

الفصل السادس

اتجاهات تفسير حركة التاريخ

مقدمة :

لماذا غلبت النزعة الدينية على التربية المصرية فى العصور القديمة ؟
لماذا سيطرت الأساطير على كثير من مفاهيم وأساليب التربية فى كثير من بلدان العالم القديم ؟
لماذا أشرفت شمس الفكر التربوى فى شموله وعمقه وتكامله فى حضارة اليونان القديمة ؟

لماذا كان معظم التعليم الأوروبى يتم فى مؤسسات دينية فى العصور الوسطى ؟
لماذا تمحور التعليم الإسلامى فترة طويلة حول القرآن الكريم ؟
لماذا ظل التعليم مجانيا طوال العصور الإسلامية ؟ ...

عشرات الأسئلة التى تشكل علامات استفهام واضحة فى مسيرة تاريخ التربية .
وكدأب الإنسان الذى لا يكاد يستقر له مقام إذا ظلت أمامه علامة استفهام لا إجابة
حاضرة عنها ، اتجه كثير من علماء التأريخ وفلاسفته إلى بذل محاولات فكرية عميقة
بحثا عن الإجابة . وكان من الواضح على الجمهرة الكبرى من هذه المحاولات ، أنها
بحثت عن " لون " بعينه ، اتجاه بذاته ، أو قل بصريح العبارة ، عن عامل واحد هو
قائد المسيرة ، الذى يحرك التاريخ ، وهم - غالبا - لا ينكرون الألوان والاتجاهات
والعوامل الأخرى ، لكنها جميعا ، من وجهة نظرهم ، تأتى " تابعة " للعامل السيد
الحاكم ، فكيف تصور المفكرون والعلماء والفلاسفة ما يحرك التاريخ ؟ وقبل أن نجيب
عن هذا التساؤل من خلال الفصل الحالى لابد أن نعترف بأن هذه الاتجاهات أو
النظريات لم تأت كتفسير لحركة تاريخ التربية ، ذلك لأن القائل بهذا الاتجاه أو ذاك

ينظر إلى حركة التاريخ فى كليتها ، وبجميع مجالاتها ، لا تخصيص عنده لمجال معرفى من مجالات المعرفة والحياة ، لكننا من ناحية أخرى سوف نسعى بقدر ما يمكن أن تكون بعض أمثلتنا من التاريخ التربوى .

فى تعليقه على ظهور نظريات لتفسير حركة التاريخ ، رأى كولنجوود أن المؤرخين الذين اعتمدوا فى كتابة التاريخ على طريقة جمع المقتطفات ، وسئموا من جراء ما دأبوا عليه من نقل أقوال الرواة ، ثم حدثهم الرغبة المحمودة فى الاستفادة من ذكائهم فى دائرة أوسع ، عكفوا على إشباع رغبتهم هذه عن طريق ابتكار طريقة جديدة أو أسلوب جديد ، هو تكييف ألوان المعرفة التاريخية تكييفاً يخضع فى نواحيه لوجهات نظر معينة . هذا هو الأصل الذى ترد إليه كل الأساليب والنظريات التى أمكن للتاريخ ، بفضل مادته السلسلة المرنة من أن يتكيف بها المرة تلو المرة على يد رجال أمثال " فيكو " الذى كيف التاريخ فى صورة دورات تاريخية تستند إلى أسس فكرية ابتدعها الإغريق والرومان ، ، و " كاتط " الذى اقترح تاريخاً للعالم من وجهة النظر العالمية ، ثم " هيجل " الذى حذا حذو " كاتط " فى تصويره لتاريخ العالم على أنه المراحل التطويرية التى تنتظم تحرير العقلية البشرية ، و " كونت " و " ماركس " ، الرجلان اللذان تتبعا خطوات " هيجل " - كل بطريقته الخاصة -- وهكذا ، حتى جاء أمثال " شبنجلر " و " توينبى " وغيرهما فى عصرنا ، من هؤلاء الذين يميلون إلى " فيكو " أكثر من ميلهم إلى " هيجل " (١) .

وهذه الحالة التى عرضها " كولنجوود " قد تميزت بما وصفها بعضهم بقوله أن تكييف التاريخ على هذه الصورة يسمو به إلى مرتبة العلم . لقد كان التاريخ على نحو ما وجدوه أمامهم ، تاريخاً دون على أساس جمع المقتطفات ، وواضح أن مثل هذا التاريخ ، لم يكن من قبيل العلم ، لأنه لم يكن بحثاً مستقلاً ، ولا هو يقوم على شىء من الابتكار ، وإما كان عبارة عن تداول روايات الثقة بين إيسان وآخر بالصورة الواردة لا تغيير فيها ، وكان هؤلاء على بينة من أن التاريخ ينبغى أن يكون شيئاً أكثر من هذا : قالوا إنه بحث قد يستوفى ، بل ينبغى أن يستوفى خواص العلم ، ولكن : كيف السبيل إلى هذا ؟ هنا برزت فكرة الشبه بين البحوث التاريخية وبين العلوم الطبيعية ، فزين لهم الاستعانة بها (٢) .

ومهما حاول المؤرخون من توحى العلمية فى كتاباتهم وفى تنظيراتهم ، فلا بد من الإقرار بأن تفسيراتهم لا تستطيع أن تهرب من التأثر بالرؤى الخاصة بكل مفكر وبجملته المتغيرات المحلية والإقليمية والعالمية المحيطة به ، وبالتالي فإن الوقائع والأحداث الخاضعة للتأريخ والتفسير ستتلون إلى حد ما " بالنظارة " التى اختارها المفكر لينظر من خلالها لحركة التاريخ (٣) .

وهكذا بدأ عدد من المفكرين يحاولون " نقتين " التاريخ على أساس " علمى " يهدف إلى إرساء قواعد ثابتة تصبح معها الحوادث التاريخية مجرد تفاصيل أو تجارب ينتظمها ما تضمنته هذه القواعد من مقدمات ونتائج . وهكذا ظهر عدد من التفسيرات بجانب التفسير الفردى للتاريخ والذى يمجّد الأشخاص البارزين ويضخم من دورهم ، يجمعها جامع واحد هو : أنها تنظر للتاريخ على أنه تطور للمجتمع ، قبل أن يكون سجلاً لأعمال الأفراد ، وإن اختلفت فيما بينها فى تحديد الاتجاه الذى يسلكه هذا التطور والدافع وراءه ، والنتيجة التى يهدف إليها (٤) .

وفيما يلى نسوق أبرز الاتجاهات أو النظريات فى تفسير حركة التاريخ :

١ - الاتجاه الدينى :

ويطلق البعض على وجهة النظر هذه اسم " نظرية العناية الإلهية " ، وتشير وجهة النظر هذه إلى أن التاريخ ، مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان ، أى أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية ، بل هى التى شكلتها على نحو ما هى عليه . وتنكر هذه النظرية القول بالمصادفة لأنها لا تعنى إلا الفوضى أو العبث . والإيمان بالعناية الإلهية فى التاريخ يقتضى إيماناً بالله ، ومن ثم فإنها ليست مجرد نظرية ، ولكنها ترقى إلى مستوى الاعتقاد ، إذ لابد من تدخل محكم من الإله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه ، ولولا هذا التدخل الإلهى لأصبح التاريخ كومة مضطربة من عصور متراكمة فى عبث أو مأساة رهيبة دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة (٥) .

وقد سادت فكرة العناية الإلهية معظم الحضارات القديمة بقدر دور الدين فى هذه الحضارات ، ولكنها تباينت فى مفهومها ، فعند اليونان القدماء ، ولدى شعوب الشرق القديم ، وفى بلاد الرافدين وبلاد الشام ومصر تم ذكر مثل هذه الآلهة ، وأحيانا اعتبروا الملك على أنه هو الإله أو ممثل الإله على الأرض ، ونسبوا إليه الحوادث التاريخية ، فحركة التاريخ ليست سوى الخطة الإلهية لخلاص العالم . وهذه الخطة مقررّة فى خطوطها العامة منذ بدء الخليقة وحتى يوم القيامة . وهذا التفسير ساد تواريخ التوراة ، كما أنه يتجاوب مع المنهج التاريخى للكنيسة المسيحية ، ولكن بصورة أعمق ، ومن أبرز القائلين بمثل هذا التفسير " فيلون ٢٥ ق ٢٠م - ٥٠م " ، بالنسبة لليهودية ، والقديس " أوغسطين ٣٥٤ - ٤٣٠م " بالنسبة للمسيحية (٦) .

يقول أوغسطين فيما يشبه القانون " إن الله فى حقيقة الأمر هو الذى يوجه ويتحكم فى كل شيء كما يحلو له ، وإذا كانت أسباب تدبيره خفية علينا ، فهل معنى هذا أنها ظالمة ؟ والإجابة بالطبع هى لا ، وهذه " الأسباب الخفية " التى يتحدث عنها أوغسطين لن تتضح إلا بالاستعانة بمفهوم لاهوتى آخر هو العظم الإلهى . إن وقت الله هو الأزلية ، وعلمه كذلك أزلى ، وهو ما جعل الله يتصور منذ الأزل كل ما سيحدث ، وهو ما يعنى أن الخطة الإلهية لكل ما يحدث فى الكون ومنه التاريخ الإنسانى ، خطة أزلية ، وإن تجلت للبشر فى الزمان والمكان ، يقول " إن فعل الله فى المكان والزمان أمر لا يتغير لأن الله وضع نظاما لكل زمان ، وما يجب أن يكون إنما يعرفه الله محققا ، وهو يحقق دعوات الذين يلجأون إليه لأنه يعرفها مسبقا . إن الله يحقق أوامره فى الزمان وهو ينظر للناموس الخالد " (٧) .

وجهة النظر هذه تعنى بلا شك أن البشر لا دور لهم فى صنع تاريخهم عند أوغسطين ، فهم مجرد أدوات يستخدمها الله لتحقيق إرادته وكل خطته ، فالله هو الذى خلق كل شيء ، وهو الذى يتحكم فى كل حياة البشر الاجتماعية والفردية ، وهو الذى أوحى لعقول البشر بما ابتدعوه من علوم وفنون ، وهو الذى منحهم النار الأرضية التى يسرت حياتهم وعاونتهم على تلبية احتياجاتهم مهما تعددت وتنوعت (٨) .

وبالنسبة للرؤية الإسلامية لحركة التاريخ ، فإننا نجد أصحابها يؤكدون أن الذى يعنى فى القرآن الكريم والسنة النبوية سوف عثر على منهج متكامل لتفسير التاريخ يقوم على أساس من الحقائق اليقينية التى جاء بها الوحي الصادق ، وفى لهجة حادة قاطعة يذهب أحد هؤلاء إلى أننا لسنا أمام فروض وظنون وأوهام تستخدم بعض المعلومات الإنسانية المبثورة عن الظواهر المادية والحياة والإنسانية لنقيم على رمال الأوهام المتحركة صرحا شامخا لتفسير التاريخ (٩) .

فوفقا للنصوص القرآنية : " الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل " (١٠) ، أى أن الله هو " الأول " ، لم يكن قبله شىء ، وهو يخلق بمشيئته من العدم المحض (١١) . وهذا العالم المخلوق يسير وفق نظام " سنن " وضعها الله تعالى على أساس من التقدير المحسوب بحساب دقيق (١٢) ، يقول تعالى : " إنا كل شىء خلقناه بقدر " (١٣) . وهذا النظام الدقيق لا يستقل وحده بالعمل فى الأشياء ، وإنما يعمل بتدبير مباشر مستمر من الله تعالى ، لا ينقطع لحظة واحدة ، قال تعالى : " إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده ، إنه كان حليما غفورا " (١٤) .

ولابد من التوقف بعض الشىء أمام أبرز الجهود المعاصرة ، لما لصاحبها من آثار على عدد من شعب وأجنحة الحركة الإسلامية المعاصرة ، فكرا وتطبيقا ، ألا وهو " سيد قطب " .

وسيد قطب لا يقول فقط بالتفسير الدينى لحركة التاريخ ، بل إنه يشكك فى الجهود الغربية التى تناولت التاريخ الإسلامى ، وهو يستند فى هذا الحكم المشكك إلى غياب عنصر الروحية الغيبية ، وبخاصة فى العصور الحديثة بعد غلبة النظريات المادية ، والطريقة التجريبية على وجه أخص (١٥) . ويعتبر سيد قطب هذا النقص فى التاريخ الغربى عيبا فى منهج العمل التاريخى ذاته ، وليس مجرد خطأ جزئى فى تفسير حادثة أو تصوير حالة .

بل إنه لينتقد كثيرا من الدراسات العربية التي تناولت التاريخ الإسلامى " لأنها تتبع المنهج الغربى فى صميمه دون زيادة " . وهى كذلك " متأثرة بالإحياءات الغربية من ناحية زاوية الرؤية ، فهى لا تنقف فى المركز الإسلامى لتظل منه على تلك الحياة " . ويؤكد أن العقلية التى تحكم على الحياة الإسلامية " ينبغى أن تكون فى صميمها إسلامية مشربة بالروح الإسلامى لكى تدرك العناصر الأساسية فى هذه الحياة ، وتحسبها ، وتتجاوب معها ، فتستكمل كل عناصر التفسير " (١٦) .

ويؤكد سيد قطب أنه ليصعب أن نتصور إمكان دراسة الحياة الإسلامية كاملة دون إدراك كامل لروح العقيدة الإسلامية ولطبيعة فكرة الإسلام عن الكون والحياة الإسلامية والإنسانية ، ولطبيعة استجابة المسلم لتلك العقيدة " وهذه الخصائص كلها لا يمكن أن تطلب عند باحث غير عربى بوجه عام ، ولا عند غير المسلم على وجه التخصيص " (١٧) . وأخيرا ، يقرر مفكرنا أنه لابد من إدراك البواعث الحقيقية لتصرفات الناس فى خلال هذه الحياة التاريخية الإسلامية ، وعلاقة هذه البواعث بالحوادث والثورات والإقطاعات ، ولابد من ربط هذا كله بطبيعة الفكرة الإسلامية وما فيها من روح انقلابية ثورية ولا فى شكلها الخارجى وخطواتها العملية فحسب ، ولكن فى تفسيرها للعلاقات الكونية والعلاقات الإنسانية والعلاقات الاجتماعية وفى سائر مقومات الحياة (١٨) .

وهناك بطبيعة الحال وجهات نظر أخرى للتفسير الدينى ، من حيث أنه يجعل الحدث مقدسا ، مما يسبب فى تأزيم موقف التأريخ أمام المؤرخ المعاصر ، ويذهب هؤلاء إلى أن مثل هذا التاريخ المقدس ، تشكل فيه الأسطورة ممتة وبنيتة ، ويضرب مثلا بذلك ما نقرأه فى مؤلفات التاريخ الشامل ، والتأليف فى سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، وفى كتب التفسير والتأويل ، وفى المراجع التاريخية كمؤلفات الطبرى ، وتاريخ ابن الأثير الموسوم بـ " الكامل فى التاريخ " ، وما سار على مثل هذا الدرب (١٩) .

كذلك يؤكد هؤلاء أن عملية التآكل التى يقوم بها الاعتماد على الأسطورة فى تفسير الوقائع والأحداث هى التى تحول الحدث التاريخى إلى حدث أسطورى ، ويتخذ " الربيعو " مثلا على ذلك " غزوة بدر " وما جاء بشأنها فى بعض المصادر الأولية

الإسلامية ، فالمعركة لم تعد بين بشر ، بل معركة بين الله عز وجل والشيطان . إن الحدث الأسطوري ينزع باتجاه البداية ، باتجاه ما هو بدئى (نسبة إلى البداية) ، فى محاولته إلغاء الزمن وتحرير الإنسان من سجن التاريخ ، وبالتالى إلغاء التاريخ والاتجاه إلى أسطورة العود الأبدى لتصوير الحدث التاريخى على أنه امتداد لصراع أزلى بين الرحمن والشيطان ، فالله يتدخل فى التاريخ ويرسم مساره ، لا ، بل يختار ويحدد مكان المعركة (٢٠) .

ووجه التأزم أمام المؤرخ المعاصر أنه يسير فى ممر ضيق ، إما أن يلقى بالمزيج المعقد مما هو " عجائبي " و " أسطوري " ومقدس إلى خارج التاريخ ، وهذا ينطوى على ما يصطلح على تسميته باللامعقول ، وهنا يقع فى مأزيم من نوع آخر ، فهو لا يمتلك المنهج الذى من شأنه أن يدرس فيه ما هو عجائبي وأسطوري ومقدس كظواهر تاريخية لها خصوصيتها وقوانينها الخاصة . ومن جهة أخرى فهو غارق فى حقل " الإيدولوجيا " ، والتي من شأنها أن تلقى بظلالها على كل محاولة لتفهم الخصوصية التاريخية (٢١) .

