سؤال الحضارة في النظرية الدائرية تطبيقات حول ابن خلدون وشبنغلر وتوينبي

Question of civilization in circular theory Applications about Ibn Khaldun, Oswald Spengler and Arnold Toynbee.

د. الكبار عبد العزيز، جامعة تلمسان-الجزائر.
د. صغير حياة، جامعة تلمسان-الجزائر

ملخص: يهدف هذا المقال إلى إبراز أهمية النظرية الدائرية في دراسة مفهوم الحضارة، ويركز على الجانب التاريخي والفلسفي والاجتماعي من هذه النظرية، ويقوم هذا المقال أيضا باختيار ثلاثة نماذج من المفكرين البارزين والمنتمين لها وهم: ابن خلدون وأوسوالد شبنغلر وأرنولد توينبي، كما يبين هذا المقال من حيث المضمون والنتائج نقاط التشابه والاختلاف بين هؤلاء المفكرين الثلاثة الذين تزامنوا مع سياقات تاريخية واجتماعية وسياسية واقتصادية مختلفة ومتميزة، ويظهر الأسس النظرية والمنهجية التي يرتكز عليها هؤلاء المفكرين في تحليل نشأة وتطور وانهيار الحضارات منها: مبدأ المشابهة بين عمر الإنسان وعمر الحضارة، ومبدأ الحتمية الذي يشكل قانونا يمكن تعميمه على كافة الحضارات الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: الحضارة، النظرية الدائرية، التحدي والاستجابة، العصبية، الصفوة، المدنية، التحول الاجتماعي، مبدأ المشابهة، مبدأ الحتمية.

Abstract: This article aims to highlight the importance of circular theory in the study of the concept of civilization, and focuses on the historical, philosophical and social aspects of this theory. This article also picks out three models of prominent thinkers and Belonging to: Ibn Khaldun, Oswald Spengler and Arnold Toynbee.

This article shows in terms of content and results points of similarities and differences between these three thinkers who coincided with different historical, social, political and economic contexts different and distinct, and shows the theoretical and methodological foundations on which these thinkers are based on in the analysis of the origin, development and collapse of civilizations, as: The principle of similarity between the age of man and the age of civilization, and the principle of determinism, which constitutes a law that can be universally applied to all human civilizations.

Key words: Civilization, Circular theory, Challenge and response, assabiya, elite, Civil society, Social transformation, The principle of similarity, The principle of determinism.

مقدمة:

يعد مفهوم الحضارة من الإشكاليات التي تعددت حولها النظريات، ومن القضايا التي درسها العديد من المفكرين والفلاسفة، حيث بحثوا في ماهيتها وأسباب نشأتها وتطورها وعوامل انهيارها وكشفوا عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تلحقها، إن الحضارة في مفهومها العام عند الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنتروبولوجيا هي كل ما ينتجه الإنسان من خيرات مادية أو معنوية(حسين مؤنس، 1998، ص150 وألبرت أشقيتسر، 1960، ص34).

وتتمثل هذه النظريات في نظرية العناية الإلهية، التي هيمنت ولفترة زمنية طويلة على التفسير التاريخي للحضارات، وتتجلى هيمنة هذا الفكر التيولوجي في مجتمعات الشرق القديم والمجتمع اليوناني وفي القرون الوسطى، حيث تتصور أن الآلهة مصدر لنشوء الحضارات وتطورها، وتشكلت بعدها نظرية التقدم التي ارتبطت بعصر التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر، وتقوم على الفكر العلمي والاستدلال العقلي، إذ تعتقد أن الحضارة يصنعها الإنسان وليست الإرادة الإلهية.

وانبثقت عن هذه الرؤية التاريخية والفلسفية مفهوم البطل في التاريخ الذي يتميز بمقومات شخصية منها العبقرية والمعرفة اللتين تمكنانه من قيادة المجتمع وبناء حضارته، وتذهب النظرية الوضعية إلى القول بأن الحضارات قد مرت بثلاثة مراحل متعاقبة تتمثل في المرحلة اللاهوتية والمرحلة المتافيزيقية والمرحلة الوضعية (العلمية)، وترى الماركسية أن نشأة الحضارات يرتد إلى العامل الاقتصادي المادي، وأن التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج في البنية التحتية يؤدي إلى التغير الاجتماعي والسياسي والحضاري.

