

الفصل الرابع

فلسفة التاريخ في العصر الوسيط أو التصورات الدينية للتاريخ

أولاً: فلسفة التاريخ في الإسلام

النظرة القرآنية للتاريخ

فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

فلسفة التاريخ عند محمد إقبال

ثانياً: فلسفة التاريخ في المسيحية

نظرة الإنجيل للتاريخ

نظرية العناية والتخطيط الإلهي عند أوغسطين وجاك بوسويه

الفصل الرابع

فلسفة التاريخ في العصر الوسيط

أو التصورات الدينية للتاريخ

أولاً: فلسفة التاريخ في الإسلام

1 - النظرة القرآنية للتاريخ

لا شك في أن الوعي التاريخي من المقومات الأساسية للوجود الحضاري للإنسان، وللكلمة «الوعي» ذاتها دلالتها ومعناها فهي الحضور الحيوي الدائم للإرادة الإنسانية وهي التقبل الحيوي الإيجابي لكل ما يدور في المحيط الإنساني، وهي المقدرة العقلية للإنسان التي تدرك العلل والأسباب وتستبين النتائج في سرعة لا يخفف منها تردد أو خوف، ثم هي الإلهام القادر على استطلاع آفاق المستقبل والتنبؤ بما قد يأتي به ثم الإحساس الفطري بالواجب.

وإذا ارتبط الوعي بالتاريخ لكان ذلك هو الوعي الحضاري وهو الشعور بآنات الزمان الثلاثة، الماضي والحاضر والمستقبل.. فإذا لم يكن الوعي الحضاري شعوراً بالزمان في درجاته لأصابت الحضارة ذاتها بآفة من آفات التدهور أو انحلال المعرفة.

فالركون إلى الحاضر والاحتفاظ به والحرص عليه يमित في الإنسان مشاعر التعاطف مع الحياة أو مع الغير. ويحد من حب استشراف مستقبل

أزهى وأفضل، ومن يصبح زمانه ماضيه فإنه يعيش في دوامة التحجر العقيم وتلك كارثة نفسية واجتماعية، وكذلك الشأن بالنسبة لمن يعيش لمستقبله ولا يؤمن بسواه.

فالوعي التاريخي الصحيح هو الذي تجتمع فيه الآلات الثلاثة وتأتلف فيه اثلاًفاً حياً فيصبح الوعي التاريخي ليس فقط أصيلاً بالزمان بل وعياً أصيلاً بالحياة ذاتها.

لكن أي الفلسفات تستطيع خلق هذا الوعي في وجدان الإنسان وإذكاءه وصيانتته جديداً طريفاً دائماً بحيث يصبح إرادة حضارية تبنى وتبدع وتصلح؟

لقد كان «القرآن» وما زال يحمل مبادئ هذه الفلسفة الأصيلة في الوعي بالتاريخ فالطريقة التي ينبغي للناس أن ينظروا بها إلى التاريخ على ما هو متضمن في القرآن هي التي توجه التفاتاً كثيراً إلى ما كان يعتبر هو التاريخ في أثناء نزول القرآن وإذاعته على الناس، ولكي يؤكد القرآن ما انطبع فيه من اتجاه نحو الاهتمام بالتاريخ تجده يقدم أمثلة من التاريخ الحقيقي ليبين أن التاريخ يتطابق مع ما جاء به تنزيله: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: 69].

وإذا تساءلنا عن الاتجاهات والمفاهيم التي أراد القرآن غرسها في الناس ليعوا أنفسهم ودورهم الحقيقي في التاريخ لقدّم لنا القرآن أهمها فيما نستطيع إجمالها فيما يلي⁽¹⁾:

أولاً: إن الله في الإسلام هو المركز وهو الأساس، والمفهوم الذي يتصوره الإسلام عن التاريخ يقوم على مبدأ التأليه فالله ذات، هو

(1) أوضح تصور الإسلام للتاريخ بهذا المعنى القرآني: آلان ويدجري في كتابه «التاريخ وكيف يفسرونه من كونفوشيوس إلى توينبي» ترجمة: عبد العزيز جاويد، نشر بالقاهرة عن الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1972. انظر منه ص 92 وما بعدها.

روح فردية، فعبارة «لا إله إلا الله» لم يقصد منها فقط أن تكون مجرد إعلان بالمعارضة لأي شكل من أشكال الشرك، بل إن تكون أيضًا معارضة لوضع أي شيء أو أي فرد آخر في منزلته الرفيعة في حياة المسلمين.

فالهدف الرئيسي من القرآن هو جمع الناس إلى التنبيه إلى علاقاتهم بالله، فالإنسان لا يستطيع بأي حال الفرار من الله في التاريخ، ولكنه تعالى لم يجئ في التاريخ في صورة كائن جسدي.

ثانيًا: إن الله قد خلق العالم الطبيعي بكل ما حوى من نواميس مطردة ومن خصائص أخرى تيسر حدوث التاريخ البشري وتضفي عليه دلالة وأهميته، فالعالم الفيزيائي لم يخلق عبثًا: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَإِغْيَافٍ﴾ [الدخان: 38]، ولكن الغاية جادة «إلا بالحق» وعالم الطبيعة هذا ليس ثابتًا باستمرار وبصفة نهائية، فالله قادر على أن يخلق باستمرار «يزيد في الخلق ما يشاء»، والله حين خلق الليل والنهار وأوجد تعاقبهما قد جعل الحياة مؤقتة للبشر، ويشير القرآن أيضًا إلى أن الله قد فضل الناس تفضيلًا خاصًا على بقية المخلوقات، فالله قد اصطفى آدم وجعل الإنسان خليفة له في الأرض، والقرآن بما أنه كتاب دين وليس مبحث في نظرية فلسفية خاصة قد أقر بسلطة الله وكذلك حرية الاختيار عند البشر، ولكنه لا يبحث بطريقة تأملية كيف يمكن الجمع بين هذين الأمرين، فهو يؤكد أن الله يسيطر على كل شيء ونفخ في الروح سجيته: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ [الشمس: 7 - 8]، والقرآن من أوله لآخره يؤكد استخدام الاختيار للإنسان تأكيدًا كبيرًا، وليس الله بظلام للمذنبين: ﴿وَلَكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [آل عمران: 141].

[117]، ﴿وَلِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [الجاثية: 22].

ثالثاً: ولقد أحدث القرآن بتعاليمه توازناً بين دور الفرد ودور الجماعة واهتم بالجانبين معاً⁽¹⁾، فرعاية الإسلام للفرد واهتمامه به بالقدر الوافي شيء واضح تماماً، وهو يصير أيضاً على الاهتمام بالجماعة الاجتماعية بوصفها ذلك، والله يصدر حكمه على الأمم، فالقرآن يشير في مواضع كثيرة إلى القرى التي ازدهرت أو أهلكت بما قدمت يداها من طاعة أو عصيان للسنن الخلقية التي يعبر عنها القرآن، فكل شعب يحصل على ما يستحق في النهاية لأن الله يحكم بين الناس بالبر، وعلى الإنسان كما على الأمم أن يختار طريقه بحرية تامة إذ إن بعض الشر يرجع إلى الناس أنفسهم وبعضه إلى غواية إبليس لهم، ولولا هذا الإغراء ما حصل الإنسان على أي منجز خلقي ذاتي.

رابعاً: إن اتجاه الإسلام من التاريخ اتجاه يقوم على المذهب التحسني، فقد فعل ذلك المسلمون في الماضي وسيواصلون فعله في المستقبل، ذلك لأن الإسلام كما يرى ويدجري من خلال رؤية المسلمين أنفسهم هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية، والله يأمر بالعدل والقسطاس كما أن التاريخ أوضح فعلاً أن الظالمين لن يفلحوا في نهاية الأمر، والإسلام دين شمولي جاء للناس كافة ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَشَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 115]، ولا يقاس الحكم على وجود التقدم أو عدمه بظواهر المدنية ولكن بأحوال الناس وأخلاقهم واتجاههم من الله، ولما كان المذهب

(1) انظر ما كتبه محمد البهي في كتابه «الدين والحضارة الإسلامية» الذي صدر عن دار الهلال، أبريل 1964م. حول الإسلام والتطور الاجتماعي وتصور الإسلام للحضارة وكيفية النهوض بها.

التحسني في الإسلام متأصل الجذور في عقيدة تأليهية فإنه يصبر على أن عون الله شيء لا بد منه لبلوغ التحسن، ولعل من دوافع التحسن أن الله يمنح مغفرته للتائبين ويعينهم في جهادهم في سبيل الخير، وكذلك فإن الدنيا ليست هي النهاية بل هناك الحياة الأخرى المفتوحة أمام الإنسان، فالإنسان لا بد له من فعل الخير في الدنيا حتى تدوم له الحياة الحسنة في الآخرة.

