نبذة عن بعض اسهامات العلوم الانسانية فى أثراء الدراسات التاريخية والحضارية لمصر القديمة

د . / احمد قدرى محمد

ما أن أطلت العقود المتأخرة للقرن التاسع عشر على الغرب الأوربى حتى انقشعت عن وجه علم الآثار الوليد أو كادت أطياف الرؤى الرومانسية التى واكبت أنشطة الهواة الأول فى مواقع الحضارة المصرية القديمة وأفسحت التلقائية والمجازفة مكانها للمنهجية الرصينة والدقة الصارمة للدراسات الأكاديمية والحفائر المنظمة فتتابعت منذئذ وبوتيرة مكثفة الأبحاث اللغوية والتاريخية والتقارير الميدانية والترجمات والمعاجم طارحة ثمارًا أنضجتها الجهود المشتركة للعديد من التخصصات فى مختلف العلوم الإنسانية والطبيعية على حد سواء - فخرج علينا ذلك العلم نبتا يافعا من مشيمة هذه العقود التى طبعتها روح الفلسفة الوضعية السائدةعلى ذلك العهد كما خرجت الآلهة الإغريقية أثينا من رأس أبيها زيوس .

كانت جدة ملامح هذا الحقل الجديد من المعرفة الاثارية والتاريخية لاتكاد تشى بسبب أو وشيجية لها مع أية ممارسات مشابهة لانسان العالم القديم مما شكل حاجزا بين العقل المعاصر فى محاولاته الهادفة إلى تفسير الانساق الفكرية والروحية لهذا الانسان - فمثالا لاحصرا لم تكن مظاهر الاهتمام بالماضى الا بعد غورا والتنقيب عن وثائق الاجداد الاول - كما تتبدى لنا فى مخلفات الحضارة المصرية أحيانا - لم تكن الا ضربا من مظاهر الايمان المترع بالتصورات الميثولوجية أو العقيدية أسقطها انسان هذه الحضارة على ماضيه المنسوج بخيوط الاسطورة لايفصل وهو فى غمار هذا

الاهتمام بين ذاته المستغرقة فى الوجد والروى الدينية وبين موضوع هذا الاهتمام سواء كان ذلك الموضوع نصا طقسيا أو ترتيلة سحرية عامدا باعادة نسخها ثم ادائها أو توظيفها على النسق القديم إلى استحضار أثرها المادى أو الروحى المنشود (١) – لم يكن هناك اذا ثمه واعز من شعور بالحاجة إلى التاريخ بالمعنى الذى نفهمه الآن أو حتى بما فهمه اليونان القدامى – فالحقائق وحدها لم تكن هدفا مباشرا لمثل هذه الممارسات الشبيهة بالأثرية أو التاريخية بل انه لم تقبع أى دوافع مجردة من تذوق جمالى خالص أو تطلع موضوعى للمعرفة خلفها ولو على النحو الذى صاحب النشاط الاقتنائى لأثرياء روما المتأغرقين لقطع الفن اليونانى – فالماضى طبقا لمفهوم عام لهذه المرحلة المبكرة من الحضارة الانسانية على الحق وعلى الحق دائما – وما التشوق إلى الفراديس الاولى التى ترسبت فى الحافظة الجماعية للمصريين القدامى وكما تصورها اسطورة العصر الذهبى عندما شارك البشر أربابهم الوفرة والعدالة والسلام على الارض قبل أن ترتفع إلى السماء (٢) الا التعبير الميثولوجى للعادات الفكرية التى تجذرت فى الوعى الجمعى للمصريين فى الديانة والفن والممارسات الدنيوية والجنزية على حد سواء فنشاطات الامير خع ام واس ابن رمسيس الثانى بتعهده بالترميم لاهرامات ومعابد ارواح بعض الفراعنة الغابرين استهدفت فى المقام الاول والأخير تلمس بركات هؤلاء الاسلاف من الملوك الآلهه – وبالمثل فان تقاليد الاثبات أو القوائم الملكية الشهيرة فى الوثائق المصرية القديمة لاتمثل لنا تاريخنا بالمفهوم العلمى الحديث فهى لاتتضمن أية أعمال بحث أو تحرى حقيقة بقدر ما تمثل لونا من ممارسة عقيدية ولايعبر هذا الاثبات عن جهود البشر التى تعنى بتسجيلها الا بالقدر الذى تنطبق فيه هذه الجهود مع ارادة الآلهة الذى يعد الفرعون الجالس على العرش عضوا فى

مجمعها المقدس كما انها لاتعنى بتصويب معرفة الانسان بتاريخه ومن ثم بنفسه الا بقدر ماتخدم هذه المفاهيم الدينية المتعلقة بهذه الآلهة والتى يتعين على الانسان القديم ان يكون دائما على بينه من أى وجودها (٣) ـ ولعل ابلغ نموذج للجوهر الدينى لهذه القوائم الملكية هو ثبت سقارة الذى وردت به أسماء فراعين مصر منذ الاسرة الاولى وحتى الاسرة التاسعة عشر فى عهد الملك سيتى الاول حيث عمد الكاهن تولى الذى دبجها إلى اصطحابه معه فى مقبرته بسقارة حيث ظل ذلك الثبت قابعا فى أغوارها الدامسة نيف واثنى وثلاثين قرنا قبل ان يخرجه إلى الضوء معول الحفار الحديث (٤) ـ واخيرا خرج علينا السفر التاريخى الشهير للكاهن مانيتون فى القرن الثالث ق . م ومحرراً باللغة اليونانية وفى عصر اشربت فيه مصر بالتأثيرات الهيلنستية من حرم المعابد المصرية كما فعلت من قبل الكثرة الغالبة من المآثر المادية والروحية لهذه الحضارة .

وبعد فلعل فى هذا العرض وان طال بعض الشىء مايمكن ان يوضح بعد الشقه التى تفصل انسان العصر الحديث عن المفاهيم التى شكلت قوام الطابع الفكرى والروحى لانسان الحضارات القديمة عامة والمصرية على وجه خاص ولعلنى لا اعدوا واقعا اذا ذكرت ان الجوهر الروحى والفكرى لهذه الحضارة مازال وفى العديد من عناصرها الاقتصادية والدينية والفنية والادارية ينطوى بعد على قدر من الغموض بالرغم من المعايير المفسرة التى اقترحها الكثير من علماء المصريات مابين معيار الروح الجماعية والمناقضة للفردية أو معيار الطابع المثيولوجى للعقلية القديمة أو معيار ماعت الذى يعنى فى اللغة المصرية القديمة الحق أو العدالة أو النظام الاخلاقى أو الكونى على حد سواء ـ من هنا يظهر مدى الاختلاف النوعى بين عقلية الانسان الحديث وبين

الانساق الروحية والفكرية التى طبعت بشر الحضارات القديمة ومن ثم مدى الصعوبات التى تعترض تفسيرا أو فهما حيا لهذه الحضارات والتى لامحيص بسببها من اعتماد علم الآثار بشتى حقوله ومنها علم المصريات على الانجازات المتدفقة لحقول المعرفة الانسانية المختلفة سواء باقتباس مناهج هذه العلوم فى البحث أو بتوظيف الحقائق العلمية المتجددة والتى تقذف بها دوما هذه الحقول إلى لجة الحياة العلمية الحديثة .

ولقد أفرزت الثورة الأركيولوجية والتى استهلت بوادرها المبكرة منذ بعثة نابليون العلمية بالمجلدات التى نشرت عن وصف مصر فى العقد الأول للقرن الماضى علمًا جديدا للمصريات ثم تكللت الجهود الرامية إلى استجلاء أسرار الكتابة الهيروغليفية ولغتها المصرية بأولى النتائج الصحيحة التى نشرها شامبليون منذ عام ١٨٢٢ م تدفقت على أثرها الكشوف اللغوية والتنقيبية ثم أعقبتها منذ النصف الثانى لذلك القرن مرحلة جديدة مكثفة من الجهد العلمى تزايد خلالها إيقاعات الكشف والتسجيل فى وتائر أطلقتها القيمة التى لا تقارن فى ثرائها التاريخى أو الجمالى للتراث الحضارى للثقافة العليا التى قامت على أرض وادى النيل الأدنى مسفرة فى النهاية عن سجل آثارى حافل من المطبوعات وأعمال النشر شمل مراحلها التاريخية المختلفة فى النصوص الدينية والاقتصادية والإدارية والفنية والاجتماعية على حد سواء ـ وعندما عكف الأثريون أثر ذلك على سبر المناهج التى يتعين عليهم توظيفها فى استقراء وتفسير هذه المادة الهائلة قدر لعالم اجتماع هو أوجست كومتة أن يخط وإلى حد بعيد المسارات الأولى التى انتهجها علم المصريات خاصة فى جوانبه اللغوية والفيلولوجية منذ نهاية القرن التاسع عشر عندما مارست فلسفته الوضعية قمة نفوذها فى أوساط العلوم الإنسانية والتاريخية والتى استعارت

