهي مشتقة من سطر وسطَر(أساطير الأولين) ومعناها ما سطره الأولون، ويورد لسان العرب معنى أخر للكلمة « بمعنى الأباطيل (أحاديث لا نظام لها). والكلمة بهذا الأصل حتى وان اعتمدت كترجمة لكلمة (Mythe) فيما بعد، فهي لا تخرج عن معنى وقائع التاريخ. وهذا الاشتقاق للكلمة في اللغة العربية يقارب اشتقاقها في اللغات الأوربية، فكلمة (Myth) في الانجليزية أو الفرنسية مشتقة من الأصل اليوناني (Mythos) وتعني القصة أو الحكاية، وكان أفلاطون أول من استعمل في تعبير (Muthologia) للدلالة على فن رواية القصص، وبشكل خاص ذلك النوع الذي ندعوه اليوم بالأساطير ومنه جاء تعبير(Mythology) المستخدم في اللغات الأوربية الحديثة[14].

ويعتبر مفهوم الأسطورة* والمخيال من المفاهيم المركزية في الدراسات السوسيولوجية والانتروبولوجية المعاصر. وللمفهومين قيمة كبيرة في تحليل كيفية تأسيس الوعي الجماعي

---

[13] - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط2، 2001، ص 14.

[14] - فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، دمشق، ط4، 2002، ص 56.

*** - جاء في قاموس لاروس Larousse الكبير ط 1975 في تعريف الأسطورة (Mythe): 1 – هي تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن تدخل الخيال الشعبي والتراث قد غير إلى حد كبير من صفته الواقعية. 2 – عرض فكرة أو تعاليم مجردة بصبغة مجازية شعرية، أسطورة الكهف عند أفلاطون. 3 - تقديم تصور مثالي عن حالة معينة من حالات البشرية الماضية، أسطورة العصر الذهبي. 4 – صورة المستقبل التي تعبر عن الطموحات العميقة لطبقة اجتماعية ما، وتقوم بوظيفة النابض لعملها. 5 – تصور تبسيطي ومشوه قليلا أو كثيرا لواقعة ما (حادثة او فكرة) معترف بها من قبل أعضاء الجماعة، والتي تشرط آراءهم**

داخل جماعة بشرية معينة، فقد أعادت الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية النظر في مفهوم الأسطورة وأهميته، فلم تعد ذلك المفهوم الذي يرتبط بالخرافة والوهم، لتصبحت تعني « نمطا خصوصيا من أنماط التعبير عن الواقع ونوعا من التصور والتحقق الروحي المشترك لدى جميع أشكال الوجود البشري العتيقة والتقليدية[15]»، رغم كل التحولات التي عرفها المفهوم عبر التاريخ وفي مختلف الحضارات.

من الأسطورة إلى التاريخ

هل يمكن أن نقول أن الدراسات التاريخية الجديدة المعروفة بمحاولة تبني المناهج الموضوعية قد استطاعت أن تتخلص من كل أشكال الخيال؟

هناك علاقة كبيرة بين الميتولوجيا والتاريخ رغم كل ما بينهما من اختلافات، فالأسطورة والتاريخ ينشآن من حاجة الإنسان إلى معرفة أصل الحاضر، لكنهما يتميزان عن بعضهما في أن الأسطورة تعبير عن التجلي الإلهي في التاريخ، بينما ينظر التاريخ إلى موضوعه باعتباره تجليا للإرادة الإنسانية. فهناك تاريخ أسطوري مقدس وتاريخ دنيوي. لذلك يمكن اعتبار الأسطورة نوع من التاريخ المقدس، الذي يهتم بالكشف عن فعاليات الكائنات الماورائية وما أحدثته في عالم الإنسان. فالجنس البشري بذلك المنظور الأسطوري قد حكم عليه بحمل أعباء ما سطرته الآلهة. أما التاريخ البشري(الدنيوي) فقد ارتبط بالفكر الحديث واعتبر أفعال الإنسان وقوانين التطور المحرك الحقيقي للتاريخ، لذلك يمكن أن نقول أَنَ كل من الأسطورة والتاريخ كلاهما وسيلة حاول بها الإنسان فهم ماضيه. ويكمن الفرق بين التاريخ والأسطورة في أن التاريخ ينظر إلى موضوعه باعتباره تجل للإرادة البشرية، بينما تنظر الأسطورة للتاريخ باعتباره تجل للإرادة الإلهية، لكن «الميتولوجيا والتاريخ باعتبارهما ناتجان ثقافيان ينشآن عن ذات النوازع والتوجهات»[16].

تثير العلاقة بين التاريخ والأسطوري جدلا كبيرا حول مدى حضور الأسطورة في السرد التاريخي، حيث يذهب بعض الباحثين إلى القول أن الخيال مهم خاصة في ملء الفجوات

وأعمالهم. 6 – ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة. ولعل هذا التعريف الأخير يتطابق مع التعريف الذي يورده لسان العرب (الأساطير، الأباطيل أحاديث لا نظام لها). (نقلا عن، محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998، ص 211/210).

- يقول الباحث السوري فراس السواح: « ليست الأسطورة من الكلمات المستحدثة في اللغة العربية، والمضامين التي استوعبتها هذه الكلمة في الاستخدامات الحديثة تستند إلى مضامينها القديمة، وتفيد المعاجم العربية بأن كلمة أساطير قد جاءت من السطر وهو الخط أو الكتابة... ونعثر على أول استعمال للكلمة في القران الكريم، حيث جاء في قوله تعالى: (وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا) "الفرقان، الآية5" .وهذا الاشتقاق للكلمة في اللغة العربية يقارب اشتقاقها في اللغات الأوربية فكلمة (Myth.) في الانجليزية والفرنسية وغيرها، مشتقة من الأصل اليوناني (Mythos) وتعني قصة أو حكاية وكان أفلاطون أول من استعمل تعبير(Mythologie) للدلالة على فن رواية القصص، وبشكل خاص ذلك النوع الذي ندعوه اليوم بالأساطير، ومنه جاء تعبير (Mythology) المستخدم في اللغات الأوربية الحديثة»(فراس السواح، دين الانسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، دمشق، ط4، 2002، ص56.

[15] - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997، ص 631.

[16] - فراس السواح، الأسطورة والمعنى، مرجع سابق، ص 91.

الناتجة عن نقص المصادر التاريخية، ويعتبر رواد المدرسة التاريخية أن الأساطير والحكايات الخيالية كانت القراءة الأولى لتاريخ البشرية في زمن لم يكن الإنسان فيه قد امسك بزمام السيطرة على الطبيعة من جهة، ولم تكن لديه التسجيلات التاريخية التي تمكنه من معرفة الماضي من ناحية أخرى. والأسطورة التاريخية قد تنشأ من بذرة تاريخية حقيقية تكون عبارة عن أحداث كبرى وقعت في الماضي، تراكمت حولها الكثير من عناصر الخيال، وقد تنشأ حول شخصية تاريخية مشهورة، أو من قصة إنسانية. وذلك يعني أن البحث التاريخي لا يستغني عن الإبداعات الشعبية التي يمثل الخيال أساسها. ففي كل أنواع الأدب الشعبي يلاحظ هناك حضور للخيال الذي يعبر عن الرؤية الشعبية للأحداث والشخصيات، لذلك يكون الإبداع الخيالي مصدر مهم من مصادر المعرفة التاريخية، فهو يكشف عن الجوانب التي تكون أساسية في المصادر التاريخية التقليدية. إنها تنقل رؤية الشعوب بكل ما تنسجه من خيال حول الشخصيات والأحداث، وتنقلها عبر الأجيال كتراث. والخرافات تظهر في فترات تاريخية حاسمة كالنكبات، والفترات التي يعرف فيها المجتمع تحولات كبرى، لتنسج حول أبطال التاريخ، والحكايات الشعبية تعكس الكثير من الخرافات مثل سيرة عنترة بن شداد أو سيرة بنو هلال[17]...

الأسطورة قديمة قدم الإنسان، حاول بها تفسير الظواهر التي كانت تحيط به قبل أن يصل إلى بناء المعرفة العلمية. فهي محاولة نشأت مع نشوء الإنسان، حاول بها تفسير ما اعترضه من مشاكل ويجيب بها عن تلك الأسئلة التي يطرحها واقعه. وقد ارتبطت الأسطورة بالإله باعتباره المصدر الرئيسي للقوة الخلق، وتباينت صور هذا الخالق في أذهان البشر، ونسج حوله من الأساطير بكل ما جاد به خياله من صور الصراع والنزاع والحسد والطمع والجشع والخير والشر، فقد نقل تلك الصور التي يعيشها في عالمه البشري إلى عالم الآلهة. وذلك ما يفسر حضور الأسطورة في كل الثقافات وانعكاسها في مختلف النشاطات الفكرية والأدبية والجمالية. وقد ارتبطت الأسطورة بأشكال الحياة الفكرية والروحية للمجتمعات الأولى، فالطابع القصصي الذي تميزت به يعتبر البدايات الأولى للتاريخ، فهي بذلك تعكس اهتمام الإنسان بمحاولة فهم الأحداث التاريخية وإعطاء معنى للحياة البشرية، فقد مثلت « الأسطورة في حضارات الشرق القديم، العلم البدائي أو التاريخ الأولي.[18]»

فقد اعتمد قدماء اليونان في تفسيرهم لحركة الشمس على نسج أسطورة (عربة الشمس) الخاصة بأبولو، الذي كان يمثل اله الشمس في معتقداتهم، وكان يملك عربة يقودها جياد قوية يتجول بها في السماء لتعطي النور للعالم كله. وعندما لم يتمكن اليابانيون من معرفة مصدر الدخان الذي يتصاعد من جبل فوجي الشهير دون غيره، اعتقدوا أن مصدره نار الحب التي تشتعل في قلب الإمبراطور الذي صعد على الجبل أملا في الوصول إلى الجنة ليعيش مع حبيبته الراحلة. لذلك تمثل كل أسطورة عقائد أصحابها وعاداتهم، وتوضح نظرتهم وفلسفتهم في الحياة، ولكل امة أساطيرها مهما كان نوعها(إلهية دينية، أو بطولية أو غرامية أو فكاهية...)، وتمثل التراث القومي الذي يتوارثه الأجيال ويصبح يؤثر في ثقافتهم وتفكيرهم. وللأسطورة تأثير كبير في تفكير الناس ووعيهم الجمعي، فالكثير من الأعمال الأدبية الأوربية

---

[17] - سليمان مظهر، أساطير الشرق، دار الشروق، ط1، 2000، ص 7.

[18] - صلاح هاشم يحي، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص 126

لا يمكن فهمها، إذا لم تكن لدينا معرفة مسبقة بالتاريخ وبأهم الأساطير في ثقافتهم. وترى المدرسة التاريخية أن الأساطير في أصلها ما هي إلا تاريخ البشرية الأولى، تناست ملامحه الأولى وغيره الخيال البشري، فتاريخ الإله ما هو إلا تاريخ الأبطال، حيث كان الإنسان يعجب بالقوة والجبروت، وتطور ذلك الإعجاب فيما بعد ليتحول إلى نزعة من التقديس. فقد ارتبطت الأسطورة في نشأتها بتاريخ الشعوب وكانت تعبيرا رمزيا عن الأبنية الاجتماعية والحضارية.(الأسطورة والدين، أساطير الشرق القديم). وقد ارتبطت بالمعتقدات الدينية، فهناك الكثير من الأساطير التي تحولت إلى مقدسات، وبات الإيمان بها هو المقوم الأساسي والحقيقي لإيمان الشخص المنتمي لتلك العقيدة أو الدين. وتدخل أساطير كل مجتمع في تكوينه الثقافي، رغم أن الأسطورة تأخذ طابعا خياليا فانه يمكن إعادة تأويلها على ضوء الأحداث واقعية، وكثيرا ما توظف الأساطير لتقوية المعتقدات الدينية أو لإضفاء الشرعية السياسية.

جاء استقلال التاريخ عن الأسطورة في غمرة الصراع الذي حصل في الثقافة اليونانية بين الفلسفة والأسطورة. ونتج عن ذلك ظهور المؤرخين الأوائل أمثال هيرودوت* وتوسيديد، ولكن هذا الاستقلال لم يتم دفعةً واحدة؛ لأن الكتابات التاريخية الأولى بقيَت متأثرةً بأسلوب القصص الأسطوري، لاسيما عند هيرودوت، الذي كان أسلوبه في الكتابة التاريخية يعتمد على ما يسمعه من قصص دون تمحيص. وبعد ذلك ظهر في ثقافة الشرق القديم مؤرخين باشروا نوعا من الكتابة التاريخية المستقلة عن الأسطورة؛ مثل بريوسوس (برغوشا) البابلي الذي أنجز مؤلَّفًا عن تاريخ بابل، وفيلون الجبلي (64-م141) Philon de Byblos الذي أنجز مؤلَّفًا عن تاريخ الفينيقيين، ومانيتون أبو التاريخ المصري. ورغم كل المسافة التي قطعها المؤرخون في الكتابة التاريخية، لا يمكننا القول ان هناك استقلال تام عن الأسطورة، ف«شعرة معاوية» لم تنقطع بينهما؛ فحتى أواسط القرن العشرين مازال الكثير من علماء الآثار (مسيحيين كانوا أم يهودا) يأتون إلى فلسطين يحملون معول التنقيب بيد، وكتاب التوراة (أو العهد القديم المسيحي) باليد الأخرى، لذلك يجب أن نبقى دائما على حذركما يرى فراس السواح؛ لأن نوعا من النزوع الأسطوري يبقى كامنا وراء عمل المؤرخين من جهة، ووراء فَهم قراء التاريخ لما يقدم إليهم من مادة، لأن «شعرة معاوية» لم تنقطع بعد[19].

*** - هيرودوت Hérodote - Herodotus (484–425 ق. م) يلقب بابي التاريخ، اشتهر بعمله "تاريخ هيرودوت" الذي جمع فيه تاريخه عبر رحلاته في مصر وإفريقيا واسيا الصغرى، وكان عبارة عن سجل لتحقيقاته، رتب الكتاب في تسعة أجزاء، خصص الأجزاء الخمسة الأولى للحروب اليونانية الفارسية، والأجزاء المتبقية كانت تسجيل لانطباعاته حول البلدان التي زارها. أطلق عليه الخطيب الروماني لقب "أبو التاريخ" باعتباره أول من بدأ في تدوين التاريخ، لكن بعض النقاد يصفونه ب"أبو الأكاذيب" لان كتابه كان مجرد حكايات**

[19] - فراس السواح، الله والكون والإنسان، مؤسسة هنداوي، 2017، ص 71.

2 - التفسير البطولي للتاريخ

من بين الأسس التي اعتمدها المؤرخون في تفسيراتهم للتاريخ، الأساس البطولي، باعتباره حركة تتحكم في أعمال القادة والزعماء في الحرب والسياسة. ويكون ذلك بالتركيز على التأثيرات الفاعلة التي يحدثها هؤلاء في حياة الأمم، فأعمالهم تتسم بالقدرة على اتخاذ القرارات الحاسمة والفاعلة تتحكم في حاضر المجتمعات ومستقبلها. وتكون تلك الأعمال محور اهتمام عامة الناس ومحط أنظارهم لما توحي به من قدرة تعبير عن مسار الأحداث، وبما يمتاز به هؤلاء الأبطال والزعماء من قوة وحضور في مجتمعاتهم.

وارتباط التاريخ وتفسيره بأعمال القادة والزعماء (الإبطال) قديم، فقد عرف التاريخ البشري اهتماما كبيرا بالشخصيات السياسية والعسكرية، وتم تدوين أعمالهم وانتصاراتهم. فقد عرفت "نظرية الرجل العظيم" (The Great man théorie) التي ارسي أسسها المؤرخ اليوناني ثوكيوديدس، هذه النظرية التي تشيد بدور البطل في التاريخ وتعتبره أساس كل فاعليته، والمحرك لأحداثه والموجه لمساره، فالتاريخ حسب مفهومه يسيره الأبطال والقادة، فقد تتعطل حركة التاريخ في بعض عصوره لافتقاد هؤلاء الأبطال، فعصور التاريخ تنتج الأبطال حينما تتوفر الشروط المناسبة لذلك، وبذلك تكون القدرات الفردية للبطل هي المؤثر الحقيقي في حركة التاريخ.

ويعد توماس كارليل (1795-1881) Tomas Carlyle المؤرخ الاسكتلندي ابرز من تبنى هذه النظرية، وقد طبق هذه النظرية في مؤلفاته التاريخية: 1- "الثورة الفرنسية"، 2- رسائل اوليفر كروميل وخطبه، 3 تاريخ فردريك ملك بروسيا. إلا أن أهم كتبه التي ضمنها آراءه حول دور البطل في التاريخ كتاب "في الأبطال وعبادة البطولة". والبطولة حسب وجهة نظره تتعدد صورها وأشكالها، أقدمها البطل المعبود الذي يتمثل في اله يعبده الناس،وقد يتمثل في نبي، وقد يتمثل في شاعر ك(دانتي وشكسبير)، وقد يكون قسيسا ك(لوثر)، وقد يكون في صورة كاتب متميز ك(روسو)، وقد يكون بطلا ك(نابليون)[20]. ويقوم جوهر التاريخ بهذا المفهوم على أن البطل والعظيم والمشهور هو من يصنع التاريخ، ويكون التاريخ بهذا حصيلة للسير الشخصية. فالرجل العظيم هو الذي يفجر الطاقات الإبداعية في الأمة، ويقوم بدور

[20] - جميل موسى النجار، فلسفة التاريخ، المكتبة العصرية، بغداد، 2007،

الإله، فحياته مملوءة بالمواقف والأفعال العظيمة لما له من قدرات لغوية تمكنه من جمع الناس وحثهم على الإخلاص وحب العمل واحترام الأخلاق. لقد كانت تلك الأفكار التي تركز على القدرات الفردية، وتعتبرها جوهرا للتاريخ مناهضة لروح عصر كارليل الذي عرف بعصر المناداة بالديمقراطية، لذلك اتهمه البعض بأنه قد مهد للفكر النازي وبأنه مفكر استعماري[21].

أما ماكس شيلر(1874-1928)(Max Scheler) فقد بنى نظريته على التمييز بين ثلاثة مفاهيم: البطل والعبقري، والقديس. فالبطل يعبر في رأيه عن القيم الحيوية، وبكون مسئولا عن أعماله وقدراته، إذا كان بطلا ناجحا كان بطلا حقيقيا وتسبب في تطور شعبه وتقدمه، أما العبقرية فتتجلى في قيم الموضوعية الفاعلة في التاريخ على ثلاثة أشكال، الأول يعبر عنه بالفن والثاني يعبر عنه بالفلسفة والحكمة، أما الشكل الثالث فيرتبط بالعدالة والتشريع كتعبير عن صور الحق. أما القديس فيشبه النبي لما يحمله من رسائل العدل والسلام ولما يملكه من قوة في التأثير في مجتمعه.

وعلى نقيض النظرية التي شرحناها هناك من يرى انه لا مجال لاعتبار البطل مهما كانت قدراته معجزة عصره، وتأثيره لا يمكن أن يحصل إلا إذا كانت الظروف المختلفة تساعد على ذلك، فالعباقرة هم أبناء العصر والمجتمع الذي ظهروا فيه. فمهما تكن قوة تأثير الأفراد في مجتمعاتهم لا يمكن أن تبرر لنا جعل التاريخ من صنع الأفراد، فإذا افترضنا أن البطل هو صانع التاريخ، فهذ البطل لا يمكن إلا أن يكون نتاج عصره ومجتمعه، فلا سبيل إلى اعتبار البطل مهما كانت قدراته معجزة عصره، فتأثيره لا يمكن أن يحصل إلا إذا كانت الظروف المختلفة التي تحيط به تساعد على ذلك، فالعباقرة في شتى المجالات هم أبناء العصر والمجتمع الذي ظهروا فيه. فالمجتمعات المعاصرة القائمة على الديمقراطية لا تتفق مع نظرية البطولة، فربط مصير المجتمعات بقرارات فردية قد يكون خطرا على مصيرها ومستقبلها لأن ذلك يكون مبررا للأنظمة الديكتاتورية[22]. ففكرة الزعامة التي مازالت الشعوب العربية تؤمن بها هي تبريرات رسمية لكل أشكال النظم الأحادية والاستبدادية. وعلى النقيض من كل ما ذكرناه ولعل من أهم النظريات في تفسير التاريخ التي تقابل هذه النظرية، تلك تلك النظريات التي تؤكد أن التاريخ لا بد أن يهتم بالحضارات بدل اهتمامه بالملوك والقواد والأبطال، فأخبار السياسة والحروب لا تفصح عن نشاطات العقل البشري خلال عصور التاريخ، وسنخصص محاضرة كاملة لشرح تلك النظرية ومناقشتها.

[21] ـ مفيد الزيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2006، ص 78.
[22] ـ احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994، ص 67-69.

المحاضرة الرابعة

مشكلة الحتمية والموضوعية في التاريخ

1 - الحتمية في التاريخ

مبدأ الحتمية يعني اتساق الظواهر الطبيعية واطرادها، والنظام العام الذي تخضع كل الظواهر الطبيعية، والعلوم لم تحقق ما حققته من تطور واسع إلا بعد أن جعلت من الطبيعة تخضع لنظام عام وثابت، رغم الاعتراضات التي يقدمها البعض على جعل مبدأ الحتمية مبدأ أوليا. ولعل من بين أهم الأسباب التي يبحث عنها المؤرخ هي تلك الأسباب العامة التي ترتبط بالأحداث التي لها عوامل مشتركة، من هنا إمكانية قابليتها للتعميم، لكن يجب أن نميز هنا بين تلك الحتمية المعروفة في علوم المادة، والتي تتصف بخاصية الثبات مقارنة مع ما يحاول المؤرخون تطبيقه على الحوادث التاريخية، أو ما تحاول العلوم الإنسانية والاجتماعية على اختلافها تأكيده. فإذا كانت نفس الأسباب في نفس الشروط تؤدي حتما إلى النتائج في الظواهر الطبيعية المادية، فإن الأمر لا يتم في الحوادث التاريخية بنفس الطريقة، فقد تتكرر الأسباب في التاريخ لكنها لا تنتج دائما نفس النتائج. فعملية التعميم لا يمكن أن تتم بصورة آلية. والمؤرخ لا يؤمن بمبدأ الصدفة في حركة التاريخ، وهو يسعى في بحوثه لربط الأحداث بعضها ببعض ربطا سببيا، محاولا تحديد الأسباب وترتيبها حسب أولويتها، واكتشاف العلاقات التي تربطها بعضها ببعض، كأن يميز بين الأسباب الرئيسية والأسباب الفرعية، أو الأسباب المباشرة وغير المباشرة.

ويعمل المؤرخ في هذا الصدد على تحديد وتصنيف الأسباب التي تتكرر في الكثير من أحداث التاريخ، كالأسباب الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية... كما تفعل العلوم

التجريبية، لكن عليه أن يبقى يقظا لكي لا يغفل خصوصية الحادثة التاريخية، فلا يهمل دور الأحداث الطارئة أو الخاصة، وما يكون لها من تأثير في مجرى الأحداث وأسبابها الحقيقية. ولا شك أن مهمة المؤرخ هنا تكون أكثر تعقيدا، لان موضوع الدراسة الذي هو الحوادث التاريخية قد وقع في الماضي وانتهى، وعملية إعادة بناءه من جديد تتطلب وفرة المصادر والمعلومات التي بدونها تصبح العملية شبه مستحيلة، ويفتح الباب بعد ذلك على الخيال التاريخي والتدخلات الإيديولوجية التي هي المشكل الأكبر في التاريخ والعلوم الإنسانية بصفة عامة[23].

فإذا كان المشتغلين بحقل الدراسات الإنسانية قد قطعوا أشواطا في مجال تطبيق الأدوات والمناهج التي حققتها العلوم الطبيعية، خاصة بعدما تمكن هؤلاء الباحثين من صياغة الكثير من القوانين العامة لموضوعات دراستهم، حاول اتجاه من المؤرخين أن يعمم ذلك في مجال البحث التاريخي، وسمي هؤلاء بأصحاب النزعة الطبيعية، فاعتبروا أن الحوادث الجزئية في التاريخ هي وقائع ترتبط فيها الأسباب بالنتائج، وانه يمكن إخضاعها للمنهج الاستقرائي، وبالتالي الكشف عن القوانين العامة التي تخضع لها، والتنبؤ بوقائع تاريخية مشابهة لها. ولم يقتصر هذا الاتجاه بمجال المؤرخين بل تعداه إلى فلاسفة التاريخ الذين جعلوا أن مسار التاريخ العام والحضارات يرتبط بقانون عام ينظم الأحداث ويتحكم فيها. واعتبروا أن معرفة ذلك العامل الموجه لحركة التاريخ سيساعد على فهم التاريخ في حركته الكلية، وفهم مسيرة الحضارات البشرية في ظهورها وتطورها. وقد اختلف الفلاسفة في تحديد ذلك العامل أو العوامل التي تتحكم في التاريخ، فإذا حددها أوغسطين بمفهومه اللاهوتي في العناية الإلهية فان هيجل قد حددها بتطور العقل وتحققه في التاريخ، وجعلها الماديون أمثال فيورباخ وماركس في العامل الاقتصادي...

2 - الموضوعية في التاريخ

اهتم الفلاسفة كثيرا بقضية الموضوعية في التاريخ، فكان السؤال هل يمكن أن نعيد بناء الماضي بطريقة موضوعية كما حدث بالفعل؟ أم أن أشكال التحيز والاعتقاد والتأويل تتدخل لتجعل الأحداث التي تمت إعادة بناءها تابعة لوجهة نظر المؤرخ؟ وإذا كانت أحداث الماضي محملة بالقيم الإنسانية فهل يمكن للمؤرخ أن يؤسس أحكامه بعيدا عن تلك القيم؟

لقد تجنب الفلاسفة التجريبيون الأسئلة التأملية حول فلسفة التاريخ وركزوا على الأسئلة المنطقية والإبستيمولوجية للمعرفة التاريخية، حيث ركز دافيد هيوم (1711 -1776) حينما كتب عن تاريخ انجلترا على فرضية ثبات الطبيعة الإنسانية دون الاهتمام بالتفسيرات اللاهوتية، وفي منتصف القرن العشرين مع ظهور الفلسفة التحليلية أدرجت مناهج وأدوات الفلسفة التحليلية في فلسفة التاريخ، وشدد الفلاسفة التحليليون على أهمية التجريب في التاريخ على غرار العلوم الطبيعية، وشككوا في إمكانية قيام معرفة موضوعية في التاريخ، وطرحت مشكلة التحقق والتعميم في المعرفة التاريخية.

نسبية الحقيقة التاريخية

[23] - جميل موسى النشار، دراسات في فلسفة التاريخ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2011، ص 20-22.