تعتبر النظرية الدائرية من بين هذه النظريات التي بحثت في مشكلة الحضارة، واهتمت بدراسة وظيفتها والبنيات التي تتشكل منها، والمراحل التي تمر بها والأسباب التي تؤدي إلى نشأتها وتطورها وانهيارها، ويمثل هذا الاتجاه العلامة ابن خلدون (1406-1332)، وجيوناني فيكو Vico (1688-1744) ومالك بن نبي(1905- 1973)، وأسوالد شبنغلر Oswald Spengler (1880- 1936) وأرنولد توينبي Arnold Toynbee (1889 - 1975) وهؤلاء المفكرين رغم الخلاف الذي نلحظه بينهم في تصورهم للحضارة سواء على مستوى الرؤية أو المنهج، يتفقون على مسلمة نظرية قوامها أن المجتمع يتبع مسارا دوريا متتابعا، وأن مراحل حياة الدولة أو الحضارة تشبه مراحل حياة الإنسان، أي دورة تبدأ بالميلاد أو النشأة وتنتهي بالموت أو الفناء، وتضم النظرية الدائرية اتجاهات كثيرة منها: التفسير الواقعي بشقيه التاريخي والاجتماعي عند ابن خلدون والتفسير البيولوجي عند شبنغلر ومبدأ التحدي والاستجابة عند توينبي.

ويختلف تصور شكل هذه الدورة بين أعلامها، ونستشف هذا الاختلاف عند فيكو حيث يقول:" **فالحركة الدائرية لا يعني أن مسار التاريخ يدور حول ذاته، ولكنها حركة حلزونية لكون التاريخ لا يعيد نفسه على النمط نفسه، ولكنه يأتي بصورة، وشكل مخالف لما مضى، وأن التاريخ في تجدد دائم والتعاقب فيه لا يسمح بالتنبؤ"**(مفدي الزيدي، 2006، ص10).

ويقصد فيكو بالحركة الدائرية أن الحضارة في نشأتها وتطورها وانهيارها ليست بمثابة عجلة تدور حول نفسها، وإنما حركة تتجدد فيها الأحداث التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية

والاقتصادية، وأن التاريخ لا يعيد إنتاج هذه الأحداث بالكيفية نفسها، بل تتخذ أشكالا ومظاهر مختلفة.

التحليل:

يقوم تحليل مضمون هذا المقال باختيار ثلاثة نماذج من المفكرين المنتمين للنظرية الدائرية في فلسفة الحضارة منهم ابن خلدون وأوسوالد شبنغلر وأرنولد توينبي الذين ساهموا بقسط كبير في التأسيس نظريا ومنهجيا لهذه النظرية، وتمثلت هذه المساهمة العلمية والفلسفية في الإجابة عن أسباب نشأة وتطور وانهيار الحضارات الإنسانية.

1.**ابن خلدون:**

يشكل فكر ابن خلدون قارة معرفية قائمة بذاتها، فقد كان ملما بمعارف كثيرة، يحلل ويفحص مبادئ كل علم ويناقش فروضه ومنهجه، حريصا على إبراز الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع، بين تطور العلوم وتطور الهيئة الاجتماعية(محمد عابد الجابري، 1985، ص296).

وإذا أمعنا النظر في مقدمته أمكن القول: إنها قفزة نوعية في الفكر العربي الإسلامي، فقد أحدث ابن خلدون القطيعة المعرفية بين الذاتية والموضوعية، وبين الأيديولوجية والسياسة والعلم، وتحول فكره إلى نسق علمي متكامل، هذه المقدمة نتاج تجربة سياسية ومعاناة شخصية. لقد فشل بن خلدون في تحقيق طموحه السياسي فاتجه إلى التاريخ، فتحولت مطامحه السياسية إلى مطامح علمية: خاض بن خلدون تجربة سياسية واجتماعية واسعة غنية مكنته من الإطلاع على دقائق الحياة البشرية بمختلف جوانبها، فأكسبه ذلك معرفة حقيقية بالظواهر الاجتماعية على اختلاف أنواعها معرفة تجريبية بكيفية حدوثها وعوامل تطورها وأشكال ترابطها وتداخلها(محمد عابد الجابري، 2007، ص54-55).

إن أول قفزة معرفية قام بها ابن خلدون تمثلت في نقده للمؤرخين، ولم يكن هذا النقد صادرا من خلفية أيديولوجية أو سياسية، بل عن وعي ذاتي وإدراك عقلاني يقومان على الرغبة والحاجة إلى تحديد قيمة التاريخ، والارتقاء بها من مجال السرد القصصي إلى العلم الذي يعتمد النظر والتحقيق والتحليل والتفسير، أي أنه وضع بعض القواعد المنهجية في سياق تصوره عن الواقع التاريخي وعن المعرفة الصحيحة: **"يعد ابن خلدون قد سبق الغربيين في موضوع فلسفة التاريخ حيث طرح آراء حضارية لتفسير التاريخ تحمل في ثناياه معنى ظاهري وآخر باطني حقيقي، وأن الظاهري عبارة عن رسائل سريعة وروايات وسرد للأحداث والأخبار تبدو للقارئ وكأنها يصعب الربط بين أجزائها، والمعنى الباطني يقوم على دراسة الظاهرة التاريخية وإخضاعها للتحليل والتمحيص والتدقيق للتأكد من صحتها أوزيفها، ومن هنا نرى أنها نظرة تميل إلى العلمية، هذا فضلا عن الطروحات التي قدمها حول قيام الحضارات وسقوطها في نشوء الدولة وسقوطها، وعلى هذا الأساس عده البعض من كبار فلاسفة التاريخ الأوائل"**(مفدي الزيدي، 2006، ص6).

