الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف. المسيلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

مطبوعة في مقياس اشكاليات في فلسفة التاريخ

موجهة لطلبة سنة أولى ماستر فلسفة عامة.

وحدة أساسية للسداسي الثاني

إعداد الأستاذ : معيلبي عيسى
الرتبة : أستاذ محاضر " أ "

السنة الجامعية: 2022/ 2023

المحاضرة الأولى

التعريف اللغوي للتاريخ

يقول عبد الرحمن السخاوي في تعريف التاريخ ما يلي : " التاريخ في اللغة : الإعلام بالوقت ، يقال أرخت الكتاب و ورخته ، أي بينت وقت كتابته . قال الجوهري " التاريخ تعريف الوقت ، و التوريخ مثله ، يقال أرخت و ورخت ، و قيل اشتقاقه من الإِرَخَ يعني بفتح الهمزة و كسرها و هو صغار الأنثى من بقر الوحش ، لأنه شيء يحدث كما يحدث الولد ".

ونجد اختلافا في استعمال لفظة التاريخ بين القبائل العربية ، فقد ذكر الأصمعي أن : " بنو تميم يقولون وَرَّخت الكتاب توريخا ، و قيس تقول أَرَّخته تأريخا " و هذا يؤيد كونه عربيا ، بالرغم من وجود من قال أنه ليس بعربي محض بل هو معرّب .

ويرى أبو الفرج قدامة بن جعفر الكاتب في كتاب " الخراج" أنّ العرب تعتبر " تاريخ كل شيء آخره ، فيؤرخون بالوقت الذي فيه حوادث مشهورة ".[1]

و هناك من يعود بلفظة التاريخ إلى أصول سامية ، حيث يقول " جب GIBB " : " إن أصل كلمة تأريخ هو الأصل السامي العام لكلمة (ورخ) التي تمثل على سبيل المثال في كلمتي (ياريح) العبرية التي معناها القمر و(يرح) التي معناها الشهر، وعلى هذا القياس يكون معنى كلمة تأريخ هو التوقيت أي تحديد الشهر، ثم اتسع نطاق هذا اللفظ فشمل من جهة معنى تحديد عهد حادث ما، وبمعنى التأريخ: أي رواية هذا الحادث ومن جهة أخرى بمعنى تحديد الوقت أو العصر أو التأريخ المدون بحسب السنين"[2].

---

[1]– السخاوي ، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ، تحقيق : فرانز روزنثال ، ترجمة : صالح أحمد العلي ،(بيروت : مؤسسة الرسالة ،ط 1 ،1986)، ص: 16 – 17.

[2]– كب .H.A.R.GIBB، علم التاريخ ، ترجمة : إبراهيم خورشيد و آخرون، (لبنان: دار الكتاب اللبناني ، ط1 ، 1981) ، ص : 27.

أما المؤكدين على عربية اللفظ فاستندوا على البحث في النقوش و الآثار القديمة حيث " أن جذر أرخ يظهر في نقش عربي جنوبي ، كاسم في معنى مقارب للتعابير القانونية العامة التي تعني (حكم) أو ما يشبه ذلك ، كما يبدو أنها استعملت مرة مقرونة بكلمة (سنة) ....و من الواضح أن الكلمة السامية التي تطابق الجذر العربي الجنوبي هي الكلمة التي معناها (سبيل أو سنة) و أن التعبير العربي الجنوبي تطور فأصبح معناه (طريق معين للعمل) أو ما يشبه ذلك ".[1]فإن جئنا إلى علاقة لفظ (علم) بالتاريخ فقد ،" كان التعبيران الفنيان اللذان استعملا عادة للتعبير عن فكرة التاريخ بالعربية هما (علم) الأخبار و تاريخ .و كانت كلمة الأخبار ، و هي صيغة الجمع لكلمة خبر ، هي الأكثر شيوعا ".[2]

وبالرغم من الاختلاف حول أصول كلمة التاريخ بالنسبة للغة العربية إلا أن معناها ارتبط بالوقت ،أي أن العامل الزماني برز فيها جليا عكس العامل المكاني الذي غاب تماما، فانصب الاهتمام على متى وقع الحدث التاريخي و ليس أين حدث ؛ وتجدر الاشارة إلى وجود فرق بين لفظتي التاريخ و التأريخ حيث أن " تأريخ (علم التأريخ) ينطبق – باعتباره مصطلحا من مصطلحات الثقافة العلمية – على تدوين الحوادث الحولية ، كما ينطبق على تراجم الرجال وسيرهم لا على تاريخ شامل للثقافة العقلية بصفة عامة " . [3] و من خلال هذا نستخلص كلمة تاريخ تشمل ضمنها التأريخ الذي هو جزء متضمن فيها.

و عندما نبحث في المعنى اللغوي للتاريخ في اللغة العربية يستوقفنا لفظ " أسطورة " العربي و الذي ما هو إلا تعريب للفظ إستوريا (Istoria) اليوناني ، ونجد أن " هوميروس Homeros "قد كتب إلياذته على أساس أنها تاريخ ، بينما كانت حقيقتها أنها مجرد سرد قصصي خالص ، ويعتبر " هيرودوت Herodotus "و هو المسمى بأبي التاريخ أول من

---

[1] – فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة : صالح أحمد العلي (لبنان : مؤسسة الرسالة ، ط2 ،1983) ، ص: 22.

[2] – المرجع نفسه ، ص: 19.

[3]– كب .H.A.R.GIBB، علم التاريخ ، ص : 45.

استطاع أن يفرق بين القصة و التاريخ ، رغم ذلك فكتاباته التاريخية لم تخل من القصص و المبالغات و الشعر ،أما التاريخ بمعناه الحقيقي ،حيث تشعر أنك تقرأ لمؤرخ يدرك حقيقة التاريخ المتمثلة في سرد الأحداث الماضية و نقدها فإنه لم يتحقق إلا مع " توكيديد Thucydides "[1].

أما إذا ما عدنا إلى الأصل التاريخي لكلمة إستوريا الإغريقية فإننا نجد أن لفظ إستوريا "يقصد منه البحث عن الأشياء الجديرة بالمعرفة ، أي لنوع المعرفة الذي كان يهم كل مواطن دولة المدينة الواحدة ،ألا وهي معرفة البلاد والعادات ،والمؤسسات السياسية المعاصرة أو الماضية ، وسرعان ما أصبحت كلمة (istoria) مقتصرة على معرفة الأحداث التي رافقت نمو هذه الظواهر ، وبذلك ولد تعبير التاريخ بمعناه الشائع وقد أخذ الرومان تلك الكلمة بمبناها و معناها ". [2]

و كلمة " إيستوريا " اليونانية " استخدمها هيرودوت (484-425ق م) عنوانا لكتبه التسعة ، وهذه الكلمة تعني الاستفسار أو التقصي من أجل الفهم ، مما جعل المعنى يتركز على خاصيتين من خواص الفكر اليوناني القديم في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد هما المشاهدة والتساؤل، وبهذا نزل هيرودوت بالتاريخ من مجرد سرد لسير الآلهة وحكومات الآلهة إلى علم إنساني يهتم ببني إنسان ونشاطهم على الأرض ولهذا السبب يعتبر هيرودوت إمام الدراسات التاريخية في التراث التاريخي الأوربي عامة ؛ وحين استخدم هيرودوت كلمة إيستوريا عنوانا لكتبه التسعة التي كتبها عن تواريخ الشعوب التي احتكت باليونان القدامى، ومنهم الفرس والمصريون، استحق لقب إمام الدراسة التاريخية الأوربية "[3].

---

[1] – حسين مؤنس ، الحضارة " دراسة في أصول و عوامل قيامها و تطورها " ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، د ط ، 1978) ، ص : 60-61 .

[2] – فرانز روزنثال ، المرجع السابق ، ص :17 .

[3] – قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين– قراءة في التراث التاريخي العربي–(مصر: عين للدراسات للبحوث الإنسانية و الاجتماعية ، ط1 ، 2001) ، ص :20-21.

أما الفيلسوف الإغريقي " أرسطاليس Aristotle " فقد قام باستخدامها لتعني عنده" سردا منظما لمجموعة من الظواهر الطبيعية سواء جاءت مرتبة ترتيبا زمنيا أم غير مرتبة في ذلك السرد " و ذلك الاستعمال على الرغم من ندرته ، لا يزال شائعا في اللغة الانجليزية في اصطلاح " التاريخ الطبيعي " (natural history) و مهما يكن من أمر فإنه مع مرور الزمن ، صارت كلمة (سنتيا scientia) اللاتينية (و باللغة الانجليزية science) المعادلة لها ، صارت تستخدم على نطاق أوسع لتعني السرد المنظم ، الذي لم يرتب ترتيبا زمنيا ، للظواهر الطبيعية ، و اختصت كلمة التاريخ (history) في الغالب يسرد الظواهر الطبيعية لا سيما المسائل الإنسانية المرتبة ترتيبا زمنيا "[1]

و إذا ما أتينا إلى تبيان معنى لفظة " التاريخ " في اللغات الأوربية نجدها ترجع إلى الأصل اليوناني(Histoire) ومدلول جذره على الرؤية ، فالاستور (Histor) هو الذي رأى أي الشاهد .و استعمال لفظ التاريخ أتى بمعنيين مختلفين : يقصد بالأول التعبير عن حصيلة النشاط الانساني في الأزمنة الماضية ، أي حوادث الماضي .بينما يقصد بالثاني التعبير عن سجل الأحداث .وإذا رجعنا إلى اللغة الفرنسية وجدنا أن "إستوار " (Histoire) لها معنيين الأول مجموعة الحوادث التي ظهرت و ستظهر في حياة البشر ، و الثاني الإلمام بتلك الحوادث . [2]

بينما في اللغة الألمانية أصبحت الآن تعني " ماضي الإنسانية " فإذا نحن عدنا إلى الكلمة الألمانية الدالة على لفظ تاريخ و هي :" Geschiehte" والمشتقة بدورها من الفعل "geschehen "و معناه " يحدث "وجدنا أن كلمة التاريخ في اللغة الألمانية معناها ذلك

---

[1] – لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ– مدخل الى تطبيق المنهج التاريخي– ترجمة: عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة،(بيروت: دار الكتاب العربي، نيويورك: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، د ط، 1966) ، ص : 55.

[2] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي –دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة و المعاصرة – ، (دار الهادي ، د ط ، د س) ، ص : 23.

الشيء الذي حدث.[1] فإن دلت الكلمة على تاريخ الأشياء الحادثة ، فإنها بالضرورة تدل على الأشياء الحادثة ذاتها ، و بهذا المعنى فإنها تشمل ما حدث من جهة ، و رواية ما حدث من جهة ثانية .

إلا أننا نجد أن المعنى الثاني هو الأكثر شيوعا ، و هو ما يمكن صياغته بالعبارة التالية "سجل كل ما حدث داخل نطاق الادراك البشري " ، والذي يقوم بوظيفة تسجيل أحداث الماضي و ما حدث في نطاق الادراك البشري ، هو بالضرورة مؤرخ يعيش في العصر الحاضر ، وهذا الأمر يجعل التاريخ عبارة عن عملية مستمرة من التفاعل بين المؤرخ ووقائعه " لذا فهو حوار سرمدي بين الحاضر و الماضي ". ولأن المؤرخ جزء من الحاضر ، بينما الوقائع التاريخية من الماضي فعلاقته بها علاقة أخذ و عطاء ، العملية فيها تبادلية بين الحاضر و الماضي ، ومع تطور الوعي و نهضة العقل في السيطرة على بيئته أصبح بإمكان هذه العملية و التي هي عملية التفاعل و الحوار بين الماضي و الحاضر أن تخلق وعيا بضرورة فهم الحاضر و التأثير فيه .[2]

لقد تطورت كلمة تاريخ عبر العصور حتى وصلت إلى مستوى خاص" و قد كان هذا الشيء الخاص بالنسبة إلى النظرة التقليدية للتاريخ هو الإنسان ، و بصورة خاصة الفعاليات و المؤسسات السياسية الإنسانية ، إلا أن فكرة التاريخ صارت عامة في القرن التاسع عشر و أصبحت تطبق على كل شيء يمكن إدراكه سواء أكان حيا أم جامدا، و كان هذا منطقيا ، و أصبح التاريخ بهذا المعنى فكرة شاملة ، بمقدوره الادعاء كمثل الفلسفة : بأن كل شيء و كل نشاط هو موضوع لبحثه و داخل ضمن نطاقه " ، إلا أن قبول المؤرخ بهذا التعريف الشامل للتاريخ يجعله لا يلقي بالا للفرق بين التاريخ بمعناه الواسع ، و بين التاريخ بوصفه موضوعا لعلم التاريخ ، حيث أن التاريخ بمعناه الضيق الذي يطبق في هذا المجال يمكن

[1] – لويس جوتشلك ، كيف نفهم التاريخ ، ص :55–56 .

[2] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص : 24

تعريفه بـ " الوصف الأدبي لأي نشاط انساني ثابت سواء قام به الأفراد أو الجماعات و الذي يتجلى في تطور أية جماعة أو فرد ، و يؤثر على تطورها. ففي هذا المعنى فقط يستطيع التاريخ أن يكون موضوع دراسة علمية بالمعنى الدقيق "[1]

وفي عصرنا الحالي أصبح من السهل التفريق بين كلمتين هما – " هيستوري History " و" هيستوريوغرافي Historiography " ، فالأولى تدل على مسيرة الإنسان الحضارية على سطح كوكب الأرض منذ الأزل ؛ بينما الثانية تعبر عن تدوين التاريخ كعملية فكرية إنشائية تسعى إلى إعادة تسجيل و بناء وتفسير هذه المسيرة ؛ "فالتاريخ أشبه ما يكون بنهر هائل متدفق تحوي مياهه كل تفاصيل نشاط و سعي و أفكار و آمال و تطلعات و أحاسيس و نجاح و إحباطات بني الإنسان منذ الخليقة ، أما تدوين التاريخ ، أي العملية الفكرية الإنشائية ، فليست سوى مشهد يلتقطه المؤرخ من الماضي القريب أو الماضي البعيد و يحاول من خلال مصادره المتاحة ،و منهج علم التاريخ ذي الصفة الإستردادية و خياله العلمي كمؤرخ ، أن يعيد تركيبه ".[2]

و إذا كان التمييز السابق في لفظ التاريخ يحدد دور المؤرخ في عبارة تدوين التاريخ ، أو تحديدا التأريخ و الذي يعني تسجيل الأحداث فإن هذه العملية لها معنيان عام و خاص ؛ الأول بمعنى "التاريخ العام ، أي تسجيل أهم حوادث الأمم ، و بمعنى الحوليات أي تدوين الحوادث عامًا عاما ، و بمعنى الأخبار مرتبة بحسب العصور "والثاني بمعنى" تحديد بداية الأخبار الخاصة بعصر من العصور ، و بمعنى حساب الأزمان وحصرها، و بمعنى تحديد زمن وقوع الحوادث تحديدا دقيقا"[3].

---

[1] – فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ص : 18–19.

[2] – قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين ، ص :26 .

[3] – كب H.A.R.GIBB، علم التاريخ ، ص : 16 .

المحاضرة الثانية

التعريف الاصطلاحي للتاريخ

لقد نظر الكثير من المؤرخين في التاريخ الإسلامي إلى التاريخ باعتباره استحضارا للتجربة الماضية ، و هو الأمر الذي نجده عندهم في" مرآة الزمان " (سبط بن الجوزي) و " وقائع الدهور " (ابن وصيف شاه) و " خبر من غير " (الذهبي) و (ابن إياس) و " أخبار من ذهب " (الحنبلي) و " أخبار الزمان " (المسعودي) و " تجارب الأمم " (مسكويه).[1]

يذكر ابن خلدون أهميته و تنافس الناس في معرفته في قوله : " أمابعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم و الأجيال و تشدّ إليه الركائب و الرحال ، و تسمو إلى معرفته السوقة و الأغفال ، و تتنافس فيه الملوك و الأقيال ، و تتساوى في فهمه العلماء و الجهال " و بعد التطرق لأهميته يقسم فهمه من طرف المهتمين به إلى نوعين ، الأول يهتم بالظاهر فالتاريخ عندهم " لا يزيد على أخبار عن الأيام و الدول ، و السوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال ، و تضرب فيها الأمثال ، و تطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال ،و تؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال ، و اتسع للدول فيها النطاق و المجال ، و عمّروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال ، و حان منهم الزوال" أما الثاني فيهتم بالباطن والتاريخ عندهم "نظر و تحقيق ، و تعليل للكائنات و مبادئها دقيق ، و علم بكيفيات الوقائع و أسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، و جدير بأن يُعَدَّ في علومها و خليق".[2]

---

[1] – شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ (الكويت : وزارة الإعلام مجلة عالم الفكر –المجلد الخامس –العدد الأول – أبريل – مايو –يونيو –1974) ، ص : 175.

[2] – عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ،ج1 ، ضبط المتن و وضع الحواشي و الفهارس : خليل شحادة ، مراجعة : سهيل زكار (بيروت : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ،د ط ، 2001) ، ص:6.

و لكلمة تاريخ استعمالات عديدة أخرى حيث أنه "غالبا ما يستخدم هذا اللفظ على المحمل الكلي على النشاط الإنساني أي كل ما أنجزه البشر من أعمال طوال تاريخهم الذي يبدأ بوجود الإنسان على كوكب الأرض، وهو هنا بمثابة لفظ غامض يستخدم للإشارة إلى الماضي الإنساني بأسره".[1]

كما نجد استخداما آخر أكثر شيوعا لمصطلح التاريخ و هو" الذي ينظر إلى التاريخ باعتباره سجلا للحوادث لا باعتباره الحوادث نفسها، وفيما يتعلق بهذا المعنى الذي يلقى قبولا اكثر، فإننا يمكن أن نقدم تعريفين فرعيين:

أ- التاريخ من حيث هدفه، هو محاولة معرفة كل شيء فعله الإنسان أو فكر فيه، أو تطلع إليه بأمل منذ وجد في هذا الكون.

ب- والتاريخ من الناحية الموضوعية يمكن اعتباره سجلا للأحداث التي وقعت داخل إطار الوعي الإنساني منذ بداية وجود الإنسان ذاته". و يصبح التاريخ بهذا مصطلحا دالا على صناعة التاريخ، حيث يقوم الإنسان بمحاولة وصف ماضيه وتفسيره ، وهذا المعنى "يقترب من المفهوم القرآني الذي قام عليه التاريخ عند المسلمين، والذي يطلب من المؤمنين أن يسيروا في الأرض، وينظروا ويتأملوا الأحداث الماضية لكي يجدوا لها تفسيرا يعينه في حاضرهم ويبصرهم بمستقبلهم، وهذا المعنى أيضا قريب إلى مفهوم الكلمة اليونانية التي تعني البحث و الاستقصاء"[2].

ونستعرض الآن بعض تعريفات الغربيين لمصطلح التاريخ.

فالفرنسي " جوستاف مونو Gustave,Mono "يعرفه بغايته حيث يقول : إن غاية التاريخ المثلى إنما هي " إعادة تمثيل الحياة البشرية السابقة كما هي ، و إعادة رسم مظاهر

[1] – قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين ، ص : 23 .

[2] – المرجع نفسه ، ص : 24 .

النشاط الفكري بتطوراته و تقدمه وتتابع مراحله و تناسبها ..." أما الأمريكي " هنري جونسون Henri,j "فيعرفه بربطه بالماضي يقول " التاريخ بمعناه الواسع هو كل شيء حدث في الماضي ..." ، و يتفق معه الفرنسي " هـ – مارو Marrou,henri " يقول : " التاريخ هو المعرفة بالماضي الإنساني المعرفة بالإنسان أو بالناس من أمس ، من قديم الزمان ، عن طريق إنسان اليوم ، إنسان الغد الذي هو المؤرخ " ، و كذلك الانكليزي " وولش Walsh,h "يقول : " من المتفق عليه أن الماضي الإنساني هو الهدف الأول لدراسة المؤرخ ..." أما الألماني " رانكة Ranke "فلا يبتعد عن هذا المعنى كثيرا حيث أعلن أنه في التاريخ لا يقصد إلا أن يصور ما حدث بالضبط في الماضي ...فاشتهرت كلمته في القرن الماضي حتى أضحت شعار علم التاريخ ...". [1]

كما يذهب " أومان Oman,charles "إلى القول أن: " التاريخ فيما أرى خير تعريف له هو أنه مهد الإنسان في تسجيل أعمال الإنسان " ، غير أن " هاوزنجا Huizinga " يرى أن التاريخ هو ماض يفيد في المستقبل بدراسة السلبيات و الإيجابيات فيقول : " التاريخ هو الصورة الفكرية التي تقدم فيها المدينة الحساب لنفسها عن ماضيها ".[2] من خلال هذا التعريف نلاحظ تطورا في المفهوم إذ لم يعد التاريخ مجرد سرد للماضي فقط بل أصبح يطرح فكرة الغائية في دراسة الماضي بغية الاستفادة منه في المستقبل .

إن التاريخ في صورته الحقيقية يختص بالإنسان دون سواه من الكائنات و المخلوقات فماضي الأرض بوصفها كوكب أو جماد يتكون من صخور و طبقات و كيفية تكوينها و تشكلها يدخل في ميدان الجيولوجيا ، أما ماضي الكائنات الحية كالنباتات و الحيوانات فهو من اختصاص التاريخ الطبيعي ، حيث أن " نيتشه Nietzsche, f " لاحظ أن حياة الحيوان لا علاقة لها بالتاريخ ، فهو لا يعرف الأمس و لا اليوم فحياته عبارة عن يوم واحد

[1] – شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ ، ص : 174.

[2] – فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ص : 18– 19 (في الهامش).

متكـرر دائمـا ، و لا يملـك أي ماضـي؛ وهـذا مـا جعـل مجـال التـاريخ و اهتمـام المـؤرخ محصـور فـي ماضـي الإنسـان فقـط ، ويبقـى تسـجيل بعـض الأحـداث الطبيعيـة كـالزلازل و القحـط و الخسـوف و الفيضـانات مـن طـرف بعـض المـؤرخين راجـع إلـى تأثيرهـا فـي حيـاة الإنسان ، وليس لذاتها.[1]

فموضوع التاريخ إذن ينحصر في ماضي النشاط الحضاري البشري ، غير أن هنالك ما يسمى بأركان الفعل التاريخي أو الأسس التي تقوم عليها الظاهرة التاريخية ، و هذه الأركان هي:

1-" فهو فعل أولا ثم كلمة :"حادث " يطفو من الأعماق إلى سطح الحياة ، ثم تسجيل له قبل أن يغوص في هوة العدم إلى الأبد ، في البدء كان " الفعل " حسب منطق التاريخ لا كما جاء في سفر التكوين " في البدء كان الكلمة "

2-" إن التاريخ علم " متزمن " هو الوحيد بين العلوم الذي يقوم الزمن في قاعدته ، التاريخ ليس شيئا سوى إضافة الزمن إلى الحدث لئلا يصبح أقصوصة أو أسطورة ".[2]وبما أن الزمن هو قاعدة العملية التاريخية فإنه " هو الذي يجعل للحادثة التاريخية صفتها التاريخية و من المستحيل تماما تصور أي حادثة تاريخية خارج نطاق الزمن و الزمن الذي نعنيه هنا هو الزمن الإنساني ، أي عمر الجنس البشري فوق كوكب الأرض ".[3]

3-"إن التاريخ على المستوى نفسه ، علم " متمكنن " أو مكاني ارتباطه بالزمان ، إن أحداثه إنما تتم بالضرورة في مسرح هو " الأرض " و في مكان محدد منها " .[4] فالمكان أو البيئة يعد الركن الثاني من أركان الظاهرة التاريخية ، فالبيئة هي مسرح العملية التاريخية ؛

---

[1] – شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ ، ص : 176.

[2] – المرجع نفسه ، ص : 181.

[3] – قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين ، ص : 28.

[4] – شاعر مصطفى ، المرجع السابق ، ص : 183.

فالاهتمام بالتعرف على التضاريس و المناخ هو الذي يمكننا من القول " أن التاريخ علم متمكنن لأن الجغرافيا تعتبر من الحقائق الأولية في التاريخ ...و الجغرافيا كما يقول أحد الباحثين ، هي إحدى حقائق التاريخ و إحدى مقولاته و إحدى العوامل الكبرى المؤثرة فيه ، تحكمت في ظهور المدنيات في مواقع محددة كما منعتها من الظهور في مواقع أخرى ".[1]

4-" إن التاريخ حركة مستمرة و تغير دائم في أحجام و ألوان وآثار و تأثيرات الأحداث و في أعمارها و عمقها و هذه الحركة ليست بذات وتيرة بسيطة ، أو مسار وحيد معروف ".[2]

إن مجال اهتمام المؤرخ هو الإنسان بالدرجة الأولى، وبالتالي فالتاريخ يتميز بأنه أشد الدراسات الاجتماعية إنسانية فمقارنة بالأنثروبولوجيا مثلا فإننا نجد عالم الأنثروبولوجيا يهتم بإناء خزفي باعتباره حالة ثقافية ما. وعالم الاقتصاد يهتم بقطعة من النقود ، بينما المؤرخ يهتم بالخزاف لا قطعة الخزف، و بصانع العملة لا العملة بحد ذاتها وبالزمان الذي وجد فيه كلاهما.

فالمقصود بكلمة تاريخ أنه جهد مقصود أي متعمد "يقوم بوصف حادثة قد مضت ، أو مجموعة مترابطة من تلك الحوادث ، و هو ما يشار إليه أحيانا بالتاريخ المكتوب ، و ذلك لتمييزه عن التاريخ كواقع أي (ماضي البشرية بأكمله سواء أعرفناه أم لم نعرفه) و لتمييزه أيضا من التاريخ المسجل (أي ذلك الجزء من التاريخ كواقع ، و الذي دُوِّنَ بطريقة ما ، على سجل يمكن أن يعثر عليه ، سواء أعثر عليه أم لم يعثر بعد) و أن ما عرفناه بتدوين التاريخ يجب أن يشمل أيضا التاريخ المنطوق " .[3]وهدف التاريخ تجاوز سرد الأحداث للوصول إلى الغاية من هذا السرد ؛ و نجد من يعرّف التاريخ تعريفا يشمل كل تطور يخص

---

[1] – قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين ، ص : 40.

[2] – شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ ، ص : 183.

[3] – لويس جوتشلك ، كيف نفهم التاريخ ، ص : 224 .

الحياة الإنسانية فيعتبر أن "التاريخ دراسة للتطور البشري في جميع جوانبه السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الفكرية و الروحية ، أيا كانت معالم هذا التطور و ظواهره و اتجاهاته " ، و هذا التعريف يؤدي إلى عدة شروحات من بينها :

1- أن كلمة التاريخ تعني مجموعة الحوادث التي ظهرت و سوف تظهر في حياة البشرية كما أنها تعني الإلمام بتلك الأحداث.

2- أن التاريخ يشتمل على المعلومات التي يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله بما يحويه من أجرام و كواكب ، و من بينها الأرض و ما جرى على سطحها من حوادث الإنسان من أمثال ذلك نجد المؤرخ الانجليزي " هـ.ج.ويلز Herbert George Wells " يبدأ كتابه المسمى " موجز تاريخ العالم " بدراسة نشأة الكون و الأرض و ما ظهر على سطحها من مظاهر الحياة المختلفة .[1]

3- أن التاريخ هو وعاء الخبرة البشرية أو هو العلم الخاص بالجهود البشرية أو هو المحاولة التي تستهدف الإجابة على الأسئلة التي تتعلق بجهود البشرية في الماضي و تستشف منها جهود المستقبل .

4- أن معنى التاريخ يكمن في أن الماضي الذي يبحث فيه المؤرخ ليس ماضيا ميتا ولكنه في بعض الاعتبارات ما زال حيا في الحاضر.

5- أن التاريخ يعني دراسة الأحداث أو هو الأحداث نفسها .

يجمع التاريخ الماضي و الحاضر و المستقبل معا ، فعند دراستنا للماضي نحن في نفس الوقت ندرس الحاضر و المستقبل ، فلا يوجد فواصل بين الماضي و الحاضر و المستقبل.

[1] - رأفت الشيخ ،تفسير التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)، (مصر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، د ط ، 2000) ، ص :7.

نتعلم من التاريخ أن لكل زمان و مكان ظروفا و أفكارا و قيما و أساليبا في التفكير و العمل خاصة به. ونتعلم منه أيضا أن الجنس البشري في تطوره عبر العصور التاريخية قد أدخل تعديلات جوهرية على أساليبه ووسائله في مواجهة المشكلات ، و دراستنا للتاريخ تجعلنا نقف على جذور المشكلات الحاضرة و تزيد من فهمنا لها.

يعد التاريخ فرع من المعرفة الانسانية يهدف إلى جمع المعلومات عن الماضي و من ثم يقوم بتحقيقها و تفسيرها من أجل إظهار الترابط بين هذه الأحداث و ابراز علاقة السببية بينها ، كما يبحث عن معرفة أسباب حدوث التطور في حياة الأمم السابقة.

إن التاريخ في تسجيله لأحداث الماضي لا يقتصر على الجوانب العسكرية و السياسية في حياة الأمم ، بل يشمل كافة المجالات : اقتصادية و اجتماعية و ثقافية ، و التاريخ يتناول دراسة حياة القادة و الساسة و الزعماء ، كما يدرس حياة الأمم و الشعوب ، فكلاهما له تأثير مهم في مجرى الأحداث التاريخية ."و هكذا يمكن القول أن التاريخ ليس عبارة عن أحداث مجردة أو سجل يحوي هذه الأحداث و الحقائق و الوقائع و لكنه عبارة عن خبرات و تجارب حيوية ديناميكية لأناس عاشوا في وقت ماض لهم مطالب و حاجات و آمال ، حاجاتهم و آمالهم و آلامهم تؤثر علينا إلى اليوم ، كما أن حاجاتنا و آمالنا و آلامنا تؤثر على أبنائنا و أحفادنا".[1]

[1] – المرجع نفسه ،ص: 9 – 10 .

