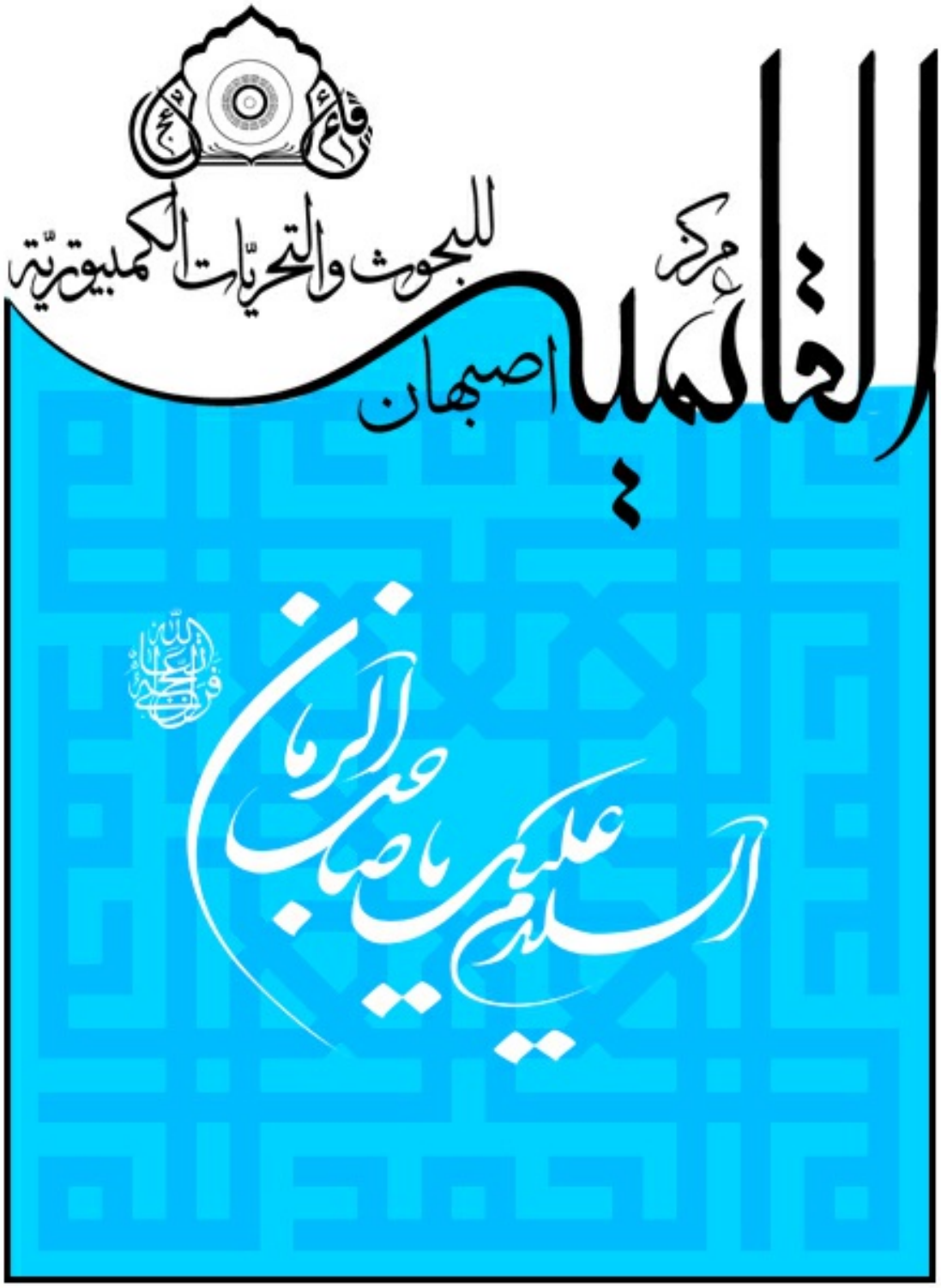

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

سلسلة مصطلحات معاصرة

4

نهاية التاريخ

دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر

تأليف
قيس ناصر راهي

بسم الله الرحمن الرحیم

سلسلة مصطلحات معاصرة

كاتب:

الشيخ مرتضى فرج

نشرت في الطباعة:

العتبة العباسية المقدسة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس 5

سلسلة مصطلحات معاصرة : نهاية التاريخ المجلد 4 6

هوية الكتاب 6

اشارة 6

الفهرس 10

مقدمة 14

التمهيد – الدلالة الفلسفية لنهاية التاريخ 18

القسم الثاني : نهاية التاريخ في الفكر 38

القسم الثالث : نهاية التاريخ عند فرنسيس 50

القسم الرابع : الفيزياء الحديثة بوصفها مرتكزاً التوجيه التاريخ نحو الديمقراطية 64

القسم الخامس : فكرة "الصراع من اجل الاعتراف" 84

القسم السادس : نقد الديمقراطية الليبرالية 110

الخاتمة 126

تعريف مركز 144

سلسلة مصطلحات معاصرة : نهاية التاريخ المجلد 4

هوية الكتاب

نهاية التاريخ

دراسة تحليلية نقدية

للمفهوم وحضوره المعاصر

قيس ناصر راهي

الكتاب: نهاية التاريخ (دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر)

تأليف : قيس ناصر راهي

الناشر : المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة

الطبعة:الأولى 2017 م - 1439ه-

محرر الرقمي: عبدالعلي محسني

ص: 1

اشارة

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ص: 2

هويّة الكتاب

الكتاب: نهاية التاريخ (دراسة تحليلية نقدية للمفهوم وحضوره المعاصر)

تأليف : قيس ناصر راهي

الناشر : المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية العتبة العباسية المقدسة

الطبعة:الأولى 2017 م - 1439ه-

ص: 3

الفهرس

مقدمة المركز ...7

المقدمة...9

التمهيد: دلالة نهاية التاريخ...13

القسم الأول: نهاية التاريخ في الفكر الديني الفلسفي(اليهودية،المسيحية،الاسلام) ...21

أولا نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الديني اليهودي....23

ثانياً : نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الديني المسيحي...26

ثالثاً: نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الديني الإسلامي...29

القسم الثاني : نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ...33

أولاً / نهاية التاريخ عند كانط...34

ثانيا/ نهاية التاريخ عند هيجل...36

ثالثاً / نهاية التاريخ عند كارل ماركس...39

رابعاً / نهاية التاريخ عند كوجيف...42

القسم الثالث: نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما...45

أولاً:فرنسيس فوكوياما – سيرته ...46

ثانيا: نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما...49

القسم الرابع: الفيزياء الحديثة بوصفها مرتكزاً لتوجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية عند فوكوياما...59

أولاً : المنافسات العسكرية (الحروب) ...63

ثانياً: التطور الاقتصادي...70

القسم الخامس: فكرة (الصراع من اجل الاعتراف)مرتكزاً لتوجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية عند فوكوياما...79

أولاً : فكرة (الصراع من اجل الاعتراف)...80

ثانياً: لماذا اللجوء إلى هيجل ؟ ...87

ثالثاً: توظيف فوكوياما لفكرة (الصراع من اجل الاعتراف)... 93

القسم السادس: نقد الديمقراطية الليبرالية بوصفها نهاية للتاريخ ...105

أولاً : الديمقراطية الليبرالية...106

ثانياً : نقد العدالة والمساواة الليبرالية...109

ثالثاً: نقد الديمقراطية الليبرالية بوصفها مرتكزاً لتعدد الثقافات ...114

الخاتمة:...121

المصادر :...124

مقدمة المركز

تكمن أهمية المصطلحات بما تحتويه من معاني ومفاهيم في أنّها:

1 – أداة التعارف وتبادل المعلومات بين بني البشر.

2 – انّ العلوم والمعارف ليست الّا مجموعة مصطلحات ومفاهيم مترابطة.

3 – انّ المصطلحات بما فيها من علوم ومعارف هي التي تصوغ منظومة الانسان المعرفية وشاكلته الفكرية.

4 – انّ سلوك الانسان العلمي والاجتماعي يُصاغ من خلال هذه المنظومة المعرفية وسلامتها واتقانها وبُعدها عن الخطأ يسلم الانسان ويستقيم سلوكه وبتبعه يستقيم المجتمع.

فالمصطلح له أهمية مضاعفة لما يمتلكه من محورية في بناء الفرد والمجتمع، ومن هذا المنطلق جاءت هذه السلسلة: (أي سلسلة مصطلحات معاصرة) تسلط الضوء على ما كثر تداوله في الآونة الأخيرة سيما بعد الثورة المعلوماتية الكبيرة التي رفعت الحدود وأزالت القيود، وسهّلت عملية الوصول إلى الأوعية المعرفية لكل أحد حيث أخرجت العلوم بما فيها من مصطلحات تخصصية معروفة لأهلها؛ وأتاحتها لعامة الناس ممّا أدّى إلى فوضى معرفية هائلة.

وقد أدّت هذه الفوضى – في بعض حالاتها– إلى قطع جسور التواصل وعلق باب التبادل والتفاهم المعرفي بين الكاتب والقارئ،

فانغلقت النصوص لانغلاق معاني المصطلحات وبُعدها عن ذهن القارئ وعدم أَنسه بها وعدم وقوفه على سير تطورها منذ النشأة والى يومنا الحاضر.

جاءت هـذه السلسـلة لتسد هذا الفراغ، وتقدّم المصـطلحات المعاصـرة الى القارئ الكريم بنظرة تحليلية نقدية، ليقف المطالع على حقيقة الأمر ويأمن الخطأ والزلل .

***

تبحث هذه الحلقة من "سلسـلة مصـطلحات معاصرة" مصطلح "نهاية التاريخ" وهو موضوع شغل الفكر على مدى عقود، تبدأ من تسعينيات القرن العشرين لتستمر تداعياتها مع بدايات القرن الحالي.

تطرّق الباحث إلى نشأة المفهوم كما جرى تـداوله حديثاً تنظيرات المفكر الأميركي من أصل ياباني فرانسـيس فوكوياما ثم انتقل إلى تأصـيله فلسفياً على نحو ما قدّمه فلاسفة الحداثة وفي مقدمهم الفيلسوف الألماني هيغل.

في ختام الدراسـة يقدم الباحث رؤية نقدية لمفهوم نهاية التاريخ والتوظيفات التي أجرتها المؤسـسات الثقافية والسـياسة الأميركية في سـياق الهيمنة على عالم بعد الحرب الباردة.

والله ولي التوفيق

مقدمة

لم يتوقف العقل الإنساني على مر العصور عند حدود مفهوم طرحه مفكر، أو مجموعة من المفكرين، ولا تقتصر وظيفة العقل على طرح المفاهيم، انما تتعداها إلى وظائف أخرى، منها النقد والتحليل، بيد أن كل مفهوم نراه مرهون بظروف واقعه السياسي والاجتماعي والاقتصادي، والثقافي..... الخ، وهذا قد يؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر على نتاج المفكرين. ومع انتهاء الحرب الباردة دأب عدد من المفكرين على البحث و استشراف صورة العالم، والتحديات التي قد تواجه البشرية في المستقبل، و في هذا الإطار انبثقت أطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما مع أطاريح أخرى في ضمنها أطروحة صدام الحضارات لهنتنغتون، وإذا كان لكل مفهوم مرتكز يقوم عليه، فإن الدراسة التي بين يدي (القارئ) تسعى إلى تحديد المرتكزات الفلسفية لمفهوم نهاية التاريخ، فضلاً عن تحليل مضمونه وفق أبعاد الآتية:

البُعد التحليلي أي تحليل مرتكزاته.

البُعد التأويلي المتعلق بأيديولوجيا انتصار الديمقراطية الليبرالية.

لهذا جاءت الدراسة بأقسامها لدراسة هذين البعدين، فضلاً عن التمهيد الذي تكفل ببيان دلالة نهاية التاريخ. ويمكن القول أن أقسام هذه الدراسة قد تكفلت بدراسة جينالوجيا المفهوم،

وتوظيف الفهم الايـديولوجي للمفهوم ولاسـيما مع فوكوياما الـذي اعاد للمفهوم حضوره من خلال القول بانتصار الديمقراطيـة الليبراليـة، فضلاً عن نقد هذا القول من خلال نقد الديمقراطية الليبرالية بوصفها نهاية للتاريخ.

وقد تضـمن القسم الأول مناقشة جذور المفهوم الفكرية التي تمتد الى الأديان السماوية، وهنا محاولة لتتبع هذه الجذور عند أشار الى فكرة نهايـة التاريـخ مع أخـذ نموذجاً يمثل كل فكر ديني فلسـفي. وفي القسم الثاني تم دراسة العناية التي لاقاها هذا فلاسـفة العصـر الحديث، والوقوف على آراء رواد هذه

الفكرة في العصر الحديث، وهم كل من: كانط، هيجل، و ماركس.

ولا ندعي أن فكرة نهاية التاريخ في العصـر الحديث اقتصرت على هؤلاء الفلاسفة الثلاث، إنما هم يمكن عدّهم أبرز من قالوا بها، ولأرتباط اسم الكسـندر كوجيف بهذه الفكرة في الفلسـفة المعاصـرة، فقد دُرج أسمه ضمن المهتمين في هذه الفترة بفكرة نهاية التاريخ مع الاعتراف بأنه لم يقدم تاريخاً شمولياً، إنما قدم قراءة لفكر هيجل، فجاءت فكرة نهاية التاريخ مقترنة بقراءته.

أمـا القسم الثـالث فقـد خُصـص لمناقشـة المفهوم عنـد فرنسـيس فوكوياما، إذ حاول فوكوياما تأييـد أطروحته عن طريق اللجوء الى حقل الـدراسات الفلسـفية، وانتقـاء الأفكـار التي تتنـاسب وأطروحته، فلجـأ الى الفيزياء الحديثـة ليبرر إمكانيـة توجيه التاريـخ نحو الـديمقراطية الليبرالية، فضلاً عن ذلك حاول من خلال الفيزياء الحديثة الاستناد الى التفسير الاقتصادي ليصل الى مبتغاه، مع

تأكيـده على اثر الحروب في إعطاء الفيزياء أهميـة تعمل – من وجهـة نظره– على توجيه التاريـخ، لكن هـذا لم يسـتطع ان يدعم رؤيته في تحقيق غايته التي هي الديمقراطية الليبرالية، انما اسـتطاع التوصل فقط الى نهاية التاريخ مع الرأسمالية حسب اعتقاده وهذا ماتكفل بدراسته القسم الرابـع، ونتيجـة ذلـك لجـأ فوكوياما الى سـلطة هيجـل ولكن ليس هيجـل المعروف انمـا مركب أطلق عليه فوكوياما اسم (هيجل كوجيف) وهـذا هو موضوع القسم الخامس. وقد حاول الباحث في هذين القسـمين الوقوف على المرتكزات الفلسـفية التي وظفها فوكوياما في أطروحته والجهود التي بـذلها في ذلك فابتـدأ بتوضـيح كيفيـة توظيف فوكوياما للفيزياء الحديثة، فضـلاً عن كيفية توظيف فوكوياما فكرة الصراع من اجل الاعتراف.

أما عن القسم السادس فقـد تكفل بنقد النتيجة التي توصل اليها فوكوياما وهو القول بانتصار الديمقراطية الليبرالية، وعلى الرغم من القول بأن هـذا النظام يحتوي على عـدة ايجابيات لكن هل يعقل يكون نهايـة لما توصل اليه العقل البشـري في النظم السياسـية على وفق المتغيرات والنقـد الـذي يقـدم للديمقراطيـة الليبرالية قبل واثناء وبعد اطروحة نهاية التاريخ لفوكوياما . اما عن الخاتمة فقد نوقش فيها أهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.

ص: 11

ص: 13

إن المؤرخ المحترف لاـ يبحث في مفهوم التـاريخ(1)، وإنما يكتفي بالقول بأن هـذا الموضوع من إختصاص الفلاسـفة(2)، ولمعرفة رؤية الفلاسـفة لمعنى التاريـخ نـذكر جملـة مـن هـذه الآـراء، فهـو عنـد سـقراط(3) (Socrate)يـدل على المعرفة(4)، وعنـد أرسـطو (Aristote)(5)يدل على»مجرد

ص: 14

1- في المعجم اللغوي الحـديث المعجم الوسـيط يشار إلى التاريـخ بأنه«جملـة الأحوال والإحـداث التي يمر بها كائن ما ، ويصدق على الفرد والمجتمع كما يصـدق على الظواهر الطبيعية والإنسانية»، وفي اللغات الأوربية الحديثة فانه يشار إلى مصـطلح التاريخ بأنه مشـتق من الأصل اليوناني storia الذي يعني القصة او الحكاية، ككلمة History في اللغة الانكليزية Histoire في الفرنسية، وكلمة التاريخ الألمانية Geschiehte مشـتقة من الفعل Geschn بمعنى يحـدث، وهي تطلق على ما يحـدث من الأفعال والاحـداث معاً، فهي تشـمل الجانبين الـذاتي والموضـوعي في وقـت واحـد، ويفرق عـادة الألمـان بيـن التاريـخ Historik بمعنى تجمـع الأخبـار والحـوادث أو فـن التـاريخ Geschichte الـذي لا بـد فيه من وجهـة نظر شاملة عن معناه وغايته، «ينظر: 1- مصـطفى، إبراهيم، =وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري ،إيران ،ط ثانية، 1418ه-، ص 13. -2 النجار، جميل ،موسى ،فلسفة التاريخ مباحث نظرية، ص6.».

2- ينظر: العروي، عبدالله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ،رابعة، 2005، ص 17.

3- سقراط 3999 - 470) Socrate ق.م) فيلسوف يوناني عرف بنقـده لاراء الناس بواسـطة طريقته التي عرفت بالتهكم والتوليـد وكذلك عرف عنه بأنه لا يهادن الاسـتبداد ومحارباً شـجاعاً ومواطناً ممتازاً عُرف عن طريق محاورات تلميذه أفلاطون (-428 347،348ق.م) التي منهـا (دفاعـاً عن سـقراط وأفلاـطون) ثم في محـاورات (فيـدون)،و (المأدبـة)،و (الثياتاتوس) ،«ينظر: جوليا ،ديـديه، قاموس الفلسـفة (ص 255.».

4- ينظر : صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط أولى، 1971 ، ص 227 .

5- أرسـطو (322 -384) Aristote ق.م) فيلسـوف يونـاني وتلميـذ أفلاـطون ومؤسـس المدرسـة المشائيـة مؤلفـاته وزعت على أربع مجموعات - 1 المنطق (الآلة) -2 مؤلفاته في فلسـفة الطبيعة (الفيزياء) - 3 الماورائيات 4- علم الأخلاق العملي فصـله في كتابيه (علم مبادئ الأخلاق الموجه إلى نيقوماخوس، وكتاب السياسة)، «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 28.».

ركام من الوثائق «(1) ، وعند ابن خلدون (2) «فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتنشد إليه الركائب والرحال وتسموا إلى معرفته السوقه والإغفال وتتنافس فيه الملوك والإقبال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال، اذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال وتطرق بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي ألينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع الدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق «(3)، والتاريخ عند بيكُن (4)«Francis Bacon) يقوم على الذاكرة، إذ انه يتعارض

1- لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط ثانية، 2001، ص 558.

2- ابن خلدون 1406-1332) Ibnkhaldun) ولد في تونس وتوفي في القاهرة، فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ عربي يعد من اشهر مؤلفاته المقدمة الذي يعتبر مؤلفه الأهم ويعد مدخلاً إلى مناهج التاريخ (باعتباره عالماً بالإحداث وبأسبابها) وكان ابن خلدون رائداً في فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، وله كذلك كتاب العبر «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة ، ص 7.».

3- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون اعتناء ودراسة احمد الزعبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم ، بيروت، بلا سنة طبع، ص-35 36.

4- فرنسيس بيكن 1626 - 1561) Bacon) ولد في لندن وتوفي فيها، اشتهر بتأسيسه نظرية المعرفة في العصر الحديث، واستخرج المنهج المعتمد في العلم الاختباري والاستقرائي ويعد كتابه (الاورغانون الجديد 1620) الوعاء الذي ضم بين دفتيه كل المبادئ التي ما زالت إلى الآن مبادئ نظرية المعرفة المعاصرة، ينظر: جوليا ديديه، قاموس الفلسفة، ص 87 . وقد قسم بيكُن التاريخ على قسمين قسم خاص بالإنسان وهو القسم المدني والقسم الآخر طبيعي خاص بالطبيعة والمدني نوعان: تاريخ كهني وتاريخ مدني بمعنى الكلمة، أما القسم الطبيعي، فانه يتنوع إلى ثلاثة أنواع، نوع يهتم بوصف الظواهر السماوية والأرضية، ونوع يهتم بالمسوخ، ونوع ثالث يهتم بالفنون، ويذكر بيكن أن الصنف الأول من هذه الأصناف هو وحده القائم الآن «ينظر: الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، ج2، دار الطليعة، بيروت، ط ثانية، 1982، ص 15».

من جهـة مع الشـعر، وهـذا موضوعه أيضا الفردي لكنه الانفرادي الوهمي، ويقابل من جهـة ثانيـة مع الفلسـفة، وهذه موضوعها عام وآلتها العقل» (1)، أما التاريـخ عنـد فيكو (2) (Vico) «هو سـجل لنشـأة المجتمعـات الانسانيـة وما تصـطنعه من نظم، وهو عرض لنمو هـذه المجتمعات وتطورها وحركتها شداً وجذباً ومداً وجزراً»(3)، أما التاريخ عند هيجل(4)(Hegel) «هو بصفة عادية تطور الروح في

1- ينظر: لالاند، اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، مج الثاني، ص558.

2- فيكو، جيامباتيا تيسا 1744-1668) Vico Giambat tista) مؤرخ وفيلسوف ايطالي ذكر في كتابه مبادئ فلسفة التاريخ (1725) ان في تاريخ كل شـعب وكل حضارة ثلاثة أطوار: الطور الإلهي، والطور البطولي، والطور البشـري. «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 404». وقسم التاريخ على قسمين:-1 تاريخ مقدس يشـتمل على ما ورد في الكتب المقدسة لليهود والمسـيحيين -2 تاريخ دنيوي، وهذا التاريخ خاص بتعبير اليهود والمسيحيين، «ينظر: النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، ص315.».

3- الشنيطي، محمد فتحي، في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط أولى، 1968، ص46.

4- هيجل، جورج فلهلم فردريك (-1770 1830) فيلسوف ألماني يشطر الفلسفة الغربية شطرين الحديثة والمعاصرة، وكتب حينها مقالاً في الفرق بين مذهبي فخته وشـلنج 1801 ومن اشـهر كتبه ظاهراتيـة الروح، وله كتاب في علم المنطق وضـعه في المدة الزمنية الواقعة بين 1812 - 1816 ، جاءت تأملاته الأولى مبينةً علاقة الفكر بالواقع عن طريق دراسـته لروح الديانتين اليهودية والمسيحية، وكذلك كان يهتم بصـياغة مفاهيم جديـدة معبرة عن حياة الانسان التاريخيـة ووجوده، وكـذلك كان لهيجل تأثير كبير على من أتى بعده، فقد عرفت لفلسـفته تأويلان يرتكز أولهما على كتابه علم المنطق ويعد المعرفة المطلقة الغاية القصوى لكل تاريخ بشري أما التأويل الثاني فيرتكز على ظاهراتية الروح، ويرى أن المشـكلة الأساسـية هي مشـكلة تحقيق الانسانيـة فينا وتحقيق النزعـة الانسانية في التاريخ ، «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 584 - 585».

الزمان كما أن الطبيعة هي تطور الفكرة في المكان» (1)، وان التاريخ لديه لا تحكمه الصدفة أو القدر بل العقل (2)، والتاريخ الإنساني في رؤيـة هيجل هو المنطقـة التي تأتي فيها الحريـة الى الوجود بوصـفها حصـيلة العلاقات العملية كلها، ومضـمونها الانعتاقي موجود في بنى التاريخ الإنساني(3)، أما از والد اشبنجلر (Spengiler)(4) فقد ميز بين التاريخ والتأريخ أو كتابة التاريخ (5)، اذ هو يرى ان «تاريخ بألف اللين اسـتعملت للمعنى الأول، أي مسـيرة حوادث الماضـي البشـري، وتاريـخ بالهمزة للمعنى الثاني وهو عملية دراسة حوادث الماضـي وتدوينها» (6) والتاريخ ليس الذاكرة فقط كما يرى كارل ياسبرز» (7) Karl jaspers التي تقوم بمهمة كشف الماضي فحسب

1- هيجل، جورج فلهلم فردريك، العقل في التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، ط ثالثة 2007 ، ص 146.

2- ينظر: إمام، عبد الفتاح إمام، قاموس المصـطلحات الهيجلية، مجلة الفكر المعاصـر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، مصر ، عدد 67 مجلد 12، 1970، ص 160.

3- اهر نبرغ، جون، المجتمع المـدني «التاريـخ النقـدي للفكرة»، ترجمـة حسن ناظم، وعلي حاكم، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط أولى، ص241.

4- اشـبنجلر از والد (1936-1880) ولـد في بلاـنكبورخ في هـارز وتوفي في ميونـخ، فيلسوف ومؤرخ من اشـهر مؤلفاته كتاب (تـدهور الحضارة الغربية) (- 1918 1922)، ويعرف عن اشـبنجلر انه متأثر بنيتشه و لقد عرف مذهبه التشاؤمي في تاريخ الغرب صدى واسعاً بعد الحرب العالميـة الأولى وبخاصـة بعد الحرب العالمية الثانية التي أضـعفت بشـكل ملحوظ بلدان أوربا الغربية، ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص279.

5- ينظر : كامل فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط اولى، 1993، ص 142.

6- النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، ص 18.

7- كارل ياسبرز (1969 -1883) فيلسوف وطبيب نفسـي ألمـاني من أهم مؤلفاته علم نفس، تصورات العالم 1909 ، والفلسفة 1932، العقل والوجود 1935، والفلسفة الوجودية 1938، وكبار الفلاسفة 1957 ، والفلسفة والعالم 1958 «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 600» .

بل هو وسيلة معرفة الواقع الذي نعيشه،والأساس الذي يمكن من خلاله التخطيط للمستقبل(1).

يتبين مما سبق أن مفهوم التاريخ لم يكن له دلالة واحدة عند الفلاسفة، فهو عند سقراط له دلالة عامة لم تحدد مجالات تطبيقها، وعند ارسطو يدل على ما تحتويه الذاكرة من ركام للوثائق، وعند ابن خلدون الذي رفع من شأن التاريخ وأوضح إن الاهتمام به لا يقتصر

من على فئة من الناس دون فئة أخرى، وإن للتاريخ ظاهراً وباطناً من الممكن أن نعبر عنها بقراءتين، قراءة سطحية للتاريخ، وهذه القراءة تعتمد على ظاهر التاريخ، وقراءة أخرى قراءة علمية دقيقة تعتمد على التعليل والنظر والتحقيق متجاوزةً الاكتفاء بقراءة الماضي فقط، أما بيكن فقد اشترك مع ارسطو بإرجاعه التاريخ إلى الذاكرة، أما عند فيكو فهو سجل لتطور المجتمعات كما هو عند هيجل سجل لتطور الروح ، وعند ياسبرز لم يقتصر التاريخ على الماضي، وانما كان من اجل معرفة الحاضر للتخطيط للمستقبل، وهذه هي

الاختلافات في معاني التاريخ عند الفلاسفة رغم اشتراكهم بعدة أمور منها: عَدّ الذاكرة مرجعية التاريخ لكن لم يقتصر هذا المعنى على معرفة الماضي وانما تجاوزه للحاضر والمستقبل.

إن التاريخ اليوم يطرح مشكلة الارتسام المستقبلي، وهي المشكلة التي يواجهها كل الحكام في كل بلد في سعيهم لحل المشكلات المتعلقة بتطوير اقتصاد البلد وتوزيع ثرواته، ومن

1- ينظر: بدوي، عبدالرحمن ،اشبنجلر، وكالة المطبوعات الكويتية، الكويت، ودار القلم، بيروت، 1982، ص62.

الممكن عن طريق معرفة الماضي ومعرفة القوانين الاقتصادية والوقائع النفسية والبشرية جميعاً أن تضفي على التخطيط المستقبلي قيمة موضوعية(1).

وبعد أن تبين مدى اهتمام الفلاسفة بتوضيح معنى التاريخ ننتقل لتوضيح معنى النهاية، إذ أن كلمة نهاية في الفلسفة استعملت في اغلب الأحيان مقرونة بكلمة غاية وكأن النهاية لا تكون إلا بتحقيق الغاية والوصول إليها (2)، ويبين أحد الباحثين أن معنى التاريخ مرتبط بمسار التاريخ ويشير الى ان هذه الفكرة عرفت لدى رجال الدين وخصوصا مع اليهود والمسيح الذين افترضوا وجود هدف يتحرك مسار التاريخ بأتجاهه والذي يمكن من خلاله أن تتحقق غاية التاريخ (3)، ويبين كذلك أن هذه الفكرة أي معرفة غاية التاريخ ومسيرته و تحقق نهاية التاريخ انتقلت إلى رواد فكر عصر الأنوار بوجهة النظر الغائية الدينية، غير أنهم لم يربطوا الرؤية الدينية بالهدف الذي يسعون الى توجيه التاريخ نحوه، وهكذا أمكن لهم أن يبعثوا الطابع العقلاني للمسار التاريخي نفسه، وأصبح التاريخ عبارة عن تقدم نحو هدف يتمثل بكمال وضعية الأنسان على الأرض(4).

ويظهر مما تقدم إن إشكالية مسار التاريخ وهدفه (نهاية التاريخ)لم تنشا من دراسة التاريخ، وإنما تسللت إلى التاريخ من

1- ينظر: جوليا ،ديديه، قاموس الفلسفة، ص 116.

