نقد التفسير العرقي للحضارة

Criticism of ethnic interpretation of civilization

نبيل مسيعد*

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة باجي مختار – عنابة(الجزائر)، nabilmeciad12@gmail.com

تاريخ الاستلام: 27/ 02/ 2022 تاريخ القبول: 08/ 05/ 2022 تاريخ النشر: 07/ 06/ 2022

ملخص:

الحضارة والتقدم هاجس الشعوب والحكام والمفكرين منذ ظهور الحضارات الأولى في بلاد الرافدين ومصر مرورا بالحضارة الكلاسيكية والحضارة الإسلامية وصولا إلى الحضارة الغربية المعاصرة، وقد ظهرت تفسيرات عديدة ومختلفة حاول أصحابها الكشف عن عوامل تقدم الأمم في مناطق معينة من العالم وأسباب امتناع ذلك في مناطق أخرى. فنجد من يرد التقدم لعوامل البيئة، والبعض نسبه للعناية الإلهية، وتفسير أخر يرى أن التحضر نتيجة لنشاط الإنسان الذي يتمتع بقدرات جسمية ونفسية تؤهله لتجاوز العقبات وتقوده للرفاهية، وضمن هذا التوجه تندرج النظرية العرقية التي ترى أن التقدم حكر على جنس معين من البشر يتميز بصفات فعالة، الأمر الذي جلب لها الكثير من الاستهجان منذ ظهورها في القرن التاسع عشر، وفي هذه المقالة نحاول استعراض أهم الأسس التي تستند عليها هذه النظرية، وتحديد أصولها الفكرية، ثم نركز على أبرز الانتقادات التي وجهت لها في عالمنا المعاصر.

كلمات مفتاحية: *الحضارة، التقدم، الإنسان، العرق، الأمة*

Abstract:

Civilization and progress have always obsessed peoples, rulers and thinkers either in Mesopotamia and Egypt, passing by classical civilization and Islamic one up to contemporary western modern civilization.

Several interpretations appeared through which factors of nations' progress has been revealed in different regions in the world. Some say that there are environmental reasons for progress, others attribute it to divine care, others think that it is due to human activities who benefit from physical and psychological aptitudes making him able to overcome obstacles, and leading him to luxury. Ethnic theory is concerned with this trend, it says that progress is monopolized by a certain special kind of Man, but this was disapproved since its appearance in the nineteenth century.

This paper will review the main foundations of this theory and set its thought origin as well as emphasizing the main criticism it met in contemporary world.

* المؤلف المراسل: نبيل مسيعد، الإيميل: **nabilmeciad12@gmail.com**

***Keywords**: Civilization; Progress; Man; Ethnicity; Nation*.

1. مقدمة

البحث عن أسباب التقدم وعوامل الانحطاط الذي تتعرض له الحضارات، ليس جديدا في تاريخ الفكر، إذ لا يمكن أن تمر الأحداث العظيمة التي عرفتها بعض الأمم في الأزمنة القديمة أو الحديثة، خاصة ما تعلق منها بظهور الحضارة وازدهارها، وصولا إلى انهيارها، دون أن تترك علامات استفهام كبيرة، تتعلق بمحاولة فهم سير هذه المراحل. وقد تعددت التفسيرات واختلفت النظريات، حول هذا الانشغال القديم، بسبب تباين المنطلقات الفكرية لدى فلاسفة التاريخ والمؤرخين على السواء، ومن هذه المحاولات التفسير العرقي للحضارة.

لقد ظهر التفسير العرقي للحضارة بشكل واضح، في القرن التاسع عشر بالتزامن مع القفزة النوعية التي عرفتها العلوم التجريبية، لاسيما في مجال دراسة المادة الحية، التي شهدت تقدما متسارعا بعد نجاح العلماء في سبر أغوار الخلية، واطلاعهم على آلية انتقال الصفات من الآباء إلى الأبناء، بالإضافة إلى التقدم الذي أحرزته الأنثروبولوجيا في هذه الفترة، فانعكست هذه المستجدات على تفسير الحضارة عند أصحاب النظرية العرقية.

حيث أصبح هؤلاء ينظرون إلى الحضارة على أنها منتوج خاص بعرق معين، يحتكر الفعل الحضاري، بسبب حيازة أفراده على جينات تحتوي على تعليمات مشفرة، تتجسد على أرض الواقع مع مرور الزمن في شكل أعمال إبداعية مختلفة، دون الحاجة إلى العوامل الخارجية. وهذا هو محور النظرية العرقية التي سنعرضها في هذه المقالة، ونعالجها من خلال الإجابة على هذين السؤالين: ما هي المنطلقات الفكرية للنظرية؟ وما أهم الانتقادات التي تعرضت لها؟

2 . النظرية العرقية وأصولها

يعتقد أصحاب هذه النظرية أن الأعراق البشرية لا تنحدر من أصل واحد[1]، بل تظهر بشكل منفصل عن بعضها البعض، وكل منها يحتوي على مخزون وراثي خاص به، وهذا الاعتقاد بالنسبة لهم، يقدم تفسيرا مقبولا للتمايز الظاهر بين المجتمعات، سواء في الصفات الجسمية أو الصفات النفسية.

فتكون بعض الأعراق منحطة وبعضها راق، وأن مصير الإنسانية مرتبط بمصير الأعراق العليا، بفضل ما تملكه من مقومات الإبداع[2]، وهي نظرية ظهرت مع بداية القرن التاسع عشر، بالتزامن مع التطور العلمي الكبير الذي شهدته البيولوجيا، لاسيما في مجال الوراثة، إلا أن

إرهاصاتها كانت أبعد من ذلك بكثير[3]، لهذا كان علينا البحث في المنطلقات الفكرية للنظرية العرقية.

1.2 . النظرية العرقية عند القدماء

تم العثور على كتابة تعود إلى القرن الثامن عشر قبل الميلاد، تُحذّر هذه الوثيقة الزنوج من الدخول إلى مصر، وإلاّ تعرضوا لأقصى العقوبات. وهذا يؤشر على وجود الشعور بالتميُز عند الشعوب القديمة[4]. وقد عرفته الحضارة اليونانية وكانت تُمارسه داخليا من خلال انتشار ظاهرة اقتناء العبيد بين المواطنين الأحرار، وتمارسه خارجيا، فكان اليونانيون ينظرون إلى شعوب الأمم الأخرى على أنهم برابرة وأقل شأنا منهم. وفي الفلسفة اليونانية لم يكن أفلاطون *Platon* 427 . 347 ق م، عِرقيا بالمعنى التام للكلمة، لكنه كان يرتاب من الأجانب، ولهذا عندما أخذ في تصميم جمهوريته، اقترح أن تكون بعيدة عن البحر حتى يُجنِّب أهلها التأثير القادم من خارجها. وقد استنتج أفلاطون هذا من خلال ملاحظته على الحيوانات، فأدرك أن تحسين النسل من شأنه أن يضيف قوة للأجيال القادمة، فأراد نقل هذا الأسلوب في التزاوج وتطبيقه على البشر، وعبر عن ذلك بقوله: "يجب أن نُكثر من تزويج أفضل الرجال بأفضل النساء وأن نقلل تزويج أدنياء الرجال بمثيلاتهم من النساء، وأن يوجه الالتفات إلى تهذيب أولاد الأولين وإهمال أولاد غيرهم إذا كانت تروم الحصول على أرقى دولة"[5]. إن هذا النص يكشف عن مدى اهتمامه بالعنصر البشري داخل الدولة، ودرجة اهتمامه بالأفراد حتى قبل ميلادهم، عن طريق حسن اختيار الآباء، وفي هذه الحالة نكون مع تمييز عنصري داخلي، لكنه بنظره ضروري.

