

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر (2) - أبو القاسم سعد الله

بوزريعة - الجزائر



قسم: الفلسفة

كلية: العلوم الإنسانية

الفكر العلماني

"بين القراءة الأيديولوجية والقراءة العلمية"

(أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في الفلسفة)

إشراف الأستاذ الدكتور:

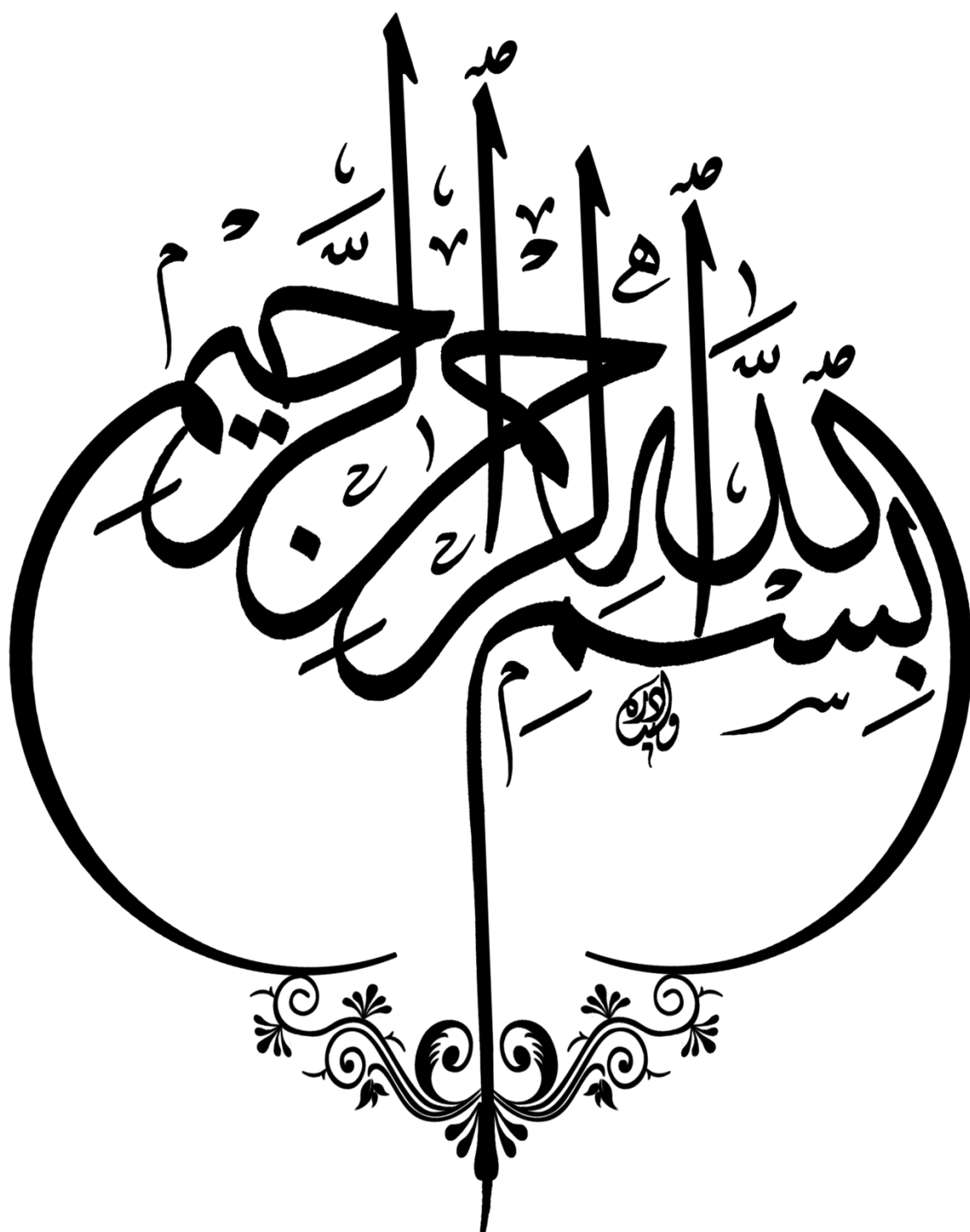
أحمد وارث

إعداد الطالب:

عبد الله نرين

الإسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
محمد يحيايوي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	رئيسا
أحمد وارث	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	مشرفا ومقررا
يوسف زرافة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الجزائر -2-	مناقشا
رضا شريف	أستاذ محاضر -أ-	جامعة الجزائر -2-	مناقشا
علي سعد الله	أستاذ التعليم العالي	جامعة قاصدي مرباح -ورقلة.	مناقشا
محمد بومانة	أستاذ التعليم العالي	جامعة زيان عاشور -الجلفة.	مناقشا

السنة الجامعية: 2019-2020



إهداء

أهدي ثمرة هذا العمل إلى كل من :

الوالدين الكريمين أطال الله في عمرهما

نوجتي الكريمة رفيقة دربي في السراء والضراء

أبنائي الأعزاء : سهيلة ، يوسف ، محمد الأمين

سُرَّتْ كَرَّتْ وَقَفَتْ دَرَّتْ

" الشكر ترجمان النية ،
والحمد لله كثيرا ،
ولسان الطوية ،
والشكر له جزيلا
وهو شاهد الإخلاص ،
أن وقفنا وهدانا
ودليل الإحساس ،
ولمن شكر قليلا ،
استحق جزيلا ،
ومن لا يشكر الناس ،
كما تقدم خالص شكرنا وتقديرنا
للدكتور : أحمد وارث
لا يشكر الله " المشرف على هذا العمل ،

تتقدم بالشكر الجزيل أيضا

إلى كل من قدم لنا يد

العون والمساعدة

من قريب أو بعيد ،،،

إلى كل أولئك وهؤلاء : شكرا جزيلا لكم

اشعارات

إشارات

ننبه القارئ إلى الإشارات الموظفة في هذا البحث ، وهي كالآتي :

أولا : بخصوص (مقدمة) ابن خلدون فقد وظفنا : النسخة التي حققها الدكتور علي عبد

الواحد وافي ، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة - 2006 .

ثانيا : لفظ (نفسه) في الهامش ، يشير إلى : المصدر نفسه ، أو المرجع نفسه، الذي قبله مباشرة .

ثالثا : الرمز الموجود بين ظفرين : " ب ط " ، في الهامش ، تشير إلى أن المصدر أو المرجع : بدون تاريخ أو مكان للطبع .

رابعا : حرف (ط) ، في الهامش ، يشير إلى الطبعة .

خامسا : حرف (ج) ، في الهامش ، يشير إلى الجزء .

ثامنا : حرف (م) ، في الهامش ، يشير إلى المجلد .

خطة البحث

خطة البحث

- إهداء
- شكر و تقدير
- إشارات
- خطة البحث
 - مقدمة
 - مدخل تمهيدي: سيرة ابن خلدون و مؤلفاته
 - المبحث الأول: التعريف بابن خلدون ومصادر ثقافته
 - المبحث الثاني: مؤلفات ابن خلدون
 - الفصل الأول : محاور الفكر الخلدوني
 - المبحث الأول : علم العمران البشري و منهجه
 - المبحث الثاني : علم التاريخ و منهجه
 - الفصل الثاني : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر العربي " طه حسين أنموذجا "
 - المبحث الأول : طبيعة القراءة الأيديولوجية
 - المبحث الثاني : الفكر الخلدوني كما يراه " طه حسين " ودراسة موقفه
 - الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي " إيف لاکوست أنموذجا "
 - المبحث الأول : الفكر الخلدوني كما يراه إيف لاکوست

المبحث الثاني : دراسة موقف إيف لأكوست من الفكر الخلدوني

- الفصل الرابع : القراءة العلمية للمتن الخلدوني في الفكر العربي " محمد عابد الجابري أنموذجا "

المبحث الأول : سيرة الجابري و موقفه من التراث العربي الإسلامي

المبحث الثاني : قراءة الجابري للفكر الخلدوني

المبحث الثالث : دراسة موقف الجابري من الفكر الخلدوني

- الفصل الخامس : القراءة العلمية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي " أرنولد توينبي أنموذجا "

المبحث الأول : نظرية أرنولد توينبي في تفسير التاريخ

المبحث الثاني : قراءة أرنولد توينبي لفكر ابن خلدون

المبحث الثالث : دراسة موقف أرنولد توينبي من الفكر الخلدوني

- خاتمة

- ملاحق

- قائمة المصادر والمراجع

- ملخص الأطروحة

- فهرس البحث

مقدمة

مقدمة

شكّل موضوع التراث، في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة موضوع اهتمام كبير؛ إذ حظي بعناية فائقة من طرف الكثير من الباحثين والدارسين، وكان منطلقهم في ذلك هو ما تعانيه الأمة العربية الإسلامية من تخلف وتدهور، في مجالات عديدة. و في سياق البحث عن مخرج من هذا المأزق، ظهرت آراء متباينة بين دعاة الأصالة و أنصار المعاصرة . وقد اختلف التعامل مع التراث بين هؤلاء؛ بين متمسك به كما هو، معتبرا إياه من الثوابت التي لا يجوز المساس بها، مثلما ظهر ذلك لدى بعض المفكرين؛ مثل " محمد عماره "، وغيره من دعاة الأصالة، و ناقد للتراث، وداعيا إلى ضرورة التحرر منه، أو على الأقل التخلص من الفهم السلفي له، عبر إخضاعه لقراءات نقدية؛ كما ظهر ذلك عند بعض المفكرين العرب المعاصرين، مثل: طه حسين، محمد أركون، ناصر حامد أبوزيد، وغيرهم من الباحثين والدارسين .

ضمن هذا الإطار، ظهر اهتمام الكثير من الباحثين والدارسين المعاصرين، بالفكر الخلدوني، من خلال ما يعرف بالدراسات الخلدونية، التي ملأت الآفاق؛ إذ كتبت حول ابن خلدون آلاف الصفحات، وأقيمت عديد المؤتمرات والندوات، وقد ظهر الاهتمام بفكر ابن خلدون، في بدايات القرن التاسع عشر لدى الغربيين، وبدايات القرن العشرين لدى العرب المسلمين، بداية بدراسة الدكتور " طه حسين " لابن خلدون، عبر إنجاز أطروحته في الدكتوراه، الموسومة ب: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية " تحليل ونقد "، والتي صدرت باللغة الفرنسية، وقد ترجمها الأستاذ " محمد عبد الله عنان " إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى الدراسة التي أنجزها الدكتور " محمد عابد الجابري "، والموسومة ب: فكر ابن خلدون " العصبية والدولة "، سنة 1971م .

لقد تعدّدت وتنوّعت الدراسات الخلدونية، وضمن هذا السياق، يأتي الحديث عن قراءات الفكر الخلدوني، والتي تميزت بالتعدد؛ ويظهر ذلك جلياً، في أنماط تلقي فكر ابن خلدون، والتي نذكر منها -على سبيل المثال لا الحصر- التلقي السلفي، والتلقي الاستبعادي، والتلقي القومي، والتلقي الإستشراقي، والتلقي الماركسي، وغيرها من القراءات . رغم هذا التعدد في أنماط التلقي الخلدوني، يمكن التمييز بين قراءتين بارزتين: قراءة أيديولوجية أو معتقدية، وقراءة علمية موضوعية، وقد أفرز هذا التباين في القراءات، غموضاً والتباساً في فهم الفكر الخلدوني وتوجهاته، مما انعكس سلباً على الوعي بهذا الفكر، واستلهامه في التعامل مع مختلف التحديات التي تواجه الأمة العربية الإسلامية، داخلياً وخارجياً، وعلى مختلف الأصعدة؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية و التربوية وغيرها .

أما عن أسباب اختيار هذا الموضوع؛ (قراءات الفكر الخلدوني)، فيمكن حصرها فيما يلي:

-أهمية تلقي الفكر الخلدوني، في فهمه واستلهامه .

-ندرة الدراسات التي تتناول موضوع قراءات فكر ابن خلدون .

-الأهمية البالغة للقراءة العلمية الموضوعية للتراث عامة، وللتراث الخلدوني خاصة .

مع مستجدات الواقع العربي المعاصر .

بخصوص الدراسات السابقة، فيمكن التأكيد على وجود دراسات كثيرة حول ابن خلدون، سواء عند الباحثين العرب المسلمين، أو الغربيين؛ إذ شكّل فكر ابن خلدون، محور اهتمام بارز لدى الكثير من الدارسين، ومنهم -على سبيل المثال لا الحصر- (طه حسين، علي عبد الواحد وافي، ساطع الحصري، محمد عابد الجابري)، وغيرهم، هذا لدى العرب المعاصرين، أما لدى الغربيين الأوروبيين، فنجد مثلاً: (ايف لاکوست، غاستون بوتول، أرنولد توينبي)، وغيرهم .

إلا أن أغلب هاته الدراسات المشار إليها تتناول المتن الخلدوني؛ فهناك جزء ضئيل منها يتناول قراءة وتلقي هذا الفكر ؛ إذ استطعنا العثور على بعض المقالات في المجالات العلمية،

وبعض المداخلات في الملتقيات والندوات التي نظمت هنا أو هناك حول ابن خلدون. أما الدراسة التي اعتمدنا عليها، في هذا البحث، فهي تلك التي أنجزها الباحث: محمد حافظ دياب، في كتابه: " الخلدونية والتلقي "، وقد استفدنا استفادة واضحة من هاته الدراسة، في إنجاز بحثنا هذا، والذي قد يشكل حلقة، ضمن سلسلة البحوث التي تتناول قراءات الفكر الخلدوني . بالإضافة إلى دراسة موسومة بـ أوجه ابن خلدون: تلقي-تملك-توظيف ؛ وهي مجموعة أعمال جمعها المركز الوطني في عصور ما قبل التاريخ ، وقد اعتمدت هاتين الدراستين في البحث باعتبارهما ترتبطان مباشرة بموضوع البحث الذي يتمثل في تلقي فكر ابن خلدون بين الأيديولوجيا والعلم .

إضافة إلى بعض الدراسات التي أنجزها أساتذة باحثون بالجامعات الجزائرية؛ والتي سلّطت الضوء على فكر ابن خلدون واستجلبت الكثير من جوانبه، فنذكر منها-على سبيل المثال لا الحصر- : الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون لـ أ.د/ عبد الله شريط، نظرية الدولة في الفكر الخلدوني لـ أ.د/ علي سعد الله، الخلدونية المعاصرة والواقع العربي المعاصر لـ أ.د/ محمد يحيوي، المعقول وغير المعقول في فكر ابن خلدون، فلسفة القوة عند ابن خلدون لـ أ.د/ يوسف زرافة .

أما بخصوص المنهج المتبع في الدراسة؛ فقد اتبعنا المنهج التحليلي المقارن؛ إذ حاولنا تحليل الفكر الخلدوني؛ من خلال توضيح قضايا أو محاور هذا الفكر؛ والمتمثلة أساسا في: التاريخ والعمران، وشرح قراءات الفكر الخلدوني، وتحليلها، والمقارنة بينها، لتوضيح الفروق القائمة بينها، ومعرفة قيمة كل قراءة، في فهم فكر ابن خلدون، ومن ثم استلهامه في التعامل مع قضايا الواقع العربي المعاصر .

لأشك وأن الطريق إلى الحقيقة العلمية، محفوفة بالمخاطر والمزالق والصعاب؛ وضمن هذا الإطار، يمكن الحديث عن بعض ما واجهنا من عقبات وصعاب، عند إنجاز هذا البحث؛ والتي

يمكن تقسيمها إلى قسمين: عوائق موضوعية، ترجع إلى طبيعة فكر ابن خلدون نفسه، وأخرى ذاتية تتعلق بالباحث .

تتمثل العوائق الموضوعية، فيما يلي:

1-التداخل بين العلمي والأيدولوجي في فكر ابن خلدون، أدى إلى صعوبة التمييز بين القراءتين الأيدولوجية والعلمية لهذا الفكر .

2-قابلية النص الخلدوني للتأويل، مما ترك التباسا في أذهان المهتمين بالفكر الخلدوني، وخير شاهد على ذلك ما صرح به الدكتور " علي الوردي "، كما ذكر ذلك " محمد عابد الجابري " في كتابه: العصبية والدولة .

3-امتزاج التاريخ بعلم العمران، في فكر ابن خلدون؛ إذ مثّل علم العمران البشري، وسيلة غايتها التاريخ، وهذا ما أكدّه " طه حسين " عندما قال: « إن ابن خلدون، يدرس المجتمع ليشرح التاريخ » .

4-الاختلافات الشديدة بين الدراسات الخلدونية، إلى درجة التناقض؛ ونلمس ذلك في مختلف أنماط تلقي فكر ابن خلدون؛ النمط الاستبعادي، النمط الاستشراقي، النمط السلفي، النمط الماركسي، النمط القومي، وغيرها .

أما عن الصعوبات الذاتية، والتي تتعلق بالباحث، فيمكن إيجازها فيما يلي:

- صعوبة التفرغ كليا للبحث العلمي، جراء الالتزامات المهنية؛ والمتمثلة في تكليفنا بتدريس مقاييس مختلفة، نتيجة لنقص التأطير بالجامعة التي أعمل بها .
- عدم التمكن الجيد من اللغات الأجنبية، مما منعنا من الاستفادة من المراجع الأجنبية في إنجاز البحث .

وبالنسبة للأهداف التي حدّناها، من خلال إنجاز هذا البحث، وسعينا إلى تحقيقها،
فيمكن ايجازها فيما يلي:

*المساهمة في فهم الفكر الخلدوني والوعي به، من خلال تحليل قراءات هذا الفكر،
ونقدها، لتبين قيمتها .

*تعزيز الاهتمام بالتراث العربي الاسلامي عامة وبالتراث الخلدوني على وجه
الخصوص؛ وفي ذلك تعزيز الشعور بالانتماء عبر دراسة تلقي الفكر الخلدوني .

*إبراز ضرورة التحلي بالروح العلمية والموضوعية في التعامل مع قضايا التراث .

*تدعيم المكتبة الجامعية بالدراسات التي تتناول موضوع التراث الخلدوني، ومحاولة
استلهام فكر ابن خلدون .

نسعى من خلال هذا البحث، إلى الإجابة عن الإشكالية المحورية التالية:

إذا كان الفكر الخلدوني - كفكر ثري ومتشعب - أفرز عديد القراءات، فما هي أبرز قراءات
هذا الفكر ؟ وما أثر تعدّد أنماط تلقي الفكر الخلدوني، على فهم هذا الفكر، ومن ثم استلهامه
في حل مشاكل الأمة العربية الإسلامية، على مختلف المستويات ؟

كما يمكن، عرض بعض الإشكالات الفرعية، في البحث، وهي كالآتي:

ما هي أبرز محاور الفكر الخلدوني ؟

ما حقيقة القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني؟ وما قيمتها في فهم هذا الفكر واستلهامه ؟

ما حقيقة القراءة العلمية للفكر الخلدوني؟ وما قيمتها في الوعي بهذا الفكر، واستثماره في حل
مشاكل الأمة العربية الإسلامية اليوم ؟

أي القراءتين أنسب لفهم فكر ابن خلدون، واستلهامه ، والاستفادة منه ؟

بقي أن نوضح خطة البحث؛ والذي يدور حول الفكر الخلدوني، من زاوية قراءته بين اتجاهين: اتجاه أيديولوجي سيطرت عليه نوع من الذاتية ، واتجاه علمي، حاول تحقيق قدر من الموضوعية في تلقي فكر ابن خلدون .
على ضوء إشكالية البحث، قسمنا البحث إلى ثلاثة أقسام هي:

***القسم الأول:** يتمثل في مدخل تمهيدي، عرضنا فيه، سيرة ابن خلدون، ومؤلفاته، وفصل أول تضمن محاور فكر ابن خلدون .

***القسم الثاني:** عالجنا فيه بعض القراءات الأيديولوجية لفكر ابن خلدون، وقد تضمن هذا القسم فصلين: أحدهما، قدّمنا من خلاله، أنموذجا للقراءة الأيديولوجية في الفكر العربي، وهو أنموذج " طه حسين "، والآخر، قدّمنا فيه، أنموذجا للقراءة نفسها، لكن في الفكر الغربي، ويمثلها " ايف لاکوست " .

***القسم الثالث :** يدور حول القراءات العلمية للفكر الخلدوني؛ والذي يتكون من فصلين: يعرض الأول منهما، أنموذجا لقراءة علمية لفكر ابن خلدون في الفكر العربي المعاصر، يمثلها "محمد عابد الجابري" ، ويتناول الفصل الثاني، قراءة علمية أخرى لمتن ابن خلدون، في الفكر الغربي المعاصر، وقد اتخذنا من " أرنولد توينبي " أنموذجا لهاته القراءة .

أما عن نتائج الدراسة فيمكن إيجازها في النقاط الآتية :

-حضور الفكر الخلدوني في التراث العربي الإسلامي، واعتباره جزءا لا يتجزء من هذا الأخير .

-ثراء وتنوع فكر ابن خلدون، مما أفرز قراءات متعددة لهذا الفكر .

-الدعوة إلى تعزيز التلقي العلمي للتراث عامة، وللتراث الخلدوني خاصة .

-الدور البارز للقراءة العلمية الموضوعية لفكر ابن خلدون في استيعاب هذا الفكر ومن ثم استلهامه .

مدخل تهيدى

سيرة ابن خلدون و مؤلفاته

- المبحث الأول : التعريف بابن خلدون ومصادر ثقافته
- المبحث الثاني : مؤلفات ابن خلدون

***تمهيد :**

إذا كان لكل حضارة إبداعاتها الخاصة بها، فإنه مما لا شك فيه أن تلك الإبداعات منبثقة من قرائح المبدعين، وإذا كان للحضارة العربية الإسلامية إبداعاتها، فإن هناك من أوجد تلك الإبداعات ونقصد بذلك المبدعين والمفكرين العرب المسلمين، وفي هذا السياق يأتي الحديث عن أحد رموز الحضارة العربية الإسلامية وهو العلامة عبد الرحمان بن خلدون (732-808هـ / 1332-1406م) والذي يمثل صورة من أروع صور حياتنا العقلية العربية الإسلامية، كما يعدّ معلما من أبرز معالم هذه الحضارة .

يحتل ابن خلدون مكانة مرموقة في تاريخ الحضارة الإنسانية عموما والحضارة العربية الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بما حققه من إبداع ومنتوج فكري ربما لا يضاهيه ما أنتجه الكثير من مفكري الغرب؛ إذ كان رائدا في مجال علم العمران، أو ما يسمى اليوم علم الاجتماع، كما برز إبداعه في مجال علم التاريخ؛ بحيث استطاع أن يخضعه للمنهج العلمي والدراسة الموضوعية متجاوزا بذلك منهج الكثير من القدماء عربا - كانوا - أم غربيين .

إن ما يؤكد المكانة البارزة التي يحتلها ابن خلدون في تاريخ الفكر الإنساني هو اهتمام المفكرين به سواء كانوا عربا أم غربيين، ونذكر في هذا الصدد بعض الدراسات حول ابن خلدون مثل: ساطع الحصري (1879-1978م) من خلال كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، أما بالنسبة للغربيين نذكر -على سبيل المثال لا الحصر- دراسة لـ "غاستون بوتول" (1896-1980م) "G.Bouthoul" تحت عنوان "ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية".

وتجدر الإشارة إلى أنه ما كان لابن خلدون أن يحقق ما حققه لو لم تساعده جملة من العوامل، تتعلق بسيرته الذاتية والتي سنحاول من خلالها أن نجلو صورة شخصيته .

* المبحث الأول: التعريف بابن خلدون ومصادر ثقافته

أولاً-نسبه:

هو عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين ابن خلدون ، فاسمه عبد الرحمن ؛ وكنيته أبو زيد ؛ ولقبه ولي الدين ؛ وشهرته ابن خلدون .¹

ولد عبد الرحمن ابن خلدون بتونس في غرة رمضان عام (732هـ)، الموافق لـ/ 27 مايو سنة (1332م)، من أسرة ترجع إلى أصل يمانى حضرمي ، وأن نسبه في الإسلام يرجع إلى صحابي اسمه "وائل ابن حجر" حسب ما ذكر العلامة "ابن حزم" في كتابه "جمهرة أنساب العرب"، في سياق حديثه عن أجداد ابن خلدون، وقد ذكر ابن خلدون في "كتاب رحلة ابن خلدون" « ونسبنا حضرموت، من عرب اليمن ، إلى وائل ابن حجر، معروف وله صحبة »².

يتضح إذن أن ابن خلدون ينحدر من أسرة ذات أصول عربية يمانية من "حضرموت"، نزح بعض أفرادها إلى الحجاز في العصور السابقة للإسلام ، واشتهر منهم في صدر الإسلام "وائل ابن حجر"الذي تنتهي إليه السلسلة المذكورة، أما جدّ ابن خلدون فهو"خالد ابن عثمان"، الذي دخل الأندلس مع الفتح الاسلامي سنة 711م فاستقرّ مع أسرته في "قرمونه"، ثم انتقل إلى "اشبيلية"، وقد قال ابن خلدون في كتابه:"التعريف:"« ولما دخل خلدون ابن عثمان جدنا إلى الأندلس، نزل بقرمونه في رهط من قومه حضرموت، ونشأ بيت بنيه بها، ثم انتقلوا إلى اشبيلية »³. وحدث بعد ذلك أن انتقلت تلك الأسرة إلى

¹ - علي عبد الواحد وافي، مقدمة المقدمة ، ج 1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2006م، ص 29.

² - ابن خلدون، رحلة ابن خلدون، تحقيق محمد ابن تالوت الطانجي، دار الكتب العلمية ، بيروت، سنة 2004م،ص 27.

³ - المصدر نفسه، ص 29.

تونس و أقامت فيها في نحو سنة 620هـ / 1223م في ظل حكم الحفصيين، إلى مولد ابن خلدون"، وقد ذكر ابن خلدون في كتابه " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " أنه ولد بتونس سنة 732هـ / 1332م، وتربى على يدي والديه إلى أن يفع ، وقرأ القرآن ودرس الفقه وتعلم صناعة العربية والعلوم العقلية والمنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية¹.

كما قال ابن خلدون في كتابه: "التعريف": « وأصل هذا البيت من اشبيليه؛ انتقل سلفنا - عند الجلاء وغلب ملك الجلائقة ابن أدفونش عليها - إلى تونس في أواسط المائة السابعة »².

ثانيا -نشأته ومشيخته:

نشأ ابن خلدون نشأة عربية اسلامية بحكم نسبه، اذ عرف بتوجهه إلى العلم منذ صغره؛ فدرس في البداية على يد والده علوم الدين واللغة، ثم درس على كثير من الشيوخ، إذ حفظ على أيديهم القرآن وجوّده بالقراءات السبع وقراءة يعقوب، كما درس على أيديهم العلوم الشرعية من تفسير وحديث وفقه على المذهب المالكي، إضافة إلى أصول التوحيد، والعلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب؛ ثم درس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية فيما بعد. وحظي بإعجاب أساتذته ونال إجازتهم، وقد قال ابن خلدون في كتابه "التعريف": « أما نشأتي فإني ولدت بتونس في غرة رمضان سنة اثنتين وثلاثين وسبعمائة وربيت في حجر والدي رحمه الله إلى أن أيفعت وقرأت القرآن العظيم على الأستاذ المكتّب أبي عبد الله محمد بن سعد بن بزّال الأنصاري (...) وفي خلال ذلك تعلّمت صناعة العربية على والدي، وعلى أستاذي تونس: منهم الشيخ أبو عبد الله بن

1 - محمد عبد الرحمان مرحبا، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات، عويدات، بيروت، باريس، ط1988، 02م، ص 482.

2 - ابن خلدون، رحلة ابن خلدون، ص 27.

العربي الحصائري"، وكان إماما في النحو وله شرح مستوفى على كتاب التسهيل. ومنهم "أبو عبد الله بن الشواش الزرزالى". ومنهم "أبو العباس أحمد بن القصار"¹.

لم ينحصر اهتمام ابن خلدون في القرآن وعلوم اللغة العربية فقط، بل تعداه إلى الاهتمام بعلوم الحديث، وقد تلقى هذه العلوم على أيدي مجموعة من علماء الحديث، ومنهم "شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي".

وهذا ما أكدّه ابن خلدون في كتابه "التعريف" حيث يقول: «ولازمت أيضا مجلس إمام المحدثين بتونس؛ "شمس الدين أبي عبد الله محمد بن جابر بن سلطان القيسي الوادياشي"، صاحب الرحلتين؛ وسمعت عليه كتاب مسلم بن الحجاج، إلا فوتنا يسيرا من كتاب الصّيد؛ وسمعت عليه كتاب الموطأ من أوله إلى آخره»².

وفي إطار اهتمام ابن خلدون بالعلوم الشرعية، درس ابن خلدون الفقه على يد بعض الشيوخ وأئمة الفقه مثل الفقيه الكبير "محمد بن عبد الله الجيّاني"، الذي درس على يديه ابن خلدون الفقه المالكي، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون في كتابه "التعريف": «وأخذت الفقه بتونس عن جماعة؛ منهم أبو عبد الله محمد بن عبد الله الجيّاني، وأبو القاسم محمد القصير؛ قرأت عليه كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي؛ مختصر المدونة، وكتاب المالكية وتفقهت عليه»³.

وبالإضافة إلى العلوم اللغوية واللّسانية والعلوم الشرعية، درس ابن خلدون العلوم الحكيمّة كالمنطق والفلسفة وعلم الكلام، وكان من أبرز من درس عنهم هذه العلوم، "محمد بن

¹ - ابن خلدون، رحلة ابن خلدون، ص 36، 38.

² - المصدر نفسه، ص 38، 39.

³ - المصدر نفسه، ص 39.

ابراهيم الآبلي" الذي كان شيخ العلوم العقلية في المغرب، وقد لازمه ابن خلدون عدة سنوات، وتعلّم على يديه سائر العلوم الحكيمة، وتأكّيدا لذلك يقول ابن خلدون في كتابه " التعريف " : « ولَمَّا قدم على تونس (الآبلي) في جملة السلطان أبي الحسن، لزمته، وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكيمة، والتعليميّة؛ وكان رحمه الله ، يشهد لي بالتبريز في ذلك »¹.

إن نبوغ ابن خلدون وتفوّقه في تحصيل العلم، جعله يحظى بإعجاب شيوخه وأساتذته وقد نال إجازتهم، لكن ابن خلدون أرجع الفضل في تفوّقه العلمي إلى معلّميه وأساتذته، لذلك اهتم ابن خلدون بذكر أسمائهم ، بل ترجم لهم ووصف مناقبهم ومكانتهم في علومهم ومؤلفاتهم، ويظهر من خلال حديث ابن خلدون عن شيوخه، أنّ من أبرز من كان لهم تأثير واضح في تفوّقه وصقل شخصيته العلمية ، وتكوين ثقافته الشرعية واللغوية والحكيمة: أحدهما " محمد بن عبد المهيمن الحضرمي " إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، وقد أخذ عنه الحديث ومصطلح الحديث والسيرة وعلوم اللغة؛ والآخر "أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي"شيخ العلوم العقلية أو كما كانت تسمى بالعلوم الحكيمة أو الفلسفية؛ وتشمل المنطق وما وراء الطبيعة والعلوم الرياضية والعلوم الطبيعية والفلكية والموسيقى. ولعظم مكانة هذين الشيخين في نفس ابن خلدون ، فقد اهتم في كتابه" التعريف"بالترجمة لكل منهما ترجمة مفصلة².

إذا كان ابن خلدون قد تلقى العلم في بداية حياته على يد والده"أبو عبد الله محمد" فإن اتجاه والده إلى العلم والمعرفة لم يكن بدعا في أسرة ابن خلدون، فقد خاض عدد كبير من أفراد هذه الأسرة في كثير من العلوم، ومنهم"عمر بن خلدون"الذي كانت له قدم راسخة في

¹ - ابن خلدون، رحلة ابن خلدون ، ص 41.

² - علي عبد الواحد وافي،المرجع السابق، ص 39.

العلوم الرياضية والفلك، وقد وصف المؤرخ الشهير " ابن حيّان" * هذه الأسرة فقال: « بيت بني خلدون إلى الآن في اشبيلية نهاية في النباهة. ولم تزل أعلامه بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية »¹.

ثالثا-رحلاته:

لم تكن حياة ابن خلدون حياة استقرار، بل كانت حياته حافلة بالسفر والتنقل عبر مختلف بلاد الإسلام من مغربها إلى مشرقها؛ إذ شهدت حياة ابن خلدون العديد من الرحلات التي قام بها من تونس إلى المغرب والأندلس، وبعد ذلك إلى مصر وبلاد الحجاز وسوريا.

استهلّ ابن خلدون حياته بطلب العلم - كما مرّ بنا فيما سبق - إذ أمضى حوالي خمسة عشر عاما في طلبه، لكنه انقطع عن ذلك بسبب الظروف القاسية التي مرّ بها؛ فلما بلغ " صاحب المقدمة " الثامنة عشرة من عمره، حدث حادثان خطيران أعاقاه عن متابعة دراسته ، وكان لهما أثر بليغ في مجرى حياته .

أما أحدهما فهو الطاعون الجارف الذي اجتاح بلاد المغرب وغيرها من المناطق الأخرى سنة 749هـ، ويسميه ابن خلدون "بالطاعون الجارف"، وكان من كوارثه في حياة ابن خلدون أنه أودى بحياة والديه، وبعض من كان يأخذ عنهم العلم من شيوخه و أساتذته، وفي هذا يقول: « لم أزل منذ نشأت وناهزت مكبّا على تحصيل العلم حريصا على اقتناء الفضائل، متنقلا بين دور العلم و حلقاته إلى أن كان الطاعون الجارف ، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المشيخة ، وهلك أبواي رحمهم الله »².

* ابن حيّان: هو أبو مروان حيّان بن خلف بن حسين بن حيّان القرطبي، مؤرخ الأندلس (377 - 469 هـ) . (أنظر: مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006 ، ص: 37) .

1- علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص 37.

2 - نقلا عن: علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 46.

وأما الحادث الآخر الذي بدوره أثر في حياة ابن خلدون، فيتمثل في هجرة معظم العلماء والأدباء الذين فروا من وباء الطاعون الجارف، فأخذوا متجهين من تونس إلى المغرب الأقصى سنة 750هـ. وهكذا تعذر على ابن خلدون مواصلة الدراسة بتونس، فرغب في السفر إلى المغرب الأقصى لمتابعة دراسته إلا أنه فشل في ذلك¹.

لقد تحوّل ابن خلدون من حياة طلب العلم إلى حياة العمل في الإدارة والوظائف السياسية- وهو نفس الطريق الذي سار فيه بعض أجداده- وحصل هذا التحوّل تحت تأثير الظروف القاسية التي مرّ بها ابن خلدون، وقد استأثرت الوظائف الحكومية والمغامرات السياسية بقسط كبير من وقته ونشاطه، امتد حوالي خمس وعشرين سنة (من سنة 751-776هـ).

أما عن أهم المحطات التي مرّ بها ابن خلدون في حياته وخاصة السياسية، فإنه شغل منصب الحاجب لأمير بجاية في المغرب الأوسط، كما عمل بوظيفة كاتب لدى عدد من السلاطين بلغ حوالي ثماني سنوات، وبعد ذلك ذهب إلى الأندلس، حيث تولى مهمة سفارة إلى ملك "قشتالة" الأسباني، وقد استغرق ذلك حوالي سنتين (764-766هـ). ولم تكن المغامرات السياسية التي خاضها ابن خلدون مليئة بالنجاحات، بل واجه بعض الإخفاقات المؤلمة، إذ اتهم في سنة (758هـ) بالتآمر ضد سلطانه "أبي عنان" مما تسبب في إدخاله السجن لمدة سنتين، وقد قضى ابن خلدون نحو ستة عشر سنة (751-766هـ)، مضطربا ومترددا بين دراساته العلمية السابقة وتطلعاته السياسية، إلى أن غلب عليه اليأس من عالم السياسة مما جعله يقرّر اعتزالها ويتفرغ للبحث والدراسة وطلب العلم، مستفيدا في

¹ - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 47.

