الفصل الثالث

نشأة الفكر التاريخي بين حضارات الشرق والحضارة اليونانية

- أولًا: نشأة الفكر التاريخي في الشرق القديم
- ثانيًا: هوميروس وبداية الوعي التاريخي عند اليونان
- ثالثًا: هيرودوت وثيوكيديدس وتأسيس علم التاريخ
- رابعًا: طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية عند اليونان
- خامسًا: مقولات الوعي التاريخي عند اليونان
- سادسًا: نظريات التفسير التاريخي عند اليونان

الفصل الثالث

نشأة الفكر التاريخي بين حضارات الشرق والحضارة اليونانية

أولًا: نشأة الفكر التاريخي في الشرق القديم

إن الحقيقة التي أراها واضحة أمامي هي أنه لا يصح أن نصف أمة عرفنا تاريخها عبر ما سجلته الوثائق التي كتبها كاتبوها من أبناء هذه الأمة، بأنها أمة غير تاريخية أو أن أبناءها كانوا خلوا من الوعي التاريخي!

وعلى ذلك فإنني أرى أن الوعي بالتاريخ ليس مقصورًا على من بدأوا استخدام لفظ التاريخ أو على من كتبوا المؤلفات التاريخية الكاملة مستخدمين فيها مناهج بعينها. فالوعي بمعنى التاريخ وبأهميته قد تشكل في اعتقادي مع أول من سجل وثيقة يصف فيها إنجازات البشر في أي مجال من المجالات.

ولذلك فإنني أرى أن الوعي بالتاريخ وبأهمية التاريخ قد بدأ منذ فجر الحضارة المصرية القديمة وكذلك حضارات الشرق الأخرى حيث بدأ الإنسان يعي أهمية تسجيل الأحداث التاريخية الكبرى ونسبتها إلى صانعيها من الملوك والحكام، فالنقوش الأثرية على جدران المعابد لا تزال شاهدة على العناية الكبرى التي أولاها هؤلاء الملوك لتسجيل منجزاتهم ومعاركهم الحربية التي ساهمت في تطوير ممالكهم وفي توسيع رقعتها، كما أن أدبيات

الحضارات الشرقية المختلفة تكشف عن عمق الإيمان بأهمية تسجيل ما حدث في العصور السحيقة والاستناد على أمجاد الشعب السابقة في إمكانية النهوض من جديد وصنع الحاضر الزاهي الذي يحلم به الجميع وعلى رأسهم كتاب البرديات والملاحم والأدبيات المختلفة. ومن أمثالها، ما كتبه إيبوور ونفرروهو في مصر القديمة، وما تذكره ملحمة جلجامش في العراق القديم، وكتاب التغيرات Yking في التراث الصيني القديم فضلًا عما جاء في كتاب التاريخ لكونفشيوس... إلخ.

إن الدراسة المتعمقة لهذه الوثائق والكتابات التاريخية في حضارات الشرق القديم يمكن أن تكشف أمامنا بما لا يدع مجالًا للشك أن لدى هذه الحضارات من عُني بتسجيل المنجزات الحضارية سواء أكانت أحداثًا سياسية أو مواقع حربية. أو مكتشفات علمية في مختلف العلوم أو كانت نظريات فلسفية بلورها مفكرو هذه الحضارات.

ولكن السؤال الذي قد يتبادر إلى الأذهان هو: إلى أي حد يمكن أن نعتبر كاتب الوثيقة التاريخية مؤرخًا؟

الحق أنني لم أجد إجابة واضحة عن مثل هذا السؤال لدى المهتمين بالمعرفة التاريخية، فهم يبدأون عادة من التساؤل عن معنى التاريخ وغالبًا ما تكون إجابتهم أن التاريخ يصنع من وثائق، والوثائق هي التي خلفتها أفكار السلف وأفعالهم.. وحيث لا وثائق فلا تاريخ[1].

وعلى أي حال، فإنه طالما أن الوثيقة هي المبدأ الأول والأهم لوجود المؤرخ والتاريخ فإن كاتبها يُعد مؤرخًا، أو على الأقل فإنه يُعد ممن يعين على أهمية التسجيل التاريخي للحدث.

---

(1) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، ضمن كتابه «النقد التاريخي»، دار النهضة العربية، القاهرة 1970م، ص 33.

وإذا كان ذلك كذلك فإن الحضارات الشرقية بما حفلت به من تسجيل لأهم الأحداث التاريخية قد أوجدت ما نسميه تاريخًا، وكان من بين أبنائها ـ وإن لم يكشفوا عن أسمائهم ـ من ندعوهم بالمؤرخين.

ومع ذلك فإن الطابع العام للاهتمام الشرقي بالتاريخ لم يتجاوز التسجيل التاريخي للأحداث إلى السؤال عن مغزى التسجيل أي أنهم لم يتطرقوا إلى السؤال عن لماذا؟ أو حتى عن الكيف؟ بمعنى أنهم لم يهتموا بالتساؤل عن لماذا يسجلون هذه الأحداث أو عن الكيفية التي يسجلونها بها! كما أنهم لم يهتموا كثيرًا بمحاولة تفسير هذه الأحداث التاريخية التي حدثت ولم يحاولوا تقديم أي أسباب لحدوثها على هذا النحو أو ذاك!!

وعلى الرغم من أن ذلك كان طابعًا عامًا للفكر التاريخي في الحضارات الشرقية القديمة إلا أنه قد وجدت بعض الاستثناءات الجديرة بالاعتبار والتأمل: وعلى سبيل المثال تلك الوثيقة التي كتبها إيبوور والتي أطلق عليها برستيد «تحذيرات إيبوور» والتي يعود تاريخها إلى حوالي عام 2000 ق.م تقدم وصفًا دقيقًا للحالة التاريخية الراهنة التي عاصرها والتي شهدت أحداثًا سياسية واقتصادية واجتماعية قلقة عبر عنها بوضوح محاولًا تقديم التعليل المناسب لهذه الأحداث من وجهة نظره[1].

(1) انظر: د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم ـ الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982م، ص 363.
لقد شهدت مصر في ذلك العصر تدهورًا شديدًا في كل جوانب الحياة، ووصف إيبوور هذا التدهور إجمالًا بقوله «إن كل شيء قد آل إلى الفوضى، فالحكومة قد وقفت حركتها تقريبًا. وقوانين العدل قد ألقي بها ظهريًا فصارت تدوسها الناس بالأقدام في المحال العامة، والفقراء يفضونها على قارعة الطريق «أما تعليله لهذه الحالة من سوء النظام السياسي والاجتماعي فهو ذلك الانحلال الأخلاقي المتمثل في الحروب الدائرة بين الأفراد» فالرجل يضرب أخاه من أمه، والرجل يذبح أخاه في حين أن أخاه يتركه حتى ينجو هو بنفسه، والرجل ينظر إلى ابنه نظرته إلى عدوه.

ويمكن أن نشير أيضًا إلى ما كتبه كونفوشيوس المفكر الصيني الكبير في القرن السادس قبل الميلاد عن التاريخ وأهميته في حياة الشعب والحكام على حد سواء؛ فتاريخ الأمة في نظره ليس إلا حلقات يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا، وقد بلغ عمق الوعي التاريخي لديه حدًا جعله يعتبر دراسة التاريخ والميل إلى الاستفادة منه أحد ثلاثة شروط رئيسية للحكم الصالح. ومن ثم لابد من توافرها في الحاكم الممتاز[1].

واللافت للانتباه هنا أن الفكر الصيني لم يتوقف مفكروه عند إدراك أهمية التاريخ باعتباره أحد العلوم الكلاسيكية الرئيسية الست[2] التي تتشكل من خلالها ثقافة الشعب وتصقل عقلية حكامه وتعمق رؤيتهم للواقع، بل تعدى ذلك إلى تقديم العديد من المواقف والاتجاهات التي تعد في نظر ويدجري «تعبيرًا نظريًا ودفاعًا عن فلسفات معينة للتاريخ»[3].

ويكفي أن نشير هنا إلى أن الفلسفة الصينية للتاريخ عمومًا تدور حول موقفين، موقف الفلسفة الكونفوشية التي تبني رؤيتها للتاريخ على فلسفة

ويذهب الرجل إلى الحرث والزرع وهو مسلح بدرعه». ويضاف إلى هذا الانهيار الداخلي سبب خارجي هو الغارات الأجنبية على البلاد بحيث أصبح أهلها غير قادرين على صد غزوات الآسيويين عن حدود شرق الدلتا». [هذه النصوص لايبوور نقلًا عن: برسيتد (ج.هـ.): فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص 208 ـ 209].

(1) د. حسن شحاتة سعفان: كونفوشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة بدون تاريخ، ص 19.

(2) انظر: Raymond Dawson: Confucius, Oxford University press, London 1981, p. 3.

وأيضًا: Ch'u Chai & Winberg Chai, Confucianism, Barron's Educational series, inc, Waadloury, New York 1973, p. 31.

(3) آلبان ج ويدجري: التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م، ص 7.

إيجابية تبشر بضرورة العمل المستند على العلم والأخلاق القويمة وذلك انطلاقًا من فهم كونفوشيوس وأتباعه للطبيعة الإنسانية Jen ذلك الفهم الواعي الداعي إلى ضرورة النجاح والتقدم الفردي والجماعي[1].

أما الموقف الثاني فهو موقف الفلسفة الطاوية الذي جاء على النقيض من سابقه، ويلخصه مصطلحهم الشهير "Tao" الذي يعني حرفيًا «لا شيء». فأتباع الطاوية ينظرون إلى التاريخ الإنساني نظرة سكونية تعتمد على الاستسلام والسلبية وعدم الفعل؛ إذ إن التقدم العلمي والتقني في نظرهم يقود الناس إلى الشر والفساد الأخلاقي. وعلى ذلك فهم يؤمنون بأن العيش على ما نجده في الطبيعة هو الأفضل ويعارضون أي محاولة إنسانية لتغيير ما هو قائم أي أنهم يعارضون بذل أي جهد للتقدم في التاريخ[2]، مفضلين على ذلك التكيف والعيش على كل ما هو طبيعي.

ونكتفي بهذين المثالين من حضارات الشرق القديم للدلالة على وجود الوعي التاريخي لدى أبناء هذه الحضارات، وعلى وجود نظرة فلسفية حكمت رؤيتهم للتاريخ بشكل أو بآخر. ولاشك لدينا في أن لدى الهنود والفرس والبابليين مثل ما للمصريين والصينيين من وعي بأهمية التاريخ ورؤى خاصة للفعل الإنساني في التاريخ.

ولنركز الآن على دراسة رؤية اليونان للتاريخ، وهل نجحوا في إدراك ما

---

(1) انظر: Ch'u Chai & Winberg Chai, Op. Cit., p. 36.

حيث يشرح المؤلفان مفهوم الجين Jen عند كونفوشيوس على أساس قوله «إن رجل الجين Jen هو الراغب في أن يبني نفسه، وفي الوقت الذي يعمل فيه على ذلك لنفسه، يعمل نفس الشيء بالنسبة للآخرين؛ ففي الوقت الذي يبحث فيه عن النجاح لنفسه يساعد الآخرين على النجاح أيضًا».

(2) انظر: آلبان ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 14؛ وراجع: كتاب التاو (الطريق والفضيلة) لمؤلفه لاو تسي: ترجمة ودراسة هادي العلوي، دار الكنوز الأدبية، بيروت ـ لبنان 1995م)، الفقرات 32، 37، 56، 63، ص 88، 92، 108، 115 على التوالي.

غاب عن أبناء الحضارة الشرقية إدراكه؟ هل أدرك اليونانيون معنى التاريخ وهل جددوا في النظرة الإنسانية إلى التاريخ؟ وبعبارة أخرى هل نجحوا في بلورة رؤية متكاملة حول التاريخ كما نجحوا في وضع أسس الفلسفة الطبيعية وتطوير مبادئ العلوم المختلفة؟!

ثانيًا: هوميروس وبداية الوعي التاريخي عند اليونان

يعتبر هوميروس ـ في اعتقادي أول من وعى أهمية التاريخ في الفكر اليوناني، فقد رصد في ملحمته الشهيرة «الإلياذة» الأحداث الأخيرة للحرب الطروادية، تلك الحرب التي نشبت حول مدينة اليونان نحو سنة 1200 أو 1100 قبل الميلاد. والمعروف أن هذه الحرب قد استمرت حوالي عشر سنين، وإلياذة هوميروس تكتفي برواية قصة أيام قليلة من عامها الأخير[1].

وعلى الرغم من أنه أصبح من المؤكد أن هوميروس قد روى هذه الأحداث التاريخية اعتمادًا على الروايات الشفهية التي سمعها، واعتمد في وصفه لمظاهر الحياة اليونانية في ذلك العصر على الآثار التي شاهدها في ربوع اليونان، وذلك لأنه من المعروف الآن استنادًا على روايات المؤرخين الثقات أمثال هيرودوت وثيوكيديدس التي أكدتها الأدلة اللغوية والأثرية أنه عاش حوالي منتصف القرن التاسع قبل الميلاد وليس في زمن الحرب التي روى جانبًا منها[2]. أقول على الرغم من ذلك، فإن الإلياذة تكاد تكون المصدر الوحيد الذي يستند عليه المؤرخون لمعرفة بعض أسرار هذه الحرب والكثير من المظاهر الحضارية لبلاد اليونان في ذلك العصر. ومن

(1) هوميروس: الإلياذة، ترجمة عنبرة سلام الخالدي، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية 1977م، (مقدمة المترجمة ص 9، 10).

(2) انظر: د. محمد صقر خفاجة: هوميروس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص 16 ـ 19.

ثم فقد بدأ الفكر التاريخي عند اليونان بالفعل وقت أن تشكلت الأصول الأولى لأشعار هوميروس على حد تعبير توينبي[1].

ورغم أننا لا نستطيع أن ننظر إلى الإلياذة والأوديسة نظرتنا إلى كتب التاريخ التي تروي الأحداث رواية علمية مدققة، ولا إلى هوميروس نظرتنا إلى المؤرخ المحترف إلا أنه بهاتين الملحمتين قد وضع الإنسان اليوناني أمام جزء من تاريخه القديم ليتأمله ويأخذ منه العبرة والمثل. وهذا يعني أن هوميروس قد أدرك أهمية التاريخ ومنفعته في ذات الوقت. وقد عبر أحد الشعراء الرومان عن ذلك حينما قال: «إن الإلياذة بتقديمها الأمثال عن عظماء وهم يعملون، تعلم ما هو شريف وما هو شائن، وما هو لائق وما هو غير لائق أفضل مما يعلم كل الفلاسفة النظريين»[2].

لقد روى هوميروس الأحداث التاريخية ليس من منظور أسطوري بحت كما كان يحاول الكثيرون من قبله روايتها. وإنما رواها من منظور إنساني لدرجة أنه خلع على الآلهة نفسها صفات البشر، ولم يحلق في دنيا الخيال بقدر ما حاول أن يعيش مع الناس محاولًا تصوير حياتهم والجدل الدائر بينهم وبين الطبيعة من ناحية، وبينهم وبين ألهتهم من ناحية أخرى، فهو لم ينس الرجل العادي ولم يهمله حتى وهو يروي المعارك الدامية التي يخوضها الآلهة مع الأبطال[3].

إن هوميروس بشاعريته يشارك الرجل العادي عواطفه ويرثي لضعفه ويثور معه ضد القوى الجبارة، فهو «يبكي فرحًا مع أطفال شفي أبوهم من مرض عضال»[4]. ويتهلل بشرا عندما يعانق الوالد ولده بعد غياب طويل[5].

---

(1) أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الإغريق، ترجمة لمعي المطيعي، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1966م، ص 9.

(2) عنبرة سلام الخالدي (مترجم): هوميروس «الإلياذة»، ص 10 من المقدمة.

(3) د. محمد صقر خفاجة: نفس المرجع السابق، ص 56 ـ 57.

(4) هوميروس: الأوديسا (5: 394 ـ 397)، نقلًا عن د. محمد صقر خفاجة، نفس المرجع، ص 57.

(5) هوميروس: نفس المصدر (16: 17 ـ 19)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 57.

ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزهرة[1]، ويبارك البحار الذي نجا بعد تحطيم زورقه[2]، ويتألم لجوع العامل الذي يكد طوال النهار[3]. ويرثي لحال المرأة التي تكافح لتكسب قوتها[4]، ويحزن لحزن الزوجة التي فقدت رجلها في المعارك[5]، ومع الشيخ الذي مات أبناؤه في ساحة المعركة[6].

إن محاولة هوميروس أنسنة التاريخ الأسطوري لليونان في «الإلياذة» و«الأوديسا» تتجلى في تلك المعاني الخلقية السامية التي ضمنها أشعاره حتى يبرز المنفعة الحقيقية لرواية الأحداث الماضية، فهو يبرز الحب الخالص والوفاء العظيم اللذين كانا يسودان جو الأسرة اليونانية في ذلك الزمان ويبدو ذلك في حب اندرماخا لهكتور وحب بنيلوبا لأوديسيوس، وحب بريا موس لزوجته وأبنائه، كما يبرز مكانة المرأة في المجتمع وضرورة أن تتمتع بالحرية لأهمية الدور الذي تقوم به[7]، كما استنكر العبودية واعتبرها أبشع مصيبة تحل بالإنسان «لأنها تفقده نصف رجولته»[8].

لقد نجح هوميروس إلى حد ما في أنسنة التاريخ اليوناني، وفي جعل الأحداث التاريخية السابقة حية في أذهان معاصريه بعبقريته الشعرية أولًا، وبقدرته الفائقة على ربط الماضي بالحاضر وتمجيد الأسلاف من الأبطال السابقين وجعلهم مثلًا أعلى يحتذيه الناس في كل زمان ومكان[9].

(1) هوميروس: الإلياذة (17: 53 ـ 55)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 75.
(2) هوميروس: الأوديسا (33: 233 ـ 235)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 58.
(3) هوميروس: الإلياذة (15: 624 ـ 628)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 58.
(4) نفس المصدر (11: 86 ـ 89)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 58.
(5) هوميروس: الأوديسا (13: 31 ـ 34)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 58.
(6) هوميروس: الإلياذة (11: 67 ـ 69)، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 58.
(7) د. محمد صقر خفاجة: نفس المرجع السابق، ص 59 وهامشها.
(8) هوميروس: الأوديسا (17 ـ 322)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 59.
(9) لقد كان من أفضال هوميروس في هذا الأمر أنه قام بتمجيد هؤلاء الأسلاف بإنصاف

إن هوميروس قد أدرك إذن أهمية التاريخ ومنفعته، ومع ذلك فنحن لا نعده مؤرخًا أو فيلسوفًا للتاريخ، بل كان في المقام الأول شاعرًا عبقريًا ينطق ككل الشعراء الممتازين «عن موهبة قدسية تأتيهم من لدن الآلهة» على حد تعبير أفلاطون[1].

ثالثًا: هيرودوت وثيوكيديدس وتأسيس علم التاريخ

يرى البعض أن أول من نعرف من مؤرخي اليونان هو هكتايوس الملطي Hecataeus of Miletus الذي ولد حوالي عام 546 ق.م في ملطية فقد كتب عن أصل الشعب اليوناني كما كتب عن مصر بعد أن زارها ضمن جولاته العديدة[2]، ولكنه كان ـ على حد تعبير هرنشو ـ كثير الخطأ وإن كان من ذوي الروح السليمة والعقلية العلمية[3].