2- ينظر: زيادة، معن الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول (مادة نهاية لجورج زيناتي، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط أولى، 1986، ص820.

3- ينظر: كار ،ادوارد ما هو التاريخ، ترجمة ماهر كيالي وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، 1976، ص104.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص105.

حقول معرفية أخرى كحقل الدراسات الدينية و الفلسفية، وحاولت أن تتخذ من التاريخ مجالاً للتطبيق والتوضيح.

ويرتبط بفكرة نهاية التاريخ مصطلح التاريخ العام (Universal History) الذي لم يستعمل أول مرة إلا من قبل رجال الدين المسيح، اذ استند تفسيرهم للتاريخ على فكرة التاريخ العالمي أو الشمولي الذي يخص البشرية باجتماعها في مفهومه(1)، وما يقصد بالتاريخ العام أو الشمولي« هو مجموع الأحوال التي عرضها الكون حتى هذه اللحظة» (2)، وان هدف التاريخ الشمولي هو بلورة المعطى التاريخي وإعادة تعقله، وهو راجع الى روح الباحث ومنطلقاته ومبادئه التي تحدد طريقة تناوله للأَحداث والغايات التي يرسمها للظواهر التاريخية(3) . ومن ثم فإن فكرة نهاية التاريخ تعني معرفة مسار التاريخ، و وضع غاية ،له وان أصل هذه الفكرة جاءت من الأديان السماوية، ومن ثم انتقلت الى الفكر الفلسفي الحديث مع اختلاف الرؤيتين الدينية والفلسفية لفكرة نهاية التاريخ التي ترتبط بفكرة التاريخ الشمولي.

1- ينظر: النجار، جميل ،موسى فلسفة التاريخ مباحث نظرية، ص 147.

2- العروي، عبدالله مفهوم التاريخ، ص 34.

3- ينظر: أباه، السيد ولد التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط ثانية، 2004، ص26.

القسم الأول- نهاية التاريخ

في الفكر الفلسفي الديني

(اليهودي، المسيحي، الاسلامي)

ص: 21

تُعـد فكرة نهايـة التاريـخ في الفكر الفلسـفي الديني جزءاً من المنظومة الفكرية الدينية للتاريخ التي كانت تعتمد بشـكل أساس على تعاليم الكتب السـماوية، ومن مميزات هـذه المنظومـة «أن العقائـد السـماوية تجمع على أن الله تعالى قد خلق الكون من العدم، وخلق الإنسان ليؤدي مهمته في إعمار الأرض، ثم ليرجع الإنسان بعـد موته فيُبعث ويقف بين يدي الله ليحاسـبه على أعماله، وتلك كلها تشـمل (مسـيرة تاريخية)بدايتها الخلق ونهايتها البعث والحساب، ورحلة الإنسان بين تلك البداية وهذه النهاية تجسد مسيرة التاريخ البشري العام، ومن ثم يغـدو يوم القيامـة هو غاية التاريخ ونهايته، على أن هذه الرحلة قد حظيت على الدوام ومنذ بداية الخلق برعاية الله وعنايته وتوجيهه للإنسان لمـا فيه خير للمسـيرة التاريخيـة البشـرية، وتجلت تلك العنايـة بتتابع الرسل والأنبياء الـذين يبعثهم الله تعالى ليرشـدوا الناس إلى الطريق القويم الذي يريد لهم الخالق إتباعه» (1).

إن هذه الرؤية الدينية أكدت على أن العناية الإلهية محيطة بمسـيرة التاريخ الإنساني، ومن ثم فإنها سوف توفر رؤية لبني البشـر للخلاص من المحن التي تمر بها البشـرية، وذلك في نهايـة التاريـخ، ولمعرفـة تفاصـيل الرؤى الدينية الفلسـفية لفكرة نهاية التاريخ سـنبين مواقف الفكر الفلسـفي الديني الممثل للديانات السـماوية الثلاث (اليهودية، المسـيحية الإسـلام)، ولكن قبل البدء علينا التعرف على الدلالة الفلسـفية لنهاية التاريخ.

1- النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، المكتبة العصرية، بغداد، ط أولى، 2007، ص135.

أولاً: نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الديني اليهودي

يذكر احد الباحثين إن مسيرة التاريخ في التوراة(1) تبدو حتمية ليس للإنسان أية سلطة فيها كما ان اليهودية أخضعت سلوك الفرد الى أسس يتعامل بها مع مفردات الزمن (2)، وفيما يتعلق ببداية التاريخ البشري من منظور هذه الديانة، فأنه يرجع الى الله (سبحانه وتعالى) فهو الذي خلق الأرض والكائنات والإنسان، كما ارتبط التاريخ لـدى اليهود بفكرة «الخطيئـة» واحتوائه على الشـر وهـذه الفكرة يظهر من خلالها أن للإنسان مطلق الحرية في أن يطيع الله أو يعصـيه وأن معصـية الأنسان لله هو جوهر البشر واصله، ورغم الخطيئة فأن الله (سبحانه وتعالى) لم يباعد بينه وبين البشـر إذ ذهبوا الى أن الله ظل دائماً يشـمل بعنايته البشر على مسيرة التاريخ، ومع ذلك لم يحصل لدى اليهود أي اقتناع بوجود تقدم متواصل في التاريخ، فهناك أوقات للرخاء وأوقات للشدائد وثم إن فكرة نهاية التاريخ والخلاص الأبدي اتسمت لدى اليهود بنوع من الغموض (3)

1- - يـذهب معظم الباحثين إلى ان التوراة التي نزلت على نبي الله موسـى (ع) قد اختفت و حرفت تعاليمها، وهي لا تمت بصـلة للتوراة التي كتبها الكهنة اليهود في بابل في القرن الخامس قبل الميلاد بعد أن جلبهم إليها نبوخذ نصـر (ينظر : الملاح هاشم المفصل في فلسـفة التاريخ، ص 80 -81».

2- نظر: الملاح هاشم ،يحيى وابراهيم خليل احمـد عماد احمـد الجواهري، غانم محمـد الجفو، دراسات في فلسـفة التاريـخ مديريـة دار الكتب للطباعة والنشر الموصل بلا سنة طبع، ص 91.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 92.

ارتبطت فكرة نهايـة التاريـخ لدى اليهود بفكرة المسـيح المخلص (1) التي اتخـذوا منها تجديـداً للعهـد الـذي قطعه الله مع أنبيائه إبراهيم ويعقوب وموسى (عليهم السلام) بأن يجعل من بني إسرائيل شعبه المختار، ويمنحهم القدرة لحكم بقاع الأرض كلها، وإذا كان هذا العهد لم يتحقق حسب رؤيتهم، فأنه نتيجة لمعاصـيهم وذنوبهم التي ارتكبوها ولكن لابد أن يأتي اليوم الذي يجيء فيه المسيح المخلص ويجمع شتات بني إسرائيل في القدس التي ستغدو في حينها مدينة لا مثيل لها بين المدن (2) .

وفي الفكر الفلسفي الديني اليهودي نجد أن فيلون (3)(velon) جعل الغاية من الفلسـفة هي أن تكون مؤدية الى الخلاص «والخلاص هنا يجب أن يفهم بالمعنى الـديني، اعني تخليص المتناهي من حالـة التناهي الى الوصول الى حالة اللاتناهي، وهو ما يعبر عنه في المسـيحية فيما بعد بفكرة الخلاص من الخطيئة»(4)، ولتحقيق ذلك

1- كلمـة المسـيح معناها الممسوح بزيت البركـة لأنهم كانوا يمسـحون به الملوك والأنبياء و الكهنة والبطارقة، وكانوا اليهود في بادئ الأمر يرون ان المسـيح ملكاً فاتحاً مضـفراً من نسل داود يسـمونه ابن الله (جل جلالة) ويعتقدون انه سـيأتي ليعيد مجد إسـرائيل ويجمع شتات اليهود بفلسطين ويجعل أحكام التوراة نافذة المفعول «ينظر: الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، ص89».

2- ينظر: المصدر والصفحة نفسهما.

3- فيلون(13 ق.م - حوالي 54م) ولد في الإسكندرية، وهو فيلسوف يوناني من ديانة يهودية ألهمت فلسفته المشبعة بالمذهب الأفلاطوني والتوراة الأفلاطونيـة المحدثـة مـذهب آبـاء الكنيسـة الكاثوليكيـة، ومن ابرز مؤلفـاته (مباحث حول عبوديـة الأحمق)، و (حريـة الحكيم)، (والعنايـة الإلهية)، وله - إلى جانب ذلك - دراسات في تفسـير التوراة (مسائل وحلول حول سـفر التكوين وسـفر الخروج) «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 403».

4- بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج 2، مطبعة سليمان زادة إيران، ط أولى، 1427ه- ، ص 226.

على الإنسان أن يتخلص من الحال التي هو عليها بأن يفنى بنفسه في الله حسب رأي فيلون فلا يمكنه أن يجد الخلاص إلا بالفناء (1) حضن الألوهية(2).

يتضح مما سبق أن فيلون مزج بين الدين والفلسفة وهو لا يفصل بينهما فرغم أخذه عن حكماء اليونان واعترافه بعبقريتهم وإبداعهم إلا انه يبدأ بنصوص التوراة ويأولها على ضوء الفلسفة(3)، ولهذا قيل أن فيلون هو المسؤول الأول عن خلط الفلسفة اليونانية بالوحي والإلهام الشرقيين (4) ، وكذلك يعرف عن فلسفة فيلون وبالخصوص فكرة الخلاص انها قد انعكست على فكرة نهاية التاريخ اذ انه «استبعد من اليهودية كل طموح سياسي ونقل تصور اليهود من خيرات دنيوية ومستقبل سعيد لشعب إسرائيل إلى وعود بخيرات روحية للنفس الصالحة، وبسيادة الشريعة في العالم، وحتى مسألة التئام شمل اليهود في بلد واحد بعد توبتهم، فأنه يؤلها الى اجتماع الفضائل في النفس وتناسقها بعد ما تحدثه الرذيلة من تشتت»(5) .

1- المعنى الصوفي للفناء هو «سقوط الأوصاف المذمومة كما ان البقاء وجود الأوصاف المحمودة والفناء فناء ان: احدهما بكثرة الرياضة والثاني بعدم الإحساس بعالم الملك والملكوت والاستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق «الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط اولى، 2003، ص138».

2- ينظر: بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج الثاني، ص227.

3- ينظر: المعلة، جميل حليل نعمة، تاريخ الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، دار الضياء، النجف، ط أولى، 2006، ص 14.

4- ينظر بيصار، محمد، الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1973 ، ص 152.

5- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مديرية دار الكتب بغداد، بلا سنة طبع، ص249.

ويمكن أن نستنتج مما سبق أن فكرة نهاية التاريخ مع الفكر الفلسفي اليهودي بقيت ضمن دائرة الفكر الديني والشعبي، ولم تتبلور لديهم رؤية فلسفية دينية عن نهاية التاريخ عن طريق كتابة تاريخ شمولي يبينون فيه مسيرة التاريخ وغايته.

ثانياً – نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الديني المسيحي

لقد ارتبطت فكرة نهاية التاريخ في الديانة المسيحية بفكرة عودة المسيح مرة ثانية الى العالم جالباً معهُ يوم الحساب، وافتتاح مملكة السماء المتسمة بالبركات والكمال، كما ان فكرة نهاية التاريخ في الديانة المسيحية قد تحدد وقتها وزمانها ضمن تعاليم المسيح بالله سبحانه وتعالى كما تبين ذلك من خلال (إنجيل مرقس الإصحاح 13 آية 32-33) «وإما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد ولا الملائكة الذين في السماء ولا الابن إلا الأب» (1)، ويرجع طرح هذه الفكرة الى زمن السيد المسيح (ع) عندما كان الناس يتساءلون عن موعد نهاية التاريخ ومجيء ملكوت الله الى الأرض، ويشير إنجيل متى إلى أن تلاميذ المسيح (ع) قد وجهوا إليه هذا السؤال وهو جالس على جبل الزيتون فقالوا: « قل لنا متى يكون هذا، وما هي علامة مجيئك وانقضاء الدهر؟ فأجابهم إجابة عامة مبهمة عن بعض الظواهر والعلامات التي تسبق ذلك اليوم ثم قال لهم «وأما ذلك اليوم وتلك الساعة فلا يعلم بهما أحد ولا ملائكة السماء، إلا أبي وحده»(2).

1- الملاح، هاشم يحيى، و آخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، ص94.
2- الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، ص 106.

أما في الفكر الفلسـفي الديني المسيحي فأن رائد فكرة نهاية التاريخ هو القديس سان أوغسطين (1) Saint Augustin) الذي تصور التاريخ الإنساني كله عبارة عن مدة من الزمان تتحقق فيها خطة الله في خلاص الأنسان منذ أن وقع آدم في الخطيئة (2)، فقد كانت الظروف بحاجة الى طرح نظرية تدافع عن المسـيحية، اذ كانت الإمبراطورية الرومانية على وشك السقوط، وكانت الفكرة الشائعة أن انحلال الدولة راجع الى انتشار المسـيحية بوصفها بديلاً دينياً أضعف ديانة الدولة والهة الرومان، فتصدى أوغسطين للدفاع عن المسيحية بوصفها مثل اعلى للدولة أو مدينة الله على الأرض (3)، وتعد محاولة اوغسطين أول محاولة لكتابة التاريخ الشمولي (4) ، وقد ترجمت محاولته بكتابه (مدينة الله) (5) الـذي هو دراسـة لجميع مظاهر الحياة الروحيـة والسياسـية والعلمية والفنية على امتداد التاريخ اذ حاول من خلالها الخروج برؤية شـمولية للتاريخ (6)، ونظرة اوغسطين قائمة على أن العالم منذ أن خلقة الله

1- أوغسطين، سان 430 - 354 Augustin، Saintم يعد واحدا من أشـهر آباء الكنيسة اللاتينية، ويعد مؤسـس فلسفة الدين في العصر الوسـيط، ولقـد اظهر دفاعاً عن المسـيحية من خلال كتبه (المواعظ، ومدينة الله، والاعترافات، ورسالة في النعمة، ومجموعة رسائل اخرى) «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص70-71».

2- ينظر: بدوي، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج الثاني، ص 157.

3- ينظر: صبحي، احمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ط ثالثة، 1994، ص 168.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 170.

5- كتاب مدينة الله ثلاثة مجلدات يحتوي على اثنين وعشـرين كتاباً، ترجمه إلى العربية الحور أسـقف يوحنا الحلو وطبعته دار المشرق في بيروت سنة 2002م.

6- ينظر: بـدوي، عبـدالرحمن، فلسـفة العصور الوسـطى، وكالةالمطبوعات الكويتية، الكويت، و دار القلم ، بيروت، ط ثالثة، 1979، ص 38.

وهو في صـراع بين نوعين من الحب: حب الإنسان لله وحب الإنسان لنفسه، لهذا انقسـمت المدينة مدينتين: مدينة أرضـية ومدينة سماوية، وقـد قسم التاريـخ في دراسـته الى تاريخ دنيوي وتاريخ مقدس متمثلاً بالإمبراطوريتين البابلية والرومانية نموذجاً للمدينة الدنيوية، والقدس نموذجا للمدينة السماوية (1)، وهاتان المدينتان ليست إحداهما خيرة بالطبع والأخرى شـريرة بالطبع وإنما ينتمي كل شـخص الى إحدى المدينتين بمحض إرادته وبينهما منذ البداية هائلة تمتد الى نهاية العالم حتى يفصل بينهما المسـيح في آخر الزمان، فتنعم الواحدة بالسعادة الأبدية وتجاهد في سبيل العدالة، وتعمل الأخرى على نصرة الظلم (2)، ومن الدراسات المسيحية الأخرى حول فكرة نهاية التاريخ دراسة جاك بوسوية (3) (Jacques Bossuet) التي يـذهب فيها الى أن الحادث الحاسم في النهائي في التاريـخ هو ظهور الله تعالى في التاريخ (متجسداً يسوع المسيح) ليمنح به جميع المؤمنين الخلاص من خطيئة آدم وليمهد السبيل لقيام ملكوته في الأرض آخر الزمان (4).

1- ينظر بدوي عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج الأول، ص252.

2- ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص45.

3- جا [2] [3] - جـاك بوسويه (1627-1704) ولـد في ريجون، ودرس القانون في مستز تفرغ للاهوت، وقـد ذاعت شـهرته في باريس واعظاً دينياً يؤكد سـلطة الكنيسة وقويت سـلطته في البلاط الملكي في فرنسا اذ أصبح معلماً لابن لويس الرابع عشر ولكنه ابعد بعد ان اشتد الصـراع بين الملك والكنيسـة، وهاجم البروتسـتانتية بعـد ان راى في تحررها المـذهبي من الكنيسـة مظهراً للإعلان فثالوث الحكم عنده : المسـيح - الملـك - الكنيسـة ؟، أهم كتبه (مقـال في التاريـخ العـالمي)، (رسالـة في معرفـة الله ومعرفـة ذاته)، (السـياسة اسـتخلصه من المقدس)، (تاريخ فرق الكنائس البروتستانتية) «ينظر : صبحي، احمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص171».

4- ينظر: الملاح، هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ، ص112.

ويبـدو أن الديانـة المسـيحية اتفقت مع الديانـة اليهوديـة في قولهـا او في اعتناقها فكرة نهايـة التاريـخ لكنها امتازت بوضوح الفكرة أكثر من سابقتها، وهذا لم يقتصـر على الديانة المسـيحية بل تعداه الى الفكر الفلسفي الديني المسيحي متمثلاً بأوغسطين الذي يعد رائد هذه الفكرة لما قـدمه في كتابه مدينة الله منطلقاً من ثنائية المانوية (1) مدافعاً عن الديانة المسـيحية التي تمثلها في ذلك الحين الدولة الرومانية مستثمراً فكرة الخلاص من الخطيئة الموجودة في الديانة المسيحية، وهي بهذا تشترك أيضا مع الديانة اليهودية في قولها بفكرة الخلاص.

ثالثاً: نهاية التاريخ في الفكر الفلسفي الديني الإسلامي

«لقد جاء الإسلام برسالة سماوية متكاملة من المعتقدات التي توضح طبيعة تلك الرسالة وضرورة الإيمان بها، وتشرح معنى وجود الإنسان على الأرض والمهام والأعمال التي يتوجب عليه تأديتها في الحياة الـدنيا ليشـكل الإيمان بمعتقدات الإسـلام ومبادئه والالتزام بها وإتباعها في الحياة، وتأدية التكاليف التي جاءت بها الشـريعة الإسـلامية، ليشـكل هذا كله تصوراً لمسـيرة البشـرية، وبالتالي تقديم تفسـير إسلامي للتاريخ مبيناً مفاصـله وصولاً إلى نهايته، تفسـيراً لا يتعلق بأحداث الماضـي فحسب، بل هو تفسـير يمُكن الإنسان المسلم من التعرف على حاضره ويمنحه القدرة على تقويمه بسبل

1- المانويه Manicheisme (هي مذهب فلسـفي يعتمد مبدأين فاعلين في تأملاته للكون هما مبدأ الخير ومبدأ الشـر ويأتي أصل تسمية المانويـة نسـبة إلى ماني وهو فيلسوف فارسـي من القرن الثالث الميلادي حاول التوفيق بين المسـيحية والثنائيـة في ديانة زرادشت القديمة) «جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 478 ».

شتى من بينها التماس العبر من الماضي،.... كما يقترح الإسلامي للتاريخ في مرحلة تالية تسبق القراءة الواعية للحاضر نوافذ كثيرة تشرق من خلالها الملامح العامة للمستقبل»(1).

إن المنطلق الجوهري للتاريخ حسب الرؤية الإسلامية هو الله فهو خالق التاريخ والحاضر فيه دائماً وهو الذي يحدد نهاية التاريخ، وتعد إرادته محور الزمن، ولقد أشارت بعض آيات القران الكريم الى التاريخ بوصفه ماضياً وحاضراً لكي تحدد رؤيتها الى المستقبل في تنبؤات تاريخية يحيطها علم الله(2)، ثم إن التحول من التاريخ المؤقت(3) إلى التاريخ الأبدي(4) المسؤول عنه هو الله (سبحانه وتعالى) إلا أن القرآن الكريم لم يشر الى الوقت المحدد او الساعة لهذا الفعل الإلهي بل أشار إلى أسماء وصفات وعلامات لاقتراب هذا الوقت «إن الساعَةَ لآتيةٌ لا رَيْبَ فيها ولكِنّ أَكثَرَ الناسِ لا يؤمنون» (سورة غافر : الآية:59)، «يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله وما يدريك لعل الساعة تكون قريباً» (سورة الاحزاب الآية63)،من خلال الآيتين الكريمتين في القرآن الكريم يتبين ان محصلة الفعل البشري في التاريخ المؤقت يُقَرر شأنها في نهاية الزمان (5).

1- النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، ص 155.

2- ينظر الملاح، هاشم يحيى، وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، ص96.

3- التاريخ المؤقت مرحلة تاريخية ممكن أن تزول.

4- التاريخ الأبدي مرحلة تاريخية ليس لها نهاية.

5- ينظر: الملاح ، هاشم يحيى، وآخرون، دراسات في فلسفة التاريخ، ص97.

وفي الفكر الفلسـفي الإسلامي هناك من عُني بفكرة نهاية التاريخ اذ وردت في ثنايا كتاباتهم ما يشير إلى ذلك مثل أخوان الصفا(1) حسب ما يشـير اليه احد الباحثين اذ يقول «ذلك انه لا بد انه سـيظهر في آخر الزمان سـيد أخوان الصفا المحيط بعلوم من تقدمه من الرؤساء الستة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها وهو تمام العالم وعود الخلق الى أوله، ورجوع الحق الى أهله ذلك هو المهـدي المنتظر الـذي سـيظهر كالشـمس يبعث في العالم روح الحياة وقد حان قيام مملكة الله وظهور المهدي المنتظر اذ ينبئ بذلك انه قد حان القران الأعظم حين يقترن زحل والمشتري وهو القران الموجب للأشياء العظام كبعث الرسل (2) .

ان هذا الكلام يقترب من رؤية الشيعة الإمامية(3) التي تمثلت بالإمام المهدي المنتظر وهي تقترب من رؤية الديانة اليهودية

1- أخوان الصـفا جماعة ربطت بينهم الصداقة، واجتمعت على إخلاص النصح والطهر من الدنس وقد تألفت في البصـرة في القرن العاشر الميلادي، ووضـعت لنفسـها مـذهباً أرادت به ان تطهر الشـريعة من الجهالة التي علقت بها بوساطة ،الفلسـفة ولهؤلاء الإخوان رسائل هي أشـبه ما تكون بـدائرة معارف تشـتمل على علوم عصـرهم وهي تتألف من إثنان وخمسـين رسالة مختلفة الموضوعات والمصادر ولهذا فقد أعوزها الانسـجام، وتبـدأ هـذه الرسائل بالرياضـيات ، ثم تنتقل إلى المنطق والطبيعيات وتنتهي أخر الأمر إلى صوفيـة تحاول الاقتراب من معرفة الله ينظر ارمسون جي ،او، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل ،وآخرون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1963، ص 30).

2- صبحي احمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص 177-178.

3- كلمة شـيعة تعني في العربية الحزب ويعود اسم الإمامية إلى اعتقادهم بالإمامة، بمعنى القيادة الدينية التي تشكل نواة العقيدة والاعتقاد بالمهـدي المخلص لا يقتصـر على الشـيعة الإماميـة فقط بل ان اغلب المـذاهب الإسـلامية تعتقد بالمخلص لكن مع وجود اختلاف في شخصه، فهم يعتقدون بظهور المخلص آخر الزمان إلا أنهم يختلفون على من يكون.

والمسيحية حول ظهور المخلص في آخر الزمان الشخصيات والمُلاحظ أن هذه الديانات الثلاث (اليهودية،

المسيحية، الإسلامية) اشتركت بعقيدة المخلص وارتباطها بفكرة الخلاص المرتبطة بنهاية التاريخ.

ص: 32

القسم الثاني : نهاية التاريخ في الفكر

الفلسفي الحديث والمعاصر

ص: 33

لم تعُد الفلسفة في العصر الحديث تبرر الرؤية الدينية وغايتها كما كانت عليه في العصر الوسيط بل أصبحت لها رؤيتها الخاصة للعالم بعيداً عن سلطة الكنيسة، وأفكارها مستقلة عنها لكن هذا لا يعني انها انفصلت عنه تماماً، وانما قامت باستعارة بعض الأفكار الدينية، إلا أنها جعلت غايات هذه الأفكار مختلفة عن غايات الرؤية الدينية، ومن هذه الأفكار فكرة نهاية التاريخ، ولهذا سنحاول في هذا القسم معرفة الحيثيات التي اعتمدها بعض الفلاسفة في توظيف هذه الفكرة لغايات ربما تكون من نتائج منهجهم، وربمالخدمة أنظمة سياسية أو اقتصادية هم يؤمنون بصحتها.

أولاً / نهاية التاريخ عند كانط (Emmanuel Kant)(1) لقد حاول ايمانوئيل كانط في دراسته« نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي التفكير في التاريخ الشمولي للإنسانية، الذي يرى من خلاله وجود حركة منتظمة في التاريخ الإنساني تتحرك نحو »(2)

1- يمانوئيل كانط (1724-1804) فيلسوف ألماني مؤسس الفلسفة النقدية، لم يبدأ بتطوير فلسفته الخاصة إلا في السابعة والخمسين من عمره في كتاب (نقد العقل المحض (1781) وتقوم أهمية المنهج النقدي عند كانط على اكتشافه ان غاية الفلسفة ليست في توسيع معرفتنا بالعالم بل في تعميق معرفتنا بالإنسان وفي كتابه (نقد العقل العملي (1788) بين كانط ان القانون الخلقي هو أعمق ما لدينا من إمكانية في كياننا و كتابه (أسس ميتافيزيقا الأخلاق (1785 يمثل موجزاً في العمل الأخلاقي وفي كتابه (نقد ملكة الحكم (1790) نجد العمل الفني ونظريته في الحياة العضوية فضلاً المؤلفات فقد وضع كانط (مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة ممكن ان تصير علماً 1783)، و (المبادئ الماورائية الأولى لعالم الطبيعة 1786) و (الدين في حدود العقل الخالص 1794)، و(الأنثروبولوجيا البراغماتية النظرة 1798) ، و (علم المنطق 1800) ينظر: جوليا، ديديه قاموس الفلسفة ص 424 - ص 425 . ص: 34

2- (نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي) وهو عبارة عن مقال كتبه كانط سنة 1784 وترجمه عبدالرحمن بدوي إلى العربية عن المجلد الثامن من مجموع مؤلفات كانط الألمانية ونشره ضمن كتابه النقد التاريخي من ص .299-281 .

غاية تسعى من خلالها تحقيق الحرية الإنسانية، فهو يرى اننا اذا أخذنا بعين الاعتبار تاريخ كل المجتمعات والعصور والحضارات فإنّ هناك عقلاً كونياً يتطلع باستمرار نحو تقدم الإنسان، وتحقيق الحكومة العالمية التي تتحقق من خلالها الحرية والعدالة بموجب السلطة العليا للقانون الذي يمثله الدستور (1) .

ويذكر كانط ان غاية النوع الإنساني هي الوصول الى مجتمع مدني يحكمه قانون عام اذ يقول «المشكلة الكبرى للنوع الإنساني والتي أرغمته الطبيعة على أن يجد لها حلاً هي الوصول الى تكوين مجتمع مدني يحكمه قانون عام »(2)، لقد طالب كانط بوضع دستور عالمي يضمن السلام بين الأمم وبإنشاء فيدرالية ذات حكومة مركزية تجمع بين الدول الحرة لتحقيق السلام العالمي وتطبيق القانون الدولي وهذا ما أكده في مشروعه «حول السلام الدائم» (3) ، ويشيركانط في مقاله السابق (نظره في التاريخ العام بالمعنى العالمي) الى ضرورة الدستور وفي هذا يقول « فلا بد إذن من أن يكون ثمة مجتمع ترتبط فيه الحرية، في نطاق القوانين الخارجية إلى أعلى درجة ممكنة بقوة لا تقهر ، اعني دستوراً كاملاً عاجلاً للمواطنين، فهذا هو أعلى واجب على الطبيعة نحو بني الإنسان لأن الطبيعة

1- – ينظر: سعدي محمد مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى أنسنة الحضارة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط أولى، 2006 ، ص 53.

2- كانط، ايمانوئيل، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ترجمة، عبدالرحمن بدوي، منشور في كتاب النقد التاريخي لعبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1970، ص287.

3- سعدي، محمد مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات إلى انسنة الحضارة، ص 53.

تستطيع أن تحقق ذلك المجتمع (1)، ولن يتحقق القانون الدولي إلا بالتدرج عبر اكتمال الوعي بالحرية التي سيصبح من خلالها كل خرق للقـانون في مكـان ما من العالم محل تنديـد في مناطق العالم بأسم الجماعـة الدوليـة و المجتمع العالمي الحر ليتحقق بـذلك ما يشـكل المحطة النهائية للوعي التاريخي بالحرية (2) .

يتبين مما سبق انه بالرغم من صغر حجم البحث الذي قدمه كانط في مشروعه« نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي» إلا انه كبير بمحتواه لما حمله من تصور للتاريـخ العام الـذي يبين من خلاله مسار التاريـخ وغايته التي يريد تحقيقها عبر إقامة مجتمع مدني يحكمه قانون عام، وبتحقق هـذا المجتمع يكون التاريـخ قـد حقق غايته، ومن ثمّ نهايته مع المجتمع المـدني، هذه الرؤية تعبر عن بداية للتحول في النظرة الى نهايـة التاريـخ من دائرة الفكر الـديني الفلسـفي الى دائرة الفكر الفلسـفي، فبعدما كانت الرؤية الدينية هي المعين للخلاص مما عليه البشـر أصبحت الرؤية الفلسفية الكانطية هي الحل عبر إقامة المجتمع المدني حسب رؤية كانط .

