# التفسير الديني للتاريخ

obeikandl.com

# التفسير الديني للتاريخ

أ.د محمود إسماعيل(*)

رصد د إشكالية التفسير أهم مقومات دراسة التاريخ ، إذ تتعلق بالكشف عن الأسباب والعلل التي تحرك الأحداث والوقائع ، وتحولها إلى مقولات تتضمن الأحكام العامة . وتتفاوت قيمة إنجازات المؤرخين في هذا الصدد ، فيكتفي البعض بتحقيق الروايات لإثبات مصداقية الحدث ليس إلا ، دون ولوج باب التفسير أو حتى التعليل . ولاغرو ، فقد ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى أن التحقيق هو غاية المؤرخ ، أما التفسير فيعكس رؤية المؤرخ الخاصة ، بما يسهم في تضبيب الأحداث والوقائع ، ويزيد في غموض الحقائق الموضوعية بإضافة "عنديات" التي تحتمل الصواب أو الخطأ . على أن هذا الاتجاه يفت في قيمة عمل المؤرخ ، لأن علما بلا تعليل أو تفسير ، أنما هو علم ناقص . عندئذ يتحول المؤرخ إلى "إخبارى" يقتصر دوره على جمع الروايات وتدوينها . عندئذ يترك المجال لغير المتخصصين لتفسير الأخبار ، بما يثير البلبلة والتخبط . وعندنا أن التعليل والتفسير أمر لازم لكي يكون المؤرخ بحق مؤرخا ، فلا علم بلا سببية . بل أن مهمة العلم الأولى هو استكناة العلل و الأسباب التي تكشف عن الحقيقة . وإذا كان التعليل تعبيرا عن رأى المؤرخ ، فيعبر التفسير عن رؤيته . وقد تتعدد الآراء وتتنوع الرؤى حسب درجة ثقافة المؤرخ ووضعيته التبقية ومعتقداته الدينية والمذهبية وإديولوجيتة السياسية .

ولعل هذا يفسر تعدد الآراء وتنوع الرؤى بصدد دراسة وتثمين حقبة تاريخية معينة ، أوحتى بالنسبة لحدث تاريخي عظيم الشأن . ومع ذلك ، فلا مندوحة عن ولوج باب التفسير ، حتى يكتمل دور المؤرخ ، وتتكامل مهمته ورسالته ، وهو أمر جد عسير ، لارتباطه بقدرة المؤرخ وتميزه ، لا لشئ إلا لأن المهمة تدخل في إطار (فلسفة التاريخ) .

وقد أبلى الفلاسفة في هذا الصدد بلاء حسنا ، حيث يعزى الفضل إليهم في تقديم النظريات المختلفة في تفسير التاريخ . وهو أمر جد نادر بالنسبة للمؤرخين ، فقليل منهم من أسهم بدور في هذا الصدد ، نظرا لغوصهم في الجزئيات وعدم تأهيلهم لرؤية الكليات . ومعلوم أن مدارس تفسير التاريخ تصنف في صنفين ، الأول ما يعرف بالمدارس المثالية التي تتنوع ما بين بيلوجية تطورية ، وعضوية ، أثنية ، ودينية ، بل أسطورية أحيانا . لذلك وسميت بالمثالية لأنها لا تنطلق أصلا من استقراء التاريخ بقدر ما تسقط رؤى من خارجه مقتبسة من حقول معرفية أخرى[1] .

(*) أستاذ بقسم التاريخ ـ كلية الآداب/ جامعة عين شمس .

أما الصنف الثاني، فيتمثل في التفسير العلمي للتاريخ الذي بلغ أوجه في المدرسة المادية الجدلية التاريخية . وقد نعت هذا الاتجاه بالعلمية نظرا للاستخلاص الرؤية التفسيرية من خلال تحليل وتعليل الوقائع والأحداث ،ثم استقراء صيرورتها، و استخلاص القوانين الموضوعية الحاكمة للسيرورة التاريخية[2] . ومن ثم لا يقع التفسير في منزلق "اللاديولوجيا" التي تفت في المصداقية وتحول دون الموضوعية .

