من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

قراءة فى

الفكر التاريخى عند اليونان

د. مصطفى النشار
كلية الآداب - جامعة القاهرة

من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

قراءة فى

الفكر التاريخى عندالیونان

الطبعة الثانية
2007

الناشـــر
دار قـــبـــاء الحـــديثة
للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

اسم الكتـــاب: من التاريخ إلى فلسفة التاريخ

المـــؤلـــف : د. مصطفى النشار

سنة النشـــر : 2007 م

رقـم الإيـداع : 2007/21565

الترقيم الدولى : 978 - 977 - 6240 - 0 - 8 -7

الناشـــر

دار قـــباء الحديثة

للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة

E-Mail: modern_qubaa@hotmail.com

الإدارة : (16) عمارات العبور شارع صلاح سالم -

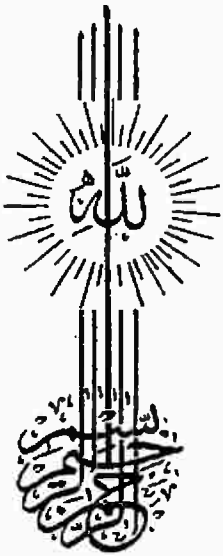
مدينة نصر القاهرة - الدور الثالث

تليـفـاكس: 02/22621365

مـحـمـول : 012/3140315

حقوق الطبع والترجمة محفوظة للناشر

2007م


بسم الله
بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى كل من يشاركون فى إعادة بناء الوعى

التاريخى الصحيح لشباب مصر..

فالوعى بالتاريخ الماضى هو أساس فاعلية

الحاضر وهو ما يدفعهم إلى المشاركة الإيجابية

فى صنع المستقبل الأفضل..

تصدير:

«التاريخ» لعبة الكلمة ذات المدلولات العديدة وذات الأثر البالغ على كل من يسمعها، تكتسب تلك الأهمية من كونها قد اتخذت كاسم علم لواحد من أهم العلوم الإنسانية. وربما لم يحتد خلاف بين الكتاب بقدر ما دار بينهم من مناقشات حول معنى «التاريخ» ومدى علميته وموضوعاته ومناهج الباحثين فيه.. إلخ.

والحق أنه ينبغى التمييز بين جهات النظر المختلفة لهذه الكلمة - الاصطلاح ؛ إذ ينبغى التمييز أولاً بين التاريخ كأحداث وقعت فى الماضى أو تقع فى الحاضر أو يتوقع حدوثها في المستقبل، وبين التاريخ كعلم يقصد منه ضبط هذه الأحداث وتسجيلها عبر الوثائق الأصلية والشواهد الأثرية والأدلة المختلفة التى تؤكد حدوثها على نحو ما حدثت به.

وينبغى ثانيًا التمييز بين المعانى العامة أو الشائعة للتاريخ وبين المعنى الاصطلاحى العلمى له؛ فالتاريخ عند العامة رمز للزمن والأزمان الغابرة الماضية سحرها وتأثيرها الأسر عند هؤلاء وهم يعيشون حاضرهم فى أحيان كثيرة أسرى لذلك الماضى ويستحضرونه فى كل وقت وبصور شتى منها الأسطورى والخرافى،

ومنها الحكاوى الروائية التى يمتزج فيها الأسطورى بالواقعى والمثالى بالحقيقى . وكم من روايات وحكاوى شفهية مارست دور الفعل الحقيقى للتاريخ فى عقول الناس . وكم من أبطال لتلك الحكاوى التى صورها المثال الشعبى مارست دورها فى التأثير على السامعين فينظرون إلى هؤلاء الأبطال وكأنهم عاشوا حقًا ومارسوا هذه البطولات الخارقة بالفعل !! و لم يكن بعيد عن ذلك أن ينظر اليونانيون لبعض أبطالهم على أنهم آلهة أو أنصاف آلهة نظرًا لما ألصق بهم فى القص الشعرى الشعبى من بطولات خارقة لا يستطيع القيام بها أى إنسان منهم!!

أما المعنى الاصطلاحى للتاريخ فهو شيئ غير هذا وذلك. وقد تطور هذا المعنى منذ أن اشتق لأول مرة من لفظة يونانية هى Istoria حتى اتخذ مدلولاً ثابتًا فى العصر الحديث.

ويعود هذا الاشتقاق اللفظى لكلمة Istoria إلى القرنين السادس والخامس قبل الميلاد ، حيث قصد به فى البداية «البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة» ، وهو كما نلاحظ معنى عامًا جدًا، فالأشياء الجديرة بالمعرفة متعددة وكثيرة والبحث عنها يمكن أن يكون بمناهج شتى وبطرق متعددة، فأى معرفة هى المقصودة هنا،

وأى منهج للبحث يمكن اتباعه حتى نصل إلى تلك المعرفة المنشودة؟!

لقد انحصر المعنى العام هذا بمرور الوقت وصارت الكلمة دالة على نوع واحد من المعرفة هو معرفة الأحداث التى وقعت فى الماضى ورافقت تطور الأشياء والظواهر المختلفة . وبذلك ولد تعبير «التاريخ» بمفهومه الشائع والذى استخدمه به أوائل المؤرخين اليونان من أمثال هيرودوت وثيوكيديدس اللذين قصراها على تتبع الأحداث التاريخية التى صنعها الإنسان فى الأزمان الماضية ومحاولة تمحيص هذه الأحداث وروايتها على نحو ما وقعت به فعلاً بقدر الإمكان . وبالطبع فإن رواية هذه الأحداث التاريخية المهمة قد صاحبه لديهما ولدى غيرهما من مؤرخى اليونان الكبار رواية كل المظاهر الحضارية المصاحبة لهذه الأحداث من ديانات ومعتقدات شائعة ، ومن مظاهر العمارة والفنون السائدة .. إلخ.

ثم ذلك فى الوقت الذى بدأت فيه الكلمة تتخذ معانى أخرى أكثر اتساعًا لدى بعض الفلاسفة ، فقد استخدمها أرسطو حينما كتب عن «تاريخ الحيوان» فأصبح التاريخ ليس فقط تاريخًا للإنسان وإنما يمكن أن يكون هناك تاريخًا للحيوان بأنواعه

المختلفة وللنبات بأنواعه المختلفة وربما يتسع المعنى أكثر وأكثر ليكون هناك تاريخًا للمعادن وتاريخًا لكل مادة أو لكل شيء من الأشياء الطبيعية الأخرى . وقد استخدم المصطلح أيضًا لديه فى ثنايا روايته للجانب التاريخى من العلوم التى أسسها فقد روى تاريخ الفلسفة السابقة عليه كما روى تاريخ علم الطبيعية وتاريخ دراسة النفس .. إلخ .

وعلى ذلك فريما فهم أرسطو «التاريخ» بمعنى القص التاريخى لكل ما سبق سواء كان يتعلق بالأحداث الإنسانية أو الحيوانية أو النباتية أو يتعلق بإنجازات العلماء السابقين فى كل مجالات أبحاثهم العلمية.

وفى إطار هذين المعنيين المستخدمين عند اليونان تطور البحث التاريخى وتطور معه استخدام المصطلح Istoria ، فكان يتسع أحيانًا ويضيق أحيانًا أخرى.

لقد أخذ الرومان تلك الكلمة بمبناها وبمعناها - كما يقول روزنثال فى كتابه «علم التاريخ عند المسلمين» - كتعبير فنى لم تتبدل حروفه بانتقاله إلى اللغات الرومانية كما كان يحدث لو كانت

هذه الكلمة دارجة الاستعمال عند العامة . غير أن معناها – كما يقول روزنثال – أخذ يتدهور فى اللاتينية واتخذ أشكالاً مختلفة أخذتها اللغة الإنجليزية من الفرنسية.

وعندما استعادت هذه الكلمة مدلولها العلمى وكرامتها – على حد تعبير روزنثال – طرأ عليها تحريف فى الشكل فأصبحت Historie, Histoire, History ، ثم ترجمت إلى بعض اللغات المحلية مثلما نجدها فى الألمانية Geschichte وفى العربية تاريخ . وقد أصبحت هذه الكلمات بمرور الزمن ذات معنى جديد، حيث صارت كلمة تاريخ History أقرب ما يكون إلى كلمة تطور ؛ حيث أنها أصبحت تعنى الآن العلمية التى بموجبها يصل شىء خاص إلى مستوى خاص فى تطوره . وقد كان هذا الشىء الخاص بالنسبة إلى النظرة التقليدية للتاريخ هو الإنسان وبصورة خاصة الفعاليات والمؤسسات السياسية الإنسانية.

أما فى العصر الحالى ومنذ القرن التاسع عشر فقد صارت فكرة التاريخ فكرة عامة وأصبحت تطبق على كل شىء سواء كان حيًا أو جامدًا وأصبح التاريخ بهذا المعنى فكرة شاملة بمقدوره

الادعاء كمثل الفلسفة بأن كل شيء وكل نشاط هو موضوع لبحثه وداخل ضمن نطاقه .

والطريف أن روزنثال يؤكد فى كتابه أن هذا التوسع الهائل الذى شهدته فكرة التاريخ ومعناه فى الغرب منذ القرن التاسع عشر كان معلومًا لدى المسلمين إذ أن كتب المسعودى وكتاب «البدء والتاريخ» للمطهر وآراء الكافيجى فى معنى التاريخ تشير إليه.

وعلى كل حال فقد قصر هرنشو فى كتابه «علم التاريخ» معانى التاريخ على ثلاثة:

(1) فقد يطلق لفظ التاريخ على «مجرى الحوادث الفعلى» وهو الاستعمال الذى يفضى إلى الحديث عن صانعى الأحداث التاريخية والرجال الذين غيروا بأعمالهم مجرى التاريخ وشئون العالم كالاسكندر الأكبر وقيصر ونابليون ، وكذلك الحديث عن سلطان التاريخ بمعنى سلطة الأحداث والظروف التى أدت إلى وقوعها .

(2) أما المعنى الثانى للفظ التاريخ لديه فهو «التدوين القصصى لمجرى شئون العالم كله أو بعضه» وهو استعمال للمصطلح لا

غيار عليه فى نظره . ولدينا تاريخ إنجلترا وتاريخ فرنسا وتاريخ ألمانيا ، كما أن لدينا تواريخ الفن والعلم والأدب ، ولدينا كذلك تواريخ أى شىء أو كل شىء تطور على مر الزمن وخلف وراءه أثار تطوره . وإن كان هذا الاستعمال فيما يرى هرنشو مستقيم وشائع إلا أنه يفضى إلى شىء من اللبس يمكن الالتفات إليه حينما يكون النقاش مثارًا حول: هل التاريخ علم أم فن . فإن قلنا أن التاريخ قصة فهو أدخل فى هذه الحالة فى باب الإنشاء الأدبى منه إلى باب التأريخ أو إلى باب الكتابة العلمية للتاريخ .

(3) أما المعنى الثالث فيعود به هرنشو إلى الأصل الذى اشتقت منه لفظة التاريخ ، إنه «البحث أو التعليم عن طريق البحث». أو المعرفة التى يتوصل إليها من طريق البحث». فالمعنى المستتر هنا هو الاستقصاء والبحث وطلب الحقيقة . وبهذا المعنى يكون التاريخ علمًا وإلا فهو ليس بشىء على الإطلاق.

لقد ارتضى هرنشو إذن المعنى الثالث للتاريخ بوصفه المعنى الذى يؤكد علمية البحث التاريخى لكن على أى موضوع ينصب هذا

البحث أو بمعنى آخر ما موضوع التاريخ؟ إن موضوعه يتسع ليشمل كل ما يقع من الإنسان أو يقع عليه وكل ما يبنيه أو يهدمه . إنه يشمل كل أحوال الإنسان ومصالحه .

وإذا كان ذلك هو معنى التاريخ كعلم وذلك هو موضوعه الدقيق . فمن هو المؤرخ ؟ . إنه بالطبع ذلك الإنسان الذى يقوم بعملية التأريخ أى بعملية البحث فى أحوال الإنسان ورصد إنجازاته ووصف كل ما تقع عليه عينه سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر أى بالاطلاع على الوثائق بصورها المختلفة.

وإذا كان ذلك هو المؤرخ الذى ما إن امتثل للمنهج العلمى وارتبط بالبحث التاريخى من خلال الوثائق صار مؤرخًا علميًا وصار بحثه داخلاً من إطار علم التاريخ فماذا عن فيلسوف التاريخ؟!

هناك رأى لبند توكروتشه الفيلسوف الإيطالى يقول بأن كل من يحمل لقب «مؤرخ» هو فيلسوف . أراد ذلك أم لم يرد . وبالطبع فإن قصد كروتشه واضح حيث أنه يعتقد أن كل مؤرخ إنما يعبر عن ذاته من خلال تأريخه فمنذ أن اختار نوع الحدث الذى سيؤرخ له

واختار المصادر التى سيعتمد عليها وبدأ فى جمع المعلومات التى يرغب فى تسجيلها .. إنه فى كل ذلك إنسان يختار ويعايش ويأخذ ويرفض وينتقى . بل وأحيانًا يضيف رأيًا أو تحليلاً لما يرويه من أحداث . وهذا يعنى أنه لم يعد ذلك المؤرخ الموضوعى بالصورة المطلقة!! ومن ثم فإن كل هذه العوامل الذاتية للمؤرخ قد تجعله بصورة أو بأخرى فيلسوفًا وليس مجرد مؤرخ!

والحق أن هذا التعميم الذى أطلقه كروتشه رغم وجاهته ليس صحيحًا ، فليس كل مؤرخ فيلسوف ، وإن كان يمكن أن يكون بعضهم من ذوى الرؤى الشاملة والتفسيرات الكلية للأحداث التاريخية فلاسفة .

وعلى ذلك ظهر التمييز بين المؤرخ والفيلسوف من جهة، وهو ما ينطبق عليه التمييز بين الفيلسوف والعالم على وجه العموم مع الوضع فى الاعتبار خصوصية الموضوع التاريخى بين موضوعات البحث العلمى الأخرى كالظواهر الطبيعية أو ما شابه .

كما ظهر التمييز بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ من جهة أخرى. وهو تمييز يندرج تحت التمييز بين الفيلسوف والمؤرخ أو

العالم على وجه العموم ؛ فالفرق بين المؤرخ والفيلسوف الذى يفلسف التاريخ هو فرق فى نقطة الإنطلاق التى ينطلق منها كلاهما فالفيلسوف نقطة انطلاقة العقل وأعمال العقل فى تأمل الأحداث الشاملة للتاريخ سواء المحلى أو العالمى ، بينما نقطة انطلاق المؤرخ هو الحدث التاريخى نفسه وتحليله وربط الأحداث الجزئية بعضها بالبعض دون تدخل ودون تأويل.

كما أن فرقًا آخر يبدو بينهما إذا نظرنا إلى الهدف الذى يسعى كلاهما إلى تحقيقه ، فهدف المؤرخ هو تسجيل الحدث وتحقيقه بأكبر قدر من الموضوعية والنزاهة ، بينما هدف الفيلسوف هو تفسير مجمل أحداث التاريخ واستخراج ما يمكن أن نطلق عليه الآليات أو القواعد العامة التى يسير بمقتضاها التاريخ الإنسانى. وهنا نجد أن ذاتية الفيلسوف تظهر فى رؤيته لهذه المبادئ أو القواعد المفسرة للتاريخ إذ تختلف هذه المبادئ أو تلك القواعد من فيلسوف لآخر حسب رؤيته الفلسفية العامة ووفق المادة التاريخية التى يتأملها وغزارة هذه المادة.

ولا شك أن عمل المؤرخ يحتاج إلى تلك النظرة الفلسفية الشاملة إذا ما أراد أن يجنى من التاريخ الذى يسجله أية منفعة؛

فالتاريخ بدون النظرة التأملية - الفلسفية إليه يبدو بدون فائدة تذكر ، والمؤرخ الذى يروى الأحداث دون أن يقبل تلك النظرة الفلسفية إليها سواء قام هو بها أو قام بها الفيلسوف يبدو كالحمار يحمل أثقالاً فهو يروى الأحداث دون أن يخضعها للتحليل والفهم . وأى فائدة يمكن أن تجنيها من هذا الكم الهائل من الأحداث التاريخية المتراكمة لأى أمة من الأمم دون أن نستفيد منها ونعتبر بها فى توصيف ما يجرى من أحداث حاضرة وفى استشراف ما يمكن أن تقود إليه من أحداث جديدة فى المستقبل !!

وكذلك الحال بالنسبة لفيلسوف التاريخ فهو إن لم يستند فى رؤيته الفلسفية للتاريخ على مادة تاريخية كافية فكأنه يملى تأملاته وقوانينه النظرية على لا شىء أو كأنه يبنى أطرا لأشياء غير موجودة!! إن ذلك الفيلسوف الذى يحاول فرض المبادئ العقلية التى يؤمن بها على التاريخ بدون أن تكون مستنبطة منه أو مستقاة من أحداثه فإنما يخون التاريخ بقدر ما يزيف وعى أمته بتاريخها وبتاريخ العالم!!

وبعد فمعذرة عزيزى القارئ أن أطلت عليك فى هذه المقدمة التى أردت منها أن تقف على المعنى الاشتقاقى والاصطلاحى

للتاريخ، وأن تكون على بينة ببعض المصطلحات التى ستقابلها فى قرائتك لهذا الكتاب الذى بين يديك. فهو يتحدث عن التاريخ نشأته وتطوره لدى اليونان ، ذلك التطور الذى انتقل المؤرخ اليونانى فيه من التاريخ إلى فلسفة التاريخ دون أن يدرى المعنى الدقيق للاصطلاحين وخاصة الاصطلاح الثانى فهو اصطلاح حديث نسبيًا.

وقد تجد فى ثنايا الكتاب بعض الصعوبات ، وهى صعوبات ناتجة عن جدة الموضوع وطرافته من جهة ، ومن جهة أخرى عن ضرورة أن يكون القارئ الكريم على معرفة بمذاهب الفلاسفة الذين سنتعرض لدراسة رؤاهم التاريخية فيه ؛ فلا يخفى على فطنة القارئ العزيز أن النظرة الفلسفية للتاريخ لدى أى فيلسوف ترتبط وتبنى على رؤيته الفلسفية العامة ، وهى مؤسسة على مذهبه الفلسفى الخاص.

وقد حاولت أن أوضح قدر الطاقة وبصورة لا تخل بجوهر موضوع الكتاب مدى هذا الارتباط بين المذهب الخاص للفيلسوف وبين رؤيته للتاريخ وتفسيره لأحداثه .

وعلى الرغم من هذه الصعوبات التى قد تصادف القارئ من غير المتخصصين فى الفلسفة أو فى التاريخ ، فإن القارئ العزيز سواء كان متخصصًا أو غير متخصص سيخرج من قرائته لهذا الكتاب وقد ازداد معرفة بقضية التاريخ ؛ نشأته وتطوره ، وبقضية العلاقة بين التاريخ وفلسفته ، وقبل كل ذلك وبعده سيخرج من قرائته لهذا الكتاب وقد ازداد وعيًا بجذور المعرفة التاريخية فى الشرق القديم وفى بلاد اليونان ، وازداد وعيًا بأنه لم توجد أمة متحضرة إلا وكان أحد دعائمها الراسخة المعرفة التاريخية . وبقدر وعى أبناء أى أمة بجدوى التاريخ وبقيمة التأريخ والمؤرخ وفيلسوف التاريخ ، بقدر ما يعلو شأن هذه الأمة وتزداد قدرة أبنائها على مواجهة التحديات الحضارية التى تصادفهم .

ولا شك أننا اليوم فى مصر وفى الشرق العربى والإسلامى أحوج ما نكون إلى الالتفات إلى أهمية المعرفة التاريخية كركن ركين وكأساس متين للتقدم الحضارى المنشود أحوج ما نكون إلى وعى تاريخى يزيل من على أعيننا غشاوة يحاول كل أعدائنا ؛ جاهدين أن تبقى لتحجب رؤيتنا للمستقبل .

وأسأل الله العلى القدير أن يشارك هذا الكتاب ولو بجزء

ضئيل فى إزالة جانب من جوانب غياب الوعى التاريخى لدى شباب أمتنا ، وأن يساهم ولو بجزء ضئيل فى إعادة بناء الوعى التاريخى لديهم .

والله ولى التوفيق،

د. مصطفي النشار

مدينة نصر

فى: 11 ذو القعدة 1417هـ

الموافق: 20 مارس 1977م

تمهيد : تساؤلات تطرح موضوع البحث وإشكاليته :

ما هو التاريخ؟ ومتى بدأ ؟ ومن الذى بدأه ؛ متى أدرك الإنسان أهمية التاريخ ومنفعته ؟ ومتى تشكل الوعى بمقولات التاريخ ؟ ومن أول من حاول استخلاصها ؟ ومن هو المؤرخ ومن هو فيلسوف التاريخ ؟ وهل يعد التاريخ علمًا ككل العلوم ؟ وما الفرق بين التاريخ وفلسفة التاريخ ؟!

أسئلة كثيرة تتداعى إلى الذهن حينما يكون الموضوع متعلقًا بالتاريخ أو بفلسفة التاريخ . ويكون لهذه الأسئلة أهمية مضاعفة حينما نحاول الإجابة عنها من خلال النظر فى المعطيات الفكرية للحضارات القديمة ؛ إذ من المعروف أن هذه الأسئلة ومثيلتها لم تحسم الإجابة عنها إلا بين مفكرى ومؤرخى العصر الحديث . وأصبحت هناك تلك الفروق الدقيقة بين التاريخ واللاتاريخ ، بين التاريخ والفلسفة ، وبين علم التاريخ وفلسفة التاريخ.[1]

لكن ماذا لو طرحت هذه الأسئلة على إحدى الحضارات القديمة لنعرف مدى وعى أفرادها بتلك الأسئلة من ناحية، ومضامين الإجابة عنها - إذا كانت هذه الأسئلة قد طرحت فعلاً - من ناحية أخرى!

إن هذا البحث معنى بطرح هذه الأسئلة على الحضارة اليونانية لنتبين موقف أفرادها من التاريخ ومن فلسفة التاريخ ومن ثم فهو معنى ببيان مدى العناية التي أولاها المفكرون اليونان لدراسة التاريخ ومدى وعيهم بأهميته وبمنفعته ، وبيان معالم رؤيتهم الفلسفية للتاريخ.[2]

والمعروف أن هناك اختلافًا حول اليونان ودورهم في الفكر التاريخي؛ فالبعض يرى أن الحضارة اليونانية كحضارة آسيا حضارات غير تاريخية في الأساس ،[3] وأن الفكر الفلسفي لحضارة اليونان كان يتعارض مع التاريخ على حد تعبير آخرين.[4]

وهناك من يرون على النقيض من ذلك «أن التاريخ أعظم إبداع خلقه اليونان».[5] فأين الحقيقة بين هؤلاء وأولئك؟ هل كان اليونان أمة تعي التاريخ ومقولاته أم كانوا أمة غير تاريخية؟! وهل يمكن أن تكون هناك أمة سجلت تاريخها. ونعتبرها خارج التاريخ ويكون أهلها خلوا من الوعى بأهميته أو بموضعه أو بمنفعته؟!

