الفصل السادس

التفسيرات الغربية المعاصرة للتاريخ في القرنين التاسع عشر والعشرين

- أولًا: التفسير المادي للتاريخ عند ماركس وانجلز
- ثانيًا: التفسير البيولوجي للتاريخ لدى اشبنجلر
- ثالثًا: نظرية التحدي والاستجابة لدى أرنولد توينبي

الفصل السادس

التفسيرات الغربية المعاصرة للتاريخ في القرنين التاسع عشر والعشرين

أولًا: التفسير المادي للتاريخ عند ماركس وانجلز

تمهيد

لم يلق أي مذهب فلسفي في التاريخ مبلغ شهرة المذهب الماركسي، وليس لدينا شك في أن انتشاره كان لمقومات أساسية اعتمد عليها بُناته (ماركس ـ انجلز ـ لينين)، فلقد نجحت الماركسية في استيعاب مشكلات العصر والتعبير عنها وتقديم الحلول الممكنة التطبيق لها، ولما كانت هذه المشكلات تمس جماهير عريضة في العالم (البروليتاريا) وتعبر عن مصالحها التي أهدرت في فترة حرجة من فترات سيطرة الرأسمالية اللاواعية بمصالح العمال على الغرب، فكان لابد لهذه الأفكار التي تمثل خطة عمل جماعية، أن تسود وتنتشر كانتشار نبأ مهم عبر وكالات الأنباء العالمية.

ومن وجهة نظر فلسفة التاريخ نجد أن لهذا الانتشار عوامل كثيرة تبرره، ولقد استطاع ماركس (1818 ـ 1883) وانجلز (1820 ـ 1895) أن يعيا مدى ما للنظرة الفلسفية للتاريخ من أهمية، فكان أن قدما المادية التاريخية مساوقة للمادية الديالكتيكية وكأنهما كانا يحسان أن المادية الديالكتيكية كمذهب

فلسفي مادي مثله مثل المذاهب المادية الأخرى التي كانت منتشرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر لن يتعدى انتشاره نطاق الفلاسفة ومن يهتمون بالفكر والفلسفة إن لم تصاحبه تلك النظرة الإستقرائية التاريخية التي كشف من خلالها أن المادية الديالكتيكية هي المرحلة الحالية من التطور التاريخي وهي ما بواسطتها سيتم الانتقال إلى المرحلة المستقبلة من التاريخ الذي تحصل فيه طبقة البروليتاريا على حقوقها كاملة. ومن هنا كان ضمان انتشار هذه الفلسفة بما تحمله من أفكار أثرت كل هذا التأثير الذي لم يكن ماركس يحلم به، فهو الذي قال وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة: ليس بين أبناء العصر من لقي مقتًا وافتراء عليه مثل ما لقيت.

وإذا كنا نطمئن ماركس في مماته بقولنا له إن مذهبه قد استحال لدى أكثر من ثلث العالم الآن إلى شبه عقيدة مقدسة أن لم يكن كذلك بالفعل. فإننا نتسائل من ناحية أخرى عن ماهية هذا التفسير المادي للتاريخ الذي كان كما قلنا مسوغ انتشار هذا المذهب وعن أسس هذه المادية التاريخية والنتائج التي وصل إليها دعاتهم من خلال نظرتهم هذه إلى التاريخ؟

نود أن نشير قبل الإجابة عن تلك التساؤلات أن الفلسفة الماركسية لم تنشئ من فراغ تحليلاتها المادية للتاريخ بل سبقها إلى ذلك كثير من الفلاسفة عبر التاريخ، وفي عصر ماركس نفسه نشأت الماركسية وليدة المنهج الجدلي الهيجلي، فلقد عرت الماركسية المنهج الجدلي عند هيجل من ثوبه المثالي وألبسته ثوبها المادي متخذة إياه كمنهج لها، وكذلك اتخذت التفسير المادي من خلال الأساس المادي الذي تبنته الاتجاهات المادية التي كان أشهرها اتجاه فويرباخ الذي بنى مذهبه المادي من خلال هجومه على الدين في كتابه «ماهية المسيحية» حيث قرر إن الإنسان هو ما يأكل وليس ما يعتقد أو يفكر، ولقد أخذت أيضًا ما تبلور لدى الكثير من المفكرين في تلك الفترة من أن

الاقتصاد هو أساس تغير البناء الاجتماعي وموارد العيش هي أساس التقدم البشري[1].

وإذا كانت كل هذه الاتجاهات قد أثرت في نشأة الفلسفة الماركسية وتفسيرها المادي للتاريخ فإن هذا لا يقلل من أصالة المذهب الماركسي، لأن التركيبة التي قدمها ماركس من كل هذه الأفكار هي ما شكل مضمون فلسفته وليس أي منها وحده كان يمكنه الوصول إلى هذه التركيبة، فالفلسفة الماركسية شأنها هنا شأن كل الفلسفات تأثرت بما سبقها وما عاصرها من أفكار وقدمتها في صورة تركيبية جديدة كانت أهميتها في ما استخلص منها من نتائج وما حققت من أهداف وما أحدثت من تغييرات في خريطة العالم وما ينتظر أن تحدثه سلبًا أو إيجابًا في تاريخ العالم من تقدم، ولنعود إلى تساؤلاتنا السابقة ولنترك الإجابة عنها للماركسيين[2] المخلصين الذين يعرضون مذهب ماركس وانجلز من وجهة نظر مؤمنة وفاهمة لمبادئهما، وليكون تعليقنا على النظرية بعد عرضها.

1 ـ المادية التاريخية علم فلسفي

ما هي المادية التاريخية؟ وما هو موضوع دراستها؟ وماذا تتناول بالبحث في المجتمع؟ وما هو موقفها من العلوم الفلسفية والاجتماعية الأخرى؟ وهل تحيط كل الإحاطة بتفسير قوانين العملية التاريخية؟ وما هو جوابها عن السؤال بصدد مغزى التاريخ ورسالة الحياة البشرية؟

---

(1) انظر في تفصيل النظرة المادية الاقتصادية عند الماركسية: آلبان ويدجري، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 187 وما بعدها.

Seligman (E.R.A), the economic interpretation of history, 1898, pp. 60 - 86.

(2) سنعتمد في عرضنا للمذهب أساسًا على: يوغوسلافسكي وكاربوشين وراكيتوف وتشير تيخين وأبزرين في مؤلفهم «في المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية، ترجمة خيري الضامن، المنشور بدار التقدم، موسكو 1975م ص 280 وما بعدها.

إن علومًا اجتماعية كثيرة ذات مستويات تعميمية مختلفة موجودة، فهناك تاريخ الاقتصاد وهناك الإحصاء الاقتصادي واقتصاد الصناعة والتموين، والتجارة، والمالية، الاقتصاد السياسي والتاريخ... إلخ.

لكن المادية التاريخية هي علم فلسفي يتناول بالبحث قوانين حياة أي مجتمع وتطوره في إطار ما يميز تلك القوانين عن القوانين الشاملة للوجود عمومًا، فالقوانين التي اكتشفتها المادية ليست سارية المفعول في الطبيعة، إذ إنها جميعًا قوانين اجتماعية من حيث شكل مفعولها ومن حيث مضمونها، أما المجتمع فهو لا ينفصل عن حياة الناس ونشاطهم، ولذلك لا يمكن لقوانين الحياة الاجتماعية أن تتجلى إلا عبر نشاط الناس.

إن المادية التاريخية كعلم فلسفي إنما تدرس الجوانب والاتجاهات والقوانين العامة في حياة المجتمع البشري وتطوره، وهي تتناول دومًا قضية العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي وقضية موضوع وذات (فاعل) العملية التاريخية، ومهما كانت المسألة التي تتناولها المادية التاريخية فإن الأسلوب الفلسفي في تحليل الظواهر الاجتماعية يتجلى دائمًا في مراعاة التناسب بين الموضوعي والذاتي بين الظروف والإنسان فالمادية التاريخية إذن تدرس أولًا: السنن العامة لحياة وتطور أي مجتمع بشري ولما كانت هذه القوانين تفعل فعلها بأشكال متباينة في العصور التاريخية المختلفة، فإن المادية التاريخية تدرس أعم مراحل تطور التاريخ البشري العالمي والتشكيلات الاجتماعية الاقتصادية وقوانين ظهورها وازدهارها وفنائها.

وهي تدرس ثانيًا: العلاقة بين الوجود الاجتماعي والوعي الاجتماعي، وهذا من شأنه أن يتيح لها إمكانية التفسير الصائب لقوانين العملية التاريخية، ليس كمفعول لقوى غيبية تفرض إرادتها على البشر، بل كمفعول للقوانين التاريخية عبر تصرفات الناس وعبر نضالهم في سبيل بلوغ أهدافهم التي لا

تمت أحيانًا بأية صلة لسير التاريخ عمومًا، ولكنها تتشابك معه تشابكًا ضمنيًا عضويًا.

ولدى تحليل التاريخ اتضح للمادية التاريخية أن التاريخ يسير من الأشكال الواطئة للتنظيم الاجتماعي إلى أشكاله الأرقى، وأن الانتقال إلى شكل أرقى للتطور أمر حتمي وذلك لأن الأشكال القديمة للنظام الاجتماعي قد ولى زمانها وصارت عائقًا أمام مواصلة تطور المجتمع، وأثبتت المادية التاريخية كما يرى دعاتها استنادًا إلى معطيات التاريخ وإلى خبرة البشرية طوال القرون أن المجتمع الخالي من الاستغلال والاضطهاد والمبني على أساس العمل الحر ليس حلمًا طوباويًا وإنما هو نتيجة لتطوره الداخلي، وأن الانتقال إلى هذا المجتمع الشيوعي أمر حتمي مثلما كان أمرًا حتميًا في السابق الانتقال إلى الأشكال الأرقى للنظام الاجتماعي.

ولقد أضافت المادية التاريخية بهذا الاستنتاخ المهم إلى التعليل التاريخي والاقتصادي التي قدمته الشيوعية العلمية لحتمية انتقال المجتمع إلى طريق التطور الشيوعي تعليلًا آخر هو التعليل الفلسفي، وكشفت عن الطريق الثوري لانتقال المجتمع من الرأسمالية إلى الشيوعية، ولذلك ترتبط المادية التاريخية ارتباطًا لا ينفصم بنظرية وتطبيق الشيوعية العلمية، وتتجلى في هذا الترابط بين المادية التاريخية وبين نظرية النضال في سبيل الشيوعية، حزبية المادية التاريخية التي هي عبارة عن انعكاس نظري لمصالح الطبقة العاملة وأهدافها.

ويحاول نقاد الماركسية البرجوازيون أن يثبتوا أن ما يعلنه الفلاسفة الماركسيون من صلة بين المادية التاريخية وبين مصالح الطبقة العاملة وأفكار الشيوعية ما هو إلا دليل على ضيق الأفق الطبقي لدى العلم الاجتماعي الماركسي اللينيني، ويزعم أولئك النقاد أن وضع النظرية العلمية حقًا لا يمكن إلا إذا كان باستطاعة المفكر أن يعلو على المصالح الطبقية

ويتجاوزها، ذلك لأن أي موقف طبقي إزاء العلم يؤدي إلى التحيز وضيق التفكير.

يناقش الماركسيون هذا النقد فيقولون: هل في ذلك شيء من الصواب؟ هل يستطيع الإنسان الذي يعيش في مجتمع مقسم إلى طبقات أن يعلو على المصالح الطبقية؟ ليس في المجتمع الطبقي أناس خارج الطبقات، فلا يمكن للمرء أن يعيش في مجتمع وأن يكون متحررًا منه، ولا يستطيع الإنسان إلا أن يعتبر نفسه «حرًا بهذا المعنى» ولكنه لا يمكن في الواقع التحرر من المصالح الطبقية في المجتمع الحديث، فإن فكرة مثل هذه «الحرية» ما هي إلا وهم برجوازي.

إن كل فيلسوف أو رسام أو كاتب لابد وأن يزود ويعبر في نتاجه دومًا عن مصالح طبقية اجتماعية معينة سواء أراد ذلك أم لم يرده، وبذلك تكمن حزبية موقف كل شخص بغض النظر عما إذا كان منتميًا من الناحية الشكلية إلى حزب ما أو غير منتم، ولا يعني ذلك أن مصالح الطبقة الاجتماعية يدافع عنها بالضرورة أبناء تلك الطبقة فقط، فإن حزبية الأيديولوجي مشروطة ليست بانتمائه إلى طبقة معينة بقدر ما هي مشروطة بكونه يدافع عن مصالح تلك الطبقة بالذات.

فالديمقراطيون الثوريون الروس في القرن التاسع عشر كانوا أيدلوجيين للفلاحين الثوريين ولكنهم لم يكونوا فلاحين أبدًا، فإن هيرتسن مثلًا كان من طبقة النبلاء وكذلك كان تشيرنيشيفسكي وبيلينسكي ودوبرلوبوف من المثقفين غير النبلاء، وكذلك ماركس وإنجلز لم يكونا من العمال ولكنهما دافعا في مؤلفاتهما بثبات دائم عن مصالح الطبقة العاملة وعللا علميًا أهداف نضالهما ووسائله.

وهكذا يعبر كل مفكر عن مصالح طبقة معينة، فهل يجعله ذلك ضيق الأفق محدود التفكير؟

لا يمكن الجواب ـ من وجهة نظر الماركسيين ـ عن هذا السؤال بصورة مطلقة لأن القضية تكمن في طبيعة الطبقة التي يعبر المفكر عن مصالحها فالبرجوازية، كطبقة، قد دخلت منذ زمان بعيد في تناقض مع سير التاريخ، وصارت مصالحها في أيامنا هذه متعارضة ليس فقط مع مصالح الطبقات الأخرى بل ومع تطور المجتمع ككل، ولذلك فإذا كان الأيدلوجي المعاصر يلتزم بمواقف البرجوازية فهو لابد وأن يشوه عملية التطور الاجتماعي الفعلية من أجل مصالحه الطبقية، وأن يعجز عن وضع نظرية علمية حقًا.

وعلى النقيض من ذلك أيدلوجي الطبقة العاملة التي تعكس مصالحها اتجاهات التطور التاريخي خلافًا لمصالح البرجوازية، فالطبقة العاملة لها مصلحة في تقدم المجتمع وهي ليست بحاجة تبعًا لذلك إلى تشويه اللوحة الفعلية للحياة الاجتماعية، وهكذا فإن حزبية الفلسفة الماركسية ليست إطارًا يحددها بل هي تعبير عن موضوعيتها العلمية.

2 ـ الفهم المادي للتاريخ

حاول الناس منذ أقدم العصور أن يتكهنوا أسرار القوة التي تتحكم في تطور الحياة الاجتماعية، ونصح الدين والكنيسة الإنسان الخاطئ بأن يوجه أنظاره إلى الإله وأن ينتظر منه الرحمة والغفران فاليد الإلهية ـ كما تقول الكنيسة للرعية ـ تمسك بزمام كل دروب التاريخ ولا يبقى أمام المؤمنين غير الخضوع والرضوخ وانتظار المعجزة بكل مسكنة.

وكما رفضت الماركسية التفسير الديني للتاريخ، فقد رفضت أيضًا التفسير العقلي للتاريخ في قولهم: كان بعض المفكرين قد دعوا إلى سماع صوت العقل ورفضوا سماع الكنيسة، وكان هؤلاء المفكرون يرون في إبداع البشر العقلاني القوة المحركة للعملية التاريخية، ولكن الماركسية ترى أن جميع الفلاسفة الذين تناولوا من قبلها قضية المجتمع فإنهم يلتزمون بمواقف

المثالية بغض النظر عن كونهم ماديين أو مثاليين فليس هناك ما يثير الدهشة في أن يلتزم بهذا الموقف الفيلسوف المثالي الموضوعي ـ على حد تعبير الماركسيين ـ هيجل الذي اعتبر المجتمع واحدة من مراحل تطور الروح المطلقة، وقد التزم في نظرهم بالمواقف المثالية، كذلك فلاسفة ارتبطت أسماؤهم بتاريخ المادية ارتباطًا لا ينفصم أمثال هولباخ وديني ديدرو وكلود هيلفيتيوس من ماديي القرن الثامن عشر وغيرهم من الذين حاولوا أن يدركوا ما هو الأمر الحاسم في الحياة الاجتماعية، وقد أكدوا أن آراء الناس الشائعة في كل عصر تحددها الظروف القائمة في المجتمع وأن هذه الظروف تعتمد كلية على إدارة الناس ولم يستثن من هذا النقد لودفيج فويرباخ نفسه فهو في نظرهم قد انتقد المثالية والدين بحماس شديد لكنه عاد ورأى بالرغم من ذلك أن أساس تاريخ المجتمع هو الدين بالذات وأن أشكال الأديان هي التي تحدد روح العصر وإذا كان المجتمع سيئًا فإن سبب ذلك برأي فويرباخ هو سوء الدين الذي يستند إليه ذلك المجتمع ولفرض جعل هذا المجتمع طيبًا ينبغي استبدال الدين السيئ بدين جديد جيد وقد ابتدع فويرباخ دينًا جديدًا هو «دين الحب الخالص» معتقدًا أن المجتمع المستند إلى هذا الدين يصبح من تلقاء نفسه مجتمع الكمال.

(أ) ظهور المادية التاريخية انقلاب ثوري في المذاهب الاجتماعية

كانت الفكرة القائلة بأن المجتمع هو وليد الروح أو حاصل لنشاط الناس الروحي (الديني والسياسي.. إلخ) قد سيطرت بلا منازع على كل البحوث الفلسفية والسيوسيولوجية والتاريخية قبل ماركس، واتسمت وجهة النظر هذه بطابع التقليد فانتشرت في الأدب وبدت وكأنها أمر بديهي لا يحتاج إلى برهان.

ولقد تحلى ماركس ببسالة عظيمة وعبقرية فذة حينما أخذ على عاتقه التشكيك بتلك الفكرة، فقد بين ماركس لأول مرة في التاريخ أن الإنسان

بحاجة إلى الطعام والشراب والمسكن قبل أن يشرع في التفكير وممارسة العلم والفلسفة والسياسة والدين، بعبارة أخرى ينبغي للإنسان أن يلبي حاجاته المادية في بادئ الأمر، وكانت هذه العبارة رغم بساطتها تعني ظهور الفهم المادي للتاريخ فهي عبارة عميقة كل العمق من حيث مضمونها، فإذا كان على الإنسان أن يلبي حاجاته المادية لكي تتهيأ له إمكانية التفكير فذلك يعني أن أساس التاريخ هو إنتاج تلك الأشياء التي يلبي الناس بواسطتها حاجاتهم المادية أي إنتاج الطعام والملابس وبناء المساكن... إلخ، وذلك يعني أن أساس التاريخ هو إنتاج الخيرات المادية.

ويتبع ذلك استنتاج آخر فإذا كان إنتاج الخيرات المادية يشكل أساس التطور التاريخي فذلك يعني أن الدور الحاسم في التاريخ يلعبه الناس الذين ينتجون تلك الخيرات، أي جماهير الشغيلة على حد تعبير الماركسيين.

ويتضح من خلال هذا أهمية الانقلاب الذي أحدثه ماركس في الآراء السابقة التي كانت تفسر التاريخ بدراسة الدوافع الفكرية للنشاط البشري رافضين عادة الملابسات الاقتصادية باعتبارها شيئًا ثانويًا لا شأن له بالنسبة للتاريخ، كان جميع المفكرين قبل ماركس يحصرون التاريخ كله في نشاط الأفراد[1] ولا يعالجون أعمال الجماهير، فلم يكونوا يعتبرون الشعب خالق التاريخ بل يرون أن التاريخ من صنع الأبطال المتعالين على الجموع.

ولقد بين الفهم المادي للتاريخ ذلك الفهم الذي صاغه ماركس وانجلز الدور الفعلي للشعب كخالق للتاريخ وصانع لجميع الخيرات المادية والروحية التي يتمتع بها المجتمع.

---

(1) إن هذا الادعاء المعمم باطل يدل على نقص قراءات هؤلاء الماركسيين لأن التاريخ من صنع أفراد هذه نظرية تبناها كارلايل وبعض أنصاره فقط، أما وجهة النظر الغالبة فتقول إن التاريخ من صنع الحضارة والحضارة لا تعتمد على فرد بل تعتمد على فكر الشعب وثقافته أمثال ڤولتير ومونتسيكو ومن قبلهم كان مؤرخو العصور الوسطى الإسلامية.

فقد برهن ماركس، كما يقول لينين[1] أولاً: إن الإنتاج المادي وليس الأفكار هو الذي يشكل أساس التاريخ، وثانيًا: أن التاريخ لا يصنعه الأبطال والقادة العسكريون بل الجماهير الشعبية الواسعة وفي مقدمتها الشغيلة، وقد تفادي ماركس بهذا العيبين الرئيسيين في النظريات التاريخية السابقة.

(ب) التاريخ عملية موضوعية

كان الفهم المادي للتاريخ وتطبيق معيار التكرار[2] على الحياة الاجتماعية قد هيأ لماركس وانجلز إمكانية اكتشاف قوانين التطور الاجتماعي وتفهم تاريخ البشرية ليس باعتباره نتيجة لإرادة أناس معينين وليس باعتباره حاصلًا لنشاط إلهي بل كعملية طبيعية موضوعية تجري مثلما تتطور الطبيعة بغض النظر عن إرادة البشر.

وأثبت ماركس وانجلز من خلال ذلك أن المجتمع يتطور من الأشكال الأوطأ إلى الأشكال الأرقى عبر التناقضات وعبر صراع الطبقات نحو المجتمع الشيوعي اللاطبقي، وأن الشيوعية ليست بدعة من قبل أناس طيبين حالمين بل هي نتيجة للتطور الاجتماعي وضرورة من ضروراته واكتشفا أيضًا أن الطبقة العاملة هي تلك القوة التي يتعين عليها أن تحطم الرأسمالية وتبني المجتمع الشيوعي، واستندًا إلى مفعول القوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي كبرهان على ذلك.

ولقد واجهت هذه النظرية انتقادات عديدة من الفلاسفة الرأسماليين الليبراليين، وجمع الماركسيون هذه الانتقادات وأخذوا يردون عليها وواضح هذا من قولهم:

---

(1) راجع: لينين، المؤلفات الكاملة، المجلد 26 ص 57.

(2) هو معيار علمي شامل وهو معيار يمثل بالنسبة للماركسية ركيزة أساسية لأنه لا يمكن بدونه اكتشاف قوانين تطور المجتمع لأن هذه الظروف المتكررة موجودة في جميع المجتمعات على الرغم من اختلاف بعض ظواهرها من بلد إلى بلد.

وقد حاول بعض الفلاسفة البرجوازيين أن يدحضوا في المقام الأول واقع وجود القوانين الاجتماعية ولهذا الغرض طرحوا النظرية القائلة بعدم وجود التكرار في المجتمع خلافًا للطبيعة وذلك لأن كل ظاهرة فريدة خاصة لا تتكرر، فكل ظاهرة اجتماعية إذا تناولناها بكامل سماتها إنما هي ظاهرة فريدة، فلنأخذ مثلًا الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر والثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر، فالثورة الفرنسية مرتبطة باحتلال الباستيل وإعدام الملك والملكة على المقصلة وبأسماء روبسبير ودانتون ومارات وبشوارع باريس الغاصة بالشعب الثائر وبأغاني الباريسيين المرحة، أما الثورة الإنجليزية فتتميز بقطع رقبة الملك بالفأس وإقامة دكتاتورية كرمويل لأربعين عامًا ثم انتهى كل ذلك بالمساومة بين البرجوازية وطبقة النبلاء عاد بموجبها الملك للعرش.

