جامعة الانبار

كلية التربية للعلوم الإنسانية

القسم العلمي: التاريخ

المرحلة الدراسية: الثالثة

المادة: فلسفة التاريخ

محاضرات فلسفة التاريخ

مصطلح التاريخ :

أ. ان كلمة التاريخ لم ترد في القران الكريم بل احتوى القران على مادة مقابلة يمكن أن تفيد في تفسيرها تاريخيا ، وهي مثل (أساطير الأولين) او (أنباء) او كلمة (قصص) كما ان كلمة تاريخ لم تذكر في الأدبيات العربية في صدر الإسلام بل وردت متأخرة في حدود القرن الثاني للهجرة كما وان كلمة مؤرخ لم ترد بل وجدت كلمة أخباري .

اما في اللغات الأوربية تأتي كلمة تاريخ بمعنى قصة ، الأمر الذي يستنتج منه ان التاريخ والقصة هما من جذر واحد وان التاريخ نشأ بشكل قصه في بداية أمرة ثم طور بمرور الزمن .

ب. لقد شاع مصطلح التاريخ في اللغة العربية بوصفه تعبيراً عن عرض أحوال الأمم السابقة وسجل الحوادث والوقائع ومنير الرسل والملوك ، وكلمة التاريخ في اللغة مأخوذة من التوريخ ، أي تعريف الوقت ومصطلح التاريخ ينصرف الى معرفة التاريخ العام أي تسجيل اهم حوادث الأمم بصيغة الحوليات ، أي بمعنى تدوين الحوادث عاماً بعد عام معطية الأخبار بشكل مرتب وبحسب العصور ، وقد أشار البروفسور (هيلتون) الى بعض المصنفات التاريخية مثل (تكملة تاريخ الطبري) و(تأريخ بغداد) و(تاريخ الهند) وغيرها .

والتي تشير الى تحديد الوقت حيث قال ((ان التاريخ يعني تحديد بداية الأخبار

الخاصة بعصر من العصور وهو أيضاً حساب الأزمان وحصرها وتحديد زمن وقوع الحوادث تحديدا دقيقا)) .

مفهوم علم التاريخ وأهميته:

التاريخ في اللغة هو الإعلام بالوقت، يقال أرخت الكتاب أي بينت وقت كتابته، فالتاريخ تعريف للوقت يقال أرخت وورخت .

أما **التاريخ اصطلاحاً** فهو التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة والأئمة ووفاة وصحة وعقل وبدن ورحلة وحج وحفظ وضبط وتوثيق وتخريج مرجعه فحص أحوالهم وحالهم، وفائدة التاريخ معرفة الأمور على وجهها الصحيح قال أبو سفيان الثوري "لما استعمل الرواة الكذب استعملت لهم التاريخ".

إن الأصل التاريخي لكلمة تاريخ هي "Istoria" إستوريا الإغريقية نشأت عندما بدأت الحركة الفكرية والسياسية عند الإغريق في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد، وكان يقصد بهذا التعبير الأشياء الجديرة بالمعرفة كالبلاد والعادات والمؤسسات السياسية المعاصرة أو الماضية، وسرعان ما أصبحت كلمة istoria الإغريقية مقتصرة على معرفة الأحداث التي رافقت نمو هذه الظاهرة، وبذلك ولد تعبير التاريخ بمعناه الشائع وتحولت الكلمة إلى history بمرور الزمن، وأصبحت فكرة تاريخ تعني عملية تطور الإنسان حتى أصبحت فكرة التاريخ في القرن التاسع عشر هو كل شيء يمكن إدراكه، وأصبح التاريخ بهذا فكرة شاملة، وأصبح كل النشاط الإنساني هو موضع بحث التاريخ وهنا يلتقي التاريخ مع علم الفلسفة حيث كليهما يبحث في تحليل وتطور النشاط الإنساني سواء كان ثقافي أم اجتماعي أو سياسي.

وعندما شعر المؤرخون بالحاجة إلى تعريفات عامة للتاريخ وعلم التاريخ فإن تعريفاتهم لا تكشف عن معني عميق وشامل لهذا العلم وفائدته إلا من خلال تعريف ابن خلدون له.

يعرف ابن خلدون التاريخ بأنه "فن غزير المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين..."

الاتجاهات الأساسية لمصطلح التاريخ

تعتبر الحوادث التاريخية التي تندرج في إطار دلالات مصطلح التاريخ إحدى القضايا المختلف حولها ، وقد أجمل الأستاذ نوري جعفر في كتابة ((التاريخ مجاله وفلسفته)) الاتجاهات الرئيسية كما يأتي :

1. اتجاه يرى أن كلمة تاريخ تدل على جميع الوقائع الطبيعية والاجتماعية في الكون منذ نشأته حتى الوقت الحاضر وينطوي هذا الاتجاه على بعدين أساسيين هما :

أ- ضالة المعرفة التاريخية في بعديها ألزماني والمكاني قياساً بما وقع من حوادث تاريخية به .

ب- استحالة التعرف على جميع حوادث الماضي في الحاضر او المستقبل المنظور ، وعلى ضوء الوسائل المعرفية المتحققة أو التي سوف يسمح لها التطور المنظور .

٢- اتجاه يرى ان كلمة التاريخ تعبر عن الإشارة التي يتركها وقوع الحوادث على وجه الطبيعة وفي المجتمع ، أي أن هذا الاتجاه يقلص كثيرا من أبعاد وحجم دلالات مصطلح التاريخ اذ ان الكشف عن الإشارة التي تركها وقوع الحدث قد تغير في سير التاريخ

٣- اتجاه يرى ان كلمة تاريخ تدل على ما استطاع الإنسان أن يعرفه من الحوادث

التي وقعت في الماضي في الطبيعة والمجتمع .

4- اتجاه يرى أن كلمة تاريخ تدل على جميع الحوادث التي وقعت نتيجة للنشاط الإنساني أما الحوادث الطبيعية فأصبحت جزء من ميادين المعرفة الأخرى.

ويعرف الاتجاه الأخير ب (المعنى الاجتماعي للتاريخ) ، وهذا الاتجاه يحظى بتأييد المؤرخين وأساتذة التاريخ ، وقد اقترن هذا الاتجاه بالتأكيد على التوثيق على اعتبار ان الوثائق هي الدليل العلمي للتاريخ .

العلاقة بين العلم والفلسفة والتاريخ :

يعرف **العلم** : بأنه معرفة تراكمية لدى الإنسان أي انه يعبر عن النشاط العقلي في الكشف عن الظواهر المادية وغير المادية في العالم والعلم والمعرفة في الإسلام دليل الى الأيمان والإيمان مرحلة متقدمة على الإسلام ، قال تعالى ﴿انما يخشى الله من عبادة العلماء﴾ ، والعلم سلاح المؤمن وسبيله الى الرشاد قال تعالى : ﴿وقل ربِ زدني علما﴾ وقد ميز الله سبحانه وتعالى الحكمة بصفتها أحدى المستويات المتقدمة للمعرفة قال تعالى : ﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا﴾

اما **الفلسفة** ففي مدلولها العلمي العام تعني الاسترشاد بنظرة صحيحة الى العالم وتمثل مجمل مفاهيم الحياة في أبعادها الشاملة وان دراسة الفلسفة تتهم إسهاما في تنمية فكرة البحث وتوسيع آفاق دائرة العقل والفلسفة تعني وباختصار ((حب الحكمة))

وتعرف **الحكمة** : هي المعرفة بأسمى غاياتها وهي كمال القوة النظرية في أدراك حقائق الموجودات وأحكامها وحصول الاعتقاد اليقيني بحالها .

وقد قال حكماء اليونان : ان **المعرفة** شجرة صلبها الفلسفة وفروعها العلوم المختلفة وقد ازال فلاسفة اليونان القدماء الحد الفاصل بين الفلسفة والعلم فالمفهومان متداخلان متشابكان نستخلص من ذلك أننا نحتاج الى رأي حكيم في كل ما يتصل بحياتنا وهذا

يعني اننا نحتاج الى العلم والمعرفة من اجل الاقتراب من الصواب والحقيقة .

اما ما يخص التاريخ فقد عرف بأنه عرض لأحوال الأمم الماضية وسجل الحوادث والوقائع وسير الملوك . ويعرف التاريخ بأبسط التعاريف بأنه ماضي الإنسان ودراسة التاريخ تعبر عن الوعي بالتاريخ من خلال وسائل المعرفة التاريخية

هناك علاقة وثيقة بين التاريخ والفلسفة فالمؤرخ يحتاج إلى الفلسفة ومناهجها ونظرياتها لدراسة الأحداث والمواقف التاريخية، والتمحيص والتدقيق في حوادث الماضي يحتاج إلى القدرة على فهم النشاط الإنساني وتطوره، وهذا هو محور الدراسات والنظريات الفلسفية. كما يحتاج الفلاسفة إلى دراسة أحداث الماضي والحاضر وقياسها وفق نظريات مختلفة لوضع مناهج ونظريات يستفيد منها المجتمع في حاضره ويضع على أساسها البنيات والبرامج المستقبلية.

وبذلك يكون للمؤرخ والفيلسوف منهج موحد في طريقة استقراء الأحداث والتدقيق فيها ومن ثم استخلاص واستنباط النتائج التي تبني على أساسها النظريات والمناهج. ومن يقرأ التأريخ يدرك أن العلماء في الماضي كانوا فلاسفة ومؤرخين في آن واحد وعلى رأسهم أرسطو طاليس فهو أول الفلاسفة الذين بنوا نظرياتهم على أساس معرفة التاريخ مما يؤكد حاجة المؤرخ إلى معرفة الفلسفة ومن قبلها مقدرة الفيلسوف على سبر غور التاريخ ودراسة أحداثه بصورة دقيقة، والأحوال المحيطة بالمواقف التاريخية من أجل وضع مناهج ثابتة مستفيدة من عبر التاريخ لإنارة طريق الحاضر والمستقبل.

مفهوم مصطلح فلسفة التاريخ :

لم يتفق الفلاسفة على تعريف جامع للفلسفة ويرجع سبب ذلك إلى طبيعة الفلسفة المبنية أصلا على الاختلاف. لذلك فإن كل فيلسوف يضع تعريفاً خاصاً للفلسفة يتماشى مع نظريته أو مذهبه الفلسفي .

إن **الفلسفة** في مدلولها العلمي العام تعني الاسترشاد بنظرة علمية صحيحة إلى العالم تمثل مجمل المفاهيم العامة عن الحياة في إبعادها الشاملة أو ظواهرها وأحداثها

كلا على حده كما تبدو من خلال نظرة واحدة أحيانا وهكذا فان الفلسفة تسهم إسهاما حقيقية في تنمية فكرة البحث وتوسيع آفاق دائرة العقل . وكلمة الفلسفة المنقولة عن اللغة اليونانية دالة في معناها على هذا التقويم فالكلمة تعني (حب الحكمة والحكمة هي المعرفة باسمي غاياتها وهي كما القوة النظرية في إدراك حقائق الموجودات وأحكامها على ماهية عليه وغايته حصول الانتقاد اليقيني بحالها وقديما قال حكماء اليونان أن المعرفة شجرة صلبها الفلسفة وفروعها العلوم المختلفة. أما فلسفة التاريخ فتعني دراسة التاريخ دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات وكل رواية غير مقبولة لدى العقل أو محتملة الشك.

والفلسفة كلمة مشتقة من اللفظ اليوناني فيلوصوفيا بمعنى محب الحكمة أو طلب المعرفة. وعلى الرغم من هذا المعنى الأصلي، فإنه يبقى من الصعب جدا تحديد مدلول الفلسفة بدقة. لكنها، بشكل عام، تشير إلى نشاط إنساني قديم جدا يتعلق بممارسة نظرية أو عملية عرفت بشكل أو آخر في مختلف المجتمعات والثقافات البشرية منذ أقدم العصور.

وخلاصة القول أن الفلسفة لفظة يونانية مركبة من جزأين "فيلو"، بمعنى "محبّة"، و"صوفيا"، بمعنى "حكمة"، أي أنها تعني، في الأصل اليوناني، "محبة الحكمة وليس امتلاكها". وتستخدم كلمة الفلسفة في العصر الحديث للإشارة إلى السعي وراء المعرفة بخصوص مسائل جوهرية في حياة الإنسان ومنها الموت والحياة والواقع والمعاني والحقيقة. وتستخدم الكلمة ذاتها أيضاً للإشارة إلى ما أنتجه كبار الفلاسفة من أعمال مشتركة.

وعلى الرغم من استقلال أغلب العلوم عن الفلسفة خاصة العلوم الطبيعية والرياضية وحتى العلوم الاجتماعية والإنسانية أضحت تسعى جاهدة لخلق مناهج خاصة .

ويطلق لفظ فيلسوف على الذي يتعاطى الفلسفة، علماً أن القدماء كانوا يطلقون عليه اسم " الحكيم ". والفيلسوف هو الذي يؤمن بقيمة العقل ويحاول التقيد به في عمله بخلاف من يبني عمله على الأوهام والخرافات .

توصف الفلسفة أحيانا بأنها "التفكير في التفكير"، أي التفكير في طبيعة التفكير والتأمل والتدبر، كما تعرف الفلسفة بأنها محاولة الإجابة عن الأسئلة الأساسية التي يطرحها الوجود والكون.

يرجع أول استعمال لفظ "فلسفة التاريخ" إلى فولتير، وأن كان ذلك لا يعني أنها قد ابتدأت به، وإنما ترجع إلى ابن خلدون، وقد قصد فولتير بهذا المصطلح دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أي دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات، وهو ذلك يعني كل رواية غير مقبولة لدى العقل أو محتملة الشك.

نشأة الفلسفة :

نشأت الفلسفة وتطورت في اليونان ولكن لماذا حصل ذلك في هذا البلد دون غيره؟ إن ذلك يعود لتوفّر شرطين أساسين، أحدهما اقتصادي والآخر سياسي، فعلى صعيد الاقتصاد اقترنت تلك النشأة بتطوّر تقسيم العمل وسدّ الحاجات الأساسية، فاختص قسم من المجتمع بالتفكير بينما اختص قسم آخر بالعمل اليدوي، فالحاجة إلى الفلسفة هي حاجة الرغبات المشبعة كما أكد هيجل وعلى صعيد السياسة مكن اعتماد الديمقراطية في تسيير الشأن السياسي من توفر تربة صالحة لمناقشة الأفكار بقدر معين من الحرية.

المجالات التي تهتم بها علم الفلسفة لا بُدَّ من الإشارة إلى المجالات التي يختص علم الفلسفة بدراستها، حيث يبحث العلم الفلسفي في جوهر هذه المسائل المرتبطة بحياة البشرية من أجل تقديم صورة واضحة للواقع الإنساني، وفيما يأتي أبرز مجالات علم الفلسفة:

1- ما وراء الطبيعة: أو كما يُطلق عليها في بعض الأحيان الميتافيزيقيا، وهي دراسة الطبيعة الواقعية وكل ما هو وجود في هذا العالم، بما في ذلك طبيعة الخلق

والخالق، والحقيقة الكامنة في الأشياء، ومكونات المادة، والرابط بين العقل وجسم الإنسان.

2- المعرفة: حيث يهتمُّ علم الفلسفة بالمعرفة الإنسانية من حيث ماهيّتها، وما يمكن للإنسان أن يعرف، والكيفية التي يتمُّ من خلالها معرفة المعرفة.

3-الأخلاق: حيث تهتمُّ الفلسفة بالأخلاق من حيث بيان ما هو صواب وما هو خطأ، وما هو أفضل ما يمكن القيام به تجاه مختلف المواقف والأحداث التي يمرّ بها الإنسان فيه حياته، والأسلوب المُتَّبع في معاملة الآخرين.

4- المنطق: يعدّ موضوع المنطق من أهمِّ موضوعات علم الفلسفة، والذي من خلاله يتمُّ استخدام الحجج والقرائن التي تثبت صحّة بعض الإجابات حول موضوعات محددة.

مميزات الفلسفة:

أ – تتميز الفلسفة بأنها نشاط تأملي يتأمل الإنسان فيه العالم والإنسان والمجتمع والوجود وأصول كل واحد منها وغاياته تستعمل الفلسفة الحدة والبرهان العقلي للوصول إلى الحقائق والمعارف الخاصة.

ب- تبحث الفلسفة في أسس المعرفة وأصولها وطبيعة الوجود والقيم مركزة على إثارة أسئلة عميقة وأساسية فهي تتساءل عن أصل العالم وطبيعته ومقصده والغاية من وجوده، وتتساءل عن المعرفة وحدودها وإمكانياتها ومصادرها وطرائق الحصول عليها ولا تستعمل الفلسفة عموماً التجارب مباشرة للوصول إلى نتائجها.

د – ارتبطت الفلسفة بالفن وعلم الجمال منذ القدم واهتم الفلاسفة بأهمية أثر الجمال والفن في النفس الإنسانية.

هـ- تحلل الفلسفة المفاهيم الأساسية لعلم من العلوم ودلالاتها تنهج الفلسفة منهج عقلي والعقل فيها هو أحد الطرق لإثبات المعتقدات وتبرير المواقف.

وكذلك تتميز الفلسفة بـ : الشمول والعمق والوحدة في التفسير والتحليل.

لقد كانت الفلسفة قديماً تشمل جميع العلوم (الرياضيات والتطبيقات والإلهيات

والأخلاق والسياسة لذا سميت بأم العلوم ولكنها انفصلت عنها الواحدة بعد الأخرى) وارتبطت كذلك بالعلوم النظرية والإنسانية فهناك فلسفة اجتماعية وفلسفة سياسية .

مما يؤكد أنها مرتبطة بالتاريخ باعتباره أساس الاجتماع والسياسة.

تفسير الديانات السماوية الكبرى للتار

تعد إشكالية التفسير أهم مقومات دراسة التاريخ، إذا تتعلق بالكشف عن الأسباب والعلل التي تحرك الأحداث والوقائع , فعندما فقدت الأديان في العصور القديمة أصولها ، أصبحت فريسة العابثين والمتلاعبين ، فجميع الديانات أفلست وحُرّفت وصارت بلا روح إلا بقية لا تذكر . طغت على الكتابات التاريخية قديماً الجانب الديني البحت ، فدخلت عليه الخرافات والطقوس فاختلطت الحقيقة بالخيال ، وقدمت للأجيال تبريرات على أنها صحيحة . إن النظرة الدينية للتاريخ هي في جوهرها نظرة لاهوتية تربط أحداث التاريخ ومساره بأسباب وعلل تقع خارج التاريخ، وقد اختلفت الديانات السماوية الثلاث في تفسير وتحديد مسار التاريخ، باعتمادهم على النص الديني وسير الأنبياء، فكيف فسرت الديانات السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والاسلام التاريخ؟

1:-التفسير اليهودي

لم تتخذ الديانة اليهودية التي أقترن ظهورها بالنبي موسى (عليه السلام) وكتابها المقدس (التوراة) شكلاً ثابتاً ومحدداً من غاية التاريخ وهدفه منذ بداية ظهورها . بل أن تاريخ هذه الديانة يبين أن موقفها من التاريخ قد طرأ عليه تطور متعاقب . فقد أختلف اليهود من ناحية والمسيحيون من ناحية أخرى حول قائمة (الأسفار) التي تضمنتها التوراة . كما أتخذ الإسلام موقفاً خاصاً من التوراة المتداولة بين اليهود . فضلاً عن اختلاف اليهود والباحثين حول نسبة هذه الأسفار وجمعها.. مع الأخذ بنظر الاعتبار اختلاف الفرق اليهودية ذاتها حول ذلك ومنهم الفريسيون والصدوقيون والسامريون والحسديون والقراؤن والأكبرية . كما أن الجهود التي قام بها كثير من الباحثين وعلماء التاريخ في التوراة ، والمتعلقة بالتاريخ خاصة أجمعوا على أن هذه التوراة المتداولة ليست وحدة تأليفية ، بل هي تجميع قام به افراد متعددون في أوقات مختلفة . ومن هنا يتبين تطور وغموض هذه الديانة في موقفها من التاريخ على خلاف ما هو مبين في المسيحية والإسلام .

أكدت اليهودية لا سيما في (سفر التكوين) على فكرة التوحيد و (وحدانية الله) ، الا أن اعتقادها هذا طغى عليه بادئ الأمر النظرة العنصرية الضيقة . ومن ثم تطورت نظرتها اللاهوتية ، هذه مع الزمان ليغدو الإله ليس مقصوراً عليها فقط ، وإنما للبشر أجمعين ولحوادث التاريخ في التوراة حكمة ومغزى روحي واخلاقي. ويبدو مجرى التاريخ فيه محتماً على البشر لا سلطة للإنسان في التأثير فيه أو تبديله . كما أخضعت هذه الديانة سلوك الفرد إلى قواعد وأن يتعامل بها مع مفردات الزمن . فهي ديانة شعائر وتشريع معاً . أضافة الى إصرارها على قيام (قانون خلقي) ينظم سلوك الأنسان من الولادة الى الموت .

ويمثل العهد القديم من الكتاب المقدس (الذى يضم التوراة اليهودية مع عدد من الأسفار الخاصة بالديانة اليهودية) أقدم نمط من أنماط القراءة الدينية للتاريخ . إذ إننا عندما ننظر إلى ما جاء بالعهد القديم باعتباره تاريخ لليهود ، نجد العناصر الأسطورية

والغيبية تمثل لحمة هذه الكتابات اليهودية وسداها من ناحية ، ولكن هذه الكتابات تقدمت خطوة بالفكر التاريخي عندما عدلت العناصر الأسطورية والغيبية بحيث تناسب القراءة الدينية اليهودية للتاريخ . لقد كان التراث الأسطوري موجوداً في المنطقة التي عاش فيها اليهود قبل وجودهم ؛ وانتحلوا هذا التراث ونسبوه لأنفسهم في فترات زمنية لاحقة حسبما يشير المتخصصون في هذه الدراسات .

وهكذا استندت اليهودية في نظرتها إلى التاريخ على فكرة السيطرة الإلهية . وبداية التاريخ البشري ترجع إلى (الله سبحانه وتعالى) فهو الذي خلق الأرض والكائنات وخلق الإنسان على صورته كما أرتبط التاريخ لدى اليهود بفكرة الخطيئة ، واحتوائه على الشر . ويظهر بذلك أن للإنسان مطلق الحرية في طاعة الله وعصيانه . الا أن معصية الأنسان لله هو جوهر الشر وأصله . ورغم الخطيئة فأن الله (سبحانه وتعالى) لم يباعد بين ذاته وبين البشر . إذ ذهب اليهود إلى أن الله (سبحانه وتعالى) ظل دائماً على أتصال بالناس في التاريخ .

والإيمان بوجود المصادفة يقود الى العبث والفوضى والإضطراب ، ولو لا تدخل الله في توجيه مسار حياة الأنسان، لما عمل الأنسان خيراً في التاريخ، ولأصبح التاريخ دون غاية، كما يرى اوغطيسن إن الشر دخل العالم بمعصية آدم، وأن الأنسان ذو نزعتين، الأولى نزعة حب الذات الى حد الاستهانة بالله، والثانية حب الله الى حد الاستهانة بالذات، لذا فالجميع مدينتان: المدينة الأرضية (مدينة الشيطان) والمدينة السماوية (مدينة الله) ، تعمل الأولى على نشر الظلم ومناصرته، والثانية تعمل على نشر العدل والجهاد في سبيله، ولقد كانت المدينتين مختلطتين قي بداية الأمر حتى ظهور نبي الله إبراهيم الخليل (عليه السلام) إذ انفصلتا عن بعضهما، وأصبحت الأولى تمثل سائر المجتمعات الأخرى، والثانية هي مجتمع الأنبياء، وبظهور السيد المسيح وسيطرة الكنيسة على حكم الدولة، حتى توجهها الى الحياة الأخرة، كما دعا أوغطيسن الدولة لتحقيق أهداف الكنيسة باعتبارها أهداف دينية تتعلق بالإرادة الإلهية.

فالقراءة اليهودية للتاريخ ترى فيه مجرد تاريخ بنى إسرائيل ؛ كما أن عامة اليهود

يعتقدون أن الهدف النهائي للتاريخ تشييد مملكة الرب على يد " المخلِص " الذى سوف يأتي فى آخر الزمان ليشيد مملكة الرب في أرض الميعاد . هذه القراءة تتعامل مع تاريخ اليهود وحدهم : وهو ما يعنى أن من الصعب أن نستخرج من هذه القراءة أي قوانين تحكم حركة التاريخ البشري كله ؛ لأن أية فلسفة للتاريخ ينبغي أن اخذ في اعتبارها أحوال البشر جميعا ، لا أن تقتصر على جماعة بشرية بعينها دون غيرها . بيد أن هذا الموقف اليهودي من التاريخ يمكن تفسيره في إطار الحقيقة القائلة إن القراءة اليهودية للتاريخ كانت مجرد مرحلة انتقالية بين القراءة الأسطورية للتاريخ من جهة ، والقراءة الوضعية للتاريخ بوصفه فعاليات بشرية من جهة أخرى . ومن ناحية أخرى ، كانت هذه القراءة اليهودية قراءة محلية محدودة في حدود جماعة بشرية واحدة.

والأساس الذى قامت عليه هذه القراءة اليهودية للتاريخ هو رؤيتها لكل ما جرى ، ويجرى في الكون على أنه استجابة لكلمة ربهم وطاعة لهذا الرب المنحاز لشعبه المختار . وكان هدفها الأساسي تأكيد القوانين الربانية التي يؤدى فهمها إلى إمكانية التنبؤ بالمستقبل . هذا على الأقل ما يشى به العهد القديم من الكتاب المقدس ، والذى يضم كتب النبوءات التي كتبها أولئك الذين سمعوا كلمة الرب ... فعرفوا ما يجرى ، وما سوف يجرى .

2- التفسير المسيحي :

تعد المسيحية الديانة الثانية بعد اليهودية . وقد أقترن ظهورها بالمسيح عيسى (عليه السلام). وعلى الرغم من الاختلاف بين الفرق والمذاهب المسيحية المتعددة حول تفسير أحكام هذا الدين . الا أنها أجمعت على كون العهد الجديد، بمثابة المرتكز الأساس له . وقد ضم القصص الأربع الحياة السيد المسيح المعروفة ب , الأناجيل ، وهي : (لوقا ومرقس ومتى ويوحنا) هذا إلى جانب «اعمال الرسل » والرسائل والرؤيا اللاهوتية .

أكدت المسيحية على تعاليم ومثل أخلاقية غاية في المثالية أكثر مما هي تشريعية. وتحددت مواقفها في تقديم حركة التاريخ **بخطوات ومراحل متعددة** :

أولاً : تأكيدها على فكرة الخطيئة التي جاءت أثر « سقطة أدم » ثم استمرارها في التاريخ.

ثانياً :- فكرة التجسد حيث ساد الاعتقاد في النظرة المسيحية التقليدية أنه بعد تلوث البشر بالخطيئة هذه ، غدا . من الضروري أن يجيء (الله سبحانه وتعالى) إلى التاريخ في صورة بشرية ، وقد تجد ذلك – ببعثة المسيح ». والتجسد هنا يحصل مرة واحدة ولا يتكرر في التاريخ. وخلاله أقام – المسيح الكنيسة، بجمعه لتلامذته الاثني عشر بتأثيره الشخصي، وأسلوب حياته وتعاليمه.

ثالثاً:- فكرة الصلب أو الفداء ، وقد مثل ذلك ب وفاة المسيح على الصليب ، رمزاً للتكفير عن أخطاء البشر ودليلا لخلاص البشرية من الآثام والخطيئة.

رابعا – فكرة القيامة ، التي تمثلت (بقيامة المسيح) بعد الصلب ثم صعوده إلى السماء. ليعطي البشر بذلك تأكيداً بالخلود . وقد أشارت الأناجيل إلى أن المسيح ظهر مراراً بعد قيامته وفي أماكن متعددة . في حين اختلفت الآراء بين المسيحين أنفسهم حول فكرة تجسد المسيح وألوهيته .

لقد أكدت المسيحية أن الله (سبحانه وتعالى) حاضر في التاريخ في صورة الروح القدس ومن هنا تصورت : هذه الديانة الله (سبحانه وتعالى) في صورة ثالوث (الأب والابن والروح القدس) . فقد أعتقد المسيحيون في الأب كونه خالق الدنيا وباريء البشر وقد طوّع التاريخ بذاته السامية . أما « الأبن » فقد نظروا اليه على أنه .. المخلص ، الذي قصد به أن يرد التاريخ إلى هدفه الذي أراده الله منه . في حين غدا الروح القدس بنظرهم بوصفه المزكي والمطهر للبشر خلال العملية التاريخية .

لقد بدا لبعض الباحثين أن اتجاهات هذه الديانة على الرغم مما انطوت عليها من الدعوة للزهد إلى حد ما. فأنها لم تكن في جوهرها فرار مطلقاً من التاريخ، ولا رفضاً للتاريخ المؤقت الزائل تفضيلا للخالد الأبدي . ومن هنا جاءت بتعاليم أكدت بها على الصدق والنزاهة والخير والجمال والتسامح والتوجه بالقلب لخدمة الآخرين والاتصال بالله (عز وجل) وفي تعاليم أخرى ، يلحظ دعوتها إلى غنى النفس وسموها : « ماذا ينتفع

الأنسان لو ربح العالم وخسر نفسه » كما دعت إلى السلام ونبذ القوة : « كل الذين يأخذون السيف بالسيف يهلكون» . أضافة إلى دعوتها إلى الزهد في التملك وتفضيل الروح على المادة ثم ربط ذلك بالخلود الذي يقرر شأنه الله (عز وجل) وحده .

وبهذا فأن المسيحية لم تعد التاريخ المؤقت او العابر عبثاً و بلا جدوى . بل قرنته بالخلود الأبدي . أن فكرة البعث والقيامة ونهاية التاريخ هنا ارتبطت أيضاً بفكرة (عودة المسيح) ، للمرة الثانية إلى العالم جالباً معه د يوم الحساب ، وافتتاح مملكة السماء المتسمة بالبركات والكمال .

وهكذا فأن فكرة بداية ونهاية التاريخ في المسيحية. كما يشير القديس أوغسطين تدور حول كل من « المؤقت و الأبدي , فالله (عز وجل) . أبدي خالق الزمن ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت . وقد أوضح المؤرخ والفيلسوف الامريكي ويد جيري ، أن هناك ثلاث نظريات تدور حول المصير النهائي للبشر ويعتقد فيها المسيحيون وهي : (الخلاص الشامل) و (الخلاص المشروط) و (السعادة الأبدية) . ومن هنا يظهر التاريخ المؤقت في المسيحية بأنه لا يحتوي على متن كامل في حد ذاته . بل وسيلة لبلوغ غاية التاريخ كما حددها الله (سبحانه وتعالى) أي الزمن الخالد والأبدي .

3- التفسير الاسلامي :

ظهرت الديانة الإسلامية بين المسيحية بحوالي ستة قرون (610 م) وتستند على أركان اساسية خاصة هي : التوحيد ، أي الايمان بالله الواحد الذي لا شريك وله وأن محمدا رسول الله ، وخاتم الأنبياء سيد المرسلين ، إلى البشرية مبشراً ونذيراً. فضلاً عن اقامة الصلاة وأداء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع اليه سبيلاً ، كما يعد القرآن الكريم بمثابة المعجزة ، والكتاب المقدس لدى المسلمين . وهو بدوره كلام الله (عز وجل) المنزل على الرسول محمد (عليه الصلاة والسلام) بطريق الوحي , وفي الاسلام يغدو نزول القرآن بمثابة نقطة الدوران الرئيسة في التأريخ. ولا يجوز أن تحصل البشرية

على هدايتها إلا به . ويذهب الإسلام الى أن الأديان السابقة أبلغت إلى الأمم والبشر على نحو ما جاء به الاسلام . ولكن هم الذين غيروا فيها وبدلوا متأثرين بنزعاتهم التي قضت بها تقاليدهم بمرور الوقت .

إن المنطلق الجوهري للتاريخ في الإسلام هو الله (سبحانه وتعالى) . فهو خالق التاريخ والحاضر فيه دائماً وهو الذي يحدد نهايته وبهذا فإن إرادته هي محور الزمن الكلي المطلق و « النهائي » و « اللانهائي» يتحدد بأمره : " هو وحده إله الكون : وعالم بكل شيء ليس له شريك . لا مثيل له ولا شبيه قادر على كل شيء ، موجود لا موجد له ، ابدي أزلي موجود في كل مكان . وهناك كثير من الآيات القرآنية التي أكدت ذلك. منها : « أن الله خالق كل شيء وهو على كل شيء وكيل » و « هو الأول والأخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم » و « له ملك السموات والأرض والى الله ترجع الأمور» .

وفي الاسلام يفرض على المسلم العمل والالتزام بالقرآن الكريم والحديث والسنة النبوية والهدف الأساس من القرآن هو جمع الناس إلى التنبيه فيما يخص علاقتهم بالله (سبحانه وتعالى) وبهذا يعرض القرآن العلاقة بين الانسان والحياة الدنيا بشكل يقوم على التجانس والالتحام بين الروح والمادة . وخلال ممارسة الفعل في التاريخ يحث القرآن على التقوى والعمل الايجابي الصالح . كما نهى عن الاشراف والترف والطغيان والافساد وتجنب خطوات الشيطان » و «غواية ابليس» لكن الغواية هنا نسبية «فمن تاب يتوب الله عليه» . الى جانب التأكيد على جوانب روحية وأخلاقية عديدة منها ؛ محاربة الشر والصبر والتسامح والعدل والمحبة . كما أن عبادة الله ، في الإسلام توجب الأنسان « فرداً كان أو جماعة ، أن يصعد اليه أوجه فعالياته الخارجية كافة ولم تظهر في الاسلام دعوة إلى الفرار من التاريخ . بل دعا إلى السعي وضرورة العمل والابداع كما يعرض القرآن القصة «خلق الانسان » و « خطيئة آدم» ، ودور الأنسان في التاريخ والصراع بين الخير والشر والعلاقة بين السماء والأرض والكمال وأشارت بعض آيات القران الكريم إلى التاريخ بوصفه ماضياً وحاضراً . لكي تحدد رؤيتها إلى المستقبل

في تنبؤات تاريخية يحيطها علم الله وفكرة الغيب.

أما ما ورد في القرآن الكريم من القصص والأحداث التاريخية. فهي دلالات للتفكير والعبرة والذكرى والتبصر الدائب وارشاد الانسان الى الصواب وتجنب الخطأ وتقديم خلاصة للتجارب البشرية : « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب» ، و « أو لم يسيروا في الارض فينظروا كيف كانت عاقبة الذين من قبلهم » . كما أن عروض القرآن التأريخية لم تنصب على الأنبياء فقط وإنما اتجهت أيضاً إلى اقوام وجماعات مختلفة لها دورها في العملية التاريخية .

يؤمن الإسلام بأن الحياة الدنيا (المؤقته) هي الوسيلة الوحيدة للفوز في الحياة الأبدية وهو هدف التاريخ وغايته، فعلى الفرد في الاسلام الإيمان بالله والعمل الصالح في الدنيا لغرض الفوز في الحياة الأخرة (الخلود في الجنة) . فالإسلام هو عقيدة إيمانية تهدف الى نشر التوحيد والقضاء على الشرك من أجل بناء الدولة القوية على أسس رسالية (إسلامية)، بوصفها لبداية مرحلة تاريخية جديدة، وتلك كانت بداية الدولة الإسلامية التي انطلقت من الجزيرة العربية على وفق أسس راسخة أثبتت وجودها في نفس الأنسان المسلم الى يومنا هذا.

ومن الممكن أن نورد إنموذجاً لأحد فلاسفة التاريخ المسلمين من القرن السابع الهجري لقياس مدى تمسك المسلمين بمبادئ القرآن الكريم والنهج الذي أختطه الرسول الكريم (عليه الصلاة والسلام) ، ولقياس مدى رسوخ العقيدة الإسلامية لديهم، بعد قرون من بداية الدعوة الإسلامية وعصر إبن الأثير (المتوفى سنة 630هـ)، لقد حرص المفكرون العرب على حماية الدولة والمجتمع من عوامل التفكك والإنهيار فراحوا ينبهون عن مخاطرها ويحثون على إصلاح الخلل، بعد أن دخلت في القرن السابع من عمرها وبدأ الضعف يتسلل إليها، ومن بينهم أبن الأثير الذي درس العوامل الكامنة وراء ضعف الأمة الإسلامية، بعد أن أستقرأ الماضي المشرق ووقف على الحاضر المتدهور، وقرن التاريخ بنشاط الدولة، مقارناً بين الماضي والحاضر، **مفسراً حركة التاريخ بالنقاط الآتية:**

أ- أن الله هو المحرك التاريخ العام للأمم، وأن حوادث التاريخ الجسيمة مرتبطة بالمنطق التأديبي.

ب- أن جوهر الحقيقة التاريخية يكمن في المعارف والتجارب الحيوية، وليس في كتب التاريخ وحدها.

ت- أن مصدر التجربة العقلانية للأمة والحكام يكمن في الماضي الاصيل.

ث- الدولة وسيلة التاريخ وقوة حركته الدافعة، وهي لا تستقيم إلا بحاكم عاقل يسترشد بالجيد من خطط الماضي لبناء الحاضر.

ج- على الأنسان الالتزام بالسلوك الحسن والحميد وأن يتعود على الصبر في الحياة الدنيا ليكسب الأخرة.

د- رفض القصص الاسطورية والخيالية وما لا يقبله العقل في التاريخ، وآمن بقدرة العقل على تجاوز ذلك، وأن حوادث التاريخ مرتبطة بعللها والنتائج بأسبابها.

الخصائص الأساسية للتفسير الاسلامي للتاريخ :.

1- المرونة وعدم التأزم المذهبي:

يتميز الموقف الإسلامي من التاريخ بمرونته وبعده عن التوتر أو التأزم المذهبي الذي يسعى إلى قولبة الوقائع التاريخية، وصبّها في هيكله المسبق، واستبعاد أو تزييف كل ما لا ينسجم وهذا الهيكل، الأمر الذي يوقع التفاسير الوضعية في كثير من الأخطاء والانحرافات. هذا إلى جانب أن الفكر الوضعي لا بد وأن يتأثر بطبيعة العصر الذي يعيشه سلبًا وإيجابًا، وبدرجة أو أخرى، وهذا (التأثير) المحتوم ينعكس -ولا ريب- على معطياته الفكرية، سواء كانت (صيغة) هذا التأثر بشكل (تقبّل) لقيم العصر وأوضاعه ومناهجه ورؤاه، أو (رفض) لها وتمرّد عليها. ففي كلتا الحالتين يلعب الجانب التأثري الانفعالي، والإسقاطات الظاهرة والخفية، في "الوعي" و"اللا وعي"، دوره في الرؤية التي يمارسها المفكر تجاه الأوضاع والأحداث والأشياء.

2- الواقعية:

إن رؤية التفسير الإسلامي للأحداث رؤية واقعية شاملة في امتداداتها الزمنية الماضية والحاضرة والمستقبلية. فيما كانت عليه، وما هي عليه، وما سوف تكون عليه. إنه -مثلاً- يعترف بالتمايز القومي، ويعطي لهذا العامل (الواقعي) حجمه الحقيقي، على الرغم من نزعة الإسلام العالمية، واستعلائه على الكيانات المحدودة المنغلقة على الإقليم أو اللون أو الجنس. ويؤكد على ضعف الإنسان وتقلبه وعجلته، على الرغم من أنه جاء بمبدأ الاستخلاف الذي رفع به الإنسان إلى أعلى مصاف، وأمر الملائكة بالسجود له.

3- الشمولية:

ينفتح التفسير الإسلامي للتاريخ على كافة (القوى الفاعلة) في الحركة التاريخية: المنظورة وغير المنظورة، العقلية والوجدانية، المادية والروحية، الطبيعية والغيبية. ويرفض تجزؤ الرؤية وعزل الأرض عن موقعها الصحيح في الكون، وارتباطاتها الشاملة بما حولها.

إن معظم مذاهب التفسير التاريخي، وضعية كانت أم دينية (محرفة)، قدّمت معطياتها متخطية الإجابة عن هذا السؤال المهم: ما هي العلاقة بين الله سبحانه وبين الطبيعة، بما فيها القوى المادية والإنسان بما أنه روح وجسد، في صنع التاريخ وإقامة الحضارات؟ وهل من المحتم أن تتكئ أحداث التاريخ على عامل واحد من بين هذه العوامل الثلاثة، ويُلغى العاملان الآخران، أو على الأقل يغدوان ظلالاً باهتة لفاعلية العامل الرئيسي؟ ولماذا هذه الجدران التي أُقيمت بين الله والطبيعة والإنسان؟

إن معظم مذاهب التفسير تخطت الإجابة عن هذا السؤال، تاركة في طريقها ثغرة عميقة، ومنغلقة، في بحثها عن الفرضية التي تمنح صفة الفاعلية لعامل واحد، تلغي العوامل الأخرى إلغاء. ومن ثَمَّ برز التفسير السحري للتاريخ، وتطوّر ليعبر عن نفسه بالتفسير (اللاهوتي) الذي ساد تفكير مثقفي العصور الوسطى الأوربية، كما برز

التفسير الفردي (البطولي) للتاريخ، والتفسير العقلي (المثالي)، والتفسيرات الطبيعية التي بلغت أقصى حدّتها في (المادية التاريخية) التي يصفونها (بالعلمية).

إن تفسير التاريخ البشري يجب أن ينبثق عن موقف موضوعي شامل، يربط ويوازن ويدرك العلاقة المتبادلة بين سائر القوى التي تصنع التاريخ: مادية وروحية. طبيعية وغيبية، ولن يتحقق هذا بطبيعة الحال إلا في نطاق (الموقف الإسلامي) حيث تعمل كافة القوى، بانسجام وتوافق، في الصيرورة التاريخية بدءًا وانتهاء.

نظرية العامل الجغرافي

ارتبطت احداث التاريخ ووقائعه منذ اقدم عهود المعرفة بالبيئة والظاهرة الجغرافية. إذ أن البشر ميالون بحكم نزعاتهم الفطرية الى حب الاستطلاع والتعرف على اماكن غير اماكنهم واساليب اخرى للحياة غير الاساليب المتعارف عليها لديهم . كما أن

الأرض بأشكالها المختلفة تبدو بمثابة المسرح الذي قامت عليه الوقائع التاريخية ، وهي تبدو ذات أثر كبير في توجيه مصائر النوع الانساني . ومن هنا غدا للظواهر الجغرافية تأثيرها مع غيرها من المؤثرات في الانسان ومن ثم في التاريخ وذلك تبعا لنوع تفاعله مع بيئته ومواجهته للظروف المحيطة به .

كما رأي بعضهم أن التأريخ بأكمله كان يرادف في مفهومه الجغرافية . اذ ان البشر في الطور البدائي من أطوار الثقافة كانوا يقاسون من طبيعة قاسية وذات سطوة في كل البقاع مما عجزوا عن تفسيرها أو استغلالها الا ان عدداً كبيراً من الشعوب في جهات مختلفة من العالم قد أفلحت خلال التاريخ وبعد ادراكها لأسرار الطبيعة ان تكيف حياتها شيئاً فشيئاً مع البيئة . وأن كانت قد عجزت عن كبح جماح هذه الطبيعة إلى حد بعيد كما لا يزال لبعض القوى الطبيعية فعلها المؤثر وخطرها القائم في بعض الأصقاع الأرضية كالبراكين والزلازل والعواصف والفيضانات والأوبئة على الرغم من محدودية تأثيرها على النشاط البشري .

ومع أن الباحث في المجالات الجغرافية يدرس الميدان الطبيعي لأحداث التاريخ ، إلا أنه ليس بإمكانه تتبع او تفسير أحداثه المتداخلة والمعقدة . في حين أن المؤرخ يستطيع في نواحي متعددة تعميق دراسته للتاريخ ، فيما اذا أدرك الأسس الجغرافية لمشاكله وأحداثه . وعلى الرغم من ذلك، فإن تفكير الانسان وعمله يحدثان في وسط جغرافي معين ومحدد واضح، وليس في فراغ أو على غير هدى ، مما يوضح طبيعة المجهود البشري بدرجاته المختلفة والمتعددة .

العلاقة بين العامل الجغرافي والحتمية التأريخية

أرجع بعضهم فكرة «الحتمية البيئية » لتفسير التاريخ إلى فلاسفة الأغريق القدماء ومن سار في فلكهم بعدئذ، الذين حاولوا تفسير ظواهر التاريخ في ضوء عامل واحد هو

العامل الجغرافي. فهناك من ارجع هذه الفكرة إلى (أبقراط) في : القرن الرابع قبل الميلاد . كما تطرق اليها (افلاطون) و (ارسطو) والمؤرخ اليوناني (هيرودوتس) . وفي مطلع القرن الميلادي الأول أكد العالم الروماني (سترابو) ان الأرض مؤلفة من خمس مناطق (منطقة حارة) لا تلائم العمل المستمر لشدة حرارتها (ومنطقتان باردتان) لا تلائمان العمل المستمر ايضا لشدة برودتهما و (منطقتان معتدلتان) صالحتان للعيش والتقدم . وفي حدود القرن الرابع عشر الميلادي أكد المؤرخ والفيلسوف العربي (ابن خلدون) على اهمية هذه المسألة في كتابة في (المقدمة) . أما أشهر من أكد على هذه النظرية من الأوربيين فهم (جان بودان) و (مونتسكيو) وذلك لوجود تطابق إلى حد ما في عرض أفكارهم عن الحتمية الجغرافية .

عبدالرحمن ابن خلدون (1332 – 1406م)

لقد تصدى ابن خلدون للبحث في تأثير الاقاليم الطبيعية المختلفة على السلوك البشري والى حد المغالاة في ذلك بعض الأحيان . اذ أشار إلى أن الحياة الاجتماعية ماهي الا ظاهرة طبيعية ، وأن دعائم الحياة تنبثق خاصة من البيئة الجغرافية وتتأثر تأثراً كبيراً بنوع المناخ السائد .

كان من رأي ابن خلدون ان في موقع بلدٍ ما من الشمال (البارد) او الجنوب (الحار) او الوسط (المعتدل) تأثيراً في البشر وفي نوع الحياة التي يمارسونها وفي تطور المجتمع ذاته (لذا فإن سكان الشمال – حسب رأيه – يتصفون بالشجاعة أن والفضيلة وحسن التفكير ولهم باع في الحضارة وهم أهل للحكم . أما سكان الجنوب فيسود في أوساطهم الكسل والنقص في الشجاعة والميل للهو والبعد عن عوائد الحضارة . وهم بهذا مغلوبون لأهل الشمال ، في حين أن أهل المناطق المعتدلة يتصفون بالاعتدال في أجسامهم واخلاقهم ومعاشهم وفيهم ظهرت الأديان .

وبهذا يخلص ابن خلدون ان الأقاليم المعتدلة أحسن الأقاليم سكاناً كما أشار في

معرض آرائه هذه إلى طبيعة الأرض المختلفة من ساحل او داخل. من سهل او جبل من بادية او حضر – ومالها من أثر في حياة البشر ، لا بل اوضح ان لكل قطر عادات وصناعات تصبح مع الزمن وبالتدريج خصائص لازمة . تنزل من أهل كل قطر منزلة الطبيعة المميزة لهم من أهل سائر الأقطار . وهكذا يحاول ابن خلدون أن يربط بين البيئة الجغرافية والبيئة الأجتماعية . ثم يقصر طبيعة النشاط البشري على طبيعة الأرض نفسها وما فيها من زراعة او معادن أو غيرها .

كانت أراء ابن خلدون هنا وصفية اكثر مما هي تحليلية ولم تأخذ تطور الظروف والظواهر والمجتمعات بعين الاعتبار . الا انه لم يجزم بأن هذا التفسير الجغرافي هو المسألة الوحيدة التي يمكن عن طريقها أن ننظر إلى المجتمع بل ادخل في تقديره اموراً اخرى كالأديان والأصول البشرية وعوامل غيرها كالعوامل النفسية والاقتصادية .

جان بودان (1530–1596م)

يعد بودان سلفاً لشارل دي مونتسكيو في تبشيره بـ (نظرية البيئة) ، وتمسكه بمقولاتها . وفي مؤلفه المسمى (الكتب الست عن الجمهورية) ، الذي نشره عام 1577 أوضح بودان آراءه في التفسير الجغرافي والمناخي للتاريخ.

لقد تحدث بودان عن وجود أنماط رئيسية للإنسانية . بحيث أن قوانينها ومؤسساتها تستجيب لثلاثة أقاليم مناخية . ربط خلالها بين طبيعة النشاط البشري لسكانها بطبيعة ونوع الحكم السائد فيها . إذ أن منطقة الشمال البارد والناشف بنظره ينتج نمطاً من السكان يمتازون بالبلاهة وضخامة الأجسام إلا أنهم يميلون إلى الديمقراطية في الحكم . أما الجنوب المأهول بالسكان لشدة حرارته : فأهله أناس أذكياء لكنهم يتصفون بالرخاوة والكسل. ومن ثم فهم أعراق تتصف بالسلبية السياسية ويحكمها عادةً نوع من الحكم يتصف بالثيوقراطية – تتكون كلمة ثيوقراطية من كلمتين مدمجتين في اللغة اليونانية هما ثيو وتعني الدين وقراط وتعني الحكم وعليه فان الثيوقراطية هي نظام حكم يستمد

الحاكم فيه سلطته مباشرة من الإله، حيث تكون الطبقة الحاكمة من الكهنة أو رجال الدين الذين يعتبروا موجهين من قبل الإله– وكذلك هذا الحكم يمثل شكل من أشكال الطغيان . في حين أن (الإقليم المركزي) أي المعتدل يكون طقسه لطيفاً , فالملكية هي الشكل المفضل للحكم لديهم . لا بل عذ بودان بلاده – أي فرنسا – هي نموذج على ذلك .

– ومن هنا كانت نظريه بودان هذه مبتكرة تعكس طبيعة الظروف السياسية والاجتماعية لعصره. ولا يمكن تعميمها على المجتمعات الأخرى . وهذا ما دفع الكاتب (أرنست بلوخ) إلى وصف هذه النظرية . بأنها كانت بمثابة النظرة الرجعية المتشددة على الظروف .

1-التفسير العنصري:

تعد النظرية العنصرية من اخطر النظريات التي يحاول دعاتها بضيق أفقهم الحضاري والفكري اقحامها لتفسير التاريخ واحداثه وقد لاحظ بعضهم أن التمييز والاضطهاد بين المجموعات البشرية المختلفة ، يرجع بالأصل إلى اختلافات سلالية ، ظاهرة، لاسيما في اللون والشكل البيولوجي العام للإنسان . ولو أن هناك اختلافا حول تعبير العرق، أو الجنس، أو , الشكل، أو الصنف . الا أن هناك بعض العلماء ومنهم (كالموس) و (هانهارت) و (بنروز) وغيرهم قد أستهجن هذه التعابير بوصفها اما غير دقيقة وعتيقة او مكبلة بالمعاني المشوشة والغامضة. بل عدها بعضهم بعيدة عن المنطق وخاطئة . وقد فضلوا عليها استخدام تعبير « الجماعة السكانية ، أو الجماعات السلالية ». لاسيما انه في العصور الحديثة غدت كلمة سلالي ، او سلالة تستعمل من حين إلى آخر للإشارة إلى جماعات بشرية تتميز بشكل واضح بروابط عرقية ووطنية معينة .