وفقا لمفهوم العلمية الوضعية مناهج البحث المطبقة أصلًا فى حقل العلوم الطبيعية التى تعتمد على الإدراكات الحسية كأداة للتثبت من الحقائق بداءة ثم الشروع فى صياغة قواعد وقوانين عامة استنادًا على هذه الحقائق ـ فالتطور الاجتماعى للبشر ما هو إلا استمرار لتطورهم البيولوجى كما يقرر كومته مفترضًا بذلك اكتشافه لقانون علم للتقدم التاريخى للإنسان الذى صنف مسيرته الحضارية إلى ثلاث حقب رئيسية متعاقبة تقود كل منها إلى الحقبة التى تليها أولاها مرحلة لاهوتية محضة صبغت الفكر والوجدان والحياة عامة بطابعها الخاص فى حضارات الشرق القديم ومنها المصرية ثم مرحلة تجريدية أو ميتافيزيقية أكثر تقدمًا وضع فيها الإغريق اللبنات المنطقية الأولى للفكر والفن الإنسانى ثم أخيرًا مرحلة علمية وضعية حديثة تدشنت خلالها مفاهيم الفكر العلمى أشرف فيا الإنسان وحضارته على اعتاب العصر الحقيقى للعقل والنزعة العلمية (٥) ـ وفى هذه التربة التى غرست فيها جذور علم الآثار أجدبت أو تراجعت إلى الظل مفاهيم سادت طويلًا حقل المعرفة التاريخية من قبل وشيعت نزعات الاتجاهات الألمانية المثالية أو الرومانسية منذ كانت وشيللر فى القرن الثامن عشر والتى تطلبت حسًا فلسفيًا لدى المؤرخ يختلف فى جوهره عن مجرد البحث العلمى ـ أما تلك الرؤية الدرامية المميزة التى انسابت تأثيراتها فى الأعمال التاريخية الكلاسيكية منذ هيكاتايوس وهيرودوت نزولا بليفى وبلوتارك وتاسيتس حتى ادوارد جيبون والتى أسبغت على التاريخ فى الماضى جاذبيته الملحمية الملموسة فقد عدت فى منظور أكاديمة هذه المدرسة الجدد بمثابة هرطقة علمية يتعين تجاوزها ـ وعلى الرغم من جدب المعيار الوضعى ـ كما سنتناول ذلك لاحقًا ـ فى تطبيقاته فى مجالات الأعمال

التفسيرية الشاملة الحضارية منها والتاريخية فإن توظيف هذا المعيار فى حقل الدراسات اللغوية فى علم المصريات خاصة كانت له معطياته البالغة الثراء فى هذا الصدد والذى تأصل منذ تأسيس المدرسة الألمانية فى برلين للبحوث الفيلولوجية تحت إشراف أدولف أرمان وتلامذته خاصة كورت زيته ـ وشتايندورف ثم جوون وجاردنر بعدهم متناولين الظاهرة اللغوية بعين المثاليات الوضعية الصارمة التى أرساها فى حقل الدراسات التاريخية مومسن وفون رانكة والفيلوجيين الألمان المتخصصين فى حقل الآداب اليونانية الرومانية (٦) ـ فاللغة بكل تقاليدها المكتوبة أو الشفاهية يتم تناولها بأسلوب المعالجة العلمية التى تخضع له أية مادة بيولوجية بأعمال الثالوث المنطقى المطبق فى العلوم الطبيعية ـ الاستدلال والاستقراء والتحليل وذلك لاستنباط علاقات السببية فى بنيتها التركيبية والخروج بعد ذلك بالقوانين التى تصف بأعظم قدر من الدقة والشمول معا الخصائص الأجرومية والصوتية التى يتم صياغتها فى هذه القوانين ويمثل بذلك هذا الثالوث المنطقى فى حقل اللغات ما تمثله الرياضيات الآن فى بحوث الفلك والفيزياء ـ وقد تدعم هذا المنظور الوضعى بالمثل فى أعمال العديد من الفيولوجين المتحدثين باللغة الإنجليزية فى إنجلترا والولايات المتحدة مثل آلن جاردنر وجيمس هنرى برستد أما بحكم دراساتهم المبكرة فى أقسام علم المصريات بالجامعة الألمانية خاصة ببرلين أو لتلائم المفاهيم الوضعية إلى حد بعيد مع العقلية التجريبية الإنجليزية كما عكسها فى الاقتصاد والعلوم الاجتماعية والفلسفية مفكرون مثل جون ستيوارت ميل وهنرى سبنسر وبرتراند رسل ـ وقد نشر أرمان منذ عام ١٨٨٠ م أولى بحوثه الأجرومية فى سلسلة من الأعمال المختارة والمحققة من مختلف مراحل الكتابة

الهيروغليفية تتضمن فقرات أمكن فيها التأكد من صحة ووضوح المعنى الذى تمت ترجمته . . ثم أُعد قوائمًا دونت بها مواضع الكلمات أو التركيبات أو الأشكال اللغوية كما وردت فى الفقرات السالفة والتى تم تحقيقها مشيدًا بذلك سياقا عامًا متوافقًا لصورة اللغة التى استخدمها المصريون فى مراحل عصورهم التاريخية القديمة ثم عمل أرمان ولعقود عدة فى معجم للغة المصرية القديمة بدأ ظهوره منذ عام ١٩٢٥ م ما زالت تصدر له الدراسات المكملة حتى الآن (٧) ـ وبفضل هذه الجهود التى ضفرت لحمتها المنهجية الوضعية نستطيع الآن ـ وبدرجة تتزايد دقتها باطراد ـ قراءة نصوص ووثائق هذه اللغة كما أمكن مؤخرًا كنتاج لجهود كورت زيته ووليم أولبريت فى عشرينات ثم ثلاثينات هذا القرن تقديم حلا جزئيا لقضية القيم الصوتية لمفردات هذه اللغة التى تمثل فى ذاتها تحديًا مميزًا خاصة للغة كانت تدون حروفها الساكنة فقطاً كقاعدة عامة (٨) .

تدفق من تحت عباءة الوضعية العلمية كما ألمحناكم هائل من الحقائق النسبية أو المطلقة استلزمت تدخل مجموعة من العلوم التى تعنى بالإنسان سواء فى دراسة ظواهره الفردية أو الاجتماعية كضرورة لا مندوحه عنها فى إثراء مناهج التحليل والتفسير المختلفة لتاريخ الظواهر الإنسانية التى يتكون من مجموعها أى نسق حضارى الأمر الذى أضحى معه الطابع الموسوعى لهذه الدراسات الحضارية والتاريخية سمة بارزة فى حياتنا الأكاديمية المعاصرة ـ والحق أنه منذ انعطافة القرن الماضى إلى مطلع العشرينات بدأ تحول العديد من علماء المصريات متجاوزين مرحلة المعالجات المفردة أو الجزئية إلى رحاب الآفاق الهادية للأعمال التفسيرية والتحليلية الشاملة وتتابعت تترى منذئذ

عطاءات علم المصريات وقد أنضجته خاصة دراسات العلوم الإنسانية التى ارتبطت بتاريخ الظواهر التى تشكل جزءا من مادتها فى حقول كتاريخ الديانة المقارن أو تاريخ الفن أو سسيولوجيا الحضارات أو علم النفس الجماعى أو الفلسفة أو الأنثروبولوجيا الحضارية والطبيعية على حد سواء (٩) .

وتقف مصر فى تأريخها المتطاول فريدة فى مجال الدراسات الدينية والروحية فالعزلة النسبية التى وفرتها لها تخومها الطبيعية فى العصور القديمة إضافة إلى الاستمرارية المتسقة لمؤسساتها الاجتماعية حبت أرض وادى النيل بطابع متميز من المحافظة فى تقاليدها الدينية – وهى خاصية أو ذاتية تختلف فيها عن أية حضارة أخرى ويمكن استنباط ذلك بجلاء من الوثائق المصرية القديمة عامة بدءا من نصوص الأهرامات فى المملكة القديمة وحتى المحررات الدينية المصرية المتأخرة فى العصر الرومانى – فالمصريون يحملون دائمًا آثارًا من تقاليدهم الروحية الغاربة جنبًا إلى جنب مع عقائدهم المتجددة عبر تاريخهم الدينى الطويل والدور الذى يمكن أن تؤديه البحوث الأثنولوجية فى إثراء معارفنا وترشيدها فى نطاق تاريخ الديانة المصرية فى مراحلها المبكرة خاصة معترف به الآن وإن تباينت مدارس التفسير – فالمادة الأثنوجرافية المستخلصة من مثل هذه البحوث عن الجماعات البدائية المعاصرة فى استراليا أو القارة الإفريقية أو العالم الجديد والتى لم تتجاوز فى تطورها عصور ما قبل التاريخ فى مراحلها النيوليثية المتأخرة تمدنا بوفرة من الحقائق يمكن من خلال المقارنات المعقودة والتماثلات بينها وبين تلك التى يمكن أن نستخلصها بدورنا من المادة الأركيولوجية أن تقودنا عبر المسالك المظلمة للمادة الأثرية الصامتة والغفل من الكتابة على الأرجح لاستنطاق بعض المعلومات عن التاريخ الروحى المبكر