وهاتان حالتان غير متشابهتين على ما يبدو، فالبلدان غير متشابهين وشعباهما غير متشابهين من حيث العادات والطباع، ولكن الأمر الجوهري في هذين الحادثين ليس هو مظاهر حدوثهما بل هو مضمونهما. فقد كان المضمون الرئيسي للثورة الإنجليزية هو تصفية النظام الإقطاعي القديم وإقامة نظام اجتماعي جديد هو نظام الرأسمالية وكان مضمون الثورة الفرنسية هو الشيء ذاته وهكذا يوجد شيء مشترك بين هذين الحادثين ويوجد فيهما تكرار وهذا الشيء المكرر هو الشيء الجوهري أما الأمور غير المكررة فهي عادة الجوانب غير الجوهرية بالنسبة لسير التاريخ، وبما أن الظواهر الاجتماعية كما رأينا تنطوي على التكرار فذلك يعني أن قوانين الحياة الاجتماعية والتاريخ البشري موجودة أيضًا.

وهذه القوانين سارية المفعول مثلها مثل قوانين الطبيعة، غير أن مشاركة الناس ليست لازمة بالنسبة لسريان مفعول قوانين الطبيعة، أما قوانين التطور الاجتماعي فحالها يختلف عن ذلك فمع أنها سارية المفعول بغض النظر عن

إرادة الناس ووعيهم إلا أنها تتحقق دومًا عبر نشاط الناس، ولذلك فالتاريخ كله ما هو إلا حاصل للنشاط البشري والناس يصنعون التاريخ ولكن ليس على هواهم وليس حسب إرادتهم بل طبقًا للملابسات الموضوعية التي يتواجد فيها كل جيل يجتاز الحياة، وهكذا فإن النشاط البشري يندرج لدى ماركس في مجمل الظروف اللازمة لسريان مفعول قوانين التاريخ، زد على ذلك أن النشاط البشري هو النشاط الرئيسي لمفعول هذه القوانين.

ولقد علق شتاملر وهو من أوائل نقاد الماركسية على ذلك قائلًا: إذا كان كسوف الشمس لابد وأن يجري بحكم مفعول قوانين الطبيعة فليس هناك من تراوده فكرة تنظيم حزب لمساعدة كسوف الشمس، وما الداعي لتنظيم «حزب لمساعدة الثورة» إذا كنا نعتقد أن الثورة البروليتارية هي نتيجة لمفعول قوانين التاريخ الموضوعية، فكسوف الشمس يحل بدون مساهمة الناس وبالتالي فالثورة إذا كانت حتمية فستقوم بدون مساهمتهم، ولقد رد الماركسيون بقولهم إن كسوف الشمس يحل فعلًا بدون مساهمة البشر، هذا قول صائب، فالنشاط البشري لا يدخل ضمن الشروط المؤدية إلى حدوث الكسوف ولذلك فإن فكرة تنظيم «حزب لمساعدة كسوف الشمس» لا يمكن أن تظهر كما كتب بليخانوف إلا في دار المجانين.

بيد أن حال الثورة يختلف عن ذلك تمامًا إذ إن الناس هم الذين يقومون بها، وهي لا يمكن أن تتحقق بدونهم فإن نشاط الناس هو الشرط الرئيسي في مجمل الشروط التي لا تقوم الثورة بدونها، ولذلك فإن تنظيم وتأسيس الحزب الذي يعد الجماهير بوعي وتنسيق لإعلان الثورة إنما هو أمر ضروري لا مفر منه.

(جـ) الضرورة التاريخية والنشاط البشري

يتبادر إلى الذهن سؤال مهم هو: إذا كانت قوانين التطور الاجتماعي

موضوعية ولكنها تتحقق عبر نشاط البشر، فما هو دور البشر في العملية التاريخية؟ أو ليس البشر عبيدًا للضرورة الموضوعية؟ وهل بوسع الإنسان أن يكون حرًا؟ والمقصود هنا طبعًا ليس الحرية السياسية وليس ما يسمى بالحريات المدنية بل الحرية بمعنى العلاقة بين الإنسان وبين قوانين التاريخ الموضوعية، وكان أبرز مفكري الماضي ـ والقول لا يزال للماركسيين ـ غالبًا ما يعنون بالتفكير في حل هذه المسألة.

وكان الكثيرون منهم يعتقدون أن إرادة الإنسان قادرة على خلق التاريخ، ورأت الماركسية أن وجهة النظر هذه باطلة لأن التاريخ يتطور طبقًا للقوانين الموضوعية، وكان هناك مفكرون يرون أن الإنسان عاجز أمام الضرورة التاريخية وأنه عبد لها، ولكن هل صحيح أنه لا يتوقف على الإنسان أي شيء؟ لقد استطاع الفيلسوف الهولندي المادي اسبينوزا أن يفهم لأول مرة العلاقة بين الحرية والضرورة وكان هيجل هو الذي قدم صياغة عميقة لتلك العلاقة على النحو التالي: الحرية هي الضرورة المعروفة إلا أن هذا التعريف الذي يحصر الحرية في إطار المعرفة، لا يمكن أن يرضي الإنسان المتمسك بالفهم المادي للتاريخ.

وكان ماركس المنطلق من مواقف مغايرة لهيجل أول من عارضه قائلًا: إن الحرية التي تهمنا هي مسألة حرية النشاط البشري وحرية الإنسان في التطبيق العملي، فبديهي أن معرفة الضرورة أمر لازم للإنسان من أجل أن يكون حرًا، فالضرورة عمياء إذا لم تكن غير مدركة والإنسان في هذه الحالة يكون عبدًا لها. ولكن الإنسان لا يكون حرًا إذا عرف الضرورة وحدها فإن معرفة الضرورة ما هي إلا الشرط الأول للحرية التطبيقية، وشرطها الآخر هو تحويل المعرفة إلى أفعال وتحويل الضرورة المعروفة إلى واقع عملي.

فإذا عرف العمال الضرورة التاريخية لفناء الرأسمالية وبناء الشيوعية سيعملون بنشاط طبقًا لهذه المعرفة، وبالتالي فإن الرأسمالية ستهلك حتمًا

وسيحل محلها المجتمع الشيوعي، ولذلك تقدم الماركسية التعريف التالي للحرية «الحرية تكمن في السيادة على أنفسنا وعلى الطبيعة الخارجية، تلك السيادة المستندة إلى معرفة ضرورات الطبيعة»[1].

وهكذا نرى أن فكرة هيجل يحولها ماركس تحويلًا جذريًا. فنحلل التعريف الماركسي الذي وضعه انجلز للحرية. إن كلمة السيادة لا يجوز أن تفهم بمعنى تعسف الإنسان ضد العالم الخارجي، فالمقصود هنا هو أنه إذا كانت الضرورة غير معروفة فالإنسان يظل عبدًا لها وإذا كانت معروفة فهو سيدها فالحرية لا تعني القضاء على الضرورة الموضوعية، فهذه الضرورة لا يمكن أن تغني، وإذا عرف الإنسان الضرورة فإنها لن تبقى موجودة بالنسبة له بشكل شيء خارجي، بل تتحول إلى مضمون داخلي لمعتقداته، وفي مثل هذه الحالة يتصرف الإنسان بحرية أي طبقًا لمعتقداته ويصبح في الوقت ذاته أداة للضرورة التاريخية، فحتى الثوري المقيد بالأغلال والمقاد تحت الحراسة إلى الأشغال الشاقة يعتبر حرًا بالنسبة للضرورة التاريخية في حين أن حراس المسلحين عبيد لهذه الضرورة.

وهكذا يصبح الإنسان حرًا في الواقع العملي إذا عرف الضرورة التاريخية وتعلم العمل «بمعرفة للأمور» على حد تعبير انجلز.

إن التاريخ إذن في نظر الماركسية يتطور وفقًا لقوانين التطور الاجتماعي ولكن طرقه ليست جبرية وتحل مسألة اختبار تلك الطرق بصراع القوى الاجتماعية الذي كأنما ينجم عنه اختيار إحدى صيغ التطور التاريخي المحتمل، وبديهي أن بالإمكان تحقق انتصارات مؤقتة للرجعية وهزائم مؤقتة لقوى التقدم[2]، إلا أن قوى التقدم تشق طريقها في آخر المطاف،

(1) راجع: ماركس وانجلز، المؤلفات الكاملة، المجلد العشرون، ص 116 وما بعدها.

(2) هذا يتعلق باعتقاد الماركسية أن قوى البروليتاريا لابد أن تنتصر في النهاية، وهذا اعتقاد

وهذا ما حدث مثلًا في المجر الشعبية بعد الحرب العالمية الثانية ففي هذا المثال تجلت الضرورة التاريخية النهائية التي لا مرد لها.

(د) تأثير الظروف البيئية المادية على التطور التاريخي

يتطور تاريخ كل شعب في محيط مكاني معين وفي ظروف طبيعية معينة؛ فإن هذه الظروف أو البيئة الجغرافية يمكن أن تكون متباينة، فالمكان الذي يقطنه الشعب يمكن أن يكون مكسوًا بالجبال أو الغابات ويمكن أن يكون صحراءً أو أرضًا خصبة، ويمكن أن يقع في مختلف المناطق المناخية في أقصى الشمال البارد أو في الجنوب الحار.

فالظروف الطبيعية الملائمة يمكن أن تعجل في تطور المجتمع بينما تؤدي الظروف غير الملائمة إلى بطء التطور، ولإيضاح هذا الدور الذي تلعبه الظروف الطبيعية في حياة المجتمع ينبغي تقسيم هذه الظروف إلى مجموعتين من الظواهر: الغنى الطبيعي بتوفر وسائل العيش والغنى الطبيعي بتوفر مصادر وسائل العمل، وتضم المجموعة الأولى من الظواهر وجود أو انعدام النباتات البرية الصالحة للأكل وكذلك الطيور والحيوانات في الغابات والأسماك في الأنهار.

وفي المراحل الأولى من تطور المجتمع حيث كان إنتاج الخيرات المادية بدائيًا جدًّا كان تأثير وسائل العيش الطبيعية على حياة المجتمع كبيرًا جدًّا، وفي الوقت نفسه لم يكن لغنى مصادر وسائل العمل أن يلعب أي دور في تطور المجتمع، أما الآن فإن المصادر الطبيعية لوسائل العمل تلعب الدور الحاسم في حياة المجتمع. إلا أن تأثير البيئة الجغرافية على

غريب، والأغرب منه أنها تصف نفسها فقط بالتقدمية، وهذه صفة وصفت بها كل فلسفة جديدة، فهي فلسفة على طريق التقدم، فمعايير التقدم تقصره الماركسية على نفسها كما قصرت على نفسها أيضًا صفة الفلسفة العلمية في حين أن كل فلسفات العصر توصف بأنها أيضًا فلسفات علمية.

حياة المجتمع لا ينحصر فقط في الغنى الطبيعي بتوفر وسائل العمل، فإن دورًا كبيرًا كانت ولا تزال تلعبه في حياة الشعوب ظروف أخرى مثل المناخ والأماكن الوعرة أو الموقف الجزائري مما يخلق صعوبات في الاتصال مع الشعوب الأخرى.

فهل يعني ذلك أن البيئة الجغرافية تحدد التطور التاريخي كما كان يعتقد بعض مفكري الماضي؟ ترى الماركسية أن البيئة الجغرافية لا يمكن أن تكون الشرط الحاسم لتطور المجتمع لأنها عامل ثابت نسبيًا طوال السنين في حين أن التغيرات الاجتماعية تجري في فترات زمنية أقصر كثيرًا فالظروف الطبيعية في فرنسا مثلًا لم يطرأ عليها تغير كبير طوال السنين في حين جرت تغيرات هائلة في الحياة الاجتماعية، ويصدق هذا على تاريخ أي بلد آخر.

في فجر المجتمع البشري عندما كانت القوى المنتجة لا تزال ضئيلة، كانت الطبيعة هي المسيطرة على الإنسان وكان هذا الإنسان المفتقر إلى المعارف وإلى وسائل الدفاع ضد الكوارث الطبيعية عبدًا للطبيعة، وواضح أن تأثير البيئة الطبيعية على تطور المجتمع البشري في تلك الظروف كان أكبر منه في مراحل تاريخ البشرية التالية، وبتطور المجتمع البشري وارتفاع مستوى القوى المنتجة وبفضل غنى المعارف صار الإنسان يفلت بصورة متزايدة من التبعية العبودية لقوى الطبيعة العاتية، وبالتالي فإن الماركسية ترى أن دور البيئة الجغرافية يتضائل تدريجيًا بقدر تحقق التقدم العلمي التكنيكي.

زد على ذلك أن الإنسان حصل باستخدام نتائج التقدم العلمي على إمكانية التأثير على البيئة الطبيعية بمقادير متزايدة، وعلى أي حال فمهما كانت نجاحات التقدم عظيمة فإن تأثير الظروف الطبيعية على حياة المجتمع مهما كان متطورًا فإنه يتواجد في بيئة جغرافية ملموسة وفي مجموعة معينة من الظروف الطبيعية التي تؤثر وستؤثر على حياة المجتمع.

ومن ناحية أخرى فإن البيئة الجغرافية وكذلك زيادة السكان ليسا هما السببين الحاسمين اللذين يتوقف عليهما طابع المجتمع وتطوره والانتقال من نظام اجتماعي معين إلى نظام آخر، وهما لا يمكن أن يكونا السببين الحاسمين في ذلك، وكل ما في وسعهما إما أن يساعدا أو يعرقلا التطور الاجتماعي، ثم أنهما في آخر المطاف ـ في نظر الماركسية ـ يتوقفان على أسلوب إنتاج الخيرات المادية، على النظام الاجتماعي الاقتصادي السائد في المجتمع، إن الإنتاج المادي هو أساس العملية التاريخية وقوتها الحاسمة.

3 ـ وقفة نقدية من فلسفة التاريخ الماركسية

(أ) لقد انطلق ماركس وأتباعه من موقف هيجل وظنوا أن كل فلسفتهم في التاريخ تعارض فلسفة هيجل ونظرته العقلية إلى التاريخ، والحق أنهم ـ رغم ادعاء التحرر من آرائه ـ لم يفلتوا من قبضة هيجل، فنظرية ماركس في التاريخ تنطوي على نفس مواطن القوة والضعف التي وجدناها لدى هيجل، إذ تتجلى قوتها في أنها تنفذ إلى ما وراء الحقائق لتمسك بالارتباط المنطقي الذي تستند إليه الأفكار المجردة، أما ضعفها فيتجلى في اختيارها ناحية واحدة من نواحي الحياة الإنسانية (هي الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس) كما لو كانت هذه وحدها هي مظهر العقلية الإنسانية، ولقد حذا ماركس حذو هيجل في الإصرار على أن تاريخ البشرية ليس أنواعًا من التاريخ تسير جنبًا إلى جنب وتختلف بعضها عن البعض كالتاريخ الاقتصادي والسياسي والفني والديني وهكذا وإنما هو تاريخ واحد.

وحذا حذو هيجل كذلك حينما اعتبر أن هذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة «العضوية» التي نستطيع أن نتبين في مراحلها التطورية

سريان كل خيط من الخيوط على حدة، والعلاقة الوثيقة التي تربط بينه وبين الخيوط الأخرى، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك (وهو خيط التاريخ السياسي عند هيجل، والتاريخ الاقتصادي عند ماركس) في حين لا نجد للعوامل الأخرى كيانًا مستمرًا يبقى على وحدتها، لأنها كما يقول ماركس في كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون تعبيرًا عن حقيقة اقتصادية جوهرية[1].

(ب) ادعى ماركس أنه قد قلب الجدل الهيجلي رأسًا على عقب، فبعد أن كان الجدل لدى هيجل كإنسان يقف على رأسه، أصلحه ماركس وجعله يقف على قدميه، ولكن كولنجوود استطاع أن يكشف زيف هذا الزعم، فهو يقول بعبارة مهذبة إن ماركس لم يقصد القول السابق بالتحديد لأن الجدل عند هيجل يبدأ بالفكر ثم ينتقل إلى الطبيعة وينتهي بالعقل وماركس لم يعكس هذا الوضع كما ادعى فهو قد أشار إلى الحدين الأول والثاني (الفكر والطبيعة) فقط لا الثالث، وقد يكون قصد ماركس إذن أن منطق هيجل في الجدل ابتدأ بالفكر وانتقل إلى الطبيعة أما منطقة الجدلي فقد ابتدأ بالطبيعة وانتقل إلى الفكر.

ويضيف كولنجوود أن ماركس لم يكن قطبًا من أقطاب الجهل بالفلسفة ولم يفترض برهة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة في نظر هيجل تعني أن هيجل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل، لقد كان يعرف أن هيجل لا يختلف عنه في النظر إلى العقل على أنه من إنتاج الطبيعة (إنتاجًا يُسند في الأصل إلى منطق الجدل)، وكان على

(1) انظر: كولنجوود، فكرة التاريخ، الترجمة العربية، ص 225.

بينة من أن كلمة (الفكر) بالمعنى الذي قصده هيجل حين عرف المنطق بأنه «علم التفكير» لا تنصرف إلى الشخص الذي يفكر وإنما تنصرف إلى الموضوع الذي ينصب عليه التفكير، ولقد كان هيجل هو الذي حذرنا من أننا لا ينبغي أن نعتقد أن الأفكار لا وجود لها إلا في عقول الناس، إذ لو صدق هذا لكانت هذه هي «المثالية الذاتية» وهي المذهب الذي يمقته هيجل، وإنما نبتت هذه الأفكار في رؤوس الناس لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير، ولو أن «الأفكار» لم تكن مستقلة عن أناس يفكرون فيها، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعي كذلك، لأن هذه «الأفكار» كانت هي الإطار المنطقي الذي يستطيع وحده أن يحتوي على عالم يضم الطبيعة والبشر، عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء.

وهذه الأفكار لم تعط الطبيعة إطارها فحسب، بل صنعت للتاريخ إطاره كذلك، والتاريخ بوصفه الأعمال التي كانت تعبيرًا عن تفكير الإنسان، كانت خطوطه العريضة التي تنظم هيكله قد رسمت له مقدمًا بفعل الظروف التي تتيح للنشاط الفكري أي للعقل وحده أن يعيش، من هذه الظروف هذان الاعتباران المهمان: أولهما أن العقل لابد له من كون مادي ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم، وثانيهما أنه لابد أن ينشط عن طريق إدراك القوانين الجبرية التي تتحكم في الكون المادي (الطبيعة) لذلك نجد أن النشاط التاريخي للإنسان بوصفه نشاطًا حادثًا أو يحدث ومستمر الحدوث لابد أن يحدث أو يستمر في بيئة طبيعية، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر، ولكن معنى هذا النشاط ـ ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات، وما يفعله البشر بالذات كأن يكون مظهرًا لهذا التفكير ـ أمر لا تقرره

الطبيعة أو تتحكم فيه وإنما تقرره «الأفكار»، وهي القوانين الجبرية التي يعرض لدراستها علم المنطق، ومن ثم نجد المنطق هو مفتاح التاريخ بمعنى أن تفكير البشر وأعمالهم بالصورة التي يدرسها التاريخ تتبع صورة معينة هي نموذج ملون من تلك الصورة التي كان قد خططها المنطق.

تلك كانت علاقة الجدل بالتاريخ لدى هيجل وواضح أنه كان مهتمًا ببيان كيف أن المنطق بقوانينه يجب عليه تكييف الصورة التي تنظم نشاط التاريخ. وعلى الطبيعة أن تحدد وحدها البيئة التي ينشط فيها، أما في نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئًا أكبر من البيئة التي ينشط فيها التاريخ لأنها كانت هي الأصل الذي اشتقت منه صورته، لقد اعتقد ماركس أنه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ (أو تكييف الأحداث التاريخية) استنادًا إلى المنطق على نسق الصورة المشهورة التي رسمها هيجل للمراحل الثلاثة للحرية: «الذي نجده في الشرق هو أن شخصًا واحدًا هو الحر، وفي العالم الإغريقي الروماني بعض الأحرار، أما في العالم الحديث فالكل أحرار»، وكان الأجدى هو رسم الأوضاع نقلًا عن عالم الطبيعة ـ كما فعل هو ـ في صورة لا تقل في شهرتها عن الصورة التي رسمها هيجل وهي «الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية» وحيث نجد أن معاني الألفاظ لم تأت اشتقاقًا من «الأفكار» ولكن من الحقائق الطبيعية[1].

(جـ) أن الماركسيين يعتقدون بالتطور الاجتماعي من الأشكال الواطئة إلى أشكال أرقى ونحن لا نرفض هذا وإنما نتساءل: لماذا اعتقدوا أن هذا الشكل الأرقى لابد وحتمًا أن يكون في سيادة البروليتاريا ثم الشيوعية الكاملة؟

(1) نفس المرجع السابق، ص 226 ـ 228.

إن هذا الاعتقاد يبين مدى ما في الماركسية من رجعية وجمود في نفس الوقت، إن البشرية قد عانت الكثير حتى وصلت إلى تكوين الدولة والتنظيمات التي تحافظ على حقوق الأفراد وممتلكاتهم. وتأتي الماركسية لتحاول الرجوع بنا إلى عصر الشيوعية البدائية نعم! الشيوعية البدائية لأنه لا يمكن تصور مجتمع في شيوعية كاملة فلقد كانت أولى مراحل البشرية هي الشيوعية وثبت منها أنه لا يمكن في ظلها أن يحيا الإنسان مطمئنًا لأن الاطماع وغريزة التوسع والامتلاك تتغلب على الأفراد فيتنازعون، وهذه طبيعة البشر، فكيف تتصور الماركسية أن حتمية التاريخ تسير إلى أسمى وأرقى تطور إلى الشيوعية الكاملة. هكذا بكل بساطة تحلم الماركسية بأن البشرية ستعود مع الفارق إلى بدايتها، ومن ناحية أخرى فلماذا لم تتصور الماركسية مثلًا أن يتطور المجتمع بقوانين جبرية إلى سيادة طبقة مثقفة لا مصالح لها (طبقة خيرة تسعى للصالح العام وفي نفس الوقت مستنيرة) فتعطي للناس حقوقها وتصلح من شأن الطبقة البروليتارية وتساويها بباقي الطبقات في الحقوق والواجبات، فيعيش المجتمع في سلام بدلًا من الصراع الطبقي ثم سيادة الطبقة البروليتارية بعد سيلان دماء الرأسماليين لتحكم بالحديد والنار وتكبت لدى الناس دوافع الحرية والحياة السعيدة في ظل ملكية عادلة ومصالح مشتركة.

إن الماركسية في هذا التصوير الخيالي لانتقال المجتمع إلى الشيوعية الكاملة قد فاقت تصورات الفلاسفة المثاليين[1] بالرغم من

(1) ولقد صدق هنري أيكن حينما وصف فلسفة التاريخ عند ماركس بأنها تعتمد على ميتافيزيقا غير روحية. انظر: هنري أيكن، عصر الأيدلوجيا، ترجمة محيي الدين صابر، المنشور بدمشق عن وزارة الثقافة 1971م، ص 231.

إمكانيات التطبيق التي صاغتها في طياتها، وهي إن كانت هي الفلسفة الرسمية لثلث العالم فإنها بعد سنوات ستفقد دعامتها الأساسية حينما تفشل المجتمعات التي تعيش الآن مرحلتها الأولى ـ وأعني بها مرحلة سيادة البروليتاريا ـ في الانتقال من هذه المرحلة إلى مرحلة الشيوعية، وذلك لسبب بسيط هو أن الانتقال إلى مرحلة الشيوعية الكاملة لن يتم إلا بعد أن تتحول كل دول العالم إلى دول تحكمها البروليتاريا وتطبق الاشتراكية، وهذا حسب واقع الأمور وحسب ما تؤمن به شعوب العالم من ديانات وأفكار وما يعيشون عليه من غرائز وما لهم من حاجات، شيء مستحيل التصور فضلًا عن أنه مستحيل الوقوع.