إنه من الصعب بل قد يكون من المستحيل إعادة بناء الماضي كما وقع، وذلك راجع لطبيعة المعرفة التاريخية، التي تتحكم فيها خصوصيات الحادثة التاريخية المدروسة، وطبيعة المنهج الذي يتلاءم مع خصوصياتها. فالحادثة التاريخية تتميز بكونها حادثة فريدة من نوعها تقع مرة واحدة في زمانها الخاص وظروفها الخاصة ولا تتكرر، وهي لا تخضع للملاحظة المباشرة أو للتجربة. فكل ما يمكن أن نعرفه عنها يكون من مصدر غير مباشر، نستخلصه من بقايا آثار مادية أو سجلات مكتوبة أو روايات شفوية، وغالبًا ما تكون تلك المصادر التي تدل عليها عرضة للتلف أو الضياع أو التحريف. إن كل ما يملكه الباحث إزاءها هو الملاحظة غير المباشرة، وكثيرا ما يضطر الباحث إلى ملء الفجوات التي لم يعثر لها على وثائق معتمدا فيذلك على خياله العلمي ومحاولة ربط الأحداث بعضها ببعض. وهذا ما يطرح مشكلة نسبية المعرفة التاريخية، مقارنة بنتائج العلوم الطبيعية. وعلى الرغم من كل الجهود التي بذلت لتطوير المنهج التاريخي لضبط الحادثة التاريخية، فهناك دائما فرقًا بين الأحداث التي وقعت في الماضي، وبين ما يبنى حولها من روايات، ولعل هذا ما دفع البعض للقول أن الحادثة التاريخية ليس لها وجود إلا من خلال الصورة التي أعاد المؤرخ تشكيلها. وذلك ما يجعل أن كل ما كتب أو يكتب عن أحداث الماضي ليس هو ما وقع بالفعل، بل ما تصوره المؤرخ من خلال ذاته وظروف زمانه ومكانه. فما يصل إليه المؤرخ من معرفة عن طريق الوثائق ليس هو ما حدث بالفعل، بل هو محاولة تحاول ان تقترب مما حدث بالفعل، وأن ما وصل إلينا هو شبيه جدًا بما وقع فعلاً، فمهمة المؤرخ في هذه الحالة هي تقرير رجحان صحة الحدث أكثر من تقريره للحقيقة التاريخية. فالنتائج تكون نسبية ومتغيرة حسب وفرة الوثائق ومناهج البحث.

ومادام المؤرخ يتعامل مع موضوع درسه باعتباره إنسانا له ذاته وثقافته، فلا شك أن ذلك يتدخل بطريقة أو بأخرى في طريقة دراسته وتفسيره للأحداث التي يدرسها، فتحقيق الموضوعية يتطلب أن يكون الباحث حياديا في تعامله مع موضوعاته، لكن الأمر هنا يكون متعذرا، وهذا ما يفسر لنا اختلاف المؤرخين في قراءتهم لنفس الأحداث، وإذا كانت العلوم الإنسانية عامة تعاني من تدخل الذاتية وقلة الموضوعية نظرا للعلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه، فان المشكلة في التاريخ تكون أكثر حدة، الأمر الذي جعل البعض يشكك في علمية التاريخ، ولا يرى فيه إلا مجرد دراسات هي اقرب إلى المجال الأدبي منه الى المجال العلمي. وما دامت الموضوعية في التاريخ نسبية فإن على الباحث أن يحاول قدر المستطاع أخذ ذلك بعين الاعتبار، واحترام المنهج التاريخي ومحاولة التجرد من ذاتيته، وتقصي الموضوعية قدر الإمكان في تحليل الأحداث وتفسيرها، متجنبا إرضاء معتقداته الدينية أو توجهاته السياسية أو أهدافه الإيديولوجية، مع أن ذلك بالنسبة للمشككين هو اقرب إلى المنية منه إلى الواقع.

المحاضرة الخامسة
من التاريخ إلى فلسفة التاريخ
فلسفة التاريخ

قد يكون من الصعوبة بمكان تحديد تعريف دقيق لفلسفة التاريخ يتفق عليه الجميع وتجتمع حوله كل المقاربات الفلسفية والاتجاهات، فقد اختلفت منطلقات الأسئلة حول التاريخ ومحدداته ومعناه والعلل التي تتحكم في مساره. فإذا كان التاريخ كعلم يهتم بتسجيل الحوادث الماضية، من خلال الحوادث الجزئية وتحديد الزمان والمكان، فان موضوع "فلسفة التاريخ " يهتم بما هو كلي "غايته البحث عن "الوحدة والنظام " وراء الأحداث المتراكمة في الزمان والمكان، ويطرح إشكالية مصير التاريخ البشري، والبحث في العلل التي تتحكم في صيرورته برؤية فلسفية تتجاوز الوقائع المحددة، ليعطي للأحداث معنى موحدا، ففيلسوف التاريخ يتجاوز مستوى جمع الأحداث التي يسجلها المؤرخ، ليضعها في إطار عام تبدو وكأنها تسير في خط ترتبط فيه وفق الأسباب والغايات. فجهد المؤرخ يرتبط بالحدث التاريخي، بينما يرتبط جهد فيلسوف بالتاريخ في حركته، لذلك يتمتع الفيلسوف بهامش حرية أوسع، لأنه يتحرك في التاريخ ولا تحده الأحداث.

لم تظهر فلسفة التاريخ إلا بعد تطور طويل ارتبط بالوعي البشري بالتاريخ، فقد عرف التاريخ البشري محاولات متلاحقة سعت للكشف عن العوامل الأساسية المتحكمة في حركة التاريخ وصيرورته، جاءت على شكل تأملات دينية ونظريات فلسفية، سبقت النظريات الكبرى في فلسفة التاريخ. وقد ارتبطت فلسفة التاريخ في نشأتها بحاجات المجتمعات في الأزمات، لان الناس يتوجهون للماضي لتحليله وتفسيره ومحاولة الاستفادة منه في تلك اللحظات الصعبة التي يمرون بها.

تبحث فلسفة التاريخ في القوانين العامة التي تحكم تطور المجتمعات الإنسانية، ومعنى هذا التطور وغايته، وبمعنى عام تبحث في الأسباب التي بها تكون الوقائع التاريخية.[24] وهي فرع من فروع الفلسفة، يهتم بدراسة التاريخ بمنهج فلسفي، أي بتطبيق النقد على أحداث التاريخ، وتنظر في الحركة الكلية للتاريخ ومحاولة الكشف عن تلك القوانين العامة التي تتحكم فيه. وتطرح الأسئلة حول معنى التاريخ وبنيته الكلية. ففلسفة التاريخ فتمد المؤرخ بالمنهج النقدي وتساعده على الخروج من نزعة التخصص لتجعل نظرته أكثر الماما بالأحداث.

مقولات فلسفة التاريخ: يأخذ الاهتمام بالتاريخ بعدين:

[24] - عبد المنعم مدبولي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000، ص 605.

- البعد الأول: تهتم فلسفة التاريخ بالبحث في المناهج التاريخ، ونقد الطرق التي يكتب بها.
- البعد الثاني: يتجاوز فيلسوف التاريخ مهمة البحث التاريخي باعتباره مجرد أحداث جزئية يحاول أن يبنيها من خلال ما يجمعه من أدلة ووثائق، ليبحث في المسار الكلي للتاريخ ومسار الحضارات.

مقولة الكلية: اذا كان المؤرخ لا يهتم بالماضي إلا كأحداث جزئية يختارها موضوعا لبحثه، محاولا معرفة أسبابها ونتائجها، فان فيلسوف التاريخ يحاول أن يرى في التاريخ سلسلة من الحوادث المترابطة التي يمكن فهمها وتفسيرها وفق قانون عام تخضع له. فالماضي وحده لا يكون الهدف، لأنه لحظة في خط الزمن، فالقوانين التي يبحث عنها فيلسوف التاريخ يعتقد أنها تمتد إلى الحاضر والمستقبل، لذلك يلاحظ أن فلاسفة التاريخ قد ركزوا على النظرة الكلية للتاريخ ولم يهتموا بعصر معين.

مقولة العلية: فيلسوف التاريخ يعتبر أن التاريخ لا تحكمه الصدفة، بل يرى انه يخضع لقانون عام يمكن أن يفسر حركة التاريخ ومساره.

أهمية فلسفة التاريخ

تهتم فلسفة التاريخ بتجاوز القصور الذي يعاني منه التاريخ بتركيزه على الأحداث الجزئية والإسراف في الارتباط بالماضي دون الاهتمام بالحاضر وشواغله. ففلسفة التاريخ تقدم تصورا كليا للتاريخ يربط الماضي بالحاضر والمستقبل، فالأحداث الجزئية ليست الهدف الأول لفيلسوف التاريخ، لأنه يهتم بحركة التاريخ في كليته. إنها محاولة جادة لدراسة وقائع التاريخ بمنهج فلسفي للكشف عن العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الأحداث، ومادامت الطبيعة تخضع لمجموعة من القوانين الثابتة فالتاريخ كذلك لا يسير بمحض الصدفة، بل يسير وفق خطة، تحاول فلسفة التاريخ أن تكشف عن تلك الخطة التي تتحكم في مسار التاريخ*. وقد اختلف المفكرون في تحديد تلك العوامل الأساسية التي تتحكم في حركة التاريخ، فهناك التفسير الدين للتاريخ الذي اعتبر ان الله هو مسير الأحداث بعنايته. وهناك من اعتبر أن العقل هو العامل الأساسي، وهناك من ذهب إلى جعل العامل المادي الاقتصادي هو المحرك الحقيقي لكل التاريخ وهناك من ركز على عوامل أخرى.

فلسفة التاريخ مبحثٌ هامٌّ من المباحث الفلسفية الحديثة العهد في الفكر الفلسفي، فلم تتضح كعلمٍ مستقلٍّ إلَّا في القرن السابع عشر، ثم تحدَّدت معالمها في القرن الثامن عشر الذي شهد العديد من فلاسفة التاريخ أمثال فيكو ومونتسكيو وتورجو وفولتير وكوندورسيه وهردر وغيرهم. وبلغ الاهتمام بالدراسات التاريخية ذروته في القرن التاسع عشر حتى ليمكن أن نطلق عليه اسم «عصر التاريخ» على يد أعلامِ هذا القرن أمثال هيجل وكونت وماركس. وترجع أهمية فلسفة التاريخ إلى حيوية موضوعها حيث تتناول بالدراسة حركة المجتمعات البشرية وتطورها وأسباب انهيارها وسقوطها في مرحلةٍ معينةٍ من تاريخها، والقوانين التي

---

* - يقول المؤرخ هنري مارو(1977-1904) « حقيقة التاريخ هي من اختصاص الفلسفة التي يعترف بها المؤرخ اعترافا واضحا أو غير واضح، فالتاريخ وحده لا يستطيع وبكفاية ذاته أن يغذي حياة داخلية وثقافة في الإنسان، ولا يستطيع أن يصبح العنصر المسير بالنسبة اليهما... فهذا الدور لا يقدر على تمثيله غير الفكر المتحكم في النظريات، ولنقل دون أن نفتش كثيرا عن معين، غير الفلسفة» نقلا عن جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1986، 117.

تحكم حركة التاريخ وتطوره. وتتيح فلسفة التاريخ إمكانية الاستفادة من الماضي وفهم الحاضر بصورة أفضل، لان أوضاعنا الراهنة ما هي إلا نتاج لتطورات ما حصل في الماضي.

ترتبط فلسفة التاريخ بحاجة إنسانية واقعية، لان المؤرخ يهدف من خلال بحثه إلى معرفة أحداث الماضي، لكن فلسفة التاريخ تعبر عن هموم الإنسان عامة، فالإنسان لا يفكر في الماضي من اجل الماضي، فخوفه على مصيره ومستقبله كان دائما حاضرا في اهتمامه بالماضي. وذلك ما يفسر تزايد اهتمامه بالماضي وتفسيره عند الشدائد والنكبات، فقد وضع أوغسطين نظريته في العناية الإلهية عندما شاهد سقوط روما، وكانت التقلبات السياسية التي عرفها عصر ابن خلدون باعثا له على كتابة المقدمة ووضع نظرية في فلسفة التاريخ. وعبرت نظرية هيجل عن الأوضاع التي عاشتها ألمانيا وأوربا في زمانه، وقال عبارته المشهورة " وطائر مينيرفا لا يحلق إلا عند الظلام". وتجلت حالة الخراب التي عرفتها أوربا من جراء الحربين العالميتين الأولى والثانية في فلسفات تنبأت بمصير الحضارة الغربية، كنظرية اشبنجلر ونظرية توينبي. فحالة النكبات والقلق على المستقبل كانت دائما باعثا على التفكير في الماضي ومحاولة تفسير حركته ومصيره.[25]

وما يلاحظ أن فلسفة التاريخ ذاتها قد خضعت لتأثير المذاهب الفلسفية، فقد تأثر فلاسفة التاريخ بمذاهبهم ورؤاهم للطبيعة والإنسان، وانعكس ذلك على تفسيراتهم لحركة التاريخ، فكان تفسير أوغسطين لاهوتيا وتفسير هيجل مثاليا وتفسير ماركس ماديا... والايدولوجيا حاضرة دوما في القراءات والتأويلات التاريخية، فالكثير من فلاسفة التاريخ اعتمد على عامل معين ديني أو اقتصادي أو سياسي أو عرقي وجعل منه الأساس الوحيد الذي يمكن من خلاله فهم كل حركة التاريخ وصيرورته.

نقد فلسفة التاريخ

انتقد الكثير من المؤرخين فلسفة التاريخ واعتبروها لا تعتمد إلا على الخيال، كما اعتبروا أن التعليل الذي يعد من أهم مبادئ فلسفة التاريخ، قبليا يقوم على فروض كلية تفرض على التاريخ فرضا، لان البحث التاريخي يعتمد على التعليل البعدي، وتحديد أسباب الحادثة يكون بعد دراستها. لذلك يحتاج فيلسوف التاريخ إلى المؤرخ لأنه يقدم له الحوادث والوقائع التي جرت بالفعل في التاريخ لكي لا يبقى المؤرخ يسبح في عالم النظر والخيال ويتمكن من بناء نظرياته على حقائق تاريخية وقعت بالفعل. أما الانتقاد الآخر فيركز على أن فلاسفة التاريخ يعتمدون علة واحدة يجعلونها قانونا عاما يفسر كل حركة التاريخ، بينما يقوم التعليل عند المؤرخين على تفسير الحوادث بتعدد الأسباب، واعتبروا أن الاعتماد على علة واحدة أو عامل واحد لا يمكن أن تفسر به كل الحوادث على اختلافها في الزمان والمكان. فقد اعتمد سان أوغسطين على العامل الديني وفكرة العناية الإلهية، واعتمد هيجل على العقل واعتبره يحكم التاريخ، وجعل ماركس من العامل الاقتصادي محركا للتاريخ. كما أن فلاسفة التاريخ لا يتوقفون عند لحظة الحاضر، لأنهم يجعلون من المستقبل هدفا، وبذلك يستبدلون واقعية التاريخ بالبحث في اللامحدود.

[25] ـ رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 20-22.

المحاضرة السادسة

نظريات تفسير التاريخ

نظرية العناية الإلهية في تفسير التاريخ أو التخطيط الإلهي للتاريخ

نظرية العناية الإلهية عند سان أوغسطين Saint Augustin

تمهيد:

اذا كان من غير الممكن ضبط تعريف لفلسفة التاريخ بصورة تتفق مع جميع النظريات والاتجاهات التي تفسر مسار التاريخ وأحداثه، فانه مع ذلك يمكن أن نسلط الضوء على أهم تلك النظريات في هذا المجال، وطرح تلك الأسئلة حول التاريخ ومساره، وهل للتاريخ معنى وبنية واتجاه؟ وهل يمكن تجاوز الأحداث الجزئية، للوصول إلى حركة كلية تتحكم مسار الأحداث التاريخية؟ وهل فعلا أن ما نعيشه اليوم من أحداث هو نتيجة حتمية لما وقع في الماضي؟

قبل ظهور الكتابة التاريخية، كانت الأسطورة حاضرة في تفكير البشر، وقد ارتبطت تلك الأساطير بمعتقدات المجتمعات الدينية، وعكست اهتمام البشر بالأحداث ومحاولات فهمهم لمختلف مظاهر الحياة وظواهر الطبيعة. فقد اعتبرت بمثابة التاريخ الأولي الذي امتزج فيه الخيال بالحقيقة. وارتبطت الكتابات الأولى للتاريخ بتسجيل الأحداث بإرادة الآلهة التي تتحكم في العالم وفي مصير الإنسان. فلم يكن هناك فصل بين تصورات البشر عن الأحداث ومعتقداتهم الدينية، فقد كانت الآلهة تتجسد في أرواح الكائنات التي تتحكم في مصائر البشر. فقد كان التاريخ في الهند القديمة خليط بين الأسطورة والأخلاق.ولم يختلف الأمر كثيرا عند اليونان، حيث كشفت "الإلياذة" و"الأوديسة" عن قدرة الآلهة على التدخل في العالم ومراقبته، فكانت الانتصارات في الحروب تعتبر نتيجة للامتثال لأوامر الآلهة والهزائم والكوارث تعد تعبير عن سخط الآلهة وغضبها.

تتفق الديانات السماوية الثلاثة على أصول اعتقاديه أساسية واحدة رغم بعض الاختلافات الفرعية، تتلخص في أن الله خلق الكون بكل ما فيه من عدم وجعله يرتبط بالزمان، فحدد بداياته خلقه ونهايته، فقد بدأت رحلة آدم في التاريخ مع نزوله من السماء إلى الأرض، وكانت العناية الإلهية تشمل الكون بما فيه الإنسان، فالله يراقب الكون ويسيره ويراقب أعمال البشر فيرضى عن من أطاعه ويغضب عن الكافرين الظالمين. فالانتصارات في الحروب نتيجة للإخلاص والطاعة والهزائم عقابا لما ارتكبه البشر من المعاصي. فالله دائم الحضور في كل أحداث التاريخ وجزئياته. ومع انتشار المسيحية أصبح تدخل الله أمرا واضحا في تاريخ البشر وأصبح اللاهوت المسيحي تأويل مؤسس على تعاليم الدين للصيرورة التاريخية وغاياتها، لذلك سنركز في هذه المحاضرة على تلك الرؤية للتاريخ التي يؤسس لها أوغسطين ويدافع عنها.

فكرة العناية الإلهية قديمة عرفتها الكثير من الحضارات الشرقية القديمة، رغم الاختلافات التي ارتبطت بثقافاتها، فقد أكدت حضور الدين وأهميته في حياة تلك الشعوب. فالإيمان بأن الإنسان جزء من الكون تسري عليه نفس القوانين، كانت الفكرة السائدة عند المصريين

والبابليين والأشوريين ثم عند اليونان، فقد ظهرت فكرة التعاقب الدوري في فلسفة كل من هيرقليطس والرواقيين[26]. وإذا كانت اليهودية قد جعلت حضور الله في التاريخ من خلال خلق آدم وهدايته للبشر عن طريق الرسل والأنبياء، فان المسيحية قد جعلت من دخول الله إلى التاريخ عن طريق شخص المسيح الذي قدم نفسه فداء لخطيئة آدم، وبذلك جعلت المسيحية من العناية الإلهية مرتبطة بحياة المسيح.

يستند أصحاب هذه النظرية على الرؤية الدينية ويبحثون للتاريخ عن معنى عبر ربطه بخطة إلهية محكمة ومقدسة، فالتاريخ في كليته بالنسبة لهم قد ارتبط بحل مشكلة الشر في العالم. ويتبنى أصحاب هذا الاتجاه رؤية تقوم على العدالة الإلهية والنظرة الأخروية للتاريخ، ويرتكز أصحابه على الدين لإعطاء معنى للتاريخ بربطه بخطة إلهية محكمة. فقد اعتبروا إن كل أحداث التاريخ هي تجليات للإرادة الإلهية العادلة. مع أن اكبر إشكالية تواجه هذا النوع من التفسير هي وجود الشر في العالم، لذلك حاول معظم اللاهتيون إيجاد حل لهذه المعضلة، وإقامة نوع من التعليل بين المآسي التي عرفها تاريخ البشر والمشيئة الخيرة لله.

وقد ارتبطت هذه النظرية بالقديس أوغسطين*باعتباره أهم من يمثلها في كتابيه "مدينة الله"و"الاعترافات"، وتقوم نظريته على الفكرة القائلة أن التاريخ يشبه المسرحية التي ألفها الله، والبشر لا يقومون إلا بدور التمثيل، فالإيمان بالله يقتضي الإيمان بالعناية التي يوليها للبشر وتاريخهم. إنها نظرية فلسفية تقوم على عقيدة دينية، فالإنسان تابع في وجوده لخالقه الذي يخطط له كل حياته، ووجوده لا يكون له معنى بدون الإله، فهو عاجز عن القيام بالخير. ويستبعد أصحاب هذه النظرية فكرة الصدفة في مجرى الأحداث، فالغايات قد حددت مسبقا، ولا شيء يحدث بمحض الصدفة، فلو لا ذلك التدبير الإلهي المحكم لكان الوجود بلا معنى ولا هدف. فالفعل الإلهي في التاريخ واضح لا شك فيه. والتاريخ يدور كله حول المؤقت والأبدي، وما دام الله هو خالق الزمن والكون فهو من يتولى شؤون التاريخ ويحكمها كما يشاء، فالعناية الإلهية هي التي تأمر العلل الأولى والثانوية.[27]

لقد حاول أوغسطين أن يدافع عن المسيحية حينما ساد الاعتقاد بان سبب انحلال الدولة يعود إلى انتشار المسيحية خاصة مع ضعف الإمبراطورية الرومانية، واعتبر أن الدولة هي مدينة الله في الأرض، والشر دخل إلى العالم بمعصية آدم، وكما أن هناك نزعتان الخير والشر في الإنسان متصارعتان، هناك مدينتان، مدينة الأرض أو مدينة الشيطان، ومدينة الله أو المدينة السماوية، لذلك يجب التوحيد بين الجانب الروحي ممثلا في الكنيسة والجانب الدنيوي أو السياسي ممثلا في الدولة. والجمع بين السلطة الروحية والسلطة السياسية هو ما يضمن للبشر سعادة الدنيا والآخرة، فتاريخ البشر هو تاريخ الصراع بين الخير والشر، انطلاقا من فكرة الخطيئة التي جاء بها الكتاب المقدس. وقد كان أوغسطين من الرافضين لفكرة التعاقب

---

[26] - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 167.

*** - القديس أوغسطين Saint Augustin (354-430) اعتبر منظرا للمسيحية، وكان لنظريته تأثيرا كبيرا في الفكر الغربي المسيحي. ولد في الجزائر(سوق أهراس حاليا) من أب وثني وأم مسيحية.كان في شبابه منغمسا في حياة البحث عن اكبر قدر ممكن من الملذات.قرأ لأرسطو وشيشرون، واعتنق الديانة المانوية فترة من الزمن، وارتمى في أحضان المذهب الشكلي بعد تخليه عن المانوية. عندما انتقل إلى روما كان لمواعظ القديس اميروزيوس تأثيرا كبيرا عليه، فعاش مرحلة صراع نفسي كبير عام 386 تحول بعدها إلى المسيحية. من أهم مؤلفاته: الاعترافات- مدينة الله- في فلسفة التاريخ.**

[27] - القديس اوغسطينوس، مدينة الله، المجلد 1، ترجمة الخور يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت،لبنان، ط2، 2006، ص 355.

الدوري للحوادث، فقد اعتقد أن الحوادث لا تتكرر، فحادثة صلب المسيح حادثة فريدة من نوعها لا يمكن أن تتكرر. فكل النظام الذي يلاحظ في الكون لا يمكن أن يكون وليد الصدفة، بل هو مظهر من مظاهر التدبير الإلهي، فلو لا تدخل الإله في الكون والتاريخ لكان التاريخ اضطرابا وعبثا كبيرا ومأساة لا تعرف بداياتها ولا نهاياتها، وبذلك يكون التاريخ بحركته ونظامه دليل على العناية الإلهية، والإيمان بالعناية الإلهية يقتضي الإيمان بالله.

كان لفكر أوغسطين التأثير الكبير في الفكر الغربي إلى عصر النهضة، فقد اعتبر منظرا للمسيحية، حيث اتخذ من العقيدة المسيحية مصدرا لتفسير التاريخ، ومن التاريخ دليلا على صدق المسيحية. فقد وظف التاريخ لخدمة الديانة المسيحية، وذلك بإدراج التاريخ المقدس في التاريخ الإنساني. ورغم أن خطاب القديس أوغسطين امتزج فيه الموروث الفلسفي لمدرستين اليونانية والرومانية والموروث المسيحي، ورغم قوة تأسيسه لنظرية في فلسفة التاريخ، فانه لم يخرج عن الإطار اللاهوتي الذي سيطر على المعرفة بصفة عامة والتاريخ بصفة خاصة حتى بداية عصر النهضة الأوربية. لقد جعل من التاريخ لا يتجاوز الإيمان المسيحي، فقد ذهب هورنشو إلى اعتبار كتاب أوغسطين " مدينة الله" الذي وضع فيه خلاصة فلسفته في التاريخ أن ذلك الكتاب« لا يحتوي فلسفة ولا تاريخا، ولكن مجرد لاهوت وقصص... قام به خيال قديس[28]»، جعل فيه البشر مجرد بيادق في لعبة لا حيلة لهم أمام الصراع الزمني بين الله والشيطان.

جاك بوسويه* (Jacques- Bénigne- Bossuet) 1624- 1704 :

بعد مرور اثني عشر قرنا على نظرية سان أوغسطين جاء جاك بوسويه في كتابه (مقال في التاريخ العالمي) ليقدم تاريخا للعالم من وجهة نظر دينية مسيحية ومعتبرا أن ديانات الحضارات الشرقية القديمة كالمصرية والبابلية والأشورية لم تقم إلا على خرافات، وقسم التاريخ البشري إلى حقب مستندا إلى الكتاب المقدس على النحو الأتي: هبوط آدم إلى الأرض عام 4004 ق.م- طوفان نوح2348 ق.م – دعوة إبراهيم عام 1921 ق.م – شريعة موسى 1491 ق.م – ثم ظهور المسيح. وبذلك يكون الدين هو المظهر الوحيد الجدير بالاهتمام في مظاهر الحضارة الإنسانية، ويكون التاريخ هو تحقق العناية الإلهية، ويكون الكتاب المقدس هو المصدر الصحيح لكل التاريخ البشري، وذلك يؤكد أن هذا التفسير للتاريخ ينم عن تعصب واضح الديانة المسيحية. ورغم أن هذه النظرية قد بقي تأثيرها واضحا في كثير من كتاب التاريخ قرونا طويلة، إلا أنها واجهت انتقادات شديدة ورفض ما قدمته من تفسير ليس فقط من العلمانيين بل حتى من كثير من الكاثوليك أنفسهم[29]

---

[28] - هرنشو (F.J.C. Hearnshaw)، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العالي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1938، ص 42.

*** - جاك بوسويه (Jacques- Bénigne- Bossuet) 1624-1704 رجل دين وخطيب فرنسي، درس القانون، وتفرغ للاهوت ورسم قسيسا عام 1652، عرف بدفاعه عن الكنيسة. أهم كتبه 1-(مقال في التاريخ العالمي) 2- (رسالة في معرفة الله ومعرفة ذاته) 3- (السياسة مستخلصة من الكتاب المقدس) 4- (تاريخ فرق الكنائس البروتستانتية).**

[29] - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 173-174.