ذلك من الخبرات التي اكتسبها من خلال خوض معترك الحياة السياسية المضطربة في بلدان المغرب العربي¹.

لقد اختار ابن خلدون التفرغ للتأمل والكتابة بمنطقة نائية، بعيدة عن عالم العمران والسياسة فاتجه إلى منازل أصدقائه "بني عريف" - عاقدا العزم على ترك شؤون السياسة والتفرغ للقراءة والتأليف - فأنزلوه مع أسرته بأحد قصورهم في قلعة "بني سلامة" من بلاد توجين، ويصف ابن خلدون ذلك فيقول: «فتلقوني بالتحفي والكرامة، وأقمت بينهم أياما، حتى بعثوا عن أهلي وولدي، من تلمسان، وأحسنوا العذر إلى السلطان عني في العجز عن قضاء خدمته، وأنزلوني بأهلي في قلعة ابن سلامة، من بلاد توجين التي صارت لهم بإقطاع السلطان»².

أقام ابن خلدون بقلعة" ابن سلامة " مدة أربع سنوات(776-780هـ) رفقة أهله، نعم أثناءها بالراحة والهدوء مما ساعده على تأليف كتابه الشهير(كتاب العبر) وقد مهد لهذا الكتاب ببحث عام في شؤون الاجتماع الإنساني وقوانينه، وهو الذي اشتهر بإسم "مقدمة ابن خلدون"، وقد وصف ابن خلدون ذلك بقوله: « فأقمت بها (قلعة بني سلامة) أربعة أعوام، متخليا عن الشواغل كلها، وشرعت في تأليف هذا الكتاب، وأنا مقيم بها، وأكملت المقدمة منه على ذلك النحو الغريب الذي اهتمت إليه في تلك الخلوة، فسألت فيها شآبيب الكلام والمعاني على الفكر، حتى امتخضت زبدتها، وتألفت نتائجها»³.

بعد أن انتهى ابن خلدون من تأليف كتابه"العبر" في صورته الأولية، رأى أن هناك حاجة لتتقيحه، مما دعاه إلى السفر إلى تونس حيث تتوفر الكتب والمراجع و المصادر التي

1 - هاشم يحي الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007 ، ط 01، ص 128، 127.

2 - نقلا عن: علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 73.

3 - نقلا عن: هاشم يحي الملاح، المرجع نفسه، ص 128.

يحتاجها في تنقيح كتابه "العبر"، فكتب إلى سلطانها "أبو العباس" يستأذنه في القدوم إلى تونس فأذن له بل وفّر له كل أسباب الراحة في سبيل إنجاز مشروعه العلمي الكبير الذي استمرّ نحو أربع سنوات أخرى، ويصف ذلك ابن خلدون إذ يقول: «وافيته بظاهر سوسه، فحيا وفادتي، وبرّ مقدمي وبالغ في تأنيسي». وقد ظلّ ابن خلدون عاكفا على البحث والتدريس لطلبة العلم حتى أتم مؤلفه ونقّحه وهذّبه، وقد أهدى ابن خلدون نسخة من كتابه إلى السلطان "أبي العباس" إعرافا له بالفضل والجميل الذي قدّمه له .

وهكذا يكون ابن خلدون قد قضى في بلاد المغرب بعد عودته من رحلته الثانية إلى الأندلس نحو ثمان سنوات، انكبّ خلالها على الدراسة والتأليف: منها نحو أربع سنوات في "قلعة بني سلامة " (من أواخر سنة 776هـ إلى منتصف سنة 780هـ)، ونحو أربع سنوات في تونس (من منتصف سنة 780هـ إلى أواخر سنة 784هـ)¹.

لما كان ابن خلدون مقيما بتونس، - وهو يمارس حياة البحث والتأليف - وجد نفسه مضايقا من طرف بعض منافسيه وحسادّه، إذ لم يتركوه وشأنه، بل أخذوا يحاولون زجّه مجدّدا في حلبة الصراع والسياسة، مما دعاه إلى التفكير في مغادرة تونس إلى مصر بحجة أداء فريضة الحج. وقد توجّه إلى السلطان طالبا الإذن بالمغادرة ، فوافق السلطان على ذلك، فغادر ابن خلدون تونس متوجّها إلى مصر وكان عمره قد بلغ الثانية والخمسين².

وصل ابن خلدون الاسكندرية قادما من تونس، في يوم (عيد الفطر سنة 784هـ/نوفمبر سنة 1382م)، مدّعيًا أن السبب الذي دفعه إلى القدوم إلى مصر هو أداء فريضة الحج، ولكن يظهر أن السبب الحقيقي هو الفرار من مشاكل السياسة واضطراباتهما في بلاد

¹ - علي عبد الواحد وافي، مقدمة المقدمة، ص 77، 79.

² - هاشم يحي الملاح، المرجع السابق، ص 128.

المغرب . وقد أقام في الاسكندرية حوالي شهر وهو يهيئ العدة للحج أو يتظاهر بذلك، ولكن لم يتحقق له ماكان يريد، وفي هذا يقول: « فأقمت في الاسكندرية شهرا لتهيئة أسباب الحج، ولم يقرّ عامئذ »¹.

وفي أول ذي القعدة من نفس العام الذي قدم فيه إلى الإسكندرية، نزل بالقاهرة التي كان لسلطينها المماليك شهرة واسعة في الاهتمام بالعلوم والفنون وحمائتها، في المدارس العديدة التي أنشأوها، وكان أبرزها "الجامع الأزهر" الذي أنشئ في عهد الفاطميين. وقد راود ابن خلدون الأمل في أن ينال في هذه الديار والمؤسسات العلمية من الرعاية والمكانة ما يتناسب مع مكانته ومنزلته العلمية العظيمة، خاصة وأن صيته كان قد سبقه إلى القاهرة، فكان المجتمع المصري يعرف الكثير عن شخصيته وسيرته في البحوث الاجتماعية والتاريخية، ولا سيما مقدمته الشهيرة بما تضمنته من ابتكار في الاجتماع والتاريخ².

لما وصل ابن خلدون إلى القاهرة، لقي من أهلها وعلمائها خاصة حسن الاستقبال والترحيب، فالتفت حوله الكثير من علمائها ومتفقيها ينهلون من علمه ويفيدون من مؤلفاته ومناهجه في البحث، لذلك اتخذ ابن خلدون من أروقة "الأزهر" مكانا يلتقي فيه مع طلابه ومريديه ، وكان هناك إقبال شديد على دروس ابن خلدون في جامع الأزهر، إذ يصف ذلك بقوله: « ولما دخلتها، أقمت أياما، وانتال عليّ طلبة العلم بها، يلتمسون الإفادة مع قلة البضاعة، ولم يوسعوني عذرا، فجلست للتدريس في جامع الأزهر »³.

بالإضافة إلى التدريس في جامع الأزهر، شغل ابن خلدون منصب قاضي المالكية، ففي الوقت الذي كان يسود القضاء في مصر حينئذ فساد واضطراب وميل إلى الهوى ؛ جاء

1 - علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص 80.

2 - المرجع نفسه، ص 81، 80.

3 - المرجع نفسه ، ص 82.

ابن خلدون وحاول أن يخلص القضاء من هذه الشوائب، ويحقق العدالة في أمثل وجوها وأدق معانيها، كما يشهد بذلك المعاصرون ، ومن هؤلاء أبو المحاسن الذي يصفه بقوله:

« فباشره بحرمة وافرة، وعظمة زائدة، وحمدت سيرته، ودفع رسائل أكابر الدولة، وشفاعات الأعيان »¹.

يظهر أن ابن خلدون كان ذا روح علمية حتى في مجال القضاء، ولا أدل على ذلك من توخيه الموضوعية ومحاولة تخلص القضاء من الذاتية والأهواء والنزعات، إذ كان حريصا على استبعاد المحسوبية في ممارسته للقضاء، وربما كان ذلك من أهم العوامل التي دفعت بالسلطان إلى إسناد منصب قاضي القضاة إلى ابن خلدون، دون أن ننسى ما كان يتمتع به هذا الرجل من كفاءة وقدرة عالية لا نظير لها، مع العلم أن منصب قاضي القضاة ليس منصبا هينا بل هو منصب له مكانته المرموقة في الدولة .

وقد وصف ابن خلدون هذه المرحلة من حياته؛ وهي المرحلة التي قضاها في مصر متوليا منصب قاضي القضاة، بقوله: « ففقت بما دفع السلطان إلي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمني عليه من أحكام الله، لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزعني عنه جاه ولا سطوة ، مسويا في ذلك بين الخصمين، آخذا بحق الضعيف من الحكمين، معرضا عن الشفاعات والوسائل من الجانبين جانحا إلى التثبت في سماع البينات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات »².

غير أن ابن خلدون لم يستطع الاستمرار في منصب القضاء، وذلك بسبب تعرضه للكثير من المضايقات والاتهامات من قبل أعدائه وخصومه - خاصة و أنه كان صارما

¹ - علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص 85، 86.

² - المرجع نفسه، ص 87.

في ممارسة القضاء كما كان دخيلا على أهل البلد (مصر). تأثر ابن خلدون أيضا بحادث وفاة أهله بسبب غرق السفينة التي كانت تقلهم من تونس إلى مصر، مما أوقعه في حزن شديد ودفعه إلى الاستقالة من منصبه والانقطاع للتدريس ومتابعة تأليف كتابه "العبر" حتى أتمه في عام 797هـ، ويقول ابن خلدون واصفا هذا الوضع الذي مرّ به: «فكثر الشغب عليّ من كلّ جانب، وأظلم الجو بيني وبين أهل الدولة. ووافق ذلك مصابى بالأهل والولد، وصلوا من المغرب في السفين، فأصابها قاصف من الريح فغرقت، وذهب الموجود والسكن والمولود. فعظم المصاب والجزع، ورجع الزهد، واعتزمت على الخروج من المنصب (...) ورتعت فيما كنت راتعا فيه من قبل من مراعي نعمته، وظل رضاه وعنايته، قانعا بالعافية التي سألتها رسول الله صلى الله عليه وسلم من ربه، عاكفا على تدريس علم أو قراءة كتاب أو إعمال قلم في تدوين أو تأليف، مؤملا من الله قطع صباة العمر في العبادة؛ ومحو عوائق السعادة، بفضل الله ونعمته»¹.

بعد أن تخلى ابن خلدون عن منصب القضاء، اعتزم أداء فريضة الحج وقد تحقق له ذلك سنة 789هـ، فأدى الفريضة وعاد من الحج في أوائل سنة 790هـ ويصف ابن خلدون رحلته إلى البقاع المقدسة فيقول: «ثم خرجت عام تسعة وثمانين للحج، واقتضيت إذن السلطان في ذلك، فأسعف، وزود هو وأمرأؤه بما أوسع الحال وأرغده. وركبت بحر السويس من الطور إلى الينبع. ثم صعدت مع المحمل إلى مكة. فقضيت الفرض عامئذ»².

كما تمكن ابن خلدون خلال الفترة التي قضاها بمصر بالإضافة إلى أداء فريضة الحج، من زيارة القدس سنة 802هـ ومن الذهاب إلى دمشق سنة 803هـ ليلتقي "بتيمورلنك" ويتحاور معه، غير أن ابن خلدون لم يوفق إلى تحقيق ماكان يأمله من تيمورلنك. فلم

¹ - ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 89.

² - المصدر نفسه، ص 91.

تمض أسابيع قلائل حتى سئم البقاء في دمشق، واستأذن تيمورلنك في العودة إلى مصر فأذن له¹.

لقد سعى ابن خلدون إلى استرجاع منصب قاضي قضاة المالكية، بعد عودته من رحلته إلى الشام، وقد تحقق له ذلك فقرّر السلطان عزل الأقفهسي الذي كان متولياً المنصب المذكور أثناء رحلة ابن خلدون إلى الشام، وقد وصف ابن خلدون سلفه وأثنى عليه وأشاد بعلمه وذكائه وورعه وعفته، رغم أنه كان من أبرز خصومه، فيقول: «كنت لما أقمت عند السلطان تمر (تيمورلنك) تلك الأيام... وشيعت الأخبار عني بالهلاك، فقدم للوظيفة من يقوم بها من فضلاء المالكية هو جمال الدين الأقفهسي، غزير الحفظ والذكاء، عفيف النفس عن التصدي لحاجات الناس، ورع في دينه»².

يتضح من خلال رأي ابن خلدون في سلفه بمنصب قاضي قضاة المالكية " جمال الدين الأقفهسي" * تحلي ابن خلدون بالموضوعية والنزاهة والحياد، وهذه كلها مقومات للروح العلمية، وبالتالي نلاحظ أن هذه الروح كانت تلازم ابن خلدون في كل مواقفه وآرائه، سواء فيما يتعلق بالأشخاص أو بالظواهر الاجتماعية أو الحوادث التاريخية.

ظلت الحرب سجالات بين ابن خلدون وبعض خصومه حول منصب القضاء؛ فكان هناك تداول بين الطرفين على المنصب المذكور، وبالإضافة إلى ذلك انشغل ابن خلدون طوال هذه الفترة بتتقيق مؤلفاته وخاصة كتابه "العبر".

¹ - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 98.

² - المرجع نفسه، ص 101.

* جمال الدين الأقفهسي: هو عبد الله بن مقداد بن اسماعيل بن عبد الله الأقفهسي، جمال الدين المالكي المتوفي سنة 823 هـ (أنظر: ابن خلدون، رحلة ابن خلدون، ترجمة محمد بن تايوت الطنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، سنة 2004، ص: 299).

إن نزاهة ابن خلدون وكفاءته العلمية جعلانه يحظى بمكانة مرموقة وتقدير لدى أهل مصر وعلمائها، وكان على رأس هؤلاء المؤرخ العلامة " تقي الدين المقرئزي " والذي أعجب أيما اعجاب بابن خلدون من خلال غزير علمه و محاضراته الرائعة وآرائه الطريفة. فكان يتحدث عن شيخه ابن خلدون بمنتهى الخشوع والإجلال؛ إذ ينعته « بشيخنا العلامة، الأستاذ قاضي القضاة ».

كما أن هناك مؤرخا آخر يوافق المقرئزي في تقديره لابن خلدون وهو " أبو المحاسن بن تغري بردي " والذي يشيد بكفاءة ابن خلدون ونزاهته في توليه القضاء، ويقول في ذلك: « باشر القضاء بحرمة وافرة وعظمة زائدة وحمدت سيرته »¹.

هكذا كانت حياة ابن خلدون مليئة بالأحداث والمغامرات، تراوحت بين طلب العلم وتولي المناصب السياسية، كما كانت حياة ابن خلدون حياة رحالة تنقل من بلد إلى آخر سعيا وراء طلب العلم تارة، وتولي المناصب السياسية تارة أخرى، وهكذا استمر ابن خلدون إلى أن وافته المنية بالقاهرة في السادس والعشرين من رمضان سنة 808هـ (16 مارس 1406م) عن عمر يناهز ستة وسبعين عاما. وهكذا أطفئت منارة من أعظم المنارات التي أنجبها العالم العربي الإسلامي، واختفت إحدى العبقريات التي شهدها التاريخ العربي الإسلامي بعد حياة وثابة مليئة بالنشاط وحافلة بجليل المآثر ورائع التفكير والابتكار.

يمثل ابن خلدون صورة من أروع صور الإبداع والعبقرية التي جادت بها قريحة الأمة العربية الإسلامية، الأمر الذي جعل هذه الشخصية محط اهتمام الكثير من المفكرين والباحثين، وأكثر ما وقع الاهتمام به هو تلك الجوانب التي ابتكر فيها وكان له السبق فيها، فكان أول روادها مثل علم الاجتماع الإنساني والنقد التاريخي.

¹ - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 107، 106.

لكن قبل تناول ابداعات ابن خلدون في هذين المجالين، نحاول الوقوف على أهم العوامل التي صنعت شخصية ابن خلدون وصقلت موهبته، وهي الممثلة في مصادر تكوين شخصية ابن خلدون.

منذ أن ظهر ابن خلدون وهو يحمل في كيانه مواريث أسرته المتشعبة بالثقافة العربية الاسلامة، وقد كان لهذه الأسرة بالغ الأثر في شخصية ابن خلدون، فقد عملت عملها في توجيهه وتعيين مسيرته وسط الظروف والملابسات التي أحاطت به- خاصة وأن ابن خلدون عاش حياة مضطربة بين حياة العلم والسياسة من جهة، وبين مختلف مناطق البلاد العربية من جهة أخرى- كما عاش ابن خلدون بين حياة البداوة بنوازعها المختلفة، والحضارة باندفاعاتها المطلقة¹.

¹ - محمد طه الحاجري، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، سنة؟، ص 06، 05.

رابعاً: عوامل بروز ابن خلدون

إذا أردنا أن نتتبع حياة ابن خلدون ونتأمل مختلف جوانبها ووجوهها ونتعرف على العناصر الأساسية التي ساهمت في صقل شخصية ابن خلدون، استطعنا أن نردها إلى ثلاثة عوامل رئيسية وهي: نشأته العربية الإسلامية، تحصيله العلمي، تجاربه السياسية .

1-نشأته العربية الإسلامية:

لقد كان عبد الرحمان بن خلدون ابن ثقافته الإسلامية وابن بيئته العربية الإسلامية، كما كان نبتة طبيعية للثوابت الإسلامية، فلم يتجاوز ابن خلدون - مثله في ذلك مثل " أبي محمد علي ابن حزم الأندلسي" - أي منطلق تراثي، بل كان ابداعهما منبثقا من عمق الثقافة العربية الإسلامية، أي مستمدا من القرآن والسنة، اللذان يشكلان الطريق الصحيح الموصل للإبداع الإيجابي، وعبثا من حاول أن يسليخ ابن خلدون وابداعاته عن بيئته العربية الإسلامية ويفصله عن موروثة الثقافي الإسلامي مثل محاولة الدكتور"علي أوامليل" وغيره من المتعصبين من الغربيين¹ .

فكيف لا يستند ابن خلدون إلى الموروث الثقافي الإسلامي في أبحاثه، وهو سليل أسرة عربية مسلمة متشبعة بالثقافة العربية الإسلامية، تلقى بين أحضانها تعاليم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فقد حفظ القرآن الكريم منذ نعومة أظافره وتلقى الكثير من العلوم الدينية: كعلم الحديث وعلم الفقه وأصوله، إضافة إلى بعض العلوم العقلية كعلم الكلام وعلم المنطق والفلسفة .

إن سيرة ابن خلدون تترجم بشكل واضح وجلي تأثيره بالثقافة العربية الإسلامية، فإذا كان الإسلام يحث على طلب العلم بحيث يعدّ ذلك فريضة على كل مسلم ومسلمة، فإن ابن

¹ - عبد الحليم عويس، كتاب الأمة، العدد 50، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، سنة 1996م، ص 38.

خلدون سعى إلى ذلك منذ صغره، وربما ينسجم ذلك حتى مقومات الروح العلمية، فمن دأب العلماء البحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة ذاتها، وطبعاً الدافع إلى ذلك الفضول أو حب الاطلاع .

إذا كان الإسلام قد حث الإنسان على السير في الأرض والتدبر في ملكوت الله عزّ وجل، وإدراك السنن والقوانين التي تحكم الكون، لقوله تعالى: ﴿ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ، هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ ﴾¹. وقد تجسد ذلك في أبحاث ابن خلدون، إذ أنه ظلّ يتقلّب في البلاد ويتتبع الأحداث عن كثب ويتعقب سيرها ليتمكن من خلال ذلك من الوقوف على القوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الانساني، فكانت مشاهداته واختباراته مواد صالحة لكتابة مقدمته العظيمة ومددا لبحثه وتفكيره .

إذا كان من أبرز مقومات الروح العلمية الإيمان بمبدأ السببية، فإن ابن خلدون حرص على تفسير ظواهر الاجتماع الانساني وحوادث التاريخ استناداً إلى هذا المبدأ ، فكانت مقولة السببية من أهم المقولات التي اعتمد عليها في دراساته وأبحاثه الاجتماعية والتاريخية، يقول ابن خلدون: « إعلم أرشدنا الله وإياك أنا 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 »². وهذا ما يؤكد إيمان ابن خلدون بوجود علاقة عليّة بين الوقائع والظواهر، لكن المعروف أن قانون العلية مأخوذ من العلوم الطبيعية، لكن ابن خلدون استطاع أن يطبقه على الظواهر الاجتماعية والحوادث التاريخية .

1 - آل عمران، الآية: 138، 137.

2 - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 410.

إذا كان للعلوم الطبيعية السبق في استخدام مبدأ السببية في تفسير الظواهر، إلا ذلك لا يعني أن ابن خلدون استمد المبدأ المذكور من تلك العلوم وإنما استقاه من ثقافته العربية الإسلامية، فجاء تحليله وتعليقه للظواهر الاجتماعية والحركة التاريخية وفق معايير الكتاب والسنة .

هكذا إذن يتجلى لنا بكل وضوح أن ابن خلدون كان ابن ثقافته الإسلامية التي تشربها عن طريق أسرته، وانطلاقاً من موروثة العربي الاسلامي. حلل الظواهر الاجتماعية والحوادث التاريخية ودرس الأسباب وعلل الظواهر واستطاع بالتالي الوصول إلى السنن والقوانين التي تحكم الموجودات، وتكمن وراء الحركة التاريخية¹ .

2-تحصيله العلمي:

إذا كان ابن خلدون قد نشأ في أسرة عريقة في مجالي العلم والسياسة، فإن ذلك ساعده على محبته للعلم و إقباله عليه وكذا على سعة الاطلاع، فلم يتركز اهتمامه على مجال واحد فقط بل شمل اطلاعه العديد من المجالات مثل:القرآن على يد أستاذه "أبي عبد الله سعد محمد سعد ابن برال" ، ودرس العلوم اللسانية من لغة ونحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدي بعض الأساتذة مثل:"أبو عبد الله محمد بن العربي الحسايري" و "أبو العباس أحمد بن القضار" و"أبو عبد الله محمد بن بحر" وغيرهم. ودرس علوم الحديث على يد "شمس الدين أبي عبد الله الودياشي" ودرس الفقه على أيدي مجموعة من الأساتذة وأبرزهم:

" أبو عبد الله محمد الجباني" و" أبو القاسم محمد القصير" . كما درس العلوم العقلية أو الفلسفية كالمنطق وماوراء الطبيعة والعلوم الطبيعية والرياضية والفلكية على يد "أبي عبد الله محمد بن ابراهيم الآبلي" ، وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون كان معجبا أيما

¹ - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 32.

إعجاب بالعلوم الرياضية بما يميزها من وضوح ودقة وبقين مثله في ذلك مثل "ديكارت" وبالتالي فقد اتبع المنهج الرياضي في تناوله لمسائل العمران والتاريخ¹.

كما لا يفوتنا أن نذكر بأن ابن خلدون عاصر ازدهار العلوم الطبيعية القائمة على استخدام المنهج التجريبي والعقلانية الرياضية عند المفكرين المسلمين، والتي وظفها بعد ذلك في أبحاثه، بسبب أحكامها اليقينية ومنهجها المنطقي الواضح. وتتبع الشكل التالي: النظرية كعنوان للبحث والشرح كبرهان على صحة النظرية. كما تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون ربما كان أول من فصل ظواهر الاجتماع والتاريخ عن الأبحاث الميتافيزيقية ويكون بذلك قد غير مجرى التفكير كما سيفعل "ديكارت" من بعده مع التفكير المدرسي في تاريخ الفلسفة الحديثة².

وهكذا نلاحظ أن ثقافة ابن خلدون لم تكن ثقافة ضيقة ومحدودة بل كانت ثقافة موسوعية تشمل العديد من المجالات والميادين وهذا ما ساعده على التمكن من التعامل مع مختلف أنواع الظواهر سواء الظواهر الاجتماعية أو الحوادث التاريخية، فقد تكلم ابن خلدون عن العصبية والملك وأمور المعاش والبيئة ووأثرها على الإنسان وغيرها من الظواهر.

إذا كان ابن خلدون قد تلقى تحصيلًا علميًا واسعًا، فإن ذلك بدا واضحًا في إنتاجه وإبداعه الفكري، وهذا من خلال مؤلفاته وخاصة كتابه: "كتاب العبروديان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" بما فيه المقدمة التي تضمنت العديد من المسائل ومنها: الأسس الأولى لفلسفة الحضارة وعلم التاريخ وعلم

¹ - زينب محمود الخضيرى ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2006 ، ص 18.

² - الصغير بن عمار ، الفكر العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، سنة 1981م، ط3، ص 11، 10.

الإجتماع، ولذلك جلبت (المقدمة) اهتمام الكثير من الباحثين ؛ فقد ترجمت إلى العديد من اللغات وكتبت عنها مئات الفصول ، وتوفرت على دراستها خير القرائح ¹ .

3-تجاربه السياسية:

مرّ بنا في التعريف بابن خلدون أنه انحدر من أسرة عرفت بعراقتها في العلم والسياسة، فقد كان لبني خلدون شأن كبير في الحياة السياسية في الأندلس إذ سطع نجمهم في عهد الأمير " عبد الله ابن محمد بن عبد الرحمان الأموي "(274-300هـ)، ويذكر التاريخ أن بعض أجداد ابن خلدون مثل "كريب بن عثمان بن خلدون" وأخوه " خالد" تولوا إمارة اشبيلية مدة من الزمن، وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك في كتابه " التعريف " فقال: « وتولى كبر ذلك كريب ابن خلدون، واستقل بإمارتها»؛ أي إمارة اشبيلية. وهكذا استمر ابن خلدون على نفس النهج إذ عرف بمغامراته السياسية، فالمتتبع لحياة ابن خلدون يجد أنه عاش حياة شهدت أجواء شديدة الاضطراب كثيرة العواصف، فرغم أن ابن خلدون استهلّ حياته بطلب العلم إلا أنه ما كاد يبلغ العشرين من عمره حتى انقطع عن الدراسة وخاض غمار الحياة السياسية المضطربة، التي كان يتميز بها المغرب العربي في تلك الفترة، أما عن الأسباب التي دفعته إلى ذلك، فهما سببان: أولاها الطاعون الذي أتى على والديه ومعظم أساتذته والذي انتشر في البلاد سنة 749هـ، وثانيهما حب ابن خلدون للمغامرات والتنقل بين البلدان.

إن المتتبع لحياة ابن خلدون يستطيع أن يميز أربعة أطوار في حياته وهي: طور الدراسة الذي استمر حتى سن العشرين، وطور العمل السياسي والذي استمر من سنة 752هـ إلى غاية سنة 776هـ، وطور التأمل والتفكير في قلعة بني سلامة والذي استمر مدة

¹ - محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 490،491.

أربع سنوات؛ أي حتى نهاية سنة 780هـ، أما الطور الأخير فانصرف فيه ابن خلدون إلى التدريس والقضاء .

ما يهمننا في هذا السياق هو طور العمل السياسي، والذي امتد نحو عشرين عاما، والذي تقلّد ابن خلدون خلاله عدة مناصب سياسية وخاض العديد من المغامرات، وقد بدأت رحلة المغامرات السياسية بتونس حيث تولى أواخر سنة 751هـ كتابة العلامة في عهد "ابن تافراكين"، وكانت هذه أول وظيفة تقلّدها ابن خلدون من وظائف الدولة، لكن ابن خلدون فرّ إلى "بسكرة" - وهي بلاد المغرب الأوسط - بعدما زحف أحد الأمراء الحفصيين على تونس، وفي سنة 756هـ تقرب ابن خلدون إلى "أبي عنان" الذي حكم المغرب الأقصى وزحف على المغرب الأوسط واستولى على عاصمته تلمسان، وحينها أصبح ابن خلدون ضمن المجلس العلمي "لأبي عنان" حيث استعمله في الكتابة عنه، لكن ابن خلدون اتهم بالتآمر ضد السلطان نهاية سنة 757هـ مما أدى إلى القبض عليه، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ثم اعتل السلطان آخر سبع وخمسين... وكان فيما أنمي إليه أنني داخلته في ذلك، فقبض عليّ وامتحنني وحبسني وذلك في ثامن عشر صفر سنة ثمان وخمسين»¹.

لكن لما توفي السلطان سنة 759هـ أطلق سراح ابن خلدون وأعيد إلى وظيفته حيث استمر في مزاولتها لغاية سنة 764هـ، وهي السنة التي سافر فيها إلى الأندلس وتحديدًا إلى "غرناطة" حيث تقرب من سلطانها "أبي عبد الله محمد بن يوسف بن اسماعيل بن الأحمر" والذي اختاره سفيراً بينه وبين ملك قشتالة، وقد نجح ابن خلدون في تأدية هذه المهمة حيث أصبح رجل سياسة من الدرجة الأولى، وفي سنة 766هـ انتقل إلى "بجاية" وتولى فيها منصب الحجابة، وفي الوقت نفسه اشتغل بالتدريس بجامع القصبية،

1 - نقلا عن: زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 19.

واستمر ابن خلدون في هذا المنصب لكنه سرعان ما فرّ إلى "بسكرة" خوفا من سلطان قسنطينة الذي استولى على بجاية، معتمدا على صداقة تربطه بشيخها" أحمد بن يوسف بن مزني"، فيقول في كتابه التعريف: «وجاءني الخبر بذلك، وأنا مقيم بقصبة السلطان، فتفاديت من ذلك، وخرجت إلى السلطان أبي العباس فأكرمني وحباني، وأمكنته من بلده، وأجرى أحوالي كلها على معهودها، وكثرت السعاية فيّ، والتحذير من مكاني، وشعرت بذلك، فطلبت الأذن في الانصراف بعهد كان منه في ذلك، فأذن لي بعد لأي،...وقصدت بسكرة، لصحابة بني وبين شيخها أحمد بن يوسف بن المزني»¹.

طاب بابن خلدون المقام "ببسكرة" فأستقر بها نحو ست سنوات هو وعائلته وتعرف خلال هذه الفترة على بعض البوادي والمدن، كما احتك بأهل البوادي والأرياف وصار خبيرا في شؤونهم، وظهر ذلك جليا في حديثه عن العمران البدوي والعمران الحضري، إذ استفاد من رحلاته التي قام بها بين مناطق بلاد المغرب، كما أنه صاغ معرفته الواسعة بالبدو وبطبيعتهم ضمن نظريته عن العصبية والملك(الدولة). وبعد هذه الفترة قرّر الانتقال إلى تلمسان حيث السلطان "عبد العزيز"، إلا أنه غيّر وجهته إلى "فاس" بعدما علم أن البلاط قد تحوّل إلى فاس وحدث ذلك سنة 776هـ. بعد مغامرات سياسية خاضها ابن خلدون قرّر الرحيل إلى غرناطة لدى السلطان "ابن الأحمر" وكان ذلك سنة 776هـ، لكنه عاد بعد ذلك إلى تلمسان مع أسرته ، واستقرّ بها بعد أن أرهقته الحياة السياسية بمغامراتها ودسائسها، لذلك اشتاق إلى حياة الهدوء والتفكير والتأمل في ما مرّ به من تجارب فقرّر التفرغ للتأليف، ومن أجل ذلك نزل عند أصدقائه بني عريف بقلعة بني سلامة حيث قضى مع أسرته أربع سنوات ألف خلالها كتاب "العبر" ، وظل ابن خلدون بقلعة بني سلامة إلى غاية سنة 780هـ، ثم اتجه بعد ذلك إلى تونس حيث عمل بالتدريس، واشتغل مع السلطان

¹ - نقلا عن: زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص21.

"أبي العباس"، إلا أنه اتهم بالتآمر ضد السلطان، مما دفعه إلى التوجه إلى القاهرة بحجة أداء فريضة الحج وكان ذلك سنة 784هـ لكنه لم يؤد حينها فريضة الحج بل استقر بالقاهرة إلى أن وافته المنية بها سنة 808 هـ¹.

وهكذا استفاد ابن خلدون من مصادر ثقافته السالفة الذكر في تناوله لمسائل العمران والتاريخ، فجاء تفسيره للظواهر الاجتماعية والتاريخية معبراً عن ثقافته العربية الإسلامية، كما أنه استفاد من مختلف العلوم التي تلقاها في صغره عند تحليله للظواهر التي تناولها بالدراسة، بالإضافة إلى ذلك استطاع ابن خلدون أن يشارك في الحياة السياسية ويخوض غمارها ليتأملها ويحللها ثم يخلق فوقها ويجعلها موضوعاً للدراسة يتناوله بطريقة موضوعية مستخلصاً النواميس والقوانين التي تحكم ظواهر الاجتماع والتاريخ.

¹ - زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص: 21، 22، 23.

*المبحث الثاني: مؤلفات ابن خلدون

لعله من المفيد هنا أن نبادر إلى التعرف على المتن الخلدوني، وذلك من خلال ما تركه ابن خلدون من مؤلفات، والتي كان السجل حولها محتدماً بين المهتمين بالتراث الخلدوني؛ فمن الدارسين من أنكر نسبة البعض من أعمال ابن خلدون إليه، وهو ما يسمح لنا بتقسيم مؤلفات ابن خلدون كما يلي:

(-أعمال رئيسية-مؤلفات أخرى-عناوين صغرى-نصوص مجهولة).

إذا كانت لابن خلدون مكانته العلمية المرموقة، فإن ذلك يتجلى من خلال ما تركه من مؤلفات، والتي ذكرها "حاجي خليفة" في كتابه "كشف الظنون" 529/5، كالتالي:

أ- تلخيص المحصل لفخر الدين الرازي .

ب- رحلة .

ج- شرح الرجز لابن الخطيب في الأصول .

د- شرح قصيدة ابن عبدون .

هـ- شرح قصيدة البردة .

و- طبيعة العمران .

ي- " كتاب العبر و ديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر " في التاريخ، وفي آخر هذا الكتاب ، كتاب التعريف، وكتاب التاريخ هو ما اشتهر به ابن خلدون، وخاصة المقدمة¹ .

¹ - ابن خلدون، رحلة ابن خلدون، تحقيق محمد بن تاويت الطانجي، ص 04.

وقد اشتهر ابن خلدون بأعمال ثلاثة بارزة تضمنها كتابه المعروف اختصاراً "بكتاب العبر"؛ وهي ديوان العبر ومقدمته ولاحقته التي عرف فيها بنفسه وحكى عن حياته وتجاربه، وتعرف هذه الأعمال بالمقدمة وكتاب التاريخ وكتاب التعريف، ويضاف إلى ذلك مؤلفات أخرى لابن خلدون تحدث عنها د/ عبد الرحمن بدوي في كتابه "مؤلفات ابن خلدون" وقد كانت أقل رواجاً من سابقتها، وقد وصفت بمؤلفات صغرى، ناهيك عن نصوص مجهولة يعتقد أنها ترجع لابن خلدون.¹

يمكن أن نقسم مؤلفات ابن خلدون إلى قسمين هما: أعمال رئيسية، ومؤلفات أخرى، وسنركز في هذا السياق على أعماله الرئيسية باعتبارها تتضمن أهم محاور الفكر الخلدوني. وتتمثل تلك الأعمال في : المقدمة- كتاب التاريخ - كتاب التعريف .