وبالانتقال إلى أرسطو *Aristote* 384 . 322 ق م، نجده بدوره يفضل المواطن الإغريقي، لأن الأغارقة في نظره، وحدهم يجمعون بين حيوية الشعوب الشمالية الأوروبية وذكاء الشعوب الشرقية الأسيوية فقال:" أما الشعب الإغريقي فلمّا شغل موقعا وسطا من الأقاليم اشترك أيضا في صفات سكانها، إذ أنه شعب مِقدام متقد الفؤاد"[6]، وهذا يتفق إلى حد ما مع ما ذهبت إليه النظرية العرقية.

وبشكل عام يرى برتراند راسل *Bertrand Russel* 1872 - 1970م، أن النظرية العرقية لم تكن غريبة عن المجتمع اليوناني، الذي يتكون في أصله من مجتمع طبقي على الرغم من كونه غير استغلالي، وإذا كان العبيد في اليونان لا يعانون من التمييز العرقي، فإن المواطن اليوناني لم يكن ينظر إلى الشعوب الأخرى كما ينظر إلى الأغارقة، وهذا يدخل في صميم النظرية العرقية. فالمدينة اليونانية هي التي تمثل الحياة السياسية في أعلى صورها عند اليونانيين، أما ما يحدث خارجها فهو ضرب من البربرية، ومن الطبيعي عند أكثرهم أن يكون الأجانب عبيدا[7].

2.2. نظرية التطور عند ابن خلدون

وفي الفكر الإسلامي لا نكاد نعثر على ما يشير لنظرية التطور، لكن ساطع الحصري في الدراسة القيمة التي خصصها لمقدمة ابن خلدون، كشف عن وجود هذه الفكرة في ذهن هذا العلامة، وأن مقدمته تتضمن بعض الآراء والملاحظات التي تنطبق على نظرية التطور تمام الانطباق، بل يمكن اعتبارها رشيما لهذه النظرية [8]. ومن ذلك قوله: "اعلم أرشدنا الله وأياك أنّا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجثماني، وأَوَّلاً عالم العناصر المشاهدة كيف تَدرّج صاعدا من الأرض إلى الماء، ثم إلى الهواء، ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض، وكل واحدا منها مستعدا إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا وهابطا ... ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له، وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط، ومعنى الاتصال في هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد الغريب**، لِأن يصير أول أفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى في تدريج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية ترتفع إليه من عالم (القدرة) الذي اجتمع فيه الحس والإدراك، ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده وهذا غاية شهودنا[9].

وما يلاحظ من الفقرة الأخيرة أنها تشير إلى التطور التدريجي الذي تمر به الكائنات الحية، إلا أنه عندما نصل إلى كلمة القدرة نشعر أنها غير منسجمة مع الكلام السابق واللاحق، وهذا ما شعر به سهيل زكار وهو يراجع مقدمة ابن خلدون، فتبين له عند مقارنة النسخة التي بين يديه ونسخ أخرى أن هذه الكلمة، وأعني بها القُدرة التي وَضَعتُها بين قوسين في الفقرة السابقة، لم تظهر إلا في نسخة لجنة البيان العربي، أما البقية فتظهر بدلها كلمة القِرَدَة، ويرى أن كلمة القِردَة تنسجم تماما مع سياق العبارة. وفي نفس الاتجاه قال ساطع الحصري من الغريب أن الطبعات مسخت تعبير عالم القِرَدَة إلى عالم القُدرة، وجردت بذلك الفقرة من معناها، فليس من المستطاع استخراج معنى في وجود عالم القُدرة، إنها نشاز، إن ابن خلدون يقصد التطور من عالم القِرَدَة إلى عالم البشر[10] .

وبالفعل لو عدنا الى الفقرة، سنجد ابن خلدون يحرص على ذكر الأمثلة وهو بصدد شرح التغير الذي يطرأ على الكائنات الحية، فعندما ذكر أول أفق الحيوان ذكر الحلزون، ولما أشار إلى آخر أفق النبات ذكر النخل، وبالمثل وحتى يستقيم المعنى سيكون آخر أفق الحيوان هو

القِرَدَة وليس القُدرة، لكن يبدو أن الناسخ تحرج من الكلمة ومدلولها. ثم ها هو ابن خلدون يعيد تأكيد الفكرة وأن القِرَدَة هي آخر أفق الحيوان وأول أفق الإنسان، وهذا في الباب السادس في علوم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في قوله: "وبينا هنالك أن الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالاً لا ينخرم. وأن الذوات التي في آخر كل أفق من العوالم مستعدة لأن تنقلب إلى الذوات التي تجاورها من الأسفل والأعلى، استعداداً طبيعياً، كما في العناصر الجسمانية البسيطة، وكما في النخل والكرم من آخر أفق النبات مع الحلزون والصدف من أفق الحيوان، وكما في القِرَدَة التي استجمع فيها الكيس والإدراك مع الإنسان صاحب الفكر والروية، وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها"[11]. ولا أدري كيف سلمت كلمة القِرَدَة هنا من التصحيف كما حدث في النص السابق؟

ولم يكتف ابن خلدون بالإشارة إلى تطور الكائنات الحية، بل سحب ذلك على المجتمع والدول فقال: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول[12]. هذه الفقرة حسب ساطع الحصري تدل دلالة صريحة على أن ابن خلدون قد فهم التطور التدريجي في الحياة الاجتماعية فهما واضحا، وقد انعكس هذا الفهم على نظرته للمراحل التي تعرفها الدولة[13]. وأنه عندما شبه عمر الدولة بالحياة الإنسانية لم تكن مجرد صورة بيانية استخدمها للمقارنة السطحية بل كانت مقارنة لها معناها العميق، إن الدولة عنده في تطور مستمر مثلها مثل الحياة [14].