ويردد بعض الباحثين تهمة " الأسطورية " راميا بها الاعتماد على ما ورد فى الكتب المقدسة خاصا بوقائع تاريخية خاصة ما يتعلق بالرسل والأنبياء ، فإذا كان " هنرى مارو " يقول فى كتابه (القديس أوغسطين ونهاية الثقافة القديمة) : " نحن نملك بفضل الكتاب المقدس تاريخا لأصول الإنسان ، وتاريخا للشعب المختار ، وإعدادا لمجىء المسيح للحياة " (٢٢) ، فإن هناك من يرى أن هذا القول يطرح إشكالية من إشكاليات كتابة التاريخ التى خلقها الكتاب المقدس نفسه وخلقت وهما راسخا بأننا نمتلك حقا ، تاريخا لأصول الإنسان ، وتاريخا حقيقيا لبنى إسرائيل ، وإعدادا لا لبس فيه لمجىء المسيح ، فلقد تسلت هذه الأوهام إلى رؤوس المؤرخين الذين لم يتخلصوا تماما من " التأريخ " التوراتى تخلصا كاملا فى محاولة بناء تاريخ الحياة القديمة ، بل وبنوا نتائج خطيرة على مثل هذه التصورات (٢٣) .

وعندما قلل " جاردنر " من القيمة التاريخية لقصة موسى وأوجب أن تعامل كأسطورة مثل قصة الخلق بسبب انعدام الوثائق والحفريات والآثار عنها (٢٤) ،

واستفz هذا أستاذًا فى التاريخ المصرى والشرق الأدنى القديم ، فخطأه كثيرا معتمدا فى هذه التخطئة على أن قصة موسى ، وحتى ولو لم تصلنا عنها أدلة تاريخية ، يجب أن نصدقها اعتمادا على ما ورد عنها فى التوراة والإنجيل والقرآن الكريم (٢٥) ، يطلق " عبد الهادى عبد الرحمن " توصيفه هذا بأنه حالة من حالات اللاوعى التاريخى ، وسنده فى هذا أن د.مهران بنى نتائج تاريخية على يقين إيمائى ، فما دامت الكتب السماوية قد ذكرت الأمر ، فلا بد أن القصة تاريخية لأن الله هو صانع التاريخ وله الحرية أن يصنعه كيفما شاء .

والحق أنه مع التقدير الكامل لدور الدين فى حركة التاريخ ، لكن ذلك لا يعنى أن هذا العامل يظل يفعل فعله باستمرار فى كيان الأمم ، فالعقائد الدينية لا تكون دائما مؤثرة ودافعة ، وإنما نجد أن بعض الأمم تمر بفترات من الضعف والتأخر بسبب ابتعادها عن تعاليم الدين واتشغالها الكبير بالأمور الدنيوية البحتة مما يضعف من أثر العامل الدينى فى حركة الشعوب ، لكن الدين يظل فى أعماقها حتى تراجع نفسها أو يقوم فيها مصلح أو داعية ، فتعاود تمسكها بدينها ويستعيد الدين أثره فى حركة تلك الشعوب ، فالتفسير الدينى للتاريخ يمكن استخدامه بشكل خاص فى حالة ارتباط أمة من الأمم بعقيدتها ، حيث تؤدى تلك العقيدة دورها فى تقدم الإنسان وتطوره ، أو تدفعه إلى استغلال الدين لصالح قضايا سياسية أو دنيوية (٢٦) .

٢ - التفسير البطولى الفردى :

وهو يعنى أن الأعمال التى للرجال العظام هى التى تصنع الحوادث التاريخية فى هذا العالم . ولقد بدأ هذا الاتجاه منذ زمن اليونان ، فملحمتا الإلياذة والأوديسة " لهوميروس " تعتبران نموذجا لتمجيد البطولة والأبطال . ولقد جاء فى مقدمة كتب التواريخ التسعة المعروفة باسم (التواريخ) للمؤرخ اليونانى " هيرودوت ٤٨٤ - ٤٢٧ ق.م " بأنه كتب تاريخه على أمل أن يحفظ به أعمال الناس ولكى يمنع الأعمال العظيمة والمدهشة التى قام بها اليونان والبرابرة (يقصد غير اليونانيين) من أن تفقد ما تستحق من التمجيد . ومن هنا أظهر هؤلاء المؤرخون أن السبب الرئيسى للتغيير فى التاريخ هو بمسالة عظماء الأبطال والكهنة والملوك (٢٧) .

وبعد هيرودوت ، جاء المؤرخ اليونانى " ثيوسيدس ٤٦٥-٤٠١ ق.م " بنظرية الرجل العظيم ، وفيها يوضح الدور الذى يلعبه الأبطال فى صنع التاريخ ، لأن أعمال الأبطال من ملوك وقادة وشجاعتهم ، هى التى صنعت التاريخ . ولقد وجهت هذه النظرية المناهج التربوية زمنا طويلا ، فلقد أولت اهتمامها الأول لسير الأفراد الذين ساعدوا على تحويل مجرى التاريخ وأهملت الدور الذى تلعبه الشعوب فى صنع الأحداث التاريخية . ولو قلنا أن لهذا كان له أسوأ الآثار التربوية فى تكوين ملايين من طلاب العلم ، لما بالغنا فى ذلك ، فأن يتعلم هؤلاء الملايين حركة التاريخ من خلال أبطال وزعماء ، فقد غرس هذا فى عقولهم وقلوبهم أن الشعوب ليس لها دورها وأن الملهم الكبير هو وحده الذى يفكر ويخطط ، فتشيع السلبية ويقل البداع .

ويمكن القول أنه منذ عصور الملكيات الوثنية التى كانت فى عصر البرونز بمصر وبلاد الرافدين والصين ، وبسبب الاعتقاد بقوى خارقة تنسب للملك ، فإن الاعتقاد كان سائدا بأن الملك هو العامل الوحيد المؤثر فى كافة الأحداث التاريخية ، وقد انتقلت هذه النظرة إلى عديد من حكام العصر الحديث الذين رأوا فى هذا التفسير منفعة لهم ، فروجوا له وأذاعوه .

ومن أشهر المدافعين عن الاتجاه البطولى فى تفسير التاريخ " توماس كارليل ١٧٩٥-١٨٨٥ " ، وكان ذلك فى كتابه (الأبطال) حيث ذهب إلى القول بأنه " فى اعتقادى أن التاريخ العام وتاريخ ما أحدث الإنسان فى هذا العالم ، إنما هو تاريخ ما ظهر فى الدنيا من العظماء ، فهم الأئمة ، وهم المكيفون للأمور ، وهم الأسوة والقُدوة ، وهم المبدعون بكل ما وفق إليه أهل الدنيا وكل ما بلغه العالم وكل ما تراه فى هذا الوجود " (٢٨) .

وفى الوطن العربى ، سبق أن أشرنا إلى أن أشهر أنصار هذا الاتجاه " عباس محمود العقاد " فى سلسلة التراجم التى كتبها عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعدد من الصحابة التى عرفت بالعبريات ، عبقرية محمد ، عبقرية الصديق ، عبقرية عمر ، عبقرية خالد ، وعبقرية المسيح ، وله كتاب ضخيم عن " سعد زغلول " ، وعن " محمد عيذه " ، وأبو الأنبياء ، وإبن سينا ، والكواكبى ، وفرنسيس بيكون ، ولم تكن

المسألة مجرد ترجمة ، فهو يؤرخ لكل هؤلاء باعتبار كل منهم قوة تحريك تاريخي ضخمة ، سواء على مستوى العقيدة ، أو السياسة ، أو العلم ، أو الفكر أو ، الفلسفة . . . وهكذا .

ولاشك في أن الناظر في تطور التعليم المصري الحديث يستطيع أن يلمس بعض الحق في هذا الاتجاه ، خاصة عندما يدرس ما عمله رجل مثل " على مبارك " في أواسط القرن التاسع عشر ، نقول هذا بالنسبة لتخصصه في إدارة التعليم ، لكننا إذا نظرنا إلى مستويات أعلى ودائرة أوسع ، فرجل مثل محمد على ، من المؤكد أنه كان موقد شعلة النهضة المصرية منذ أوائل القرن التاسع عشر ، وكذلك بالنسبة لقائد مثل جمال عبد الناصر ، الذي أتاح الفرصة للفكر الاشتراكي أن يغزو الفكر التربوي في مصر الذي ظل سنوات طويلة يعيش على " حجر " الفكر التربوي البراجماتي الأمريكي ، وما كان وزراء التعليم إلا منفذين لتوجهات القائد والزعيم .

أما بالنسبة لطف حسين وإسماعيل القباني ، فمستطيع أن نتحدث عن قيادتهما التاريخية لحركة تطور وتطوير التعليم في مصر ، فالأول يرتبط اسمه دائما بتلك الإجراءات والتشريعات التي كان من جرائها بدأت مفاهيم العدل الاجتماعي وديموقراطية التعليم وتكافؤ الفرص التعليمية تعرف طريقها إلى التنفيذ في التعليم المصري ، وخاصة عن طريق مجانية التعليم ، وتكوين مدرسة حقيقية من كبار المفكرين الذين أثروا بدورهم ساحة الثقافة والفكر والتربية لا في مصر وحدها وإنما في الوطن العربي . فهو في مناصبه المختلفة : أستاذا بالجامعة ، وعميدا لكلية الآداب ، ومستشارا لوزير المعارف ، ومديرا لجامعة الإسكندرية ، ووزيرا للمعارف ، ومسئولا عن الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية ، لم يكن مجرد شاغل لوظيفة ، بل منشئ لاتجاهات ، ومبدع لأفكار ، ومنفذ لمبادئ . وتتبدى زعامة القباني في ساحة الفكر التربوي ، ربما أكثر من طه حسين ، بحكم تخصصه الأكاديمي ، وإعداده لمعظم أساتذة التربية في مصر ، منذ الثلاثينات ، وطوال الأربعينات ، وفترة من الخمسينات ، وهم الذين فكروا وخططوا وقادوا وشرعوا معظم ما شهده التعليم المصري طوال هذه الفترة .

وهناك شروط لابد من توافرها لظهور الزعيم أو البطل ، وحسن أدائه لدوره ، نذكر منها على سبيل المثال (٢٩) :

أولا - أن يكون العصر الذى يظهر فيه الزعيم عصرا يسمح بتفوق بعض الأفراد على غيرهم .

ثانيا - أن تتجمع ظروف موضوعية مختلفة - داخلية وخارجية - تهيبء الجو المناسب لبروز الزعيم .

ثالثا - أن يتمكن فرد معين من تفهم الظروف ولاستشعار آمال أمته وآلامها .

ومن القادة الذين توافرت لهم تلك الشروط ، كثيرون من الأبطال والزعماء الذين حفلت بذكرهم صفحات التاريخ ، نذكر من هؤلاء : الإسكندر الأكبر ، ويوليوس قيصر ، وعمر بن الخطاب ، وصلاح الدين الأيوبي ، ونابليون بونابرت ، ولينين ، ومحمد على ، ورفاعة الطهطاوى ، وجمال الدين الأفغانى ، وسعد زغلول ، وجمال عبد الناصر . . وغيرهم .

وليس ضروريا أن يكون القائد أو الزعيم متسما بمواهب معينة لابد من توافرها ، فأحيانا لا يكون لدى القائد مكونات القيادة المطلوبة ، لكن توافر الظروف التى أشرنا إليها يتيح له أن يؤدى دورا متميزا ، لكنه لا يصل إلى مرتبة القادة الذين يتحلون بكثير من الصفات التى تتيح لهم أن يقدموا أدوارا حاسمة فى التاريخ .

كذلك فليس ضروريا أن تكون صفات القائد إيجابية أو خلقية ، فإذا كنا نجد قيادة تاريخية مثل عمر بن الخطاب ، كان العدل أبرز صفاته ، فإن همجية " تيمور لنك " ، ودكتاتورية هتلر ، وروح " تشرشل " الاستعمارية " ، كانت عوامل أساسية فى بروزهم ، لكن تلك الصفات السلبية ، كانت فى النهاية نفس العوامل التى قضت على مطامعهم ومخططاتهم . ومما لا شك فيه أن اتجاه القيادة العامة القائمة ، يكون لها التوجيه الأساسى الذى تسيير العملية التربوية فى اتجاهها بحكم ما هو معروف عن تبعية التعليم للنظام السياسى القائم .

ومن الزعماء من يتحلى بكثير من الصفات التى تؤهلهم للقيادة ، ولكن عدم توافر الظروف الموضوعية لا يتيح لهم أداء الدور الذى يريدون ، ومن هؤلاء : عمر بن عبد العزيز ، حيث يشيع الحكم بأنهم قد وجدوا فى زمن غير زماتهم ، فابن عبد العزيز ، كان يسلك وفقا لأخلاقيات عصر عمر بن الخطاب ، لكن الظروف العامة كانت قد تغيرت ، فلم يناسبها هذا السلوك الذى كان أقرب إلى عالم المثل ، فى مجتمع بدأ يعرف طريقه إلى بعض من سلوكيات مما يتناقض مع هذا العالم .

ومن الزعماء من تتوافر فيهم كثير من صفات القيادة فيتمكنون عند توافر تلك الظروف الموضوعية من أداء دورهم ، لكنهم عند تغير تلك الظروف لا يوفقون فى متابعة إنجازاتهم ، ومن هؤلاء الزعماء ، جمال عبد الناصر ، وخاصة فى تلك الفترة التى سبقت هزيمة يونية ١٩٦٧ ، ثم استمر تصاعدها بعد ذلك (٣٠) .

غير أن معظم المؤرخين كانوا - وما زال بعضهم حتى الآن - يبالغون فى أهمية الدور الذى يقوم به الأفراد فى صنع الأحداث التاريخية ، وهى مبالغة جعلت من هؤلاء الأفراد فى أغلب الأحيان عمالقة ، وربما آلهة ، تدور حولهم المجتمعات بكل ما فيها من حوادث وبكل ما لها من تاريخ ، وبكل ما تمر به من تطور ، بحيث كدنا ننسى أن فى هذه المجتمعات أفراد آخرين ، لهم إرادة وعقول ، وعواطف ومصالح ، وأن هناك ظروفًا قد تسير كل هذه ، وقد تعارضها ، وقد تطفئ عليها . وحقيقة ، فإن هذه المبالغة من بعض المؤرخين الذين دفعوا بها إلى أبعد غير معقولة ، إنما قد جعلتنا نعيد النظر فى كتاباتهم ، بل قد تغرينا بالتخلي كلية عن التفسير البطولى الفردى الذى أدى بالبعض أن يمسخوا التاريخ مسخا ، ويخرجوا عن طريقه بالمجتمعات والأفراد عن حجمها الطبيعى لتبدو لنا وكأنها كائنات من عالم أسطورى (٣١) .

إنه لمن الصعب القول بأن التاريخ يمكن أن يكون من صنع فرد وحده ، مهما أوتى هذا الفرد من هبات العبقريّة والنبوغ - مخرجين من هذا الحكم الغالب ، الأكبياء والرسل - إلا إذا أهملنا عنصرى الزمان والمكان ، فكم من شخصيات قليلة القيمة الذاتية ، لكن الظروف التاريخية حملتهم حملا لأن يتبعوا مقاعد السلطة والرياسة والزعامة ، وهم يفتقدون شروطها ومؤهلاتها ، فيحاولون بارتداء مسوح العظماء أن " يرسموا " أنفسهم كزعماء تاريخيين ، وهو الأمر الذى أشار إليه كارل ماركس بقوله :

" لقد خلق الصراع الطبقي فى فرنسا ظروفا يسرت لكثير من غمار الناس أن يمشوا
بخيلاء الأبطال وأرديتهم " (٣٢) !!

وبالعكس ، يمكن أن نقول إن محمد على لو جاء فى غير الفترة التى تلت خروج
الحملة الفرنسية (١٧٩٨-١٨٠١) ، لما أصبح زعيما كبيرا ، ولما أتيح له أن يخوض
بالجيش المصرى تلك المعارك والفتوحات ويقيم تلك المشروعات التى خلدت اسمه فى
تاريخ النهضة المصرية فى العصر الحديث ، وهو افتراض تبدو سخافته للوهلة الأولى
، فإن محمد على لن يكون باني الدولة الحديثة البار ، وربما جهله التاريخ تماما ،
ولكننا حينما نكتب عن " الهمل " الذين مشوا لابسين أردية الأبطال وما هم أبطال ، أو
عن الأبطال الحقيقيين ، فإننا نكتب عن شخصيات تاريخية قد قامت بدور فى التاريخ ،
وهو دور لا يستطيع التاريخ أن يتجاهله ما دام دوره أن يسجل مجرى الأحداث كله أو
بعضه ، كما يقول " هرنشو " ، وكل ما يمكن أن يقوم به المؤرخ متحررا بعض الشئ
من وقر الأحداث هو أن يوازن بين تلك الشخصيات التاريخية ويحكم لها أو عليها ،
فإنه حينئذ يعطى لنفسه الحق فى أن يعبر عن ذاته فى حكمه على تلك الشخصيات وفقا
لتفكيره ومثله ، فإن كارثة حملة نابليون على روسيا ، قد تجرده عند بعض المؤرخين
من كل مجد عسكري ، فى حين أنها لدى البعض الآخر لا يمكن أن تحجب عبقريته
العسكرية التى أحرز بها انتصارات أخرى (٣٣) .