وننوه بأننا لسنا في مجال المفاضاة بين المدرستين بقدر اهتمامنا في دراستنا هذه بتقديم تصور "بانورامي" عن الرؤية الدينية للتاريخ عبر العصور، سواء في مجال الأديان والعقائد والنظريات الفلسفية، أوفي نطاق التطبيق الفعلي لتلك الرؤية من خلال أعمال بعض مشاهير المؤرخين . ننوه أيضا، بأن ذيوع التفسير الديني في حقبة تاريخية مالا يعنى نفي وجود رؤى أخرى متزامنة ومتواجدة. ومع ذلك يمكن الجذم بأن سيادة التفسير الديني تمثلت في العصور القديمة والوسطى نتيجة التخلف العلمي والفكري ، بينما ظهرت وسادت الرؤى الوضعانية في العصور الحديثة التي شهدت ميلاد "فلسفة التاريخ" بصورة مكتملة ، وإن شهد العالم الإسلامي في العصر الوسيط بعض تلك الاتجاهات، خصوصا في عصر ازدهار الحضارة العربية الإسلامية . كما وجدت التفسيرات الغيبية وجودا خافتا في بعض البلاد المتقدمة علميا في الغرب الحديث والمعاصر ، ووجودا طاغيا في العالم الإسلامي المعاصر .

وإذ نظر بعض الفلاسفة وعلماء الاجتماع المحدثين إلى تاريخ التفكير البشرى على أساس توالى وتتالى صيغ التفكير في أطوار متلاحقة، كالتفكير الخرافي ، فالأسطوري ، فالبيولوجي، فالوضعانى العلمي، فإن ذلك لا ينفي تواجد مرحلة سابقة في أخرى لاحقة من قبيل الاستثناء الذي لا يجب القاعدة العامة .

أما عن التفسير الديني للتاريخ ، فقد ساد التفسيرات الأخرى حتى مشارف العصور الحديثة، إذ جرى اعتبار التاريخ "مسرحية إلهية يمثلها الإنسان" ، أي أن توالى وقائعه وأحداثه ليست نتاج فعليات بشرية ، بل نتيجة المشيئة الإلهية[3] . إذ أن "العناية الإلهية " هي التي تخلق وتوجه التاريخ نحو غاية مستهدفة ، ليس للبشر أو الصدف من دور في صياغتها ، بل تجرى أحداثه ووقائعه وفقا "سنة إلهية" .

وقبل ظهور الكتابة التاريخية ، حيث سادت الأسطورة كنمط في تفكير البشر، كانت تلك الأساطير تنطلق أساسا من الدين ، معبرة عن وعى البشر ومفسرة لما أعضل فهمه من مظاهر الحياة وظواهر الطبيعة[4] . كما كانت بمثابة تاريخ شفاهى يمتزج فيه الخيال بالحقيقة[5] . وبظهور الكتابة التاريخية في أطوارها الأولى ، كان تسجيل أفعال البشر ممزوجا بالأفعال الإلهية التي تتحكم في أعمال الإنسان وتقدر مصيره[6] .

ففي الحضارة الصينية ،لم يكن ثمة فصل بين الدين وبين تصورات البشر لوقائع وأحداث عصورهم ، إذ اعتقد الصينيون بتجسيد الآلهة في أرواح الكائنات . وكانت روح "تشانج تى" .

"سيد السماوات" هى التي تتحكم في أرواح البشر وتخلق أفعال العباد وتوجههم نحو مصائرهم منذ وجودهم وحتى الممات[7] .

وفي الهند ، كان التاريخ مزيجا من "الميثولوجيا" والأخلاق ، فتحفل ديانة "البراهمة" برؤية تاريخية تتعلق بتجسيدات الآلهة وتستهدف رعاية الأخيار وتدمير الأشرار . أما التاريخ العيانى البشرى، فلم يكن إلا "مملكة لتحقيق الرغبات "المعاكسة لروح الآلة . لذلك وجب على الإنسان الخير الفرار من هذه المملكة طلبا للخلاص عن طريق العبادة المؤهلة للاتحاد بروح "براهما"[8] .

وفي إيران "الزرادشتية" كان التاريخ منوطا بالعناية الإلهية ، فالله خالق كل شىء ، وهو المانح لإرادة البشر، ومحرك العالم ومسيره بدءا ومنتهى . وما التاريخ إلا صراع بين الخير والشر ، فالقدر "يمارس سلطانه على البشر والأشياء " على السواء . ومن ثم تقتصر الإرادة البشرية على التوجة للسعادة الروحية الكائنة في حياة أخرى قادمة[9] . يحدد الآله مصير البشر فيها حسب فعل الخير أو الشر[10] .

