دراسات

نُفُوذُ الفَلْسَفَةِ المَادِّيَّةِ إِلَى التَّارِيخِ الإِسْلَامِيّ
ابْنُ خَلْدُونَ نَمُوذَجًا

الشيخ شادي علي

تشرين الثاني جمادى الأولى
2024م- 1446هـ

www.barathacenter.com

نُقُودُ الفَلْسَفَةِ المَادِّيَّةِ إِلَى التَّارِيخِ الإِسْلَامِيّ
(ابْنُ خَلْدُونَ نمُوذَجًا)

-الشيخ شادي علي-

الآراء الواردة لا تعبّر بالضرورة عن رأي المركز

دراسات

نُفُوذُ الفَلْسَفَةِ المَادِّيَّةِ إِلَى التَّارِيخِ الإِسْلَامِيّ

ابْنُ خَلْدُونَ نَمُوذَجًا

الشيخ شادي علي

طالب في الحوزة الدينية – سكرتير تحرير في مركز براثا للدراسات والبحوث (بيروت – بغداد)

مركز براثا للدراسات والبحوث

بيروت - بغداد

◆ التاريخ:
تشرين الثاني 2024 م - جمادى الأولى 1446هـ
◆ عدد الصفحات:
48 صفحة

© جميع الحقوق محفوظة للمركز

مَركزُ بَراثا للدّراسَاتِ وَالبُحوثِ
بيروتَ - بَغدَادَ

Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com
مدير المركز د. محمد مرتضى
009613821638

الفهرس

ملخَّص 7

تمهيد 8

أهمِّيّة التَّاريخ لمستقبل المَشروع الحضاريِّ الإسلامي 15

تداخُلات الأيدولوجيا في كتابة وقراءة التَّاريخ 21

النُّفوذ إلى المنظومة الفكريّة الإسلامية 26

تكريس القراءة الخلدونية للتَّاريخ الإسلامي 32

تأثير القراءات المادية في الفكر الإسلامي 37

خاتمة 43

المصادر والمراجع 44

ملخَّص

مـعَ تطوُّر الميكانيزماتِ البَحثيّة التاريخيّة، وتعـدُّد المَناهج في تناوُل الأحداث، إضافةً إلى تعـدُّد التيّـارات الفلسـفية في رؤية الواقع وحركـة المُجتمعات، بدأَ أهـلُ الاختصاص في اكتشاف كيفَ أرْخَت الإيديولوجيا بظلالها على البَحث التاريخي، سواء من الناحية النَّقدية أم مـن الناحية التأمُّليّة؛ حيث نجد أنَّ أحدَ أوجُه تَوظيف فلسـفة التّاريخ هو علاجُ القَفزات المَعرفيّة والفَجوات في أحداث التاريخ؛ حيث إنَّ التاريخ من حيث كونه أحداثًا للعالَم ليس كُلًّا متَّصلاً في يد المُؤرِّخ، بل هناك فجواتٌ فيه يَستلزمُ ملؤُها فهمَ اتِّصال التَّاريخ، ولا يُمكِنُ أن تُملأَ إلا بإضافة المَنهج الفلسـفيِّ سـواء النَّقدي أم التأمُّلي إلى التاريخ ، إلا أنَّ ما يُمكِنُ اسـتنتاجُه في المُحصِّلة هو أنَّ كلَّ مَن يَنظر إلى الأحداث إنَّما يَنظر إليها بأيديولوجيّة مُعيَّنة، ولذا ففلسفةُ التّاريخ تَبدأ بيدِ المُؤرِّخ الذي يُسطِّر الأحداثَ، ولا تَنتهي عندَ القارئ، وهذا ما أشـارَ إليه كثيرٌ من الدِّراسات حول فلسفة التاريخ، ويمُكِنُ القولُ إنَّ القراءةَ الماديّةَ للتاريخ كانَت القراءةَ الأكثرَ أدلَجَةً والأكثرَ حُضورًا في القرن الأخير، ضِمنَ أجندةٍ استعماريّةٍ استندَت إلى تَبجيل وتكريس أسماءٍ ونماذجَ تاريخيّةٍ ومناهج بحثيّة بعَينها، منها (ابن خلدون).

كلـمات مفتاحية: ابن خلدون، فلسـفة التاريخ، الفلسـفة المادية، الاسـتشراق، المشروع الحضاري الإسلامي.

تمهيد

لا تَزال الدِّراساتُ التَّاريخية العربية الحديثة مُجرَّدَ إعادة إنتاجٍ للدِّراسات التاريخية، حسبَ المَدرسة المادِّية، إذ كان رُؤساء قسم التَّاريخ بالجامعة المصرية -أُولى الجامعات العربية- من الأوربيِّين حتى سنة 1936م، ثم تَلا ذلك عِقدَينِ كان فيهما عمداءُ كليّات التاريخ من العرب مُتغرِّبين من غير المسلمين[1]، وكان طبيعيًّا أن تَسود المفاهيمُ التَّاريخيّةُ من وُجهة نظر المُؤرِّخينَ الأوربيِّينَ في الدِّراسات التَّاريخيّة العربية الناشئة، فكانَت النَّتيجةُ الحتميّةُ أنَّ المَجال الثقافيَّ العربيَّ صار مُتشبِّعًا بقراءة التَّاريخ العربي والإسلامي بعيون أوربية وأمريكية معادية، (وفي أفضل الأحوال مُستعلِية أو مُنحازة). يقول (ريموند آرون): "إنَّ البشريّةَ كلَّها قد بدأتْ تصل إلى صورة الوَعي التَّاريخيِّ، الذي يتميَّزُ به الغربُ في العصر الحديث.

1 - مثل: سليم النقاش وجرجي زيدان وإلياس الأيوبي ونعيم شقور وداود بركات وغيرهم من مسيحيي الشام، فضلاً عن المستشرقين.

إنَّ الغـربَ لم يَنـشر التُّكنولوجيـا والرِّياضيـات والفيزياء وسـائرَ العلوم الأخرى فحسـب، بل نشرَ كذلك الأفكارَ التي يُشـكِّل الوَعيُ التاريخـيُّ عنصرًا مُهمًّا من عناصرها. فالأوروبيُّونَ هم الذين صاغوا للهِنديِّين وعيَهُم بماضيهم. فالتاريخ الذي صاغَه الأوروبيُّون هو الذي ساعدَ اليابانيِّين على استيعاب ماضيهم عن طريق تأويله وتفسيره. ففلسفةُ التَّاريخ التي تمَّتْ صياغتُها في القرن الأخير في الغرب هي التي يَسـتوحي منها الحُكّامُ الصِّينيُّون تصوُّرَهم للمجتمع المَنشود ورُؤيتَهم لماضيهم ولمُستقبلِهم"[1].

ويُشير المفكِّرُ الفرنسيُّ (جوستاف لوبون - Gustave Le Bon)[2] إلى أنَّه في حين يدَّعي التفكير الغربيُّ الحديثُ التَّحرُّرَ والموضوعية العلمية، إلا أنَّه يَقف إزاءَ الإسلام وقضاياه موقفًا تمُليه عليه عصبيّةٌ خفيّة[3]، وهو ما يَعزوهُ (مونتغمري وات - W. Montgomery

1 - Raymond Aron : Dimensions de la conscience historique, p.115.

2 - طبيـب ومُؤرِّخ فرنسي. عمل في أوروبا وآسـيا وشـمال إفريقيا. كتب في علـم الآثار وعلم الأنثروبولوجيـا، وعُني بالحضارة الشرقية. من أشـهر آثاره: حضارة العـرب وحضارات الهند، و«باريـس 1884»، و«الحضارة المصرية»، و«حضارة العرب في الأندلس»، و«سر تقدُّم الأمم»، و«روح الاجتماع» الذي كان إنجازَه الأوَّل. هو أحد أشـهر فلاسفة الغرب، وأحد الذين امتدحوا الأمَّةَ العربية والحضارة الإسلامية. (ويكيبيديا)

3 - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص139.

Watt)[1] إلى: "تحيُّز راسخ الجذور يَعود إلى الدِّعاية الحربيّة للقرون الوُسطى."[2]، وهو ما استوجبَ طَرحَ السُّؤال حولَ ضرورة إعادة قراءة تاريخنا من منظور معرفيٍّ جديد، وإعادة تفسيره حسب المَنظومة المعرفية والمَباني القِيَميّة الإسلامية.

وإذا كانَت علومُ "التأريخ و"التاريخ" و"فلسفة التاريخ" قد وُلِدَت مأزومةً في مجالها التَّداوُليِّ الغربيِّ، فإنَّ هذه العلوم وقعَت في أزمة أكثرَ عُمقًا في العالمَين العربيِّ والإسلاميِّ نتيجة التَّبعيّة الفِكرية والأكاديمية؛ "فالعلوم الاجتماعية في العالم العربيِّ تُعاني من أزمة حادّة ناتجة أساسًا عن تبعيّة النَّظريّة المَعرفيّة للحَقل المَعرفيِّ الغَربيِّ، وذلك على المُستويَين النَّظري والمَنهجي، ومن مظاهر هذه التَّبعيّة التَّقليدُ والنَّسخُ الأعمى لمناهج المعرفة الغربية، وإعادةُ إنتاج فِكرها، أو مُجرَّد استهلاكه دون أدنى تساؤُل أو مُراجَعة نقديّة."[3]،

---

1 - مستشرق بريطاني عمل أستاذاً للُّغة العربية والدِّراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة في إدنبرة-أسكتلندا. من أشهر كتبه كتاب محمد في مكة (1953)، وكتاب محمد في المدينة (1956) من إصدارات جامعة إدنبرة. (ويكيبيديا)

2 - نقلاً عن: يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص138.

3 - فضيل ديلو: العلوم الاجتماعية بين العمومية والخصوصية، مقاربة نقدية، في كتاب: الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، تح. فضيل ديلو وآخرين، ص12. نقلاً عن: عبد الحليم مهورباشة: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، ص.ص 69 - 97.

"فالأزمةُ التي تَعيشــها تلك العلومُ في ذلك المجال هي أزمة انطلاق، وليست أزمةَ نمُوٍّ، فالعلوم الإنسانيّةُ (الاجتماعية) العربية ليست عربيّةً تمامًا؛ لأنَّها عادةً ما تكون مُراجعات للعلوم الإنســانية الغربيّة في أحســن الحالات، وتَرديدًا لمقولات غربيّة نَنقلُهــا ونأخذُ بهــا ونُدافع عنها، ونَختلف فيها، قبل أن نَســبرَها لنعــرف ما يُلائمُنا منها، وقبل أن نُكيِّفَها مع واقعنا وطبيعة حالنا، وقبل أن نتأكَّدَ من صلاحِها، وتلبيتِها لحاجاتنا، وخدمتها لأغراضنا"[1].

