

فلسفة التاريخ المعاصرة (رؤية نقدية)

م.م.هادي خليف كريم

الكلية التربوية المفتوحة

مقدمة :-

منذ بدء القرن العشرين وما حمل معه من صراعات وتغيرات ، أخذت تتبلور عدد من الاتجاهات الفلسفية المعاصرة في فلسفة التاريخ . أهمها:-

١ - الاتجاه المادي الماركسي.

٢ - الاتجاه الحيوي النيتشوي.

٣ - الاتجاه الوضعي.

٤ - الاتجاه المثالي التألمي.

٥ - الاتجاه البرجماني.

ومن المعروف ان معظم هذه الاتجاهات تمتد بجذورها المعرفية والمنهجية إلى القرن التاسع عشر إلى هيجل وماركس وكونت ونيتشه، ورغم اختلاف الدراسات بشأن بدء الفلسفة المعاصرة⁽¹⁾، لكننا لا نتفق مع الرأي الذي يقيم قطيعة زمنية بين العصور الفلسفية والثقافية عامة، ذلك لان الفكر الفلسفي ليس بالعملية المتقطعة المتجزئة التي تبدأ من سنة كذا وتنتهي في سنة كذا، بل هو ثقافة متواصلة الحلقات متداخلة النسيج، وفكر متزامن المشكلات، وأسئلة الفلسفة تظل تعاود الحضور في كل عصر، لأنها تتصل بحياة الإنسان ومشكلاته الوجودية والحيوية والثقافية والتاريخية... الخ. وكل عصر يعيد طرح السؤال الفلسفي على وفق مشكلاته وحاجاته، وفلسفات التاريخ المعاصرة قد جاءت استجابة لتحديات العصر⁽²⁾، وهذا ما سوف نكشف عنه في سياق البحث. ولسنا هنا بصدد العرض لهذه الاتجاهات ، فان كثيرا من البحوث قد تطرقت كثيرا لهذا الامر. في محاولات لا تعدو ان تكون وصفية تاريخية فقدت جدتها واصالتها منذ عقود. ولكن ما نهدف اليه هنا هو دراسة هذه الاتجاهات وفق منظورين : احدهما - تألمي - ، نهدف من خلاله إلى دراسة اتجاهات فلسفة التاريخ المعاصرة دراسة تأملية كلية نحاول من خلالها ان نجد تفسيراً لحركة التاريخ العالمي وحضارته منذ العصور القديمة حتى العصر الراهن . والآخر - نقدي - نحاول بواسطته البحث في المعرفة التاريخية ومناهج فلسفات التاريخ المعاصرة بطريقة نقدية من اجل الكشف عن المنطلقات الفكرية الثابوية وراء كل منهج معاصر في فلسفة التاريخ ، ونقدها.

اولاً:- الاتجاه المادي الماركسي

منذ بدء القرن العشرين أخذت الماركسية تتحول إلى حركة فكرية وسياسية أيديولوجية كبرى خيمت بظلالها على واقع القرن العشرين فما إن مضت الثلاثة العقود الأولى من القرن حتى غدت الماركسية العقيدة

(1) عزمي سلام، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1 دون تاريخ، ص11.

(2) ينظر: كريستيان غاوس، مقدمة كتاب الأمير مكيافلي، ترجمة فاروق سعد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط7، 1975،

التي لم يشهد التاريخ الحديث مثيلاً لها، إذ انتشرت في أواسط الملايين من البشر المؤمنين بتعاليمها من روسيا ومنغوليا إلى فرنسا وألمانيا وروسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، من المستعمرات المتخلفة في الصين والهند والشرق إلى عموم الدول الرأسمالية المتقدمة في الغرب كانت الجموع ترفع الرايات الحمراء وتخوض الثورات والاضطرابات والمظاهرات والحروب وتشكل النقابات والاتحادات والأحزاب تحت شعار "يا عمال العالم اتحدوا" مع الماركسية تجددت آمال البشر في العدالة والمساواة والحرية والانعقاد من التفاوت الطبقي والاكتفاء بالذات والاستغناء عن الغير.

نشير إلى هذا الحضور الطاغي للايدولوجيا الماركسية في النصف الأول من القرن العشرين لغرض بيان تلك الظاهرة المثيرة التي لم يشهد تاريخ الأفكار مثيلاً لها، تحول الفلسفة إلى أيديولوجيا⁽¹⁾ تبعث الحماسة وتحرك ملايين الناس، وهذا ما كان يبشر به نيتشه حينما أكد أن مهمة إدارة الأرض ستؤول للبشر - قائلاً "ليس ببعيد ذلك الزمن الذي يجب علينا إن نناضل فيه من أجل السيطرة على الأرض، وسيقاد هذا النضال باسم المبادئ الفلسفية"⁽²⁾. وإذا كان ماركس قد تحول إلى صفة لحركة ثقافية كبرى في التاريخ المعاصر، إلا إن الماركسية لم تستطع المحافظة على وحدتها الفكرية والأيدولوجية، بل أخذت منذ الأربعينات من هذا القرن تنتشظى وتنقسم على نفسها إلى عدد من المسارات المتنوعة: اللينينية، الستالينية، اللوكاتشية، والماركسية الإنسانية، والماركسية النقدية والماركسية البنوية... الخ هذا إضافةً إلى ذلك التأثير الذي مارسته الماركسية- ماركسية ماركس خاصةً- على مختلف الاتجاهات الفلسفية المعاصرة، كالوجودية، والتحليل النفسي ومدارس علم الاجتماع المعاصر، حتى ما بعد البنوية عند جاك دريدا في "أطياف ماركس"⁽³⁾ وأوليفين توفلر في "الموجة الثالثة"^(*). وإذا كان يصعب الاحاطة بكل هذا المدى المفتوح فإننا نشير إلى ابرز من مثل الاتجاه الماركسي في فلسفة التاريخ أمثال الماركسي الروسي (جيورجي فالينتنوفيش بليخانوف 1856-1918 (في تطور النظرة الواحدة إلى التاريخ) عام 1895 (والمادية المقاتلة) 1907، و(دور العنف في التاريخ) والفيلسوف الإيطالي جورج لوكاتش (1885-1917م) في (التاريخ والوعي الطبقي) و(تحطيم العقل) و(معنى الواقعية المعاصرة) و (الرواية التاريخية) ويصعب الاتفاق مع الرأي والموقف الذي تشكل على مدى السنوات الماضية ضد الماركسية واليسار عامة الذي يجمع كل الطيف الفكري الشديد التنوع والاختلاف في حيز الماركسية المدانة، الذي لا يميز بين الماركسية المجسدة (الستالينية) وبين الماركسية فلسفة في بعدها الثقافي الإنساني، وإذا ما نظرنا بعين النقد

(1) كارل پوير، بؤس الايدولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبره، دار الساقى بيروت 1992، ص661.

(2) هنري سيمون، الفكر والتاريخ، ص22.

(3) ينظر : جاك دريدا، أطياف ماركس، ترجمة منذر عياشي دار الحاسوب حلب، ط1، 2000.

(*) اعترف الفين توفلر، انه كان متأثراً بماركس في بداية حياته حينما كان يعمل في احد مصانع السيارات. توفلر، المصدر نفسه، ص175. وفي هذا السياق يمكن الإشارة إلى الفيلسوف التاريخ الإنجليزي المعاصر أ.ج. هوبزيوم الذي يرى إن أهمية ماركس تكمن في كونه بعد ابن خلدون قد حلل مفهوم التاريخ بالعودة إلى تحليل العلاقات الاجتماعية الاقتصادية وحتى الآن لم يفعل احد سواه ذلك ، هوبزيوم، دراسات في التاريخ، ص40.

المنصف إلى الفكرة الأساس التي انطلقت منها الماركسية في تفسير التاريخ لا تضح لنا أنها تحمل معاني إنسانية لا احد يستطيع إنكارها، لقد كانت الفكرة التي انطلق منها ماركس بعد إن حلل علاقات الإنتاج الرأسمالية في عصره، هي إن الأفراد قد انطلقوا، وينطلقون على الدوام من أنفسهم، وان علاقاتهم هي علاقات حياتهم الواقعية، كيف يحدث إن علاقاتهم تتخذ وجوداً مستقلاً ضدهم.. وان قوى حياتهم الخاصة تسيطر عليهم^(*) وتكمن أصالة ماركس في انه قد جعل العمل وحرمانه وكرامته التامة في صميم تأمله، ووقف ضد تحويل العمل إلى سلعة، والعامل إلى غرض ويرى كامو "أننا مدينون له بهذه الفكرة التي تسبب يأس عصرنا، والقائلة حينما يكون العمل حرماناً فليس بالحياة، مع انه يغطي كل أيام الحياة"⁽¹⁾.

وقد صارت الماركسية مرتبطة دون فكاك بالمادية، بسبب سوء الظن، إذ ظن الكثير من الماركسين إن ماركس نفسه اعتقد بأن الأفكار تتحدد على نحو ميكانيكي بواسطة البيئة المادية وقد أدى ذلك بهم إلى تأكيد أن كل شروط حياتنا المادية والمعنوية تتغير وتتطور حتماً خلال التاريخ، وان تلك العملية تدفعها القاطرة المادية للاقتصاد، وقد اعتقد هؤلاء بأن نوع النظام الاقتصادي الذي يعيش في ظله المرء، وان الموقع الذي يحتله هذا الفرد داخل هذا النظام يحددان وعيه. لقد اخذ بليخانوف فكرة ماركس القائلة "بان وجود الناس الاجتماعي الاقتصادي هو الذي يحدد وعيهم وليس العكس"⁽²⁾ آخذ هذه الفكرة منتزعة من سياقها ليبنى عليها فلسفته المادية الحتمية الصارمة، إذ خدمت الصدفة وعوامل أخرى كثيرة بليخانوف حتى غدا في القرن العشرين الممثل الأبرز للمادية التاريخية والمصدر الأساس في فلسفة التاريخ الماركسية، إذ كتب يقول: "إن المادية هي النقيض المباشر للمثالية، ذلك لأنها تفسر الظواهر النفسية بالرجوع إلى الخواص المادية"⁽³⁾. ويرى انه من وجهة نظر فلسفة التاريخ بدأت حياة المجتمع تتغير على وفق مسار تطور قواه المنتخبة، وليس الإنسان الفرد في نظره سوى زبد فوق قمة الموج والفرد لا يقود المجتمع ولا يصنع التاريخ بل إن حتمية المنطق التاريخي هي التي توجه الرجال المناسبين للقيادة في الوقت المناسب"⁽⁴⁾.

(*) لقد أراد ماركس إن يبرهن في الايدولوجيا الألمانية عام 1845 انه " في تعارض مباشر مع الفلسفة الألمانية (فلسفة هيغل آنذاك التي تهبط من السماء إلى الأرض، تكون المسألة هنا الصعود من الأرض إلى السماء، وهو بذلك قلب ديالكتيك هيغل الذي كان يمشي على رأسه ليجعله يسير على قدميه يقول ماركس "إن الأطياف المتشكلة في أدمغة الناس هي أيضا بالضرورة أشياء مصعدة من عملية حياتهم المادية فالإخلاق والميتافيزيقا والايولوجيا بأكملها وكذلك إشكال الوعي المناظر لها تحتفظ بمظهر الاستقلال.. فليس الوعي هو الذي يحدد الحياة، بل الحياة هي التي تحدد الوعي. ديفيد هوكس، الايدولوجيا، ص73.

(1) البيركامو، الإنسان المتمرد، ص260.

(2) كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لويس بونابرت، ترجمة اليأس شاهين، دار التقدم موسكو 1980 ماركس وانجلز منتخبات في ثلاثة مجلدات المجلد 1، الجزء 2، ص127.

(3) بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، دار التقدم موسكو، ط1، 1981، ص7، ايضاً موسوعة الهلال الاشتراكية، مادة بليخانوف كتبها إبراهيم عامر، ص81.

(4) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص130.

وفي هذا السياق يكتب لوكاش "إن فحوى التاريخ الموضوعية واتجاهه الحقيقي هما اللذان يحددان سجية الأشخاص العاملين تاريخياً وهل هي بطولية أم مشينة"⁽¹⁾.

على وفق منطلق الحتمية التاريخية المادية، يسير التاريخ في حركة دياكتيكية من البسيط إلى المعقد ومن الأدنى إلى الأعلى ومن الاقتصاد إلى الفكر، وان البنية التحتية هي التي تحدد بنيتها الفوقية، والبنية التحتية هي القوى المنتجة والبنية الفوقية هي العلاقات الاجتماعية والنظام الأيديولوجي، وقد عرف التاريخ على وفق هذا التحديد الصارم خمسة تشكيلات اقتصادية اجتماعية، أو أنظمة إنتاج وعلاقات بدأت في المرحلة المشاعية البدائية ما قبل التاريخ، وستنتهي في المرحلة ما بعد الرأسمالية، الشيوعية ما بعد التاريخ، والتاريخ يسير في تقدم حتمي على وفق القوانين الكلية الثابتة إلى خاتمته المنشودة ومعنى التاريخ هو الصراع بين علاقات الإنتاج والقوى المنتجة، بين العبيد والملاك، بين الأغنياء والفقراء بين العمال وأصحاب العمل، والعنف الثوري هو دينامو التاريخ وجوهره الأساس، وبظهور الملكية الخاصة والدولة ظهر الصراع وبدا التاريخ وباختفاء الملكية الخاصة وزوال الطبقات تزول الدولة وينتهي التاريخ، على هذا النحو تحول التاريخ عند أحفاد ماركس إلى عقيدة مقدسة وأصبح وثناً من الأوثان تدعو إلى من يضحى من أجلها وفي وسعها دائماً إن يتسوغ سلوك طاغية من الطغاة، وان الماركسية في أحد وجوهها عقيدة إثم فيما يخص الإنسان وعقيدة براءة فيما يخص التاريخ، إذ تم تقديس التاريخ ومنحة صفات الآلهة، القدرة والرحمة والضرورة والحتمية والخلاص والانتقام والحفظ والحكم والشهادة^(*)... الخ وبدا وكأن فلسفة التاريخ الماركسية قد قلبت وجهه النظر المسيحية القائلة بالعناية الربانية، فما كان في نظر المسيحي المشروع الإلهي السرمدي يصبح في نظر الماركسية تقدماً جدلياً للتاريخ ولكن الثابت في الحالين هو الاعتقاد بوجود نية متعالية عن إرادة الإنسان تعمل وتوجه التاريخ وتدفعه نحو خلاصه، نحو أنجاز طبيعته انجازاً كاملاً، وإذا كان المطلق في المسيحية هو إرادة الله والتاريخ يسير على وفق هذه الإرادة، فان المطلق في الماركسية هو التاريخ ذاته الذي يضحى مقياس كل شيء، مقياساً العادل والظالم، الخير والشر، وان خدمته بإخلاص هي أفضل تعبير عن الحرية. إن العصر الذهبي المرجو إلى نهاية التاريخ، المتطابق مع الرؤيا الماركسية، يسوغ أذن كل شيء، وبمقدار ما تنبأ الماركسيون بالتحقق الحتمي للمجتمع السعيد القادم^(*). بمقدار ما اثبتوا أذن حسن نية التاريخ، كما لاحظنا عند لوكاش وبلخانوف، وهذا يعني إرجاع كل تأخير في السير أو عرقلة في التقدم والتطور إلى سوء نية الإنسان الذي خان التاريخ وعلى التاريخ أن يعاقبه بحشره في مزبلة^(**) التاريخ التي لا ترحم الخونة. لقد كان لهذه الأسطورة الفلسفية نتائج فاجعة على أيدي ذرية

(1) جورج لوكاش، دراسات في الواقعية، ص120.