أما عن تصور العبرانين للتاريخ ، فتشكل الأسطورة الدينية لحمتها وسداها[11] ، إذ كان "الرب" يجدد عهده مع بنى إسرائيل في أطوار حياتهم . وتحفل أسفار التوراة_خصوصا سفر الملوك بأخبار تاريخية غلبت عليها الميثولوجيا الدينية . وما حوته من وقائع التاريخ العيانى إمتزج فيه البشرى بالإلهى ، حيث حرص "يهوه" على سعادة " شعبة المختار " . وحسبنا أن ما ورد فيها من تواريخ تتعلق بالأنبياء والرسل[12] ، وأن ما تعلق منها ببنى إسرائيل كشعب كان من صنع الله . لذلك لا تعد تاريخا عيانيا مشهودا ، بقدر ما هى انحياز لشعب مختار يستهدف خلاصه بوعود سعيدة[13] . وما ورد بصدد مفاسد الشعب وشروره وأثامه جرى تسويغه ببعده عن شريعة الرب[14] .

وإذ ذهب بعض الدارسين إلى أن التاريخ في التوراة كان مقتبسا وبعيدا عن مفهومه لدى شعوب الشرق الأدنى القديم كالسومريين ، والبابليين والكنعانيين والمصريين[15] فإن اليهودية طورت هذا المفهوم ووجهته للتمييز بين اليهود وبين الأمم الأخرى .

وفي الحلين معا، كان الله علة لأحداث التاريخيين معا . فهو الذي يتدخل منحازا لشعبه مسفها لخصومه ، وهو الذى شروره وخطاياه التي جرى اعتبارها خرقا للشرائع وإخلالا بالنواميس الإلهية[16] الله من ثم هو صانع الزمان والفاعل فيه وفى المكان ، وهو الذي يوجه التاريخ الأممى لغاية خلاص شعبه المختار . وتلك رؤية منحازة لا يزال الكثيرون من المؤرخين اليهود يؤمنون بها ، ويروجون لها[17]

ولا يختلف الحال عند اليونان في التطور بالتاريخ من الميثولوجيا الدينية إلى التاريخ البشرى. فتكشف "الإلياذة" و"الأوديسة" عن مراقب الآلهة للعالم والتدخل في نسج أحداث التاريخ وبحيث غدت الفعاليات البشرية أمرا ثانويا[18]. كما عجت تواليف "هيرودوت" بالأساطير الدينية[19] التي تواترت عند المؤرخين التالين، حتى حررهم "ثيكوديديس" منها[20]. وحتى "ثيكوديديس" نفسه أولى مكانا للدين في مصنفاته التاريخية، شأنه في ذلك شأن كل مؤرخي اليونان الذينلم يعزلوا الدين عن التاريخ البشرى، بدرجة أو بأخرى، إذ كانت الانتصارات في الحروب منوطة بالامتثال لأوامر الآلهة، كما كانت الهزائم والكوارث نتيجةَ غضبها على البشر[21].

وبرغم الطابع "البراجماتى" العملي للعقلية الرومانية، فقد تضمنت تواريخ معظم المؤرخين أساطير تشى بتدخل الآلهة في شئون البشر، كامتداد للرؤية اليونانية. لكن آلهة الرومان لم تكن شخوصا كما هو الحال عند اليونان بل كنت قوة كامنة في الطبيعة[22]. ومن ثم رد "بوليبيوس" ـ وهو مؤرخ روماني من أصل يوناني ـ نجاحا الرومان إلى أبطال متدينين، واعتبر غيره الآلهة حارسَة لروما وراعية لسكانها. ويقتضي الإنصاف ذكر تدخل الآلهة في الأحداث الثانوية العارضة ليس إلا، والتي لم تجد تعليلا مقنعا من لدن المؤرخين. أما الأحداث الكبرى فقد جرى ردها إلى فعاليات بشرية ولكنها مشفوعة برعاية الآلهة[23].

وبظهور المسيحية وانتشارها أضحى تدخل الله في التاريخ أمر لا مندوحة عنه، إذ تبلورت الرؤية المسيحية للتاريخ منذ خروج آدم من الجنة وحتى عودته المستقبلية لخلاص البشر من الخطيئة حول المفهوم الديني القح. بل إن أحداث التاريخ – حسب تلك الرؤية – كانت لاهوتا محضا، باعتبار المسيح مركز الوجود، وكنيسته – وفق تعاليمه – هي "مماكة الله" التي تعطى الصيرورة التاريخية مغزاها وجدواها[24].