/ثانيا/ نهاية التاريخ عند هيجل

يؤمن هيجل بأن التاريخ العام (الشمولي) ميدان لفاعلية الروح، والتي تعبر عن تاريخ الإنسان، وان الدراسة الفلسفية للتاريخ تعني

دراسة التاريخ من خلال الفكر من منطلق ربط الفكر بالواقع حسب-

1- كانط ،ايمانوئيل، نظرة في التاريخ العام بالمعنى العالمي، ص287.
2- ينظر سعدي، محمد مستقبل العلاقات الدولية من صراع الحضارات الى انسنة الحضارة، ص54.

رؤيته لما بين الفكر والواقع من صلة (1)، اذ «أن الهدف الرئيسي لفلسفة هيجل هو تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع، وبين الشكل والمضمون على نحو يضمن الجمع بين هذه الإطراف، وتجاوزها في مركب أعلى، ففلسفة هيجل كانت في نظره مركباً يضم كل ما سبقها، لا في ميدان الفلسفة فحسب بل في كل ميادين نشاط الروح الانسانية) (2) ، ويبين لنا هيجل ان عنصر الصراع هو المحرك الرئيس للتاريخ مستنداً في ذلك على الوظيفة الأساسية التي يقوم بها الوعي فى هذا الصراع، وسعيه في نهاية المطاف إلى استشراف الغاية النهائية التي تتجه إليها مسيرة التاريخ وتسعى إلى تحقيقها(3)، وهو يعتقد ان مسار الروح في التاريخ تفرضها ظروف الطبيعة أو طبيعة العقل الإنساني أو كلاهما معاً، ولا بد من أن ينتهي هذا المسار إلى تحقيق الروح لأهدافها في الوصول إلى الكمال(4)، ويوضح هيجل ان التاريخ الشمولي يبين تقدم الشعور بالحرية من جانب الروح وتحقيقها نتيجة لذلك، وكان لهذا التقدم مراحل، فالفكرة تتخذ صوراً متوالية كل صورة منها تسمو على الصورة السالفة، وإن لكل امة عبقريتها القومية التي تبرز من خلال مظاهر وعيها وإن ديانتها وآدابها ونظمها السياسية وقوانينها الأخلاقية وبراعتها الآلية تحمل ص116.

1- ينظر : الجابري علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر ، دار الشؤون الثقافية بغداد، 1999، ص 241.

2- ينظر: زكريا، فؤاد، هيجل في ميزان النقد، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، عدد 67 مجلد 12، 1970، ص116.

3- ينظر الدواي، عبدالرزاق، الخطاب عن حرب الثقافات في الفكر الغربي، مجلة عالم الفكر ، الكويت، مج ،36 عدد ،2 أكتوبر - ديسمبر 2007،

4- ينظر: الملاح، هاشم يحيى المفصل في فلسفة التاريخ،ص378.

طابع هذه العبقرية، وان الشيء الجوهري في التاريخ هو الشعور بالحرية(1)، وتاريخ العالم لديه يعرض التدرج في تطور المبدأ الذي يكون مضـمونه الجوهري هو الوعي بالحرية (2)، و فكرة الحريـة عند هيجل هي هدف مطلق ونهائي (3)، حتى إن هيجـل سوف يكتب في نهاية حياته إن غايـة العالم هو أن تعي حرية الروح اذ يعبر عن ذلک بقوله «إن الهدف النهائي للعالم هو وعي حرية الروح ولكن احد لم يعرف او لم يعان بالأحرى كما نعرف ونعاني في عصرنا اللا تعين الذي تتسم به هذه الحرية (4) .

وبناءً على ما تقـدم يتضح جلياً أنّ نصوص هيجل عن التاريخ العام ومساره جاءت مرتبطة بفكره ومبين أن التاريخ ينتهي بوعي حرية الروح ، لكن بالرغم من هـذا فإنّ القراءات كثيرة من قبل الباحثين لفكرة نهايـة التاريـخ عنـد هيجل فنجد احدهم مثلا يقول» ان نصوص هيجل عن مسألة نهاية التاريخ غامضة بصورة ملحوظة) (5) وهناك من ذكر ان هيجل توقع لنابليون ان يؤسـس دولة كونية تشير الى نهاية التاريخ (6) ، وانه يعد عند بعض الباحثين الرائد الفعلي لفكرة

1- ينظر: ادهم، علي ،هيجل وفلسـفة التاريخ، مجلة الفكر المعاصـر، تصدر عن الهيئه المصـرية للتأليف والنشـر، القاهرة، عدد 67 مجلد 12، 1970، ص 60.

2- ينظر: هيجل العقل في التاريخ، ص 129.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 121 .

4- هيبوليت، جان، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة انطوان حمصي، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق، 1971، ص35.

5- شتراوس، ليو،وكروبسي جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، ج الثاني، ص402.

6- ينظر : الجابري، علي حسـين، فلسـفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في المصادر العربية، مجلة زانكو العلمية/ الانسانية، سـليمانية ، ع ،2 ، مج ،5 ، 1980 ، ص 97.

نهاية التاريخ (1) ، فقد كانت إمبراطورية نابليون في نظر هيجل تحقيق العقل على الأرض حتى عندما سيكون نابليون قد سقط فإن هيجل سيعد النظام الذي أقامه إكمالاً لعمل الثورة الفرنسية وإنه سينتصر حتماً في كل دولة حديثة(2).

ويمكن ان نجري مقاربة بين الرؤيتين التي أحداهما تقول ان هيجل تصور أن التاريخ سينتهي بوعي حرية الروح و الأخرى التي تقول بأن التاريخ سينتهي مع تأسيس نابليون لدولةً كونيةً، ذلك بأن هيجل قد ذكر ان وعي الحرية وصل الى نهايته وهذا قد تحقق مع نابليون لأنه الحاضر فما عملهُ هيجل عبارة عقلنة الحاضر الذي كان يعيشه وليس عقلنة المستقبل وهذا ما نلاحظه في النص الآتي اذ يقول هيجل «لان اهتمامنا لا بد ان ينصب بالنسبة للتاريخ على ما حدث في الماضي وربما يحدث في الحاضر إما بالنسبة للفلسفة فأن ما يشغلها ليس هو الماضي ولا المستقبل ان شئنا الدقة وأنما هو الحاضر، اعني ما هو موجود ومالهُ وجود ابدي وهو العقل (3).

ثالثاً: نهاية التاريخ عند كارل ماركس (4) (Karl Marx)

استثمر ماركس الجدل الهيجلي بعد أن أفرغه من الجانب الروحي فضلاً عن استثماره الفكر التنويري والتطوري الداروني

1- ينظر: الدواي، عبدالرزاق، الخطاب عن حرب الثقافات في الفكر الغربي، ص117.

2- ينظر: غارودي، روجيه، فكر هيجل، دار الحقيقة، بيروت، ط ثانية، 1983، ص 72.

3- هيجل، العقل في التاريخ، ص 166.

4- كارل ماركس: (1818-1883) مؤسس الشيوعية العلمية، والمادية الديالكتيكية، والتاريخية والاقتصاد السياسي العلمي ويعد زعيم البروليتاريا ومعلمها.

واتخذ منهجاً اساسياً لتفسير التاريخ تفسيراً مادياً اشترك فيه مع انجلز (1) (Enjels)، وكونا (المادية التاريخية) (2) التي لخصا من

خلالها المراحل الخمس للتاريخ والتي هي (المشاعية البدائية (3)، الرق والإقطاع (4)، الرأسمالية (5)، الاشتراكية (6)، الشيوعية (7)» (8)، اذ رأى

1- انجلز: (1820-1895) وضع جنباً إلى جنب مع كارل ماركس المذهب الماركسي، ونظرية الشيوعية العلمية، والفلسفة المادية الديالكتيكية.

2- المادية التاريخية، جزء أساس في الفلسفة الماركسية ، وعلم فلسفي عن المجتمع، ونظرية سوسيولوجيا عامة تقوم على أساس الفهم العلمي المادي للمجتمع والتاريخ «نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986، ص 408».

3- المشاعية البدائية: اولى مراحل التاريخ البشري وهي تشكيله اقتصادية اجتماعية دامت عشرات الآلاف من السنين لدى الشعوب كافة في العهود الأولى من تطورها وظلت قائمة حتى أيامنا لدى بعضها (في أسيا وافريقيا وأمريكا اللاتينية واستراليا) وتميزت المشاعية البدائية - عموماً - بتدني مستوى القوى المنتجة ومن ثم ضعف تطور العلاقات الإنتاجية فضلاً عن ضعف العلاقات الاجتماعية «نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص454».

4- الإقطاعية: تشكيلة اقتصادية اجتماعية جاءت بعد تشكيلة العبودية او المشاعية البدائية و هي متقدمة على الرأسمالية من خلال تميز النظام الإقطاعي بغلبة الاقتصاد الطبيعي وتدني مستوى التكنيك وروتينيته وعلى ملكية الإقطاعي للأرض وتبعية الفلاح الشخصية له «نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص51».

5- الرأسمالية: (نظام اقتصادي في ظله يمتلك أصحاب الممتلكات الخاصة وسائل الإنتاج) «نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص 240».

6- الاشتراكية: مجموعة مذاهب تهدف إلى إصلاح المجتمعات البشرية عن طريق وضع وسائل الإنتاج المتبادل بتناول الجميع تحت رقابة الدولة « ينظر:نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص 36».

7- الشيوعية: مذهب اجتماعي ينادي بوضع كل الخيرات في متناول الجميع وإزالة كل ملكية الفرد وقد وردت فكرة مثل هذا النظام الاجتماعي للحياة في الجمهورية الأفلاطونية عند أفلاطون ثم عادت لتظهر مثلاً اعلي في عصر النهضة الأوربي في كتابات توماس مور (المدينة الطوباوية) وكامبانيلا (مدينة الشمس) «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة ص 187».

8- ينظر: الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، ص244.

ماركس ان ثورة البروليتارية (1) (Bourletarea) الناتجة من تناقضات النظام الرأسمالي حتمية، وان القضاء على هذا النظام حتمي أيضا، وان ثورة البروليتاريا التي تطور نفسها الى طبقة حاكمة تهدم بالعنف والشدة علاقات الإنتاج القديمة ثم انها ستهدم كل رابطة من الأفكار والآراء التقليدية بما فيها الدين والأخلاق التي نظر إليها على انها مفاهيم برجوازية (2)، وظيفتها القضاء – خلال هذه المرحلة الانتقالية على تناقضات المجتمع، وذلك عن طريق برنامج العمل الموضح وفتح الطريق الى المرحلة النهائية المنشودة، وهي الشيوعية حيث تختفي الطبقات بما فيها البروليتاريا، ومن ثم يختفي الصراع، ولا توجد هناك حاجة لحكومة كأداة للاستقلال، ومن ثم تتلاشى أو تزول الدولة وتصبح هناك إدارة للأشياء ويصبح كل الإنتاج متمركزاً في أيدي جمعية واحدة تشمل الأمة بأسرها (3)، وفي كيفية الوصول الى الشيوعية التي يكون معها نهاية التاريخ أوضح ماركس إنّ مرحلة جديدة تبدأ بعد أن يوضع الإنتاج على أساس اشتراكي، ويختفي استغلال الإنسان للإنسان، إذ سيتم الانتقال الى المجتمع الشيوعي، وهو يرى أنّ الاشتراكية ليست إلا مرحلة أولى من مراحل المجتمع الشيوعي، وهي مرحلة قصيرة نسبياً للانتقال من مجتمع قائم على

1- البروليتارية: (طبقة العمال المأجورين وهي طبقة أساسية من طبقات المجتمع المعاصر ولا تشمل فقط عمال المصانع والزراعة والتجارة وإنما تشمل من يعمل العمل الذهني) «نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، 291 290».

2- البرجوازية: الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج، والبرجوازية غير متجانسة من حيث تركيبها فهي تتألف من الرأسماليين الكبار والمتوسطين والصغار «ينظر: نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص 8».

3- ينظر: مجاهد حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ط ثالثة، 1999، ص 488 – 487.

استغلال طبقة لطبقة أخرى إلى مجتمع لا طبقي كامل التطور (1).

وبعـد أن وصل التاريـخ الى غايته مع الوعي الكامل بالحريـة عن طريق إقامـة الدولة الكونية لنابليون مع هيجل يصل التاريخ الى غايته عند ماركس مع الشيوعية لكن مع هيجل قد تحققت غاية التاريخ أما مع ماركس فيعمل عل تحقيقها.

رابعاً / نهاية التاريخ عند كوجيف (Alexander Kojeve)(2)

تأتي أهميـة كوجيف وما قـدمه من رؤيـة حول نهايـة التاريخ ليس مما قام به من تفسـير للتاريخ، فهو لا يمكن مقارنته مع كانط أو هيجل أو كارل ماركس، وإنما مما قدمه من قراءة لفكرة نهاية التاريخ عند هيجل، وما ترتب على هذه الرؤية من توظيف لها في أطروحة فوكوياما.

لقـد أعلن كوجيف ان الحضارة الغربيـة والمؤسـسات الديمقراطيـة انتصـرت على بدائلها، ولـم يعد ممكننا أن تقوم ثورة ماركسـية من اجل تحقيق العدالة للمسحوقين، وعلى المجتمع الصناعي ان

1- ينظر ،كورنفورث، موريس، مـدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة محمد مسـتجير مصـطفى، دار الفارابي، بيروت، ط ثالثة، 1990، ص 283.

2- الكسندر كوجيف (1902-1968) مفكر فرنسـي من أصل روسي، ولد في موسكو وعاش فيها حتى عام 1919، ثمَّ ترك بلاده مهاجرا إلى ألمانيا، درس في برلين وهايدلبرغ ونال شـهادة الدكتوراه بإشـراف الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز ثم انتقل إلى باريس ليصبح محاضرا في جامعتها بين 1933-1939، ألقى خلالها محاضـرات حول الفلسـفة الهيجلية، وبعد سنوات الحرب العالمية الثانية قام تلاميذه بجمع تلك المحاضـرات وتنقيحها وطبعها في كتاب صدر عن غاليما في 1947 بعنوان (مدخل إلى قراءة هيجل)، هجر كوجيف الوسط الفلسفي منذ انتهاء محاضراته في 1939، إلا انه يعتبر أحد مؤسسـي الدراسات الفلسـفية الهيجلية في فرنسا «ينظر: الهنداوي، حسين، على ضفاف الفلسفة، بيت الحكمة، بغداد، ط أولى، 2005، ص 40».

يجذب الناس نحو وفرة متزايدة وحالة من الحرية والمساواة بينهم، وان كل واحد من هؤلاء الأفراد حسب وصف كوجيف قد أصبح بالفعل إنسان نيتشه (Nietzsche)(1) الأخير اذ أصبح كئيبا وضعيفا ولا أمل لدية فقد اخضع شخصيته وحيويته لذاته الاجتماعية متخليا عن قدرته على الحب والكره والخلق والتدمير، وتنبأ كوجيف بأن العالم كله في نهاية التاريخ سيصبح أمريكا (2).

إن التاريخ في نظر كوجيف هو حركة الارتقاء الإنساني الذي يبدأ بالصراع وينتهي بالاعتراف، ففي نهاية التاريخ يعترف كل إنسان بأخيه الإنسان بلا تحفظ ولا يرجعون إلى الصراع، ولأن الإنسان قد انتصر على الطبيعة فأن حالة الاعتراف المتبادل والمتساوي ستقترن حياته بالراحة والازدهار فلا يقوم الناس إلا بأقل ما يمكن الأعمال (3)، ويصف التاريخ لديه على أنه قصة بحث الإنسان عن الإشباع على جميع الأصعدة: فعلى الصعيد الاقتصادي ينتهي التاريخ عند الرأسمالية التي تسهل انتصار الإنسان على الطبيعة، وتأذن بمقدم عالم من الرخاء الكوني، وعلى الصعيد السياسي سينتهي التاريخ لدى قيام دولة كونية متجانسة وهي كونية بمعنى أنها تشمل الكرة الأرضية كلها، ومتجانسة بمعنى أنها مجتمع بلا

1- نيتشه 1844-1900 فيلسوف ألماني، توفي وهو على حال من الجنون، شكل حبه الحماسي للحياة المبدأ الثابت في فلسفته، من مؤلفاته (ميلاد المأساة، 1872) (وفيما وراء الخير والشر، 1886)، (هكذا تكلم زرادشت 1883-1885)، و(أصل علم الأخلاق وفصلها 1887)، افول الأصنام 1888) «ينظر: جوليا ، ديديه، قاموس الفلسفة، ص567».

2- ينظر: هيرمان، آرثر فكرة الاضمحلال في التاريخ الغربي، ص402.

3- ينظر: دروري، شادية، خفايه ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ترجمة موسى الحالول، دار الحوار، اللاذقية، ط أولى، 2006، ص 57.

طبقات لاسادة فيها ولا عبيداً، ودولة لا تحدد فيها البنى الطبيعية حظوظ الإنسان في الحياة، أما على الصـعيد السياسي فإن الحروب الكبرى القائمة على تصارع الرؤى أو الأهداف ستزول ويحل محلها الاتفاق والانسجام والتجانس في مجتمع كوني يقوم بتوحيد البشر جميعاً، وهذا لا يعني ان الدولـة ستزول بل على العكس، فهناك ضـرورة لوجود دولـة قويـة كي تتحقق هـذه الأهداف، ويزعم كوجيف ان الدولة الكونية ستكون بحاجة إلى طاغية كوني وعلى الصعيد الفلسفي ينتهي التاريخ بالمعرفة المطلقة (1). أما فيما يتعلق بالمعارف في نهاية التاريخ، فإن كوجيف يتصور ان الفلسـفة سـتكون من حب الحكمـة إلى الحكمـة نفسـها، ويحل الحكيم محل الفيلسوف، وعلى الصـعيد الفني ينتهي التاريـخ بالفن التجريـدي اذ كان الفن التصويري لـدى الأجيال السابقة يميل إلى تصوير مشاهد ثقافية معينة ويعكس الاختلافات الثقافية، ومع مقدم الدولة الكونية المتجانسة تصبح هذه الفروق شيئاً من الماضي لذلك يكون الفن التجريدي مناسباً لشروط الحياة في نهاية التاريخ وعلى الصعيد النفسي ينتهي التاريخ عندما يقبل الإنسان فناءه ويعيش بأصالة في وجه الموت ويجب ان ينتهي التاريخ بالإلحاد(2).

1- ينظر: دروري، شادية، خفايه ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص 57.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 58.

القسم الثالث : نهاية التاريخ عند فرنسيس

فوكوياما Francis (Fukuyama)

ص: 45

أولاً: فرنسيس فوكوياما – سيرته

ولـد فوكوياما في 27 أكتـوبر 1952، حصـل فوكوياما على درجـة البكـالوريوس في الـدراسات الكلاسـيكية من جامعـة كوريل، وعلى الدكتوراه من جامعة هارفارد في العلوم السياسية، وكان عضواً في

مؤسسة راند في الفترة 1979 – 1980 ثم مرة أخرى 1983–1989 ومن 1996 – 1995 (1) .

وفي المـدة الزمنية الواقعة بين 1981–1989 كان عضواً في لجنـة السـياسات والتخطيط في وزارة الخارجيـة الأمريكية، اذ بدأ عضواً عادياً متخصص في قضايا الشرق الأوسط، ثم نائباً لمدير الشؤون الأوربية للشؤون السياسية والعسكرية، وفي عامي 1981–1982 كان عضواً في الوفـد الأمريكي في محادثات جرت بين مصـر وإسـرائيل، وفي المـدة مابين 1996–2000 كان عضواً في الوفـد الأمريكي الـذي اجرى محادثات بشأن القضـية الفلسـطينية، وفوكوياما كان عضواً في المجلس التابع لرئيس الولايات المتحدة الأمريكية للأخلاقيات البايلوجية ما بين 2001–2005، حصل فوكوياما على شهادة الدكتوراه الفخرية من كلية كونكتيكت Daane وجامعة Doshisha في اليابان، وهو عضو في مجلس أمناء راند(2) .

ولعل ابرز ما يميز سيرة فوكوياما انتمائه السابق الى

1- ينظر: en–wikipedea.org/wiki/francis fukuyama–77k

2- ينظر: www.sais–jhu–edu/faculty/fukuyama/–40k

تيار المحافظين الجـدد (1) لوقت طويل فضـلاً عن مؤلفاته المهمـة التي سـنأتي على الحـديث عنها في مكان لاحق من هـذه الصـفحات وأفضل مصـدر وجدناه عن علاقة فوكوياما بالتيار السابق الذكر هو حديثه عن هذا الأمر في مقدمة كتابه (أمريكا على مفترق طرق) (2)يقول فيه« كنت قد اعتبرت نفسـي محافظاً جديداً لوقت طويل واعتقدت أنني شاركت في رؤية مشتركة للعالم مع العديدين من المحافظين الجدد الآخرين ومن جملتهم أصدقاء ومعارف خدموا في أدارة جورج دبليو بوش وعملت للنائب السابق لوزير الدفاع بول دي ولفووتز

1- ان أول من استخدم مصطلح تيار المحافظين الجدد هو المفكر الأمريكي مايكل هارنغتون الذي كان مفكراً يسارياً وزعيما للاشتراكيين الديمقراطيين في الولايات المتحدة لسنوات طويلة حتى وفاته في عام 1989، وسريعاً ما تبنى احد ابرز كتاب اليمين الأمريكي، وهو ايرفنغ كريستول هذا المصطلح واصفاً نفسه بأنه محافظ جديد، ولم يلبث ان أصبح الوصف المفضل لدى نجوم هذا التيار وبالأخص الذين ارتبطوا تنظيمياً بالحزب الجمهوري الأمريكي، وقد حمل المحافظون الجدد رؤية نقدية لحقبتي بوش الأب وكلينتون، وذلك لسياق رؤيتهم =لعالم ما بعـد الحرب الباردة، وكيفيـة إستراتيجيـة أمريكيـة فاعلة اذ يرى المنتمون لهذا التيار ان المرحلة من عام 1991 الى 2001 كانت مرحلة فقدان أمريكا لرؤيتها ولموقعها وذلك نتيجة عدم إدراك الفرص والمخاطر الحقيقية المتوقعة التي افرزها انهيار الاتحاد السوفيتي، وثمة علاقة بين أقطاب المحافظين الجـدد وأفكار الفيلسوف اليهودي الألماني الأصل ليو شتراوس وهي علاقـة تربط تلك الأفكار بالمشـروع الأمريكي لعالم أحادي القطبية، وقد تتلمذ على يد شتراوس جملة من أقطاب هذا التيار منهم هارفي مانسفيلد وجوزيف وكروبسي ولاحقاً تتلمذ على يد مانسـفيلد كل من فوكوياما ووليم كريسـتول فيما تتلمذ بول وولفتز وأبراهام شولسكي على يد جوزيف كروبسي ينظر : - 1- كرم سمير، ليوشتراوس واليمين الأمريكي مجلة المستقبل العربي، تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، عدد 295 أيلول 2003، ص 174

2- قبيسـي هادي السـياسة الخارجيـة الامريكية بين مدرستين المحافظية الجديدة والواقعية الدار العربية للعلوم ناشـرون، بيروت، ط اولى، 2008، ص 17 .

2- فوكوياما، فرنسيس، أمريكا على مفترق طرق، ترجمة محمد محمود توبه، العبيكان، السعودية، ط اولى، 2007، ص 9.

(1) (Bal dewolfets) في مناسبتين الأولى في الوكالة الأمريكية لضبط الأسلحة ونزع التسليح ولاحقاً في وزارة الخارجية وقد كان هو مسؤولاً عن توظيفي للالتحاق في مدرسة جون هوبكنز للدراسات الدولية المتقدمة في الوقت الذي كان فيه عميداً هناك وكنت تلميذا من تلاميذ ألن بلوم (2)(Allan bloom)، وهو نفسه كان تلميذاً من تلاميذ ليو شتراوس (3)

(4)

وربما كانت نقطة تحول فوكوياما عن المحافظين الجدد هي الحرب على العراق وهو في ذلك يقول وخلافاً لآخرين عديدين

1- وهو احد أقطاب تيار المحافظين الجدد في الولايات المتحدة الامريكية، اعد أطروحة الدكتوراه بإشراف شتراوس وشغل منصب نائب وزير الدفاع وكذلك شغل منصب رئيس البنك الدولي «ينظر: سلوم ،سعد، إمبراطورية العصر في نقد العقل السياسي الأمريكي، مجلة مسارات العراق، العدد الثالث، سنة أولى، 2005، ص14».

2- وهو صاحب كتاب انغلاق العقل الأمريكي، وكان له اثر كبير في نقل فكر كوجيف إلى أمريكا عن طريق ترجمته لكتاب كوجيف مدخل لقراءة هيجل لاسيما ان بلوم قد تتلمذ على يد كوجيف من سنة 1953-1968، وبالرغم من ان كوجيف لم يكن أكاديميا إلا ان بلوم كان يذهب إليه الى مكتبه الموجود في وزارة الاقتصاد الفرنسية «ينظر: دروري، شاديا، خفايا مابعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص187».

3- ليو شتراوس ولد في ألمانيا في عام 1899 ودرس الفلسفة والرياضيات والعلم الطبيعي وحضر مقررات قام بتدريسها هوسرل وهيدجر وبعد ان عمل باحثا في معهد الدراسات اليهودية في برلين ترك ألمانيا في عام 1932 واستقر في الولايات المتحدة الامريكية و فيها قام بالتدريس في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي من عام 1938 1949 وكذلك في جامعة شيكاغو من عام 1949-1967 وفي كلية كلارسيمونت من عام 1969-1968 وفي جون كوليج حتى وفاته عام 1973، ولقد كان شتراوس مفكرا يمينيا بكل المقاييس، في نظرته لمفهوم السلطة ومفاهيم الحرية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية وحتى في نظرته لمسألة حقوق المرأة، وكان مناصرا لفكرة (الفيلسوف الملك)، أي الحاكم المطلق شرط ان يكون فيلسوفاً أي مفكراً عميقاً وموسوعياً وما عدا ذلك لا أهمية له، ومن ابرز الفلاسفة الذين تأثر بهم مارتن هايدغر وتأثر بفكر نيتشه والفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون ينظر: 1- شتراوس ليو وكروبسي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، ج الثاني ص611. 2- كرم سمير، ليوشتراوس واليمين الأمريكي، ص175).

4- فوكوياما ، فرنسيس، أمريكا على مفترق طرق، ص 10.

من المحـافظين الجـدد لـم أكن قـط مقتنعاً بالأساس المنطقي لحرب العراق وبـدأت صـقري الموقف نوعاً ما بشأن العراق، وفي عام 1998 وقعت رسالـة رعاها المشـروع من اجل قرن أمريكي جديـد تحث إدارة كلينتون على ان تتخـذ خطاً اصـلب ضـد بغداد بعد ان أعاق صدام حسـين مفتشـي الأمم المتحـدة عن ذلك الأسـلحة، ومع ذلك لم يكن الغزو الأمريكي للعراق آنـذاك مطروحاً على وجه اليقين ولن يكون محتملاً حتى جاءت حوادث 11/أيلول سبتمبر 2001

وطلب مني في السنة السابقة مباشرة للغزو، ان هذه النقطة قررت أخيراً ان الحرب كانت بلا معنى

(1)

ويذكر فوكوياما انه في آخر المطاف وجد ان تيار المحافظين الجدد بوصفه نظاماً سياسياً وفكرياً معاً قد تطور إلى شئ لا يستطيع

ان يسانده.(2)

ثانياً: نهاية التاريخ عند فرنسيس فوكوياما

لقد طرح فوكوياما فكرته هذه في بادئ الأمر في مجلةThe National Interest خلال صيف 1989 في مقال تحت عنوان (نهاية التاريخ) تضـمن هذا المقال رؤية فوكوياما التي عبر عنها بذكره الى انهُ قد ظهر توافق مدهش في السنوات الأخيرة يتعلق بالديمقراطية الليبرالية كنظام حكم، لانهيار الإيديولوجيات المنافسة – كالنظام الملكي الوراثي والفاشية وأخيرا الشيوعية – لقد أشرت فضلاً عن

1- فوكوياما، فرنسيس، أمريكا على مفترق الطرق، ص 10.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 11.

ذلك الى ان الديمقراطية الليبرالية بإمكانها أن تشكل فعلاً (منتهى التطور الإيديولوجي للإنسانية)، والشكل النهائي لأي فكر أنساني أي أنها من هذه الزاوية نهاية التاريخ(1).

من خلال ما سبق تتضح رؤية فوكوياما حول مفهوم نهاية

التاريخ فهو يرى ان الديمقراطية الليبرالية هي النقطة النهائية

لتطور الايدولوجيا البشرية وان التناقضات والعيوب الموجودة في أشكال الحكم القديمة التي تتميز بأخطاء لا يقبلها العقل غير موجودة في النظام الديمقراطي الليبرالي، ويفسر ذلك فوكوياما بقوله «لا يعود ذلك لكون الديمقراطيات الثابتة اليوم كمثل فرنسا والولايات المتحدة وسويسرا لم تعرف لا ـ المظالم والمشاكل الاجتماعية ،الخطيرة، ولكن لأن هذه المشاكل كانت تنجم عن التطبيق غير الكامل لمبدأي الحرية والمساواة اللذين هما الركيزتان لأية ديمقراطية حديثة، وليس من هذين المبدأين بالذات قد تفشل بعض البلدان الحديثة في إقامة الديمقراطية الليبرالية، وقد يقع بعضها في أشكال بدائية للحكم مثل البيروقراطية أو الدكتاتورية العسكرية، فالمثال الأعلى للديمقراطية الليبرالية لا يمكن تحسينه على صعيد المبادئ (2) .