خامسًا: دعا القرآن أيضًا إلى وحدة الحضارة الإنسانية فقد خلق الله الناس شعوبًا وقبائل ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ﴾ [الحجرات: 13]، لتحقيق حكمته سبحانه من وراء استخلاف بني آدم على الأرض ولتحقيق حكمته في الظاهر الحضاري الذي خلق عليه الإنسان معززًا بإمكانياته الفطرية فما خلق الإنسان إلا لتحقيق الحضارة الإنسانية وما خلقت الشعوب إلا لهذا أيضًا ولعل الحكمة من خلق الشعوب والقبائل واضحة في قوله تعالى: ﴿لِتَعَارَفُوا﴾. وهذا التعارف من الضروري ألا يتم بصورة استغلال لبعض الشعوب للشعوب الأخرى أو استعمارها، وإنما التعارف لا بد من أن يكون قائمًا على التقوى والإيمان، لأن أكرمكم عند الله أتقاكم وليس أقواكم، وهذا هو المعيار الحضاري الصحيح، فالكرامة أسمى معيار للحضارة الإنسانية، وليست هذه الكرامة قائمة إلا على التقوى التي هي العدل والحق والضمير الذي يثور للعدل ويعمل للحق فلا تحيز ولا هوى ولا تعصب.

ولتحقيق هذه الوحدة الإنسانية التي تهدف إلى وحدة حضارية يجب أن يكون العمل الحضاري مفيدًا وليس المقصود بالعمل المفيد فقط هو العمل المادي بل النفع الحضاري يكون شموليًا، فالنفع المادي الاقتصادي يجاريه نفع فكري ثقافي أخلاقي... إلخ.

ويعطينا القرآن مبادئ أساسية ومتكاملة يكون بها العمل الحضاري إنسانياً وأهمها⁽¹⁾:

(أ) إن العمل ضرورة حيوية وإنسانية وحضارية فلا بقاء ولا ارتقاء للإنسانية بغير العمل: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [التوبة: 105]. فالعمل فريضة إنسانية على الأفراد وعلى الشعوب ففيه حفظ لوجودهم ورفقي للحضارة التي هم بناتها ودعاماتها.

(ب) أن يكون هذا العمل متساوياً مع الفكر فلا يتناقض الفكر مع العمل، فقد يخالف الفكر العمل ولكنه لا يناقضه وكذلك لا يناقض العمل الفكر بل يكون هناك تبادل حيوي ضروري بينهما بحيث يكون الفكر مقوماً للعمل وفاتحاً ومبشراً بآفاق جديدة له، ويقرر هذا المبدأ قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ﴿٢﴾ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: 2، 3].

وهذا التساوق بين الفكر والعمل يقوم على تحديد شرط الفكر في ذاته والعمل في ذاته فشرط القول أن يكون حسناً وشرط العمل أن يكون صالحاً تبعاً لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [فصلت: 33].

(ج) العدل على شرط أن يكون منزهاً عن نزعات الأنانية والهوى والتعصب أو الخوف والضعف، ولما كانت دعوة الإسلام

(1) انظر في هذه المبادئ كتاب محمد عبد الواحد حجازي «القرآن وفكرة التاريخ»، نشر دار أتون للطباعة والنشر بالقاهرة، 1979، ص 48.

الحضارية إنسانية شمولية فكذلك مبدأ العدل لابد أن يكون شمولياً كلياً وحضارياً سواء بالنسبة للفرد في علاقته بالجماعة أو الجماعة في علاقتها بالفرد أو بالنسبة للعلاقة بين الشعوب، وهذا المبدأ يقرره الله سبحانه وتعالى في قوله: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ؕ اَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: 8].

ومع أن العدل شمولي على هذه الصورة التي لم تترك ظاهر العدل بل تعدته إلى الضمير الذي يحكم ويقرر وذلك لخير الإنسانية، إلا أن ذلك لا يكفي بل لابد أن يكمله العدل النفسي فيكون المرء طيب نفسه، أو قاضي نفسه وليس هناك ما هو أظلم للنفس الإنسانية وأشد خطراً عليها من آفة الحسد أو الحقد، وليس المقصود بالحسد أو الحقد هنا الحسد الفردي فقط بل حسد الشعوب لبعضها أيضاً. لابد أن يكون لكل الحق في الكسب وعلى الجميع أن يلتزموا بالألا يتعدى أحد على حقوق غيره.

(د) إن من البديهي بعد ذلك واستكمالاً لمنزلة العمل الحضاري الذي يعمر الأرض وتتحقق به ظواهر الاستخلاف الإلهي للإنسان أن يكون الانحراف بهذا العمل أبغض شيء إلى الله، إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: 25].

ولعلنا نلاحظ أن في هذه الآية الكريمة تقريراً للعوامل الانهيار الحضاري، وهي كلها عوامل مرتبطة ببعضها حددتها الآية في ثلاث:

• نقض العهود: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾ [الرعد: 25]
 وأول ما يفهم من العهود أنها العهود الاقتصادية التي توجهها المعاملات المالية، ولكن الأمر يتجاوز هذا التصور القريب ليشمل سائر ما يقوم به الإنسان من عمل، فكل عمل سواء أخذ على صاحبه قسمًا وعهدًا بالالتزام بقواعده وخدمة غيره أم لم يأخذ هذا العهد أمام الناس فإنه على عهد مع الله سبحانه بأن يؤدي عمله بالحق ويقدمه للناس بالحق ليصلح أمره وأمرهم فتصلح حياة المجتمع ويزدهر.

• انفصام الوشائج بين الناس سواء أكانوا أبناء أسرة أو أمة أو جماعة
 ﴿وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ﴾ والفهم الشائع لهذه الآية أنها تتحدث عن صلة الأرحام لكن الحق أنها تتسع لتشمل الدائرة الاجتماعية كلها ولعل في الآية القائلة: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۚ وَاللَّوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا ۚ وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: 36]. ما يوضح اتساع التواصل في تناسق وتصاعد لتشمل أبناء المجتمع بأسره.

ولعلنا نعلم أن المجتمع لو انفصمت فيه تلك العرى والوشائج وتحارب الأصحاب وتنازع الأفراد، لنهدم من أساسه، ولما بقي هناك مجتمع ولا مدنية ولا حضارة لأنها جميعًا قائمة على التآخي واحترام حريات الآخرين وعدم الحقد على ممتلكاتهم طالما أنها أتت من طرق مشروعة وقانونية.

• الفساد في الأرض، وهذا العامل من عوامل انهيار الحضارة مرتبطًا بالعاملين السابقين إذ تعبر كلمة «يفسدون» الواردة في «ويفسدون في الأرض» عن شمول كامل لكل ما ينحرف عن جادة الصواب لأي

سبب من الأسباب خدمة لغاية أو شهوة خبيثة بما يفسد الحياة على الناس سواء صغر هذا الانحراف أم كبر وسواء خشيت مغتة أم لم تخش ولو كانت لا تصيب سوى مقترفها.

وبعد هذه النظرة السريعة في ما قدمه «القرآن» لجعل من المؤمنين به على وعي بالتاريخ وفهم لمجريات حوادثه، يمكننا القول بأن هذه النظرة الحضارية للتاريخ أساسها الكشف عن أن الإنسان خلق على هذه الأرض ليبنى الحضارة وللحضارة أسس ثقافية وعلمية وسياسية أوضح معالمها ولهذا فقد نبه «القرآن» البشر إلى ضرورة بناء الحضارة بناءً مشتركاً وعلى أسس أخلاقية سليمة ثم حدد عوامل انهيار الحضارة حتى يمكن تفادي هذا الانهيار إذا ما كان وشيكاً لأن له مبررات تؤدي إليه فنقض العهود والمواثيق بين الأفراد وبعضهم أو بين الشعوب وبعضها يعد أول هذه العوامل ثم انفصام الوشائج بين الأفراد وبين الشعوب وهذا العامل ناتج عن الأول ويضيف إليه ضرورة التآخي والإحساس بالآخرين واحترامهم حتى تظل هذه الصلات موجودة بين البشر لأنها إذا انفصمت كان هذا مبشراً بانهيار الحضارة وعاملاً من عوامل هذا الانهيار وآخر تلك العوامل هو الفساد في الأرض لأنه ما دام لا يحترم الكل عهودهم أمام الله وأمام بعضهم وما دام الكل لا يراعي حقوق الغير ولا يحترمهم ولا يحرص على ما بينه وبينهم من وشائج فإن الفساد في الأرض سيكون نهاية الحضارة الإنسانية القائمة على العمل الإنساني والعدالة الإنسانية، وقد أثرت هذه الفلسفة القرآنية في التاريخ في فلاسفة الإسلام ومؤرخيه الذين نظروا للتاريخ تلك النظرة الفلسفية الشاملة وسنكتفي بعرض نموذجين من فلاسفة التاريخ في الإسلام وهما ابن خلدون من القدماء، ومحمد إقبال من المعاصرين.

2- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون

تمهيد

لم يعد هناك شك في نظرة الكثيرين ممن يكتبون في فلسفة التاريخ ويؤرخون لها أن ابن خلدون (732 هـ / 1332 م - 808 هـ / 1406 م) هو مؤسس هذا الفرع من فروع الفلسفة على الرغم من أنه كان من أشد المهاجمين للفلسفة، بمعناها التقليدي الذي يلتزم بقوانين المنطق الصورية من صورية وتأملات ميتافيزيقية.

وإلى هذا الرأي يذهب «فلنت Flint» الذي يعد من أدق وأعمق من أرخوا لفلسفة التاريخ يقول «إن كل من يقرأ المقدمة لابد أن يعترف بحق ابن خلدون في شرف التسمية باسم مؤسس علم وفلسفة التاريخ دون أي كاتب آخر سبق» فيكو⁽¹⁾. وكذلك يذهب إلى ذلك فيلسوف التاريخ المعاصر أرنولد توينبي حيث يقرر «إن ابن خلدون في مقدمته قد أدرك وتصور وأقام فلسفة التاريخ» وهي بلا شك أعظم عمل من نوعه أبدعه أي عقل في أي زمان ومكان⁽²⁾. ويقول عنه جورج سارتون في تأريخه للعلم: «لم يكن ابن خلدون شامخاً بين مؤرخي العصور الوسطى كعملاق بين قبيلة من الأقزام فقط بل كان أول فلاسفة التاريخ سابقاً مكيفيللي وبودان وفيكو وكونت وكورنو⁽³⁾ وغيرهم» ممن يعترفون بهذه الحقيقة مثل إيفالا كوست في كتابه «ابن خلدون» وكارادي فو في كتابه «مفكر الإسلام» وكذلك ساطع الحصري في مؤلفه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» وغيره من المفكرين والكتّاب العرب الذين كتبوا عن ابن خلدون.

(1) Flint (Robert), History of the Philosophy of History, W. Blackwood and Sons LTD, 1894, p. 157.

(2) Toynbee (Arnold), A study of History, vol. III, Oxford university Press, p. 323.

(3) Sarton (G.) Introduction to the History of Science, vol. IV, p. 115.

وقد كانت هذه الفلسفة التي قدمها ابن خلدون للحضارة والتاريخ غير بعيدة عن تأثير ما قدمناه من تصور للتاريخ في القرآن على غير ما ظن البعض أن ابن خلدون ممن آمنوا «بالمذهب الطبيعي» وأن إشاراته إلى القرآن بعيدة عن الإخلاص وأن القصد منها وقاية نفسه من اضطهاد المؤمنين المتحمسين، ولكن هذا غير صحيح فإن ما كتبه كان المقصود منه أن يكون بياناً عن المادة التاريخية، يكون من الدقة الواقعية بالمنزلة التي يمضي فيها في ظل الله.

النظرة التطورية للتاريخ⁽¹⁾

كشف ساطع الحصري في كتابه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» عن إيمان ابن خلدون بالتطور كنظرية اكتملت لديه قبل داروين بخمسة قرون فقد اكتشف ابن خلدون حقيقة التطور في الكائنات تدريجياً حتى الإنسان وصاغها صياغة عملية دقيقة ويستشهد بهذا النص لابن خلدون «انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما له وآخر أفق كل النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط وهذا الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق كل منها مستعد بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الذي بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية ترتفع إليه من عالم القرود الذي اجتمع فيه الحس والإدراك فلم ينته إلى الرؤية والفكر بالفعل وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا» (المقدمة ص 84)⁽²⁾.

(1) انظر في ذلك للدكتورة زينب الخضير «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»، نشر دار الثقافة بالقاهرة، 1979م، ص 92 وما بعدها.

(2) انظر الدراسة الجادة لساطع الحصري في كتابه «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» التي نشرت بالقاهرة عام 1961م، ص 300 وما بعده.

ويخبرنا ساطع الحصري أن فكرة التطور التدريجي في الطبيعة كانت عند إخوان الصفا أيضًا فهي ليست من ابتكار ابن خلدون. ولعلنا نستطيع رد هذه الفكرة أساسًا عند إخوان الصفا إلى أنكسيمندر الفيلسوف اليوناني إلا أن الجديد الذي أضافه ابن خلدون إلى ذلك وأولئك هو اعتباره أن القردة بمثابة النوع الواصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوان.

وما يهمنا من هذه النظرية الشيقة عند ابن خلدون أنه قد استفاد منها في دراسته للتاريخ حيث رأى أن الظواهر الاجتماعية أيضًا تخضع للتطور فإن التطور فيها أكثر وضوحًا منه في الظواهر الطبيعية، والتطور عند ابن خلدون ليس دائريًا بل هو لولبي لا يسير في خط مستقيم وهذا واضح من حديثه عن الدولة، فكل دولة عنده تبلغ قمة مجدها وحضارتها ثم تهرم وتتدهور لتأتي دولة جديدة لا تبدأ من الصفر بل تأخذ بعض ما تركته الدولة السابقة وتضيف إليه من لديها وتخلق حضارة مختلفة نوعًا ما عن الحضارة السابقة وأكثر تقدمًا وإن كان الخلاف بسيطًا لا يكاد يرى ولكن بتكرار هذه الدورة يتضح الاختلاف تمامًا. وهو يقول في هذا «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضًا بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة» (المقدمة ص 26). والنص يشير إلى التطور المعنوي أي تطور العادات والتقاليد وليس إلى التطور المادي ويشير أيضًا إلى أن حركة التطور إلى الأمام وليست حركة محددة وهادفة دائمًا إلى الهرم والفساد.

فالتاريخ عند ابن خلدون عبارة عن دول تظهر وتنمو ثم تفتن، والفناء عنده هو النهاية المحتومة دائمًا وشيء واحد هو الذي يفلت من الفناء هو

التطور، ولكن رغم أن التطور في حركته العامة يسير إلى الأمام إلا أنه لا يسير في خط مستقيم عند ابن خلدون لأن الدولة عنده عندما تنهار فإن هذا الانهيار يمثل نوعاً من النكوص الجزئي غير أن الدولة الجديدة تبدأ لا من حيث بدأت الدولة السابقة ولكن من نقطة أكثر تقدماً، فلا رجوع مطلق إلى الوراء، وتتفق نظرة ابن خلدون هذه مع النظرة الماركسية إلى التاريخ.

العوامل التي تتحكم في التطور التاريخي

ولكن يجدر بنا أن نتساءل عن العوامل التي تتحكم في هذا التطور التاريخي والناظر إلى إجابات فلاسفة التاريخ يجد كل منهم يركز على أحد العوامل فقال البعض بالدين كأساس وسبب للتطور مثل فيكو والبعض أخذ العلم كأساس للتطور التاريخي في القرن التاسع عشر مثل باكل وآخرون الذين أخذوا الاقتصاد كعامل أوحده مؤثر في التاريخ وسميت هذه النظرية بالتفسير الاقتصادي للتاريخ وقال بها الماركسيون، إلا أن عظمة ابن خلدون وسعة أفقه وتعمقه في دراسته لعوامل التطور التاريخي تكمن في أخذه لكل هذه العوامل كأسباب للتطور التاريخي وسبق بهذا كل هؤلاء كل على حدة فكانت نظره للتعاقب الدوري للحضارات نظرة شاملة مستوعبة لكل عوامل التطور التاريخي، وذلك كله يتضح من خلال بيان العوامل المؤثرة في سير التاريخ وتطوره عند ابن خلدون.

(أ) الاقتصاد

يقول ابن خلدون في مقدمته «إن اختلاف نحلته من المعاش» وهذه الجملة بالغة الأهمية فهي تعبر عن أن النشاط الاقتصادي هو الذي يحدد أسلوب الحياة ويعد من خلالها مبشراً بالمادية التاريخية وتلك لم تكن ملاحظة عابرة عنده بل قد أعطاها ابن خلدون أهمية كبرى وجعلها أساس التفرقة بين العمران البدوي والعمران الحضري لأن الاختلاف بينهما في

نظره يقوم قبل كل شيء على الاختلاف في أسلوب الإنتاج فالعمران البدوي يعتمد على زراعة الأرض أو على تربية الحيوانات بينما العمران الحضري يعتمد على الصناعة والتجارة.