(د) حينما رد ممثلو الفلسفة الماركسية على نقادهم الذين وصفوهم بالبرجوازيين قالوا إن الإنسان الذي يعيش في مجتمع طبقي لا يستطيع أن يعلوا على المصالح الطبقية فليس في المجتمع الطبقي أناس خارج الطبقات إذ لا يمكن للمرء أن يتحرر من المجتمع بل هو يكون حرًا في نظرهم حين يعبر عن مصالح طبقية.

ونحن نؤيديهم إلى حد ما إلى هذا الحد لكن ما يقولونه بعد ذلك يعد فرضية أو مسلمة لا يقوم عليها برهان، وهم في فكرهم لا يؤمنون بمسلمات وإنما يبدأون من الواقع، وهذه الفرضية أن المفكر العظيم ـ في نظرهم ـ هو الذي يعبر عن مصالح الطبقة البروليتارية ويتمشى مع تطور التاريخ الحتمي إلى سيادة تلك الطبقة، وهذه فرضية غير قابلة للبرهنة لأنه يقابلها غيرها دائمًا، فهي لا تصلح أن تكون بمثابة القانون العلمي الثابت كما يعتقدون فيها، إن هذه المسألة مسألة نسبية فليس من الضروري دائمًا أن يكون المعبر عن الطبقة البروليتارية هو المفكر الحر حقيقة والعظيم بحق في هذه الآونة، لأنه قد يأتي من يقول إن من يعبر عن مصالح الفرد وضياع حقوقه

في المجتمعات الاشتراكية الآن وضرورة أن يعيش هذا الفرد شاعرًا بآدميته وحريته تجاه الحزب وعقيدته وفكره، هو المفكر الحر حقيقة.

والأخير من زاوية منطقية (وواقعية في نفس الوقت) أصدق لأننا لم نعهد في تاريخ الفكر أن يكون المعبر عن مصالح طبقة معينة وسيادتها على كل الطبقات، موصوفًا بأنه مفكر حر، فالحرية في أوضح وأجلى معانيها حرية الفرد تجاه كل أشكال التعسف والضغط.

ولقد صدق المفكر الروسي ميخائيل باكونين وكان معاصرًا لماركس حينما كتب يقول: إن ماركس أعوزته «غريزة الحرية» وكان من أخمص قدميه إلى قمة رأسه ممن يؤمنون بالاستبداد[1].

ثانيًا: التفسير البيولوجي للتاريخ عند اشبنجلر

تمهيد

يعد اشبنجلر (1880 ـ 1936م) الفيلسوف الألماني من الفلاسفة القلائل ذوي النظرة الأصلية إلى التاريخ، فلم يكن هذا الفيلسوف ناقلًا عن غيره أو متأثرًا بأحد سوى جوته ونيتشه حينما أعلن رأيه في التاريخ والحضارة بل كان في كل ما قاله مبتكرًا في تحليلاته، ولهذا كان له تأثير بالغ على من أتوا بعده من فلاسفة التاريخ وخاصة أرنولد توينبي.

(1) لقد عاش باكونين من 1814 ـ 1876، وقد حالف ماركس بعض الوقت في الجهود الهادفة إلى إثارة ثورة اجتماعية بين الجماهير في كتابه «الله والدولة» ولكنه عاد وشعر أن موقفه مخالف لموقف ماركس إذ كانت حياة باكونين وفكره مليئان بالعواطف المشبوبة لمثله الأعلى «الحرية»، ولقد راعه أن ماركس كان يهدف إلى الاستبداد لا إلى الحرية فأعلن معارضته له (أقرأ ما كتبه عن ذلك: ويدجري، نفس الكتاب السابق، الترجمة العربية ص 189).

ولقد فعلت انتقاداته المختلفة للنظريات الأخرى في التاريخ فعلها في تقويض تلك النظريات، وقد استفاد اشبنجلر من إطلاعه الواسع في التاريخ ومن تخصصه في العلوم الطبيعية والرياضية في تفسيره للحضارة تفسيرًا بيولوجيًا.

1 ـ مقولة المصير والكشف عن أخطاء نظرية التقدم

إذا كان العلم الطبيعي يقوم على مقولة العلية فإن التاريخ في نظر اشبنجلر لا يجب أن يقوم عليها لأنها تفيد الضرورة وتلحق التاريخ بالعلوم الطبيعية، وإنما يستبدل بها مقولة المصير، ولا يعني اشبنجلر بالمصير ما كان يفهمه به فلاسفة اليونان والتراجيديا اليونانية من أنها مفهوم مرادف للجبر أو القوة الخارجية التي تحدد سلوك الإنسان، وإنما يعني اشبنجلر بالمصير شعور الإنسان بذاته إزاء قوة إنسانية أخرى تتحداه وتجعل وجوده في خطر، وحينئذ تنبثق طاقات الإنسان الكامنة من أجل تأكيد الوجود.

وتقتضي فكرة المصير عاملين، وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل ثم وجود أحداث تاريخية بينها وبين الذات علاقة تحدي في أغلب الأحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات، وليس كل حدث يمس المصير فهناك أحداث كثيرة في حياة الفرد لا تمس إلا القشرة السطحية لحياته، وإنما لابد أن ينفذ الحدث إلى المركز الباطن الذي يشكل جوهر الذات حينئذ تكشف الروح عن جزعها إزاء ما يهدد شخصيتها، جزع مصدره الجهل بالمصير لأن أخص خصائص الزمان استحالة الإعادة، وما يستحيل عودته يولد في النفس الجزع.

والمصير بهذا المعنى مختلف عن العلية بما في ذلك العلة الغائية لأن العلية أشبه بقانون مجرد يمكن تفسيره بالعقل ويعبر عن التجربة العلمية الآلية. أما المصير فيعبر عن جزع الروح لما يهدد جوهرها أو كيانها وتفاعلها

من أجل إثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة ولا يمكن إدراك فكرة المصير إلا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم[1].

ولا يعبر عن سياق التاريخ في نظر اشبنجلر غير المصير، وقد رفض على أساس ذلك نظرية التقدم لأنها في نظره قد أخطأت في فهم مسار التاريخ إذ تصورته تقدمًا مطردًا للعقل البشري إلى ما لا نهاية بينما التاريخ مسار لعدد كبير من الحضارات يسري عليها ما يسري على الكائنات العضوية تنبت وتنضح وتذبل وتفنى[2].

ولقد ارتبط بنظرية التقدم وهم حينما اتخذ الأوربي من خلالها حضارته مركزًا يدور حوله التاريخ فقسم التاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، وهذا وهم كاذب أو غرور زائف دفعه إلى أن يضغط تاريخًا كتاريخ مصر الذي امتد إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة في عدة صفحات بينما انتفخ تاريخ كتاريخ نابليون الذي لم يمتد لأكثر من عشر سنوات ليشمل مجلدات، وإذا كان لا يحق لمؤرخ صيني أن يكتب تاريخا للعالم يتجاهل فيه عصر النهضة أو الحملات الصليبية فكذلك ليس من حق المؤرخ الأوربي أن يتخذ من حضارته محورًا يدور حوله التاريخ لأن تاريخ العالم يشمل ثماني حضارات رئيسية هي المصرية والهندية والصينية والكلاسيكية (اليونانية والرومانية) والإسلامية والغربية التي سيستمر وجودها حتى 2400 كما يحددها اشبنجلر، وكل حضارة منها قد اتخذت دورة نمو ثم شباب ثم شيخوخة أعقبها فناء، أما تصور سياق التاريخ على أنه تقدم الإنسانية كما عبر عن ذلك

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، اشبنجلر، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية الطبعة الثانية 1940م، ص 41 وما بعدها.

وانظر أيضًا: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 243.

(2) انظر: عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 67، 69.

ڤولتير[1] أو نحو سلام دائم كما توقع كانط أو حرية الروح كما تصور هيجل في الديالكتيك، أو نحو المجتمع اللاطبقي وفقًا لنظرية ماركس فذلك كله مالا تعبر عنه دورة حياة كل حضارة من الحضارات.

2 ـ الحضارة ككائن عضوي

أحدث اشبنجلر ثورة أشبه بالثورة الكوبرنيكية في التاريخ حين صحح ذلك الوهم الكبير الذي كان يعيشه الأوربي وهو يظن أن حضارته هي مركز الحضارات كما كان يتوهم قبل كوبرنيكوس أن الأرض هي مركز الكون وهي ثابتة وتدور حولها جميع الكواكب، فكان المؤرخ الأوربي يتصور أوربا الغربية قطبًا ثابتًا للحضارات لأنه يعيش فوقها، والثورة الكوبرنيكية التي أحدثها اشبنجلر في النظر إلى التاريخ أنه نظر إليه لا على أنه مركزه الحضارة الأوربية وتدور حولها الحضارات الأخرى بل نظر إليه على أنه مكون من حضارات ربما كانت بعضها تفوق الحضارة الأوربية من حيث عدد الشعوب المنتمية إليها ومن حيث قوتها الروحية وهذا يتضح لو أن كل حضارة درست كوحدة منفصلة.

فالتاريخ إذن في نظر اشبنجلر مكون من كائنات عضوية حية هي الحضارات وكل حضارة منها تشبه الكائن الحي العضوي تمام الشبه، فتاريخ كل حضارة كتاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجر سواء بسواء، والتاريخ العام هو ترجمة حياة هذه الحضارات، فإذا كان سياق الحياة واحدًا بين الأفراد التي تدخل تحت نوع واحد، فللحضارات جميعًا سياق واحد تسير عليه.

ويصف اشبنجلر سياق كل حضارة فيقول: تولد الحضارة في اللحظة التي فيها تستيقظ روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والبقاء من

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي: نفس المرجع السابق، ص 67 ـ 69.

اللامحدود والفناء، وهي تنمو في تربة بيئة يمكن تحديدها تظل مرتبطة بها ارتباط النبتة بالأرض التي تنمو فيها، وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانيات على هيئة شعوب ولغات ومذاهب دينية وفنون ودول وعلوم ومن ثم تعود إلى الحالة الروحية الأولية[1].

فكأن الحضارة روح زاخرة بالإمكانيات الممكنة التحقيق تأتي إلى الوجود الحي في بيئة خارجية معينة تشبع فيها قوى عديدة في حالة فوضى مطلقة فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللاشعور فارضة عليها صورتها وتاريخ حياتها ا لذي هو تاريخ هذا النضال الشاق العنيف بينها وبين هذه القوى.

وعلى هذا النحو تستمر الروح في نضالها خالقة في أثناء هذا النضال وكأداة لتحقيق الظفر والانتصار طائفة من الصور والأوضاع قد طبعتها بطابعها الخاص، وطالما كانت تنطوي في باطنها على قوى خالقة استمرت في هذا الخلق وظلت تخوض هذا النضال، أما إذا فقدت قواها الخالقة أما باختناقها تحت تأثير روح أخرى أقوى وأخصب وأما لأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية ولم يعد في استطاعتها أن تعلو على الحد الذي إليه علت بأن حققت كل ما تحتوي عليه من إمكانيات باطنه في الخارج، ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها فتصبح «مدنية» بعد أن كانت «حضارة» ولكن ليس معنى هذا أن تفنى نهائيًا بل مازالت قادرة على البقاء قرونًا أخرى، كما تبقى الشجرة التي استنفد الزمان عصارتها سنوات طويلة ولا تزال تمتد أعضاؤها التي أصبحت فريسة للسوس.

ولما كانت الحضارة كالكائن العضوي الحي فإنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي في تطوره، فلكل حضارة طفولتها وشبابها

(1) عبد الرحمن: نفس المرجع السابق، ص 71 ـ 73.

ونضجها وشيخوختها، أو أن شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة وقل حينئذ أن لكل حضارة ربيعها وصيفها وخريفها وشتاءها، ولكل دور من هذه الأدوار من الخصائص ما للفصول السنوية التي تناظرها من خصائص أو ما لأدوار حياة الإنسان المناظرة لها من خصائص ومميزات[1].

ويلاحظ اشبنجلر أنه لا توجد رابطة عقلية بين حضارة وأخرى إذ ينفي أن حضارة ما تستطيع أن تفهم الأخرى أو تتعلم منها أو تتأثر بها. فهو يرى في الحضارات نمودجًا يتكرر كدورة الحياة في الكائن الحي ويفحصها ـ كما أسلفنا القول ـ بمدلول توالي الفصول الأربعة، فلكل حضارة ربيعها متمثلًا في عصر بطولة مبكر وتكون الحياة ريفية زراعية إقطاعية ويعرف روحيًا بخيال ميثولوجي خصب، ويليه صيفها وفيه تظهر المدن والتنظيم السياسي وهو في الوقت نفسه ثورة ضد الميثولوجيا ويظهر فيه ذكاء نشط يدفع الدين إلى الخلف ويقدم شكلًا علميًا من الوعي، وخريف الحضارة هو فترة مدن نامية وتجارة منتشرة وملكيات مركزية وفيه يبدو انحلال الدين وفقر الحياة الداخلية كما أن العقلانية والتنوير علاماته الظاهرة، ثم تنحدر الحضارة إلى الشتاء الذي يتمثل في ذبول الإبداع الفني والزمني وموت الدين وظهور الشك والمادية المفرطة وعبادة العلم بقدر فائدة العلم وهو عصر طغيان سياسي متزايد وحروب، وعلى العموم تفقد الحضارة روحها وتنقلب إلى مجرد مدنية فهي تهبط إلى نوع جديد من البربرية وهنا تنتهي حياتها.

والدورة الحضارية تعيد نفسها بكل تفاصيلها، وكل مرحلة تظهر مجددًا في كل دورة، ومع ذلك فإن ما يعود إلى الظهور لا يكون نفس المرحلة فلا شيء يحدث مرتين، بل يظهر شيء موازٍ له. إن المرحلة في دورة ما تقابل من حيث التكوين مرحلة في دورة ماضية[2].

---

(1) عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع السابق، ص 71 ـ 73.

(2) Spengler: The Decline of the west, 2 vols, London 1926, 1928.

فلكل حضارة أسلوبها المتمايز من أسلوب غيرها تمام التمايز، أسلوب تستطيع أن تتلمسه في كل مظهر من مظاهرها فتجده واضحًا كل الوضوح من فن ودين وسياسة وعلم وتركيب اجتماعي، ففي الفن مثلًا تجد أسلوب كل حضارة ظاهرًا في تفضيل بعض أنواع الفن على البعض الآخر (كالنحت وتلوين الجدران عند اليونان والطباق والرسم بالزيت في الحضارة الغربية)، وكذلك الحال في بقية مظاهر الروح، بل تختلف الشخصيات العظيمة المتناظرة في الحضارات المختلفة، فلا تستطيع إلا أن تجد ارتباطًا وثيقًا بين الشخصيات التي تنتسب إلى حضارة واحدة واختلافًا كبيرًا بينها وبين من يماثلها من الشخصيات المنتسبة إلى حضارة أخرى.

فلو قارنت جوته وروفائيل بمن يماثلهما من الشخصيات العظيمة في الحضارة القديمة فسرعان ما تجد أن هيراقليطس وسوفوكليس وأفلاطون والقبيادس وهوراس يكونون أسرة واحدة متمايزة كل التمايز عن الأسرة التي يكونها جوته ورافائيل ونابليون وبسمارك، كذلك تختلف المدن في الحضارة القديمة عنها في الحضارة الغربية أو العربية بتخطيطها وهيئة طرقها وعمارتها وأبنيتها العامة والخاصة وطابع ميادينها وقصورها وواجهاتها بل وبضوضائها وحركة المرور فيها وروح لياليها وجو منتدياتها[1].

3 ـ فكرة التعاصر والتنبؤ بانهيار الحضارة الغربية

استقى اشبنجلر منهجه التاريخي من علم الحياة حيث يميز العلماء فيه بين شيئين التماثل والتوافق، أما التماثل لديهم فهو التساوي في الوظائف بينما التوافق هو التساوي في هيئة الأعضاء وشكلها ومنشئها، وقد طبق

نقلًا عن مقالة عبد العزيز الدوري، فلسفة التاريخ، عرض تاريخي، مجلة عالم الفكر، المجلد الثاني، العدد الثاني، يوليو، أغسطس، سبتمبر 1971م، ص 378.

(1) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 75 ـ 76.

اشبنجلر هذا على دراسة التاريخ، وبالرغم من استخدام المؤرخين السابقين عليه لهذين المنهجين إلا أن استخدامه لها كان على نفس طريقة علماء الحياة.

ولكي نفهم الفارق بين التوافق والتماثل نضرب مثلًا للتوافق بالحركة الديونيسيوسية[1] وحركة النهضة الأوربية، ومثالاً للتماثل بالحركة الديونيسيوسية وحركة الإصلاح الديني في أوربا، فثمة توافق في الحالة الأولى لأن كلتي الحركتين متساويتان في هيئتها وتركيبها واحدة في الأصل الذي نشأت عنه، بينما التساوي في الحالة الثانية لا يتجاوز التشابه في الوظيفة بين كلتي الحركتين، الديونيسيوسية والإصلاح الديني، ومعنى هذا أن التوافق أعمق من التماثل وأدق وأقرب في التشابه.

ولقد أدخل اشبنجلر هذه الفكرة في المنهج التاريخي وصاغها صياغة دقيقة في فكرة جديدة على البحث التاريخي كل الجدة سماها «التعاصر» حيث قال: إنني أنعت حادثين تاريخيين بأنهما متعاصران إذا كانا كل في حضارته الخاصة يظهران الدقة في أحوال واحدة نسبيًا ويكون لهما بالتالي معنى مناظر تمامًا، فإذا كان قد ثبت أن تطور الرياضيات في الحضارة القديمة وتطورها في الحضارة الغربية متفق تمام الاتفاق فإن من الممكن إذن أن نقول إن فيثاغورس وديكارت، وأفلاطون ولابلاس كلا منهما متعاصر مع الآخر.

---

(1) الحركة الديونيسيوسية هي حركة دينية عدت حركة إصلاح في المعتقدات الدينية القديمة في اليونان.
راجع في هذا ما كتبناه في كتابنا «فكرة الألوهية عند أفلاطون» وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية في الفصل الأول عن «مكانة الإلهيات في الفكر اليوناني، الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر، ببيروت، 1984، والطبعة الثانية صدرت عن مكتبة مدبولي بالقاهرة، 1988.

وعلى هذا النحو أيضًا نستطيع القول إن ظاهرة الإصلاح الديني وتطهير العقيدة وظاهرة الانتقال إلى دور المدنية تظهر في جميع الحضارات المتعاصرة، ففي الحضارة القديمة كان الوقت الذي انتقلت فيه الحضارة إلى دور المدنية هو عصر فيليب المقدوني وابنه الإسكندر وفي الحضارة الغربية كان هذا الوقت عصر الثورة ونابليون، كما نستطيع القول إن الإسكندرية وبغداد وواشنطن متعاصرة في تأسيسها، ومعنى هذا كله أن موضوع الظاهرة في حضارة من الحضارات هو بعينه موضوع الظاهرة المناظرة لها في الحضارة الأخرى، فالمثل الأخير معناه أن الإسكندرية قد أسست في دور من أدوار الحضارة القديمة يناظر تمامًا من حيث مركزه بالنسبة إلى بقية الحضارات التي هو فيها، الدور الذي أسست فيه مدينة بغداد في الحضارة العربية ومدينة واشنطن في الحضارة الغربية.

وعن طريق هذا المنهج الجديد برهن اشبنجلر على أن كل الظواهر والصور الدينية والفنية والعلمية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية متعاصرة بين جميع الحضارات في نشأتها وتطورها وفنائها، وأن التركيب الباطن لكل الحضارات هو هو عينه فلا توجد ظاهرة واحدة ذات قيمة عميقة في الصورة التاريخية لحضارة ما دون أن يوجد ما يناظرها تمامًا في غيرها من الحضارات.

ولهذا نتيجتان على أعظم جانب من الأهمية: الأولى أنه سيصبح في وسعنا أن نتجاوز حدود الحاضر وأن نتنبأ تنبؤًا دقيقًا يقينيًا بما ستكون عليه حال الأدوار التي لم تمر بها الحضارة الغربية بعد من حيث صورتها الباطنة وعمرها وسياق تطورها ومعناها ونتائجها.

والنتيجة الثانية وليست بأقل خطرًا من الأولى هي أنه سيكون في مقدورنا أن نكون من جديد عصورًا بأكملها قد مضت منذ أمد بعيد ولم نعد نعلم عنها شيئًا، بل وأن نعرف أحوال حضارات بأكملها هوت في الماضي السحيق،

وسيكون في مقدورنا كذلك أن نستخلص من عناصر التعبير في الفن في حضارة من الحضارات أو دور من أدوارها الصورة السياسية لهذا الدور أو تلك الحضارة، ومن الصور الرياضية طابع الصور الاقتصادية المناظرة لها، وهكذا نستطيع أن نكتشف حالة المجهول من حالة ما هو معلوم في عصره.

ومن خلال هذا استطاع اشبنجلر أن يرى العصر في ضوء جديد كل الجدة، فرأى أن الحرب العالمية لم تكن حادثًا استثنائيًا غريبًا قد ولدته ظروف عارضة طارئة كنزعات السيطرة والسيادة عند بعض الأمم أو رغبة بعض الأفراد في فرض سلطانه وإشباع نزعاته أو الأحوال الاقتصادية واتجاهاتها، ورأى فيها نوعًا من تحول التاريخ له مكانه المعين من قبل، المقدر وجوده في هذه اللحظة من لحظات تطور الحضارة الغربية وكان في استطاعة المرء المرهف النظرة العميقة الوجدان التاريخي أن يتنبأ بحدوثه في الوقت الذي فيه حدث، وعلى النحو الذي عليه تقريبًا حدث، وقد عكف على أحوال أوروبا في أوائل القرن العشرين فتوسم في ملامحها أزمة انحلال الحضارة الغربية القريب، من مشاكل جمالية قامت حول الصورة والمادة والخط والمكان وما هو هندسي، وما هو تصويري، ومن انحلال في الفن، وشك متزايد في قيمة العلم، ثم المشاكل العويصة التي أثارها انتصار المدينة العالمية على الريف مثل هبوط النسل وهجرة الأرض الزراعية وكذلك الأزمات العنيفة التي أصابت النزعة المادية والاشتراكية والنظم النيابية وموقف الفرد بإزاء الدولة ومشكلة الملكية، وما يترتب عليها من مشكلة الزواج، ثم في ميدان العلوم الروحية الأعمال الضخمة التي قام بها علم النفس الاجتماعي في بحثه في الأساطير والعقائد، ونشأة الفن والدين والفكر مما لم يعد يدرس دراسة نظرية وإنما بطريقة تاريخية شكلية، وكل هذه أعراض حالة خطيرة تعانيها الحضارة الأوربية وهي أعراض بارزة واضحة يكاد المرء أن يلمسها بيديه[1].

(1) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 75 ـ 86.

4 ـ دوائر الحضارة المقفلة

ترى فلسفة الحياة أن الكائن العضوي وحدة مستقلة، والفرد المستقل بكيانه يمتاز إلى جانب فرديته بالخلق المستمر، فلا يستطيع الكائن الحي أن يمر بحالة واحدة مرتين مهما كانت الظروف واحدة، ومعنى هذا أن دورة التطور في الكائن الحي دورة مقفلة، فهي دائرة تقفل على نفسها مدة من الزمن ولا ارتباط بينها وبين الدائرة الأخرى التي توجد بجوارها أو التي وجدت بعدها أو قبلها، فليس هناك إذن تأثير متبادل بالمعنى الحقيقي أي أن يأخذ الكائن الحي شيئًا أجنبيًا عنه فيدخله في كيانه كما هو، بل لابد له إذا أخذ شيئًا من الخارج أن يحيله إلى طبيعته هو بأن يتمثله ثم يهضمه، ومعنى هذا ببساطة أنه يخلقه من جديد لأن طبيعة كل كائن حي تختلف عن طبيعة الكائن الحي الآخر كل الاختلاف.

