مجلة كلية الآداب. جامعة الإسكندرية . المجلد ٧٢ . العدد ١٠٨ .

هل النيوتروسوفيا نظرية جديدة في فلسفة التاريخ؟

الدكتور / سعيد محمد محمد السقا أستاذ الفلسفة المعاصر المساعد بقسم العلوم الاجتماعية كلية التربية، جامعة الإسكندرية.

المقدمة:

وضع " فلورنتن سمارانداكه"[1] حديثًا فلسفة "النيوتروسوفيا"، تطبيقًا لمنطقه "النيوتروسوفي" الجديد، لتُمثل حاليًا فلسفة القرن الحادي والعشرين.

نعم إنها فلسفة الساعة، وأحدث نتاج فلسفي، استقر على الساحة الفكرية، والثقافية، بعد موجات الحداثة وما بعد الحداثة؛ بل "النيوتروسوفيا"، قد تكون مخرج الفكر الغربي من أزمة ما بعد الحداثة.

فعندما وضعها "سمارانداكه" في كتاباته[2] جاءت لتُعيد لتاريخ الفلسفة حيويته، وكأنها تُحيي جميع الفلسفات السابقة، بما أبدعه "سمارانداكه" بفكرته "فلسفة اللا تحديد" أو "الحياد الفلسفي"، وبها يُعيد تقويم تعريف الفلسفة فبدلًا من تعريفها المعروف بأنها: "محبة الحكمة"، قوّم تعريفها لتعني السعي نحو "الحكمة اللا محدودة" أو " الحكمة اللا متناهية" أو "الحكمة اللا معيارية".

بعدما انتهي "سمارانداكه" من وضع أسس فلسفته الجديدة، وأوضح حدودها، ومفاهيمها، واستراتيجيتها. أخذ يُعدد، ويشرح مجالات تطبيقاتها العملية، في حياتنا العملية، واليومية، ليوضح بذلك فائدتها العملية، وإمكانية تفسيرها، للعديد من التغيرات التي تطرأ على قيمنا، وتعاملاتنا اليومية؛ بل وامتلاكها عدة حلول مناسبة للعديد من مشكلاتنا الفكرية، والسلوكية، والتربوية المعاصرة.

أهمية الدراسة.

لما كانت فلسفة التاريخ تحتوي على العديد من النظريات المتقاربة، وغيرها بمنطلقات مختلفة، وبالتالي بنتائج مختلفة، وبالطبع جميع تلك النظريات لا تقدم التفسير الكافي للتاريخ، حتى لو تم دمجها جميعًا في نظرية واحدة. في حين تطبيق مبادئ "النيوتروسوفيا"، كنظرية جديدة قد تُفيد في تفسير التاريخ أكثر مما سبقها، فقد يكفي لتقديمها أنها لا تنفي، ولا تستبعد ما سبقها بقدر ما ستمنحهم جميعًا صياغة جديدة، وحياة شرعية جديدة أطارها العام اللا تحديد، الذي سيجعل تفسيراتهم جميعًا إيجابية بنسبة، وسلبية بنسبة، ولهذا لم، ولن تدعي أي منها امتلاكها الصدق المطلق؛ لأنه من المفاهيم التي انتهت بظهور "النيوتروسوفيا".

إشكالية الدراسة:

إذا كانت نظريات فلسفة التاريخ الحالية ليست بكافية حتى الآن لتفسير مسار التاريخ البشري، وغير قادرة على كشف علله، ولا أسباب اتساق أحداثه، أو أسباب عدم اتساقها، ومنطق تسلسلها أو عدم تسلسها المنطقي، ولا تملك نظريات فلسفة التاريخ الحالية منهجية نقدية كافية لتكوين فهم شامل للتاريخ البشري.

---

[1] فلورنتن سمارانداكه :(١٩٥٤م -) كاتب ومؤلف في مجال الرياضيات والفلسفة، أمريكي من أصل روماني. تعد أعماله العلمية محط جدل في الوسط العلمي. يعمل في وظيفة أستاذ مشارك في جامعة نيو مكسيكو في الولايات المتحدة الأمريكية، مؤسس المنطق النيوتروسوفي، والفلسفة النيوتروسوفية.

[2] -1Andrew Schumann &Florentin Smarandache، " Neutrality and Many-Valued Logics ", Copyright 2007 by American Research Press and the Authors.

-2 Smarandache، Florentin "NEUTROSOPHIC DIALOGUES"، Liu، Feng, 2004/01/01.

-٣ فلورنتن سمارانداكه & صلاح عثمان: " الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي "، منشأة المعارف، الإسكندرية، عام ٢٠٠٧.

لما كانت الحقبة التاريخية المعاصرة تمتاز بخصائص تكنولوجية، ومظاهر، وتقنيات لم تحظَ بها أي حقبة تاريخية سابقة، مما يتطلب نظرية تفسيرية معاصرة تكون قادرة على تضمين خصائص هذه الحقبة المعاصرة، ووضعها ضمن منظورها التحليلي، وتكون ضمن مبادئها كمنطلقات للتفسير المعاصر.

لهذا وجدنا أن "النيوتروسوفيا"، قد يكون لديها تفسيرًا كافيًا لمسار التاريخ، وأحداثه، وإن كان تفسيرًا غير نهائي، أو ليس بالتفسير المطلق، ومن هنا تنطلق فكرة تطبيق "النيوتروسوفيا"، كنظرية جديدة في مجال فلسفة التاريخ. ذلك لأن النيوتروسوفيا كفلسفة للا تحديد ستتضمن، وتستوعب جميع نظريات فلسفة التاريخ السابقة؛ بل ستضيف لتكاملها احتمالات للممكن، والمستحيل، والمحايد.

فهل ننجح في استنتاج نظرية جديدة في فلسفة التاريخ، مشتقة من النيوتروسوفيا، وتعتمد على مبادئها، وأسسها، ومنطقها النيوتروسوفي؟

منهج الدراسة.

سنستخدم المنهج الوصفي، والتحليلي، والمنهج التركيبي؛ وذلك لبلوغ النتائج المرجوة من هذه الدراسة.

خطة الدراسة.

تمهيد: نتناول فيه تعريف فلسفة التاريخ، وفلسفة "النيوتروسوفيا".

المحور الأول: معالم أهم نظريات فلسفة التاريخ.

المحور الثاني: مبادئ تطبيق "النيوتروسوفيا" كنظرية جديدة لتفسير مسار التاريخ.

الخاتمة: وأهم نتائج البحث.

المراجع.

"هل النيوتروسوفيا نظرية جديدة في فلسفة التاريخ؟".

تمهيد:

تعريف فلسفة التاريخ:

فلسفة التاريخ هي الدراسة النقدية للمناهج التي يكتب بها التاريخ، والكشف عن مبادئ الأبستمولوجيا التي تتأسس عليها الكتابة التاريخية لدى المؤرخين، وتقوم أيضًا بالتدقيق في الأدوات المنهجية، والمصادر المعرفية، التي يستخدمها المؤرخون في الكتابة التاريخية، وتكشف فلسفة التاريخ عن الأخطاء التي يرتكبها المؤرخون خلال تفسيرهم لوقائع الماضي، ومدى اتساق رواياتهم مع طبيعة، وإمكانيات الحقبة التي تحكم خصائص المجتمع بأي من الفترات التاريخية التي يكتبون عنها، وأيضًا تكشف مقدار التزامهم بالموضوعية، وتدخل الذاتية في تأريخهم للوقائع، والظواهر التاريخية، التي يؤرخون لها، وتسعى فلسفة التاريخ إلى بلورة نظرة شمولية للتاريخ الإنساني، من أجل محاولة تفسيره تفسيرًا عقلانيًا، وتحديد المحرك الرئيس للتاريخ، والتنبؤ بمسار التاريخ البشري مستقبلًا. [i]

لهذا نجد فلسفة التاريخ تهدف دائمًا لصياغة نماذج لتفسير التاريخ الإنساني، تصلح كنظريات لتحديد مساره (من حيث الاتجاه، وشكل مساره، وأسباب تقدمه أو تكرار أحداثه)، وتأويل أحداثه، ووقائعه، والعلة المحركة لأحداثه، مثل ما تقدمه نظريات: كنظرية (العناية الإلهية) للقديس "أوغسطين"[٣]، و(نظرية التقدم بالفعل الإنساني) لـ "فولتير Voltaire " (١٦٩٤ – ١٧٧٨م) الشاعر، والفيلسوف، ومؤرخ الحضارات الفرنسي، وغيرها كما ستتناولها الدراسة في محورها الأول.

وتسعى فلسفة التاريخ إلى صياغة القوانين التي تحكم سير التاريخ الإنساني (أو تحاول الكشف عن تلك القوانين)، وتعمل فلسفة التاريخ وفق ثلاثة مبادئ رئيسة:

أ- تحديد وحدة التحليل الفلسفي في دراسة التاريخ. كاختيار مثلا: الحضارة كوحدة للتحليل التاريخي عند "أرنولد توينبي"(١٨٨٩ – ١٩٧٥م) ، و"اشبنجلر"(١٨٨٠م – ١٩٣٦م)، واختيار الدولة عند "ابن خلدون"(١٣٣٢-١٤٠٦م)، و"هيجل"(١٧٧٠م – ١٨٣١م).

ب- البعد الكلي للدراسة الفلسفية للتاريخ.

ج- تحديد العلة التفسيرية في الدراسة كفلسفة للتاريخ المدروس. [ii]

لهذا نجد الكتابة التاريخية -لدى اليونانيين-تأثرت بلغة الشعر، والأدب، وامتزجت بالكتابة الأسطورية، وبعد ظهور المسيحية صبغتها المسحة اللاهوتية في تفسير الوقائع، والأحداث التاريخية، ومع سيطرة النزعة اللاهوتية على الكتابة التاريخية في العصور الوسطى؛ نجد الحضارة الإسلامية قد اهتمت اهتمامًا كبيرًا بتدوين الأخبار، ونقدها، وذلك من خلال تدوين السنة النبوية، واعتماد منهج الجرح والتعديل الذي يعد صناعة منهجية في غاية الدقة. [iii]

أخيرًا فلسفة التاريخ تعتمد على التبرير، وتفسير الوقائع التاريخية؛ لأنها دراسة التاريخ من خلال الفكر. [iv]

---

[٣] ولد بالجزائر (٣٥٤م – ٤٣٠م) وكانت ولاية رومانية، من أب وثني وأم مسيحية متدينة قرأ لأرسطو، وكان لمواعظ امبروزيوس أبلغ الأثر عليه فضلاً عن دراسته للأفلاطونية، يُعد من أهم فلاسفة العصور الوسطى ممثلًا للفلسفة المسيحية، ومن مؤلفاته " الاعترافات " ٣٨٧م، " مدينة الله ".

حدود الصلة بين الفلسفة والتاريخ.

تتكون صلة الفلسفة بالتاريخ، وفق منظورين:

١- كل منهما يعمل على الإنسان كموضوع للدراسة، والبحث.

٢- تحديد الأدوات، والمناهج التي تمكننا من كتابة الحقائق التاريخية، وتعمل فلسفة التاريخ على الدراسة النقدية للمناهج، والمبادئ التي يتأسس عليها علم التاريخ عامة.[v]

تعريف النيوتروسوفيا:[vi]

فرع جديد للفلسفة، ووجهة نظر جديدة، تُساعد على تعميم نظرية الاحتمالات؛ لنصل إلى الاحتمال النيوتروسوفي (Neutrosophic Probability)، والمجموعات النيوتروسوفية (Neutrosophic set)، والمنطق النيوتروسوفي (Neutrosophic Logic)، وجميعها تُفيد في معالجتنا للذكاء الصناعي، وشبكات النت، والبرمجيات المتطورة، والأنساق الديناميكية النيوتروسوفية، وميكانيكا الكوانتم (Quantum mechanics) التي تنطوي على " لا يقين- Uncertainty"، يتأكد بالنسبة لكم الطاقة، واتجاه حركة، وموضع الجسيمات الذرية، فمن الأفضل أن نحسب احتمالاتها النيوتروسوفية (أي: تضمين نسبة اليقين، وعدم اليقين، والشك، واللا تحديد (Indetermination)) بدلًا من الاحتمالات الكلاسيكية.

الاشتقاق اللغوي:

النيوتروسوفيا (Neutro-sophy) كلمة مؤلفة من مقطعين: الأول Neutroبمعنى مُحايد Neutral؛ والثاني Sophia، وهي كلمة يونانية تعني الحكمة، فيصبح معنى الكلمة كاملة "معرفة الفكر المحايد، أو الحكمة المحايدة.

وعلى هذا يكون تعريف النيوتروسوفيا أنها مبحث جديد للفلسفة المعاصرة، يدرس أصل، وطبيعة، ومدى الكيانات المحايدة، وتفاعلاتها مع الأطياف الفكرية المختلفة.

إنها مبحث جديد أو ‘‘فرع من الفلسفة، قدمه " فلورنتن سمارانداكه -Florentin Smarandache" في عام ١٩٨٠م، والذي يدرس أصل، وطبيعة، ونطاق الحياد، وكذلك تفاعلاتها مع أطياف التفكير المختلفة. تعتبر "Neutrosophy" اقتراحًا أو نظرية أو حدث أو مفهوم أو كيانًا، تهتم بدراسة لا حيادية الأفكار أو النظريات، فإذا رمزنا لأي كيان بالرمز "A"، فيكون "A" بالنسبة إلى نقيضه، "Anti-A" والذي ليس،Non-A""، وهذا ليس "A" ولا "Anti-A"، يرمز إلى حياد "A" بالرمز"Neut-A"، و "Neutrosophy" فلسفة مؤسسة على المنطق النيوتروسوفي، والاحتمال النيوتروسفي، والإحصاء النيوتروسوفي، والمجموعات النيوتروسوفية.’’ [vii]

فإذا كانت القضية الأساسية A تُمثل اللون الأبيض مثلًا، فإن هناك القضية شبيه A ويرمز لها بالرمز `A ويُمثلها أي درجات للأبيض مثل الأبيض الغامق، وتُمثل ما ليس A مجموعة الألوان الأخرى ما عدا الأبيض (الأزرق، الأحمر، البني، ... والأسود الذي يُمثل نقيض القضية الأساسية)، أما حياد القضية الأساسية فتُمثلها مجموعة الألوان ما عدا الأبيض، والأسود.

تعتمد النيوتروسوفيا على مبدأ أساسي يفيد أن بين الفكرة الأساسية (أ)، ومقابلها (نقيض أ) هناك طيف يُمثل قوة المتصل، من الكيانات، أو الأفكار المحايدة (حياد أ).

وتُقرر النيوتروسوفيا أن القضية الأساسية (أ) هي فكرة صادقة بنسبة ص%، ومحايدة بنسبة ح%، وكاذبة بنسبة ك%، حيث ص، ح، ك تنتمي للفترة]صفر-، ١+[.

تتبنى النيوتروسوفيا شعارات مثل:

- الكل ممكن حتى المستحيل.

-لا شيء تام، ولا حتى التام.

النظرية الأساسية للنيوتروسوفيا ترى أن كل فكرة (أ) تنزع لتكون محايدة، أو متوازنة من خلال تقاربها مع الأفكار (ليس أ)، -وليس فقط (نقيض أ) كما قرر "هيجل"-؛ لأن هناك العديد من الأفكار اللا متناهية تُمثل (حياد أ) ما بين (أ)، و(نقيض أ)، وقد تصل (أ) إلى حالة التوازن دون الحاجة إلى نسخ من (نقيض أ).

هذا يعني أننا يجب أن نكتشف لأي فكرة أو نظرية جوانبها الثلاثة: جانب المعنى (الصدق)، وجانب اللا معنى (الكذب)، وجانب عدم البت (اللا تحديد)، وأيضًا معكوسات الفكرة الأساسية (المستحيل)، وتأليفاتها (الممكن)، عند إذن فقط تصنف الفكرة بأنها محايدة، أو يكون تم تحليل الفكرة بآليات النيوتروسوفيا.

والجدير بالذكر هنا أن نفس خطوات تحييد الفكرة، تُمثل مجرى حياة أي فكرة أو نظرية، خلال تطورها لتختفي بالتدريج لتحل محلها فكرة جديدة أو نظرية أخرى.