ولكن الحقيقة أن البداية الفعلية لاهتمام اليونانيين المباشر بالتاريخ ترجع

وموضوعية؛ فقد تغنى بأمجاد الطرواديين كما تغنى بأمجاد الآخيين، فامتدح أمجاد هكتور بنفس القدر الذي امتدح به أمجاد آخيل. وهذا هو نفس ما سيفعله هيرودوت الذي أقدم على تدوين التاريخ حتى لا تحرم مآثر اليونان والبرابرة العظيمة من نصيبها في المجد. [حنه آرنت: بين الماضي والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة د. زكريا إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1974م، ص 56]، وبالطبع فإن هيرودوت ربما فعل ذلك متأثرًا بهوميروس.

(1) أفلاطون: أيون أو عن الإلياذة، ترجمة د. محمد صقر خفاجة وسهير القلماوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1956م، 535 أ ـ 240.

(2) انظر: هرنشو: علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1944م، ص 18؛ وانظر كذلك د. محمد جمال الدين مختار: مصادر التاريخ الفرعوني، نشر ضمن كتاب: تاريخ الحضارة المصرية ـ العصر الفرعوني، تأليف نخبة من العلماء، المجلد الأول، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ، ص 81.

(3) هرنشو: نفس المرجع السابق، ص 18.

إلى كتابات هيرودوت الذي عاش فيما بين عامي 484 و426 ق.م[1]. فإذا كان التاريخ على حد تعبير Carr عملية تفاعلية أو عملية حوار بين الأحداث التاريخية الحاضرة وبين الأحداث أو الوقائع التي حدثت في الماضي[2]، وإذا كانت عملية التأريخ تقاس بأنه «مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث في نوع معين من الوقائع هي تلك التي تتصل بالأحياء من الناس في مجتمع من خلال توالي الأزمة في الماضي»[3]. إذا كان ذلك كذلك فإن هيرودوت يُعد بحق أول من حقق الشروط العلمية في تأريخه. فقد استخدم لفظ Historia اليوناني الذي يعني بحث أو استقصاء للدلالة على هذا العلم، ومن ثم فهو يُحد بحق أبو التاريخ كما أجمع على ذلك معظم العلماء المؤرخين[4].

وقد حدد هيرودوت هدفه من التأريخ فقال في مقدمة كتابه «إنه يأمل أن يحقق من تأريخه هدفين، أولهما حفظ ذاكرة الماضي بتسجيل الإنجازات المدهشة سواء التي قام بها اليونانيون أو التي قامت بها الأمم الأسيوية الشرقية وثانيهما أن نرى على وجه الخصوص كيف تم الصدام بين هاتين السلالتين»[5].

---

(1) هذا التاريخ تاريخ تقريبي نظرًا لأنه من الصعوبة معرفة أي شيء مؤكد عن حياة هيرودوت؛ فهناك روايات أخرى تقول إنه ولد فيما بين عام 490 و480 ق. انظر:
Aubkey de Selimcourt (translator): Herodotus' The Histories, Penguim Books, U.S.A 1963, Introduction. P. 7.
وهناك من يقولون إنه ولد قبل ذلك وتحديدًا في عام 495 ق.م. انظر: أرنولد توينبي: الفكر التاريخي عند الأغريق، ص 35.

(2) Carr (E.H): Op. Cit., p. 33.

(3) لانجلو وسينوبوس: نفس المرجع السابق، ص 17.

(4) انظر: Osborn (E.B.) Our debt to Greece and Rome, Hodder and Stoughton, London. Without date, p. 34.
وأيضًا: ر.ج كولنجوود: فكرة التاريخ، 58؛ وكذلك: هرنشو: علم التاريخ، ص 18.

(5) Herodotus: The Histories (B.T), English Trans. By Aubery de Selincourt, p. 13.

لقد أرخ للحروب اليونانية الفارسية محاولًا الوصول إلى أسباب الصراع العنيف بين اليونان والفرس، وقاده ذلك إلى التأريخ لنشأة الإمبراطورية الفارسية وكتابة تاريخ ليديا وغزو الفرس لمصر، وقاده ذلك أيضًا إلى السفر إلى مصر ليصف مصر وعادات أهلها.

وليس أدل على علمية هيرودوت من محاولته الوصول إلى المصادر الأصلية لبعض القصص والروايات التاريخية التي سمع بها في بلاد اليونان، فقد بذل جهدًا في الوصول إلى أصل «هرقل» والتحري عن الفرق بين هرقل أحد الآلهة الإثني عشر التي نشأت عن الثامون الإلهي قبل حكم أمازيس (أحمس) بسبعة عشر ألف عام وبين هرقل اليوناني وللوصول إلى الحقيقة اضطر إلى السفر إلى صور في فينيقيا ثم إلى ثاسوس لأنه علم أن فيهما معابد لعبادة هرقل[1].

وقد فعل نفس الشيء في التحري عن صحة الرواية الهوميرية التي وردت في الإلياذة حول سبي باريس Paris ابن ملك اليون لهيلانا Helen زوجة ملك الإخائيين تلك الحادثة التي كانت السبب في نشوب الحرب الطروادية. فقد اكتشف هيرودوت أن رواية هوميروس ليست الرواية الوحيدة حيث وجد أن هناك رواية مصرية لهذه القصة. والطريف أن هيرودوت يقول إن هوميروس ربما عرف هذه الرواية المصرية ولكنه أهملها «لأنها غير مناسبة لشعر الملاحم مثل الرواية التي قدمها»[2].

---

(1) هيرودوت: هيرودوت في مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة، 1946م، فقرة 43، 44، ص 52 ـ 54؛ وراجع نفس المواضيع في الترجمة الإنجليزية:
Herodotus: The Histories (B. 2- 43 - 44) Eng. Trans. p. 144.

(2) انظر هيرودوت في مصر 116، ص 94 ـ 95 من الترجمة العربية:
وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 116) Eng. Trans. p. 144

ويقدم هيرودوت الرواية المصرية للقصة في تأريخه[1]، وأهم ما في تلك الرواية من اختلاف عن رواية هوميروس أن هيلانا بقيت في مصر ولم تغادرها مع خاطفها لأن الملك قرر أن يحتفظ بها في مصر حتى يسلمها إلى أهلها[2]. وقد وافق هيرودوت على الرواية المصرية للحادثة وأكدها مستندًا على أدلة عقلية جديرة بالاعتبار ساقها في كتابه[3].

إن الوعي التاريخي عند هيرودوت بلغ حدًا ارتبط فيه التاريخ بالجغرافيا ودراسة الأجناس البشرية من ناحية، كما ارتبط بإيمانه بنوع من الفلسفة الإنسانية من ناحية أخرى، فمن الناحية الأولى لم يكن التاريخ عنده مجرد أحداث تروى ويتحرى المؤرخ عن مدى صحتها عن طريق البحث عن مصادرها ووثائقها وإنما كان عادة ما يدعم روايته للحدث التاريخي بالوصف الجغرافي سواء للأرض التي يقع عليها الحدث أو للبشر الذين صنعوا هذه الأحداث. وقد صدق سارتون حينما وصف كتاب هيرودوت من هذه الزاوية بقوله إنه ليس «أول مصنف في التاريخ فحسب، بل هو أيضًا أول مصنف في الجغرافيا البشرية»[4].

ومن الناحية الأخرى، كتب هيرودوت مصنفه التاريخي متأثرًا بلا شك بنشأته الأيونية حيث كتب بلهجة أيونية واضحة[5]، كما تأثر فيه بالفلسفة

---

(1) انظر هيرودوت في مصر (113 ـ 119)، ص 93 ـ 97 من الترجمة العربية:
وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 113 - 119) Eng. Trans. P. 143 - 146

(2) انظر: هيرودوت مصر (115)، الترجمة العربية، ص 94.
وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 115) Eng. Trans. p. 144

(3) انظر: هيرودوت مصر (120)، الترجمة العربية، ص 94.
وراجع Herodotus: The Histories (B. 2- 120) Eng. Trans. p. 146 - 147

(4) جورج سارتون: تاريخ العلم، الجزء الثاني، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة 1978م، ص 164.

(5) Osborn (E.B) Our debt to Greece and Rome, p. 34.

العلمية ـ الطبيعية التي كانت قد بدأت في الظهور في ملطية وبعض المدن الأيونية الأخرى قبل مولده بحوالي قرن من الزمان، إذ لا نستطيع بحال أن نغفل ما للفلاسفة الأيونيين الأوائل من أثر على نزعته العلمية في سرد الأحداث التاريخية، تلك النزعة التي بدت في محاولته إخضاع الأساطير التاريخية التي تناقلها اليونانيون شفاهة أو تلك التي وردت في الأشعار اليونانية لهوميروس وهزيود وغيرهما للتمحيص التاريخي على هذا النحو الوضعي الذي أوردنا أمثلة عليه فيما سبق.

ولعل هذه النزعة العلمية التي اكتسبها من تأثره بفلاسفة أيونيا هي التي أثمرت أيضًا عقليته البعيدة عن التعصب لجنسه اليوناني، كما قادته إلى موضوعية التأريخ، تلك الموضوعية التي جعلته يؤكد باستمرار على الأصول المصرية والفارسية للفلسفة اليونانية وللعقائد الدينية اليونانية.

إن هذه الموضوعية التاريخية تكاملت عند هيرودوت مع فلسفته التاريخية التي استندت على إيمانه بتغير الحظ الذي يبدو في عرضه التاريخي للأحداث وكأنها أقدار إلهية يؤدي كل فرد أو كل شعب فيها حسب قدرته وقدره في نفس الوقت، فكتابه يبدأ من تاريخ كروسوس وينتهي بتاريخ كرسيس وتتابع الأحداث حيث نحس في كل لحظة بذلك الانتقام الإلهي الذي لا يرحم والذي يطهر النفوس من كبريائها وغرورها، كما نحس بوجود فكرة العناية الإلهية معبرًا عنها كما وردت عند سوفوكليس ويوريبيدس[6].

وقد تجلت قدرة هيرودوت التاريخية في أمرين مهمين تميز بهما عن سابقيه من الشرقيين أو اليونانيين على حد سواء، أولهما، أنه حاول أن ينتقل في تأريخه عادة من الوصف إلى التعليل والبحث عن سبب الحدث

(6) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 160.

التاريخي[1]. وثانيهما، أنه لم يجعل التاريخ ـ كما يحدث عادة لدى بعض المؤرخين ـ مقصورًا على رواية الأحداث السياسية الكبرى التي يقودها الحكام أو المعارك الكبرى التي يخوضها العسكريون، بل تجاوز هذه الوقائع السياسية والحربية ليبرز لنا ـ على حد تعبير د. أحمد صبحي ـ الجانب الحضاري من التاريخ[2]، ذلك الجانب الذي يكشف فيه المؤرخ بحسه الاجتماعي والتاريخي الواعي عادات الشعوب التي يؤرخ لها واتجاهاتها الفكرية والدينية وطبيعة المساكن التي يقطنونها واللغات التي يتحدثون بها وأنواع الطعام التي يفضلونها... لقد فعل ذلك هيرودوت بطريقة جعلت البعض يعتبره «أبًا لعلم خصائص الشعوب أو الاثنولوجيا Ethnology»[3].

ولا شك أن هذه الطريقة في التأريخ تكشف عن الحس الحضاري للمؤرخ، كما توضح أنه يدرك أن التاريخ هو تاريخ الشعوب وإنجازاتها في مختلف المجالات وليس فقط تاريخًا لإنجازات الزعماء السياسيين والقادة العسكريين.

وقد تطور الوعي التاريخي اليوناني كثيرًا على يد ثاني المؤرخين اليونان ثيوكيديدس Thucydides الذي عايش هيرودوت في القرن الخامس قبل الميلاد ولكن فيما بين عامي 471 و401 [4]، أو بين عامي 460 و395 في

(1) د. أحمد صبحي: في فلسفة الحضارة ـ الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافية الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص 123.
وراجع النصوص المتفرقة التي أوردها توينبي في كتابه «الفكر التاريخي عند الإغريق»، وهي تشير إلى محاولة هيرودوت الدائبة للوصول إلى القانون والتعليل في التأريخ لأي حدث، ص 176 ـ 177.

(2) د. أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، ص 123.

(3) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 166، وهامش 69، ص 205.

(4) هرنشو: نفس المرجع السابق، ص 19.
واقرأ لمحة عن حياته في: Lempirsrs's Classical Dictionary of Proper Names

رواية أخرى[1]. أو بين عامي 455 و399 في رواية ثالثة[2]. وعلى الرغم من أن ثيوكيديدس لم يذكر هيرودوت بالاسم مطلقًا، إلا أنه يوجد فيما كتب إشارات كافية تدل على أنه قد اطلع على سلفه بعناية[3].

ولقد نجح ثيوكيديدس في الفترة التي فصلت بينهما وهي حوالي عشرين عامًا في تأكيد علمية التاريخ حينما اختار موضوعًا محددًا لتأريخه وهو الحرب البلوبونيزية التي دارت رحاها بين مدينتي أثينا واسبرطة فيما بين عام 431 و404 قبل الميلاد، وامتدت لتشمل كل المدن اليونانية تقريبًا. وقد اختار أن يؤرخ لهذه الحرب لأنه اعتبرها ستصبح أعظم الحروب وأكثرها استحقاقًا للكتابة عنها من كل الحروب السابقة. وبنى اعتقاده ذلك على حقيقة مؤداها أن كلي الجانبين قد استعد لها بكل ما استطاع من قوة، وأن بقية العالم الهلليني قد وقف متضامنًا مع أحد الطرفين[4].

إذن لقد حدد ثيوكيديدس الحدث التاريخي الكبير الذي سيؤرخ له، كما حدد بوضوح الأسباب التي دعته إلى تسجيل وقائعه، أما أسلوبه في

---

mentioned Ancient Authours, Routledge & Kegan Paul LTD, London and Boston 1972, p. 628 - 629.

وأيضًا في: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ج 2، ص 172؛ وكذلك في: ول ديورانت: قصة الحضارة، الجزء الثاني من المجلد الثاني (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1968م، ص 331.

(1) أرنولد توينبي: نفس المرجع السابق، ص 38؛ وانظر كذلك:

Finley (M.F): An Introduction to Eng. trans. Of Thucydides History of the Peloponnessian war, Translated by Rex Warner, Penguim Books, London 1985, p. 10.

(2) Osborn (E.b): Op. Cit., p. 37.

(3) Finley (M.F): Op. Cit., p. 15.

(4) Thucy dides: History of the Peloponnesian war, B. I-I, Eng. Trans, p. 20.

التسجيل فكان أكثر علمية وموضوعية من أسلوب سلفه هيرودوت، فقد كتب تأريخه بصورة أشبه ما تكون بالكتابات الأبقراطية الطبية، إذ خلا كتابه من أي تمجيد للآلهة أو لمعجزات أو للأمنيات أو ما شابه ذلك[5]. وقد استبعد نفسه تمامًا من رواية الأحداث كما عني بتحقيق الأحداث التي رواها تحقيقًا علميًا، وكان أكثر تركيزًا في روايتها ولم تأخذه دوامة الاستطرادات والتفصيلات التي رأى أنه لا داعي لها وإن أدى به ذلك التركيز إلى قصره التاريخ على تسجيل الأحداث السياسية والعسكرية. وقد شهد الجميع بحيدته وموضوعيته لأنه لم ينحاز لأثينا ولا لزعيمها بريكليس رغم أنه كان أثينيًا ومخلصًا لبريكليس، فقد كان في تأريخه متأثرًا بالتعاليم السوفسطائية التي تربَّى عليها، كان مستعدًا لسماع وجهات نظر كل الأطراف بأمانة ليعبر عنها وينقلها ويشرحها ناظرًا إلى الموضوع من زواياه المختلفة تبعًا لوجهات النظر المتباينة حوله دون أن ينتصر لوجهة نظر معينة[6].

لقد كانت غايته إذن أن يكون صادقًا أمينًا في نقل الوقائع كما حدثت والتعبير عن وجهات النظر المتباينة حول الأحداث. وهذه بلا شك من مآثر المؤرخين الموضوعيين ومن أبرز سمات التأريخ في العصر الحديث المتأثر بالفلسفة الوضعية والفكر العلمي الحديث. لقد بلغ ثيوكيديدس في موضوعيته درجة لا نستطيع معها أن نعرف من هو وما هو بالنسبة لما يرويه من أحداث، إذ لا يمكن أن نستنتج من روايته للأحداث هل كان من أثينا أم كان اسبرطيًا؟[7]. وهذه بلا شك درجة من الموضوعية والتجرد لا يكاد يبلغها إلا القليل النادر من المؤرخين في أي عصر.

---

(5) Finley (M.F): Op. Cit., p. 20.

(6) انظر: جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 177، ص 183؛ وانظر كذلك: د. أحمد صبحي: في فلسفة الحضارة، ص 124.

(7) Osborn (E.B) L Op. Cit., p. 38.

أما المصادر التي استند عليها ثيوكيديدس في تأريخه فكانت أولًا، معايشته الخاصة للأحداث التي عاصرها. وثانيًا، المعلومات التي استمدها من الرواة. وثالثًا، بعض الوثائق التي حصل عليها، فقد اعتمد مثلًا على نصوص معاهدة انيكياس وعلى نصوص الحلف بين الأثينيين وحلفائهم[1]. ورابعًا، الشواهد الأثرية مثل اعتماده على الشواهد الأثرية في بحثه عن أصول اليونانيين لدرجة دعت البعض أن يدعوه «أبًا لعلم الآثار»[2].

وقد كان ثيوكيديدس واعيًا بهذه المسائل المنهجية التي استند عليها واستخدمها في تأريخه. وها هو يعبر عن بعضها حينما يقول «إنه استخدم في تأريخه بعض الخطب التي ألقيت قبل وأثناء الحرب وأنه وجد صعوبة في تذكر الكلمات التي استخدمت فيها وكذلك وجد الرواة الذين اعتمد عليهم فيما لم يسمعه بنفسه نفس الصعوبة التي واجهها. ولذلك فقد اتبع منهجًا يتلخص في صياغة هذه الخطب بطريقة أكثر ما يمكن أن تكون مطابقة للكلمات التي استخدمت في الخطبة بالفعل، وذلك ليجعل المتحدثين يقولون ما يمكن أن نسميه القول الملائم لكل موقف. أما فيما يختص بتسجيل الأحداث الفعلية في الحرب، فإنني لم أكن أكتفي بتصوري الخاص لرواية الأحداث الفعلية في الحرب، فإنني لم أكن أكتفي بتصوري الخاص لرواية الأحداث أو بما أسمعه من روايات يرويها لي الآخرون من شهود العيان، بل كنت أعمد إلى اختبار كل ذلك بأكبر قدر من الدقة الممكنة. ولم تكن الحقيقة تكتشف بسهولة، فكل حدث كان يروي بروايات متعددة تختلف باختلاف الذين شاهدوها من جانب، وباختلاف قدرتهم على التذكر من جانب آخر[3].