ولقد طبق اشنبجلر هذا بحذافيره على الحضارات، فإذا كانت الحضارات كائنات عضوية فإنها تمتاز بهذه الصفات التي يمتاز بها كل كائن عضوي حي، فلكل حضارة كيانها المستقل المنعزل عن كيان غيرها من الحضارات ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة باعتبارها كائنًا عضويًا تكون وحدة مقفلة على نفسها، وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وأخرى إنما هو وهم فحسب فهو تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر لأن كل حضارة تعبر عن روح تختلف عن روح أي حضارة أخرى في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها.

فإذا اشتركت العناصر الخارجية في حضارتين تقبلت كل منهما هذه العناصر على نحو مباين كل المباينة للنحو الذي عليه تتقبل الحضارة الأخرى هذه العناصر لأن كلًا منهما لا تستطيع أن تهضم هذه العناصر إلا إذا أحالتها إلى طبيعتها، فإذا تباينت الطبائع تباين الطابع الذي به تطبع كل روح مظاهرها، ولهذا لا توجد الحقيقة إلا بالنسبة إلى كل حضارة فما هو حقيقة بالنسبة إلى حضارة قد لا يكون حقيقة بالنسبة إلى حضارة أخرى.

ولنلاحظ هنا كيف أن اشبنجلر من خلال هذه النظرة استطاع أن ينتقد من كانوا ينظرون إلى الحضارات كوحدة واحدة تسري عليها قوانين التأثير والتأثر وروابط العلة والمعلول، وهذا يتضح من قوله بأنه ربما يكون هناك اتصال بين حضارتين لكن هذا الاتصال يتم، إما بين رجل ورجل ينتسب كل منهما إلى حضارة من هاتين الحضارتين، وإما بين رجل وبين الآثار الباقية من الحضارة التي انقضت، والفعال في كلتا الحالتين هو الرجل لا الأثر لأن حياة الأثر لا توجد إلا بفضل الرجل الذي يتأمل الأثر ويشعر به في ذاته ويهبه روحًا جديدة تبعًا لروحه هو الخاصة.

وإذا تأملنا على ضوء هذا جميع الحضارات وجدنا أن الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة إلا أشياء ضئيلة جدًّا، هم يقولون مثلًا إن الفلسفة اليونانية لا تزال تحيا في الحضارة الغربية وأنها حيت من بعد موت الحضارة اليونانية في الحضارة العربية، ولكن هذا تشوبه للواقع أسوأ تشويه، فهم ينسون أن الكثير من هذه الفلسفة قد أنكرته الحضارتان، وأن الكثير أيضًا قد أغفلتاه، وأن الباقي تقريبًا أن لم يكن كله قد فهمتاه فهمًا مخالفًا لفهم اليونان له، وإن كانتا قد أبقيتا على نفس الصيغ والتعبيرات اليونانية، لقد كانت الفلسفة اليونانية مجموعة حقائق ولكن بالنسبة إلى اليونانيين وحدهم، فلا توجد فكرة من أفكار هيراقليطس أو ديمقريطس أو أفلاطون يمكن أن نعتبرها في نظرنا صحيحة من دون أن نصححها حسب تفكيرنا وروحنا، وإذا نظرنا لفكر أرسطو اليوناني ستجد أن أرسطو عند اليونان بينه وبين أرسطو عند العرب وأرسطو عند القوط في العصور الوسطى فارق لا حد له، حتى لا يكاد المرء أن يجد فكرة واحدة مشتركة حقًا بين هذه الصور الثلاثة لأرسطو، وكذلك فبين المسيحية الشرقية والمسيحية الغربية هوة سحيقة لعل من غير الممكن عبورها.

الحضارات إذن تقوم مستقلة عن بعضها تمام الاستقلال، كل منها تكون

وحدة أو دائرة مقفلة على نفسها، ليس بينها وبين غيرها من الحضارات سوى منافذ من نوع خاص لا تسمح بنفوذ شيء لا يتلاءم وجوهر هذه الحضارات، وما تسمح به لا تلبث أن تحيله إلى طبيعتها، إلا أن هناك ظاهرة خطيرة في صلة الحضارات بعضها ببعض، وتلك هي التي يسميها اشبنجلر ظاهرة «التشكل الكاذب»، إذ أنه يحدث حينما تتلاقى حضارتان وتكون إحداهما أشد قوة ولكن الأخرى أعظم إبداعًا وأكثر عراقة أو على الأقل مساوية لها، أن تضطر المهزومة أن تتلائم ظاهريًا مع الحضارات الغالبة ما دامت لا تستطيع أن تنمو معبرة عن طبيعتها الخالصة وتتشكل مظاهر هذه الحضارة في القوالب الفارغة التي فرضتها عليها الحضارة الأجنبية، ويظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد اختنقت واختفت بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فرضت عليها.

إن حضارة لها خصائصها المميزة انبثقت في منطقة شرقي البحر المتوسط ولكنها ظلت بعدما فرض الإسكندر الأكبر الحضارة الهيلينية على مصر وجنوب آسيا فانتحلت أوجه النشاط الفكري في هذه المنطقة صورة هيلينية لمدة تقرب من ألف سنة ولكن ظلت الحضارة الهيلينية قشرة خداعة تحجب الحقيقة الجوهرية، وقد ظهرت ردود فعل شرقية متعاقبة ضد المنحني الهيليني التقليدي لا في المجالين الحربي والسياسي فحسب وإنما الثقافي كذلك ممثلًا في الدين، فحين أصبحت الدولة الرومانية مسيحية اتخذت هذه الحضارة مذاهب مخالفة لمذهب الكنيسة الرومانية إذ انتشرت مذاهب اليعاقبة والنساطرة ثم استجابت هذه الحضارة سريعًا للإسلام بمجرد ظهوره فانحسر نفوذ الحضارة اليونانية الرومانية، وحين سيطرت الحضارة الإسلامية على حضارة الفرس العريقة دان الفرس بمذهب التشيع مخالفين بذلك مذهب الخلافة القائمة كما ظلوا محتفظين بلغتهم[1]. تنبأ اشبنجلر

(1) انظر: عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 98 ـ 105؛ وكذلك أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 255.

بانتفاضات في الدول الأفريقية وخلع مظاهر الحضارة الأوربية عنها بمجرد جلاء المستعمرين الأوربيين وكان تنبؤًا صائبًا حيث تستقل الدول الأفريقية وتخلع عنها كل مظاهر الحضارة الغربية والاستمرار في هذا يعني إحياء الروح الأفريقية وتشكيل الحضارة الأفريقية الجديدة.

5 ـ وقفة نقدية مع آراء اشبنجلر

لا شك أن اشبنجلر بالرغم من تأثره الشديد بآراء الشاعر الألماني جوته والفيلسوف نيتشه[1] قد قدم كما أسلفنا القول مذهبًا أصيلاً في فلسفة التاريخ كان من شأنه أن عبر عن الأزمة التي تعيشها الحضارة الغربية بروحها الفاوستية إذ تعيش كما عبر هو عن ذلك في دور مدنيتها المدمرة التي تسلمها لطور الفناء، فالعذاب الذي تعانيه الحضارة الأوربية اليوم ليس عذاب أزمة طارئة لابد يومًا أن تزول وإنما عذاب كارثة هائلة بها تنتهي مأساتها الطويلة المروعة، ولقد أثر بهذا أبلغ تأثير في المفكرين الأوربيين على اختلاف اهتماماتهم، فأصبح شغلهم الشاغل الحديث عن مصير الحضارة الغربية وأزمة الأوربي المعاصر من أمثال توينبي وكولن ولسن وهربرت ماركيوز وغيرهم.

ونحن إن كنا نوافق على بعض النتائج التي قدمها اشبنجلر من خلال نظرته للحضارة على أنها وحدة عضوية مقفلة مثلها مثل الكائن العضوي فإننا لا نوافق على تلك النظرة ذاتها للحضارة على أنها كائن عضوي ولا أدل على ما نقول سوى تلك الهنات التي نستكشفها من نظرة اشبنجلر هذه إلى التاريخ بحضاراته المختلفة والتي أحدثت تناقضات داخل مذهبه.

(أ) أنكر اشبنجلر مفهوم «العلية» وتأثيره في التاريخ بينما قرر مقولة أخرى سماها «المصير» ونسى أن المصير مهما كان مرتكزًا على

(1) انظر تفصيل هذه التأثيرات في: عبد الرحمن بدوي، نفس المرجع، ص 66.
وكذلك في مقدمة أحمد الشيباني للترجمة العربية لتدهور الحضارة الغربية، ص 31.

وجود استقلال وروح منفصلة فإنه تسري على نفس الحضارة تلك العلية وإلا فكيف نفهم حديث اشبنجلر عن أن الحضارة أشبه بالكائن العضوي تسري عليه أطوار معينة، أليس كل طور من تلك الأطوار علة للطور الذي يأتي بعده داخل نفس الحضارة، أليس هناك لدى اشبنجلر إمكان التنبؤ بمصير الحضارة، إذا كان ذلك شيئًا يقربه فإنه يستلزم أن هناك ظواهر إذا ما حدثت داخل حضارة معينة تكون هذه الظواهر مبشرة بفناء هذه الحضارة، وإلا فكيف تنبأ اشبنجلر نفسه بفناء الحضارة الأوربية وانحلالها.

(ب) قصر اشبنجلر الاتصال بين الحضارات على بعض المظاهر الخارجية البسيطة التي تأخذها الحضارة المتأثرة من الحضارة المؤثرة وتشكلها على حسب روحها الخاصة ولكنه أغفل شيئًا مهمًا حينما قرر أن الحضارة الأوربية الآن غير الحضارة اليونانية القديمة وهما غير الحضارة العربية الإسلامية لأن كلًا منهما تشكل وحدة مستقلة ذات روح خاصة، فهل الحضارة اليونانية ذات روح بعيدة عن روح الحضارة الأوربية المعاصرة نفس مقدار الفرق بينها وبين الحضارة العربية أم أن الحضارة اليونانية والحضارة الغربية أولاهما جد للثانية التي بنيت أساسًا من خلال رفضها لبعض مفاهيم الحضارة العربية رفضها كلها، بل إن ما حدث بالضبط أن روح الحضارة العربية هي المختلفة تمامًا عن روح الحضارة اليونانية الغربية القديمة ولهذا فإن أخذت منها فإن هذا يعد بمثابة تشكل كاذب ومن ثم فقد عادت لتنقد ما أخذته وتبرز بروحها الجديدة، وهذا ليس نفس ما حدث بالنسبة للحضارة الغربية المعاصرة في اتصالها بالحضارة اليونانية القديمة فروحهما في الحقيقة واحدة غير أن الحضارة المعاصرة حينما بدأت بنفض غبار

لحق بحضارتها القديمة ثم نقت هذه الحضارة القديمة مما شابها من دوجماطيقية في آخر عهدها وأدخلت عليها تعديلات قررها ديكارت وبيكون وغيرهما من المفكرين والعلماء على أساس علمي جديد فليس الفرق بينهما إلا كالفرق بين الصبي والرجل فذاك هو نفس الصبي الذي كان طفلًا فسرت عليه بعض التغيرات بفعل تقدم الزمن ونضوج العقل.

(جـ) إن انعزال الحضارات واستقلالها الذي قرره اشبنجلر شيء غريب، ذلك لأن حقائق التاريخ الواضحة تثبت شيئًا آخر، فالحقيقة أن حقائق علم الحياة قد أغرت اشبنجلر بتطبيقها على الحضارات فطبقها دون تفرقة بين الحضارة والجسم الحي فالحضارة أساسًا هي نتاج عقول بناتها وليس نتاج أجساد هؤلاء، فإذا كان الجسد يستطيع أن يستوعب كل شيء بأكمله ويهضمه ويحوله لمادة مشابهة لمادة الجسم فإن هذا لا يسري دائمًا على الحضارة فإن الحضارة كما قلنا تبنيها عقول أصحابها قبل سواعدهم، وصحيح أن عقول كل حضارة مختلفة عن عقول الحضارات الأخرى من حيث التأثير البيئي على تلك العقول، إنما التأثير البيئي ليس هو التأثير الوحيد بل هناك التفاعل بين الحقائق المجردة داخل عقول كل العلماء والفلاسفة في كل العصور وهذا التفاعل لا يتم من خلال انصهار أفكار عصور مختلفة داخل عقل واحد، فلا يمكن إغفال التأثير والتأثر بين الحضارات ذات الروح المتقاربة على الأقل، ولنعود إلى نفس مثالنا السابق لنرى أنه على الرغم من أن الحضارة الأوربية المعاصرة قد نشأت كرد فعل للهجوم على ما سبقها من حضارات فإن أخص ما ميز هذا الهجوم أنه كان فيه استخلاص لروحها التي نهضت وقويت وشكلت الحضارة الجديدة، وقد كان أكثر التركيز في بداية عصر النهضة العلمية

مركزًا على أرسطو وفلسفته فكان جيور دانوبرونو وديكارت وبيكون وجون ستيوارت وغيرهم ممن كشفوا عن عقم المنطق الأرسطي وقدموا المنهج العلمي الجديد، قد نسوا أن جانبًا كبيرًا من الفكر الأرسطي كان علميًا، فمحاولات علمية متعددة قامت على أكتاف أرسطو وتلاميذه في تأسيس كثير من العلوم، فما قام به أولئك المعاصرين لم يكن سوى تعديلًا لمسار أرسطو ولم يكن هدمًا لما بناه بدليل أن الكثيرين من مؤرخي العلم يقولون بأن أرسطو هو مؤسس الاستقراء الأول وأن واضع دعائمه المعاصرة هو فرنسيس بيكون وبعده مل. كما أنك إذا أمعنت النظر في كل ما ساد الحضارة الغربية فترة ازدهارها وشبابها الأولى ستجد أنه قد استقى الكثير منه من الحضارة العربية السابقة عليها والتي كانت سيدة الحضارات في العصر الوسيط.

ولا نستطيع من خلال هذا أن نوافق على أن التأثير يكون في ظواهر خارجية وليس في الباطن أو المحور لأن الظاهر لا يكون إلا ظاهرًا لباطن، وليس باطن الشيء إلا شكلًا لظاهره. ولقد عبر اشبنجلر نفسه عن هذا فيما سماه بالتشكل الكاذب، فليس هذا التشكل سوى اختلاف الظاهر عن الباطن.

وليس القول بهضم التأثيرات الخارجية وجعلها مخلوقة خلقًا جديدًا تبعًا للروح الحضارية التي تأثرت بها بناف لوجود هذا التأثير من أساسه، وليست عملية الهضم هذه إلا مثبتة بشكل أو بآخر دخول هذه المؤثرات إلى باطن الحضارات الأخرى التي تهضمها وتشكلها بروحها.

ثالثًا: نظرية التحدي والاستجابة عند أرنولد توينبي

تمهيد

يعد أرنولد توينبي من أهم فلاسفة التاريخ في عصرنا الحالي لأسباب

عديدة أهمها ذلك القدر الكبير الذي تمتع به دون غيره من الموضوعية والحياد في نظرته إلى الحضارات المختلفة، وكذلك تمتعه بمقدرة فائقة على الإلمام بالمعلومات التاريخية وتكييفها مع نظريته التي ارتضاها لتفسير التاريخ ولقد تميز توينبي عن غيره من فلاسفة التاريخ بأنه كان أكثر اهتمامًا بتحري الدقة في إطلاعه على الأحداث التاريخية واستخلاص العبر منها، فهو مؤرخ أكثر منه فيلسوف وحرصه على ذلك كان واضحًا على الرغم من أن نظرته الشاملة إلى التاريخ جعلته يتفوق على الفلاسفة الخلص في استنتاجاته وتقييمه لكل الحضارات، فما من فيلسوف استطاع أن يستبطن الحضارات المختلفة ويتفهم طبيعتها مثله، فلقد عكف على دراسة تلك الحضارات حوالي نصف قرن ولم يكتف بقراءة تاريخ تلك الحضارات بل زاد على ذلك بزياراته المختلفة لبلاد العالم وآثار الحضارات القديمة.

ولعل كل ذلك ساعده على أن يستبعد وينتقد كل التفسيرات الأخرى للتاريخ ويرد على إدعاءات كل مؤرخي الغرب بشأن الحضارات الأخرى وتمجيد حضارتهم، بعد ما كادت أحكام هؤلاء تستقر في أذهان مواطنيهم، ولقد أقام توينبي نظرته الجديدة للتاريخ على أساس أن المجتمعات تكون وتنشئ الحضارات من خلال التحدي والاستجابة، ولذلك فإن حديثنا عن فلسفة التاريخ لدى توينبي سينقسم إلى جانبين، جانب سلبي نتناول فيه كيف استبعد توينبي نظريات السابقين وهدم أساس نظرتهم للتاريخ، وجانب إيجابي نوضح فيه كيف فسر هو التاريخ من خلال نظريته في التحدي والاستجابة.

1 ـ الجانب النقدي من نظرية توينبي

لقد بدأ توينبي يرفض عدة قضايا كانت مسيطرة على المؤرخين الغربيين وكان ذلك من خلال اقتناعه بأن وحدة الدراسة التاريخية القابلة للفهم ليست هي دولة قومية ولا هي الجنس البشري في مجموعه، ولكن هذه الوحدة

هي مجموعة خاصة من البشرية يدعوها المجتمع[1] فالمجتمعات قد يرتبط قديمها بصلة الأبوة وكذلك يرتبط بعض حديثها بقديمها بصلة البنوة.

(أ) خطأ فكرة «وحدة الحضارة»

لقد كشف توينبي أن النظرية القائلة بوحدة الحضارة، نظرية خاطئة تردي فيها المؤرخون الغربيون المحدثون تحت تأثير محيطهم الاجتماعي وأوحى بها مظهر الحضارة الغربية الخداع، إذ استطاعت أن تلقي شبكة نظامها الاقتصادي على جميع أنحاء العالم، وتلا توحيد العالم اقتصاديًا على أساس غربي توحيده سياسيًا إلى نفس المدى تقريبًا وعلى نفس الأساس الغربي.

ويرى توينبي أن هذه وإن كانت حقيقة ملفته للنظر إلا أن اتخاذها دليلًا على وحدة الحضارة رأى سطحي لأنه وأن اصطبغت المصورات الاقتصادية والسياسية بالصبغة الغربية إلا أن المصور الثقافي لا يزال في جوهره على حاله منذ أن اتخذ المجتمع الغربي سبيله إلى الغزو الاقتصادي والسياسي، ويرجع توينبي هذا الوهم بوحدة الحضارة بما يتضمنه من افتراض نهر واحد للحضارة ليس إلا، وهو الغرب، وأن جميع ما عداه روافد له أو ضائع في رمال الصحراء إلى ثلاثة جذور:

- وهم حب الذات وهذا أمر طبيعي جدًّا لدى الغربيين فليسوا هم ضحاياه وحدهم، كما يقر توينبي، بل عانى منه اليهود كثيرًا فهم يتوهمون حتى الآن أنهم ليسوا شعبًا مختارًا فحسب لكنهم الشعب المختار ا لأوحد بين الشعوب، وكان اليونان أيضًا يطلقون على من عداهم من الشعوب

(1) انظر الترجمة العربية التي قام بها فؤاد محمد شبل لتلخيص سومرفيل لكتاب أرنولد توينبي The study of History الذي أسماه «مختصر دراسة التاريخ» ونشرته الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر عام 1966م، الجزء الأول، الفصل الأول، ص 19.

لفظ «البرابرة»، كما يطلق اليهود على غيرهم لفظ «الأمميين» كما يطلق الغرب على من يستعمرهم لفظ «الوطنيين».

- وهم الشرق الراكد وهو وهم قائم على دراسة غير جدية في نظر توينبي، فالشرق الذي يعني به هنا أي بلد واقع بين مصر والصين كان وقتًا ما متقدمًا عن الغرب كثيرًا، ويبدو الآن متخلفًا عنه بمراحل ومما يذكر من أمثلة على ركود الشرق يمكن أن نرى مثله في الغرب، ففيهما معًا مناطق غير متغيرة وثابتة ولا يستطيع أهلها إلا محاولة التكيف مع البيئة دون التقدم أو حتى محاولة التقدم نتيجة لتغلب الظروف الطبيعية على البشر في تلك المناطق.

- وهم التقدم كحركة تلتزم خطأ مستقيمًا، وهذا الوهم راجع إلى تقسيم التاريخ إلى أطوار (قديم ووسيط وحديث) وهذا التقسيم خاطئ لأنه أشبه بالجغرافي الذي يؤلف كتابًا في الجغرافيا يسميه «جغرافية العالم» ثم يتبين بفحصه أنه جميعه عن حوض البحر الأبيض المتوسط وأوربا ولم يتناول فيه بقية مناطق العالم[1].

(ب) خطأ نظرية الأجناس في مبدأ الحضارات

لقد قرر توينبي بعد أن تخلص وخلص غيره من الغربيين من تلك الأوهام التي كشف عنها، أن هناك عوامل حددها البعض هي نقطة بدء للحضارات في نظرهم وهي أيضًا عوامل مرفوضة فلقد رأى البعض أن العامل الإيجابي الذي أخرج جانبًا من البشرية خلال الستة آلاف سنة الماضية من حالة المجتمعات البدائية إلى حالة الحضارة صفة من صفات الجنس، والجنس في نظرهم اصطلاح يستخدم للتعبير عن توفر بعض صفات مميزة وموروثة في جماعات معينة من البشرية، ويعتبر اللون الصفة البدنية التي يعول عليها

(1) أرنولد توينبي، نفس المرجع السابق، الترجمة العربية، ص 59 ـ 65.

أكثر من غيرها في غالبية الأحوال، المدافعون عن نظرية الأجناس من الغربيين، وقد يفهم بداهة أن التفوق الروحي والذهني مرتبط نوعًا ما بالنقض النسبي في صياغة البشرة أو على اتصال وثيق به وأن كان يبدو أن ذلك غير محتمل من الناحية البيولوجية.

ومهما يكن من أمر فإن أكثر نظريات الحضارة العنصرية شيوعًا هي تلك النظرية التي تضع على منصة الشرف السلالة ذات البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الشهباء والرأس الطويل التي يدعوها البعض بالإنسان النوردي ويدعوها نيتشه بالوحش الأشقر، ويحاول توينبي تفنيد ذلك من خلال علم أصول السلالات وتحليل نتائج هذا العلم فيقول إن علماء أصول السلالات البشرية يقسمون الرجال البيض حسب صفاتهم البدنية إلى ثلاثة أجناس بيضاء أسموها الجنس النوردي والجنس الألبي وجنس البحر الأبيض المتوسط، ويوضح كيف أن كل جنس من هؤلاء قد ساهم في بناء العديد من الحضارات فلقد ساهم النورديون في خمس حضارات هي: الهندية والهيلينية والغربية والمسيحية الأرثوذكسية الروسية وربما الحيثية، وأسهم الألبيون في سبع وربما تسع: السومرية، الحيثية، الهلينية، الغربية، المسيحية، الأرثوذكسية الأصلية والفرع الروسي منها والإيرانية وربما المصرية والمينووية وساهم سكان البحر الأبيض في عشر حضارات هي: المصرية، والسومرية، والمينووية[1] والهلينية والغربية والمسيحية الأرثوذكسية الأصلية والإيرانية والعربية والبابلية.