المحاضرة السابعة

فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

(732-808 ه) (1332-1406 م)

لا شك أن تاريخنا مازال يحتاج إلى إعادة قراءة نقدية تكشف عن حقائق الأحداث التي عملت الإيديولوجيا والسياسة على إخفاءها أو تحريفها. ولا شك أن ما حدث من تطورات في مناهج البحث التاريخي يكون مفيدا في الوصول إلى تفسير للأحداث التاريخية، يكون اقرب إلى ما حدث بالفعل، فالكثير من مظاهر الجمود التي تعرفها مجتمعاتنا تعود إلى تلك القوالب الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أمدنا بها التاريخ، وساهم في صنعها مؤرخون بطرق واعية أو غير واعية. والبحث التاريخي المعاصر قد عرف عدة تطورات كاد معها أن يتحرر من سيطرة الإيديولوجيا بجميع أشكالها، وبات النقد مرادفا لأي عمل تاريخي جاد لا يبقى أسير تلك المقولات التقليدية، لذلك سيكون موضوع محاضرتنا مفكرا لا يمكن تناسيه عندما يتعلق الآمر بالتاريخ وفلسفته، مفكر قال عنه المؤرخ البريطاني (ارلوند توينبي 1889-1975 Arnold Toynbee): « انه لم يستلهم أحدا من السابقين، ولا يدانيه احد من معاصريه، بل يثير قبس الإلهام لدى تابعيه مع انه في مقدمته للتاريخ العالمي قد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ تعد بال شك أعظم عمل من نوعه.»[30]

[30] - ارنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2011، ص 63.

ويضيف الجابري في مقدمة كتابه العصبية والدولة: «إن ابن خلدون لم يكن ذلك الملاحظ الذي ينقل إلى دفاتر ما يشاهده تحت عدسة مجهره دون تحليل أو تعليل، ولم يكن صاحب المقدمة ذلك الكاتب الذي يحدثنا عن تجربته في شكل يوميات أو اعترافات، ولكن كان ذلك العالم العلامة الذي يسود المجلدات بما ينقله من أحديث الأولين، أخبار وفكاهة وحكمة وموعظة... ولم يكن فكر ابن خلدون جدولا من جداول مدرسة فكرية واضحة الأصول محددة الإطار... كلا إن فكر ابن خلدون أكثر من ذلك عمقا»[31].

لقد حظي فكر ابن خلدون باهتمام كبير في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية في الفكر الحديث، وكتب عنه الكثير خاصة فيما تعلق بعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ، واعتبر صاحب نظرية أسس فيها لعلم جديد سماه (علم العمران والاجتماع البشري). وذهب طه حسين إلى أن «ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ» وكان «هدفه دراسة التطور الإنساني عموما» وان ابن خلدون« كان يهدف إلى دراسة الأحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة التي تتحكم في سير الأحداث عبر الزمان وهو بهذا يقترب من فيكو» فقد كان يعتقد«أن هذا العلم الجديد الذي أتى به سيسمح له بالتنبؤ بالمستقبل.»[32]فابن خلدون يحتل مكانة متميزة في الفكر الحديث حيث يعتبر صاحب رؤية خاصة فيما تعلق بالتاريخ والعمران البشري.

لقد أودع ابن خلدون ذخيرة فكره في مقدمته الشهيرة التي تعتبر مقدمة لكتابه "العبر"، وقد نالت الكثير من الاهتمام والدراسة والبحث من قبل كتاب وباحثين عرب وأجانب، وقد اعتبر ابن خلدون أن مقدمته هدفها أن تكون معينا للمؤرخ على تحليل الأحداث التاريخية ليتحقق من صدق الروايات والأخبار بموضوعها "علم العمران البشري والاجتماع الإنساني".

رغم أن ابن خلدون لم يستخدم مصطلح (منهج البحث التاريخي)، لان هذا المصطلح مستحدث، إلا أن تحديده لأخطاء المؤرخين بتلك الطرقة التحليلية يؤكد دون شك مساهمته المتميزة في التنظير لمنهج التاريخ بمفهومه المعاصر. واعتبر مؤسسا لفلسفة التاريخ باعتراف الكثير من أهل الاختصاص أمثال المؤرخ الإنجليزي روبرت فيلنت* في كتابه "تاريخ فلسفة التاريخ" والمستشرق جاستون بوتول في كتابه " ابن خلدون- فلسفة اجتماعية" وايف لاكوست في كتابه ابن "خلدون"، وساطح الحصري في كتابه " دراسات عن مقدمة ابن خلدون" وغيرهم يمكن أن نشير إلى أن مفكرنا في اهتمامه بموضوع التاريخ قد تجاوز تلك الدوافع التي كانت وراء اهتمام المسلمين عموما بهذا العلم والتي ارتبطت بعلوم الحديث والتفسير وعلوم اللغة العربية، فالتاريخ كان بالنسبة لهم من العلوم الخادمة لعلوم الدين وما ارتبط بها. فقد كانت الدوافع التي وجهت ابن خلدون وجه تأملاته، منها ما هو شخصي عكس ما عاشه من محن ونكسات، ومنها ما ارتبط بما عرفه عصره من اضطرابات وتقلبات، حيث كانت

---

[31] - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1994، ص

[32]- Tahaa Hussein, la philosophie sociale d'ibn Khaldoun, Parie, A, Pedone, 1918, Pp 77, 79, 33, 35.

*** - يقول روبرت فلينت عن ابن خلدون: « كل من يقرأ المقدمة بإخلاص ونزاهة، لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ادعاء ابن خلدون بهذا الشرف: شرف تسميته باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ – أقوى واثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو» روبرت فلينت، تاريخ فلسفة التاريخ، ص 157.**

الأوضاع التي آلت إليها الحضارة الإسلامية من انهيار* بعد ما عرفته مجد وازدهار لذلك لجأ إلى التاريخ ليحلل أجزاءه من خلال نظرة كلية، ويستنطقه ليستعين به على فهم حاضره[33].

يميز ابن خلدون بين ظاهر التاريخ وباطنه، ويعتبر أن الأول هو سرد الأحداث الماضية والبحث في قيام الدول وزوالها، وأما الثاني فهو« نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل الحكمة عريق.»[34] فهو بهذه النظرة يتجاوز التاريخ كسرد للأخبار والسير إلى نوع من القراءة النقدية للتاريخ بتطبيق النظر والتفلسف في فهم الأحداث والوقائع. وقد أراد صاحب المقدمة أن يضع أسس علم جديد للتاريخ لأنه تأكد لديها أن كتب المتقدمين مليئة بالأخطاء، ويمكن تلخيص تلك الأخطاء التي عالجها فيما يلي:

لقد اعتبر أن الميل إلى قبول الأخبار التي تتفق مع معتقدات المؤرخ وما يؤمن به من أفكار يجعله إما يختار ما يوافقه من الأخبار، وإما ينحاز إلى اتجاه معين،« ولما كان الكذب متطرقا بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فان النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع غطا على عين بصيرتها من الاجتهاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب[35]»، وإذا عبرنا عن كلامه بلغة العصر فان كلامه يدخل ضمن ما يسمى في الابستيمولوجيا المعاصرة بمشكلة تدخل الإيديولوجيا في العلوم الإنسانية والاجتماعية.

الثقة بالناقلين: فالمؤرخ مطالب بنقد المصادر التي ينقل منها الأخبار والروايات، وقد عرف عند علماء الحديث منهج الجرح والتعديل. كما على المؤرخ أن يتأكد من الأخبار الصحيحة التي تنقل حوادث وقعت بالفعل وليست حوادث موضوعة لسبب أو لأخر. فالأخبار قد توضع أو تحرف إرضاء للحكام وأصحاب السلطة. كما يطالب المؤرخ بمعرفة أحوال العمران، فالمؤرخ اليوم مطالب بالاستعانة بالكثير من العلوم كلم الانتروبولوجيا والاجتماع وعلم النفس والآثار... لفهم الحوادث على صورتها الصحيحة. كما أن اعتماد المؤرخين على مجرد نقل المصادر دون تمحيص ونقد يكون سببا في الخطأ، ويضاف إلى ذلك أن المؤرخ مطالب بقياس الماضي على الحاضر، فالأحداث في تغير مستمر ومقارنتها تمكن من فهما صحيحا.[36] يمكن أن نستخلص مما سبق شروط الروح العلمية بلغة الميتودولوجيا المعاصرة، التي يجب توفرها

*** - لخص ابن خلدون في هذا النص أوضاع عصره في صورة بليغة التعبير: «وأما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه، وتبدلت بالجملة، واعتاض عن أجيال البربر أهله على القدم بمن طرأ فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان، وشاركوهم في ما بقي من بلدان ملكهم.هذا الى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحَيف الأمم وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية مداها، فقلص من ظلالها وفل من حدها، واوهن سلطانها، وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم، وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون للعالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة.» ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ط2، 1965، ج1 ص 405-406.**

[33] - الجابري العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 210-211.

[34] - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 3-4.

[35] - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 32.

[36] - زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1989، ص 55.

في المؤرخ، كالدقة في ضبط الأخبار ونقلها، والصدق والأمانة العلمية في تحري الأخبار ونقلها، والتحلي برح النقدية وعدم الاكتفاء بمجرد النقل« فكثيرا ما وقع المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها على أشباهها، ولا سيروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة
في الأخبار، فضلوا عن الحق،وتاهوا في بيداء الوهم والغلط.»[37]

العصبية والدولة

يركز ابن خلدون على ظاهرة انقسام العمران إلى بدوي وحضري إلى درجة أن نظريته في التاريخ تتأسس على هذا النوع من العمران، ويعتبر أن حركة التاريخ تسير من الانتقال من البداوة إلى الحضارة، وهذه الحركة لا تكون على شكل خط مستقيم بل على شكل دورة، إنها حركة دورانية. وتكاد هذه الفكرة أن تكون محور الفكر الخلدوني، حيث يفسر بها جميع مظاهر تطور الدولة في جوانبها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية[38]، وقد شيد ابن خلدون علمه الجديد "علم العمران" على أساس الاختلافات بين البدو والحضر، وجعل من ذلك القاعدة التي يفسر من خلالها سير حركة التاريخ وتطوره.

مراحل تطور الدولة:

العصبية هي مبدأ قيام الدول وتطورها وسقوطها، وللدولة أعمار تشبه في ذلك الكائن الحي، وتجتاز الدولة ثلاثة مراحل رئيسية: مرحلة التأسيس والبناء ومرحلة التطور والمجد، ومرحلة الهرم والزوال:

1 - مرحلة التأسيس والبناء: تبدأ الدولة قوية بحكم التماسك، وتغلب فيها المصلحة المشتركة للعصبية وتقوم على علاقات التعاون والتماسك، وتقوم سياسة الدولة في هذا الطور على ثلاثة أسس الأول هو نظام التسيير الجماعي للدولة (المشاركة والمساهمة) في إطار العصبية الحاكمة، ويساهم هذا العامل في الحفاظ على الوحدة الداخلية داخل الجماعة الغالبة التي أسست الدولة، ثانيا سياسة كسب القلوب وإنزال الناس منازلهم وذلك يضمن للدولة ولاء الفئات المختلفة داخل الدولة، أما الثالثة فترتبط بالاقتصاد في النفقات وعدم المبالغة في الضرائب والجبايات وذلك يخلق حالة من الازدهار والرخاء.

2 – طور العظمة والمجد: وتقوم هذه المرحلة كذلك على ثلاثة ميزات مناقضة لتلك التي عرفتها المرحلة الأولى. فبدلا من خشونة البداوة تبدأ (رقة الحضارة)، وبدلا من المساهمة والمشاركة تأتي حالة الاستبداد بالرأي والانفراد بالحكم، وبدل اعتماد صاحب الدولة على عصبيته وعشيرته يتجه إلى الموالي والمرتزقة. ويمكن شرحها كما يلي: الميزة الأولى يتم فيها الانتقال من البداوة إلى الحضارة ومن حياة الخشونة إلى حياة الرفاهية ومن المغالبة إلى الترف نتيجة زيادة العائدات، فتغير الأوضاع الاقتصادية يؤدي حتما إلى تغير عادات الناس وأنماط حياتهم. أما الميزة الثانية فنتيجة للأوضاع التي سادت سابقا يبدأ نوع من التنافس على الترف وتبدأ ظاهرة الاختلافات حول المصالح الخاصة، ويتحول أهل العصبية من الكفاح من اجل الدولة إلى الصراع من اجل تحقيق اكبر قدر من المزايا والترف. ونتيجة

---

[37] - ابن خلدون المقدمة، مصدر سابق، ص 479.

[38] - الجابري العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 141.

ذلك الصراع بين صاحب الدولة وأهل عصبيته يضطر إلى الاستعانة بالموالي، ويرتفع معدل النفقات والحاجة إلى زيادة الضرائب والجبايات، وتكون الظروف قد تهيأت للدخول في المرحلة الثالثة.

3 – تبنى الدول على أساس العصبية والمال، وأي خلل أو ضعف في هذين العاملين سيؤدي لا محالة إلى ضعف الدولة وانهيارها. فعندما تسوء الأوضاع وتتغير علاقات أهل العصبية بصاحب الدولة إلى الأسوأ، وتتفكك العلاقات الاجتماعية بحكم الصراع الناتج عن التنافس والصراع من اجل تحقيق اكبر قدر من الرفاهية والامتيازات، وتكون النتيجة التي آلت إليها الأوضاع من الاستبداد وزيادة الضرائب ونقص العمل والصنائع، سببا في ضعف العصبية ودخولها في حالة أزمة، أو ما يسمى اليوم بلغة العصر ضعف السلطة السياسية وتفاقم الأزمة الاقتصادية، وتصل الدولة إلى مرحلة الإفلاس السياسي والاقتصادي وتكوون الظروف قد تهيأت لعصبيات أخرى في سعيها نحو الملك والسلطان وذلك ما يسميه ابن خلدون بهرم الدولة. وهرم الدولة لا يعني سقوطها في الحين، فذلك متوقف على درجة توفر تلك الأسباب وتطورها.[39]

نقد وتحليل:

هل استطاع ابن خلدون الالتزام المنهج الذي بشر به؟

قد يكون من بين أهم الأسئلة التي يجب طرحها عند دراسة موضوع التاريخ في مقدمة ابن خلدون، هو هل استطاع أن يطبق المنهج الذي أسسه على انتقاد سابقيه ومعاصريه من المؤرخين؟ وهل تجاوز فعلا الأخطاء التي نبه إلى خطورتها؟ لم يلتزم مفكرنا بتلك القواعد التي اقرها، بل قد سقط في بعض تلك الأخطاء التي لاحظها، فقد اخذ ببعض الروايات الضعيفة في كتابه (العبر) التي لم يخضعها للنقد التاريخي، كما أن شغفه بالمناصب قد دفعه إلى التقرب من أصحاب السلطة والجاه ومحاولة إرضائهم جعله يتحيز لتوجهاتهم، ويقدم بعض التنازلات على حساب الموضوعية العلمية[40]. وبذلك لم يكن ابن خلدون مؤرخا متميزا، بقدر ما كان فيلسوفا للتاريخ ومؤسسا ل(علم العمران البشري). لكن مع كل ذلك يمكن القول أن ابن خلدون قد قدم مفهوما جديدا للتاريخ لم يعد فيه ذلك العلم يكتفي بتسجيل التاريخ الوقائع وتدوينها وتاريخ الحكام والدول، ليشمل التاريخ الثقافي والاجتماعي والسياسي والعلمي، ولعل هذه الإضافة التي ساهم فيها صاحب المقدمة قد سبقت التحولات الكبرى التي عرفها التاريخ المعاصر.

يمكن أن نوجز الاعتراضات التي توجه إلى ابن خلدون ومنهجه في اعتراضين: الأول يرتبط باعتماده على تاريخ المجتمعات الإسلامية خاصة المغربية منها وتأسيس استقراءاته على تعميمات متسرعة. أما الثاني فيتمثل في عدم التزامه بقواعد المنهج الذي حدده في مقدمته، واعتباره قد سقط في نفس العيوب والنقائص التي حذر منها وعابها على غيره. ويعتبر الجابري أن العيب الأساسي في نظرية ابن خلدون هو انه لم يتمكن من التحرر من الجانب الذاتي في بحثه، فقد سبغ نظريته للتاريخ الإسلامي بتلك المأساة الشخصية التي عاشها.

---

[39] - الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 226-227.

[40] - للتوسع أكثر في الفكرة يمكن العودة إلى زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1989، ص 62-63.

ويسجل الجابري اعتراضا آخر يتمثل في عدم اعتبار العلم الخلدوني فلسفة للتاريخ بالمعنى الدقيق للكلمة، مقدما في ذلك عدة أسباب:

- فابن خلدون حسب رأيه لم يهتم بالتاريخ الكلي للمجتمعات البشرية ولم يطرح مشكلة التاريخ البشري ومصيره، بل اهتم بالبحث عن العوامل التي تحكمت في حقبة تاريخية من تاريخ الإسلام وتاريخ المغرب تحديدا.
- ولم يستند إلى مبدأ فلسفي عام في علم العمران البشري، بل اقتصر على أحداث تاريخية محددة ولم يتجاوز حدود التاريخ، فقد ربط مشكلة قيام الدول وسقوطها بوقائع محددة، واعتبر أن ما يتجاوز حدود التجربة لا يرتبط إلا بالعلم الإلهي.

لذلك يرى الجابري انه يجب البحث عن هذا العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه والرجوع إلى المصادر التي اخذ منها ابن خلدون[41].

- كما أن مفهوم طبائع العمران مفهوم ضيق من الناحية الفلسفية، لأنه لا يمثل قانونا عاما، فقد ربطه ابن خلدون بظواهر اجتماعية منفصلة، فقد اعتبر أن للعمران البدوي طبائعه وللحضر طبائعه الخاصة. لذلك يجب البحث عن هذا العلم الذي اكتشفه في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه والرجوع إلى المصادر التي اخذ منها[42]. لكن إذا كان ابن خلدون قد بنا نظرياته على ملاحظاته للأحداث التي عرفها قرب في عصره، فان ذلك لا يكون مبررا كافيا للطعن في عموميات نظرياته. فالدور الذي يعزوه ابن خلدون للبدو في أيامه، يكاد يكون نفس الدور الذي لعبه هذا العنصر في التاريخ الإسلامي منذ بدايته. كما أن نقده للمؤرخين السابقين عليه يؤكد اطلاعه على كتب التاريخ وما ترويه من وقائع[43].

إذا كان اهتمام العرب بالتاريخ قديما، فان ما تميز به ابن خلدون هو الطريقة التي الجديدة التي تعامل بها مع أحداث التاريخ، والمنهج النقدي الذي طبقه، فهو لم يكتف بوصف أحداث عصره وإسقاط تجربته على طرق تسجيلها، ولم يكتف بالاشتغال على الأحداث ونقل الأخبار والسير كما فعل سابقوه من كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي والواقدي وغيرهم، بل تجاوز ذلك إلى الجانب الابستيمولوجي من التاريخ بنقده مناهج المؤرخين واقتراح منهج جديد، فقد استطاع صياغة أراء ونظريات جديدة تنم عن أصالة وإبداع شكلت ما سمي بالعلم الجديد (علم العمران البشري).

يمكن تصنيف ابن خلدون حسب التصنيفات المعاصرة إلى عدة مدارس في التاريخ، حيث يمكن تصنيفه مع فيكو أو جان بودان ضمن المدرسة التاريخية الاجتماعية التي تعتبر أن الظواهر الاجتماعية يمكن تفسيرها بالاستناد إلى حقائق التاريخ، كما يمكن تصنيفه مع أصحاب المدرسة الاقتصادية التي تركز على العوامل الاقتصادية في تفسير تطور المجتمعات(كارل ماركس)، ويمكن أن ينسب إلى المدرسة الجغرافية التي تركز على البيئة الطبيعية في تشكيل الحضارات والثقافات[44].

---

[41] - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 129-131.

[42] - المرجع نفسه، ص 136.

[43] - الجابري العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 254.

[44] - زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 75.

يمكن أن نقول في الأخير ما قاله الجابري: «إن أهمية أراء ابن خلدون، ليست في كونها تقدم نظرية كاملة في التاريخ الإسلامي... إن أهمية مقدمة ابن خلدون بالنسبة للفكر التاريخي والفلسفي المعاصر كامنة في كونها شهادة ثمينة تبرز العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام، هذه العوامل التي يقوم عليها، كل فهم وتفسير أو تنظير للتاريخ العربي»[45].

المحاضرة الثامنة

فلسفة التاريخ عند جام باتيستا فيكو

(1744-1668) Giambattista Vico

يعتبر البعض أن فيكو*هو المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ، ويمكن أن نقول أن مكانته في التراث الغربي تضاهي مكانة ابن خلدون في الفكر العربي. وقد بقي هذا المفكر مغمورا، ولم يبدأ الاهتمام بفكره إلا مع بداية القرن التاسع عشر.

عصر فيكو:

ساد القرن الثامن عشر الإيمان بالعقل والتقدم البشري، وكان الاهتمام بالتاريخ مظهرا من مظاهر الاهتمام بالإنسان، وكان ذلك القرن ينبأ ببداية عصر جديد يقوم على التفكير الحر وتقدم العلوم ومنها التاريخ. كما أن حركة الإصلاح الديني والإصلاح المضاد ونشأة الدول القومية قد شجعت على الاهتمام بدراسة التاريخ والعودة إلى المؤرخين القدامى. رغم ان الذين كتبوا عن التاريخ في تلك الفترة لم ترق كتاباتهم إلى مستوى الكتابات الدقيقة، فقد اقتصرت اهتماماتهم بمجلات تفسير حوادث الماضي دون تطبيق المنهج النقدي ومحاولة تفسير حركة التاريخ في كليتها. لقد عاش فيكو في المرحلة التي سيطر فيها الفكر الديني، وقيام محاكم التفتيش التي تصدت للنهضة الايطالية، لذلك قد تكون تلك الأوضاع التي عرفها عصر فيكو سببا في الطريقة التي كتب بتا، والتي امتازت بإخفاء توجهاته الفلسفية وغموض أسلوبه[46].

فلسفته في التاريخ

يمكن أن نفهم فلسفة في التاريخ من خلال موقفه من فلسفة ديكارت، فقد وجه نقده لنظرية المعرفة عن ديكارت الذي قلل من أهمية الدراسات الإنسانية مثل اللغات والفنون والتاريخ. وخلاصة ما وصل إليه في نقده، أن دراسة التاريخ تختلف عن دراسة الرياضيات والطبيعة، وان ديكارت بإغفاله دور التجربة يعيق البحث التاريخي، إذ كيف يمكن تطبيق فكرة فطرية الأفكار على التاريخ[47]. وقد تأثر فيكو ببيكون خاصة ما ذكره عن الفكر في كتابه "الأرغانون

---

[45] - الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 254.

* - جام باتيستا فيكو Giambattista Vico (1668-1744) فيلسوف تاريخ ايطالي، درس اللغات القديمة والأدب والفلسفة والحقوق، أهم مؤلفاته: (انفعالات بائس) 1693، (الكتاب الميتافيزيقي) 1710، (القانون الكلي) 1722، ويعتبر كتابه (العلم الجديد) 1725- 1744 أهم منجزاته الذي جمع فيه أهم ما كتب في التاريخ واصدر الكتاب في خمسة أجزاء. 1- (المظاهر العامة للحضارة) 2- (في أهمية الشعر في الحضارات القديمة)، 3 – (الوجود الجمعي للأفراد باعتباره تجسيدا لروح الأمم)، 4 – (تطور الإنسانية)، 5 – (عودة المجتمعات عند انبعاث الأمم بعد انحطاطها).

[46] - عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، مؤسسة هنداوي، 2021، ص 21.

[47] - محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 155.

الجديد" واعتبر أن المؤرخين قد يقعوا في أوهام مماثلة وحدد الأخطاء التي يمكن أن تقع فيها الأمم والمؤرخين معا في أربعة:

1- وهم التهويل والتفخيم: تحاول كل امة من الأمم أن تمجد ماضيها، والمبالغة في إبراز مآثرها وانتصاراتها، لكن قيمة التاريخ لا تقاس بانجازات لحظة تاريخية معينة بقدر ما تقاس بتأثير ها في المسار العام للتاريخ، ويقابل هذا الوهم ما أشار إليه بيكون بوهم القبيلة.
2- وهم الثقافة الأكاديمية: ويرتبط بما يسقطه المؤرخ من نتاج ثقافته على شخصيات التاريخ، ويقابل هذا الوهم وهم الكهف عند بيكون، فقد تصور الكثير من الباحثين البدايات الأولى للبشرية على ضوء ثقافة عصرهم.
3- وهم التأثير والتأثر: حينما يعتقد المؤرخ أن الأحداث المتشابهة مرتبطة ببعضها البعض، وان هناك تأثر وتأثير بينها.
4- وهم الاقتراب: يكون حينما يجعل المؤرخ من التاريخ يشتغل كما تشتغل ذاكرة الإنسان، وأن الأحداث كلما كانت قريبة منا كلما كنا أكثر معرفة بها، وأن السابقين أكثر علما بالعصور الماضية لأنهم أكثر قربا منها من الناحية الزمنية[48].

منهج فيكو في "العلم الجديد"

يعتبر الكثير من الباحثين في فلسفة التاريخ انه مؤسس فلسفة التاريخ، حيث أن العمل الذي قام بت في هذا الصدد يمكن مقارنته بما قام بت أوجست كونت في علم الاجتماع، وقد ترجع أهمية فيكو إلى المنهج الذي طبقه أكثر مما ترجع إلى الأفكار التي جاء بها[49]. لقد حاول أن يدرس التاريخ دراسة استقرائية كما فعل بيكون مع دراسة الطبيعة، وقد وظف التراث الأسطوري للشعوب، لذلك رجع إلى الأشعار القديمة مثل أشعار هوميروس والتشريعات البدائية في الألواح الاثناعشر. ويقيم فيكو منهجه في التاريخ على التوفيق بين فقه اللغة والفلسفة، فيبدأ بالأدلة الفلسفية ثم يتبعها بالأدلة اللغوية، ويؤكد في منهجه دور العناية الإلهية كحقيقة تاريخية، فتطور الإنسان والمجتمع يثبت أن هناك منطقا يتعالى على الوعي الفردي، ويؤكد وجود عناية إلهية، ويميز فيكو بين نوعين من تلك العناية، العناية الإلهية المتعالية التي تمظهرت في أعمال تاريخية خاصة، والعناية الإلهية الكامنة في التاريخ والتي تعمل وفق قوانين موحدة وترتبط بالعادات البشرية.ويضيف فيكو إلى تلك الأدلة اللاهوتية أدلة منطقية، حيث اعتبر أن البحث في أصول التنظيمات البشرية يجب ان تبدأ من الأصول الأولى ويتوقف عندها، كما أن تاريخ البشر قد بدأ مع بداية تفكير البشر بطريقة إنسانية. أما الأدلة اللغوية فقد ارتبطت بضرورة دراسة التعبيرات البطولية في الأساطير والخرافات باعتبارها الأساليب التي اتخذتها العقلية البدائية للتعبير عن الأشياء، رغم أنه لم يكن يسلم بصدق تلك الروايات تسليما حرفيا[50].

الدورة التاريخية عند فيكو:

---

[48] - المرجع نفسه، ص 156-157.
[49] - المرجع السابق، ص 153.
[50] - عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، مرجع سابق، ص 70-74.

انتهى فيكو من دراسته للحضارات القديمة الى تحديد قانون عام اعتبر انه يحكم تطور التاريخ، فكل الشعوب في نشأتها وتطورها تخضع لهذه الدورة التاريخية التي تتعاقب في ثلاثة مراحل، ويربطها بثلاثة طبائع بشرية وثلاثة أنواع من اللغة وثلاثة أنواع من الحكومات، ويعترف فيكو انه استمد هذا القانون الثلاثي من دراسته للتاريخ المصري القديم.