لقد كان ثيوكيديدس يعلم تمامًا ـ كما عبر عن ذلك في كتابه ـ أنه يقدم

(1) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 177؛ وانظر أيضًا: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 59.

(2) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 182.

(3) Thucydides: Op. Cit., (B. 1- 22) Eng. Trans. p. 47 - 48.

لقرائه تأريخًا جافًا خاليًا من المتعة والتسلية التي ربما كانوا يجدونها في الكتابات التاريخية الأخرى، لكنه كان يؤمن بأنه قد كتب عمله هذا «ليبقى إلى الأبد»[1] على حد تعبيره. فالتاريخ في نظره إذن لا يكتب للتسلية أو لمجرد الحكي وسرد القصص الممتعة وإنما يكتب لتنتفع به كل الأجيال التالية. ومن ثم فإن على المؤرخ أن ينقل لهم حقيقة الأحداث التي وقعت بكل دقة وأمانة.

رابعًا: طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية عند اليونان

ولعلنا نتساءل الآن بشكل عام عن الكيفية التي تطور بها البحث التاريخي عند اليونان وعن رؤيتهم العامة لماهية التاريخ وطبيعته؟

بداية يمكننا أن نسوق إجابة عن هذا التساؤل ملاحظتين مهمتين، أولهما: أن النظرة اليونانية للتاريخ قد تطورت كما اتضح لنا فيما سبق من التناول شبه الأسطوري للتاريخ كما يبدو في أشعار هوميروس وإن كان قد حاول قدر استطاعته أنسنة التاريخ والنظر إلى الماضي على أنه مليء بالعبر وبالمبادئ التي يمكن الاستفادة منها في الحاضر، وتطورت من ذلك التناول المتأرجح بين الطابع الأسطوري والطابع الإنساني، إلى التناول العلمي له على يد هيرودوت وثيوكيديدس، فإذا كان هوميروس قد وعى ضرورة التأريخ لأحداث بعينها فقد جاء تناوله لهذه الأحداث يخلط بين ما هو إنساني وما هو إلهي، فلم يكن التاريخ عنده صناعة إنسانية خالصة، بل تدخلت الآلهة بقدراتها غير المحدودة وبما تملكه من قوة نافذة في صنع الأحداث التاريخية، فكأن التاريخ الإنساني عنده لعبة في يد القدر moira يوجهه كيفما شاء عن طريق تدخل الآلهة في مجرى الأحداث وتغييرها وتوجيهها لتحقيق العدالة الإلهية المنشودة!

أقول إذا كان ذلك هو شأن التاريخ عند هوميروس وخلفه هزيود، فإن الأمر قد اختلف في كتابات هيرودوت حيث أصبح التاريخ صناعة إنسانية،

(1) Ibid., p. 48.

وأصبح التاريخ علمًا يحاول المؤرخ فيه الكشف عن طبيعة الحدث وأسبابه بطريقة استقرائية. لقد أصبح التاريخ «محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلق بأمور يعتقد الإنسان أنه يجهلها»[1]. لم يعد التاريخ إذن هو «التاريخ الديني بل تاريخ إنساني وأصبحت المشكلات التي يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات وإنما هي من قبيل أعمال الإنسان ونشاطه»[2].

وبالطبع فإن ذلك التطور لم يحدث بشكل مفاجئ أو مطلق، بل تم بتأثير ظهور البحث الفلسفي الذي اتسم منذ البداية بطابع حسي تجريبي، وإذا كان البحث الفلسفي رغم طابعه الحسي التجريبي لم يخلُ في نشأته أو في تطوره من وجود بعض الغموض والأساطير، فكذلك كان الشأن في البحث التاريخي حتى لدى مؤرخي القرن الخامس. إن أعمالهم ـ فيما يرى كولنجوود ـ لم تخلُ من وجود بعض الأساطير والخرافات، فرغم العقلية العلمية الجبارة التي تمتع بها ثيوكيديدس إلا أن عمله لم يخلُ من وجود رواسب التفكير الخرافي. أما هيرودوت فقد كان لديه الكثير من هذه الرواسب الخرافية[3]. وثانيهما: أنه لو طبقنا الخواص الأساسية الأربعة التي حددها كولنجوود وهي:

---

(1) كولنجوود: فكرة التاريخ، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليها، ص 57.

(2) نفسه.

(3) نفسه؛ وانظر عرضًا لبعض الخرافات التي وردت في كتاب هيرودوت في: ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليه، ص 329 ـ 330، وقد قال ديورانت عن ثيوكيديدس «لسنا نجد في كتابه شيئًا من القصص الخرافية أو الأساطير أو المعجزات وهو يقبل قصص البطولة ولكنه يحاول تفسيرها بالاستناد إلى العلل الطبيعية ويغفل ذكر الآلهة إغفالاً تامًا ولا يجعل لها موضعًا في كتابه ويسخر من النبوءات والوحي ومن غموضها الذي يجعلها في مأمن من الخطأ ويندد في سخرية بغباء من يؤمن بها. كما أنه لا يعترف بوجود قوة عليا مدبرة مرشدة أو خطة إلهية موضوعة محكمة.. وهو ينظر إلى الحياة والتاريخ نظرته إلى مسرحية دنيئة ونبيلة معًا. يرفع من شأنها بين الفينة والفينة عظماء الرجال ولكنها تهوى على الدوام إلى وحدة الخرافة والحرب. وفي شخصه يحسم النزاع بين الدين والفلسفة وتنتصر الفلسفة». (نفس المرجع، ص 335 ـ 336).

1 ـ دراسة علمية تختلف عن كتابة الأساطير حيث تبدأ الدراسة العلمية بوضع أسئلة يحاول المؤرخ أن يجيب عنها.

2 ـ دراسة تختص بأعمال الإنسان التي تمت في أوقات محددة سواء تمت في الماضي أو في الحاضر.

3 ـ يخضع المؤرخ في دراسته للعقل بأن يجيب عن الأسئلة التي طرحها مستندًا إلى الوثائق التاريخية المتاحة وليس إلى خرافات أو أساطير مجهولة المصدر.

4 ـ إنه دراسة تكشف عن حقيقة الإنسان أمام الإنسان باعتبار أن التاريخ هو سرد للأعمال التي قام بها الإنسان. ومن ثم فإن تأمل هذه الأحداث يكشف عن طبيعة الإنسان الذي صنعها[1].

أقول إنه لو طبقنا هذه المعايير على إنتاج كل من هيرودوت وثيوكيديدس لوجدناها في مجملها موجودة لديهما[2]. وإن كان كولنجوود يرى أن ما تحقق منها لدى هيرودوت هو فقط ثلاث خواص هي الأولى والثانية والرابعة[3]، بينما تحققت كلها عند ثيوكيديدس[4]. فإنه يعود فيقول إن هيرودوت قد صرح بأن البحث التاريخي يقوم على المصادر التاريخية وفي ضوء الوثائق المتاحة[5]!

وعلى أي حال فإن التاريخ بوصفه علمًا موضوعه تسجيل الأحداث

(1) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 58.

(2) انظر: Herodotus: Op. Cit. (B.E), Eng. Trans. p. 13 ff.

وانظر كذلك: Thucydides: Op. Cit., (B. 1- 1) Eng Trans. p. 35

(3) كولنجوود، نفس المرجع ، ص 58.

(4) نفسه، ص 59.

(5) نفسه.

الماضية التي صنعها الإنسان بهدف تخليدها وجعلها حية في أذهان الناس يستعيدونها في أي وقت يشاؤون، ويستفيدون من دروسها وعبرها في أية لحظة يريدون. قد نشأ على يد هيرودوت وثيوكيديدس وإن تفاوتت قدراتها العقلية والمنهجية ولا شك في أن إنتاجهما التاريخي بما امتاز به من وضوح وإتقان بلغا به مبلغ الكمال ـ على حد تعبير كولنجوود ذاته ـ كانا السبب في بعث فكرة جديدة حية عن القرن الخامس في عقول الأجيال المتعاقبة[1]. كما كانا السبب في تنامي الوعي التاريخي لدى اليونانيين وتنامي اهتمامهم بالنظر في الماضي والاستمتاع بتأمل أحداثه كشيء ثمين في ذاته فضلًا عن الرغبة الصادقة التي تولدت لديهم وكثيرًا ما راودتهم في استعادة هذا الماضي التليد رغم ما كانوا يصنعونه من مظاهر التقدم المذهل في معظم مجالات الحياة في ذلك الوقت.

إن هذا الوعي التاريخي قد جعل من التاريخ لونًا من ألوان الأدب الإنساني الراقي المحببة للنفس في بلاد اليونان مما شجع على وجود الاهتمام الدائم بالتاريخ والتأريخ وإن اختلفت لدى المؤرخين بعد ذلك مناحي التأريخ وصوره، فقد استمر التأريخ بنوعيه الأصلي والنظري[2] لدى العديد من

(1) نفسه، ص 80.

(2) نستخدم هنا اصطلاحات هيجل الذي ميز بين ثلاثة أنواع من طرق الكتابة التاريخية؛ أولها: التاريخ الأصلي وهو الذي يهتم بوصف الأعمال والأحداث وأحوال المجتمع وقد ضرب هيجل المثال على ذلك النوع من المؤرخين بهيرودوت وثيوكيديدس تحديدًا.

انظر: ج. ف. هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، الجزء الأول (العقل في التاريخ)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1974م، ص 58 ـ 59.

وثانيها: التاريخ النظري ويعرض فيه المؤرخ التاريخ بطريقة لا تحصر نفسها في حدود العصر الذي ترويه بل تتجاوز روح العصر الحاضر. ويندرج تحت هذا النوع من التاريخ أربعة أصناف: منها ما يسميه هيجل التاريخ الكلي الذي يكون مهمة المؤرخ فيه هي الإقبال على معالجة المادة التاريخية بروحه الخاصة التي تتميز عن المضمون

المؤرخين بدءًا من اكسينوفون Xenophon الذي عاش فيما بين عامي 426 و359 قبل الميلاد واهتم بالتأريخ للحياة الاجتماعية والفكرية لليونان[1]. كما

الذي يعالجه، وقد ضرب مثالًا على ذلك الصنف بالمؤرخ الروماني الشهير تيتوس ليفيوس Tituslivius أو ليفي Livy الذي عاش فيما بين عامي 59 قبل الميلاد و17 ميلادية. وكذلك ديدور الصقلي المؤرخ اليوناني الذي عاش في أواخر القرن الأول قبل الميلاد، ومنها التاريخ البراجماتي أو العلمي الذي يدرس فيه المؤرخ الماضي ويشغل نفسه بعالم بعيد عنه ويحاول جعله حاضرًا أمام الذهن ويستخلص منه التعاليم الأخلاقية الداعية إلى الفضيلة.

هيجل: نفس المرجع، ص ص 64 ـ 68.

ورغم أن هيجل لم يقدم مثالًا على هذا الصنف من المؤرخين اليونانيين أو الرومانيين إلا أنه يمكن أن نضع بوليبيوس الذي عاش فيما بين عامي 201 و120 قبل الميلاد مثالًا واضحًا عليهم. فقد كان يقيس التاريخ ـ كما يقول كولنجوود ـ بنفس المفاهيم والمقاييس التي طبقها الأبيقوريون والرواقيون في نطاق علم الأخلاق.

انظر: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 84؛ وانظر لمحة عن حياة بوليبيوس وجهوده في التاريخ Lemprieres's Classical Dictionary, p. 504 - 505

ومنها كذلك التاريخ النقدي أو ما يمكن تسميته تاريخ التاريخ حيث يقوم المؤرخ فيه بنقد الروايات التاريخية ودراسة مدى حقيقتها ومعقوليتها.

ومنها أيضًا ذلك النوع الذي يمزج فيه المؤرخ بين الطابع الجزئي المتمثل في التأريخ لموضوع من الموضوعات مثل تاريخ الفن أو القانون أو الدين.. إلخ. وبين الموقف النظري المجرد الذي يتخذه هو نفسه من الموضوع الذي يؤرخ له.

انظر: هيجل، نفس المرجع، ص 69 ـ 71؛ ويمكن أن ننظر إلى محاورات أفلاطون ومؤلفات أرسطو في تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم على أنها تمثل هذا النوع الأخير من التاريخ الذي يمكن أن نطلق عليه من وجهة نظرنا اسم التاريخ النوعي.

أما النوع الثالث من التاريخ فهو التاريخ الفلسفي أو ما يعرف بالتاريخ الفلسفي وهو معني عند هيجل بدراسة التاريخ من خلال الفكر، والفكرة الأساسية التي تجلبها الفلسفة معها وهي تدرس التاريخ في نظره هي «أن العقل يسيطر على العالم» و«أن تاريخ العالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا».

(هيجل: نفس المرجع السابق، ص 71 ـ 72).

(1) انظر بعض التفاصيل عن اكسينوفون ودوره في التاريخ اليوناني في: Osborn: Op. Cit., pp. 43 - 46.

وأيضًا في: Lempriere's Classical Dictionary, p. 668 - 669.

قدم أفلاطون نوعًا من التأريخ للحياة الفلسفية الزاخرة في أثينا في محاوراته المختلفة رغم أن الكثير من الإشارات التاريخية التي وردت في محاوراته لم تكن صحيحة حيث إن بعض المقابلات والمناقشات التي افترض أنها تدور بين الفلاسفة لم تتم على أرض الواقع لأن بعض هؤلاء الفلاسفة عاشوا في أزمنة متباعدة ولم يكن ممكنًا أن يلتقوا وجهًا لوجه! ومع ذلك فإن قارئ هذه المحاورات الأفلاطونية يشعر بزخم الحياة الفكرية وتنوع اتجاهاتها في أثينا وفي بلاد اليونان عامة على مدار قرنين من الزمان على الأقل.

وربما كان أرسطو أكثر دقة في تأريخه حيث عمد بالفعل إلى التأريخ لنشأة وتطور الفلسفة في كتابه الشهير «الميتافيزيقا»[1]. وكذلك فعل حينما أرخ لنشأة العلوم المختلفة في مؤلفاته العلمية العديدة حينما ذكر آراء السابقين في كل موضوع علمي يكتب فيه سواء في العلوم الإنسانية كعلم النفس والأخلاق والسياسة أو في العلوم الطبيعية كعلم الطبيعة وعلوم الحياة[2].

إذن لقد امتد الوعي بالتاريخ وبأهمية التأريخ للإنجازات وللأحداث الإنسانية من المؤرخين الخلص إلى الفلاسفة وخاصة أفلاطون وأرسطو اللذين أرخا عن عمد أو غير عمد إلى الفلسفة والعلوم المختلفة لدى من سبقهما من اليونانيين.

---

(1) انظر: Aristotle: Metaphysics (B.I) "Great Books of the Western World, Eng, Trans. By W. D. Ross" Encyclopedia Britannica inc. U.S.A. 1952, pp. 499 - 511.

(2) انظر: Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in Presocratic Philosophy". Vol. 1 edited by David J. Furley and R.E. Allen, Rouledge & Kegan Paul, London 1970.

ويمكنك كذلك مراجعة الفصول الأولى من كتابات أرسطو في العلوم المختلفة.

إن شغف فلاسفة اليونان بالوصول إلى الحقائق الثابتة أو إلى ذلك المثل الأعلى للمعرفة الذي لا يخضع للتغير قد قلل من اهتمامهم الجدي بالتاريخ على اعتبار أنه يركز على رواية الأحداث المتغيرة في جريانها المتصل لدرجة جعلت أرسطو يحط من قدره ويقرر أن الشعر أقرب إلى العلم منه[1].

أقول إن شغفهم بالوصول إلى تلك الحقائق الثابتة لم يمنعهم من الاعتراف بقيمة التاريخ باعتباره أحد جوانب المعرفة العلمية ـ العملية التي تقوم على الظن الصادق الذي يأتينا عبر الإدراكات الحسية لكل ما هو قائم في هذا العالم الخارجي المحسوس وهذا كان رأي أفلاطون[2]. أما أرسطو فقد اعترف صراحة بأهمية كل ما يأتينا عن طريق الحواس وبأهمية الملاحظات الحسية ـ الاستقرائية التي هي الأساس لكل معرفة عقلية[3]. وعلى ذلك تكون المعرفة التاريخية الاستقرائية جزءًا لا يتجزأ من بنية نظرية العلم الأرسطية التي تقف على قدمين إحداهما القياس والأخرى الاستقراء، إذ إن «تصديقنا بالأشياء كلها إما يكون بالقياس وإما بالاستقراء»[4].

ولما كان التاريخ هو علم استقراء الحوادث التاريخية وتسجيلها بهدف

---

(1) كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 66.

(2) انظر: Plato: The Meno (97 a-b-c). Eng. Trans. By W.K.C Guthrie Penguin Books, London. 1977, p. 152 - 153.

وانظر أيضًا: أفلاطون ثياتيتوس ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م، ص 114.

(3) انظر: Aristotle: Metaphysics (B. 1- Ch. 1 - 98 (20-30), Eng. trans. p. 499

وانظر أيضًا: د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة 1995م، ص 39 ـ 66؛ وكذلك د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة 1995م، ص 137 وما بعدها.

(4) أرسطو طاليس: التحليلات الأولى (م 2 ـ 23 ـ 568 (14 ـ 15)، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي في «منطق أرسطو»، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة 1948م، ص 294.

الاستفادة منها في حفظ ذاكرة الأمم والشعوب وفي استخلاص القوانين التاريخية فهو بلا شك علم مقبول عند أرسطو وإن اعتبره أدنى مرتبة من العلوم ذات الطابع الاستنباطي ـ القياسي.

خامسًا: مقولات الوعي التاريخي عند اليونان

إن الوعي التاريخي لدى مفكري اليونان سواء كانوا من المؤرخين أو من الفلاسفة قد استند وتأسس على العديد من المبادئ أو المقولات التي أفرزها حرصهم الدائم على التأمل في كل شيء، التأمل في العالم الطبيعي من حولهم والتساؤل عن أصله وعن عناصره، والتأمل في الإنسان وطبيعته وعلاقته بهذا العالم الطبيعي وبصانعه الأعلى «الإله»، التأمل في المشكلات الإنسانية المختلفة سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو نفسية أو علمية، التأمل في التاريخ الإنساني وتطوره والتساؤل عن دور اليونانيين فيه ومدى قدرتهم على أن يكونوا متميزين عن غيرهم من الأمم والشعوب. والتساؤل كذلك حول أسباب الصراع الحضاري بين بلاد الشرق واليونان وحول من سيكون له الغلبة والسلطان!

إن هذه التأملات، وتلك التساؤلات بما تمخضت عنه من إجابات قد تولد عنها وتشكل عبرها بعض المقولات الأساسية التي اقتنع اليونانيون أنه لا يصح التفكير الإنساني بدونها وأنها تمثل المقدمات الضرورية للبحث الفلسفي في الطبيعة أو في التاريخ على حد سواء. ولعل أهم هذه المقولات فيما يتعلق بالبحث التاريخي مقولتان هما: العلية والتغير أو التطور.