أولاً : نشأة الفكر التاريخى فى الشرق القديم:

إن الحقيقة التى أراها واضحة أمامى هى أنه لا يصح أن نصف أمة عرفنا تاريخها عبر ما سجلته الوثائق التى كتبها كاتبوها من أبناء هذه الأمة، بأنها أمة غير تاريخية أو أن أبناءها كانوا خلوا من الوعى التاريخى!

وعلى ذلك فإننى أرى أن الوعى بالتاريخ ليس مقصورًا على من بدأوا استخدام لفظ تاريخ أو على من كتبوا المؤلفات التاريخية الكاملة مستخدمين فيها مناهج بعينها! فالوعى بمعنى التاريخ وبأهميته قد تشكل فى اعتقادي مع أول من سجل وثيقة يصف فيها إنجازات البشر فى أى مجال من المجالات.

ولذلك فإننى أرى أن الوعى بالتاريخ وبأهمية التاريخ قد بدأ منذ فجر الحضارة المصرية القديمة وكذلك حضارات الشرق الأخرى حيث بدأ الإنسان يعى أهمية تسجيل الأحداث التاريخية الكبرى ونسبتها إلى صانعيها من الملوك والحكام . فالنقوش الأثرية على جدران المعابد لا تزال شاهدة على العناية الكبرى التى أولاها هؤلاء الملوك لتسجيل منجزاتهم ومعاركهم الحربية التى ساهمت

فى تطوير ممالكهم وفى توسيع رقعتها، كما أن أدبيات الحضارات الشرقية المختلفة تكشف عن عمق الإيمان بأهمية تسجيل ما حدث فى العصور السحيقة والاستناد على أمجاد الشعب السابقة فى إمكانية النهوض من جديد وصنع الحاضر الزاهى الذى يحلم به الجميع وعلى رأسهم كتبة هذه البرديات والملاحم والأدبيات المختلفة. ومن أمثالها؛ ما كتبه أيبوور ونفرروهو فى مصر القديمة، وما تذكره ملحمة جلجا مش فى العراق القديم، وكتاب التغيرات Yking فى التراث الصينى القديم فضلاً عما جاء فى كتاب التاريخ لكونفشيوس.... إلخ.

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

ولكن السؤال الذى قد يتبادر إلى الأذهان هو: إلى أى حد يمكن أن نعتبر كاتب الوثيقة التاريخية مؤرخًا؟!

الحق أننى لم أجد إجابة واضحة على مثل هذا السؤال لدى المهتمين بالمعرفة التاريخية، فهم يبدءون عادة من التساؤل عن معنى التاريخ وغالبًا ما تكون إجابتهم «أن التاريخ يصنع من وثائق. والوثائق هى التى خلفتها أفكار السلف وأفعالهم .... وحيث لا وثائق فلا تاريخ».(6)

وعلى أى حال، فإنه طالما أن الوثيقة هى المبدأ الأول والأهم لوجود المؤرخ والتاريخ فإن كاتبها يعد مؤرخًا، أو على الأقل فإنه يعد مِنْ مَنْ يعون أهمية التسجيل التاريخى للحدث.

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

ومع ذلك فإن الطابع العام للإهتمام الشرقى بالتاريخ لم يتجاوز التسجيل التاريخى للأحداث إلى السؤال عن مغزى هذا التسجيل أى أنهم لم يتطرقوا إلى السؤال عن اللماذا! أو حتى عن الكيف! بمعنى أنهم لم يهتموا بالتساؤل عن لماذا يسجلون هذه

الأحداث أو عن الكيفية التى يسجلونها بها! كما أنهم لم يهتموا كثيرًا بمحاولة تفسير هذه الأحداث التاريخية التى حدثت ولم يحاولوا تقديم أى أسباب لحدوثها على هذا النحو أو ذاك!!

وعلى الرغم من أن ذلك كان طابعًا عامًا للفكر التاريخى فى الحضارات الشرقية القديمة إلا أنه قد وجدت بعض الاستثناءات الجديرة بالاعتبار والتأمل، وعلى سبيل المثال تلك الوثيقة التى كتبها أيبوور والتى أطلق عليها برستيد «تحذيرات أيبوور» والتى يعود تاريخها إلى حوالى 2000 ق. م تقدم وصفًا دقيقًا للحالة التاريخية الراهنة التى عاصرها والتى شهدت أحداثًا سياسية واقتصادية واجتماعية قلقة عبر عنها بوضوح محاولاً تقديم التعليل المناسب لهذه الأحداث من وجهة نظره.[7]

ويمكن أن نشير أيضًا إلى ما كتبه كونفوشيوس المفكر الصينى الكبير فى القرن السادس قبل الميلاد عن التاريخ وأهميته فى حياة الشعب والحكام على حد سواء؛ فتاريخ الأمة فى نظره ليس إلا حلقات يرتبط بعضها ببعض ارتباطًا وثيقًا. وقد بلغ عمق الوعى التاريخى لديه حدًا جعله يعتبر دراسة التاريخ والميل إلى

الاستفادة منه أحد ثلاثة شروط رئيسية للحكم الصالح. ومن ثم لابد من توافرها فى الحاكم الممتاز.[8]

وانلافت للانتباه هنا أن الفكر الصينى لم يتوقف مفكروه عند إدراك أهمية التاريخ باعتباره أحد العلوم الكلاسيكية الرئيسية الست[9] التى تتشكل من خلالها ثقافة الشعب وتصقل عقلية حكامه وتعمق رؤيتهم للواقع ، بل تعدى ذلك إلى تقديم العديد من المواقف والاتجاهات التى تعد فى نظر ويدجرى «تعبيرًا نظريًا ودفاعيًا عن فلسفات معينة للتاريخ».[10]

ويكفى أن نشير هنا إلى أن الفلسفة الصينية للتاريخ عمومًا تدور حول موقفين؛ موقف الفلسفة الكونفوشية التى تبنى رؤيتها للتاريخ على فلسفة إيجابية تبشر بضرورة العمل المستند على العلم والأخلاق القويمة وذلك انطلاقًا من فهم كونفوشيوس واتباعه للطبيعة الإنسانية Jen ذلك الفهم الواعى الداعى إلى ضرورة النجاح والتقدم الفردى والجماعى.[11]

أما الموقف الثانى فهو موقف الفلسفة الطاوية الذى جاء على النقيض من سابقه، ويلخصه مصطلحهم الشهير "Tao" الذى يعنى

حرفيًا «لا شيء». فأتباع الطاوية ينظرون إلى التاريخ الإنسانى نظرة سكونية تعتمد على الاستسلام والسلبية وعدم الفعل ؛ إذ إن التقدم العلمى والتقنى فى نظرهم يقود الناس إلى الشر والفساد الأخلاقى. وعلى ذلك فهم يؤمنون بأن العيش على ما نجده فى الطبيعة هو الأفضل ويعارضون أى محاولة إنسانية لتغيير ما هو قائم أى أنهم يعارضون بذل أى جهد للتقدم فى التاريخ، (12) مفضلين على ذلك التكيف والعيش على كل ما هو طبيعى .

ولنكتفى بهذين المثالين من حضارات الشرق القديم للدلالة على وجود الوعى التاريخى لدى أبناء هذه الحضارات، وعلى وجود نظرة فلسفية حكمت رؤيتهم للتاريخ بشكل أو بآخر. ولا شك لدينا فى أن لدى الهنود والفرس والبابليون مثل ما للمصريين والصينيين من وعى بأهمية التاريخ ورؤى خاصة للفعل الإنسانى فى التاريخ.

ولنركز الآن على دراسة رؤية اليونان للتاريخ ، وهل نجحوا فى إدراك ما غاب عن أبناء الحضارات الشرقية إدراكه ؟ هل أدرك اليونانيون معنى التاريخ وهل جددوا فى النظرة الإنسانية إلى التاريخ؟ وبعبارة أخرى هل نجحوا فى بلورة رؤية متكاملة حول

التاريخ كما نجحوا فى وضع أسس الفلسفة الطبيعية وتطوير مبادئ العلوم المختلفة؟!

ثانيًا: هوميروس وبداية الوعى التاريخى عند اليونان:

يعتبر هوميروس فى اعتقادى أول من وعى أهمية التاريخ فى الفكر اليونانى؛ فقد رصد فى ملحمته الشهيرة «الإلياذة» الأحداث الأخيرة للحرب الطروادية ، تلك الحرب التى نشبت حول مدينة اليونان نحو 1200 أو 1100 قبل الميلاد. والمعروف أن هذه الحرب قد استمرت حوالى عشر سنين ، والياذة هوميروس تكتفى برواية قصة أيام قليلة من عامها الأخير.[13]

وعلى الرغم من أنه أصبح من المؤكد أن هوميروس قد روى هذه الأحداث التاريخية اعتمادًا على الروايات الشفهية التى سمعها، واعتمد فى وصفه لمظاهر الحياة اليونانية فى ذلك العصر على الآثار التى شاهدها فى ربوع اليونان، وذلك لأنه من المعروف الآن استنادًا على روايات المؤرخين الثقات أمثال هيرودوت وثيوكيديدس التى أكدتها الأدلة اللغوية والأثرية أنه عاش حوالى منتصف القرن التاسع قبل الميلاد وليس فى زمن الحرب التى روى جانبًا منها.[14]

أقول على الرغم من ذلك، فإن الإلياذة تكاد تكون المصدر الوحيد الذى يستند عليه المؤرخون لمعرفة بعض أسرار هذه الحرب والكثير من المظاهر الحضارية لبلاد اليونان فى ذلك العصر. ومن ثم فقد بدأ الفكر التاريخى عند اليونان بالفعل وقت أن تشكلت الأصول الأولى لأشعار هوميروس على حد تعبير توينبى.(15)

ورغم أننا لا نستطيع أن ننظر إلى الإلياذة والأوديسة نظرتنا إلى كتب التاريخ التى تروى الأحداث رواية علمية مدققة، ولا إلى هوميروس نظرتنا إلى المؤرخ المحترف ، إلا أنه بهاتين الملحمتين قد وضع الإنسان اليونانى أمام جزء من تاريخه القديم ليتأمله ويأخذ منه العبرة والمثل. وهذا يعنى أن هوميروس قد أدرك أهمية التاريخ ومنفعته فى ذات الوقت . وقد عبر أحد الشعراء الرومان عن ذلك حينما قال : «إن الإلياذة بتقديمها الأمثال من عظماء وهم يعملون ، تعلم ما هو شريف وما هو شائن ، وما هو لائق وما هو غير لائق أفضل مما يعلم كل الفلاسفة النظريين».(16)

لقد روى هوميروس الأحداث التاريخية ليس من منظور أسطورى بحت كما كان يحلو للكثيرين من قبله روايتها . وإنما رواها من منظور إنسانى لدرجة أنه خلع على الآلهة نفسها صفات

البشر، ولم يحلق فى دنيا الخيال بقدر ما حاول أن يعيش مع الناس محاولاً تصوير حياتهم والجدل الدائر بينهم وبين الطبيعة من ناحية، وبينهم وبين آلهتهم من ناحية أخرى؛ فهو لم ينس أبدًا الرجل العادى ولم يهمله حتى وهو يروى المعارك الدامية التي يخوضها الآلهة مع الأبطال.[17]

إن هوميروس بشاعريته يشارك الرجل العادى عواطفه ويرثى لضعفه ويثور معه ضد القوى الجبارة ؛ فهو «يبكى فرحًا مع أطفال شفى أبوهم من مرض عضال»،[18] ويتهلل بشرًا عندما يعانق الوالد ولده بعد غياب طويل،[19] ويشارك الفلاح سروره عندما يرى أغصان الزيتون مزهرة ،[20] ويبارك البحار الذى نجا بعد تحطم زورقه ،[21] ويتألم لجوع العامل الذى يكد طوال النهار، [22] ويرثى لحال المرأة التى تكافح لتكسب قوتها ،[23] ويحزن لحزن الزوجة التى فقدت رجلها فى المعارك ،[24] ومع الشيخ الذى مات أبناؤه فى ساحة المعركة.[25]

إن محاولة هوميروس أنسنة التاريخ الأسطورى لليونان فى «الإلياذة» و«الأوديسا» تتجلى فى تلك المعانى الخلقية السامية التى ضمنها أشعاره حتى يبرز المنفعة الحقيقية لرواية الأحداث الماضية؛

فهو يبرز الحب الخالص والوفاء العظيم اللذين كانا يسودان جو الأسرة اليونانية فى ذلك الزمان ويبدو ذلك فى حب اندرماخا لهكتور وحب بنيلوبا لأوديسيوس ، وحب بريامـوس لزوجته وأبنائه، كما يبرز مكانة المرأة فى المجتمع وضرورة أن تتمتع بالحرية لأهمية الدور الذى تقوم به.[26] كما استنكر العبودية واعتبرها أبشع مصيبة تحل بالإنسان «لأنها تفقده نصف رجولته».[27]

لقد نجح هوميروس إلى حد ما فى أنسنة التاريخ اليونانى، وفى جعل الأحداث التاريخية السابقة حية فى أذهان معاصريه بعبقريتهن الشعرية أولاً ، وبقدرته الفائقة على ربط الماضى بالحاضر وتمجيد الأسلاف من الأبطال السابقين وجعلهم مثلاً أعلى يحتذيه الناس فى كل زمان ومكان.[28]

إن هوميروس قد أدرك إذن أهمية التاريخ ومنفعته ، ومع ذلك فنحن لا نعده مؤرخًا أو فيلسوفًا للتاريخ ، بل كان فى المقام الأول شاعرًا عبقريًا ينطبق ككل الشعراء الممتازين «عن موهبة قدسية تأتيهم من لدن الآلهة » على حد تعبير أفلاطون.[29]

ثالثا: هيرودوت وثيوكيديدس وتأسيس علم التاريخ :

يرى البعض أن أول من نعرف من مؤرخى اليونان هو هكتايوس الملطى Hecataeus of miletus الذى ولد حوالى عام 546 ق.م فى ملطية فقد كتب عن أصل الشعب اليونانى كما كتب عن مصر بعد أن زارها ضمن جولاته العديدة.[30] ولكنه كان - على حد تعبير هرنشو - كثير الخطأ وإن كان من ذوى الروح السليم والعقلية العلمية .[31]

ولكن الحقيقة أن البداية الفعلية لاهتمام اليونانيين المباشر بالتاريخ ترجع إلى كتابات هيرودوت الذى عاش فيما بين عام 484 و426 ق. م[32]

فإذا كان التاريخ على حد تعبير Carr عملية تفاعلية أو عملية حوار بين الأحداث التاريخية الحاضرة وبين الأحداث أو الوقائع التى حدثت فى الماضى.[33] وإذا كانت عملية التاريخ تقاس بأنه «مجموعة من المعارف المحصلة عن طريق منهج وثيق للبحث فى نوع معين من الوقائع هو تلك التى تتصل بالأحياء من الناس فى مجتمع ما خلال توالى الأزمنة فى الماضى» .[34]

إذا كان ذلك كذلك فإن هيرودوت يعد بحق أول من حقق الشروط العلمية فى تأريخه ، فقد استخدم لفظ Historia اليونانى الذى يعنى بحث أو استقصاء للدلالة على هذا العلم . ومن ثم فهو يعد بحق أبو التاريخ كما أجمع على ذلك معظم العلماء والمؤرخين.(35)

وقد حدد هيرودوت هدفه من التاريخ فقال فى مقدمة كتابه «أنه يأمل أن يحقق من تأريخه هدفين ؛ أولهما حفظ ذاكرة الماضى بتسجيل الإنجازات المدهشة سواء التى قام بها اليونان أو التى قامت بها الأمم الأسيوية الشرقية . وثانيهما أن نرى على وجه الخصوص كيف تم الصدام بين هاتين السلالتين».(36)

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

وليس أدل على علمية هيرودوت من محاولته الوصول إلى

المصادر الأصلية لبعض القصص والروايات التاريخية التى سمع بها فى بلاد اليونان ؛ فقد بذل جهدًا فى الوصول إلى أصل «هرقل» والتحرى عن الفرق بين هرقل أحد الآلهة الإثنى عشر التى نشأت عن الثامون الإلهى قبل حكم أمازيس (أحمس) بسبعة عشر ألف عام وبين هرقل اليونانى. وللوصول إلى الحقيقة اضطر إلى السفر إلى صور فى فينيقيا ثم إلى ثاسوس لأنه علم أن بهما معابد لعبادة هرقل.[37]

وقد فعل نفس الشىء فى التحرى عن صحة الرواية الهوميرية التى وردت فى الإلياذة حول سبى باريس Paris ابن ملك اليون لهيلانا Helen زوجة ملك الآخائيين، تلك الحادثة التى كانت السبب فى نشوب الحرب الطروادية. فقد اكتشف هيرودوت أن رواية هوميروس ليست الرواية الوحيدة حيث وجد أن هناك رواية مصرية لهذه القصة . والطريف أن هيرودوت يقول بأن هوميروس ربما عرف هذه الرواية المصرية ولكنه أهملها «لأنها غير مناسبة لشعر الملاحم مثل الرواية التى قدمها».[38]

ويقدم هيرودوت الرواية المصرية للقصة فى تأريخه،[39]

وأهم ما فى تلك الرواية من اختلاف عن رواية هوميروس أن هيلانا بقت فى مصر ولم تغادرها مع خاطفها لأن الملك قرر أن يحتفظ بها فى مصر حتى يسلمها إلى أهلها.[40] وقد وافق هيرودوت على الرواية المصرية للحادثة وأكدها مستندًا على أدلة عقلية جديرة بالإعتبار ساقها فى كتابه.[41]

إن الوعى التاريخى عند هيرودوت بلغ حدًا ارتبط فيه التاريخ بالجغرافيا ودراسة الأجناس البشرية من ناحية، كما ارتبط بإيمانه بنوع من الفلسفة الإنسانية من ناحية أخرى ؛ فمن الناحية الأولى لم يكن التاريخ عنده مجرد أحداث تروى ويتحرى المؤرخ عن مدى صحتها عن طريق البحث عن مصادرها ووثائقها وإنما كان عادة ما يدعم روايته للحدث التاريخى بالوصف الجغرافى سواء للأرض التى يقع عليها الحدث أو للبشر الذين صنعوا هذه الأحداث. وقد صدق سارتون حينما وصف كتاب هيرودوت من هذه الزاوية بقوله أنه ليس «أول مصنف فى التاريخ فحسب، بل هو أيضًا أول مصنف فى الجغرافيا البشرية».[42]

ومن الناحية الأخرى، كتب هيرودوت مصنفه التاريخى

متأثرًا بلا شك بنشأته الأيونية حيث كتبه بلهجة أيونية واضحة،[43] كما تأثر فيه بالفلسفة العلمية – الطبيعية التى كانت قد بدأت فى الظهور فى ملطية وبعض المدن الأيونية الأخرى قبل مولده بحوالى قرن من الزمان؛ إذ لا نستطيع بحال أن نغفل ما للفلاسفة الأيونيين الأوائل من أثر على نزعته العلمية فى سرد الأحداث التاريخية، تلك النزعة التى بدت فى محاولته إخضاع الأساطير التاريخية التى تناقلها اليونانيون شفاهة أو تلك التى وردت فى الأشعار اليونانية لهوميروس وهزيود وغيرهما للتمحيص التاريخى على هذا النحو الوضعى الذى أوردنا أمثلة عليه فيما سبق.

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

إن هذه الموضوعية التاريخية تكاملت عند هيرودوت مع

فلسفته التاريخية التى استندت على إيمانه بتغير الحظ الذى يبدو فى عرضه التاريخى للأحداث وكأنها أقدار إلهية يؤدى كل فرد أو كل شعب فيها حسب قدرته وقدره فى نفس الوقت؛ فكتابه يبدأ من تاريخ كروسوس وينتهى بتاريخ كسرسيس وتتتابع الأحداث حيث نحس فى كل لحظة بذلك الإنتقام الإلهى الذى لا يرحم والذى يطهر النفوس من كبريائها وغرورها ، كما نحس بوجود فكرة العناية الإلهية معبرًا عنها كما وردت عند سوفوكليس ويوريبيدس.(44)

وقد تجلت قدرة هيرودوت التأريخية فى أمرين هامين تميز بهما عن سابقيه من الشرقيين أو من اليونانيين على حد سواء أولهم؛ أنه ينتقل فى تأريخه عادة من الوصف إلى التعليل والبحث عن سبب الحدث التاريخى(45) . وثانيهما أنه لم يجعل التاريخ – كما يحدث عادة لدى بعض المؤرخين – مقصورًا على رواية الأحداث السياسية الكبرى التى يقودها الحكام أو المعارك الكبرى التى يخوضها العسكريون ، بل تجاوز هذه الوقائع السياسية والحربية ليبرز لنا – على حد تعبير د. أحمد صبحى – الجانب الحضارى

من التاريخ،[46] ذلك الجانب الذى يكشف فيه المؤرخ بحسه الإجتماعى والتاريخى الواعى عادات الشعوب التى يؤرخ لها واتجاهاتها الفكرية والدينية وطبيعة المساكن التى يقطنونها واللغات التى يتحدثون بها وأنواع الطعام التى يفضلونها..... إلخ. لقد فعل ذلك هيرودوت بطريقة جعلت البعض يعتبره «أبا لعلم خصائص الشعوب أو الأثنولوجيا Ethnology».[47]

ولا شك أن هذه الطريقة فى التأريخ إنما تكشف عن الحس الحضارى للمؤرخ ، كما توضح أنه يدرك أن التاريخ هو تاريخ الشعوب وإنجازاتها فى مختلف المجالات وليس فقط تاريخًا لإنجازات الزعماء السياسيين أو القادة العسكريين.