ينطلق الباحثون المهتمون بالدراسات الاجتماعية إلى اعتبار العنصرية أو فلسفة التمييز العنصري بأنها "أي تصور فكري ينطلق من الاعتقاد بتفوق مجموعة بشرية على غيرها ثقافيًّا وحضاريًّا بناءً على الاختلاف الجسماني كاللون والشكل أو العرق، ويمكن تفسير الاختلافات الثقافية بين البشر من خلال إرجاعها إلى أسباب بيولوجية، موروثة وخارجة عن سيطرة الإنسان .

وفي الواقع أن المفهوم العنصري الذي له علاقة بالسلالات البشرية له جذوره القديمة وحتى الذين درسوا المجتمعات البدائية لاحظوا ان هناك بعض المجتمعات رغم بدائيتها لها شعائرها وطقوسها الخاصة بها، والتي تعتز بها وتفتخر بها وتدافع عنها. كما يلاحظ أن بعض القبائل لا بل اغلبها تحاول قدر الإمكان حصر افكارها حولة اصالة اعراقها او انحدارها من مصادر مقدسة ، لاسيما القبائل التي تمارس العبادة

(الطوطمية) وهي ديانة مركبة من الأفكار والرموز والطقوس تعتمد على العلاقة بين جماعة إنسانية وموضوع طبيعي يسمى الطوطم ، والطوطم يمكن أن يكون طائراً أو حيواناً أو نباتاً أو ظاهرةً طبيعية أو مظهراً طبيعياً مع اعتقاد الجماعة بالارتباط به روحياً. او (عبادة الأجداد) . وقاد ذلك بعض القبائل إلى ان تنظر إلى الأخرى بعين هينة او تضفي على أخرى صفات العلو في المكانة والعظمة . كما ساد الاختلاف بين بعض العلماء حول كلمة البدائية ، ذاتها فمنهم من وصم الأقوام التي الصقت بهم هذه الصفة بالعنف والتوحش والفوضى والبربرية . وهذه الأوصاف ان دلت على شيء فإنما تدل على قلة شأن من دمغوا بها في العلم الحضاري البشري . وهذا على العكس ممن أشار الى أن البدائية ماهي إلا مرحلة زمنية محددة من مراحل التطور التاريخي .

وقد تطابق هذا الوضع عينه في الدول والحضارات القديمة ذات النظم الحضارية العليا في عصرها ، البابلية والمصرية والإغريقية والرومانية وغيرها . إذ عكست مفاهيم تقسيم الناس إلى طبقات : الأسياد والأحرار والعبيد وقد نظر بعضهم اليها احيانا وكأنها مسألة طبيعية وفطرية ، وهذا ما اكده (ارسطو) في بعض آرائه السياسية والاجتماعية التي عكست من خلالها واقع الحضارة الإغريقية في عهده . وقد جاءت هذه المفاهيم احيانا نتيجة لدوافع حربية كما كان يحصل سابقاً عند الغزو والحروب فالغالب كثيراً ما يستعبد المغلوبين أو الأسرى . وفي أحيان أخرى يخضع العبيد إلى عملية المقايضة التجارية او البيع والشراء ومعاملتهم معاملة السلعة لا اكثر . كما يأتي ايضا من التمايز الاقتصادي والاجتماعي ، مثلما هو الحال في الهند ومن يماثلها في ذلك . لقد طغى مفهوم العبودية ، أو الرق ، او الأقنان ، وغيرها من المسميات بوصفها لوناً من الوان العنصرية فترات طويلة من التاريخ البشري ، والتي لم تُلغى بوصفها نظاماً محدداً سياسياً واجتماعياً على نحو وامل خاص الا في وقت متأخر من عصرنا هذا .

لقد برزت النظرية العنصرية بشكل كبير وواضح بعد " الاستكشافات الجغرافية – الاوربية" في أواخر القرن الخامس عشر الميلادي وبداية القرن السادس عشر بل وجد الأوربيون انفسهم وجها لوجه إزاء مجموعات بشرية متعددة مختلفة عنهم في لون البشرة

وشكل الوجه كما واجهوا مجتمعات غريبة عنهم في تنظيماتها الاجتماعية والسياسية والدينية ، وأقل درجة منهم في مستوى العيش ونوعية الانتاج . ثم تبع ذلك تصاعد الحركة الاستعمارية التي بلغت ذروتها في القرن التاسع عشر ووقعت ضحيتها معظم شعوب العالم .

ان هذه الفوارق الجسدية والحضارية والمادية غرست لذي الأوربيين المستعمرين شعوراً فارغاً وغروراً متعالياً بالتفوق والقوة والتقدم الحضاري والفكري. وكانت حصيلة ذلك استعماراً واسترقاقاً لكثير من تلك الشعوب . وهذا ما حصل بالنسبة للهنود الحمر في الأمريكيتين وللزنوج في أفريقيا ولم يسلم من ذلك حتى العرب وغيرهم أيضاً. وكثيراً ما رافق هذه الحركة الاستعمارية دعاية واسعة وضجة ضخمة حول فضل الغرب على هذه الشعوب أو تحت غطاء تحضيرها أو تمدينها أو الأخذ بيدها إلى أسباب الرقي والتقدم . اضافة إلى ظهور عدد من الأدباء والكتاب والمفكرين وحتى الفلاسفة من الذين شرعوا حينها بتبرير أمثال تلك النظرة وبالتالي يغذونها بأفكارهم . ومن ثم قاد ذلك أيضا إلى ظهور نظريات عنصرية تؤكد على ما يسمى بسيادة الجنس الأبيض ، ودوره الحضاري ، وسلالته المتفوقة وبهذا يظهر أن الظاهرة العنصرية قد زامنت وزاملت الظاهرة الاستعمارية وسارت معها جنبا إلى جنب .

وفي الوقت الذي كانت فيه النظرية العنصرية في بداية تكوينها كانت الدراسات الانثروبولوجية (علم الأنسان) العلم الذي «يدرس البشر في جميع أنحاء العالم، وتاريخهم التطوري، وسلوكهم، وكيفية تكيفهم مع البيئات المختلفة وتواصلهم واختلاطهم معا». والاركيولوجية (علم الآثار) وهو علم يختص بدراسة البقايا المادية التي خلفها الإنسان ويبدأ تاريخ دراسة علم الآثار ببداية صُنع الإنسان لأدواته، وربما سمي علم العاديات نسبة إلى قبيلة عاد البائدة، وهو دراسة علمية لمخلّفات الحضارة الإنسانية الماضية وتدرس فيه حياة الشعوب القديمة . إذ أخذت تلك الدراسات في ميدان علم الأجناس او السلالات البشرية طريقها الى الظهور. لاسيما في ميدان دراسة التطور الإنساني الاجتماعي او الإنسان الحضري . وميدان دراسة الصفات الطبيعية للإنسان.

ثم ميدان تقسيم المجموعات البشرية إلى سلالات واصناف وما ساد حولها من اختلافات في النظرة البيولوجية والحضارية .

لقد انعكست النظرية العنصرية في العصر الحديث من خلال اراء وأفكار كثيرين من المفكرين والمؤرخين والفلاسفة . لاسيما الألمان والفرنسيون منهم. إذ اظهرت أراؤهم توجهات فكرية منغلقة صاغت إلى حد بعيد جذور هذه النظرية . ويلاحظ أن الثورة الفرنسية وافكارها والحروب النابوليونية قد فعلت فعلها في أيقاظ الشاعر القومية الألمانية وتركت بصماتها في إفكار كثيرين من الكتاب والمفكرين الذين خرجوا بالفكرة القومية الى حدود الرومانسية والتعصب وطرح كثير من الأفكار العنصرية .

يكاد الباحث لا يجد مجتمعًا ذا خلفية حضارية تاريخية إلا وله من هذه الآفة نصيب، فالكثير من أفراد تلك المجتمعات مارسوا نوعًا من أشكال التعالي على الغير، عن طريق تضخيم ميزات الجماعة وخصائصها في مقابل تبخيس الآخرين والإلحاح على دونيتهم!. وهذه الظاهرة الاجتماعية تكاد تكون كونيَّة، وتزداد كلما أوغل المجتمع في انغلاقه "حيث تتضاعف أوهام الامتياز لديه"! ولكنها ليست تجسيدًا حقيقيًّا لكارثة العنصرية وإن كانت تحمل في طياتها جذور بذرتها الأولى .

الفيلسوف الألماني جوهان هيردر (1744 – 1803) :

أكد هيردر في أفكاره أنه لا يوجد في التاريخ نسق خاص يمكن التأكد منه بالملاحظة والفهم المتعمق. كما وصل بين التاريخ وبين دراسات علم الحياة والبيئة . كما أنكب على استبطان التراث الألماني وحاول من خلاله إبراز ما يطلق عليه بـ (الروح الجماعية) أو (روح الشعب) . وبهذا أكد على الجوهر الذاتي لكل أمة . وأعتقد بأن كل شعب يحمل في كيانه خصائص تجعل منه وحدة عضوية مختلفة عن غيرها في تاريخ الحضارة . ورأى أن قيمة الفرد تكمن في صفاته الشخصية. بل عد القيمة الفردية جزءاً من النمو العضوي للمجتمع. أن الفكرة القومية الألمانية الرومانتيكية عند هيردر ترجمت

بعدئذ الى فكرة سياسية . وقد عد بعضهم أفكاره هذه إيحاء لإذكاء الروح العنصرية الألمانية لا سيما لدى النازيين .

وهناك كُتّاب ألمان أخرون رأي بعضهم في كثير من أرائهم أفكارا تعبر عن العنصرية ومنهم (نوفاليس) الذي حاول أنكار سيطرة العقل وقدرته على حل المشاكل الإنسانية ، وأكد على النظرية العضوية لتفسير الدولة (موقف فلسفي تعتبر فيه الدولة كائنًا حياً يتفوق على الأفراد) . وذهب الى هذا المذهب أيضاً (شليجل) الذي صاغ النظرية العضوية في أشكالها الأولى وأكد على أن الفرد لا يمكن أن يعيش منعزلاً . أضافة إلى تمجيده لفكرة الدولة . أما (شلير ماخر) فقد رأى أن الفرد والأمة والدولة كائنات متداخلة يعتمد بعضها على بعضها الآخر. كما اعتقد مثل هيردر ب « تفرد الشعب في تكوينه وخصائصه ». لا بل حاول الكشف عن المقياس الذي يحدد به القومية . في حين وجد النازيون في طروحات (آدم مويلر) ما يعزز نظرتهم العنصرية. أذ كان مويلر من أبرز الكتاب الرومانتيكيين في وضع أسس نظرية الدولة . وذهب إلى حد أن جعل الدولة هي الحياة كلها ومهد بذلك للدعوات التي أعقبت ذلك في المانيا لتمجيد الدولة وعبادتها من قبل فلاسفة كهيجل أو ساسة كبسمارك وهتلر أو من دعا دعواتهم في التأكيد على النزعة القومية الرومانتيكية . أما (ترايتشكة) المؤرخ والسياسي الألماني فقد حاول تبرير : الاستعمار الأوربي ، وعده : (وظيفة حضارية يقوم بها الرجل الأبيض تجاه الملون). كما رأى أن السيطرة هي أساس الأمة والدولة من ناحية ، وعماد المستقبل لألمانيا والعالم أجمع من ناحية أخرى .

جوهان فختة 1762-1814 :

والى جانب هؤلاء المفكرين والكتاب الألمان برز فختة بوصفه واحداً من أبرزهم في تأكيده على الروح القومية الألمانية . لا سيما من خلال كتابه المعروف (خطابات الى الأمة الألمانية) ، هذا إلى جانب دعوته في كتابه (الدولة التجارية المقفلة) إلى اكتفاء

الشعب أو المجتمع اكتفاء ذاتيا". كما شجب الاختلاط بين الشعوب الذي بدوره يؤدي حسب رأيه – إلى أفساد وتدهور آداب الشعب وأخلاقه . وقد أتخذ النازيون منه رائداً من رواد الوطنية الألمانية . بل أنشأوا منظمة بإسمه لتكون أداة هامة من أدوات الدعاية النازية . وإن رأى بعضهم بأن أفكاره التي غذت النازية لم تكن مطابقة لها مطابقة تخرجه عن اهدافه الاخلاقية والحضارية , وأن تحول فلسفته السياسية من طابعها الفردي والعالمي إلى طابعها القومي جاء رد فعل على الهزيمة البروسية أمام فرنسا. ومع هذا أكد فختة على مسألة (تفوق العرق الألماني) على سائر الشعوب وعدهم طريق تقدم البشرية وموضع رعاية العناية الإلهية . فضلاً عن مبالغته في تبجيل خلقهم القومي مع مناداته : بالنظرية العضوية في الدولة. وجعل الدولة وحدة اقتصادية فوق كونها عادة سياسية .

فردريك نيتشة (1844 – 1900) :

يعد نيتشة من أنصار اللاعقلانية وعلى الرغم من تعدد التفسيرات لآرائه الفلسفية فقد رأى بعضهم فيها نزعة للاستعلاء والعنصرية ، لا سيما بعد إعلان النازيين تبني بعض المعالم الرئيسة في فلسفته . أكد نيتشة على مبدأ (أرادة القوة) التي وجد لها أرضاً خصبة في أفكار شوبنهور وفختة وهيجل . إلا أن نظرية شوبنهور عن الإرادة والقوة كان لها أبلغ الأثر فيه إذ رأى شوبنهور أن الحقيقة النهائية الوحيدة في الكون هي الإرادة العمياء ، المكافحة التي تعبر عن نفسها في جميع ما يحيط بالإنسان من ظواهر . كما عد بعضهم أن مبدأ نيتشه هنا ، هو مزيج من نظرية شوبنهور عن القوة ونظرية داروين عن الصراع من أجل بقاء الأصلح. وفي كتابة (هكذا تكلم زرادشت) دعا نيتشه إلى سيادة الرجل الأعلى أو الأرقى أو السوبرمان أو « الخارق ». وصوّرهُ في صورة أشبه بنصف أله يعيش على الأرض وأنتهي به المطاف لأن يكون هذا الرجل الأعلى شبيه بالبطل الذي صوره الألمان في أساطيرهم القديمة .

أكد نيتشة في كثير من آراؤه على الطابع الأرستقراطي ، الخالي من التواضع والشفقة والقيود والفضائل المسيحية التي أطلق عليها (أخلاق العبيد) ، مقابل أشادته بأخلاقيات من أسماهم بـ «السادة الأرستقراط» . كما أشاد بالعناصر والأجناس الأرستقراطية التي مارست الغزو والحرب في عهد البرابرة الجرمان الأوائل . لا بل وصف الفرد الآري ب الحيوان التيوتوني الأشقر، كما فضل نيتشه الفروق بين العناصر والطبقات والإعلاء من شأن الأمتيار والتفوق بين الأفراد والدعوة إلى القوة والحرب . كما هاجم النظم السياسية والاجتماعية التي تقوم على اساس مشابهة – لأسس الأخلاق والدين .

وهكذا دعا نيتشة إلى (أرستقراطية جديدة) ، تحمل نمطاً أخلاقياً يهدف إلى جعل الشعب وسيلة لتحقيق عظمتها في خدمة أرادة القوة . كما رفض « فكرة المساواة » بين البشر . وعاب على الجماهير أخذها بأسباب الرقي والتقدم وصنع الحضارة وخلق الأفراد والعظام. بل أكد على فكرة الصفوة المختارة ، أو النخبة . أذ كان من رأيه أن الطبقة العليا، هي التي تكون بيدها زمام توجيه الشعب وقيادته. أضافة إلى مناداته بفكرة التفاوت الطبيعي بين الأفراد . فكان من رأيه أن الطبيعة لا تعرف الا التفاوت في الرتبة . والمساواة بين الناس محاولة مضادة للطبيعة . كما أعتقد بأن في الثروة ، يكمن الأساس الجوهري في عراقة الأصل والنسب ، وهي التي تساعد على اختيار الأرقى من بين جميع الأشياء . وبهذا يسلم نيتشة بأن أي ارتقاء بالنوع الإنساني هو من عمل أرستقراطي، حيث ربط بين الفضائل الأرستقراطية و «أرادة القوة» أسلوباً للسيطرة وإدارة المجتمعات ، وأن الصورة الرفيعة للأرستقراطية تبرر الهيمنة والخضوع .

أن نيتشه بأفكاره هذه يكون قد تجاوز مشاعر ووعي الجماهير على أساس أن له وعياً قاصراً على فهم جدل وتصور الحياة , كما طغت على آرائه الرومانسية حين اغفل الربط بين الظواهر واقتران الاشياء بنتائجها بل تحيز الى جانب دون آخر في محاولته اثبات أن (ارادة القوة) العنصرية تصنع الحياة والتاريخ بأسلوبها المادي والمعنوي والاخلاقي .

2- التفسير النازي والفاشي والصهيوني للتاريخ :

أولاً : التفسير النازي :

ظهرت النازية في المانيا وأرتبط أسمها بأدولف هتلر (1889 - 1945) وحزبه المسمى ب «الحزب الوطني الأشتراكي ». لقد جاءت النازية بأفكار عنصرية معتمدة على منظريها ومفكريها الذين صاغوها أفكاراً ، ومن ثم حاولوا تطبيقها سياسياً بصورة عملية . ومن أبرزهم (الفرد روزنبرغ) أحد أقطاب النظرية النازية . ففي كتابة المسمى (خرافة القرن العشرين) حاول روزنبرغ خلال شرحه للمذهب النازي التأكيد على الفكرة العنصرية العرقية . لا سيما في مجال أبرازه لفكرة (نقاء الدم) العنصري الأري . كما دعا إلى العودة الى حضارة الألمان القدماء والتغني بملاحمهم وأساطيرهم واتخاذها مصدراً أساسياً للوحي والالهام والدعاية , أما « الزعيم» بنظرة فلة مهمة أساسية هي (تأمين سريان الدم العرقى)

أما أدولف هتلر فقد اكد في كتابه المسمى : (كفاحي) ، على النظرية العنصرية : النازية بشكل واضح. وطرح من خلاله أفكاره الداعية إلى الأخذ بنظر الاعتبار اهمية الأسلحة النفسية والدعائية وتأثيرها على النفس البشرية . كما اعتقد بان النازية تنال بغيتها عن طريق القوة الساحقة للجماهير .

كما دعا هتلر في كتابه المذكور إلى عدم اختلاط الأجناس وعد الحرص على نقاء العرق مسألة طبيعية لا بل رفض علانية الاختلاط بين الأجناس لئلا يؤدي ذلك حسب

زعمه إلى تدني مستوى الجنس المتفوق وإلى تأخر روحي ومادي يؤدي في نهاية الى التفكك والانهيار . كما مجد هتلر الجنس الآري مغالياً به إلى حد التقديس وبهذا يقول : كل ما نراه من الحضارات البشرية يعود بأصله إلى ثمرة النشاط الآري الخلاّق. فقد كان الاري ولم يزل حامل المشعل الإلهي الذي ينير الطريق أمام البشر . فشرارة – العبقرية الإلهية – انطلقت من جبينه المشرق – وهو الذي فتح دروب المعرفة امام الانسان ليجعل منه – سيد الكائنات الحية – على هذه الأرض . فاذا توارى الاري سيسود الظلام وتنهار الحضارة البشرية في بضعة قرون .

كما سعى هتلر إلى تفسير التاريخ تفسيراً يقوم على «نقاء العرق ». وان الدولة العنصرية بنظرة تقوم على اعطاء المقام الأول للعرق الآري . وصرّح قائلاً : ستجعل الدولة العنصرية من التاريخ غاية لتعليم الألمان وما ينبغي لهم ان يعملوه لبناء مستقبل افضل ... وستعمل على وضع تأريخ شامل تحتل فيه المسألة العنصرية المقام الأول ... وأخيراً ستبلغ الدولة العنصرية غايتها ... بحيث لا يترك مقاعد الدرس شخصاً الا وقد اقتنع بأن نقاء الدم هو ضرورة حيوية.

وبهذا عد هتلر الجنس الأري الأكثر قدرة وكفاءة في العالم ، وتوجب برأيه سيطرة هذا الجنس على الأجناس الأخرى . لا بل اراد هتلر بذلك وضع اسس الدولة العنصرية المستقبلية .

ومن هنا أطلق هتلر في نظريته العنصرية هذه شعار (المانيا فوق الجميع) كما أصدر قانون المحافظة على الدم الألماني ومن خلال تحليل طروحاته هذه يرى أنه استلهم فكرة «الأنسان الأرقى» من نيتشة وفكرة تمجيد القوة والحرب والعنف من هيجل. واتخذ من النزعة البروسية العسكرية ومن بسمارك قدوة له . بل اقتبسن فكرة تمجيد الدولة من بعض الكتاب والمفكرين الألمان أمثال فختة وهيجل وغيرهما. لاسيما أنه عد الدولة ، بمثابة العقل الرسمي للشعب . لقد حاول هتلر تطبيق نظريته العنصرية هذه داخل المانيا ثم انتقل بها إلى تطبيقها خارجها إذ ابتدأ بشن الحرب على بعض الدول الأوربية المجاورة لكن نظريته العنصرية هذه باءت بالفشل بعد انتهاء الحرب العالمية

الثانية .

ثانياً: التفسير الفاشي:-

الفاشية هي مفهوم سياسي يعّبر عن نظام ديكتاتوري. ويتجسد في شكل من أشكال أنظمة الحكم التي يرأسها دكتاتور يسيطر على مختلف الأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها للمجتمع سيطرة تامة.

والفاشية شبيهة بالشيوعية، من حيث امتلاكها أو إشرافها على جميع الموارد العامة. ولكنها – بخلاف الشيوعية – تبيح للصناعة أن تبقى ملكية خاصة ولكن تحت سيطرة الحكومة. وتشمل الفاشية التطرف الوطني والسياسات النازعة للروح العسكرية، والفرد، والتوسع والعنصرية.

يعود أصل كلمة الفاشيّة إلى الكلمة الإيطاليّة (Fascio) والتي تعني الفأس المشدودة بالعصي، والتي اعتبرت رمزاً للحركة الفاشية، حيث أطلقها الزعيم الأول لهذه الحركة بينيتو موسوليني (Benito Mussolini) عام 1919، وجمع بينها وبين العديد من الحقوق الاجتماعية مثل حق المرأة في الانتخاب، وقوة العمالة، وتحالف مع المحافظات والحكومات واستطاع الحصول على السلطة، وانتشرت بعد ذلك الحركة الفاشية في العديد من الدول الأوروبية ، وهددت العديد من الحركات السياسية؛ مثل شن غارات على البلدات الاشتراكية المحتلة .

تحظر الفاشية، بعد استلامها الحكم في بلد ما، الإضراب والتظاهر. وتقيد الحريات الشخصية، وخاصة السفر إلى بلاد أخرى. وتهيمن على أجهزة الإعلام، وتروج سياساتها، وتراقب المطبوعات، وتقمع الآراء المناوئة لها، وتمنع تشكيل الأحزاب، وتعلي شأن عرق معين، في حين أن الحزب ينظر إلى غير ذلك العرق نظرة التفوق.

يأتي الفاشيون إلى السلطة في أغلب الحالات على إثر حدوث انهيار اقتصادي بالبلاد أو هزيمة عسكرية أو كارثة أخرى. ويكسب الحزب الفاشي تأييدًا شعبيًا لما يبذله من وعود بأنه سينعش الاقتصاد، وسيسترد كرامة البلاد. وقد يستغل الفاشيون خوف هذه

الشعوب من الشيوعية أو الأقليات. ونتيجة لذلك قد يستحوذ الفاشيون على السلطة عن طريق انتخابات سلمية أو عن طريق القوة.

بعد أن يستولي الحزب الفاشي على السلطة، يتسلم أعضاؤه الوظائف التنفيذية والقضائية والتشريعية في الحكومة. وفي أغلب الحالات يتولى رئاسة الحكومة شخص واحد . وغالبًا ما يكون ذا نزعة استبدادية وجاذبية لدى الجماهير. وأحياناً، تتولى قيادة الحكومة هيئة من أعضاء الحزب. ولا يسمح الفاشيون بقيام حزب آخر أو معارضة لسياستهم "الفاشية".

يؤدي شغف الفاشيين بتمجيد الوطنية إلى ازدياد الروح العسكرية وقد يجنحون، عندما تزداد القوات المسلحة قوة، إلى غزو بلاد أخرى واحتلالها.

وفي عام 1922م قام موسوليني وجماعته من أصحاب القمصان السوداء بتنظيم مسيرة كبيرة هدفها الوصول للحكومة ورفع فيها شعاره، وهو: (إما أن تُعطى لنا الحكومة أو سنأخذ حقنا بالمسير إلى روما)، وأرغم ملك إيطاليا فكتور إيمانويل الثالث على دعوة موسوليني إلى رئاسة الحكومة. فحظر موسوليني جميع الأحزاب السياسية باستثناء حزبه الفاشي وسيطر على الصناعات والصحف والشرطة والمدارس والجيش. وبهذا استطاع من خلال سياسته تلك الوصول للسلطة .

ومما تجدر الإشارة إليه فعلى غرار النازية اكد موسولينى ان الفاشية نظام عام يمكن ان يعم العالم وليس نظاما خاصا بايطاليا. كما قرن الفاشية بالمغامرة والخرافة والعنف مؤكداً بذلك على مفهوم سوريل – الذي أعلن موسوليني أنه مدين له اكثر من اي شخص اخر لذا نراه يقول : «نحن خلقنا اسطورتنا ... وأسطورتنا هي الأمة ... عظمة الأمة » كما رأى بأن فكرة التوسع والحرب هي « القانون المناسب للحياة ». لا بل فسر (القوة الروحية) ، بانها استخدام العنف لتحقيق اهدافي الدولة ، وان ايطاليا لا بد ان تصبح أمة عسكرية .

ولقد استمدت الفاشية روحيتها من روما القديمة ، التي عدها موسوليني نقطة البدء والأسطورة وموضع الفخر والشجاعة . ومن هنا اقترنت بأحلام موسوليني في استعادة

أمجاد الامبراطورية الرومانية وجعل البحر المتوسط بحيرة لاتينية . وهي بهذا لم تستلهم الواقع الملموس ولا الحقائق الموضوعية في نزعتها العنصرية والاستعمارية . كما أتجهت الفاشية كالنازية إلى تمجيد الدولة على حساب الفرد من خلال تركيز جميع السلطات بيدها.

هذا وقد أقترنت الفاشية أيضا بما يعرف ب « الفلانجية » أو « الكتائب ». وهو حزب فاشي تقوم مبادئه على الفاشية المرتكزة إلى تقاليد اسبانيا القومية وقد أسسه جوزية دي ريفيرا سنة 1933 ، تحت اسم (الحزب السياسي الأسباني المحافظ) . وقد اشترك هذا الحزب في الحرب الأهلية الأسبانية (1936– 1939) بمساعدة المانيا النازية .

ثالثاً :– التفسير الصهيوني :

الصهيونية هي فكر أيديولوجي وطني سياسي يدعو إلى إنشاء وطن قومي لمجموعة دينية اجتماعية هي الشعب اليهودي. ويعتبر اليهودي النمساوي ثيودور هرتزل مؤسس أو "أبا" الصهيونية السياسية.

تأسست الحركة الصهيونية في أواخر القرن التاسع عشر وسط تزايد العداء للسامية في أوروبا. واستطاعت الحركة تأمين الدعم لها من قبل الحكومات الأوروبية الغربية، وخاصة بعد أن وافق الصهاينة على إنشاء وطنهم اليهودي على أرض عربية هي أرض فلسطين التاريخية.

كان هدف الصهاينة الأساسي الاستيلاء على أكبر مساحة ممكنة من أرض فلسطين التاريخية بأقل عدد ممكن من أهلها الفلسطينيين. وما زال الهدف كما هو.

شجعت الحركة الصهيونية بشكل كبير هجرة يهود أوروبا الجماعية إلى أرض فلسطين خلال النصف الأول من القرن العشرين. وبالرغم من جهودهم الحثيثة والعداء المتزايد للسامية في أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية، إلا أن أعداد العرب أواخر الأربعينيات فاقت أعداد اليهود في فلسطين.

ولهذا، يقر المؤرخ الإسرائيلي آلان بابيه أن قادة الصهاينة في القرن العشرين كانوا

على دراية تامة بأن تطبيق المشروع الصهيوني سيؤدي حتماً إلى عملية تطهير عرقي وتهجير قسري للسكان الأصليين الفلسطينيين.

وفي عام 1948 أعلن ديفيد بن غوريون، رئيس المنظمة الصهيونية العالمية آنذاك، تأسيس دولة إسرائيل على أرض فلسطين. وأكد الصهاينة أن إسرائيل ستمثل وطناً قوميّاً آمناً لليهود، وشجعوا كل يهود العالم على الهجرة إلى هناك والحصول على الجنسية الإسرائيلية.

ويؤكد النقاد أن الصهيونية تعمل نفس عمل الاستعمار، ويرجعون إلى عمليات التطهير العرقي التي ارتكبها الصهاينة ضد السكان الأصليين الفلسطينيين وعمليات بناء المستوطنات الإسرائيلية على الأراضي الفلسطينية المحتلة كأدلة ثابتة وواضحة على ممارسات الصهيونية الاستعمارية.

قامت الحركة الصهيونية بالأساس على فكرة عنصرية سياسية توسعية ومرتبطة بالحركة الاستعمارية العنصرية ذاتها حيث وجهت جهودها لاجتثاث الشعب العربي الفلسطيني من جذوره واستعمار أرضه العربية فلسطين كما رفضت الاعتراف بوجود الفلسطينيين او الاعتراف بوطن او هوية خاصة بهم . وهذا نابع بالدرجة الأساس من طبيعة الفكر الصهيوني ذاته ، لاسيما من خلال الأفكار العنصرية التي صاغها كثير من المفكرين الصهاينة ومنهم (احادهعام) و (موشي هيس) و(ماكس نوردو) وغيرهم كثيرون. إذ أكد هؤلاء على ما أسموه بـــ « نقاء الجنس اليهودي » وتقدمه سائر البشر . وذلك دلالة واضحة على ما تحتويه الصهيونية من أهداف قائمة على التمييز بين البشر والعنصرية ، والذي أقر الاجماع الدولي عليه ،. ففي " تشرين الثاني 1975 اتخذت الجمعية العامة للأمم المتحدة القرار رقم (3379) الذي يقضي : (بأن الصهيونية هي شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري . وقد اقترعت إلى جانب هذا القرار (72) دولة من الدول والأعضاء في الجمعية .

إن مغالاة الصهيونية في عنصريتها ازاء العرب دفع بعضهم للإشارة إلى «أن الفاشية والنازية هما اللتان استعارتا افكارهما من الصهيونية ». هذا إلى جانب التحالف

القائم بين العنصريين البيض في (افريقيا الجنوبية) وبين العنصريين الصهاينة في (الكيان الصهيوني). ذلك التحالف الذي يستهدف تطبيق سياسة التمييز العنصري والتوسع الاستعماري ضد سكان افريقيا هناك . وبين الحين والآخر تطفو إلى السطح سياسة التمييز العنصري . وتظهر بجلاء في الدول الرأسمالية لاسيما الولايات المتحدة الأميركية التي يشكل مجموع الأقليات الوطنية فيها نحو خمس السكان . وتتألف من الزنوج والهنود الحمر وغيرها من العناصر . وهكذا ارتبطت الظاهرة العنصرية بظاهرة الحروب والهيمنة الاستعمارية واستعباد الشعوب لاسيما أن شعوب المستعمرات لم يتمتعوا قط بفرص متساوية مع مستعمريهم لتطوير طاقاتهم الطبيعية والانسانية .

لقد اتخذت النظرية العنصرية أشكالاً عدة منها المفهوم السلالي الذي يحدد العناصر والأجناس طبقا لتركيبها البايولوجي . كما اتخذت شكل التمييز العنصري . ومفهوم الاستعلاء الحضاري وتبعية شعب لآخر . الا ان التطور العلمي والفكري الإنساني قد أكد على بطلان وتهافت هذه النظرية في محاولاتها العقيمة التفسير التاريخ. لا بل ان اغلبية المعتقدات الدينية لاسيما الديانات السماوية قد نبذت العنصرية بدعوتها إلى وحدة الجنس البشري . كما أن أغلب الدراسات في ميدان الأنثروبولوجية الطبيعية قد اكدت على أن السلالات البشرية تنتمي إلى نوع بيولوجي واحد وبما أطلق عليه بـــ (الأنسان العاقل) ، كما قدمت هذه الدراسات دعمها لأخلاقية الاخاء العالمي. كما أن الأدلة التأريخية قد أظهرت اسهامات جميع شعوب العالم بالتقدم الحضاري . وفي 10 كانون الأول 1948 اقرت الجمعية العامة للأمم المتحدة لائحة (الأعلان العالمي لحقوق الانسان) ، التي أكدت في ديباجتها على ضرورة صيانة حقوق الإنسان بشرائع القانون والاعتراف بالكرامة المتأصلة في جميع أعضاء الأسرة البشرية وبحقوقهم المتساوية القائمة على أساس الحرية والعدل والسلام العالمي . فكان تلك خطوات متقدمة للرد على هذه النظرية العنصرية .

نظرية العامل الفردي – البطولي :

أرجع بعضهم نظرية « البطل » أو « الرجل العظيم» في تفسير التاريخ إلى عهد الأغريق الذين أرسوا قواعدها وأخذوا بها. كما سادت هذه النظرية وطغت على تفكير الرومان في التأريخ. ومن ثم بقيت حتى القرن التاسع عشر لها تأثيرها الواضح في الأحداث التأريخية . وبهذا غدت من النظريات البارزة التي أثيرت حولها جدلاً وتأويلاً كبيرين بين المؤرخين والمفكرين وفلاسفة التأريخ. لا سيما الاستفهامات التي أثيرت حول إعطاء الأولية للفرد ، أم للمجتمع، في صنع الأحداث التاريخية والحضارية . كما أختلفت التأويلات حول مفهوم الرجل العظيم ، وفيما أذا كان بالإمكان عده رمزاً للقوانين التأريخية أو أنه دليل عليها أو تعبير عنها أو أداة لها أو نتيجة منبثقة عنها . ومع هذا فأن هذه التأويلات تقر بوجود خصائص تميز الرجل العظيم عن غيره من الرجال العاديين الذي يحفل بهم التاريخ .

العامل الفردي وأهميته في دراسة وتفسير التأريخ :

أختلفت الآراء في تحديد دور أو مهمة البطل في التأريخ فيما أذا كان قائداً سياسياً أو عسكرياً أو مفكراً أو مصلح اجتماعية أو فيلسوفاً أو أديباً أو فناناً أو عالماً أو فرداً يتصف بالمواهب والعبقرية أو ممن يجمع بعض هذه الصفات مجتمعة وتبع ذلك اختلاف المدارس والإجتهادات والمناهج في تحليل هذا الدور الذي يؤديه البطل أو الرجل العظيم . ويقول العالم والفيلسوف الانكليزي **(هوك)** في كتابه المعروف بـــ «البطل في التاريخ» : (أن مصير الشعوب يبدو في فترة من الحروب والثورات معلقا بما يقرره شخص واحد وربما عدة أشخاص قلائل) . ومع ذلك فأن الإهتمام بالرجال العظام والأبطال ودراسة حياتهم ، يمكن أن يكون مثار اهتمام في حالات أخرى أقل حدة وتأزما من ذلك .

وبهذا يطرح هوك لهذه الحالات عدة مسائل ، أعتقد بأهميتها لدراسة دور البطل في التأريخ. أهمها : أن دراسة الأبطال يعطينا فكرة عدم إمكان الاستغناء عن الزعامة في كل حياة أجتماعية وفي كل شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي كما أن تاريخ كل أمة يقدم في الدراسات التربوية والتعليمية بشكل مآثر من صنع الأفراد العظام سواء أكانت حقيقية ، أم خرافية . فضلاً عن أن الناس يتطلعون في خضم مقتضيات الفعل السياسي إلى من ينقذهم ، وأن الحالات التي تظهر فيها حادة في الشؤون الاجتماعية أو السياسية ويتطلب الأمر علاجه حيث أنها تزيد من الاهتمام بالبطل. هذا إلى جانب الأخذ بنظر الاعتبار طبيعة الأسس النفسية المختلفة للاهتمام بالرجال العظام بوصفهم وسائل يزاول بها هؤلاء نفوذهم أو دورهم . ومن حيث قدرة البطل أو نجاحه أم فشله في خلق حالة من الأمان والطمأنينة لأتباعه أو شعبه.

كما أعطى هوك في تحليله للبطل في التأريخ. فارقاً بين البطل رجل الأحداث في التاريخ ، وبين البطل صانع الأحداث في التاريخ . فالرجل الذي تحفل حياته بالأحداث التاريخية هو أي رجل أثرت أفعاله على التطورات التالية لها بشكل مغاير تماماً للشكل الذي كانت خليقة بأن تأخذه . لو لم تصدر تلك الأفعال عنه , وأما الرجل الصانع

للأحداث فهو رجل أحداث ، لكن أفعاله في نتائج طاقات وملكات وذكاء حاد وإرادة قوية وشخصية بارزة أكثر مما هي نتائج حوادث عارضة ناجمة عن مركزه . وبهذا التمييز يحاول (هوك) أن يبين بأن البطل هو عظيم ليس فقط بسبب ما يفعل ولكن بفضل سجاياه وماهيته .

توماس كارلايل (1795 – 1881) :

يعتبر كارلايل من أبرز الكتاب والمفكرين الذين دافعوا بحماس ومبالغة عن دور الأبطال أو الرجال العظام في صنع الأحداث التاريخية . وقد تميزت كتاباته في هذا المجال بالرومانتيكية . وأسلوبه أقرب إلى الخطابية منه إلى الأسلوب الفلسفي . كما تميزت أفكاره بالمحافظة والاعتدال وكان واقعاً بآرائه تحت تأثير بعض المفكرين والفلاسفة الألمان ومنهم (كانت) و (فختة) و (غوتة) . ومن هنا وصف بعضهم كتاباته بأنها حافلة بالأحاسيس الشاعرية الدينية والصوفية واحياناً الاسطورية . أقترن اسم كارلايل بكتابة الحروف بـ (حول الابطال وعبادة الأبطال والبطولي في التاريخ) ، وقد ساهم هذا الكتاب إلى جانب مؤلفاته الأخرى في صياغة ما يعرف بـ (نظرية البطل) التي اشتهر بها كارلايل .

قامت نظرية البطل عند كالاريل على فكرة كون البطل التاريخي هو الناتج الطبيعي والضروري لعنصر البطولة الكامن لدى الأمة التي يظهر فيها . وان اسلوب واستقبال واستجابة تلك الأمة للفعل التاريخي للبطل يؤشر مدى صحتها وقدرتها على الانجاز الحضاري . لا بل يشكل الابطال عبر التاريخ لديه، نبضاً حياً، ودائماً والبطل ما هو الا وهج ومحفز يضطلع بدور مخاطبة وتحفيز، وقيادة عنصر البطولة ، الكامن في أمة ما.

وبذلك نظر كارلايل للتاريخ على أنه حصيلة لأعمال ومآثر أبطال التاريخ وليس الشعوب وأن التاريخ العام ، أي تاريخ ما أنجزه الأنسان في هذا العالم هو في أعماقه تأريخ الرجال العظام الذين عاشوا وعملوا في هذا العالم . وأن جميع العوامل في التاريخ

باستثناء الرجال العظام هي عوامل طفيفة الأثر لا يعتدّ بها . أن نظرة كارلايل هذه للتأريخ جعلته لا يخرج عن كونه مجموعة من « السير المختارة » . وعلى هذا الأساس أيضا كانت طريقته المحبذة في كتابة التاريخ أي (كتابة سير مشاهير الرجال) لأنه أعتقد أن من قرأ سير الأبطال في أية أمة يدرك حينئذ سيرة المدنية كلها . وهناك من رأى بأن المؤرخ الروماني تاسيتوس (120 – 55 ق. م.) كان قد سبق كارلايل بهذه النظرية لا سيما من خلال دراسته لسير الأباطرة ودورهم في خلق المدنيات العظيمة أو انحطاطها .

أن القاء نظرة على بعض مؤلفات كارلايل تعكس نظرته في تمجيد البطولة في التاريخ. ففي كتابة (تاريخ الثورة الفرنسية) ، نعت هذه الثورة بالنعوت السلبية . كما غدا كمن يحذر بريطانيا من ذلك الزمن ويستحثها على المسؤولية الاجتماعية . وفي الحاضر والماضي يحاول صياغة يوتوبيا ، أجتماعية منتظرة . كما رسم في كتابه (حياة ورسائل أولفر كروميل) صورة القائد المطلوب . أما في كتابه (تأريخ فردريك العظيم) ، فيقدم هذا الشخص بوصفه «حاكماً وملكاً نموذجياً . كما صبت جام غضبه على الديمقراطية ، الآخذة في التصاعد وقتئذ. وبهذا لم يعكس كارلايل اتجاهاً فلسفياً في طروحاته التاريخية أو اكتشاف أي برنامج سياسي محدد . ولم يبد التاريخ بنظره صورة نسقية ، بل هو خلاصة لمجموعة لا حصر لها من السير الشخصية . وبغير العظماء حسب اعتقاده لن يوجد تأريخ . بل أن التاريخ بنظره لا يتألف من سلسلة من الأحداث . لكنه يتألف من أفعال وأعمال . ومن هنا أرتأى أن الرجل العظيم . مسؤول عن كل أحوال ظهوره وفاعليته.

لقد أعطى كارلايل لبطله العظيم صورة انسانية سامية شبيهة بالأله ، وأعتقد بأنه اختيار العناية الإلهية وأداة بيدها. كما أنكر على الرجل العظيم أن يكون أبن عصره أو وليد مجتمعه. لقد مجد كارلايل أبطاله، بصفاتهم الدنيوية والروحية. ولم يصورهم ساسة أو قادة عسكريين لا بل وسع من مفهومة للبطولة، لتشمل أفراد يعدون في مصافي العباقرة أو العظماء ولا يمكن أن يطلق عليهم أبطالاً فقط . ولم يقصر البطولة على

السياسة والحرب. لكنه أطلقها على أفراد يعدون ممثلين لمختلف جوانب الحضارة .

لكن مقياس البطولة في منهجه محدود في التفريق بين «البطولة الحقة» و«البطولة الزائفة». ومع هذا فأنه نادي بحكم الصفوة أو «النخبة». أذ نظر إلى الجماهير نظرة دونية ودعاها ب« القطيع » أو الاتباع أو «الخدم». كما أنه لم يعترف بوجود أية اختلافات نوعية في خلق البطل فالعظماء بنظره ينتمون أساساً –كما تخلقهم الطبيعة – إلى نوع واحد. كما تحدث عن أبطاله بحماس متماثل دون تفريق بين أحد أو أخر . ومن شروطه لتحديد هوية الرجل العظيم . أن يتصف بالروح الجادة والشجاعة والقدرة على العمل والانتاج والبصيرة النافذة والاخلاص وقوة الإرادة والتفكير العميق والأصيل. كما حاول أن يبعد من أي عظيم مهما كان طابع الزيف والخداع . فضلاً عن اعتقاده بأن المفكر العظيم والبطل الروحي صاحب الرؤية يستطيع بكلماته الثاقبة والمؤثرة أن يوقظ قدرات الجميع من سباتها وتحويلها إلى فكر. كما من بإمكانه أيضا أن ينفث فيها روح الحياة والعمل . ومع هذا دعا كارلايل إلى نبذ فكرة أعمال الخير ، لأنها على حد زعمه تضعف من نفوس البشر. كما عد الصدقة من الأعمال التي تؤدي إلى تحطيم معنويات الإنسان وتذله روحياً ونفسياً. ومن هنا أراد كارلايل تحويل المعرفة إلى عمل . وهذا برأيه يتناسب والنزعة الطبيعية .

لقد نالت نظرية كارلايل في البطولة ، على الرغم من اختلاف بعضهم في تفسيرها انتقادات متعددة . كما لم تجد أفكاره هذه استجابة تذكر في المجتمعات الغربية . فقد نظر بعضهم اليها على أنها رد فعل ناقدة لبريطانيا المادية الصناعية في العصر الفكتوري وقتئذ – العصر الفكتوري – هو العصر او المدة الزمنية التي بلغت فيها الثورة الصناعية في بريطانيا أوجّها ثم امتدت إلى أوربا ثم اميركا. وكانت نقطة أوج هذه المدة هي مدة حكم الملكة فكتوريا (1837 – 1901) التي نسبة لإسمها تعود تسمية هذه المرحلة التاريخية. عندما تسلمت الحكم إعتقد كثيرون أن المسؤولية ستكون كبيرة جدا على فكتوريا، ولكنها كانت إمرأة ذات إرادة قوية واليوم يعتبر حُكمها هو الاطول في التاريخ البريطاني، في بداية عهدها كانت بريطانيا قطرا زراعيا وعندما ماتت انقلبت

بريطانيا إلى قطر صناعي ضخم مترابط الاطراف بشبكات السكك الحديدية.. لا سيما بعدما أحدثته تحولات التحديث والمكننة بن تهافت على النزعة المادية وما تبع ذلك من صراعات طبقية وفوارق أجتماعية حادة . لذا فأن كالاريل عارض بأفكاره (مذهب المنفعة) الاقتصادي البرجوازي . الذي كان من رواده عالم القانون والفيلسوف الانكليزي(جرامى بنثام) والفيلسوف والاقتصادي البريطاني (جون ستيورات مل) وعدّ أفكارهم رخيصة أذ قيموا ثمن الأشياء حسب مقدار منفعتها . كما عارض فكرة عدم تدخل الدولة في الاقتصاد التي روجّها في بريطانيا من قبله الفيلسوف والمفكر الانكليزي (جون لوك). فضلاً عن معارضته الفكرة الليبرالية بدعوته إلى ايجاد حكومة مركزية ، ذات سلطة في أدارة شؤون المجتمع . تعرف الليبرالية على أنها نظرية أو فلسفة سياسية تقوم على أفكار تدعو للحرية والمساواة، فالليبرالية الكلاسيكية تدعو إلى الحرية، بينما الليبرالية الاجتماعية تدعو إلى المساواة، ويتبنى الليبراليون أفكاراً تدعو إلى حرية التعبير، وحرية الدين، والحفاظ على الحقوق المدنية، بالإضافة إلى المساوة بين الجنسين. ظهرت الليبرالية كحركة سياسية أثناء عصر التنوير، حيث حظيت بشعبية كبيرة بين الفلاسفة والاقتصاديين في العالم الغربي، وذلك بسبب رفض الليبرالية للمفاهيم الدارجة خلال ذلك الوقت من الملكية المطلقة والتميز الإلهي للملوك، وسيطرة دين الدولة على الشعب.

ومن هنا عده بعضهم من دعاة الفاشية. لا بل عده بعضهم مسؤولاً إلى حد ما عن الأيديولوجية النازية . كما ضمه بعضهم إلى قائمة المفكرين الامبرياليين . تعرف الإمبريالية على أنّها السياسات التوسعية التي تتبعها الدول للسيطرة على الأراضي الخارجة عن حدودها، لاكتساب صفة الدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وتتّخذ تلك السيطرة أشكالاً عسكريّة أو اقتصادية فضلاً عن التحكم في اتخاذ القرارات ، وقد أطلق لفظ الإمبريالية في الأصل للإشارة إلى كلٍّ من بريطانيا وفرنسا في الفترة التي سيطرتا فيها على أغلب دول قارتي إفريقيا وآسيا، لاستغلال مواردها الطبيعيّة الأولية واستخدامها في عمليات التصنيع الكثيف في أوروبا.

إلى جانب ذلك عاب بعضهم على كارلايل : أسلوبه الإنشائي الخطابي وما فيه من مبالغات وتهويل أوقعه في تناقض واضح. فقد أنتقد كارلايل « نظرية التفويض الألهي » للملوك , الا أنه قدم الأبطال في صورة المرسلين من قبل العناية الإلهية. كما نظر اليه بعضهم على أنه من الابتداعيين ، الذين نادوا بأفكار تستند إلى العودة إلى منابع الماضي وأستلهام قيم اليونان والرومان أو العصور الوسطى . وقد حاول (كاسيرز) نفي تهمة الفاشية التي الصقت بكارلايل وبين أن عبادة البطولة عنده كانت عبادة القوة الأخلاقية ، على الرغم من طروحات كارلايل القائلة بأن (القوة هي التي تصنع الحق) . الا أن كاسيرز أخذ على كارلايل أزدراءه للمنطق بتأكيده على «الحدس» و « التخيل » بوصفها مفاهيم اساسية لفهم الحياة والبطولة وتوجيه التاريخ.

المنظور الأجتماعي للتاريخ

أرجع الكثير من الباحثين والفلاسفة والمفكرين ظاهرة العلاقات الإنسانية الاجتماعية إلى فترة قديمة ، قدم المعرفة الإنسانية ذاتها . فقد وردت مسألة تنظيم العلاقات بين البشر في الأديان المختلفة السماوية منها أو الوضعية. كما عالجتها نظم ومؤسسات الحضارات القديمة . ولنا في القوانين والشرائع العراقية القديمة – لا سيما شريعة حمورابي ، خير شاهد لذلك . كما عالج هذه الظاهرة كثيرون من الفلاسفة الأغريق . فقد أكد أفلاطون (429 – 347 ق. م) في كتابه (الجمهورية) على كثير من المفاهيم

الأجتماعية الداعية الى تحليل المجتمع وتقسيمه إلى طبقات مرتبطة بنوازع النفس البشرية . كما عُرف عن أرسطو(384 – 322 ق. م) عبارته الكلاسيكية : (الأنسان – كائن – أجتماعي أو سياسي) وأعتقد أن أمر الأنسان مرتبط أشد الأرتباط بالحياة في مجتمع ما ولا يمكن فهم الأمن بمفرده معزولا عن الإطار الاجتماعي الذي يعيش فيه . لا بل رأى أن المجتمع عبارة عن مخلوق حي خاضع لقانون الولادة والنمو والموت. وبرز من بين الرومان مثلهم في ذلك مثل أهل الصين روّاد في ميادين القوانين وعلم الأخلاق مثل الفيلسوف ماركوس توليوس شيشرون والفيلسوف لوكيوس أنّايوس سينيك. ولنا في العلامة العربي أبن خلدون رائدة في علم العمران والأجتماع البشري ، سابقاً غيره من علماء الاجتماع الأوربيين لقد كان هؤلاء بمثابة الروّاد الأوائل الذين أنبثقت منهم بعدئذ كثير من المدارس السياسية والاجتماعية.