1-المقدمة:

يعتبر المفكر و الفيلسوف عبد الرحمن بدوي من أبرز الباحثين المعاصرين الذين اهتموا بفكر ابن خلدون ، في العالم العربي، وقد عرض لمؤلفات هذا المفكر في مؤلفه السالف الذكر، والذي أشاد فيه بمقدمة ابن خلدون من خلال ما تضمنته من أفكار حول العمران والتاريخ والسياسة وغيرها من المجالات. يقول عن المقدمة: «مقدمة» ابن خلدون من الأعمال الكبرى للفكر الإنساني على مر العصور، كيف لا ؟، وهي تضع الأسس الأولى لعلم جديد هو علم العمران الذي هو مزيج من علم السياسة وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع بالمعنى الحديث. نقول "مزيج" لأننا لا نستطيع أن ندرجها تحت واحد فقط من العلوم الثلاثة، وإلا بالغنا في التقدير أو نقصناها حقها لدى الوزن والمقارنة (...). وإذا كان لابد

1 - أنظر د/ محمد حافظ دياب، الخلدونية والتلقي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1 2009، ص: 45 .

من إدراجها تحت علم واحد، فلنسمه "علم العمران البشري" بالمعنى الواسع الذي أراده ابن خلدون لهذه التسمية¹.

"المقدمة" أو ما يسمى "مقدمة ابن خلدون" هي مقدمة "كتاب العبر" الذي ألفه العلامة ابن خلدون، «ويطلق إسم "مقدمة ابن خلدون" على المجلد الأول من المجلدات السبعة التي يتألف منها "كتاب العبر"، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" حسب طبعة بولاق سنة 1868م².

تشكل "المقدمة" أحد الأجزاء الأساسية التي يتألف منها الكتاب السالف الذكر، وتعود تسمية "المقدمة" بهذا الاسم إلى المستشرق الفرنسي سلفستر دوساسي *sylvestre de sacy*، فهو أول من أطلق اسم "المقدمة" أو "المقدمات" "les prolegomenes"، - حين ترجم ونشر بعض فصولها إلى اللغة الفرنسية-، على الجزء الأول من "كتاب العبر"، وهو الجزء الذي سماه ابن خلدون "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيه من العوارض الذاتية..."³.

إذا كانت "المقدمة" تمثل الكتاب الأول من كتب ثلاثة* يتكون منها "كتاب العبر"، فإن المنتبغ "للمقدمة" يجدها تشتمل على: خطبة أو افتتاحية الكتاب، وتمهيد صغير بعنوان: "المقدمة في فضل علم التاريخ"، وعلى الكتاب الأول من مؤلفه "العبر".

*خطبة الكتاب أو افتتاحيته: وقد استهلها بحمد الله والثناء عليه بقوله: «الحمد لله الذي له العزة والجبروت (...). وانقطع بالكفر حبله المبتوت، وسلم كثيرا»⁴. كما تناول في هذه

1 - عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط خاصة، سنة 2006، ص: 29 - 30.

2 - د/ علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن ابن خلدون حياته و آثاره ومظاهر عبقريته، ص: 135.

3 - أنظر، محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 48.

* الكتب الثلاثة: هي الأجزاء الثلاثة التي تكوّن مجتمعة كتاب العبر، وهي: المقدمة، تاريخ العرب، تاريخ البربر.

الافتتاحية علم التاريخ، وقد أكد أن التاريخ محط اهتمام الناس على اختلاف أصنافهم وتباين مستوياتهم، ويقول في هذا الصدد: « أما بعد: فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقوال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال».¹

كما بين ابن خلدون في افتتاحية الكتاب حقيقة التاريخ؛ بحيث يرى أن للتاريخ جانبين: ظاهر وباطن، وهناك اختلاف جلي بين الجانبين، يقول في هذا السياق: « إذ هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول (...) وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلق ».²

*المقدمة في " فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها "، وقد أشاد ابن خلدون في هذا الجزء من "المقدمة" بعلم التاريخ، وأكد أهميته من خلال ما يحققه من فوائد في حياة الشعوب والأمم، يقول ابن خلدون في هذا الصدد: « اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضي من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتم فائدة الاقتداء في ذك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا».³

1 - عبد الرحمن ابن خلدون ، المصدر السابق، ج1، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ص 281- 282 .

2- المصدر نفسه، ص: 282.

3 - المصدر نفسه، ص: 291

كما يرى ابن خلدون في مقدمته، أن فن التاريخ بطبيعته يحتاج بطبيعته إلى تزود صاحبه بجملة من المآخذ والعلوم والفنون، من شأنها أن تساعد على تجنب الوقوع في الأخطاء والمغالط، وقد استشهد بمؤرخين وقعوا في الكثير من الأخطاء وحادوا عن جادة الصواب بسبب عدم تزودهم ببعض العلوم والفنون والمعارف، كقواعد السياسة وطبائع الأشياء، لذلك يقول ابن خلدون في المقدمة: « فهو محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في لاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، و لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة... »¹.

*الكتاب الأول، وهو الجزء الأول من "كتاب العبر"، وعنوانه ابن خلدون بـ: "في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب"، وقد عبر ابن خلدون عن عنوان الكتاب بقوله: « أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك

¹ - ابن خلدون، المصدر السابق، ص 291.

والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال...»¹.

يتضح من خلال عنوان الكتاب الأول من "كتاب العبر" أن ابن خلدون كان ذا نظرة شمولية؛ إذ تناول جوانب متعددة في حياة الأفراد والمجتمعات كالجانب الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وعلى هذا الأساس يمكن أن نميز بين عدة فصول في الكتاب الأول من "العبر"، وهي على التوالي:

في العمران البشري على الجملة، في العمران البدوي والأمم الوحشية والقبائل، في الدول والملك والخلافة المراتب السلطانية، في البلدان والأمصار وسائر العمران، في المعاش ووجوهه من الكسب والصنائع، وأخيرا في العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه.²

ولعل أول ما يسترعي الإنتباه في هذا العمل، قيام صاحبه بتحديد فكرته الرئيسية قبل الدخول في بحث التفاصيل الجزئية بقوله: « ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك...»³.

بعدها، قسم هذه الفكرة الرئيسية إلى أفكار جزئية على طريقة الأبواب والفصول، فجعل لكل باب من الابواب الستة موضوعا خاصا يحدده عنوانه، وهذا ما أشرنا إليه في فقرة سابقة حينما تكلمنا عن أقسام هذا الكتاب، وهذا التصنيف والتقسيم إن دل على شيء فإنما يدل على التفكير المنهجي والعلمي الذي تميز به ابن خلدون عن غيره .

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، ص 329.

2 - أنظر، محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص 49.

3 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، ص: 336 .

2-كتاب العبر (تاريخ ابن خلدون):

وضع ابن خلدون لهذا الكتاب عنوانا مطولا، هو: (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

وعن تسمية "كتاب العبر" يقول ابن خلدون: « ولما كان مشتملا على أخبار العرب والبربر، من أهل المدن والوهر، والالماع بمن عاصرهم من الدول الكبر، وأفصح بالذكرى والعبر. في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر، سميته كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر... »¹

إذا كان ابن خلدون قد نظر للتاريخ وللكتابة التاريخية، وبين ما يجب فعله عند التدوين والتأريخ، من خلال ما تضمنته "مقدمته"، فإن الأمر يختلف في "كتاب العبر" أو بالأحرى "كتاب تاريخ ابن خلدون" الذي يضم ستة مجلدات بحسب طبعة بولاق، كما سبق وأن أشرنا إلى ذلك؛ فقد مارس ابن خلدون الكتابة التاريخية بالحديث عن أخبار العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، الذين عاشوا في بلاد المغرب وغيرها من البلاد الأخرى.

إذا كان هذا شأن الكتاب الأول من "العبر"، « فأما الكتاب الثاني منه فقد وقفه على "أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد؛ وفيه الإلماع ببعض من عاصرهم من الأمم المشاهير ودولهم مثل النبط والسرانييين والفرس وبني اسرائيل والقبط واليونان والروم والترك والإفرنجة »².

1 - د/ محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص 52.

2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، ص: 111.

« أما الكتاب الثالث من مؤلفه فقد وقفه علي " تاريخ البربر ومن إليهم من زناة وذكر أوليتهم وأجيالهم، وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول " ، أو بعبارة أخرى وقفه على ما نسميه الآن شمال أفريقية منذ نشأة شعوبها حتى عصره »¹.

3- كتاب التعريف:

وهو الكتاب الذي عنوانه ابن خلدون بـ: " التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا " وهو الكتاب الذي حققه الباحث المغربي محمد بن تاويت الطنجي ، وقد عرض فيه ابن خلدون لسيرته الذاتية عرضا مفصلا، متفردا بذلك عن سابقيه؛ فكان ابن خلدون أول مفكر مسلم يخصص لنفسه ترجمة مستفيضة تشغل كتابا بأسره، ويتحدث فيها عن أعماله وأحواله، بدءا من التعريف بنسبه، مروراً بتقلبه في العمل السياسي بتونس وبجاية وتلمسان وفاس وغرناطة، وما أصابه من محن الاعتقال والتشريد، في وصوله إلى مصر وولايته لوظائف التدريس والقضاء².

إن المتتبع لكتاب " التعريف " يلحظ أن ابن خلدون كان إماما ومجددا في فن " الأوتوبوجرافيا " أي ترجمة المؤلف لنفسه؛ فقد برع في هذا الفن، فرغم أن ابن خلدون كان مسبقا بآخرين في هذا الفن، ومن هؤلاء: لسان الدين ابن الخطيب في كتابه " الإحاطة في أخبار غرناطة "، والحافظ بن حجر في كتابه " رفع الأصر عن قضاة مصر " إلا أن ابن خلدون تميز عن هؤلاء بعرض تفاصيل ما جرى له، وما أحاط به من حوادث، من يوم نشأته إلى قبيل مماته؛ ملتزما في ذلك بدقة المؤرخ الأمين الحريص على الاستيعاب والشمول³.

1 - ابن خلدون، المصدر السابق، ص : 113 .

2 - د/ محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص 58.

3 - أنظر، د/ علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 238-239.

بعد الحديث عن الأعمال الرئيسية لابن خلدون، يأتي الحديث عن مؤلفات أخرى غير رئيسية أشرنا إليها فيما سبق، وسنعطي أمثلة عن تلك المؤلفات مثل: لباب المحصل في أصول الدين، وقد جاء هذا الكتاب تلخيصا لكتاب "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء أو الحكماء و المتكلمين " لفخر الدين الرازي. أما الكتاب الآخر فهو كتاب " شفاء السائل لتهديب المسائل " وهو كتاب في التصوف، قد يكون كتبه في أواخر حياته ¹.

¹ - أنظر، محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص 62-66.

الفصل الأول

محاوّر الفكر الخلدوني

- المبحث الأول : علم العمران البشري ومنهجه
- المبحث الثاني : علم التاريخ ومنهجه

الفصل الأول: محاور الفكر الخلدوني

يتناول هذا الفصل محاور أو قضايا الفكر الخلدوني؛ أي المسائل الأساسية التي اشتغل عليها ابن خلدون، والتي تتمثل في: التاريخ، والعمران البشري، لكن قبل الحديث عن ذلك، سنحاول استعراض رأي صاحب المقدمة في الإنسان؛ على اعتبار أن هذا الأخير هو القاسم المشترك بين التاريخ والعمران البشري؛ فلا مجال للحديث عنهما من دون الإنسان، وبالتالي يتكون الفصل المذكور أعلاه من ثلاثة مطالب هي: في الإنسان بما هو كائن طبيعي واجتماعي .

*المبحث الأول: علم العمران البشري و منهجه

المطلب الأول: في الإنسان بما هو كائن طبيعي واجتماعي:

قبل الحديث عن العمران البشري عند ابن خلدون نحاول تقديم نظرة ابن خلدون عن الإنسان باعتبار هذا الأخير هو المكون الأساسي للإجتماع الإنساني، وقد صنفه ضمن مجموعة من المخلوقات أو الكائنات وفق ترتيب محكم، لكن ابن خلدون رفع من شأن الإنسان، كيف لا ؟ ونحن نعرف أن ابن خلدون قد تشبع بالثقافة العربية الإسلامية، والإسلام كما هو معلوم يرفع من شأن الإنسان مقارنة ببقية المخلوقات، يقول تعالى:

﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ¹﴾.

وقد انطلق ابن خلدون في تصنيفه للكائنات من المعادن ثم النبات ثم الحيوان بما فيه الإنسان، وفي ذلك يقول: « اعلم أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من

1 - سورة الإسراء، الآية 70.

المخلوقات كلّها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك و لا تنتهي غاياته ¹.

يتضح التفكير المنهجي العلمي عند ابن خلدون من خلال ترتيبه وتصنيفه للكائنات، كما يظهر أن ابن خلدون قد اعتمد في تناوله للمخلوقات على مبدأ السببية أو العلية وهو مبدأ عقلي اعتمده العلماء التجريبيون في تفسير الظواهر كما اعتمده ابن خلدون في تناوله للحوادث التاريخية .

أما فيما يخص تمييز ابن خلدون للإنسان عن غيره من الكائنات الحية، فقد رفع من شأنه وجعله في أعلى السلم، وفي ذلك يقول: « واتّسع عالم الحيوان وتعدّدت أنواعه، وانتهى في تدرّج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والروية، ترتفع إليه من عالم القردة الذي اجتمع فيه الحسّ والإدراك ولم ينته إلى الروية والفكر بالفعل، وكان ذلك أوّل أفق من الإنسان بعده، وهذا غاية شهودنا »².

إذا كان الإنسان عند ابن خلدون مميّزا عن غيره من الموجودات وعلى وجه الخصوص الحيوانات، فإن أبرز ما يميّزه الفكر أو العقل والذي من خلاله يحصل الإدراك، وفي ذلك يقول ابن خلدون: « اعلم أن الله سبحانه وتعالى ميّز البشر عن سائر الحيوانات بالفكر الذي جعله مبدأ كماله ونهاية فضله على الكائنات وشرفه (...) ويزيد الإنسان من بينها أنه يدرك الخارج عن ذاته، الفكر الذي وراء حسّه، وذلك بقوى جعلت له في بطون دماغه، ينتزع بها صور المحسوسات، ويجول بذهنه فيها، فيجرّد منها صورا أخرى »³.

¹ - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 410.

² - المصدر نفسه، ج1، ص 410، 411، 412.

³ - المصدر نفسه، ج3، ص 916.

رغم تأكيد ابن خلدون على أهمية العقل في عملية المعرفة، إلا أنه يرى أن العقل قاصر على إدراك مسائل ماوراء الطبيعة، الأمر الذي جعل ابن خلدون يرفض الجانب الميتافيزيقي من الفلسفة ويستبعد كل ما يخرج عن التعقل من دائرة البحث العلمي، ذلك البحث الذي لابد أن ينصب على قوانين الطبيعة وقوانين المجتمع، وهذا على عكس كبار الفلاسفة العرب "كأبن سينا" و"الفارابي" الذين اعتبروا أن الهدف الأسمى للعقل البشري هو معرفة الظواهر الخاصة بعالم ماوراء الطبيعة. لذلك يقول ابن خلدون: «إن الحوادث في عالم الكائنات-سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية- فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقرّ العادة، وعنّها يتم كونها، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب آخر، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها، وتلك الأسباب في ارتقائها تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا، ويحار العقل في إدراكها فإن لا يحصرها إلا العلم المحيط»¹.

يتضح من خلال قول ابن خلدون بمبدأ السببية أنه ذو نزعة علمية ، وذلك لأن الروح العلمية من أبرز مقوماتها الإيمان بمبدأ العلية أو السببية والتي تعني ارتباط حدوث الظواهر بجملة من الشروط والأسباب، وهذا ماجسده ابن خلدون في تناوله لقضايا الاجتماع الإنساني كما سيتضح فيما بعد . بالإضافة إلى الفكر أو العقل، فإن الإنسان عند ابن خلدون يتميز كذلك بأنه كائن مدني بالطبع، وأول من قال بذلك الفيلسوف اليوناني "ارسطو"، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إن الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم: "الإنسان مدني بالطبع"؛ أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران»².

¹ - نقلا عن: سفيثلانا باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان ابراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1978، ص: 274 .

² - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 340.

إذا كان ابن خلدون يتفق مع "أرسطو" في القول بأن الإنسان مدني بالطبع، والاجتماع ضروري إلا أنه يبرّر ذلك؛ إذ يرى ابن خلدون أن الإنسان مضطر إلى الاستعانة ببني جنسه في تحصيل الغذاء الذي يحتاج إليه، كما أنه محتاج إلى الآخرين لدفع تعدي الحيوانات وإغارات الإنسان الآخر عليه. فيظهر أن التجمع - حسب ابن خلدون - من العوامل الأساسية في حياة الإنسان، وأن الدافع إليه أمني و اقتصادي يتمثل في ضمان شروط المعاش¹.

من خلال ما سبق ذكره تتجلى لنا النزعة الواقعية عند ابن خلدون، فهو لا يفسّر الظواهر خارج الواقع بل في إطاره، وأحكامه لم تكن مجرد تمثلات وخيالات وتصورات مجردة، وإنما هي نتائج استقراءاته للظواهر في الواقع وهذا ما يتطلبه العلم، ومن هنا تظهر النزعة العلمية عند ابن خلدون الذي فسّر ظاهرة الاجتماع الإنساني بربطها بعوامل مادية متمثلة في المعاش، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهواه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه»².

إن ابن خلدون اعتمد مبدأ العلية في تفسير الظواهر؛ ويظهر ذلك في حديثه عن ظاهرة الاجتماع الإنساني الذي أرجعها إلى علّة تتمثل في المعاش أو الحصول على الغذاء إضافة إلى دفع العدوان الذي قد يكون سببه الحيوان أو الإنسان.

1 - الصغير بن عمار، المرجع السابق، ص: 75.

2 - ابن خلدون، المقدمة، ج 1 ، ص: 340.

المطلب الثاني: علم العمران (تعريفه وموضوعه):

يتناول هذا المطلب، بعض الجوانب الأساسية في العمران البشري؛ وهي: مفهوم علم العمران البشري وموضوعه، علاقة العمران بالتاريخ، منهج ابن خلدون في علم العمران، وعليه جاءت عناصر المطلب كالآتي:

أولاً: مفهوم علم العمران وموضوعه

يعتبر ابن خلدون من المفكرين الأوائل الذين كان لهم السبق في تناول الظواهر الاجتماعية والتي يسميها ابن خلدون بواقعات العمران، والعلم الذي يدرس هذه الظواهر يدعى بعلم العمران، لكن قبل تناول هذا العلم، نحاول تحديد مصطلح العمران عند ابن خلدون.

إن الترجمة الحرفية لاصطلاح العمران هي "الحياة الاجتماعية"، إلا أن مفهوم الحياة الاجتماعية في حد ذاته واسع ومتعدد المعاني والدلالات، لكن ابن خلدون في المقدمة شرح هذا المصطلح، إذ يقول عن العمران: «هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير، و اقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش». وهنا يتضح أن العمران عند ابن خلدون يعتبر عملاً جماعياً حقيقياً للبشر، لكنه مشروط باحتياجات مادية كما أن العمران يشمل جميع ظواهر المجتمع من ملك وكسب وعلوم وصنائع وغيرها.¹

أما فيما يخص العلم الذي يدرس أحوال العمران فيسمى عند ابن خلدون بعلم العمران، والذي يدل على البحوث التي تدرس ظواهر الاجتماع الانساني للكشف عن القوانين المسيّرة لها، وعلم العمران عند ابن خلدون يقترب من علم الاجتماع في اصطلاحنا اليوم.

1 - سفيثانا باتسييفا، المرجع السابق، ص 188، 189.

إذا كان لكل علم موضوعه، فإن موضوع علم العمران لدى ابن خلدون يتمثل في الظواهر الاجتماعية أو كما سماها ابن خلدون في المقدمة "واقعات العمران البشري" أو "أحوال الاجتماع الإنساني" ويقول ابن خلدون مبيّناً موضوع علم العمران في المقدمة: « ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتدفع بها الأوهام وترفع الشكوك »¹.

وتفصيلاً لمسائل علم العمران عند ابن خلدون، نلاحظ أن هذا الأخير - وبوحي من تفكيره المنهجي - قد بوّب مسائل علم العمران إلى أربعة أبواب وهي:

- 1- الناحية المعاشية أو الكسب: سوسيولوجيا اقتصادية .
- 2- الناحية التقنية: وهي التي تتمثل في مختلف الصنائع .
- 3- الناحية السياسية، وهي المتمثلة في الحكم والسلطة: سوسيولوجيا سياسية .
- 4- الناحية الثقافية، وهذا يتمثل في المعارف والعلوم: سوسيولوجيا ثقافية².

يتضح من خلال هذا التبويب السالف الذكر لموضوعات علم العمران أن ابن خلدون كان مدركاً لطبيعة الظواهر الاجتماعية؛ إذ كانت لديه فكرة واضحة عن اتساع نطاق هذه الظواهر وشمولها، وهذه النظرة الشاملة والثاقبة لموضوعات علم العمران تعكس النزعة العلمية عند ابن خلدون.

¹ - ابن خلدون، المقدمة، ترجمة: علي عبد الواحد وافي، ج 01، ص 336 .

² - الصغير بن عمار، المرجع السابق، ص 74 .

إذا كانت واقعات العمران البشري هي موضوع علم العمران، إلا أن ما يلاحظ على ابن خلدون أنه لم يعرف هذه الظواهر وإنما اكتفى بالتمثيل لها في بداية "المقدمة"، إذ يقول: « اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومسايعهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال »¹.

يتضح إذن أن موضوع علم العمران هو دراسة الظواهر الاجتماعية للكشف عن القوانين التي تخضع لها، وفي هذا يقول ابن خلدون: « وكأن هذا علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً »².

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون كان له السبق في إرساء قواعد علم العمران، كعلم مستقل بذاته ولذلك يقرر ابن خلدون نفسه أن دراسة ظواهر الاجتماع على هذا النحو لم يسبقه إليها أحد. وفي هذا يقول: « واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص »³، كما يقول ابن خلدون أيضاً بشأن أسبقيته في تناول قضايا العمران البشري حيث يقول: « وكأنه علم

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 329.

2 - المصدر نفسه، ص 332.

3 - المصدر نفسه، ص: 333.

مستنبت النشأة؛ ولعمري لم أقف على الكلام في مناه لأحد من الخليقة، ما أدري ألفتهم عن ذلك؟ وليس الظن بهم»¹.

لكن مع ذلك فإن ابن خلدون يبدي بعض التحفظ، حيث يرى أنه ربما تناول العلماء قبله مسائل العمران وكتبوا في هذا الغرض، وفي ذلك يقول: «ولعلمهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه، ولم يصل إلينا؛ فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعددون؛ وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل»².

ومما يزكي أسبقية ابن خلدون في مجال علم العمران، والذي يسميه البعض بفلسفة التاريخ، تأكيد العديد من كبار المفكرين - غربيين وعربا - أن ابن خلدون هو منشئ فلسفة التاريخ، وربما من أبرز هؤلاء "أرنولد توينبي" المؤرخ البريطاني الشهير وذلك في كتابه الضخم "دراسة في التاريخ"، وكذا المستشرق الفرنسي "غاستون بوتول" من خلال كتابه: "ابن خلدون - فلسفته الاجتماعية"، أما على مستوى المفكرين العرب الذين أشادوا بابن خلدون فنجد الأستاذ الكبير "ساطع الحصري" في كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون"، بالإضافة إلى الأستاذ "محمد عبد الله عنان" من خلال كتابه: "ابن خلدون - حياته وتراثه الفكري"³.

ربما قد تكون هناك محاولات تناولت مسائل العمران البشري، لكن تلك المحاولات لم ترتق إلى مستوى الدراسة العلمية ولم تستطع الكشف عن قوانين ظواهر الاجتماع الإنساني كما هو الحال عند ابن خلدون؛ ومعنى ذلك أن ابن خلدون أخضع موضوعات علم العمران للمنهج العلمي، وفي هذا السياق نشير إلى الروح العلمية التي كان يتحلى بها ابن

¹ - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 333

² - المصدر نفسه، ص 333.

³ - زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 66.

خلدون، والتي من مقوماتها الأمانة العلمية والتواضع، ويتجلى ذلك في اعترافه بوجود محاولات في مجال قضايا العمران البشري؛ فلم ينكر عن سابقه الخوض في هذا الغرض، وهذا ظهر جليا في قوله السالف الذكر.

ثانيا: من التاريخ إلى علم العمران البشري:

إن المتتبع للفكر الخلدوني يجد أنه يتسم بالشمولية؛ إذ تضمنت المقدمة العديد من المسائل المتنوعة، لكن ما يهمنا في هذا السياق العلاقة بين التاريخ وعلم العمران، وبخصوص ذلك يجب التأكيد على أن ابن خلدون مزج بين هذين المجالين؛ إذ تداخل في فكر ابن خلدون علمه الاجتماعي مع فلسفته في التاريخ، وإذا كان المفكرون قد اختلفوا حول ما إذا كان ابن خلدون عالم اجتماع أو فيلسوف تاريخ، فالحقيقة أنه جمع بين المجالين؛ فالمقدمة تشمل -كما تشتمل مؤلفات "ماركس" على حد تعبير "ريمون آرون"- بحوثا في النظرية الاجتماعية، وبحوثا في النظرية الاقتصادية، وبحوثا تاريخية¹.

إذا كان ابن خلدون قد درس واقعات العمران أو ظواهر الاجتماع الإنساني، فإنه فعل ذلك من أجل التاريخ؛ أو بالأحرى كان يهدف من وراء ذلك إلى فهم التاريخ فهما علميا صحيحا، وفي هذا الصدد يقول الدكتور طه حسين: «إن ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ»².

ومعنى ذلك أن ابن خلدون كان يسعى من خلال علم العمران إلى الكشف عن القوانين التي يمكن استخدامها في تفسير الماضي والتنبؤ بالمستقبل، وإذا فضل البعض تسمية علم العمران كما جاء به ابن خلدون بفلسفة التاريخ؛ فإن أبسط تعريف لهذه الأخيرة هو النظر

¹ - زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 77.

² - المرجع نفسه، ص 66.

إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي بموجبها تتطور الأمم والدول على مرّ القرون والأجيال¹.

على ذكر القوانين تجدر الإشارة إلى أن هذا المصطلح يطلق في العرف العلمي على الأحوال العامة التي تبين ارتباط الأسباب بمسبباتها والمقدمات بنتائجها اللازمة؛ أو بعبارة أخرى القوانين في السياق العلمي هي الأحوال التي تعبر عن وجود علاقات ضرورية بين الظواهر؛ ويعبر المفكر الفرنسي "مونتسكيو" بقوله، هي الأحوال التي تعبر عن العلاقات الضرورية التي تنجم عن طبائع الأشياء².

إذا كان الإنسان قد تفتن منذ عصور قديمة إلى خضوع ظواهر الطبيعة لقوانين ثابتة مطردة لا تقبل الصدفة والعشوائية، فإن الأمر يختلف بالنسبة لظواهر الاجتماع؛ فلم يتفطن أحد قبل ابن خلدون إلى وجود قوانين ثابتة تحكم هذا النوع من الظواهر كالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة، وبالتالي لم يعن أحد قبل ابن خلدون بالكشف عن هذه القوانين، ومعنى ذلك أن ابن خلدون كان له السبق في دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية، وهذا ضمن علم العمران البشري الذي أسسه في سبيل دراسة التاريخ دراسة علمية.

وإذا كان هناك من المفكرين من تناول الظواهر الاجتماعية بالدراسة قبل ابن خلدون، إلا أن هؤلاء اعتمدوا معايير أخلاقية إصلاحية في دراسة تلك الظواهر لذلك يمكن القول إن نظرتهم كانت نظرة معيارية بعيدة عن التفسير العلمي لظواهر الاجتماع، ومن أبرز هؤلاء المفكرين الذين سبقوا ابن خلدون في تناول ظواهر الاجتماع نذكر "أفلاطون" و"الفارابي" فالأول تناول الموضوع السالف الذكر من خلال كتابه "الجمهورية"، إلا أن آراءه كانت،

1 - زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 64.

2 - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 184.

نظرية مجردة و تبتعد عن المنهج العلمي؛ كيف لا و صاحبها رائد المثالية في تاريخ الفكر الفلسفي. أما بخصوص الفارابي فبدوره هذا حذو سابقه أفلاطون، وتجلى ذلك في كتابه "المدينة الفاضلة"¹.

وهكذا تتضح لنا طبيعة العلاقة بين علمي التاريخ والعمران البشري؛ إذ تأخذ شكل العلاقة بين الغاية والوسيلة؛ وكأن التاريخ هو الغاية وعلم العمران بمثابة الوسيلة أو الأداة التي تساعد على فهم وتفسير التاريخ بشكل علمي صحيح .

وبصدد توضيح العلاقة بين علم التاريخ وعلم العمران عند ابن خلدون، يمكن القول أن أهم الأسباب التي دعت ابن خلدون إلى تأسيس علم العمران، حرصه على تخلص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، فكان علم العمران بمثابة الأداة أو الوسيلة التي يستطيع من خلالها الباحثون في مجال التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق و ما لا يمكن أن يكون صادقاً من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع الإنساني؛ إذ يركزون جهودهم على ما يحتمل الصدق ويستبعدون غير ذلك من الأخبار².

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن ابن خلدون قد عثر على كثير من الأخطاء والأخبار غير الصحيحة، لتعارضها مع طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، وذلك من خلال اطلاعه على كتب المؤرخين من قبله، ومن أمثلة ذلك ما أورده "المسعودي" في كتابه "مروج الذهب" عن جيوش بني اسرائيل وأن موسى أحصاهم في النيه، فكانوا ستمائة ألف أو يزيدون، لكن هذا الرقم -بحسب القوانين التي تحكم تزايد السكان في المجتمع الإنساني- غير ممكن؛ إذ أن مدة مائتين وعشرين سنة غير كافية لأن

¹ -الصغير ابن عمار، المرجع السابق، ص 71.

² - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 190.

يتكاثر النسل من سبعين نفسا إلى ستمائة ألف، فلو كان المسعودي على علم بالقوانين التي تخضع لها ظواهر المجتمع الإنساني ما وقع في مثل هذا الخطأ¹.

إن ما يؤكد النزعة العلمية عند ابن خلدون، هو تفسيره للظواهر بالإستناد إلى مبدأ السببية، وفي هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون أرجع ظاهرة الكذب في التاريخ إلى بعض الأسباب والتي منها: الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع الإنساني، مثلها في ذلك مثل ظواهر الطبيعة، الأمر الذي جعل ابن خلدون ينظر إلى ظواهر الاجتماع والتاريخ نظرة علمية معتمدة في دراستها على المنهج العلمي.

وتأكيدا لوجود صلة وثيقة بين علم العمران و علم التاريخ، يرى ابن خلدون أن من أبرز الأسباب التي تقف وراء الكذب في التاريخ، الجهل بقوانين ظواهر الاجتماع الإنساني، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ومن الأسباب المقتضية له أيضا - وهي سابقة على جميع ما تقدم - الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض»². وأما إذا اعتمد في الأخبار «على مجرد النقل، ولم تحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصواب»³.

¹ - أنظر: علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 195، 194، 193.

² - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج 1، ص 330.

³ - المصدر نفسه، ص 291.

وفي سياق حاجة المؤرخ لعلم العمران البشري، يرى ابن خلدون أن العمران بمثابة الوسيلة التي تساعد المؤرخ في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، و ما يكون عارضا لا يعتد به، و ما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه...»¹.

يتضح مما سبق أن هناك صلة وثيقة بين علم العمران البشري وعلم التاريخ؛ إذ أنه من غير الممكن - حسب ما يرى ابن خلدون - للمؤرخ أن ينقل الصدق والصواب في الأخبار من دون اعتماده على قواعد علم العمران؛ أي على المؤرخ أن يكون عارفا بطبيعة ظواهر الاجتماع الإنساني حتى يتسنى له تمييز الصدق من الكذب في الأخبار التاريخية، بل ذهب ابن خلدون أكثر من ذلك؛ إذ اشترط في المؤرخ أن يكون ملما بجملّة من العلوم والفنون، وفي ذلك يقول: «فإذا احتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة و طبائع الموجودات و اختلاف الأمم و البقاع والأعصار في السير والأخلاق و العوائد و النحل و المذاهب و سائر الأحوال، و الإحاطة بالحاضر من ذلك، و مماثلة ما بينه و بين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، و تعليل المتفق منها و المختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها و دواعي كونها، و أحوال القائمين بها و أخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 01، ص 332.

كلّ خبر. و حينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد و الأصول، فإن وافقها و جرى على مقتضاها كان ، و إلا زيّفه واستغنى عنه ¹.

يظهر إذن أن ابن خلدون قد اعتنى عناية فائقة بالتاريخ والكتابة التاريخية، و ربما من مظاهر هذا الاهتمام أنه حرص على تخليص التاريخ من الكذب عند نقل الأخبار و تحقيق الموضوعية، و سعى إلى الكشف عن أسباب الكذب في التاريخ، وفي سبيل ذلك أسّس علم العمران البشري الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بعلم التاريخ، وقد حقق ابن خلدون هذا الارتباط قبل أن يصرّح بذلك أحد المفكرين المحدثين وهو " جورج هورد " * والذي قال بهذا الصدد: « إن التاريخ هو علم الاجتماع الماضي، وعلم الاجتماع هو تاريخ الحاضر » ².

ثالثا: منهجه في دراسة واقعات العمران البشري:

إذا كان ابن خلدون قد درس واقعات العمران أو ظواهر الاجتماع الإنساني كموضوع لعلم العمران، فإنه اعتمد في ذلك على طريقة تتمثل في المنهج الذي سلكه في تناوله لهذا الموضوع، وهو ما سنحاول توضيحه في هذا الجزء من البحث.

إن منهج أي علم يتحدّد بحسب موضوعه، فإذا كانت علوم المادة التي تدرس ظواهر الطبيعة في صورتها الفيزيائية و البيولوجية، تقوم على استخدام المنهج التجريبي الاستقرائي القائم على الملاحظة الحسية للظواهر والتجربة وصولا إلى قوانين علمية تتخذ شكل علاقات ثابتة بين الظواهر، فإن الحال يختلف بالنسبة للعلوم الإنسانية ومنها علم العمران البشري، أو كما يسمى حديثا علم الاجتماع الذي يدرس ظواهر الاجتماع

1 - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 320.

* جورج هورد: (George Howard) 1773-1848 م، سياسي من المملكة المتحدة، كان عضوا في الجمعية الملكية، تعلم في كنيسة المسيح، أكسفورد، كلية إيتون . (موسوعة ويكيبيديا) .

2- قاسم يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط، الأولى، 1990 م، ص 64.

الإنساني؛ إذ يقوم على استخدام منهج علمي لكنه يختلف عن منهج العلوم التجريبية، ويرجع هذا الاختلاف إلى خصوصية الموضوع .

عرفنا فيما سبق أن ابن خلدون أراد أن يدرس التاريخ دراسة علمية، وقد هداه ذلك إلى وضع علم جديد هو علم العمران، لكن السؤال الذي يفرض نفسه هنا هو: كيف تناول ابن خلدون موضوع هذا العلم؟ وما هو المنهج الذي سلكه في دراسة ظواهر الاجتماع الإنساني؟ تجدر الإشارة هنا إلى أن تأسيس علم العمران عند ابن خلدون لم يكن وليد فكرة مثالية أو نتيجة نظرة إصلاحية، كما ظهر عند بعض المفكرين والفلاسفة وأبرزهم الفيلسوف اليوناني أفلاطون، بل كان نتيجة تفكير منهجي سليم يهدف إلى تزويد المؤرخ بثقافة خاصة تساعد على تخليص الروايات والأخبار التاريخية من الكذب والزيف والذاتية، التي طالما كانت ولا زالت من أكبر المشاكل التي تعاني منها العلوم الانسانية ومنها التاريخ، وبذلك يظهر أن ابن خلدون فهم هذا العلم على طريقة تختلف عن طريقة فهم السابقين له¹.

