

المركز الجامعي آفلو
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

محاضرات في مقياس فلسفة التاريخ

د: تمير بولرباح

تمهيد:

فلسفة التاريخ من أهم العلوم التي نشأت في الغرب إن لم يكن أهمها على الإطلاق، فقد كان المنطق والطبيعات والإلهيات قاسماً مشتركاً بين الحضارات اليونانية والمسيحية والإسلامية. إلا أن الغرب في العصور الحديثة فصل العلوم الإلهية وأبرز ما يخص الإنسانية منها فيما أصبح فيما بعد يُسمى «العلوم الإنسانية» في مقابل العلوم الرياضية من ناحية والعلوم الطبيعية من ناحية أخرى. وأصبح هذا التحول من «الله» إلى «الإنسان» أخص ما يميز الحضارة الأوروبية الحديثة. ظهرت فلسفة التاريخ بعد هذا التحول مرتبطة بالإنسان، وتقدمه، ونموه، وارتقائه، ورسالته، وارتباطاته بغيره، وانتماءاته للطوائف والعشائر والقبائل والأمم، وتحديد أدوارها في الزمان، وتعاقبها، وتراكم خبراتها فيما سُمي بعد ذلك بالتاريخ؛ لذلك افتخر الغرب وزهاً باكتشافه ميادين لم تعرفها الحضارات القديمة، وأنه هو وحده صاحب الفضل في اكتشافها مثل الإنسان والتاريخ، أو الزمان والتقدم، أو الحب والموت. فالحب هو جوهر الإنسان الذي يعيش في الزمان، والموت نهاية للتاريخ الإنساني وإيقاف للتقدم. كان الإنسان عند سقراط روحاً خالدةً بلا تاريخ، وكان التاريخ عند أفلاطون تاريخاً أسطورياً، وعند أرسطو تاريخاً طبيعياً، وعند أوغسطين تاريخ ملكوت السموات، تاريخ الأنبياء. لم يتم اكتشاف التاريخ كوعي إنساني إلا في الغرب بعد إحياء الآداب القديمة في القرن الرابع عشر واكتشاف الحياة الإنسانية ابتداءً من إبداعها الأدبي، وبعد الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر، واكتشاف اللحظة في علاقة مباشرة مع الخلود، والتأكيد على حرية المسيحي، والفضل الإلهي الذي لا يحتاج إلى توسط، وبعد القرن السادس عشر حيث بدأ الإنسان يظهر كمركز للكون فيما سُمي فيما بعد باسم «المذهب الإنساني» عند أراسم، وبعد معركة القدياء والمحدثين في القرن السابع عشر، وانتصار المحدثين على القدياء، وإثبات قدرة الإنسان على

الخلق والإبداع، وتجاوز الخلف للسلف. ¹ وهنا ظهرت فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر لتزيد على هذه المكتسبات مفهوم التقدم إجابة على سؤال: كيف تتقدم الشعوب؟ ما هي مراحل ارتقاء الإنسانية؟ وتكاد تجمع جميع فلسفات القرن الثامن عشر والتاسع عشر (باستثناء كوندرسيه الذي جعل المرحلة العاشرة مستقبل الإنسانية وفلسفات القرن العشرين التي تعلن نهاية الحضارة الغربية وأقول الغرب) أن الإنسانية قد وصلت إلى مرحلة النضج والكمال، وأنها لم تعد في حاجة إلى وصاية خارجية من الآلهة أو الأبطال، من الأنبياء أو السحرة، من الحكام أو الآباء. فإذا ما وعت الشعوب مراحل تطورها أمكنها بعد ذلك أن تتحرك، وأن تأخذ مصائرنا بأيديها، وأن تنقل أنفسها من مرحلة إلى مرحلة؛ وبالتالي كانت فلسفة التاريخ هي الممهدة للثورة الفرنسية، أعظم إنجاز للغرب، وأكبر مفجر لطاقت فلسفة التنوير التي كانت الأساس النظري الذي خرجت منه فلسفة التاريخ.

مفهوم فلسفة التاريخ:

يمكن تعريفها على أنها محاولة لتقديم تفسير فلسفي للتاريخ الإنساني ككل دون تخصيص وذلك من خلال تطبيق الفلسفة ودمجها من الظواهر التاريخية وهنا ما يتضح من وضوح مباحث الفلسفة الأساسية "الثلاثة"، الوجود، المعرفة والقيم" في فلسفة التاريخ في مبحث المعرفة مثل تناول فلسفة التاريخ إمكانية معرفة التاريخ مصدر المعرفة التاريخية، أما في مبحث القيم فتبحث في دور العامل الأخلاقي في التطور التاريخي وإمكانية الحكم الأخلاقي على التاريخ إضافة إلى الحقيقة التاريخية وطبيعتها.

ولفلسفة التاريخ جانبين اثنين :- الجانب الاول :ويسمى هذا الجانب بالفلسفة النقدية للتاريخ، ويهتم بالدراسة النقدية لمناهج علم التاريخ، والكشف عن المبادئ الابستمولوجية التي تتأسس عليها الكتابة التاريخية لدى المؤرخين، والكشف عن مدى صدق الوقائع، والموضوعية، وصدق المصطلحات التي يستعملها المؤرخ في تفسير الوقائع التاريخية كالعلية والفرض والقانون والتنبيؤ... كما تهتم فلسفة التاريخ النقدية بالبحث في طبيعة الحقيقة التاريخية قيمتها حدودها هل هي ممكنة أم غير ممكنة هل يمكن الوصول إلى الحقيقة فيما يخص وقائع التاريخ البعيد، وما أثر تاويلات المؤرخين على الحقيقة التاريخية ..الجانب الثاني :ويسمى بالفلسفة التأملية للتاريخ، وهي الدراسة التأويلية العقلانية للتاريخ تسعى لتقديم تفسير كلي لمجرى التاريخ الإنساني، ومحاولة صياغة القوانين التي تحكم سير التاريخ الإنساني، كنظرية التعاقب الدوري، ونظرية التقدم التاريخي، ونظرية العناية الإلهية...

نشأتها

يرجع أول استعمال للفظ الفلسفة التاريخ إلى الفيلسوف الفرنسي فولتير وذلك من خلال استنكاره أن تصبح دراسة التاريخ أكواما مترامية من المعارك الحربية أو المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم أو حكمة بادية، إذا أراد تنقيح الدراسة التاريخية بما يمكن تسميته بالتاريخ النقدي أي أن دراسة التاريخ دراسة نقدية تستبعد منه الخرافات والأساطير حيث جاءت هذه الأخيرة ص1 الدراسة النقدية نظرا للنقص الشديد الذي يشهده تركيبية التاريخ ومن الطبيعي أن لا يعترف أحد على نفسه بالقصور أو النقص وبذلك فقد كان المؤرخون أشد المعارضين لفلسفة التاريخ لأن هذه تقيم نظريتها على أساس نقص في طبيعة التاريخ ويكملة الفكر الفلسفي أما نقطة البدء في فهم القصور في تركيب التاريخ وتعويضه بفكر فلسفي أما نقطة الانطلاقة فكانت لدى ابن خلدون من خلال التمييز بين الظاهر والباطن في التاريخ

خصائصها:

الكلية: تبدو حوادث التاريخ أمام نظر الفيلسوف أشتاتا لا رابط بينهما وأكواما فوق بعضها البعض، فالفيلسوف يرفض أن يكون التاريخ فوضى من المصادفات العمياء وكوارث تتلاحق بعضها البعض، تتخللها ومضات قصيرة من السعادة كما أنه يرفض أن يكون مسار التاريخ على حد تعبير ماكس قبير"كشارع مهده الشيطان بحطام من قيم «حيث يطلب الفيلسوف الوحدة العضوية بين الأجزاء والهدف هو أن تكون نقطة البدء في فلسفة التاريخ تكامل بين الأجزاء وترابط الوقائع ففلسفة التاريخ لا تقف عند عصر معين ولا تكتفي بمجتمع خاص ولكنها تضم العالم كله في إطار واحد من الماضي السحيق حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته بل قد لا يقتنع بذلك إنما يمتد تفسيره للمستقبل وبذلك يشعر فيلسوف التاريخ أنه قد أوجد الوحدة بين الأشتات و المعنى فيما يبدوا غير مفهوم وبذلك يتجاوز المؤرخ في فلسفة التاريخ الوقائع الجزئية إلى التاريخ العالمي أي التاريخ الإنساني ككل .

التعليل: حيث يلجأ المؤرخ في التاريخ العادي إلى التعليل ولكنه يتقيد دائما بواقعة جزئية ملتزما بأسطر التاريخ من مكان وزمان أما الفيلسوف التاريخي فيختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية إلى علة واحدة أو علتين على أكثر تقدير فيفسر في ضوءها التاريخ العالمي أي أنها تبحث في العوامل الأساسية التي تحكم حركة التطور التاريخي

فروق بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ :

تبحث فلسفة التاريخ في التاريخ الإنساني ككل "الكلية" من خلال دراسة المفاهيم السابقة على البحث التاريخي "التجريد" بينما علم التاريخ يبحث في وقائع تاريخية معينة زمانا ومكانا "الجزئية" وذلك من خلال دراسة هذه الوقائع التاريخية باستخدام المنهج الوصفي "العينية" ويمكن التعبير عن الفرق بين فلسفة التاريخ وعلم التاريخ، بأن فلسفة التاريخ إجابة على السؤال، لماذا الحدث التاريخي ؟ بينما علم التاريخ إجابة على السؤال كيف الحدث التاريخي؟

العلاقة بين الفلسفة وعلم التاريخ

إن الدراسة التاريخية البسيطة تجعل الباحث يغرق في وقائع وحوادث لإحضارها حتى يكاد على حد تعبير "فولتير" لا يصبح بعدها أكثر حكمة مما كان قبلها ومن جهة أخرى تشد الباحث إلى الماضي حتى يصبح على حد تعبير ديكرت لشدة ألفته بعدما صار غريبا عن الحاضر ومن هنا فإن فلسفة التاريخ تعوض كل هذا القصور فهي تجعل لوقائعه المتراكمة المتتالية معنى ومعزى إذ تبدأ كما للاحظ "كروتشيه" من مشكلة قائمة في الحاضر فتجعل الإنسان مقيما فيه وبذلك لا يغوص في أعماق الماضي السحيق غوصا يجعله غريبا عن حاضره أي يبقى محصنا ضد ما أسماه "فريديريك نيتشه" داء التاريخ أي آفة العقل حيث يغريه الماضي بالولاء له وفلسفة التاريخ لا تعوض قصور التاريخ و حسب بل إنها تعوض قصور الفلسفة أي قلق دائم مصدره اشتياق الفيلسوف إلى الوصول للحقيقة فهو دائم البحث عنها ولكنه في خشية أن يظل السبيل إليها حيث يخلق في عالم المجردات وذلك لفرط تجريدها أما فيلسوف التاريخ فيلتمس مادة من واقعية التاريخ إذن يشد التاريخ الفلسفة حتى لا تحلق بعيدا عن غير عالمنا وترتفع الفلسفة بالتاريخ حتى لا يغوص في وحل الماضي في ودمائه لذلك، قيل إن التاريخ يلتمس من الفلسفة الحكمة وتلتمس الفلسفة من التاريخ الواقعية فكلاهما يكمل الآخر .

نظريات في فلسفة التاريخ

نظرية التعاقب الدوري عند ابن خلدون:

اعتبر ابن خلدون التاريخ فنا من الفنون التي تتداولها الأمم ، والفن هنا بمعنى التقنية والمهنة والخيال والإبداع الأدبي ، يقول ابن خلدون : " أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها

الأمم والأجيال ، وتشد إليها الركائب والرحال ، وتسمو إلى معرفته السوقة والأقيال ، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال " ويقول أيضا: " اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب ، جم الفوائد شريف الغاية ، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم ، والأنبياء في سيرهم ، والملوك في دولهم وسياستهم ، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومونه في أحوال الدين والدنيا .

والتاريخ عند ابن خلدون في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى (..) وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، لذلك فهو أصيل في الحكمة عريق .

لقد أعطى ابن خلدون لحوادث الدول عللا وأسبابا (..) وهو يطمح أن يصبح أصلا يقتدي به من بعده المؤرخون ، يقول : لقد سلكت في تربيته وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة ، وأسلوبا وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ، وما يمتعك بعلى الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك .

فابن خلدون هدته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعية لا تشذ عن بقية ظواهر الكون ، وأنها محكومة (..) بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون كظواهر الفلك والطبيعة والكيمياء ، ولاحظ أن كثيرا من المؤرخين لا يتجاوزون في كتابتهم التاريخية النقل المباشر عن سابقهم ، وكأن التاريخ حكاية عن السلف ، مع إن التاريخ في جوهره فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع ، وبهذا النهج عارض من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون نظام منهجي خاص يفرق بين الحقيقي والأسطوري من الأخبار .

منهجية ابن خلدون التاريخية :

يعتبر كتاب مقدمة ابن خلدون من أوائل الكتب التي تعرضت لذكر القواعد العامة لفهم التاريخ ، فهو بحث تاريخي نقدي يعارض فيه مؤلفه اتجاه من سبقه من المؤرخين الذين جمعوا الروايات دون

منهج خاص ، يفرق بين الأسطوري والحقيقي من الأخبار ، فكانت الأحداث تروى على علاتها دون تمحيص أو تدقيق ، فالأغلبية الساحقة من المؤرخين العرب السابقين استوعبوا بلا نقد مادة التاريخ المنقولة إليهم بطريقة الاتباع

يقول ابن خلدون : " إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها (..) وأدوها إلينا كما سمعوها ، ولم يلاحظوا أسباب الوقائع ولم يراعوها (..) فالتحقيق قليل "

فقد كان أغلب المؤرخين يحصرون عملهم في حشد الروايات وتوثيق السند ، دون القيام بنقد الأخبار على أساس طبائع العمران، يقول الطبري : " إنما أدينا ذلك حسب ما أدي إلينا " .

فلئن كان فضل المؤرخين القدامى في أمانة النقل وغزارة المادة التي صنعوا منها كتبهم فإن ابن خلدون قد أضاف إلى ذلك فضلا آخر في ناحيتين ، الأولى في تفريقه بين التاريخ وفلسفته ، والثانية في تساوله الدعوب عن العلل والأسباب للحوادث والوقائع ، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية مستمدة من معرفته بطبائع العمران ، يقول ابن خلدون : " لقد أنشأت في التاريخ كتابا ، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا ، وفصلت فيه الأخبار والاعتبار بابا بابا ، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة وأسلوبا ، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ، وما يمتكع بعلل الكوائن وأسبابها ، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك ، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك " .

لقد كتب ابن خلدون مقدمته أساسا من أجل وضع معايير بيد المؤرخ ، يعتمدها في معالجة الوقائع التاريخية ؛ ليتبين ما يحتمل الصدق ويمكن قبوله والتسليم به مما لا يحتمله فيرفض ، ويحسب على الكذب و الوضع.

كما أجرى تحقيقات هامة على تراث أسلافه من المؤرخين (..)كابن هشام وابن إسحاق والواقدي والبلاذري وابن عبد الحكم والطبري والمسعودي وابن الأثير ، فاستبعد بعضها على أنها محض اختلاق غير ممكن الحدوث بسبب طبائع الأشياء وقوانين العمران ، وشك في صحة كثير منها على أنه موضع ريبة ، وقد بنى هذه التحقيقات على ما قرره في مقدمته بصدد الاجتماع الإنساني ومناهج البحث العلمي وقواعد التحري التاريخي ، فالفيصل الذي يميز الوقائع التاريخية الحقيقية من الدعاوى الكاذبة هو معرفة مطابقة أحوال العمران (أي القوانين الداخلية للعمران البشري ، وعلى

معرفة طبائع الأحوال) لذلك فمن أسباب أخطاء المؤرخين بالإضافة إلى التشيع للمذاهب الجهل بطبائع أحوال العمران ، لذلك رمى ابن خلدون في مقدمته من وراء دراسة للظواهر الاجتماعية إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها ، وما يعرض لها من أحوال ، فاستنبط قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية.

قانون المطابقة لأحوال العمران عند ابن خلدون :

استنبط ابن خلدون قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية ، فوضع بذلك علم العمران ، وهو عام مستقل بنفسه ، وكان أهم سبب دعا ابن خلدون إلى إنشاء هذا العلم الجديد حرصه على تخلص الكتب التاريخية من الأخبار الكاذبة ، و إصلاح وتقويم ما وقع من أوهام وأخطاء ، فقد كان ابن خلدون واعيا كل الوعي أنه كان مجددا (..) في ما تناوله من قضايا بكتابه الأول في العمران المشهور باسم المقدمة ، فقد أعطى للحوادث عللا وأسبابا ، فكما أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقها ، فكذلك العمران البشري أو الاجتماع الإنساني له عوارضه الذاتية الخاصة به ، ويقصد ابن خلدون بالعوارض الذاتية ما نقصده نحن من كلمة القوانين .

إن تطبيق ابن خلدون لقانون المطابقة جره إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية ، وذلك لكي يجعل منها بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق و الصواب فيما ينقلونه ..

فإذا كان أهل الحديث مثلا يركزون جهودهم على النقد الذاتي فقد اكتشف ابن خلدون أهمية النقد الباطني ، فإذا كانت الشريعة جملة إنشاء ، فإن التاريخ محض خبر يحتاج إلى معيار خاص ومنهجية تليق به ، وبسبب هذا رفض ابن خلدون رفضا قاطعا كل الروايات الغير الموافقة لأحوال العمران .

وقد أعطى نماذج من تطبيقه لقانون العمران الذي ابتكره (..) وذلك في مقدمة كتابه الأول الذي خص به علم التاريخ وتحقيق مذهبه ، وقد أورد فيه أمثلة لأخبار مستحيلة الحدوث وردت في كتب المؤرخين السابقين ، فهو يرى أن ما أورده المسعودي وغيره من أن جيوش موسى عليه السلام قد بلغت ستمائة ألف مقاتل لا يثبت أمام النقد الباطني لأسباب جغرافية وإستراتيجية .

واعتبر دخول افريقش المغرب خرافة وغزوات التباينة ملوك اليمن لبلاد المغرب من الأخبار الواهية ، يفندها بأدلة عقلية وجغرافية وسياسية ، يقول ابن خلدون : " ومن الأخبار الواهية للمؤرخين ما ينقلونه كافة من أخبار التباينة ملوك اليمن وجزيرة العرب أنهم كانوا يغزون من قراهم باليمن إلى

أفريقية والبربر من بلاد المغرب(..) وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة ، عريقة في الوهم والغلط أشبه بحديث القصص الموضوعة ، وذلك أن ملوك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب وقرارهم وكراسيهم بصنعاء باليمن ، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهاتها ، بحر الهند من الجنوب ، وبحر فارس الهابط من البصرة من المشرق ، وبحر السويس (يقصد خليج السويس) الهابط منه إلى السويس من أعمال مصر من جهة المغرب ، كما تراه في مصور الجغرافيا .
ومن الأخبار المستحيلة عند ابن خلدون ما نقله المسعودي أيضا في تمثال الزرور الذي تجتمع إليه الزراير في يوم معلوم من السنة حاملة للزيتون ، ومنه يتخذون زيتهم (..) وأمثال ذلك كثير ، وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران ، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار ، وتمييز صدقها من كذبها ..

ثم يضيف ابن خلدون أمثلة كثيرة منها قصة مدينة إرم ذات العماد ، ونكبة البرامكة وغيرها ، يقول: " وأعرق في الوهم ما ورد في شان إرم ذات العماد ، تلك المدينة المزعومة التي لم يقع لها أحد على أثر " وكذلك نكبة البرامكة نشأت عن قصة غرامية بطلاها جعفر بن يحيى البرمكي والعباسة أخت الرشيد ، وبعلها بأسباب أعمق وأكثر علاقة بطبيعة الملك ومقتضياته " ومنها ما كان من استبدادهم على الدولة ، وسيطرتهم على أموالها " .

التعاقب الدوري عند ابن خلدون :

يعد ابن خلدون مبتدع نظرية التعاقب الدوري للدول في تاريخ الفكر الإنساني من حيث بعدها الاجتماعي والفلسفي العام ، وقد توصل إلى الاقتناع بفكرة التعاقب في الحضارة وقارن في دائرية التغيير بين الإنسان والمجتمع ، فللمجتمع في نظره عمر يمر به كعمر المرء الذي يولد ثم يكتمل نموه ، ثم يهرم فيموت ، وعلى هذا الأساس تمر الدولة بالمراحل التالية بدعوة . ازدهار . تدهور .
إن الدولة كانت المحور الأساسي الذي تدور حوله أبحاث ابن خلدون ونظرياته ، إذ قاسها قياسا تاما على عمر الفرد ومراحل تطوره ، وجعل للدولة أعمارا كما للأشخاص ، وهي النظرية التي تمثل جوهر فكره في الدورة العضوية للدولة ، يقول ابن خلدون في المقدمة : " إن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص " ويرى أنها لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص من العمر الوسط ، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته ، قال الله تعالى " حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة " .

كانت المسألة الأساسية التي شغلت ابن خلدون (..) هي كيف تنشأ الدول ؟ وما هي عوامل ازدهارها ؟ وما أسباب هزمها ؟.

إن حركة التاريخ عند ابن خلدون هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة (..) وهذا الانتقال يتم عبر الدولة على خمس مراحل (..) في المرحلة الأولى تنشأ الدولة على أنقاض دولة سابقة لها ، المرحلة الثانية ينفرد صاحب السلطان بالحكم بعد أن يكون قد تخلص ممن اشتركوا معه في تأسيس الدولة (الثورة تأكل أصحابها) وفي المرحلة الثالثة تسود الراحة والطمأنينة ، وتزدهر الدولة ، وفي المرحلة الرابعة تتحول الراحة والطمأنينة إلى قناعة وسكون ومسالمة ، وتأتي المرحلة الخامسة تنمة للمرحلة السابقة ونتيجة لها حيث تفقد الدولة هيبتها فتتحلل وتزول .

وتتميز هذه الأطوار الخمسة بما يلي:

الطور الأول: طور الظفر والاستيلاء على الحكم.

الطور الثاني: طور الاستبداد والبطش.

الطور الثالث : طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك والتمتع بملذات الدنيا، مما تنزع إليه طباع البشر من تخليد الأثر وتحصيل المال والإسراف في الشهوات.

الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة والسكون، ويكون صاحب الدولة في هذا مقتنعا بما حققه سابقوه وما أنجزوه من أعمال ، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل.

الطور الخامس : طور الإسراف والتبذير، ويكون صاحب الدولة (..) مخربا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون ، وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعية الهرم ، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تتخلص منه .

فإذا كانت الدولة تمر بأطوار خمسة، فإنها لا تعدو ثلاثة أجيال، جيل البداوة وجيل الحضارة وجيل الترف الذي تسقط في عهده الدولة.

الجيل الأول ، وهو جيل البداوة : يتميز السكان فيه بخشونة وشظف العيش والبسالة والافتراس والتماسك والاشتراك في المجد ، فلا تزال بذلك صورة العصبية محفوظة فيهم ، والبدو هم المقتصرون على الضروري من العيش في أحوالهم العاجزون عما فوقه ، ولكن البدو سرعان ما يتطورون ، إذ يتحول حالهم من البداوة إلى الحضارة والعمران بفعل الملك مع الجيل الثاني ، والحضارة إنما هي تفنن في الترف وأحكام الصنائع المستعملة ، وبناء القصور والاستمتاع بأحوال

الدنيا ، وإيثار الراحة على المتاعب ، ولذلك يقول ابن خلدون : إن من طبيعة الملك الدعة والسكون والترف الذي هو غاية الحضارة ، وهو يزيد الدولة في بدايتها قوة ، إذ تتباهى المجتمعات المتحضرة به ، ولكنه أيضا هو العلة الأساسية لبداية الانحلال ، وهو المؤذن بخراب العمران .

فالحضارة تفسد طباع البداوة ، إذ يتجه أصحاب الدولة إلى الإسراف في التتعم ، ويزهدون في العمل ، ويركنون إلى الدعة والسكون ، ويخلدون إلى الراحة والشراب ، ويكثرون من النساء ومعاقرة الخمر فتزول هيبة السلطة من النفوس ، وتكثر القلاقل والفتن ، وتظهر المعارضة ، وبتقوى الأعداء فيفلت زمام الأمور ، وتبدأ الدولة في السقوط فتظهر جماعة أخرى من البدو تسعى إلى الملك والريادة فتحل محلهم .

والترف مظهر الحضارة، وهو هادما أيضا ، وهو غاية العمران ولكنه مؤذن بنهايته أيضا ، فالحضارة غاية العمران ونهاية لعمره ، وإنها مؤذنة بفساده.

وتتجلى آثار الحضارة المفسدة للعمران في حياة البذخ والترف ، إذ سرعان ما ينسى سكان الجيل الثالث عهد الخشونة والبداوة (..) فيفقدون بذلك حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ، ويبلغ فيهم الترف غايته فتفسد أخلاقهم وطباعهم ؛ فينقلب التناصر إلى تنافر ، والتعاقد إلى تخاذل ، والكفاح المشترك من أجل المصلحة المشتركة إلى نزاع وصراع من أجل مكاسب شخصية ومصالح خاصة ، فيظهر الظلم إلى جانب الترف ، وهما مظهران من مظاهر خراب العمران وسقوط الدولة ، والى ذلك يشير قوله تعالى " وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا " .

خلاصة القول أن الحضارة عند ابن خلدون طور طبيعي (..) فالتمدن غاية البداوة (..) ولكن البدو عندما يتطورون في أساليب العيش (..) ويتقدمون في الصنائع فإنهم ينتهون إلى الفناء ؛ لأن الحضارة تحمل في طياتها بذور الفساد ، فتهرم الدولة وتسقط ، والهرم عند ابن خلدون مسألة طبيعية في الدولة ، إذ يقول: " وهو من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواءها ولا ارتفاعها لندها ، إنه طبيعي ، والأمور الطبيعية لا تتبدل " ..

وهكذا تفسح الدولة المنهارة المجال لقيام دولة جديدة تمر بنفس الأطوار والمراحل .

المدرسة المثالية الديالكتيكية :

تعتبر المثالية مدرسة مهمة في تفسير التاريخ العالمي ، وإن كانت جذورها الأولى تعود إلى الفيلسوف اليوناني أفلاطون ، فإن شروطها كحقل معرفي متميز قد توفرت مع اكتمال الفلسفة الغربية التقليدية مع نسق هيغل ومثاليته المطلقة .

هذا الفيلسوف الألماني الكبير هو الذي بلور الديالكتيك في معارف أساسية ، وقال عنه كارل ماركس :إنه بالذات أول من قدم تصورا واعيا شاملا للأشكال العامة للحركة في الديالكتيك .

والديالكتيك كما هو معروف dialectic كلمة مشتقة من لفظة يونانية dialoquesto وتعني التقاء الناس للمحاورة ، ولما كانت الغاية من الحوار هي الإقناع ، ولا إقناع بدون برهان، اعتبر الديالكتيك فن البرهان ، والحوار هنا يعني المناقشة ، باعتبار أن المناقشة التي قد تتم بين شخصين يبحثان عن الحقيقة في موضوع معين ، تظهر وجهات نظر معينة غير أن كلا من المتحاورين يحاول تدريجيا أن يفهم رأي زميله ثم ينتهي الاثنان إلى الاتفاق على نبذ أفكارهما الجزئية ، وقبول نظرة جديدة أوسع وأرحب ، وهكذا ينتهي التعارض الأول إلى التوفيق في مركب أعلى .

وقد ظهرت معالم التفكير الديالكتيكي في الفلسفة اليونانية القديمة عند هيراقليطيس (..) إلا أن الديالكتيك كمنهج فلسفي لدراسة الظواهر عامة بدأ مع جورج هيغل (1770-1807) الذي لم ينف تأثر منهجه بفلسفة هيراقليطيس ، فذلك ما يعترف به صراحة ، فهو يقول : لن تجد عبارة قالها هيراقليطيس إلا واحتضنتها في منطقي ، ولعل هذا ما جعل ديورانت يقول : إن هيراقليطيس هو هيغل اليونان ، وإن كان الجدل أو الديالكتيك كما سبق طريقة خاصة في البحث ، وأسلوبا في المناظرة ، فقد حوله هيغل إلى شيء جديد ، إذ أصبح طريقة لتفسير الواقع (...) فالتناقض ليس بين الآراء فقط ، بل هو ثابت في صميم كل واقع وحقيقة ، فأقام منطقا على هذا الأساس ، وجعله تفسيرا للمجتمع والتاريخ والدولة .