ومن ثم فقد ظهرت بعدئذ الطروحات والأفكار الاجتماعية المرتبطة بأبعاد – فلسفية وسياسية لدى كثيرين من الكتاب والمفكرين والفلاسفة ومنهم ، نيكولا مكيافلى (1469–1537) وتوماس هوبز (1588–1679) وديكارت (1596–1650) وباروخ سپينوزا (1633–1677) وجان جاك روسو (1713 – 1778) من خلال كتابه المعروف (العقد الأجتماعي) وفولتير (1694– 1778) الذي كان من أوائل من تصدى وناقش موضوع التقدم الإنساني بدعوته إلى التعمق في دراسة الماضي والواقع الاجتماعي والسياسي الفرنسي بغية معرفة القوانين التي تحكم التقدم البشري .

أما جان كوندورسية (1734 – 1794) فقد كان كذلك من دعاة نظرية التقدم والتطور الأجتماعي بتسع مراحل تبدأ بمرحلة الصيد، وتمثل خطاً تصاعدية نحو الرقي ، ثم تصور مرحلة عاشرة وأخيرة ينتهي اليها تغير وتقدم وسعادة البشرية . ومن هؤلاء أيضاً مونتسكيو (1689 – 1755) في كتابه « روح القوانين » , وفيكو (1668 – 1744) الذي رأى أن كل مجتمع يمر بمراحل متعاقبة هي المرحلة الالهية ومرحلة البطولة ثم المرحلة التي أطلق عليها الطبيعة الإنسانية الذكية التي طابعها الواجب والمساواة والفكر والعقل الخلاّق .

أوغست كونت (1798 – 1857)

يعد العالم الفرنسي كونت من أوائل من وضع حجر الأساس لعلم الاجتماع الحديث وعالجه بطريقة منهجية . ومن ثم ليربط بعدئذ بين الظاهرة التاريخية والظاهرة الاجتماعية . لقد أفاد كونت من دراسته للتأريخ من زاوية نقدية استدلالية تقوم على التجربة ، بغية الكشف عن القوانين التي تحكم المجتمع الإنساني. كما عده بعضهم مؤسس ما يعرف ب (الفلسفة الوضعية) ، التي ترفض الميتافيزيقيا وتعتمد على نتائج العلوم الطبيعية الحديثة . إذا أعتقد أن الظواهر الإجتماعية يمكن أن تدرس بطريقة علمية ، وقد عرض آراءه من خلال كتابه « دراسات في الفلسفة الوضعية» . إذ صنف العلوم حسب أهميتها إلى : علم الرياضيات وعلم الطبيعة وعلم الحياة وعلم الفلك وعلم الكيمياء وعلم الإجتماع . الا أنه تعصب لعلمه الجديد فوضعه على رأس العلوم . ومع هذا أسقط من حسابه جميع العلوم التي تعالج المسائل الجزئية مثل علم الحيوان وعلم المعادن، وعلم الجغرافيا وعلم النفس . ولم يدخل في تصنيفه هذا سوى العلوم النظرية المجردة أي التي تستهدف معرفة القوانين .

عمل كونت في دراسته للمجتمع على تقسيم علم الأجتماع إلى قسمين اساسيين :

الأول : أطلق عليه علم الاجتماع الخاص بالإستقرار (الساكن أو الثابت) .

والثاني – علم الاجتماع الخاص بالتطور (المتحرك او المتغير) .

ومن خلال تحليله الثابت للمجتمع. رأى أن الأسرة هي النواة الأولى للمجتمع وأول ثمرة من ثمرات الحياة الاجتماعية . إضافة إلى أن المجتمع في نظره يتكون من أسر لا من أفراد . والفرد بنظره فكرة مجردة في علم الاجتماع ، كما أكد على أن القوانين التي تحكم الأسرة تخالف القوانين التي تحكم المجتمع . أما في مجال دراسة الحالة التطورية للمجتمع، فقد أكد على عوامل التقدم في المجتمع او التغير الاجتماعي أو ما يعرف

بقانون التقدم الإنساني .

ومن هنا حاول كونت أن يوجد مذهباً واضح المعالم للتقدم الاجتماعي ولفهم التاريخ. لاسيما من خلال تأكيده على أن المجتمع كائن عضوية ينشأ ويتطور ثم يتعرض للانقراض او الانحلال . وان للمجتمع ايضاً أطوارا تتعاقب ، وان كل طور من أطواره ينشأ من الطور الذي سبقه ، ثم يكون هو بدوره تمهيدا للطور الذي سيأتي بعده بالضرورة كذلك . كما أعتقد بأن المجتمع يجب أن يمر في هذه الأطوار كلها بالتدريج والترتيب ، وان اختلفت هذه الأطوار طولا وقُصراً بين أمة وأخرى .

وعلى هذا الأساس أوضح كونت نظريته في ما يعرف بـ **(قانون الحالات الثلاثة)** الذي وضعه قانوناً عاماً تخضع له المجتمعات الأنسانية في تطورها وتقدمها والذي بدوره يمثل تطور العقل أو الفكر الانساني . **وهذه الحالات أو الأطوار الأساسية هي :**

أولا: الحالة أو المرحلة اللاهوائية (الدينية) والتي قسمها كونت بدوره إلى مراحل ثلاث هي: المرحلة الوثنية (الصنمية) والمرحلة التعددية (تعدد الالهة) ثم المرحلة (التوحيدية) التي اتصفت بالجمع بين القوى في صورة اله موحد ينظر اليه على أنه خالق الكون ومدبر له.

ثانياً: المرحلة الميتافيزيقية (الماورائية او التفكير المجرد) وذلك بالنظر إلى الطبيعة على انها مبدأ أول أو علة اولى ينبغي افتراضها لتفسير نظام الكون . وفيها حاول الأنسان تجسيد أفكاره من خلال ارجاع مظاهر الطبيعة إلى أسباب ترتكز في الأشياء ذاتها لا إلى عوامل غيبية .

ثالثاً: المرحلة الوضعية (العلمية) والتي عدها كونت مصدر المعرفة البشرية وأن العقل فيها يفسر الظواهر بنسبتها إلى « قوانين وضعية » تؤثر فيها من خلال وحدة العلم والتزام المنطق واختبارات الملاحظة التجريبية .

أن وضعية كونت هنا ترى في النظام غاية في ذاته ووسيلة لتحقيق التقدم . كما إن منهجه في «الملاحظة والتجربة» يقوم على منطق المقارنة بين الظاهرات والمجتمعات ، ومن ثم التحليل التاريخي المنطلق من دراسة الأفكار وتحليلها بوصفها مقدمة اساسية

لفهم التطور الاجتماعي . كما أن هذا التطور العقلي طبقة كونت على تطور المجتمعات الانسانية وعلى جميع نشاطاتها الحضارية . لذلك أعتقد كونت بوجوب احلال لمنهج العلمي مكان الصدارة في ميدان المعرفة لا بل أيقن بان قوانين علم الاجتماع الذي جاء به ، هي الكفيلة بتفسير السلوك الاقتصادي والسياسي والأخلاقي للبشرية .

لقد وجهت إلى كونت انتقادات متعددة حول منهجه هذا, أهمها أن كونت عدّ الانسانية كلاً لا يتجزأ في حين توجد هناك مجتمعات جزئية مختلفة كما أنه أرجع تطور الظواهر الاجتماعية إلى التفكير وحده ، في الوقت الذي نجد فيه هذه الظواهر تخضع وتتفاعل مع عوامل أخرى كما أخذ عليه قلة سعته وأحاطته بالتاريخ لاسيما أنه اختار مجتمعات معينة من التاريخ لتطبيق نظريته عليها، اضافة إلى أن الأطوار الثلاثة التي ذكرها كونت والتي اعتقد بأنها تتعاقب ، كانت موجودة بشكل دائم مع بعضها بعضاً.

لويس هنري مورغان (1818-1881)

محام وأنثروبولوجي أمريكي ومن رواد المدرسة التطورية اهتم في بداية حياته بدراسة هنود الايروكيز وغيرهم من سكان الشمال الشرقي الأمريكي الأصليين.

حاول مورغان إعادة تركيب صورة المجتمعات الإنسانية وتصنيفها بغية التعرف على تاريخ المجتمع الأوروبي والمراحل التي مرَّ بها وصولاً إلى ما هو عليه في عصره.

وقد تأثر مورغان بكتاب باخوفن "حق الأم" وبأبحاث لافيتو.

نجح مورغان في إقامة البرهان، عموماً، على أنَّ علاقات القرابة تسيطر على تاريخ الإنسان البدائي، وعلى أنَّ لهذه العلاقات تاريخاً ومنطقاً.

وافترض مورغان عدداً من المراحل التطورية الاجتماعية ، وربط كل مرحلة من تلك المراحل بنمط معين طبقاً لمراحل التطور الثقافي، أي أن كل مرحلة تميزها علاقات ثقافية. وافترض مورغان أن جميع المجتمعات الإنسانية تخضع في تطورها لقانون واحد طالما أن تاريخ الجنس البشري واحد "وحدة أصل الإنسانية وتوحد الحاجات الإنسانية على الدرجة نفسها من التطور وذلك حين تكون العلاقات الاجتماعية على الدرجة نفسها من المساواة".

هكذا يرى مورغان أن الثقافة الإنسانية انتهجت في تطورها مساراً أُحادياً، أي أنها تنتقل عبر التاريخ وفق سلسلة متتابعة الحلقات، بمعنى وجود مراحل محددة وحتمية لا بدَّ أن تمر بها كل ثقافة من الحالات الدنيا إلى الحالات الراقية فالأكثر رقياً. وافترض مورغان وسعى إلى إيجاد علاقة عنصرين كبيرين في مرحلة ما قبل التاريخ هما : **مرحلة التوحش ومرحلة البربرية** وقسم كل مرحلة منها إلى مراحل فرعية دنيا ووسطي وعليا قبل الوصول إلى مرحلة المدنية . وبذلك استعاد التاريخ البدائي تلاحماً شاملاً وعمقاً :

1- مرحلة التوحش الدنيا: يرى فيها مورغان طفولة البشرية حيث عاش الإنسان في مرحلة أشبه بالحيوانية هائماً على وجهه متغذياً بجذور النباتات وبعض الثمار البرية جامعاً وملتقطاً.

2- مرحلة التوحش الوسطى: مرحلة تقدم فيها الإنسان قليلاً عما كان عليه في المرحلة السابقة باهتدائه إلى اكتشاف النار واستخدامها في طهي الطعام وإضاءة الكهوف. نتج عن ذلك تعرف الإنسان على أنواع جديدة من الأطعمة بخاصة اللحوم والأسماك.

3- مرحلة التوحش العليا: اكتشف فيها الإنسان القوس والسهم مما ساعده على

تغيير غذائه واقتصاده بشكل عام، أصبح الإنسان في هذه المرحلة صائداً للحيوانات يعتمد على لحومها، أي أن الإنسان بدأ في هذه المرحلة في تحقيق الانتقال من جامع للطعام وملتقط له إلى منتج لطعامه. ويفترض مورغان ارتباط هذا التقدم في الاقتصاد بتقدم مماثل في شكل التنظيم الاجتماعي والديني.

4- مرحلة البربرية الدنيا: تتميز بوصول الإنسان إلى إبداعات جديدة أهمها صناعة الفخار، وبخروج الإنسان من عزلته الضيقة وانتشاره في مناطق أكثر اتساعا، وبداية نشوء جماعات اجتماعية.

5- مرحلة البربرية الوسطى: تمكن فيها الإنسان إلى صهر المعادن وصناعة الأدوات والآلات المعدنية، وبداية اكتشاف الكتابة الصورية.

وهناك من أوجز تلك المراحل بثلاث مراحل أساسية وذكروا بأن مورجان قسم كل مرحلة من هذه المراحل الأساسية الثلاث إلى ثلاث فترات هي : الدنيا والوسطى والعليا , ويلاحظ أن دراسات مورجان الحضارية والاجتماعية هذه قد استعان بها كل من ماركس وانجلز بغية تدعيم نظريتهما التطورية في المادية التأريخية . وهذه المراحل هي:

أولا : المرحلة « الوحشية » : التي ساد فيها التملك للمنتجات الطبيعية الجاهزة للاستعمال . أما الاشياء التي ينتجها الإنسان فقد كانت بالدرجة الأولى ادوات تساعد على هذا التملك.

ثانياً : المرحلة البربرية: وقد ساد فيها تربية المواشي والزراعة على نطاق واسع ، إلى جانب تعلم أساليب لزيادة انتاج المنتوجات الطبيعية بفضل النشاط البشري .

ثالثا : مرحلة التحضر ، أو الحضارة: وفيها تعلم الانسان تحويل المنتجات الطبيعية إلى منتوجات جديدة . أي مرحلة الصناعة بمعناها الصحيح والفن .

ويرى مورغان أنه وبعد اجتياز المراحل تلك توصل الإنسان إلى مرحلة المدنية التي تتميز باختراع الحروف الهجائية والكتابة، وهي المرحلة التي لا زالت ممتدة حتى الوقت الراهن.

ويؤكد مورغان على هذا التتابع المميز للتطور الثقافي ويراه ضرورياً لمطابقته مع

الواقع. وحاول مورغان تطبيق تلك المراحل على بعض الثقافات الإنسانية المعاصرة له فرأى أن سكان أستراليا الأصليين يمكن أن يمثلوا مرحلة التوحش الوسطى، في حين يمثل البولينيزيون – والذين ينتمون إلى بولنيزيا (جزر في المثلث البولينيزي)، وهي منطقة شاسعة في المحيط الهادئ– مرحلة المتوحش العليا، ويمثل الايروكيز ما بعد مرحلة البربرية العليا.

أما الثقافة الأوروبية في عصره فتمثل المرحلة المدنية. وتبقى المرحلة الأولى – الوحشية الدنيا التي لم يجد لها مورغان من يمثلها.

وتصور مورغان مرحلة المدنية نفسها باعتبارها عصراً انتقالياً في تطور الإنسانية لا بدَّ أن يفضي، بحكم قوانين التطور، إلى "بعث الحرية والمساواة والإخاء كما عرفتها العشائر القديمة".

وخلاصة القول يمكن القول أن مورجان من علماء الأنثروبولوجيا الأميركان القائل بالمذهب التطوري . وتركز اهتمامه على البحث في التنظيم الاجتماعي . لاسيما من خلال دراسته الوحدات الاجتماعية للهنود الحمر في أميركا. وقد أظهر من خلال كتابه (المجتمع القديم) ، أن تاريخ الجنس البشري واحد في مصدره وفي خبرته وفي تقدمه كما أعتقد بأن المجتمع يمر بمراحل تقدم تصاعدية متعاقبة كما ذكرنا سابقاً .

هربرت سبنسر (1820 – 1903)

فيلسوف وعالم اجتماع إنجليزي، وهو واحدٌ من واضعي أساسات المذهب الموضوعي، وصاحب عبارة: «البقاء للأصلح» التي تصف خاصَّة من خواص التطور

في الكائنات الحية والمجتمعات. يعد سبنسر من العلماء الذين ساهموا في نشأة علم الأجتماع . وينتسب إلى المدرسة العضوية ، التي من أبرز معالمها هو جعل علم الحياة (البيولوجي) الأساس الذي يقوم عليه علم الاجتماع . وضع سبنسر نظريته العضوية في التفسير الأجتماعي في كتابه (مباديء علم الاجتماع) وبين من خلاله أوجه الشبه والاختلاف بين الكائن العضوي البيولوجي (الفرد) وبين العضوي الأجتماعي (المجتمع).

لقد نشر سبنسر فكرته عن التطور قبل داروين وغيره من التطوريين البيولوجيين . حيث أهتم بمسألة « الوراثة المكتسبة ». ثم عاد وأيد فكرة الأختيار الطبيعى والبقاء للأصلح وقد قضت نظريته ، بأن التطور يحدث لكل شيء إلى أن يحدث نوع من التوازن ، ثم يليه التحلل ، ثم التكامل من جديد ثم التوازن فالتحلل ، إلى ما لا نهاية . وطبق سبنسر نظريته هذه على المجتمع الإنساني . أذ حاول استخلاص قانون عام لتطور المجتمعات . وبين أن هناك نموذجين الأول: النموذج العسكري ، الذي يغلب عليه الإكراه والقوة ويمثل هذا النموذج (الاقطاع). اما الثاني: فهو النموذج الصناعي ، القائم على تقسيم العمل الذي يغلب عليه ظهور العلماء والمهندسين ورجال الصناعة . كما رأى أنه لا يوجد وجدان اجتماعي مشترك بين الجميع كلا بل يوجد في الأفراد . وهنا تغدو الفردية بنظر سبنسر خاتمة المطاف للحياة الاجتماعية .

وهكذا أقترن مفهوم التطور الاجتماعي بـ مفهوم التطور البيولوجي ، لا سيما في القرن التاسع عشر ، بعد التقدم في العلوم البيولوجية التي أدت إلى ظهور ما يعرف ب «نظرية التطور» على يد أبرز أعلامها. ومنهم (ما ندل) و (لامارك) و(داروين). كما فتح كتاب داروين المعروف بـــ (أصل الأنواع) عن طريق الانتخاب الطبيعي الباب أمام مختلف العلماء والمفكرين للبحث عن مختلف أصول الظواهر الاجتماعية والحضارية . لا بل اللغة والدولة وغيرها كما هو الحال في الظواهر الطبيعية .

ألَّف «سبنسر» مجموعة ضخمة من الكتب تتصف بدقة التحليل وعمق الأفكار وأصالتها؛ ولهذا يعدُّ من مؤسسي علم الاجتماع الحديث. وقد رحَّب الرأسماليون بفكر

«سبنسر»، واعتبروا نظرياته مسلمًا بها؛ وذلك لأنه كان يعتبر صعودهم للحكم ليس فقط نتيجة حتمية بل حقيقة علمية. وكان «سبنسر» من أشد المعجبين بالداروينية الاجتماعية، حتى إنه حنث بيمينه بعدم دخول أي كنيسة، إلا ليحضر الصلاة على روح «دارون».

وقد وضع «سبنسر» نظريات في علم الاجتماع؛ أهمها «المماثلة العضوية»، حيث رصد التشابه بين تكوين الكائنات الحية، وجعل المجتمعات كالكائنات الحية أيضًا تتماثل في التطور من المجتمعات البسيطة إلى المجتمعات المركبة. ومن أهم مؤلفاته كتب: «الرجل ضد الدولة»، و«أسس علم الحياة»، و«أسس علم النفس»، و«أسس علم الاجتماع»، و«الإستاتيكا الاجتماعية».

التفسير النفساني – الاجتماعي

حاول بعض من علماء الاجتماع وعلم النفس الربط بين الظاهرة الاجتماعية و بين معناها السلوكي والنفسي . وانطلق هذا التفسير من اعتبار نفسية الانسان هي التي تحدد شكل المجتمع وحياته الاقتصادية والسياسية وغيرها من مجالات الحياة . لقد بدأ لهؤلاء أن الكثير من اعمال الأفراد والجماعات ترجع إلى المؤثرات النفسية التي يخضع لها البشر عادة في حياتهم اليومية . وقد تقوى الانفعالات النفسية في الأفراد وتنتشر . ثم لم تلبث أن تغدو خصائص في الجماعات المختلفة عبر العصور ، ويقوى أثرها في النفوس بوصفها عوامل فعّالة في توجيه تلك الجماعات وفي تطورها الاجتماعي . وهناك من رأى أن كثيرا من التطور في حياة الأمم يعود إلى تقليد بعضها بعضاً وإلى نفور بعضها من بعض . ومن هنا فإن ارتباط الأسس النفسية بالفعل الاجتماعي قد دفعت كثيرين من العلماء وحفزتهم إلى تطوير وتعميق هذه الجوانب من العلاقة.

غابرييل تارد (1843 – 1904)

يعد العالم الفرنسي تارد ، من العلماء الأوائل الذين لهم أهمية بارزة في تأسيس «علم النفس الاجتماعي». وترجع شهرته إلى كتابه « قوانين التقليد ». ومن خلاله ظهر ما يعرف بـ (نظرية التقليد الاجتماعي). لقد أهتم تارد بالتقليد وأثره في المجتمع ، وبحث فيه من ناحيتيه النفسية والاجتماعية واعتقد بأن حياة المجتمع بأكملها تخضع لما جُبل في طبيعة البشر من «غريزة التقليد». بل رأى ان افراد الجماعة الواحدة ينهجون في تفكيرهم نهجا واحداً عاما في العادة ، كما أن الشخصيات الفذة بنظرة تحقق اكتشافات خطيرة : أما أغلبية افراد المجتمع فدورها تقليد هؤلاء .

وعلى هذا الأساس أكد تارد أنه ليس بإمكان المجتمع أن يعيش ولا أن يخطو خطوة إلى الأمام دون ركام من العادات المتوارثة والمكتسبة ، الذي لا يبرح يتكاثر عبر الأجيال المتعاقبة وبهذا يغدوا التقليد بنظر تارد اساس الفعل الاجتماعي . لقد ركز تارد على الفرد بشكل خاص لأن الأفراد بنظره خاضعين أيضاً لقانون التكرار العالمي. فالفرد عن طريق تكرار ماضيه كما يفعل بالنسبة لعاداته وذاكرته يقلد نفسه أيضاً . كما أكد على حقيقتين أساسيتين: الأولى الاختراع ، او التجديد . والثانية المحاكاة أو التقليد , والحقيقة الأولى بنظرة فردية ومن خصائصها الخلق والابداع وايجاد الطرائق الفنية والتنظيمات الجديدة . أما الحقيقة الثانية فمن خصائها تعميم هذه المستحدثات ونشرها ومحاكاتها.

فـ(تارد) يرى أن التقليد ، هو : أساس تعلم السلوك ، أيًّا كان هذا السلوك ، فالانحراف لدى (تارد) ينتشر بانتقاله من فرد إلى فرد أو من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى من خلال المحاكاة أو التقليد ، وتتم عملية المحاكاة تلك باتصال الأشخاص بعضهم ببعض وفق قوانين ثابتة ، ويمكن التمثيل على ذلك بزحام بشري في مكان ما ، إن التقليد يتم حسب قوانين ثابتة كما ذكره (تارد) على النحو التالي :

– يتعاظم التقليد كلما كان الاتصال بين الأفراد أكبر ، وهذا يكون في المدينة أكثر منه في الريف .

– التقليد يكون من الأعلى إلى الأسفل ، فالفقير يقلد الغني ، والصغير يقلد الكبير

.

كما أشار تارد إلى أن هناك صورتين رئيسيتين للتقليد هما : « تقليد التقاليد » التي تنتقل من جيل إلى جيل آخر . والأخرى تظهر بين افراد الجيل الواحد نفسه وهي « تقليد العادة ». ورأى أن القانون الأساسي للتقليد كما ذكرنا هو ان الأدنى يقلد الاعلى سواء أكان ذا مكانة أم سلطة قوية .

ومن هنا رأي تارد أن المجتمع هو جماعة من الأفراد المتشابهين في نواح كثيرة بسبب «التقليد» ، أو « المخالفة » . وطالما أن الشخص اجتماعي فهو مقلد . وكما أن المشابهات البيولوجية ترجع إلى الوراثة . كذلك فان المشابهات البشرية بين الأفراد ترجع إلى التقليد. لابل اعتقد تارد انه بنظريته هذه قد كشفت الحجاب عن قانون عالمي ، لا يطبق على علم الاجتماع وحده . بل وعلى الكون او التاريخ بأسره.

لقد أخذ بعضهم على بارد ونظريته هذه جملة من المأخذ أهمها : مغالاته وتطرفه بالتأكيد على فكرة التقليد وتطبيقها على جميع الظواهر المتشابهة فضلاً عن تشدده بالنظر إلى التقليد بوصفه عملية آلية لا أكثر . كما عاب عليه بعضهم انه رأى في أغلبية أفراد الشعب (الجماهير) مجرد منفذ بسيط لإرادة غيره ، وأنكر عليه كل عمل مبدع او خلاق .

وفي الواقع عمت التفسيرات النفسية – الأجتماعية وتناولها علماء اجتماع آخرون، لاسيما في أوساط العلماء الأميركان . ومن هؤلاء : (جيد ينجز) و (كولي) و(سمول) و (جورج ميد) الذي أظهر أن الشخصية الفردية تنمو وتتكون بالإحتكاك مع الآخرين ومن خلالهم وبتمثلهم وان الشخصية النفسية من حيث اصولها بالذات ظاهرة اجتماعية، او نتاج اجتماعي نابعة من تكيف الفرد مع محيطه واعادة بنائه له.

كما أقتفى أثر (غابرييل تارد) العالمان الأميركيان (كيد بنكس) و (أورد) . اذ أعلنا أن مشاعر الأفراد وأفكارهم ورغباتهم تمثل القوى الرئيسة الحركة التطور المجتمع الا انهما مالا إلى تأكيد النظام الرأسمالي ، حيث بيّنا بأن اسلوب الانتاج الرأسمالي هو نتيجة حتمية لنفسية الانسان الطبيعة . اما (ماك دوغالي) فقد أكد في دراساته للنفسية

الاجتماعية على الغرائز الأساسية التي تشكل بنظره , الأسس الطبيعية للروح ، والتي عدها مصدرا للأحداث الحسية الاجتماعية الكبرى كالخوف والفضول والخضوع ونمو المدن الكبرى وتراكم رأس المال وغيرها. في حين ذهب (كولاي) في كتابه التنظيم الاجتماعي ، إلى أن الشخصية الفردية تخلقها حياة الجماعة. وبهذا يكون الفرد والمجتمع وجهين لحقيقة نفسية واحدة .

وهناك مدارس نفسية أهتمت بنفسية وسلوكية الشعوب أو الجماهير . ومثلها كثيرون من الباحثين أو العلماء ومنهم : (هر بارت) و (لازاروس) و (ستنتال). وذهبت بعض هذه المدارس إلى التأكيد على أن الأحداث الحسية الاجتماعية . تجد لها انعكاساً في العواطف والفكر. كما اعتقدت بأن التأثيرات الخارجية ذاتها لا تعمل إلا بوساطة (الروح) ، الا ان هذه الروح من صنع الظاهرة الجماهيرية التي كونت الفرد واتاحت له معرفة ذاته .

كما يلحظ ان مدارس التحليل النفسي ل (فرويد) و (يونغ) و (أدلر) وغيرهم. قد أسدت خدمات كبيرة لعلم النفس الاجتماعي ، لاسيما في مجال المفاهيم (اللاشعورية) و (النموذجية) وهي وأن عبرت كثيراً عن مواقف أو ظواهر اجتماعية . الا أنها كانت تميل إلى الفرد بوصفه أداة اساسية لحركة التاريخ أو الحضارة .

المثالية الهيجلية :

أ- مقدمة في المثالية (الذاتية) و (الموضوعية)

تعد المثالية أحد المذاهب الرئيسة في الفلسفة ، الذي يعطي الأولوية في الوجود للوعي أو الروح أو الفكرة ، ويعد «المادة » أو « الطبيعة » نتاجاً لها . ومع هذا تفرعت عن المثالية مدرستان رئيستان هما : (المثالية الذاتية) التي اتخذت من احساسات و تصورات ووعي الأنسان أصلا لكل ما هو موجود . وقد مثل هذا الإتجاه الفيلسوف الانكليزي جورج باركلى (1685 – 1753) الذي حاول البرهنة على أن العالم المادي

ليس له وجود خارج حدود احساسات الإنسان . أما (المثالية الموضوعية) فقد عدت الوعي الموضوعي أو «الروح العالمي» أصلا للكون وطبيعة التأريخ.

وفي الواقع، تمتد جذور المثالية عميقاً في قلب الحياة الاجتماعية . كما تجد لها أصولا في عملية المعرفة نفسها. ويعد الفيلسوف اليوناني (أفلاطون) من دعاة المثالية الموضوعية حيث عارض العالم المادي بعالم المثُل جاعلا الأشياء ظلا للمُثل الأزلية ونتاجاً لها .

ومن دعاة الفلسفة المثالية الموضوعية الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (1724 – 1804) الذي جمع بين التجريبية والبرهان العقلى وبين الميتافيزيقيا لاسيما في مجال التعمق في ميدان الأخلاق والأماني الأنسانية. وفي الميتافيزيقيا حاول كانت الفصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية . كما ميز بين العقل والذهن . فالعقل لديه يمثل ملكة استنباط الخاص من العام . أما الذهن فهو ملكة تلقائية المعرفة وهو ملكة التفكير . وإلى جانب ذلك حاول كانت التمييز بين الممكن والواقعي والضروري في نظريته المعرفية . أضافة إلى تفنيده للمثالية الاحتمالية ، التي جاء بها رينيهه ديكارت (1596 – 1650) والمثالية الدوغماتيقية التي أخذ بها (باركلى). كما قام كانت بتحليل التصورات أي المعاني العقلية المجردة وعزا إلى العقل الدور الكامل في المعرفة الصحيحة ورفض العاطفة وما يصدر عنها من أدراكات . الا أنه لم يكن يؤمن بتناقض التفكير أو التفكير الديالكتيكي ، كما فعل الفيلسوف جورج هيجل .

ب – هيجل والمثالية الجدلية التأريخية

يعد جورج فردريك هيجل (1770 – 1831) من أبرز الفلاسفة والمفكرين الألمان الذين كان لهم أعظم الأثر على الحركة الفكرية والفلسفية خلال القرن التاسع عشر . كان هيجل مفكراً وفيلسوفاً متحلياً بنظرة موسوعية متقدمة . فقد بحث في الميتافيزيقيا والمنطق والقانون والدين والحق والجمال وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية والرياضيات واللغات والتأريخ . وقد ارتبطت فكرة تفسير التأريخ لديه بشكل أو بأخر

بالنسق العام لفلسفته ذاتها القائمة على الميتافيزيقيا والمنطق ، ومن هنا انطلقت فلسفته بشكل واضح من المثالية الموضوعية ، ثم أتخذت من الفكرة المطلقة خالقاً للطبيعة .

أستندت فلسفة هيجل المرتبطة بالتاريخ إلى الفكرة المثالية الجدلية ، القائمة على الميتافيزيقيا والحتمية المنطقية . والفكرة بنظره لها بعدان هما: الوجود الخالص أو الروح الكلي المطلق لهذا العالم أو الكون وهو وجود ذاتي قائم بنفسه مفارق وليس له صفة مادية . (والوجود الخارجي الظاهري) أي الوجود القائم في عالم الحس ممثلا بالطبيعة. اما فلسفته في الروح ، فلها أشكال ثلاثة : (الروح الذاتي) الفاعل في الوجود والذي يخلع على الوجود صورته ، ويتضمن طرق التفكير واتجاهات العقل والوجدان و (الروح الموضوعي) أي الوجود الممثل بعالم البشر افراداً أم جماعات ، ويتضمن كل ما يتصل بقواعد المجتمع والنظم الاجتماعية . و (الروح المطلق) الذي يمثل محصلة اتحاد الذاتي والموضوعي ، ومن خصائصه أنه يعمل عملاً خاصاً به ومستقلاً عنهما كما يؤثر كل من الروح الموضوعي والروح الذاتي على نحو متبادل فلا يبقى أحدهما دون الآخر. وبرأي هيجل أن (الروح المطلق) يسيطر على العالم وينفذ حكم التاريخ الذي يتبدى في العالم التأريخي من خلاله ويشرف على تنظيمه .

أن الفكر والوجود يتحدان في فلسفة هيجل اذ ليس من موضوع حقيقي في اعتقاده إلا (الكل المطلق) وليس الكل هنا مجموع أجزاء وإنما (وحدة مغلقة) ، لا تعتمد على شيء خارجها ، فهي كل شيء على الإطلاق.، أي الذات والموضوع معاً . كما أن التاريخ بنظره ليس حاصل حوادث جزئية متفرقة مبعثرة ، وان بدت احداثه فوضى عابثة وغير هادفة . بل خاضعة لحكم «الروح» التي تسري في هذا الوجود المطلق لتوجه الكون وتجعل مسار التاريخ يتسم بالمعقولية , والروح هذه تعبر عن وعيها خلال التاريخ ومن ثم فكل شيء يتم وفق مخطط مرسوم وحتمي تتخذ الحوادث بموجبها مجراها المقرر . أما اجزاء التاريخ الظاهرة سواء اكانت «حوادث» أم « أفرادا» فهي تحقق اغراض الروح من غير قصد أو وعي . أضافة لذلك اعتقد هيجل بأن حركة الروح تعبر عن نفسها خلال التاريخ عن طريق صراع الأضداد أو التناقض . إذ إن كل مظاهر الوجود

بنظرة تعيش حالة من التناقض الذي هو مصدر كل حياة او حركة . ومن هنا، يغدو الديالكتيك والذي معناه هو الجدل أو المحاورة وتبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعًا عن وجهة نظر معينة، ويكون ذلك تحت لواء المنطق ، والجدل المنطقي الديالكتيكى عند هيجل بمثابة العامل الأساس الذي يكشف عن طبيعة حركة التاريخ والكشف عن تعاقب أحداثه .

لقد أستعان هيجل بالديالكتيك لغرض توفير أداة منطقية تمكنه من الكشف عن ضرورة التاريخ ومع أن فكرة الديالكتيك هذه قديمة ترجع إلى بعض الفلاسفة الإغريق أمثال سقراط وافلاطون وأرسطو. إلا أنه عند هيجل أتخذ شكل القانون الذي يتضمن المعارضة والمواءمة ، ولا ينطبق على عمليات المنطق حسب ، وأنها يتعداها إلى عمليات العالم الطبيعي وعمليات التاريخ البشرية أيضاً. لقد تصور هيجل ان التاريخ او العالم هو في حالة تغير دائم . لكن هذه التغييرات فيها عامل من عوامل التماثل . اذ أن كل تغيير منها يمر من خلال دورة ذات مراحل ثلاث هي : (الفكرة) وهي عملية تأكيد وتوحيد و (النقيض) وهي عملية انفصال عن الفكرة ونفي لها و (المركب) وهي توحيد جديد يوائم بين الفكرة والنقيض . لكن في هذه المراحل ليست مجرد تكرار يترك العالم على الحالة التي كان عليها من قبل بل أن (المركب) في كل دورة من هذه الدورات هو خطوة ارقي في سبيل التقدم عن (الفكرة) لأنه يجمع في توحيد أرقى العناصر في (الفكرة) و(النقيض) . وهنا تغدو العملية التأريخية تسير عن طريق النقائص وعندما يصل كل اتجاه إلى نهايته الكاملة يولد اتجاهاً مضاداً يهدمه وهكذا إلى مالا نهاية .

ومع ذلك لم يعد هيجل التاريخ غامضاً او غير معقول في حقيقته . وانما يكمن فيه شكل من اشكال العقل اعلى من شكل الفهم التحليلي . وحسب قوله : (أن الحقيقي هو العقلي ، والعقلي هو الحقيقي) . لا بل نظر إلى كل فترة من فتراته كلاً لا يتجزأ . وان عملياته واحداثه مترابطة بالرغم من ان لها ظاهراً منطقياً مختلفاً . ومع هذا اعتقد هيجل بأن الضرورة التاريخية نابعة من أن الحقائق والأسباب الفعالة في التاريخ قوى لا

شخصية وعامة وليست اشخاصاً فرديين أو احداثاً فردية . والاخيرة غالبا ما تكون تجسدات جزئية وناقصة لقوى اجتماعية . كما أن الواقعة المفردة تكون في الأغلب ذات قيمة طفيفة للغاية إذا ما قورنت بالعامة .

ومن هنا يظهر ان هيجل نظر إلى التاريخ نظرة تطورية وكل عملية تاريخية هي شيء جديد وليس ثمة شيء مشابه تماماً لأي شيء سابق عليه . بل انه تطور تدريجى تعد كل مرحلة او لحظة حسب تعبير هيجل ، نتيجة لما قبلها ومختلفة أساساً عنها . والتناقض لديه ليس علامة على التخبط العقلي ، وانما دليل على القدرة الابداعية . وكل لحظة تأريخية اذ تقضي على سابقتها ، تقتبس منها في الوقت ذاته ما هو هام فيها ، وتحتفظ بها بوصفها مظهرا لواقع اجتماعي اكثر ثراءً وشمولا . وان كل جيل جديد في نظره ، ان يعد نفسه محطم الحضارة التي ورثها من الجيل السابق عليه ، وكذلك حافظها والناهض بها ، في وقت واحد، خلال التطور الذاتي للروح المطلق .

لقد أراد هيجل وراء فلسفة التأريخية التوصل إلى معيار للقيم من خلال التأريخ، واكتشاف قانون عام او توجيه للنمو الحضاري . ثم النظر إلى التغير التأريخي على أنه صراع مستمر نحو الحرية الروحية للبشر , الا أن تاريخ الحضارة بدا في نظره بمثابة التحقق او التجسد المطرد للروح المطلق من خلال تعبيره في المرحلة المحدد عن ذاته .

أن الفكرة الميتافيزيقية التي هيمنت على هيجل تمثلت بتعبير الروح عن حريتها في حركة التاريخ. فالروح تكشف عن وعيها الذاتي بالحرية في التاريخ . لا بل أن تاريخ العالم يعبر عن تقدم الوعي تجاه الحرية . والحوادث التاريخية المترابطة العاقلة غايتها ان تصل بالإنسان إلى تحقيق حريته . وجرياً على ذلك رأي هيجل أن العالم قد مر بمراحل تاريخية وحضارية متعاقبة . لكنه اعطاها الصبغة السياسية الطاغية عليها. وهذه المراحل حسب اعتقاده هي : (المرحلة الشرقية) ومفهوم الحرية بها كان طفولياً وغامضاً متمثلاً بالاستبداد . أما (المرحلة اليونانية والرومانية) فكانت الحرية خلالها جزئية وعرضية رغم تلون وتعدد انظمتها السياسية , ثم (المرحلة الجرمانية) التي اعتقد هيجل بأن الحرية وصلت فيها إلى مرحلة الوعي والنضج الكامل من خلال مزجها. بين

القوانين الدستورية والمباديء المسيحية .ومثلها بـــ الدولة البروسية ، حيث امتلك الفرد ، على حد رأيه الحرية وأخذ يخط وحدة تأريخ العالم . وكلما انتهت هذه المرحلة عادت في نفسها من جديد .

وقد أرتبط الشكل الأيجابي للحركة كما تصورها هيجل بمفهوم الدولة لديه . أذ أن قيام الدولة برأيه أمر عقلي في ذاته ولذاته . فهي تعبر عن إرادة الروح وتجسدها في التاريخ في صورة واقعية . وأنه ليس للأفراد من سلطان عليها لأنها تنتمي إلى عالم الروح . كما تمثل الوحدة بين الذاتي والموضوعي .

العامل الاقتصادي والمادية التاريخية الجدلية

يعود المفهوم الاقتصادي ، ومن ثم المفهوم المادي الى عهود معرفية قديمة . فقد شكلت النشاطات الاقتصادية والمادية لدى الأنسان ركناً أساسياً في حياته عبر التاريخ. بل أرجع بعضهم جذور وبدايات الأهتمامات المادية إلى الحضارات القديمة . أضافة إلى أستئثار مفهوم المادة بوصفها علة أولى لتفسير الكون باهتمام بعض فلاسفة الأغريق ومنهم (طاليس) و (هيرقليطس) و (ديمقرطيس) و (أبيقور) وغيرهم . ومع بدايات تطور العلوم في عصر النهضة الأوربية والعصر الحديث أخذت النزعة الأقتصادية ومعها المادية شكلاً من أشكال البحث والأستقصاء والتجريب على يد كثير من العلماء ومنهم (غاليلو) و (بيكون) و (نيوتن) و (هولباخ) و (ديدرو) و (فيور باخ) وغيرهم كثيرون ممن كان له أثر في تطور النظرة التاريخية والفلسفية للمادية .

وقد شاع التفسير المادي بوجه عام والاقتصادي بوجه خاص وتطبيقه على الأحداث التاريخية لدى مفكري القرن الثامن عشر والتاسع عشر. لا سيما أثر التحولات الأقتصادية والاجتماعية التي أحدثتها الثورة الصناعية في المجتمعات الأوربية . وما نتج عنها من تطور في استخدام الآلة والتقنية . وإحلالها محل الأيدي العاملة اليدوية ثم

تحول الثروة تدريجيا الى أيدي قلة من الصناعيين، والرأسماليين التي رافقتها التوسع في الأيدي العاملة الرخيصة وأستغلالها والبطالة والفقر والأجور الرخيصة ، مما أدى الى تفاقم البؤس والتدهور في أوضاع العاملين الصحية والمعيشية وهذا ما دفع كثير من المصلحين والمفكرين السياسيين والاجتماعيين وعلماء الاجتماع والاقتصاد والتأريخ، إلى التنبيه لأثر العامل الاقتصادي في مجرى الأحداث التأريخية . ومن هؤلاء أيضاً كثيرون من المصلحين الأشتراكيين أمثال (فوريية) و (سان سيمون) و (برودون) و (لوي بلان) وغيرهم ممن دعوا إلى اصلاح الظروف الاقتصادية والسياسية التي رافقت تصاعد الرأسمالية ، وما رافقها من توسع في الأيدي العاملة وأضطرابات سياسية واجتماعية .

كما ظهرت كثير من النظريات الاقتصادية التي حاولت تحليل ومعالجة الوضع الأقتصادي الجديد والتنبيه إلى مواطن القوة والضعف فيه . إلى جانب بعض المفكرين الاقتصاديين الذين تناولوا العمل وقيمته وطبيعته . ومن هؤلاء (وليام بت) وآدم سميث (1723 – 1790) ودافيد ريكاردو (1773 – 1823) الذي اشتهر بنظريته القائلة : « أن أسعار السلع تصمم تقريبا من قدر الجهد أو الطاقة التي صرفت في أنتاجها وتصمم أيضاً حسب كمية السلع الأخرى أو الأمور التي يمكن الحصول عليها بدلاً منها » . وقد تركزت دراساته على الآثار الأجتماعية التي يتركها العامل الأقتصادي في المجتمع ، لا سيما في أشارته إلى مفاهيم أقتصادية ، كالعملة والتضخم والضرائب والأجور . وأعتقد بأن الضرائب لا يدفعها عادة أولئك من الذين تفرض عليهم ، بل يدفعها المستهلك . كما بين أن العمل الة بيد الرأسمالي لاستغلال العمال . ومن هنا برزت أهمية (العامل الأقتصادي) لدى بعض المفكرين لا بل عده عاملاً أساسياً في تقرير مصير العلاقات الإنسانية وفي تفسير حركة التاريخ.

الماركسية والمادية التاريخية الجدلية :

من أبرز المفكرين والفلاسفة الذين أقترن أسمهم بالتفسير الأقتصادي للتاريخ هو

كارل ماركس (1818 – 1883) وزميله فردريك أنجلز (1820 – 1895) . ومع أن ماركس قد تأثر بمعاصريه من الماديين والإشتراكيين . ومن ثم المثالية الهيجلية . إلا أنه لم يتقبل تفسير هيجل للتاريخ الذي عده تفسيراً مثالياً مجرداً . لقد عدّ ماركس كل تغير اجتماعي هام أنما هو تغيير في الظروف المادية للإنتاج الاقتصادي. كما أستعان بديالكتيك هيجل (الفكرة والنقيض والمركب) للكشف عن معضلة التطور التاريخي . وذلك بتطبيقه على (الطبيعة والمجتمع) بدلاً من (الفكرة المطلقة) كما فعل هيجل . وهكذا سعى بجمعه بين الديالكتيك عند هيجل وبين المادية إلى تحويل المادية ذاتها من التفكير الميكانيكي النظري إلى فلسفة للتطور الاجتماعي . ثم تحويل الديالكتيك من قانون للفكر الى قانون فعلي للسببية التاريخية . لقد أنصب اهتمام ماركس على الانسان والمجتمع والطبيعة . وغدت فلسفته في التاريخ ترتكز على ميتافيزيقية مضادة للروحية ومستندة إلى جوهر المادية .

لقد استهدفت الفلسفة الماركسية إعطاء تفسير للعالم على ضوئه تتكشف المعايير الموضوعية لتطور المجتمع البشري . وقد اكتشفت في العامل الاقتصادي القانون الحتمي الذي يحكم مجرى التاريخ. وان الانتاج والتبادل الاقتصادي والنظام الاجتماعي الناتج عنهما، كانت في كل مرحلة من مراحل التاريخ هي الأساس التي قام عليها التاريخ السياسي والفكري . أما ما يحدث عبر التاريخ من انقلابات اجتماعية وثورات سياسية كانت دائماً نتيجة للتغيرات التي طرأت على نظامي الإنتاج والتبادل . وظهر ذلك في صورة صراع طبقي ناتج عن الملكية الخاصة لقوى الإنتاج. لقد نظر ماركس إلى التاريخ نظرة تفاؤلية تطورية قائمة على الحتمية الاقتصادية والمادية . أذ أعتقد بأن المجتمع بدأ بــ مشاعية بدائية ، لينتهي به المطاف إلى اشتراكية اجتماعية (لا طبقات بها) ثم إلى اشتراكية – شيوعية مطلقة تنتفي فيها السلطة السياسية أو الدولة وتزول . وحينها تكون البروليتاريا أو (الطبقة العاملة) هي التي تملك زمام المستقبل والتاريخ. لا بل تغدو مصالحها متطابقة مع الحركة الموضوعية للتاريخ .

لقد قامت الفلسفة الماركسية على عدة أسس ونظريات هي : (المادية الجدلية) او (المادية التاريخية) و (الاقتصاد السياسي): –

– المادية الجدلية (الديالكتيكية) :

استندت هذه النظرية إلى (المادة والحركة) اللتين تشكلان وحدة متماسكة . و(المادة) هنا لا متناهية وغير قابلة للنفاذ . والزمان والمكان بموجبها مظهر من مظاهر وجود المادة ذاتها كحقيقة موضوعية . والمادة لها وجود مستقل لا عن الشعور الفردي وحده بل عن كل شعور بوجه عام ، ويقوم على الوحدة المادية للكون وهنا يغدو الوعي نتاجاً للمادة الدماغية المعقدة والراقية . فالمادة هي الأصل والجوهر ، والوعي هو نتاج الطبيعة . اما مصدر الوعي فيرجع الى العمل واللغة .

كما ان (الحركة) في نظر المادية الجدلية صفة ملازمة للمادة . وهي حركة صاعدة تبدأ بالظواهر الأولية البسيطة لتنتهي إلى ظواهر معقدة عالية حيث تمر من المرحلة الدنيا وهي مرحلة المادة الغير حية الى مرحلة الكائنات الحية التي تحددها الحركة البيولوجية . ثم (المرحلة العليا) وهي المرحلة الاجتماعية التي تمتلك الشكل الاجتماعي للحركة . وتأخذ جميعها شكل (التطور النوعي) . والجدل (الديالكتيك) هنا لا ينطبق على المبدأ الاجتماعي (صراع الطبقات) حسب، بل يشمل (الطبقة) أيضاً ، كما انه ليس مجرد (حركة الفكر) بل هو (قانون التطور العام للكائن) أي المادة اضافة الى أن الجدل الذاتي يغدو انعكاساً للجدل الموضوعي .

أما الجدل المادي فتحدده قوانين أساسية هي :

أولاً – قانون الانتقال من الكم إلى الكيف :

ويحصل هذا التحول أو الانتقال في جميع الظواهر الطبيعية والانسانية . ويتم على شكل (الطفرة) دون تدرج في عملية التحول ، مثلما هو الحال في تحول الماء إلى ثلج أو بخار أو انصهار المعادن إلى غير ذلك . وينطبق هذا القانون على عالم الأنسان وظهوره أيضاً. كما أن هناك تحول جذرياً كيفياً في تطور الكائنات الحية الذي يبدو

تدريجياً من الناحية الكمية . ثم أن (الطفرة النوعية) يمكن ردها أيضا : للظواهر الاجتماعية خلال عملية التطور التاريخي.

ثانياً – قانون صراع الأضداد (المتناقضات) ووحدتها :

التناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعي والأنسان معاً. والعالم ليس جزيئات منعزلة قائمة بذاتها. بل كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكمن في داخلها التناقض . وبهذا يتحدد جوهر التطور . وفي حالة العكس يعني افتراض سكون الكائنات وموتها . والعمليات المتضادة للمادة ليست منعزلة بعضها عن بعض لكنها متداخلة ومتفاعلة مع بعضها بعضاً.

ثالثاً – قانون نفي النفي :

يتضمن قانون التطور في عالم الطبيعة والأنسان سلسلة من نفي النفي . كل مرحلة تنفي سابقتها . ثم مرحلة ثالثة تنفيها. وتتخذ هذه العملية شكل الاستمرارية . وليس النفي فناء وإنما هو هدم ثم توحيد وبناء وتجديد . في نفي النفي ينبثق (المركب) الأفضل والأكثر تنوعا. وقد طبقت الماركسية هذا الجدل على حركة التطور التاريخي والحضارات والنظم الانسانية المختلفة في تطورها عبر التاريخ .

الكورس الثاني

البنى التحتية والبني الفوقية (نظرية القاعدة والهرم) :-

بحسب النظرية الماركسية، يتكون المجتمع البشري من بنيتين أساسيتين هما : البنية التحتية والبنية الفوقية . تضم **البنية التحتية** القوى وعلاقات الإنتاج (ظروف العمل ورب العمل والعمال، تقسيم العمل وعلاقات الملكية التي يدخلها الناس لإنتاج ضروريات الحياة وكمالياتها) . أما **البنية الفوقية** للمجتمع تشمل الثقافة, المؤسسات، بنى السلطة السياسية، الأدوار الاجتماعية، الطقوس، والدولة.

تحدد البنية التحتية البنية الفوقية، لكن علاقتها ليست سببية تماماً، لأن البنية الفوقية

غالبا ما تؤثر على البنية التحتية، إلا أن تأثير البنية التحتية هو الأهم.

لقد عدت الماركسية البنية الاقتصادية للمجتمع وما يمثلها من طراز انتاج الحياة المادية كالملكية لوسائل الانتاج والتوزيع والتبادل وغيرها من وسائل مادية بمثابة (القاعدة) أو البنية التحتية او الأساس . أما (الهرم) او البنية الفوقية فتتضمن مختلف الأفكار والمؤسسات كالنظريات السياسية والأحزاب السياسية والدولة والتشريع والأخلاق والفن والفلسفة والدين وغيرها . وعبر التاريخ كانت (القاعدة) هي التي تعكس وتحدد طبيعة وشكل (الهرم) . ومع أن العلاقة بين القاعدة والهرم داخل الحياة الاجتماعية ليست بسيطة أو الية. الا أن القاسم المشترك بينهما هو ارتباط (الصراع السياسي – الايديولوجي) بـــ (الصراع الطبقي) . ومع أن الماركسية قد أقرت اولوية واهمية عامل الانتاج والوضع الاقتصادي أساسا لتقرير مجرى التاريخ وتفسيره إلا أنّ (انجلز) وغيره من دعاة الماركسية قد أقروا تأثير بعض البني الفوقية ، كالنظريات السياسية والقانونية والفلسفية وبعض الآراء الدينية على الصراعات او الاحداث التاريخية .