معالم أهم نظريات فلسفة التاريخ.

نظرية العناية الإلهية.

يرى أنصار نظرية العناية الإلهية أن التاريخ كله عبارة عن مسرحية ألفها الله، ويمثلها البشر، وهذا يعني أن وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الإلهية، ويرفض أنصار هذه النظرية القول بالمصادفة؛ لأنها لا تعني سوى الفوضى والعبث. والإيمان بالعناية الإلهية في فلسفة التاريخ يقتضي أولًا الإيمان بالله، لهذا فهي اعتقاد أكثر من كونها نظرية، فلابد من تدخل لله ليخطط سلوك، وحياة البشر، ولهذا نجد التاريخ البشري منسجم، ومُتسلسل، معقول، ومقبول.

لقد عرفت معظم الحضارات القديمة فكرة العناية الإلهية، بحسب دور الدين، ومفهوم الإله في هذه الحضارات؛ فقد آمن المصريين، والبابليين، والآشوريين، وبعدهم اليونان، بأن الإنسان هو جزء من هذا الكون، ومن ثم تسري عليه قوانين هذا الكون كما تسري، وتُسير باقي أجزاء الكون، ولما كان التعاقب الدوري من سنن الكون، ومعروف للإنسان من خلال تعاقب الليل والنهار، والفصول الأربعة، وتعاقب أشكال القمر شهريًا، من هنا كانت فكرة التعاقب الدوري مسيطرة على هذه الحضارات، وظهرت الفكرة في فلسفة "هيراقليطس"، و"أفلاطون"، و"الرواقيين"، خلال تفسيرهم لمفهوم الزمان، فظهرت لديهم فكرة دورات الزمان، أو فكرة السنة الكونية الكبرى.

ومع بنى إسرائيل اختلف معنى العناية الإلهية، فالإنسان يمتاز عن باقي أجزاء الكون، وقد شغل التاريخ منذ ظهوره، وظهور أنبياء بنى إسرائيل، فالطبيعة مظهر لقدرة الله، والإنسان موضع عنايته، وإن كانت العناية هنا مقصورة على شعب الله المختار فقط، والتاريخ ليس

مساره عبارة عن دورات تتعاقب؛ بل أحداثه تسير في خط مستقيم لتستكمل غرض "يهوه" ووعده لهم: "العودة إلى أرض الميعاد"، فالعناية هنا أخذت مفهوم خاص حيث "يهوه" يتدخل في تحديد الوقائع التاريخية من أجل شعبه المختار، وترسخ هذا المعتقد أكثر بعد أحداث التشتت، والنفي في الأرض، فكأن الاضطهاد هو عقاب "يهوه" على عصيانهم.[viii]

واتخذت نظرية العناية طابعًا مسيحيًا من بعد قيام المسيحية، وتبلورت لدى أكبر فلاسفة اللاهوت المسيحي سان "أوغسطين". ومن بعد الإسلام آمن المسلمون بالعناية الإلهية، ولكنهم لم يقدموها كتفسير للتاريخ، وفصّلوا القول فيها كعقيدة بمختلف فرقهم، إلا أننا نجدها ظهرت لدى الشيعة الإسماعيلية، في رسائل إخوان الصفا، ولكنها لديهم أخذت طابعًا تنجيميًا أكثر منه تفسيريًا.

سان أوغسطين (Saint Augustine)

كانت الظروف تحتاج لمثل هذا النظرية، كي تدافع عن المسيحيين الذين أتهم دينهم بأنه سبب سقوط الدولة الرومانية، بعدما انتشرت بها المسيحية، فنهض "سان أوغسطين" مدافعًا عن المسيحية باعتبارها تؤسس مدينة الله على الأرض، وذهب إلى أن خطيئة آدم (عليه السلام) كانت بداية دخول الشر إلى العالم، وأن الإنسان بداخله نزعتان: نزعة حب الذات لدرجة الاستهانة بالله (سبحانه وتعالي)، ونزعة حب الله لدرجة التضحية بالذات، وبالعالم مدينتان: مدينة الشيطان (الأرضية) وهي تنشر الشر والظلم، ومدينة الله السماوية التي تُجاهد في سبيل العدالة. وكانت مدينة الخير مختلطة بمدينة الشر حتى ظهور نبي الله إبراهيم، ثم تميزت المدينتان فأصبحت مدينة الخير متمثلة في بني إسرائيل، والمدينة الأرضية متمثلة في سائر الحضارات التي بلغت ذروتها عند الحضارة الرومانية، ولكنهما تعاونا معًا للتمهيد لظهور المسيح، فقد مهد له بنو إسرائيل روحيًا، ومهدت الحضارات القديمة له سياسيًا وفقًا لتدبير العناية الإلهية.[ix]

وقد نقد "أوغسطين" الرأي القائل بالتعاقب الدوري في التاريخ (أو الحضارات)؛ ذلك لأن الوقائع التاريخية –وفقًا لهذا الرأي– تعاود التكرار، بينما اللاهوت المسيحي يجعل من واقعة "صلب المسيح" أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق، وعلى ذلك عارض "أوغسطين" مقولة التعاقب الدوري مؤكدًا فردية الواقعة التاريخية، ومن ثم استحالة تكرارها؛ لأن صلب المسيح تم ليُفدي البشر من خطاياهم، وتلك حادثة فردية لها خصوصيتها، فهي لن تتكرر لا بالنسبة له، ولا لأي شخص آخر، وكذلك قيامه من بين الموتى؛ إنهم لفي ضلال حين يعتبرون الدائرة أكمل الأشكال ويطبقونها على مسار التاريخ بدلًا من الخط المستقيم، إن هذا التفسير (التقدم وعدم التكرار) هو وحده الذي يكشف حكمة الله الخفية وراء الوقائع، فواقعة طوفان نوح (عليه السلام) لا تُفسر إلا في ضوء الخطيئة الأصلية من جهة، واكتمال معناها بظهور المسيح من جهة أخرى، إن عمل الله واضح نصرته للمسيحية التي هي أكمل مظاهر العناية الإلهية. [x]

يُعد "سان أوغسطين" أول من حاول تفسير التاريخ، وسير الحضارات بمفهوم العناية الإلهية، ومع ذلك فمحاولته تلك لا ترقى للمستوى العلمي لدراسة التاريخ أو الحضارات؛ لأنها يغلب عليها طابع اللاهوت المسيحي أكثر من تعمقها بدراسة وقائع تاريخية، ولأنه قيد مفهوم العناية الإلهية تقيدًا لم يتجاوز فيه أصول الإيمان المسيحي.

وعلى ذلك فلا يمكن اعتبار محاولته تلك أكثر من مجرد أراء قديس لاهوتي، فهو قد مسخ الحقيقة، وجعل البشر كقطع الشطرنج على رقعة الزمان لعبة بين الله والشيطان، [xi] وأيضًا قد صور حضارات العالم القديم (السابقة على اليهودية) على أنها تُمثل الشر، وأنها أبعد عن الحق من الناحية الدينية، وحين صور بنى إسرائيل على أنهم ممثلون الخير أو مُحققون مدينة الله، فإذا صح زعمه فكيف يفسر

قتلهم لأنبياء الله، ولهذا تعرضت نظريته لردود فعل، وانتقادات عنيفة في عصر التنوير[xii]، بالرغم من سيطرتها على الفكر الغربي طوال فترة سيطرة الكنيسة على الفكر، والسياسة خلال العصور الوسطى.

نظرية التعاقب الدوري للحضارات.

لم يسبق "عبد الرحمن ابن خلدون" (١٣٣٢-١٤٠٦م) أحد إلى بحث، وتحليل كيفية اكتشاف الأسباب الخفية، والضمنية للوقائع التاريخية، تلك التي تكمن تحت سطح الوقائع، ولم يسبقه أحد أيضًا إلى اكتشاف قوانين تقدم، وتدهور الحضارات[xiii]؛ بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقًا "ميكافلي، وبودان، وفيكو، وكونت، وكورنو". [xiv]

لقد اتبع ابن خلدون لتفسير مسار التاريخ، وتعاقب دورات الحضارات، نفس منهج تعليل الأصوليين (قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشباه والنظائر، تعليل المتفق، والمختلف)؛ لذا اكتسب التعليل عنده صفة الضرورة، مما جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية، فما قد حدث هو سنة الله في خلقه، فمثلًا إذا كانت الدولة في دور انحطاطها أو شيخوختها، كان كالشيخوخة عند الإنسان فهي مرحلة طبيعية، تمهد للفناء مهما طالت فترة الشيخوخة فلا مفر في النهاية من الفناء أو انحلال الحضارة.[xv]

ومن أهم مميزات المنهج الخلدوني المتبع في دراسته لعلم العمران، أنه لم يكتفِ بدراسة المجتمعات في بنيتها الساكنة (كدراسة حالة)؛ بل أضاف إلى ذلك دراسته للمجتمعات في حركتها بمنهج تحليلي بنائي لم يسبقه غيره إليه، لذا جاءت نتائج دراسته إلى حدٍ ما دقيقة، والحتمية عنده لها مفهومها الخاص به، حيث الحوادث التاريخية السابقة لا تتنافى مع المشيئة الإلهية، والحاضر والمستقبل منها لا يمكن أن يشذ عن إرادة الله، وهذا المفهوم للحتمية (أو الضرورة) التاريخية لا يتعارض مع مفهوم الحرية، والتكليف الذي هو أساس الثواب، والعقاب. [xvi]

ويرى "ابن خلدون" أن عوامل انهيار الحضارات هي نفسها عوامل قيامها، فلما كانت العصبية أساس قوة القبيلة، ولا تكون الرياسة إلا لأقوى العصائب، والعصبية تهدف إلى الملك، وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر، ولكن من طبيعة الملك الانفراد بالمجد، فيسعى السلطان بعدما يستتب ملكه بعصبيته لاستبعاد أهل عشيرته عنه، اتقاء لطمعهم بمشاركتهم له الملك، فيستعين على ذلك بالموالي، والمصطنعين، ومن هنا يبدأ طور تدهور الدولة، ولك أن تقيس نفس التغير على باقي العوامل، ونفس المراحل على الحضارة؛ لأن لكل شيء في الكون بداية ونهاية، فعندما يتحقق الهدف أو نصل للغاية فهذا معناه بلوغنا مرحلة الانحلال، واعتبر ذلك أيضًا في الترف الذي يزيد الدولة أولها قوة، وهو غاية الحضارة والملك، ومع ذلك فالترف هو مكمن داء الحضارة، لأنه مؤذن بفسادها، فإذا حصل الترف أقبلت الدولة على الهرم، فعامل الترف يحمل تناقضات عديدة (عامل قيام / عامل هدم) (غاية الحضارة / مؤذن بخرابها) (يسبب رهبة للدولة / يسبب طمع وانقضاض القبائل)، وتلك التناقضات توضح أهمية كل من العصبية، والترف (الوفرة، والاقتصاد) في تعاقب الحضارات (قيام / تدهور). [xvii]

ويُضيف "ابن خلدون" إلى العصبية (كعامل سياسي)، والترف (كعامل اقتصادي)، العامل الأخلاقي، والنفسي (الروحي) الذي يجعل الترف أهم أسباب انهيار الحضارات، ذلك لما يلزم عن الترف من الدعة، والسكون أي: التوقف عن السعي والإبداع، ومن فساد الخلق، والعكوف على الشهوات، فتذهب خشونة البداوة والبسالة، وتضعف العصبية، وينحط السلوك، وتنحل الأخلاق، فتحل الفحشاء محل الحشمة، فالترف مفسدة لبأس الفرد ولشكيمة الدولة. [xviii]

ويؤكد "ابن خلدون" بما يَفيد ضرورة أن تمر كل حضارة أو دولة أو مجتمع بشري بتلك المراحل: البداوة، والانتقالية، ثم الحضارة أو المدنية، ثم مرحلة الشيخوخة، ويُطلق تأكيده هذا مؤكدًا حتى لو تم طرق الخلل فقد تطول فترة الشيخوخة بالدولة أو الحضارة فقط، ولكن في النهاية لابد من زوالها، فالفناء هو الغاية الطبيعية لأي حضارة أو أي دولة، ومن انهيار الحضارات تظهر حضارات جديدة لا تبدأ من الصفر، ولكنها تبدأ من نقطة أقرب إلى ما انتهت إليه الحضارة المحتضرة، ولكل أمة أجل { فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون } [xix] [xx].

جعل "ابن خلدون" الحتمية تُخيم على مسار التاريخ، ونظريته تجعل من حتمية توالي الدورات التاريخية، المحرك الأساسي لتاريخ البشري، وبالرغم من تقديمه لأسباب تتابع الدورات التاريخية (عوامل قيام الدول والحضارات هي ذاتها عوامل انهيارها)، إلا أنه لم يفسح عن المتحكم الحقيقي في تاريخ البشرية ومساره، حتى لا تتهم نظريته بالجبرية، وإن كان التدخل الإلهي ظاهر في نظريته، بالإضافة قوله بالمشيئة الإلهية.

نظرية التقدم بالفعل الإنساني.

سادت نظرية التقدم بالفعل الإنساني عصر النهضة، عقب الإنجازات العلمية التي دَعمت من ثقة الإنسان في نفسه، وقدراته على تحديد مستقبله، ومن ثم استعلائه على الماضي بما حققه حاضره، ولم تكن فكرة التقدم مجرد أراء نظرية؛ بل كانت اقتناع تام لدى جميع أفراد هذا العصر.

قد تجاوزت نظرية التقدم بمؤرخي عصر التنوير الأخبار السياسية، والحربية المجردة، لأنها لا تكشف عن شيء من التقدم المقصود، تجاوزتها إلى أوجه النشاط الإنساني الذي يتمثل فيه التقدم الإنساني في العلم، والفن، والأدب، والتكنولوجيا، فالتقدم الحق هو تقدم العقل البشري في مجالات العلم، والمعرفة، لهذا أصبحت وحدة الدراسة التاريخية هي الحضارة التي هي معيار التقدم، وعلى هذا يظهر للتقدم عدة معان منها: –

١ – معنى حضاري: التقدم الحضاري نتيجة لتقدم العلم، وتطور نظم السياسة، والإدارة والاقتصاد، وكل المظاهر التي تدل على الحضارة وترتبط بالتقدم، مما أدى إلى ظهور أفكار عن سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتسخيرها لخدمته.

٢ – معنى فلسفي أيديولوجي: حيث تم تطبيق مفهوم التقدم على تفسير المسيرة التاريخية، واعتبارها نظرية شاملة لتفسير أحداثه، فالتقدم هو التوجه نحو حرية الروح، بوعيها لذاتها كما يرى "هيجل"[٤]، أو نحو المجتمع اللا طبقي كما يرى "ماركس".[٥]

٣ – معنى تطوري: وفق نظرية التطور تصبح الطبيعة البشرية أفضل حصيلة لعملية الانتقاء أو التطور، ومن ثم فإن التقدم التاريخي متضمن قانون الطبيعة، لأن مسار تقدم التاريخ لابد وأن ينطوي على تطور نحو ما هو أسمى.

---

[٤] جورج فلهلم فرايدريتش هيجل (١٧٧٠م – ١٨٣١م)، ولد بمدينة شتوتغارت، وعمل أستاذًا بجامعة برلين، من أهم مؤلفاته، مدارات الكواكب، علم المنطق، ظاهرات الروح، العقل في التاريخ، وغيرها.

[٥] كارل ماركس (١٨١٨م – ١٨٨٣م) ولد بمدينة تزير ببروسيا، درس الحقوق، والفلسفة في برلين، وحصل على الدكتوراه في فلسفة "أبيقور"، ودعا لتأسيس المذهب المادي. أهم مؤلفاته: "رأس المال" المجلد الأول عام ١٨٦٧م، كتاب "الحرب الأهلية" في فرنسا ١٨٧١م، عاش مناضلًا في الحركة العمالية في بريطانيا، رغم فقره إلى وفاته.