٣ - التفسير النفسى :

ويقصد بهذا التفسير أن تكون لمشاعر الزعماء أو الجماعات أو الشعوب ردود
فعلها النفسية التى تترك آثارها على حركة التاريخ ، ويضرب المؤرخون أمثلة عديدة
على أهمية التفسير النفسى للتاريخ ، منها تلك العصبية الجاهلية التى كثيرا ما كانت
سببا وراء الاقتتال بين بعض القبائل العربية ، بل وعلى الرغم من أن الإسلام نهى عن
هذه العصبية ، فإن آثارها كانت تظهر بين حين وآخر لدى البعض مما كان له أثره ،
مثلا فى تبوء عرب الجزيرة ، أكثر من غيرهم المواقع والمناصب فى العهد الأموى ،
ثم ما حدث على العكس من ذلك إلى حد ما فى عهد الدولة العباسية ، ويرتبط بهذا
كذلك ما اصطلاح على تسميته بالشعبوية فى الإسلام . وهناك حملات الصليبية لتخليص

قبر المسيح عليه السلام - الذى تصوره فى فلسطين - من أيدي المسلمين (٣٤) .
وعلى الرغم من مرور وقت طويل على سقوط القسطنطينية عام ١٤٥٣ فى يد الدولة
العثمانية المسلمة ، فإن آثار هذا الحدث التاريخي الكبير ما زال يحرك مشاعر خفية فى
الغرب فى علاقاته مع تركيا ، وكذلك فإن ما يحدث على الأرض البلقانية من مذابح
للمسلمين ، والتحرك البطيء للغاية للقوى الكبرى لوضع حد لهذا مما يفسره ، الحدث
الماضى المشار إليه .

وإذا عدنا إلى الوراء إلى عام ٥٣٩ ق م ، وتذكرنا الأثر النفسى الذى تركه سقوط
بابل فى هذا العام على الشعوب السامية ، لرأينا مدى أثر العامل النفسى على تلك
الشعوب ، حيث انتهت فيه سيادة العناصر السامية ، وبدأت سيادة العنصر (الهندو -
أوربية) - من فرس وإغريق ورومان - والتي استمرت ما يقرب من إثني عشر قرنا
، حتى جاء الإسلام فحرر الأرض والقوم من نل الاستعمار ، فضلا عن تحرير العقول
من وثنية الماضى البغيض (٣٥) .

وبالنظر إلى العديد من المعاملات التى قامت على الاضطهاد والنبذ لليهود فى دول
مختلفة من العالم ، فضلا عن مشاعر الشك لدى الآخرين من سلوكهم ، وضلوع اليهود
فى عديد من المؤامرات التى تضر ببلدان يقيمون فيها ، وقيامهم ببعض ما يثير
الاشمئزاز من أخلاقياتهم ، كان من شأن هذا كله ، ومتغيرات أخرى بطبيعة الحال ، أن
يصبح أمل اليهود أن يكون لهم وطن يستقلون به ، ولا بأس من تغطية هذا بأزياء من
التاريخ والتراث والدين . ولعل هذا أيضا ما يحرك لديهم الخوف والشك دائما تجاه
الآخرين وخاصة العرب ، على الرغم من معرفتهم أنهم قد أصبحوا أقوى منهم
مجتمعين ، فتصبح " نظرية " الأمن المفقود هاجسهم ليل نهار . ويستغل الصهاينة
المذابح التى قامت بها النازية تجاههم لجعلوا الأوربيين يشعرون دائما تجاههم بعقدة
الذنب ، مما يتيح لهم فرصة استنزافهم باستمرار ، وجرهم إلى التعاطف معهم فى
صراعهم مع العرب .

وإذا كان من غير الشك أن العوامل النفسية ، مثل الحب أو الكراهية ، أو مشاعر
الحقد ، أو مركبات النقص ، تترك آثارها على تصرفات بعض الزعماء والقادة أكثر

منها على تصرفات الجماعات والشعوب ، حيث أن تأثيرها يكون على الأغلب وقتيا أو طارئا ، ولا يعتبر عاملا أساسيا فى حركة التاريخ (٣٦) ، إلا أن هناك من يثبت العوامل النفسية فى إطار جملة من الخصائص النفسية لكل أمة مما يكون له تأثير مستمر على توجيه حركة التاريخ بالنسبة لأحوالها أو لعلاقاتها مع الأمم الأخرى ، ومن أبرز المحاولات فى هذا الشأن ، محاولة " جوستاف لوبون " فى كتابه الشهير (السنن النفسية لتطور الأمم) .

وهو يتحدث عما يسميه الأخلاق النفسية ، حديثا يكاد يرادف بينها وبين " العرقية " ، لكن وجه التفرقة الأساسى ، هو تأكيد على أن هذه الأخلاق النفسية إنما هى نتيجة تراكمات تكونت عبر خبرات الأمة طوال تاريخها مما يجعلها تشكل ما يمكن تسميته (بالمزاج النفسى) ، والذى يكون هو الموجه الأساسى للسلوك العام ، ولأن هذا المزاج النفسى أو هذه الأخلاق النفسية نتيجة تراكمات تاريخية استغرقت قرونا متعددة ، فإنها تتسم بقدر من قوة الفعل والتأثير والثبات (٣٧) .

ونستطيع ، إلى حد ما أن نقول إنها " شخصية الأمة " ، مثلها فى ذلك مثل الفرد بالنسبة لشخصيته ، والتى تحدد سماتها الأساسية ، تصرفاته مع الآخرين ، وتتيح الفرصة لهؤلاء أن يتوقعوا ردود الفعل تجاه الأحداث . ومثلما نلاحظ على شخصيات أفراد سمات عامة بحيث نحكم أن هذا صاحب شخصية ملتزمة وذاك يتميز بالجدية ، وهذه تتسم بروح المرح ، وتلك بالخيرية وحب التعاون ، فهكذا نرى أمما ، بعضها يشير روحها العام إلى الجدية والشجاعة ، وتلك إلى السلبية وشيوع التواكل وغلبة الجبن . . وهكذا .

ووحدة المشاعر والأفكار والمعتقدات والمصالح ، التى هى وليدة رواسب بطيئة موروثية ، تمنح مزاج الأمة النفسى تجانسا وثباتا عظيمين ، وهى تمن على هذه الأمة بقوة كبيرة ، وفيها سر عظمة مصر فى العصور القديمة ، وروما ، وعظمة الأمة الإسلامية طوال العصور الإسلامية ، وخاصة فى عهد القوة والازدهار الحضارى ووحدة الدولة ، وعظمة انجلترا فى القرن التاسع عشر ، وما نراه من عظمة لدى الأمة اليابانية ، والأمة الألمانية ، وخاصة فيما صار إليه حالهما بعد انتهاء الحرب العالمية

الثانية ، فعلى الرغم من هزيمتهما المروعة ، أصبحتا الآن من أقوى أمم العالم حضاريا ، دون أن تعتمد هذه القوة على البعد العسكرى . وإذا غابت الروح القومية انحلت الأمة ، شأن روما يوم أضاعت تلك الروح (٣٨) ، وشأن الأمة العربية ، يوم ذبلت تلك الروح القومية التى كانت تؤجج المشاعر فى أواخر الخمسينات وأوائل الستينات .

وتلك الشبكة من المشاعر والأفكار والتقاليد ، والمعتقدات الموروثة التى تتألف منها روح الجماعة قد وجدت دائما لدى جميع الأمم على درجات متفاوتة ولا ريب ، غير أن نموها التاريخى وقع بأقصى البطء ، ولم تشمل روح الجماعة جميع سكان البلد إلا مؤخرا ، بعد أن كانت مقصورة على الأسرة فى البداية ، فامتدت بالتدريج إلى القرية ، فإلى المدينة ، فإلى الإقليم ، وهناك فقط ظهرت فكرة " الوطن " وفق ما ندركها به اليوم ، وهى لم تعد ممكنة إلا بعد أن تكونت الروح القومية ، وما ارتقى الإغريق قط إلى ما فوق فكرة المدينة ، وقد ظلت مدنها تجارية على الدوام ، لأن بعضها كان أجنبيا عن بعض فى الحقيقة .

ولعل أحد مظاهر النقلة النوعية التى أحدثها الإسلام فى الأمة العربية ، أنها بعد أن كانت بطونا وعشائر وقبائل متفرقة ، يكثر بينها التقاتل والتناحر ، وحد بينها فى أمة واحدة ، يربط بين أفرادها معتقد واحد ومصالح مشتركة ، وتواجه تهديدات مشتركة . ولعل هذا أيضا ما قد يفسر أحد الأسباب الرئيسة التى بدأت تنخر فى جسم الأمة فأفسدت الدولة الموحدة عندما عادت إليها روح الشعبوية والعصبية الإقليمية ، ففقدت هذا الروح العام الذى أوجده الإسلام .

ونحن عندما نتحدث عن " شخصية الأمة " ومزاجها النفسى العام ، وروحها القومى ، نفهم أكثر لماذا إذن تحرص نظم التربية والتعليم المختلفة فى كل بلدان العالم ، وخاصة فى العصر الحديث على غرس هذا الروح العام ، وزرع الولاء له وتعزيز مشاعر الانتماء إليه ، ومن أهم الحقول المعرفية التى لها دورها القوى الفاعل فى هذا الشأن دراسة تاريخ الأمة ، كما سبق أن بينا ، عندما عرضنا لأهداف الدراسة التاريخية .

وذهب لوبون إلى أن للمزاج النفسى صفات أساسية ثابتة كصفات الأنواع التشريحية ، غير أن للمزاج النفسى صفات ثانوية سهلة التغير أيضا ، وهذه الصفات الثانوية هى التى تمكن البيئات والأحوال والتربية وما إليها من مختلف العوامل من تغييرها بسهولة (٣٩) .

ولربما يمكن قبول هذا الاتجاه إذا نظرنا إليه على أنه قد يفسر بعض الأحداث ، فى بعض الفترات ، وكذلك إذا لم ننظر إلى " روح الأمة " وكأنها قدر لا يمكن الفكك منه . فضلا عن ذلك ، فأحيانا ما تفرض بعض الظروف ، سواء من الناحية الداخلية أو الخارجية ، على الأمة تصرفا يتعارض مع روحها العام ، وأبسط ، وفى نفس الوقت أقوى ، ما يبرهن على هذا ، استسلام كل من اليابان وألمانيا لدول الحلفاء فى الحرب العالمية الثانية ، مع أن هذا الاستسلام ، لا يتفق أبدا مع روح الأمتين حيث تتسم كل منها بارتفاع واضح فى مشاعر تقدير الذات القومية ، والكرامة الوطنية وعزة النفس .

ومن المحاولات الجديدة فى التأريخ من منظور نفسى ، ما كتبه " فيليب آرييس Philippe Aries " فى كتابه " زمن التاريخ Le temp de l'Histoire. Paris.Seuil (٤٠) ، وإن كانت مقولته مختلفة عنها عند لوبون ، فالتأريخ الحقيقى هو الذى يعتمد على الوعى بالزمن ، وفى رأيه أن التاريخ العام التقليدى ، لا يوفر هذا ، وأن ما يوفره حقيقة هو التأريخ للحياة الخاصة . يتساءل آرييس (٤١) : خذوا أى مؤلف " علمى " فى التاريخ ، كل الوقائع المعروفة موجودة ومعرفتها شاملة وتتابعها صحيح . ومع ذلك ، هل لدى القارئ الانطباع بالمدة ؟ هذا الانطباع الحقيقى الذى تشعرونه عندما تعيشون تاريخكم الخاص المتتابع . أحس هذا الزمن تماما وأشعر بسذاجة أنه موجود وأنه حقيقة مهمة وجوهرية ، ومع ذلك لا أعرف نصف الوقائع التى سوف يعرفها مؤرخ الغد والذى سوف يجد نفسه مجبرا على إدخالها فى إعادة بنائه الشاملة للتاريخ .

٤ - التفسير الجغرافى :

ويعود هذا التفسير فى جذوره إلى مفكرى اليونان الذين يرون بأنه ينبغى تفسير التاريخ والبحث عن مصدر التغيير فى الحوادث التاريخية عن طريق ملاحظة تعاقب الأحوال الجغرافية والمناخية .

وتبسط رسالة عنواتها (تأثيرات الجو والماء والموقع) الآراء اليونانية عن هذا الموضوع ، وترجع الرسالة إلى القرن الخامس قبل الميلاد ، وحفظت ضمن مجموعة أعمال مدرسة هيبوقراط الطبية ، ففيها نثراً ، مثلاً ، (٤٢) : " يمكن تقسيم الأشكال البشرية إلى النوع الجبلى الغزير المياه والنوع ذى التربة الضعيفة عديمة المياه ونوع المراعى ذات المستنقعات ونوع السهول المستصلحة جيدة الصرف . . . وتميل أبدان سكان البلد الجبلى الصخرى والغزير المياه والموجود على ارتفاع كبير حيث يكون مجال التقلبات الجوية الموسمية واسعا إلى ضخامة البنية التى تتفق مع ما يلزمهم من شجاعة وقدره على الاحتمال . . . أما سكان الأراضى المنخفضة الحارة الرطبة التى تغطيها المروج المائية والتى هى أكثر تعرضا فى العادة للرياح الحارة منها إلى الباردة ، والذين يشربون الماء فاترا ، فإتهم على العكس ليسوا أقوىاء البنية ، كما أنهم ليسوا نحافا ، ولكنهم ضخام مترهلون ذووا شعور سوداء ولون الوجه أقرب إلى السواد منه إلى البياض ، وهم أميل إلى الغضب منهم إلى البرود ، وليست الشجاعة والاحتمال من الصفات الأصلية فى طبائعهم ، لكن يتأتى بثها فيهم بفضل تطبيق النظم الفعالة . . . أما سكان البلد غير المستوى وذى الرياح الجارفة والمياه الغزيرة والموجودة على ارتفاع كبير فهم أقوىاء البنية ويمقتون النزعة الفردية ، وفى طبائعهم نوع من الجبن وسهولة الانقياد . . . وسنجد فى غالبية الأحوال أن الجسم والخلق البشرين يتغيران وفقا لطبيعة البلد " .

على أن قوام التفسيرات الأثرية لدى الهيلينيين عن نظرية البنية كانت مستمدة من الاختلاف بين تأثير الحياة فى وادى النيل الأدنى على طبيعة المصريين وخلقهم ونظمهم وبين أثر الحياة فى السهل الأوراسى على طبيعة الأسقونيين ونظمهم (٤٣) .

ولابن خلدون آراء يؤكد فيها إيمانه بالدور الأساسى للعوامل الجغرافية فى حركة التاريخ ، فهو يعقد جزءا خاصا فى مقدمته بعنوان (فى المعتدل من الأقاليم ، والمنحرف ، وتأثير الهواء فى ألوان البشر والكثير من أحوالهم) (٤٤) ، يذهب فيه إلى أن الأقاليم معتدلة المناخ هى " أعدل العمران " ، فلهذا كانت العلوم والصناعات والمباني والملابس ، والأوقات والفواكه ، بل والحيوانات ، وجميع ما يتكون فى هذه الأقاليم . . . مخصوصة بالاعتدال ، وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا حتى النبوات ، فإتاما توجد فى الأكثر فيها ، ولم نقف على بعثة فى الأقاليم الجنوبية ولا الشمالية ، وذلك أن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع فى خلقهم وأخلاقهم ، قال تعالى : " كنتم خير أمة أخرجت للناس " (٤٥) ، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء من عند الله .

ويكتب ابن خلدون جزءا آخر بعنوان (فى أثر الهواء فى أخلاق البشر) ، خص فيه بالذكر الزوج الذين أسماهم " السودان " ، إذ وصف أخلاقهم بأنها تغلب عليها " الخفة والطيش وكثرة الطرب ، فتجدهم مولعين بالرقص على كل توقيع ، موصوفين بالحمق فى كل قطر " (٤٦) ، وقد فسر هذا بشدة الحرارة فى بلادهم .

وليست الأقاليم المعتدلة متكافئة فى حالة الخصب ، وكل سكانها فى رغد من العيش ، بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب ، والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المنابت ، واعتدال الطينة ، ووفور العمران ، وفيها الأرض الحرة التى لا تثبت زرعا ولا عسبا بالجملة ، فسكانها فى شظف من العيش . . . (٤٧) .