وقد تطور الوعى التاريخى اليونانى كثيرًا على يد ثانى المؤرخين اليونان ثيوكيديدس Thucydides الذى عاش كهيرودوت فى القرن الخامس قبل الميلاد ولكن فيما بين عامى 471 و401،[48] أو بين عامى 460 و395 فى رواية أخرى،[49] أو بين عامى 455 و399 فى رواية ثالثة.[50] وعلى الرغم من أن

ثيوكيديدس لم يذكر هيرودوت بالأسم مطلقًا، إلا أنه يوجد فيما كتب إشارات كافية تدل على أنه قد اطلع على سلفه بعناية.[51]

ولقد نجح ثيوكيديس فى الفترة التى فصلت بينهما وهى حوالى عشرين عامًا فى تأكيد علمية التاريخ حينما اختار موضوعًا محددًا لتأريخه وهو الحرب البلوبونيزية التى دارت رحاها بين مدينتى أثينا وأسبرطة فيما بين عامى 431 و404 قبل الميلاد، وامتدت لتشمل كل المدن اليونانية تقريبًا . وقد اختار أن يؤرخ لهذه الحرب لأنه اعتبرها «ستصبح أعظم الحروب وأكثرها استحقاقًا للكتابة عنها من كل الحروب السابقة. وبنى اعتقاده ذلك على حقيقة مؤداها أن كلا الجانبين قد استعد لها بكل ما استطاع من قوة. وأن بقية العالم الهلينى قد وقف متضامنًا مع أحد الطرفين».[52]

إذن لقد حدد ثيوكيديدس الحدث التاريخى الكبير الذى سيؤرخ له كما حدد بوضوح الأسباب التى دعته إلى تسجيل وقائعه. أما أسلوبه فى التسجيل فكان أكثر علمية وموضوعية من أسلوب سلفه هيرودوت؛ فقد كتب تأريخه بصورة أشبه ما تكون

بالكتابات الأبقراطية الطبية ؛ إذ خلى كتابه من أى تمجيد للآلهة أو للمعجزات أو للأمنيات أو ما شابه ذلك.[53] وقد استبعد نفسه تمامًا من رواية الأحداث كما عنى بتحقيق الأحداث التى رواها تحقيقًا علميًا، وكان أكثر تركيزًا فى روايتها ولم تأخذه دوامة الاستطرادات والتفصيلات التى رأى أنه لا داعى لها وإن أدى به ذلك التركيز إلى قصره التاريخ على تسجيل الأحداث السياسية والعسكرية. وقد شهد الجميع بحيدته وموضوعيته لأنه لم ينحاز لأثينا ولا لزعيمها بريكليس رغم أنه كان أثينيا مخلصًا لبريكليس ؛ فقد كان فى تأريخه متأثرًا بالتعاليم السوفسطائية التى تربى عليها، كان مستعدًا دائمًا لسماع وجهات نظر كل الأطراف بأمانة ليعبر عنها وينقلها ويشرحها ناظرًا إلى الموضوع من زواياه المختلفة تبعًا لوجهات النظر المتباينة حوله دون أن ينتصر لوجهة نظر معينة.[54]

لقد كانت غايته إذن أن يكون صادقًا أمينًا فى نقل الوقائع كما حدثت والتعبير عن وجهات النظر المتباينة حول الأحداث. وهذه بلا شك من مآثر المؤرخين الموضوعيين ومن أبرز سمات

التأريخ فى العصر الحديث المتأثر بالفلسفة الوضعية والفكر العلمى الحديث. لقد بلغ ثيوكيديدس فى موضوعيته درجة لا نستطيع معها أن نعرف من هو وما هو بالنسبة لما يرويه من أحداث، إذ لا يمكن أن نستنتج من روايته للأحداث هل كان أثينيا أم كان أسبرطيا؟![55]

وهذه بلا شك درجة من الموضوعية والتجرد لا يكاد يبلغها إلا القليل النادر من المؤرخين فى أى عصر.

أما المصادر التى استند عليها ثيوكيديدس فى تأريخه فكانت أولاً؛ معايشته الخاصة للأحداث التى عاصرها. وثانيًا؛ المعلومات التى استمدها من الرواة. وثالثًا؛ بعض الوثائق التى حصل عليها، فقد اعتمد مثلاً على نصوص معاهدة انيكياس وعلى نصوص الحلف بين الآثينيين وحلفائهم.[56] ورابعًا؛ الشواهد الأثرية مثل اعتماده على الشواهد الأثرية فى بحثه عن أصول اليونانيين لدرجة دعت البعض أن يدعوه «أبا لعلم الأثار».[57]

وقد كان ثيوكيديدس واعيًا بهذه المسائل المنهجية التى استند عليها واستخدمها فى تأريخه. وها هو يعبر عن بعضها حينما يقول

«أنه قد استخدم فى تأريخه بعض الخطب التى ألقيت قبل وأثناء الحرب، وأنه وجد صعوبة فى تذكر الكلمات التى استخدمت فيها وكذلك وجد الرواة الذين اعتمد عليهم فيما لم يسمعه بنفسه نفس الصعوبة التى واجهها. ولذلك فقد اتبع منهجًا يتلخص فى صياغة هذه الخطب بطريقة أكثر ما يمكن أن تكون مطابقة للكلمات التى استخدمت فى الخطبة بالفعل، وذلك ليجعل المتحدثين يقولون ما يمكن أن نسميه القول الملائم لكل موقف. أما فيما يختص بتسجيل الأحداث الفعلية فى الحرب، فإننى لم أكن أكتفى بتصورى الخاص لرواية الأحداث أو بما أسمعه من روايات يرويها لى الأخرون من شهود العيان، بل كنت أعمد إلى اختبار كل ذلك بأكبر قدر من الدقة الممكنة ولم تكن الحقيقة تكتشف بسهولة؛ فكل حدث كان يروى بروايات متعددة تختلف بإختلاف الذين شاهدوها من جانب، وباختلاف قدرتهم على التذكر من جانب آخر».[58]

لقد كان ثيوكيديدس يعلم تمامًا - كما عبر عن ذلك فى كتابه - أنه يقدم لقرائه تأريخًا جافًا خاليًا من المتعة والتسلية التى ربما كانوا يجدونها فى الكتابات التاريخية الأخرى، لكنه كان يؤمن بأنه

قد كتب عمله هذا «ليبقى إلى الأبد»[59] على حد تعبيره. فالتاريخ فى نظره إذن لا يكتب للتسلية أو لمجرد الحكى وسرد القصص الممتعة وإنما يكتب لتنتفع به كل الأجيال التالية ومن ثم فإن على المؤرخ أن ينقل لهم حقيقة الأحداث التى وقعت بكل دقة وأمانة.

رابعًا : طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية :

ولعلنا نتساءل الآن بشكل عام عند الكيفية التى تطور بها البحث التاريخى عند اليونان وعن رؤيتهم العامة لماهية التاريخ وطبيعته ؟!

بداية يمكننا أن نسوق كإجابة على هذا التساؤل ملاحظتين هامتين؛ أولهما: أن النظرة اليونانية للتاريخ قد تطورت كما اتضح لنا فيما سبق من التناول شبه الأسطورى للتاريخ كما يبدو فى أشعار هوميروس وإن كان قد حاول قدر استطاعته أنسنة التاريخ والنظر إلى الماضى على أنه ملئ بالعبر والمبادئ التى يمكن الاستفادة منها فى الحاضر، تطورت من ذلك التناول المتأرجح بين الطابع الأسطورى والطابع الإنسانى، إلى التناول العلمى له على يد هيرودوت وثيوكيديدس ؛ فإذا كان هوميروس قد وعى ضرورة

التأريخ لأحداث بعينها فقد جاء تناوله لهذه الأحداث يخلط بين ما هو إنسانى وما هو إلهى، فلم يكن التاريخ عنده صناعة إنسانية خالصة ، بل تدخلت، الألهة بقدراتها غير المحدودة وبما تملكه من قوة نافذة فى صنع الأحداث التاريخية ، فكأن التاريخ الإنسانى عنده لعبة فى يد القدر Moira يوجهه كيفما شاء عن طريق تدخل الآلهة فى مجرى الأحداث وتغييرها وتوجيهها لتحقق العدالة الإلهية المنشودة!

أقول إذا كان ذلك هو شأن التاريخ عند هوميروس وخلفه هزيود، فإن الأمر قد اختلف فى كتابات هيرودوت حيث أصبح التاريخ علمًا يحاول المؤرخ فيه الكشف عن طبيعة الحدث وأسبابه بطريقة استقرائية. لقد أصبح التاريخ «محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلق بأمور يعتقد الإنسان أنه يجهلها»[60]، لم يعد التاريخ إذن هو «التاريخ الدينى بل تاريخ إنسانى وأصبحت المشاكل التى يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات وإنما هى من قبيل أعمال الإنسان ونشاطه».[61]

وبالطبع فإن ذلك التطور لم يحدث بشكل مفاجئ أو مطلق،

بل تم بتأثير ظهور البحث الفلسفى الذى اتسم منذ البداية بطابع حسى تجريبى. وإذا كان البحث الفلسفى رغم طابعه الحسى التجريبى لم يخلو فى نشأته أو فى تطوره من وجود بعض الغموض والأساطير، فكذلك كان الشأن فى البحث التاريخى حتى لدى مؤرخى القرن الخامس. إن أعمالهم - فيما يرى كورنفورد - لم تخلو من وجود بعض الأساطير والخرافات ؛ فرغم العقلية العلمية الجبارة التى تمتع بها ثيوكيديدس إلا أن عمله لم يخلو من وجود رواسب التفكير الخرافى أما هيرودوت فقد كان لديه الكثير من هذه الرواسب الخرافية[62]. وثانيهما: أنه لو طبقنا الخواص الأساسية الأربعة التى حددها كولنجوود للتاريخ وهى أنه:

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

(2) دراسة تختص بأعمال الإنسان التى تمت فى أوقات محددة سواء تمت فى الماضى أو فى الحاضر.

(3) يخضع المؤرخ فى دراسته للعقل أى يجيب عن الأسئلة التى

طرحها مستندًا إلى الوثائق التاريخية المتاحة وليس إلى خرافات أو أساطير مجهولة المصدر.

(4) أنه دراسة تكشف عن حقيقة الإنسان أمام الإنسان باعتبار أن التاريخ هو سرد للأعمال التى قام بها الإنسان. ومن ثم فإن تأمل هذه الأحداث يكشف عن طبيعة الإنسان الذى صنعها.[63]

أقول أنه لو طبقنا هذه المعايير على إنتاج كل من هيرودوت وثيوكيديدس لوجدناها فى مجملها موجودة لديهما[64]. وإن كان كولنجوود يرى أن ما تحقق منها لدى هيرودوت هو فقط ثلاث خواص هى الأولى والثانية والرابعة،[65] بينما تحققت كلها عند ثيوكيديدس[66] فإنه يعود فيقول أن هيرودوت قد صرح بأن البحث التاريخى يقوم على المصادر التاريخية وفى ضوء الوثائق المتاحة![67]

وعلى أى حال فإن التاريخ كعلم موضوعه تسجيل الأحداث الماضية التى صنعها الإنسان بهدف تخليدها وجعلها حية فى أذهان الناس يستعيدونها فى أى وقت يشاءون، ويستفيدون من دروسها وعبرها فى أى لحظة يريدون قد نشأ على يد هيرودوت

وثيوكيديدس وإن تفاوتت قدراتهما العقلية والمنهجية. ولا شك أن إنتاجهما التاريخى بما امتاز به من وضوح وإتقان بلغا مبلغ الكمال - على حد تعبير كولنجوود ذاته - كان السبب فى بعث فكرة جديدة حية عن القرن الخامس فى عقول الأجيال المتعاقبة[68]. كما كان السبب فى تنامى الوعى التاريخى لدى اليونانيين وتنامى اهتمامهم بالنظر فى الماضى والاستمتاع بتأمل أحداثه كشىء ثمين فى ذاته فضلاً عن الرغبة الصادقة التى تولدت لديهم وكثيرًا ما راودتهم فى استعادة هذا الماضى التليد رغم ما كانوا يصنعونه من مظاهر التقدم المذهل فى معظم مجالات الحياة فى ذلك الوقت.

إن هذا الوعى التاريخى قد جعل من التاريخ لونا من ألوان الأدب الإنسانى الراقى المحببة للنفس فى بلاد اليونان مما شجع على وجود الإهتمام الدائم بالتاريخ والتأريخ وإن اختلفت لدى المؤرخين بعد ذلك مناحى التأريخ وصوره؛ فقد استمر التأريخ بنوعيه الأصلى والنظرى[69] لدى العديد من المؤرخين بدءًا من اكسينوفون Xenophon الذى عاش فيما بين عامى 426 و356 قبل الميلاد واهتم بالتأريخ للحياة الاجتماعية والفكرية لليونان[70]. كما

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

وربما كان أرسطو أكثر دقة فى تأريخه حيث عمد بالفعل إلى التأريخ لنشأة وتطور الفلسفة فى كتابه الشهير «الميتافيزيقا»[71]. وكذلك فعل حينما أرخ لنشأة العلوم المختلفة فى مؤلفاته العلمية العديدة حينما ذكر آراء السابقين فى كل موضوع علمى يكتب فيه سواء فى العلوم الإنسانية كعلم النفس والأخلاق والسياسة أو فى العلوم الطبيعية كعلم الطبيعة وعلوم الحياة.[72]

إذن لقد امتد الوعى بالتاريخ وبأهمية التأريخ للإنجازات وللأحداث الإنسانية من المؤرخين الخلص إلى الفلاسفة وخاصة

أفلاطون وأرسطو اللذين أرخا عامدين أو عن غير عمد إلى الفلسفة والعلوم المختلفة لدى من سبقهما من اليونانيين.

إن شغف فلاسفة اليونان بالوصول إلى الحقائق الثابتة أو إلى ذلك المثل الأعلى للمعرفة الذى لا يخضع للتغير قد قلل من اهتمامهم الجدى بالتاريخ على اعتبار أنه يركز على رواية الأحداث المتغيرة فى جريانها المتصل لدرجة جعلت أرسطو يحط من قدره ويقرر «أن الشعر أقرب إلى العلم منه».[73]

أقول أن شغفهم بالوصول إلى تلك الحقائق الثابتة لم يمنعهم من الاعتراف بقيمة التاريخ باعتباره أحد جوانب المعرفة العلمية – العملية التى تقوم على الظن الصادق الذى يأتينا عبر الإدراكات الحسية لكل من هو قائم فى هذا العالم الخارجى المحسوس وهذا كان رأى أفلاطون.[74] أما أرسطو فقد اعترف صراحة بأهمية كل ما يأتينا عن طريق الحواس وبأهمية الملاحظات الحسية – الاستقرائية التى هى الأساس لكل معرفة عقلية.[75] وعلى ذلك تكون المعرفة التاريخية الاستقرائية جزءًا لا يتجزأ من بنية نظرية العلم الأرسطية التى تقف على قدمين إحداهما القياس والأخرى

الاستقراء؛ إذ إن «تصديقنا بالأشياء كلها إما يكون بالقياس وإما بالاستقراء».[76]

ولما كان التاريخ هو علم استقراء الحوادث التاريخية وتسجيلها بهدف الإستفادة منها فى حفظ ذاكرة الأمم والشعوب وفى استخلاص القوانين التاريخية فهو بلا شك علم مقبول عند أرسطو وإن اعتبره أدنى مرتبة من العلوم ذات الطابع الاستنباطى - القياسى.

خامسًا : مقولات الوعى التاريخى عند اليونان :

إن الوعى التاريخى لدى مفكرى اليونان سواء كانوا من المؤرخين أو من الفلاسفة قد استند وتأسس على العديد من المبادئ أو المقولات التى أفرزها حرصهم الدائم على التأمل فى كل شىء؛ التأمل فى العالم الطبيعى من حولهم والتساؤل عن أصله وعن عناصره، التأمل فى الإنسان طبيعته وعلاقته بهذا العالم الطبيعى وبصانعه الأعلى «الإله»، التأمل فى المشكلات الإنسانية المختلفة سواء كانت أخلاقية أو سياسية أو نفسية أو علمية، التأمل فى التاريخ الإنسانى وتطوره والتساؤل عن دور اليونانيين فيه ومدى

قدرتهم على أن يكونوا متميزين عن غيرهم من الأمم والشعوب، والتساؤل كذلك حول أسباب الصراع الحضارى بين بلاد الشرق واليونان وحول من سيكون له الغلبة والسلطان؟!

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

(1) العليـــة :

لقد أدرك اليونان منذ بداية تاريخهم الفكرى مبدأ العلية ودارت معظم أبحاث الفلاسفة والعلماء والمؤرخين على أساسه؛ فلا شىء يحدث من لا شىء أو لا شىء يحدث بالصدفة وإنما هناك دائمًا سبب لكل ما يحدث فى العالم.

من هنا بدأ بحث الفلاسفة الأوائل فى العالم الطبيعى

متسائلين عن علته الأولى، واستطاعوا منذ القرن السادس قبل الميلاد الوصول إلى علل أربعة للوجود بشكل عام هى العلة المادية المتمثلة فى العناصر الأربعة (الماء - الهواء - النار - التراب) وقد ركز الطبيعيون الأوائل (طاليس - انكسمندر - انكسيمانس وهيراقليطس) على البحث عن هذه العلة دون غيرها،[77] وكذلك فعل انكساجوراس وأنبادوقليس من الطبيعيين المتأخرين وأيضًا فلاسفة المدرسة الذرية لوقيبوس وديمقريطس وإن كانوا قد اعتبروا أن الذرة هى العلة المادية الأولى للعالم الطبيعى وليست العناصر.

وقد أضاف بعض الفلاسفة الأوائل عللاً معنوية؛ فقد قال هزيود وبارمنيدس وأنبادوقليس بالحب كعلة أولى. وقال انكساجوراس بالعقل. أما الفيثاغوريون فقد قالوا بالعدد واحد كعلة أولى للعالم وبدأوا من ذلك الوقت البحث عن علة صورية للعالم، ذلك البحث الذى استفاد منه وواصله أفلاطون بعد ذلك.[78] وقد طور أرسطو أبحاث السابقين عن العلية على الصعيدين الفلسفى والعلمى وأضاف عليهم الكثير فيما يتعلق بالعلة الفاعلة والعلة

الغائية.[79] وقد طبق نتائج هذه الأبحاث فى العلية وأنواعها فيما كتب من مؤلفات علمية مختلفة فى العلوم الطبيعة وعلوم الحياة للظواهر السياسية لدرجة أنه خصص الكتاب الثامن من كتاب «السياسة» بأبوابه العشرة للبحث عن العلل المختلفة لظاهرة الثورات فى ظل الأنواع المختلفة للحكومة.[80] وبالطبع فإن هذه النظرية الأرسطية المتكاملة حول العلل الأربعة يمكن تطبيقها كذلك على التاريخ.[81] وقد أفاد منها بلا شك المؤرخون اليونان.

وعلى كل حال فإن البحث عن العلة لم يكن قاصرًا على الفلاسفة فقط، بل كان توجها عامًا لدى اليونانيين، ولا أدل على ذلك من النظر فى أبحاث المدارس العلمية المتخصصة خاصة المدرسة الأبقراطية التى التزم فيها أبقراط ومدرسته الطبية بالبحث المستمر عن علة أى مرض من الأمراض الإنسانية كما ركزوا أبحاثهم على دراسة تأثير البيئة على صحة الإنسان.[82]

وهكذا الأمر بالنسبة للتاريخ والمؤرخين؛ فقد ارتبط مفهوم التاريخ بمفهوم الطبيعة عند اليونانيين ليس فقط من خلال البحث عن العلية كقاسم مشترك بين المنهج المتبع فى البحث، وإنما أيضًا

لأن التاريخ يحقق لأعمال الإنسان الخلود فيصبح خالدًا بجهده وبتسجيله لأعماله كما أن الطبيعة خالدة وإن كان خلودها بدون جهد.[83]

لقد أدرك المؤرخون اليونان أن البحث عن علة الحدث التاريخى أمر ضرورى وأن معرفة علل الأحداث التاريخية هو ما يؤدى إلى فهمها، وهو ما يكشف عن دقة المؤرخ وعلميته. وقد كان هيرودوت أول من أدرك أهمية الوصول إلى علل الأحداث التاريخية والتحقق من صحة روايتها ، وقد عبر عن ذلك فى تأريخه وفى محاولته التحقق من بعض الروايات التاريخية التى كانت شائعة فى عصره.[84]

وقد بلغ الوعى بأهمية مقولة العلية فى التأريخ قمة النضج على يد بوليبيوس مؤرخ القرن الثانى قبل الميلاد؛ فالتاريخ عنده عبارة عن أحداث متتابعة كل حدث منها يعد علة لحدث تال له وهكذا. وهو يشير إلى ذلك فى نص رائع يقول فيه «أن العناصر الجوهرية فى التاريخ هى نتائج ولوازم للعقل وفضلاً عن ذلك هى أسبابها».[85] ويدلل على صحة هذه المقولة العامة بقوله بعد ذلك

مباشرة «إننا نلاحظ أن حرب أنتيوخوس Antiochus قد نشأت من حرب فيليب، وحرب فيليب من حرب هانيبال ، والحرب الهانيبالية من الحرب الصقلية، بينما الأحداث التى تتخللها عديدة ومتشابكة على الرغم من مظاهرها المختلفة وهى جميعًا تتجه إلى الموضوع الرئيسى نفسه ويمكن تعلم ذلك من كتاب التاريخ العام وليس من هؤلاء الذين يكتبون تاريخ حروب معينة».[86]

لقد كان بوليبيوس يعى أى نوع من المؤرخين هو حينما يقول «أننى أدرك أن تاريخى يختلف عن أعمال المتخصصين بشكل عميق اختلاف ما يعلمه العقل عما تسمعه الأذن»[87]. أنه بلا شك كان من المؤرخين الفلاسفة ؛ فقد بشر منذ ذلك الزمن البعيد بمقولة هيجل الشهيرة «أن العقل سيد العالم» وأن التاريخ فى حقيقته إنما يعد مسارًا لتطور العقل»[88]، وأدرك أن هذا العرض هو ما يميز الطريقة الفلسفية فى بحث التاريخ عن أى طريقة أخرى كما أدرك هيجل ذلك سواء بسواء.

وها هو يكشف بعقليته الفلسفية الواعية أن التعليل العقلى للأحداث هو جوهر التاريخ حينما يقول بعبارة متسائلة: «ماذا يفيد

القارئ أن يخوض فى حروب ومعارك وحصار واسترقاق الشعوب ما لم يكن يقصد أن يذهب إلى ما وراء ذلك فيقف على الأسباب التى أدت إلى انتصار فريق وهزيمة الفريق الآخر فى موقف بذاته، كل على حدة؟!».[89]

ولقد أدرك بوليبيوس متأثرًا فى ذلك بلا شك بآراء أرسطو الميتافيزيقية فى التمييز بين العلل القريبة التى هى طابع البحث العلمى التجريبى والعلل البعيدة التى هى خاصية البحث الفلسفى النظرى، أدرك أنه من الضرورى أن نبحث عن الأسباب البعيدة للأحداث التاريخية ولا نكتفى بمعرفة أسبابها القريبة؛ إذ تعتبر الأحداث الأولى عادة أسبابًا لما تليها من أحداث وليس هناك حادثة من هذه الأحداث القريبة التالية ما يمكن أن نعتبره فى نظره السبب الرئيسى لما جرى للإمبراطورية المقدونية.[90]

إن البحث التاريخى لدى اليونان لم يتوقف عند البحث التجريبى عن العلة الجزئية للحدث الجزئى وإنما تعداه إلى البحث عن العلة الرئيسة، العلة الكلية الشاملة لمجموعة من هذه الأحداث التاريخية المتتالية وهذا يعنى أن المؤرخ هنا قد اقترب من تلك

النظرة الفلسفية الشاملة للأحداث؛ حيث إن المؤرخ فى التاريخ العادى يلجأ إلى التعليل لكنه يتقيد دائمًا فى استنباطه للأسباب بواقعة جزئية ويلتزم بأطر التاريخ الزمانية والمكانية، أما فيلسوف التاريخ فهو الذى يختزل العلل الجزئية للحوادث الفردية – الجزئية إلى علة واحدة أو علتين يفسر فى ضوئها التاريخ العالمى.[91]

وأعتقد أن بوليبيوس ممن أدركوا تلك المسألة، فقد حاول فى تأريخه أن يكشف عن العلل الجوهرية فى التاريخ العالمى حتى عصره وإن لم يتطرف فى ذلك كما يحدث لدى الفلاسفة الذين يتناولون التاريخ؛[92] أى أنه لم يغلب النظرة الفلسفية على التزامه برواية الأحداث التاريخية أو بعبارة أخرى لم يلو عنق الأحداث التاريخية لتتوافق مع فكرة معينة يؤمن بها، بل كان مؤرخًا غلبت عليه نزعته التاريخية التى تفسر الأحداث بما هو كامن فيها من أسباب، وإن حاول جاهدًا أن يكشف عن السبب الرئيسى الذى عنه تفرعت هذه الأسباب الجزئية للأحداث التاريخية الجزئية المتتالية.