(*) يقول ارنولد توينبي في نقده الماركسية (لقد احل ماركس الحتمية التاريخية معبوداً له محل ياهوه (نبي العبرانيين) وجعل من البروليتاريا الداخلية للعالم الغربي، شعبة المختار مقام اليهود، وجعل من ديكتاتورية البروليتاريا مملكة المسيح بيد أن السمات المشهودة "للرؤيا اليهودية" تبرز من خلال هذا الرداء المهلهل). توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج2، ص208.

(*) كان كارل بوير يقول: "لم يشهد التاريخ عقيدة علمانية مثل الماركسية تدفع ملايين الناس إلى نيران المعارك من أجل مستقبل غير منظور"، كارل بوير، بؤس المذهب التاريخي، ص125.

(**) منذ هيجل تم تصوير التاريخ بمثابة اله شخصي يستطيع المكر بأهله، دون أن يعلموا إن التاريخ يثأر لنفسه وعند الماركسية أصبح التاريخ هو الذي يمتلك القوة في العقاب والحكم على أفعال البشر، ولهذا السبب ظهرت المفاهيم

ماركس في القرن العشرين الذين لم يخامرهم الشك بان ثورتهم وعملهم وحياتهم وكل حركة من حركاتهم تسير بخطى متناغمة مع الضرورة التاريخية معتقدين اعتقاداً راسخاً بأنهم ليسوا إلا أدوات للتعبير عن مشيئة التاريخ ومجراه الحتمي. لقد استشهد بليخانوف بموقف احد المؤمنين الماركسين بقوله:- كم هو مؤثر ذلك اليأس الذي كان يسيطر في بعض الأوقات على أكثر الأذهان "المثالية" ذكاء ونبلا أمثال "جورج بوخنر" الذي كتب خطاباً لخطيبته! "منذ بضعة أيام وانا أمسك بقلم في كل لحظة ولكني لا أستطيع إن اكتب كلمة لقد كتبت دورس تاريخ الثورة فأحسست بنفسي وكأنما تسحقها جبرية التاريخ الرهيبة... ليس العظمة سوى صدفة، وليست سلطة العبقري سوى مسرحية عرائس، سوى محاولة مضحكة لمحاربة قانون حديدي يمكن معرفته على أحسن فرض ولكن من المستحيل إخضاعه لإرادة المرء⁽¹⁾. وإذا كانت الماركسية قد ظهرت في منتصف القرن التاسع عشر على يد ماركس وانجلز فلسفة إنسانية وصرخة احتجاج ضد استلاب الإنسان ومن اجل تحريره، تحريراً كاملاً من اغترابه المادي والأيدولوجي، مطالبة بتحويل المجتمع تحويلاً ثورياً إذ كان ماركس يقول "إن مهمة الفلسفة ليس تفسير العالم بل تغييره"^(*) هذا الطموح الراديكالي لقلب مسار التاريخ من تاريخ قاروني إلى تاريخ اسبارتاكوسي، هو الذي يشكل جوهر حلم ماركس، لقد حلم ماركس بتاريخ يدور حول محور العمل للإنتاج واللعب للابتهاج والعدل والجمال للجميع، وما كان من أحفاد ماركس إلا أن حملوا نبوءة هذا الأخير محمل التحقيق الفعلي، والزموا أنفسهم بتحقيقها من غير مراعاة الشروط الحضارية والثقافية والمدنية التي كان يلح ماركس على ضرورة توافرها لنجاح أي تغيير ثوري لقد عجلوا الوصول إلى نهاية التاريخ بإعلان الثورة الاشتراكية عام 1917م والتي عدوها ضرورة تاريخية لازمة، وإذا ما انتصرت الثورة فقد انهزم (راس المال) لماركس لأنها جاءت ضد توقعاته. على أي حال لقد راح أحفاد ماركس المنتصرون يغطون في سبات عميق، بعد أن منحوا كل ثقتهم لحسن نية التاريخ وحتميته التقدمية صوب الشيوعية المنشودة، ولقد اظهروا مراسا وشكيمة وثباتاً يحسدون عليه حينما كان يعصف القلق والشك واليأس بالآخرين الذين كانوا يصرخون فزعاً "بأن كوكبنا يترنح" وان "التاريخ سدى" وان الحضارة الإنسانية في خطر، والغرق جائر على الدوام.

لقد ختم التعصب والعمأ الأيدولوجي على أبصارهم وبصيرتهم، بحيث حال دون رؤيتهم الحقيقة الواضحة التي ترى في التاريخ حركة مستمرة وصيرورة دائمة من جميع الجهات إلى جميع الجهات، لقد سحرتهم رؤيا التقدم الخطى للتاريخ تلك الرؤيا المتفائلة التي ترجع إلى عصر التنوير⁽²⁾.

خونة التاريخ، ومزيلة التاريخ، الذين رفضهم التاريخ، ويسجل التاريخ بأحرف من نور، وسوف ينصفهم التاريخ... الخ.

(1) بليخانوف، تطورات النظرة الواحدة الى التاريخ، ص16.

(*) لقد اخذ الفيلسوف الألماني الوجودي هيدجر هذه العبارة التي قالها ماركس في نقده لفيورباخ، عاداً إياه خطأ ماركس الذي لا يغتفر، إذ يرى هيدجر، أن ماركس الذي يقول أن الفلاسفة اكتفوا بتفسير العالم، في حين أن المهم تغييره، قد اخطأ لأنه لم يسأل نفسه هل فسر الفلاسفة العالم على نحو صحيح أم لا، وإذا أطلق العنان لتغيير العالم فهل كان يمتلك هو وتلاميذه صورة صحيحة عن العالم الذي هبوا لتغييره على غير هدى. ينظر مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابق ص6.

(2) غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات عويدات بيروت لبنان، حزيران 1965 ، ص323.

لقد فات فلاسفة التاريخ الماركسيون أمثال لوكاش الذي كان يرى قبل أن يتحرر من الوهم الدغمائي، أن التاريخ يسير في تقدم حتمي وان العنف الثوري والصراع الطبقي يعد وقائع منطقي وعقلياً، وانه لا سبيل إلى التسوية بين المفهوم الوجودي عن الحرية وبين الوحدة الجدلية للحرية التاريخية والضرورة التي قررتها الماركسية⁽¹⁾. وفي رده على (ميرلوبونتي) يسخر لوكاش من قول (ميرلوبونتي) بـ "لاحتمية التاريخ إذ يرى هذا الأخير "إن التاريخ يقدم لنا خطوطاً إحدائية تتطلب أن تمتد نحو المستقبل، لكنه لا يطلعنا بجلاء هندسي على خط الأحداث الممتاز الذي سيرسم نهائياً التاريخ الراهن... يوجد في التاريخ نوعٌ من السحر المؤذي، انه يحدث البشر يغريهم فيظنون أنهم يسيرون في الاتجاه الذي يسير فيه، لكنه فجأةً ينعطف ويتغير الحدث ويثبت بالفعل إن شيئاً آخر كان ممكناً، ويسخر لوكاش من (ميرلوبونتي) معلماً: "لهذا يجد التاريخ نفسه لدى (ميرلوبونتي) مرغماً على إن يمثل أمامنا تحت ملامح امرأة لعوب، طائشة لا تقبل بالإفصاح عن مقاصدها إلا في اللحظة الأخيرة، وهذا أسوأ أيضاً في نهاية السهرة"⁽²⁾.

وصدق من قال إن اللغة الصارمة واليقينية تخفي وراءها هشاشة لا تصدق ذلك لان محتواها فقير وبائس وخاوي الوفاض مما ينفع الناس ويشبع الفكر ويبهج النفس.

إن هذه النغمة المفعمة بالنزعة البوليسية والتعصب اللاهوتي والشيغاليوية نبرة (المفتش الكبير) تحضر بوضوح حينما ينتقد لوكاش الكاتب التروتسكي "آرثر كوستلر" قائلاً وكأنه قديس يلعن كافرأ "في الحقيقة إن مثل هذا المأجور يقصد "كوستلر" يستطيع تماماً إن يسي معاملته التاريخ بهذه الفظاظ من غير أن يدهشنا، لكن المؤسف أن ينظر سارتر هذه النظرة نفسها إلى التاريخ، ويضيف أنهم بسبب موقفهم اللا تاريخي، يرون أن العنف لا شرعي ولكن لا معقولة تميزهم بين الحق والعنف، هي ما يرد عليها "ماكس فيبر" الذي يعرف ماهية الحق بقوله: "يوجد الحق، حين يصل رجال ذوو خوذ حديدية لإرغام الناس على احترامه إذا ما تجاوزا حدوده"⁽³⁾. هكذا دائماً لا تكتفي الخرافة بمن يعبدها، بل لا بد من وجود شرطة لإرغام المخالفين، وهذا هو ما فعلته الماركسية حينما حولت حلم ماركس إلى خرافة تستلزم العبادة والتضحية بالمال والنفس والعرق والدم في سبيل انتصارها وحينما جاء سارتر وزملاؤه مبدلين رغبتهم في إنقاذ المادية التاريخية، من الغرق بعد إن أصابها التحجر والجمود، كان الوقت قد فات و(لا يجد شد اللجام عندما يكون الحصان على شفا الهاوية!) إذ كانت الماركسية المتجسدة في "دولة العبيد الأحرار"^(*) تعيش مرحلة التعفن والاضمحلال بعد إن رانت على قلبها طبقات كثيفة من سموم التعصب الملائي والانغلاق الدغمائي، إذ بدا أن ثمة عهداً في الفلسفة السياسية على وشك أن تطوى صفحته انه عهد الماركسية اللينينية

(1) لوكاش، ماركسية أم وجودية، ترجمة جورج طرابيش، دار اليقظة العربية، دمشق، غير مؤرخ، ص120.

(2) لوكاتش، ماركسية ام وجودية، ص70.

(3) لوكاتش، دراسات في الواقعية، ص120.

(*) دولة العبيد الأحرار، الاسم الذي أطلقه كامو على الدول الاشتراكية التي يملك فيها عشر السكان كل شي يملكون احتكار السلطة والثروة والجاه، ويملكون حتى حياة الناس وأرواحهم، بينما تسعة أعشار لا يملكون حتى أنفسهم في مجتمع يحرم الملكية الخاصة. البيركامو المتمرد، ص250.

الستالينية الذي دام أكثر من نصف قرن... وما إن يحل الربع الأخير من القرن العشرين حتى تختفي هذه الأسطورة مثل كومة الرمل على شاطئ البحر. إذ أخذت تتساقط الأنظمة الماركسية منذ نهاية الثمانينات واحدة تلو الأخرى، ويرى أندريه جراثيف في كتابه "إمبراطورية اللا معنى عام 1994" إن (بريجنيف) الذي جمع أعلى منصبين في الحزب والدولة وهو على عتبة العقد الثامن من العمر، إنما كان ينتصب شاهداً على شيخوخة النظام الذي كان قد توقف فيه نبض الحياة منذ زمن طويل، وكان أول من حكم على النظام بالموت ولو على نار هادئة هوليين نفسه منذ إن أعلن احتكار سلطة الدولة، أي "إخضاع الإدارة" للايدولوجيا ثم كان مقتله العنيف على يد ستالين، وأجهز عليه بريجنيف واكتشف جوربا تشوف في جو من الم الفشل والخيانة... إن الدور الذي أوكله إليه التاريخ لم يكن تجديد شباب النظام الماركسي بل دفن جثته⁽¹⁾. إذا كانت هذه نهاية الماركسية الشمولية المادية المقاتل في الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الشرقية وروسيا، فان مصير "الرابعة السبارتاكوسية" بقيادة الماركسيان "كارل ليبكنشت" و "روزا لوكسمبورج" كان فاجعاً حينما قادا في السادس من يناير 1919م الثورة العمالية المسلحة للاستيلاء على الحكومة الألمانية في "برلين" إذ تم الإمساك بهما بعد تسعة أيام من بدا الثورة، وخضعاً لتحقيق وحشي وضرب مبرح من فرقة حرس الخيالة، وفي ضوء سيارة كانت تقف منتظرة تقدم منهما احد أفراد الفرقة واسمه "راخ" ليضرب "ليبكنشت" بمؤخرة بندقيته، وعندما سقط على الأرض، تركه وانتقل ليحطم راس "روزا لوكسمبورج"، وفي الهرج الذي حدث بعد ذلك تم سحب الجسدين إلى العربة المنتظرة اذ أطلق عليهما النار، ثم القى بالجتئين في قناة "لاندهر" وهكذا انتهى الأسبوع السبارتاكوسي⁽²⁾.

لقد تركت هذه النهاية الوحشية أثراً عميقة في عقول وضمائر الماركسين الألمان، إذ فقدوا الثقة بالفكرة القديمة التي ذهبت إلى أن النصر الاشتراكي على الرأسمالية حتمية تاريخية، أو بالاحرى هو جزء من التاريخ من حيث هو مسار تقدم حتمي، هذه الفكرة التي تقوم عليها كل فلسفة التاريخ الماركسية تم سحقها تحت كعب حذاء أكثر عداوة هي ثورة اليمن التي ستقود التاريخ هذه المرة باسم نبي آخر هو نيتشه. وكانت الافتراضات الجوهرية للتشاؤمية الثقافية والتاريخية هي البيئة الفكرية التي نشأ فيها ما يسمى بـ "مدرسة فرانكفورت" أو "معهد العلوم الاجتماعية" عام 1923م والذي أسسه جماعة من المفكرين الشيوعيين أمثال "ماكس هوركهبايمر 1895-1973" و "تيودور ادورنو 1903-1969" و "هيربرت ماركيز 1898-1979" و "أريك فروم" وغيرهم من عرفوا بالماركسية النقدية⁽³⁾ التي كان هدفها البحث عن الجوانب الإنسانية عند ماركس، وقد وجد منظرو الماركسية النقدية في ماركس الشاب ذخيرة نقدية لتسويغ رؤيتهم التشاؤمية بشأن التاريخ والحضارة الحديثة وكان نيتشه هو المفكر الثاني بعد سيجموند فرويد الذي جذب اهتمام نقاد "فرانكفورت" بل لقد تحول نيتشه معهم إلى الشخصية المركزية في

(1) جورج طرابيشي، "سقوط إمبراطورية اللا معنى" مقال منشور في صحيفة الحياة اللندنية، العدد 11611 الجمعة 2 ديسمبر 1944، ص12.