وقد رتب على ذلك اختلافا فى الحظ من العمران ، وفى اتجاه الأخلاق حيث أكد أن غير " المنغمسين فى العيش " أفضل حالا ، " فالواتهم وأبدانهم وأشكالهم أتم وأحسن ، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف ، وأذهانهم أثقب فى المعارف والإدراكات " .

ومن مؤيدى هذا التفسير فى العصور الحديثة ، أولئك الذين حاولوا تفسير مظاهر التاريخ فى ضوء عامل واحد هو العامل الجغرافى ، ونذكر منهم المؤرخ والفيلسوف

الفرنسى " مونتسكيو ١٦٨٩-١٧٥٥ " ، الذى ركز اهتمامه على تعطيل التاريخ بأسباب فيزيائية مثل المناخ والأصول الجغرافية الأخرى .
وهناك أيضا الفيلسوف الألمانى " هربر ١٧٤٤-١٨٣٠ " ، الذى فسر النمو الإنسانى عن طريق البحث فى ماهية اتصال الإنسان بالبيئة الطبيعية .

ومن أشهر دعاة التفسير الجغرافى فى القرن التاسع عشر ، المؤرخ الإنجليزى " بوكلى ١٨٢١-١٨٦٢ " الذى يعرف الحضارة بنقاط ثلاث هى : المناخ ، والتربة ، والطبوغرافيا . وهو يرى أن هذه العوامل الثلاثة التى تبين ما إذا كانت حياة البشر فى منطقة ما سوف تكون مزعزة أم أنها سوف تتضمن شيئا من الثبات (٤٨) .

ولابد أن ننبه القارئ إلى وجوب التفرقة بين فئة من فلاسفة وعلماء التاريخ تؤمن بدور العوامل الجغرافية فى حركة التاريخ ، وبين فئة أخرى ترى أن هذه العوامل هى الأساسية ، وربما الوحيدة ، فما تذهب إليه الفئة الأولى ، لا يمكن لأحد أن ينكره ، لكن ما تراه الفئة الثانية ، فهو ما يحتاج إلى بعض مناقشة ، وقبل أن نعرض لهذه المناقشة ، نسوق مثلا على رأى مما ينتمى إلى الفئة الأولى ، وهو ما ذهب إليه " ديورانت " من دور العوامل الجغرافية فى حركة التاريخ (٤٩) ، فلقد أكد أن حرارة الأقطار الاستوائية وما يحتاج تلك الأقطار من طفيليات لا تقع تحت الحصر ، لا تهيب للمدنية أسبابها ، فما يسود تلك الأقطار من خمول وأمراض ، وما تعرف به من نضوج مبكر وانحلال مبكر ، من شأنه أن يصرف الجهود عن كماليات الحياة التى هى قوام المدنية ، ويستنفدها جميعا فى إشباع الجوع وعملية التماسل ، بحيث لا تنذر للإنسان شيئا من الجهد ينفقه فى ميدان الفنون وجمال التفكير وهكذا الأمر بالنسبة لعوامل أخرى أشار إليها (٥٠) .

وإذا كان هذا الذى ذهب إليه ديورانت يوحى باعتباره ممن قالوا بالتفسير الجغرافى ، إلا أن موسوعته الضخمة الشهيرة (قصة الحضارة) ، تنفى هذا ، فهو يشير بنفس الحماس إلى العديد من العوامل والمؤثرات .

والحق أن الاعتماد على هذا العامل وحده ، مثل غيره من العوامل ، لا يصمد طويلا للمناقشة . إن استخدامه ، ربما ، يبدو وجيها في عصور قديمة سبقت ، فقد كان التقدم العلمى ما زال فى خطواته الأولى ، وكان من شأن هذا أن يجعل القوى والعوامل الطبيعية ذات سطوة وسلطان على حركة الإنسان . كذلك كان الاتصال صعبا ، بل ومعدوما بين بعض الأقاليم ، مما جعل الإنسان فيها يحمل بصمة إقليمه بكل ما فيه ، لكن الآن تغيرت الأوضاع ، أصبح لدى الإنسان من تقدم علمى مذهل يقهر به الكثير من العوامل الطبيعية الجغرافية ، فيعيش فى جو بارد ، مع أن الإقليم شديد الحرارة ، ويعيش فى تدفئة ، مع أن الإقليم درجة حرارته تهبط عن الصفر بالعديد من الدرجات . وهو يخترق الجبال وينشئ الجسور والأنفاق ، ويخترع وسائل اتصال ، وتتقدم وسائل المواصلات ، فإذا بجموع من البشر تنتقل من مكان إلى آخر ، ومن هنا ينشأ تراوج واختلاط فى الأجناس والأعراق ، وبالتالي يضعف دور العوامل الجغرافية إلى حد ، وما زال الإنسان يتقدم فترة بعد أخرى ، ومع هذا التقدم يقل شيئا فشيئا أثر هذه العوامل .

كذلك فإن القول بواحدية العوامل الجغرافية ، من شأنه أن يضعف أثر العمل التربوى ، ذلك أن هذا العمل بحكم إنسيته ، وبحكم طبيعته " الكسبية " لا يستطيع أن يفعل شيئا بالنسبة لشكل الشعب ولون البشرة ، وسقوط المطر أو اتعدامه ، إلى غير هذا وذلك من عوامل . ولعل هذا ما قد يفسر ، الثقة المتزايدة ، مع مرور الزمن ، بالعامل التربوى ، فكلما أحرز الإنسان خطوة على طريق التقدم العلمى ، كلما زادت قدرته على التسيد على القوى الطبيعية ، وبالتالي كلما زاد اعتماده على ما يكتسبه ويتعلمه .

٥ - التفسير الدورى :

ويدور هذا التفسير حول معنى رئيسى هو أن تاريخ العالم يجرى فى دورات متتالية ومتشابهة بحيث تعود الأحداث السابقة من جديد وبأشكال متقاربة وتترتب عليها بالتالى النتائج نفسها . ومن أوائل من قالوا بالتفسير الدورى ، المفكر الإسلامى الكبير " ابن خلدون " ، حيث ذهب إلى أن عمر الدولة لا يعدو ثلاثة أطوار :

- ١ - الطور الأول ، هو طور البداوة ، حيث يكون الناس متخلفين بخلق البداوة بما تتميز به من خشونة ، وتوحش ، وشظف عيش وبسالة ، وهم يعتمدون على (العصبية) " فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب ، والناس لهم مغلوبون " .
- ب - الطور الثانى ، هو طور التحضر ، حيث ينتقل الناس من البداوة إلى الحضارة ، ومن الشظف إلى الترف والخصب ، ومن الاشتراك فى المجد إلى أفراد الواحد به .
- ج - الطور الثالث ، هو طور التدهور ، حيث يبلغ الترف بالناس أقصى مده ، فتسقط نوازع العصبية ويميلون إلى الدعة ، وينسون الحماية والمدافعة فيحتاج صاحب الدولة إلى الغير " حتى يتأذن الله بانقراضها " . (٥١) .

أما العامل الأخلاقى فى النفس الذى يجعل الترف أهم معول هدم مؤدى إلى انهيار الدولة ، فذلك لما يلزم عن الترف من فساد الخلق . إن العادات التى تنتشر بين أجواء الترف تؤدى إلى العكوف على الشهوات وتثير أخلاقيات منمومة ، فإذا بهؤلاء الذين يعيشون حالة التحضر ، يفقدون تدريجيا سمات الحشمة ، وتعرف ألسنتهم فحش القول ، فضلا عن أن الترف من شأن ترسخه أن يضعف من مقومات الشجاعة وروح الإقدام ، حتى إذا انغمس المواطنون فى النعيم " أصبحوا عيالا على الدولة ، فالترف مفسد لبأس الفرد ولشكيمة الدولة ، والترف مفسد للخلق بما يحصل فى النفس من ألوان الفساد والسفه ، ودليل ميل النفس إلى التكالب على الدنيا حتى ينقش الخلاف والتحاسد ويفت ذلك فى التعاضد والتعاون ويفضى إلى المنازعة ونهاية الدولة " (٥٢) .

ومن أصحاب التفسير الدورى كذلك " فيكو Vico ١٦٦٨-١٧٤٤ " ، حيث يقسم فيكو التاريخ إلى ثلاثة أقسام (٥٣) :

- ١ - دور الآلهة ، حيث كانت الشعوب تعيش فى ظل حكومات تشرع قوانينها بما يعتقد أنه مشيئة الآلهة ، وذلك عن طريق الرؤساء الدينيين أو وحى الكهان .
- ب - دور الأبطال ، حيث الحكم بيد أبطال أشداء محاربين ، يعتقد الناس أنهم أسمى من البشر ، وتسود الأرستقراطية نظم الحكم ، وفى هذا الدور نشأت الفروسية والحروب الصليبية .

ج - دور البشر ، حيث الاعتراف بسواسية البشر ، فظهرت الأنظمة الديمقراطية بعد الملكيات المستبدة .

اجتازت كل الشعوب هذه الأدوار ، وما زالت تجتازها فى تاريخها ، تتوالى فى تعاقب دورى فتتصل نهاية الدور الثالث بالدور الأول (ما لنفس الأمة أو لأمة أخرى) ، فهى دائرة أزلية مرسومة لكل أمة .

لكن الحركة الدائرية بين هذه الأدوار لا تعنى أن مسار التاريخ كعجلة تدور حول ذاتها ، ولكنها حركة " حلزونية " لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نفس النمط ، ولكنه يأتى بصور جديدة فى شكل مخالف لما مضى ، ومن ثم ، فإن بربرية العصور الوسطى تخالف بربرية اليونان القديمة ، اختلاف المسيحية عن الوثنية . التاريخ فى تجدد دائم ، والتعاقب الدورى فيه لا يسمح بالتنبوء .

ولعل أبرز من نادوا بالتفسير الدورى كذلك ، المؤرخ الأماي " أرفالد شبنجلر O.Spengler ١٨٨٠-١٩٢٣ " ، حيث رأى تشابها بين قيام الحضارات ونموها ووصولها إلى القوة ثم انحدارها ، عملية بيولوجية شبيهة بما يجرى على الكائنات الحية من تطور طبيعى عضوى ، كما قال ابن خلدون .

درس شبنجلر سبع حضارات ، وحاول أن يستشف أسباب صعودها وسقوطها ، وكل واحدة من الحضارات التى اختارها تتميز بسيادة طراز معين من الناس ما بين رجال دين أو عسكريين أو فلاسفة . وحاول أن يرى كيف سارت الأمور فى كل منها ، فتبين - حسب ما أدى إليه نظره - أنها جميعا مرت بعصور إنشاء ونمو ونضج ثم انحدار ، كأنها كلها مرت بأعمار محددة . وكان شبنجلر بارعا فى عرضه ، ولكن سيطرت عليه فكرة التشابه بين الدول والكائنات الحية ، وهى فكرة غير سليمة ، لأن الدول أو المجتمعات لا تشبه الكائنات الحية ، فإن الكائن الحى يبدأ فى الموت بعد أن يصل جسمه إلى درجة معينة من النمو ، فى حين أن الشعوب أو الجماعات يتجدد شبابها مع ميلاد جيل جديد ، ونحن نقول ، مثلا ، أن الكائن الحى يشيخ وأن الأمة تشيخ ، فأما شيخوخة الكائن الحى فمفهومة ، وأما شيخوخة الأمة ، فكيف تكون ؟ هل

يولد أطفالها جميعا فى فترة ما شيوخا ؟ الحق أن مفهوم شيخوخة الأمة مفهوم آخر يختلف كل الاختلاف عن شيخوخة الكائن الحى ، وهى فى الحقيقة ليست شيخوخة وإنما هى ضعف وفساد وظواهر اجتماعية وسياسية تختلف كل الاختلاف عن الشيخوخة العضوية (٥٤) .

ولكل حضارة روح أو لباب ، وملاحظة سير الدورة الحتمية وتتبع أطوارها وفقا لمذهب شبنجلر ، ربما يمكننا من الحكم على مستقبل أى حضارة ، وذلك بدراسة ما قطعته من أطوار دورة حياتها . وقال أن حضارة الغرب قد تجاوزت مرحلة الخلق الحضارى ودخلت فى مرحلة التأمل والاستمتاع المادى (التى يعتبرها شبنجلر مرحلة النضج الكامل لأى حضارة ، والتى تشبه مرحلة الترف التى قال بها ابن خلدون) ، فلم يبق للغرب إلا مرحلة الانحدار أو الأقول (٥٥) .

لكن ، هل حقا يمكن القول بأن الحضارة الغربية قد توقفت عن الإبداع ، وليس أمامها إلا الاضمحلال والأقول ؟ الحق أنه مهما حملنا من الأسباب التى تجعلنا نلمس الكثير من شرور هذه الحضارة بالنسبة لأمتنا ، وموقف هذه الحضارة ، أو قل من قادة شعوبها ، العدوانى منا ، إلا أننا لا نستطيع أن ننكر أنها ما زالت تخرج كل يوم جديدا يضاف إلى رصيد البشرية ، وما زالت علوم النفس ، مثلا ، وعلوم المناخ وطرق التدريس فى الدول الغربية هى منبعنا الذى ما زلنا نغترف منه ، وما زالت نظرياتهم التربوية هى المحاور التى تدور حولها أفكارنا وكتاباتنا وأبحاثنا . وتتنبه هذه الحضارة إلى بعض السلبيات والعيوب فتقوم بتصحيحها ، فتجدد خلاياها ، وتزايد خطواتها المؤدية إلى الاستحواذ على عقول الآخرين وثقافتهم ، بحيث لا تترك لهم فرصة الانعتاق من أسرها وإبداع مقومات مغايرة من الحضارة ، فلا يبقى لهؤلاء الآخرين من سبيل إلا أن يتغنوا بـماضى حضاراتهم ، وأحيانا يردد البعض الدعاء المعروف : " اللهم إنا لا نسألك رد القضاء وإنما نسألك اللطف فيه " !

وإذا كانت لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية ، فهذا يتضمن أنها مغلقة وليست روحا كما تصورها " هيجل " ، فهذه لا تعبر عن مساره ، وإنما يعبر عن مساره ، التعاقب الدورى للحضارات . وشبه شبنجلر حياة كل حضارة بتوالى الفصول الأربعة ،

: ربيعها فى فترة البطولة ، فى حياة الأساطير وشعر الملاحم حيث التغنى بالبطولة كفترة "هوميروس" لدى اليونان وفترة العصور الوسطى فى الغرب ، أما صيفها فيتصف بظهور القيادات المتوثبة الطموحة . إنها فترة ظهور وازدهار دولة المدينة فى الحضارة اليونانية ، وإنها فى عصر النهضة وفن مايكل أنجلو ، وانتصارات جاليليو ، وأدب شكسبير . ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية الثقافية والى البوادر الأولى للشيوخة والإرهاق ، فيها الملكيات المركزية ، وفيها الفلسفة التى تتحدى الدين والقيم السائدة باسم التنوير . إنها فترة السوفسطائيين وسقراط وأفلاطون ، وإنها القرن الثامن عشر فى أوربا حيث منتصف الخريف فى موسيقى "موزار" ، وشعر "جوته" وفلسفة "كانط" . ويتمثل الانتقال إلى الشتاء حين يتخذ الفن طابعا غامضا سريا ، وحين تتخذ الفلسفة طابع الشك واللاأدرية ، ويسود السياسة عصر الإمبراطوريات والاستعمار والطغيان السياسى . فى الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية يتجلى أفضل ما تقدمه فى تطبيق العلم على الصناعة وتظل الإمكانيات محصورة فى امتداد أفقى (٥٦) .

٦ - التفسير المثالى :

ويعتبر الفيلسوف الألمانى " هيغل ١٧٧٠-١٨٣١ " فى جملة المثاليين الذين يقولون أن الفكر أساس كل ما هو موجود ، وأن الأفكار والآراء هى التى تسير التاريخ ، فالنهضة الأوروبية قامت على أساس النابيين من أهل الغرب الأوربي فى نهايات القرن الثالث عشر فصاعدا ، والثورة الفرنسية عند قامت بسبب آراء المفكرين الفرنسيين فى عصر التنوير .