3.2 . النظرية العرقية في العصر الحديث

لم تعد النظرية العرقية في العصر الحديث في حاجة إلى أي سند خارج العلم التجريبي، لقد قَدّم لها العِلم ما كانت تبحث عنه من مبررات، ومن بين الأسماء التي دفعت بهذه النظرية إلى الأمام نجد شوفالييه دو لامارك *Chevalier de Lamarck* 1744 . 1829م، الذي وضع تصورا جديدا في العلوم الطبيعية، ففي سنة 1800م، توصل إلى فكرة تقول أن الحياة الطبيعية بدأت من الحيوانات الدنيا، ثم تطورت بمساعدة الظروف المناسبة، مع توفر الزمن الكافي، ولاحظ أن الكائنات قابلة للتعديل في أشكالها بفعل تأثير البيئة واستخدام الأعضاء، فيحدث التعديل بما يتماشى مع هذا. وهنا توصل إلى قاعدة تقول: استخدام العضو ينميه،

وإهماله يعرضه للضمور. ثم نبه إلى عامل أخر يضمن تناقل هذه الصفات من الآباء إلى الأبناء، ويعني به عامل الوراثة، التي تنقل التغيرات الطارئة على الحيوان، سواء كانت حسنة أو سيئة إلى من يأتي من الأبناء، وبالتالي تحافظ على تواجد نوعها في الطبيعة. ويبدو أن لامارك كان مكتفيا بتطبيق المنهج التجريبي على الكائنات الحية بشكل عام، دون أن يتوسع في الفكرة، وينقلها لميدان العلوم الاجتماعية[15].

وما أهمله لامارك اهتم به غوتفريد هردر *Johann Gottfried Herder* 1744. 180م، الذي اتضحت معه معالم النظرية العرقية، وأصبح يعد من المؤسسين الأوائل لها. لاعتقاده بأن الطبيعة الإنسانية قائمة على الاختلاف والتبيان وليس التناسق. وبناء على هذا الحكم استنتج أنه لو استوطنت مجموعة من الناس المختلفين عرقيا بيئة معينة، لكان استغلالهم لمواردها مختلفا فيما بينهم[16]، وهذا بسبب تباين مخزونهم الوراثي.

لكن هذه الأفكار لم تجد طريقها إلى الانتشار، إلا بعد أن تبلورت نظرية التطور عند تشارلز روبرت داروين *Charles Robert Darwin* 1809 . 1882م، الذي فسر تطور الأحياء على هذا النحو: يولد من أفراد كل نوع عدد يزيد عما يمكن له أن يكتب له البقاء، ونظرا لوجود الصراع من أجل البقاء، فإن بعض الحيوانات تسعفها قدراتها فتنتصر وتستمر، في حين يزول الباقي، وهذا هو قانون الانتخاب الطبيعي، ثم تقوم الحيوانات الظافرة بتمرير قدراتها إلى خلفها عن طريق الوراثة[17].

هذا التصور إن طُبق على الإنسان سنكون مع الأنثروبولوجيا الاجتماعية، أو الداروينية الاجتماعية، التي لا تميز بين القوانين التي تسري على عالم الكائنات الحية، والقوانين التي تتحكم في عالم الإنسان. وفي هذا يقول عبد الوهاب المسيري: "ذهب دعاة النظرية الداروينية الاجتماعية إلى أن فرض داروين هو في واقع الأمر نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذا الفرض من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة، لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية ولا عن العلاقات بين المجتمعات والدول"[18]، وبالتالي يمكن تفسير التفاوت الحضاري والثقافي، برده إلى أسس بيولوجية كما تدعي النظرية العرقية، مادام النوع المنتصر قادرا على توريث خصائصه الفعالة والمبدعة لأجياله القادمة.

وقد استفادت النازية من النظرية العرقية فوضعت ما يعرف بقوانين الصحة النازية التي سنت من أجل إبادة الضعفاء وتحسين النسل الألماني. وقد عبر عن هذا التوجه هتلر في كتابه كفاحي بقوله: "الطبيعة تفسح المجال للتناسل ولكنها تخضع هذه السلالة إلى امتحان قاس فتختار الأصلح وتحتفظ به، وتوكله بمهمة حفظ الأنواع، أما الإنسان فإنه يحد من نسله

ويحاول الحفاظ على سلالته سواء كانت صالحة للحياة أم لا، وبذلك يتمكن من الحد من العدد، ولكن قيمة الفرد تتضاءل كما تتضاءل جودة النوع"[19].

ثم تدعمت النظرية الداروينية التي أضفت الشرعية على النظرية العرقية، بأبحاث أحد أقرباء داروين وهو فرنسيس جالتون *Francis Galton* 1822 . 1911م، الذي كان له اهتمام بتحسين النسل، فظهر على يده علم اليوجينيا *Eugenics* ،وهي مجموعة الأفكار والأنشطة التي تهدف إلى تحسين نوعية جنس الإنسان عن طريق معالجة وراثته البيولوجية[20].

وتسعى اليوجينيا إلى تطبيق البيولوجيا في حل المشاكل الاجتماعية، لهذا سارعت المؤسسات العلمية إلى إقامة معاهد لهذا العلم في النصف الأول من القرن العشرين، ومنها معمل جالتون لليوجينيا في لندن، ومكتب التسجيل اليوجيني في واشنطن الذي كفله معهد كارنجي، وقد دخلت اليوجينيا إلى ألمانيا بدءا من عام 1918م، عندما أنشأ معهد القيصر فيلهلم لبحوث الطب العقلي، واستمر الاهتمام بهذا العلم بفتح كرسي لصحة السلالة سنة 1923 في ميونيخ[21].

فلم تعد النظرية العرقية مجرد تصورات نظرية، بل تطبيقات عملية يتم من خلالها صناعة المواطن الصالح على أسس بيولوجية، ففي كتاب الشفرة الوراثية للإنسان، نجد دانييل كيفلس وليروي هود، يذكران فيه التجارب التي قام بها تشارلز دافينبورت *Charles Benedict Davenport* 1866 . 1944م، وهو عالم بيولوجي أمريكي، حول السلالات سنة 1911 م، حيث لاحظ من خلال هذه التجارب، أن التهجين الذي وقع بين السود والبيض في جمايكا، كان له أثر سيء وضار بيولوجيا واجتماعيا، وهنا عمد إلى إصدار أحكام انثروبولوجية، مثل القول بأن الإيطاليين ينزعون إلى جرائم العنف الجسدي، واليهود وسط ما بين قذارة الصرب واليونانيين وبين أناقة السويديين[22].

وتنامى الاهتمام باليوجينيا التطبيقية، ووصل الأمر إلى حد إقامة سباق لأفضل العائلات بيولوجيا، وتم ذلك في معرض كانساس الحر سنة 1924م في الولايات المتحدة، وفي ألمانيا النازية حدث أقوى التحام بين البحث اليوجيني والسياسة العامة للدولة في العهد النازي[23]. لقد كان النصف الأول من القرن التاسع عشر يقدم الدعم تلو الأخر لنصرة النظرية العرقية في أوروبا، سواء من جهة البحث التجريبي في مجال البيولوجيا، أو في مستوى التنظير الفلسفي.