وقد تأثر القديس "أوغسطين" بتلك الرؤية للتاريخ، حيث حقبه إلى ست حقب ـ حسب خلق العالم في ستة أيام – كلها مآسى وكوارث لا نهاية اها غلا بعودة المسيح "المخلص"[25].

فالعالم منذ تكوينه مؤسس على "الخطيئة"، وتاريخه ليس إلا تاريخ "مدينة الشيطان". اما "مدينة الله" فهى مملكة روحانية تعمل "الكنيسة" على تأسيسها بعيدا عن السلطة الزمنية[26]، لذلك كان ما قدمه على أنه تاريخ للبشرية ليس إلاهوتا محضا، ممزجا بخيال محلق[27].

على أن التصور ظل ينسج مفهوم التاريخ عند مؤرخى العصور الوسطى المسيحية[28]، إذ انصب اهتمامهم على التاريخ الكنسي الذي برع في صياغته وتدوينه "أوزبيوس" و"سقرات" و"سوزومين" و"تيودوروث" وغيرهم. أما التاريخ البشرى، فكان مجرد رصد خوارق وكرامات القديسين ومعجزاتهم، وهو ما لا يعد تاريخا بحال من الأحوال، بل سلاسل متصلة من "العناية

الإلهية" لحماية المسيحيين من إعارات خصومهم البرابرة الوثنيين والمسلمين "الكفرة"[29]. كما اقتصرت المرجعية على الكتاب المقدس الذي وجهت غيبياته إعمال البشر وتحكمت في سياق الروايات التاريخية[30]، حيث غدا ثلوك المسيحي محض للإرادة الإلهية[31]. ولاغرو، فقد كان جل المؤرخين قساوسة ورهبانا عكسوا معتقداتهم اللاهوتية على ما صنفوا من تواريخ. أما عن "الأبطال" الأوربيين الذين خاضوا غمار الحروب الصليبية، فقد حول المؤرخون بعضهم إلى قديسين، كما حال "جوانفيل" المؤرخ الذي نعت "لويس التاسع" بالقديس[32]. ولا عجب إذ صوروا الانتصارات على المسلمين على أنها من خوارق السيد المسيح، والهزائم دليلا على غضبه. فالله –في التحليل الأخير– هو خالق أفعال العباد، وهو وحده القادر على تغييرها. وما يدور على وجه الأرض من أحداث إنما هي منوطة بالعناية الإلهية، ومحكومة بمشيئتها[33].

وقد ظلت تلك الرؤية معتمدة عند المؤرخين الأوربيين حتى القرن الثامن عشر، يستوي في ذلك الكاثوليك المحافظين والبرتستانت الإصلاحيين. ومفهوم التاريخ عند "جاك بوسويه" يمثل المفهوم الكاثوليكي بامتياز، ففي كتابه "مقال في التاريخ العالمي"، أعتمد رؤية الكتاب المقدس في تحقيب عصور التاريخ. أما موضوع التاريخ، فقد اعتمد على "الروحانيات"، انطلاقا من أن غاية التاريخ النهائية هي "إعلاء كلمة الله"[34]. أما وقائعه وأحداثه فليست إلا نظام واحد متسلسل من المشيئات الإلهية[35]، التي تعد "الكنيسة" أداة لتحقيقها.

وبرغم ثورة "البروتستانت" على الكنيسة الكاثوليكية، ظلت فكرة التاريخ عندهم تتمحور حول كون الحياة الدنيوية ليست إلا إعدادا وتجهيزا للأخروية. وإذ اعترف "لوثر" و"كلفن" بحرية الإنسان في أفعاله، فقد أقرها في إطار مسؤولية الخالق عما يجرى على ظهور المعمور[36].

وام تسفر النهضة الأوربية عن تغيير يذكر لتلك الرؤية، على الرغم من بعدها الإنساني – الهيومانى ـ العريض، لا لشيء إلا أنها كانت – في الوقت ذاته – حركة إحياء للكلاسيكيات، بما تضمنته من "تيولوجيا". فبرغم الثورة على(الكنيسة)لم يقدر مفكرو النهضة ما من شأنه الثورة على اللاهوت[37].