والأديان فى رأى هيغل ، مثلا ، مشيئة علوية يوحى بها الله إلى من يشاء فتتشكل فى أذهان الناس أفكارا يؤمنون بها ويتحركون ، وهكذا . ويستعمل هيغل هنا مصطلحا خاصا هو " Der Geist " الذى يمكن ترجمته أيضا بعبارة " الروح " ، أو ما يسمى فى الإنجليزية " Spirit " ، وفى الفرنسية : " Esprit " . ولكن هيغل كان يعنى به العقل أو الفكر ، ولكنه ليس العقل أو الفكر الإنسانيين العاديين ، وإنما هو العقل

الأعلى الذى يوجه الكون ، وهذه الفكرة نبعت من إيمان هيجل الوثيق بالمسيحية)
٠ (٥٧

والدراسة الفلسفية للتاريخ عند هيجل تعنى دراسة للتاريخ من خلال الفكر لأن التاريخ هو تاريخ الإنسان ، والفكر جوهرى بالنسبة إليه ، فهو الخاصية التى تميزه عن الحيوان وكل ما هو إنسانى لا يكون كذلك إلا من حيث ما فيه من فكر . وعلى ذلك فإذا ما نظرنا إلى أعمال الإنسان طوال التاريخ على أنها مجرد أحداث ، فسوف يتعذر على المؤرخ فهمها ، بل إنه - على حد تعبير كولتجوود الذى شايع كثيرا هذه الفكرة الهيجلية - قد لا يستطيع أن يكون على يقين من مجرد حدوثها ، ذلك لأن تصورهما سوف يكون عسيرا على المؤرخ ما لم ينظر إلى هذه الأعمال على أنها مظهر خارجى للتفكير (٥٨) .

وربما يفيدنا لفهم هذه القضية أن ننظر إلى أمثلة من التاريخ التربوى وخاصة فى أممنا العربية الإسلامية ، فلقد حفظت صفحات التاريخ الكثير عن جهود يصعب حصرها ، من هذا السلطان أو ذاك ، من هذا الأمير أو ذاك ، من هذا التاجر . . . وذلك القائد . . . وتلك المرأة . . . الخ فى السعى الحثيث لإنشاء عدد من مؤسسات التعليم فى عهود مختلفة ، ووقف أموال ضخمة للإتفاق منها على هذه المؤسسات . إن السعى للتأريخ لمثل هذه الجهود فى صورة تسجيلية ، ربما لا يفيدنا فى قليل أو فى كثير ، ويفيدنا حقيقة أن نبصر الفكرة الأساسية التى تكمن خلف كل هذه الجهود . . . إن هذه الفكرة تشكل الخيط الذى يربط بين حبات المسبحة . . . تشكل " الهيكل الخرسانى " للبناء التربوى ، أيا كان مستواه ، أو شكله ، أو نوعه ، فماذا كانت الفكرة الكامنة ، أو الدافعة والمحركة هنا ؟ إنها العقيدة الدينية التى حثت بدرجة ملحوظة على طلب العلم والتعليم فى العديد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، وأكدت أن " التعليم " صورة أساسية من صور البر والخير المطلوبة من المسلم ، وأن المال إذا كان السعى وراءه حلال ، أيا كان قدره ، ما دام يأتى بالطرق المشروعة ، فكنزه لا يجوز ، وللفقراء حق فيه لابد أن يقضى . . . وهكذا .

وإذا كان العقل هو جوهر الطبيعة ، كما أنه جوهر التاريخ ، فإن هذا لا يعنى أن الأشياء المادية ليست موجودة ، وأن العقول وحدها هي التي توجد ، وإنما هو يعنى فحسب : أن الطبيعة تتبرى أمانا في عدد لا يحصى من الظواهر والصور الفردية ، لكننا نشعر بالحاجة إلى وحدة وسط هذا التنوع الهائل ، فنقارن بينها حتى نعثر على العنصر الكلى الكامن وراءها ، فالأفراد تظهر وتختفى ، أما الأنواع فهي وحدها التي تبقى وتتكرر في هذه الأنواع جميعا ، والفكر هو وحده الذى يدرك هذه الأنواع ويندرج تحت هذا الإسم جميع القوانين التي تنظم مسار الأجرام السماوية ، فالأنواع أو الكليات أو القوانين هي ما يشكل العقل في الطبيعة ، ومن ثم فالكلى هو الذى يتحكم فى الجزيئات ، وهو ما لا يمكن للحواس أن تدركه . . . هو الحقيقى ، وهو الماهية ، وهذا الكلى ، لا يوجد وجودا فعليا للعين الخارجية على أنه كلى ، فالنوع ، بما هو نوع لا تدركه الحواس ، وقوانين الأجرام السماوية ليست مكتوبة فى السماء . إن الكلى لا يرى ولا يسمع ، لأن وجوده هو وجود من أجل العقل فحسب (٥٩) .

وبناء على هذا فإن فيلسوف التاريخ لا يزاحم المؤرخ التجريبي فى البحث عن الوقائع التاريخية وجمع المعلومات والمادة والوثائق وما إليها ، وإنما هو يترك هذه المهمة بحيث ينحصر دور المؤرخ الفيلسوف أو الفيلسوف التاريخي فى تفسير أحداث التاريخ ، أو كما يقول " مير و C.Mure " : " علينا أن نلاحظ أن التاريخ الأصلى الذى يكتب فيه المؤرخ شهادته ، والتاريخ النظرى الذى يكتب فيه المؤرخ تاريخه الماضى . . . هذان اللونان من التاريخ يمدان المؤرخ الفيلسوف ويؤدانه بالمادة ، فهو لا يفرز ويختار من بين الوقائع التاريخية ، وإنما هو يفسر التاريخ بوصفه تجليا لحركة الروح العاملة فى الزمان " (٦٠) .

إن الذى يتتبع حركة تطور تعليم المرأة فى تاريخ مصر الحديثة منذ أوائل القرن التاسع عشر ، يجد أنه بحاجة ضرورية لمن يجمع العديد من الوقائع والأحداث الخاصة بهذه القضية : عدد المدارس . تاريخ إنشاء كل منها . تمويلها . عدد تلاميذها . المناهج التي كانت تدرس فيها . جداول الدراسة . الهيئة الإدارية . إعداد وأعداد المدرسين . مبادئها وكيف بنيت ومولت ؟ . الخ . وهو بحاجة إلى أن ينسب كل جهد إلى صاحبه ، ويوضع فى فترته الزمنية ، لكننا نظل ، بعد هذا كله ، بحاجة إلى

جهد آخر ٠٠ جهد يقوم على نظرة " بانورامية " للحركة كلها من مبتدئها إلى نهايتها بحثا عن القانون أو القاعدة ، أو الفكرة الكلية ٠٠ نظرتنا إلى المرأة ٠٠ موقع المرأة في حركة التطور الاجتماعي ٠٠ مدى تقديرنا لدور المرأة ٠

وإن رواية التاريخ لتكشف لنا عن تزايد الحرية كلما تطاول الزمن وامتدت مساحته ٠ ثم يقسم هيجل التاريخ إلى فترات ثلاث :

أ - الفترة الشرقية ، ففي الشرق الأقصى - حيث تصور هيجل أنه مهد الإنسانيّة وطفولتها - كانت الروح (أو العقل الكلي) منغمسة في الطبيعة ، ولم تتقدم الصين والهند من حيث فكرتها عن الدولة ، وظلتا ملازمتين للآراء الأولية : فالدولة في الصين أسرة كبيرة ، والملك فيها هو أب ، وأما في الهند ، فعلى الرغم من تحول الأسرة فيها إلى جماعة ، إلا أن الجماعة بها لبثت ذات فوارق حادة تستعصى على التوحيد والإمماج ٠ ولقد ظهرت الملكية لأول مرة في فارس ، ولكنها كانت تقوم على عناصر متنافرة تماسكت بالقوة الحربية ٠ وأما في مصر فهناك نشهد أبا الهول بوجه الإنسان وجسم الحيوان ليكون رمزا للانتقال من النزعة الطبيعية في الشرق إلى المدنية الفكرية في أوروبا ، فمصر بتمثيلها المحسة من ناحية ، وبعبارتها الروحية من ناحية أخرى تتوسط بين الشرق والغرب ، وتمهد الطريق للإنسانية الإغريقية (٦١) ٠

ب - الفترة الإغريقية / الرومانية ، فهيجل ينظر إلى المرحلة الإغريقية على أنها هي مرحلة " المدنية اليونانية " ، باعتبارها وحدة مباشرة تجمع بين الفرد والجماعة ، أو بين الفردية والكلية ٠ وكان هيجل قد نظر إلى عصر الانسجام الأخلاقي الرابع للمدنية القديمة (في مرحلة سابقة من مراحل تطوره) ، باعتباره " فردوسا مفقودا " ، أو " عصرا ذهبيا " للبشرية السعيدة ، فأصبح ينظر إليه الآن على أنه مجرد مرحلة الوعي في دورة " الروح الذاتى " ٠ فنحن هنا بإزاء " روح مباشر " ، تتخذ فيه الذات طابع " الفكرة الأخلاقية " ، أو " الانسجام الخلقى " ، دون أن يكون ثمة سلب أو نفى لعمل عمله في باطن تلك " الذات " أو " الروح " (٦٢) ٠

وأما المرحلة التالية من مراحل جدل الروح الموضوعى ، فهي مرحلة " العالم الروحاني " ، وهي مرحلة ترتبت على " انحلال المدنية اليونانية " ، فأصبح الفرد يؤكد ذاته لذاته ، ولم يعد ينظر إلى نفسه على أنه مجرد " جزء " من " كل " . والواقع أن الفردية حين انفصلت عن " الكل " فإن هذا " الكل " (وهو هنا " الدولة ") لم يلبث أن أصبح حقيقة خارجية عالية على الفرد ، معادية له ، غريبة عنه ، وبالتالي فإن " الفرد " هو نفسه لم يلبث أن وقع فريسة للاغتراب والتمزق والتناقض الذاتى (٦٣) .

ج - الفترة الجرمانية . لما سقطت روما ، ظهرت الأمم الجرمانية على مسرح التاريخ ، وهنا بلغت الفكرة نزوة الإدراك الكامل لأول مرة ، وجاءت الوحدة الروحية بين الناس مكان الوحدة الدنيوية ، وكانت المسيحية بشيرا للناس أجمعين بالحرية ، ولكنها كانت حرية دينية فى أول الأمر ، ثم تحولت بالتدريج إلى حرية سياسية أيضا فى الشعب الجرمانى ، ولما سادت العقيدة المسيحية بين الأمم اعترف للإنسان بإنسانيته ، كما أعلن الإخاء بين البشر . وتمثل الأمة الجرمانية عصورا ثلاثة : يبدأ العصر الأول من هجرة القبائل الشمالية وينتهى بحكم " شرلمان " وهو عصر تفكك ونزاع ، ويكشف العصر الثانى عما بين الكنيسة والدولة من تباين ، وأبرز ما فى هذه الفترة الثانية من أحداث هى الحروب الصليبية ونظام الإقطاع ونشأة الدولة الحرة . ولقد كان ذلك العصر الذى امتد حتى الإصلاح مظلما ، تتنازع الخرافة والعقيدة الدينية ، ولكنه كان مع ذلك عصر الحرية الروحية . وأما العهد الثالث فيمتد من عهد الإصلاح حتى يومنا هذا ، وهو عهد الحرية المدنية والحياة التى يتزايد فيها عنصر العقل (٦٤) .

ويهمنا من هذا التحليل التاريخى ، الجزء الخاص بالشرقى ، على اعتبار أنه العالم الذى نوجد فيه ونتشرب حضاراته وثقافته . وفى نظرات نقدية بارعة إلى هذا الجزء ، لاحظ د.إمام عبد الفتاح إمام (٦٥) :

- وقع هيغل فى خطأ واضح عندما جعل مراحل التاريخ المختلفة تسير وفق فكرة عقلية " قبلية Apriori " يطبقها ببراعة على معطيات التاريخ ، بمعنى آخر إن ما يقوله ليس مستخلصا من أحداث التاريخ ، ولكنه على العكس ، يعبر عن " فلسفة هيغل

العقلية " كما عرضها فى المنطق ، مطبقة على مجال التاريخ . وقد بلغ حرصه على تطبيق منطقته أن يتجاهل مسار الزمن ، فيجعل مصر آخر الحضارات الشرقية ، كى يعبر منها إلى العالم الغربى ويعتبرها وسط بين ما كان فى الشرق الأقصى وما ظهر فى حضارة الإغريق ، مع أن العديد من الدراسات أثبتت أن حضارات الشرق الأدنى هى الأسبق من حضارات الأقصى .

- على الرغم من العمق الفلسفى الذى عرف به هيجل وثقافته الموسوعية ، إلا أن معلوماته عن الحضارة الإسلامية والإسلام كانت ضحلة للغاية مما جعله لا ينزل هذه الحضارة منزلتها التى احتلتها بالفعل فى حركة التاريخ ، بل غلب عليه تجاهل قرونها الطويلة ليقفز تحليله من حضارات الشرق قبل الميلاد إلى حضارات أوروبا !!

- يذهب هيجل إلى أن العالم الشرقى لم يعرف أن الإنسان بما هو إنسان ، حر ، وإنما عرف فحسب أن شخصا واحدا هو الحاكم ، حر ، أما الحضارة الغربية ، ولا سيما الأمم الجرمانية فهى التى عرفت بفضل المسيحية أن الإنسان بما هو كذلك ، حر .

• أيمكن أن يقبل هذا الكلام على علاجه ؟ ألا يمكن أن نعترض عليه أبسط اعتراض بأن المسيحية ذاتها هى عقيدة نشأت ونمت واكتسبت سماتها المميزة فى تربة شرقية قبلتها وتحمست لها وارتبطت المسيحية تاريخيا بعقائد الشرق أوثق ارتباط ؟! (٦٦)

٧ - المادية التاريخية :

المادية التاريخية هى منهاج فى قراءة التاريخ تطبيقا لفكرة الجدلية المادية التى نادى بها كل من " كارل ماركس " وزميله " فريدريك أنجلز " ، فالمادية الجدلية تتضمن فى جانبها السلبى ، نقض كل استقراء للتاريخ يخرج عن الواقع المادى الذى ندركه بحواسنا ، أى رفض كل تحليل للتاريخ ينسب الوجود إلى قوى فوق مستوى الطبيعة ، ذلك أن الناس هم الذين يصنعون تاريخهم ، وكلا المفكرين يؤمن بسنة التطور الذى هو وليد الصراع بين المتناقضات ، ويرجع تولد الصراع بين المتناقضات ، ويرجع تولد الأفكار وتطورها إلى العوامل المادية (٦٧) .

وتقوم المادية التاريخية على أساس الفكرة الماركسية عن البنية الأساسية - *Infra-structure* ، والبناء العلوى *Superstructure* ، فلو تخيلنا بناء ما ، فإن البنية الأساسية هي " الأساس " ، فضلا عن المقومات الأساسية كى يكون هناك نشاط بشرى فى المبنى : مياه ، كهرباء ، صرف صحى ، نظام اتصالات . ويصبح البناء العلوى هو ما يقوم على ذلك .

فإذا ما انتقلنا إلى المجتمع ، فسوف نجد أن البنية الأساسية تتمثل فى نظام الإنتاج السائد . ولا شك أن إنتاج الإنسان للأموال والخدمات اللازمة لإشباع حاجاته هو أهم عامل مؤثر فى حياته ، فهو يشبع حاجاته الطبيعية والأبدية نحو الطعام والملبس والسكن ، ونظام الإنتاج بدوره يتكون من عنصرين : قوى الإنتاج ، علاقات الإنتاج المترتبة على هذه القوى .

وتشمل قوى الإنتاج تفاعل عاملين أساسيين : أولهما وسائل الإنتاج ، وهى عبارة عما يلزم من آلات وأدوات ومباني ووسائل نقل وغير ذلك . أما العامل الثانى ، فهو الأفراد الذين يباشرون العمل المنتج ، فالشعب العامل هو العنصر الأساسى فى قوى الإنتاج ، لأنه هو الذى يحرك وسائل الإنتاج نحو سعادة الإنسانية ورخائها . ويعتبر ماركس أن قوى الإنتاج هى السبب الأساسى والمصدر الأصيل الذى يجب الرجوع إليه لتحليل كافة التغيرات فى النظم الاجتماعية والسياسية .

ويلاحظ أن الإنتاج ذا طابع اجتماعى ، فهو لا ينظر إليه باعتباره ثمرة عمل فرد منعزل عن المجتمع ، وإنما يرتبط الناس بعضهم ببعض بعلاقات إنتاجية معينة بحيث يكون عمل كل منهم جزءا فى العمل الاجتماعى . وفى هذا المعنى يقول ماركس : " حتى نتجت ٠٠٠ يدخل الناس بعضهم مع بعض فى روابط وعلاقات محددة ، وبهذه الروابط والعلاقات الاجتماعية فقط يقوم الناس بعملهم فى الطبيعة ، ويأخذ الإنتاج وضعه " (٦٨) . وعلاقات الإنتاج هذه تكون جزءا لا يتجزأ من عملية الإنتاج المادى ، ويبدو نظام الإنتاج كوحدة غير قابلة للانفصام بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج المقابلة لها .

