جامعة الجلالي بونعامة خميس مليانة

السداسي الثالث، السنة الجامعية 2021 / 2022

قسم العلوم الاجتماعية- شعبة الفلسفة

المستوى: السنة الثانية ماستر، تخصص فلسفة عربية إسلامية

المقياس: فلسفة التاريخ و الحضارة

محاضرات في فلسفة التاريخ و الحضارة

المحاضرة الأولى: مفهوم فلسفة التاريخ

إن الاهتمام بتحديد المفاهيم في أي بحث أو دراسة أكاديمية ضروري سواء أكان ذلك من زاوية إبيستيمولوجية أو من الزاوية اللغوية و الاصطلاحية، لذلك نبدأ محاضرتنا هذه بتحديد مفهوم فلسفة التاريخ و مفهوم فلسفة الحضارة و العلاقة التي تربطهما خصوصا من الزاوية الإبيستيمولوجية، حتى يتسنى لنا فهم مجال بحثهما و القضايا التي يتناولها كل منهما. كما أن تحديد المفهومين كثيرا ما يخضع للتأثير الإيديولوجي الناتج عن المواقف المتباينة للباحثين و الفلاسفة و المفكرين و المؤرخين إزاء القضايا المتعلقة بمجالات التاريخ و الحضارة، و تباين الإيديولوجيات المنتمين إليها، و اختلاف منطلقاتهم الفكرية و مصادرها، و كذلك تشابك الحقول المعرفية و تعدد المدارس الفكرية بتعدد المناهج التي توظفها في أبحاثها المعرفية.

ثم إن ازدهار الأبحاث التاريخية و مناهج الدراسات التاريخية، و دراسة الحضارة الإنسانية في معالمها الأساسية و طابعها العالمي، للوقوف عند مراحل تطورها و أسباب قيامها و انحلالها، و كذلك ازدهار الدراسات الأنثروبولوجية في القرن 19، أدى إلى حصول تكامل وظيفي بين مفهوم التاريخ و مفهوم الحضارة إلى درجة عدم إمكان الفصل بينهما، و هنا نطرح تساؤل: ما المقصود بفلسفة التاريخ و فلسفة الحضارة؟ و كيف يمكن التمييز بينهما؟ و فيما تتمثل حقيقة العلاقة المعرفية الوظيفية بين هذين المجالين البحث الفلسفي؟.

لمحاولة معالجة هذه التساؤلات و الإجابة عنها يجدر بنا أن نبدأ بتحديد مفهوم التاريخ و مفهوم الحضارة من الناحية اللغوية ثم من الناحية الاصطلاحية. جاء في معجم اللغة العربية المعاصر أن كلمة "تأريخ " لفظ

مفرد من مصدر فعل أرخ يؤرخ و يعني تسجيل الأحداث و الأحوال التي يمر بها كائن ما ، و يصدق على الفرد و المجتمع أو الظواهر الطبيعية و نحوها، في نظام زمني متتابع، و هو ما يعني إرجاع الأحداث إلى أزمان وقوعها. أما لفظ " تاريخ " لفظ مفرد و جمعه " تواريخ و يعني تعريف الوقت و تحديده كأن نقول تاريخ الدخول الجامعي أي الوقت المحدد لبدايته، أو نقول انتهى العمل بتاريخ كذا أي اليوم أو الشهر أو السنة الذي انتهى به العمل، لفظ " تاريخ " يعني أيضا جملة الأحداث و الأحوال التي يمر بها كائن ما، و يصدق على الفرد و المجتمع و الظواهر الطبيعية و غيرها. أما علم التاريخ فهو العلم الذي يهتم بتسجيل و دراسة الأحوال و الأحداث التي يمر بها كائن ما.[1] و جاء في لسان العرب لابن منظور أن لفظ " التأريخ" أو " التوريخ " هو تعريف الوقت، فنقول أرخ الكتاب أي الوقت الذي كتب فيه.[2] أما اصطلاحا فقد أوردت معاجم اللغة العربية أن التاريخ هو دراسة حقائق الماضي و السياقات التاريخية وفق منهج يعتمد على التتبع الدقيق و التفسير المنطقي للوصول إلى الحقيقة، مع ضرورة ربط النص التاريخي بالسياق الذي كتب فيه.[3]

إذا كان التاريخ ينصب على الاهتمام بالماضي و أخبار الأمم و الشعوب بالعودة إلى تحليل مختلف الوثائق و الآثار للكشف عن الأحداث التي وقعت في زمان و مكان محددين، و علاقة ذلك بالإنسان باعتباره صانع تلك الأحداث، فإن فلسفة التاريخ هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يهتم بتحليل مسار التاريخ بدايته و غايته، و القوانين المتحكمة في هذه الحركية التاريخية، و لهذا فهي تتساءل عن معنى التاريخ و المنهج الذي ينبغي أن يسلكه المؤرخ حتى يبني الحدث التاريخي كما وقع، من خلال دراسة الوثائق التاريخية، و كذلك البحث عن مدى صحة تلك الوثائق و الأخبار و الآثار، و أيضا البحث عن حدود الموضوعية في التأريخ.

لهذا فإن أهم مقولات فلسفة التاريخ هما: مقولة الكلية و مقولة الديناميكية. فمقولة الكلية تعني أن الاهتمام بدراسة الحوادث التاريخية ينبغي أن ينصب على الحوادث الشاملة للمجتمعات البشرية أي التاريخ العالمي، و من ثم تكون الحوادث الجزئية و الفردية خارج مجال الدراسات التاريخية، لأنها تختلف من فرد إلى آخر و من مجال إلى أخر، و هي لا تخضع لقوانين محددة، و لا تأخذ مسارا محددا و لا غاية محددة، و لا يمكن أن نستنبط من دراستها أية نتيجة يمكن أن ترتقي إلى مبدأ عام. و مقولة الديناميكية تعني أنه ينبغي على

---

[1]- معجم اللغة العربية المعاصر، مادة " أرخ "

[2]- ابن منظور، **لسان العرب**، دار الجيل – بيروت، (د.ط) 1988، مادة أرخ

[3]- الموقع الإليكتروني www. Mufahras.com **" مفهوم التاريخ و مصادره"**

المؤرخ أن يتابع الحوادث التاريخية في حيويتها و حركيتها، سواء كوقائع حاضرة في الزمان و المكان أو من خلال الوثائق و الأخبار و الآثار، و أن يلتزم الموضوعية في تناول تلك الحوادث و دراستها. لذلك تعددت النظريات الفلسفية في تحديد مناهج الدراسات التاريخية و فهم مسار التاريخ، و قد ذهب هيغل إلى أن التاريخ يتحرك حركة منطقية جدلية نحو غاية مقررة سلفا بالنظر إلى المنطلق الذي انطلق منه، تتمثل هده الغاية في تحقيق الروح أو الفكرة التي تتجلى في إحدى مظاهرها و هي تحقيق مقولة الحرية، و من ثم يكون مسار التاريخ خاضع لمبدأ الحتمية و مبدأ الغائية. و كارل ماركس و إن نظر إلى مسار التاريخ نظرة جدلية إلا أنه يرى أن محرك التاريخ هو صراع الطبقات، و يتوقف التاريخ عند نهاية هذا الصراع أي بتحقيق المجتمع الشيوعي على مستوى عالمي، و ابن خلدون يرى أن مسار التاريخ هو صيرورة العمران البشري، و يحدد له مظهرين: باطن و ظاهر، فظاهر التاريخ هو مجموعة الأحداث التاريخية التي صنعها الإنسان في زمان و مكان معين، و الأخبار و الآثار التي خلفها في إطاره الاجتماعي و الحضاري، و باطن التاريخ هو التاريخ كدراسة و تحليل فلسفي لمساره و المنهج الذي ينبغي اتباعه في هذه الدراسة للوقوف عند صحة الوثائق و الأخبار و الآثار، و حقيقة الحوادث التاريخية، و كذا الأسباب و القوانين الموضوعية المتحكمة في حدوثها.

و بهذه الطريقة توصل الفلاسفة في دراساتهم للتاريخ إلى أنه حركة جدلية تتحكم فيها قوانين موضوعية تحدد مساره في اتجاه محدد، و من ثم قامت نظريات فلسفية تفسر حقيقة التاريخ، فنجد التفسير اللاهوتي و الجدلي و الدوري و العضوي و الميتافيزيقي و الاقتصادي و غير ذلك.

و في هذا السياق يرى ماكس فيبر أن الوقائع التاريخية باعتبارها تشكل مجال بحث المؤرخ تتميز بالكثافة و التعقيد كونها مرتبطة بالماضي و هو ما يؤدي إلى الصعوبة في الإحاطة بها و أيضا الكشف عن القوانين الثابتة التي تتحكم في سير الأحداث التاريخية. كما أن إيديولوجية المؤرخ تؤثر على تفسيره للتاريخ مما يؤدي إلى سقوط المؤرخ في الذاتية. أما ريمون آرون فقد رأى أن هناك صعوبة كبيرة في تحقيق الدقة و الموضوعية في الدراسة التاريخية و هذا بسبب بعد المسافة الزمنية التي تفصل الحدث التاريخي عن المؤرخ، و هذا يجعل المؤرخ يجد صعوبة أيضا في فهم الدلالة التاريخية للحدث التاريخي، و هو ما يضفي طابع النسبية على دقة الدراسة التاريخية. ثم أن جدلية الماضي و الحاضر و الصراع الناتج عنها يؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على المؤرخ عند تناوله للوقائع الاجتماعية. بينما بول ريكور يرى أن المعرفة التاريخية تتميز بخصوصية متمثلة في كونها معرفة لا ترتكز على معطيات جاهزة، و إنما هي معرفة تتم وفق منهج خاص ينتهجه المؤرخ يحاول من خلاله استنطاق الماضي ليستنتج وثائق تاريخية لها دلالتها

التاريخية. و من جهته يرى ميرلو ينتي أن التاريخ لا تحكمه قوانين موضوعية تجعله يسير في اتجاه محدد و نحو غاية محددة، لأن تفسير مسار التاريخ وفق هذا التصور يجعلنا نسقط في التفسير اللاهوتي و نبتعد عن التفسير العقلاني الذي يرى أن الحركية التاريخية مفتوحة و ليس لها أي هدف مقرر سلفا. و هكذا نكتشف من خلال هذا التحليل أن فلسفة التاريخ تتناول 3 محاور أساسية هي: معنى التاريخ، امكان وجود قوانين تحكم التاريخ، إمكان وجود غاية للتاريخ.

و يرى معظم الباحثين أن فولتير هو أول من استخدم عبارة فلسفة التاريخ حيث دعا من خلالها إلى أن المتمعن في أخبار الماضي لابد أن يكون مواطنا و فيلسوفا. و الحقيقة أن عبارة فلسفة التاريخ تشير إلى منظورين أساسيين هما:

1)- دراسة مناهج البحث التاريخي، و يعني ذلك الطرق التي يجب أن يكتب بها التاريخ، و كيفية التحقق من صحة الوقائع التاريخية، و مناقشة خاصية الموضوعية في التأريخ.

2)- النشاط التركيبي و هو تحليل مسار التاريخ ككل.

في حين يرى فرانسوا شاتليه أن عبارة فلسفة التاريخ تكتسي 3 دلالات أساسية هي:

1)- الدلالة الأولى هي أن عبارة فلسفة التاريخ تنطبق على كل كتابة فلسفية للتاريخ كصيغة أساسية من صيغ الوجود الإنساني، و هي كتابة تقتضي التفسير و التأويل، و هو ما يؤدي إلى مواقف متضاربة في كتابة التاريخ تختلف باختلاف المؤرخين.

2)- الدلالة الثانية هي أن فلسفة التاريخ تشمل البحوث الصادرة عن المؤرخين و الفلاسفة الذين أرادوا منذ قرنين أن يقيموا المكانة التي تحتلها المعرفة التاريخية في نظام المعارف، مع المقارنة بما تقدمه العلوم الدقيقة، و ذلك بتحديد موضوعاتها و مناهجها و نمط الحقيقة الذي يمكن أن تبلغه.

3)- الدلالة الثالثة هي أن فلسفة التاريخ كأنطولوجيا تحرص على التأكيد على أن مسار التاريخ منذ بداية الزمان يقوم على وحدة عميقة تظهر من خلال فكرة القدر الإلهي.