للبشر – وقد استهل كل من تيلور وروبرتسون سميث الأنشطة الأولى لهذا النهج منذ العقود المتأخرة من القرن الماضى ثم تابعهم واقتفى أثرهم فولكلوريون آخرون لعل أبرزهم جيمس فريزر بدأ على أثرها تطبيقات هذا الحقل الجديد فى نطاق تاريخ الديانة المقارن – وقد استعان فريزر بمادة أثنوجرافية مكثفة فى تفسيره للوثائق القديمة باثًا فى طياتها نبضًا حيًا مجددًا متتبعا أصول وظواهر العديد من الأنسقة الروحية والدينية الأولى كعقائد الخصوبة وطقوس التطهر والممارسات الطوطمية ومفاهيم العقائد الأخروية بعد الموت والجوهر السحرى للفنون البدائية على حد سواء (١٠) – ويقف ليفى بروهل على رأس علماء الديانة المقارنة الذين عنوا بتتبع ظواهر التطور الروحى والفكرى للبشر وذلك بتصنيفه الشهير للمراحل الرئيسية فى فكر الإنسان خلال تاريخه الحضارى تصنيفًا مشيدًا على معايير مستمدة من الإنجازات الروحية والعقلية سواء تبدت فى الرموز الأسطورية أو الطقوس أو الممارسات المادية عبر هذه المراحل ودرجة التطور والنمو فى ملكاتهم الوجدانية والفكرية على حد سواء – ويؤكد بروهل على الفارق النوعى المميز لفكر جماعات عصور ما قبل التاريخ كما تؤصلها كل من الماده الأركيولوجية لبقايا هذه الجماعات من جانب والدراسات الأثنولوجية المشار إليها آنفًا من جانب آخر – فى الدهور الحجرية السحيقة تميز فكر هذه الجماعات البدائية بسمات معينة جهد ليفى بروهل فى تحديد معالمها – فإنسان هذه الدهور كان قاصرًا عن إدراك التناقضات التى توضح طبيعة العلاقات الحقيقية بين الأشياء كما افتقد القدرة على تمثل روابط السببية فى هذه العلاقات وهو ضرب من الفكر البدائى لا يفسر الظواهر إلا فى ضوء التماثلات فيما بينها أو التشابهات التى تعود إلى

الصدفة أو الترابط السطحى أو المتتابع فيما بينها – ونادرًا ما يعمد ذلك الفكر المبكر – إذا أمكن لنا أن نطلق عليه ذلك اللفظ حقًّا – إلى اعتبار الفرد جوهرًا مالكًا لخصائص شخصية مميزة فالظواهر جميعها كونية أو مناخية أو حية تختلط معالم وجودها الجزئية مبتسرة فى كل واحد ذو علاقات خيالية أو ميثولوجية الطابع تجمع بين هذه الجزئيات فهو يفسر الكون والحياة والأشياء بلغة الأسطورة كما ينظم هذه الأسطورة بدوره من لغة الكائنات الكونية والبيئية التى تتراءى له من حوله – ومرد ذلك التفكير إلى ضرب من التجريد قاده إليه درجة تطوره الفكرى فى هذه الأزمنة البعيدة خلص منها ذلك الإنسان إلى وجود قوى حيوية غامضة تقطن الأشياء بمثل ما تقطن الظواهر جميعها والمميزين من البشر على حد سواء بمثل ما تقطن أو تتواجد فى الآلهة والأرواح وهو مفهوم ظل قابعًا فى ديانات الشرق الأدنى وأساطيرها المبكرة ثم استمرت مظاهره بادية لآلاف من السنين فى ظاهرة الممارسات السحرية (١١) – وقد انتهت هذه المرحلة الفكرية التى أطلق عليها بروهل ما قبل المنطق حوالى ٥٠٠ ق . م عندما عبرها الإغريق إلى مرحلة أكثر تقدمًا من الفكر المنطقى عندما عنوا بنقل مراكز التفكير من دائرة الوجدان والخيال إلى نطاق العقل المتوازن الذى رشدته قوانين المنطق الموضوعة لتنظيم النشاط الذهنى للإنسان – ومن الجلى أن بروهل قد تأثر بأنثروبولوجى القرن التاسع عشر التطوريين والذين رأوا فى تاريخ الإنسان حلقات متتابعة من سلسلة مطردة الاتساق من التطور والتقدم وأفرزوا مرحلة مبكرة فى التاريخ الفكرى للبشر أطلق عليها أوجست كومته اصطلاحا الفيتشية وتايلور الروحية أو الدينامية قادت بدورها إلى مرحلة لاحقة منذ الحضارات العليا فى الشرق

الأدنى خاصة فى مصر القديمة منذ فجر الألف الثالث قبل الميلاد وربما قبل ذلك اتسمت بتعدد الآلهة والأرباب قادت بدورها إلى مرحلة أو حلقة جديدة تمثلت فى الفكر التوحيدى التى ظهرت عوارضه الأولى فى تاريخ الديانة عند أخناتون والذى تبلور فيما بعد إلى درجة أكثر تقدما من التجريد والنقاء التوحيدى فى الديانة العبرية (١٢) ـ وتعزز بحوث المدرسة التحليلية فى علم النفس الحديث خاصة عند يونج هذا الطابع المميز لفكر الإنسان البدائى مقدمة فى بحوثها العديد من الأدلة التى من شأنها دعم المعلومات السالفة عن فكر الإنسان البدائى فى خطوطه العريضة (١٣) ـ ولقد كانت لعالم المصريات بيت اسهاماته فى تتبع مظاهر هذه القوى الدينامية ـ والتى رمز إليها علماءُ ـ الأثنولوجيا المقارنة ـ طورًا تحت اسم « المانا » أو الأورينندا وطورًا تحت اسم « الواكوندا ـ فى الممارسات والعقائد السامية أو المصرية القديمة محللًا باقتدار متخصص لغوى التراكيب والصيغ المعنية فى العديد من النصوص الدينية المبكرة خارجًا بذلك بالعديد من الملاحظات الهامة عن وجود مثل هذه المفاهيم فى طيات العقائد الدينية فى هذه النصوص ـ وذلك رغمًا عن النقد الموجه من عالم المصريات جرابوه إلى بيت باعتباره أنه قد تجاوز فى منهجه المذكور دلالات الحقائق اللغوية التى استعان بها فى دراساته وأنه قد ذهب بعيدًا فى إسقاط ظواهر هذه القوى على تعبيرات وصيغ لا تحتمل فى معطياتها الفيلولوجية تفسير بيت المشار إليه (١٤) وعلى نقيض بروهل ومدرسته فى تاريخ الديانة المقارن عمد عالم الديانة والقس الكاثوليكى الشهير شميدت إلى محاولة إثبات حقبة توحيدية بدائية مفترضة فى فجر الحياة الروحية للبشر جمع فى سبيل إثباتها مادة أثنوجرافية مكثفة أفرد من خلالها مرحلة زمنية

مبكرة عبدت فيها الآلهة العليا باعتبارها أربابًا مكتملة القدرات والأقانيم يعزى إليها فى الأغلب من الأحيان بدءُ الخليقة أو الكون وهى على الأرجح من أمرها آلهة أو آلهات سمائية تستقر عادة فى السماوات العلى وتتبدى مظاهر هذه المرحلة المبكرة بالمثل فى عقائد الشعوب البدائية المعاصرة فى استراليا أو أمريكا الجنوبية ـ وقد خلص شميدت فى النهاية إلى استقراء وجود ضرب من التوحيد الأولى أو البدائى ظهرت ملامحه فى مراحل مبكرة للحياة الروحية للبشر ثم ضمرت هذه الملامح بعد ذلك فى فترة لاحقة لتترك ظواهرًا من التعدد للآلهة والآلهات فى الحضارات العليا التى تطورت من هذه المرحلة البدائية وهذه الآلهة تحمل فى أقانيمها وصفاتها كما تحمل فى طبيعتها الكونية شواهد على الأصل التوحيدى المشترك التى انبثقت منه (١٥) ـ وتبدو القيمة الحقيقية فى بحوث شميدت الشاملة هذه فى المفاهيم التى طرحتها عن العناصر العامة للظاهرة الدينية منذ الأعتاب المبكرة للحضارات فالحضارة فى جوهرها هى الانعكاس العام للتشكيل الداخلى لروح الإنسان كما أن معطياتها المادية هى المظهر الخارجى لهذه الروح ـ والطابع البالغ التعقيد والمتدفق معًا للظواهر الروحية والعقيدية البدائية منها أو المتطورة تحمل على الاعتقاد بأن أية محاولة لتبسيط تناولها تبسيطًا مفتعلًا قد يقود إلى مجازفات أو فرضيات غير علمية بالضرورة ـ وقد سار على هدى شميدت فى افتراض مرحلة توحيدية أولية فى تاريخ الديانة بعض علماء هذه المادة فى ألمانيا واسكندنافيا مثل بيتازونى وسود ربلوم بينما تبنى أعضاءُ المدرسة الألمانية للديانة المقارنة وعلى رأسهم كليمان وبفستر يؤيدهم طائفة من الأنثروبولوجيين الأمريكيين المعاصرين مفهومًا مغايرًا تماماً لنهج شميدت ونحوا منحى سيكولوجياً

وتحليليًّا بحتًا فى تتبع الأُصول البعيدة للنشاط الروحى للإنسان متبعين فى ذلك المراحل التطورية أو الارتقائية العامة كما أصل ملامحها ليفى بروهل فيما تناولناه آنفًا ـ وقد تبلورت الاتجاهات الأخيرة فى بحوث المدرسة الإنسانية التطورية الإنجليزية فى تاريخ الديانة والتى نضجت مفاهيمها خاصة عند هروك بمفاهيمه عن الدور الرئيسى للاستطارة الحضارية أو انتشار العناصر الثقافية من بؤرة إلى أُخرى ، فى الأُفقين الجغرافى والكرونولوجى معًا خاصة فى مادة الميثولوجيات من هذه العناصر والتى أثرت بدورها فى مفاهيم المدرسة الشمسية الأمريكية التى ابتدعها كل من أليوت سميث ويرى عن الأُصول المصرية القديمة لعناصر الحضارة الإنسانية عامة والتى تقبع فى أبعادها الأُولى ومهما تحورت شكلًا أو مضمونًا بعد ذلك فى التربة المصرية وفى أنسجة ديانتها العريقة (١٦) ـ وتتبدى أيضًا أهمية البحوث الحديثة لكل من فون رشتوفن وليهمان فى تاريخ الديانة المقارن فى إمكان تفهم الظواهر الروحية السحيقة فى خلال العصور الحجرية القديمة ـ فالاعتقاد الأول بحياة بعد الموت يمكن أن يرد الآن وبفضل هذه البحوث إلى الثقافات الموستيرية لإنسان نياندرتال الذى انقرض منذ حوالى ٥٠٫٠٠٠ من الأعوام ـ كما أمكن تفسير ازدياد مظاهر هذا الاعتقاد وتكاثف معالمه المادية والروحية معا منذ عصور الثورة الزراعية التى تعكس بقاياها الأركيولوجية خاصة الميجاليثية منها هذه المظاهر الإيمانية بحياة أُخرى بعد الموت ـ وبالمثل وبقدر كاف من الطمأنينة نستطيع أن نفسر الآن بعض الظواهر التى صاحبت إنسان دهور ما قبل التاريخ كالفزع من أرواح الموتى والتى أيقن بوجودها من تجسدهم فى الأحلام التى تتراءى له وكالتعاطف الوجدانى معهم بعد انتقالهم للعالم الآخر وعدم قدرته