وهذا هو ما يعبر عنه ماركس في «بؤس الفلسفة» حيث يقول: إن الناس عندما يكتسبون قوى إنتاج جديدة يغيرون من نمط إنتاجهم وبتغير نمط الإنتاج تتغير كل علاقاتهم الاجتماعية، إن الناس الذين يقيمون علاقات اجتماعية وفقاً لنوع إنتاجهم المادي ينتجون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات وفقاً لنوع إنتاجهم المادي وينتجون أيضاً المبادئ والأفكار والمقولات وفقاً لعلاقاتهم الاجتماعية»⁽¹⁾.

وكما أن الاقتصاد يؤثر على الحالة الاجتماعية فإنه يؤثر أيضاً في الحياة السياسية، فالملك لا يمكن في نظر ابن خلدون أن يقيمه أي شعب إذ لا بد لمن يقيم الملك أن يكون على درجة معينة من التقدم الاقتصادي فالبدو لا يقيمون دولة.

حتى الفتوحات وما تحدثه من تغيير في مجرى التاريخ جعل لها سبباً اقتصادياً ففي نظره أن الشعوب التي تقوم بالفتوحات هي الشعوب الأقل تقدماً والتي تشوق إلى امتلاك الأراضي الواسعة لأنها لا تمتلك إلا أقل القليل.

وسواء وافقنا ابن خلدون على آرائه هذه أم لم نوافقه فإنه يُعد بحق أول من قال بالتفسير الاقتصادي للتاريخ فهو الأب الشرعي لهذه النظرية قبل الماركسية ولكن عظمتها كانت في أنه أضاف إلى هذا العامل عوامل أخرى مؤثرة في التطور كالعوامل البيئية الجغرافية والمناخية وكذلك الدين.

(1) Marx (Karl), Misère de la Philosophie, Editions sociales, Paris 1964, p. 88.

نقلاً عن د. زينب الخضير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص 103.

(ب) البيئة الجغرافية

كان ابن خلدون أول فلاسفة التاريخ الذين تنبهوا إلى أهمية تأثير العوامل الطبيعية على الحضارة، وإذا كان قد سبقه أبقرط الطيب إلى أهمية هذا العامل في بحثه عن تأثير المياه والهواء والأماكن على الصحة فإن هذا كان مقصوراً على الدراسة الطبية أما ابن خلدون فقد أدرك أهمية تأثير هذه العوامل البيئية المتمثلة في المناخ والمكان الطبيعي على الحضارة الإنسانية والمجتمع الإنساني إذ إن المجتمع تتحدد طبيعته على الأرض وموقعها ودرجة خصوبتها ونوع المواد الغذائية التي تنتجها والمواد الخام التي تقدمها ومناخها، فالطبيعة إذن تحدد النشاط الإنساني وتضع حدوداً لما يمكن أن يفعله وهي أيضاً تحدد الصفات الجسمانية والسيكولوجية للإنسان وتحدد نوع حياته الثقافية، وعلى هذا الأساس كان استنتاج ابن خلدون أن الحضارة لا يمكن أن توجد إلا في مناطق معينة دون غيرها.

فقد قسم ابن خلدون العالم إلى سبع مناطق مناخية ورأى أن المناطق الحارة الشديدة الحرارة وكذلك الشديدة الرطوبة لا تنتج حضارة بمثل ما يستطيعه أهالي المناطق المعتدلة الذين يمكنهم بالمناخ المعتدل أن يكونوا معتدلين في كل شيء، إذ يكون لديهم الأنبياء الذين لا يظهرون إلا في هذه المناطق لأنها معتدلة مناخاً وأهلها معتدلون خلقاً ودينًا وثقافة.

وقد سبق ابن خلدون بودان ومونتسكيو اللذين وصلا إلى نفس النتائج فقد قرر مونتسكيو في «روح القوانين» تأثير الطبيعة وجغرافيتها على طبائع الأمم وتطورها عبر التاريخ وكذلك تأثير الناحية الاقتصادية في الوقائع التاريخية.

ولقد اتفق ابن خلدون ومونتسكيو فيما وصلا إليه من نتائج كان أهمها أنهما اتفقا على أن: على الحاكم ألا يمارس التجارة سواء أكان سلطاناً أو

أميراً فهو ينافس بهذا الأهالي ولأنه سيكون أكثر مآلاً وقوة لن تكون المنافسة متكافئة ولا يكاد أحد التجار يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، وعلى الرغم من هذا الاتفاق إلا أن المتخصصين في فلسفة التاريخ يرون أن ابن خلدون قد تفوق على مونتسكيو في عمق تفكيره وتحليلاته ودقة منهجه⁽¹⁾. بالإضافة إلى أن مونتسكيو قد اقتصر على بحث أثر البيئة على القوانين والشرائع في حين أن مقدمة ابن خلدون تسعى مباشرة لدراسة العوامل الاجتماعية والتطورات التاريخية دراسة مباشرة.

(ج) الدين

يتحدث جاستون بوتول عن هذا العامل لدى ابن خلدون فيقول إن أهم ما كان يشغل ابن خلدون هو محاولته الدائمة في رفع التنافس بين أي رأي من آرائه مع تعاليم الدين، فلقد كان باعتباره رجلاً مسلماً يرى أن هناك عناية إلهية تتحكم في القوانين التي تخضع لها الظواهر المختلفة وذلك يتعارض طبعاً مع اعترافه بوجود عوامل أخرى كالاقتصاد والطبيعة وقوانين الجبرية التاريخية تتحكم في سير وتطور كل من الحياة الاجتماعية والتاريخ⁽²⁾.

إن صلة الله بالعالم الإنساني مبسطة عنده بسيطاً واسعاً، فهي ظاهرة في كل زمان ومكان فهو يقول في «المقدمة» والله سبحانه وتعالى خلق ما في العالم للإنسان وامتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال خلق لكم ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه وسخر لكم البحر وسخر لكم الأنعام وكثير من شواهد ويد الإنسان مبسطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف (المقدمة ص 332 - 333).

(1) من هؤلاء د. زينب الخضير في كتابها السابق، ص 113 - 114.

(2) Gaston Bouthoul, Ibn Khaldon, Paris, 1930.

نقلاً عن د. زينب الخضير، نفس المرجع، ص 115.

وهذا يقودنا إلى التساؤل عن مدى أثر الدين في تطور الحياة الاجتماعية عنده؟

تشير فقرات كثيرة من «المقدمة» إلى أن ابن خلدون يرى أن الحياة الاجتماعية يمكن أن توجد في غيبة الدين وأن السياسة يمكن أن تنهض بلا شرع إلا أن الدين يدفع بالتطور إلى الأمام ويجعل الحياة الإنسانية أفضل، فهو يقول في فصل في المقدمة بعنوان «في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها»: إن السبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة. ويضرب ابن خلدون مثلاً واقعياً على كلامه فيقول إن هذا هو ما وقع للعرب في صدر الإسلام في الفتوحات فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر وجموع فارس مائة وعشرين ألفاً بالقادسية وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمئة ألف فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، ويرجع ابن خلدون هذه الانتصارات المذهلة الخارقة للعادة والمتحدية لكل قوانين الحرب الواقعية إلى الدين أي أنه كان يفسر بالدين بعض حقائق التاريخ وكان يفعل ذلك عن اقتناع وإيمان وفهم لحقائق الأمور.

قوانين الحتمية التاريخية

استطاع ابن خلدون من خلال تحليله للعوامل المؤثرة في سير وتطور أحداث التاريخ أن يكتشف القوانين التي يسير بمقتضاها التاريخ وكشفه عن هذه القوانين جعله يؤمن بنوع من الحتمية التاريخية رغم أن البعض كويدجري يرون أن ابن خلدون لم يكن متمسكاً فيما كتبه بهذه الحتمية لأنه في نظره قد اعترف بالأدوار التي يقوم بها الأفراد في مجرى التاريخ إلى جانب إيمانه بدور الظروف البيئية في التأثير على مجرى التاريخ⁽¹⁾.

(1) آلبان ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 195.

وقد كان حديث ابن خلدون عن قوانين الحتمية التاريخية متمشياً مع الإطار العام لنظريته التطورية للتاريخ، ولقد حدد هذه القوانين في ثلاثة قوانين:

(أ) قانون العلية

آمن ابن خلدون بوجود علاقة علية بين الظواهر الطبيعية في قوله «اعلم أرشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات فما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. «وقد طبق ابن خلدون هذا القانون على التاريخ فالعلة عنده ليست مقصورة على الطبيعة بل تمتد إلى عالم الإنسان فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة ويمكن أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها، ويقول ابن خلدون في هذا «أن الحوادث في عالم الكائنات سواء أكانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنهما يتم كونه وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى ولا تزال الأسباب مرتقبة حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجودها وخالقها وتعالى الأسباب في ارتقائها تتفسخ وتتضاعف طولاً وعرضاً ويحار العقل في إدراكها وتعديدها» ورغم هذه السببية الواضحة التي يؤمن بها ابن خلدون فهو يؤمن أيضاً بأن هناك استثناءات لقانون العلية تتمثل في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلى في معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء. وهذا الموقف رغم ما يبدو عليه في الظاهر موقفاً مضطرباً ويناقض بعضه بعضاً هو في الحقيقة موقف عالم مسلم آمن كعالم بمبدأ العلية وآمن كمسلم بوجود المعجزات والكرامات.