(2) التغير والتطور:

إن الناظر فى تاريخ الفكر اليونانى يلاحظ أنه قد تجاذبه

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

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

فالمؤرخون العاديون قد ساروا على نهج هزيود وتابعوا من الفلاسفة انكسيمندر وهيراقليطس.[93] أما المؤرخون من ذوى النظرة الكلية فقد تأثروا بالفلاسفة العقليين فبحثوا مثلهم عن الوحدة خلف الكثرة أى حاولوا الوصول إلى القانون الأساسى

للتطور التاريخى. والطريف أن الجميع قد أدركوا أن أحداث التاريخ البشرى تتطور من خلال التغير الذى يطرأ على كل شىء، وأن هذا التطور يتم بصورة مطردة. وربما يكون هزيود[94] هو أول من شرع فى وضع هذه الفكرة أمام ناظرى اليونان حينما قال فى «الأعمال والأيام»:

«فى البدء صنع الآلهة الخالدون الذين يسكنون على جبل الأوليمب جنسًا ذهبيًا من أناس فانين، وعاش هؤلاء الرجال فى أيام كرونوس عندما كان ملكًا فى السماء، عاشوا على نحو ما يعيش الأرباب وقد خلت قلوبهم من الهموم والأحزان.. ولما طوى الثرى هذا الجنس تحولوا إلى أرواح طيبة بفعل إرادة زيوس العظيم.. ثم صنع بعد ذلك ساكنو جبل الأوليمب جنسًا من الفضة أقل نبلاً، جنسًا لا يماثل الجنس الذهبى جسمًا وروحًا.. وبعد أن طوى الثرى هذا الجنس كسابقه... خلق الأب زيوس جنسًا بشريًا ثالثًا، جنسًا برونزيًا لا يمت إلى الجنس الفضى بأية صلة صنعه من شجرة الدردار قويًا مرعبًا..... والآن وقد غطى الثرى هذا الجنس أيضًا ما لبث أن خلق جنسًا رابعًا على الأرض الخصبة، صنعه

زيوس بن كرونوس جنسًا أفضل وأكثر استقامة ليشبه جنس أبطال الآلهة الملقبين بأنصاف الآلهة، الجنس السابق لجنسنا على الأرض المترامية الأطراف. وهؤلاء قضت عليهم الحرب الضروس والمعركة المخيفة... والآن ليتنى ما تلكأت لأعيش مع الجنس الخامس.... لأننا الآن فى الأيام المتأخرة زمن الجنس الحديدى. ولن يكف البشر عن العمل قط ولن تفارقهم الهموم بالنهار ولا من قبضة المهلك بالليل وما أقسى الهجوم الذى سوف تبلوهم به الآلهة».[95]

وتوالت بعد ذلك العديد من الصور التى عبر فيها فلاسفة اليونان عن إيمانهم بذلك التطور الذى طرأ على تاريخ البشرية منذ أن كانوا بشرًا إلهيين خالدين حتى أصبحوا بشرًا فانين مهمومين تتهددهم الأخطار بالليل وبالنهار فقد ترددت هذه الصورة نفسها عند أفلاطون فى أكثر من موضع وإن تم ذلك فى شكل مختلف وبصورة أكثر قربًا مما ندعوه فلسفة للتاريخ؛ ففى محاورة «السياسى» يستخدم أفلاطون هذه الصورة الأسطورية الخيالية ويتحدث عن التغيرات التى تطرأ على الكون وفى العالم الطبيعى بما عليه من بشر من مرحلة خضعت للإشراف الإلهى حيث كانت

عناية الآلهة تكلأ حياة البشر وترعاهم دون أن يكون هناك دولة ولا ملكية للنساء والأطفال وهى مرحلة استمتع فيها الجميع بحياة ناعمة هادئة يأكلون فيها كل أنواع الثمار التى تنبت تلقائيًا دون أن يصابوا بأى مرض، إلى مرحلة تغير فيها الحال حيث استنفدت كل خيرات الأرض وبدأ التحلل فى أجزاء الكون وعناصره المادية وعانى البشر من الاضطرابات والوحشية والأمراض ووجدوا أنفسهم فى مأزق حرج، فوهبتهم الألهة الهبات الأسطورية التى تمكنهم من التعلم تحت ضغط الحاجة؛ فقد وهب الإنسان النار من الإله بروميثيوس، ووهب الفنون المختلفة وعلى رأسها فنون القتال من هيفايستوس وكان على الإنسان بعد ذلك أن يواجه مشاكله بنفسه وأن يعيش معتمدًا على قدراته الذاتية.(96)

أما فى محاورة «القوانين»، فقد خصص أفلاطون الكتاب الثالث للحديث عن كيفية تطور الجنس البشرى إلى أن نجح الإنسان - بعد التكرار المدمر للجنس البشرى كله بسبب الفيضانات والأوبئة وغيرها - فى التغلب على كل تلك الظروف وفى اكتشاف معنى الدولة والمدينة بعد أن كان جاهلاً بهما. وبالطبع فلم يتم ذلك

فجأة «وفى لحظة واجدة بل تم شيئًا فشيئًا وبعد انقضاء مدة طويلة من الزمن».[97]

وقد شرح أفلاطون مراحل هذا التطور وكيفيته ووصف طبيعة البشر الذين قام على أكتافهم هذا التطور، ونوع الحياة التى عاشوها وأنواع الحكومات التى كونوها إلى أن وصل إلى المرحلة الرابعة التى عاصرها وهى المرحلة التى تأسست فيها دولة المدينة.[98]

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

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

وقد انتقل هذا الاعتقاد الأخير بمبدأ تطور الحياة البشرية وبقدرة الإنسان على الفعل الموجه لهذا التطور وصنع الأحداث من أفلاطون إلى تلميذه أرسطو وإلا ما كان قد اهتم ببحث كل ما يخص الشئون البشرية نفسية كانت أو اجتماعية، أخلاقية كانت أو

سياسية. وما كان قد أعمل فكره هو الآخر فى رسم معالم دولة مدينة مثالية على مدار كتابين من كتابه الشهير «السياسة»[99]. كما أن معظم المؤرخين اليونان قد أدركوا هذا المبدأ وأرخوا عملاً به وإن تفاوت إيمانهم بمدى فاعلية البشر وقدرتهم على صنع هذا التطور بمفردهم.

فهيرودوت الذى اتسم تأريخه بسعته الجغرافية وتنوع الشعوب التى أرخ لها قد قرر أنه رغم تنوع أساليب العيش لدى الشعوب المختلفة ورغم أن كلا منها يعتقد أن أسلوب حياته هو أفضل الأساليب، إلا أنهم جميعًا فى رأيه يتمسكون بقوانين معينة ويسلكون وفقًا لها وكأنها مشتركة بينهم جميعًا. وذلك فيما يبدو إشارة منه إلى القانون الطبيعى الذى اعتبره سيد الجميع[100] ومن ثم فإنه يتقبل بناء على ذلك فكرة القدر النهائى الذى يتحكم فى أفعال البشر ويحد من شططهم حتى تتحقق العدالة فيما بينهم. والناس فى خضوعهم لهذا القدر العادل لا يختلفون عن الآلهة «إذ ليس من الممكن بالنسبة حتى لأى إله أن يفر مما قضى به القدر».[101]

وإن كان هيرودوت بإيمانه بهذا القدر الإلهى العادل الذى

يسرى على الآلهة والبشر قد قلل من قدرة الإنسان على صنع حياته وتطوير شئونه بنفسه، فإن ثيوكيديدس كان ممن أدركوا جيدًا أن التاريخ الإنسانى قد تطور بفعل وفاعلية الإنسان وإن كان قد أدرك فى نفس الوقت أن هذه الفاعلية محكومة بتصاريف القدر. لقد آمن ثيوكيديدس بأن القدرات العقلية للرجال من صانعى الأحداث تتفاوت باختلاف الغايات التى يسعون إلى تحقيقها وباختلاف الوسائل التى يستخدمونها فى الوصول إلى تلك الغايات.(102)

أما بوليبيوس فقد ساعدته نظرته الفلسفية الكلية إلى تتابع أحداث التاريخ الإنسانى على إدراك مدى التداخل بين التاريخ الجزئى والتاريخ العالمى. وبعبارة أخرى ساعدته هذه النظرة على إدراك أن التاريخ الجزئى لأى شعب من الشعوب أو لأى أمة من الأمم إنما يفهم مدى تطوره وتقدمه فى ضوء التاريخ العالمى الشامل. وها هو يعبر عن ذلك بوضوح حينما يتحدث عن تاريخ روما قائلاً: «أنه من العسير بدون دراسة التاريخ العالمى أن ندرك كيف بلغت روما التفوق الشامل، وأية أحداث محلية وخاصة عاقته

عن تنفيذ مشروعاتها العامة. وكذلك ما هى الأحداث والأزمات التى تعزى إلى نجاحها. لأنه من السهل على أية حال للأسباب ذاتها أن ندرك عظمة جهود روما أو قوة أنظمتها».[103]

إن الاعتقاد فى مقولة التطور إذن كان يمثل أحد المقولات الرئيسية فى الوعى التاريخى عند اليونان. ولكن السؤال الذى قد يطرح نفسه هنا هو: على أى صورة فهموا مسيرة هذا التطور؟ هل هذا التطور يعنى التقدم إلى الأمام وفى خط مستقيم؟! أم أنه يأخذ مسارًا دوريًا أى يأخذ مسار الصعود والهبوط؛ التشكل والنضج حتى مرحلة معينة ثم الإنهيار والتحلل ليبدأ من جديد. وهكذا؟!

أعتقد أن اليونانيين قد فهموا التطور بالصورتين معًا؛ فقد نجح بعض الفلاسفة فى إدراك المعنى الأول للتطور أى التطور الذى يأخذ مسارًا تقدميًا وأبرز هؤلاء بروتاجرواس وأبيقوروسينكا. أما المعنى الثانى فكان هو الغالب على تصور فلاسفة اليونان ومؤرخيهم للتاريخ؛ إذ أن ذلك التصور نجده عند انكسيمندر وهيراقليطس وانبادوقليس من الفلاسفة الأوائل، كما نجده لدى أفلاطون وماركوس أوريللوس بعد ذلك. كما نجده عند بعض المؤرخين خاصة

المتأخرين منهم أمثال بوليبيوس وتاكتيوس. لقد تشكل لدى هؤلاء وأولئك ملامح ما ندعوه بالتفسير الدورى للتاريخ.

سادسًا: نظريات التفسير التاريخى:

(1) نظرية التقدم :

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

وربما انعكست هذه النظرة على رؤيتهم للتاريخ الإنسانى، فرأوا أن جوهره هو التقدم وأن غايته هى تحقيق أكبر قدر من السعادة والرفاهية للإنسان بحيث يقترب البشر شيئًا فشيئًا من تحقيق النموذج الأمثل للحياة الأخلاقية - الاجتماعية التى يحاذون فيها الكمال الإلهى!

وعلى ذلك فإنه إذا كانت فكرة التقدم الإنسانى - فيما يقول بيرى - هى «نظرية تتضمن تركيبًا للماضى ونبوءة عن المستقبل

وأنها تقوم على تفسير للتاريخ يعتبر البشر يتقدمون ببطء فى اتجاه - محدد ومرغوب فيه. وأن هذا التقدم سيتم إلى أمد غير محدد وأن وضعا من السعادة العامة سيتم التمتع به فى نهاية الأمر».[104]

أقول أنه إذا كانت فكرة التقدم تعنى ذلك فى مفهومنا الحديث، فإن المرء يستطيع أن يقول دون تردد أن اليونانيين كانوا من أوائل من آمن بهذه الفكرة وعمل بها ولها، وأنها ليست كما قال بيرى «فكرة حديثة النشأة نسبيًا».[105]

إن بروتاجوراس زعيم السوفسطائيين الذى عاش فيما بين عامى 490 و421 أو 410 تقريبًا، [106] كان من أشد المؤمنين بفكرة التقدم الإنسانى؛ فعبارته الشهيرة «إن الإنسان معيار الأشياء جميعًا» تشير بوضوح إلى أن كل فرد من أفراد البشر إنما يصنع حياته بنفسه باعتباره المقياس لوجود الأشياء، وباعتباره معيارًا للخير والشر على أساس ما ينفعه فى حياته، لقد كان من أبرز النتائج التى استنبطها بروتاجوراس من عبارته تلك، إن الإنسان هو صانع حضارته بنفسه لأن الآلهة - حسب نص الأسطورة التى أطلقها فى المحاورة التى أسماها أفلاطون بإسمه - لم تهب

الإنسان شيئًا حينما وزعت الصفات بين الكائنات. ولما حانت لحظة خروج الإنسان إلى ضوء النهار سرق بروميثيوس له الفنون الآلية الخاصة بهيفايستوس (إله اليراكين والنار والحدادة ومدرب الصناع) وأثينا (آلهة الحكمة والمهن الفنية) ومعها النار وأعطاها للإنسان لتساعده فى حياته. وقد حوكم بروميثيوس من قبل الآلهة على فعلته هذه! «ولم يمض وقت طويل حتى اخترع الإنسان اللغة والأسماء وعرف تشييد المساكن وصنع الملابس والأحذية والفرش وأقام من الأرض دعامة».[107] وكان هؤلاء البشر» مشتتين أول الأمر إذ لم يكن هناك مدن وكانت النتيجة أن هددتهم الحيوانات المفترسة بالتدمير... ولم يكن لهم فن حكومة تكون الحرب جانبًا منه وبعد مدة كانت الرغبة فى حفظ الذات داعيًا لهم ليتجمعوا فى مدن».[108]

لقد صنع الإنسان إذن مظاهر تقدمه بنفسه بما فيها الأخلاق والفضائل «فهى شىء أكتسبه الإنسان نتيجة لما بذل من جهد»[109] وإذا كان زيوس - كما يقول بروتاجوراس فى نفس الأسطورة - قد تدخل وأرسل هرمس لينعم على البشر بالعدالة

Dike والاعتدال idos،[110] فإن هذا كان لخشيته أن يتعرض النوع البشرى للفناء نتيجة لعوامل التنافس والصراع، كما أن هذا التدخل على فرض صحته قد جاء بعد أن بدأ الإنسان فعلاً فى تشكيل حياته الاجتماعية والسياسية وكان من الطبعيى أن يصل الإنسان شيئًا فشيئًا إلى تحقيق العدالة والنظام وأن ينخرط كل فرد فى هذا الإطار الاجتماعى العام لأن «عدم قدرته على المشاركة فيه معناه أنه سيتعرض للقتل».[111]

إن هذه الرؤية لبروتاجوراس حول أصل الحياة الاجتماعية والسياسية وأصل الفضيلة تجعله أقرب ما يكون إلى ما عرف فى العصر الحديث بنظرية العقد الاجتماعى التى نالت شهرة واسعة وأهمية متزايدة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر من خلال تطويرها على يد توماس هوبز وجون لوك وجان جاك روسو،[112] إذ إن جوهر المجتمع المدنى قد تكون على أساس صورة معينة من صور الاتفاق بين البشر وهو يتطور بتطور وعيهم وتبعًا لحاجاتهم.

ولما كان بروتاجوراس قد استبعد الفعل الإلهى أو العناية الإلهية من حياة الإنسان وتاريخه واعتبر أن تطور الحياة البشرية

إنما يقوم على نوع من الالتحام بين العلم والعمل حيث ورد عنه قوله «لا خير فى نظر بلا عمل أو فى عمل بلا نظر» وقوله كذلك «لا يتأصل التعليم فى النفس إلا إذا ذهب إلى الأعماق»[113]. أقول لما كان بروتاجوراس يرى ذلك فإنه يعد أقرب ما يكون كذلك إلى آراء فولتير وكوندرسيه وهما من أبرز أنصار نظرية التقدم فى القرن الثامن عشر، تلك النظرية التى يرى دعاتها مثلما كان يرى بروتاجوراس أن تقدم الحياة الإنسانية مرهون بما يقدمه العلماء والمفكرون من نظريات دافعة إلى التقدم من ناحية، ومحررة الإنسان من الجهالة والخرافة من ناحية أخرى.[114]

إن نظرية التقدم الإنسانى لم توجد فقط عند بروتاجوراس من مفكرى اليونان الأوائل بل وجدت أيضًا لدى شعراء وكتاب هذا العصر؛ فقد عبر عنها ايسخولوس الذى صور الناس على أنهم كانوا يعيشون حياة معرضة للمَخاطر ثم انتشلوا أنفسهم من هذه الحالة حينما تعلموا فنون الحياة من بروميثيوس[115]. ونفس التصور نجده عند يوريبيدس الذى عبر عن ارتقاء الإنسان من الحياة الهميجة البدائية إلى الحياة المدنية المتحضرة، فكلاهما إذن كان لديه فكرة مؤداها «أن الإنسان قد تقدم».[116]

إن إدراك هؤلاء للتقدم لم يكن متعارضًا - فيما يرى بيرى - مع الإيمان الواسع الإنتشار آنذاك بانحطاط الجنس البشرى ولم يكن يبدو عادة كمذهب منافس؛ فالأسطورة القديمة عن «العصر الذهبى» الذى سقط منه الإنسان كانت مقبولة على نطاق واسع كحقيقة وكان قادة الفكر اليونانى يجمعون بينها وبين مذهب التسلسل المتدرج للتحسينات المادية والاجتماعية خلال مرحلة الانحطاط اللاحقة. إن هاتين النظريتين نجد الواحدة منها مقترنة بالأخرى فى محاورة «القوانين» لأفلاطون، كما نجدها فى أول تاريخ للحضارة كتبه ديكيارخوس تلميذ أرسطو.(117)

وعلى أية حال، فإنه على الرغم من أن اقتران النظريتين معًا لدى بعض أعلام الفكر اليونانى قد يشير إلى عدم نضج الوعى التاريخى لديهم وإلى وجود بعض الخلط بين مفهومى التطور والتقدم، وبين المفهومين معًا ومفهوم النظرية الدورية فى تفسير التطور التاريخى للحضارة الإنسانية. أقول على الرغم من ذلك فإن تعبير بروتاجوراس عن نظرية التقدم كان واضحًا ولا لبس فيه أو غموض. ولا شك أن هذا الوضوح الذى اتسمت به رؤية

بروتاجوراس كانت من تأثير مادية أستاذه ديمقريطس وتفسيره للعالم الطبيعى تفسيرًا آليًا لا دور فيه للآلهة ولا تدخل منها فى شئون البشر. وربما كان ذلك أيضًا هو ما أثر بشدة فى رؤية أبيقور والأبيقوريين الذين أحيوا النظرية الذرية القديمة فى تفسيرها للعالم الطبيعى فى نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث قبل الميلاد، وطوروها فيما يتعلق بتفسير التاريخ الإنسانى؛ حيث رفض الأبيقوريون تلك الفكرة الأسطورية عن العصر الذهبى والانحطاط الذى أصاب الحياة البشرية بعده لأنها تتعارض بشكل واضح مع نظريتهم القائلة بأن العالم قد تشكل آليًا من الذرات بدون تدخل من الآلهة.[119]

لقد تطورت الحياة البشرية فى نظر الأبيقوريين من الحالة الأقدم التى كان تشبه حالة الحيوانات وكانت حياة بدائية بائسة إلى حياة حضارية بلغوها بجهدهم وعلومهم وليس بإرشاد من الخارج أو كنتيجة لخطة أولية. إن حياة الإنسان قد تطورت عن طريق ممارسة الذكاء الإنسانى عبر فترة طويلة من الزمن. وقد تم هذا التحسن التدريجى فى الحياة البشرية منذ اكتشاف النار

واستعمال المعادن واختراع اللغة والحياكة ونمو الفنون والصناعات والملاحة وتطور الحياة الأسرية وإقامة النظام الاجتماعى بواسطة الملوك والقضاة والقوانين وتأسيس المدن. وكانت الخطوة العظيمة الأخيرة فى تحسن ظروف الحياة فى رأى لوكريتيوس أشهر الأبيقوريين فى القرن الأول قبل الميلاد هى الفلسفة التنويرية لأبيقور الذى بدد الخوف من القوى الخفية وقاد الإنسان من الظلام الفكرى إلى النور.[120]

إن الفلاسفة الأبيقوريين - على حد تعبير بيرى - قد خطوا بالفعل خطوة هامة فى اتجاه مذهب التقدم حينما نبذوا نظرية الانحطاط وحينما اعتبروا أن الحضارة قد خلقتها سلسلة من التحسينات المتوالية التى أنجزها جهد الإنسان وحده[121]، وإن كان يعيب عليهم نظرتهم الآنية للتاريخ الإنسانى، فهم على حد تعبيره لم يتطلعوا إلى عملية مطرده ومتواصلة لمزيد من التحسن فى المستقبل.[122]

والحقيقة التى نراها واضحة أن رفض الأبيقورية لنظرية الانحطاط الإنسانى وكذلك رفضهم التدخل الإلهى فى التاريخ

ومحاربتهم فى ثنايا هذا وذاك لكل أشكال الخرافة التى سادت فى العصر اليونانى يفتح الطريق تلقائيًا إلى النظر إلى المستقبل بعين متفائلة. فالإنسان الذى تخلص من كل أشكال الخوف وتسلح بالعلم وأقبل على العمل سيحقق التقدم المطرد فى مستقبل أيامه ولن يتوقف إيمانه بإمكانية تحقيق هذا التقدم المنشود إن لم يكن اليوم فغدًا أو بعد غد.[123]

إن فكرة الأبيقوريين عن التقدم أكثر شمولاً واتساعًا عن مثيلتها لدى بعض الرواقيين؛ فالرواقيون عامة كانوا من أنصار النظرية الدورية فى تفسير التاريخ كما سنوضح بالتفصيل فيما بعد لأنهم آمنوا مثل هيراقليطس بظاهرة الاحتراق الكلى للعالم كما اعتقدوا من جانب آخر بالعناية الإلهية التى تحيط العالم بما فيه من بشر بكل الرعاية وترسم لهم قدرهم المحتوم . ومع ذلك نجد أن سينكا من بين الرواقيين قد انفرد بالاعتقاد بصورة واضحة من صور نظرية التقدم حينما صرح بأن زيادة فى المعرفة يجب توقعها فى المستقبل وكتب فى ذلك قائلاً: «هناك الكثير من الناس يجهلون اليوم سبب خسوف القمر، ولم يوضح هذا السبب فى أوساطنا إلا

مؤخرًا. ولسوف يأتى اليوم الذى يفسر فيه الزمن والاجتهاد الإنسانى مسائل مبهمة الآن. إننا نقسم أعوام أعمارنا القليلة تقسيمًا غير عادل بين الدراسة والرذيلة. ولذلك فإن تفسير ظواهر كالمذنبات سيكون من عمل أجيال عديدة. ذات يوم سيعجب من سيأتي بعدنا من جهلنا لأسباب واضحة جدًا لهم. كم من الحيوانات الجديدة عرفناها للمرة الأولى فى العصر الحاضر! فى الزمن القادم سيعرف الناس الكثير مما نجهله نحن. وهناك الكثير من الاكتشافات المدخرة للأزمان القادمة حين تكون ذكرانا قد ذبلت فى أذهان الناس. نحن نتصور أننا أرشدنا إلى أسرار الطبيعة فى حين نحن لا نزال واقفين عند عتبة معبدها».[124]