أما البناء العلوى ، فهو يبنى ويرتكز على الأساس الاقتصادى ، أى نظام الإنتاج ، ويتحدد به ويتغير بتغيره ، فكل مجتمع له أساس اقتصادى وبناء علوى مطابق له ، يشمل هذا البناء العلوى كافة الأفكار والنظريات السائدة فى المجتمع ، فضلا عن النظم المقابلة لها ، مثل الدولة والقانون والمذاهب السياسية فى المجتمع ، وكذلك المعتقدات الدينية والأخلاقية ، ومشتملات هذا البناء العلوى تعكس أحوال الأساس الاقتصادى ، وتمثل متناقضاته ، بل وتعد - فى نظر الماركسية - تعبيرا عن مصالح الطبقة المسيطرة التى تملك الأموال ووسائل الإنتاج (٦٩) .

وعلى هذا يعتبر النظام التربوى فى نظر الماركسية جزءا من البناء العلوى ، ومن ثم فحتى يمكن تفسير تطور هذا النظام عبر العصور المختلفة فى مجتمع من المجتمعات ، فلا بد من دراسة نظام الإنتاج فيه ، إذ أن النظام التربوى فى مجتمع يقوم على الزراعة ، وتسوده الرأسمالية ، وتحكمه التفاوتات الحادة بين الطبقات لابد أن يختلف عن مجتمع آخر يقوم نظام الإنتاج فيه على الصناعة ، فكل التنظيمات والتشريعات التربوية التى توضع تكون فى خدمة مصلحة الطبقة المسيطرة بالدرجة الأولى ، ولا يمكن تصور إصلاح تربوى أو تطوير إلا إذا بدأنا بالتغيير الهيكلى الجذرى لنظام الإنتاج فيه . إن سياسة الاحتلال البريطانى التعليمية فى مصر منذ أواخر القرن الماضى حتى الاستقلال ، إنما يفسرها الوعى بالنظام الرأسمالى الذى كانت عليه بريطانيا ، بل والنظام الإمبريالى العالمى ، والسعى إلى ربط مصر بعجلة السوق الاستعمارى بحيث تخدم اقتصادياتها احتياجات دولة المركز . . وهكذا .

وبتطبيق المادية التاريخية على المجتمع الإنسانى ، فإنه يتبين أنه قد مر فى تطوره بأربعة نظم اجتماعية فى صعود دائم ، أى أن كل نظام منها أو مجتمع ، يمثل خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى النظام أو المجتمع السابق عليه ، وهذه المجتمعات هى : المجتمع البدائى ، والرق ، والإقطاع ، والرأسمالية . وقد تتبأ ماركس وإنجلز بأن هناك مرحلة خامسة هى مرحلة المجتمع الشيوعى ، سوف تأتى فيما بعد !

١ - فى المجتمع البدائى كانت أدوات الإنتاج بسيطة ولم يتمكن أفراد هذا المجتمع بواسطة هذه الأدوات من الدفاع عن أنفسهم فرادى ضد قوى الطبيعة والوحوش

الكاسرة ، لهذا فقد اضطروا للعمل بصفة جماعية لا فردية ، وقد أدى هذا العمل المشترك إلى ملكية مشتركة للأرض ولأدوات الإنتاج وللمنتجات نفسها . ولم يعرف هذا المجتمع بناء على هذا الملكية الفردية ولا تقسيم العمل (٧٠) ، وهكذا كانت علاقات الإنتاج فى هذا المجتمع (الملكية الجماعية) متناسبة ومتوافقة مع حالة القوى الإنتاجية ، ولم يعرف هذا المجتمع الطبقات ولا استغلال الإنسان للإنسان ، حيث لم يكن هناك فائض يمكن أن يحصل عليه شخص آخر .

وبطبيعة الحال ، فلم يكن من المتصور أن ينشأ نظام للتعليم ، ما دامت البنية المجتمعية بجملتها ، ونظام الإنتاج ، بغير حاجة إليه بحكم بدائية المعيشة ، اللهم إلا الاعتماد على المحاكاة والتقليد من الصغار لأساليب عمل وسلوك وأحاديث الكبار .

ب - وفى مجتمع الرق ، حدث تطور فى القوى الإنتاجية أدى إلى زيادة إنتاجية العمل ، فقد استخدم الإنسان المعادن بدلا من الحجارة فى صنع أدوات الإنتاج ، وبدلا من أن يقتصر كافة الأفراد على القطف والصيد ، فقد عرف المجتمع نوعا من تقسيم العمل بين عدة فروع إنتاجية ، وبهذا ظهر الرعى والزراعة وبعض الحرف . وقد أدى هذا إلى إمكان تبادل المنتجات بين الأفراد والجماعات ، ومن ثم إمكان تراكم أدوات الإنتاج فى يد أقلية من الأفراد تخضع لها الأغلبية . ولم تكف الأقلية بهذا ، بل عمدت إلى تحويل غيرها من الأفراد إلى رقيق يعملون لحسابها ، وبهذا ظهر لأول مرة استغلال الإنسان للإنسان عن طريق استيلاء مالكي أدوات الإنتاج على عمل الأغلبية المحرومة من ملكية هذه الأدوات كما عرف المجتمع لأول مرة أيضا الصراع الطبقي (٧١) .

وفى هذه المرحلة يبدأ ظهور المدرسة كمؤسسة تعليمية متخصصة ، لكنها كانت مدرسة خواص الناس ، من يملكون ويحكمون .

ج - وفى المرحلة الإقطاعية استمر تطور القوى المنتجة ، فبالإضافة إلى السيطرة على الطاقة المائية والهوائية لتطور الزراعة ، تقدم إنتاج النسيج وتطورت الحرف واكتشف الورق والبارود وطباعة الكتب ، وكبرت المدن ، ونشأت مراكز تجارية

عالمية كبيرة . أما علاقات الإنتاج فى النظام الإقطاعى ، فقد كانت تقوم على أساس الملكية الفردية لوسائل الإنتاج .

إن التبدل الذى طرأ على التركيب الاقتصادى ، كان لابد أن يرافقه تحول فى التركيب الاجتماعى ، فالأسياد الإقطاعيون كانوا يشكلون الطبقة الموجهة ، كما كان الأتقان (عبيد الأرض) يشكلون الطبقة الثانية . وكانت العلاقة بين الطبقتين سلبية ، فقد بقى الفلاحون يعانون الاستغلال الرهيب من قبل الإقطاعيين ، وإن كان بدرجة أقل منه فى النظام السابق ، فكان لابد للصراع الطبقي أن ينفجر على شكل حركات عصيان وتمرد (٧٢) . ثم تطورت قوى الإنتاج إلى حد تجاوز إمكانيات هذا النظام ، فولد أسلوب جديد فى الإنتاج دخل فى صراع مع الأشكال القديمة لعلاقات الإنتاج ما كان مفجرا لعصر الثورات البورجوازية .

د - الرأسمالية ، ولقد أدت الثورة البورجوازية إلى نشوء شكل جديد من أشكال التركيب الاجتماعى هو النظام الرأسمالى . ولعل أهم ما يميز القوى المنتجة هنا الإنتاج الكبير القائم على استخدام الآلة ، وفى هذا النظام تقوم علاقات الإنتاج أيضا على أساس الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج . وعلى الصعيد الاجتماعى فإن العصر الرأسمالى قد داخله التناقض السلبى بين طبقة الرأسمالية وبين طبقة العمال ، فأسلوب الاستغلال قد تبدل وأصبح يقوم على القهر الاقتصادى . أما السلطة السياسية ، فقد طرأ عليها تبدل أيضا ، إذ حل محل الطغيان المكشوف نوع جديد ملطف من أنواع الطغيان يحمل اسم الديموقراطية البورجوازية .

وهكذا فإن تطور النظام الرأسمالى يصل بهذا النظام إلى مرحلة تصبح فيه علاقات الإنتاج القائمة معيقة لتطور قوى الإنتاج مما يدفع إلى قيام الثورة الاشتراكية (٧٣) .

هـ - الاشتراكية ، التى هى فترة الانتقال إلى الشيوعية ، فى النظام الاشتراكى ، تكون هناك ملكية جماعية لوسائل الإنتاج ، كما أن العلاقات الإنتاجية تتخلص من الآثار السلبية للنظام الرأسمالى فيمنحى استغلال الإنسان للإنسان ويختلى الصراع الطبقي ويتجه المجتمع إلى أن يكون مجتمعا بلا طبقات ، ويصبح قوام العلاقات بين الأفراد هو

التعاون الأخوى والمساعدة المتبادلة بين عمال متحررين من كل تبعية ، أما الناتج فى المجتمع الاشتراكى فإنه يوزع على أساس العمل وفقا لقاعدة "من لا يعمل لا يأكل " .

لقد نجح ماركس إلى حد كبير أن يشرح ما حدث معظم حقب التاريخ ، كما نجح كذلك ، إلى حد كبير ، فى تفسير هذا الذى حدث ، لكنه أخفق فى أمرين أساسيين ، أولهما : فى نبوءته بما لابد أن يحدث فى المستقبل ، ذلك لأنه لا يستطيع أن يزعم دراسته ووعيه بمختلف أبعاد ومسيرة الحضارات الإنسانية التى سبقت وجوده ، فكان من الطبيعى أن يجيء إسقاطه على المستقبل ناقصا نقصا شديدا . وثانيا ، فإن الذى ينجح فى التشخيص قد لا يكون بنفس المهارة ، عندما يرسم صور العلاج والحل ، خاصة إذا ظل أسيرا لمقولاته النظرية التى تصور أن حركة التاريخ فى المستقبل لابد وأن تسير وفقا لها .

ولعل ما حدث من انهيار النظام الاشتراكى فى الاتحاد السوفيتى (سابقا) ، وكافة الدول التى كانت تدور فى فلكه لأبلغ تعبير عن فشل النبوءة الماركسية ، إذ استطاع النظام الرأسمالى أن يعدل من بعض أحواله ونظمه متخلصا بذلك من عدد من السلبيات فحقن نفسه بقوة متجددة ، بينما أدى النظام الاشتراكى إلى وقوع الإنسان تحت وطأة استغلال الدولة ورجال الحزب ، ومزيد من القهر السياسى الذى حول المواطنين إلى صورة أخرى من صور ألقان الأرض سابقا .

٨ - نظرية التحدى والاستجابة :

وصاحبها هو المؤرخ الإنجليزى المعروف " أرنولد توينبى A.Toynbee " المولود عام ١٨٨٩ ، وهى تقوم على أساس أن وحدة الدراسة التاريخية هى المجتمع وليست الأمة ، إذ ليست هذه إلا جزءا من كل ، فلا يمكن دراسة إنجلترا مستقلة عن سائر أوروبا " إن التاريخ القومى البريطانى لم يكن فى أى وقت من الأوقات ، ولن يكون بكل تأكيد فى المستقبل ، ميدانا منفزلا للدراسة التاريخية قائما وقابلا للفهم فى حد ذاته . وإذا صح ذلك عن بريطانيا " العظمى " فهو يصدق من باب أولى بالنسبة لأية دولة قومية أخرى (٧٤) . وإن الوحدات التاريخية لمجتمعات العالم هى : الحضارة

المسيحية الغربية (أوروبا وأمريكا) - الحضارة المسيحية الشرقية - الأرثوذكس - (روسيا ودول البلقان) - الحضارة الإسلامية - الحضارة الهندية (الهندوكية وبوذية الهينايانا) (٧٥) - حضارة الشرق الأقصى (أو بوذية المهاييتا) (٧٦) . هذه هي الحضارات الخمس المتبقية من إحدى وعشرين حضارة (٧٧) ، أتدثر بأقيها (٧٨) .

ولابد هنا أن ننتبه إلى الاختلاف بين مفهومى " المجتمع " و " الأمة " فى حديث توينبى ، وفى استعمالاتنا ، فنحن نقول " المجتمع المصرى " أو " المجتمع السورى " ، مثلا ، ولا نقول الأمة المصرية أو " الأمة السورية " ، وإنما " الأمة العربية " أو الأمة الإسلامية " ، فالأمة فى استعمالنا هى الفئة الكبرى ، والمجتمع هو جزء منها ، وهذا كله على عكس ما نراه فى الفقرة السابقة تصويرا لراى توينبى .

كذلك يبين لنا توينبى أنه ليس صحيحا أن البيئة السهلة (وديان الأنهار) هى التى تنبثق منها الحضارة ، فإذا كان نهر النيل هو علة الحضارة المصرية القديمة ، فإنه كان يجب أن تنشأ الحضارات فى بيئات من الطراز التلى . وإذا كانت حضارة ما بين النهرين تؤكد ذلك ، فإن عدم قيام حضارة فى وادى الأردن يحضها . وإذا كانت بيئة الأمازون قد أنتجت الحضارة الإندىانية ، فبته فى نفس الوقت خط العرض ونفس الظروف البيئية ، هناك غابات حوض الكونغو ، حيث لم تقم حضارة (٧٩) . والحضارة الصينية سليله النهر الأصفر ، ولكن حوض الدانوب ، مع التشابه فى المناخ والتربة قد أخفق فى إجاب حضارة . خلاصة القول ، أن عامل البيئة بمفرده لا يمثل عاملا إيجابيا فى إيقاظ الجنس البشرى فى غضون الستة آلاف سنة الماضية . وكما أخفقت نظرية " العرق " - الجنس - فى تفسير نشأة الحضارة ، كذلك لا تقوم الحضارة نتيجة العوامل الجغرافية .

وقد تبين لتوينبى أن تاريخ كل أمة من الأمم التى اختارها موضوعا لدراسته هو استجابة لتحدى الظروف التى وجدت فيها . ويرى توينبى أن أى مخلوق حى يجد نفسه ، بمجرد خلقه ، أمام عوامل تعمل على فئاله والقضاء عليه ، فما من حيوان إلا وله أعداءه ، علاوة على ظروف المناخ والغذاء ، وهى ليست دائما مواتية . ومن هنا فإن الحياة فى ذاتها تعتبر تحديا للكائن الحى ومواجهته لظروفه ومحاولته التغلب عليها

والاستمرار فى عالم الأحياء هى استجابة لذلك التحدى ، ومن هنا تنبه توينبى إلى حقيقة التحدى والاستجابة Challenge and Response التى تعتبر مفتاح نظريته العامة للتاريخ (٨٠) .

ومن الأمثلة التى يمكن الإشارة إليها فى تاريخ التعليم الحديث فى مصر إيضاحاً لوجهة نظر توينبى ، أن سياسة الاحتلال البريطانى التعليمية ، عندما مضت تضيق على نشر التعليم والارتفاع بمستوياته وأنواعه عن طريق الرفع المستمر للمصروفات الدراسية ، كان رد الفعل الوطنى المصرى على ذلك هو إنشاء جمعيات أهلية وطنية ، إذا كانت أهدافها تتسع لتشمل العديد من أعمال الخير والبر ، إلا أن التعليم حظى بنصيب الأسد فى تلك الجهود ، التى قدمت بمصروفات بسيطة للغاية ، فضلاً عن التوجه الوطنى فى برامج التعليم ونظامه ، وتم هذا سواء بالنسبة للمسلمين أو الأقباط . بل وامتكت هذه الجهود لتنشئ الجامعة الأهلية عام ١٩٠٨ ، ومن الملاحظ على كل هذه الجهود أنها لم تكن بغرض الاستثمار المالى ، وإتما بغرض الخدمة الوطنية تحدياً لهذه السياسة الاستعمارية المخربة .

وعند دراسة توينبى للحضارات التى اختارها تبين أن المجموعات البشرية تقودها دائماً جماعات من القادة وأصحاب الرأى ، وهؤلاء الذين يقودون الجماعة فى استجابتها للتحدى ، ويحددون نوع الاستجابة بحسب مواهبهم وما تميزوا به ، فإذا كانت استجابتهم قائمة على ابتداع الوسائل التى تمكن الجماعة من التغلب على المصاعب التى تواجهها والسير إلى الأمام ، كانت هذه الاستجابة موفقة لأن الاستجابة هنا ابتكارية / إبداعية ، وتظل الأمة فى صعود وتقدم إذا استمر قادتها محتفظين بالقدر على الاستجابة الابتكارية ، فإذا عجزوا عن ذلك أخذ سير الجماعة كلها يتلكأ ويتراخى وربما توقف .

وربما يشير تحليل مجرى أحداث ثورة يوليو ١٩٥٢ فى سنواتها الأولى إلى ذلك ، من حيث هذا التأييد الشعبى الجارف ، بفضل تلك الخطوات القومية التقدمية التى اتخذتها الثورة ، مما كان له أثره فى أن ترتفع مكانة مصر إلى درجة غير مسبوقة منذ عهد محمد على وصلاح الدين الأيوبي ، ثم ما حدث بعد ذلك فى يونية ١٩٦٧ من

هزيمة مؤسفة أظهرت إخفاق القيادة السياسية والعسكرية عن تقديم الوسائل المبدعة القادرة بمواجهة التحدى الذى كانت تواجهه الأمة ، فكان ما كان من تغيير خط الصعود إلى التوقف ، وربما إلى الهبوط .