إذا كان علم العمران يشبه بعض العلوم الأخرى ويتداخل معها، إلا أن ابن خلدون مع ذلك فصله عن تلك العلوم؛ إذ جعله علما مستقلا بذاته، ويقول في ذلك: «وكان هذا العلم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع؛ وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا»².

¹ - الصغير ابن عمار، المرجع السابق، ص 69، 70.

² - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص332.

لم يكتف ابن خلدون بذلك بل أكد أن علم العمران يتميز عن غيره من العلوم، كما أن هناك من العلوم ماتختلف عنه مثل علم الخطابة وعلم السياسة المدنية، وفي ذلك يقول:

« و اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص. وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقتنة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدّهم عنه، ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية؛ إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق و الحكمة (...) فقد خالف موضوعه هذين الفئتين اللذين ربما يشبهانه »¹.

أما فيما يخص نظرة ابن خلدون لقضايا العمران، فقد كانت نظرة شاملة، بحيث لم يترك قسما من أقسام العمران إلا وتناوله بالدراسة، فعرض لنظم الحكم وشؤون السياسة وللظواهر الاقتصادية والقضائية والخلقية والجمالية والدينية واللغوية، كما تناولها في حالتي الاستقرار والتطور أو التغير، وهذا ما يعرف عند الفيلسوف الفرنسي "أوجيست كونت" الستاتيكا والديناميكا. وبصدد منهج ابن خلدون في دراسة ظواهر الاجتماع الإنساني يقول د. علي عبد الواحد وافي: « إن ابن خلدون كان أول من درس الظواهر الاجتماعية في حدّ ذاتها لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه، أي أنه درسها دراسة تحليلية وصفية وليست دراسة معيارية وسعى إلى الكشف عن طبيعتها والقوانين التي تخضع لها »².

أما عن المنهج الذي اعتمده ابن خلدون في دراسته لظواهر الاجتماع الإنساني، فكان منهجا علميا، إذ اعتمد على المشاهدة والملاحظة الحسية للظواهر الاجتماعية التي عايشها، كما اعتمد على تعقب هذه الظواهر عبر تاريخ الشعوب التي اتيح له الاحتكاك

¹ - ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 333.

² - نقلا عن: زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 79.

بها، وتعقب ابن خلدون أشباه ونظائر هذه الظواهر في تاريخ شعوب أخرى، ومعنى ذلك أنه استعمل طريقة المقارنة والموازنة بين المجتمعات قصد الوقوف على طبائع ظواهر الاجتماع البشري لدى مختلف الشعوب والمجتمعات، كما سعى إلى معرفة العلاقات التي تربط الظواهر الاجتماعية فيما بينها من جهة وفيما بينها وبين مختلف الظواهر الكونية، ثم الانتهاء إلى استخلاص ما تخضع له هذه الظواهر من قوانين¹.

ما تجدر الإشارة إليه هو أن ابن خلدون رغم مشاركته في الظواهر الاجتماعية التي درسها في مجتمعه و معاشته لها ، إلا أنه استطاع تحقيق قدر من الموضوعية والتخلص من الذاتية في دراسته لظواهر مجتمعه؛ إذ وصف الحياة الاجتماعية وصفا موضوعيا محايدا ودقيقا، واستطاع إبراز العوامل والقوانين التي يخضع لها المجتمع ، ويقول في ذلك: «فهدبت مناحيه تهذيبا، وقربت له لأفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعت له من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض ما يمتدك بعقل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال من قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»².

يتضح من خلال ما سبق ذكره أن ابن خلدون تسلح ببعض مقومات الروح العلمية في تناوله لقضايا العمران البشري؛ والتي من أبرزها التحلي بالموضوعية ومحاولة التجرد من الذاتية؛ إذ استطاع أن يبتعد عن الأفكار المسبقة، فلم يتأثر بانتمائه لمجتمعه وبيئته في دراسة ظواهر مجتمعه، كما تتجلى الروح العلمية أيضا في اعتماده على مبدأ السببية في دراسة مسائل العمران؛ أي أنه علّل الظواهر التي تحدث عنها كقيام الدول و زوالها.

1 - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 199، 200.

2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 285.

إذا كان ابن خلدون قد درس ظواهر الاجتماع الإنساني دراسة علمية، وذلك من خلال اعتماده على المنهج العلمي، فإنه استطاع بذلك احراز نتائج قيّمة في مجال علم العمران، ويمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

1- القوانين التي تحكم حياة المجتمعات والدول:

* الإنسان مدني بالطبع: ومعنى ذلك أن الإنسان مضطر إلى التعاون مع بني جنسه من أجل الحصول على المعاش، الأمر الذي يحتمّ عليه الاجتماع مع بني جنسه.

* الناحية الديموغرافية (السكانية): يرى ابن خلدون أن الظاهرة السكانية هي ظاهرة طقسية؛ أي أن تكاثر أو قلة السكان يخضعان للطبيعة الجغرافية، فالطبيعة المادية هي المحرك والموجه للحياة البشرية.

* إرساء الحضارة: يرى ابن خلدون أن إنشاء الحضارة ما هو إلا امتداد للبداوة؛ أي أن الظاهرة الحضارية تقوم على أساس البداوة، فهذه الأخيرة بمثابة المنطلق بالنسبة للحضارة.

* قانون التعاقب الدوري: يرى ابن خلدون أن الظاهرة الاجتماعية ظاهرة متغيرة فلا تستقرّ على حال ثابتة؛ فهي في تطور وتحرك مستمرين، ولها حتمية تخضع لها؛ إذ تبدأ يافعة وتزدهر وتكبر ثم تهرم و تقنى¹.

2- الملك هو غاية العمران:

تناول ابن خلدون العمران وأكد أن غايته الملك، ويقصد بذلك الدولة ويرى ابن خلدون أن الدولة تمرّ بأطوار ومراحل مثلها في ذلك مثل الإنسان، أما مراحلها فهي كالآتي:

¹ - الصغير ابن عمار، المرجع السابق، ص 76، 75.

*الطور الأول (جيل البداوة):

وهو جيل طبيعي يمثل عصر المناضلين الذين يؤسسون الدولة، ويتم ذلك بانتزاع الملك من أيدي الدولة السابقة وبالتغلب على المدافعين عنها، ويرجع ذلك إلى المعاضدة والعصبية، وفي ذلك يقول ابن خلدون: « إنما ينال الملك بمعاضدة قومه وعصابته وظهرائه على شأنه ».

*الطور الثاني (جيل التنظيمات):

وهو طور يستبد فيه الحاكم على قومه وينفرد بالملك، كما يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا بإصطناع الرجال واتخاذ الموالي لصدّ أهل عصبية عن الملك. و لا يزال يدافعهم عن الأمر ويردّهم على أعقابهم حتى يقرّ الأمر في نصابه ويفرد أهل بيته بما يبني مجده .

*الطور الثالث (جيل الحضارة المزيفة):

وهو طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، إن هذا الطور هو طور الأبهة والذي يتميز فيه الأفراد بالكسل وانعدام الإنتاج، ويعدّ هذا الطور آخر أطوار الاستبداد من أصحاب الدولة.

*الطور الرابع (جيل القنوع والمسالمة):

يكون صاحب الدولة في هذا الطور قانعا بما بنى أسلافه، وخاضعا مسالما لغيره من الحكام، ومكتفيا بتقليد أسلافه، فيتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره¹.

1 - محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 539، 540.

*الطور الخامس(جيل الانحطاط):

ويكون صاحب الدولة في هذا الطور مسرفا ومتلغا لما جمع أولوه من المكاسب وذلك في سبيل الشهوات والملاذ، وكل هذا علامة على المرض المزمن في الدولة، لفساد العصبية وفي هذا الطور يتخاذل أهل الدولة عن نصره الحاكم بل يتربصون به الدوائر. وهكذا تتعرض الدولة للانحطاط والهرم .

وصفوة القول- حسب ما يرى ابن خلدون- أن الترف سبب رئيسي في انهيار الدولة أو الملك(العمران)، أي أنه يعد عاملا حاسما في القضاء على قوة الدولة والحياة الاقتصادية فيها، بعد أن كان في أولها عامل قوة لها .

إن المجتمعات في سعيها للحصول على الترف وتحسين أوضاعها، تسير من البداوة إلى العمران، إلى استحكام العمران أو الحضارة، ومن النمو إلى الوقوف، ثم إلى التراجع أو الهرم الذي يمثل آخر أطوار الدولة¹.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن ابن خلدون يشبه الدولة بالإنسان فمثلا أن للإنسان عمرا أيضا للدولة عمر، ويقدره ابن خلدون بحوالي مائة وعشرين سنة، وكل طور من أطوارها يمتدّ حوالي أربعين سنة .

وهكذا تتضح أهم النتائج التي انتهى إليها ابن خلدون من خلال علم العمران لديه، و تجدر الإشارة إلى أن هذه النتائج أو لنقل القوانين التي تتحكم في ظواهر الاجتماع الإنساني كانت وليدة الملاحظة الحسية لواقع اجتماعي عاشه ابن خلدون، و بالتالي استطاع أن يدرس المجتمع دراسة علمية موضوعية تجعله بحق أحد أقطاب علم الاجتماع بل هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم، رغم بعض النقائص والأخطاء التي وقع فيها.

1 - محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 542، 540.

*المبحث الثاني: علم التاريخ ومنهجه

يتناول هذا المبحث، موضوع التاريخ عند ابن خلدون، وسنحاول من خلاله تحديد مفهوم التاريخ وموضوعه بحسب رأي صاحب المقدمة، كما سنبين تفسير هذا الأخير لوقائع التاريخ، وبالتالي جاءت عناصر المطلب المذكور أعلاه كالآتي:

أولاً: تعريف التاريخ و موضوعه عند ابن خلدون:

قبل الحديث عن التاريخ وتفسيره عند ابن خلدون، نحاول أن نلقي نظرة عن تعريف التاريخ بشكل عام، ثم تعريفه عند المسلمين.

يكاد يجمع كل الفلاسفة على ارتباط مصطلح التاريخ بالإنسان كوعي؛ ذلك لأن الإنسان وحده هو الذي يملك تاريخاً يصنعه بنفسه أو على الأقل يشارك في صنعه، في حين أن الحيوانات والجمادات لا تاريخ لها، يتضح إذن أن التاريخ يمثل معطى من معطيات الوجود الإنساني ومن هنا يمكن أن نطرح مجموعة من الأسئلة التي تتعلق بالتاريخ وأبرزها:¹

أ- ما المقصود بالتاريخ في أبسط تعريفاته ؟

ب- ما مفهوم التاريخ عند المسلمين ؟

ت- ما مفهوم التاريخ عند ابن خلدون ؟

من المصادر التي يمكن الاعتماد عليها في تحديد المصطلحات، هناك بعض المعاجم المهمة مثل معجم " لسان العرب " لابن منظور، وقد أرجع هذا الأخير لفظ التأريخ إلى فعل « أرخ، و التأريخ : تعريف الوقت، والتورخ مثله . أرخ الكتاب ليوم كذا: وقته (...) وقيل: إن التأريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وإن المسلمين أخذوه عن أهل

1- عبد الرزاق قسوم، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط2005، 1م، ص:10.

الكتاب، وتاريخ المسلمين أرّخ من زمن هجرة سيدنا رسول الله، صلى الله عليه وسلم، كتب في خلافة عمر رضي الله عنه، فصار تاريخا إلى اليوم»¹.

أما جميل صليبا فيعرّف التاريخ بقوله: «التاريخ في اللغة تعريف الوقت، وتاريخ الشيء وقته وغايته، والتاريخ أيضا علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية (...) وتطلق كلمة تاريخ في أيامنا هذه على العلم بما تعاقب على الشيء في الماضي من الأحوال المختلفة، سواء أكان ذلك الشيء ماديا أم معنويا كتاريخ الشعب، وتاريخ الأسرة، وتاريخ القضاء، وتاريخ النوع الفلاني من الأحياء، وتاريخ العلم، وتاريخ الفلسفة، وتاريخ الأدب، وتاريخ اللغة الخ... وتطلق أيضا على الأحوال المتعاقبة التي مرت بها البشرية، فمنها ما يعرف بالأخبار والتقاليد والآثار كما في علم التاريخ، ومنها ما لا سبيل إلى معرفته بهذه الوسائل، كما في علم ما قبل التاريخ»².

يظهر من خلال تعريف التاريخ-كما عرضه جميل صليبا-أنه لا يوجد تعريف دقيق يجمع عليه كل المفكرين، وإنما يختلف تعريفه من سياق إلى آخر، وعلى ذلك فقد كان للمسلمين نظرتهم الخاصة حول مفهوم التاريخ.

اهتم العرب القدماء بالتاريخ كغيرهم، لكن كان لهم السبق في هذا المجال، فالتاريخ عندهم مرادف لنشأة القبيلة وما يصاحبها من أصالة ونسب وإثبات وجود، والعرب بعنايتهم بالتاريخ قد مهدوا لظهور فكرة التاريخ عند المسلمين، والذين بدورهم اهتموا به ومنحوه بعدا اسلاميا كان يفتقر إليه قبل ظهور الاسلام³.

¹ - ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1990، د ط، ص: 58.

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط؛، 1982م، ص: 229، 228، 227.

³ - عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص12.

أما بخصوص تحديد لفظ " التاريخ " فقد ظهر اختلاف في استخدامه وكيفية النطق به، فهناك من يستخدم مصطلح " تأريخ " وهناك من يستعمل مصطلح " تاريخ"، لكن المتخصصين يميزون بين المصطلحين؛ فالتأريخ عندهم يعني دراسة الماضي، أما التاريخ فيطلق على الماضي ذاته. لكن لو عدنا إلى قدماء المؤرخين وفقهاء اللغة العربية مثل " السخاوي " وجدناه يذكر ثلاثة مصطلحات وهي: "التأريخ" و"التاريخ" و"التورخ" ودلل به على أنه « الإعلام بالوقت، وقد يدل تاريخ الشيء على غايته ووقته الذي ينتهي إليه زمنه، ويلتحق به مايتفق من الحوادث والوقائع الجلية ».¹

إذا كان هناك اهتمام بالتاريخ من قبل العرب المسلمين قبل ابن خلدون، إلا أن الكتابة التاريخية قبل ابن خلدون اتسمت بتغليب الرواية على الدراية؛ أي أنها كانت مقصورة على سرد الوقائع والأخبار دون إخضاعها للنقد والتمحيص، أما لدى ابن خلدون فالتاريخ ليس مجرد سرد للحوادث، وإنما هو تعليل لها ويتجلى ذلك في تعريفه للتاريخ الذي ميز من خلاله بين جانبين في التاريخ هما: الظاهر والباطن. ويقول ابن خلدون في تعريفه للتاريخ: « إذ هو في ظاهره لايزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليفة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال. وعمرها الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخلق ».²

¹ - عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص 15 .

² - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص282 .

يتضح من خلال تعريف ابن خلدون للتاريخ، أن هناك معنيين للتاريخ هما : معنى عام ومعنى خاص، الأول يفيد أن التاريخ عبارة عن سرد للوقائع والأحداث، أما الثاني فيفيد أن التاريخ هو بحث في أسباب الوقائع والقوانين التي تتحكم فيها، وهذا الجانب في التاريخ هو ما نسميه اليوم فلسفة التاريخ .

إن تمييز ابن خلدون بين ظاهر التاريخ وباطنه، يعبر عن النظرة النقدية التي يتسم بها الفكر التاريخي عن ابن خلدون؛ إذ تجاوز النظر السطحية التي سادت لدى سابقه، وجاء بنظرة جديدة للتاريخ تتم عن روح علمية وتفكير علمي تجلى في رفض ابن خلدون الاهتمام في التاريخ بالسرد، وتأكيد على النقد والتمحيص، ولأجل ذلك استعان بقوانين العمران كما مرّينا في المبحث السابق .

لقد تجاوز ابن خلدون النظرة السطحية للتاريخ-كما تجسّدت عند الكثير من سابقه- إلى نظرة جديدة تفيد التغلغل في باطن الأحداث لسبر أغوارها واستشفاف حقيقتها والكشف عن الأسباب والقوانين التي تحكمها، وفي ذلك يقول ابن خلدون: « وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق »¹.

إذا كان ابن خلدون قد ميّز في التاريخ جانبين هما: ظاهر وباطن؛ فالنوع الأول هو التاريخ بمعناه العام والذي يتمثل في سرد الوقائع الماضية، أما النوع الثاني فهو يختلف عن الأول ؛ إذ يمثل فرعاً من فروع الحكمة أو الفلسفة وذلك لأنه يبحث أسباب الأحداث ومحاولة معرفة القوانين التي تتحكم فيها. وهذا الوجه الآخر لفن التاريخ هو ما يعرف اليوم بفلسفة التاريخ².

1- نقلا عن: أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، 2004م، ط3، ص 144 .

2 - زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 54.

لقد تباهى ابن خلدون أيما تباه بعلمه الجديد وأكد بأنه كان صاحب سبق في هذا العلم؛ إذ لم يكن ابن خلدون مقلداً لغيره في هذا المجال بل ما جاء به كان من وحي عبقريته وقريحته، وفي ذلك يقول: «واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة (...) ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية (...)» فقد خالف موضوعه هذين الفنين اللذين يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة»¹.

رغم أن ابن خلدون تباهى وافتخر بما حققه في مجال التاريخ وفلسفة التاريخ، إلا أنه مع ذلك التزم بروح التواضع، إذ لم يدّع أن ماحقة يتصف بالمطلقية واليقين بل يظل اجتهدا يقبل النقد والمناقشة، وفي ذلك يقول: «فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميزت عن سائر الصنائع انظاره وانحاءه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في احصائه، واشتبهت بغيره مسأله، فللناظر المحقق اصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق. والله يهدي بنوره من يشاء»².

إن ما قدّمه ابن خلدون في مجال التاريخ، جعل بعض الدارسين يشيد بإبداعات ابن خلدون في مجال تفسير التاريخ، ومن هؤلاء الدكتور "عبد الحليم عويس" الذي بلغ حد تمييز عصرين للكتابة التاريخية هما: عصر ما قبل ابن خلدون، وعصر ما بعد ابن خلدون؛ ومعنى ذلك أن ابن خلدون يمثل مفرق طريق بين مرحلتين في التاريخ الإنساني كله .

إن ما يؤكد أيضا المكانة المرموقة لابن خلدون في مجال الكتابة التاريخية وتفسير التاريخ، هو اعتراف الكثير من الغربيين من المفكرين ومن فلاسفة التاريخ على وجه

1- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 333.

2 - نقلا عن: محمد عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق ، ص 512.

الخصوص، وربما من أبرز هؤلاء الأستاذ " أرنولد توينبي " الذي أثنى كثيرا على هذا المفكر الفذ من خلال كتابه "دراسة التاريخ" فيقول: « قد تصور في مقدمته، ووضع فلسفة للتاريخ، هي بلا مرأى أعظم عمل من نوعه ابتدعه عقل في أي مكان أو زمان »¹.

أما المؤرخ البارز " روبرت فلنت " Robert flint ، فبدوره اعترف بابن خلدون في مجال التاريخ أو بالأحرى في فلسفة التاريخ ضمن كتابه الضخم " تاريخ فلسفة التاريخ " ، وفي ذلك يقول: « إنه لا العالم الكلاسيكي ولا المسيحي الوسيط قد أنجب مثيلا له في فلسفة التاريخ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخ، حتى بين المؤلفين العرب، أما كباحث نظري في التاريخ، فليس له مثيل في أي عصر أو قطر، حتى ظهر (فيكو) بعده بأكثر من ثلاثة قرون »². أما بالنسبة لمؤرخي العلم فنجد " جورج سارتون " أيضا يقرّ بالدور الكبير الذي قام به ابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ، وقد عبّر عن ذلك بقوله: « لم يكن فحسب أعظم مؤرخي العصور الوسطى، شامخا بين قبيلة من الأقزام، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا: ميكافيلي، وبودان، وفيكو، وكونت، وكورنو »³.

بعد استعراض تعريف التاريخ عند ابن خلدون، نحاول الآن أن نتناول موضوع التاريخ كعلم، والذي يتمثل في الأحداث البشرية الماضية في علاقتها مع تطور المجتمعات وعلاقات هذا التطور مع الظواهر الطبيعية، وفي ذلك يقول ابن خلدون: « اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض

1 - أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، نقلا عن: عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 111.

2 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 142 .

3 - عبد الحليم عويس ، المرجع السابق، ص 111، 112.

لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها...»¹.

يتضح من خلال مقولة ابن خلدون السالفة الذكر أن للتاريخ موضوعه المتميز، وفي هذا التحديد لموضوع التاريخ تأكيد لعلمية التاريخ، وهذا ماحرص ابن خلدون على تحقيقه من خلال اهتمامه بهذا المجال. إن ابن خلدون لما يتحدث عن الأخبار التاريخية يفصلها عن الأخبار الشرعية رغم وجود بعض تشابه بينهما؛ إذ يرى أن هناك فرقا بين ما يوجد في الذهن وما يوجد في الخارج، ويؤكد أن الأحكام الشرعية هي أحكام ذهنية يطلب العمل بها؛ أي أن هذه الأحكام لا تنتقيد بما هو موجود في الخارج بل تتطلب مطابقة مافي الخارج لها، على عكس العلوم العقلية- ومنها التاريخ- فإن صحة أحكامها مرهونة بمطابقتها لما في الخارج².

¹ - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 329.

² - الصغير بن عمار، المرجع السابق، ص 61.

ثانيا: التفسير الخلدوني للتاريخ

إذا كان ابن خلدون مسبقا بالكثير من المؤرخين العرب المسلمين وغيرهم، وكان لهؤلاء اسهامات كبيرة في مجال الكتابة التاريخية، ونذكر منهم: الطبري والمسعودي واليعقوبي وغيرهم، فقد اطلع ابن خلدون على ماكتبه هؤلاء وأخضعه للدراسة النقدية؛ وكشف عن الكثير من الأخطاء التي وقع فيها هؤلاء، وفي ذلك يقول: «و لما طالعت كتب القوم، و سبرت غور الأمس و اليوم، نبّهت عين القريحة من سنة الغفلة و النوم، وسمت التصنيف من نفسي و أنا المفلس أحسن السّوم»¹.

يقصد ابن خلدون بذلك أنه أغرى نفسه على التصنيف في التاريخ، مع أنه ليس أهلا له وليس من رجاله، وبذلك يبدي ابن خلدون روح التواضع التي تشكل إحدى سمات العلماء وإحدى مقومات الروح العلمية.

كما أن ابن خلدون أوضح طريقته ومنهجه في تصنيفه لكتابه في التاريخ؛ إذ فصله إلى أبواب كما أنه لم يعتمد فقط طريقة عرض الأخبار بل سعى إلى تبريرها وتعليلها، وهذا ما يؤكد السمة العلمية في الفكر التاريخي عنده، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة من الأحوال حجابا، وفصلته في الأخبار و الاعتبار بابا بابا، و أبديت فيه لأولية الدول و العمران عللا وأسبابا»².

إن المنهج الذي سلكه ابن خلدون في مؤلفه لم يكن معهودا من ذي قبل، بل كان منهجا جديدا خالف به سابقيه من المؤرخين، فإذا كان هؤلاء قد غلبوا الرواية على الدراية واهتموا بجمع الأخبار، فقد كانوا مقلّدين لبعضهم في ذلك، لكن ابن خلدون رفض التقليد وسلك

¹ - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 285.

² - المصدر نفسه، ص 285.

مسلكا غريبا معبرا عن روح التجديد عنده، وفي ذلك يقول: «فهذبت مناحيه تهذيبا، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا (...) حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك»¹.

هذا وتجد الإشارة إلى ان ابن خلدون أقرّ اهتمام المؤرخين في الإسلام بالتاريخ وسعيهم لجمع الأخبار التاريخية، إلا أنه انتقدهم في الاهتمام بالرواية دون الاهتمام بالدراية؛ فلم يخضع هؤلاء الروايات التاريخية التي يتلقونها للنقد والتمحيص كما أنهم لم يفسروا التاريخ تفسيراً سببياً لذلك جاءت رواياتهم ممتزجة بالخرافات والأساطير، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «و إن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها (...) ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب قليل والوهم نسيب للأخبار، والتقليد عريق في الآدميين وسليل، والتطفل على الفنون عريض وطويل، مرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل»².

إذا كان ابن خلدون - كما يظهر من خلال هذا القول - قد رفض الترهات والأساطير في التاريخ، ففي ذلك تأكيد للنزعة العلمية لديه؛ وذلك لأن التفكير العلمي لا يقبل مثل هذه الأفكار، والمعرفة العلمية - كما مرّ بنا في مدخل البحث - هي معرفة وضعية تستبعد كل تفكير أسطوري أو خرافي .

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، ص 285.

2 - المصدر نفسه، ص 283، 282.

لقد أكد ابن خلدون على ضرورة تخليص التاريخ من تغليب الرواية على الدراية، أي استبعاد السرد والنقل، إلا أن ذلك مشروط - كما يرى الأستاذ عبد الرزاق قسوم - بالتفلسف في التاريخ، فلكي يصبح التاريخ علماً يسمو إلى مستوى التحليل والتركيب و النقد عليه الرجوع إلى أحضان الفلسفة، لكن ليست الفلسفة بمعناها التقليدي التي تلتزم بقوانين المنطق الصورية والتأملات الميتافيزيقية، ولكن الفلسفة كتفكير نقدي واع، ومن هنا نجد أن القراءة الفلسفية للتاريخ بالغة الأهمية وذلك لأنها تدعم كل تفسير تاريخي بأدوات معرفية هامة، تمكن التاريخ من تقديم تفسير قائم على التحليل والنقد¹.

يتضح تأكيد ابن خلدون على ضرورة التفلسف في التاريخ من خلال قوله: « وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخلق² ».

وربما هذا ما عبّر عنه ابن خلدون عندما أكد ضرورة إلمام المؤرخ بجملة من العلوم الفنون؛ وذلك لأن التاريخ كخبر عن الاجتماع الإنساني، يدرس ظواهر متشابكة ومعقدة؛ فهي تختلف بذلك عن ظواهر الطبيعة، ولما كانت هذه هي طبيعة الحوادث التاريخية وجب على المؤرخ أن يكون ملماً بجملة من العلوم والفنون، وفي ذلك يقول ابن خلدون: « فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال (...) حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر³ ».

1 - عبد الرزاق قسوم، المرجع السابق، ص 51، 52.

2 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 282.

3 - المصدر نفسه، ص 320.

فالمؤرخ-حسب ابن خلدون- عليه أن يطّلع على هذه العلوم المتعدّدة، وذلك من أجل فهم التاريخ فهما حقيقيا. وهذا ماسيأخذ به- فيما بعد- "لوسيان فافر" الذي يرى أن المؤرخ لم يعد إنسان بطاقات معتكفا في مكتبه، سيأتي يوم يكون فيه مخابر للتاريخ¹.

إن تأكيد ابن خلدون على ضرورة إلمام المؤرخ بجملة من العلوم والفنون، يؤكد أمرين اثنين هما: أولاها وعي ابن خلدون لخصوصيات التاريخ وموضوعه، وثانيهما حرصه الشديد ورغبته الملحة في تخليص التاريخ من شوائب الذاتية ومحاولة تحقيق درجة كبيرة من الموضوعية في هذا المجال، وكما هو معلوم تشكل كلّ من الرغبة الملحة في طلب الحقيقة والموضوعية أهم مقومات الروح العلمية وأبرز سمات التفكير العلمي .

لقد أثنى كثير من المفكرين على ابن خلدون، وأكدوا تميزه بجملة من الخصال الحميدة التي تقتضيها الروح العلمية؛ اذا يصفه الدكتور عبد الرحمان مرحبا بأنه كان رجلا مؤمنا متدينا، إلا أن ذلك لم يؤثر في نزاهته العلمية وحرية الفكرية. فكان يبسط التعليل العقلي والنقد المنهجي، ويسجل الوقائع بموضوعية أخاذة ولا يصدر أحكاما جارفة ولا يميل مع عاطفة أو هوى².

بعد استعراض الخطوط العريضة لمنهج ابن خلدون في التاريخ، نحاول ابراز مظاهر العلمية في التفسير الخلدوني للتاريخ، فإذا كان ابن خلدون قد سعى إلى تخليص التاريخ من النظرة العامية السطحية واخضاعه للنظرة العلمية وتفسير الأحداث التاريخية تفسيراً علمياً، فيتجلى ذلك من خلال جملة من المظاهر هي: النزعة النقدية، المعقولية التاريخية، الموضوعية، الروح الوضعية، السببية التاريخية (التعليل التاريخي)، الحتمية التاريخية .

1 - الصغير ابن عمار، المرجع السابق، ص 58.

2 - عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 495.

1- النزعة النقدية :

قبل الحديث عن النزعة النقدية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون، نحاول أن نلقي الضوء على الدلالات التي يحملها هذا المصطلح؛ إذ يعني الميل إلى ممارسة النقد والتمحيص والشك المنهجي، وهذا أبرز ما يتميز به العلماء الباحثون عن غيرهم، فهم لا يقبلون أي شيء إلا بعد إخضاعه للتمحيص والتحقق من صحته، وهذا ما سعى ابن خلدون إلى تحقيقه في اهتمامه بالتاريخ .

من أهم المواضيع التي تبرز النزعة النقدية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون، تمييزه بين ظاهر التاريخ وباطنه، وقد أخذ ابن خلدون الكثير من المؤرخين على تناولهم التاريخ من ظاهره دون التعمق في باطن الأحداث والوقائع التاريخية. أما ابن خلدون فيركز على باطن التاريخ، ويقول في ذلك: « وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعدّ في علومها وخلق »¹.

إذا كان هناك من يرى أن التاريخ مجرد سرد لأحداث ونقل للوقائع، فإن ابن خلدون يرفض هذا التصور حول التاريخ ويؤكد على ضرورة إخضاع هذا الأخير للنقد والتمحيص، ولذلك اشترط في المؤرخ أن يكون ملماً بجملة من العلوم والمعارف، وأن يتحلى بروح النقد لذلك يقول ابن خلدون: « فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة

1 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 282.

ال عمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب
فربما لم يؤمن من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق»¹.

يتضح من خلال هذا القول ابن خلدون أنه كان حريصا حرصا شديدا على طلب
الحقيقة في التاريخ، لذلك اشترط في المؤرخ سعة الاطلاع وممارسة الشك والنقد من أجل
بلوغ الحقيقة، وطلب الحق هو احدى الخصال التي يتحلى بها العلماء؛ إذ تشكل احدى
الخصال الأخلاقية في الروح العلمية، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على توفر ابن
خلدون على الروح العلمية والتي استطاع من خلالها أن يفسّر التاريخ تفسيراً علمياً .

كما يؤكد ارتباط التاريخ بالاجتماع الإنساني حتى أنه يقول عن التاريخ أن حقيقته تتجسّم
في كونه خبراً عن الاجتماع الإنساني، وهذا يعني إمعان النظر في أعمال البشر وصنعهم،
ومنشآت الإنسان وتحاوره وتعايشه وعلاقاته مع بني جنسه، يقول ابن خلدون في المقدمة:

« أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران
العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات
وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول
ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع
وسائر ما يحدث في ذلك العمران، بطبيعته من الأحوال»².

إن ما يؤكد تميز ابن خلدون عن سابقيه في مجال التاريخ، اعجاب الكثير من المفكرين
العرب والغربيين، على حد سواء؛ ما قاله عنه المستشرق " ليفي بروفنسال " « إن صفات
العبرية عند صاحب المقدمة تتجلى في كونه أحرز سبق في مجالات المعرفة الإنسانية

1 - ابن خلدون، المقدمة، ج1 ، ص291 .

2 - المصدر نفسه، ص 329.

(...) ذلك أن منهجيته في فن التاريخ تعكس نظرة مطلقة أهلتها لإدراك حقيقته الخفية ومعناه البعيد، وفي الوقت الذي ارتقى فيه الفكر الخلدوني إلى مستوى عال في فلسفة التاريخ، عكف بعض المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي وابن الأثير وغيرهم على دراسة التاريخ على أساس أنه سجل للحوادث والوقائع¹.

اعتمد ابن خلدون في تناوله للتاريخ على التحليل والنقد والتعليل، والاهتمام بكيفيات الوقائع لا بسردها، فكان ناظرا فاحصا مدققا لها؛ وهذا التمحيص مكنه من تمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب، والتأكيد على مطابقتها للواقع. وقد استطاع ابن خلدون بواسطة النقد والتمحيص أن يقف على الكثير من أخطاء المؤرخين السابقين لذلك انتقد رواياتهم، لذلك يقول ابن خلدون: « وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط »².

لقد أجرى ابن خلدون تحقيقات علمية هامة على تراث أسلافه من المؤرخين، فأخضعها للنقد والتمحيص، ومن أبرز هؤلاء المؤرخين الذين كتبوا عن التاريخ العربي الاسلامي: ابن هشام وابن اسحاق والواقدي والبلاذري وابن عبد الحكم والطبري والمسعودي وابن الأثير، فاستبعد الكثير من رواياتهم واعتبرها محض اختلاق غير ممكن الحدوث، مستندا في ذلك إلى طبائع الأشياء وقوانين العمران؛ فشك في صحة الكثير منها³.

1 - نقلا عن، علال البوزيدي، نظرات في الفكر المنهجي عند ابن خلدون، مجلة الامة، العدد 37، محرم، 1404هـ، ص ...

2 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 291 .

3 - علي عبد الواحد وافي، المرجع السابق، ص 114 .

من الروايات التي انتقدها ابن خلدون ، رواية " المسعودي " عن مدينة النحاس التي ظفر بها" موسى بن النصير " بصحراء " سجلماسة" في غزوته للمغرب، التي قال عنها المسعودي أنها مغلقة الأبواب وأن الصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف على الحائط صفق ورمى بنفسه فلا يرجع آخر الدهر. لكن ابن خلدون يرى أن صحراء "سجلماسة" قد نفضها الركاب والادلاء ولم يقفوا لهذه المدينة على خبر¹.

ومن الروايات أيضا قيادة "موسى" لجيش يبلغ عدده ستمائة ألف مقاتل من بنى اسرائيل بمصر، لكن ابن خلدون ينتقد ذلك ويؤكد أن المساحة لا يمكن أن تحوي كل هذه الأعداد من المقاتلين، كما أن الموارد الاقتصادية تفرض حدا لعدد الجند الذي يمكن حشده في هذه المساحة، إضافة إلى أن الأجيال الأربعة لا يمكنها أن تنتج هذا العدد الهائل من السكان²

2-المعقولية التاريخية:

قبل الحديث عن المعقولية كمظهر من مظاهر علمية الفكر الخلدوني في مجال التاريخ، نحاول تحديد مفهوم هذا المصطلح، فيعرفه "أندريه لالاند" في معجمه الفلسفي بقوله:
« المعقولية أو العقلانية " Rationalité " هي سمة ماهو عقلي، عقلاني بالمعاني التقريضية لكلمة عقل »³.

أما الدكتور "جميل صليبا" فيعرف المعقولية "Intelligibilité" بقوله: « المعقولية هي صفة المعقول. وإذا قال أن للشيء معقولية عنى بذلك أن له صورة عقلية تفسره »⁴.

¹ - الصغير ابن عمار، المرجع السابق، ص 62.

² - المرجع نفسه، ص 63.

³ - أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، المجلد الثالث، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط2001،

ص 1173.

⁴ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 396.