لقد أدرك ابن خلدون أن الحوادث التاريخية تجسيد وتعبير عن ظواهر اجتماعية. كان صاحب المقدمة يعي بأن فكره يتحرك في حدود علم جديد هو"علم العمران"، وهذا الاكتشاف الجديد لهذا العلم – بحسب ابن خلدون - يختلف عن علوم أخرى كالخطابة والسياسة المدنية. إنه علم جديد

مستقل بذاته تتوفر فيه الشروط المطلوبة في كل علم. يقول بن خلدون: **"إنه ذو موضوع وهو العمران والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا"**(ابن خلدون، 1987، ص38).

وقد اتضح له أن حركة التاريخ الإسلامي عبارة عن حركة انتقال دائرية من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، واتضح له أن العصبية هي المحرك لهذه الدورة البدوية- الحضرية، ومن هنا - بالنسبة لهذا المفكر -كانت جميع الوقائع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تتحدد في نشأتها وتطورها بالعصبية وتأثيراتها الكبيرة في نهاية المطاف(محمد عابد الجابري، 2007، ص186).

كان ابن خلدون يطمح إلى تفسير ظاهرة اجتماعية تجلت وبوضوح في الظواهر العمرانية ككل، وبكيفية خاصة قيام الدول وسقوطها، لقد طرح بكل وضوح مشاكل المجتمع العربي الحضاري، مشاكل ماضيه وحاضره ومستقبله، وذلك على ضوء رصده لعدة ظواهر عمرانية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ومحاولته تفسير كل منها، وتحديد دورها في تشكيل الحضارة العربية الإسلامية، وحركة التاريخ العربي كله، وللتدليل على صحة هذا التصور فإن تركيز بن خلدون على اختيار عناوين وفصول دقيقة ومحددة لمقدمته تعبر بجلاء عن وقائع وأحداث اجتماعية شديدة الارتباط بالسياق العام ومعطياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الذي تزامن معه هذا المفكر، ومفاصل لنظريته في التاريخ الإسلامي إلى عهده(محمد عابد الجابري، 1985، ص323).

إن مقدمة ابن خلدون تعبير صادق عن أزمات المجتمع العربي الإسلامي، وعن تناقضاته في سياق تاريخي تميز بالضعف والانحطاط، بل وإنها تجيب عن مشكلات العالم الإسلامي في المرحلة الراهنة، و تكمن علمية هذا المفكر في منهجه العلمي وعقليته التي تجاوزت عصره وهو يمر بفترة تاريخية حاسمة تتمثل في مرحلة الانحطاط والانهيار فقد: **"ابتكر ابن خلدون منهجا جديدا يقوم على استقراء واقع عصره، ومجتمعه، معتمدا في ذلك على ملاحظاته، ومشاهداته وخبراته، لقد نحا منحى تجريبيا، إذ لاحظ حياة وسلوك الجماعات التي عاش بين ظهرانيها، واستقرأ القوانين التي تحكمها من خلال مقارنته للظواهر الاجتماعية التي لاحظها داخل المجتمع، وفي المجتمعات الأخرى"**(أزاد أحمد علي وآخرون، 2004، ص47).

عاش ابن خلدون فترة تاريخية عصبية ارتبطت بفترة انحطاط العالم الإسلامي، فلم يكن متشائما من هذه الحالة، التي كان يعاني منها العالم الذي ينتمي إليه، بل كان فيلسوفا ومؤرخا وعالم اجتماع يتأمل ظاهرة الانحطاط، ويحاول تفسير إشكالية هيمنت على كل تفكيره وقد تمثلت في: لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد ما أن حققت تطورا كبيرا امتد لقرون طويلة؟

نظر ابن خلدون إلى المجتمع الإنساني نظرة تحليلية، واهتم أساسا بظاهرة الدولة ببحث أسباب انهيارها بعد ازدهارها، وقد خصص قسما كبيرا من المقدمة للبحث في موضوع الدولة من جميع جوانبه، فتصور أن الدولة ظاهرة تاريخية واجتماعية، وذهب إلى القول بأن كل عمران وكل دولة أو مجتمع مدني يتطور من مرحلة إلى مرحلة أخرى إلى أن يصل إلى غايته، وهو عمره أو أجله الطبيعي.

واكتشف أن العصبية هي محرك التاريخ، والعامل الذي يسهم في عملية التحول الاجتماعي، والانتقال بالدولة من مرحلة تاريخية اجتماعية إلى مرحلة أخرى، أي الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة، ويقصد ابن خلدون بالعصبية رابطة اجتماعية ونفسية تربط أفراد جماعة ما، وتقوم هذه الرابطة على النسق القرابي وخاصة رابطة الدم والنسب، حيث تقوى وتشتد هذه الرابطة عندما يهدد هذه الجماعة خطر خارجي يقول ابن خلدون: **"وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها"**(ابن خلدون، 1987، ص128).