ويعتبر هيغل أن الفكر يتطور من قضية إلى نقيضها إلى قضية تركيبية من النقيضين ، لكنها مخالفة لهما ، وهكذا تستمر الحال حتى تصل الفكرة إلى المطلق الذي يخلو من الصراع والتناقض

، ولقد اعتمد هيغل على أن الفكر يسير دائما على هذا المنوال ، فهو يبدأ بقضية موجبة يعارضها في الحال نقيضا لها ، ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد ، غير أن هذا المركب يثير بدوره نقيضا جديدا ، وتتكرر العملية ذاتها من جديد ، ومن الأمثلة التي يضربها هيغل لتتضح فكرته أن الله - عند المسيحيين - يمثل اللامتناهي ، والإنسان يمثل المتناهي (نقيض) والسيد المسيح - في رأيه - يجمع بين الفكرة والنقيض فهو إله إنسان في الوقت نفسه ، وهذا مثال آخر يضربه ، فعهود السلطة المطلقة (فكرة) يعقبها عهود فوضى (نقيض) ومن الفكرة إلى النقيض يأتي عهد دستوري (لكنه ليس النقيض المنطقي).

وبالتحام الديالكتيك بالمثالية التي تعطي الأولوية للفكر أصبح هيكل الركن الأساس في فلسفة التاريخ ، هذه الفلسفة التي عكف على دراستها العديد من الباحثين ، فاختلّفوا في تقديرهم لها اختلافا واسعا ، حتى إن واحدا منهم ، وهو وليم ولاس شبه اختلافهم فيها باختلاف المفسرين في شرح الكتاب المقدس ، فهذه الفلسفة هي التي أثرت في البرجماتية و الواقعية الجديدة والمثالية والمادية معا .

المنهج التاريخي عند هيغل :

إذا كان التاريخ كما يراه هيغل هو الحياة في امتدادها الزمني على الأرض فإن التاريخ الحقيقي لا يبدأ إلا مع ظهور الوعي ، وبالتالي فإن المجتمعات الأولى التي كانت تعتمد على الأساطير لا تكون جزءا من تاريخ الإنسان ، لذلك فحص هيغل المناهج التاريخية المختلفة ، وحصرها في ثلاثة أشكال : التاريخ الأصلي ، والتاريخ النظري ، والتاريخ الفلسفي .

والمقصود بالتاريخ الأصلي ذلك التاريخ الذي يكتبه المؤرخ وهو يعيش الأحداث ، ويضرب هيغل أمثلة كثيرة لهذا اللون من الكتابة التاريخية ، منها عند اليونان مثلا : هيرودوت وتوكيدار واكسيفون ، فهم جميعا عاشوا الأحداث التي كتبوها ، واللون الثاني من الكتابة التاريخية يسميه بالتاريخ النظري ، والسمة الأساسية التي تميزه أن المؤرخ لا يعيش الأحداث التي يرويها ، وإنما هو يجاوز العصر الذي يعيش فيه إلى عصر آخر ، ويروي أحداثا لم يشهدها ووقائع لم يعشها أصلا (..) فيقوم بجمع المادة التاريخية وتصنيفها ، وتبدو في هذا النوع طريقة المؤرخ وأسلوبه في عرض الوقائع ..

والنوع الثالث هو التاريخ الفلسفي ، ويقصد به هيغل دراسة التاريخ من خلال الفكر ، لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان والفكر جوهرى بالنسبة إليه ، فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان ، ثم يعلن عن الشرط الأول الذي يجب مراعاته في فلسفة التاريخ ، وهو: أن ننبنى بأمانة كل ما هو تاريخي ، يعني أن لا نقحم أفكارا واختراعات ذاتية في أحداث التاريخ كما فعل اليهود مع أنفسهم ، بادعائهم أنهم شعب الله المختار ، تعلموا من الله مباشرة ، ومنحهم الله معرفة تامة بجميع القوانين الطبيعية وبالْحَقِيقَةُ الروحية ، بل يتمادون فيزعمون أن الله تحدث إلى آدم بالعبرية لكي تصبح لغتهم بدورها لغة الله المختارة ، ومن الروايات الخرافية أيضا ما كان يزعمه اليونان القدماء من أن الآلهة أثينا هي التي شيدت مدينتهم (..) فهذه الروايات والأقاصيص الخرافية (...) يخترعها المؤرخون ، ويقحمونها في أحداث التاريخ .

فلسفة التاريخ عند هيغل :

تقوم فلسفة التاريخ عند المؤرخ والفيلسوف الألماني جورج فريدريك هيغل على فكرة أن الأحداث التاريخية تكمن وراءها إرادة مخططة ، ومن ثم فهي ليست وليدة الصدفة ، وأن الفكر أساس كل موجود ، والآراء والأفكار النابغين في غرب أوروبا ابتداء من القرن الثالث عشر الميلادي ، كما أن الثورة الفرنسية الكبرى التي اشتعلت منذ 1789، إنما قامت متأثرة بأفكار و آراء المفكرين الفرنسيين الذين يمثلون عصر التنوير العقلي ، أمثال فولتير ومونتسكيو وديدرو وجون جاك روسو .

فالعقل عند هيغل يحتل مكانة كبيرة ، فهو يحكم التاريخ عن طريق الفكر ؛ لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان ، والفكر جوهرى بالنسبة إليه ، فهو الخاصية التي تميزه عن الحيوان ، والفكرة الأساسية لعلم التاريخ عند هيغل أنها سلسلة من تطور الوعي بالحرية ، وهو تطور منطقي قائم على مفهوم التقدم نحو النظام والمعقولة والحرية .

فتاريخ العالم إذن مسار تكافح فيه الروح لكي تصل إلى وعي بذاتها ، أعني لكي تكون حرة ، فيكون مضمون الفلسفة الهيجلية أن التاريخ تجل وتجدد للفكر ، وأن الأفكار هي العامل الحاسم في توجيه التاريخ ، وتسييره ودفعه إلى الإمام ، وبالتالي فالفكر هو التاريخ ، والتاريخ هو الفكر مجسدا في الإنسان ، ولهذا فمن الطبيعي أن تكون نهاية التاريخ هي نهاية الفكر ، ونهاية الفكر هي نهاية التاريخ ، ولما كان الإنسان كائنا عاقلا مفكرا يكتسب مع الزمن معارف ومهارات مختلفة

يسعى لتحقيق الاستقلالية والحرية ، اعتبر هيغل صيرورة الزمن تنتج من الأدنى إلى الأكثر كمالا ، واعتبر تاريخ العالم ما هو إلا تقدما نحو الشعور بالحرية ، ذلك أن الإنسان بممارسته للحرية ، كحرية الاختيار يشعر بوجوده الروحي ، ولذلك ربط هيغل بين الحرية والعقل برباط وثيق ، حيث اعتبر الحرية ماهية العقل ، وأصر أن ما يحدث من تغير في العالم المادي الحقيقي إنما هو مجرد انعكاس لا إرادي لتقدم وتطور روح العالم ، والروح عند هيغل هنا تعني العقل أو الفكر الذي يسيطر على الكون أو يحكم العالم ، ويرى هيغل أن كل عهد يأتي أرقى من العصر الذي سبقه ، وأن بروز المجتمع الحر هو نهاية التاريخ.

ونتيجة للجانب المثالي في نظرية هيغل فقد كثر أنصاره ، وقدموا تعريفات عدة للتاريخ من واقع هذه النظرية ، ومن هؤلاء المؤرخ الإنجليزي ه.ج.ويلز الذي ذكر أن تاريخ الإنسانية يكمن في التاريخ الجوهري للأفكار.

نهاية التاريخ عند هيغل :

يتضح من خلال القراءة المتأنية لنظرة هيغل التاريخية أنه كان من أوائل من تصوروا أن للتاريخ نهاية يقف عندها ، فتكون فكرة نهاية التاريخ لفوكوياما فكرة قديمة اصطبغت بحلة جديدة ، فإذا كان فوكوياما يتصور أن آخر مرحلة إنسانية يقف عندها العالم هي مرحلة الرأسمالية والديموقراطية الحالية ، فإن هيغل قد تصور نهاية للعالم قبله ، لذلك فليس الحديث عن فلسفة نهاية التاريخ شيء جديد ، بل هو شيء يتجدد بين وقت وآخر عند كل مفصل أو منعطف تاريخي ، فقد سبق لهيغل أن أشار إليه عندما اعتقد أن التاريخ قد أنهى تحققه ، ووصل إلى محطته الأخيرة عند تشييد الدولة البروسية ، فالصعود والانحدار المكون لحركة التاريخ الصاعدة من أمة إلى أمة تقف عند الدولة البروسية ..

والتاريخ عندها يقف لأنها القمة ، فهي تجسيد للمطلق ولروح الحرية والألوهية ، وبذلك مجد هيغل القومية الألمانية ورسالة الشعب الألماني تجاه العالم ، فكانت فلسفته أوضح تعبير أيديولوجي عن البرجوازية الألمانية ، والواقع أن الظروف التي عاشتها ألمانيا أثرت في عواطف هيغل ، حيث كان يرى وطنه مشتتا وموزعا بين الإقطاعيين ومهددا من القوى الخارجية ، وقد أثرت أفكاره في بعض المتطرفين الذين نادوا بتفوق العنصر الألماني على باقي العناصر الأخرى ، ودعوا إلى التوسع

الإقليمي ، لذلك يؤخذ على هيغل (..) تمجيده للحضارة الجرمانية ، وكانت دعوته تلك هي البداية الأولى للشعور الألماني بالتعالي والتفوق والعنصرية التي جلبت الكوارث فيما بعد على الألمان والبشرية جمعاء .

المدرسة المادية التاريخية:

ترجع الجذور الأولى للمادية التاريخية الديالكتيكية إلى أفكار الفلاسفة اليونانيين الأوائل الذين اعتبروا المادة أصل الطبيعة والحياة

وتعتبر المادية الديالكتيكية حاليا من المكونات الأساسية للنظرية الماركسية التي شيد عليها الفيلسوف الألماني كارل ماركس تفسيره للتاريخ ، وتعتمد النظرية الماركسية في تفسير التاريخ على منهج هيغل القائم على الجدل ، مع تغيير جوهرى في المضمون ، فقد اعتبر كل من كارل ماركس وانجلز جدل هيغل واقفا على رأسه بدلا من قدميه لنزعتة المثالية ، وقد ألبس هذا الجدل ثوبا ماديا صرفا ، ثم طبّاه على الظواهر الإنسانية والطبيعية ، قال كارل ماركس في رسالته الموجهة إلى كوجلان : " إن قوانين الجدل الصحيحة موجودة فعلا عند هيغل ، لكنها في صورة مثالية ، ولا بد أن ننزع عنها هذه الصورة" .

لقد استفاد كارل ماركس كثيرا من الجدل الهيجلي لذلك نجد انجلز يقول: " لولا هيغل لما كانت هناك اشتراكية علمية " وقد اعترف ماركس نفسه بفضل هيغل عليه ، إذ صرح في كتابه الرأسمالية قائلا : " إنني لست سوى تلميذ لهذا المفكر العملاق - يقصد هيغل . " وهذا ما جعل ويل ديورانت يقول : " لقد فقس هيغل بيضة الاشتراكية" .

لقد قرأ كارل ماركس جدلية هيغل فأعجب بها ، لكنه وجدها مثالية تتحدث عن صراع الأفكار ، فأخذ الفكرة وغير ميدان الصراع قائلا : إنه بين طبقات المجتمع ، فلئن عارضت الماركسية هيغل في المذهب المثالي فإنها تبنت منهجه الجدلي في تأسيس المذهب المادي ، وأقامت منهجه على قدميه بعد أن كان واقفا على رأسه ، كما صرح بذلك مؤسس النظرية .

فقد قال ماركس في المقدمة الثانية من كتابه الشهير الرأسمالية : إن طريقتي الديالكتيكية لا تختلف عن الطريقة الهيجلية من حيث الأساس فحسب ، بل هي ضدها تماما ، فقد اعتبر كارل ماركس أن الديالكتيك عند هيغل يسير على رأسه ، ويكفي إعادته على قدميه لكي نرى له هيئة معقولة تماما ، فماركس حسب انجلز جرد الطريقة الديالكتيكية من زينتها المثالية ، كناية عن نقل الفلسفة من مثالية إلى مادية ، ومن الصراع الفكري إلى الصراع الطبقي ، فإذا كان هيغل قد أصر على أن كل ما يحصل من تغيير في العالم المادي الحقيقي إنما هو انعكاس لا إرادي لتقدم وتطور روح العالم ، نجد ماركس يبين أن المثل الأعلى للأفكار عند بني الإنسان إنما هي نتاج البيئة الاقتصادية المادية ..

أن هيغل يعتقد أن حركة التاريخ التي يجسدها باسم الفكرة هي مبدعة الواقع الذي ليس إلا الصورة الظاهرة للفكرة ، أما أنا فأعتقد أن على العكس تماما أن حركة التاريخ ليست سوى انعكاس حركة الواقع ، وبذلك تكون الماركسية قد عبرت جسر الهيجلية وفلسفتها في المعرفة وتفسير التاريخ ، إذ أعلنت أن صراع المتناقضات لا يحصل في عالم الأفكار كما ادعى هيغل ، وإنما في عالم أحوال الناس الواقعي بواسطة ما يحصل في الكيان الاقتصادي للمجتمع .

خلاصة القول والكلام أن الماركسية أخذت الديالكتيك أو الجدل الهيجلي (تطور الفكر من قضية إلى نقيضها إلى قضية تركيبية من النقيضين ، لكنها مخالفة لهما) ونقلته من مجال الفكر إلى مجال المادة ، التي أضحت الأساس ، قال انجلز : إن العالم المادي الذي نحن ندركه بحواسنا ، والذي نحن جزء منه هو الحقيقة الوحيدة ، وليس المادة من إنتاج العقل ، بل إن العقل ما هو إلا أسمى إنتاج للمادة.