1 – المرحلة الإلهية: تعكس هذه المرحلة طفولة البشرية من ناحية ضعف قدرتها على التفكير، فقد نشأت الميتافيزيقا الشعبية الأولى من جهل الإنسان بالطبيعة وخوفه منها، فعاطفة الخوف هي التي دفعته إلى تصور الآلهة، وسيطرت الخرافة والأسطورة على العقل البشري، فلم تكن هناك قوة تضاهي قوة الدين في هذه المرحلة، ولكل امة آلهتها الخاصة، فكان العقل في هذه المرحلة لا يمكنه أن يدرك إلا ما كشفته له الآلهة عن طريق الرسل، وهذا ما يؤكد فكرة فيكو في أن الأمم لا تقوم بدون دين. وترتبط هذه المرحلة بالطبيعة البشرية الشعرية أو الإلهية التي تقوم على الخيال والحاجة إلى المعتقد الديني، كما ارتبطت كذلك بحكومات دينية كانت فيها التكهنات والتنبؤات هي القوانين الأولى، واعتبرت القوانين أسرار دينية لا يدركها جميع البشر.

2 – المرحلة البطولية: ارتبطت بتقديس القوة التي تجسدت في الأبطال الذين ينحدرون من الأصل الإلهي، فالولاء كان للقوة التي يعبر عنها الأبطال رغم أنها مازالت ترتبط بالمعتقد الديني، وكانت لغة التعبير فيها هي لغة الشعر التي تقدس القوة والبطولة والشجاعة، وكانت الحكومات التي ظهرت فيها هي الحكومات القائمة على القوة والتمييز بين الشعب.

3 – المرحلة البشرية: وفيها حصل تطور في فكر البشر فأصبحوا قادرين على التفكير المنطقي في الأشياء، وبدأ الناس يعرفون القانون الإنساني، ظهرت الحكومات التي تقوم على القانون وتحاول تحقيق المساواة بين المحكومين. وتطورت اللغة إلى اللغة الشعبية التي يكون النثر أساسها.

يبدو أن هذا التقسيم الثلاثي الذي يحدده فيكو قد فرضه على حركة التاريخ، لذلك نراه يستعين بمبدأ ميتافيزيقي هو العناية الإلهية.، فقد كان الدين في المرحلة الأولى هو الوسيلة الوحيدة القادرة على كبح خشونة البشر، ودبرت العناية الإلهية أن يعيش هؤلاء البشر في ظل حكومات دينية[51].

تعقيب:

لقد تصور فيكو أن تاريخ البشرية يتطور على شكل دورة حضارية في شكل لولبي، وكل دورة مرتبطة بالتي تليها.ولا يرى فيكو تناقضا بين إيمانه بالعناية الإلهية التي تكون وراء الأحداث التاريخية، وتأكيده على حرية الإنسان في صنع تلك الأحداث الاجتماعية والسياسية، فالحرية الإنسانية لا تمارس إلا ضمن إطار العناية الإلهية.

يبدو أن الخلفية الدينية حاضرة بقوة في نظرية فيكو للتاريخ، فأهم المسلمات التي ينطلق منها مستمدة من العهد القديم، وقد أثر ذلك على نظرته للحضارات القديمة. ورغم كل تلك الجهود التي بذلها في بناءه النسقي لنظريته، تبقى أن الكثير من أفكاره في التاريخ لم تكن وليدة الاستقراء، فالكثير منها كان محددا مسبقا لارتباطه بمعتقداته الدينية وتأثره الواضح بالتاريخ

---

[51] - **عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، مرجع سابق**، ص 81-84.

اليهودي، فقد استثنى التاريخ المقدس من دائرة النقد التاريخي. كما انه انتقد الحضارات القديمة كالمصرية والبابلية والصينية، واعتبر أن معتقداتهم لا تعدو مجرد خرافات تمتزج بالسحر، ولم يكتف بذلك النقد الديني بل راح يقلل من شأنها حتى في منجزاتها الأخرى.

المحاضرة التاسعة

فلسفة التاريخ عند فولتير*

(1778-1694)

* - فرانسوا ماري آروويه فولتير(1694-1778) François Marie A. Voltaire : مؤرخ وأديب وفيلسوف فرنسي كلن له مكانة خاصة في فكر القرن الثامن عشر، وفي حركة التنوير، وترجع شهرته إلى نقده الساخر ونشاطه التنويري، أكثر من كتاباته الفلسفية، كما عرف بعلاقته بالشرق وبمؤلفاته الغرائبية عن الشرق. كان غزير التأليف أهم كتبه: (مقال في عادات وروح الأمم 1769) – (حوليات 1731) – (فلسفة التاريخ 1765) – (نشأة تاريخ المسيحية 1776) – (رسالة في التسامح) – الرسائل الفلسفية)

لقد مثلت فلسفة التاريخ عند فولتير البعد الجديد الذي ساد عصر التنوير، وعبر عن روح النقدية التي عرفتها العلوم الإنسانية. واستطاع أن يتخلص من تلك النزعة الدينية التي سيطرت على المؤرخين، فربط البحث التاريخي بالنظر الفلسفي، وأعطى للجانب الواقعي أهميته في تفسير سير الحوادث بعيدا عن التاريخ الذي يقدمه الكتاب المقدس. ويعد أول من استخدم مصطلح (فلسفة التاريخ)، ولم يكن يهدف إلى إنشاء فرع جديد من فروع المعرفة التاريخية باستخدامه لهذا المصطلح، وإنما كان هدفه التأكيد على أهمية المنهج الفلسفي في الدراسات التاريخية، أي المنهج العقلاني النقدي في التعامل مع الأخبار والروايات، ومحاولة تجاوز تلك التفسيرات الخرافية والأسطورية التي كانت سائدة[52]. واعتبر أن الفهم الصحيح للتاريخ يكون بتتبع تطور العقل البشري عبر حقب التاريخ، وان اهتمام المؤرخ لا بد أن ينصب على كل مظاهر الحضارة الإنسانية، وتجاوز ما كان سائدا من في العصور الوسطى من اهتمام بالأبطال والدول والكنيسة، فالتاريخ هو نتاج احتكاك الأفكار والحضارات.

ويعتبر فولتير التاريخ مجموعة من الأباطيل والخدع التي نضحك بها الأموات لنجعل الماضي يتناسب مع رغباتنا، فالتاريخ ما هو إلا صورة عن الجرائم والكوارث، ويكون الحل بالنسبة له هو تطبيق الفلسفة على التاريخ، لان الفلاسفة هم الأكثر قدرة على كتابة التاريخ بصورة صحيحة، فالأساطير قد شوهت التاريخ عند جميع الشعوب، والفلسفة هي وحدها القديرة على إمكانية التنوير[53]. فقد قرر فولتير أن يبحث عن الطريقة التي يبني حولها كل تاريخ المدنية، ووجد ذلك في تاريخ الحضارة، فلم يهتم في كتابة التاريخ بالملوك والأبطال بل بالحركات وقوى الجماهير، ولم يتناول فيه الحروب، فقد كانت المعارك والثورات أمرا ثانويا، فما كان يشغله أكثر هو مسار تقدم العقل البشري، أي المراحل التي مر بها الإنسان من العصور البربرية إلى الحضارة. لقد أنتج فولتير فلسفة للتاريخ تنتظم فيها أسباب تطور العقل الأوربي غير مبال بالمعجزات والخوارق، ومعتبرا أن التاريخ لن يقدم معرفة حقيقية إذا لم يتحرر من اللاهوت، وقد سبب له هذا الموقف المتمرد في عصره سخط رجال الكنيسة والسياسة معا[54].

تطبيق الفلسفة على التاريخ

يمكن تلخيص الأسس التي أقام عليها فولتير فلسفته للتاريخ فيما يلي:

1 – التاريخ يجب أن يهتم بالتأريخ للحضارات وبتطور العقل البشري، وأخبار الحروب والسياسة لا تعكس حقيقة التطور البشري. كان هم فولتير هو البحث عن الخيط الناظم الذي يمكنه من نسج كل تاريخ أوربا، وقد وجد ذلك في تاريخ الحضارة، فاعتبر أن التاريخ الحقيقي لا يكتفي بتسجيل سير الملوك والحكام وأخبارهم، بل يجب أن يهتم بالشعوب، ويجب أن يتناول الجنس البشري وليس الدول، وتقدم العقل البشري وليس الحروب. ويؤكد ذلك في قوله: « لا أريد أن اكتب تاريخا عن الحروب ولكن عن المجتمعات، وان أؤكد كيف عاش الناس داخل أسرهم وعائلاتهم، وما هي الفنون المشتركة التي هذبوها وارتقوا بها... إن موضوعي هو التاريخ العقل البشري وليس مجرد عرض تفصيلي للحقائق الجميلة. وسوف لا القي أهمية

---

[52] - كولنجوود .ر.ج. ، فكرة التاريخ، ترجمة محمد باكير خليل، مصر، 1961، ص 30.

[53] - ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله مشعشع، مؤسسة المعارف، بيروت، ط1، 1966، ص 274.

[54] - المرجع نفسه، ص 276.

على تاريخ اللوردات والأسياد... ولكني أريد أن اعرف حقيقة الخطوات التي خطا بتا الناس من العصور البربرية إلى المدينة.[55] »

2 ـ على التاريخ أن يتخلص من عقدة التركيز على تاريخ أوربا واعتباره مركز التاريخ البشري،على حساب تاريخ الشعوب الأخرى، وانتقد فولتير كتاب بوسويه "مقال في التاريخ العالمي" واعتبر انه لم يكن تاريخا عالميا، لأنه تجاهل تاريخ الحضارات القديمة كالصينية والهندية والفارسية والبابلية والمصرية.

3 ـ يجعل فولتير من العقل المعيار الذي به يجب أن نعيد النظر في التاريخ، لذلك اعتبر انه من الضروري إعادة النظر في التاريخ الأوربي خاصة القديم والوسيط، كما اعتبر أن أهم الحقب الزمنية في ذلك التاريخ، تتمثل في التاريخ اليوناني القديم، والدولة الرومانية ثم عصر النهضة وأخيرا عصر التنوير. أما أكثر العصور تدهورا هو العصر الوسيط الذي لم تكن فيه السلطة للعقل فكان التعصب الديني سببا في تلك الحروب الدامية وتلك الأشكال البشعة للاستعباد والاستغلال. وقد تجاوزت حملة النقد التي خاضها فولتير رجال الدين إلى المؤرخين الذين أسسوا تأريخهم على الإيمان بفكرة العناية الإلهية وعقيدة الخطيئة المسيحية، واعتبر أن تلك الفكرة لا تساهم في تطور البشرية، فالإيمان بمستقبل البشرية يقتضي التحرر من الفكر اللاهوتي فالتاريخ لا يسير وفق العناية الإلهية كما اعتقد اللاهوتيين، فتطور التاريخ هو انتصار للعقل على الجهل والخرافة والفكر الكنسي، وعليه لا بد من الإيمان بالعقل والتفاؤل بمستقبل أكثر عقلانية وحرية[56].

4 ـ انتقاده لفكرة تأسيس التاريخ البشري القديم على قصص العهد القديم، وتجاهل الحضارات الشرق القديم، كما فعل سان أوغسطين وبوسويه وفيكو. كما انه شكك في القيمة التاريخية لتلك القصص.

المحاضرة العاشرة

---

[55] - **المرجع سابق، ص 276.**

[56] - **محمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص 184-187.**

فلسفة التاريخ عند هيجل*

(1831-1770)

حاول هيجل من خلال فلسفتة في التاريخ تفسير مسار التاريخ والكشف عن معناه، وتعتبر فلسفته من أكثر النظريات نضجا حيث تجاوزت كل سابقيه، فقد كانت من أكثر الفلسفات أهمية في تطور الفكر الحديث، ولا شك أن كتابه " محاضرات في فلسفة التاريخ" يعد من أهم الأعمال التي أنجزها، وإذا كانت فلسفته شديدة التعقيد فإن فلسفته في التاريخ تعد اقل أفكاره تجريدا وارتباطا بالواقع المادي[57]، مع أن فلسفته تضمنت نزعة تاريخية عميقة. ويعتبر هيجل أن التاريخ صيرورة فكرية تتجه نحو غاية محددة هي تحقيق الحرية الإنسانية، فالتاريخ هو عملية من التحول والتطور المستمر. ويؤسس تاريخ العالم على سردية من تطور مراحل الحرية البشرية والوعي الذاتي للإنسان. يقول هيجل: « إن الفكرة الوحيدة التي تجلبها الفلسفة معها وهي تتأمل التاريخ، هي الفكرة البسيطة عن العقل، التي تقول أن العقل يسيطر على العالم، وأن تاريخ العالم*، بالتالي، يتمثل أمامنا بوصفه مسارا عقليا. هذا الحدس والإقناع هو مجرد فرض في مجال التاريخ بما هو تاريخ، لكنه ليس فرضا في مجال الفلسفة[58]». ويستنجد هيجل في فلسفته للتاريخ بالفكر، ويعتبره الدافع الحقيقي لحركة التاريخ، فعندما ينتقل شعب من الشعوب خلال تطوره التاريخي من مرحلة إلى أخرى، فذلك يعود إلى أن الفكر المطلق قد ارتقى إلى مرحلة اعلي في تطوره[59].

الجدل عند هيجل:

ترتبط فلسفة هيجل عامة ارتباطا وثيقا بمنهجه الجدلي، لذلك يكون من المفيد شرح نظريته في الجدل ولو بطريقة موجزة لفهم فلسفته في التاريخ. يعتبر هيجل نفسه انه اكتشف طبيعة الفكر التي اخطأ المناطقة منذ أرسطو في فهمها، فالمنطق بالنسبة له لا يجب أن يكتفي بدراسة صور الفكر وقواعده بل عليه أن يدرس مادته كذلك، فهو بحث في طبيعة العقل ومضمون الفكر، أو دراسة النسيج الذي يتألف منه الفكر لكي يمكن الكشف عن طبيعته وماهيته. وينتهي

---

* - جورج فلهلم فردريك هيجل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770-1831): من أكثر الفلاسفة الألمان شهرة، عرف بفلسفته المثالية، وبمنهجه الجدلي. أهم مؤلفاته: حياة يسوع(1795) – روح المسيحية ومصيرها (1799) – فينومينولوجيا الروح (1807) – المنطق الكبير في ثلاثة مجلدات(1816-1812) – مبادئ فلسفة الحق (1820) – محاضرات في فلسفة التاريخ (1837) – محاضرات في الجماليات (1835).

[57] - بيتر سينجر، هيجل مقدمة قصيرة جدا، تر. محمد إبراهيم السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015، ص 10.

* - التاريخ العام أو التاريخ العالمي، هو تاريخ البشرية جمعاء، ويقابله التاريخ الجزئي الذي يهتم بتاريخ امة من الأمم، انه التاريخ الفلسفي الذي يهتم بتطور الإنسان الحضاري بغض النظر عن الآمة أو الحقبة الزمنية. ويهدف التاريخ العالمي إلى إبراز التنوعات الثقافية والخصائص الاجتماعية والثقافية والسياسية في أنحاء العالم خارج أوربا. والتاريخ اليوم مطالب بحيادية أكثر والإقرار بالاختلاف والتنوع العالمي والانفتاح على التجارب البشرية والاعتراف بأهميتها. لأن التاريخ مازال تحكمه المركزية الأوربية منذ عهد اليونان، ومازال هناك من يعتبر أن في التاريخ مركزا والباقي هوامش، واعتبار أن هناك صورا نمطية يجب أن تفرض على الشعوب. لكن هناك الكثير من التطورات التي حدثت في العالم خارج اوربا، خاصة ما تعلق بحركات التحرر والنهضات التي عرفتها الكثير من البلدان في آسيا وإفريقيا، قد فرضت وضعا جديدا انعكس على التوجهات العامة في العلوم الاجتماعية والإنسانية وخاصة التاريخ، حيث بدأ الغربيون يتخلون عن تلك الأفكار التي وجهت التاريخ، (التاريخ الغربي هو محور التاريخ البشري)، فلكل الشعوب تاريخها الذي يعبر عن ثقافتها وروح حضارتها.

[58] - - محاضرات في فلسفة التاريخ، ج الأول، العقل في التاريخ، هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986، ص78.

[59] - بليخانوف، فلسفة التاريخ، المفهوم المادي للتاريخ، ص 44.

هيجل إلى تأكيد أن الفكر جدلي الطابع، وان المنهج الجدلي هو الذي يعبر عن ماهية الفكر وطبيعة الروح[60].
ويمكن اعتبار المنهج الجدلي منهجا موضوعيا يعبر عن نشاط العقل الموضوعي، وهو منطق جديد يختلف عن منطق أرسطو الذي يعبر عن الثبات والسكون، فالمنطق الجديد ينظر للكون في حالة حركة وتغير متجاوزا بذلك تلك الماهيات الثابتة التي قام عليها المنطق القديم. رغم أن هيجل يعترف أن منطقه الجدلي امتداد للجدل القديم الذي عرف عند فلاسفة اليونان (أمثال زينون الايلي- هيرقليطس وجورجياس وسقراط وأفلاطون)، كما استقى الكثير من أفكاره من الفلسفة الحديثة خاصة من الفلاسفة أمثال سبينوزا وكانط وفيشة وشيلينج[61].

يرتبط مفهوم التاريخ عند هيجل بمنهجه الجدلي، تلك العملية التي تتحكم في حركة تطور المجتمع البشري، لان التاريخ يسير وفق حركة حتمية متصاعدة يتجه فيها العقل إلى تحقيق الحرية الكاملة والوعي الذاتي للإنسان، وهو عملية من التحول والتطور المستمر التي تتحرك باتجاه تحقيق التقدم الحقيقي. ويعرض هيجل مفهومه للتاريخ ضمن جدليته، فالتاريخ في منظوره يسير وفق سلسلة من الصراعات التي تكون نتيجتها ظهور نظام اجتماعي أكثر تطورا وعقلانية وعدالة. فحركة التاريخ تخضع لصراع المتناقضات، فكل مرحلة هي نتيجة لصراع مرحلتين سابقتين، والأطروحة تمثل نظاما اجتماعيا قائما في مرحلة تاريخية معينة، ويمثل النقيض تلك القوى التي تتحدى ذلك النظام، ويأتي التركيب ليمثل النظام الاجتماعي الجديد كنتيجة تنبثق من الصراع بين القضية والنقيض.

يرى هيجل أن كل فكرة أو موقف يؤدي إلى موقف معارض، ويتحد الموقف الأول مع الموقف المعارض لتشكيل تركيب جديد، وليست الأفكار وحدها هي التي تخضع لهذا التطور الجدلي فالأشياء خاضعة له أيضا، فكل قضية تحتوي على تناقض أو تعارض ينتهي به التطور إلى وحدة وانسجام، فحركة الأفكار هي نفس حركة الأشياء، حيث أن قانون التطور والتسلسل يحكمهما فمن الوحدة إلى التعارض ومن التعارض إلى الوحدة، والعقل هو الوسيلة لإدراك تلك العملية المنطقية، ومهمة العقل والفلسفة هي اكتشاف تلك الوحدة الكامنة في التعارض، ومهمة الأخلاق هي توحيد السلوك والأخلاق، ومهمة السياسة هي توحيد الأفراد داخل الدولة[62].

فلسفة هيجل في التاريخ:

يميز عادة بين منظورين في فلسفة التاريخ، الأول يهتم بدراسة مناهج البحث والطرق التي يكتب بتا والكيفية التي يتم بتا التحقق من صحة الوقائع التاريخية، أي تلك الفحص النقدي لمنهج التاريخ، أما المنظور الثاني فيهتم بتقديم وجهة نظر كلية عن مسار التاريخ. وقد قام هيجل في كتابه "محاضرات في فلسفة التاريخ" بالجمع بين المنظورين، وقد اهتم بالتاريخ الكلي، أي تاريخ الإنسان من خلال تطوره الحضاري، وقسم التاريخ إلى ثلاثة أصناف حسب المناهج التي يكتب بها:

1 – التاريخ الأصلي:

---

[60] - إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط3، 2007، ص 19-20.
[61] - المرجع نفسه، ص 67-69.
[62] - ويل ديورانت، قصة الفلسفة، مرجع سابق، ص 378-379.

في هذا النوع من العمل التاريخي يحاول المؤرخ أن يحول الأحداث من حوله إلى عالم التمثل العقلي، فيكون الحاضر الذي يعيشه هو المادة الفعلية التي شكلت الأحداث « فهو يصف مشاهد شارك هو نفسه فيها، أو كان على اقل تقدير شاهدا مهتما بها[63]». وتكون مهمته عرض الحوادث والأشخاص أمام الأجيال القادمة، محاولا أن يكون لتلك الأحداث نفس الوضوح الذي تمتعت بت عند حدوثها، معتمدا على ملاحظاته الذاتية أو الروايات الحية التي سمعها. والمؤرخ في هذا الوضع لا يتجاوز الأحداث بل يبقى ملتزما بحدودها، فهو يعيش روح تلك الأحداث ولا يقدم أي صور فكرية، ومن الأسماء التي يذكرها هيجل كمثال على هذا النوع من التاريخ، عند اليونان هيرودوت Hérodote وثوكيديدز Thucydide*، فقد حاولا هؤلاء وصف الأعمال والأحداث التي عاشوها في مجتمعاتهم دون التدخل فيها. أما في العصور الحديثة فيعتبر المذكرات التي كتبها الكاردينال ريتز Cardinal Ritz في فرنسا وكتاب فريدريك الأكبر" تاريخ عصري Histoire de mon temps" أحسن مثال على هذا النوع من الكتابة التاريخية[64].

2- التاريخ النظري:

تمتاز هذه الكتابة التاريخية بأن المؤرخ يتجاوز أحداث عصره كأن يكتب عن عصر لم يعش أحداثه، فهو يحتاج إلى مادة تاريخية يجمعها ويصنفها ويؤرخ من خلالها للعصر الذي يدرسه، واهم ما يميز المؤرخ انه يقبل على عمله بروح خاصة تتميز عن المضمون الذي يعالجه، من هنا تكون الاختلافات في المنهج الذي يختاره كل مؤرخ لنفسه. ويقسم هيجل هذه الطريقة في الكتابة التاريخية إلى أربعة أنواع أساسية يمكن تلخيصها فيما يلي:

أ- يقترب هذا النوع كثيرا من التاريخ الأصلي، حيث يقتصر فيه المؤرخ على سرد الأخبار محاولا إبراز الماضي في صوره الواضحة كما لو كان جزءا من تلك الأحداث. ويبدو أن المؤرخ النظري وكأنه يتعسف في وصف الحوادث التاريخية، لأنه يسقط ثقافة عصره ومجتمعه على تلك الأحداث التي يدرسها، ويبدو متأثرا بأفكار عصره أكثر مما يبدو متأثرا بشروط الحوادث التاريخية التي يدرسها.[65]

ب- يسميه هيجل التاريخ البراغماتي، ويهتم باستخلاص القيم والدروس من التاريخ، فالمهمة هنا تكون دراسة الماضي من اجل الحاضر، فالماضي لا يستدعى لذاته بل لما يمكن أن يقدمه من دروس. ويعتقد هيجل أن الدول والشعوب لا تتعلم من التاريخ، لان التاريخ لا يعيد نفسه، فلكل عصر ظروفه الخاصة، وبذلك تكون الدروس المستخلصة من الماضي لا تفيد في حل مشاكل الحاضر التي ترتبط بسياقات جديدة وخاصة، «ما تعلمه التجربة والتاريخ هو أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئا قط من التاريخ، ولم تعمل وفقا لمبادئ مستمدة منه، إذن يندمج كل عصر في ظروف خاصة، ويعرض وصفا للأشياء فريدا تماما من نوعه، لدرجة أن سلوكه لابد أن تحكمه اعتبارات مرتبطة بذاته، وبذاته وحدها. فالمبادئ العامة لا تقدم أي عون وسط ضغط الأحداث الكبرى[66]».

---

[63] - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص69.

* - ثوكيديدز Thucydide(465-400ق.م) مؤرخ يوناني.

[64] - المرجع نفسه، ص 67-72.

[65] - إمام عبد الفتاح إمام، مقدمة محاضرات في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص 37.

[66] - هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، 1986، ص 75.

ت- أما الشكل الثالث من التاريخ النظري هو التاريخ النقدي، أو تاريخ التاريخ، لأنه نقد للروايات التاريخية، ودراسة لحقيقتها، لان المؤرخ ينتزع من الوثائق إضافات ليست موجودة في المادة المدونة بعد دراستها وفحصها ونقدها، فالمؤرخ المعاصر يقوم بنقد الروايات ومقارنتها بعضها بالبعض ليكتشف المبالغات والتوظيفات التي قد ترتبط برواية معينة. ويعتبر هيجل أن المؤرخين الفرنسيين قد تفوقوا عن نظرائهم الألمان في هذا المجال[67].

ث- أما النوع الرابع من التاريخ النظري فيتميز بطابعين الأول جزئي لأنه يهتم بالتأريخ لشرائح معينة من التاريخ كالقانون أو الفن أو الدين... ويتميز كذلك بطابع العمومية لأنه يهتم بتلك الشرائح عبر التاريخ العام للإنسان كالتأريخ للفن أو للدين عامة من بداية التاريخ الإنساني إلى العصر الحاضر. ويمثل هذا النوع من الكتابة التاريخية مرحلة انتقال من الكتابة التجريبية للتاريخ (سواء كانت كتابة أصلية أو نظرية) إلى الكتابة الفلسفية[68].

3 – التاريخ الفلسفي:

يقول هيجل: « إن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر[69]»، فالعقل يحكم التاريخ من خلال الفكر، ويؤكد على أن ما يميز البشر هو الوعي أو العقل فالعقل موجود في كل ما هو بشري، وأن التاريخ البشري الحقيقي لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي، وان المجتمعات التي كانت تعتمد على الخرافة والأسطورة لا تمثل جزءا من التاريخ الإنساني، لان التاريخ لا يبدأ في المراحل التي يكون فيها الإنسان متحدا مع الطبيعة. وينفي هيجل ذلك الاتهام الذي يوجه إلى الدراسة الفلسفية للتاريخ، والى علاقة الفلسفة بالتاريخ، حيث يرى أن الفيلسوف لا ينافس المؤرخ في دراسة الحوادث التاريخية في جمع المادة المعرفية من معلومات ووثائق، حيث ينحصر دوره في محاولة قراءة الأحداث وتفسيرها. ويعتبر انه حينما يقر بان العقل يحكم التاريخ فهو لا يقحم أفكارا فلسفية على التاريخ، لان هذه الفكرة مستخلصة من دراسة التاريخ، وليس ثمة إقحام لأي أفكار فلسفية على التاريخ كما يزعم أولائك الذين يوجهون الاتهامات ضد الفلسفة عامة وفلسفة التاريخ بصفة خاصة. ويحذر هيجل من الخطأ الكبير الذي وقع فيه الكثير من المؤرخين حينما يخترعون أفكارا قبلية ويفرضونها على الماضي، كما يحذر أيضا من تلك الروايات الخرافية التي تنتشر كثيرا بين الناس، كتلك الروايات التي يرويها اليهود عن أنفسهم بأنهم شعب الله المختار الذي تعلم بطريقة مباشرة من الله[70].