في سياق تحليل مفهوم العقل التاريخي عند ابن خلدون، تطرح جملة من التساؤلات أبرزها:

ث- مالمقصود بالمعقولية ؟

ج-كيف تمثل العقل ذاته في علاقته بالتاريخ ؟

ح-كيف حدّد هذا العقل مجال اشتغاله وهو يفكر في الوقائع التاريخية ؟

خ-ماهي الشروط العامة التي وضعها لعزل ماهو تاريخي في ذاته وجعله قابلا للفهم ؟

« المعقولية "La Rationalité" هي مجموع المبادئ والشروط التي التي توضع، داخل الثقافة الإجتماعية، لأجل جعل فكرة ما أو فعل أو حدث شيئاً قابلاً للفهم والتعقل والإدراك¹».

إذا كان المؤرخون السابقون لابن خلدون قد اهتموا في التاريخ بجمع الروايات التاريخية، فإن ابن خلدون تجاوز ذلك إلى الاهتمام بالتتظير للمؤرخين من خلال " المقدمة " التي تضمنت أفكاره في مجال فلسفة التاريخ؛ إذ بين القواعد الضرورية التي ينبغي الالتزام بها في عملية التأريخ، وقد أخضع ابن خلدون لقوانين العمران البشري .

لم يكن ابن خلدون مجرد مؤرخ، بل كان منظراً ومؤصلاً للفكر التاريخي داخل منظور أراد أن يكون عقلياً. فقد نقل الفكر التاريخي من تأصيل مفهوم الخبر في ذاته إلى مستوى هيكلية الخبر داخل أطر مفاهيمية تتميز نسبياً بالأصالة؛ أي نقل الفكر التاريخي إلى مستوى مفهومة "CONCEPTUAL – ISATION"،-، المقاربة التاريخية، بالانفتاح على معطيات نظريته في العمران البشري. وبذلك تغيرت لدى ابن خلدون معايير صدقية

¹ -- عبد الحق منصف، مجلة عالم الفكر، العدد 1، المجلد 37، يوليو-سبتمبر، 2008، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص 69.

الخطاب التاريخي وبنى العقل التاريخي لذاته معقولة جديدة مخالفة لنظام المعرفة الذي ساد لدى المحدثين¹.

إذا كان للمعقولة التاريخية عند ابن خلدون محدّدات، فإن هذه الأخيرة تبحث على مستويين هما: مستوى منهج البحث التاريخي، ومستوى النظرية .

أ- المعقولة المنهجية:

تتضح المعقولة المنهجية في تمييز ابن خلدون بين جانبيين للتاريخ هما: الظاهر والباطن، فإذا كان في ظاهره فنا للإخبار عن الأيام والأنساب، تنمو فيه الأقوال إلى درجة امتزاج التاريخ بالحكاية. ففي باطنه - أي في حقيقته - نظر (فكر عقلي) وتحقيق (بحث عن الحقيقة) وتعليل (البحث عن علل وأسباب تفسر ما يحدث داخل الحياة البشرية). في ضوء ذلك يستنتج ابن خلدون أن التاريخ علم عقلي. إنه من علوم الخبر².

إن ما يميّز التاريخ عند ابن خلدون هو أنه يستند إلى خلفية نظرية عقلية (هي نظرية العمران البشري)، والتاريخ بناء على ذلك يدرس ويبحث كصفات وقوع الحوادث، أي في الأنماط الثقافية للعامة للحياة البشرية؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون ركز على النمط الثافي السائد في شمال إفريقيا والشرق الإسلامي³.

إن اهتمام ابن خلدون بالنمط الثقافي السائد في بلاد المغرب والشرق الإسلامي يعكس سمة الواقعية في الفكر الخلدوني- خاصة في مجال التاريخ- فلم يكن ابن خلدون مفكرا مثاليا، بل كان مفكرا واقعيا يستمد أفكاره من واقعه المعيش، وتبرز واقعيته في حديثه عن

¹ - عبد الحق منصف، المرجع السابق، ص 71، 72.

² - المرجع نفسه، ص 72، 73.

³ - المرجع نفسه، ص 73.

العصبية التي كانت سائدة في بلاد المغرب، كما تحدث عن العمران البشري بنوعيه: البدوي والحضري (البدو والحضر)، إضافة إلى تناوله للملك وعلاقته بالعصبية ، وتحدث كذلك عن الأثر الحاسم للبيئة الجغرافية على حياة الناس، بالاضافة إلى العامل الإقتصادي أو المعاش كما يسميه هو. وإذا كان ابن خلدون ذا نزعة واقعية، فإن هذه السمة هي أبرز ما يميز التفكير العلمي؛ فالتفسير العلمي للظواهر يقتضي ربطها بالواقع مع استبعاد التفسيرات الغيبية والميتافيزيقية للظواهر.

إذا كان ابن خلدون-كما سبقت الإشارة إلى ذلك- قد مارس النقد والتمحيص في الكتابة التاريخية، اذ انتقد سابقه من المؤرخين، إلا أنه مع ذلك يعترف بما بذلوه من مجهودات كبيرة في جمع المادة التاريخية وتدوينها؛ فالخبر يشكل قاعدة التأريخ والتدوين التاريخي، ومن بين المؤرخين الذين يعترف لهم ابن خلدون بالفضل في مجال التاريخ المؤرخ البارز "المسعودي"؛ إذ يعتبره إمام المؤرخين باعتباره أول مؤرخ حاول أن يلمّ بمجمل تاريخ العالم قبل ظهور الإسلام مع مراعاة طبيعة العمران، ويمثل كتابه "مروج الذهب" أصلاً يقتدى به ويعوّل عليه، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «ومن هؤلاء من استوعب ما قبل الملة من الدول و الأمم، والأمر العمم، كالمسعودي ومن نحا منحاه»¹.

وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أسّ للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره، وقد كان الناس يفرّدونه بالتأليف، كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب»².

¹ - نقلا عن: سعيد الغانمي، العصبية والحكمة، قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2006، ص 161، 162.

² - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 325.

إن اعتراف ابن خلدون بفضل المؤرخين من قبله في مجال التاريخ ، وانتقادهم في بعض ماجاءوا به، لهو دليل قاطع وبرهان ساطع على تحلي ابن خلدون بروح النزاهة والحياد التي تمثل معالم الروح العلمية وعنوان التفكير العلمي، وبذلك نؤكد من جديد على علمية الفكر التاريخي عند ابن خلدون .

لقد وجه ابن خلدون جملة من الإنتقادات للمؤرخين نوجزها فيما يلي:

1- عدم ملاحظة أسباب الوقائع.

2- السذاجة وقبول الأحاديث حتى لو كانت غير مقبولة عقلا. لذلك أعاب ابن خلدون على الكثير من المؤرخين نقل الأخبار من دون إخضاعها للنقد والتمحيص، لذلك يقول في هذا السياق: « وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثا وسمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط »¹.

3- الجهل بطبائع العمران البشري، أي غياب ثقافة موسوعية حول الحياة البشرية. ويعتبر ابن خلدون أن ذلك من أبرز أسباب الكذب في التاريخ، لذلك يقول: « ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم، الجهل بطبائع الأحوال في العمران، فإن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله »².

¹ - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 291.

² - المصدر نفسه، ص 330.

ويؤكد ابن خلدون على أن معرفة طبائع الحوادث والأحوال في العمران كفيلة بتمكين الراوي أو السامع من تمييز الصدق من الكذب في الأخبار التاريخية، لذلك يقول ابن خلدون: « فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث و الأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض »¹.

4- غياب التحقيق التاريخي.

5- اتباع آثار السابقين من دون نقد وتمحيص.

بناء على ما لاحظته ابن خلدون من أخطاء وعيوب في تاريخ السابقين من المؤرخين، فإنه اشترط في التاريخ جملة من الشروط حتى يصبح علما موضوعيا قائما بذاته متحررا من الذاتية وثقافة الحكاية، ومن أبرز هذه الشروط أو لنقل التوصيات كمايلي:

*نقد التقليد وأساليبه (الاكتفاء بالرواية دون تمحيص ونقد) .

*ينبغي ألا تقوم العلاقة بين أجيال المؤرخين على التبعية والثقة العمياء .

*لا تقوم سلطة العلم التاريخي على ذاتية المؤرخ، بل على أساس معرفي يتمثل في النقد ومبادئ العلم. وذلك لأن الاعتماد على شخص المؤرخ كسلطة مرجعية يعرض البحث التاريخي لكل مفاصد الطبيعة البشرية؛ وهي نوعان:

¹ - ابن خلدون، المصدر السابق، ص 330.

أ-مفاسد ترتبط بسلوكيات الطبيعة البشرية: (كالكذب والتدخل القصدي لتزييف الأخبار، والتشيع للآراء والمذاهب، والتصنع في رواية الخبر، والتقرب من الحكام واختلاق الأخبار لمصلحتهم...)¹.

وضمن هذا السياق، يقول ابن خلدون: « ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه، فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول الكذب ونقله »².

كما يقول ابن خلدون بصدد التقرب لأصحاب التجلة كأحد أسباب الكذب في التاريخ:

« ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها »³.

ب-مفاسد ترتبط بالتكوين المنهجي للمؤرخ ذاته: (كالذهول أو الغفلة عن المقاصد الأصلية للفعل البشري في سياقه الاجتماعي أو التاريخي، وتوهم الصدق وامتلاك الحقيقة، والجهل بطبائع العمران البشري وقوانينه)⁴.

1 - عبد الحق منصف، المرجع السابق، ص 73.

2 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص329.

3 - المصدر نفسه، ص 329، 330.

4 - عبد الحق منصف، المرجع السابق، ص 73.

وعن هذه الأسباب للكذب في التاريخ يقول ابن خلدون: «ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنّه وتخمينه، فيقع في الكذب، ومنها توهم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس و التصنع ، فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه»¹.

* لا بد من تسلّح المؤرخ بأفق نظري أوسع يحدّد مجال ماهو تاريخي، وهو نظرية العمران البشري؛ وهي نظرية عامة تهتم بطبائع الأحوال العامة لحياة الناس (الأنماط العمرانية من عمران بدوي وعمران حضري، الأحوال السياسية، الأحوال الاقتصادية، الأحوال الفكرية والثقافية، الأحوال الدينية)².

ب-المعقولية النظرية:

بعد استعراض المعقولية المنهجية عند ابن خلدون ، نحاول الآن تناول محدّدات هذه المعقولية والمسّلمات التي قامت عليها، وعليه يمكن طرح التساؤلات التالية:

-ماهي محدّدات هذه المرجعية النظرية ؟

-وماهي مسلماتها الفلسفية ؟

-كيف توجّه البحث التاريخي نحو إقامة نظرية متماسكة حول ماهو تاريخي فعلا ؟

1 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 329.

2 - عبد الحق منصف ، المرجع السابق ، ص 75.

تستند المرجعية النظرية حول العمران البشري إلى مرجعيتين تتكاملان هما: المرجعية السياسية، والمرجعية الأنثروبولوجية .

***المرجعية السياسية:** نظرية الدولة والسلطة ودورها في حياة البشر (يسميها ابن خلدون نظرية الملك) .

***المرجعية الأنثروبولوجية:** نظرية الحضارة والمجتمع وأحواله العمرانية (البداوة، التحضر في علاقته بالصنائع البشرية، تحولات الحضارة، سيكولوجيا البشر وعلاقتها بالمجال الجغرافي...الخ).

لقد أراد ابن خلدون-من خلال هاتين النظريتين-أن تقدّم نظريته حول العمران فلسفة حول الحضارة والتاريخ البشريين، تكون بمنزلة "الأسّ" الذي يسمح بفهم تاريخية الحياة البشرية بمختلف أحوالها¹.

وتأكيد لهذا الكلام يقول ابن خلدون: « إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل. فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار، فهو "أسّ للمؤرخ" تبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره »².

إذا كانت نظرية العمران تستهدف تجسيد المعقولة في البحث التاريخي، ودراسة التاريخ دراسة علمية، فما هي أسس الصداقية العلمية في مجال الكتابة التاريخية ؟ وماهي المسلّمات التي تقوم عليها هذه المعقولة النظرية ؟

يرى ابن خلدون أن من أبرز أسس الصداقية في الكتابة التاريخية، إخضاع الأخبار التاريخية لمعيار الإمكان العقلي والاستحالة العقلية. فما يمنح الخبر مصداقيته هو سلطة

1 - عبد الحق منصف، المرجع السابق، ص 74.

2 - نقلا عن: سعيد الغانمي، المرجع السابق، ص 162.

العقل التاريخي ذاته من خلال المعايير التي يضعها (الإمكان العقلي والاستحالة العقلية)، وليس هو سلطة الخبر (شخص المؤرخ)؛ وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وأما الإخبار عن الواقعات، فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه. وصار ذلك أهم من التعديل ومقدّمًا عليه (...) وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه»¹.

يرى ابن خلدون إذا كان التحقق من الأخبار الشرعية يعتمد فيه على التجريح والتعديل، فإن الامر يختلف في الأخبار التاريخية لاختلاف هذه الأخيرة عن الأولى؛ إذ تدور الأخبار التاريخية حول الواقع لذلك ينبغي الاستناد إلى معيار العقل (المطابقة)، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «المعرفة بطبائع العمران هي أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها»².

أما فيما يتعلق بالمسلّمات التي يبني عليها ابن خلدون المعقولية النظرية في التاريخ، فتتمثل في ما يلي:

- أ- وحده الإنسان له تاريخ بإعتباره كائنا ثقافيا .
- ب- الاجتماع البشري ضروري لأن الإنسان مدني بطبعه .
- ج- ضرورة الدولة والسلطة لكل اجتماع بشري .
- د- كل عمران بشري وليد بئة جغرافية محدّدة، فالجغرافيا جزء أساسي من نظرية العمران³.

¹ - نقلا عن: عبد الحق منصف، المرجع السابق، ص 74.

² - أنظر : المرجع نفسه، ص 74.

³ - المرجع نفسه، ص 75.

3-الموضوعية:

قبل استعراض الموضوعية في التاريخ عند ابن خلدون، نحاول تحديد مفهوم هذا المصطلح كما ورد في بعض المعاجم الفلسفية، فيعرّفها جميل صليبا في معجمه بقوله:

« الموضوعية وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص »¹.

أما أندريه لالاند في معجمه الفلسفي بقوله: « الموضوعية سمة ما هو موضوعي، كائن ما كان معنى هذه الكلمة. - بنحو خاص: موقف، استعداد فكري لدى ذلك الذي " يرى الأشياء كما هي"، الذي لا يشوهها لابطيق فكري ولا بتمذهب أو تحزب »².

إذا كان ابن خلدون قد حاول تفسير التاريخ تفسيراً علمياً، فإن ذلك يستوجب منه تحرير التاريخ من الذاتية واخضاعه للموضوعية، وذلك لأن هذه الأخيرة تشكل مقوماً أساسياً في العلم والبحث العلمي، وقد أشاد الكثير من الدارسين بموضوعية الفكر الخلدوني، إذ يقول عنه "عبد الرحمان مرحبا" بأنه كان يتمتع بالحرية الفكرية والنزاهة العلمية؛ فكان يسجل الوقائع بموضوعية أخاذة ويبسط تعليله العقلي و نقده المنهجي لكل مايتناوله من القضايا، إضافة إلى أنه كان مفكراً متزناً لا يصدر أحكاماً جارفة ولا جزافية ولا يميل مع عاطفة أو هوى، بل كان يسجل استنتاجاته بناء على ما يشاهده من وقائع في الاجتماع الإنساني³.

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 450.

² - أندريه لالاند، المرجع السابق، ص 896.

³ - عبد الرحمان مرحبا، المرجع السابق، ص 495.

وتتجلى الموضوعية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون في النقاط التالية:

***نقل التاريخ من الرواية إلى الدراية:**

انتقد ابن خلدون سابقه في تغليب الرواية على الدراية في التاريخ، وأكد أن للتاريخ جانبين: ظاهر وباطن، لذلك يقول ابن خلدون: «إذ هو في ظاهره لايزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول (...) وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبانيها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعدّ في علومها وخلق»¹.

إن تمييز ابن خلدون على مستوى التاريخ بين ظاهر وباطن يعكس النزعة النقدية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون، وفي ذلك تأكيد لموضوعية هذا المفكر في مجالي علم العمران وعلم التاريخ، وبذلك يجوز لنا القول بأن ابن خلدون قد استطاع أن يحرّر التاريخ من سلطة الأسطورة والميتافيزيقا ويخضعه للدراسة العلمية، وماأحوجنا لهذه الممارسة في الدراسات التاريخية اليوم.

***اعتماد ابن خلدون على معايير موضوعية في تحري الأخبار التاريخية:**

ومن أبرزها: الإمكان وعدم الإمكان، المطابقة أو قوانين العمران البشري، قياس الماضي أو الغائب بالحاضر أو الشاهد، مراعاة الظروف الجغرافية والاقتصادية، إضافة إلى خلو الفكر التاريخي الخلدوني من الاعتبارات الشخصية للمؤرخ. وهنا تبدو بوضوح نزاهة هذا المفكر وتمسّكه الدائم بقول الحق فيما يحدث أو فيما يسمعه².

1 - عبد الرحمان بن خلدون ، المقدمة ، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 282.

2 - الصغير ابن عمار، المرجع السابق، ص 63.

وبصدد المعايير السالفة الذكر يقول ابن خلدون : « وأمثال ذلك كثير؛ وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها (...) » وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل والتجريح ومقدّمًا عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة¹ .

إن الانتقال بمعيار التحقق من الأخبار التاريخية من سلطة الخبر (شخص المؤرخ) إلى المطابقة يجسّد حرص ابن خلدون ورغبته الشديدة في طلب الحقيقة وتخليص التاريخ من الذاتية واخضاعه للدراسة العلمية أوالموضوعية، وهذا أحد مظاهر العلمية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون.

تجدر الإشارة إلى أنه من أهم أوجه تحري الصدق من الكذب في الأخبار التاريخية أن تكون مطابقة للواقع المشاهد. ومن خلال قاعدة المطابقة نلمس روح المنهج التجريبي والعلمي عند ابن خلدون في مجال التاريخ².

*اهتمام ابن خلدون بمعرفة أسباب الكذب في التاريخ :

فقد عرض جملة من تلك الأسباب أبرزها: (التشيّعات للآراء والمذاهب، الثقة بالناقلين، الذهول عن المقاصد، توهم الصدق، تقرب الناس لأصحاب التجلّة، الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، الجهل بطبائع الأحوال في العمران). إن الموضوعية التي يتحلّى بها ابن خلدون في مجال التاريخ تظهر في رفضه للكذب والتزييف وذلك من خلال تجنّب أسباب

1 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 332.

2 - محمود السعيد الكردي، ابن خلدون مقال في المنهج الجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، ليبيا، 1984، ص 1، ص 315.

ذلك وخاصة التشيعات للآراء والمذاهب لأن ذلك يعبر عن الذاتية وسيطرة الميول والأهواء على المؤرخ أو الراوي، كما رفض ابن خلدون التقرب من أصحاب التجلة لأن ذلك يعبر أيضا عن الذاتية وتغليب المصالح للذاتان يتعارضان مع الموضوعية التي تتطلبها الدراسة العلمية للتاريخ .

وفي ذلك يقول ابن خلدون: « وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، فتقع في قبول ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه. فمنها التشيعات للآراء والمذاهب، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمهيد والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه، وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، والكذب ونقله »¹.

يظهر أن رفض ابن خلدون للكذب وأسبابه كان مبررا؛ إذ يرى ابن خلدون أن التشيع يسيء إلى التاريخ لأنه يمنع المؤرخ أو الراوي من ممارسة النقد والتمحيص الأمر الذي يتسبب في وقوع المؤرخ في الوهم والغلط ورؤية الأشياء على غير حقيقتها.

كما يقول ابن خلدون بشأن التقرب لأصحاب التجلة كأحد أسباب الكذب في التاريخ:

« ومنها تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها »².

1 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 329.

2 - المصدر نفسه، ص 329، 330.

يتضح أن ابن خلدون قد أدرك وجود تعارض بين طلب الحقيقة العلمية والمنفعة؛ إذ اعتبر أن التقرب من أصحاب المراتب من ملوك وسلطين من شأنه أن يوقع المؤرخ في الكذب وتزييف الأخبار تحت تأثير سلطة المصلحة أو المنفعة، وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق الفيلسوف والإبستمولوجي الفرنسي "غاستون باشلار" في قوله بضرورة القطيعة بين العلم والرأي على اعتبار أن هذا الأخير يمثل أحد العوائق الابستمولوجية التي تعيق عملية إنتاج المعرفة العلمية، وهنا تبرز الموضوعية في الفكر الخلدوني، والتي تشكل إحدى مقومات البحث العلمي .

4- السببية التاريخية (التعليل التاريخي):

قبل استعراض التعليل التاريخي عند ابن خلدون في مجال التاريخ، نحاول تحديد مفهوم هذا المصطلح من خلال العودة إلى بعض المعاجم الفلسفية .

إن الحديث عن السببية التاريخية يقودنا إلى الحديث عن السببية كمبدأ عقلي، ويعرف الدكتور جميل صليبا السببية (*causalité*) بقوله: « هي العلاقة بين السبب والمسبب، ومبدأ السببية (*principe de causalité*) أحد مبادئ العقل، ويعبرون عنه بقولهم: لكل ظاهرة سبب أو علة. فما من شيء إلا كان لوجوده سبب، أي مبدأ، يفسر وجوده »¹.

انشغل العقل البشري عبر تاريخه بالماضي لكنه اكتفى -لزمّن طويل- بمعرفة ما حدث، وهذا هو التاريخ في أدنى مظاهره. لكن تطلع العقل البشري بعد ذلك إلى معرفة كيف حدث الذي حدث، ثم تساءل بعد ذلك عن علل أو أسباب هذا الذي حدث، فطرح السؤال التالي:

¹ - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 649.

لماذا حدث ؟ وبذلك أدرك العقل البشري أن لكل شيء في هذا الوجود أسبابا وعللا وبالتالي بدأ تحليل التاريخ¹.

وقد ظهرت جملة من التعليقات للتاريخ، وأبرزها التحليل الأسطوري والتحليل الميتافيزيقي والتحليل الاجتماعي كما تجسّد عند ابن خلدون الذي يرى أن الظواهر مرتبطة ببعضها ارتباط العلة بالمعلولات، وينطبق ذلك على كل الظواهر في الكون بما في ذلك الوقائع الاجتماعية والحوادث التاريخية، وفي ذلك يقول ابن خلدون: «إعلم أرشدنا الله وإياك، أنا 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»².

يدلّ هذا القول لابن خلدون على إيمانه بوجود علاقة عليّة بين الظواهر. وتجدر الإشارة إلى أن قانون العليّة في الأصل يسود الظواهر الطبيعية ويعتمده العلماء التجريبيون، لكن ابن خلدون استطاع تطبيقه على الوقائع التاريخية، رغم أن "هيرودوت" أدرك أهمية هذا القانون في السلوك الإنساني. يوجد من المفكرين والدارسين من أكد اعتماد ابن خلدون مبدأ السببية في التاريخ وعلم العمران، "كإبراهيم مذكور" بحيث يقول: «وأنه يرى على عكس الغزالي أن الحوادث ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، وأن العليّة ليست مقصورة على عالم الطبيعة، بل تمتد إلى عالم الإنسان، فظواهر المجتمع البشري تخضع لقوانين ثابتة، ويمكن أن يعين حاضرها على تفسير ماضيها»³.

1 - عمر فروخ، كلمة في تحليل التاريخ ، دار العلم للملايين، بيروت، 1984، ص 6.

2- نقلا عن: محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، 2006، ط1، ص 51.

3 - نقلا عن: زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 120.

يتميّز التعليل - كماورد في آراء ابن خلدون - بخصائص أهمها:

*تعليله للحوادث والوقائع يتخذ طابعا عاما كليًا وليس جزئيا خاصا، ويقوم هذا التعليل على وحدة الطبيعة البشرية .

*تعليل ابن خلدون للحوادث لم يكن تعليلًا ظاهريًا برانياً، وإنما كان على العكس من ذلك تعليلًا باطنياً جوائياً كامناً خلف أحداث التاريخ الظاهرة، ويتضح ذلك في قول ابن خلدون: « وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق... ».

*تأثر التعليل الذي اعتمده ابن خلدون في العمران والتاريخ بمنهج الأصوليين -وهذا طبيعي على اعتبار أن ابن خلدون استقى ثقافته من علوم المسلمين ومنها علم أصول الفقه-، يتجلى هذا التأثير في استعمال ابن خلدون مصطلحات أصولية مثل: قياس الغائب على الشاهد، قياس الأشباه على النظائر، تعليل المتفق والمختلف .

*يتميز التعليل الخلدوني للحوادث بصفة الضرورة، وهذا ما نعبر عنه بمصطلح الحتمية التاريخية؛ إذ أنه يؤكد أن ما حدث هو سنة الله في خلقه¹ .

إذا كان ابن خلدون قد اعتمد على فكرة السببية في تعليل التاريخ، فإن هذا الأخير يقوم على أساسين هما:

*استقراء القوانين المسيطرة على سير التاريخ من حوادث التاريخ نفسها؛ ومعنى ذلك أنه ليس ثمة قانون خارج عن نطاق حوادث التاريخ يؤثر في تلك الحوادث .

*الإمام بأكبر عدد ممكن من العوامل التي يمكن أن تؤثر في تطور المجتمع؛ وذلك لأن أحداث التاريخ معقدة ومتشابكة وبالتالي ترجع إلى أسباب متنوعة ولذلك فالمؤرخ محتاج

1 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص 146، 147.

إلى الإمام يتلك العوامل كلّها، وذلك لا يتم إلا من خلال النظرة الشاملة في بناء المجتمع وفي طراز المعيشة و وجوه النشاط الإنساني¹.

إن إدخال ابن خلدون فكرة السببية في مجال التاريخ يعكس نظرتة العلمية في هذا المجال؛ وذلك لأنه سلك مسلك العلماء التجريبيين الذين اعتمدوا في دراستهم لظواهر الطبيعة على مبدأ السببية الذي سمح لهم بإستخلاص قوانين الظواهر، وبشكل مبدأ السببية مقدمة ضرورية لمبدأ علمي يتمثل في الحتمية التي تشكل أساس القوانين العلمية .

5- الحتمية التاريخية (بالمعنى النسبي):

قبل تناول قوانين الحتمية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون، نحاول تحديد مفهوم هذا المصطلح كما ورد في بعض المعاجم الفلسفية، ومنها المعجم الفلسفي ل "جميل صليبا" والذي عرّف الحتمية بقوله: « الحتمية (Déterminisme) اصطلاح فلسفي حديث يدلّ على معان عديدة أهمها:

1 - الحتمية بالمعنى المشخّص هي القول بوجود علاقات ضرورية ثابتة في الطبيعة توجب أن تكون كل ظاهرة من ظواهرها مشروطة بما يتقدمها أو يصحبها من الظواهر الأخرى .

2 - والحتمية بالمعنى المجرّد هي أن يكون للحوادث نظام معقول تترتب فيه العناصر على صورة يكون كلّ منها متعلّقًا بغيره، حتى إذا عرف ارتباط كل عنصر بغيره من العناصر أمكن التنبؤ به، أو إحداثه أو رفعه «².

¹ - عمر فروخ، المرجع السابق، ص 12.

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 443.

إن القول بوجود حتمية تحكم الظواهر بمختلف أنواعها، يعني أن هناك نظاما ثابتا يحكمها؛ وهذا ما يعرف بالقوانين في العلم، مع العلم القانون العلمي يستمد قيمته من مسلّمة الحتمية .

بما أن مصطلح " قانون " في العلم يعني الثبات والاضطراد، على النحو المعروف في العلوم التجريبية كالفيزياء والكيمياء، فإن استعمال ابن خلدون لمصطلح " قانون " في مجال التاريخ وتأكيدَه على خضوع هذا الأخير لقوانين اجتماعية شبيهة بالقوانين في العلوم الطبيعية، يفضي إلى القول بعلمية التاريخ¹.

يتجلى استخدام ابن خلدون لفكرة القانون في ربط التاريخ بعلم العمران، فقد أكد العلامة ابن خلدون أن من أبرز أسباب الكذب في التاريخ الجهل بطبائع الأحوال في العمران؛ ومعني ذلك أن واقعات العمران لها قوانين تحكمها، ومعرفة تلك القوانين تجعل المؤرخ أو الراوي في مأمن من الوقوع في المزلّات، وفي ذلك يقول صاحب المقدمة:

« فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار -بالإمكان والاستحالة- أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عرضا لا يعتدّ به و ما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار و الصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه »².

¹ - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص 112.

² - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص 332.

تجدر الإشارة إلى أن القوانين الحتمية التي اعتمدها ابن خلدون في مجال العمران والتاريخ، ينبغي ألا يفهم منها أنها حتمية صارمة كما هو الحال في مجال علوم المادة، بل حتى هذه العلوم أصبحت اليوم تعتمد مبدأ الاحتمال والقوانين الإحصائية؛ وهذا ما تؤكد من خلال أبحاث فيزياء الذرة التي قام بها بعض الفيزيائيين مثل الألماني "هيزنبرغ". ومن جهة أخرى إن الخلفية العقائدية لابن خلدون تجعله يقرّ نسبية القوانين التي تحكم الظواهر على اعتبار أن بإمكان القدرة الإلهية فصل الظواهر عن شروطها .

لقد تناول ابن خلدون مسألتَي الملك والدولة، وأكد أن العصبية هي أساس الملك؛ فالقوة التي تتوفر على عصبية أقوى هي التي تستولي على الملك حتماً، أما الفئة التي تضعف لديها العصبية فتفقد السيطرة على الملك بالضرورة. أما بخصوص موضوع الدولة فقد أكد ابن خلدون شبّهها بالكائن الحي؛ إذ أن لها عمر كما أن لها أطواراً وهي: طور النشأة وطور القوة وطور الضعف والانحلال، كما يرى ابن خلدون أن الدولة تتعرض للهرم ولهذا الأخير أسباب إذا توفرت نزل الهرم بالدولة حتماً، وفي هذا يقول ابن خلدون:

« قد قدّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد وبيننا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلّها أمور طبيعية لها وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدّل »¹.

¹ - نقلاً عن: زينب محمود الخضيرى، المرجع السابق، ص 120.

يظهر من كلام ابن خلدون أن الحتمية مبدأ لا يحكم الظواهر الطبيعية فقط بل ينطبق أيضا حتى ظواهر الاجتماع الإنساني كالمملك والدولة وغيرها، ومن هنا يكون ابن خلدون قد أكد النظرة العلمية لقضايا العمران والتاريخ؛ وذلك لأن الحتمية التي قال بها في هذين المجالين تشكل إحدى ملامح الروح العلمية وتمثل سمة جوهرية في التفكير العلمي، إذ لا يستقيم الحديث عن العلم من دون مسلّمة الحتمية .

الفصل الثاني

**القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر العربي
(طه حسين أنموذجا)**

- المبحث الأول : طبيعة القراءة الأيديولوجية
 - المبحث الثاني : الفكر الخلدوني كما يراه " طه حسين "
- ودراسة موقفه

***المبحث الأول/طبيعة القراءة الأيديولوجية:**

سوف نتناول ضمن المبحث المذكور أعلاه، والموسوم بـ: طبيعة القراءة الأيديولوجية ؛ وفي هذا الإطار ارتأينا وضع مطلبين: أحدهما يتناول مفهوم الأيديولوجيا، والآخر يعالج مفهوم القراءة الأيديولوجية ، وهذا ما سنجده في الآتي .

1-المطلب الأول/مفهوم الأيديولوجيا:

يعتبر لفظ "أيديولوجيا" من الألفاظ التي يصعب تحديد معناه بدقة؛ إذ يؤكد المفكر والباحث "عبد الله العروي" في كتابه (مفهوم الأيديولوجيا)، « أن هذا المفهوم ليس مفهوماً عادياً يعبر عن واقع ملموس، فيوصف وصفاً شافياً، وليس مفهوماً متولداً عن بديهيات فيحد حداً مجرداً. وإنما هو مفهوم اجتماعي تاريخي، وبالتالي يحمل في ذاته آثار تطورات وصراعات ومناظرات اجتماعية وسياسية عديدة. " إنه يمثل تراكم معانٍ "، مثله في هذا مثل مفاهيم محورية أخرى كالدولة أو الحرية أو الإنسان...»⁽¹⁾.

ومع ذلك نحاول أن نحدد مفهوم أيديولوجيا، وذلك بالاستناد إلى بعض المعاجم وخاصة الفلسفية منها، إذ يعرفها مجمع اللغة العربية في معجمه الفلسفي - تحت إشراف د/ إبراهيم مذكور - فيعطيها ثلاثة معانٍ:

أ- أيديولوجيا هي علم الأيديولوجيا (علم الأفكار)، وموضوعه دراسة الأفكار والمعاني، وخصائصها، وقوانينها، والعلامات التي تعبر عنها، والبحث عن أصولها بوجه خاص، كما صوره "دوستوت دو تراسي" (destutt de tracy) .

ب- تطلق على التحليل والمناقشة لأفكار مجردة لا تطابق الواقع.

1 - عبد الله العروي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، سنة 2012، ص: 06,05.

ج- عند ماركس، جملة الآراء والمعتقدات الشائعة في مجتمع ما، دون اعتداد بالواقع الاقتصادي¹.

إضافة إلى المعجم الفلسفي السالف الذكر، نجد موسوعة لالاند الفلسفية، والتي حدد فيها "أندريه لالاند" مفهوم الأيديولوجيا، فوضع أربعة معان لها « فكرية (إيديولوجيا، أدلوجة)»، هي:

أ- كلمة إبتكرها " دستوت دوتراسي" (Destutt de Tracy)، ضمن كتابه (مذكرة حول ملكة التفكير)، علم موضوعه دراسة الأفكار (بالمعنى العام لظواهر الوعي)، ومزاياها وقوانينها وعلاقتها مع العلامات التي تمثلها وبالأخص أصلها.

ب- بالمعنى المبتذل، تحليل أو نقاش فارغان لأفكار مجردة، لا تتطابق مع وقائع حقيقية

ج- مذهب يلهم أو يبدو أنه يلهم حكومة أو حزبا.

د- فكر نظري يعتقد أنه يتطور تطورا تدريجيا في غمار معطياته الخاصة به، لكنه في الواقع تعبير عن وقائع اجتماعية، ولاسيما عن وقائع اقتصادية (...) فهذا المعنى شديد التداول في الماركسية².

ونبقى في سياق تحديد معنى الأيديولوجيا، فقد تناوله " هنري د. أيكن " ضمن كتابه

(عصر الأيديولوجية). تجدر الإشارة إلى أن مترجم الكتاب المذكور أعلاه قد أكد غموض المصطلح واتساع دلالاته، فيقول : « يكفي أن يتصفح القارئ الفصل الأول من هذا الكتاب، ليدرك اتساع معاني هذا اللفظ وتشعبها إلى الحد الذي يستحيل معه التعبير

1 - إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 1983، ص: 29.

2 - أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، باريس-بيروت، ط2، 2001، ص: 611، 612.

عنه بلفظ واحد كهذا، لا يتناول إلا معنى واحداً من المعاني المقصودة، وهو معنى " الاعتقاد " وهو معنى ليس وحده المميز للفظ «¹ . وفي سبيل توضيح معنى الأيديولوجيا وإزالة اللبس حول هذا اللفظ، استعان بالشرح الذي قدمه " كارل مانهايم "

(mannheim karl) في كتابه (الأيديولوجية والمدينة الفاضلة) " ideology and utopia "، إذ يقول مترجم الكتاب: « ولعل أفضل شرح للفظ الأيديولوجية هو الذي أتى به " مانهايم " karl mannheim في كتابه " الأيديولوجية والمدينة الفاضلة " (ideology and utopia) والذي يلخص في أن اللفظ يطلق بمعنيين: أحدهما مذموم والآخر مقبول. فالمعنى المذموم تكون الأيديولوجية فيه هي آراء الخصم الظاهرية، التي تخفي الطبيعة الحقيقية لموقفه، والتي ليس من صالح ذلك الخصم الكشف عنها. وبالمعنى المقبول يقال أن أيديولوجية عصر أو طبقة ما هي إلا خصائص الذهن وتركيبه في ذلك العصر أو تلك الطبقة »² .