ويشير فوكوياما إلى ان الأحداث الكبيرة والصغيرة في التاريخ لن تتوقف بل ان ما توقف هو تطور الفكر الإيديولوجي فيما يختص

1- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين و آخرون، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، ص 23

2- المصدر والصفحة نفسهما.

بتفاعلاتهِ مع التاريخ والتغير(1)، وان التاريخ لديه يأخذبالحسبان تجربة جميع الشعوب (2) ، حاول فوكوياما تبرير أطروحته بالتقارب، الموجود بين أطروحته ورؤية الفيلسوفين هيجل وماركس، وذلك ما يشير اليه بقوله «كان هيجل وماركس أيضا يعتقدان ان تطور

المجتمعات البشرية ليس بلا نهاية، ولكنه يكتمل عندما تجد البشرية الشكل الاجتماعي الذي يشبع حاجاتها الأكثر عمقاً والأكثر أساسية وهكذا يكون المفكران قد وضعا نهاية التاريخ، فبالنسبة لهيجل تتجلى تلك النهاية في الدولة الليبرالية أما بالنسبة لماركس ففي المجتمع الشيوعي(3)، واستمراراً منه في توضيح نهاية التاريخ لديه فأنه يقول في ذلك «لا يعني ان الدورة الطبيعية الولادة والحياة والموت سوف تتوقف، وان أحداثا مهمة لن تحصل أو ان الصحف التي تتحدث عنها سوف تتوقف عن الصدور، ولكن ذلك يعني انهُ لن يكون هناك إمكانية للتقدم في تطور المؤسسات الرئيسية والمبادئ المتعلقة بها لأن كل المسائل الكبرى سيكون حلها قد تم (4).

أما أقسام كتاب نهاية التاريخ والإنسان الأخير الذي تضمن

الأطروحة (نهاية التاريخ) فيمثلها الآتي:

القسم الأول: حمل عنوان أسئلة جديدة لمسألة قديمة وهو

متضمن أربعة فصول:

1- ينظر: موصللي، احمد، حقيقة الصراع، مؤسسة عالم ألف ليلة وليلة، 2003،

2- ينظر: فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص24.

3- فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والرجل الأخير، ص24.

4- المصدر والصفحة نفسهما .

الفصل الأول / حمل عنوان (تشاؤمنا) وفيه يصف حالة التشاؤم التي تعيشـها الحضارة الغربية في القرن العشـرين الذي يتعارض مع تفاؤل القرون السابقة، ولكن فوكوياما في نهاية الفصل يذكر ان هناك تقدماً حصل في العقد الأخير من القرن العشرين مثل انهيار الشيوعية وبعض هذا الانهيار أدى إلى إقامة ديمقراطيات ليبرالية.

الفصل الثاني / ضعف الدولة القوية

يناقش في هذا الفصل ضعف السلطات اليمينية المتطرفة ولجوء

بعض الدول الى الديمقراطية.

الفصل الثالث / ضعف الدولة القوية، ناقش فيه الشيوعية وضعفها.

الفصل الرابع / الثورة الليبرالية العالمية

عالـج فيه قضـية اسـتبدال السـلطات المنهارة (الأنظمـة السـلطية) بالديمقراطيـة، ويمكن اعتبار هـذا القسم من الكتاب بمثابـة تبرير يقدمه فوكوياما لسبب لجوئه الى صياغة نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية.

القسم الثاني: العهد القديم للإنسانية وهو متضمن ثمانية فصول:

الفصـل الأول / جاء بعنوان (تاريـخ شـمولي) وهو يقول عنه «انه لايعني تاريـخ الكون، فهو ليس فهرساً موسوعياً لكل ما نعرفه عن الانسانية العام، بل انه بالأحرى محاولة لإيجاد ترسيمة للتفسير تستجيب لتطور المجتمعات الانسانية»(1).

1- المصدر نفسه، ص 81.

وفي هذا الفصل يناقش نشأة كتابة التاريخ الشمولي في الفكر الفلسفي الغربي منذ اليونان وحتى القرن العشرين.

الفصل الثاني / أوالية الرغبة

ويناقش هنا مسألة إمكانية توجيه التاريخ عن طريق الفيزياء وآلياتها.

الفصل الثالث / ليس البرابرة على أبوابنا يناقش فيه تأثير التقنية على الانسان ومناقشة موقف روسو

الداعي الى العودة الى الطبيعة.

الفصل الرابع / التراكم بلا حدود.

وهنا يناقش التطور التدريجي للعلوم الفيزيائية الحديثة التي

تحدد اتجاه التاريخ.

الفصل الخامس / انتصار الفيديو

مناقشة لعدد من النظريات المساندة للاشتراكية أمثال التبعية

والمركنتلية (1) (Mercantilism).

الفصل السادس / في بلاد التربية

وهنا يجيب على سؤال لماذا تقود أوالية الفيزياء الحديثة الى

الديمقراطية الليبرالية؟

1- ازدهرت المركنتلية في القرن السابع عشر وبموجبها تكمن ثروة البلد في مخزونها من الذهب والفضة، والمركنتلية هى قبل كل شئ ردة فعل ضد الجمود وتأكيد قوة في الخارج وفي الداخل وهي تتميز بثلاث خصال رئيسة:- التصنيع، الحماية، القومية، ينظر توشار، جان، الأسس النظرية والفلسفية للأنظمة السياسية والقانونية منذ زمن الاغريق وحتى القرن العشرين، ص 250 - 251.».

الفصل السابع / جواب السؤال الأول

وأجاب بنعم على السؤال الـذي طرحه كانط وهو هل من الممكن كتابة تاريخ شامل من وجهة نظر عالمية ؟ ثم نقد الذين يؤمنون بالتفسـير الدوري للتاريخ.

الفصل الثامن / لا ديمقراطية بدون ديمقراطيين يقدم هنا تفسـيراً اقتصادياً للتاريخ لكنه لا يوصل الى نتائج مشابهة لنتائج ماركس وإنما نتائج مؤيدة للرأسمالية ويمكن ان نلخص القسم الثاني بما يأتي:

ان فوكوياما يُناقش مسألة التاريخ الشـمولي عن طريق توظيف آليات الفيزياء مستثمراً تأثير التقنية على الانسان محدداً من خلال ذلك مسار التاريخ وتوجيهه وفي النهاية يكون هذا تفسيراً اقتصادياً للتاريخ حسب رأيه.

القسم الثالث: الصراع من اجل الاعتراف وهذا القسم متضمن سبعة فصول.

الفصل الأول / يبين فيه انه في البدايـة كان الصـراع فيها حتى الموت من اجل الاعتراف وحـده مسـتثمراً في إيضاح ذلك هيجليـة كوجيف، وموضحاً ان الصراع من اجل الاعتراف هو الفعل الأول للإنسان.

ص: 54

الفصل الثاني / الإنسان الأول

يناقش هنا أفكار هوبز (35)(1)(Thome Hobbes) ويقارنها وأفكار هيجل حول الإنسان الأول.

الفصل الثالث / عطلة في بلغاريا

يناقش هنا مفهوم رغبة الاعتراف ويعود بجذوره الى أفلاطون (36)(2)(Plato) مقارباً إياه مع الثيموس (Themose).

الفصل الرابع/ الوحش ذو الوجنتين الحمراوتين إكمال مناقشة الثيموس ورغبة الاعتراف الناشئة عنه.

الفصل الخامس/ عظمة الثيموس وانحطاطه ويناقش هنا الثيموس والميغالوثيما (Megalothma)والايزوتيما (Isothymia).

1- هوبز (-1588 1679) فيلسوف انكليزي صاحب رؤية مادية ينكر من خلالها وجود النفس،ويستخلص الأفكار والمعارف انطلاقاً من الحس، عرف بمذهبه الأخلاقي النفعي وهو مذهب شرحه في كتابيه:(مبادئ القانون الطبيعي والسياسي) عام 1640، ونشره عام 1650، وكتابه الثاني (التنين1651)بين فيه ان اصول الاستبداد تكمن في الاستعداد الطبيعي عند الانسان بأن يكون (ذئباً لأخيه الانسان) وفي الحالة الطبيعية يكون فيها كل الناس في حرب فيما بينهم «ينظر: جوليا ،ديديه، قاموس الفلسفة، ص519.».

2- أفلاطون (- 347428، 348ق.م) فيلسوف يوناني ارستقراطي الأصل تتلمذ على يد اقراطيلس احد تلاميذ هرقليطس قبل أن يتأثر بشخصية سقراط، أسس أكاديميته سنة 387ق.م، يشتمل أنتاج افلاطون على ثمان وعشرين محاورة منها محاورتان ذات حجم كبير (الجمهورية، والقوانين) وتصنف محَاورات افلاطون نسبة الى مراحل حياته : محاورات الشباب محاورات الشيخوخة، محاورات الكهولة «ينظر: جوليا، ديدية، قاموس الفلسفة، ص 42 .».

الفصل السادس/ السيد والعبد

في هذا الفصل عاد الى ما بدأه في الفصل الأول من هذا القسم حول الصراع من اجل الاعتراف (علاقة السيد بالعبد).

الفصل السابع/ الدولة الشمولية المنتجة عن طريق التفسير الاقتصادي ورغبة الاعتراف يتوصل فوكوياما الى صياغة نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية ذلك بأن رغبة الاعتراف هي الحلقة المفقودة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية.

وخلاصة هذا القسم انه بعد توظيف فوكوياما التفسير الاقتصادي للتاريخ في القسم الثاني بين ان هذا التفسير يبقى ناقصاً ولهذا لجأ الى رؤية هيجل حول جدلية العلاقة بين السيد والعبد (رغبة الاعتراف) ولكنه لا يكتفي بذلك بل حاول ان يقارب بين رغبة الاعتراف والثيموس عند أفلاطون، وعن طريق رغبة الاعتراف تحل المشكلة لأن التأويل الاقتصادي في القسم الثاني أوصلنا إلى الرأسمالية غير ان رغبة الاعتراف تعد الحلقة المفقودة والمكملة

للتفسير السابق وعن طريقهما يتوصل الى الديمقراطية الليبرالية بوصفها نهاية للتاريخ تحت مسمى الدولة الشمولية.

القسم الرابع: سقوط رودوس

يتكون هذا القسم من سبعة فصول يقوم فيها بمناقشة انعكاس رغبة الاعتراف بوصفه محركاً للتاريخ باتجاه المستقبل، فالمؤمن

المتدين مثلاً يسعى الى الاعتراف بمعتقداته بينما القومي يسعى الى الاعتراف بلغته وثقافته، وهذان الشكلان من الاعتراف هما اقل عقلانية من الاعتراف الشامل للدولة الليبرالية، لأنهما يستندان إلى التمييز الاعتباطي بين المجرم والمحلل، أو بين الجماعات الإنسانية، ولهذا السبب فإن الدين والقومية والثقافة أي مجمل العادات والتقاليد الأخلاقية لشعب معين بالمعنى الواسع قد فُسّرتْ تقليدياً على إنها عوائق أمام إقامة المؤسسات الديمقراطية الناجحة

وأمام (اقتصاد السوق الحر).

القسم الخامس: الإنسان الأخير

يطرح في هذا القسم مسألة نهاية التاريخ والإنسان الأخير وهو هنا لا يحاول معالجة بدائل الديمقراطية الليبرالية وإنما معالجة صلاح الديمقراطية الليبرالية بحد ذاتها وليس بمعرفة ما إذا كانت ستنجح أم لا في الانتصار على خصومها الحاليين(1)، وهو يتفق ما جاء به كوجيف من ان التاريخ قد انتهى لأن مسألة الاعتراف قد حلت عن طريق الديمقراطية الليبرالية بالنسبة الى فوكوياما والدولة الشمولية والمنسجمة بالنسبة الى كوجيف وهي (الديمقراطية الليبرالية)، ويذهب فوكوياما الى أنَّ فهم المسألة السياسية خلال آلاف السنين من التاريخ الإنساني يعد مجهوداً لحل مشكلة الاعتراف، الذي يُعد المشكلة المركزية السياسية، لأنه أساس الاستبداد والإمبريالية ورغبة السيطرة (2).

1- ينظر: فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 31.

2- ينظر:المصدر والصفحة نفسهما.

وفي هـذا القسم حاول فوكوياما الإجابة على السؤال الآتي هل الاعتراف الذي يمكن لمواطني الديمقراطيات الليبرالية المعاصـرة بلوغه هل يكون مُرضِياً كلياً ؟

يناقش فوكوياما إجابتين على هـذا السؤال إجابـة يساريـة وأخرى يمينيـة والإجابـة اليسارية تقول ان الاعتراف الشامل في منظور الديمقراطية الليبراليـة هو بالضـرورة غير كامل لأن الرأسـمالية تخلق عـدم مساواة اقتصاديـة وتتطلب تقسـيماً للعمل يولـد من اعترافاً غير متساوٍ أما نقد اليمين الذي يعد نيتشه من أشـهر منظريه فإنه يرى إن الديمقراطية الحديثة تمثل ليس فقط انعتاق العبيد القدامى وإنما الانتصار اللامشـروط لهؤلاء العبيـد أنفسـهم وتجسـد نوعاً من أخلاقيـة دينية «فالمواطن النموذجي للديمقراطية الليبرالية كان فعلاً هذا الإنسان الأخير المعد في مدرسـة مؤسسـي الليبراليـة الحديثة والذي تخلى عن الأيمان المتعجرف بقيمته الذاتية العليا مقابل محافظة مريحة على الذات»(1)، وهذا يعني أنّ الإنسان الأخير من وجهـة نظر فوكوياما هو الإنسان الذي يرضـيه كل الاعتراف الشامل والمتساوي وليس أكثر من ذلك هو ما دون الكائن الإنساني الكامل بقليل لا بل هو موضوع للاحتقار أي إنسان أخير بلا بطولة ولا تطلعات (2).

1- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص32.

2- ينظر: المصدر والصفحة نفسهما .

القسم الرابع : الفيزياء الحديثة بوصفها مرتكزاً التوجيه التاريخ نحو الديمقراطية

الليبرالية عند فوكوياما

ص: 59

بعـد أن تبين في الاقسام السابقـة من هـذه الدراسة أن فكرة نهاية التاريخ ليست بالفكرة الجديدة على الساحة المعرفية فإن فوكوياما لم يلجأ إلى ما ذكره القائلون بهذه الفكرة ويتخذه مرتكزاً لدراسته، وانما حاول اللجوء إلى معطيات الفيزياء الحديثة لتبرير فكرته

المتضـمنة إمكانية توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية، وهذا ما سنحاول الكشف عنه في هذا المبحث، ولكن قبل البدء بذلك لابد من الوقوف على مفهوم الديمقراطية الليبرالية.

لكي يُعالج فوكوياما مسألة توجيه التاريخ نحو الغاية التي يسـعى إليها وهي نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية يقوم بعدة محاولات أولها إثبات إمكانية توجيه التاريخ، ولكي يثبت هذه المسألة يلجأ إلى منجزات المعرفة العلمية وخصوصاً الفيزيائية منها .

حاول فوكوياما توظيف منجزات علم الفيزياء، وما حققه هـذا العلم من نتائـج، وقربه من الناس، وبساطـة ملاحظتهم لمـدى انعكاس تطور هذا العلم على حياتهم، فإنه يلجأ إلى هذا العلم ويتخذ منه مرتكزاً لإثبات ما يصبوا إليه ، وهو توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية، ومن خطاه الأولى يسـتعين برموز المنهج العلمي في العصر الحديث إذ يقول «وفي محاولة أولى لفهم الأوالية التي تعطي التاريخ توجهه فلنمش على خطى فونتيل وبيكُن ولنسلم بالمعرفة كمفتاح لاتجاه التاريخ خاصة معرفة العالم الطبيعي الذي

ص: 60

يمكننا بلوغه بالعلم»(1)، وعن طريق هذا القول يحاول فوكوياما تحقيق أمرين:

الأول / اللجوء إلى فونتيل وبيكُن لأنهما أصحاب رؤية تقدمية تؤمن بالمسار التقدمي للتاريخ، وهذا ما تبين في الفصل السابق.

الثاني / إيجاد منهجية علمية يؤسس من خلالها رؤيته للتاريخ، وهذه المنهجية كما هو معروف رائدها فرنسيس بيكُن، وهي عبارة عن «نزعة تمثل انعكاس منهج العلم الطبيعي على التاريخ وأصبحت هذه النزعة تنشد أن يصبح التاريخ علماً بالمعنى الفيزيقي للعلم ومنها الوصول إلى أحكام كلية تمكن من الاستفادة في الحاضر والمستقبل»(2)، ويمكن حصر جوانب الانعكاس بما يأتي:

1- منهج العلم: جمع اكبر عدد ممكن من الوقائع التاريخية بهدف الوصول إلى أحكام كلية على غرار ما هو داخل في العلوم الطبيعية.

2- غاية العلم وهي غاية برجماتية «عملية» في الطبيعة، تسخير الطبيعة لصالح الإنسان أما في التاريخ فالهدف تزويد الإنسان بأحكام تمكنه من أن يفهم معنى الأحداث الحاضرة في ضوء خبرته بالماضي بل وإلقاء الضوء على المستقبل»(3).

ويذكر فوكوياما ان المنهج العلمي الذي هو منجزات الحضارة

1- فوكوياما ، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص93.
2- صبحي، احمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص18.
3- المصدر نفسه، ص 14.

الغربية كما يدعي قد أعطى فرصة لجميع المجتمعات من اجل السيطرة على الطبيعة بعد أن كانت هذه السيطرة لمجتمعات محدودة(1)، وبناء على ما تقدم يكون فوكوياما قد أوضح أن المنهج العلمي الذي وفرته الفيزياء الحديثة، وخصوصاً مع بيكُن كان له اثر فاعل في تطور المجتمعات، ومن خلاله يتم التقدم في التاريخ.

فضلاً عن عن طابع المنهج العلمي الذي وفرته الفيزياء، فأن فوكوياما يؤمن بأن للفيزياء طابعاً تراكمياً إذ يقول «إذا استعرضنا مجمل الاكتشافات الإنسانية، فأن الاكتشاف الوحيد بينها وهو ما يجري ألإجماع حوله دون التباس الذي له طابع تراكمي وموجه هو علم الفيزياء الحديث»(2).

ويقول كذلك «لقد تراكمت المعرفة العلمية خلال زمن طويل جداً وكان لها تأثير ثابت على تكوين الطابع الأساسي للمجتمعات الإنسانية وحتى وان لم نتبين ذلك دائماً»(3)، وبقوله بالطابع التراكمي الذي يميز علم الفيزياء الحديث حسب ما يقول فأنه يتعارض مع القائلين بفكرة القطيعة المعرفية(4)في الفكر الغربي المعاصر هذه

1- ينظر: فوكوياما ، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص94.

2- المصدر والصفحة نفسهما .

3- المصدر والصفحة نفسهما.

4- القطيعة المعرفية : أصبح مفهوم القطيعة المعرفية احد المفاهيم الرئيسة في فلسفة العلوم المعاصرة بعد إن تحول هذا النموذج الأوربي الخاص إلى معيار معرفي وانتشر المفهوم في الغرب المعاصر عند باشلار والتوسير وميشيل فوكو وتوماس كون «حنفي، حسين، مقدمة في علم الاستغراب، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، 1992، ص 438 . «وان القطيعة المعرفية ترتبط بالحركة الجدلية ارتباطا وثيقا هكذا يكشف عنها مبتدعها غاستون باشلار الذي وضعها في أطار فلسفته الجدلية كمركب جدلي من الحضور والغياب من الثبات والنفي من الاتصال والانفصال لتكون ثمة إضافة لنسق علمي قانون الجدل الشهير تراكمات كمية تؤذن بنوع من القطع الكيفي «الخولي، يمنى طريف الطبيعيات في علم الكلام دار،قباء، القاهرة، 1998، ص53)ويقول باشلار عن التراكم (إن التراكم الفكري والثقافي بقدر ما يساعد على إغناء الوعي يعمل أيضا على إعاقة تقدمية إن لم نحدث فيه تغييراً كيفياً وجذرياً فالمعرفة الموضوعية المباشرة تعتبر بالضرورة مغلوطة فهي تقدم خطأ يجب تصحيحه» ،باشلار، غاستون، تكوين العقل العلمي، ترجمة خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ،بيروت بلا سنة ،طبع ، ص13».

الفكرة التي أخـذت حيزاً ليس بالقليل في الساحـة المعرفية، والقطعية المعرفية ترى «إن التراكم والاسـتمرار يعني إلغاء دور العقل الإنساني المتجدد الذي يتسم فعله بالخلق والابتكار»(1).

يتبين مما سـبق إن فوكوياما يرى أن التاريخ لا يعيد نفسه لاجئاً في ذلك إلى سلطة الرؤية التقدمية في التاريخ، واستعان بعلم الفيزياء لإثبات ما يصـبوا إليه من خلال المنهج الذي وفره العلم، إذ أفادت نواتجه البشـرية جمعاء فضـلاً عن اثر العلم في إجراء التغيرات التاريخية. يحدد فوكوياما الوسائل التي تمكن الفيزياء من إجراء التغيرات

التاريخية بوسيلتين:

أولاً – المنافسات العسكرية (الحروب) (2)

يقول فوكوياما فالزاوية الأولى التي من خلالها يحدد علم

1– الكحلاني، حسن محمد، فلسفة التقدم، ص 130.

2– الحروب : لقـد اقترحت عـدة تعريفات لظاهرة «الحرب» هي: 1– «تعريف كنسي رايت Quincy write اذ يهتم بالمظهر التشريعي للحرب بقوله : أن الحرب هي الأساس القانوني الذي يتيح لجماعتين او عدة جماعات متعادية ان تحل النزاع في ما بينها بقواتها المسلحة – 2– أما كلوز فتز Clausevitz فيقول ان الحرب عمل من أعمال العنف يهـدف الى إرغام الخصم على تنفيذ إرادتنا 3– اما مارتن Marten فيذكر ان الحرب عبارة عن صـراع بين الناس 4– وقول كل من بنكر تشك Bynkherscheek وتونز Twins وجيفكن Geffken وبلنتشلي Bluntschi وبراديه Pradier و شارل ديبوس Charles Dupuis بان الحرب هي صراع بين دول مستقلة ولها صفة دولية «الجميل ، سيار، الحرب ظاهرة تاريخية 000 مدخل من اجل فهم سوسيولوجي، مجلة عالم الفكر، عدد 2 مجلد 36، أكتوبر – ديسمبر 2007، ص13 ».

الفيزياء التغيرات التاريخية هي في الوقت نفسه موجهه وشاملة هي زاوية المنافسات العسكرية، إذ إن شمولية العلم توفر قاعدة التوحيد الكلي للإنسانية، ويعود ذلك أولا إلى الحضور الكلي للحروب والنزاعات في النظام الدولي، فعلم الفيزياء الحديث يمنح تفوقاً عسكرياً حاسماً للمجتمعات التي تستطيع تطوير وإنتاج واستخدام تكنولوجياتها بالطريقة الأكثر فعالية هذا التفوق النسبي الذي توفره التكنولوجيا يزداد طبيعياً مع تسارع التغيرات التكنولوجية»(1) ، يتبين من قول فوكوياما هذا إنّ للتقنيات الفيزيائية أهمية في المنافسات العسكرية، وتتجلى هذه الأهمية عند الحروب، والتي يوليها فوكوياما أهمية كبيرة إذ يجعل منها عاملاً مساعداً لعملية تطور المجتمعات البشرية ولتوضيح أهمية الحروب عند فوكوياما نلجأ الى ذكر النقاط الآتية:

1- أن الحرب في منظور فوكوياما تعمل على التطور التكنولوجي للمجتمعات، يقول إن احتمال الحروب يولد دفعاً كبيراً بهدف عقلنة المجتمعات ومن اجل خلق بنى اجتماعية متماثلة بين الثقافات، فكل دولة تأمل في الحفاظ على استقلالها السياسي هي مضطرة لاعتماد تكنولوجيا أعدائها ومنافسيها»(2).

2- وفضلاً عما تعمله الحروب من سعي المجتمعات لتطورها التكنولوجي، فإنها كذلك حسب رؤية فوكوياما تعمل على إعادة بناء الأنظمة الاجتماعية في الدول المهددة بالحرب إذ يقول «التهديد بالحرب يجبر الدول على إعادة بناء أنظمتها الاجتماعية

1- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص94.

2- المصدر نفسه، ص95 .

وفق توجهـات مسـيطرة في إنتاج التكنولوجيا واسـتخدامها، فعلى الـدول مثلاً أن تتمتع بحجم معين لتقف في وجه جيرانها ومنافسـيها مما يخلق عوامل قوية تدفع للوحدة القومية»(1).

3-الانتصار في الحروب مرهون بامتلاك المعرفة التكنولوجية، يقول عن ذلك فوكوياما «امتلاك التكنولوجيا كان السبب الذي مكن أوربا من غزو القسم الأكبر مما يشكل حالياً العالم الثالث خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانتشار هذا العلم نفسه انطلاقاً

من أوربا سمح للعالم الثالث باستعادة شيء من سيادته في القرن العشرين»(2).

4- ان الحروب هي التي توحـد المجتمعـات عن طريق حاجتهـا الى التقنيـة والمعرفـة الفيزيائيـة، إذ يقول فوكوياما «أن اسـتمرار الحرب والتنافس العسـكري بين الأمم يشكل لها بصورة متعارضة قوة توحيد كبرى، حتى وان أدت الحرب الى تدمير الدول فهي تحثها على القبول بالحضـارة التقنيـة الحديثـة وبالبنى الاجتماعيـة المرتبطـة بها، وان الفيزياء الحديثـة تفرض ذاتها على الانسان شاء أم أبى، فمعظم الأمم لا تسـتطيع اختيار رفض العقلانية التكنولوجية للحداثة ان أرادت أن تحافظ على اسـتقلالها الوطني، فالعدوانية بدلاً من التعاون هي التي تقود الانسـان أولاـ الى العيش في مجتمع، ومن ثم الى تطوير امكانيـات هـذه المجتمعـات بشـكل أكثر كمالاً»(3). يتبين من أقوال فوكويـاما السابقة انه يولي أهمية كبيرة للحرب

1- المصدر والصفحة نفسهما .

2- فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص95.

3- المصدر نفسه، ص94 - 95 .

في عمليه حركـة التاريخ، وتقدم المجتمعات نحو المعرفة التقنية، وكذلك ما للحرب من أهمية في هذا الجانب فضـلاً عن الدافع نحو التقنية والتكنولوجيا هناك دافع نحو توحيـد النظام الاجتماعي للـدول، وبهـذا فأن الـدول ومسـيرة التاريخ لا تبقى ساكنة، وإنما متحركة وكذلك ما يلاحظ ان فوكوياما نظر إلى ان أصل الاجتماع البشـري هو العدوان وليس التعاون كما هو معروف في الفلسفة اليونانية والإسلامية بأن أصل الاجتماع البشري هو التعاون وأن الإنسان مدني بالطبع.

ولو أجرينـا مقاربـة بين رؤيـة فوكوياما عن الحرب، وأفكار بعض الفلاسـفة، سـنجد لها في التراث الفلسـفي من هو مقارب لرؤيته، ومن هو مختلف، فلو تتبعنـا مسـيرة الفكر الفلسـفي منـذ اليونان لوجـدنا أن هـذه الظاهرة (الحرب) نالت عنايـة خاصـة، إذ نجـد الفيلسوف اليوناني هوهيرقليطس (Heraclites)(1)يجعـل الحرب جزءاً أساسـيا من الوجـود، ويـذكر إن « الحرب هي أم الأشـياء كلهـا، هي ملكـة جميع الأشـياء، أنهـا ترفع البعض إلى مرتبـة الالهه وتجعل من البعض الآخر بشـراً: تجعل البعض عبيـداً والبعض الآخر أحرارا»(2)، ولكن هذه الأهمية للحرب وما تعطيه من دفع للإنسان نحو تحديد المصير لا تمثل الرؤية المعبرة للفلسفة اليونانية، فهذا أفلاطون وعلى لسان سقراط

1- هيرقليطس (نحو 540 - 480 ق.م) Heraclities ولد في افسس في آسيا الصغرى، فيلسوف يوناني، هو احد افراد العائلة المالكة ويعد في العصور اليونانية القديمة فيلسوف النار التي هي خالقة العالم والبشـر، وانه فيلسوف للصـيرورة والتحول الدائم في الأشـياء «ينظر: جوليا، ديديه قاموس الفلسفة، ص583».

2- هنا، غانم، مفهوم الحرب بين نيتشه وهايدغر، عالم الفكر، عدد2، مج 36، أكتوبر- ديسمبر 2007، ص-37 38.

يذم الحرب وما تجلبه من ويلات إذ يقول «الحرب هي مصدر شرالويلات التي تحل بالدولة جماعة وأفرادا»(1).

وفي الفلسفة الإسلامية يذكر الفارابي رأيين عن الحرب« الأول هوالرأي الذي يقول أن غلبة الآخرين والهيمنة عليهم الطبيعية للإنسان، والحرب بالتالي هي المجرى العادل الوحيد، بصورة كلية للسلوك والثاني هو الرأي الذي يقول أن الحالة الطبيعية للإنسان هي السلام الكلي، والتعايش السلمي معاً وذلك بالتالي هو المجرى العادل الوحيد للسلوك»(2). يتبين ان موقف الفارابي من الحرب هو موقف تحليلي لظاهرة الحرب ولم يكن مؤيداً لها أو رافضا ، وانما جاء رأيه لتعامله معها على أنها ظاهرة موجودة في المجتمعات.