وما أشبه هذا الكلام لسينكا الذى واجه لحظة إعدامه على يد نيرون بشجاعة نادرة بما كتبه المركيز دى كوندرسيه فيلسوف التنوير والتقدم وهو يواجه خطر الإعدام بالمقصلة فى بيانه الملئ بالتفاؤل حول التاريخ بوصفه تقدمًا مطردًا للبشرية نحو الحق والسعادة، حيث كتب يقول: «إن قابلية الكمال.. يمكن أن تعد من القوانين العامة فى الطبيعة» وأن الطبيعة لم تضع أمام أمالنا أى حدود».[125]

إن فكرة التقدم عند سينكا قد تركزت فى إيمانه بتقدم المعرفة واعترافه بقيمة العلم فى صنع هذا التقدم، وإن كان فيما يرى بيرى لم ينظر لم سيجلبه هذا التقدم من منافع للجماعة البشرية ولم يتوقع من تقدم المعرفة أى تحسين للعالم،[126] بينما ترتبط فكرة تقدم المعرفة بفكرة التقدم الإجتماعى عند كوندرسيه؛ فتقدم المعرفة عنده يعد دليلاً على مسيرة الإنسان التى لا تتوقف نحو التقدم الفكرى وتقدم الحرية والفضيلة واحترام الحقوق الطبيعية.[127]

وربما يرجع الفرق بين نظرية سينكا ونظرية كوندرسيه إلى أن الثانى كان ينظر إلى مسار التاريخ مثلما كان ينظر إليه كل دعاة التقدم والتنوير فى العصر التحديث على أنه يسير قدمًا إلى الأمام أى على نحو مستقيم، بينما ارتبط إيمان سينكا بنظرية التقدم بالنظرية الرواقية العامة فى تفسير الطبيعة؛ تلك النظرية القائلة بالاحتراق الكلى للعالم بما يترتب على ذلك من ضرورة الاعتقاد فيما يتعلق بالتاريخ البشرى بنظرية الانحلال والفناء والفساد. فالحياة الإنسانية ككل يجرى تدميرها دوريًا إما بالنار وإما

بالطوفان، وكل دور يبدأ فيه الناس حياتهم ببساطة وبدائية سمتها الجهل وعندما يتقدمون بالعلم والمعرفة وتزدهر لديهم الفنون والآداب والاختراعات يبدأ التدهور نتيجة لما يسببه التقدم العملى والتقنى من اختراعات وفنون وآداب تيسر حياة الترف والرذيلة.[128]

ولعل ذلك الخلط بين نظرية التقدم والنظرية الدورية فى تفسير التاريخ على النحو الذى رأيناه الآن عند سينكا يوضح أنه لم تكن الفواصل قد اتضحت بعد بين هذه المصطلحات التى هى بلاشك حديثة النشأة، كما يوضح من جانب آخر أن رؤية الفيلسوف اليونانى للتاريخ لم تنفصل مطلقًا عن رؤيته للطبيعة. وربما يكون بروتاجوراس وبعض أقرانه من السوفسطائيين هم الاستثناء بين هؤلاء الفلاسفة اليونان لأنهم لم ينشغلوا بقضية تفسير العالم الطبيعى قدر ما شغلتهم قضايا الإنسان كيف يصنع تقدمه من خلال إمكانياته الذاتية وقدراته المعرفية والعملية الخلاقة.

(2) النظرية الدورية فى تفسير التاريخ:

إن الارتباط بين نظرة الفيلسوف اليونانى إلى التاريخ وبين تفسيره للطبيعة جعل معظمهم يميلون إلى الإيمان بفكرة الأدوار

التاريخية - الحضارية؛ فالتاريخ الإنسانى يدور مع الدورات الطبيعية ميلادًا وفناءً، ازدهارًا واضمحلالاً. والاعتقاد فى هذه الرؤية الدورية للتاريخ ليست مقصورة على اليونانيين بل كانت ذات جذور عميقة فى الفكر الشرقى القديم وخاصة لدى الهنود القدماء؛ إذ نطالع فى سفر المهابهاراتا[129] الأساس النظرى الذى استندت عليه هذه الرؤية حيث يقول كاتبوه «إن مجرى الزمن الذى لا يقاوم يؤثر على الفانين، وكل الأشياء الأرضية لدى نضوجها بمرور الزمن تقاسى الفناء»[130]، «أن ولادة وفناء المخلوقات قد نظما لكى يحدثا وفقًا لطبيعتها».[131]

إن هذا السفر يحتوى على تصور واضح للطبيعة الدورانية للتاريخ، حيث إن كل دورة تشمل أربعة عصور (أو يوجات)؛ أما العصر الأول فهو العصر الذهبى أو عصر «الكريتا» حيث يكون كل شىء فيه بالغ الكمال، أما الثانى فهو عصر «التريتا» فتصاب فيه الفضيلة بالانحطاط، على حين تنتشر فى العصر الثالث وهو عصر «الدافاباراً» الأمراض والخطايا وتزداد المراسم الظاهرية وتصاغ القوانين. وفى العصر الرابع وهو العصر «الكالى» أى أسفل درك

فى الدورة فتتسلط فيه الآلام ويهمل الدين وعند نهايته يجرى امتصاص كل شىء فى البراهما وتبدأ الدورة مسيرتها الأولى مرة ثانية وهكذا دواليك إلى الأبد.[132]

ولقد عبر معظم فلاسفة اليونان الأوائل فيما بين القرن السادس والخامس قبل الميلاد عن هذه الرؤية الدورية فيما يتعلق بتفسير الوجود[133]. وربما كان انكسيمندر ثانى فلاسفة المدرسة الملطية أول من عبر عن هذه الرؤية حينما قال «أن الأبيرون Apeiron» (اللامحدود) هو المادة الأولى للأشياء الكائنة... وأن الأصل الذى تستمد منه الموجودات وجودها هو الذى تعود إليه عند فنائها طبقًا للضرورة».[134] وهكذا أمن انكسيمندر بأن التطور الدورى للعالم الطبيعى أشبه بقانون عام فالأشياء تخرج من اللامحدود ثم تعود تنحل وتعود إليه ويتكرر الدور وهكذا دواليك.[135]

أما هيراقليطس فقد كان من أبرز من عبروا عن هذه النظرية الدورية، فقد أشار إليها فى شذرات عديدة منها شذرته الشهيرة التى قال فيها إن دورات العالم الطبيعى أساسها النار التى تشتعل بحساب وتخبو بحساب[136]. وقد نقل رأيه ذلك إلى عالم

الحياة الإنسانية فى شذرات أخرى مثل قوله «الخالدون فانون، والفانون خالدون، واحدهما يعيش بموت الآخر ويموت بحياة الآخر»،[137] وقوله «حين يولدون يرغبون فى الحياة وفى لقاء مصيرهم (الموت) ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم».[138] وقد عبر عن التكرار الدورى لكل ذلك فى قوله «الطريق إلى أعلى والطريق إلى أسفل واحد ونفس الطريق».[139] وفى قوله أيضًا «البدء والنهاية فى محيط الدائرة واحد».[140]

وقد عبر بارمنيدس عن نفس الرؤية حينما قال فى قصيدته الشهيرة وفى «طريق الحق» منها أى فى ذلك الجزء الذى نأخذ منه الجانب الإيجابى من فلسفته، «إن كل شىء واحد من حيث أبدأ لأنى سوف أعود إلى المكان نفسه».[141]

أما أنبادوقليس، فقد أعطاها أبعادًا أعمق حينما صور العالم وجودًا وفناءً من خلال تناوب مبدأى المحبة والكراهية Philia & Neikos فى تأثيرهما على الوجود؛ فإنهما فيما يقول «كما كانا موجودين من قبل فإنهما سوف يوجدان ولن يخلو منهما الزمان الأزلى».[142] فالعالم والأشياء والكائنات بما فيها البشر

تتكون عند أنبادوقليس من العناصر الأربعة إذا ما تآلفت وساد بينها المحبة، وهى تفنى إذا تنافرت العناصر وساد بينها الكراهية. وعلى ذلك فإن للعالم الطبيعى دورات متعددة من الوجود والفناء يعبر عنها قوله «إن اتحاد جميع الأشياء يؤدى إلى ظهور جنس الأشياء الفانية وفساده وإلى اختفاء جنس آخر كلما انفصلت العناصر وانقسمت الأشياء. وهذه لا تتوقف أبدًا عن التبادل المستمر... أنها تظل دائمًا دائرة مع دوران الوجود»[143]. «أنها لو كانت فاسدة على الدوام ما كانت موجودة الآن».[144]

إن النظرية الدورية فى تفسير العالم الطبيعى كانت إذن هى النظرية التى شاعت على نطاق واسع بين اليونانيين لدرجة يمكن أن توصف معها بأنها - على حد تعبير بيرى تمثل النظرية الأرثوذكسية للزمن الكونى عند اليونان ثم الرومان،[145] وبحسب الرأى الذى ردده بعض أتباع فيثاغورس فإن أنصار هذه النظرية كانوا يرون بشكل عام أن كل دور يعيد مجرى أحداث الدور السابق بأدق التفاصيل إذ «تراءى لهم أنه ليس هناك من سبب يدعو إلى خلق عالم مختلف أقل اختلاف عن سابقه إذا ما تبدد الكون فى

الفوضى الأصلية. ومع أن الدور الأخير سيكون مختلفاً من حيث العدد عن الأول فإنه سيكون متطابقًا معه من ناحية أخرى وليس بوسع إنسان أن يعرف رقم الدور الذى يعيش فيه»[146]. فالأدوار تتكرر إلى ما لانهاية له ومجرى التاريخ العالمى سيحتوى بلا شك على ما لانهاية له من الأدوار المتكررة!

إن هذا التفسير الدورى للوجود وللعالم الطبيعى عند هؤلاء الفلاسفة الأوائل قد انتقل على يد العديد من المؤرخين والفلاسفة التاليين إلى ميدان تفسير الظواهر التاريخية - الإنسانية ، فلقد أدرك هيرودوت منذ البداية فى تأريخه فكرة الفناء،[147] إلا أنه لم يتحدث بما يشير صراحة إلى اعتقاده بالتكرار الدورى للأحداث التاريخية. وكان ثيوكيديدس أول من أشار إليها من المؤرخين حيث نجد لديه من الروايات التاريخية ما يشير إلى اعتقاده «بإمكانية التكرار فى الشئون الإنسانية، ولكنه لم يتوسع فى شرح هذه الفكرة» [148]ومع ذلك فهى تمثل أحد جوانب فلسفته التاريخية.

وإذا ما تركنا هؤلاء الأوائل من المؤرخين والفلاسفة، وانتقلنا إلى أفلاطون سنجد أنه قد توسع بشكل ملحوظ فى عرض فكرة

دورانيـة التـاريخ، وربما يكون مـصـدر هذه النظرية لديه تأثره بالفيثاغوريين حسبما يرى كامبل.[149]

لقد عـرض أفـلاطون لهـذه النظرية فـى أكثر من مـوضع فى محاوراته المختلفة. ففى محاورة «السياسى» يتحدث عن الدورات الزمانية المتعاقبة والمتكررة للكون. وقد كانت هذه الدورات تخضع فى البـداية للإشـراف الإلهى وتتم برعـاية الإله، ثم أصـبـحت تتم برتابة معتادة يمارسها الكون بنفسه دون سلطة أخرى تشرف عليه مما تطلب فى نهاية الأمر أن يعود التدخل الإلهى مرة أخرى لينظم الوجود ويصحح الأخطاء ويهب العالم الحياة الدائمة. وبالطبع فإن هذه الدورات التى جرت على الكون ككل جرت بنفس الطريقة على الإنسان.[150]

إن مـا يميز النظرية الدورية لأفلاطون هنا هو إصراره على تلك العناية الإلهـيـة التى تجـرى تحت إشـرافـهـا هذه الدورات التاريخـيـة للعـالم وللإنسان؛ فـحـيـنـمـا يميل الكون بمن فـيـه نحو الانحـراف والفـوضى تعـود العناية الإلهـيـة إلى ممارسـة دورها فى إعادة الأمـر إلى نصـابه! وفى محـاورة «طيمـاوس» يقدم أفـلاطون

صورة أخرى من صور اعتقاده فى النظرية الدورية. حيث يروى على لسان كريتياس أن اليونانيين لا يعرفون حسب ما قاله الكاهن المصرى القديم لصولون، إلا أحدث صوره من الصور التى مرت على البشرية من تكون الحياة ونموها ثم انحطاطها! لقد روى كريتياس قصة التكوين الأول للعالم وهى صورة تكررت كثيرًا فى مصر القديمة كما فى العالم اليونانى منذ فجر تاريخه القديم؛ فالتكوين يليه فى نهاية الدورة الفناء، وتتكرر الدورة حيث يبقى البعض على قيد الحياة ويبدأون من جديد فى تنظيم حياتهم وكأنهم كالأطفال الصغار الذين لا يعرفون شيئًا عن أى تاريخ قديم.(151)

ويقدم أفلاطون فى «القوانين» صورة ثالثة لاعتقاده بهذه النظرية الدورية فى تفسير التاريخ الإنسانى، وهو يؤكد فيها على دور التمسك بالفضيلة وبالعقيدة الدينية فى بناء المجتمع الإنسانى وتنظيم الدولة. ويوضح أن انهيار ذلك إنما يكون حينما يتخلى الجميع حكامًا ومحكومين عن الفضائل وحينما يتنازلون عن تحقيق المثل الأعلى للإنسانية. وضرب المثل على ذلك بنظام الملوك

الدوريين Dorian Kings؛ إذ لم يكن الجبن أو الجهل بالأمور العسكرية أو بأى جانب آخر من القواعد الخاصة بهذه الموضوعات هو سبب زوال ملكهم، وإنما يعود ذلك إلى انحطاطهم العام وجهلهم على وجه الخصوص بأهم وأعظم ما فى الحياة البشرية. لقد كان ذلك هو ما حدث فى هذه الحالة بالذات، وهو ما سيتكرر حدوثه دائمًا إذا ما تكررت نفس الحالة فيما بعد.[152]

وإذا وضعنا تلك الرؤية الأفلاطونية للنظرية الدورية بصورها الثلاث فى الاعتبار لوجدنا أن أفلاطون كان يمتلك رؤية فلسفية للتاريخ قوامها مبادئ ثلاثة هى:

أولاً : التسليم بالدورات المتعاقبة للأحداث التاريخية سواء فيما يتعلق بالعالم الطبيعى أو فيما يتعلق بالشئون البشرية؛ فكل منها فى نظره تمر بدور تتكون فيه ثم تتطور لتصل إلى ذروة معينة ثم يطالها الفناء لتبدأ دورة جديدة وهكذا.

وقد تجلى وعى أفلاطون العقلى بهذا الأمر فى أوضح صوره حينما رسم معالم مدينته المثالية فى «الجمهورية»، تلك التى تتمثل فيها المبادئ المثالية فى الحكم وفى النظام الطبقى والتحلى

بالفضائل فى أكمل صورة. ومع ذلك فإنه رأى أن حتمية التاريخ ستسرى يومًا على هذا النظام وعندئذ سيتعرض للفساد؛ إذ على الرغم من «أنه من العسير أن تتزعزع أركان دولة كهذه»[153] ويقصد بها الدولة المثالية، إلا أنه «لما كان كل ما يكون معرضًا للفساد فإن دستور - هذه المدينة - بدوره لن يدوم إلى الأبد، بل سيدب فيه الإنحلال».[154] ومن ثم يبدأ أفلاطون فى تعديد الأسباب التى ستؤدى إلى هذا الانحلال، ثم يشرح كيف تتحول هذه الحكومة المثالية إلى صور متتالية لحكومات فاسدة هى على التوالى؛ الأرستقراطية الحربية، الأوليجاركية، الديمقراطية وحكومة الطغيان، وهو يوضح فى ثنايا ذلك الأسباب الكامنة فى كل نوع من هذه الحكومات بحيث تؤدى حتمًا إلى تحولها إلى الصورة التالية للحكم.

ثانيًا: الاعتقاد فى العناية الإلهية كمبدأ يتحكم فى هذه الحتمية التاريخية؛ فأحداث التاريخ المتعاقبة سواء فيما يتعلق بشئون الطبيعة أو بشئون البشر لا تحدث بالصدفة، وإنما هناك من يديرها جميعًا. أنها لا تجرى إلا فى إطار قانون سماوى إلهى

يوفر الشروط اللازمة للتكوين كما يهئ الشروط المحققة للفناء. وقد كان أفلاطون فيما أرى يميل إلى اعتبار أن خيرية الإله هى علة التكوين وسبب النظام، وأن الفوضى وارتباك الشئون البشرية إنما يرد إلى خضوع البشر لنوازع نفوسهم وتحقيق رغباتها الشهوانية.

ثالثًا: إن التحلى بالفضيلة لدى الفرد وتحققها فى المجتمع إنما يقود الناس إلى بناء نظام سياسى وحضارى ناجح يحقق السعادة للجميع حكامًا ومحكومين، بينما التخلى عن الفضائل والحروب المستمرة سواء داخل نفس الفرد ذاته أو بين أفراد المجتمع ككل هو ما يؤدى إلى الانحطاط الأخلاقى وهو ما يؤدى فى ذات الوقت إلى انهيار المجتمع بعد أن تتبدد طاقاته فى تلك الصراعات المدمرة.

ولعل ذلك هو ما دعا أفلاطون إلى الحرص فى بناء دولته المثالية على الموازنة بين دور الفرد ودور المجتمع؛ فالفرد الماهر الصالح الخير لا تتضح صلاحيته ولا تظهر خيريته ومهارته إلا فى ضوء ما يؤديه من دور واضح فى خدمة مجتمعه. والمجتمع الصالح

الخير لا تبدو صلاحيته إلا بما ينعكس على أفراده من سعادة دائمة وخير عميم.

إن فلسفة أفلاطون الاجتماعية من هذه الزاوية لم تكن ضد الفردية أو لم تكن دعوة إلى «تلاشى الفرد فى الكل الأكبر الذى يكون المجتمع الكامل» على حد تعبير د. فؤاد زكريا،[155] بل كانت على العكس من ذلك دعوة للإصلاح الاجتماعى والسياسى لكى يصب ذلك فى حياة الفرد ويجعلها أكثر انسجامًا وسعادة. ولما كانت العدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا عبر تحقق العدالة داخل الفرد حسب التعبير الأفلاطونى، فإنه قد بدأ بالفرد وبتأكيد دوره فى ضبط نفسه وممارسة الفضيلة داخلها. وبالطبع فإن مجموع الأفراد الذين يحرصون على تحقيق العدالة داخل نفوسهم بممارسة الفضائل المختلفة سيشكلون مجتمعًا فاضلاً مثاليًا.

وعلى أية حال فإن السؤال عن من يكون أولاً: الفرد أم المجتمع أشبه فيما يقول Carr بالسؤال عن الدجاجة والبيضة أيهما يكون أولاً؟! فالفرد والمجتمع لا ينفصلان وكل منهما ضرورى للآخر؛ فالفرد ليس جزيرة قائمة بذاتها لأن كل إنسان إنما هو جزء

من قارة أى جزء من الكل، وأى وجود إنسانى فى أى مرحلة تاريخية أو حتى فيما قبل التاريخ يولد داخل مجتمع ومنذ سنوات عمره الأولى يتقولب داخل هذا المجتمع.[156] ويبدو أن أفلاطون كان واعيًا بهذه الحقيقة ومن ثم حرص على بناء الدولة المتوازنة التى يتناغم فيها أداء الفرد مع الأداء الاجتماعى العام فتتحقق العدالة الاجتماعية المنشودة.

ولعل السؤال الذى قد يثار هنا: على أى شىء استند أفلاطون فى تقريره لهذه الصورة المثلى للدولة وفيما قدمه من تصور لاحتمال انهيارها؟!

هل على بعض حقائق التاريخ أم على تصور عقلى بحت لصعود الدول وانهيارها؟!

الحقيقة أن استخدام أفلاطون للمعلومات التاريخية كان شبه معدوم فى تأسيسه لتصوره المثالى للدولة؛ فقد كان يبنيها على غير مثال سابق؛ ولكنه فيما يخص رؤيته العامة لصعود الدول وانهيارها كان معنيًا بمادة تاريخية معينة تكرر ذكر بعضها فى بعض كتابات الشعراء والمؤرخين السابقين وإن تغلب على هذه المادة

التاريخية التى استعان بها ما أضافه هو إليها من خياله؛ فلقد استخدم أفلاطون التاريخ فيما يقول باركر - مثلما استخدم الأساطير فى مجمل فلسفته - لكى يعزز به حجته . وكان إذا وجد أن التاريخ لا يمده بالحجة يلجأ إلى تفسيره بطريقة تزوده بها ويغير من الحقائق أو يضيف إليها حسبما يريد.(157)

وبالطبع فإن أفلاطون لم يكن وحده فى ذلك الزمان الذى استخدم التاريخ كما يهوى؛ فمعظم خطباء أثينا كانوا لا يكترثون كثيرًا بالحقائق التاريخية عندما كانوا يستشهدون به، فمادة التاريخ لم تكن موضع دراسة فى التعليم اليونانى، كما أن تاريخ اليونان نفسه فيما قبل القرن الخامس كان يعتمد على الروايات التى تتألف من أساطير وقصص.(158)

ومن جانب آخر فإن المادة التاريخية والتحقيق التاريخى للحوادث إنما يأتى فى المرتبة الثانية لدى فيلسوف التاريخ بشكل عام. ولن يكون أفلاطون بأفضل من هيجل؛ فالأخير عاش فى عصر امتلك ناصية التاريخ ووجد فيه المؤرخون الشقاة والمادة التاريخية التى تتوافر فيها الكثير من الشروط الموضوعية. ومع

ذلك فقد تجاهل الكثير من الحقائق التاريخية لكى يرسم صورة عقلية للتاريخ كما يراه،[159] أما أفلاطون فقد عاش فى عصر كان التاريخ العلمى فيه يبدأ أولى خطواته.