من رواد نظرية التقدم في تفسير مسار التاريخ والحضارات، نجد "فولتير [٦]" Voltaire، المأثور عنه نقده لنظرية العناية الإلهية: "هل اختار الله بعنايته هذا الشعب الوضيع ليكون شعبه المختار، إذا انتصروا قتلوا النساء، والأطفال بنشوة جنونية، وإذا هُزموا تجدهم في الدرك الأسفل من الذل، والهوان". [xxi]

فالتقدم لا يعني تقدم حركة التاريخ دومًا حركة صاعدة، ولكن هناك انتكاسات بعد تقدم، وازدهار بعد تدهور، فليس التقدم مستمرًا أو تدافع متصل إذ قد تحدث مفاجآت، فالعقل قادر على علاج آفات يتعرض لها مستقبل البشرية كالخرافة، والجهالة، ويكافحها، والعقل ذاته له أضراره، وانتكاساته فقد يشطح أو يجنح فتهلك البشرية، كذلك تكون بالتاريخ أخطاء، وانتكاسات، قد تُثير الأحقاد أو التعصب، ومن ثم ترتد الحضارة، أو قد تشحذ الهمم، وتُبدع القرائح فتنهض الحضارة بإحراز التقدم، وتطوير العلوم.[xxii]

اذن فليس بالعناية الإلهية وحدها، ولا بمفهوم التقدم وحده، يمكننا أن نفسر مسار التاريخ أو تعاقب الحضارات، وأسباب تدهورها لأن مسار التاريخ بحسب نظرية التقدم بالفعل الإنساني يحدده ردود أفعال البشر، ودرجات تفهمهم لملابسات الواقع المحيط، ليأتي مساره متذبذب بين التقدم، والتقهقر، الصعود، والانتكاسات، بما يحقق في النهاية المشيئة الإلهية.

نظرية التقاء الفعل الإنساني بالتقدير الإلهي.

ينطلق تفسير "كانط"[٧] للتاريخ بمفهومه العالمي من مقولته المأثورة التي تُعبر عن تناسق، واتساق فلسفته النقدية، حيث يتساءل: "ما قيمة إطراء حكمة الخالق في مملكة الطبيعة مع اليأس من عنايته، وحكمته في تاريخ الإنسان"[xxiii].

ولهذا رأى "كانط" أن التلاقي بين نظرية التقدم بالفعل الإنساني، ونظرية شمول العناية الإلهية للتاريخ البشري أمرًا ممكنًا، فمن جهة يُسلم "كانط" بعبث الإنسان، وشره حيث تصدر أفعاله عن غرور، وطمع، وهذا ما يفسر ضرورة الحروب، وتعذر السلام الدائم؛ ومن جهة أخرى نجد حالة التوتر، والتغير الدائم من سمات الطبيعة أو من سنن الطبيعة – بحسب اللفظ الذي استبدله "كانط" بدلًا من الله (سبحانه وتعالى) ليجعل تفسيره علمي أكثر من كونه لاهوتي — من أجل تقدم الإنسان، فقد يأمل الإنسان في سلام دائم، ولكن الطبيعة تُدرك أن صالحه ليس في حالة السلام، وقد يرغب الإنسان في حياة هادئة مستقرة، ولكن الطبيعة تفرض عليه حياة الكد، والشقاء من أجل تقدمه الفكري، والخلقي، فقد لا تعبأ الطبيعة بسعادة الفرد الإنساني، الذي جعلته يُضحى بسعادته، ويحطم سعادة الآخرين، لأن في هذا التحطيم، وتلك التضحية تكمن الوسيلة التي تحقق الطبيعة بها هدفها من الإنسان، إلا وهو تقدم البشرية. [xxiv]

لم يعمد "كانط" للتوفيق بين المؤمنين بالعناية الإلهية، وبين المعتزين بحرية، وإنجازات الإنسان، وإنما جاءت نظريته هذه متسقة مع سياق فلسفته النقدية، فهو من جهته افترض صدق القضية "إن للطبيعة هدفًا" لا يمكن فهمها بدونه، فبالرغم من كون تلك القضية ليست قانونًا عالميًا، ولكنها قضية ممكنة وذات قيمة؛ بل ولازمة أيضًا، لفهم الهدف من مجريات الطبيعة، فمثلًا من تأملنا نوع النبات

---

[٦] فرانسوا ماري آروويه (بالفرنسية: François-Marie Arouet) ويُعرف باسم شهرته فولتير (بالفرنسية: Voltaire). (٢١ نوفمبر ١٦٩٤م – ٣٠ مايو ١٧٧٨م) هو كاتب وفيلسوف فرنسي عاش خلال عصر التنوير. عُرف بنقده الساخر، وذاع صيته بسبب سخريته الفلسفية الطريفة، ودفاعه عن الحريات المدنية خاصة، وحرية العقيدة، والمساواة، وكرامة الإنسان.

[٧] عمانويل كانط او ايمانويل كانت (Immanuel Kant، نطق ألماني: ɪˈmaːnuˌeːl ˈkant) (١٧٢٤م – ١٨٠٤م) كان فيلسوفًا من القرن الثامن عشر، كانط نشر اعمال مهمة عن نظرية المعرفة، والدين، والتاريخ، والقانون. من أشهر اعماله كتاب نقد العقل العملي، ونقد العقل النظري، الذي يبحث فيه عن محدودية، وبنية العقل نفسه.

أو الحيوان نكتشف أنه قد صُمم على النحو الذي يؤهله للدفاع عن ذاته، وكذلك هدف التكاثر، كلها مجريات تهدف إلى تحقيق غاية ما. [xxv]

أما بالنسبة لهدف الطبيعة من البشرية فقد أشار إليه "كانط" في كتابه "المبادئ الإنسانية لميتافيزيقا الأخلاق" حيث يرى أن الظواهر سواء في عالم الطبيعة أو في عالم الإنسان تكشف عن اطراد ونظام، وإن مسار التاريخ يبدو كما لو أن هناك عقلًا يُدبره، فأحداث التاريخ قد تبدو في ظاهرها عشوائية، ولكن التغلغل في باطن أحداث التاريخ يكشف سر النظام فيها، وهذا ما يتعلق بالأشياء ذاتها. [xxvi]

فقد يُقال عن الظواهر الطبيعية أنها تخضع لقوانين الطبيعة، أما وقائع التاريخ فهي نتيجة لأفعال الإنسان الحر، ولكن الإنسان حتى ولو بدا أنه يتصرف وفق إرادته، فإنه في الحقيقة يحقق هدف الطبيعة الخفي، فمثلًا قد يظن الناس أنهم أحرارًا حين يتزوجون، لكن هناك معدلات للزواج تكشف عن ترتيب، وقواعد تجعل اختياراتهم خاضعة للتحديد، فإن اختلفت الأحكام العامة في الجزئيات، والتفاصيل، فإنها لا تختلف في العموميات، والكليات، تمامًا كما قد يختلف التنبؤ الجوي اليوم، ولكن تنبؤ الأرصاد الجوية بشكل عام لا يختلف.

وهناك تفسيرًا فلسفيًا لغائية الطبيعة في الإنسان، يوضح كم أن حرية الإنسان مُحاطة بإطار من غائية الطبيعة لحمايته، تتلخص في النقاط التالية: –

١ – غائية الاستعدادات الطبيعية في الإنسان، فجميع الأجهزة، والأعضاء العضوية نجدها تعمل بطريقة آلية، بدون أن يكون للفرد اختيار في عملها، هذا بالإضافة إلى مناسبة أو ملائمة كل عضو لوظيفته.

٢ – غائية الطبيعة في الإنسان كنوع، حيث حياة الفرد منا قصيرة لا تكفي لتحقيق أهدافه، ومن ثم نجد الطبيعة تتكفل له بنقل تراثه الفكري إلى الجيل الذي يليه كسلسلة متصلة، وهكذا تُحقق الطبيعة غايتها من الإنسان في مجال تطوره.

٣ – تجاوز الإنسان حالة التنظيم الحيواني، فالإنسان بعقله، وحرية إرادته نجح في تخطي المرحلة الفطرية بالمهارة الناتجة عن استخدامه لعقله، وهذا يحتاج لتكاتف النوع الإنساني بمجهوداته عبر الأجيال لبناء صرح الفكر البشري، فلما كان عمر الفرد منا قصير، ومجهوده ضئيل تكفلت الطبيعة بتجميع، وتنسيق الخبرة البشرية لتحقيق تحضر البشرية، ونقلها لتستفيد منها الأجيال القادمة.

٤ – غائية الطبيعة تنافس البشر من أجل استمرار الحياة، فلولا الحروب، والاختلافات التي نصفها بأنها غير إنسانية، وغير أخلاقية ما تقدمت البشرية، وظلت طاقاتها راكدة لا تعرف النمو، فبهذه الحروب تريد الطبيعة من الإنسان أن يخرج عن ركوده، وعن حالة التراخي، إلى العمل، والكفاح، وهذا التدافع يكشف عن نظام خالق حكيم مبدع، لا عن روح شريرة خبيثة تريد أن تُفسد خلقها الرائع، أو حملها الحسد على القضاء على البشرية.

٥ – غائية الطبيعة بتحديد حرية الفرد بحريات من يعيشون معه في نفس البيئة، وغيرها من قوانين خارجية تَحد من حريته، فحياته في مجتمع حرمته من ممارسة حرية الوحوش، وحتمت ضرورة وجود تنظيم اجتماعي، وسياسي، وقيام دول وحضارات. [xxvii]

وبهذا يكون "كانط" قد جعل من أفعال الإنسان، واختياراته، وسيلة لتحقيق أهداف التدبير الإلهي في التاريخ، ومع ذلك فقد غاب عن تفسير "كانط" المادة التاريخية لأنه غلب عليه عقلية الفيلسوف النظرية، مما يجعل من تفسيره مجرد قوالب (أو أفكار) فلسفية جاهزة مسبقًا، وهذا ما لا يقبله المؤرخين.

نظرية العقل يحكم التاريخ (هيجل).

يرى "هيجل" أن مسار التاريخ كما يتمثل أمامنا مسارًا عقليًا، وهذا ما يمكننا من استخلاص استنتاجًا تاريخيًا، اعتمادًا على أن التاريخ يتمثل في المنطق العقلي الضروري لروح العالم. فكما أن العقل جوهر الطبيعة فإنه أيضًا جوهر التاريخ.

فحوى نظرية "هيجل" في فلسفة التاريخ، تنبع من قناعته بأن التاريخ الإنساني هو تحقق لفاعلية العقل الكلي، أو روح العالم في التاريخ، كخطة نهائية مقدر لها أن تتحقق خلال مسار التاريخ.[xxviii]

الجدير بالذكر هنا شبه تطابق أراء كل من "كانط"، و"هيجل" إلى حدٍ كبير، مما يسمح باعتبار نظرية "هيجل" العقل يحكم التاريخ شبيهة لنظرية "كانط" التقاء الفعل الإنساني بالتقدير الإلهي، مما يجعل نظرية "هيجل" تُمثل (أَ) بالنسبة لنظرية "كانط" إذا ما اعتبرناها (أ) بحسب منطق التحليل النيوتروسوفي.

أما "هيجل" فيُحدد خلال شرحه للنموذج التفسيري للتاريخ العناصر الثلاثة المكونة للخطة النهائية للعالم، والتي تحكم تطبيق خطة العقل على التاريخ، كالتالي:

أولًا-مفهوم (العقل/الروح).[xxix]

يرى "هيجل" أن ماهية العقل الروح، وماهية الروح الحرية، وذلك لأن الروح ضدها المادة، وماهية المادة الثقل، من هذا نستنتج أن ماهية الروح الحرية. والمسار التاريخي بأكمله يُعد تَحقق لهذه الروح عن طريق الحرية، تلك الحرية التي تتحقق خلال الوعي الذاتي للأفراد بها، كإرادات بشرية.

لكن "هيجل" يرى أن بداية التاريخ، وبداية تحقق الحرية، لم تكن مع بداية البشرية، لأنه يستبعد الأمم والحضارات الشرقية القديمة، من مسار التاريخ لأنها شعوب لم تعرف الحرية، إلا بشكل مقتصر على قادتها فقط. أما البداية الحقيقية لتحقق الحرية فكانت مع بعض المواطنين الأحرار في أثينا، وروما، وإن كانت الأمم اليونانية، والرومانية ليست بالأمم التي عرفت الحرية الكاملة، لمعرفتها نظام الرق، والعبيد.

هكذا تتحقق الغاية النهائية بتحقق الوعي الذاتي بالحرية، ليتحقق الهدف الكلي للتاريخ الإنساني بتحقق حرية الروح أو العقل الكلي، الذي يحكم مسار التاريخ البشري.

ثانيًا-كيفية تَحقق العقل بالتاريخ.[xxx]

كيف تتجلى الروح/العقل خلال مسار التاريخ الكلي، هذا يقودنا للحديث عن العالم الخارجي الذي تتحقق به الحرية كوعي ذاتي للأفراد، وأيضًا يقودنا لتناول التاريخ الكلي للإنسانية، وبالرغم من أن الموضوع الحقيقي للتاريخ الكلي، وليس الفردي، إلا أن "هيجل" وجد أن المحرك الأول للتاريخ يصدر عن احتياجات الأفراد، وانفعالاتهم، وتحقيقًا للمنافع الشخصية للأفراد، وبتجميع، وتنسيق كل هذه الوسائل، والإرادات، والمصالح تتجسد روح/عقل العالم لتحقيق هدفه النهائي بالفعل. وللعقل هنا مهمة التنسيق بين هدفه النهائي، والأهداف الخاصة لمختلف الأفراد، لينهي أي صراع بين المصالح الخاصة، والمصلحة العامة، لصالح المصلحة العامة للعالم اجمع في كل مرة، مُحققًا دائمًا بهذا التوازن هدفه النهائي في التاريخ الكلي للعالم. وبمعني أخر حين تتلاقى المصالح الفردية مع المصلحة العامة، تُعدل كل منها في الأخرى لتحقيق الأنسب بما يُحقق هدف العقل خلال مسار التاريخ.

ثالثًا-الصورة النهائية لتحقق العقل/الروح في التاريخ.

تتمثل الصورة النهائية لتحقق الروح بالتاريخ في التوحيد أو الدمج بين الإرادات الذاتية للأفراد، والإرادة الموضوعية للعقل/الروح. وتظهر الصورة النهائية خلال الكل الأخلاقي للمجتمع فقط، كسلوك عام للعالم يصبغ عصر مُحدد، بمجموعة أفكاره، ومعتقداته، واخفاقاته، وانجازاته.

وهذا ما يعبر عنه "هيجل" قائلًا:" هذا الوجود الجوهري هو وحدة الإرادة الذاتية، والإرادة العقلية؛ إنه الكل الأخلاقي (للمجتمع)أو الدولة تلك الصورة من الحقيقة الواقعية التي يكون للفرد فيها حريته، ويتمتع بها، بشرط أن يعرف ما هو مشترك (عام) للكل ويؤمن به ويُريده".[xxxi] ثم يشرح "هيجل" كيف يتم الاندماج، وكيف تتجسد الروح/العقل بالتحقق واقعيًا بالتاريخ، حيث يقول: "يتضمن هذا وجود بذرة كامنة، أي قدرة، أو وجود بالقوة يكافح لكي يتحقق. هذا التصور الشكلي يتحقق وجوده الفعلي في الروح، التي تتخذ من التاريخ الكلي للعالم مسرحًا لها، وملِكًا لها، ومجالًا لتحققها [xxxii]."

هذه العبارة الأخيرة تدل على تطابق وجهة نظر "هيجل" هنا مع نظرية العناية الإلهية، حيث سبق، وذكرنا في بداية ذكرنا لنظرية العناية الإلهية: (يرى أنصار نظرية العناية الإلهية أن التاريخ كله عبارة عن مسرحية ألفها الله، ومثلها البشر)[xxxiii]، وأيضًا يتفق معهم "هيجل" في فكرتان هما: –

الأولي: أن أحداث التاريخ لا يمكن تكرارها أبدًا، مهما تشابهت، لأنها تحدث كل مرة في مجتمع، وظروف مختلفة تمامًا.

الثانية: أن مسار التاريخ مسارًا تقدميًا تطوريًا صاعدًا.