(ب) قانون التشابه

إن التشابه عند ابن خلدون من قوانين المجتمعات البشرية فهي تشابه

من بعض الوجوه ويرجع هذا التشابه في نظره إلى الوحدة العقلية للجنس البشري وهناك سبب آخر لهذا التشابه الاجتماعي وهو التقليد الذي يشرحه ابن خلدون في فصل كامل حيث يقول إن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره ونحلته وسائر أحواله وعوائده.

ويدلل هذا النص على أن الناس تقلد أصحاب السلطة وأن أصحاب السلطة هم أيضاً يقلدون أصحاب الدولة السابقة عليها وأن المغلوبين أصحاب الدولة التي زالت يقلدون أصحاب الدولة الجديدة، فالتقاليد عند ابن خلدون قانون عام وهو يدفع بحركة التطور إلى الأمام لأن التقليد يكون دائماً تقليداً للأفضل. والتقليد دائماً يضيف إلى ما يأخذه بعض ما عنده فيخلق شيئاً جديداً.

(ج) قانون التباين

ويكمل قانون التباين مع قانوني العلية والتشابه دائرة الجبرية التاريخية عند ابن خلدون فليست كل المجتمعات فيما يرى متماثلة بصفة مطلقة لأنه توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، ويعبر ابن خلدون عن هذا القانون في قوله: «أن عوائد كل جيل تابعة لعوائل سلطانه كما يقال في الأمثال الحكيمة الناس على دين الملك، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت الأولى أشد مخالفة ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة» (المقدمة ص 26).

ويتبين لنا من هذا النص كيف أن التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبه أو التقليد فكل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها ولا يحدث

هذا إلا إذا كان هناك أساس تباين بينهما، ومن جهة أخرى فإن محاولات التشبه المستمرة تؤدي إلى تباين في نهاية الأمر لأن المقلد يأخذ ما يعجبه ويضيف إليه فينشأ عن ذلك نسيج جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي قلده ثم يأتي مقلد آخر ليفعل نفس الشيء فيكون الاختلاف بين الأول والثالث أكبر.

ومن هنا يتضح أن العلاقة بين قانوني التشابه والتباين علاقة جدلية فالتباين يدفع إلى محاولة التشبه وتنتهي محاولات التشبه والتقليد بتكرارها إلى التباين.

3- فلسفة التاريخ عند محمد إقبال

تمهيد

يعد محمد إقبال من المفكرين المسلمين المعاصرين القلائل الذين أولوا اهتماماً إلى فلسفة التاريخ، ولعل هذا نتج من تعلمه في جامعات إنجلترا وألمانيا بعد دراسته في الهند والقارئ لكتاب إقبال «تجديد التفكير الديني في الإسلام»⁽¹⁾. يرى مدى اتساع ثقافته وردوده الواضحة المقنعة على الدعاوى المختلفة التي ألصقت بالإسلام من مفكرين غربيين لم يفهموا فلسفة الإسلام وشمول واتساع دعوته من أمثال شبنجلر⁽²⁾.

المعرفة وعلاقتها بالتاريخ

اهتم إقبال ببيان مصادر المعرفة المختلفة بعد أن رفض الفكرة القائلة

(1) ألف إقبال هذا الكتاب عام 1930 وترجمه إلى العربية عباس محمود وراجعه عبد العزيز المراغي ودكتور مهدي علام وطبع بمطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية.

(2) راجع انتقادات محمد إقبال لشبنجلر ودعواه ضد الإسلام في الترجمة العربية لتجديد التفكير الديني، ط 2، ص 162 وما بعدها.

بأن المادة جوهر مميز وتمسك بأن الحقيقة روحية محضة، فحدد هذه المصادر في ثلاث تؤدي كلها إلى الله فهناك المعرفة بالعالم المادي عن طريق الحواس. والمعرفة بحقائق التاريخ التجريبية، ومعرفة الله عن طريق الكيان الباطني للإنسان فيما يمكن تسميته بالخبرة الدينية أو الصوفية، وآخر هذه المعارف شيء طبيعي للإنسان وهي أهمهن جميعاً لديه⁽¹⁾.

وعلنا نلاحظ أنه أولى اهتماماً بإبراز ضرورة المعرفة بحقائق التاريخ التجريبية بل واستقى ذلك من مصدره الرئيسي «القرآن الكريم» فالهدف والقيمة الرئيسيتان في التاريخ هما الاتصال الديني بالله، والغرض الرئيسي من القرآن في نظره هو إيقاظ ما في الإنسان من مشاعر سامية عن علاقته المتعددة الجوانب بالله والكون.

ومع ذلك فإن إقبال يصر على أنه ليس هناك تعارض أساسي بين ما هو ديني وما هو دنيوي، ففي الإسلام ليس الزمني ولا الروحي بفلكين متميزين، كما أن طبيعة أي عمل مهما يكن فحواه دنيوياً إنما يحددها الاتجاه الفكري الذي يغلب على القائم به في أثناء قيامه بعمله، غير أن الحقيقة القصوى حسبما يذكر القرآن حقيقة روحية كما أن حياتنا إنما تقوم في نشاطها الزمني، فالروح تجد فرصها في الطبيعي والمادي والدنيوي... وهذا المقدار الضخم من المادة يشكل للروح مجالاً تدرك فيه ذاتها فكلها أرض الله، أو كما عبر النبي ﷺ عن ذلك بأجمل عبارة حيث قال: «جعلت لي الأرض مسجداً».

الإسلام يعارض المذاهب الكلاسيكية

ولقد كان إقبال واعياً بأن الفكر الإسلامي يتصف بالمناهضة للمذاهب الكلاسيكية وذلك على الرغم من علمه بتأثر بعض فلاسفة الإسلام بالفكر

(1) انظر ما كتبه إقبال عن المعرفة والبرهان في الفصلين الأول والثاني من كتابه، وأيضاً انظر ص 159 من نفس الكتاب.

اليوناني والروماني القديم، فطريقة الإسلام في معالجة المسائل الفكرية تجريبية أو اختبارية كما أنها تتعارض والتجريد الفكري، وأهم من ذلك أو يكاد رفض الإسلام للمحاولات الفلسفية اليونانية التي تتجه إلى المعارضة في حقيقة الزمان⁽¹⁾ إذ ينطوي التاريخ على الزمن والإسلام يتقبل الزمن باعتباره حقيقة.

ويؤكد إقبال مضمون ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنۢ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: 62]. بعد أن تناول بالبحث ما كتب في الغرب حول الزمن ووصف مختلف الآراء التي ذهب إليها المفكرون على طول تاريخ الفكر الإسلامي، ولكنه عاد في النهاية فوافق على النتيجة التي وصل إليها أحد فلاسفة الإسلام الذي درس جميع النظريات التي بسطت قبل زمانه هو فخر الدين الرازي (1149 - 1209) الذي كتب يقول: (لم أستطع حتى الآن أن أصل إلى أي شيء حقيقي فعلاً فيما يتعلق بطبيعة الزمان⁽²⁾) ذلك أن العقل العربي هو عقل واقعي لم يستطع أن يعد الزمن شيئاً غير حقيقي مثلما فعل اليونان).

نظرة إقبال للتاريخ

إن التاريخ في نظر إقبال شأن من شئون الأفراد، والحياة معناها امتلاك نطاق معين أية فردية محسة، والإنسان بما له من كيان ذي وعي ذاتي مضطر أن يخاطر بالصراع مع الغير.

(1) راجع وجهة نظر أفلاطون وأرسطو وأفلوطين في الزمان في محاوره طيماوس لأفلاطون وكتاب الطبيعة لأرسطو وكتاب التاسوعات لأفلوطين، ويمكن الرجوع لما كتبه د. أميرة مطر عن مشكلة الزمان في الفلسفة اليونانية في كتابها «دراسات في الفلسفة اليونانية» الذي نشرته دار الثقافة بمصر 1980م.

(2) انظر ما كتبه إقبال في استعراض نظريات فلاسفة الغرب والفلاسفة العرب ورأي القرآن في تجديد التفكير الديني، الترجمة العربية، من ص 40 - 71.