(2) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص358.

(3) أيان كريب، النظريات الاجتماعية من يارسونز الى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مجلة عالم المعرفة الكويتية، عدد 244، ابريل 1999، ص312.

"البانثيون" الماركسي الجديد مزيجين ماركس نفسه وقد اعترف هوركهامير في أواخر حياته بان "نيتشه" ربما كان أعظم من "ماركس" مفكراً⁽¹⁾.

وبعد تجربة الحرب العالمية الأولى و صدور كتاب "شبنجلر" "أقول الغرب"⁽²⁾* كان التشاؤم هو المزاج الغالب، وأصبح الكلام على نهاية الحضارة الغربية طبيعياً مثل التنفس، والموضوع الذي بقي للجدل لم يكن هو ما إذا كان الحضارة الغربية سوف تموت أم لا، وأصبح السؤال: لماذا؟ أما الإجابة التي تبناها نقاد مدرسة فرانكفورت، فكانت تعني التخلي عن فلسفة التاريخ الماركسية القديمة في التقدم والعقلانية العلمية والصراع الدموي، والتوجه نحو رؤية أكثر تواضعاً وأكثر ياساً بخصوص التاريخ والتقدم والمستقبل. تجدر الإشارة إلى إن تلك الصورة التي حاولنا وضع خطوطها العريضة بشأن التفسير الماركسي للتاريخ لا تغطي المشهد كله فمن المؤكد أن هناك الكثير مما يمكن دراسته في التنوعات الثقافية الفلسفية التي تنطوي في سياق الطيف الماركسي بطريقة أو بأخرى. وإذا كنا قد اطلنا الحديث عن الماركسية وفلسفتها التاريخية فذلك يعود إلى أن أهميتها ليست الفلسفية فحسب بل السياسية أيضاً والأيدولوجية، فقد كان ماركس هو الرجل الثاني في تاريخ الأفكار الفلسفية بعد أفلاطون الذي حاول الأفلات من قبضة التاريخ القاروني الذي يدور حول محور الحرب والتجارة والاحتكار، وإذا كان ماركس قد تمرد على التاريخ في النظرية، فان لينين هو الآخر قد حطم احتكار التاريخ على مستوى التطبيق، والماركسية بهذا الخروج السافر العنيف على منطق التاريخ قد هزت عروش وأثارت اخطر زوبعة فلسفية أيديولوجية علمانية في التاريخ، تاريخ القرن العشرين، وهي بذلك قد أرغمت كل فلاسفة التاريخ المعاصر المؤيدين والرافضين على التعاطي معها نقداً أو قدهاً، من نيتشه وشبنجلر وكروتشه وكولنجوود إلى ارنولد توينبي وسارتر وفوكو وجارودي، وبوير وتوفلر وفوكوياما وهنتجتون، وجاك دريدا وغيرهم جميعهم نقدوا الماركسية، وهذا ما نكشف عنه لاحقاً.

ثانياً: الاتجاه الحيوي: "نيتشه وشبنجلر"

تعود أصول الاتجاه الحيوي في فلسفة التاريخ إلى الحركة الرومانسية التي ظهرت في منتصف القرن الثامن عشر عند روسو، وقد لاحظنا كيف تلقف الألمان هذا الاتجاه ومنحوه معاني مختلفة عن أصوله التنويرية إذ اخذ الألمان يطبقون عليه نزعة حيوية عرقية نوردية و (داروينية تاريخية) وتشاؤمية ثقافية. والفيلسوف الذي سار بهذا الاتجاه إلى نهايته القصوى هو نيتشه (1844-1990م)، إذ تحول مثل ماركس إلى حركة أيديولوجية وثقافية كبرى في القرن العشرين، وإذا كان ماركس قد سار بفكرة هيجل

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص316.

(*) صدر الجزء الأول من "أقول الغرب" لـ شبنجلر في ابريل عام 1918م في غمرة الهجوم الألماني الأخير، كانت الطائرات تمطر باريس بوابل من القنابل والجوش الألمانية تبدو على وشك الانتصار، ونهاية أكتوبر استسلم حلفاء ألمانيا- تركيا والنمسا وبلغاريا، وإذا كانت الهزيمة كارثة لألمانيا فأنها قد خدمت شهرة شبنجلر، إذ كان تأثير "أقول الغرب" بمثابة "الصخرة التي انهار في بحيرة ضحلة، آرثر هيرمان، ص299.

الجدلية إلى نهاية الشوط، فان نيتشه قد انطلق حيث انتهى إليه فيورباخ في تبشيريه بالإنسان الأعلى "السوبرمان" الذي سيحل محل المسيح، بعد ان أعلن موته⁽¹⁾

هذا، ويرى البنيوي (ميشل فوكو) أن فيورباخ وليس نيتشه هو الذي أمات الله، في حين لم يكن هذا الأخير إلا نذيراً وناقلاً لهذا النبا المشؤوم لأهل عصره، حينما أصابته الدهشة بعد أن تحسس قلبه وقلوب أهل زمانه فوجد أن الإيمان بالله قد مات^{(2)*}.

من هذه الواقعة الإيمانية الخطيرة تنطلق فلسفة نيتشه في التاريخ، لقد أدرك نيتشه قبل غيره من أهل زمانه هول المأساة، مأساة غياب الإيمان بالله محدساً، إلى هول الثمن الذي يترتب على الإنسان دفعه بقوله "إذا لم نجعل من موت الإله زهداً كبيراً وانتصاراً دائماً على ذاتنا، فسيتحتم علينا أن ندفع ثمن هذه الخسارة الفادحة لقد كانت المشكلة التي روعت نيتشه هي مشكلة العدمية فقد أصبحت العدمية لديه نبوية- (أصبحت العدمية واعية لأول مرة) كما يقول كامو "قد أقر العدمية وفحصها كواقعة سريرية"⁽²⁾.

مع نيتشه بلغت الحداثة الغربية كامل أزمتها، إذ غدا الإنسان لوحده في هذا العالم المتحرر من الإله. ومن القيم الأخلاقية التي كانت ترتبط به إن مسؤولية هذا العالم خيره وشره تقع الآن على عاتق الإنسان المهجور لوحده بلا عون ألهي دون سحر ارضي، وليس هناك بادرة أمل في أي عون متعال، إن الإنسان صار وجهاً لوجه بإزاء العدم عدم القيم الأخلاقية والتقاليد التي كان يستمد منها مسوغات حياته ويرد نيتشه عن هذا السؤال المفزع: ولكن هل يستطيع الإنسان إن يعيش دون أمل؟... دون أن يؤمن بشي؟.

لقد جاء جواب نيتشه مشروطاً- انه في ركوب المخاطر- يجب على الإنسان إن يتقبل ذاته قدرأ محتوماً وان يسلم ببراءة العالم ويتقبله بعد تطهيره من كل الأصنام والأحكام والقيم، عندما ينهار العالم الحقيقي عالم المثل الافلاطونية فان العالم المحسوس يقصد عالم المؤسسات والقيم- ينهار أيضا ولكن لا ليرشح في العدم، بل ليأخذ الحسي والمحسوس كل التصديق والموافقة⁽³⁾. بعد أن ينسف نيتشه الأساس الموضوعي لكل القيم ويطهر العالم من الأصنام معترفاً فقط ببراءة الصيرورة التي تمثل عنده منتهى الحرية "الرضا التام بالحمية التامة" يعلن معتقده الجديد "الإنسان الأعلى" هو مطلبي واهتمامي، فهو أول وأخر ما اهتم به... لا الغوغائيين التافهين الذين أصبحوا اليوم سادة يعلمون الناس الخنوع والتواضع والحذر والصبر والمثابرة... أولئك الذين يسيطرون على المصير البشري كله... المتشبهون بالنساء والعبيد⁽⁴⁾. وقد كان اثر شوبنهاور عميقاً في نيتشه، إذ خلص إلى أن "إرادة القوة"⁽⁵⁾ هي المنقذ للإنسان

(1) مطاع الصفدي، مقال "هيدجر قارئ نيتشه" مجلة العرب والفكر العالمي العدد السابق، ص6.

(*) رغم إن والد نيتشه كان قسيساً لوثرانيا، مات نيتشه في الخامسة، لم يتخط أيمن نيتشه بالمسيحية امتحان القبول في جامعة "بون" وكان عليه إن يجد منفذاً آخر لتصرف طاقاته الفكرية المستعمرة، كان ذلك المنفذ هو "الفيلولوجيا" الكلاسيكية في بداية الأمر.

(2) كامو، الإنسان المتمرد، ص86.

(3) سعاد حرب، في الفرد والحداثة عند نيتشه، مجلة أوراق فلسفية العدد السابق، ص10.

(4) فريديريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار أسامة بيروت، ص314.

(5) حسن حنفي، بين ياسبرز ونيتشه، مجلة أوراق فلسفية، ص25، أيضاً عبد الرحمن بدوي، نيتشه، ص13.

الحديث، وكانت البطولة الرومانسية هي ترياق "نيتشه" المضاد للتشاؤم الثقافي عند أستاذه ريكهارت، وجميع أعمال نيتشه (العلم المبهج)، و(جينالوجيا الأخلاق)، و(ما وراء الخير والشر) و (هكذا تكلم زرادشت) كانت بمعنى عميق، بحثاً عن جذور التفسخ في الثقافة الأوروبية، فقد وصل إلى خلاصة إن أوروبا الحديثة فقدت قوة الحياة الدافعة لخلق قيم وخصوبة تؤدي إلى ثقافة قوية حقاً، على وفق هذا المنطق يصبح التاريخ كله صراعاً بين مجموعتين هؤلاء الذين يعبرون عن أرادة القوة وغريزة الحياة، وأولئك الذين لا يعبرون عنها⁽¹⁾. على هذا النحو نرى نيتشه يقدم مفاهيم جديدة للتاريخ، قوة الحياة والبطولة والتفوق، وهو بذلك يمثل صورة نكوص باتجاه الروح الديونيسية، ضد الروح الابولونية، الروح البربرية ضد الروح الحضارية الاستقرائية ضد الجماهير، كان نيتشه معجباً بالاستقرائية أنموذجاً لقوة الحياة النشطة في المجتمع، ولقد وجد نيتشه في داروين سنداً قوياً لفلسفته، إن الحياة هي القوة قوة الغرائز والشهوات والاندفاع والحرب والمغامرة والرقص وكل ما يتضمن نشاطاً قوياً وحرراً وممتعاً على نحو عام والتاريخ كله يسير مدفوعاً بإرادة الظفر خلال قوة لا تعرف الرحمة، بهذا المنطق الأخلاقي النكوصي يفسر التاريخ⁽²⁾ لقد أراد نيتشه أن يجيب على السؤال: ما هو الإنسان؟ ما هي كينونة الكائن؟... وكان جوابه: انه "إرادة اقتدار" وعود ابدي لذات النفس... وتتعلق فكرة إرادة الاقتدار في قدرة الموجود على تجاوز وجوده فيما تتعلق فكرة العود الأبدي، بالكائن في كليته- وهي القبول الأعلى للحياة وللکائن.

بيد إن المصير الذي آلت إليه فلسفة نيتشه⁽³⁾ أكثر مأساوية من مصير فلسفة ماركس، إذ جعل ذريته - من مطلبه: "إن يخضع الفرد لخلود النوع، حالة خاصة من النوع". أما الحياة التي كان يتحدث عنها بخوف وارتجاف، فقد هبطوا بها إلى بيولوجيا للاستعمال المنزلي، وقلبوا باسمه الشجاعة ضد العقل وقوة الخلق والإبداع، إلى قوة العنف والقتل والتدمير. وإنها لمفارقة مأساوية إذ يستحضر نيتشه في القرن العشرين لينصب بكونه أبشع اله لتعصب والقتل والطغيان مع انه كان يقول: "اعرف التاريخ بما فيه الكفاية ولدرجة تجعلني لا أتوقع من استبداد الجماهير سوى الطغيان الذي سيكون نهاية التاريخ"⁽⁴⁾. وإذا ما استثنينا ماركس، فلا مثيل لمغامرة نيتشه في تاريخ العقل... "ولم يكن لدينا مثلاً عن فلسفة منارة بتمزقات نفس فريدة، تدعو الإنسان للتفوق على ذاته قد أظهرت للملاء بركام جثث المعتقلين وملايين القتلى والعذابات الرهيبة، يقول كامو التبشير بإنسانية متفوقة يكون مؤداة أنتاج الأقرام هو ذا الأمر الذي يجب إن يفضح ويحتاج إلى تفسير"⁽⁵⁾.

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 141.

(2) علي حسين الجابري، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية، ص 53.

(*) لقد كان نيتشه هو الرائد المبشر، والمصدر الأساس للأفكار التي تميز الوضع ما بعد الحداثي اليوم. على وجه الخصوص (فان النزعة النسبية للأفكار الأخلاقية والمعرفية للعالم ما بعد الحداثة، ونزعة الريبة (الشك) في إمكان التمييز الصدق من الكذب (الحقيقية من الزيف) تجد أنموذجها الأول في فكر نيتشه العدمي جذرياً). ديفيد هوكس المصدر نفسه، ص 127.

(2) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 149

(3) كامو، الإنسان المتمرّد، ص 99.

لقد أصبح نيتشه دون إن يدري – متحدثاً رسمياً باسم الأرية المعادية للسامية، ورمزاً أيديولوجيا للنازية الهترلية ويهمننا من نيتشه هنا تلك الأفكار التي سوف تلهم (شبنجلر) وأهمها:-

1-تميزه الصارم بين الثقافة والحضارة عاداً إن الثقافة هي القوة الحيوية وان الحضارة هي الأخلاق المتفسخة أخلاق العقل والعلم والنظام(*) .

2- الفكرة الثانية: هي فكرة العود الأبدي، التي تعني قانون "التواتر اللانهائي" كل الأحداث تتكرر إلى ما لا نهاية، وان مجمل الطاقة في الكون يظل دائماً كما هو، وان لا خطة ولا هدف غائي هناك ليعطي معنى للحياة أو للتاريخ يقول (زرادشت) "أعود ثانياً مع هذه الشمس، هذه الأرض، هذا النسر، هذه الحية... لا إلى حياة جديدة... حياة أفضل أو حياة متشابهة أعود إلى هذه الحياة نفسها"⁽¹⁾.

وإذ لا هدف نهائياً فان حيوية الحياة وتوترها وخيار الفرد هو المهم، عش "هكذا لكي ترغب في أن تعيش ثانية" إن إرادة القوة، ليس لها غاية أخرى غير ذاتها.

إن شبح نيتشه سوف يخيم على تاريخ فكر القرن العشرين، ولقد انتهى نيتشه إلى إن مصير الحضارة يعتمد على قوى حيوية موجودة بمعزل عن الخير والشر، إنها قوة الحياة في النمو والتجدد والخلق والإبداع والتجاوز، التي غدت عند أحفاده قوة السيف والساعد.