من هذا التشابه (أو التقارب، أو التطابق) بين نظرية "هيجل"، ونظرية العناية الإلهية، نستنتج إمكانية وضعها شبيهة للنظرية الأصلية، فإذا كنا نرمز لنظرية العناية الإلهية بالرمز (أ)، فأننا نرمز لنظرية العقل يحكم التاريخ بالرمز (أَ). . . يُعد هذا استنتاج (١).

وسبق في بداية عرضنا هنا لنظرية "هيجل" أن أثبتنا تشابه نظرية "هيجل" مع نظرية "كانط"، بسبب اتفاقهم معًا في القول بأن التاريخ عبارة عن تحقق لهدف العقل/ الروح، لدى "هيجل"، وتحقيق لهدف الطبيعة/ الله لدى " كانط"، لنستنتج: أن نظرية "هيجل" تُمثل (أَ) بالنسبة لنظرية "كانط" إذا ما اعتبرناها (أ) بحسب منطق التحليل النيوتروسوفي. . . يُعد هذا استنتاج (٢).

نستنتج من (١) + (٢) تشابه نظرية "هيجل" مع كل من نظرية "كانط"، ونظرية العناية الإلهية، وهذا يؤكد لنا صدق النيوتروسوفيا في قولها بالتدرج القيمي المتصل لجميع الأفكار، وأن كل ما ليس (أ) يمكن بمرور الوقت أن تكون درجات مختلفة من شبيهة (أ).

أما بالنسبة لنظرية "هيجل" فأنها لا تعتمد على خبرة بالدراسة التاريخية، لأنها نظرية قائمة على جدلية الفكر النظري، ومعبرة عن عصر العقل، ولهذا تفتقد النظرية لاختبار صدقها، أن يتم تطبيقها على الوقائع والأحداث التاريخية.

نظرية المادية التاريخية (كارل ماركس).

يرى "ماركس" أن التاريخ نتاج صراع اجتماعي تحكمه المادة، أو العامل الاقتصادي، وليس كما ذهب "هيجل" أن التاريخ يصنعه صراع الأفكار، ويسيره العقل المطلق وحده، وفي المقابل "ماركس" يرى أن التاريخ تقوده، وتُحدده عملية تطور اجتماعي داخل كيان كل أمة، قوامها صراع الطبقات للوصول للحكم.[xxxiv]

ويوضح "ماركس" أن الأوضاع المادية للبشر تصنع أفكارهم، لا العكس كما يتوهم البعض أن أفكارهم ينتجها وعيهم العقلي، ذلك لأن "أفكار الطبقة السائدة في كل عصر، تكون هي السائدة أيضًا، بمعني أن القوة المادية السائدة في المجتمع، تكون في نفس الوقت

القوة الفكرية السائدة؛ لأن الطبقة التي تتصرف بوسائل الإنتاج المادي، تمتلك في الوقت ذاته الإشراف على وسائط الإنتاج الفكري".[xxxv]

إذًا نقل "ماركس" جدل "هيجل" العقلي من الوجود الميتافيزيقي إلى الواقع المادي للمجتمع في التاريخ، مستبدلًا العقل الكلي عند "هيجل" بالمجتمع الطبقي الكلي أو العام.[xxxvi]

والمادية الجدلية عند "ماركس" تحكمها ثلاثة مبادئ:

- **التغيير التدريجي من الكم إلى الكيف.**

هذا المبدأ يحكم التطورات، والتحولات التاريخية الكبرى، ويحدث في صورة تغيير تدريجي من الكم إلى الكيف، حيث الثورات، والانقلابات عادة ما تحدث نتيجة تراكمات كمية للمشكلات، والتغير المفاجئ يكون كيفي؛ لأنه يُنتج وضعًا جديدًا، كنتيجة للتغيير الكمي التدريجي، فتظهر فجأة أوضاع اقتصادية، واجتماعية جديدة على أثر اختفاء الأوضاع القديمة.

- **صراع الأضداد، وتداخلها.**

يرى "ماركس" أن ضمان، وسبب التطور في مسار التاريخ، والحركة البشرية راجع لتعايش المتضادات، وصراعها، وهذا مبدأ استقرار، واستمرار توازن تعايش/ صراع كل من الحياة/ الموت، والملاك/ المستأجرين، والبروليتاريا/ البرجوازية، وهكذا يجاهد الضد ليحل محل ضده، فتتحول البرجوازية إلى بروليتاريا، والعكس ليظل الصراع الجدلي سمة للتعايش بين الأضداد، وضمانًا لاستقرار الواقع.

- **نفي النفي.**

يرى "ماركس" أن الحياة عامة (الطبيعية، والإنسانية) عبارة عن مراحل تنفي كل مرحلة سابقتها، لتأتي المرحلة التالية لتنفي من جديد المرحلة التي تسبقها، هكذا كبناء جديد على أنقاض القديم، لا كعدم؛ فالنفي هنا بمعني عنصر للتقدم، والتطور المستمر، بحسب طبيعة المرحلة، ومتطلباتها، ويعطي "ماركس" للنفي البنّاء مثلًا: أن أولى مراحل الحضارة البشرية بدأت اقتصاديًا بالملكية العامة، ثم مع مرحلة الإنتاج الزراعي كانت الملكية العامة عائقًا أمام زيادة الإنتاج، فأتت الملكية الخاصة لتنفي الملكية العامة، وهذا أيضًا كان متطلبًا لزيادة الإنتاج في مرحلة الإنتاج الصناعي، وهذا النفي يُعد سببًا مباشرًا لتطوير اقتصاد البشرية، لا لهدمه.[xxxvii]

إذًا طبق "ماركس" آليات المنهج الجدلي على التاريخ الإنساني؛ ليُفسر به مسار التاريخ، والمادية التي تحكم تطوره. فتوصل إلى أن تاريخ البشرية قد قُسم إلى خمس مراحل أساسية، ولم تكن أحداثه، ولا إنجازاته عشوائية؛ بل كانت عملية متسقة في تدرج معروف، ومُحدد سلفًا، لهذا أمكن تقسيمه إلى خمس مراحل: الشيوعية (البدائية)، العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية (المعاصرة)، الاشتراكية (المرتقبة).[xxxviii]

والتاريخ البشري عند "ماركس" مساره خطي مستقيم، بدايته كانت مع مرحلة الطبيعة المشاعة (شيوعية الممتلكات)، وينتهي مع العودة إلى الشيوعية، التي ينبغي أن تسود من بعد مرحلة الاشتراكية، وتكون في مرحلة الشيوعية، جميع وسائل الإنتاج ملكية جماعية، وبالرغم من تأكيد "ماركس" أن الشيوعية مرحلة حتمية – لتعود البشرية إلى حالة شيوعية الممتلكات كما بدأت تاريخها –، وهذا ما لا تؤكده الوقائع التاريخية؛ بل تنفيه، خصوصًا من بعد تفكيك روسيا التي مرت بالتجربة الاشتراكية مباشرة، من بعد المرحلة الإقطاعية، دون مرورها بالمرحلة الرأسمالية.

نظرية "المصير" تدهور الحضارات.

يرى الفيلسوف، والمؤرخ الألماني "أوزفلد شبنجلر" (١٨٨٠م – ١٩٣٦م) "Oswald Spengler" أن لكل حضارة دورة حياة، من ميلاد إلى فتوة، وشباب إلى شيخوخة يعقبها فناء، وهو يشبهها بالشجرة التي كانت تنبض بالحياة، إلى أن تنضب عصارتها لتجف بها الحياة، فالحضارة روح زاخرة بالإمكانيات إلى أن تستنفد قدرتها على العطاء الخلاق فتفقد روحها المبدعة، بعدما تكون قد حققت صورتها النهائية، وبهذا تكون قد دخلت خريف عمرها الذي لابد وأن يعقبه شتاء، ومع ذلك تكون قادرة على البقاء كشجرة جافة خاوية على عروشها، تنتظر مَصيرها. [xxxix]

مفهوم المصير عند "شبنجلر" يختلف عن مفهومه في التراجيديا اليونانية التي تعنى به "الجبر" بالنسبة للمصير الإنساني، ويختلف عن مفهوم العلية في العلوم الطبيعية الذي يُفيد الحتمية، وكان "شبنجلر" قد استبدل هذا المفهوم بلفظة "المصير" فهو يراها أكثر مناسبة للفعل التاريخي، وتعني عنده شعور الإنسان بذاته في مواجهة قوة إنسانية أخرى تتحداه، وتُهدد، وجوده، إذًا فكرة المصير تقتضي وجود ذات (أو مجتمع حضاري) لها كيان وطابع مستقل، تدخل في علاقة تحدي تفاعلية مع أحداث خارجية ، فتُؤثر علاقة التحدي – بالسلب أو بالإيجاب –على السلوك البشري لعدة سنوات لاحقة. [xl]

على هذا فمفهوم المصير عند "شبنجلر" لا يتضمن الحتمية "العلية" ولا الغائية، فهو ليس قانونًا يمكن تفسيره أو استخلاص نتيجته كما في التجارب العلمية الآلية، فهو يتوقف على رد فعل الذات (أو الروح الجماعية) تجاه ما يُهدد وجودها وكيانها، لإثبات الذات، والتعبير عن الحياة كما ترتضيها، ولذلك فالمصير لا يمكن تعريفه بمنطق العلم لأنه يتحدد بالتجربة الحية.[xli]

قد يكون المصير هو أفضل تعبير عن المسار أو السياق التاريخي، فهو على العكس من نظرية التقدم التي ترى مسار التاريخ تقدم مطرد للعقل البشري، بشكل مستمر إلى ما لا نهاية، ونظرية التقدم تُصور التاريخ البشرى كأنه "يرقة" تنمو باستمرار كلما تغذت إلى ما لا نهاية، بينما منظور المصير يرى أن التاريخ مسرحٌ لعدد كبير من الحضارات، يسري عليها ما يسري على الكائنات الحية، فكما للكائن الحي دورة حياة كذلك للحضارة الظاهرية الأولية للبشرية دورة حياة مغلقة. [xlii]

وقد نتج عن نظرية التقدم وهم آخر، ذلك الوهم الذي سيطر على المؤرخ الأوروبي (أو الإنسان الغربي) حيث زعمه بأن حضارته هي محور أو مركز يدور التاريخ البشري حوله، ومن هنا جاء تقسيمه للتاريخ إلى قديم ووسيط وحديث، وذلك وهم زائف دفعه إلى الاختصار المخل لتاريخ حضارات عريقة، كالحضارة المصرية التي عمرت أكثر من ثلاثة آلاف عام، ليُجهض تجربتها الحضارية بذكره لها عبر سطور، في حين يسلط الضوء على فترة لا تتجاوز عشرة أعوام عن تاريخ "نابليون بونابرت" يؤرخ لها في عشرات المجلدات، وهذا تعصب، وتحيز لا يتفق مع الحياد العلمي، وعلى المؤرخ الغربي أن يكون مُحايدًا؛ ليرى أن بالعالم ثماني حضارات رئيسية تقريبًا، الحضارة الغربية واحدة منها، ولكل حضارة منها دورة حياة، نمو، وشباب، ونضج، وشيخوخة، والنهاية فناء. [xliii]

فسيطرة مثل تلك المزاعم على المؤرخ (والمفكر) الغربي، جعلته يروج لأفكار تُدعم مزاعمه أو ناتجة عنها، فمقولة تأثير الحضارات بعضها على بعض يُروج لها؛ لأنها في النهاية تنصر فكرة مركزية الحضارة الغربية؛ لأن تسلسل الحضارات سيردنا في النهاية إلى الحضارة الغربية المنحدرة عن الرومانية، والمسيحية واليونانية (التي أخذت عنها الحضارة الإسلامية – التي لعبت دور الوسيط فقط – لتسلمها إلى الحضارة الغربية)، فكل هذه أوهام – حتى فكرة عالمية الحضارة أو وحدة تراث البشرية – لا أساس لها من الصحة، ذلك لأن الحضارات مستقلة بعضها تمامًا عن بعض، كل منها تُمثل حلقة مغلقة ليس بينها، وبين الحضارات الأخرى إلا نوافذ لا تسمح بنفاذ إلا ما يُلائم

جوهر، وروح الحضارة الأخرى، وإذا ما انتقل سرعان ما يُهضم بحيث يتلون بسمات الحضارة الجديدة، وكل تشابه فهو أمر ظاهري فقط. [xliv]

نحن هنا لا نوافق "شبنجلر" الرأي بأن الصلات بين الحضارات مقطوعة؛ لأنه لو كان مصيبًا في رأيه، فكيف يُفسر نقل التراث الإسلامي إلى الغرب أو نقل التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية، وأيضًا ما تفسيره للقهر التي تُمارسه الحضارة الغربية اليوم على شعوبنا لتفرض ثقافتها، ومحو هويتنا، من خلال الغزو الثقافي بوسائل الإعلام، والموضة، والتكنولوجيا، وأخيرًا كيف يستقيم رأيه هذا مع تأكيده السابق أن نظرية المصير تقتضي ذات جماعية (للدولة أو المجتمع)، ومؤثرات خارجية، منها الضغوط التي قد تمارسها حضارات أخرى.

أما بالنسبة لرفضه مبدأ وحدة التراث البشري أو مشروع الحضارة البشرية العامة، فلا نتفق معه؛ لأن الوقائع الحضارية تمدنا بخبرة تؤكد وحدتها، فهي تحدثنا عن الغاية الواحدة لكل الحضارات، كالتمدن، والرفعة، والرقي بمستوى، وسلوكيات البشرية، وأن جميع الحضارات مُسخرة للبشرية جمعاء بدون تميز أو تحيز، ولا يوجد أي حضارة فرعية تبدأ من الصفر، ولكنها دائمًا تنهض على أنقاض أخرى، تتأثر بها وتتجاوزها. ويكفي أن الإنسان هو الكائن الوحيد المتحضر، فالحضارة تميزه عن الحيوان، فكيف لا يكون تراثهم، وحضارتهم واحدة، وما الاختلافات الظاهرية سوى منابع للتنوع التي تُثري حضارة البشرية.

أما بالنسبة لنقد "شبنجلر" لمفهوم التقدم، فنحن لا نعترض عليه، ولكننا نود أن نؤكد أن رفضنا القاطع لفكرة التقدم في التاريخ البشري، سينتج عنه أن جميع الأنشطة البشرية بما فيها الحضارة ستكون "عشوائية"، وغير منتظمة، وليس لها أي غاية، ولا وجود لقديم، وحديث، ولا للخبرة البشرية التي تجعلنا نستفيد من الماضي لفهم الواقع، والتخطيط للمستقبل، كل هذه النتائج قد تحتمل الأخذ، والرد، ولكن سينتج عن هذا الرفض أمرٌ خطيرٌ قد لا يحتمل التبريرات، ولا تصلح معه التفسيرات، وهذا هو مفهوم الزمان المطلق كيف سيكون فهمنا للزمان ووحداته، وتعاقبها، وتدفقه المستمر (إذا رفضنا تمامًا فكرة التقدم) فهل سينظر للزمان على أنه تراكم أنات؟، وهل يُعقل أن نتخيل وحدات الزمن متعاصرة وغير متعاقبة؟، وأين سنواري سوءة تدفق الزمان ؟

لا يعني تعليقنا بالنقد هنا أننا نتفق تمامًا مع نظرية التقدم، فنحن نتخذ موقفًا وسطًا، يتلخص في أخذنا بالتقدم، ولكن بمفهوم لا يُطلق العنان للتقدم اللانهائي أو المطلق، وأيضًا قد يخلو من معنى التطور، ولكنه يكفي أن نفسر في ضوئه تتابع أنات الزمن، وكذلك أحداث التاريخ ، كترتيب سابق ولاحق ، لا كترتيب قديم وحديث ، فالفرق الزمني هنا لا يُعد امتيازًا ولا سبب تفوق، ولهذا نجد أن ما نذهب إليه قريبًا جدًا مما ذكره "ليفي ستراوس"[٨] الذي يقف من التقدم نفس موقف "شبنجلر"، ولكن خبرة "ستراوس" البنيوية جعلته لا يرفض التقدم تمامًا حتى نستبقى على ما يكفي لنفهم حركة واتجاه نمو البشرية في التاريخ، وفي هذا المعنى نجد "ستراوس" يقول: "إن ما نزعم أنه تقدم (للنفس الإنسانية أو العلوم) هو في حقيقته ليس أكثر من تصحيح للتصنيفات، وتجميع للمتشابهات، وتعريف للضمنيات، وكشف لمنابع جديدة داخل شمول متكامل، ومغلق على ذاته". [xlv]

[٨] كلود ليفي ستروس-:Claude Lévi-Strauss ، (١٩٠٨-٢٠٠٩م) اجتماع، وأنثروبولوجي، فرنسي، من أهم البنيويين المعاصرين، وأكثرهم شهرة، بل ان البنيوية ترتبط باسمه ارتباطًا مباشرًا، وهذا ما جعل الباحثين يطلقون عليه عدد من الألقاب التي تشير إلى مدى تأثيره وتأثره بالبنيويين والبنيوية عمومًا.