على تحديد فواصل واضحة بين الموت والحياة طالما أن الحيوية الفعالة لأرواحهم ما زالت تتبدى له أثناء هذه الأحلام ـ وفى الثقافة الماجداليئية خلال الدهر الحجرى الأعلى الذى أعقب الثقافات الموستيرية وإنسان نياندرتال مباشرة وجدت أدلة مباشرة عن هذا الإيمان لدى صيادى هذا الدهر من نوع الإنسان العاقل بامتلاكهم لحاسة فنية سحرية قادتهم إلى ضرب من الممارسات الطقسية عبروا عنها من خلال هذه الحاسة بتصويرهم لطرائد الصيد وحيوانات البيئة وقد رشقت أجسادها أحيانًا بالحراب وبآدابهم لرقصات تقليدية واضعين خلالها على رءوسهم الأقنعة الحيوانية ـ وفى العصور النيوليثية وبالمثل فى الثقافات الكالكوليثية التى أعقبتها وجدت نماذج لنحت تشكيلى حيوانى أو بشرى لا يفسر تواترها ووجودها فى صلة مباشرة مع المقابر أو الهياكل المقدسة إلّا بامتلاكها لقوى سحرية دينامية ـ ونحن نعرف بالمثل أن الأساطير قد ظهرت بوادرها المبكرة وكذلك العديد من الرموز العقيدية المرتبطة بآلهة الخصوبة خاصة منذ بواكير الألف الثالث ق . م على الأقل بالرغم من عدم تبلورها كنمط واضح ـ كما ينعكس فى الدورة الأوزيرية بمصر القديمة ـ إلّا فى مرحلة أكثر تأخرا ـ بل أن الثالوث الشهير من النحت التشكيلى الذى وجد فى موقع أريحا فى مرحلة بواكير الثورة الزراعية منذ حوالى ٦٠٠٠ ق . م يقترح بالضرورة الجذور العميقة لمفهوم الثالوث الإلٰهى المقدس فى الحضارات العليا خاصة فى مصر (١٧) ـ وتعد إسهامات كومته كما ألمحنا وكذلك دوركهايم وماكس فيبر وسوروكين مثالًا فذًّا للخدمات التى قدمتها الدراسات السسيولوجية سواءً فى مرحلة منهجها الوضعى المبكر أو منظورها التطورى الحديث إلى حقل التاريخ الحضارى للبشر ـ وسنقتصر

على الإشارة إلى دوركهايم لأثره البالغ على الدراسات الاجتماعية والتاريخية ولعدم تناول أعمال سوروكين حضارات سابقة على العصور اليونانية الرومانية ولاقتصار فيبر على التاريخ الدينى والحضارى العبرى فى أعماله – ويقدر دوركهايم أن العنصر المستقل الوحيد فى التاريخ هو الفريق الاجتماعى وهو الوحدة التى يتوجب دومًا التعامل معها فى معالجتنا لأية ظاهرة حضارية فالمؤسسات الاجتماعية جميعًا بأنماطها السياسية والاقتصادية والعقيدية فى حقبة ما هى مجرد وظائف لهذه الوحدة الاجتماعية وهى المعامل الحاسم الذى يتعين دراسته فى حد ذاته بغض النظر عن أية عناصر لا تقع داخل إطارها كعوامل البيئة أو الاعتبارات السيكولوجية رغم قيمتها النسبية ويترتب على الدور المركزى للفريق الاجتماعى عند دوركهايم وجوهرية ذلك الدور فى المعطيات الحضارية المختلفة افتراض وجود عقل جمعى يعمل فى استقلالية عن الوحدة الاجتماعية العضوية كقوة منسقة وروح حافظة تفرز دومًا قيمها الضرورية لحياة المجتمع وكيانه واستمراريته وما المفاهيم الروحية والمقدسات القديمة إلّا أفكارًا اجتماعية تصلبت أو تأقمنت أفرزها ذلك العقل الحافظ (١٨) .

ومنذ البحوث الأركيولوجية الرصينة التى أنجزها ج . ج . فينكلمان فى القرن الثامن عشر فى حقل تاريخ الفن فى عصوره الكلاسيكية لم تكد تتجاوزها إلّا الأعمال التى قدمها لفيف من مؤرخى الفنون خاصة بعض علماء المصريات كهنريخ شافر وولف وأندريه وانجلباخ فى هذا الحقل من العلوم الإنسانية فقد عمد شافر فى مؤلفه عن الفن المصرى الذى صدرت أولى طبعاته عام ١٩١٩م إلى تحليل الرسوم الخطية فى مصر القديمة منطلقًا من نقطة بدء مستقرة عن الفوارق الواضحة بين الأسلوب التصورى أو العقيدى المسبق وبين

الأُسلوب التأملى أو الإدراكى للصور المرئية موضحا من خلال تمحيص الكثير من الرسوم التى زخر بها مؤلفه فى الفن المصرى وفنون الأطفال والبدائيين مدى شيوع الأُسلوب الأول فى مصر القديمة وحضارة الإغريق فى مراحلها المبكرة وفى الطبعة الصادرة عام ١٩٣٠ م أضاف شافر معالجة جديدة لفن النحت وكيف تطور ذلك الفن مباشرة من الرسم الخطى عند المصريين من خلال ابتكار مبسط برسم عناصر خمس تمثل الشكل المنحوت وذلك على سطوح خمس مقابلة لكتلة حجرية ثم نحتها فى النهاية لتأْخذ الشكل التشكيلى الجديد ومن هذا المبدأ التقنى الذى كان نتيجة لجهود الإنسان المصرى القديم فى إضفاء طابع الخلود على القواعد التى اعتنقوها فى الشكل والنسب ـ خرج تلقائيًا قانون المواجهة الصارم الذى اقتبسه ثم عدله اليونانيون فيما بعد عندما استبدلوا ذلك الأُسلوب بقواعد المنظور المؤسسة على المفهوم الفنى الإدراكى خلال عصر بركليس بأثينا (١٩) ـ وقد أثمرت بحوث شافر فى حقل تاريخ الفن معاييراً بالغة الخطر فى قيمتها التاريخية أو التفسيرية أو الجمالية المحضة.

وتحظى أعمال كل من أندريه وانجلباخ التى نشرت عام ١٩٣٠ م بعين الأهمية لتلك التى أنجزها شافر وإن تناولت تاريخ العمارة بالتحليل خاصة الدينية منها ـ وقد تتبع كل منهما أصولها ثم أشكالها المتطورة فى الشرق الأدنى ومصر فى وضوح واتساق أسفرت فى النهاية عن استقراء مجموعة من المبادى أو القوانين ذات طابع ثورى فرضت اتجاهًا جديدًا فى الاقتراب من هذا الحقل من المعرفة ـ فهناك ثلاث مفاهيم عامة تعمل مؤثراتها فى هذا الصدد أولاها مبدأ أو مفهوم التغير فى الشكل المعمارى ومفاده أن الانتقال فى استخدام مواد البناء من مادة إلى أخرى كاللبن أو الأحجار لا يصحبه

فى الأغلب تغير جوهرى فى الأنماط والأشكال المعمارية وتتضح مظاهر هذا المبدأ فى أشكال الأعمدة والتيجان المصرية التى يعود أصلها إلى العصور التاريخية السابقة على الدولة القديمة وإلى حزم البردى واللوتس أو جذوع النخيل التى استخدمت فى هذه العصور كدعامات للمبانى الدينية ـ والمبدأ الثانى يتعلق بالانتقال أو الانتشار من بيئة إلى أخرى جديدة وهو يتضمن فى حالة تحققه تغيرات محتمة فى كل من الشكل المعمارى أو المواد المستخدمة لكى تتلاءم مع المعطيات الجغرافية أو الفزيوجرافية المتغيرة ومعطيات هذا المبدأ غير متحققة بوضوح فى الحضارة المصرية نظرًا لتكاملها الحضارى والسياسى منذ بواكير عصورها وإن بدى مميزًا فى ظاهرة تطور منصات المعابد الأولى فى الحضارة البابلية إلى شكل المعبد العلوى أو الزاجورة بينما يتعلق المبدأ الثالث فى المتغيرات التى تطرأ على وظيفة البناء المعمارى التى تفرز بدورها تغيرات فى الشكل تتوافق مع الوظيفة الجديدة ويمثله فى تاريخ العمارة تطور الصالات ذات الأروقة الجانبية التى تجسمت فى صالة الأعمدة الكبرى بالكرنك إلى الشكل البازيليكى فى الكنائس المسيحية أو تطور المعبد العبرى من الفيلا الرومانية (٢٠) .