ويبدو أن معالجة أفلاطون للتاريخ من خلال التفسير الدورى كان سببًا فى الشهرة التى نالها هذا التفسير وسببًا فى شيوعه لدى مؤرخى وفلاسفة العصر الرومانى كذلك؛ فها هو بوليبيوس المؤرخ الشهير للدولة الرومانية والذى عاش فيما بين عامى 204 و122 ق.م يستعرض تاريخها من خلال هذه النظرية حيث عرض لقيامها وأسباب قوتها ثم عاد فتوقع نهايتها اقتناعًا منه «بوجود عملية دورية فى التاريخ»[160]. وقد قال فى ذلك: «تلك هى دورة الثورة السياسية، فهى السبيل الذى عينته الطبيعة والذى به تتغير الدساتير وتختفى، ثم تعود فى النهاية إلى النقطة التى بدأت منها. أجل إن كل من أدرك هذا بوضوح ربما ستستغرقه العملية. ولكن إذا لم تفسد العداوة أو الحسد عليه حكمه، فإنه قلما أخطأ فى تحديد الشكل الذى ستتغير إليه الدولة. وستمكننا هذه الطريقة عند استخدامها بخاصة فى حالة الدولة الرومانية من الوصول إلى

معرفة بطريقة تكوينها ونموها ومضيها إلى أعظم الكمال. وتعرفنا بالمثل بالتغيير إلى الأسوأ الذى لابد أن يعقب ذلك فى يوم من الأيام. وذلك أنه كما تكونت هذه الدولة بصورة طبيعية أكثر من جميع الدول الأخرى ونمت نموًا طبيعيًا سيمر بها اضمحلال طبيعى ثم تتحول إلى نقيض ما كانت عليه».[161]

وقد بلغت النظرية الدورية قمتها فى الفكر اليونانى عند الفلاسفة الرواقيين الذين اعتبروا أن تاريخ العالم يعد مظهرًا للعقل Logos أو للنار التى هى لوجوس العالم وعلته الأولى والوحيدة. إن حقيقة العالم لديهم تبدو فى «ذلك العقل الكلى الذى وقعت بموجبه الأحداث الماضية، وتقع الأحداث الحاضرة، وستقع بموجبه أيضًا الأحداث المستقبلة».[162] فتاريخ العالم سلسلة لانهاية لها من الولادة والفناء[163] وكل موجوداته وأشيائه إنما تنتج من هذه القوة العاقلة التى تتخلله.[164] إنه لا يفنى بعد الاحتراق إذ تكون الغلبة للأثير على العناصر الأخرى التى تخضع لذلك الناموس الإلهى، فينشأ بعد ذلك عالم جديد لكنه شبيه لسابقه من جميع الوجوه فهو بمثابة البعث للعالم الأول حيث تمر به عين

الأحداث ويعيش فيه عين الأشخاص فى العالم السابق من غير تبديل.[165]

إنهم يؤمنون بأن تاريخ العالم بدوراته المتعددة اللانهائية إنما تجرى بموجب قانون محدد للعناية الإلهية (القدر)، وهذه العناية الإلهية خيرة دائمًا ومبرأة من أى شىء، وإن كان بالعالم أى شر فإنه موجود كضد للخير؛ فالإله خير لا يريد إلا خيرًا ولكن تحقيق الخير قد يستلزم وسائل قد لا تكون خيرة من كل الوجوه. أما الشر الأخلاقى أو الخطيئة فهم يردونها إلى فاعلها أى إلى الإنسان. ومن هنا جاء اعتقادهم بحرية الفعل الإنسانى وحاولوا التوفيق بينها وبين قوة القدر أو الضرورة الخارجية مستندين على أننا كأفراد نختلف فى ممارستنا الأخلاقية رغم وجودنا أحيانًا فى نفس الظروف، وعلى أننا نجهل العلة التى تحتم الفعل، فالفعل إذن بالنسبة إلى الإنسان غير محتوم ومن ثم فعلينا «أن نعمل وكأننا أحرار». إن الرواقيين وخاصة المتأخرين منهم يؤمنون عادة بأن الحياة الإنسانية أشبه بمسرحية كتب على الإنسان فيها دورًا عليه أن يؤديه، ففى هذا تحقيق للعدالة الإلهية التى أتت بالإنسان إلى العالم وهى التى تأخذه منه وقتما تشاء.[167]

إن النظرية الدورية فى تفسير التاريخ الإنسانى تبلغ ذروتها فى الفلسفة الرواقية عند الأمبراطور ماركوس أوريليوس (121 - 180م) الذى كان آخر فلاسفتها الكبار.[168] فقد كتب أوريليوس كتابه الشهير التأملات Meditations متضمنًا فى معظم فصوله تلك الرؤية الرواقية للعالم على أنه فى مجموعه متضمن فى عملية «دور». وقد امتاز عن سابقيه بأن طبق هذه الرؤية على التاريخ الإنسانى.[169]

لقد أكد أوريليوس بداية على أن خط سير الطبيعة ظل واحدًا لا يتغير منذ الأزل وأن كل شىء يظهر فى دائرة، وأن هذا العالم نفسه يعيش بالتغيرات المستمرة التى لا تلم بالعناصر فحسب، بل بتلك الأشياء التى تتكون من تلك العناصر فى دورة مستديمة من تعاقب التولد والتحلل.[170] أنه «يذكر دائمًا قول هيراقليطس» أن الأرض تموت لتصبح ماءً. وأن موت الماء ليصبح هواءً، وأن موت الهواء ليصبح نارًا والعكس بالعكس»[171]، وعلى نفس النحو يحدث التغير والتكرار فى أحداث التاريخ الإنسانى «إذ يحدث التكرار دائمًا فى ثنايا تغيرات التاريخ، والتاريخ هو هو لا

يتغير على الدوام من حيث طبيعة محتوياته... فمن شهد العصر الحاضر فقد رأى كل شيء كان دائمًا أو سيكون إلى الأبد؛ ذلك أن الأشياء مضت على الدوام فى سبيلها وستمضى دائمًا على طريقتها المتسقة المتماثلة. وعمومًا فإنك لو قلبت الفكر فيما يجرى حولك وجدت أن جميع أحداث العصر الحالى هى نفسها التى تمتلئ بها تواريخ كل عصر فلا جديد هناك»[172] إذ «يمكنك أن تشهد أن الناس فى كل عصر يتزاوجون وينجبون الأطفال، يمرضون، يحتضرون، يتقاتلون، يحتفلون بالأعياد، يتاجرون، يزرعون الأرض، يتمنون الموت لبعضهم البعض، يتمردون على حاضرهم، يحبون ..... لقد فعلوا ذلك فى عهد فسباسيان وتحركت بهم الحياة إلى عصر تراجان. وتكررت نفس الأشياء وبنفس الطريقة ستمضى الحياة فى أى عصر آخر».[173]

ولذلك فإن ماركوس يخاطب نفسه قائلاً «استعرض ببصيرتك بلاط هادريان بأكمله أو بلاط أنطونيوس أو فيليب المقدونى..... ستجد أنها جميعًا تماثل ما لديك من دراما وإن اختلف الممثلون فى كل دراما»،[174] فكأن طول الحياة إذن مسألة

غير ذات وزن بالنسبة لأى إنسان لأنه سواء لديه «أشهد هذا المشهد مدة مائة سنة أو مائة ألف سنة فإن نهاية كل شىء واحد بلا تغير»[175]، «فالتاريخ كالنهر تتدافع أحداثه كتيار جارف لأنه بمجرد أن ترى شيئًا قد حدث، يحمله تيار الزمن بعيدًا ويحل الآخر محله وهو الذى سيحمل بعيدًا أيضًا»[176]، «فكل شىء يحدث متكرر ومعروف كوردة الربيع، وكفاكهة الصيف»[177]، «وكل قطع البخور فى نفس الهيكل، واحدة تسقط قبل الأخرى وأخرى تسقط بعد الأخرى... ولكنهم يفعلون نفس الشىء».[178]

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

الحقيقة أن الفاعلية الفردية فى التاريخ لا يكاد يكون لها أى دور حقيقى فى التاريخ اللهم إلا إذا توافق هذا الدور مع ما ترسمه العناية الإلهية للفرد من دور محدد إذ ينصحنا أوريليوس بأن «لا تفعل أى فعل بدون غاية. وهذه الغاية ينبغى أن تتوافق مع المبادئ الكاملة للحياة»[179]. وهو يضرب المثل بنفسه حيث يقول «أنه قد توافق مع كل شىء، وإن كل شىء قد انسجم معه؛ فلا شىء فى

العالم بالنسبة له يأتى مبكرًا أو متأخرًا عن موعده. فكل شيء يلائمه طالما تأتى به الطبيعة فى موعده».[180]

لقد سلم ماركوس أوريليوس - على حد تعبير ويدجرى - بآراء ثلاثة محتملة حول الأسباب النهائية لأحداث التاريخ؛ (1) أن كل شيء وليد الصدفة المحضة، (2) أن كل شيء تحدده «ضرورة محتومة» (3) أن كل شيء باستثناء ما يعود إلى حرية الإنسان يرتكن إلى «عناية» شفوقة رحيمة حسنة. وقد تبنى الرأى الأخير[181]، مع التأكيد على أن حرية الإنسان لا ينبغى أن تكون مطية لأن يرتكب الفرد ما يخالف هذه العناية الإلهية أو ما يتعارض مع القدر المحتوم لأن الفرد لن يستطيع ذلك من ناحية ومن ناحية أخرى فإن محاولته هذه ستضعه ضمن قائمة الأشرار الذين تغيب عنهم الحكمة الكلية للطبيعة فيتصرفون وكأنهم مركز الوجود فتنحرف ميولهم عن جادة الصواب ويعارضون الخير الكلى بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع المؤقتة التى تعرضهم فى النهاية للكثير من الهموم والآلام.[182]

إن الحرية الحقيقية للحكيم الرواقى تكمن فى أن تتوافق أفعاله مع الغايات النهائية للعالم، فهو يحتفظ بحريته إزاء ذلك القدر المحتوم إذا ما اختاره اختيارًا حينما يدرك أنه قدره «فالعقل والتفكير العقلى الفلسفى - على حد تعبير ماركوس - هى قوى الإنسان التى تكفى نفسها وهى قادرة على توجيه فعله. أنها تحرك الإنسان وفق المبدأ الأول الذى أتت منه وتوجهه نحو تحقيق الهدف الذى حدد له من قبل فتكون النتيجة المترتبة على ذلك أن كل الأفعال يمكن أن توصف بأنها صحيحة، وأننا نسير قدما فى الطريق الصحيح».(183)

وفى ضوء ما سبق يمكن أن نلخص النظرية الرواقية فى تفسيرها الدورى للتاريخ فى ثلاثة مبادئ رئيسية؛ أولها: أن التاريخ الإنسانى إنما هو جزء لا يتجزأ من مجمل النظام الطبيعى، وكلاهما يسير على نحو دورى متكرر فى دورات متعاقبة من الولادة والنمو والفناء. وأن حياة أى إنسان فرد مهما طالت أو قصرت إنما هى نموذج يتكرر لحياة البشر أجمعين فى أى عصر وأى مكان!

ثانيهما: أن هذا التاريخ الإنسانى بدوراته المتعاقبة إنما

يجرى وفقًا لقانون إلهى أو عقل إلهى Logos ينظمه ويتحكم فيه. وهذا اللوجوس الإلهى هو الضامن لتحقيق العدالة النهائية فى التاريخ سواء فى تاريخ العالم أو فى تاريخ الحضارات. وخيرية التاريخ لا تبدو بالنسبة للأفراد إلا حينما تتوافق أفعالهم مع هذه الإرادة الإلهية العاقلة التى تتمثل فيها ولديها الغايات النهائية للتاريخ.

وثالثها : أن الأساس الجوهرى لسعادة الإنسان الفرد – فى ظل هذه العقلانية الإلهية الماثلة فى التاريخ والتى تمثل رمز الضرورة فيه – يكمن فى احترام الذات والتحلى بالفضائل. فرغم أهمية الفرد فى التاريخ إلا أن أهميته لا تبدو إلا فى أدائه لواجباته الاجتماعية حسب ما هو مكلف به من نشاط خلق لأدائه. فكل المواطنين زملاء فى دولة واحدة. ومن ثم فإن أول واجبات المواطن الفرد وأهمها جميعًا هو خدمة المجتمع والمشاركة فى تحمل أعبائه وتهذيبه.[184] وفى أدائه لهذه الواجبات متحليًا بالفضيلة تكمن سعادته وشعوره بالرضا التام عن وجوده الفردى الذى نجح فى الأنسجام مع الغايات النهائية للعالم.

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

ومع ذلك فهناك فروق دقيقة بينهما تبدو حين النظر فى التفاصيل؛ فأفلاطون كان ينظر إلى التاريخ الإنسانى تلك النظرة الدورية رغم اعتقاده بالثبات المطلق للحقائق والثبات المطلق للعالم الإلهى الذى هو «عالم المثل» ومثال «الخير» على قمته، بينما اعتبر الرواقيون بأن لا تمايز أو انفصال بين العالم الإلهى والعالم الطبيعى فهما وجهان لنفس العملة؛ فإله الرواقيين «لم يكن فى لامبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الأفلاطونى بل كان عقلاً يحيا فى مجتمع البشر ويعنى بأمورهم ويصرفها ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم بل كان يسرى فى كل أجزائه ويتجلى فى النظام والتدبير الذى لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعنى

بها».[185] وهكذا فإن النظام الميتافيزيقى للرواقيين والذى استندت عليه رؤيتهم للتاريخ كان على النقيض من النظامين الأفلاطونى والأرسطى، فهو يرتكز على الاعتقاد فى وحدة العلة النهائية للعالم التى ينبع منها كل النظام القائم فيه. لقد كان فكرهم الميتافيزيقى إذن فكرًا واحديًا Monistic [186] بينما كان فكر أفلاطون ثنائيًا يميز بين الإله والعالم.

وقد ألقى الاختلاف فى الرؤى الميتافيزيقية لأفلاطون والرواقيين بظلاله على رؤيتهم للتاريخ الإنسانى ودور الأفراد فيه؛ فبينما وجدنا أن أفلاطون كان أميل إلى الإقرار بنوع من التوازن بين دور الفرد ودور المجتمع، فإن الرواقيين كانوا أميل إلى سحق دور الفرد وإلى اعتباره أشبه بآلة فى يد العناية الإلهية، أو مجرد ألعوبة فى يد القدر اللهم إلا إذا اختار بإرادته أن يتصرف وفقًا لما تمليه عليه هذه الإرادة!. وفى هذا دور كبير إذ كيف يتسق اختيارى للفعل مع كونه مفروضًا على سواء أردت أم لم أرد!! ومن جانب آخر، فإن أفلاطون كان يرى أن سعادة الفرد تنبع من داخله ومن قدرته على تحقيق العدالة داخل ذاته بإقامة ذلك التوازن بين قوى

نفسه حينما تحقق كل قوة منها وظيفتها متحلية بفضيلتها الخاصة، بينما تتحقق سعادة الفرد عند الرواقيين من توافق إرادته الفردية مع الإرادة العاقلة (أى مع إرادة القدر والعناية الإلهية) للكون ككل وإنسجامه معها!

خـاتمـــة :

لعلنا بعد هذه القراءة لما كان يدور فى أذهان اليونانيين من أراء حول التاريخ نكون قد أوضحنا أن لديهم علمًا للتاريخ ورؤى فلسفية واضحة حوله وإذا كان البعض لا يزال يحتج على تدنى مكانة البحث التاريخى عندهم من المقارنة التى أجراها أرسطو فى كتابه «فن الشعر» بين الشعر والتاريخ، تلك المقارنة التى فضل فيها الشعر على التاريخ لأنه يروى الكلى بينما التاريخ يروى الجزئى»[187]، فإن هذه المقارنة إنما تؤكد وعى أرسطو بمدى علمية علم التاريخ، فعلميته تكمن فى تركيز المؤرخ على رواية الأحداث الجزئية والتحقق من صحتها.

ومن جانب آخر فإن هذه المفاضلة التى أجراها أرسطو بين مكانة التاريخ ومكانة الشعر إنما تنطلق من رؤيته الميتافيزيقية الخاصة بتفضيل تلك العلوم التى تبحث فى الكلى[188]. وهذه الرؤية رغم أنها لا تتحدث عن التاريخ صراحة كأحد العلوم سواء النظرية أو العملية، إلا أنها لا تنفى كون التاريخ أحد ما يمكن أن نطلق عليه علمًا؛ «فالعلم - فيما يقول أرسطو - هو بالنسبة للعقل

ملكة إيضاح الأشياء على طريقة منظمة. فإذا اعتقد المرء عقيدة إلى أى درجة ما وكان يعلم الأصول التى اعتقد بواسطتها فإنه إذن حاصل على العلم».[189]

ولا شك أن المؤرخ من أولئك الذين يعتقدون اعتقادات معينة حول الأحداث التاريخية ويحاول رصدها والوصول إلى عللها. وهو يحقق قول أرسطو فى موضع آخر أن على المرء أن لا يظن أبدًا أنه «قد علم شيئًا إلا متى علم علله ومبادئه الأولى حتى عناصره».[190]

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

وليس أدل على احترام أرسطو للتاريخ وعلى وعيه بأهميته من أنه استند على أكبر كم من المعلومات التاريخية ليؤكد صدق وجهة نظره فى هذه المسألة أو تلك من المسائل الشائكة فى علم السياسة أو فى غيره من العلوم لدرجة جعلت بارتلمى سانتهلير وهو أحد شراحه المعاصرين الكبار يقول فى تقديمه لكتاب «السياسة» لأرسطو «أن المثل الأعلى وأعنى به العقل لم يشغل ما

ينبغى أن يشغله من المحل فى سياسة أرسطو. وأما التاريخ فله منها محل أعظم مما ينبغى».[191]

وعلى كل حال، فإنه قد تأكد لنا من قبل أن التاريخ كعلم قد تأسس عند اليونان قبل أرسطو بأكثر من قرن من الزمان على يد هيرودوت وثيوكيديدس، كما تدعم وجوده وبلغ درجة كبيرة من النضج العلمى بعد أرسطو. وتم ذلك على يد بوليبيوس الذى امتلك رؤية واضحة المعالم لمعنى التاريخ ووظيفته ولدور المؤرخ وشروط التاريخ العلمى.

وانظر معى فى قوله «أن وظيفة التاريخ فى المحل الأول أن يحقق العبارات الدقيقة التى قيلت بالفعل مهما كانت هذه العبارات، وفى المحل الثانى أن يتحرى السبب الذى توج الحدث الذى تم أو العبارات التى قيلت بنجاح أو فشل. إن صياغة الوقائع عارية هى فى حد ذاتها متعة دون أن تكون فيها قيمة تثقيفية، بينما يحيل الشرح الإضافى للسبب من دراسة التاريخ عملاً مثمرًا. فالتحليلات التى يمكن أن تستخلص من مواقف تماثل مواقفنا تقدم مواد وافتراضات للتنبؤ بالمستقبل فيما يتعلق بتلك المواقف

التى تكون بمثابة النذير، بينما تشجعنا فى فترات أخرى بأن نبدى جسارة فى الأحداث المقبلة بموجب موازنة تاريخية».[192]

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

لقد تجلت عبقرية بوليبيوس التأريخية كذلك فى تحديده للمنهج الذى ينبغى للمؤرخ أن يتبعه حتى تأتى روايته للأحداث موضوعية وبعيدة عن التأثر بشخصيته وبآرائه كمؤرخ.[193] وكذلك فى إدراكه أن التاريخ ليس مجرد سرد للأحداث الجزئية وفى مطالبته للمؤرخ أن يحاول الوصول إلى إدراك الأسباب الجوهرية البعيدة لهذه الأحداث.[194] فالتأريخ الأفضل عنده هو التأريخ الشامل للأحداث.[195]

ولا شك أن بوليبيوس قد استفاد فى كل ذلك من اطلاعه الواسع على الفلسفة اليونانية وبالذات على مؤلفات أرسطو المنطقية والعلمية؛ فقد تعلم منها كيفية الانتقال من استقراء

الجزئيات عبر الحواس والنظر فى الأحداث الواقعية، إلى استخلاص القوانين الكلية والمعرفة الشاملة باستخدام الاستدلال العقلى القادر على استنباط النتائج من المقدمات . كما تعلم منها أيضًا أنه يمكن الأنتقال عبر هذا وذاك إلى نوع من الحدس العقلى الذى يتمكن المؤرخ من خلاله - إذا ما أنعم التأمل والنظر فى الأحداث التاريخية فى تتابعها وتماثلها - من التنبؤ بأحداث تاريخية قد تقع فى المستقبل.

وإذا كان التأريخ عند اليونان قد بلغ ذروته عند بوليبيوس، فإن النقد التاريخى قد بدأ على استحياء فى عمل المؤرخين اليونان منذ ثيوكيديدس حتى بوليبيوس وإن كان قد بلغ قمته على يد مؤرخ آخر عاش بعده يدعى ديونسيوس الهاليكارناسى Dionysius of Halicarnasuss وكان من مؤرخى النصف الأخير من القرن الأول قبل الميلاد.(196)

إن ديونسيوس يقدم موازنة نقدية لتاريخ هيرودوت وتاريخ ثيوكيديدس فى ضوء رؤيته التأريخية شديدة النضوج والعمق لما ينبغى أن يكون عليه عمل المؤرخ وواجباته؛ إذ على المؤرخ أولاً «أن

يختار موضوعًا جيدًا يجلب المتعة لقرائه»[197]. وعليه ثانيًا «أن يرسى البداية والنهاية»[198] بوضوح لعمله التاريخى، وعليه ثالثًا «أن يضع فى اعتباره ما ينبغى أن يشتمل عليه بحثه وما ينبغى أن يتغاضى عنه»[199] وعليه رابعًا «أن يقوم بجمع وترتيب مادته»[200] التاريخية. وبعد كل ذلك يمكنه أن يبدأ كتابة تأريخه للأحداث متمثلاً تلك المبادئ جميعًا ويفضل أن يكتب تأريخه فى ضوء غايات أخلاقية محددة؛ إذ على المؤرخ مثلاً «أن يبتهج للخير ويمقت الشر».[201]

إن هذه المبادئ هى فى نظر ديونسيوس ما يميز المؤرخ الحقيقى عن بعض المؤرخين الهواة،[202] فضلاً عن أنها المبادئ التى يستند عليها القائمون على النقد التاريخى فى الموازنة بين عمل مؤرخ وآخر.

وإذا كان هذا هو مبلغ نضج الوعى التاريخى لدى المؤرخين اليونان، فإنه لم يكن ممكنًا لهم أن يؤسسوا هذا الوعى بعلم التاريخ ولا أن يطوروه على النحو الذى تم بدون التأثر بالفلسفة وبالفلاسفة الذين كانوا أول من أوضح كيف يتم تناول أى أمر

بالبحث سواء بشكل تطبيقى عملى تمثل فيما قدموه من فلسفات طبيعية أو بشكل نظرى تمثل فيما قدموه من نظريات فى المعرفة وفى مناهج البحث العلمى.

ومن جانب آخر فإنه لم يكن ممكنًا لهذا الوعى التاريخى عند اليونان أن ينتقل من التاريخ إلى فلسفة التاريخ بدون تلك الرؤى الفلسفية الشاملة التى قدمها الفلاسفة فى تفسير نشأة الوجود والعالم الطبيعى؛ تلك الرؤى التى إما تضمنت رؤية فلسفية معينة للتاريخ، أو قدم الفلاسفة من خلالها واستنادًا إليها نظريات واضحة المعالم فى تفسير التاريخ الإنسانى مثلما وجدنا ذلك فى نظرية التقدم لدى كلا من بروتاجوراس وأبيقور وسينكا، أو فى نظرية التفسير الدورى للتاريخ كما بدت فى أعمال أفلاطون وفلاسفة الرواق خاصة ماركوس أوريليوس.

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

هوامش الكتاب

(1) انظر: ر.ج كولنجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1968م، ص ص 30 - 44.