1 - تساؤُلاتُ الدِّراسة

- كيف يمُكنُ أن تُؤثِّرَ الفلسفةُ المادِّيةُ على قراءة التَّاريخ؟
- كيف تمَّ تَوظيف علمِ التَّاريخ وفلســفةُ التَّاريخ كأداةٍ للاستعمار الثَّقافي والفِكري؟
- ولماذا حَظِيَ نمَوذجُ (ابن خلدون) وقراءتُه التّاريخيّةُ بكلِّ هذه الحَفاوةِ والتَّكريسِ في الأوساط الأكاديمية الغَربية؟

1 - معن زيادة: تأصيل العلوم الإنسانية، إشكالية معرفية ومجتمعية، ص5. نقلاً عن: عبد الحليم مهورباشة: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، ص.ص 69 - 97.

2 - نطاق الدِّراسة

- اقتباسات وشهادات المُستشرقين عن تَوظيف التَّاريخ وفلسفة التَّاريخ لأغراض استعمارية.
- اقتباسات وشهادات المستشرقين عن تراث (ابن خلدون) وقراءته للتاريخ.

3 - فرضيّات الدِّراسة

- التاريخيّة الإسلاميّة غائيةٌ، أي أنَّ تاريخ الدُّنيا له بدايةٌ ونهاية، أُولى وآخِرة، وليست مُجرَّدَ أحداث عشوائية غير قابلة للنَّمذجة.
- مشكلةُ الإنسان ليست سياسيّةً أو اقتصاديّةً في الأساس، بل إنَّ هذه الجوانب مُجرَّدُ وسائل أو نتائج، وحلُّ مشكلة الإنسان يَكمن في تعريف وضبط "معنى الوجود"، أي علاقة الإنسان بالإنسان وبالطَّبيعة وبالتَّاريخ وبالغَيب[1].
- القرآنُ والعقلُ هما المحوران الأساسيّان في منهجية إنتاج العلم الدِّيني؛ لأنَّ ما دونهما فاقدٌ للموازين والمعايير القَطعية والحَتمية، ولذلك يعجز الدِّينُ والنَّظريات الدِّينية الإسلامية عن تقديم الأجوبة بدون العودة إلى

1 محمد باقر الصدر: بحوث إسلامية، ص.ص 164 - 167.

مرجعيّة مبادئ القرآن، ومحاولة استنباط نظريّاتِه ومقاصده على أساس عَقلانيّ.

- على الصَّعيد الأبستمولوجي، المعرفة الكُلِّية للتَّاريخ مُمكِنةٌ مع مَحدوديّةِ العَقل الإنساني ونسبيّته من خلال مَرجعيّةِ الدِّين، الذي يُعطي معنًى للتاريخ (وهما فكرتان مُتلازمتان)؛ فالدِّينُ وحدَه هو الذي يمُكِّن الإنسانَ من طرح مشكلة المعرفة التَّاريخية ومشكلة معنى التاريخ[1].
- على الصَّعيد الفلسفيِّ، تفسيرُ التَّاريخ بالاستناد إلى المرجعية المعرفية المتُعالية (القرآن والعقل) هو الذي يجعل الإنسانَ المَحدودَ بالظُّروف والعوامل التَّاريخيّة يتحرَّرُ من ثِقَلِ الحاضر، ومن مُؤثِّرات المَرحلة التَّاريخية الرَّاهنة، ليَصل إلى معرفةٍ تاريخيّةٍ تتجاوز نسبيَّتَه، وتَسمح له بإعطاء معنًى للتَّاريخ[2].
- يتحدَّدُ معنى التَّاريخ في الرُّؤية الإسلامية حسب غاية التَّاريخ، فلا تفسيرَ

1 - راجع مثلاً: محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الإسلامية. خاصة فصل: أخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الإنسان من الانشداد إلى الدنيا. ص.ص 180 - 190.

2 - راجع مثلاً: محمد باقر الصدر: منابع القدرة في الدولة الإسلامية. خاصة فصل: أخلاقية التركيب العقائدي وتحرير الإنسان من الانشداد إلى الدنيا. ص.ص 180 - 190.

ولا معنى للتَّاريخ ما لم يسعَ إلى غاية مُعيَّنة، ضمن سرديّةٍ عَقلائيّة[1]، تتضمَّنُ تسلسُلَ الحوادث التاريخيّة تسلسُلاً سببيًّا.

- في القراءة الإسلامية للتَّاريخ، فإنَّ جوهر الصِّراع الحضاريِّ هو بين التَّوحيد والشِّرك[2].
- في القراءة الإسلاميّة، التدخُّل الإلهيُّ في حركة التاريخ يتمُّ عن طريق

1 - "العقلائية" مصطلحٌ يُضاهي مصطلح "العقلانية" الذي يَظهر بصورة متكرِّرة في التَّرجمات العربية للمُنتجات الفلسفية الغربية، وهما بالفعل مصطلحان يدلاَّن على مفهوم واحد (Rationalism)، كما أنَّ المصطلحين مشتقّان من جذر لغوي واحد (ع ق ل)، إلا أنَّ "العقلائية" هي المفهوم مُنتزَعًا من السُّلوك والمُمارَسة لمجموعة من العقلاء، من باب إطلاق المَحلِّ (العقلاء) وإرادة الحالّ (العقل)، فيما أنَّ "العقلانية" هي المَفهوم في حدِّ ذاته للتَّجريد العقلي، والأخير وإن كان هو الأدقُّ علميًّا، إلا أنَّ الباحثَ سيَستخدم الأوَّلَ (العقلائية) تماشيًا مع ما هو سائد في الأدبيات المَنطقية والأصولية والفلسفية الإسلامية، وهذه النُّكتة كان أشار إليها سماحةُ السيد (حسن نصر الله) في أحد خطاباته العامّة، ونبَّه (أيده الله) على ضرورة التحوُّل إلى استخدام مصطلح "عقلائية" بدلاً عن "عقلانية" لأنَّ الأخير مُوحٍ بالانتساب إلى منظومة معرفية وفلسفية مادِّية، وذلك من باب وجوب مُخالَفة المَدارس المُنحرِفة. ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا ...**﴾ [البقرة:104].

2 - راجع مثلاً: محمد مهدي الآصفي: نحو فهم حضاري لتاريخنا الإسلامي معركة الطف نموذجًا.

سُنن الله في الكون. ويتمُّ هذا التدخُّل كإمداد غَيبي حين تتوفَّر الشُّروط الموضوعيّةُ للتَّغيير[1].

أولًا: أهمِّية التَّاريخ لمستقبل المَشروع الحضاريِّ الإسلامي

ما معنى التَّاريخ؟ تارةً يُقال بأنَّ التَّاريخَ الإنسانيَّ هو تجلِّي الإرادة الإلهيّة في الزَّمان والمكان، وأخرى يقال إنَّ له معنًى مُنسجمًا مع تقدُّم البشريّة من مرحلة الطُّفولة إلى الشَّباب فالكُهولة وهكذا، لكن في الفكر الإسلامي وعلى لسان (الشَّيخ جوادي آملي) قُدِّمَت للتَّاريخ فلسفةٌ معنويّةٌ مُرتبطةٌ بأصل الخَلق وقصّة آدمَ وحوّاء، وأنَّ التَّاريخ يَدور مدارَ الحقائق الإلهية والتَّوحيد والمَعاد، وأنَّ مسائلَ الخلافة وتعليم الله تعالى الأسماءَ لآدم، كلُّ هذه المسائل مرتبطةٌ في تشكيل معنى التَّاريخ[2]، وعلى المنوال ذاته نجد (الشَّهيد مرتضى مطهري) يَرسم للحياة البشرية فلسفةً تاريخيّةً ترتبط بنموِّها وتقدُّمها الدَّاخلي على المستوى المَعنوي[3]، وإن اختلفَت القراءاتُ التَّاريخيّةُ تَبعًا للنَّسَق المَعرفيِّ الذي بُنيت عليه، إلا أنَّه بشكل عامٍّ يُمكِنُ تَقسيم المقارباتِ المتعلِّقة بفلسفة

1 - محمد باقر الصدر: بحث حول الإمام المهدي (ع)، ص.ص 78 - 79.

2 - عبد الله الجوادي الآملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص20.

3 - مرتضى مطهري: الوحي والنبوة، ص48.

التاريخ بلَحاظِ آليّةِ النَّظر إلى التاريخ والأحداث الإنسانيّة، وفقَ مُقاربتَينِ نظريَّتَينِ:

1. المُقاربة النَّقدية/التَّجريبيّة لفلسفة التاريخ.
2. المُقاربة التأمُّلية/الفلسفيّة لفلسفة التاريخ.

حيثُ سَعَت المقاربةُ النَّقدية في فلسفة التَّاريخ إلى تحليل ونَقد مناهج البحث التَّاريخيِّ ونَقد النَّتائج التي تَوصَّل إليها المُؤرِّخونَ، بالاعتماد على رؤيةٍ تَحليليّةٍ وتَركيبيّة منطقيّة، بهدف تَوجيه النَّقد وتَقويم مَشهورات البحث التَّاريخيِّ ونَقد المَنهج أو الأساليب البَحثية[1]، وذلك وفقَ منهج علميٍّ إمبريقيٍّ، أي أنَّه من خلال استقراء المُجتمعاتِ والحضارات في التاريخ يُسعى إلى استخلاص القوانين والمعاني الحاكمة على سيرِها التَّاريخيِّ[2].

ومع تطوُّر الميكانيزمات البحثيّة التَّاريخية، وتعدُّد المَناهج في تناوُلِ الأحداث، وكثرة التيّارات الفلسفيّة في رؤية الواقع وحركة المجتمعات، بدأ أهلُ الاختصاص في اكتشاف كيفَ أرْخَت الأيديولوجيا بظلالها على البحث التاريخي، سواء من النَّاحية النَّقدية أم من الناحية التأمُّلية؛ حيث نجد أنَّ أحدَ أوجُهِ تَوظيف فلسفة

1 - جميل موسى النجار: دراسات في فلسفة التاريخ، ص5. نقلاً عن: حسين شمس الدين: "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، ص7.

2 - هاشم يحيى الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ص4.

التاريخ هو علاج القَفزات المَعرفية والفَجوات في أحداث التاريخ؛ حيث إنَّ التَّاريخ ليس كُلًّا متَّصلًا في يد المُؤرِّخ، بل هناك فجوات فيه يستلزم ملؤُها فهمَ اتِّصال التَّاريخ، ولا يُمكِنُ أن تُملأ إلا بإضافة المَنهج الفلسفيِّ سواء النَّقدي أم التأمُّلي إلى التاريخ[1]، وما يمكِنُ استنتاجُه في المُحصِّلة أنَّ كلَّ مَن يَنظر إلى الأحداث إنما يَنظر إليها بأيديولوجيّة مُعيَّنة، ولذا ففلسفة التاريخ تَبدأ بيد المُؤرِّخ الذي يُسطِّر الأحداثَ، ولا تَنتهي عند القارئ، وهذا ما أشار إليه كثيرٌ من الدِّراسات حول فلسفة التاريخ[2].