يرى إبراهيم محمد التركي في كتابه فلسفة الحضارة بأن الحضارة لما كانت تضم مجموع ابداعات الإنسان الفكرية و التقنية و التنظيمية و الفنية فهي تطرح إشكال فلسفي متمثل فيما إذا كانت هناك حضارة إنسانية واحدة بمظاهر متعددة أم أن هناك تنوع في الحضارات، و أيضا البحث عن أسباب قيام الحضارات و أسباب زوالها، و كذلك مدى إمكانية قيام صدام أم حوار بين الحضارات. و هنا تظهر العلاقة الجدلية بين التاريخ و الحضارة، و ذلك من خلال تكامل موضوعهما و هو الوجود الإنساني و علاقته بالحياة و استمرار البقاء، لذلك فكلما تقدمت الحضارة انعكس ذلك على الحركية التاريخية، و كلما تقدمت الدراسات التاريخية

ساهم ذلك في تقدم الحضارة، كون التاريخ إذ يساعد الإنسان على فهم الماضي فهو في الوقت نفسه يساعده على إدراك كيفية بناء المستقبل، و يساهم بذلك في توجيه الحضارة و تقدمها بتجاوز نقائصها.

ثم إن التاريخ يتناول تطور الإنسان من وضع اجتماعي و حضاري إلى وضع آخر أرقى، و هو ما يجعل التاريخ يطلع على ما أنتجته الحضارة، و المؤرخ يجب أن يكون مطلعا على فلسفة الحضارة، و من ثم فالتاريخ لا يكتفي بنقل الأحداث في إطارها الزماني و المكاني بل بتجاوز ذلك إلى تحليل الفعل الإنساني التاريخي في إطار حضاري بشكل عام و ديناميكي، و لقد أكد العالم الأنثروبولوجي إدوارد برنت تايلور أن هناك وحدة العقل البشري و ما الاختلافات الحضارية بين الجماعات البشرية إلا نتيجة للاختلافات الجغرافية حيث تسارع التطور و الارتقاء الحضاري في بيئات جغرافية محددة و تعطل ذلك في بيئات جغرافية أخرى. بينما نجد حسين مؤنس يقدم لنا تعريف للحضارة فيقول: " الحضارة في مفهومها العام هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان هذا المجهود مادي أو معنوي للوصول إلى تلك الثمرة مقصودا أم غير مقصود، و سواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية." هذا المفهوم للحضارة مرتبط أشد الارتباط بالتاريخ، لأن التاريخ يجدد لنا الزمن الذي أنجزت فبه تلك الأعمال و نضجت فيه تلك الثورات. و من ثم فالحضارة ثمرة جهد الإنسان في زمن و مكان محددين، و هذا الزمن هو التاريخ، و هنا تظهر لنا العلاقة الوظيفية العميقة بين التاريخ و الحضارة و تداخل فلسفتهما مما يجعل من فيلسوف التاريخ و في الوقت نفسه فيلسوف الحضارة.

جامعة الجلالي بونعامة خميس مليانة

السداسي الثالث، السنة الجامعية 2021 / 2022

قسم العلوم الاجتماعية- شعبة الفلسفة

المستوى: **السنة الثانية ماستر، تخصص فلسفة عربية إسلامية**

المقياس: فلسفة التاريخ و الحضارة

المحاضرة الثانية: نظرية التعاقب الدوري للحضارات عند بن خلدون

يتميز فكر **بن خلدون** بطابع الواقعية و العلمية بكونه أول من زرع البذور الأولى للمنهج العلمي في علم الاجتماع و علم التاريخ عندما حرر الدراسات الاجتماعية و التاريخية من منهج الوصف و الفهم إلى منهج التحليل و التفسير، ربما كان ذلك نتيجة للوضع التاريخي و الاجتماعي و السياسي الذي نشأ فيه، خاصة و أنه عاصر واقع التشتت السياسي للإمبراطورية الإسلامية الذي بدأ منذ عهد الخليفة المتوكل، حيث انفصل الأمراء عن مركز الخلافة الإسلامية، و أعلنوا استقلالهم بحكوماتهم، و هو ما أدى إلى انهيار الإمبراطورية الإسلامية و نهاية حكم الدولة العباسية مع نهاية القرن الرابع عشر الميلادي و بداية القرن الخامس عشر الميلادي، ثم قيام الإمبراطورية العثمانية التي احتضنت الخلافة الإسلامية بعد تراجع و انهيار الإمبراطورية المغولية و البيزنطية في الشرق.

ربما هذا الواقع التاريخي هو الذي ألهم **بن خلدون** ضرورة العودة إلى استقراء المعطيات التاريخية الواقعية و تحليلها للكشف عن العناصر المحركة للتاريخ و الاجتماع البشري، و من ثم يكون قد أدخل المبادئ العلمية في تحليل الظواهر التاريخية و الاجتماعية و السياسية، و استخلص القوانين التي تتحكم في حدوثها، و لهذا نجده قد تحدث عن الجدلية التاريخية التي يتحكم فيها مبدأ الحتمية، فأدرك العوامل التي تؤدي إلى قيام الحضارة و زوالها، و قد ربط ذلك بتكون الدولة أو التنظيم السياسي و زوالها و لا يمكن فهم ذلك إلى بالرجوع إلى دراسة تاريخ العمران البشري، و من ثم نجد **ابن خلدون** يربط بين التاريخ و الحضارة و الدولة, و في هذا السياق نتطرق في هذه المحاضرة إلى تصور **بن خلدون** لنشأة الدولة، و أهم العناصر الجدلية المتحكمة في قيامها و زوالها. لكن من هو **بن خلدون؟**، و ما تصوره للعناصر التي تقوم عليها الدولة.؟

التعريف ببن خلدون

هو **ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون**، ولد بتونس عام 1332م (732هـ) من أسرة يمنية يقال عنها أنها بربرية الأصل، بدأ تعليمه بتونس على يد كبار العلماء و الفقهاء، و قد مر ببلاد الشرق بما في ذلك تونس مرض الطاعون الذي أدى إلى وفاة الكثير من مشايخه و هجرة العديد من العلماء و الأدباء من تونس إلى بلاد المغرب فرا من هذا الوباء، كما أدى أيضا هذا الوباء إلى وفاة والديه و كان عمره آنذاك لم يتجاوز السن الثامنة عشر أي في 1350 م ، فكان ذلك محنة كبرى قد حلت به و أعاقته على مواصلة دراسته، و أخذ يسعى إلى البحث عن وظيفة يسد بها عيشه، فكانت أول وظيفة أوكلت إليه من طرف حاكم تونس في تلك الفترة هي وضع عبارة " الحمد لله و الشكر لله " بالقلم الغليظ فيما بين البسملة و ما بعدها في كل مخاطبة أو مرسوم، ثم قبل منصب آخر على كره منه لدى ملك المغرب الأقصى، إذ نظمه في مجلسه و استعمله في كتابته و التوقيع بين يديه، لكره هذه الوظيفة لأنها في رأيه لا تليق به، بل كان يطمح إلى نيل منصب في الوزارة، فاشترك في الدسائس و المؤامرات السياسية التي انتهت به إلى السجن مرارا، ثم توالت عليه الوظائف السياسية فقضى فترة في التنقل بين المغرب و الأندلس يراقب عن كثب كل الحوادث السياسية، و يتعقب سيرها و تنطوي عليه من ظواهر و قوانين تخضع للبحث الاجتماعي، و قد بقي حظه من المناصب السياسية وافرا حتى سئم تكاليف السياسية فهجر المناصب السياسية و مال إلى العزلة، فأقام أربعة أعوام بالجزائر بلا عمل، و كان يبلغ من العمر 45 سنة، و قد نضج فكره فبدأ في كتابة مؤلفه العظيم " المقدمة " فاستغرق في تأليفه خمسة أشهر، ثم أخذ في اتمام تاريخه.

بعدها رحل إلى تونس ثم المشرق العربي فقصد الاسكندرية و منها إلى القاهرة مدرسا في جامع الأزهر الشريف، فانهال عليه طلاب العلم من كل جهة، ثم ولاه السلطان برقوق قضاء المالكية فقام بها على أحسن وجه، فكثر الشعب حوله من كل جانب و أظلم الجو بينه و بين أهل الدولة، و لما بعث يستقدم أهله من تونس (زوجته و ولده)، غرقت بهم السفينة فعظم المصاب و الجزع و هي محنة ثانية أحلت به، و قد دفعته الحالة إلى حياة الزهد و العزلة مرة أخرى، فعزم على الخروج من المنصب و السلطان و قد بقي على هذه الحالة مدة ثلاثة سنوات، ثم ذهب إلى الحج ثم عاد إلى القاهرة فقوبل بنفس الحفاوة، فولى القضاء بمصر مرارا و عزل مرارا بسبب دسائس أقرانه و كثرة حساده العلماء و القضاة، و لما غزا "تيمورلنك " بلاد الشام سافر

مع السلطان و هناك تقرب من " تيمولنك " طمعا في نيل حظوه لكنه لم يفلح في ذلك فعاد إلى مصر مرة أخرى و ظل فيها حتى وفاته عام 1406م (808هـ)[4]

النظرة العامة في فلسفة بن خلدون

يرى بن خلدون أن العالم اوسع من أن يحيطه الفكر أو العقل البشري و على هذا الأساس يرى أن الفلسفة التي تدعي أنها تملك العلم الكلي و تتناول كل مسائل الوجود فلسفة باطلة، كما أن الفلسفة تقوم على الأقيسة المنطقية التي هي استدلالات عقلية خالصة، في حين أن المشاهدة و التعامل مع الأشياء الحسية هي التي تمكن الإنسان من معرفة العالم معرفة حقة، و لهذا تكون التجربة أساس معرفة العالم، و يقصد بهذه التجربة تلك التي يعيشها الإنسان و تتراكم منتجاتها و يجمع بعضها إلى البعض الآخر، و لما كانت النفس البشرية بفطرتها خالية من أية معرفة مسبقة فهي قادرة بفطرتها أيضا أن تحول تجاربها إلى معرفة و أن تفكر في كل ما تتلقاه عن طريق الحواس، لذلك فوظيفة المنطق في اعتقاده ليست الكشف عن علم جديد و إنما أن يساعد العقل على ضبط استدلالاته القائمة على ما تقدمه التجربة ضبطا صحيحا.

و من هذا المنطلق يكون بن خلدون واضع أسس فلسفة التاريخ القائمة على التحليل التجريبي للحوادث التاريخية من خلال تتبع العلاقة بين الحادثة التاريخية و عللها للكشف عن القوانين المتحكمة في حدوثها، و لو يتمكن الباحث التاريخي من التحكم في هذا المنهج العلمي التاريخي، فإنه يمكن أن يجعل من التاريخ علما تجريبيا، كما أقر بن خلدون أن من أهم قواعد البحث التاريخي أن الحوادث تترابط ببعضها البعض ارتباط العلة بالمعلول، و لو تشابهت الظروف لتشابهت تبعا لذلك الوقائع التاريخية، و من ثم فإذا سلمنا بأن طبائع الناس تكاد تكون ثابتة، و كانت معرفتنا بالحاضر معرفة صحيحة، فذلك هو الوسيلة المأمونة إلى معرفة الماضي و معرفة المستقبل، لأن ذلك يكشف لنا إمكانية رفض ما يروى لنا عن أحداث الماضي إذا كان ذلك مستحيل وقوعه في الحاضر.[5]

فموضوع علم التاريخ إذن هو الحياة الاجتماعية و ما يعرض فيها من ثقافة مادية و فكرية، فهو يبين أعمال الناس و معاشهم و منازعاتهم و صناعاتهم و علومهم، ثم يبين كيف تزدهر المدنية إذ تأخذ الجماعة البشرية صور مختلفة في الارتقاء، فتنتقل من حالة البداوة إلى القبيلة ثم الدولة، ثم حالة الضعف و الانهيار، و أن هناك عاملين أساسيين يؤثران في هذه التحولات و هما: الدين و العصبية. و يمكن تحديد محاور نظرية

---

[4] - محمد عبد الرحمان مرحبا، **من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية**، ص 764 – 768.

[5]- جلال العشري؛ فؤاد كامل؛ عبد الرشيد الصادق، **الموسوعة الفلسفية المختصرة**، مراجعة و إشراق: زكي نجيب محمود، مؤسسة دار القلم – بيروت، ص 14 -15.

الدولة عند بن خلدون في ثلاثة محاور أساسية هي: ضرورة الاجتماع البشري و علاقته بالإقليم، نظرية العصبية و علاقتها بقيام الدولة و انهيارها، و أنواع السياسات.