وفي الفلسفة الحديثة نجد من هو داعٍ للسلام ونابذاً للحرب مثل مشروعه الداعي فيه الى السلام، وهناك من أعطى للحرب أهمية في تجديد النظام الداخلي للدولة مثل هيجل الذي يرى ان للحرب أهمية كبيرة، لما لها من مغزى، فحسب رؤيته أن هذا المغزى متمثل بما تفرضه الحرب على الدولة من تغيير لنظامها الرتيب حتى لا تبقى ساكنة، وهي ليست علامة على كراهية انسان لانسان، وانما شرط لصحة الشعوب من الناحية المعنوية مثلها مثل (الرياح) التي تحفظ مياه البحيرات حتى لا تأسن (3). ومثلما هبوب الرياح يحفظ

1- أفلاطون، الجمهورية، ترجمة حنا خباز، مكتبة النهضة، بغداد، ط أولى، 1983، ص 61.

2- شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية ج الأول، ص324.

3- ينظر: مرسي، فؤاد، الدولة عند هيجل، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد 67 مجلد ،12، 1970، ص48.

البحر من التلوث الذي يتكون نتيجة لفترة طويلة من السكون فإن فساد الأمم قد يولد نتيجة سلام دائم طويلاً (1) . وهذه هي رؤية هيجل لظاهرة الحرب التي اتسمت بأنها تولي أهمية لهذه الظاهرة لما تسهم به من تقدم للبشرية ودليل على صحة الدول المتحاربة.

ولم يكتفِ الفكر الغربي برؤية هيجل للحرب، وانما جاء بعده نيتشه و هايدغر اللذان عظما من شأن الحرب إذ رأى نيتشه أن الحرب هي أداة ل- (إرادة القوة) وان من طبيعتها قلب كل شئ وتغييره، ورأى هايدغر أنها احد أوجه القدرة على امتلاك الوجود (Dassein) والتصرف والتحكم به بما هو وجه التقنية البارز والمعبر عن إرادة العمل (2)

ولكن أمام هذه الرؤية المبينة لأهمية الحروب في حركة الوجود من هو معارض لها سواء في العصر الحديث أو المعاصر، ففي العصر الحديث فضلاً عن الفيلسوف الألماني كانط هناك من يقف على رأس المعارضين وهو المفكر الفرنسي سان سيمون (3)(Saint Simon) الذي توقع ان يسجل العصر الصناعي نهاية الحروب، فالصناعة عدوة الحروب حسب رؤيته اذ إن المجتمعات الحديثة ستنتج خيراتها وغذاءها، وسيكون طريق الإنتاج غير طريق الحرب، وان التطور التاريخي يحتم تقدم وسائل العيش بعيداً عن

1- ينظر: شتراوس، ليو، وكروبسي، جوزيف، تاريخ الفلسفة السياسية، ج الثاني، ص 400.

2- ينظر: هنا، غانم، مفهوم الحرب بين نيتشه وهايدغر، ص 39.

3- سان سيمون :(1760-1825) : فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي وهو صاحب التخطيط لموسوعة جديدة وتاريخ الانسان (1809-1811) وبحث في علم الانسان(1813)، ولقد عرض مذهبه الخاص في عام 1817 وتعد مؤلفاته اساساً في تقدم الفكر الوضعي والفكر الاشتراكي «ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص 259»

النظام الحربي، أما اوغست كونت (Augaest comte) (1) ، فقد رسخ نظرية سان سيمون ليميز نظام الصناعة عن نظام الحرب، اذ يرى ان النشاط البشـري ليس له سوى هـدفين اثنين أولهما يتمثل في الفتح، وثانيهما يتمثل في التأثير على الطبيعة من اجل الإنتاج، فالحرب هدف لنظام قديم، أما الصناعة فهي هدف النظام الحديث (2) .

وفي الفلسـفة المعاصـرة كذلك هناك من هو معارض للحروب مثل برتراند رسل (Bertrand Russell)(3) إذ إنّ سـيرته تشهد بمعارضته للحروب، وما تعرض له من سـجن بسـبب معارضـته ومواقفه من الحروب فقد تعرض للسجن سنة 1916 بسبب معارضة الحرب العالمية الأولى، وكذلك سجن عام 1961 بسـبب تزعمه الحملة الداعية لنزع السلاح النووي (4). إن هذه الرؤى تحدد بعض المعارضـين لظاهرة الحرب من الفلاسفة، والمؤيدين لها منهم، ففي الفلسفة اليونانية هناك من نظر

1- اوغست كونت (1798-1857) ، وهو فيلسوف فرنسـي، يعد فيلسوف الوضـعية التي عبر عنها من خلال مؤلفه (محاضرات في الفلسفة الوضعية 1830-1854)، ويعد كونت مؤسـس علم الاجتماع الذي كان يتصوره على انه فيزياء اجتماعية، اما علم الاخلاق عنده فيقتصـر على الغيرية، وله كذلك كتاب (مذهب السياسة الوضعية) « ينظر:جوليا، ديدية قاموس الفلسفة، ص436) .

2- ينظر الجميل سيار ، الحرب ظاهرة تاريخية، ص 20.

3- برتراند رسل (1872-1970) : عالم بريطاني في علم الرياضـيات وعلم الاجتماع وعلم الاخلاق اشـتهر بين علماء المنطق لاصـداره كتاب كرسه لمبادئ الرياضيات 1910- 1913، عرفه علماء الاجتماع من خلال كتابه دروب نحو الحريـة : الاشتراكية والفوضوية والنقابية 1918، كما عرف من خلال كتابه تحصـيل السـعادة 1930، وله كتاب في تاريخ الفلسـفة (تاريخ الفلسـفة الغربية)1946، وقد نال رسل جائزة نوبل للاداب في العام 1950» ينظر: جوليا، ديدية، قاموس الفلسفة، ص238.

4- ينظر: ملحم، جهاد، العلم والحرب، مجلة عالم الفكر ، الكويت، عدد2 مجلد 36، اكتوبر - ديسمبر 2007، ص245

الى الحرب نظرة ايجابيـة، ومن نظر إليهـا نظرة سـلبية، وفي الفلسـفة الإسـلامية قـدم الفـارابي رؤيتين لظاهرة الحرب، وفي الفلسـفة الغربية الحديثة كان هناك من دعا الى السلام، ومن هو مجد ظاهرة الحرب بوصفها عاملاً مؤثراً في تقدم الانسانية، و في الفلسفة المعاصرة هناك من هو معارض لظاهرة الحرب ومن هو مؤيـد لها، ومن خلال هـذه الآراء يتبين أن مواقف الفلاسـفة من ظاهرة الحرب متباينة من فيلسوف الى آخر، وبعض هـذه الرؤى نجـدها مقاربـة لرؤيـة فوكوياما مثل هيجل الـذي أعطى للحرب أهمية في تجديد حيوية الشـعوب، وهذا مقارب الموقف فوكوياما المتعلق بتجديـد الأنظمـة الاجتماعية للدول نتيجة الحروب، وكذلك مقارب لموقف نيتشه وهايدغر، ولكنه مختلف على وجه الخصوص مع موقف سـان سـيمون واوغست كونت اللـذين فصـلا بين الصـناعة والحرب، وفوكوياما ربط بينهما من خلال ما تقـدمه الحروب من دافع لتطوير التكنولوجية للبلدان المتحاربة.

ثانياً: التطور الاقتصادي إن الوسـيلة الثانيـة التي يـذكرها فوكوياما والتي من خلالها تتبين أهميـة علم الفيزياء في توجيه التاريـخ هي التطور الاقتصـادي إذ يقول فوكوياما« أن علم الفيزياء الحـديث يضـبط اتجاه التطور الاقتصادي بإقامـة أفق من إمكانيات الإنتاج متغير بأسـتمرار، والاتجاه الذي فيه يتطور هذا الأفق التكنولوجي يرتبط بشكل وثيق بتطور التنظيم العقلاني المتزايد للعمل)(1) .

1- فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 97-98.

ويقول عن التنظيم العقلانـي للعمل «والتنظيم العقلاني للعمل يجب ألا يعتبر كظاهرة متميزة أساساً عن التجديـد التكنولوجي فهما بالفعل وجهان لعقلنه الحياة الاقتصاديـة، الوجه الأول في مجال التنظيم الاجتماعي والثاني في مجال الإنتاج المكنن (1)، وعن طريق التكنولوجيا والتنظيم العقلاني للعمل تنشأ ظواهر اجتماعية مثل التمدن وقطع الروابط بين العائلات الكبيرة أو الروابط العشائرية، والوصول الى مسـتوى مرتفع من الإعداد والتعليم (2).

يتبين مما سـبق ان فوكوياما يولي أهميـة للفيزياء الحديثـة من خلال الحروب أولاً والتطور الاقتصادي ثانياً، هذا التطور الذي يكون له تأثير مباشـر على حيـاة الشـعوب، ولاـ يشـمل الرخـاء فقط وإنما ينحو منحى اجتماعياً وأخلاقياً عن طريق تفكيك الروابط الأسـرية بين العوائل الكبيرة ويوصل الى تعليم عالي المستوى، ومن خلال كل هذا يحاول فوكوياما ان يبين أهمية التطور الاقتصادي في بناء المجتمعات. ولكن بالرغم مما ذكر سابقاً عن جهود فوكوياما المتمثلـة بإمكانية توجيه التاريخ عن طريق الفيزياء الحديثة، فإنه لم يتوصل إلى الغاية التي يسـعى اليها، وهي توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية عن طريق الفيزياء، فكيف يتم ذلك ؟

هذا الأمر يعترف به فوكوياما بقوله «إلا إننا لم نبرهن إن العلم يقود بالضرورة إلى الرأسمالية في المجال الاقتصادي أو إلى

1- المصدر نفسه، ص 99.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 108

الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي»(1)، إلا انه عن طريق الفيزياء يحاول أن يثبت إن النظام الرأسمالي أفضل من النظام الاشتراكي المنافس له إذ يقول « لقد اتضح ان الرأسمالية هي أكثر فعالية من الأنظمة الاقتصادية ذات التخطيط المركزي في تطوير واستخدام التكنولوجيا وفي التكييف مع الشروط المتغيرة بسرعة للتغيير العالمي للعمل وذلك في وضع الاقتصاد الصناعي الذي وصل إلى النضج (2).

ويحاول أن يثبت عن طريق الفيزياء نجاح الرأسمالية بعد أن ذكر أنها لا يمكن أن توصل إلى إثبات الديمقراطية الليبرالية في المجال السياسي(3)، فيذكر أن النظام الرأسمالي يوفر أرضية للنجاح التكنولوجي وتقدمه، إذ يقول« يرتبط فشل التخطيط المركزي بمشكلة التجديد التكنولوجي، فأن البحث العلمي أكثر إنتاجا في جو من الحرية، حيث يسمح للناس أن يفكروا ويتواصلوا ببعضهم بحرية، وأكثر من ذلك عندما يكافأ الباحثون على اختراعاتهم»(4).

وتبقى جهود فوكوياما التي بذلها في توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية عاجزة عن إثبات ذلك، وإنما تم له التوصل في هذه المرحلة الى نهاية التاريخ مع الرأسمالية لما لها من تأثير على التقدم التكنولوجي، فإن فشلت الفيزياء في إثبات النظام

1- فوكوياما ، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص108.

2- المصدر نفسه، ص 109 .

3- ينظر :المصدر نفسه، ص136.

4- المصدر نفسه، ص 111.

السياسي الغربي بوصفها نهاية للتاريخ فإنها نجحت في إثبات النظام الاقتصادي الغربي نهايةً للتاريخ حسب رؤية فوكوياما. ويدعي فوكوياما أن طبيعة دراسته هذه هي تفسير اقتصادي للتاريخ عن طريق أواليات الفيزياء الحديثة، (1)ويبين على أنها نوع من التفسير الماركسي للتاريخ الذي يقود إلى نتائج لا ماركسية وفي ذلك يقول «فالأوالية هي نوع من التفسير الماركسي للتاريخ الذي يقود إلى نتيجة لا ماركسية كلياً غير انه على عكس ما رآه ماركس فان المجتمع الذي يسمح للناس أن ينتجوا ويستهلكوا اكبر كمية من المنتوجات بشكل أكثر مساواة ليس المجتمع الشيوعي بل المجتمع الرأسمالي»(2).

يتبين من ادعاء فوكوياما انه يريد أن يقول أن هذه الأوالية هي أوالية ماركسية في التفسير الاقتصادي لكن هذه الأوالية أوصلته إلى نتائج غير التي توصلت إليها الماركسية، فهل يعني هذا أن تفسير فوكوياما للتاريخ هو تفسير اقتصادي ماركسي (3)؟

1- ينظر: المصدر نفسه، ص 141.

2- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 141.

3- لقد رأى ماركس أن البنية الاقتصادية لأي مجتمع تمثل العامل الأول والأساس في حياته، لذا فان أي تغير او تطور في هذه البنية لا بد ان يؤثر في بقية أبنية المجتمع فيحملها على التغير لتتلاءم مع التغير الذي حصل في قاعدة البناء وتعني به النظام الاقتصادي، ولكن هذا لا يعني انه مع الماركسية الحقة إلغاء العوامل الأخرى غير الاقتصادية حيث يقول انجلز مبيناً عدم الاهتمام بالعامل الاقتصادي فقط اذ يقول «فإذا قام احد بتحوير دعوانا الى القول بان العنصر الاقتصادي هو الوحيد الذي يعين سير التاريخ فانه بعمله هذا يجعل من نظريتنا عبارة عديمة المعنى مجردة وسخيفة ان المركز الاقتصادي هو الأساس، ولكن العناصر المتنوعة التي يتكون منها الصرح العلوي: كالأشكال السياسية التي يتخذها نضال الطبقات وما يترتب عليه من النتائج، والدساتير التي تضعها الطبقة الفائزة بعد خروجها من معركة عقد لها فيها لواء النصر، أي أشكال القانون، وحتى الصور الذهنية التي تعكسها هذه العوامل في أدمغة المحاربين، كالنظريات السياسية والدينية والفلسفية والأفكار التي لا- تلبث ان تتطور فتقلب إلى نظم من اليقين الثابت، نقول أن هذه جميعها لها أثرها في مجرى نواحي الصراع التاريخي، بل وفي كثير من الحالات تكون لها الغلبة في تعيين شكله، هناك علاقة متبادلة بين كافة هذه العناصر وفي النهاية نجد الحركة الاقتصادية تثبت أنها العنصر الضروري الجوهري وذلك في وسط جمع لا نهاية له من العوامل العرضية» «الملاح، هاشم يحيى، المفصل في الفلسفة التاريخ، ص397-398».

لقد أحكمت الماركسية منهجا في تفسير التاريخ بقوانين أساسية، وهذه القوانين هي:

القانون الأول / التغير من الكم إلى الكيف:

«أن التغير الحادث في جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية هو التغير من الكم إلى الكيف، ويتم ذلك التغير طفرة إذ لا يعرف حد فاصل في تدرج التغيرات الكمية عندما يستحيل الكيف إلى كيف آخر، فانتقال الماء إلى ثلج أو إلى بخار بانخفاض أو ارتفاع تدريجي في درجة الحرارة إنما يتم طفرة دون تدرج في عملية التحول فالتغير التدريجي في الكمية لا يصاحبه تغير تدريجي في الكيف، كذلك تحول مادة كيميائية الى أخرى ذات خصائص متباينة في عملية التفاعل الكيميائي، ونفس الشيء في انصهار المعادن وفي تحول الحركة الى حرارة أو الحرارة الى حركة، فهناك دائماً طفرة في التحول من كيف الى آخر»(1).

القانون الثاني / تداخل الأضداد وصراعها: «ليس العالم جزيئات منعزلة قائمة بذاتها، ولكن كل ظاهرة

1- صبحي، احمد محمود، في احمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص222.

تشكل وحدة عضوية يكمن التناقض فيها اذ هي لا تتغير بسبب علل خارجة عنها بل يكمن التناقض والصراع في أعماقها وذلك هو سر التطور، فالتناقض هو القوة المحركة للتاريخ الطبيعي والإنساني معاً، وإنكار ذلك يعني افتراض سكون الكائنات وموتها، بل ان الحركة الآلية البسيطة لا تتم إلا بوجود الأضداد: فعل ورد فعل، جذب ودفع، قوة طرد مركزية وقوة جذب مركزية»(1).

القانون الثالث / قانون نفي النفي :

«يشتمل سير التطور في عالمي الطبيعة والإنسان على سلسلة من نفي النفي، كل مرحلة تنفي سابقتها ثم مرحلة ثالثة تنفيها وهكذا، وليس النفي فناء وإنما هو هدم وبناء، تخريب وتجديد، بالموت والتخريب ينبثق ما هو أفضل وأكثر تنوعاً»(2) .

هذه القوانين الثلاث هي التي أحكمت المنهج الماركسي في دراسة التاريخ إذ اثر القانون الأول في تفسير الماركسية للتغير في المجتمع عن طريق الثورة التي تحدث تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية لتبرز فجأة أوضاعاً جديدة(3) .

أما القانون الثاني فهو واضح من خلال تفسير الماركسية انتقالات طبقات المجتمع من طبقة إلى أخرى(4).

1- صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص223 .

2- المصدر نفسه، ص224.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 222

4- ينظر: المصدر نفسه، ص224.

أما القانون الثالث فهو واضح كذلك من خلال تفسير الماركسية نشوء الملكية الخاصة التي ألغت الملكية العامة، ثم أنّ الاعتماد على الصناعة ألغى وسائل كانت معتمدة في الزراعة(1).

هذه القوانين الثلاثة وتأثيراتها يفترض أن تكون موجودة في كل تفسير يدعي انه تفسير ماركسي للتاريخ فهل قام فوكوياما بتطبيق هذه القوانين؟ أم لأنه أولى الاقتصاد أهمية في دراسته فهذا يعطيه الحق بأن يدعي ان تفسيره للتاريخ تفسيراً ماركسياً؟ وهل كل من جعل من الاقتصاد عاملاً مهماً في حركة التاريخ انتسب إلى الماركسية؟

إن الإجابة على هذه الأسئلة تكون واضحة من خلال ما ذكرناه عن فوكوياما سابقاً فقد استعمل العامل الاقتصادي ليثبت أهمية توجيه التاريخ عن طريق الفيزياء، ولم يأتي اهتمامه بالاقتصاد محركاً للتاريخ نتيجة تبنيه أواليات الماركسية في تفسير التاريخ كما يدعي، فهو بعيد عن هذا المنهج وقوانينه التي تحكمه، والمسألة الثانية التي تتعلق بمن أولى الاقتصاد أهمية، فهل هذا يعني انه انتسب الى الماركسية؟ فالتاريخ يثبت ان هناك كثيراً من المفكرين وجهوا عنايتهم الى الاقتصاد في تفسير التاريخ لكنهم لا ينتسبون الى الماركسية، فقد شاع التفسير الاقتصادي لدى مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أمثال سان سيمون وغيره من الذين يؤكدون على اثر الظروف الاقتصادية في توجيه السياسة في عصرهم، ومع ذلك فهولاء لا يعدون رواداً للنظرية الماركسية(2) .

1- ينظر: المصدر نفسه، ص224-225.

2- ينظر: صبحي، أحمد محمود، في فلسفة التاريخ، ص 227 .

والخلاصة أن فوكوياما وإن جعل الاقتصاد عاملاً مهماً في حركة التاريخ إلا أنه لا يعني كما يدعي تفسيره بطريقة التفسير الماركسي للتاريخ، وانما استثمر أواليات الفيزياء الحديثة في توجيه التاريخ نحو الرأسمالية، ولكنه لم يستطعْ توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية.

ص: 77

القسم الخامس : فكرة "الصراع من اجل الاعتراف"

فكرة "الصراع من اجل الاعتراف" مرتكزاً لتوجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية عند فوكو ياما

ص: 79

بعد أن ارتكز فوكوياما في مسألة إمكانية توجيه التاريخ من خلال منجزات الفيزياء الحديثة التي لم تمكنه من توجيه التاريخ نحو الديمقراطية الليبرالية، وإنما مكنته من توجيه التاريخ – حسب ما ادعى – نحو الرأسمالية، وهذا ما دفعه إلى الاستعانة بفكرة «الصراع من اجل الاعتراف»، لكي يثبت ما يصبو إليه، فما هذه الفكرة؟ وكيف وظفها فوكوياما في دراسته ؟

أولاً: فكرة «الصراع من اجل الاعتراف»

لقد احتلت فكرة الصراع من اجل الاعتراف مكاناً لا يستهان به في فلسفة هيجل إذ جعلها محركه للتاريخ، ومتمثلة لديه بجدلية العلاقة بين السيد والعبد، ومعبرة عن الصراع بين انواع الوعيات إذ يقول عنها «أن الوعي بالذات في بادئ أمره كون لذاته بسيط، ومساو لذاته عبر صد كل مغاير عن ذاته، فماهيته وموضوعه المطلق إنما

هما نظره الأنا، وهو إنما يكون في هذه الحالية أو في هذه الكينونة التي لكونه لذاته فردياً، أما ما هو مغاير فيكون بالنسبة إليه موضوعاً

غير جوهري وموسوماً بطابع السلبي، لكن الآخر هو أيضا وعي –بالذات، كذا يسهل فرد في مواجهة فرد»(1)، ويبين هربرت ماركيوز(2)

ص: 80

1- هيجل، جورج فردريك فلهلم، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط أولى، 2006، ص 270.

2- هربرت ماركيوز (1898 – 1979): فيلسوف أميركي ألماني الأصل، تتلمذ على يد هوسرل ودافع عن أطروحته التي تناولت هيجل وكانت بعنوان: الوجود عند هيجل او اساس الفلسفة التاريخية (1932)، وقدم نقداً للحضارة الصناعية والبيروقراطية الدول الاشتراكية، أما نقده الأكثر شهرة فهو نقد «المجتمع الاستهلاكي»، الذي يتلاعب بوعي الناس بوضع الشروط الخاصة باستهلاك الجماهير للحاجيات والتربية، من مؤلفاته: (العقل والثورة)1941، و(ايروس والحضارة) 1955، و(الماركسية السوفيتية)1958، و (الإنسان ذو البعد)الواحد1964،و(الثورة المضادة والتمرد) 1973» ينظر: جوليا، ديديه، قاموس الفلسفة، ص474».

بدايـة حركة الوعي عند هيجل بقوله« وتبدأ حركة الوعي بالذات بوصـفها (رغبة)(1)فألانا البسـيط هو جنس أو هو أيضا «الكلي البسيط» في الحياة، ولكنه لا يكون كذلك إلا في حيث انه الماهية السالبة للحظات المسـتقلة ذاتياً التي قد تشكلت، وهكذا لا يتيقن الوعي الذاتي بنفسه إلا بواسـطة تجاوز ذلك الآخر الذي يمثل أمامه بوصـفه حياة مسـتقلة استقلالا ذاتياً انه رغبة»(2)، «ويجب أن نفهم (الرغبـة) هنا باعتبارها الموقف الأصـلي للذات اتجاه الموجود»(3)، وإذا كـانت الرغبـة هي المحرك الأكبر للوعي بالـذات، فأن هيجل في وصـفه لتطوير الرغبة يـذكر» أن الإنسان يبـدأ بأن يرغب في موضوع معين، لكنه سـرعان ما يكتشف أنه يرغب في موضوع آخر، أنها رغبـة جامحـة لا يطفؤها هذا الموضوع أو ذاك، بل يطفؤها أن يجـد الوعي وحـدانيته الذاتية مع نفسه، وهذه الوحدة الذاتية لا يمكن أن يجدها الوعي في هذا الموضوع أو ذاك، ولا يمكن أن يجدها في الموضوعات الحية كلها بل يجدها عندما يلتقي بوعي آخر مثله،

1- رغبة - شهوة Desire «القسم الأول من الوعي الـذاتي في ظاهريات الروح او صورة من صور الوعي الـذاتي حين يحاول إلغاء الوجود المسـتقل للموضوع بحيث يصبح جزءاً من الذات فالرغبة في الطعام والتهامه تعني إلغاء وجوده المستقل في العالم وجعله جزءاً من الذات ويرى هيجل ان كل ألوان الرغبـة او الشـهوة لها مثل هذه الطبيعة الداخلية» «امام، عبدالفتاح، قاموس المصـطلحات الهيجلية، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد 67،مجلد 12،سبتمبر 1970 ، ص 156.».

2- ماركيوز، هربرت، أساس الفلسـفة التاريخيـة (نظريـة الوجود عند هيجل)، ترجمة إبراهيم فتحي، دار التنوير، بيروت، ط الثالثة، 2007، ص 348.

3- المصدر نفسه، ص 349.

ولا يقصـد هنا باللقاء ذلك اللقاء العابر الـذي يتم في الحياة العاديـة بين البشـر والزملاء بل يقصـد به ذلك اللقاء العميق المؤثر الذي يربط ذاتين أو شخصين بمصير واحد»(1).

يتبين مما سـبق أن هناك أساسين في تحول الوعي إلى وعي بالذات عند هيجل: الأول هو الرغبة التي تتحقق بالعمل والفعل، والثاني أساس اجتمـاعي قائم في التقاء وعيين(2)، «وهـذان الوعيـان متصارعان بالضـرورة لان كل وعي بالـذات يقوم في أساسه على إلغاء وجود الوعي الآخر لكن لمن تكتسب الغلبـة في هـذا الصـراع؟ يقول هيجل أن احـد الوعيين يتصف بالمخاطرة، والآخر بالحرص والمحافظـة على بقائه والوعي الأول يسـميه هيجل بوعي السـيد، أما الثاني فهو وعي العبد، ولما كانت الحياة لا تكتب إلا للمغامرين، فأن الأمر ينتهي بالعبد إلى أن يفقـد نفسه وحياته من فرط حرصه عليها، أما السـيد فتكتب له السـيادة لأنه خاطر بحياته، يبدأ السـيد بالنظر إلى العبد على انه مجرد أداة لتحقيق أغراضه لكن هذه العلاقة تدوم طويلاً إذ سـرعان ما يكتشف العبد إن وجوده هام ورئيس لحياة السيد، ويفطن إلى أن عمله وعرقه قد تركتا بصماتهما على الطبيعة، وفي هذه اللحظة يكتشف العبد نفسه ويصبح وعيه وعياً بالذات، ويتحول شعوره وهذا هو المهم من إحساس بالعبودية إلى شعور بالحرية»(3)، وهنا نكون أمام موقفين مختلفين: موقف السيد

1- هويـدي، يحيى، الثورة الهيجليـة، مجلـة الفكر المعاصـر، تصـدر عن الهيئة المصـرية للتأليف والنشـر، عدد 67، مجلد 12، سبتمبر 1970، ص 27.

2- ينظر: المصدر والصفحة نفسهما .

3- المصدر والصفحة نفسهما .

وموقف العبد «موقف الوعي الذي رفض المخاطرة بحياته في سبيل إشباع رغبة في انتزاع اعتراف الآخر به»(1).

وبهذا يبدو الوجود البشري الذي يعبر عنه الصراع بين البشر بوصف كل منهم يبدو شعوراً بالذات، فكل شعور يريد موت الآخر، لأن كل شعور يريد حذف مظهره المحدود في نظر الآخر،ويريد أن يكون معترفاً به من قبل الآخر(2)، وهذا الصراع بين البشر عبارة عن امتحان لهم، يقول هيجل « فالعلاقة بين الوعيين بالذات إنما تتعين على نحو إنهما يمتحنان نفسيهما فيمتحن كل منهما الآخر عبر الصراع من اجل الحياة والموت» (3)،« ولكن هذا الامتحان بالموت يلغي في الوقت نفسه الحقيقة التي كان يجب أن تبرز منه وكل يقين بالذات، بالفعل كما ان الحياة هي التأكيد الطبيعي للوعي، الاستقلال بلا سلبية مطلقة، كذلك فالموت هو النفي الطبيعي، السلب بلا استقلال، الذي يبقى هكذا محروماً من معنى الاعتراف من معناه الضروري»(4).

إن هذا الصراع حتى الموت يجعله هيجل شرط من شروط حركة التاريخ، التي يكون سببها العميق برهان الشخص لنفسه انه لا يعيش مجرد حياة حيوانية، وهذا الصراع يتحقق من خلاله الوجود الخالص

1- إبراهيم، زكريا، هيجل او المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة، مصر، بلا سنةطبع، ص220.
2- ينظر: هيبوليت ،جان، دراسات في ماركس وهيجل، ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية دمشق، 1971 ، ص 35.
3- هيجل، جورج فردريك فلهلم، فنومينولوجيا الروح، ص271.
4- هيجل، جورج فردريك فلهلم، مختارات هيجل، ج الثاني، ترجمة الياس مرقص، دار الطليعة، بيروت، ط أولى، 1978، ص14.

للإنسان(1)، ويعلق جـان هيبوليت (2)(Jean، Hypolite)على هـذه المسألـة بقوله «لا يوجـد الإنسان إلا بهذه السـلبية، فهو يأخذ على عاتقه عمليـة الموت، ويجعل منها فعل تجاوز أو تخطي لكل موقف محـدود، أن وجوده هو هذا الفعل نفسه، ومع ذلك فهو لا يسـتطيع أن يرفض رفضاً كاملاً وجوده في العالم، وهو الاخريـة التي بـدونها ما كان حتى ليملك هـذه القدرة على أن ينفي أو ينفي ذاته، ولهذا لا يمكن الصـراع حتى الموت الـذي يجعل التاريـخ يبدأ ويضل بدعة أن يكون إلا ردبا (الردب هو بخلاف الدرب الطريق المسدود)، وعندما يرفض المرء الحيـاة يبرهن انه وجود من اجـل ذاته خـالص، يختفي ببساطـة عن المسـرح مثل الحيوان، يجب إذن أن يحافظ في وقت واحـد على الحياة وعلى اخريتها، وأن ينفي هـذه الاخرية مع ذلك يجب العثور على موت آخر عبر الموت البيولوجي يجب أن يحمل الموت في باطن الإنسان(3)».