وانظر كذلك: د. أحمد صبحي: فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1975م ، ص ص 123 - 131.

(2) لقد أصدر العلامة أرنولدتوينبى كتابًا بعنوان «الفكر التاريخى عند الإغريق»، لكنه اقتصر فيه على ترجمة للنصوص التاريخية التى تعبر عن وعيهم بمعنى التاريخ وطبيعته. كما تعبر عن إدراكهم لبعض المبادئ الفلسفية المفسرة للتاريخ.

وبالطبع فقد بذل توينبى جهدًا كبيرًا فى اختيار هذه النصوص وفى ترجمتها وإن كان قد تركها دون تحليل. ولا شك أننا سنعتمد على الكثير منها فى هذا البحث.

(3) انظر Carr (E.N): What is history, penguin Books, New York 1980, p. 109.

حيث يقول بالإضافة إلى ذلك محاولاً التأكيد على صحة ما ذهب إليه: «أن هيرودوت أبو التاريخ كان لديه قدرًا من الطفولية، وأن كتاب العصر القديم فى مجموعهم كانوا مهتمين بالمستقبل أكثر من اهتمامهم بالماضى».

(4) انظر: ر.ج كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 60.

حيث يقول: أن التفكير الميتافيزيقى اليونانى يتعارض مع التاريخ نظرًا لأن التاريخ يعالج أحداثًا متغيرة بينما يبحث الميتافيزيقيون عن الثابت فالأحداث المتغيرة فى نظرهم غير قابلة لأن تعرف ومن ثم يجب أن يكون التاريخ محالاً!

(5) تلك مقولة أطلقها نيقتاس الخونياتى أحد مؤرخى القرن الثانى عشر الميلادى وقد نقلناها عن: د. رأفت عبد الحميد فى بحثه عن: ميخائيل بسللوس من خلال كتابه التاريخ الزمنى، مجلة كلية الآداب، العدد الثانى، منشورات جامعة صنعاء، اليمن مارس 1981م، ص 151.

(6) لانجلوا وسينويوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن كتابه «النقد التاريخى»، دار النهضة العربية، القاهرة 1970م، ص 33.

(7) انظر: د. عبدالعزيز صالح: الشرق الأدنى القديم – الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982م، ص 363.

لقد شهدت مصر فى ذلك العصر تدهورًا شديدًا فى كل جوانب الحياة، ووصف أيبوور هذا التدهور إجمالاً بقوله «أن كل شىء قد آل إلى الفوضى، فالحكومة قد وقفت حركتها تقريبًا. وقوانين العدل قد ألقى بها ظهريًا فصارت تدوسها الناس بالأقدام فى المحال العامة، والفقراء يفضونها على قارعة الطريق».

أما تعليله لهذه الحالة من سوء النظام السياسى والإجتماعى فهو ذلك الانحلال الأخلاقى المتمثل فى الحروب الدائرة بين الأفراد «فالرجل يضرب

أخاه من أمه. والرجل يذبح بجانب أخيه فى حين أن أخاه يتركه حتى ينجو هو بنفسه، والرجل ينظر إلى ابنه نظرته إلى عدوه، ويذهب الرجل إلى الحرث والزرع وهو مسلح بدرعه» ويضاف إلى هذا الانهيار الداخلى سبب خارجى هو الغارات الأجنبية على البلاد بحيث أصبح أهلها «غير قادرين على صد غزوات الآسيويين عن حدود شرق الدلتا».

(هذه النصوص لأيبوور نقلاً عن: برستيد (ج. هـ): فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ ، ص 208-209).

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

(9) انظر: Raymond Dawson: Confucius, Oxford Unversity Press, London 1981. p.3.

وأيضًا: Ch'uchai & Winberg Chai, Confucianism, Barron's Educational series, inc. Woodbury, New York 1973. P. 31.

(10) ألبان ج ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبى، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م ، ص7.

(11) انظر : Ch'u chai & Winberg Chai, Op. Cit.. P. 36

حيث يشرح المؤلفان مفهوم الجين Jen عند كونفشيوس على أساس قوله «أن رجل الجين Jen هو الراغب فى أن يبنى نفسه، وفى الوقت الذى يعمل فيه

على ذلك لنفسه، يعمل نفس الشيء بالنسبة للآخرين؛ ففي الوقت الذي يبحث فيه عن النجاح لنفسه يساعد الآخرين على النجاح أيضًا».

(12) انظر: آلبان ويدجرى: نفس المرجع السابق، ص 14.

وراجع: كتاب التاو (الطريق والفضيلة) لمؤلفه لاوتسى: ترجمة ودراسة هادى العلوى، دار الكنوز الأدبية، بيروت - لبنان ، 1995م، الفقرات 32، 37، 56، 63 ، ص 88 ، 92 ، 108 ، 115 على التوالى.

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

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

(15) أرنولد توينبى: الفكر التاريخى عند الإغريق، ترجمة لمعى المطيعى- مراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1966م، ص9.

(16) عنبره سلام الخالدى (مترجم): هوميروس «الإلياذة» ص10 من المقدمة.

(17) د. محمد صقر خفاجه: نفس المرجع السابق، ص 56 - 57.

(18) هوميروس الأوديسا (5 : 394 - 397)، نقلاً عن د. محمد صقر خفاجه، نفس المرجع ، ص 57.

(19) هوميروس : نفس المصدر (16 :17 - 19)، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 57.

(20) هوميروس: الإلياذة (17 : 53 - 55)، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 57.

(21) هومَيروس: الأوديسا (23 : 233 - 235) ، نقلاً عن نفس المرجع، ص 58.

(22) هوميروس : الإلياذة (15 : 624 - 628) ، نقلاً عن نفس المرجع ، ص58.

(23) نفس المصدر (11 : 86 - 89) ، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 58.

(24) هوميروس : الأوديسا (13 : 31 - 34) ، نقلاً عن نفس المرجع ، ص 58.

(25) هوميروس : الإلياذة (11 : 67 - 69) ، نقلاً عن نفس المرجع ، ص 58.

(26) د. محمد صقر خفاجه : نفس المرجع السابق ، ص 59 وهامشها.

(27) هوميروس : الأوديسا (17 - 322) نقلاً عن نفس المرجع السابق ص59.

(28) لقد كان من أفضال هوميروس فى هذا الأمر أنه قام بتمجيد هؤلاء الأسلاف بانصاف وموضوعية؛ فقد تغنى بأمجاد الطرواديين كما تغنى بأمجاد الآخيين، فامتدح أمجاد هكتور بنفس القدر الذى امتدح به أمجاد آخيل. وهذا هو نفس ما سيفعله هيرودوت الذى أقدم على تدوين التاريخ حتى لا تحرم مآثر اليونان والبرابرة العظيمة من نصيبها فى المجد. (حنه آرنت: بين الماضى والمستقبل ، ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة د. زكريا إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1974م ، ص 56).

(29) أفلاطون: أيون أو عن الإلياذة ، ترجمة د. محمد صقر خفاجه ود. سهير القلماوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1956م، 535 أ – ص 40.

(30) انظر: هرنشو: علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944) ، ص 18.

وانظر كذلك : د. محمد جمال الدين مختار: مصادر التاريخ الفرعونى، نشر ضمن كتاب : تاريخ الحضارة المصرية – العصر الفرعونى ، تأليف نخبة من العلماء، المجلد الأول، مكتبة النهضة المصرية، بدون تاريخ ، ص81.

(31) هرنشو: نفس المرجع السابق ، ص 18.

(32) هذا التاريخ تاريخ تقريبى نظرًا لأنه من الصعوبة معرفة أى شىء مؤكد عن حياة هيرودوت؛ فهناك روايات أخرى تقول أنه ولد فيما بين عامى 490 و480 ق.م.

(انظر: Aubrey des Selincourt (Translator) Herodouts, The Histories, Penguin Books, U.S.A. 1963, Introduction P.7.)

وهناك من يقولون أنه ولد قبل ذلك وتحديدًا فى عام 495 ق.م (انظر: أرنولد توينبى: الفكر التاريخى عند الإغريق ، ص 35).

(33) Carr (E.H.) Op. cit., P. 33.

(34) لانجلوا وسينوبوس: نفس المرجع السابق، ص 17.

(35) انظر: Osborn, (E.B.): Our debt to greece and Rome, Hodder and Stoughton, London, Without, date , p. 3.

وأيضًا: ر.ج كولنجوود: فكرة التاريخ، ص 58.

وكذلك : هرنشو: علم التاريخ، 18.

(36) Herodouts: The histories (B.I), English Trans. by Aubrey de Selincourt, P. 13.

(37) هيـرودوت: هيـرودوت فى مـصـر، نقله عن اليـونانيـة وهيب كـامل، دار المعارف، القاهرة 1946م، (فقرة 43 ، 44)، ص 52 - 45.

وراجع نفس المواضع فى الترجمة الإنجليزية:

Herodouts: The Histories (B. 2- 43 - 44) Eng. Trans. P. 119-120.

(38) انظر: هيرودوت فى مصر (116) ، ص 94 - 95 من الترجمة العربية.

وراجع: Herodouts: The Histories (B. 2 - 113 - 119) Eng. Trans, P. 143-146.

(40) ا نظر: هيرودوت فى مصر (115)، الترجمة العربية ص94.

وايضًا: Herodotus: The Histories (B. 2 - 115). Eng. Trans. P. 144.

(41) انظر هذه الأدلة فى: هيرودوت فى مصر (120)، الترجمة العربية ص98.

وايضًا: Herodouts: The Histories (B. 2-120). Eng. trans. P. 146-147.

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

(43) Osborn (E.B.): Ourdebt to Greece and Rome, P. 34.

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

(45) د. أحمد صبحى: فى فلسفة الحضارة – الحضارة الإغريقية ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، بدون تاريخ، ص 123.

وراجع النصوص المتفرقة التى أوردها توينبى فى كتابه «الفكر التاريخى عند الإغريق»، وهى تشير إلى محاولة هيرودوت الدائبة للوصول إلى القانون والتعليل فى التأريخ لأى حدث، ص 176 - 177.

(46) د. أحمد صبحى، نفس المرجع السابق، ص 123.

(47) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 166. وهامش 69، ص205.

(48) هرنشو : نفس المرجع السابق، ص 19.

واقرأ لمحة عن حياته فى:

Lempriere's Classical Dictionary of Proper Names mentioned in Ancient Authours, Rouledge & Kegan Paul LTD, London and Boston 1972, p. 628 - 629.

وأيضًا فى: جورج سارتون : نفس المرجع السابق، جـ2، ص 172.

وكذلك فى: ول ديورانت: قصة الحضارة الجزء الثانى من المجلد الثانى (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1968م، ص 331.

(49) أرنولد توينبى: نفس المرجع السابق، ص 38.

وانظر كـــذلك: Finley (M.F.): An Introduction to Eng. Trans. of Thucydides History of the Peloponnessian War, Translated by Rex warner, Penguin Books, London 1985, P. 10.

(50) Osborn (E.B.): Op. cit., P. 37.

(51) Finley (M.F.): Op. cit, P. 14.

(52) Thucydides : History of the Peloponnessian War, P. 1-1.

Eng. Trans. P. 35.

(53) Finley (M.F.): Op. cit, P. 20.

(54) انظر: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 177، ص183.

وانظر كذلك: د. أحمد صبحى، فى فلسفة الحضارة، ص124.

(55) Osborn (E.B.): Op. cit., P. 38.

(56) جورج سارتون: نفس المرجع السابق، ص 177.

وانظر ايضًا: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 59.

(57) جورج سارتون: نفس المرجع، ص 182.

(58) Thucydides : Op. cit., (B. I-22), Eng. Trans. P. 47-48.

(59) Ibid, p. 48.

(60) كولنجوود: فكرة التاريخ، الترجمة العربية، سبق الإشارة إليه، ص 57.

(61) نفسه.

(62) نفسه.

وانظر عرضًا لبعض الخرافات التى وردت فى كتاب هيرودوت فى: ول ديورانت: قصة الحضارة، سبق الإشارة إليها ص 329 - 330.

وقد قال ديورانت عن ثيوكيديدس «لسنا نجد فى كتابه شيئًا من القصص الخرافية أو الأساطير أو المعجزات وهو يقبل قصص البطولة ولكنه يحاول تفسيرها بالاستناد إلى العلل الطبيعية ويغفل ذكر الآلهة إغفالاً تامًا ولا يجعل لها موضعًا فى كتابه ويسخر من النبوءات والوحى ومن غموضها الذى يجعلها فى مأمن من الخطأ ويندد فى سخرية بغباء من يؤمن بها. كما أنه لا يعترف بوجود قوة عليا مدبرة مرشدة أو خطة إلهية موضوعة محكمة.... وهو ينظر إلى الحياة والتاريخ نظرته إلى مسرحية دنيئة ونبيلة معًا. يرفع من شأنها بين الفينة والفينة عظماء الرجال ولكنها تهوى على الدوام إلى وهدة الخرافة والحرب. وفى شخصه يحسم النزاع بين الدين والفلسفة وتنتصر الفلسفة». (نفس المرجع، ص 335 - 336).

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

(64) انظر: Herodotus: Op. cit. (B.I), Eng. trans, P. 13ff.

وانظر كذلك: Thucydides: Op. cit., (BI-I) Eng. trans. P. 45.

(65) كولنجوود، نفس المرجع، ص 58.

(66) نفسه، ص 59.

(67) نفسه.

(68) نفسه، ص 80.

(69) نستخدم هنا اصطلاحات هيجل الذى ميز بين ثلاثة أنواع من طرق الكتابة التاريخية؛ أولها: التاريخ الأصلى وهو الذى يهتم بوصف الأعمال

والأحداث وأحوال المجتمع وقد ضرب هيجل المثال على ذلك النوع من المؤرخين بهيرودوت وثيوكيديدس تحديدًا (انظر: ج. ف. ف. هيجل: محاضرات فى فلسفة التاريخ – الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1974)، ص 58 - 59).

وثانيها: التاريخ النظرى ويعرض فيه المؤرخ التاريخ بطريقة لا تحصر نفسها فى حدود العصر الذى ترويه بل تتجاوز روح العصر الحاضر. ويندرج تحت هذا النوع من التاريخ أربعة أصناف؛ منها ما يسميه هيجل التاريخ الكلى الذى يكون مهمة المؤرخ فيه هى الإقبال على معالجة المادة التاريخية بروحه الخاصة التى تتميز عن المضمون الذى يعالجه، وقد ضرب مثالاً على ذلك الصنف بالمؤرخ الرومانى الشهير تيتوس ليفيوس Titus Livius أو ليفى Livy الذى عاش فيما بين عامى 59 قبل الميلاد و17 ميلادية، وكذلك ديدور الصقلى المؤرخ اليونانى الذى عاش فى أواخر القرن الأول قبل الميلاد. ومنها التاريخ البراجماتى أو العملى الذى يدرس فيه المؤرخ الماضى ويشغل نفسه بعالم بعيد عنه ويحاول جعله حاضرًا أمام الذهن ويستخلص منه التعاليم الأخلاقية الداعية إلى الفضيلة . (هيجل: نفس المرجع، ص ص 64 - 68).

ورغم أن هيجل لم يقدم مثالاً على هذا الصنف من المؤرخين من اليونانيين أو الرومانيين إلا أنه يمكن أن نضع بوليبيوس الذى عاش فيما بين عامى 201 و120 قبل الميلاد كمثال واضح عليهم؛ فقد كان يقيس التاريخ – كما

يقول كولنجوود - بنفس المفاهيم والمقاييس التى طبقها الأبيقوريون والرواقيون فى نطاق علم الأخلاق.

(انظر: كولنجوود: نفس المرجع السابق، ص 84. وانظر لمحة عن حياة بوليبيوس وجهوده فى التاريخ فى: Lempriers's Classical Dictionary, P. 50-505.

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

ومنها أيضًا ذلك النوع الذى يمزج فيه المؤرخ بين الطابع الجزئى المتمثل فى التأريخ لموضوع من الموضوعات مثل تاريخ الفن أو القانون أو الدين إلخ. وبين الموقف النظرى المجرد الذى يتخذه هو نفسه من الموضوع الذى يؤرخ له. (انظر: هيجل، نفس المرجع، ص 69 -71)، ويمكن أن ننظر إلى محاورات أفلاطون ومؤلفات أرسطو فى تاريخ الفلسفة وتاريخ العلم على أنها تمثل هذا النوع الأخير من التاريخ الذى يمكن أن نطلق عليه من وجهة نظرنا اسم التاريخ النوعى.

أما النوع الثالث من التاريخ فهو التاريخ الفلسفى أو ما يعرف بفلسفة التاريخ وهو معنى عند هيجل بدراسة التاريخ من خلال الفكر، والفكرة الأساسية التى تجلبها الفلسفة معها وهى تدرس التاريخ فى نظره هى أن العقل يسيطر على العالم وأن تاريخ ا لعالم يتمثل أمامنا بوصفه مسارًا عقليًا» (هيجل، نفس المرجع السابق، ص 71 - 72).

(70) انظر: بعض التفاصيل عن اكسينوفون ودوره في التاريخ اليونانى فى:

Osborn: Op. cit., Pp. 43 - 46.

وأيضًا فى: Lempriereis Classical Dictionary. P 668-669.

(71) انظر: Aristotle: Metaphysics. B. I Eng. trans. by W.D. Ross, in "Great Books of the Western World", Encyclopaedia Britannica inc,. U.S.A. 1952, PP. 499-511.

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

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

(73) كولنجوود، نفس المرجع السابق، ص 66.

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

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

(75) انظر: Aristotle: Metaphysics (B.I-Ch. I- 980 (20-30), Eng. Trans., P. 499.

وانظر أيضًا : د. مصطفى النشار : نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة 1995م، ص 39 - 66.

وكذلك: د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، القاهرة 1995م، ص 137 وما بعدها.

(76) أرسطوطاليس: التحليلات الأولى (م2 – ف23 – 68 ف (14-15)، الترجمة العربية القديمة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى فى «منطق أرسطو» – الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة 1948م، ص 294.

(77) Aristotl: Op. cit. (B.I - ch. 3-984a) Eng. Trans. P. 501-502.

(78) Ibid., ch. 4-5-6, 985 - 987, Eng. Trans. P. 502-505.

وانظر أيضًا: Ibid., B. V- ch. 2, 1013, p. 533-534.

(79) انظر: د. مصطفى النشار، نظرية العلم الأرسطية، الفصل الرابع عن العلية ودورها فى البحث العلمى، ص 190 وما بعدها.

(80) انظر: أرسطو: كتاب السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م، الكتاب الثامن ص 386 وما بعدها.

(81) آلبان ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 61.

(82) انظر: جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 228 - 235.

(83) حنا آرنت، نفس المرجع السابق، ص 52 - 53.

(84) انظر: Herodotus : Op. cit., B. 5-33, Eng. trans. P. 322.

وأيضًا: B. 5 - 92, P. 345-346 & B. 8 - 53, P. 515 & B. 9 - 109-110, P. 592- 593.

وانظر ترجمة لهذه الفقرات وغيرها فى توينبى، الفكر التاريخى عند الإغريق، الترجمة العربية ص 176 - 177.

(85) بوليبيوس: تاريخ العالم: ل. (3) – ف. (32).

نقلاً عن: توينبى، نفس المرجع السابق، ص 172.

(86) نفسه.

(87) نفسه.

(88) انظر، هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، الترجمة العربية، فى 72.

وانظر أيضًا: هربرت ماركيوز: العقل والثورة ، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1976م، ص 214.

(89) بوليبيوس: تاريخ العالم، ك. (11) – ف . (19). نقلاً عن: توينبى، نفس المرجع السابق، ص 185.

(90) بوليبيوس: نفسه، ك 22 – ف 18.

نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص 185 - 186.

(91) د. أحمد صبحى: فى فلسفة التاريخ، ص 124 - 125.

(92) نفسه، ص 126 - 128.

(93) راجع نصوص انكسمندر عن كيفية التطور ونشأة الإنسان من خلال ما رواه عنه ايبوليتوس وأيتيوس وفلوطرخس فى: د. أحمد فؤاد الأهوانى:

فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 1954م، ص 62-63.

وراجع كذلك نصوص هيراقليطس التى يتحدث فيها عن التغير وصراع الأضداد والتطور الذى يترتب على ذلك؛ فهو يقول فى شذره (86) «حين يولدون يرغبون فى الحياة وفى لقاء مصيرهم، ويخلفون وراءهم أبناء يلقون مصيرهم بدورهم» ويقول فى شذرة (60)» لم يكن الناس ليعرفوا اسم العدالة لو لم توجد هذه الأشياء (أى الأضداد)».

(ترجمة د. أحمد فؤاد الأهوانى فى نفس المرجع السابق، ص109 , 108 على التوالى).

(94) تختلف الروايات اختلافًا كبيرًا حول حياة هزيود. وبعضها يعود به إلى أيام هوميروس. فقد عاش فى نظرهم حوالى عام 900 قبل الميلاد.

(انظر: Lempriere's Classical Dictionary, P. 279)

(95) هزيود: الأعمال والأيام 109 - 201.

نقلاً عن توينبى: نفس المرجع السابق، ص 159 - 161.

(96) انظر: Plato: The Statesman (268e - 274d), Eng. trans. by J.b. Skemp, Routledge & Kegan Paul, London 1961, P. 144, P. 144-154.

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

(98) انظر: Ibid: (B. III 679 - 683) Eng. Trans. PP. 58- 63.

(99) انظر: أرسطو: كتاب السياسة (ك 4 – ك5)، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، ص ص 236 - 310.

(100) انظر: ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 56 - 57.

(101) نفسه، ص 57.

(102) انظر: نفس المرجع السابق ص 57 - 58.

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

حيث يشرح ثيوكيديدس أصل هيلاس Hellas التى يرجح أنها لم تكن موجودة قبل عصر هيللن Hellen ابن ديو كاليون، كما يوضح جهود الأفراد الشعوب الذين وطدوا أركان الهللينية فى هذه المنطقة ومنهم مينوس أول من نى أسطولاً سيطر به على معظم ما يسمى بالبحر الهللينى، وكيف أن لأثينيين كانوا أول من تخلى عن حمل السلاح وأصبحت حياتهم أكثر رقة تهذيبًا ..... إلخ.

(103) بوليبيوس: نفس المصدر ك 8 فـ2.

نقلاً عن توينبى، نفس المرجع السابق، ص 175.

(104) ج. ب. بيرى: فكرة التقدم – بحث فى نشأتها وتطورها، ترجمة عارف حديفه منشورات وزارة الثقافة بسوريا دمشق 1988م، ص36.

(105) نفسه، 37.

(106) انظر لمحة عن حياته في: Kerferd (G.B.): The Sophistic Movement, Cambridge University Press, London 1981, PP. 42-44.

وأيضًا في: Zeller (E.): Outlines of the History of Greek Philosophy, translated by L.R. Palmer, Thirteen-ed. Doyer Publication Inc., New York 1980, P. 82-83.

(107) أفلاطون: بروتاجوراس (322)، الترجمة العربية لمحمد كمال الدين على يوسف مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة 1967م، ص57.

(108) نفسه (322)، الترجمة العربية ص 57 - 58.