نظرية التعقب الدوري للحضارات

لقد اهتم **ابن خلدون** بالتاريخ و اعتبره معرفة أساسية لفهم طبيعة العمران و قيام الحضارة و أسباب زوالها، لذلك رأى ضرورة الاعتناء بالمعرفة التاريخية، لأن التاريخ في رأيه هو حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة على شكل دورة متعاقبة عبر الدولة التي تمر بمجموعة من المراحل تؤطرها ثلاثة أجيال و هي: جيل النشأة (البداوة)، جيل الشباب (الحضارة) جيل الشيخوخة (ضعف الدولة و انهيار الحضارة)، و هذا يعني لدى ابن خلدون أن عمر الدولة و الحضارة مثل عمر الإنسان الذي يبدأ بالولادة فالشباب ثم الكهولة، كما أن الظواهر الاجتماعية تتحكم فيها قوانين موضوعية هي نفسها تلك القوانين التي تحكم ظواهر الكون الفيزيائي و الكيميائي، من ثم فقيام الدولة و الحضارة و أسباب زوالهما باعتبارهما ظواهر اجتماعية تخضع لنفس القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية الأخرى

و من هذا المنطلق يظهر لنا أن ابن خلدون يكون أول من تحدث بطريقة علمية عن وجود قوانين و حتمية تحكم حركة التاريخ، كما أنه من خلال ذلك انتقد منهج الوصف و الرواية التاريخية الذي اعتمده المؤرخون القدامى أمثال الطبري و المسعودي و ابن هشام، و ابن عبد الحكم، ابن الأثير و غيرهم ممن تأثروا بمنهج علماء الحديث في جمع الحديث على سبيل الرواية، فرفض بعض من روايتهم، و شكك في بعضها الآخر لكونها من محض اختلاق و خيال، و هي لا تتفق مع طبائع الأحوال و قوانين العمران البشري، و رأى أن التاريخ بخلاف ذلك ليس حكايات عن السلف و لا نقل مباشر لروايات الناقلين، بل هو فلسفة عميقة لقوانين الاجتماع البشري أو ما يعرف لديه بالعمران البشري، و لهذا فقد كتب الجزء الأول من كتاب العبر المعروف بالمقدمة، و هو يضع فيه مجموعة المعايير الموضوعية التي يجب على المؤرخ الأخذ بها، لكي يعالج الوقائع التاريخية معالجة موضوعية علمية، لذلك قال: " لقد أنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، و فصلت فبه الأخبار و الاعتبار بابا، و أبديت فيه لأولية الدول و العمران عللا و أسبابا، و سلكت في ترتيبه و تبويبه مسلكا غريبا، و اخترعته من بين المناحي مذهبا عيبا، و طريقة مبتدعة و أسلوبا، و شرحت فيه من العمران و التمدن، و ما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية و ما يمتعك بعلل الكوائن و أسبابها، و يعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، و تقف على أحوال ما قبلك من الأيام و الأجيال و ما بعدك."

و قد عرف ابن خلدون التاريخ بقوله: " اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، و ما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش و التأنس و العصبيات و أصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك و الدول و مراتبها، و ما ينتحله البشر بأعمالهم و مساعيهم من الكسب و المعاش و العلوم و الصنائع و سائر ما يحدث من ذلك العمران من الأحوال."[6] و في رأيه أن التاريخ هو الذي يطلعنا على أخبار الأمم و الشعوب، و قيام الحضارات و الدول و سقوطها، و نشأة العلوم و الصنائع و غيرها مما يعرض لأحوال العمران البشري، و لهذا كانت للدراسات التاريخية أهمية عظيمة يجب الانتباه إليها و الاعتناء بها. و لما كان التاريخ بهذه الأهمية فهو معرض للكذب و التزييف، لأسباب عديدة يجب على المؤرخ أن يكتشفها و يتجنبها و باتباع منهج دقيق و موضوعي يقوم على التحليل و التمحيص، للوثائق التاريخية (أخبار و أثار)، و كذلك القيام بالجرح و التعديل (أي النظر في صفات الناقلين و مدى صحة ما ينقلونه من الأخبار و الوثائق، و هو منهج كان يقوم به علماء الحديث في فحص الحديث و راويه). و في هذا السياق يقول ابن خلدون: " و لما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته، و له أسباب تقتضيه:

فمنها: التشيعات للآراء و المذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعكته حقه من التمحيص و النظر حتى تتبين صدقه من كذبه، و إذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، و كان ذلك الميل و التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد و التمحيص، فتقع في قبول الكذب و نقله. و من الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا: الثقة في الناقلين، و تمحيص ذلك يرجع إلى التعديل و التجريح. و منها: الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، و ينقل الخبر على ما في ظنه و تخمينه، فيقع في الكذب. و منها: توهم الصدق و هو كثير، و إنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة في الناقلين. و منها: الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، لأجل ما يداخلها من التلبيس و التصنع، فينقلها المخبر كما رآها، و هي بالتصنع على غير الحق في نفسه. و منها: تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة و المراتب بالثناء و المدح و تحسين الأحوال و إشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، و الناس متطلعون إلى الدنيا و أسبابها من جاه و ثروة، و ليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل، و لا متنافسين في أهلها. و من الأسباب المقتضبة له أيضا- و هي سابقة على جميع ما تقدم- الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث- ذاتا أو فعلا- لابد له

6- ابن خلدون، **المقدمة (ج1)**، ص 125.

من طبيعة تخصه في ذاته و فيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث و الأحوال في الوجود و مقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر، على تمييز الصدق من الكذب، و هذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض."[7]

و على قدر اهتمام **ابن خلدون** بالتاريخ اهتم بالحضارة و أسباب قيامها و سقوطها، و هي مرتبطة بقيام الدولة و سقوطها، إذ يرى أن حركة التاريخ هي حركة انتقال مستمرة من البداوة إلى الحضارة في شكل تعقب دوري للحضارة، و هو تعاقب يتمر عبر نشوء الدولة و سقوطها، و هذه الدورة الحضارية تتم عبر خمسة أطوار، ففي الطور الأول تنشأ الدولة على تجاوز مرحلة البداوة وبناء الحضارة، و في الطور الثاني ينفرد صاحب السلطة بالحكم بعد أن يكون قد أبعد ممن اشتركوا معه في تأسيس الدولة و في الوقت نفسه تتسع الحضارة و مستوياتها، و في الطور الثالث تزدهر الدولة و الحضارة فتسود الدعة و السكينة و الترف، أما في الطور الرابع فتبلغ الدولة أعلى مستويات القوة و الاستقرار و تبلغ الحضارة قمة التطور و الازدهار، فيأتي الطور الخامس يتجه صاحب السلطة إلى البذخ و الترف و تبذير الأموال من الخزينة، و الانصراف عن الاهتمام بالعلوم و الصنائع كسب المعاش، فلا يفي دخله بخرجه، و إذا نقصت المداخل من الأموال يتجه صاحب السلطة إلى الزيادة في المكوس و نقص عدد الحامية، فتضعف الدولة و تضعف الحضارة فيأذن لها الله بالزوال و السقوط لتقوم على أنقاضها دولة أخرى و حضارة أخرى. و إذ تقوم الحضارة بقيام الدولة، فإن عمر هذه الأخيرة ثلاثة أجيال: جيل النشوء و النمو، و جيل التطور و جيل الهرم و الموت، الجيل هو أربعين سنة من ثم يكون عمر الدولة 120 سنة و هو نفس عمر دورة الحضارة. و من أسباب قيام الدولة و الحضارة حسب ابن خلدون ما يلي:

1- <u>ضرورة الاجتماع البشري و علاقته بالإقليم</u>

يرى بن خلدون أن الاجتماع البشري ضروري و قد عبر الحكماء عن ذلك بقولهم " الإنسان مدني بالطبع "، و تكمن هذه الضرورة في كون الله عز و جل قد خلق الإنسان و ركبه بشكل تستحيل له الحياة بدون الغذاء الذي يحصل عليه بالعمل و بذل الجهد، غير أن قدرة الواحد من البشر لا تكفي لتحصيل هذا الغذاء و كل ما يحتاج إليه، و لهذا جعل الله كل واحدا يحتاج إلى غيره من الناس للمحافظة على بقائه، و لهذا نجد بن خلدون يقول: " و معنى العمران و بيانه أن الله خلق الإنسان و ركبه على صورة لا يصح حياتها و بقاؤها إلا بالغذاء، و هداه إلى التماسه بفطرته بما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد

---

[7]- المصدر نفسه، ص 125 – 126.

من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه، و لو فرضنا منه أقل لما يمكن فرضه و هو قوت يوم من الحنطة مثلا، فلا يحصل إلا بعلاج كثير من الطحن و العجن و الطبخ، و كل واحد من هذه الأعمال الثلاثة تحتاج إلى مواعين و آلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حدادة و نجارة و فاخوري، و هب أنه يأكله حبا من غير علاج فهو أيضا يحتاج إلى تحصيله أيضا حبا إلى أعمال أخرى أكثر من هذه الزراعة و الحصاد و الدرس الذي يخرج الحب من غلاف السنبل، و يحتاج كل واحد من هذه آلات متعددة و صنائع كثيرة من الأولى بكثير، و يستحيل أن يفي بذلك كله أو ببعضه قدرة الواحد، فلابد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له و لهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف."[8]

و كما يرى ابن خلدون أن الإنسان كونه كائنا ضعيفا من بين الحيوانات العجم، فهو يحتاج بالضرورة لقوى غيره من البشر، للدفاع عن نفسه أمام الحيوانات المفترسة، و هذا لما كان من طبيعة الحيوانات من العدوان، لذلك قال في كتابه المقدمة: " كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، لأن الله لما ركب الطباع في الحيوانات كلها و قسم القدر بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العجم من القدرة أكمل من حظ الإنسان... و لما كان العدوان طبيعيا في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضوا يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، و جعل الإنسان عوضا من ذلك كله الفكر و اليد، فاليد مهتمة للصنائع بخدمة الفكر و الصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع مثل الرماح التي تنوب عن القرون الناطحة و السيوف النائبة عن المخالب الجارحة، و التراس النائبة عن البشرات الجاسية إلى غير ذلك مما ذكره " جالينوس " في كتابه منافع الأعضاء " فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة، و لا تفي قدرته أيضا باستعمال الآلات المعدة للمدافعة لكثرتها و كثرة الصنائع و المواعين المعدة لها، فلابد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه، و ما لم يكن التعاون فلا يحصل له قوت و لا غذاء، و لا تتم حياته كما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء و في حياته، و لا يحصل له دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات ، و يعاجله الهلاك عن مدى حياته و يبطل النوع البشري."[9]

---

[8] - بن خلدون، **المقدمة (الجزء الأول من كتاب ديوان المبتدأ و الخبر)**، ضبط المتن و وضع الحواشي و الفهارس: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع- بيروت، 2001، ص 54.

[9]- ابن خلدون **المقدمة**، ص 138.

من هذا كله يظهر أن ابن خلدون يبين مدى حاجة الإنسان إلى غيره من الناس لاستمرار النسل و الحياة البشرية، و هو ما يطلق عليه اسم " العمران البشري "، و يرى أنه ضروري من حيث الطبيعة البشرية التي ركبها الله بإحكام، لذلك نجده يقول في كتابه المقدمة: " و إذا التعاون حصل له القوت للغذاء و السلاح للمدافعة، و تمت حكمة الله في بقاءه و حفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني و إلا لم يكمل وجودهم و ما أراده الله من اعتمار العالم بهم و استخلافهم إياه، و هذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعا لهذا العلم."[10]

يرى الدكتور مصطفى النشار أن ابن خلدون عبر عن الاجتماع البشري بلفظ " العمران "، لأن في رأيه أن مصطلح الاجتماع يصدق أيضا على الحيوانات و الحشرات التي تعيش عن طريق الاجتماع و التنظيم، كمجتمع النحل أو النمل، و لكن هذا الاجتماع الحيواني فطري و غريزي، بينما الإنسان يتجاوز الاجتماع إلى العمران[11] أي تعمير الأرض بالمحافظة على بقاء النسل البشري، و بناء الحضارة التي تقدم الأدوات المادية و العناصر المعنوية لاستمرا الاجتماع البشر، و تعزيز هذا لاجتماع بوضع قواعد أخلاقية و معايير قانونية متغيرة بحسب معطيات الزمان و المكان، كما أن الإنسان هو وحده الذي ميزه الله بهذه الخاصية.

أثر الإقليم في نشأة العمران و الدولة و السكان

لا يمكن أن يحدث هناك عمران بشري دون وجود إقليم جغرافي يستقر عليه هذا الاجتماع، و لهذا فقد اهتم ابن خلدون بالبحث في مختلف الخصائص الجغرافية للأقاليم التي استقر فيها الجنس البشري، لأن في رأيه أن للوسط الجغرافي أثر بالغ في اختلاف الناس في طبائعهم و صفاتهم الخلقية و البدنية و ألوانهم، و هو أيضا ما يؤدي إلى اختلاف المجتمعات في ثقافاتها و حضاراتها و عدد أعضائها و نشاطاتها.