تكمُنُ أهمِّيّةُ "فلسفة التاريخ" في أنَّه لا يمُكِنُ تَقديمُ مشروع حضاريٍّ ثوريٍّ وجَذريٍّ إلا مع وجود قراءة للتَّاريخ مُؤسَّسة على فلسفة أصيلة؛ فبلورة مشروع حضاريٍّ إنَّما تتقوَّم على قراءة ناضجة وواعية للتَّاريخ، يمُكِن على أساسها استلهامُ الدُّروس واستخلاصُ النَّظريات لبناء المستقبل، يقول (مرتضى مطهري) في كتابه "فلسفة التَّاريخ": "إنَّه من المُسَلَّمات أنَّ هناك قوانينَ كُلِّية إلى حدودٍ ما، نستطيع كشفَها، كما نستطيع وضمن حدودٍ يَفرضُها الكُلِّيُّ أن نستخلص الدُّروس من التَّاريخ، ونستخلصَ نظرياتٍ نستطيع وَفقَها الحديثَ عن المُستقبَل"[3].

1 - مفيد الزيدي: المدخل إلى فلسفة التاريخ، ص25.

2 - خالد فؤاد طحطح: في فلسفة التاريخ، ص31.

3 - مرتضى مطهري: نهضة المهدي (ع) في ضوء فلسفة التاريخ، ص190.

ويقول (الشيخ جوادي آملي): "الأجيالُ البشريّةُ الحاضرة سلسلةٌ مُترابطةٌ من البَدء إلى الخَتم، والتَّغافُل عن الماضي وعدم الاهتمام بالمستقبل هما الأساس للذُّهول عن الحيـاة الحاضرة؛ إذ كيف لمَوجودٍ لا دِرايةَ له بأحـداث ماضيه ولا بما يَنتظِرُه مـن وقائع في المسـتقبل أن يُفكِّر في نفسـه، فيرَتكِزَ على اليَقـين العلميِّ لتَحقيق العزمِ العَمليِّ؛ حتى يَسـتوعبَ سعادتَه المُستقبليّةَ ويَستكشف طريقَها ويتمكَّن من انتهاجِها حقًّا؟!"[1]، وكلَّما زاد العمقُ الفلسـفيُّ لنظريّةٍ ما حولَ التَّاريخ زاد وضوحُ الرَّوابط بين الأحداث، ووضوحُ مصير الأُمم والحضارات التي تَجري فيها وعليها هذه الأحداث؛ فـ"التَّاريخ يُسـجِّل أحداثَ الماضي في تسلسُلها وتَعاقُبها، ولكنَّه لا يَقف عند تسـجيل هذه الأحداث، وإنَّما يُحاول عن طريق إبراز التَّرابُط بين هذه الأحداث، وتوضيح علاقة السَّببيّة بينها، أن يُفسِّرَ التطوُّرَ الذي طرأ على حياة الأُمم والمُجتمعـات، والحضارات المختلفة، وأن يُبيِّنَ كيـف حدثَ هذا التطوُّر ولماذا حدَثَ."[2].

واعتبـارُ التَّاريخ مجـرَّدَ تَدوينٍ لأحـداث مضَت، بنقلِهـا من الذَّاكرة الشَّـفهيّة أو

1 - عبد الله جوادي آملي: الإمام المهدي الموجود الموعود، ص19.

2 - غنيمي الشـيخ: فلسـفة التاريخ، ص.ص 10 - 11. نقلاً عن: شريـف الدين بن دوبه، "علي شريعتي .. ورهانات التاريخ الإسلامي"، ص 69.

المُشـاهَدة العَينيّـة إلى صفحات الكتب، دفعًا للنِّسـيان، فهـذا وإنْ كانَ مُهمًّا إلا أنَّ تأثيرَهُ المعـرفيَّ مَحدودٌ مقارَنةً بعمليّـةِ إعادة قراءة التَّاريـخ المُدوَّن، ومحاولة استكشـاف النَّواميس الجامعة الكامنة في أحداث التاريخ؛ يقول (السيد الصدر): "إنَّ التَّاريخ شـأنُه شـأنُ الظَّواهر الأخرى، فكما أنَّها تَخضع لسُنن وقوانين فظاهرة التَّاريخ هي الأخرى لها قواعد وسُنن خاصّةٌ تَسير وَفقها، وتتحرَّك بتبعيّتها. وساحةُ التَّاريخ كما السَّـاحات الأُخرى تتشكَّل من ظواهر مختلفة ومُتنوِّعة. فعِلمُ النُّجوم والكواكب، وعلم النَّبات، والفيزياء، كلُّها علومٌ تتشـكَّل من ظواهر مُختلفة. وكما أنَّ هذه الظَّواهر في هذه السَّـاحات تَخضع لسُنن ونواميس كذلك التَّاريخ يَخضع لسُنن ونواميس..."[1].

وتقترب أو تبتعد القراءاتُ التاريخيّةُ من الدِّقة في استقراء القوانين الكُلِّية الحاكمة عـلى التاريـخ، بقدر ما يكون منظارُها متَّسِـعًا ليشـمل في الرَّصد والدِّراسـة أكبرَ قـدرٍ مُمكنٍ مـن العوامل والمُتغيِّرات، ثم بقـدر ما يتمُّ ترتيبُ هـذه العوامل ترتيبًا صحيحًا، فكثيراً ما يتمُّ الخَلط بين العوامل الفاعلة المُؤثِّرة، والعوامل التَّابعة المُتأثِّرة والمُنفعلة، فالماركسيّةُ تَنظر إلى "العامل الاقتصادي" أنَّه هو العامل الفاعل المُؤثِّر في حركـة التاريخ، فيما تَرى أنَّ العامل المَعنويَّ والثَّقافيَّ عاملٌ تابع، على العكس

1 - محمد باقر الصدر: الإنسان ومسؤولية صنع التاريخ، ص 18.

من النَّظرية الإسلامية التي تَرى أنَّ العامل المَعنويَّ والثَّقافيَّ هو العامل الأساس في حركة التَّاريخ، هذا في عاملٍ واحد.

وعـلى كلِّ الأحوال فتَقديم قراءةٍ للتَّاريخ عملٌ فلسـفيٌّ مُعقَّـد، ويُمثِّل ذروةَ إنتاج منظومةٍ مَعرفيّةٍ مُعيَّنة، وأصعبُ من ذلك هو تقديم هذه القراءة التاريخية وتوظيفها في مشروع حضاريٍّ بشـكل صحيح وفعَّال؛ يقول (سـيد قطب)[1]: "التاريخُ ليس هو الحوادث، إنَّما هو تفسير هذه الحوادث، واهتداءٌ إلى الرَّوابط الظَّاهرة والخفيّة التي تَجمع بين شتاتها، وتجعلُ منها وحدةً مُتماسكةَ الحَلَقات، مُتفاعلةَ الجُزئيّات، مُمتدّةً مع الزَّمن والبيئة امتدادَ الكائن الحيِّ في الزَّمان والمكان."[2].

ويقول (قاسم عبده قاسـم)[3]: "التَّاريخُ مثلُ الفنِّ والفلسفة والأدب، طريقةٌ للنَّظر إلى التَّجربة الإنسانية، سواء كانت النَّظرة إلى الجماعة وحياتها التي تُشكِّلُ مُجمَلَ التَّاريخ، أو إلى الأفراد الذين يُشكِّلون جزئيّاتِ هذا التَّاريخ، فالتَّاريخُ بوصفه علمًا ونظامًا دراسيًّا يَتناول الإنسـانَ في حياته الاجتماعيّة عبرَ العُصور. ويُمثِّل الإنسانُ والزَّمان الجناحَينِ المُتغيِّرَينِ في الظَّاهـرة التاريخية، وهو ما يَعنى أنَّ مادّةَ التَّاريخ

1 - مفكر إسلامي مصري ثوري، يُعتبر أحد أهمِّ رموز حركات الإسلام السياسي.

2 - سيد قطب: في التاريخ فكرة ومنهاج، ص 41.

3 - مُؤرِّخ ومترجم مصري، وأستاذ متفرِّغ بقسم التاريخ بكلية الآداب - جامعات القاهرة والكويت، وعضو المجلس الأعلى للثقافة. وصاحب عدة نظريات ومُؤلَّفات في حقل الدِّراسات التاريخية.

وموضوعَه شديدا التركيب والتَّعقيد من ناحية، ودائما التغيُّر من ناحية أُخرى"[1].
ومن أهمِّ وظائف القراءات الفلسفيّة للتَّاريخ أنَّه لا يُمكِنُ فَهمُ المَسير النِّهائيِّ للحاضر، من دون فلسفة التَّاريخ واستقراء "السُّنن الإلهية" فيمن/فيما مضى، ومحاولة تبصُّر الأنماطِ فيما وراء تسلسُل كرونولوجي[2] بعينِه، بشقَّيهِ النَّظري والعمليِّ.

ثانيًا: تداخُلات الأيدولوجيا في كتابة وقراءة التَّاريخ

تحت ضغط السِّياسة والأيدولوجيا لم يعدْ يَكفي أن تُقدِّمَ القراءاتُ التاريخية الإجابةَ على سؤال (ماذا حدث؟)، ولكن طالما بقيَت الأيدولوجيا (السياسية والدِّينية) تُحوِّل إجابةَ (ماذا؟) إلى (لماذا؟) فتُطِلُّ الأيدولوجيا من بين ثنايا صفحات التاريخ في أشكال من المُصطلحات والتَّسلسُل والإبراز والتَّبجيل والتَّغييب والتَّجريد والتَّعليل و ... ولم تكن القراءاتُ الدِّينيّةُ للتَّاريخ استثناءً من هذا النَّمَط. فمن

1 - قاسم عبده قاسم: إعادة قراءة التاريخ، ص 14.

2 - الكرونولوجيا: المِيقاتيّة أو تاريخ الوقائع أو علم التقويم أو كرونولوجيا (بالإنجليزية: Chronology) (من اليونانية: خرونوس / زمن، في قبال: لوغوس / علم) وهي تأريخ الحوادث وفقاً لتسلسل وقوعها، وتقسيم الزَّمن إلى فترات، وتحديد التَّواريخ الدَّقيقة للأحداث. نقلاً عن: مجدي وهبة، وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، ص 255.