وبرغم قيام تلك الثورة بفضل تنوير القرن الثامن عشر، وما ترتب على ذلك من ظهور رؤى وضعانية عقلانية للتاريخ، لم تختف الرؤية اللاهوتية تماما. إذ وجد من المؤرخين الأوربيين المحدثين من دافع عن تلك الرؤية بأداة عقلية، كما هو حال "رينولد نيبور" صاحب كتاب "إيمان وتاريخ"، حيث انتقد سائر التفسير اتالحديثة المغايرة للتصور المسيحي الكلاسيكي للتاريخ. بل نجد مؤرخا فحلا ومنظرا أشهر للتاريخ مثل "توينبى" يقيم وزنا للبعد الروحانى في الحراك التاريخ، حين قدم نظريته في التفسير الحضاري للتاريخ. والأخضر، قوله بأن "الروح" قوة كامنة خارج التاريخ، تتجلى في

شخوص أبطاله . بل عزى التحولات الكبرى إلى "النمو المطرد" في تلك الطاقة الروحية ، كما عزى عصور الانحطاط إلى القصور في هذا الزاد الروحي المؤثر والفعال . ولا غرو فقد تاثر بالفليسوف "برجسون" الروحاني ، كما تأثر باعترافه بما كتبه "ابن خلدون" عن دور الأنبياء في الطفرة البشرية إلى آفاق بعيدة في التقدم[38] .

بظهور الإسلام ؛ حدث تطور نوعي في الفكر التاريخي موضوعا ومنهجا ورؤية . ذلك أن الإسلام قدم تصورا يقيم وزنا للحياة الدنيوية ، والأفعال البشرية في "عمران" الأرض ، باعتبار الإنسان خليفة الله على الأرض وأداته لتحقيق مشيئته . كما قدمت شريعته رؤية في تنظيم العلاقات اللإنسانية على مبادئ الإخلاء والعدل والمساواة . هذا فضلا عن غطلاق العنان للعقل للتفكير والنظر ، ناهيك عن تعاليمه الأخلاقية ونظرته الجمالية ؛ بما لا يتسع المجال لعرضه ووصفه[39] .

وفي مجال التاريخ ؛ قدم الإسلام مفهوم الزمان الذي يصل الحاضر بالماضي والمستقبل[40] ، أما المكان ؛ فهو المعمور بأسرة . وفي عرض القرآن الكريم لأساطير الأولين ؛ يمكن استخلاص النواميس والسنن –أى القوانين– الحاكمة للصيرورة التاريخية ؛ مثل قوانين الحتمية والدفع – أي الصراع – وغيرها مما وقفنا عليه ونحيل إليه في دراسة سابقة[41] . كما وقف غيرنا[42] على حقائق هامة في ذات الإطار ؛ بما يؤكد حقيقة الرؤية الإسلامية التي تجعل من الإنسان صانع التاريخ ؛ باعتبار وقائعه وأحداثه نتيجة فعاليات بشرية ، لا غيبية[43] .

على أنه من المجازفة القول بتقديم القرآن الكريم نظرية في التاريخ وتفسيره – كما ذهب البعض – لكونه – في التحليل الأخير– كتاب هداية ؛ لا كتاب دراية . ولعل ذلك كان من أسباب اختلاف الدارسين الذين حاولوا – عبثا – الوقوف على تلك النظرية اختلافاً يصل إلى حد التناقض[44] فذهب البعض – استناداً على تأويل بعض آيات القرآن الكريم – إلى أن النظرية الإسلامية – المزعومة – تقول بأن الله هو صانع التاريخ ؛ بحيث ينتفى دور البشر تماماً ؛ أخذاً بمبدأ "الجبرية" الشعرية . بينما أكد البعض الآخر – معتمداً آلية التأويل بالمثل– أن الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ؛ تأسيساً على قول المعتزلة بمبدأ الاختيار .

وغنى عن القول ؛ أن تلك الإشكالية والخلاف بصددها كان من أسباب اختلاف رؤى المؤرخين المسلمين القدامى ؛ وهو ما سنعرض له في موضعه من الدراسة .