يتضح من خلال استعراض معاني الأيديولوجيا، التي وردت في المعجمين السالفي الذكر، أن هذا اللفظ معقد ومتعدد الدلالات؛ إذ يختلف معناه من سياق إلى آخر، وهذا ما أكده الباحث المغربي " عبد الله العروي " في كتابه (مفهوم الأيديولوجيا)، والذي يرى أن كل نقاش حول مفهوم الأيديولوجيا يستلزم الاطلاع على أصله وصيرورته، وبالتالي على المذاهب الفلسفية المتعلقة به .

كما يرى " العروي " أن كلمة (إيديولوجيا) دخيلة على جميع اللغات الحية، تعني لغوياً، في أصلها الفرنسي، علم الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، وبالتالي من الطبيعي أن يجد الكتاب العرب صعوبة في ترجمتها

¹ - هنري د.أيكين، عصر الأيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط 1، سنة 2010، ص: 05.

² - هنري د.أيكين، المرجع نفسه، ص: 05، 06 .

بصورة مرضية. إن العبارات التي تقابلها: منظومة فكرية، عقيدة، ذهنية... الخ، إلا أنها تشير فقط إلى معنى واحد من معانيها .

اهتم "عبد الله العروبي" بتحديد الكثير من المفاهيم، وأفرد لها كتباً، ومن هاته المفاهيم (الأيديولوجيا)

وقد عربها إلى كلمة (أدلوجة)، ويقول في هذا الصدد: « أقترح أن نعربها (كلمة أيديولوجيا) تماماً وندخلها في قالب من قوالب الصرف العربي، وسأعطي المثل، فأستعمل فيما يلي كلمة (أدلوجة) على وزن أفعولة وأصرفها حسب قواعد اللغة العربية »¹.

وفي إطار توضيح معنى (الأدلوجة) يعطي "العروبي" مثالا توضيحيا من الحياة السياسية، التي لا تتفصل عن الأيديولوجيا، فعندما نقول-حسب رأيه- إن الحزب الفلاني يحمل (أدلوجة)، فهي تعني مجموع القيم و الأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب أو البعيد. فعندما نقول أدلوجة عصر النهضة؛ فإننا نعني بها النظرة التي كان يلقيها رجل النهضة إلى الكون والمجتمع والفرد، والتي يندرج تحت قواعدها العامة كل تقرير أو حكم صدر في ذلك العصر. أدلوجة عصر من العصور هي إذن الأفق الذهني الذي كان يحد فكر إنسان ذلك العصر².

كما عرض "العروبي" التصور الماركسي للأيديولوجيا، إذ يرى أن الماركسية تميزت عن غيرها بتقديم نظرية عن الأيديولوجيا (نسميها فيما يلي أدلوجيا) . إنها تجيب على السؤال التالي: ما هي الأسباب التي جعلت الفكر الإنساني في كل أدواره يرى الأشياء طبقاً لدعواه هو، لا طبقاً لذات الأشياء ؟ في هذا الاستعمال يقابل مفهوم الأدلوجة مفهوم الحق: الحق هو ما يطابق ذات الكون، و الأدلوجة ما يطابق ذات الإنسان في الكون .

1 - عبد الله العروبي، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، سنة 2012، ص: 09.

2 - انظر، عبد الله العروبي، المرجع السابق، ص: 10.

نقول إن فلانا ينظر إلى الأشياء نظرة أدلوجية؛ نعني بذلك أنه يتخير الأشياء ويؤول الوقائع بكيفية تظهرها دائماً لما يعتقد أنه الحق. يتعارض الفكر الأدلوجي مع الفكر الموضوعي الذي يخضع للمحيط الخارجي فيتشبع بقوانينه.

يرى "عبد الله العروى" أن للأيديولوجيا استعمالات متعددة؛ إذا تستعمل في المجال السياسي والمجال الاجتماعي ومجال المحيط الطبيعي، لكن هنالك مجال رابع مشترك بين المجالات السابقة، عندما ندرس تأثير أية أدلوجة على الفكر فإننا نبحث في الحدود الموضوعية التي ترسم أفق ذلك الفكر. الحدود من أنواع ثلاثة: حدود الانتماء إلى أدلوجة سياسية، وحدود الدور التاريخي الذي يمر به المجتمع ككل، وحدود الإنسان في محيطه الطبيعي .

نستطيع أن نستنتج من هذا العرض التمهيدي - فيما يقول "العروى" - أن مفهوم الأدلوجة دائماً مزدوج؛ فهو في نفس الوقت وصفي ونقدي، يستلزم دائماً مستويين: المستوى الذي تقف عنده الأدلوجة حيث تظن أنها حقيقة مطابقة للواقع، وهو المستوى الذي يقف عنده الباحث لوصف تلك الأدلوجة بوفاء وأمانة، والمستوى الثاني هو الذي يقف عنده الباحث عندما يحكم على الأدلوجة أنها أدلوجة لا تعكس الواقع على وجهه الصحيح .

إن الظاهرة النقدية هي التي تميز مفهوم الأدلوجة عن المفاهيم الأخرى، مثل: فكر، ذهنية، عقيدة، دين، فلسفة... فلا يجب طمسها أو عدم الوعي بها، وإلا أصبحت كلمة أدلوجة كلمة فارغة غير ضرورية (...).

كما يرى "العروى" أن استعمالات الأدلوجة ترتبط بمجالات وعلل ووظائف؛ إذ لكل استعمال من هاته الاستعمالات مجال وعلة ووظيفة، وبالتالي يقود حتماً إلى نظرية ويخلق نوعاً من التفكير، كما هو مبين في الجدول الآتي:

أدلوجة	التفكير	المضمون	الوظيفة	المرجع	المجال	النظرية
قناع	وهمي	المجتمع	الإنجاز	المصلحة	المناظرة	النسبية
رؤية كونية	نسبي	الكون	الإدراك	التاريخ	اجتماعات الثقافة	التاريخية
معرفة	آني	الحق	تظاهرة الكون	الجدل	نظرية المعرفة والكائن	الجدلية

كما يرى "العروي" أن غالبية المستعملين اليوم ينسون أو يتناسون هذه الارتباطات المنطقية، لكنهم لا يستطيعون محوها من تفكيرهم، فتؤثر في تحليلاتهم، وتحدد اختياراتهم وتفرض عليهم مناهجهم رغماً عنهم .

ويخلص "صاحب كتاب مفهوم الأيديولوجيا" في آخر الفصل المتعلق بتحديد مفهوم الأيديولوجيا، إلى أن الهدف من هذا البحث هو التوصل إلى قاعدة لاستعمال مفهوم الأدلوجة بكيفية مرضية، كما أكد أنه على الذي يستعمل هذا المفهوم أن يوافق بين المعنى المستعمل والمجال الذي يتحرك فيه، كي لا يئتيه في تساؤلات عقيمة واعتراضات لا محل لها.¹

2-المطلب الثاني/مفهوم القراءة الأيديولوجية:

قبل تحديد معنى القراءة الأيديولوجية، نحاول أن نتناول الأيديولوجيا من الناحية التاريخية؛ وهذا ما عالجه الباحث "عبد الله العروي" في كتابه (مفهوم الأيديولوجيا)، فقد ميز هذا

¹ - انظر، عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 12,13,14,15.

الباحث بين عصرين هما: عصر ما قبل الأدلوجة وعصر الأدلوجة؛ ومعنى ذلك أن ظهور الأدلوجة لم يرتبط بالفكر البشري منذ أقدم العصور، وإنما برز في حقبة ما وبفعل عوامل معينة، ويقصد "العروي" بهذه الحقبة القرن الثامن عشر، إذ يقول: «كما لا يصح لنا أن نعزو المفهوم (الأدلوجة) إلى عصور سابقة للقرن الثامن عشر الغربي. قد نجد بالطبع ملاحظات تؤلف نظرية شبيهة بنظرية الأدلوجة، لكن النظرية التي نستخرجها من آراء متفرقة هي من صنعنا نحن بعد أن تشبعنا بالفكر النقدي. إن الفكر السابق للقرن الثامن عشر لم يبدع مفهوم الأدلوجة لأنه لم يكن في حاجة إليه. نلجأ اليوم إلى المفهوم المذكور لدراسة ذلك الفكر، لكن لا يحق لنا أن نقرأ فيه»¹.

يتضح إذن أن "العروي" يربط ظهور مفهوم الأدلوجة أو الأيديولوجيا بالقرن الثامن عشر الغربي؛ أي في الغرب الأوروبي، وذلك لأنه عصر التنوير الذي اشتهر بالفكر النقدي، وبالتالي يبدو أن هناك ارتباطاً بين الأدلوجة والفكر النقدي. يقول "العروي": «إن مفهوم الأدلوجة نشأ في ظروف معينة. كلما استعملناه اليوم عن قصد أحيينا بالمصاحبة تلك الظروف. لذا، لا بد من الفصل بين عصر ما قبل الأدلوجة وعصر الأدلوجة»².

أ- عصر ما قبل الأدلوجة:

عرض "العروي" في هذا العصر ثلاثة نماذج مختلفة شهدتها تاريخ الفلسفة بمختلف مراحلها: اليونانية والإسلامية والحديثة. لقد أورد مثالا من الفلسفة اليونانية، ووضعه تحت عنوان (الإرث الأفلاطوني)، يرى "العروي" أن الفلسفة اليونانية تنطلق من وحدة الكون، فتعتبر العالم الإنساني صورة مصغرة للعالم العلوي والمنطق البشري انعكاساً لمنطق الكون. فلا ترى فرقا بين قواعد الأخلاق وطرائق المنطق وقوانين الكون، يقول "العروي": «إن

¹ - عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 19.

² - عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 19.

الواقع حسب الفلسفة اليونانية السقراطية، ثابت قار، والحقيقة واحدة، والكون متجانس دائم، الإنسان قسم من الكون المتجانس، وجدانه مرآة تعكس مباشرة ذلك التجانس الذي هو عنوان الكمال والجمال»¹.

كما يرى "العروي" ضمن هذه المسلمة في الفلسفة اليونانية، أنه إذا اختلف شخصان في شأن حادثة واحدة وكان أحدهما صحيح العقل كامل الحس، فلا يخلو أن يكون الآخر إما مريضاً أو مستعبداً. لا وجود في هذه النظرة للازدواجية في المفاهيم وللإبهام في الأشياء. يتلخص مشكل عدم مطابقة الوعي للواقع في مسألة اضطراب الآلة الإنسانية التي هي إما من اختصاص الطبيب أو أستاذ المنطق. وإذا انتفت هذه العلة فيرجع الخلل إلى الغواية، والتي تعني خضوع الشخص لقوة تمنعه من ادراك الحق².

أما النموذج الثاني فقد جاء به "العروي" من الفلسفة الإسلامية، ووضعه تحت عنوان (التجربة الإسلامية)، اذ يرى "العروي" أن المجتمع الإسلامي هو الآخر شهد ظاهرة مفارقة الفكر للواقع، وحدث ذلك عندما ظهرت الفرق وأولت حقيقة واحدة موجودة في كتاب منزل تأويلات مختلفة بل متضاربة، وتعمقت الظاهرة عندما تحاربت السنة والشيعة دون أن يتمكن أي فريق من اقناع الآخر.

لقد تناول "الغزالي" في كتابه فضائح الباطنية، مسألة اعتناق الرجل دعوة متناقضة البرهان واهية الأساس، وبعد تحليل طويل توصل إلى الاستنتاج التالي: إن المسألة ليست من قبيل المنطق ولذلك لا تنفع فيها المناظرة الكلامية .

1 - عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 20.

2 - انظر، عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 20، 21.

يقول "العروي": « يكرر الغزالي من فصل إلى فصل أن الباعث على اعتناق الدعوة الباطنية هو دافع نفسي سابق لكل تدبر، دافع يرجع إلى عداوة مستحكمة ضد الدين الإسلامي»¹.

لقد أشاد "العروي" بتحليل الغزالي للظاهرة (التضارب بين الفكر والواقع)، وأكد أنه تجاوز التحليل الأفلاطوني، إذ يقول: « إن تحليل الغزالي يتجاوز التحليل الأفلاطوني (...)» لقد كشفت التجربة التاريخية أن العقل أداة طيعة تخدم دوافع خفية. وبما أن النفس تتحكم في العقل وبما أن الميول والنزعات تتحكم في النفس، فإن إرجاع الأفكار إلى مسائل منطقية، نفصل فيها بمعيار الصواب والخطأ، عمل ناقص لا بد من تعزيزه بالجوء إلى قوة السلطان»².

رغم إشادة "العروي" بالتحليل الذي قدمه الغزالي، إلا أنه سجل بعض الملاحظات حول هذا التحليل، ويقول في هذا الصدد: « وهكذا رغم وجود ملاحظات قيمة عند الغزالي حول أسباب التعصب الفكري (...) رغم كل هذا فإنه لم يصل إلى تمثيل مفهوم الأدلوجة بسبب فرضية الشيطان التي كانت تمده بتفسير جاهز للاعوجاج الفكري. لماذا يبحث إذن عن علة أخرى؟»³.

أما النموذج الثالث الذي عرضه "العروي" فهو من الفلسفة الحديثة، وقد وضعه تحت عنوان: (مشروع فلسفة الأنوار).

11 - العروي، المرجع نفسه: ص: 22.

2 - انظر، عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 24

3 - انظر، عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 25.

شهد القرن الثامن عشر في أوروبا صراعاً حاداً، وتبادلاً للتهم بين الكنيسة من جهة والفلسفة من جهة أخرى؛ إذ يرى الفلاسفة في الكنيسة سلطة ظلامية تمنع العقل من الوصول إلى نور المعرفة والحرية، بغية تكريس الاستبداد والسيطرة. أما الكنيسة فتري في الفلسفة ثورة على التربية الأخلاقية التي تكبح جماح النفس .

إذا كان الفيلسوف يرى أن الطبيعة طيبة، والعقل قادر على سبر أغوار الكون، فإن الكنيسة على النقيض من ذلك ترى أن الطبيعة سيئة بسبب الخطيئة، وأن العقل عاجز بدون الإلهام الإلهي .

كما اختلفت الفلسفة مع الكنيسة في نظرتها إلى الحرية والسعادة؛ بحيث أن الحرية هي صفة الإنسان الأولى في رأي الفيلسوف، كما أن السعادة هي نتيجة لخضوع الإنسان لقوانين الطبيعة الطيبة. أما الكنيسة فتري أن الحرية حالة لا يكتسبها الإنسان إلا برعاية إلهية تحرره من سلطة الشهوات، والسعادة منة يمن بها الله على الإنسان لكي يتجاوز حدود طبيعته الساقطة .¹

إذا كانت الكنيسة تنتظر إلى الفلسفة كآلة مسخرة في يد الشيطان، يمثلون دوراً جديداً في سلسلة المؤامرات التي دبرت منذ القدم ضد " مملكة المسيح "، فهي تتفق في ذلك مع تحليل الغزالي القائم على فكرة الشيطان. لكن الفلاسفة لم ينجحوا إلى فرضية الشيطان؛ بل إنهم ربطوا الأفكار بدوافع إنسانية بحتة، يرون فيها الأسباب الأولى والأخيرة. ويضعون في مقدمة تلك الدوافع حب التسلط والاستبداد المتجسد في النظام الإقطاعي الذي دافعت عنه الكنيسة بكل قواها .²

1 - أنظر، عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 26.

2 - أنظر، عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 26، 27.

لقد ساهم استبعاد الفلاسفة لفرضية الشيطان، في فتح الباب أمام البحث الجدي في أصل الفكر غير المطابق للواقع. ومن أصحاب السبق في تناول موضوع علاقة الأفكار بالواقع، وأساس أغلاطنا- فيما يرى "كوندياك" - المفكر الإنجليزي "فرنسيس بيكون" والذي وضع سؤالاً منطقياً، وسار "كوندياك" على أثره باعتناق تجريبية حسية صرفة. لكنه لم يلبث أن حور السؤال الأصلي: كيف نفكر تفكيراً سليماً؟ إلى سؤال آخر: كيف نفكر؟. يفتح هذا السؤال الأخير الباب للبحث عن جميع المؤثرات في الفكر: الطبيعية الحسية و الإنسانية الثقافية. ونرى هذا التحوير في التحديد الذي حدد به "دوتراسي" - تلميذ كوندياك- الأيديولوجية بمعنى علم الأفكار الذي ابتدعه، إذ يقول: «يمكن أن نسمي العلم المقترح أيديولوجية إذا نظرنا إلى محتواه، ونحوا عاماً إذا نظرنا إلى وسيلته، ومنطقاً إذا نظرنا إلى هدفه». ¹

يرى "العروي" أن أبرز الأسئلة التي بني عليها علم الأفكار، كيف تؤثر في ذهننا الأفكار المجهولة الأصل؟ ويهدف هذا السؤال إلى تحرير المجتمع من سلطة الموروث الذي لا يعرف له أصل عقلي. ويتمثل ذلك المجهول في التقليد الذي يعتمد عليه الطغيان. هذا الاتجاه الإصلاحية الشامل هو الذي ميز فلاسفة القرن الثامن عشر عن سبقهم في هذا الميدان. لقد أرجع فلاسفة عصر التنوير اعوجاج الفكر إلى الظروف الاجتماعية، نفوذ الكنيسة والطغيان ودعمهما لأفكار موروثة مجهولة الأصل. فالتربية بالتالي ممكنة وبواسطتها يتغلب العقل وتتبدد التقاليد وينتشر النور. ²

يرى "العروي" أن فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر، مهدت الطريق لظهور مفهوم الأدلوجة. بيد أن مشروع علم الأفكار لا يشكل نظرية الأدلوجة. لا بد من الانتباه لهذه

¹ - عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 27, 28.

² - أنظر، عبد العروي، المرجع نفسه، ص: 28.

الحقيقة. لم يكشف المشروع إلا عن جانب واحد من جوانب المشكلة ويتعلق الأمر بتأثير أفكار موروثية على الفكر الفردي. لم ينظر في أصل تلك الأفكار الموروثة. وكان يمنعه من ذلك مانع ذاتي. كما أن الغزالي منع من تصور مفهوم الأدلوجة بسبب فرضية الشيطان، فإن فلاسفة الأنوار قد منعوا من نفس التصور بسبب فرضيتهم الأساسية: أي وجود حقيقة ثابتة، متجسدة في الطبيعة، تتعكس بدون اعوجاج في العقل البديهي، وإذا عجز العقل عن إدراك الحقيقة، فإن السبب في ذلك الأفكار الموروثة التي تعكر صفاءه. عندما تتبدد تلك الأفكار، بالتحليل، يرجع العقل إلى صفائه الأول فيرى الحقيقة كما هي.

تجدر الإشارة إلى أنه إذا أمعنا النظر في المواقف الثلاثة التي سبق عرضها؛ وهي: مواقف الأفلاطونية والغزالية وفلسفة الأنوار، وفي الموانع التي منعتها من اكتشاف مفهوم الأدلوجة، ندرك أن ما كان ينقصها جميعها هو فهم صحيح لمعنى المجتمع ولمعنى التاريخ. يمكن القول أن مفهوم الأدلوجة مرتبط ارتباطاً عضوياً بمفهوم المجتمع والتاريخ، وبالتالي لا ينتعش هذا المفهوم ويتبلور إلا في نطاق نظرية اجتماعية ونظرية تاريخية متكاملتين.¹

ب- عصر الأدلوجة:

يرى الباحث والأكاديمي "عبد الله العروي" أن الأدلوجة ظهرت في العصر الحديث، وتحديدًا في عصر التنوير، وقد ميز بين ثلاثة جوانب للأدلوجة، أو لنقل ثلاثة معان هي: الأدلوجة قناع - الأدلوجة نظرة كونية - الأدلوجة علم الظواهر .

بخصوص الأدلوجة قناع، يرى "العروي" أن فلسفة الأنوار ترى أن الأدلوجة تعني الظروف التي تحيط بالإنسان وتمنعه من رؤية الأشياء كما هي، يقول في هذا الصدد:

¹ - أنظر، عبد الله العروي، المرجع نفسه، ص: 30,29.

« قلنا إن فلسفة الأنوار تقرر أن الظروف (كلمة عامة تعني كل ما يجده المرء قائما أمامه من أنظمة اجتماعية وأفكار موروثية مسيطرة) تؤثر في الفكر وتجعله يرى الأشياء طبقا لمنطقها هي، لا طبقا لمنطق الأشياء. فهي بالتالي حاجب، قناع، يمنع المرء من الوصول إلى " نور الحقيقة " »¹.

تناول " العروي " الأدلوجة كقناع، إلا أنه يرى أنها من هاته الزاوية لا تؤكد ظاهرة التدليس والكذب الواعي، وإنما تؤثر في لا وعي الإنسان، وهذا ما نبه إليه كل من ماركس ونييتشه - فيما يرى " العروي "، وفي ذلك يقول: « أن نظرية الأدلوجة / قناع لا تؤكد ظاهرة التدليس والكذب الواعي (...) لهذا السبب أهمل ماركس ونييتشه وغيرهما الكذب الواعي ونبهوا على أن الأدلوجة تؤثر من وراء اللاوعي »².

يرى " العروي " أن الأدلوجة عندما تؤثر في لا وعي المرء، فلم تعد تشكل قناعا بالنسبة له، وإنما تصبح أفقه الذهني الذي يرى الأشياء من خلاله، يقول " العروي " : « بمجرد ما ننظر إلى الأمور من هذه الزاوية نتضح لنا الحقيقة التالية : ليست الأدلوجة بالنسبة للفرد قناعا بقدر ماهي أفقه الذهني. يجد الفرد فيها كل العناصر التي يركب منها أفكاره في صور متنوعة. يوظف منها لأغراضه القليل أو الكثير، لكنه لا يستطيع القفز فوق حدودها. هي مرتعه الذهني والمنظار الذي يرى به ذاته ومجتمعه والكون كله »³.

عندما نحاول ربط الأدلوجة - بمعنيها: قناع ونظرة كونية - بموضوع بحثنا؛ وهو الفكر الخلدوني ، نستطيع القول أن المعنى الأقرب لهذا الموضوع هو: الأدلوجة كنظرة كونية؛ وذلك لأن الذي يقرأ ابن خلدون قراءة أيديولوجية، يقرأه من خلال أفقه الذهني الذي صنعتته

1 - عبد الله العروي، المرجع السابق، ص: 33.

2 - المرجع نفسه، ص: 65.

3 - المرجع نفسه، ص: 65, 66.

ظروف وعوامل معينة، نعبر عنها بمصطلح أدلوجة . فعندما نتحدث عن تلقي الفكر الخلدوني، نتناول القراءات التي تمحورت حول هذا الفكر - سواء أكانت غربية أم عربية - والتي نستطيع أن نصنفها -على تعددها-، إلى صنفين: قراءات أيديولوجية وقراءات علمية؛ فالأولى لم تكن محايدة في تعاطيها مع الفكر الخلدوني، أما الثانية فحاولت أن تلتزم الحياد في تعاطيها مع هذا الفكر .

لقد تحدث الدكتور (محمد حافظ دياب) في كتابه: " الخلدونية والتلقي " عن مسألة تلقي المتن الخلدوني وتأصيل الوعي به، وأكد أنها مهمة الباحثين في تخصصات مختلفة وحقول معرفية متنوعة، كعلم الاجتماع، والفلسفة، والأنثروبولوجيا، والتاريخ وغيرها، كما أكد أن الخلدونية تعرضت عبر تلقيها وتناقلها لعمليات تأويل مختلفة (إحياء، تهميش، أدلجة، أدينة، تهذيب...) ¹.

وقد استأنس د/محمد حافظ دياب برأي " محمود أمين العالم " في ذلك، اذ يقول: « ويسجل محمود أمين العالم التباين اللافت في وجهات النظر حول الخلدونية، بقوله: " ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول فكر ابن خلدون...بل ما أشد المغالاة أحيانا في تقييم هذا الفكر. فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلا، وإنما هو مجرد واصف طبوغرافي لأحداث المغرب في عصره، وهو عند دارس آخر رائد للمادية الجدلية والمادية التاريخية. وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الاسلامي. وهو عند رابع، مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الغزالي خاصة. وهو عند دارس خامس، انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسطي. وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقية (...) وهو عند دارس سابع: متدين

¹ - انظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 09,08.

عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتداداً وتجسيدا لرؤيته الدينية.. وهكذا.. وهكذا»¹.

*المبحث الثاني: الفكر الخلدوني كما يراه طه حسين ودراسته :

1-المطلب الأول: أنماط تلقي الفكر الخلدوني

على الرغم من انقضاء قرون عديدة على رحيل العلامة ابن خلدون إلا أن نجمه لا زال ساطعاً في سماء الثقافة العربية الإسلامية، فلم يخفت بريق ولمعان فكر هذا الرجل؛ إذ لا يزال فكره مجال اهتمام العديد من المفكرين في الشرق والغرب، على اختلاف مللهم ونحلهم، وعلى تباين ثقافتهم وأسنتهم .

لقد تعددت الاتجاهات في تقييم الفكر الخلدوني، بتعدد قراءات هذا الفكر؛ ومن أمثلة هاته الأخيرة: قراءات (علي عبد الواحد وافي، وعلي الورد، وساطع الحصري، و نصيف نصار، وملحم قربان، وطه حسين) وغيرهم في الشرق، (وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وعلي أومليل، وعبد الله شريط، وعبد المجيد مزيان، وعبد الغني مغربي، وفتحي التريكي، ومحمد الطالب) وباقي المهتمين بالموروث الخلدوني في المغرب العربي، مروراً (ب: ايف لاکوست وفرانز روزنتال)، وآخرون في الغرب الأوروبي؛ إن كل واحد من هؤلاء حاول أن يتعاطى مع فكر ابن خلدون بطريقة الخاصة، استناداً لمرجعيات معينة .⁽²⁾

سوف نحاول - من خلال هذا المبحث - استعراض بعض نماذج التلقي؛ وهي التي تعبر عن التوجه الأيديولوجي في التعاطي مع فكر ابن خلدون، ويمثل هاته الأنماط من التلقي، العديد من المفكرين لكن وقع الاختيار على البعض منهم وهم: " طه حسين " صاحب

¹ - محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 16، 17.

² -انظر: عبد الرزاق قسوم، قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني،.....

التلقي الاستيعادي، و" ساطع الحصري" صاحب التلقي القومي .، إضافة إلى " إيف لاکوست " كمثل عن التلقي الغربي (الأوروبي) .

اختلف الباحثون والمفكرون حول تلقي فكر ابن خلدون؛ إذ انقسموا إلى اتجاهات شتى، فالخلدونية تعرضت عبر تلقيها وتناقلها لعمليات تأويل متعددة (احياء، تهميش، أدلجة،....) بحسب ظروف كل مرحلة، وسياقها التاريخي، وربما مرد ذلك إلى ثراء وتعقيد الموروث الخلدوني؛ إذ أن ابن خلدون طرق عديد القضايا، ضمن مؤلفه الشهير (العبر)، وخاصة مقدمته . إن هذا الثراء والتعقيد أفضى إلى قراءة الموروث الخلدوني وفق خيارات واتجاهات معرفية ومنهجية متعددة ومتباينة أيضاً، وهو ما يفسر تنوع المسارات واختلاف التوجهات التي اتبعتها قراؤه منه في كل العصور.⁽¹⁾

وقد أكد هذا التنوع في تلقي الموروث الخلدوني، والتباين اللافت في وجهات النظر حول الخلدونية الباحث المصري المعاصر " محمود أمين العالم " حيث يقول: « ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول فكر ابن خلدون ».⁽²⁾

من الطبيعي أن يحدث هذا الاختلاف في التعاطي مع فكر ابن خلدون، وفي تلقي موروثه، وذلك لاختلاف ظروف التلقي على مستوى الزمان والمكان، وكذا الثقافة التي يحملها المتلقي؛ فإذا كان هذا الأخير عربياً إسلامياً متشبعاً بالثقافة العربية الإسلامية، سوف يقرأه بطريقة تختلف عن قراءة مفكر آخر يحمل ثقافة غربية، أو حتى منبهاً بها وإن كان عربياً .

إن تتبع تاريخ ومعاينة أنماط تلقي الخلدونية، يكشفان وجود أنماط متعددة لتلقي الفكر الخلدوني، وقد تراوحت هاته الأخيرة بين الأحياء والاستبعاد والإسقاط والأسلمة والأدلجة

1 - أنظر، محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 09.

2 - محمد حافظ دياب، المرجع نفسه، ص: 17.

وغيرها . إن الحديث عن التلقي الاستيعادي الذي يمثلته " طه حسين " جاء رداً على نمط آخر من التلقي سبقه وهو التلقي الاحيائي، والذي يمثلته بعض المفكرين أبرزهم " الحسين المرصفي " ، وفي هذا السياق يأتي الحديث عن الدارسين لأنماط تلقي الفكر الخلدوني، فمنهم الباحث الجزائري (عبد القادر جغلول) الذي قسم القراءات الخلدونية إلى اتجاهين: أحدهما قراءة عفوية مقارنة، والأخرى قراءة عفوية احتفالية .

يرى الباحث (عبد القادر جغلول) أن القراءة العفوية الاحتفالية، قد أنجزت في سياق نهضة حركة التحرر الوطني في العالم العربي، وبمواجهة محاولات أوروبا وضع يدها على كل الثقافات. وهذه القراءة تثنى الانجاز الخلدوني، بجعله القمة التي لا تضاهى في علم الاجتماع، وقد نتج عن ذلك أن أصبح ابن خلدون هو المربي، والعالم الاجتماعي، والمؤرخ، والاقتصادي الحديث بتفوق (1).

يبدو أن القراءة السالفة الذكر، تعبر عن أحد اتجاهات تلقي الخلدونية؛ وهو التلقي الاحيائي الذي يمثلته بعض الباحثين والمفكرين مثل " الحسين المرصفي " ^{2*} الذي ذكره الدكتور (محمد حافظ دياب) في كتابه (الخلدونية والتلقي) . تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن التلقي الاحيائي عموماً، يعني الدعوة إلى إحياء التراث العربي، بوصفه امتداداً للذات الحاضرة، وسندا لها في وجه [الوافد] الأوروبي الطامع، واستلهاً وتطويرة،

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 236.

* الحسين المرصفي (1889-1815) نشأ في بلدة مرصفي بالقليوبية في أسرة علمية حيث كان والده أحمد المرصفي من أئمة العلم في عصره ، كف بصره وهو في الثامنة من عمره وكان والده الشيخ أحمد حلاوة المرصفي من كبار علماء الأزهر، اختير ليلقي محاضرات في دار العلوم عام 1882م، برع في الشعر والأدب تخرج على يده محمود سامي البارودي، أحمد شوقي وغيرهم، توفي العلامة الحسين المرصفي عن عمر يناهز 75 عاماً، من مؤلفاته: الوسيلة الأدبية إلى العلوم العربية، والكلم الثمان في علم الاجتماع (أنظر موقع المعرفة، جوجل بتاريخ 2017/07/29).

بما يمكنه من مواجهة الأزمة التي يعيشها العرب، ومحاولة الخروج من الواقع العربي الاسلامي المتخلف، قياساً بنظيره الأوروبي. (1)

بعد توضيح معنى الاتجاه الاحيائي بشكل عام، نحاول ضمن هذا الإطار توضيح معنى هذا الاتجاه في علاقته بالفكر الخلدوني، إذ أنه يعني « محاولة تجذير الخلدونية في أفقها التراثي، بوصفها كتابة عربية أصيلة، تمثل أحد شواهد المأثور الفكري العربي الذي يلزم بعثه وحياءه، عبر الرجوع بها إلى روح عصرها، وقوالب فكره السائدة، بحثاً عن دعائم تراثية لمسار النهضة والتحديث ». (2)

يتضح من خلال الفقرة السالفة الذكر، أن التلقي الاحيائي للخلدونية؛ يعني التمسك بالموروث الخلدوني والعودة إليه واستلهامه، قصد توظيفه في مواجهة أزمة التخلف التي كانت تعيشها البلاد العربية خلال ثمانينات القرن التاسع عشر، وقد ساد هذا الاتجاه في بعض الأقطار العربية مثل مصر والشام وتونس .

وقد أوضح الباحث " عبد الحكيم راضي " معنى هذا الطابع الاحيائي، باعتباره : « طابع الاستمداد من القديم في عصور ازدهاره، في محاولة لبعثه شكلاً، وتجاوزه مضموناً، حسب الحاجة بما يلائم مقتضيات العصر ». (3)

تجدر الإشارة إلى ضرورة التنويه بالتلقي الاحيائي بشكل عام، إذ يحسب له أنه استنفر الوعي لدرس التراث والتمسك به، واعتباره ميزة تفوق على الغرب، ومنع العرب والمسلمين من التحول إلى ورقة في مهب الرياح، والجري وراء كل بدعة، وإن حمل انطواء على الذات حين مارس نوعاً من " تقديس " هذا التراث، ونظر في أسباب المشكلات والمعوقات

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 244، 245.

2 - محمد حافظ دياب، المرجع نفسه، ص: 244.

3 - المرجع نفسه، ص: 245.

الداخلية كمعضلات عارضة وآنية، لا تطال البنية الثقافية أو التكوين المحدد للاجتماع العربي الاسلامي، ومن ثم لم يفهم أن العودة إلى التراث هي لحظة غير منعزلة في منطق النهضة وتجاوز التأخر، عن صيرورة المجتمع .⁽¹⁾

يتضح أنه على الرغم مما للتلقي الاحيائي من أهمية، تتجلى في الحفاظ على هوية المجتمع، وحماية هذا الأخير من الانسلاخ والذوبان في ثقافة الآخر (الغرب الأوروبي)، إلا أن لهذا الاتجاه بعض العيوب والنقائص تتجلى في: التوقع والانغلاق على الذات، وبالتالي الجمود والتخلف بسبب عدم الاستفادة من ثقافة الآخر (الغرب الأوروبي) . لذلك ظهر اتجاه آخر تجاوز الاتجاه الاحيائي بسبب ما وقع فيه هذا الأخير من عيوب ونقائص، ونعني به الاتجاه الذي تميز بانفتاحه على الآخر (الغرب الأوروبي)، ويعبر هذا الاتجاه عن نوع من التلقي يدعى بالتلقي الاستيعادي، الذي يعد " طه حسين " من أبرز ممثليه .

بعد إعطاء لمحة ولو بسيطة عن التلقي الاحيائي، والذي كان بمثابة فعل بالنسبة للتلقي الاستيعادي الذي اعتبر رد فعل بالنسبة للتلقي الأول، نحاول توضيح التلقي الاستيعادي، وذلك من خلال أحد ممثليه وهو الدكتور طه حسين . قبل الحديث عن التلقي الاستيعادي كما جسده " طه حسين " نحاول التعريف بسيرة هذا الرجل (طه حسين) .

¹ -انظر: محمد حافظ دياب، المرجع نفسه، ص: 256، 257.

2-المطلب الثاني: السيرة الذاتية لـ طه حسين:

سنحاول من خلال تناول السيرة الذاتية لـ طه حسين، التعريف بهذا المفكر، وذلك من خلال استعراض نبذة عن حياته، وفكره ومؤلفاته .

أ-حياته :

« طه حسين (1889م – 1973م) أديب وناقد مصري كبير، لقّب بعميد الأدب العربي. غيّر الرواية العربية، خالق السيرة الذاتية مع كتابه "الأيام" الذي نشر عام 1929.