وهذا هو الذي سيلهم أوز والد شبنجلر (1880-1936) ويشكل رؤيته الفلسفية عن مصير الحضارة الغربية، إذ تبنى شبنجلر خلاصات نيتشه وأعاد مزجها في رؤية جديدة للتاريخ والحضارة إضافة إلى تأثر شبنجلر بـ غوته والكاتب المسرحي النرويجي "هنريك أبسن" وفيلسوف التاريخ "ارنست هايكل" الذي كانت رؤيته لتاريخ الإنسان كجزء من كل عضوي قد أثرت بعمق في تفكيره في الفترة الأخيرة"⁽²⁾.

في الواقع يصعب جرد كل الذين آثروا في شبنجلر، فهو مثله مثل أي فيلسوف لا بد من انه تأثر بكل الثقافة الفلسفية الأدبية والعلمية التي سبقته، ونشير فقط لمن يدين لهم شبنجلر أكثر من غيرهم وأهمهم بعد نيتشه هيرقليطس، وليبتر وفلم دلتاي، وشوبنهاور وزيمل وداروين... وغيرهم ويعرض شبنجلر فلسفته في التاريخ في عدد من كتبه أهمها "أقول الغرب" الذي ترجم إلى العربية بـ "تدهور الحضارة الغربية" و(السنوات الحاسمة)، و(البناء الجديد الرايخ الألماني)، و(ألمانيا وتطور التاريخ العالمي)، و(الإنسان والتقنية)، و(هيرقليطس) و(البروسية والاشتراكية)، و(ساعة قرار)... الخ.

لقد عاش شبنجلر في بيئة ثقافية متوترة، كانت الثقافة الألمانية تواجه تحديات كبيرة فيها، تحدي ازدهار الحضارة الانجلوسكسونية وليبراليتها الفردية وتحدي التكنولوجيا واليتها، وكان تراث النقد الثقافي

(*) وهذا مايراه (رولان بريتون) بقوله إن الثقافة عند (شبنجلر) تتميز بالحيوية والصعود والارتقاء والقوة قوة الشباب "الربيع والصيف" بينما تتميز الحضارة بالانحطاط والجمود، والحضارة بالمعنى الشبنجلري هي أذن مرحلة غسقية كسوفية تعلن نهاية الدور، رولان بريتون، جغرافيا الحضارات، ترجمة خليل أحمد خليل منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1993، ص24.

(1) نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ص210.

(2) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص279، ايضاً، عبد الرحمن البدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص8.

الألماني يرى أن الآلات الصناعية ليست دليلاً على التقدم وإنما على الانحلال والتفسخ، في تلك المدة من صعود القومية الألمانية وازدياد الشعور بالذات والهوية الألمانية التي تمثل الروح الأرية الحيوية وتحمل قوة الحيوية الثقافية. وقد اخذ الصدع الثقافي في الدوائر الأكاديمية يتسع بين الثقافة والحضارة، كان الشعور العام بين المثقفين الألمان بان ألمانيا هي الثقافة وأوروبا هي الحضارة الغاربية⁽¹⁾).

وكان الرمز الثقافي في ألمانيا في أواخر التسعينات هو (زرادشت) النبي الأوحى والمريد الذي يخلق نظامه الخاص من وسط البرية هذا الرمز النيتشوي يتوحد مع رمز آخر هو (فاوست) غوته ليلهب الروح الألمانية بإحساس مستعر بالقلق والتوتر والتفوق، وبعد الأزيمة (الماركسية) التي اشرفنا إليها سابقاً بدأ شبنجلر يخطط لمشروع ضخم لتوضيح أفكاره الجديدة في التاريخ والحضارة، تحت عنوان (المحافظ والليبرالي) لكنه عندما وقف ذات يوم من عام 1912 أمام محل لبيع الكتب القديمة في (ميونخ) شاهد على واجهة العرض كتاباً عن التاريخ القديم بعنوان "أفول الحضارات القديمة" وهكذا جاءه عنوان كتابه "أفول الغرب"⁽²⁾. وما أن شرع شبنجلر في وضع اللمسات الأولى لمشروع دراسته الواسعة عن الظاهرة السياسية⁽³⁾ للحدثة الغربية وعن احتمالات تطورها في المستقبل، حتى قرعت الأجراس منذرة ببداية الحرب العالمية الأولى كان الشعور بان أوروبا تقف على حافة الهاوية، والتوق المحموم لبداية نيتشويه جديدة هو المزاج الغالب على ألمانيا حينذاك، وكان شبنجلر يشجع الحرب ويحسد من يمرون بخوض تجربتها⁽⁴⁾ كل تلك المخاوف والأمال كانت تستحث في شبنجلر الرغبة والحلم لرؤية ألمانيا "الثقافة الحيوية" تنتصر على الحضارة المتفسخة في الغرب. أكمل شبنجلر كتاب "أفول الغرب" عام 1914 ولكن قيام الحرب أوقف مراجعته النهائية، وبسبب ضعف بصره، وقلبه أيضاً، لم يلتحق "شبنجلر" بالجيش، لكنه سرعان ما وجد نفسه متورطاً في المجهود الحربي ففي (25 أكتوبر) كتب إلى صديق له "أنا متفائل تماماً... سننتصر"⁽⁵⁾ وفي ابريل 1918 وفي غمرة الهجوم الألماني الأخير، على فرنسا، كانت ألمانيا تبدو على وشك الانتصار، وكان شديد الاقتناع بان ألمانيا ستقيم إمبراطورية قوية من بين أطلال أوروبا المتفسخة وتبسط قوتها شرقاً باتجاه "الأورال" ثم توالى خيبات الأمل حينما انهار هجوم (لندنورف) أمام الهجوم المضاد للحلفاء، بعد ذلك عمت ألمانيا المنهزمة حالة من الاضطراب والفوضى والتوحش "لا شيء سوى الجوع والنهب، والقدارة والخطر والنذالة التي لا مثيل لها، هكذا يصف وشبنجلر ألمانيا بعد السقوط"⁽⁶⁾. وكان أول رد فعل

(*) ويذهب بعض الدارسين إلى إن فلسفة شبنجلر هي أحسن من يمثل الفلسفات المتشائمة في القرن العشرين... وان تشاؤم وشبنجلر هو كامل، فالإرادة البشرية لا تقوى على قلب مجرى الأشياء الحتمي. ينظر غايتان بيكون، آفاق الفكر

المعاصر، ص 344

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 288.

(2) شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ص 10.

(3) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 289.

(4) المصدر نفسه، ص 296.

(6) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 296.

عند شبنجلر هو اليأس" لقد انهار كل ما كنت احلم به واقدره، لماذا يحل بنا هذا المصير؟ النظام السياسي والروح البروسية التقليدية والرجال الشجعان كل شي مات بالخنادق، وكانت الثورة التي أعقبت الهزيمة عام 1919م أكثر الثورات دموية في تاريخ ألماني⁽¹⁾. في خضم هذه الأحداث العاصفة، وفي تلك الآفاق الموحشة⁽²⁾، كان شبنجلر يفكر بالتاريخ والحضارة⁽³⁾. انطلق شبنجلر في فلسفته للتاريخ العالمي، من التمييز بين المفاهيم الأساس: الطبيعة والتاريخ، العلية والمصير، العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، الوقائع والأحداث والحقائق والمعارف، الصيرورة والوجود، الزمان والمكان الحضارة والثقافة، الشعور والعقل، التاريخ كأحداث والتاريخ راوية للأحداث⁽⁴⁾. وبعد أن ينتقد أو هام المركزية الأوروبية، والحتمية التاريخية والتقدمية المدنية والحضارية، أخذ يفكر في ذلك السؤال الذي اقلق ملهمة نيتشه والذي سوف يقلق فيما بعد توينبي ما هو مصير الحضارة الغربية؟

هذا هو السؤال الذي حفز شبنجلر على كتابة "أفول الغرب" وفي سبيل الإجابة على هذا السؤال كان لا بد له من أن ينظر إلى التاريخ كله نظرة تحليلية وصفية مقارنة، وعلى أية حال، لم يكن "أفول الغرب" عملاً أصيلاً كما يزعم شبنجلر، وكما يعتقد بعض الدارسين، بل كان عرضاً ملخصاً للتشاورية التاريخية والسخط الثقافي على مدى نصف قرن، إذ اعتمد شبنجلر على تراث النقد الثقافي الألماني بعبارته الملغزة ومفاهيمه الميتافيزيقية مثل "الشعور، والمصير، وروح الشعب، وذاكرة العرق"

كما اعتمد على نظرية القرن التاسع عشر العضوانية للتطور التاريخي، بعد مزجها بالتقليد الحيوي النيتشوي⁽⁵⁾، وفي رأيه أن التاريخ سياق حي للأحداث وصيرورة مستمرة لا تسير في إي اتجاه، بل تنبثق في الثقافات المختلفة وكل ثقافة تاريخية تشكل كلاً واحداً منغلقة على نفسه لان لديها قوتها الحيوية الداخلية الخاصة، التي تجعلها جزءاً من الحياة بكل اكتمالها، وتقرر مصيرها المستقبلي، ولا وجود لأي تأثير أو تأثير بين الكيانات الثقافية المختلفة، كل ثقافة لها إمكانياتها الخاصة الفريدة... للتعبير عن الذات التي تنبثق، وتتضح وتتحل ولا تعود، وكل منها "بلا هدف" ولا غاية، بل تكرر وجودها وقيمها من اجل أشياء الزمان والمكان مدفوعة بقوة الحياة ومنطقها الحيوي، وبدلاً من الاستمرارية والتقدم في التاريخ، هناك فقط انقطاعات وانعطافات سريعة مفاجئة عن "كتلة من البشر لا حدود لها، تفيض في مجرى بلا شواطئ، ولكل

(1) المصدر نفسه، ص296.

(2) قال توينبي إن الهزيمة الألمانية في حرب (1914-1918م) وزيادة وطأة هذه الهزيمة بسبب احتلال الفرنسيين لحوض الروهر في (1923-1924م)، قد أدى إلى الانتقام النازي الشيطاني، وان كان عقيماً. توينبي، مختصر دراسة التاريخ ج1، ص184.

(3) سليم الشمري، فلشفة التاريخ عند اوزولد شبنجلر، رسالة ماجستير، باشراف أ. مدني صالح، كلية الاداب جامعة بغداد، 2004، ص2-5.

(4) عبد الرحمن بدوي، شبنجلر، ص60. أيضاً، مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء القاهرة 1988 ط3، ص342.

(5) ويذهب كولنجوود إن كتاب شبنجلر مثقل بثقافة تاريخية دسمة، ولكنه مسخها وشوهها لتتنجم مع إغراض رسالته، فكرة التاريخ، ص323.

ثقافة طفولتها وشبابها ونضجها وشيخوختها"⁽¹⁾. وربما كان شبنجلر قد استلهم ابن خلدون، في هذا التصور الحيوي الدوري للثقافات- الحضارات، وفي اعتقاده أن الحضارة هي شيخوخة الثقافة بل الحضارة هي المصير الحتمي لكل ثقافة. في ضوء ذلك يحدد شبنجلر ثماني حضارات عالمية جديرة بالاهتمام هي: البابلية، والمصرية، الصينية، الهندية، الكلاسيكية (الإغريقية الرومانية والإسلامية والمكسيكية قبل كولمبوس، والغربية)⁽²⁾. وعلى الرغم من إن شبنجلر قد أراح في تصوره الحضاري للتاريخ الحضارة الغربية من مركز التاريخ التي تدعيه لنفسها لكنه لم يمنح الحضارات الأخرى في دراسته القدر نفسه من الاهتمام والبحث. وكل حضارة من تلك الحضارة هي كيان عضوي منغلِق على ذاته، يولد وينمو وينضج ويشيخ ويموت، وكما إن للكائن الحي دورة حياة كذلك للحضارة دورة حياة منغلقة⁽³⁾.

وكل حضارة أنما تخضع لمسار تعاقبي في تطورها الذاتي، والتعاقب الدوري للحضارات لا يقصد به شبنجلر أن الحضارات تعقب بعضها بعضاً فحسب بل أن كل حضارة تسير في تطورها الذاتي في مسار دوري من الولادة إلى الشيخوخة، ويشبه شبنجلر كل حضارة بتوالي الفصول الأربعة: ربيعها في مرحلة البطولة: في حياة الأساطير وشعر الملاحم والبطولة كمرحلة هوميروس لدى اليونان وفترة العصور الوسطى في الغرب، أما صيفها فيتميز بظهور القيادات المتوثبة الطموحة، أنها مرحلة ظهور وازدهار دولة المدنية في الحضارة الابولونية، ومرحلة ظهور الدولة الأموية في الحضارة العربية الإسلامية، وعصر النهضة في الحضارة الغربية الفايوستية، ويمثل الخريف مرحلة النضج الكامل للينابيع الروحية والوادر الأولى للشيخوخة والإرهاق، وفي الشتاء تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مجرد مدنية آلية ميكانيكية منظمة إذ يسود العقل والنظام والمال والمنفعة، إذ تتجمد السورة الحيوية وتتجسد في المؤسسات المدنية وتجف ينابيع الخلق والإبداع والتسامي الروحي.

أن عصرًا تسود فيه الآلية البحتة وينعدم فيه الابتكار الفني الفلسفي وتسيطر عليه الاتجاهات اللادينية لهو عصر تدهور واضمحلال. والحضارة الغربية في نظر شبنجلر قد بلغت بالتقنية والمال، مرحلة الاضمحلال، وقد أعلن شبنجلر "أن أوروبا وصلت إلى التفسخ في عالم يحتضر قوة وذكاء تم تبديدهما في الاتجاهات الخطأ"⁽⁴⁾، والمصطلح الذي يستخدمه شبنجلر لوصفه حالة الحضارة الأوروبية المتفسخة هو "الفاوستية" التي تنشأ المعرفة والتغير والقوة والسيطرة الميكانيكية لا الحيوية والاستعمار هو الحضارة الخالصة⁽⁵⁾، انه توسع وحشي نحو الخارج عن طريق السيطرة والسيادة "الإمبراطورية" وإذا كانت الإمبراطوريات القديمة بنيت عن طريق الغزو وضم واستيعاب الشعوب الأخرى، فإن الإمبراطوريات الحديثة مبنية على غزو الفراغ المتصور بأنه السوق، وهذه الشهية الفايوستية المجنونة للتوسع التجاري والمالي هو بداية انحلال الغرب، وإذا كان بدا شبنجلر في الجزء الأول من كتاب "أقول الغرب" قد قدم

(1) عبد الرحمن بدوي، المصدر نفسه، ص 104.

(2) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 290.

(3) احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 243.

(4) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 299.

(5) عبد الرحمن بدوي، شبنجلر، ص 304.