و في هذا السياق فقد تحدث ابن خلدون أهم الأقاليم الجغرافية التي كان فها العمران قد أستند في ذلك إلى الاكتشافات الجغرافية التي تحدث عنها العلماء الجغرافيون العرب و اليونان، كما اعتمد بالخصوص على كتاب " الإدريسي " " نزهة المشتاق " و كدا أعمال بطليموس، و قد قسم هؤلاء المعمورة إلى سبعة أقاليم بين الجنوب و الشمال و من الغرب إلى الشرق، و يرى ابن خلدون أن الإقليم الأول يمر على خط الاستواء و يحده من جهة الجنوب الصحراء الكبر فهو قفار و رمال قليل العمارة أما الإقليم الثاني فهو يقع من جهة الشمال ثم الثالث كذلك، ثم الرابع و الخامس و السادس و السابع و هو آخر العمران من جهة الشمال، و ليس

---

[10]- ابن خلدون **المقدمة**، ص 138.

[11] - د. مصطفى النشار، **تطور الفكر السياسي القديم (من صولون حتى ابن خلدون)**، دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع – القاهرة، ط 1، 1999، ص 278.

وراء الإقليم السابع سوى الخلاء و القفار إلى أن ينتهي إلى البحر المحيط كما في الإقليم الأول من جهة الجنوب، إلا أن في رأيه يكون الخلاء من جهة الشمال أقل من جهة الجنوب.[12]

و أما من حيث الاعتدال فإنه يتوقف ذلك عل استبعاد الافراط في الحر و البرد و على هذا الأساس فقد بين ابن خلدون أن الأقاليم المعتدلة هي الإقليم الرابع و الثالث و الخامس لكن الإقليم الرابع و أكثر الأقاليم اعتدالا بينما الأقاليم الثاني و السادس و الأول و السابع بعيدة عن الاعتدال إما لقربها من الحرارة مثل الإقليم الأول و الثاني و إما لقربها من البرودة مثل الإقليم السادس و السابع، و لهذا السبب حسبه نجد المجتمعات التي عمرت الأقاليم المعتدلة سيما الرابع و الثالث و الخامس تتميز عن غيرها بكثرة العلوم و الصنائع و المباني و الملابس الفاخرة و كثرة الفواكه و الأقوات المتنوعة، و حتى الحيوانات و جميع ما يوجد في هذه الأقاليم يتصف بالاعتدال، و سكان هذه الأقاليم أيضا متصفة بالاعتدال في أجسامها و ألوانها و أخلاقها و أديانها، و حتى الله لم بعث الأنبياء و الرسل من الأقاليم الأخرى إلا من هذه الأقاليم المعتدلة، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم هم أكمل البشر في خلقهم و أخلاقهم، وذلك ليتم القبول بما يأتيهم به الأنبياء و الرسل من عند الله من الرسائل السماوية و الأديان الصحيحة.[13]

ثم إن شعوب هذه الأقاليم المعتدلة نجدهم حسبه معتدلة حتى في مساكنهم و ملابسهم و أقواتهم و صنائعهم، فيتخذون البيوت المنجدة بالحجارة المنمقة بالصناعة، و يتناغون في استجادة الآلات و المواعين، و يذهبون في ذلك إلى الغاية، و توجد لديهم المعادن الطبيعية من الذهب و الفضة و الحديد و النحاس و القصدير والرصاص، و يتصرفون في معاملاتهم بالنقد المصنوع من الفضة و الذهب، و يبعدون عن الانحراف في عامة أحوالهم، و هؤلاء هم سكان المغرب و الشام و الحجاز و اليمن و العراق و الهند و السند و الصين، و كذلك الأندلس و من قرب منها من الفرنجة و الجلالة و الروم و اليونان، و من كان مع هؤلاء أو قريبا منهم، و أن العراق أعدل كل هذه الشعوب لأنها وسط من كل الجهات.[14]

أما الأقاليم البعيدة عن الاعتدال كالإقليم الأول و السابع و الثاني و السادس فإن شعوبها أبعد عن الاعتدال في جميع أحوالها، فبناؤهم بالطين و القصب و أقواتهم من الذرة و العشب، و ملابسهم من أوراق الأشجار و الجلود بل و أكثرهم عرايا من اللباس، و فواكه بلادهم و أدمها غريبة التكوين مائلة إلى الانحراف، و معاملاتهم بغير النقود المصنوعة من الذهب و الفضة بل من النحاس و الحديد و الجلود، و أخلاقهم مع

---

[12]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 151.
[13]- المصدر نفسه، ص 189.
[14]- المصدر نفسه، ص 189 - 190.

ذلك قريبة من خلق الحيوانات العجم، حتى قيل على أهل السودان (يقصد بذلك الزنوج كون بشرتهم سوداء) من أهل الإقليم الأول أنهم يسكنون الكهوف و يأكلون العشب، و أنهم متوحشون غير مستأنسين، يأكل بعضهم بعضا. و كذلك أحوالهم في الديانة لا يعرفون نبوءة و لا يدينون بشريعة إلا من قرب منهم أهل الأقاليم المعتدلة مثل الحبشة المجاورين لليمن الدائنين بالنصرانية قبل بالإسلام، مثل أهل مالي و كوكو و التكرور المجاورين لأرض المغرب الدائنين بالإسلام. و غير ذلك من أهل الأقاليم المنحرفة شمالا و جنوبا (أي أقصى الشمال و أقصى الجنوب)، فالدين عندهم مجهول و العلم مفقود بينهم، و جميع أحوالهم بعيدة عن أحوال الأناس قريبة من أحوال البهائم.[15]

أما فيما يخص تأثير المناخ على سكان هذه الأقاليم فيرى ابن خلدون أن القول بأن سكان جنوب الكرة الأرضية الذين يشكلون الإقليم الأول و الثاني لهم بشرة سوداء لأنهم ينتسبون إلى حام بن نوح الذي دعا عليه نوح بسواد البشرة، فهذا قول باطل في نظره، و إنما يعود ذلك إلى مزاج هوائهم للحرارة المرتفعة طول السنة. و مقابل ذلك نجد أهل الشمال من المعمورة الذين يسكنون الأقاليم السادس و السابع لونهم أبيض لمزاج هوائهم بالبرودة الشديدة طول السنة، إذ الشمس عندهم ضعيفة، فتبيض ألوانهم و تميل إلى الزعرورة (أي إلى الحمرة)، و يتبع ذلك في زرقة عيونهم و صهوبة شعورهم (أي يميل شعرهم إلى الاحمرار و الشقرة).[16]

أما فيما يخص خصوبة الأقاليم المعتدلة من الإقليم الرابع و الثالث و الخامس فيرى ابن خلدون أن أراضيها ليست كلها خصبة بل ما هو خصب منها فيتوفر فيها العيش لسكانها من الحبوب و الحنطة و الفواكه و ذلك لاعتدال أراضيها و فيها من الأراضي ما هو ليس خصبا لكثرة الحرارة فلا تنبت زرعا و لا عشبا، و سكان هذه المناطق في شظف من العيش مثل أهل الحجاز و جنوب اليمن و الساكنين صحراء المغرب (يقصد هنا صحراء المغرب العربي)، و البربر و السودان (أي ذوي البشرة السوداء مثل شعوب التوارق)، فهم يفتقدون إلى الحبوب و الحنطة فتكون أغذيتهم من اللحوم و الألبان، و أيضا مثل العرب السكانين في الصحراء و القفار , إن كانوا يأخذون الحبوب و الحنطة من أهل التلال إلا أن ذلك قليل بسبب شدة المراقبة عليها، و هو ما لا يسد حاجتهم لأن هذا يقتصر معاشهم على الألبان و التمور، لكن نجدهم

---

[15]- المصدر نفسه، ص 190.

[16]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 191.

أحسن حالا في أجسامهم و أخلاقهم من أهل التلال المنغمسين في رغد العيش، فألوانهم أصفى و أنقى، و أشكالهم أتم و أحسن، وأخلاقهم أبعد عن الانحراف و أذهانهم أدهى في المعارف و الذكاء.[17]

و نعرف من هذا التحليل أن ابن خلدون يولي اهتماما كبير للجانب الجغرافي للمجتمع و كذلك تأثير التضاريس و المناخ في قيام الدولة و الحضارة، لأن ذلك له تأثير على البنية الاجتماعية و الثقافية و الحضارية للمجتمع و الدولة.

[17]- المصدر نفسه، ص 196.

جامعة الجلالي بونعامة خميس مليانة

السداسي الثالث،السنة الجامعية 2021 / 2022

قسم العلوم الاجتماعية- شعبة الفلسفة

المستوى: السنة الثانية ماستر، تخصص فلسفة عربية إسلامية

المقياس: فلسفة التاريخ و الحضارة

المحاضرة الثالثة (تابع نظرية العاقب الدوري للحضارة عند ابن خلدون)

نظرية العصبية و الانتقال من جيل البداوة إلى التحضر

يرى ابن خلدون أن أجيال البدو و الحضر طبيعية كون اختلاف الأجيال في أحوالها يرجع إلى اختلاف مصادر عيشها و طريقة كسبها لرزقها، و أيضا كون اجتماع الأفراد اجتماعا طبيعيا و ضروريا للتعاون من أجل تحصيل مستلزمات العيش، و من ثم فالبشر يبدأون دائما بالعمل على تحصيل ما هو ضروري للحياة قبل الكمالي، فيتوزع الناس لأجل ذلك على مزاولة نشاطات العمل (أي التخصص في العمل)، فمنهم من يتجه إلى الفلح من الغراسة و الزراعة، و منهم من يتجه إلى القيام على الحيوان من الغنم و البقر و المعز و النحل، و هؤلاء الناس ما ندعوهم بالبدو لأنهم يعيشون في منتجعات تتوفر على المزارع و المسارح للحيوانات سواء في الأرياف أو الصحاري، و هو ما لا تتسع له الحواضر. ثم إذا اتسعت أحوال هؤلاء البدو و حصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى و الرفه دعاهم ذلك إلى السكون و الدعة، فتعاونوا على الزائد على الضروري، فاستكثروا من الأقوات و الملابس، و توسعة البيوت و اختطاط الأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه و الدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج البيوت و استجادة المطابخ و انتقاء الملابس الفاخرة، و معلاة البيوت الفاخرة، و هؤلاء هم الحضر أي الحاضرون من أهل الأمصار و المدن، فهناك من يكسب معاشه من الصنائع و الحرف، و بعضهم من التجارة، كما تزدهر العلوم و المعارف.

غير أن مجتمع البداوة أكثر قوة و خشونة و تلاحما من مجتمع الحضر بسبب قوة العصبية التي تجمعهم، و تعني العصبية عند ابن خلدون قوة الروابط الاجتماعية التي تطيل عمر الاستقرار الاجتماعي

و لهذا فهي تظهر بقوة في العلاقات الأسرية بمظهر الالتحام و الألفة، و هذا يعني أن العصبية تكون قوية وطيدة كلما كانت العلاقات الاجتماعية الأسرية أو القبلية أقوى. و هذا طبيعي في نظره إذ النعرة على أفراد الأسرة أو القبيلة، فالفرد يجد في نفسه غضاضة (أي مهانة) من ظلم أحد أفراد قبيلته أو أسرته أو العداء عليه. و تتسع العصبية باتساع علاقات النسب و صلات الرحم، لأن فائدة النسب في هذا الالتحام و الألفة التي تقع المناصرة و الألفة، ثم يمكن أن تتسع العصبية إلى رابطة الولاء للحلف و الدين فتتجاوز علاقات النسب و صلات الرحم و يتسع مجالها، و من ثم تكون العصبية حسب ابن خلدون أساس الملك كلما كان الالتحام قويا بين أفراد المجتمع.[18]

إن العصبية حسب ابن خلدون تكون قوية كلما كانت الجماعة ضيقة محدودة في العلاقات الأسرية و علاقات القرابة و النسب، و لهذا فهي تظهر بوضوح و قوة في مجتمع البداوة و هو المجتمع الأول الذي سيتجه إلى تأسيس الدولة وقيام الملك و بناء الحضارة. غير أن ابن خلدون يميز بين ثلاثة فئات من البداوة: فهناك البداوة المترحلون، و البداوة نصف المنتجعون و البداوة المزارعون المستقرون. فأما البداوة المترحلون فلا يستقرون في منتجع بل دائمو الترحل بحثا عن مناطق يتوفر فيها الماء و الكلأ و هم يعيشون على ما توفره إبلهم من الألبان و التمور و اللحوم، و لهذا فهم يختارون المناطق الصحراوية لترحالهم و هي المناطق الصالحة لرعي إبلهم و المناخ الملائم لها، و مساكنهم خيم يسهل تنصيبها أو نقلها كلما استدعت الحاجة إلى الترحال، و هم يمتازون بقلة عدد أفرادهم بسبب ترحالهم، لكنهم يتصفون بالخشونة و تحمل الصعاب و التقشف في حياتهم لا يهتمون إلا بضرورات العيش في ملبسهم و مأكلهم، و يتمتعون بعصبية قوية نظرا لتلاحم علاقاتهم الأسرية القائمة على رابطة الدم. أما البداوة نصف المنتجعون فهم يستقرون نسبيا في مناطق تتوفر فيها ضرورات العيش من المراعي و المزارع و يسكنون بيوتا من الطين و غذاءهم من اللحوم الحبوب و الحنطة، و يهتمون بتربية الأغنام و المعز و هي مصدر غذائهم من اللحوم و الألبان و الصوف و الجلود لألبستهم، و هم أقل خشونة من البداوة الرحل لكن عصبيتهم قوية مثل عصبية البدو الرحل هتان الفئتان من البداوة لا تأسس الحضارة و الدولة في نظر ابن خلدون كونهم غير مستقرين تمام الاستقرار، لأن تأسيس الدولة و الحضارة يتطلب الاستقرار في إقليم محدد جغرافيا و هو إقليم الدولة. و البداوة المزارعون هم الذين يستقرون استقرارا تاما في الحواضر و القرى، فيؤسسون المدن في أقاليم تقع إما على ضفاف الأنهار أو في مفترق الطرق التجارية أو على شواطئ البحار و المحيطات، و إذا ما اتسعت

---

[18]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 256.