التفسير المادي للتاريخ :

يعود الفكر المادي التاريخي إلى فلسفة كارل ماركس التي أسس عليها حتمياته المعروفة في التغيير الاجتماعي والاقتصادي ، وهي فلسفة حاولت أن تبرهن على فساد النظام الرأسمالي ، وبشرت بسقوطه وحتمية انهياره ، وتنبأت بالشيوعية في مجتمع الإنسانية المقبل بلا طبقات ، والذي تتحقق فيه السعادة الكاملة ، وتعتبر المادية أن تاريخ المجتمع منذ أن وجد حتى الآن هو صراع طبقات ، كانت تقف موقف المعارضة الدائمة لبعضها ، وتقوم بحرب لا انقطاع لها ،

فتاريخ كل ما يوجد على الأرض حتى الآن - من مجتمعات - إنما هو تاريخ كفاحات طبقية ، ووسائل الإنتاج هي الحكم الفصل الحقيقي الذي كان يقرر مصير هذه المجتمعات ، فالإنتاج وما يصحبه من تبادل المجتمعات هو أساس كل نظام اجتماعي ، وفي كل مجتمع ظهر في التاريخ نجد أن توزيع المنتجات وما يلزمه من تقسيم المجتمع إلى طبقات يعينه الإنتاج وطريقة وكيفية تبادله ، فحسب هذه النظرية نرى أن الأسباب النهائية لكافة التغيرات الاجتماعية والثورات السياسية يجب البحث عنها (...) في التغيرات التي تطرأ على أسلوب الإنتاج والتبادل .

فالمادية التاريخية إذن تجعل أسلوب إنتاج الحاجات المادية أساسا للتطور ، وتجعل صراع الطبقات سبيل هذا التطور ، فالمجتمع البشري مجتمع متطور ، والعامل المسير المحتم لهذا التطور هو التغيير الذي يحدث في وسائل الإنتاج ، والذي يعين نوع العلاقات الاقتصادية في كل مرحلة من المراحل ، وهذه العلاقات الاقتصادية تحتم بدورها نوعا من الأوضاع الاجتماعية والعقائد الدينية والمذاهب الأخلاقية .

فالمؤرخون الماركسيون يقيمون تفسيراتهم على العامل الاقتصادي وحده ، فالوضع الاقتصادي لشعب ما هو الذي يحدد بدوره وضعه السياسي ، بمعنى أن الاقتصاد السياسي الأكثر إنتاجية في وقت معين ينتصر على الأنماط الأخرى لتنظيم الإنتاج ، وهذا التفوق التقني أو الإنتاجي يتغير عبر الزمن ، فالمادية التاريخية إذن تقرر أن أسلوب إنتاج الحاجات المادية كالغذاء والمسكن وأدوات الإنتاج هي القوة الأساسية التي تحدد شكل المجتمع ، وتقرر تطور المجتمع من نظام إلى آخر ، ويقصد بأسلوب الإنتاج جماع القوى المنتجة ، وهي أدوات النتاج - من يشتغلون عليها بخبراتهم - العلاقات الإنتاجية أي علاقة الناس فيما بينهم أثناء سير الإنتاج .

فلسفة التاريخ عند كارل ماركس :

التاريخ البشري عند كارل ماركس ليس في النهاية سوى صراع طبقات ، تفوز فيه الطبقة التي تتسجم مع تطور وسائل الإنتاج والعلاقات الاقتصادية الناشئة عنها (...) وبظل هذا الصراع قائما إلى أن تفوز طبقة العمال ، فتزيل الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، فيتساوى الناس المساواة الاقتصادية التامة ، وهي في نظرهم المساواة الحقيقية ، ويصبحون بذلك كلهم طبقة واحدة، وتذهب بذلك أسباب الحروب ، وتنتشر ألوية العدل والإخاء والسلام .

فكل شيء في نظر ماركس يتضمن نقيضه ، بحيث كل شيء يهدم نفسه ، وهذا هو التصور العام لمبدأ النقيض ، ولكن كارل ماركس يستخدمه للتدليل على وقوع انهيار الجماعات التي قامت على الرأسمالية ، فالجماعات السابقة عليه ، وهي الملكيات المطلقة والوراثيات والطبقية والإقطاعية والزراعية انهارت في رأي الماركسية ، لأنها تضمنت عنصر النقيض ، وعلى هذا الأساس ستتهار الرأسمالية ، وتتحول إلى النقيض ، وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة.

وبتطبيق هذا الأسلوب في البحث نرى أن التاريخ عند الماركسيين قد مر بعدة تطورات ومراحل ، ابتداء من الشيوعية البدائية الجماعية إلى نظام الطبقات ، متمثل في انقسام المجتمع إلى سادة وعبيد في العصور القديمة ، وإلى سادة إقطاعيين و أقنان في العصر الإقطاعي ، وإلى رأسماليين وعمال أجراء في العصر الحديث ، وإن هذا التطور يتجه بفعل القوانين التي تتحكم فيه إلى نظام جديد ، تزول فيه المصالح الاقتصادية المتضاربة.

فالعالم كله عند كارل ماركس قد مر بمراحل أربعة ، وما زالت أمامه أخرى .

المرحلة الأولى : هي مرحلة الشيوعية الأولى أو المشاعية البدائية ، حيث كان كل ما على الأرض لكل من عليها ، لذا لم ينشب صراع لعدم وجود الملكية الخاصة * .

والمرحلة الثانية : هي مرحلة الرق ، فبعد أن اخترع الإنسان بعض الأدوات انتقل من الشيوعية الأولى إلى عهد الرق ، حيث انقسم البشر إلى أحرار وعبيد ، واشتعل الصراع بينهما ، ثم بفعل تطور جديد في وسائل الإنتاج تحول إلى المرحلة الثالثة ، وهي مرحلة الإقطاع ، التي تميزت بمعرفة الإنسان للزراعة ، والتوسع فيها ، فانقسم المجتمع إلى رجال إقطاع وعبيد الأرض ، فالإقطاعي يملك الأرض ومن عليها من إنسان وحيوان ونبات ، فإذا باع أرضه تبعها كل من عليها ، فكان الصراع محتدا بين سادة الإقطاع والفلاحين ** ، ثم بفعل اكتشاف وسائل إنتاج جديدة تحولت بعض المجتمعات من الزراعة إلى الصناعة ، فدخلت بذلك المرحلة الرابعة ، وهي مرحلة الرأسمالية التي انقسم فيها المجتمع إلى رأسماليين (أرباب رعوس الأموال) وهم قلة ، وعمال وهم كثرة .

ويرى ماركس أن الصراع سيحتدم بين الفريقين ، وسينتهي بانتصار العمال ، وعندها سيتحول المجتمع نحو المرحلة ، وسينتقل بانتصار العمال ، وعندها سيتحول المجتمع نحو المرحلة الأخيرة ، وسينتقل إلى الشيوعية حيث تنعدم الطبقات ، وهنا سيتوقف الصراع ، وتحل الخلافات عن طريق الود والحوار ، فتنتهي الحاجة للدولة والجيش والشرطة وسائر وسائل القهر !*** لأن عهد الاستغلال قد ولى وانتهى ، لأن المجتمع بلا طبقات ستصبح معه الدولة من حيث إنها سلطة منظمة غير لازمة !..

لكن هذا في المنطق السليم أمر مستحيل ، فالأولى أن تستمر الدولة وتتقوى حتى تمنع عودة الرأسمالية من جديد ، ففي غياب الدولة تبقى الفرص سانحة لعودة البرجوازية ، كما أن تشعب المشاكل وتناميها يستلزم بقاء الدولة لتطبيق القوانين وتنظيم المجتمع ، وإلا عمت الفوضى ، وانتشرت الاضطرابات ..

وفي رؤية ماركس هذه يتسم المجتمع الشيوعي لا بغياب السلطة فقط ، ولكن أيضا كما تشير كلمة شيوعي إلى الإحساس المشترك والقوي بالمشاعية .

لقد قصد ماركس بالشيوعية أن تكون هناك حياة بلا تمايز، ففي كتابه الأيديولوجية الألمانية عبر عن رؤيته للمجتمع الشيوعي على أنه مجتمع لا يستحوذ فيه أحد على مجال النشاط ، فالإنسان الشيوعي يستطيع أن يفعل شيئا اليوم وآخر غدا ، أن يقتنص في الصباح ، ويصيد بعد الظهر ، ويربي الماشية في المساء .

في هذا المجتمع المستقبلي لن يكون لكائن بشري السلطة في أن يحدد لغيره ماذا يفعله.

وهكذا أغلقت الماركسية ملف الصراع الذي استمر آلاف السنين بانتصار موهوم ، وحلم مثل السراب ، حيث ستتهار الرأسمالية أخيرا ، وتتحول إلى النقيض ، وهي الاشتراكية ذات الطبقة الواحدة ، حيث ستسود المشاعية كصيغة للتنظيم الاجتماعي في المستقبل ، كما سادت في الماضي السحيق ، وستتلاشى الدولة التي كانت أداة للسيطرة والقهر .

ولعل ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن ماركس لم يصف هذه الحياة المستقبلية للشيوعية بأي استطراد ، كما أن عدم تحقق أول مجتمع اشتراكي بأوروبا يعد برهانا على خطأ التنبؤ التاريخي الماركسي ، فالتطور الذي عرفته أوربا أدى إلى تقوية النظام الرأسمالي أكثر مما سبق ، وأصبح العمال الأوروبيون أنفسهم إحدى ركائز هذا النظام ، وجزءا منه ، فبعد وفاة كارل ماركس عرفت أوربا تقدما في التعليم والتكنولوجيا والثقافة الإنسانية ، فقد اتسعت المبادئ الحقوقية ، وتغيرت طبيعة التركيبة الطبقة للمجتمع الأوروبي ، فأصبحت الطبقة البروليتارية طبقة أخرى تتمتع بكثير من الحقوق والامتيازات ، فقد اختفت ساعات العمل الطويلة ، وارتفعت الأجور ، وتحسنت الأحوال التأمينية ، واختفت حدة التناقضات الطبقة ، وتغيرت أشكال الصراع تماما ، حتى إن الصراع الطبقي بالمفهوم الماركسي لن يعود له ظهور مجدد في المستقبل الأوروبي ، كما أنه حتى الأحزاب التي تبنت شعارات الماركسية والمساواة عندما كانت خارج الحكم انتقلت مباشرة إلى الهرمية بعد الاستحواذ على السلطة ، وهذه معضلة تنظيمية تفسر التباين بين الشيوعية المساواتية التي وصفها ماركس والشيوعية السلطوية التي جربها السوفييات وشعوب أخرى .

بعض الانتقادات الموجهة إلى المادية التاريخية :

يؤخذ على أفكار هذه المدرسة وأصحابها (..) التفسير التعسفي للمادة التاريخية (..) فعلى الرغم مما تناولته المادية التاريخية عند كارل ماركس من قضايا مثل الحتمية التاريخية ، والتطور التاريخي ، والصراع الطبقي بهدف دراسة علمية للتاريخ إلا أن نظريته في تفسير التاريخ جاءت بعيدة عن علمية التاريخ ، حيث أهملت العوامل القومية والعقائدية والمذهبية والنفسية والروحية وغيرها .

فالصواب عند تفسير التاريخ الإدراك أن تاريخ الإنسان تكونه عوامل كثيرة ليس الاقتصاد إلا عاملا واحدا منها ، فهناك أشياء كثيرة في التاريخ غير العامل الاقتصادي ، فالإنسان لا يقصر حياته على أن يحبو على بطنه ، فهناك أشياء تحفز الإنسان للعمل ، والتي هي غير الاقتصاد بتاتا .

لقد بالغت الماركسية في إعطاء الاقتصاد الدور المسيطر في حركة التاريخ (..) وتجاهلت التأثيرات الروحية الكبرى في الانتقاضات الاجتماعية ، وبالأخص إذا كانت الأيديولوجيات الدينية هي المحرض الأول ، لذلك نجد مثلا البروفيسور دي .ايچ كول الذي يعد من أشد الناس احتراما

للماركسية يرفض أن يعترف بالعامل الوحيد الذي يقرر الكيان الاجتماعي لأية أمة ، إذ يقول في كتابه " معنى الماركسية : " لقد أظهرت بحوث علم الإنسان (الانثربولوجية) أشكالاً حضارية مختلفة جداً لا يمكن أن تفسر قط تفسيراً اقتصادياً محضاً (..) أن الأساس الاقتصادي للمجتمع عامل واحد فقط من عوامل تصوير الشكل العام للحضارة " لذلك لا يجب تفسير التاريخ على أساس مبدأ واحد (..) وإنما على أساس عدد من العوامل المعقدة المتشابكة التي تتداخل معا .

كما يؤخذ على المادية التاريخية أنها تعتبر الإنتاج وحده هو الذي يحدد شكل العلاقات بين الأفراد ، وأن قوانين الصراع الطبقي ونمو التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية هي فقط القوانين الحقيقية التي تحكم مسيرة التاريخ ، فجميع الدوافع السيكولوجية في حركة التاريخ تدعمها في الباطن الأحوال المادية .

اتجاهات فلسفة التاريخ المعاصرة

الاتجاه الحيوي: "نيتشه وشبنجلر" تعود أصول الاتجاه الحيوي في فلسفة التاريخ إلى الحركة الرومانسية التي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر عند روسو، وقد لاحظنا كيف تلقف الألمان هذا الاتجاه ومنحوه معاني مختلفة عن أصوله التنويرية إذ اخذ الألمان يطبقون عليه نزعة حيوية عرقية نورديّة و (داروينية تاريخية) وتشاؤمية ثقافية. والفيلسوف الذي سار بهذا الاتجاه إلى نهايته القصوى هو نيتشه (1844-1900م)، إذ تحول مثل ماركس إلى حركة أيديولوجية وثقافية كبرى في القرن العشرين، وإذا كان ماركس قد سار بفكرة هيجل الجدلية إلى نهاية الشوط، فإن نيتشه قد انطلق حيث انتهى إليه فيورباخ في تبشيره بالإنسان الأعلى "السوبرمان" الذي سيحل محل المسيح، بعد إن أعلن موته هذا،

ويرى البنيوي (ميشل فوكو) أن فيورباخ وليس نيتشه هو الذي أمات الله، في حين لم يكن هذا الأخير إلا نذيراً وناقلاً لهذا النبأ المشؤوم لأهل عصره، حينما أصابته الدهشة بعد أن تحسس قلبه وقلوب أهل زمانه فوجد أن الإيمان بالله قد مات. من هذه الواقعة الإيمانية الخطيرة تنطلق فلسفة نيتشه في التاريخ، لقد أدرك نيتشه قبل غيره من أهل زمانه هول المأساة، مأساة غياب الإيمان بالله

محدثاً، إلى هول الثمن الذي يترتب على الإنسان دفعه بقوله "إذا لم نجعل من موت الإله زهداً كبيراً وانتصاراً دائماً على ذواتنا، فسيتحتم علينا أن ندفع ثمن هذه الخسارة الفادحة.