خلال الإطار العقائديِّ لـكلِّ مَنظومة مَعرفيّةٍ دِينيّةٍ حاولَت فلسـفةُ التَّاريخ الدِّينيّة التَّعبيرَ عن نفسِها من خلال:

1. صياغة نماذجَ فلسـفيّةٍ تَفسـيريّةٍ للتَّاريخ الإنسـاني، وتأويل الأحداث والوقائع التَّاريخيّـة في ضوء تلك النَّماذج، كنظريّـةِ التَّعاقُب الدَّوريِّ، نظريّة التحدِّي والاستجابة، نظرية التقدُّم التَّاريخي.. وغيرها (كما سيأتي تفصيله).
2. الكشف عن القوانين التي تَحكم سيرَ التَّاريخ الإنسانيِّ، وطبعًا هنا، تَهتمُّ فلسـفة التَّاريخ بمُنجزات الإنسان في التَّاريخ، وليس كما يَفعل المُؤرِّخ حيـثُ يَهتمُّ بـكلِّ تفاصيل الأحـداث الماضية، فعادةً فلاسـفة التَّاريخ يَنطلقون من تسـاؤُلات مَفادها: لماذا مجتمعاتٌ إنسـانية سجَّلَت مآثِرَ في التاريخ، وأخرى خلَدَت إلى السّـبات؟ وهل يتَّجه التَّاريخُ في مسار واحدٍ أم يتَّخذ مساراتٍ مُتعدِّدة؟ وهل التَّاريخُ يَحكُمُه التقدُّم أم يَحكمُه التَّكرار؟ ... وغيرها"[1].

ومن هنا تَبرز الحساسـيّةُ الفائقةُ لفلسـفة التَّاريخ، والتأثيرُ المُدمِّر للمَنهج الماديِّ الخلدونيِّ في قراءة التَّاريخ كأحد أدوات إجهاضِ المَشروع الإسلاميِّ.

1 - عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ: مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 41.

ويُشير المُفكِّرُ الفرنسيُّ (جوستاف لو بون - Gustave Le Bon)[1] إلى أنَّه في حين يدَّعي التَّفكيرُ الغربيُّ الحديثُ التحرُّرَ والمَوضوعيّةَ العلمية، إلا أنَّه يَقف إزاء الإسلام وقضاياه موقفًا تمُليه عليه عصبيّةٌ خفيّةٌ[2]، وهو ما يَعزوه (مونتغمري وات - W. Montgomery Watt)[3] إلى: "تحيُّزٍ راسخ الجذور، يعود إلى الدِّعاية الحربيّة للقرون الوُسطى."[4]، ولم تتوقَّف العصبيةُ والتحيُّز ضدَّ الإسلام (والأمم المستعمَرة عمومًا) عند حدود الصِّراع على الموارد الاقتصادية والحدود السِّياسية، بل امتدَّت بشكلٍ عموديٍّ ومُنهَجٍ إلى ذاكرة وتاريخ هذه الشُّعوب، فأعادَت صياغةَ تاريخ هذه الشُّعوب المُستعمَرة، وأعادَت تشكيل وَعيِها.

---

1 - طبيب ومؤرخ فرنسي. عمل في أوروبا وآسيا وشمال إفريقيا. كتب في علم الآثار وعلم الأنثروبولوجيا وعُني بالحضارة الشرقية. من أشهر آثاره: حضارة العرب وحضارات الهند، و"باريس 1884"، و"الحضارة المصرية"، و"حضارة العرب في الأندلس"، و"سر تقدُّم الأمم"، و"روح الاجتماع" الذي كان إنجازَه الأوَّلَ. هو أحد أشهر فلاسفة الغرب، وأحد الذين امتدحوا الأمة العربية والحضارة الإسلامية. (ويكيبيديا)

2 - غوستاف لوبون: حضارة العرب، ص 139.

3 - مستشرق بريطاني عمل أستاذاً للغة العربية والدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي في جامعة إدنبرة في إدنبرة-أسكتلندا. من أشهر كتبه: "محمد في مكة" (1953)، و"محمد في المدينة" (1956)، من إصدارات جامعة إدنبرة. (ويكيبيديا)

4 - نقلاً عن: يوسف القرضاوي: الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا، ص 138.

يقــول (ريموند آرون - Raymond Aron)[1]: "إنَّ البشريّةَ كلَّها قد بدأت تَصل إلى صــورة الوَعي التَّاريخيِّ، الذي يتميَّزُ به الغــربُ في العصر الحديث. إنَّ الغربَ لم يَنشر التُّكنولوجيا والرِّياضيات والفيزياء وســائرَ العلوم الأخرى فحســب، بل نشرَ كذلك الأفكارَ التي يُشكِّل الوَعيُ التاريخيُّ عنصرًا مُهمًّا من عناصرها. فالأوروبيُّونَ هم الذين صاغوا للهنديِّين وعيَهُم بماضيهم. فالتاريخ الذي صاغَه الأوروبيُّون هو الذي ســاعدَ اليابانيِّين على اســتيعاب ماضيهم عن طريق تأويله وتفسيره. ففلسفةُ التَّاريــخ التي تمَّتْ صياغتُهــا في القرن الأخير في الغرب هي التي يَســتوحي منها الحُكّامُ الصِّينيُّون تصوُّرَهم للمجتمع المَنشود ورُؤيتَهم لماضيهم ولِمُستقبلِهم"[2].

يقول (قاسم شعيب)[3]: "تدَّعي الحداثةُ اتِّخاذَ موقف نَقديٍّ من 'الرُّؤية القديمة' على أساس مبدأين هما: أوَّلًا: العَقلانيّة التي تَعني إخضاعَ العالَم وسلوكِ الإنسان لِحُكم

1 - فيلســوف وعالم اجتماع فرنسي، عمل كمدرس في جامعات (الســوربون - كوليج دو فرانس - مدرســة الدراســات العليا في العلوم الاجتماعية - باريس - تولوز - كولونيا - المدرسة الوطنية للإدارة - كلية الدراسات المتقدمة - ...). (ويكيبيديا)

2 - Raymond Aron : Dimensions de la conscience historique, Edition Librairie Plan, Paris, 1966, p.115.

3 - قاسم شــعيب: باحث وأكاديمي تونسي، أســتاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود"(2005).

العَقل. وثانيًا: التَّصنيـف، أي التَّمييز بين المُعتقدات والأفكار والعلوم والأجناس والأنواع والبَشر والعوالِم.. ووضع سلالمَ تفاضليّةٍ بينَها. فقالوا مثلاً إنَّ فكرَ الحداثة أصوَبُ الأفكار، والرَّأسماليّة أفضلُ الأنظمة الاقتصاديّة المُمكنة، واللِّيبراليّة أوجَهُ الأنظمة الاجتماعية، والإنسان الأبيض أرقى البَشر، والعقل الحداثيّ أخصَبُ العُقول .. وعلى أساس هذه المبادئ المُعلَنة، التي لا تُعبرِّ بالضَّرورة عن مضمون حقيقيٍّ، أمكَـنَ تَصديرُ أفكار الحَداثة ومُعتقداتها ورُؤاها وأنظمتها الاقتصادية والاجتماعية إلى الأُمم الأخرى، وإشعارُها أنَّها أقلُّ قدرًا من الأمّة الأوروبية، وعليها أن تَقتدي بها وتأخذَ عنها. وكان العرب إحدى تلك الأُمم المُستهدَفة، من خلال نُخَبهم الفكريةِ والسِّياسية المُواليةِ لهم."[1].

هذا وظلَّتِ الدِّراسـاتُ التَّاريخيّةُ العربيّةُ ردْحًا من الزَّمن -ولا تَزال- مجرَّدَ إعادة إنتاج للدِّراسـات التاريخية حسب المدارس المادية؛ إذ كان رُؤساء قسم التَّاريخ بالجامعة المصرية -أُولى الجامعات العربية- من الأوربيِّين -حصرًا- حتى سـنة 1936م، ثم تَلا ذلك عِقدَينِ كان فيهما عمداءُ كليّات التاريخ من العرب مُتغرِّبين من غير المسلمين[2]،

1 - قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص.ص 16-17.

2 - مثل: سـليم النقاش وجرجي زيدان وإلياس الأيوبي ونعيم شـقور وداود بركات وغيرهم من مسيحيي الشام، فضلاً عن المستشرقين.

وكان طبيعيًّا أن تَسود المفاهيمُ التَّاريخيّةُ من وُجهة نظر المُؤرِّخينَ الأوربيِّينَ في الدِّراسات التَّاريخيّة العربية الناشئة، فكانَت النَّتيجةُ الحتميّةُ أنَّ المَجال الثقافيَّ العربيَّ صار مُتشبِّعًا بقراءة التَّاريخ العربي والإسلامي بعيون أوربية وأمريكية معادية، (وفي أفضل الأحوال مُستعلِية أو مُنحازة).

ثالثًا: النُّفوذ إلى المنظومة الفكريّة الإسلامية

انتشرَت دراساتٌ معاصرة تُحاول قراءة التَّاريخ الإسلامي وتقييمَه وفق آلياتِ التَّفكير الفلسفيِّ الغربيِّ الحداثيِّ، دون الأخذ في الاعتبار التَّناقض بين المنهجَينِ. ومن المدارس "الإسلامية" ذات النَّزعة الماديِّة "مدرسة العمران الإسلامية"، وعلى رأسها قراءةُ (ابن خلدون)، ويمُكنُ أن يُضاف إليهم (ابن الأثير)، وهي مدارسُ تمَّ إعادةُ إنتاجها وهندستها، ثم الدَّفْعُ بها إلى المجال المعرفي الإسلاميِّ، وهندستُها لخدمة أجندات سياسيّة ومعرفيّة بعَينِها. وعلى المنوال ذاتِه القراءاتُ الغربيّةُ للتَّاريخ.

وقد جعل أصحابُ المدرسة المادية "الإسلامية" البُعدَينِ الجغرافيَّ والسياسيَّ هما مجاليَ التَّعبير عن فاعلية الإنسان، وجعلوا الدَّولةَ محورَ التَّاريخ، وجعلوا الوقائع الاقتصادية والاجتماعية هي العصب الحسَّاس للتَّاريخ ووجهه المَرئيِّ، ويَقرنونَ سعادةَ الإنسان باتِّساع المجتمع، في تفسير -لمسيرِ المجتمع في التاريخ- يُشبِهُ

المَعروفَ حاليًّا بـ"الدَّارونيّة الاجتماعية"[1].