وفي المستوى الثاني نجد الفيلسوف الألماني فريدريك فلهلم نيتشه *Friedrick Wilhelm Nitzche* 1844 . 1900م، يقف في مقدمة المناصرين لكل ما هو قوي، فردا كان أو جماعة أو عرق. وتكونت عنده عقيدة راسخة منذ أن جلب زرادشت إلى ألمانيا، في كتابه هكذا

تكلم زرادشت، ليُعلِّم الناس سنن الطبيعة، ويبشر بالإنسان الجديد، الذي سيأتي نتيجة للتطور الذي مرت به البشرية، ويقود العالم من دون أن يلتفت لأحكام العقل، فالوعي حسب نيتشه: يمثل آخر طور من أطوار نمو الحياة العضوية، وهو بالتالي أقل ما فيها كمالا، وأكثرها هشاشة، لذلك الإنسان عنده يسير بمقتضى الغريزة، ولولا الغرائز لكانت البشرية قد هلكت بسبب أحكامها العقلية [24]، ومادام الأمر خاضع للغريزة، فهذا يعني وجود علاقة بين فلسفة نيتشه، والنظرية العرقية، التي تَرُد الإبداع لعوامل وراثية تقترب من الغرائز في طبيعتها.

ولم يقف نيتشه عند حدود التنظير لسيطرة الأقوياء بوحي من داروين. بل كان ينزع إلى التطبيق مستهجنا الضعف والضعفاء، وقد عبر عن هذا التوجه في كتابه هكذا تكلم زرادشت في قوله:" أريد أن أعلم الناس معنى وجودهم ليدركوا أن الإنسان المتفوق، إنما هو البرق الساطع من الغيوم السوداء"[25]، معارضا بذلك كل دعوة للمساواة بين الناس. ويرى أن بناء الحضارة حكر على الأقلية المبدعة، وهذه الأخيرة عليها أن تحافظ على صفاتها لتظل نقية، وهذا بعدم تمازجها مع غيرها من الأعراق، حتى لا يتطرق إليها الانحلال[26].

إن أنصار التميز العنصري، كانوا في بحث متواصل عما يسندهم فيما ذهبوا إليه، فكانت النظرية العرقية بأدلتها القادمة من عالم البيولوجيا، خير معين لهؤلاء، وأصبح في إمكانهم ترديد مقولة أن جنس واحد فقط يلد السادة والأبطال هو الجنس الأوروبي[27]. وهي مقولة تلخص أهم ما في النظرية العرقية. وبهذا نكون قد فرغنا من عرض النظرية العرقية من حيث المصطلح والمنطلقات، فما هو تفسيرها للحضارة؟

3 . التفسير العرقي للحضارة

اتّضح أن النظرية العرقية ليست جديدة في الفكر الإنساني، إلا أنها أخذت في العصر الحديث طابعا علميا، جعلها تتسلل تحت غطاء الأبحاث العلمية، وتجد لها مكانا بين النظريات التي حاولت تقديم تفسير للحضارة، سواء من حيث النشأة وعوامل الظهور، أو من حيث استمرار الحضارة وعوامل الضعف والانهيار.

1.3 . نشأة الحضارة من منظور عرقي

النظرية العرقية وإن كانت تقترب من الآراء التي تجعل الفعل الحضاري يصدر عن فعالية الإنسان بفضل ما يملكه من مؤهلات تمكنه من صنع الحضارة، مثلما هو الأمر عند فلاسفة عصر الأنوار، لكن ما يميزها عن هؤلاء أن كلمة الإنسان المنتج للحضارة عندها لا تشمل كل البشر، بمعنى هناك جنس واحد فقط قادر على ذلك، بما يملكه من مورثات حصل عليها من آبائه وأجداده، وليس في الإمكان أن نعثر عليها لدى الأعراق الأخرى، لأنها لا تُستفاد إلا بالوراثة، لدرجة يمكن القول معها، أن الإبداع شأن يخص علم البيولوجيا. والتقدم والتخلف

عند أصحاب هذه النظرية، لا يرتبط بحاضر الأمة، وإنما بماضيها. فإذا لم يساهم السلف في وضع البذور الأولى للحضارة، فلا يمكن للأجيال اللاحقة أن تحقق أي شيء منها، فالحضارة عند أتباع النظرية العرقية، يمكن تشبيهها بالأزهار التي تتفتح إذا بلغت مرحلة معينة من النمو.

الفعل الحضاري إذن عند هؤلاء ليس مُتاحا لكل الأعراق، ولا علاقة له بعامل البيئة أيضا، وفي هـذا الصـدد نستحضـر الكونت دي غوبينو *Joseph Arthur de Gobineau* 1816 . 1882م، وهو من أبرز ممثلي النظرية العرقية، من خلال أرائه التي ظهرت في كتابه مقال عن عدم المساواة بين الأجناس البشرية وفيه أكد على تباين الأعراق في صفاتهم المورفولوجية والنفسية، وجعل المدنية تابعة للجنس الأبيض[28]، على أساس أن الحضارة مسألة مورثات وقضية تفعيل ما تركه السلف من نشاط مشفر في خلايا الجسم.

وكانت النظرية العرقية في أغلب مراحلها تستند إلى علم الوراثة، وهو علم يفسر الطريقة التي تُنقِل بواسطتها الكائنات الحية صفاتها الجسمية وأنماط سلوكها إلى أسلافها[29]. وبعد أن ربطت هذه النظرية بين الحضارة والوراثة، نجدها تقوم بعملية اختزالية، للأعراق الإنسانية التي يمكنها أن تُنتج الحضارة، لتنتهي إلى وجود عرق واحد فقط له الاستعداد للفعل الحضاري، وهو الجنس الآري، الذي يتوفر أفراده على الزاد الوراثي الكافي لإنتاج الحضارة. ويعتقد ارنولد توينبي *Arnold Toynbee* 1889 . 1975م أن أول من وضع هذا الجنس في مقدمة البشر هو غوبينو[30].

وبهذا تم اختزال عبقرية البشر، في الجنس الآري. يقول غوبينو نقلا عن ول ديورانت:" كل شيء عظيم أو نبيل في أعمال الإنسان على ظهر هذا الكون في الفن والحضارة يصدر من نقطة واحدة، وينتج عن تطور جرثومة واحدة ... فالتاريخ يبين أن الحضارة بأسرها مصدرها الجنس الأبيض، وأنه لا يمكن لأية حضارة أن توجد بغير عونه، وأن أي مجتمع لا يعظم ولا يتآلف إلا إذا حافظ على دم الجماعة النبيلة التي خلقته"[31]. ثم استمرت هذه النظرية، وفي كل مرة تنهل من آخر ما وصلت إليه البيولوجيا، مؤكدة دائما على تفوق العرق الأبيض وتخلف الألوان الأخرى، الأمر الذي أدى إلى اتساع الحاجز اللوني بين الشعوب[32]. ويدعي أصحابها أن الجنس الأبيض أينما حل بإمكانه تشييد الحضارات.