أما بالنسبة لتقسيمات الجنس البشري الأخرى كما يقتبسها توينبي عن علماء السلالات ـ فقد ساهم الجنس الأسمر (ونعني به الشعوب الدرافيدية

(1) هي حضارة قديمة لمجتمع تفتحت حضارته في كريت وانتشرت خلال القرن السابع عشر قبل الميلاد عبر بحر ايجة ثم انتشرت تدريجيًا من هذه النقطة إلى الأخرى من اليونان القارية خلال القرنين التاليين (انظر: توينبي، نفس المرجع، ص 39 ـ 46).

في الهند والملاويين في أندونسيا) في اثنتين هما الحضارة السندية والهندوكية.

وساهم الجنس الأصفر في ثلاث حضارات هي: الصينية وفي حضارتي الشرق الأقصى وهما الحضارة الأصلية في الصين والفرع الياباني منها، أما الجنس الأحمر في أمريكا فقد ساهم وحده في الحضارات الأمريكية الأربع، أما العناصر السوداء فهي وحدها التي لم تساهم حتى الآن مساهمة فعلية إيجابية في أية حضارة.

ولعل هذا التبويب قد اتضح منه ـ كما يرى توينبي ـ أن العناصر البيضاء لها النصيب الأكبر لكنه يرى أن ثمة شعوبًا كثيرة بيضاء لم تساهم أية مساهمة في أية حضارة مثلها في ذلك مثل السود سواء بسواء، بالإضافة إلى أن هذا التبويب يكشف عن أن نصف حضاراتنا قائم على أساس مساهمات أكثر من جنس واحد، وهذا يعني أنه ليس هناك ما يبرر تلك النظرية بأن جنسًا ما هو الذي سبب الانتقال من البدائية إلى الحضارة أو نقل العالم من الثبات إلى الحركة الدافعة في جزء بعد الآخر من أجزاء العالم منذ زمن يرجع إلى ستة آلاف سنة.

(جـ) رفض البيئة كمؤثر أوحد لتكوين الحضارات

تحاول نظريتا الجنس والبيئة كلتاهما تعليل التباين الملحوظ في التصرف والسلوك النفسي (الفكري والروحي) لأقسام مختلفة من البشر، وذلك بافتراض علاقة سببية ودائمة كالعلاقة بين العلة والمعلول، بين هذا التباين النفسي وطائفة من عناصر التباين الذي لوحظ في محيط الطبيعة غير الروحي، وتجد نظرية الجنس علة التنوع كما رأينا في اختلاف الصفات البدنية البشرية، وتجده نظرية البيئة في اختلاف الأحوال المناخية والجغرافية التي تعيش فيها المجتمعات المختلفة.

وجوهر النظريتين ـ كما يرى توينبي ـ الصلة بين مجموعتين من المتغيرات: هي في الحالة الأولى: الطبع والصفات البدنية وفي الثانية: الطبع والبيئة، ويجب أن ندلل على ثبات هذه العلاقة ودوامها أن أردنا إثبات صحة النظريتين القائمتين عليها.

ولقد رأينا من قبل كيف تداعت نظرية الأجناس عندما اختبرناها بهذا المعيار، ويتضح لنا كذلك أن نظرية البيئة وإن كانت أقل مجافاة للعقل إلا أن نصيبها من الصحة ليس بأكثر من سابقتها، ولقد أثبت توينبي بنفس المعيار خطأ تلك النظرية التي ترد نشأة الحضارة إلى البيئة وقد دلل على ذلك من خلال أمثلة واضحة، فإذا كانت بعض الحضارات كالحضارة المصرية وحضارة وادي دجلة والفرات قد نشأت في وديان الأنهار فإن هناك الكثير من مناطق العالم تتماثل في مناخها وفي ظروفها البيئية مع هاتين المنطقتين ولكن لم نر فيها حضارات، فوادي الأردن مثلًا لم يكن يومًا ما مركزًا لأية حضارة وكذلك وادي السند. ومتى ثبت ذلك لا يمكن اعتبار البيئة هي العامل الإيجابي الذي جلب الحضارات النهرية إلى الوجود، وهذا ينسحب على العديد من البيئات الأخرى.

ويتضح من ذلك أنه لا الجنس ولا البيئة أن أخذ كل منهما بمفرده يمثل العامل الإيجابي الذي أيقظ الجنس البشري من حالة الركود إلى طريق الحضارة[1].

(د) رفض نظرية هيجل وأتباعه للتاريخ

لم ينقد توينبي أقرانه من المؤرخين فحسب بل امتدت مناقشاته

(1) انظر: توينبي، نفس المرجع السابق، الباب الثاني، الفصل الرابع والذي يعرض فيه تلك المشكلات ويرد فيه على تلك الحجج التي اعتمد عليها سابقوه في دراساتهم للتاريخ، ص 86 ـ 100 من الترجمة العربية.

لآراء السابقين إلى مناقشة نظريات الفلاسفة في التاريخ تمهيدًا لتقديم نظريته الخاصة في تفسير التاريخ، فهو يناقش نظرية هيجل التي ربط فيها بين التاريخ وفكرة الروح والتي ذهب فيها إلى أن الروح تتمثل في مجرى التاريخ حيث تستند هذه النظرية إلى مسلمة هي أنه ليس للفرد روح مستقلة وإنما هو جزء من المجتمع، ومن ثم ذهبت هذه النظرية إلى تقديس المجتمع ممثلًا في الدولة، فهذه النظرية هي ما جعلت قادة الفكر في الحزب النازي يسعون إلى تقديس ألمانيا في قلب كل ألماني فقد استبدلوا بعبادة الله عبادة الدولة، أو بالأحرى عبادة التنين. وهذه في نظر توينبي كارثة أخلاقية حتى في صورتها المعتدلة وإن كان هناك جانب حق في هذه الفكرة الخاطئة فهو أن الفرد لا يستطيع تحقيق إمكانياته إلا من خلال علاقاته مع الآخرين، فوجود الروح لا يكمن في التاريخ إلى حد يسمح بتأليه الدولة وقيام الدكتاتورية كما أنه لا يكمن خارج التاريخ إلى حد يجعل جهود الحضارات الإنسانية عبثًا لا قيمة له ما دام أكثر الناس بدائية وأقل الشعوب حضارة يمكن أن يحقق فكرة الخلاص من أجل السعادة في الآخرة دون أدنى مجهود حضاري دنيوي[1].

كما ينتقد توينبي أولئك الذين ينظرون إلى أحداث التاريخ على أنها مصادفات حيث يقولون إن المؤرخ ليس أمامه إلا الاعتراف بقاعدة واحدة هي الدور الذي تؤديه المصادفة والقوى الخفية في تطور البشرية ومصائر الأمم، ويرى توينبي أن هؤلاء قد أخطأوا لأن عمل الإنسان في التاريخ ليس كتلك التي تنقض بالليل ما تغزله بالنهار، كما أن التاريخ ليس مجرد طاحونة يديرها مسجونون دون هدف سوى تعذيبهم، إن عجلة التاريخ ليست آلة شيطانية تبتلي الناس بعذاب سر مدى ولكن هناك إيقاعًا أساسيًا يتمثل في

(1) Toynbee (A.), The study of history, vol. II, Part IX, Ch. 35 Law & Freedom, pp. 261 - 180.

التحدي والاستجابة، في الانسحاب والعودة، في الكنسة والنهضة في الانشقاق والعودة[1].

وليست المصادفة إلا وجهًا من وجهي العملة التي وجهها الآخر هو الضرورة أو الحتمية التي أبرزتها مذاهب عديدة مثل نظرية التطور ونبتت منها فكرة التقدم وتفسير هيجل للتاريخ وكذلك التفسير المادي لدى ماركس وقانون الحالات الثلاث لدى أوجست كونت.

(هـ) رفض الحتمية التشاؤمية لدى اشبنجلر

لقد رفض توينبي أيضًا بعض نظريات اشبنجلر رغم إعجابه الشديد به ورغم اتفاقه معه في كثير من آرائه وفي الأسئلة التي طرحها بشأن مصير الحضارة الغربية، فقد نظر توينبي إلى اشبنجلر على أنه صاحب مذهب دوجماطيقي يؤمن بالحتمية في إسراف ولقد نتجت تلك الحتمية التشاؤمية عن إيمان اشبنجلر بنظرية التعاقب الدوري للحضارات ويرى توينبي أن حركة التاريخ لا تدور دورانًا رتيبًا كدوران العجلة، فإذا كان إيقاع الحركة الفلكية يتولد عنه الليل والنهار وكذلك الفصول الأربعة فذلك وفقًا لقانون فلكي في الطبيعة ولا يسري هذا في التاريخ فإذا كان ثمة تكرار في حركة القوى التي تحيك نسيج التاريخ البشري فلا يعني ذلك أنه تكرار على نمط واحد فهو ليس كدوران المكوك أمامًا وخلفًا في آلة الحياكة[2].

ولكن ذلك لا يعني أن الحضارة الغربية مثلًا تستطيع أن تتحاشى مصيرها، فالحضارات السابقة كما يرى توينبي قد ماتت منتحرة وهذا مصير الحضارة الغربية أن قامت حرب عالمية ثالثة، فلم يكن موت تلك الحضارات قضاءً وقدرًا بقدر ما كان انتحارًا إراديًا.

---

(1) Ibdi, Ch. 38, pp. 299.

(2) انظر في نقد توينبي لنظرية اشبنجلر أيضًا، توينبي، مختصر لدراسة التاريخ، الترجمة العربية، ص 416 وما بعدها.

2 ـ الجانب الإيجابي (نظرية التحدي والاستجابة)

لقد اتضح لنا من قبل بدء الحضارات لم يكن نتيجة العوامل البيولوجية أو البيئة الجغرافية كل تعمل بمفردها، فلا ريب أنه نتيجة نوع ما من التفاعل بينها جميعًا، وبعبارة أخرى ليس العامل الذي نسعى للتعرف عليه لنفسر سير التاريخ وبدء الحضارات عاملًا مفردًا لكنه متعدد فهو أقرب إلى أن يكون علاقة.

(أ) تحدي البيئة ينتج الحضارة

إن التغير من حالة المجتمعات البدائية إلى المتحضرة إنما هو انتقال من حالة سكون إلى حالة من النشاط الديناميكي المتحرك، وعلى هذا فإن إنسانية الغالبية العظمى من الناس العاديين إن هي إلا إنسانية بدائية، وبالرغم من هذا فإن البروليتاريا[1] في المجتمعات المتمدينة وإن لم يكن فيها جميعًا بإطلاق تلاعب في التاريخ دورًا مهمًا جدًّا وبخاصة في ناحية الدين.

وبملاحظة نمو الحضارات وكيفية تفككها أصبح لمفهومي التحدي والاستجابة لدى توينبي أهمية خاصة، ذلك أن النمو والتفكك يتوقفان كلاهما على أساليب الاستجابة ومداها، وعلى مدى ما تصيبه من نجاح أو فشل إزاء تحديات البيئة الفيزيائية والاجتماعية، ذلك أن التاريخ لم تحدده الأحوال الاجتماعية وحدها.

ويركز توينبي على التأكيد على الاستجابات المتولدة باطنيًا، وقد يتوقف النجاح أو الفشل على صرامة التحديات المرتبطة بقدرات وقوى

(1) البروليتاريا: يقصد بها توينبي غير ما تعنيه بها النظرية الاشتراكية فهي في النظرية الاشتراكية طبقة العمال الخاضعين للاستغلال من الرأسماليين أما في روما القديمة التي استعارها منها توينبي فهي تعني طبقة المواطنين المعدمين المنجبين للذرية أي عامة الشعب.

من يستجيبون، فهناك تحديات تنطوي صرامتها على السلامة وهي تدعو الشخص البشري المتعرض للمحنة إلى استجابة خلاقة، على أن هناك أيضًا تحديات ذات صرامة جارفة لابد أن يخضع لها الضحية البشرية، وأنك لتجد أشد التحديات إثارة في موقع متوسط بين نقص الصرامة والإسراف فيها.

ولا شك أن هناك فارقًا قاطعًا بين عمليات النمو والتفكك، ففي النمو يوجد تحد يثير استجابة ناجحة تولد تحديًا جديدًا يبعث استجابة ناجحة أخرى، وهكذا دواليك حتى يشرف الأمر على انهيار، وأما في التفكك فالتحدي يثير استجابة فاشلة، تنتج محاولة أخرى تتمخض عن إخفاق آخر، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال.

ولتحديات البيئة الفيزيائية علاقة كبيرة بتكوين الحضارات المختلفة، فالحضارة الصحية هي التي لم تكن قط حضارة راحة سكونية (استاتيكية)، فالدعة ألد أعداء الحضارة وهي شيء تمنعه الطبيعة الفيزيائية إلى حد ما، ولا بد للناس من القيام بجهود مستمرة لكي يصونوا ـ من عصف الطبيعة وهجماتها المضادة ـ ما اكتسبوه منها.

ويضرب توينبي بطول دراسته للتاريخ أمثلة فردية وحضارية على نظريته، فقد رأى أن الحضارة ازدهرت في مناطق سورية الجرداء لا في مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل قبل نشأة الحضارة القديمة مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعدل المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام الحضارة، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة إذ الشدائد وحدها هي التي تستثير الهمم.

وقد دلل توينبي على ذلك باستقراء الحضارات المختلفة، فجميع جماعات المستعمرين المختلفة في أمريكا الشمالية كان عليها مجابهة

تحديات شديدة صادرة من بيئاتها، فكان على الفرنسيين أن يواجهوا في كندا فصول شتاء تكاد تكون قطبية، وأن يواجهوا في لويزيانا تقلبات نهر يكاد يقارب في غدره وتدميره النهر الأصفر في الصين، فتاريخ أمريكا الشمالية يثبت صحة النظرية القائلة بأنه كلما كانت المشقة عظيمة كبر الحافز.

ويعود توينبي ليتحدث عن حوافز مختلفة دون النظر إلى طبيعة الأرض في حد ذاتها، فمثلًا يتحدث عن هل يترتب على كشف أرض جديدة ـ في حد ذاته ـ أي أثر حافز؟ وقد جاء الرد بالإيجاب ففي أسطورة الطرد من جنة عدن، وفي أسطورة الخروج من مصر، فإن آدم وحواء بخروجهما من الجنة الساحرة إلى دنيا العمل اليومي قد جاوزا اقتصاد الإنسان البدائي القائم على جمع الطعام وأنجبا مؤسسي حضارة زراعية وأخرى رعوية[1] وأن بني إسرائيل بخروجهم من مصر قد أنجبوا جيلًا عاون في إرساء قواعد الحضارة السورية.

وإذا تحولنا من الأساطير إلى تاريخ الأديان ألفينا ما يؤكد هذه التخمينات فقد آتت أسمى التعبيرات لكل من العبقريتين الدينيتين السورية والهندية ثمارها في الأرض الجديدة التي تنتمي إلى البلاد الغربية كشاهد صدق على صحة القول بأن لا كرامة لنبي في وطنه ولا في بيته[2].

وينتقل توينبي من البيئات الطبيعية كحافز إلى استعراض ميدان البيئات البشرية التي أما أن تكون بيئة خارجية أو أجنبية ويسمى توينبي هذا الحافز الضربات المفاجئة، فهل تلك الضربات المفاجئة يسرى عليها أنه كلما عظم التحدي عظم العامل الحافز؟

فما الذي يحدث عادة عندما ينهزم بناة الإمبراطوريات المبتدئون في

(1) تتمثل الزراعية في قابيل والرعوية في هابيل.

(2) راجع: توينبي، مختصر لدراسة التاريخ، الجزء الأول، ص 164 وما بعدها.

منتصف عملهم؟ هل يلبثون هاجعين حيث سقطوا أم هل ينهضون مرة أخرى بقوة مضاعفة من فوق أمهم الأرض.

وتدل الأمثلة التاريخية من خلال استقراءات توينبي على أن السبيل الأخير هو السبيل المعتاد، وأقرب مثال يضربه توينبي على ذلك من عصرنا الحاضر حيث وضحت هذه الدورة بطريقة مؤلمة للغاية ومعروفة، فالهزيمة الألمانية في حرب 1914 ـ 1918م وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر في 1923 ـ 1924م قد أدى إلى الانتقام النازي الشيطاني وإن كان عقيمًا.

على أن المثال التقليدي عن تأثير الصدمة كعامل حافز يتجلى في رد فعل أثينا على اجتياح الإمبراطورية الفارسية لها خلال سنة 480 ـ 479 ق.م. فلقد تناسبت انتفاضة أثينا مع شدة ما كابدته من آلام حتى انتصرت انتصارًا نهائيًا ساحقًا على الفرس في موقعة سلاميس البحرية ولا يستغرب أن تصبح الصدمة التي أثارت هذه الروح التي لا تقهر في الشعب الأثيني مقدمة مآثر فريدة في تاريخ البشرية لسنائها وغزارتها وتعددها[1].

ومن الحوافز الأخرى حافز الضغط الخارجي الذي يكون على شكل تهديد مستمر بشكل قوة ضاغطة على المجتمع، فغزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحة الإسلام لها من سوريا ومصر ثم القضاء على الدولة الرومانية الشرقية، والضغط المتصل من قبائل النوبة والجنوب وقبائل ليبيا في الغرب بين الألف الرابعة والثانية قبل الميلاد كان حافزًا لقيام الحضارة المصرية القديمة واستمرارها.

ولا يؤدي تحدي العدوان المتمثل في الغزو والتهديد الخارجي إلى مجرد الاستجابة بطرد الغازي أو التخلص من القوة الضاغطة على الحدود

(1) توينبي، نفس المرجع، ص 181 ـ 185.

بل قد يدفع إلى الانتقام أو القصاص وليس القصاص دائمًا من قبيل الثأر فقط، وإنما يمكن تفسيره سيكولوجيًا بأنه تعويض سواء على المستوى الفردي أو الجمعي، ومن هنا يتحدث توينبي عن حافز النقم فعندما تقع نقمة على عضو وحده دون الأعضاء الآخرين في نفس نوعه، وذلك يفقد القدرة على استخدام عضو معين في الجسم أو ملكة معينة، يصبح في مكنته الاستجابة إلى هذا التحدي بالتخصص في استعمال عضو آخر أو ملكة أخرى حتى بين أقرانه في ميدان النشاط الجديد، فالعاهات تستثير في أصحابها ما يدفعهم إلى التفوق في مجال عجزهم، فالأعمى العاجز عن القتال يكون شاعرًا يردد الجنود أناشيده الحماسية، والأعرج في الحروب يصنع الدروع، كذلك استطاع بعض الرقيق الاستجابة الناجحة للتحدي، فعلى المستوى الفردي كان أبكتيتوس العبد الرواقي الأعرج يعلم فلسفته أبناء الأسر الرومانية الراقية، وعلى المستوى الجمعي اعتنقت الدولة الرومانية منذ عهد الإمبراطور قسطنطين ديانة كان المبشرون بها في نظر الرومان من الرقيق فكان نهر بردى السوري تصب مياهه في نهر التيبر[1].

(ب) الوسط الذهبي بين الإفراط والتفريط في التحدي والاستجابة

بعدما أثبت توينبي أن الحضارات تتوالد في البيئات التي تتسم بالمشقة غير العادية والتي لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مألوفة وذلك فيما عبر عنه بأنه «كلما عظم التحدي اشتد الحافز» من خلال ما قدمه من عرض ـ أشرنا إليه ـ للاستجابات التي استثارتها خمسة أنواع من الحوافز هي «البلاد الشاقة، الأرض الجديدة، الضربات، الضغوط والنقم».

حاول بعد ذلك أن يبحث عن مدى صحة ذلك القانون صحة مطلقة

(1) يقصد توينبي هنا: أن الشعب الغالب (الرومان) قد اعتنق ديانة الشعب المغلوب (السوريانى).

فتساءل في بداية الفصل الثامن[1] من الجزء الأول هل لو زدنا شدة التحدي إلى ما لا نهاية يمكن أن نضمن بذلك اشتداد الحافز إلى مالا نهاية وزيادة غير متناهية في الاستجابة أن قوبل التحدي بنجاح؟ أو هل تبلغ نقطة تؤدي بعدها الشدة المتزايدة إلى مفعول متناقض؟

واستطاع من خلال الأمثلة أن يصل إلى أن «أعظم التحديات حفزًا يوجد في متوسط بين التفريط والإفراط في الشدة، وذلك لأن هناك حالات تتسم بتطرفها في عملية التحدي والاستجابة، فهناك تحديات شديدة حفزت لاستجابات ناجحة جدًّا فمدينة البندقية شيدت على أعمدة غرست في الطين على شواطئ بحيرة ضحلة مالحة لكنها فاقت في القوة والثراء والمجد جميع المدن التي بنيت على الأرض الصلبة، وأحيانًا كثيرة ما تكون شدة الموقع فيها تعتبر تحديًا بل نجد أن أخذنا في الاعتبار الجانب البشري من التحدي، الضربات، الضغوط، النقم لأن هذا الموقع هو الذي يحفظ المدينة من المحن البشرية التي تتعرض لها من جيرانها، فمدينة البندقية بقيامها على ضفافها الطينية وانعزالها عن القارة بفضل بحيراتها الضحلة قد نجت من الاحتلال العسكري الأجنبي طوال قرابة ألف سنة (810 ـ 1798).

ولقد حدث أن جماعات كثيرة فشلت في الاستجابة لتحديات معينة إلا أن ذلك يدل على شيء لأن الاستقصاء قد أظهر، كما يقول توينبي، أن كل تحدٍ من التحديات التي نالت في النهاية استجابة ظافرة قد خيب بوجه عام أمل المستجيبين إليه أو حطمهم واحدًا بعد الآخر قبل أن يأتي في النهاية دور المستجيب المنتصر لدخوله الحلبة في المرة المائة أو الألف، فمثلًا خيب التحدي الطبيعي لغابة أوربا الشمالية أمل الرجل البدائي خيبة كبيرة حينما كان يفتقر إلى أدوات قطع أشجار الغابة ويجهل كيفية الاستفادة من

(1) انظر: توينبي، مختصر لدراسة التاريخ، الترجمة العربية، ص 233 وما بعدها.

ترتيبها في الزراعة واقتصر على أن يقعد القرفصاء على تلك الكثبان الرملية والهضاب الجيرية كما تدل على ذلك آثاره القديمة.

بيد أن تجربة الإنسان البدائي لا تدل على أن تحدي غابة أوربا الشمالية كان زائدًا عن الحد بمعنى أنه كان يستعصى على القوة البشرية الاستجابة إليه استجابة فعالة.

وإذا حاولنا تطبيق ذلك على البيئة البشرية وجدنا نفس الشيء إذ نجد أن التحدي الذي يهزم مستجيبًا يتضح فيما بعد، بفضل انتصار استجابة منافس تالٍ، أنه لا يستعصي على الهزيمة، ويضرب توينبي مثالًا على ذلك اقتحام الحضارة الهيلينية للعالم السوري، إبان حملة الإسكندر الأكبر، فقد مثل هذا تحديًا مستديمًا للمجتمع السوري، وأمام هذا التحدي قام المجتمع السوري بعدة محاولات للاستجابة له وكان لهذه المحاولات جميعها طابع مشترك، إذ اتخذ رد الفعل المناهض للهيلينية واسطة لنفسه ـ في كل مرة ـ شكل حركة دينية، لكن اختلفت ردود الفعل هذه فعلى حين أخفقت ردود الفعل الزرادشتية واليهودية والنسطورية[1] والمينوفيستية[2] نجح رد الفعل الإسلامي.

فقد كان رد الفعل الزرادشتي واليهودي محاولتين لمحاربة نفوذ الهيلينية بمساعدة الديانات التي كانت سائدة فعلًا قبل المداخلة الهيلينية، ففي ظل قوة الزرادشتية ثار الإيرانيون في المنطقة الشرقية من الحضارة السورية ضد

(1) مذهب أسسه نسطوريون (+450) وينكر فيه على السيدة مريم لقب «أم الإله» بل يعتبرها أم المسيح الإنسان، فالمسيح في المذهب النسطوري مجرد إنسان خلقته الكلمة الإلهية، وينحصر المذهب الآن في طائفة الكلدان في العراق.