وظلَّـت اجتهـاداتُ أصحاب "مدرسـة العُمـران" حبيسـةَ مكتبـاتِ الورّاقين إلى القرنَينِ التَّاسعَ عشرَ والعشرينَ، حين حدثَ نوعٌ من الاستقرار في المناهج الغربية الوَضعانية في قـراءة التَّاريخ، وعندها افتعلَت الأوسـاطُ الأكاديميّةُ الغربية عمليّةَ "إعادة اكتشاف" لمدرسـة (ابن خلدون)؛ ويَبدو أنَّ هذا التَّبجيل والحفاوة بمنهج (ابن خلـدون) راجع بالدَّرجـة الأولى إلى تشـابُه مَقولاتِه في العَصبيّـة والعمران وتَعاقُـب الدُّول مع مفاهيم التطوُّريـة (الدارونية) التَّاريخيـة[2]، إضافةً إلى تَغييب البُعد المَعنويِّ -الفـرديِّ والجماعيِّ- في قراءة (ابن خلدون) للتَّاريخ، إذ إنَّ محورَ قراءة (ابن خلدون)، عن مفعول القوى السِّياسية (المادية!) في التاريخ، هي العمل الأهمُّ الذي يَستنتج به، من خلال المنهج التجريبيِّ الاستقرائيِّ، ما يُعرَف بـ"قوانين التَّاريخ"، وهي قراءة تُهمِّش البُعدَ المَعنويَّ الأخلاقيَّ الدِّينيَّ.

يقول (قاسـم شعيب)[3]: "... وكان هناك شـيخُ المستشرقين (سلفستر دي ساسي

1 - انظر: علي حسين الجابري: فلسفة التاريخ والحضارة في الفكر العربي، ص.ص 125 - 128.

2 - وجيه كوثراني: تاريخ التأريخ، ص 95.

3 - باحث وأكاديمي تونسي، أسـتاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود"(2005).

- Silvestre de Sacy)[1]، الذي ارتبط اسمُه بـ (ابن خلدون)، الذي 'انتشل (ابن خلدون) من نِسيان مديدٍ، وقرَّبَه للقارئ، ليبدأ بعد ذلك دورةً من مُراكَمة الدِّراسات الغربيّةِ حول (ابن خلدون) كباحث فذٍّ واستثنائيٍّ وراسمٍ لأوَّلِ فلسفةٍ للتَّاريخ عرفَها الفكرُ الإنسانيُّ حسب شهادة (بروكلمان - Brockelmann)[2]'[3] .. فـ (ابن خلدون) كان اكتشافًا غربيًّا، وقبلَ ذلك كان مجرَّدَ مُؤرِّخٍ وفقيهٍ مالكيٍّ قريبٍ من السُّلطان."[4]. وبلغت هذه الحفاوة الغربية بـ(ابن خلدون) حتَّى يقول (ليون غوتيه - Léon Gautier)[5]: "إنَّ نفحةً من النَّهضة الأوروبية قد خرقَت النِّطاقَ المُحكَمَ المُحيطَ بالشَّرق الإسلامي، فوصلَت إلى روح (ابن خلدون) الشَّرقية."[6]، ويقول (ناثانيال

1 - سلفستر دي ساسي: مستشرق فرنسي، لقّبه (عبد الرحمن البدوي) بـ "شيخ المستشرقين الفرنسيين". عمل في معهد اللغات والحضارات الشرقية بباريس ويُعتبر استاذاً للأساتذة في اللغات الشرقية ولا سيما اللغة العربية والعبرية.

2 - كارل بروكلمان: مستشرق ألماني، من أبرز تلاميذ المستشرق اليهودي (ثيودور نولدكه)، ومن أشهر مؤلفاته كتاب "تاريخ الأدب العربي" الذي تُرجم في ستَّة مجلدات، وفيه رصدٌ لما كُتب في اللغة العربية في العلوم المختلفة من مخطوطات ووصفها ومكان وجودها.

3 - سالم حميش: التراكم السلبي، ص17.

4 - قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص 98.

5 - ليون غوتيه: مؤرخ فرنسي، وأمين الأرشيف الإمبراطوري، وأستاذ علم الحفريات في مدرسة دي شارت.

6 - علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ص 113.

شـمت - Nathaniel Schmidt)[1]: "إذا كان هناك فلسـفةٌ وضعيّـةٌ مُعتمدةٌ على الحقائـق العلميّـة، فإنَّ (ابن خلدون) سـيكون أحـدَ رُوّادِها، بالرَّغم من تمسُّـكه بالإسلام."[2]. كما يَراه حداثَوِيُّون عربٌ مثل (ناصيف نصار): "جسرًا مرَّ عليه الفكرُ العربيُّ من ثقافة القرون الوسـطى إلى ثقافة القرون الحديثة.[!!!]"[3]، وهي نفس الهالة التَّبجيليّة التي اصطنعَتْها الأكاديميا الغربية حول شـخصية (ابن رشـد)؛ فلم يكن (ابن رشد) أصيلاً في تفكيره، وكان يُحاول التَّوفيقَ بين تعاليم الإسلام وفلسفة اليونان، ولم ينجحْ في ذلك، حيث الاختلافُ جذريٌّ والهُوّةُ سحيقة. وهو ما اضطرَّه لتغليب الرُّؤية الأرسطية على رؤية القرآن في مسائل اعتقادية كثيرة، مثل: خلق العالم والخلود الأخروي[4]، وهذا الانحرافُ في الرُّؤية الكونية لا شكَّ سيُنتِجُ قراءةً ماديّةً للتَّاريخ على النَّمط الغربيِّ، ولكن بغلافٍ وشكلٍ ومصطلحاتٍ إسلامية.

ويُمكنُ اعتبـارُ القراءة الخَلدونيّة من أوائل القراءات العلمانيّة للتَّاريخ الإسـلاميِّ،

1 - مسـتشرق أميركي وأسـتاذ اللغات السـامية وآدابها ودراسـات الـشرق الأدنى في جامعات (كولجت - هاملتون – كورنيل).

2 - ناشانيال شمت: ابن خلدون - المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، ص 66.

3 - ناصيف نصار: مفهوم الأمـة بين الدين والتاريخ. والفكر الواقعي عند ابن خلدون (أطروحة الدكتوراه).

4 - ابن رشد: فصل المقال، ص.ص 42-43.

سـواء في حقل الموضوع أو طبيعـة المَنهج، حتى يَذهب (أرنولـد توينبي) إلى أنَّ مقدِّمةَ ابن خلدون هي منبعُ أفكار (ميكيافيلي) و(كونت) و(ماركس)[1]، بما في هذه المنظومات الفكرية من نَزعات ماديّة برجماتية، ويَذهب (حسين هنداوي) من خلال دراسـة[2] كشفَ فيها بالقرائن أوجُهَ الشَّبَهِ في كثير من الرُّؤى والمُنطلقات لدى (ابن خلـدون) و(هيجل) بكلِّ ما في آراء الأخير من تشـوُّهات فكريّة، حتى مثَّلَت آراؤُه أساسَ النُّظُم النَّازية والفاشية واللِّيبرالية الغربية (كما نُوقش ذلك في مقدِّمة الفصل). صحيحٌ أنَّ (ابن خلدون) استطاع أن يَستشفَّ كميّةَ الحُمولاتِ المَذهبيّة والانحيازات السِّياسـية في منهجية "الجـرح والتعديل" في كتابة التاريخ الإسـلاميِّ[3]، وحاولَ تَجاوُزَها من خلال المنّهجيّة التَّجريبيّة أو ما يُسـمِّيه "المُمكِن والمُمتنِع"[4]، إلا أنَّه في الوقت عينه تنكَّرَ لقوانين المَنطق والبُرهان العَقليِّ[5]، كما حاول مرارًا البرَهنةَ على إبطال جدوى النَّظر الفلسفيِّ، لأنَّ الفلسفةَ -كما يرى (ابن خلدون)-: "تجاوزَت في

1 - أرنولد توينبي: مختصر بحوث في التاريخ، ج3، ص 332.

2 - حسين هنداوي: التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، ص.ص 109 - 117.

3 - عبد الحليم مهورباشة: فلسفة التاريخ - مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ص 62.

4 - راجع: عبد السلام المسدي: الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون. & وجيه كوثراني: تاريخ التأريخ، ص 95 & أسد رستم: مصطلح التاريخ.

5 - علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته، ص.ص 123 - 149.

الارتقاء نطاقَ إدراكِ وُجودِنا، فضَلَّ العقلُ فيها وانقطعَ"[1]. إضافةً إلى أنَّه من خلال تتبُّع المصادر التي ذكرَها في مقدمته يمُكِنُ مُلاحَظةُ قصور اطِّلاع (ابن خلدون) على كتب فنِّ "السِّياسة المدنيّة"، التي تُعتَبَرُ أساسًا لا غِنى عنه لِبَلورة "نظرة اجتماعية" و"فلسفة للتاريخ" ضروريَتَينِ لفهم آليّةِ نُشوءِ وعملِ القوى الاجتماعية، بحيث أنَّه، وحسب ما ذُكر في مسانيده ومصادره، لم يَرجع (ابن خلدون) إلى المؤلَّفات الأهمِّ في هذا الفنِّ لـ: (أفلاطون) أو (الفارابي) أو (ابن رشد)، وبالكاد اقتبسَ لمرّةٍ واحدةٍ من (الماوردي) من كتابه "أدب الدُّنيا والدِّين"، ولكنَّه لم يَقتبس (والظاهر أنه لم يطَّلع) على كتابه الآخر الأهمِّ: "الأحكام السُّلطانية"!

ثمَّ تجاوز أصولَ وأساسيّاتِ الإسلام، كمرجعيّةٍ معرفيّةٍ عند قراءة التَّاريخ، وتجاوزَ منهجَ تكامُليّةِ المَناهج المَعرفيّة الذي تميَّزَت به علومُ الحضارة الإسلامية، واكتفَى بتأسيس شيءٍ هو أشبَهُ بمنهج "التاريخانية" - Historicism (مرجعية التاريخ للتَّاريخ)، وهو المَنهجُ المُتداوَل في المجال المَعرفيِّ الغربيِّ، بما فيه من بُطلانٍ معرفيٍّ واضح، بسبب "الدَّور المنطقي"، ويُصرِّح (ابن خلدون) باستقلال علمِ التَّاريخ عن أيِّ مرجعيّةٍ مُتعالية عندما يَصف التَّاريخَ بأنَّه: "علمٌ مُستقلٌّ بنفسه، فإنِّه ذو موضوعٍ وهو العُمران البشريُّ والاجتماع الإنسانيُّ، وذو مسائل وهي بيانُ ما

1 - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص 460.

يَلحقـه من العَوارض والأحوال الذَّاتيّة واحدةً بعد أُخرى، وهذا شـأنُ كلِّ عِلمٍ من العلوم وَضعيًّا كان أو عقليًّا."[1].