توصل ابن خلدون من خلال دراسته الاجتماعية حول الدولة، ومعرفة أسباب ازدهارها وانهيارها إلى صياغة قانون اجتماعي يتمثل في أن الدولة تمر بثلاثة مراحل هي: مرحلة الميلاد، ومرحلة النضج، ومرحلة الانهيار، وتأتي هذه المراحل متعاقبة ومتتالية بنفس المراحل التي يمر بها الإنسان من مرحلة الطفولة إلى النضج ثم الشيخوخة والهرم، وتصور أن كل مرحلة من هذه المراحل يعمرها جيل يستغرق أربعين سنة، وقدر عمر الدولة في حركتها الحضارية بمائة وعشرين سنة يقول ابن خلدون:**" إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمارا ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء"**(ابن خلدون، 1987، ص170).

ولكل جيل من هذه الأجيال صفاته ومميزاته الخلقية وأنماطه السلوكية، وتتمثل هذه الأجيال في ما يلي:

الجيل الأول: ويمثله جيل البداوة ويتميز بصفات منها: الخشونة، والبسالة، والافتراس، والتوحش، والحشمة تجمعهم رابطة العصبية، فهم أشد استمساكا بها. هذا الجيل يعود إليه الفضل في تأسيس الدولة: **"الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم موهوب والناس لهم مغلوبون"**(ابن خلدون، 1987، ص170).

الجيل الثاني: ينتقل هذا الجيل من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة حيث تتشكل الدولة ويتحقق الملك، فينتقل المجتمع من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المتمدنة أو العمران الحضري، وفي هذا الطور يزول جانب من قوة الجيل الأول، ويفقد أهل الدولة الكثير من صفاته: **"والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن**

ذهب منه ما ذهب ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول"(ابن خلدون، 1987، ص171).

الجيل الثالث: وفي هذا الطور ينسى أهل الدولة عمر البداوة، ويفقدون القوة والحمية وتتحول الأمجاد عندهم إلى مظاهر وهذه السلوكات والظواهر المرضية التي تصيب هذا الجيل هي علامات على السقوط، وانهيار الدولة فينتهي أمرها كما ينتهي أمر الكائن الحي: **"وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة**(ابن خلدون، 1987، ص171).

يعد ابن خلدون إذن، مكتشفا لفكرة الدورة الحضارية التي استلهمها منه كثير من المؤرخين والفلاسفة نذكر من بينهم توينبي وشبنغلر ومالك بن نبي، ونستشف في مقدمته عدة قضايا ترتبط بمجال علم الاجتماع وعلم الاقتصاد وعلم التاريخ وعلم السياسة، ولكن حتى لا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب أن نعترف بأنه ليس كل ما قاله بن خلدون صوابا، والاعتقاد بأنه لم يترك ثغرة واحدة في مقدمته يشكل نظرة تفتقد للروح العلمية، لأنه ما من فكر بشري، سواء استمد من مصادر دينية أو وضعية يكون عرضة للخطأ والصواب لأن الفكر البشري نسبي، ومتجدد ومستمر.

يمكن وعلى هذا الأساس رصد بعض الثغرات في مقدمة ابن خلدون، إذ لا نشاطره الرأي في تصغيره لحجم الحضارة وتضييق مداها، والحكم القاسي على قيمة نتائجها، فقد نظر إلى الجانب السلبي من الحضارة، حيث بالغ في إحاطتها بالترف، وبالغ كثيرا في رصد ما يترتب عن هذا الترف من آثار سلبية، فالتفنن في كل أنواع الترف والنعيم لا يؤدي بالضرورة إلى زوال الدولة، ولكن الذي يضعف البشر هو سوء استخدامهم لنعيم الحضارة.

وتتلخص هذه الظاهرة فيما يسميه المؤرخون بسيطرة أدوات الحضارة على الإنسان بدلا من سيطرته عليها، وتسمى هذه الحقيقة من حقائق الحضارة بالقبض، أي القدرة على التحكم في الأشياء والمصطلح في علم الاجتماع هو **maniabilité** ومن دون هذا القبض لا يستطيع الإنسان الإفادة من أي أداة من أدوات الحضارة توضع بين يديه(حسين مؤنس، 1998، ص157).

لكن على الرغم من كل الانتقادات التي قدمت لابن خلدون إلا أنه يعد مكتشفا ومؤسسا للنظرية الدائرية في فلسفة التاريخ والحضارة التي استلهم منها كثير من المفكرين . يقول مالك بن نبي:**" إن ابن خلدون كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة الحضارية لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها"**(مالك بن نبي، 1987، ص71).