المحاضرة الثالثة

التاريخ كعلم وأهداف دراسته

لقد اختلف الكثير من الباحثين حول ماهية التاريخ ، هل هو علم أم فن أم أدب ؟

يقول بن خلدون في مقدمته : " أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم و الأجيال و تشدّ إليه الركائب و الرحال ، و تسمو إلى معرفته السوقة و الأغفال ، و تتنافس فيه الملوك و الأقيال ، و تتساوى في فهمه العلماء و الجهال ".[1] اذن فابن خلدون اعتبره فنا ، غير أن هنالك من يرى أنه يعني بالفن العلم الانساني ، و يفهم ذلك من إشاراته إلى العمران البشري و كيف حدث و ما هي مسببات حدوثه.

و علماء الطبيعيات هم أشد الرافضين لتسمية التاريخ بلفظة علم و ينكرون علميته تأسيسا على ما يلي :

1- أن الأحداث التاريخية لا تخضع للملاحظة و التجربة كالعلوم .

2- أن كل حادثة تاريخية – و إن كانت مرتبطة بما قبلها و متصلة بما يليها – إلا أنها تعتبر قائمة بذاتها لا يمكن أن تتكرر .

3- أن الدراسة التاريخية لا توصل إلى تعميمات أو قوانين علمية .

4- أنه لا يمكن التنبؤ بمسار التاريخ في المستقبل .

بينما يعتبر رأفت الشيخ أن التاريخ علم من العلوم الانسانية لأنه يدرس التطور البشري في جميع النواحي، إلا أنه يقر بعدم إمكان تشبيهه بالعلوم الطبيعية التي تدرس ظاهرة واحدة بيولوجية أو فيزيائية أو رياضية فهو يدرس كل النشاط الانساني المعاصر و يربطه بجذوره

[1] – عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ، ص:6.

في الماضي . كما يذهب إلى القول " أن التاريخ علم له قواعده و أصوله و منهجه ، و ليس مجرد فن من الفنون الوصفية التي تكتفي بسرد الأحداث المروية أو المنقولة من الوثائق و الكتب و دون محاولة للنقد و التمحيص ، و دون قيام المؤرخ – على طريقته الخاصة – بعمليات ذهنية ، تحليلية ، و تركيبية متواصلة ، للوقوف على علل الأحداث و مراميها و نتائجها المترتبة عليها " ، وبالرغم من هذا فالتاريخ ليس علما تجريبيا يعتمد على الملاحظة ، و التجربة المعملية ، و يستحيل تطبيق طرق العلم التجريبي على المعرفة التاريخية كما لا يمكن أن نستخرج من المعرفة التاريخية قوانين ثابتة مثل قوانين العلوم الطبيعية.[1]

هناك من يدعي أن التاريخ علم، بوصفه علما إنسانيا في مقابل العلم الطبيعي ،و يرى اختلاف التاريخ عن العلوم الطبيعية في طبيعته و ميدانه و موضوعه ، لا ينفي علميته و لا ينتقص من قيمته كمعرفة إنسانية ، "و لكنه يعني أن العلماء لم يصلوا أبعد إلى المقولات و الوسائل و المناهج التي تتناسب في التعقيد مع مادة التاريخ و التي تستطيع أن تضم بين حدودها الشاملة آفاقه اللامتناهية ".[2]

فالتاريخ هو علم الوقائع المتصلة بالناس في مجتمع ما خلال أزمنة متعاقبة في الماضي ، و يعد علما وصفيا ؛ فالعلوم الوصفية تسعى لمعرفة وقائع جزئية ، و لهذا على التاريخ أن يدرس " نوعين من الوقائع المختلفة كل الاختلاف :

1)وقائع مادية تعرف بالحواس (أحوال مادية و أفعال بني الإنسان)

[1] – رأفت الشيخ ، تفسير التاريخ ، ص : 11– 12.

[2] – شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ ، ص : 213.

2)و وقائع من طبيعة نفسانية (عواطف ، أفكار ، دوافع) لا يدركها إلا الشعور ، و لا سبيل إلى الإضراب عنها لأنها توحي للناس بسلوكهم و تقتاد أفعالهم الحقيقية ".[1]

عندما يقتصر التاريخ على مجرد تدوين الأحداث فإنه يكون بذلك علما ساكنا، أما إذا نحن وظفناه لاستخراج القوانين فإنه يصبح علما متحركا ، " علم التاريخ يقوم بجمع و تحقيق و تدوين وتفسير الأحداث التاريخية ، و هو عندما يفعل ذلك يبدو علما سكونيا كالجغرافيا الوصفية ، و لكن عندما تنتقل لاستكشاف القوانين و الاستفادة منها يتحول إلى علم حركي ديناميكي ، كتحويل الجغرافيا إلى الجيوبوليتيك أي الجغرافيا السياسية ".[2]

و يقر مصطفى النشار أن التاريخ علم ما في ذلك شك حيث يقول " إن علم التاريخ إذن يبحث عمومًا في الموجود من مخلفات الماضي وسجلاته التي قد تعين على جلاء الحاضر وتوضيحه.

إن علم التاريخ هو مجرد طريقة علمية في البحث، بينما موضوعه يشمل جميع المسائل البشرية أي كل ما يقع من الإنسان أو يقع عليه وكل ما يبنيه أو يهدمه يدخل ضمن مجال البحث التاريخي.[3]

ثم يأتي النشار للتأكيد على ذلك مرة أخرى عندما تناول معاني التاريخ التي ذكرها "هرنشو Hearnshaw " في كتابه" علم التاريخ " حيث ذكر ثلاث معان للتاريخ :

1- يطلق لفظ التاريخ على " مجرى الحوادث الفعلي " و نعني بذلك الحديث عن الأبطال المؤثرين في سير التاريخ مثل الإسكندر الأكبر و قيصر و نابليون ،أو من يمكن

---

[1] – كتاب النقد التاريخي يشمل ، (لانجلو أوسينوبوس : المدخل إلى الدراسات التاريخية / بول ماس : نقد النص / ايمانويل كنت : التاريخ العام) ، ترجمة : عبد الرحمان بدوي ،(الكويت : وكالة المطبوعات ،ط4 ،1981) ، ص: أ–ب من مقدمة الكتاب و هي رسالة بعث بها شارل سليوبوس إلى فرديناند لوت سنة 1941.

[2] – جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ – الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ – ، (مصر : مؤسسة أم القرى للترجمة و التوزيع ، ط4، 2010) ، ص : 21.

[3] – مصطفى النشار ، فلسفة التاريخ ، (مصر : شركة الأمل للطباعة و النشر ، ط1،2004) ، ص:16.

تسميتهم بصانعي الأحداث في التاريخ ، و من جهة أخرى نعني بالتاريخ الحديث عن سلطان التاريخ أي سلطة الأحداث و الظروف التي أدت إلى وقوعها .

2- أما المعنى الثاني للفظ التاريخ لديه فهو "التدوين القصصي لمجرى شؤون العالم كله أو بعضه ". و هذا الاستخدام للفظ يجد فيه هرنشو لبسا رغم قبوله له ،فعندما نصف التاريخ بالقصة فإننا بذلك نجعله أقرب إلى الأدب منه إلى الكتابة العلمية للتاريخ .

3-" أما المعنى الثالث فيعود به هرنشو إلى الأصل الذي اشتقت عنه لفظة التاريخ ، انه " البحث أو التعليم عن طريق البحث " . أو المعرفة التي يتوصل إليها عن طريق البحث " .فالمعنى المستتر هنا هو الاستقصاء و البحث و طلب الحقيقة . و بهذا المعنى يكون التاريخ علما وإلا فهو ليس بشيء على الإطلاق . لقد ارتضى هرنشو اذن المعنى الثالث للتاريخ بوصفه المعنى الذي يؤكد علمية البحث التاريخي ".[1]

أهداف دراسة التاريخ *

أولا : تفسير الحاضر ، و نقصد بذلك الرجوع إلى الأحداث الماضية لمعرفة أسبابها و نتائجها و محاولة تفسيرها على ضوء معرفتنا في الوقت الحاضر .

وكذلك محاولة استشراف المستقبل ، فدراسة التاريخ تكون باعتباره حلقات متصلة متكونة من عدة مراحل تتطور شيئا فشيئا للوصول إلى ما تحقق في الزمن الحاضر، ولا تكون كأجزاء منفصلة عن بعضها البعض .

ثانيا : توضيح التطور ، فالعلاقة بين مفهومي التطور و التغيير هي علاقة طردية حيث أن كل تغيير يؤدي إلى التطور وكل تطور يؤدي إلى التغيير، بغض النظر عن كون

[1] – مصطفى النشار ،من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان – ، (مصر : دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، د ط ، 1997) ، ص : 14- 15.

* ملاحظة : هذا المطلب مأخوذ من كتاب واحد لأننا لم نعثر على كتاب آخر تطرق لنفس الموضوع .

هذا التطور أو التغيير سلبي أو إيجابي ، ودراسة التاريخ تبين لنا ما يحدث من تطور أو تغيير في مجتمعاتنا .

ثالثا : تقدير قيمة الذكاء الإنساني ، فالإنسان بطبيعة الحال هو محور دراسة التاريخ و من خلال تتبع مراحل التاريخ تظهر لنا قيمة الذكاء الانساني في صنع الأحداث التاريخية ، فالثورة الصناعية مثلا ماهي إلا نتيجة لنظريات وقوانين توصل إليها الإنسان بذكائه.

رابعا : بيان الاستمرار ، فالمتتبع للأحداث التاريخية عبر مر العصور ينتبه لترابط أحداثها كارتباط الأسباب بمسبباتها و ارتباط النتائج بمقدماتها ،وهذا دليل على الاستمرارية في تسلسل أحداث التاريخ.

خامسا : تقييم النشاط الانساني ، و ذلك لأنه "يحدث صراع سيكولوجي و فكري و اجتماعي و اقتصادي و سياسي بين الأفراد و الجماعات ، و هذا الصراع يؤدي بالإنسان إلى نتائج سوية تقدمية ، و قد يؤدي إلى نتائج غير سوية متخلفة و من هنا تكون دراسة التاريخ من أجل تقييم النشاط الإنساني و أحداث و حقائق هذا النشاط التاريخية مهمة و ضرورية .و هذه الدراسة التقييمية للظواهر و الأحداث تؤدي بنا إلى استخلاص أحكام و قيم ذات فائدة لنا في دراستنا التاريخية ".[1]

سادسا : دراسة الحقائق في ضوء القيم العامة ،أي لا بد من دراسة الأحداث التاريخية في ضوء القيم العامة التي كانت تحكم المجتمع في ذلك العصر، وذلك لأن لكل مجتمع في أي عصر قيم عامة تحكم سلوكه و ممارساته ، و تشكل الإطار العام لمجرى أحداثه.

سابعا : تكوين النظرة الموضوعية ، فدراسة التاريخ تهتم بتكوين النظرة الموضوعية لدى الدارس ، والابتعاد عن الآراء المختلفة التي قد يعطيها الدارسون للتاريخ في قضية واحدة ، بسبب تحيزهم الراجع إلى خلفيات مختلفة قد تكون دينية أو عرقية أو ايديولوجية .

[1] – رأفت الشيخ ، تفسير التاريخ ، ص : 17– 18.

ثامنا : المساهمة في تنمية الروح الوطنية و القومية ، فالتاريخ باعتباره أحداث مضت تشمل انتصارات الأمة و انكساراتها ، فالباحث في التاريخ هنا ينمي انتمائه من خلال تفاعله مع الأحداث التاريخية التي مرت بها أمته بالإضافة إلى استفادته من دراسته للمجتمعات الأخرى و دراسته لصعودها و سقوطها ،و يوظف كل ذلك للمساهمة في نهوض أمته التي يشعر بالانتماء إليها.

تاسعا : تنمية فكرة التفاهم العالمي ، حيث " تهتم دراسة التاريخ بتنمية فكرة التفاهم العالمي بين شعوب الأرض ، و هذا يتطلب دراسة أساليب معيشة هذه الشعوب و آمالها و مشكلاتها ، و دراسة ما حققته و مدى إسهامها و مشاركتها في ترقية الثقافة البشرية ، و تنمية الاحساس بالتعاطف مع الآخرين و التعاون معهم في سبيل تطوير حياة البشر مع الإيمان بعدم وجود تعارض بين تنمية الروح الوطنية و القومية و بين تنمية فكرة التفاهم العالمي حيث أن التاريخ الوطني و التاريخ القومي جزء من التاريخ العالمي يتأثر به و يؤثر فيه ".[1]

[1] – المرجع نفسه ، ص :19– 20.

المحاضرة الرابعة

تعريف فلسفة التاريخ وموضوعها

تتبدى لنا من خلال التعريفات المختلفة للتاريخ بوادر لظهور مفاهيم جديدة فبعد أن ازداد وعي الانسان بذاته و فهمه للتاريخ باعتباره سلسلة متصلة تشمل كلا من الماضي و الحاضر وطمح لاستغلالها من أجل استشراف المستقبل و من هنا يدخل التاريخ بعدا جديدا ، و يتطور تعريفه ليتناسب مع هذا البعد الجديد .

يعرف " بوركهاردت (J.Burckhardt) " التاريخ على أنه :" انقطاع مع الطبيعة يحدثه استيقاظ الوعي ". أما" إدوارد كار Carr,e.h " فيعرفه على أنه : " النضال المديد للإنسان عبر استخدامه عقله لكي يفهم بيئته و يعمل فيها " ، وهذين التعريفين يبينان لنا أنه أصبح للتاريخ مهمتان : الأولى هي تمكين الإنسان من فهم مجتمع الماضي ، و الثانية زيادة سيطرته على مجتمع الحاضر .

إذن أصبح هناك بعد جديد في فهم التاريخ وهو الأمر الذي سيفتح آفاقا لما يسمى بـ "فلسفة التاريخ . و بالتالي " لم يعد الماضي وحده ، لذاته ، هو الهدف في تفكير المؤرخ ، سواء على مستوى تسجيل حوادثه ، أو على مستوى فهمه ، بل أصبح الحاضر حاضرا هو الآخر في دائرة التفكير من خلال ارتباطه بالماضي ، ليضاف إليهما المستقبل أيضا من خلال ارتباطه بالحاضر ، لتكتمل السلسلة التاريخية المتواصلة ، المؤلفة من الماضي ، و الحاضر ،و المستقبل ".[1]

ويعد مصطلح "فلسفة التاريخ " مصطلح حديث ظهر في القرن الثامن عشر مع "فيكو Vico, gianbattista "و " فولتير Voltaire " ، وذلك بالرغم من أن أغلب مباحث فلسفة التاريخ تطرق لها عدد من الباحثين و الدارسين للتاريخ قديما في مؤلفات كثيرة من بينهم "

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص :25.

القديس أوغسطين Augustin,st "و ابن خلدون و " ميكيافيلي Machiavelli "و " بوسويه Bossuet " و " جون لوك John, Locke " ، وصولا إلى " هيجل Hegel "و " ماركس Karl,marx "و " شبنجلر Spengler,oswald" و " توينبيToynbee,Arnold ".[1]

إلا أن أول صياغة للمصطلح كانت من طرف الفيلسوف الفرنسي "فولتير Voltaire " في القرن الثامن عشر ، حيث " قصد بها دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف ، أي دراسة عملية تحليلية ناقدة ترفض الخرافات و تنقح التاريخ من الأساطير و المبالغات من أجل نشر الحرية و التنوير العقلي ".[2]

فإذا ما تتبعنا مسار الكتابة التاريخية عبر عصورها المختلفة نلاحظ " أن ما بين استقلال التاريخ لنفسه بميدان يخصه ، و بين استقلال فلسفة التاريخ بميدانها الخاص فاصلا زمنيا يطول كثيرا ، يمثله إلى حد كبير الفاصل الزمني بين هيرودوتس (484-425ق.م) و بين ابن خلدون (1336-1404م)". [3]

فأما إذا ما أتينا إلى الفرق بين التاريخ و فلسفة التاريخ وجدنا أن التاريخ يقوم بدراسة التطور البشري من جميع النواحي ، بينما تتجاوز فلسفة التاريخ ذلك فتذهب لتبحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الأحداث التاريخية، وذلك بغية استخراج ما يعرف بالقوانين العامة التي تحكم نمو وتطور الأمم و الجماعات الإنسانية عبر العصور المختلفة، إذن ففلسفة التاريخ هي بمثابة النظرة الفلسفية للوقائع التاريخية .[4]

و ربما يكون أحسن تعريف لفلسفة التاريخ هي أنها " ذلك العلم الذي يحاول أن يكتشف القوانين الموجهة لحركة المجتمعات و الدول و النهضات و أسباب صعودها و هبوطها ، و

---

[1] – فريد بن سليمان ، مدخل إلى دراسة التاريخ ، (تونس : مركز النشر الجامعي ، د ط ،2000، ص :27 .

[2] – رأفت الشيخ ، تفسير التاريخ ، ص : 22.

[3] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص :9.

[4] – فريد بن سليمان ، مدخل إلى دراسة التاريخ ، ص :27 .

ليست وظيفة هذا العلم قاصرة على توصيف هذه القوانين و لكنه – كأي علم آخر – يسعى لاكتشاف القوانين من أجل استخدامها و توظيفها لمعالجة الظواهر القائمة و المستقبلية ".[1]

يقول " كولينجوود Collingwood ": " إن فلسفة التاريخ لا تهتم بأي من الماضي في ذاته ، أو بتفكير المؤرخ حول الماضي بذاته ، و إنما بالأمرين معا في علاقتهما المتبادلة ..فالماضي الذي يقوم المؤرخ بدراسته هو ليس بالماضي الميت ، و لكنه بمعنى ما ماض ما يزال يعيش في الحاضر ".

" فلسفة التاريخ" كمفهوم مر بعدة تطورات في استخدامه، و كان الأوربيون أول من استخدمه في القرن الثامن عشر ، و قصدوا به التعليق على الأحداث التاريخية ، ومن هنا أصبح مصطلح "فلسفة التاريخ " يحمل معنى " تأملات في التاريخ " و ظل هذا المفهوم سائدا في الكتابات التاريخية متأثرا في ذلك بفكرة التاريخ العالمي ، و هذا الاتجاه أدى إلى التقريب بين التاريخ و الفلسفة في دراسة الأحداث التاريخية ، ثم بعد ذلك انتقل البحث في فلسفة التاريخ من مجرد البحث عن أسباب الحوادث التاريخية إلى الغوص في قانون العلية أو السببية في حركة التاريخ.[2]

و فلسفة التاريخ نوعان نقدية و تأملية ، " و تتناول النقدية عملية الرصد التاريخي historiographyبينما تحاول التأملية استخلاص نوع من المعنى أو المغزى للتاريخ يتجاوز مجرد رصد الأحداث ، و كثيرا ما يشار إلى الفلسفة النقدية بأنها تحليلية أو صورية ، بينما يشار إلى التأملية بوصفها شمولية synoptic أو مادية ".[3]

والأمر الجدير بالطرح في هذا السياق هو أنه قد سبق للمؤرخين المسلمين أن دعوا إلى فلسفة التاريخ و غير أن ذلك لم يكن بذات المصطلح بل بمفهومه فابن خلدون عندما

---

[1] – جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ – الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ – ، ص :21–22.

[2] – صائب عبد الحميد ، مرجع سابق ، ص :26.

[3] – عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الفلسفية ، (تونس : دار المعارف للطباعة و النشر ، د ط ، 1992)، ص : 332–333.

عرف التاريخ تجاوز ظاهره دعا إلى استكشاف خباياه و التوغل في أعماقه لاكتشاف أسراره عندما يقول عن باطن التاريخ أنه: "نظر و تحقيق ، و تعليل للكائنات و مبادئها دقيق ، و علم بكيفيات الوقائع و أسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، و جدير بأن يُعَدَّ في علومها و خليق".[1]

بالعودة إلى تعريف ابن خلدون للتاريخ أو إن صح التعبير فلسفته للتاريخ نجد أنها لم تكن عبارة عن جهد نظري فحسب، بل تجاوزه إلى التطبيق و مقدمته خير دليل على ذلك ، فقد وضع نظرية تعد من أوائل النظريات في فلسفة التاريخ .

و إذا ما أتينا إلى انتاج الفكر الإسلامي في مجال فلسفة التاريخ وجدناه معتبرا ، وهو بمثابة ثروة فكرية غنية تتميز بسبقها التاريخي و تتجلى فيها الأصالة . فإن نحن أدينا الدور المنوط بنا جعلنا منها مرجعية لها وزنها لجميع الأمم ، و ذلك لا يتحقق طبعا إلاّ بالتمسك بالقرآن والسنة والعودة إليهما للاستفادة من تجارب التاريخ الماضية و إعادة استثمار مناهج البحث عند المسلمين مع العمل على تطويرها .[2]

بينما عرف عماد الدين خليل فلسفة التاريخ على أنها :" محاولة تفسير القوانين و السنن تتشكل بموجبها معطيات التاريخ بوقائعه المزدحمة المتشابكة من أجل وضع اليد على مجموعات نمطية من المؤثرات التي تتحكم بالحركة التاريخية فتسوقها في هذا الاتجاه أو ذاك، و التي ترتّب النتائج و المسببات على الأوّليات و الأسباب".[3]

---

[1] – عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ،ج1 ، ص:6.

[2] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص : 11.

[3] – عماد الدين خليل ، الوحدة و التنوع في تاريخ المسلمين – بحوث في التاريخ و الحضارة الإسلامية – ، (دمشق : دار الفكر ،ط1 ، 2002) ، ص :228.

موضوع فلسفة التاريخ :

لقد كان ابن خلدون سباقا في تناول موضوع فلسفة التاريخ في التاريخ العربي و الاسلامي، بينما نجد أن فولتير كان أول من طرح المصطلح في الفلسفة الغربية، إلا أن نقطة الانطلاق عند كليهما مختلفة ، فبينما ينطلق فولتير من فكرة رفضه أن تكون دراسة التاريخ موضوعها مجموعة من الأحداث السياسية و العسكرية مجردة من دون هدف أو مغزى أو حكمة من وراء دراستها ، فحينما دعا إلى دراسة التاريخ بطريقة نقدية ابتغى من وراء ذلك الوصول إلى فلسفة الحضارة.

بينما نقطة الانطلاق عند ابن خلدون فتتمثل في التفريق بين دراسة الظاهر و الباطن في التاريخ [1].

"و موضوع فلسفة التاريخ هو البحث في المسائل التالية :

1-ما معنى التاريخ ؟

2-هل لأحداث التاريخ علية ؟ و هل تحكمها قوانين ؟

3-هل للتاريخ اتجاه ؟و ما هو هذا الاتجاه ؟ ، و فيما يتصل بالمسألة الأولى علينا أن نفرق بين التاريخ ...أي توالي أحداث العالم على مرّ الزمان ، و بين علم التاريخ ...الذي يصف تلك الأحداث و يرتبها على نحو معين " .[2]

إذن نجد أن فلسفة التاريخ تبحث في ثلاث مسائل رئيسية هي موضوعها :

1)معنى التاريخ ، و هو البحث في ما إذا كان التاريخ يشكل وحدة واحدة و ما معناها .

---

[1] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، (مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية ، د ط ، 1975) ، ص :123.

[2] – عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة "الجزء الثاني "، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1، 1984) ، ص: 157.

2) العلية –السببية– في الحوادث التاريخية و القوانين التي تحكمها، أي البحث في ما إذا كانت أحداث التاريخ لها أسباب ، وبالتالي نتمكن من استخراج قوانين تحكمها.

3)الاتجاه في التاريخ . و يقصد بذلك البحث في ما إذا كانت لأحداث التاريخ هدف أو غاية يتجه إليها ، و قد نتج تعدد النظريات في فلسفة التاريخ عن اختلاف إجابات فلاسفة التاريخ على هذه الأسئلة الثلاث .

" من خلال المسائل الرئيسية الثلاث ، التي شكلت موضوع فلسفة التاريخ ، و هي : " معنى التاريخ " ، " العلية في الحوادث التاريخية " و " الاتجاه في التاريخ " تترشح ثلاث مقولات فلسفية ، تشكل المقولات الأساسية التي تستعيرها فلسفة التاريخ من دائرة الفلسفة ، و يمكن التعبير عن هذه المقولات ، القابلة للموضوعات الثلاثة المتقدمة بـ : "الكلية " ، " العلية " و " الغائية " . [1]

هذه المقولات التي يفرزها موضوع فلسفة التاريخ هي التي سنعالجها في النقطة التالية ، و سنلاحظ ترابطا شديدا بين مقولات و موضوع فلسفة التاريخ حتى لكأنهما متطابقان. رغم أن موضوعها هو الذي يؤدي إلى مقولاتها كارتباط العلة بالمعلول.

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص :29– 30 .

المحاضرة الخامسة

مقولات فلسفة التاريخ

بينما يرى " شبينجلر " أن التاريخ هو عبارة عن مجموعة من الوحدات المنفصلة عن بعضها البعض ؛ نجد أن توينبي يقول بوجود روابط بين وحدات التاريخ ، غير أن كلا منهما يقر بوجود قوانين تحكم تطور المجتمعات و الحضارات ، وتعد هذه القوانين من اهتمامات فلسفة التاريخ.

وبالتالي ففلسفة التاريخ " لا تقف عند عصر معين ، و لا تكتفي بمجتمع خاص ، و إنما تضم العالم كله في إطار واحد ، من الماضي السحيق ، حتى اللحظة التي يدون فيها الفيلسوف نظريته ، بل قد يمتد تفسيره إلى المستقبل ".[1]

عندما نقول بوجود رابط ضمني يجمع بين أحداث التاريخ ، هذا يعني أن هناك شبه بالقوانين التجريبية التي تقوم على وضع افتراضات في قضية معينة تقوم ببحثها. وهي القوانين التي نسميها بقوانين الحياة أو قوانين الكون ، و التي تهتم بأحوال المجتمعات في مرحلة ما، مثل عوامل نشوء الحضارات ، و عوامل سقوطها ، و هي التي تشكل مقولات فلسفة التاريخ.

أولا : مقولة الكلية

قد تبدو لنا الأحداث التاريخية أجزاء متشتتة لا يجمع بين أجزائها شيء ، إلا أن فلسفة التاريخ تبدأ بإيجاد ذلك الترابط بين أجزاء الوقائع ، و يقوم فيلسوف التاريخ بوضعها في إطار نظرية تجمع الماضي البعيد بالحاضر و حتى بالمستقبل في إطار ما يعرف : بالتاريخ العالمي Universal History ، ومن هنا يشكل التاريخ وحدة متصلة ، تلم شتات

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص :27 – 28.

عناصرها وحدة عضوية تكون مادتها التاريخ الجزئي بل الكلي ، ولهذه النظرة مستويان : الأول عام والثاني تفصيلي.

المستوى العام : و هو المستوى الذي يرى الحضارات البشرية كوحدات كاملة ، و يفسرها على هذا الأساس ، وهذه النظرة جعلت البعض من الفلاسفة يتوصل إلى نظريات سميت بالنظرية الدورية، و مفادها أن للحضارات دورات تشبه حياة الإنسان من الولادة حتى الموت مرورا بمراحل النمو و التطور و هو الأمر الذي نجده عند ابن خلدون ، و اشبنجلر و غيرهما.

المستوى التفصيلي : هذا المستوى يتوغل أكثر ، للبحث في تاريخ الحضارات و الأمم لاكتشاف الروابط الخفية التي أثرت في مسارها و التي منها يمكننا أن نتكهن ؛ [1] " و من ثمة فإن نقطة البدء في فلسفة التاريخ تكامل بين الأجزاء و ترابط بين الوقائع و يتشكل من ذلك كله ما يسمى بالتاريخ العالمي الذي يصبح مادة الفيلسوف " .[2]

ثانيا : مقولة العلية

ويقصد بمقولة العلية أن يقوم فيلسوف التاريخ بإرجاع الأحداث التاريخية إلى علة واحدة أو اثنتين على الأكثر ، فهو يقوم بتقليص الأسباب و العلل الكثيرة إلى علة أساسية يفسر على ضوئها التاريخ العالمي ، وهو ما نجده عند " كارل ماركس " عندما أرجع كل الأحداث التاريخية إلى عامل واحد هو العامل الاقتصادي –المادي– فحسب .[3]

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 31 .

[2] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص : 124.

[3] – رأفت الشيخ ، تفسير التاريخ ، ص : 24.

يقوم المؤرخ بإرجاع الأحداث الجزئية كل حادثة إلى أجزائها متمسكا في ذلك كله بمقولات التاريخ من فردية و زمان و مكان ، بينما لا يتجاوز فيلسوف التاريخ العلة أو الاثنتين على أكثر تقدير، و هذا هو الفرق الأساسي بين المؤرخ و فيلسوف التاريخ. [1]

و هذا ما سيؤدي إلى ظهور مفهوم " مجرى الأحداث " أو " الاتجاه العام لحركة التاريخ " الذي يقضي بأن التاريخ يتبع جوهريا شكلا معينا، تقتضيه العلة الكلية ، لتهمل أو تهمش على أساسه تأثيرات الحوادث الجزئية الطارئة في التاريخ ، ذلك لأن مبدأ العلية يجعل من حركة التاريخ ضرورة منطقية ".

ثالثا : مقولة الغائية

هذه المقولة تعد مكملة لمقولة العلية ، كونها تساهم في إعطائنا تصورا عاما يربط مسيرة التاريخ بأبعادها الثلاث : ماضيا ، و حاضرا ، ومستقبلا ، و فكرة العلية لا يمكن إدراكها إلا من خلال الفكرة المتضايفة معها ، و هي فكرة الغرض أو الهدف ...و هكذا فإن الغائية تعني : المقصد الخفي الذي يتجه صوبه التاريخ ، و الذي يتحقق تدريجيا عبر الزمن التاريخي[2].

فلسفة التاريخ في الميزان

لقد طمحت فلسفة التاريخ لتجعل التاريخ العالمي مادة لدراستها ، إلا أن هذا الطموح العظيم لم يجعلها في منأى من النقد فقد وصفها " لانجلوا Langlois ":"فلاسفة التاريخ بأنهم يقيمون أبنية ضخمة لا تمكن المادة التاريخية من تحقيقها و مثلهم كمثل من يريد تشييد برج آيفل بأحجار قليلة" .

[1] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص : 124– 125.

[2] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص : 32.