لقد كانت المشكلة التي روعت نيتشه هي مشكلة العدمية فقد أصبحت العدمية لديه نبؤية- (أصبحت العدمية واعية لأول مرة) كما يقول كامو "قد أقر العدمية وفحصها كواقعة سريرية " ومع نيتشه بلغت الحداثة الغربية كامل أزمتهما، إذ غدا الإنسان لوحده في هذا العالم المتحرر من الإله. ومن القيم الأخلاقية التي كانت ترتبط به، إن مسؤولية هذا العالم خيره وشره تقع الآن على عاتق الإنسان المهجور لوحده بلا عون ألهي و دون سحر ارضي، وليس هناك بادرة أمل في أي عون متعال، إن الإنسان صار وجهاً لوجه بإزاء العدم عدم القيم الأخلاقية والتقاليد التي كان يستمد منها مسوغات حياته ويرد نيتشه عن هذا السؤال المفزع: ولكن هل يستطيع الإنسان إن يعيش دون أمل...؟ دون أن يؤمن بشي؟.

لقد جاء جواب نيتشه مشروطاً- انه في ر كوب المخاطر- يجب على الإنسان إن يتقبل ذاته قدرأ محتوماً وان يسلم ببراءة العالم ويتقبله بعد تطهيره من كل الأصنام والأحكام والقيم، عندما ينهار العالم الحقيقي عالم المثل الافلاطونية فان العالم المحسوس يقصد عالم المؤسسات والقيم- ينهار أيضاً ولكن لا ليرشح في العدم، بل ليأخذ الحسي والمحسوس كل التصديق والموافقة .بعد أن ينسف نيتشه الأساس الموضوعي لكل القيم ويطهر العالم من الأصنام معترفاً فقط ببراءة الصيرورة التي تمثل عنده منتهى الحرية "الرضا التام بالاحتمية التامة" يعلن معتقده الجديد "الإنسان الأعلى" هو مطلبي واهتمامي، فهو أول وآخر ما اهتم به... لا الغوغائيين التافهين الذين أصبحوا اليوم سادة يعلمون الناس الخنوع والتواضع والحذر والصبر والمثابرة... أولئك الذين يسيطرون على المصير البشري كله... المتشبهون بالنساء والعبيد.

وقد كان اثر شوبنهاور عميقاً في نيتشه، إذ خلص إلى أن "إرادة القوة هي المنقذ للإنسان الحديث، وكانت البطولة الرومانسية هي ترياق "نيتشه" المضاد للتشاؤم الثقافي عند أستاذه ريكهارت، وجميع أعمال نيتشه (العلم المبهج)، و(جينياالوجيا الأخلاق)، و(ما وراء الخير والشر) و (هكذا تكلم زرادشت) كانت بمعنى عميق، بحثاً عن جذور التفسخ في الثقافة الأوروبية، فقد وصل إلى خلاصة إن أوروبا الحديثة فقدت قوة الحياة الدافعة لخلق قيم وخصوبة تؤدي إلى ثقافة قوية

حقاً، على وفق هذا المنطق يصبح التاريخ كله صراعاً بين مجموعتين هؤلاء الذين يعبرون عن
أرادة القوة وغريزة الحياة، وأولئك الذين لا يعبرون عنها.

على هذا النحو نرى نيتشه يقدم مفاهيم جديدة للتاريخ، قوة الحياة والبطولة والتفوق، وهو بذلك
يمثل صورة نكوص باتجاه الروح الديونيسية، ضد الروح الابولونية، الروح البربرية ضد الروح
الحضارية الاستقرائية ضد الجماهير، كان نيتشه معجباً بالاستقرائية أنموذجاً لقوة الحياة النشطة
في المجتمع، ولقد وجد نيتشه في داروين سنداً قوياً لفلسفته، إن الحياة هي القوة قوة الغرائز
والشهوات والاندفاع والحرب والمغامرة والرقص وكل ما يتضمن نشاطاً قوياً وحرماً وممتعاً على نحو
عام والتاريخ كله يسير مدفوعاً بإرادة الظفر خلال قوة لا تعرف الرحمة، بهذا المنطق الأخلاقي
النكوصي يفسر التاريخ لقد أراد نيتشه أن يجيب على السؤال: ما هو الإنسان؟ ما هي كينونة
الكائن؟... وكان جوابه: انه "إرادة اقتدار" وعود ابدى لذات النفس... وتتعلق فكرة إرادة الاقتدار في
قدرة الموجود على تجاوز وجوده فيما تتعلق فكرة العود الأبدي، بالكائن في كليته- وهي القبول
الأعلى للحياة وللکائن. بيد إن المصير الذي آلت إليه فلسفة نيتشه أكثر مأساوية من مصير فلسفة
ماركس، إذ جعل ذريته - من مطلبه: "إن يخضع الفرد لخلود النوع، حالة خاصة من النوع". أما
الحياة التي كان يتحدث عنها بخوف وارتجاف، فقد هبطوا بها إلى بيولوجيا للاستعمال المنزلي،
وقلبوا باسمه الشجاعة ضد العقل وقوة الخلق والإبداع، إلى قوة العنف والقتل والتدمير.
وإنها لمفارقة مأساوية إذ يستحضر نيتشه في القرن العشرين لينصب بكونه أبشع اله للتعصب
والقتل والطغيان مع انه كان يقول: "اعرف التاريخ بما فيه الكفاية ولدرجة تجعلني لا أتوقع من
استبداد الجماهير سوى الطغيان الذي سيكون نهاية التاريخ". وإذا ما استثنينا ماركس، فلا مثل
لمغامرة نيتشه في تاريخ العقل... "ولم يكن لدينا مثلاً عن فلسفة منارة بتمزقات نفس فريدة، تدعو
الإنسان للتفوق على ذاته قد أظهرت للملأ بركام جنث المعتقلين وملايين القتلى والعذابات الرهيبة،
يقول كامو التبشير بإنسانية متفوقة يكون مؤداه انتاج الأقرام هو ذا الأمر الذي يجب إن يفضح
ويحتاج إلى تفسير".

لقد أصبح نيتشه دون إن يدري - متحدثاً رسمياً باسم الآرية المعادية للسامية، ورمزاً أيديولوجيا
للنازية الهتلرية ويهمنا من نيتشه هنا تلك الأفكار التي سوف تلهم (شبنجلر) وأهمها:-
1- تمييزه الصارم بين الثقافة والحضارة عداً إن الثقافة هي القوة الحيوية وإن الحضارة هي الأخلاق
المتسخة أخلاق العقل والعلم والنظام.

2-الفكرة الثانية: هي فكرة العود الأبدي، التي تعني قانون "التواتر اللانهائي" كل الأحداث تتكرر إلى ما لا نهاية، وان مجمل الطاقة في الكون يظل دائماً كما هو، وان لا خطة ولا هدف غائي هناك ليعطي معنى للحياة أو للتاريخ يقول (زرادشت) "أعود ثانياً مع هذه الشمس، هذه الأرض، هذا النسر، هذه الحية... لا إلى حياة جديدة... حياة أفضل أو حياة متشابهة أعود إلى هذه الحياة نفسها"

وإذ لا هدف نهائياً فان حيوية الحياة وتوترها وخيار الفرد هو المهم، عش "هكذا لكي ترغب في أن تعيش ثانية" إن أرادة القوة، ليس لها غاية أخرى غير ذاتها.

إن شبح نيتشه سوف يخيم على تاريخ فكر القرن العشرين، ولقد انتهى نيتشه إلى إن مصير الحضارة يعتمد على قوى حيوية موجودة بمعزل عن الخير والشر، إنها قوة الحياة في النمو والتجدد والخلق والإبداع والتجاوز، التي غدت عند أحفاده قوة السيف والساعد.

شبنجلر والتعاقب الحيوي للحضارات

إن هذا النيتشه، نبي التشاؤمية الثقافية هو الذي سيلهم أوز والد شبنجلر (1880-1936) وبشكل رؤيته الفلسفية عن مصير الحضارة الغربية، إذ تبنى شبنجلر خلاصات نيتشه وأعاد مزجها في رؤية جديدة للتاريخ والحضارة إضافة إلى تأثر شبنجلر بـ غوته والكاتب المسرحي النرويجي "هنريك أبسن" وفيلسوف التاريخ "ارنست هاكيل" الذي كانت رؤيته لتاريخ الإنسان كجزء من كل عضوي قد أثرت بعمق في تفكيره في الفترة الأخيرة". في الواقع يصعب جرد كل الذين آثروا في شبنجلر، فهو مثله مثل أي فيلسوف لا بد من انه تأثر بكل الثقافة الفلسفية الأدبية والعلمية التي سبقته، ونشير فقط لمن يدين لهم شبنجلر أكثر من غيرهم وأهمهم بعد نيتشه هيرقليطس، وليبتز وفلمم دلتاي، وشوبنهاور وزيمل وداروين... وغيرهم ويعرض شبنجلر فلسفته في التاريخ في عدد من كتبه أهمها "أقول الغرب" الذي ترجم إلى العربية بـ "تدهور الحضارة الغربية" و(السنوات الحاسمة)، و(البناء الجديد الرايخ الألماني)، و(ألمانيا وتطور التاريخ العالمي)، و(الإنسان والتقنية)، و(هيرقليطس) و(البروسية والاشتراكية)، و(ساعة قرار)... الخ.

لقد عاش شبنجلر في بيئة ثقافية متوترة، كانت الثقافة الألمانية تواجه تحديات كبيرة فيها، تحدي ازدهار الحضارة الانجلوسكسونية وليبراليتها الفردية وتحدي التكنولوجيا واليتها، وكان تراث النقد الثقافي الألماني يرى أن الآلات الصناعية ليست دليلاً على التقدم وإنما على الانحلال والتفسخ،

في تلك المدة من صعود القومية الألمانية وازدياد الشعور بالذات والهوية الألمانية التي تمثل الروح الآرية الحيوية وتحمل قوة الحيوية الثقافية. وقد اخذ الصدع الثقافي في الدوائر الأكاديمية يتسع بين الثقافة والحضارة، كان الشعور العام بين المثقفين الألمان بان ألمانيا هي الثقافة وأوروبا هي الحضارة

وكان الرمز الثقافي في ألمانيا في أواخر التسعينات هو (زرادشت) النبي الأوحى والمريد الذي يخلق نظامه الخاص من وسط البرية هذا الرمز النيتشوي يتوحد مع رمز آخر هو (فاوست) غوته ليلهب الروح الألمانية بإحساس مستعر بالقلق والتوتر والتفوق، وبعد الأزمة (الماركسية) التي اشرفنا إليها سابقا بدا شبنجلر يخطط لمشروع ضخم لتوضيح أفكاره الجديدة في التاريخ والحضارة، تحت عنوان (المحافظ والليبرالي) لكنه عندما وقف ذات يوم من عام 1912 أمام محل لبيع الكتب القديمة في (ميونخ) شاهد على واجهة العرض كتاباً عن التاريخ القديم بعنوان "أفول الحضارات القديمة" وهكذا جاءه عنوان كتابه "أفول الغرب" وما أن شرع شبنجلر في وضع اللمسات الأولى لمشروع دراسته الواسعة عن الظاهرة السياسية للحدثة الغربية وعن احتمالات تطورها في المستقبل، حتى قرعت الأجراس منذرة ببداية الحرب العالمية الأولى كان الشعور بان أوروبا تقف على حافة الهاوية، والتوق المحموم لبداية نيتشويه جديدة هو المزاج الغالب على ألمانيا حينذاك، وكان شبنجلر يشجع الحرب ويحسد من يمرون بخوض تجربتها كل تلك المخاوف والآمال كانت تستحث في شبنجلر الرغبة والحلم لرؤية ألمانيا " الثقافة الحيوية" تنتصر على الحضارة المتفسخة في الغرب. أكمل شبنجلر كتاب "أفول الغرب" عام 1914 ولكن قيام الحرب أوقف مراجعته النهائية، وبسبب ضعف بصره، وقلبه أيضاً، لم يلتحق "شبنجلر" بالجيش، لكنه سرعان ما وجد نفسه متورطاً في المجهود الحربي ففي (25 أكتوبر) كتب إلى صديق له "أنا متفائل تماماً... سننتصر" وفي ابريل 1918 وفي غمرة الهجوم الألماني الأخير، على فرنسا، كانت ألمانيا تبدو على وشك الانتصار، وكان شديد الاقتناع بان ألمانيا ستقيم إمبراطورية قوية من بين أطلال أوروبا المتفسخة وتبسط قوتها شرقاً باتجاه "الاورال" ثم توالى خيبات الأمل حينما انهار هجوم (لندندورف) أمام الهجوم المضاد للحلفاء، بعد ذلك عمت ألمانيا المنهزمة حالة من الاضطراب والفوضى والتوحش " لا شي سوى الجوع والنهب، والقدارة والخطر والندالة التي لا مثيل لها، هكذا يصف وشبنجلر ألمانيا بعد السقوط" وكان أول رد فعل عند شبنجلر هو اليأس " لقد انهار كل ما كنت احلم به واقدره، لماذا يحل بنا هذا المصير؟ النظام السياسي والروح البروسية التقليدية والرجال الشجعان كل شي مات بالخنادق،

وكانت الثورة التي أعقبت الهزيمة عام 1919م أكثر الثورات دموية في تاريخ ألمانيا ". في خضم هذه الأحداث العاصفة، وفي تلك الآفاق الموحشة كان شبنجلر يفكر بالتاريخ والحضارة. والتعاقب الدوري للحضارات .

انطلق شبنجلر في فلسفته للتاريخ العالمي، من التمييز بين المفاهيم الأساس: الطبيعة والتاريخ، العلية والمصير، العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، الوقائع والأحداث والحقائق والمعارف، الصيرورة والوجود، الزمان والمكان الحضارة والثقافة، الشعور والعقل، التاريخ كأحداث والتاريخ راوية للأحداث.