ولا ريب أن الفلسفة كان لها القدح الأعلى فى مجال الدراسات التاريخية والحضارية طالما أن تفسيرًا كليًا عن جوهر المسيرة الدرامية للإنسان على هذه الأرض سيمثل لنا دومًا مطلبًا ملحًا فى حقل المعرفة التاريخية .

وقد كان ادوارد ماير عالم المصريات الشهير أول من عبر من أعضاء المدرسة الوصفية عن المأزق الذى يواجه علماء الآثار من جراء الاقتصار على منهج تجريبى محدد الرؤية ـ فالوضعية التى لاءمت العلوم الإنسانية عامة فى نشأتها

الأُولى فى القرن الماضى لم تعد تلبى متطلبات المرحلة التالية ويقرر مايير أن فعالية الوضعية العلمية تقتصر على إمكان الكشف عن قوانين السببية التى تربط بين ألوان مختلفة من الظواهر التاريخية المتواترة الحدوث فى مجرى التاريخ مما أسفر عن آثار سلبية ربما كان أبرزها هو التركيز على الوقائع التى تتكرر أعراضها فى حقبة وأُخرى وبالتالى تدهور المعرفة التاريخية لكى تضحى مجرد تاريخ لجماعات بشرية تبدو أنساقها الاجتماعية والسيكولوجية المتشابهة ظاهرًا قوالب مطردة فى جمود سياقها وقد أسلم ذلك النهج – كما يقرر مايير – إلى إغفال الظواهر العرضية فى التاريخ والتى تبدو دلالاتها فى الأحداث التى تحمل طابع الصدفة الناجمة فى حقيقة الأمر عن إعمال الأفراد لإرادتهم الحرة فموضوع التاريخ فى جوهره هو تقرير الحقائق فى صورتها الفردية وإن تجاهل الأنماط الفكرية المتفاضلة والتى يتعذر بسبب هذا التفاضل إخضاعها لمبادئ القياس والاستدلال ومن ثم وضعها فى شكل قوالب قانونية جامدة قد حول التاريخ إلى أشباح من الحقائق الناقصة – ولم يتقدم ادوارد مايير بعد ذلك خطوة واحدة – خارج نطاق النقد – فى اتجاه تصويب المنهج الوضعى .

انداحت الموجة الوضعية إلى أكثر من اتجاه تحت وطأة أزمتها المنهجية وقد أضحت تطورية هيجل التى فاض فى شرحها فى مؤلفه الشهير عن فلسفة التاريخ والتى لاءمت إلى حد بعيد النظرة الارتقائية المتفائلة للعقليين الانجليز قبل الحرب العالمية الأُولى هى النبع البديل الذى نهل منه الدارسون بعد ادوارد مايير والرافضون بعد لكل من الوضعية فى مرحلتها الشكية الأخيرة فى الفلسفة البرجمتية والإداثية الأمريكية والمبرئة للعلم الحقيقى من أية علاقة له بالمعرفة التاريخية وللمنظور المادى الاقتصادى فى تفسير التاريخ – والمفهوم

الجدلى عند هيجل فى الفكر والطبيعة يقابل مراحل الجدل الثلاث وهى : الظاهرة / النقيض / نقيض النقيض أو التركيب يمثلها فى التاريخ حقب حضارية ثلاث تنظم مجمل المسيرة التاريخية للبشر فى عناصرها الجغرافية والسياسية والحضارية على حد سواء والحقبة الأُولى آسيوية كما تظهرها حضارات الصين والهند والشرق الأَدنى وفى هذه الدرجة النوعية من مراحل التاريخ الإنسانى كان الفرد خاضعًا لإرادة العاهل بينما أَخذت الدولة شكلًا استبداديًّا مطلقًا ، فطفولة البشر مهدها آسيا عندما قادت خطى الإنسان بيئته الطبيعية بأَكثر مما قادته قوى الروح العالمية ـ والحقبة الثانية كان مسرحها البحر المتوسط خلال الحضارة الكلاسيكية اليونانية الرومانية حيث وصل الإنسان إلى مرحلة من النضج رافضًا النهج المطلق نازعًا إلى درجة من الحرية الفردية ثم نظمت روما ثقافة الإغريق وعلمته الاحتفاظ بحريته مع إخضاع إرادته لمتطلبات الدولة والحقبة الثالثة والنهائية تحققت بتكامل التطور الجدلى التاريخى حيث حققت المدنية الجرمانية للفرد الوعى الهادف وربما كان من الأَهمية النظرية على الأَقل وقبل الانتقال إلى رصد بعض التأْثيرات الهيجلية فى الدراسات الأَثرية والحضارية لمصر القديمة أَن نتناول بإيجاز اتجاهًا تطوريًّا وإن كانت له آثاره السلبية فى المعرفة التاريخية والذى تمثله فلسفة شبنجلر التى قدمها فى أَعقاب الحرب العالمية الأُولى ـ وتعد رؤية شبنجلر الحضارية مزيجًا من التأْثيرات التطورية الهيجلية ومن مادية التطور الطبيعى عند كومته وداروين حيث قدم له حقل العلوم البيولوجية التماثلات الأَساسية التى شكل على غرارها جوهر تصوراته الفلسفية فى نشأَة وتطور الحضارات على غرار الدورة البيولوجية لأَى كائن حى .

فى مؤلفه الشهير « سقوط الغرب » تبنى شبنجلر منهجًا فى الحتمية والتتابع الكرونولوجى عنى بالنسبة له ما تعنيه الرياضيات والمنطق الاستدلالى بالنسبة للعالم الطبيعى بينما استحالت نزعة هيجل المتفائلة إلى ضرب من العدمية المتشائمة أنعت للبشر مصير حضارتهم ومثلت أقتم ما قدمته فلسفة التاريخ فى العصر الحديث – ويفرز شبنجلر تاريخًا طبيعيًا لحياة أية حضارة يمر عبر دورات ثلاث تبدأ بمرحلة ثيولوجية أو سحرية بدائية وتمثلها الحضارات الآسيوية القديمة ثم مرحلة أبوللية شملت حضارتى اليونان وروما وتنتهى المسيرة الحضارية العامة بدورة ثالثة تمثل الطور الأخير لهذه المسيرة هى الدورة الجرمانية كما تعكسها الخصائص الجوهرية للحضارة الأوربية الغربية وإذن تناقضت مع جرمانية هيجل مصيرًا ومغزى – فالحضارات مثلها مثل الكائنات العضوية الحية تمر بدورات ثلاث تولد ثم تنمو ناضجة لتدرج بعد ذلك إلى شيخوخة تلقى على أثرها حتفها المحتوم (٢٢) .

وعلى نقيض شبنجلر يعد جيمس هنرى برستد عالم المصريات نموذجًا مشرقا للاتجاهات التطورية المتفائلة بمفاهيمها الهيجلية والإنجليزية الارتقائية فعلى حين وظف مفاهيم المدرسة الوضعية التى نهل من معينها أثناء دراسته المبكرة فى برلين فى مباحثه الفيلولوجية خاصة تبدت روح الفلسفتين الهيجلية الألمانية والعقلية الإنجليزية فى رؤيته التاريخية التى تخللت أعماله الشاملة ولعلى لا أعدو واقعًا إذا أشرت إلى إنجازاته فى فرز العناصر الأخلاقية التى تبلورت فى فترة الثورة الاجتماعية التى أعقبت انهيار الملكة القديمة وفى تحديد ملامح العلاقة بين التوحيد الموسوى والثورة الآتونية باعتبارها من أبرز ما قدمه الفكر التاريخى فى دراسة حضارات الشرق الأدنى القديم – فى

مؤلفه فجر الضمير حلل برستد البرديات الاجتماعية والنصوص الجنزية من هذه الفترة مميزًا فيها تبلور النويات المبكرة لأقدم ظواهر الضمير البشرى فى التاريخ وذلك عندما تعاظمت شعبية عقيدة أوزيريس الذى أرسى قواعد عدالته المقدسة – كإله للخير والموتى وكرئيس لأول محكمة أخروية للمثوبة والعقاب – على مبادئ الفضيلة والاستقامة الأخلاقية فاتحا أبواب الأمل والخلود لجماهير المصريين البسطاء فى العالم الآخر الذى يحكمه ذلك الإله بعين مقاييس الحق والعدالة التى حكم بها عالم الأحياء قبل أن يلقى مصرعه المأساوى – ولم تعد المتطلبات المادية الباهظة لعقيدة الشمس الارستقراطية تمثل حائلا بعد دون أبدية يتمتع بها الأبرار – وفى مضمار دراسته المقارنة لنصوص نشيد آتون التوحيدى والمزمور ١٠٤ من العهد القديم يقدم برستد أدلته الفليولوجية التى تكشف عن تماثلات عضوية الطابع فى الشكل وهى تماثلات يصعب ارجاعها إلى اعتبارات الصدفة أو إلى تماثل العادات الفكرية للبشر – ويبدو لنا مفهوم برستد فى وحدة التاريخ الانسانى كما وضح مايكون فى مؤلفه انتصار الحضارة عالج فيه نشوء وتطور الظاهرة التاريخية دون الاتكاء على أى مفهوم أو تفسير مثالى أو غيبي كما فعل مثاليو المدرسة الهجيلية أو توميني من بعد – فالحضارات التى تفجرت فى جنبات الهلال الخصيب فى مصر ووادى الرافدين خاصة هى العطاء المنطقى لظروف البيئة والمناخ وجهود البشر وخبراتهم المتراكمة وكحصاد لكدحهم الدائب لاستخلاص متطلباتهم المادية والروحية ويتابع برستد قصة مسيرة الانسان الحضارية عبر أدواته وملكاته المتطورة حتى وضعته على أعتاب الذرى الرفيعه لارتقائه العلمى والفكرى العام عصرنا الحديث (٢٣) –