كما أنه وضع قواعد منهجية ومعرفية شبيهة بتلك التي نستشفها عند عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايهم في كتابه قواعد المنهج في علم الاجتماع، حيث يشير ابن خلدون في مقدمته إلى تلك العوائق المعرفية التي يقع فيها المؤرخ ويشير إلى تجاوزها بالاعتماد على النقد والخبرة والتجارب والاستقراء، وقد استطاع تحديد القوانين الموضوعية التي تتحكم في حركة التاريخ

ونشأة وتطور وانهيار الدول والحضارات، يبقى فقط أن نؤكد بأن نظرية ابن خلدون حول الحضارة تعبر عن سياق تاريخي وسياسي واجتماعي واقتصادي محدد كان يمر به العالم الإسلامي في فترة عصر الانحطاط، أي فترة القرن الرابع عشر ميلادي لذلك كانت مفاهيمه ومنهجه وأفكاره ورؤيته لوقائع وأحداث عصره انعكاسا لها وتعبيرا عن مأساة أمة وصلت إلى درجة التقهقر والانهيار.

2- شبنغلر:

يصف الكثير من الباحثين فلسفة شبنغلر بأنها فلسفة تشاؤمية، ويرتد هذا التشاؤم إلى انهيار طبقة النبلاء على يد الطبقة العاملة، و هيمنة التيار المادي، وسيادته في المجتمعات الأوروبية، حيث انهارت تقاليد وأعراف النبالة. هذه العوامل كلها قد دفعت به للهجوم والثورة على المادية البورجوازية والاشتراكية، ومحاربة العقل، والنفور منه، فاحتقر العقل الغربي كما تصوره وقدسه معاصروه، إذ كان يرى أن هذا العقل نفسه هو الذي يقود حضارة الغرب إلى الدمار(حسين مؤنس، 1998، ص305).

يعد شبنغلر من أنصار نظرية الدولة الحضارية، ويتفق مع بن خلدون في تشبيه نمو الحضارات وتطورها وأفولها بنمو الكائن الحي وتدرجه في مراحل نموه من طفولة وشباب ثم شيخوخة، وميز بوضوح بين الحضارة والمدنية، فالحضارة عنده انبعاث روحي لجماعة من الناس يربطهم مفهوم متقارب للوجود، فينعكس ذلك على ألوان نشاطهم المختلفة في الفن والدين والفلسفة والسياسة والحرب والاقتصاد وبالتالي فكل جماعة اجتماعية تتميز عن جماعة أخرى، وبعبارة أخرى فالحضارة في شعب من الشعوب هي الزخم الروحي، وليس البعد الداخلي والتيار الدافع للحركة والتقدم والتجديد والتوسع، إنها الروح العامة الحية التي تحرك الشعب وتدفعه في جميع اتجاهاته الفكرية والفنية والعسكرية والعلمية. أما المدنية فهي مجموعة الأشياء المبتكرة كالمؤسسات والقوانين والتقنيات والأشكال الجامدة والمتحركة التي خلقتها الحضارة(حسين محمد سبيتي، 1996، ص102).

ويتصور أنه لا يمكن أن تكون هناك حضارتان متماثلتان كل التماثل، أي أن كل حضارة تمثل كيانا مستقلا عن كيان حضارة أخرى، ولكل حضارة شخصيتها المتميزة ونظرتها الخاصة للحياة، فقد تستعمل الحضارات نفس الكلمات وقد يكون لها نفس المفاهيم والنظم ولكن هذه المعاني كلها تختلف من حضارة إلى أخرى.

ويذهب إلى القول بأن النخبة هي التي تصنع التاريخ، فالزخم الحضاري هو الزخم المنطلق من الرجال العظام الذين يحركون الشعوب بقوة في اتجاهات دينية وسياسية وعسكرية، وما يلحق التاريخ من تقدم وتجديد يعود بالدرجة الأولى للصفوة من الناس.

قام شبنغلر بانتقاء سبع من الحضارات قصد دراستها ومقارنتها وتتمثل هذه الحضارات السبع في: الحضارة المصرية القديمة، والحضارة البابلية، والحضارة العربية، والحضارة الغربية، والحضارة الهندية، والحضارة الصينية، والحضارة المكسيكية. وحدد فصولا أربعة لكل حضارة من هذه الحضارات. وتتمثل هذه الفصول في:

فصل الربيع: يتمثل في حقبة البطولة، حقبة الأساطير وشعر الملاحم حيث يتغنى الناس بالشجاعة والبطولة كحقبة هوميروس في تاريخ حضارة اليونان، وحقبة القرون الوسطى من تاريخ الحضارة الغربية.

فصل الصيف: وتتجلى في حقبة القيادة المتوثبة الطموح، إنها حقبة ظهور وازدهار الدولة المدنية في الحضارة الأبولونية الإغريقية.

فصل الخريف: تبدأ الحضارة في هذا الفصل بفقدان منابعها الروحية حيث تظهر البوادر الأولى للشيخوخة وتبدو الحضارة منهكة ومرهقة.

فصل الشتاء: تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مدنية ويكون أفضل ما تقدمه في هذه الحقبة تطبيق العلوم على الصناعة وإنشاء المعاهد التقنية(أوسوالد شبنغلر، دس، ص766-767).