و يقول " كوتشه Gottschalls ": نحن لا نعرف إلا ما هو جزئي و ما هو محدود و نرفض ما لا نستطيع أن نملكه ، و لا نملكه لأننا لا نستطيع أن نحدده ، و إذا كان أعظم القواد و ليكن نابليون لم يستطع أن يحدد مصير معركة ما في بدايتها فكيف يمكن أن نحدد مسار التاريخ العام للإنسانية : ماضيها و مستقبلها "، لهذا يصف فلاسفة التاريخ بأنهم يريدون أن يطلعوا على تاريخ العالم وسر مساره في صفحات معدودة ، و هذا مما لا يمكن أن يتحقق بجهد فرد واحد بحيث يصبح معه التعرف على تاريخ العالم كله أمر ممكن ، بل إنه يذهب إلى تشبيه فلاسفة التاريخ بفلاسفة السياسة الذين قاموا بوضع يوتوبيات غير ممكنة التحقق ، حيث يتصورون نموذجا مثاليا صالحا لجميع الشعوب في كل العصور، "

أما تشارلز أومان فيصف فلاسفة التاريخ بأنهم أعداء التاريخ اللاجئون إلى التعميم ليستروا جهلهم الفاضح بتفصيلات الوقائع التاريخية ثم هم يقيمون تركيبا فلسفيا مسبقا يلتمسونه من خصائص العصور الماضية حسبما يتخيلونه ، انهم يستخلصون من سلسلة من الوقائع المضطربة المتباعدة شيئا منطقيا موحدا مدعين للتاريخ سموها التقدم أو التطور أو العصر المشرق و لكي يدعموا تصوراتهم يتلمسون من سجلات الماضي أدلة تلائم حججهم ، أما ما لا يتفق مع تصوراتهم فإنهم يتجاهلونه ، و يعلنون عدم جدواه" [1].

هذا فيما يتعلق بانتقادهم لفكرة التاريخ العالمي أو مقولة الكلية ، أما بالنسبة لانتقادهم لمقولة العلة فإن له جانبين :

الأول : نجد أن المؤرخ يرجع كل حادثة تاريخية إلى عللها ، بينما فلاسفة التاريخ يرجعون جميع الأحداث التاريخية إلى علة واحدة ، ثم يجندون التاريخ بماضيه وحاضره بل حتى مستقبله بغية تأييد فرضيتهم كما قال كروتشه .

ونرى ذلك بوضوح في ثلاثة أمثلة :

[1] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص :125– 126.

1"- أراد القديس أوغسطين سيطرة الكنيسة على الدولة فكانت فكرته عن مدينة الله و مدينة الأرض ثم سخر الحضارات القديمة كلها لتوائم هاتين المدينتين .

2- و سخر هيجل التاريخ كله من أجل فكرة ميتافيزيقية سيطرت عليه هي تعبير الروح عن حريتها في مسار التاريخ ،

3- و تحامل ماركس على الرأسمالية في بعض البلدان الأوربية في عصره فسخر تفسيره الاقتصادي للتاريخ من أجل تأكيد فكرته".

الثاني : وحدانية العلة هذه تنتج عنها مشكلة ثانية ، "فالتاريخ دراسة الماضي ، و الماضي يتوقف عند اللحظة الأولى للحاضر ، و لكن فلاسفة التاريخ قد تجاوزوا نطاقه إلى المستقبل ، بل جعلوا المستقبل هدفه و من ثم ألغوا واقعية التاريخ و استبدلوا بها جانبا شاعريا ميتافيزيقيا".[1]

ومن هنا ستصبح نظريات فلاسفة التاريخ من قبيل القصص الأسطوري و الخيالي في توقعاتها المستقبلية المبنية على تحميل التاريخ أكثر مما يجب .

أدت الانتقادات الموجهة لفلسفة التاريخ بالبعض للدعوة لإلغائها مثل : "مورتون وايت White,m.G " الذي يقول في كتابه ، (أسس المعرفة التاريخية) " أن فلسفة التاريخ التي تزعم أنها تدرس التطور الاجتماعي و قوانين نشوء الحضارات و تطورها و مستقبلها ، إنما هي فلسفة " تقديرية " و رجل العلم المعاصر الذي يحاول أن يضع فلسفة للتاريخ إنما يوجه أكثر اهتمامه إلى تحليل الفكر التاريخي و اللغة التاريخية ". [2]

و مع الكم الهائل من الانتقادات التي وجهت لفلسفة التاريخ ، إلا أن ذلك لا يقلل من أهميتها فدراسة التاريخ وحده لا تجعلنا نستغني عنها فالتاريخ وحده يغرقنا في الآلاف من

---

[1] - المرجع نفسه ، ص :126-127.

[2] - شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ ، مرجع سابق ، ص : 211 - 212 .

الوقائع و الحوادث التاريخية لا تزيدنا حكمة بمعرفتها كما يقول فولتير، و أيضا يرى ديكارت أن الباحث في الماضي يشد إليه بقوة حتى يبتعد عن الحاضر. أما نيتشه فقد دعا إلى الانفصال عن الماضي بعد دراسته بغية الوصول إلى الحالة الابداعية . إذن ففلسفة التاريخ تجعل لوقائع التاريخ المجردة ،المتراكمة و المتتالية معنى و مغزى وكأنها تبث فيها الحياة .

إن فلسفة التاريخ و نتائجها مهمة لنا و لهذا يقول " كارل ياسبرسJaspers , karl " : " يحتاج عصرنا إلى تاريخ الإنسانية بأكمله ليزودنا بمعايير يمكن أن نفهم بها معنى ما هو حادث في عصرنا ...إنه في أزمة الوعي يساعدنا تأمل التاريخ على أن نفهم أنفسنا و موقفنا : إما إلى العدم وإما إلى انتفاضة " .[1]

[1] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص : 131.

المحاضرة السادسة

العلاقة بين التاريخ والفلسفة

تتكون فلسفة التاريخ من كلمتين هما : الفلسفة و التاريخ ، وهذا يجعلنا نطرح التساؤل عن علاقة الكلمتين ببعضهما ، أو ربما التساؤل عن المشكلات التي واجهت التاريخ ولم يستطع حلها إلا بالاستعانة بالفلسفة ؟.

هذه المشكلات لها جانب منهجي ، وجانب يتعلق بطبيعة التاريخ في حد ذاته ، الجانب المنهجي يتمثل في التساؤلات الآتية :

1-وهي هل يمكن تطبيق منهج العلوم الطبيعية على التاريخ أم أن له منهج مستقل ؟ هل التاريخ علم بالمفهوم الفيزيقي للعلم ؟ إذن فإن اهتمامه لا بد أن يتركز على الموضوع أو المادة التاريخية ، أم أن التاريخ أقرب إلى الأدب منه إلى العلم بمعناه الفيزيقي ؟ و بالتالي يحتاج إلى الذات التي تدرسه ، والإجابة على هذه الأسئلة لا تتم دون عملية التفلسف حتى وإن كان أصحابها مؤرخون .

2-ما هو موضوع التاريخ ؟ هل هم الأفراد أم الأمم ؟هذا السؤال بحد ذاته شارك الفلاسفة في الإجابة عنه حيث تم "التحول في العصر الحديث من التأريخ لأفراد إلى التأريخ لحضارات قد دعا إليه فلاسفة ، و أصبح التأريخ لحضارات يتخذ موقفا وسطا بين التأريخ و الفلسفة فيما اصطلح على تسميته بـ"فلسفة الحضارة ".

3-هذا التساؤل يتعلق بـ " حكم التاريخ " حيث يطرح موقف المؤرخ من الأحداث هل يحكم عليها أم يلتزم الحياد ؟. و هذا " السؤال يرتبط بكل من فلسفة الأخلاق و فلسفة السياسة و يثار فيهما بصيغة مماثلة : هل أخلاق الدولة غير أخلاق الفرد ؟ هل تخضع

الدولة لما يخضع له البشر من تقييم وأحكام أم أنها من طبيعة مخالفة فلا تخضع لما يخضع له الأفراد العاديون ".[1]

أما الجانب الثاني و هو الذي يتعلق بطبيعة التاريخ ، و يقصد به وجود قصور في طبيعة التاريخ و نقص في تركيبه ، وكان كل من ابن خلدون وفولتير هما أول من لاحظا ذلك القصور في تركيب التاريخ و دعيا إلى تعويضه بفكر فلسفي ، فابن خلدون باعتباره مؤسس فلسفة التاريخ والذي دعا إلى الأخذ بباطن التاريخ و ليس بظاهره ، بينما فولتير كان أول من وضع مصطلح" فلسفة التاريخ " ، وهو الذي عبر عن قصور التاريخ بقوله : " أن بعض المؤرخين يهتم بالحروب و المعاهدات و لكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف و أربعة آلاف معركة و بضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها ، لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة". لقد قال هيجل عبارته المشهورة " إن بومة مينرفا لا تحلق إلا عند الغسق " و هو يقصد بها أن الحكمة لا تلقن إلا في أحلك الأوقات ،[2]إذن هذه هي الحكمة التي يرغب في جنيها الإنسان من التفلسف في التاريخ و القيام بالبحث في أعماق حوادثه الظاهرة من أجل لوصول إلى الحكمة التي قصدها ابن خلدون .

لا أحد ينكر الاختلاف البيّن بين الفلسفة و التاريخ ، فبينما تبحث الفلسفة عن الحقيقة المتسمة بالثبات ، نجد أن التاريخ يتخذ من التطور و التغير و الارتباط بالزمن موضوعا له ، يقول كروتشه : "معلوم أن التاريخ يتركب من وقائع تتصل بمجموعة من الأسباب الجزئية ، أما إذا ارتبط التاريخ بالفلسفة فإنه يلغي ذاته ، و ذلك يعود إلى اختلاف طبيعة كل منهما ، الفكر للفلسفة ، و الواقع للتاريخ ".

---

[1] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص : 7– 8.

[2] – المرجع نفسه ، ص : 9– 10.

هنالك من يرى فهما آخر للعلاقة التي تربط الفلسفة و التاريخ، فالبعض يرى أن هنالك تكرارا في كلمة " فلسفة التاريخ " و ذلك "لأن التفكير في التاريخ هو في ذاته تفلسف ، و لا يمكن التفلسف إلا بالرجوع إلى الوقائع ، أي إلى التاريخ ". بل يذهب جوزف هورس إلى أن لا وجود للتاريخ بدون فلسفة في قوله " الفلسفة وحدها تتناول البحث في المبادئ ، و هي التي تبني التاريخ و تربط أجزاءه ، و بدونها لا يكون للتاريخ وجود ، بل يكتفي المؤرخ بتدوين الوقائع التي حفظها دون اختيار و لا تمييز ، أما إذا أراد المدون أن يؤرخ فلا بد له من تهذيب فلسفي ". أما هيجل فقد عرف فلسفة التاريخ من خلال الربط بين مصطلحي الفلسفة و التاريخ ، فقال في تعريف فلسفة التاريخ " أعم تعريف يمكن تقديمه هو القول بأن فلسفة التاريخ لا تعني شيئا آخر سوى دراسة التاريخ من خلال الفكر ".[1]

نظرا للتجريد الذي تتسم به الفلسفة فهي تفلت دائما من الانسان ، لذلك يبحث فيلسوف التاريخ عن الواقعية في مواضيع التاريخ ،و هذا يبين لنا أن هنالك حاجة مشتركة بينهما ، فالتاريخ يربط الفلسفة بالواقع كي لا تنجرف في عالم من اليوتوبيا ، أما هي فتجذبه كي لا ينجرف في الماضي ، إذن" يلتمس التاريخ من الفلسفة الحكمة و المغزى و تلتمس الفلسفة من التاريخ الواقعية ، كلاهما يكمل في الآخر قصورا ".[2]

الفرق بين المؤرخ و فيلسوف التاريخ :

إن أول من حدد اختصاص كل من المؤرخ و فيلسوف التاريخ هو ابن خلدون ، فالأول يختص بظاهر التاريخ ، أما الثاني فيختص بباطنه . وقد تتبع عبد الحليم عويس الفروق بينهما ، و سننقلها كما أوردها للاستفادة ، كما يجب التوضيح أن عبد الحليم عويس يعرّف فيلسوف التاريخ باسم آخر أيضا و هو مفسر التاريخ. و الفروق بينهما هي :

---

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص :34– 35.

[2] – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص : 130.

1- إن المؤرخ مجرد وثائقي هدفه أن يصل إلى صحة الواقعية التاريخية بالطرق التي يقرها المنهج التاريخي في البحث

2- و المؤرخ غالبا ما يقصر جهده على النواحي السياسية و العسكرية وتقلب الدول سقوطا وقياما .

3- أما مفسر التاريخ فمنهجه يعتمد على ثلاث مراحل :

أ- المرحلة التسجيلية الوثائقية التي يشترك فيها مع المؤرخ العادي .

ب- المرحلة التأملية التي يحلل فيها الوقائع ويستنبط منها بعض القيم المعاصرة للواقعة و بعض الأنماط الاجتماعية و الاقتصادية و غيرها . و لكن ذلك كله يكون خلال هذه المرحلة في إطار جزئي .

ج- أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة تفسيرية فلسفية يصل فيها المفسر إلى استخلاص بعض القوانين و السنن التي تحكم حركة التاريخ بمجتمعاته المختلفة و التي تجيب لنا على الأسئلة الكبرى : لماذا و كيف ؟

4- المؤرخ جزئي محدود ، و المفسر شامل النظرة ، يضع في اعتباره كل العوامل و كل الأنشطة و كل جوانب الحياة المساعدة على تفسير الواقعة .

5- إن مفسر التاريخ هو الذي يستطيع القيام بمقارنة بين الحضارات و استخلاص القيم الكلية الإنسانية.

6- و هو أيضا الذي يستطيع أن يفسر لنا شخصيتنا الحضارية المستقلة من خلال فعلنا في التاريخ .

7- و عمل مفسر التاريخ فكري أكثر منه حركي ..إنه ليس مجرد آلة تصوير بل هو صياغة إنسانية للتاريخ .

8- إن فيلسوف التاريخ هو الذي يكشف لنا معنى نشاط الإنسان وفعله على الأرض ، و بإمكانه أن يسأل ماذا تعني الحياة الإنسانية ، و ما الأهداف التي يسعى إليها الوجود التاريخي للإنسان ، و ما القيمة الحقيقية للتاريخ البشري ، و هل يتحرك التاريخ بلا مغزى ؟ و هل أهداف التاريخ أهداف تتبع من داخل الإنسان أم من خارجه ؟و هل يمشي التاريخ نحو الرقي دائما أم أن له دورات يتعاقب عليها ؟ إلى آخر هذه الأسئلة المتعلقة بالحقائق الكبرى للحياة .

9-كما أن الفروق أيضا بين المؤرخ و فيلسوف التاريخ الاختلاف في المنهج ، فالفيلسوف يعتمد على الفحص النقدي الدقيق لمنهج المؤرخ و لوثائقه التي يعتمدها ، وهو يدرس حتى طبيعة الفكر و قوانين البحث و قوانين المنطق ، و يحقق مدى صلاحيتها كلها ، و قد يقبل منها ما يقبله و يرفض منها ما يرفضه ، ثم يقوم فيلسوف التاريخ بنشاط تركيبي للفلسفة بوجه عام مستخلصا أبرز القوانين وأشملها .

و يضاف إلى هذه الفروق أن المؤرخ ليست لديه مبادئ فلسفية أو أخلاقية ، أي ليست لديه أسس يقيس بها التغير أو الاستمرار ، و على ذلك فليس في مقدوره أن يحكم على التطور أو الظهور أو السقوط أو النمو أو الركود أو الانحلال أو الخصب أو العقم ، و يبقى مع ذلك أن عمل مفسر التاريخ أشمل وأوسع وأكثر فائدة للتقدم البشري من عمل المؤرخ نفسه ، إنه (مكتشف) على كل حال و ليس مجرد (مسجل) أو (موظف أرشيفي) في دائرة التاريخ .[1]

اشترط البعض في المؤرخ مبادئ فلسفية يؤمن بها حتى تكون لديه القدرة على الحكم على ما يعتري الأحداث التاريخية من تطور و ركود و سقوط ، وإلا كان مجرد راصف

[1]- عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ – نحو تفسير إسلامي للسنن الكونية و للنواميس الاجتماعية – ، (مصر : دار الصحوة للنشر و التوزيع ،ط1 ،2011) ، ص: 14- 15.

للأحداث ، و لهذا اشترطوا أن يمتلك فلسفة في الأهداف و مقياسا يميز به بين الصالح و الطالح.[1]

إن للمؤرخ هدفين اثنين : يتمثل الأول في حراسة التراث الثقافي، ويكون ذلك بذكر الأحداث الماضية ذكرا يتسم بالنزاهة بلا زيادة أو نقصان وشعاره في ذلك هو: ((الماضي من أجل الماضي)) ، أما هدفه الثاني فهو تكوين نظرية عن كيفية تطور البشرية ، و بهذا يجد نفسه أصبح فيلسوفا و عالم اجتماع كذلك.[2]

ومن هنا نجد أن هناك من يقول بأن التفلسف داخل في صميم عمل المؤرخ ، بل هو مجبر عليه، بينما يقول طرف آخر بالفصل بين عملهما تماما إذ أن المؤرخ هو " ذلك الإنسان الذي يقوم بعملية التأريخ أي بعمليه البحث في أحوال الإنسان و رصد انجازاته و وصف كل ما تقع عليه عينه سواء بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر أي بالاطلاع على الوثائق بصورها المختلفة".[3]

إذن تقتصر مهمة المؤرخ في البحث عن الوقائع وتسجيلها بالدقة التي يتطلبها البحث العلمي على العموم؛ ويرى – هرنشو – أن المؤرخ ليس بإمكانه اخراج نفسه من محيطه ، و بالتالي فهو فقط مطالب بأن يحاول إبعاد عواطفه و انفعالاته قدر الامكان عما يتناوله من أحداث ، بمعنى آخر أنه مطالب بالأمانة و الدقة في نقل الأحداث و توثيقها.

فالفرق بين المؤرخ و فيلسوف التاريخ إذن هو فرقان ، فرق في الانطلاق و فرق في الهدف ، فالفيلسوف يكون انطلاقه من العقل بغرض ممارسة عملية تأمل شاملة لأحداث التاريخ سواء كان المحلي أو العالمي ، غير أن نقطة انطلاق المؤرخ هي الحدث التاريخي نفسه ، إذ يقوم بعملية تحليل و ربط للأحداث الجزئية بعضها ببعض من دون أي تدخل

---

[1] – لويس جوتشلك ، كيف نفهم التاريخ ، ص : 22 – 23.

[2] – المرجع نفسه ، ص : 105.

[3] – مصطفى النشار ،من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان – ، ص : 16.

منه أو تأويل لتلك الأحداث. هذا فيما يتعلق بالفرق في الانطلاق ، أما فيما يتعلق بالفرق بينهما في الهدف الذي يريد الوصول إليه كل منهما ، فنجد أن المؤرخ يهدف إلى تسجيل الأحداث التاريخية وترتيبها و تحقيقها بكل موضوعية و نزاهة ودقة وأمانة ، بينما في المقابل نجد أن الفيلسوف يهدف إلى تفسير الأحداث التاريخية وذلك بغية أن يستخرج منها قواعد عامة تحكم سير أحداث التاريخ البشري.

و يرجع اختلاف النظريات المفسرة لمسار التاريخ و القواعد التي تحكمه إلى سبب هام وهو ذاتية الفيلسوف . و بالتالي " لا يقتصر دور الفيلسوف على قراءة الحاضر من خلال الماضي ، بل الاستفادة من قراءتهما معا في التنبؤ بصورة المستقبل " .[1]

في الأخير نأتي إلى إدراج هذا التعريف للعروي الذي بين فيه الفرق الجوهري بين المؤرخ وفيلسوف التاريخ بإيجاز، فقال :" يتساءل المؤرخ عن صناعته ، فيعني بالتاريخ تحقيق وسرد ما جرى فعلا في الماضي ، و يتساءل الفيلسوف عن هدف الأحداث ، فيعني بالتاريخ مجموع القوانين التي تشير إلى مقصد خفي يتحقق تدريجيا أو جدليا " [2].

[1] – مصطفى النشار ، فلسفة التاريخ ، ص : 90.

[2] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص : 32.

المحاضرة السابعة

فلسفة التاريخ عند ابن خلدون [1]

ما أكثرها تلك المؤلفات التي كانت مادتها العلمية أي موضوعها الإنتاج المعرفي لابن خلدون، سواء لدى العرب أو الغرب ، فابن خلدون يعد مفخرة ليس للمسلمين فقط بل للإنسانية كافة ، وقد نال باستحقاق و عن جدارة هذا الاهتمامَ الكبير سواء داخل العالم الاسلامي أو لدى المنصفين من الباحثين الغربيين ، ولا تزال تركته العلمية تشكل مجالا خصبا للبحث والدراسة، وإعادة التحليل والنظر، ونحن اليوم بصدد التطرق لفلسفة التاريخ عند ابن خلدون ،فما هي الأسس التي بنى عليها ابن خلدون نظريته في فلسفة التاريخ؟ وما منهجه في فلسفة التاريخ؟ وما المنهجية التي اتبعها في تفسير التاريخ؟

أولا : نظرية ابن خلدون في فلسفة التاريخ:

لقد كان لارتباط ابن خلدون بواقعه الحضاريِّ الإسلامي المعاش أثرا بالغا في منهجيَّته في دراسة التاريخ والتي كان قوامها التقصِّي والتدقيق في قَبول الأخبار، ثم الذهاب إلى تفسيرها تفسيرًا حضاريًّا بناءً على مرتكزاتِه الأساسية النابعة من فلسفته في تحليل الأخبار التي تعتمد على نقد الحدث من خلال عوامل كثيرة ، **تتمثل فيما يلي :**

-1السنن الكونية والاجتماعية :

ويقصد بها مجموعة القوانين التي أوجدها الله تعالى في الطبيعة، ومحاولة الكشف عنها؛ من أجل توضيحَ القوانين الإلهية في الكون، وذلك لا يتأتى إلا بدراسة عمليةِ تحديد

[1] – هو عبد الرّحمن بن محمد بن محمد، ابن خلدون أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الإشبيلي مؤرخ عربي أندلسي الأصل، ولد في تونس عام 1332م وعاش في شمال إفريقيا، ارتحل في حياته إلى بسكرة وغرناطة وبجاية وتلمسان، والحجاز وبلاد الشام، ومصر ، و في مصر تولّى قضاء المالكية لربع قرن بتكريم من حاكم مصر الظاهر برقوق، وتُوُفِّيَ فيها عام 1406 م عن عمر بلغ ستة وسبعين عامًا ودُفِنَ قرب باب النصر بشمال القاهرة،

نشأتها وتطورها ونظامها، والعلاقات التي بينها.

وتعد القوانين الاجتماعية أيضًا سُنة الله التي سنَّها في العمران البشري وسار الناس عليها، ومجال بحثها هو سننَ الله في المجتمع من خصائص وتنوع، وحركية وتطور.[1]

2-العصبية:

يرى ابن خلدون أن العصبية هي تلك الرابطةَ الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة أو أي جماعة أخرى، وتجعلهم يتعاوَنون ويتكاتفون في الصراء والضراء، وقد تمحورت فلسفة التاريخ عند ابن خلدون في الدولة والحضارة حول قانون العصبية وعلى وجه الخصوص العصبية القبلية والدينية[2]، و هو الأمر الذي يدفع القبائل إلى المناصرة للظفر بالملك، وتشكل تكتلا وتحالفا قبليا لتحقيق ذلك، فالعصبية حينما تشتد توصل أصحابها إلى الحكم ، -ويعتبرها ابن خلدون شرطًا أساسيًّا لتأسيس الدول وقيام الممالك-، وبعد الوصول إلى الحكم تستبد وتظلم وتلهوا وتترف وتضعف الروابط القبلية والدينية بينها، فتصل إلى الانهيار السقوط ، وهو الأمر الذي شاهده ابن خلدون في دول المغرب، والممالك التي قامت بها، إلا أن النظرية يمكن تعميمها على دول كثيرة، ويرى ابن خلدون أن اقتران العصبية بالدين يقويها فلا يقف أمامها عائق، فهذا الاقتران من شأنه أن يذهب أي نوع من التنافس والتحاسد بين أهل القبيلة أو الجماعة العرقية، ويتوجهون جميعا إلى ما هو حق، فالدين حين يستجلب العصبية، يهذبها و ينزع منها جوانبها السلبية ويستثمر في جوانبها الإيجابية التي تؤدي إلى التطوّر والنماء.ويرى ابن خلدون أن هناك علاقة تلازمية بين العصبية وبين النبوة، وكذا

---

[1] – عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ – نحو تفسير إسلامي للسنن الكونية و للنواميس الاجتماعية – ، (مصر : دار الصحوة للنشر و التوزيع ،ط1 ،2011) ، ص : 121.

[2] – محمد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا،(لبنان: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع،ط1984،1) ،ص:37.

بينها وبين الدولة.[1]

-3الدين :

لقد بين ابن خلدون في دراساته المختلفة الأثر الكبير الذي تركه الدين الاسلامي في التكوين الاجتماعيِّ والروحي للعرب، فبعد ظهور الدين الإسلامي، وانتشاره بينهم، كان له أثر كبير وواضح في ترويض النفس العربية، وأصبح بمثابة المحرِّك المباشر لهم نحو البناء الحضاري، بل وفاق أثره أثر البيئة والطبيعة والتربية، حتى أنه أصبح بمثابة العاملَ الأساسي الذي يؤثِّر في جميع مظاهر حياتهم اليومية عبر العصور." الدين إذن له تأثير يفوق تأثير العصبية على الناس لأنه يقضي على كل أسباب التطاحن ويقرب بينهم ، مهما اختلفت العصبيات "[2]

منهج ابن خلدون ومصطلح فلسفة التاريخ:

لقد اعتمد ابن خلدون على منهجية تمحيص الأخبار وتمييز صدقها مِن كذبها، وكان سباقا في ذلك على غيره ، رغم أنه استفاد مِن منهج المؤرخين الذين سبقوه مثل الطبري وابن إسحاق، وغيرهما من العلماء والمحدِّثين ، فقد استفاد من منهجية الجرح والتعديل في التحقُّق من صحة النصوص الخاصة بتدوين السيرة والحديث، وطبقها في تعامله مع قَبول ورفض الأخبار التاريخية.

و لم يعتمد ابن خلدون نظام الحَوْلِيَّات والوقائع التاريخية وَفْقَ ترتيب السنوات، وعلاقتها بالأحداث التاريخية التي كان يعتمدها المؤرخون الذين سبقوه، بل استطاع أن يتخطَّى ذلك إلى طريقة أكثر ترتيبًا وتنظيمًا، تعد بمثابة المنهج الجديد من خلال تقسيم مؤلَّفِه في التاريخ (العِبَر) على هيئة كتب، وكل كتاب قسَّمه إلى فصول متصلة فيما بينها في تناول الأحداث،

[1] – زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ،(مصر : دار الثقافة للنشر و التوزيع ، دط ، 2007)ن ص : 161و 173.

[2] – زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، ص:113.

وتتناول تاريخَ كل دولة على حدةٍ، مع مراعاة نقاط التواصل والتداخل بين الدول والأحداث التاريخية التي تحدث في نفس الزمن.

وقد تميز بن خلدون عن المؤرخين الذين سبقوه ببراعته في التنظيم، وكذا حسن الربط بين الأحداث التاريخية ، كما أنه تميز بانفراده بالدقة والوضوح في تقسيم و تبويبِ الموضوعات والأحداث التي كانت محل الدراسة والبحث بالنسبة إليه[1].

ونجده قد اختار كلا من النقد والتمحيص، وأسلوبَي الرفض والقَبول للنصوص والوقائع التاريخية منهجا له في دراساته وكتاباته التاريخية، ويعد هذا الأمر هو الأقرب إلى مناهج البحث الحديث في علم التاريخ.

"كثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم ... وأمثال ذلك كثير ، وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبيعة العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها. وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح ."[2]

وبذلك يكون ابن خلدون أول من تخطَّى أساليبَ الجمود والتقليدٍ، التي كانت سائدة في عصره فقد نهل من القرآن الكريم والسُّنة النبوية، واستفاد من كتب الرحَّالة والجغرافيين العرب خاصة في مجال العمران الإنساني الذي له علاقة وطيدة بعلم الجغرافية والتي لها تأثير كبير على مختلف مجالات حياة الإنسان.

وقد عاب ابن خلدون على سابقيه من المؤرخين النقاط التالية :

-عدم الموضوعية وسبب ذلك التعصب للآراء والمذاهب .

---

[1] – عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ ، ص : 128-129.

[2] – محمد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا ، ص : 165.

-قبولهم لبعض الخرافات التي لا يتقبلها العقل وعدم تحكيمهم للعقل في ضوء السنن التي وضعها الخالق سبحانه وتعالى.

الجهل بقوانين قيام ومسار وسقوط الحضارات والأمم.

-عدم اتباعهم لمعيار منهجي تنقد به الأخبار والوقائع، وأيضا عدم ادراكهم للأهداف الاجتماعية والمعاشية والتاريخية . [1]

اهتم ابن خلدون كثيرا بالوقائع التاريخية التي لها علاقة بالسياسة، فهو يرى أن السياسة تعد أهم الفروع التي ترتكز عليها الظواهر الاجتماعية و تعد السياسة هي بمثابة محرك لحركة التاريخ.

ويعتبر ابن خلدون مؤسسًا لعلم الاجتماع الحديث "فهو يعالج في المقدمة "واقعات العمران البشري " أو "أحوال الاجتماع الانساني" وهي ما يطلق عليها اليوم "الظواهر الاجتماعية" وهذا هو موضوع علم الاجتماع "[2]، كما يعد أبًا لعلم الاقتصاد والتاريخ الحديث فهو أول من قال بالتفسير الاقتصادي للتاريخ، فهو يرى أن العامل الاقتصادي يعد أهم العوامل المتحكمة في حركة التاريخ دون أن ينكر دور العوامل الأخرى.[3]

منهجية ابن خلدون في تفسير التاريخ

اتسمت فلسفة التاريخ عند ابن خلدون بأنها تقوم على منهجية محددة، وتتبع شروطا محددة لتفسير التاريخ، لا بد لكل مؤرخ أو باحث في التاريخ أن يلتزم بها، وتتمثل هذه الشروط فيما يلي:

---

[1] – عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ ، ص : 121.