ويرى هيبوليت «أن الإنسان منخرط في هـذا العالم وهو يحس إحساسا عميقاً بحقه، ولكنه مرغم إذا لم يحترم حقه أما على القتال ليحصـل على الاعتراف بهذا الحق، وأما على الاستسـلام، ومعناه عنف العالم دون ان يرد بدوره، والإنسان في الحالين يعاني مصـيراً ويحصـر ضمن تناقض، هل يقاتل من اجل حقه؟ انه اذ ذاك لا

1- ينظر: هيبوليت، جان دراسات في ماركس وهيجل، ص35.

2- جان هيبوليت (1907 - 1968) فيلسوف فرنسـي أسـهم إسـهاما فاعلاً في نشر فكر هيجل في فرنسا من خلال ترجمة ظاهراتية الروح عند هيجل (1939-1941)، وشرحه لنشأة ظاهراتية الروح وبنيتها عند هيجل (1947)، وفي كتابيه مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل (1948)، وعلم المنطق والوجود (1953)، وكتابه دراسات في ماركس وهيجل (1955)«ينظر: جوليا، ديديه قاموس الفلسفة، ص 583».

3- هيبوليت، جان، دراسات في ماركس وهيجل، ص36.

يعترف بحقه بوصفه حقاً كلياً، انه ينخرط به في الواقع ويعرضه بذلك بالذات للخطر، فقد يغلب وهو أكثر من ذلك أيضا يعترف في المعركة التي تنشب بحق الآخر الذي يجابهه»(1).

ويتحدث احد الباحثين عن فكرة الصراع من اجل الاعتراف عند هيجل فيقول «ولكن هذا الصراع البشري الذي يتحدث عنه هيجل ليس من قبيل الحروب الحيوانية التي يكتفي فيها المحاربون باصطياد رؤوس الآخرين، بل هو صراع من اجل إثبات الذات، والحصول على اعتراف الآخر بالأنا، دون أن يكون في وسع «الأنا» ان تنكر حق الآخر في البقاء لأنها لو فعلت ذلك لما استطاعت أن تظفر منه بالإقرار المنشود أو الاعتراف المطلوب»(2).

وهذا ما يؤكده كذلك باحث آخر إذ يقول «الصراع يسمح لكل من الخصوم أن يؤكد نفسه على انه فوق الحياة فوق الحيوانية، فوق وجوده الطبيعي التجريبي بوصف حياته في خطر»(3)، وجدلية العلاقة بين السيد والعبد تمثل هذا الصراع، فبعد أن خاطر السيد بحياته، ومضى في عملية الصراع حتى النهاية، فأستطاع أن يظفر باعتراف وعي الآخر به، نجد ان العبد قد رفض المخاطرة، وتخلى عن رغبته، ومن ثم فأنه قد اقتصر على إشباع رغبة الآخر، وبذلك اعترف بالآخر دون أن يلقى منه أي اعتراف، ومعنى هذا ان العبد قد اعترف للسيد بأنه « الوعي بذاته» بينما هو بقي متعلقاً بالحياة (4).

1- هيبوليت، جان، المدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ص 65-66 .

2- إبراهيم، زكريا، هيجل او المثالية المطلقة، ص 219.

3- غارودي، فكر هيجل، ص 106.

4- ينظر: إبراهيم، زكريا، هيجل او المثالية المطلقة، ص 220 - 221.

«إذا كان صـراع البشـر فيما بينهم قـد عمل على ظهور مبـدأي السـيادة والعبوديـة فأن حركـة الصـراع الجـدلي التاريخي لن تلبث أن تقلب الأوضاع رأسا على عقب، لكي تتأدى بنا إلى «تحرر العبيد» وآية ذلك أن السـيادة الحقيقية في تاريخ البشـر سوف تكون رهناً بجهد العبد لا بوعي السـيد الذي اقتصـر على المخاطرة بحياته ثم لم يلبث أن اسـتبعد تماماً وساطة الوجود الحيوي أو الطبيعي»(1)، وبناءً على هذا فإنّ جدليـة العلاقة بين السـيد والعبد ومسـيرة الصـراع من اجل الاعتراف تختم حسب قول هيبوليت بالاتي: «وهذا هو ديالكتيك السـيد والعبد الذي أثار إعجابا شاملاً، أن علاقة السـيطرة والخضوع والمباشـرة تصـبح غير ما كانت للوهلة الأولى، فالسيد يشهد استعباده الخاص به، في حين ان العبد اذ ينشئ الأشياء لينشئ نفسه بنفسه؟ فهو يصير سيد السيد»(2).

ويمكن ان نخلص مما سـبق إلى أنّ عمليـة الصـراع من اجل الاعتراف عند هيجل تبدأ ببروز الوعي بالذات لدى الإنسان، وهذا الوعي يبرز عند إنسان وإنسان آخر، ويعبرون عن بداية الوعي بالرغبة، وهذه الرغبة تدفع إلى الأمام لا بتجاوز الآخر الذي يمثل أمامه فقط، فهي حسـب رأي هيجل لا تتوقف إلا بتجاوز الآخر المرتبط معها بالمصير نفسه.

وأنّ تحول الوعي إلى وعي بالذات يحتاج إلى الرغبة واللقاء مع وعي الآخر ليتصارع معه وليثبت وجوده، ويصنف هيجل هذين

1- المصدر نفسه، ص 223.

2- هيبوليت، جان دراسات في ماركس وهيجل، ص 25.

الوعيين الملتقيين والمتصارعين في الوقت نفسه إلى صنفين الأول اتصف بالمخاطر، والثاني حرص على بقائه، والأول أطلق عليه هيجل السيد والثاني أطلق عليه العبد، فالسيادة أتسم بها الوعي الأول لأنه خاطر بحياته، والعبودية أتسم بها الوعي الثاني الذي أصبح أداة بيد السيد لقضاء حاجاته، ولكن هذه العلاقة لا تدوم طويلاً، اذ سرعان ما يكتشف العبد وعيه المتمثل بوجوده المهم بالنظر إلى السيد، فيصبح وعيه وعي بالذات، فينتقل من الإحساس بالعبودية إلى شعور بالحرية، ومن ثم يصبح هذا السلوك رغبةً في انتزاع اعتراف السيد به، وهذا الصراع هو ليس صراعاً دموياً، وانما هو صراع من اجل انتزاع الاحترام والاعتراف ومسيرة أنواع الوعي في التاريخ التي تمثلت عبر وعي السيد ووعي العبد تنتهي بتحرر العبيد ونيلهم الحرية التي يبتغونها.

ثانياً: لماذا اللجوء إلى هيجل؟

لم يكن الفكر الأمريكي جاهلاً بهيجل، وانما كان معروفاً لديهم منذ القرن التاسع عشر، فقد قيل عن الفلسفة الأمريكية أنها كانت تعتمد على فلسفة هيجل وعلى المثالية الألمانية بعامة بدءً من امرسون إلى جوزيا رويس (22)(1)(J.Royce)، ولكن قيل في الوقت نفسه إنها كانت-على وجه الخصوص- رد فعل عنيف ضد

1- جوزيا رويس (1855-1916)، وهو فيلسوف أمريكي من أصل اسباني، مثالي النزعة، هيجلي الاتجاه، أهم مؤلفاته: الجانب الديني للفلسفة 1885، روح 1892، دراسات في الخير والشر 1898، العالم والمفرد 1900، محاضرات عن المثالية الحديثة 1919»، ينظر: إسلام، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويتية، الكويت بلا سنة طبع، ص62».

المثالية الألمانية، وضد فلسفة العقل الألمانية(1)، فبعد منتصف القرن التاسع عشر بدأ الموقف في أمريكا إزاء فلسفة هيجل ينقسم على قسمين، قسم مؤيد وقسم معارض، فكان امرسون يميل إلى الترنسندنتالية، وان كان قد أبدى كثيراً من الإعجاب بهيجل، وكذلك أبدى جوزيا رويس حماساً كبيراً اتجاه الفلسفات الألمانية عموماً، وبجوانب معينة من فلسفة هيجل، ولكنه حرص على إظهار فلسفةِ هيجل وتحفظه إزاء بعض موضوعاتها، فهو يرى ان هيجل ربيب المعاهد الدينية، وفي القرن العشرين انقسم الموقف الفلسفي أمريكا إزاء هيجل إلى موقفين، موقف رافض متمثل بوليم جيمس، وموقف مؤيد متمثل بجون ديوي الذي يرى ان هيجل اكبر الفلاسفة الواقعيين بالمعنى الحديث والمعاصر، اذ يقول احد الباحثين عن مدى تأثر ديوي بهيجل «لا يستطيع المرء إلا أن يشهد بمدى تأثير فلسفة الادواتية والممارسة بالهيجلية وبمدى خضوع منطق ديوي لمنطق هيجل»(2)، و يبين باحث آخر» إن المرحلة الأولى من تطور ديوي الفكري، والتي كان فيها خاضعاً بشكل او بآخر لمنطق التفكير الهيجلي قد امتدت للمدة الزمنية لدخوله جامعة هوبكنز وتدريسه في جامعة ميشجان وقسم من تدريسه في جامعة شيكاغو»(3)، ولم ينحصر الاهتمام بهيجل في أمريكا بالمستوى الفلسفي فقط بل امتد

1- ينظر: الديدي، عبدالفتاح، إشعاعات هيجل في انكلترا وأمريكا، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد 67، مجلد 12، سبتمبر، 1970، ص 95.

2- ينظر: المصدر نفسه، ص 96.

3- الشمري، عبد الأمير سعيد، الفلسفة الأمريكية براجماتية جون ديوي في الفكرة والعمل، دار الصنوبر، بغداد، 2008، ص 35.

إلى الحقل السياسي وفي ذلك يقول احد الباحثين عن ذلك « إن هيجل ليس رائد الشمولية ولا رائد القومية الألمانية السوداء وإنما هو رائد الديمقراطية الأمريكية حقاً» (1).

ويتبين مما سبق ان عناية فوكوياما بآراء هيجل لم تكن جديدة على الفكر الأمريكي، فقد كان لهذا الفكر علاقات سابقة مع فكر هيجل، ولكن يبقى السؤال المطروح لماذا لجأ فوكوياما إلى هيجل؟

يحاول فوكوياما تبرير لجوئه إلى هيجل بتقديمه سببين: الأول يقول فيه فوكوياما «انه يعطينا مفهوماً لليبرالية هو أكثر نبلاً من مفهومي هو بس ولوك، فصياغة مبادئ الليبرالية عند لوك شهدت في الوقت نفسه تقريباً بروز استياء ملحاح اتجاه المجتمع الذي تولده هذه المبادئ، واتجاه الإنتاج النموذجي لهذا المجتمع البرجوازي، هذا الاستياء مرده في نهاية التحليل واقع أخلاقي فريد، انه لبرجوازي ينشغل أولاً برفاهيته المادية الذاتية، فهو لا يتحلى بفضيلة الاهتمام بالصالح العام، ولا يعنى مطلقاً بالمجموعة الإنسانية التي تحيط به، وبالاختصار فهو أناني، وهذه الأنانية الفردية كانت تشكل لب انتقادات المجتمع الليبرالي أكان من جانب اليسار الماركسي أم من اليمين الارستقراطي او الجمهوري، أما هيجل فانه يعطينا على عكس هو بس ولوك مفهوماً للمجتمع الليبرالي يرتكز على الجزء اللاانانى من الشخصية الإنسانية ويحاول المحافظة على هذا الجزء كنواة للمشروع السياسي الحديث»(2). أما السبب الثاني فهو «إن

1- غالي، وائل، نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002، ص 261.

2- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص152.

فهم التاريخ وكأنه «صراع للاعتراف «يعطي فعلاً نظره مضيئة ومفيدة عن العالم المعاصر»(1).

بهذين السببين يحاول فوكوياما تبرير لجوئه إلى هيجل لما يوفره له من رؤية تنسجم وتطلعاته للعالم المعاصر، وفي هذا المجال يُطرح سؤال، هل فهم فوكوياما هيجل بصورة مباشرة؟ أم من خلال فهم احد الباحثين له؟

نجد إجابة هذا السؤال عند فوكوياما، إذ بين أن هيجل لا يعنيه بقدر ما يعنيه التفسير لفكر هيجل، ولفكرة هو يراها متلائمة مع أطروحته، يقدم لنا خليطاً من فكر هيجل وفكر كوجيف الباحث المهتم بهيجل يطلق عليه فوكوياما «هيجل – كوجيف»، ودون أن يبحث بمدى صحة فهم كوجيف لهيجل يسلم فوكوياما بصحة ما جاء به كوجيف من فهم لهيجل اذ يقول فوكوياما «هل أن تفسير كوجيف لهيجل كما نعرضه هنا هو حقاً الرأي العميق لهيجل أم انه يحوي خليطاً من أفكار كوجيف الخاصة؟ وفي الواقع يأخذ كوجيف بعض العناصر من دروس هيجل مثل الصراع من اجل الاعتراف ونهاية التاريخ، ويجعل منها مركز هذه التعاليم بالذات، وهو ما قد لا يفعله هيجل نفسه، وبالرغم من كون اكتشاف هيجل الفريد هو هدف مهم، إلا أن ما يهمنا الآن ليس هيجل بذاته وإنما «هيجل كما يفسره كوجيف «أي فيلسوف مركب جديد يدعى (هيجل – كوجيف)(2) ».

1- المصدر نفسه، ص 152 – 153.

2- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 152.

وبهـذا القول يبين فوكوياما سـبب لجوئه إلى هيجـل، ولكن ليس هيجـل كمـا نعرفه، وإنمـا مركب من (هيجل – كوجيف)، فمن هو هـذا المركب ؟

يُتهم كوجيف بعـدم الأمانة في دراسـته لهيجل، فبعكس جان هيبوليت كان كوجيف يحتقر الدراسة والبحث، وكان اهتمامه بهيجل بسـبب اعتقاده بأن المشـكلات التي يعالجها هي أكثر المشـكلات قرباً من عصره، ورغم أن كوجيف يعد واحداً من اكبر شارحي هيجل إلا انه لم يقبـل بأن يكون معلقا أو شارحاً (1)، فقـد حـذا حذو ماركس إذ رأى نفسه غير ملزم بالاقتصار على شـرح مذهب هيجل، وإنما اسـتعمله ليعرض تصوره الخاص (2)، و» لكي نفهم هيجليـة كوجيف لا بـد ان ندرك بداية ان كوجيف قرأ هيجل من منظور ماركس وهايدغر في آن واحـد، فعلى غرار ماركس يعتقـد كوجيف ان الإنسان هو القوة المحركـة للتاريـخ، وعلى غرار هايدغر يعتقد كوجيف ان الإنسان كائن فان، والنتيجة هما مزيج عجيب» (3).

تقترب قراءة كوجيف لهيجل من قراءة ماركس لهيجل من حيث أنها قراءة علمانية إنسانية، فكوجيف يقتفي اثر ماركس في اعتقاده ان التاريخ من صنع الإنسان وليس الروح (4)، لكنه تجاهل قوله بالنصف

1- ينظر: دروري، شاديه، خفايا ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص 28.

2- ينظر: التمومي، الهـادي، نظريات المعرفـة التاريخيـة وفلسـفات التاريـخ في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشـرين، بيت الحكمة، تونس، 2008، ص699.

3- دروري، شاديه، خفايا مابعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص29.

4- ينظر:المصدر والصفحة نفسهما.

الثـاني من قول ماركس بأن التاريـخ يصـنع الإنسان (1)، «لـدى كوجيف تصور ثـابت عن الطبيعـة الإنسانيـة، وبخلاـف ماركس لا يعتقد كوجيف بأن الطبيعة الإنسانية تقولبها الظروف الاجتماعية والمادية للحياة، اذ يرى ماركس ان الطبيعة الإنسانية في ظل الرأسمالية هي طبيعة عدوانية مادية وتنافسـية، لكن مع قهر الحاجة ومقدم الشـيوعية يحتم على الميول العدوانية التنافسـية أن تزول أمام زحف الميول الاجتماعية التعاونيـة، لكن كوجيف يرى ان الطبيعـة الانسانيـة أمر مسـلم به، اذ أن لها رغبات وميولاً ثابتـة، حتى وان رأى ان بعض هـذه الرغبات أكثر إنسانيـة من غيرها والتاريـخ هو مشـروع تحويل العالم بحيث يرضـي طبيعـة الإنسان المفترضـة ورغباتها، ومتى تحول العالم بهذه الطريقة بحيث يوفر الإشباع الكامل لرغبات الإنسان وطموحاته فأن المشروع التاريخي قد اكتمل» (2)، و في موضوع رؤية كوجيف للإنسان يُرى أنه متأثر بالمقام الأول بفلسـفة هايـدغر الوجودية إذ يحاول التوفيق بين رؤية ماركسـية للتاريخ، ورؤية وجودية (هايدغرية) للإنسان تؤكد حريته المطلقـة، وهـذا مـا يوقع كوجيف بتنـاقض في الأفكـار لكنه يصـر على ان الوعي التاريخي لـدى هيجل وماركس يجب ان تكمله وجودية هايدغر، ووجودية هايدغر يجب ان تكملها وعي هيجل وماركس للتاريخ (3).

ومن خلال ما تقدم يتبين ان مركب (هيجل-كوجيف) جاء نتيجة

قراءة كوجيف لهيجل، وهذه القراءة لم يكتف فيها بالشرح والتعليق،

1- ينظر: المصدر نفسه، ص 30.

2- دروري، شادية، خفايا ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص 30-31.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص31.

وإنما انطلق من خلفياته المتأثرة بالرؤيـة الماركسـية، والرؤية الوجودية الهايدغرية، وعلى الرغم من معرفة فوكوياما ان قراءة كوجيف لهيجل لم تكن شرحاً وتعليقاً فقط، فقد اخذ فكر هيجل عن طريقه، وهو يعرف ان هذا ليس هيجل وإنما (هيجل – كوجيف).

ثالثاً توظيف فوكوياما لفكرة «الصراع من اجل الاعتراف»

يحاول فوكوياما إكمال عمله الـذي بدأه من اجل التوصل إلى ان الديمقراطية الليبرالية نهاية للتاريخ، وبعد أن ارتكز على الفيزياء الحديثة في تقـديم رؤية لنهاية التاريخ متمثلة بالجانب الاقتصادي لليبرالية، حاول هنا إكمال تصوره لنهاية التاريخ مع الجانب السياسـي لليبرالية، فلجأ إلى فكرة «الصراع من اجل الاعتراف».

يقول فوكوياما «فبحسب تفسير الكسندر كوجيف يعطينا هيجل أوالية بديلة تمكننا من فهم التطور التاريخي، وهي أوالية ترتكز على الصراع من اجل الاعتراف، فدون حاجة إلى التخلي عن تفسـيرنا الاقتصادي للتاريخ، تمكننا نظرية الاعتراف من إنقاذ الديالكتيك غير المادي الذي يبدو أغنى بكثير في فهمه للدوافع الانسانية من النظرة الماركسية أو من الطريقة السوسيولوجية التي انبثقت عن ماركس» (1)، من خلال قول فوكوياما هـذا يتبين ان الارتكاز على فكرة الصـراع من اجل الاعتراف إكمال لارتكازه السابق على الفيزياء، ويحاول فوكوياما أن يبين فهمه لفكرة الصراع من اجل الاعتراف، فيقول الأمور المادية لكنه له أمور غير مادية

1- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص152.

كامتلاكه الرغبة، وفوق كل ذلك فهو يرغب رغبة ال «لكي نعرف ما يعنيه الصراع من اجل الاعتراف علينا أن ندرك المفهوم الهيجلي للإنسان او الطبيعة الانسانية»(1).

يرى فوكوياما ان الإنسان عند هيجل يتقاسم مع الحيوانات بعض ناس الآخرين، أي يرغب باعتراف هؤلاء الناس به، فبحسب هيجل لا يمكن للفرد أن يعي نفسه أي أن يعي هويته الانسانية المتميزة دون أن يعترف به الناس الآخرون(2). والذي يشكل الطابع الإنساني للإنسان قدرته على المخاطرة بحياته عن وعي «فالإنسان هو في الأساس إنسان اجتماعي يتجه نحو الآخر إلا ان اجتماعيته تقوده ليس نحو مجتمع مدني مسالم وانما نحو صراع مميت من اجل الهيبة والاعتبار فحسب» (3)، وبوصف الإنسان حراً وقادراً على الخيار الأخلاقي، فأن فوكوياما يربط بين الحرية والرغبة بالاعتراف، و يذكر أن الإنسان وحده يخوض المعركة من اجل الرغبة بالاعتراف لأنه حر(4)، واتماما لعرض فوكوياما لفهمه لرغبة الاعتراف فانه يقول» رغبة الاعتراف هذه هي الجانب السياسي بالذات من الشخصية الانسانية لأنه هو الذي يدفع الناس إلى إرادة فرض أنفسهم على الناس الآخرين» (5).

ويلاحظ ان فوكوياما قد خصّ مسار الرغبة بالاعتراف بالجانب السياسي دون الجوانب الأخرى، وربما يكون ذلك نتيجة عدم

1- المصدر نفسه، ص 153.

2- ينظر: المصدر والصفحة نفسهما.

3- المصدر نفسه، ص 154.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 156.

5- فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 166.

إيجاده ركائز في الجانب السياسي للنظام الليبرالي كي يثبت أنه نهاية التاريخ، ويحاول فوكوياما أن يجد مقاربات بين الرغبة بالاعتراف وأفكار أخرى ربما تكون قريبة منها في الفكر الفلسفي، فيحاول إيجاد مقاربة بين الرغبة بالاعتراف والثيموس التي هي كلمة إغريقية الأصل تعني مراكز الانفعالات والرغبة والتقلب، وقد ترجمت هذه الكلمة بالروح أحيانا، أو بالنفس أحيانا أخرى (1)، وافلاطون كان يعد الثيموس أساس الفضيلة، ويكون محكوماً بالعقل (2)، ويبدأ فوكوياما إبراز فهمه للثيموس، ويبين أنها تعني حماسة الشعور(3). من ثم يقول «فالثيموس يظهر إذا في كتاب الجمهورية وكأنه مرتبط بشكل معين بالقيمة التي نضعها في ذاتنا وهو ما يمكن ان نسميه احترام الذات»(4)، ويقول «الثيموس هو ما يشبه الإحساس الفطري بالعدالة لدى الإنسان، يعتقد الناس أن لهم كرامة معينة، وعندما يتصرف الآخرون اتجاههم وكأن لهم اقل من هذه الكرامة، فأنهم يستثيرون غضباً»(5).

وبعد هذا الفهم لفكرة الثيموس عند إفلاطون الذي قدمه فوكوياما يتوصل لنتيجة تقرر أن الثيموس مركز الرغبة إذ يقول «ان الثيموس الأفلاطوني ما هو إلا المركز النفساني للرغبة الهيجلية

1- ينظر: عروسي، سهيل، مأزق الليبرالية نهاية التاريخ - نموذجاً، مجلة الفكر السياسي تصدر عن اتحاد الكتاب العرب، دمشق. http//www.awu-dam.org/politic/15/fkr-15- 005.

2- ينظر: المصدر نفسه.

3- ينظر: فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص167.

4- المصدر نفسه، ص 168.

5- المصدر والصفحة نفسهما .

رغبة الاعتراف، فالسـيد الارستقراطي يندفع إلى المعركة الدامية بفعل الرغبة في أن يقدره الآخرون بحسب المستوى الذي يعتبر انه يمتلكه، وهو يثور غاضباً عندما يجري رفض هذا المعنى لقيمته الذاتية، فالثيموس و «رغبة الاعتراف» يختلفان بعض الشئ من حيث ان الأول يستند إلى جزء من النفس يشحن الأشياء بالقيمة بينما الثانية هي احد نشاطات الثيموس التي تطلب من الوعي الآخر أن يشاركها في التقدير نفسه، من الممكن أن يشـعر الفرد في ذاته بالاعتزاز الثيموسـي دون أن يطلب الاعتراف، ولكن تقدير الذات ليس شـيئاً مثل التفاحة او السـيارة: انه حالـة وعي، ولكي تملك يقيناً ذاتياً عن مفهومنا الخاص لقيمـة ان يعترف به من قبل وعي آخر، وهكـذا فالثيموس يدفع الناس بشـكل مميز ولكن دون ان يكون حتميـاً إلى البحث عن الاعتراف» (1)، وبالرغم من الاختلاف بين الثيموس ورغبـة الاعتراف إلا ان الثيموس يبقى عند فوكوياما مركزاً الرغبة الاعتراف.

ويسـتمر فوكوياما بإجراء مقارباته، فينتقل من مقاربـة رغبـة الاعتراف مع الثيموس إلى رغبـة الاعتراف مع الميغالوثيما Megalothymia إذ يقول «أن وجود بعـد أخلاـقي في الشخصـية الانسانيـة، من شأنه أن يقـدر باسـتمرار الـذات والآخرين لا يعني وجود اتفاق حول المحتوى الجوهري للأخلاقيـة، ففي عالم من «الانوات» الأخلاقيـة والثيموسـية دائماً بروز خلافات وصدامات وانفعالات غاضـبة يعطيها المفكرون الأسماء المتنوعة بحيث ان الثيموس هو أيضا نقطة انطلاق النزاعات

1- فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص168 -169.

بين الإنسان حتى في مظاهره الأكثر تواضعاً.. ليس من سبب للاعتقاد ان كل واحد سوف يقدر نفسه على انه مساوٍ للآخرين، فهو بالأحرى يسعى لان يعترف به كمتفوق على الآخرين ربما على قاعدة قيمة داخلية حقيقية، ولكن غالباً تحت تأثير إفراط عبثي في تقدير الذات، هذه الرغبة بان يعترف بنا كمتفوقين على الآخرين نعطيها اسماً جديداً ذا جذر يوناني الميغالوثيما» (1)، ومن خلال قول فوكوياما هذا يتبين ان فوكوياما يرى أن الرغبة بالاعتراف لا تقف عند حد الاعتراف بأنه مساوٍ للآخرين بل ان يُعترف به متفوقاً عليهم.

ويحاول فوكوياما بعد ان يضمن عباراته بمفاهيم ذات جذور يونانية قديمة مثل الثيموس والميغالوثيما التي تعني جنون العظمة (2)، يحاول أن يجد لها تفسيرات في ارض الواقع فيقول «هذه الميغالوثيما قد تبرز عند الطاغية الذي يجتاح ويستعبد شعباً مجاوراً من اجل ان يعترف بسلطته كما تبرز عند عازف البيانو في حفل موسيقى يريد ان يعترف به على انه أفضل عازف» (3)، ولم يكتف فوكوياما بهذه المقاربات بل انتقل إلى الايزوثيميا Isothymia وجعلها مظهراً من مظاهر الرغبة بالاعتراف إذ يقول «وعكس هذه الميغالوثيما الايزوثيما أو الرغبة في أن يعترف بنا كمساوين للآخرين، وكلا الرغبتين تشكلان مظهرين الرغبة الاعتراف»(4).

1- فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص168 -169.

2- المصدر نفسه، ص 181-182.

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 182.

4- المصدر والصفحة نفسهما.

وبعـد أن بـذل فوكوياما جهداً في مقارباته ليبين ان الثيموس والميغالوثيما والايزوثيميا ما هي إلا مظاهر لرغبة الاعتراف، وان رغبة الاعتراف نـالت اهتمـام الفكر الفلسـفي عن طريق الاهتمـام بمظاهرهـا التي أجرى مقاربـة معها، فالميغالوثيما كانت جزءاً من اهتمامات ميكافللي، متمثلـة لديه بشـكل الرغبة في المجد التي كان يعتبرها المحرك النفسـي الأساسـي لطموح الأمراء (1)، أما مؤسـسو الليبرالية مثل هو بس ولوك، فقـد كانا عدوي الكبرياء الارسـتقراطي الذي يعد شـيمة أخلاق المحارب، فلم يعتقد هوبز ان الميغالوثيميا على أساس من الفضـيلة السامية (2)، وبعـد أن ذكر فوكوياما محـل اهتمـام بعض الفلاسـفة بالميغالوثيميا سواء بالتأكيـد او الرفض انتقل ليـذكُر إن نيتشه هو بطل الثيموس (3)، وتعلق شاديـا دروري(4) على موقـف فوكوياما من نيتشه فتقول «يرى فوكوياما ان نيتشه أعظم وابلغ مناصـر للـثيموس في العصـر الحـديث ورسول نهضة فحتى عندما بدا الأمر ميئوسا منه أكد نيتشه برجولة أسـبقية الميغالوثيميا، وسـعى إلى تعطيل الضـرر الذي ألحقته الليبرالية الحديثة بكبرياء الإنسان، ويبذل فوكوياما جهدا شـجاعاً لينأى بنفسه عن الاستنتاجات التي توصل إليها نيتشه أي العودة إلى الميغالوثيميا، والفضاضة التي

1- ينظر فوكوياما، فرنسيس نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 183.

2- ينظر: دروري شادية، خفايا ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص214.

3- ينظر: فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص186.

4- شادية دروري مصـرية الأصل كندية الجنسـية أسـتاذة العلوم السياسـية والفلسـفة بجامعة ريجينيا الكندية، ومن أشهر كتبها ليو شتراوس واليمين الأمريكي 2004، وكذلك خفايا ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها.