1 ـ العلية

لقد أدرك اليونان منذ بداية تاريخهم الفكري مبدأ العلية ودارت معظم أبحاث الفلاسفة والعلماء والمؤرخين على أساسه، فلا شيء يحدث من لا

شيء أو لا شيء يحدث بالصدفة وإنما هناك دائمًا سبب لكل ما يحدث في العالم.

من هنا بدأ بحث الفلاسفة الأوائل في العالم الطبيعي متسائلين عن علته الأولى، واستطاعوا منذ القرن السادس قبل الميلاد الوصول إلى علل أربعة للوجود بشكل عام هي العلة المادية المتمثلة في العناصر الأربعة (الماء، الهواء، النار، التراب) وقد ركز الطبيعيون الأوائل (طاليس، انكسيمندر، انكسيمانس، وهيراقليطيس) على البحث عن هذه العلة دون غيرها[1]. وكذلك فعل انكساجوراس وأنبادوقليس من الطبيعيين المتأخرين وأيضًا فلاسفة المدرسة الذرية لوقيبوس وديقريطس وإن كانوا قد اعتبروا أن الذرة هي العلة المادية الأولى للعالم الطبيعي وليست العناصر.

وقد أضاف بعض الفلاسفة الأوائل عللًا معنوية، فقد قال هزيود وبارمنيدس وأنبادوقليس بالحب كعلة أولى. وقال انكساجوراس بالعقل. أما الفيثاغوريون فقد قالوا بالعدد واحد كعلة أولى للعالم وبدأوا من ذلك الوقت البحث عن علة صورية للعالم، ذلك البحث الذي استفاد منه وواصله أفلاطون بعد ذلك[2]. وقد طور أرسطو أبحاث السابقين عن العلية على الصعيدين الفلسفي والعلمي وأضاف عليهم الكثير فيما يتعلق بالعلة الفاعلة والعلة الغائية[3]. وقد طبق نتائج هذه الأبحاث في العلية وأنواعها فيما كتب من مؤلفات علمية مختلفة في العلوم الطبيعية وعلوم الحياة وكذلك في العلوم الإنسانية خاصة علم السياسة الذي اهتم فيه بالبحث

(1) Aristotle: Op. Cit. (B. 1 - ch 3- 983 b- 983 d) Eng. Trans, p. 501 - 502.

(2) Ibid., Ch. 4- 5- 6, 985- 987, Eng. Trans. p. 502 - 505.

وانظر أيضًا: Ibid., B.V. Ch. 2, 1013, p. 3- 534

(3) انظر: د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، الفصل الرابع عن العلية ودورها في البحث العلمي، ص 190 وما بعدها.

عن العلل المختلفة للظواهر السياسية لدرجة أنه خصص الكتاب الثامن من كتابه «السياسة» بأبوابه العشرة للبحث عن العلل المختلفة لظاهرة الثورات في ظل الأنواع المختلفة للحكومة[1]، وبالطبع فإن هذه النظرية الأرسطية المتكاملة حول العلل الأربعة يمكن تطبيقها كذلك على التاريخ[2]، وقد أفاد منها بلا شك المؤرخون اليونان.

وعلى كل حال فإن البحث عن العلة لم يكن قاصرًا على الفلاسفة فقط، بل كان توجهًا عامًا لدى اليونانيين، ولا أدل على ذلك من النظر في أبحاث المدارس العلمية المتخصصة خاصة المدرسة الأبقراطية التي التزم فيها أبقراط ومدرسته الطبية بالبحث المستمر عن علة أي مرض من الأمراض الإنسانية كما ركزوا أبحاثهم على دراسة تأثير البيئة على صحة الإنسان[3].

وهكذا الأمر بالنسبة للتاريخ والمؤرخين، فقد ارتبط مفهوم التاريخ بمفهوم الطبيعة عند اليونانيين ليس فقط من خلال البحث عن العلية كقاسم مشترك بين المنهج المتبع في البحث، وإنما أيضًا لأن التاريخ يحقق لأعمال الإنسان الخلود فيصبح خالدًا بجهده وبتسجيله لأعماله كما أن الطبيعة خالدة وإن كان خلودها بدون جهد[4].

لقد أدرك المؤرخون اليونان أن البحث عن علة الحدث التاريخي أمر ضروري وأن معرفة علل الأحداث التاريخية هو ما يؤدي إلى فهمها، وهو ما يكشف عن دقة المؤرخ وعلميته. وقد كان هيرودوت أول من أدرك أهمية الوصول إلى علل الأحداث التاريخية والتحقق من صحة روايتها، وقد عبر

(1) انظر: أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م، الكتاب الثامن ص 386 وما بعدها.
(2) آلبان ويدجري: نفس المرجع، ص 61.
(3) انظر: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 228 ـ 235.
(4) حنا آرنت، نفس المرجع السابق، ص 52 ـ 53.

عن ذلك في تأريخه وفي محاولته التحقق من بعض الروايات التاريخية التي كانت شائعة في عصره[1].

وقد بلغ الوعي بأهمية مقولة العلية في التأريخ قمة النضج على يد بوليبيوس مؤرخ القرن الثاني قبل الميلاد، فالتاريخ عنده عبارة عن أحداث متتابعة كل حدث منها يعد علة لحدث تالٍ له وهكذا. وهو يشير إلى ذلك في نص رائع يقول فيه «إن العناصر الجوهرية في التاريخ هي نتائج ولوازم للعقل وفضلًا عن ذلك هي أسبابها»[2]. ويدلل على صحة هذه المقولة العامة بقوله بعد ذلك مباشرة «إننا نلاحظ أن حرب انتيوخوس Antiochus قد نشأت من حرب فيليب، وحرب فيليب من حرب هانيبال، والحرب الهانيبالية من الحرب الصقلية، بينما الأحداث التي تتخللها عديدة ومتشابكة بالرغم من مظاهرها المختلفة وهي جميعًا تتجه إلى الموضوع الرئيسي نفسه ويمكن تعلم ذلك من كتاب التاريخ العام وليس من هؤلاء الذين يكتبون تاريخ حروب معينة»[3].

لقد كان بوليبيوس يعي أي نوع من المؤرخين هو حينما يقول «إنني أدرك أن تاريخي يختلف عن أعمال المتخصصين بشكل عميق اختلاف ما يعلمه العقل عما تسمعه الأذن»[4]. إنه بلا شك كان من المؤرخين الفلاسفة، فقد

---

(1) انظر: Herodotus: Op. Cit., B. 5 - 33, Eng. Trans. p. 322.
وأيضًا: - B. 5- 92, p. 345- 346, & B. 8-53, p. 515 & B. 9- 109 - 100, p. 592 - 593.
وانظر ترجمة لهذه الفقرات وغيرها في: توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، الترجمة العربية، ص 176 ـ 177.

(2) بوليبيوس: تاريخ العالم: ك (30) ف (32). نقلًا عن: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 172.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

بشر منذ ذلك الزمن البعيد بمقولة هيجل الشهيرة «إن العقل سيد العالم. وإن التاريخ في حقيقته إنما يُعد مسارًا لتطور العقل»[1]. وأدرك أن هذا الفرض هو ما يميز الطريقة الفلسفية في بحث التاريخ عن أي طريقة أخرى كما أدرك هيجل ذلك سواء بسواء.

وها هو يكشف بعقليته الفلسفية الواعية أن التعليل العقلي للأحداث هو جوهر التاريخ حينما يقول بعبارة متسائلة: «ماذا يفيد القارئ أن يخوض في حروب ومعارك وحصار واسترقاق الشعوب ما لم يكن يقصد إلى أن يذهب إلى ما وراء ذلك فيقف على الأسباب التي أدت إلى انتصار فريق وهزيمة الفريق الآخر في موقف بذاته، كل على حده؟»[2].

ولقد أدرك بوليبيوس متأثرًا في ذلك بلا شك بآراء أرسطو الميتافيزيقية في التمييز بين العلل القريبة التي هي طابع البحث العلمي التجريبي والعلل البعيدة التي هي خاصية البحث الفلسفي النظري، أدرك أنه من الضروري أن نبحث عن الأسباب البعيدة للأحداث التاريخية ولا نكتفي بمعرفة أسبابها القريبة، إذ تعتبر الأحداث الأولى عادة أسبابًا لما تليها من أحداث وليس هناك حادثة من هذه الأحداث القريبة التالية ما يمكن أن نعتبره في نظره السبب الرئيسي لما جرى للإمبراطورية المقدونية[3].

إن البحث التاريخي لدى اليونان لم يتوقف عند البحث التجريبي عن العلة الجزئية للحدث الجزئي وإنما تعداه إلى البحث عن العلة الرئيسية،

---

(1) انظر: هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، الترجمة العربية، ص 72؛ وانظر أيضًا: هربرت ماركيوز: العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م، ص 214.

(2) بوليبيوس: تاريخ العالم، ك. (11)، ف (19). نقلًا عن: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 185.

(3) انظر: بوليبيوس، نفسه، ك 22 ـ ف 18، نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 185 ـ 186.

العلة الكلية الشاملة لمجموعة من هذه الأحداث التاريخية المتتالية وهذا يعني أن المؤرخ هنا قد اقترب من تلك النظرة الفلسفية الشاملة للأحداث، حيث إن المؤرخ في التاريخ العادي يلجأ إلى التعليل لكنه يتقيد دائمًا في استنباطه للأسباب بواقعة جزئية ويلتزم بأطر التاريخ الزمانية والمكانية، أما فيلسوف التاريخ فهو الذي يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية ـ الجزئية إلى علة واحدة أو علتين يفسر في ضوئها التاريخ العالمي[1].

وأعتقد أن بوليبيوس ممن أدركوا تلك المسألة، فقد حاول في تأريخه أن يكشف عن العلل الجوهرية في التاريخ العالمي حتى عصره، وإن لم يتطرف في ذلك كما يحدث لدى الفلاسفة الذين يتناولون التاريخ[2]، أي أنه لم يغلب النظرة الفلسفية على التزامه برواية الأحداث التاريخية أو بعبارة أخرى لم يلو عنق الأحداث التاريخية للتوافق مع فكرة فلسفية معينة يؤمن بها، بل كم مؤرخ غلبت عليه نزعته التاريخية التي تفسر الأحداث بما هو كامن فيها من أسباب، وإن حاول جاهدًا أن يكشف عن السبب الرئيسي الذي عنه تفرعت هذه الأسباب الجزئية للأحداث التاريخية الجزئية المتتالية.

2 ـ التغير والتطور

إن الناظر في تاريخ الفكر اليوناني يلاحظ أنه قد تجاذبه منذ البداية رأيان، أحدهما يرى أصحابه أن كل شيء يتغير وأن كل ما في الطبيعة في حركة مستمرة أو في سيلان دائم على حد تعبير هيراقليطس، والآخر يتجاوز أنصاره هذا التغير البادي في الطبيعة ويرون أن الحقيقة واحدة ومن ثم فإن البحث عنها يكون في إدراك الثبات والوحدة خلف هذا التغيير وهذا ما قال به فيثاغورس وبارمنيدس وسقراط، أو يكون في عالم مفارق تمامًا لهذا العالم المحسوس وهذا هو رأي أفلاطون.

---

(1) أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، ص 124 ـ 125،
(2) نفسه، ص 126 ـ 128.

ولما كانت المعرفة التاريخية بطبيعتها تعد بحثًا في الظروف والأحداث الإنسانية المتغيرة من جانب، وقد تتطور من جانب آخر وصولًا إلى معرفة القانون الكلي أو العلة الكلية المفسرة للأحداث الجزئية فإن الرؤى التاريخية للمؤرخين والفلاسفة اليونان قد تأرجحت بين الرأيين السابقين

فالمؤرخون العاديون قد ساروا على نهج هزيود وتابعوا من الفلاسفة انكسيمندر وهيراقليطس[1]. أما المؤرخون من ذوي النظرة الكلية فقد تأثروا بالفلاسفة العقليين فبحثوا مثلهم عن الوحدة خلف الكثرة أي حاولوا الوصول إلى القانون الأساسي للتطور التاريخي. والطريف أن الجميع قد أدركوا أن أحداث التاريخ البشري تتطور من خلال التغير الذي يطرأ على كل شيء، وأن هذا التطور يتم بصورة مطردة.

وربما يكون هزيود[2] هو أول من شرع في وضع هذه الفكرة أمام ناظري اليونان حينما قال في «الأعمال والأيام»:

«في البدء صنع الآلهة الخالدون الذين يسكنون على جبل الأوليمب

(1) راجع نصوص انكسيمندر عن كيفية التطور ونشأة الإنسان من خلال ما رواه عنه أيبوليتوس وأيتيوس وفلوطر خس في: د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 1954م، ص 62 ـ 63؛ وراجع كذلك نصوص هيراقليطس التي يتحدث فيها عن التغير وصراع الأضداد والتطور الذي يترتب على ذلك؛ فهو يقول في شذره (86:
«حين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم، ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم» ويقول في شذره (60): «لم يكن الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم تجد هذه الأشياء (أي الأضداد). [ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني في نفس المرجع السابق، ص 108 ـ 109 على التوالي].

(2) تختلف الروايات اختلافًا كبيرًا حول حياة هزيود، وبعضها يعود به إلى أيام هوميروس، فقد عاش في نظرهم حوالي عام 900 قبل الميلاد. انظر:
.Lempriere's Clasical Dictionary, p. 279

جنسًا ذهبيًا من أناس فانين، وعاش هؤلاء الرجال في أيام كرونوس عندما كان ملكًا في السماء، عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب وقد خلت قلوبهم من الهموم والأحزان... ولما طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل إرادة زيوس العظيم... ثم صنع بعد ذلك ساكنو جبل الأوليمب جنسًا من الفضة أقل نبلًا، جنسًا لا يماثل الجنس الذهبي جسمًا وروحًا... وبعد أن طوى الثرى هذا الجنس كسابقه... خلق الأب زيوس جنسًا بشريًا ثالثًا جنسًا برونزيًا لا يمت إلى الجنس الفضي بأية صلة، صنعه من شجرة الدردار قويًا مرعبًا... والآن وقد غطى الثرى هذا الجنس أيضًا ما لبث أن خلق جنسًا رابعًا على الأرض الخصبة، صنعه زيوس ابن كرونوس جنسًا أفضل وأكثر استقامة ليشبه جنس أبطال الآلهة الملقبين بأنصاف الآلهة، الجنس السابق لجنسنا على الأرض المترامية الأطراف. وهؤلاء قضت عليهم الحرب الضروس والمعركة المخيفة... والآن ليتني ما تلكأت لأعيش مع الجنس الخامس... لأننا الآن في الأيام المتأخرة زمن الجنس الحديدي. ولن يكف البشر عن العمل ابدًا ولن تفارقهم الهموم بالنهار ولا من قبضة المهلك بالليل وما أقسى الهجوم الذي سوف تبلوهم به الآلهة»[1].

وتوالت بعد ذلك العديد من الصور التي عبر فيها فلاسفة اليونان عن إيمانهم بذلك التطور الذي طرأ على تاريخ البشرية منذ أن كانوا بشرًا إلهيين خالدين حتى أصبحوا بشرًا فانين مهمومين تتهددهم الأخطار بالليل والنهار، فقد ترددت هذه الصورة نفسها عند أفلاطون في أكثر من موضع وأن تم ذلك في شكل مختلف وبصورة أكثر قربًا مما ندعوه فلسفة للتاريخ. ففي محاورة «السياسي» يستخدم أفلاطون هذه الصورة الأسطورية الخيالية ويتحدث عن التغيرات التي تطرأ على الكون وفي العالم الطبيعي بما عليه من بشر من مرحلة خضعت للإشراف الإلهي حيث كانت عناية الآلهة تكلأ حياة البشر

(1) هزيود: الأعمال والأيام 109 ـ 201.
نقلًا عن: نفس المرجع السابق، ص 159 ـ 161.

وترعاهم دون أن يكون هناك دولة ولا ملكية للنساء والأطفال وهي مرحلة استمتع فيها الجميع بحياة ناعمة هادئة يأكلون فيها كل أنواع الثمار التي تنبت تلقائيًا دون أن يصابوا بأي مرض، إلى مرحلة تغير فيها الحال حيث استنفدت كل خيرات الأرض وبدأ التحلل في أجزاء الكون وعناصره المادية وعانى البشر من الاضطرابات والوحشية والأمراض ووجدوا أنفسهم في مأزق حرج، فوهبتهم الآلهة الهبات الأسطورية التي تمكنهم من التعلم تحت ضغط الحاجة، فقد وهب الإنسان النار من الإلهه بروميثيوس، ووهب الفنون المختلفة وعلى رأسها فنون القتال من هيفاستيوس وكان على الإنسان بعد ذلك أن يواجه مشاكله بنفسه وأن يعيش معتمدًا على قدراته الذاتية[1].

أما في محاورة «القوانين»، فقد خصص أفلاطون الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشري إلى أن نجح الإنسان ـ بعد التكرار المدمر للجنس البشري كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها ـ في التغلب على كل تلك الظروف وفي اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلًا بهما. وبالطبع فلم يتم ذلك فجأة وفي لحظة واحدة بل تم شيئًا فشيئًا وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن[2].

وقد شرح أفلاطون مراحل هذا التطور وكيفيته ووصف طبيعة البشر الذين قام على أكتافهم هذا التطور، ونوع الحياة التي عاشوها وأنواع الحكومات التي كونوها إلى أن وصلوا إلى المرحلة الرابعة التي عاصرها وهي المرحلة التي تأسست فيها دولة المدينة[3].

---

(1) انظر: Plato: The statesman (268 e- 274 d), Eng. Trans, by J.B. Skemp, Routledge & Kegan Paul. London 1961, pp. 144- 154

(2) انظر: Plato: The Laws B.III- 678, Translated into English by B. Jowett M.A., The Dialogues of Plato Vol, 5, Third ed., Oxford University Press, London 1931, p. 57.

(3) انظر: Ibid., (B. III 679 - 683) Eng- Trans, pp. 58 - 63.

لقد قدم أفلاطون إذن في هاتين المحاورتين تصورًا خاصًا لنشأة وتطور الحياة البشرية ككل على هذه الأرض. وهذه بلا شك رؤية كلية تضرب في أعماق التاريخ ماضيه وحاضره وإن افتقرت هذه الرؤية إلى التساؤل عن ذلك المبدأ الذي يحكم هذا التطور، فهل تم هذا التطور بفعل العناية الإلهية ووفق قدر مرسوم أم تم من خلال فاعلية الإنسان وعلى أساس من تطور قدراته الذاتية وتطور علومه فاستطاع تكوين المجتمع وإقامة الدولة التي تتضافر فيها قدرات وجهود الأفراد لتحقيق أهداف الجماعة الإنسانية؟! أم تم ذلك التطور وفق العاملين معًا؟!