رابعًا: تكريس القراءة الخلدونية للتَّاريخ الإسلامي

تأتي خطـورةُ القـراءة الخلدونية، التي تمَّ إعـادةُ تَصديرها إلى الواجهـة بمنهجيّتها التَّجريبيّـة المُغلَّفة بغلاف دينيٍّ، من أنَّهـا تُنتِجُ معرفةً دينيّةً مُزيَّفـةً واختزاليّة، وتُنتِجُ تَصوُّرًا مُشـوَّهًا عن مفاهيم الحضارة والدَّولة الإسـلامية، ومـن خلالها يتمُّ التَّرويج لمبادئ البرجماتية السِّياسية، كأساسٍ لعلاقةِ تَخَادُم بين الدِّين والسُّلطان، وتعظيمُ دور العصبيّة القبليّة (الجاهلية) كرافعة للسُّلطة، فيما يكون الدِّين والأيدولوجيا مُجرَّدَ دعوة مُقوِّية للعَصبيّـة[2]. فالعواملُ المُؤثِّرة في العُمران، من وجهة نظر (ابن خلدون)، هي بالدَّرجة الأولى عواملُ ماديِّةٌ: منها عواملُ خارجيّةٌ مثل: البيئة (الوسـط الجغرافي)، والخصـب والفقر (العامل الاقتصادي). وعوامل داخليةٌ مثـل: العصبية القبلية. أمَّا العواملُ الدَّاخليّةُ مثل البناء الدَّاخلي للإنسان (الثقافة أو الدِّين) فهو لا يَراها ضروريّةً للاجتماع، كون الاجتماع يتحقَّق حتى مع عدم وجود الدِّين، إلا أنَّ الدِّين وظيفتُه أنَّه

1 - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص 34.

2 - ناصيف نصار: تصورات الأمة المعاصرة، ص.ص 39 - 43.

عاملٌ غيرُ مباشر في قوّةِ الدَّولة من خلال زيادة العصبيّة والعَدد. فهو يَرى أنَّ الدَّعوة الدِّينيـة من غير عصبية لا تتمُّ[1]، ووجد (ابن خلـدون) في المُدوَّنات الحديثيّةِ على مذهبه ما يُؤيِّدُ به رأيَه مثل رواية: "ما بعثَ الله نبيًّا إلا في مَنَعةٍ من قَومه."[2].

وانتهَـت قراءةُ (ابن خلدون) إلى رأيٍ بعـدَم الحاجة لافتراض وجود مُثُل عُليا مِثلَ "المدينة الفاضلة" أو "الحاكم الفيلسوف"؛ لأنَّ المطلوب في الحاكم ليس حكمتَه وفلسـفتَه، بل "صلاحيّتَـه" لأهل زمانه من حيث "المُلك والسُّـلطان"، وعند (ابن خلـدون) لا يَصلح للمُلك الرَّجلُ الحادُّ الذَّكاء الشَّـديدُ اليَقظـة، لأنَّه قد "يُكلِّف الرَّعيّةَ فوق طاقتهم، لنُفوذِ نظـرِه فيما وراءَ مداركِهم، واطِّلاعه على عواقب الأمور في مبادئها بالمَعيّة، فيَهلكون."!! ويجد (ابن خلدون) في المُدوَّنات الحديثيّةِ على مذهبه ما يَسـند رأيَه كالحديث النبويِّ القائل: "سِيروا على سَيْرِ ضُعفائكم."، أو ما رُوي عن (عمر بن الخطاب) عندما عزلَ (زياد بن أبي سـفيان) عن العراق، وسُئل عمّا إذا كان عزلُه عن عجزٍ أو خِيانة، فقال (عمر): "لم أعزِلْكَ لواحدةٍ منهُما، ولكنِّي كرهتُ أن أحمِلَ فضلَ عقلِكَ على النَّاس."[3]!!

1 - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ب. 3، ف. 6، ص 159.

2 - أخرجه أحمد في مسنده حديث رقم: 10903 (صحيح)، ج.3، ص623.

3 - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ب. 2، ف. 23، ص.ص 188 - 189.

هذا الانعدام لـ"الإمكان النَّظري" لوجـود مَثَلٍ أعلى يتطلَّع إليه الفردُ والمُجتمع لا يُـؤدِّي إلا إلى الانحطاط؛ حيث لا هدفَ واضحًا أمام هذا المجتمع بسـبب ضياع البوصلة التي تُشير باتِّجاه "ما يجب أن يكون".

وتَظهرُ العقيدةُ الأشعريّةُ، وخصوصًا عقيدة الجَبْرْ، عند (ابن خلدون) في القول بأنَّ الانحرافات الأخلاقية والتَّسافُل المعنويَّ لدى كلِّ أمّة من الأُمم هو "نتيجة حتميّة" لقُـرب انتهاء دورتِها في العُمران، يقول في المُقدِّمة: "إذا تأذَّنَ اللهُ بانقراض المُلك مـن أُمّة حَمَلَهم على ارتكاب المَذمومات وانتحال الرَّذائل وسـلوك طُرقها، فتُفقَد الفَضائلُ السِّياسيةُ منهْم جُمْلةً، ولا تَزال في انتقاصٍ إلى أن يَخرج المُلكُ من أيديهم ويتبدَّلَ به سـواهم: (وإذَا أَرَدْنَا أنْ نُهلِكَ قَريةً أَمَرْنا مُتْرَفيها ففسَقُوا فيها فحَقَّ عَلَيها القَولُ فدَمَّرْناها تَدميرًا)."[1]، والآية التي استدلَّ بها (ابن خلدون) من سورة الإسراءِ فسَّرَها الأشاعرةُ مثل (الفخر الرازي) بنفس هذا التَّفسير الظَّاهريِّ الحُروفيِّ المُفْضي إلى الجَبْريّـة، كما ذهب إليه (ابن خلدون)[2]، ولا شـكَّ أنَّ هـذه الرُّؤية المُنحرفةَ المُخالِفةَ للفِطرة الإنسانيّة خلافُ ما عليه القراءة الإسلامية الأصيلة للتَّاريخ[3]، وهي

1 - عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ب. 2، ف. 20، ص.ص 141 - 144.

2 - الفخر الرازي: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، ج20، ص 177.

3 - راجع مثلاً: الطبرسي: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج6، ص 626.

رؤيةٌ لا يُمكِنُ أن تُؤدِّي بمُعتنِقها إلا إلى مَزيدٍ من الانسحاب والاستسلام للهَزيمة. ويَبدو أنَّ الفلسفيّة البرجماتية عند (ابن خلدون) وتمجيدَه الغَلَبَةَ العسكرية والعصبيّةَ القَبَليّة والقوى الغَضَبيّة في نفس الإنسان، وإهمالَه جانبَ الشَّرعيّة والمَشروعيّة والنَّظرة الأُخرويّة والمَعنوية، متَّسِقٌ مع المنظومة المعرفية التي نشأ فيها، والتي تُبرِّرُ سيرةَ الانقلابات السِّياسية باسم الإسلام، من أوَّل انقلاب قريش يومَ السَّقيفة، مُرورًا بآليّات تأسيس الدَّول الأمويّة والعباسية، ويُمكِنُ القولُ أنَّ (ابن خلدون)، وإنْ زعم أنَّه تجاوزَ تجاذُباتِ المذاهب والسِّياسية، إلاَ أنَّ عقيدتَه الأشعريّةَ بكلِّ حمولتها كانت طاغيةً على قراءته التَّاريخيّة، وكذلك تأثَّرَ بالثَّقافة السِّياسية السَّائدة في عصره (عصر الدُّوَيلات في الأندلس)، الذي تميَّزَ بالانحطاط السِّياسي والصِّراع -غير الشَّريف- بين أمراء الدَّولة الواحدة، وأفضى إلى جانب آخر من جوانب عدم الدِّقّة والانحراف عند (ابن خلدون)، وهي رُؤيتُه وظيفةَ الدَّولة مَحصورةً في مُهمّة: "تطبيق الشَّريعة وإقامة الجهاد"[1]. ولا يَقتصر وجهُ عدم الدِّقّة بالقول أنَّ الإسلام لا يَنظر إلى الجهاد كغاية في نفسه من أجلِ إكراهِ النَّاس على الحقِّ، ولكنْ تَعدَّى ذلك بالقَول إنَّ البُعد الماديَّ الإكراهيَّ هو الوظيفة الأولى للدَّولة، (وهنا تقتربُ أفكارُه من أفكار هيجل مرّةً أخرى).

1 - رضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة - سلطة الأيدولوجيا في المجال السياسي العربي، ص 396.

ومثَّلَت هذه الحفاوةُ الأكاديميّةُ المُبالَغُ فيها بمُصنَّفات وأفكار (ابن خلدون) الأرضيّةَ الصُّلبةَ لنشر وتَعزيز الرُّؤية المادِّية للتَّاريخ الإسلامي، ليَتِمَّ تَوظيفُ المَنظومة الخلدونيّة بهدف تَغليف المَقولات الحَداثيّة مثل: الرَّأسماليّة، والكولونيالية، والإمبريالية، والصِّراع الطَّبقي، والمجتمع المَدني والأهلي، واللِّيبرالية، والدِّيموقراطية، ... إلخ بمَفاهيم أُخرى لها نكهة تُراثيّة، مثل: العصبية، والدَّعوة الدِّينية، والمركز والأطراف، وأنواع الدُّول، وعلاقتها بالسُّوق والتَّداوُل والتِّجارة .. إلخ. وهي مفاهيمُ لم تكن في ذاتها فَتحًا عظيمًا، إذ كانَت شائعةً في عصرها[1]، إلاّ أنَّ مُقتضَيات التَّبجيل والتَّرويج، المَدفوعِ بدوافع سياسية، هو ما صدَّرَ القراءةَ الخَلدونية باعتبارها "إنجازًا نوعيًّا" للتَّاريخ الإسلامي، يقول (عزيز العظمة): "إنَّ (ابن خلدون) لم يَخرج بعلم جديد يَحمل عناصرَ نَقلةٍ في البنَى النَّموذجية العلمية أو الفتوحات المَعرفية التي يُمكِنُ أنْ تُضفي عليه الكمالَ والخصوصيّةَ الخاصّةَ به. فعلمُه 'الجديد' كان يُشير دومًا إلى العلوم الأُخرى المُكوِّنة له [...]، لا يُمكِنُ أن تُعتبرَ ابتكاراتٍ عظيمةً إلى حدٍّ أنَّها تتطلَّب الشَّرحَ والتَّفسير. إنَّها أفكارٌ شائعة كان يَفهمها في عصر (ابن خلدون) كلُّ النَّاس دون استثناء، سواء من حيث دلالتها أو من حيث محتواها ومَغزاها"[2].

1 - محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون -العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ص 17. & انظر أيضًا: محمود إسماعيل: نهاية أسطورة.

2 - عزيز العظمة: ابن خلدون وتاريخيته، ص.ص 207 - 209.