يؤكد ماركس أن الشروط المادية هي التي تحدد نمط الحياة الفكرية والروحية والفنية، وأن تطور التاريخ قائم بناءً على هذه الأسس والشروط المادية، وعليه فإن البنية التحتية عند ماركس هي الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وهي أساس البناء وقواعده، وعليها ترتكز وتعتمد البنية الفوقية، وهي الثقافة والفن والدين والفكر، فمثلا فكر أو فلسفة أحدهم محكومة بظروفه الاقتصادية والاجتماعية والإنتاج.

ولكن تأثير البنى التحتية على البنى الفوقية ليس تأثيرا ميكانيكاً ذو مسار واحد، إنما هو تأثير جدلي ديالكتيكي، أي أن كلاهما يؤثر في الآخر. والبنى التحتية عند ماركس لها **ثلاث مستويات** :

– الأول: ظروف الإنتاج وأهمها الجغرافيا والمواد الأولية.

– الثاني: وسائل الإنتاج وهي الآلات والأجهزة المستخدمة في عمليات الإنتاج.

– الثالث: علاقات الإنتاج وهي توزيع العمل ووضع المالكين وأرباب العمل.

كان ماركس يرى بـــ لا أخلاقية الرأسمالية واستغلالها لطبقة العمال البروليتاريا، فشجع على الثورة وأطلق نداءه المشهور البروليتاريا ستحكم العالم، يا عمال العالم اتحدوا.

فلنضرب مثلا موضحا جامعا للمستويات الثلاثة وتأثيرها على البنى الفوقية، أن شاعرا

من شبه الجزيرة العربية في القرن الرابع الميلادي كان عبداً لسيده نوى أن يكتب قصيدة في جمال البحر وعظمته، ولكنه لم يرَ البحر من قبل قطُ، هو فقط سمع باسمه فأراد السفر على حمار لسيده إلى البحر ليكتب قصيدته فلم يسمح له سيده بذلك لأن الرحلة قد تستغرق شهرا كاملا ذهابا وإيابا، فلم يتمكن من كتابة تلك القصيدة التي لطالما حلم أن يكتبها، وفي هذا المثل العامل الجغرافي هو بيئته الصحراوية أما وسائل الإنتاج فهي الحمار وأما علاقات الإنتاج فهي عبوديته لسيده، فبهذا أثرت هذه المستويات الثلاثة على حياة هذا العبد الشاعر الفنية والثقافية.

الحرب على الرأسمالية والتبشير بالشيوعية:

كان ماركس يرى بـــ لا أخلاقية الرأسمالية واستغلالها لطبقة العمال البروليتاريا، فشجع على الثورة وأطلق نداءه المشهور البروليتاريا ستحكم العالم، يا عمال العالم اتحدوا. حيث كان العمال يعملون لساعات طويلة من اليوم مقابل أجر بخس، فكان الملاك يزدادون ثراء والعمال الفقراء يزدادون بؤسا، وكان ماركس يرى أن الرأسمالية تحمل نهايتها في ذاتها..

فالرأسمالية في زمانه كانت تعتمد وسيلتين: أما الأولى فهي إحلال الآلة محل الإنسان لتقليل المصاريف، وأما الثانية فهي تخفيض أجور العمال، وبناء على هذا يقول ماركس إن البطالة ستعم والقدرة الشرائية ستنخفض حينئذٍ، وبهذا ستثور البروليتاريا وستنهار الرأسمالية، وتسيطر البروليتاريا على الموارد الاقتصادية، ويتحول المجتمع من رأسمالي إلى شيوعي، وتكون الموارد ملكا للكل ويكون لكل موقعه بحسب قدراته ويتلقى أجرا بحسب حاجاته ويصبح العمل ملكا للشعب.

الحتمية التاريخية ومراحل تطور المجتمع البشري :

أن الماركسية في تحليلها للنظام الرأسمالي والتنبؤ بمستقبل بشري لا طبقات فيه ، التجأت إلى استعراض تطور التاريخ البشري . وبهذا فسرت المادية التاريخية لحركة تطور المجتمع البشري وتقدمه ، بتقدم حركة القوى المنتجة والعلاقات التي تقوم عليها . وطالما كان الإنتاج

هو الأساس المادي للحياة الاجتماعية الذي يقرر جميع جوانبها الأخرى ، وهو دائم التطور والتحول .. فأنه وحده الذي بإمكانه أن يفسر كيفية انتقال بناء المجتمعات باستمرار من شكل إلى آخر. حيث أن في كل مجتمع يوجد القديم الذي ينهار والجديد الذي يزدهر بشكل أفضل. ولذا فان تاريخ المجتمع البشري ، حسب المادية الماركسية **قد عرف خمسة أساليب أنتاج متتابعة** ، وكل منها تحمل في طياتها بذور تناقضها . وهي :

1- المشاعية البدائية :

تعد المشاعية البدائية أول نظام اقتصادي اجتماعي في التاريخ، وكانت وسائل الإنتاج التي استخدمها الإنسان بسيطة وبدائية، كما كانت مهارات العمل وخبرة الأفراد ومعرفتهم قليلة جدا . فالحياة الاقتصادية في هذه المرحلة كانت تربط الإنسان مباشرة بالطبيعة، بحيث تركز جهد الإنسان وإنتاجه في صيد الحيوانات واقتطاف الثمار والخيرات التي تجود بها الأرض، فلم يكن يملك آلات ورأس مال ليحول إنتاجه ، بل مجرد أدوات بسيطة كالعصا أو الحجر لتحصيل قوته اليومي، وبالتدريج بدأ الإنسان يدخل تحسينات على أدوات إنتاجه الحجرية والخشبية والعظمية ليحصل بواسطتها على كميات أكبر من المواد اللازمة لتحسين معيشته، وقد تحقق له ذلك من خلال:

- اكتشاف النار الذي سمح له باكتشاف مصادر جديدة للغذاء، وللوقاية من البرد، وكذلك لصنع بعض الأدوات المنزلية من الطين والخشب.
- اكتشاف بعض المعادن كالبرونز والحديد.
- اكتشاف القوس وأدوات الصيد، الأمر الذي زاد من مصادر الغذاء و ساعد على التربية الحيوانات بعد اصطيادها.
- تعلم مبادئ الزراعة والفلاحة.

والملاحظ على النشاط الاقتصادي للمجتمعات البدائية أنه كان قائما على أساس المساواة ومشاركة الرجل والمرأة في العمل معا، حيث ظهر أول تقسيم اجتماعي للعمل حسب الجنس والعمل، فتخصص النساء في تربية الأطفال وجني الثمار وأعمال البيت، بينما تخصص الرجال في الصيد والزرع... ، كما عرفت المجتمعات البدائية ظهور حرفيين مختصين في إنتاج صناعات معينة كصناعة التعدين والحياكة والحدادة وصنع الأسلحة إلى جانب قسم آخر

يختص في الزراعة. ويمكن القول في تلك المرحلة أستبدلت الأدوات الإنتاجية الحجرية ب «أدوات أنتاجية معدنية » وأنبثق عن ذلك نظام المقايضة ، وتبادل السلع . وغدت « العائلة » وحدة إقتصادية مستقلة . كما غدا الأنتساب للأب هو الأساس بدلا من الانتساب للأم . ثم أن ظهور العائلة أدى بدوره إلى ظهور « الملكية الخاصة ». وتزايد انتاجية العمل سمحت بظهور الأستغلال ، أي أمكانية أمثلاك أنتاج الآخرين. ومن ثم تحويل أسرى الحرب ، الى « عبيد ». وبهذا حل نظام الرق ، أو العبودية ، محل المشاعية.

2- مرحلة العبودية :

يعد نظام الرق أو العبودية، الذي حلَّ محلَّ النظام المشاعي البدائي، أول نظام في التاريخ يقوم على الاستغلال والانقسام الطبقي الإنسان لأخيه الإنسان . **وهناك عدة عوامل ساهمت في ظهور هذا النظام الاقتصادي، وأهمها :**

- التقسيم الاجتماعي المستمر للعمل.
- ظهور إمكانية العمل الفردي نتيجة تطور وسائل وإنتاجية العمل.
- ظهور الملكية الفردية وما ترتب عنها من علاقات اقتصادية جديدة أخلت بنظام التوزيع المتساوي لمنتوجات العمل.
- بصفة عامة: أدى التبدل الحاصل في بنية المجتمع إلى حتمية تطور ونمو قوى الإنتاج وانحلال العلاقات الإنتاجية للقبيلة البدائية، فحل العمل الفردي محل العمل الجماعي، وحلت الملكية الفردية محل الملكية الجماعية، هذا ما أدى بدوره إلى تغير في منظومة الحقوق والواجبات.

خلال هذا الطور غدت أدوات الانتاج معدنية كالمحراث والمنجل. فأحدث هذا زيادة في إنتاجية العمل الزراعي . ثم تنامي فيه تقسيم العمل والتخصص في الإنتاج الحرفي ، إلى جانب نمو المدن وتطور التجارة وغيرها من مظاهر تبادل السلعة . كما تطورت أنظمة الملكية الخاصة والقوى الإنتاجية .

وكانت العبودية في أولى مراحلها تسمى «العبودية الأبوية» أو العبودية البيتية، وكان عدد الأرقاء قليلاً، وكان السيد مالك الرقيق يشتغل في الأرض مع أرقائه.

استهل أسلوب الإنتاج في نظام الرق تاريخه حين صار استغلال الرقيق هو السائد في

عملية الإنتاج، وحين انقسم المجتمع إلى طبقتين متناحرتين: المُسْتَغِلِّيْنَ «الأسياد» والمُسْتَغَلِّين «الرقيق». ويضمُّ مجتمع الرق إلى هاتين الطبقتين فئة الأحرار كالحِرفيين والفلاحين الصغار والتجار والمرابين. وتكَوَّن في ظل هذا النظام المجتمع الطبقي، وأضحت السيطرة السياسية مقصورة على طبقة الأسياد في المجتمع (علاقات الإنتاج / الشكل).

يمكن إجمال **خصائص النشاط الاقتصادي في ظل المجتمع العبودي في النقاط التالية:**

– شكلت طبقة العبيد الأساس الاقتصادي لعملية الإنتاج والوسيلة الأساسية للثروات في المجتمع العبودي، فلم تعد المجموعة القبلية تعمل لسد حاجاتها الاقتصادية، بل أصبحت طبقة من المجتمع تعمل من أجل تحقيق فائض بالنسبة لطبقة الأسياد.

– عرفت وسائل الإنتاج تطورا ملحوظا في هذه المرحلة، بحيث اكتشف الإنسان الكثير من الآلات والوسائل البناء والتشييد والزراعة .

– تقسيم العمل على أساس طبقي اجتماعي إلى: عمل جسدي و آخر ذهني، فالعمل الجسدي: تخصص له الأرقاء للإنتاج المادي، فقد اختصوا في أعمال البناء والتشييد والمناجم وشق الطرقات...، في حين كان العمل الذهني من نصيب الأسياد الذين اختصوا بالإدارة وسياسة الفكر ، إلى جانب العمل الحرفي الذي اختص فيه الحرفيين وكذلك النشاط التجاري للمرابين وصغار الفرحين .

– وظهر في ظل نظام الرق تبادل البضائع الذي تحوّل تحولاً تدريجاً إلى تجارة منظمة، ونشأت الأسواق التي تجاوزت حدود الدولة الواحدة، وظهر ما يسمى بالتجارة الخارجية. وقد أدى تزايد كميات الإنتاج من السلع المخصصة للسوق وتوسيع التبادل التجاري إلى تزايد التفاوت في الملكية والثروة على حساب عمل الرقيق، وظلت الأرض وسيلة الإنتاج الرئيسة. واعتمد النشاط الاقتصادي على الزراعة وتربية الماشية مع ظهور الإنتاج الحرفي. ومع تطور التجارة المنظمة ظهرت النقود التي بدأت تحتل مكانة مهمة في اقتصاديات مجتمع الرق .

– القانون الأساسي الذي حكم النظام الاقتصادي العبودي: إن الإنتاج في تلك المرحلة موجه لسد مختلف احتياجات الأسياد المتزايدة باستمرار، وكان يتم عن طريق الاستثمار في العبيد، الذين شكلوا محور كل إنتاج يؤسس القاعدة الجوهرية التي يقوم عليها المجتمع ، وكان من العوامل المهمة في تكريس هذا النظام هو مواقف الفلاسفة والمفكرين الذين كانوا يرون في هذا النظام خلود الطبيعة، فأفلاطون عبر عن هذا النظام قائلا:" الرقيق هو الأداة الحية،

في حين أن الأداة هي الرقيق الذي لا حياة فيه" .

إلا أنه بمرور الوقت غدت علاقات الإنتاج بمثابة العائق في وجه تطور قوى الإنتاج . حيث أن السادة ، أو الطبقة الحاكمة أهملوا تنشيط وتطوير وسائل الإنتاج. في حين أن العبيد ، أو الطبقة المحكومة لم يعد يشدهم أو تستهويهم طبيعة العمل كما هو الحال من قبل. حينها يكون ذلك مدعاة لقيام صراعات داخلية وأقليمية . غالباً ما تنتهي بغزو القبائل «البدائية » المجاورة لهذه الحضارة أو المجتمع . وعلى إثرها ينهار نظام العبودية ليحل محله النظام الإقطاعي .

3- المرحلة الإقطاعية (نظام الاقتصاد المغلق):

في هذه المرحلة أو الطور تتطور قوى الإنتاج اكثر مما كانت عليه في مرحلة العبودية من حيث تطور نظام الحرف . وإدخال أساليب إنتاجية جديدة كالطاحونة الهوائية ، تساعد على تطوير الزراعة . كما أخذت تنمو في هذا الطور – صناعة النسيج والبارود والورق والطباعة ، كما يطرأ نشاط متصاعد في التجارة والصناعة بوجه عام. وخلال ذلك تقوم علاقات الإنتاج على أساس الملكية الفردية لوسائل الإنتاج ، ثم ارتباط الفلاحين بالأرض والإقطاعيين . وبذلك يغدو الإقطاعيون بمثابة الأسياد ، أو الطبقة الموجهة . في حين يشكل الأقنان ، أو عبيد الأرض، الطبقة الثانية . إلى جانب أمتلاك الإقطاعيين لسلطة التشريع وأجهزه القوة والسياسة .

بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية انقسمت إلى مجموعة من الدويلات والمدن والمقاطعات، وشكلت هذه الأخيرة الإطار العام للنشاط الاقتصادي في هذه المرحلة، فقد سادت وظهرت العديد من المقاطعات المتنافرة والتي عرفت بممارسة اقتصاديات مغلقة تعتمد على الزراعة كنشاط أساسي. وعموما تشكل النـظام الاجتماعي والسياسي الأوربي في هذه المرحلة من **ثلاثة تنظيمات أساسية** طبعت شكل الحياة الاقتصادية وأثرت عليها، هي:

– **الكنيسة:** مؤسسة وحيدة كان لها أكبر أثر على هذه المرحلة التاريخية في أوربا، كما أنها شكلت عقيدة واحدة صبغت كافة مجالات الحياة من فكر واقتصاد وفن وسياسة، وطبقة واحدة ممثلة في الرهبان كانت لها الزعامة السياسية والاجتماعية على كافة فئات المجتمع.

– **الإقطاعية:** هي تنظيم سياسي واقتصادي واجتماعي تحكمها طبقة النبلاء أو الطبقة

الإقطاعية، تمتلك قطعة أرض تقوم على استثمار أرضها، واستغلال الفلاحين الذين يمارسون النشاط الفلاحي لتلبية حاجيات الإقطاعي وحاجياتهم مقابل حماية الإقطاعي لهم.

– **المنظمات الحرفية:** طابعها الأساسي كان مزاجاً بين المفاهيم الدينية والاجتماعية والمهنية، وهي عبارة عن منظمات عملت على إيجاد قوانين صارمة تتعلق بالتدرج في المهنة وكيفيتها، كما عملت على تحقيق التماسك و التعاون الاجتماعي بين أعضائها، تدعمه تعاليم الديانة المسيحية، كما أنها تخضع في كل نشاطاتها لتعاليم الكنيسة.

خصائص النظام الاقتصادي الإقطاعي:

– إن الدوافع الاقتصادية (العوامل الروحية) في هذا النظام تتمثل في تحقيق الاكتفاء الذاتي للإقطاعي والفلاحين الذين يعملون ضمن ممتلكاته، فليس الغاية من العمل هو زيادة الرفاهية بل مجرد الحفاظ على ما هو ضروري ومألوف، وبمعنى آخر الاقتصاد هنا هو "اقتصاد حاجة"، أي الاقتصاد الذي تتحدد أهدافه بانتهاء أراضي الإقطاعي.

– من ناحية التنظيم الحقوقي والاجتماعي (الشكل) في هذا النظام فإنها ترتكز على إعطاء كل صلاحيات اتخاذ القرار في يد الإقطاعي، الذي يملك السلطة السياسية المطلقة على مقاطعته من الناحية البشرية، أو بالنسبة لتوزيع الدخل الاقتصادي .

ويقوم النظام الإقطاعي على ملكية طبقة الإقطاعيين لوسائل الإنتاج "الأرض" واستغلال الفلاحين. وكانت الملكية الإقطاعية على منطقة معينة، تشمل المدن والقرى وما فيها ومَنْ فيها من أقنان وفلاحين. ولم تكن هذه الملكية مجرد شكل حقوقي، وإنما كانت علاقة اقتصادية مضمونها استغلال الإقطاعيين للأرض والسكان المحرومين مما يضمن بقاءهم وحمايتهم . وقد كان هذا الشكل للملكية يحدد وضع الناس في عملية الإنتاج الاجتماعي ويحدد البنية الطبقية للمجتمع الإقطاعي كما يحدد طريقة توزيع المنتجات، إلى جانب ذلك وجدت في النظام الإقطاعي أنواع أخرى للملكية ولكنها محدودة جداً مثل ملكية الفلاحين الصغار والحرفيين، الذين مارسوا الاستثمارات الخاصة التي تعتمد على ملكيتهم لوسائل إنتاج محدودة من الأدوات الصناعية الحرفية، أو وسائل الإنتاج الزراعي.

وفي مرحلة تكوُّن النظام الإقطاعي بدأت تتحدد السمات الرئيسة لأسلوب الإنتاج الإقطاعي، وخاصة ظهور الملكية العقارية الإقطاعية، وظهور أنواع من الريع العقاري

الإقطاعي بوصفه نوعاً اقتصادياً مميزاً لعلاقات الإنتاج في هذا النظام .

– أما من الناحية التقنية ، فأدوات الإنتاج ظلت بدائية بسيطة ومحدودة، لا تعرف التطور والاختراع، فالتطور في وسائل الإنتاج يحتاج إلى حافز أساسي عملي يتعلق بزيادة الطلب على المنتجات، وحافر فكري يتعلق بضرورة توفر بيئة فكرية تساعد على التفكير وهذا ما كان غابا بشكل مطلق في هذه المرحلة من تاريخ أوربا، بحيث أن الكنيسة احتكرت المعرفة و رفضت إي محاولات للتفكير و التأمل وسعيا منها للحفاظ على الوضع القائم لضمان استمرار استفادتها من نتائج هذا التنظيم واستمرار هيمنتها على الحياة بكافة مجالاتها.

وعموما يمكن إبراز **أهم السمات الأساسية لهذا النظام الاقتصادي** في النقاط التالية :

– أنه نظام اقتصادي مغلق، استمر لفترة يقوم على الاكتفاء الذاتي أو الإنتاج بغرض الاستهلاك.

– يمثل النشاط الزراعي النشاط الاقتصادي الرئيسي، وإلى جانبه ظهر كذلك النشاط الحرفي والذي واعتبر من مميزات الحياة الاقتصادية في هذه المرحلة، ومع هذا النشاط أصبح الإنتاج يتم بغرض التبادل، وإن كان على نطاق محدود.

– تمثلت القوى الإنتاجية أو أدوات الإنتاج الأساسية، والتي تشمل أساساً الأرض والعمل ورأس المال والمهارات التنظيمية، القوى في عاملا الأرض والعمل.

– بالرغم من تزايد أهمية السوق بمرور السنين، كانت على وجه التحديد جانباً ثانوياً من جوانب الحياة الاقتصادية في العصور الوسطي.

ومن هنا أخذ هذا النظام بالتصدع بعد زيادة الحاجة إلى الأسواق الحرة وكذلك ساءت العلاقة اكثر فأكثر ما بين الاسياد والعبيد مما ساعد وأسهم في قيام الثورات . كما أن الحاجة إلى الأيدي العاملة المتجددة والكبيرة أصطدم بوضع الأقنان المرتبطين بالأرض . وأثر ذلك ظهرت الثورات البرجوازية ، التي اعتمدت على استياء وتذمر الأقنان والطبقات الفقيرة والمعدمة بالمدن بوصفها وسيلة جديدة لحل هذه التناقضات . مما أدى إلى تصدع وانهيار النظام الإقطاعي ليحل محله النظام الرأسمالي.

4– المرحلة الرأسمالية (البرجوازية) :

تعرف الرأسمالية بأنها :

"نظام اقتصادي يتميز بنمط من الإنتاج يرتكز على تقسيم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين: طبقة مالكي وسائل الإنتاج (الأرض، المواد الأولية، آلات وأدوات العمل) سواء كانت مكونة من أفراد أو شركات أو مؤسسات– الذين يشترون قوة العمل لتشغيل مشروعاتهم، وطبقة البروليتاريا (العمال) المجبرة على بيع قوة عملها، لأن ليس لأفرادها وسائل الإنتاج ولا رأس المال الذي يتيح لهم العمل لحسابهم الخاص" .

يرى كارل ماركس أن **البرجوازية** هي الطبقة الاجتماعية المهيمنة في البلدان الرأسمالية بحكم سيطرتها على وسائل الإنتاج واستغلالها الطبقة الكادحة (البروليتاريا) بالإبقاء على الأجور في أدنى مستوياتها محققة بذلك هدفا مزدوجا: فمن ناحية تُبقي كلفة الإنتاج منخفضة مما يضمن هامش ربح أكبر، ومن ناحية أخرى تُبقي الطبقة الكادحة ضعيفة نظرا لتواضع دخلها.

ويعود الفضل إلى الطبقة البرجوازية في تفجير الثورة الفرنسية عام 1789 التي كانت لها آثار مشهودة على كامل أوروبا، إذ فتحت عيون شعوب القارة على الثورة على الاستبداد وحكم النبلاء بالتحالف مع الكنيسة.

ونجحت البرجوازية في إقصاء طبقة النبلاء من السلطة عبر إلغاء امتيازاتها من خلال وضع أسس دولة القانون التي هي أنموذج الحكم السائد اليوم في أوروبا وأميركا الشمالية، وتقوم على المساواة والمواطنة وإلغاء الامتيازات، وربط المردودية بالعمل والجهد المبذول من قبل الشخص.

ومهد هذا التحول لسيطرة البرجوازية بشكلٍ مطلق على الدول القومية في مختلف أرجاء القارة، وما زالت إلى اليوم هي القوة الاجتماعية الأقوى والأكثر قدرة على التأثير وإن تبدلت التسميات والتقسيمات الاجتماعية، مع ترسخ المجتمع ما بعد الصناعي بتعقيداته الكبيرة، التي يتداخل فيها الاجتماعي بالمهني إلى حد كبير.

تنقسم البرجوازية إلى عدة أقسام، فنجد في قمة الهرم **البرجوازية العليا**، وهي الطبقة الأكثر غنى وتملك وسائل الإنتاج وتُسمى بالطبقة الرأسمالية، وهي القوة المالية والإدارية الضاربة في الاقتصادات الرأسمالية.

في المرتبة الثانية، نجد **البرجوازية المتوسطة** وهي وقود الآلة الاقتصادية والصناعية،

وتنتمي إليها الأطر العليا كالمهندسين والأطباء والمصرفيين ومن على شاكلتهم من أصحاب المهن الحرة كالمحامين والتجار المتوسطين، وتتميز هذه الطبقة بهيمنتها المطلقة على الدورة الاقتصادية وقدرتها على التأثير في القرار السياسي والاقتصادي نظرا لقدرتها على التعبئة وصناعة الأفكار وترويجها، وبالتالي تحريك الرأي العام لصالحها.

ومن ميزات هذه الطبقة دخلها المرتفع وتوفرها على أملاك عقارية هامة.

وفي أسفل الترتيب، نجد **البرجوازية الصغرى** المؤلفة في سوادها الأعظم من صغار التجار والفلاحين والأطر والتقنيين الذين هم دون البرجوازية المتوسطة ولكن مستواهم المعيشي والتعليمي أعلى من الطبقة الكادحة أو البروليتاريا.

وتُشكل البرجوازية الوسطى والصغرى ما يُعرف في مجتمع الاستهلاك السائد اليوم بـ"الطبقة المتوسطة" التي باتت اليوم القوة الأهم في تحريك الاقتصاد بحكم تحسّن مستوياتها التعليمية وقدرتها المضطردة على التنظيم وعلى التعبئة من أجل مصالحها.

فالرأسمالية إذا تعبر في جوهرها على نظام إنتاج اجتماعي يتميز بتمركز أدوات ووسائل الإنتاج و مجموع الثروات بأيدي عدد قليل جدا من الناس يشكلون طبقة الرأسماليين، بينما تصبح الأكثرية من الناس مضطرة للعمل كأجراء لدى الرأسماليين الذين يهدفون إلى تحقيق الربح على حساب الأكثرية من العمال .

عوامل نشأة النظام الرأسمالي :

تجمعت عوامل كثيرة، خلال فترة زمنية، أدت إلى تداعى وانهيار النظام الإقطاعي، وفي نفس الوقت مهدت لظهور نظام الاقتصاد الرأسمالي. ويحدد مؤرخو تاريخ الفكر الاقتصادي هذه الفترة، بتلك الممتدة من منتصف القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر، تلك الفترة التي شهدت بوضوح ببداية الثورة الصناعية ووقوع الثورة الأمريكية وصدور المؤلف العظيم " ثروة الأمم" لآدم سميث .

لقد قام النظام الرأسمالي على أنقاض النظام الإقطاعي، فالعوامل التي أدت إلى انهيار النظام الإقطاعي هي ذاتها التي ساهمت في إحداث تغيير في الهيكل الاجتماعي الموجود والقائم وإيجاد نظام جديد هو النظام الرأسمالي. و**ترجع أسباب نشأة النظام الرأسمالي إلى العوامل التالية:**

1- تراكم رأس المال:

و قد تحقق ذلك نتيجة العوامل التالية:

- نتيجة انتعاش التجارة بين المدن واكتشاف الذهب وما حصلت عليه الدول المستغلة من خيرات ومكاسب من مستعمراتها.

- نتيجة انتشار عمليات الربا والمضاربة التي مارسها الكثير من الأسر في أوروبا مما أدى إلى حصولها على ثروات كبيرة.

- بالإضافة إلى ما تراكم من أموال لدى بعض الأفراد والنبلاء وأصحاب العقارات وزيادة ثرواتهم نتيجة زيادة الضرائب والسكان ونمو المدن.

وبهذا توافرت الأموال اللازمة لتمويل المشروعات ذات الحجم الكبير. وقد أدت حاجة الدول الحديثة إلى الأموال إلى نمو التجارة وإزالة الحواجز والقيود على انتقال الأفراد والسلع بين مختلف المناطق مما أدى بدوره إلى اتساع نطاق السوق المحلي واتساع الأخذ بالتخصص وتقسيم العمل. و هذا التخصص أدى إلى اتساع حجم التجارة الدولية، فكان من نتيجة ذلك أن زادت ثروة الأفراد والدول زيادة لم يسبق لها مثيل في تاريخ البشرية .

2- زيادة عدد السكان:

كانت الزيادة المستمرة في عدد السكان أحد الأسباب المهمة التي أدت إلى زوال النظام الإقطاعي، حيث زاد عدد سكان أوروبا زيادة كبيرة منذ القرن السادس عشر، وكانت هذه الزيادة في السكان نتيجة لانخفاض معدلات الوفيات بسبب توافر الخدمات الطبية والرعاية الصحية وخاصة في المدن، التي كان سكانها يتزايدون بنسبة كبيرة.

وكان من أهم النتائج التي أدت إليها زيادة السكان زيادة الطلب على المواد الغذائية بكميات كبيرة، وقد أدى هذا بدوره إلى ارتفاع أسعارها، مما عمل تدريجياً على التحول من زراعة الاكتفاء الذاتي إلى الزراعة الرأسمالية التجارية، فلم يعد الفلاح ينتج لنفسه أو لأسرته أو الضيعة التي يقيم فيها فحسب، بل كان عليه أن يمد أسواق المدن بما تحتاج إليه من مواد غذائية، وأصبح الريف ينتج للتبادل التجاري.

وقد ساعد استعمال النقود المعدنية على نمو الزراعة الرأسمالية بعد أن كان المجتمع يستعمل النقود السلعية. فاستخدم الذهب والفضة وسيطاً للمبادلة بعد أن كانت المقايضة هي

الأساس، مما أدى إلى سهولة التبادل واتساع التجارة، وزاد من عرض الذهب والفضة في تلك الفترة اكتشاف الأمريكيتين والتوسع في استخراج المعادن النفيسة من مناجمها.

3- التطورات الصناعية والتقنية:

في القرن الثامن عشر بعد قيام الثورة الصناعية واستخدام الآلات بدلاً من الحيوانات والعمل اليدوي، بدأت التجارة تنتشر على نطاق أوسع، وبذلك تغيرت فنون الإنتاج لتسمح بالإنتاج النمطي الكبير. وفي الوقت نفسه كان استخدام السفن التجارية والسكك الحديدية عاملاً مساعداً على زيادة سعة السوق لاستيعاب الإنتاج الكبير للمشروع الصناعي. وبدأت حركة الاختراعات لآلات معقدة بخطى سريعة، تتطلب موارد مالية ضخمة، هذه المتطلبات الجديدة دعت إلى نشأة المشروع الصناعي، والذي يمثل الوحدة الإنتاجية الرئيسية في النظام الرأسمالي. فقد ارتبط النظام الرأسمالي بالمشروع الصناعي، بما يتصف به من خصائص وهى استخدام الآلات أساساً لأسلوب الإنتاج من أجل تحقيق المزيج من الثروة والتراكم الرأسمالي والربح.

4- التطورات السياسية وظهور الدولة القومية الحديثة:

بعد أن سادت الإقطاعية كوحدة سياسية خاضعة لسلطة الإقطاعي، ظهرت الدولة القومية كوحدة سياسية جديدة حلت محل الإقطاعية، فمع صعود القومية جاءت المصالح المتبادلة والعلاقة الحميمة بين سلطة الدولة ومصلحة التجار البورجوازيون.

5- الاكتشافات الجغرافية والفتوحات الأوروبية:

كان الاقتصاد الأوروبي يعتمد على الاكتفاء الذاتي، ولكن ظهرت الحاجة في بعض الدول التي كانت لا تنتج، وكان العرب يتحكمون في التجارة في قسمها الشرقي، أما القسم الغربي فكان من نصيب الإيطاليين أدى ذلك إلى تحقيق كل من العرب والإيطاليين لأرباح وفيرة، ولكن دول أوروبا الأخرى شعرت بشدة سيطرة التجار الإيطاليين وتحكمهم، فبدأت تبحث عن وسائل تحد من تلك السيطرة. فكان أن شجعت كل من إسبانيا والبرتغال على الاكتشافات البحرية .

إن الدافع الاقتصادي في النظام الرأسمالي هو دافع فردي يقوم على المصالح الشخصية، يتلخص في البحث عن الربح إلى أكبر حد تسمح به السوق أو قانون العرض والطلب، **ولقد أرجع العالم الاقتصادي والاجتماعي الألماني "سومبارت" الفكرة الرأسمالية إلى مبادئ ثلاث:**

- مبدأ حرية التملك.
- مبدأ المزاحمة الحرة.
- مبدأ العقلانية (تقدير الأشياء يعود دوما إلى نوع من الحسابات الدقيقة للكلفة والمردود و إمكانية الربح).

ولا يحد الفرد في مدى بحثه عن منفعته الخاصة وعن أكبر ربح له إلا مقدرته الخاصة وقوانين السوق وقوانين الدولة .

فالوحدات الاقتصادية داخل النظام الرأسمالي تسعى دائماً لزيادة كمية الربح للمنتج وزيادة المنفعة للمستهلك. فالفرد هنا يقوم بوظيفة مزدوجة في النظام الاقتصادي مرة بصفته منتجاً ومرة بصفته مستهلكاً، ولكنه دائماً مدفوع بالدافع الاقتصادي أي تحقيق مصلحته الشخصية .

الجوانب التنظيمية والاجتماعية للاقتصاد الرأسمالي:

أما بالنسبة للإطار القانوني والاجتماعي في هذا النظام فإنه يرتكز على المقومات التالية:

أ-مبدأ الملكية الخاصة:

يعترف القانون في الدول الرأسمالية بحق الفرد في تملك الأموال ملكية خاصة، سواء كانت هذه الأموال سلعا استهلاكية أو سلعا إنتاجية. و حق الملكية على مال من الأموال يشمل مجموعة من الحقوق الفرعية تتمثل في حق الاستعمال وحق الاستغلال وحق التصرف، كما أنه يتضمن الاعتراف بحق الإرث كسبب من أسباب كسب الملكية.

ولا يعني الاعتراف للأفراد بحق الملكية أن تصبح كل الأموال الموجودة في المجتمع مملوكة للأفراد ملكية خاصة. فالدولة الرأسمالية تتملك جزءا من الثروة القومية تتمثل في المباني الحكومية، وأراضي الدولة، والمناجم، والغابات، والهياكل الأساسية للنشاط الاقتصادي كالطرق والمصارف والجسور.

ويمكن للملكية الخاصة في البلاد الرأسمالية أن تحاط ببعض القيود القانونية مراعاة لاعتبارات الصالح العام، كالقيود التي تمنع المالك من استخدام ماله على نحو يضر بمصلحة جيرانه أو رفاهية مجتمعه. ففي بعض البلاد تمنع القوانين الارتفاع بالمباني فوق حد معين، كما تحرم إنشاء المصانع الضارة بالصحة في المناطق ذات الكثافة السكانية العالية .

ب-مبدأ حرية التعاقد والعمل:

فالعمل من الناحية الحقوقية حر غير مقيد، غير أنه من الناحية الاقتصادية يرتبط – شأنه كشأن أي سلعة– بقانون العرض والطلب، فكل عمل مباع يدفع أجرا عنه يحدده العقد القائم بين البائع والمشتري .

فالاقتصاد الرأسمالي يقوم أساساً على وجود السوق التي تتم فيها مبادلة السلع والخدمات بين البائعين والمشترين على أساس المنافسة والمزاحمة، دون تدخل من جانب الدولة بقصد الحد من قوى العرض والطلب أو توجيهها، فالقانون يكفل حرية التبادل وحرية التعاقد بالنسبة لكل الأموال الاقتصادية، بما فيها عوامل الإنتاج ومن بينها العمل.

ويعتبر العقد – وهو عمل قانوني يقوم على أرادتين أو أكثر – عن أسلوب الأفراد في تصريف شؤونهم الاقتصادية. ويمكن بالعقد أن تقوم إلى جانب الملكية الفردية نوع آخر من الملكية يعرف بالملكية المشتركة وذلك بتأسيس الشركات .

ج-الدور المهم للمستحدث أو رب العمل :

فرب العمل هو الذي يقوم بجمع وسائل الإنتاج الثلاثة (الموارد الطبيعية/ رأس المال والعمل) ، ضمن الوحدة الاقتصادية (مصنع/ متجر/ مشروعا زراعيا) بواسطة شرائه لها، وهو بذلك يمثل الشخص الأساسي والهام في عملية الإنتاج والتبادل. ويقوم بنتيجة عملية الإنتاج بدفع أجرة العمال وفائدة الرأسمالي وقيمة المواد الأولية، ثم يحتفظ بالباقي الذي يكون الربح الصافي .

د-عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد:

عبر آدم سميث عن هذا المبدأ بمقولته المشهورة " دعه يعمل دعه يمر"، إشارة منه بضرورة عدم وضع أي حواجز أو معوقات من طرف أجهزة الدولة تحول أو تضيق إمكانية الفرد لممارسة حقه الطبيعي في العمل و التملك، فليس من حق الدولة في النظام الرأسمالي التدخل في تحديد مجالات العمل أو صيغ الملكية المنافية للملكية الفردية، فدورها يتمثل في خلق البيئة المستقرة والآمنة التي تكفل للأفراد وتضمن لهم ممارسة أعمالهم وحماية ممتلكاته، وهذا ما اصطلح عليه بـ"الدولة الحامية"، التي تقوم بسن التشريعات والقوانين المنظمة لعلاقات

الأفراد الاقتصادية، كما أن آلية السوق القائمة على قانون العرض والطلب هي الكفيلة بتحقيق التوازن واستقرار الأسعار وعدم ارتفاعها، لأن المنافسة داخل السوق تجعل التجار يبيعون منتجاتهم بأسعار تنافسية لترويج منتجاتهم وتحقيق الأرباح وفي الوقت ذاته تتحقق منفعة المواطن المستهلك المستفيد من هذه المنافسة.

ذ- مبدأ المنافسة الحرة:

يتنافس البائعون والمشترون في سوق السلع الاستهلاكية وسوق عوامل الإنتاج من أجل الحصول على أفضل الشروط للسلع والخدمات محل التعاقد، فالبائع يحاول بيع أكبر قدر ممكن من السلع سعياً وراء الربح، منافساً بذلك غيره من منتجي السلع المماثلة، محاولاً تخفيض ثمن سلعته أو تحسين من جودتها ليكسب السوق لنفسه.

وباستمرار تنافس البائعين يسود سوق السلعة ثمن واحد. ومهما أختلف حجم الكمية المباعة من ذات السلعة فإنها تباع بالثمن نفسه، وفي ذلك مصلحة للمستهلك. وهذا التنافس نفسه يحصل بين المشترين الذين يرغب كل منهم الفوز بشراء السلعة سواء أكانت استهلاكية أم إنتاجية .

5- المرحلة الاشتراكية – الشيوعية :-

يعتبر هذا الطور بنظر المادية التاريخية الماركسية خاتمة المطاف للتطور التاريخي البشري . حيث تصبح الملكية الجماعية ، لوسائل الإنتاج هي المحور الأساس للإنتاج . كما تختفي فيه النزاعات السلبية والطبقية في العلاقات الإنتاجية. والصفة الجماعية للإنتاج تقابلها صفة جماعية لملكية وسائل الإنتاج . ويغدو العمل هنا عفويا يتناسب مع قابليات الإنسان الذي يكافأ أيضا حسب عمله . كما أن المجتمع يعطي كل أنسان حسب حاجته . ثم لم يلبث المجتمع الأشتراكي أن ينتقل إلى مرحلة متقدمة هي المرحلة الشيوعية ، حيث تزول الطبقات وتذوب ، والمرتبطة بزوال الدولة أو السلطة السياسية .

تُعرف الاشتراكيّة على أنها حركة تسعى إلى تمليك الأفراد لعوامل الإنتاج كافة على قدم المساواة، وتضمن حصولهم على هذه الملكية من خلال حكومة منتخبة ديموقراطياً، أو من خلال شراكة تعاونية أو عامة ويكون ذلك بما يمتلكه هؤلاء الأفراد من أسهم فيها، وتُعتبر التعاونية هي الأساس الذي يفترض الاشتراكيون أن تقوم عليه المجتمعات، فيما ينادي هذا

النوع من النظام بضرورة وجود تخطيط مركزي لازم لقيادة الاقتصاد في الدول للحفاظ عليها من الدخول في حالة من الفوضى الاقتصادية، وبذلك تُعدُّ الاشتراكية انقلابا تاماً على مفاهيم الرأسمالية التي حققت مكاسب مادية للأفراد فيما تسببت لهم بخسائر معنوية أكبر، مما يجعلها تأتي كمحاولة لاسترداد القيم الإنسانية التي أهدرها النظام الرأسمالي بجعل الإنسان عبداً للقوى التي صنعها بيديه، فالأفكار الاشتراكية تطمح لإعادة فرض سيطرة الإنسان على ذات الموارد التي سيطرت عليه في وقت من الأوقات.

خصائص الاشتراكيّة: تتميّزُ الاشتراكيّة بمجموعةٍ من الخصائص، وهي: ظهور الأفكارُ الاشتراكيّة من أجلِ المُحافظةِ على حقوقِ الطّبقات العُماليّة في المُجتمعات. السعيّ إلى تحقيقِ المُساواة بين الأفراد داخل المُجتمع الواحد. الحرصُ على التخلّصِ من السّيطرةِ الخاصّة بأصحاب رؤوس الأموال، واستبدالها بمجموعةٍ من القواعد التي تضمنُ المُحافظة على حقوق الفقراء من العُمّال. العملُ على توجيه المُجتمع للتقيُّدِ بالسّياسة الاشتراكيّة بصفتها إحدى الأنظمة الرئيسيّة لبناءِ المُجتمعات القائمةِ على مَنظومةٍ فكريّة. التّأثيرُ على النّظامِ الاقتصاديّ الخاصّ بالدّول واستبداله بنظامٍ اقتصاديّ اشتراكيّ، ممّا يُساهمُ في التّأثير على النّظامِ الاقتصاديّ العالميّ .

في حين **تُعرف الشيوعية** بأنها مذهب سياسي واقتصادي يهدف إلى تمكين السيطرة الجماعية على وسائل الإنتاج بعد التخلص من مفهوم الملكية الخاصة والمفاهيم المرتبطة به، حيث جاء هذا النوع من الفكر الاقتصادي كانقلاب على مفهوم الفكر الرأسمالي الذي يتنافس فيه الأفراد على الأرباح بطريقة تحركها رغبتهم الشديدة في تحقيق مصالحهم، وتحصيل أكبر قدر من الثروة، فيسيطر الأفراد نفسهم في هذا النظام على وسائل الإنتاج الرئيسية مثل المصانع والمناجم والموارد الطبيعية ويديرونها. يعودُ تاريخ الشيوعيّة إلى عام 1917م، منذ انطلقت ثورة لينين في الأراضيّ الروسيّة، حيث استولى البلاشفة على السلطة وشكلوا بذلك أول حكومة شيوعية بدأت في نشر أفكارها، فيما امتدت هذه الأفكار والمبادئ الشيوعية إلى أراضي الصين وكوبا وكوريا وغيرها من الدول، واستمر ذلك الامتداد الواسع إلى عامي 1989م و1990م إلى أن أدى انحلال الاتحاد السوفيتي وانهيار جدار برلين وما ترتب عليهما من تداعيات سياسية إلى انحسار النظام الشيوعي من معظم الدول التي تبنّت هذا النظام سابقاً، فيما مازالت ثلّة من الدول محكومة لهذا النظام مثل الصين وكوبا حتى وقتنا

الحالي.

البلشفية أو البلاشفة أو البلشفيك التي تعني الكثرة أو الأكثرية وهي فصائل داخل حزب العمال الاشتراكي–الديمقراطي الروسي. وهم أنصار الزعيم لينين كانوا يهدفون إلى إحداث ثورة في روسيا باتباع أفكار النظري الاشتراكي كارل ماركس .

خصائص الشيوعيّة حددّ المفكّر ماركس وفريدريك إنجلز نقاطاً عشراً لخصا فيها خصائص النظرية الشيوعية، وكان منها الآتي: إلغاء قانون تملّك الأراضي، أمّا الإيجارات فتُخصص للأغراض العامة. مصادرة أملاك المهاجرين والمتمردين. تأمين التعليم المجاني لجميع الأطفال في المدارس العامّة، وإلغاء عمالة الأطفال في المصانع. وقوع مهمة زراعة الأراضي البور وتحسين الزراعة على عاتق مصانع الدولة وأدوات الإنتاج فيها. سيطرة الدولة الكاملة على وسائل الاتصال والنقل. إلغاء حق الفرد في الميراث .

الماركسية والاقتصاد السياسي :

لقد حاولت الماركسية في نظرية الاقتصاد السياسي تحليل وكشف التناقضات الداخلية التي تعتلج في النظام الرأسمالي . لاسيما من خلال كتاب "ماركس المعروف « الرأسمال ». لقد دارت هذه النظرية حول دراسة وتحليل مفاهيم اقتصادية سياسية كقيمة العمل والأجور والإنتاج وتراكم رأس المال والافتقار المتزايد الذي تتعرض له الطبقة العاملة في هذا النظام. وبذلك قدمت صورة جدلية تحليلية للواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي كانت به الطبقة العاملة الأوربية تمثل غاية في البؤس والاستغلال . وجرياً على ذلك ، فقد أكد ماركس على سبيل المثال، في (قانون القيمة الفائضة) أن رأس المال المتحول وحده هو الذي يخلق القيمة الفائضة ، حيث أن رب العمل أو (الرأسمالي) يحصل مجانا على جزء من عمل العامل وما ينتجه هذا العمل . وهذا يؤدي بدوره إلى تكديس رؤوس الأموال وتجمعها بأيدي قلة من الأفراد ، مقابل استثمار واستغلال الأغلبية أي العمال .

الماركسية وديكتاتورية البروليتاريا :

يلحظ أن الفلسفة الماركسية قد نظرت إلى العلم والفلسفة والفن والأخلاق نور والقانون

وغيرها من المفاهيم والأفكار بوصفها مظاهر للوعي الاجتماعي التي لا تأخذ شكلها الصحيح الا في ظل المجتمع الاشتراكي – الشيوعي . كما أن الصراع الطبقي ضد الطبقة الرأسمالية (البرجوازية) يتخذ أشكالا رئيسة ثلاثة : (الصراع الاقتصادي) المتمثل بالنضال السياسي للعمال كالانتظام في نقابات واللجوء إلى الإضرابات وغيرها . أما (الصراع السياسي) فيتمثل بتقويض سلطة الطبقة الرأسمالية . وبناء دولة ديكتاتورية البروليتاريا عن طريق الثورة الاجتماعية هذا إلى جانب (الصراع الأيدولوجي) المتمثل بتحقيق مصالح المجتمع الإنساني بأكمله عن طريق تحقيق مجتمع لا طبقي .

ودولة ديكتاريوية البروليتاريا هي دولة المرحلة الانتقالية وتكون بمثابة فترة تعليم وتثقيف للبروليتاريا بما لهم وما عليهم من حقوق وواجبات ، خلال مرحلة الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية ، عن طريق الثورة الاجتماعية الهادفة إلى تدمير الدولة الرأسمالية تدميرا شاملا والاستعاضة عنها بدولة تقود عملية تحقيق الاشتراكية ثم الشيوعية ، حيث يقوم المجتمع الخالي من الطبقات المتنافسة والمتناحرة ومن الاستغلال . ومن ثم تذبل الدولة وتزول .

وعلى الرغم مما تركته الفلسفة الماركسية بوصفها نظرية اقتصادية – مادية وثورية من أثر كبير في بعض الأوساط الفكرية والفلسفية والسياسية. أضافة الى ما جرى عليها من اختلاف أو تطوير فكري أيدولوجي على يد كثيرين من دعاتها بعدئذ . **فقد وجهت اليها كثير من الملاحظات والمأخذ النقدية أهمها :-**

(1) نظر بعضهم إلى الماركسية، بوصفها مثالية ، حينما تصورت مجتمعاً خالياً من الطبقات والصراعات البشرية. في حين نظر اليها آخرون تشبيها، ليس أكثر من عقيدة دينية تصاحبها نفس العواطف والأحاسيس والمراسيم التي يتميز بها الدين ، وليست من العلم في شيء .

(٢) تركيزها على أولوية وأحادية العامل الاقتصادي دون العوامل الأخرى فكانت بذلك من النظريات الواحدية في تفسير التاريخ. لا بل أظهرت نفسها بمظهر الحل الأكمل والنهائي الذي يتمتع بكل صفات العلمية والإنسانية التاريخ الفكر البشري .

(٣) تنبأت الماركسية في حينها بالثورة الاشتراكية في المجتمعات الصناعية. لاسيما بريطانيا بوصفها نموذجا للدولة الرأسمالية المتقدمة . الا أنها عندئذ في روسيا والصين وكلاهما لم يكن قد تكاملت به المرحلة الرأسمالية .

(4) لم تعترف للإدارة الإنسانية بدورها الفعال والايجابي الكامل في فلسفتها الخاصة ب «الحتمية» و «الحرية» . بل ربطتها بالعوامل السببية ربطاً شبه حتمي ، كما لم تعطِ لمفهوم الحرية أبعاده الإنسانية المناسبة. ومن هنا عدت حتمية منطقية قاسية .

(5) إن إرجاعها التاريخ إلى مجرد (ظاهرة صراع الطبقات) ، تكون قد جعلت الحقيقة الجزئية مفهوماً كليا يحيط بكل شيء . وبهذا جعلت منها بمثابة ميتافيزيقيا للتاريخ. أضافة إلى أستنادها للتبرير الفلسفي حول وجود الأنسان وهويته . ومن هنا نظر اليها بعضهم على أنها نظرية في التقدم لا في التطور . وأنها حين تنبأت بفردوس أرضي خال من الطبقات تكون قد أوقعت نفسها في تقاطع بين عالم القيم وعالم الواقع .

(6) لم تأخذ الماركسية في عين الاعتبار صيغ تطور المجتمعات الصناعية لاحقا. حيث أخذ الصراع الطبقي أشكالا جديدة معقدة . فقد أدى التطور العلمي والتقني في أوربا وغيرها من المجتمعات الصناعية، إلى تحول مركز الثقل والانتاج إلى الجهاز الفني والإداري. ورافق ذلك نشوء «طبقة وسطى» جديدة من أصحاب الحرف العالية والمستخدمين , وهذه الطبقة لم تنحل حسب العرف الماركسي إلى قسمين أحدهما مع البروليتاريا والأخرى مع البرجوازية , بل نشأت طبقة ضخمة متزايدة الأعداد من موظفي الإدارة العامة مقابل التقلص النسبي للطبقة العاملة إزاء التقنية الآلية المتقدمة . كما لم تبق الطبقة العاملة محتفظة بوحدتها. أذ أدى تطور الصناعة الحديثة إلى ضرورة تخصص العمال والى مزيد من التوجه المهني والتقني .

(٧) مع التزام الماركسية بـــ الأممية ، وتجاوزها لمفاهيم الوطن والدين والقومية . فأنها ظلت تنظر الى التجارب القومية التحررية في العالم . والى أنواع الصراعات القائمة في داخل مجتمعاتها نظرة مقصرة عن استيعاب سياقها التاريخي الجديد . بل ظلت تنظر الى النضال القومي ، في المرتبة الثانية بعد «الصراع الطبقي الأممي» إلى جانب عدم نظرتها العميقة الى الإرتباط بين الفكر القومي والفكر الاشتراكي داخل التجارب الثورية في العالم لذا فأن الأيدولوجية العربية الثورية في تمكنها من تحقيق الصلة بين ماضي الأمة العربية وحاضرها ومستقبلها . وارتفاعها إلى مستوى الحركات التاريخية ، بقيت ضمن حدود النظرة الجدلية العلمية التاريخية ، دون ألزام نفسها بأنساق فلسفية محددة ونهائية .