تنجم عنها، لذلك يتجه فوكوياما نحو هيجل» (1).

وبعـد هـذا الجهد الكبير الذي بذله فوكوياما في مقاربته يرجع إلى هيجل ليحاول التوصل من خلال رغبة الاعتراف إلى ان نهاية التاريخ مع الديمقراطية الليبرالية، فلماذا كل هذه المقاربات؟

ربمـا يكون دافع فوكوياما في مقارباته إيضاح إن الرغبـة بالاعتراف لم تكن ميزة الإنسان العادي فقط، وانما نالت اهتمامات الفلاسـفة حيث كانت محركاً في دراساتهم وتفسيرهم للإنسان.

يقول فوكوياما «ان هيجل يمنحنا فرصة لإعادة تفسير الديمقراطية الليبرالية الحديثة بتعابير تختلف بشكل محسوس عن تعابير التقليد الانكلو – ساكسوني لليبراليـة الذي ينبثق من هوبس ولوك، ان هذه الرؤية الهيجلية لليبرالية هي في الوقت نفسه رؤية أنبل مما يتصوره، وتفسـير أدق لما تعنيه شـعوب العالم عندما نقول أنها تريد العيش في ظل الديمقراطية، بالنسـبة لهوبس ولوك، كما بالنسـبة لخلفائها الذين كتبوا الدستور الأمريكي، وإعلان الاسـتقلال يعبر المجتمع الليبرالي عقـداً اجتماعياً بين أفراد يملكون بعض الحقوق الطبيعيـة، وأهمها الحق بالحياة (أي غريزة البقاء)، والحق بالبحث عن السـعادة الـذي فهم عامة انه حق الملكية الخاصة، فالمجتمع الليبرالي يصـبح بهذا اتفاقاً متساوياً ومتبادلاً بين المواطنين يقضـي بألا يتدخلوا في حياة بعضهم ولا في ملكيات بعضهم، أما بالنسبة لهيجل، فالمجتمع الليبرالي هو على العكس اتفاق متساو ومتبادل

1- دروري شادية، خفايا ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ص 215.

بين مواطنين من اجـل الاـعتراف ببعضـهم» (1)، وبحسب هـذا القول لفوكوياما، فـأنه يحـاول إعادة النظر في المرتكزات الفكريـة للنظام السياسـي والاجتماعي الغربي عبر تغيير منابع هـذا الفكر، وربما تكون محاولته هـذه نتيجـة تنامي سؤال الهوية، وبدافع الحاجة إلى سـيادة فكرة الرغبة بالاعتراف بالنظام السياسـي نتيجة لما يشعر به فوكوياما من عدم الاعتراف بانتصار النظام الديمقراطي الليبرالي وسيادته على كل الأنظمة في العالم لأنها انتصرت على النظام القائم في الاتحاد السوفيتي سابقاً.

ولا يسعى فوكوياما الى توضيح تحقق الاعتراف على مستوى الفرد تجاه فرد آخر وانما تحقيق الاعتراف على مستوى جماعي لمجموعة أفراد إذ يقول «فإذا كان بالإمكان تفسير الليبرالية بحسب هوبس ولوك، أنها سعي وراء المصلحة الشخصية، فأن الليبرالية الهيجلية يمكن اعتبارها سعياً وراء الاعتراف بكرامة كل شخص بصفته كائناً إنسانيا حراً ومستقلاً من قبل الجميع» (2)، ولتوضيح طبيعة الاعتراف الشامل والعقلاني والاعتراف اللاعقلاني يـذكر ان الدولة القومية ليست دولة يتحقق فيها الاعتراف العقلاني الشامل لأنها تقتصـر في مواطنيها على المشتركين بقومية او أثينية او عرقية واحدة (3).

ومن هذا يتبين ان فوكوياما في سعيه الى توضيح فكرة الرغبة

1- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص195.

2- المصدر نفسه، ص 196.

3- ينظر: المصدر والصفحة نفسهما .

بالاعتراف لم يسعَ لإثباتها على مستوى أفراد وإنما سعى لإثباتها في المجال السياسي على مستوى مجموعة داخل دولة توفر الاعتراف الشامل، والعقلاني لكل الناس، وليس على أساس هويتهم القومية او الدينية او العرقية. فما هذه الدولة التي توفر الاعتراف العقلاني الشامل؟

يجيب فوكوياما بأنها «الدولة الليبرالية بالمقابل، فهي دولة عقلانية لأنها توفق بين متطلبات الاعتراف المتنازعة على القاعدة الوحيدة المتبادلة التي يمكن قبولها أي على قاعدة هوية الفرد باعتباره كائناً إنسانيا»(1)، ويبرر فوكوياما قوله بان الديمقراطية الليبرالية تعترف بجميع الناس بشكل شامل لأنها تؤمن حقوقهم وتحميها (2).

وفوكوياما يؤيد رؤية كوجيف التي تشير إلى أن أمريكا والدول الأوربية مثلت التحقق الكامل للدولة الشاملة والمنسجمة «دولة الاعتراف الشمولي» كما كما يعبر عنها فوكوياما(3)، وهذه الرؤية لكوجيف مبنية على تفسيره وتأويله لهيجل بأن الدولة الشاملة والمنسجمة قد تكون الدولة الأخيرة في التاريخ الإنساني (4).

وبعد أن أخذ فوكوياما تفسير كوجيف لهيجل ورؤيته بأن التاريخ

ينتهي مع الدولة الشاملة والمنسجمة، بدأ يبين مرتكزات هذه الدولة،

1- فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ص 197.

2- ينظر: المصدر والصفحة نفسهما .

3- ينظر: المصدر نفسه، ص 198.

4- ينظر: المصدر نفسه، ص 200 .

التي هي بالحقيقة مرتكزاته لإثبات فكرته إذ يقول «فالدولة الشاملة والمنسجمة التي تظهر في نهاية التاريخ يمكن رؤيتها إذا مرتكزة إلى دعامة مزدوجة مؤلفة من الاقتصاد، والاعتراف، والتطور التاريخي الإنساني الذي يؤدي إليها قد تحرك بشكل متساو بواسطة تطور الفيزياء الحديثة التدريجي وبواسطة الصراع من اجل الاعتراف»(1).

وبعد هذا العمل الذي قدمه فوكوياما يتوصل إلى الحلقة المفقودة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية عن طريق الرغبة بالاعتراف وفي هذا يقول «رغبة الاعتراف هي إذن الحلقة المفقودة بين الليبرالية الاقتصادية والليبرالية السياسية»(2).

وبعد أن تم لفوكوياما توضيح مرتكزاته سواء من خلال توظيفه منجزات الفيزياء أو رغبة الاعتراف، فأنه يعلن خطاب الانتصار فيقول «سوف لا يبقى في نهاية التاريخ أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية، فقد سبق أن رفضتها الشعوب لاعتقادها أنها كانت لا ترتقي إلى مستوى النظام الملكي، أو الارستقراطي، أو الثيوقراطي، أو الفاشي، أو الشيوعي الكلياني (Totalitaire) أو بقية الأيدلوجيات الأخرى التي ظهرت على الأرض، ولكنه اليوم عدا العالم الإسلامي ثمة على ما يبدو بروز اتفاقاً عام يقبل بشرعية ادعاءات الديمقراطية الليبرالية في ان تكون شكل الحكم الأكثر عقلانية، أي الدولة التي تحقق بوجه أكمل الاعتراف العقلاني بقدر

ما تحقق الرغبة العقلانية»(3).

1- المصدر نفسه، ص 199.

2- المصدر نفسه، ص 200.

3- المصدر نفسه، ص205.

وفي القول السابق يبين فوكوياما انتصار الديمقراطية الليبرالية، ولكنه في الوقت نفسه يشير إلى بروز من لا يقبل بهذا النظام، وهو العالم الإسلامي، ولكنه لا يهتم بما سيحدث في المستقبل من علاقة بين النظام الديمقراطي الليبرالي والإسلام وإنما انتهى اهتمامه بالماضي والحاضر فقط، وهذه المهمة المستقبلية ستكون مسؤولية هنتنغتون في صدام الحضارات.

وبعد هذه الرحلة الشاقة التي قطعها فوكوياما من اجل أن يثبت انتصار الديمقراطية الليبرالية التي بذل فيها جهداً كبيراً في سعيه الى أثبات مرتكزاتها سواء من خلال الفيزياء الحديثة أو الصراع من اجل الاعتراف، فأنه يُلاحظ عليه عدة أمور فيما يتعلق بالمرتكز الثاني منها:

لا احد يستطيع إنكار ان الرغبة بالاعتراف متجذرة في كيان كل إنسان سوي، ولكن هل يمكن لنظام ما ان يلبي حاجات هذه الرغبة؟

إن الرغبة بالاعتراف من أهم الأفكار التي قال بها هيجل، وحاول فوكوياما استثمارها من خلال فهم كوجيف لها وهو غير مبال بأصل هذه الفكرة، وهل هي نابعة من فكر هيجل؟ أم هي نتيجة لفهم كوجيف؟ والمعروف عن كوجيف انه لم يكتف بشرح أفكار هيجل بل أضاف عليها من خلفياته الفكرية، وبالتالي فأن فوكوياما قام بعمليه فهم لما فهمه كوجيف عن هيجل.

حتى يتوصل فوكوياما إلى ان الليبرالية السياسية نهاية للتاريخ، فأنه يبذل جهداً كبيراً في إثبات ان الرغبة بالاعتراف متجذرة في

البحث الفلسفي، ومن ثم يبين ان النظام الديمقراطي الليبرالي يلبي

حاجيات هذه الرغبة.

ويُلاحظ على فوكوياما انه حاول حشد اكبر قدر ممكن من المفاهيم الفلسفية ذات الجذر اليوناني ليضيف الى أطروحته الصبغة او الطابع الفلسفي، فمن خلال خريطة بسيطة لهذا المبحث يلاحظ ان فوكوياما بدأ بالرغبة بالاعتراف بوصفها محركاً للتاريخ، ومن ثم انتقل لمقاربتها مع الثيموس الذي يعده مركزاً للرغبة، ومن ثم إلى مقاربة الرغبة مع الميغالوثيميا والايزوثيما بوصفهما مظاهر لهذه الرغبة، وينتهي بالدولة الشاملة صاحبة الاعتراف العقلاني التي تتحقق معها نهاية التاريخ.

إعلانه انتصار خطاب النظام الديمقراطي الليبرالي الممثل للنظام الغربي الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، والذي أوضح فيه ان هناك قد يكون من لا- يقبل بالنظام الديمقراطي الليبرالي، وانه سوف لا- يبقى أي منافس حقيقي للديمقراطية الليبرالية في العالم عدا العالم الاسلامي، فهذا لا يرجع الى رفض الاسلام للنظام الديمقراطي الليبرالي كما ادعى فوكوياما، وإنما الى استقلالية النظام الاسلامي وما يمتلكه من مؤهلات تساعده على حل مشاكل العالم المعاصر، وإنما يحتاج إلى من يفهمه بعقل علمي واعٍ لمتطلبات العصر، وليس بعقل متحجر لا يدري ما الذي يحدث؟ او عقل خاضع ومتأثر بالغرب ينتظر منهم الأفكار حتى يقاربها او يحاول تطبيقها.

ص: 104

القسم السادس : نقد الديمقراطية الليبرالية

نقد الديمقراطية الليبرالية

بوصفها نهاية للتاريخ

ص: 105

لقـد تعرضت أطروحـة نهاية التاريخ عند فوكوياما أو كل من قال بها، وفي هذا الجزء من الدراسة سـيتم التركيز ليس على فكرة نهاية التاريخ تجنبا لتكرار ما قدم لها من نقد، إنما تقديم نقد للنتيجة التي توصل لها فوكوياما، وهي أن الديمقراطية الليبرالية تشكل نهاية للتاريخ، وبمعنى آخر أن العقل البشـري يعجز عن الأتيان بنظام سياسـي افضل منه. ويوظف النقـد هنا المقـدم للديمقراطية الليبرالية مجموعة من النصوص الفلسفية في بناء رؤية نقدية.

أولاً- الديمقراطية الليبرالية:

يرتبـط مفهوم الديمقراطيـة ارتباطـاً وثيقاً بالدولـة والنظريات السياسـية، ومفهوم الديمقراطيـة له معايير متعـددة اختلفت من حين إلى آخر، وبحسب المجتمعـات التي سادت فيها، فالديمقراطيـة التي برزت في أثينا في القرن الخامس ق.م تختلف عن ديمقراطيـة القرون الحديثـة، حتى إن بعض الأميركيين في القرن الثامن عشـر اسـتعمل مفهوم الجمهورية بديلاً لمفهوم الديمقراطية، وقد ارتبطت الديمقراطية بالحكومة الدستورية، وارتبط نقيضها بالدكتاتورية،

وعلى الرغم من اختلافات الرؤى حول مفهوم الديمقراطيـة من عصـر إلى آخر إلا أن المفهوم له وقع محبب تحاول الدول- بغض النظر عن نوع النظام الذي يحكمها - أن تصف نفسها بأنها دول ديمقراطية، فالدول الصناعية الغربية ذات الحزبين التي ورثت النظام السياسي

البريطاني، والـدول المتعـددة الأحزاب تدعي الديمقراطية، والدول ذات الحزب الواحد تدعي الديمقراطية، ولكن بالرغم من مسـعى الدول إلى أن يطلق عليها دولة ديمقراطية فإن بعض الفلاسفة أمثال (أفلاطون وأرسطو)(1)قد حطوا من شأن الديمقراطية(2).

وبالرغم من الاختلاف الحاصل في معنى الديمقراطية من عصـر إلى آخر فإن المفهوم بقي محافظاً على معناه حيث أن الديمقراطية «تشـتق من اللفظة اليونانية ديمو demos وتعني الشعب وكراتاين Kratos وتعني القيادة أي الحكم بواسطة الشعب» (3).

أما الليبراليـة فأنها لـم تكن نظريـة متكاملـة في السـياسة والاقتصاد والاجتماع على يـد مفكر واحد بل كانت نتيجة للجهود المبذولة من قبل عـدد من المفكرين قـاموا بإعطائهـا الشـكل الأسـاس والطـابع المميز لهـا، فشـكلها المتكامل لا ينسب إلى جون لوك وحـده أو إلى جون ستيوارت مل(John stuart mill)(4) أو إلى غيرهما،

1- لقد رفض أفلاطون الديمقراطية لأنه ارستقراطي النشأة، ولفشلها في تحقيق حكم عادل صالح، ومحاكمتها سقراط وإعدامه، أما ما يتعلق بأرسـطو فأنه قـد وضع ثلاثـة نماذج للحكم يتفرع عنها إذا فسدت ثلاثة أخرى موازية لها هي (الملكية او المونارشـية) وقد تفسد فينشأ عنها (الاسـتبدادية) و (الارسـتقراطية) وقـد تفسـد فينشأ عنها (الاوليجاركية) التي تحكم فيها الأقلية من الأثرياء أو الأقوياء (الجمهورية) وعندما تفسـد يتولد عنها نوع من الديمقراطية يسـلم زمام الحكم إلى الغوغاء والدهماء «ينظر: بيصار، محمد، الفلسـفة اليونانية مقدمات ومذاهب، ص 87، وص 140».

2- ينظر الظاهر احمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية، دار مكتبة الكندي للتوزيع، اربد، ط اولى، 1988، ص237.

3- جوليا ،ديديه، قاموس الفلسفة، ص 223.

4- جون سـتيوارت مـل (1806-1873): فيلسوف ومنطقي واقتصـادي من ممثلي الوضـعية من مؤلفـاته الأساسـية،(مـذهب في المنطق القياسي والاستقرائي) 1843، (الاقتصاد السياسي) 1845 ينظر: ارمسون، جي او، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 333».

وان كان كل واحد من هؤلاء الفلاسـفة قدم مساهمة بارزة وفعالة في إعطاء الليبرالية الخصائص التي هي عليها، وإذا كان لليبرالية جوهر فهو التركيز على أهمية الفرد، وضـرورة تحرره من كل أنواع السـيطرة والاستبداد، فالليبرالي يصبو على نحو خاص إلى التحرر من التسلط بنوعيه: تسلط الدولة وتسلط الجماعة(1)، أما تعريف الليبرالية فهناك من يعرفها بأنها «لون من الفلسـفة السياسـية ظهر في ظل الرأسمالية وتضرب الليبرالية جذورها الفكرية في مذاهب لوك والمنورين الفرنسيين خاصة، وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر كانت الليبرالية تمثل البرنامج الايـديولوجي للبرجوازيـة الفتية، التي كانت تناضل ضد بقايا الإقطاعية، وتلعب دوراً تقدمياً نسبياً وكانت تدعو إلى حماية مصـطلح الملكية الخاصـة، وتـوفير المنافسـة الحرة والسـوق الحرة وترسـيخ مبـادئ الديمقراطيـة البرجوازيـة وإشاعـة الحيـاة الدسـتورية وإقامـة الأـنظمة (الجمهورية»(2).

أما فيما يتعلق بارتباط الديمقراطيـة بالليبراليـة، فيمكن إيجاد ذلك من خلال المعنى الأوسع للديمقراطيـة الـذي عده بعض الباحثين مطابقاً لليبراليـة، وهـذا المعنى تضـمن قيام الديمقراطيـة على الاعتقاد بأن كل قوة مصـدر خطر، ومن ثم فإن الحكم العادل هو الحكم المحـدود السلطة، فالسيادة المطلقة للأغلبية لا يوثق فيها مثل

1- ينظر: زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، مج الثاني، القسم الثاني (مادة الليبرالية لوضاح نصر)، ص.1155.

2- نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية ماركسية، ص399 - 400.

السلطة المطلقة للحاكم الفرد أو للارستقراطية، وكل الحكومات يجب إحاطتها بقيود لحماية الأقليات والأفراد، وهذه القيود تتكون من ضمانات للحقوق المدنية والشخصية، إذ عدّ جون لوك هذه الحقوق من العناصر الأصلية في قانون الطبيعة، وعدها جون ستيوارت مل مميزات ضرورية بصورة مطلقة لتقدم المدنية، وفي جميع الحالات كانت الديمقراطية من هذا النوع أكثر اهتماماً بالحرية منها بالنظام، وتعنى بسلامة الفرد بقدر عنايتها على الأقل جميع بخير المجتمع

.(1)

ثانياً: نقد العدالة والمساواة الليبرالية

منذ ثمانينيات القرن العشرين، انتقد بعض المنظرين السياسيين وجهات النظر الليبرالية، ولم يكُن نقدهم محدوداً إنما شمل البنية الكاملة للنظرية الليبرالية، التي منها تركيزهم على الفرد وأهمية الحرية الفردية، ويمكن القول أن الليبراليين يشجعون كل فرد على البحث عن الخير وتحديده ضمن البنية السياسية التي تحدد وتفرض ما هو الحق، أما من نقد هذا التصور مثل الجماعاتيون(2) فإنهم يعتقدون

1- ينظر: بيرنز، م. ادوارد، النظريات السياسية في العالم المعاصر، ترجمة عبدالكريم احمد، منشورات دار الآداب، بيروت، ط ثانية، 1988، ص12.

2- من هؤلاء المنظرين السياسيين الجماعتيين الاسدير ماكنتير Alasdair MacIntyre ؟-1929) وتشارلز تايلور فضلا عن مايكل ساندل(؟-م1953) Sandel Michael ومايكل والزر؟ م1935 Michael Walze)، وقد ساهم ماكنتاير في مجالات متنوعة من الفلسفة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، وهو واحد من المؤيدين الرئيسيين لنهج الفضيلة الأخلاقية الفلسفة الأخلاقية، التي هي جزء من محاولة أوسع لاسترداد التصور الأرسطي لكل من الأخلاق والسياسة، والعودة إلى التقليد الذي يجمع موضوعات أرسطو وأوغسطين من أجل استعادة وضوح العقلانية إلى الأخلاق والحياة السياسية المعاصرة. يراجع: Thomas Alan. Alasdair Macintyre, in Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy، Taylor Francis Routledge. First published،2000،p.517.

بأن البنية السياسـية لها دور هام في تحديد الحق والخير ومساعدة الناس للحصول عليه، وتؤكد على أن كل فرد يمكنه تطوير هويته ومواهبه ضمن سـياق الجماعـة التي ينبغي أن تبـدأ الحياة السياسـية في ضـمنها أيضاً ، وليست مع الفرد، لأن الجماعة هي التي تحدد طبيعة الأفراد (1).

وهناك نقـد مؤثر آخر لليبراليـة وفق القول بأن العقلانية العالمية تتطلب تقسـيم الثروات بالتساوي (2)، وإن المعيار النقـدي الموجه للعدالة الليبرالية يؤيد المساواة، سواءً أكان في شـكل تكافؤ الفرص أو الحقوق المدنية والسياسـية، لكن الليبرالية تتجاهل الفوارق المادية في شـكل من أشكال عدم المساواة، وهذا نقد صريح لليبرالية التي تلتزم بحقوق الملكية الذاتية.

ويمكن القول إن الليبرالية ليست كما كانت عليه من قبل، إذ تقف

عند الاسـتخدام الحر للسلطة، ولاسيما مع السياسيين الذين يعززون برامجهم من أموال الآخرين(3). ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، فُتح محوراً آخراً في الفلسفة السياسية المعاصرة من خلال مناقشة المساواة

1- Mason، Anrew، Communitarianism and its legacy. in Political Theory in Transition Edited by Noel .O'Sullivan، Taylor Francis، London، First Published،2000،p.19

2- Palmer. Tom G..G. A. Cohen On Self-Ownership. Property and Equality, Critical Revieill. 12. No. 3. .Summer 1998. p.225

3- Narveson، Jan Susan Dmock، Liberalism (New Essays on Liberal ThemesKluwer Academic Publishers. USA. 2000. p.151

الليبرالية، وكانت النتيجة إن النقاش الأكثر أهمية تمثل بإعادة توزيع

الثروة الناتجة من الليبرالية، وامتازت المناقشة بثقة عالية، ولهذا نوقش

سؤال لمن المساواة؟ هل تعني ارضاء الجميع؟ إذ كان هناك استياء من فكرة المجتمع العادل المبني على أساس عدم المساواة في الثروة، التي يعتبرها البعض ليس لها أساس أخلاقي، ولهذا كان هناك قلق على مسار العدالة في ظل المساواة الليبرالية (1).

ومما تجدر الإشارة إليه إن بعض النقاد قد أثار العديد من الاعتراضات على المساواة الليبرالية بحجة انكارها للتمييز بين أشكال مفهوم الجماعات الثقافية، أما البعض الآخر فقد انكر امكانية شعور الأفراد بأنهم أعضاء لثقافات، والبعض الآخر يقول إنه حتى إذا كان يمكن الادعاء بأن الأفراد هم أفراد من ثقافات مختلفة، فليس هناك أي سبب لافتراض إن رفاه أو حرية الفرد ترتبط بأي شكل من الأشكال مع ازدهار الثقافة (2). وهذا يكشف عن وجود أزمة داخل الليبرالية لمن هو ملتزم بالمساواة الليبرالية والتعددية الثقافية، وعلى وفق ما ذكر ينبغي احترام الاختلافات الثقافية التي تفترض عدم المساواة في التعامل من أجل انصاف بعض الجماعات الثقافية (3)

1- Sypnowich، Christine، The Egalitarian Conscience(Essays in Honour of G. A. Cohen). Oxford University .Press. Oxford New York. First published 2006، p.4

2- Kymlicka، Will، Politics in the Vernacular Nationalism، p.22.

3- Carens، Joseph H. Culture Citizenship and Community (A Contextual Exploration of Justice as .Evenhandedness). Oxford University Press. First Published، 2000، p.17

ويمكن القول إن العلاقة الدقيقة بين المساواة وحقوق الأقليات نادراً ما أشير إليها لأن الاعتقاد السائد إن الفكرة كانت واضحة بما فيه الكفاية، والدول المتعددة تمنح الحقوق الفردية الشاملة لجميع مواطنيها، بغض النظر عن عضوية الجماعة، ويبدو عليها الحياد، ولكن في واقع الأمر إن طبيعة المؤسسات تكون وفق جماعة الأغلبية مثل: رسم الحدود الداخلية، اللغة في المدارس، المحاكم، الخدمات الحكومية، اختيار العطل العامة، وتقسيم السلطة التشريعية بين المركزية والمحلية (1).

ولعل من أبرز الأسئلة المطروحة في معالجة التعدد الثقافي يتمثل ب- هل يمكن التعرف على دستور عصري يستوعب التعدد الثقافي؟ وهذا يُعدّ من أصعب الأسئلة المُلحة للمرحلة السياسية في فجر القرن الحادي والعشرين، وربما يوصف بأنه سؤال الحقبة القادمة، وليس له علاقة بوصف المرحلة السابقة ك- ما بعد الامبريالية وما بعد الحداثة وكثيراً ما وصف بعصر التعدد الثقافي. فليست المسألة أن تكون مع أو ضد التعدد، إنما ما الذي يمكن أن تقدمه العدالة الليبرالية لمطالب التعدد الثقافي (2)؟

هناك وعي يتنامى للقول بأهمية موضوعات الهوية الثقافية، التي عادة ما يتم تجاهلها من النظريات الليبرالية للعدالة، أو التقليل من

1- Kymlicka. Will. Multicultural Citizenship A Liberal Theory of Minority Right,p.51.

2- Tully, James, Strange Multiplicity Constitutionalism in an Age of Diversity, Cambridge University Press, UK, First Published, 1995,p.1.

أهميتها، وهذا سـينتج عنه الشـعور بالأذى، حتى لو كانت الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية محترمة، فإذا فشلت مؤسسات الدولة بأن تعترف وتحترم هوية الجماعة الثقافية، فإن ذلك سـينتج أضراراً جسيمة على احترام الذات، لذلك فإن مبدأ نظرية العدالة القائم على معارضة مبطنـة لحقوق الأقليات قد تلاشـى وهذا لا يعني إن المعارضة السياسـية والفلسـفية قد اختفت أو تضاءلت بشـكل ملحوظ، إنما قد أخذت شكلاً جديداً، وبالأحرى أخذت شكلين (1):

الأول/ يتعلق بالمسألة الأولى لعدالة مطالب حقوق الأقليات، ولاسـيما التركيز على سـياسات التوزيع غير العادلة للحقوق المرتبطة بالهوية الثقافية.

الثاني / يتعلق بقضايا المواطنة، مع التركيز ليس على العدالة أو الظلم من سياسيات معينة، إنما على طريقة التعامل مع حقوق الاقليات التي تهـدد بتآكل أنواع الفضائل المدنيـة وممارسـة المواطنة التي تدعم الديمقراطية السـليمة. أي العمل على ايجاد فضائل مدنية تنظم واجبات الأقليات.

إن التركيز على العدالة يعكس الحقيقة التي تعارض حقوق الأقليات في لغة العدالة التقليدية، فقد جادل النقاد طويلاً في مطالب العدالة بأن تكون مؤسسات الدولة محايدة، ووفق رأي البعض إن مناقشة حقوق الأقليات ستخلق مواطنين من الدرجة

1- Kymlicka, Will Wayne Norman, Citizenship in Diverse Societies,p.5.

الأولى والثانيـة، وهـذا بحد ذاته يؤسـس لأخلاق تعسـفية، وإن العقبة الأولى التي تواجه أي مدافع عن حقوق الأقليات تتمثل بالتغلب على هـذا الافتراض، وتبين إن غض البصـر عن الاختلاف الـذي تم اعتماده كقاعـدة من أجل استيعاب الاختلافات الثقافيـة هي ليست ظالمة بطبيعتها، إنما يرجع لطبيعة المؤسسات السائدة غير المحايدة، بل إنها ضمناً أو صراحة تميل نحو مصالح وهويات

الجماعة المسيطرة (1).

ثالثاً: نقد الديمقراطية الليبرالية بوصفها مرتكزاً لتعدد الثقافات

راودت الباحث مجموعة من الأسئلة المرتبطة بدراسة هذا الموضوع، ومن هذه الأسئلة: هل تُعدّ الليبرالية مرتكزاً لتعدد الثقافات على الرغم من أن العديـد من الـدول الليبراليـة هي دول مبنيـة وفق هوية الاغلبية؟ وهل يتفق منظرو الليبرالية على مسألة امكانية بناء دولة متعددة على وفق المنظور الليبرالي؟ مع العلم إن البعض حين يذكر التعددية يربطها بالليبرالية.

هناك فجوة بين العالم الحقيقي والـديمقراطيات الليبراليـة، إذ تظهر مجموعة مطالب معقدة في بناء الدولة مثل حقوق الأقليات، وإن النظرية السياسـية الليبراليـة تجاهلت إلى حـد كبير طريقة التعامل مع حقوق الأقليات، بل تورطت أحياناً بنشاط في قضايا الأمة (2) ويتعلق الأمر بمدى قدرة الديمقراطية الليبرالية على

1- Kymlicka, Will, Politics in the Vernacular Nationalism، p.32.

2- Kymlicka, Will, Politics in the Vernacular Nationalism, p.4.