هذا هو أفضل مفهوم للتقدم يرفض معنى التطور اللانهائي، فهو تصحيح لمعارفنا، وتنقيح، وتوضيح للمفاهيم، والأفكار الغامضة، من خلال الكشف عن طرق جديدة للتطبيق داخل ذات المضمار البشري المحدد سلفًا، سواء على مستوى العلم أو الثقافة أو الحضارة.

ولكن ما هو مصير الحضارات من منظور "شبنجلر"؟ أو كيف يتم التعاقب الدوري للحضارات في ضوء نظرية المصير؟

في ضوء نظرية المصير لـ "شبنجلر" نجده يرى أن مصير أي حضارة لا يخرج عن حالة من ثلاثة احتمالات:

١ – حالة ميلاد أو نمو حضارة جديدة، وتظهر الحضارة الجديدة إلى الوجود في بيئة يكون كل ما حولها فوضى عارمة، فتشق الحضارة الناشئة لنفسها سبلًا رائعة في شتى المجالات؛ لتفرض إرادتها بالقوة لتنظم الفوضى من حولها، مُحطمة كل ما يُعيق مصيرها، بما لديها من طاقات، وإمكانيات مبدعة في شتى المجالات، من تنظيم، وإدارة، وتشريع، وسياسة، ولغة، ودين، وعلم، وثقافة، وفنون، وتظل هذه الروح تطلق ما لديها من طاقات، فتشيع النظام في البيئة الخارجية بدلًا من الفوضى، فتطبع ما حولها بطابعها.

٢ – حالة الكمون أو التشكل الظاهري (أو الكاذب) للحضارة المغلوب على أمرها من حضارة أخرى أقوى منها ماديًا ، فتكون الأولى عريقة، ولكن تأتي حضارة أخرى معاصرة لها أشد منها قوة (مادية)، تمارس عليها ضغطًا خارجيًا، فتهزم الأولى التي لا تتخلى عن جذورها، ولكنها تتظاهر بالخضوع؛ لتظل في حالة كمون لا يظهرها، ولكنه يحفظ الهوية الحضارية الأولى تحت القشرة الظاهرية، التي تحمل سمات الحضارة المنتصرة، إلى أن تسمح الظروف لتظهر الهوية الحضارية الأولى لتنهض من جديد، ومثال ذلك حضارة الشرق الأدنى التي توالت عليها الحضارة الهيلينية ثم المسيحية الرومانية، وحافظت على هويتها الشرقية إلى أن عادت لتظهر من جديد لتندمج مع الحضارة الإسلامية، ولكن بمذهب الشيعة المخالف لمذهب الدولة الإسلامية.

٣ – حالة المحو أو الوأد الحضاري، حالة تقضي فيها حضارة أشد قوة، وأكثر عراقة، وأعظم خصوبة، وإبداعًا على حضارة ناشئة مازالت في مرحلة المهد، فتختنق الوليدة، ومثال ذلك الحضارات الوليدة في الأمريكيتين حضارة الهنود الحمر، وحضارة المكسيك، فقد قضت عليهما الحضارة الغربية الحديثة.

وإذا ما طبقنا نظرية المصير المحتوم لـ "شبنجلر" على الحضارة الغربية، نجدها قد اجتازت مرحلة الخلق والإبداع، ودخلت مرحلة المدنية فقد نضبت حيويتها التي كانت تمدها بالإبداع، والفيلسوف "كانط" (من بعد عصر النهضة) كان هو حجر الزاوية لتحويل بنية الحضارة الغربية إلى المدنية، فانحرفت من بعده إلى الجانب المادي (العملي) المعبر عنه بطابع المدنية (الثورة الصناعية والتكنولوجية)، ومن بعد "كانط" ظهرت الفلسفة الوجودية لتسيطر على خلفية الفكر الغربي، وتصبغ فلسفته المعاصرة.[xlvi] ونفس هذا التحويل سبق وأحدثه الفيلسوف "أرسطو" بالنسبة للحضارة اليونانية، فمن بعده جاءت فلسفة "الرواقية والأبيقورية" بالنزعة البرجماتية؛ لتقضي على الروح الإبداعية في الفكر النظري للحضارة اليونانية.

وبالرغم مما قدمته نظرية المصير لتفسير كيفية تعاقب الحضارات في دوراتها المغلقة، إلا أن المؤرخين يعترضون على تشبيه "شبنجلر" الحضارات بالكائن العضوي، واستخدامه النهج البيولوجي لتفسير مسار الحضارات، لما في ذلك من حتمية لا تعترف بها نظرية المصير، ولكنها ضمنيًا تحتوي على تناقض، فهي تشبه الحضارة بالكائن العضوي الذي لابد من فنائه لإتمام دورة حياته، وفي ذلك اعتراف ضمني بالمصير المحتوم لكل حضارة، وهذا ما لا تعترف به نظرية المصير؛ حيث ترى أن كل حضارة يتحدد مصيرها بحسب إمكانياتها، وطاقاتها، وقدرتها المبدعة على مقاومة التأثيرات الخارجية، وأخيرًا هي كغيرها لا تُقدم المخرج أو لا تقترح الحل لتفادي المصير المحتوم لكل حضارة.

نظرية التحدي والاستجابة.

لقد رفض أرنولد توينبي-Arnold Toynbee (١٨٨٩ – ١٩٧٥م) مبدأ المصادفة في تفسير تتابع الحوادث التاريخية؛ فالتاريخ ليس طاحونة يُديرها مساجين لا هدف من ورائها إلا تعذيبهم، فليست عجلة التاريخ آلة شيطانية تجلب للناس الشرور، ولكن هناك إيقاعًا أساسيًا يتمثل في التحدي، والاستجابة " Challenge & Response " النكسة والنهوض، الضغط والانفراج. [xlvii]

ويرفض أيضًا نظرية المصير لـ "شبنجلر" لما يلزم عنها من حتمية تشاؤمية، فهو لا يرى أن حركة التاريخ بنفس رتابة دوران العجلة، فلو كان الليل، والنهار يتعاقبان بحركة فلكية، وكذلك الفصول الأربعة، فهذا يتم وفق قوانين الطبيعة بنفس التكرار، وليس للطبيعة نفس التأثير على مسار التاريخ البشري، فحتى الوقائع التاريخية التي تبدو كأنها تكرار، لا تتم على نفس النمط، ولكل حادثة تاريخية خصوصيتها المتمثلة في الزمان، والمكان، وعوامل ساعدت على الحدوث.

وبحسب نظرية التحدي والاستجابة فالحضارات السابقة لم تنته قضاءً وقدر؛ بل انتحرت، وسيكون هو نفس مصير الحضارة الغربية إذا ما قامت حرب عالمية ثالثة، وحركة التاريخ أشبه بعربة تصعد الجبل، فيحتاج صعودها لحركة عجلاتها، والصعود لو كان يعنى التقدم؛ فهذا لابد وأن يكون تقدمًا روحانيًا، وماديًا، وهذا التوازن لم يتحقق في الحضارة الغربية الحديثة، فلقد استطاع الإنسان الغربي أن يبسط سيطرته بالتفوق على الطبيعة، ولكنه لم يتقدم فيما هو إنساني- أي: في علاقته بأخيه الإنسان-، وهذا هو مصدر التخلف المروع في الجانب الروحي المتمثل أصلًا في علاقته بالله، فأهمية القيم الروحية لتتضاءل أمامها كل القيم الأخرى. [xlviii]

يرد "توينبى" قيام الحضارات إلى الأديان؛ لأن الإمبراطوريات ليست مقياسًا للحضارة؛ بل هي مؤشر لقرب نهاية الحضارة، وعلى العكس من ذلك نجد الأديان تدفع إلى النمو، إذ وراء كل حضارة من الحضارات القائمة اليوم ديانة عالمية، فالعقائد الدينية هي التي تُسير مجرى التاريخ، وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما؛ فذلك في حدود هذه الأديان، وبسبب منها.

فالحضارات الدينية الحالية تنتسب بالبنوة إلى حضارات سابقة عليها، فالحضارة الغربية الحديثة وليدة الحضارة الهيلينية (اليونانية، والرومانية)، والعقيدة العبرانية التي تعد المسيحية امتدادًا لها، وهذه العقيدة وليدة المجتمع السرياني، والحضارة الإسلامية حصيلة اندماج المجتمعين العربي والإيراني، وهما وليدا المجتمع السرياني.

ويرى "توينبي" أن الحضارة لا تنبثق عن البيئة السهلة؛ فقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، فالراحة، والدعة، ورقة العيش تكون حائلًا دون قيام الحضارة، أما الشدائد – وحدها- فتشحذ الذهن، وتُثير الهمم، وتتمثل الظروف الصعبة إما في بيئة طبيعية، أو في ظروف بشرية خارجية، فتجد البيئة الطبيعية القاسية تستحث الإنسان على تغيير موطنه أو التدخل لتعديل بيئته، فالأرض الجبلية أو الصحراوية يشكلان تحديان يستثيران قوى الإبداع في الإنسان، أما الذين عزفوا عن تغيير بيئتهم أو تعديل طرق معيشتهم فإن الانقراض مصيرهم، جزاء إخفاقهم في الاستجابة لتحدي الجفاف؛ أما التحدي البشري فيتمثل في عدوان بشري خارجي كغزو من دولة مجاورة، أو تهديد مستمر يشكل قوة ضغط على المجتمع، فمثلًا غزو الحضارة الهيلينية أدى فيما بعد إلى إزاحتها من سوريا، ومصر عند دخول الإسلام، ولا يؤدي التحدي أو مقاومة العدوان إلى مجرد الاستجابة بطرد العدوان أو التخلص من القوة الضاغطة فقط؛ بل قد يدفع الانتقام إلى التفوق على عدوهم. [xlix]

وليس كل استجابة تُمثل استجابة ناجحة، فقد يكون التحدي دون المستوى الذي يُثير المجتمع للاستجابة، أو قد يكون التحدي بالقوة التي تقضي على الطرف الثاني، أما الاستجابة الناجحة فتنتج عن تحدي مقبول أو متكافئ نسبيًا؛ حتى يستثير الطاقات المبدعة، وقد تُشكل الاستجابة الناجحة تهديدًا أو تحديًا للطرف الآخر، فينشأ عن ذلك صراع في صورة فعل ورد فعل، فيستمر الأخذ، والرد إلى أن ترجح استجابة على أخرى.

إذًا كان تاريخ البشرية عبارة عن سلسلة من الركود والنهوض، والأخذ والرد، والتحدي والاستجابة، فما هو سبب انهيار الحضارات؟، ولماذا لم تنجح مجتمعات في الاستجابة المستثيرة لما واجهها من تحدٍ؟ وقد حاول الإجابة على هذا السؤال عدة فلاسفة كما مر بنا، وانتقدها جميعًا "توينبي"، وانتقد أيضًا تفسير انهيار الحضارات بغزو خارجي، فهو يرى أن الحضارة تنهار – داخليًا–قبل أن يأتوها الغزاة، فما هو سبب انهيارها؟

يرى توينبي أن العامل الأساسي في انهيار الحضارة هو فقدان الأقلية الحاكمة لطاقتها المبدعة، تلك الطاقة التي لها تأثير السحر على المجتمع، بما يدفعه إلى التسامي عن طريق الاقتداء، وعندما تفقد القلة الحاكمة طاقتها تستبدلها باستخدام القوة، والقسوة، والقهر؛ لتَجبر المجتمع على الانصياع، وتفرض نفسها، وتحفظ استمرارها بالقوة، ويتشكل المجتمع الحضاري حالة انهياره على النحو التالي:

١ – أقلية تحكم بالقهر بعدما فقدت قدرتها الإبداعية.

٢ – مجتمع مفكك ذليل، ولكنه عنيد يقاوم القهر، ويتحين الفرصة للثورة.

٣ – جماعات انشقت عن المجتمع تقاوم الاندماج، وتتحين الفرصة للغزو.

وأسباب هذا التفكك كالتالي:

١ – جفاف الطاقة الإبداعية للأقلية المسيطرة.

٢ – عزوف الأغلبية عن محاكاة الأقلية التي فقد مبررات الاقتداء بها.

٣ – فقدان أسباب التماسك، والانتماء الاجتماعي، بانشقاق الخارجين أو سخط المحكومين.

وهكذا يكون المجتمع قد انهار داخليًا، قبل أن يأتيه أي غزو خارجي، ولكن لو أتى الغزو في مرحلة نمو الحضارة تحول التحدي إلى استجابة ناجحة، يستثير الطاقات الكامنة، والمبدعة. [l]

وعلى ذلك نجد أسباب انهيار الحضارات، يتمثل في الحروب والتوسع لإقامة إمبراطوريات، لتعويض عجز الأقلية المسيطرة لفقدها طاقاتها المبدعة، وسيطرة الإنسان على الطبيعة من خلال محاولة تعويض الفقد للجانب الروحي بالتفوق المادي، الذي ليس دليلًا على رقي المجتمع، إذ قد يحدث ذلك في مرحلة تدهور المجتمع ؛ لأن الأسلوب التكنولوجي آلي تطبيقي، وليس من الضروري أن يصاحبه إبداع روحي أو فكري، فالارتقاء الحقيقي للحضارة إنما يتمثل في الرقي الروحي، ومع انهيار الحضارات قد يكون هذا إيذان بميلاد حضارة جديدة، تحمل بذور الحضارات القديمة، وتحتضنها من أجل إنجاب حضارات جديدة، ولكنها تضفي على هذه الأخيرة بعض خصائصها لتكسبها الحيوية والإبداع، فمثلًا كان العمل اليدوي محتقرًا في الحضارة الهيلينية، ولكن المسيحية قدمت للإنسان الغربي أسباب احترام المهن اليدوية. [li]

فلما كانت الأقلية المسيطرة تقدم الحروب وقت الاضطرابات، فإن البروليتاريا الداخلية تقدم الدين، وعن الأولى تصدر الدول العالمية، وعن الثانية تنبثق الديانات العالمية، فالأديان ستستفيد من الوحدة التي تُقيمها الإمبراطوريات بين رعاياها، سواء كانت وحدة سياسية أو اقتصادية أو لغوية، وغيرها مما يربط بين أقاليمها، ويقربها كشبكة المواصلات، وكل هذا تستثمره الديانة لصالح انتشارها؛ لتقوم في

فترة الاضطرابات بدور اليرقة الكامنة في شرنقتها، تحتضن مقومات الحياة والإبداع لتنقلها إلى حضارة جديدة، وهذا كان دور الديانة العالمية بالنسبة للحضارات في الماضي، فما هو موقفها من الحضارات المعاصرة، كان الصراع في الماضي بين الدين والفلسفة، وحاليًا بين الدين والعلم، ولا تُجدي محاولات التوفيق بينهما، لذا فعلى الدين أن يُسلم للعلم جميع مجالات تخصصات العلم، ويُبقى الدين في مجاله، ولا يعني هذا استسلام الدين أمام العلم، بقدر ما يعني اضطلاع كل منهما بمنهجه، وأدواته الخاصة في مجال تخصصه، بما لا يسمح بمناطق نزاع، ولا بتداخل مجالات التخصص المختلفة، فلكل منهما فلكه الذي يسبح فيه (ويخدم ويتقدم من خلاله)، وهما معًا يعملان لصلاح ورقي وسمو البشرية. [lii]