مما تقدم يلحظ تعدد المدارس والنظريات التي أعطت بأفكارها وتوجهاتها كل من موقعها نظرة أحادية في تفسير التاريخ ، أو غلّبت عاملاً على آخر في منطلقاتها الفكرية والفلسفية .

لكن هناك من يرى أن التاريخ ليس بالإمكان تفسيره وتحديد مساره وجدواه بعلّية أحادية. بل أن العملية التاريخية تجمع بين طياتها وتحددها جمله عوامل متكاملة ومتفاعلة. بعضها ببعض ومن هنا ظهر ما يعرف بـــ «نظرية العوامل المتعددة » أو التعليل التركيبي لتفسير حركة التاريخ. فالظاهرة الإنسانية أو الاجتماعية تتضمن أحياناً الأطلاق وليس التحديد في جوهرها، وفي أحيان أخرى تبدو في غاية التعقيد . ويتعذر تفسيرها بعامل واحد. كما أن تكافؤ العوامل وتفاعلها قد يؤدي إلى بروز أحداها في عصر أو مجتمع دون آخر، وبذلك فضّل بعضهم النطرة التركيبية أطاراً شاملاً ومتكاملاً لفهم الأحداث التاريخية أو حركة التاريخ .

التفسير الحضاري للتاريخ :

تعريف الحضارة : يرتبط معنى الحضارة في اللغة العربية بسكني المدن والقرى (الحضر) ، على خلاف البداوة التي تعني حياة التنقل في البوادي . وقد اقترنت الحضارة بسكنى القرى والمدن لأن نموها وازدهارها قد ارتبط باكتشاف الإنسان للزراعة واستقراره على الأرض من اجل استثمارها والاستفادة من خبراتها . وقد نشأت عن تراكم خبرات الانسان نتيجة الحياة المستقرة ومختلف الحرف والصناعات اضافة الى العادات والتقاليد والانظمة التي ساعدت على نمو المدن والدول واكتشاف الكتابة التي أدت إلى تدوين المعارف بشكل منظم . ويلاحظ أن الحضارة بالمفهوم المتقدم ترتبط بالتاريخ ارتباطا وثيقا لأن التاريخ هو الزمن المرتبط بأعمال الانسان والحضارة هي ثمرات الجهد الإنساني الذي تراكم عبر العصور. فالحضارة اذا هي ثمرة تفاعل الجهود الانسانية في استثمار الطبيعة عبر الزمن . ومن المصطلحات المرادفة لكلمة حضارة في المعنى (المدينة) وهي تعني الحياة الاجتماعية والسكن في المدن . وقد استعمل ابن خلدون مصطلح المدينة بوصفه مرادفا لمصطلح حضارة فقال في مقدمته : (ولهذا نجد التمدن غاية البدوي يجري اليها) ومن ثم فقد درج الكُتّاب العرب على عدم التمييز بين الحضارة والمدينة واستخدامها بمعنى سكنى المدن والحواضر وما ينشأ عن هذه السكنى او يرافقها من فنون الحياة ومظاهرها .

اما في الغرب فقد استعمل للدلالة على معنى الحضارة مصطلح Culture : وكان يعني في البداية: : « المكاسب العقلية والادبية والذوقية التي تعبر عنها بالعربية بلفظة ثقافة». ومن

ثم فقد كان من الضروري أن يحوز الفرد او المجتمع مستوى راقية من المعرفة كي يصح وصفه بصفة الثقافة . غير أن هذا المدلول المصطلح ثقافة قد بدأ يتغير منذ أواخر القرن التاسع عشر تحت تأثير علماء الاجتماع والانثروبولوجيا فاصبح يعني مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات. وبذلك لم تعد الثقافة صفة مقصورة على المجتمعات الحضرية المتطورة، بل امتدت لتشمل المجتمعات الانسانية كافة سواء أكانت تلك المجتمعات تعيش في طور البداوة ام الحضارة لأن الثقافة حسب المفهوم الجديد هي طريقة في الحياة كما لم تعد الثقافة مقصورة على المعارف العقلية بل شملت الأعمال التي يمارسها الانسان في طلب عيشه كالزراعة والصناعة والخدمات وغيرها .

ان الثقافة حسب المفهوم الجديد تلتقي مع مفهوم ابن خلدون لمصطلح (العمران) ، فالعمران عنده بدوي وحضري وذلك لان لكل من البدو والحضر طريقتهم الخاصة في الحياة لذا فقد وضع ابن خلدون للكتاب الأول من مقدمته عنوان : **في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش. والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب .**

اما المصطلح الثقافي الذي شاع في الغرب واصبح معبرا عن معنى الحضارة بإطارها الشامل فهو مصطلح civilization وهذا المصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية وتعني المدني أو المواطن : ونظراً لأن الحياة المدنية او الحضرية مدعاة للتقدم والرقي فقد استعمل هذا المصطلح في الغرب للتعبير عن عملية اكتساب الصفات المحمودة على المستوى الفردي والاجتماعي وبذلك وصفت المجتمعات المتسمة بالتطور والرقي بالمجتمعات المتحضرة.

وقد حاول البعض الكُتّاب الغربيين استخدام هذا المصطلح بنفس المعاني التي استخدم فيها مصطلح الثقافة إلا أن الاتجاه الغالب هو التفريق بين المصطلحين فيستخدم مصطلح الحضارة لوصف الوحدات الحضارية التي ظهرت على مسرح التاريخ ، او وصف المجتمعات المتصفة بالتقدم والرقي .

إن الحضارة هي مجموع المنجزات التي حققها أبناء مجتمع من المجتمعات عبر التاريخ من اجل تحسين مستوى معيشتهم، سواء أكانت تلك المنجزات مادية أم معنوية .

انبثق مفهوم الحضارة من حضرَ والحضر هُم السُكّان الذين استقرّوا في المُدنِ والقُرى، وهم بذلك عاشوا حياة مُختلفة عن حياة البدو الذين يعتمدون على الترحال من مكانٍ إلى آخر

بغيّة الحصول على مسكنٍ آمن ومأكل ومشرب، والحضارة تقوم على أسس كثيرة وهي مُرتبطة ارتباط وثيق بالثقافة بشكلٍ عام وثقافة الإنسان على وجه الخصوص، فتعلّم الإنسان يزيد من رُقي الحضارة، فهو بذلك يعمل على تقوية الحضارة بالمعرفةِ والعلم، فالعمارة دليل على ازدهار الحضارة، وأيضًا ازدهار العلوم والأدب يُمكّن الإنسان من بناء حضارته، ومظهر الإنسانِ وزيّه يدلان على مدى تقدّم الحضارة التي يمكث بها الإنسان، وفيما يأتي بحث كامل عن الحضارة الإسلامية.

فالتمييز بين الحضارة والبداوة – عند العرب قديما – ارتبط بمعطيات مادية ومكانية بينهما، فأهل البداوة هم: أهل الوبر (شعر الإبل) ، وأهل الحدر (الأرض المنبسطة أو المتمددة التي لا يبنى عليها) ، أما أهل الحضارة فهم أهل المدر (كتل الطين المتماسك الشائع استخدامها في القرى)، وهم أهل الحجر (علامة على التمدن والعلو في البنيان)

وقد تطرقت المعاجم إلى مفهوم " الحضارة " من خلال مقابلتها بالبداوة والبادية والبدو، فالحضارة مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني، ومظاهر الرقي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في الحضر .

يشير التعريف الاصطلاحي المعاصر للحضارة إلى أبعاد كثيرة ، حيث يستخدم اللفظ، بداية، للدلالة على: مجموع الحياة التي يحياها مجتمع من المجتمعات بما تتضمنه هذه الحياة من نظم في الحكم، ووسائل تحصيل المعاش وعلاقات اجتماعية، ومعرفة نظرية وعلمية، وقواعد سلوكية، وغيرها من المقومات التي تتمثل بها تلك الحياة .

ففي اللغات الأوربية يُستخدَم لفظان رئيسان للدلالة على الحضارة، وهما: Culture & Civilsution ، فلفظة Culture تعني الثقافة، وهي مأخوذة من الأصل اللاتيني بمعنى يحرث أو ينمي، وجاءت منها لفظة Agriculture وتعني الزراعة. وابتداء من القرن الثامن عشر أطلقت لفظة Culture على المكاسب العقلية والأدبية والذوقية، فهي عند الأوروبيين معبرة عن مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها المختلفة .

أما لفظة Civilisation فهي مشتقة من أصل لاتيني وهي كلمة Civis وتعني المواطن في المدينة، وتعني أيضا ساكن المدينة، وهو نفس المعنى في الأصل اللغوي العربي، وتدل على حالة الرقي والتقدم عند الأفراد وفي المجتمعات، ثم صارت تعني الحضارة بصورة مطلقة، وصارت – هذه الكلمة – أكثر استعمالا من لفظة Culture.

وقد انتقل تفسير لفظ الحضارة من فرنسا إلى أنحاء أوروبا بسرعة بالغة مشتبكا مع لفظ " ثقافة " حيث استخدم " هيجل " اللفظين: حضارة / ثقافة بدلالة واحدة، بلا اكتراث أو تمييز بينهما وبمرور الزمن تميز تعريف الثقافة عن الحضارة، فالثقافة – عند بروديل – تعني: " المبادئ المعيارية والقيم والمثاليات المشتقة من كلمة الروح أو الذهن أو العقل" وهو تعريف مبسط للثقافة يضعها في دائرة القيم الاجتماعية والعقلية.

ربما يكون التعريف الأثنولوجي أكثر شمولا وأرحب رؤية، حيث يقرر أنها " مجموع الفروض الإيديولوجية والسلوك المكتسب والسمات العقلية والاجتماعية والمادية التي تميز جماعة اجتماعية بشرية"، ويقرر – أيضا – أنها " ثقافة معقدة وعادة ما تكون واسعة الانتشار تتميز بمصادر تكنولوجية متقدمة، وإنجازات روحية متقنة في العلم والفن " .

فالتعريف الأول يطوي تحته كثيرا من الجماعات والمجتمعات البشرية على اختلاف مستوياتها الحضارية والبدائية، فكل جماعة بشرية لها منطلقاتها العقائدية (وثنية أو سماوية) التي تشكل رؤاها، وتنبع سلوكيات وقيم هذه الجماعة من هذه الرؤى. أما التعريف الثاني فهو يمزج بين الحضارة والثقافة بوصف الحضارة درجة متقدمة من الثقافة، أو هي نتاج الحالة الجمعية في المجتمع المتحضر.

الحضارة والمجتمع والجماعة:

وهي علاقة ذات صلة بالمحور السابق (الحضارة والثقافة)، فالثقافة سابقة على الحضارة، بحكم أن كل مجتمع له ثقافته الخاصة، بغض النظر عن تقدمه الحضاري، وهذا يقودنا إلى بحث علاقة الحضارة بـ " المجتمع والجماعة "، فالعلاقة بين الحضارة والمجتمع أكثر رحابة من علاقتها بالجماعة، فالجماعة قد تكون القبيلة أو العشيرة أو القرية الصغيرة، وتسمى الجماعة الداخلية، وهي: " التي يشارك فيها الفرد، وتكون مركزا مستقلا للحياة، والمصالح والسلوك البشري، وتتميز هذه الجماعة بوجود شعور الجماعة الداخلية والتمركز حول السلالة " ، وهي بالتالي أبسط أشكال التجمع البشري الذي يتجاوز الأسرة الصغيرة. أما المجتمع فهو التجمع الأكبر الذي يشمل مختلف أشكال الجماعات البشرية: الأسرة، العائلات الكبيرة، العشائر، القبائل، القرى، المدن، وقد يكون هذا المجتمع متأخرا، في منأى عن

الحضارة، ولكنه يظل مجتمعا له ثقافته الخاصة، وهو ما يسمى المجتمع الإقليمي الشعبي الذي يتميز "بالعادات الشعبية والسنن (التقاليد) وبطء التغيير وسيطرة التخلف الثقافي".

وهذا يقابل المجتمع الحضري Urban Society الذي يعرّف بأنه: " ذو المستوى التنظيمي المتقدم في مدن الحضارة..، وهو بذلك مجتمع مثالي يتميز بكل تلك السمات التي لا نجدها في المجتمع الشعبي وهي: التعقد، والتباين، وتقسيم العمل، وارتفاع المستوى التكنولوجي، وتباين السلوك، وتقدم التنظيم الاجتماعي، والتقدم العلمي، وطبقا لذلك فإن المجتمع الحضري هو نفسه المجتمع المتحضر " ، فالحضارة – أيا كانت – هي انعكاس لمجتمعها في قيمه وتصوراته وإبداعاته، وهذا ما جعل الحضارات على مر التاريخ تمتاز عن بعضها، رغم التلاقح الفكري والإبداعي فيما بينها.

يقودنا – هذا الطرح – إلى نقطة جوهرية أخرى، وهي أن الحضارات عصارة فكر جماعي وليست جهود فردية، والفكر الجماعي يصهر نفوس الشعب ويشكل عقول المبدعين، فيأتي نتاجهم في سياق هذا التوجه الجمعي العام ، وهو توجه نابع من العقائد والقيم والسلوكيات المشتركة بين أبناء المجتمع الحضري ؛ مما يلقي الضوء على تميز بعض المبدعين من أبناء مناطق أخرى غير حضارية أو من الأقليات التي تعيش في خضم حضارة كبرى، فإن هؤلاء المبدعين يأتون بإبداعهم ضمن التوجه الحضاري العام، أي أنهم يقبلون الانضواء تحت الحضارة التي يعيشون في كنفها، شاربين من قيمها وتصوراتها ولغتها، وهذا دليل على أن الحضارة هي مشارب عامة تؤطّر الإبداعات الفردية.

والمثال جليّ على ذلك في الحضارة الإسلامية، فقد نبعت تصوراتها من الإسلام دينا وعقيدة، ومع ذلك وَجدَتْ الأقليات الدينية (اليهود والنصارى والفرس وغيرهم) متسعا لمبدعيها، وفق السياق العام لهذه الحضارة. وكان هذا جنبا إلى جنب مع إبداع العلماء المسلمين، الذين ألّفوا بالعربية، وهي لغة القرآن، المحملة بالإشارات الدينية والثقافية.

" فقد أضحت اللغة العربية أداة العلم الإسلامي الرئيسية وقامت في المشرق بالدور الذي قامت به اللغة اللاتينية في الغرب..، ولم تحتل اللغة العربية هذه المكانة الرفيعة بذاتها، ولكن الموقع المركزي للعربية بوصفها لغة الدين الإسلامي والإدارة هو الذي أدى إلى تطويعها لتلائم المتطلبات العلمية " .

والدليل على ذلك أن الأعمال العلمية العربية يمكن أن تفهم جيدا دون حاجة إلى معرفة

عميقة بالشعر القديم أو النثر...، كما لم يقتصر الاشتغال بالعلوم الإسلامية على المسلمين، حتى بعد تعريبها، إذ استمر النصارى واليهود يسهمون في هذه العلوم إسهاما نشطا، لدرجة أن كتاب " ينبوع الحياة " لابن جبرول كان يظن حتى القرن التاسع عشر أنه من تأليف عالم مسلم، حتى كشف سالومون مونك عن هوية هذا المؤلف اليهودي، كذلك فإن المؤلفات الطبية التي وضعها إسحاق بن سليمان الإسرائيلي وموسى بن ميمون لا تختلف عن أعمال المؤلفين المسلمين .

وقد تحدث عالم النفس الشهير " فرويد " عن " الحالة الحيوانية " للشعوب، ورأى أن " حضارة الإنسان – التي تعني كل الأوجه التي رفعت الحياة البشرية ذاتها لتصبح أعلى من الحالة الحيوانية ومختلفة عن حياة الوحوش " ، والتعبير عن الحيوانية لا يعني التسليم أن كل من هو غير متحضر فهو كالحيوان، وإنما تعني " السلوك الحضاري المهذب " في مواجهة الهمجية التي تكون عليها المجتمعات البدائية، وأيضا المجتمعات الشوفينية حينما لا يكون البشر – رغم حصولهم على قدر من التعليم والحضارة – متحلين بالسلوك المهذب. وقد حدث هذا مع الشعوب الأوروبية أثناء الحرب العالمية الثانية حين كانت دعاوى الفاشية والنازية في أوجها، وأيضا في حرب البوسنة والهرسك، حيث أسفرت جمهورية الصرب والجبل الأسود في حربهم مع البوسنيين (المسلمين) عن تعصب عرقي وديني وسط تخاذل دولي (خاصة من الدول الأوروبية) وصل إلى درجة التواطؤ المكشوف ، وهذا يدل على أن الحضارة لم تتجذر في نفوس هؤلاء، وأنها مجرد مظاهر مادية وعمرانية وتقنية.

وهذا يُفسّر بأن الجماهير قد تهدأ وتتحلى بسلوكيات طيبة، ما داموا يحصلون على خدمات متميزة، ويعيشون في مستويات معيشية عالية، ولكنهم في حالة خسارة هذه الأشياء، فسيصبحون أشبه بالأمم غير المتحضرة، التي يصفها فرويد أنهم " كسالى وغير أذكياء وليس لديهم الرغبة في التخلي عن الدوافع الغريزية " ويعلل ذلك بأن نمو الثقافة عضوي، بينما نمو الحضارة مصطنع، وستميل كل من الثقافة (مختلف الموروثات) والحضارة إلى الصراع مع ابتعاد أنساق نموهما كل منهما عن الآخر، وفي النهاية تصبح الحضارة قشرة مادية فارغة ومجردة من الروح المحركة، ومن ثم تنهار .

في التقاطع المعرفي بين الحضارة والمجتمع، تبرز قيم أساسية، أبرزها: أن الحضارة نتاج مجتمعي ومحصلة جهود أفرادها: نخبة وشعبا. وأيضا: أن الحضارة ذات الطابع

الإنساني المتسامح، تقبل الأقليات الدينية والعرقية المختلفة، ضمن بنيانها العام، وتعترف بإبداعاتهم، وتقدر عطاءاتهم. كذلك: فإن الحضارة ليست مظاهر مادية (مستوى معيشي رفيع) وإنما قيم خلقية ونفسية وسلوكيات مهذبة، تنطبع في الأفراد.

الحضارة والتاريخ: ينظر بعض المؤرخين إلى الحضارة بوصفها: " ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أو غير مقصود، وسواء كانت الثمرة مادية أو معنوية " .

وهذا التعريف ينظر للحضارة بمنظور زمني، حيث يرى التاريخ صاعدا، يتقدم بالإنسان من خلال ما يراكمه من معرفة وعلوم وفنون، فكثير منها ينتقل بين المجتمعات الحضارية سواء في طور النشأة أو القوة أو الأفول.

إن التاريخ يفيدنا في إقامة المقارنة بين الحضارات، فمثلا هناك حضارات أعلت من شأن الفرد، وجعلت منه إلها – حاشا لله تعالى –، مثل الحضارة الهلينية القديمة التي جعلت " عبادة الإنسان " أو مذهب الإيمان بالإنسان سبيلا لها، كما عبر عنها الفيلسوف الهليني بروتاجوراس Protagoras في القرن الخامس قبل الميلاد بقولته المشهورة: " إن الإنسان هو مقياس كل شيء "، وهذا أمر غير مستغرب؛ لأن الهلينيين أقاموا حضارتهم على أنقاض الحضارة المينوية التي سقطت تحت أقدام البرابرة الذين غزوها، ونشروا في بلدانها طباعهم البربرية، ولم يستطع الهلينيون أن يتخلصوا من هذا الميراث المتمثل في عبادة الإنسان التي تجلت أولا في عبادة الروح الجماعية للمجتمع الهليني في مدنه الصغيرة، ثم تطورت أكثر لعبادة فرد تم تأليهه وكان أمامهم الطاغية الصقلي أو الملك المقدوني أو الامبراطور الروماني، وظلوا يتأرجحون بين عبادة الفرد، والجماعة، والملك، حتى استسلموا لديانتين: البوذية في الهند، والنصرانية في حوض البحر المتوسط، لأنهم شعروا أنه ليس باستطاعة الإنسان أن يؤله نفسه.

إن العلاقة بين التاريخ والحضارة علاقة تلازمية، فليس هناك حضارة دون تاريخ، وقد يشمل التاريخ سير الأمم والملوك والنزاعات والحروب والقحط والخير، أما الحضارة فهي تعتني بمنجزات الإنسان في حقبة زمنية ما، وفي مكان ما، فالحضارة ناتج من نواتج دراسة التاريخ، وثمرة من ثمراته، فهي الأخص والتاريخ الأعم.

ومن زاوية أخرى، فإن الآثار والشواهد الحضارية تنهض قائمة على حوادث التاريخ،

ومستوى تقدم الأمم، ويمكن من خلال هذه الآثار معرفة تاريخ شعوب وحضارات بكاملها، مثلما حدث مع حضارة المصريين القدماء، فقد تم معرفة تاريخها، عبر فك إشارات لغتها من قبل العالم الفرنسي شامبليون.

وإذا كان التاريخ سلسلة متصلة الحلقات، فإن الحضارات أيضا سلسلة، مع الأخذ في الحسبان أن التواصل الحضاري بين الأمم قائم، وأن الحضارات تتلاقح، وكل حضارة تبني على نالته مما وصلها من الحضارات السابقة، وهكذا، فإن التاريخ والحضارة يتشابهان في التتابع الزمني المتسلسل المتراكم، وفي أهمية الاستفادة من تجارب وخبرات الشعوب التاريخية، وهذا دور علماء الحضارات، أن يحولوا أحداث التاريخ وأخباره إلى تجارب تفيد البشر؛ "لأن الأخبار ليست مجرد كلام مدون في الكتب إلى بل هي تجارب، والتجارب تبقى حية، بثمراتها".

فالقيمة المستفادة من علاقة الحضارة بالتاريخ تظهر في قدرة الحضارات ومفكروها وعلماؤها على الاستفادة من أحداث التاريخ، وخبرات الشعوب، وبدلا من أن تعاد وتتكرر نفس الأخطاء في حياة الأمم، يتم تلافيها، وبدلا من أن يعيد التاريخ نفسه أو تتشابه أحداثه، يتم تدارك هذا الأمر، لتكون المحصلة في النهاية: ثمرات على ثمرات، ودروس على دروس، وخبرات متراكمة. ومن حسن الحظ أن انتقال مشاعل الحضارة من أمة إلى أخرى، يحمل معه الكثير من تراث الأمم السابقة، لتضيف عليه، أو على الأقل تحفظه من الضياع.

التفسير الحضاري للتاريخ عند ابن خلدون

احتلت أسرة ابن خلدون مكانة مرموقة في شمال أفريقيا، وقد هاجر أجداده من حضرموت إلى الأندلس، وكانت من أقوى أسر ثلاث في إشبيلية، ثم رحلوا بعد ذلك إلى تونس .

ولد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي في أول رمضان 732 هـ/ 27 مايو 1332 م في تونس، واهتم والده – وهو من العلماء – بتربيته، فحفظ القرآن الكريم، ودرس الفقه، والحديث، والأدب، وحفظ الكثير من الأشعار. وقد تأثر باثنين من علماء تونس المشهورين وهما: عبد المهيمن إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، ومحمد بن إبراهيم الآيلي شيخ

العلوم العقلية . وأقام في المغرب حتى عام 784هـ ، حيث انتقل إلى مصر ، ومكث بها ما يناهز ربع قرن (784 – 808هـ)، حيث توفي ودفن في مقابرها سنة 1406م.

قسم ساطع الحصري تاريخ حياة ابن خلدون بعد إتمام تعليمه ودخوله معترك الحياة إلى ثلاثة أدوار:

الدور الأول (1352 – 1374م)، حيث اشتغل فيه بالأمور السياسية في بلاد المغرب. فعاش في أجواء الدسائس والمؤامرات، فعمل حيناً لدى حاكم تونس، ثم انتقل إلى المرينيين بفاس، وبعدها إلى بلاط ابن الأحمر بالأندلس. ثم عاد ليتولى منصب الحاجب لدى أمير بجاية. وأخيراً، اعتزل السياسة ليلجأ إلى القبائل العربية، لمساعدة صاحب تلمسان تارة، وصاحب فاس تارة أخرى .

الدور الثاني (1374 – 1378م)، وهو دور الانطواء والعزلة، حيث عكف فيه عند أولاد بني عريف، بقلعة ابن سلامة على كتابة "المقدمة". وكانت نقطة تحول فاصلة، ابتعد بعدها عن السياسة، وانصرف إلى التأليف.

وعرفت "المقدمة" في أوربا في القرن الثامن عشر باسم "فلسفة التاريخ"، وفي القرن التاسع عشر باسم "علم التاريخ" أو "المدخل إلى التاريخ" .

ويعلق توينبي على هذه الفترة بقوله: إن رجل الأعمال الزائل – يقصد ابن خلدون – عاد إلى الظهور من عزلته، وقد تغير شكله نهائياً إلى شكل الفيلسوف الخالد، الذي لا يزال فكره يعيش في عقل كل من يطالع "المقدمة" .

والدور الثالث (1378 – 1406م)، انصرف فيه إلى التدريس وممارسة القضاء. ويميل بعض الباحثين الغربيين إلى تقسيم حياة ابن خلدون الفكرية إلى مرحلتين ، هما:

المرحلة الأولى، وهي التي ولع فيها بالعلوم العقلية، وتشمل الفترة منذ أن كان طالباً حتى رحلته إلى القاهرة.

والمرحلة الثانية، وفيها أعرض عن العلوم العقلية الفلسفية بصفة عامة، وانصرف إلى التصوف والعلوم الدينية، تمشياً مع الأجواء السائدة في القاهرة حينذاك، حيث أخذ في إجراء بعض التعديلات والإضافات على "المقدمة". وقد لقب ابنَ خلدون، لقَّبَه معاصروه بألقاب كثيرة حسب المناصب التي تولاها، مثل الوزير، والرئيس الحاجب، والصدر الكبير، والفقيه الجليل، وعلاَّمة الأمة، وإمام الأئمة، وجمال الإسلام والمسلمين .

اتسم العصر الذي عاش فيه ابن خلدون بالركود والتخلف الحضاري فضلاً عن منعطف تاريخي خطير، مرت بالعالم العربي الإسلامي بعامة، وبلاد المغرب العربي بخاصة. فالقرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي قد شاهد الكثير من النكبات والمحن التي حلت به، فتعرض لهجمات التتار من الشرق، وانكماش الحكم الإسلامي في الأندلس من الغرب، زد على ذلك تناحر الأسر الحاكمة، ومؤامراتها، وحروبها التي لا تنقطع، والطاعون المدمر الذي اجتاح البلاد وخربها.

هذا، إلى جانب الجمود الفكري الذي عبر عنه ابن خلدون بقوله: كسدت لهذا العهد أسواق العلم لتناقص العمران فيه، وانقطاع سند العلم والتعليم .

وقد عبر ابن خلدون عن هذه الأوضاع المأساوية بعبارة موجزة بليغة: كانت دلائله – يقصد العصر – تشير كلها إلى أن شمس الحضارة العربية الإسلامية آخذة في الأفول .

وقد وصف جاك بيرك هذا العصر بأنه من أسوأ العصور التي عرفتها حضارات البحر المتوسط .

كما أن الانتعاش الاقتصادي الذي شهدته بلاد المغرب بشمال أفريقيا عقب دخولها في الإسلام، ونتيجة ارتباطها بطرق تجارية بالسودان وإسبانيا وصقلية، وبالمشرق الإسلامي قبل عهد ابن خلدون، قد تبدل في أيامه نتيجة تراجع قوة المسلمين البرية بعد أن حلت قوة أوربا البحرية محلها .

في هذه الأجواء المليئة بالنكبات والمؤامرات، عاش ابن خلدون، وتفاعل معها، واكتوى بنارها، وأسهم في بعضها. ومن ثم فآراؤه ونظرياته كانت نتاج تجربته الشخصية في المجالات السياسية والاجتماعية، ومصدر أساسي من مصادر فكره، صقلتها دراساته للكتب التاريخية التي دونها الأقدمون والمعاصرون له، فضلاً عن جولاته في المغرب والمشرق العربي الإسلامي، فهي بلا شك تحمل طابع عصره.

لقد تفرغ ابن خلدون حوالي اربع سنوات في فلسفة ابن سلامه (776– 780 هـ) ، حيث الف كتابة الموسوم (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الكبر). تم توج عمله في النهاية بكتابة المقدمة ، التي هي في الحقيقة كتاب كبير يقع في مجلد ضمنها خلاصة آرائه وخبراته في مجال فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع (العمران). وقد كتبها في خمسة أشهر أخرها منتصف عام 779 هـ وكان ابن

خلدون قد ناهز عندئذ سن الخمسين ، وهو سن النضج والعطاء العلمي .

القواعد المنهجية لدراسة التاريخ عند ابن خلدون :

لقد اوضح ابن خلدون في الصفحات الأولى من مقدمته الحاجة إلى الاجتهاد والتجديد في مجال الكتابة التاريخية والعمل على وضع معايير تساعد المؤرخ على الوصول إلى الحقائق التاريخية وتفهمها .

وقد مهد ابن خلدون لهذه الدعوة بتقديم نبذة موجزة عن **الاتجاهات التي اتخذتها حركة تدوين التاريخ العربي** منذ بدأت في التطور والازدهار حتى اتجهت نحو الجمود والانحدار وذلك حسب التفصيل الاتي:

1. الاتجاه الأول : وقد مثله بعض المؤرخين الرواد كأبن إسحاق وابن الكلبي وسيف ابن عمر والواقدي والطبري والمسعودي وقد قال ابن خلدون عن هؤلاء من المؤرخين بأنهم قد (ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة)

وذلك للأسباب التالية :

أ. قاموا بجمع الروايات والأخبار وتدوينها في كتبهم وبذلك ساعدوا في المحافظة على تراث الأجيال السابقة وحمايته من الضياع . يقول ابن خلدون : جمعوا تواريخ الامم والدول في العالم وسطروا ... واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة .

ب. اتسمت كتابات هؤلاء المؤرخين الرواد بالشمولية من حيث الزمان والمكان. فحاولوا تقديم صورة كاملة عن تاريخ العرب والاسلام اضافة الى تواريخ الأمم الأخرى التي اتصلوا بها او تصدوا لحكمها وادارة شؤونها وبذلك جادت كتابات اكثرهم كما يقول ابن خلدون: عامة المناهج والمسالك * لعموم الدولتين –الاموية والعباسية– صدر الاسلام في الآفاق والممالك * وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملة من الدول والأمم * والامر العمم * كالمسعودي ومن نحا منحاه.

ج. وقد حرص هؤلاء المؤرخون على التزام الصدق والأمانة في جمع الأخبار وتدوينها . فاهتموا بالسند وعدالة رجالة فحظيت كتاباتهم بالثقة والتقدير واصبحت طريقتهم في الكتابة والتدوين موضع اعجاب وتقليد.

نجد أن ما تقدم لا يعني أن مؤلفات هؤلاء المؤرخون كانت خالية من الهفوات والأخطاء

التي تستوجب النقد والتصويب فقد ذكر ابن خلدون على سبيل المثال أن في كتب المسعودي والواقدي من الطعن والمغمز ما هو معروف عند الإثبات ومشهور بين الحفظة الثقات .

2. الاتجاه الثاني : وقد اهتم مؤرخو هذا الاتجاه بتاريخ الاقاليم والمدن–كتأريخ بغداد والقاهرة والقيروان . ولعل الدافع لظهور هذا الاتجاه هو فقدان الوحدة السياسية للدولة العربية الاسلامية وشعور بعض المؤرخين بوجود حاجة كتابة تواريخ مفصلة لبعض الأقاليم والمدن من اجل تكملة الأعمال التي قام بها مؤلفو التواريخ الشاملة . وقد وصف ابن خلدون هذا الاتجاه بقوله : وجاء من بعدهم ممن عدل عن الاطلاق إلى التغيير ووقف في العموم والإماطه عن الشأو البعيد فقيد شوارد عصره واستوعب أخبار افقه وقطره واقتصر على دولته ومصره .

3. الاتجاه الثالث : وقد اتسم هذا الاتجاه في التدوين التاريخي بغلبة التقليد على أصحابه والعجز عن التحديد ومواكبة العصر. لذا فقد وصف ابن خلدون اصحاب هذا الاتجاه الذي بدأ يسود بعد انتهاء فترة التحديد التجدد والابداع التي مثلها اصحاب الاتجاهين الأولين بقوله : ثم لم يأت انتقال هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبلد . نسج على ذلك المنوال ويتحذي منه بالمثال ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال .

ثم اوضح ان هؤلاء المؤرخين لا يمتلكون القدرة على نقد الأخبار وتمييز الصحيح عن الزائف او الموضوع من الروايات فقال : ثم اذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا اخبارها نسقاً . محافظين على تقلها وهما أو صدقاً . لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها واظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها .

4. الاتجاه الرابع : أما أصحاب هذا الاتجاه الذي عاصره ابن خلدون فانهم لم يكتفوا بأتباع سبيل التقليد الذي اشرنا اليه آنفا ، بل زادوا عليه بأن عمدوا إلى تلخيص كتب المتقدمين في منظومات أو اراجيز ومختصرات وبذلك لم يعد لكتاباتهم التاريخية قيمة علمية معتبرة . لنا فقد قال عنهم ابن خلدون : وليس يعتبر لهؤلاء مقال ، ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال لما اذهبوا من الفوائد ، واخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعرائد .

الخطأ والكذب في الروايات التاريخية :

لقد توصل ابن خلدون من خلال استعراض اتجاهات وتطور حركة التدوين التاريخي أن من واجب المؤرخ أن ينبذ التقليد ويتجه نحو الابداع والتجديد بحيث يتلافى هفوات وأخطاء المؤرخين الرواد ويضيف إلى ما أنجزوه في حقل التدوين التاريخي ما يساعد على تطور التدوين التاريخي وتقدمه . وقبل أن يعرض ابن خلدون افكاره في هذا المجال نبه إلى بعض مواطن الخطأ والكذب التي يقع فيها المؤرخون وأرجعها الى أسباب متعددة سنأتي لاحقاً لذكرها .

إننا نسمي نقد ابن خلدون للمؤرخين نقد الأوهام لأننا وجدناه في نقده لا يقتصر على نقد الأخطاء أو الهفوات التي وقع بها هذا المؤرخ أو ذاك، بل ينقد أوهام العقل وأوهام النفس الإنسانية التي هي من حيث طبيعتها البشرية الناقصة دائماً ما تكون عرضة للأوهام والخرافات والأخطاء بحكم الطبيعة لا بسبب القصور المنهجي فحسب، فالأوهام جزء من كينونة الإنسان، بل أن الحياة الإنسانية مستحيلة من دون الأوهام، فالناس يعيشون على الأوهام كما يعيشون على الماء والهواء.

لقد أدرك ابن خلدون أن الإنسان من حيث هو مدني بالطبع رهين المحبسين، محبس طبيعته المتناقضة المزدوجة الجسدية والروحية، الغريزية والعقلية، الحيوانية والبشرية، التي منها أنه يحب ويكره، ويفرح ويحزن ويهدأ ويغضب ويجوع ويشبع ويقاتل ويسالم ويأمن ويفكر ويخضع ويتمرد وينام ويصحو ويعمل ويكسل ويعادي ويصالح ويجشع ويقنع ويخون ويوفي ...الخ، ومحبس أحواله الاجتماعية السياسية الاقتصادية الأخلاقية التاريخية التي تشرط وجوده وتقيده بقيودها الضرورية الأسرية العصبية المعيشية المذهبية ..الخ، التي لا يستطيع الفكاك منها. في ضوء هذا الأفق النقدي العقلاني الرحب ينبغي لنا النظر إلى نقد ابن خلدون لأوهام المؤرخين. **ومن أهم أسباب الخطأ والكذب في الروايات التأريخية هي :**

1- التعصب للآراء والمذاهب، فان النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حصته من تمحيص النظر حتى يتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحله قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله، وهذا هو ما نسميه اليوم بالتعمية الإيديولوجية.

واضح أن ابن خلدون هنا لا يبحث في الكذب من حيث هو قيمة أخلاقية مذمومة، بل يفحص شروط إنتاج الكذب وأسبابه اللا شعورية، إذ إن الناس يكذبون ليس بإرادتهم بل لا

يعرفون بأنهم يكذبون وربما اعتقدوا بأنهم يقولون الحقيقة، أليس مثل هذا النقد هو ما صنع شهرة كارل ماركس في نقده للأيديولوجيا الألمانية.

2- من أسباب الكذب في الأخبار الثقة بالناقلين، وتوهم الصدق الذي يعود إلى شهرة المنقول عنهم وذيوع صيتهم بوصفهم مؤرخين كباراً ومفكرين تربعوا على مسرح التراث والتاريخ رموزاً موثوقة، وهذا ما يسميه بيكون وهم المسرح.

3- الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والاختلاف فينقلها المخبر كما رآها وهي ما يصنع على غير الحق في نفسه.

4- تقرب الناس إلى أصحاب السلطة والسلطان بالثناء والمدح بهدف الكسب والجاه والحظوة ، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من حياة أو ثروة و شهرة أو سلطة أو جاه.

5- حب الناس للغرائب والخرافات والمستحيلات من أخبار الجن والشياطين والكائنات الخرافية والأساطير التي تستهوي الناس لما فيها من سمة غرائبية وتشبع فيهم نزوع نفسي لا يقاوم .

6- قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً، اعتقاداً منهم بأن الماضي لا يختلف عن الحاضر الذي يعيشونه.

7- أهم الأسباب هو الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب وهذا ابلغ في التمحيص من كل وجه يعرض .

هذه هي الأسباب التي رصدها ابن خلدون ليكشف فيها الأوهام التي تكتنف المعرفة عامة والمعرفة التاريخية تحديداً.

كما هو واضح لم يبحث ابن خلدون في أخطاء أو هفوات وقع فيها المؤرخون عرضياً أو بسبب قصور مناهجهم أو تعمدوها بوعي منهم، بل جاء نقده جذرياً في شروط إنتاج المعرفة التاريخية وما يكتنفها من أوهام وأباطيل يصعب التحرر منها، بدون امتلاك منهج نقدي عقلاني قادرً على دراسة الظاهرة التاريخية في بنيتها الشمولية وصيرورتها المتغيرة وقواها المحركة وقوانينها الطبيعية الضرورية الثابتة و المتحولة، و الجوهرية و العرضية.

ومن هنا يجب القول: إن النقد عند ابن خلدون ليس لحظة عابرة في منهجه أو ضرورة إجرائية للشروع بعمله، بل هو النواة الجوهرية في منهجه، أنه البعد الثوري في مجمل النسق الفكري الخلدوني الذي يشتمل على ثلاث حركات اساسية من حركات الوعي: حركة الوعي بالذات وحركة الوعي بالمجتمع وحركة الوعي بالتاريخ، وليس هناك من بديل عن المنهج النقدي التاريخي لمن أراد أن يفهم التاريخ. وقواه التي هي الثقافة والحضارة والمدنية.

لذا فقد اكد ابن خلدون ان المؤرخ الحق لا يحتاج إلى مأخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتشبت يفضيان بصاحبها إلى الحق وينكبان به عن الزلات والمغالط لأن الأخبار اذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني ، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق .

وقد اكد ابن خلدون بالإضافة الى ما تقدم على ضرورة انتباه المؤرخ الى قوانين التطور، وذلك أن أحوال العالم والامم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر ، انما هو اختلاف على الايام والازمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الافاق والاقطار والازمنة والدول بهم

لقد اوضح ابن خلدون أن ملاحظة قوانين التطور التي تحكم حركة التاريخ كثيرا ما يغفل المؤرخون عنها ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والاجيال بتبدل العصور ومرور الأيام .

ويواصل ابن خلدون توضيحه لمفهوم التطور في حركة التاريخ فيقول : والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد ان عوائد كل جيل تابعه لعوائد سلطانه وأهل الملك والسلطان اذا استولوا على الدولة والأمر فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة العوائد الجيل الاول فاذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت ايضا بعض الشيء وكانت للأولى اشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة. والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيرا من أخبار الماضين ولا يتفطن لما

وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيرا فيقع في مهواة من الغلط .

ان هذا التفسير الذي يقدمه ابن خلدون لحركة التطور التاريخي يذكر بنظرية هيجل الجدلية (الديالكتيك) التي ظهرت بعد ابن خلدون بأربعة قرون .

ان المقدمات آنفة الذكر وحرص أين خلدون على أن يضع بين ايدي المؤرخين قواعد ومعايير يستندون إليها في دراستهم للتاريخ وتمييز الأخبار الصحيحة عن الأخبار الموضوعية قد أوصلت ابن خلدون الى وضع قواعد علم جديد أسماه (العمران) وهو ما نطلق عليه في الوقت الحاضر (علم الاجتماع) وندرس فيه الظواهر الثقافية والحضارية.

التصور الحضاري للتاريخ عند ابن خلدون :

لقد كان ابن خلدون على وعي كامل بأنه وهو يعرف قواعد **علم العمران** في مقدمته ، انما يعرف قواعد علم جديد اكتشفه بنفسه من غير تعليم ارسطو ولا غيره من الفلاسفة وعلى حد قوله : علم مستنبط النشأة ولعمري لم اقف على الكلام في منحه لأحد من الخليقة . وقد أوضح ابن خلدون ان هذا العلم مستقل بنفسه . وتتوفر فيه الشروط كافة التي وضع العلماء لتعريف العلم . وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وهو ذو موضوع وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد اخري . وقد اثبتت الكثير من الدراسات المعاصرة صحة ما ذكره ابن خلدون من انه المنشيء الأول لهذا العلم (العمران) والذي يسمى في الوقت الحاضر بعلم الاجتماع أو (السسيولوجيا) . فليس السبق في إنشاء هذا العلم يرجع إلى فيكو الإيطالي او كتليه البلجيكي او أوغست كونت الفرنسي وانما يرجع الفضل في تأسيس هذا العلم إلى المفكر العربي ابن خلدون الذي عاش قبل هؤلاء بحوالي اربعة قرون .

الادلة على مدى أثر العقيدة الإسلامية وفاعليتها عند ابن خلدون وهو يبني علمه الجديد :

1. لا يكاد صاحب المقدمة ينهي فصلاً من فصول الكتاب أو باب من أبوابه من دون تذييله بآية من أي القرآن الكريم أو بربط علمه الإنساني النسبي بعلم الله المطلق، ومثال ذلك: (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) ، (ولكن الله يهدي من يشاء) ، "والله سبحانه وتعالى أعلم"

، "والله على كل شيء رقيب" ، وهذا أمر متواتر عبر صفحات المقدمة.

2. لقد استشهد ابن خلدون بالقرآن تدعيماً لما توصل إليه عن طريق الملاحظة والتدبر والبحث من قوانين تحكم نشوء الحضارات وازدهارها وتحللها وسقوطها. ففي تحليلاته للحضارة يبين العوامل الموضوعية التي يكون انتشارها في المجتمع إيذاناً بقرب أفولها مثل الترف والتفنن فيه، الأمر الذي يؤدي إلى تلون "النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها مع دينها ولا دنياها: أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد ويعجز الكسب عن الوفاء بها..." ثم يتحدث ابن خلدون بعد ذلك عن تفكك ما يسمى في العلوم الاجتماعية الحديثة نسق القيم الثقافية واهترائه فيقول : "...فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة (وبالتعبير السوسيولوجي الحديث : بطرق مشروعة وغير مشروعة، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واستجماع الحيلة فتجدهم أجرياء على الكذب والغش والخلابة والسرقة والفجور...

أسس علم العمران عند ابن خلدون :-

لقد عرض ابن خلدون قواعد علم العمران في مقدمته حسب الترتيب الاتي :-

1.ضرورة الاجتماع الإنساني :-

افتتح ابن خلدون الفصل الأول من مقدمته بالتأكيد على ان الاجتماع الإنساني ضروري . ويعبر الحكماء أي الفلاسفة عن هذا بقولهم الانسان مدني بالطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران) . يستنتج من هذا النص أي ابن خلدون يوافق الفلاسفة الإغريق (ارسطو على الخصوص) في مسألة ان الانسان بحاجة الى الاجتماع وهو يرى أن الاجتماع الانساني مرادف للتمدن والعمران . إذ لا مدينة ولا عمران بدون مثل هذا الاجتماع . **وقد ارجع ابن خلدون الاجتماع الإنساني الى دافعين هما:-**

أ. حاجة الانسان لإشباع حاجته الى الغذاء عن طريق التعاون وتقسيم العمل بين أفراد المجتمع لأن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفيه له بمادة حياته منه .

ب. حاجة البشر الى التعاون من اجل الدفاع عن النفس ودفع اذى الحيوانات المفترسة فالواحد من البشر لا تُقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات المفترسة فهو عاجز عن مدافعتها وحده .

2. حاجة المجتمع إلى السلطة (الوازع) :-

ان المجتمع الانساني ما يكاد يصل في تطوره إلى درجة من الرقي تستدعي تقسيم العمل بين افراده لإشباع حاجاتهم المختلفة حتى تبرز الحاجة إلى السلطة التي اسماها ابن خلدون (الوازع) ، لتنظيم التعاون بين افراد المجتمع ومنع بعضهم من العدوان على بعض بقول ابن خلدون إن هذا الاجتماع اذا حصل للبشر كما قررناه . وتم عمران العالم بهم . فلابد من وازع يوقع بعضهم عن بعض كما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم .

فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى يصل أخذ المغيرة بعدوان، وهذا هو معنى الملك . ولكن كيف يتسنى لأحد افراد المجتمع ان تكون له الغلبة والسلطان على بقية أفراد المجتمع ان الإجابة على هذا التساؤل يتطلب بيان أنواع العمران عند ابن خلدون وكيف تنشأ السلطة وتطور فيه.

3. **العمران البدوي والعمران الحضري** : لقد لاحظ ابن خلدون انه قد نشأ عن الاجتماع الانساني نوعان من العمران . هما **العمران البدوي والعمران الحضري** . وقد ارجع ظهور هذين النوعين من العمران إلى اختلاف طريقة عيش الناس في كل منهما .

ان العمران البدوي في نظر ابن خلدون أسبق في الظهور من العمران الحضري لأن العمران البدوي بسيط وهو يقوم على توفير الضروري من الحاجات لحياة الإنسان بعكس العمران الحضري الذي لا يقتصر على توفير الضروري بل يسعى لتوفير الضروري والكمالي من الأشياء . يقول ابن خلدون ، البداوة سابقة للحضارة: فالبدو أصلٌ للمدن والحضر وسابق عليهما، وهذا يعني أنّ البداوة أصل للحضارة. إلاّ أن الانتقال من البداوة إلى الحضارة ليس بالضرورة، حسب ابن خلدون انتقالاً مكانياً. فالأرض الخصبة، إذا لم يستطع أهلها من تحصيل ما هو فوق الضروري، يبقى العمران القائم فيها عمراناً بدوياً.

يرتكز العمران البدوي على نوعين من الانتاج هما تربية ورعي الحيوانات والزراعة ، فمن البدو كما يقول ابن خلدون « من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان ...» .

ويلاحظ أن الاتجاهات العلمية الحديثة لا توافق على عد الزراع من أصناف البدو لأن حياتهم تقوم على الاستقرار في القرى والأرياف واستثمار الأرض في الزرع ويبدو أن ابن خلدون قد عد الزراع من أصناف البدو لانهم يعيشون بعيدا عن المدن لحاجتهم إلى الأراضي الواسعة لاستثمارها وهؤلاء القائمون على الفلح، والحيوان تدعوهم الضرورة ولا بد إلى البدو لأنه متسع لما لا يتسع له الحواضر .

وقد لاحظ ابن خلدون ان حياة البدو تتسم بالتقشف والاكتفاء بالضروري من الحاجات كما أن حياتهم صعبة وتحتاج إلى قدرة عالية على تحمل المشاق لأن رعي الحيوانات وخاصة الأبل يتطلب العيش في البوادي والتنقل فيها بشكل دائم . لذلك كان البدو اشد الناس توحشاً ، وينزلون من اهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم.

4. العصبية والبداوة :

إن مفهوم العصبية عند ابن خلدون هو المفتاح المنهجي لفهم أسباب وآلية ومقدمات ظهور الدولة والتطور الحضاري، أي مفتاح فهم التاريخ الفعلي. فمن حيث أصله اللغوي وثيق الارتباط بالعصب والأعصاب. ومنه العصبة والعصابة. إننا نعثر فيه على الجذر الطبيعي الفاعل في الحركة والإرادة. كما انه مصدر الألم والفرح، ومفتاح الحياة العملية والذهنية. وبدونه يجف ويبس كل ما في الإنسان، جسده وروحه وعقله. الأمر الذي يشير إلى الدفة العميقة بل المذهلة التي بحث فيها ومن خلالها ابن خلدون عن الصعب الذي تتحرك له كافة جوارح الإنسان والجماعة (القبيلة) وعقلة وروحه من أجل بلوغ المرام. وبالتالي يمكننا رؤية العلاقة الخفية والمرنة لوحدة الوجود الطبيعي والماوراطبيعي في مفهوم العصبية وقيمته المنهجية العميقة بهذا الصدد.

فالعصبية هي التعبير النفسي والعملي عن الوجود الطبيعي (البيولوجي) للإنسان والجماعة، وحالما تبلغ مرامها في السلطة والدولة، فإنها تضمحل وتتلاشى في بنية وأنساق الإبداع الثقافي والحضارة، أي أنها تتحول إلى ميدان الماوراطبيعي. وبهذا المعنى، فإن العصبية هي القاعدة المادية والاجتماعية الأساسية لقوة الروح الجماعي والأخلاقي والمعنوي للأتباع. من هنا توكيد ابن خلدون على أن الذين يفقدون عصبيتهم عادة ما يكونوا سريع الانقياد والخضوع . بمعنى إنها طبيعية ومكتسبة. إنها ليست شيئا ما أو حالة معطاة منذ

البداية. وبالتالي فهي صيرورة. كما يمكن صنعها من جديد. وقدم ابن خلدون مثالا تأويليا بهذا الصدد استند فيه إلى القصة القرآنية للتيه اليهودي بقيادة موسى. إذ نشأ فيه جيل لا يعرف القهر والمذلة، فنشأت لهم بذلك عصبية أخرى . بينما تتحول العصبية في مجرى صيرورة الدولة إلى مؤسسة قائمة بذاتها يربطها ابن خلدون بالجيش والعسكر. من هنا قوله، بأن "الشوكة والعصبية هي الجند" . وبالتالي، فإن العصبية صيرورة وكينونة وليست كيانا معطى منذ البدء ومرة واحدة وإلى الأبد.

ويربط ابن خلدون أصل العصبية وظهورها بأسلوب العيش البدوي. انها تظهر بوصفها المناعة الداخلية ضد العدوان الخارجي. وبالتالي تستلزم الخضوع الطوعي أو ما يعادل الطاعة القبلية. كما أنها بالضد من الفردية وذلك بسبب كونها مبنية على النسب الواحد . وكتب في معرض حديثه حول ارتباط العصبية بالنسب والأرحام بأن "العصبية إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه"

إن **مصطلح العصبة** مشتق من كلمة العصب ، وهو يعني الشد والربط وقد اطلق هذا الوصف على ما ينشأ بين أفراد القبيلة الواحدة من الشعور بقوة الصلة والالتحام . وتستند العصبية عادة على النسب ، وقد اوضح ابن خلدون ان العصبية لا تظهر بشكل واضح وقوي إلا بين البدو وذلك لان العصبية تقوم أساساً على النسب .