إن أفلاطون لم ينشغل صراحة بهذه التساؤلات أو بالإجابة عنها، ومع ذلك يمكننا أن نستخلص مما كتبه الميل إلى الأخذ بالعاملين معًا؛ فقد كان يرى أن الكون بجميع شئونه محكوم بالرعاية الإلهية والقدر المحتوم، وفي ذات الوقت كان يؤمن بقدرة الإنسان على أن يزيد من فاعليته لتطوير حياته المدنية والوصول بها إلى أكمل صورة ممكنة تعود بالإنسان إلى محاكاة ذلك العصر الذهبي الأول الذي كان البشر فيه آلهة أو شبه آلهة. وما الجهد الذي بذله أفلاطون في رسم معالم المدينة المثالية الفاضلة في «الجمهورية» أو في رسم معالم المدينة التالية لها في الأفضلية في «القوانين» إلا أبرز دليل على إيمانه الشديد بأن الإنسان يمكنه إذا استنهض قواه التأملية العاقلة وتصرف وفقًا لها أن يصل إلى الكمال وأن يحقق المثال على أرض الواقع.

وقد انتقل هذا الاعتقاد الأخير بمبدأ تطور الحياة البشرية وبقدرة الإنسان على الفعل الموجه لهذا التطور وصنع الأحداث من أفلاطون إلى تلميذه أرسطو وإلا ما كان اهتم ببحث كل ما يخص الشؤون البشرية نفسية كانت أو اجتماعية، أخلاقية كانت أو سياسية. وما كان قد أعمل فكره هو الآخر في

رسم معالم دولة مدينة مثالية على مدار كتابين من كتابه الشهير «السياسة»[1]. كما أن معظم المؤرخين اليونان قد أدركوا هذا المبدأ وأرخوا عملًا به وإن تفاوت إيمانهم بمدى فاعلية البشر وقدرتهم على صنع هذا التطور بمفردهم. فهيرودوت الذي اتسم تاريخه بسعته الجغرافية وتنوع الشعوب التي أرخ لها قد قرر أنه رغم تنوع أسباب العيش لدى الشعوب المختلفة ورغم أن كلًا منها يعتقد أن أسلوب حياته هو أفضل الأساليب، إلا أنهم جميعًا في رأيه يتمسكون بقوانين معينة ويسلكون وفقًا لها وكأنها مشتركة بينهم جميعًا. وذلك فيما يبدو إشارة منه إلى القانون الطبيعي الذي اعتبره سيد الجميع[2]، ومن ثم فإنه يتقبل بناء على ذلك فكرة القدر النهائي الذي يتحكم في أفعال البشر ويحد من شططهم حتى تتحقق العدالة فيما بينهم. والناس في خضوعهم لهذا القدر العادل لا يختلفون عن الآلهة «إذ ليس من الممكن بالنسبة حتى لأي إله أن يفر مما قضى به القدر»[3].

وإن كان هيرودوت بإيمانه بهذا القدر الإلهي العادل الذي يسري على الآلهة والبشر قد قلل قدرة الإنسان على صنع حياته وتطور شئونه بنفسه، فإن ثيوكيديدس كان ممن أدركوا جيدًا أن التاريخ الإنساني قد تطور بفعل وفاعلية الإنسان وإن كان قد أدرك في نفس الوقت أن هذه الفاعلية محكومة بتصاريف القدر. لقد آمن ثيوكيديدس بأن القدرات العقلية للرجال من صانعي الأحداث تتفاوت باختلاف الغايات التي يسعون إلى تحققها وباختلاف الوسائل التي يستخدمونها في الوصول إلى تلك الغايات[4].

---

(1) انظر: أرسطو: كتاب السياسة (ك4 ـ ك5)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، ص ص 236 ـ 310.

(2) انظر: ويدجري، المرجع السابق، ص 56 ـ 57.

(3) نفسه، ص 57.

(4) انظر: نفس المرجع السابق، ص 57 ـ 58.

وانظر كذلك: Thucydides: Op. Cit., (B. 13-9), Eng. Trans, pp. 36 - 40

أما بوليبيوس فقد ساعدته نظرته الفلسفية الكلية إلى تتابع أحداث التاريخ الإنساني على إدراك مدى التداخل بين التاريخ الجزئي والتاريخ العالمي. وبعبارة أخرى ساعدته هذه النظرة على إدراك أن التاريخ الجزئي لأي شعب من الشعوب أو لأي أمة من الأمم إنما يفهم مدى تطوره وتقدمه في ضوء التاريخ العالمي الشامل. وها هو يعبر عن ذلك بوضوح حينما يتحدث عن تاريخ روما قائلًا: «إنه من العسير بدون دراسة التاريخ العالمي أن ندرك كيف بلغت روما التفوق الشامل. وأية أحداث محلية وخاصة عاقتها عن تنفيذ مشروعاتها العامة. وكذلك ما هي الأحداث والأزمات التي تعزي إلى نجاحها. لأنه من السهل على أية حال للأسباب ذاتها أن ندرك عظمة جهود روما أو قوة أنظمتها؟[1].

إن الاعتقاد في مقولة التطور إذن كان يمثل إحدى المقولات الرئيسية في الوعي التاريخي عند اليونان. لكن السؤال الذي قد يطرح نفسه هنا هو: على أية صورة فهموا مسيرة هذا التطور؟ هل هذا التطور يعني التقدم إلى الأمام وفي خط مستقيم؟! أم أنه يأخذ مسارًا دوريًا أي يأخذ مسار الصعود والهبوط، التشكل والنضج حتى مرحلة معينة ثم الانهيار والتحلل ليبدأ من جديد. وهكذا؟!

أعتقد أن اليونانيين قد فهموا التطور بالصورتين معًا؛ فقد نجح بعض الفلاسفة في إدراك المعنى الأول للتطور أي للتطور الذي يأخذ مسارًا تقدميًا

حيث يشرح ثيوكيديدس أصل هيلاس Hellas التي يرجح أنها لم تكن موجودة قبل عصر هيلاس Hellas ابن ديوكاليون، كما يوضح جهود الأفراد والشعوب الذين وطدوا أركان الهللينية في هذه المنطقة ومنهم مينوس أول من بنى أسطولًا سيطر به على معظم ما يسمى بالبحر الهليني. وكيف أن الأتينيين كانوا أول من تخلى عن حمل السلاح وأصبحت حياتهم أكثر رقة وتهذيبًا... إلخ.

(1) بوليبيوس: نفس المصدر (ك 8 ـ ف 2)، نقلًا عن توينبي، نفس المرجع السابق، ص 175.

وأبرز هؤلاء بروتاجوراس وأبيقور وسينكا. أما المعنى الثاني فقد كان هو الغالب على تصور فلاسفة اليونان ومؤرخيهم للتاريخ، إذ إن ذلك التصور نجده لدى أفلاطون وماركوس أوريليوس بعد ذلك. كما نجده عند بعض المؤرخين خاصة المتأخرين منهم أمثال بوليبيوس وثاكتيوس. لقد تشكل لدى هؤلاء وأولئك ملامح ما ندعوه بالتفسير الدوري للتاريخ.

سادسًا: نظريات التفسير التاريخي عند اليونان

1 ـ نظرية التقدم

لقد آمن اليونانيون عمومًا بأن الحضارة الإنسانية إنما تتقدم على أيديهم خطوات واسعة إلى الأمام. ولعل هذا الاعتقاد هو ما جعلهم يرون في أنفسهم التميز والتفرد في الوقت الذي نظروا فيه إلى الشعوب الأخرى نظرة احتقار وتدنٍ.

وربما انعكست هذه النظرة على رؤيتهم للتاريخ الإنساني، فرأوا أن جوهره هو التقدم وأن غايته هي تحقيق أكبر قدر من السعادة والرفاهية للإنسان بحيث يقترب البشر شيئًا فشيئًا من تحقيق النموذج الأمثل للحياة الأخلاقية ـ والاجتماعية التي يحاذون فيها الكمال الإلهي!

وعلى ذلك فإنه إذا كانت فكرة التقدم الإنساني ـ فيما يقول بيري ـ هي «نظرية تتضمن تركيبًا للماضي ونبوءة عن المستقبل وأنها تقوم على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء في اتجاه محدد ومرغوب فيه. وأن هذا التقدم سيستمر إلى أمد محدد وأن وضعها من السعادة العامة سيتم التمتع به في نهاية الأمر»[1]. أقول إنه إذا كانت فكرة التقدم تعني ذلك في مفهومنا

(1) ج. ب بيري: فكرة التقدم.. بحث في نشأتها وتطورها، ترجمة عارف صديقه، منشورات وزارة الثقافة بسوريا، دمشق 1988م، ص 36.

الحديث، فإن المرء يستطيع أن يقول دون تردد إن اليونانيين كانوا من أوائل من آمن بهذه الفكرة وعمل بها ولها، وإنها ليست كما قال بيري: «فكرة حديثة النشأة نسبيًا»[1].

إن بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين الذي عاش فيما بين عامي 490، 421 أو 410 تقريبًا[2]، كان من أشد المؤمنين بفكرة التقدم الإنساني؛ فعبارته الشهيرة «إن الإنسان معيار الأشياء جمعيًا» تشير بوضوح إلى أن كل فرد من أفراد البشر إنما يصنع حياته بنفسه باعتباره المقياس لوجود الأشياء، وباعتباره معيارًا للخير والشر على أساس ما ينفعه في حياته. لقد كان من أبرز النتائج التي استنبطها بروتاجوراس من عبارته تلك، أن الإنسان هو صانع حضارته بنفسه لأن الآلهة ـ حسب نص الأسطورة التي أطلقها في المحاورة التي أسماها أفلاطون باسمه ـ لم تهب الإنسان شيئًا حينما وزعت الصفات بين الكائنات. ولما حانت لحظة خروج الإنسان إلى ضوء النهار سرق بروميثوس له الفنون الآلية الخاصة بهيفايستوس (إله البراكين والنار والحدادة ومدرب الصناع) وأثينا (آلهة الحكمة والمهن الفنية) ومعها النار وأعطاها للإنسان لتساعده في حياته. وقد حوكم بروميثوس من قبل الآلهة على فعلته هذه! «ولم يمض وقت طويل حتى اخترع الإنسان اللغة والأسماء وعرف تشييد المساكن وصنع الملابس والأحذية والفرش وأقام من الأرض دعامة»[3].

---

(1) نفسه، ص 37.

(2) انظر لمحة عن حياته في: Kerferd (G.B.): The Sophistic Morement, Cambridge University, London 1981, pp. 42- 44.

وأيضًا في: Zeller (E.): Outlines Of The History Of Greek. Philosophy, Translated By L.R. Palmer, Thirteen Ed. Dover Publication Inc., New York 1980, P. 82 - 83.

(3) أفلاطون: بروتاجوراس (322)، الترجمة العربية لمحمد كمال الدين علي يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967م، ص 57.

وكان هؤلاء البشر «مشتتين أول الأمر إذ لم تكن هناك مدن وكانت النتيجة أن هددتهم الحيوانات المفترسة بالتدمير... ولم يكن لهم فن حكومة تكون الحرب جانبًا منه وبعد مدة كانت الرغبة في حفظ الذات داعيًا لهم ليتجمعوا في مدن»[1].

لقد صنع الإنسان إذن مظاهر تقدمه بنفسه بما فيها الأخلاق والفضائل «فهي شيء اكتسبه الإنسان نتيجة لما بذل من جهد»[2]. وإذا كان زيوس ـ كما يقول بروتاجوراس في نفس الأسطورة ـ قد تدخل وأرسل هرمس لينعم على البشر بالعدالة Dike والاعتدال Aidos [3]، فإن هذا كان لخشيته أن يتعرض النوع البشري للفناء نتيجة لعوامل التنافس والصراع، كما أن هذا التدخل على فرض صحته قد جاء بعد أن بدأ الإنسان فعلًا في تشكيل حياته الاجتماعية والسياسية وكان من الطبيعي أن يصل الإنسان شيئًا فشيئًا إلى تحقيق العدالة والنظام وأن ينخرط كل فرد في هذا الإطار الاجتماعي العام لأن «قدرته على المشاركة فيه معناه أنه سيتعرض للقتل»[4].

إن هذه الرؤية لبروتاجوراس حول أصل الحياة الاجتماعية والسياسية وأصل الفضيلة تجعله أقرب ما يكون إلى ما عرف في العصر الحديث بنظرية العقد الاجتماعي التي نالت شهرة واسعة وأهمية متزايدة في القرنين السابع عشر والثامن عشر من خلال تطويرها على يد توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو[5]، إذ إن جوهر هذه النظرية رغم اختلاف وجهة نظر أصحابها في العصر الحديث ـ يقوم على أساس أن المجتمع المدني قد تكون على

(1) نفسه (322)، الترجمة العربية، ص 57 ـ 58.

(2) نفسه (323)، الترجمة العربية، ص 59؛ وانظر تحليلًا لأهمية هذه النظرية حول الفضيلة في نظرية الحياة الاجتماعية عند بروتاجوراس في: Kerferd, Op. Cit., p. 144 - 145.

(3) أفلاطون، نفس المصدر (322)، ص 58.

(4) Kerferd, Op. Cit., p. 142- 144.

(5) Ibid., p. 141.

أساس صورة معينة من صور الاتفاق بين البشر وهو يتطور بتطور وعيهم وتبعًا لحاجاتهم.

ولما كان بروتاجوراس قد استبعد الفعل الإلهي أو العناية الإلهية من حياة الإنسان وتاريخه واعتبر أن تطور الحياة البشرية إنما يقوم على نوع من الالتحام بين العلم والعمل حيث ورد عنه قوله: «لا خير في نظر بلا عمل أو في عمل بلا نظر» وقوله كذلك: «لا يتأصل التعليم في النفس إلا إذا ذهب إلى الأعماق»[1]. أقول لما كان بروتاجوراس يرى ذلك فإنه يعد أقرب ما يكون كذلك إلى آراء ڤولتير وكوندرسيه وهما من أبرز أنصار نظرية التقدم في القرن الثامن عشر، تلك النظرية التي يرى دُعاتها مثلما كان يرى بروتاجوراس أن تقدم الحياة الإنسانية مرهون بما يقدمه العلماء والمفكرون من نظريات دافعة إلى التقدم من ناحية، ومحررة الإنسان من الجهالة والخرافة من ناحية أخرى[2].

إن نظرية التقدم الإنساني لم توجد فقط عند بروتاجوراس من مفكري اليونان الأوائل بل وجدت أيضًا لدى شعراء وكتَّاب هذا العصر، فقد عبر عنها ايسخولوس الذي صور الناس على أنهم كانوا يعيشون حياة معرضة للمخاطر ثم انتشلوا أنفسهم من هذه الحالة حينما تعلموا فنون الحياة من بروميثيوس[3]. ونفس التصور نجده عند يوريبيدس الذي عبر عن ارتقاء الإنسان من الحياة الهمجية البدائية إلى الحياة المدنية المتحضرة، فكلاهما إذن كانت لديه فكرة مؤداها أن الإنسان قد تقدم[4].

---

(1) هذه الأقوال لبروتاجوراس نقلًا عن د. أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 273 وهامشها.

(2) انظر: Kerferd, Op. Cit., p. 147؛ وانظر عرضًا لهذه النظرية في العصر الحديث عند ڤولتير وكوندرسية د. أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ ص ص 180 ـ 191.

(3) بيري: فكرة التقدم، ص 38.

(4) نفسه.

إن إدراك هؤلاء للتقدم لم يكن متعارضًا ـ فيما يرى بيري ـ مع الإيمان الواسع الانتشار آنذاك بانحطاط الجنس البشري ولم يكن يبدو عادة كمذهب منافس، بالأسطورة القديمة عن «العصر الذهبي» الذي سقط منه الإنسان كانت مقبولة على نطاق واسع كحقيقة وكان قادة الفكر اليوناني يجمعون بينها وبين مذهب التسلسل المتدرج للتحسينات المادية والاجتماعية خلال مرحلة الانحطاط اللاحقة. إن هاتين النظريتين نجد الواحدة منهما مقترنة بالأخرى في محاورة «القوانين» لأفلاطون، كما نجدها في أول تاريخ للحضارة كتبه ديكيارخوس تلميذ أرسطو[1].

وعلى أية حال، فإنه بالرغم من أن اقتران النظريتين معًا لدى بعض أعلام الفكر اليوناني قد يشير إلى عدم نضج الوعي التاريخي لديهم وإلى وجود بعض الخلط بين مفهومي التطور والتقدم، وبين المفهومين معًا ومفهوم النظرية الدورية في تفسير التطور التاريخي للحضارة الإنسانية. أقول بالرغم من ذلك فإن تعبير بروتاجوراس عن نظرية التقدم كان واضحًا ولا لبس فيه ولا غموض. ولا شك أن هذا الوضوح الذي اتسمت به رؤية بروتاجوراس كان من تأثير مادية أستاذه ديمقريطس وتفسيره للعالم الطبيعي تفسيرًا آليًا لا دور فيه للآلهة ولا تدخل منها في شئون البشر. وربما كان ذلك أيضًا هو ما أثر بشدة في رؤية أبيقور والأبيقوريين الذين أحيوا النظرية الذرية القديمة في تفسيرهم للعالم الطبيعي في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث قبل الميلاد[2]، وطوروها فيما يتعلق بتفسير التاريخ الإنساني، حيث رفض الأبيقوريون تلك الفكرة الأسطورية عن العصر الذهبي والانحطاط الذي

(1) نفسه، ص 39.

(2) انظر عرضًا متكاملًا للمذهب الذري في كتاب: Bailey (C): The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, At the Clarendon Press 1928.

حيث عرض للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس في pp. 64– 155 كما عرض لنظرية أبيقور الذرية في pp. 217– 283.

أصاب الحياة البشرية بعده لأنها تتعارض بشكل واضح مع نظريتهم القائلة بأن العالم قد تشكل آليًا من الذرات بدون تدخل من الآلهة[1].

لقد تطورت الحياة البشرية في نظر الأبيقوريين من الحالة الأقدم التي كانت تشبه حالة الحيوانات وكانت حياة بدائية بائسة إلى حياة حضارية بلغوها بجدهم وعلومهم وليس بإرشاد من الخارج أو كنتيجة لخطة أولية. إن حياة الإنسان قد تطورت عن طريق ممارسة الذكاء الإنساني عبر فترة طويلة من الزمن. وقد تم هذا التحسن التدريجي في الحياة البشرية منذ اكتشاف النار واستعمال المعادن واختراع اللغة والحياكة ونمو الفنون والصناعات والملاحة وتطور الحياة الأسرية وإقامة النظام الاجتماعي بواسطة الملوك والقضاة والقوانين وتأسيس المدن. وكانت الخطوة العظيمة الأخيرة في تحسن ظروف الحياة في رأي لوكريتيوس أشهر الأبيقوريين في القرن الأول قبل الميلاد هي الفلسفة التنويرية لأبيقور الذي بدَّد الخوف من القوى الخفية وقاد الإنسان من الظلام الفكري إلى النور[2].

إن الفلاسفة الأبيقوريين ـ على حد تعبير بيري ـ قد خطوا بالفعل خطوة مهمة في اتجاه مذهب التقدم حينما نبذوا نظرية الانحطاط وحينما اعتبروا أن الحضارة قد خلفتها سلسلة من التحسينات المتوالية التي أنجزها جهد الإنسان وحده[3]، وإن كان يعيب عليهم نظرتهم الآنية للتاريخ الإنساني، فهم على حد تعبيره لم يتطلعوا إلى عملية مطردة ومتواصلة لمزيد من التحسن في المستقبل[4]. والحقيقة التي نراها واضحة أن رفض الأبيقورية لنظرية الانحطاط الإنساني وكذلك رفضهم التدخل الإلهي في التاريخ ومحاربتهم

(1) بيري: نفس المرجع السابق، ص 44.
(2) نفسه، ص 44 ـ 45.
(3) نفسه، ص 47.
(4) نفسه، ص 45.