الكارثة أو الطامة الكبرى – وهي على الدين والعلم معًا – إذا حدث وانتصر العلم على الدين، فهذا أخطر ما يواجه العالم اليوم – خصوصًا المجتمع الغربي — الذي استعاض عن الفراغ الديني بالأيديولوجيات مثل عبادة الذات، والتعصب للقومية، وتأليه الدولة أو النظام، والذين يحذرون من الأديان ويعتبرونها سرطانات هم مخطئون؛ لأن السرطان الحقيقي هو إحلال الأيديولوجيات السياسية محل الأديان، وليس العكس؛ لأن سيطرة الإنسان على الطبيعة لأقل أهمية من إثراء الجانب الروحي، ولا أمل في استقرار السلام أو أمان الإنسان إلا بالاعتماد على الدين، إن التاريخ يُصبح رواية عبث يرويها أبله إذا لم يكتشف الإنسان فعل الله الواحد القهار . [liii]

بهذا يتبين أن الاستجابة الناجحة عملية سيكولوجية، تهدف إلى إعلاء روحي، وفكري للمجتمع، لشتى الجوانب الروحية، والمادية، والمعنوية، والفكرية؛ لأن الاستجابة الخارجية (الظاهرية) لا تُسهم في الحضارة إلا بنصيب ضئيل، بينما تسهم الاستجابة الباطنية بنصيب وافر؛ لأنها في جوهرها إعلاء أو تسام بالطاقة الروحية، والفكرية في المجتمع إلى أقصى مستوى ممكن أن نرقى إليه. [liv]

مما لا ريب فيه أن "توينبي" قد استخلص أحكامه، ونظرياته تلك من مادة تاريخية، وخبرات غزيرة لم تكن لتُتاح لغيره، وهو قد صاغها ببعض الموضوعية، مما جعله مؤرخًا أكثر من كونه فيلسوفًا، ولضخامة مشروعه وغزارة مادته التاريخية يمكننا أن نتغاضى عن هفواته، فهو أحيانًا يُطلق تعميمًا ويعترف بنقيضه في موضع آخر، مثل تعميمه بأن قيام، وانهيار الحضارات إنما يتم بحسب نظرية التحدي، والاستجابة، وبعدها يرى في الدين أهم عوامل قيام الحضارة، ويعترف في نهاية بحثه بضرورة الاعتبار بشمول العناية الإلهية للتاريخ، وكان قد انتقض نظرية المصير؛ وأيضًا تعميمه بعدم اتصال الحضارات أو تأثرها ببعض، ويرى أن هذا وهم الغرض منه رد جميع الحضارات إلى الحضارة المصرية القديمة – التي يرى أنها كما كانت بلا أب فهي كذلك بلا أبناء – في حين أنه يُرجع الحضارة الغربية إلى الهيلينية (اليونانية، والرومانية)، وهما بدورهما نتاج المجتمع السرياني، والحضارة الإسلامية إلى المجتمع العربي، والإيراني، وهما بدورهما نتيجة للمجتمع السرياني، فلماذا يمكن أن نرجع أصل حضارتين لنفس الأصل السرياني؟، ونعزل في نفس الوقت الحضارة المصرية ؟ هل لأنها عاقر؟ لكونها "حضارة"، ولكن السريان "مجتمع" فلهذا هو منجب!، معذرة فقد يوضح هذا لنا خطأ أخر لـ "توينبي"؛ حيث يخلط بين الحضارة، والمجتمع، فنحن لا نرى مبررًا لاستخدامه لفظ مجتمع مع السريان، ولفظ حضارة مع الغرب أو الإسلام، هذا إلى جانب خلط منهجي خطير؛ حيث يرى "توينبي" أن الحضارات الباقية حاليًا حضارات دينية، فيساوي بين العقائد، والحضارات، وهو في نفس الوقت يناقش قضية غياب الجانب الروحي عن الحضارة الغربية، وكيفية طرق الخلل لتتفادا حتفها، فهل الحضارة الغربية تعبر عن المسيحية؟ فإذا كان جوابه لا، فهذا دليل على تناقض مقولته بالحضارات الدينية، وأما إذا كان جوابه نعم فتلك هي الكارثة؛ لأن ذلك يعنى أن العقيدة المسيحية تفتقد للجانب الروحي، وهذا غير صحيح، لكونها عقيدة دينية.

ومن ثم فقد تناولنا أهم نظريات فلسفة التاريخ بتنوعاتها المختلفة، وراعينا في تناولها الترتيب الزمني من الأقدم للأحدث، بالإضافة إلى التركيز –في أثناء العرض–على أهم متطلبات فلسفة التاريخ من كل نظرية: حيث تحديد مسار التاريخ، واتجاهه، وشكله، وطبيعته،

وعلة صناعة التاريخ، والقوانين المفسرة لوقائعه، وعلل توجيه مساره، بالإضافة إلى أدلة كل نظرية، وأردفنا بنهاية كل نظرية نقدًا، من بعد تحليلها، ووصف مبادئها، وشرحًا لأسسها، وفكرتها العامة، موضحين أهم ما يُميز كل منها.

مبادئ تطبيق "النيوتروسوفيا" كنظرية جديدة لتفسير مسار التاريخ.

يَتحقق للنيوتروسوفيا (كفلسفة معاصرة تشغل الساحة الفكرية الآن) كونها نظرية جديدة في مجال فلسفة التاريخ من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى:

من خلال تطبيقنا لآليات التحليل النيوتروسوفي على مُجمل نظريات فلسفة التاريخ الحالية؛ لنُحدد موقف النيوتروسوفيا من مدى مصداقية كل نظرية على حدة من جهة، ومن جهة أخرى هل ترى النيوتروسوفيا كفاية تكامل تلك النظريات في تفسير، وتعليل وقائع التاريخ البشري؟ ومحاولة وضع تفسير لمسار التاريخ البشري، ويتم هذا التطبيق من خلال تناول النيوتروسوفيا بالتحليل، والمقارنة لتلك النظريات من بعد ترتيبها تاريخيًا من الأقدم إلى الأحدث، بحسب ظهور كل منها، لتكون كل نظرية مُعبرة عن حقبة تاريخية مُحددة، ومن تطبيق مبادئ التحليل النيوتروسوفي، على نظريات فلسفة التاريخ، نستنتج التالي:

التحليل النيوتروسوفي لنظرية العناية الإلهية:

ترى نظرية العناية الإلهية أن مسار التاريخ خط مستقيم، مُحدد مساره التقدمي بخطة مُسبقة، وحتى لو قدم أنصار نظرية العناية الإلهية الأدلة على صدق توجهها وأراءها، إلا أن النيوتروسوفيا أنهت منطق الصدق التام، ولهذا تضع قضية صدق أي نظرية من نظريات فلسفة التاريخ-بحسب المنطق النيوتروسوفي-على النمط: (أ) + (أَ) + (كل ما ليس أ = (النسخ المخالفة للأصل أ) + (نقيض أ)) = ١ أو تُمثل قيم الصدق/الكذب المتصلة بالفترة = {١ – (٠-)}، على خط الأعداد.

هذا يعني تكامل جميع نظريات فلسفة التاريخ (ما تم معرفته حتى الآن، بالإضافة إلى ما يستجد من نظريات لم نعرفها حتى الآن)؛ لكي تكتمل وجهات النظر المفسرة للتاريخ، من منطلق حيادية قيم أي نظرية، بحيث كل نظرية تظل صادقة بقدر قابليتها للكذب على مر الفترات الزمنية، فحين تكون صادقة فلا يكون صدقها مطلق؛ بل صدقها نسبي بحيث تتدرج قيم صدقها النسبي بالتدرج العكسي مع قيم كذبها النسبي، وبهذا تصدق مقولة النيوتروسوفيا على معيارية كل فكرة (أو نظرية)، أو حيادية جميع الأفكار.

وتطبيق التحليل النيوتروسوفي على نظرية العناية الإلهية ينتج عنه، أن قيم صدق النظرية تتحدد كالتالي: مدى صدق نظرية العناية الإلهية = قيمة (صدق) النظرية الأساسية + قيمة (صدق) (شبيهة النظرية الأساسية مثل نظرية العقل يحكم التاريخ) + قيمة (صدق) (كل ما ليس نظرية العناية الإلهية، مثل جميع النظريات الأخرى+ قيمة (صدق) نقيض النظرية الأساسية (ولتكن مثلًا نظرية التقدم بالفعل الإنساني) = {١ – (٠-)}، وهذا يعني أن النظرية الأساسية أصبح صدقها ليس صدقًا مطلقًا = (١) صحيح، (بعدما اكتشفت البشرية زيف، وهم مقولة الصدق المطلق؛ لتحل محلها حقيقة نسبية جميع القيم- بحسب ما أثبته المنطق النيوتروسوفي-، وهنا يظهر مفهوم القيم المتصلة، وليست المنفصلة، فتكون قيمة صدق نظرية العناية الإلهية جزء من متوالية تضم مجموع قيم الصدق لجميع النظريات المشاركة للنظرية الأساسية في نفس مجالها، بحيث يتوالى تدريجيًا قيم كل نظرية على حدة، من أعلى قيمة للصدق تنازليًا متدرجة عكسيًا مع ما لها من قيمة الكذب. على مثال: (ص، ك) = (٩٩، ٠، ٠١، ٠) = (٥٥، ٠، ٤٥، ٠) . . . وهكذا، إلى أن تصل المتوالية إلى (٠١، ٠، ٩٩، ٠).

التحليل النيوتروسوفي لنظرية الدورات الحضارية:

ترى نظرية الدورات الحضارية أن مسار التاريخ، عبارة عن دورات توصل كل واحدة للأخرى التي تليها بحيث يأخذ مسارًا حلزونيًا، بحيث تبدأ الدورة الجديدة، من حيث انتهت الدورة السابقة، وخلال كل دورة يَمر المجتمع، أو الدولة، أو الحضارة بخمس مراحل: (مرحلة الميلاد والمهد، مرحلة الصبا، مرحلة الشباب، مرحلة النضج، ومرحلة الشيخوخة)، ويؤكد "ابن خلدون" على ضرورة أن تمر كل دولة أو حضارة بهذه المراحل، ويتوقف عمر الدولة أو الحضارة على قوتها، وقوة من يقومون عليها، إلا أن النيوتروسوفيا أنهت منطق الصدق المطلق، ولهذا تضع قضية صدق أي نظرية من نظريات فلسفة التاريخ، بحسب المنطق النيوتروسوفيا، على النمط: (أ) + (أَ) + (كل ما ليس أ = (النسخ المخالفة للأصل أ) + (نقيض أ)) = ١ أو تُمثل قيم الصدق/الكذب المتصلة بالفترة = {١ – (٠–)}، على خط الأعداد.

وهذا يعني تكامل جميع نظريات فلسفة التاريخ (ما تم معرفته حتى الآن، بالإضافة إلى ما يستجد من نظريات لم نعرفها حتى الآن) لكي تكتمل، وجهات النظر المفسرة للتاريخ، من منطلق حيادية قيم أي نظرية، بحيث كل نظرية تظل صادقة بقدر قابليتها للكذب، على مر الفترات الزمنية فحين تكون صادقة فلا يكون صدقها مطلق؛ بل صدقها نسبي بحيث تتدرج قيم صدقها النسبي بالتدرج عكسيًا مع قيم كذبها النسبي، وبهذا تصدق مقولة النيوتروسوفيا على معيارية كل فكرة (أو نظرية)، أو حيادية جميع الأفكار.

وعند تطبيق التحليل النيوتروسوفي على نظرية الدورات الحضارية، ينتج أن قيم صدق النظرية يتحدد كالتالي: مدى صدق نظرية الدورات الحضارية = قيمة (صدق) النظرية الأساسية + قيمة (صدق) (شبيهة النظرية الأساسية مثل نظرية المصير) + قيمة (صدق) (كل ما ليس نظرية الدورات الحضارية، مثل جميع النظريات الأخرى، بما فيها نقيض النظرية الأساسية (ولتكن مثلًا نظرية التحدي والاستجابة) = {١ – (٠–)}، وهذا يعني أن النظرية الأساسية أصبح صدقها ليس صدقًا مطلقًا = (١) صحيح، (بعدما اكتشفت البشرية زيف، ووهم مقولة الصدق المطلق؛ لتحل محلها حقيقة نسبية جميع القيم، بحسب ما أثبته المنطق النيوتروسوفي)، وهنا يظهر مفهوم القيم المتصل، وليس المنفصل، فيكون قيمة صدق نظرية الدورات الحضارية جزء من متوالية تضم مجموع قيم الصدق لجميع النظريات المشاركة للنظرية الأساسية في نفس مجالها، بحيث يتوالى تدريجيًا قيم كل نظرية على حدة، من أعلى قيمة للصدق تنازليًا متدرجة عكسيًا مع ما لها من قيمة الكذب. على مثال: (ص، ك) = (٩٩، ٠، ٠١، ٠) = (٥٥، ٠، ٤٥، ٠). . . وهكذا، إلى أن تصل المتوالية إلى (٠١، ٠، ٩٩، ٠).

تجنبًا للتكرار فإن تحليل أي نظرية بآليات التحليل النيوتروسوفي، بالضرورة سينتج عنه نفس نتيجة النظريتين السابقتين، مع اختلاف فقط في مسميات النظريات الأساسية ونقيضها، وهذا ما سنجده في كل من:

نظرية التقدم بالفعل الإنساني.

نظرية التقاء الفعل الإنساني بالتقدير الإلهي.

نظرية العقل يحكم التاريخ (هيجل).

نظرية المادية التاريخية (كارل ماركس).

نظرية المصير.

نظرية التحدي والاستجابة.

الطريقة الثانية:

تطبيق القواعد الأساسية للنيوتروسوفيا كنظرية فلسفية جديدة لتفسير مسار التاريخ، وتعليل أحداثه:

وهنا يجب أن نحتكم فقط للقواعد الأساسية للنيوتروسوفيا من حيث صلاحيتها، وكفايتها لإقامة نظرية جديدة في فلسفة التاريخ، لهذا سيتم أولًا: تحليل نتائج تطبيق قواعد النيوتروسوفيا على باقي نظريات فلسفة التاريخ، ثم ثانيًا وأخيرًا: سنحاول بلورة أهم ملامح نظرية النيوتروسوفيا الجديدة في فلسفة التاريخ، وذلك باستخدام قواعد، ومبادئ، وأسس النيوتروسوفيا للإجابة على أهم ما تطرحه أي نظرية من نظريات فلسفة التاريخ من أسئلة؛ لتُجيب عنها النيوتروسوفيا.

أولًا – من نتائج تحليل النيوتروسوفيا السابق لنظريات فلسفة التاريخ نستنتج التالي:

١ –بالرغم من أن نظرية العناية الإلهية تُعد أولى نظريات فلسفة التاريخ، وأقدمها، ولم يكن معروف وقت ظهورها غيرها (عدا بعض الآراء التي لا تُمثل نظرية بهذا المعني)، إلا أن التحليل النيوتروسوفي يضعها منذ البداية بين أقرانها، ذلك لأن آليات التحليل النيوتروسوفي تُدرك تمامًا حيادية كل فكرة أو نظرية، بما يضمن وجودها وسط مجموعة من الأفكار أو النظريات، التي تُمثل مدى هذه الفكرة أو النظرية، حتى وإن لم تكن قد ظهرت أقران تلك الفكرة أو النظرية بعد. وهذا ما جعلنا في تحليلنا السابق لنظرية العناية الإلهية–بآليات التحليل النيوتروسوفي–نفترض أقرانًا للنظرية الأصلية، باستخدام باقي النظريات التي ظهرت بالفعل بعد النظرية الأصلية.

٢ – جميع النظريات الأخرى تصلح لتكون أشباه النظرية الأصلية، وفي نفس الوقت منها النقيض، والمختلف، ولكن بمرور الزمن تتغير حتى المواقع بينهم فما كان نقيض للنظرية الأصلية يمكن اعتباره من وجهة نظر أخرى أو بظروف أخرى، وفترة زمنية مختلفة شبيهة للأصل، وذلك أيضًا تصديقًا لمبادئ النيوتروسوفيا؛ حيث نسبية القيم بالمدى المتصل، فلا ثبات للقيمة ولا للموقع الذي تشغله، فالتغيير يشمل جميع جزئيات الكون كما يكتنف اللا تحديد جميع أفكارنا.