والنسب عند البدو بعيد عن الاختلاط والفساد بسبب ما تتسم به حياة البدو من قسوة وبعيد عن الأقوام الأخرى .

ان الوظيفة الأساسية للعصبية هي الدفاع عن القبيلة ضد القبائل الأخرى فالعصبية في العمران البدوي تقوم بالدور نفسه الذي تقوم به الأسوار والجند في العمران الحضري . فهي ضرورة حياة لا يمكن العيش والبقاء بدونها . لذا يضطر رئيس البدو إلى مصانعة اتباعه ومداراتهم ، لئلا يختل عليه شأن عصبيته فيكون فيها هلاكه وهلاكهم .

أن وظيفة العصبية لا تقتصر على الحماية والمدافعة كما قدمنا، بل تمتد الى المطالبة بالرئاسة والملك اذا وجد صاحب لديه القدرة على ذلك . يقول ابن خلدون : وصاحب العصبية اذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والاشباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس .

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

عصبيته بقوتها قوة الدولة في هرمها ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة .
وهكذا تخضع الدولة لحكم صاحب العصبية المتغلبة وهكذا نجد أن العصبية عند ابن خلدون ترتبط بشكل أساسي بالأسر البدوية القوية فاذا أتيح لأحدى هذه الأسر أن تصل إلى درجة من القوة تمكنها من قهر الأسرة التي تحكم الدولة بسبب تفككها واستسلامها لعوامل الترف فان هذه الأسرة الجديدة تخلف الأسرة القديمة في حكم الدولة .

5. البداوة والعمران الحضري :

لقد لاحظ ابن خلدون ان البدو اذا تغلبوا على بلاد ولم يكونوا حملة رسالة تهذب نفوسهم أسرع إلى تلك البلاد الخراب لأن من عادات البدو انتهاب ما في أيدي الناس وان رزقهم في ظلال رماحهم، وليس عندهم في اخذ اموال الناس حد ينتهون إليه بل كلما امتدت أعينهم إلى مال او متاع انتهبوه . فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلب السياسة في حفظ اموال الناس وخرب العمران . وقد استدل ابن خلدون على صحة ملاحظته بما حصل في عهده للشام وافريقية والمغرب لما جاز بنو هلال وبنو سليم منذ اول المائة الخامسة للهجرة وكيف لحق بها الخراب بعد ان كان ما بين السودان والبحر المدر كله عمراناً تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى .

فالظروف التي أدت بهؤلاء للتوجه نحو بلاد المغرب، والتي تمحورت في الصراع السياسي المتمثل في القطيعة السياسية التي أعلنتها الدولة الزيرية بإفريقية على الخلافة الفاطمية بمصر، أو بالأحرى في الصراع المذهبي الأيديولوجي وهو الصراع بين السنة والشيعة على مستوى العالم الإسلامي «الفاطميين بمصر والخلافة العباسية ببغداد» وتجسد على أرض المغرب في التقتيل الجماعي الذي قام به أهل القيروان في حق الشيعة في جميع إفريقية «ويقال أنه قتل بالقيروان وأحوازها نيف على 20 ألفاً» وفي نظرنا هذه الأسباب لوحدها غير كافية في تفسير الوجود الهلالي ببلاد المغرب . تلك النتائج أو الانعكاسات التي أحدثها هؤلاء بالمنطقة، والتي كانت في مجملها إن لم نقل كلها سلبية، والمتمثلة في تدمير وحرق وتقتيل وتشريد وتخريب مدن بأكملها وعلى رأسها القيروان ولم يسجل لهم إلا فضل واحد وهو تعريب المنطقة .

يبدو أن الخراب الذي أحدثه الهلاليون بالقيروان لقي اهتماماً زائداً من قبل المؤرخين أكثر من أي شيء آخر يتعلق بهؤلاء فراحت تبالغ في وصف همجيتهم والدمار الذي أحدثوه، ومع ذلك نحاول أن نميز بين النصوص التاريخية المتعلقة بهذا الشأن فابن خلدون يصفهم بقوله : « ... وأظهروا الفساد في ... » وفي موضع آخر في باب، في أن العرب إذا تغلبوا على الأوطان أسرع إليها الخراب فيقول : « وإفريقية والمغرب لما جاز إليها بنو هلال وسليم منذ أول المائة الخامسة وتمرسوا بها لثلاثمائة وخمسين من السنين قد لحق بها وعادت بسائطه خراباً كلها بعد أن كان ما بين السودان والبحر الرومي كله عمراناً تشهد بذلك آثار العمران فيه من المعالم وتماثيل البناء وشواهد القرى والمدر» .

أما إذا حصل الملك للبدو نتيجة إصطباغهم بصيغة دينية من نبوة أو ولاية او أثر عظيم من الدين على الجملة . فأن عصبيتهم تتحول إلى أداة حضارية للبناء بعد ان كانت أداة هدم ، ويتحول هؤلاء البدو بعد أن أذهب عنهم الدين صفة الغلظة والأنفة التي تدعو إلى التحاسد والتنافس إلى اناس يسهل انقيادهم واجتماعهم وتعاونهم على البناء والتعمير لأن الدين بما ينطوي عليه من مضامين حضارية قد اوجد لديهم الوازع الذاتي الذي يمنعهم من الظلم والعدوان .

وقد استدل ابن خلدون على صحة هذه النظرة بما حصل للعرب حينما عملوا رسالة الاسلام واقاموا الدولة العربية الاسلامية فقد شيد لهم الدين أمر السياسة بالشريعة واحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً وتتابع فيها الخلفاء حتى عظم ملكم وقوي سلطانهم .

6- حياة الدول :

ترتبط حياة الدول عند ابن خلدون بتطور احوال الأسرة الحاكمة من حيث انتقالها من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة ومن قوة العصبية وتغلبها إلى ضعفها وتفككها بتأثير حياة الترف والبذخ .

وقد قدر ابن خلدون المدة اللازمة لانتقال الدولة من حالة القوة إلى حالة الضعف بأعمار ثلاثة أجيال وهي لديه بحدود مائة وعشرين سنة على أساس أن متوسط عمر الجيل الواحد أربعون سنة .

وقد أوضح ابن خلدون عملية تحول الأسرة الحاكمة للدولة من البداوة إلى الحضارة ومن

القوة إلى الضعف عبر حياة الأجيال الثلاثة على الشكل الاتي :

ان عصر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال .

1. **الجيل الأول** ، لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون .

2. **الجيل الثاني** ، تحول حالهم بالملك والشرف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع .

3. **واما الجيل الثالث** , فينسون عصر البداوة والخشونة كأن لم تكن . ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته من النعيم ونضارة العيش فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ... فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته .

وهكذا تدخل الدولة في طور الأفول ، وفي ذلك يقول ابن خلدون : وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر و لا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا أن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلاً مستولياً و الطالب لم يحضرها و لو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزايد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع و لهذا يجري على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة وهذا معناه فأعتبره و اتخذ منه قانوناً يصحح لك عدد الآباء في عمود النسب الذي تريده من قبل معرفة السنين الماضية إذا كنت قد استربت في عددهم و كانت السنون الماضية منذ أولهم محصلة لديك فعد لكل مائة من السنين ثلاثة من الآباء فإن نفدت على هذا القياس مع نفود عددهم فهو صحح وإن نقصت عنه بجيل فقد غلط عددهم بزيادة واحد في عمود النسب و أن زادت بمثله فقد سقط واحد و كذلك تأخذ عدد السنين من عددهم إذا كان محصلاً لديك فتأمله تجده في الغالب صحيحاً والله يقدر الليل والنهار.

لقد شبه ابن خلدون عمر الدولة في هذا المجال بعمر الشخص ويبدو ان الذي دفع ابن خلدون لتشبيه عمر الدولة بعمر الشخص الطبيعي او قياسه عليه هو إنه كان يتحدث عن الدولة التي تحكم من عصبية خاصة فيكون عمرها مرتبطاً بمدى قوة أو تلاشي العصبية لدى هذه الأسرة .

إن ابن خلدون حين يحدد عمر الدولة بمائة وعشرين سنة لا يقصد بذلك الدولة كما نفهمها اليوم – وانما يقصد بها « سلطان الأسرة الحاكمة ، لذا فأن زوال سلطان هذه الأسرة نتيجة ضعف عصبيتها وتفككها ليس له تأثير كبير على حال العمران طالما اقتصر الأمر على تداول السلطة بين العصبيات الخاصة في اطار العصبية الكبرى التي تجمع هذه العصبيات في إطارها . اضافة إلى ما تقدم فأننا تجد اشارات متعددة في مقدمة ابن خلدون تتحدث عن دول كبرى « كلية » عاشت فترات أطول كثيراً من مدة المائة والعشرين سنة مما يدل على ابن خلدون لم تفته ملاحظة وجود دول كبيرة وتستند إلى عصبية عامة او عصبيات متعددة . بل قد تستند في بعض الحالات في حكمها وبقائها إلى عوامل غير عامل العصبية .

وندرج ادناه لبعض هذه الاشارات :

أ– يقول ابن خلدون وربما يحدث في الدولة إذا طرقها هذا الهرم بالترف والراحة أن يتخير صاحب الدولة أنصارا وشيعة من غير جلدتهم ممن تعود الخشونة فيتخذهم جندا يكون أصبر على الحرب وأقدر على معاناة الشدائد من الجوع والشظف ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم الذي عساه أن يطرقها حتى يأذن الله فيها بأمره ويكون ذلك دواء للدولة من الهرم فتستجد الدولة بذلك عمرا آخر سالماً من الهرم.

ب– لاحظ ابن خلدون ان بإمكان الدولة التي طالت مدة حكمها أن تستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل إيالتها وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها فلا يعقلون إلا التسليم لصاحب الدولة .

ان النص المتقدم يشير إلى أن بإمكان الدولة أن تعيش مدة طويلة جداً بحيث لا يذكر أحد من الأجيال مبدأها مما ساعد على رسوخها وعدم جرأة الناس على الخروج عليها .

ج – اكد ابن خلدون أن طول عمر الدولة يتناسب مع قوة العصبية التي تستند اليها لأن

مزاج وقوة الدول إنما هو بالعصبية فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها وكان أمد العمر طويلاً والعصبية إنما هي بكثرة العدد والوفرة .

لذا فقد عاشت دولة بني العباس في المشرق ودولة بني أمية في الأندلس أكثر من اربعمائة سنة وعاشت دولة العبيديين في المغرب مائتين وثمانين سنة ودولة الموحدين قد ناهز عمرها على مائتين وسبعين سنة . وهكذا ينتهي ابن خلدون بملاحظة نسب الدول في أعمارها على نسبة القائمين بها .

نخلص مما تقدم إلى أن ابن خلدون كان يميز بين نوعين من الدول : الدول العادية وهي التي قدر عمرها بمائة وعشرين سنة . والدول العامة او الكلية وهي التي احجم عن تحديد عمرها واكتفي بالقول أن عمرها يتناسب مع قوة القائمين عليها وسعة نطاقها .

٧. العلاقة بين الدولة والعمران والحضارة :

لقد عد ابن خلدون الدولة هي الإطار الذي يحفظ للعمران وجوده ويضمن له استمراره. فالدولة للعمران بمثابة الصورة من المادة , فكما ان الشيء لا يمكن تصوره إلا من خلال صورته عند الفلاسفة الاقدمين فكذلك لا يمكن تصور العمران البشري من دون الدولة .

وقد لاحظ ابن خلدون أن نمو الحضارة في المدينة وازدهارها يرتبط بالدولة ولهذا نجد الامصار التي في القاصية ولو كانت موفورة العمران تغلب عليها أحوال البداوة وتبعد عن الحضارة في جميع مذاهبها بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها . وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم وفيض أمواله فيهم .

وقد اوضح ابن خلدون أنه إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصير واحداً بعد واحد استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخاً ؛ لأن الحضارة ذات طبيعة تراكمية ويحتاج كل صنف منها إلى القوَمة عليه المهرة فيه. وبقدر ما يتزيد من أصنافها تتزيد أهل صناعتها ويتلون ذلك الجيل بها" فالحضارة هي حالة تنتجها الرفاهية التي تستدعي التفنن في أمور الحياة المنشئة بالطبع إلى تَوفر ونشأة الصنائع التي تتلون بذلك الجيل ويعطيها الطابع الخاص، وقابلية الحضارة في إنتاج طابعها هو روح الحضارة الذي تطبعه في منتجاتها. ومتى اتصلت الايام وتعاقبت تلك الصناعات حذق اولئك الصناع في صناعتهم ومهروا في معرفتها .

ويبدو أن ابن خلدون لم يكن يشترط لاستمرار الحضارة والعمران ان يبقى الحكم بيد دولة معنية سواء اكانت تلك الدولة دولة شخصية ام دولة كلية وانما الذي كان يعنيه هو تواصل الحكم والسلطان أو « الوازع ، الذي ينزع الناس عن العدوان .

لقد اشار ابن خلدون إلى أن تتابع الدول مجل حكم مصر من الأمصار قد يؤدي إلى تطور الحضارة وتقدمها (وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة) .

وقد استدل ابن خلدون على صحة آرائه المشار اليها اعلاه بتطور الحضارة في الشام ومصر والعراق فذكر ان الفراعنة دام ملكهم في الخليقة ثلاثة آلاف من السنين فرسخت عوائد الحضارة في بلدهم مصر، واعقبهم بها ملك اليونان والروم ثم ملك الاسلام الناسخ للكل فلم تزل عوائد الحضارة فيها متصلة . وكذلك ايضاً رسخت عوائد الحضارة باليمن لاتصال دولة العرب بها منذ عهد العمالقة والتبابعة الافاً من السنين واعقبهم ملك مصر وكذلك الخضارة بالعراق ... فلم يكن على وجه الأرض لهذا العهد احضر من أهل الشام والعراق ومصر .

وهكذا لاحظ أن ابن خلدون لا يربط بين اعمار الدول واعمار الحضارات . فأنه في الوقت التي تستمر فيه الحضارة في النمو والتطور الاف السنين في بعض الأمصار فان الحكم والسلطان ينتقل منها بين كثير من الدول .

ومع ذلك فأن ابن خلدون لا يتصور استمرار نمو الحضارة وتطورها إلى مالا نهاية وذلك لأن العمران كله من بداوة وحضارة وملك له عمر محسوس. كما أن للشخص عمر محسوس ويتبين في المعقول والمنقول ان الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموها وانه اذا بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء برهة ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط . فلتعلم أن الحضارة في العمران أيضاً ، وكذلك لأنه غاية لا مزيد وراءها وذلك أن الترف والنعمة إذا حصلا لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها .

وهكذا يتوصل ابن خلدون إلى أن الحضارة اذا بلغت غايتها فأنها تؤدي إلى فساد

الدولة والعمران وهو يرى أن غاية الحضارة هي انغماس رجال الدولة والرعية في الترف وضعف روح العمل والمدافعة في نفوسهم مما يؤدي إلى تفكك عصبية الدولة وضعف الروابط التي يقوم عليها المجتمع.

ان ابن خلدون لا يقصد من كلمة : فساد ، الدولة والعمران (موتهما) وانما يقصد منها المعنى الفلسفي الذي كان شائعا في عصره وهو «عكس الكون : والكون هو حصول الصورة الهيولي والفساد انخلاعها عنه» .

الهَيُولَى : مادَّةُ الشيء التي يصنَع منها ، كالخشب للكرسيّ ، والحديدِ للمسمار ، والقطنِ للملابس القطنية .

الهَيُولَى (عند القدماء) : مادةٌ ليس لها شكل ولا صورة معيّنة ، قابلةٌ للتشكيل والتصوير في شتَّى الصور ، وهي التي صنع الله تعالى منها أَجزاءَ العالم الماديّة

الهَيُولَى : التخطيط المبدئي للصُّورة أَو التِّمثال .

ومن ثم فان فساد العمران يعني انفكاك صورته والدولة ، عن مادته « العمران.» نتيجة انغماس اهل العصبية من حكام الدولة في الترف « الحضارة » .

نخلص مما تقدم أن ابن خلدون لا يقصد من تعبير أن الحضارة مفسدة للدولة والعمران, أن الحضارة حسب مفهومه تؤدي إلى فناء الدولة والعمران كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان ، وانما يقصد تحلل وتفكك الأسرة الحاكمة نتيجة ضعف عصبيتها بحكم انغماسها بالترف وبالتالي فقدانها القدرة على قيادة الدولة والمجتمع بسبب تفكك الانظمة والعلاقات التي كانت تساعدها على الحكم مما يفسح المجال لمجيء فئة اخرى ذات عصبية قوية لتتولى السلطة .

- إبن خلدون وفلسفة التاريخ :

هل يمكن عد دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعية التي عرضنا ابرز معالمها أنفأ دراسة في فلسفة التاريخ وعد ابن خلدون بالتالي فيلسوفاً للتاريخ بل ومنشيء فلسفة التاريخ على صعيد الفكر الانساني ؟

أن من المعروف إن أول من استعمل مصطلح فلسفة التاريخ هو فولتير في كتابة

طبائع الأمم وفلسفة التاريخ، الذي أصدره في سنة 1756 م . وكان يعني به دراسة التاريخ الحضاري للأمم من وجهة نظر عقلية ناقدة . ثم توالت الكتابة بعد ذلك في هذا المجال واصبح لهذا الفرع من الدراسة مقومات خاصة يقوم على اساسها وهي :

1- الكلية :-

أن فلسفة التاريخ تبحث عن المعاني الكلية في احداث التاريخ فتحاول أن تجمع الحوادث والاخبار التي حصلت في مختلف العصور وفي مختلف أنحاء العالم من أجل الوصول إلى قوانين كلية تفسر لنا تاريخ الانسانية .

2-العلية :-

هي موضوع فلسفي تعني العلاقة بين حدث يسمى السبب وحدث آخر يسمى الأثر، بحيث يكون الحدث الثاني نتيجة للأول. ويكفي أن نعتبر السببية العلاقة المباشرة التي تربط بين الأحداث، والأجسام، المتغيرات المختلفة وأيضا الحلات المختلفة للأجسام. وعليه ان فلسفة التأريخ تحاول تجاوز العلل الجزئية التي يبحث عنها المؤرخون لتفسير الوقائع الفردية المحصورة في زمان ومكان محددين إلى محاولة العثور على علة عامة او اكثر لتفسير مجمل حوادث التاريخ الانساني وبذلك تختلف مقولات فلسفة التاريخ عن مقولات التأريخ اختلافا جوهريا . فلقد استبدلت الكلية بالفردية وتجاوزت فلسفة التاريخ مقولتي الزمان والمكان إلى وراء الزمان والمكان ، وحلت الوحدة محل الكثرة .

لقد تنبه الكثير من الباحثين وخاصة في الغرب إلى أن مقدمة ابن خلدون التي كتبت قبل كتابة فولتير بنحو اربعة قرون قد تضمنت فلسفة للتاريخ . لذا اعلنوا أن ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ .

فقد ذكر روبرت فلنت في كتابه «**تاريخ فلسفة التاريخ**» أن كل من يقرأ مقدمته : بإخلاص ونزاهة لا يستطيع الا أن يعترف بأن ابن خلدون في ادعاء هذا الشرف – شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ – اقوى واثبت من حق كل كاتب آخر سبق , كما قرر ارنولد توينبي أن ابن خلدون قد أدرك وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ ، هي بلا شك اعظم عمل من نوعه .

ويبدو أن الذي حمل هؤلاء الباحثين على عد ابن خلدون اول من كتب في فلسفة التاريخ هو ما تضمنته مقدمته من أراء ونظريات تدخل ضمن دائرة المقولات التي تناولتها فلسفة التاريخ والتي يمكن ايجازها ، بما يأتي : -

1- الكلية :- لقد حاول ابن خلدون أن يدرس تاريخ أوسع مساحة من العالم سمحت له ظروف عصره بدراستها فدرس تاريخ شمال افريقيا والأندلس ومجمل تاريخ الدولة العربية الاسلامية في المشرق مع الإشارة إلى تواريخ الدول التي سبقتها او عاصرتها . وقد حاول ان يخرج من هذه الدراسة بنظريات عامة عن العصبية والدولة والحضارة وغيرها من الظاهرات الاجتماعية التي تجعل ابن خلدون رائدا في مجال دراسة التاريخ على اساس حضاري .

لقد حاول بعض الباحثين اثبات آن دراسة ابن خلدون تفتقد إلى صفة الكلية ؛ لأنه لم يقم بعملية استقراء شامل لتاريخ العالم . بل انه قد قصر دراسته على تاريخ العرب بمشرقه ومغربة . الا ان هذا الحكم فيما نرى فيه بعض المبالغة إذ ان دراسة ابن خلدون لم تقتصر على المغرب العربي فقط بل شملت تاريخ العرب والمسلمين في المشرق والمغرب مع الإشارة إلى تاريخ الامبراطوريات التي سبقتهم وعاصرتهم . وهذا اقصى ما كانت تسمح به الظروف التي عاش في ظلها ابن خلدون. ان ما يطلبه هؤلاء الباحثون من ابن خلدون لم يقم به حتى المؤرخون المعاصرون بضرورة تامة رغم تطور وسائل المواصلات وتيسر وسائل جمع المعلومات في العالم .

2- العلية : اوضح ابن خلدون في بداية مقدمته أن التاريخ ليس مجرد اخبار عن الايام والدول والسوابق من القرون الأولى . فأن هذه الأخبار لا يقدر أن تكون أمورا ظاهرية يتساوى في ملاحظتها العلماء والجهال . ان التاريخ في حقيقته يتجاوز هذه المظاهر إلى البحث عن العلل والأسباب المحركة للأحداث . فالتاريخ كما يقول ابن خلدون : وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. لذا فقد توصل ابن خلدون إلى أن دراسة التاريخ وفقا لهذا المنهج يمكن عدها عن جدارة من ضمن الدراسات الفلسفية (الحكمة) . فالتاريخ وفقا لهذا المنظور : لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق.

إن مما تقدم يدل على ان ابن خلدون كان يدرك بوضوح أن علمه الجدير هو من

ضمن علوم الفلسفة التي تستند إلى العقل في دراسة الظواهر الاجتماعية في اطارها التأريخي . فهذا العلم إذاً كما ادرك ابن خلدون هو فلسفة التأريخ ، على الرغم من انه لم يستعمل هذا المصطلح .

أن عدم تطابق المفاهيم المعاصرة لفلسفة التاريخ مع المفاهيم التي طرحها ابن خلدون قبل ستة قرون بصورة تامة لا يقدم المبرر الكافي للعقول بعدم دقة وصفها بفلسفة التاريخ كما ذهب الى ذلك الدكتور الجابري لأن الافكار والمفاهيم تنمو وتتغير بمرور الزمن حتى في داخل العلوم الراسخة المستقرة على قواعد واضحة فكيف إذا كان الأمر متعلقا بأحد العلوم الناشئة كفلسفة التاريخ، ومع ذلك فان الدكتور الجابري يسلم بأن نظريات ابن خلدون او بعضها في الأقل تبدو للباحث اقرب الى فلسفة التاريخ منها الى اي صنف آخر من الدراسات الاجتماعية . خصوصاً وان ابن خلدون نفسه يؤكد كما رأينا سابقا ، على العلاقة المتينة بين علمه الجديد والفلسفة .

لقد كان لابن خلدون فضل في تأسيس فلسفة التاريخ ، وكان من الطبيعي ان يترك للأجيال اللاحقة متابعة جهوده في توسيع وتعميق وتطوير مسائل هذا العلم .

يقول دي بوير الأستاذ في جامعة امستردام في خاتمة كتابه عن تاريخ الفلسفة في الإسلام : (... وابن خلدون إذ يمهد السبيل لعلم جديد ، لا يشير الا لمسائله الكبرى . ولا ينوه بموضوعه ونهجه الا بالإجمال ، وهو يرجح أن يأتي من بعده بلا فيواصلوا ابحاثه ويظهروا مسائل جديدة , معتمدين على الفكر الصحيح ، والعلم المبين) .

ملاحظات حول التفسير الحضاري عند ابن خلدون:

أبدى العديد من الباحثين بعض الملاحظات النقدية على بعض اراء ابن خلدون ونظرياته وكان ذلك امراً طبيعياً بعد أن قطعت الدراسات الاجتماعية والفلسفية شوطاً طويلاً من التطور **وسنعرض في النقاط الآتية أهم هذه الملاحظات بإيجاز** .

1- مبالغة ابن خلدون في أثر القادة والحكام في شؤون الاجتماع والتطور الاجتماعي . لقد ارجع ابن خلدون تطور العمران والحضارة إلى الدولة بوصفها حكاماً أو أسرات حاكمة . ورغم أن للحكام دوراً لا يمكن إنكاره في هذا المجال الا ان من الخطأ المبالغة في تقدير هذا الدور وذلك لأنه لا يتاح للقادة والزعماء والمصلحين والمفكرين النجاح في

رسالتهم إلا اذا كانت مجتمعاتهم مهيأة لقبول ما يدعون إليه ، وكانوا مترجمين ترجمة صادقة عن اتجاهات وميول عامة اخذت بوادرها تظهر في هذه المجتمعات .

2- تشبيه ابن خلدون الجماعة الإنسانية بالكائن :- لقد شبه ابن خلدون الدولة والعمران بالكائن الحي، مثلما ان الكائن الحي يولد وينمو ثم يشيخ ويموت ولا سبيل إلى تغيير هذا المصير المحتوم فكذلك الدول والحضارات تولد وتنمو ثم تشيخ وتموت . ان هذا التشبيه يقود إلى الخطأ في فهم الجماعة الانسانية ؛ لأن الجماعة الإنسانية تتألف من افراد وكل فرد منهم قائم بذاته ولا يمكن أن تصل علاقته بأفراد مجتمعه مهما كانت قوية نفس درجة ترابط أعضاء الجسم ببعضها كترابط القلب بالأعضاء مثلاً , كما أن الجماعة الإنسانية تتجدد باستمرار نتيجة كحركة المواليد التي تعوض الوفيات وتزيد . لذا فأن الجماعة لا تمر نتيجة لذلك بأعمار أو مراحل حياة شبيهة بمراحل حياة الكائن العضوي لأن الجماعة فيها دائماً أطفال وشبان وكهول وشيوخ . كما أن نمو الجماعة مستمر ، فهذا العمر يتألف من اجيال يلي بعضها بعضا. وهذه الأجيال غير متوازية لا في تواريخ ميلادها ولا في كيفية تطورها وإنما هي تتداخل بعضها في بعض . ومن ثم ليس من الصحة بمكان دراسة المجتمع والظاهرات الاجتماعية من خلال النظرة العضوية التي تشبه الجماعة بالكائن .

3- الحركة الدورية للتاريخ :- لقد تصور ابن خلدون حركة التاريخ حركة دورية ، فهي حركة انتقال تمر من البداوة إلى الحضارة عبر الدول . ولكن الدولة عند ابن خلدون تحمل معها منذ نشأتها بذور انهيارها. مما يجعلها محكوماً عليها بالاضمحلال والزوال . تاركةً المجال مفتوحاً لقيام جماعة بدوية هي الأخرى بتأسيس دولة جديدة تلاقي هي الأخرى نفس المصير .

لقد تساءل أحد الباحثين : **لماذا كانت حركة التاريخ التي جسدها ابن خلدون في الانتقال من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة حركة دورية لا حركة مستقيمة ؟** ان جواب ابن خلدون على هذا السؤال الخطير لا يتناسب مع عمق الشكل الذي يطرحه . هو يرى فيه إحدى العوارض الذاتية للعمران تحدث فيه بالطبع ومن ثم فلا جمال للبحث في أسبابها وعواملها خارج نطاق فكرة الطبع التي هي على ما يبدوا نتاج فهمه العضوي للجماعة الانسانية .

ومن الملاحظ أن التفسير الدائري لحركة التاريخ ليس موضع قبول من قبل الباحثين وخاصة كما يعرضها ابن خلدون . فمن الواضح أن التاريخ لا يعيد نفسه لأن التاريخ ليس تياراً واحدا بل هو تيارات مختلفة يسير بعضها مع بعض دون توازن تام أو اتفاق كبير في الغالب : تيارات بشرية وفكرية واقتصادية ودينية وما إلى ذلك ، وهذه لا يمكن ان تسير في سرعة واحدة او على نسق واحد حتى يتكون منها كل واحد . ومن هنا فلا يمكن أن ننكر فترة من فترات التاريخ الا في الظاهر فحسب .

4- الحضارة مفسدة للعمران:- لقد عد ابن خلدون الحضارة (الأحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران) وفرق بينها وبين الترف فقرر أن غاية العمران هي الحضارة والترف وأنه إذا بلغ غايته انقلب الى الفساد .

وقد لوحظ ان ابن خلدون يخطيء هنا خطأً أساسياً فأن التحضر والتدرج في مراتب الحضارة لا يضعف الانسان او الجماعة بل يقويه ويقويها . فأن الحضارة علم ومعارف وخبرة وتجربة . وكل هذه تزيد ملكات الإنسان إرهافا وتفجير في كيانه ينابيع جديدة من القوة .

ويبدو أن الذي جعل ابن خلدون ينقم على الحضارة ويهاجمها ما لاحظه من سوء استخدام الأسر الحاكمة واعوانهم لوسائل الحضارة . ان الحضارة التي تكلم عنها ابن خلدون هي حضارة الترف وسوء استخدام أدوات الحضارة . حضارة الأرستقراطية البدوية المتسلطة على رقاب الناس بقوة العصبية القبلية والتي هي حضارة الاستهلاك بغير حساب ودون انتاج .

أن الملاحظات النقدية أنفة الذكر رغم قوتها ووجاهتها لا تقلل من شأن اراء ابن خلدون ونظرياته ولا تمس بمكانته في التاريخ لان هذه الملاحظات قد جاءت بعد عدة قرون من كتابته للمقدمة. حيث اجريت الكثير من البحوث والدراسات للظواهر الاجتماعية ، والحضارية التي كان لابن خلدون فضل السبق والريادة ودراستها والتعريف بها .

التفسير الحضاري للتأريخ عند فيكو (1667 م-1744م)

تمهيد : ولد جيوفان باتيستا فيكو في مدينة نابولي الإيطالية في سنة 1967م. وكان والده فقيراً ومع ذلك فقد وفر لابنه سبل التعليم التي مكنته من أن يكون مدرساً في جامعة نابولي بعد ذلك .

لقد أحاط فيكو في مطلع حياته بثقافة عصره ودرس اللغات القديمة والفلسفة المدرسية وعلم اللاهوت ، وعلم الحقوق . كما درس الكتب القديمة دراسة متقنة في احد الأديرة .

وحين عمل فيكو مدرساً في جامعة نابولي وجد أن من الضروري أن يكرس جهده لوضع الأسس التي عليها منهاج البحث التاريخي ، اسوة بما فعل بيكون في وضع الأسس لمنهاج البحث العلمي. ولكنه في سباق نشاطه في هذا السبيل وجد نفسه في مواجهة مع مدرسة ديكارت الفلسفية التي ترفض جميع انواع المعرفة التي تأتي من غير طريق العلوم الرياضية. فحاول ان يبرهن على أن المنهج الرياضي لا يمكن ان يكون هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة في كافة فروعها وعمل على تحديد معالم منهج خاص لدراسة التاريخ يتلاءم مع طبيعته .

لقد عرض فيكو منهجه وآرائه بشكل مفصل في كتاب العلم الجديد ، الذي اصدر طبعته الأولى في سنة 1725 م وأعيد طبعه مرتين في حياته مما يدل على اهتمام الناس به وحسن استقبالهم له .

القواعد المنهجية لدراسة التاريخ :

ان شهرة فيكو ترجع بالدرجة الأولى إلى القواعد المنهجية التي دعا إلى اتباعها في مجال البحث التاريخي ، والتي يمكن تصنيفها إلى قواعد تحذر المؤرخ من الوقوع في الوهم والخطأ واخرى توضح له الطرق التي يستطيع بها ان يسمو على مجرد الاعتماد على رواية الثقات من المؤرخين .

أولاً :– أوهام المؤرخين :

حذر فيكو المؤرخين من الوقوع في مجموعة من الأوهام القاتلة والتي يمكن حصرها في خمسة أوهام :–

1– وهم التهويل والتفخيم : حيث ينكب المؤرخ على دراسة الفترات التي كانت فيها أمته تبلغ أوج قوتها ومجدها ، متناسياً الفترات الأخرى. فالمبالغة في تقييم العصر الذي يدرسه المؤرخ لقد لاحظ فيكو أن المؤرخ كثيرا ما يبالغ في نسبة العظمة والثراء والقوة إلى العصر الذي يدرسه في الوقت الذي كان عليه أن يدرك مسالة في غاية الأهمية وهي ان ما يجعل فترة من الفترات جديرة بالاهتمام والدراسة ليس ما تحقق فيها من امجاد حقبة بقيمتها وحدها ،

ولكن علاقة هذه الفترة بسياق الأحداث التاريخية كلها .

2- وهم غرور الأمم: حيث يركز المؤرخ على انتصارات شعبه فقط ويضرب صفحاً عن هزائمه ويتناساها .

3- وهم الثقافة الأكاديمية أو غرور المتعلمين: حيث يتصور المؤرخ أن الأبطال السابقين الذي يذكرهم التاريخ كانوا يمتلكون ثقافة عالية. إذ يغفل بعض المؤرخين اثناء دراستهم عن الفصل بين ثقافتهم وطريقة في التفكير وبين ثقافة الشخصيات التاريخية التي يدرسونها ، فيقدمون هذه الشخصيات وكأنها من طرازهم علماء وطلبة علم .

4- وهم التعاقب العلمي للأمم: حيث ينسب المؤرخ ازدهار أمة ما باستفادتها من علوم الأمم السابقة لها ، نافيا بذلك عن أصحابها كل عمل إبداعي.

5- وهم الاقتراب : هو أن يظن المؤرخ بأن الأمم السابقة هي أعرف بأحوال الأمم السابقة لها وهذا خطأ، فمثلا نحن نعرف عن الحضارة البابلية أكثر مما كان يعرف عنها العباسيون وهم أقرب زمنياً إليها.

وقد وضع فيكو مجموعة من القواعد التي تعين المؤرخ على التحلي بالموضوعية أثناء تحرير موضوعه يمكن اجمالها فيما يلي :

- توظيف الدراسات اللغوية والانفتاح على اللغات القديمة لكي يسهل على المؤرخ التعرف على عالم الاسلاف من خلال مفردتاهم اللغوية التي استعملوها .

- ضرورة التعامل مع أساطير الأولين على انها وثائق تاريخية تبين لنا كيف عاش القدماء وتمثلاتهم واسلوب تفكيرهم ومعتقداتهم حول مختلف القضايا وعدم الاستهزاء بها أو تركها على أنها مجرد هراء بالنسبة للمؤرخ الحديث بل ضرورة التعامل بها بتعمق لأجل فهم ماضيهم وكيف كان ؟

- عدم التسليم بما اوردته النصوص القديمة على انه حقائق مسلم بها ، بل وجب على المؤرخ ان يعلم مدى التشويه الذي لحق بها ويرجعها الى ظروف عصرها حتى يعلم مدى صدق وقوعها ، كما عليه أن يحقق في مدى صدق رواتها وهو ما يقابل الجرح والتعديل عند المسلمين.

- يجب قراءة الروايات التاريخية انطلاقا من عقليات اصحابها وعصرهم وليس انطلاقا من عصر المؤرخ. لأن لكل مرحلة من مراحل تطور المجتمعات طابعاً عاماً يميز عقليات الناس

فيها ويطبع نتاجهم الثقافي بطابعه الخاص .

تطور المجتمعات البشرية أو الدورة الحضارية لدى الفيلسوف فيكو:

نعني **بالدورة الحضارية** تلك الأطوار والمراحل التي تمر بها حضارة أو مجتمع (أمة) أثناء حركته، حيث تبدأ بالنشوء والميلاد، ثم تنتقل الى الازدهار والنهضة وأخيرا الى التدهور والسقوط، لتعيد كرتها من جديد، وفي مجتمع آخر ليس بالمجتمع الوليد، فالتاريخ الإنساني حلقات متسلسلة تشكل الحضارة إحدى وحداته، فهي في صيرورتها لا تسير في تقدم ورقي مستمرين، بل تجري إلى تأخر وانحطاط، حيث أنها تسلك دورات مستقلة، لكل منها مراحل تقدم ورقي ومراحل تأخر وانحطاط.

يرى الفيلسوف فيكو أن المجتمعات الانسانية تمر في تطورها الحضاري بثلاث مراحل وكل مرحلة من هذه المراحل أعلى من سابقتها وبهذا يكون في فلسفته قد أدرك تطلعات البشرية وهواجسها وأحلامها وإنجازاتها المحفوفة بالمخاطر وإحباطاتها وهزائمها، وأطلق على هذه المراحل تسمية العصور وهي :

1- عصر الآلهة: حيث تسود في هذا العصر الخرافات والأوهام والخوف من الظواهر الطبيعية والتي تعد في نظر الناس تعبيراً عن إرادة الآلهة في حالات الرضى والغضب ، وتحكمها المطلق في المصائر البشرية، وتكون طباع البشر والشعوب خلال هذه الفترة فضة وغليظة. وتتصف بالوحشية أو الهمجية، بحيث يحكم الإنسان الخوف من ما هو فوق الطبيعي. فتخرج أمة من الأمم بشكل تدريجي من حالتها البدائية لتدخل هذا العصر . كما تسيطر فكرة الارواح الخيرة والأرواح الشريرة على عقول الناس وبذلك تكثر بينهم الأساطير . أما السلطة في هذا العصر فتكون بيد الكهنة الذين يحكمون الناس بإسم الآلهة .

2- عصر الأبطال أو البطولة : ينتقل المجتمع من عصر الآلهة الى عصر البطولة بشكل تدريجي ومما ساعد على هذا الانتقال هو اتحاد مجتمعات متعددة مع بعضها من أجل مواجهة الأخطار الداخلية أو الخارجية . ويتميز هذا العصر بحب البطولة وتمجيد القوة ويظهر ذلك واضحاً في الدين والأدب والأساطير , كذلك تنتقل السلطة في هذا العصر من أيدي الكهنة ورجال الدين الى رجال الحرب . وبذلك تصبح القوة هي القانون النافذ , أما

النظام العام في المجتمع فيصبح نظاماً أرستقراطياً يقوم على أساس الفصل بين السادة والعبيد .

3- **عصر الإنسان** : يبدأ هذا العصر حينما تنجح جماهير الشعب في الحصول على حقوق المواطنة والذي يحقق فيه العامة حقوقًا متساوية . وبذلك تصبح أهم سمة لهذا العصر هي الديمقراطية والاعتراف بالمساواة بين البشر . كما يتسم هذا العصر بالعقلانية والتطلع للسيطرة على الطبيعة وتسخيرها من أجل خدمة الناس . فتوضع الانظمة والقوانين على أساس العقل والمنطق , كما تظهر سمات هذا العصر أيضاً في اللغة والأدب . ولكن هذه المرحلة تواجه مشاكل الفساد والانحلال والصراعات واحتمال العودة إلى الهمجية البدائية نتيجة تطرف الجماهير في المطالبة بحقوقها وبالتالي تتفكك العلاقات الاجتماعية ويستنفذ الفكر طاقاته الابداعية فتعود الحياة كسابق عهدها الأمر الذي ينذر الى انتهاء هذا العصر ، وتكون هذه النهاية عادة إما عن طريق غزو اجنبي من الخارج أو انحلال اجتماعي شامل من الداخل . وبذلك يعود المجتمع ليبدأ دورة حضارية جديدة ذات ثلاث عصور التي مر ذكرها . إلا أن الدورة الجديدة تكون برأي فيكو أرقى من الدورة الحضارية السابقة .

فلسفة التاريخ عند فيكو :

تأثر فيكو في فلسفته بأفلاطون الإغريقي، كما تأثر أيضا بالنظرة اللاهوتية للتاريخ رغم بعض الاختلافات بينه وبين رجال الدين، فيرى أن التاريخ يسير وفقا للعناية الإلهية ، ومع ذلك فالإنسان مخير ، لكن العناية الإلهية هي من تدخلت في صنع العالم ووضع الغايات ، وقد قسم العناية الإلهية إلى قسمين : عناية عامة وهي غير مباشرة خاصة بالأمم الدنيوية التي تدين بغير المسيحية ، وعناية خاصة تتعلق بالتاريخ المقدس للشعب المختار (اليهود والمسيحيين) فهم يحظون باتصال مباشر مع الخالق. كما رأى أن أساطير الكتاب المقدس هي "مسلمات" لا يجب الخوض فيها.

فيكو والدورة الحضارية في ميزان النقد :

إذا أردنا التمعن في دورة فيكو ودورته الحضارية كان لزاما علينا تسليط الضوء على أهم الجوانب الإيجابية والسلبية في نظريته وذلك من أجل تقييمه وذلك من خلال العديد من الآراء التي أبداها المفكرين والكتاب وعليه سوف نتطرق :

أولا : أهم الجوانب الإيجابية والتي نذكر منها :

1- يمكن القول أن فيكو هو امتداد وفي وأمين لرواد النزعة الإنسانية في عصر النهضة ، ولقد جعل الإنسان محور الدائرة ومركزها فإن كان الله هو خالق الطبيعة ، فالإنسان هو صانع التاريخ أي أن فيكو جعل من الإنسان جوهر المعرفة وموضوعا لها ليس هذا فحسب بل جعله موضوعا للتاريخ وصانعه.

2- يمكن أيضا استخراج دراسة جمالية من نظرية فيكو في اكتشاف حقيقة هوميروس ومن نظريته في أصل الشعر ، وهي مشكلة شغلت العديد من المفكرين في القرن ال19 ومن نظريته في أصل اللغات والحروف ودراسته في الاشتقاقات اللغوية أي أن دراسة فيكو في الحضارات لم تكن دراسة سطحية بل تعمق فيها واكتشافه لجماليات بعض الحضارات "كحقيقة هوميروس"

3- إضافة إلى أنه مؤسس فلسفة التاريخ في الفكر السياسي أو بالأحرى مؤسس علم التاريخ فقد استطاع أن يستخلص البنية النظرية للتاريخ مستخلصا القانون العام الذي يحكم مسار التاريخ وتطوره . فقد جعل العديد من المفكرين من فيكو مؤسسا لعلم التاريخ رغم أنه ابن خلدون كان السباق في ذلك .

4- استحدث فيكو نظرة جديدة للتاريخ فبعد أن كان التاريخ يقتصر على الأحداث السياسية والمعارك الحربية وسير الأبطال وأصبح يهتم بمشكلة أصول تكوين المجتمع المدني أي أصبح من اهتمامه بالحضارة وسير المجتمعات البشرية وتنظيماتها نحو التطور والتقدم.

5- قيامه بدراسة التاريخ دراسة حية من خلال المستندات والوثائق وما خلفته الشعوب القديمة في آدابها وأشعارها وذلك من خلال جمعه للعديد من الآثار الدالة على الحضارات السابقة كالنقود والتماثيل ومحاولة دراستها بأبعادها الزمانية.

6- إن بحث فيكو في نشأة المجتمعات الإنسانية كان أكثر واقعية من فلسفة عصره أمثال أوغست كونت". الأن بحوثه لم تكن مجرد نظريات كما هو معروف عند الفلاسفة السابقين أما الإنسانية من منظور فيكو هي شعوب معترف بها ولها وجودها الزمان والمكاني .ضف إلى

ذلك التوضيحات التي قدمها فيكو للدراسات التاريخية من خلال ملاحظاته المنهجية التي استفادت من منهج البحث التحليلي الذي كان سائدا في أوروبا في القرن ال17 والتي استطاعت أن تخطو بهذا المنهج خطوة للأمام بأن أضافت إليه البعد الإنشائي من أجل دراسة التاريخ والتعرف على حقائقه تعرف أفضل وبذلك تمكن فيكو من تجاوز ضيق النظرة الديكارتية إلى المعرفة والدعوة إلى أساس أوسع وأعمق لنظرية المعرفة». فمنهجه حاول دراسة التاريخ دراسة واقعية من أجل معرف الحقائق التاريخية بكل أبعادها.

إلا أن هذا لا يعني أن مذهبه خال من كل التناقضات والنقائص فقد تعرض مذهبه هذا للعديد من الانتقادات اللاذعة من قبل العديد من المفكرين والتي سوف نتطرق إليها بإيجاز:

ثانياً : أهم الجوانب السلبية والتي نذكر منها :

إن الأفكار الأساسية في فلسفة فيكو تعوزها الروح العلمية كما أن تقييمه للحضارات القديمة يشوبه التعصب الديني وليس ذلك مما ينتقص من نظريته بل إنه إذا تعرضت قصص العهد القديم للنقد التاريخي كما حدث في عصر التنوير ، فإنه يلزم عن هذا الانهيار للأفكار الرئيسية في فلسفته وأن الالتزام بقصص العهد القديم في فلسفة التاريخ يفرض على المؤرخ والمفكر قيدا بشده اللاهوت بقدر ما يبعده عن العام .

لأن نظريه فيكو لم تكن دراسة علمية بل غلب عليها الطابع الوصفي أكثر منه التحليلي حيث أنه أسهب وبشكل كبير في وصف تاريخ اليهود والتي غلب عليها الطابع الديني مما أبعده على الجانب العلمي لأنه كي نطلق الحكم على نظرية على أنها علمية وجب علينا أولا التحرر من كل القيود الرئيسية لكي تكون في المستوى العلمي الصحيح ، فنظريته هذه حول التاريخ الجزء الأكبر منها إن لم نقل كلها كانت مأخوذة من الكتاب المقدس لأكما اعتمدت و بشكل كبير على الأساطير والخرافات وهذا ما جعلنا نجري مقارنة بين نظريته هذه ونظرية ابن خلدون « إن ابن خلدون يتفوق على فيكو تفوقا كبيرا من خلال شمول النظر ونزعة التعمق وطريقة البحث والاستقراء فابن خلدون يقترب من طرائق الأبحاث العلمية الحديثة بوجه عام وطرائق الأبحاث التاريخية والاجتماعية بوجه خاص اقترابا واضحا ولذلك فإن حق ابن خلدون في التسمية بمؤسس فلسفة التاريخ أقوى من حق فيكو». و ليس هذا فقط فقد تفوق ابن خلدون على فيكو من الناحية الزمنية بكثير لأن المادة التاريخية الكافية في زمن فيكو لم تكن متوفرة وخصوصا في الفترة التي عاشها لهذا لم يستطع ولم يكن بمقدوره تدوين التاريخ بطريقة علمية

صحيحة ، لأنه اعتمد فقط على تراث الحضارتين اليونانية و الرومانية وهمش باقي الأمم وهذا ما عاب فيكو كثيرا.

أضف إلى ذلك أنه أسهب بشكل كبير في استخدامه لفكرة العناية الإلهية « استخدم فيكو العناية الإلهية استخداما واسعا في تفسير أحداث التاريخ وبطريقة تبدو غير واضحة وتدعو للارتباك ولم يحدد تحديدا واضحا لطبيعة الصلة بين العناية الإلهية الخاصة والعناية الإلهية العامة ، الأمر الذي جعل فلسفته للتاريخ بعيدة عن المتطلبات العلمية وهي في الوقت ذاته لا تحظى بمباركة أصحاب التفسيرات الرئيسية فقد عدوا حديثه عن العناية الإلهية مجرد تغطية لإخفاء حقيقة معتقدة الوضعي الإنساني البعيد عن التوحيد.. ففكرة العناية الإلهية جعلت من فلسفة فيكو أكثر غموضا وتناقضا في الوقت نفسه ، فلب التناقض يكمن في أنه جعل من الإنسان صانع التاريخ وهذا الأمر يتنافى مع سلطة العناية اللألهية التي تقود وتوجه التاريخ وهذا ما أكد على ميزة الإزدواجية في تفكيره.

بالإضافة إلى فكرة أخرى تميزت بها فلسفة فيكو وهو حديثه عن الدورة الحضارية « إن نظرية فيكو حول الدورات الحضارية والعصور التي تمر بها كل دورة تنطوي على تبسيط مدخل بالحقيقة التاريخية وتقوم فضلا على ذلك على افتراض قوانين صارمة تتبعها الإنسانية في تحولها من مرحلة إلى مرحلة في حين أن هذه المراحل تتداخل فيما بينها ، كما أن ملامح كل منها قد تجد إلى جانب الأخرى في الكثير من الأحيان لذلك فقد رأى كروتشيه أن النظرية عند التطبيق تبدو مثقلة بالاستثناءات».

ليست جميع اراء فيكو نتيجة استقراء واضح لأحداث التاريخ بل ان الكثير من الآراء المسبقة قد حددت تفسيراته . انه مع انتقاده لديكارت لبعده عن التجربة . فانه حدد منهجه بما يماثل عالم الهندسة الذي يضع اوليات ثم يستنبط منها . وقد وضع فيكو مائة واربعة عشر مسلمة جعلها اوليات غير قابلة للنقاش نقدم ثلاثة منها على سبيل المثال :

أ. ينقسم الجنس البشري إلى نوعين : العمالقة والبشر ذوي القامة المتوسطة وينتمي النوع الأول إلى الأمميين بينما ينتمي النوع الثاني إلى العبرانيين .

ب. أن هذا الاختلاف بين البشر يرجع إلى أن تربية العبرانيين تربية انسانية بينما تربية الأمميين تربية بهيمية

ج. ان الله تعالى منع العبرانيين من الكهانة بينما كانت الكهانة اساس المجتمع عند جميع

الامم الوثنية . لذا انقسم العالم إلى قسمين أساسيين : عبراني وأجنبي .

وعليه فإن النظرية الفيكوية القائلة بان التاريخ أو الحضارة على حد سواء يسير في شكل دوري ويعيد الكرة من جديد وبأن تعاقب الحضارات في شكل لولبي مستمر دون انقطاع فهذه النقطة بالذات قد شكلت نقطة ضعف في فلسفته وهذا ما أكده كروتشيه موجها سهام النقد لهذه الفكرة تحديدا على اعتبار أن الدورة الحضارية وإن عادت وكان ذلك ممكنا فهو مجرد ضرب من الوهم والخيال لا غير أن الأمور لا تعود إلى ما كانت عليه في السابق وهذا ما دفع إلى وجود العديد من المعارضين في هذا الشأن والقول بفكرة التقدم التاريخي لأن التاريخ لا يعيد نفسه مرتين وبنفس الشاكلة وإن حدث ذلك فإنه مجرد صدفة يعيدها لنا التاريخ لا غير .