[2]– زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند – ابن خلدون،القاهرة دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2007 ، ص : 79.

[3] – المرجع نفسه ، ص :100.

العليّة:

تقوم كل من فلسفة التاريخ وتفسير التاريخ عند ابن خلدون على ما يعرف بالتعليل الباطني لما وراء الأحداث الظاهرة، مما يعطي تفسيرا شاملا للتاريخ يحيط بالواقعة ويربطها بإطارها العام، ويقبل التكرار في أطر حضارية مماثلة، وهو الأمر الذي يمكنه من استخلاص العبر و القوانين والسنن، إذن فالعليّة تعد فارقا أساسيا بين كل من المنهج التاريخي التقليدي، والمنهج الحضاري في تفسير التاريخ.[1]

والجدير بالملاحظة أن ابن خلدون يرفض التعليل الجزئي الخاطف، ويطالب مفسر التاريخ أو فيلسوف التاريخ باختزال العلل الجزئية للوقائع الفردية إلى علّة واحدة أو علتين، وبناءً عليهما يبني تفسيره للتاريخ، فيقوم بذلك بإعادة تشكيل الوقائع التاريخية ليقدم منها صورا عقلية .

الكليّة:

يرى ابن خلدون أن فيلسوف التاريخ مطالب بالبحث في الوحدة العضوية بين الجزئيات التي تواجهه، وضرورة الربط بين الوقائع ، وعليه أن يجعل من التاريخ العالمي مادة له، لأن النظرة الجزئية المحدودة و الاكتفاء بالتاريخ المحلي فقط، لا يمكنها بأي حال من الأحوال أن تشكل مادة لفيلسوف التاريخ.

ولأن مفسر التاريخ لا يمكنه استقراء كل الوقائع التاريخية لكثرتها ولصعوبة احصائها فإنه يكتفي بتقديم نماذج من حضارات مختلفة ، على أن تكون نتائجها المستخلصة صالحة للتكرار والتعميم.[2]

---

[1] – المرجع نفسه ، ص :120.

[2] – عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ ، ص : 130.

الفكر:

يعد الفكر جانبا مهما في حياة فيلسوف التاريخ و كذا مفسر التاريخ من وجهة نظر ابن خلدون؛ لأن عمليات جمع جزئيات الماضي، والسعي للربط بينها من أجل الوصول إلى وحدة عضوية، واستحضارها للحاضر، كل هذا يستوجب عمليات فكرية معقدة من مفسر أو فيلسوف التاريخ، وذلك حتى يصل إلى درجة من الموضوعية تمكّنه من القول بنسبية الحقيقة و نفي الحقيقة المطلقة، حينها فقط يتمكن من التعبير عن الحقيقة من زاويته ووفقا لرؤيته الخاصة وبكل موضوعية بطبيعة الحال.[1]

الحركة أو الديناميكية:

يقصد بالديناميكية أن يقدّم مفسر أو فيلسوف التاريخ صورة حيّة ومتحركة للوقائع التاريخية، يتمكن من خلالها أن يصور للقارئ طبيعة العوامل الحيّة التي كانت وراء تلك الوقائع، ويكون ذلك عن طريق الإحاطة بكافة العوامل سواءً كانت نفسية، أو فكرية، أو بيولوجية، أو اقتصادية، أو عقدية، أو اقتصادية، مع الحرص على إعطاء كل عامل حجمه ودون تغليب عامل على آخر في تلك المرحلة التاريخية[2] .

التاريخ والعلوم الشرعية عند ابن خلدون

لقد جعل ابن خلدون من الإلمام بالعلوم الشرعية أساسا لدراسة الفلسفة كعلم رائج عرف وازدهر في المدن والمناطق الحضارية ، وذلك حتى تكون العلوم الشرعية حامية للعقل فلا يضل ولا يتوه في متاهات الأفكار المجردة.[3]

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 131.

[2]– عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ ، ص : 131.

[3]– محمد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا ، ص : 57.

"واستمطر رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل، تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب ،والله الهادي إلى رحمته ،وما العلم إلا من عند الله"[1]

لقد اهتم دائما بتوضيح مدى تلاؤم أفكاره مع النصوص الشرعية وعدم تناقضها معها، ورغم قوله بأهمية كل من العوامل الاقتصادية والاجتماعية وقوانين الطبيعة وغيرها في سير حركة التاريخ إلا أنه يرجع أحداثه إلى العناية الإلهية وأن إرادة الله فوق كل شيء ، فهو يبرز دائما نفسه –وهي حقيقة لا تنكر– على أنه ذلك الرجل المسلم المؤمن التقي.[2]

التاريخ وفلسفة التاريخ عند ابن خلدون :-

لقد فرق ابن خلدون بين التاريخ وفلسفة التاريخ وهذا دليل على الدقة في استخدام الألفاظ والمصطلحات التاريخية، وقد سعى إلى ضرورة تطهير التاريخ من الخرافات والأساطير التي لا تتفق وحقيقة الحوادث التاريخية .

فالوقائع التاريخية في نظره لها قوانين تحكم مسيرتها فالتاريخ لا يسير اعتباطاً ، ويقول بان السمة الظاهرة للتاريخ أنه فن رواية الأحداث ،إلا أن حقيقته أنه علم بكيفيات حدوث الوقائع وأسبابها، ونظر وتحقيق وتعديل .وبهذا يكون ابن خلدون قد فرق بين التاريخ كعلم وبين التاريخ كتفسير لحركة العمران ،فكانت الأسس الأولى للتاريخ كعلم .

ابن خلدون لم يرض أن يكون مجرد ناقل للأخبار فقط ولكنه يدقق في اختبار الخبر لأن التاريخ كعلم) له أصول ومناهج بحثه الخاصة به – وقوانينه الصارمة التي لا تتبدل ولا تتغير ومعرفة هذه القوانين هي أساس المؤرخ وينبه ابن خلدون على أن هناك جانبان لفن رواية التاريخ ،الأول سلبي : والذي يحذر فيه من الثقة بالناقلين أو التشيع للآراء السابقة والمذاهب .

---

[1] – المرجع نفسه ، ص : 71.

[2]– زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، ص : 108.

والثاني ايجابي : ويجعل له الأهمية المطلقة على كل ما سبق من قواعد وإرشادات وتحري الصدق من الكذب في الأخبار التاريخية وأن تكون هذه الأخبار مطابقة للواقع المشاهد. والتمحيص الذي يعنيه ابن خلدون هو تطهير التاريخ من الخرافات والأساطير بتطبيق قاعدة المطابقة ، ومعالج إخفاء الحقيقة نتيجة للتشيع إذن تصبح الأحداث التاريخية في دراسات ابن خلدون واضحة المعالم منذ بداية عمله وفي فلسفة التاريخ بوجه خاص من خلال المنطلق الواقعي والحقائق الثابتة.

لم يكن التاريخ بالنسبة لابن خلدون مجرد فن أو سرد للوقائع خاضع للذاتية بل كان في نظره علما يرتبط بالثبات والاطراد والقبول للتكرار. كما يرى أن للحركة التاريخية قوانين يمكن اكتشافها، والاستفادة منها لمعرفة مراحل قيام الدول والحضارات، وأسباب سقوطها.[1]

"ولما كان الجنبان من الشمال والجنوب متضادين في الحر والبرد ، وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلا، فالإقليم الرابع أعدل العمران، الذي حافاته من الثالث والخامس أقرب إلى الاعتدال ، والذي يليهما من الثاني والسادس بعيدان من الاعتدال والأول والسادس أبعد بكثير. فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع ما يتكون في هذه الأقاليم المتوسطة مخصوصة بالاعتدال .وسكانها من البشر أعدل أجساما وألوانا وأخلاقا وأديانا. حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها."[2]

[1] – حسن الساعاتي ،علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج– ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، ، ط 1 ، 2006) ، ص :101–102..

[2] – محمد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا ، ، ص:152.

التاريخ وبناء الدولة عند ابن خلدون:

إن أهم التساؤلات التي تمحورت حولها فلسفة التاريخ عند ابن خلدون هي: كيف تقوم الدول؟، وما أسباب انهيارها و أفولها ؟ و ابن خلدون يرى أن الدولة أشبه بكائن حي يولد وينمو ويتطور ثم يهرم ويموت[1] . وبالتالي فالدولة من وجهة نظره تمر بالأطوار التالية :

- الاستيلاء على الحكم والفوز به غلبة وقهرًا وانتزاعًا وفي هذه المرحلة يكون للعصبية الدور الأكبر في قيام الدولة، فالسلطان يكون حديث العهد بالحكم والملك لذا فهو لا يستغني عن العصبية بل يجعلها أساسا لإرساء ملكه.

- الاستبداد بالعباد، والانفراد بالسلطة، والتنكر للعصبة والجماعة، وهو الأمر الذي ينجم عنه الفراغ والرفاهية واللهو في قطف ثمرات الملك، وفيه تسود الراحة والطمأنينة التي ماهي في حقيقتها إلا بداية النهاية .

- الهرم والانهيار والزوال، و ذلك بسبب الإسراف والتبذير الذي يقع فيه الملك و حاشيته بسبب الانغماس في الملذات والشهوات والتمتع بمزايا الحكم الذي وصلهم من أسلافهم[2].

لقد كان ابن خلدون من خلال منهجه ورؤيته المميزة في مجال دراسة التاريخ والكتابة فيه وفي علوم أخرى، سباقا لتكوين فلسفة جديدة ، بل واستفرد بها لأزيد من أربعة قرون ، ففلسفته في دراسة التاريخ تولد عنها علم جديد يقوم على دراسة حركة المجتمع السكاني ومدى ارتباطه بحركة التاريخ، وهو الأمر الذي عرفه علماء الغرب بعد عدة قرون وسموه بـ "علم الاجتماع" ونسبوه لأنفسهم.

[1] – جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ ، ص : 33.

[2] – محمد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا ، ص : 96-97.

ولكن رغم ذلك فقد بقيت فلسفة ابن خلدون في دراسة التاريخ من خلال المجتمعات السكانية مدرسة رائده في مجال التاريخ وعلم لاجتماع حتى وإن أنكرها حاملو الكراهية لكل ما ينسب لمسلم من علماء الغرب ، ونجد أن نظرية ابن خلدون قد فرضت نفسها في عديد الجامعات والمؤسسات البحثية القائمة على قواعد البحث العلمي المجرد والمنصف والبعيد عن أي نوع من العنصرية سواءً كانت سياسية أو دينية أو عرقية ، ولا ترى ابن خلدون رمزا لعظمة الفكر الانساني في حقبة زمنية معينة يستحق كل التقدير والاحترام كأحد أبرز علماء الإنسانية .

المحاضرة الثامنة:

هيجل.[1]

إن تفسير التاريخ عند هيجل يقوم على النظر لكل فترة نظرة مستقلة باعتبارها وحدة قائمة بذاتها، وفي كل فترة من الفترات تولد فكرة رئيسة، وكل فكرة تولد نقائضها وأضدادها. ويستمر الصراع بشكل آلي و متلاحق ، فتتحد المتناقضات مولدة المجموع الحي –الموحد–، ليندفع مرة ثانية لحده الأقصى حتى يصل إلى المطلق، وبذلك تعد فلسفة هيجل عبارة عن مزيج من المتناقضات .[2]

و تقوم أفكار هيجل على عدة مبادئ منها:

–أن العقل يسيطر على العالم ويحكمه وهو جوهر التاريخ البشري.

–دعا إلى ما يسمى الفكرة المطلقة أو المعرفة المطلقة .

–الكل عنده أكبر من مجموع أجزائه؛ بل هو وحدة مطلقة لا تعتمد على شيء خارج عنها.

–تدور آراؤه حول فكرة الأضداد وأن التناقض لديه هو مصدر كل حياة وكل حركة، وكذلك فكرة الاثبات والنفي ونفي النفي .[3]

---

[1]– جورج فيلهلم فريدريش هيغل (1770–1831) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا. يعتبر هيغل أحد أهم الفلاسفة الألمان، حيث يعتبر أهم مؤسسي المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما. كان هيغل آخر بناة «المشاريع الفلسفية الكبرى» في العصر الحديث. كان لفلسفته أثر عميق على معظم الفلسفات المعاصرة.

[2]– جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ – الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ – ، (مصر : مؤسسة أم القرى للترجمة و التوزيع ، ط 4، 2010) ، ص : 90.

[3] – أنور محمود زناتي ، علم التاريخ واتجاهات تفسيره ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط 1، 2007)، ص: 96.

و السبب الذي أدى إلى تسمية التفسير الهيجلي للتاريخ بالتفسير المثالي هو كونه جعل الصراع في عالم الفكر وليس المادة ، و بالتالي فمن التغيير الفكري ينطلق ويوجد العالم المادي. فمن وجهة نظره الفكرة تولد ويولد معها نقيضها جنينا في بطنها ، فيكبر هذا الجنين ليصارع الفكرة الأم ، ونتيجة لهذا الصراع تتكون من الاثنين فكرة جديدة . و هو الأمر الذي يساهم في تقدم العالم وتطوره ليصل لمرحلة الاتزان والكمال التام [1]

ونجد كمثال على هذا فكرة الحرية المطلقة التي ولدت في اليونان القديمة ، وحملت في جنينها المناقض لها و المتمثل في الفوضى . فبعدما وصلت الفوضى إلى أوجها ولدت الفكرة الجديدة المتمثلة في الحرية المقيدة ، و مفادها أن الانسان حر كشخص إلا أن حدود حريته يكمن في عدم التأثير على الكيان العام للدولة والمجتمع وعدم الاضرار به .فنجد هنا أن الصراع بين المتناقضات الفكرية كان نتاجه التطور نحو الأفضل ، وهو الأمر الذي سيصل بالمجتمع إلى عالم مثالي كامل من كل جوانبه.[2]

"و تتألف فلسفة هيجل من ثلاثة أجزاء رئيسية هي:

المنطق، وفلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح، والتي ترتبط بها مباشرة فلسفة الحق ، وعلم الجمال، وفلسفة الدين.

ويدرس هيجل في علم المنطق المفاهيم العامة، التي تشكلت تاريخيا خلال عملية تطور المعرفة البشرية، مثل الوجود ، والعدم ، والصيرورة و الجوهر، والضرورة، والصدفة، والامكان والواقع، وغيرها، وجميع هذه المفاهيم ترتبط ببعضها البعض."[3]

ولأن المنطق و الميتافيزيقا يعدان أساسين لفهم نظرية هيجل في فلسفة التاريخ فهو يستخلص الآتي:

---

[1]- جاسم سلطان ، مرجع سابق ، ص: 91.

[2] - عبد الحميد صديقي ، تفسير التاريخ، ترجمة : كاظم الجوادي،(الكويت : دار القلم ، ط1 ، 1980) ، ص :63.

[3]- نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص: 74.

" أولا: إن للتاريخ ظاهرا وباطنا، ظاهره الأحداث، وباطنه تلك الروح التي تجعل له مسارا معقولا.

ثانيا: لا تكشف هذه الروح عن نفسها إلا من خلال صراع، وذلك هو سر حركة التاريخ.

وإذا كان المنطق عند هيجل، هو الفكرة في "ذاتها" فإن فلسفة الطبيعة هي علم الفكرة في "وجودها" الآخر. ويرى هيجل أن الأشكال الرئيسية للوجود الطبيعي (المغاير) للفكرة المطلقة هي: (الميكانيكا، والفيزياء، وعلم الحياة العضوية).

والميكانيكا هي دراسة المادة والحركة وهما لا ينفصلان لأن المادة ما هي إلا مظهر خارجي " للفكرة المطلقة".

وفي الفيزياء يدرس هيجل الضوء ،و الحرارة ، والأجرام السماوية وغيرها ليبرهن على أنها جميعا ما هي إلا تجليات للروح المطلق.

أما علم الحياة العضوية (الاورجانيكا) فيدرس فيها النبات، والحيوان للبرهنة أيضا على أن الانتقال من الطبيعة الجامدة إلى الحية إنما هو تتويج للعملية الطبيعة، ويعني هذا أن الطبيعة ليست إلا مرحلة أدنى من تجلي" الفكرة المطلقة" في المرحلة الأخيرة من تطورها وتحققها، بعدما هجرت الطبيعة لتعود إلى ذاتها في شكل " الروح المطلق" أي بعد تخلصها من اغترابها، وتطورها كوعي للبشرية الذاتي على امتداد التاريخ العالمي." [1]

ويرى هيجل أنه من أجل دراسة تاريخ العالم لا بد من دراسة العالم الطبيعي و العالم الروحي، وذلك لأن الطبيعة هي الأرض التي تؤدي عليها الروح أعمالها على مدى التاريخ، إلا أن دورها ثانوي فالروح هو الأساس.

[1] – نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص: 74–75.

ويرى هيجل أن هناك ثلاثة عوامل لها تأثير بليغ في سير التاريخ وهي :

1-الدين : فالدين يحتل مكانة ومركزا عاليا في حياة الشعوب والأمم ، فهو يعد بمثابة المجال الذي يحدد شخصية كل شعب من الشعوب ، لذلك فهيجل يرى أن الدولة تعتمد على الدين.

2-البطل : أو ما يسميه هيجل بـ " عظماء التاريخ" ، وهم في رأيه فئة قليلة تعد بمثابة الوسائل التنفيذية للروح الكلي في مسيرة التاريخ.

3-البيئة: لقد أدرك هيجل الأثر الكبير للبيئة في صياغة نمط الشعب وشخصيته ، إلا أنه ينبه إلى عدم المغالاة في دور الطبيعة لأنه يبقى مجرد عنصر مكمل للعنصرين السابقين، وفي نفس الوقت لا نقلل من شأنها.[1]

ويدرس هيجل ثلاثة جوانب رئيسية للروح تتمثل في : طبيعة الروح ، وسائلها، والشكل الذي تتحقق فيه.

أولا : طبيعة الروح

و تفهم طبيعة الروح من خلال معرفتنا بضدها المباشر وهو " المادة "، ويعد "الثقل " هو جوهر المادة ، أما بالنسبة للروح فإن جوهرها هو " الحرية " ، فلا توجد قوة خارجية تتحكم في الروح على عكس المادة . فالروح إذن توجد في ذاتها وبذاتها . على خلاف ماهية المادة التي توجد خارجها . فالروح اذن هي الوجود في ذاته ، وهذه هي الحرية التي تؤلف ماهيتها.[2]ا

" ذلك لأننا حين نقول : أن الذات تعتمد على ذات أخرى في وجودها فان ذلك يعنى مباشرة أن هذه الذات لا يمكن أن تكون مستقلة عن هذه الأخرى على العكس من قولنا بان

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص: 106-107.

[2] – احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ ، ص:207.

الذات تعتمد في وجودها على نفسها وذلك يعنى وجودها المستقل ، وذلك هو وجود الروح ، ووجودها في ذاتها ليس إلا وعيها الذاتي بوجودها الخاص والذى ينكشف فقط في التاريخ. وعندما تصل الروح الى مرحلة الوعى الذاتي هذه ، أي حينما تحقق وجودها فإنها بذلك تحقق هدفها الذى تصبو اليه ، والذي يهدف اليه دائما مسار التاريخ الكلى . وتلك هي الغاية النهائية التي وضعها الله للعالم . فالله هو الوجود الكامل ، ومن ثم لا يريد سوى طبيعته التي نطلق عليها اسم " الحرية" ." [1]

ومن هنا فإن هيجل يرى أن التاريخ ما هو الا التحقق أو التطور الإلهي المطلق للروح في أعلى صورها ، وبناء على ذلك فمصير العالم الروحي هو العلة الغائية للعالم ككل ، في حين يظل العالم الفيزيقائى تابعا له . و بالتالي فالتاريخ بصورة عامة ما هو إلا تطور الروح في الزمان ، كماِ أن الطبيعة تطور الفكرة في المكان . [2]

وَهناك وسائل تستخدمها هذه الروح أثناء تطورها كي تتحقق. فما هي تلك الوسائل؟

ثانيا : الوسائل التي تستخدمها الروح:

إن دراسة هذه الوسائل تؤدي بنا الى ظاهرة التاريخ فمع أن فكرة الحرية هي في أصلها فكرة باطنية تتجلى في داخل الانسان ، غير أن الوسائل التي تستخدمها هي ظاهرية ، وتتمثل في التاريخ . ويعد التاريخ في ظاهره مسرحا للنشاط البشرى حيث تؤدى فيه شخصيات بارزة دورا هاما ، يقول هيجل : " لذا فإن الرجال الخالدين في تاريخ هذا العالم ...أبطال عصر من العصور ... يجب أن يعترف لهم بصفاء البصيرة ويعترف بأن أعمالهم و أقوالهم خير أعمال ذاك العصر وأقواله . لقد كون العظماء أغراضا يرضون بها أنفسهم ، لا الآخرين. ومهما كانت الخطط الحكيمة والنصائح التي ربما يكونون قد تعلموها من الآخرين، فإنها تكون في سيرتهم العملية ملامح أضيق حدوداً وأشد تنافراً، لأنهم هم

[1] – نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص: 76.

[2] – المرجع نفسه ، ص: 77.

أنفسهم يفهمون الأمور أحسن مما يفهمها الآخرون، الذين يتعلم بقية الناس منهم ويؤيدون سياستهم أو، في الأقل، يذعنون لها. إذ أن تلك الروح التي خطت هذه الخطوة الجديدة في التاريخ هي الروح التي تسكن أعماق كل فرد، ولكن في حالة من الغفلة وعدم الوعي، فيوقظها هؤلاء العظماء الذين نتحدث عنهم. لذا فإن أصحابهم يتبعون قادة الروح هؤلاء، لأنهم يشعرون بأن قوة أرواحهم أنفسهم، هذه القوة التي لا تقاوم، قد تجسدت بهذا الشكل"[1].

لذلك فهم معصومون – في نظره – من الخطأ وأعمالهم ليست محلا للنقد، وكل ما يفعلونه سلوك جيد فهم عظماء، و أرادوا شيئاً عظيماً ، وأعمالهم العظيمة هذه لها أهمية كبيرة تجعلها أسمى من أن توزن ميزان الفضيلة والأخلاق الحميدة.

بل حتى أنه يمكننا القول أن المثل الأعلى للعقل يتحقق عند هذه الفئة التي تعد أقلية ضئيلة من مجموع الجنس البشرى ، الذين ترجع أفعالهم إلى مواهبهم الخاصة ، فهم وكأنهم يعبرون عن مصالحهم في كامل حريتهم ، بيد أن مسار التاريخ مرده الى ما يصدر عن هذه الفئة من أفعال ، وحقيقة الأمر أن نشاطهم هذا ما هو إلا وسيلة لإنجاز غاية لا يدري عنها هؤلاء الأشخاص شينا مع أنها متضمنة في أفعالهم طوال الوقت.[2]

إلا أن مسار التاريخ بطبيعة الحال لا يتشكل من أفعال هذه الفئة فقط ، بل يتشكل من ذلك الصراع بين القوى والعوامل المتصارعة ، ويتحقق وعى الروح بذاتها وتحقيقها لذاتها خلال ذلك الصراع .

وهؤلاء الذين نطلق عليهم اسم "عظماء التاريخ " ، هم بمثابة وسطاء لروح العالم ، فهم الوسائل التنفيذية التي تحقق للروح أهدافا أعلى، ويكون العقل عن طريقهم حاضرا بوصفه

[1] – عبد الحميد صديقي ، تفسير التاريخ، ص: 67–68.

[2] – نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص: 77.

الوجود المطلق للروح . فمصالحهم وانفعالاتهم الجزئية هي عبارة عن أدوات و وسائل تستخدمها الروح للوصول الى هدفها .[1]

ونجد أن مفهوم هيجل عن دور عظماء التاريخ باعتبارهم وسائل لتحقيق الهدف النهائي لمسار التاريخ يتوافق مع مفهوم آرنولد توينبي عن دورهم في صنع التاريخ ، فتوينبي يرى : أن الصناع الحقيقيون للتاريخ هم " الشخصيات الخلاقة " أي الفئة التي تقوم بأعمال يعجز عن عملها أو إنجازها الآخرون ، وذلك نتيجة لتجربتهم الداخلية منبع طاقاتهم، ويظهر هؤلاء الأفراد في صورة " قديسين – فلاسفة – سياسيين– رجال دولة مثل " محمد [2]–بوذا– بندكت – نابليون و آخرين . . لأن العظماء على مر التاريخ هم من يخلقون المدنيات ويعملون على تقدمها ، وبناء على فشلهم أو نجاحهم يتحدد مسار التاريخ . ومن كل ما سبق يتبين لنا أن الفرد عند كل من هيجل ، و توينبي هو حقيقة الصانع للتاريخ.[3]

ثالثا : الدولة تتخذ هذه الوسائل:

" الأفراد – الشعوب ، صورة أو شكلا كي تحقق في الواقع هذا الشكل في رأى هيجل " الشكل الأخلاقي " أو الدولة . لكن الدولة عند هيجل لا تعني عنده السيادة أو السلطة ، بل يقصد بها " الشكل الذي تتخذه الروح إذ تتجسد تجسدا كاملا ، وهذا هو اتحاد الذاتي مع الارادة العقلية، انها الكل الأخلاقي، الذي هو ذلك الشكل من الحقيقة الذي يكون للفرد حرية يتمتع بها.. ولكن على شرط أن يعترف بالأمور المشتركة لهذا الكل ويعتقد به وتتجه ارادته نحوها".[4]

---

[1] – أنور محمود زناتي ،علم التاريخ واتجاهات تفسيره ، ص: 99.

[2] – يقصد به نبينا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام.

[3] – نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص: 78.

[4]– عماد الدين خليل ، التفسير الاسلامي للتاريخ، ص:28.

ومن الواجب هنا أن نتوقف عند الشعوب التي كونت دولة عبر التاريخ . فالدولة عند هيجل هي الفكرة الالهية مجسدة على الأرض ، ففيها يتحدد هدف التاريخ وموضوعه بشكل أكثر وضوحا .

تمثل الدولة وحدة موضوعية بين عنصرين أولهما فكرة الحرية بوصفها الهدف النهائي المطلق ، وثانيهما الجانب الذاتي ، ويقصد به الشخصية التي ندركها و نريدها ، فالوجود الموضوعي لهذه الوحدة هو " الدولة" والهدف من نشاط الروح بأكمله هو أن تصبح هذه الروح واعية بتلك الوحدة .

" ويشمل موضوع الوعي في الدولة كافة الظواهر التي تشكل الثقافة ، لكل أمة ، والجوهر الذى يتقبل هذه الصورة الكلية يوجب– في الدولة وفي جميع شؤونها (كالمؤسسات – الحروب) . . الخ. وتشكل الدولة بقوانينها ، ومؤسساتها ، حقوق أفرادها . . كذلك خصائصها الطبيعية تشكل وطنهم ، وتاريخها ما هو الا أعمال أفرادها ، وتراثهم يعيش في ذاكرتهم . هذه الدولة بجميع عناصرها تؤلف كيانهم الواحد ، كما تؤلف روح الشعب الواحد."[1]

والروح الخاصة بشعب ما تعتبر جزئية تتشكل بناء درجة تطوره التاريخي، وعليه من المهم أن تفهم على أنها مجرد فرد في مسار التاريخ الكلي، فالتاريخ ما هو إلا معرض للتطور الالهي للروح في أعلى صورها.

يرى هيجل أن حياة الأمم هي مجرد خطوات فقط في تطور روح كلى واحد إلى أن تصل الى مرحلة الشمول . بمعنى أن التاريخ العالمي يحب أن ينظر إليه على أنه أحد تجليات هذه الروح . ففي رأي هيجل مرت الانسانية بأربع مراحل هي نفسها مراحل تطور

[1]– نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص 79.

الروح . وتتمثل في : الطفولة في الشرق ، والشباب في العالم اليوناني ، ثم الرجولة في الامبراطورية الرومانية، بينما الشيخوخة في الجرمانية والعالم المسيحي .

فعند هيجل حياة الأمم تماثل حياة الفرد حتى يجتاز مرحلة النضج الى الشيخوخة . ويرى أن فناء أمة ما ، هو ميلاد لشعب جديد ، حيث تتجلى الروح التي تجلت في الأمة الأولى في تجل آخر جديد . فالتطور التاريخي هو بمثابة عبقرية أمة ما ، وفى كل مرحلة من مراحل التاريخ تولد أمة تحمل على عاتقها مسؤولية رسالة للعالم . وهذا ما يعرف بتاريخ العالم حيث تطور مراحل الروح .[1]

ويرى هيجل أن خط سير التاريخ متصاعد دائما يعتمد على الرقي و التقدم ، حتى وإن مر بفترات من الركود وحتى الرجوع إلى الخلف ، وقد تكون فترات طويلة . .

إلا أن ظواهر النكوص هذه لا تنف الاتجاه العام للتاريخ الذى يتمثل في التطور المتواصل والتقدم إلى الأمام.

"و لأن صيرورة الروح تكمن في شكل حركات تاريخية متغيرة ، فهذا ما نطلق عليه العلم الالهي الذي أوجد الانسجام بين الروح وبين التاريخ الكلي . فهيجل يرى أن التاريخ العالمي نفسه ما هو الا تجليا للروح .

بل أكثر من هذا ، فالتاريخ العالمي يتم في المجال الروحي ، وليس المقصود هنا الروح الانسانية ، بل روح عالمي خارج الزمن يمتزج بمفهوم الله ، وبهذا أصبحت قوانين تطور العالم الواقعي قوانين تطور الروح العالمي ."[2]

إن تفسير التاريخ عند هيجل ، إذ تبنى فكرة المنطق الجدلي ، وبين من خلالها أن التاريخ يتحرك نتيجة لصراع الأفكار ، فالفكرة عند هيجل مثل النبتة التي لا تثبت على

[1] – نيفين جمعة علم الدين، ، مرجع سابق ، ص: 80.

[2] – المرجع نفسه، ص: 81.