وبعد أن ينتقد أوهام المركزية الأوروبية، والحتمية التاريخية والتقدمية المدنية والحضارية، أخذ يفكر في ذلك السؤال الذي اقلق ملهمة نيتشه والذي سوف يقلق فيما بعد توينبي ما هو مصير الحضارة الغربية؟؟

هذا هو السؤال الذي حفز شبنجلر على كتابة "أفول الغرب" وفي سبيل الإجابة على هذا السؤال كان لا بد له من أن ينظر إلى التاريخ كله نظرة تحليلية وصفية مقارنة، وعلى أية حال، لم يكن "أفول الغرب" عملاً أصيلاً كما يزعم شبنجلر، وكما يعتقد بعض الدارسين، بل كان عرضاً ملخصاً للتشاورية التاريخية والسخط الثقافي على مدى نصف قرن، إذ اعتمد شبنجلر على تراث النقد الثقافي الألماني بعبارته الملغزة ومفاهيمه الميتافيزيقية مثل "الشعور، والمصير، وروح الشعب، وذاكرة العرق" كما اعتمد على نظرية القرن التاسع عشر العضوانية للتطور التاريخي، بعد مزجها بالتقليد الحيوي النيتشوي، وفي رأيه أن التاريخ سياق حي للأحداث وصيرورة مستمرة لا تسير في إي اتجاه، بل تتبثق في الثقافات المختلفة وكل ثقافة تاريخية تشكل كلاً واحداً مغلقاً على نفسه لان لديها قوتها الحيوية الداخلية الخاصة، التي تجعلها جزءاً من الحياة بكل اكتمالها، وتقرر مصيرها المستقبلي، ولا وجود لأي تأثير أو تأثر بين الكيانات الثقافية المختلفة، كل ثقافة لها إمكانياتها الخاصة الفريدة... للتعبير عن الذات التي تتبثق، وتتضح وتتحل ولا تعود، وكل منها "بلا هدف" ولا غاية، بل تركز وجودها وقيمها من اجل أشياء الزمان والمكان مدفوعة بقوة الحياة ومنطقها الحيوي، وبدلاً من الاستمرارية والتقدم في التاريخ، هناك فقط انقطاعات وانعطافات سريعة مفاجئة عن "كتلة من البشر لا حدود لها، تفيض في مجرى بلا شواطئ، ولكل ثقافة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها" وربما كان شبنجلر قد استلهم من ابن خلدون، في هذا التصور الحيوي الدوري للثقافات- الحضارات، وفي اعتقاده أن الحضارة هي شيخوخة الثقافة بل الحضارة هي

المصير الحتمي لكل ثقافة. في ضوء ذلك يحدد شبنجلر ثماني حضارات عالمية جديدة بالاهتمام هي: البابلية، والمصرية، الصينية، الهندية، الكلاسيكية (الإغريقية الرومانية والإسلامية والمكسيكية قبل كولمبوس، والغربية.

وعلى الرغم من إن شبنجلر قد أزاح في تصوره الحضاري للتاريخ الحضارة الغربية من مركز التاريخ التي تدعيه لنفسها لكنه لم يمنح الحضارات الأخرى في دراسته القدر نفسه من الاهتمام والبحث.

وكل حضارة من تلك الحضارة هي كيان عضوي منغلِق على ذاته، يولد وينمو وينضج ويشيخ ويموت، وكما إن للكائن الحي دورة حياة كذلك للحضارة دورة حياة منغلقة. وكل حضارة أنما تخضع لمسار تعاقبي في تطورها الذاتي، والتعاقب الدوري للحضارات لا يقصد به شبنجلر أن الحضارات تعقب بعضها بعضاً فحسب بل أن كل حضارة تسير في تطورها الذاتي في مسار دوري من الولادة إلى الشيخوخة، ويشبه شبنجلر كل حضارة بتوالي الفصول الأربعة: ربيعها في مرحلة البطولة: في حياة الأساطير وشعر الملاحم والبطولة كمرحلة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى في الغرب، أما صيفها فيتميز بظهور القيادات المتوتبة الطموحة، أنها مرحلة ظهور وازدهار دولة المدنية في الحضارة الابولونية، ومرحلة ظهور الدولة الأموية في الحضارة العربية الإسلامية، وعصر النهضة في الحضارة الغربية الفايوستية، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية والبودار الأولى للشيخوخة والإرهاق، وفي الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية آلية ميكانيكية منظمة إذ يسود العقل والنظام والمال والمنفعة، إذ تتجمد السورة الحيوية وتتجسد في المؤسسات المدنية وتجف ينابيع الخلق والإبداع والتسامي الروحي. أن عصرًا تسود فيه الآلية البحتة وينعدم فيه الابتكار الفني الفلسفي وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور واضمحلال. والحضارة الغربية في نظر شبنجلر قد بلغت بالتقنية والمال، مرحلة الاضمحلال، وقد أعلن شبنجلر "أن أوروبا وصلت إلى التفسخ في عالم يحتضر قوة وذكاء تم تبديدهما في الاتجاهات الخطأ" ، والمصطلح الذي يستخدمه شبنجلر لوصفه حالة الحضارة الأوروبية المتفسخة هو "الفاوستية" التي تنتشد المعرفة والتغير والقوة والسيطرة الميكانيكية لا الحيوية والاستعمار هو الحضارة الخالصة، انه توسع وحشي نحو الخارج عن طريق السيطرة والسيادة "الإمبراطورية" وإذا كانت الإمبراطوريات القديمة بنيت عن طريق الغزو وضم واستيعاب الشعوب الأخرى، فان الإمبراطوريات الحديثة مبنية على غزو الفراغ المتصور بأنه

السوق، وهذه الشهية الفاوستية المجنونة للتوسع التجاري والمالي هو بداية انحلال الغرب، وإذا كان بدا شبنجلر في الجزء الأول من كتاب "أفول الغرب" قد قدم التاريخ بكونه قصة الشعوب والدول والحضارات المتعاقبة فإنه في الجزء الثاني يقدم المستقبل بكونه "صراع البشر وليس صراع المبادئ، صراع صفات الجنس وليس المثل، لان القوة التنفيذية هي البداية والنهاية. وقد ظهر الجزء الثاني في مايو عام 1922، وسط جو من الانقلابات العسكرية والقلق السياسي، لهذا كان أكثر من الجزء الأول صلة مباشرة بالسياسية وبالصراع الأيديولوجي في الغرب، إذ يشن شبنجلر هجوماً عنيفاً على قيم الغرب الليبرالية التجارية العلمية المتفسخة ويرى انه آن الأوان لالمانيا الجيرمانية الأريه للإجهاز على تلك الحضارة المنحلة (في عالما الجيرماني، ستعود أرواح الاريك و "ثيودوريك" مرة أخرى. لتكسر دكتاتورية المال وسلاحها السياسي، الديمقراطية، وسينتصر السيف على المال. وكان شبنجلر ينادى بقيام نخبة جديدة في ألمانيا تتكون من شباب يتجاهلون اللغة السياسية عديمة القيمة، قادرين على استيعاب كل ما هو جموح وفعال في طبيعتنا، وهم مستعدون للمضي إلى الإمام مهما حدث، وربما لا تكون ألمانيا قادرة على إنجاب آخرين مثل (جوته) ولكنها يمكن إن تتجب قياصرة جدداً. أما القيصر الجديد الذي كان يبشر بولادته فلم يكن غير الزعيم النازي (ادولف هتلر) وفي صيف عام 1933م كانت لحظة غريبة حينما التقى الرجلان: المحارب الذي تحول إلى سياسي معاد للسامية والفيلسوف الذي تحول إلى مشعوذ سياسي، كان الرجلان يقفان عند ملتقى نهريين عميقين سريعين، يجريان عبر المشهد الطبيعي للثقافة الألمانية احدهما ينساب من (جو بينو) إلى (فاجنر) و (هوستون) و (تشمبرلين) والأخر ينحدر من شوبنهاور ونييتشه وزيمل واتباعهما من الراديكاليين القومييين كلاهما (شبنجلر وهتلر) كان نبياً للتشائومية الثقافية، على طريفته، كان يتطلع إلى غروب أصنام الحضارة الغربية الانجلو سكسونية: وفي كتابيه البروسيه والاشتراكية، عام 1920، وكتاب (ساعة القرار) كان شبنجلر ينزلق في طريق محفوف بالمخاطر السياسية لم يستطع التكهن بعواقبها، ورغم دعوته في (ساعة قرار) لحمل السلاح " الآن والا فلا" في الصراع الكوني القادم، وفي انتخابات عام 1932 صوت شبنجلر لصالح هتلر، وعلى الرغم من أن كتابه الأخير (ساعة قرار) لم يكن دعوة للإطاحة بهتلر الا انه في المناخ الفكري للرايخ الثالث كان أي شي يقل عن التقريرض التام يعد نقداً تاماً، وقد جلب على نفسه عداوة النازيين وفي 8 مايو من عام 1936 مات شبنجلر في منزله بصمت، وكان توماس مان واحداً من قلة علمت بوفاته ليكتب في مفكرته:-"مات صغيراً، واحسب انه مات في مرارة وندم

ولكنه أتى أشياء مرعبة ليمهد الطريق لما هو قادم، وأطلق، باكراً، تلك الألحان التي تصيبنا اليوم بالصمم"

هذا هو شبنجلر الذي بشر بأفول الحضارة الغربية في سبيل ولادة الحضارة الآرية الجرمانية البروسية النيتشوية، ودون معرفة السياق التاريخ والمكان الذي يضع فيه الفيلسوف قدميه ويحدد موقعه يصعب فهم فلسفته، ف وراء كل فلسفة تاريخ كبيرة تكمن واقعة بسيطة تتمثل في رغبة الفيلسوف في التفوق والقوة، ولقد كانت كل فلسفة شبنجلر بما احتوت عليه من مفاهيم معقدة وتحليلات ومقارنات تهدف في المحصلة الأخيرة إلى البحث عن المكان الذي يجب إن تشغله ألمانيا في المسرح العالمي الجديد، المطالبة بحصة ألمانيا في الثروة والقوة الاقتصادية العالمية ولم يكن "أفول الغرب" الا تسويغاً فلسفياً لصعود ألمانيا وكان شبنجلر يحذر الألمان بشأن المستقبل بقوله:- "القادم إلينا الآن هو سيادة انجلوساكسونية على العالم، أي حضارة منجزة". ولم تكن رغبة شبنجلر بسيادة ألمانيا، بأقل من رغبة المؤرخ الروسي نيكولاي دانييليفسكي (1812-1885) حينما أكد تفوق الثقافة السلافية وتنبأ بدورها القادم، مثل شبنجلر الذي قام ببناء نظرية كاملة في فلسفة التاريخ والحضارة التي تقوم على أساس التعاقب الدوري للحضارات إذ حدد عشر حضارات أساسية في التاريخ ليخلص إلى بيان وحدة الحضارة الصقلبية السلافية بزعامة روسيا مؤهلة بما تمتلكه من روح حيوية ووحدة ثقافية لقيادة العالم الجديد، بحكم موقعها الاستراتيجي بين الشرق والغرب. وقد كان شبنجلر يكرر القول إن ألمانيا كانت الآن، الدولة الرئيسية في العالم، فهي تقع كما كانت بين آسيا بما فيها من ثورتين عظيمتين في (روسيا والصين) وأوروبا الغربية بما فيها من اضمحلال اقتصادي. "وكان العالم على وشك التمزق كما يقول بين حرب طبقيّة في الغرب، والدول الإمبراطوريات الجديدة الملونة في الشرق، أما الأمة الألمانية فما تزال شابة بما يكفي لتمر بمشكلات عالمية تاريخية وتتمكن من حلها".

هكذا نكون بإزاء فلسفات لا تفسر التاريخ فحسب بل تهدف في الأساس إلى السيطرة على التاريخ وقيادته والفلسفة الهيجلية والماركسية والنيتشوية والى حد ما فلسفة ارنولد توينبي جميعها فلسفات لا تبحث في ابستمولوجيا التاريخ ولا يههما كثيراً من يكتب التاريخ أو كيف يكتب، بقدر ما يههما من يصنع التاريخ وكيف يصنعه ويسيطر عليه. وإذا كان يقال "أن لكل ثورة فلسفتها، لكن ليس لكل فلسفة ثورتها"

حينما جرى تسويغ الفلسفة الماركسية التي غدت على يدي بليخانوف ولينين فلسفة الثورة الاشتراكية الروسية، فانه بالمثل يمكن النظر إلى فلسفة نيتشه الحيوية بأنها قد تحولت على يد شبنجلر وهتلر إلى حيوية قومية ثورية انقلابية ومع أن الماركسية والنييتشوية قد انطلقتا من نقد الحداثة الرأسمالية، يقفان على مفترقي طريق شديد الانحدار، ففي حين كان تمرداً ماركس على احتكار التاريخ من الأغنياء أي تمرد باسم الإنسان التاريخي الذي يصنع التاريخ ويستحق مكافأته، كان تمرد باسم الضعفاء من العمال والفلاحين، كان تمرد نيتشه وشبنجلر المارواي تمرد باسم القوة، قوة الحياة والغزيرة في الإنسان الفرد، (زرادشت) النبي المتوحد الذي يخلق قيمة لذاته، ان تمجيد الحياة والوجود الحقيقي ونبذ النزعة الالية والعقلية في دراسة التاريخ قد اكتسبت على يد شبنجلر ابعادها القسوى إذ يستشهد بقول جيتة "ان ما هو هام في الحياة وخطير، هو الحياة نفسها وليس نتيجتها معداً ذلك رداً على كل محاولة لقراءة التاريخ قراءة منهجية جامدة". ويرى شبنجلر إن مقولة المصير هي التي يمكن ان تفسر صيرورة التاريخ، والمصير هو ذلك العامل القوي والخفي الذي يسمى(القضاء وقدر) وتقتضي فكرة المصير عاملين: وجود ذات مستقلة لها كيائها وطابعها المستقل، ثم وجود أحداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد في أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات... إن المصير تعبير عن جزع الروح لما يهدد وجودها أو كيائها وتفاعلها من اجل إثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة. ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم. وسوف نلاحظ كيف أن توينبي قد استلهم فكرة المصير ليوظفها في مفهوم التحدي والاستجابة.