بخصوص الاتجاه الأول ؛ نعرض نموذج أحد الدارسين المحدثين – وهو الدكتور / محمد رشاد خليل –الذي يعول على مفهوم "العناية الإلهية" وينفي ما عداه باعتباره بدعا وهرطقة . ويؤكد على أن القران حوى نظريات في سائر العلوم النظرية والتجريبية[45] . وبخصوص التاريخ ؛ يرى أن الله سبحانه خلق الكون ونظمه ، ولا تنقطع مشيئته لحظة واحدة فيما يجرى فيه[46] ؛ فأفعال العباد لذلك

رهينة الإرادة الإلهية ، ومن ثم فالتاريخ – أي العالم المشهود –لا يقوم غلابعالم "الغيب" ؛ لـذلك لا مناص لدراسة من أن "يعتبر أثر المغيبات في حركة التاريخ"[47].

وتأسيساً على ذلك ؛ يؤسس الله وحده الأسباب ويدبر الخلق ؛ "فلا يوجد مبرر واحد عقلي تقوم به الأسباب إلا الله وحده"[48]. بل ينوط تلك الأسباب بالملائكة والشياطين والجن أحيانا[49].

معندنا أن تلك الرؤية المعتسقة ليست جديدة ؛ إذ أخذ بها المؤرخون الأشاعرة ؛ حتى ابن خلدون نفسه ؛ كما سنوضح فيما بعد.

أما الأنوذج الثاني ؛ القائل بأن التاريخ "صناعة بشرية" فيمثله الدكتور/ راشد البراوى ، الذي يرى أن العناية الإلهية لا توجده الفعل البشرى ؛ إنما هي عادلة وعالمة بهذا الفعل ليس إلا. فالفرد ـ ومن ثم المجتمع – مسئول عن مصيره نتيجة أفعاله[50]، والحدث التاريخي ما هو إلا نتيجة تراكم وتفاعل ظروف موضوعية[51]. ويأتي العامل الاقتصادي أساس لتلك الظروف الموضوعية فيؤسر في حركة التاريخ وصيرورته ؛ وذلك لكونه أساس صياغة البناء الطبقي ؛ حيث تحدث الحركة التاريخية نتيجة الصراع بين الطبقات[52].

وعندنا ، أن هذا التصور مستمد من الفكر المعتزلى القائل بحرية الإرادة الإنسانية ، فضلاً عن الفكر الماركسي بصدد نظرية "المادية التاريخية". وفي الحلين معاً ـ حال القول بالعناية الإلهية، وحال القول بالفعاليات البشرية –نرى أن الدارسين وإن دعما رؤيتها بالآيات القرآنية؛ إلا أنهما معا إعتسفا التأويل. كما أنهما معا لم يأتيا بجديد بصدد تحديد رؤية الإسلام للتاريخ ؛ إذ أن الإشكالية مثار الخلاف لها جذور عند المؤرخين المسلمين القدامى. فعند "المسعودى" و "البيرونى" و "مسكويه" وغيرهم نجد ما يرجع رؤية التاريخ في إطار الفعل البشرى. ولن نعرض لهم في هذا السياق الذى يختص برصد موضوع الدراسة عن التفسير الديني للتاريخ.

على أنه يجب التنويه إلى أن الاتجاه السابق ساد إبان عصور التقدم العلمي و الفكري في التاريخ الإسلامي، بينما غلب الاتجاه "التيولوجي" خصوصًا في العصور الإسلامية المتأخرة التي أطلق عليها ابن خلدون "عصور الانحطاط". على أن هذا الاتجاه كان متواجداً – ولو وجوداً شاحبًا – إبان عصر الازدهار، كما لم يخل عصر الانحطاط من تواجد شاحب أيضًا للاتجاه العقلاني.

ولا يتسع المجال لرصد الاتجاه التيولوجي طوال عصور التاريخ الإسلامي[53]؛ لـذلك سنكتفي بضرب بعض الأمثلة التي توضح أسباب وجوده، ومنطلقات أصحابه، ومناهجهم، ورؤاهم ومقاصدهم.