وأكد إقبال على التلقائية الفردية إذ يقرر أنه ليس للخلقية من معنى إلا أننا أنفسنا أوتينا القدرة على المبادأة بالأعمال، فإن كان التاريخ يعد مجرد صورة فوتوغرافية تعرض أمامنا بالتدرج، وتمثل ترتيباً للأحداث محدداً من قبل، فلن يكون فيه مجال للجدة والمبادأة، وتمثل التاريخ في تصور الإسلام بالديناميكية قطعاً، فالله له قدرة خلاقة لا انقطاع لها، فكل نظرية عن سابق علمه تحدد حريته نظرية مرفوضة من وجهة نظر إقبال بالرغم من أنه كثر على طوال التاريخ الإسلامي قبول الناس لما يسميه إقبال باسم مذهب الجبرية وهو الاستسلام المخزي للقضاء والقدر، ولا شك أن اتباع الناس لمبدأ «القسمة» هذا وذيوخ انتشاره بينهم إنما يرجع كما كتب إقبال إلى أمور منها الفكر الفلسفي، وضرورات الأوضاع السياسية، ومنها ما أصاب دافع الحياة من تناقص تدريجي في قوته، ذلك الدافع الذي كان الإسلام في الأصل هو صاحب الفضل في بثه بين أتباعه.

لقد لفت نظر ويدجري⁽¹⁾ أن إقبال لم يعر شرور التاريخ في كتابه من أوله لآخره إلا أقل قسط من عنايته كما لم يقدم أي تأمل منتظم في مشكلة الشر، فقد ناقش ما ورد في القرآن الكريم عن سقوط الإنسان وذهب إلى أن ذلك «لا يعني أي فساد خلقي» وكانت قصة عصيان آدم لأمر ربه في نظر إقبال أول أحداث الاختيار والحرية، إذ إن قصة هبوط آدم كما جاءت في القرآن لا صلة لها في نظره بظهور الإنسان الأول على هذا الكوكب وإنما أريد بها بالأحرى بيان ارتقاء الإنسان من بداية الشهوة الغريزية إلى الشعور بأن له نفساً حرة قادرة على الشك والعصيان وليس يعني الهبوط أي فساد أخلاقي بل هو انتقال الإنسان من الشعور البسيط إلى ظهور أول بارقة من بوارق الشعور بالنفس، هو نوع من اليقظة من حلم الطبيعة أحدثتها خفقة من الشعور بأن للإنسان صلة عليّة شخصية بوجوده، هذا إلى أن القرآن لا يعتبر

(1) آلبان ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 98.

الأرض ساحة للعذاب سجت فيه إنسانية شريرة العنصر بسبب ارتكابها خطيئة أصلية، فالمعصية الأولى للإنسان كانت أول فعل له تتمثل فيه حرية الاختيار ولهذا تاب الله على آدم كما جاء في القرآن وغفر له، وعمل الخير لا يمكن أن يكون قسراً بل هو خضوع عن طوعية للمثل الأخلاقي خضوعاً ينشأ عن تعاون الذوات الحرة المختارة عن رغبة ورضى، فالكائن الذي قدرت عليه حركاته كلها كما قدرت حركات الآلة لا يقدر على فعل الخير، وعلى هذا فإن الحرية شرط في عمل الخير⁽¹⁾.

وعلى هذا فإن إقبال ينظر إلى تلك الحادثة على أنها لم يعالجها القرآن كأنما هي حادثة معينة من أحداث التاريخ وإنما هي على الأصح تمثل عاملاً في الحياة البشرية، فلم يكن الزج بآدم في بيئة طبيعية أليمة عقوبة أنزلت به.

فالأرض كما حدثنا القرآن ليست قاعة عذاب وإنما الأرض خليفة إلهية يتجلى فيها مجد الله، وقد كيفت وفق تطور قدرات البشر الفكرية وصفاتهم الخلقية، والفكرة الإسلامية عن جهنم كما يقرر ويدجري⁽²⁾ تنطوي على «خبرة إصلاحية» قد تجعل بعض الناس ذوي حساسية نحو الله، والمعنى الضمني هو أن بعض ما يكابده الناس من آلام في التاريخ البشري قد جعله الله لصالح البشر من الناحيتين الخلقية والدينية.

ولقد تأمل إقبال بعض ما حدث من تطورات سياسية عصرية في الأقطار الإسلامية، ونبذ الفكرة القائلة بوجوب خليفة واحد للعالم الإسلامي، وذهب إلى أن الإسلام دين شمولي مبدؤه هو الولاء لله وليس لأية حكومة بشرية اللهم إلا في المرتبة الثانية، فالرجال من كل جنس وقطر ومن كل مستوى اجتماعي قد يقفون كتفاً إلى كتف في وقفهم أمام الله للاشتراك في الصلاة في المسجد⁽³⁾.

(1) محمد إقبال، نفس المرجع، ص 99 - 100.

(2) ويدجري، نفس المرجع السابق، ص 98.

(3) راجع ما كتبه محمد إقبال عن الصلاة كتأمل ومعرفة واطمئنان وما تحويه من معاني الاتصال بالالوهية، نفس المرجع، ص 104 وما بعدها.

وقد رفض إقبال النظر إلى التاريخ على أنه يعد بوجه عام تقدماً نحو هدف ثابت محدد مقدماً، إذ أنه اعتبر مثل هذه النظرة مناقضة لاستمرار حرية الله في قدرته على الخلق المستمر بل مناقضة لاستمرار حرية الإنسان أيضاً، إذ يقول وعندي أنه ليس ثمة شيء يناقض نظرة القرآن من الفكرة القائلة بأن العالم هو التنفيذ الزمني المؤقت للحظة ثم تصورهما مقدماً.. والشيء المهم فعلاً هو الاعتقاد بأن الحكمة الإلهية مستمرة دائماً في عمليات الخلق وأن في الإمكان قيام توافق روحي للإنسان مع طيبة الله ولتاريخ حياة الفرد شيء من الوحدة، كما أن ما فيها من قيم ليست مرتبطة فحسب بهدف أسمى لا بد من بلوغه في حياة مستقبله، إذ تنحصر القيم فيما قد خلقه الله وما يخلقه، وفي خبرات ذاتية الفرد الروحية نفسها، وفي الاتصال الصوفي بالله.

ولا تستطيع الغيبات (الميتافيزيقا) أن تثبت أن الناس سيكون المهم استمرار روحي بعد الموت، ولو رجعت إلى حجج الفيلسوف كانط الخلقية في إثبات ذلك لوجدتها لا تؤدي إلا إلى قضية مسلمة فضلاً عن أنها غير قاطعة.

وقد رد إقبال على نظرية نيتشه⁽¹⁾ في التكرار الأبدي أو العود الأبدي وشكك فيها بقوله: كل ما نستطيع التطلع إليه هو الشيء الجديد جدة مطلقة هو ما لا سبيل إلى التفكير فيه على أساس رأي نيتشه الذي لا يعد إلا ضرباً من الجبرية أسوأ مما اجتمع في لفظه «القسمة» ومثل هذا المبدأ بدلاً من أن يستثير الكائن البشري ليقوم بالقتال في سبيل الحياة يتجه نحو تدمير ما لذلك الكائن من ميول ناشطة، في حين يذهب إقبال إلى أن القرآن يعتبر أن كل فرد محدود يعتبر شيئاً فذاً لا سبيل إلى إحلال غيره في مكانه يتقبل الاعتقاد في خلود البشر.

(1) انظر الانتقادات بالتفصيل في كتاب محمد إقبال، ص 131 - 133.

ومهما يكن المصير النهائي للإنسان فإنه لا يعني فقدان الفردية، ومن الأمور المستبعدة كثيرًا أن كائنًا استغرق تطوره ملايين السنين ينبذ نبذ شيء لا فائدة ترجى منه، فأهمية التاريخ إنما توجد في هذه الدنيا وفي الآخرة، والقرآن يهدي البشر إليها وهي معرفة بجميع الأسس الجوهرية المؤدية إلى بلوغ البشر الخير بكامل تمامه وبالنظر إلى الفكرة الأساسية للإسلام لا يمكن أن يكون هناك تنزيل آخر يقيد الإنسان⁽¹⁾.

ثانيًا: فلسفة التاريخ في المسيحية

1 - نظرة الإنجيل للتاريخ

اهتم ويدجري⁽²⁾ بتحليل نظرة الإنجيل للتاريخ فأكد أن المسيحية اهتمت بالتاريخ من جهتين، فهي تعد أحداثًا معينة. ربما كانت حقيقية أو مجرد أشياء مزعومة، أمورًا جوهرية كما وأن لديها مضمونات مرتبطة بأهمية التاريخ بوجه عام.

وتقدم المسيحية التاريخ في صورة ضرب من الدراما المسرحية، والفصل الأول في المسرحية هو «سقوط آدم» بما أعقبه من استمرار الخطيئة التي هي تباعد عن الله بين ذرية آدم والفصل الثاني هو دخول الله في التاريخ متجسدًا في صورة بشرية في «يسوع المسيح» وتضمن هذا الفصل ما يلي:

(أ) تأسيسه الكنيسة المسيحية بجمعه التلاميذ بتأثيره الشخصي وأسلوب حياته وتعاليمه.