ومنذ ثلاثينات هذا القرن تكاثف الاهتمام مجددا بفلسفة التاريخ عليها ان تقدم للفكر التاريخى وللانسان مخرجا من ازمته المعاصرة بعد ان تبددت فى سماء الضائقة الاقتصادية الآمال التى عقدت على نتائج الحرب الكونية الاولى وكانت ابرز معالم المرحلة الجديدة ـ فى تقديرى ـ اسهام العديد من الاثاريين ومؤرخى الحضارات القديمة فى طرحهم لمناهجهم الفلسفية فى هذا الصدد بدءا بارنولد توينبى إلى كولنجوود وانتهاء بالبريت وفرانكفورت وجون ولسون وجوردون شايلد ـ وتميزت هذه المرحلة بالمثل بظاهرة الفريق العلمى فى البحوث الاكاديمية والتى حققتها الامكانات المادية والعلمية لبعض المراكز الجامعية مما صبح مثل هذه البحوث بطابع تحليلى موسوعى عام .

ومن نافلة القول إمكان تناول فلسفة توينبى باكثر من ملاحظة فى نطاق تطبيقاته لمبدأه الجزئى فى التحدى والاستجابة عن انبثاق الظاهرة الحضارية ـ فهو يستنبط مفهومه لعامل التحدى من نماذجه التاريخية المدعمة بمادة ميثولوجية وادبية مركزه ـ ويظهر هذا العامل فى سلسلة من الحوافز النوعية كالبيئة والاستيطان الجديد والضغط الخارجى وبينما تتولد الحضارات عادة فى تقدير توينبى بمساعدة هذه الحوافز فان هناك دائما وسطا ملائما أو ذهبيا يستلزم وجوده حتى يكتسب حافز التحدى فاعليته ويتحقق ذلك الوسط عندما يقع بين حدى جرعة متوازنه من الحوافز عندها يتبد فى عامل ايجابى من الاستجابة التى اخرجت انسان عصور ماقبل التاريخ من تكامل العادة إلى تفاضل المدنية أو بلغة اخرى لتوينبى استعارها من التراث الصينى من حالة الين الراكدة إلى حالة اليانج الفاعلة وعامل الاستجابة هنا وكما يقرر معامل غير معروف يتمثل فى قوى سيكولوجية أو روحية غامضة يستحيل قياسها

أو تقييمها منذ البداية ـ وفى تقديرى المتواضع ان منهج التحدى والاستجابة عند المؤرخ الكبير قد وظف توظيفا دراميا لاتحتمله المعطيات الحديثة لعلم عصور ماقبل التاريخ فالثورة الزراعية هى جنين الظاهرة الحضارية خاصة إذا تجاوزت هذه الثورة نفسها إلى الطور الحجرى المعدنى أو الكالكوليثى الذى يحمل بالفعل فى طياته كل مقومات التقدم نحو الحضارات العليا ـ ونحن لانكاد نتعرف على ثقافة زراعية عبرت بادواتها وتجهيزاتها إلى مرحلة بدء استخدام المعادن دون أن تتفجر عنها هذه الظاهرة سواء تم ذلك بصفة أصيلة أو عن طريق اللقاح الثقافى أو بما يسمى الاستطارة الحضارية (٢٤) ـ وقد استخدم توينبى عامل التحدى والاستجابة فى تفسير حدوثة الانقلابة فى مصر ووادى الرافدين خاصة دون ان يعنى بمناقشة الشروط المناخية والأنثروبولوجية والأيكولوجية ثم التقنية التى يستحيل تفجرها فى غيبة أى شرط منها ـ فجيولوجيا ومناخيا كان من المحتم أن تحدث هذه الثورة فى عصر الهولوسين الجاف عندما توقفت الأمطار تدريجيا بعد عصر غزير المطر واستمالت ربوع الشرق الادنى منذ حوالى ١٥٠٠٠ عاما مضت إلى صحراوات وبلاقع طردت الإنسان الصياد القديم إلى وديان الأنهارا ومنابع المياه الطبيعية سعيا وراء مصادر جديدة للطعام واندفاعا وراء قطعان الصيد التى هاجرت بدورها إليها ـ وانثروبولوجيا وتقنيا كان من المستحيل بالمثل الوصول إلى أعتاب هذه الثورة قبل ظهور أنواع الإنسان العاقل على الأرض منذ العصر الحجرى القديم لأعلى واكتمال تطور ملكاته البيولوجية والتشريحية والعصبية بعد حلقة إنسان نياندرتال المنقرض من جانب وإحكامه لتقنية الصناعة الحجرية والمواد الأخرى التى وفرتها له البيئة والتى مكنته بعد تراكم خبرات سحيقة

من انتاج الادوات المميزة والضرورية لمرحلة الثورة الزراعية وهى تقنية نضجت بالفعل فى وقت مواكب على وجه التقريب لزمن انحدار الصيادين القدامى فى عصر الهولوسين إلى مناطق ووديان الانهار – وبالمثل فان توفر أنواع الحيوانات والنباتات البرية والقابلة للتدجين بطبيعتها شرط ابكولوجى لتحقق هذه الثورة التى تتحدد ملامحها الرئيسية ببدء تدجين النباتات والحيوانات على حد سواء (٢٥) – وربما كان من المناسب الالماح إلى فلسفة كولنجوود التاريخية بصفته متخصصا فى الحضارات القديمة من جانب وللقبمة الرصينه لفكرة من جانب أخر – وهو مثله فى ذلك مثل استاذه كروتشه يلتقى معه فى اعتبار التاريخ بمختلف فروعه مجرد تاريخ معاصر فى حقيقته لان الشرط اللازم للمعرفة التاريخية ودراسة الاحداث حتى لو عادت إلى تاريخ سحيق هو تذبذبها اولا ثم هضمها أو تمثلها فى عقل المؤرخ – المبدع الحقيقى للتاريخ – وقبول اعمال اللغويين والبيانات التى تتضمنها الوثائق والبقايا الاركيولوجية قبل هذا التمثل هو بمثابة التسليم بدائة باقوال الشهود – فالتاريخ فى جوهرة – كما يقرر كولنجوود – ماهو الا الفلسفة وما الفلسفة فى حقيقتها الا التاريخ وكما قرر افلاطون من قبل بمقولته بان على الفيلسوف أن يعاصر كل الازمنة – ومن الالتقاء هذه مع كروتشة يسترسل كولنجوود مقررا ان معرفة أو وعى الانسان بنفسه شرط ضرورى يتعذر بدونه ارساء اية معرفة أخرى خارجة عن ذاته – وان الامل فى التوصل إلى مرتبة معقولة تدنو من الصدق سواء فى التاريخ أو العلوم الانسانية بالمثل يتوقف على مدى تعرفنا على طبيعة واختصاص المعرفة التاريخية التى لاتعدو فى النهاية إلا ان تكون الفكر الانسانى – فاحداث التاريخ هى مجرد المظهر الخارجى للافكار

ويتعين أن يكون اهتمام المؤرخ بالوقائع والاحداث بالقدر الذى تنهض فيه هذه الاحداث للتعبير هذه الافكار بل الحق ان اهتمام المؤرخ ينصب بالدرجة الاولى على الافكار الانسانية وحدها وهى التى يجد وراء البحث عن اصلها وتطورها والتاريخ فى النهاية هو معرفة الانسان بنفسه بالمعنى التاريخى والحضارى العام وما التقدم الانسانى فى مجمله الانتاج الفكر التاريخى ـ (٢٦) ـ ومن الجلى أن فلسفة كولنجوود ليست الا وجها اخر لمثالية التطوريين منذ كانت وكوندورسيه وهيجل حتى توينبى وهى تمثل النقيض المقابل للحركة الشيكة المضادة للتاريخية والتى رمت إلى افقار مغزى التاريخ كما انتهت إليه الاداتيه بالولايات المتحدة أو اتجاهات الصدفة والاعتباطية التاريخية كما يمثلها كل من بوبر واشعيا برلين فى القارة الاوروبية (٢٧) ـ وقيمة اراء كولنجودو تتمثل فى المقام الاول إلى جدله الفسلفى الرفيع فى تاكيد جدوى المعرفة التاريخية وكأنبل ماقدمته مدارس التاريخ المعاصرة عن الارتقاء الفكرى المطرد للبشر بكل مايتضمن ذلك من تفاؤل راسخ بمستقبل الانسان صانع ذلك التاريخ .