إذن العامل الأساسي في وجود الحضارة لدى النظرية العرقية، هو وجود العرق الأبيض وعلى وجه خاص الجنس الآري، بصرف النظر عن وجوده بشكل مستقل عن باقي الأعراق البشرية منذ البداية كما هو عند تشمبرلين، أو أنه عرق ينحدر من أصل تشترك فيه جميع الأعراق البشرية، لكنه استطاع بفضل الظروف المحيطة به أن يكون صفات نفسية وجسمية لم تكن في أسلافه، ثم قامت الوراثة بدورها في تثبيت هذه الصفات ونقلها من جيل إلى جيل،

لكن في كلا الحالتين تبقى مسألة استمرار هيمنة هذا العرق تشكل هاجسا بالنسبة لأصحاب النظرية.

2.3 . استمرار الحضارة وزوالها عرقيا

وإذا كانت الحضارة مرتبطة بالعرق الآري لدى أصحاب النظرية العرقية، فلا خوف من منافسة الأعراق الأخرى، مادام أمر التطور يتعلق بالجينات والوراثة، وما تحمله الخلايا من صفات نفسية وجسمية ملائمة للإبداع الحضاري. وبما أن هذه الصفات متوفرة لدى العرق الآري، وتخلو منها باقي الأعراق، فلا يوجد أي تهديد خارجي أو منافس في الأفق. لكن مع ذلك امتد القلق إلى أنصار هذه النظرية، ولم يكن مصدر القلق خارجي، وإنما مصدره داخلي يسكن الجينات نفسها، عندما تتحول الوراثة من عامل قوة إلى عامل ضعف. إن العرق المتفوق والأرقى، سيبقى محافظا على مكانته حسب هذه النظرية، ولا يمكن أن يتزحزح عنها، لكن بشرط أن لا يتصل بغيره. والاتصال المقصود هنا، هو الاتصال الجنسي بين أفراده وبين الأعراق الأخرى، لأنه عندما يحدث هذا الاتصال، هنا فقط يكون مستقبل العرق الأرقى في خطر. وهذا ما حذر منه غوبينو، فهو يرى أنه من الخطأ السماح للأعراق العليا بأن تختلط جنسيا بالأعراق الدنيا عن طريق المصاهرة والزواج، لأن ذلك سيقضي على نقاوة الدماء التي تجري في عروقهم، مما يؤدي إلى ضعف حضارتهم وتدهورها"[33].

وبهذا يكون سبب تدهور الحضارة عند النظرية العرقية هو السماح بالاتصال الجنسي بين الأعراق المتفاوتة، وقد أخذت بعض الدول الغربية هذا التفسير على محمل الجد، فأصبحت تتوجس خيفة من المهاجرين المنحدرين من الأعراق المنحطة في نظرهم، الأمر الذي دفعها للبحث عن أفضل السبل التي تجنبهم كارثة الاتصال بهذه الأعراق، ولم يجدوا حلا أفضل من اللجوء إلى منع الهجرة. فصادق الكونجرس الأمريكي عام 1924م على قانون يحد من هجرة الوافدين إليها من أوربا الشرقية، خاصة المنحدرين من أصول لاتينية، لأنهم بنظرهم متبلدون وراثيا. والحد من الهجرة قد ينفع في منع المزيد من دخول العناصر غير المرغوب فيها. لكن ما العمل مع العناصر المتواجدة إلى جانب العرق الأبيض مثل السكان الأصليين أو المولدين؟ إنهم ليسوا مهاجرين، لكنهم يمثلون خطرا داخليا يجب مكافحته. وهنا لجأ أنصار النظرية العرقية إلى التعقيم، للحد من تناسلهم، وهو إجراء كفيل بالتخلص منهم بمرور الزمن عندما ينقطع نسلهم، فيضمن العرق الأعلى عدم تكاثر الضعف والضعفاء في محيطه الحيوي. وقد طبقت ألمانيا هذا الإجراء، فقامت بتعقيم غير المرغوب فيهم[34].

ولا زالت هذه النظرية العرقية مستمرة في زمننا، فهذا جيمس واطسون الحاصل على جائزة نوبل في الطب سنة 1962م، أعلن في مقابلة صحفية مع صحيفة الصنداي تايمز

البريطانية، نشرت يوم 17 أكتوبر 2007م، أن الزنوج اقل ذكاءً من الأوروبيين، وهذا بحكم الأصول التي ينحدرون منها[35]. ولا زال المهاجرون يتعرضون لكل أنواع المضايقات في الدول الغربية.

4. مناقشة التفسير العرقي للحضارة

لقد كانت النظرية العرقية مقبولة طوال القرن التاسع عشر، إلى أن وُظِّفت في خدمة سياسات عنصرية ضد الأجناس الأخرى، متسببة في وقوع مآسي فظيعة. لتكشف عن وجهها الحقيقي المتشح بكل أنواع الاستغلال وامتهان كرامة الإنسان. وانها مجرد تبرير سفسطائي أجوف للاعتزاز بالقومية وإثارة البغضاء بين الأمم[36]. ولم يغفل لالاند الإشارة لمساوئ هذه النظرية، وهذا في قوله : "هناك ريب في وجود واقع حيوي يلبي هذا المفهوم .كما هو عند أنصار النظرية العرقية . فاستمرار السمات المنسوب إلى الوراثة الفيزيولوجية، إنما يربطه علماء اجتماع آخرون بروابط التربية والمحاكاة والبيئة"[37].

ومن الذين واجهوا النظرية العرقية بدون هوادة، نجد رالف لينتون، الذي رفض ما ذهبت إليه هذه النظرية، ومبرره في ذلك أن جميع الشعوب المتحضرة في الغالب، هي من مركبات هجينة، ومتعددة الأعراق[38]، وفي المقابل لاحظ أن التخلف هو السمة البارزة لدى المجتمعات التي لم تختلط بغيرها من الشعوب، فيكون النقاء العرقي عند لينتون . إن وجد . دليلا على التخلف وليس التقدم، وهذا عكس ما ذهبت إليه النظرية العرقية. كما لاحظ أن مصطلح العرق في حد ذاته غير دقيق، إذ يمكن إطلاقه على فئات صغيرة، تتزاوج داخليا وتمنع المصاهرة الخارجية، ويمكن أن يُطلق العرق على أقسام كبيرة من البشر آخذا معنى الأمة[39]. فلا معنى للقول بتفوق عرق معين في هذه الحالة، وإن كان هناك من تفوق، فإن لينتون ينسبه إلى النسل المنضوي تحت عرق من الأعراق.