معالجة قضايا التعدد الثقافي داخل الدولة المتعددة، وهل تؤهلها

أسسها النظرية لذلك؟

تاريخياً (1)، حاولت الديمقراطيات الليبرالية قمع الأقلية القومية، وغالباً كانت محاولتها بلا رحمة (2)، لكن هذا الموقف تجاه الأقليات قد تغير بشكل كبير في أواخر القرن العشرين، وهناك اعتراف بأن قمع الأقلية القومية كان خطأ لأسباب تجريبية ومعيارية على حد سواء، تجريبياً، إذ تبين الأدلة إن الضغط على الأقليات القومية للاندماج في الجماعة المهيمنة لم ينجح، وإن الدول الغربية قد أساءت كثيراً في الحكم على تماسك هويات الأقليات، فمظهر الهوية يمكن أن يتغير بسرعة، مثل: الأبطال والخرافات والعادات التقليدية، ولكن الهوية نفسها بمعنى كونها ثقافة متميزة هي أكثر استقراراً، فالحكومات الديمقراطية الليبرالية في بعض الأحيان تستخدم كل الأدوات المتاحة لديها لتدمير شعور الأقليات بهويتها، ولكن على الرغم من قرون من التمييز الثقافي، فقد حافظت الأقليات على حقها بتشكيل

[1]

-[2]

ص: 115

1- في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، على سبيل المثال، حظرت فرنسا استخدام لغة الباسك وبريتون فى المدارس أو المطبوعات، وعملت على حظر أي جمعيات سياسية تهدف إلى تعزيز الأقليات القومية، أما الوجود البريطاني في كندا فإنه قد جرد الكيبيك من الحقوق واللغة الفرنسية في المؤسسات، وأعادت رسم الحدود السياسية لتجعل من الناطقين بالفرنسية لا يشكلون أغلبية في أي محافظة وعندما غزت الولايات المتحدة في الجنوب الغربي في الحرب مع المكسيك في عام 1848م تم تجريد اللاتينيين الذين استقروا منذ فترة طويلة من اللغة الاسبانية والحقوق والمؤسسات وفرضت اختبارات محو الأمية لتجعل من الصعب بالنسبة لهم التصويت وشجعت الهجرة الضخمة إلى المنطقة. يراجع: Kymlicka. Will. Federalism and Secession: East and West. p.110.

2- Kymlicka، Will، Federalism and Secession: East and West، p.110.

أمـة متميزة وعلى رغبتهـا في الاسـتقلال الوطني، والنتيجـة هي في كثير من الأحيـان اتهامهـا بعـدم الولاـء وإنهـا انفصاليـة، في الواقع، إن الدراسات الأخيرة في جميع أنحاء العالم أظهرت بأن ترتيبات الحكم الذاتي تقلل من احتمالات الصراع العنيف، أما الرفض فمن المرجح أن يصـعد مسـتوى الصـراع، وفي تجربة الديمقراطيات الغربية فإن أفضل طريقة لضـمان ولاء الأقليات هي قبولها على وفق هويتها المتميزة وليس العكس (1).

ذكر عدد من المنظرين الليبراليين إن الذي يخفى عن الأنظار هو إن الثقافة الامبريالية تجسدت في معظم الدساتير الليبرالية، إذ تم الاعتراف بأمـة واحـدة على حسـاب اسـتبعاد أو استيعاب كل الآخرين (2). وفي جميع الـديمقراطيات الليبراليـة، تعـد واحدة من الآليات الرئيسـة لاستيعاب الاختلافات الثقافيـة هي حمايـة حقوق الافراد المدنيـة والسياسـية، ومن المسـتحيل المبالغة في أهمية حرية الجماعات الثقافية لحماية اختلافها، مع التأكيد على إن الحماية التي توفرها الحقوق المشتركة للمواطنة غير كافية بالنسبة لكثير من الأشكال الشرعية للتنوع في المجتمع (3).

وفي الواقع لم يكن منظرو الغرب صريحين بما فيه الكفاية

Kymlicka, Will, Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe، pp.2526-. Kymlicka. -1
.Will, Federalism and Secession: East and West, p.110
.Tully، James Strange multiplicity Constitutionalism in an age of diversity، p.7 -2
.Kymlicka، Will، Multicultural Citizenship p.26 -3

للحـديث عن كيفيـة تعامل الدولـة الديمقراطية مع التعدد الثقافي، لذلك كان لديهم جواباً مطلقاً، ويتمثل هذا الجواب بأن الدولة أن تكون محايدة فيما يتعلق بالاختلافات الثقافية، وينبغي أن يجب تكون الدول الليبرالية محايدة فيما يتعلق بالهويات الثقافية (1).

ووفق القوميـة الليبرالية، فإن الوظيفة المشـروعة للدولة هي حماية وتعزيز الثقافات واللغات الوطنية في ضـمن حدود الدولة، ويتم ذلك عن طريق انشاء المؤسـسات العامة التي تعمل فيها هذه اللغات الوطنية واسـتعمال الرموز الوطنية في الحياة العامة، ولا تحاول القومية الليبرالية فرض قسـري للهويـة الثقافيـة على أولئك الـذين لا ينتمون إليها، لكن بموجب مخططها تكون المؤسـسات العامـة تعتمد اللغة والعطلات ورموز جماعة محددة، بيد إن الأفراد الذين لا ينتمون إلى تلك الجماعة غير محظورين من التعبير والاعتزاز بهويتهم الخاصة، ويبقون أحراراً في التحـدث بلغات أخرى أو الاحتفال بأعيادهم ورموزهم، على العكس من أشـكال القومية الأخرى، التي تسـتخدم الإكراه لتعزيز الهوية المشتركة (2).

ويمكن القول إن الليبراليـة تسـمح بحريـة الأفراد، لكن هـذه الحريـة لا توجـد للجماعات، بمعنى آخر إن حرية التعبير مكفولة للفرد وليس للجماعة، ومهما يكن من نتائج فإن القومية الليبرالية

1- Kymlicka, Will, Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe, p.16.

2- Kymlicka, Will, Politics in the Vernacular Nationalism، Multiculturalism, and Citizenship, 2001, p.39.

هي أفضل أشكال القومية، على الرغم من سعي القومية الليبرالية كذلك إلى فرض هوية جماعة الأغلبية.

ويمكن القول إن هناك أشكالاً من الليبرالية تساوي بين الحقوق، وهذا ما يمكن أن يعطي فقط اعترافاً محدوداً جداً للهويات الثقافية المتميزة (1). وهناك شكل من أشكال سياسة الاحترام على أساس المساواة، وعلى النحو المنصوص عليه في ليبرالية الحقوق، التي لا تحتوي حقوق الاختلاف بسبب (2):

أ- التأكيد على التطبيق الموحد للحقوق دون استثناء.

ب- الشك في الاهداف الجماعية، وبالتأكيد فإن هذا الأنموذج يسعى إلى الغاء الاختلافات الثقافية.

ويمكن القول إن الليبرالية في شكل من أشكالها المتعلقة بتطبيقاتها تعدّ مذنبةً ومتهمةً من أنصار التعددية الثقافية، مع التأكيد على وجود أشكال في الثقافة الحديثة قد عالجت حقوق الهويات الثقافية من خلال مراجعة التشريعات الدستورية، وفي النهاية فإن هذه الأشكال ليست من اجرائية الليبرالية، ولكنها ترتكز على كيفية

جعل الأحكام جيدة فيما يتعلق بالحفاظ على الثقافات(3).

ومن مظاهر الليبرالية هي الفردية والتزام التسامح، وضرورة

1- Taylor, Charles, The Politics of Recognition, p.52.

2- Taylor, Charles, The Politics of Recognition, p.60.

3- Ibid,p.61.

عـدم التـدخل في صـراع الجماعات الثقافيـة، وفي حال وجود جماعـة ثقافية ليست فردية وربما ضد الفردية، وتعمل على احياء الجماعة أو النقاء الثقافي، فهل يمتـد التسامـح الليبرالي لهذه الجماعات غير الليبرالية ؟ (1) (28) ولابد من الاشارة إلى ما يدعوه كيمليكا بالتشـكيك بأسـطورة الحياد الثقافي للدولـة الليبراليـة، لـذلك قـدم بدلاً عن ذلك أنموذجه المتماهي مع الدولة متعددة الثقافات المدافع فيه عن حقوق الأقليات (2).

يتبين ممـا سـبق وجود التبـاس في مسألـة أن تكون الليبراليـة مرتكزاً للدولـة التي تحتوي على تعـدد ثقـافي، فعلى الرغم من ادعاء منظري الليبراليـة امكانيـة ذلـك، إلا أن الواقع العملي والنظري أثبت العكس، ففي الواقع العملي هناك ظلم تعرضت له الثقافات المختلفـة في ظل الدولة الليبرالية، أما في الواقع النظري فهناك دلالة على غياب للتأسـيس النظري للتعامل مع التعددية، وإن كان هناك تماهياً من الباحث مع موقف رولز في تصـنيفه الليبرالية إلى شاملة وسياسـية واسـتبعاده للشاملة من ان تكون مرتكزاً للتعددية، إلا أن الليبرالية السياسـية كذلك لا تصمد أمام النقد الذي وجه إليها.

وفي ختام هذا الجزء من الدراسة إن مشروع الليبرالية في معالجة التعدد الثقافي ارتبط أكثر بأنموذج الدولة الأمة، وإن لم تعترف

1- Kymlicka, Will, Ian Shapiro (Edited), Ethnicity and Group Rights, New York University Press, USA, 1997, p.7.

2- Kymlicka, Will, Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe, p.6.

احياناً بهـذا الأنموذج إلا إنها في واقع الأمر قـد عملت به، والأمر الثاني إن القاعـدة الرئيسـة التي تؤمن بها الليبراليـة تتعلق بالحياد الثقافي، فاليوم، تبدو الهوية الثقافية لجماعة الأغلبية بأنها حاضرة بكل مفاصل الدولة الليبرالية وإن لـم تبدو للعيان عند البعض، فإن البعض الآخر قد أدرك ذلك.

ومن الواجب القول إن الحال الراهن للديمقراطيـة الليبرالية لـم يكن مثلما هو عليه قبل العقد التاسع من القرن العشـرين، إذ هناك العديد من المشـكلات التي يفترض وضع حلول لها على شـرط أن تكون هذه الحلول ليست مقبولة من مبادئ الديمقراطية الليبرالية فحسب، بل عليها اقناع الجماعات الثقافية التي تسعى للحفاظ على ارثها الثقافي وان كانت تعيش في ظل الديمقراطية الليبرالية.

ص: 120

الخاتمة

لقـد احتلت أطروحـة نهايـة التاريـخ مكاناً لا يسـتهان به في حقل الدراسات الدينية والفلسـفية، وأول من عني بهذه الفكرة هم رجال الدين المعنيين بالفلسـفة، سواءً أكـان ذلك في الديانـة اليهوديـة أو المسـيحية أو الإسـلامية، من ثم انتقل الاهتمام بهـذه الفكرة من رجال الـدين الفلاسـفة إلى الفلاسـفة في العصـر الحـديث، ولكن هؤلاء علمنوا الغاية بالرغم من اشتراكهم بإيجاد صورة لخلاص الإنسان على الأرض، ففي الفكر الديني الفلسفي كانت فكرة نهاية التاريخ خاضعة لتفسير ديني، أما مع الفلاسفة في العصر الحديث فلم تخضع هذه الفكرة لرؤى دينية، وانما خضعت لرؤى فلسفية، ومن أشهر القائلين بهذه الفكرة في العصر الحديث من الفلاسفة هم كانط وهيجل وماركس، وفي الفكر المعاصـر هناك من عني بهذه الفكرة مثل الكسـندر كوجيف لكن اهتمامه هذا لم يأتِ عن طريق عملية تقديم رؤية للتاريخ الشمولي، وانما جاءت رؤيته نتيجة اهتمامه بفكر هيجل، وتركيزه على هذه الفكرة إذ نالت عنايةً كبيرةً من قبل هيجل، أما في عصـرنا، فقد أحيا فوكوياما هذه الفكرة، وبإحيائهـا أحيـا الاهتمـام بحقـل فلسـفة التاريـخ الـذي يكون ربمـا قـل الاهتمام به في الفكر الغربي في العقود الأخيرة من القرن الماضي، ولكن فوكوياما لم تعنيه الفكره بقدر ما يعنيه التوصل إلى الغاية التي يسعى

ص: 121

اليها، والتي يمثلها انتصار الديمقراطية الليبرالية، وتحقق نهاية التاريخ معها بحيث ان الفكر البشري يعجز أن يأتي بنظام افضل من النظام الديمقراطي الليبرالي، وفوكوياما لم يقدم دراسة للتاريخ يبين من خلالها أهمية فكرة نهاية التاريخ بقدر ما كان يعنيه انتصار خطاب أحادي القطبية الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

لم تكن أطروحة فوكوياما غايتها تقديم قراءة للتاريخ الشمولي يتوصل من خلالها الى غاية تكون نتيجة لدراسته وانما هي أطروحة أراد منها أن يثبت ان التاريخ يتجه نحو الديمقراطية الليبرالية فهو في البدء كان يريد أن يثبت إن الديمقراطية الليبرالية ستسود على أنظمة العالم وبالتالي يسخر التاريخ لخدمتها.

لقد استثمر فوكوياما ما يمكنه من الأفكار لكي يثبت صحة أطروحته، فقد وظف منجزات الفيزياء الحديثة في دراسته من اجل أن يثبت ان التاريخ يمكن توجيهه وانه لا يعود الى ما كان علية في الماضي مبيناً أهمية الفيزياء الحديثة في إثبات ذلك عن طريق الحروب والتطور الاقتصادي الذي تدعمه التقنيات الحديثة، وربما جاء استثماره منجزات الفيزياء بسبب مدى قرب نتائج منجزاتها من أغلب الناس، وإحساسهم بتقدمها لما تقدمهُ من تقنيات تعينهم في حياتهم بعكس العلوم الأخرى التي ربما لا يعلم بتقدمها إلا المختصون.

لقد بذل فوكوياما جهدا لا يستهان به من اجل نصرة أطروحته

ص: 122

فهو قد انتقى بعض المصطلحات من الفلسفة محاولاً إضفاء الطابع الفلسفي على دراسته، وربما يشعر القارئ إن أطروحة فوكوياما هي محاولة لحشد اكبر قدر ممكن من المصطلحات الفلسفية، ولكن في النهاية يتبين أن ما يريده فوكوياما هو المقاربة بين الرغبة بالاعتراف والثيموس والميغالوثيما والايزوثيما من اجل دعم الفكرة التي يريد نصرتها.

لقد فهم فوكوياما هيجل من خلال كوجيف فهو لم يرجع الى هيجل مباشرة في دعمه فكرته، وانما رجع الى هيجل – كوجيف كما يسميه، وهذا يترتب عليه ان الأفكار التي استقاها ربما تكون ليست أفكاراً هيجلية صرفة، فربما تكون إضافات لأفكار هيجل فعلى سبيل المثال الصراع من اجل الاعتراف بين السيد والعبد فهو ليس صراعاً مادياً كما تصوره كوجيف، وإنما هو صراع من اجل الاحترام والاعتراف، ولكن هذا الأمر نجح في فهمه فوكوياما وتمكن من تجاوزه في فكرة نهاية التاريخ لكنه التقى معه في رؤيته حول الإنسان الأخير الإنسان المادي (الحيواني).

يمكن القول أن الباحث يتفق مع القول بنهاية التاريخ، فكما لكل شيء بداية إذن له نهاية، لكن الاختلاف يقع في تصور النهاية، فكل الديانات السماوية ذكرت وجود نهاية لهذا التاريخ وهذا القول من اجل زرع التفاؤل لدى المتدينين، لهذا جاءت النهاية مقترنة مع تحقيق العدالة والسعادة للناس. ومن هذا الرأي، هل يمكن القول بنهاية التاريخ مع الديقراطية الليبرالية التي تحمل الكثير من السلبيات على

الرغم من امتلاكها لايجابيات عديدة، لكن أن تكون هي نهاية للتاريخ ونهاية للفكر السياسي، فهنا يقع الاشكال، لأن النهاية مرتبطة بالكمال الذي يحقق العدالة، والديمقراطية الليبرالية وفق نظريتها في العدالة والمساواة قد تعرضت ومازالت تتعرض للنقد.

ص: 124

المصادر والمراجع

المعاجم والموسوعات

1. ارمسون، جى او، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، وآخرون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1963.

2. ديديه، جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب، واخرون، مكتبة انطوان، بيروت، ط أولى، 1992.

3. روزنتال، م.ب يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، ط ثانية، بيروت، 2006.

4. زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط أولى، 1986.

5. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط أولى، 1971.

6. لالاند ،اندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت – باريس، ط ثانية، 2001.

7. مصطفى، إبراهيم، وآخرون، المعجم الوسيط، مطبعة باقري، إيران، ط ثانية، 1418هجري.

8. نخبة من المؤلفين الروس، المعجم الفلسفي المختصر رؤية

ص: 125

ماركسية، ترجمة توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، 1986.

ب-الكتب بالعربية

9. أباه، السيد ولد، التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط ثانية، 2004.

10. إبراهيم، زكريا دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مصر، بلا سنة طبع.

11. إبراهيم، زكريا، هيجل او المثالية المطلقة، دار مصر بلا للطباعة،بلا سنة طبع.

12. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، اعتناء ودراسة احمد الزعبي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، بلا سنة طبع.

13. أبو جابر، فايز صالح، الفكر السياسي الحديث، دار الجيل، بيروت، 1985.

14. بدوي، عبدالرحمن، فلسفة العصور الوسطى، وكالة المطبوعات الكويتية، الكويت، و دار القلم، بيروت، ط

ثالثة، 1979.

15. بدوي ،عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، مطبعة سليمان زادة، إيران، ط أولى، 1427ه- .

16. بيرنز، م ادوارد، النظريات السياسية في العالم المعاصر،

ص: 126

ترجمة عبدالكريم احمد، منشورات دار الآداب، بيروت، ط ثانية، 1988

17. الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ في الفكر العربي المعاصر، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1993.

18. الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم، ج الثاني، دار الطليعة بيروت، ط ثانية، 1982.

19. دروري، شادية، خفاية ما بعد الحداثة ودور الكسندر كوجيف فيها، ترجمة موسى الحالول، دار الحوار، اللاذقية، ط أولى، 2006.

20. صبحي، احمد محمود، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت، ط ثالثة، 1994.

21. الظاهر، احمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية، دار مكتبة الكندي للتوزيع، اربد، ط اولى، 1988.

22. الظاهر، احمد جمال، دراسات في الفلسفة السياسية، دار مكتبة الكندي للتوزيع، اربد، ط اولى، 1988،

23. عبدالحميد، صائب، فلسفة التاريخ في الفكر الفلسفي الاسلامي، دار الهادي، بيروت، ط أولى، 2007.

24. العروي، عبدالله، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط رابعة، 2005.

25. غارودي ،روجيه، فكر هيجل، دار الحقيقة، بيروت، ط ثانية، 1983.

ص: 127

26. غالي، وائل، نهاية الفلسفة دراسة في فكر هيجل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2002.

27. فوكوياما، فرنسيس، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين، و آخرون، مراجعة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1993.

28. فوكوياما فرنسيس، نهاية الأنسان عواقب الثورة البيوتكنولوجية، ترجمة احمد مستجير، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2003.

29. فوكوياما، التصدع العظيم، ترجمة عزيز حسن كبة، بيت الحكمة، بغداد، ط أولى، 2004.

30. فوكوياما، فرنسيس، بناء الدولة، ترجمة مجاب الإمام، العبيكان، السعودية، ط أولى، 2007.

31. فوكوياما، فرنسيس، أمريكا على مفترق طرق، ترجمة محمد محمود توبه، العبيكان، السعودية، ط أولى، 2007.

32. قبيسي، هادي، السياسة الخارجية الامريكية بين مدرستين المحافظية الجديدة والواقعية، الدار العربية للعلوم ناشرون ،بيروت، ط اولى، 2008.

33. كار، ادوارد، ما هو التاريخ، ترجمة ماهر كيالي، وبيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط أولى، 1976.

ص: 128

34. كامل، فؤاد، إعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط ،اولى 1993.

35. كانـط، ايمانوئيـل، نظرة في التاريـخ العـام بالمعنى العالمي، ترجمـة عبـد الرحمن بـدوي، منشور في كتاب النقـد التاريخي، القاهرة، 1970.

36. الكحلاني، حسن محمد، فلسفة التقدم (دراسة في اتجاهات التقدم والقوى الفاعلة في التاريخ)، مكتبة مدبولي القاهرة، 2003 .

37. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، مديرية دار الكتب بغداد، بلا سنة طبع.

38. كورنفورت، موريس، مدخل إلى المادية الجدلية، ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، ط ثالثة، 1990.

39. ماركس ،كارل ،وانجلز، فردريك، البيان الشيوعي، ترجمة محمود شريح، منشورات الجمل، المانيا، طاولى، 2000.

40. ماركيوز، هربرت، أساس الفلسفة التاريخية (نظرية الوجود عند هيجل)، ترجمة ابراهيم فتحي، دار التنوير، بيروت، ط ثالثة، 2007.

41. مجاهد حورية توفيق، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، مصر، ط ثالثة، 1999.

ص: 129

42. محفوظ، مهدي، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط ثالثة، 2007.

43. الملاح، هاشم، يحيى وابراهيم خليل احمد، عماد احمد الجواهري، غانم محمد الجفو دراسات في فلسفة التاريخ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، الموصل، بلا سنة طبع.

44. ناجي، عبد الجبار، فلسفة التاريخ والنهاية الحتمية للحضارة والدولة، العارف للمطبوعات، بيروت، ط أولى، 2008.

45. النجار، جميل، موسى دراسات في فلسفة التاريخ النقدية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط أولى، 2004.

46. النجار، جميل موسى، فلسفة التاريخ مباحث نظرية، المكتبة العصرية، بغداد، ط أولى، 2007.

47. هيبوليت، جان، دراسات في ماركس وهيجل ترجمة جورج صدقني، منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1971.

48. هيبوليت، جان، مدخل إلى فلسفة التاريخ عند هيجل، ترجمة انطوان حمصي منشورات وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1971.

49. هيجل، جورج فلهلم فردريك ، العقل في التاريخ، ترجمة إمام

عبد الفتاح إمام دار التنوير، بيروت، ط ثالثة، 2007.

50. هيجل، جورج فردريك فلهلم، فنومينولوجيا الروح، ترجمة ناجي

ص: 130

العونلي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط أولى ، 2006 .

51. هيجل، جورج فردريك فلهلم، مختارات هيجل، ج الثاني، ترجمة الياس مرقص، دار الطليعة، بيروت، ط أولى 1978

ج- البحوث والدراسات

52. إمام عبد الفتاح إمام، قاموس المصطلحات الهيجلية، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة، عدد 67 مجلد 12، 1970.

53. الجابري، علي حسين، فلسفة التاريخ بين هيجل ونيتشه في

المصادر العربية، مجلة زانكو، جامعة السليمانية، عدد2، مجلد 5، 1980.

54. الجابري، علي حسين، مصير الحضارة الغربية في المنظور الحيوي لفلسفة التاريخ، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن بيت الحكمة، بغداد، العدد1، 2002.

55. الجميل، سيار الحرب ظاهرة تاريخية مدخل من اجل فهم سوسيولوجي، مجلة عالم الفكر ، الكويت، عدد 2، مجلد36، اكتوبر - ديسمبر 2007.

56. الديدي، عبدالفتاح، إشعاعات هيجل في انكلترا وأمريكا، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد 67، مجلد 1970،12.

ص: 131

57. زكريا، فؤاد، هيجل في ميزان النقـد، مجلة الفكر المعاصـر، تصدر عن الهيئة المصـرية للتأليف والنشـر، القاهرة، عدد 67، مجلد 12، 1970.

58. كرم، سـمير، ليوشتراوس واليمين الأمريكي، مجلـة المسـتقبل العربي، تصـدر عن مركز دراسات الوحـدة العربية، بيروت، عدد 295، أيلول 2003 .

59. مرسي، فؤاد، الدولة عند هيجل، مجلة الفكر المعاصر، تصدر عن الهيئة المصرية للتأليف والنشر، عدد 67، مجلد12، 1970.

60. الملاح، هاشم ،يحى، نظريـة التقدم في التاريخ «دراسة نقدية لفلسـفة التاريخ» مجلة دراسات فلسـفية تصدر عن بيت الحكمة، بغداد العدد 3، تموز 2002.

61. ملحم، جهاد، العلم والحرب، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد2، مجلد 36، اكتوبر – ديسمبر 2007.

62. ناجي، عبد الجبار ، فلسفة التاريخ عند كانت، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن بيت الحكمة، بغداد، عدد 18، 2005.

63. هنا، غانم، مفهوم الحرب بين نيتشه وهايدغر، مجلة عالم الفكر، عدد 2، مج 36، أكتوبر ديسمبر 2007.

64. هويـدي، يحيى، الثورة الهيجليـة، مجلـة الفكر المعاصـر، تصدر عن الهيئة المصـرية للتأليف والنشـر، عدد 67، مجلد 12، سبتمبر 1970.

د- الكتب باللغة الانجليزية

65- Carens, Joseph H., Culture Citizenship and Community (A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness), Oxford University Press, First Published, 2000.

66- Kymlicka, Will, Multicultural Citizenship A Liberal Theory Of Minority Right, Oxford University Press, U K, First Published, 1995.

67- Kymlicka, Will, Ian Shapiro (Edited), Ethnicity and Group Rights, New York University Press, USA, 1997.

68- Kymlicka, Will, Politics in the Vernacular Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship, Oxford University Press, First Published, 2001.

69- Kymlicka, Will, Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe, in Can Liberal Pluralism be Exported? Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe, Kymlicka, Will Opalski, Magda (Editors), Oxford University Press, U K, First Published. 2001.

Kymlicka, Will Wayne Norman. Citizenship in Diverse Societies. Oxford University Press, Oxford – 70
.New York, Reprinted, 2003

Kymlicka, Will, Federalism and Secession (East and West), in Democracy Nationalism and – 71
Multiculturalism Justice. Legitimacy and Self Determination Moral Foundations For International Law,
.Oxford University Press, First Published, 2004

Maso, Anrew, Communitarianism and its legacy, in Political Theory in Transition Edited by Noel – 72
.O'Sullivan, Taylor Francis, London, First Published,2000

Narveson, Jan Susan Dmock, Liberalism (New Essays on Liberal Themes, Kluwer Academic Publishers, –73
.USA, 2000

Palmer, Tom G.,G. A. Cohen On Self–Ownership, Property and Equality, Critical Revieill, 12, No. 3, – 74
.Summer 1998

Sypnowich Christine The Egalitarian Conscience (Essays in Honour of G. A. Cohen), Oxford University –75
.Press, Oxford New York, First published 2006

76- Taylor, Charles, The Politics of Recognition, in Multiculturalism, Examining The Politics Of Recognition, Edited by Amy Gutmann, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.

77- Thomas, Alan, Alasdair Macintyre, in Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy, Taylor Francis Routledge, First published,2000.

78- Tully, James, Strange Multiplicity Constitutionalism in an Age of Diversity, Cambridge University Press, UK, First Published, 1995.

المؤلف في سطور

قيس ناصر راهي

عضو الهيئة التدريسية في جامعة البصرة

باحث في مركز دراسات البصرة والخليج العربي – قسم الدراسات السياسية والاستراتيجية

عضو جمعية المترجمين العراقيين – بغداد

أستاذ الفلسفة السياسية – الجامعة المستنصرية – العراق 2016

البحوث المنشورة:

1- نهاية التاريخ بين محمد باقر الصدر والفكر الوضعي – مجلة رسالة الرافدين السنة الاولى – العدد الثالث-2005.

2- منهجية صموئيل هنتنغتون في دراسة التاريخ مجلة رسالة الرافدين- السنة الاولى – العدد الرابع 2006.

3- دور الدولة في اطروحة صدام الحضارات لصموئيل هنتنغتون-دولة المملكة العربية السعودية انموذجا, مجلة الخليج العربي, العدد 2-1, 2012.

4-اطروحة تعارف الحضارات عند زكي الميلاد بعدها السياسي ومرتكزها الفكري مجلة دراسات تاريخية, العدد الخامس عشر، 2013.

5- مرتكزات التوتاليتارية العراقية مجلة اداب الكوفة 2013

6- تداعيات احداث الحادي عشر من اداب البصرة, العدد 71, 2014.

7- فلسفة التغيير مستقبل النظام السعودي من منظور فلسفي حولية

المنتدى, السنة السابعة, العدد التاسع عشر,2014.

8- رؤية فرنسيس فوكوياما لبناء الدولة – الدولة العراقية ما بعد صدام نموذجا – مجلة الخليج العربي, المجلد الثاني والاربعون, العدد 4-3, 2014 .

9- دور مراكز البحث الاميركية في صناعة قرار الحرب على العراق, مجلة الخليج العربي, 2017.

مؤلّفات

نقد اطياف التمركز الغربي (مشترك)

الفكر السياسي الأميركي المعاصر واثره على الوطن العربي (مشترك)

له العشرات من الأبحاث والدراسات في ميدان الفكر السياسي المعاصر.

ص: 136

هذا الكتاب

نهاية التاريخ

تبحث هذه الحلقة من "سلسلة مصطلحات معاصرة"

مصطلح "نهاية التاريخ" وهو موضوع شغل الفكر

على مدى عقود، تبدأ من تسعينيات القرن العشرين

لتستمر تداعياتها مع بدايات القرن الحالي.

تطرّق الباحث إلى نشأة المفهوم كما جرى تداوله

حديثاً مع تنظيرات المفكر الأميركي من أصل

ياباني فرانسيس فوكوياما ثم انتقل إلى تأصيله

فلسفياً على نحو ما قدّمه فلاسفة الحداثة وفي

مقدمهم الفيلسوف الألماني هيغل.

في ختام الدراسة يقدم الباحث رؤية نقدية لمفهوم

نهاية التاريخ والتوظيفات التي أجرتها المؤسسات

الثقافية والسياسة الأميركية في سياق الهيمنة على

عالم بعد الحرب الباردة.

المركز الإسلامي للدراسات الستر التحية

http://www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُواْ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

(التوبه : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمية لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجانًا. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والنذور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضًا الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟

ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟

تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلات:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده ای، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 88318722 ـ 021

قسم البيع 09132000109شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز القائمية للبحوث والتحريات الكمبيوترية
اصبهان
www
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