التاريخ بكونه قصة الشعوب والدول والحضارات المتعاقبة فانه في الجزء الثاني يقدم المستقبل بكونه "صراع البشر وليس صراع المبادئ، صراع صفات الجنس وليس المثل، لان القوة التنفيذية هي البداية والنهاية. وقد ظهر الجزء الثاني في مايو عام 1922، وسط جو من الانقلابات العسكرية والقلق السياسي، لهذا كان أكثر من الجزء الأول صلة مباشرة بالسياسية وبالصراع الأيديولوجي في الغرب، إذ يشن شبنجلر هجوماً عنيفاً على قيم الغرب الليبرالية التجارية العلمية المتفسخة ويرى انه أن الأوان لالمانيا الجيرمانية الأريه للإجهاز على تلك الحضارة المنحلة (في عالمن الجيرماني، ستعود أرواح الارريك*) و "ثيودوريك"(**) مرة أخرى. لتكسر دكتاتورية المال وسلاحها السياسي، الديمقراطية، سينتصر السيف على المال⁽¹⁾ وكان شبنجلر ينادى بقيام نخبة جديدة في ألمانيا تتكون من شباب يتجاهلون اللغة السياسية عديمة القيمة، قادرين على استيعاب كل ما هو جموح وفعال في طبيعتنا، وهم مستعدون للمضي إلى الإمام مهما حدث، وربما لا تكون ألمانيا قادرة على إنجاب آخرين مثل (جوته) ولكنها يمكن إن تنجب قياصرة جدداً.

أما القيصر الجديد الذي كان يبشر بولادته فلم يكن غير الزعيم النازي (ادولف هتلر) وفي صيف عام 1933م كانت لحظة غريبة حينما التقى الرجلان: المحارب الذي تحول إلى سياسي معاد للسامية والفيلسوف الذي تحول إلى مشعوذ سياسي، كان الرجلان يقفان عند ملتقى نهري عميقين سريعين، يجريان عبر المشهد الطبيعي للثقافة الألمانية احدهما ينساب من (جو بينو) إلى (فاجنر) و (هوستون) و (تشمبرلين) والآخر ينحدر من شوبنهاور ونييتشه وزيميل واتباعهما من الرايكاليين القومييين كلاهما (شبنجلر وهتلر) كان نبياً للتشاورية الثقافية، على طريقته، كان يتطلع إلى غروب أصنام الحضارة الغربية الانجلو سكسونية: وفي كتابيه البروسيه(*) والاشتراكية، عام 1920، وكتاب (ساعة القرار) كان شبنجلر ينزلق في طريق محفوف بالمخاطر السياسية لم يستطع التكهن بعواقبها، ورغم دعوته في (ساعة قرار) لحمل السلاح " الآن ولا فلا" في الصراع الكوني القادم، وفي انتخابات عام 1932 صوت شبنجلر لصالح هتلر، وعلى الرغم من أن كتابه الأخير (ساعة قرار) لم يكن دعوة للإطاحة بهتلر الا انه في المناخ الفكري للتاريخ الثالث كان أي شي يقل عن التكريظ التام يعد نقداً تماماً، وقد جلب على نفسه عداوة النازيين وفي 8 مايو من عام 1936 مات شبنجلر في منزله بصمت⁽²⁾، وكان توماس مان واحداً من قلة علمت بوفاته ليكتب في مفكرته:- "مات صغيراً، واحسب انه مات في مرارة وندم ولكنه أتى أشياء مرعبة ليمهد الطريق لما هو قادم، وأطلق، باكراً، تلك الألحان التي تصيبنا اليوم بالصمم"⁽³⁾. هذه هو شبنجلر الذي بشر بافوال الحضارة الغربية في سبيل ولادة الحضارة الأرية الجرمانية البروسية النيتشويه، ودون معرفة السياق التاريخ

(*) الارريك، هو البرابرة الذين اجتاحوا روما في أغسطس 410م.

(**) ثيودوريك العظيم، احد ابرز حكام أوروبا في العصور الوسطى كان ملكاً على ايطاليا (493-526) وهو قوطي شرقي

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص303.

(*) البروسية، النزعة العسكرية الألمانية، وما اتصفت به من ميول وتوجهات استبدادية وبخاصة منذ فردريك الكبير الذي حكم من (1740-1786).

(2) آرثر هيرمان , فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص103.

(3) المصدر نفسه، ص311.

والمكان الذي يضع فيه الفيلسوف قدميه ويحدد موقعه يصعب فهم فلسفته، ف وراء كل فلسفة تاريخ كبيرة تكمن واقعة بسيطة تتمثل في رغبة الفيلسوف في التفوق والقوة، ولقد كانت كل فلسفة شبنجلر بما احتوت عليه من مفاهيم معقدة وتحليلات ومقارنات تهدف في المحصلة الأخيرة إلى البحث عن المكان الذي يجب إن تشغله ألمانيا في المسرح العالمي الجديد، المطالبة بحصة ألمانيا في الثروة والقوة الاقتصادية العالمية ولم يكن "أقول الغرب" إلا تسويغاً فلسفياً لعودة ألمانيا وكان شبنجلر يحذر الألمان بشأن المستقبل بقوله:- "القادم إلينا الآن هو سيادة انجلوساكسونية على العالم، أي حضارة منجزة"⁽¹⁾. ولم تكن رغبة شبنجلر بسيادة ألمانيا، بأقل من رغبة المؤرخ الروسي نيكولاي دانييليفسكي (1812-1885) حينما أكد تفوق الثقافة السلافية وتنبى بدورها القادم، مثل شبنجلر الذي قام ببناء نظرية كاملة في فلسفة التاريخ والحضارة التي تقوم على أساس التعاقب الدوري للحضارات إذ حدد عشر حضارات أساسية في التاريخ ليخلص إلى بيان وحدة الحضارة الصقلبية السلافية بزعامة روسيا مؤهلة بما تمتلكه من روح حيوية ووحدة ثقافية لقيادة العالم الجديد⁽²⁾، بحكم موقعها الاستراتيجي بين الشرق والغرب. وقد كان شبنجلر يكرر القول إن ألمانيا كانت الآن، الدولة الرئيسة في العالم، فهي تقع كما كانت بين آسيا بما فيها من ثورتين عظيمتين في (روسيا والصين) وأوروبا الغربية بما فيها من اضمحلال اقتصادي. "وكان العالم على وشك التمزق كما يقول بين حرب طبقيّة في الغرب، والدول الإمبراطوريات الجديدة الملونة في الشرق، أما الأمة الألمانية فما تزال شابة بما يكفي لتتمر بمشكلات عالمية تاريخية وتتمكن من حلها"⁽³⁾.

هكذا نكون بإزاء فلسفات لا تفسر التاريخ فحسب بل تهدف في الأساس إلى السيطرة على التاريخ وقيادته والفلسفة الهيجلية والماركسية والنييتشوية والى حد ما فلسفة ارنولد توينبي جميعها فلسفات لا تبحث في ابستمولوجيا التاريخ ولا يههما كثيراً من يكتب التاريخ أو كيف يكتب، بقدر ما يههما من يصنع التاريخ وكيف يصنعه ويسيطر عليه⁽⁴⁾. وإذا كان يقال "أن لكل ثورة فلسفتها، لكن ليس لكل فلسفة ثورتها"⁽⁵⁾ حينما جرى تسويغاً الفلسفة الماركسية التي غدت على يدي بليخانوف ولينين فلسفة الثورة الاشتراكية الروسية، فانه بالمثل يمكن النظر إلى فلسفة نييتشه الحيوية بأنها قد تحولت على يد شبنجلر وهتلر إلى حيوية قومية ثورية انقلابية ومع أن الماركسية والنييتشوية قد انطلقتا من نقد الحداثة الرأسمالية، يقفان على مفترقي طريق شديد الانحدار، ففي حين كان تمرداً ماركس على احتكار التاريخ من الأغنياء أي تمرد باسم الإنسان التاريخي الذي يصنع التاريخ ويستحق مكافأته، كان تمرد باسم الضعفاء من العمال والفلاحين، كان تمرد

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 299.

(2) ينظر حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، مجلة عالم الفكر يونيو 1974، ص 102.

(3) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 309.

(*) هذا ما يراه غايتان بيكون بقوله "إن دروس التاريخ أكثر من التأمل الفلسفي تزدهر في القرن العشرين لعوامل كثيرة، فلسفات الرقي تعارضها فلسفات الانحطاط والحتمية والتراجع الأبدي: أفاق الفكر المعاصر، ص 335.

(4) جون سومرفيل، بعنوان المادية الجدلية، ضمن كتاب، داجوبرت د. رونز فلسفة القرن العشرين، ترجمة عثمان نوبه، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963، ص 251.

ينشئه وشبنجلر الماروائي تمرد باسم القوة، قوة الحياة والغزيرة في الإنسان الفرد، (زرادشت) النبي المتوحد الذي يخلق قيمة لذاته، ان تمجيد الحياة والوجود الحقيقي ونبذ النزعة الالية والعقلية في دراسة التاريخ قد اكتسبت على يد شبنجلر ابعادها القصوى إذ يستشهد بقول جيتة "ان ما هو هام في الحياة وخطير، هو الحياة نفسها وليس نتيجتها معداً ذلك رداً على كل محاولة لقراءة التاريخ قراءة منهجية جامدة"⁽¹⁾، ويرى شبنجلر ان مقولة المصير هي التي يمكن ان تفسر صيرورة التاريخ، والمصير هو ذلك العامل القوي والخفي الذي يسمى(القضاء وقدر)⁽²⁾ وتقتضي فكرة المصير عاملين: وجود ذات مستقلة لها كيانها وطابعها المستقل، ثم وجود احداث خارجية بينها وبين الذات علاقة تحد في أغلب الاحيان فينشأ نتيجة الالتحام نوع من التفاعل يحدد سلوك الذات لسنوات... ان المصير تعبير عن جزع الروح لما يهدد وجودها او كيانها وتفاعلها من اجل اثبات الذات وفي ذلك تعبير عن الحياة.

ولا يمكن ادراك فكرة المصير الا بالتجربة الحية فلا يمكن تعريفها بمنطق العلم⁽³⁾.

وسوف نلاحظ فيما بعد كيف أن توينبي قد استلهم فكرة المصير ليوظفها في مفهوم التحدي والاستجابة.

ثالثاً : فلسفة التاريخ النقدية

وإذا كانت فلسفات التاريخ التأملية التقليدية، الهيجلية والماركسية والحيوية قد هدفت لا إلى تفسير التاريخ بل إلى تسويغ تصور ضيق أحادي الجانب لمعنى التاريخ ورفعته إلى مصاف المطلق بغرض السيطرة على دفة قيادة التاريخ وتوجيه حركته الكلية صوب تحقيق الغايات الإيديولوجية القومية أو الطبقية أو العنصرية، فإن هناك فلسفات تاريخ أخرى شهدتها القرن العشرون لم تتحول إلى عقائد إيديولوجية وحركات سياسية مثلما تحولت الماركسية والحيوية على أيدي أنصارهما إلى توابيت العهد الجديد. ومن الفلاسفة الذين حاولوا تأمل التاريخ والحضارة في القرن العشرين إضافة إلى ما سبق ذكره يمكن الإشارة إلى الأمريكي (بروكس آدامز) في كتابه (قانون الحضارة والاضمحلال) 1893، والإنجليزي ه. ج. ولز 1866-1947م وكتاب (معالم تاريخ الإنسانية) وكتاب (جرانت) (زوال الجنس العظيم، 1916)⁽⁴⁾، وكتاب الفيلسوف الوجودي الألماني كارل ياسبرز 1883-1956 (أصل التاريخ وغايته). ويمكن عد كتاب جان بول سارتر 1905-1980م (نقد العقل الجدلي) 1960 رؤية فلسفية للتاريخ من وجهة نظر وجودية ماركسية، وقد تنوعت الكتابات الفلسفية في التاريخ والحضارة، فمنذ بداية القرن العشرين، أخذت قطاعات واسعة من المجتمع الأوربي تفقد الثقة بقدرة الحضارة الغربية على تجديد نفسها، فمنذ ذلك الحين توالى الكتابات المتشائمة عن الحضارة ومستقبلها، مثل كتاب فرويد (عسر الحضارة) وكتاب أرنست كاسير (المدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية) كتابات مدرسة فرانكفورت حول الإنسان والحضارة، وكولن

(1) شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ص67.

(2) المصدر نفسه، ص47.

(3) عبد الرحمن بدوي، شبنجلر، ص42.

(4) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال، ص230.

ويلسون (سقوط الحضارة) وروجية جارودي (حوار الحضارات) إلى (نهاية التاريخ والإنسان الأخير) لفوكوياما، و(صدام الحضارات) لهنتجتون، و(حضارة الموجة الثالثة) لتوفلر، وغير ذلك من الآراء الفلسفية الكثيرة التي لا يتسع المجال لذكرها. وقد تطورت فلسفة التاريخ النقدية في اتجاهين مختلفين، الاتجاه الوضعي التجريبي والاتجاه المثالي التاريخي⁽¹⁾. وهما امتداد للنزعة الطبيعية والنزعة التاريخية منذ القرن السابع عشر وعصر التنوير، إذ حاول أنصار النزعة الطبيعية أمثال فيكو وفولتير وكوندرسية، تطبيق مناهج العلوم الطبيعية في حقل الدراسات التاريخية، وأصبحت هذه النزعة تنشد أن يصبح التاريخ علماً بالمعنى الفيزيقي للعلم من حيث المنهج والموضوع والأحكام:

١. منهج تجريبي استقرائي. وإن كان غير مباشر في حالة التاريخ، كما هو غير مباشر في علم الفلك.

٢. حشد مادة تاريخية فيها حصيلة هائلة من المعطيات الجزئية والتفصيلات التاريخية.

٣. حصر وتحديد الوقائع المراد دراستها زماناً ومكاناً حتى يستطيع الباحث أن يستوفيها بالدراسة.

٤. الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الإفادة منها في الحاضر والمستقبل⁽²⁾.

لقد كان هدف أنصار النزعة الطبيعية كما هو واضح فك الاشتباك بين مناهج اللاهوت والفلسفة ومناهج العلم الإنساني، وكما انحسرت الفلسفة من حقل الدراسات العلمية الطبيعية لا بد لها من أن تنحسر من حقل الدراسات الإنسانية، وقد كان عالم الاجتماع الفرنسي أوجست كونت 1798-1857م أول من طرد الفلسفة من آخر معاقلها حينما نادى بتأسيس (فيزياء اجتماعية) تدرس المجتمع والإنسان والتاريخ في حركته وسكونه بالاستناد إلى المنهج الوضعي الاستقرائي، إذ اعتقد أن التقدم البشري قد سار في مراحل ثلاث: اللاهوتية والفلسفية، والعلمية، والمرحلة الأخيرة تقدم الأساس الصلب لوحدة جميع العلوم الفلكية والفيزيائية والكيميائية والبيولوجية والفيزيولوجية والسوسيولوجية⁽³⁾.