فلسفة التاريخ النقدية

إذا كانت فلسفات التاريخ التأملية التقليدية، الهيجلية والماركسية والحيوية قد هدفت لا إلى تفسير التاريخ بل إلى تسويغ تصور ضيق أحادي الجانب لمعنى التاريخ ورفعته إلى مصاف المطلق بغرض السيطرة على دفة قيادة التاريخ وتوجيه حركته الكلية صوب تحقيق الغايات الإيديولوجية القومية أو الطبقية أو العنصرية، فإن هناك فلسفات تاريخ أخرى شهدتها القرن العشرون لم تتحول إلى عقائد إيديولوجية وحركات سياسية مثلما تحولت الماركسية والحيوية على أيدي أنصارهما إلى توابيت العهد الجديد. ومن الفلاسفة الذين حاولوا تأمل التاريخ والحضارة في

القرن العشرين إضافة إلى ما سبق ذكره يمكن الإشارة إلى الأمريكي (بروكس آدامز) في كتابه (قانون الحضارة والاضمحلال) 1893، والإنجليزي ه. ج. ولز 1866-1947م وكتاب (معالم تاريخ الإنسانية) وكتاب (جرانت) (زوال الجنس العظيم، 1916، وكتاب الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرز 1883-1956 (أصل التاريخ وغايته). ويمكن عد كتاب جان بول سارتر 1905-1980م (نقد العقل الجدلي) 1960 رؤية فلسفية للتاريخ من وجهة نظر وجودية ماركسية، وقد تنوعت الكتابات الفلسفية في التاريخ والحضارة، فمنذ بداية القرن العشرين، أخذت قطاعات واسعة من المجتمع الأوربي تفقد الثقة بقدرة الحضارة الغربية على تجديد نفسها، فمنذ ذلك الحين توالى الكتابات المتشائمة عن الحضارة ومستقبلها، مثل كتاب فرويد (عسر الحضارة) وكتاب آرنست كاسير (المدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية) كتابات مدرسة فرانكفورت حول الإنسان والحضارة، وكولن ويلسون (سقوط الحضارة) وروجية جارودي (حوار الحضارات) إلى (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) لفوكوياما، و(صدام الحضارات) لهنتجتون، و(حضارة الموجة الثالثة) لتوفلر، وغير ذلك من الآراء الفلسفية الكثيرة التي لا يتسع المجال لذكرها. وقد تطورت فلسفة التاريخ النقدية في اتجاهين مختلفين، الاتجاه الوضعي التجريبي والاتجاه المثالي التاريخي. وهما امتداد للنزعة الطبيعية والنزعة التاريخية منذ القرن السابع عشر وعصر التنوير، إذ حاول أنصار النزعة الطبيعية أمثال فيكو وفولتير وكوندرسية، تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في حقل الدراسات التاريخية، وأصبحت هذه النزعة تنتشد أن يصبح التاريخ علماً بالمعنى الفيزيقي للعلم من حيث المنهج والموضوع والأحكام:

1. منهج تجريبي استقرائي. وإن كان غير مباشر في حالة التاريخ، كما هو غير مباشر في علم الفلك.
 2. حشد مادة تاريخية فيها حصيلة هائلة من المعطيات الجزئية والتفصيلات التاريخية.
 3. حصر وتحديد الوقائع المراد دراستها زماناً ومكاناً حتى يستطيع الباحث أن يستوفيهما بالدراسة.
 4. الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الإفادة منها في الحاضر والمستقبل.
- لقد كان هدف أنصار النزعة الطبيعية كما هو واضح فك الاشتباك بين مناهج اللاهوت والفلسفة ومناهج العلم الإنساني، وكما انحسرت الفلسفة من حقل الدراسات العلمية الطبيعية لابد لها من أن تتحسر من حقل الدراسات الإنسانية، وقد كان عالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت 1798-

1857م أول من طرد الفلسفة من آخر معاقلها حينما نادى بتأسيس (فيزياء اجتماعية) تدرس المجتمع والإنسان والتاريخ في حركته وسكونه بالاستناد إلى المنهج الوضعي الاستقرائي، إذ اعتقد أن التقدم البشري قد سار في مراحل ثلاث: اللاهوتية والفلسفية، والعلمية، والمرحلة الأخيرة تقدم الأساس الصلب لوحدة جميع العلوم الفلكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والفيزيولوجية والسوسولوجية . وتهدف الفلسفة الوضعية إلى إحداث إصلاحات جوهرية في تعزيز قدرة الإنسان وتمكينه من السيطرة على الظواهر الاجتماعية بإشاعة الروح العلمية في جميع مناحي الحياة الإنسانية وإخضاع ظواهر التاريخ للبحث العلمي الموضوعي بعيداً عن الأهواء والآراء المتصارعة وبعيداً عن المنطق والخرافات والأساطير التي تسوغ ولا تفسر ولا تحل المشكلات ولا يكون التفوق على الذات إلا بمعرفة قوانين سلوك الإنسان المعرفة التي لا تكون إلا بازدهار الحضارة سياسة وأخلاق وتشريع، وإذا ما عرف الإنسان الأسباب الوضعية الموضوعية التطورية التاريخية سقطت آلهة وخرجت التماثيل من المعابد ودخلت المتاحف، ليبدأ عصر (الديانة الإنسانية) الوضعية الجديدة، التي تجعل من الإنسان منطلقاً وغاية لكل فكر وسلوك. لقد مارست هذه النزعة الوضعية أثراً كبيراً على المؤرخين وفلاسفة التاريخ في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين أمثال المؤرخ الألماني رانكة (1795-1886م)، الذي أعلن (ميلاد التاريخ العلمي) واشتهر بقوله (التاريخ هو معرفة ما حدث بالضبط) وقد عبر المؤرخ الإنجليزي (هنري توماس باكس) في كتابه (تاريخ الحضارة الإنجليزية) (1867) عن رغبته في "أن يحقق للتاريخ شيئاً يساوي ما حققه الباحثون في العلوم الطبيعية". وذهب كارل همبل إلى أن التاريخ يمكن أن يستوعب فردية وقائعه بدرجة لا تقل ولا تزيد على الطبيعة والكيمياء، وأن المؤرخ يستطيع أن يفسر اغتيال القيصر تماماً كما يفسر الجيولوجي زلزالاً، إذ يبين أن الحادثة لم تقع مصادفة وإنما على وفق ظروف وأسباب محددة. فمنطق التفسير واحد في جوهره في كل من التاريخ والعلوم الطبيعية، وليست النبوءة في التاريخ تكهنية ولكنها تنبؤ علمي قائم على افتراض قوانين عامة لا غنى للمؤرخ عنها. "وقد كانت هذه هي رغبة الكثير من المؤرخين الإنجليز أمثال ج. زوفي 1821-1892 الذي تحدث في (الجمعية التاريخية الملكية) بلندن عن ضرورة إخضاع (جميع ظواهر التاريخ بواسطة منهج علمي دقيق لقوانين العلية (السببية) وذلك باستبعاد الصدفة والقدرية وحرية الاختيار، إذ أوضح "أن أهم ما يجب

على المؤرخ أدائه أن يظهر بصورة مقنعة أن الحقائق لم يكن في الإمكان حدوثها بطريقة خلاف التي حدثت بها، وأنه لو أن الأسباب نفسها عملت عملها، لأدت دون مناص إلى إحداث النتائج نفسه للمرة الثانية" ويذهب الإنجليزي بييري 1861-1927 إلى أن التاريخ قد عانى كونه جزءاً من الأدب بينما التاريخ علم لا أكثر ولا أقل، وأن وقائعه يمكن أن تدرس موضوعياً كوقائع الجيولوجيا والفلك، أي أن تدرس على أنها (أشياء) خارج الذات إذ لا يتسنى قيام علم على أساس ذاتي، وأن الوقائع التاريخية يمكن أن تجمع وتفسر كما هو الحال في أي علم . وقد انتقد فيلسوف العلم المعاصر كارل بوير 1902-1994م في كتابيه (عمق المذهب التاريخي) و(أسطورة الإطار) انتقد الفلسفات الكلية التأملية التي تدعي بأنها اكتشفت قوانين التاريخ الشاملة، ذلك لأنها تقوم على فرضيات غائية ومفاهيم مجردة لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بالمنهج العلمي الاستقرائي، ودعا بوير إلى تطبيق منهجية العلوم الطبيعية في الدراسات الاجتماعية والتاريخ، وهو بذلك من أنصار الوضعانية في التاريخيات حسب عبد الله العروي وقد وجدت الوضعية في الولايات المتحدة الأمريكية أرضاً خصبة لانتشارها، ذلك لما يمتاز به المجتمع الأمريكي من نزعة حسابية كمية ، وهذا ما عبر عنه فيلسوف التاريخ الأمريكي (هنري آدامز) في بحثه بعنوان (نزعة التاريخ) 1894 بقوله "لا بد من ترسيخ الطريقة التي ينبغي على المجتمع الإنساني سلوكها بتأكيد حسابي" وقال أيضاً "سوف يشترك علم النفس والفسولوجيا والتاريخ لإثبات أن للإنسان تطوراً ثابتاً وضرورياً مثل تطور الشجرة" ويعلق آرثر هيرمان أن دراسة التقدم في الاعتقاد الأمريكي كانت تتطلب حسابات كمية بأسلوب كونت، وقد اعترف آدامز بأن كونت هو الكاتب الذي أثر في تفكيره الخاص. وفي هذا السياق يقول ألبان ويدجوري أن ج. ب. آدامز (1851-1925م) كان يرى أن "التاريخ لا يختلف عن العلوم الطبيعية وأن (الحقائق الموضوعية التي يتولى المؤرخ معالجتها، هي الأعمال الماضية التي قام بها الجنس البشري يحدد حدوثها قوى تعمل على وفق قوانين ثابتة، وتماتل في صفاتها وطرق عملها القوى التي تعمل في فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية". وقد وصف المؤرخ الأمريكي ف. ج. تيجارت 1870-1946 هذه الطريقة الوضعية في دراسة التاريخ بـ (التاريخ الجديد) إذ كان يقول "لكي نفهم تاريخ حضارة ما علينا بدراسة تجربتها السياسية والاقتصادية والثقافية وكل ما يتصل بها من حقائق تاريخية، وذلك باستخدام المنهج العلمي الاستقرائي". وفي

فرنسا ذات التراث الوضعي اتخذت فلسفة التاريخ النقدية الوضعية مسارات أكثر راديكالية وجذرية عند الفلاسفة البنيويين أمثال كلود ليفي شتراوس 1905-1981م وميشيل فوكو 1928-1984م وبول فيين إذ جرى دمج المنهج البنيوي بالوضعية في الدراسات الإنسانية، وقد ذهب ليفي شتراوس إلى القول "أن التاريخ ليس إلا بحثاً مكماً للأنثروبولوجيا، فالأول يظهر مراوحة المجتمعات في الزمن والثاني في المكان". ويكشف شتراوس عن الطبيعة المتناقضة للمعرفة التاريخية ذلك لأن الواقعة التاريخية تطوي تقابلاً مزدوجاً، فهي ما قد حصل في الماضي، والسؤال هو أين قد حصل هذا الشيء؟ فإن المؤرخ هو الذي يكون المعطى بفعل التجريد، فلا بد للمؤرخ (صانع التاريخ) من أن يختار، يفصل ويقص كي لا يواجه تاريخاً كلياً هو أشبه بالسديم، وهو بذلك يغض الطرف عن عدد لا حصر له من الأحداث الفردية والوقائع الجزئية الصغيرة، وينتهي شتراوس إلى إنكار الطبيعية الموضوعية للتاريخ، فالتاريخ ليس أبداً التاريخ لذاته بل التاريخ بالنسبة ألي أو لنا، أو لك أو لهم. فتاريخ الثورة الفرنسية لا يكون كما نعلم في معنى واحد عند اليعقوبي والأرستقراطي والجبلي على السواء . هذا معناه أن كل مؤرخ يكتب التاريخ ويصنعه بما تمليه عليه اهتماماته وموقفه وموقعه في المجتمع الذي يعيش فيه.

ويدحض شتراوس وهم وحدة التاريخ وصيرورته المتصلة فما معنى أن يبدأ التاريخ الذي يرمز بتحقيقه من عشرة أو مئة ألف عام ثم يستأنف سلم الألف، من الألف الثالث أو الرابع ثم أخيراً على صورة تاريخ قديم (تحشر) أحداثه بحسب مزاج المؤرخ في صفحات عدة ، ويخلص شتراوس في حديثه عن مأزق الوعي التاريخي إلى تأكيد أن الوعي التاريخي قد يفضي إلى تدمير التاريخ، فالتاريخ لا وجود له بالمعنى الشامل للكلمة، هنالك تواريخ جزئية فقط . وقد بلغت أزمة المعرفة التاريخية مع ميشيل فوكو أبعادها القصوى، إذ يعلن أن الكائن البشري لم يعد له تاريخ أو بالاحرى، فإنه يجد نفسه منذ أن يتكلم ويعمل ويعيش قد أصبح متداخلاً في نسيج وجوده الخاص مع أكثر من تاريخ، لا هي تابعة له ولا متجانسة معه، إن البنية ترفض وحدة التاريخ واطراده باسم البنية، فالإنسان منذ أقدم العصور يجد نفسه محكوماً ببنيات ثابتة متكررة لا فكاك منها، مثل بنية القرابة، وبنية اللغة وبنية السلطة، وأن تكون جزءاً من التاريخ، عند فوكو يعني أن تكون واقعاً في فخ (محدودية) مصطنعة، إنها محدودية التقليد والتراث الذي سبق وأن أدركها كل من أفلاطون

والغزالي وبيكون وهيوم وديكارت، وفي معظم كتاباته (الكلمات والأشياء) و(حفريات المعرفة) و(الرقابة والمعاقبة) و(تاريخ العيادة) و(تولد الذات) سعى فوكو إلى تفكيك تلك البنى الهائلة في المجتمع البرجوازي الغربي وجميع قيمها "علاقات الأسرة بالأطفال المتمركزة حول فكرة سلطة الأبوية، علاقات الذنب - العقاب المتمركزة حول فكرة العدالة المباشرة، علاقات الجنون - الفوضى المتمركزة حول فكرة النظام الاجتماعي والأخلاقي. كل ذلك من صنع القوة الجامحة لعقل المجتمع الغربي الذي يقوم بالتصنيف والتمييز والعزل".

هكذا يصبح التاريخ عند فوكو وهماً يكبل الإنسان ويحيل بينه وبين تحقيق حياته التي لا تحتكم في طبيعتها للعقل المفترض، عقل الحضارة الغربية التي يجب تفكيكه. هذا ويذهب المفكر الفرنسي بول فيين إلى القول: "نحن بأجمعنا كنا وضيعين واسمين وتعددين وأعداء للكلمات الاصطلاحية، أما هو فأول من حقق ذلك على أكمل وجه (يقصد فوكو) أنه أول مؤرخ وضعي بالكامل"

وخالصة ثورة فوكو في منهج المعرفة الإنسانية يمكن إجمالها في:
1. إنكار التسلسل الخطي في التاريخ، ومن ثم نفي وحدة التاريخ وغايته وقوانينه.

2. رفض فلسفة التاريخ، وعلمية المعرفة التاريخية.