من الأمثلة الدالة – في هذا الصدد – عزوف معظم المؤرخين المسلمين عن التعرض لعصور ما قبل الإسلام، وذلك تحت تأثير مصادرات لاهوتية؛ فحواها نعت القرآن الكريم لها بنعت "الجاهلية"، كذا الأخذ بمقولة أن "الإسلام يجب ما قبله". منها أيضًا انحراف جل المؤرخين المسلمين – الأوائل والأواخر – في ذكر روايات أسطورية وتيولوجية عن حياة الرسول ﷺ، كذا رؤية تاريخ صدر الإسلام من منظور "الصحابة العشرة المبشرين بالجنة". منها كذلك، تعويل مؤرخي الخوارج – بوجه عام – على مناقب رؤساء المذهب ومكانتهم الدينية في تفسير تاريخ الخوارج، وإلحاح معظم مؤرخي الشيعة على "فكرة المهدي المنتظر" الذي ترسله العناية الإلهية كي يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً. وفي نفس السياق عول إخوان الصفا على الربط بين "الدين والملك" في قيام الدول وسقوطها[54]؛ وهو ما نقله عنهم ابن خلدون؛ فاشترط "الدعوة الدينية" أساسا لقيام الدول "عريضة الملك عظيمة الإستيلاء"[55]. بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين قال بأن التطور التاريخي منوط بحكم الله[56]. أما المؤرخون المتصوفة؛ فقد فسروا التاريخ حسب مفهوم "العناية الإلهية" وأحيانًا وفق كرامات أقطاب الصوفية[57].

وخلال العصور الإسلامية المتأخرة؛ غلبت الرؤية الدينية للتاريخ؛ مقترنة بالخرافة والتنجيم؛ نتيجة تردي أحوال العالم الإسلامي في ظل نظم عسكرية طاغية، وغزوات أجنبية في الشرق والغرب، وما خلفه ذلك من يأس في إمكانية التغيير بعد فشل الثورات الاجتماعية المتلاحقة. هذا فضلاً عن الجمود الفكري وذيوع التقليد وتفشي الطرقية الصوفية، وتحريم معظم العلوم الدنيوية. لذلك غصت كتب التاريخ بالأساطير الدينية التي تتحدث عن مخلص تبعثه العناية الإلهية، كعودة "المهدي المنتظر" عند الشيعة، وظهور الإمام الذي يأتي على رأس كل قرن ليجدد للأمة دينها عند السنة ولا غرو، إذ وجد من ألف في "العبر ونفوذ القضاء والقدر"، ومن صنف عن "علم الأنبياء والأولياء وأخبار الكرماء"[58].

لذلك صار التاريخ خادمًا للدين، وغدت العناية الإلهية تفسيراً للحاضر والماضي والمستقبل[59]، وجرى اعتبار الحياة الدنيوية قدراً مقدوراً[60]. واستهدف المؤرخون فيما كتبوا رضى الله وحسن الثواب. بل اعتبروا الكوارث التي حلت بالعالم الإسلامي "غضبًا إلهيًا"، ودعوا إلى "الإعراض عن الدنيا والزهد فيها"[61]. ونظر البعض إلى الإخفاقات في مواجهة الصليبيين على أنها من أحكام القدر[62]، وصور البعض الآخر هذا الصراع على أنه حرب بين حزب الله وحزب الشيطان[63].

خلاصة القول، أن التفسير الديني للتاريخ ساد عصور التخلف الحضاري، نظراً للعجز عن أسكناه علل الأحداث وأسباب الوقائع أسكناها علميًا، فمال المؤرخون إلى تفسيرها بالعلة الأولى الممثلة في الله سبحانه، متغافلين عن حقيقة كونه موجد الأسباب والعلل في الكائنات وفي الطبيعة وفي البشر، و"كل شيء عنده بمقدار".

## الببليوغرافيا والتوثيق

(1) عن هذه المدارس، راجع: هيمرو، تيودور: تأملات حول التاريخ والمؤرخين، عرض ونقد: الدكتور مصطفى العبادي، مجلة عالم الفكر، مجلد 20، العدد الأول، الكويت، ص253 وما بعدها. ويذهب المؤلف إلى أن مهمة المؤرخ تكمن في تحقيق الأخبار، ومن ثم تترك للفلاسفة مهمة التفسير والتنظير، التي هي – في نظره – خارجة عن نطاق عمل المؤرخين.

(2) عن مزيد من المعلومات، راجع: عبد الله العروي: مفهوم التاريخ، جـ2، ص368 وما بعدها، بيروت 1992.

(3) أحمد صبحي: في فلسفة التاريخ، ص166، الإسكندرية 1975.

(4) قيس النوري: الأساطير وعلم الأجناس، ص10 و11، بغداد 1981.

(5) فراس السواح: مغامرة العقل الأولى، ص23، قبرص 1968.

(6) كولنجوود: فكرة التاريخ، ص51 و52، القاهرة 1968.

(7) ويدجري (آلبان): المذاهب الكبرى في التاريخ، الترجمة العربية، ص11ـ39، بيروت 1972.