واستمرت الأصوات المناهضة للنظرية العرقية في شخص المفكر الفرنسي كلود ليفي شتراوس *Claude Levi-Strauss* 1908 . 2009 م، الذي يرى أن غوبينو نفسه، لم يكن يعني فيما ذهب إليه، أن الاختلاف بين البشر اختلاف ثابت ودائم، فهو يعتقد أن الأعراق الكبرى في بداياتها لم تكن كثيرة التفاوت. والانحطاط والتدهور عند شتراوس قد يصيب كل البشر دون استثناء[40]، وإذا حدث تمايز في القدرة على الإنتاج الحضاري بين أمة وأخرى فهذا يعود عنده لظروف جغرافية وتاريخية واجتماعية، وليس نتيجة لخصائص متميزة متصلة بالتكوين التشريحي أو الفيزيولوجي لعرق من الأعراق.

وذكر بيتر فارب *Peter Farb* 1929 . 1980م، في كتابه بنو الإنسان أنه يوجد جهاز لقياس الفروق بين الأفراد، عن طريق تحليل نسب أنواع البروتينات، وقد بين هذا الجهاز أنه

إذا تم قياس بروتينات فردين من جنس واحد، وليكن الجنس أوروبي، فإن الاختلافات بينهما في البروتينات تبلغ مائتي ألف اختلاف. وإذا قارنا أحدهما بإفريقي، فإننا سنكون مع نفس النسبة تقريبا، وهذا يعني أن الاختلاف الظاهري بين الناس، والذي تحتكم إليه النظرية العرقية، هو في الحقيقة أقل شأنا مما يُعتقد، إذا ما تم التعمق في دراسة كيمياء الجسم. إن الاختلاف بين الأجناس حسب هذا المفكر لا يتعدى منطقة الجلد، والاختلاف على مستوى الجلد تتسبب فيه العوامل الطبيعية المحيطة بالإنسان[41]، فكيف يمكن اتخاذها معيارا للمفاضلة بين بني الإنسان؟

ثم أن الوراثة البيولوجية ليست مسؤولة عن كل ما يصدر عن الإنسان من سلوك، فهناك الوراثة الاجتماعية، أو ما يعرف بالإرث الاجتماعي، الذي يتيح للكائنات الإنسانية نقل السلوك المتعلم من جيل إلى جيل، خارج آلية الوراثة البيولوجية[42]. كما أن النظرية العرقية لم تنجح في تقسيم الأعراق الإنسانية إلى أصناف متفق عليها حتى داخل النظرية، فنجد بعض التصنيفات تقسم الأعراق إلى تسعة أجناس، وعندما اصطدم هذا التقسيم بمشكلة تواجد أنواع لا تندرج تحت أي من هذه الأصناف، اضطر أصحابها إلى رفع عدد الأصناف، إلى اثنين وثلاثين عرقا جديدا، مع تجاهل الأعراق الوسيطة. بل ظهرت محاولات تصنيفية، أعلنت عن وجود مائتي عرق في النوع الإنساني، ورفعتها محاولات أخرى إلى حوالي مليون عرق[43]، وتعدد هذه الأقسام كان بسبب اختلاف المعايير المتبعة في التصنيف.

وكثيرا ما تبجح أصحاب النظرية العرقية، باختبارات الذكاء التي تركت انطباعا بأن الذكاء ينتقل عن طريق الوراثة من الآباء إلى الأبناء. لكن الأبحاث التي قامت بها الجمعية الوراثية الأمريكية لمدة سنتين، في البحث عن إمكانية وجود أسس وراثية لمُعَامِل الذكاء سنة 1976م، وصلت لقرار وافق عليه أربعة وتسعون في المائة، من أعضاء هذه الجمعية، البالغ عددهم ألفا وأربعمائة وثمانية وثمانين خبيرا في ميدان علم الوراثة، يُفيد بأن العنصر الوراثي الفعال في الاختلافات في درجات اختبارات الذكاء التي يسجلها الأفراد من المجموعة العرقية الواحدة، لا يعني بالضرورة وجود عنصر وراثي هو المسؤول عن الاختلاف فيه، إذ يمكن أن يتولد الاختلاف من الفروق البيئية، فلا يوجد دليلا مقنعا، يثبت أو ينفي وجود اختلاف وراثي ملموس في الذكاء بين الأعراق المختلفة[44].

وفي نفس السياق نجد ول ديورانت يعارض بشدة ما جاء به غوبينو ودعاة النظرية العرقية، وهذا باعتماده على حقائق بينت مكانة الحضارات التي صدرت عن الأجناس الملونة مثل الصينيين والمكسيكيين، فهذه الشعوب على الرغم من كونها ليست شعوبا آرية، إلا أنها استطاعت أن تقيم حضارة ما زالت أثارها قائمة إلى اليوم[45].

ونفس الموقف نجده عند ارنولد توينبي الذي يعتقد أن الحضارة الإنسانية شاركت فيها الأجناس الأخرى بقدر متقارب مع ما حققه الجنس الأبيض الأوروبي، يقول: "إن نصف حضارتنا قائم على مساهمات أكثر من جنس واحد"[46]، لهذا نجده يرفض النظرية العرقية بدوره. فلا يمكن إذن رد الحضارة إلى عامل الجنس، وإن كان له من دور، فلا يتعدى دور التهيئة، بمعنى أن الفعل الحضاري قد يكون موجودا في العرق كاستعداد، فإذا صادف البيئة الملائمة، سيتحقق الفعل الحضاري.

5: موقف لوبون من التفسير العرقي للحضارة

تذكر بعض الدراسات المفكر الفرنسي غوستاف لوبون *Gustave Le Bon* 1841 – 1931م أحيانا إلى جانب غوبينو وهردر ونيتشه، باعتباره أحد منظري النظرية العرقية. وبالفعل إن القراءة المتسرعة أو المبتسرة لأعماله، قد تؤدي إلى مثل هذا الفهم، فعندما يقول مثلا: "من الصواب أن اجتنبت الأمم التي بلغت درجة رفيعة من الحضارة مخالطة الأجانب، ولولا نظام الطوائف العجيب، لرأى لفيف الآريين الذي استولى على الهند نفسه، غارقا بسرعة في جماعة السود"[47]، حيث نجد في هذا القول، استحسانا واضحا للنظام القائم على الطبقية في الهند، ويرى أن هذا النظام، هو الذي حافظ به المستعمر الإنجليزي على نقاء دمه، وهذا مكّنه من إحكام قبضته على الهنود. هذا الموقف يمكن أن يضعه في مرتبة متقدمة ضمن القائلين بالنظرية العرقية، إلا أن القراءة المتأنية لفكره، تسمح بفهمها على نحو آخر.

إن لوبون يرفض وجود ما يسمى بالعرق النقي في المجتمعات المتقدمة، وإن وجد فهو منحصر في مجتمعات صغيرة منتشرة في أدغال إفريقيا وأمريكا الجنوبية، وبحكم عزلتها وعدم اختلاطها مع غيرها، تكون قد حافظت على نقاء عرقها، لكنها لا تمارس أي تأثير يذكر في حركة التاريخ.