(2) انتشر المذهب المينوفيستي في القرن الخامس الميلادي كرد فعل ضد النسطورية، ويؤمن بأن للمسيح طبيعة واحدة هي الطبيعة الإلهية، وينكر من ثم الطبيعة البشرية، ويؤمن بهذا المذهب في الوقت الحاضر أقباط مصر ومسيحيو أثيوبيا.

الهيلينية وطردوها، في غضون قرنين من موت الإسكندر من جميع المنطقة الواقعة شرق الفرات، على أن رد الفعل الزرادشتي قد وصل أقصى حدوده عند هذه النقطة، وأنقذت روما الهيلينية بقية فتوحات الإسكندر، كذلك لم ينجح رد الفعل اليهودي الذي تمثل في انتفاضة داخلية قادها المكابيون، وهي محاولة رنت إلى تحرير الجزء الغربي من موطن الحضارة السورية على مدى الرؤية من البحر الأبيض المتوسط، لكنها خسرت خسرانًا مبينًا، فلقد ثأرت روما لانتصار اليهود المؤقت على السلوقيين أتباع قائد الإسكندر الأكبر المدعو سلوقوس الذي استقل بفارس بعد موت الإسكندر ـ فطحنت الجماعة اليهودية في فلسطين في الحرب الرومانية اليهودية الكبرى (66 ـ 70م) وسحقتها سحقًا.

أما عن رد الفعل النسطوري، المينوفستي، فقد كانا محاولتين متعاقبتين لاستخدام سلاح طرقته لنفسها الحضارة الهيلينية الدخيلة، ويتكون السلاح من مزيج من معدن هيليني وآخر سوري، ففي مرحلة التوفيق للمسيحية الأولي، اصطبغ جوهر الروح الدينية السورية بالطبع الهيليني إلى حد جعله ملائمًا للنفوس الهيلينية وغير ملائم للنفوس السورية، وكان المذهبان الدينيان: النسطورية والمينوفيستية كمحاولتين لتجريد المسيحية من الصبغة الهيلينية إلا أنهما أخفقتا كرد فعل ضد المداخلة الهيلينية، فكان أن جرفت النسطورية ذليلة صوب الشرق إلى ما وراء الفرات، واحتفظت المينوفيستية بمركزها في سوريا ومصر وأرمينيا بفوزها بقلوب فلاحين لم يسبق اصطباغهم بالطابع الهيليني ولكنها لم تستطع أن تحول دون انتشار الأرثوذكسية والهيلينية، أما رد الفعل الإسلامي فكان نجاحه ساحقًا إذ لم يقدر للإمبراطور هرقل أن يذوق الموت إلا بعد أن رأى جيش عمر خليفة النبي محمد ﷺ يفد إلى مملكته ليبطل تمامًا وإلى الأبد فعل جميع من طبعوا الأنحاء السورية بالطابع الهيليني ابتداء من الإسكندر فصاعدًا.

فلقد وفق الإسلام فيما فشل فيه سابقوه لأنه استكمل عملية الطرد، طرد الهيلينية من العالم السوري، كما عاد وأدمج في الخلافة العربية الدولة العالمية السورية التي اختزل الإسكندر الأكبر حياتها بقسوة قبل أن تستكمل رسالتها، وأخيرًا منح الإسلام للمجتمع السوري بعد طول الانتظار، عقيدة دينية عالمية أصيلة فعاون المجتمع السوري بعد انقضاء قرون من توقف حيويته على أن يسلم الروح وهو متأكد أنه لن يزول دون أن يخلف عقبًا، إذ غدت العقيدة الإسلامية اليرقة التي بزغت منها في حينها الحضارتان العربية والإيرانية.

ولقد برهن توينبي من خلال الأمثلة على أن التحدي الشديد قد يولد أما استجابة ناجحة في أحيان أو يحدث استجابة فاشلة في أحيان أخرى، ولكن هذا ليس صادقًا دائمًا لأن شدة التحدي قد تبدو واضحة ولا يمكن التغلب عليها في البداية ثم بوسيلة ما يمكن حدوث الاستجابة الناجحة.

ولعل هذا ما جعل توينبي يتساءل عن نمو الحضارات إذا ما انبعثت حضارة ـ على شريطة عدم قتلها في نموها كما حدث بالنسبة لحضارات عقيمة ماتت قبل أن تنمو ـ يكون من المتوقع أن يكون نموها أمرًا مفروغًا منه؟

وبعبارة أخرى هل ـ نلاحظ كمسألة تاريخية مقررة ـ أن الحضارات التي تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية تنمو كلها دون استثناء نموًا ثابتًا مقررًا إلى مرحلة الرجولة بمعنى أن تسيطر على أسلوب حياتها والبيئة التي تعيش فيها سيطرة تامة؟

ولقد قرر توينبي من خلال ما تقدم من خلال دراسة مستفيضة أن بعض الحضارات لا يبلغ مرحلة الرجولة، فبالإضافة إلى الطبقتين اللتين لوحظتا فعلًا ـ الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة ـ توجد طبقة ثالثة أخرى

يسميها بالحضارات المتعطلة وهي تلك التي ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت في متابعة نموها، مثل الإسكيمو والبدو والعثمانيون والاسبرطيون فقد أنجزوا ـ على حد ما قرر توينبي[1] ـ ما وفقوا إلى إنجازه بفضل طرحهم جانبًا مسألة التباين غير المحدود في الطبيعة البشرية وافتراضهم وجود طبيعة حيوانية في البشر عوضًا عن طبيعتهم البشرية، وقادهم هذا الاقتراض إلى طريق الانحلال.

وافتراض تلك الطبيعة الحيوانية في البشر يتضح لدى الإسكيمو في أنه في هذا المجتمع ثمة طائفتين: الصيادون البشر ومساعدوهم ذوو الأنياب والأظافر، فلقد استحال كلب الإسكيمو وكذلك الحصان في المجتمع البدوي إلى أشباه آدميين، فأصبح المجتمع البشري فيهما (المجتمع البدوي والإسكيمو) به ثلاث طوائف: الرعاة البشر والحيوانات المساعدة والماشية.

وفي المجتمع العثماني ما يعادل هذه الطوائف مع إحلال الكائنات البشرية محل الحيوانات، فبينما يتكون الكيان الاجتماعي البدوي من اجتماع البشر والحيوانات في فرد ولا يتأتى لها العيش دون مشاركة بعضها بعضًا، نجد الكيان الاجتماعي العثماني يتكون على العكس من تفريق الناس المتجانسين تجانسًا طبيعيًا، إلى طوائف بشرية تعامل كما لو أنها تنتسب إلى أنواع مختلفة من الحيوانات، وهذا ما سار بهذه الحضارات إلى الانحلال ـ كما أشرنا ـ على الرغم من أن التحدي فيها كان متكافئًا مع الاستجابة.

وتوحي النظرة القصيرة بأن ذلك التحدي هو أجل التحديات استثارة إلى أبعد حد يمكن تصوره، فقد تولد عن تحديات الإسكيمو والبدو والعثمانيين والإسبرطيين، أعمالًا فذة، لكن هذه الأعمال قد خضعت لنقمة قاتلة تمثلت في تعطل تطورها.

(1) انظر: توينبي، نفس المصدر، ص 304 ـ 305.

ولهذا فإن وجهة النظر الطويلة الأمد توضح لنا أن تلبية الاستجابة في أسرع صورة لا ينهض بصفة عامة دليلًا قاطعًا على مثالية التحدي من ناحية استثارته ـ في النهاية ـ أقوم استجابة لأن التحدي الأمثل ليس هو ذلك التحدي الذي يقتصر على استثارة الطرف المتحدي لينجز استجابة ناجحة بمفردها، ولكن ذلك التحدي الأمثل هو ما يشتمل على كمية الحركة التي تحمل الطرف المتحدي خطوة أبعد من استجابة ناجحة بمفردها، تحمله من مرحلة استكمال الاستجابة إلى مرحلة صراع جديد، من مشكلة واحدة حلت إلى مواجهة أخرى، أي من حالة الين إلى مرحلة اليانج[1] مرة أخرى.

فإذا كان يقدر لارتقاء الحضارات أن تتبع عملية تكوينها، فلن تكفل ذلك وحدها الحركة المتناهية، من الاضطراب إلى استعادة التوازن، لأنه لكي تتحول الحركة إلى إيقاع متكرر متواتر، لابد من توفر انطلاق حيوي؛ الذي يحمل الطرف المتحدي عبر عملية التوازن إلى مرحلة زيادة في رجحان الميزان، تعرضه إلى تحد جديد يلهمه استجابة غضه، على صورة مزيد من التوازن، ينتهي بمزيد من رجحان الميزان، وهكذا دواليك، في عملية ارتقاء، يحتمل أن تظل إلى ما لا نهاية.

وهذا الانطلاق الذي يترتب عن سلسلة من عمليات رجحان الميزان، يمكن تقصيه في سير الحضارة الهيلينية، من بدء تكوينها إلى أن بلغت ذروة ارتقائها في القرن الخامس قبل الميلاد[2].

(جـ) طبيعة ارتقاء الحضارات

يحدث الارتقاء حينما تصبح الاستجابة لتحد معين، لا ناجحة في نفسها

(1) راجع ما كتبه الأستاذ فؤاد شبل في بحثه «فلسفة الين واليانج» بمجلة تراث الإنسانية، المجلد الرابع أغسطس 1966م، ص 593 ـ 600 حيث يبين أن حالة الين تمثل السكون بينما حالة اليانج الحركة وهما اصطلاحان استعارهما توينبي.

(2) راجع: توينبي، نفس المصدر السابق، ص 314 وما بعدها.

فحسب لكنها تستثير تحديًا إضافيًا يقابل باستجابة ناجحة، وهذا الارتقاء له مظاهره المختلفة الظاهرة والباطنة، ففي الكون الأكبر Macrocosm يتبدى الارتقاء على هيئة تفوق متتابع على البيئة الخارجية، أما في حالة الكون الأصغر Microcosm أي الإنسان يتبدى الارتقاء على هيئة تقرير المصير أو ترابط ذاتي[1].

فثمة نوعين من السيطرة المتزايدة، الأول: سيطرة على البيئة المادية تتكشف عن تحسينات في الأسلوب التكنولوجي المادي. والثاني: سيطرة على البيئة البشرية التي تتخذ عادة شكل غزو الشعوب المجاورة.

بيد أن توينبي لا يعتبر الغزو السياسي والحربي أو تحسين الأسلوب الفني، قاعدة مناسبة تكفل قياس الارتقاء الحقيقي للمجتمع. فإن التوسع الحربي هو عادة مظهر نزعة حربية تعتبر بدورها قرينة على تدهور المجتمع لا ارتقائه.

وكذلك لا تبدى التحسينات التكنولوجية سواء أكانت زراعية أو صناعية سوى ارتباطًا قليلًا، أو لا شيء البتة، بينها وبين الارتقاء الصحيح، بل إن ارتقاء الأسلوب الفني قد يكون قائمًا حينما يكون التحضر الفعلي في مرحلة انحطاط والعكس بالعكس.

فقوام الارتقاء الحقيقي ـ كما يرى توينبي ـ هو عملية يطلق عليها كلمة «التسامي» التي تعني لديه التغلب على الحواجز المادية، وتعمل عملية «التسامي» على إطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب للتحديات

(1) انظر: توينبي، نفس المصدر السابق، ص 317 وما بعدها حتى ص 385 من الجزء الأول، وفي أغلب هذه الصفحات يتحدث توينبي عن دور الأفراد العظماء في التاريخ البشري أمثال القديس بولس والقديس بنديكت وسانت جريجوري الكبير وبوذا ومحمد ﷺ وميكافيلي ودانتي.

التي تبدو بعد ذلك داخل النفس أكثر منها خارجها، أي أنها روحانية الطابع أعظم منها ماديته.

ولكن ما هي علاقة المجتمع بالفرد في ظل عملية الارتقاء التي انتهى توينبي إلى تقرير أن «التسامي» أساسها؟

ثمة رأيان شائعان، الأول: يجعل من المجتمع مجرد حشد من ذرات هي الأفراد، أما الثاني فيعتبر المجتمع كائنًا حيًا وما الأفراد إلا أجزاء منه ولا يدركون إلا أعضاء أو خلايا في المجتمع البشري الذي ينتسبون إليه.

وهذا ما لا يرضى عنه توينبي، فإن المجتمع عنده نظام للعلاقات بين الأفراد ولا يتأتي للكائنات البشرية أن تحقق وجودها الحقيقي إلا بتفاعلها مع رفاقها، وهنا يكون المجتمع ميدان عمل عدد من الكائنات البشرية، على أن الأفراد هم «مصدر الفعل» ذلك لأن جميع أسباب الارتقاء تنبعث عن أفراد مبدعين أو أقليات صغيرة من الأفراد ويتكون عملهم من جزئين: الأول: تحقيق إلهامهم أو كشفهم مهما يكن من أمره، والثاني: هداية المجتمع الذي ينتمون إليه إلى سبيل الحياة الجديدة هذا، ويتأتى من الناحية النظرية حدوث هذه الهداية بطريق أو بآخر، إما بتعريض الجميع للتجربة الواقعية التي حولت الأفراد إلى مبدعين، وإما تقليد الناس لمظاهر الهداية الخارجية أي الهداية بفضل المحاكاة.

ويعتبر الطريق الأخير ـ من الناحية العلمية ـ هو مجال الاختيار الوحيد المفتوح أمام جميع الأفراد ما عدا أقلية بسيطة من الجنس البشري، وأن المحاكاة هي طريق مختصر لكنه طريق في وسع عامة الناس جميعًا أن يسلكوه في أثر زعمائهم ليصلوا إلى مرتبة الارتقاء.

وظاهر أن الارتقاء، وفقًا لما سبق، يتضمن تمايزًا بين أفراد المجتمع الذي يسير في مرحلة النمو إذ ستبرز بعض الأجزاء استجابة ناجحة في كل مرحلة، وسينجح بعضها في تتبع خطاها بفضل المحاكاة وسيفشل بعضها

في تحقيق الأصالة أو المحاكاة على السواء، ومن ثم تتهاوى وسيكون ثمة تمايز آخر بين مصائر المجتمعات إذ من الواضح أن للمجتمعات المختلفة سمات مختلفة، إذ يتفوق بعضها في الفن، والبعض في الاستثارة الدينية، والآخر في الابتكارات الصناعية، بيد أن غاية الحضارات تتمثل في جوهرها مثلها مثل البذور من نوع واحد، فلكل حبة مصيرها، لكن يبذرها جميعًا «باذر» واحد ليجتني نفس المحصول[1].

(د) انهيار الحضارات ـ أسبابه وكيفيته

يرى توينبي أن مشكلة انهيار الحضارات أشد وضوحًا من مشكلة ارتقائها، وتكاد تتماثل في وضوحها مع مشكلة تكوينها.

فقد برز فعلًا إلى الوجود حتى الآن حوالي ثمانية وعشرون حضارة، وهذا العدد يتضمن الحضارات الخمس المتعطلة (التي أشرنا إليها من قبل) مع التغاضي عن الحضارات العقيمة، وهذه الحضارات، إذا ما مضينا قدمًا في الدراسة نجد أن ثمانية عشرة منها قد ماتت فعلًا ووريت التراب، أما العشر الباقية فهي: حضارة المجتمع الغربي، الكيان الرئيسي لحضارة المسيحية الأرثوذكسية، وغصينها في روسيا، حضارة المجتمع الإسلامي، وحضارة المجتمع الهندي، الكيان الرئيسي من مجتمع الشرق الأقصى في الصين، وغصينه في اليابان، ثم الحضارات الثلاثة المتعطلة للبولونيزيين[2] والإسكيمو والبدو.

---

(1) راجع: توينبي، المصدر السابق، ص 401 ـ 405.
وانظر المقدمة التي كتبها فؤاد شبل المترجمة عن فلسفة التاريخ عند توينبي، الجزء الرابع من ترجمته العربية لمختصر دراسة التاريخ لتوينبي، الذي نشرته مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية 1965م، ص 12 ـ 14.

(2) هي حضارة قامت في جنوب شرق المحيط الهادي أسسها سكان جزيرة أيسترمن ذوي الشكل البولوينيزي (انظر توينبي، الجزء الأول من «مختصر» ص 137 ، 276 أما بقية الخمس حضارات المتعطلة فهما العثمانيون والإسبرطيون.

ويبدى استقصاء هذه الحضارات أن مجتمعي البدو والبولونيزيين، هما الآن في سكرة الموت، وأن سبعًا من الثمان الباقية هي جميعها ـ بدرجات متفاوتة ـ تحت تهديد: إما الإبادة، أو الاندماج في المجتمع الثامن أي الحضارة الغربية وثمة فضلًا عن ذلك مالا يقل عن ست من هذه الحضارات السبع[1] تحمل فعلاً إمارات الانهيار والانحدار صوب التحلل[2] ويمكن إجمال طبيعة الانهيار الحضاري في نظر توينبي في ثلاث نقاط:

أولها: إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة، وعندئذ تتحول تلك الأقلية ـ التي كانت تفتتن بها الغالبية فتحاكيها فتسير في طريقها إلى الارتقاء بفضل هذه المحاكاة ـ إلى أقلية مسيطرة تسعى إلى الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به باستخدام القوة، ويحدث ذلك التغير في طابع العنصر الحاكم انشقاقًا في البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية[3].

الثاني: يتمثل في ثورة الغالبية المحكومة (البروليتاريا الداخلية) على طغيان الأقلية الحاكمة بسحب ولائها، والعدول عن محاكاتها بعد قصور طاقاتها الإبداعية.

الثالث: فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع بعد فقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة وأغلبيته المحكومة.

وهكذا فإن توينبي على عكس أولئك الذين يرون حتمية الفناء لعوامل

---

(1) الاستثناء هو حضارة الإسكيمو التي تعطل نموها إبان طفولتها.

(2) راجع: توينبي حيث يرى توينبي أن الحضارات الست غير الغربية والتي لا تزال تعيش حتى الآن قد تصدعت داخليًا قبل أن تتحلل بفعل هجوم الحضارة الغربية عليها من الخارج.

(3) يقصد توينبي بالبروليتاريا الداخلية طبقة عامة الشعب في المجتمع، أما البروليتاريا الخارجية فهي الشعوب التي تحيط بذلك المجتمع.

متعددة[1] ـ أن المجتمع هو الذي يجلب على نفسه عوامل الانهيار قبل أن يجلبها عليه غزو خارجي، تمامًا كالمنتحر الذي اعتدى عليه خصم له عقب شروعه في الانتحار فجاءت وفاته نتيجة ما أصابه به خصمه، وإن أقصى ما يفعله الغزو الخارجي هو توجيه ضربة قاضية إلى مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة، وهذا هو سبب انهيار الحضارات التي اندثرت ولم تقم لها قائمة أما حدوث العدوان الخارجي على مجتمع في مرحلة نموه فإنه يشكل تحديًا يستثير طاقاته الكامنة وعوامل الإبداع فيه.

ويرى توينبي أن الانهيار يعقبه تحلل يصيب الحضارات، إلا أن توينبي يطلق على التحلل اسم التحجر، وهذا التحلل أو التحجر أوضحه من خلال الحضارة المصرية القديمة.

فإنه بعد انهيار المجتمع المصري تحت العبء الجسيم الذي فرضه عليه بناة الأهرام، وبعد أن اجتاز هذا المجتمع مراحل الانحلال الثلاث أي: عصر اضطرابات ـ دولة عالمية ـ فراغ، نجد هذا المجتمع المشرف على الموت بشكل واضح، يرتحل بغتة عكس المنتظر في اللحظة التي كاد يستكمل خلالها سير حياته، بيد أن المجتمع المصري أبى عند هذه اللحظة أن يموت، ومضي يضاعف فترة حياته، وإذا ما حسبنا مقياس زمن المجتمع المصري لحظة رد فعله الاستثاري ضد الغزاة الهكسوس في إبان الربع الأول من القرن السادس عشر قبل الميلاد، حتى طمس آخر معالم الثقافة المصرية في القرن الخامس الميلادي، نجد أن فترة الألفي سنة هذه تبلغ استدامتها مجموع طول ميلاد المجتمع المصري مع ارتقائه وانهياره، الجانب الأعظم

(1) لقد رأى بعض المفكرين الوثنيين والمسيحيين القدامى أن مبعث انهيار الحضارة تشيخ الكون، بينما اعتنق اشبنجلر فكرة أن المجتمعات كالكائنات الحية يسري عليها الفناء، ورأى أفلاطون في طيماوس أن التاريخ يكرر نفسه أي أن التاريخ أجدر بصفة عامة أن يكون إعادة أحداث، والبعض الآخر رأى انهيار الحضارة يأتي من العدوان الخارجي الشديد. (راجع توينبي، الجزء الأول، الفصل الرابع عشر، ص 414 ـ 427).

من فترة انحلاله، وتحسب هذه الفترات مجتمعه، من تاريخ إعادة توكيد المجتمع المصري نفسه في إبان القرن السادس عشر قبل الميلاد، وحتى انبعاثه لأول مرة فوق المستوى البدائي، في تاريخ ما غير معروف خلال الألف الرابعة قبل الميلاد بيد أن حياة المجتمع المصري في غضون النصف الثانية من بقائه، كانت نوعًا من «الموت في الحياة». وفي خلال هاتين الألفي سنة اللتين تعتبران زائدتين عن المقدر في حياة المجتمع المصري، أخذت حضارته التي حفلت حياتها الجارية بالحركة والمعنى، تتباطأ في فتور وتعطل، وفي الواقع عاش المجتمع المصري بفضل صيرورته متحجرًا.

ويعتبر توينبي ميزان التحلل الحضاري في انقسام الجسم الاجتماعي إلى أقلية مسيطرة بروليتاريا داخلية ـ وبروليتاريا خارجية[1].

فأما الأقلية المسيطرة فإنها تلك الطبقة المبدعة التي كانت أغلبية المجتمع تقتدي بها وتحاكيها وتقتفي أثرها في طريق الارتقاء لكنها تحولت إلى أقلية مسيطرة بعد أن فقدت طاقتها الإبداعية، وأما البروليتاريا الداخلية فإنها الجماهير التي باتت تحكمها الأقلية المسيطرة.

لكن قبل هذا التحليل لكيفية تحلل الحضارة، تساءل توينبي عن كيف تفقد الأقلية المبدعة مقومات إبداعها حتى تستحيل إلى أقلية مسيطرة، أو بعبارة أخرى كيف ينتفي التناسق بين الأجزاء التي تؤلف مجموع المجتمع بأسره، وكيف يفقد المجتمع تقرير المصير بسبب انتفاء هذا التجانس؟

خمر جديدة في قوارير عتيقة[2]

يجب ـ من الناحية المثالية ـ على كل طاقة اجتماعية جديدة تطلقها

---

(1) انظر في تفصيل هذا الميزان للتحلل الحضاري ما كتبه توينبي في الباب الخامس في الفصلين السابع عشر والثامن عشر من «المختصر» الترجمة العربية، ص 143 ـ 249.

(2) اقتبس توينبي هذه العبارة من الصحاح التاسع أيتا 16، 17 (الترجمة العربية لإنجيل متى، ونصها: «ولا يجعلون خمرًا جديدة في زقاق عتيقة لئلا ينشق الزقاق، فالخمر تسكب والزقاق يتلف بل يحملون خمرًا جديدة في زقاق جديدة فتحفظ جميعًا».