ولقد حفزنى لتناول المنهج الجدلى الاقتصادى لجوردون شايلد اعتبار أن أولهما كونه أثريا متخصصاً فى عصور ما قبل التاريخ تقيم انجازاته فى الغرب على ارفع مستوى أكاديمى وثانيهما هو طابع معالجاته المتميزة بعلمية صارمة مع لمسة إنسانية لاتكاد تتسرب فى ثناياها آية شبهة لتحجر منهجى الأمر الذى بوءاه مكانة شرفية وعلمية سادية فى العديد من جامعات أوروبا وأمريكا (٢٨) ـ مما يتعين معه ايلاء منظوره التاريخى ـ ومن موقع علمى محض ـ الاهتمام المناسب ويعن لى قبل أى استطراد آخر مع فكر شايلد أن أشير إلى

نموذج سلبى فى تقديرى للتطبيق المتعسف للمادية الجدلية فى المباحث التاريخية فى مصر القديمة حيث يطرح عالم المصريات بفلوجر تفسيراً طبقيا لأحداث ثورة العمارنه التوحيدية بأعتبارها تمثل فى جوهرها الاجتماعى حركة للبروليتاريا قادها اخناتون وعقب وفاته استقطبت صراعات السلطة الضابط آى إلى جانب هذه الثورة ويعتلى عرش مصر عقب وفاة توت عنخ آمون ليشكل عهده الملكى وطبقاً لتفسير بفلوجر سلطة الاتجاهات الشعبية التى كان التوحيد الآتونى هو التعبير الدينى والروحى لها وفى مقابل ذلك مثل ضابط آخر هوحور محب القوى الأرذوكسية المحافظة للديانة المصرية التقليدية وكهنوتها الآمونى خاصة والذى استطاع إسقاط آى ليتوج بعده فرعونا على البلاد والقضاء باصلاحاته الإدارية الشهيرة على أول حركة شعبية من لونها – طبقاً لرأى بفلوجر – فى التاريخ القديم – وفى تقديرى أن الأدلة الأثرية والحس التاريخى تتناقض جميعها مع ذلك التفسير فالآتونية كإطار روحى جديد للدولة كانت ثورة فوقيه قادتها السلطة العليا ممثلة فى اخناتون بمؤازرة قادة الطبقة العسكرية الطموحة فى العصر الأمبراطورى للقضاء على الحقوق الدينية المكتسبة لجموع المصريين على حساب الأوتوقراطية الدينية والدنيوية للملوك الآلهة – وقد بدأت أولى مظاهر الديموقراطية الدينية فى مصر القديمة منذ التحول العام إلى عقيدة أوزيريس الشعبية فى عصر الثورة الاجتماعية عقب أنهيار المملكة القديمة فى القرن الثالث أو الثانى والعشرين ق . م – والحق أن نصوص العمارنه وآثارها توضح الاتجاه إلى استئصال عبادة أوزيريس وممارساتها الجنازية من جانب وإلى إحياء عقيدة الشمس الملكية فى مظهر توحيدى جديد من جانب آخر وهى العقيدة التى احتل فيها الفراعنه قمة قداستهم التقليدية وسلطتهم

المطلقة فى "عصر بناة الأهرامات" ـ ويلوح لى بالإضافة أن مفهوم بفلوجر لا يتسق مع درجة التطور الفكرى العام لإنسان مصر القديمة فى القرن الرابع عشر ق . م حيث حال نفوذ العقائد الدينية والحضارية العميق والضارب بجذوره فى أغوار التربة المصرية دون تبلور وعىّ سياسى أو طبقى بالمعنى الحديث والذى شاء بفلوجر أن يفترضه بمصطلحات علم الاقتصاد السياسى المعاصر (٢٩) ـ

ورؤية جوردون شايلد تقدر أن التاريخ يتضمن التقدم المستمر للبشر بصفة عامة ـ وهو يتضمن بالمثل ظاهرة تدهور بل وانقراض العديد من المجتمعات وهو فى سياق تقدمه هذا ـ فهناك جماعات بدائية فى استراليا والباسفيكى لم تتجاوز بعد مراحل العصور الحجرية القديمة إذا حكمنا على ذلك من موقع درجة تطور أدواتهم المصنعة وأساليب جمع الطعام الذين مازالوا يمارسونها بينما مازالت هناك جماعات غيرها تقف على أعتاب الثورة النيوليثية أو الزراعية لم تعبرها بعد ـ ولقد اختفت حضارة وادى نهر الأندوس تماما فى وقت ما من الألف الثالث ق . م قبل أن يكشف الحفار الحديث عن بقاياها فى مواقع موهنجدارو وهارابا ـ فالتقدم التاريخى ليس آلياً بالضرورة لكن يصعب علينا أن نتصور فى عين الوقت ـ كما يقدر شايلد ـ أن البشرية قد فقدت إلى الأبد إنجازاً متقدما أو اختراعا لحضارة ما منقرضة أو بائدة فقد غاصت فى أعماق النسيان حضارتى مصر وبابل حتى أعدنا التعرف عليهما منذ القرن الماضى لكننا الآن مدينون لهما بالعديد من الظواهر الحضارية التى انتقلت للغرب الحديث عبر اليونان وروما بدءًا من العصور الوسطى الأوربية وملهمة إياه العديد من المفاهيم الدينية والروحية والانجازات الرياضية والفنية على حد سواء ـ فالإنسانية فى تجريب مستمر منذ ظهور أول نوع للبشر

القدامى على الأرض ومضمون هذا التجريب اطراد أحكام السيطرة على البيئة المحيطة وتنظيم هذه السيطرة تنظيما اجتماعيا وتظهر نتائج هذا التجريب المتطاول والمضنى فى السجل الأثرى العام للإنسان وفى التقاليد الكتابية أو الشفاهية ـ والتأريخ هو علم دراسة الوثائق والمصادر التى ينتظمها ذلك السجل والذى يمكن للمؤرخ أن يستخرج من طيات سطوره نظاماً مفهوما لمسيرته الحضارية ـ والعامل أو العنصر الأكثر إعرابا من هذا النظام هو العامل التقنى الذى تعكس معطياته انتقالا تدريجياً وإن كان بطيئاً وأحيانا متعثراً من مرحلة تقنية أو صناعة إلى أخرى أكثر ارتقاءً بدءًا بتكنيك الأدوات الحجرية البدائية المبكرة فى الدهور الحجرية حتى النيوليثية ومروراً بأدوات عصور المعادن النحاس فالبرونز ثم الحديد انتهاءً بالماكينة ثم الكهرباء فى حياتنا المعاصرة (٣٠)

ومن الأهمية تناول فلسفة وليم فوكسول البريت العالم الأثرى واللغوى المتخصص فى حضارات الشرق الأدنى القديم وباعتباره من أبرز من يمارس نفوذا علمياً يصعب على أى باحث حديث فى هذه الحضارات أن يتجاهله وقد طرح البريت تخطيطاً لفلسفته التاريخية فى المقدمة المطولة لمؤلفه عن التطور التاريخى للحياة الروحية ولمفهوم التوحيد عند العبريين وفى حضارات ذلك الشرق ومنها الحضارة المصرية والمعنون باسم « من العصر الحجرى حتى المسيحية (٣١) ـ وفى عمله هذا يقرر البريت أن تفسير المادة الأثرية واللغوية المستخدمة فى مؤلفه لبناء بانوراما تاريخية ـ كما يجمل بأى مؤرخ ذى عقلية فلسفية أن يفعل ـ هو موضوع منهجه المقترح والذى وسمه « نحو فلسفة عضوية فى المعرفة التاريخية » وهو يقر بأنه لم يستهدف بنهجه هذا

تشييد نظرية كبرى أو شاملة فى فلسفة التاريخ كما فعل هيجل أو توينبى من قبل وذلك لأن مصير التاريخ الإنسانى يقع فى النهاية بين أيادى العناية الإلهية ـ تلك العناية التى يرى البريت أن اللاهوتيون أنفسهم يختلفون فى تفسيرها بمثل ما تختلف المدارس الأكاديمية فى ازجاء تفسير للتاريخ ـ ويستطرد البريت من نقطة انطلاق يمكن بداءة الاتفاق عليها وهى المنحنى العام الذى اتخذته المسيرة التاريخية للبشر حتى الآن والتى يفسرها فى ضوء طبيعة العلاقات بين الحضارات المتعاصرة والمتعاقبة خلال هذه المسيرة حيث تسمح لنا الوفرة من المعلومات التى بحوزتنا باقتراح تخطيط دياجرامى عام يعده البريت الركيزة لفلسفته العضوية ـ والمرحلة الحضارية الأولى فى سياق هذه المسيرة العامة للتاريخ الإنسانى تشمل الدهرين الحجرين القديمين الأدنى والأوسط الذى شمل الجانب الأعظم من عصر البليستوسين الجيولوجى منذ حوالى ثمانمائة ألف عام وتتسم فيها الثقافات الحجرية المبكرة بطابع عام غير متفاضل والمرحلة الثانية تشمل ثقافات الدهر الحجرى القديم الأعلى وحتى ظهور الدور الحجرى ـ المعدنى وتتميز بأنها متفاضلة تفاضلا جزئياً والمرحلة الثالثة فى دياجرام البريت تبدأ منذ الألف الثالث ق . م وحتى القرن الرابع ق . م . أى منذ بداية العصور التاريخية للحضارات العلياً فى مصر ووادى الرافدين وحتى مشارف عصر الاسكندر الأكبر وتتميز بوجود حضارات عدة متفاضلة مع موقع حضارى مركزى لها فى الشرق الأدنى ثم مرحلة رابعة امتدت منذ القرن الرابع ق . م وحتى السابع الميلادى تشمل حضارات متكاملة تكاملا جزئياً مع مركز حضارى لها تمثله كل من اليونان وروما فى حوض البحر المتوسط ـ ثم طور خامس منذ القرن السابع الميلادى حتى القرن الخامس عشر