خامسًا: تأثير القراءات المادية في الفكر الإسلامي

هـذه القراءةُ المادية للتَّاريخ الإسـلاميِّ ظهرَت بعدّة أشـكال نظريّة وعمليّة، على مسـتوى المُدوَّنات والأدبيات والثَّقافة السياسـية والدِّينية للإسـلام السُّني، وعلى مسـتوى السُّـلوك لجماعات الإسـلام السـياسيِّ السُّـني التي تأثَّـرَت بالقراءات الاسـتشراقية الحَداثيّة، على سبيل المثال في كتاب "الحزب الهاشمي" للمستلحد المصريِّ (سـيد القمني) حاولَ من خلال مبدأ العصبيّة والقراءة الخلدونيّة المادِّيّة إثباتَ أنَّ نجاح ما سـمَّاه "الدَّعوة المُحمَّدية" كان نجاحًا مَحدودًا، نتيجةً للعصبية القَبَلية في سـياق صِراع قبيلةِ النبيِّ (بني عبد مناف) مع قبيلةِ جُرهم التي استوطنَت مكّـةَ قادمةً من اليَمن قبل ألف عام، كـما يذهب (محمد الجابري) إلى أنَّ ما يَدفع المسلمينَ نحو "الفتوحات" لم يكن سوى مُثلَّث "الغنيمة، والقبيلة، والعقيدة"[1].

ومـن نماذج القـراءات المادِّيـة للتَّاريخ كذلك ما يَذهب إليه (حسـين مِـروَّة) أنَّ التَّحوُّلات الاقتصادية التي شهدتها الحياةُ العربية في الجاهلية هي التي استدعَت ظهورَ قوّةٍ تَوحيديّة -وهي الإسلام- لتُحقِّق "وضعًا جديدًا أخذَ يَفرضُ قِيَمًا جديدة، كنتيجة لتطوُّرٍ تجاريٍّ واجتماعيٍّ، جعل الوضعَ الماليَّ والتِّجاريَّ في المقام الأوَّل مـن الاعتبار، فكان أن أصبحَ 'بنـو عبد مناف' و'بنو عبد الـدَّار' في مقدِّمة 'قريش

1 - قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص 40.

البطـاح'، لأنَّهم أصبحوا أوفَرَ مالاً وأعظَمَ تجارةً. ثـم جرتِ المَعاييرُ هكذا بحيث احتلَّـت أميّةُ في قريش الجاهلية مكان الصَّدارة مذ أصبـحَ فيها أعظمُ التُّجّار ثراءً، وبسطَت نفوذَها الماليَّ على كثير من قبائل الحجاز خارج مكّة"[1].

مثالٌ آخر هو قراءة (وضاح خنفر)[2] للسِّيرة النَّبوية، التي أذاعَها على حلقاتٍ باسم "الرَّبيع الأول"، ولاحقًا جُمعت في كتاب بنفس الاسم "الرَّبيع الأول: قراءة سياسية واسـتراتيجية في السِّـيرة النبوية"، كانَت كذلك قراءةً ماديِّـةً خلدونية، وإن كان ما طرحَه (خنفر) من الأسباب المادية لنجاح دعوة الإسلام مختلفة، وهي توسُّع الدَّولة الإسلامية في الفراغ السِّياسي الناتج عن إنهاكِ الإمبراطوريَّتَينِ السَّاسانية والبيزنطية، مع عوامل أخرى ماديِّة من قبيل سيطرة المسلمين على طُرق التِّجارة البرِّية بين الشَّام (بيزنطة) واليَمن.

والقاسمُ المُشترك بين جميع هذه القراءات أنَّها فضلاً عن تضخيم العوامل الماديِّة للنَّجاح فهي:

---

1 - حسـين مروة: النزعات المادية في الفلسـفة العربية – الإسـلامية، ج. 1، ص 222. نقلاً عن: قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، ص 40.

2 - إعلامي فلسـطيني. رئيس منتدى الشرق، وهو شـبكة مموَّلة من الحكومة القطرية ومُكرَّسـة للعمل في الأوساط الشبابية العربية والإسلامية، شغل سابقًا منصب المدير العام لشبكة الجزيرة الإعلامية.

أولًا: تُهمِّـش أيَّ بُعد عقائديٍّ (أيديولوجي) في رسـالة الإسـلام، وتصوِّر "نجاح" الإسلام كنتيجة لعوامل ماديّة وسياسيّة، وليس العكس.

وثانيًا: تُغيِّب مظاهرَ الـصِّراع الكونيِّ بين الحقِّ والباطل (بين المادة والمبادئ/بين الإسلام والجاهلية)، وتُعيد صياغةَ الصِّراع باعتباره تزاحُمًا على الموارد والنُّفوذ، وأنَّ دور الدِّيـن (كما في القراءة الخلدونية) يَقتصر على كونه أداةً بين يدي أحد أطراف الصِّراع، تَنجح أحيانًا من خلال استخدامها في تقوية العصبية (الجاهلية).

وثالثًا: هذه القراءة التي تُسـمَّى (سياسية/اسـتراتيجية) تَقطع الاتِّصال بين الإسلام والشَّرائع السَّابقة، كأحد مظاهر الخطّة الإلهيّة الكُبرى، والصِّراع بين الحقِّ والباطل، ومن ثَمَّ تُقدِّم التَّاريخ الإسـلامي كمجموعةٍ مـن الأحداث والطَّفَرات التي حدثَت في الجزيرة العربية نتيجة قابليَّاتٍ معيَّنة، وليس لرسالة الإسلام أيُّ بُعد غَيبيٍّ إلهي. جميع هذه الأطاريح تُلقَى في إطار مُمارساتٍ فكريّة لما يُسمَّى "الحداثة"، ولكنَّها في حقيقتهـا ما هـي إلا نَبذٌ للبُعد الغيبـيِّ الأخلاقي، وإن تـمَّ تَلبيس هذه الأفكار المطروحة لَبُوسَ العقلنة والتَّحديث وتركيبها على نماذج صوفيّة أو سـلفية، يقول (قاسم شعيب)[1]: "النَّظرة الحداثيّة نظرةٌ استئصاليّةٌ للتراث، افتتحَها المستشرقونَ،

1 - قاسـم شعيب: باحث وأكاديمي تونسي، أستاذ المنطق وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها: "تحرير العقل الإسلامي" (2013)، و"فتنة الحداثة" (2013)، و"المفهوم الفلسفي للوجود"(2005).

وتَواصلَـت مع الحداثيِّين العرب وغيرهم، الذين لم يَكتفوا بنَبذِ التُّراث الذي كُتب حول القرآن من تفسير وكلام وفِقه، بل ذهبوا إلى نبذِ القرآن الكريم نفسه من خلال تأويلِه وتَحويلِه، وُصولاً إلى التخلِّي عنه، وإحلال المَقولات والمَنظومات الفِكريّة والتَّشريعية الغربية محلَّه ... والنَّظرة الحداثيّة تُراوحُ بين التَّطرُّف والمُرونة. فما كتبَه (جلال العظم) و(سـيد القمني)، مثلاً، لا يُمكِن تَصنيفُه إلا ضمن التطرُّف الماديِّ الذي يَختزن الإلحادَ الجذريَّ. والمُرونةُ تَبدو سِمةً للذين يُحاولون تركيبَ مَقولات الحَداثة على نماذج سلفيّة وصوفيّة، كما هي محاولات (أبو يعرب المرزوقي) و(طه عبـد الرحمن). وبين التيّارَين يَقف الطَّابورُ الأطوَلُ مـن الحداثيِّين الذين يُكرِّرون مَقولات الاستشراق.."[1].

وقراءةُ الوجود بعينٍ ماديّة يُفقِدُ الإنسـانَ أيَّ قُدرة على تَوظيف التَّاريخ؛ على سبيل المثال قراءة واقعة كربلاء قراءةً ماديّةً مَعزولةً عن سـياقها يُوصِل إلى اسـتنتاج أنَّها هزيمةٌ عسـكريّةٌ في سياق صراعٍ على السُّـلطة بين الأمويِّين والهاشميِّين، أمَّا قراءة كربلاء في سياق فكرة وحدة الوُجود والاتِّصال بين عالم المَلكوت وعالَم المُلك من خلال (الاسـتخلاف - الإمامة - الإسلام الاجتماعي - ..)، وقراءة كربلاء في سياق تاريخيٍّ ابتداءً مـن "رزية الخميس" وقتال الإمام عليٍّ (ع) على التَّأويل واسـتنفاد

1 - قاسم شعيب: الحداثيون والتراث، المقدمة.

الإمام الحسن فُرَصَ الإصلاح، حينئذ ستكون واقعةُ كربلاء ثورةً معنويّةً وحلقةً جوهريّةً في سياق مُمتدٍّ من صراع الحقِّ مع الباطل. وهذا فرقٌ بين القراءة المُجتزأة والقراءة المُمتدّة (التوحيدية) للتاريخ.

هذه الأفكارُ المادِّية (القرشيّة / الأمويّة / العصبيّة / الخلدونيّة) هي التي جعلَت المسلمينَ أنفسَهم يُحاولُون تحقيقَ رُؤيتِهم الخاصّة لـ"نهاية التاريخ" عبر ما يُسمَّى "الفتوحات الإسلامية الكبرى"، التي حقَّقَت انتشارًا ماديًّا واسعًا وهَيمنة (في عالم الأشياء)، وشكَّلَت جغرافيا جديدة تقوم على أساس "التَّمكين في الأرض" من منطلق رؤية أنَّ "المسلمينَ هم الأعلَونَ" لا أنَّ "كلمة الله هي العُليا"؛ حيثُ كان البناء المَعنويُّ (الفَوقيُّ) لهذه الجيوش الفاتحة (بل للدَّولة الإسلامية نفسها) بناءً في غاية الهَشاشة، حتى قيل إنَّ الجيوش التي مارسَت هذه "الفتوحات" كان مُعظَمُ الجُند فيها لا يَعرفون كيفيّةَ الوُضوءِ، ولا عددَ ركعاتِ كلِّ صلاة، فيضطرُّ الإمامُ للتَّنبيه على ذلك كلَّ صلاة.

على المستوى العمليِّ نتجَ عن تَفَشِّي هذه القراءة المادِّية للتَّاريخ الإسلامي وللسِّيرة النبوية عدّةُ آفات خطيرة، خاصّةً بين أبناء حركات الإسلام السِّياسيِّ السُّني، منها: أولًا، أنَّ العقل السياسيَّ لهذه الحركات أصبح يُفكِّر تمامًا بعقليّةٍ برجماتية مادِّية، بل يتمُّ صياغةُ المواقف والبرَامج والمُدوَّنات التَّنظيمية لهذه الحركات بهذه الرُّوحيّة الاستشراقيّة المادِّية.