ونفس الشيء بالنسبة للتعليم ، فعلى الرغم من صور النجاح الملموسة فى الجهود السياسية والاقتصادية والاجتماعية للثورة ، إلا أنها اعتمدت فى التعليم على مجرد التوسع الكمي ، غير منتبهة إلى ضرورة توافر حدود الأمان بالنسبة لضمان جودة الخدمة التعليمية ، وكان لهذا أثره فى أن يفقد التعليم قدرته على أن يكون قوة تغيير اجتماعى حقيقية ، بل إنه أخذ يعانى من عدد من المشكلات التى تراكمت جائئة على صدره ، إلى الدرجة التى أصبح معها يحتاج إلى معجزة حقيقية لإنقاذها إنقاذاً يعتمد على المواجهة العلمية الصريحة لا مجرد التزيين الشكلى والتجميل اللفظى كما حدث معظم الوقت وما زال .

وإذا كان الارتقاء يتحقق وقتما يجيب فرد أو أقلية أو مجتمع بأسره على تحد بإبراز استجابة ، إلا أن الأمر لو اقتصر على إبراز الاستجابة لتحديد معين ، لكان معنى ذلك توقف المجتمع عن الارتقاء وصيرورته إلى تحجر على طول المدى ، فالبدوى ، مثلاً ، قد استجاب لتحدى بيئته بتنظيم أسلوب معيشتة على النسق المعروف ، لكنه توقف عن الارتقاء وأصبح يعيش اليوم مثلما يعيش أقرانه منذ آلاف السنين ، إلى أن بدأت الحضارة الحديثة تغزو الصحراء وتحطم أسلوب الحياة البدوى ، و يمكن أن يقال مثل هذا على الإسكيمو (٨١) .

وبعبارة أوضح ، يجب أن يتواصل تأثير عملية الارتقاء ، ويتم ذلك بأن يتعرض المستجيب للتحدى ، لتحديد يقتضى من جانبه استجابة أخرى تبرز بدورها - على طول المدى - تحدياً يقتضى بدوره استجابة . . . وهكذا واليك . فهناك من الجماعات والأشخاص من تتصل استجابته للتحدى تلو التحدى ، فتتواصل عملية ارتقائه ، إلى أن تقع به همته عن مواصلة الكفاح فى الصعود إلى سلم الارتقاء فيستسلم للعجز أو الزوال . ومن هنا كان قوله عز وجل فى محكم كتابه الكريم " ولتبلونكم بشئ من

الخوف والجوع ونقص فى الأموال والأنفس والثمرات " . ، " فالابتلاء " فى الخطاب القرآنى هو المقصود فى لغة الخطاب المعاصر " بالتحدى " .

وإذا كان توينبى قد برهن على أن الحضارات تتوالد فى البيئات التى تتسم بالمشقة غير العادية ، والتى لا تتسم بسهولة الحياة فيها سهولة غير مألوفة ، وأنه كلما عظم التحدى اشك الحافز ، لكن ، لو زدنا شدة التحدى إلى ما لا نهاية ، فهل نضمن اشتداد الحافز إلى ما لا نهاية وزيادة غير متناهية فى الاستجابة إن جوبه التحدى بنجاح ؟ أفلا تبلغ شدة التحدى نقطة تؤدى بعدها الشدة المتزايدة إلى إبراز مفعول متناقص ؟

إن ما أشرنا إليه من مثال خاص بمسيرة ثورة يوليو مقارنة بحالها بين الخمسينات وأواخر الستينات ، يمكن أن يجيب عن هذا ، فالقوى الامبريالية العالمية ، لها إمكاناتها وأعوانها مما أعطاهما فرصة تلو الأخرى لمزيد من فرض الحصار وضروب شتى من الحرب ، اقتصاديا وسياسيا وثقافيا ، فضلا عن الشكل العسكرى ، فى الوقت الذى كانت فيه الامكانيات القومية والوطنية محدودة . كذلك فإن البعض ، عندما ينجحون فى التحدى مرة تلو الأخرى ، يأخذهم الغرور بقوتهم ، فلا يحافظون على قوة الدفع ، ويجددون من أساليب المواجهة ، واستمرار التيقظ ، فيواجهون بالفشل فى الاستجابة الجديدة الناجحة على توالى التحديات .

إن هذا يجعلنا نصل إلى نقطة ثانية يصبح عندها التحدى من الشدة بحيث يزول كل احتمال فى الاستجابة إليه بنجاح ، وفى هذه الحالة ، تغدو صيغة القانون : " أعظم التحديات حفزا يوجد فى متوسط بين التفريط والإفراط فى الشدة " ؟ وهل هناك تحد زائد عن الحد ؟

هناك حالات تتسم بتطرفها لعملية التحدى والاستجابة ، فهناك مدينة البندقية ، وهى مدينة شيدت على أعمدة غرست فى الطين على شواطئ بحيرة ضحلة ملحة ، لكنها فاقت فى القوة والثراء والمجد جميع المدن التى بنيت على الأرض الصلبة فى وادى نهر إلبو الخصيب . وهناك هولندا ، وهى بلاد استنقذت من البحر ، لكنها امتازت فى التاريخ إلى أبعد حد من أية قطعة تماثلها فى المساحة فى سهول أوروبا الشمالية .

والمثل يقال عن سويسرا المحملة بحمل من جبال لا تبشر بالخير . بيد أنه وإن بلغت حالات التحدى الثلاث هذه غاية الشدة ، إلا أن مداها مقصور على أحد العنصرين اللذين يكونان بيئة أى مجتمع ، فإتبا متعلقة بالأرض الشاقة ، إلا أن شدة الموقع هو الذى حفظها من المحن التى تعرض لها جيرانها فمكنتها منعها الجغرافية من الارتقاء فى ظل الأمن والسكينة . بيد أن هناك تحديات أعجزت الاستجابات . مثال ذلك إخفاق ردود الفعل التى أبرزتها شعوب الشرق الأوسط ضد تحدى العالم الهيلينى ، إلى أن وفد الإسلام فنجح نجاحا ساحقا فى رد عدوان العالم الهيلينى (٨٢) .

٩ - التفسير المجتمعى :

إن وجهات النظر السابقة إنما يعبر كل منها عن نظرة أحادية قد تحمل بعض الحق ، إذ قد تنجح فى تفسير بعض الوقائع والأحداث ، ولكنها لا تستطيع ذلك دائما ، وفى كل الأحوال ، ذلك لأن الحياة البشرية بطبيعتها متعددة الزوايا ، مختلفة الجوانب ، متنوعة الأبعاد ، وهى جملة ، تتفاعل مع بعضها البعض لتدفع البشر ، أفرادا وجماعات إلى هذا الاتجاه أو ذاك ، لا كقابليات سلبية ، وإنما كفاعلين ومنفعلين وفقا لمراتب ومستويات التفاعل بين جملة المتغيرات التى تشمل الإنسان والبيئة معا .

إننا إذ نقول بهذا لا نجنح إلى الجانب السهل كما يتصور البعض ، إذ نقول أن كل تفسير بمفرده لا ينجح تماما فى تفسير حركة المجتمع حاضرا وماضيا ومستقبلا ، وإنما كل هذه النظريات لابد وأن تؤخذ " حزمة " واحدة مشتركة متكاملة ، ففى تصور هذا البعض أن رأينا هذا هو أشبه بمن يقول بحل " يرضى جميع الأطراف " . كلا ، فالحياة البشرية - كما قدمنا - تند دائما عن النظرة الأحادية . بل إن النظرة الأحادية هى الأسهل ، والأصعب والأشقى أن يحمل الباحث نفسه مسئولية البحث عن جميع المتغيرات .

وإذا كانت حركة التطور تشترك فى إحداثها عوامل عدة ، إلا أنه يمكن القول بأن العامل (أ) ، مثلا ، هو أبرز هذه العوامل ، وتحديد هذا العامل يتوقف على الأبعاد الزمانية والمكانية ، فإذا كان العامل (أ) أبرز ما مجتمع ما ، فقد يكون العامل (ب) هو

الأبرز فى مجتمع آخر . ومع هذا فلا بد ألا نغض الطرف عن العوامل الأخرى التى قد لا يكون لهذا العامل مثل هذه الفاعلية لو لم توجد هذه العوامل ، فالعامل (ا) فى الظروف (ب) و (ج) و (و) لا يكون له نفس الأثر إذا وجد فى ظل الظروف (ب) و (ج) و (ز) وهكذا . والتحفظ الذى لابد من بيانه هنا هو أن حركة التأثير ، سواء صدرت عن عامل واحد أو عدة عوامل ، لا تسير فى اتجاه واحد ، وإنما هى تسير فى حركة دائرية ، فبقدر ما تؤثر ، بقدر ما تتأثر (٨٣) .

ومن هذا المنظور المجتمعى الشامل ، نحاول أن نلقى الضوء على علاقة التفاعل بين الفكر والواقع ، كما نتصورها .

فلئن حاولت الجماهرة الكبرى من الفلاسفة والمفكرين أن تتحاز ، إما إلى جانب الفكر مفترضة له قيادة وتوجيه ومعرفة ، بل وخلق الواقع ، وإما إلى جانب الواقع ، على أساس أنه هو الذى يبرز الفكر ويوحى به وينشئه ، فإننا هنا لا نأخذ بهذا الجانب على حدة ، أو ذاك ، وإنما نؤمن بوجود علاقة تفاعل بين الجانبين .

إنه إذا كان الفكر ، أيا كانت الصورة التى يكون عليها ، لا يعدو أن يكون دالة لظروف اجتماعية واقتصادية معينة تمدّه بمقومات الوجود وترسم له مسارات الاتجاه ، وتحدد له غايات العمل ، فإن الأمر لا يمكن أن يقتصر على ذلك فتصبح العلاقة هنا هى علاقة علة بمعلول أو سبب بنتيجة ، إذ لابد أن يعيد المفكر النظر فى الواقع ، فقد يكون فى حاجة إلى التغيير أو التدعيم ، إلى غير ذلك من حاجات يبرزها التطبيق وتدل عليها الخبرة ، والفصل هنا هو مدى حيوية الفكر وثرائه وعمقه ، فإذا كان جامدا فقيرا سطحيا ، لم يستطع أن يلعب دورا رئيسيا فى تغيير دفة الواقع وتوجيهه ، وإنما يصبح عاملا هاما فى تثبيت أركانه ، أما إذا كان حيويا ، ثريا ، عميقا ، استطاع أن يلعب الدور الرئيسى فى تغيير هذا الواقع ، وفى كلتا الحالتين تكون العلاقة علاقة تأثير وتأثر ، علاقة تفاعل (٨٤) .

ولعل أوضح الأمثلة التى تبين ذلك ، هذا الذى حدث بالنسبة للفلسفة الماركسية ، فلا شك فى أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية التى أحاطت بالطبقات الكادحة وما

شاع من صور الاستغلال والاستبداد والاستعمار قد حفز ماركس على أن ينشئ نسقه الفكرى الذى عرف به ، بحيث يمكن القول بأن هذه الفلسفة كانت نبأ لواقع معين وإن ناقضته ، ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل أخذ نفر من المؤمنين بها على عاتقهم العمل على إذاعتها وإشاعتها حتى كثر أنصارها ، فاستطاعوا بالفعل أن يغيروا واقع مجتمعات متعددة محاولين بهذا التغيير أن يحققوا معالم هذه الفلسفة ، بحيث يمكن القول بأن هذا الذى حدث إنما جاء نتيجة فكرة وفلسفة معينة . كذلك فقد أدى التطبيق العملى إلى مراجعات وتصحيحات متعددة للنظرية الأصلية . . . وهكذا .

وبالنسبة لمجتمعنا ، فقد أعانت ظروف سياسية وأوضاع اجتماعية سيئة أحاطت بنا عدة قرون مضت على إشاعة مذهب الجبر الذى يذهب إلى أن الإنسان مجبر لا اختيار له وله قدرة ، وأنه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل ، وأن الله قدر عليه أعمالا لابد أن تصدر عنه ، وأدى هذا إلى قيام تربية سيئة تعمل على إراحة الإنسان من تكاليف المسؤولية وإعفائه من هم التفكير فيما كان ويكون ، وتخديره بلذة الاستسلام المطلق لكل ما تجيء به الدنيا بحيث زينت لنا أن التوكل على الله ينفى السعى والكد ، وأن طموحنا إلى حياة أفضل ينافى التسليم بما كتب علينا من قبل أن نخلق ، وأن الضيق من الأوضاع أو رفضها فيه ما يشبه الاعتراض على إرادة الله الخالق ومشيئته ، وأن المؤمن لا يعاند القدر (٨٥) .

وكان من الطبيعى أن يرتبط بهذا التوجه الفكرى ، نوع من التربية التى تقوم على الطاعة والامتثال بشكل يتسم بالمذلة والخنوع ، ويدعو إلى السلبية والتقليد الأعمى ، ويدور حول خرافات وحشو وتكرار ، ويزور عن التجديد متصورا أنه هو " البدعة " التى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عنها . وهكذا أدى مثل هذا الفكر المتخلف الواهن المريض إلى ، أو قل أنه قد ساعد على ، تجميد الواقع السىء ومده بمقومات طول البقاء .

فإذا قفزنا إلى القرن التاسع عشر ، والقرن العشرين ، ورأينا فكرا آخر يمتاز بالتقدمية والحيوية على يد " جمال الدين الأفغانى " و " محمد عبده " و " قاسم أمين " و " أحمد لطفى السيد " . . . وغيرهم ، نجد أنه قد استطاع بالفعل أن يبعث الحركة فى

الماء الآسن فتفتتح عقول كانت مغلقة ، وتنبض قلوب كانت متحجرة ، وتتبعث الأحاسيس باتجاه رفض واحتجاج ، أحيانا بالكتابة والخطب ، وأحيانا بالتمرد بالثورة ، حتى دبت بالفعل الحياة فى جسد المجتمع ككل ، فأخذ ينفذ عن نفسه غبار الكسل والجمود عازما على الأخذ بسنة التغيير والتقدم باحثا عن أحسن أساليب التعليم وطرق التربية التى تعينه على هذا .

ويذكر بعض الكتاب أن التنازع بين الفكر والواقع إنما هو نزاع يعكس ثنائية فى فى نزاع دائم فى الكون والطبيعة وفى الجماد والنبات والحيوان وفى الإنسان بصورة خاصة ، من ذلك ما كتبه " Paul Roubiczek " فى كتابه (التفكير بالأضداد Thinking Opposities) ، وقوام البحث فيه أن الإنسان محتوم عليه ، بحكم الطبيعة أن يفكر عن طريق التضاد والتناقض ، ونظرة واحدة إلى عناوين فصول الكتاب تكفى للدلالة على موضوعه ، ومن هذه العناوين :

- الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية .
- الأضداد الداخلية والخارجية .
- الأضداد المترابطة .
- التناقض والتضاد فى التفكير وهكذا (٨٦) .

ويبدأ المؤلف كتابه بالكلام عن حتمية التناقض لأن الإنسان يرى نفسه كما لو كان مجموعة من الأشياء والقوى التى لا تنفك عن عدوانها ، فهو والعالم شيئان مختلفان متناقضان ، وهذا التناقض هو الذى كان السبب أصلا فى خلق حقيقتين :

- أ - حقيقة خارجية يمكن دراستها وكشفها بوسائط عادية .
 - ب - حقيقة داخلية تتألف من التفكير والإرادة والعواطف والأخلاق يصعب درسها وكشفها بالوسائط المادية .
- والإنسان محصور بين هاتين الحقيقتين .

إن هذا التوجه الذى نؤكد عليه ، والذى يتناول الحدث أو الواقعة ، سواء على المستوى النظرى أو على المستوى العملى ، من خلال منظور مجتمعى ، أرسى لبناته علماء سابقون ، كل منهم نبه إلى شىء منه ، وألمح إليه ، أو بذر بذرة فى حقله .

من هؤلاء على سبيل المثال " صاعد الأندلسى - توفى فى ٤٦٢ هجرية / ١٠٧٠م " ، أحد كبار علماء الشريعة فى الأندلس ، فى كتابه (طبقات الأمم) ، إذ حاول تصنيف الأمم انطلاقاً من تفاوتها فى العلوم والمعارف والصناعات التى ترجع فى رأيه إلى الموقع الجغرافى والتأثير المناخى ، الذى يؤدي إلى نمو المعارف عند بعض الأمم واتحسارها عند البعض الآخر . وهو وإن كان لم يتعمق فى تحليله ، ولم يدقق فى تفسيره ، ولم يختبر نتائجه ، إلا أنه كان بالنسبة لعصره متقدماً فى إرجاعه نمو المعارف أو اتحسارها إلى التأثير البيئى والجغرافى الذى أصبح حالياً من المسلمات الأساسية فى ميدان علم اجتماع المعرفة والعلوم الاجتماعية بصفة عامة (٨٧) .