المدينة اتسعت معها النشاطات الاقتصادية و التجارية، و الصناعية، فاستدعى ذلك الاهتمام بتشييد العمارات و تعبيد الطرق و تنظيم المباني، لكن بالمقابل تتسع العصبية و تضعف على ما كانت عليه نظرا لدخول مجتمع المدينة في علاقات اجتماعية مركبة و معقدة تستدعى التنازل عن بعض عناصر العصبية.

و لهذا ففي رأي **ابن خلدون** تكون البداوة أصل المدن و الحضر و سابقة عليها، و أن تأسيس المدن و قيام الدولة و الحضارة هي غاية البداوة، و إذا ما اتسعت المدينة استلزمت قيام الملك على قوة العصبية بالغلبة، لذلك نجده يقول: " و لما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصبيات ليقع الغلب منها، و تتم الرئاسة لأهلها، فإذا وجب ذلك تعين أن الرئاسة عليهم لاتزال في ذلك النصاب المخصوص بأهل الغلب عليهم، إذ لو خرجت عنهم و صارت في العصائب الأخرى النازلة عن عصابتهم في الغلب لما تمت لهم الرئاسة، فلا تزال في ذلك النصاب متناقلة من فرع إلى فرع، و لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعه "[19]

و هذا يعني لدى ابن خلدون أن الملك يقوم على قوة العصبية أي قوة الولاء و هي التي تمكن من الغلبة على العصبيات الأخرى المتنافسة، و يبقى الملك ينتقل غي أجيال تلك العصبية ما بقيت رابطة الولاء قوية. ثم إذا اتسعت الدولة بقوة عصبيتها استدعى الأمر قيام الحامية لحمايتها من القبائل الأخرى، و إحاطة المدينة بسور لذلك قال ابن خلدون: " و أما العدوان الذي من خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو القبرة ليلا أو العجز عن المقاومة نهارا ، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد و المقاومة "[20]

و هنا تكون عصبيتهم أوسع من عصبية بدو الرحل لكنها أضعف منها نظرا لتساع رابطة الولاء لتشمل عناصر ليسوا من رابطة الدم أو القرابة، بل رابطة الدين و التجارة و الحماية و غيرها، و هكذا فكلما اتسعت رقعة المدينة تتسع العصبية في حجمها لكنها تتنازل عن بعض عناصر قوتها. و إذا ما شعرت المدينة بالقوة بسبب قوة تنظيمها في السياسة و الجيش، و حاجتها إلى مواد للصناعة و اراضي للزراعة، اتجهت إلى الاستلاء على قبائل أضعف منها فتتسع رابطة الولاء، و هكذا ينصرف الجيل الأول من البداوة إلى بناء الحضارة بالتفنن في الأبنية و تعبيد الطرقات و تهيئة الأسواق و المرافق العمومية، و تطوير الصناعة و الزراعة و التجارة، فترتقي مظاهر الرفه بالتأنق في الملابس و المأكل و المسكن، و هذه هي حياة الأجيال اللاحقة من اتساع الحضارة مع قوة العصبية في الظفر بالملك.

---

[19]- ابن خلدون ، **المقدمة**، ص 360.

[20]- المصدر نفسه، ص 254.

و قد حدد ابن خلدون عمر الدولة على أغلب الأحوال بأربعة أجيال و هي مرتبطة بازدهار الحضارة و احتكار الملك فيؤدي ذلك إلى الترف و تنتهي تبذير الأموال، لأن الملك من الجيل الرابع لا يرى أن ذلك المجد و التقدم أتى بالمعاناة و إنما مكتوب بالنسب، فيتنازل عن الخلال و الوفاء لأهل عصبيته و يحتقرهم، و يحتقرونه بدورهم، و يتجهون إلى غيره من أصحاب الخلال التي يرضون بها، فتضعف العصبية بضعف رابطة الولاء التي ستؤدي إلى الانقسام مع تراجع في الاهتمام بازدهار الاقتصاد و العلوم و الصنائع و كثرة النفقات في الترف و البذخ الذي يؤدي إلى ضعف الاقتصاد فيتجه الملك إلى الزيادة في المكوس و نقص الحامية، و هو ما يؤذن بخراب الدولة و زوال الحضارة. و هكذا يرى ابن خلدون أن الحضارة و قيام الملك هما غاية البداوة، و هي سبب زوالها.، و قد حدد ابن خلدون ذلك في أربعة أباء أو أربعة أجيال، و أن سقوط الحضارة و الدولة يكون عند الجيل الرابع. لذلك قال: "... يأتي المجد علم بما عاناه في بنائه و محافظ على الخلال التي هي أسباب كونه من بعده مباشرة أبيه قد سمع منه ذلك و أخذه عنه، إلا أنه مقتصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاني له. ثم إذا جاء الثالث كان حظه الافتقاء و التقليد خاصة، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد. ثم جاء الرابع قصر عن طريقهم جملة و أضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم و احتقرها، و توهم أن ذلك البنيان لم يكن بمعاناة و تكلف، و إنما أمر وجب لهم منذ أول نشأة بمجرد انتسابهم و ليس بعصابة و بخلال، لما يرى من التجلة بين الناس، و لا يعلم كيف كان حدوثها و لا سببها، و يتوهم أنه النسب فقط، فيربأ بنفسه على أهل عصبيته، و يرى الفضل له عليهم وثوقا بما فيه من استتباعهم، و جهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم، و الأخذ بمجامع قلوبهم، و هكذا يحتقرهم فينفضون عنه و يحتقرونه بدورهم، و ينضمون إلى سواه بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله. فتنمو فروع هذا و نذوي فروع الأول و ينهدم بناء بيته."

و يعني ذلك أن الجيل الأول من عمر الدولة يتجه إلى بناء الحضارة و قيام الملك في زمن تكون فيه العصبية قوية، فيبنى المجد و يؤسس دولة قوية، ثم يأتي الجيل الثاني ليواصل بناء الدولة و قوتها على اساس ما سمعه من الجيل الأول و كيف عان من بناء ذلك المجد لكنه بشيء من التقصير في الاهتمام بالعصبية أو تتسع رابطة الولاء لتتنازل عن بعض عناصرها القديمة، ثم يأتي الجيل الثالث فتكون الدولة في قمة الحضارة و القوة لكنه لا يعرف عن بناء ذلك المجد إلا من ما يتداوله الجيل الثاني فتتنازل مع ذلك العصبية من بعض عناصرها، ثم يأتي الجيل الرابع فيرى أن ما وصلت إليه الدولة ليس من قوة العصبية و رابطة الولاء و إنما هي قضاء و قدر فهو مجد يزول كما أتى فلا يعمل على المحافظة عليه و العمل على تقويته بل ينفرد بالحكم و يحتقر أقرانه في العصبية فيحتقرونه فيقع فريسة للعصبيات التي في طور بناء مجدها، و هكذا يأذن الله

بخراب الدولة و زوالها. و لكن من جهة أخرى دعا ابن خلدون إلى الجمع بين السياسة و الأخلاق لأن في رأيه الأخلاق تكسب الدولة القوة و تمتن الروابط السياسية بين الحاكم و المحكوم، الحاكم لا ينبغي أن يكون مستبدا حتى ينتهي حكمه بثورة شعبية، و لا يكون متراخيا حتى يجعل نفسه عرضة لعدم الطاعة. كما أنه يرفض القول بدولة الأنبياء ففي رأيه ليس بالضرورة أن يكون الحاكم نبيا أو قريبا من ذلك ، لأن هناك أمم بنت دول قوية دون أت يكون لها أنبياء من قوم المجوس.

3-السلطة السياسية في تنظيم شؤون العمران و قيام الحضارة

يقول **ابن خلدون**: " ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه و تم عمران العالم بهم، فلابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان و الظلم، و ليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شيء آخر يدفع بعضهم عن يعض، و لا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم و الهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون عليهم الغلبة و السلطان و اليد القاهرة، حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان و هذا هو معنى " الملك" "[21]

و يعنى هذا القول أن وجود السلطة السياسية ضروري لتحقيق السلام و الأمن و الاستقرار بين الأفراد وقيام الحضارة، و هذا كون الانسان أناني بطبيعته، و مفطور على العدوان، و من ثم فلا يتحقق النظام و رد العدوان عن بعضهم إلا بوجود الحاكم الذي يسهر على استقرار المجتمع و تحقيق سعادة الأفراد و حريتهم و العمل و الانتاج في مختلف المجالات الاقتصادية و الصناعية و ازدهار التجارة و تطور العلوم و المعارف، و هو ما يعبر عن قيام الحضارة و ازدهارها. كما يجب على الحاكم أن يكون قويا صارما في تطبيق القانون حتى لا يعرض نفسه لمنافسيه كي يغلبونه و يسيطرون على الحكم، و في رأي **ابن خلدون** أن هذه القوة و الصرامة التي يجب أن يتحلى بها الحاكم يستمدها من قوة العصبية، و من ثم يجعل العصبية أساس الملك أي أساس قيام الدولة.

و الحاكم في نظر ابن خلدون يستمد سلطته إما من شرع منزل من عند الله يوجب على الشعب انقياده إليه، بسبب إيمانهم بالرسالة الشرعية المنزلة، و التي تجعل من طاعة الحاكم واجب ما لم يأمر بمعصية الله، و هي سلطة فيها نفع في الدنيا و الآخرة، لعلم الله بالمصالح في العاقبة و مراعاة نجاة العباد في الآخرة، و إما أن يستمد سلطته من السياسة العقلية التي تجعل الطاعة للقانون لما يتضمنه من المصالح العامة

[21] -ابن خلدون، المقدمة، ص138 – 139.

و الدفاع عنها، و هذه السلطة يحصل نفعا في الدنيا فقط. ثم إن السياسة العقلية على وجهين أحدهما يراعي المصالح على العموم و مصالح الحاكم في استقامة ملكه على الخصوص، لأن استقامة الدولة تقتضي العمل على صيانة المصالح العامة و الدفاع عنها و ترقيتها و توسيع مجالاتها. أما الوجه الثاني فيراعي فيها مصلحة الحاكم و كيف يستقيم له الحكم مع القهر و الاستطالة، لأن في ذلك خدمة للمصلحة العمة و ضمان استقرار الدولة، و هذه السياسة التي تعمل عليها جميع الدول كافرة أم مسلمة.