ثانيًا، حدوث حالةٍ من التَّماهـي التامِّ مع كلِّ ما تَفرضه أدبيّات وخطاب العلاقات الدولية القائمة على المبادئ المادية الهيجلية/النيتشوية[1]، التي اصطنعَتْها الحضارةُ الغربية، فلم يعدْ مُستغرَبًا عندَها -مثلاً- أن يَقـوم النِّظامُ التُّركيُّ (الإخوانيُّ) بإمداد الكيان الصهيوني بكافة مُقوِّمات البقاء، للاستمرار في حربه ضدَّ المُستضعَفينَ من أبناء غزة، فأصبح هذا الصَّمتُ والتَّواطُؤ (وأحيانًا التَّطبيع!) الإخوانيُّ غيرَ مُستنكَرٍ ولا مُستهجَنٍ بين أبناء الحركات "الإسلامية"، جميع ذلك ناتجٌ عن تشيُّؤ وتسليعٍ الإسلام، ولهذا أبعاد أخرى تحتاج إلى بسط الكلام فيها ليس هنا موردها.

1 - النيتشوية: (نسبة إلى فريدريك نيتشه) مذهب فكري يدعو إلى تمجيد القوة، ويرى في الشَّفقة والرَّحمة أخلاقًا في منتهى الانحطاط، لأنَّها تُؤدِّي إلى الضَّعف الاجتماعي وعدم سيادة الأصلح بسرعـة. بل يُمكِن القولُ إنَّها ديانـة مُلـحِدة أو حلولية بدون إله، أو هـي وحدة وجود مادية تردُّ الكونَ بأسره إلى مبدأ زمني واحد هو إرادة القوّة والإنسـان الأعلى (السـوبر مان)، فتُوثِّنُ الذاتَ الإنسانيّةَ من خلال إحلال المُطلَق (الله) في الإنسان، ليُصبِحَ كامنًا فيه، فيعبد الإنسانُ ذاتَه أو يعبد أسلافَه، أي الذات القومية المقدَّسة، باعتبارها تجسيدًا لذاته. وتُسبغ نوعًا من الرُّوحية والقَداسة على قانون التطوُّر، وتجعل من القوة الأسـاسَ الوحيد لأي نسـق أخلاقـيٍّ، وتَعتبر أحدَ تجلياته السياسية -على سـبيل المثال- ما يُطلَق عليه في المصطلح السياسي الإسرائيلي والغربي "فرض سياسة الأمر الواقع" و"خلق حقائق جديدة".

خاتمة

فَهمُ الإسلام في القراءة المادية لا يَنطلق من حقيقته كدِين، ومن أحقِّيته كتاريخ، ولكن تُحاول القراءةُ المادِّيةُ للإسلام أن تَربطَه دائمًا بشيءٍ خارجٍ عنه أو سابقٍ عليه أو أكبر وأهمَّ منه، كالصَّحراء أو البادية أو طُرق التِّجارة أو الصِّراع القبلي، أو غيرها من الأسباب المادِّية المُفترَضة، فتتعامَلُ هذه القراءةُ مع الإسلام على أنَّه زخرفٌ لغويٌّ ورُوحيٌّ، أو حاشيةٌ على متنٍ سابقٍ عليه دائمًا، أو نتيجة حتمية لصراعٍ مُفترَض أو نتيجة منطقيّة غير قابلة للشكِّ، ومن ثَمَّ تسلبُه فضائلَه وتَنسبها إلى غيره. ثم يُكرِّس صورةَ أنَّ الذين آمنوا بالإسلام كـ "دين" إنَّما هم أناسٌ طيِّبون يَحيَونَ خيالاً مُمتدًّا شاركهم فيه أهلُ الأديان كافة، فيُصبح الإسلامُ ههنا مجموعةً من التَّطبيقات الجيِّدة والمُفيدة، يقوم بها أشخاصٌ واهمونَ يُؤمِنُونَ بأنَّ لهذا الكون خالقًا، وبحياةٍ بعد الموت، وبالكُتب والأنبياء.

النتائج

- يجب تناوُلُ أيِّ سردٍ تاريخيٍّ بعَينٍ فاحصةٍ وناقدةٍ لفلسفة التَّاريخ التي تَسند هذا السَّرد.
- يجب إعادةُ النَّظر في المُدوَّنات التَّاريخية الحَديثة في القرن الأخير للبَحث عن آثار الفلسفة الخلدونية.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- الآصفـي، محمد مهدي، نحـو فهم حضاري لتاريخنا الإسـلامي معركة الطف نموذجًا، مجلة ثقافتنا - العدد (11)، 1427هـ.
- الآملي، عبد الله الجوادي، الإمام المهدي الموجود الموعود، دار الإسراء للطباعة والنشر، بيروت، 2013م.
- إسماعيل، محمود، نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا، ط1، المنصورة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.
- ابن حنبل، أحمد، المسـند، تح. صبحي محمد جميل العطار، ط2، بيروت، دار الفكر، 1414هـ.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، لا ط.، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1990م.
- ابن رشد، فصل المقال، تحقيق: محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، ط1، د. ت.
- توينبي، أرنولد، مختصر دراسـة التاريخ، تر. فؤاد محمد شبل، مر. محمد شفيق غربال، ط1، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2011م.
- الجابري، علي حسـين، "فلسـفة التاريخ بين التراث الخلدوني والفكر الأوربي

المعاصر"، مجلة آفاق عربية العدد (11 و12)، دائرة الشؤون الثقافية، بغداد، 1982م.
- الجابري، علي حسين، "فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية"، مجلة زانكو، السليمانية، العدد (2)، مج (5)، 1980م.
- الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون -العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1982م.
- حميش، سالم، التراكم السلبي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 2001م.
- ديلو، فضيل، العلوم الاجتماعيـة بين العمومية والخصوصية، مقاربة نقدية، في كتاب: الاجتماع من التغريب إلى التأصيل، تح. فضيل ديلو وآخرين، ط1، الجزائر، دار المعرفة، 2009م.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر "فخر الدين"، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، تح. سيد عمران، لا ط.، القاهرة، دار الحديث، 2012م.
- رستم، أسد، مصطلح التاريخ، ط2، صيدا، المكتبة العصرية، 1955م.
- الزيدي، مفيد، المدخل إلى فلسفة التاريخ، دار المناهج للنشر والتوزيع، عمان-الأردن، 2006م.
- السـيد، رضوان، الجماعـة والمجتمع والدولة: سـلطة الأيدولوجيا في المجال السياسي العربي، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي، 2007م.
- شعيب، قاسم، الحداثيون والتراث، مركز براثا للدراسات، بغداد - بيروت، ط.1، 2025م.

- شمت، ناشانيال، ابن خلدون - المؤرخ وعالم الاجتماع والفيلسوف، تر. إحسان محمد الحسن، لا ط.، بغداد، دار المأمون، 1999م.
- شمس الدين، حسين، "القضية المهدوية في فلسفة التاريخ"، مجلة أمم، مركز براثا للدراسات، بغداد، العدد(4)، صيف 2024م.
- الشيخ، غنيمي، فلسفة التاريخ، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، د. ط.، 1988م.
- الصدر، محمد باقر، الإنسان ومسؤولية صنع التاريخ في القرآن، تر. محمد مهدي فولاند، ط1، طهران، انتشارات نشر ميزان، 1359 هـ.ش..
- الصدر، محمد باقر، بحث حول الإمام المهدي (ع)، تح. عبد الجبار شرارة، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1996م.
- الصدر، محمد باقر، بحوث إسلامية، ط1، بيروت، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، 1983م.
- الصدر، محمد باقر، منابع القدرة في الدولة الإسلامية، ط2، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1979م.
- الطبرسي، فضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1421هـ.
- طحطح، خالد فؤاد، في فلسفة التاريخ، ط1، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009م.

- العظمــة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، تر. عبــد الكريم ناصيف، ط2، بيروت، دار الطليعة، 1987م.
- قاسم، قاســم عبده، إعادة قراءة التاريخ، ط1، الكويت، وزارة الإعلام الكويتية، مجلة العربي - سلسلة كتاب العربي، 15 أكتوبر/تشرين أول 2009م.
- القرضاوي، يوســف، الحلول المســتوردة وكيف جنت على أمتنا، ط5، القاهرة، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، 1993م.
- قطب، سيد، في التاريخ فكرة ومنهاج، لا ط.، القاهرة، دار الشروق، 1995م.
- كوثــراني، وجيه، تاريخ التأريخ، ط2، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراســة السياسات، 2013م.
- لوبون، غوستاف: حضارة العرب، تر. عادل زعيتر، ط1، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2013م.
- مروة، حســين، النزعات المادية في الفلســفة العربية – الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1981م.
- المســدي، عبد السلام، "الأسس الاختبارية في نظرية المعرفة عند ابن خلدون"، مجلة الفكر العربي، مج (2) العدد (16)، بيروت، معهد الإنماء العربي، 1980م.
- مطهري، مرتضى، الوحي والنبوة، مؤسســة الإمام الصادق (ع) للطباعة والنشر، قم، ط2، 1986م.

■ مطهري، مرتضى، نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ، تر. محمدعلى آذرشب، ط2، قم، المكتبة الإسلامية الكبرى، 1401هـ.
■ معن زيادة: تأصيل العلوم الإنسانية، إشكالية معرفية ومجتمعية، مجلة الفكر العربي، بيروت، 1987م، ع (5)، ص.5.
■ الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ (دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية)، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2012م.
■ مهورباشة، عبد الحليم، فلسفة التاريخ: مدخل إلى النماذج التفسيرية للتاريخ الإنساني، ط1، بيروت، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2016م.
■ مهورباشة، عبد الحليم: أزمة العلوم الاجتماعية وميلاد النماذج المعرفية البديلة، مجلة جامعة المعارف، العدد (4)، بيروت، جامعة المعارف، 2021.
■ نصار، ناصيف، تصورات الأمة المعاصرة، بيروت، منشورات أمواج، 1994م.
■ نصار، ناصيف، مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ، ط1، بيروت، دار الطليعة، 1978م.
■ هنداوي، حسين، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، ط1، دار الساقي، بيروت، 1996م.
■ الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، قم، انتشارات المكتبة الحيدرية، 1417هـ.
■ Raymond Aron, Dimensions de la conscience historique, Edition Librairie Plan, Paris, 1966.

مَركزُ بَراثا للدِّراسَاتِ وَالبُحوثِ
بيروت - بَغدَاد
Baratha Center for Studies and Research
www.barathacenter.com
barathacenter@gmail.com

المشرف العام: الشيخ جلال الدين علي الصغير
مدير المركز د. محمد مرتضى
009613821638