(109) نفسه (323)، الترجمة العربية ص 59.

وانظر تحليلاً لأهمية هذه النظرية حول الفضيلة فى نظرية الحياة الاجتماعية عند بروتاجوراس فى: Kerferd, Op. cit., P. 144 - 145.

(110) أفلاطون، نفس المصدر (322)، ص 58.

(111) Kerferd, Op. cit., P. 142.

(112) Ibid. P. 141.

(113) هذه الأقوال لبروتاجوراس نقلاً عن: د. أحمد فؤاد الأهوانى، فجر الفلسفة اليونانية، ص 273 وهامشها.

(114) انظر: Kerferd: Op. cit, P. 147.

وانظر عرضًا لهذه النظرية فى العصر الحديث عند فولتير وكوندرسيه فى: د. أحمد صبحى، فى فلسفة التاريخ، ص ص 180 - 191.

(115) بيرى: فكرة التقدم، ص 38.

(116) نفسه.

(117) نفسه، ص 39.

(118) انظر عرضًا متكاملاً للمذهب الذرى فى كتاب:

Bailey (C.): The Greek Alomists and Epicurus, Oxford At the clarendon Press 1928.

حيث عرض للنظرية الذرية عند لوقيبوس وديمقريطس فى PP. 64-155 ولنظرية أبيقور الذرية فى PP. 217- 283 .

(119) بيرى: نفس المرجع السابق، ص 44.

(120) نفسه، ص 44 - 45.

(121) نفسه ، ص 47.

(122) نفسه، ص 45.

(123) انظر: د. مصطفى النشار: الأبيقورية فلسفة الحياة، بحث نشر فى الكتاب السنوى الثانى للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة 1995م، ص ص 45 - 74.

(124) هذا النص نقلاً عن: بيرى، نفس المرجع السابق، ص 43.

(125) نقلاً عن: ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 145 - 146.

(126) بيرى: نفس المرجع السابق، ص 43.

(127) نفسه، ص 198 - 199.

(128) نفسه، ص 44.

(129) إن المهابهاراتا ملحمة حماسية تقبلت فى صميمها معتقدات وتعاليم القبائل الهندية المتعددة واهتمت أن تجعل من ذاتها عملاً يجذب شعب الهند كله. وكذلك جمعت بين طياتها خليطًا من التاريخ والميثولوجيا، من السياسة والقانون، من الفلسفة واللاهوت. إلخ. (رادا كرشنا ود. شارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م، ص 151-152).

ويرجع تاريخ هذه الملحمة ومثيلاتها إلى ما يسمى فى الهند بعصر الملاحم، وهو العصر الذى يؤرخ من خلاله للفترة الثانية من تطور الفكر الفلسفى الهندى بين عامى 600 أو 500 ق.م إلى عام 200 ق.م (نفس المرجع السابق، ص9).

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

(131) نفسه.

(132) آلبان ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 34.

(133) نفسه، ص 55.

(134) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية، ص 57.

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

(136) انظر: هيراقليطس: فى الكل Peri tu Pantos، الترجمة العربية للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق ، شذرة 20، ص 104-105.

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

(138) نفسه، شذره 86، ص 109.

(139) نفسه، شذره 69، ص 108.

(140) نفسه، شذره 70، ص 108.

وانظر ما يقوله يوسف كرم فى نفس كتابه السابق الإشارة إليه عن إيمان هيراقليطس بالدور التام أو السنة الكبرى إلى غير نهاية بموجب قانون ذاتى ضرورى هو اللوجوس. (ص18).

(141) نقلاً عن د. أحمد فؤاد الأهوانى، نفس المرجع السابق، فقرة 3 ص131.

(142) أنبادوقليس: فى الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد فؤاد الأهوانى فى نفس المرجع السابق (16)، ص 167.

(143) نفسه، (17)، ص 167.

(144) نفسه، (17) ، ص 168.

(145) بيرى، فكرة التقدم، ص 41.

(146) نفسه، ص 41 - 42.

(147) انظر: توينبى، الفكر التاريخى عند الإغريق، ص 125.

وراجع : Herodotus: Op. cit., B. 7, 44 - 45, Eng. Trans. P. 433.

وتوجد ترجمة عربية لهاتين الفقرتين فى توينبى، نفس المرجع، ص 125-126.

(148) جورج سارتون، نفس المرجع السابق، ص 182.

ويمكنك مراجعة Thucydides: op. cit. B. 1-8, 22: Eng. trans. p. 39. 47-48.

وهى نفس المواضع التى أشار إليها سارتون فى تقريره ذلك.

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

(150) انظر: Plato: The Statesman (27 oa- 274d), Eng, trans. PP. 146-154.

(151) انظر: Plato: Timaeus (21-26), translated into English by Desmond lee, Penguin Books, London 1971, PP. 33-39.

وانظر ترجمة عربية لبعض هذه المواضع من محاورة طيماوس فى: توينبى، نفس المرجع السابق، ص 168 - 179.

(152) انظر: Plato: The laws (B. III- 688), Eng, trans., P. 69.

(153) أفلاطون: الجمهورية (ك. 8 - 546)، الترجمة العربية للدكتور فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م، ص459.

(154) نفسه.

(155) د. فؤاد زكريا، الدراسة التى قدم بها لترجمته للجمهورية، ص113.

(156) Carr (E.H.): Op. cit., P. 31.

(157) ارنست باركر: نفس المرجع السابق، ص 233.

(158) نفسه، هامش نفس الصفحة.

(159) انظر انتقادات د. إمام عبد الفتاح لهيجل فى تقديمه لترجمته العربية لمحاضرات فى فلسفة التاريخ، سبق الإشارة إليه، ص 46-48.

(160) ويدجرى: نفس المرجع السابق، ص 63.

(161) نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 63.

(162) نقلاً عن: يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص228.

(163) Zeller: Op. cit., P. 217.

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

(164) Zeller: Op. cit., P. 215.

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

(166) يوسف كرم، نفس المرجع السابق، ص 229.

(167) انظر: Epictetus:"The Enchiridion (XV 11- Regnery Gateway inc. south Bend, Indiana, U.S.A. 1956. PP. 178-180.

Marcus Aurelius: The Meditations (B. X 1-6), Eng. Trans. by George long, P. 141-142 & (B. X II - 36) P. 164 - 165.

(168) انظر لمحة عن حياته وفلسفته ودوره فى الفلسفة الرواقية فى مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب «التأملات أو الأفكار» التى قام بها جون جاكسون فى:

The Thoughts of Marcus Aurelius Antoninus, translated by John Jackson, Oxford Unversity press, London 1928, PP. IX-XX.

(169) ويدجرى: نفس المرجع السابق، ص 69 - 70.

(170) نفسه، ص 70.

وراجع أيضًا: Marcus Aurelius: Op. cit., (B. IV - 36-37), Trans., P. 40.

(171) Marcus Aurelius: Op. cit., B. IV - 46, P. 42.

(173) Ibid., B. IV- 32. P. 39.

(174) نقلاً عن ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 70.

وراجع: Marcus Aurelius: Op. cit., B. IV- 33, P. 39.

(175) نقلاً عن ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 70.

وراجع: Ibid., B. II.14, Eng. trans., P. 17.

(176) Ibid., B. IV- 43, P. 41.

(177) Ibid., B. IV- 44, P. 42.

(178) Ibid., B. IV - 15, P. 34.

(179) Ibid., B. IV- 2, P. 30.

(180) Ibid., B. IV - 23, P. 36.

(181) ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 71.

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

(183) Marcus Aurelius: Op. cit., B. V- 14, Eng. trans. P. 53.

وقارن نفس الموضع من ترجمة Joh Jakson P. 39, سبق الإشارة إليها.

(184) انظر: ويدجرى، نفس المرجع السابق، ص 71.

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

(186) Zeller: Op. cit., P. 215.

(187) أرسطوطاليس: فن الشعر (1451ب – 5 , 6)، ترجمه عن اليونانية د عبد الرحمن بدوى، نشرة دار الثقافة، لبنان – بيروت ، بدون تاريخ، ص 26.

(188) انظر: د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية، ص28، ص ص 38-44.

(189) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس (ك 6 – ب2 – ف2)، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1942م، ص 119 - 120.

(190) أرسطوطاليس: الطبيعة (ك1 – ب1 – ف21)، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1935م، ص387-388.

(191) بارتلمى سانتهلير مقدمته لكتاب «السياسة» لأرسطو، سبق الإشارة إليه، ص 48.

(192) بوليبيوس: تاريخ العالم (ك12 – ف25)، نقلاً عن: توينبى، نفس المرجع السابق، ص 228.

(193) انظر: نفسه (ك22 – ف18)، نقلاً عن نفس المرجع، ص 185-186.

وانظر أيضًا: نفسه (ك28 – ف6, 5)، عن نفس المرجع ص 224.

وكذلك: نفسه (ك36 – ف13)، عن نفس المرجع ص226.

(194) انظر: نفس المصدر (ك3 – ف32)، عن نفس المرجع، ص172.

(195) انظر: نفس المصدر (ك5 – ف31 , 32)، عن نفس المرجع، ص 173-174.

(196) انظر لمحة عن حياته فى: Lempriere's Classical Dicotionary, P.21

حيث يعتبره الكاتب من المؤرخين الثقاة الذين يمتلكون حسًا تاريخيًا،نقديًا.

(197) ديونسيوس الهاليكارناسى: الرسائل الأدبية الثلاث، تحقيق ريس رويرتس W. Rhys Roberts، كمبردج، مطبوعات الجامعة 1901، الفصل 6, 2. نقلاً عن توينبى: نفس المرجع السابق، ص 234.

(198) نفس المصدر، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 235.

(199) نفس المصدر، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 236.

(200) نفس المصدر، نقلاً عن نفس المرجع السابق، ص 237.

(201) نفس المصدر، نقلاً عن نفس المرجع، ص 238.

(202) نفسه.

أهم المصادر والمراجع

(أ) المصادر والمراجع العربية:

(1) د. أحمد صبحى: فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية 1975م.

(2) د. أحمد صبحى: فى فلسفة الحضارة – الحضارة الإغريقية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، بدون تاريخ.

(3) د. أحمد فؤاد الأهوانى: فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، القاهرة 1954م.

(4) أرسطوطاليس : التحليلات الأولى ، الترجمة العربية القديمة تحقيق د. عبد الرحمن بدوى فى «منطق أرسطو»، الجزء الأول، دار الكتب المصرية، القاهرة 1948م.

(5) أرسطوطاليس: السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م.

(6) أرسطوطاليس: فن الشعر، ترجمه عن اليونانية د. عبدالرحمن بدوى، دار الثقافة، لبنان – بيروت ، بدون تاريخ.

(7) أرسطوطاليس: علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1924م.

(8) أرسطوطاليس: علم الطبيعة، الترجمة العربية لأحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة 1935م.

(9) أرنست باركر: النظرية السياسية عند اليونان، الجزء الثانى، ترجمة لويس اسكندر ومراجعة د. محمد سليم سالم، مؤسسة سجل العرب، القاهرة 1966م.

(10) أرنولد توينبى: الفكر التاريخى عند الإغريق، ترجمة لمعى المطيعى، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1966م.

(11) أفلاطون: أيون أو عن الإلياذة، ترجمة د. محمد صقر خفاجة ود. سهير القلماوى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1956م.

(12) أفلاطون: بروتاجوراس، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف، مراجعة د. محمد صقر خفاجة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة 1967م.

(13) أفلاطون: ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة د. أميرة حلمى مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م.

(14) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1985م.

(15) البان ويدجرى: التاريخ وكيف يفسرونه من كنفوشيوس إلى توينبى، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1972م.

(16) أميرة حلمى مطر: الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، القاهرة 1977م.

(17) برستيد (ج. هـ.): فجر الضمير، ترجمة د. سليم حسن، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

(18) بيرى (ج. ب): فكرة التقدم – بحث فى نشأتها وتطورها، ترجمة عارف حديفة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا – دمشق 1988م.

(19) جورج سارتون: تاريخ العلم – الجزء الثانى، ترجمة لفيف من العلماء دار المعارف ، القاهرة – الطبعة الثالثة 1978م.

(20) حسن شحاتة سعفان: كونفوشيوس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

(21) حنة آرنت: بين الماضى والمستقبل، ترجمة عبد الرحمن بشناق، مراجعة د. زكريا إبراهيم، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة 1974م.

(22) رادا كرشنا ود. شارلزمور: الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندرة اليازجى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1967م.

(23) رافت عبد الحميد: ميخائيل بسللوس من خلال كتابه التاريخ الزمنى، بحث نشر بمجلة كلية الآداب (العدد الثانى)، منشورات جامعة صنعاء باليمن، مارس 1981م.

(24) د. عبد العزيز صالح: الشرق الأدنى القديم - الجزء الأول (مصر والعراق)، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1982م.

(25) د. عثمان أمين: الفلسفة الرواقية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.

(26) فرانز روزنثال: علم التاريخ عند المسلمين، ترجمة د. صالح أحمد العلى ومراجعة محمد توفيق حسين ، مكتبة المثنى ببغداد 1963م.

(27) كولنجوود (ر. ج): فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1968م.

(28) لانجلوا وسينوبوس: المدخل إلى الدراسات التاريخية، ترجمة د. عبدالرحمن بدوى ضمن كتابه - «النقد التاريخى»، دار النهضة العربية، القاهرة 1970م.

(29) لاوتسى: كتاب التاو (الطريق والفضيلة)، ترجمة ودراسة هادى العلوى، دار الكتور الأدبية، بيروت – لبنان 1995م.

(30) د. محمد جمال الدين مختار: مصادر التاريخ الفرعونى، نشر ضمن كتاب «تاريخ الحضارة المصرية – العصر الفرعونى»، تأليف نخبة من العلماء – المجلد الأول ، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، بدون تاريخ.

(31) د. محمد صقر خفاجة: هوميروس، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، بدون تاريخ.

(32) د. مصطفى النشار: نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة الطبعة الثالثة 1995م.

(33) د. مصطفى النشار: نظرية العلم الأرسطية – دراسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية 1995م.

(34) د. مصطفى النشار: الأبيقورية فلسفة للحياة، بحث منشور بالكتاب السنوى الثانى للجمعية المصرية للدراسات اليونانية والرومانية، القاهرة 1995.

(35) هربرت ماركيوز: العقل والثورة، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1979م.

(36) هرنشو: علم التاريخ، ترجمة د. عبدالحميد العبادى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة 1944م.

(37) هوميروس: الإلياذة، ترجمة عنبرة سلام الخالدى، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان ، الطبعة الثانية 1977م.

(38) هيجل (ج. ف. ف): محاضرات فى فلسفة التاريخ – الجزء الأول (العقل فى التاريخ)، ترجمة د. إمام عبدالفتاح إمام ومراجعة د. فؤاد زكريا، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1974م.

(39) هيرودوت: هيرودوت فى مصر، نقله عن اليونانية وهيب كامل، دار المعارف، القاهرة 1946م.

(40) ول ديورانت: قصة الحضارة – الجزء الثانى من المجلد الثانى (حياة اليونان)، ترجمة محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1968م.

(41) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الثالثة 1954م.

(ب) المصادر والمراجع الأجنبية:

1 - Aristotle: Metaphysic, translated into English by W.D Ross, in "Great Books of the Western world", Encyclopaedia Britannica inc., U.S.A. 1955.

2 - Bailey (C.): The Greek Atomists And Epicurus, Oxford, at the clarendon press, 1928.

3 - Carr (E.H.): What is History, Penguin Books, New York 1980.

4 - Ch'uchai & Winberg chai: Confuicanism, Barran's Educational series inc. Woodbury, New York 1973.

5 - Epictetus: The Enchiridion, Translated into English by George Long, Regnery, inc., South Bend, Indiana U. S. A. 1956.

6 - Finley (M.F.): An Introduction of English Translation to Thucydides history of the Peloponnessian war, Translated by Rex Warner, Penguin Books, London 1985.

7 - Guthrie (W.K.): Aristotle as Historian, in "Studies in pre Socratic Philosophy", Vol. I Edited by David J. Furley and R.E Allen, Routledge & kegan paul, London 1970.

8 - Herodotus.: The Histories, translated into English by Aubrey de Selincourt, Penguin Books, U.S.A 1963.

9 - Kerferd (G.B.): The Sophistic Movement, Cambridge University press, London 1981.

10- Lemprierie's Classical Dictionary of proper Names mentioned in Ancient Authours, Routledge & kegan paul LTD. London & Boston 1972.

11- Marcus Aurelius : The Meditations, translated into English by George Long, Regnery - Gateway inc., south Bend, U.S.A, Indiana 1956.

12- Osborn (E.B.): Our debt to Greece and Rome, Hordder and Stoughton, London, Without date.

13- Plato : The statesman, translaated into English by J.B. Skemp, Routledge & Kegan paul. London 1961.

14- Plato : The Laws, translated into English by B. Jowett M. A., The Dialogues of Plato Vol. 5, Third ed., Oxford University press, London 1931.

15- Plato: Timaeus, Translated into English by Desmond Lee, penguin Books, London 1971.

16- Plato : The Meno, translated into English by W.K.C. Guthrie, Penguin Books, London 1977.

17- Raymond Dawson: Confucius, Oxford University press, London 1981. p.

18- Thucydides: History of the Peloponnesian War, translated into English by Rex warner, penguin Books, London 1985.

19- Zeller (E.): Outlines of the History of Greek philosophy, translated into English by L.R. Plamer, thirteen ed., Dover publication Inc., New York 1980.

الفهـــرس

الموضـــوع	الصفحة
الإهداء	7
تصدير	9
تمهيد	23
تساؤلات تطرح موضوع البحث وإشكاليته	
أولاً : نشأة الفكر التاريخى فى الشرق القديم	25
ثانيًا: هوميروس وبداية الوعى التاريخى عند اليونان	31
ثالثًا: هيرودوت وثيوكيديدس وتأسيس علم التاريخ	35
رابعًا: طبيعة التاريخ وطرق الكتابة التاريخية	46
خامسًا: مقولات الوعى التاريخى عند اليونان	53
1) العلية	54
2) التغير والتطور	60
سادسًا : نظريات التفسير التاريخى	70
1) نظرية التقدم	70

2) النظرية الدورية فى تفسير التاريخ 81
خاتمة 107
هوامش الكتاب 115
أهم المصادر والمراجع 141
أ) المصادر والمراجع العربية 141
ب) المصادر والمراجع الأجنبية 147

كتب أخرى

للدكتور مصطفى النشار

(1) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها فى الفلسفة الإسلامية والغربية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان 1984م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة مدبولى بالقاهرة 1988م.
- صدرت طبعته الثالثة عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن الدار المصرية السعودية بالقاهرة عام 2005م.

(2) نظرية المعرفة عند أرسطو :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1985م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 1987م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 1995م.
- صدرت الطبعة الرابعة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

(3) نظرية العلم الأرسطية - دارسة فى منطق المعرفة العلمية عند أرسطو:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة 1986م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة 1995م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2000م.

(4) فلاسفة أيقظوا العالم :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة للنشر والتوزيع بالقاهرة 1988م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار الكتاب الجامعى، بدولة الإمارات العربية المتحدة - العين عام 1990م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1998م.

(5) نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة 1992م.
- صدرت الطبعة الثانية عن مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة 1997م.

(6) نحو رؤية جديدة للتأريخ الفلسفى باللغة العربية :

- صدرت الطبعة الأولى عن مكتبة مدبولى بالقاهرة عام 1993م.
- صدرت الطبعة الثانية بعنوان «نحو تأريخ عربى للفلسفة» عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2001م.

(7) مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقى والفلسفة اليونانية:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار المعارف بالقاهرة عام 1995م.

(8) فلسفة التاريخ - معناها ومذهبها :

- صدرت الطبعة الأولى عن وكالة زووم برس للإعلام بالقاهرة عام 1995م.

(9) التفكير الفلسفى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة ، دار الفرير للطباعة والنشر ، دبى 1995م.

(10) التفكير المنطقى للصف الثالث الثانوى الأدبى (بالاشتراك) :

- صدر عن وزارة التربية والتعليم بدولة الإمارات العربية المتحدة، دار الفرير للطباعة والنشر، دبى عام 1995م.

(11) مكانة المرأة فى الفلسفة الأفلاطونية- قراءة فى محاورتى «الجمهورية» و«القوانين» :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 1997م.

- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة عام 2001م.

(12) **من التاريخ إلى فلسفة التاريخ - قراءة فى الفكر التاريخى عن اليونان :**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 1997م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة بالقاهرة عام 2006م.

(13) **المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية :**

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1997م.

(14) مدخل لقراءة الفكر الفلسفى عند اليونان :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

(15) مدخل جديد إلى الفلسفة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.
- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

- صدرت الطبعة الثالثة عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2004 تحت عنوان «مدخل إلى الفلسفة».

(16) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الأول) السابقون على السوفسطائيين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار 2004م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار 2006م.

(17) الخطاب السياسي في مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.

(18) ضد العولمة :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار بالقاهرة عام 2001م.

(19) تطور الفكر السياسي القديم من صولون حتى ابن خلدون:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

- صدرت الطبعة الثانية عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2005 بعنوان «تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون».

(20) في فلسفة الثقافة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1999م.

(21) بين قرنين - معًا إلى الألفية السابعة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2000م.

(22) تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي (الجزء الثاني) السوفسطائيون - سقراط - أفلاطون :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 1998م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2004م.
- صدرت الطبعة الثالثة عن نفس الدار عام عام 2006.

(23) ذو النون المصري - رائد التصوف الإسلامي :

رقم (1) ضمن سلسلة (أعلام التراث الفلسفي المصري)

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

(24) على بن رضوان وفلسفته النقدية:

رقم (2) ضمن سلسلة (أعلام التراث الفلسفى المصرى)

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

(25) زكى نجيب محمود والحوار الأخير:

رقم (3) ضمن سلسلة (أعلام التراث الفلسفى المصرى)

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

(26) رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2002م.

(27) ما بعد العولمة - قراءة فى مستقبل التفاعل الحضارى وموقعنا منه :

- صدرت الطبعة الأولى عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2003م.

- صدرت الطبعة الثانية عن دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة 2006م.

(28) أرسطوطاليس - حياته وفلسفته:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة 2002م.

(29) حقوق الإنسان بين الخطاب النظرى والواقع العملى:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

(30) الفكر الفلسفى فى مصر القديمة:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

(31) ثقافة التقدم وتحديث مصر:

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

(32) الفلسفة التطبيقية - الفلسفة لخدمة قضايانا القومية فى ظل التحديات المعاصرة (تحرير):

- صدرت الطبعة الأولى عن الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة عام 2004م.

(33) فلسفة أرسطو والمدارس المتأخرة:

- صدرت الطبعة الأولى عن دار الثقافة العربية بالقاهرة عام 2005م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الدار عام 2006م.

(34) التفكير العلمى - الأسس والمهارات (بالاشتراك):

- صدرت الطبعة الأولى عن وحدة المطبوعات بكلية الآداب - جامعة القاهرة عام 2005م.
- صدرت الطبعة الثانية عن نفس الوحدة عام 2006م.