(8) نفسه ص47، 52، 71.

(9) نفسه ص115، 116.

(10) نفسه ص119.

(11) قاسم عبده قاسم: تطور مناهج البحث في الدراسات التاريخية، ص174، مجلة "عالم الفكر"، مجلد 20، العدد الأول، الكويت.

(12) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص167.

**(13) Tholfsen; T.R: Historical thinking, p.45, London, 1947.**

**(14) Loc. Cit.**

**(15) Barnes; H.E: A history of historical writings, p.20, New York, 1963.**

(16) ويدجري: المرجع السابق، ص121.

(17) نفسه، ص124.

**(18) Barnes: Op. cit. p.29.**

**(19) Ibid: P.30.**

(20) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص199.

(21) ويدجري: المرجع السابق، ص83.

(22) نفسه، ص91.

(23) نفسه، ص98، 99.

(24) نفسه، ص142، 143.

**(25) Cantor; n: the medieval world, P.37, London, 1968.**

(26) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص169.

(27) هرنشو: علم التاريخ، الترجمة العربية، ص6، بيروت 1988.

(28) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص170.

(29) هرنشو: المرجع السابق، ص42، 43.

(30) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص203.

**(31) Barnes: Op. cit. P.55.**

**(32) Ibid: P.57.**

(33) ويدجري: المرجع السابق، ص147، 148.

**(34) Finti; r: History of the philosophy of history, P.126, Edinburg, 1893.**

(35) ويدجري: المرجع السابق، ص208.

(36) نفسه، ص155، 156.

(37) قاسم عبده قاسم: المرجع السابق، ص208.



obeikandl.com

(38) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل: مقالات في الفكر والتاريخ، دراسة بعنوان: "البطل التاريخي بين توماس كارليل وأرنولد توينبي"، ص12 وما بعدها، الدار البيضاء، 1978.
(39) عن مزيد من المعلومات في هذا الصدد، راجع: محمود إسماعيل: تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، ص39 وما بعدها، الكويت 1989.
(40) محمد رشاد خليل: المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ وتفسيره، ص160، القاهرة 1984.
(41) أنظر: محمود إسماعيل: فكرة التاريخ بين الإسلام والماركسية، ص9 وما بعدها، القاهرة 1988.
(42) أنظر: عماد الدين خليل: التفسير الديني للتاريخ، ص106 وما بعدها، بيروت 1957، **Siddiqi; M:The quranic concept of history, P.P10 seq, Karachi, 1965.**
(43) عفت الشرقاوي: أدب التاريخ عند العرب، ص210، القاهرة 1976.
(44) وقف "ويدجري" على تلك الحقيقة التي نشاركه الرأي فيها. أنظر: المذاهب الكبرى في التاريخ، ص132.
(45) أنظر: كتاب سالف الذكر، ص86.
(46) نفسه، ص87، 88.
(47) نفسه، ص98.
(48) نفسه، ص99.
(49) نفسه، ص102.
(50) أنظر: راشد البراوي: التفسير القرآني للتاريخ، ص199، 200، القاهرة 1973.
(51) نفسه، ص202.
(52) نفسه، ص206، وما بعدها.
(53) أفردنا ثلاثة مجلدات لدراسة الفكر التاريخي الإسلامي في مشروعنا "سوسيولوجيا الفكر الإسلامي"، يمكن الرجوع إليها لمزيد من المعلومات.
(54) أنظر: رسائل إخوان الصفا، جـ2، ص368، بيروت، د.ت.
(55) وقد أورد البيروني – رغم استنارته – روايات مماثلة في هذا العدد. أنظر: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، ص55، بيروت 1984.
(56) ويدجري: المرجع السابق، ص135.
(57) أحمد صبحي: المرجع السابق، ص176.
(58) أنظر: ابن أبي الربيع: سلوك المسالك في تدبير الممالك، ص46، القاهرة 1329هـ.
(59) عفت الشرقاوي: المرجع السابق، ص322.
(60) نفسه، ص326.
(61) ابن الأثير: الكامل في التاريخ، جـ10، ص8، بيروت 1982.
**(62) Aziz Atiya: The Crusade, historiography and bibliography, P.70, London, 1962.**
(63) شيرين شلبي: دراسة تحليلية لكتابات ابن أبي طي الحلبي في المصادر الإسلامية، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، ص199، مخطوطة، 2003.