حـال . فتتحـول مـن حقيقـة إلـى حقيقـة مغـايرة تمامـا . فالتنـاقض الفكـري لا يبعـث الأشـياء إلى التنافر ، بل يجعل منها كتلة منسجمة تظهر في شكل مركب جديد يتضمن الموضوع و نقيضه ، غير أن هذا المركب الجديد لا يعني السكون ، لأن السكون تعبير عن الموت و عدم التطور بل يتحول هذا المركب إلى موضوع جديد ، هذا الموضوع الجديد يظهر له فيما بعد نقيض ، وهكذا تتواصل الحركة التاريخية ، ويبقى الصراع مستمر بين الأفكار المتضادة. هذه باختصار الخطوط العريضة لفلسفة التاريخ عند هيجل.

المحاضرة التاسعة

كارل ماركس[1]

نشأ ماركس في ألمانيا في وقت كانت نظريات هيجل هي المهيمنة على الفكر الفلسفي فيها، وفي هذا الوقت انقسمت الهيجيلية إلى يمين مثالي، ويسار مادي مثله فوبرباخ الذي كان ماركس من تلامذته ، ثم أسس ماركس مع انجلز المذهب المادي على منهج الجدل الهيجلي وقوانينه، ووحدا بين الطبيعة و التاريخ، لتتبعث المادية التاريخية من المادية الجدلية.[2]

ويعتبر كارل ماركس نفسه قد شن ثورة فلسفية على تفسير هيجل للتاريخ ، فهو يراه تفسيرا غير عقلاني ، ووصفه بالمنطق المقلوب الذي يمشي على رأسه ، و يرى أنه بدل القول بالمنطق الجدلي الفكري يجب تبني الجدل المادي لأن التاريخ صراع اقتصادي، كما يعتقد كارل ماركس أن أسلوبه لا يخالف أسلوب هيجل فحسب بل يناقضه تماما .[3]

وقد وضعت هذه النظرية القوانين الأساسية التي تشكل المنهج الماركسي في تفسير التاريخ والمتمثلة في :

القانون الأول: التغير من الكم إلى الكيف.

إن التغير في جميع الظواهر الطبيعية والانسانية هو التغير من الكم إلى الكيف، ويتم ذلك التغير طفرة إذ لا يعرف حدا فاصلا في تدرج التغيرات الكمية عندما يستحيل الكيف إلى كيف آخر، فانتقال الماء إلى ثلج أو إلى بخار بانخفاض أو ارتفاع تدريجي في درجة الحرارة

---

[1]– كارل ماركس ، فيلسوف يهودي ألماني ولد في تريفز سنة 1818م ، درس القانون في بون ، والفلسفة في برلين حينما كانت الهيجلية سائدة ، توفي سنة 1883م.

[2] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ،ص : 109.

[3] – رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ ، ص: 167.

انما يتم طفرة دون تدرج في عملية التحول، فالتغير التدريجي في الكمية لا يصاحبه تغير تدريجي في الكيف. فأساس العلم – في نظر كارل ماركس – هو الانتقال من الكم إلى الكيف ، بمعنى أن التغيرات الكمية ، عندما تصل إلى درجة معينة تتحول إلى تغيرات كيفية.

إذن هناك دائما طفرة في التحول من كيف إلى آخر، و هذا التحول المفاجئ ليس في عالم الطبيعة فحسب ولكنه كذلك في عالم الانسان، و كمثال على ذلك نذكر مقولة نابليون الشهيرة حين قال أن اثنين من المماليك يغلبان ثلاثة من الفرنسيين ولكن ألفا من الفرنسيين يهزمون ألفا وخمسمائة من المماليك، و هذه الطفرة في تطور المجتمع و التغير المفاجئ هو ما يطلق عليه اسم الثورة ، فهي تبدو لنا حصيلة تغير كمي تدريجي ، إلا أنها من ناحية ثانية هي عبارة عن تغير كيفي مفاجئ نحو وضع جديد حيث تتغير معه كل الاوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية القديمة لتظهر أخرى جديدة.[1]

القانون الثاني: تداخل الاضداد و صراعها.

إن السبب الأساسي في التطور و الحركة هو صراع الأشياء المادية ، فكارل ماركس يرى أن كل حركة في حقيقتها ما هي إلا فعل و رد فعل ، جذب و دفع ، مد وجزر ، وكل ذرة تتألف من ضدين ، شحنات سالبة وشحنات موجبة ، وتتصادم الأضداد فتحدث الحركة ، ومن باب أولى أن تكون الحركة التاريخية على هذا النحو ، بل إن هذه الجدلية المادية صالحة في نظر كارل ماركس لتفسير السياسة والاجتماع وغيرها من القضايا الإنسانية ، والتاريخ عند ماركس ما هو إلا صراع طبقي تصنع المادة أحداثه ، والاقتصاد مسرحه ، و يجب أن ننتبه إلى أن مادية كارل ماركس لا تلغي دور العقل وإنما تجعله تابعا للصراع المادي ، فالعقل قارئ ومفسر للجدل المادي وليس صانع لحركة التاريخ ولهذا يؤجل الماديون دور العقل في تفسير الحركة التاريخية و لا يقصونه منها.

[1] - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، ص: 221.

" فالعالم ليس جزئيات منعزلة قائمة بذاتها، ولكن كل ظاهرة تشكل وحدة عضوية يكمن التناقض فيها إذ هي لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع في أعماقها وذلك هو سر التطور، فكلا طرفي التناقض يستمد وجوده من الآخر."[1]

القانون الثالث : قانون نفي النفي.

يتم سير التطور في عالمي الطبيعة والانسان على سلسلة من نفي النفي ، كل مرحلة تنفي سابقتها ثم مرحلة ثالثة تنفيها وهكذا، ولا يعتبر النفي فناء، بل هو هدم وبناء، تخريب وتجديد من أجل أن ينبعث ما هو أفضل وأكثر تنوعا.[2]

وهكذا لا تختلف قوانين الجدل الماركسي عن الديالكتيك الهيجلي ولكن حين يتعدى الامر المنهج إلى المذهب يصبح الاختلاف بينا ، اذ تستحيل المثالية الى مادية ويصبح الكشف الفعلي عن مسار الروح في التاريخ سعيا إلى فك أسر الانسان من غربته عن ذاته، تلك الغربة الناتجة عن تحكم أنظمة اجتماعية واقتصادية وسياسية ، وان كان الانسان ذاته هو الذي اصطنعها .

" يرى ماركس أن صراع الطبقات و ملكية وسائل الانتاج هما السبب المحرك لعجلة التاريخ .وقد قسم التاريخ إلى مراحل وهي :

1-عصر المشاع البدائي:

فالحياة البدائية الأولى عند ماركس كانت مشاعا. عندما كان الانسان البدائي يعيش مطلقا من أي قيد. وهذا هو النموذج المطلوب-في تصوره- حيث لا ملكية لأي شيء، والإنسان يتنقل يأكل ويعيش بقدر حاجته، وبالتالي لا يعتدي أو يسعى للسيطرة على

[1] - صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، ص: 110.

[2] - رأفت الشيخ ، تفسير التاريخ ، ص: 172 .

ممتلكات غيره. فهو يأخذ حاجته فقط ثم يمضي ، في هذه المرحلة كانت القوة موزعة بين أفراد المجتمع البدائي ، فكانت الملكية مشاعة بينهم وهذه هي المشاعة البدائية .[1]

ويرى ماركس أن هذا النموذج قد تعدته البشرية عندما أراد صنف من الناس أن يتملك وسيلة الإنتاج وهي الأرض التي تخرج له الزرع والطعام وتحتفظ له بالماء والنبات ، على أن يجد من يخدمها أو يقوم عليها، ومن هنا بدأ عصر استعباد الناس.

2-عصر العبودية: إن سيطرة البعض على الأرض اقتضت أن يستعبد الناس للعمل من أجل ذلك ، وبهذا نشأت الطبقات. فتجد من الناس من يزرع ويتعب وهم العبيد ، ويأتي غيره وهم السادة ليجني ثمار هذا العمل دون تعب أو جهد ظلما وعدوانا. وبالتالي تكون عصر العبودية –في تصور ماركس وتحليله – وانقسم الناس إلى طبقتين : طبقة السادة ، وطبقة العبيد .

3-عصر الاقطاع : بعد تطور قوى الانتاج واختراع أدوات الزراعة والصناعة البسيطة؛ بدأت تظهر طبقة الاقطاع وهم مالكو الأرض، وزادت مساحة المستعبدين الذين يتم شراؤهم بالمال ، وأيضا ظهرت طبقة الفلاحين الذين يأكلون من الأرض–مقابل عملهم– بقدر ما يملأ بطونهم، والباقي يذهب إلى السادة .

وبناء على هذا أصبح المجتمع منقسما إلى ثلاث طبقات : طبقة الاقطاعيين – طبقة الفلاحين –طبقة العبيد.

4-عصر الرأسمالية: بظهور الثورة الصناعية وتطور وسائل و قوى الانتاج وحلول المصانع الكبيرة والتجارة محل الزراعة والحرف المهنية، ظهرت طبقة جديدة هي الطبقة البرجوازية، وهم ملاك المصانع وأصحاب رؤوس الأموال، وقد حلت محل طبقة الاقطاعيين ، وبذلك بدأ صراع جديد بين هذه الطبقة وطبقة العمال(البروليتاريا).

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي ، ص: 112.

وبظهور هذه الطبقة أصبح العمال بمثابة عبيد في المصانع يعملون بمشقة ولا يحصلون على ما يتناسب مع عملهم و جهدهم المبذول ، فالخير كله يعود إلى السيد صاحب المصنع ، وهذا الأمر أدى إلى انقسام المجتمع إلى :

*الطبقة البرجوازية (ملاك المصانع ورؤوس الأموال).

*الأجراء وهم العمال أو ما يعرف بـ(البروليتاريا).[1]

يرى ماركس أنه طالما أن هناك أناسا يرغبون في التحكم وملكية الانتاج، فلابد من أن يحدث الاستغلال، وأن يسود الظلم ، فالتاريخ عند ماركس ما هو إلا صراع دائم بين الطبقات تقرره طبيعة قوى الانتاج داخل المجتمع، فالمعضلة الرئيسة في نظره هي الرغبة الدائمة والملحة في السيطرة على وسائل الانتاج. [2]

و الحل الذي يراه ماركس لهذه المعضلة ، والذي تقتضيه العدالة هو عودة الحياة البشرية إلى نقطة البداية حيث الحياة مشاع والظلم معدوم؛ إلا أن هذا الهدف صعب التحقيق بين عشية وضحاها ، ولا يمكن بلوغه دفعة واحدة لأسباب عدة من أهمها:

*العمال لا يعون وضعهم.

*التقادم جعل الملكية لوسائل الانتاج قائمة بالفعل.

ويرى أن الحل يكمن فيما يلي:

*توعية العمال عن طريق إقامة الأحزاب الشيوعية.

*الانتقال بالسلطة لأيدي العمال عن طريق الثورة حيث يمتلك الحزب الفكرة والعصبية.

---

[1] – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي، ص: 113.

[2] – جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ، ص: 105.

*تحويل الملكية الخاصة إلى ملكية عامة في الدولة التي يقودها الحزب الشيوعي الطليعي نيابة عن العمال.

*يسعى الحزب الشيوعي –بعد تمكينه–لإعداد جيل مؤمن بالشيوعية . فإذا نضجت الجموع لاستقبال العصر الشيوعي، يتم إلغاء الدولة بصورة أو بأخرى ويعود الناس لحياة المشاع.

ولم يحصر ماركس هذه الفكرة في دولة ما كالاتحاد السوفيتي مثلا ؛ بل إنه يرى وجوب أن يكون الحدث عالميا شاملا للبشرية جمعاء.[1]

ورغم هذه النظرة الانسانية التي تهدف إلى تخليص الانسانية والشعوب المقهورة مما تعانيه من ظلم واستبداد وكذا استعباد ولو بصورة غير مباشرة ، إلا أن أكثر ما يؤخذ على ماركس هو إعلانه الحرب على الأديان ، فهو يرى أنها من اختراع الأقلية الحاكمة حتى تضمن ولاء الشعوب وترويضهم واستمرارهم في خدمة رؤسائهم ، وكذا اقناعهم بوجود عالم آخر يحصلون فيه على ما سرق منهم في الدنيا ، و يرى أيضا أن رجال الدين ما هم إلا أدوات في يد السلطة تستغلهم لإقناع الطبقة الكادحة للرضى بأوضاعها لأنها من قدر الله فلا يجوز الاعتراض عليها، وعليهم مجابهتها بالصبر والرضى حتى ينالوا الجنة .

فماركس وأتباعه يرون أن الدين هو أفيون الشعوب ، وهذا الرأي مرده إلى ماركس كان متأثرا بما كان يحدث في عصره من توظيف للكنيسة وللدين المسيحي لخدمة مصالح الطبقة الحاكمة.

وبالرغم من السلبيات التي تؤخذ على ماركس إلا أنه ليس كل ما جاء به خطأ ، فمثلا وجود عناصر الانتاج حكرا على فئة قليلة على حساب الأغلبية الكادحة هو اجحاف و ظلم كبير. فهذه الأقلية من أجل الحفاظ على هذه الأوضاع –الظالمة– تتدخل في الأخلاق وفي

[1] – المرجع نفسه، ص: 106.

الدين وفي القانون وفي السياسة وفي كل شيء يضمن استمرار الوضع على ما هو عليه لضمان مصالحها. وبالتالي فماركس حين يدعو إلى العدل الاجتماعي والسياسي ، وضرورة التوازن بين الملكية الخاصة والعامة ، فهذا أمر صائب فهو يمنع طغيان الأقوياء على الضعفاء ، وكذا فلا يكون المال دولة بين الأغنياء فقط. فلا يمكننا هنا أن نرفض فكرة ماركس لكونها صائبة إلا أنه يتوجب علينا رفض ما لا يتلاءم مع معتقداتنا .[1]

[1]– رأفت الشيخ ، تفسير مسار التاريخ، ص: 176.

المحاضرة العاشرة

ارنولد توينبي Toynbee,Arnold (1889-1975)"

قام أرنولد توينبي بمحاولة أكثر شمولا من كل المحاولات السابقة لوضع بحث واسع في علم التاريخ المقارن، فعكف على دراسة حضارات العالم بأسره طوال نصف قرن، للتعرف على أسباب انهيار الحضارات وتحللها، ثم انتقل بعد ذلك الى دراسة تكميلية لنشأتها وكيفية ارتقائها ، ورفض توينبي بعض النظريات التي تناقش دور الأجناس البشرية، والبيئة الجغرافية في انتاج الحضارات ، بمعنى أنه رأى أن العوامل الاقتصادية الجغرافية الملائمة تحول دون نشأة الحضارات ، ولا يساعد على هذه النشأة إلا الشدائد وحدها التي تستثير الأفراد والشعوب ، وتتمثل هذه الشدائد في الظروف الصعبة السائدة سواء في البيئة الطبيعية أم البشرية، وتنمو الحضارات بفضل الانتقال من التحدي الخارجي الى التحدي الداخلي ، أي من خلال تقرير المصير، وتعرف نظرية توينبي التي ترتكز عليها دراسته للتاريخ بنظرية "التحدي الاستجابة".[1]

نظرية "التحدي والاستجابة"، والتي مفادها أن المجتمع لكي يقيم حضارة لا فرق في أن يكون في طور النمو أو في طور الانهيار، ففي الحالتين مصدر النشاط الحضاري هو بعض الأفراد فقط وليس المجتمع ككل، ويسمِي هؤلاء الأفراد بالقلة المبدعة، والتي تتميز بالعبقرية [2].

"والحقيقة أن آراء توينبي تتميز تميزا واضحا عن غيره من الفلاسفة. وذلك لاختلاف مفهومه عن الحضارة ، فالحضارة عند توينبي تقوم على أساس وجود المجتمعات .أما الخيط

[1] -نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1991، ص:14.
1-Arnold j. Toynbee, A Study of History ,7 Edition, Oxford University Press ,London,1956. P:175.

الأساسي الذي يجمع أجزاء ذلك المجتمع فليس هو القومية ولا الوحدة السياسية. وانما هو أكثر جوانب الثقافة عمقا، وهو الدين."[1]

"ويكمن الأساس الذي أقام عليه توينبي نظريته في تفسير التاريخ في تمييزه بين حالة من السلبية والخمود، وحالة من التقدم الابداعي، والتحول من الحالة الاولى إلى الثانية، أي من السلب إلى الايجاب هو المبدأ الأول في التفكير التاريخي، إذ أن مسيرات التاريخ تنشأ بفضل انتقال مجموعة من البشر من السلب إلى الايجاب وتنمو الحضارات بفضل هذا الانتقال من التحدي الخارجي إلى الداخلي أي بالاتجاه نحو تقرير المصير، وتعرف هذه النظرية باسم نظرية التحدي والاستجابة"

"ويشير توينبي أيضا إلى المؤرخين الذين أفاد منهم ، من هؤلاء "ابن خلدون" الذي ذكره في مواضع عدة من كتابه "دراسة التاريخ" حيث رأى توينبي أن ابن خلدون قد وضع فلسفة للتاريخ هي بلا مجاملة أعظم عمل أبدعه عقل في أي زمان ومكان"[2]

"يرى توينبي أن هناك انتقالا متعاقبا من حياة المجتمعات البدائية الى حياة المجتمعات الحضارية أي من الركود أو السكون الى الحركة أو بمعنى آخر انتقال من السلب ying إلى الايجاب yang وشرح لنا توينبي كيفية هذا الانتقال مستخدما الاساطير على نطاق واسع ، لينتهي إلى القول بأن المدنيات انما تظهر للوجود عندما تواجه الناس مشكلة يطلق عليها توينبي اسم "تحدي" وتتطلب لحلها استجابة."[3]

فالتحدي هو قدرة الفرد على استخدام إمكانياته لتذليل الصعاب التي تواجهه ، و بذلك يتمكن من صنع الاستجابة التي تمكنه من توجيه الطبيعة لصالحه ،و برى توينبي أنه

---

[1] – نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، ص:14.

[2] – المرجع نفسه ، ص: 20– 21.

[3] – المرجع نفسه ، ص: 28.

في غياب التحدي الذي بطبيعة الحال تغيب معه الاستجابة يبقى المجتمع راكدا ، ولا يعرف التطور الحضاري .

حيث كان هدفه الرئيسي يكمن في البحث عن مصير المدنية الغربية وسبل خلاصها، فدرس تاريخ المدنيات السابقة واستخلص منه أن جميع المدنيات انما تمر بطريق التطور في جميع مراحله –ميلاد، نمو، تدهور– ومن المفترض أن ذلك يمكن المرء من فهم الماضي والتنبؤ بالمستقبل لتلك المدنيات التي لم تستكمل دراستها بعد. واعتقد توينبي أن المدنية الغربية تمر بمرحلة الانحلال أو التدهور، ولكنها بالرغم من ذلك يمكنها التغلب على كافة الصعوبات من خلال اتخاذها في المستقبل المأمول لصورة "الدولة العالمية".

"والدولة العالمية في رأي توينبي هي تلك الدولة التي تضم في جنباتها الأرض بأكملها دون أية حواجز طبقية ، ولابد لهذه الدولة أن تستند حكومتها على التعاون العالمي وتعمل على الاخاء بين البشر. ولكن هذه الدولة العالمية لا يمكنها أن تقيم مثل هذه الوحدة بالمعاهدات أو الاتفاقيات، والمطلوب إذن لهذه الدولة أن تؤسس على الإيمان الصلب الذي يمكن أن ينقذ المدنية الغربية بعد أن فقدت مضمونها الديني ، وبعد أن تنجز هذه الدولة مهمتها يجب أن يحل محلها دولة مسيحية يرأسها "البابا". [1]

"إن جميع الوحدات الاجتماعية انما تمر بذات الأوضاع داخل دورة حياة كل حضارة من الحضارات، ويمكن تمييز الانتقال من المجتمع القديم إلى المجتمع الجديد من خلال ثلاث ظواهر كما أشرنا هي : الدولة العالمية–الديانة العالمية–الهجمات البربرية.[2]

"هناك العديد من الأمثلة الأخرى والتي توصل توينبي من خلال دراستها جميعها الى نتيجة مؤداها أن الأحوال الصعبة هي فقط التي تهيئ للبيئات الطبيعية ،والبشرية فرصة قيام الحضارات .وبناء على ذلك ينبغي علينا أن ندرس تلك البيئات الطبيعية باعتبارها عاملا

[1] – – نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، ص:84.

[2] – المرجع نفسه ، ص: 109.

مساعدا في نشأة الحضارة واستكمال هذا الجانب من الدراسة يتعلق بميدان البيئات البشرية ، حيث يرى توينبي أن هناك خمسة دوافع رئيسية تتصل بطبيعة هذه البيئات وهي في الحقيقة مبدعة الحضارات:

-دافع الأرض الصعبة: ويضرب توينبي مثالا على ذلك النهر الأصفر في الصين الذي لم يكن صالحا للملاحة في أي موسم بالإضافة إلى تجمده في الشتاء ، إلا أن التحدي طوال أربعة آلاف عام جعله ينجح في التحدي ويقيم الحضارة الصينية على النهر الأصفر.

- دافع الأرض الجديدة : يرى توينبي أن تاريخ معظم الحضارات يبين أن ذروة ازدهارها كان في المناطق الجديدة التي لم تكن موطنا للأسلاف.

- دافع النكبات: وهذا الدافع تترتب عنه ردود فعل كتلك التي تنجم عن الكوارث الحربية مثلا .

- دافع الضغوط: ويقصد به الضغط الخارجي وهو تماما ما حدث للحضارة المصرية التي كان جزؤها الجنوبي عرضة لاعتداءات قبائل النوبة، وهو الأمر الذي جعله الجزء الأكثر قوة لمواجهة العدوان الخارجي.

- دافع العقوبات: إن الاستبداد الذي لقيه البشر على أيدي فئات مستبدة أدى إلى استجابات استثنائية، كان نتاجها قيام حضارات .[1]

ويرى توينبي أنه كلما ارتفعت شدة صعوبة التحديات كلما ارتفعت بالمقابل شدة الاستجابات ودرجنها ووصلت بأصحابها إلى ما يسمى " الوسيلة الذهبية "، هاته الأخيرة

[1] - نيفين جمعة علم الدين، مرجع سابق ، ص::119.

التي تكون نتيجة لسلسلة من الاستجابات الناجحة وشبه الناجحة وحتى الفاشلة منها ، التي تعد بمثابة ممهدات نحو تحقيق النهضة و الحضارة.[1]

فمن وجهة نظره أن الحضارة عندما تكون في بداية الطريق نحو الصعود، تمارس الأقلية المبدعة دورها عن طريق تسلم القيادة، وهي بذلك تقوم باستجابة ناجحة لبعض التحديات التي تواجهها مع بقية المجتمع ، ويأتي ليوضح أن مبدأ التحدي والاستجابة في الحضارة الآيلة للسقوط تكون فيه وظيفة القائد المبدع في مرحلة مختلفة وبهدف مختلف وينتابها الكثير من الغموض ، أما إذا كانت الحضارة في بدايتها كان للمبدع دور أكبر و سيكون بمثابة الفاتح الذي يرد على تحد معين باستجابة انتصارية، بينما في الحضارة الآيلة للانهيار يستدعى نفس المبدع من أجل إنقاذ المجتمع الذي فشل في الاستجابة، لأن التحدي جعل الأقلية التي سعت لتكون مبدعة تغرق وتصبح مجرد قلة فاشلة مسيطرة[2].

إن انهيار الحضارة مثل نموها هو عملية متواصلة وتراكمية، وهذه العملية لديها إيقاع متكرر، هذا الإيقاع هو مبدأ التحدي والاستجابة، وكل إيقاع متعاقب يقدم بظهور تحد جديد، و الذي ينشأ نتيجة استجابة ناجحة لتحد سابق، والذي وجد بدوره عن طريق استجابة ناجحة والتي هي نفسها نتيجة لتحد جديد يظهر، وهذا في ما يخص قيام الحضارة[3].

كما يرى أن وجود الابداع أو غيابه لا يحدث فرقا في قيادة المجتمع سواء كان في طور النمو أو الانهيار ، بل إن من أهم أسباب السقوط الحضاري انحطاط الأقليات التي كان يعول عليها في تولى القيادة من منطلق الإبداع إلا أنها انشغلت بكيفية البقاء في السلطة واحتكارها، ومن هنا فإن التحول من النمو الاجتماعي إلى الانهيار الاجتماعي لا يرتبط فقط بانطفاء شعلة الإبداع في نفوس القلة المبدعة ، فالقلة المبدعة تستمر دائما

[1] – جاسم سلطان ، مرجع سابق ، ص: 60.

-Arnold j. Toynbee, A Study of History 2,P:177.

4-Ibid,P: 280 .

بالظهور وتسلم القيادة، إلا أن هناك خطرا كبيرا يواجهها و هو أن تجد نفسها مجبرة على السير حسب ما هو معهود في ظل مجتمع يسير نحو السقوط الحضاري[1].

إن الفشل في الاستجابة للتحديات اتي تواجه المجتمع هو بداية الانهيار ، وذلك كون هذا الفشل يعطل عملية النمو، و يكون بداية الانحطاط ، ففي حين يكون النمو والتطور الحضاري نتيجة لسلسلة من النجاحات التي كانت عبارة عن استجابة لسلسلة من التحديات المختلفة، فإن السقوط والانهيار الحضاري هو نتيجة لسلسلة من الإخفاقات لتحد وحيد لم يتمكن المجتمع من تجاوزه بنجاح[2].

يرجع أرنولد توينبي سقوط الحضارات إلى ثلاث عوامل وهي :

" –ضعف القوة الخلاقة في الأقلية الموجهة وانقلابها إلى سلطة تعسفية.

–تخلي الأكثرية عن محاكاة وموالاة هذه الأقلية.

–الانشقاق وضياع وحدة كيان المجتمع."[3]

ومعنى هذا الكلام أنه حينما تضعف القلة المبدعة التي كانت في قمة السلطة فإنها تتحول إلى قوة تعسفية ، تمنع المبدعين الآخرين من تقديم إبداعاتهم، حتى لا تتكشف سلبياتها ، وتحارب كل جديد متمسكة بإنجازات الماضي.

ولأن الأغلبية في المجتمع تكون في حيرة بين أمرين وهما إما التمسك بالماضي أو تكتفي بالحيرة بين القديم والجديد فيحدث هنا الانشقاق وتضيع وحدة المجتمع، وهنا تبدأ المرحلة التي يسميها أرنولد توينبي ب " زمن الاضطراب" والذي يأتي بعده الانهيار التام .[4]

3-Ibid, P:176 .
1-Idem.

[3] – جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ ّ، ص: 58.

[4] – المرجع نفسه ، ص:59.

المحاضرة الحادية عشر

مالك بن نبي[1]

يعرف بن نبي الحضارة على أنها : مجموعة الشروط التي تتوافر في مجتمع ما . فهي من ناحية إرادة تُقدّم جميع الضمانات و تكفل جميع حاجات الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع ؛ و من ناحية ثانية ، توفر الإمكانات المادية لاحتضانه و رعايته طيلة حياته ؛ و يرى بن نبي أن هذين الشرطين الأساسيين ينقصان المجتمع الإسلامي ليؤدي دوره تجاه أفراده ، فللحضارة جانبين ، معنوي و هو الإرادة الحضارية و مادي و هو الإمكان الحضاري ، و نرى اليوم في أوروبا أن جوهر الإرادة الحضارية ضاع بفعل تضاخم الإمكان الحضاري ، فالإرادة الحضارية تلاشت حين طغت وفرة الإنتاج و التكنولوجيا كقوة تراكمية لغير خدمة الإنسان ، و هذا يؤدي إلى انهيار الإنسانية و لو وصل بها العلم إلى المريخ .[2]

كما أوضح بن نبي فكرة هامة ،وهي أن الحضارة ليست شيئا يأتي به سائح في حقيبته ؛ بل إن ابن المستعمرات هو الذي يذهب إليها و يتتبع مصادرها البعيدة ، فالحضارة كانت دوما نتيجة الجهد الذي يبذله الشعب الذي يريد التحضر ، و إرادته تجاه الحضارة فالإنسانية لن تدين بحضارتها إلى الغرب ، بل تدين بها إلى العناية الإلهية التي ساقتها إليها . [3]

---

[1] – مالك بن نبي (1905– 1973) هو كاتب و مفكر جزائري مسلم ، عايش في طفولته مرحلة الإستعمار ، وقضى جزءا من شبابه في فرنسا ، كما أنه عاش لسنوات في بلد عربي مستقل يمتاز بزخم ثقافي متميز ألا و هو مصر، و بعد ذلك عاد إلى وطنه المستقل ليشهد بداية مسيرة البناء . و من هذا المخاض الاجتماعي المتنوع بزغ المفكر المبدع الذي صاغ نظريته وفق ما عايشه ، فقد عايش الدور اليهودي و الإستعمار و القابلية للإستعمار ، كما عايش كافة المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع المتخلف عموما و المجتمع الإسلامي و العربي على وجه الخصوص ، فابن نبي عرف الحضارة الغربية و عايشها ، كما أدرك محاسنها و مساوئها ، و قارن بينها و بين ما عايشه في وطنه الجزائر وما لاحظه في معظم الدول العربية و الإسلامية من تخلف ، و هذا ما جعله يعي في وقت مبكر مشكلات الحضارة .

[2] – مالك بن نبي ، مجالس دمشق ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 2013) ، ص :67–68.

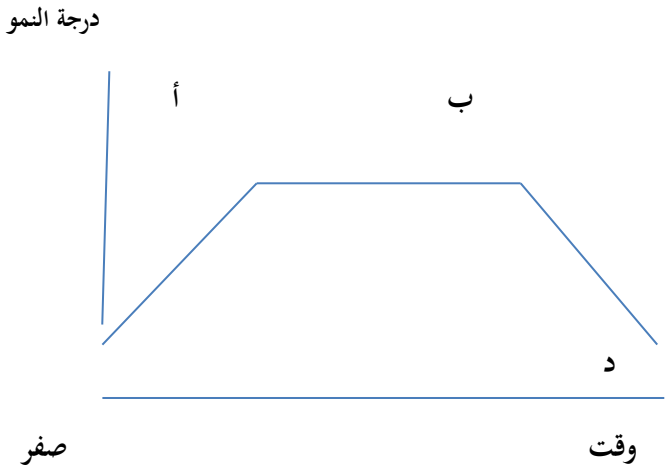
[3] – مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) ، ص: 126 .