- الثروة و دورها في قيام الحضارة

قال **ابن خلدون**: "اعلم أن كثيرا من ضعفاء العقول في الأمصار يحرصون على استخراج الأموال من تحت الأرض، و يبتغون الكسب في ذلك، و يعتقدون أن أموال الأمم السالفة مختزنة كلها تحت الأرض مختوم عليها بطلاسم سحرية لا يفض ختامها ذلك إلا من عثر على علمه، و استحضر ما يحله من البخور و الدعاء و القربان."[22] فالكسب إذن حسب ابن خلدون لا يتحقق إلا بالعمل و الانتاج لذلك يقول: " فلابد من الأمال الإنسانية في كل مكسوب و متمول، لأنه إن كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر، و إن كان مقتني من الحيوان و النبات و المعدن، فلابد من العمل الإنساني كما تراه، و إلا لم يحصل و لم يقع به الانتفاع."[23]

- العدل و دوره في قيام الحضارة و العمران

أدرك ابن خلدون أهمية العدل في قيام الحضارة و العمران، فخصص له في مقدمته عنوانا " الظلم مؤذن بخراب العمران " إذ يقول في ذلك: " أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها لما يرونه من غايتها و مصيرها انتهابها من أيديهم، و إذ ذهبت آمالهم في اكتسابهم و تحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، و على قدر الاعتداء و نسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثير عاما في جميع أبواب المعاش، كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه الآمال جملة بخوله من جميع أبوابها، و إن كان الاعتداء يسيرا كان الانقباض عن الكسب نسبته، و العمران و وفوره و نفاق أسواقه، إنما هو بالأعمال و سعي الناس في المصالح و المكاسب، ذاهبين و جائين، فإذا قعد الناس عن المعاش و انقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، و انتقضت الأحوال ابذغر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها، فخف ساكن القطر، و خلت دياره، و خربت أمصاره، و اختل باختلاله حال الدولة و السلطان، لما أنها صورة العمران تفسد بفساد مادتها

---

[22] ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق و تعليق: علي عبد الواحد وافي، ص 838.

[23]- المصدر نفسه، ص833.

ضرورة."[24] و لما كان الظلم بإمكانه خراب العمران و فساد الحضارة فقد رأى ابن خلدون ضرورة التزام الحاكم للعدل و تجنب الجور في كل المجالات، و حتى الشريعة الإسلامية المنزلة قد نصت على ذلك، إذ نجد مجموعة من المقاصد الضرورية تعمل كلها على حفظ النوع البشري و هي خمسة مقاصد: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل و حفظ المال، كما أن الشارع في وضعه للقوانين وضع تحريم الظلم في مركز الاهتمام تجنبا لفساد العمران، لذلك نجد ابن خلدون يقول:" و اعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، و هو ما ينشأ عنه من فساد العمران و خرابه، و ذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، و هي الحكمة العامة المراعاة للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين و النفس و العقل و النسل و المال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذن بانقطاع النوع لما أذى إليه من تخريب العمران، كان حكمة الحظر فيه موجودة، فكان تحريمه مهما، و أدلته من القرآن و السنة كثيرة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط و الحصر."[25]

أسباب انهيار الحضارة عند ابن خلدون: فبعدما بين أسباب قيام الحضارة و تطور العمران، اتجه إلى تبيان أسباب انهيار الحضارة و خراب العمران و هي:

- الاستبداد بالملك و حصول الترف: يرى ابن خلدون أن البدو يتجه في أول أمره إلى إقامة الدولة و بناءها وفق قوة العصبية، فيكون المجد مشتركا بين أفارد القبيلة لأن همهم هو التغلب على الغير، و بعد استقرار الدولة ينفرد الواحد منهم بالمجد فتتحطم العصبية فاستأثر بالأموال و الملك، فيتكاسلوا عن الغزو و يفشلون في العمل و السعي إلى الحفاظ على الدولة و الحضارة، فيقعوا تحت الاستعباد و المذلة، ثم يأتي الجيل الثاني فيواصل على هذا المنوال، فيجعلون ما ينالونه من السلطان من العطاء هو أجرتهم مقابل حمايته و حماية الدولة. كما أن طبيعة الملك تقتضي بلوغ مستوى من الترف و الغنى و هي من مظاهر التحضر، و لما تبلغ الدولة هذا المستوى من الترف فيلجؤون إلى الترف و البذخ و الانصراف عن الاهتمام بأمور الدولة و ما يرتبط بها من الاهتمام بالعلوم و الصنائع و شون العمران فتزيد نفقاتهم على اعطياتهم، و لا يتوافق دخلهم بخرجهم فالفقير يزيد فقره و الغني يزيد عناه، فيواصل ذلك في أجيالهم المتأخرة، إلى أن يقصر العطاء كله عن الترف و عوائده. كما أن الترف و الغنى مفسد للأخلاق بما يحصل في النفس من ألوان الشر، فيفقدون الأخلاق الحسنة التي أوصلتهم إلى الملك، فتطغى عليهم

---

[24]- المصدر نفسه، ص 697 – 698.
[25]- ابن خلدون، **المقدمة**، ص 699- 700.

الشرور، فيكون ذلك علامة على الخراب الذي أذنه الله للدولة لما سيصيبها من العطب و الخلل فتنهار أحوالها و تتبدد قوتها مما يجعلها فريسة لأقوام في طريقها إلى بناء حضارتها.[26]

الظلم مؤذن بخراب العمران: إذا ساد الظلم في المجتمع فذلك يؤدي بالضرورة إلى خراب العمران و فساد الدولة، و من أكبر الظلمات تكليف الناس القيام بالأعمال و تسخيرهم لذلك بغير حق، و إذا سخروا للعمل من غير إرادتهم فلم يقوما به بإتقان فألحقوا الضرر بعملهم فيخسرن نتائج عملهم و معاشهم بالجملة و إن تكرر ذلك أفسدت أمالهم في السعي نحو النجاح، فتكاسلوا مما يؤدي ذلك إلى فساد الحضارة و تخريب العمران. كما أن التسلط على أموال الناس من أعظم الظلم، و ذلك أن يقوم الملك بشراء منتجات الناس بأثمان بخسة، ثم تفرض عليهم البضائع بأغلى الأثمان بالإكراه و الغضب في الشراء و البيع، فيؤدي بهم ذلك إلى الخسارة فيفقدون رؤوس أموالهم، فتضعف الدولة اقتصاديا و هو ما يؤذن بخراب العمران.

كما أن انهيار الدولة و الحضارة حسب تحليل ابن خلدون حتمي ما دام قد شبه عمر الحضارة بعمر الشخص، فهو يمر بثلاثة مراحل في نمو و هي: مرحلة الولادة إلى سن الشباب ثم مرحلة النضج إلى سن الكهولة، ثم مرحلة الشيخوخة، فإذا بلغ الأربعين يبدأ في الانهيار حتى الموت، فكذلك الدولة و الحضارة فهي تولد في رحب البداوة ثم تنمو تتطور إلى مرحلة الحضارة التي تتميز بالترف و الغنى، ثم تزيد مرحلة النمو إلى أعلى مستوى من الغنى فيبد التبذير بزيادة النفقات بغير نفع حتى تفلس الدولة و تضعف الحضارة و هي بداية الانهيار و خراب الحضارة. و هي في الوقت نفسه بداية لدورة حضارية جديدة مع بداوة تهيء نفسها لبناء الحضارة لأن الحضارة غاية البداوة.

الخاتمة

وهكذا نستنتج من هذا التحليل أن نظرية التعاقب الدوري للحضارات عند ابن خلدون قائمة على التحليل الواقعي لقيام الدولة و زوالها، و هو تحليل استخلصه من واقع الدولة الإسلامية و الأطوار التي مرت بها، خاصة و أنه عاش فترة بداية انقسام الدول الإسلامية بفعل عوامل داخلية و خارجية أدت إلى اضطراب الخلافة الإسلامية، حتى أصبحت فريسة للدول الأخرى.، و هذا الانهيار كان سببا لقيام الحضارة الأوروبية الحديثة.

---

[26]- ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق و تعليق: علي عبد الواحد وافي، ص533 – 535.

جامعة الجلالي بونعامة خميس مليانة

السداسي الثالث،السنة الجامعية 2021 / 2022

قسم العلوم الاجتماعية- شعبة الفلسفة

المستوى: السنة الثانية ماستر، تخصص فلسفة عربية إسلامية

المقياس: فلسفة التاريخ و الحضارة

المحاضرة الرابعة:

أرنولد توينبي و فلسفة الحضارة

حياة تونبي و فكره

أرنولد جوزيف توينبي مؤرخ و فيلسوف إنجليزي ولد في لندن يوم 14 أفريل 1889 و توفي في 22 أكتوبر عام 1975، لما بلغ سن العاشرة أدخل للدراسة في مدرسة "ويون كورت " التي كانت مدرسة داخلية و قضى فيها ثلاث سنوات، ثم انتقل إلى كلية " ونستر " و درس بها خمس سنوات (أي من 1902 إلى 1907)، و قد فاز في نهاية هذه الدراسة بمنحة دراسية مكنته من مزاولة دراسته في جامعة " أكسفورد " لمدة أربع سنوات (أي من 1907 إلى 1911)، درس خلالها التاريخ القديم، وبعد تخرجه عين مدرسا في تلك الجامعة، كما أرسل من طرف جامعة أكسفورد لدراسة علم الآثار في المدرسة البريطانية للآثار.

و في عام 1922 بدأ التفكير في مشروعه الفلسفي التاريخي و هو مشروع يضم بحث حول المسح السنوي لشؤون الدولة، و بحث آخر يتعلق بدراسة التاريخ، و خلال هدا المشروع الفكري كتب توينبي موسوعته في دراسة التاريخ تضم 10 مجلدات، تابع خلالها سير التاريخ الحاضر و في الوقت نفسه يقلب دفاتر الماضي مما أعطى لدراسته التاريخية طابعا حيويا. عايش الحبين العالميتين و تأثر بهما. كتب توبنبي ستة مجلدات الأولى قبل الحرب العالمية الثانية، ثم أصدر أربعة مجلدات أخرى بعدها أي في عام 1954 و في 1959 أصدر كتابا بعنوان أطلس تاريخي و في عام 1961 أصدر كتابا بعنوان مراجعات.[27]

---

[27]- صدقي عبج الله خطاب، **أرنولد توينبي**، مجلة عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب- الكويت، ص 296.

و يرى حسين مصطفى النشار أن توينبي تميز عن غيره من فلاسفة التاريخ بكونه قد أكد على تحري الدقة في اطلاعه على الأحداث التاريخية لاستخلاص العبر منها، لذلك كانت نظرته الشاملة للتاريخ جعلته يتفوق على غيره من الفلاسفة في استنتاجاته و تقييمه لكل الحضارات، و قد عكف على دراسة تلك الحضارات حوال نصف قرن من الزمن، بل أضاف إلى هذه الدراسة زياراته المختلفة لبلدان العلم و تتبع آثار الحضارات القديمة.[28] كما أضاف توينبي إلى موسوعته في دراسة التاريخ بعض المؤلفات نذكر منها: تاريخ معالجة مؤرخ الدين، محاكمة الحضارة، الثورة الصناعية الحضارة الهيلينية، المسألة الغربية في اليونان، الحرب و الحضارة، و أمريكا و الثورة العالمية، التجربة الحاضرة في الحضارة الغربية، العالم و الغرب، من الغرب إلى الشرق، بالزيادة إلى عدد من الدراسات و المقالات.[29]

يرى توينبي أن التاريخ ما هو إلا فحص و دراسة و ملاحظة لحركة الإنسانية و تطورها، و هو يعني هنا أن الاهتمام ينصب على بعض حقائق و أحداث الحياة الإنسانية و ليس بجميعها. كما يشير إلى أن مبدأ الدراسة القابل للفهم بداته هو المجتمع الذي يضم عددا من الجماعات من النوع الذي تمثله بريطانيا، و ليس بريطانيا وحدها، فيضم إلى ذلك فرنسا، بلجيكا، اسبانيا، هولندا و البلاد الإسكندنافية و غيرها. كما يضيف توينبي أن العوامل المؤثرة في المجتمعات لم تكن قومية الطابع، و لكنها صدرت عن أسباب أوسع منها تؤثر على كل جزء من أجزاء المجتمع، كما أن المجتمع الذي يجابه في حياته مشكلات متتابعة نفرض على كل فرد فيه أن يحلها بنفسه على خير ما يستطيع، و تعتبر كل مشكلة تحديا لكل فرد من أفراد المجتمع تفرض عليه محنة يجتازها، و تؤدي تلك السلسلة من المحن إلى تمايز أفراد المجتمع بالتدريج بعضهم عن بعض.[30]

و يرى أيضا أن حقل الدراسة التاريخية متسع لا حدود له، لكن على المؤرخ أن يستبعد و يميز الوحدات الحضارية التي يدرسها، ثم يقوم بدراسة العلاقات الحضارية على المستوى الداخلي و الخارجي. لقد ركز توينبي في دراسته التاريخية و الحضارية على مجتمع غرب أوروبا المسيحي فدرسه دراسة تراجعية حتى وصل إلأى جذوره الأولى، ثم طبق نفس المنهج على الحضارات الأربع المتبقية التي أكثر تقدما من حضاة غرب أوروبا.[31] لا يوافق توينبي بعض المؤرخين الذين يقسمون التاريخ إلى تلاثة عصور: قديم ، وسيط،

---

[28]- حسين مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ (معناها و نشأتها، و أهم مذاهبها)**، دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة- عمان، ط1، 2012، ص 246.