في ثنايا هذا وذاك لكل أشكال الخرافة التي سادت في العصر اليوناني يفتح الطريق تلقائيًا إلى النظر إلى المستقبل بعين متفائلة. فالإنسان الذي تخلص من كل أشكال الخوف وتسلح بالعلم وأقبل على العمل سيحقق التقدم المطرد في مستقبل أيامه ولن يتوقف إيمانه بإمكانية تحقيق هذا التقدم المنشود إن لم يكن اليوم فغدًا أو بعد غد[1].

إن فكرة الأبيقوريين عن التقدم أكثر شمولًا واتساعًا عن مثيلتها لدى بعض الرواقيين، فالرواقيون عامة كانوا من أنصار النظرية الدورية في تفسير التاريخ كما سنوضح بالتفصيل فيما بعد لأنهم أمنوا مثل هيراقليطس بظاهرة الاحتراق الكلي للعالم كما اعتقدوا من جانب آخر بالعناية الإلهية التي تحيط العالم بما فيه من بشر بكل الرعاية وترسم لهم قدرهم المحتوم. ومع ذلك نجد أن سينكا من بين الرواقيين قد انفرد بالاعتقاد بصورة واضحة من صور نظرية التقدم حينما صرح بأن زيادة في المعرفة يجب توقعها في المستقبل وكتب في ذلك قائلًا: «هناك الكثير من الناس يجهلون اليوم سبب خسوف القمر، ولم يتضح هذا السبب في أوساطنا إلا مؤخرًا. ولسوف يأتي اليوم الذي يفسر فيه الزمن والاجتهاد الإنساني مسائل مبهمة الآن. إننا نقسم أعوام أعمارنا القليلة تقسيمًا غير عادل بين الدراسة والرذيلة. ولذلك فإن تفسير ظواهر كالمذنبات سيكون من عمل أجيال عديدة. ذات يوم سيتعجب من سيأتي بعدنا من جهلنا لأسباب واضحة جدًّا لهم. كم من الحيوانات الجديدة عرفناها للمرة الأولى في العصر الحاضر! في الزمن القادم سيعرف الناس الكثير مما نجهله نحن. وهناك الكثير من الاكتشافات المدخرة للأزمان القادمة حين تكون ذكرانا قد ذبلت في أذهان الناس. نحن نتصور أننا أرشدنا إلى أسرار الطبيعة في حين نحن لا نزال واقفين عند عتبة معبدها[2].

(1) انظر د. مصطفى النشار: الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث نشر في الكتاب السنوي للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة 1995م، ص ص 45 ـ 74.

(2) هذا النص نقلًا عن: بيري، نفس المرجع السابق، ص 43.

وما أشبه هذا الكلام لسينكا الذي واجه لحظة إعدامه على يد نيرون بشجاعة نادرة بما كتبه المركيز دي كوندرسية فيلسوف التنوير والتقدم وهو يواجه خطر الإعدام بالمقصلة في بيانه المليء بالتفاؤل حول التاريخ بوصفه تقدمًا مطردًا للبشرية نحو الحق والسعادة، حيث كتب يقول: «إن قابلية الكمال.. يمكن أن تعد من القوانين العامة في الطبيعة» وأن «الطبيعة لم تضع أمام أمالنا أي حدود»[1].

إن فكرة التقدم عند سينكا قد تركزت في إيمانه بتقدم المعرفة واعترافه بقيمة العلم في صنع هذا التقدم، وإن كان فيما يرى بيري لم ينظر لما سيجلبه هذا التقدم من منافع للجماعة البشرية ولم يتوقع من تقدم المعرفة أي تحسين للعالم[2]، بينما ترتبط فكرة تقدم المعرفة بفكرة التقدم الاجتماعي عند كوندرسية، فتقدم المعرفة عنده يعد دليلًا على مسيرة الإنسان التي لا تتوقف نحو التقدم الفكري وتقدم الحرية والفضيلة واحترام الحقوق الطبيعية[3].

وربما يرجع الفرق بين نظرية سينكا ونظرية كوندرسية إلى أن الثاني كان ينظر إلى مسار التاريخ مثلما كان ينظر إليه كل دعاة التقدم والتنوير في العصر الحديث على أنه يسير قدمًا إلى الأمام أي على نحو مستقيم، بينما ارتبط إيمان سينكا بنظرية التقدم بالنظرية الرواقية العامة في تفسير الطبيعة؛ تلك النظرية القائلة بالاحتراق الكلي للعالم بما يترتب على ذلك من ضرورة الاعتقاد فيما يتعلق بالتاريخ البشري بنظرية الانحلال والفناء والفساد. فالحياة الإنسانية ككل يجري تدميرها دوريًا إما بالنار وإما بالطوفان، وكل دور يبدأ فيه الناس حياتهم ببساطة وبدائية سمتها الجهل وعندما يتقدمون بالعلم والمعرفة وتزدهر لديهم الفنون والآداب والاختراعات يبدأ التدهور

(1) نقلًا عن ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 145 ـ 146.
(2) بيري: نفس المرجع السابق، ص 43.
(3) نفسه، ص 198 ـ 199.

نتيجة لما يسببه التقدم العلمي والتقني من اختراعات وفنون وآداب تيسر حياة الترف والرذيلة[1].

ولعل ذلك الخلط بين نظرية التقدم والنظرية الدورية في تفسير التاريخ على النحو الذي رأيناه الآن عند سينكا يوضح أنه لم تكن الفواصل قد اتضحت بعد بين هذه المصطلحات التي هي بلا شك حديثة النشأة، كما يوضح من جانب آخر أن رؤية الفيلسوف اليوناني للتاريخ لم تنفصل مطلقًا عن رؤيته للطبيعة. وربما يكون بروتاجوراس وبعض أقرانه من السوفسطائيين هم الاستثناء بين هؤلاء الفلاسفة اليونان لأنهم لم ينشغلوا بقضية تفسير العالم الطبيعي بقدر ما شغلتهم قضايا الإنسان وكيف يصنع تقدمه من خلال إمكانياته الذاتية وقدراته المعرفية والعملية الخلاقة.

2 ـ النظرية الدورية في تفسير التاريخ

إن الارتباط بين نظرة الفيلسوف اليوناني إلى التاريخ وبين تفسيره للطبيعة جعل معظمهم يميلون إلى الإيمان بفكرة الأدوار التاريخية ـ الحضارية؛ فالتاريخ الإنساني يدور مع الدورات الطبيعية ميلادًا وفناءً، ازدهارًا واضمحلالًا. والاعتقاد في هذه الرؤية الدورية للتاريخ ليست مقصورة على اليونانيين بل كانت ذات جذور عميقة في الفكر الشرقي القديم وخاصة لدى الهنود القدماء؛ إذ نطالع في سفر المهابهاراتا[2]

(1) نفسه، ص 44.

(2) إن المهابهاراتا ملحمة حماسية تقبلت في صميمها معتقدات وتعاليم القبائل الهندية المتعددة واهتمت أن تجعل من ذاتها عملاً يجذب شعب الهند كله، ولذلك جمعت بين طياتها خليطًا من التاريخ والميثولوجيا، من السياسة والقانون، من الفلسفة واللاهوت... إلخ. [رادا كرشنا ود. شارلز مور: الفكر الفلسفي الهندي، ترجمة ندرة اليازجي، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م ص 151 ـ 152].

ويرجع تاريخ هذه الملحمة ومثيلاتها إلى ما يسمى في الهند بعصر الملاحم، وهو

الأساس النظري الذي استندت عليه هذه الرؤية حيث يقول كاتبوه: «إن مجرى الزمن الذي لا يقاوم يؤثر على الفانين، وكل الأشياء الأرضية لدى نضوجها بمرور الزمن تقاسي الفناء»[1]، «إن ولادة وفناء المخلوقات قد نظما لكي يحدثا وفقًا لطبيعتها»[2]، إن هذا السفر يحتوي على تصور واضح للطبيعة الدورانية للتاريخ، حيث إن كل دورة تشمل أربعة عصور (أويوجات)؛ أما العصر الأول فهو العصر الذهبي أو عصر «الكريتا» حيث يكون كل شيء فيه بالغ الكمال، أما الثاني فهو عصر «التريتا» فتصاب فيه الفضيلة بالانحطاط، على حين تنتشر في العصر الثالث وهو عصر «الرافابارا» الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتصاغ القوانين. وفي العصر الرابع وهو العصر «الطالي» أي أسفل درك في الدورة فتتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجري امتصاص كل شيء في البراهما وتبدأ الدورة سيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد[3].

ولقد عبر معظم فلاسفة اليونان الأوائل فيما بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد عن هذه الرؤية الدورية فيما يتعلق بتفسير الوجود[4]. وربما كان انكسيمندر ثاني فلاسفة المدرسة الملطية أول من عبر عن هذه الرؤية حينما قال: «إن الأبيرون apeiron (اللامحدود) هو المادة الأولى للأشياء الكائنة.. وإن الأصل الذي تستمد منه الموجودات وجودها هو الذي تعود إليه عند فنائها طبقًا للضرورة»[5]. وهكذا آمن انكسيمندر بأن التطور الدوري للعالم

العصر الذي يؤرخ من خلاله للفترة الثانية من تطور الفكر الفلسفي الهندي بين عامي 600 أو 500 ق.م إلى عام 200 ق.م [نفس المرجع السابق، ص 9].

(1) رادا كرشنا وشارلزمور: نفس المرجع، ص 242.

(2) نفسه.

(3) آلبان ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 34.

(4) نفسه، ص 55.

(5) د. أحمد فؤاد الأهواني: فجر الفلسفة اليونانية، ص 57.

الطبيعي أشبه بقانون عام فالأشياء تخرج من اللامحدود ثم تعود تنحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهكذا دواليك[1].

أما هيراقليطس فقد كان من أبرز من عبروا عن هذه النظرية الدورية، فقد أشار إليها في شذرات عديدة منها شذرته الشهيرة التي قال فيها: إن دورات العالم الطبيعي أساسها النار التي تشتعل بحساب وتخبو بحساب[2]. وقد نقل رأيه ذلك إلى عالم الحياة الإنسانية في شذرات أخرى مثل قوله: «الخالدون فانون، والفانون خالدون، وأحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر[3]»، وقوله: «حين يولدون يرغبون في الحياة وفي لقاء مصيرهم (الموت) ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم»[4]. وقد عبر عن التكرار الدوري لكل ذلك في قوله: «الطريق إلى أعلى والطريق إلى أسفل واحد ونفس الطريق»[5]، وفي قوله أيضًا: «البدء والنهاية في محيط الدائرة واحد»[6].

وقد عبر بارمنيدس عن نفس الرؤية حينما قال في قصيدته الشهيرة وفي «طريق الحق» منها أي في ذلك الجزء الذي نأخذ منه الجانب الإيجابي من فلسفته، «إن كل شيء واحد من حيث أبدأ لأني سوف أعود إلى المكان نفسه»[7].

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، الطبعة الثالثة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1953م، ص 15.

(2) انظر: هيراقليطس: في Peri Tu Pantos، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، شذره 20، ص 104 ـ 105.

(3) انظر: هيراقليطس: نفس المصدر شذره 67، ص 108.

(4) نفسه، شذره 86، ص 109.

(5) نفسه، شذره 69، ص 108.

(6) نفسه، شذره 70، ص 108.

وانظر ما يقوله يوسف كرم في كتابه السابق الإشارة إليه عن إيمان هيراقليطس بالدور التام أو السنة الكبرى التي تتكرر إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتي ضروري هو اللوجوس، ص 18.

(7) نقلًا عن د. أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع السابق، فقرة 3، ص 131.

أما أنبادوقليس، فقد أعطاها أبعادًا أعمق حينما صور العالم وجودًا وفناءً من خلال تناول مبدأي المحبة والكراهية Philia & Neikos في تأثيرهما على الوجود؛ فإنهما فيما يقول «كما كانا موجودين من قبل فإنهما سوف يوجدان ولن يخلو منهما الزمان الأزلي»[1]. فالعالم والأشياء والكائنات بما فيها البشر تتكون عند أنبادوقليس من العناصر الأربعة إذا ما تألفت وسادت بينها المحبة، وهي تفنى إذا ما تنافرت العناصر وسادت بينها المحبة، وهي تفنى إذا ما تنافرت العناصر وسادت بينها الكراهية. وعلى ذلك فإن للعالم الطبيعي دورات متعددة من الوجود والفناء يعبر عنها قوله: «إن اتحاد جميع الأشياء يؤدي إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده وإلى اختفاء جنس آخر كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء. وهذه العناصر لا تتوقف أبدًا عن التبادل المستمر... إنها تظل دائمًا دائرة مع دوران الوجود»[2]. «إنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن»[3].

إن النظرية الدورية في تفسير العالم الطبيعي كانت إذن هي النظرية التي شاعت على نطاق واسع بين اليونانيين لدرجة يمكن أن توصف معها بأنها ـ على حد تعبير بيري ـ تمثل النظرية الأرثوذكسية للزمن الكوني عند اليونان ثم الرومان[4]. وبحسب الرأي الذي ردده بعض أتباع فيثاغورس فإن أنصار هذه النظرية كانوا يرون بشكل عام أن كل دور يعيد مجرى أحداث الدور السابق بأدق التفاصيل إذ «تراءى لهم أنه ليس هناك من سبب يدعو إلى خلق عالم مختلف أقل اختلافًا من سابقه إذا ما تبدد الكون في الفوضى الأصلية، ومع أن الدور الأخير سيكون مختلفًا من حيث العدد عن الأول فإنه سيكون

(1) أنبار وقليس: في الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهواني في نفس المرجع السابق، (16)، ص 167.
(2) نفسه، (17)، ص 167.
(3) نفسه، (17)، ص 168.
(4) بيري، فكرة التقدم، ص 41.

متطابقًا معه من ناحية أخرى وليس بوسع إنسان أن يعرف رقم الدور الذي يعيش فيه»[1]. فالأدوار تتكرر إلى ما لا نهاية له ومجرى التاريخ العالمي سيحتوي بلا شك على ما لا نهاية له من الأدوار المتكررة!

إن هذا التفسير الدوري للوجود وللعالم الطبيعي عند هؤلاء الفلاسفة الأوائل قد انتقل على يد العديدين من المؤرخين والفلاسفة التاليين إلى ميدان تفسير الظواهر التاريخية ـ الإنسانية. فلقد أدرك هيرودوت منذ البداية في تأريخه فكرة الفناء[2]، إلا أنه لم يتحدث بما يشير صراحة إلى اعتقاده بالتكرار الدوري للأحداث التاريخية. وكان ثيوكيديس أول من أشار إليها من المؤرخين حيث نجد لديه من الروايات التاريخية ما يشير إلى اعتقاده «بإمكانية التكرار في الشؤون الإنسانية، ولكنه لم يتوسع في شرح هذه الفكرة»[3]، ومع ذلك فهي تمثل أحد جوانب فلسفته التاريخية.

وإذا ما تركنا هؤلاء الأوائل من المؤرخين والفلاسفة، وانتقلنا إلى أفلاطون سنجد أنه قد توسع بشكل ملحوظ في عرض فكرة دورانية التاريخ، وربما يكون مصدر هذه النظرية لديه تأثره بالفيثاغوريين حسبما يرى كامبل[4].

لقد عرض أفلاطون لهذه النظرية في أكثر من موضع في محاوراته

---

(1) نفسه، ص 41 ـ 42.

(2) انظر: توينبي، الفكر التاريخي عند الإغريق، ص 125، وراجع: Herodotus Op. Cit. B. 7,44 - 45 وتوجد ترجمة عربية لهاتين الفقرتين في: توينبي، نفس المرجع، ص 125 ـ 126.

(3) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 182، ويمكنك مراجعة: Thucdides: Op. Cit., B. 1-8, 22 Emg. Trans, p. 39, p. 47 - 48. وهي نفس المواضع التي أشار إليها سارتون في تقريره ذلك.

(4) انظر: أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثاني، ترجمة لويس إسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م، هامش ص 233.

المختلفة ففي محاورة «السياسي» يتحدث عن الدورات الزمانية المتعاقبة والمتكررة للكون. وقد كانت هذه الدورات تخضع في البداية للإشراف الإلهي وتتم برعاية الإله، ثم أصبحت تتم برتابة معتادة يمارسها الكون بنفسه دون سلطة أخرى تشرف عليه مما تطلب في نهاية الأمر أن يعود التدخل الإلهي مرة أخرى لنظم الوجود ويصحح الأخطاء ويهب العالم الحياة الدائمة. وبالطبع فإن هذه الدورات التي جرت على الكون ككل جرت بنفس الطريقة على الإنسان[1].

إن ما يميز النظرية الدورية لأفلاطون هنا هو إصراره على تلك العناية الإلهية التي تجري تحت إشرافها هذه الدورات التاريخية للعالم وللإنسان؛ فحينما يميل الكون بمن فيه نحو الانحراف والفوضى تعود العناية الإلهية إلى ممارسة دورها في إعادة الأمر إلى نصابه!

وفي محاورة «طيماوس» يقدم أفلاطون صورة أخرى من صور اعتقاده في النظرية الدورية. حيث يروي على لسان كريتياس أن اليونانيين لا يعرفون حسب ما قاله الكاهن المصري القديم لصولون، إلا أحدث صورة من الصور التي مرت على البشرية من تكوّن الحياة ونموها ثم انحطاطها! لقد روى كريتياس قصة التكوين الأول للعالم وهي صورة تكررت كثيرًا في مصر القديمة كما تكررت في العالم اليوناني منذ فجر تاريخه القديم؛ فالتكوين يليه في نهاية الدورة الفناء، وتتكرر الدورة حيث يبقى البعض على قيد الحياة ويبدأون من جديد في تنظيم حياتهم وكأنهم كالأطفال الصغار الذين لا يعرفون شيئًا عن أي تاريخ قديم[2].

---

(1) انظر: Palto: The Statesman (270 a- 174d), Eng Trans, pp. 146- 154.

(2) انظر: Plato: Timaeus (21- 26), Translated in to English by Desmond lee, Penguin Books, London 1971, pp. 33-39.

وانظر ترجمة عربية لبعض هذه المواضع من محاورة طيماوس في: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 168 ـ 170.

ويقدم أفلاطون في «القوانين» صورة ثالثة لاعتقاده بهذه النظرية الدورية في تفسير التاريخ الإنساني، وهو يؤكد فيها على دور التمسك بالفضيلة وبالعقيدة الدينية في بناء المجتمع الإنساني وتنظيم الدولة. ويوضح أن انهيار ذلك إنما يكون حينما يتخلى الجميع حكامًا ومحكومين عن الفضائل وحينما يتنازلون عن تحقيق المثل الأعلى للإنسانية. وضرب المثل على ذلك نظام الملوك الدوريين Dorian Kings؛ إذ لم يكن الجبن أو الجهل بالأمور العسكرية أو بأي جانب آخر من القواعد الخاصة بهذه الموضوعات هو سبب زوال ملكهم، وإنما يعود ذلك إلى انحطاطهم العام وجهلهم على وجه الخصوص بأهم وأعظم ما في الحياة البشرية. لقد كان ذلك هو ما حدث في هذه الحالة بالذات، وهو ما سيتكرر حدوثه دائمًا إذا ما تكررت نفس الحالة فيما بعد[1].