وكان ابن خلدون من أبرز المساهمين فى التأسيس لعلم اجتماع المعرفة التاريخية ، إذ نجده وهو يعرض للأخطار التى يقع فيها المؤرخون ، يذكر أن منها ما قد نجده لدى هؤلاء من جهل بـ "أصول العادة وقواعد السياسة ، وطبيعة العمران والأحوال فى الاجتماع الإنسانى" (٨٨) .

كذلك نجده يعقد جزءاً خاصاً لما أسماه (فى طبيعة العمران فى الخليقة ، وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصناعات والعلوم ونحوها ، وما إلى ذلك من العلل والأسباب) (٨٩) .

ويكتب أيضاً مؤكداً أن الاجتماع الإنسانى ضرورى (٩٠) . وذهب إلى أن النظم الاجتماعية تتغير من مجتمع إلى آخر ، وفق ما يتعرض له هذا المجتمع من تضاريس جغرافية ، وعوامل مناخية ، وأحوال ثقافية ، تؤثر على الفرد والمجتمع فى النواحي الجسمانية والعقلية والخلقية .

وأكد ابن خلدون تلك العروة الوثقى بين التقدم العمرانى والحضارى مع التقدم العلمى والمعرفى ، حين ذهب إلى أن العلوم إنما تكثر فى المجتمع الحضرى حيث يكثر العمران وتتعظم الحضارة ، وتفقد فى المجتمع البدوى ، حيث ينقص العمران وتقل الحضارة .

وكان للتطور الكبير لما عرف باسم " علم اجتماع المعرفة " دور واضح فى تغليب التفسير المجتمعى لحركة التاريخ :

فقد ذهب " ورنر ستارك " إلى أن فلاسفة المعرفة قد ألفوا النظر إلى الذات المدركة على أنها " الإنسان الفرد المنعزل " ، فالتفتوا فقط إلى " الإنسان الصورى الخالص " . ولقد كانت آفة " كاتط " ، من وجهة نظر " ستارك " أنه لم يكن واقعيا فى نظريته إلى المعرفة ، فقد أحال المعرفة إلى " تصويرية تركيبية " ، ونظر إلى العقل على أنه " عقل خالص " ، وإلى الإنسان على أنه " كائن مجرد " بلا تاريخ ، على حين أننا لا نجد ، فى رأى " ستارك " إنسانا مجردا على الإطلاق ، كما يستحيل علينا أن نجد عقلا خالصا ، فلا يوجد فى الواقع إلا الإنسان الشخصى أو التاريخى ، الذى نشاهده وندرسه من خلال احتكاكه بالآخرين والذى يتأثر عقله بمختلف المعايير الاجتماعية ، وتصاغ شخصيته فى قالب ثقافى أو صورة اجتماعية (٩١) .

ومن هنا يصبح علم اجتماع المعرفة مصححا لوجهات النظر التقليدية فى المعرفة ، حين يظهر خطأ التصوريين والمثاليين ، الذين نظروا إلى العقل الإنسانى على أنه " عقل وحيد منعزل " ، يتميز بما يحويه من مقولات استاتيكية ثابتة ، كما يظهر أيضا خطأ الحسين والتجريبيين الذين نظروا إلى الإحساسات والمدرجات على أنها أدوات المعرفة الوحيدة ، وعلى أنها واحدة بعينها فى كل زمان ومكان (٩٢) .

وقد انكب جميع مؤسسى علم الاجتماع على درس اجتماعية المعرفة ، من أوجيست كونت إلى خصميه " برودون " و " ماركس " (المتخصصين بدورهما) ، ورائدهما وملهمهما المشترك " سان سيمون " (المتنازع فى كوندرسيه Condorcet) . كذلك انكب الجيل الثانى من علماء الاجتماع على درس المعرفة ، ولكن بشكل مختلف عن الأول .

ولقد مثل الجيل الثانی فی فرنسا " إميل دوركايم " و " ليفی بریل " ، وهكذا مهدوا الميدان تمهيدا واسعا أمام " ماكس شيلر Max Shler " ، و " بيتریم سوروكين Pitrim Sorokin " ، و " كارل مانهايم Karl Manheim " ، والذين نشرُوا أعمالا جذبت الأنظار فی الربع الثانی من القرن العشرين ، ولقت بشكل خاص الأنظار إلى أهمية اجتماعية المعرفة . ومن حيث المبدأ ، كان يفترض بصياغة النظرية الحديثة للرموز الاجتماعية ، نظرية العلاقات والأوامر بين البنی الاجتماعية والأعمال الحضارية ، أن تسهم فی توسيع المجال أمام هذا النوع من الاستقصاءات ، وفي جعله أكثر بروزا وأوضح تمايزا (٩٣) .

وهكذا استقر - على وجه التقريب - مفهوم عام لعلم اجتماع المعرفة يجعل منه أولا دراسة الترابطات " المتضايقات Correltion " الوظيفية التي يمكن قيامها بين الأنواع المختلفة للأشكال داخل هذه الأنواع ، وثنى منظومات أو مراتب هذه الأنواع المعرفية من جهة ، والأطر الاجتماعية من جهة ثانية ، أى المجتمعات الشمولية والطبقات الاجتماعية ، والتجمعات الخاصة وثنى تجليات " الاجتماعية Sociability " والعناصر الاجتماعية الجزئية (٩٤) .

ومن هنا أصبح ينظر إلى المعرفة على أنها نتجت خلال التاريخ الطويل للمجتمعات الإنسانية كنتيجة لمحاولات الناس حل المشكلات التي يواجهونها مع الطبيعة والتي تنتج عن علاقاتهم ببعضهم البعض . ولا يمكن فصل المعرفة على هذا الأساس عن السياقات التاريخية التي ظهرت فيها ، لأن تلك السياقات هي ما يعطى للمعرفة معناها الإنساني . بعبارة أخرى ، نحن لا نستطيع أن نفرق بين مصدر المعرفة ومعنى المعرفة ، لأنه لا توجد معرفة نشأت من فراغ ممنوحة كهبة للإنسان ، ولا توجد كذلك معرفة بلا نفع ، فما لا يمكن استخدامه من المعرفة ، لا قيمة له لأنه معزول عن العالم وعن حياة كل يوم (٩٥) .

والمعرفة كلها اجتماعية لأن إنتاج المعرفة ليس عملا فرديا ، وإنما هو عمل اجتماعي نتيجة الالتحام بين الناس - متعاونين أو متصارعين - لتغيير عالمهم .

الهوامش والمراجع

- ١ - ر. ج. كولنجود : فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٤٥٤
- ٢ - المرجع السابق ، ص ٤٥٥
- ٣ - عماد الدين خليل : التفسير الإسلامى للتاريخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ١٠
- ٤ - لطفى عبد الوهاب : مناهج الفكر ، مكتب كريدية ، بيروت ، ١٩٧٩ ، ص ص ٧ ، ٨
- ٥ - أحمد محمود صبحى : فى فلسفة التاريخ ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٧٥ ، ص ١٦٦
- ٦ - محمد أحمد دواه : الاتجاهات المختلفة فى تفسير التاريخ ، مجلة الفكر العربى ، معهد الإثماء العربى ، بيروت ، العدد ٥٨ ، ديسمبر ١٩٨٩ ، ص ٥٢
- ٧ - زينب محمود الخضيرى : لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين ، دار قباء للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٧ ، ص ٩٨
- ٨ - المرجع السابق ، الصفحة نفسها .
- ٩ - محمد رشاد خليل : المنهج الإسلامى لدراسة التاريخ وتفسيره ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٩١ ، ص ٩٩
- ١٠ - الزمر / ٦٢
- ١١ - محمد رشاد خليل : مرجع سابق ، ص ١٠٠
- ١٢ - المرجع السابق ، ص ١٠١
- ١٣ - القمر / ٤٩
- ١٤ - فاطر / ٤١
- ١٥ - سيد قطب : فى التاريخ ، فكرة ومنهاج ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٧٩ ، ص ٣٨
- ١٦ - المرجع السابق ، ص ٤٤
- ١٧ - المرجع السابق ، ص ٤٦
- ١٨ - المرجع السابق ، ص ٤٧
- ١٩ - تركى على الربيعو : مآزم المؤرخ المعاصر عند كتابة التاريخ : إشكالية المقدس ، فى مجلة : الاجتهاد ، دار الاجتهاد ، بيروت العدد الرابع والعشرون ،

صيف ١٤١٥ هجرية / ١٩٩٤ ، ص ١٠٥

٢٠ - المرجع السابق ، ص ١١٠

٢١ - المرجع السابق ، ص ١١٩

٢٢ - جوزف هورس : قيمة التاريخ ، ترجمة نسيم نصر ، منشورات عويدات ،

بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٣٤

٢٣ - عبد الهادي عبد الرحمن : التاريخ والأسطورة ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٤

، ص ٢٨

٢٤ - المرجع السابق ، ص ٢٩

٢٥ - محمد بيومي مهران : الحضارة المصرية القديمة ، دار المعرفة الجامعية ،

الإسكندرية ، ١٩٨٩ ، ص ٥٧٣

٢٦ - عادل حسن غنيم وجمال محمود حجر : في منهج البحث التاريخي ، دار المعرفة

الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٨٩ ، ص ٥٧

٢٧ - محمد أحمد دواه : الاتجاهات المختلفة في تفسير التاريخ ، ص ٤٨

٢٨ - المرجع السابق ، ص ٤٩

٢٩ - عادل غنيم وجمال حجر ، ص ٥٨

٣٠ - المرجع السابق ، ص ٥٩

٣١ - محمد بيومي مهران : التاريخ والتأريخ ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ،

١٩٩٢ ، ص ٣٣

٣٢ - حسين فوزى النجار : التاريخ والسير ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،

القاهرة ، سلسلة المكتبة الثقافية (١٢١) ، نوفمبر ١٩٦٤ ، ص ٧٨

٣٣ - المرجع السابق ، ص ٧٩

٣٤ - عادل غنيم وجمال حجر ، ص ٦٠

٣٥ - محمد بيومي مهران ص ٤١

٣٦ - عادل غنيم وجمال حجر ، ص ٦١

٣٧ - جوستاف لوبون : السنن النفسية لتطور الأمم ، ترجمة عادل زعيتر ، دار

المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٢٤

٣٨ - المرجع السابق ، ص ٣٥

٣٩ - المرجع السابق ، ص ٤٠

- ٤٠ - منى فياض : من أعلام مدرسة " التاريخ الجديد " فيليب أرييس : مؤرخ الحياة الخاصة ، فى : مجلة منبر الحوار ، بيروت ، العدد ٣٦ ، خريف ١٩٩٨ ، ص ٨١
- ٤١ - المرجع السابق ، ص ٨٤
- ٤٢ - أرنولد توينبى : مختصر دراسة للتاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ج ١ ، ص ٩٣
- ٤٣ - المرجع السابق ، ص ٩٥
- ٤٤ - مقدمة ابن خلدون ، طبعة الشعب ، القاهرة ، د٠ت ، ص ٧٦
- ٤٥ - آل عمران / ١١٠
- ٤٦ - مقدمة ابن خلدون ، ص ٨٠
- ٤٧ - المرجع السابق ، ص ٨١
- ٤٨ - محمود أحمد دواه ، ص ٥١
- ٤٩ - ول ديورانت : قصة الحضارة ، ترجمة زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، الجزء الأول من المجلد الأول (نشأة الحضارة) ، ص ٣
- ٥٠ - المرجع السابق ، ص ٤
- ٥١ - مقدمة ابن خلدون ، ص ١٥٣
- ٥٢ - أحمد محمود صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ص ١٤٩
- ٥٣ - المرجع السابق ، ص ١٦٠
- ٥٤ - حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٧٤
- ٥٥ - المرجع السابق ، ص ١٧٦
- ٥٦ - أحمد صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ٢٥٠
- ٥٧ - حسين مؤنس ، التاريخ والمؤرخون ، ص ٨٥
- ٥٨ - هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، دار الثقافة ، القاهرة ، ١٩٨٦ ، ج ١ ، ص ٤١
- ٥٩ - المرجع السابق ، ص ٤٣
- ٦٠ - المرجع السابق ، ص ٤٤

- ٦١ - أحمد أمين وزكى نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٣٦ ، ج ٢ ، ص ٣٧٨
- ٦٢ - زكريا إبراهيم : هيجل ، أو المثالية المطلقة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٣٠٧
- ٦٣ - المرجع السابق ، ص ٣٠٨
- ٦٤ - قصة الفلسفة الحديثة ، ٣٨٠
- ٦٥ - هيجل : فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ج ٢ العالم الشرقى ، ص ٤٩
- ٦٦ - المرجع السابق ، ص ٥١
- ٦٧ - عبد الحميد كمال حشيش : الماركسية والثورة البلشفية ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة ، د.ت ، ص ٢٣
- ٦٨ - المرجع السابق ، ص ٢٧
- ٦٩ - المرجع السابق ، ص ٢٩
- ٧٠ - أحمد جامع : المذاهب الاشتراكية ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ١٩٦٧ ، ص ٢٢٥
- ٧١ - المرجع السابق ، ص ٢٢٦
- ٧٢ - إلياس زين : تطور الفكر الماركسى ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٢
- ٧٣ - توينبى ، مختصر دراسة التاريخ ، ج ١ ، ص ٦
- ٧٤ - هى البوذية السلفية ، ولقطة Yana تعنى عربية ، Hina بمعنى صغيرة تتطلب إماتة الذات مما لا يقدر عليه إلا القلة .
- ٧٥ - اتجاه معدل للبوذية لا ينادى بإماتة الشهوات وإنما ممارسة الحياة الاجتماعية فى حدود الفضيلة مما يستطيعه كثيرون Maha ، تعنى كبير .
- ٧٦ - هى المصرية - السومرية - البابلية - الآشورية - الحيثية - السريانية - المينوية - الهيلينية - الإيرانية - العربية - الهندوكية - البوذية الهندية - الصينية - الشرق الأقصى (الكورية اليابانية) - الإندونيسية - اليونانية - الماباتية - المكسيكية - الأرثوذكسية - البيزنطية - الأرثوذكسية الروسية - الحضارة الغربية .
- ٧٧ - أحمد محمود صبحى ، فى فلسفة التاريخ ، ٢٢٦

- ٧٨ - المرجع السابق ، ص ٢٦٨
- ٧٩ - حسين مؤنس : التاريخ والمؤرخون ، ص ١٧٨
- ٨٠ - فؤاد محمد شبل : منهاج توينبى التاريخى ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، سلسلة المكتبة الثقافية (٢٠٩) ، ١٩٦٨ ، ص ٦١
- ٨١ - المرجع السابق ، ص ٥٩
- ٨٢ - المرجع السابق ، ص ٦٠
- ٨٣ - سعيد إسماعيل على : الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية لحركة الفكر التربوى فى مصر من سنة ١٨٨٢ - ١٩٢٣ ، رسالة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، المقدمة .
- ٨٤ - سعيد إسماعيل على : تاريخ التربية والتعليم فى مصر ، عالم الكتب ، القاهرة ، ١٩٨٥ ، المقدمة
- ٨٥ - عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطىء) : مقال فى الإنسان ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٠٤
- ٨٦ - سعيد إسماعيل على : تاريخ التربية والتعليم فى مصر ، ص ١٩
- ٨٧ - عادل محمد السكرى : نظرية المعرفة وأبعادها التربوية فى بعض الفلسفات الحديثة ، رسالة دكتوراه ، كلية التربية ، جامعة عين شمس ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ص ٥٨
- ٨٨ - مقدمة ابن خلدون ، ١٢
- ٨٩ - المرجع السابق ، ص ٣٣
- ٩٠ - المرجع السابق ، ص ٣٩
- ٩١ - قبارى محمد إسماعيل : الفلسفة فى ضوء علم الاجتماع ، دار الكاتب العربى ، القاهرة ، سلسلة المكتبة الثقافية (٢١٦) ، ١٩٦٩ ، ص ٥٠
- ٩٢ - المرجع السابق ، ص ٥١
- ٩٣ - جورج غورفيتش : الأطر الاجتماعية للمعرفة ، ترجمة خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للنشر ، بيروت ، ١٩٨١ ، ص ٥٥
- ٩٤ - المرجع السابق ، ص ٢٣
- ٩٥ - عبد السميع سيد أحمد : علم اجتماع التربية الجديد ، من أين ؟ وإلى أين ؟ فى كتابه : دراسات فى علم اجتماع التربية ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ١٩٩٣