ولد طه في إحدى قرى محافظة المنيا بصعيد مصر في عزبة "الكيلو" التي تقع على مسافة كيلومتر من "مغاغة" بمحافظة المنيا بالصعيد الأوسط، وكان والده حسين عليّ موظفًا صغيرًا رقيق الحال في شركة السكر، يعول ثلاثة عشر ولدًا سابعهم طه حسين. فقد بصره في السادسة من عمره نتيجة الفقر والجهل، وحفظ القرآن قبل أن يغادر قريته إلى الأزهر طلبًا للعلم. وفي الأزهر تتلمذ على يد الإمام محمد عبده الذي علمه التمرد على طرائق الاتباعيين من المشايخ، فانتهى به الأمر إلى الطرد من الأزهر، واللجوء إلى الجامعة المصرية الوليدة التي حصل منها على درجة الدكتوراه الأولى في الآداب عام 1914 عن أبي العلاء المعري. ولم تمر أطروحته من غير ضجة واتهام من المجموعات التقليدية حتى بعد أن سافر إلى فرنسا للحصول على درجة الدكتوراه الفرنسية.

وعاد من فرنسا سنة 1919 بعد أن فرغ من رسالته عن ابن خلدون، وعمل أستاذًا للتاريخ اليوناني والروماني إلى سنة 1925، حيث تم تعيينه أستاذًا في قسم اللغة العربية مع تحول الجامعة الأهلية إلى جامعة حكومية. ثم أصبح عميدًا لكلية الآداب عام 1930، وحين رفض الموافقة على منح الدكتوراه الفخرية لكبار السياسيين عام 1932م وواجه هجوم أنصار الحكم الاستبدادي في البرلمان،

الأمر الذي أدى إلى طرده من الجامعة التي لم يعد إليها إلا بعد سقوط حكومة صدقي باشا.

لم يكف عن حلمه بمستقبل الثقافة أو انحيازه إلى المعذبين في الأرض في الأربعينات التي انتهت بتعيينه وزيراً للمعارف في الوزارة الوفدية سنة 1950 فوجد الفرصة سانحة لتطبيق شعاره الأثير "التعليم كالماء والهواء حق لكل مواطن".
ب-فكره :

أصدر عام 1926 كتابه (في الشعر الجاهلي) الذي أحدث عواصف من ردود الفعل المعارضة، وأسهم في الانتقال بمناهج البحث الأدبي والتاريخي نقلة كبيرة فيما يتصل بتأكيد حرية العقل الجامعي في الاجتهاد. وفي عام 1929م نشر طه حسين كتابه "الأيام" وهو سيرة ذاتية، غيّرت من شكل الرواية العربية. كما أنتج أعمالاً كثيرة قيمة منها على هامش السيرة ، ومستقبل الثقافة في مصر وغيرها. وهو يعتبر بحق "عميد الأدب العربي" نظراً لتأثيره الواضح على الثقافة المصرية والعربية.

وظل طه حسين يثير عواصف التجديد حوله، في مؤلفاته ومقالاته وإبداعاته المتلاحقة طوال مسيرته التنويرية التي لم تفقد توهج جذوتها العقلانية قط .

ج-مؤلفاته :

* في الأدب الجاهلي.

* الأيام.

* دعاء الكروان.

* شجرة البؤس.

* المعذبون في الأرض.

* على هامش السيرة.

* حديث الأربعاء.

* من حديث الشعر والنثر.

* مستقبل الثقافة في مصر.

وقد رفض المجتمع المصري المحافظ الكثير من آرائه في موضوعات مختلفة خاصة حين رجوعه من فرنسا. ويعتبر كتابه "الأيام" سيرة ذاتية تعبر عن سخط كاتبها على واقعه الاجتماعي، خاصة بعد أن عرف الحياة في مجتمع غربي متطور.

د-وفاته :

توفي في 28 أكتوبر 1973 عن عمر يناهز 84 عاما. وظل طه حسين على جذريته بعد أن انصرف إلى الإنتاج الفكري، وظل يكتب حتى وفاته في عام 1973م «⁽¹⁾.

¹ -مقال، فلاسفة العرب (طه حسين)، موقع غوغل، بتاريخ: 2017/08/06 .

3-المطلب الثالث: آراء طه حسين في ابن خلدون وفكره :

إذا كان التلقي الأحيائي للتراث العربي الإسلامي عامة ومنه التراث الخلدوني، يدعو إلى التمسك بهذا التراث والإشادة به، فقد تعرض هذا التلقي للرفض والتغيير والتشويش، منذ مطلع القرن العشرين، ضمن الاتجاه الحداثي التي رفع مفاهيم (العقلانية والديمقراطية وتحرير المرأة والتوجه شطر أوروبا)، وقد وصف المفكر والأديب المصري " عباس محمود العقاد " هاته الفترة بأنها " عصر طبيعته القلق والتردد بين ماض عتيق ومستقبل مريب.. تتأهب كل بواطنه للتحول والانتقال " (1).

يتضح من خلال كلام " العقاد " أن البلاد العربية في بدايات القرن العشرين، وفي ظل ظهور موجة الحداثة، قد شهدت نوعاً من الارتباك والتردد بين خيارين: أحدهما التمسك بالموروث السابق، و ثانيهما الأخذ بما هو جديد معاصر؛ بمعنى آخر طفت على السطح مشكلة الأصالة والمعاصرة .

وفي ظل مناخ الحداثة والتفتح على الغرب الأوروبي، تم إنشاء العديد من المؤسسات التعليمية، والتي من أبرزها (الجامعة الأهلية) ، التي افتتحت أبوابها في شهر ديسمبر من سنة 1908م ، وانتسب إليها " طه حسين " في نفس السنة، وقد شكلت دراسته بهاته الجامعة متفهماً وملجأً وخلصاً له من ضيقه بالأزهر: فقد باعدت بينه وبين ما كره من الأزهر، ووصلته بـ " بيئة جديدة وبأساتذة لا سبيل إلى الموازنة بينهم وبين أساتذته في الأزهر ". كان " طه حسين " في العشرين من عمره حين انتسب إلى قسم الآداب في الجامعة الأهلية (الجامعة المصرية القديمة) وأخذ يسمع فيه الدروس، فإذا هي ألوان من المعرفة وفنون من النقد لم يكن له بها عهد. وكان المدرسون فيها نخبة من المصريين

1 -أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 260.

وكوكبة من مشاهير المستشرقين جاؤوا من إيطاليا وفرنسا وألمانيا وقد ملكوا عليه أمره واستأثروا بهواه. (1)

رغم أن " طه حسين " بدأ تعليمه بالأزهر الشريف بعد انتقاله من بلدته إلى القاهرة، إلا أنه لم ترق له الدراسة بهاته المؤسسة؛ إذ لم يكن على تناغم مع الكثير من أساتذة الأزهر، ولم يكن ميالا إلى الدروس التي يقدمونها، إذ كان يعتمد على المطالعة الحرة في تكوينه، وعندما افتتحت المدرسة الأهلية انتقل إليها، ويبدو أنه كان معجبا بأساتذتها والعلوم التي كانوا يدرسونها؛ إذ كانت تختلف كثيرا عما كان يتلقاه من علوم في الأزهر الشريف؛ فلم تكن علومًا دينية بل كانت علومًا وضعية أبرزها: تاريخ الفلسفة ومصطلحاتها، والتاريخ والجغرافيا والحضارة .

أما عن أبرز الأساتذة الذين درس على أيديهم هناك العلامة المؤرخ " أحمد زكي " أستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة الأهلية، وعالم الآثار وأستاذ التاريخ المصري القديم " أحمد كمال "، والأستاذ " اسماعيل رأفت " الذي كان له تأثير عميق في تأصيل الذوق الجغرافي عند " طه حسين "، وقد جمعت المحاضرات التي كان يلقيها على طلبته ضمن كتاب تحت عنوان: (التبيان في تخطيط البلدان). أما التاريخ الإسلامي فقد عهد بتدريسه إلى الشيخ " محمد الخضري "

وفضلا عن هؤلاء الأساتذة المصريين، نجد نخبة جلييلة من المستشرقين ندبوا للتدريس بالجامعة المصرية، ويأتي في مقدمة هؤلاء شيخ المستشرقين الإيطاليين الأستاذ

" اغناطيوس جويدي " ignazio guidi، وقد جمعت محاضراته التي ألقاها على طلبته في سفر واحد تحت عنوان (محاضرات أدبيات الجغرافيا والتاريخ واللغة عند العرب باعتبار

1 - أنظر: عمر مقداد الحماني، طه حسين مؤرخاً، ط01، ج01، بيت الحكمة، تونس، 1993، ص: 46.

علاقاتها بأوروبا وخصوصاً إيطاليا) ، كما نجد الأستاذ المستشرق الإيطالي "كارلو نالينو" carlo Alfonso NALINO، وقد كان لهذا الأستاذ شأن عظيم عند طه حسين، فهو يذكره منوهاً معظماً في أكثر من موضع، وقد تولى "نالينو" تدريس تاريخ الآداب العربية، وأفاد طه حسين من أستاذه السالف الذكر، أن لابد للباحث عن تاريخ الآداب أن يدرس التاريخ وتقويم البلدان درساً مفصلاً . أما المستشرق "جيرار دوميلوني" Gerardo MILONI ، فقد تولى تدريس تاريخ الشرق القديم بالجامعة المصرية . إضافة إلى المستشرق الألماني أنو ليتمان Enno LITMANN، الذي لم يكن أقل تأثيراً من سابقه على طه حسين؛ فقد كان لهذا المستشرق ودروسه أثر كبير في تكوين عقل طه حسين . ونختتم القائمة بالمستشرق الفرنسي "لويس ماسينيون" Louis Massignon ، الذي كان له أعظم الفضل وفائق التأثير على "طه حسين" في تكوينه التاريخي.⁽¹⁾

عندما نتتبع دراسة طه حسين بالجامعة الأهلية، من ناحية الفروع المعرفية التي كان يتلقاها والأساتذة الذين تولوا تدريس الرجل، يتضح لنا أنه كان لكل ذلك تأثير واضح على فكر طه حسين؛ إذ أنه من الطبيعي أن ينبهر بالثقافة الغربية ويعجب أيما إعجاب بالوافد الثقافي الأوروبي، خاصة وأن الرجل درس على يد الكثير من المستشرقين من مختلف البلاد الأوروبية (إيطاليا، ألمانيا، فرنسا) . فلا نستغرب إذن عندما نجد الاتجاه الاستبعادي تجاه الموروث العربي الإسلامي عامة والموروث الخلدوني على الخصوص يطبع فكر طه حسين .

ضمن إطار موجة الحداثة التي خضعت لها مصر خلال مطلع القرن العشرين، استفاد "طه حسين" منحة علمية إلى فرنسا سنة 1914م ليكمل دراسته الجامعية . وبفرنسا تقدم الرجل برسالة عن ابن خلدون، تحت إشراف عالم الاجتماع الفرنسي "اميل دوركايم"

¹ -أنظر: عمر مقداد الحماني، المرجع السابق، ص: 47-49، 48،، 61.

E.Durkheim (1858-1917م)، وإن لم يشارك في مناقشتها لوفاته قبلها بشهور، وكان عنوانها (دراسة تحليلية ونقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية) Etude Analytique et Critique de la philosophie d'Ibn khaldoun ، ونال بها درجة الدكتوراه في يناير، ومنحته عنها الكوليج دي فرانس جائزة القرن (1).

إن إرسال " طه حسين " إلى فرنسا بغرض تكملة دراسته الجامعية، من شأنه أن يعزز انبهار الرجل بمنجزات الحضارة الأوروبية، وبالتالي تكريس الاتجاه الاستبعادي لديه تجاه الموروث العربي الإسلامي ومنه الموروث الخلدوني، ويبدو أن توجه " طه حسين " لأوروبا وتحديدًا لفرنسا لم يكن عفويا بل كان مقصودا ضمن حملة تحديث البلاد العربية عامة ومصر بصفة خاصة، وذلك من خلال جلب مثقفها لتمير مشاريع الأوروبيين في البلاد العربية .

لقد أثارت مسألة اهتمام " طه حسين " بالفكر الخلدوني، وخاصة اختياره موضوعا لأطروحته في الدكتوراه، لكن الباحثين اختلفوا في تفسير ذلك؛ « فمنهم من يرى أن اختيار " طه حسين " لابن خلدون كان بوازع من أستاذه " دوركايم "، الذي رأى في ابن خلدون منافسا له على ريادة علم الاجتماع، فوجدها فرصة لكي يزيحه عن هذا الموقع، من خلال " طه حسين "، الذي يمكنه أكثر من غيره، انتقاد النص الخلدوني، بحكم اطلاعه على التراث العربي الإسلامي » (2).

عندما نحاول تحليل العلاقة بين ابن خلدون وإميل دوركايم، نلاحظ أن هناك قاسما مشتركا بين المفكرين ألا وهو علم الاجتماع، وعندما نلاحظ أن ابن خلدون قد سبق إميل دوركايم إلى هذا المجال، فيفترض أن هذا الأخير أراد منافسة ابن خلدون في مجال علم

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 261-262.

2 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 262.

الاجتماع ومحاولة ازاحته من الريادة، الأمر الذي دعاه إلى توظيف " طه حسين " للنيل من مكانة ابن خلدون في علم الاجتماع، وذلك من خلال اتخاذ ابن خلدون موضوعاً لأطروحة دكتوراه (طه حسين).

لكن هناك من الباحثين من فسر اختيار ابن خلدون، كموضوع لأطروحة " طه حسين " « على أنها بؤادر مشروع " طه حسين " الثقافي، المتمثل في البحث عن قواسم مشتركة مع الثقافة الأوروبية، بغض النظر عن الاتفاق أو الاختلاف فيما ذهب إليه . لكنه يمكن رد هذا الاختيار لسبب موضوعي، يلخصه الانفتاح التدريجي والمتزايد الذي شهدته الساحة الثقافية المصرية في هذه الفترة على منجزات الحداثة الأوروبية، والتواصل مع تياراتها ومدارسها، وهو ما ارتآه طه حسين مناسبة لفحص مكانة الدرس الاجتماعي العربي، والاهتمام بالجانب العقلاني في مآثره » .⁽¹⁾

يبدو أن أصحاب هذا التفسير قد جانبوا الصواب، عندما حاولوا تقديم تفسير موضوعي، وذلك لأنهم ربما لم ينتبهوا إلى الارتباط القائم بين: ابن خلدون ودوركايم وعلم الاجتماع؛ فاختيار ابن خلدون كموضوع لأطروحة طه حسين لم يكن اختياراً عشوائياً بل كان مقصوداً وموجهاً لتحقيق غاية معينة سبقت الإشارة إليها .

إذا كان " طه حسين " قد تعاطى مع سيرة ابن خلدون وفكره، وفق أيديولوجيا معينة، فإن ذلك يظهر جلياً في التلقي الاستبعادي للموروث الخلدوني، والوقوف على ذلك يتطلب منا تتبع رأي " طه حسين " في ابن خلدون وفي فكره . إن المنتبِع لتفاصيل أطروحة " طه حسين " حول ابن خلدون، يستطيع ادراك الموضع التي تؤكد أن " طه حسين " لم يكن موضوعياً وإنما كان أيديولوجياً في تناوله للموروث الخلدوني؛ إذ يتجلى ذلك في نقطتين اثنتين هما: سيرة ابن خلدون – آراء ابن خلدون في قضايا التاريخ والعمران .

2- محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 262 .

قبل استعراض رأي " طه حسين " في سيرة ابن خلدون وفكره، تجدر الإشارة إلى الحديث عن عنوان أطروحته حول ابن خلدون، الموسومة بـ: (دراسة تحليلية ونقدية لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية)، فإذا كان عنوان الأطروحة قد تضمن عبارة (فلسفة اجتماعية) فما مدلول هاته العبارة عند " طه حسين "؟؟ وما تبرير استخدامها ضمن عنوان الأطروحة ؟

لقد استخدم " طه حسين " عبارة (الفلسفة الاجتماعية) « للدلالة على مجموعة الأفكار التي حوتها مقدمة ابن خلدون، والتي سعت للتوصل إلى القوانين الكلية المفسرة لمجرى التاريخ الإنساني، كما يشار إليه عادة بصورة تجعله ينطوي على ادعاء بأن التوجيه الفلسفي في علم الاجتماع يؤدي إلى نتائج متحيزة وغير علمية » (1).

تتجلى النزعة الأيديولوجية عند " طه حسين " بكل وضوح في استعماله لعبارة (الفلسفة الاجتماعية)؛ فهو بذلك أبعد صفة العلمية عن بحوث ابن خلدون الاجتماعية، ومن ثم وصف هاته الأخيرة بالتحيز وبغياب الموضوعية . « في حين نجد أن ابن خلدون عندما أراد دراسة التاريخ دراسة علمية فهذه ذلك إلى ضرورة وضع علم جديد هو علم العمران. فنظمه ودرسه دراسة علمية وواقعية، وقد كان لابن خلدون السبق في نشأة هذا العلم؛ والذي يدل على البحوث التي تدرس ظواهر الاجتماع الإنساني للكشف عن القوانين المسيرة لها » (2).

إذا كان لكل علم موضوعه، فإن موضوع علم العمران كما يرى ابن خلدون هو الظواهر الاجتماعية أو كما سماها في المقدمة " واقعات العمران البشري " أو " أحوال الاجتماع الإنساني "، ويقول في سياق توضيحه لموضوع هذا العلم : « ونحن الآن نبين

1 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 264.

2 - أنظر: الصغير بن عمار، مرجع سابق، ص: 69، 70.

في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم الصنائع « (1).

يظهر من خلال كلام ابن خلدون أن بحوثه في مجال العمران البشري، هي بحوث ذات طابع علمي؛ وذلك لأن صاحبها يدرجها ضمن علم العمران، كما أنه حدّد موضوع هذا العلم كما هو واضح في القول المذكور أعلاه .

أما عن تبرير استعمال عبارة (الفلسفة الاجتماعية) ضمن عنوان أطروحة " طه حسين " فيقول هذا الأخير: « إن ابن خلدون أراد أن يدرس قوانين التقدم الإنساني بصفة عامة، ولهذا سمينا بحثه (الفلسفة الاجتماعية) ، لأن الآراء التي يشرحها ليست موضوعية بدرجة كافية لأن تجعلها علمية، ولم تعرض بالطريقة القصصية التي هي طريقة التاريخ، وهي نوع من التأمل في الحضارة تدعمه أدلة تاريخية أو غيرها » (2) .

يتضح من كلام " طه حسين " حول أبحاث ابن خلدون في العمران البشري، أنها مجرد تأملات لا ترتقي إلى مستوى الأبحاث العلمية وذلك لافتقارها لأحد مقومات البحث العلمي وهو مقوم الموضوعية. في حين نجد أن ابن خلدون قد حاول دراسة موضوع علم العمران دراسة علمية محايدة، واستطاع من خلال منهجه العلمي أن يكشف عن القوانين التي يخضع لها المجتمع، ويقول في سياق توضيح منهجه في دراسة ظواهر الاجتماع الإنساني : « فهدبت مناحيه تهذيبا، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من

1 - علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص: 180.

2 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 263.

العوارض ما يمتنعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال من قبلك من الأيام والأجيال ما بعدك» (1).

يتضح من قول ابن خلدون بأنه كان حريصا على تحقيق قدر من الموضوعية في أبحاثه، كما كان متحليا بالروح العلمية في تناوله لموضوعات علم العمران، وهذا عكس ما صرح به " طه حسين "، وتأكيدا لذلك يمكن الاستئناس بآراء بعض الدارسين لابن خلدون ومنهم الدكتور (محمد عبد الرحمان مرحبا) الذي يقول في هذا السياق : « إذ أنه كان يبسط التعليل العقلي والنقد المنهجي، فتراه يسجل الوقائع بموضوعية أخاذة دون أن تؤثر آراؤه الدينية عليها (...) وهو مفكر متزن لا يصدر أحكاما جارفة ولا يميل مع عاطفة أو هوى، بل تراه يقيد استنتاجاته كلها بما هو مشاهد في الاجتماع الانساني أو بما بلغه أو عرفه أو تضافرت عليه الأدلة. وقلما تعثر في (المقدمة) على آثار الاندفاع وراء المجردات والاسترسال في طريق الاستنتاج والانسياق في التعميم » (2).

يدعي " طه حسين " بأنه التزم المنهج العقلي في تحديده لأهداف دراسته عن ابن خلدون، وقد عبر عن ذلك بقوله : « أننا لم نرد أن نعطي ابن خلدون في تاريخ المباحث الاجتماعية مرتبة أرفع مما يستحق. بل لقد اجتهدنا أن نقدر بالضبط ما استحدثه، وتحرينا بالدقة ما هو مدين به لغيره، وما ابتكره غيره قبله في الموضوع الذي عالجه » (3).

يبدو أن " طه حسين " قد تناقض مع نفسه، عندما صرح بأن منهج دراسته لابن خلدون كان منهجا عقليا، لكن في واقع الحال لم يكن كذلك؛ إذ أنه تعاطى مع الموروث الخلدوني

1 - علي عبد الواحد وافي، مرجع سابق، ص: 285.

2 - محمد عبد الرحمان مرحبا، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات عويدات بيروت-باريس، 1988 ط02، ص: 495.

3 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص: 184، 185.

وفق منطق أيديولوجي، فبدا تأثيره واضحاً بالثقافة الغربية الأوروبية، كيف لا ؟ وقد أنجز أطروحته حول ابن خلدون وهو يزاول دراسته بأوروبا، ويشرف على الأطروحة المذكورة أستاذه الفرنسي " اميل دوركايم " .

إن التعرف على طبيعة قراءة " طه حسين " للفكر الخلدوني، يستوجب منا تتبع كلام " طه حسين " في أطروحته حول ابن خلدون، وقد استعان بالرؤية العقلانية في عرض قضايا وتوزيع فصول الأطروحة المذكورة سلفاً ؛ و التي تضمنت جملة من العناصر البارزة هي: (حياة ابن خلدون وأخلاقه ومؤلفه، فهم ابن خلدون للتاريخ ومنهجه التاريخي، الغرض من المقدمة والمباحث الاجتماعية قبلها وفهمه للمجتمع، الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية وأطوارها، الظواهر الاجتماعية لحياة الحضار وبالأذات السياسة، الخلافة، الخواص العامة لحياة الحضار، وسائل الكسب ، العلوم) (1) .

سوف نحاول عرض آراء " طه حسين " حول ابن خلدون وفكره ، وفق ترتيب عناصر أطروحته حول ابن خلدون، وعليه سنتناول الموضوع كآلاتي:

*أولاً: آراء طه حسين حول حياة ابن خلدون وأخلاقه ومؤلفه

تناول " طه حسين " ضمن رسالته حول ابن خلدون، جملة من المحاور وكان أولها- استناداً إلى فهرس الأطروحة- حياة ابن خلدون وأخلاقه ومؤلفه؛ فيتضح أن صاحب الأطروحة تحدث هنا عن ثلاثة عناصر هي: حياة ابن خلدون، وأخلاقه، ومؤلفه .

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 266.

أ- حياة ابن خلدون كما صورها طه حسين:

تناول " طه حسين " -ضمن حديثه عن حياة ابن خلدون- نسب هذا الأخير، إذ يقول: « وكان رأس هذه الأسرة "خلدون" الذي قدم إلى إسبانيا يدعى خالد بن عثمان بن الخطاب بن كريب بن معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر»⁽¹⁾. لكن " طه حسين " يشكك في نسب أسرة ابن خلدون إلى الصحابي وائل بن حجر، إذ يقول: « فإذا كان هذا النسب صحيحاً فإن مؤلفنا يكون سليلاً لأمير من قبيلة كندة الشهيرة. وقد قدم الأمير وائل بن حجر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وأسلم على يديه، ويروى أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا له ولعقبه إلى يوم القيامة »⁽²⁾.

في حين نجد أن ابن خلدون، يؤكد نسبه إلى الصحابي وائل بن حجر صراحة، عندما عرف بنفسه في كتابه (رحلة ابن خلدون) إذ يقول: « ونسبنا حضرموت، من عرب اليمن، إلى وائل بن حجر، من أقبال العرب، معروف وله صحبة. قال أبو محمد بن حزم في كتاب الجمهرة: وهو وائل بن حجر بن سعيد بن مسروق بن وائل بن النعمان بن ربيعة بن الحارث....»⁽³⁾.

نلاحظ هنا أن ابن خلدون يؤكد نسبه إلى الصحابي وائل بن حجر، وقد برهن على ذلك باستناده إلى كلام ابن حزم من خلال كتابه (الجمهرة) إذ يؤكد ابن خلدون ذلك فيقول في كتابه (الرحلة): « قال ابن حزم: ويذكر بنو خلدون الإشبيليون من ولده، وجدهم الداخل من الشرق خالد المعروف بخلدون بن عثمان بن هانئ بن الخطاب بن كريب بن

¹ - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 17 .

² - طه حسين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

³ - عبد الرحمن بن خلدون، رحلة ابن خلدون، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، ط01، ص: 27.

معد يكرب بن الحارث بن وائل بن حجر. قال: وكان عقبه كريب بن عثمان بن خلدون وأخوه خالد، وكانا من أعظم ثوار الأندلس « (1).

يتضح من خلال كلام ابن خلدون عن نسبه إلى وائل بن حجر، أن هذا النسب صحيح، وذلك لأن مؤلف المقدمة استشهد بما قاله أحد المهتمين بأنسب العرب، وهو ابن حزم من خلال كتابه (الجمهرة).

وبالتالي فتشكيك " طه حسين " في انتساب ابن خلدون إلى وائل بن حجر، لا قيمة له في ظل تأكيد ابن خلدون صحة هذا النسب .

كما تحدث "طه حسين" عن ميلاد ابن خلدون، لكن أعاب عليه أنه لم يذكر شيئاً عن تربيته الحقيقية وعن أحداثه وحياته العائلية، وأخذه عن الإفاضة في الحديث عن تعلمه وشيوخه، إذ يقول: « ولد ابن خلدون بتونس في أول رمضان سنة 732 هـ (آخر مايو سنة 1332م)، ولم يقل لنا في ترجمته شيئاً عن تربيته الحقيقية بل التزم الصمت التام إزاء أحداثه وحياته العائلية على أنه عني بالإفاضة في تعلمه وفي الكتب التي درسها في مختلف العلوم التي كانت تدرس حينئذ بتونس » (2).

يبدو أن ابن خلدون لم يكن مخطئاً، عندما اهتم في - عرض ترجمته - بالحديث عن العلوم التي تلقاها، وبشيوخه الذين درس عنهم، بدل الاهتمام بحياته العائلية الخاصة، وذلك لأن صاحب المقدمة كان بصدد ترجمة شخصية علمية وليس بصدد ترجمة شخصية عادية، وبالتالي فالأولى - عند عرض ترجمته - أن يهتم بالجانب العلمي فيها وليس بالجانب الشخصي، وهذا ما فعله ابن خلدون .

1 - عبد الرحمن بن خلدون، المصدر نفسه، ص: 28.

2 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 18.

في الوقت الذي أعاب " طه حسين " على ابن خلدون، عدم حديثه عن تربيته الأولى وعن حياته العائلية، نجده يقلل من شأن هاته التربية، إذ يقول: « ومهما يكن من الأمر فإن التربية التي تلقاها ابن خلدون في حداثة وصباه لم تكن خارقة ولم تتعد في مجموعها ما يتلقاه اليوم فتيان الأزهر، على أن يقال إنها كانت عظيمة جداً بالقياس إلى مستوى التربية في وطنه » (1) .

يبدو أن " طه حسين " قد وقع في تناقض وذلك لأنه نفى حديث ابن خلدون عن تربيته الأولى من جهة، وقلل من قيمتها من جهة أخرى. ومن جانب آخر من قال بأن تربية ابن خلدون كانت تربية متميزة وخارقة للعادة ؟ ؟ .

ب- أخلاق ابن خلدون كما يراها طه حسين:

تناول " طه حسين " إضافة إلى حياة ابن خلدون، أخلاق الرجل إذ وصفه ببعض الصفات السيئة كالزهو وحب الشهرة والبروز، وفي هذا السياق يقول: « ولم يقتصر ابن خلدون على ذكر أساتذته منذ استطاع الذهاب إلى المدرسة بل قدم لنا لمحة مختصرة عن حياتهم وأعمالهم ومبلغ تبحرهم في المواد التي درسوها. وفي ذلك شيء من الزهو إذ يريد ابن خلدون أن نفهم أن في وسعنا أن نثق بكفاية أولئك: الذين كونوه لاسيما وأنه يصر دائماً على أن يتخذ لنفسه أستاذ فائق الرسوخ في العلم والعرفان » (2) .

لكن هناك من تحدث عن أخلاق ابن خلدون، وينفي عنه صفة الزهو وحب الظهور بل يصفه بالتواضع رغم تفوقه وإبداعاته في مجالي التاريخ والعمران، ومن هؤلاء الباحث الجزائري (عبد الغني مغربي) في كتابه " الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون " إذ يقول: « ولقد كان ابن خلدون واعياً إلى حد كبير، بالمدى البعيد لهذا الحادث [أي لتفوقه] .

1 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 19.

2 - طه حسين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

و إنه لعل صدق حين يقول: « فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنت من العلوم الغربية ... » فلا أحد يرى في هذا الكلام علامة خيلاء وكبرياء، اللهم إلا إذا كان سيء النية ولبيد الذهن (...). فابن خلدون متواضع كل التواضع بالرغم من ذكائه الخارق. إذ يقول: « وأنا من بعدها، موقن بالقصور، بين أهل العصور، معترف بالعجز عن المضاء، في مثل هذا القضاء، راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء، النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء، والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والاعضاء ». وإن هذا التصريح، وهو على أكثر ما يمكن من الوضوح والصراحة، يبرئه تجاه أولئك الذين كتبوا أو قالوا شفوياً أن ابن خلدون كان عديم الشعور بالتواضع وذهب بهم الأمر إلى أن شبهوه بديكارت « (1) » .

كما تطرق " طه حسين " إلى التجربة السياسية التي خاضها ابن خلدون، وقدح في ممارسات الرجل في المجال السياسي إذ وصفه ببعض الصفات السيئة كالخيانة والغدر والدس، ويقول في ذلك: « ومن ذلك الحين ثارت في نفس الفتى شهوة الصراع والدس التي عرفت بها أسرته منذ قرون مضت إذا جاز لنا أن نصدق رواية انتسابها لقبيلة كنده اليمينية » (2) .

لقد تناول بعض الغربيين ظاهرة التشاؤم عند ابن خلدون، ومن هؤلاء: " كرامر " و " فريرو " وفسر الأول تشاؤم ابن خلدون بالانحطاط العام الذي هوت إليه الدولة العربية، مثله في ذلك مثل " أبي العلا المعري "، أما " فريرو " فقد أرجع هذا التشاؤم إلى الاضطراب الذي ساد الحياة السياسية في عصر ابن خلدون . أما " طه حسين " فقد نفى خلق التشاؤم عن ابن خلدون، بل وصفه بكثرة الابتهاج والثقة بالنفس، ودليله في ذلك هو محاولته نيل

1 - عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986م، ص: 81، 82.

2 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 20.

الخطوة لدى تيمورلنك، وحصل ذلك قبل وفاته بخمس أعوام، أثناء زيارته لبلاد الشام (دمشق) (1).

لم يتوقف "طه حسين" عند هذا الحد بل وصف ابن خلدون بصفات سيئة كالأنانية وحب الذات وغلبة عاطفة الأثرة عنده، إذ فسر ترجمته لنفسه من خلال كتابه (التعريف) بحب الظهور، فيقول في هذا السياق: «وإني أعتقد أن ابن خلدون كان قبل كل شيء سياسياً وافر الحكمة والبراعة، على أنه لم يستخدم براعته السياسية لتأييد دولة أو أسرة كما استخدمها لمنفعته الشخصية، كانت تغلب فيه عاطفة الأثرة وذلك واضح في ترجمته وضوحها في جميع مؤلفاته، ومن الممكن جداً أنه لم يكتب ترجمته إلا حبا في التحدث عن نفسه ورغبة في الظهور، فهو أول كاتب عربي خصص لتاريخ حياته كتاباً كاملاً» (2).

لنفرض أن ابن خلدون كان يحمل بعض هاته الصفات، فلنا أن نتساءل عن أسباب ذلك !! فهل يرجع ذلك إلى شخصية ابن خلدون نفسها؟؟ أم إلى الظروف التي عاشها الرجل؟؟

يبدو أن السبب في اتصاف ابن خلدون بهاته الصفات، راجع إلى الظروف التي أحاطت بصاحب المقدمة، والمتمثلة في الاضطرابات التي سادت الحياة السياسية في بلاد المغرب، خاصة وأن هاته المنطقة شهدت قيام ثلاث دويلات متصارعة فيما بينها، وها هو "طه حسين" نفسه يقر بذلك إذ يقول: «نشأ ابن خلدون في بيئة كانت فيها "الفردية" الشديدة الضيق تمحو كل روح ديني وكل فكرة وطنية سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المشتتة في افريقية الشمالية إبان القرن الثامن، وهي التي

1 - أنظر: طه حسين، مرجع سابق، ص: 30.

2 - أنظر: طه حسين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ورثت عن أسلافها رغبة شديدة في التسلط ووثقت ثقة مطلقة في كفاياتها، فجاشت نفس المؤرخ بأطماع لا حد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره...» (1)

لقد تحدث ابن خلدون عن الوظائف التي تقلب فيها، ووصفها بأنها كانت صعبة وشائكة، وبالتالي لا يقوى عليها أي كان، وهذا ما ذكره الدكتور (عبد الله شريط) في كتابه " نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون " حيث يقول: « ويصف ابن خلدون الوظائف التي تقلب فيها عادة، بأنها مزيج من الحكم والقضاء ونشر العدل والمساواة بين الضعفاء والأقوياء، مما لا يقدر عليه كثير من الحاكمين، لأنها " تحتاج إلى علو يد وعظيم رهبة تقنع الظالم وتزجر المعتدي، وهو ما يعجز القضاء عن إمضائه " » (2).

ج-كتاب العبر كما يراه طه حسين:

تحدث " طه حسين " في أطروحته عن مؤلفات ابن خلدون، وأكد أنها كانت كثيرة ومتنوعة، إلا أنه يرى أن أبرزها كتاب العبر أو ما يعرف بـ (تاريخ ابن خلدون)، وقد أكد صاحب الأطروحة طرافة هذا المؤلف، إذ تميز بخاصيتين بارزتين هما: خطته التي خالف بها من تقدمه، المعلومات التي تضمنها الكتاب عن البربر، إذ يقول: « ألف ابن خلدون كتباً في مواد مختلفة (...) أما الكتاب الذي عرف به ابن خلدون فيما بعد هو تاريخه العام وفيه يقص تاريخ العالم منذ بدء الخليقة إلى نهاية القرن الثامن، وترجع طرافة هذا المؤلف إلى أمرين: الأول خطته التي خالف بها من قبله (...) والثاني هو أن المعلومات التي قدمها عن البربر (...) قد تكون أصدق ما لدينا منها حتى العصور الحديثة » (3).

1 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 31.

2 - عبد الله شريط، نصوص من فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص: 06.

3 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 33.

رغم هاته الإشادة بمؤلف (تاريخ ابن خلدون)، من طرف " طه حسين " إلا أنه أبدى تحفظاً وأعاب على صاحب المقدمة طريقتة وأسلوبه في الكتابة؛ فقد ذكر أن أسلوبه كان مضمحلاً، كما تميز بكثرة الأغلاط في استعمال الكلمات ، إذ يقول " طه حسين " :
« فأسلوبه كمعاصريه أسلوب مضمحل جداً تكثر فيه العبارات المسجعة، والاستعارات، والمقارنات التي يكثر فيها التكلف، والأغلاط في استعمال الكلمات، والخلط بين صحيح الألفاظ وعاميتها، بل توجد فيه أغلاط نحوية، لم يكن لديه من قوة التعبير ما يتفق وقوة التفكير فقد أفلح في التعبير عن مذهب فلسفي كامل، ولكنه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصة » (1) .