وتهدف الفلسفة الوضعية إلى إحداث إصلاحات جوهرية في تعزيز قدرة الإنسان وتمكينه من السيطرة على الظواهر الاجتماعية بإشاعة الروح العلمية في جميع مناحي الحياة الإنسانية وإخضاع ظواهر التاريخ للبحث العلمي الموضوعي بعيداً عن الأهواء والآراء المتصارعة وبعيداً عن المنطق والخرافات والأساطير التي تسوغ ولا تفسر ولا تحل المشكلات ولا يكون التفوق على الذات إلا بمعرفة قوانين سلوك الإنسان المعرفة التي لا تكون إلا بازدهار الحضارة سياسة وأخلاق وتشريع، وإذا ما عرف الإنسان الأسباب الوضعية الموضوعية التطورية التاريخية سقطت آلهة وخرجت التماثيل من المعابد ودخلت المتاحف، ليبدأ عصر (الديانة الإنسانية)⁽⁴⁾ الوضعية الجديدة، التي تجعل من الإنسان منطلقاً وغاية لكل فكر وسلوك. لقد

(1) وولش، مدخل لفلسفة التاريخ، ص 17.

(2) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 18.

(3) هنري إيكين، عصر الإيديولوجيا، ص 159.

(4) توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج 4، ص .

مارست هذه النزعة الوضعية أثراً كبيراً على المؤرخين وفلاسفة التاريخ في أواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين أمثال المؤرخ الألماني رانكة (1795-1886م)، الذي أعلن (ميلاد التاريخ العلمي) واشتهر بقوله (التاريخ هو معرفة ما حدث بالضبط)⁽¹⁾. وقد عبر المؤرخ الإنجليزي (هنري توماس باكلي) في كتابه (تاريخ الحضارة الإنجليزية) (1867) عن رغبته في "أن يحقق للتاريخ شيئاً يساوي ما حققه الباحثون في العلوم الطبيعية"⁽²⁾. وذهب كارل همبل إلى أن التاريخ يمكن أن يستوعب فردية وقائعه بدرجة لا تقل ولا تزيد على الطبيعة والكيمياء، وأن المؤرخ يستطيع أن يفسر اغتيال القيصر تماماً كما يفسر الجيولوجي زلزالاً، إذ يبين أن الحادثة لم تقع مصادفة وإنما على وفق ظروف وأسباب محددة. فمنطق التفسير واحد في جوهره في كل من التاريخ والعلوم الطبيعية، وليست النبوءة في التاريخ تكهنية ولكنها تنبوء علمي قائم على افتراض قوانين عامة لا غنى للمؤرخ عنها"⁽³⁾.

وقد كانت هذه هي رغبة الكثير من المؤرخين الإنجليز أمثال ج. زوفي 1821-1892 الذي تحدث في (الجمعية التاريخية الملكية) بلندن عن ضرورة إخضاع (جميع ظواهر التاريخ بواسطة منهج علمي دقيق لقوانين العلية (السببية) وذلك باستبعاد الصدفة والقدرية وحرية الاختيار، إذ أوضح "أن أهم ما يجب على المؤرخ أدائه أن يظهر بصورة مقنعة أن الحقائق لم يكن في الإمكان حدوثها بطريقة خلاف التي حدثت بها، وأنه لو أن الأسباب نفسها عملت عملها، لأدت دون مناص إلى إحداث النتائج نفسه للمرة الثانية"⁽⁴⁾ ويذهب الإنجليزي بييري 1861-1927 إلى أن التاريخ قد عانى كونه جزءاً من الأدب بينما التاريخ علم لا أكثر ولا أقل، وأن وقائعه يمكن أن تدرس موضوعياً كوقائع الجيولوجيا والفلك، أي أن تدرس على أنها (أشياء) خارج الذات إذ لا يتسنى قيام علم على أساس ذاتي، وأن الوقائع التاريخية يمكن أن تجمع وتفسر كما هو الحال في أي علم⁽⁵⁾. وقد انتقد فيلسوف العلم المعاصر كارل بوبر 1902-1994م في كتابيه (عقم المذهب التاريخي) و(أسطورة الإطار) انتقد الفلسفات الكلية التأملية التي تدعي بأنها اكتشفت قوانين التاريخ الشاملة، ذلك لأنها تقوم على فرضيات غائبة ومفاهيم مجردة لا يمكن التحقق من صدقها أو كذبها بالمنهج العلمي الاستقرائي⁽⁶⁾، ودعا بوير إلى تطبيق منهجية العلوم الطبيعية في الدراسات الاجتماعية والتاريخ، وهو بذلك من أنصار الوضعانية في التاريخيات حسب عبد الله العروي وقد وجدت الوضعانية في الولايات المتحدة الأمريكية أرضاً خصبة لانتشارها، ذلك لما يمتاز به المجتمع الأمريكي من نزعة حسابية كمية⁽⁷⁾

(1) شاكر مصطفى , التاريخ هل هو علم؟ مجلة عالم الفكر الكويتية، المجلد الخامس، العدد الأول، إبريل - يونيو، 1974، ص188.

(2) المصدر نفسه، ص188.

(3) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص26-27.

(4) ألبان. ج ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ص219.

(5) كولنجود، فكرة التاريخ، ص267-269.

(6) كارل بوير، بؤس الإيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992، ص45.

(7) عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص379.

وهذا ما عبر عنه فيلسوف التاريخ الأمريكي (هنري آدامز) في بحثه بعنوان (نزعة التاريخ) 1894 بقوله "لابد من ترسيخ الطريقة التي ينبغي على المجتمع الإنساني سلوكها بتأكيد حسابي" وقال أيضاً "سوف يشترك علم النفس والفسولوجيا والتاريخ لإثبات أن للإنسان تطوراً ثابتاً وضرورياً مثل تطور الشجرة" ويعلق آرثر هيرمان أن دراسة التقدم في الاعتقاد الأمريكي كانت تتطلب حسابات كمية بأسلوب كونت، وقد اعترف آدامز بأن كونت هو الكاتب الذي أثر في تفكيره الخاص⁽¹⁾. وفي هذا السياق يقول ألبان ويدجوري أن ج. ب. آدامز (1851-1925م) كان يرى أن "التاريخ لا يختلف عن العلوم الطبيعية وأن (الحقائق الموضوعية التي يتولى المؤرخ معالجتها، هي الأعمال الماضية التي قام بها الجنس البشري يحدد حدوثها قوى تعمل على وفق قوانين ثابتة، وتماثل في صفاتها وطرق عملها القوى التي تعمل في فلك العلوم الطبيعية والفيزيائية"⁽²⁾. وقد وصف المؤرخ الأمريكي ف. ج. تيجارت 1870-1946 هذه الطريقة الوضعية في دراسة التاريخ بـ (التاريخ الجديد) إذ كان يقول "لكي نفهم تاريخ حضارة ما علينا بدراسة تجربتها السياسية والاقتصادية والثقافية وكل ما يتصل بها من حقائق تاريخية، وذلك باستخدام المنهج العلمي الاستقرائي"⁽³⁾. وفي فرنسا ذات التراث الوضعي اتخذت فلسفة التاريخ النقدية الوضعية مسارات أكثر راديكالية وجذرية عند الفلاسفة البنيويين أمثال كلود ليفي شتراوس 1905-1981م وميشيل فوكو 1928-1984م وبول فيين إذ جرى دمج المنهج البنيوي بالوضعية في الدراسات الإنسانية، وقد ذهب ليفي شتراوس إلى القول "أن التاريخ ليس إلا بحثاً مكماً للأنثروبولوجيا، فالأول يظهر مراوحة المجتمعات في الزمن والثاني في المكان"⁽⁴⁾. ويكشف شتراوس عن الطبيعة المتناقضة للمعرفة التاريخية ذلك لأن الواقعة التاريخية تطوي تقابلاً مزدوجاً، فهي ما قد حصل في الماضي، والسؤال هو أين قد حصل هذا الشيء؟ فإن المؤرخ هو الذي يكون المعطى بفعل التجريد، فلا بد للمؤرخ (صانع التاريخ) من أن يختار، يفصل ويقص كي لا يواجه تاريخاً كلياً هو أشبه بالسديم، وهو بذلك يغض الطرف عن عدد لا حصر له من الأحداث الفردية والوقائع الجزئية الصغيرة، وينتهي شتراوس إلى إنكار الطبيعة الموضوعية للتاريخ، فالتاريخ ليس أبداً التاريخ لذاته بل التاريخ بالنسبة ألي أو لنا، أو لك أو لهم. فتاريخ الثورة الفرنسية لا يكون كما نعلم في معنى واحد عند اليعقوبي والأرستقراطي والجبلي على السواء⁽⁵⁾. هذا معناه أن كل مؤرخ يكتب التاريخ ويصنعه بما تمليه عليه اهتماماته وموقفه وموقعه في المجتمع الذي يعيش فيه.

ويدحض شتراوس وهم وحدة التاريخ وصيرورته المتصلة فما معنى أن يبدأ التاريخ الذي يرمز بتحقيقه من عشرة أو مئة ألف عام ثم يستأنف سلم الألف، من الألف الثالث أو الرابع ثم أخيراً على صورة

(1) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص 200.

(2) ألبان ويدجوري، ص 219.

(3) حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون، ص 106.

(4) شتراوس، الفكر البري، ترجمة نظير جاهل، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1987، ط 2، ص 307.

(5) شتراوس، المصدر نفسه، ص 309.

تاريخ قديم (تحشر) أحداثه بحسب مزاج المؤرخ في صفحات عدة (1), ويخلص شتراوس في حديثه عن مأزق الوعي التاريخي إلى تأكيد أن الوعي التاريخي قد يفضي إلى تدمير التاريخ، فالتاريخ لا وجود له بالمعنى الشامل للكلمة، هنالك تواريخ جزئية فقط.

وقد بلغت أزمة المعرفة التاريخية مع ميشيل فوكو أبعادها القصوى، إذ يعلن أن الكائن البشري لم يعد له تاريخ أو بالاحرى، فإنه يجد نفسه منذ أن يتكلم ويعمل ويعيش قد أصبح متداخلاً في نسيج وجوده الخاص مع أكثر من تاريخ، لا هي تابعة له ولا متجانسة معه(2), إن البنوية ترفض وحدة التاريخ واضطراده باسم البنوية، فالإنسان منذ أقدم العصور يجد نفسه محكوماً ببنيات ثابتة(3) متكررة لا فكاك منها، مثل بنية القرابة، وبنية اللغة وبنية السلطة، وأن تكون جزءاً من التاريخ، عند فوكو يعني أن تكون واقعاً في فخ (محدودية) مصنعة، إنها محدودية التقليد والتراث الذي سبق وأن أدركها كل من أفلاطون والغزالي وبيكون وهيوم وديكارت، وفي معظم كتاباته (الكلمات والأشياء) و(حريات المعرفة) و(الرقابة والمعاقبة) و(تاريخ العيادة) و(تولد الذات) سعى فوكو إلى تفكيك(4) تلك البنى الهائلة في المجتمع البرجوازي الغربي وجميع قيمها "علاقات الأسرة بالأطفال المتمركزة حول فكرة سلطة الأبوية، علاقات الذنب – العقاب المتمركزة حول فكرة العدالة المباشرة، علاقات الجنون – الفوضى المتمركزة حول فكرة النظام الاجتماعي والأخلاقي. كل ذلك من صنع القوة الجامحة لعقل المجتمع الغربي الذي يقوم بالتصنيف والتمييز والعزل"(5), هكذا يصبح التاريخ عند فوكو وهماً يكبل الإنسان ويحيل بينه وبين تحقيق حياته التي لا تحتكم في طبيعتها للعقل المفترض، عقل الحضارة الغربية التي يجب تفكيكه. هذا ويذهب المفكر الفرنسي بول فيين إلى القول: "نحن بأجمعنا كنا وضيعين واسمييين وتعدديين وأعداء للكلمات الاصطلاحية، أما هو فأول من حقق ذلك على أكمل وجه (يقصد فوكو) أنه أول مؤرخ وضعي بالكامل"(6), وخالصة ثورة فوكو في منهج المعرفة الإنسانية يمكن إجمالها في:

١. إنكار التسلسل الخطي في التاريخ، ومن ثم نفي وحدة التاريخ وغايته وقوانينه.

٢. رفض فلسفة التاريخ، وعلمية المعرفة التاريخية.

(1) بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، ص37.

(2) آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال، ص422.

(3) روجية جارودي، البنوية فلسفة موت الإنسان، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط3، 1985م، ص50.

(4) جيل دلوز، المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1987، ص64.

(5) ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، دون تاريخ، ص210.

(6) بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، ص309.

٣. إنكار وجود التاريخ الكلي أو الشامل، والحديث عن تواريخ أو ممارسات أو علاقات قوى تتصارع في سبيل إرادة القوة والمعرفة⁽¹⁾.

وقد عرض بول فيين تصوره الوضعي الفوكوي للمعرفة التاريخية في كتابه (أزمة المعرفة التاريخية) وخلاصة ما قاله:

١. أن فكرة التاريخ (بالحرف الكبير) هي حد أقصى لا يمكن بلوغه.
٢. إن التاريخ العلمي هو أمر مستحيل بسبب الشروط القهرية للمعرفة.
٣. ليس التاريخ إلا رواية للأحداث على لسان المؤرخ لا على لسان الشخصيات نفسها في أثناء الفعل.
٤. التاريخ هو مجمل أو كل يفتقر إلى الاستمرارية والوحدة.
٥. تتحدد وظيفة التاريخ وهدفه في جعل الأحداث قابلة للفهم.
٦. العلوم الإنسانية الأنثروبولوجيا والسيوسولوجيا والسياسة والاقتصاد والإدارة وعلم النفس وعلوم اللغة أخذت تحل محل التاريخ⁽²⁾.

هكذا نلاحظ أن فلسفة التاريخ النقدية قد اهتمت بالبحث في طبيعة المعرفة التاريخية ومناهج البحث التاريخي، وعلاقة التاريخ بالعلم والفلسفة، وكيفية الوصول إلى الحقيقة التاريخية وغير ذلك من الأسئلة ذات الطبيعة المنهجية، وهي بذلك تعد الشق (المنهجي)⁽³⁾ من فلسفة التاريخ، أو أبستمولوجيا التاريخ. وكانت المشكلة التي واجهتها فلسفة التاريخ النقدية، هي كيف يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ؟

وتأتي اعتراضات الاتجاه التأملّي في فلسفة التاريخ النقدية ضد الاتجاه الوضعي في جملة من النقاط أهمها:

١. إن التاريخ يتعامل مع الاستثنائي في حين يتعامل العلم مع العمومي.
٢. التاريخ لا يعلم أي درس، بل يتحدث (عما لن يراه أحد مرتين أبداً).
٣. التاريخ غير قادر على التنبؤ.
٤. التاريخ ذاتي ضرورة، لأن الإنسان يقوم بملاحظة نفسه.
٥. التاريخ على نقبض العلم، يعالج قضايا الدين والأخلاق⁽⁴⁾.

رابعاً : الاتجاه التأملّي المثالي

(1) جيل دلوز، المعرفة والسلطة، ص150.

(2) بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، ص35.

(3) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ.

(4) إدوارد كار، ما هو التاريخ؟ ص68.