(ب) تخليصه البشرية بوفاته على الصليب.

(1) ألبان ويدجري، التاريخ وكيف يفسرونه، ص 99.

وراجع تفصيل رأي إقبال في كتابه «تجديد التفكير الديني» ص 134 - 141.

(2) ويدجري، نفس المرجع، ص 101 وما بعدها.

(ج) بعثه وصعوده إلى السماء معطيًا تأكيدًا بخلودهم.

والفصل الثالث هو تبشير العالم بالإنجيل تبشيرًا مضى باتساع نطاق الكنيسة المسيحية، ولا يزال هذا الفصل مستمرًا.

أما الفصل الرابع والنهائي فهو عودة المسيح للمرة الثانية إلى العالم حاليًا معه يوم الحساب وافتتاح مملكة السماء الموسومة بالكمال والمقرونة بأتم البركات.

أما فيما يتعلق بحياة المسيحيين وانتشار المسيحية في التاريخ، فإن الله حاضر في صورة «الروح القدس» وبهذا المفهوم تصورت المسيحية الله في صورة ثالوث في واحد: الأب والابن والروح القدس، وهم يرون أن «الأب» يعد بصورة سامية خالق الدنيا والبشر وأنه بذلك قد طوع ظهور التاريخ، ويرون في «الابن» مخلصًا قصد به أن يرد التاريخ إلى هدفه الذي أراده الله منه، ويرون أن «الروح القدس» هو الذي يظهر الناس في أثناء عملية التاريخ.

وهناك نقطة جوهرية في هذا التصور هي الاعتقاد بأنه بعد تلوث البشر بالخطيئة التي جرت على يد آدم، صار من الضروري أن يجيء الله إلى التاريخ في صورة بشرية، وهذا المبدأ مبدأ تجسد الله يمثل مرة واحدة وإلى الأبد الفرق بين المسيحية وغيرها من التصورات التأليهية عن التاريخ.

لكن هل قلل تركيز المسيحية التاريخية حول شخصية المسيح من طابعها التألهي؟ الحق في نظرهم أن هذا لم يقلل من طابع المسيحية التألهي بأي حال لأنهم يعتقدون أن يسوع المسيح هو نفسه الله، ومن ثم فإن اتجاهات يسوع وتعاليمه من حيث التاريخ ذات أهمية قصوى بوصفها تعبيرات عن الوحي الإلهي.

وقد قامت نظرة المسيحية إلى التاريخ على أساس مبادئ أهمها:

(أ) إن أهم ما في الحياة هو الاتجاه الروحي الداخلي وهو اتجاه أساسه حب الله والطاعة لإرادته وهي المؤدية إلى الحب الخالص للنفس وللجيران أيضًا بقدر حب الله.

وبالرغم من اتجاه المسيح إلى الزهد في الحياة فإن هذا الزهد لم يؤد به إلى الفرار المطلق من العالم ولا إلى رفض التاريخ المؤقت تفضيلاً للحياة الأخرى الأبدية، فالمثل الأعلى الذي عاش عليه وبشر به هو الخلق الفردي وانسجام الناس مع مملكة السماء، ومن أجل ناحيتي التاريخ هاتين وجب الندم والعزوف عن الأنانية وعن إهمال جانب الله والتوجه بالقلب إلى خدمة الآخرين والاتصال بالله ولتأكد البشر من الغفران والعفو الإلهي وجب عليهم الصفح عما يبدو من زملائهم.

ولقد شرح يسوع للناس كيف يعيشون في التاريخ حينما أمرهم بالصلاة لله، واستخدام ما وهبهم الله من مواهب على أتم وجه، والإحسان لمن مستهم الحاجة أو الآلام، وعمل الخير من أجل البر لا من أجل إطراء الناس ومعاملة الناس جميعاً كأخوة، وبهذه التعاليم التي غرسها المسيح في قومه أرسى مبادئ خلقية من شأنها بناء حضارة إنسانية شاملة وهذه ما دعمها الإسلام بعد ذلك أعظم تدعيم.

(ب) وقد تضمنت جميع الفرق المسيحية اعتقاداً بأن الله وثيق الاهتمام بالتاريخ وكلها اعترفت على اختلافها بالاستمرار الروحي بعد الحياة الدنيا. وهناك ثلاث نظريات تدور حول المصير النهائي للأفراد يعتقد فيها المسيحيون وهي:

• مذهب الخلاص الشامل وأساسه أن الناس جميعاً بلا استثناء سيبلغون في النهاية درجة الكمال.

• مذهب الخلاص المشروط وأساسه أنه لن يدوم إلا من استحق استمرار بقائه فأما جميع من عدا هؤلاء فسيبيدون.

• مذهب السعادة الأبدية أو الخسران المبين وبمقتضاه تحرز الأرواح الطيبة سعادة السماء ويقاسي الخبيثون شرًا أبدياً هو جحيم البعد عن الله، ومعنى هذا أن التاريخ الأرضي لا يحتوى على معنى كامل في ذاته.

(ج) إن التاريخ الماضي بأكمله في نظر المسيحية تاريخ اليهود والإغريق والرومان كان بمثابة التمهيد لمجيء المسيح وتأسيس الكنيسة المسيحية، وقد أشار بوليس في رسائله إلى الأمم، إلى المسيح بأنه الكائن الإلهي الذي نشده فلاسفة اليونان.

كما أن التاريخ القادم ينبغي أن يكون وسيلة لتحقيق الغاية التي من أجلها جاء المسيح، والتجسد والصلب والقيامة والصعود تؤلف الحقائق المركزية في التاريخ، تلك الحقائق التي يتضح بالرجوع إليها أهميته وتنحصر هذه الأهمية في أن يتحقق للبشر كل ما تنطوي عليه العلاقات الطيبة مع الله، وبهذا يتجلى أن الفكرة المسيحية عن التاريخ فكرة دينية أساساً ومدارها الاتصال بالله، ولكنها في المقام الثاني فكرة خلقية تتركز حول النزاهة الشخصية وصالح البشرية بوصفها وحدة اجتماعية، ومن هذه القيم ما توحى به قصص المعجزات التي لصقت يسوع مثل تقديم الطعام للجوعى وشفاء المرضى.

وعلى أي حال فقد تفاوت مجال القيم الخاصة في التاريخ التي يعترف بها المسيحيون تفاوتاً بعيداً باختلاف الأفراد، فالمستنيرون المعاصرون يرون أن التاريخ يضم كل ما يدخل تحت مفاهيم الصدق والخير والجمال.

ولقد تأثر بهذه المبادئ الأساسية كل فلاسفة التاريخ الذين آمنوا بالمسيحية وعلى رأس هؤلاء الذين مثلوا هذا الإيمان أعمق تمثيل كان القديس أوغسطين.

2 - نظرية العناية والتخطيط الإلهي عند أوغسطين وجاك بوسويه

معنى نظرية العناية الإلهية

وقبل أن نتحدث عن هذه النظرية عند أوغسطين يجب أن نحدد مدلول هذه النظرية، فنظرية العناية الإلهية تشير عند المؤمنين بها ومنهم أوغسطين إلى أن التاريخ مسرحية ألفها الله ويمثلها الإنسان أي بعبارة أخرى أن وقائع التاريخ تخضع للمشئة الإلهية فهي التي شكلتها على نحو ما هي عليه، وعلى ذلك فهذه النظرية تنكر القول بالمصادفة لأنها لا تعني إلا الفوضى أو العبث.

نظرية القديس أوغسطين

ولقد كان القديس أوغسطين (354 - 450م) أهم المفكرين في تاريخ المسيحية الذين ركزوا جهودهم على بيان تلك العناية والكشف عن دورها في التاريخ.

فالتاريخ كما يراه أوغسطين يدور حول كل من المؤقت والأبدي، فالله أبدي وهو خالق الزمن، ولا يجوز فهم الأبدي ولا وصفه من وجهة نظر المؤقت، فالله موجود وحال في الزمان كله مثلما هو أبدي، والزمن وإن لم يمكننا فهمه بمفاهيم الذهن فمن المقطوع به أنه مما يمارسه الإنسان، والعلاقة بين المؤقت والأبدي علاقة يعدها أوغسطين حقيقية وذات أهمية للدين وغير مفهومة للإنسان، والله في إطار التاريخ البشري هو العناية، فشئون التاريخ الأرضي يتولاها الله الواحد ويحكمها كما يشاء، وليس في الإمكان مطلقاً الاعتقاد بأنه ترك ممالك البشر خارج قوانين العناية، فإن الممالك البشرية تقوم بفضل العناية فهي لم توجد اعتباطاً ولا بحكم إحدى الضرورات.