تتميز حضاراته بالتفاضل مع تعدد مراكزها أو بؤرها الحضارية ـ وأخيراً مرحلة سادسة فى ذلك المنحنى بدأت منذ القرن الخامس عشر ومازلنا نعبرها وحضاراتها متفاضلة مع تصاعد مركزى للنفوذ العالمى للحضارة الأُوربية الغربية ويستطرد البريت بأَن منظوره العضوى هذا لا ينهض كمعيار لمهام تفسيرية شاملة بل يتعين الاقتصار فى تطبيقه على وحدة حضارية تقع فى أفق جغرافى أو كرونولوجى محدود وتنطوى عناصرها الحضارية على اتساق أو توافق واضحين لأَن تلك العناصر هى عرضة دوما للتغير الحاد أو الأَختفاء تماما عندما تتسرب خارج حدود الأُفق الجغرافى أو الكرنولوجى التى تشكل هذه العناصر معالم وحدته الحضارية ـ ويتناول البريت الحضارة الغربية الحديثة كنموذج لتوضيح مفهومه فى ضرورة تحديد النطاق المكانى والزمانى لإعمال منهجه التفسيرى المقترح فيقرر أنها حضارة معقدة الطابع تتعدد أنماطها وأنساقها الحضارية والتى تعدل مساراتها ذاتياً باستمرار وفى جميع الاتجاهات وهى ظاهرة قد تفسر حيويتها البادية لكن محاولة إدراكها فى إطار شامل بإخضاعها لمنظور فلسفى عام ـ كما فعل سوروكين من قبل ـ هو أمر بالغ الصعوبة فى حين أن الحضارات القديمة على العكس من ذلك يمكن للأَثريين المتخصصين فى دراستها أن يتفهموها كحقائق واضحة من خلال تحليل بقاياها ويطرح البريت تساؤلا فى نهاية عرضه لفلسفته دون أن يقدم ولو محاولة للإجابة له عن مستقبل المرحلة التاريخية التالية التى ستعقب الحقبة السادسة فى دياجرامه المقترح وهل ستكون مرحلة متكاملة حضارياً تنزع البشرية خلالها إلى تقارب ثقافى عالمى الطابع أم هى عودة إلى مراحل عدم التفاضل التى اتسمت بها ثقافات دهور ما قبل التاريخ البدائية (٣٢) مما يعكس فى تقديرى طبيعة

فلسفة البريت الحقيقية بأنها لاتعدو فى جوهرها سوى استخداما متفاقما للمنظور الوضعى القديم مع الخروج بتعميمات غامضة يمكن أن تقودنا إلى ضرب من شكية جديدة فى جدوى المعرفة التاريخية تدشنت تحت مظلة من نظرية عضوية علمية وهو فى عزله للوحدات الحضارية بآفاق جغرافية ، أو كرونولوجية صارمة دون تلمس ظواهر العلاقات العضوية بين عناصرها وتدفقها عبر التاريخ يفرغ التاريخ من شموليته ومضمونه الارتقائى كما يبلور ضرباً من التشاؤم فى مستقبل المسيرة البشرية فى مرحلتها التالية – ويمكن من عرض أنموذج له من تطبيقات منهجه الفلسفى فى عمله المذكور آنفا توضيح مدى فاعلية هذا المنهج عندما تتناقض إحدى معطيات التاريخ الدينى لمصر القديمة مع قناعاته عن مثاليات الحياة الروحية للعبريين كما وردت فى العهد القديم فعمل فرويد الشهير « موسى والتوحيد » – والذى يقدم من خلاله تفسيره للسمات التأريخية والأثرية فى ضوء السيوكولوجية والتى تبدو فيها ملامح التقاليد التوحيدية الموسوية متأثرة بمعطيات التوحيد الآتونى – يفتقد فى تقدير البريت لأى منهج تاريخى جاد حيث قد تعامل مع المادة التاريخية التى أوردها فى عمله هذا بعين الفروسية التى يتعامل بها فرويد عادة مع مادة تخصصه الأصلى فى حقل علم النفس التجريبى (٣٣) – وفى تقديرى أن الأدلة التاريخية التى وظفها فرويد من عصر الثورة الآتونية . والتى رفضها البريت فى تعميم بات يتناقض مع فلسفته العضوية – هى بالفعل حصيلة آراءٍ مقبولة عامة لنخبة من علماءِ المصريات مازالت تحتل مكانتها إلى الآن فى أدبيات هذا العلم (٣٤) –

هذه وتلك نماذج قد تشير على إيجازها إلى مدى رحابة الإمكانيات التى تقدمها بحوث العلوم الإنسانية فى حقولها المختلفة فى إثراء الدراسات الحضارية والتاريخية عن مصر القديمة وهى تؤكد فى عين الوقت الدور الحقيق بأن تدعمه جامعاتنا بأقسامها الإنسانية المختلفة فى اتجاه المفهوم الذى حاولت إبرازه ما وسعنى فى هذا المقال ـ

1 S.H. Hooke, Middle Eastern Mythology, Penguin Books, 1976, pp. 12,ff.

2. L. kakosy, Ideas about the fallen state of theworld, Acta Orientalica, 17, 1964, pp. 208 ff.

3. U.LUft, Beitrage Zur Historisierug der Götterwelt und der Mythenschreibung. Studia Aegyptica IV. Budapest, 1978, pp. 240 ff.

- د . أحمد فخرى ، مصر الفرعونية ، القاهرة ١٩٧١ ، ص ٦٥ ومابعدها .

4. Alan Gardiner, Egypt of the Pharaohs Oxford, 1964. pp. 61 ff.

5. -البان . ج. ويدجيرى، المذاهب الكبرى فى التاريخ ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت ١٩٧٩ ص ٢٦٤ - ٢٦٥

5. A. Comte, Cours de philosophie positive, 1830 - 1842

6. W.F. Albright, From Stone Age to Christianity, Second edition, New York 1957, p. = 34. p. 83.

7. Ibid, P. 33 - 34.

8. K. Sethe, Zeit. Deutsch Morg. Ges. LXXVII, 1923, pp. 207 ff.
W.F. Albright, Vocelization of the Egyptian Syllabic Orthography, New Haven. 1934.

9. Erman - Ranke, Aegypten und agyptisches Leben in Altertum, Tubingen. 1923.
- A. Wiedman, Das alte Aegypten, Heidelberg, 1920
- N. kees. Kulturgeschte des alten Orients. Aegypten. Munich,
J.N. Breasted, Ancient Times, 1916.
- Ed. Meyer, Geschichte des altertums, 1911.
- Donald B. Redford. The Historiography of Ancient Egypt, Egyptology and social sciences, The American University in Cairo Press, 1979, pp. 3 - 18.

10. W.F. Albright, op - cit p. 93
- James Frazer, The Golden Paugh, 1890; The Magic Art, 1911, I Adonis, Attis and Osiris, 1914.

11. Levy - Bruhl, Les Fonctions mentales dans les societe inferieures, 1910, La mentalite primitive.

12. W.F. Albright. op - cit , p. 89.

13. C. G. JunG, Modern Man in Search of A Soul, London and Henley 1978, pp. 143 - 183.

14. K. Beth, EL, und Neter, Zeits Wiss. 1916, pp. 129 186.
- N. Grapow, ibid, 1917, pp. 119 - 208.

15. W.F. Albright, op - cit , pp. 171 ff.

16. N. Soderblom, Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig, 1916.
- J. kampell, The masks of God, primitive Mythology. Penguin Books, 1976.
- S.N.Hooke, Myth and Religion, London1933 ; The Origins of early Semetic ritual. 1928; MiddleEastern Mythology. Penguin Books, 1976.
- W.J. Perry. Children of the Sun. 1923.
- د . محمد رياض ، الإنسان ، بيروت ١٩٧٤ ، ص٢٨٠ ومابعدها .

17. W.F. Albright, op - cit , pp. 168 ff.

18. E. Durkheim, Les Formes elementaires de La'Vie relgieuse, 1912
- Pitrim A. Sorokin, Social and cultural dynamics, Harford, 1937.
- Max Weber, Des Antike Judentum, 1920.

19. N. Schafer, Von Agyptischer kunst, 1919 - 1930
- W. Wolf, Individuum und Gemeinschaften in der agyptischen kultur, Gluckstadt, 1935.

20. W. Andre, Das Gotteshaus, 1930
- R. Engelbach, Ancient Egyptian Masonary. 1930.

21. Hegel, Philosophie der Geschichte, 1825 - 1837.

22. Oswald Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 1919 - 1922.

23. J. N. Breasted, The Dawn of Conscince, N. Y., 1933. pp. 410 ff.
- جيمس هنرى برستد ، انتصار الحضارة ، ترجمة أحمد فخرى ، القاهرة ١٩٥٥

24. Arnold. J. Toynbee, A study of History, London, 1934.
- ارنولد تويتبي ، مختصر دراسة للتاريخ ، ترجمة فؤاد محمد شبل ، محمد شفيق غربال ، ج ١ ، القاهرة ١٩٦٦ ، ص ١١٣ ومابعدها .

25. V. Gordon Childe, What happened in history , Penguin Books, 1972. pp. 55ff., pp. 77 ff.
- kenneth p. Oakley, The old stone Age , London, 1963, pp. 149.ff.

26 ر . ج. كولنجوود ، فكرة التأريخ ، ترجمة محمد بكير خليل ، محمد عبد الواحد خلاف ، القاهرة ١٩٦٨ ، ص ص ٣٣٦ ، ٣٦١ ، ٣٨٠ ، ٥٣٧ ، ٥٤٦

27 ادوارد كار ، ما هو التأريخ، ترجمة ماهر كيالى ، بيارعقل ، بيروت ١٩٧٦ ، ص ٨١ ومابعدها