كما رفض فكرة وجود الجنس النقي واعتبر تصور الألمان عن العرق خاطئ، بسبب نقص المعارف الانثروبولوجية، فقال: "والحق أن ما أدت إليه الانثروبولوجية الدقيقة من ملاحظات، يثبت عدم وجود عروق خالصة لدى الأمم المتمدنة"[48]، وإذا علمنا أن مسألة نقاء العرق، ركن أساسي في النظرية العرقية، وكل مساس بهذا الركن يعني رفض النظرية، فهذا يعني أن لوبون برفضه لوجود العرق النقي، يكون قد ابتعد عن النظرية العرقية، التي يوجد من يريد إقحامه ضمن القائلين بها. ولم يكتف بنفي وجود العرق في ألمانيا فقط، بل ينفي وجوده في كامل أوروبا فقال: "إن أوروبا لا تحتوي سوى ما سميته بالعروق التاريخية، وهذه العروق التاريخية هي وليدة انصهارات مختلفة"[49].

وقد كان للرحلات التي قام بها هذا المفكر خارج أوروبا دورا كبيرا في تشكل مفهوم جديد للعرق عنده، وهذا من خلال تعامله المباشر مع الأعراق الأخرى، واطلاعه على أثار الحضارات التي تركتها الشعوب المختلفة في مصر وبلاد الرافدين والهند. ووثّق ذلك في كتبه التي خصصها للحضارة وهي: الحضارات الأولى *les premières civilisations* وحضارة العرب *la civilisation des arabes* وحضارات الهند *les civilisations de l'Inde*. وكان يحرص في هذه المؤلفات على التعريف بكنوز هذه المدنيات، ولم يخف إعجابه بها في كتبه الأخرى، ففي كتابه اختلال التوازن العالمي *les déséquilibre du monde* قال: "إن الشرق قد أخذ بمجامع قلوب كل الذين زاروه حتى أنه خلب لبي أنا أيضا لما زرته في أيام شبابي"[50].

إن الحضارة عند لوبون ليست حكرا على جنس معين، وهو حكمٌ ما كان ليصدر منه لو كان يعتقد بتفوق الإنسان الغربي وتخلف باقي الأجناس، ومن غير المعقول أن يتوفر على كل هذه الحقائق التاريخية دون أن تتبدد عنده أوهام النظرية العرقية، وقد انعكست هذه القناعة، على تفسيره للحرب العالمية الأولى، فجعل من بين أسبابها، اعتزاز الألمان بقوميتهم[51]، وبالتالي لا يمكن وضع لوبون ضمن القائلين بالتفسير العرقي للحضارة، خاصة بالمفهوم الذي سبق ذكره.

وفي الوقت الذي كان لوبون يجتهد في الكشف عن أسرار الحضارات القديمة، كانت أصوات من حوله في أوروبا تنفي وجود أي حضارة لم يساهم فيها الجنس الأبيض، الأمر الذي دفعه للبحث عن الأسباب التي تقف وراء هذه الإحكام الرافضة لأي دور تكون قد ساهمت فيه الشعوب الأخرى، ولم يجد أي مبرر علمي يستند إليه هؤلاء في تحاملهم على الأجناس الأخرى. ليتبين له أن الرفض الذي يعلنه الغرب ضد مشاركة الملونين والأعراق غير الأوروبية في الحضارة الإنسانية، مصدره الغرور والشعور بالاستعلاء[52]. وظل هذا الشعور يتعاظم مع مرور الزمن في الغرب ليتحول إلى كبرياء، وأصبح الاعتراف بفضل هذه الأجناس بمثابة عار ينبغي عدم الوقوع فيه.

6 . خاتمة

وما نخلص إليه كإجابة عن المشكلة التي ذكرتها في بداية هذا المقال، هو أن تفسير الحضارة المؤسس على العرق بالمعنى الذي قدمه أصحاب النظرية العرقية، وطبقته بعض الحكومات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية في النصف الأول من القرن العشرين، لم يصمد أمام النقد العلمي، لاسيما بمفهومه المادي الطبيعي، وقد رأينا كيف تصدى لهذه النظرية الكثير من العلماء والمفكرين، بالنقد والتفنيد، وهذا لما لها من أثر سيء على الإنسانية، إذ تبين أنها تشجع على الكراهية وتعمل عل إذكاء الحروب واستمرار النزاع بين الأمم.

لذلك لم يقتصر التصدي لها على المفكرين، بل ساهمت فيه المنظمات الدولية بداية من عصبة الأمم التي ظهرت في بداية القرن العشرين، والأمم المتحدة لاحقا خاصة في هذه الألفية الثالثة، حيث نجدها تسعى جاهدة لإحلال السلام بنضالها ضد التمييز العنصري في العالم، ونجاحها مرتبط بمدى تراجع الأفكار العنصرية التي تدعوا إليها النظرية العرقية. ورأينا كيف حاول الكثير من المفكرين الكشف عن عيوب النظرية مركزين على منطلقاتها العلمية، ومتكئين على ما وصلت إليه الأبحاث الانثروبولجية من حقائق، فضلا عن أبحاثهم الميدانية التي لم تترك لهم أي شك في أن القول بوجود عرق واحد محتكرا للفعل الحضاري، إنه قول عار تماما من الصحة.

الهوامش:

[1] . هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007، ص 213.

[2] . لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001، المجلد 3، ص 1158.

[3] . هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ص 214.

[4] . يسري الجوهري: الإنسان وسلالاته، دار بور سعيد للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1973، ص 466.

[5] . أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، د ت، ص ص 156 . 157.

[6] . أرسطو: السياسيات، ترجمة الأب اوغسطينس بربارة البولسي، المطبعة البولسية، بيروت، د ط،1957، ص 371.

[7] . برتراند راسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1983، ج 1، ص 143.

[8] ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي للنشر، بيروت، ط 3، 1967، ص 301

[**] . كلمة (غريب) حسب سهيل زكار حلت محلها في نسخ أخرى كلمة (قريب) إلا أن كلا اللفظتين عنده لا يتفق مع سياق النص، فاقترح بدلهما كلمة غريزي، انظر مقدمة ابن خلدون، ص 121.

[9] . ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط 1، 1990، ص 121.

[10] . ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 302.

[11] . ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص .597

[12] . ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، ص 37.

[13] . ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ص 303.

[14] . زينب الخضري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1989، ص 94 . 95.

[15] . يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط 5، د ت، ص 300.

[16] . كولينجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د ط، 1961 ص 170.

[17] . ناهد البقصيمي: الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، دط، 1993، ص 65.

[18] . عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001، ص 254.

[19] . أدولف هتلر: كفاحي، دار الكتب الشعبية، بيروت، ط 2، 1975، ص 15.

[20] . دانييل كيفلس وليروي هود: الشفرة الوراثية للإنسان، ترجمة احمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1992، ص 14.

[21] . دانييل كيفلس وليروي هود: الشفرة الوراثية للإنسان، ص ص 15 . 16

[22] . دانييل كيفلس وليروي هود: الشفرة الوراثية للإنسان، ص 19.