[29]- رأفت غنيمي الشيخ، **فلسفة التاريخ**، دار الثقافة و النشر و التوزيع و الطباعة – القاهرة، 1987 – 1988، ص 181.

[30]- رأفت غنيمي الشيخ، **فلسفة التاريخ**، ص 182.

[31]- المرجع نفسه، **ص 182.**

و حديث، كما انتقد المؤرخين الغربيين الذين اعتنقوا النظرية العرقية، و استبعد القومة كأساس الدراسة التاريخية، فكان بذلك قد اهتم بجميع الحضارات الإنسانية مما جعله موضوعيا إلى جانب وصفه الحضارة اليهودية بأنه حضارة متحجرة.[32]

مصادر نظرية توينبي في التحدي و الاستجابة

إن فهم الدورة الحضارية كما يتصورها توينبي يقوم على فهم قانون التحدي و الاستجابة الذي هو قانون تحول المجتمعات من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية و هذا القانون استخلصه من الحكمة الصينية التي ترى أن التقدم يحدده قانون الركود و الحركة أو ما يعرف لديهم " بالين " و " اليانج ". "فالين " يقصد به الركود أو بلغة توينبي التحدي و " اليانج " يقصد به الحركة الدافعة أو بمفهوم توينبي الاستجابة.[33] و من جهة أخرى قام ببناء نظريته هذه على أساس نقد التصورات و النظريات الشائعة حول الدراسات التاريخية و أنه رأى عدم كفايتها لتفسير نشوء الحضارة و نموها و انهيارها. و نحن هنا في هذه الدراسة نحاول الوقوف عند بعض هده النظريات و كيف انتقدها توينبي.

انتقد توينبي نظرية وحدة الحضارة التي قال بها المؤرخون الغربيون و جعلوا الحضارة الغربية مركز الحضارة البشرية، و أن كل الحضارات الأخرى لابد أن تستلهم منها، خاصة بعد ما عرفته الحضارة الغربية الحديثة من تطور و تقدم في جميع المجالات، و هو ما سمح لها بأن تنتشر في كل نواحي العالم فالنظام الاقتصادي الأكثر انتشارا في العالم هو الاقتصاد الليبرالي الذي هو نظام غربي، و هذا التوحيد الاقتصادي سيؤدي إلى التوحيد السياسي بالنمط الغربي أيضا، و هذا يوهم الغرب حسب توينبي بأنه مركز الحضارة البشرية، و مرجع ذلك حسبه ثلاثة أسباب هي: وهم حب الذات، وهم الشرق الراكد، وهم أن التقدم و الحركة يلتزم خطا مستقيما أي تراكميا.[34] فأما وهم حب الذات لدى الغربيين يعني أن الغرب هو مركز الحضارة و منبع كل ابتكار حضاري و على الشعوب الأخرى أن تقتدي بها و تأخذ منها ما يلزمها من أدوات و معايير لبناء حضارتها و لكنها تبقى مرتبطة بها كارتباط الجزء بالكل، لذلك نجد هذه النزعة عند اليهود و اعتبار أنفسهم شعب الله المختار، و نجد ذلك أيضا لدى اليونان و اعتبار أنفسهم هم وحدهم المواطنون الأحرار بينما غيرها برابرة. أما الوهم الخاص بالشرق الراكد يقوم على اعتبار الغرب أن شعوب الشرق ليس بإمكانها

---

[32]- المرجع نفسه، ص 184.

[33]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج4** ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، تقديم هذه الطبعة: عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة – القاهرة، 2011، ص 85- 86.

[34]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1** ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة: محمد شفيق غربال، تقديم هذه الطبعة: عبادة كحيلة، المركز القومي للترجمة – القاهرة، 2011، ص 59.

انتاج حضارة حقيقية و تحقيق التقدم و الرقي، غير أن ذلك في نظر توينبي مغالطة تاريخية فقد شهدت شعوب الشرق القديم حضارات راقية و متقدمة بأشواط كبيرة على الغرب في العصور الماضية، و لكنها عرفت تدهورا و انتكاصا في العصور اللاحقة، و قد يحدث للغرب ما حدث لشعوب الشرق من تدهور و انتكاص، أن تقدم شعوب الغرب على شعوب الشرق في العصور الحديثة ليست قدرية.[35] كما أن الوهم بأن التقدم الحضاري يسير في خط مستقيم تراكمي فهذا في نظر توينبي لا معنى له عند الشعوب الشرقية مثل الصين.[36]

و أيضا انتقد توينبي نظرية العرق القائلة بأن الجنس المسؤول على بناء الحضارة لابد أن تتوفر فيه بعض الصفات التي لا تتوفر في الأعراق الأخرى، و أصحاب هذه النظرية يرون أن السلالة التي تقوم ببناء الحضارة لابد أن تكون ذات بشرة بيضاء و شعر أصفر و عيون شهباء و هي أشرف السلالات، و يعني ذلك أن هناك تفوق الجنس الأبيض على الأجناس الأخرى في نشوء الحضارة، لاسيما الجنس النوردي، و الأسيري، و الألبنيي، و هي الأعراق التي أنشأت الحضارة البشرية و أمدوها بالعباقرة في شتى ميادين الإبداع الحضاري. غير أن هذه النظرية في نظره لا تفسر قيام الحضارة لأنها تقوم على أساس عنصري، و أن القومية لا تصلح كوحدة أساسية في الدراسة التاريخية، و أن الدراسة المقارنة للحضارات بينت أن كل الأعراق البشرية أسهمت في بناء الحضارة البشرية عبر مختلف المراحل التاريخية.[37]

كما انتقد نظرية البيئة في قيام الحضارة، و هي نظرية يرجع أصحابها نشوء الحضارة إلى عوامل بيئية لاسيما الأحوال المناخية و الموقع الجغرافي و هي ترى أن الحضارة هي نتاج هذا التفاعل بين الإنسان و البيئة الجغرافية التي يعيش عليها لذلك نجد أغلب الحضارات نشأت على شواطئ البحار و المحيطات و الأنهار الكبرى مثل حضارة مصر و حضارة بلاد وادي الرافدين و الحضارة الأثينية، غير أن في نظر توينبي هناك كثير من المناطق في العالم تتشابه في العوامل البيئية الجغرافية لكنها لم تؤسس حضارة مثل واد الأردن و واد السند.[38]

انتقد أيضا نظرية " هيغل " في تفسير مسار التاريخ و الحضارة و هي النظرية التي يرى فيها " هيغل " أن هناك علاقة بين تقدم الروح و حركة التاريخ، يقول " هيغل ": " فتاريخ العالم إذن مسار تكافح فيه الروح

---

[35]- مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ (معناها و نشأتها و أهم مذاهبها)**، دار المسيرة للنشر و التوزيع و الطباعة – عمان الأردن، ط1 ، 2012، ص 248.

[36]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1**، ص 59 – 61.

[37]- المصدر نفسه، ص 88.

[38]- مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ (معناها و نشأتها و أهم مذاهبها)**، ص 251.

لكي تصل إلى وعي بذاتها أعني لكي تكون حرة."[39] و هذا يعني أن الروح هي التي تتحكم في مجرى التاريخ، على أساس أن الفرد هو الذي يصنع التاريخ لكن هذا الفرد ليس له روح مستقلة عن روح الجماعة التي ينشأ فيها و هذا المجتمع هو الدولة، و من ثم فالروح تتحرر في التاريخ عن طريق الوصول إلى وعيها بذاتها و هي التي تصنع نفسها بأن تصنع التاريخ، لذلك كان "هيغل " متعصبا للشعب الألماني و يرى أنه الشعب الذي يصنع التاريخ و أنه متحرر و أصبح سيد نفسه، و يرى توينبي أن " هيغل " في نظريته كان عنصريا متعصبا و تجاهل ما قدمته الأمم الشرقية القديمة من منتجات و إبداعات حضارية كانت المنطلقات الأولى لقيام الحضارة الحديثة.

و انتقد أيضا النظرة التشاؤمية للحضارة عند " اشبنجلر " حيث اعتبر هذا الأخير أن الحضارة مهما بلغ بها التقدم و الازدهار فهي محكومة بالانهيار فهي أشبه بقدرية لا مفر منها، فالحضارة مثل أي كائن حي فلها ولادة و طفولة و شباب ثم كهولة و شيخوخة و انهيار، و أن أدوارها شبيهة بأدوار السنة فلكل حضارة ربيعها و صيفها و خريفها و شتاءها، و الدورة الحضارية في نظره تعيد نفسها كما تتكرر فصول السنة، فربيع الحضارة يتميز بالمجد، فتكون فيه الحياة ريفية إقطاعية، و في صيف الحضارة يتطور الوعي و يغزر الانتاج و هو ما يهيئ لخريف الحضارة الذي هو فترة النمو و التقدم الكبير في التجارة و الملكية المركزية و فيه يظهر انحلال القاعدة الدينية و تدهور القيم الروحية، و هو يمهد الطريق إلى شتاء الحضارة الذي يؤدي إلى موت الحضارة و انهيارها بذبول الإبداع الفني و الأدبي و انحلال الدين و موته بتقديس القيم المادية و منتجات العلم، كما يتميز ذلك بعصر طغيان السياسة و كثرة الحروب.[40] غير أن توينبي يرى أن الدورة الحضارية و التاريخية ليست دورة مغلقة مثل دوران العجلة، لأن التاريخ لا يعيد نفسه على نمط واحد، و أن تعاقب الفصول في السنة وتعاقب الليل و النهار محكوم بقوانين فلكية ثابتة، و هو ما لا ينطبق على سير التاريخ و الحضارة كون ذلك من صنع الإنسان و هو لا يحكمه قانون ثابت.[41]

إن زوال الحضارة لا يخضع لقدرية أو حتمية لا مفر منها، فزوال الحضارات الشرقية القديمة ربما يعود إلى أخطاء ارتكبت عن غير وعي، و من ثم فالحضارة الغربية ليس بالضرورة مصيرها الزوال مثل الحضارات القديمة، فربما لها الاستمرارية و الحيوية.[42] إن هذه الانتقادات قادت توينبي إلى البحث عن

---

[39]- نقلا عن المرجع نفسه، ص 252

[40]- فيصل عباس، **الموسوعة الفلسفية (فلسفة التاريخ)، ج10**، مركز الشرق الأوسط الثقافي، ط1، 2011، ص 245.

[41]- مصطفى النشار، **فلسفة التاريخ (معناها و نشأتها و أهم مذاهبها)**، ص252.

[42]- خالد فؤاد طحطح، **في فلسفة التاريخ**، منشورات الاختلاف- بيروت، ط1، 2009، ص 104.

العوامل التي جعلت نشوء الحضارات، و كيف انتقلت المجتمعات البشرية من الحالة البدائية إلى الحالة الحضارية، تلك هي المشكلة الأساسية عنده في تفسير التاريخ الحضاري.

جامعة الجلالي بونعامة خميس مليانة

السداسي الثالث، السنة الجامعية 2021 / 2022

قسم العلوم الاجتماعية- شعبة الفلسفة

المستوى: السنة الثانية ماستر، تخصص فلسفة عربية إسلامية

المقياس: فلسفة التاريخ و الحضارة

المحاضرة الخامسة (توينبي و فلسفة الحضارة (تابع)

نظرية التحدي و الاستجابة عند توينبي و الدورة الحضارية

يرى توينبي أن الاختلاف الجوهري بين المجتمعات المتحضرة و المجتمعات البدائية أو غير المتحضرة يتمثل في الموقف من التقليد و المحاكاة، فالتقليد في المجتمعات غير المتحضرة أو البدائية يتوجه نحو الجيل الأقدم أي إلى الأسلاف و الموتى، فالتقليد هنا متوجه نحو الماضي فتسوده حالة من الركود و التخلف (أي الرجوع إلى الخلف)، فيظل المجتمع ساكنا ثابتا في تقليده كبلت حياته بأغلال القدماء و العادات و التقاليد البالية و الأعراف المقدسة المتوارثة من الماضي، و لهذا يبقى بعيد عن مساعي التطور و الارتقاء بالحياة، بينما التقليد في المجتمعات التي تسير نحو التحضر يتجه نحو الشخصيات المبدعة، نحو ما أتى به الرسل و الأنبياء و العباقرة و العلماء و الفلاسفة، و هم يشكلون المستقبل و الارتقاء بالحياة المتحضرة، إنهم المثل الأعلى التي يجب الاقتداء بها و محاكاتها، و من ثم يسير المجتمع نحو الأمام في حركة دافعة نحو الحياة التعبير عن السمو.[43]

يشبه توينبي ذلك فيقول: " يمكن نشبيه المجتمعات البدائية – كما نعرفها من الملاحظة المباشرة- بأناس راقدين خاملين على سلسلة صخور عند طنف على جانب جبل، تحتهم هوة و فوقهم أخرى. و تشبيه الحضارات برفقاء لهؤلاء الهاجعين استيقظوا في التو، ثم نهضوا واقفين و شرعوا في تسلق الجبل فوقهم.