نخلص من خلال عرض نظرية شبغلر أن الحضارة تخضع لمبدأ الحتمية، أو المصير التاريخي، وأن المدنية هي أعلى مراتب الحضارة وعلامة من علامات سقوطها ، وأن كل حضارة تتجه عبر مراحل تطورها إلى مصيرها المحتوم وهو الفناء. كما أكد على أن لكل شعب من الشعوب عاداته وتقاليده وأعرافه وقيمه التي تميزه وتحدد مصيره التاريخي، وتقوم الأجيال اللاحقة باكتساب هذا التراث وتوارثه جيلا بعد جيل.

تعرضت نظرية الحضارة عند شبنغلر لمجموعة من الانتقادات أهمها أن هذا الفيلسوف تصور أن الحضارة الإنسانية قامت على أساس الحضارة الغربية وبسقوطها ينهار العالم برمته، ورفض مبدأ التثاقف الحضاري بين الشعوب والمجتمعات الإنسانية والتفاعل بينها، وكشف بعض المفكرين عن النزعة العرقية التي تجلت في فلسفة شبنغلر والتي تدعم الحركات النازية والفاشية ذلك أنه اعتبر الجنس الألماني الشعب الوحيد الذي يمتلك القدرة على الإبداع والتفوق يقول مفدي الزيدي:**" قال المفكر الألماني شبنغلر بالدعوة إلى الأفكار التسلطية العنصرية في ألمانيا، وأن ألمانيا لكي تنجو وتكسر الطوق لانحطاطها ليس أمامها اختيار إلا إذا انكفأت وتقوقعت على ذاتها، واسترحت واستلهمت القبائل البروسية العرقية، وهذه الأفكار عنصرية استمدتها من تراثهم القومي"**(مفدي الزيدي، 2006، ص05).

واطلع مالك بن نبي على نظرية الحضارة عند شبنغلر، وكشف عن هذه النزعة العرقية التي تحصر القدرة على التغيير في نخبة من جنس معين وطبقة معينة حيث وجد العامل العنصري في هذه النظرية حيث يقول: **"وهكذا نجد في هذه النظرية العامل العنصري يتسرب على يد شبنغلر إلى المذاهب التاريخية، وهو العامل الذي سوف يتاح لدوره التاريخي فيما بعد، أن يحقق اكتماله المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد روزنبغ"**(مالك بن نبي، 1987، ص71).

3-توينبي:

درس توينتي ما كتبه شبنغلر، واقتبس منه بعض الحقائق والمعطيات التاريخية، فقد كان توينبي ذا رغبة في إنجاز دراسة في التاريخ على نمط شبنغلر الذي يعتبر فيلسوفا ومؤرخا رفع عن كاهل المؤرخين حملا ثقيلا تجلى في كتابه الباهر والحزين "انهيار الحضارة الغربية"، ولكن يبدو أن توينبي ليس متفائلا ولا هو يميل إلى التشاؤم بالنسبة للغرب، إنما يتصور أن نهايته

محتومة ولا مفر منها كما قال شبنغلر، وإن كانت نظرة توينبي متميزة في رصده لمراحل وعوامل نشأة انهيار الحضارة.

اطلع توينبي على أهم الحضارات القديمة والوسيطة وقد ساعده في ذلك دراسته العميقة للغتين اليونانية واللاتينية قبل أن يدرس التاريخ والحضارة، كما درس بإتقان وإمعان إحدى وعشرين حضارة ست منها نشأت أساسا من المجتمعات الأولية (الأصلية) وهي: الحضارة المصرية، والصينية، والماياتية، والسومرية، والمينونية، والهندية. ويطلق على بقية الحضارات الأخرى مصطلح **" الحضارة المشتقة"** أي تلك الحضارات التي انبثقت من الحضارات الأصلية(نورة خالد السعد، 1997، ص87-88).

وهو يتفق مع شبنغلر في القول بأن كل حضارة تمر بثلاث مراحل هي: مرحلة الميلاد ومرحلة النمو ومرحلة الانهيار غير أنه لا يحدد عمرا معينا لكل حضارة كما تصور بن خلدون ولم يستخدم الفصول الأربعة التي حددها شبنغلر لوصف مراحل الحضارة.

كان توينبي معجبا بما كتبه شبنغلر، ويتفق معه في المراحل التي تمر بها الحضارة إلا أنه لا يقبل منه الفكرة القائلة بأن حضارة شعب معين هي حضارة معزولة، تأتي وتذهب لوحدها من دون أن ترتبط بغيرها من الحضارات محافظة على روحها، فقد انتقد توينبي هذه الفكرة وشدد في كتابه" دراسة التاريخ" على أن الحضارات تتبادل علاقة التأثير والتأثر، وعلى الأخذ والتكامل والتقدم الفكري والتقني والديني خلال تطورها. إن توينبي لا يؤمن بالحضارة المعزولة لشعب من الشعوب، فكل الحضارات تقع في عمليات تزاوج وتلاقح وتكامل(حسين محمد سبيتي، 1996، ص147).