يقيم هيجل الصورة التركيبية التي يقدمها عن مسار التاريخ على ثلاثة عناصر أساسية، يمكن اختصارها فيما يلي:

1- ماهية العقل: طبيعة الروح أو العقل تختلف عن طبيعة المادة، فإذا كانت ماهية المادة هي الثقل، فإن ماهية العقل هي الحرية، وما تاريخ العالم سوى صراع الروح لكي تصل إلى مرحلة الوعي الذاتي، أي المرحلة التي تصل فيها إلى الحرية، وكل مرحلة من مراحل التاريخ تمثل درجة من الحرية. ويبدأ هيجل بالحضارات الشرقية القديمة التي تميزت بالعبودية، أما المرحلة الثانية فتمثلها الحضارة اليونانية والرومانية التي اتسع فيه مفهوم الحرية نوعا ما عن

---

[67] - المصدر نفسه، ص 86.

[68] - المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 40.

[69] - المصدر نفسه، ص 77.

[70] - المصدر نفسه، ص 79.

الحضارات التي سبقتهم. أما الأمم الجرمانية فقد كانت أولى الأمم التي وصلت إلى الوعي بان الإنسان حر بما هو إنسان[71].

2- الطرق التي يستخدمها العقل في التحقق: هناك جانبان أساسيان الجانب الجزئي حيث أن محرك التاريخ الأول هو حاجات الناس وانفعالاتهم ومصالحهم الذاتية،« وليس من شك أن حاجات الأفراد ومصالحهم هي الدافعة إلى كل سلوك تاريخي، وان تحقيق الفرد هو الذي ينبغي أن يحدث التاريخ[72]»، فالدوافع الجزئية والاهتمامات الفردية هي ما يحرك سلوك الأفراد، رغم ان الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الكلي.

3- الشكل الذي تتحقق فيه الروح: يتمثل في الشكل الذي تتحد فيه الإرادة الذاتية بالإرادة الموضوعية، ويتحقق ذلك في الدولة باعتبارها التحقق الفعلي للحرية، فالإرادة التي تطيع القانون هي الإرادة الحرة، والحرية الطبيعية ما هي إلا تعبير عن أهواء الإنسان وهمجيته وأنانيته، لذلك تكون الدولة بما تقوم عليه من قانون وأخلاق هي الشرط الضروري لتحقيق الحرية الحقيقية[73].

الأساس الجغرافي للتاريخ:

يشير هيجل إلى أهمية الموقع الجغرافي في التاريخ، والى ما تتركه عوامل الطبيعة من تأثير على روح شعب معين. ويعتبر أن المنطقة المعتدلة هي المسرح الحقيقي للتاريخ، لذلك يستبعد هيجل المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة من التاريخ، كما يستبعد أمريكا واستراليا باعتبارهما يمثلان العالم الجديد أو ارض المستقبل، ويبقى العالم القديم خاصة المنطقة التي تقع حول البحر الأبيض المتوسط التي تربط القارات الثلاثة على أنها تمثل المسرح الحقيقي للتاريخ[74]. ويقسم هيجل المناطق الجغرافية إلى ثلاثة أقسام: الأرض المرتفعة وتمثلها إفريقيا، ويتميز سكانها بالحياة القبلية البدائية ويتحول سكانها من مسالمين إلى متوحشين. أما السهول الوديانية فتتميز بالأراضي الخصبة كما هو الحال في الهند والصين، وقد عرف سكانها بحسن الضيافة من جهة وبالسلب والنهب من جهة أخرى كما هو الحال عند المغول بما عرفوا بت من تدمير. وأخيرا المنطقة الساحلية وهي الشريط المتاخم للبحر أي أوربا الساحلية، والبحر يشع على تجاوز فكرة المحدود ويدعو إلى الغزو والفتح والقرصنة والى التجارة والكسب الشريف. وبذلك يجعل من أسيا بداية التاريخ وأوربا نهايته، فالشرق يمثل طفولة المبكرة للتاريخ، واسيا تمثل مرحلة الصبا وتلك هي المرحلة الأولى، واليونان تمثل مرحلة المراهقة أي المرحلة الثانية،أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الدولة الرومانية أو رجولة التاريخ، والمرحلة الرابعة مرحلة النضج فتمثلها الدولة الجرمانية[75].

تعقيب:

كان تأثير هيجل كبير جدا في التطورات الفكرية والسياسية التي حدثت في القرنين التاسع عشر والعشرين في أوربا، وقد لا يضاهيه في ذلك إلا كال مارس الذي تأثر هو نفسه تأثيرا كبيرا بهيجل. ينتهي هيجل إلى أن الفلسفة تعبر عن عصرها، والمؤرخ حينما ينظر للتاريخ

---

[71] - المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 48-49.

[72] - هربرت ماركيز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970، ص 229.

[73] -هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، مقدمة المترجم، مصدر سابق، ص 43-44.

[74] - المصدر نفسه، مقدمة المترجم، ص 56.

[75] - المصدر نفسه، 57.

بشروط فلسفية تأكد لديه انه لا يمكن أن يعرف شيئا عن المستقبل، فالتاريخ محدود بحدود الحاضر، والمستقبل ليس مسألة معرفة، لكنه مسألة مخاوف وآمال، وذلك لا يمكن أن يكون من موضوع التاريخ. ولعل من أهم الانتقادات التي وجهت إلى هيجل في هذا الصدد، هي أن فلسفته تنهي التاريخ بلحظة الحاضر، وينتج عن ذلك تمجيد الحاضر واعتباره الوضع المثالي، وإنكار لأي تقدم يمكن أن تحققه البشرية في المستقبل، كما أن تلك الفكرة قد تتخذ تبريرا لإبقاء الأوضاع الحاضرة مهما كانت طبيعتها. فموقفه بأن التاريخ يقف عند لحظة الحاضر قد يكون مقبولا من المؤرخين لكنه يرفض من فلاسفة التاريخ، فكأنه بهذا النسق المغلق يجعل من تاريخ البشرية يتوقف عند الدولة الألمانية[76]. كما يؤخذ على هيجل تمجيده المبالغ فيه للحضارة الجرمانية، لان أفكاره في هذا المجال قد ارتبطت بالكثير من الدعوات العنصرية التي جعلت من الجنس الجرماني يتفوق على باقي الأجناس.

ولعل أهم الانتقادات التي يقدمها إمام عبد الفتاح الذي يعتبر من أكثر الكتاب العرب اهتماما بفلسفة هيجل، فحينما يتحدث هيجل عن نظام الطبقات في الهند ويعتبره نشاطا عابرا وعاجزا عن أن ينشيء تاريخا، في حين لا يرى ذلك في نظام الرق عند اليونان الذي بررره كبار فلاسفتهم أمثال أفلاطون وأرسطو، ولماذا لم يؤدي ذلك النظام إلى اختفاء عنصر الأخلاق في المجتمع اليوناني؟ فكيف يتعامل هيجل بهذا التناقض في تحليل المجتمعات؟

كما أن تحليله لمجتمع الهنود الحمر ينم عن عنصرية أوروبية مقيتة لا تختلف كثيرا عن الروح الاستعمارية، وتبتعد عن معنى الإنسانية كل الابتعاد، فكلامه عن الهنود بأنهم على درجة كبيرة من الغباء والكسل وانه من الضروري إحضار اليد العاملة من الزنوج لأعمار العالم الجديد، كله كلام لا يمكن قبوله إلا كتبرير لما فعله الأوربيون من إبادة لتلك الشعوب[77].

---

[76] - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 217.

[77] - إمام عبد الفتاح إمام، مقدمة كتاب محاضرات في فلسفة التاريخ، مصدر سابق، ص 58-59.

المحاضرة الحادية عشر

فلسفة التاريخ عند كارل ماركس

(1818-1883) Karl Marx

يعد كارل ماركس احد اكبر الفلاسفة الألمان تأثيرا في الفكر المعاصر، فقد عكست فلسفته خصائص الفلسفة الحديثة في نهاية القرن التاسع عشر، وقد اهتمت بالمشكلات الاجتماعية التي أنتجتها الثورة الصناعية. لقد عاش الفيلسوف كارل ماركس تلك الظروف القاسية التي أنتجتها الأنظمة الرأسمالية في تلك الفترة، وولد من عائلة يهودية تحولت إلى المسيحية بعد اضطرار أبواه نتيجة القوانين التي حرمت اليهود من تولي الوظائف الحكومية المهمة، اتجه إلى دراسة القانون بجامعة بون، ثم هجرها ليهتم بدراسة والفلسفة والتاريخ، نال درجة الدكتوراه سنة (1841) في الفلسفة حول فلسفة ابيقور، تأثر بالهيجلية لكنه ما لبث ان اعترض على محتواها المثالي بعد أن تأثر بالفلسفات المادية خلال إعداده لرسالة الدكتوراه. كما تعرف على أفكار الاشتراكيين الفرنسيين أمثال سان سيمون(1760Sain Simon-1825) وشارل فورييه (Charles Fourer1772-1837) وبيير جوزيف برودون Pierre Joseph (Proudhon1809-1865) ، وكان ذلك خلال إقامته في باريس، بعد إتمامه للدكتوراه اشتغل بالصحافة واجه إلى دراسة الاقتصاد السياسي، واطلع على أهم كتابات المفكرين أمثال أدام سميث(Adam Smith 1723-1790) ودافيد ريكاردو(David Ricardo1772-1823) وجون ستيوارت ميل(John Stuart Mill1806-1873). كتب ماركس العديد من المؤلفات كان أهمها "رأس المال" الذي عمد فيه إلى نقد نظريات الاقتصاد السياسي، و"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي*"، "بيان الحزب الشيوعي"، "نظريات فائض القيمة"، "الإيديولوجيا الألمانية"، "بؤس الفلسفة"، "أطروحات حول فيورباخ"، "المسالة اليهودية" وغيرها. وكان العمل الاقتصادي الرئيسي لـ ماركس "رأس المال" الذي نشر مجلده الأول عام 1867، رغم أن

*** - يمكن الرجوع إلى مقدمة كتاب كارل ماركس"مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي"، الذي نشره عام 1859: «إن النظام المادي، سواء أكان طبيعيا أم اجتماعيا، يولد، بفضل علاقاته الداخلية الضرورية وتفاعلاته الخارجية، عناصر وقوى في داخله تحمل في أحشائها بذور نظام جديد أعمق وأوسع وأرقى من النظام القائم، بمعنى أن الحركة الداخلية للنظام القائم وتفاعلاته الخارجية تولد نقيضه في أحشائه. وينمو هذا الجنين وينضج إذ يأخذ النظام القديم مداه. ويزداد التوتر بينهما في داخل النظام القائم حتى يصل حداً لا يعود عنده النظام القائم قادراً على احتواء القوى، التي تحمل بذور النظام الجديد. عند ذاك، تفجر هذه القوى النظام القديم من الداخل وتقوض أركانه مشيدة النظام الجديد على أنقاضه ومن الدمج الجدلي بين عناصره. هكذا تتطور النظم المادية وهكذا تحدث الثورات في شتى المجالات. بذلك يكون ماركس قد كشف النقاب عن جدل الثورات ومنطقها وجبرها ومغزاها التاريخي».**

المجلد الثاني أكمله انجلز ونشره بعد وفاة ماركس عام 1894 كان أكثر إثارة للاهتمام، يعتبر كتاب "الإيديولوجيا الألمانية" 1845 الذي كتبه ماركس بالاشتراك مع انجلز نقطة البداية في تطوير نظريته في التاريخ، إلا أن "البيان الشيوعي" كان أكثر أعماله قراءةً، وان لم يكن المعبر الأفضل عن أفكاره.

الجدلية المادية:

كان صراع القوى التاريخية عند هيجل يظهر على شكل صراع للأفكار، لكن ماركس اعتبر أن الأفكار في حد ذاتها ليس لها تاريخ وليس لها وجود حقيقي. لذلك يبدو الواقع في فلسفة هيغل في شكل مشوه ومغترب حسب المنظور الماركسي. فعلى الرغم من دور الأفكار والنظريات في عملية التغيير فإن ذلك لا يعني استقلالها، إنما يعني ارتباطها بالشروط الموضوعية أي شروط الواقع، ففعالية الأفكار لا تخرج عن طبيعة الشروط التي ولدتها، إنما تخضع لها تمام الخضوع. تأثر ماركس الشاب بقوة بالفلسفة الهيغلية التي سيطرت على الجامعات الألمانية في ذلك الوقت. وقد استند كل مذهب هيغل على فكرة التغيير المستمر والتطور من خلال التناقضات.هذا الجانب الديناميكي الثوري هو الذي ألهم ماركس الشاب، وهو نقطة الانطلاق لجميع أفكاره. وبهذا المعنى شكل ذلك ثورة حقيقية في فلسفته. كان الجدل والمادية قبل ماركس يسيران في خطان متوازيان، فقد تطور الجدل مع هيجل في إطار مثالي، ثم جاء ماركس واكتشف ما في الجدل الهيجلي من قيمة، وفصله عن قشرته المثالية ليقلبه رأسا على عقب، ليتحول إلى جدل مادي يطبق على الطبيعة والحياة الاجتماعية والتاريخ[78]. لقد عمل ماركس وانجلز على نفي هيغل وتحويل منظومة أفكاره إلى نقيضها. لكنهما قاما بذلك مع الحفاظ في الوقت نفسه على كل ما هو عقلاني في فلسفته. لقد استندا على تلك ‘‘النواة العقلانية’’ في أفكار هيغل ونقلاها إلى مستوى أعلى، من خلال تطويرها وحققا فعلا ما كان دائما متضمنا فيها. لقد وجد كل من ماركس وانجلز في الجدل الهيجلي الصورة الوحيدة التي يمكنها استيعاب حركة الظواهر جميعا إنسانية وطبيعية في علاقتها بعضها ببعض، لان المناهج الأخرى تشترك في افتراضها سكون الظواهر من هنا عدم قدرها على مسايرة التطور الحاصل في الطبيعة والمجتمع.

كان الجدل في فلسفة هيغل على الرغم من أهميته على شكل نظري خيالي، لا يعبر عن السيرورات الحقيقية التي تحدث في الطبيعة والمجتمع، بل كمجرد انعكاس لها في عقول الناس، خاصة الفلاسفة، لذلك كان الجدل إخفاقا كبيرا عند هيجل على حد تعبير انجلز. لكن في فلسفة ماركس التقت النظرية والممارسة وأصبحت جدلية ومادية. فقد أكد أن تطور الأفكار في عقول البشر ليس سوى انعكاس للتطورات التي تحدث في الطبيعة والمجتمع. وبذلك ارتبطت الفلسفة أكثر بالحياة الواقعية، وتحولت من التعبير عن صراع غامض بين أفكار دون مضمون، إلى صراع التناقضات الحقيقية للعالم والمجتمع الماديين. وارتبطت أكثر بالناس الحقيقيون الذين يعيشون في مجتمع حقيقي ويصنعون تاريخا حقيقيا. فقد أكد أن تطور الأفكار في عقول البشر ليس سوى انعكاس للتطورات التي تحدث في الطبيعة والمجتمع.

لقد تجاوز ماركس كل المذاهب المادية التي عرفها تاريخ الفلسفة، واعتبر أن المادية الجدلية هي الوحيدة الصالحة لتفسير ديناميكية التاريخ بجميع ظواهره، وان العوامل المادية لا

[78]- فاسيلي بودوستنيك وأفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979، ص 21.

تفهم إلا على ضوء مقولات التاريخ. ومع أن ماركس قد تأثر بفيورباخ في ماديته وهجومه على الأسس الغيبية للدين واللاهوت، إلا انه اعتبر أن انتقاد الدين وحده لا يكون كافيا لوضع حد للغيبيات، لان الدين في نظره سببا وليس نتيجة لغربة الإنسان عن ذاته، فلم يدرك فيورباخ في نظر ماركس أن الإنسان بجميع نشاطاته الفكرية بما فيها الدين وما ينشأ عنه من مظاهر اجتماعية هو وليد العلاقات الاجتماعية المادية، فالمادية بالنسبة لماركس ليست مجرد مذهب ميتافيزيقي لتفسير العالم بل هي طريقة عمل لتغييره[79]. ويعتبر الماركسيون ان فلسفتهم قد جمعت بين المنهج الجدلي والفلسفة المادية، وأنها وحدها القديرة على تفسير العالم تفسيرا صحيحا، وأنها سلاحا حقيقيا ثوريا قادرا على تغييره[80].

المادية التاريخية وحركة التاريخ:

تقدم الماركسية في مفهومها العام كتفسير مادي للتاريخ والسياسة ونقد للاقتصاد الرأسمالي، والالتزام بالثورة الاشتراكية. وتعتبر المقدمة التي وضعها ماركس في كتابه "مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" الإطار العام الذي حدد فيه منهجية التحليل الاقتصادي والتاريخي والسياسي[81]. والمادية التاريخية (Matérialisme dialectiqu) هي النظرية التي تتناول تفسير قوانين تطور المجتمع في الفكر الماركسي، ويعتبرها الماديون قوانين موضوعية مستقلة عن الوعي البشري، وهي بذلك قابلة للدراسة العلمية. فالتطور يسير بمقتضى قوانين موضوعية، وكل معرفة حقيقية لتلك القوانين يساعد البشر على تحسين أوضاعهم المعيشية، لذلك يكون أفضل تعريف للحرية عند الماركسيين هو أنها معرفة الضرورة الموضوعية ومحاولة استخدامها لصالح الإنسان.[82] وتتمسك المادية التاريخية بالتفسير المادي للمجتمع والتاريخ، فحسب ماركس وانجلز يخضع تطور المجتمع لطرق الإنتاج التي يسير عليها ذلك المجتمع. يقول ماركس إن« الديالكتيك في شكله العقلاني لا يبعث في نفوس البرجوازية وإيديولوجيتها إلا الغضب والرعب، انه لا يشتمل إلى جانب الفهم الوضعي لما هو قائم، فهم نقضه وحتمية زواله.»[83] ويشير هابرماس في كتابه "مابعد ماركس" إلى أن ماركس كان ينظر إلى المادية التاريخية باعتبارها نظرية كلية للتطور الاجتماعي[84]. وتقوم المادية التاريخية على مجموعة من المقولات تتمثل في صراع الطبقات الإيديولوجيا، قوى الإنتاج، علاقات الإنتاج، أسلوب الإنتاج، البنية التحتية، البنية الفوقية.

وتهتم الماركسية بدراسة العوامل الرئيسية الخفية التي تتحكم في تطور المجتمع البشري، منذ المجتمعات القبلية الأولى حتى العصر الحديث. وهذا التحليل يسمى المفهوم المادي للتاريخ. وتساعد هذه الطريقة في فهم التاريخ، ليس على شكل سلسلة من الحوادث غير المترابطة وغير المتوقعة، وإنما كعملية مترابطة قابلة للفهم. فالتاريخ هو سلسلة من الأفعال وردود

---

[79] - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 229-230.

[80] - فاسيلي بودوستنيك وأفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، مرجع سابق، ص 20.

[81] - « يمكن أن ألخص على النحو التالي النتيجة العامة التي وصلت إليها والتي أفادتني كخيط موصل في دراساتي: في إنتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات إنتاج تطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية. ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البنيان الاقتصادي للمجتمع، أي يشكل الأساس الحقيقي الذي يقوم فوقه صرح علوي قانوني وسياسي وتتمشى معه أشكال اجتماعية. فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام. ليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم، ولكن وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم.» كارل ماركس، في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط1، 1969، ص 3.

[82] - أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، ط5، 1995، ص 108.

[83] - كارل ماركس، رأس المال، ج 1، دار التقدم، موسكو، ترجمة فؤاد كم نقش، ص 28.

[84] - هابرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، ط1، 2002، ص 55.

الأفعال التي تشمل السياسة والاقتصاد وكل مجالات التطور الاجتماعية. واكتشاف تلك العلاقة الجدلية المعقدة بين كل هذه الظواهر هي مهمة المادية التاريخية.

قوانين الجدل الماركسي:

إذا كانت الطبيعة متطورة، فان الحياة الاجتماعية كذلك بدورها ليست ساكنة، فهي كذلك تخضع إلى التغير والتحول الدائم، وكل مجتمع يتألف من طبقات متصارعة. ومادامت الأشياء والظواهر تتمتع بوجود موضوعي، فان الروابط التي تكون بينها لها أيضا وجودها الموضوعي، فقوانين التطور التي تحكم الطبيعة والمجتمع لا تتحكم فيها إرادة البشر، فقوانين التطور تمتاز بالموضوعية والنسبية، لكن ذلك لا ينفي قدرة الإنسان على اكتشاف تلك القوانين واستغلالها لصالحه، فما هي هذه القوانين؟[85]

1 – قانون تحول التغيرات الكمية إلى كيفية:

لكل شيء مهما كان، مجموعة من الخصائص الأساسية التي بفضلها يكتسب نوعا من الاستقرار النسبي، ويتميز عن غيره من الأشياء الأخرى، وهي مجموع الخصائص الباطنية للأشياء، وهي التي تسمى نوعيتها. وتتميز الأشياء والظواهر بالكمية كذلك، والكمية هي قابليتها للقياس والتعبير عنها عدديا، والتغيرات الكمية لا تأثر في النوعية إلا إذا بلغت درجة معينة من التطور لتكون قادرة على تغيير النوعية. وتشتمل صيرورة التطور على طورين، تغيرات كمية بطيئة، وتغيرات نوعية جذرية وسريعة. الأولى تعبير عن سيرورة متواصلة بطيئة لا تحدث انقلابات نوعية، أما الثانية فهي انقلاب جذري في العلاقات الاجتماعية والأفكار العلمية والأوضاع التقنية وتسمى الثورة[86].

2 – قانون وحدة الأضداد وصراعها:

تقوم الطبيعة والأشياء عموما على تناقضات، والتناقض هو علاقة الأضداد بعضها ببعض، فالعالم يقوم على التطور الدائم بين عناصره المتناقضة، وتتسم تلك الأضداد بكونها مترابطة فيما بينها، وتؤلف سيرورة متناقضة، وهذا ما يسمى وحدة الأضداد، ومن طبيعة تلك الأضداد أن تكون في حالة دائمة من التصادم تسمى صراع الأضداد، وهذا الصراع ينشأ من كونها مترابطة فيما بينها[87]. فالتناقض هو علاقة التضاد، والأضداد هي مظاهر التناقض، والمظاهر ينفي بعضها بعضا، فصراع الأضداد هو مصدر كل تطور وحركة، فالعالم يتطور بالتناقضات*.

3 – فانون نفي النفي:

يقوم هذا القانون على انه خلال سيرورة التطور تنفي كل درجة عليا الدرجة السابقة، لكنها لا تنفيها كلية، فهي ترتفع بها في الوقت نفسه إلى مستوى جديد وتحتفظ بمضمونها الايجابي

---

[85] - فاسيلي بودوستنيك وأفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، مرجع سابق، 49.

[86] - المرجع نفسه، ص 43-45.

[87] - المرجع نفسه، ص 61.

*** - يقول كارل مركس في مقدمة كتابه " مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي" : «إن النظام المادي، سواء أكان طبيعيا أو اجتماعيا، يولد بفضل علاقاته الداخلية الضرورية وتفاعلاته الخارجية، عناصر وقوى في داخله تحمل في أحشائها بذور نظام جديد أعمق وأوسع وأرقى من النظام القائم، بمعنى أن الحركة الداخلية للنظام القائم وتفاعلاته الخارجية تولد نقيضه في أحشائه، وينمو هذا الجنين وينضج، إذ يأخذ هذا النظام مداه، ويزدهر التوتر بينهما في داخل النظام القائم حتى يصل حدا لا يعود النظام القائم قادرا على احتواء القوى التي تحمل بذور النظام الجديد، عند ذاك تفجر هذه القوى النظام القديم من الداخل وتقوض أركانه، مشيدة النظام الجديد على أنقاضه، ومن الدمج الجدلي بين عناصره هكذا تتطور النظم المادية وهكذا تحدث الثورات في شتى المجالات.»**

خلال تطورها. فكل مرحلة لا تبدأ من العدم، فالنفي الجدلي هو تجاوز درجة من التطور دون إعدامها.[88] فنفي النفي هو شرط من شروط عملية التطور، فالبروليتاريا ونضالها تعتبر نفيا للبرجوازية ولنظامها، هذا النفي الذي لا يأتيها من خارجها، بل يكون من صميم محتواها أي من داخل المجتمع الرأسمالي. ويعبر هذا القانون على أن الأشياء والأفكار والأحداث تتضمن خصائصها الايجابية ومفهوم نفيها في نفس الوقت، فتاريخ تطور المجتمع لا معنى له من دون نفي الأنظمة الاجتماعية من طرف أنظمة جديدة[89].

الصراع الطبقي:

يفسر ماركس التاريخ البشري على انه صراع للطبقات،« إن تاريخ جميع المجتمعات هو تاريخ صراع الطبقات[90]»، فالمجتمع الإنساني في نظره ينقسم إلى طبقتين، الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والطبقة غير المالكة، وتكون العلاقة بين الطبقتين هي علاقة تنافس وصراع واستغلال، ومهما تطورت المجتمعات فان صفة الظلم تلازمها، ففي نمط الإنتاج الإقطاعي، كانت علاقات الإنتاج تربط بين ملاك الأراضي والمشتغلين لصالحهم، وفي نمط الإنتاج الرأسمالي تتلخص علاقات الإنتاج بين الرأسماليين أصحاب المصانع والعمال الذين لا يملكون سوى جهدهم الذي يبيعونه مقابل اجر زهيد. وقد كان التناقض والتنافس الحاصل بين أنماط الإنتاج وعلاقات الإنتاج، هو المسؤول عن تلك الثورات الكبرى التي حصلت في التاريخ، فقد تحول المجتمع البشري من الشيوعية البدائية إلى المجتمع العبودي إلى الإقطاعي إلى المجتمع الرأسمالي. ويعتبر ماركس أن الملكية الفردية لوسائل الإنتاج هي سبب الاضطهاد والظلم الطبقي الذي عرفه العالم، فالملكية الفردية هي التي تحدد نوع المجتمعات البسيطة كالأسرة وكذلك المعقدة كالدولة. ويعتقد ماركس أن النظام الاقتصادي قد تطور إلى أن وصل إلى النظام الرأسمالي، الذي تكون نتيجة تركز رؤوس الأموال في مجموعة محدودة من الرأسماليين الذي يحققون الأرباح على حساب العمال، فهو نظام قائم على الاستغلال، وعليه تكون الثورة عليه حتمية تاريخية، لتغييره فتصبح الملكية لوسائل الإنتاج جماعية وتتحقق العدالة الاجتماعية في كنف النظام الشيوعي، والتحول إذا كان حتمية فانه لا يحدث تلقائيا، انه يحتاج إلى اتحاد العمال(الطبقة البروليتارية) للقيام بالثورة وإسقاط النظام الرأسمالي[91].

تعقيب

لقد تغيرت الدراسات التاريخية مع انتشار الفكر الماركسي، ولم تعد أعمال القادة والأبطال والحروب وقيام الدول وزوالها هي المحاور الأساسية التي تدور حولها الكتابات التاريخية. فقد أصبح العمل والعمال وصراع الطبقات ومطالب الجماهير هي المجالات الجديدة التي يدور حولها التاريخ، وأصبحت مسائل الاقتصاد وصراع الطبقات وحقوق العمال والمستغلين هي القضايا الأساسية للتاريخ. وفي ذلك يعتقد هشام غصي بان الفلسفة الماركسية قد ارتبطت بهموم الناس البسطاء ولم تكن ترفا فكريا يخص النخب المثقفة فقط، وتعتبر من أقوى الفلسفات، حيث يتداخل فيها الجانب الفلسفي بالجانب الاقتصادي بالجانب السياسي[92].