و لقد اوضح بن نبي فرقا جوهريا فيما يفعله كل من الطبيعة والتاريخ في بناء الحضارات ، فبينما نجد أن الطبيعة تُوجِد النوع فإن التاريخ يصنع المجتمع ؛ فهدف الطبيعة لا يتجاوز فكرة المحافظة على البقاء ، بينما غاية التاريخ أن يسير بالمجتمعات نحو التقدم والرقي أو ما نسميه بالحضارة .[1]

فالحضارة في حقيقتها ما هي إلا مجموعة من العلاقات بين الجانب المادي حيث ينشأ ويتقوى الهيكل ، وبين الجانب الفكري حيث تترعرع الروح ؛ و عندما نشتري منتجاتها فإننا نأخذ الهيكل دون الروح .[2]

أطوار الحضارة :

لا يخف على أي دارس للتاريخ أن كل حضارة تقع بين حدين اثنين هما : الميلاد و الأفول ، ومن هنا فنحن نملك نقطتين اثنتين من دورتها لن يختلف فيهما اثنين .وإذا ما جئنا لوضع منحنى بياني يبين أطوارها فسيبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل . فما الذي سيوضع بين هذين الخطين ؟ . و بالضرورة سيكون بينهما اكتمال معين هو : طور انتشار الحضارة و توسعها .[3] و قيام كل حضارة يرتبط بظهور فكرة دينية ، وهذه الحضارة تتطور حسب التخطيط البياني في دورة ذات مراحل ثلاث :



[1] – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) ، ص : 19.

[2] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة : عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) ، ص :47.

[3] – المصدر نفسه ، ص : 72-73.

تمثل نقطة الصفر من الدورة الحالة السابقة على الحضارة ، و في نفس الوقت تعبر عن بدء ظهور الفكرة الدينية التي تمزج بين العناصر الثلاثة : الإنسان و التراب و الوقت ، ليولد بهذا المزج تركيب يولد من رحمه المجتمع ، و يبدأ عمله التاريخي .

بينما المرحلة الأولى في الرسم البياني تمثل المرحلة (الروحية) ، وهي مرحلة يكون الفرد فيها في أحسن ظروفه و طاقته الحيوية في أوج تنظيمها، وتمثل العصر الذهبي في أي مجتمع .

أما في المرحلة الثانية من الرسم فيتمتع المجتمع بشبكة علاقاته الاجتماعية ، التي تكون في أكثر حالاتها سعة و امتدادا ، إلا أن بعض الشوائب تطفو على السطح .

وما تنفك أن تتفكك الغرائز في المرحلة الثالثة ، وبذلك يتحول العمل الجماعي المنسجم إلى عمل فردي ،وهنا يختل نظام الطاقة الحيوية ، و يفقد قيمته الاجتماعية ، وتسود الفردية التي تؤدي إلى تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية نهائيا : و هذا هو عصر الانحطاط[1]

عناصر الحضارة :

و إذا أردنا تحليل أي منتج حضاري ، نجده يتكون من عناصر ثلاثة : الإنسان ، و التراب و الوقت ؛ فعند التخطيط لحضارة يجب أن لا نفكر في منتجاتها بل في هذه العناصر الثلاثة ، فلنبني حضارة علينا بناء الإنسان بناءً متكاملا ، و العناية بالتراب و الزمن ، وبهذا يتكون المجتمع الأفضل ، و الحضارة التي هي الإطار الذي يضمن للفرد سعادته بتقديم الضمانات الاجتماعية الكافية له .[2]و معنى التراب عند بن نبي ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن ففيه يقول :" تجنبنا قصدا أن نستخدم في هذه المعادلة مصطلح (مادة) فضلنا عليه مصطلح (تراب) والغرض من هذا الاختيار هو تحاشي اللبس في كلمة

[1] – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ص :77– 78 .

[2] – مالك بن نبي ، تأملات ، ص : 171–172.

(مادة) :حيث أنها تعني في باب الأخلاق مفهوما مقابلا لكلمة (روح) . و تعني في باب العلوم مفهوما ضد مفهوم كلمة (طاقة) . و في الفلسفة نجدها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم (المثالية). و على العكس من ذلك ، لم يتطور مفهوم لفظ (تراب) إلا قليلا ، و احتفظ من حيث معنى المفردة ببساطة جعلته صالحا لأن يدل بصورة اكثر تحديدا على هذا الموضوع الاجتماعي " . [1]

الإنسان :

لا تتفاعل العناصر الثلاثة للحضارة وتنتج حضارة فعلية إلا إذا غيرنا نظرتنا للتاريخ ، فنحن ننظر إليه على أنه ليس أكثر من مجرد حوادث متعاقبة ، وهو من حكم القضاء و القدر المسلم به ، الذي لا يد للإنسان فيه ، وبهذه النظرة السلبية نحن نحمل ثقل التاريخ كاهلنا ونورثه للأجيال من بعدنا .

بينما النظرة الايجابية التي علينا أن ننظر بها للتاريخ أو ما يمكننا تسميته بحقيقة التاريخ فهي أنه سير مطرد للوقائع والأحداث ، تترتب فيه الحوادث ترتيبا منطقيا كما تترتب عن الأسباب مسبباتها . فإن نحن نظرنا للتاريخ بهذه النظرة حددنا مسؤوليتنا إزاء الأحداث ، و أدركنا أن لها نتائج محددة هي بالنسبة لنا بمثابة الموجه والمنبه ، و هنا ندرك " أن الأسباب التاريخية كلها تصدر عن سلوكنا و تنبع من أنفسنا ، من مواقفنا حيال الأشياء، أعني من إرادتنا في تغيير الأشياء تغييرا يحدد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية ، كما رسمها القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ ، (سورة آل عمران ، الآية : 110) ،

[1] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، هامش ص :49 .

و المعروف في أعم صوره و المنكر في أشمل معانيه ، يكوّنان جوهر الأحداث التي تواجهنا يوميا كما يكوّنان لب التاريخ ".[1]

التراب :

التراب كعنصر ثاني في نظرية مالك بن نبي ، يتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية ، فكلما ارتفعت قيمة الأمة التي تعيش عليه ارتفعت قيمته و كلما دنت دنا ، كما هو الحال في أرض الإسلام عموما ، و من أهم مشاكل التراب التي يطرحها بن نبي –إضافة إلى تدني قيمته – مشكلة التصحر ، مبديا تخوفه إن لم نحاربها بأن تصبح عاصمة البلاد بعد قرن أو قرنين واحة محفوفة بشيء من النخيل تحيط بها الرمال .[2]

الزمن:

العنصر الثالث لقيام الحضارة هو عنصر الزمن و فيه قال بن نبي : " الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل ؛ فهو يمر خلال المدن يغذي نشاطها بطاقته الأبدية ، ... ؛ وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب ومجال كل فرد ، ... ، ولكنه في مجال ما يصير (ثروة) ، و في مجال آخر يتحول عدما ...ولكنه نهر صامت حتى أننا ننساه أحيانا ، وتنسى الحضارات في ساعات الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوض . ومع ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء ".[3]

شبه ابن نبي عنصر الزمن بالنهر الخالد الذي يغذي الحضارات على مر العصور ، فمنهم من يستغله و يرى فيه ثروة لا تقدر بثمن ، و منهم من يبقى ساكنا لا يستفيد منه فتتشابه أيامه و كأنها متوقفة لا تسير، مثلنا تماما، فنحن لم ندرك بعد علاقة الزمن بالعمل

---

[1] – مالك بن نبي ، تأملات ، ص : 130.

[2] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص :139–140.

[3] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص :145.

و بالأفكار و بالتاريخ و هذا سبب تأخرنا ، والإنسان لا يحس بقيمة الزمن إلا إذا أحس بالخطر، و اقترنت أهمية الوقت بغريزة البقاء .[1]

المحرك الديني:

ما الذي يجعل حضارة تقوم هنا و لا تقوم هناك رغم توافر عناصرها الثلاث ؟.

يقول بن نبي عن هذا العنصر الذي يعتبر بمثابة المكون السحري الذي تمتزج به العناصر الثلاثة لتتشكل حضارة إنسانية هنا أو هناك ، " إن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض ، ... ، نجد أن هذا (المركب) موجود فعلا ، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ ". [2] ، فأوروبا لما تخلت عن القيم بدأت بالانهيار و كان الانهيار النفسي أولا ، فكل الحضارات دون استثناء لا يمكنها أن تتخلى عن الجانب الغيبي بغض النظر عن صحته من عدمها ، فهو ما يجعلها تتجاوز كل مشاكلها " فكل عقيدة تقدم للفرد المبررات الأساسية التي تحدد سلوكه و تطبع وظيفة المجتمع نحوه ، فهي عقيدة و هو دين . و لا يستغرب في أن الشيوعية أيضا تدخل في نطاق الأديان الأخرى ، فهي دين من الأديان ".[3]

سقوط الحضارة :

اليهود:

من خلال اهتمام بن نبي بمشكلات الحضارة و دراسته لها، تنبه إلى أن اليهود هم أسباب معاناة الشعوب المستعمرة بسبب خططهم لحكم العالم ، فقد اتجهوا لأوروبا حتى تكون منطلقا لتنفيذ مخططهم الاستعماري ، فهو يرى أن اليهود يحكمون العالم ، بينما

---

[1] – المصدر نفسه ، ص : 146.

[2] – المصدر نفسه ، ص : 50.

[3] – مالك بن نبي ، مجالس دمشق ، ص : 108– 109 .

الأوروبيون يستعمرونه لهم، و تبقى الشعوب المستعمرة ضحية الأطماع اليهودية، ومن بين أهم الأسباب التي جعلت اليهودي ينجح في مخططه و الأوربي يغفل عن هذا المخطط ،إذن أهم هذه الأسباب المادية المفرطة التي يتصف بها الأوربي والتي أعمت بصيرته ، و السبب الآخر الذي لا يقل أهمية هو تخاذل المسلم عن أداء دوره المنوط به، بالإضافة إلى وجود القابلية للإستعمار في نفوس الشعوب المستعمرة، كل هذه الأسباب مجتمعة حولت الإستعمار من مجرد احتلال و غزو عابر إلى شكله الذي عرفناه وعايشناه ، إذن فقد صاغ بن نبي أسباب السقوط الحضاري في ثلاث محاور أساسية هي : اليهود ، الإستعمار ، القابلية للإستعمار .

المعامل الاستعماري :

تاريخيا تعود أصول الإستعمار إلى روما، وهو يعد نكسة في التاريخ الانساني ، و قد أشار ابن نبي إلى نقطة هامة جدا وهي الفرق بين الإستعمار و الفتوحات الإسلامية التي كانت تجربة جديدة وفريدة في تاريخ علاقات الشعوب ، فالحكم الإسلامي لم يستعمر بالمعنى المادي المنحط ولم يذهب لاستغلال واستعباد المناطق التي يفتحها، بل قام بضمّها للحضارة الإسلامية في الشام و العراق . فالإسلام وبشهادة أقباط مصر و يهودها ، لم يكن دينا بل حضارة تعم البلاد .

والمستعمر بالإضافة إلى استعماله مختلف الأسلحة الفتاكة ضد الشعوب المستعمرة ، إلا أن لديه أسلحة أشد فتكا وهي أسلحة الأفكار كونها غير مرئية وتستطيع أن تتغلغل في المجتمع و تمزقه داخليا دون أن يتنبه لها، و هي عبارة عن أسلحة خفية فتاكة، ، بل هي أساليب شيطانية بين أيادي اخصائيين يتلاعبون بالأفراد و الجماعات ، من أجل تحقيق أهداف لا يمكن حتى للقوة الفيزيائية الأشد فتكا تحقيقها[1]

[1] – مالك بن نبي ، في الحضارة وفي الإيديولوجيا ، ص : 68.

معامل القابلية للإستعمار:

يشير ابن نبي إلى نقطة هامة وخطيرة في نفس الوقت والمتمثلة في أن الإستعمار ليس من عبث السياسيين و لا من أفعالهم ، بل سببه أنفسنا التي تقبل ذل الإستعمار ، و تسهل له الإقامة في أرضنا ، فلو رفضت النفوس أن تتسع لذل المستعمر ، و أن تخضع له نجت من سلطانه ، ولن يكون ذلك إلا بتحول نفسي ، يجعل الفرد تدريجيا قادرا على القيام بوظيفته الاجتماعية ، جديراً بأن تحترم كرامته ؛ وهذا التغيير النفسي للفرد يغير بطبيعة الحال وضع حاكميه، فهو لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله و تمتص دمه ولن يقبل حكاما موالون للمستعمر .[1]

يرى بن نبي أن الشعوب هي التي تسهل على المستعمر استعمارها ، وذلك لأنه كلما دعاها إلى النقائص والرذائل لبت النداء دون تأخير، وبالتالي حينما يجتمع العنصر الخارجي أي المعامل الاستعماري ، مع العنصر الداخلي أي معامل القابلية للإستعمار ، كان الأمر أشد فتكا ؛ و بالتالي فأول ما علينا التخلص منه هو استعدادنا النفسي وقابلينا لخدمة المستعمر ، فقد قال أحد المصلحين : "اخرجوا المستعمِر من أنفسكم يخرج من أرضكم" . فالاستعمار درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة ، و عرف نقاط الضعف لدينا ، فاستغلها لصالحه ، بل أصبح يتصرف حتى في بعض مواقفنا الوطنية و الدينية ، سواء شعرنا بذلك أو لم نشعر .[2]

القابلية للإستعمار من القرآن الكريم

يعد جودت سعيد هو أول من تنبه إلى فكرة مهمة جدا و هي ما يقابل مصطلح القابلية للإستعمار في القرآن الكريم ، وقد كان ذلك في أربع مواضع ، **الأول** في قوله تعالى : ﴿

[1] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 33 .

[2] – المصدر نفسه ، ص :157-158.

﴿ قُلۡ هُوَ مِنۡ عِندِ أَنفُسِكُمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٦٥ ﴾ ، (سورة آل عمران ، الآية : 165) . فقد أرجع القرآن الكريم أسباب المشكلات إلى الأشخاص الواقعين فيها أي إلى ذات الفرد ، و الموضع **الثاني** في قوله تعالى : ﴿ ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِيٓ أَنفُسِهِمۡۖ ﴾ (سورة النحل، الآية :28) ، فمن عادة البشر أن يفسروا المشكلات بناء على الظروف الخارجية المحيطة ، لا على ما تكنه انفسهم، مما يؤدي إلى تعقيد المشاكل أكثر، و نظرا لكون معنى الظالمين يمكن أن يحدث الاشتباه ، أضاف الله إليه" أنفسهم " حتى تتضح الصورة .

وكان الموضع **الثالث** ضمن الحوار الذي يجري يوم القيامة بين إبليس و أتباعه ، و بين الظالمين و أتباعهم [1]، حيث يذكر القرآن الكريم رد إبليس على أتباعه يوم القيامة في قوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيۡكُم مِّن سُلۡطَٰنٍ إِلَّآ أَن دَعَوۡتُكُمۡ فَٱسۡتَجَبۡتُمۡ لِيۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوٓاْ أَنفُسَكُمۖ ﴾ ، (سورة إبراهيم ، الآية : 22).والآية تبين لنا بوضوح أن مصير الإنسان لا يغتصب منه و إنما يسلمه طوعا .

أما الموضع **الرابع فكان** في قصة آدم حين استخلف في الأرض ،قال تعالى: ﴿ وَقُلۡنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسۡكُنۡ أَنتَ وَزَوۡجُكَ ٱلۡجَنَّةَ وَكُلَا مِنۡهَا رَغَدًا حَيۡثُ شِئۡتُمَا وَلَا تَقۡرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ٣٥ ﴾ ، (سورة البقرة ، الآية : 35) ، ، لقد حرم الله على آدم وزوجه شجرة واحدة ، إنها بمثابة شجرة (القابلية للإستعمار)، وكذا

[1] – زكي الميلاد ، مالك بن نبي و مشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية نقدية ، (دمشق : دار الفكر، ط 1 ،1998)، تقديم : جودت سعيد ، ص : 21–22.(من مقدمة جودت سعيد)

شجرة ظلم النفس و من عند أنفسكم ، ثم جاء دور إبليس و دور الظالمين الذين يريدون أن يوقعوا هذا الإنسان في القابلية للإستعمار ، فانساق آدم نحو الإغراء و أكل من الشجرة وبذلك دخل عالم الإستعمار ، و رضخ لطلب المستعمر و إغرائه ، لكن لما واجه الله آدم و سأله لماذا أكلت من الشجرة المحرمة ؟ أجابه آدم : ظلمت نفسي ، كونه تنبه إلى خطيئته التي ارتكبها بمحض ارادته ، اختيارا لا جبراً، فلم يذكر خبث الإستعمار و الخداع الذي مارسه عليه، فقد أدرك أن استجابته لهذا الخبث هي التي جعلت من هذا الخبث فعالا ، فقد كان كافيا أن يرفض هذه الدعوة فلا يقع الخطيئة ، فهل سنستوعب الدرس و نقول للإستعمار لن نأكل من شجرتك و لا من قمحك و لا من خبزك.[1]

البعث الحضاري :

عندما يأتي الانبعاث الحضاري فهو يحقق سنة مهمة من السنن الإلهية ، والتي تحكم سير الحضارات و نموها و سقوطها ، ألا و هي سنة التداول ، فالتاريخ يسجل دائما أن قيام حضارة ما يكون على حساب سقوط أخرى ، و في هذا الشأن يرى بن نبي أن عودة الحضارة الإسلامية إلى دورها الريادي و القيادي ممكن التحقق ، و لكن شرط تحقيق شروطه.

1-التوجيه :

العناية بالعناصر الثلاثة للحضارة هي ما علينا التفكير فيه إذا ما حاولنا إعادة بعث حضارة من جديد ، و ليس علينا التفكير في منتجاتها ، ويكون ذلك ببناء الإنسان بناء متكاملا ، و الاعتناء بالتراب و الزمن عناية فائقة ،وذلك حتى يتكون المجتمع الأفضل ، و تقوم الحضارة التي تضمن للفرد سعادته ، بكل ما تقدمه له من ضمانات اجتماعية كافية .[2]

---

[1] – زكي الميلاد ، مالك بن نبي و مشكلات الحضارة ، ص : 24-25 .(من مقدمة جودت سعيد)

[2] – مالك بن نبي ، تأملات ، ص : 172.

ومادامت هنالك فكرة دينية تجمع العوامل المادية الثلاثة ، و تؤلف بينها لتصنع كيانا نسميه في التاريخ (حضارة) فالانبعاث الحضاري يبقى ممكنا. و بما أن المجتمع الاسلامي يمتلك العناصر الثلاثة ويمتلك الفكرة الدينية يذهب بن نبي إلى ضرورة توجيه هذه العناصر لبعث حضارتنا من جديد ، بل ويركز على فكرة توجيه الإنسان و ما ارتبط به ، و قد عرّف التوجيه على أنه : " قوة في الأساس و توافق في السير و وحدة في الهدف " ،[1]و يعود ليبين أن حل مشكلة الإنسان يكون بتوجيه ثلاثة عناصر أساسية هي : توجيه الثقافة و توجيه العمل و توجيه رأس المال .

أ- توجيه الثقافة :

و توجيه الثقافة يجب أن يكون توجيها مدروسا يؤدي بدوره إلى توجيه الأخلاق التي تُكَوِّن العلاقات الاجتماعية ، فتكون الثقافة بذلك نوع من التعليم الذي يتعدى حدود المعارف التقنية إلى مجال الحركة الاجتماعية في مستوياتها المختلفة ، و بالتالي تصبح الثقافة نظرية في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة . [2]

ب – توجيه العمل :

قال عليه الصلاة و السلام : " ما أكل أحد طعام قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، و إن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده " ، (صحيح البخاري ، رقم : 2072) نعني بتوجيه العمل أن كل فرد يسهم بعمله من خلال دوره في بناء المجتمع ، و كذا تنمية فكرة " كسب العيش لكل فرد" .[3]دون أن نحتقر أي عمل فلكل عمل في الحياة أهميته في سلسلة متكاملة إذا اختلت فيها حلقة واحدة فيها أثرت على الباقي .

ج – توجيه رأس المال :

---

[1] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 84.

[2] – وصفي عاشور أبو زيد ، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي ،ص : 17.

[3] – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 115.

لأن كلمة "رأس مال" ليست من مصطلحاتنا فنحن نخلط بينها و بين الثروة، فالدينار الذي يتحرك و ينتقل و يدخل و يخرج عبر الحدود ، هو رأس مال ، أما المليار من الدنانير المخزن فهو ثروة ، وعليه فتوجيه رأس المال يجب أن يتركز على الكيف لتصبح كل قطعة نقدية متحركة متنقلة تخلق معها العمل و النشاط ، أما الكم فدوره التوسع و الشمول[1]

2- التخلص من الأمراض الداخلية:

من بين شروط البعث الحضاري أيضا ضرورة التخلص من الأمراض الداخلية والسلبيات التي تفتك بالمجتمع ، كذهان السهولة و الاستحالة وذلك بتحدي الصعاب و رفع التحدي أمام كل مشكل يواجه مسيرة البناء .

و أيضا إعادة زرع الأخلاق في الأمة من جديد ، فانعدام الأخلاق يؤدي إلى دمار للبشرية . و علينا التخلص من البولتيك و إصلاح الساحة السياسية بزرع الأخلاق فيها ، فالسياسة بلا أخلاق هي مجرد بوليتيك.

3- إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية :

يرى ابن نبي أن المجتمع تركيب من العوالم الثلاثة : الأشخاص والأفكار والأشياء ، إضافة إلى ضرورة وجود عالم رابع يسمى شبكة العلاقات الاجتماعية ، فعندما يكتمل هذا التركيب يُصنع العمل التاريخي ، و يزدهر المجتمع ، و يعد اكتمال شبكة العلاقات الاجتماعية شرط أساسي للتغيير داخل أي مجتمع ، و قد كانت المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين أول عمل قام به المجتمع الإسلامي لتكوين شبكة علاقاته الاجتماعية .[2]

[1] - المصدر نفسه ، ص :120-121.

[2] - المصدر نفسه ، ص :27- 28 .

ومن وجهة نظر بن نبي فإن تحقيق النهوض الحضاري يستوجب تصحيح شبكة العلاقات الاجتماعية و إعادة بنائها في ظل الحكمة القائلة : "الفرد للمجموع و المجموع للفرد " ، حتى نصل إلى شبكة علاقات اجتماعية في أرقى معانيها ، و أقصى فعاليتها .[1]

4- تقديم الواجبات على الحقوق:

لقد تكررت فكرة تقديم الواجبات على الحقوق عند ابن نبي في كل مناسبة ، فهو يرى أن الطريق الوحيد للحصول على الحقوق هو القيام بالواجبات ، فهو يعتبر قابليتنا للاستعمار سببها عدم قيامنا بواجباتنا.[2]

هنا تتضح لنا حقيقة جلية و هي أننا لسنا وحدنا المعنيون بالنهوض الحضاري ، بل على المجتمع المتحضر ماديا فقط ، أن ينهض أيضا من سقوطه الأخلاقي قبل أن يجرفه السيل دون أن يدري ، فإذا كنا نحتاج إلى النهوض الحضاري من جانبه المادي فهم بحاجة إلى النهوض من جانبه الأخلاقي ، لذا فمهمتنا مزدوجة : الأولى بناء حضارتنا والثانية إنقاذ الحضارة الغربية مما تتخبط فيه من عنف و رذائل و ماديات ، و هذه المهمة المزدوجة تتطلب منا بناء الفرد بناء يصل به إلى التفكير الجاد في النهوض بعزم وقوة ، لينقذ نفسه أولا و الإنسانية ثانيا.

---

[1] – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ص : 115.

[2] – وصفي عاشور أبو زيد ، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي ،ص : 19– 20 .

المحاضرة الثانية عشر

التفسير الاسلامي للتاريخ عند عماد الدين خليل .[1]

يتميز عماد الدين خليل بكونه مفكر و صاحب نظرية في فلسفة الحضارة ، و تخصصه في التاريخ ، و كذا كونه مسلم معتدل ، ساهم في بلورة نظريته التي جمعت كلا من الفلسفة و الفكر و التاريخ و الدين معا، فهو لم يكتف بالتنظير المجرد بل تجاوزه إلى البرهنة على صدقيتها من خلال الواقع التاريخي الذي أثبت صحة تطبيقاتها.

مميزات التفسير الاسلامي للتاريخ:

من الخصائص المميزة للتفسير الإسلامي للتاريخ حسب رأي عماد الدين خليل ما يلي[2]:

1 – السلاسة وعدم التطرف : فالتفسير الإسلامي للتاريخ تميز عن غيره من التفسيرات الوضعية للتاريخ بالسلاسة وعدم التطرف ، وذلك كون الوقائع التاريخية سبقت في وجودها النظريات الوضعية لذا من الخطأ أن نطبقها عليها ؛ كما أنه لا يمكن أن توظف الأحداث التاريخية لدعم المذهب أو التفسير سواء بالحق أو بالباطل[3].

2 – عدم مخالفة الواقع : فالتفسير الإسلامي يمتاز برؤية واقعية و ذلك لأسباب هي :

أ– أنه يستمد رؤيته من رؤية الله تعالى التي تعلو على الزمان والمكان.

ب – تشمل رؤيته الأزمنة الثلاث : الماضي و الحاضر و المستقبل.

ج – يقر بالتمايز القومي، ويعطيه حجمه الحقيقي (رغم نزعة الإسلام العالمية).

---

[1]– مؤرخ وفيلسوف عراقي معاصر .

[2] – عماد الدين خليل :خصائص التفسير الإسلامي للتاريخ،http://www.islamstory.com

[3] – المرجع نفسه ، ص:191.

د – يؤكد على ضعف الإنسان رغم أنه رفع إلى منزلة الخلافة عن الله .

3 –موافقة السنن الكونية : فالتفسير الإسلامي جاء وفق أسلوب موضوعي فهو يخبرنا عن تجارب بشرية حدثت في الماضي، تمكننا من استخلاص السنن التي تحكم حركة التاريخ البشري و الحضارات السابقة.

4 – الشمولية و الانفتاح: دعا الإسلام " منذ بدايته إلى تفسير تاريخي شامل يعلل جميع الحقائق التي يحتويها السجل الإنساني "[1]. لذا نجد أن التفسير الإسلامي للتاريخ منفتح على كافة القوى الفاعلة في حركة التاريخ سواء كانت عقلية أو وجدانية، مادية أو روحية، طبيعية أم غيبية ...

الواقعة التاريخية:

والواقعة هي :" ما حدث ووجد بالفعل، وهي مرادفة للحادث "[2].ونفهم من هذا أن الواقعة التاريخية حدث حقيقي وقع في الماضي، و وصفت بالتاريخية كونها وقعت في الماضي ، وهذا هو سبب ارتباط دراستها بفلسفة التاريخ.

فالتاريخ يشمل جميع الوقائع والأحداث التي حدثت في الماضي و هو "علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية".

وهناك نوعين من المؤرخين: منهم من يكتفي بذكر الوقائع التاريخية دون التطرق لأسبابها، ومنهم من يقوم بتمحيصها و ربط الأسباب بمسبباتها. فإذا ما قام المؤرخ بتمحيص الأخطاء ونقد الوثائق كان تاريخه انتقاديا، أما إذا استخرج من الوقائع التاريخية عبرا يقتدى بها في التربية مثلا كان تاريخه أخلاقيا، بينما إذا انشغل بأخبار الدول كان تاريخه سياسيا،

---

[1] –خالد بلانكتشب ،الإسلام و التاريخ العالمي ،مجلة إسلامية المعرفة ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،مكتب الأردن،العدد1، جانفي1996،ص:115.

[2] – جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ج2، (بيروت :دار الكتاب اللبناني ، د ط ، 1982) ، ص:552.

وإن هو استخلص الأسباب من وقائع التاريخ بغية معرفة كيفية حدوثها ومسبباتها كان تاريخه فلسفيا[1]،

الطرح القرآني للواقعة التاريخية :

عندما طرح القرآن الكريم مسألة الواقعة التاريخية تعرض إلى قصة الخلق الأول، و هو العرض الذي نجده مفصلا في سورة البقرة : ﴿ وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِي بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُواْ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُواْ لِأَدَمَ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٤﴾ وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ ۖ وَقُلْنَا ٱهْبِطُواْ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴿٣٦﴾ فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾ قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا ۖ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ

[1] – جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ج1، (بيروت :دار الكتاب اللبناني ، د ط ، 1982) ، ص:227.

تَحۡزَنُونَ ﴿٣٨﴾ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٣٩﴾

﴾ (سورة البقرة، الآية : 30-39).

إذا تمعنا في المسائل الحضارية التي تطرحها هاته الآيات الكريمة نجد ما يلي : مسألة تركيب الإنسان ودوره في الكون، والصراع بين الخير والشر ،كما تطرح مسألة المصير[1]، لقد رسم لنا الله سبحانه وتعالى بهذا الإطار العام للواقعة التاريخية بدايتها و مسارها و مصيرها. إذ أن القرآن الكريم عرض لنا الواقعة التاريخية وفق مستويين ، الأول عمودي من آدم عليه السلام إلى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، والثاني: أفقي يتناول كل قصة على حدا؛ كما وردت في القرآن الكريم أيضا بعض التنبؤات التاريخية –إلا أنه لم يسرف فيها لأن هذا ليس الغرض منه– التي تستمد صدقها المطلق من علم الله سبحانه وتعالى، منها ما نفذ ، بينما بقي ما لم يحن وقته.

ونجد قسما كبيرا من القرآن الكريم يتحدث عن الخبرة التاريخية ، حيث جاءنا بأخبار الأمم السابقة ، و قص علينا قصص الكثير من الأنبياء عليهم السلام ..، وضمنها قيما من شأنها الاسهام في نهوض وبناء الحضارات ، كما أوضح لنا كل ما من شأنه الذهاب بالأمم و الحضارات نحو السقوط و الافول .