٣ – نستنتج مدى صدق مبادئ النيوتروسوفيا، وانطباقها على معظم الأفكار، والنظريات–باستثناء النصوص المقدسة–، فمن تحليل أي نظرية نيوتروسوفيًا نكتشف تشابه جميع النظريات الأخرى الممثلة لمدى النظرية، والمكونة لفيضها كطيف ملازم لها. فلكل نظرية ما يُميزها كحالة خاصة تعبر عن ظروف كل نظرية، ومع ذلك نجد شق آخر من الآراء الفرعية تشترك فيها مع غيرها من النظريات، بالشكل الذي يسمح باستبدال أي نظرية بنظيرتها كشبيه أو مضاد للنظرية الأساسية، وكأن كل نظرية تُثبت ذاتية لا تحديدها من خلال طبيعتها النيوتروسوفية، وقابليتها لأن تُشير للعديد من القيم النسبية.

٤ – وضوح مدى مصداقية، وواقعية مبادئ النيوتروسوفيا؛ حيث ترى أن كل فكرة أو نظرية تكون على درجة كبيرة من الصدق حين ظهورها؛ لأنها تعبر عن ظروف، ومتطلبات عصرها، وتقل درجة صدقها بمرور الزمن، وبظهور أفكار ونظريات أخرى تعبر عن ظروف ودوافع مختلفة عما سبقها.

٥ – تتفق النيوتروسوفيا مع كل من "هيجل"، و"ماركس" في أن الأفكار تعكس روح العصر التي تظهر فيه، وبالفعل نجد معظم نظريات فلسفة التاريخ تعبر عن ظروف عصرها، ومشكلاته، ودوافعه، لدرجة تمكننا من استنتاج ظروف إنتاج النظرية من مبادئها، وأفكارها الأساسية، وهذا ينطبق بشكل عام على معظم نظريات فلسفة التاريخ، وكأن كل نظرية ألقت بظلالها على تاريخ البشرية لتُنظّر لمساره، وعلله من خلال منظورها الخاص، المرتبط بظروفها المعاصرة.

٦ – اتفاق جميع رواد نظريات فلسفة التاريخ مع المنظور العام للنيوتروسوفيا، من حيث مسار التاريخ مسار دائم التغيير، يتجه نحو التطوير، وأحداثه متصلة، ومتسلسلة، ومتسقة، ومنطقية إلى حدٍ ما.

٧ – نستنتج أن تنوع الظروف الزمنية، والاجتماعية، ومستويات الوقائع، وتأثير الأحداث، يُمثل علة اختلاف مقدمات نظريات فلسفة التاريخ، واختلاف المتحكم في صناعة التاريخ لدى كل نظرية، وآليات تنفيذ أحداثه. وهذا ما يؤيده المنطق النيوتروسوفي.

٨ – تتفق النيوتروسوفيا مع "هيجل"، و"ماركس" في أن كل فكرة أو نظرية تمر بعدة مراحل تطويرية، بحيث يتم تحديث كل فكرة أو نظرية بمرور الزمن من خلال تعديلاتها أو ظهورها بشكل جديد. ولكن–لدى النيوتروسوفيا–الفكرة الجديدة لا تظهر من العلاقة الجدلية بين الفكرة القديمة ونقيضها–كما يرى "هيجل"، و"ماركس"–، وإنما تظهر من خلال الطيف الذي يشمل دمج ما ليس بالقضية القديمة، وما قبلها، وما بعدها، ونقيضها؛ لتظهر القضية أو النظرية أو الفكرة الجديدة تحمل بقايا من طيف القضية القديمة، إلى أن تختفي منها تدريجيًا خلال تطور حياة الفكرة الجديدة[lv].

٩ – قد لا يكون واضح اتفاق معظم نظريات فلسفة التاريخ على شكل مسار التاريخ؛ فمنهم من حدده بأنه يمثل الخط المستقيم (نظرية العناية الإلهية)، و"ابن خلدون"، حدده على أنه دورات حلزونية متصلة، و"شبنجلر" يراه دورات مغلقة، ومنفصلة، في حين تتفق نظرية التقدم بالفعل الإنساني، مع نظرية التحدي والاستجابة، على أن مسار التاريخ عبارة عن دفعات غير منتظمة من الانتصارات والانتكاسات، أما "هيجل"، و"ماركس" فيُنظّران بأن تاريخ البشرية يأخذ مسارًا جدليًا ارتقائيًا، ويمكن تقسيمه إلى مراحل سواء جدلية فكرية لدى "هيجل"، أو مراحل جدلية مادية لدى "ماركس". كل هذه الاختلافات الطفيفة نجد النيوتروسوفيا قادرة على استيعابها؛ بل وأيضًا دمجها مع غيرها من الاختلافات المستجدة، لتطالعنا برؤيتها المعيارية، بأن مسار التاريخ نسبي يتذبذب بين الاستقامة، والاستدارة، تنتابه وثبات، وعثرات، يتجاوزها بجدل فكري أو مادي أو كلاهما، ويتضمن مساره أيضًا الممكن، والمستحيل، والخارق بشكل كلي شمولي متزامن، وقد يكون منظور النيوتروسوفيا لمسار التاريخ هو الأكثر انطباقًا، والأصدق تعبيرًا عن وقائع التاريخ غير المنتظم (المتذبذب).

إذ ترى النيوتروسوفيا أن: "لولب التطور الماركسي قد حل محله منحنى تفاضلي أكثر تعقيدًا، به مرتفعات ومنخفضات، وبه عُقد؛ لأن التطور يعني أيضًا دورات من التقهقر".[lvi]

١٠ – آليات صناعة التاريخ، الحاكمة لمساره، تراها النيوتروسوفيا تتذبذب بين الغموض، والوضوح؛ لأن علل حوادثه منها الظاهر، ومنها الباطن، والمعلوم منها أقل بكثير من المجهول، ولكنها جميعها تقع بحسب المشيئة الإلهية – التي تختلف عن العناية الإلهية–، وهذا تقريبًا ما تؤمن به معظم نظريات فلسفة التاريخ، ولا يتعارض مع الرؤية النيوتروسوفية، التي تؤكد الصدق النسبي لجميع النظريات، فلا تستبعد أي منها.

١١ –واضح جدًا رحابة، ومرونة آليات التحليل النيوتروسوفي؛ لأنها آليات وضعت لتحليل الأفكار المختلفة، والمتضادة، المتقاربة وأيضًا المتشابهة، بطريقة تراعي نسبية الأفكار أساسًا قبل أن يُثبت التحليل نسبية تلك الأفكار أو النظريات، بما يزيد من الثقة في آليات التحليل، ومن الثقة في دقة استنتاجاتنا إذا ما اعتمدت على نتائج التحليل النيوتروسوفي.

وأخيرًا تتضح أهمية، وضرورة ظهور نظرية جديدة لفلسفة التاريخ، تمتلك وجهة نظر معاصرة لمعالجة الوقائع التاريخية المعاصرة، وتكون لديها الآليات التي تمكنها من تفسير الممكن من الأحداث التاريخية، إضافة إلى الحوادث المحايدة، بجوار المستحيل حدوثه، وهذا ما نحتاجه اليوم؛ لتفسير وفهم الوقائع التاريخية الماضية بنظرة معاصرة تمكننا من فهم العلل، وتفسير الأحداث التاريخية المعاصرة؛ لما تحمله الحقبة الحالية من مستجدات وتطورات لم تشهدها البشرية من قبل.

ثانيًا صياغة مبدئية لنظرية نيوتروسوفيا التاريخ.

ينبغي أن يتوفر في أي نظرية من نظريات فلسفة التاريخ إجابات لمجموعة من الأسئلة المحورية، تظهر من خلالها موقف النظرية الجديدة من تحديد مسار التاريخ، واتجاه، وكيفية تفسير وقائعه، وأسبابه، وعلله، وعلاقة أحداثه ببعضها (من حيث كونها: متصلة، أو منفصلة، أو متسلسلة، أو منسجمة، أو غير ذلك)، وما المنهج المناسب لنقد التاريخ للوقوف على حقيقة وقوع أحداثه، وكيفية وقوعها؟ كل هذا ما سنحاول في السطور التالية تحديده من خلال مبادئ النيوتروسوفيا، في محاولة لتحديد الإطار النظري لنظرية نيوتروسوفيا التاريخ.

١ –ترى نظرية نيوتروسوفيا التاريخ أن مسار التاريخ، مسار مُتذبذب مُتغير، وغير مُحدد شكله؛ لأنه ليس بثابت، ووقائعه، وأحداثه متقلبة، وغير مستقرة، ومع ذلك فليس التاريخ عشوائيا؛ لأن جميع وقائعه، وظواهره تخضع لنظام باطني، ينعكس بشكل غير منتظم على سطح الأحداث، وبهذا يكون مسار التاريخ يشتمل على الفوضى المنتظمة، والنظام غير المنتظم، والاستقامة الدائرية، والتقدم المطرد، والعكسي، ولا يمكن توقع مساره باستمرار، فالخلاصة أن مسار التاريخ يشبه مسار الإلكترون داخل النواة. يُحتمل أن يكون مساره مستقيمًا لحين، ودائريًا لحين، ومتصل الدورات أحيانًا، وأحيان أخرى تكون دوراته مغلقة، تنتابه بعض الانتكاسات، من بعد القفزات التقدمية، وتكتنفه فترات ركود، ومعوقات خلال مراحل تطورية لحياة البشر، يرصدها، ويتضمنها. وهذا يمكن استنتاجه من طريقة دراسة النيوتروسوفيا لأي موضوع.[lvii]

٢ –هل الإنسان صانع تاريخه؟ أم تتحكم في تاريخه قوى، ومعاملات أخرى؟ الله، والعناية الإلهية؟ أم الطبيعة لتحقق هدفها من الإنسان كنوع؟ أم التطور التلقائي؟ أم التطور العقلي الجدلي؟ هل تحكمه جدلية المادة؟ أم ما يستجد من علل، وأسباب؟ أم المجهول، والمستحيل، وغير المتوقع؟

لا تستبعد النيوتروسوفيا أي من تلك الإجابات؛ بل تمنحها كلها الحياة لتتعايش معًا، فكلها صحيحة، ومقبولة بشكل نسبي. إلا أنها –بحسب المنطق النيوتروسوفي–كلها تعمل كأسباب ظاهرية، للعلة الكونية الأولى، إنها المشيئة الإلهية، أو العلة الباطنية الأولى. وهذا المنظور الشمولي يُعطي لكافة الأسباب الظاهرية الحق في تحقيق دورها الفعلي في تطوير حياة البشر، ولكن بما يُحقق مصلحة البشرية، التي تضمن تحقيقها المشيئة الإلهية، في إطار من الحرية غير المطلقة. فللعقل دوره، كما للفعل الإنساني دوره، الذي لا يقل عن باقي الأسباب من جدلي مادي، أو جدلي فكري، أو تحدي لاستجابة ناجحة، أو غيرها من أسباب ظاهرية بما لا يشذ، ولا يخل بباقي الأسباب التي تعمل كلها لمصلحة البشرية عامة، في إطار المشيئة الإلهية.

٣ –تتناول النيوتروسوفيا بالنقد جميع نظريات فلسفة التاريخ من خلال مبادئها، ومنطقها، وآرائها، وأفكارها، من خلال تحليلها نيوتروسوفيًا. إذا فكل مقاربة نيوتروسوفية لأي فكرة أو نظرية؛ تُعد نقدًا لهذه الفكرة أو النظرية، وكشفًا لصدقها النسبي. وآليات التحليل النيوتروسوفي تُعد أداة منهجية نقدية نافعة لفهم أسباب الوقائع التاريخية.

٤ –لا تتبنى النيوتروسوفيا الرأي الذي يرى عدم جدوى إقامة نظرية في فلسفة التاريخ ظنا منها أن طبيعة التاريخ المتذبذبة لا يمكن التنبؤ بها، أو لا يمكن تفسير علله، وتحديد مساره، وإنما تطمح النيوتروسوفيا في نظرية تأخذ في منظورها الممكن بجوار المستحيل، والمحتمل، وغير المحتمل، والجائز، بحيث تتدرج قيمهم النسبية، فتكون معبرة بصدق أكثر من غيرها عن طبيعة الوقائع التاريخية، واتساقها، ومنطقية تسلسلها. وهذا ما تحاول نظرية النيوتروسوفيا الجديدة في فلسفة التاريخ أن تحققه.

٥ – تنظر النيوتروسوفيا بالتساوي لجميع المراحل التاريخية، والحضارات البشرية، فتضع أمام كل منها نفس الاحتمالات، ونفس القيم النسبية، فتتساوى بذلك فرص النمو، والاضمحلال (النضج/الشيخوخة، وغيرها التنمية/الانقراض) أمام جميع الحضارات، وجميع

المراحل محققة الالتزام بالحياد العلمي، وتنأى بنفسها أن تقع في مثل ما وقعت فيه باقي نظريات فلسفة التاريخ، فلا تُخضع مقدماتها لمثال أو نموذج محدد، حتى وإن كان معاصرًا؛ بل تفتح آفاقها لتشمل الجميع في الممكن بجوار المستحيل، والمحتمل، وهذا أفضل من أن تحسر نفسها في وجهة نظر واحدة، تُقيدها، وتقوقعها حول نفسها، فلا تصدق إلا علي هذا المثال فقط، أو ما في حكمه، أو ما يُشبهه. وبهذا تفتح النيوتروسوفيا آفاقًا جديدة للمعرفة النيوتروسوفية، التي منها المعرفة النيوتروسوفية للتاريخ.

٦ – ترى النيوتروسوفيا أن علاقة المراحل التاريخية أو الدول، أو الحضارات ببعضها، علاقة طبيعية عشوائية، وذلك من منطلق أن علاقة أي عناصر تتواجد معًا في بيئة واقعية واحدة، ستكون علاقة طبيعية، وفي نفس الوقت تكون عشوائية؛ لأنه من الطبيعي أن تختلف علاقة (س) بأي عنصر آخر معها في نفس مجالها، فتكون علاقتها بـ (ص) مختلفة تمامًا عن علاقتها بـ (ل) مثلًا، والتأكيد هنا أن سبب استحالة التشابه في العلاقات لاستحالة تشابه ظروفها، واختلاف توقيتها. وتضيف النيوتروسوفيا أن نفس العامل قد ينتج عنه نتائج مختلفة بحسب اختلاف الظروف، وخصوصًا الزمن.

٧ – يعتمد منهج النيوتروسوفيا لتفسير التاريخ على الدراسة الكلية للواقعة موضوع الدراسة، وتدرسها في حالتها الساكنة، وحالاتها المتحركة، من خلال الحركة الجدلية للأفكار، والعوامل التي تحكم مسار التاريخ، والبحث عن علل الحوادث، داخل الشمول المحتوي على تناقضات داخلية (حيث تجتمع الفكرة ونقيضها)، مما يؤدي إلى نتائج مختلفة للعامل الواحد أو نتائج متناقضة، ومتعارضة.[lviii]

كانت هذه أهم معالم نظرية نيوتروسوفيا التاريخ (الجديدة مقترح الدراسة)، ومع التوسع في تطبيقها مستقبلًا، ستظهر قواعدها أكثر لتلبي شتى متطلبات فلسفة التاريخ المعاصرة، ومن جهة أخرى كلما أجابت النظرية الجديدة على أسئلة أو استفسارات–تخص ديناميكية التاريخ، ووقائعه–فمن المؤكد أن إجابات تلك التساؤلات ستسهم بشكل فعال في ترسيخ أسس النظرية الجديدة.

إذن فاكتمال نضج النظرية الجديدة مرتبط بمدي تطبيقها، وتفعيل آليات تحليلها على وقائع التاريخ، من أجل تكوين فهم معاصر مناسب لخصائص الحقبة الحالية، بتقنيات تواكب التقلبات التكنولوجية المعاصرة.

الخاتمة وأهم النتائج.