---

[88] - المرجع نفسه، ص 66.

[89] - مجموعة من المؤلفين السوفييت، المادية الديالكتيكية، ترجمة فؤاد مرعي وآخرون، دار الجماهير، بدون ط، وبدون تاريخ، ص 298.

[90] - ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ، ص 36-37.

[91] - محمد وقيع الله حمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2010، ص 210.+

[92]- هشام غصيب، الحوار المتمدن، العدد 22 62، 2019 9ص45، المحور أبحاث يسارية واشتراكية وشيوعية.

رغم قوة التأسيس النظري للفكر الماركسي، فانه يقوم على حلم طوباوي، سوف تؤكد أحداث التاريخ عدم قدرته على الصمود أمام التغيرات التي سيشهدها العالم، لكن يمكن أن نقول كذلك انه رغم أن تنبؤات ماركس لم تتحقق إلا أن تأثير مؤلفات ماركس وانجلز يظهر جليا في الفلسفة السياسية، أكثر من ذلك التأثير الذي خلفته كتب جون لوك وروسو ومونتسكيو على الثورة الفرنسية، فقد بهرت الماركسية بقوة بناءها النظري الكثير من الفلاسفة والمفكرين والمثقفين، ولعل السبب في قوة انتشارها هو تحولها إلى من مجرد نظرية في الاقتصاد السياسي أو في فلسفة التاريخ إلى إيديولوجيا كان من نتائج تطبيقها تغيير الكثير من مجرى الأحداث، فقد كانت سببا في حدوث اكبر ثورات العصر الحديث في روسيا عام (1917) وفي الصين عام (1949)[93]. وإذا كانت الماركسية قد عرفت تراجعا كبيرا أمام النظام الرأسمالي الحالي، فان أثارها على الفكر السياسي وتطوره تبقى واضحة في القرن العشرين.

كما تقوم الجدلية المادية في تفسير التاريخ على نوع من الحتمية التي تغيب فيها الإرادة الإنسانية، فالعوامل الاقتصادية التي تتحكم في الأفراد تجعلهم يفقدون كل مبادرة ذاتية، فالحرية لا وجود لها إذا كانت الضرورة وقوانين التطور هي التي تحكم مسار التاريخ، ومع ذلك يدعي ماركس أن فكره يعمل على تغيير العالم الذي اكتفت الفلسفات السابقة على محاولة تفسيره فقط، فنظرية ماركس بهذا المعنى لا تعترف إلا بالعوامل الاقتصادية، مهملة بذلك المبادرات الفردية في تفسير التاريخ[94]، مع أن ماركس وانجلز قد نبها إلى ضرورة عدم إغفال العوامل الأخرى غير الاقتصادية.

المحاضرة الثانية عشر

فلسفة التاريخ عند أوسفولد شبنجلر*

---

[93] - محمد وقيع الله حمد، مرجع سابق، ص 210.

[94] - احمد محمد صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 241-242.

*** - اوزفولد شبنجلر (Oswald Spengler) (1880-1936) مؤرخ وفيلسوف ألماني تأثر بنيتشة وجوته. كان من رواد المدرسة التي تعارض قراءة التاريخ من منظور خطي متصاعد، وقد تجاوزت أفكاره التاريخ لتتجه نحو فلسفة التاريخ. تميز بنزعة موسوعية، أهم مؤلفاته: (هيرقليطس) 1904، (انحلال الغرب) "The Décline of Western" ويعتبر أهم كتبه 1920 من جزأين، (أفكار حول الشعر الغنائي) 1920، (تشاؤم)1921، (البروسية والاشتراكية) 1922، (البناء الجديد للرايخ الألماني) 1924، (الإنسان والصناعة الفنية) 1931، (السنوات الحاسمة: ألمانيا وتطور التاريخ) 1933، (هل السلم العالمي ممكن) 1936، بالإضافة إلى عدد من المقالات والمحاضرات. تأثر بالثقافة الفلسفية الأدبية والعلمية التي سبقته، ويمكن أن نشير فقط لمن يدين لهم شبنجلر أكثر من غيرهم وأهمهم بعد نيتشه وجوته هيرقليطس، وليبتز وفلهم دلتاي، وشوبنهاور وزيمل وداروين... ويعتبر نيتشه نبي التشاؤمية**

(1936-1880) Oswald Spengler

عبرت نظرية شبنجلر في الحضارة والتاريخ عن الأزمة التي عرفتها الحضارة المعاصرة في القرن العشرين، وعكست ذلك الجو الثقافي والنفسي الذي عاشته أوربا بعد الحرب العالمية الأولى. فقد عاش شبنجلر في بيئة ثقافية متوترة، كانت الثقافة الألمانية تواجه تحديات كبيرة، تحدي ازدهار الحضارة الانجلوساكسونية وليبراليتها الفردية، وتحدي التكنولوجيا وآليتها، حيث كان تراث النقد الثقافي الألماني يرى أن الآلات الصناعية ليست دليلاً على التقدم وإنما على الانحلال والتفسخ. لقد تمثل شبنجلر التحولات والتطورات المعرفية التي حصلت في مجال النظرة إلى الوجود والتاريخ، وكل المحاولات التي قامت من اجل استقلال علوم الروح (الإنسان) عن علوم الطبيعة[95]، وانعكس تخصصه في العلوم الطبيعية والرياضية على تفسيره للتاريخ والحضارة. فبعد أن انتقد أوهام المركزية الأوروبية، والحتمية التاريخية والتقدمية المدنية والحضارية، أخذ يفكر في ذلك السؤال الذي اقلق ملهمة نيتشه والذي سوف يقلق فيما بعد توينبي، ما هو مصير الحضارة الغربية؟

كان لأفكاره خاصة تنبآته بمصير الحضارة الغربية، رواجا كبيرا خاصة بعد الحرب العالمية الثانية. وكان المؤرخ البريطاني توينبي من أكثر الذين تأثروا بأفكاره. وظهرت فكرة أزمة الحضارة الغربية بوضوح عند كل من كولن ولسن(Colin Wilson)1931-2013 وهربرت ماركيز(Herbert Marcuse) 1898-1979. وظهر تأثير أفكاره في الكثير مفكري العصر الحديث فاشتغلوا بإشكالية أزمة الحضارة الغربية ومستقبلها وأزمة الإنسان المعاصر.

منهج شبنجلر ونظرته للتاريخ

يعتقد شبنجلر انه من الضروري القيام بثورة في الدراسات التاريخية كتلك التي حصلت مع كوبرنيكوس في مجال العلوم، فإذا كانت أوربا قد استطاعت تحقيق الحرية في مجال الطبيعة، فانه على التاريخ أن يتحرر من أوهام القرن التاسع عشر، وليكن ذلك الشرط الأول لقيام تلك الثورة المنشودة، واعتبر أن نظرة المؤرخين الأوروبيين القائلة بأن الحضارات الغربية هي قطب ثابت للحضارات الأخرى وبأنها المركز الذي يدور حوله التاريخ هي وهم كاذب، لا يعبر إلا عن غرور الرجل الأوروبي. ويصف هذه النظرة بالنظرة البطليموسية في الفلك، والتي ترى بأن سائر الكواكب تدور حول الأرض، ويعرض عوضا عنها نظرته التي يصفها بالنظرة الكوبرنيكية التي تنفي عن الحضارة الأوروبية مركزيتها ويضعها على قدم المساواة مع بقية الحضارات الكبرى في التاريخ.

أما التمييز الثاني الذي يلح عليه شبنجلر هو بين التاريخ والتأريخ، فقد اعتبر أن العلاقة بينهما تضاد، بل إن الواحد منهما لا يكاد يقوم إلا على إنكار الأخر، فالتاريخ صيرورة خالصة، بينما التأريخ لا يقوم إلا على تحويل شيء من تلك الصيرورة إلى ثبات، فكلما كان الجزء المتحول من التاريخ اكبر، كانت عملية التأريخ أيسر. فإذا كان لا يمكن معالجة التاريخ إلا بما يدخل عليه من عناصر ثابتة، وإذا أصبحت كمية الثبات ضئيلة لدرجة أن التاريخ يصبح صيرورة خالصة، فان التاريخ لا يصبح موضوعا للمعرفة العلمية، بل يدخل في مجال

الثقافية هو ملهم شبنجلر، شكل رؤيته الفلسفية عن مصير الحضارة الغربية، إذ تبنى شبنجلر خلاصات نيتشه وأعاد مزجها في رؤية جديدة للتاريخ والحضارة.

[95] - عبد الرحمان بدوي، شبنجلر، وكالة المطبوعات الجامعية، الكويت، دار القلم، 1982، ص 57.

المعرفة الفنية.[96] وإذا كان يشترط في موضوع المعرفة الثبات، وإذا جعلنا التاريخ موضوعا لها، فإننا حولناه إلى حقائق وبذلك نزعنا عنه طابعه الجوهري.

مادام هناك فرق بين الحوادث المادية القابلة للتفسير والإنسان باعتباره قابلا للفهم، يعتبر شبنجلر انه من الخطأ أن يدرس التاريخ بمنهج العلم، لأن التاريخ قريب من الشعر، ويختلف عن ظواهر الطبيعة، فالطبيعة تدرك بالعقل والتاريخ يدرك بالوجدان، لان الوجدان يعطي للأشياء حياة، فهناك علاقة بين العلم والرياضيات، وعلاقة بين التاريخ والشعر لذلك كان يقول:« إن الطبيعة يجب أن تدرسها كعالم، والتاريخ كشاعر.»[97]فجمع الوثائق والأخبار والمصادر ليس غاية المؤرخ، بل هو وسيلة لفهم التاريخ، لذلك يكون المنهج المناسب هو ما يسميه شبنجلر بمنهج (التوسم) الذي يكون قادرا على إدراك الرموز وتعبيرات الروح. فالتاريخ ليس مجرد وقائع، بل له باطن، على المؤرخ أن يصل إلى تركيبته بتجاوز تلك الظواهر السطحية.[98] وينتقد شبنجلر الطريقة التي كتب بها الغربيون التاريخ، والتحقيب الذي يقسم حركة التاريخ إلى عصور قديمة وعصور وسطى وأخرى حديثة، واتخاذهم حضارتهم محورا ثابتا يدور عليه التاريخ البشري كله، واعتبر أنهم استندوا إلى فكرة "التاريخ العام" التي توهمنا أن لحظات من التاريخ تمتد إلى ألاف السنين تختزل في بضع أحداث عارضة، كتاريخ مصر أو الصين، في حين تضخم أحداث وقعت في عشرات السنين كتاريخ عصر نابليون، لتبدو أكثر أهمية من التاريخ الأول. وإذا كان التاريخ القريب أكثر أهمية بالنسبة لنا، فذلك لا يمكن أن يقبل كمبرر لإقامة الأساس الذي يبنى عليه التاريخ العام.[99] فلا تفوق إذا لحضارة على أخرى، فقد تكون هناك حضارات تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد شعوبها أو من حيث انجازاتها الروحية. ويعتبر شبنجلر أن تبديد هذا الوهم هو الهدف الأول للثورة الكوبرنيكية التي سيحدثها في فهم التاريخ. أما الوهم الثاني الذي لا يقل أهمية عن الأول في تشويه صورة التاريخ، هو ذلك الذي يجعل من التاريخ العام يسير على خط أفقي ممتد يمثل إنسانية واحدة تتقدم باستمرار نحو غاية محددة، وقد عبروا عن ذلك الوهم بتعبيرات مختلفة ك" سيطرة العقل" أو "التطور الاقتصادي" أو "التنوير"، أو"السيطرة على الطبيعة"...[100]

التعاقب الدوري للحضارات

يتكون التاريخ بالنسبة لشبنجلر من حضارات، كل حضارة تشبه الكائن الحي، وإذا كان سياق الحياة واحد بين الأفراد تحت نفس النوع، فللحضارات كذلك سياق واحد تسير عليه، وإذا كان بإمكاننا أن نتنبأ بذلك السياق، تمكنا من معرفة الأدوار التي ستمر بها أية حضارة في المستقبل. فالتاريخ سياق حي من الأحداث وصيرورة مستمرة لا تسير في إي اتجاه، بل تنبثق في الثقافات المختلفة، وكل ثقافة تاريخية تشكل كلاً واحداً منغلقاً على نفسه، لأنها تتمتع بقوتها الحيوية الداخلية الخاصة، التي تجعلها جزءاً من الحياة بكل اكتمالها، وتقرر مصيرها المستقبلي، ولا وجود لأي تأثير أو تأثر بين الكيانات الثقافية المختلفة، كل ثقافة لها إمكانياتها الخاصة الفريدة للتعبير عن الذات التي تنبثق، وتنضج وتنحل ولا تعود، وكل منها "بلا هدف"

---

[96] ـ المرجع نفسه، ص 60-61.
[97] ـ عبد الرحمان بدوي، مرجع سابق، ص 87.
[98] ـ المرجع نفسه، ص 88.
[99] ـ المرجع نفسه، 97.
[100] ـ المرجع نفسه، ص 98.

ولا غاية، بل تكرس وجودها وقيمها مدفوعة بقوة الحياة ومنطقها الحيوي، وبدلاً من الاستمرارية والتقدم في التاريخ، هناك فقط انقطاعات وانعطافات سريعة مفاجئة عن "كتلة من البشر لا حدود لها، تفيض في مجرى بلا شواطئ.

ولكل ثقافة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها. وكل حضارة أنما تخضع لمسار تعاقبي في تطورها الذاتي، ولا يقصد شبنجلر بذلك أن الحضارات تعقب بعضها بعضاً فحسب، بل أن كل حضارة تسير في تطورها الذاتي في مسار دوري من الولادة إلى الشيخوخة، ويشبه شبنجلر أطوار الحضارة بتوالي الفصول الأربعة: ربيعها في مرحلة البطولة: في حياة الأساطير وشعر الملاحم والبطولة كمرحلة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى في الغرب، أما صيفها فيتميز بظهور القيادات الطموحة، أنها مرحلة ظهور وازدهار دولة المدنية في الحضارة الأبولونية، ومرحلة ظهور الدولة الأموية في الحضارة العربية الإسلامية، وعصر النهضة في الحضارة الغربية (الفاوستية)، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية والبوادر الأولى للشيخوخة والإرهاق، وفي الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية آلية ميكانيكية منظمة، إذ يسود العقل والنظام والمال والمنفعة، وتتجمد الصورة الحيوية وتتجسد في المؤسسات المدنية، وتجف ينابيع الخلق والإبداع والتسامي الروحي[101].

وإذا كان شبنجلر في الجزء الأول من كتاب "أفول الغرب" قد قدم التاريخ باعتباره قصة الشعوب والدول والحضارات المتعاقبة، فانه في الجزء الثاني منه يقدم المستقبل ك"صراع للبشر وليس صراعا للمبادئ. وقد ظهر الجزء الثاني في مايو عام 1922، وسط جو من الانقلابات العسكرية والقلق السياسي، لهذا كان أكثر من الجزء الأول صلة مباشرة بالسياسية وبالصراع الأيديولوجي في الغرب، إذ يشن شبنجلر فيه هجوماً عنيفاً على قيم الغرب الليبرالية التجارية العلمية المتفسخة، ويعتقد انه آن الأوان لألمانيا الآرية للإجهاز على تلك الحضارة المنحلة . فقد كان الهدف من كل فلسفة شبنجلر في الأخير هو البحث عن المكانة التي يجب أن تحتلها ألمانيا في المسرح العالمي الجديد.

العلاقة بين الحضارات

يمتاز الكائن العضوي بفرديته، فدورته الحياتية تمثل دورة مقفلة مستقلة عن الكائنات الحية الأخرى، يولد وينمو وينضج ويضعف ثم يموت، رغم أنه لا يعيش لوحده. استعار شبنجلر هذه الفكرة من علم الأحياء، وطبقها على دراسة الحضارات، فاعتبر الحضارات كائنات عضوية تمتاز بتلك الصفات العضوية، والتاريخ هو مسرح لعدد كبير من الحضارات يسري عليها ما يسري على الكائنات العضوية، وكل حضارة لها كيانها الخاص المستقل عن الحضارات الأخرى، تمثل وحدة مقفلة على ذاتها، ورغم التشابه الظاهر بينها، لكل حضارة جوهرها الذي يعبر روحها، وحقيقة وجودها. فالحضارات مستقلة عن بعضها، وليس بينها وبين غيرها إلا منافذ لا تسمح بتقبل ما لا يتلاءم مع طبيعتها الخاصة، وإذا حدث أن اشتركت حضارتان في عناصر خارجية، فإن كل واحد منهما سوف تذيبه في طبيعتها.[102]

---

[101] ـ احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 250-251.

[102] ـ مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1988، ص 336.

وينتقد شبنجلر النظرة التي توحد بين الحضارات وتجعل منها وحدة تسري عليها قوانين التأثر والتأثير، فلا سبيل إلى أي اتصال بين حضارة وأخرى، وما يلاحظ من تشابه ظاهري بينها لا يصل إلى الروح والجوهر، ولا يمكن لحضارة أن تقبل عناصر غريبة عنها إلا اذا كيفتها بشكل جديد يتلاءم مع طبيعتها. وفي هذا الصدد نلاحظ انه ادخل فكرة جديدة سماها "التعاصر" وأراد أن يثبت بها أن كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وموتها. ونقول عن حادثين متعاصرين، اذا كان كل في حضارته يؤدي نفس الوظيفة، لمناظره في الحضارة الأخرى، فالإسكندرية وبغداد متعاصرتان بالنسبة للحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية، لان دورهما متعاصر في طور كل منهما. ومن فوائد هذه الفكرة التي يركز عليه شبنجلر: إنها تمكن الباحثين من إعادة تركيب عصور انتهت، ولم تكف الوثائق للكشف عنها، كما يمكن منهج التعاصر من التنبؤ بالمستقبل، والتعرف عما ستكون عليه الأدوار القادمة للحضارة الأوربية، بعد التمكن من تتبع مسار تطورها. وبذلك لا تبدو الأحداث مفاجئة، فالحرب العالمية الأولى حادثا ولدته نزعات السيطرة والسيادة لدى بعض الشعوب والأفراد، ولا يمكن تفسيره بعامل الاقتصاد وحده، فهناك تناضر بين ذلك التحول الذي عرفته الحضارة الأوربية، وما حدث من انتقال من العصر الهيليني إلى العصر الروماني.[103] ولا يعترف شبنجلر بأي مركز متميز للحضارة الكلاسيكية أو الغربية على الحضارات الأخرى كالهندية آو الصينية، البابلية، المصرية، العربية. فالحضارة تولد في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية، وتظل مرتبطة ببيئتها كما ترتبط الشجرة بالأرض التي تنمو فيها، وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع إمكانياتها على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون وعلوم[104].

فكرة المصير في التاريخ

يعتبر شبنجلر أن التضاد بين العلية وفكرة المصير(القدر) هي المفتاح الذي به نفهم حركة التاريخ العالمي، حيث لا يمكن فهم نشوء الحضارات وازدهارها وانحلالها إلا على ضوء تلك الفكرة. فللطبيعة منطقها الخاص المتمثل في قانون العلية، وللتاريخ منطقه الخاص الذي هو المصير. اذا ماذا تعني فكرة المصير التي يبني عليها شبنجلر فلسفة التاريخ؟ إنها فكرة قديمة ظهرت عند اليونان، وعرفت معنى خاصا مع المسيحية في التوفيق بين قدرة الله وحرية الإنسان، لكن في القرن التاسع عشر مع تراجع طغيان النزعة الطبيعية خاصة في مجال التاريخ، عادت فكرة المصير لتحتل مكانة أساسية في الكثير من النظريات الفلسفية كفلسفة هيجل ونيتشه. والتنبؤ بسياق التاريخ لا يتم إلا بنوع من التوقع للمستقبل عن طريق الوجدان، على شكل إحساس غامض وقوي. لذلك ينتقد شبنجلر الفلاسفة أمثال كانط الذين تصورا الكون على صورة الطبيعة لا على صورة التاريخ، حيث اعتبر الزمان والمكان المقولتان التي على أساسهما يبني العقل كل معرفه عن الأشياء الخارجية[105].

أما بالنسبة لشبنجلر فيمكن تحليل فكرته في المصير من خلال التقابل الذي يقيمه بين الطبيعة والتاريخ، لأن هناك ثنائية بين الطبيعة والتاريخ، أما صورة الصيرورة فهي التاريخ،

---

103 - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 253-254.

104 - عبد الرحمان بدوي، شبنجلر، مرجع سابق، ص 71-72

105 - المرجع نفسه، ص 84.

وأما صورة الثبات فهي الطبيعة، فالتاريخ مطبوع بطابع الحدوث أما الطبيعة فمطبوعة بطابع تكرار الحدوث، فالتاريخ لا يتكرر، وكل واقعة فريدة من نوعها. فإذا كان مقابل الزمان هو المكان، فمقابل الاتجاه هو المصير، فالطبيعة سياقها القانون ورمزها الامتداد، بينما التاريخ سياقه المصير ورمزه الاتجاه. فالقانون ثبات، والعقل لا يدرك إلا الأشياء على صورة الثبات، بينما المصير تيار متغير، لا يدركه إلا الوجدان.[106]

الطبيعة هي صورة الثبات، والثبات لا يكون إلا في مجموعة حقائق، بينما التاريخ تيار وقائع لا تحدث إلا مرة واحدة، وصورة الصيرورة. الأولى مطبوعة بطابع الإمكان باستمرار، والثاني مطبوع بطابع الحدوث مرة واحدة، وإذا كانت الطبيعة سياقها القانون ورمزها الامتداد، فإن التاريخ سياقه المصير ورمزه الاتجاه، وإذا كان المكان من شأن الطبيعة، فإن الزمان من شأن التاريخ. فالطبيعة مطبوعة بطابع الامتداد وفيها تسود الضرورة الرياضية، ومعرفة حقيقتها التجريبية قد تستغني عن الألفاظ، أما التاريخ فيقوم على الضرورة الإنسانية، انه يقوم على وقائع، والوقائع تتتابع، فتكون المعرفة العقلية المنظمة مستحيلة بدون اللغة.[107]

العلية هي القانون الذي يمكن التعبير عنه بصورة عقلية، بينما المصير لا يمكن التعبير عنه إلا عن طريق الفن. فالمصير بهذا المعنى هو جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيانها، وتفاعلها من اجل إثبات الذات، وفي ذلك تعبير عن الحياة، ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية لأنه لا يمكن تعريفها بمنطق العلم. « فكرة المصير تحتاج في إدراكها إلى التجربة الحية لا إلى التجربة العلمية الآلية، إلى ملكة الوجدان، لا إلى ملكة الربط والتركيب، إلى العمق لا إلى العقل. فهناك منطق عضوي حي لكل الوجود، منطق غريزي يقيني كالرؤية في الأحلام، كما أن هناك منطقا آخر يقابله هو المنطق اللاعضوي، منطق الذهن والممتد. اجل هناك منطق للاتجاه يقابل منطق الامتداد.»[108]

الخلاصة التي نصل إليها هي أن للوجود صورتان: الأولى للطبيعة، والثانية للتاريخ، الأولى تخضع لمبدأ العلية، أما الثانية فيحكمها سياق المصير. لذلك لا يقبل شبنجلر أن يدرس التاريخ بنفس منهج العلم، فالمؤرخ ينظر إلى الإنسان والأشياء لينفذ إلى حقيقتهما عن طريق الوجدان[109]. لقد أراد شبنجلر أن يستبدل مقولة العلية بمقولة المصير لأنها في نظره أكثر ملائمة لطبيعة التاريخ، رافضا بذلك نظرية التقدم التي تجعل من مسار التاريخ خطا مستمر تتطور فيه الحضارات إلى ما لانهاية، ورافضا للنزعة العلمية المطلقةّ التي سيطرت على المعرفة في القرن التاسع عشر. ومن نتائج تطبيقاته لفكرة المصير، إن الحضارة الأوربية الحديثة هي الآن في طور " المدنية" وهو الدور السابق للانحلال، ويكون من العبث محاولة إعادة بعثها من جديد، لذلك لا بد من الرضوخ لهذه الحقيقة وقبولها، وكل محاولة للتهرب من ذلك هو خداع للنفس[110].

---

[106] - المرجع نفسه، ص 14.

[107] - المرجع نفسه، ص 59-60.

[108] - المرجع نفسه، ص 86.

[109] - المرجع نفسه، 84 -86.

[110] - قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، ط4، 1981، ص 180.

تعقيب

رغم أن شبنجلر كان مبدعا في أفكاره، فقد وجهت له عدة انتقادات، فقد وصفه توينبي بالدوغمائية، واعتبر أنه قد أسرف في إيمانه بالحتمية. فقد غلب على منهجه الطابع الروائي المتشائم. والأسلوب الخطابي أكثر من التحليل المنطقي المنظم، وذلك عكس ما يلاحظ عند فلاسفة التاريخ المعاصرين أمثال توينبي وفرديناند بروديل، هذا بالإضافة إلى تبنيه التصور البيولوجي في تفسيره لحركة التاريخ بدل من المبدأ التاريخي. ورأى المؤرخ "كولنجوود" أن شبنجلر قد بالغ في تزييف الحقائق لتأكيد فكرته في تحويل التاريخ إلى علم كباقي العلوم الطبيعية. كما أن نظريته المتشائمة لمستقبل الحضارة الغربية، جعل الكثير من المثقفين يرفضون أفكاره[111].

إذا كان شبنجلر قد وظف الفكرة الوجودية في نظرته إلى التاريخ الحضارات، واعتقد انه أعاد رسم الوقائع التي كانت منفصلة عن بعضها، ليعيد إليها تماسكها بنظرة توحد بين العلم والفن، فانه عند توظيفه لهذا المنهج الوجودي لم يهتم بدراسة الفرد، بل اهتم بدراسة الحضارات ككائنات عضوية، وجعل من دور الأفراد دورا هامشيا، وذلك عكس التوجهات العامة التي قامت عليها وجودية كل من "كيركجارد" و"هايدجر".

إن قول شبنجلر بالدورات الحضارية المغلقة يخفي الاعتقاد بوجود حتمية تتحكم في سير التاريخ، وقد يكون من الواجب طرح السؤال ما هي القوة إلي تتحكم في نمو الحضارات وازدهارها؟ كما أن فكرة المصير التي يتبناها شبنجلر ويؤسس عليها تحليله للتاريخ، فكرة ميتافيزيقية غامضة، لا تستند إلى أسس علمية أو تاريخية، ولا شك أن هذه الفكرة تعترف بوجود حتمية في حركة قيام الحضارات وتطورها، وفي ذلك تقييد لحرية الإنسان وقدرة الشعوب على تحديد مصيرها. ففكرة المصير(القدر) لم تلق قبولا عند المفكرين وعلماء الاجتماع، لأنها تخالف الروح العلمية التي تربط الأحداث بأسبابها، وقدرة العقل على محاولة إدراكها، لتكون له إمكانية التأثير فيها[112].