الأقليات المبدعة (من رجال الفكر والأنبياء)، أن توجد نظمًا جديدة تستطيع بواسطتها أن تؤدي رسالتها، ولكنها تنجز عملها في الواقع باستخدام النظم القديمة في غير ما خصصت له، أكثر مما تنجزه باستخدام النظم الجديدة، وهذه النظم القديمة من طبيعتها أن تقاوم الجديد مما يؤدي إلى تفكك النظام أو فقدان وجه الإبداع والأصالة فيه.

من أمثلة ذلك أن التصنيع وهو نظام جديد كفيل بإسعاد ورخاء المجتمع قد صيغ في نظام الرق الإقطاعي فأصبح العمال في النظام الرأسمالي كالرقيق في النظام الإقطاعي فضاع معنى التقدم في التصنيع، كذلك الثورة الصناعية قد ارتبطت بالتوسع الخارجي والاستعمار وهذه نزعة بربرية رجعية، وديمقراطية تعليم نظام جديد ولكنه ارتبط في بعض الدول بالنزعة القومية فاستحال إلى عنصرية وانبعثت عنه أنظمة دكتاتورية كالفاشية والنازية. حتى الأديان بما فيها من سمو روحي قد صيغت في الطور التالي لنشأتها في قالب قديم من التعصب، واليهودية أوضح مثال على ذلك، فلقد ارتقى شعب مملكتي إسرائيل ويهوذا إبان فترة تاريخية في طفولة الحضارة السوريانية وبلغ الذروة في عصر أنبياء بني إسرائيل بفضل عقيدة التوحيد، ولكن ترك اليهود لأنفسهم العنان كي يستهويهم وهم اعتبار السمو الروحي موقوفًا عليهم وامتيازًا لهم وحدهم بموجب عهد أبدي من إلههم، «يهوه» فظنوا أنفسهم شعب الله المختار، فإذا بالروح اليهودية وما أنطوت عليه من تعصب مقيت تناقض تمامًا ما بشر به أنبياء بنى إسرائيل وأضلهم هذا الوهم فانحرفوا إلى ما قادهم إلى العقم الفكري والتحجر الحضاري[1].

(1) راجع: توينبي: مختصر لدراسة للتاريخ، الجزء الثاني، الذي نشرت ترجمته عن الجامعة العربية، الطبعة الثانية، 1967، ص 8 ـ 52.
وكذلك انظر: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 272 ـ 273.

آفة الإبداع عبادة الذات الفانية

يظهر التاريخ أن الجماعة التي تستجيب بنجاح إلى تحد واحد، نادرًا ما تستجيب بنجاح إلى التحدي التالي، فالمبدع أن رفعته الجماهير إلى أسمى مكان يجد نفسه عاجزًا عن مواصلة الإبداع، وأن فسر توفيقه في المرحلة الأولى أصبح يشكل عقبة في الاستمرار في الإبداع، تتجدد الظروف وليس لديه ما يقدمه للجماهير إلا أن يستعيد لهم مواقفه السابقة بينما الاحتياجات متجددة وهو غير قادر على أن يقدم لهم إبداعًا جديدًا، ليس هذا فحسب بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثاني، وهكذا يصبح المبدع في الطور الأول في طليعة معارضي من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة في الطور الثاني.

فليس من الأمور العادية أن تنهض أقلية بمفردها بعد استجابات إبداعية لتحديين متعاقبين أو أكثر في تاريخ حضارة من الحضارات، ويضرب توينبي لذلك أمثلة كثيرة: فإن المسيح ينبذه ـ في دوامة العهد الجديد ـ أولئك اليهود الذين هرعوا إلى المقدمة قبل ذلك ببضعة أجيال متحمسين للعهد القديم وقد تزعموا ثورة اليهود الجزئية ضد زحف الهلينية الظاهر.

فآفة الإبداع إذن: من المبدع جمود، ومن الجماهير افتتان وعبادة، إن الجماهير التي تركت عبادة الأوثان بفضل المبدع لم تتركها إلى عبادة الله الحق وإنما لعبادة محطم الأوثان أو بالأحرى عبادة ذات فانية.

وليس ذلك في مجال الأديان فحسب وإنما في سائر المجالات تواري المبادئ خلف الأشخاص وتقديس هؤلاء بدلًا من اعتناق المبادئ سر قداستهم[1].

(1) انظر: توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني من الترجمة العربية الفصل السادس عشر، ص 54 وما بعدها.

آفة الإبداع: عبادة النظام الفاني

قد ينجح نظام سياسي معين في تحد معين، ولكن هذا النجاح في ذلك التحدي لا يستمر بالنسبة لتحديات أخرى، ولذلك يجب التخلي عن ذلك النظام إذا ما أدى دوره وإلا تحول الأمر إلى عبادة لذلك النظام الفاني.

وقد دلل توينبي على ذلك من خلال المجتمع الهليني الذي تردى في شرك عبادة نظام دولة المدينة في المراحل الأخيرة من حياته، بينما نجا منه الرومان.

وأيضًا تسبب قيام «شبح» للإمبراطورية الرومانية في انهيار مجتمع المسيحية الأرثوذكسية ويسوق توينبي الكثير من الأمثلة على التأثيرات المعوقة لعبادة الملوك كما كان يحدث في مصر القديمة من تقديس لهم وأثر ذلك على انهيار الحضارة المصرية، كذلك التأثيرات المعوقة لعبادة المجالس النيابية والطوائف الحاكمة، سواء أكانت بيروقراطية أو نظام قساوسة[1].

آفة الإبداع عبادة أسلوب فني

تبدي التفسيرات الخاصة بالتطور البيولوجي أن «الأسلوب الفني» الكامل أو التكييف المكتمل لبيئة ما، غالبًا ما يدل على أنه طريق تطوري مغلق، وأن الكائنات الأكثر «تجربة» تبرهن على طاقتها الحيوية، مثال ذلك أن البرمائيات إذا ما قورنت بالأسماك تعتبر أنجح، وأن أسلاف الإنسان الشبيهة بالفأر إذا ما قورنت بمعاصريها من الزواحف الهائلة تعتبر كذلك أنجح.

ونجد ذلك أيضًا في المجال الصناعي، فنجاح جماعة معينة في المراحل

(1) نفسه، ص 69 ـ 84.

الأولى لأسلوب فني جديد يجعلهم أبطأ من غيرهم في استخدام أسلوب فني آخر.

وينسحب ذلك أيضًا على مجال التكنولوجيا الحربية، حيث يفتن الجيل القديم بما كان سر تفوقه وتقدمه المادي وانتصاره الحربي افتتانًا يؤدي به إلى الجمود عنده وعمد تطويره مما قد يؤدي إلى تفوق خصمه عليه، فلقد خلد المماليك في مصر نفس الأسلوب الحربي القائم على الفروسية بعد أن هزموا الصليبيين وأسروا لويس التاسع وانتصروا على التتار مما أدى إلى فشل تكتيكهم الحربي أمام المدافع التي نصبها نابليون.

وهكذا فإن آفة الإبداع في مجال التكنولوجيا تسير على هذا النحو: اختراع يؤدي إلى انتصار أو انتصارات ثم الجمود الذي يؤدي إلى النكبة والهزيمة[1].

انتحارية النزعة الحربية

قدمنا فيما مضى ما صوره توينبي على أنه تفسيرات لعبارة «استلقاء المرء على مجاذيفه» أو اعتماد المبدع على ما أبدعه وعدم تصوره لما يبدعه غيره وما يتفوق به غيره عليه وتلك تعتبر في نظر توينبي الطريقة السلبية للاستسلام لآفة الإبداع.

وهو يحاول أن يحدثنا الآن عن الشكل الإيجابي للانحراف الذي عبرت عنه صيغة يونانية تعني: التخمة، السلوك الأحمق، الدمار.

وتعتبر النزعة الحربية مثالًا واضحًا على ذلك، فالتوسع الحربي يعبر عن تدهور داخلي في المجتمع كما أن قيام الإمبراطوريات تغطية على حالات

(1) انظر: توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثاني من الترجمة الفصل السادس عشر، ص 85 ـ 100 وما بعدها.

اضطرابات وإخماد لسخط الجماهير ونقمتها، والباعث السياسي للحرب يتسق مع الباعث السيكولوجي إذ إن النزعة الحربية تعبير عن شهوة التغيير، أنها عملية انتحارية يقدم فيها بعض الأفراد نفوسًا بشرية كقرابين.

ومع ذلك فقد لازمت الحروب تاريخ الحضارات، غير أن هذا التلازم لا يحول دون إدانتها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، السيكولوجي أو السياسي، أما على المستوى الفردي السيكولوجي فهي مظهر إخفاق النفس البشرية في الارتفاع إلى المستوى الإنساني اللائق بالإنسان، فالنصر يثير في قواد الحروب شهوة التمادي في العنف كالنمر يتذوق لحم البشر فيفضله على غيره ويصبح من آكلي لحوم البشر فهؤلاء القواد تعميهم شهوة التوسع عن ضرورة إغماد السيوف التي شهروها وعن مراعاة حرمة الشعوب الآمنة، لكن الذي يشهر السيف دائمًا، به يموت.

أما على المستوى السياسي أو بالأحرى التاريخي فإن الدول التي قامت على أسس حربية قد أدت بها هذه النزعة إلى الفناء، فناء الانتحار لا الموت الطبيعي حتى وإن حققت في بادئ الأمر انتصارات مثيرة، والأمثلة على ذلك كثيرة منها: إسبرطة والدولة الأشورية ومجتمع التتار[1].

3 ـ النظر إلى التاريخ من خلال الدين

بعد أن انتهى توينبي من تحليله لعوامل بناء الحضارات ثم عوامل انهيارها وانحلالها وكيفية حدوث ذلك الانهيار وهذا التحلل، بدأ يبحث في شأن الدول العامة الشاملة إذ اعتبر أنها ذات نطاق أوسع من الحضارات وإن احتوتها، وقرر أن ثمة ثلاثة مظاهر بارزة لتلك الدول العالمية:

(أ) تنبعث الدول العالمية بعد انهيار الحضارة لا قبلها، وتتولى الدول

(1) توينبي، نفس المرجع، ص 102 وما بعدها.

العالمية تحقيق الوحدة السياسية لكيان الحضارة الاجتماعية، ولا يعتبر قيامها بشيرًا بهدوء الحال واستقرار أوضاع الجسم الاجتماعي.

(ب) تنبعث الدولة العالمية عن الأقلية المسيطرة، والأقلية المسيطرة هي الأقلية الحاكمة بعد أن فقدت طاقاتها الإبداعية، فخسرت ولاء الجماهير المحكومة وإعجابها.

(جـ) يعتبر انبعاث الدولة العالمية محاولة لم الشعث إبان التحلل، وأن نظرنا إلى هذه المظاهر مجتمعة، تطالعنا صورة للدول العالمية تبدو للوهلة الأولى غامضة ومبهمة، فبينما هي ظواهر تحلل اجتماعي، إذا بها في نفس الوقت محاولات لكبح جماح هذا التحلل والتغلب عليه، فالدول العالمية يفرضها بناتها، ويتقبلها رعاياها دواء شافيًا لجميع أوجاع عصر الاضطرابات، وهي وفقًا للتعبير السيكولوجي نظام يرنو إلى تحقيق الوفاق الاجتماعي وللمحافظة عليه، وهي دواء ناجح لداء يتمثل في بيت انقسم على نفسه انقسامًا يحصد الجانبين على السواء، ولذلك فإن مواطني تلك الدول إذ يعتبرونها الهدف الذي تهدف إليه جهود البشر ليعكفون على تقديسها واعتبارها كائنًا خالدًا.

بيد أن التاريخ أظهر في جميع الحالات استثناء أن الدولة العامة ليست الهدف الحقيقي الذي ترمي إليه جهود البشرية، إذ أنها لم تتمخض إلا عن سلام وهمي.

ومع ذلك فقد عادت الدول العامة بمنافع لها أعظم القدر والأهمية في التاريخ بفضل ما لها من نظم مواصلات ومستعمرات ولغات وقوانين وتقاويم وخدمات مدنية ونقود وعملات، وكذلك حقوق المواطنين بدرجة أقل من الاستفادة لأن حقوق المواطنة لم تتحقق بشكل أكمل في ظل تلك الدول[1].

(1) انظر ما كتبه توينبي عن الدول العالمية، في مختصر دراسة للتاريخ «الجزء الثالث»

وفي غمار عصر الاضطرابات أيضًا تنبعث الأديان العالمية، ولقد قرر توينبي أن تلك الديانات العالمية اليوم أربعة هي المسيحية والبوذية والهندوكية والإسلام[1].

ورأى في معالجتهن جمعيًا كأنما هن متعادلات روحيًا، وأن أية واحدة منهن ليست تامة ولا بالغة الكمال، ولكن مع اتصاف كل منها بنواح مميزة من نواحي جهاد الإنسان الروحي فهن يعبرن عن تنوع الطبيعة البشرية، وكل تشبع حاجة بشرية اتسع مجال ممارستها وخبراتها، وقد أوجدتهن جميعًا البروليتاريا الداخلية لمجتمعات أصابها الانحلال.

ولكن يتساءل توينبي تساؤلًا وجيهًا، جوهره كيف تأتي لأتباع الهندوكية والبوذية والمسيحية والإسلام ـ منفصلين عن بعضهم بعضًا ـ أن يحرزوا مزيدًا من التقدم والازدهار في عالم بات متحدًا على نطاق واسع؟

ويجيب عن هذا بأن الباحثين عن ضياء الروح في العصر الحديث يرهقهم، ذلك الصراع بين القلب والعقل، ولا حل لهذا الصراع إلا بمزيد من الدفع الروحي للنفوس البشرية، وظاهر أنه قد أصبح للحقيقة في العصر الحديث أسلوبان فكريان يدعي كل منهما لنفسه الحق المطلق، ولكن يجافي أحدهما الآخر، هذان هما: الوحي النبوي والعقل الفلسفي، وقرر توينبي أنه لا يجد إزاء هذا الموقف إلا بديلين فحسب، فإما أن يتمكن أسلوب الحقيقة من التوفيق بينهما أو أن يصارع أحدهما الآخر حتى يصرعه، فيتم له إخراج خصمه من الميدان.

الذي ترجمه إلى العربية فؤاد شبل وراجعه محمد شفيق غربال وأحمد عزت عبد الكريم، ونشرت الطبعة الأولى منه عام 1964م، ص 3 ـ 134 من الباب السادس.

(1) لاحظ أن توينبي يغفل اليهودية لأنه لا يرى أنها ديانة شاركت في أي من الحضارات العالمية.

وإذا كان العلم قد انتصر على الدين في البلاد المتحضرة فإن هذا الانتصار يعتبر كارثة لا على الدين وحده ولكن على العلم كذلك، فإن كلًا من الدين والعقل ملكة جوهرية من ملكات الطبيعة البشرية.

فالحق أن سيطرة الإنسان على الطبيعة المادية التي منحها العلم للإنسان هي للإنسانية أقل أهمية إلى أقصى الحدود ـ من أهمية علاقته بنفسه، وبإخوانه البشر وصلته بالله[1] كان ليتأتى للعقل البشري أن يجعل من الإنسان سيدًا على العالم لو لم يوهب سلفه في المرحلة السابقة على الإنسانية القدرة على التحول إلى حيوان اجتماعي، ولكن الإنسان البدائي لم يرتفع إلى ذلك النبع الروحي بحيث يستطيع أن يتعلم ويأخذ من هذه المقومات الاجتماعية التي تكون الظروف التي لا غنى للإنسان العامل عنها كي يؤدي الأعمال القائمة على التعاون والتآزر، ولقد أثار العلم الحديث قضايا بالغة الأهمية، ولكنه لم يشارك في إيجاد حلول لها وما كان في وسعه أن يفعله.

والواقع كما يرى توينبي أن أهم الأسئلة التي ينبغي للإنسان الإجابة عنها ليس للعلم فيها قول فصل، وهذا هو الدرس الذي سعى سقراط إلى تعليمه وقتما نبذ دراسة علم الطبيعة، بغية نشدان الاتحاد مع الطاقة الروحية التي تعلن عن الكون وتحكمه.

ويرى توينبي أنه لن تتحقق للبشرية وحدتها المرتجاة من غير مشاركة الله، فلو أسقطت المرشد العلوي من اعتبارها لاندفع الإنسان إلى الفتنة والتنافر وهو ما يجافي طبيعته القائمة على الألفة وحسن المعاشرة، ولعذبه ذلك الشعور من العناء الكامن في نفسه بحكم كونه كائنًا اجتماعيًا، ذلك العناء الذي يزداد حدّة كلما ازداد الإنسان قدرة على أن يرتفع بحياته إلى

(1) قارن ذلك بما قرره محمد إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني في الإسلام» وراجع الفصل الذي كتبناه عن فلسفة التاريخ عند محمد إقبال.

تحقيق الاحتياجات المعنوية لطبيعته الاجتماعية طالما سعى الإنسان أن يلعب دوره في مجتمع نبذ الإله الواحد، وهذا العناء ناجم عن أن الجهد الاجتماعي الذي يبذله المرء ليستكمل ذاته يتعدى بمراحل حدود حياته على الأرض زمانًا ومكانًا، وعلى هذا يكون التاريخ عند كل امرئ يشارك فيه على حده مجرد حكاية يرويها أبله، لكن هذا الشيء الذي لا معنى له يكتسب معنى روحانيًا عندما يكتشف المرء فعل الإله الواحد الحق[1].

وعلى هذا النحو: قد تكون الحضارة ـ أية حضارة ـ ميدانًا للدراسة مفهومًا بعض الوقت، إلا أن ملكوت الله هو ميدان العمل الوحيد المسلم به أخلاقيًا.

ويضيف توينبي أيضًا أن الأديان العليا تهيئ للنفوس البشرية اكتساب رعوية ملكوت الله ـ هذه الدولة الإلهية ـ على الأرض، فيتاح للإنسان من ثم المساهمة بقسط غاية في الضآلة في سير التاريخ الدنيوي، وهو قسط يكفل له تأدية دوره على الأرض ولكن على اعتبار أنه مساعد إرادي لإله يضفي سلطانه على جهود الإنسان لتأدية رسالته على الدنيا، يضفي عليها قيمة ومعنى ربانيين.

(أ) مستقبل الحضارات

تحدث توينبي باستفاضة عن التلاقي بين الحضارات والتصادم بينها، وقد تحدث بداية عن التلاقي المكاني الذي أوضحه بالنظر إلى منطقتين صغيرتين هما حوض نهري سيحون وجيحون وكانت هذه

(1) وهذا هو السبب الذي دفع توينبي إلى دراسة التاريخ، وتلك كانت الغاية من وراء ما كتب حول التاريخ، راجع الخاتمة التي «ذكر فيها توينبي نفسه ذلك في الباب الثالث عشر، الفصل الرابع والأربعون، ص 33 وما بعدها، من الجزء الرابع من الترجمة العربية، لمختصر دراسة للتاريخ.

المنطقة التي نشأت فيها حضارات وتلاقت وتصادمت فيها أخرى، هي مسقط رأس البوذية المهايانانية على الصورة التي انتشرت بها في عالم الشرق الأقصى.

أما المنطقة الثانية فهي منطقة سوريا (وهي ذات معنى أوسع من سوريا الحالية)، التي تعاقبت عليها حضارات وتصادمت فيها مصادمات كثيرة، حيث تبلورت الديانة المسيحية في الشكل الذي انتشرت به في العالم، كما انبعثت اليهودية في فلسطين (كما يسميها توينبي سوريا الجنوبية). وإذا اعتبر الحجاز امتدادًا لسوريا صوب الجنوب لأمكن إدخال الإسلام في نطاق العقائد الدينية التي ظهرت في تلك البقعة.

وترتب على ذلك التلاقي بين الحضارات ـ كما يقرر توينبي ـ أن كلًا من هاتين المنطقتين الحاملتين للإشعاع الديني قد دخلت في نطاق الدول العالمية التي انتظمت في عدد من الحضارات المختلفة. وهذا التمازج الضال بين الحضارات في هاتين المنطقتين يفسر التركيز غير العادي، داخل حدودهما، كمواطن انبعاث الأديان[1].

وتحدث توينبي أيضًا بعد ذلك عن المصادمات بين الحضارات المتعاصرة من خلال حديثه عن تلاقي الحضارة الغربية الحديثة وروسيا وكذلك تلاقيها مع الكتلة الرئيسية من العالم المسيحي الأرثوذكسي وكذلك تلاقيها مع العالم الهندي ثم مع العالم الإسلامي ثم مع حضارة الشرق الأقصى والحضارة الأمريكية الوطنية الأصيلة.

وكان بهذا التلاقي ما به من مآس التلاقي بين المتعاصرين، ومن خلال ذلك نستطيع أن نستشف حديثه عن مستقبل وحاضر أهم الحضارات.

---

(1) راجع: توينبي، الترجمة العربية لـ«مختصر دراسة للتاريخ» الجزء الثالث الباب التاسع، الفصل الثلاثون والفصلين الحادي والثلاثون والثاني والثلاثون، ص 265 وما بعدها.

(ب) مستقبل الحضارة الإسلامية

أشرنا من قبل إلى أن الإسلام كان وحده الاستجابة الناجحة التي قام بها المجتمع السوريانى ردًا على تحدي الهيلينية، فلقد أمكنه طردها من العالم السرياني، ثم زود هذا المجتمع بالديانة الإسلامية التي هي من صلبة فأمكنه بعد خمود الحيوية في الحضارة السريانية أن يرد شبح الفناء الذي أرقها، فاستعادت ثقتها بأنها لن تكون حضارة عقيمة، بل أصبح الإسلام هو الشرنقة التي خرج منها فيما بعد المجتمعان الجديدان العربي والفارسي سليلًا الحضارة السريانية[1].

ولقد قام الإسلام بفضل خاصيتين فيه بسد حاجة المجتمع العربي في شبه الجزيرة العربية هما التوحيد في الدين والنظام في الدولة، ولقد مر بمرحلتين: مرحلة دينية خالصة تجسدت فيها قوة الإسلام، ثم مرحلة سياسية دينية بعد إنشاء دولة في يثرب واتساعه بعد ذلك خارج حدود شبه الجزيرة العربية، ويرى توينبي في هذه المرحلة بداية انحدار الحضارة الإسلامية تبعًا لنظريته في أن الحرب والتوسع العسكري بداية الانهيار[2].

---

(1) انظر: Toynbee: Civilization on trial, Ch. X, Islam, The west & the Future, p. 184.

وللكتاب ترجمة عربية بعنوان: «الحضارة في الميزان» أشرنا إليه من قبل.

(2) نقلًا عن أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 285.

الحق أن رأي توينبي ذاك لا يعبر عن وجهة نظر تاريخية موضوعية، بقدر ما يعبر عن وجهة نظر دينية مسيحية إذ أنه يرى أن النبي محمد ﷺ لو ظل داعية للإسلام كدين فقط ولم يهتم بالسياسة والتوسع لكان أفضل، وهذا الرأي يرجع إلى أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة، ولا يحق لتوينبي بالقطع أن يتحدث عن الإسلام من خلال المسيحية، أو كما قال فون جرونيوم، أنه لا يحق لتوينبي أن ينظر لمحمد من خلال المسيح.

راجع هذا في كتاب: The intent of Toynbee's History في المقالة التي كتبها فون جرونيوم من بين مقالات هذا الكتاب بعنوان: Toynbee's concept of Islamic Civilization.