أبرز من مثل هذا الاتجاه في فلسفة التاريخ النقدية المعاصرة بندتو كروتشة 1866-1952، والإنجليزي كولنجود 1889-1943م، وولش وإدوارد كار 1892-1970 وريمون آرون وغيرهم. وهو امتداد للنزعة النسبية عند علماء الاجتماع الألمان مثال جورج زيمل 1918 1958، وفلمم دلتاي 1833-1911، وماكس فيبر⁽¹⁾، ينطلق أنصار هذا الاتجاه النقدي التأملي من الفصل التام بين العلوم الطبيعية والعلوم التاريخية ورفض الفلسفة الميتافيزيقية والعلموية الكلية. ويرى الإيطالي كروتشة أن فلسفات التاريخ التقليدية المثالية "والمادية ذات طابع أسطوري غيبي لأنها تهدف إلى الكشف عن خطة في العالم"⁽²⁾. في حين يعتقد كروتشة بأنه "لا مجال للتنبؤ في التاريخ لأن المعرفة التاريخية تتعلق بما هو جزئي مقيد بحدود الزمان والمكان. وإذا كان أعظم القواد – وليكن نابليون مثلاً – لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما منذ بدايتها فكيف يمكن للمؤرخ أن يحدد مستقبل الإنسانية؟"⁽³⁾.

والفرق بين العلم والتاريخ هو الفرق بين الممكن والواقع، بين الكلي والجزئي، بين المنهج الاستقرائي والمنهج الحدسي، ويوحد كروتشة بين الفلسفة والتاريخ، فالفلسفة هي التاريخ ذاته والتاريخ هو الفلسفة، وهنا نلاحظ أثر هيجل في كروتشة الذي لم ينكره. وخلاصة رأي كروتشة يتمثل في (التاريخية المطلقة) كما عرضه في كتاب (الفلسفة بوصفها تاريخية مطلقة) 1939⁽⁴⁾، والفيلسوف ليس لديه طريقة أخرى لمعرفة الإنسان إلا بإدراكه الإنسان من خلال الواقعة التاريخية، وهذه المعرفة هي في الوقت نفسه نشاط فكري لأنها تستلزم قدرة الفيلسوف على الحدس والاستنباط. وبهذا المعنى تتضح فكرة كروتشة (ليس الفلسفة إلا مناهج للتاريخ) والمعرفة التاريخية هي توافق النظرية والممارسة الفكرية والعملية⁽⁵⁾، والتاريخ معرفة ذاتية لذهن حي، فليس موضوع التاريخ هو الماضي ولكنه الماضي الذي نملك عليه دليلاً تاريخياً والذي يصبح بعد ذلك حياً في ذهن مؤرخ يعيش في الحاضر، وهكذا يصبح التاريخ حدساً وليس مجرد فكر. حدساً يحيا فيه الماضي في المؤرخ الحاضر، ويبلغ من ذاته درجة الوعي لا مجرد المعرفة الباردة الظاهرة، وأن التاريخ الذي يقف عند مجرد الوصف أو السرد جسم بلا روح، فإن نفخ فيه المؤرخ من روحه فقد بعث الحياة في الماضي الميت، ومن ثم فإن: (كل التاريخ تاريخ معاصر)⁽⁶⁾.

ومن هذه الخلاصة الفلسفية ينطلق كولنجود في كتابه (فكرة التاريخ) الذي خلص فيه إلى "إن فلسفة التاريخ لا تهتم بأي من الماضي في ذاته، أو بتفكير المؤرخ حول الماضي ذاته وإنما بالأمرين معاً في علاقتهما الجدلية إن الماضي الذي يقوم المؤرخ بدراسته هو ليس الماضي الميت ولكنه بمعنى ما، ماضٍ لا

(1) ريمون آرون، فلسفة التاريخ النقدية، ص227.

(2) غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ص365.

(3) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص34.

(4) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص308.

(5) غايتان بيكون، المصدر نفسه، ص360.

(6) أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص35.

يزال يعيش في الحاضر"⁽¹⁾، بيد أن ما جرى فعلاً في الماضي هو فعل ميت، أي لا يعني لدى للمؤرخ شيئاً ما لم يفهم الفكرة التي خلفه. ومن هنا فإن التاريخ بكامله هو تاريخ الفكر والتاريخ هو إعادة تمثيل الفكر في ذهن المؤرخ. وبهذا المعنى يقول البروفسور أوكشوت الذي يتفق مع كولنجوود (التاريخ هو تجربة المؤرخ، إنه ليس من صنع أحد باستثناء المؤرخ، وكتابة التاريخ هي الطريقة الوحيدة لصنعه)⁽²⁾، وقد وجدت هذه النزعة الحدسية في النظر إلى التاريخ التي تلح على أهمية الأذات مقابل الموضوع، المؤرخ مقابل الحقائق والوقائع التاريخية، وجدت صدى عند الفيلسوف الوجودي المعاصر كارل يسبرز 1883-1969 الذي يرى أن التاريخ حدث وشعور بالحدث، وهو وحدة الأذات والموضوع، الكلي والفردى، الباطن والظاهر، الماضي والحاضر. إنه صيرورة دائمة لحياة الإنسان⁽³⁾، وقد بلغت أزمة التاريخ والمعرفة التاريخية أوجها في منتصف القرن العشرين عند عدد من المؤرخين أمثال الإنجليزي جفري باراكلاف، من جامعة أوكسفورد الذي كتب تحت تأثير الإحساس بالأزمة يقول: "إننا مهاجمون بإحساس من عدم الثقة بسبب شعورنا بأننا نقف على عتبة عصر جديد لا تزودنا فيه تجاربنا السابقة بدليل أمين لسلوك دروبه، وإن إحدى نتائج هذا الموقف الجديد هو أن هذا التاريخ ذاته يفقد، إن لم يكن قد فقد سلطانه". هذا وقد كانت قطاعات واسعة من الفئة المثقفة الأوروبية وأمريكية قد فقدت الثقة بقيمة التاريخ والمعرفة التاريخية، وهذا ما أفصح عنه المؤرخ البريطاني ج. هـ. بلومب في كتابه (حيرة المؤرخ) عام 1964 بقوله "... أن ليس للتاريخ معنى أو فاعلية أو رجاء، لقد اندثرت فكرة الرقي المطلقة بين المشتغلين بالتاريخ، وأن 90% منهم يرون أن العمل الذي يمارسونه لا معنى له على الإطلاق"⁽⁴⁾. وقد بلغ هذا الموقف المتشائم من لا جدوى التاريخ عند المؤرخ الأمريكي (دافيد رونالد) من جامعة هارفارد حد الرفض للتاريخ في مقال يحمل الاستفزاز والتحدي 1977 بعنوان (تاريخنا بلا أهمية) أكد فيه عدم فائدة التاريخ الحاضر والمستقبل، وأعلن: "إن التاريخ يظهر مقدار ضعفنا وأننا لا نتعلم من أخطاء الماضي، وما أقل تأثيرنا فيما ينزل بنا من أحداث وما أشد عجزنا في قبضة قوى طبيعية أساسية هي التي تشكل الوجود الإنساني"⁽⁵⁾.

وقد حاول المؤرخ الأمريكي شارلس أوستن بيرد 1874-1948م أن يفسر ما دعاه المؤرخ الأمريكي (هوسي) بـ (أزمة التاريخ) عام 1932، بقوله "أن جوهر الأزمة في الفكر التاريخي ينبع من فقدان اليقين اللاهوتي، والعلم الذي انتزع يوماً ما اليقين اللاهوتي عاجز أن يقدم لنا وصفاً أو نظاماً مماثلاً للسياسة القومية وللسلوك، فنحن محرومون من أي تفسير أو دليل واضح بين، إننا محرومون من اليقين الذي

(1) كولنجوود، فكرة التاريخ، ص32.

(2) إدوارد كار، ما هو التاريخ، ص13.

(3) عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط1، 1975، ص313.

(4) تيدور، س. هيمور، تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض وتحليل مصطفى العبادي، مجلة عالم الفكر، المجلد العشرون، العدد 1، يونيو، 1989، ص260.

(5) المصدر نفسه، ص262.

اعتقدنا يوماً ما أن العلم سيبسرنا لنا، ومحرومون من الأمل في أن تكشف لنا طبيعة الأشياء عن اليقين، وبات لزاماً على البشر أن يسلموا بقابليتهم للخطأ ويرتضوا العالم مكاناً للمحاولة والخطأ⁽¹⁾. وقد تمخضت أزمة التاريخ والمعرفة التاريخية عن إعلان ثورة منهجية جديدة تعيد النظر بالتاريخ ومناهجه التقليدية وتدعو إلى تأسيس (مدرسة التاريخ الجديدة) بتحويل اهتمام المؤرخين من عرض الموضوعات وسرد الأحداث ووصف الوقائع إلى معالجة المشكلات التي كانت وفقاً على العلماء الاجتماعيين والاقتصاديين والأنثروبولوجيين وبدلاً من دراسة التاريخ السياسي والتاريخ الاجتماعي والتاريخ الاقتصادي والتاريخ الحضاري.. الخ أخذ المؤرخون يبحثون في الماضي ذاته والمشكلات والقضايا التي تدرسها العلوم الاجتماعية والإنسانية، أي دراسة الاقتصاد التاريخي والدين التاريخي، والاجتماع التاريخي والعلم التاريخي، وكانت النتيجة كما يرى (تيودور هيمرر) "أن شهد البحث التاريخي أكبر ثورة عرفها منذ بدايته قبل أكثر من خمسة وعشرين قرناً مضت"⁽²⁾.

وإذا كانت وظيفة التاريخ في الماضي كما حددها أبو التاريخ هيرودت هي تسجيل الأحداث المهمة في حياة الشعوب كي لا تضيع في النسيان، فإن مثل تلك الوظيفة لم يعد لها وجود اليوم في زمن الثورة المعلوماتية، زمن الصحافة اليومية والتصوير والسينما والراديو والتلفزيون والفيديو، والحاسبات والإنترنت، وازدهار الكتابة. كل تلك الوسائل والأدوات حررت التاريخ من وظيفته القديمة في تسجيل وتدوين الأحداث، وجعلته يبحث في وظيفة جديدة تتمثل في بحث المشكلات وتفسيرها بالاستناد إلى مناهج العلوم بالتعاون مع العلوم الإنسانية كافة. وفي هذا السياق يمكن أن نرى في فيلسوف العلم المعاصر المجري إمري لاكاتوش 1974-1922م مثلاً واضحاً على المعنى الجديد للتاريخ، إذ حاول هذا الفيلسوف أن يفسر العلم من خلال النظر إلى تاريخه مشدداً على ضرورة الربط بين فلسفة العلم وتاريخ العلم، وأن فلسفة علم دون تاريخ علم خواء، وتاريخ علم دون فلسفة علم عماء⁽³⁾.

خامساً : الاتجاه البرجماتي الذرائعي

ازدهرت البرجماتية في الولايات المتحدة الأمريكية منذ بداية القرن العشرين على يد الفلاسفة تشارلز بيرس 1839-1914 ووليم جيمس 1842-1910م وجون ديوي 1859-1952م⁽⁴⁾. وهي ليست مذهباً فلسفياً بالمعنى التقليدي للكلمة، بل هي منهج أكثر من كونها عقيدة نظرية واحدة متسقة. هي اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير (طريقة الفلسفة النفعية عند السفسطائيين، والتجريبية الإنجليزية عند بيكون ولوك

(1) دافيد مارسيل، فلسفة التقدم، ص178.

(2) تيودور. س هيمور، المصدر نفسه، ص265.

(3) السيد نفاذي، اتجاهات جديدة في فلسفة العلم، مجلة عالم الفكر الكويتية، مجلد 25، العدد الأول، يوليو - سبتمبر 1996، ص91.

(1) جميل صليبيبا، المعجم الفلسفي، ج 1 ص 24.

وهيوم)⁽¹⁾ ومن ثم فإن أهميتها لأغراض هذه الأطروحة لا تكمن فيما تنطوي عليه من فلسفة للتاريخ فحسب بل في موقفها النقدي من المعرفة والتاريخ. والجديد في البرجماتية في كونها استبدلت بالنظرة إلى الماضي، النظرة إلى المستقبل⁽²⁾ فبدلاً من الاهتمام بالماضي والتاريخ والبحث عن أصول الأشياء والظواهر والمعارف والمؤسسات، انصرفت البرجماتية للبحث في النتائج العملية، فهي لا تسأل كيف نشأت المعرفة أو الأفكار بقدر ما تسأل عن النتائج التي تترتب على هذه الفكر أو تلك في عالم الخبرة الواقعية⁽³⁾، وفي ضوء هذا المبدأ العام يتحدد الموقف البرجماني من التاريخ والمعرفة التاريخية في كتابة (بعض مشكلات الفلسفة)⁽⁴⁾. ينتقد جميس ذلك الانقسام الذي ساد الفلسفة منذ ظهورها بين العقل والحواس، بين الروح والجسد بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي، بين المادية والمثالية بين الحتمية التقدمية التفاضلية وحتمية الاضمحلال المتشائمة، ويرى جميس أن كل هذه الثنائيات لا معنى لها، وأن العالم هو مكان خبرة وتطور ارتقاء والتاريخ ليس وحدة متجانسة بل حقل إمكانات واختيارات واسعة⁽⁵⁾ ونادى بتعدد العوالم. ويرى جون ديوي في كتابه (تجديد الفلسفة) أن الخبرة هي مجموع التفاعل المتبادل بين كائن حي عاقل وبين بيئته، والتاريخ عند ديوي (هو خبرة الإنسان في تعلم كيف يفكر، ويحل مشكلاته ويتجاوز ذاته ويحول ظروف حياته)⁽⁶⁾، والتقدم ليس تلقائياً ولا ضرورياً ولا كلياً، بل هو حسب ديوي تجارة "تجزئة" وليست هناك قوى كونية خارج الإرادة الإنسانية أو السلوك البشري تلزم حركة التاريخ بإتباع هذا المسار أو ذاك، والتغيير ضروري وجزء من مكونات التاريخ لكن التغيير لا يؤدي ضرورة إلى التقدم ويستمد التقدم معناه الوحيد في ضوء ما يعطيه البشر للتغيير من اتجاه وتوجيه والتقدم التلقائي إيمان طفولي وعاطفي غير مسؤول⁽⁷⁾، والصراع عند ديوي هو جوهر التغيير التاريخي؛ الصراع بين القديم والجديد بين القوى والمصالح والأهداف والاتجاهات. وفي هذا الاتجاه يأتي الفيلسوف الأمريكي (شارلس بيرد 1834-1948) الذي أكد في كتابه (الحضارة الأمريكية): "أن تطبيق المنهج العلمي على الدراسات السياسية والتاريخ سوف يمكن البشر من السيطرة على أنفسهم وعلى مستقبلهم، إذ يرى بيرد أن كل فلسفات وديانات العالم تركز على مجموعة من التأكيدات البسيطة الأساس التي تقضي إلى هدف أرضي مشترك: حياة طيبة"⁽⁸⁾، وفكرة الحضارة في الولايات المتحدة الأمريكية لم تكن مجرد تعبير تمثيلي بل تتجسد في صورة مؤسسات لتأمين

(2) ينظر على عبد الهادي عبد الله، رسالة ماجستير بعنوان البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، بأشراف فاتنة جميل حمدي، كلية الآداب جامعة بغداد 1997 ص 33- ص 44.