[23] . دانييل كيفلس وليروي هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص 19.

[24] . فريدريك نيتشه: العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 2001، ص 41.

[25] . فريد ريك نيتشه: هذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، مصر، د ط، 1938، ص 13.

[26] . عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1975، صص 196 . 197.

[27] . خاليد فؤاد طحطح: في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2009، ص 56.

[28] - *Arthur de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, édition électronique Site web: http://Classiques.uqac.ca/.*12 – 01 – 2021 / 14:36.

[29] . دانييل كيفلس وليروي هود، الشفرة الوراثية للإنسان، ص 49.

[30] . ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة محمد شربل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1961، ج 1، ص 88.

[31] . ول ديورانت: دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار الجيل، القاهرة، د ط، 1999، ص 58.

[32] . موريس كروزيه: تاريخ الحضارات العام، العهد المعاصر، ترجمة يوسف اسعد داغر وفريد، م، داغر، منشورات عويدات: بيروت . باريس، ط 2، 1986، المجلد 7، ص 222.

[33] . هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ص 215.

[34] . ستيفن روز وآخرين: علم الأحياء والايدولوجيا الطبيعة البشرية، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1990، ص 43.

[35] . صفات سلامة: جيمس واطسون والتصريحات المثيرة ومسؤولية العلماء، صحيفة الشرق الأوسط، العدد، 10564، الصادرة يوم، 31 أكتوبر 2007، النسخة الاليكترونية، الموقع الرسمي للجريدة *http://www.aawsat.com/default.asp* تاريخ التصفح: 11 – 01 – 2021 / 21:43

[36] . كولينجوود: فكرة التاريخ، ص 174.

[37] . لالاند: الموسوعة الفلسفية، ص 1158.

[38] . رالف لينتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، لبنان، د ط، 1964، ص 55.

[39] . رالف لينتون: دراسة الإنسان، ص 60.

[40] . كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 2008، ص 6.

[41] . بيتر فارب: بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: د ط، 1983، ص ص 174 . 175.

[42] . رالف لينتون: دراسة الإنسان، ص 111.

[43] . بيتر فارب: بنو الإنسان، ص 176.

[44] . بيتر فارب: بنو الإنسان، ص 190.

[45] . ول ديورانت: دروس التاريخ، ص ص 64 . 65.

[46] . ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ص 92.

[47] . غوستاف لوبون: السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف، مصر، د ط، 1957، ص 66.

[48] . غوستاف لوبون: السنن النفسية لتطور الأمم، ص 11.

[49] . غوستاف لوبون: السنن النفسية لتطور الأمم، ص11.

[50] . غوستاف لوبون: اختلال التوازن العلمي، ترجمة صلاح الدين وصفي، مطبعة العرب للبستاني، مصر. د ط . 1928، ص 52.

[51] - *Catherine Rouvier : les idées politiques de Gustave Le Bon, Presses Universitaires de France. 1 er édition, Paris, 1986, p 180.*

[52] . غوستاف لوبون: حضارة العرب، ت، عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط 1، 2009، ص 578.

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الفكر، بيروت، دمشق، ط 1، 1990.
2. أدولف هتلر: كفاحي، دار الكتب الشعبية، بيروت، ط 2، 1975.
3. أرسطو: السياسيات، ترجمة الأب أوغسطينس بربارة البولسي، المطبعة البولسية، بيروت، دط،1957.
4. ارنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ج 1، ترجمة محمد شربل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 1، 1961.
5. أفلاطون: الجمهورية، ترجمة حنا خباز، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د ط، د ت.
6. برتراند راسل: حكمة الغرب، ج 1، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1983.
7. بيتر فارب: بنو الإنسان، ترجمة زهير الكرمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: د ط، 1983.
8. خاليد فؤاد طحطح: في فلسفة التاريخ، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2009.
9. دانييل كيفلس وليروي هود: الشفرة الوراثية للإنسان، ترجمة احمد مستجير، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، د ط، 1992.
10. رالف لينتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف، منشورات المكتبة العصرية، لبنان، د ط، 1964.
11. زينب الخضري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، د ط، 1989.
12. ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي للنشر، بيروت، ط 3، 1967.

13. ستيفن روز وآخرين: علم الأحياء والايدولوجيا الطبيعة البشرية، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، المجلس الوطني للثقافة والاداب، الكويت، د ط، 1990.
14. صفات سلامة: جيمس واطسون والتصريحات المثيرة ومسؤولية العلماء، صحيفة الشرق الأوسط، العدد، 10564، الصادرة يوم، 31 أكتوبر 2007، النسخة الاليكترونية، الموقع الرسمي للجريدة *http://www.aawsat.com/default.asp* تاريخ التصفح: 11 – 01 – 2021 / 21:43.
15. عبد الرحمن بدوي: نيتشه، وكالة المطبوعات، الكويت، د ط، 1975.
16. عبد الوهاب المسيري: الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، رؤية حضارية جديدة، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2001.
17. غوستاف لوبون: اختلال التوازن العلمي، ترجمة صلاح الدين وصفي، مطبعة العرب للبستاني، مصر ــ د ط ــ 1928.
18. غوستاف لوبون: السنن النفسية لتطور الأمم، ترجمة عادل زعيتر، دار المعارف ــ، مصر، د ط، 1957.
19. غوستاف لوبون: حضارة العرب، ت، عادل زعيتر، دار العالم العربي، القاهرة، ط 1، 2009.
20. فريد ريك نيتشه: هذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، مطبعة جريدة البصير، مصر، د ط، 1938.
21. فريدريك نيتشه: العلم الجدل، ترجمة سعاد حرب، دار المنتخب العربي، بيروت، ط 1، 2001.
22. كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات للنشر والتوزيع، بيروت، ط 4، 2008.
23. كولينجوود: فكرة التاريخ، ترجمة محمد بكير خليل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د ط، 1961.
24. لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروتــ باريس، ط2، 2001، المجلد 3.
25. موريس كروزيه: تاريخ الحضارات العام، العهد المعاصر، ترجمة يوسف اسعد داغر وفريد، م، داغر، منشورات عويدات: بيروت ــ باريس، ط 2، 1986، المجلد 7، ص 222.

26. ناهد البقصيمي: الهندسة الوراثية والأخلاق، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والآداب، الكويت، دط، 1993.
27. هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2007.
28. ول ديورانت: دروس التاريخ، ترجمة علي شلش، دار الجيل، القاهرة، د ط، 1999.
29. يسري الجوهري: الإنسان وسلالاته، دار بور سعيد للطباعة والنشر، القاهرة، د ط، 1973.
30. يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط 5، د ت.
31. Arthur de Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, Edition électronique Site web: http://Classiques.uqac.ca/.12 – 02 – 2021 / 14:36.
32. Catherine Rouvier : les idées politiques de Gustave Le Bon, Presses Universitaires de France. 1 er édition, Paris, 1986.