وارتبطت وجهة نظر أوغسطين في التاريخ بالأخلاق بالإضافة إلى

صبغتها الدينية، فهو قد ذهب إلى أن الشر قد دخل العالم بمعصية آدم، وكما أن في الإنسان نزعتين، نزعة حب الذات إلى حد الاستهانة بالله ونزعة حب الله إلى حد الاستهانة بالذات، فكذلك هناك طريقتان للعيش في التاريخ وهما تعبران عن اتجاهات الأفراد ومختلف الجماعات الاجتماعية ليس هناك أكثر من نوعين من المجتمع البشري نستطيع أن نسميهما مدينتين المدينة الأولى هي المدينة الأرضية التي يعيش أفرادها وفقاً لمطالبهم الإنسانية الجسدية دون مراعاة مطالب الروح والمدينة السماوية للذين يعيشون وفقاً لله.

وقد استطاعت الفكرة التي عن كل مدينة أن تبين لنا ما يقوم بين الناس في التاريخ من تباين أساسي، فالمدينة الأرضية تقوم على حب الذات وفيها يعيش الأمراء والأمم الذين تضمهم المدينة محكومين بحب الحكم والسلطان والكبرياء والقوة، وللمدينة الأرضية مالها من خير في هذا العالم وتفرح فيه بكل الفرح الذي تقيمه تلك الأشياء، ولكن لما لم يكن هذا الخير من النوع الذي يخلي المخلصين له من كل ما يملأ نفوسهم من محن، فإن هذه المدينة كثيراً ما تنقسم على نفسها بفعل المخاصمات والحروب والمنازعات، فضلاً عن أنواع النصر التي إما أن تكون مدمرة للأنفس أو قصيرة الأمد، والمدينة الأرضية ليست بخالدة. أما المدينة السماوية فتستقر على حب الله، وفيها يخدم الأمراء ورعاياهم بعضهم في رحاب المحبة. إذ تطيع الرعية في حين يشغل الأمراء عقولهم بالتفكير من أجل الجميع، وطبقاً لها تكون الحياة الأبدية هي الخير الأعلى والموت الأبدي هو الشر الأعلى.

والمدينة السماوية تروح في أثناء إقامتها القصيرة على ظهر الأرض تدعو المواطنين من بين أفراد جميع الأمم مجتمعاً من الحجاج من جميع اللغات دون تدقيق حول التفاوت في الأخلاق والشرائع والنظم التي يحفظ بها السلام في الأرض ويصان... ولا تشير الفقرة الأخيرة إلى تطابق المدينة السماوية في الأرض والكنيسة المسيحية الواقعية وأنهما شيء واحد بل

تشير إلى الوحدة الخفية التي يجب أن تتطور بها تلك الكنيسة، ولا يجوز أن تمارس سعادة المدينة السماوية في هذه الحياة ممارسة كاملة إذ أن هدف التاريخ يتجاوز ما هو أرضي والسلام الذي نستمتع به في هذه الحياة الدنيا، سواء أشاع بين الجميع أو ضاق فكان خاصاً بنا، يعتبر السلوى التي نندوقها تعويضاً عما حل بنا من شقاء أكثر من الاستمتاع الإيجابي بالهناء.

ولا يجب أن نعتبر هذه التفرقة الأوغسطينية بين المدينتين تعني أن المدينة الأرضية مدينة شر دنيوية والأخرى مدينة خير سماوية مناقضة للأولى، إذ أنه بالرغم أن في الإمكان التسليم في كل من حياة أوغسطين وتعاليمه ببعض نواحي الزهد في الأمور الأرضية فإن هدفه لم يكن في الأساس هو الزهد نفسه إذ يحتوي كتابه «الاعترافات» على تعبيرات كثيرة عن تقديره لما في الدنيا من خيرات ولكنها خيرات مؤقتة لا يجوز أن تمنح المقام الأسمى في الحياة ولا أن تنشأ دون اهتمام بالقيم الروحية التي هي شيء أبدي، فلئن كانت حياة المرء مهيمنة عليها الناحية الروحية فإن إمكانه أن يطلب ويستمتع بما يمنحه الله للناس مما خلق في العالم الفيزيقي.

وكان القديس أوغسطين من الرافضين لنظرية التعاقب الدوري للحضارات في التاريخ ذلك أنه كان يعتقد أن الحوادث لا تتكرر، فاللاهوت المسيحي يعتبر صلب المسيح أهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق وهي حادثة فريدة لا يمكن أن تتكرر لا بالنسبة للمسيح ولا بالنسبة لفرد آخر، إن أصحاب النظرية الدورية في نظره في ضلال حين يعتبرون الدائرة أكمل الأشكال ويستخدمونها في التاريخ بدلاً من الخط المستقيم، إنهم يقيسون بعقولهم الضيقة أحكام العقل الإلهي، إن هذا التفسير هو وحده الذي يكشف عن حكمة الله الخفية في الوقائع، فواقعة طوفان نوح لا تفسر إلا في ضوء الخطيئة الأصلية من ناحية واكتمال معناها بظهور المسيح من ناحية أخرى، إن عمل الله واضح في انتصار المسيحية أكمل مظاهر العناية الإلهية.

ولعلنا نتساءل هنا هل يمكن اعتبار أوغسطين بهذه النظرة الكلية إلى التاريخ هو مؤسس فلسفة التاريخ قبل ابن خلدون وفيكو؟

ويمكننا الإجابة عن ذلك بأن هذه المحاولة لتفسير التاريخ كانت بحق أول نظرة كلية إلى التاريخ لكننا رغم ذلك يتعذر علينا التسليم بأن أوغسطين بمحاولته هذه يعد مؤسسًا لفلسفة التاريخ لأنه قيد مفهوم العناية الإلهية تقييدًا لم تتجاوز فيه أصول الديانة المسيحية، ومن ثم لا يقبلها عدا المسيحي، ولهرنشو رأي في هذا إذ يقرر أن هذه النظرة الأوغسطينية لا تعد فلسفة ولا تاريخًا وإنما مجرد لاهوت وقصص قام بها خيال قديس مسخ فيه الحقيقة وجعل البشر كقطع الشطرنج في لعبة على رقعة الزمان بين الله والشيطان⁽¹⁾.

جاك بوسويه يعيد نظرية أوغسطين

لقد واجهت نظرية أوغسطين انتقادات وردود فعل عنيفة في عصر التنوير إذ جاء عصر النهضة حاملاً معه ثورة على تعاليم الكنيسة وقيم العصور الوسطى، وجاء جاك بوسويه (1627 - 1704) ليحاول تفسير التاريخ من وجهة نظر الكنيسة مثله في هذا مثل أوغسطين.

ولقد استعرض بوسويه في كتابه «مقال في التاريخ العالمي» تاريخ العالم من وجهة نظر دينية مسيحية كاثوليكية فقسم التاريخ إلى حقب على أساس ديني مستمد من الكتاب المقدس على النحو التالي: هبوط آدم عام 4004 ق.م، طوفان نوح عام 2348 ق.م، دعوة إبراهيم عام 1921 ق.م، نزول شريعة موسى عام 1491 ق.م، ثم ظهور السيد المسيح، أما أهم الوقائع بعد ظهور المسيحية فاثنتان: اعتناق الإمبراطور قسطنطين المسيحية 312م ثم تتويج البابا ليوثرلمان إمبراطورًا على الرومان عام 800م.

(1) هرنشو، علم التاريخ، ترجمة عبد الحميد العبادي، ص 26 نقلًا عن د. أحمد صبحي، في فلسفة التاريخ، ص 170.

ولما كانت مادته التاريخية من الكتاب المقدس لا من وثائق التاريخ فقد رأى أن الدين هو الظاهرة الوحيدة الجديرة بالتسجيل بين جميع مظاهر الحضارة لأنه التراث الروحي للشعوب والحقيقة الخالدة على مر الزمان ومن ثم لم يكن ما هو جدير بالاعتبار غير تاريخ العبرانيين لأن أديان الحضارات القديمة كالحضارة المصرية والبابلية والآشورية والهندية ليست إلا خرافات.

ويطلعنا التاريخ الديني في نظرة على تخطيط إلهي محكم وإذا كنا نؤمن بقدرة الله في الطبيعة فأولى أن نؤمن بعنايته وإحكام تديره في تاريخ الإنسان، إن التاريخ يهدف إلى إعلاء كلمة الله والمقصود بكلمة الله عنده سلطان الكنيسة.

وهكذا يتبين أن مفهوم العناية الإلهية لديه كما كان لدى أوغسطين لم يتجاوز العقيدة المسيحية وخاصة الكاثوليكية، ولهذا الضيق في الأفق فقد رُفضت هذه النظرية من المؤرخين والعلمانيين على السواء.