إذا كان توينبي يتفق مع شبنغلر في نقاط معينة ويختلف معه في نقاط أخرى، فكيف يفسر توينبي نشأة وانهيار الحضارات؟

يتصور توينبي أن الحضارة تقوم نتيجة التحدي والاستجابة، ويعني بمفهوم التحدي وجود ظروف صعبة تواجه الإنسان في بناء حضارته، وعلى قدر مواجهة الإنسان لهذه الظروف تكون استجابته إما ناجحة إذا تغلب على هذه المصاعب أو استجابة فاشلة إذا عجز في تجاوزها(رأفت غنيني الشيخ، 1988، ص177).

ويؤكد توينبي أن الظروف الصعبة التي تتحدى قدرة الإنسان وتدفع به للعمل على تكوين الحضارة تتمثل إما في بيئة طبيعية أو ظروف بشرية **:" إن الحضارات نشأت في أراض جرداء، فالظروف الطبيعية الصعبة هي التي تدفع الإنسان نحو التحضر ، وتتمثل الظروف الصعبة في البيئة الطبيعية والظرف البشرية فهما تحديان يستثيران الإنسان ، وأن تحدي الوسط البشري ويتمثل في العدوان الخارجي من دولة مجاورة ، أو جماعة ، ويشكل العدوان غزوا مما يكون حافزا لقيام حضارة وتحدث الاستجابة من خلال طرد الغازي أو الغزاة والتخلص من القوة الضاغطة والانتقام والقصاص منه أو منهم"**(مفدي الزيدي، 2006، ص06).

ولكن إذا كانت الطبيعة تتحدى الإنسان باستمرار فمن يواجه هذا التحدي؟

يعتقد توينبي أن الذين يردون على هذا التحدي هم صفوة من الناس، يمثلون فئة خاصة من العباقرة والرجال العظام والمخترعين والمكتشفين والمبدعين، يمتلكون القدرة والإرادة للرد عمليا

على جميع أنواع تحديات البيئة الطبيعية. وعلى هذا الأساس فالحركة التاريخية عند توينبي لا ترتد إلى الظروف الجغرافية أو إلى الجنس البشري، بل إنها تتم نتيجة لنوع من التفاعل بينهما أي أن الإنسان يتحرك للعمل الحضاري إذا وجد في ظروف تضطره إلى ذلك، وبالتالي فالحضارات تقوم نتيجة التحدي والاستجابة.

وفي سياق حديثه عن مبدأ التحدي والاستجابة ودورهما في تشكيل وبناء الحضارات يتطرق توينبي إلى عوامل تفكك وانهيار الحضارات، إذ يرى أن الحضارة تنحل وتنهار عندما يصاب الإنسان بالعجز عن التحدي، وعن عدم استجابته لمعطيات البيئة، فالعجز عن التحدي بداية للانحلال والموت الحضاري ، والتنازل عن الدور الحضاري والاعتراف بسيطرة المحيط الخارجي، وبذلك يصبح الإنسان فريسة سهلة للعوامل الطبيعية الخارجية، وفريسة سهلة أيضا لباقي الشعوب والحضارات التي تغزوه، وتحاول ابتلاعه.

ويرجع توينبي أيضا الانهيار الحضاري إلى إخفاق الأقلية المبدعة، وعدم قدرتها على السيطرة والتحكم على المجتمع، فتتحول إلى أقلية مسيطرة، فيفقد أفراد المجتمع ثقتهم بها، ويشتد الصراع بينهما، فيضطر هؤلاء الأفراد إلى الخروج عن طاعتها ومقاومتها، ونتيجة فقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة وأغلبية المحكومين تتفكك وحدة المجتمع ويحدث الانهيار(نورة خالد السعد، 1997، ص90-91).

يعتبر المؤرخ توينبي الذي تزامن مع الأزمات العالمية، واهتم بدراسة وتقييم الحضارات القديمة والحديثة من بين أبرز المفكرين المعاصرين الذين أسسوا رؤية فلسفية وتاريخية في تفسير أسباب تشكل الحضارات الإنسانية وانهيارها، وترتبط هذه الرؤية بمفهومين متكاملين يتبادلان التأثير والتأثر وهما: التحدي والاستجابة اللذين يعطيان لنظرية الحضارة عند هذا المفكر خصوصيتها وتميزها عن باقي نظريات دورة الحضارة. كما أن هذه الرؤية استبعدت النزعة العرقية التي تعتقد أن الحضارات تقوم على أساس العرق الجنسي، ولم يكن هذا المؤرخ متحيزا للحضارة الغربية أو الفكر القومي الذي تجلى بوضوح عند الفيلسوف شبنغلر وعدد كبير من فلاسفة الألمان.