(2) ينظر: ج. أيورمن، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، ص 133.

(4) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص 57، أيضاً الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 147.

(4) وليم جميس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة العربية العامة للتأليف والترجمة، ص 131. ينظر أيضاً: دافيد مارسيل، فلسفة التقدم، ص 131

(5) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج 3، ص 75، أيضاً، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 147.

(6) جون ديوي، تجديد في الفلسفة، ترجمة أمين مرسي قنديل، دار إحياء الكتاب العربي، مصر.

(7) ديفد مارسيل، فلسفة التقدم، ص 171.

(8) المصدر نفسه، ص 219.

الحياة الطبية للإنسان والحضارة هي تفسير تاريخي ودعوة إلى العمل في آن واحد، ويخلص بيرد إلى القول: أن قراءة التاريخ الأمريكي تؤكد مفهومنا عن التقدم: أساسه التجريبي الاجتماعي والخبرة الفردية والاستفادة الإنسانية من العلم لأغراض الخير والحق والجمال وضد الجهل والمرض وقوى النزعة البربرية في الأفراد وفي المجتمع⁽¹⁾. وهكذا يمكننا القول ان الدرس التاريخي في القرن العشرين تشكل بوصفه ازمة على الصعيد الفكري والحضاري على حد سواء . وتمثلت أزمة التاريخ هذه في القرن العشرين في بعدين أساسيين: البعد الأول أزمة التاريخ الواقعي الحضاري, البعد الثاني أزمة المعرفة التاريخية والتي كانت محور بحثنا هذا.

خاتمة

لم يرتبط ولع الإنسان بمعرفة ما حدث في الماضي بالتطلع لا إلى ما حدث فحسب، وإنما لماذا حدث وكيف؟ وأن فكرة التاريخ عند أية جماعة إنسانية ليست في حقيقة أمرها النقدية سوى شكل من أشكال فهم هذه الجماعة لهويتها الذاتية. وأن تطور المعرفة التاريخية قد ظل متصلاً بتطور المعرفة البشرية عامةً والمعرفة العلمية خاصةً. فقد أفضت الثورة المنهجية الكبرى منذ بداية عصر النهضة الأوروبية إلى تغيير جذري في نظرة الإنسان إلى الكون والتاريخ والزمان، إذ غدا الإنسان محوراً لكل فكر وسلوك، منذ ذلك الحين، عادت الثقة بالإنسان وقدراته، وبدأت فلسفات التاريخ الحديثة تقيم المعرفة على أسس عقلانية تجريبية استقرائية وحلت محل النظرة اللاهوتية للتاريخ، نظرة طبيعية إنسانية عامة، وبذلك بدأ عصر الحداثة الأوروبية. ومنذ بداية القرن السابع عشر حتى نهاية القرن الثامن عشر شاعت فكرة التقدم التاريخي في كل الدوائر الثقافية الأوروبية، وسادت نظرة تفاؤلية إلى التاريخ والحضارات عند فلاسفة عصر التنوير وما بعدهم، وأخذت تنمو إضافة إلى ذلك نظرة تشاؤمية إلى التاريخ منذ روسو والرومانسيين. وكان القرن التاسع عشر، قرن ازدهار فلسفات التاريخ الشمولية عند هيجل وماركس وكانت وسبنسر وغيرهم. وقد شهد القرن العشرون ازدهار عدد من الاتجاهات في فلسفة التاريخ المعاصرة، واحتدم الصراع بين الاتجاهات الشمولية العلمانية، من أجل السيطرة على التاريخ وتوجيه مساره والفوز بخيراته.

لقد أفضت الأحداث العاصفة التي شهدها القرن العشرين وأهمها نشوب الحربين العالميتين وقيام ثورة أكتوبر الاشتراكية وإلى ازدياد موجة النزعة التشاؤمية في تفسير التاريخ والحضارة وبروز اتجاهين أساسيين هي التشاؤمية الثقافية التي مثلها نيتشة وشبنجلر والتشاؤمية التاريخية التي عبر عنها توينبي وآخرون. وجاعت دراستنا هذه لتقديم رؤية نقدية لتلك الاتجاهات الأساسية في فلسفة التاريخ. وقد وجدنا انها في مجملها حاولت الجمع بين مناهج العلم المهيمنة في الثقافة الغربية من جهة، وبين الفلسفة واللاهوت من جهة اخرى ، مما أفقد تلك الفلسفات كلا الاتساق المنطقي والوضوح المنهجي على حد سواء. كما تميزت بعض الاتجاهات بتبني النظريات العرقية والبيئية والأيدولوجية في تفسير التاريخ والحضارة، وظلت هذه الاتجاهات حبيسة لنظرياتها الضيقة ، وهذا مما دفع الى

(1) المصدر نفسه، ص220.

ظهر النظريات التوفيقية بين كل الاتجاهات الفلسفية التاريخية القديمة والحديثة والمعاصرة، وأنشأ فلسفة للتاريخ تجمع بين النظرية الدورية للحضارات والنظرة الخطية للعناية الإلهية. وبذلك منح مفهوم (الإرادة) مكانة خاصة في حركة التاريخ وتقدمه، على الرغم من عدم استقرارية هذا المفهوم على الصعيد الفلسفي والحضاري.

وقد بدى واضحاً ان المفاهيم المستخدمة في حقل الدراسات التاريخية في القرن العشرين كانت مفاهيم ملتبسة وغامضة، ومصدر للكثير من الإرباك والتشوش، وذلك بسبب تبدل الظاهرة التاريخية وتغيرها وتطورها وعدم ثباتها على حال واحد، على عكس الظاهرة الطبيعية. كما أن جزءاً من غموض والتباس مفهوم التاريخ يعود إلى الخلط بين التاريخ وقواه التي هي الحضارة والمدنية والثقافة، وأن عدم الاكتراث بمناقشة الألفاظ يصاحبه في المعتاد تشوش في الأفكار حول الأشياء ومفاهيمها. وقد نخلص إلى أن الحل يكمن في الفهرسة الصحيحة للتاريخ وقواه ، والتي تنطلق من أن التاريخ هو مجمل الخبرة الإنسانية في الحضارة والثقافة المدنية، وأن الحضارة سياسة وأخلاقاً وتشريعاً هي القوة التنظيمية في التاريخ، وأن الثقافة علماء وأدباً وفناً هي قوة التاريخ الإبداعية، وأن المدنية زراعة وصناعة وعمارة هي القوة المادية السلعية في التاريخ.

قائمة المصادر

١. احمد محمود صبحي, في فلسفة التاريخ. منشورات الجامعة الليبية، كلية الآداب، غير مؤرخ.
٢. إدوارد كار، ما هو التاريخ؟ ، ترجمة ماهر الكيالي، بيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 1986.
٣. آرثر هيرمان، فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ترجمة طلعت الشايب، تقديم رمضان بسطويس، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، ط1 2000..
٤. ازوالد شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، ج1، ترجمة احمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1، 1981م.
٥. ألبان. ج ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، من كونفوشيوس الى توينبي، ترجمة عبد العزيز توفيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1972..
٦. أيان كريب، النظريات الاجتماعية من يارسونز الى هابرماس، ترجمة د. محمد حسين غلوم، مجلة عالم المعرفة الكويتية، عدد 244، ابريل 1999.
٧. برتراند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج3، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط2، 1969.
٨. بليخانوف، تطور النظرة الواحدية إلى التاريخ، دار التقدم موسكو، ط1، 1981 .
٩. بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية: فوكو وثورة في المنهج، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة – باريس، ط1، 1993.
١٠. البير، كامو، الإنسان المتمرد، ترجمة نهاد رضا، سلسلة زدني علماء، دار عويدات، بيروت – باريس، 1983.
١١. توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ج2، ج4. ترجمة فؤاد محمد شبل، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1961 م .

١٢. تيدور, س. هيمور, تأملات حول التاريخ والمؤرخين, عرض وتحليل مصطفى العبادي, مجلة عالم الفكر, المجلد العشر, العدد 1, يونيو, 1989.
١٣. ج. أيورمسن, الموسوعة الفلسفية المختصرة, ترجمة فؤاد كامل وآخرون, مكتبة الانجلو المصرية القاهرة, 1963م.
١٤. جاك دريدا, أطيفاف ماركس, ترجمة منذر عياشي دار الحاسوب حلب, ط1, 2000.
١٥. جميل صليبيبا, المعجم الفلسفي, ج 1, دار الكتاب اللبناني, بيروت, لبنان, 1971.
١٦. جورج طرابيشي, "سقوط إمبراطورية اللا معنى" مقال منشور في صحيفة الحياة اللندنية, العدد 11611 الجمعة 2 ديسمبر 1944.
١٧. جورج لوكاش, دراسات في الواقعية, ترجمة حنا الشاعر, دار الأندلس, بيروت, ط1, 1985م.
١٨. جورج لوكاش, ماركسية أم وجودية, ترجمة جورج طرابيش, دار اليقظة العربية, دمشق, غير مؤرخ.
١٩. جون ديوي, تجديد في الفلسفة, ترجمة أمين مرسي قنديل, دار إحياء الكتاب العربي, مصر.
٢٠. جون سومرفيل, بعنوان المادية الجدلية, ضمن كتاب, داجوبرت د. رونز فلسفة القرن العشرين, ترجمة عثمان نوبه, مؤسسة سجل العرب, القاهرة, 1963.
٢١. جيل دلوز, المعرفة والسلطة مدخل لقراءة فوكو, ترجمة سالم يفوت, المركز الثقافي العربي, بيروت, ط1, 1987.
٢٢. حسن حنفي, بين ياسبرز ونييتشه, مجلة أوراق فلسفية. كتاب فلسفي غير دوري, جماعة أوراق فلسفية, مطبعة العمرانية الجيزة عدد خاص مكرس للذكرى المئوية لوفاة نينشة العدد الأول نوفمبر 2000.
٢٣. حسين مؤنس, التاريخ والمؤرخون, مجلة عالم الفكر يونيو 1974.
٢٤. دافيد مارسيل, فلسفة التقدم, جيمس ديوي, بيرد, وفكرة التقدم الأمريكية, ترجمة خالد المنصوري, غير مؤرخ.
٢٥. ديفيد هوكس, الايدولوجيا, ترجمة إبراهيم فتحي, المجلس الأعلى للثقافة القاهرة, ط1 2000.
٢٦. روجية جارودي, البنيوية فلسفة موت الإنسان, ترجمة جورج طرابيشي, دار الطليعة, بيروت, ط3, 1985م.
٢٧. رولان بريتون, جغرافيا الحضارات, ترجمة خليل أحمد خليل منشورات عويدات, بيروت, ط1, 1993.
٢٨. سعاد حرب, في الفرد والحادثة عند نييتشه, مجلة أوراق فلسفية كتاب فلسفي غير دوري, جماعة أوراق فلسفية, مطبعة العمرانية الجيزة عدد خاص مكرس للذكرى المئوية لوفاة نينشة العدد الأول نوفمبر 2000.
٢٩. سليم الشمري, فلسفة التاريخ عند اوزولد شبنجلر, رسالة ماجستير, باشراف أ. مدني صالح, كلية الاداب جامعة بغداد, 2004.
٣٠. السيد نفادي, اتجاهات جديدة في فلسفة العلم, مجلة عالم الفكر الكويتية, مجلد 25, العدد الأول, يوليو – سبتمبر 1996.
٣١. شاكرا مصطفى, التاريخ هل هو علم؟ مجلة عالم الفكر الكويتية, المجلد الخامس, العدد الأول, إبريل – يونيو, 1974.
٣٢. شتراوس, الفكر البري, ترجمة نظير جاهل, المؤسسة الجامعية, بيروت, 1987, ط2.
٣٣. عبد الرحمن البدوي, موسوعة الفلسفة, ج2, المؤسسة العربية للدراسة والنشر, ط1, بيروت, 1984.
٣٤. عبد الرحمن بدوي, شبنجلر, وكالة المطبوعات, الكويت, دار العلم, بيروت, لبنان, غير مؤرخ.
٣٥. عبد الرحمن بدوي, مدخل جديد إلى الفلسفة, وكالة المطبوعات, الكويت, ط1, 1975.
٣٦. عبد الله العروي, مفهوم التاريخ, الجزء الأول, الألفاظ والمذاهب, المركز الثقافي العربي, بيروت, ط1, 1992.
٣٧. عزمي سلام, اتجاهات في الفلسفة المعاصرة, وكالة المطبوعات, الكويت, ط1 دون تاريخ.

٣٨. على عبد الهادي عبد الله، رسالة ماجستير بعنوان البراجماتية عند تشارلس ساندرس بيرس، بأشراف فاتنة جميل حمدي، كلية الآداب جامعة بغداد 1997 .
٣٩. علي حسين الجابري، نيتشه بين فلسفة التاريخ والأخلاق، مجلة أوراق فلسفية كتاب فلسفي غير دوري، جماعة أوراق فلسفية، مطبعة العمرانية الجيزة عدد خاص مكرس للذكرى المئوية لوفاة نيتشه العدد الأول نوفمبر 2000.
٤٠. غايتان بيكون، آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات عويدات بيروت لبنان، حزيران 1965 .
٤١. فريدريك نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دار أسامة بيروت.
٤٢. كارل بوير، بؤس الإيديولوجيا، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار الساقى، بيروت، ط1، 1992.
٤٣. كارل ماركس، الثامن عشر من برومير لويس بوناپرت، ترجمة اليأس شاهين ، ماركس وانجلز منتخبات في ثلاثة مجلدات المجلد 1، الجزء 2، دار التقدم موسكو 1980.
٤٤. كولنجود، فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مراجعة محمد عبد الواحد خلاف، وزارة التربية والتعليم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط1، 1961.
٤٥. مصطفى النشار، فلاسفة أيقظوا العالم، دار قباء ، القاهرة ، ط3، 1988.
٤٦. مطاع الصفدي، مقال "هيدجر قارئ نيتشه" مجلة العرب والفكر العالمي ، مكتبة الإنماء العربي، بيروت، العدد الرابع، 1988م.
٤٧. مكيافلي ، الأمير، ترجمة فاروق سعد، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط7، 1975.
٤٨. ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع الصفدي وآخرون، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، دون تاريخ.
٤٩. هنري إيكين، عصر الإيديولوجيا، ترجمة محي الدين صبحي، مراجعة عبد الحميد حسن، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1971
٥٠. هنري سيمون، الفكر والتاريخ (الضمير التاريخي في القرن العشرين)، تعريب عادل العواء، مراجعة نور الدين حاطوم، المطبعة الهاشمية، دمشق، ط1، 1963م.
٥١. وليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، المؤسسة العربية العامة للتأليف والترجمة،
٥٢. وولش، و.هـ.، مدخل لفلسفة التاريخ، ترجمة أحمد محمود، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ط1، 1962.