الطرح النبوي للواقعة التاريخية :

إن المتتبع لدراسة التاريخ الاسلامي يجد أن النبي صلى الله عليه وسلم استطاع في ظرف وجيز أن يحدث ثورة في نفوس مجتمع بدوي أدت إلى تحقيق الشروط الضرورية لإنشاء الحضارة فكانت بمثابة الممهدات التي هيأت الأرضية المناسبة لقيام الحضارة الإسلامية، و أهم هاته التحولات كانت: التوحيد في مواجهة الشرك و التعدد ، الوحدة في مواجهة التجزؤ ، الدولة في مواجهة القبيلة ،التشريع في مواجهة العرف ، المؤسسة في

[1] – عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ ، ص :99.

مواجهة التقاليد ، الأمة في مواجهة العشيرة ، الإصلاح و الإعمار في مواجهة التخريب والإفساد ، المنهج في مواجهة الفوضى و الخرافة و الظن والهوى ، المعرفة في مواجهة الجهل و الأمية ، الإنسان المسلم الجديد الملتزم بمنظومة القيم الخلقية و السلوكية المتجذرة في العقيدة، في مواجهة الجاهلي المتمرس على الفوضى و التسيب و تجاوز الضوابط و كراهية النظام [1].

لقد جاءت أخبار الأمم السابقة و قصص الأنبياء مقتضبة في الحديث النبوي الشريف وذلك نظرا لأن القرآن الكريم قد خصص مساحة كبيرة للتأريخ ، و أوضحها و بينها مما لا يحتاج للإضافة ، و يعد التكامل بين القرآن الكريم و السنة النبوية فيما يخص المعطيات التأريخية و الحضارية خدمة عظيمة للمعرفة التأريخية ، فعلم التأريخ الوضعي مجرد علم بشري صفته الاحتمالية ، و لا يخلو من التحيز والأهواء و عدم الموضوعية و الأدلجة ، وأيضا لا قدرة له– كعلم –على الإلمام بالوقائع الماضية . فقد أدت السنة النبوية الشريفة دورا هاما في خدمة التاريخ الوضعي حيث ملأت الكثير من الفجوات في الأحداث التاريخية السابقة ، كما أنها أكدت أو نفت بعض النتائج التي جاء بها التاريخ الوضعي ، و أيضا أدحضت تحريفات وردت في كتب سماوية سابقة ، كما لم تخلو من أمور الغيبيات فأخبرتنا عما سيأتي من أحداث في آخر الزمان.

الواقعة التاريخية باستقراء التاريخ:

إن القارئ لعماد الدين خليل يستشف مدى استفادته من التاريخ واستقراء حوادثه وتوظيفها في تفسيره، كفاعلية سنن التاريخ و انطباقها الكلي على جميع الأمم دون استثناء أي حتى تلك التي اعتمدت القوة كوسيلة لفرض حضارتها ، فالقرآن الكريم أثبت لنا أن (القوة) و (البطش) لا صمود لهما في وجه سنن الله التي تحكم حركة التاريخ والحضارة.

[1] – عماد الدين خليل و فايز الربيع ، الوسيط في الحضارة الإسلامية ، (الأردن ،عمان: دار الحامد للنشر و التوزيع، ط1، 2004) ، ص: 53.

ونجد أن عماد الدين خليل قد اقتدى بابن خلدون في استقرائه للتاريخ وطبق عليه نظريته في فلسفة الحضارة ، فا**بن خلدون** قام بتفسير معظم وقائع التاريخ الإسلامي ومارس عليها استقراءه ، وطبق عليها منهجه، و هو ما ساعده على استخلاص الكثير من القوانين التاريخية ، التي خلص إليها، فعلى سبيل المثال نجده في فصل (انقلاب الخلافة إلى الملك) قد قام بتحليل حركة التاريخ الإسلامي من بدء الدعوة المحمدية إلى غاية الدولة العباسية[1]، و ذلك من أجل أن يبين لنا نقطة التحول إلى الملك العضوض .بالإضافة إلى أن ابن خلدون أكد من خلال دراسته للتاريخ على دور السنن في قيام الحضارات، وعلى الرغم من استعماله لمصطلح الدولة إلا أن هذا المصطلح صالح للتطبيق على قيام الحضارات وسقوطها[2].

شروط قيام الحضارة:

لقيام حضارة ما لا بد من توافر شروط معينة ومن منظور عماد الدين خليل هذه الشروط هي :

الفرع الأول : طلب العلم

إن التحول المعرفي عند الأمة الاسلامية بدأ بكلمة "إقرأ"، هاته الكلمة جاءت لتأكد على فعل حضاري وهو القراءة [3] التي هي الخطوة الأولى في طريق العلم الذي هو بدوره الشرط الأول لبناء الحضارة التي لا تبنى بأي حال من الأحوال على الجهل و الخرافة، وهذا التحول المعرفي يتطلب جهدا و عملا جبارا من أجل الوصول إلى المعرفة، ونجد أن طلب العلم يكون على مستويات ثلاث :

[1] – عماد الدين خليل، ابن خلدون إسلاميا ، (بيروت : دار ابن كثير ، ط 1 ، 2005) ، ص :61.

[2] – عماد الدين خليل ،الوسيط في الحضارة الإسلامية، ص: 108.

[3] – عماد الدين خليل ، الوحدة و التنوع في تاريخ المسلمين ، (سوريا : دار الفكر ، ط 1 ، 2002) ، ص: 59 .

– المستوى الأول: وهو الإطار الفلسفي الذي يستوجب التأمل العميق في الكون من أجل الوصول إلى الله، وإدراك قدرته تعالى .

– المستويين الثاني والثالث: وهو الإطار العلمي الذي يتضمن مسألتين :

1–دراسة الكون بغرض كشف قوانينه وأسراره، وهو ما يعرف بالعلوم النظرية.

2–ضرورة حث الإنسان للسعي لتوظيف هذه العلوم لتغيير حياته و بناء حضارته[1].

الفرع الثاني: توفير الحرية

لا ينتظر من شخص فاقد لحريته أن يقدم شيئا للبشرية ، ولا يمكنه الاسهام في بناء الحضارة ، لذا فقد حرص الإسلام منذ البداية على محاربة العبودية و توفير هذه الحرية التي لا يقيدها شيء عدا الحلال والحرام ، فمن البديهيات الدينية التي جاء بها القرآن الكريم "أن الحلال هو القاعدة العريضة في ميادين الإشباع الغريزي جميعا : طعاما وشرابا وجنسا وأن التحريم مسألة استثنائية محدودة المساحة : ضيقتها، فالأصل في الأشياء الإباحة، ولا يحرم شيء إلا بنص صريح صحيح[2].و الإسلام أعطى حرية واسعة للإنسان وقرنها بالمسؤولية، فغير الحر لا يحاسب على أفعاله.

الفرع الثالث : الالتزام بالتجديد و نبذ التقليد

إن التمسك بكل قديم دون تجديد أو تطوير سيكون أولى أسباب سير الحضارة نحو السقوط ، وهو ما عبر عنه عماد الدين خليل أنه بمثابة النظر إلى الوراء، و هو ما وصف به القرآن الكريم المشركين في تمسكهم بضلالاتهم ورفضهم للهدى بقوله على لسانهم : ﴿

[1] – عماد الدين خليل ، التفسير الإسلامي للتاريخ ، ص : 223.

[2] – يوسف القرضاوي ، الحلال و الحرام في الإسلام ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط 22 ، 1997) ، ص : 20 .

وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ فِي قَرۡيَةٖ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتۡرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدۡنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٖ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقۡتَدُونَ ﴿٢٣﴾ ﴾، (سورة الزخرف،الآية:23) .

وهو ما يعرف بالتقليد الأعمى أو التقليد السلبي الذي يغيب فيه العقل فيكون نتاجه السقوط الحضاري لا محالة ، إلا أن هناك تقليدا قد تكون له ضرورات محدودة كالتراث المعرفي المؤكد الموروث عن الآباء والأجداد الذي يسهم في بناء الحضارة[1].

وعندما نقول تراث الأجداد فإننا هنا نقصد به الأصالة لا الاستنساخ، هاته الأصالة التي تحمي الخصائص المميزة للذات، ولا تسمح لها بالذوبان في الآخر، وأيضا الانفتاح على كل ما هو ايجابي في الحضارات الأخرى وترك كل ما هو سلبي[2].و المسلمون نجحوا في تحقيق ذلك عبر إنجازهم للحضارة وفق ثلاث مراحل:

1- الانتقاء الحضاري .

2- الإبداع بعد الانتقاء .

3-النقل الجغرافي والانتشار .[3].

الفرع الرابع: الإيجابية

إن أمور الغيب من اختصاص الله وحده ،و هي أمور لا يمكن لعقولنا أن تستوعبها و لا لأبصارنا أن تدركها والخوض فيها من قبيل العبث وتضييع الوقت وهدر الطاقة، لذا نهانا الإسلام عن التفكير في ما وراء الطبيعة، و مقابل هذا النهي دعانا إلى التفكر و التدبر في الكون و الطبيعة ومحاولة اكتشاف أسرارهما بما يخدم الإنسانية و يساهم في رقي الحضارة

[1] – عماد الدين خليل ، الوحدة و التنوع في تاريخ المسلمين ، ص : 60 .

[2] – عماد الدين خليل ، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي ، (بيروت : دار ابن كثير ، ط 1 ، 2005) ، ص : 73.

[3] – عماد الدين خليل ، حول إعادة تشكيل العقل المسلم ، ص : 89.

،[1]. فالإيجابية إذن تكون بترك كل ما لا يخدم الأمة و المضي في كل ما يسهم في بنائها و تقدمها .

إن ما يعبر عنه الشرع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو من المفاهيم الإيجابية التي تؤدي دورا هاما لحماية الحضارة و دعمها، وهما مرادفين لمفهومي الإصلاح ووقف الفساد. قال الله سبحانه و تعالى: ﴿ **وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ ﴿١١٧﴾** ﴾ ، (سورة هود،الآية:117).

أشارت الآية الكريمة إلى أمرين اثنين أولهما هلاك الأمم إذا سادها الظلم، و الثاني نجاتها إذا أصلح أهلها ، و الآية الكريمة لم تقل صالحين بل قالت : (مصلحون) ،فالصلاح ذاتي شخصي، أما الإصلاح فهو أعم وأشمل، يتجاوز الفرد ليعم المجتمع.

الفرع الخامس : إمتلاك ناصية المكان

إن الانسان بالرغم من وجوده الحسي في المكان ،إلا أن وجوده الحضاري لا يتحقق إلا بالفاعلية و بالحركة الحضارية، هنا فقط نقول أنه امتلك ناصية المكان ،ونقصد بالمكان ما عبر عنه مالك بن نبي بلفظة "التراب ".ليس التراب من حيث تكوينه بل من حيث قيمته الاجتماعية المستمدة من قيمة مالكه التي كلما ارتفعت رفعت من قيمة هذا التراب.

الفرع السادس : إمتلاك ناصية الزمان

إذا استغل الانسان عنصر الزمن و اهتم به ووظفه تمكن من تأدية وظيفته في الكون على أكمل وجه ، فالله سبحانه وتعالى يقول في محكم تنزيله : ﴿**أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ وَهُمْ لَهَا سَٰبِقُونَ ﴿٦١﴾** ﴾ ، (سورة المؤمنون،الآية:61).كما أن الرسول صلى الله

[1] – عماد الدين خليل ، الوحدة و التنوع في تاريخ المسلمين ، ص : 61 .

عليه و سلم أمرنا بذلك، فعن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه و سلم قال : "إن قامت الساعة و في يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا تقوم حتى يغرسها، فليغرسها ."[1].

فحرصا من الإسلام على أن يمارس الإنسان وظيفة الإعمار التي أوكل بها، أمره بالعمل حتى اللحظة الأخيرة ...فإذا قيل أن الوقت من ذهب ، فالحقيقة أنه الذهب بعينه[2].ولعل من أهم خصائص الوقت سرعة انقضائه وأن ما فات منه لا يعود ولا يعوض وأنه أغلى ما يملك الإنسان فعليه استغلاله أحسن استغلال[3].

الفرع السابع : تحقيق منظومة من ضوابط الفعل الحضاري[4]ونقصد بها جملة من الأخلاقيات التي تميز المسلم عن غيره ، وهي كثيرة يصعب إحصاؤها لذا سنكتفي بالتأشير على بعضها : كالإتقان– الإحسان – الأمانة – النظافة – الجمال وغيرها كثير.

السقوط الحضاري :

المطلب الأول : سنة التداول و ثنائية الدور.

حينما طرح عماد الدين خليل مسألة السقوط الحضاري دخلها من باب المنظور السنني وذلك لاعتقاده انها خير مفسر لحركة التاريخ و قيام الحضارات و سقوطها ،و يكون ذلك من خلال سنتان أساسيتان ، تعمل الأولى على تمييز الخبيث من الطيب وهي سنة التدافع مصداقا لقوله تعالى : ﴿ **ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِم بِغَيۡرِ حَقٍّ إِلَّآ أَن يَقُولُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُۗ وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٖ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ**

---

[1] – محمد ناصر الدين الألباني ، صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري ، (المملكة العربية السعودية : مكتبة الدليل ، ط 4 ، 1997) ، ص : 181.

[2] – أبو محمد أنور بن سعيد البيلاوي ، الوقت بين حرص السلف و تفريط الخلف ، (الإسكندرية : دار الإيمان ، د ط ، د ت) ، ص : 8 .

[3] – يوسف القرضاوي ، الوقت في حياة المسلم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 5 ، 1991) ، ص : 8–10.

[4] – عماد الدين خليل ، الوحدة و التنوع في تاريخ المسلمين ، ص : 62.

فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ وَلَيَنصُرَنَّ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾ ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَنَهَوۡاْ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلۡأُمُورِ ﴿٤١﴾ ﴾ (سورة الحج ،الآية:40-41)

بينما تعمل الثانية على التمحيص وهي سنة المداولة في قوله تعالى : ﴿ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِكُمۡ سُنَنٞ فَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلۡمُكَذِّبِينَ ﴿١٣٧﴾ هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ ﴿١٣٨﴾ وَلَا تَهِنُواْ وَلَا تَحۡزَنُواْ وَأَنتُمُ ٱلۡأَعۡلَوۡنَ إِن كُنتُم مُّؤۡمِنِينَ ﴿١٣٩﴾ إِن يَمۡسَسۡكُمۡ قَرۡحٞ فَقَدۡ مَسَّ ٱلۡقَوۡمَ قَرۡحٞ مِّثۡلُهُۥۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعۡلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَتَّخِذَ مِنكُمۡ شُهَدَآءَۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ وَلِيُمَحِّصَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَيَمۡحَقَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿١٤١﴾ ﴾ (سورة آل عمران،الآية:137-141) .

إذن السقوط الحضاري أمر حتمي لا مفر منه أقره القرآن الكريم وهو يمس كافة الحضارات بما فيها الحضارة الإسلامية، لأن الأيام تتداول بين الناس، و ليس بين المسلمين أو المؤمنين، فمتى اكتملت شروط هذا السقوط جاء أجلها المحتوم .

إلا أن القرآن الكريم عندما طرح حتمية السقوط و ربطها بسنة التداول طرح أيضا إمكانية بعث حضارة بديلة في حالة استكمال الشروط المؤهلة لذلك، و هو ما يمكن أن نطلق عليه اسم " الحتمية التفاؤلية".

مجالات السقوط :

الفرع الأول : السقوط في المجال السياسي و الإداري

حينما يسود الظلم و الفساد في السلطة الحاكمة فإنها تنتقل إلى الأفراد و المؤسسات كتحصيل حاصل، فأول ما يظهر الفساد يبدأ في المؤسسة السياسية و المؤسسة الإدارية ثم بعد ذلك ينتشر في المجتمع بمختلف أطيافه[1].

الفرع الثاني : السقوط في المجال الاجتماعي و الاقتصادي

إن السبب الرئيسي لظهور الغنى الفاحش هو غياب العدل في المجتمع ، و يعد الغنى الفاحش و الترف من الممارسات المدمرة، لكل من الفرد والمجتمع ، فهذا الأخير حين يداهن الأثرياء و يخضع لهم تتسم تصرفات أفراده بالعبودية ومع الوقت تصبح صفة لصيقة بهم ، يورثونها لأبنائهم وأحفادهم حتى تصبح جزءا من المجتمع ، فتضيع الأنفة و يسود التملق و النفاق .

الفرع الثالث : السقوط في المجال الديني

عندما تحدث القرآن الكريم عن طبقة رجال الدين" الأحبار و الرهبان " ،حذر منها وذلك كونها طائفة أسوأ من المترفين كونهم يتاجرون باسم الدين، ويأكلون أموال الناس بالباطل، و يضاعفون كنوزهم و ثرواتهم ، فخطورتهم تتجاوز خطورة المترفين ، لأنهم يلبسون عن الناس دينهم ، وبالرغم من أن هذه الفئة –الرهبان و الأحبار– لا علاقة لها بالإسلام إلا أن القرآن ذكرها لينبه المسلمين من خطورة ظهور ظاهرة كهذه في مجتمعهم، وقد أتى هذا التنبيه بثماره فالمتتبع لتاريخ الحضارة الإسلامية يجد أن علماء الاسلام على مر العصور رفضوا أن يكونوا جزءا من السلطة و كانوا علماء ربانيين من عامة الناس بل و من أشدهم تواضعا وفقرا [2].

---

[1] – بتول أحمد جندية ، على عتبات الحضارة – بحث في السنن و عوامل التخلق و الانهيار ، (سوريا : دار الملتقى ، ط 1 ، 2011) ، ص : 86 .

[2] – عماد الدين خليل ،مقال في العدل الإجتماعي،ص:51.

لقد حارب الإسلام الرهبانية الزائفة ،كما حارب أيضا الرهبانية الحقيقية التي تحرم ما أحل الله، وكان النبي صلى الله عليه وسلم كلما رأى ميلا من بعض أصحابه إلى الرهبانية، رفض ذلك وعده انحرافا خطيرا عن سنته وعن فطرة الإسلام.

أنواع السقوط :

و القرآن الكريم يطرح السقوط الحضاري وفق شكلين هما:

الفرع الأول : السقوط المباشر

ويكون باستعمال إحدى القوتين وهما :

1- قوة الطبيعة : لقد واجه الله تعالى كفر وطغيان المجتمعات السابقة بالقوى الطبيعية ومنها: "السيل، الجفاف، الحاصب، الصيحة، الخسف أو (الزلازل) أو الرجفة، الغرق، الصاعقة، الطوفان، الحشرات، المطر العنيف، الأوبئة، الريح العاتية"[1].

2-قوة الروح غير المنظورة : باستعمال قوة الروح غير المنظورة و الممثلة في الملائكة، و هو الامر الذي حدث في كثير من غزوات الرسول صلى الله عليه و سلم، كغزوة بدر مثلا، قال تعالى : ﴿ وَلَقَدْ نَصَرَكُمُ ٱللَّهُ بِبَدْرٍ وَأَنتُمْ أَذِلَّةٌ ۖ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٢٣﴾ إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ ۚ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ ﴿١٢٥﴾ وَمَا جَعَلَهُ ٱللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِۦ ۚ وَمَا ٱلنَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١٢٦﴾ ﴾ (سورة آل عمران ، الآية:123- 126).

[1] - المصدر نفسه ،ص:319.

لقد بين لنا القرآن الكريم أن السقوط المباشر كعقوبة لم تجد نفعا مع كثير من الأقوام السابقة، وبالأحرى فهي لن تجدي مع الأقوام اللاحقة، قال تعالى : ﴿**وَمَا مَنَعَنَآ أَن نُّرۡسِلَ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّآ أَن كَذَّبَ بِهَا ٱلۡأَوَّلُونَۚ وَءَاتَيۡنَا ثَمُودَ ٱلنَّاقَةَ مُبۡصِرَةٗ فَظَلَمُواْ بِهَاۚ وَمَا نُرۡسِلُ بِٱلۡأٓيَٰتِ إِلَّا تَخۡوِيفٗا ٥٩**﴾ (سورة الإسراء ، الآية:59).

الفرع الثاني : السقوط غير المباشر

أما النوع الثاني من السقوط فهو السقوط غير المباشر ويأتي به الله تعالى نظرا لعدم جدوى الأسلوب الأول ، فحين تستنفذ الحضارة مبررات وجودها أي ضربة توجه لها تكفي لمحوها ، و هذه الضربة هي بمثابة ممهد لسنة التداول التي جاء بها القرآن الكريم. ويكون هذا السقوط وفق أربعة نماذج :

-على شكل غزو خارجي ، أو عصيان داخلي، أو تمزق طبقي ، أو على شكل كارثة طبيعية قاسية، كما أن هذا السقوط يأتي لتحقيق سنة أخرى وهي سنة الاستبدال، قال تعالى : ﴿ **وَإِن تَتَوَلَّوۡاْ يَسۡتَبۡدِلۡ قَوۡمًا غَيۡرَكُمۡ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمۡثَٰلَكُم ٣٨** ﴾ .(سورة محمد ، الآية:38).فـ " الظلم و عدم العدل " أو " سوء المسير يؤدي إلى سوء المصير " ، هاتان العبارتان تلخصان بحق أسباب السقوط الحضاري .

المحاضرة الثالثة عشر

- فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama

في العام 1992 قام الكاتب الأمريكي فرنسيس فوكوياما – الذي يعتبر ذو اتجاه علمي و يشتغل بجامعة هارفارد – بتأليف كتاب وصل صداه إلى كثير من دول العالم ، ففي هذا الكتاب تتبّأ بنهاية التاريخ ، إذ اعتبر أن نهاية الشُّيوعية يعد انتصارا نهائيا للدّيمقراطية اللّيبرالية و التي يمثلها الغرب عموما و أمريكا على وجه الخصوص ، و بسقوط الشيوعية فلا شيء أصبح يقف أمام الهيمنة الغربية الرأسمالية على العالم ، وأن التاريخ ستنتهي أيامه دون أن يقع ما يمكن أن يُغيّر أحداث التاريخ [1].

فمصطلح نهاية التاريخ (end of history) هو عبارة تعني " أن التاريخ ، بكل ما يحويه من تركيب و بساطة ، و صيرورة وثبات ،و شوق و إحباط ،و نبل و خساسة ،سيصل إلى نهايته في لحظة ما ،فيصبح سكونيا تماما ، خاليا من التدافع و الصراعات و الثنائيات و الخصوصيات ،إذ إن كل شيء سيرد إلى مبدأ عام واحد يفسر كل شيء (لا فرق في هذا بين الطبيعي و الإنساني) . و سيسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته و على نفسه ، و سيجد حلولا نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه ".[2]

وعندما يشرح فوكوياما ما يقصده بلفظة نهاية التاريخ ، يذكرأنه بعد سقوط الكثير من الإيديولوجيات المنافسة للديمقراطية الليبرالية مثل الملكية الوراثية ، و الفاشية ، و الشيوعية أخيرا (قبل ثلاث سنوات من إصدار كتابه) فإن الديمقراطية الليبرالية ستحصل على الشرعية لعدم وجود المنافسة ، و سيكون هذا معيار صلاحيتها ، لأنها تعد بمثابة نهاية التطور في الإيديولوجيات الإنسانية ، و بالتالي تكون الصورة المثلى و الأخيرة للحكم البشري.

---

[1] – عبد الرزاق مقري ، صدام الحضارات – محاولة للفهم – "أبعاد وأسباب و مآلات العدوان الأمريكي على الأمة الإسلامية " ، (مصر : دار الكلمة للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2004).ص :9 .

[2] – عبد الوهاب المسيري ،الصهيونية و النازية ونهاية التاريخ ،(القاهرة : دار الشروق ،ط 3 ،2001) ،ص : 258.

وهو يرى أن الديمقراطية الليبرالية تمتاز بخلوها من تلك العيوب التي سادت الأنظمة الأخرى ، فأشكال الحكم الأخرى كانت تحوي عيوبا خطيرة و مضادة للعقل في بنيتها مما أسهم في سقوطها ،و هذا لا يعني أن الديمقراطية الليبرالية السائدة في الدول الحالية ليس فيها مشكلات اجتماعية أو ظلم ، إلا أن لا يرجع إلى طبيعة تركيبها ، بل إلى قصور القائمين بتطبيق هذا النظام ، فعجز أي دولة في الوقت الراهن عن ترسيخ نظام الحكم الديمقراطي الليبرالي ، سيؤدي بها لا محالة إلى أنواع من نظام الحكم متخلفة جدا كالحكم الثيوقراطي أو الحكم العسكري الديكتاتوري ، وبالتالي فالنظام الأمثل للحكم هو النظام الديمقراطي الليبرالي.[1]

وفي نظر فوكوياما فإن التاريخ يسير نحو غاية محددة بطريقة مترابطة و منطقية ، ويأتي إلى القول بأن العلوم الطبيعية الحديثة منحتنا نشاطا يتسم بالنمو و التراكم و الغائية ، إلا أنه يعيب على التطور العلمي بأنه يتسم بالغموض في تأثيره على سعادة البشر ، وهو لم يوضح سبب هذا الغموض إذا كان راجع إلى طبيعة التطور العلمي أم مرده سوء استعمال الإنسان له ، ويذهب إلى رأي آخر فيعتبر سيطرة الإنسان المتواصلة على الطبيعة –و المرتبطة بالتطور الحاصل في الأساليب العلمية ابتداء من القرنين السادس عشر و السابع عشر – تخضع لقوانين من صنع الطبيعة وليست من صنع البشر ، و قد كان للعلوم الطبيعية الحديثة تأثير كبير في جميع المجتمعات وذلك لسببين اثنين ، يتمثل الأول في كون احتمال قيام الحرب قائم في أي وقت، مما يستوجب على كل دولة استعمال كل التكنولوجيا التي تملكها من أجل التفوق العسكري الحاسم ، أما السبب الثاني : فيكمن في أن العلوم الطبيعية الحديثة أصبحت من مسببات خلق الثروة و تحقيق الرفاهية و اشباع الحاجيات الإنسانية المتزايدة ، و هذا ما جعله يصل إلى نتيجة مؤداها "أن منطق العلوم

[1] – فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ترجمة : حسين أحمد أمين ، (مصر : مركز الأهرام للترجمة و النشر ، ط 1 ، 1993) ، ص: 8 .

الطبيعية الحديثة يبدو وكأنما هو يفرض على العالم تطورا شاملا يتجه صوب الرأسمالية "[1] ، و دليله على ذلك التجارب التي عاشتها العديد من الدول الاشتراكية مثل الاتحاد السوفييتي –سابقا– و الصين التي لم تتمكن من الوصول إلى ما يسمى "باقتصادات ما بعد عصر الصناعة المركبة" و التي تعتمد بشكل كبير على التكنولوجيا ، و يصل إلى نتيجة مفادها أن العلوم الطبيعية لن تصل بنا إلى تفسير ظاهرة الديمقراطية المتعلقة بالدول التي تمكنت من تحقيق النمو الاقتصادي مثل الدول الرأسمالية، و بهذا يقر بأن الظاهرة الإقتصادية لا تعد الطريق الوحيد للديمقراطية ، لأن الكثير من الديكتاتوريات استطاعت تحقيق النمو الاقتصادي.

ونستنتج من كل هذا أن التفسير الاقتصادي للتاريخ غير كاف ،"و هو ما سيضطرنا إلى العودة إلى هيجل و إلى نظريته غير المادية في التاريخ القائمة على أساس " الصراع من أجل نيل التقدير والاحترام " ، هنا نلاحظ لجوء فوكوياما إلى الجدل الهيجلي ، حيث يستشهد بمثال ساقه هيجل وهو أن في لعبة المصارعة القديمة كان المتصارعين يتقاتلان من أجل نيل الاعتراف من الخصم ، و إذا خاف أحدهما من الموت وخضع لخصمه أصبح عبدا له ، فالمخاطرة هنا ليست لحاجة بيولوجية من مأكل و مشرب بل من أجل المنزلة المحضة، هذا الهدف يرى فيه هيجل أول نزوع نحو حرية الإنسان"[2] ؛ فالرغبة في نيل الاعتراف و التقدير قديمة و مألوفة حيث ذكرها أفلاطون في جمهوريته إذ اعتبر أن للروح ثلاث قوى هي: الشهوة ، والعقل ، و ما يسميه الثيموس (thymos) أي " الهمة والشجاعة " أو " القوة الغضبية " .

ويعد السلوك البشري مزيجا بين الشهوة و العقل . "فالشهوة تدفع الناس إلى السعي من أجل الحصول على أشياء خارجهم ، في حين يبين لهم العقل (أو التقدير الواعي) أفضل

---

[1] – المرجع نفسه ، ص:11.

[2] – المرجع نفسه ، ص:12.

السبل للحصول على هذه الأشياء . غير أن هناك أيضا سعيا من جانب البشر إلى نيل الاعتراف بقدرهم ، أو الاعتراف بقدر الأشخاص أو الأشياء أو المبادئ التي يرون لها قدرا كبيرا . هذا الميل إلى إضفاء قيمة معينة على الذات ، و إلى مطالبة الغير بالاعتراف بهذه القيمة، هو ما يسمى اليوم في التعبير اللغوي الشائع " بعزة النفس " .و ينشأ هذا الميل إلى الإحساس بعزة النفس عن ذلك الجانب من الروح المسمى بالثيموس . و هو أشبه بحس انساني فطري بالعدالة" ، و هذا الإحساس نابع من أن الناس يعتبرون أن لهم قيمة معينة ، فحين يعاملهم الغير بأقل من هذه القيمة يغضبون ،أما إذا عاملهم بالاحترام الذي يريدونه شعروا بالفخر و الرضا، و المشاعر التي تصاحب هذه الرغبة جانب مهم في الشخصية و خصوصا في الحياة السياسية، وهي المحرك للتاريخ كله.[1]

فالشهوة و العقل يفسران الحياة الاقتصادية ، أما الديمقراطية الليبيرالية فيفسرها الثيموس ، حينما يتحسن مستوى المعيشة و التعليم والرفاهية ، لا يكتفي الناس بالمطالبة بمزيد من الثروة بل سيطالبون بالاعتراف بمراكزهم ويطالبون بالاحترام ، وبالتالي هذا الأمر سيجعلهم يطالبون بحكومات ديمقراطية ، تحقق لهم هذا الاحترام ، و هو الأمر الذي يفسر نجاح الديمقراطية الليبرالية على الشيوعية ، لأن الشيوعية لا توفر لمواطنيها ذلك الاحترام الذي يريدونه ويطمحون إليه بينما الديمقراطية الليبرالية تفعل، و اعتبار الرغبة في الاعتراف محركا للتاريخ يمكننا من تفسير الكثير من الأمور مثل : الثقافة ، و الدين ، و العمل ، و القومية و الحرب .[2]

إلا أن هنالك الكثير من العيوب قد تتجلى في تطبيق هذا المبدأ ، فالرغبة في الاعتراف كانت سببا رئيسيا في الكثير من المعارك الدموية و التي كانت نتائجها الإمبريالية والإمبراطورية العالمية . كما أن القومية كانت أيضا سببا في الكثير من الحروب الطاحنة ،

[1] – فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ص:12-13.