3. إنكار وجود التاريخ الكلي أو الشامل، والحديث عن تواريخ أو ممارسات أو علاقات قوى تتصارع في سبيل إرادة القوة والمعرفة ، وقد عرض بول فيين تصوره الوضعي الفوكوي للمعرفة التاريخية في كتابه (أزمة المعرفة التاريخية) وخالصة ما قاله:

- 1 - أن فكرة التاريخ (بالحرف الكبير) هي حد أقصى لا يمكن بلوغه.
- 2- إن التاريخ العلمي هو أمر مستحيل بسبب الشروط القهرية للمعرفة.
- 3 - ليس التاريخ إلا رواية للأحداث على لسان المؤرخ لا على لسان الشخصيات نفسها في أثناء الفعل.
- 4- التاريخ هو مجمل أو كل يفتقر إلى الاستمرارية والوحدة.
- 5- تتحدد وظيفة التاريخ وهدفه في جعل الأحداث قابلة للفهم.
- 6- العلوم الإنسانية الأنثروبولوجيا والسيوسولوجيا والسياسة والاقتصاد والإدارة وعلم النفس وعلوم اللغة أخذت تحل محل التاريخ.

هكذا نلاحظ أن فلسفة التاريخ النقدية قد اهتمت بالبحث في طبيعة المعرفة التاريخية ومناهج البحث التاريخي، وعلاقة التاريخ بالعلم والفلسفة، وكيفية الوصول إلى الحقيقة التاريخية وغير ذلك من الأسئلة ذات الطبيعة المنهجية، وهي بذلك تعد الشق (المنهجي) من فلسفة التاريخ، أو أبستمولوجيا التاريخ. وكانت المشكلة التي واجهتها فلسفة التاريخ النقدية، هي كيف يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ؟ وتأتي اعتراضات الاتجاه التأملي في فلسفة التاريخ النقدية ضد الاتجاه الوضعي في جملة من النقاط أهمها:

- إن التاريخ يتعامل مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي.
- التاريخ لا يعلم أي درس، بل يتحدث (عما لن يراه أحد مرتين أبداً).
- التاريخ غير قادر على التنبؤ.
- التاريخ ذاتي ضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه.
- التاريخ على نقيض العلم، يعالج قضايا الدين والأخلاق.

الاتجاه التأملي المثالي

أبرز من مثّل هذا الاتجاه في فلسفة التاريخ النقدية المعاصرة بندتو كروتشة 1866-1952، والإنجليزي كولنجوود 1889-1943م، وولش وإدوارد كار 1892-1970 وريمون آرون وغيرهم. وهو امتداد للنزعة النسبية عند علماء الاجتماع الألمان مثال جورج زيمل 1958 1918، وفلهم دلتاي 1833-1911، وماكس فيبر، ينطلق أنصار هذا الاتجاه النقدي التأملي من الفصل التام بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ورفض الفلسفة الميتافيزيقية والعلموية الكلية. ويرى الإيطالي كروتشة أن فلسفات التاريخ التقليدية المثالية "والمادية ذات طابع أسطوري غيبي لأنها تهدف إلى الكشف عن خطة في العالم". في حين يعتقد كروتشة بأنه "لا مجال للتنبؤ في التاريخ لأن المعرفة التاريخية تتعلق بما هو جزئي مقيد بحدود الزمان والمكان. وإذا كان أعظم القواد - وليكن نابليون مثلاً - لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما منذ بدايتها فكيف يمكن للمؤرخ أن يحدد مستقبل الإنسانية؟

والفرق بين العلم والتاريخ هو الفرق بين الممكن والواقع، بين الكلي والجزئي، بين المنهج الاستقرائي والمنهج الحدسي، ويوحد كروتشة بين الفلسفة والتاريخ، فالفلسفة هي التاريخ ذاته والتاريخ هو

الفلسفة، وهنا نلاحظ أثر هيجل في كروتشة الذي لم ينكره. وخلاصة رأي كروتشة يتمثل في (التاريخية المطلقة) كما عرضه في كتاب (الفلسفة بوصفها تاريخية مطلقة) (1939)، والفيلسوف ليس لديه طريقة أخرى لمعرفة الإنسان إلا بإدراكه الإنسان من خلال الواقعة التاريخية، وهذه المعرفة هي في الوقت نفسه نشاط فكري لأنها تستلزم قدرة الفيلسوف على الحدس والاستنباط. وبهذا المعنى تتضح فكرة كروتشة (ليس الفلسفة إلا مناهج للتاريخ) والمعرفة التاريخية هي توافق النظرية والممارسة الفكرية والعملية، والتاريخ معرفة ذاتية لذهن حي، فليس موضوع التاريخ هو الماضي ولكنه الماضي الذي نملك عليه دليلاً تاريخياً والذي يصبح بعد ذلك حياً في ذهن مؤرخ يعيش في الحاضر، وهكذا يصبح التاريخ حدساً وليس مجرد فكر. حدساً يحيا فيه الماضي في المؤرخ الحاضر، ويبلغ من ذاته درجة الوعي لا مجرد المعرفة الباردة الظاهرة، وأن التاريخ الذي يقف عند مجرد الوصف أو السرد جسم بلا روح، فإن نفخ فيه المؤرخ من روحه فقد بعث الحياة في الماضي الميت، ومن ثم فإن: (كل التاريخ تاريخ معاصر).

ومن هذه الخلاصة الفلسفية ينطلق كولنجوود في كتابه (فكرة التاريخ) الذي خلص فيه إلى "إن فلسفة التاريخ لا تهتم بأي من الماضي في ذاته، أو بتفكير المؤرخ حول الماضي ذاته وإنما بالأمرين معاً في علاقتهما الجدلية إن الماضي الذي يقوم المؤرخ بدراسته هو ليس الماضي الميت ولكنه بمعنى ما، ماضٍ لا يزال يعيش في الحاضر"، بيد أن ما جرى فعلاً في الماضي هو فعل ميت، أي لا يعني لدى للمؤرخ شيئاً ما لم يفهم الفكرة التي خلفه. ومن هنا فإن التاريخ بكامله هو تاريخ الفكر والتاريخ هو إعادة تمثيل الفكر في ذهن المؤرخ. وبهذا المعنى يقول البروفسور أوكشوت الذي يتفق مع كولنجوود (التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد باستثناء المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه ، وقد وجدت هذه النزعة الحدسية في النظر إلى التاريخ التي تلح على أهمية الذات مقابل الموضوع، المؤرخ مقابل الحقائق والوقائع التاريخية، وجدت صدى عند الفيلسوف الوجودي المعاصر كارل يسبرز 1883-1969 الذي يرى أن التاريخ حدث وشعور بالحدث، وهو وحدة الذات والموضوع، الكلي والفردية، الباطن والظاهر، الماضي والحاضر. إنه صيرورة دائمة لحياة الإنسان، وقد بلغت أزمة التاريخ والمعرفة التاريخية أوجها في منتصف القرن العشرين عند عدد من المؤرخين أمثال الإنجليزي جفري باراكلاف، من جامعة

أوكسفورد الذي كتب تحت تأثير الإحساس بالأزمة يقول: "إننا مهاجمون بإحساس من عدم الثقة بسبب شعورنا بأننا نقف على عتبة عصر جديد لا تزودنا فيه تجاربنا السابقة بدليل أمين لسلوك دروبه، وإن إحدى نتائج هذا الموقف الجديد هو أن هذا التاريخ ذاته يفقد، إن لم يكن قد فقد سلطانه". هذا وقد كانت قطاعات واسعة من الفئة المثقفة الأوروبية الأمريكية قد فقدت الثقة بقيمة التاريخ والمعرفة التاريخية، وهذا ما أفصح عنه المؤرخ البريطاني ج. ه. بلومب في كتابه (حيرة المؤرخ) عام 1964 بقوله "... أن ليس للتاريخ معنى أو فاعلية أو رجاء، لقد اندثرت فكرة الرقي المطلقة بين المشتغلين بالتاريخ، وأن 90% منهم يرون أن العمل الذي يمارسونه لا معنى له على الإطلاق". وقد بلغ هذا الموقف المتشائم من لا جدوى التاريخ عند المؤرخ الأمريكي (دافيد رونالد) من جامعة هارفارد حد الرفض للتاريخ في مقال يحمل الاستفزاز والتحدي 1977 بعنوان (تاريخنا بلا أهمية) أكد فيه عدم فائدة التاريخ الحاضر والمستقبل، وأعلن: "إن التاريخ يظهر مقدار ضعفنا وأنا لا نتعلم من أخطاء الماضي، وما أقل تأثيرنا فيما ينزل بنا من أحداث وما أشد عجزنا في قبضة قوى طبيعية أساسية هي التي تشكل الوجود الإنساني." وقد حاول المؤرخ الأمريكي شارلس أوستن بيرد 1874-1948م أن يفسر ما دعاه المؤرخ الأمريكي (هوسي) بـ (أزمة التاريخ) عام 1932، بقوله "أن جوهر الأزمة في الفكر التاريخي ينبع من فقدان اليقين اللاهوتي، والعلم الذي انتزع يوماً ما اليقين اللاهوتي عاجز أن يقدم لنا وصفة أو نظاماً مماثلاً للسياسة القومية وللسلوك، فنحن محرومون من أي تفسير أو دليل واضح بين، إننا محرومون من اليقين الذي اعتقدنا يوماً ما أن العلم سييسره لنا، ومحرومون من الأمل في أن تكشف لنا طبيعة الأشياء عن اليقين، وبات لزاماً على البشر أن يسلموا بقبلياتهم للخطأ ويرتضوا العالم مكاناً للمحاولة والخطأ." وقد تمخضت أزمة التاريخ والمعرفة التاريخية عن إعلان ثورة منهجية جديدة تعيد النظر بالتاريخ ومناهجه التقليدية وتدعو إلى تأسيس (مدرسة التاريخ الجديدة) بتحويل اهتمام المؤرخين من عرض الموضوعات وسرد الأحداث ووصف الوقائع إلى معالجة المشكلات التي كانت وفقاً على العلماء الاجتماعيين والاقتصاديين والأنثروبولوجيين وبدلاً من دراسة التاريخ السياسي والتاريخ الاجتماعي والتاريخ الاقتصادي والتاريخ الحضاري.. الخ أخذ المؤرخون يبحثون في الماضي ذاته والمشكلات والقضايا التي تدرسها العلوم الاجتماعية والإنسانية، أي دراسة الاقتصاد التاريخي والدين التاريخي،

والاجتماع التاريخي والعلم التاريخي، وكانت النتيجة كما يرى (تيودور هيمرر) "أن شهد البحث التاريخي أكبر ثورة عرفها منذ بدايته قبل أكثر من خمسة وعشرين قرناً مضت". وإذا كانت وظيفة التاريخ في الماضي كما حددها أبو التاريخ هيرودت هي تسجيل الأحداث المهمة في حياة الشعوب كي لا تضيع في النسيان، فإن مثل تلك الوظيفة لم يعد لها وجود اليوم في زمن الثورة المعلوماتية، زمن الصحافة اليومية والتصوير والسينما والراديو والتلفزيون والفيديو، والحاسبات والإنترنت، وازدهار الكتابة. كل تلك الوسائل والأدوات حررت التاريخ من وظيفته القديمة في تسجيل وتدوين الأحداث، وجعلته يبحث في وظيفة جديدة تتمثل في بحث المشكلات وتفسيرها بالاستناد إلى مناهج العلوم بالتعاون مع العلوم الإنسانية كافة. وفي هذا السياق يمكن أن نرى في فيلسوف العلم المعاصر المجري إمري لاکاتوش 1922-1974م مثلاً واضحاً على المعنى الجديد للتاريخ، إذ حاول هذا الفيلسوف أن يفسر العلم من خلال النظر إلى تاريخه مشدداً على ضرورة الربط بين فلسفة العلم وتاريخ العلم، (وأن فلسفة علم دون تاريخ علم خواء، وتاريخ علم دون فلسفة علم عماء) هكذا اكتسبت أزمة التاريخ في القرن العشرين بعدين أساسيين: البعد الأول أزمة التاريخ الواقعي الحضاري، البعد الثاني أزمة المعرفة التاريخية.

خلاصة

إن فلسفة التاريخ باعتبارها ذلك الناتج الذي تمخض عن اجتماع التاريخ بالفلسفة هي بمثابة العلم الذي يقوم التاريخ منهجا وموضوعا لأجل الإلمام بالماضي على أحسن وأكمل وجه، وذلك بتجاوزه مقولتي : الزمان والمكان إلى ما بعدهما، واستبدال الفردية بالكلية، ومن هنا جاءت الانتقادات لفلسفة التاريخ على أساس الاختلاف الجوهرى بين مقولات طبيعة الدراسة في فلسفة التاريخ عن طبيعة التاريخ في حد ذاته، انطلاقاً من التاريخ العالمي ووحداية العلة، فكان الانتقاد للتاريخ العالمي كمادة لفلسفة التاريخ، لذلك يؤخذ فلسفة التاريخ على تعليلهم لأحداث التاريخ بناء على تأمل قبلي عقلي لا ينطبق على الواقع في بعض الأحيان، ومن هنا تطرح الإشكالية الأساسية لمن تسند مهمة الدراسات التاريخية للمؤرخ الذي يستخدم المنهج التحليلي والطريقة الاستقرائية؟ أم تسنده لفيلسوف التاريخ الذي يهدف إلى صياغة قوانين شاملة قد يرى فيها البعض بعداً عن الموضوعية

وزيغا عن المقصود؟ أم أنه على المؤرخ والفيلسوف التآزر كل بآلياته وتقنياته من أجل هدف مشترك هو في نهاية المطاف محاولة تفسير التاريخ وقوانين التطور أي الوصول إلى معرفة القوى الحقيقية التي تحكم حركة التاريخ وتطوره؟.

- 1- كامو، الإنسان المتمرّد
- 2- دافيد مارسيل، فلسفة التقدم،
- 3- سعاد حرب، في الفرد والحادثة عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية
- 4- فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار أسامة بيروت،
- 5- عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة،
- 6- آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي.
- 7- ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية.
- 8- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت.
- 9- شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية.
- 10- سليم الشمري، فلسفة التاريخ عند اوزولد شبنجلر، رسالة ماجستير،
- 11- احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص243.
- 12- وولش، مدخل لفلسفة التاريخ،
- 13- هنري إيكين، عصر الإيديولوجيا.
- 14- توينبي، مختصر دراسة التاريخ،
- 15- ألبان. ج ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه.
- 16- كولنجوود، فكرة التاريخ.
- 17- كارل بوير، بؤس الإيديولوجيا،
- 18- عبد الله العروي، مفهوم التاريخ.
- 18- حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون،

- 19- بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية.
- 20- روجية جارودي، البنيوية فلسفة موت الإنسان،
- 21- جيل دلوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو،
- 22- ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء
- 23- إدوارد كار، ما هو التاريخ؟.