رغم أن شبنجلر قد حقق بكاتبه (تدهور الغرب) شهرة كبيرة، خاصة الجزء الثاني منه، فقد اعتبره الأديب الألماني توماس مان 1875-1955(Thomas Mann)، انه كان اكبر المقلدين لنيتشه، فقد حاول أن يجعل من نفسه خليفة له في ممارسة الفلسفة العدمية، وتحويل التاريخ إلى مطرقة قوية (على حد تعبير نيتشه)، يمكن أن تحطم الأجناس المنحلة، لتفسح الطريق إلى نظام حياة جديد.[113] وكانت حكمة الفيلسوف اليوناني هيرقليطس" الحرب هي أب كل شيء" التي أعجب بها نيتشه والتي ستكون موضوع رسالة الدكتوراه لشبنجلر، كما أن هم شبنجلر في البداية كان هو إعادة تقييم التاريخ بأسلوب نيتشه، لأن الفكرة التي كانت سائدة في ذلك الوقت تمثلت في أن القدر قد بدأ يتخلى عن أوربا، وأنها تقف على حافة تغيرات كارثية، وان بداية عهد جديد على الأبواب. لقد عكس كتابه كل تلك المخاوف والآمال التي عاشتها أوربا، حيث

---

[111] - محسن محمد حسين، طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة ومكرباتي للدراسات والنشر، ط 1، 1012، ص 109 - 110.

[112] - قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، مرجع سابق، ص 183.

[113] - آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي ترجمة طلعت الشايب، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 2000، ص 304.

قال في مقدمة كتابه « ما كتبته أثناء هياج وتوتر تلك السنوات، كان بداية جديدة إلى التاريخ وفلسفة المصير.[114] ولم يكن كتاب (تدهور الغرب) عملا أصيلا كما كان يدعي شبنجلر، وبعض دارسيه، فقد كان ملخصا للتشاؤمية التاريخية، اعتمد فيه على النقد الثقافي، بتوظيف عبارات غير محددة ومفاهيم ميتافيزيقية مثل (روح الشعب، ذاكرة العرق، الشعور، والمصير...) وعكس فيه النظرة العضوانية للتطور التاريخي التي سادت القرن التاسع عشر، ففكرة معاداة الحداثة والمخاوف الحزينة على المستقبل قد انتشرت في أوربا، وخاصة في ألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر، فقد عرفت الفترة التي ألف فيها شبنجلر كتابه(تدهور الغرب) موجة من القلق انعكست على الأدب والثقافة عموما.

[114] - نفس المرجع، ص 287.

المحاضرة الثالثة عشر

نظرية التحدي والاستجابة
ارلوند توينبي(Arnold J. Toynbee) * (1889 -1975)

قال توينبي: "إنني مؤرخ لان أمي كانت قبلي مؤرخة ، لكنها كانت تحب الوقائع التاريخية لذاتها، أما أنا فأحبها لا لذاتها، وإنما لدلالتها على أمور وراءها، أحبها لأنها تكتشف عما استغلق فهمه من طبيعة الكون ومعناه" [115].

تعتبر نظرية توينبي "التحدي الاستجابة" من أهم النظريات المعاصرة في فلسفة التاريخ، حيث استخلص آراءه فيها من مادة تاريخية غنية ومتنوعة. وإذا كان من أهم الانتقادات التي توجه إلى فلاسفة التاريخ، أنهم يبنون نظرياتهم اللامحدود من مادة محدودة، فإن هذا الحكم لا ينطبق على توينبي، لأنه اهتم بدراسة حضارات العالم القديمة والحديثة بكثير من الموضوعية، فهو من حيث كثافة المادة التاريخية التي يوظفها لا يكاد يناظره مؤرخ آخر[116]. اهتم توينبي بالتاريخ متجاوزا تلك النظرة التي تجعل من تاريخ الغرب محورها، والنظرة العنصرية التي نتجت عما أحدثه الغرب من تطور مادي، وراح يبحث في تجارب الأمم بدون استثناء، واعتبر أن الدين هو العامل الأساسي في نشوء الحضارات، وأن الحروب هي سبب دمار الحضارات، وان كان بعض النقاد قد وصفوه بالواعظ المسيحي، نظرا للنزعة الإنسانية التي يصدر عنها، وهو لا ينكر ذلك بل يعترف أن الهدف من كتابه "دراسة التاريخ" كان التعريف بتجارب الشعوب عبر التاريخ على اختلافها، لتقريب الأمم من بعضها، والتقليل من كراهيتهم بعضها لبعض.[117]فقد كانت نتيجة كل بحوثه التاريخية الدعوة لتوحيد الحضارات البشرية في ظل حضارة عالمية واحدة تختزل كل الحضارات السابقة والمعاصرة، وتذوب

*** - ارنولد جوزيف توينبي (Arnold J. Toynbee) (1889 -1975)، يعد من أشهر المؤرخين الذين بحثوا في مَسألة الحضارات في القرن العشرين، درس في عدة جامعات كأكسفورد، وجامعة لندن، وشغل منصب مدير دائرة الدراسات في وزارة الخارجية البريطانية. درس اللغات اليونانية واللاتينية وأتقن عدة لغات أخرى كالفرنسية والألمانية والايطالية. وتعمق في معرفة الحضارة الهيلينية واعتبر ذلك ضروريا لفهم الحضارة الغربية عرف بسعة اطلاعه وغزارة معارفه.**

اذا كان بإمكاننا أن نلخص تطور حياة توينبي الفكرية في ثلاثة مراحل قلنا:

المرحلة الأولى: حياة توينبى الشاب منذ أن وعى العالم، حتى الحرب العالمية الأولى، أي سادت النظرة التفاؤلية في تفسير حركة التاريخ وتطوره نحو غايات منشودة.

المرحلة الثانية: مرحلة ما بين الحربين التي انخرط فيها توينبي في مجال النشاط السياسي، انعكست عليها نتائج الحربين فكانت نظرة تشاؤمية للتاريخ، فراح يبحث عن منقذ الهي للحضارة الغربية خارج حدود الإنسان.

المرحلة الثالثة: بدأت من نهاية الحرب العالمية الثانية وامتدت حتى وفاته، وفيها أعاد النظر في الكثير من مفاهيم نظريته في التاريخ، وخفف من حدة نظرته التشاؤمية، وتنبأ بقيام حضارة عالمية لتجنب كارثة الحرب النووية.

أهم أعماله: "دراسة للتاريخ" التي جاءت كموسوعة ضخمة، استغرقت أكثر من أربعين عاما من حياته. وقد اختصرت في أربع مجلدات ترجمها فؤاد محمد شبل إلى العربية. من أهم كتبه الأخرى: تاريخ الحضارة الهيلينية – محاكمة الحضارة – أمريكا والثورة العالمية – الثورة الصناعية – الحرب والحضارة – العالم والغرب –الفكر التاريخي عند الإغريق – الوحدة العربية آتية من النيل إلى النيجر – الإنسان وأوهام الموت – الإسلام والغرب والمستقبل – التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة – الحضارة في التاريخ.

[115] - Arnold Toynbee, Expériences, London, 1969, PP88.

[116] - محمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 261.

[117] - حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر، 1984، ص 181.

فيها كل الخبرات المعرفية والعلمية والتقنية والاقتصادية والسياسية والثقافية المتراكمة، على شكل عولمة دينية جديدة.

الخلفيات التاريخية والفكرية

هناك مجموعة من العوامل التي كان لها الأثر الكبير في دراسته للتاريخ:

العامل الأول: يتمثل في الأحداث المعاصرة التي شهدها العالم الغربي، وأحداث الإمبراطورية البريطانية بالتحديد. فقد عاش توينبي في عصر يموج بكثرة التيارات الفكرية والعلمية المتصارعة، وفي بيئة ثقافية أكاديمية ليبرالية بكل ما تتميز به من خصوصيات، فقد كان شاهدا على ذلك الصراع بين التيارات الفلسفية المثالية والتجريبية الواقعية في بريطانيا، وكان مؤرخا معاصرا شاهدا على الأحداث العالمية الكبرى التي عرفها العالم.

العامل الثاني: يتمثل في تخصصه في مجال التاريخ، فقد حرص أن يكون مؤرخا أكثر منه فيلسوفا، واطلاعه الواسع على الثقافة الهيلينية الكلاسيكية. وبخصوص دراساته الكلاسيكية يقول توينبي: « منحتني موقفا عقليا خارج الزمان والمكان الذي صدف أن ولدت فيهما، وقد أنقذني هذا من الإفراط في تقدير أهمية الحضارة الغربية الحديثة، كما اكتسبت من هذه التربية الكلاسيكية إيمانا دائما بأن الشؤون الإنسانية لا تصبح مفهومة إلا اذا نظر إليها كوحدة مترابطة، ومن ثم كرست حياتي كلها للوصول إلى رؤية شاملة للشؤون الإنسانية.» توينبي، تجارب, ص106-111.

العامل الثالث: الفلاسفة الذين تأثر بهم توينبي، قد يكون من الصعب حصر كل المصادر الفكرية التي أثرت في فكر توينبي، لكننا سوف نهتم بهذا العامل أكثر من غيره، فقد استفاد توينبي من الكثير من أفكار الفلاسفة، وهو يثبت في المجلد الأخير من موسوعته الكثير من أعلام الفكر الذين كان لهم إضافات للفكر الإنساني.

تتقاطع بعض أفكار توينبي مع أفكار ابن خلدون، الأمر الذي يطرح إمكانية التأثر بنظرته، لقد ذكر توينبي ابن خلدون في مواضع كثيرة في كتابه"دراسة التاريخ"، واعتبر انه وضع فلسفة للتاريخ، هي أعظم عمل من نوعه أبدعه العقل. نلاحظ أن توينبي يلتقي مع ابن خلدون في أن التاريخ ليس تكرارا متواصلا، فهو لا يعيد نفسه،وانه سلسلة من الدول تتطور في شكل حلقات متتابعة، تتشابه في مراحلها المختلفة، حيث توصل توينبي إلى الاستنتاج القائل بان تاريخ البشرية قد عرف سلسلة من المدنيات تولد وتنمو وتزول، والمدنيات تمر خلال تطورها بمراحل متشابهة، فالحضارات على اختلافها كان مآلها الانحلال، ومنه يمكن أن نتصور مآل الحضارة الغربية المعاصرة.[118]

كما تأثر توينبي بالقديس أوغسطين، فهو يعترف بفضله وبفضل الكتاب المقدس، وللكثير من الفلاسفة. امتدت فكرة شمولية التاريخ التي دافع عنها أوغسطين إلى منهج توينبي التاريخي، الذي اعتبر التاريخ الحقيقي، هو تاريخ البشرية جمعاء، وليس تاريخ أمة محددة، فقد جعل توينبي من الحضارة الوحدة الحقيقية لدراسة التاريخ، واعتبرها أساسا لنظريته، ذلك بعد أن انتقد المؤرخين الذين اتخذوا من الأمم أو الدول القومية بداية لدراسة التاريخ، في ذلك يقول:« إن المجالات الواضحة للدراسة التاريخية التي وضعنا حدودها تقريبا بأعمال لمظاهر الخارجية والاتجاهات العكسية من وجهة نظر وطننا في وقتنا الحاضر، هي مجتمعات لها

[118] ـ نفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند ارنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1991 ص 161-162.

امتداد أوسع في المكان والزمان من الدول القومية أو الدول المدنية، أو أي جماعات سياسية أخرى»[119]. -

لقد كان البعد الديني واضحا في نظرية توينبي، حيث اعتبر أن الكتاب المقدس هو أفضل الدروس التي تلقاها في التاريخ، فقد انطلق في فهمه للتاريخ من نظرة دينية مسيحية واضحة، واعتبر أن «المؤرخ يستجيب في دراسة التاريخ إلى نداء الله له بتتبع خلقه، بالسعي لمعرفته تعالى... وإسهام المؤرخ في التراث الإنساني هو أن يقدم لنا صورة لإبداع الخالق في حركته الدائبة.»[120] هكذا تتجلى نظرة توينبي اللاهوتية للتاريخ، فالتاريخ في معناه، هو "صورة لإبداع الخالق" وفي حركته هو مسار خطي وسعي حثيث صوب الغايات السامية للوجود الإلهي، وقد حافظ توينبي بذلك على النظرة الخطية للتاريخ التي ترسخت في التراث التوراتي المسيحي منذ أوغسطين (430-354 م) وجان بوسويه (1704-1627). لقد تأثر بفكرة أن الحضارة الغربية تمر بمرحلة التحلل التي اقتنع بها اشبنجلر، غير انه اختلف معه في مصير تلك الحضارة، حيث انطلق من صورة متفائلة ليؤكد أن هناك إمكانية لإنقاذ المدنية الغربية من خلال الدولة العالمية[121]. فالتاريخ هو إبداع من الله منبعه والى الله غايته، لذلك تتخذ الديانات الكبرى عنده أساس خطة التاريخ[122]. وإذا كان أوغسطين قد انتهى في كتابه "مدينة الله" إلى ضرورة إقامة المدينة السماوية التي يقوم فيها المجتمع على أساس الدين، فان توينبي قد دعا إلى ضرورة إقامة مجتمع جديد يتطلب دينا جديدا مخلصا، فلا سبيل لإنقاذ الحضارة الغربية إلا من خلال تأسيس مجتمع يقوم على الإيمان بالمسيحية، وإقامة كنيسة عالمية تحل محل الدولة العالمية. هكذا نلاحظ أن توينبي ينتهي إلى نفس النتائج التي وصل إليها أوغسطين بربط مستقبل البشر بالدين المسيحي، وربط التاريخ باللاهوت. والدولة العالمية في نظر توينبي هي التي تضم جميع سكان الأرض دون أية حواجز طبقية، وتقوم على التعاون والإخاء بين البشر، ويشترط أن تقوم على أساس الديانة المسيحية، وتكون مهمة إنشاء هذه الدولة العالمية ملقاة على عاتق الغرب،وقد يكون توينبي قد تأثر بهيجل الذي يرى أن المسيحية هي الديانة الوحيدة التي تتحقق فيها الوحدة بين الله والإنسان، وبذلك تكون هي الطريق الوحيد للخلاص، والأساس الذي تقوم عليه الدولة العالمية.[123]

أما فيما يخص علاقة توينبي باشبنجلر، فقد كان كتاب" أفول الغرب" حافزا لتوينبي، فقد دفعه إلى العمل على اكتشاف قوانين التاريخ، ومحاولة التفوق على اشبنجلر بتجاوز ما قام به من دراسات سطحية للحضارات القديمة. لكن الفرق بين توينبي واشبنجلر هو فرق بين فيلسوف يؤرخ وبين مؤرخ يتفلسف. فقد تأثر توينبي بفكرة المصير التي بنى عليها اشبنجلر نظريته، حيث اعتبر توينبي أن الحضارات الكبرى في التاريخ قد تحركت بلا وعي نحو هدف أعلى، كان يسميه "تقرير المصير"، اعتبره المسئول عن البعد الروحي الذي يحرك الحضارة من التحدي وعبر الاستجابة إلى تحد ابعد. فكل حضارة تحقق هوية واعية بذاتها، تجعل أفرادها يشعرون بهويتهم وأهدافهم، كمشاركين واعين بالكيان الكلي.[124] كما اعتبر توينبي أن

---

[119] **-Arnold. J Toynbee, A study Of History, Vo l, I, 7 th, impression, Oxford University Press, London, 1956, pp. 44**

[120] **- ارنولد توينبي، مختص دراسة التاريخ، ج 4، ص 233.**

[121] **- نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند ارنولد توينبي، مرجع سابق، ص 85.**

[122] **- المرجع نفسه، ص 47.**

[123] **- المرجع نفسه، ص 86.**

[124] **- آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، مرجع سابق، ص 335.**

الفكرة التي دافع عنها اشبنجلر حينما وضع الحضارة الغربية المسيحية مركزا للتاريخ العالمي متجاهلا كل الحضارات الأخرى، هي فكرة خاطئة، لأنها ناجمة عن ثلاثة أوهام: وهم حب الذات ووهم الشرق الراكد، ووهم أن التقدم يسير على شكل خط مستقيم.[125]ويختلف تفسير توينبي للتاريخ عن التفسير المادي، ففي تصوره أن فهم جوهر التاريخ وتصنيفه لا يقوم على الوسائل المادية للإنتاج، وإنما يقوم على نماذج الثقافة والحضارة والقيم الروحية، فالشعوب لم تتميز عن بعضها البعض بكيفية إنتاج الوسائل المادية، بل بطريقة تفكيرها ومثلها العليا وديانتها.[126]

ورغم الاختلافات الكبيرة بين فكر كل من توينبي واشبنجلر، إلا أن هناك الكثير من النقاط التي يشتركان فيها منها:

- هناك اتفاق بينهما على أن الحضارة الغربية في القرن العشرين تعيش أزمة.
- حضور النزعة التشاؤمية في فكر الرجلين، ففي كتاب توينبي الموسوعي "دراسة التاريخ" يقدم نفس الصورة التي يعرضها اشبنجلر في" أفول الغرب" وهي أن دور بريطانيا في ذلك التاريخ كان على قرب من نهايته. ورغم أن تشاؤمية اشبنجلر كانت تتطلع إلى نزعة حيوية عسكرية لا عقلانية لإعادة بعث الحياة في الحضارة الغربية، فإن تشاؤمية توينبي جاءت تاريخية، كانت قد انبثقت من الليبرالية الجديدة، وما بعد الليبرالية.[127]فقد اتجه توينبي اتجاها جديدا فدل من هدم الغرب، راح يبحث عن حلول وسطى أكثر معقولية تقوم على البعد الإنساني، فالغرب المتحضر بإمكانه تشييد إمبراطورية كونية تقوم على حكومة عالمية تنشر السلام والوئام، هذه الفكرة الجديدة للغرب الباحث عن السلام، التي طرحها توينبي للتاريخ الكوني سوف توظف لتسويغ وهم نهاية الغرب الاستعماري، وبداية عهد جديد يقوم على التسامح وقبول جميع الثقافات.
- هناك دراسة مقارنة للحضارات في كلتا النظريتين، لكن الفرق بينهما يكمن في عدد الحضارات، فإذا كان اشبنجلر قد اكتفى بثمانية حضارات، فان توينبي قد وسع الدائرة لتقارب الستة وعشرين حضارة. كما أن اشبنجلر اعتبر تلك الحضارات كيانات عضوية مغلقة، لكل منها دورتها الحياتية، بينما اعتبر توينبي أن هناك أجيال من الحضارات تتعاقب تأثر وتتأثر بعضها ببعض.
- اتخاذ كل منهما الإمبراطورية البريطانية رمزا للغرب الحديث.

من النقد إلى التأسيس

أنتقد توينبي النظريات السابقة عليه في فلسفة التاريخ، فقد انتقد أهم النظريات التي عرفت عند الكثير من المؤرخين وفلاسفة التاريخ، كنظرية وحدة الحضارة، ونظرية الأجناس، ونظرية البيئة الطبيعية. ورفض توينبي الفكرة التي سيطرت على الفكر الغربي والتي تدور حول محور المركزية الأوربية والتي تعتبر أن التاريخ الأوربي هو محور التاريخ البشري، وكل ما عداه مجرد هوامش، لذلك يكون تاريخ كل الحضارات وكل ما قدمته من انجازات فكرية ومادية، ما هي إلا روافد تصب في النهر الخالد نهر الحضارة الغربية. لقد اعتبر الفكرة القائلة "بوحدة الحضارة" وهم له ثلاثة جذور: وهم حب الذات، هذا الوهم الذي عانت منه

---

[125] - ارنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، مرجع سابق، ص 60-61.
[126] - نيفين جمعة علم الله، فلسفة التاريخ عند توينبي، مرجع سابق، ص 100
[127] - المرجع نفسه، ص 117.

شعوب كثيرة، فقد اعتبر اليهود أنهم شعب الله المختار، وكان اليونان يعتبرون غيرهم برابرة. ووهم الشرق الراكد، هذه الفكرة التي انتشرت دون أن تستند إلى أسس موضوعية. أما الوهم الثالث فهو وهم التقدم الذي يتحرك في خط مستقيم، ويعتبر أن تقسيم التاريخ إلى قديم ووسيط تقسيم خاطئ، وليس هناك ما يبرره.[128] فالتاريخ البشري قد عرف (21) حضارة وليس حضارة واحدة هي الحضارة الغربية.

كما انتقد توينبي نظرية الأجناس في قيام الحضارات التي تعتبر أن الصفات الموروثة لجماعات معينة هي المسئولة عن تحول البشرية من حالة البدائية إلى حالة الحضارة، وحاول بالاعتماد على علم السلالات، وانتهى إلى انه ليس هناك ما يبرر بان جنس واحد كان سببا في انتقال البشرية من البدائية إلى الحضارة، وان نصف حضاراتنا قائم على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد.[129] ويجعل توينبي من الدين أهم صفة يمكن أن توصف بها الحضارة، لذلك كان يسمي الحضارات باسم الدين الذي نشأت في ظله، فالدين برأيه يشكل الاستجابة الناجحة للروح على تحد خارجي، وبفضله ينتقل مجتمع ما من حالة الركود إلى حالة الحركة.

الحضارات وتعاقبها:

يعرف توينبي الحضارة بأنها« اصغر وحدة من الدراسة التاريخية يصل إليها المرء عندما يحاول فهم تاريخ وطنه.»[130]فلو شاء لمؤرخي المستقبل أن يتنبئوا بأحداث القرن الواحد والعشرين، فلا شك أن اهتمامهم سوف لن يكون بالحوادث السياسية والاقتصادية والعسكرية التي عرفها قرننا، بل سيكون باصطدام الحضارة الغربية بسائر المجتمعات الأخرى القائمة في العالم وما أحدثه ذلك من على تلك الحضارات[131]. لذلك ينطلق توينبي في دراسته للتاريخ من نظرة كلية، منتقد المؤرخين الذين يجعلون من الأمم والقوميات منطلقا لدراساتهم، مركزين على دولة أو امة، لذلك اعتبر أن الحضارة هي الإطار الواسع الذي يضم عددا من المجتمعات تشترك في عقيدة دينية واحدة أو دولة، فتاريخ بريطانيا الحديث يصعب دراسته خارج الإطار العالمي للحضارة الحديثة. فالمجتمعات هي الموضوع الأساسي للتاريخ، ويستحيل دراسة المجتمعات بمعزل عن بعضها البعض. إن الدول قد تكون حياتها قصيرة، فالحضارة الغربية يبلغ عمرها ما يقارب الثلاثة عشر قرنا، لكن الولايات المتحدة الأمريكية يقارب عمرها القرنين من الزمن فقط، لذلك يطلب توينبي منا « أن ننظر إلى التاريخ على أساس الحضارات لا على أساس الدول، و أن ننظر إلى الدول باعتبارها ظاهرات ثانوية سريعة الزوال في حياة الحضارات التي تبزغ هذه الدول وتغرب في سماءها.»[132] ويميز توينبي بين الحضارات والمجتمعات البدائية، والمجتمعات المعنية هي الوحيدة التي تمر بأطوار التحضر، وهي اقل بكثير من المجتمعات البدائية، فإذا كان تاريخ المجتمعات البدائية التي يفوق عددها 650 مجتمعا إلى أكثر من ثلاثمائة ألف سنة، فان عمر الحضارات لا يتجاوز ستة ألاف سنة.[133] وهناك اختلاف بين الدارسين في عدد الحضارات التي حددها توينبي فأشار بعضهم إلى 21

---

[128] - المصدر نفسه، ص 61-64.

[129] - مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، مرجع سابق، ص 363-364.

[130] - ارنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة أمين محمود الشريف، دار إحياء الكتب العربية، 1948، ص 197.

[131] - المصدر نفسه، ص 189.

[132] - المصدر نفسه، ص 198.

[133]- أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ مصدر سابق، ص 59-60.

حضارة، وذهب البعض الأخر إلى 26، أما رولان بريتون في كتابه "جغرافيا الحضارات" فقد ذكر أن توينبي قد رفع عددها إلى 38.[134] وقد حدد توينبي21 مجتمعا أو حضارة واضحة المعالم تمثل تاريخ البشرية، ثم رفع عددها إلى (26)، واعتبر أن خمسا منها فقط تمكنت من البقاء، هي الهندية، الإسلامية في صورتيها الإيرانية والعربية، الصينية التي تضم الصين واليابان وما كان تابعا لها ثقافيا، المسيحية الارثودكسية في روسيا وأوربا الشرقية، والغربية، وقد استبعد إفريقيا، لكنه ندم على ذلك فيما بعد.[135]وقد رفض توينبي أن يضع الحضارة الأوربية في مقدمة التاريخ البشري، وأفكار اشبنجلر عن الحيوية-العرقية، وإمكانية خلق أجناس نقية، كما أكد العلاقة الثقافية بين أوربا الحديثة والإغريق والرومان القدامى، تلك الفكرة التي رفضها اشبنجلر.[136]

نظرية التحدي والاستجابة (Challenge and Response)

اعتبر توينبي أن حركة التاريخ تسير على إيقاع التحدي والاستجابة، فالظروف الصعبة (الظروف الطبيعية أو الظروف السياسية كالضغوط البشرية الخارجية) هي التي تستثير في الأمم قيام الحضارات، فالفئة المبدعة في أي مجتمع من المجتمعات هي الوحيدة التي تضطلع بمهمة صنع الحضارات، وأما العامة فما عليها إلا الإتباع والمحاكاة. وكما ربط توينبي نشأة الحضارة بهذه الفئة، جعلها أيضا المسئولة عن انهيارها عندما تتحول إلى الاستبداد وتصبح عاجزة عن الخلق والإبداع، اذا فقدت مقومات الخلق والإبداع وتحولت إلى فئة مستبدة عاجزة. ويرفض توينبي تفسير نشأة الحضارات بالاعتماد على عامل الجنس أو عامل البيئة الجغرافية. فالتحدي هو نقطة البدء في عملية التحول الحضاري، فعندما ينتقل التحدي الخارجي إلى انفعال داخلي، يحدث الإحساس بالمشكلة، فتنتقل بذلك من مجال المادة إلى مجال الروح، التي تعمل بدورها على رفض ما هو قائم، وتجاوزه وفق متطلباتها وتطلعاتها الذاتية.[137]

موقف توينبي من الحضارة الإسلامية

كانت الحضارة الإسلامية موضوعا للدراسة والبحث من قبل الكثير من المفكرين والمؤرخين والباحثين من اتجاهات فكرية متعددة، وقد جاءت نتائج تلك الدراسات مختلفة، تصل في بعض الأحيان إلى حد التناقض، فذهب البعض من أبنائها إلى تعظيم الذات ونفي الأخر، فبقي بذلك أسيرا للماضي، وذهب البعض الأخر إلى الإنقاص من شأنها وإعلاء الأخر منبهرا بما وصلت إليه الحضارة الغربية من انجازات مادية، أما الدراسات الإستشراقية فلم تتخلص من عقدة المركزية الأوربية، إلا القليل منها، تلك النظرة التي اختزلت كل حضارات العالم وجعلتها مجرد هوامش تدور حول المركز الذي هو الحضارة الغربية.

.وكان ارنولد توينبي من بين هؤلاء الباحثين الذين درسوا الحضارة الإسلامية في سياق دراسته للحضارات القديمة والحديثة، والبحث في كيفية نشوؤها وتطورها وأسباب انهيارها وانحلالها. يعتبر موقف توينبي من الحضارة الإسلامية موقفا نزيها مقارنة مع الكثير من مواقف المؤرخين الغربيين، فقد خصها بفصول طويلة في موسوعته " دراسة التاريخ"

---

[134] - رولان بريتون، جغرافيا الحضارات، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1993، ص 24.

[135] - آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، مرجع سابق، ص 334.

[136] - المرجع نفسه، ص 334.

[137] - زياد عبد الكريم النجم، توينبي ونظرية التحدي والاستجابة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2010، ص 8.