ولقد شكلت الحضارة الإسلامية آنذاك تحديًا للحضارة المسيحية الأوربية في امتدادها إلى أسبانيا من جهة ثم أجزاء من شرق أوربا على أيدي العثمانيين من جهة أخرى، لذلك حدثت تحديات عنيفة خلال العصور الوسطى من الحضارة الأوربية للحضارة الإسلامية ممثلة في الحروب الصليبية ولكن لاشك أن أعمقها وأخطرها وأبعدها أثرًا على كل شعوب العالم لا العالم الإسلامي فحسب هي الحضارة الأوربية الحديثة، فلقد غيرت تغييرًا شاملًا حياة الناس وأفكارهم ومشاعرهم بل وحياتهم الاجتماعية من نظام الزوجة الواحدة إلى تحرير المرأة ولا شك أن المؤرخ الأوربي المعاصر الواعي وربما المؤرخ الذي يعيش عام 2047 سيذكر التحدي الأوربي لحضارات الشرق على أنها أهم ظاهرة في العصر الحديث[1].

ولكن ماذا كان رد فعل العالم الإسلامي على ذلك؟ أو بعبارة أخرى ماذا كانت استجابة الإسلام لذلك التحدي الغربي؟

لقد تمثلت الاستجابة في مظهرين مهمين شملا العالم الإسلامي كله، هما:

- مظهر التزمت Zealatism: وهذا يبدو في أنه بمجرد أن واجهت بعض الدول الإسلامية تحدي الحضارة الغربية بتفوقها العسكري والتكنولوجي والاقتصادي، تقوقعت على نفسها متخذة من الدين درعًا لها تقيها من العدوان الخارجي، وقد تمثل ذلك في الحركات الوهابية في نجد والحجاز والنسوسية في ليبيا والمهدية في السودان، والأسرة الحميدية في اليمن، ويلاحظ أن هذه الحركات قد ظهرت في مناطق قاحلة ـ عدا المهدية في السودان فقد كانت في ظل النيل ـ ولم تكن هذه المناطق تهم الغرب الأوربي قبل اكتشاف البترول.

(1) راجع ما كتبناه في المقدمة حيث ترد الإشارة إلى تلك المقالة التي كتبها توينبي.

- مظهر التشكل Herodianism: حيث يجد المتشكل أن أفضل وسيلة لحماية نفسه من الخطر أن يتعرف على سر تفوق عدوه فيطرح جانبًا وسائل الحرب التقليدية وتراثه الماضي ليقتبس مظاهر الحضارة المتحدية له ويحاول التشكل بها، وقد بدا ذلك واضحًا في محاولة التشكل التي أحدثها محمد علي في مصر، ومصطفى كمال أتاتورك في تركيا، ومن الملاحظ أن كلًا من مصر وتركيا ملتقى طرق عالمية وتيارات فكرية أجنبية ومن ثم فهي مناطق جذب للحضارة الأوربية.

ولكن الملاحظ أن هاتين الاستجابتين فاشلتان، فالاستجابة الأولى لم تقدم طاقات خلاقة صادرة عن روح أصيلة، فهي لم تزد عن كونها راسبًا حضاريًا متحجرًا من حيث الطاقة الحيوية، وكذلك الاستجابة الثانية قد تنجح بعض الوقت لكن نجاحها خارجي لأنها لن تقدم مساهمة إبداعية في تيار الحضارة القائمة فهي عملية تقليد لا إبداع، ولن تزيد على مجرد رفع المستوى الاقتصادي بوسائل غريبة بدلًا من أن تستثير في النفوس طاقات مبدعة.

إن إخفاق المتزمتين كإخفاق المماليك حينما واجهوا مدافع نابليون بالدرع والرمح فكان الهلاك مصيرهم المحتوم، أما إخفاق المتشكلين فمن نوع إخفاق مبتدئ في الفروسية في امتطاء جواد جديد إذ يهوي به ويجرفه التيار إلى موت محتوم، فقد مر على حركة التشكل أكثر من قرن في مصر ونصف قرن في تركيا، ولكن النتيجة جاءت عقيمة في البلدين، ولعل أهم أسباب إخفاق حركة المتشكلين تداعي الاستجابات الفاشلة لأنهم يصطدمون دائمًا مع المتزمتين وكانوا أقسى ضراوة في معاملة مواطنيهم من الأجانب، فقد تمثل ذلك واضحًا في حرب محمد علي للوهابيين، وكذلك في قضاء أتاتورك بقسوة على معارضيه من المتمسكين بالدين عام 1920.

ولقد استمرت تلك الاستجابات المتوالية في هاتين الصورتين (تزمت

وتشكل)، حتى أصبح الحاضر يتقاسمه اتجاهات أهم مظاهرها أن تيار المتشكلين المسايرين للحضارة الغربية أصبح أكثر شيوعًا من تيار المتزمتين، فقد انتشر التشكل في دول كانت متزمتة مثل أفغانستان والمملكة السعودية واليمن، وكذلك أصبح العالم الإسلامي بعد اكتشاف البترول وبحكم موقعه الجغرافي موطن صراع بين الاتحاد السوفيتي والغرب، وكذلك انتشرت فكرة القوميات كالتركية والإيرانية والعربية وقد أصبحت فكرة القومية أكثر جاذبية من فكرة الوحدة الإسلامية.

وعلى أية حال فتوينبي يرى أنه مهما كان من أمر النكبات التي حلت بالعالم الإسلامي خلال القرن التاسع عشر، فإنه ما أن حل عام 1952م في النصف الثاني من القرن العشرين حتى كانت دار الإسلام سليمة الجوهر، فلم ينتقص منها سوى بضع مقاطعات من أطرافها، وأمكن هذا الجوهر انتزاع نفسه من طوفان الإمبريالية البريطانية والفرنسية والهولندية.

وعن مستقبل الحضارة الإسلامية يرى توينبي أنها حضارة حية ولن يجرفها تيار الحضارة الغربية لأن بها مقومات بقاءها ولن تصبح حضارة متحجرة كبعض الحضارات المتحجرة القائمة اليوم، وإذا ما اعترض الفرد الأوربي على ذلك في صلف قائلًا: ماذا ننتظر من فلاح مصر أو حمال أسطنبول؟ فإن ذلك قد قاله جده الإغريقي بعد فتوح الإسكندر الأكبر للسوريان وتبين أنه قول خاطئ، ويضيف توينبي أن الحضارة الإسلامية قد تنافس الحضارة الهندوكية أو بوذية الماهايانا من أجل السيطرة في المستقبل بوسائل تتعدى تصوراتنا.

ولكن توينبي يتساءل عن ماذا يكمن في الحضارة الإسلامية من طاقات غير قائمة في الحضارة الأوربية الحديثة حتى نتوقع لها أن تكون حضارة المستقبل؟ ويرد على ذلك بقوله إن الحضارة الغربية تحمل في طياتها التناقض بين الفكر والعمل، بين أفكار المساواة والإخاء والحرية التي

ورثتها من الثورة الفرنسية وبين التفرقة العنصرية التي تمارسها الآن بالفعل والتي تشكل خطرًا عليها بزيادة وعي الشعوب الملونة، بينما طابع الحضارة الإسلامية الأصيل الاتساق بين الفكر والعمل بصدد المساواة إذ ارتفعت في أزهى عصورها فاستطاع أن يصل إلى مراكز السلطة فيها الرقيق والعبيد (مثل المماليك وكافور الإخشيدي).

وأمر آخر لا يدرك الكثيرون أهميته هو تحريم الخمر في الحضارة الإسلامية، إذ أن هذا التحريم له قيمته بالنسبة للحضارة، فمن يشاهد عن قرب سكان المناطق الاستوائية يدرك أن توقف نشاطهم راجع إلى شرب الخمر إلى حد كبير، ولقد فشل الإداريون الأوربيون في علاج هذه المشكلة لأنها لا تحلها القوانين الوضعية لأن الامتناع عن شرب الخمر لا يتم إلا بوازع ديني[1].

(جـ) مستقبل اليهودية الصهيونية

كانت اليهودية، كما يرى توينبي، في الشكل الذي اصطدمت به مع المسيحية الغربية ظاهرة اجتماعية شاذة إذ يقرر توينبي أنها فصيلة متحجرة من حضارة بادت وانقضت في كل مظاهرها فلقد كانت دولة يهوذا Judah الإقليمية السريانية وعنها انبثقت اليهودية واحدة من الطوائف العبرانية، الفينيقية، الآرامية والفلسطينية، ولكن بينما فقدت الطوائف الأخرى شقيقات طائفة يهوذا كيانها، كما فقدت كذلك صفتها كدولة بفعل المصائب القاتلة التي توالت على المجتمع السوري نتيجة لمصادماته المتعاقبة مع جاريه

(1) راجع ما كتبه توينبي في الجزء الثالث من الترجمة العربية لـ«مختصر دراسة للتاريخ» عن الحضارة الإسلامية، ص 307، 315.
وأيضًا راجع ما كتبه عن ذلك في «الحضارة في الميزان» في الترجمة العربية مقال «الصراع بين الحضارات».
وكذلك انظر: أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 285 وما بعدها.

البابلي والهليني، فإن هذا التحدي نفسه الذي واجهه اليهود قد استثارهم ليبدعوا لأنفسهم طرازًا طريفًا من الكيان الطائفي، وفي داخل نطاق هذا الطراز الجديد استعاضوا عن فقدان دولتهم وبلادهم بالاحتفاظ بذاتيتهم في صورة تشتت[1] بين ظهراني أغلبية أجنبية وفي ظل حكم أجنبي.

وحافظ اليهود على ذاتيتهم بفضل التخصص في مجالات جديدة من العمل تقوم خاصة على تنمية مهارة خاصة في شئون التجارة وغيرها من الحروف الحضرية، ويرى توينبي أنه مهما يكن من أمر التسامح الذي ما برح الناس في الدول الغربية يبذلونه لليهود المقيمين بين ظهرانيهم فإن الفرد المسيحي الغربي ما برح يجابه تضامنًا وثيقًا يربط اليهود بعضهم ببعض، كما يواجه طموحًا يهوديًا إلى المطالبة بمزيد من المزايا التي يسبغها المجتمع الموحد في الغرب على جميع أفراده بما في ذلك اليهود. لكن اليهود ليسوا على استعداد من جانبهم لمنح غيرهم أية مزايا، فكان أن أصبح الغربيون يضعون اليهود في منعزل نفساني، ويجد اليهودي نفسه عمليًا مبنوذًا بمختلف الأساليب وأن كان المجتمع المسيحي الغربي من الوجهة الرسمية يقرر المساواة بين مواطنيه.

وتوينبي إذ يستمر في تحليله للعلاقة بين اليهود والغرب يتعرض لما أحدثوه من طرد للفلسطينيين مثل ما فعل معهم الألمان، ولقد أغفل توينبي فارقًا مهمًا[2] هو أن الألمان فعلوا ما فعلوه في وطنهم وضد جماعة شاذة أضرت بقضيتهم إبان الحرب العالمية الأولى، في حين أن الصهاينة قوم غرباء عن فلسطين ومنحهم الاستعمار رأس رمح في العالم العربي.

ويقرر توينبي بعد ذلك أن تلك التجربة الصهيونية قد أثبتت أن الخصائص

---

(1) لفظ الانتشار أو التشتت يطلق على اليهود بعد تشتتهم عقب قضاء الرومان على دولتهم في فلسطين وانتشارهم بين كل شعوب العالم تقريبًا.

(2) نوه إلى هذا الفارق الأستاذ فؤاد شبل في مقدمة: ترجمته العربية لـ «مختصر دراسة التاريخ»، ص 326 من الجزء الثالث.

«اليهودية» التي طالما ألصقها المسيحيون منذ أمد طويل باليهود المقيمين بين ظهرانيهم، هي حصيلة الملابسات الخاصة التي أصبحت تشتتهم في أنحاء العالم الغربي، ولا ترجع تلك الخصائص إلى أية خلة عنصرية خاصة موروثة. إن تناقض الصهيونية، أنها تبذل جهدها الشيطاني لتشييد صرح جماعة يهودية لحمًا ودمًا، ما برحت تعمل بنفس القدر من النشاط لانخراط اليهود في عالم غربي، مثلما دأب اليهودي الفرد على التطلع إلى أن يصبح بورجوازيًا غربيًا يهودي العقيدة أو بورجوازيًا لا أوربيًا (لا دينيًا).

إن اليهودية في تاريخها عبارة عن تشتت وأن الطبع اليهودي والنظم اليهودية ـ من ولاء مغرق في الحذر لشريعة موسى، والتزام تام لقواعد وأحكام التعامل التجاري والمالي ـ كانت من الأعمال التي جعل منها التشتت اليهودي على مر العصور، طلاسم اجتماعية، منحت هذه الطائفة المتفرقة جغرافيًا، قدره سحرية على البقاء، ولكن يهودًا محدثين اصطبغوا بالصبغة الغربية سواء انتموا إلى المدرسة الليبرالية[1] أو إلى الصهيونية، خرجوا على هذا الماضي التاريخي، وكان خروج الصهيونية عليه أشد عنفًا مما فعله اليهود مريدو الليبرالية.

إن الصهيونية بنبذها تقاليد «التشتت» اليهودي جملة، لتقيم أمة جديدة مستقرة على الأرض، على غرار ما فعله الرواد البروتستانت المحدثون من المسيحيين الغربيين الذين أقاموا الولايات المتحدة الأمريكية واتحاد جنوب أفريقيًا وأستراليا ونيوزلند، أجل إن الصهيونيين بفعلتهم هذه كانوا يدمجون

(1) لا تختلف النزعة الليبرالية عن الحركة الصهيونية كثيرًا إلا في أن الأولى أسبق لأنها ارتبطت بعصر الليبرالية الذي ازدهر في القرن التاسع عشر في أوربا، وكاد اليهود فيه يذوبون في المجتمع الغربي باقتباسهم التقاليد الغربية، وقد جاءت الحركة الصهيونية لتنبذ التشتت اليهودي وتحاول جمع الكيان اليهودي في دولة وقد أسسها هرتزل Herzl كقرينة على قلق اليهود من إغلاق الطريق الذي يؤدي إلى استيعابهم.

أنفسهم في الوسط الذي يطلقون عليه «الأممي»[1] وإذا كانوا يقولون بتلقيهم الوحي من أسفارهم، فإن هذا الوحي ليس هو الوحي الذي تلقوه عن شريعة موسى ولا هو وحي الأنبياء، لكنه وحي تلقوه من القصص الواردة في سفر الخروج ويوشع التي تشجعهم على السلب والنهب واغتصاب أي أرض تدوسها أقدام بني إسرائيل، فالصهيونية بهذا لم تستلهم شريعة موسى الحقة.

وبهذه الروح اتجهوا في تحد وحماسة إلى إحالة أنفسهم إلى عمال يدويين عوضًا عن عمال ذهنيين، إلى قوم ريفيين عوضًا عن سكان مدن، إلى منتجين عوضًا عن وسطاء، إلى زراع عوضًا عن صيارفة، إلى محاربين عوضًا عن تجار، إلى إرهابيين عوضًا عن شهداء.

وقد أظهر اليهود في أدوارهم الجديدة مقاومة للضغط وصلابة مذهلتين مثلما أظهروه في أدوارهم القديمة لكن ما تخبئه الأيام للإسرائيليين ـ وهو الاسم الذي يطلقه يهود فلسطين على أنفسهم ـ رهن بما سيظهره المستقبل وحده، إذ يبدو أن الشعوب العربية المحيطة بهم مصممة على طرد الدخلاء من بين ظهرانيها وهذه الشعوب العربية في الهلال الخصيب يفوق عددها عدد الإسرائيليين بكثير، وفوق هذا فقد أصبحت جميع المسائل عالمية الطابع إذ أصبح الأمر أمر صراع بين الاتحاد السوفيتي وأمريكا على الشرق الأوسط[2].

لعل توينبي يشير هنا، وقد كتب ذلك قبل عام 1952م، من طرف خفي إلى إمكان أن يُسحق اليهود للإسرائيليون من العرب والإسلام كما حدث ذلك من قبل بناء على أن اليهود كيان متحجر أمام الإسلام الذي فيه طاقاته الحيوية الكثيرة، ولكن هل يستمر ذلك التنبؤ الذي كشف عنه توينبي وغيره

(1) «الأممي» لقب يطلقه اليهود على سبيل الازدراء على من عداهم من البشر.
(2) توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، الجزء الثالث، الترجمة العربية، ص 316 ـ 329.

من المؤرخين في ظل ما يسمى الآن بحركة السلام؟ لعل ذلك ما يجعلنا نقول مثل ما قال توينبي قبل عام 1952، إن الأمر مرهون بما يظهره المستقبل وحده.

(د) مستقبل الحضارة الغربية

قرر توينبي فيما أشرنا إليه من قبل عن انهيار الحضارات وتحللها، أن السبب في كل حالة نوع من الإخفاق في تقرير المصير، ومداره تفريط المجتمع في حق نفسه بعزوفه عن توجيه إرادته صوب عمل نافع، ويتمثل هذا التفريط في ترديه في التعلق بنوع من الوثنية أقامه هو نفسه لنفسه.

وحينما يطبق توينبي ذلك على المجتمع الغربي، يجده قد سلك مسلك الإنسان الضال العاكف على عبادة بضعة أوثان، إلا أن من بين هذه الأوثان وثنًا سادت عبادته الأوثان الأخرى بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية، هذا هو وثن الدولة الإقليمية القومية، ويعتبر توينبي ظاهرة تقديس الدولة الإقليمية إلى حد العبادة بمثابة نذير رهيب للغرب من ناحيتين:

- إن هذا التعلق الوثني بالدولة الإقليمية هو العقيدة الدينية الحقيقية للغالبية العظمى لسكان العالم المصطبغ بالصبغة الغربية.
- إن هذه العقيدة الباطلة هي السبب في انقضاء أجل ما لا يقل عن الأربع عشرة حضارة، وقد تكون عدتها ست عشرة من الحضارات الإحدى والعشرين.

وحقًا ما برحت الحرب التي يقتل فيها الأخ أخاه، ويشتد فيها استعمال العنف، وهي نتيجة التعلق بفكرة الدولة الإقليمية، هي إلى أبعد حد أكثر عوامل الفناء شيوعًا، ويرى توينبي أن أزمة المجتمع الغربي روحانية وليست مادية، إذ أنه بالرغم من أنه قد بلغ الذروة في تقدمه المادي إلا أنه يحس بجوع روحي، وإذا كانت النفوس الغربية قد استبد بها قلق الفراغ الروحي فألزمها

بفتح الباب لشياطين مثل النازية والفاشية، وما إليها، فإلى متى تحتمل العيش بدون عقيدة دينية؟

وهنا يقول توينبي «إن التائهين في بيداء المجتمع الغربي قد انحرفوا عن طريق الرب الواحد الحق الذي آمن به أجدادهم، أولئك الذين علمتهم التجربة الواقعية أن الدول الإقليمية مثل الكنائس الطائفية، أوثان تجلب عبادتها الحرب لا السلام، وهذا ما يجعل التائهين يندفعون صوب التعلق بهدف بديل: هو النظم السياسية الشاذة.

ويرى توينبي أن الإنسان المتأثر بالحضارة الغربية قد استجلب على نفسه الكوارث بتكريسه جهوده لزيادة رخائه المادي وحده، فإن قيض له أن ينشد الخلاص يصبح سبيله الوحيد مشاطرته نتائج جهوده المادية مع غالبية الجنس البشري، تلك التي لم توفق في المجال المادي، توفق الإنسان الغربي[1].

وكل ذلك يعبر عن قلق توينبي على مصير الحضارة الغربية،ولكن هل يمكن إزاحة ذلك القلق على مصير الحضارة الغربية الذي يخيم عليها نتيجة الاعتقاد بحتمية انهيار الحضارات؟

إن توينبي يحاول إزاحة ذلك القلق من خلال اعتقاده أن انهيار بعض الحضارات السابقة لا يعني ضرورة انهيار الحضارة الغربية، فالقول بحتمية انهيار كل حضارة ليس قضية ضرورية ولكنها ممكنة بمعنى أنه من الممكن أن تتحاشى حضارة ما مصير سائر الحضارات السابقة، وأن العوامل الإيجابية في إمكان الغرب الابتعاد عن مصير تلك الحضارات أقوى من العوامل السلبية، وتكمن هذه الإيجابية في الروح المسيحية التي تعارض الحرب وتطالب بالمحبة.

---

(1) انظر تلخيص فؤاد شبل لفلسفة التاريخ عند توينبي في مقدمة ترجمته للجزء الرابع «مختصر دراسة للتاريخ»، ص 23 ـ 24.

ويحاول توينبي بعث الأمل في نفوس الغربيين بصدد مصير حضارتهم بعبارات عاطفية أكثر منها عقلية وحصيلة تجارب مؤرخ قدير حينما يقول: لعل العناية الإلهية التي فديت الإنسانية بصلب المسيح تتدخل مرة ثانية لإنقاذ مصير هذه الحضارة بقبس من النور الإلهي يهدي المجتمع إلى الرشد فلا يتردى إلى حرب عالمية ثالثة، وإذا كان ملك الموت سيقبض روح هذه الحضارة بيده الغادرة الباردة يومًا ما فإن شبح الموت لا يخيم علينا في الوقت الحاضر، إن القبس الإلهي للطاقة المبدعة لا يزال كائنًا فينا وأن قُدر لنا احترامه فإن النجوم في مدارها لتعجز عن إلحاق الهزيمة بنا[1].

ويرى توينبي أنه من الممكن تحاشي حرب عالمية ثالثة لو اُتبع نظام متكامل في السياسة والاقتصاد والدين، في السياسة بتعاون الجميع من أجل إقامة حكومة عالمية بعد أن تقوم الأمم المتحدة بدورها في ذلك وأن كان يرى أنه بخبرة أمريكا والاتحاد السوفيتي وأسبقية دولتيهما ولأنهما أعظم الدول الكبرى فإنه يمكنهما تحمل هذه المسئولية، ويرى أن الولايات المتحدة أقرب من الاتحاد السوفيتي في هذا لأنها تملك أكثر المقومات لذلك وأهم تلك المقومات أنها ما زالت أمة لم تلغ الدين وهي أكثر تسامحًا وسخاءً[2].

أما من الناحية الاقتصادية فإن هذه الحكومة يجب أن تعمل بمبدأ وسط بين مبدأي الحرية الفردية حيث الديمقراطية، والاشتراكية حيث العدالة الاجتماعية، أما في الدين وهذا أهم الجوانب فإن قيمة الروح تعلو على كل القيم المادية.

---

(1) أحمد صبحي، نفس المرجع السابق، ص 293.

(2) راجع ما كتبه توينبي في الجزء الرابع من «دراسة للتاريخ» بعنوان: «نحو نظام عالمي للمستقبل» في الباب الثاني عشر، الفصل الثاني والأربعون، ص 196 ـ 200.

ولعل تلك النتيجة التي وصل إليها توينبي هي أغرب ما في نظريته لأنها توضح تناقضه، فعلى حين يرى أن الولايات المتحدة هي ما يمكن أن تقود الدولة العالمية هذه من الناحية السياسية يقرر أن تعمل تلك الدولة العالمية بنظام اقتصادي اشتراكي يراعي حرية الأفراد، ذلك وهو يعلم علم اليقين أن كلًا من النظامين الرأسمالي والاشتراكي نقيض للآخر ورافض له.

وعلى حين يتوج هذه الدولة بالإيمان الروحي وهو يقصد طبعًا، كما أشار في أكثر من موضع إلى أن يكون لب هذا هو المسيحية، غفل عن أن المسيحية تفصل بين الدين والدولة وليس بها مقومات اقتصادية يمكن لها بها أن توحد بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي، ونسي أنه يعتبر أن خلط الدين بالسياسة يحط من قدر الدين، فكيف يريد أن تتصف الحضارة بالصفة الدينية وتلقب بلقب ديني إذا كان يريد أن تبتعد عن السياسة، رغم أنها من أهم مظاهر الحضارة بعدًا عن تأثير الدين؟