١ – أثبتت الدراسة حاجة فلسفة التاريخ لنظرية تواكب تقلبات العصر غير المتوقعة، وهذا ما تُلبيه نظرية نيوتروسوفيا التاريخ.

٢ – كشف التحليل النيوتروسوفي لنظريات فلسفة التاريخ، عدم كفايتها لتفسير التاريخ حتى ولو تم دمجها، لافتقارها للممكن بتنويعاته المختلفة، وتوقع حدوثها، إضافة لاستبعادها حدوث المستحيل؛ لأن جميع النظريات تتعامل مع الواقع من حيث ما تم وقوعه بالفعل كواقع ثابت غير ممتد، ولا متحول. لهذا جاءت النيوتروسوفيا لتُكمل قصور نظريات فلسفة التاريخ الحالية بفكرة الحياد؛ لتفتح آفاق التفسير على الواقع المحايد، ومسار التاريخ المتذبذب، والآليات اللامتناهية لصناعة التاريخ، واستبدال المناهج التقليدية بالمنهج النيوتروسوفي لفحص، وفهم الوقائع التاريخية المعقدة.

٣ –جاء خلال الدراسة (في محور أهم نظريات فلسفة التاريخ) العديد من الأدلة التي تؤكد مدى صحة مبادئ، وأسس النيوتروسوفيا، مثل تشابه بعض النظريات (في بعض المبادئ، والأفكار) بالرغم من ظهورها كنظريات معارضة لبعضها البعض.

٤ – تم استنتاج آليات النظرية الجديدة من مبادئ النظرية الأساسية للنيوتروسوفيا، وقواعدها، وقوانينها، ومبادئها؛ لبناء التصور المقترح لنظرية نيوتروسوفيا التاريخ، الهدف الأساسي للدراسة.

٥ – من مناسبة نظرية النيوتروسوفيا لتحليل الأفكار، والنظريات، والكيانات، تأتي إمكانية نجاح نظرية نيوتروسوفيا التاريخ في تحليل وقائع التاريخ، ومساره، وذلك بسبب اعتمادها لنفس آليات التحليل النيوتروسوفي لمحايدة الأفكار.

٦ – تُعبر فلسفة النيوتروسوفيا عن الطبيعة النيوتروسوفية للكون النيوتروسوفي، من حيث عدم الثبات، والتحول المستمر، والتوجه نحو الاكتمال، والنمو، والنضج.

٧ – من تحليل مبادئ وآليات النيوتروسوفيا، وتطبيقها في مجال المعرفة، تأكد لنا صلاحيتها كفلسفة تحمل ملامح القرن الحادي والعشرين؛ بل ونثق في نجاح تطبيقها في مجال المعرفة أيضًا. ذلك لأن الحياد فعلًا سمة من أهم سمات عالمنا المعاصر، وإن لم يكن الحياد أهم إنجازات البشرية في هذا العصر، فمن المؤكد أنه سبب للعديد من اكتشافات عصرنا هذا؛ لأن في دعوة النيوتروسوفيا للانفتاح على الممكن، وتوقع حدوث المستحيل، توجيه لهدف العلم، وعقول العلماء للبحث وراء الواقع عن الممكن والمستحيل ليطالعنا العلم خلال العقود الثلاثة المنصرمة باكتشافات كونية، وتكنولوجية مذهلة وغير متوقعة.

٨ – وجدنا خلال الدراسة أن قبول فلسفة التاريخ للنظرية الجديدة لا ينفي، ولا يستبعد باقي النظريات التقليدية؛ لأن نيوتروسوفيا التاريخ لا تقصي نظرية أو فكرة على حساب أخرى، ولديها القدرة على التعايش مع غيرها، واحتوائها، مع إيمانها بأن لكل نظرية دورًا، ومنظورًا، وعصرًا تعبر عنه، ولهذا لا يجب رفض أو استبعاد أي نظرية.

٩ – لا تحتاج نظرية نيوتروسوفيا التاريخ (الجديدة) إلى إقرارها، من قبل مؤسس فلسفة النيوتروسوفيا، لأنه أقر ضمنيًا بمشروعيتها حين أوضح الفائدة العملية، والتطبيقية لفلسفته في شتى جوانب حياتنا العملية، والأنشطة اليومية، والتربوية، والمعرفية، والأخلاقية، والتقييمية على مستوي الأفراد، والمجتمعات.

التوصيات:

١ – لكي تتحقق فائدة هذه الدراسة، وتعُم، نوصي بالأخذ بها كمنظور معاصر، لتطبيق آلياتها، ومبادئها في تحليل الأحداث التاريخية الجارية، خلال هذا العقد المعاصر أو الحقبة المعاصرة، لأي أمة أو دولة، أو حضارة، أو للبشرية عامة، لأن نتائجها ستتصف بأعلى نسبة صدق نسبي، لأن نظرية نيوتروسوفيا التاريخ الأقرب لسمات عصرنا هذا، فمن المؤكد أنها الأجدر في تحديد معطيات هذا العصر النيوتروسوفي، وسماته، ومحددات مساره، واتجاهاته، ومحركاته، من أجل التنبؤ بانحرافاته المستقبلية.

٢ – تحتاج نظرية نيوتروسوفيا التاريخ، جهود الباحثين الجادين، ذوي الدراسات الهادفة، لتطبيقها في دراساتهم الحالية، والتالية، إذا ما أرادو لبحوثهم، ودراساتهم تحقيق أرقى مراتب النجاح، والمصداقية، والإبداع، والخروج إلى الممكن، وتحقيقه، خاصة في مجالات مثل: علم النفس، علم الاجتماع، علم الاقتصاد، السياسة، التربية، التأريخ، وغيرها من علوم الإنسان. من أجل ترسيخ نجاحها: كمنظور عام لعصرنا هذا، فيُأخذ بتطبيقها على نطاق علوم الحياة، والعلوم الطبيعية.

٣ – قد تمكننا نظرية نيوتروسوفيا التاريخ، من اكتشاف أمكانيات، وقدرات، ومهارات، وآفاق جديد للإنسان المعاصر؛ إذا ما تم تطبيقها بمدى، ومجال أوسع في كافة دراسات العلوم الإنسانية المعاصرة، وعلوم الحياة. وهذا ما نأمله من علماء جيلنا الحالي.

المصادر والمراجع

أولًا المصادر المترجمة:

١- كريسون. اندريه (٢٠٠٤): "تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى إلى العصر الحديث" ترجمة نهاد رضا، دار عويدات، بيروت.

٢- ج. هرنشو. ج (١٩٨٢): "علم التاريخ" ترجمة عبد الحميد العبادي، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط٢، بيروت.

٣- عثمان. صلاح، سمارانداكه. فلورينين (٢٠٠٧): "الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي" طبعة أولى، منشأة المعارف، اسكندرية.

٤- ماركس. كارل، انجلز. فردريك (١٩٦٨): "الأيديولوجيا الألمانية" ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق.

٥- ماركيز. هربرت (١٩٧٠): "العقل والثورة، هيجل ونشاءة النظرية الاجتماعية" ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة العامة المصرية للتأليف، والنشر.

٦- هيجل. جورج (٢٠٠٧): "العقل في التاريخ"مجلد١، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة، وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر، والتوزيع، طبعة٣.

ثانيًا المراجع العربية:

٧- صبحي. محمود (١٩٩٥): "في فلسفة التاريخ " دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية.

٨- مؤنس. حسين (٢٠٠١):"التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ"، ط،٢ دار الرشاد، القاهرة.

٩- الشيخ. رأفت (٢٠٠٠): "تفسير مسار التاريخ"، عين للدراسات، والبحوث الاجتماعية، والإنسانية، القاهرة، الطبعة الأولى.

١٠- السعيد. رفعت (بدون): "ماركسية ماركس" مركز الدراسات الاشتراكية، وحدة الترجمة، بيروت.

١١- السقا. سعيد (١٩٩٨): "رؤية جديدة للمنهج عند ابن خلدون" بحث رسالة الماجستير، تحت الطبع.

١٢- السقا. سعيد (٢٠٠٦): "جذور الحداثة وتطورها في الفكر الفلسفي المعاصر " رسالة دكتوراه، مكتبة كلية الآداب.

١٣- مهروباشة. عبد الحليم (٢٠١٦): "فلسفة التاريخ (مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني)"، الطبعة الأولى مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت.

١٤- بدوي. عبد الحمن (١٩٤٢): "شبنجلر" مكتبة النهضة، مصر.

١٥- ابن خلدون. عبد الرحمن (١٤٠١هـ): "مقدمة ابن خلدون" إعداد وتعليق الدكتور عبد الواحد وافى، ط ٣، دار النهضة بالقاهرة.

١٦- كرم. يوسف (١٩٦٥): " تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط "، دار المعارف، مصر.

ثالثًا المصادر الأجنبية:

17- Toynbee, A (1947), *A Study of History*, New York: Oxford University Press.

18- Lévi-Strauss, C. (1972). Introduction Mousse. Paris, 1972.

رابعًا المراجع الأجنبية:

19- Collingwood, R.G. (1946). *The Idea of History*. London: Oxford University Press.

20- Nickolson, R. (1907). *A Literary History of the Arabs*. London: T.F. Unwin.

21- Sarton, G. (1975), *Introduction to the History of Science*. Huntington, New York: Robert E. Krieger Publishing Co.

22- The Free Dictionary, by farlex. . https://www.thefreedictionary.com

23- Trygve R. T. (1967) Historical Thinking. New York: Harper & Row.

[i] رأفت الشيخ: "تفسير مسار التاريخ"، عين للدراسات، والبحوث الاجتماعية، والإنسانية، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ٢٠٠٠. ص ٢٣.

[ii] في المرجع السابق: ص (٢٤).

[iii] عبد الحليم مهورباشة: "فلسفة التاريخ (مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني)" مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى، عام ٢٠١٦، ص (٢٤ – ٢٦).

[iv] هيجل: "العقل في التاريخ"مجلد١، محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة، وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للنشر، والتوزيع، طبعة٣، ٢٠٠٧، ص (٧٧).

[v] في المرجع السابق: ص (١٤).

[vi] صلاح عثمان، وفلورينين سمارانداكه: "الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي" طبعة أولى، منشأة المعارف، اسكندرية، ٢٠٠٧م، ص (٤١-٤٣، ٤٥، ٤٦، ٤٨).

[vii] The Free Dictionary, by farlex.

[viii] Trygve R. Tholfsen: "Historical Thinking", ch, two, Harper & Row in New York, 1967 p-p (33 – 46).

[ix] يوسف كرم: " تاريخ الفلسفة فى العصر الوسيط "، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م، ص (٤٤ – ٤٨).

[x]Trygve R. Tholfsen: "Historical Thinking", ch, 2, p-p, (63 – 71).

[xi] جـ . هرنشو: " علم التاريخ" ترجمة عبد الحميد العبادي، دار الحداثة للطباعة والنشر، ط٢، ١٩٨٢م ،ص (٢١).

[xii] اندريه كريسون: "تيارات الفكر الفلسفي من العصور الوسطى إلى العصر الحديث" ترجمة نهاد رضا، دار عويدات، بيروت، ٢٠٠٤م ص (٢٦٥).

[xiii] Nickolson, Reynold : " A Literary History of the Arabs ", London : T.F. Unwin,1907, p 435.

[xiv] Sarton, George: "Introduction to the history of science", Vole, IV, p, 115.

[xv] عبد الرحمن ابن خلدون: "مقدمة ابن خلدون" إعداد وتعليق الدكتور عبد الواحد وافى، ط ٣، دار النهضة بالقاهرة، ١٤٠١هـ ص (٧٥٣ – ٧٥٤).

[xvi] سعيد السقا: "رؤية جديدة للمنهج عند ابن خلدون" بحث رسالة الماجستير، تحت الطبع، ٢٠٠٦م، الفصل الرابع والخامس.

[xvii] ابن خلدون: "المقدمة" ص (٥٢١ – ٥٢٥، ٥٣٩ – ٥٤٥، ٥٦٧ – ٥٦٨).

[xviii] المرجع السابق: ص (٥٤٤، ٥٥٢ – ٥٥٥).

[xix] القرآن الكريم: جزء من آية ٦١، من سورة النحل.

[xx] ابن خلدون: "المقدمة" ص (٥٤٨ – ٥٥٠).

[xxi] أحمد محمود صبحي: "في فلسفة التاريخ "، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٥م، ص (١٨٢).

[xxii] المرجع السابق: ص (١٨٧).

[xxiii] المرجع السابق: ص (١٩٨).

[xxiv] Collingwood: "The Idea of History", London, 1964, p- p (101 – 103).

[xxv] أحمد محمود صبحي: " فلسفة التاريخ "، ص (١٩٩).

[xxvi] المرجع السابق: ص (٢٠٠).

[xxvii] المرجع السابق: ص (٢٠١ – ٢٠٢).

[xxviii] هيجل: "العقل في التاريخ"مجلد١، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص (٧٨، ٤٤، ٨٥).

[xxix] المرجع السابق: ص (٨٦، ٨٩)

[xxx] المرجع السابق: ص (٨٩، ٩٤).

[xxxi] هيجل: "العقل في التاريخ"مجلد١، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص (١٠٩).

[xxxii] المرجع سابق: ص (١٢٧).

[xxxiii] أحمد محمود صبحي: "فلسفة التاريخ"، ص (١٦٦).

[xxxiv] حسين مؤنس "التاريخ والمؤرخون دراسة في علم التاريخ"، دار الرشاد، القاهرة، ٢٠٠١م، ط٢، ص (١١٥).

[xxxv] كارل ماركس، فردريك انجلز: "الأيديولوجيا الألمانية" ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق، ١٩٦٨، ص (٥٦).

[xxxvi] هربرت ماركيز: "العقل والثورة، هيجل ونشاءة النظرية الاجتماعية" ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة العامة المصرية للتأليف، والنشر، ١٩٧٠م، ص (٣٠٣).

[xxxvii] أحمد محمود صبحي: " فلسفة التاريخ"، ص (٢٢١-٢٢٣).

[xxxviii] رفعت السعيد: "ماركسية ماركس" مركز الدراسات الاشتراكية، وحدة الترجمة، بيروت، بدون تاريخ، ص (١٨).

[xxxix] أحمد محمود صبحي: "فلسفة التاريخ"، ص (٢٥٦-٢٥٧).

[xl] المرجع السابق: ص (٢٤٥).

[xli] عبد الحمن بدوي: "شبنجلر" مكتبة النهضة، مصر عام ١٩٤٢ م، ص (٤٢).

[xlii] المرجع السابق: ص (٧١).

[xliii] أحمد محمود صبحي: " فلسفة التاريخ "، ص (٢٤٦).

[xliv] عبد الرحمن بدوي: " شبنجلر"، ص – ص (٩٠ – ٩٥).

[xlv] Levi Strauss: "Introduction Mousse" Paris, 1972, p, XLVIII .

[xlvi] سعيد السقا: "جذور الحداثة وتطورها في الفكر الفلسفي المعاصر " رسالة دكتوراه، مكتبة كلية الآداب، عام ٢٠٠٦م، ص (١٥٥ – ١٥٧).

[xlvii] Arnold Toynbee: "A study of History", Oxford University, NY, 1947 Vole, II, chi, 38, p, 299.

[xlviii] أحمد محمود صبحي: " فلسفة التاريخ "، ص (٢٦٦).

[xlix] المرجع السابق: ص (٢٦٩ – ٢٧٠).

[l] المرجع السابق: ص (٢٧٢ – ٢٧٣).

[li] أحمد محمود صبحي: ص (٢٧٧ – ٢٧٩).
[lii] المرجع السابق: " فلسفة التاريخ "، ص (٢٧٨ – ٢٨٠).
[liii] المرجع السابق: ص (٢٨٠).
[liv] A, Toynbee: “A study of History”, Vole, I. Part, I I I, chi, X- XII.
[lv] فلورنتن سمارانداكه & صلاح عثمان:" الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي "، ص (٥٣).
[lvi] المرجع السابق: ص (٥٣).
[lvii] المرجع السابق: ص (٤٢).
[lviii] فلورنتن سمارانداكه & صلاح عثمان:" الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي "، ص (٢٤٦).