واعتبرها واحدة من الحضارات العالمية الخمس الكبرى، التي مازالت قائمة إلى الآن، كما اعتبر الدين الإسلامي دينا عالميا، فقد استطاع أن يعطي للعرب سيادتهم السياسية ووحدتهم الثقافية، ونشاطهم الحضاري، ويرد توينبي قدرة الإسلام على الفوز بملايين الأتباع إلى تسامحه مع تقاليد الشعوب الأخرى التي اعتنقت الإسلام، وقدرته على استيعاب تراثها القومي. واعتبر توينبي أن الحضارة الإسلامية كانت نتيجة اندماج المجتمعين العربي والإيراني، وهما بدورهما وليدا المجتمع السوريانى، فالمجتمع السوري قد أنجب مجتمعين، العربي والإيراني. وباندماجهما تشكلت الحضارة الإسلامية.

تعقيب

كانت النظرة الدينية للتاريخ والحضارة عند توينبي موضع انتقاد من عدد كبير من النقاد، فهذا الاجتماعي الأمريكي باتريم سوركين صاحب كتاب المحركات الاجتماعية والثقافية (Social and Cultural Dynamics)، يرى أن تركيز توينبي على العامل الديني أنساه الاهتمام بظواهر أخرى مثل القيم والفلسفة والعلم والقانون، إذ بدت الاستنتاجات التي خرج بها عن هذه الظواهر، مصطنعة تصدر عن شخص هاو، أكثر منه مؤرخاً للحضارات.[138]

وانتقده الكثير من المؤرخين، ورأوا انه انطلق من قوانين تفسر التاريخ تفسيرا حتميا. واعتبروا أن تلك القوانين التي انطلق منها ليست سوى فرضيات لا تستند إلى أدلة تاريخية، وانه اتخذ من الحضارة اليونانية الرومانية أساسا قاس عليه كل الحضارات. كما أنكر عليه الماركسي كوسمنسكي ما اسماه بالجانب الصوفي في فلسفته، ورجوعه إلى الأساطير لدعم فلسفته، كما أنكر عليه اعتبار الأفراد العظماء القوى الأساسية في حركة تطور التاريخ، واعتبره احد المفكرين الذين وضعوا فلسفات لمحاربة الاشتراكية العلمية.[139] كما ناصبه الكثير من المؤرخين اليهود العداء لمواقفه العادلة من القضية الفلسطينية، لأنه أدان في كتابه " دراسة التاريخ" الجزء الثامن جريمة الغرب والصهاينة في فلسطين. لقد انطلق توينبي في موقفه الكاره للصهيونية من رفضه لفكرة إحياء القومية، لأن الصهيونية تأسست على فكرة أن اليهود هم شعب الله المختار.[140]

لكن رغم كل تلك الانتقادات كانت أفكار توينبي ملهمة لكثير من الكتاب، خاصة موقفه من مصير الحضارة الغربية، وتقلص دور الغرب في العالم. فقد كتب الاقتصادي (جيمس– ب واربورج) James P Warbur «اذا كان الإنسان الغربي يريد أن يظل على قيد الحياة، فلا بد له أن يتعلم- ويتعلم بسرعة – كيف يعيش في ومع عالم قد تخلص من قبضته إلى الأبد».

وكتب (واربورج) "الغرب في أزمة" 1959، وكتب ارنست هوكنج Ernest Hocking" حضارة العالم القادمة" 1953، وكتب المؤرخ جون نيف Ernest Nef "البحث عن الحضارة" 1962، وكتب برتراند راسل Bertrand Russell "هل للإنسان مستقبل" وكتب ألبرت شقيتزر1963 Albert Schweitzer " فلسفة الحضارة" الذي صدر بعد كتاب توينبي مباشرة عام 1950 والذي افتتحه بعبارة "نحن اليوم نعيش في ظل علامات سقوط الحضارة" وقد قدم في هذا الكتاب برنامجا لإصلاح الحضارة الغربية يكمل الأفكار التي طرحها توينبي فاعتبر

---

[138] - محمد عبد الله الشفقي، مع ارنولد توينبي، دار القيمة، 2001، ص 111.

[139] - صدقي عبد الله خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، سنة 1974، ص 301.

[140] المرجع نفسه، 301-302.

أن الغرب يحتاج إلى يقظة روحية وأخلاقية جديدة ، لان النمو الاقتصادي والثراء قد أوقف تماما كل تقدم في الحياة الأخلاقية.[141]

لقد كانت فلسفة توينبي بمثابة صرخة احتجاج أخلاقي ضد قيم الحضارة الغربية الحديثة وما بلغته من انحطاط روحي وتفسخ أخلاقي، وسيادة الآلية والنزعة الاستهلاكية، احتجاج ضد التعصب القومي وتعظيم ألذات ودعوة إلى حضارة عالمية دينية جديدة, لقد جاء احتجاج توينبي وتشاؤمه التاريخي، بعد أن اختفت الرسالة الانجلوساكسونية العرقية، وبعد أن ذوت فكرة الأيمان بالسيادة الإمبراطورية، ليبعث الأمل من جديد في إحياء القيم الليبرالية الجديدة للحضارة الآيلة للزوال. ويمكن أن نقول في الأخير اذا كان تصور توينبي لمستقبل الحضارة البشرية مجرد يوتوبيا حالمة، ولا يمكن تحقيق المدنية العالمية، خاصة مع ما يشهده العالم من استمرار للصراعات واشتداد للازمات، ومنطق القوة العسكرية والاقتصادية الذي يحكم العلاقات الدولية، إلى أين تتجه العلاقة بين الأمم؟ هل باتجاه الصراع كما ذهب إلى ذلك صموئيل هننجتون أم إلى الحوار كما دعا إلى ذلك روجي غارودي؟

المحاضرة الرابعة عشر
التحليل البنيوي للتاريخ
فوكو والتاريخ
(Michel Foucault) (1926-1984)

ارتبطت البنيوية بالدراسات اللغوية في بداية القرن العشرين التي أسس لها فرديناند دي سوسير(Ferdinand de Saussure1857-1913). وكان تأثيرها كبير على الطرق التي تم بها التفكير في الماضي، وقد طرحت مفهوم الموضوعية العلمية بوصفها نظرية تبحث في كيفية الحصول على المعرفة، وقدمت الكثير من الاعتراضات التفكيكية على طريقة كتابة التاريخ التقليدي. ويعد الفيلسوف ميشيل فوكو*(Michel Foucault)، من ابرز نقاد المعرفة التاريخية،

---

[141] - فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، مرجع سابق، ص 253.

*** - ميشيل فوكو (Michel Foucault) (1926-1984) فيلسوف ومؤرخ فرنسي، ينتمي إلى اتجاه ما بعد الحاثي، صنف مع البنيويين، لكن رفض هذا التصنيف، واعتبر نفسه ناقدا تاريخيا، اهتم بما اعتبره مهمشا في التاريخ الأوربي، الجنون والجنسانية، وعلاقة السلطة بالمعرفة، أهم مؤلفاته: تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي (1961) - الكلمات والأشياء (1966) – حفريات المعرفة (1969) – المراقبة والمعاقبة (1975) – ميلاد العيادة. (1963).**

فقد استطاع أن يقدم مفهوما جديدا للتاريخ من خلال كتبه " الكلمات والأشياء" "حفريات المعرفة" "تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي" تاريخ الجنسانية" "ميلاد العيادة" "المراقبة والمعاقبة". وأقام منهجه على تفكيك آليات السلطة والمنع، ورفع التهميش والإبعاد، فراح يهتم بجوانب من التاريخ كانت مهمشة، كتاريخ الجنون وتاريخ الجنسانية... ورفض فوكو من منطلق "مابعد حداثي" التفسير التقليدي للتاريخ باعتباره يقدم حقائق شمولية.

كان الاعتقاد السائد لدى الكثير من المؤرخين أن التاريخ يقوم على إعادة بناء الحقائق التاريخية بشكل موضوعي يقترب مما حدث في الماضي، لذلك كان المطلوب من المؤرخ أن يكون حياديا، لكن مع بداية القرن العشرين عرفت الدراسات التاريخية تحولات كبرى مع الماركسية التي ركزت على النظرية الاجتماعية في إحداث التغير الاجتماعي، ومع مدرسة الحوليات بتركيزها على التدوين التاريخي، وفي السبعينات من القرن الماضي ظهرت حركة فكرية نقدية ارتبطت بالبنيوية الاجتماعية اعتبرت أن التاريخ التفكيكي[142]* للماضي بمثابة خطاب سردي مركب[143]. فالتاريخ يقوم في شكل سردي، ويقدم الماضي باعتباره نوعا خاصا من السرد، لذلك كان السؤال المهم ليس هو هل التاريخ علما بالمعنى الدقيق، بل سيكون ما مدى القوة المعرفية للسرد؟ وما مدى قدرته على تفسير الماضي؟ وما دام لا يمكن أن يكون هناك تاريخ بدون مؤرخ، وجب التساؤل عن دور المؤرخ في إعادة بناء الماضي؟ لا شك أن النظريات المختلفة التي وضعها المؤرخون تؤثر لا محالة على فهمنا للماضي، وتفسير التاريخ، بذلك يبنى على النظريات الاجتماعية والآراء الإيديولوجية التي يتبناها المؤرخون.

بعد الحفريات التي قام بها خاصة في الطب والتاريخ، وتحليله لمجموع الخطابات (الروايات السردية والشفوية والمكتوبة) التي تحدد المعرفة في فترة تاريخية معينة، يطالب فوكو المؤرخين بإعادة النظر في ذلك الأساس اللغوي(السرديات) التي تشكل التاريخ، للتمكن من استيعاب التنظيم الأعمق للآليات اللغوية التي يستند إليها بناء المعرفة التاريخية، فمن الواجب أن« يعيد التاريخ طرح نفسه بوصفه عملية فكرية أدبية وأيديولوجية واعية بذاتها»[144]. وإذا كانت البنيوية تهتم كثيرا في مجال اللغة ببنية الروابط الاعتباطية للكلمات، فان ذلك يعني في الأخير رفض البعد التاريخي للغة، والرابطة الاعتباطية بين الكلمات وما تعبر عنه تجعل من اللغة التعبير المركب عن تجربتنا في الحياة والوجود. وتعريف الكلمات يرتبط باستخدام القوة، لان اللغة تكون دائما محملة بالمعاني الاجتماعي وهذا ما أكد عليه ميشيل فوكو[145].

يعتبر فوكو انه لا يمكن للعقل البشري أن يصل إلى المعرفة بدون وسيط، ويقصد بذلك اللغة باعتبارها عملية دالة تتشكل داخل ممارسة القوة. ولا يخفي هذا الموقف استحالة المعرفة الموضوعية، لذلك يعتبره المحافظين موقفا معاديا للتاريخ. وفوكو بإنكاره السببية التاريخية

*** - التفكيك مصطلح ظهر مع جاك دريدا (1930- 2004)، ويعني أن فهم النصوص لا يعتمد على الحقيقة التاريخية التجريبية فقط، فالمعنى يتم إنتاجه بطريقة اعتباطية، ويعتمد التاريخ التفكيكي على فكرة أن اللغة تشكل محتوى التاريخ، والدليل التاريخي يشرح وينظم من خلال قوة اللغة التصويرية - ألون مونسلو، دراسة تفكيكية للتاريخ، ترجمة قاسم عبد قاسم، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص 288.**

[143] - المرجع نفسه، ص 24.

[144] - المرجع نفسه، ص 172.

[145] - المرجع نفسه، ص 48- 49..

التي تربط بين الأحداث والفترات التاريخية، وتعويضها بانقطاع الاستمرارية بين البني التصويرية السائدة في الوعي الإنساني، فهو يشكك في قدرة المؤرخ على الوصول إلى صورة الماضي بشكل دقيق، فالماضي الذي يتم تقديمه على انه تاريخ لا يعدو عن كونه من أفعال التأويل والخيال.[146]

تتحدد الحقيقة المعرفية حسب فوكو عن طريق التحولات الأساسية التي تحدث في طبيعة اللغة واستخداماتها، لذلك يتحدد فهمنا للتاريخ ببناء اللغة الذي يقوم به الناس الذين عاشوا الأحداث في الماضي والمؤرخين فيما بعد. ولا يكون نتاجا لفحص مضمونه، ويستنتج من ذلك أن الحقائق التاريخية ليست نتائج عملية استقراء، وإنما نتيجة عملية لغوية. لقد أعاد فوكو تشكيل التاريخ لا على أساس الاستدلال الاستقرائي ليحدد دور المؤرخ في استكشاف الممارسات التي تتضمنها وثائق الأرشيف داخل حقبة معرفية، ليبين كيف حكمت تلك الممارسات أحداث الماضي. فالتاريخ المكتوب عليه أن يستوعب طبيعة عملية صياغة المجاز وأهميتها في الماضي، باعتباره تجربة معاشة وتجربة مكتوبة فيما بعد.[147]

الحقبة المعرفية Épistème

يوظف فوكو هذا المصطلح ليؤكد كيف يمكن لثقافة معينة أن تتبنى المعرفة وتنظمها في فترة تاريخية معينة. فالمعرفة تعمل على ربط الخطابات المنفصلة(دينية علمية طبية...) في بناء متماسك، وتنتظم المعرفة داخل الحقب المعرفية التاريخية الأربع المتمايزة، التي يؤكد فوكو وجودها منذ القرن السادس عشر حتى القرن العشرين. ويعتمد فهم فوكو للحقب التاريخية الأربعة على معرفة كيف تطورت اللغة وعملت في كل حقبة تاريخية. وتتحدد كل حقبة تاريخية بالطرق التي تتولد بها المعرفة وتستخدم، وفقا لعملية تمييز الأشياء والكلمات، الإيديولوجيا والقوة وكتابة التاريخ. وتبدأ الحقبة المعرفية الأولى من العصور الأولى إلى أواخر القرن السادس عشر، وتحدد ملامح المعرفة فيها حسب برتوكول التشابه والتماثل، أما الحقبة المعرفية الثانية فتبدأ من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر، ويسمى العصر الكلاسيكي، تحددت فيه المعرفة وفق برتوكول الاختلاف، أما الحقبة المعرفية الثالثة فتتحدد من نهاية القرن الثامن عشر إلى بداية القرن العشرين (الحقبة الحديثة)، وكان الإنسان فيها موضوعا للمعرفة، والحقبة المعرفية الرابعة (قد تكون في مرحة مابعد الحداثة)[148].

ويؤكد فوكو أن الناس ينظمون المعرفة بطريقة غير واعية ويخلقونها على شكل خطابات وممارسات داخل العصور التاريخية الأربعة، أو الحقب المعرفية[149]. وتفهم الحقائق التاريخية بصورة أولية، فهي إبداعات معرفية غير منظمة شارك في بناءها الناس في الماضي والمؤرخ نفسه فالتاريخ « سجل ليس لما حدث بالفعل، وإنما هو سجل لما يخبرنا المؤرخون انه حدث بعد أن نظموا المعلومات وفقا لرواياتهم الخاصة للحقيقة الاجتماعية»[150]

---

[146] - المرجع نفسه، ص 169-170.
[147] - المرجع نفسه، ص 191.
[148] - المرجع نفسه، ص 163- 186.
[149] - المرجع نفسه، ص 175.
[150] - المرجع نفسه، ص 177.

التاريخ في حقيقته هو معرفة عن طريق الوثائق، لكن السرد التاريخي يتجاوز الوثائق، والوثيقة ليست هي الحدث، إنها ليست صورة أمينة عنه، إنها مجرد حكاية عن ذلك الحدث[151]. وتلعب اللغة دورا مهما في تكوين المعرفة التاريخية، لان الحقائق التاريخية تقدم على شكل أدبي مكتوب،، وأنها تكون بلا معنى في حالتها الخام، والأدلة تتحول إلى حقائق من خلال العمل التفسيري الذي يقوم به المؤرخ، ولا تكتسب تلك الأدلة معناها إلا عندما تبنى على شكل قصة تدخل في علاقات منظمة قابلة للإقناع. فالتفسير التاريخي بهذا المعنى هو التفسير المكتوب لتلك العلاقات، لذلك يستحيل إهمال دور المؤرخ في تكوين المعنى، حتى وان كان ذلك المعنى يبدو في ظاهره مستقل، إن المؤرخ يفرض تدخله في تشكيل القصة (البناء السردي)، لذلك يقترب التاريخ من الرواية الأدبية[152]

لقد ساهم فوكو في دراسة الماضي بإحلال التفسير السردي محل التفسير الاستقرائي، واعتبار انه لا يمكن الوصول إلى الحقيقة دون توسط اللغة. حيث يشكك فوكو في إمكانية تقديم نسخة عن الماضي على نحو دقيق، ويناضل من اجل رفض إبطال الفكرة القائلة بان التاريخ يمثل حقيقة الماضي، وانه يمكننا أن نقف خارج التاريخ، وان الحقيقة موجودة هناك. لقد احل فوكو التفسير السردي والحكي باعتباره الشكل الأولي للمعرفة محل المنهج الاستقرائي، حين يؤكد أن العقل لا يمكنه الوصول إلى المعرفة دون توسط اللغة باعتبارها عملية تتشكل داخل ممارسة القوة،[153] ورفض الاتجاه المحافظ عند المؤرخين الذين يبحثون عن الحقيقة داخل التصنيفات التقليدية المستمدة من الأدلة(الوثائق)، لان الدليل بالنسبة للمؤرخ التفكيكي لا يشير إلى حقيقة ماضية قابلة للاكتشاف، لكنه يمكن أن يقدم مجموع من الدلالات والتفسيرات، فالحقيقة الموضوعية بناء تاريخي وثقافي. فالمفهوم الجديد للتاريخ، يرفض التاريخ المكتوب باعتباره علما تجريبيا يقدم حقيقة تاريخية ماضية، وانه استعادة دقيقة لما وقع في الماضي « فالتاريخ لا يمكن أن يكون مجرد تمثيل للماضي»، لان الماضي يبنيه المؤرخ ويعرضه في صورة نص يستهلكه القارئ. واكتشاف كيف تقدم العلاقة بين الذات وموضوع التاريخ يساعدنا على معرفة درجة تدخلنا في خلق الماضي. ففكرة الحقيقة التاريخية التي تتم إعادة اكتشافها من جديد مفهوم حداثي يرجع إلى القرن التاسع عشر، وقد أصبح متجاوزا في الكتابات المعاصرة[154].

ويمكن أن نستنتج من التحليل السابق:

- إن هناك تحول كبير في الكتابة التاريخية، فالتاريخ الجديد يثبت أن الواقع التاريخي هو واقع يتم بناؤه من خلال الممارسة النظرية التي يضعها المؤرخ. وان مفهوم الحدث التاريخي بمعناه القديم قد تم تجاوزه، فقد اختار فوكو أحداثا جديدة كالجنون والسجن الجنسانية.

---

[151] - بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر الدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993، ص27.

[152] - ألون مونسلو، دراسة تفكيكية للتاريخ، مرجع سابق، ترجمة قاسم عبده قاسم، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص 24.

[153] - المرجع نفسه، ص 169.

[154] - المرجع نفسه، ص 243.

- لم يعد التاريخ تسجيلا صادقا لأحداث الماضي، انه قاعدة العلوم الإنسانية التي بدأت تتخلى عن الادعاء العلموي، من هنا تبرز "حفريات فوكو" كمساهمة منهجية أساسية لتقديم شبكة تحليل لتناول الوقائع الفكرية.

- تقوم النظرة التاريخية الجديدة على أنقاض الخلفية الانثروبولوجية لمفهوم التاريخ الشامل، ولم يعد الحدث التاريخي منحصرا في التجربة الإنسانية، ذلك هو الدرس الذي تقدمه مقاربة فوكو التي تقوم على "هدم أوهام الوعي" للدخول في فضاء التعددية والاختلاف.

- لقد أعيد النظر في مفهوم "الحقيقة في التاريخ"، التي كان الخطاب القديم يدعي استعادتها من خلال الأحداث التي وقعت في الماضي، فقد كانت إبستيمولوجيا التاريخ لدى فوكو طرحا لهذه الإشكالية وإسهاما في تقويض وهم التطابق" .

خلاصة عامة

لقد حاولنا أن نعرض النظريات والآراء بطريقة حيادية وموضوعية مع احترام التسلسل الزمني لظهورها والسياقات التاريخية التي ارتبطت بها خلال ظهورها وتطورها. كما حاولنا مناقشتها ومقابلتها بعضها ببعض، دون الانتصار لاتجاه أو مذهب لنترك للطالب الحرية الكاملة لتكوين أحكام متزنة غير متسرعة.

يدخل وعي الإنسان بالماضي في إطار فضوله وشغفه بالمعرفة الموضوعية، لكنه يكون أكثر حاجة إلى ماضيه حينما يرتبط بالحاجات الملحة التي تتطلبها مقتضيات الحاضر. فالقضايا الكبرى التي تعيشها البشرية اليوم تحتاج في مجابهتها إلى معرفة حقيقة الماضي. ولعل الكثير من الاختلافات والاضطرابات التي يعرفها الواقع البشري اليوم تعود في أساسها إلى الطريقة التي يعلل بها الماضي وتحديد الأسباب التي سيرته، والى نوع العلاقة التي ترتبط البشر بماضيهم، والى الطريقة التي يوظف بها في بناء الحاضر وإعداد المستقبل. وقد كان وعي الإنسان بالتاريخ قديم بدأ منذ فجر الحضارات القديمة كالحضارة الفرعونية والبابلية والأشورية واليونانية والرومانية، ولم يكتف بتسجيل الحوادث بل يتجاوز ذلك إلى طرح الأسئلة حول تلك الأحداث وحاول تفسيرها ما كان يملكه من معرفة، فاختلطت تفسيراته الأولى بمعتقداته الدينية وبما كان يؤمن به من أنواع الخرافة والأسطورة. وإذا كان العربي بحاجة إلى وعي التاريخ بصفة عامة وتاريخه بصفة خاصة، فانه من المطلوب أن يكون ذلك الوعي حقيقيا، ليكون قوة دافعة نحو الإبداع والإنتاج، وليس وعيا زائفا يجعلنا نعود إلى الماضي نرتمي في أحضانه ونبقى فيه لعله ينسينا مآسينا ونكباتنا[155].

[155] ـ قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1985، ص 18.

الهوامش:

- باري بي باول، هوميروس، ترجمة، محمد حامد درويش، مؤسسة هنداوي، 2017.
- أناتولي راكيتوف، المعرفة التاريخية، ترجمة حنا عبود، دار دمشق للطباعة والصافة والنشر، 1989،
- السخاوي شمس الدين، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، تحقيق صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986.
- ابن منظور، لسان العرب، دار الجيل، بيروت، د .ط، 1988م، مادة أرخ، 1ج /44/.
- قاسم عبده، فكرة التاريخ عند المسلمين، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001.
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، طبعة كتاب التحرير 1966.

- قسطنطين زريق، نحن والتاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط6، 1985.
- فرانز روزنتال، علم التاريخ، علم التاريخ عند المسلمين، تر. صالح احمد العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1983.
- وجيه كوثراني، تاريخ التأريخ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، ط1، 2013.
- فراس السواح، الأسطورة والمعنى، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سوريا، ط2، 2001.
- فراس السواح، دين الإنسان: بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، سوريا، دمشق، ط4، 2002.
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- محمد اركون، تاريخية الفكر الاسلامي،
- سليمان مظهر، أساطير الشرق، دار الشروق، ط1، 2000.
- صلاح هاشم يحي، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007
- فراس السواح، الله والكون والإنسان، مؤسسة هنداوي، 2017.
- جميل موسى النجار، فلسفة التاريخ، المكتبة العصرية، بغداد، 2007.
- مفيد الزيدي، المدخل إلى فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، 2006.
- احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1994.
- جميل موسى النشار، دراسات في فلسفة التاريخ، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2011.
- عبد المنعم مدبولي، المعجم الشامل للمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000. - -
جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1986.
- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
- القديس اوغسطينوس، مدينة الله، المجلد 1، ترجمة الخور يوحنا الحلو، دار المشرق، بيروت،لبنان، ط2، 2006.
- هرنشو (F.J.C. Hearnshaw)، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العالي، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، 1938.
- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1994
- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة ط2، 1965، ج1.
- زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1989.
- محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1994.
- عطيات أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، مؤسسة هنداوي، 2021.
- كولنجوود .ر.ج. ، فكرة التاريخ، ترجمة محمد باكير خليل، مصر، 1961.
- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله مشعشع، مؤسسة المعارف، بيروت، ط1، 1966.
- بيتر سينجر، هيجل مقدمة قصيرة جدا، تر. محمد إبراهيم السيد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط1، 2015.
- هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ج الأول، العقل في التاريخ، هيجل، ترجمة وتقديم وتعليق،
- إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986.
- بليخانوف، فلسفة التاريخ، المفهوم المادي للتاريخ
- إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط3، 2007.
- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط3، 1998.

- هربرت ماركيز، العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970.
- فاسيلي بودوستنيك وأفشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979.
- كارل ماركس، في نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة راشد البراوي، دار النهضة العربية، ط1، 1969.
- أميرة حلمي مطر، الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس، دار المعارف، ط5، 1995.
- كارل ماركس، رأس المال، ج 1، دار التقدم، موسكو، ترجمة فؤاد كم نقش.
- هابرماس يورغن، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية سوريا، ط1، 2002.
- مجموعة من المؤلفين السوفييت، المادية الديالكتيكية، ترجمة فؤاد مرعي وآخرون، دار الجماهير، بدون ط، وبدون تاريخ.
- ماركس وانجلز، البيان الشيوعي، دار التقدم، موسكو، بدون تاريخ.
- محمد وقيع الله حمد، مدخل الى الفلسفة السياسية، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط1، 2010.
- هشام غصيب، الحوار المتمدن، العدد 22 62، 2019 9س45، المحور أبحاث يسارية واشتراكية وشيوعية.
- صلاح هاشم يحي، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007، ص 126
- جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1986، 117.
- عبد الرحمان بدوي، شبنجلر، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم، 1982.
- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1988.
- قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، دار العلم للملايين، ط4، 1981.
- محسن محمد حسين، طبيعة المعرفة التاريخية وفلسفة التاريخ، مؤسسة ومكرباتي للدراسات والنشر، ط 1، 1012.
- آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي ترجمة طلعت الشايب، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 2000.
- حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، دار المعارف، مصر، 1984.
- نفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند ارنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط 1991.
- مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، 1998.
- ارنولد توينبي، الحضارة في الميزان، ترجمة أمين محمود الشريف، دار إحياء الكتب العربية.
- أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ ، الجزء الأول، ترجمة فؤاد محمد شبل، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 2011.
- رولان بريتون، جغرافيا الحضارات، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1993.
- زياد عبد الكريم النجم، توينبي ونظرية التحدي والاستجابة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2010.
- محمد عبد الله الشفقي، مع ارنولد توينبي، دار القيمة، 2001،.
- صدقي عبد الله خطاب، ارنولد توينبي، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، سنة 1974.
- ألون مونسلو، دراسة تفكيكية للتاريخ، ترجمة قاسم عبد قاسم، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015.
- بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر الدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 1993.
- Jacques Le Goff, Histoire et mémoire, Paris, Gallimard, 1988.
- Arnold Toynbee, Expériences, London, 1969.
- Arnold. J Toynbee, a study of History, VO l, I, 7 Th, impression, Oxford University Press, London, 1956.
- Tahaa Hussein, la philosophie sociale d'ibn Khaldoun, Parie, A, Pedone, 1918 .