وإذا وضعنا تلك الرؤية الأفلاطونية للنظرية الدورية بصورها الثلاث في الاعتبار وجدنا أن أفلاطون كان يمتلك رؤية فلسفية للتاريخ قوامها مبادئ ثلاثة، هي:

(أ) التسليم بالدورات المتعاقبة للأحداث التاريخية سواء فيما يتعلق بالعالم الطبيعي أو فيما يتعلق بالشئون البشرية؛ كل منها في نظره تمر بدور تتكون فيه ثم تتطور لتصل إلى ذروة معينة ثم يطالها الفناء لتبدأ دورة جديدة وهكذا.

وقد تجلى وعي أفلاطون العقلي بهذا الأمر في أوضح صورة حينما رسم معالم مدينته المثالية في «الجمهورية»، تلك التي تتمثل فيها المبادئ المثالية في الحكم وفي النظام الطبقي والتحلي بالفضائل في أكمل صورة. ومع ذلك فإنه رأى أن حتمية التاريخ ستسري

(1) انظر: Plato: The Laws (B. 111- 688), Eng. Trans

يومًا على هذا النظام وعندئذ سيتعرض للفساد؛ إذ على الرغم من «أنه من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه»[1]، ويقصد بها الدولة المثالية، إلا أنه «لما كان ما يكون معرضًا للفساد فإن دستور ـ هذه الدولة ـ بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل سيدب فيه الانحلال»[2]. ومن ثم يبدأ أفلاطون في تعداد الأسباب التي ستؤدي إلى هذا الانحلال، ثم يشرح كيف تتحول هذه الحكومة المثالية إلى صور متتالية لحكومات فاسدة هي على التوالي؛ الأرستقراطية الحربية، الأوليجاركية، الديمقراطية وحكومة الطغيان، وهو يوضح في ثنايا ذلك الأسباب الكامنة في كل نوع من هذه الحكومات بحيث تؤدي حتمًا إلى تحولها إلى الصورة التالية للحكم.

(ب) الاعتقاد في العناية الإلهية كمبدأ يتحكم في هذه الحتمية التاريخية؛ فأحداث التاريخ المتعاقبة سواء فيما يتعلق بشؤون الطبيعة أو بشؤون البشر لا تحدث بالصدفة، وإنما هناك من يدبرها جميعًا. إنها لا تجري إلا في إطار قانون سماوي إلهي يوفر الشروط اللازمة للتكوين كما يهيئ الشروط المحققة للفناء. وقد كان أفلاطون فيما أرى يميل إلى اعتبار أن خيرية الإله هي علة التكوين وسبب النظام، وأن الفوضى وارتباك الشئون البشرية إنما يرد إلى خضوع البشر لنوازع نفوسهم وتحقيق رغباتها الشهوانية.

(جـ) إن التحلي بالفضيلة لدى الفرد وتحققها في المجتمع إنما يقود الناس إلى بناء نظام سياسي وحضاري ناجح يحقق السعادة للجميع حكامًا ومحكومين، بينما التخلي عن الفضائل والحروب

(1) أفلاطون: الجمهورية (ك 80 ـ 546)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، ص 459.
(2) نفسه.

المستمرة سواء داخل نفس الفرد ذاته أو بين أفراد المجتمع ككل هو ما يؤدي إلى الانحطاط الأخلاقي وهو ما يؤدي في ذات الوقت إلى انهيار المجتمع بعد أن تتبدد طاقاته في تلك الصراعات المدمرة.

ولعل ذلك هو ما دعا أفلاطون إلى الحرص في بناء دولته المثالية على الموازنة بين دور الفرد ودور المجتمع؛ فالفرد الماهر الصالح الخير لا تتضح صلاحيته ولا تظهر خيريته ومهارته إلا في ضوء ما يؤديه من دور واضح في خدمة مجتمعه. والمجتمع الصالح الخير لا تبدو صلاحيته إلا بما ينعكس على أفراده من سعادة دائمة وخير عميم.

إن فلسفة أفلاطون الاجتماعية من هذه الزاوية لم تكن ضد الفردية أو لم تكن دعوة إلى «تلاشي الفرد في الكل الأكبر الذي يكونّه المجتمع الكامل» على حد تعبير د. فؤاد زكريا[1]. بل كانت على العكس من ذلك دعوة للإصلاح الاجتماعي والسياسي لكي يصب ذلك في حياة الفرد ويجعلها أكثر انسجامًا وسعادة. ولما كانت العدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا عبر تحقق العدالة داخل الفرد حسب التعبير الأفلاطوني، فإنه قد بدأ بالفرد وبتأكيد دوره في ضبط نفسه وممارسة الفضيلة داخلها. وبالطبع فإن مجموع الأفراد الذين يحرصون على تحقيق العدالة داخل نفوسهم بممارسة الفضائل المختلفة يشكلون مجتمعًا فاضلًا مثاليًا.

وعلى كل حال فإن السؤال عمن يكون أولًا: الفرد أم المجتمع أشبه فيما يقول Carr بالسؤال عن الدجاجة والبيضة أيهما يكون أولًا؟! فالفرد والمجتمع لا ينفصلان وكل منهما ضروري للآخر؛ فالفرد ليس جزيرة قائمة بذاتها لأن كل إنسان إنما هو جزء من قارة أي جزء من الكل، وأي وجود

(1) د. فؤاد زكريا، الدراسة التي قدم بها لترجمته للجمهورية، ص 113.

إنساني في أي مرحلة تاريخية أو حتى فيما قبل التاريخ يولد داخل المجتمع ومنذ سنوات عمره الأولى يتقولب داخل هذا المجتمع[1]. ويبدو أن أفلاطون كان واعيًا بهذه الحقيقة ومن ثم حرص على بناء الدولة المتوازنة التي يتناغم فيها أداء الفرد مع الأداء الاجتماعي العام فتتحقق العدالة الاجتماعية المنشودة.

ولعل السؤال الذي قد يثار هنا: على أي شيء استند أفلاطون في تقريره لهذه الصورة المثلى للدولة وفيما قدمه من تصور لاحتمال انهيارها؟! هل على بعض حقائق التاريخ أم على تصور عقلي بحت لصعود الدول وانهيارها؟!

الحقيقة إن استخدام أفلاطون للمعلومات التاريخية كان شبه معدوم «في تأسيسه لتصوره المثالي للدولة؛ فقد كان يبنيها على غير مثال سابق! ولكنه فيما يخص رؤيته العامة لصعود الدول وانهيارها كان معنيًا بمادة تاريخية معينة تكرر ذكر بعضها في بعض كتابات الشعراء والمؤرخين السابقين وإن تغلب على هذه المادة التاريخية التي استعان بها ما أضافه هو إليها من خياله؛ فلقد استخدم أفلاطون التاريخ فيما يقول باركر ـ مثلما استخدم الأساطير من مجمل فلسفته لكي يعزز بها حجته. وكان إذا وجد أن التاريخ لا يمده بالحجة يلجأ إلى تفسيره بطريقة تزوده بها ويغير من الحقائق أو يضيف إليها حسبما يريد[2].

وبالطبع فإن أفلاطون لم يكن وحده في ذلك الزمان الذي استخدم التاريخ كما يهوى؛ فمعظم خطباء أثينا كانوا لا يكترثون كثيرًا بالحقائق التاريخية عندما كانوا يستشهدون بها، فمادة التاريخ لم تكن موضع دراسة في التعليم

(1) Carr (E.H): Op. Cit., p. 31.

(2) أرنست باركر: نفس المرجع السابق، ص 233.

اليوناني، كما أن تاريخ اليونان نفسه فيما قبل القرن الخامس كان يعتمد على الروايات التي تتألف من أساطير وقصص[1].

ومن جانب آخر فإن المادة التاريخية والتحقيق التاريخي للحوادث إنما يأتي في المرتبة الثانية لدى فيلسوف التاريخ بشكل عام. ولن يكون أفلاطون أفضل من هيجل؛ فالأخير عاش في عصر امتلك ناصية التاريخ ووجد فيه المؤرخون الثقات والمادة التاريخية التي تتوافر فيها الكثير من الشروط الموضوعية، ومع ذلك فقد تجاهل الكثير من الحقائق التاريخية لكي يرسم صورة عقلية للتاريخ كما يراه[2]. أما أفلاطون فقد عاش في عصر كان التاريخ العلمي فيه يبدأ أولى خطواته.

ويبدو أن معالجة أفلاطون للتاريخ من خلال التفسير الدوري كان سببًا في الشهرة التي نالها هذا التفسير وسببًا في شيوعه لدى مؤرخي وفلاسفة العصر الروماني كذلك؛ فها هو بوليبيوس المؤرخ الشهير للدولة الرومانية والذي عاش فيها بين عامي 204 و122 ق.م يستعرض تاريخها من خلال هذه النظرية حيث عرض لقيامها وأسباب قوتها ثم عاد فتوقع نهايتها اقتناعًا منه «بوجود عملية دورية في التاريخ»[3]. وقد قال في ذلك: «تلك هي دورة الثورة السياسية، فهي السبيل الذي عينته الطبيعة والذي به تتغير الدساتير وتختفي، ثم تعود في النهاية إلى النقطة التي بدأت منها. أجل إن كل من أدرك هذا بوضوح ربما أخطأ فعلًا في أثناء حديثه عن مستقبل أية دولة وفي تقدير الزمن الذي ستستغرقه العملية. ولكن إذا لم تفسد العداوة والحسد عليه حكمه، فإنه قلما أخطأ في تحديد الشكل الذي ستتغير إليه الدولة. وستمكننا هذه

(1) نفسه، هامش نفس الصفحة.

(2) انظر انتقادات د. إمام عبد الفتاح لهيجل في تقديمه لترجمته العربية لمحاضرات في فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، ص 46 ـ 48.

(3) ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 63.

الطريقة عند استخدمها بخاصة في حالة الدولة الرومانية من الوصول إلى معرفة بطريقة تكوينها ونموها ومضيها إلى أعظم الكمال. وتعرفنا بالمثل بالتغيير إلى الأسوأ الذي لابد أن يعقب ذلك في يوم من الأيام. وذلك أنه كما تكونت هذه الدولة بصورة طبيعية أكثر من جميع الدول الأخرى ونمت نموًا طبيعيًا سيمر بها اضمحلال طبيعي ثم تتحول إلى نقيض ما كانت عليه»[1].

وقد بلغت النظرية الدورية قمتها في الفكر اليوناني عند الفلاسفة الرواقيين الذين اعتبروا أن تاريخ العالم يعد مظهرًا للعقل Logos أو للنار التي هي لوجوس العالم وعلته الأولى والوحيدة، إن حقيقة العالم لديهم تبدو في «ذلك العقل الكلي الذي وقعت بموجبه الأحداث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع بموجبه أيضًا الأحداث المستقبلية»[2]. فتاريخ العالم سلسلة لا نهاية لها من الولادة والفناء[3]، وكل موجوداته وأشيائه إنما تنتج من هذه القوة العاقلة التي تتخلله[4]، إنه لا يفني بعد الاحتراق إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التي تخضع لذلك الناموس الإلهي، فينشأ بعد ذلك عالم جديد لكنه شبيه بسابقه من جميع الوجوه فهو بمثابة البعث للعالم الأول حيث تمر به عين الأحداث ويعيش فيه عين الأشخاص في العالم السابق من غير تبديل[5].

إنهم يؤمنون بأن تاريخ العالم بدوراته المتعددة اللانهائية إنما تجري بموجب قانون محدد للعناية الإلهية (القدر)، وهذه العناية الإلهية خيرة دائمًا

---

(1) نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 63.

(2) نقلًا عن: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 228.

(3) Zeller: Op. Cit., p 217.

وانظر أيضًا: د. عثمان أمين، الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م، ص 163.

(4) Zeller: Op. Cit., p. 215.

(5) د. عثمان أمين: نفس المرجع السابق، ص 163.

ومبرأة من أي شر، وإن كان بالعالم أي شر فإنه موجود كضد للخير؛ فالإله خير لا يريد إلا خيرًا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل قد لا تكون خيرة من كل الوجوه. أما الشر الأخلاقي أو الخطيئة فهم يردونها إلى فاعلها أي إلى الإنسان. ومن هنا جاء اعتقادهم بحرية الفعل الإنساني وحاولوا التوفيق بينها وبين قوة القدر أو الضرورة الخارجية مستندين على أننا كأفراد نختلف في ممارستنا الأخلاقية رغم وجودنا أحيانًا في نفس الظروف، وعلى أننا نجعل العلة التي تحتم الفعل، فالفعل إذن بالنسبة إلى الإنسان غير محترم ومن ثم فعلينا «أن نعمل وكأننا أحرار»[1]. إن الرواقيين وخاصة المتأخرين منهم يؤمنون عادة بأن الحياة الإنسانية أشبه بمسرحية كتب على الإنسان فيها دور عليه أن يؤديه، ففي هذا تحقيق للعدالة الإلهية التي أتت بالإنسان إلى العالم وهي التي تأخذه منه وقتما تشاء[2].

إن النظرية الدورية في تفسير التاريخ الإنساني تبلغ ذروتها في الفلسفة الرواقية عند الإمبراطور ماركوس أوريليوس (121 ـ 180م) الذي كان آخر فلاسفتها الكبار[3]. فقد كتب أوريليوس كتابه الشهير التأملات Meditations متضمنًا في معظم فصوله تلك الرؤية الرواقية للعالم على أنه في مجموعة متضمن في عملية «دور» وقد امتاز عن سابقيه بأنه طبق هذه الرؤية على

---

(1) يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 229.

(2) انظر: Epictetus: The Enchiridion (xvll), Translated into English by George Long. Rengerg Gateway inc. South Bend, Indiana, U. S. A 1956, pp 168 - 180.

وأيضًا: Marcus Aurelius: The Meditation (B.x 1- 6), Eng. Trans. By George (Long, p. 141 - 142 & (B.x 11 - 36.

(3) انظر لمحة عن حياته وفلسفته ودوره في الفلسفة الرواقية في مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب «التأملات أو الأفكار» التي قام بها جون جاكسون في: The Thoughts of Marcus Aurlius Antoninus, Translated by John Jackson, Oxford University Press, London 1928, pp. ix - xx.

التاريخ الإنساني[1]. لقد أكد أوريليوس بداية على أن خط سير الطبيعة ظل واحدًا لا يتغير منذ الأزل وأن كل شيء يظهر في دائرة، وأن هذا العالم نفسه يعيش بالتغيرات المستمرة التي لا تلم بالعناصر فحسب، بل بتلك الأشياء التي تتكون من تلك العناصر في دورة مستديمة في تعاقب التولد والتحلل[2]. إنه يذكر دائمًا قول هيراقليطس: «إن الأرض تموت لتصبح ماء وأن الماء يموت ليصبح هواءً، وأن الهواء يموت ليصبح نارًا والعكس بالعكس»[3]. وعلى نفس النحو تحدث تغيرات التاريخ. والتاريخ هو هو لا يتغير على الدوام من حيث طبيعة محتوياته... فمن شهد العصر الحاضر فقد رأى كل شيء كان أو سيكون إلى الأبد، ذلك أن الأشياء مضت على الدوام في سبيلها وستمضي دائمًا على طريقتها المتسعة المتماثلة. وعمومًا فإنك لو قلبت الفكر فيما يجري حولك وجدت أن جميع أحداث العصر الحالي هي نفسها التي تمتلئ بها تواريخ كل عصر فلا جديد هناك. إذ «يمكنك أن تشهد أن الناس في كل عصر يتزاوجون وينجبون الأطفال، يمرضون، يحتضرون، يتقاتلون، يحتفلون بالأعياد، يتاجرون، يزرعون الأرض، يتمنون الموت لبعضهم البعض، يتمردون على حاضرهم، يحبون... لقد فعل ذلك في عهد فسباسيان وتحركت بهم الحياة إلى عصر تراجان. وتكررت نفس الأشياء وبنفس الطريقة ستمضي الحياة في أي عصر آخر»[4].

ولذلك فإن ماركوس خاطب نفسه قائلًا: «استعرض ببصيرتك بلاط هادريان بأكمله أو بلاط أنطونيوس أو فيليب المقدوني... ستجد أنها جميعًا

(1) ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 69 ـ 70.

(2) نفسه، ص 70؛ وراجع أيضًا: Marcus Aurelius L op. Cit., (B.IV - 36 - 37), Eng. Trans., p. 40.

(3) Marcus Aurelius: Op. Cit., B. IV - 46, p. 42.

(4) Ibid., B. IV - 23, p. 39.

تماثل ما لديك من دراما وإن اختلف الممثلون في كل دراما»[1]. فكأن طول الحياة إذن مسألة غير ذات وزن بالنسبة لأي إنسان لأنه سواء لديه «أشهد هذا المشهد مدة مائة سنة أو مائة ألف سنة فإن نهاية كل شيء واحدة بلا تغير»[2]، «فالتاريخ كالنهر تتدافع أحداثه كتيار جارف لأنه بمجرد أن ترى شيئًا قد حدث، يحمله تيار الزمن بعيدًا ويحل الآخر محله وهو الذي سيحمل بعيدًا أيضًا»[3]، فكل شيء يحدث متكرر ومعروف كوردة الربيع، وكفاكهة الصيف[4]، «وكل قطع البخور في نفس الهيكل، واحدة تسقط قبل الأخرى وأخرى تسقط بعد الأخرى... ولكنهم يفعلون نفس الشيء»[5].

ولعل سائل يسأل الآن عن دور الفرد في التاريخ في ظل هذا الإيمان الصارم لأوريليوس بهذه الحتمية التاريخية؟!

الحقيقة إن الفاعلية الفردية في التاريخ لا يكاد يكون لها أي دور حقيقي في التاريخ اللهم إلا إذا توافق هذا الدور مع ما ترسمه العناية الإلهية للفرد من دور محدد إذ ينصحنا أوريليوس بأن «لا نفعل أي فعل بدون غاية. وهذه الغاية ينبغي أن تتوافق مع المبادئ الكاملة للحياة»[6]. وهو يضرب المثل بنفسه حيث يقول: «إنه قد توافق مع كل شيء، وإن كل شيء قد انسجم معه، فلا شيء في العالم بالنسبة له يأتي مبكرًا أو متأخرًا عن موعده. فكل شيء يلائمه طالما تأتي به الطبيعة في موعده»[7].

---

(1) نقلًا عن ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 70؛ وراجع: Marcus Aurelius L Op. Cit., B. IV - 33, p. 39.

(2) نقلًا عن ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 70؛ وراجع: Ibid., B. 11 - 14, Eng. Trans., p. 17.

(3) Ibid., B. IV - 43, p. 41.

(4) Ibid., B. IV - 44, p. 42.

(5) Ibid., B. IV - 15, p. 34.