[2] – المرجع نفسه ، ص: 14.

و هذا الخلل لا يمكن تجاوزه إلا باللجوء إلى الثورة الليبرالية ، هاته الأخيرة حينما تلغي علاقة السادة بالعبيد و تجعل الجميع سادة أنفسهم ، ستتمكن من التأثير في العلاقات بين الدول . فتعمل الديمقراطية الليبرالية عل تغيير الرغبة المبنية في الاعتراف على أساس تحقير الغير، إلى رغبة عقلانية في الاعتراف على أساس المساواة بين الجميع . فإن نحن أردنا اقتلاع الحافز إلى الحروب فيجب أن تكون كل الدول ذات نظام حكم ديمقراطي ليبرالي و يذهب فوكوياما إلى القول بأنه وبالرغم من وجود مشاكل في الديمقراطيات الحالية مثل: المخدرات ، و التشرد ، و الجريمة ... وغيرها فهذه المشاكل لا تشكل خطرا على الديمقراطية ، و لن ينتج عنها انهيار المجتمع ككل و مبادئ الليبرالية كفيلة بالتصدي لها ومعالجتها. ثم يوضح فوكوياما أن للاعتراف و التقدير جانبين الأول مظلم و الثاني مضيء ، يتمثل الجانب المظلم في الطغيان ، و الامبريالية ، و الرغبة في السيطرة . أما الجانب المضيء فيتمثل في الأساس النفسي للأخلاق السياسية مثل الشجاعة و الهمة و الغضب للكرامة و العدالة . ثم يأتي ليمدح الحكومات الدستورية المعاصرة التي تمكنت من توفير الاعتراف و التقدير للجميع بحيث لا يعتدي أحد على غيره ، وهذا ما وصل بها إلى الاستقرار الذي سوف يضمن لها البقاء[1] ، ويقول بأن التاريخ يقوم على أساسين هما : الرغبة المتعقلة و الاعتراف العقلاني ، ويرى أن الديمقراطية الليبرالية الحديثة هي النظام السياسي الوحيد القادر على أن يوفر أفضل إشباع للاثنتين مع نوع من التوازن، و إذا استمرت الأحداث في سيرها على نفس النهج الذي عرفته في العقود الماضية ، فلا يستبعد أن يقتنع الناس بأن غاية التاريخ تقودنا إلى الديموقراطية الليبرالية .

ثم يأتي في الأخير بمثال يوضح به نظريته ، والمتمثل في وجود قافلة طويلة من عربات متشابهة ، أثناء سيرها إلى المدينة قد يحدث أن تتوه مجموعة منها في الصحراء ، وقد تتعطل عجلات مجموعة أخرى ، و قد تتعرض بعضها إلى هجوم من طرف عصابات

[1] – فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ص:16-17.

فتحترق تماما ، و قد تتعب عربتان أو أكثر فيقرر أصحابها المكوث في نقطة معينة ، بينما تكمل الغالبية العظمى من العربات رحلتها إلى المدينة ببطء ، و ستصل في النهاية ، فحين تدخل أغلب العربات إلى المدينة سيكون هذا كافيا لإقناع الناس بأنها كانت رحلة واحدة ، بهدف واحد، و هذا ما عناه ألكسندر كوجيف عندما قال : أن التاريخ سيبرر في النهاية عقلانيته.[1]

وما نأتي إليه في نهاية هذا الموضوع هو أن فرانسيس فوكوياما قد وظف الجدل الهيجلي للوصول إلى هدف واحد و هو أن مسار التاريخ كله و غايته و منتهى أحداثه تسير نحو الديمقراطية الليبرالية ، ممثلة في النظام الرأسمالي الغربي عموما ، و الأمريكي على وجه الخصوص.

[1] – المرجع نفسه ، ص:293– 294.

المحاضرة الرابعة عشر

صامويل هنتنجتون Samuel Huntington"

في سنة 1993 قام البروفيسور صامويل هنتنجتون [1] بالردّ على نظرية فرانسيس فوكوياما بدراسة مخالفة ، ذهب فيها إلى عكس ما ذهب إليه فوكوياما في نظريته تماما ، فهنتنجتون كان عضوا في مجلس الأمن القومي في إدارة كارتر و ما زال عضوا نشيطا و مساهما في رسم السياسة الخارجية الأمريكية ، وقد نشر هذه الدراسة في مجلّة الشُّؤون الخارجية الأمريكية وقد حملت فكرة تتّسم بالخطورة و الأهمية ، انتشر صداها في جميع أنحاء العالم ، و أثارت جدلا كبيرا إلى يومنا هذا ، وكانت عبارة عن مقالة عنونها بـ " صدام الحضارات " ، و بالرغم من كثرة الانتقادات و الملاحظات والتساؤلات التي وُجّهت له بشأن دراسته إلا أن هنتنجتون قام بتأليف كتاب أطلق عليه نفس عنوان المقالة السالفة الذكر مصرا على نظريّته ، مدعما لها بالكثير من الأمثلة والتحاليل .[2]

وتعتبر نظرية هنتنجتون بمثابة رد فعل على نظرية فوكوياما ، و ما نلاحظه اليوم أن السياسة الدولية تسير وفقها ، أي وفق قانون الصدام و الصراع الحضاري ، و ما الدعوة إلى الحوار بين الحضارات إلا أوهام تُسَوَّق للمنخدعين بشعاراتها .

وتتمحور أطروحة هنتنجتون في كتابه حول فكرة رئيسية تتمثل في أن الهوية الحضارية هي ذاتها الهوية الثقافية أو الثقافة ، و الثقافة بهذا المعنى هي التي تتحكم في التماسك و التفسخ و الصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة . و يعد الكتاب بمثابة تفصيل لهذه الأطروحة الرئيسية. و قد قَسَّم هنتنجتون كتابه إلى خمسة أجزاء كالتالي ننقلها عنه :

---

[1] – مدير في معهد الدِّراسات الاستراتيجية بهارفارد .

[2] – عبد الرزاق مقري ، صدام الحضارات – محاولة للفهم – "أبعاد وأسباب و مآلات العدوان الأمريكي على الأمة الإسلامية " ، (مصر : دار الكلمة للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2004)، ص :9 .

"الجزء الأول : لأول مرة في التاريخ نجد الثقافة الكونية متعددة الأقطاب و متعددة الحضارات ، التحديث مختلف بدرجة بينة عن التغريب ،و لا يُنتِجُ حضارة كونية بأي معنى و لا يؤدي إلى تغريب المجتمعات غير الغربية .

الجزء الثاني : ميزان القوى بين الحضارات يتغير : الغرب يتدهور في تأثيره النسبي . الحضارات الآسيوية تبسط قوتها الاقتصادية و العسكرية و السياسية . الإسلام ينفجر سكانيا مع ما ينتج عن ذلك من عدم استقرار بالنسبة للدول الإسلامية و جيرانها ، و الحضارات غير الغربية عموما تعيد تأكيد ثقافتها الخاصة .

الجزء الثالث : نظام عالمي قائم على الحضارة يخرج إلى حيز الوجود ، المجتمعات التي تشترك في علاقات قربى ثقافية تتعاون معا ، الجهود المبذولة لتحويل المجتمعات من حضارة إلى أخرى فاشلة ، الدول تتجمع حول دولة المركز أو دولة القيادة في حضارتها .

الجزء الرابع : مزاعم الغرب في العالمية تضعه بشكل متزايد في صراع مع الحضارات الأخرى و أخطرها مع الإسلام و الصين .و على المستوى المحلى فإن حروب خطوط التقسيم الحضاري و بخاصة بين المسلمين و غير المسلمين ينتج عنها "تجمع الدول المتقاربة " و خطر التصعيد على نطاق أوسع ، وبالتالي جهود من دول المركز لإيقاف تلك الحروب .

الجزء الخامس : إن بقاء الغرب يتوقف على الأمريكيين بتأكيدهم على الهوية الغربية ، و على الغربيين عندما يقبلون حضارتهم كحضارة فريدة و ليست عامة ، و يتحدون من أجل تجديدها و الحفاظ عليها ضد التحديات القادمة من المجتمعات غير الغربية . إن تجنب

حرب حضارات كونية يتوقف على قبول قادة العالم بالشخصية متعددة الحضارات للسياسة الدولية و تعاونهم للحفاظ عليها".[1]

يرى كل من هنتنجتون و "آرثر م شليزنجر الأصغر " أن أفكار الحرية الفردية و الديمقراطية السياسية وحكم القانون و حقوق الإنسان و الحرية الثقافية مصدرها الوحيد هو أوروبا ، و أن الحضارات الأخرى أخذتها عنها فقط ، و يرى أن الحضارة الغربية تتميز بأنها عالمية و فريدة في نفس الوقت ، وهو الأمر الذي يلقي عليها مسؤولية الحفاظ على هذه الصفات الفريدة و تجديدها و بما أن الولايات المتحدة الأمريكية هي أقوى دولة غربية ، فإن هذه المسؤولية تقع على عاتقها. إذ عليها الحفاظ على حضارتها ومميزاتها الفريدة مما يهددها من أخطار خارجية ، و لا يكون ذلك إلا بالعمل على تحقيق ما يلي":

– تحقق تكاملا سياسيا واقتصاديا و عسكريا أكبر و تنسق بين سياساتها حتى تحول دون استغلال دول الحضارات الأخرى للاختلافات القائمة بينها .

– تدمج دول أوربا الغربية و أوربا الوسطى في الاتحاد الأوروبي و الـ "ناتو" : وهي دول الفيزيجارد و جمهوريات البلطيق و سلوفينيا و كرواتيا .

– تشجيع تغريب أمريكا اللاتينية و انحيازها إلى الغرب بقدر المستطاع .

– تكبح القوة العسكرية التقليدية وغير التقليدية للدول الإسلامية و الصينية .

– تبطئ من عملية ابتعاد اليابان عن الغرب و توجهها نحو التكامل مع الصين .

– تقبل أن تكون روسيا مركزاً للأرثوذوكسية و قوة إقليمية رئيسية ذات مصالح مشروعة في أمن حدودها الجنوبية

[1]– صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة : طلعت الشايب ، (دار سطور: ط2، 1999)، ،ص : 37–38.

– تحافظ على تفوقها التكنولوجي و العسكري على الحضارات الأخرى ، ثم الأهم من ذلك كله أن تعترف بأن التدخل الغربي في شؤون الحضارات الأخرى يمكن أن يكون المصدر الوحيد و الأشد خطراً بالنسبة لعدم الاستقرار و الصراع الكوني المحتمل في عالم متعدد الحضارات" ، و يرى أيضا أن أمريكا لا يمكنها السيطرة على العالم أو الانعزال عنه ، و خدمة لمصالحها عليها التعاون مع أوروبا لحماية و ترقية مصالح و قيم الحضارة الفريدة التي يشتركون فيها.[1]

و هنتنجتون في تصوره للنظريات التي تفسر التاريخ –سواء كان ذلك بالطريقة الخطية أو الدائرية– يرى أن ارتقاء الحضارات من مستوى إلى آخر يعد نتاجا للتعليم و الوعي الإنساني بطبيعة بيئته و مجتمعه ، هذا الوعي الذي يساهم أيضا في تطور الإنسان الأخلاقي . والملاحظ انه في كل حضارة يتميز أفرادها في بدايتها بالنشاط و الحركة و السعي إلى التوسع ، كما انهم يتميزون في هذه المرحلة أيضا بقلة التحضر ،في حين أنها عندما تتطور يكون استقرارها و تتطور أساليبها ، و تصل إلى عصرها الذهبي الذي يشهد تطورا في كل المجالات ، أما حين تصل إلى مرحلة السقوط فيكون ذلك من حضارة منتفضة ، ذات مستوى حضاري أقل ، و هنا يتساءل هنتنجتون عما إذا كان التطور المادي الذي صاحب الحضارة ، قد قابله تطور أخلاقي وثقافي ، ثم يجيب أن هنالك تطور أخلاقي في بعض الجوانب فقط مثل عدم قبول بعض الظواهر السلبية كالعبودية و التعذيب و سوء معاملة الأفراد. ثم يتساءل مرة أخرى إذا ما كان مصدر هذه المبادئ الأخلاقية الغرب ، وإن كان كذلك فانهيار الحضارة الغربية سيؤدي إلى انهيار أخلاقي في العالم كله ؟

وقد اعتبر أن صدام الحضارات هو نموذج الصراع القادم وكان ذلك في كتابه "الإسلام والغرب آفاق الصدام" ، فهو يفترض أن الصراع القادم لن يكون قائما على

[1] – صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ص :504– 505.

الاختلاف الايديولوجي و لن يكون كذلك اقتصادي ، بل يرى أنه سيكون ثقافيا، وستقوم الصراعات بين دول و جماعات من حضارات مختلفة ،وستشكل الفوارق بين الحضارات خطوط القتال في المستقبل.[1]

تجمعهم في كيان ثقافي واحد و شامل ، لأنهم أصحاب حضارات مختلفة ، و بالتالي " فإن الحضارة هي أرفع تجمع ثقافي للبشر و هي أشمل مستوى للهوية الثقافية لا يفوقه من حيث تحديده للهوية الثقافية الا الذي يميز الانسان عن غيره من الأنواع الأخرى ، و يمكن تحديدها أو تعريفها بكل من العناصر الموضوعية مثل اللغة و التاريخ والدين و العادات والمؤسسات و بالتمايز الذاتي للبشر"[2] .

يطرح هنتنجتون السؤال التالي : لماذا سيقع الصدام بين الحضارات ؟

و يجيب عن هذا السؤال بقوله أن الازدياد المتصاعد و المستمر لأهمية الهوية الثقافية أو الحضارية سوف يؤدي إلى بروز حضارات كبرى هي : الحضارة الغربية و الكونفوشية و اليابانية و الاسلامية والهندوسية و الارثوذكسية السلافية والامريكية اللاتينية مع احتمال الحضارة الافريقية . و أن الهوة الثقافية التي تفصل بين هذه الحضارات ستكون السبب الرئيسي للصراع المستقبلي بينها ، إجابة هذا السؤال يتولد عنها سؤال آخر لا يقل أهمية و هو لماذا سيحدث هذا التشكل الحضاري الذي سيؤدي إلى صدام الحضارات ؟ ، هذا ما يطرحه صامويل هنتنجتون في النقاط التالية :

أولا : لكل حضارة تاريخ و لغة و ثقافة و تقاليد تختلف عن غيرها من الحضارات ، و أهم هذه الاختلافات هو الدين الذي يحدد كثيرا من العلاقات التي ترتبط بالمعتقدات مثل العلاقة بين الله و الإنسان ، و علاقة الشخص بالدولة ، و الناس الآخرين في المجتمع ، و

[1] – صامويل بي هانتنجتون ، الإسلام والغرب آفاق الصدام ، ترجمة : مجدي شرشر ، (مصر : مكتبة مدبولي ، ط1 ، 1995)، ص : 5.

[2] – المرجع نفسه ، ص : 8– 9.

العلاقة داخل الأسرة مع الزوجة و الوالدين و الأولاد ، بالإضافة إلى الحقوق و الواجبات و المسؤولية و الحرية وحدود السلطة و غيرها. هذه التباينات الجذرية ليس من السهل إزالتها فهي وليدة قرون ، و قد كانت السبب في صراعات طويلة و دامية.

ثانيا : بما أن العالم أصبح عبارة عن قرية صغيرة ، فقد زاد التفاعل بين الحضارات و خصوصا بسبب الهجرة ، التي جعلت الوعي يزداد بالاختلافات الحضارية عن طريق الجماعات الدخيلة المهاجرة.

ثالثا : نظرا لأن التطور الاقتصادي و ما يصحبه من تغييرات تحدث على المستوى الاجتماعي تهدد الهوية الثقافية للمجتمع ، فقد برز الدين ليعالج هذا الاختلال في حركات وصفت "بالأصولية " . هذه الحركات موجودة في مختلف الأديان سواء كانت المسيحية الغربية أو اليهودية أو الإسلام . و في الأعم الغالب فإن الناشطين في هذه الحركات هم شباب جامعيون و فنيون و حرفيون وتجار من الطبقة المتوسطة ، حيث يبرز أن العالم في أواخر القرن العشرين يتجه إلى إلغاء العلمنة ، و هذه حقيقة اجتماعية ، و بالتالي فقد وجدت الحضارات أن ما يضمن وحدتها و تماسكها هو بالعودة إلى إحياء الدين .[1]

رابعا : ازدياد سطوة الغرب و قوته عزّزت الوعي الحضاري لدى الشعوب الأخرى ، مما أنتج ظاهرة العودة إلى الجذور بين الحضارات غير الغربية . و اخفاق الأفكار الغربية في الدول الأخرى ، فبرز في الهند الدعوة إلى إضفاء الصبغة الهندوسية على المجتمع، و عادت فكرة " الأسلمة " إلى الشرق الأوسط ، هكذا أصبح الغرب القوي يواجه عدوا لا يؤمن بقيمه و يملك رغبة و إرادة و مواردا تشكيل عالم مخالف للعالم الغربي . حيث كان السائد في الماضي أن النخبة هي التي تتبع الغرب في هذه الدول و الجماهير تتمسك بثقافتها المحلية ، و لكن الآن حدث العكس فأصبحت النخب هي التي تدعو إلى تأصيل الطابع المحلي ، أما الجماهير فإنها أصبحت تميل إلى العيش وفق الأساليب و العادات الغربية.

[1] – صامويل بي هانتنجتون ، الإسلام والغرب آفاق الصدام ، ص : 11 – 13.

خامسا : تتميز الاختلافات في مجال السياسة و الاقتصاد بالقدرة على حلها أو تجاوزها ، و لكن الاختلافات في الخصائص الثقافية غير قابلة للتغيير إن السؤال المطروح في الصراعات الطبقية و الايديولوجية هو :في أي جانب أنت ؟ أما في الصراع بين الحضارات فإن السؤال هو: ما أنت ؟ أي يتم التعريف هنا بالهوية الثقافية أو الحضارية ، و هنا يبرز الدين و قدرته على التمييز بحدة بين البشر أكثر من العرق ، بحيث " يمكن أن يكون المرء نصف فرنسي و نصف عربي و مواطنا في دولتين في وقت واحد و لكن من المستحيل أن يكون المرء نصف كاثوليكي و نصف مسلم " ، و في الأخير يتطرق هنتنجتون إلى القوة الاقتصادية التي بدأت تبرز في شرق آسيا ، و نظرا لأهمية العناصر الثقافية المشتركة التي تجمع الكثير من الدول في شرق آسيا ، فإنها كفيلة إذا ما تنامت و توحدت أن تشكل قوة اقتصادية تهدد الهيمنة الاقتصادية للغرب.[1]

إن عالم اليوم يؤمن فيه الأقوياء بالصراع، لذا على المسلمين أن يثبتوا للجميع بأن لهم تصورا لخلق عالم يقوم على السلم و العدل و التضامن و المساواة بين جميع الشعوب ، و أن الحضارة الإسلامية يمكنها أن تسهم في صنع هذا العالم لأنها ترفض الظلم مهما كان مصدره ، و أن ديننا يأمرنا بالتعارف بين الحضارات و ليس التصادم بينها قال الله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾ [2] "لا بد أن نقنعهم بأننا لسنا مقاتلين نحترف القتل و أن الحرب بالنسبة لنا ليست غاية نقصدها بل هي أمر كريه في ثقافتنا : ﴿ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ ﴾ البقرة :216 . فإذا فرضت علينا نمارسها بشجاعة ونبل . نقاتل بصلابة و لكن في حدود عادلة حددها شرعنا لا نخرج

[1] – صامويل بي هانتنجتون ، الإسلام والغرب آفاق الصدام ، ص :16– 17.

[2] – سورة الحجرات ، الآية :13.

عنها .و كل عمل عنيف يخرج عن هذه الحدود عمل محرم لا يقره ديننا .إنه البحث عن تحالف موضوعي مع أشخاص و مجموعات من حضارات أخرى تبحث عن بدائل أخرى أكثر إنسانية و أكثر تضامنا و عدلا مسألة ذات أهمية بالغة إنه طريق مؤكد نحو تغيير العالم إنه الجواب الشافي لدعاة صدام الحضارات".[1]

[1] – عبد الرزاق مقري ، صدام الحضارات – محاولة للفهم – ، ص :94 .

قائمة المصادر و المراجع :

1- أبو محمد أنور بن سعيد البيلاوي ، الوقت بين حرص السلف و تفريط الخلف ، (الإسكندرية : دار الإيمان ، د ط ، د ت) .

2 – أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، (مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية ، د ط ، 1975) .

3- السخاوي ، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ ، تحقيق : فرانز روزنثال ، ترجمة : صالح أحمد العلي ،(بيروت : مؤسسة الرسالة ،ط 1 ،1986).

4 – أنور محمود زناتي ، علم التاريخ واتجاهات تفسيره ، (القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ط 1، 2007).

5 – بتول أحمد جندية ، على عتبات الحضارة – بحث في السنن و عوامل التخلق و الانهيار ، (سوريا : دار الملتقى ، ط 1 ، 2011) .

6 – جاسم سلطان ، فلسفة التاريخ – الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ – ، (مصر : مؤسسة أم القرى للترجمة و التوزيع ، ط4، 2010) .

7 – جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ج1، (بيروت :دار الكتاب اللبناني ، د ط ، 1982).

8- جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ج2، (بيروت :دار الكتاب اللبناني ، د ط ، 1982) .

9 – حسن الساعاتي ،علم الاجتماع الخلدوني – قواعد المنهج- ، (القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة، ، ط 1 ، 2006) .

10 – حسين مؤنس ، الحضارة " دراسة في أصول و عوامل قيامها و تطورها " ، (الكويت : المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، د ط ، 1978) .

11 –خالد بلانكتشب ،الإسلام و التاريخ العالمي ،مجلة إسلامية المعرفة ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي ،مكتب الأردن،العدد1، جانفي1996.

12 – رأفت الشيخ ،تفسير التاريخ (نظريات في فلسفة التاريخ)، (مصر : عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، د ط ، 2000) .

13 – زكي الميلاد ، مالك بن نبي و مشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية نقدية ، (دمشق : دار الفكر، ط 1 ،1998).

14– زينب محمود الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ،(مصر : دار الثقافة للنشر و التوزيع ، دط ، 2007).

15 – شاعر مصطفى ، التاريخ هل هو علم ؟ (الكويت : وزارة الإعلام مجلة عالم الفكر –المجلد الخامس –العدد الأول –أبريل – مايو –يونيو –1974) .

16 – صامويل بي هانتنجتون ، الإسلام والغرب آفاق الصدام ، ترجمة : مجدي شرشر ، (مصر : مكتبة مدبولي ، ط1 ، 1995).

17 – صامويل هنتنجتون ، صدام الحضارات إعادة صنع النظام العالمي ، ترجمة : طلعت الشايب ، (دار سطور: ط2، 1999) .

18 – صائب عبد الحميد ، فلسفة التاريخ في الفكر الاسلامي –دراسة مقارنة بالمدارس الغربية الحديثة و المعاصرة – ، (دار الهادي ، د ط ، د س).

19– عبد الحليم عويس ، فلسفة التاريخ – نحو تفسير إسلامي للسنن الكونية و للنواميس الاجتماعية – ، (مصر : دار الصحوة للنشر و التوزيع ،ط1 ،2011) .

20 – عبد الحميد صديقي ، تفسير التاريخ، ترجمة : كاظم الجوادي،(الكويت : دار القلم ، ط1 ، 1980).

21 – عبد الرحمان بدوي ، موسوعة الفلسفة "الجزء الثاني "، (بيروت : المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، ط1، 1984) .

22 – عبد الرحمن بن خلدون ، المقدمة ،ج1 ، ضبط المتن و وضع الحواشي و الفهارس : خليل شحادة ، مراجعة : سهيل زكار (بيروت : دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ،د ط ، 2001) .

23 – عبد الرزاق مقري ، صدام الحضارات – محاولة للفهم – "أبعاد وأسباب و مآلات العدوان الأمريكي على الأمة الإسلامية " ، (مصر : دار الكلمة للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2004).

24 – عبد المنعم الحفني ، الموسوعة الفلسفية ، (تونس : دار المعارف للطباعة و النشر ، د ط ، 1992).

25 – عبد الوهاب المسيري ،الصهيونية و النازية ونهاية التاريخ ،(القاهرة : دار الشروق ،ط 3 ،2001) .

26 – عماد الدين خليل ، الوحدة و التنوع في تاريخ المسلمين – بحوث في التاريخ و الحضارة الإسلامية – ، (دمشق : دار الفكر ،ط1 ، 2002) .

27 – عماد الدين خليل ، حول إعادة تشكيل العقل المسلم ، (قطر: دار الكتب القطرية، سلسلة كتاب الأمة ، ط2 ، 1983) .

28 – عماد الدين خليل ، حول إعادة كتابة التاريخ الإسلامي ، (بيروت : دار ابن كثير ، ط 1 ، 2005) .

29 – عماد الدين خليل ،مقال في العدل الإجتماعي، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط2، 1979).

30 – عماد الدين خليل و فايز الربيع ، الوسيط في الحضارة الإسلامية ، (الأردن ،عمان: دار الحامد للنشر و التوزيع، ط1، 2004) .

31 – عماد الدين خليل ، ابن خلدون إسلاميا ،(بيروت : دار ابن كثير ، ط 1 ، 2005).

32 – عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ ، (بيروت : دار العلم للملايين ، ط2 ، 1978).

33– عماد الدين خليل :خصائص التفسير الإسلامي للتاريخ،
http://www.islamstory.com

34 – فرانز روزنثال ، علم التاريخ عند المسلمين ، ترجمة : صالح أحمد العلي (لبنان : مؤسسة الرسالة ، ط2 ،1983) .

35 – فرانسيس فوكوياما ، نهاية التاريخ وخاتم البشر ، ترجمة : حسين أحمد أمين ، (مصر : مركز الأهرام للترجمة و النشر ، ط 1 ، 1993) .

36 – فريد بن سليمان ، مدخل إلى دراسة التاريخ ، (تونس : مركز النشر الجامعي ، د ط ،2000).

37 – قاسم عبده قاسم، فكرة التاريخ عند المسلمين– قراءة في التراث التاريخي العربي– (مصر: عين للدراسات للبحوث الإنسانية و الاجتماعية ، ط1 ، 2001) .

38– كب .H.A.R.GIBB، علم التاريخ ، ترجمة : إبراهيم خورشيد و آخرون، (لبنان: دار الكتاب اللبناني ، ط1 ، 1981) .

39- كتاب النقد التاريخي يشمل ، (لانجلو أوسينوبوس : المدخل إلى الدراسات التاريخية / بول ماس : نقد النص / ايمانويل كنت : التاريخ العام) ، ترجمة : عبد الرحمان بدوي ،(الكويت : وكالة المطبوعات ،ط4 ،1981) .

40- لويس جوتشلك، كيف نفهم التاريخ- مدخل الى تطبيق المنهج التاريخي- ترجمة: عائدة سليمان عارف وأحمد مصطفى أبو حاكمة،(بيروت: دار الكتاب العربي، نيويورك: مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر، د ط، 1966) .

41 - مالك بن نبي ، تأملات ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع، ط1، 2013).

42 - مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة : عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) .

43 - مالك بن نبي ، في الحضارة وفي الإيديولوجيا ،(نصوص غير معروفة)، ترجمة: محمد بغداد باي، (الجزائر : عالم الأفكار، د ط ، 2014).

44 - مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) .

45 - مالك بن نبي ، مجالس دمشق ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 2013) .

46 - مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013).

47- محمد عزيز الحبابي ، ابن خلدون معاصرا،(لبنان: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع،ط1984،1) .

48- محمد ناصر الدين الألباني ، صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري ، (المملكة العربية السعودية : مكتبة الدليل ، ط 4 ، 1997).

49 – مصطفى النشار ، فلسفة التاريخ ، (مصر : شركة الأمل للطباعة و النشر ، ط1،2004) .

50 – مصطفى النشار ، من التاريخ إلى فلسفة التاريخ – قراءة في الفكر التاريخي عند اليونان – ، (مصر : دار قباء للطباعة و النشر و التوزيع ، د ط ، 1997) .

51- نيفين جمعة علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، (مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،1991).

52 – وصفي عاشور أبو زيد ، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي ،(مجلة رؤى – العدد 20 – 2003).

53 – يوسف القرضاوي ، الحلال و الحرام في الإسلام ، (القاهرة : مكتبة وهبة ، ط 22 ، 1997) .

54 – يوسف القرضاوي ، الوقت في حياة المسلم ، (بيروت : مؤسسة الرسالة ، ط 5 ، 1991) .

55-Arnold j. Toynbee, A Study of History ,7 Edition, Oxford University Press ,London,1956.

الفهرس:

المحاضرة الأولى.....2

المحاضرة الثانية.....8

المحاضرة الثالثة.....15

المحاضرة الرابعة.....21

المحاضرة الخامسة.....27

المحاضرة السادسة.....33

المحاضرة السابعة.....40

المحاضرة الثامنة.....51

المحاضرة التاسعة.....61

المحاضرة العاشرة.....68

المحاضرة الحادية عشر.....74

المحاضرة الثانية عشر.....87

المحاضرة الثالثة عشر.....101

المحاضرة الرابعة عشر.....107

قائمة المصادر و المراجع.....115