نتائج الدراسة:

تعد النظرية الدائرية في فلسفة الحضارة من بين أبرز النظريات التي أعطت تفسيرا وتحليلا متميزا حول نشأة وتطور وانهيار الحضارات الإنسانية، حيث يقوم هذا التحليل والتفسير على منطلقات نظرية ومنهجية منها: الاعتماد على مبدأ المشابهة بين سير مراحل حياة الكائن البشري، والحضارات، فالحضارة تشبه الإنسان فهما يمران بمراحل متعاقبة من النمو إلى التطور والازدهار ثم الانهيار والفناء، أي أن هذه النظرية ذات نزعة تطورية.

وتقوم هذه النظرية على مبدأ الحتمية الذي يحكم دورة الحضارات، أي أن هذا المبدأ يشكل قانونا وتعميما ينطبق ويشمل جميع الحضارات البشرية، ولكن ينبغي أن نستثني من هذا القانون المفكر مالك بن نبي الذي تصور أن الحضارة لا تزول وأنه بالإمكان إعادة البناء الحضاري شريطة أن يحدث الإنسان تغييرا على ذاته وينتج رأسماله المفاهيمي ويهذب سلوكياته. وهنا يجب أن نؤكد أن ابن خلدون كان له حق السبق في اكتشاف النظرية الدائرية في فلسفة التاريخ

والحضارة، ويعترف له بذلك كثير من المفكرين والمؤرخين وعلماء الاجتماع الغربيين والمسلمين.

لقد هيمنت النزعة التشاؤمية على بعض فلاسفة النظرية الدائرية وخاصة عند أوسوالد شبنغلر وأرنولد توينبي فقد تبين لهما أن الحضارة الغربية التي عرفت تطورا كبيرا على جميع المستويات والأصعدة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية والثقافية، وصارت نموذجا ومقياسا حضاريا لتطور وازدهار الحضارات الأخرى، تنتقل إلى مرحلة الانهيار نتيجة عوامل مختلفة منها الابتعاد عن القيم الروحية والأخلاقية، وتلاشي الروابط الاجتماعية، وعدم المساواة بين الأفراد، وغياب دور النخب السياسية والعلمية في التجديد والإبداع، نشوب النزاعات، وتدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية.

خاتمة:

ساهمت النظرية الدائرية في تشكيل منظومة معرفية تقارب من خلالها أسباب نشأة وتطور وانهيار الحضارات، واستلهمت من العلوم الطبيعية وخاصة من البيولوجيا وعلم وظائف الأعضاء مبدأ المشابهة بين مراحل عمر الإنسان وعمر الحضارات، وارتبطت هذه النظرية بالواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي المعيش فكانت نظرية تاريخية وفلسفية واقعية وليست مثالية.

ويبرز دور هذه المقاربة على الرغم من الانتقادات التي وجهت لها في تشكل نظريات معاصرة، تجاوزت البحث في نشأة وتطور وانهيار الحضارات، وطرح إشكالية جديدة مرتبطة بحوار الحضارات ونهاية التاريخ التي تزعمها المفكر فرانسيس فوكا ياما، الذي تحدث عن انتصار الرأسمالية والقيم التي تنشدها من حرية ومساواة وديمقراطية، ودافع عن قدرتها في أن تصبح البديل والنموذج الحضاري الذي يجب أن يتبناه العالم برمته.

وبرزت في نفس السياق التاريخي والاقتصادي والاجتماعي نظرية صراع الحضارات للمفكر الأمريكي صموئيل هنتنغتون(1927- 2008) الذي طرح في كتاباته مسألة الصدام والصراع بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية حيث، يرى أن المجتمعات الإسلامية تملك عناصر مادية ومعنوية قادرة على مواجهة تحديات الحضارة الغربية، وركز هذا المفكر على الإسلام واعتبره المعضلة الكبيرة التي تعترض هيمنة الحضارة الغربية، ولعبت هذه النظرية دورا كبيرا في نشأة النظام العالمي الجديد، أو النيو- ليبرالية، أو ما يسمى في المرحلة الراهنة بالعولمة.

قائمة المراجع:

1. ابن خلدون(1987)، المقدمة، ط7، دار القلم، بيروت، لبنان.
2. ألبرت أشفيتسر(1960)، فلسفة الحضارة، تر: عبد الرحمان بدوي، زكي نجيب محمود، مكتبة الإسكندرية.
3. أزاد أحمد علي وآخرون(2004)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان.
4. أوسوالد شبنغلر(دس)، تدهور الحضارة الغربية، ج1، تر:أحمد الشيباني، مكتبة الحياة، بيروت.

5. حسين مؤنس(1998)، الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، ط2، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
6. حسين محمد سبيتي(1996)، أعلام فلسفة التاريخ، ط5، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع.
7. محمد عابد الجابري(1998)، نحن والتراث. قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب.
8. مالك بن نبي(1987)، شروط النهضة، ط4، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق.
9. محمد عابد الجابري(2007)، فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط8، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
10.رأفت غنيني الشيخ(1988)، فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع.
11.نورة خالد السعد(1997)، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، ط1، دار السعودية للنشر والتوزيع.