فكرة فيكو إلى إخضاع العلوم الإنسانية إلى قوانين علمية ،فالعلوم قانونها مطلق يبدأ بالجزء ويعمم على الكل. في حين أن البشر يختلفون في قدراتهم وميولاتهم فلا نستطيع أن نطبق قانون الحتمية في العلوم الإنسانية ، لأن هناك إختلاف بين ما هو مادي جامد كعلم الطبيعة وبين ما هو روحي عاقل متغير.

كذلك نجد أن فيكو يصف الظواهر التاريخية من خلال ما يتصوره ووفقا لما رآه وسمعه من خلال المصادر التاريخية في حين أن العلوم تعتمد على التطبيق والتجربة المخبرية للظاهرة الطبيعية وهنا لا يمكن لفيكو ان يستحضر مرحلة تاريخية ويدخلها التجربة . ولذا أعتبر كثيرٌ من نقاد فيكو ان فلسفته هي وصفية أكثر منها تحليلية ولم يأتي بالجديد.

كذلك فيكو كان رافضا للعقلانية، وخاصة الكوجيتو الديكارتي في التفكير لأن ديكارت أسقط الدراسات الإنسانية (التاريخ . اللغة...) في حين أن فيكو أعطاها دفعًا قويا فالكوجيتو يعطي للوعي الذاتي كمبدأ للمعرفة ،فإن فيكو يعطي للفعل الإنساني و ما يفعله البشر كمبدأ للمعرفة. والكوجيتو هو المبدأ الذي انطلق منه ديكارت لإثبات الحقائق بالبرهان وهو عبارة عن قضية منطقية ترجمتها بالعربية (أنا افكر إذا أنا موجود) .

كذلك وجهت لنظرية فيكو عدة إنتقادات بحيث أنه تأثر بالتاريخ اليهودي وما ورد في الكتاب المقدس للعبرانيين ،وعدّه أن تاريخ العهد القديم هو الحضارة و الإبداع وقلّل من شأن الحضارات الشرقية القديمة كالمصرية والبابلية ، في حين ان اليهود قد تأثروا بهم ، ولهذا أعتبرت فلسفته ذات طابع ديني، كذلك غض فيكو الطرف على ما قدّمته الحضارة الإسلامية من علوم في حين كانت اروبا غارقة في ظلمة الجهل.

الدورة الحضارية عند الفيسلوف الألماني أوسفالد اشبنغلر :

وفي وسط هذا الزخم الثقافي الألماني، ولد أوسفالد اشبنغلر في مدينة بلاكنبورغ، وذلك في شهر أيار سنة 1880. وحين شبّ درس العلوم الطبيعية في جامعة برلين. وبعد تخرجه رحل إلى مدينة ميونخ ليعيش بقية عمره في القراءة والكتابة، معزولاً، أو معتزلاً الناس، ومنقطعاً للبحث والتنقيب، حتى مات في شهر أيار، سنة 1936. وقد ترك مجموعة من المؤلفات أبرزها انهيار الغرب الذي قُرئ كثيراً في أوروبا وأميركا، والذي تُرجِم إلى عدة لغات، من بينها اللغة العربية.

يطلق اشبنجلر على دور الفتوة والإنتاج الروحي– دور الطفولة والشباب– أما الدور الثاني فهو دور الركود والإنتاج المادي، ويمثل مرحلة المدنية. فلفظ الحضارة يطلق على الدورين السابقين، واللذين تمر بهما كل حضارة إنسانية، حيث يعرفها في كتابه " تدهور الغرب" بقوله: "إن الحضارة هي نفس بلغت التعبير عن ذاتها بأشكال محسوسة معقولة، لكن هذه الأشكال هي حية متفتحة وولود ويوجد رحمها داخل الكينونة المصعدة للأفراد والجماعات ... ليست الحضارة شيئا عظيما فقط، بل إنها بكليتها شيء لا يماثله أي شيء آخر في هذا العالم العضوي، فهي النقطة الواحدة التي يسمو عندها الإنسان، بنفسه فوق قوى الطبيعة ويصبح هو نفسه خالقاً

فالحضارة – حسب نظر اشبنجلر– في حركتها تتبع مراحل وأطوار معينة، شبيهة بمراحل الكائن الحي، حيث يصرح قائلا:" فكل شيء منظم، كادراك الولادة والموت والشباب والسن والعمر...إن العصور والمراحل والأوضاع والأشخاص تكرر ذاتها كنماذج حقيقية.

إن مسرح التاريخ عند اشبنجلر، يتألف من حضارات عظيمة، تظهر كل واحدة منها من خلال فكرة بدائية في تربة إقليم ما، وتكون تلك التربة بمثابة الأم للحضارة، إذ تبقى مرتبطة بها طوال دورة حياتها، وتمثل تلك القوة روحا تصبغ كل مظاهر الحضارة بطابعها الخاص. فكل حضارة (ثقافة) تحمل إمكانات جديدة خاصة بها، تعبر عن نفسها من خلالها، هذا التعبير الذي ينشا، ثم ينضج وينحل، ولن يعود أبدا، لذلك لا يوجد فن أو رياضيات واحدة، أو علم واحد – كمظاهر للحضارة– فلكل حضارة فنها، وأدبها، وعلومها الخاصة، وان لكل علم أو فن، حياة محدودة مستقلة بذاتها، مشابهة لحياة النباتات والإزهار، وكما أن أزهار الحقول

تنمو دون أن تعي هدفها وغايتها، فالحضارات تنمو دون أن تشعر بفكرتها أو غاياتها .

وهذا يعني أن كل مرحلة تاريخية معينة (حضارة) ليست بالضرورة أكثر تقدما من سابقتها، كما يرى الفيلسوف الفرنسي الوضعي "أوجست كونت"–(1798 Auguste Comte (1857 في قانون الأحوال الثلاث، إذ التاريخ لا يسير في اتجاه تقدمي، إلا بين طوري النشأة والتطور والازدهار(النضج)، أما ما بين هذا الأخير وطور التدهور، فهناك رجوع الى الوراء، وانحطاط.

إن مسار التاريخ ليس مسارا تقدميا للعقل البشري الى ما لانهاية، بل مساره دوري لعدد كبير من الحضارات، والتي يسري عليها ما يسري على الكائنات، حيث تنبت وتنمو ثم تنضج وتموت فتفنى، فالحضارة كالكائن الحي الذي يجتاز مراحل نموه الى إن يصل الى المرحلة التي لم يعد قادرا فيها على العطاء، فلكل حضارة طفولتها وشبابها وشيخوختها، وان شئنا قلنا إنها مثل أدوار السنة، إذ لكل حضارة ربيعها وصيفها، وخريفها وشتاءها.

إن الحضارة هي مرحلة من مراحل التطور والنمو والحيوية، فإذا ما وصل بها الأمر الى هذه المرحلة من صيرورتها فهي النهاية وبداية التدهور، فالحضارة هي القمة والشباب والربيع، ثم المدنية وهي تعني استنزاف الإمكانيات الحضارية كلها حتى لا يبقى منها شيئا، ليلي ذلك الانحطاط الذي يؤذن بأفول الحضارة وتلاشيها نهائيا، ومن هنا جاء حكمه القاسي على الحضارة الغربية، بأنها في طريق الأفول أو الغروب، فهي في منظوره قد قطعت جميع أشواطها ولم يبق لها إلا مرحلة واحدة وهي الانحدار والأفول (الموت) ، وهذا هو جوهر كتاب" تدهور الغرب".

خصائص ومحددات الدورة الحضارية عند اشبنجلر:

إن دورة الحضارة عند اشبنجلر تحمل جملة من الخصائص والمحددات نذكر منها:

- **أنها دور بيولوجية:**

يرى اشبنجلر أن التاريخ يتكون من كائنات عضوية، هي الحضارات ليدحض المزاعم القائلة بوجود حضارة إنسانية واحدة، ليقرر ومن خلال اتفاق المؤرخين، إن الحضارة ككل لها وجود عضوي، فهي تشبه الكائن الحي تام الشبه، فتاريخ الحضارة، كتاريخ الإنسان والحيوان

والنبات في زمانه وصورته ومدة حياته، فإذا كان سياق الحياة واحد بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعا سياق واحد تسير عليه. يقرر اشبنجلر على انه لا يشك أحدا منا أن شجرة البلوط ، بعد أن بلغت من العمر ألف سنة، فانه لا يمكن أن تبدأ اليوم نفس النمو الذي بدأت به يوم أن كانت نبتة، لا بد للكائن العضوي من حد يقف عنده النمو، وهذا الحد يتوقف على الصورة الباطنية (الذاتية) للنبات أو الحيوان أو التاريخ أو الحضارة، الأمر الذي لا يسمح لنا القول بحضارة إنسانية تستمر في سيرها في خط أفقي ممتد وتاريخ عام .

إن جوهر تفسيره للحضارة بيولوجي، كونه شبه الحضارة بالكائن الحي، إذ تشهد أطوارا ومراحل متتابعة، مثلما يشهدها الكائن الحي، حيث تبث الروح في بيئة مجتمع ما، كما تبث البذرة في تربة ما، هذه الروح تحمل إمكانات خلاقة تساعدها على صنع الحضارة، وهي إمكانات محصورة في فئة خاصة من الناس، هي فئة النبلاء، وهنا يظهر مدى التقاء اشبنجلر مع فلسفة نتشه، واغترافه من منابعها، حيث يقول "علمني نتشه موهبة الاستنطاق ، فمثلما مجد نتشه في فلسفته النبلاء الارستقراطيين، مجد اشبنجلر في تفسيره للتاريخ والحضارة، وهنا يتضح البعد العرقي في تفسيره، ثم تبدأ هذه القيم في التدهور والسقوط، وبالضبط عند هيمنة قيم الديمقراطية، وهذا ما يتضح أيضا في "فلسفة العدمية" عند نتشه، والتي لا يقصد بها "اللاوجود" بل يقصد بها قيمة عدم تأخذها الحياة، أي يتم نفي وجودها والحط من قيمتها، كما تعني قيمة عدم تأخذها القيم العليا، إذ يتم إنكارها". فالحضارة لها دورتها، مثل الكائن الحي تبدأ من قيم النبلاء لتنتهي عند اجل مسمى، لا شيء يحدث مرتين في ذلك، حيث يقول" لكل حضارة إمكانياتها الخاصة للتعبير عن ذاتها، هذا التعبير الذي ينشأ وينضج وينحل ولن يعود أبدا "

- **الدورة المقفلة والقطيعة بين الحضارات:**

يقف اشبنجلر موقفا متميزا في تفسيره الحضاري، فإذا كان الفلاسفة المثاليين، يؤكدون على وحدة الحضارة والمسار التاريخي، وإذا كان معاصروه يؤكدون على أن الحضارة في تقدم وتطور مستمرين، فإن اشبنجلر ينفي هذين التصورين، ليؤكد أن كل حضارة لها شخصيتها المميزة لها، وفلسفتها الخاصة الى الحياة , هذا التمييز الذي يجعل التفاهم بين الحضارات أمرا

عسيرا، أو أمرا غير ممكن على الإطلاق، لأنه يقرر أن الحضارات دوائر مستقلة عن بعضها البعض، إذ لكل حضارة " فكرتها وعواطفها وانفعالاتها الخاصة، وإرادتها وشعورها وموتها الخاص بها..." فقد تستعمل الحضارات نفس المفاهيم والكلمات والنظم، إلا أن معانيها تختلف من حضارة الى حضارة أخرى، فكلمة القانون والديمقراطية والنظام كلمات مشتركة، إلا أن مدلولاتها تختلف من حضارة الى حضارة أخرى، يجب على فيلسوف التاريخ كشف هذا الاختلاف انطلاقا من كشف مدلولاتها، كما يجب عليه كشف العلاقة المورفولوجية (التكوينية) التي تربط ربطا داخليا بين المعاني التي تحتويها الألفاظ والمصطلحات، التي تستعمل في كل الفروع الخاصة بهذه الحضارة .

قادت هذه المقدمات اشبنجلر الى الاعتقاد أن لكل حضارة (ثقافة) علومها وفنونها، مثلها في ذلك مثل الكائنات الحية، فلا يوجد فن واحد للتصوير الزيتي أو رياضيات واحدة، بل ذهب الى ابعد من ذلك الى كون أن لكل حضارة إنسانية عظمى "لغة سرية لشعورها بالعالم لا يفهمها إلا ذاك الشخص الذي ينتمي الى تلك الحضارة " .

إن اشبنجلر يدافع عن نسبوية مطلقة، بتأكيده أن الحضارات مستقلة تمام الاستقلال عن بعضها، فكل واحدة منها تكون وحدة أو دائرة مستقلة، وليس لها تاريخيا أي تواصل أو تفاهم أو تأثير متبادل، أو ليس بينها وبين غيرها إلا منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء، إلا بما يتلاءم مع طبيعتها، لتهضمه وتتمثله، وتخلقه من جديد وفق طبيعتها، ذلك لأن طبيعة الكائن ليست على شاكلة واحدة، وبذلك فهو يقرر القطيعة بين الحضارات، وهذا في مقابل الطرح القائل بوحدة الحضارة الإنسانية.

التشكل الحضاري الكاذب:

يقر اشبنجلر بوجود ظاهرة خطيرة في الصلة بين الحضارات، تلك الظاهرة التي يسميها بـ"التشكل الكاذب" وهو استعاره من علم المعادن، فهذا العلم يتحدث عن ظاهرة غريبة، تحدث في تكوين المعادن، وتلك هي أنه يحدث أن توجد بلورات معدن من المعادن في طبقة من الصخور، ثم يحدث لهذا الصخر تشققات يتسرب منها الماء، ليجرف الماء تدريجيا البلورات خارج مراقدها حيث تخلف وراءها تجاويف داخل الصخور، وعندما تحدث انفجارات أو ظواهر بركانية، تتدفق الكتل المنصهرة، وتشق طريقها داخل طبقات الصخر، فتتصلب وتتبلور الكتل

المنصهرة بدورها لا بشكلها الطبيعي لبلورتها، بل تظهر في ملء الأشكال الجوفاء في الصخر، التي خلفتها البلورات القديمة بفعل الماء، وهكذا تنشأ أشكال كاذبة ومشوهة يتناقض تركيبها الباطني وشكلها الخارجي، ويبرز نوع معين من الحجارة، وذو شكل غريب عن نوعها، وهذه الظاهرة هي التي يدعوها علماء التعدين بالتشكل الكاذب .

طبق اشبنجلر هذه الظاهرة الطبيعية على تكوين الحضارات، محاولا من خلالها استبعاد أي اتصال وتأثير بين الحضارات، إذ لا يمكن لحضارة ما أن تشكل حضارة أخرى على صفاتها، حيث وجد اشبنجلر أن هناك حالات مشابهة لها تماما في صلة بعض الحضارات فيما بينها، أو في حالة تكوينها، والتي أطلق عليها مصطلح التشكل الحضاري الكاذب، الذي هو وصف لتلك الحالة التي تضطر فيه حضارات عريقة فقدت قوتها الخضوع والتلاؤم الظاهري مع الحضارة الغالبة ما دامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة، ويظن الناظر الى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختفت تماما، بينما هي في الحقيقة كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها." فكل ما يتدفق من الروح الفتية لهذه الحضارة قد جرت صياغته في قوالب قديمة وهكذا يتصلب الشعور الفتي داخل إنجازات هرمة، وبدلا من أن يشب وينتصب مستندا الى قوته الإبداعية الخاصة نراه لا يستطيع غير كراهية القوة الجافة كراهية تتزايد لتصبح مروعة فضيعة" .

وفي هذا الحقد وتلك الكراهية يكمن أول شرط من شروط تحرير روحها الذي لا يكتمل ويتحقق خلاصها إلا بالقضاء على مظاهر التشكل الحضاري الكاذب الذي يتجلى في بعض ميادين الحياة الاجتماعية، وهو تشكل لا يشمل بالضرورة كافة مناحي حياة الحضارة، فقد يتحقق في بعض مظاهر وميادين حياتها، كما قد يكون شديدا أحيانا وسطحيا في أحيان أخرى. كما لا يمكن تحديد امتداده الزمني، قد يطول قروناً وقد لا يطول، فهذا رهن بعوامل عديدة منها ما يتعلق بالحضارة موضوع التشكل الكاذب ومنها ما يتعلق بتلك التي فرضت وجوده عليها. وقد طبق اشبنجلر هذه الفكرة أو الظاهرة على نموذجين هما: الحضارة العربية والحضارة الروسية.

التعاصر والتناظر بين الحضارات:

اعتمد اشبنجلر بشكل أساسي على طريقة المقارنة بين الحضارات، وهي طريقة استقاها من احد فروع علم الأحياء (biologie)، وهو علم مقارنة الأحياء الذي يختص بمقارنة

المخلوقات المتشابهة في مختلف الحيوانات، وهو ما يعرف بالتوافق والتماثل وقد أطلق اشبنجلر عليه في التاريخ اسم التعاصر. لقد تأثر اشبنجلر بالتمييز الذي وضعه علماء البيولوجيا بين المماثلة التي تعني التعادل أو التساوي الوظيفي، وبين التوافق أو التناظر في الهيئة والتركيب والوظيفة، وهذا يعني أن التوافق اشد وأعمق من التماثل، حيث أن كل جزء من أجزاء جمجمة الإنسان له ما يناظره عند باقي الحيوانات الفقرية، (وإن الزعانف الصدرية للسمكة وقوائم أجنحة وأيدي المخلوقات الفقرية الأرضية)، هي جميعا أعضاء متناظرة متوافقة، على الرغم من الاختلاف الذي بينها ، كما أن الرئة في الحيوان البري، يناظر كيس الهواء في الحيوان المائي، غير أن تلك الرئة (تماثل) الخيشوم عند الطيور، لان لهما وظائف متشابهة من حيث الاستعمال.

بما أن اشبنجلر اعتمد على التفسير البيولوجي في فهم الحضارة، فهي في تطورها تشبه حياة الكائن الحي تمام الشبه، فهي تمتاز بنفس الصفات التي يحملها هذا الكائن، وبذلك فهي تمر بنفس مراحل حياة الإنسان، حيث نجده يقول:" إن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها، التي يمر بها الفرد الإنسان، فلكل حضارة طفولتها وشبابها وكهولتها وشيخوختها , كما يعد اصدق تشبيه قدمه أيضا لحياتها بتعاقب فصول السنة، "الربيع، الصيف، الخريف، الشتاء" حيث أن للحضارة أدوارا مثل أدوار السنة، إذ أن لكل لدور من أدوارها الحضارة يقابله عصرا من عصور السنة، فربيع الحضارة يمثل طفولتها، وصيفها يمثل شبابها، وخريفها يمثل كهولتها، أما في الأخير فشتاءها يمثل شيخوختها.

وسنتناول مراحل هذه الحضارة باقتضاب وفق العصور:-

1- مرحلة ربيع الحضارة (الطفولة) : إن الحضارة تبدأ في اللحظة التي تستيقظ فيها الروح بكل إمكانياتها وتبدأ في النضج والتشكل، ذلك أن الحضارة تظهر للوجود وهي تحمل صورة وجودها، فإذا أرادت أن تحقق صورتها فما عليه إلا أن تنظم ذلك الخليط الموجود على ارض الواقع،" ذلك أن الحضارة روح تكمن فيها القوى الخصبة المتوثبة للتحقق تخرج الى الوجود في بيئة خارجية في حالة فوضى مطلقة فتشيع النظام وتطبع ما حولها بطابعها, فالمرحلة الأولى هي طور الفاعلية ، إذ الحضارة في بداية حياتها لا تبالي بكل ما هو موجود، بل تحاول أن تثبت كيانها الخاص، عن طريق التحدي الذي تواجهه على ارض الواقع، بفضل الإمكانات الزاخرة التي تحملها في باطنها في بداية حياتها. هذه الفكرة لها اثر عميق في فلسفة

ارنولد توينبي إذ استلهم منها أسس نظريته" التحدي والاستجابة".

إن اشبنجلر انطلق من فكرة هيجل القائلة بأن للحضارة روح، إلا انه لم يجعلها روحا واحدة، فهو يقسم التاريخ العالمي الى حضارات ولكل حضارة روحا أصيلة مستقلة بنفسها، تعبر عنها، وهي تختلف عن أرواح الحضارات الأخرى، إذ لكل منها صفة تخصها، فلا توجد حضارة عامة، بل لكل حضارة فلسفتها وتصوراتها. إن فترة ربيع الحضارة تمثل مرحلة البطولة وما فيها من حياة الأساطير وشعر الملاحم، واتساع الخيال كفترة هوميروس في الحضارة اليونانية وفترة العصور الوسطى في الغرب، وامتلاك ديانة سحرية تعبر عن شعور جديد بالله والخوف من العالم وأساطير الأبطال الآريين في الحضارة الهندية والدين الهيليني بالنسبة للحضارة الكلاسيكية والكاثوليكية الألمانية بالنسبة للحضارة الغربية. فالدين يكتسي بعدا وأهمية كبرى في تفسير الحضارة ويمثل ربيع كل حضارة،" فالتطهير* تنقصه- في كل الحضارات- تلك الابتسامة التي أضاءت الدين وأثارته في ربيع الحضارة " فروح الحضارة في دورها الأول روح دينية، فالإيمان هو الكلمة الكبرى التي ينطق بها الإنسان ضد الجزع الميتافيزيقي الذي يفرضه المصير . كما يرى اشبنجلر أن الحياة السياسية والاقتصادية مبنية على النظام الإقطاعي الزراعي، وهو في نظره نظام ليس حكرا على الغرب وحده، بل يشمل كل حضارة، فالمجتمع مبني على الثنائية الطبقية هما: طبقة الملاك الإقطاعيون، وطبقة الفلاحين، الأولى طبقة مستغلة، وتشمل النبلاء وكبار رجال الكنيسة الكهنة، والثانية مستغلة ومحرومة من كل الحقوق، ويكاد أصحابها عديمي القيمة، فتشكيلة نمط علاقات الإنتاج هي التي تجعل المجتمع طبقيا، خاضعا لحكم طبقة نشطة هي النبلاء، ذات طموح ورغبة قوية في السيطرة والتوسع على حساب الغير. وبذلك يجسد دور الارستقراطية في صنع الحضارة، حيث يقول" لقد أمسى قدر الحضارة رهين قبضة النبالة".

2- مرحلة صيف الحضارة (الشباب) : وهي المرحلة التي تعقب الإقطاع، والتي تعد المنعطف الذي تشهده كل حضارة، حيث الانحراف عن الجانب القيمي، نتيجة بداية نفوذ رجال الدين على السلطة، وادعائهم بالوساطة بين الله والإنسان، الأمر الذي يجعل كل حضارة تشهد ظاهرة دينية في سيرورتها الخاصة، هي ظاهرة الإصلاح الديني، ومعناه رجوع الدين الى طهارة فكرته الأولى وصفائها، وليس من الضروري أن تنتهي حركة الإصلاح الديني الى قيام أديان جديدة، حيث يقول:" إن للإصلاح الديني المعنى ذاته في جميع الحضارات، ألا

وهو العودة بالدين الى نقاء فكرته الأصلية وصفائها، ولا تخلو أية حضارة من الحضارات من مثل هذه الحركة . في هذه المرحلة أيضا" تظهر القيادات الوثابة الطموحة، انه فصل ظهور وازدهار دولة المدنية في الحضارة الابولونية" اليونانية"، انه عصر النهضة وفن مايكل انجيلو الإيطالي وانتصارات غاليليو، وانه عصر أدب شكسبير في الحضارة الفاوستية " كما تشهد سياسيا أيضا ظهور المدن والتنظيم السياسي، وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا، ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين الى الخلف، ويقدم شكلا علميا من الوعي. هذه المرحلة عموما يصل فيها التطور ذروته، حيث تنضج كل الإبداعات وتكتمل، كما يحدث ذلك تماما في فصل الصيف ، حيث تنضج الثمار.

3- مرحلة خريف الحضارة (الكهولة) : وهي مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية وبداية البوادر الأولى للشيخوخة والإرهاق فيها الملكيات المركزة وفيها الفلسفة تتحدى الدين، والقيم السائدة باسم التنوير، إنها فترة السفسطائيين وسقراط وأفلاطون وأنها القرن الثامن عشر في أوربا حيث منتصف الخريف في موسيقى موزار وشعر غوته وفلسفة كانط . هي مرحلة سيادة العقل، وذكاء المدينة وذروة الإبداعية الصارمة، إنها عصر الانتشار، حيث ظهور مختلف النشاطات العقلية وخاصة الفلسفية منها، كما تعرف هذه المرحلة التدفق الكامل للينابيع الروحية وإرهاصات استنفاذها، مما يؤذن بهشاشة وضعف طاقتها، هذا العصر هو عصر المدن، وازدهار التجارة وتوسع الدول، وتحدي الفلسفة للدين، وتمجيد العقل ومنحه السيادة الكاملة، "فالحضارة تتبدل لتصبح عقلانية المدن، هذه العقلانية التي ستسيطر اليوم على الجانب الريفي من البلاد، فالرمزية العظمى تجف وتذوي وصخب من الأشكال فوق الإنسانية تموت وتفنى" فالحضارة في هذه المرحلة تستنفذ كل إمكاناتها، فتصبح عاجزة عن الإبداع والابتكار، ليشدها الحنين الى مراحلها الذهبية الأولى، (الربيع والصيف) لشعورها بالفناء، حيث يقول اشبنجلر:" ثم وعقب هذه الحقبة ببعض زمن نرى الحضارة تصل الى الهشاشة وتشم عطر أواخر تشرينها (أكتوبر) وهكذا تدخل الحضارة في طورها الأخير وهو طور الانحلال والذي يتمثل في مرحلة الشتاء.

4- مرحلة شتاء الحضارة (الشيخوخة): وتمثل آخر مرحلة من مراحل الحضارة، ففي الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية، ويتوقع اشبنجلر في ظلها زوال الحضارة، لأنها قد لفظت آخر أنفاسها، وقدمت كل ما لديها من إمكانات، فالمدنية علامة من

علامات السقوط والموت، لذا فهي تمثل نهاية لمسار الحضارة إنها المصير المحتوم الذي لا بد لكل حضارة من بلوغه، ولا يمكن للإرادة الإنسانية الوقف أمام تحققها. إن المدنية هي المرحلة النهائية من عمر الحضارة، إذ تشهد انحلال أخلاق الناس، حيث تسود الروابط المادية النفعية، وتتحجر قلوبهم ويختفي صوت وجدانهم، وذلك لسيطرة الأساليب المادية والتقنية على الحياة الإنسانية، ولا يقيمون وزنا للجوانب الروحية، ولا معيار إلا لمعيار المادة، فإنسان المدنية إنسان نفعي، حيث يقول: " والإنسان في المدنية يضع نصب عينيه إشباع الحس هدفا له، ويقوم كل عمل بمقومات حسية تصب كلها في الجيب والبطن وما يشتق منهما، فإن المدنية عاطلة عن العظمة الحقيقية عقيمة لا مجال فيها للبناء الأصيل"

كما تشهد سيطرة الاتجاهات اللادينية، ولا مجال للكشف والإبداع، أي الاتجاه الى الفكر والفن الذي يحقق التقدم والازدهار، بل الاهتمام منصب حول الغزو والفتح والعناية بالشؤون الاقتصادية والمادية، يقول اشبنجلر" لا يسكن المدنية العالمية شعب موحد الأصل نبت في تربة أرضه، بل يقطنها نوع جديد من القبائل الرحالة، حيث تتلاحم جماهيرها المائعة غير المستقرة وتلتئم وهؤلاء السكان الطفيليون معدمو التقاليد، مغرقون في الواقعية لا يدينون، يكنون احتقارا لابن الريف...وهذا ما يشكل خطوة واسعة نحو اللا أساسي أي نحو النهاية" كما يرى اشبنجلر أن المدنية تشهد غياب قيم النبلاء – الارستقراطيين–من شجاعة وشهامة وفروسية ووفاء لتحل محلها سيادة القيم المادية والاقتصادية والعلمية، والتي هي علامة من علامات الضعف الحضاري، فإذا ما غاب الارستقراطيون عن الفعل التاريخي، وقف التاريخ عن التطور والحركة، بل يكون في حالة جمود وموت وزوال.

إن المشكلة الرئيسية في طور المدنية هي مشكلة أخلاقية، حيث تكون في طور الحضارة أخلاقا نظرية، وفي طور المدنية تتحول الى أخلاق عملية قائمة أساسا على المنفعة والكسب، وإقصاء تام للجوانب الروحية، وهنا يتفق مع ابن خلدون، حينما اعتبر أن الحضارة آخر مراحل المدنية والرفاهية، بل هي بداية الانحدار، فالحضارة عند ابن خلدون هي معاناة انتشار الترف والنعيم ومظاهر البذخ، الذي تسقط في ظله الدولة– كعنصر من عناصر الحضارة– لأن هذا الوضع يؤدي إلى تفكك رابطة العصبية، فيكثر النفاق والشقاق وتسوء الأخلاق.

وخاتمة القول : استطاع اشبنجلر أن يقدم نظرية في تفسير الحضارة، وهي نظرية

بيولوجية قائمة على فكرة التعاقب الدوري، حيث أن الحضارة في حياتها تمر بمراحل و أدوار تشبه تمام الشبه المراحل التي يمر بها الكائن الحي في حياته، من الميلاد والنمو والشباب والكهولة ثم الشيخوخة والموت، فهي تنطلق من اللحظة تستيقظ الروح بكل إمكانياتها وتبدأ في النضج والتشكل، ويوم تستنفذ هذه الروح جميع إمكاناتها، فيكون مصيرها الموت والزوال. كما شبه أيضا مراحل حياتها بتعاقب الفصول الأربعة للسنة، حيث تمثل مرحلتي الربيع والصيف طور الفاعلية والتقدم والنضج، والجوانب الغالبة في الحضارة هي الجوانب الروحي، أما المرحلتين الخريف والشتاء فتمثلان طور الجمود والتدهور، وذلك لما تحمله هاتين المرحلتين من انحراف عن القيم الأخلاقية والإسراف في المظاهر المادية، حيث سيطرة العقل والمادة في هاتين المرحلتين، وبذلك اعتبر اشبنجلر مرحلة المدنية هي المرحلة الأخيرة التي تصل اليها الحضارة، ويكون مصيرها المحتوم هو السقوط والأفول، لذا كان المصير حتمية عند اشبنجلر.

عاش اشبنجلر في بيئة ثقافية متوترة، كانت فيها الثقافة الألمانية تواجه تحديات كثيرة، منها تحدي ازدهار الحضارة الغربية الانجلوسكسونية، وليبراليتها الفردية المفرطة، وتحدي التكنولوجيا وآلياتها، لذا فهو يعد مفكرا تشاؤميا، يتطلع الى غروب أصنام هذه الحضارة. فالحضارة الغربية وفق رؤية اشبنجلر حضارة عرجاء، تعيش حالة احتضار، وهذا بعد أن مرت بتقدم علمي وتكنولوجي غير مسبوق، وتغييبها المطلق للدين أو القيم الروحية. إن طرح اشبنجلر الدوري والتشاؤمي للحضارة ، لم يكن نابعا من فراغ، بل حاول أن يجد ما يؤيد طرحه في تاريخ الحضارات القديمة، نظرا لما تحمله من تشابه، إذ الحضارات القديمة مرت بنفس المراحل العمرية البشرية، لتمر الحضارة الغربية بالمراحل ذاتها، لتحل محلها قيام حضارة جديدة. هذا دون أن نغفل تأثره بالنظريات السابقة في التعاقب الدوري، وخاصة نظرية ابن خلدون حول قيام وسقوط الدول.

ولعل دراسة تاريخ الحضارات، ومعرفة مسارها، من شأنه أن يمكننا من النهوض بهذا الواقع المأزوم والمهزوم الذي تشهده معظم المجتمعات اليوم، وبالأخص المجتمعات العربية، وذلك بمعرفة دواعي القيام والسقوط، ولذلك يجب علينا العناية بدراسة الدورات الحضارية، وتخصيص مراكز بحث معمقة في هذا المجال، لعلنا نسلك طريق العروج نحو مدارج التقدم،

كانت نظرية اشبنجلر في الحضارة مصدر الهام لكثير من الفلاسفة والمؤرخين، كـ "ارنولد توينبي" و"البرت شفايتزر" و "قسطنطين زريق" و"مالك بن نبي" في الوقت نفسه كانت محل

انتقاد واستهجان، كونه أسهب في أساليب التشبيهات والمقارنات أثناء تحديده لخصائصها ومقوماتها، الأمر الذي أبعده عن الحقيقة والعلم، حيث لا يمكن مقارنة ما هو طبيعي بما هو إنساني، إذ لكل مجال محدداته وخصوصياته، هذا من جهة ومن جهة إفراطه في التركيز على القواسم المشتركة بين الحضارات، وإغفاله المطلق للخصوصيات التي تميز كل حضارة عن أخرى. هذا بالإضافة الى عجزه في التمييز بين الحضارات، حيث يعتقد أن الحضارة الفارسية والبيزنطية والسريانية والعربية هي حضارة واحدة اسمها الحضارة "المجوسية"، التي يعتقد بأنها تشكلت بتشكل الدول الهلنستية في الشرق.

التفسير الحضاري عند أرنولد توينبي (1889-1975) :

ولد أرنولد جوزيف توينبي في 14أبريل عام 1889 م في مدينة لندن، من أسرة متوسطة، وكان للبيئة البريطانية أثر كبير على أفكاره.

نشأ بين والدين على درجة جيدة من التعلم والثقافة والأهتمام بالشؤون الاجتماعية العامة، وكانت والدته حاصلة على درجة البكالوريوس في التاريخ، وقد أشار توينبي الى فضل والدته عليه في تعلم التاريخ، إذ كانت صحبته لها صحبة فكرية نادرة.

- درس توينبي في كلية ونشستر، حيث أمضى هناك خمس سنوات ثم التحق بعدها بجامعة أكسفورد، لدراسة التاريخ القديم بها. وعين فيها بعد تخرجه.

-أهتم بدراسة الحضارة الهلينية، وسافر مرات عديدة إلى اليونان ليتفقد معالمها وآثارها.

-عمل بوزارة الخارجية خلال الحربين العالميتين الأولى والثانية.

-أشرف على المعهد الملكي للشؤون الدولية منذ عام 1925 م.

-صدرت له أعمال فكرية كثيرة، أهمها موسوعته الشهيرة " دراسة للتاريخ " والتي تتألف من اثني عشر مجلداً أنفق في تأليفها واحداً وأربعين عاماً (1921 . 1961م) وقد اختصر "سومرفيل" هذه الموسوعة الضخمة في أربعة أجزاء، وقد ترجم هذه الأجزاء الأربعة المختصرة الى العربية الأستاذ "محمد فؤاد شبل"، ونذكر أيضاً من أهم مؤلفات توينبي التالي: تاريخ البشرية . الحضارة في الميزان . الفكر التاريخي عند الأغريق . حقائق عن إسرائيل . الوحدة العربية آتية من النيل الى النيجر. الحرب والحضارة . الإسلام والغرب والمستقبل . العالم والغرب . التحديات الكبرى: الحياة والدين والدولة . معالجة مؤرخ للدين . محاكمة الحضارة . الحضارة

في التاريخ . وغيرها الكثير من المؤلفات الأخرى.

يعتبر توينبي حجة في الأدبين اليوناني والبيزنطي، فقد درس اللغات اللاتينية واليونانية القديمة، وأتقنهما بشكل تام، فكانت دراسته للمؤلفين القدامى وخاصة الأغريق مصدر الهام له.

وهو صاحب نظرية ((**التحدي والاستجابة**))، التي تعتبر من أهم النظريات المعاصرة في فلسفة التاريخ، فهو مؤرخ معاصر، عايش وشاهد مشكلاتنا العالمية المعاصرة، الأمر الذي يجعل من آرائه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت، كذلك حرص توينبي على أن يكون مؤرخاً أكثر منه فيلسوفاً وهو ليس مؤرخاً عادياً، بل إنه عرف بسعة اطلاعه وغزارة معارفه، فلقد عكف على دراسة حضارات العالم بأسره، قديمها وحديثها، طوال نصف قرن تقريباً، (ومن ثم فإن ما يوجه إلى فلاسفة التاريخ من انتقاد بأنهم يقيمون أبراجاً ضخمة من مادة محدودة لا ينطبق عليه. وليست دراسته قائمة على الاطلاع فحسب، وإنما حرص على أن يكون أكثر قرباً من موضوع دراسته من خلال أسفاره ورحلاته، وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر)

وفي 22 أكتوبر من عام 1975م انتهت أيام هذا المؤرخ والمفكر الكبير على الأرض. مخلفاً وراءه دراسات تاريخية هامة، تعتبر في نظر الكثير من الباحثين والدارسين من أهم وأشمل الدراسات في موضوع الحضارة وفلسفة التاريخ. ويقول توينبي: إن المرتكزين اللذين شكلا فيما بعد دعائم فلسفته في التاريخ هما الكتاب المقدس واللغات.

ولعل ذلك مما ساعده على أن يقدم نظريته الهامة في فلسفة التاريخ وهي نظرية "التحدي الاستجابة " حيث استخلص آراءه فيها من مادة تاريخية غنية، تعامل معها بكثير من الحياد والموضوعية، وإن كان ذلك لا يعني بحال من الأحوال أنه قدم نظريته وهي خالية من كل تمذهب، بل إنه سعى إلى تقديم أفكار روحية استمدها من العقيدة المسيحية. فكان البعد الديني واضحاً في نظريته، فهو يعتبر أن الكتاب المقدس وقداس الكنيسة من أفضل الدروس التي تلقاها في التاريخ.

وهكذا نرى كيف أن تأثر توينبي بالقديس أوغسطين، لم يكن من باب المصادفة، ولم يأت من فراغ، فالقديس أوغسطين، يعتبر من أكثر الشخصيات أهمية لكل من أراد التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة، حتى أنه ذهب بعضهم إلى القول: (إنّ الفلسفة الوسيطة تسلمت من أوغسطين إرثاً ثلاثياً: مثالاً ثقافياً، وموالفة (توليفة) عقائدية، وتوجيهاً فلسفياً.)

فقد قدم أوغسطين الإيمان المسيحي بوصفه إيماناً لا يلغي العقل، وذلك من خلال عبارته الشهيرة: (افهم كي تعتقد واعتقد كي تفهم) فغدت هذه العبارة بمثابة قاعدة لمن أراد التوفيق بين العقل والإيمان المسيحي.

نظرية التحدي والاستجابة :-

تعتبر نظرية التحدي والاستجابة، إحدى أهم النظريات المعاصرة في فلسفة التاريخ، وهي النظرية التي أسسها توينبي، ودرس في ضوئها الحضارات قديمها وحديثها.

وقبل أن نتناول الأفكار الرئيسية لهذه النظرية، والتي تمثل جانب ((التأسيس والبناء))، فإنه حري بنا أن نعرض الانتقادات التي وجهها توينبي للنظريات السابقة عليها في دراسة التاريخ، والتي تمثل جانب ((النقد والهدم)). لذلك فإن عرضنا لفلسفة التاريخ لدى توينبي، سيتناول فلسفته بشقيها النقدي (الهدم) والتأسيسي (البناء)، واللذين يشكلان بمجموعهما فلسفته في التاريخ. فما هي إذاً الانتقادات التي وجهها توينبي للنظريات السابقة عليه في دراسة التاريخ؟

لقد سعى توينبي إلى تعرية الأسس التي ارتكزت عليها بعض النظريات الغربية في دراستها للتاريخ، والتي سيطرت على معظم المؤرخين والمفكرين الغربيين، تحت تأثير محيطهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومن أهم النظريات التي انتقدها توينبي نذكر ما يلي: نظرية وحدة الحضارة ونظرية الأجناس ونظرية البيئة الطبيعية.

الجانب النقدي من نظرية توينبي

أولاً: نقد نظرية وحدة الحضارة

عمل توينبي على تفنيد نظرية وحدة الحضارة، والتي تعني أنه لا وجود إلا لحضارة واحدة فقط، هي الحضارة الغربية، وإن كل ما قدمته الأمم السابقة من إنتاجات فكرية وإنجازات مادية، ما هي إلا روافد تصب في نهر الحضارة الغربية، أو توابع تدور في فلكها. وقد صاغ هذه النظرية مؤرخون غربيون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي، وهي برأي توينبي، وهم راجع إلى سيادة الحضارة الغربية في المجالين الاقتصادي والسياسي كما أن لهذه الفكرة برأيه ثلاثة جذور هي:

أ: وهم حب الذات

ويرى توينبي أن هذا الوهم أمر طبيعي إلى حد ما، (وجماع ما يجب قوله هنا إن الغربيين ليسوا ضحاياه الوحيدين، إذ عانى اليهود كثيراً من وهم أنهم ليسوا شعباً مختاراً فحسب، لكنهم الشعب المختار الأوحد بين الشعوب) ولذلك نجدهم يطلقون على غيرهم من البشر لفظ (الأمميين) ، كما أطلق اليونانيون على غيرهم من الشعوب لفظ (البرابرة) ، والغربيون يطلقون على من سواهم لفظ (الوطنيين).

ب: وهم الشرق الراكد:

وهو وهم قائم على أسس ودراسات غير موضوعية من وجهة نظر توينبي، ومرد ذلك، برأيه، عائد (إلى أن الشرق الذي يعني هنا أي بلد واقع بين مصر والصين، كان وقتاً ما متقدماً على الغرب كثيراً ويبدو الآن متخلفاً عنه بمراحل ومن ثم فبينما كنا نتحرك كان الشرق راكداً) .

إذاً ركود الشرق في مراحل معينة من التاريخ، لا يعني ركوداً دائماً، فالغرب أيضاً، مر بمراحل من الركود مشابه للشرق.

ج: وهم التقدم كحركة تلتزم خطاً مستقيماً :

وهذا الوهم يعتبره توينبي إنموذجاً لذلك الميل إلى المغالاة في التبسيط الذي يظهره العقل البشري في كافة أوجه نشاطه، ومثله تقسيم التاريخ إلى أطوار (قديم ووسيط وحديث)، وهذا التقسيم برأيه خاطئ، لأنه أشبه ما يكون بالجغرافي الذي يؤلف كتاباً في الجغرافيا يسميه جغرافيا العالم، ثم يتبين بفحصه أنه جميعه يتحدث عن حوض البحر الأبيض المتوسط وأوربا، ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم.

وخلافاً لفكرة وحدة الحضارة، فقد توصل توينبي من خلال دراسته للتاريخ إلى وجود إحدى وعشرين حضارة، (والحضارة الإسلامية إحداهن)، حيث ساهمت كل واحدة من هذه الحضارات بنصيب من تطور البشرية وارتقائها.

ثانياً: نقد نظرية الأجناس :-

يرى توينبي أن المفاهيم التي تستند إليها هذه النظرية، مفاهيم بعيدة كل البعد عن الموضوعية، فأصحاب نظرية الأجناس، يرون أن هناك مجموعة من الصفات الوراثية

المميزة، تنتقل عبر الجينات الوراثية من الآباء إلى الأبناء. ويلتقي دعاة هذه النظرية حول نقطة جامعة لهم، مفادها أن التفوق الفكري، مقترن بلون البشرة، فالسلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأشقر (الإنسان النوردي) أو الوحش الأشقر، على حد تعبير الفيلسوف الألماني "نيتشه"،هي السلالة الأكثر قدرة على التفكير، وبالتالي الأقدر على صنع الحضارات، لما تمتلكه من تفوق فكري وروحي، ورثته عن آبائها وأجدادها. ولكي يهدم توينبي هذه المزاعم، استعان بنتائج أصول السلالات البشرية، فتوصل إلى أن علماء أصول السلالات البشرية، يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية، إلى ثلاثة أجناس، بيضاء أسموها الجنس الألبي، والجنس النوردي، وجنس البحر الأبيض المتوسط؛ ويوضح لنا كيف أن كلاً من هؤلاء قد أسهم في بناء العديد من الحضارات فلقد أسهم النورديون في خمس حضارات هي: الهندية والهلينية والحضارة الغربية والمسيحية الأرثوذكسية الروسية وربما الحيثية، وأسهم الألبيون في سبع وربما في تسع حضارات هي: السومرية، الحيثية، الهلينية ، الغربية ، المسيحية الأرثوذكسية الأصلية والفرع الروسي منها والفارسية وربما المصرية والمينوية، وأسهم سكان البحر الأبيض المتوسط في عشر حضارات هي: المصرية والمينوية والسورية والغربية والهلينية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والفارسية والعربية والبابلية والسومرية.

أما بالنسبة لتقسيمات الأجناس البشرية الأخرى، كما أقتبسها توينبي من علماء السلالات البشرية، فقد أسهم الجنس الأسمر (ويعني الشعوب الرافيدية في الهند والملاويين في إندونيسيا) في اثنتين، هما الحضارة الهندية والهندوكية (الهندوسية أو الهندوكية ويطلق عليها أيضاً البراهمية، هي الديانة السائدة في الهند ونيبال. وهي مجموعة من العقائد والتقاليد التي تشكلت عبر مسيرة طويلة من القرن الخامس عشر قبل الميلاد إلى وقتنا الحاضر، ولا يوجد لها مؤسس معين تنتسب إليه شخصياً وإنما تشكلت عبر امتداد كثير من القرون) . وأسهم الجنس الأصفر في ثلاث حضارات هي: الصينية، وفي حضارتي الشرق الأقصى، وهما الحضارة الأصلية في الصين، والفرع في اليابان منها، أما الجنس الأحمر في أمريكا، فقد ساهم وحده في الحضارات الأمريكية الأربع أما العناصر السوداء، فهي وحدها التي لم تسهم حتى الآن مساهمة فعلية إيجابية في أية حضارة.

وقد توصل توينبي بعد الاطلاع على هذه النتائج وإجراء المقارنة فيما بينها إلى عدة نتائج مفادها، أنّ ثمة شعوباً كثيرة لم تسهم ببناء أية حضارة، مثلها مثل الشعوب السوداء،

وكذلك فإن نصف الحضارات قائمة على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد، وكذلك فإن النورديين لم يكونوا أكثر إسهاماً من غيرهم في بناء الحضارات، وهذه الاستنتاجات التي قدمها توينبي تؤكد لنا رأيه بخطأ نظرية الأجناس، وبأنه لا أساس فيها للصحة أبداً.

(وهذا يعني أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنس ما هو الذي سبب الانتقال من البدائية إلى الحضارة أو نقل العالم من الثبات إلى الحركة الدافعة، في جزء من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة) .

ثالثاً: نقد نظرية البيئة الطبيعية

زعم أصحاب هذه النظرية أن نشوء الحضارات يعود إلى علة رئيسية واحدة، هي البيئة، فالبيئة السهلة ذات المناخ الملائم للزراعة والاستقرار، والتي تتوفر فيها المياه ومصادر الرزق، هي البيئة المناسبة، وهي السبب المباشر والوحيد الذي يستحث الأمم على بناء الحضارات وتطويرها، في حين أن البيئة الصعبة تقف عقبة في طريق ولادة الحضارات ونموها.

أما توينبي فقد سعى إلى إثبات خطأ هذه النظرية، من خلال استقرائه لمجموعة من الحضارات في مناطق مختلفة من العالم، ومقارنته ببيئاتها الطبيعية المتباينة، وتوصل من ذلك إلى خطأ هذه النظرية، ورأى أنه ليس من الضروري أن تكون البيئة السهلة سبباً في انبثاق الحضارة إلى حيز الوجود، وضرب عدة أمثلة ليبرهن على صحة ما ذهب إليه، (إذا كان نهر النيل علة الحضارة المصرية القديمة، فإنه يجب أن تنشأ الحضارات في بيئات من الطراز النيلي، وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك، فإن عدم قيام حضارات في وادي الأردن، تدحضها، وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الأندیانية فإنه في نفس خط العرض ونفس الظروف البيئية غابات حوض الكونجو حيث لم تقم حضارة، والحضارة الصينية سليلة النهر الأصفر، ولكن حوض الدانوب، مع التشابه في المناخ والتربة، قد اخفق في إنجاب حضارة)

وبإجماع القول إننا لا نستطيع أن نعتبر عامل البيئة بمفرده سبباً لنشوء الحضارات، وربما يكون شرطاً لازماً ولكنه غير كاف، ولكن توينبي، يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث أنه يقف على الطرف النقيض من نظرية البيئة، ويعتبر أن الظروف الصعبة لا السهلة، هي التي تستحث الإنسان على صنع الحضارات، كما أن رقة العيش والظروف السهلة، تقف

حائلاً في وجه قيام الحضارات. ويؤكد توينبي خطأ ما قاله هيرودوت قديماً " إن مصر هبة النيل"، ويرى أن الحضارة المصرية هي هبة المصريين الذين صنعوها، فدلتا النيل كانت مغطاة بالمستنقعات والأدغال والإنسان المصري القديم هو الذي استصلحها وعدلها ليقيم عليها حضارته.

والآن وبعد أن تعرفنا على الجانب النقدي لفلسفة توينبي في التاريخ بقي أن نعرض الجانب التأسيسي المتمثل بنظريته " التحدي والاستجابة "، والتي درس حركة التاريخ على إيقاعها.

تقوم نظرية التحدي والاستجابة على مجموعة من الأفكار الرئيسية نرى من المناسب عرضها بشيء من الإيجاز الأمر، الذي قد يمكننا من امتلاك مادة أولية، من شأنها أن تيسر سبل الانطلاق في بحث هذه النظرية، وهذه الأفكار هي التالية:

أولاً: فكرة الأبوة والبنوة

وتعني هذه الفكرة أن بعض الحضارات وليدة حضارات أخرى، سابقة عليها، وبناء على ذلك، يرى توينبي أن الحضارة الغربية الحديثة، هي وليدة الحضارة الهلينية (اليونانية والرومانية)، وكذلك الحضارة الإسلامية هي نتاج اندماج المجتمعين العربي والفارسي ، وهما بدورهما وليدا المجتمع السوريانى.

ومع ذلك فإن هذه الفكرة ليست قاعدة عامة تنطبق على كل الحضارات، حيث يرى توينبي أن هناك بعض الحضارات لا تنتمي بالبنوة إلى حضارات أخرى، كما أن هناك بعض الحضارات لا تجد من يأخذها كأب، ويقدم لنا توينبي مثالاً على ذلك، الحضارة المصرية القديمة، التي لم يكن لها أباء كما لم يكن لها أبناء (ليس للمجتمع المصري سلف ينتسب إليه، كما أن ليس له خليفة)

وإذا سلمنا برأي توينبي القائل: إن العامل الأساسي لنشوء الحضارات هو الدين، فإن ذلك من شأنه أن يضعنا أمام مجموعة من الإشكاليات، يمكننا أن نجملها في الأسئلة التالية:

ما علاقة اندماج المجتمعين العربي والفارسي في تشكيل الحضارة الإسلامية؟

ثم كيف يمكن أن تكون الحضارة الإسلامية وليدة المجتمع السوريانى؟

والواقع أن توينبي لم يجب عن هذه الأسئلة بشكل واضح وجلي، بل إنه ترك الفكرة مبهمة يكتنفها اللبس والغموض، ولتفكيك هذه الإشكاليات نقول: إن الحضارة الإسلامية، قامت على

أساس الشريعة الإسلامية، وهي بدورها طبعت بطابعها الخاص كل المنجزات المادية والفكرية التي نشأت ونمت في جنباتها، ويستوي في ذلك ما اقتبسته من الحضارات السابقة عليها، أو ما أبدعته وأنجزته بيد أبنائها عبر تاريخها الطويل.

ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال، أن الحضارة الإسلامية، كانت منغلقة على ذاتها، أو أنها لم تتفاعل مع الحضارات الأخرى، كما أنه لا ينكر استفادتها من بعض المنجزات العلمية والتقنية، مما أنتجته الحضارات السابقة عليها، كالحضارة اليونانية والصينية والهندية، وكذلك الحضارة الفارسية والمصرية القديمة وحضارة بلاد الرافدين. ولكن يبقى استقبال الوافد من العلوم والمعارف، يتم بناءً على ما تسمح به البنية الفكرية والاجتماعية للحضارة، أو المجتمع المستقبل. لقد تصور بعض المؤرخين أن الحضارة الإسلامية، قد أخذت عن الحضارة اليونانية، ثم عادت لتسلم الحضارة الغربية الحديثة ما كانت قد اقتبسته من أسلافهم، وكأن دور الحضارة الإسلامية هو فقط حفظ العلوم والمعارف اليونانية، ثم نقلها للحضارة الغربية. والواقع إن هذه نظرة سطحية إلى مسار التاريخ، وذلك لأن انتقال أي مظهر من مظاهر حضارة ما إلى حضارة أخرى، يقتضي عملية معقدة من التحويل متمثلة في هضم وتمثل وإعادة إنتاج هذا المظهر، وبالتالي لم يعد ممكناً الحديث عن تأثير حضارة بحضارة أخرى على نحو يفيد أن الثانية قد نقلت تراث الأولى، وذلك لأنه إذا اقتبست مظهراً لحضارة أخرى، فلا بد من أن تتمثل هذا المظهر كي تحيله إلى طبيعتها، ومن ثم إعادة إنتاجه من جديد، وبذلك يحمل طابع الحضارة التي أعادت إنتاجه، فيغدو منتجاً حضارياً جديداً.

ثانياً: فكرة المدنية المقابلة للبدائية

تقوم هذه الفكرة في رأي توينبي على أساس أن المجتمع هو وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم، والمجتمع إما أن يكون مجتمعاً بدائياً أو مديناً. وقد رأى توينبي أن وحدة الدراسة التاريخية، هي دراسة لمجموعة من البشر يطلق عليها اسم المجتمع. وبعد دراسته لمجموعة كبيرة من المجتمعات القديمة والحديثة وإجراء مقارنة فيما بينها، وجد أن المجتمعات البدائية أكثر عدداً من المجتمعات المدنية (الحضارية)، وأقدم وجوداً، حيث أن عمر الحضارات برأيه، لا يزيد عن ستة آلاف سنة، في حين أن هناك مجتمعات بدائية ترجع إلى ثلاثمئة ألف سنة، وتتصف المجتمعات البدائية بصغر المساحة الجغرافية، وقلة عدد السكان، وقصر أجلها، إذ

غالباً ما تكون نهايتها على يد مجتمع آخر متمدين أو متبربر.

أما المجتمعات المدنية (الحضارية) فهي أقل عدداً من المجتمعات البدائية وأوسع مساحة، وأكثر سكاناً من المجتمعات البدائية. (ولو استطعنا إجراء تعداد لأفراد الحضارات الخمس التي لا تزال حية إلى وقتنا هذا، لكان من المحتمل أن نجد كل مجتمع من مجتمعاتنا الهائلة، يضم وحده عدداً من البشر أعظم مما ضمته المجتمعات البدائية كلها معاً، منذ انبعاث الجنس البشري) وقد خلص توينبي بعد دراسته للمجتمعات إلى وجود إحدى وعشرين حضارة اندثرت جميعها، **ولم يبق منها سوى خمس حضارات هي:**

1 . الحضارة المسيحية الغربية (دول أوربا الغربية وأمريكا)

2 . الحضارة المسيحية الشرقية (روسيا ودول البلقان)

3 . الحضارة الإسلامية (العربية والفارسية)

4 . الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا)

5 . حضارة الشرق الأقصى (اليابان وكوريا).

ثالثاً: فكرة أوقات الاضطراب

ويعني توينبي بفكرة أوقات الاضطراب، الفترة الفوضوية التي تأتي بين تآكل أحد المجتمعات وقيام مجتمع آخر، وفق مفهوم الأبوة والبنوة. ومن أبرز الأمثلة على هذه الفترة، العصور الوسطى المظلمة التي تقع بين وفاة الهلينية، وقيام مجتمع غرب أوربا المسيحي، وهذه الفترة التي بلغ فيها العجز الهليني أقصى مداه، فلما زحفت جحافل البرابرة على هذا العالم وجدوه جثةً هامدة تماماً. ويشير توينبي هنا إلى الفترة التي تلت غزو القبائل الجرمانية لروما.

إذاً هذه الفكرة تعبر عن المرحلة الفاصلة ما بين اندثار حضارة ما تمثل الأب، وبين ولادة حضارة أخرى، هي الابن الشرعي للحضارة السابقة عليها. ولكن هذه الفترة قد تطول أو تقصر، أي قد تطول فترة احتضار الأب، ريثما تبلغ الحضارة الابن مرحلة الولادة أو قد تقصر، وفي مثالنا السابق طالت مرحلة الاحتضار.

ولعله من المفيد أن نعلم أنه عندما تفقد " الفئة المبدعة " . صانعة الحضارات حسب نظرية توينبي . قدرتها على الإبداع، تتحول إلى صنع الإمبراطوريات (الدولة العالمية) وذلك عن طريق الحروب والتوسع الجغرافي على حساب الدول المجاورة، وذلك لتغطية عجزها

وفشلها عن تقديم الاستجابات المناسبة للتحديات التي تواجه مجتمعاتهم. وهنا يعاني المجتمع من الانحدار بشكل فعلي، ويتفق ذلك مع حدوث (عصر اضطرابات) أو قيام دولة عالمية، وكلاهما يعتبران مظهرين من مظاهر التفكك والانحلال. وليس السبب بعيداً عن الاهتداء إليه. إذ تبرز عصور الاضطرابات، النزعة الحربية التي تعني انحراف الروح البشرية إلى مسالك التدمير المتبادل. والقاعدة أن يغدو أعظم المحاربين نجاحاً، هو المؤسس لدولة العالمية. ومن ثم يجيء التوسع الجغرافي، نتيجة للنزعة الحربية.

ويرى توينبي أن الدراسات تظهر أن النزعة الحربية هي أكثر عوامل انحطاط الحضارات شيوعاً في غضون أربعة آلاف سنة التي شهدت تحلل عشرين حضارة أو ما يقاربها مما أمكن تسجيله إلى وقتنا الحاضر.

وإذا أردنا أن نعاين فترة الاضطراب التي عاشتها الحضارة الإسلامية . في ضوء نظرية التحدي والاستجابة . فإننا سنجدها متمثلة في المرحلة التي سبقت ظهور الحضارة الإسلامية على مسرح التاريخ (إذ كانت استجابة الحضارة السوريانية على غزو الاسكندر بعد ثلاثة قرون متمثلاً في قيام المسيحية، وكانت هذه الاستجابة سليمة، غير أن المجتمع السوريانى لم يستطع أن يتخلص من التحدي الهيليني. لقد حاول الاستجابة مراراً، وكانت محاولاته تتخذ دائماً مظهر حركة دينية تصارع الهيلينية، غير أنه كان ثم اختلاف أساسي بين استجاباته الأربع، وبين استجابته الأخيرة. فقد أخفقت جميع الاستجابات الزرادشتيه واليهودية والنسطورية واليعاقبة ، ولم تنجح غير الاستجابة الإسلامية وحدها.)

ولكي نسلم بفكرة توينبي هذه حول فترة الاضطرابات التي عانتها الحضارة الإسلامية قبل ميلادها، يفترض منا أن نسلم بفكرة (الأبوة والبنوة)، أي أن نعتبر الحضارة الإسلامية تنتسب بالبنوة للمجتمع السوريانى، وقد ناقشنا هذه الفكرة سابقاً.

رابعاً: فكرة البروليتاريا الداخلية :-

ويقصد توينبي بالبروليتاريا الداخلية عامة الشعب الذي يشكل الطبقة المحرومة من حقوقه الشرعية، والذين لا يشعرون بأي انتماء إلى مجتمعهم، اللهم إلا بأجسادهم فقط. وهذا ما يدفعهم للخروج عن مجتمعهم، وقد يقدر لهم أن يصبحوا العنصر المهيمن على هذا المجتمع. وخير مثال على ذلك، الجماعة المسيحية التي ظهرت في وسط المجتمع الهليني

وقت أفول شمس الهلينية.

(والبروليتاريا الداخلية في حالة الهلينية هي الكنيسة المسيحية التي جعلت تتكون من تحت الأرض، حتى قدر لها أن تبتلع الإمبراطورية كلها. وأصل هذه الكنيسة، نفر من المبشرين الوافدين من الشرق، ومن جماعة العبيد وصيادي السمك، وهم من بين الجماعات التي كان الاسكندر المقدوني، قد أخضعها لسلطان الهلينية)

وقد تكونت هذه البروليتاريا الداخلية للمجتمع الهليني من ثلاثة عناصر هي: أعضاء من المجتمع تشعر بالحرمان، وأعضاء من حضارات أخرى، وجنود مستغلة تشعر بالاضطهاد. ويقول توينبي في ذلك: (ففي غضون ما يسمى اصطلاحاً "بالرقاد العميق" (الممتدة من حوالي 375 إلى 675 ميلادية) والتي تتوسط فترة تفكك الإمبراطورية الرومانية، والانبعاث التدريجي للمجتمع الغربي من الفوضى، أخذ ضلع (إشارة إلى خلق حواء من ضلع آدم) من جنب المجتمع القديم، وصنع منه العمود الفقري لكائن جديد من نفس النوع.)

إذاً لقد انبعث مجتمع جديد تحت تأثير اندفاع الكنيسة تجاه الحدود الرومانية. أما بالنسبة للحضارة الإسلامية فإنه توجد جماعات كثيرة تمثل البروليتاريا الداخلية، أهمها الزنج الذين كانوا يجلبون لكسح السباخ في جنوب العراق، وقد قاموا بثورة عرفت ((بثورة الزنج)) في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي).

بقي علينا أن نميز بين البروليتاريا كما عبر عنها توينبي، وبين البروليتاريا من منظور " كارل ماركس". وبالمقارنة بين مفهوم البروليتاريا لدى كلا الفيلسوفين نجد أن أرنولد توينبي يستخدم لفظ البروليتاريا للدلالة على الطبقة الدنيا من المجتمع في المدن والأرياف، والتي يقوم أفرادها بأدنى الأعمال البدنية، وأكثرها تطلباً للجهد والمعاناة مع قلة الأجر، وسوء الحال، وتتألف هذه الفئة من الناس، من الأجانب المهاجرين إلى الدولة أو المستجلبين من خارجها للقيام بهذه الأعمال، ويدخل في هذه الفئة النازحون من الأرياف إلى المدن التماساً للرزق، وأبناء المدن المعدمين، وتعمل هذه الفئة في تنظيف الشوارع والمجاري وتنظيف المستنقعات وحمل الأثقال الخ، وهذه الفئة حاقدة على المجتمع الذي تعيش بين ظهرانيه، ومستعدة دائماً للوثوب عليه، وتحطيم ما تستطيع تحطيمه فيه، كلما سنحت لها الفرصة بذلك. هذه هي البروليتاريا الداخلية كما يراها توينبي. أما "كارل ماركس" فإنه : (يوسع نطاقها لتشمل عمال المناجم والمصانع وكل من يبيع عمله رخيصاً في سوق العمل) والفارق الجوهري يكمن في

أن مفهوم البروليتاريا لدى توينبي يعني عامة الشعب في مقابل الأقلية الحاكمة سواء كانت هذه الأقلية مبدعة أو مسيطرة، والفارق بين البروليتاريا والأقلية الحاكمة هو فارق قائم على أساس روحي وفكري في حين أن البروليتاريا في مواجهة الرأسماليين عند ماركس قائمة على أساس الفارق في الملكية.

وخلاصة القول: إن البروليتاريا الداخلية برأي توينبي تظهر إلى الوجود كحركة منشقة عن الأقلية المبدعة، التي كانت الجماهير (أي البروليتاريا الداخلية) مفتونة بها، وتابعة ومقلدة لها، وتمجدها وتعظمها وعندما تعجز الأقلية المبدعة عن الاستمرار في الإبداع، وتتحول إلى فئة مستبدة مسيطرة، فإن ذلك يؤدي إلى تقسيم المجتمع إلى ثلاث فئات متصارعة هي التالي: فئة مستبدة مسيطرة، وفئة البروليتاريا الداخلية، وفئة البروليتاريا الخارجية. وهذا ما يحدث في طور انهيار الحضارة، والفرق بين البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية، هو أن البروليتاريا الداخلية، تنبع من داخل المجتمع بخلاف البروليتاريا الخارجية التي تنشأ من خارجه.

خامساً: فكرة البروليتاريا الخارجية

وبالمثل فإن البروليتاريا الخارجية تبرز للوجود مع بدء انهيار الحضارة، وذلك عندما يحدث الانشقاق ما بين البروليتاريا الداخلية والأقلية المسيطرة في حضارة آلت إلى الزوال. **ويصبح المكون الاجتماعي للحضارة الآيلة للانهيار كالتالي:**

1. أقلية مستبدة ومسيطرة فقدت قدرتها على الإبداع، وأصبحت تحكم بالحديد والنار.
2. بروليتاريا داخلية مقموعة وذليلة، ولكنها تتحين الفرصة للثورة كالنار تحت الرماد.
3. بروليتاريا خارجية، انشقت عن المجتمع، وتقاوم الاندماج فيه، وتتحين الفرصة للغزو.

ويضرب لنا توينبي مثالاً على البروليتاريا الخارجية (حركة هجرة الشعوب المتبربرة التي كانت تهيم على وجهها وقت احتضار الحضارة الهلينية، ومن أمثلة هذه الشعوب القبائل الجرمانية التي كانت خاضعة لسلطان الحضارة اليونانية والرومانية (الهلينية)، ثم تحركت فوصلت وقت وفاة الحضارة الهلينية، ثم أقامت لنفسها ممالك على نفس التربة الهلينية)

سادساً: فكرة الدولة العالمية والكنيسة العالمية :

يعتبر توينبي أن الدولة العالمية، ظاهرة أساسية من الظواهر التي تنشأ عقب انهيار حضارة ما، وتكون مهمتها على نحو دقيق حينذاك، هي تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية، وهنا تتبع الدول سياسة (الوفاق الاجتماعي) بغية القضاء على نوعي الانقسام في المجتمع المتحلل، فتعمد إلى إنهاء الانقسام بين الأقلية المسيطرة، وكل من البروليتاريا الداخلية والخارجية، إلى جانب محاولتها أيضاً إقامة علاقات مع الحضارات الأخرى.

وتظهر هذه الفكرة كما يعتقد توينبي (في مفهوم المؤسسات التي تضم في جنبانها كل مناحي الحياة السياسية والدينية للمجتمع الذي تقوم فيه هذه المؤسسات)

لقد لاحظ توينبي من خلال دراسته لمراحل الانهيار والتحلل التي تمر بها الحضارات، والتي تبدأ بالأقلية المسيطرة، أنه تنشأ عنها بالضرورة دولة عالمية، وكذلك تنبعث الأديان من خلال البروليتاريا الداخلية، وتظهر البطولات، من قبل البروليتاريا الخارجية، ومواطني الدول العالمية الذين يؤمنون أيماناً شديداً وجازماً بخلود نظمهم أو دولهم وذلك يعود لمجموعة من الأسباب لعل من أهمها: تأثير تلك النظم في حد ذاتها، إذ تضع حداً للاضطرابات التي تكون قد استمرت لفترة طويلة من الزمن، ومن الطبيعي أن يكون لذلك أثر سيكولوجي عميق في نفوس الناس، على الرغم من كون هذه الدول تمثل ظاهرة التحلل الحضاري، إلا أنها تعمل على وضع حد مؤقت للفوضى والاضطرابات في ذات الوقت، ومن أمثال هذه الدول، الدولة العالمية للحضارة الهلينية (روما) والدولة العالمية للحضارة الهندية (المغولية) والدولة العالمية للحضارة الإسلامية (الدولة العباسية). ويقول توينبي في هذا الصدد: (من ناحية أخرى فإن سياسة التسامح الديني التي مارسها مؤسسو الدولة العالمية بهدف التخلص من نزاع قتل الأخ والأخت بين أنفسهم، أعطى بالصدفة للبروليتاريا الداخلية فرصة إنشاء كنيسة عالمية، في حين أن ضعف الروح العسكرية بين موضوعات الدولة العالمية، الناتج عن احتكار الوظيفة العسكرية من قبل السلطة للإمبراطورية، قدم للبروليتاريا الخارجية أو لحضارة أجنبية مجاورة، فرصة الاقتحام والاستيلاء لنفسها على السيادة على بروليتاريا داخلية كانت في وضع المناخ الخاص بدولة عالمية، لتكون سلبية على المستوى السياسي ومع ذلك إيجابية في الدين) .

سابعاً: فكرة المجتمعات التي كانت متمدنة ثم بادت أو تحجرت :

يضرب لنا توينبي أمثلة لهذه المجتمعات التي كانت متمدنة ثم بادت أو تحجرت كالحضارة السومرية والحضارة الحيثية والحضارة البابلية والحضارة الأنديانية والحضارة المكسيكية والحضارة المصرية. ويحلل توينبي الحضارة المصرية، فيرى (أن الحضارة المصرية أم الحضارات التي عاشت ردحاً من الزمن أطول من عمر أية حضارة أخرى عرفها التاريخ، فقد امتدت من الألف الرابع قبل الميلاد وحتى القرن الخامس للميلاد، وعلى هذا فإن مسافتها تبلغ ثلاثة أمثال مسافة الحضارة الغربية حتى يومنا هذا) .

وهذا يعني برأي توينبي أن الحضارة المصرية، هي إحدى الحضارات التي كانت متطورة ثم تحجرت أو بادت، وبالتالي يعني ذلك أن الحضارة المصرية ليس لها ابن يرثها ويتخذ منها أباً . بناءً على فكرة (الأبوة والبنوة) . وأنه لا يوجد اليوم من يمثلها من البشر، ولم يتبق شيء من ملامحها العريقة، اللهم إلا أبو الهول وأهراماتها العجيبة التي مازالت ماثلة حتى اليوم، شاهدة على عظمة وعبقرية صانعي هذه الحضارة العظيمة.

وإذا سلمنا برأي توينبي القائل: إن مجتمع الحضارة المصرية قد كان متمدناً، واليوم قد باد أو تحجر، فإننا بذلك سنفترض وجود حواجز بين الحضارات تلغي حالة التفاعل فيما بينها، ونحن لا نوافقه الرأي في ذلك، لأن المنتج الحضاري . (روحياً كان أم مادياً) . لأي حضارة عريقة، لا بد من أن يتسرب إشعاعه إلى الحضارات اللاحقة عليها. وليس من الضروري أن يكون هذا التسرب للإشعاع الحضاري يتم بشكل مباشر إذ أنه يمكن أن يكون بشكل مباشر أو غير مباشر، وذلك لأن العناصر المتحللة من الحضارة المنحلة، قد تدخل في تركيبة الحضارات الأخرى اللاحقة عليها، وتدخل ولو بنسبة ضئيلة في نسيج التكوين الحضاري للحضارات الأخرى.

أهم الانتقادات التي وجهت لنظرية يوينبي :

أولاً: التمذهب الديني:

إن المتصفح لنظرية توينبي في التاريخ يجد أنها لم تكن خالية من أي تمذهب، بل إن توينبي قد سعى إلى تقديم أفكار روحية استمدها من العقيدة المسيحية، فكان البعد الديني واضحاً في نظريته (إن المرتكزين اللذين شكلا فيما بعد دعائم فلسفته في التاريخ، هما الكتاب المقدس واللغات) حيث يعتبر توينبي الكتاب المقدس وقداس الكنيسة من أفضل الدروس التي

تلقاها في التاريخ كما أن شخصية القديس أوغسطين كانت إحدى أهم الشخصيات التي تأثر بها كثيراً. وهذا ما جعل بعض المفكرين يرون أن توينبي قد وحد بين علم التاريخ وعلم اللاهوت كما فعل من قبله أوغسطين، فقد عمل أوغسطين على إضفاء طابعاً مسيحياً على نظريته في التاريخ، وصلت إلى مرتبة العقيدة لديه. فذهب إلى أن التاريخ يمضي بمشيئة إلهية، وتنظم هذه المشيئة الأحداث التاريخية كلها، والإنسان ما هو إلا عنصر فيها، مهمته إقرار هذه المشيئة.

إذاً لقد وقع توينبي أسيراً للعقيدة المسيحية، فرأى التاريخ من منظور لاهوتي وقرأ الحضارات بناءً على رؤيته هذه، وقاس الحضارات على مقياس الحضارة المسيحية فترتب على نظرته هذه، سلسلة من النتائج جعلته يبتعد أحياناً عن الموضوعية في قراءته التاريخية **ومن هذه النتائج اللا موضوعية** نذكر التالي:

1 . سمى كل حضارة باسم الدين الذي نشأت في إطاره، سواء أعتقد أبناء هذه الحضارة بدينهم وعملوا به، أم لم يعتقدوا به ولم يعملوا بمقتضاه.

2 . قرأ الحضارات، ومنها الحضارة الإسلامية من منظور الدين المسيحي وقاس الأديان، ومنها الدين الإسلامي بمقياس المسيحية.

3 . حصر نشأة الحضارات وارتقاءها في نطاق نشأة الأديان فقط، ولم يعط للظروف الموضوعية للحضارة والعوامل الأخرى التي تساهم في نشوئها وتقدمها أي اهتمام.

4 . قسم الحضارات إلى إحدى وعشرين حضارة ليتلاءم تقسيمه مع نظريته التاريخية.

5 . تردد بين عقيدة الجبر وبين الحرية الإنسانية، ولكنه فتح قناة لفاعلية الإنسان، صنعها على مقياس الحضارة الغربية، ليجعل لها مخرجاً من مصير الفناء المحتوم الذي تنبأ به الكثير من المفكريين الغربيين.

6 . جعل من الصفوة المبدعة، كالقديسين والفلاسفة والقادة الصناع الحقيقيين للتاريخ، وأهمل دور الجماهير العريضة من المجتمع الذين نشأ المبدعون وربوا في أحضانهم وكنفهم.

7 . مال كثيراً إلى حضارته أي الحضارة الغربية وتعصب لدينه وهو الدين المسيحي.

8 . ابتعد عن المنهج التجريبي الذي زعم أنه قرأ التاريخ في ضوئه، لذلك استعان بالعهد القديم والعقائد القديمة والأساطير لتدعيم فلسفته.

9 . اعتبر أن المجال الروحي، هو المجال الوحيد لتطور الإنسانية مهملاً دور الواقع

وظروفه الموضوعية.

وهذه الأفكار التسع، قد انبثقت عن الفكرة الأولى المتمثلة . بتمذهب توينبي الديني . والتي عدها بمثابة حجر الأساس في منهجه التاريخي فسبب انحراف حجر الأساس في منهجه دوراً كبيراً في انحراف بقية الأحجار التي بنى عليها توينبي نظريته .

ثانياً: التعميم

يرى توينبي أن السمة الدينية، هي أهم صفة يمكن أن توصف بها الحضارة، ولذلك نجده يسمي كل حضارة باسم الدين الذي نشأت في ظله، أو بالأحرى كانت إحدى ثمراته، وذلك لأن الدين، برأيه، يشكل الاستجابة الناجحة للروح على تحد خارجي، ينتقل بفضلها مجتمع ما من حالة الركود إلى حالة الحركة. والواقع أن الحضارة عادة تسمى باسم أهم مقوم لها، والذي يشكل حجر الأساس الذي تستند إليه، فتنطبع بطابعه، وتتميز به وتسمى باسمه. فإذا كان هذا المقوم الأساسي هو الدين، سميت باسم ذلك الدين، كما هو الحال بالنسبة للحضارة الإسلامية التي سميت باسم الدين الإسلامي، لأنها ثمرة من ثمراته، وهو أهم مقوماتها ولذلك طبعها بطابعه، وصبغها بصبغته، فكان اسمها يعبر عن مضمونه أصدق تعبير. ولكن هل ينطبق هذا على جميع الحضارات؟ بعبارة أخرى، هل الدين هو أهم مقوم لجميع الحضارات التي ظهرت على مسرح التاريخ؟ وهل استمر الدين طوال مدة تاريخ هذه الحضارات منذ نشأتها وحتى انحلالها بوصفه المقوم الرئيسي لوجودها؟

فإن صح أن تسمى الحضارة الأوربية في العصر الوسيط باسم ((الحضارة المسيحية))، فإن ذلك غير جائز بالنسبة للحضارة الأوربية في العصر الحديث، وذلك لأن مسار الحضارة الأوربية منذ عصر النهضة الأوربية، قد اتخذ طابعاً علمانياً، وكانت السمة المميزة لعصر النهضة الأوربية، هو التمرد على الدين المسيحي الذي اعتبره معظم مفكري النهضة الأوربية، عقبة، من الواجب التخلص منها، إذا ما أريد لعجلة التقدم والنهوض أن تسير نحو الأمام. ويقدم لنا كرين برينتون في كتابه ((تشكيل العقل الحديث)) صورة حية عن طبيعة الحركة الإنسانية في عصر النهضة فيقول: (ولكن الإنسانيين كانوا متمردين واعين بذلك سواء، كانوا من المهتمين بالبحث العلمي أم بالفلسفة أم بالفن أم بالأدب. وهم محدثون للغاية في إدراكهم بأنهم في ثورة ضد آبائهم رجال العصور الوسطى وربما كان العلماء والفلاسفة، أو الإنسانيون

بالمعنى المحدود للكلمة، أكثر وضوحاً في هذا فإن رجالاً من أمثال أرازموس أعربوا بحرية كاملة عن ازدرائهم لرجال اللاهوت، عبيد أرسطو المتهالكين الذين أفسدوا بجهلهم لغة هوراس وشيشرون الرفيعة، وأفنوا حياتهم في جدال عقيم لمعرفة كم من الملائكة يمكنهم الوقوف معاً فوق سن إبرة.)

وخلاصة القول: إن توينبي لم يكن دقيقاً في تسميته للحضارة الغربية الحديثة باسم الحضارة المسيحية الغربية، وكذلك الأمر بالنسبة للحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية التي أطلقها على (روسيا ودول البلقان)، وهذا يقودنا إلى أن فكرة (الأبوة والبنوة)، وهي إحدى أهم الأفكار التي تستند عليها نظرية التحدي والاستجابة فكرة غير قابلة للتعميم على جميع الحضارات، إذ كيف يمكن أن تكون الحضارة المسيحية الغربية حسب تصور توينبي والتي تشمل (أمريكا وأوربا الغربية)، وكذلك الحضارة المسيحية الشرقية الأرثوذكسية(روسيا ودول البلقان)، تنتسبان بالبنوة للحضارتين اليونانية والرومانية وللمسيحية في العصر الوسيط؟ مع أن الواقع يثبت أنه قد حدثت قطيعة بين الآباء والأبناء، من حيث المنهج والرؤية للكون والطبيعة والإنسان والوجود بشكل عام، وكذلك فيما يخص القيم الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأدبية والفنية والفكرية. وهذا ما يجعلنا نرى علاقة الأبوة والبنوة بين تلك الحضارات القديمة والوسيطة والحديثة، علاقة أبوة وبنوة على المستوى البيولوجي فقط، وليس على المستوى الاعتقادي والمعرفي والحضاري.

ثالثاً: المقارنة اللاموضوعية

اعتمد توينبي على منهج المقارنة في دراسته التاريخية، إلا أن استخدام منهج المقارنة يتطلب حذراً شديداً وتوخي الدقة والموضوعية في استخدام هذا المنهج، فلا بد أولاً أن نتحقق من إمكانية المقارنة بين الموضوعات المراد إجراء المقارنة بينها، وحدود إمكانية إجراء هذه المقارنة، أما في ظل غياب معيار واضح أو مقياس سليم يقوم عليه الاختبار، فلن تؤدي المقارنة إلى الهدف المنشود منها، بل إنها ربما، تبعدنا عن الحقيقة وتزيدنا تشويشاً واضطراباً في فهم المواضيع المراد البحث فيها، وإجراء المقارنة فيما بينها.

ولنبرهن على صحة هذه الفكرة نقدم المثال التالي: لقد ذهب توينبي في دراسته للحضارة الإسلامية إلى قياس الحضارة الإسلامية بمقياس الحضارة المسيحية، وزعم أن الرسول محمد

(صلى الله عليه وسلم) لو ظل داعياً دينياً فقط ولم يصبح رجل سياسة لأصبح الإسلام من الناحية الروحية أسمى مما هو عليه، ورأى أيضاً أن بداية انحلال الحضارة الإسلامية بدأ منذ الهجرة النبوية إلى المدينة المنورة، أو بتحديد أدق، منذ غزوة بدر. في السنة الثانية للهجرة . بوصفها أول حرب إسلامية قادها الرسول ضد مشركي قريش. وكان استنتاج توينبي هذا قائماً على أساس إحدى أفكار نظريته، وقد أضفى توينبي على هذه الفكرة طابع العموم بلا استثناء، وتتلخص هذه الفكرة بأن الحرب ما هي إلا تغطية لاضطرابات داخلية تعبر عن بداية انحلال الحضارة، ومع اتفاقنا مع صحة ما ذهب إليه توينبي أن الحروب تكون أحياناً تغطية لاضطرابات داخلية، وأن الحرب تؤدي إلى خراب الحضارات، ولكن هذه الفكرة ليست قاعدة عامة، وهي لا تنطبق على غزوة بدر، وذلك لأن الواقع يشهد بأن هذه الغزوة كانت الفيصل بين المسلمين ومشركي مكة وأنصارهم، بل لقد كانت هذه الغزوة بداية مرحلة نشأة الحضارة الإسلامية وترجمة عملية للتهيئة التي عمل عليها الرسول الكريم في إعداد الصحابة من بعده لمتابعة نشر الرسالة، وقيادة الأمة، وتنظيم شؤونها على المستويات كافة. وليست بداية انحلال للحضارة كما زعم توينبي، ودليل ذلك أن الحضارة الإسلامية التي غرس بذورها الرسول بيديه، قد أينعت ثمارها واستمرت بنموها وارتقائها وأتت أكلها وسادت العالم قروناً من الزمن، بل إنها ما زالت تأتي أكلها كل حين. ولكن توينبي، قيم الحضارة الإسلامية من خلال مقارنتها بالحضارة المسيحية، فرآها من وجهة نظر مسيحية لا من وجهة نظر تاريخية موضوعية وتوينبي بوصفه مسيحياً، لا يرى إلا ضرورة الفصل بين الدين والدولة ((أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله)) ولم يقرأ الحضارة الإسلامية في هذه الفكرة بوصفه مؤرخاً يقيم الواقع بعد دراسة استقرائية للأحداث التاريخية. ويقول جرنبوم في هذه المسألة منتقداً توينبي: (إذا كان توينبي يعتبر خلط الدين بالسياسة، يحط من قدر الدين فإن المسلمين، آنذاك، على الأقل كانوا يرون العكس إنما يعلي من قيم السياسة، وأنه لا يحق لتوينبي أن ينظر إلى محمد (صلى الله عليه وسلم) من خلال المسيح، وإنما لا بد من النظر إلى الحركة الإسلامية من وجهة نظر المسلمين أنفسهم، وأن البذرة الإسلامية ما كان يمكن أن تنمو لو ظلت الحال على ما هي عليه خلال مرحلة الدعوة قبل الهجرة، إذ لم يقدر لها النمو والازدهار إلا في مجتمع المدينة، كما لم يقدر لها الانتشار، إلا بما سلكته من غزوات وفتوحات)

ومن ناحية أخرى، كيف يصف توينبي الحضارات بالصفة الدينية، ويسمي الحضارات

بأسماء الأديان ثم يريد بعد ذلك، أن يبعد السياسة . والتي تعتبر من أهم مظاهر الحضارة . عن تأثير الدين؟ ولعل الافتقار للوضوح في تبسيط ما يعنيه توينبي بكلمة (الحضارة) قد سمح له بالتعامل مع الحضارات على أنها متشابهة تماماً، وربما هذا ما دفعه لإجراء المقارنة فيما بينها، وكأن الحضارات جميعها متماثلة لدرجة التطابق وأنه يكفي أن نفهم حضارة ما حتى نقيس عليها باقي الحضارات بلا استثناء.

رابعاً: ترجيح مذهبه على سياق نظريته والكيل بمكيالين

حصر توينبي نشأة الحضارات وارتقاءها في نطاق نشأة الأديان، واعتبر أنه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذي تعاني منه حضارة ما، ورأى أن المخلصين المبدعين يكادون أن يكونوا مقصورين على الرسل والأنبياء. وسياق نظريته، يفيد بأنه لتجتاز الحضارة الأوربية ما تعانيه من قلق واضطراب في عصرنا الحاضر، فلا بد من أن ينبثق من بين البروليتاريا المسيحية دين جديد. فهل يتوقع توينبي ذلك ويعتقد به؟ عندما يوجه هذا السؤال لتوينبي يكون جوابه ترجيح مسيحيته على سياق نظريته فيعتبر أن روحانية المسيحية كفيلة بإنهاء حالة الاضطراب التي تعاني منها الحضارة الأوربية ويعتبر أنه يكفي أن يعمل المخلصون المبدعون في إطارها، لا انشقاق عنها أو خروج عليها. فكيف يمكن أن نوافق على قول توينبي إنه لا بد من ظهور دين جديد لاجتياز عصر الاضطرابات الذي تعانيه حضارة ما، وإن المخلصين المبدعين، يكادون يكونون مقصورين على الرسل والأنبياء. وقد ختمت الرسالات السماوية بخاتم الأنبياء محمد (صلى الله عليه وسلم)؟ ولعل هذا السؤال من أهم الانتقادات التي وجهت لنظرية توينبي. ومع ذلك فهو لا يبقى متمسكاً بفكرته وأميناً لنظريته عندما يتعلق الأمر بالحضارة الغربية، وبالوقت نفسه يطبق أفكار نظريته على الحضارات الأخرى بتعميم دون استثناء.

وخلاصة القول إن نشأة حضارة ما أو نهضة حضارة قائمة ليست مقصورة على ظهور أديان جديدة، وأنه مع إيماننا التام بقيمة الأديان في ارتقاء الإنسان، فإننا اليوم، وبعد أن ختمت الرسالات السماوية، فلم يعد من الممكن ظهور أديان سماوية جديدة وإذا كان الحال كذلك، فهل يستمر الاضطراب في حضارة ما إلى ما لانهاية؟ الواقع أنه يمكن تخطي مرحلة الاضطرابات داخل الحضارة الإسلامية من خلال بعث روح الدين الإسلامي، وليس من خلال

خلق أديان جديدة. وأما مأخذنا على توينبي فهو حول فكرة ضرورة ظهور الأديان الجديدة التي تنبثق من خلال البروليتارية الداخلية والتي تقدم الاستجابات المناسبة التي تعصف في حضارة ما من الحضارات. وهذا الأمر مع أنه غير مقنع له نفسه، ويستحيل حدوثه، فقد طبقه على جميع الحضارات واستثنى منه الحضارة الغربية أي (الحضارة المسيحية الغربية) حيث أنه رأى أنه لا داعي لظهور دين جديد لإنقاذ الحضارة الغربية، وإنما بعث وتجديد الدين المسيحي نفسه كفيل لتتجاوز الحضارة الغربية كل أزماتها، وهذا خرق للفكرة التي زعم بها، والمتمثلة بضرورة ظهور دين جديد لحل أزمات الحضارات الأخرى التي مازالت حية، ومنها الحضارة الإسلامية، والأمر الأخطر من ذلك هو أنه عندما يتعلق الأمر بحضارة أخرى غير الحضارة الغربية، فإنه يعود ليطبق قاعدته بحذافيرها دون استثناء.

خامساً: قياس الواقع على مقياس نظريته:

زعم توينبي أنّ تاريخ البشرية لم يحظ إلا بوجود إحدى وعشرين حضارة فقط، وهو بالمقابل لم يتطرق لذكر حضارات عريقة وجدت في تاريخ البشرية، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، الحضارة العربية التدمرية في عصر الملكة زنوبيا، فعلى الرغم من استقلال تدمر في هذه الفترة عن الإمبراطورية الرومانية، واتساع الفتوحات العربية لتشمل مصر وبلاد الشام وحتى تركيا، ومع أن المعابد التدمرية وأساليب التعامل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي هي عربية أصيلة وليست تقليداً على غرار النموذج الروماني، إلا أن توينبي لم يذكر تدمر كحضارة عربية قائمة بذاتها، كذلك ولم يذكر حضارات عريقة وجدت في اليمن، كحضارة معين وسبأ وحمير وربما وجدت حضارات أخرى كثيرة لم يأت توينبي على ذكرها، ومع ذلك يدعي أنه درس جميع حضارات العالم قديمها وحديثها (إن توينبي ذكر (21) حضارة إنسانية لمجتمعات في أنحاء العالم إلا أن تصنيفه هذا وإن كان يحقق أهدافه في دراسته للتاريخ، إلا أنه لا يمكن أن يدعي لنفسه الرأي الصحيح الشامل المطلق ولا يخفى أن التغير في حالة المجتمعات البدائية إلى المتحضرة إنما هو انتقال من حالة سكون إلى نشاط ديناميكي متحرك) .

ومن خلال ما سبق عرضه يمكننا أن نستنتج أن توينبي كان أما إحدى حالتين:

1 . إما أنه لم يقرأ كل الأحداث التاريخية، وإن كان ذلك فهو معذور عندها ، إلا أنه غير

معذور وليس من حقه أن يزعم أنه درس جميع الحضارات الإنسانية التي وجدت على مسرح التاريخ البشري منذ بدأ وجود الإنسان.

2 . وأما أنه تجاهل بعض الحضارات لأسباب تتعلق بنظريته في التاريخ، فربما لم يجد في بعض المجتمعات ما يمكن أن يطلق عليه اسم الحضارة بالمعنى الحقيقي للكلمة، حسب وجهة نظره، وبناءً على الأفكار الرئيسية في نظريته وخصوصاً فيما يتعلق بآلية انتقال المجتمع من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية.

ولكنه في كلتا الحالتين لا يحق له أن يجزم جزماً قاطعاً بوجود إحدى وعشرين حضارة فقط، هي التي ظهرت إلى الوجود عبر تاريخ البشرية، ثم إنه يصنف هذه الحضارات حسب أهداف دراسته للتاريخ، مع أن مسألة تصنيف الحضارات، مسألة مختلف فيها، وتبقى المشكلة الأساسية تكمن في جزمه المطلق بوجود هذه الحضارات التي ذكرها فقط وكأنه لاوجود لغيرها أبداً.

سادساً: الحضارة الغربية بين التفاؤل والتشاؤم

يرى توينبي أن الحضارة الغربية في انحدار، وهو متأثر بذلك بالفيلسوف الألماني شبنغلر، صاحب كتاب (أفول الغرب) وفي الترجمات العربية(تدهور الحضارة الغربية) و(سقوط الغرب) و(تدهور الغرب). فقد رأى شبنغلر أن الانحدار بدأ يدب في الحضارة الغربية منذ القرن العاشر الميلادي، في حين رأى توينبي أن هذا الانحدار بدأ مع عصر النهضة الأوربية ومقياس الانحدار عند كلا الفيلسوفين، يكمن في عجز الحضارة الغربية عن مواجهة تحدي الوجود بنفس القوة التي كانت تواجهه بها في فترة نموها وقوتها. وإذا كنا نرى اليوم أن الحضارة الغربية في أقوى مظاهرها المادية والتقنية، فإن توينبي وشبنغلر يعتقدان أن العبرة ليست بالمظهر المادي للحضارة من آلات ومصانع وتقانة وقوة اقتصادية وعسكرية الخ وإنما العبرة بالروح والقوة الكامنة فيه والقدرة على الإقدام على مواجهة التحديات والمصاعب.

سابعاً: تأليه المبدعين :

لقد ركز توينبي كثيراً على دور الأفراد في صنع التاريخ وبناء الحضارات، والمقصود بالأفراد ((الشخصيات الخلاقة)) أو ((الصفوة المبدعة)) أو ((النخبة العبقرية))، وهؤلاء الأفراد

يظهرون في صورة أنبياء أو قديسين أو فلاسفة عباقرة أو رجال دولة عظماء، وهؤلاء العباقرة المبدعون، برأي توينبي، هم الذين يخلقون الحضارات، وهم الذين يعملون على تقدمها وارتقائها، بل إنه ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فجعلهم المسؤولين عن الحضارات منذ مرحلة التأسيس مروراً بمرحلة النمو والارتقاء، وانتهاءً بالانهيار والانحلال، فهم صانعو التاريخ، والحضارات ترتبط بهم فقط، تنجح بنجاحهم، وتفشل بفشلهم، وبالتالي يتحد مسار التاريخ وفقاً لنجاحهم أو لإخفاقهم، فهم المسؤولون حتى عن الفشل والإخفاق. وكأن الفرد المبدع هو الخالق المباشر والوحيد للتاريخ البشري، ومن خلاله فقط يتحدد الهدف النهائي للتاريخ. أما الأدوات والوسائل التي يستخدمها المبدعون، فهي((الشعوب)) كما يرى توينبي، أي أن الشعوب لا تصنع حضارات ولا تسهم حتى في بنائها، بل هم أدوات طيعة بيد المبدع، يثقفهم ويعلمهم ويرتقي بهم، وما عليهم سوى أن يقلدوا المبدع، ويقتفوا أثره، حتى ينقلهم من حالة الركود إلى حالة الحركة، أي من حالة البربرية والهمجية إلى حالة الحضارة والمدنية.

ثامناً: التحيز للحضارة الغربية :

لقد كان تحيز توينبي للحضارة الغربية . من خلال دراسته التاريخية . واضحاً، وذلك على الرغم من قوله: بتدهور الحضارة الغربية منذ عصر النهضة، وكذلك إقراره بوجود فراغ روحي تعاني منه الحضارة الغربية، إضافة لوجود التمييز العنصري والخمر كآفتين تفتكان بالمجتمع الغربي الحديث، حسب نظريته، إضافة للتراجع الديني وكثرة الحروب، ولا سيما الحربين العالميتين(الأولى والثانية) وكان توينبي يخشى من قيام حرب عالمية ثالثة ما بين الاتحاد السوفيتي (السابق) وبين الولايات المتحدة الأمريكية، أي بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي، وبتعبير توينبي، بين الحضارة المسيحية الغربية وبين الحضارة المسيحية الشرقية (الأرثوذكسية).

وعلى الرغم من كل ما ذكره توينبي من عوائق وتحديات تواجه الحضارة الغربية الحديثة، كان يرى أن الحضارة الغربية هي الوحيدة من بين الحضارات الخمس الباقية قادرة على البقاء والاستمرار، وأنها ما زالت الحضارة الوحيدة المعافاة من حالة الانهيار، بل هي الوحيدة المرشحة عنده لقيادة العالم، على الرغم من أن واقع هذه الحضارة، وفي ضوء نظريته، هي

أبعد ما تكون عن ذلك، للأسباب التي أوردناها في بداية الفقرة.

تاسعاً: النزعة اللاتجريبية في دراسته للتاريخ :

زعم توينبي أنه استخدم المنهج التجريبي في دراسته التاريخية، مع أن التجريبية في أبسط أشكالها، تعني أن تتوقف المعرفة على الموضوع المدرك، بحيث لا يصبح للذات المدركة إلا دور ضئيل جداً وخطوات المنهج التجريبي هي التالي: 1 . الملاحظة 2 . الفرضية 3 . التجربة، ومن ثم الوصول إلى القانون الذي يأتي نتيجة للخطوات الثلاث السابقة، لا أن يأتي قبلها عبر تجاوزها أو القفز من فوقها. وتوينبي من الذين ينتقدون المناهج اللاعلمية أو اللاتجريبية، وقد انتقد بعض الأحكام التعسفية التي أطلقها الفيلسوف الألماني شبنغلر حول حتمية انهيار الحضارات بقوله: (وهنا شعرت بوجود اختلاف بين التقاليد القومية، ورأيت أنه إذا أخفقت الطريقة الألمانية . طريقة تكوين العقيدة في الفكر قبل البحث . وجب علينا أن نتجه إلى الطريقة الإنجليزية القائمة على الاختبار، وأن نفحص التفسيرات الأخرى المحتملة على ضوء الحقائق، ونرى كيف تثبت على محك البحث)

ومع ذلك نجد توينبي أحياناً يرجع إلى استخدام الأساطير وتوظيفها في دعم فلسفته في حين يدعي أنه استخدم المنهج التجريبي في دراسته، وعلى سبيل المثال . لا الحصر . يقدم لنا توينبي في محاولة منه لتفسير بدء عملية التحدي والاستجابة، وكيفية تأثيرها على نشوء الحضارات، يقدم لنا استعراض قصص من العهد القديم ممزوجة ببعض الأساطير الهيلينية .

إن اعتماد توينبي أحياناً على بعض الأساطير، وإلباسها لبوساً دينياً يجعل كلامه مرفوضاً من الناحية الدينية وغير مقبول علمياً ويكفي اعترافه باستخدام الأساطير . لتدعيم بعض أجزاء من نظريته . ليثبت لنا مدى تورطه أحياناً في استنتاج أفكار وتصورات لا تمت للمنهج التجريبي بأية صلة.

عاشراً: مثالية توينبي :

لقد رأى توينبي أن المجال الوحيد والهام لتطور الإنسانية ينحصر فقط في ((المجال الروحي))، أي في مجال النشاط الروحي، وبالتالي لم يكن تغيير العالم هو الذي يشكل من وجهة النظر هذه محتوى الوجود الحضاري، بل انحصرت المسألة كلها في تغيير إدراك العالم،

وبالتالي فتاريخ الحضارة هو الذي يحدد نفسه في إطار النشاط الروحي الخالص، مهملاً الأساس الواقعي لهذا النشاط الفكري، فالحياة العملية والواقع المعاش للإنسان المتضمنة تعامله مع الطبيعة، ومع الناس الآخرين في إطار المجتمع، قد جرى إبعادها إلى المحيط الخارجي للحضارة. والحقيقة أنه على الرغم من اتفاقنا مع توينبي على أهمية الجانب الروحي وأهمية تفسير العالم بشكل صحيح، إلا أنه لا يمكننا تجاهل أهمية الجانب المادي الواقعي، وتغيير العالم في ضوء تفسيراتنا وفهمنا له. وإذا كان الفيلسوف الألماني هيجل، قد حصر موضوع الفلسفة في تفسير العالم على أساس (الفكرة)، وقدمها بطريقة مثالية، فإن توينبي سعى إلى تقديم أفكاره في نفس المسار المثالي، (لقد اتبع المؤرخ الإنجليزي الكبير منهجاً، ينطبق في جانب منه على تخطيط هيجل وذلك حين شبه فكرة التعارض بعقبة ذات طابع اقتصادي أو فني عبر عنها بكلمة (التحدي).

وفي رأيه أن التحدي يتوجه إلى ضمير الفرد أو الجماعة، وتكون مواجهته له بالقدر الذي تكون عليه أهمية الاستفزاز وخطورته، فهناك تناسب بين طبيعة الاستفزاز وبين الموقف الذي يتخذه الضمير في مواجهته) لقد شابه منهج أرنولد توينبي في بعض وجوهه منهج هيغل وخصوصاً فكرة هيجل التعارض(جدلية العلاقة بين القضية ونقيضها) ويقابلها عند أرنولد توينبي (التحدي والاستجابة) وهذا ما جعل بعض المفكرين يعتبرون توينبي هو هيغل القرن العشرين بامتياز. ولكن الواقع يشهد، أن الفكر بدون تطبيق عملي هو ثرثرة، لا طائل منه وكذلك العمل، بدون فكر، هو طيش وتهور، والتكامل يكمن في تحقيق الفكر والعمل معاً، لأن الحضارات لا تحلق إلا بجناحين هما الفكر والمادة.

ختاماً: وبعد هذا الاستعراض، يجدر بنا أن نقدم آراء بعض المفكرين الذين وجهوا أسهم النقد لنظرية توينبي، ومن أبرز الذين نقدوا نظرية توينبي في تفسير التاريخ، **العالمان بترم سوروكن وبيتر جيل** .

أما سوروكن فيرى أن النظرية متهافتة في مبدأين أساسين: أولهما اعتبار الحضارة وحدة معقولة للدراسة التاريخية. وثانيهما اعتبار الأدوار الحضارية من النشوء إلى النمو إلى السقوط والانحلال أساساً لفلسفته التاريخية.

ويأخذ جيل على توينبي سوء تطبيقه للمنهج العلمي في أبحاثه التاريخية فقد انتخب من مجموع الظاهرات ما يناسب فرضه، وعرض شواهده المختارة بالطريقة التي تلائمه، وفسرها

تفسيراً مواتياً للفكرة العامة الجاهزة التي بدأ فيها. وكذلك، فإن إخفاق توينبي (حسب جيل) في تحقيق الفرض بالتجربة الحاسمة، وعزله الأجزاء بحيث لم تعد ذات دلاله معينه في بناء الكل، يقوضان دعائم المنهج التجريبي الذي حاول أن يعتمده في تفسيره. لذلك، فإن ما استنتجه من القوانين العامة لا يصح اعتباره كذلك، وإنما هي نظرات في تفسير الأحداث قد تكون صائبة وقد لا تكون) وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات التي وجهت لتوينبي، يبقى توينبي من أعظم المفكرين والمؤرخين الذين بحثوا في موضوع الحضارات وفلسفة التاريخ، من حيث الغزارة في الإنتاج، والعمق في التحليل وسعة الإطلاع، ومعاصرته ومعايشته للأحداث العالمية المعاصرة، واقترابه في كثير من الأحيان من الموضوعية في طروحاته التي يقدمها، وإن كان الأمر لا يخلو من بعض المثالب، ولكن(لكل شيء إذا ما تم نقصان) وقد بينا علو مقامه في دراسة الحضارات في أكثر من موضع في هذا البحث ولعل أهم ما قدمه توينبي، هو دراسته المنهجية الشاملة للحضارات التي ينظر من خلالها إلى كل حضارة على أنها كل متكامل، ولعلنا في حاجة ماسة لدراسة حضارتنا الإسلامية وقراءتها من جديد، في ضوء منهج ينظر إليها نظرة شاملة متكاملة ككل متكامل لا يتجزأ، لا أن ندرسها على أنها مفككة الأجزاء، ومتقطعة الأوصال، وكأنها مجموعة حضارات لا حضارة واحدة أو أن ندرسها بوصفها دويلات لا يربط بين أجزائها أي رابط .