(6) Ibid., B. IV - 2, p. 30.

(7) Ibid., B. IV - 23, p. 36.

لقد سلم ماركوس أورويليوس ـ على حد تعبير ويدجري ـ بآراء ثلاثة محتملة حول الأسباب النهائية لأحداث التاريخ:

- إن كل شيء وليد الصدفة المحضة.
- إن كل شيء تحدده «ضرورة محتومة».
- إن كل شيء باستثناء ما يعود إلى حرية الإنسان يرتكن إلى «عناية» شفوقة رحيمة محسنة. وقد تبنى الرأي الآخر[8]، مع التأكيد على أن حرية الإنسان لا ينبغي أن تكون مطية لأن يرتكب الفرد ما يخالف هذه العناية الإلهية أو ما يتعارض مع القدر المحتوم لأن الفرد لن يستطيع ذلك من ناحية ومن ناحية أخرى فإن محاولته هذه ستضعه ضمن قائمة الأشرار الذين تغيب عنهم الحكمة الكلية للطبيعة فيتصرفون وكأنهم مركز الوجود فتنحرف ميولهم عن جادة الصواب ويعارضون الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع المؤقتة التي تعرضهم في النهاية للكثير من الهموم والآلام[9].

إن الحرية الحقيقية للحكيم الرواقي تكمن في أن تتوافق أفعاله مع الغايات النهائية للعالم، فهو يحتفظ بحريته إزاء ذلك القدر المحتوم إذا ما اختاره اختيارًا حينما يدرك أنه قدره «فالعقل والتفكير العقلي الفلسفي ـ على حد تعبير ماركوس ـ هي قوى الإنسان التي تكفي نفسها وهي قادرة على توجيه فعله. إنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الأول الذي أتت منه وتوجهه نحو تحقيق فعله. إنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الأول الذي أتت منه وتوجهه نحو تحقيق الهدف الذي حدد له من قبل فتكون النتيجة المترتبة على ذلك أن كل الأفعال يمكن أن توصف بأنها صحيحة، وأننا نسير قدمًا في الطريق الصحيح»[10].

---

(8) ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 71.

(9) انظر: يوسف كرم: نفس المرجع السابق، ص 231.

(10) Marcus Aurelius: Op. Cit., B. V- 14, Eng. Trans. P. 53.

وقارن نفس الموضع من ترجمة Jon Jackson, p. 39، سبق الإشارة إليها.

وفي ضوء ما سبق يمكن أن نلخص النظرية الرواقية في تفسيرها الدوري للتاريخ في ثلاثة مبادئ رئيسية:

أولها: أن التاريخ الإنساني إنما هو جزء لا يتجزأ من مجمل النظام الطبيعي، وكلاهما يسير على نحو دوري متكرر في دورات متعاقبة من الولادة والنمو والفناء. وأن حياة أي إنسان فرد مهما طالت أو قصرت إنما هي نموذج يتكرر لحياة البشر أجمعين في أي عصر وأي مكان!

ثانيها: أن هذا التاريخ الإنساني بدوراته المتعاقبة إنما يجري وفقًا لقانون إلهي أو عقل إلهي Logos ينظمه ويتحكم فيه. وهذا اللوجوس الإلهي هو الضامن لتحقيق العدالة النهائية في التاريخ سواء في تاريخ العالم أو في تاريخ الحضارات. وخيرية التاريخ لا تبدو بالنسبة للأفراد إلا حينما تتوافق أفعالهم مع هذه الإرادة الإلهية العاقلة التي تمثل فيها ولديها الغايات النهائية للتاريخ.

ثالثها: أن الأساس الجوهري لسعادة الإنسان الفرد ـ في ظل هذه العقلانية الإلهية الماثلة في التاريخ والتي تمثل رمز الضرورة فيه ـ يكمن في احترام الذات والتحلي بالفضائل. فرغم أهمية الفرد في التاريخ إلا أن أهميته لا تبدو إلا في أدائه لواجباته الاجتماعية حسبما هو مكلف به من نشاط خلق لأدائه. فكل المواطنين زملاء في دولة واحدة. ومن ثم فإن أول واجبات المواطن الفرد وأهمها جميعًا هو خدمة المجتمع والمشاركة في تحمل أعبائه وتهذيبه[1] وفي أدائه لهذه الواجبات متحليًا بالفضيلة تكمن سعادته وشعوره بالرضا التام عن وجوده الفردي الذي نجح في الانسجام مع الغايات النهائية للعالم.

(1) انظر: ويدجري: نفس المرجع السابق، ص 71.

إن هذه المبادئ الثلاثة التي تستند عليها النظرية الرواقية في التفسير الدوري للتاريخ تكاد تتشابه في مجملها مع مثيلتها عند أفلاطون رغم اختلاف الأسس الفلسفية والمعرفية التي تستند عليها النظرية الدورية عند كليهما، ورغم اختلاف المصطلحات التي عبر بها أفلاطون عن نظريته عن المصطلحات التي عبر بها الرواقيون عن رؤيتهم.

ومع ذلك فهناك فروق دقيقة بينهما تبدو حين النظر في التفاصيل؛ فأفلاطون كان ينظر إلى التاريخ الإنساني تلك النظرة الدورية رغم اعتقاده بالثبات المطلق للحقائق والثبات المطلق للعالم الإلهي الذي هو «عالم المثل» و«مثال الخير» على قمته، بينما اعتبر الرواقيون أن لا تمايز أو انفصال بين العالم الإلهي والعالم الطبيعي فهما وجهان لنفس العملة؛ فإله الرواقيون «لم يكن في لامبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الأفلاطوني بل كان عقلًا يحيا في مجتمع البشر ويعني بأمورهم ويصرفها ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم بل كان يسري في كل أجزائه ويتجلى في النظام والتدبير الذي لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعني بها»[1]. وهكذا فإن النظام الميتافيزيقي للرواقيين والذي استندت عليه رؤيتهم للتاريخ كان على النقيض من النظامين الأفلاطوني والأرسطي، فهو يرتكز على الاعتقاد في وحدة العلة النهائية للعالم التي ينبع منها كل النظام القائم فيه. لقد كان فكرهم الميتافيزيقي إذن فكرًا واحديًا Monistic [2] بينما كان فكر أفلاطون ثنائيًا يميز بين الإله والعالم.

وقد ألقى الاختلاف في الرؤى الميتافيزيقية لأفلاطون والرواقيين بظلاله على رؤيتهما للتاريخ الإنساني ودور الأفراد فيه؛ فبينما وجدنا أن أفلاطون

(1) د. أميرة حلمي مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م، ص 406.

(2) Zeller: Op. Cit. p. 215.

كان أميل إلى الإقرار بنوع من التوازن بين دور الفرد ودور المجتمع، فإن الرواقيين كانوا أميل إلى سحق دور الفرد واعتباره أشبه بآلة في يد العناية الإلهية، أو مجرد ألعوبة في يد القدر اللهم إلا إذا اختار بإرادته أن يتصرف وفقًا لما تمليه عليه هذه الإرادة! وفي هذا دور كبير؛ إذ كيف يتسق اختياري للفعل مع كونه مفروضًا عليَّ أردت أم لم أرد؟ ومن جانب آخر، فإن أفلاطون كان يرى أن سعادة الفرد تنبع من داخله ومن قدرته على تحقيق العدالة داخل ذاته بإقامة ذلك التوازن بين قوى نفسه حينما تحقق كل قوة منها وظيفتها متحلية بفضيلتها الخاصة، بينما تتحقق سعادة الفرد عند الرواقيين من توافق إرادته الفردية مع الإرادة العاقلة (أي مع إرادة القدر والعناية الإلهية) للكون ككل وانسجامه معها!

تعقيب

لعلنا بعد هذه القراءة لما كان يدور في أذهان اليونانيين من آراء حول التاريخ نكون قد أوضحنا أنهم كان لديهم علم للتاريخ ورؤى فلسفية واضحة حوله وإذا كان البعض لا يزال يحتج على تدني مكانة البحث التاريخي عندهم من المقارنة التي فضل فيها الشعر على التاريخ باعتباره «أوفر حظًا من الفلسفة وأسمى مقامًا من التاريخ لأنه يروي الكلي بينما التاريخ يروي الجزئي»[1]. فإن هذه المقارنة إنما تؤكد وعي أرسطو بمدى علمية علم التاريخ، فعلميته تكمن في تركيز المؤرخ على رواية الأحداث الجزئية والتحقق من صحتها.

ومن جانب آخر فإن هذه المفاضلة التي أجراها أرسطو بين مكانة التاريخ ومكانة الشعر إنما تنطلق من رؤيته الميتافيزيقية الخاصة بتفضيل تلك العلوم التي تبحث في الكلي[2]. وهذه الرؤية رغم أنها لا تتحدث عن التاريخ صراحة

(1) أرسطو طاليس: فن الشعر (1451 ب ـ 5، 6)، ترجمة عن اليونانية د. عبد الرحمن بدوي، نشرة دار الثقافة، لبنان ـ بيروت، بدون تاريخ، ص 26.

(2) انظر: د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، ص 28، ص ص 38 ـ 44.

كأحد العلوم سواء النظرية أو العملية، إلا أنها لا تنفي كون التاريخ أحد ما يمكن أن نطلق عليها علمًا؛ فالعلم ـ فيما يقول أرسطو ـ هو بالنسبة للعقل ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة. فإذا اعتقد المرء عقيدة إلى أية درجة ما وكان يعلم الأصوات التي اعتقد بواسطتها فإنه إذن حاصل على العلم»[1].

ولا شك في أن المؤرخ من أولئك الذين يعتقدون اعتقادات معينة حول الأحداث التاريخية ويحاول رصدها والوصول إلى عللها. وهو يحقق قول أرسطو في موضع آخر أن على المرء ألا يظن أبدًا أنه «قد علم شيئًا إلا متى علم علله ومبادءه الأولى حتى عناصره»[2].

وعلى ذلك فإن المؤرخ يحقق ما يشترطه أرسطو في العالم، ومن ثم فإن الموضوع الذي يبحثه المؤرخ يدخل ضمن دائرة العلوم، إن أرسطو إذن لم ينكر التاريخ كعلم.

وليس أدل على احترام أرسطو للتاريخ وعلى وعيه بأهميته من أنه استند على أكبر كم من المعلومات التاريخية ليؤكد صدق وجهة نظره في هذه المسألة أو تلك من المسائل الشائكة في علم السياسة أو في غيره من العلوم لدرجة جعلت بارتلمي سانتهلير وهو أحد شراحه المعاصرين الكبار يقول في تقدميه لكتاب السياسة لأرسطو: «إن المثل الأعلى وأعني به العقل لم يشغل ما ينبغي أن يشغله من المحل في سياسة أرسطو. وأما التاريخ فله فيها محل أعظم مما ينبغي»[3].

وعلى كل حال، فإنه قد تأكد لنا من قبل أن التاريخ كعلم قد تأسس عند

(1) أرسطو طاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك ـ ب 2 ـ ف 2)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924م، ص 911 ـ 120.

(2) أرسطو طاليس: الطبيعة (ك 1 ـ ب 1 ـ ف 21)، الترجمة العربية لأحمد لطفي السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1935م، ص 387 ـ 388.

(3) بارتلمي سانتهلير: مقدمته لكتاب «السياسة» لأرسطو، سبق الإشارة إليه، ص 48.

اليونان قبل أرسطو بأكثر من قرن من الزمان على يد هيرودوت وثيوكيديدس، كما تدعم وجوده وبلغ درجة كبيرة من النضج العلمي بعد أرسطو وتم ذلك على يد بوليبيوس الذي امتلك رؤية واضحة المعالم لمعنى التاريخ ووظيفته ولدور المؤرخ وشروط التأريخ العلمي وانظر معي في قوله «إن وظيفة التاريخ في المحل الأول أن يحقق العبارات الدقيقة التي قيلت بالفعل مهما كانت هذه العبارات، وفي المحل الثاني أن يتحرى السبب الذي توج الحدث الذي تم أو العبارات التي قيلت بنجاح أو فشل. إن صياغة الوقائع عارية هي في حد ذاتها متعة دون أن تكون فيها قيمة تثقيفية، بينما يميل الشرح الإضافي للسبب من دراسة التاريخ عملًا مثمرًا. فالتحليلات التي يمكن أن تستخلص من المواقف التي تكون بمثابة النذير، بينما تشجعنا في فترات أخرى بأن نبدي جسارة في الأحداث المقبلة بموجب موازنة تاريخية[1].

إن بوليبيوس هنا لم يحدد وظيفة التاريخ والمؤرخ فقط، بل قدم لنا رؤيته حول منفعة التاريخ التي تتمثل في قدرة من يتأمل أحداثه ويوازن بينها على التنبؤ بالمستقبل والحذر من أحداثه أو الدخول في صنع هذه الأحداث بشجاعة وجسارة.

لقد تجلت عبقرية بوليبيوس التأريخية كذلك في تحديده للمنهج الذي ينبغي للمؤرخ أن يتبعه حتى تأتي روايته للأحداث موضوعية وبعيدة عن التأثر بشخصيته وبآرائه كمؤرخ[2]. وكذلك في إدراكه أن التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث الجزئية وفي مطالبته للمؤرخ أن يحاول الوصول إلى إدراك

(1) بوليبيوس: تاريخ العالم (ك 12 ـ ف 25)، نقلًا عن: توينبي، نفس المرجع السابق، ص 228.

(2) انظر: نفسه (ك 22 ـ ف 18)، نقلًا عن نفس المرجع، ص 185 - 186. وانظر أيضًا: نفسه (ك 28 ـ ف 5، 6) عن نفس المرجع ص 224. وكذلك نفسه (ك 36 ـ ف 13)، عن نفس المرجع ص 226.

الأسباب الجوهرية البعيدة لهذه الأحداث[1]. فالتأريخ الأفضل عنده هو التأريخ الشامل للأحداث[2].

ولا شك أن بوليبيوس قد استفاد في كل ذلك من اطلاعه الواسع على الفلسفة اليونانية وبالذات على مؤلفات أرسطو المنطقية والعلمية؛ فقد تعلم منها كيفية الانتقال من استقراء الجزئيات عبر الحواس والنظر في الأحداث الواقعية، إلى استخلاص القوانين الكلية والمعرفة الشاملة باستخدام الاستدلال العقلي القادر على استنباط النتائج من المقدمات. كما تعلم منها أيضًا أنه يمكن الانتقال عبر هذا وذاك إلى نوع من الحدس العقلي الذي يتمكن المؤرخ من خلاله ـ إذا ما أمعن التأمل والنظر في الأحداث التاريخية في تتابعها وتماثلها ـ من التنبؤ بأحداث تاريخية قد تقع في المستقبل.

وإذا كان التأريخ عند اليونان قد بلغ ذروته عند بوليبيوس، فإن النقد التاريخي قد بدأ على استحياء في عمل المؤرخين اليونان منذ ثيوكيديدس حتى بوليبيوس وإن كان قد بلغ قمته على يد مؤرخ آخر عاش بعده يدعى ديونسيوس الهاليكارناس Dionysius of Halicarnasuss وكان من مؤرخي النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد[3].

إن ديونسيوس يقدم موازنة نقدية لتاريخ هيرودوت وتاريخ ثيوكيديدس في ضوء رؤيته التأريخية شديدة النضوج والعمق لما ينبغي أن يكون عليه عمل المؤرخ وواجباته؛ إذ على المؤرخ أولًا «أن يختار موضوعًا جيدًا يجلب المتعة لقرائه»[4]. وعليه ثانيًا «أن يرسي البداية والنهاية»[5] بوضوح لعمله

(1) انظر: نفس المصدر (ك 3 ـ ف 32)، عن نفس المرجع، ص 172.
(2) انظر: نفس المصدر (ك 5 ـ ف 31 ، 32)، عن نفس المرجع، ص 173 ـ 174.
(3) انظر لمحة عن حياته في: Leprire's Classical Dicotionary, p. 211. حيث يعتبره الكاتب من المؤرخين الثقات الذين يمتلكون حسًا تاريخيًا نقديًا.
(4) ديونسيوس الهاليكارناس: الرسائل الأدبية الثلاث، تحقيق ريس روبرتس W. Rhys Roberts كمبردج، مطبوعات الجامعة 1901م، الفصل 2، 6 نقلًا عن توينبي: نفس المرجع السابق، ص 234.
(5) نفس المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 235.

التاريخي، وعليه ثالثًا «أن يضع في اعتباره ما ينبغي أن يشتمل عليه بحثه وما ينبغي أن يتغاضي عنه»[1]. وعليه رابعًا «أن يقوم بجمع وترتيب مادته»[2] التاريخية. وبعد كل ذلك يمكنه أن يبدأ كتابة تأريخية للأحداث متمثلًا تلك المبادئ جميعًا ويفضل أن يكتب تأريخه في ضوء غايات أخلاقية محددة؛ إذ على المؤرخ مثلًا «أن يبتهج للخير ويمقت الشر»[3].

إن هذه المبادئ هي في نظر ديونسيوس ما يميز المؤرخ الحقيقي عن بعض الباحثين الهواة[4]. فضلاً عن أنها المبادئ التي يستند عليها القائمون على النقد التاريخي في الموازنة بين عمل مؤرخ وآخر.

وإذا كان هذا هو مبلغ نضج الوعي التاريخي لدى المؤرخين اليونان، فإنه لم يكن ممكنًا لهم أن يؤسسوا هذا الوعي بعلم التاريخ ولا أن يطوروه على النحو الذي تم بدون التأثر بالفلسفة وبالفلاسفة الذين كانوا من أوضحوا كيف يتم تناول أي أمر بالبحث سواء بشكل تطبيقي عملي تمثل فيما قدموه من فلسفات طبيعية أو بشكل نظري تمثل فيما قدموه من نظريات في المعرفة وفي مناهج البحث العلمي.

ومن جانب آخر فإنه لم يكن ممكنًا لهذا الوعي التاريخي عند اليونان أن ينتقل من التاريخ إلى فلسفة التاريخ بدون تلك الرؤى الفلسفية الشاملة التي قدمها الفلاسفة في تفسير نشأة الوجود والعالم الطبيعي؛ تلك الرؤى التي إما تضمنت رؤية فلسفية معينة للتاريخ، أو قدم الفلاسفة من خلالها واستنادًا إليها نظريات واضحة المعالم في تفسير التاريخ الإنساني مثلما وجدنا ذلك في نظرية التقدم لدى كل من بروتاجوراس وأبيقور وسينكا، أو في نظرية

(1) نفس المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 236.
(2) نفس المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 237.
(3) نفسه المصدر، نقلًا عن نفس المرجع السابق، ص 238.
(4) نفسه.

التفسير الدوري للتاريخ كما بدت في أعمال أفلاطون وفلاسفة الرواق خاصة ماركوس أوريليوس.

إن هذه النظريات في تفسير التاريخ تمثل بلا شك الأصول لمثيلاتها لدى فلاسفة التاريخ المحدثين والمعاصرين. وتعبر دون أدنى شك عن أن لليونانيين رؤيتهم التاريخية وأنهم نجحوا إلى حد بعيد في تقديم الأسس الأولى لعلم وفلسفة التاريخ.