---

[43]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1** ص 82 – 83.

بينما نشبه أنفسنا بمشاهدين يقتصر مجال رؤياهم على سلسلة الصخور و الانحدارات السفلى من الهوة العليا، و وفدوا إلى المشهد في الوقت الذي تصادف فيه وجود أعضاء الجماعتين (النائمة و المتحركة) كل على وضعه و موقفه. و لقد نميل عند النظرة الأولى إلى وضع حد فاصل مطلق بين الجماعتين، فهلل للمتسلقين باعتبارهم أبطالا، و نلفظ الهاجعين لأنهم مشلولون. بيد أنه عند إعادة التفكير، سوف نجد أن أرجاء إصدار حكمنا أكثر حكمة و سدادا في الرأي.[44] و هذا يعني في نظره أن المجتمعات التي البدائية التي لم تسير في طريق التحضر هي تلك المجتمعات التي بقيت راكدة ساكنة تتجه إلى الماضي و الافتخار بالسلف و تقليد سلكهم، فبقيت في سباتها العميق و لم تستيقظ لتتسلق الجبال، في أن المجتمعات المتحضرة هي تلك التي لم نبقى نائمة و ساكنة بل استيقظت من نومها و سباتها فشرعت تتسلق منحدر الجبل و تتحدى الصعاب. و على هذا الأساس عدد توينبي واحد و عشرين حضارة بلغت العالمية و هي تتمثل في : الحضارة المصرية، السومرية، الآشورية، السريانية، المينوية، الهيلينية، الإيرانية، الهندية، الصينية، اليونانية، المايانية، المكسيكية، الروسية، هذه المجتمعات اندثرت و تحجرت لأنها لم تستطع مواجهة الصعاب التي اعترضتها، بينما المجتمعات الباقية على مسرح الحضارة هي: المسيحية الكاثوليكية و البروتيستانتية و تمثلها أوروبا الغربية، المسيحية الأرثودوكسية في جنوب شرق أوروبا و آسيا، المجتمع الإسلامي في المنطقة الممتدة من الواجهة الخارجية من سور الصين العظيم فالشرق الأوسط إلى المحيط الأطلسي عبر شمال إفريقيا، المجتمع الهندوكي في القسم الاستوائي من الهند، مجتمع الشرق الأقصى في المنطقتين شبه الاستوائية و المعتدلة الممتدة من المنطقة القاحلة في غرب آسيا و المحيط الهادي.[45]

لقد تساءل توينبي عن كيفية نشوء الحضارة و كيف ظهرت المجتمعات التي تسير في طريق التحضر و كيف خرج الإنسان من طور البدائية إلى طور الحضارة؟ يعود توينبي إلى التصنيف الذي قام به و هو تصنيف الحضارات إلى واحد و عشرين حضارة، و قال بأن هناك من هذه الحضارات و عددها خمسة عشر مجتمعا أو حضارة تتصل بعضها ببعض اتصال البنوة أي كل حضارة مرتبطة بالأخرى كارتباط الابن بأبيه مثال ذلك أن الحضارة الغربية الحديثة هي بنت الحضارة الهيلينية اليونانية، و أن الحضارة الإسلامية هي نتيجة اندماج الحضارتين العربية و الإيرانية، و هما بدورهما نتاج الحضارة السوريانية. و مناك حضارات أخرى لا تتصل ببعضها اتصال البنوة و لا هي خلفت أبناء.[46] و هذا يعني في نظره أن هنا حضارات هي

---

[44]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1** ص 84.
[45]- جميل موسى النجار، **فلسفة التاريخ**، مكتبة مدبولي – القاهرة، ط1، 2011، ص 311.
[46]- رأفت الشيخ، **فلسفة التاريخ**، دار الثقافة و النشر و التوزيع – القاهرة، 1987 – 1988، ص 185.

نتاج غيرها من الحضارات السابقة عنها و أخرى كونت نفسها بنفسها مباشرة من المرحلة البدائية التي تعيشها هي لم تخلف حضارات أخرى تأثرت بها. أما فكرة أوقات الاضطراب فيعني بها توينبي أن هناك فترة من الفوضى تأتي بين تآكل الحضارة في مجتمع ما و قيام حضارة أخرى وفق مفهوم البنوة، و من أبرز الأمثلة على ذلك فترة العصور الوسطى المظلمة و هي الفترة التي تقع بين وفاة الحضارة الهيلينية و قيام حضارة أوروبا الغربية المسيحية، و هي الفترة التي بلغ فيها العجز في العالم الهيليني مداه، فلما زحفت القبائل البربرية على هذا العالم و جدوه ميتا فأقاموا على أثاره حضارتهم.[47]

إن تحول المجتمعات من البدائية إلى التحضر أي تلك التي نهضت للتسلق منحدر الجبل و لم تبقى نائمة في سباتها كان عبر قانون الركود و الحركة الدافعة و هوا ما عرف في الحكمة الصينية بالين و هو الركود و اليانج و هو الحركة الدافعة[48]، و هو نفس ما عرف عند توينبي بالتحدي أو الين أو الركود و الاستجابة أو اليانج أو الحركة الدافعة. و حسب بعض الدارسين يكون توينبي قد وجد سندا لهدا القانون في التحليلي النفسي عند " كال يونغ " حيث قال هذا الأخير " إن الفرد الذي يتعرض لصدمة قد يفقد توازنه لفترة ما، ثم يستجيب بنوعين من الاستجابة: فتتمثل الاستجابة الأولى بالنكوص إلى الماضي للاستعانة و التمسك به تعويضا عن واقعه المر، فيصبح انطوائيا و منعزلا، و تسمى هذه الاستجابة بالاستجابة السلبية، بينما الاستجابة الثانية تتمثل في قبول الصدمة و الاعتراف بها، و محاولة التغلب عليها و يكون ا نسن انبساطي "[49]

بعد نشوء الحضارة يبحث توينبي عن كيفية نموها و ارتقائها، و هي عملية تعبر عن مدى قدرة المجتمع المتحضر على العمل وفق قاعدة التحدي و الاستجابة، ذلك لأن ماهية الارتقاء الحضاري تكمن في هذه الاستجابة الداخلية التي تتولد و تتكون نتيجة التحديات التي يواجهها، و هي تعبر عن الطاقة الكامنة في الفرد و المجتمع و هما يسعيان إلى تحقيق الذات. و لهذا يرى توينبي أن ارتقاء الحضارة لا يتم من خلال استجابة واحدة ناجحة و إنما من استجابات عديدة ناجحة و هي بدورها تولد تحديات جديدة و من استجابات ناجحة و هكذا دواليك في عملية ارتقاء يحتمل أن تظل إلى ما لانهاية.[50]

---

[47]- المرجع نفسه، ص 186.

[48]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1**، ص 86.

[49]- نقلا عن علي عبود المحمداوي و آخرون، **في فلسفة التاريخ (جدل البداية و النهاية و العود الأبدي)**، دار الروافد الثقافية – بيروت، ط1، 2012، ص 35.

[50]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1**، ص 313 – 314.

لكن كيف يمكن قياس مستوى الارتقاء؟ هل تكفي السيطرة المتزايدة لكي نعرف مستوى الارتقاء الحضاري؟ يرى توينبي أن السيطرة المتزايدة نوعين: فهناك سيطرة متزايدة على المجتمع و هي تتخذ عادة شكل الغزوات للشعوب المجاورة، و هناك سيطرة متزايدة على البيئة المادية و هي تظهر من خلال التقدم التكنولوجي المادي.[51] غير أن توينبي لا يرى في هذه السيطرة المتزايدة أنها تمثل الاتقاء الحضاري الحقيقي، و إنما قاعدة الارتقاء الحقيقي هو ما يعرف لديه " بالتسامي "، و يعني به التغلب على الحواجز المادية ذلك بإطلاق طاقات المجتمع من عقالها لتستجيب لتحديات النفس[52] أي تجاوز القيم المادية إلى تعزيز القيم الروحية و الأخلاقية التي تجاهد النفس و لا تترك لها مجالا للطغيان.

أن عملية الاتقاء الحضاري في نظر توينبي يقوم به الأفراد باعتبار المجتمع مجموعة أفراد، لكن ليس كل الأفراد و إنما هؤلاء الذين يشكلون القوة المبدعة أي النخبة، فهم الذين يفكرون و يبدعون لأنهم أقدر من غيرهم على إدراك التحديات و كيفية الاستجابة لها، و من ثم يقودون المجتمع إلى أعلى درجات التحضر.

يتصف فعل الفرد المبدع بأنه حركة مزدوجة قوامها الانسحاب ثم العودة، فالانسحاب يعني الاستثارة و التريث من أجل فهم جوهر التحدي و كيفية الاستجابة له، و العودة تعني الاتيان بأفكار جديدة و حلول جديدة تنير الحياة و تقدم الابداع الذي سيكون منطلقا لإبداعات أخرى.[53] و لما كان التحدي هو الذي يثير الاستجابة فإنه كلما كان التحدي أصعب كانت الاستجابة أقوى و العكس صحيح.

- عوامل انهيار الحضارة عند توينبي

يرى توينبي أن سبب قيام الحضارات هما عاملي التحدي و الاستجابة و هو ما تقوم به الأقلية المبدعة أو ما يعرف بالنخبة، و لهذا فمن عوامل انهيار الحضارات فشل هذه الأقلية المبدعة عن الاستجابة للتحديات المطروحة، و هذا الفشل يجر هذه الأقلية المبدعة إلى استخدام القوة ضد أغلبية المجتمع الذين كان يتبعونهم و يقتدوا بهم لكونهم القادة نحو الحضارة، و قناعتهم بقدراتهم الابداعية، و في هذه الحالة من الفشل تنتقل الأقلية المبدعة من كونها نخبة المجتمع إلى قوة مسيطرة عليه عندما تفقد كل أدوات التأثير و تعجز عن قيادة المجتمع نحوى الحضارة، فتلجأ إلى القوة من أجل الاحتفاظ بمركزها و لم لم تكن جديرة به، و هذا بدوره سيؤدي إلى الانشقاق بين الأغلبية التابعة و الأقلية المتبوعة، تلك الأغلبية التي يسميها توينبي" بالبروليتاريا" و التي تتهيأ للثورة، و البروليتاريا تنقسم إلى نوعين: فهناك بروليتاريا داخلية دليلة لكنها عنيدة تتهيأ للثورة

---

[51]- المصدر نفسه، ص 268.

[52]- حسين مصطفى النشار، فلسفة التاريخ (معناها م نشأتها و أهم مذاهبها)، ص 266.

[53]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة للتاريخ ج1**، ص 362 – 363.

متى سنحت لها الفرصة، و بروليتاريا خارجية انشقت عن المجتمع و تقاوم الاندماج فيه لكنها تهيء نفسها للغزو .[54]

و هكذا يرجع توينبي قيام الحضارة إلى بروز قوة مبدعة تقود المجتمع و تأثر فيه كمرجعية ابداعية، ذبك وفق قاعدة التحدي و الاستجابة، و أن عجز هذه الأقلية المبدعة عن مواصلة الاستجابة للتحديات المطروحة يدفعها إلى السيطرة بالقوة على الأغلبية التابعة لها، مما يولد الانفصال بين المجتمع و الأقلية المبدعة فتحدث الثورة إما من الداخل أو من الخارج و هو ما يؤذن بانهيار الحضارة و أفولها.

الخاتمة

نستخلص من هذه الدراسة لمفهوم الحضارة عند توينبي و علاقتها بالتاريخ، أن توينب مؤرخا أكثر منه فيلسوفا، و نظرا لتأثره بما خلفته الحرب العالمية الأولى من دمار ألحق انهيار كبيرا للحضارة البشرية عامة و الحضارة الغربية خاصة، فراح يحاول البحث عن العنصر الفعال في قيام الحضارات و انهيارها لذلك استعان بالتاريخ ، حتى وجد نفسه مؤرخا أكثرا من فيلسوفا يحاول البحث في جوهر الحضارة. أما اعتقاده أنه كشف عن المبدأ المحرك لقيام الحضارة و انهياره و هو مبدأ التحدي و الاستجابة، و الذي جعله في الوقت نفسه مبدأ يفسر به حركة التاريخ، هو في الحقيقة مبدأ كان معروفا لدى حكماء الصين القديمة و فلسفة بلاد وادي الرافدين و حضارة مصر الفرعونية، و لهذا تلقى انتقادات كثيرة من طرف عديد الفلاسفة و المؤرخين.

---

[54]- المصدر نفسه، ص 412 – 413..