إن المتتبع لمقدمة ابن خلدون، يجد أن مؤلفها تناول موضوع اللغة ضمن الباب السادس منها، وقد عرفها بأنها: « عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل لسانی ناشئ عن القصد بإفادة الكلام، فلا بد أن تصير ملكة مستقرة في العضو الفاعل لها وهو اللسان، وهو في كل أمة بحسب اصطلاحاتها » (2) .

إن المتأمل لموقف " طه حسين " من موضوع اللغة عند ابن خلدون، يمكن أن يتساءل كيف لابن خلدون أن يرتكب أخطاء لغوية، في الوقت الذي خصص جزءاً من المقدمة تناول فيه موضوع اللغة بل نظر لها، يبدو أن الأمرين لا يستويان .

إن التعرف على لغة وأسلوب ابن خلدون، يقودنا إلى طرح بعض التساؤلات حول الموضوع، من قبيل: بأي لغة عبر ابن خلدون عن مقاصده ؟ وكيف استطاع تطويع الألفاظ والتراكيب للتعبير عن موضوع علمي كموضوع العمران ؟

1 - طه حسين، المرجع نفسه، ص: 35.

2- أنظر: محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 72.

من بين ما تتصف به لغة ابن خلدون، هو أنها مزيج بين مصطلحات الفلاسفة العرب، والنصوص الشرعية من آيات وأحاديث، وكلام العرب من أشعار وألغاز، إضافة إلى ألفاظ الحياة اليومية وقتذاك؛ فمن الفلاسفة أخذ مفردات (المحسوس، الصورة، المادة، التساكن، الماهية، الملك الناقص ...) ومن القرآن والعلوم الشرعية استخدم (النظر، التحقيق، استخلاف، الجرح، التعديل...)، ومن كلام العرب استلهم ابن خلدون مفردات (الشوكة، الوقوف على آثاره، الصفاح، الأغمد، الفعرة...)، ومن ألفاظ الحياة اليومية جلب (التدبير، الصنائع، الرزق، الجراية، العامة، العيش، القوت ...) (1).

إن كان ابن خلدون قد استطاع أن يمزج في لغته ألفاظاً ومصطلحات من ميادين مختلفة كالفلسفة والعلوم الشرعية وكلام العرب القدماء، فذاك دليل واضح على كفاءته وقوة لغته؛ إذ ليس من اليسير أن يجمع المفكر في خطابه مصطلحات مختلفة في ميادينها ومجالاتها .

تظهر طرافة لغة ابن خلدون في مستواها الدلالي، إذ استطاع أن يسبغ دلالات جديدة على منظومة ألفاظه وتراكيبه، وهذا ما أكده الباحث " محمد حافظ دياب " إذ يقول: « واللافت هنا اسباغ ابن خلدون دلالات جديدة على منظومة الألفاظ والتراكيب التي استعملها، بإخراجها من دلالتها القديمة والمحدثة، وتطويعها لخدمة أغراض موضوعه... » (2).

كما سعى ابن خلدون إلى توضيح مصطلحاته، وذلك من خلال تعريفها وإضافة شروح لها، توضح معناها في الماضي والحاضر، وهذا ما أكده " محمد حافظ دياب " الذي يقول: « وتجدر الإشارة هنا إلى أن استخدام ابن خلدون لمصطلحاته ومفاهيمه لم يكن اعتباطياً،

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 73-74.

2- محمد حافظ دياب، المرجع نفسه، ص: 80.

فهو عندما يذكر مصطلحاً ما يعرفه كما هو مستخدم في عصره، ثم يضيف إليه شروحا تتعلق بمعناه السابق، حتى يكاد يفلي وظيفته ومعناه فلما في مختلف العصور والأجيال والمجتمعات المعروفة في حينه، كما درسها هو وفهمها، وهو ما يسميه عزيز العظمة " سرد العمران المنظم " (1) .

يتضح من خلال ما سبق أن كلام " طه حسين " عن لغة ابن خلدون، كلام فيه شطط وتحامل مبالغ فيه ، وتشكيك لا مبرر له، فالمتتبع للغة ابن خلدون وأسلوبه في ديوان العبر بمختلف أجزائه لا يجد أخطاء واضحة، بل على العكس من ذلك يجد لغة واضحة تفي بالغرض، بل لغة جميلة مليئة بألوان البيان والبدیع كالسجع مثلاً على عادة معاصريه .

***ثانياً: موقف طه حسين من فهم ابن خلدون للتاريخ ومنهجه التاريخي:**

سنتناول ضمن هذا العنصر موقف " طه حسين " من مسألتين تتعلقان بالموروث الفكري لدى ابن خلدون، وهما: فهم ابن خلدون للتاريخ - المنهج التاريخي عند ابن خلدون .

أ - موقف طه حسين من فهم ابن خلدون للتاريخ :

تحدث " طه حسين " عن حقيقة التاريخ عند ابن خلدون، وأكد وجود جانبين له: ظاهر وباطن، وقد استند في ذلك إلى قول صاحب المقدمة، إذ يقول: « وإليك منهج ابن خلدون كما شرحه بنفسه في خطبته وفي مقدمة مؤلفه، فهو يقول في الخطبة " إذ هو (التاريخ) في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق،

1 - محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 80 .

وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق، وجدير بأن يعد في علومها وخلق " « (1) .

يبدو أن " طه حسين " لم يكن موضوعياً في تناوله لحقيقة التاريخ عند ابن خلدون، بحسب ما ذكر في النص السالف الذكر؛ إذ أنه أعاب على بعض المفكرين قولهم أن لابن خلدون السبق في جعل التاريخ علماً، فيقول في هذا السياق: « وقد اعتقد عدة علماء-بين مستشرقين وفلاسفة- نقدوا ابن خلدون، أن ذلك المفكر الذي ظهر في القرون الوسطى قد سبق منذ القرن الرابع عشر المذاهب الحديثة التي ترمي إلى جعل التاريخ علماً لا فنا أدبياً « (2) .

عجبا لـ " طه حسين " !!! كيف يؤاخذ هؤلاء على إقرارهم بحقيقة موضوعية، مفادها أن لابن خلدون السبق في جعل التاريخ علماً، في الوقت الذي يستند فيه إلى قول ابن خلدون نفسه، في توضيحه لحقيقة التاريخ عند صاحب المقدمة، مع العلم أن النص الخلدوني نفسه يتضمن كلمة (علم) حرفياً، ومن جهة أخرى فإن ابن خلدون قد حرص على تخليص التاريخ من الأساطير والخرافات، وفي سبيل ذلك أسس علم العمران البشري، الذي يعد أداة المؤرخ في بحوثه، و " طه حسين " نفسه يقر بذلك، إذ يرى أن ابن خلدون يدرس المجتمع ليفسر التاريخ .

1 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 30.

2 - طه حسين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

كما أن " طه حسين " أنكر على ابن خلدون، محاولته جعل التاريخ علماً، بل يرى أن صاحب المقدمة لم يفكر في أن يجعل التاريخ علماً، إذ يقول: « فليس ثمة شك إذا في تلك النقطة وهي- أن ابن خلدون لم يفكر مطلقاً في أن يجعل من التاريخ علماً بمعنى الكلمة، ويظهر ذلك ظهوراً كافياً في خطبته وأكثر منه في مقدمته » (1) .

لم يكتف " طه حسين " بذلك بل انتقد بعض المفكرين الغربيين أمثال الأستاذ: " فلنت " Flint " حينما اعتقد أن ابن خلدون أراد أن يجعل التاريخ علماً، فيقول عنه أنه انخدع بكلمة علم (science) التي تضمنتها ترجمة (دي سلان) للمقدمة، لكن في الوقت الذي انتقد فيه " طه حسين " هاتاه الترجمة، فإن هذا الأخير اعتمد على نفس الترجمة في قراءته للفكر الخلدوني، وهو ما أكداه الباحث (محمد حافظ دياب)، الذي أكد اعتماد " طه حسين " على ترجمة (دي سلان)، حيث يقول: « وإن بدا ضروريا هنا التذكير بأنه [طه حسين] قرأ هذه المقدمة عبر النص الفرنسي الذي ترجمه البارون دي سلان (Baron de slane) ، وليس في أصلها العربي، وأنه لم تتوفر الفرصة له كي يطلع بكفاية على بقية أعمال ابن خلدون » (2) .

ب- موقف طه حسين من المنهج التاريخي عند ابن خلدون :

تحدث " طه حسين " في أطروحته عن المنهج التاريخي عند ابن خلدون، فذكر أن هذا الأخير حرص على تنقية التاريخ والأبحاث التاريخية من الكذب والتزييف، وفي سبيل ذلك حصر أسباب الكذب في التاريخ في جملة من العوامل أهمها : تشيع المؤلفين - تصديق المؤرخ لما يرويّه الناقلون - الجهل بطبائع الأحوال في العمران ، ويقول في هذا السياق: « رأى ابن خلدون أنه لأجل أن تسير المباحث التاريخية في طريقة حسنة ولأجل أن

1 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 43.

2 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 266.

تجتنب الأغلاط التي وقع فيها المؤرخون يجب بادئ ذي بدء أن يبحث عن الأسباب التي أدت إلى هذه الأغلاط . وهو يعدد لذلك سبعة عوامل تجتمع في ثلاثة أمور أولها تشيع المؤلفين، وهي نفسية محضة (...) والمنشأ الثاني للخطأ هو تصديق المؤرخ لما يرويه الناقلون وهو يضطره أن يقبل كل ما يروى دون فحص (...) وأما المنشأ الثالث للخطأ فهو " الجهل بطبائع الاحوال في العمران... »⁽¹⁾ .

يبدو أن " طه حسين " كان موضوعيا في تناوله لأسباب الكذب في التاريخ كما عرضها ابن خلدون؛ إذ لم يبد تحفظا أو نقدا في هذا المجال . كما تناول صاحب الأطروحة علاقة التاريخ بالعمران، وأكد أن ابن خلدون اعتمد على علم العمران في مجال التاريخ، واستطاع صاحب " كتاب العبر"، أن يكتشف بعض القوانين التي تخضع لها ظواهر العمران وهي: قانون العلية- قانون التشابه- قانون التباين . كما يرى " طه حسين " أن ابن خلدون طبق هذه القوانين على التاريخ . لكن " طه حسين " أعاب على ابن خلدون عدم قدرته على تطبيق طريقته بشكل دقيق في أبحاثه التاريخية؛ بمعنى آخر لم يستطع تطبيق ما صرح به في مقدمته على تاريخه (تاريخ ابن خلدون)، ويقول في هذا السياق: « على أن ابن خلدون لا يراعي دائما الدقة التامة في تطبيق طريقته أو هو بعبارة أخرى لا يستطيع أن يقاوم عوامل أخرى تؤثر فيه أيما تأثير، فهو أحيانا يتأثر بالدين الذي كان فعله في تلك الروح أبلغ من فعل التربية والبيئة (...) وأحيانا يتأثر ابن خلدون بعامل المصلحة الشخصية فيحيد عن طريقته... »⁽²⁾ . كما عبّر " طه حسين " عن نقده للمنهج التاريخي عند ابن خلدون؛ بحيث وصفه بالمحدودية، فهو يصلح للتاريخ العربي الإسلامي دون غيره، يقول في هذا الصدد:

1 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 45، 46.

2 - طه حسين، المرجع نفسه، ص: 54.

« En somme, si le système d'Ibn-Khaldoun est très juste pour expliquer une partie de l'histoire musulmane il est incapable de donner l'explication de toute cette histoire. Mais qui donc peut se vanter d'avoir trouvé le moyen d'expliquer toute l'histoire ? »¹

« إجمالاً ، إذا كان منهج ابن خلدون يعدّ جدّ صحيح في شرح جزء من التاريخ الإسلامي ، فإنّه قاصر عن تقديم تفسير لهذا التاريخ ككل . لكن ، من يمكنه الادّعاء بأنه يملك الوسيلة لتقديم تفسير كلي للتاريخ ؟ . »

يمكن أن نوافق " طه حسين " في أن ابن خلدون لم يتمكن من تطبيق بعض ما وضعه في مقدمته عند ممارسته للكتابة التاريخية في تاريخه، إلا أن ذلك لا ينقص من قيمة الأفكار التي تضمنها كتاب (العبر) بمختلف أجزائه، خاصة الكتاب الأول (المقدمة)، ومن جهة أخرى من الخطأ أن نحاسب ابن خلدون بالاستناد إلى معايير النقد التاريخي الحديث، والصواب هو أن ننقد منهج ابن خلدون ضمن السياق الذي ظهر فيه، واستناداً إلى الأدوات التي كانت متوفرة في عصره .

*ثالثاً: موقف طه حسين من أبحاث ابن خلدون في العمران :

تناول " طه حسين " في رسالته (الدكتوراه) المباحث الاجتماعية قبل ابن خلدون، وأعاب على هذا الأخير قوله بأن له السبق في إرساء علم العمران، وأن غيره ممن سبقوه

1-Taha Hussein , Etude analytique et critique de la philosophie sociale d' Ibn – Khaldoun , chapitre 5 - p132
- Editeur : A .Pédone - paris 1917 .

لم يطرقوا هذا المجال، إذ يقول: « وإذا كان ابن خلدون على يقين من أن عربيا لم تطرق ذهنه فكرة هذا العلم، بل إذا كان يعتقد أن بوسعه أن يؤكد أنها لم تدر بخلد يوناني لأن العلوم اليونانية على قوله كانت معروفة من ترجمة العهد العباسي فإنه ليس من المحقق أن مفكرين آخرين من قدماء المصريين أو الآشوريين أو الفارسيين لم يحاولوا هذا الدرس »⁽¹⁾ .

نوافق " طه حسين " بأن ابن خلدون أقر بالسبق في تأسيس علم العمران، إذ يقول صاحب المقدمة في هذا السياق: « وأعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص (...) وكأنه علم مستنبط النشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاها لأحد من الخليقة، ما أدري أ لغفلتهم عن ذلك وليس الظن بهم »⁽²⁾ .

رغم ذلك إلا أن ابن خلدون لم ينف نفيا قاطعا خوض السابقين له في مجال العمران، بل أبدى تواضعا أمام القدماء، من خلال إقراره باحتمالية البحث في قضايا العمران، إذ يقول: « أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض، واستوفوه، ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة، والحكماء في النوع الإنساني متعددون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل »⁽³⁾ .

كما تناول " طه حسين " فهم ابن خلدون للمجتمع ودرسه له، ولا حظ من خلال (المقدمة) أن صاحبها لا يشير في دراسته للمجتمع، إلا إلى أحد أشكاله؛ وهو الشكل السياسي المتمثل في الدولة، وفي ذلك يقول: « نرى من قراءة المقدمة أنه [ابن خلدون]

1 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 61.

2 - محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص: 47، 48.

3 - المرجع نفسه، ص: 48.

لا يشير إلا إلى شكل اجتماعي واحد هو الدولة المنظمة التي يسميها أحيانا بالشعب وأحيانا بالأمة»⁽¹⁾ .

لسنا ندري كيف بدا لـ " طه حسين " أن مقدمة ابن خلدون تقتصر على الجانب السياسي في المجتمع دون غيره، في الوقت الذي نجد فيه أن (علي عبد الواحد وافي) الذي يعتبر من أبرز محققي (المقدمة) ، يؤكد أن هاتيه الأخيرة تتجاوز في مضمونها الجانب السياسي إلى جوانب أخرى في المجتمع كالكسب والمعاش والصنائع والعلوم، إذ يقول: « تطلق " مقدمة ابن خلدون " على المجلد الأول من سبعة المجلدات التي يتألف منها " كتاب العبر " (...) أولاً: خطبة الكتاب أو ديباجته أو افتتاحيته (...) ثانياً: المقدمة في فضل التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهان وذكر شيء من أسبابها (...) ثالثاً: الكتاب الأول في طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش والصنائع والعلوم ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب »⁽²⁾ .

كما أن صاحب المقدمة، يؤكد في فاتحة مقدمته ما ذكره الأستاذ: " علي عبد الواحد وافي " بحيث يقول: « إنه لما كانت طبيعة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك كله من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومعاشهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ... »، كما يقول أيضاً: « ونحن

¹ - طه حسين، مرجع سابق، ص: 66.

² - عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، دار نهضة مصر للطباعة والتوزيع، القاهرة، 2006، ص: 176، 177.

الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع « (1) .

يظهر من كلام " طه حسين " أن رأيه كان متهافتاً بخصوص مضمون مقدمة ابن خلدون؛ فهي لم تقتصر على الجانب السياسي في المجتمع، بل كانت شاملة لجملة من الجوانب التي تتدرج ضمن العمران البشري، وهذا ما أطلق عليه ابن خلدون واقعات العمران البشري، والكلام السالف الذكر لصاحب المقدمة يؤكد تنوع موضوعات هاته الأخيرة .

يذكر " طه حسين " في أطروحته، أن التاريخ يدور حول محور أساسي يتمثل في الحوادث السياسية؛ وكأن التاريخ هنا هو تاريخ سياسي بالدرجة الأولى، بحيث يقول " طه حسين " : « وكانت الغاية الجوهرية التي ارتسم تحقيقها هي أن يدرس التاريخ جيداً، والتاريخ في رأيه [رأي ابن خلدون] ورأي جميع أسلافه هو خاصة سرد الحوادث السياسية » (2) . لكن نجد في كلام ابن خلدون ما يفند هذا الطرح، إذ يقول صاحب (العبر) : « اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال ... » (3) .

يتضح من قول ابن خلدون الذي ورد سلفاً، أن التاريخ في حقيقته لا يتمحور حول الحوادث السياسية فحسب بل يتعدها إلى أكثر من ذلك كالكسب و وسائله و المعاش و

1 - عبد الرحمان بن خلدون، المصدر السابق، ص: 179، 180.

2 - طه حسين، مرجع سابق، ص: 67.

3 - محمود بن جماعة، مرجع سابق، ص: 39.

العلوم و الصنائع . لسنا ندري على أي أساس توصل " طه حسين " إلى أن التاريخ عند ابن خلدون يدور حول الحوادث السياسية دون غيرها؟؟

إذا كان " طه حسين " قد درس على أيدي بعض الأستاذة بالسريون، فإن من أبرز هؤلاء (اميل دوركايم)، والذي تأثر به تأثراً واضحاً لا يخفيه صاحب الأطروحة، وقد عبر عن ذلك بقوله : « كان شديد التأثير بدروس الأستاذ دوركايم في علم الاجتماع، والتي تلقاها على يديه في السوربون »⁽¹⁾ .

لقد تناول " طه حسين " الفكر الخلدوني تحت تأثير أستاذه (دوركايم)؛ بمعنى أنه تأثر بالنزعة الاجتماعية عند هذا الأخير، فقرأ فكر ابن خلدون قراءة دوركايمية إن صح القول، ومن مظاهر ذلك ما يلي:

*أعاب " طه حسين " عن ابن خلدون، قوله بأن المجتمع طائفة أفراد لا يسبغ عليهم انتظامهم في الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل، وقد وصف ذلك بالخطأ، وأرجع رأي ابن خلدون هذا إلى تأثره بما وراء الطبيعة عند المسلمين، إذ يقول: « ولا ريب أن القول بأن المجتمع طائفة أفراد لا يسبغ عليهم انتظامهم في سلك الجماعة أية خاصة لم توجد فيهم من قبل، رأي جم البساطة والخطأ، ومع ذلك فهم كل يتفق مع العقل المتأثر بما وراء الطبيعة لدى المسلمين الذين يرون أن المجتمع لا وجود له لذاته »⁽²⁾ .

يتضح لنا أن " طه حسين " تأثر بفكرة (دوركايم) التي مفادها أن انخراط الفرد في الجماعة يجعله منصهرها فيها، وأن الضمير الجمعي يمارس قسراً اجتماعياً على الأفراد، ومن جهة أخرى اتهم ابن خلدون بتأثره بالفكر الماورائي الاسلامي؛ أي بالدين الإسلامي، مع أن ابن خلدون تناول قضايا العمران تناولاً علمياً؛ إذ اعتمد المنهج العلمي في أبحاثه،

1- محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 266، 267..

2 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 69.

وهذا ما أكدته عديد الدارسين مثل: الصغير بن عمار، ومهدي عامل، و الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا، وغيرهم .

*محاولة اخضاع رؤية الظاهرة الاجتماعية عند ابن خلدون، لمواصفاتها كما يراها (دوركايم) في كتابه " قواعد المنهج " ، إذ يرى " طه حسين " أن ابن خلدون: « لا ينظر نظرة مستقلة إلى كل ظاهرة من الظواهر التي تحدث في المجتمع، ولا يبحث عن أحدها مستقلة عن الأخرى، لأنه يعاينها ككل تتماسك أجزاؤه وتتفاعل... » (1) .

إذا كانت الظواهر الإنسانية عموما والاجتماعية خصوصا، من طبيعتها التعقيد والتشابك، فكيف يمكن لباحث في هذا المجال أن ينظر لكل ظاهرة اجتماعية على حده، إن هاته الظواهر متداخلة مع بعضها البعض، فكيف يؤاخذ " طه حسين " ابن خلدون على تأكيد هاته الحقيقة حول طبيعة الظواهر الاجتماعية ؟؟ .

*كما يتضح تأثر " طه حسين " الواضح بالنزعة الاجتماعية عند أستاذه (دوركايم)، في نقده لمفهوم التاريخ عند ابن خلدون عندما ربطه بعلم الاجتماع؛ إذ أن ذلك يتعارض مع محاولات (دوركايم) الدائبة لتمييز علم الاجتماع عن غيره من العلوم ومنها التاريخ، فقد أخذ " طه حسين " على ابن خلدون خلطه بين التاريخ والاجتماع، ما يعني أن " طه حسين " لم يعاين التاريخ باعتباره مجال استقطاب كافة الفعاليات الإنسانية، كما أنه لم يول أهمية لتمييز صاحب المقدمة بين ظاهر التاريخ وباطنه، كما سبق وأن أوضحنا ذلك (2) .

يبدو أن " طه حسين " لم يقرأ مقدمة ابن خلدون قراءة معمقة، وإلا فكيف يغيب عنه تمييز ابن خلدون بين جانين في التاريخ: ظاهر التاريخ وباطنه، كما أنه لم يكن محايدا

1 - انظر، محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 268، 269.

2 - انظر: المرجع نفسه، ص: 269.

بشكل كاف في التعاطي مع الفكر الخلدوني، بل مارس نوعا من التحامل على صاحب المقدمة .

*كما أخذ " طه حسين " ابن خلدون على عدم استقلالية علم العمران عن غيره من العلوم الأخرى، واشترط استقلاليته عن العلوم الأخرى حتى يكون علما بآتم معنى الكلمة، إذ يقول: « ومن أسس الاجتماع وجوب تمييز حقيقة اجتماعية وإلا كان الاجتماع ضربا من تعميم علم النفس ليس غير (...) وأخيرا يدرس ابن خلدون المجتمع ليشرح التاريخ ويجب لأن يوصف الاجتماع بأنه علم أن يكون مستقلا... »⁽¹⁾ .

يتضح أن " طه حسين " قد عبر من خلال نقده لابن خلدون بخصوص النقطة السالفة الذكر، عن توجه أستاذه (دوركايم) الذي سعى إلى فصل علم الاجتماع عن الفلسفة والتصورات الميتافيزيقية وغيرها من الحقول المعرفية، بهدف تحديد موضوعه ومجاله ومناهجه⁽²⁾ .

لا ندري كيف غاب عن ذهن " طه حسين " تأكيد ابن خلدون على استقلالية علم العمران عن غيره من العلوم ؟؟ فقد كان ابن خلدون مدركا لهاته الحقيقة تمام الإدراك، وهو الذي يقول: « وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع؛ وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعيا كان أو عقليا »⁽³⁾ .

*أخذ " طه حسين " على ابن خلدون المشابهة بين الفرد والمجتمع، بمعنى أن هذا الأخير لم يكن يرى اختلافا بين الظواهر الاجتماعية والفردية، ما حدا به إلى الاعتماد على الفرد

1 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 73.

2 - أنظر: محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 270.

3 - عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص: 332.

في دراسته للمجتمع، وقد عبر عن ذلك بقوله : « والظاهر أنه لم تكن لابن خلدون فكرة واضحة عن المجتمع تتميز بوجه خاص عن فكرته عن الفرد، ومع أنه يقرر أن المجتمع السياسي ليس متحد الشكل في كل زمان ومكان فإنه لم يلتفت إلى أن ذلك المجتمع قد يتميز تميزا تاما مخالفا لتميز الفرد وأنه له وجود ثابت وحقيقة غير الحقيقة الفردية، وهو لأجل أن يدرس المجتمع يعتمد على درس الفرد وبالأخص على درس النظريات التي جاءت بها مباحث ما وراء الطبيعة والمباحث الكلامية عن الروح البشرية »⁽¹⁾ .

لا نتصور بأن ابن خلدون التبس عليه الأمر بخصوص العلاقة بين الفرد والمجتمع إلى درجة أنه لم يميز بينهما، « فقد كان واعيا تماما بتمايزهما، فلم يأت في اعتقاده أن المجتمعات هي كائنات عضوية، أو أن هذه الكائنات بمثابة مجتمعات »⁽²⁾ .

*إذا كان ابن خلدون قد تناول في (المقدمة) موضوع الدول وتكونها، فإنه جعل من العصبية أساسا لذلك، وهذا ما يؤكد " طه حسين " عن ابن خلدون، إلا أن الأول أعاب عن الثاني تعميم ما توصل إليه من نتائج رغم أن دراسته لم تشمل جميع دول العالم، وإنما شملت جزءا منها متمثلة في دويلات إفريقية الشمالية، وقد عبر عن ذلك " طه حسين " بقوله : « ويشعر القارئ إذا ما انتهى من قراءة القسم الثاني بأن ابن خلدون لم يدرس سوى القبيلة العربية والقبيلة البربرية وذلك بالرغم من ادعائه أنه يدرس أصول الدول كلها، ذلك لأن معظم مبادئه لا تطبق حقيقة إلا على الدولة العربية والدول البربرية في إفريقية الشمالية فهناك يمكن أن تقرر بأوضح السبل تأثير تلك العصبية المؤسسة على روابط النسب التي يبالغ ابن خلدون في تقدير أهميتها أكثر من ذكرها... »⁽³⁾ .

1 - طه حسين، المرجع السابق، ص: 68.

2 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 171.

3 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 111.

وقد أشار "طه حسين" بأن هناك أمماً عديدة امتد وجودها لحقب زمنية طويلة، واستطاعت أن تتحدى مختلف الظروف الصعبة، لكنها لم تعتمد في ذلك على روابط الدم كما قرر ابن خلدون، بل استندت في ذلك إلى عوامل أخرى غير ما ذكر صاحب المقدمة، إذ يقول "طه حسين": «بيد أنه توجد أمم عديدة استطال سلطانها أكثر مما لبثته دولة العرب، أمم عاشت واستطاعت أن تقاوم كل صنوف الاضطراب وكل غزوات الأعداء لا بفضل روابط الدم بل بفضل عاطفة أوسع نطاقاً وهي الدعامة الحقيقية للروح الوطنية، لم يلفت ما كان لتلك الأمم من المقاومة المنيعة اهتمام ابن خلدون...»⁽¹⁾.

يبدو أن ابن خلدون عندما تحدث عن الدول وأعمارها، ودور العصبية في ذلك لم ينطلق من فراغ وإنما استند إلى نماذج تاريخية تؤيد آراءه في هذا المجال، وهذا ما ذكره الباحث (علي أومليل) حينما قال في كتابه "الخطاب التاريخي": «فتعميم النظرية الخلدونية قائم من خلال نموذج معين: هو تاريخ العرب، حاملي الإسلام ومؤسسي الدولتين الأموية والعباسية. فهو تاريخ محدد في الزمن ما دام الحكم العربي قد انتهى على يد سلطان غير عربي، لكنه استمر بصفته نموذجاً مرجعياً تقاس عليه تواريخ الأمم الأخرى»⁽²⁾.

إذا كان "طه حسين" قد اعتقد أن ابن خلدون حصر العصبية في النسب الذي يقوم على القرابة الدموية فقط، فإنه جانب الصواب في ذلك، فقد ذكر (محمد عابد الجابري) في كتابه "فكر ابن خلدون: العصبية والدولة" أن ابن خلدون وسع من مفهوم النسب؛ فلا ينحصر عنده في القرابة الدموية بل يتعداها إلى كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة، إذ يقول محمد عابد الجابري: «أما من حيث التطبيق-تطبيق نظرية العصبية

¹ - طه حسين، المرجع السابق، ص: 111 .

² - علي أومليل، الخطاب التاريخي "دراسة تاريخية لمنهجية ابن خلدون"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005 ط4، ص: 203.

في الواقع الاجتماعي - فإن ابن خلدون يوسع مفهوم النسب إلى درجة أنه يدخل في إطاره كل رابطة تنشأ بين الأفراد بسبب طول المعاشرة (...) إن صاحب النظرية لا يربط العصبية بالنسب، بمعنى القرابة الدموية، ربطاً مطلقاً، بل إنه لا يجعل العصبية ملازمة للقرابة الدموية بشكل مباشر، فهو يرى أن العصبية هي نتيجة ما يسميه " ثمرة النسب " وليست نتيجة النسب نفسه " وإذا وجدت ثمرات النسب فكأنه وجد " [كما يقول ابن خلدون] « (1) .

يظهر إذن من كلام (محمد عابد الجابري) وكذا من كلام ابن خلدون - الذي أشار له الجابري - أن مفهوم العصبية عند صاحب المقدمة غير المفهوم الذي ذكره " طه حسين " وبالتالي فقد أساء هذا الأخير فهم العصبية عند ابن خلدون، وكان قاسياً في حقه، إلى درجة التحامل عليه .

وقد تناول الباحث (جهاد علي السعيدة) موضوع العصبية عند ابن خلدون، ضمن مقال له في مجلة دمشق، ويتضح من خلال ما ذكره أنه يفند موقف " طه حسين " من مفهوم العصبية عند صاحب المقدمة، إذ يقول: « وقد أدرك ابن خلدون وجود تضامن اجتماعي في جماعات غير العائلة وغير القبيلة، لأن العصبية تأتي نتيجة التفاعل الاجتماعي المبنية على تجارب طويلة متبادلة وعلى فعاليات المهن المختلفة، وهذا يعني أن ابن خلدون يرى أن ليس من الضروري أن تكون العصبية مبنية على علاقة الدم وإن كانت الأساس، فكما تكون العصبية داخل القبيلة بين أفرادها مبنية على علاقة الدم للدفاع عن القبيلة ضد أي اعتداء خارجي، يمكن أن تكون العصبية نتيجة التفاعل الاجتماعي بين أفراد لا تربطهم علاقة الدم، وإنما علاقات ومصالح مشتركة مثل العمل في مهنة معينة أو السكن في منطقة معينة أو الميول نحو شيء معين، وهذه النظرة صحيحة يؤيدها الآن

1 - محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001، ط 07، ص: 171.

وجود الأحزاب والنقابات المهنية والجمعيات ومجالس الأحياء في مختلف المناطق الحضرية والبدوية»⁽¹⁾ .

يظهر من خلال ما ذكره الباحث (جهاد السعيدة) أن " طه حسين " كان متسرعاً ومتهافتاً في الحكم على ابن خلدون؛ إذ اتهمه بالفهم الضيق للعصبية، في الوقت الذي أعطى ابن خلدون للعصبية مفهوماً واسعاً وشاملاً، الأمر الذي يجعل هاتاه النظرية صالحة لتفسير الدولة في مختلف الأمكنة والأزمنة .

إضافة إلى ما سبق، فقد تناول " طه حسين " في أطروحته حول ابن خلدون، موقف هذا الأخير من العرب؛ إذ يذكر صاحب الأطروحة أن ابن خلدون تحدث عن العرب ووصفهم بصفات سيئة كما أصدر أحكاماً قاسية عليهم تسيئاً إلى سمعتهم، فيقول: « يتدرج ابن خلدون من بحثه العميق عن القبيلة البدوية وما تستطيع عمله إلى الحكم على الأمة العربية تبعاً لمنهج. وقد انتهى إلى أن أصدر حكمه على العرب، وإذا كان يعترف لهم ببعض المزايا فليس ذلك إلا اعتباراً للدين لأن الإسلام عربي في جوهره . وقد غمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم غير فيلسوف قبل عهد ابن خلدون بزمان طويل، ولكن ابن خلدون استطاع أن يصوغ ما ينكره عليهم صوغاً منظماً »⁽²⁾ .

وقد ساق " طه حسين " جملة من العيوب التي توجد في العرب -بحسب رأي ابن خلدون- أبرزها :

1 - جهاد علي السعيدة، دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظريته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه، مجلة جامعة دمشق، -المجلد 30- العدد 4-3، 2014، ص: 506، 507.

2 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص: 112.

- أنهم لا يتغلبون إلا على البسائط، ويقول في ذلك: « ينعى ابن خلدون على العرب - بادئ ذي بدء - عجزهم التام عن التغلب إلا على البسائط (...) بيد أنه نسي أن العرب قد فتحوا أيضا فارس واستقروا هناك أكثر من قرنين »⁽¹⁾.

- كما يرى " طه حسين " أن ابن خلدون اتهم العرب بأنهم مخربون، فما حلوا في قطر إلا خربوه خرابا مطلقا، ويقول في ذلك: « يقول بعد ذلك أن العرب لا يتغلبون على قطر إلا أصابه الخراب المطلق فهم يهدمون الصروح ليأخذوا أحجارها عند الحاجة ولا يشيدون بالطبيعة شيئا منها، ويغتصبون بالقوة أملاك المغلوبين، فهم شعب من الناهبين والأشقياء... »⁽²⁾.

- ثم ذكر " طه حسين " أن صاحب المقدمة، وصف العرب بأنهم لا يستطيعون تأسيس الدولة إلا في إطار الدين، لكن صاحب الأطروحة انتقد ابن خلدون في ذلك واتهمه بإهمال حضارات شيدتها العرب قديما كحضارة اليمنيين القدماء، وهنا يقول: « ثم يقول إن العرب ليسوا أهلا لتأسيس الدولة إلا من طريق أثر ديني قوي، والواقع أن فكرة أو غاية سامية دينية كانت تبث روح النشاط والحماسة في العرب وتمدهم بذلك الطموح الجميل إلى الحضارة، بيد أن ابن خلدون يهمل الكلام هنا على حضارة العرب اليمنيين الأقدمين التي كثيرا ما يذكرها بالإعجاب »⁽³⁾.

- يرى " طه حسين " أن ابن خلدون أعاب على العرب أنهم يجهلون سياسية الملك، كما وصفهم بالمبالغة في احتقار العلوم والفنون، وفي ذلك يقول: « وأخيرا يقول ابن خلدون أن العرب يجهلون سياسة الملك (...) وليس هذا كل ما في الأمر، فإن ابن خلدون يرى أن

1 - طه حسين، المرجع السابق، ص: 114.

2 - طه حسين، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 - طه حسين، المرجع نفسه، ص: 115.

العرب يبالغون في احتقار العلوم والفنون، وقد أصدر ذلك الحكم الجديد في القسم السادس حيث يتكلم عن أرقى أشكال الحضارة. كذلك يقول إن معظم العلماء ينتمون إلى الأمة الفارسية « (1) .

تجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون استعمل كلمة العرب كثيراً، إلا أن معناها لم يكن واضحاً ودقيقاً، كما وقف من الكلمة المذكورة سلفاً بأكثر من موقف حول العرب وصفاتهم؛ إذ هاجم العرب تارة، وأشاد بهم تارة أخرى، وهذا التقلب في المفاهيم ومنها مفهوم أو كلمة (العرب) كان من أهم الأسباب التي جعلت الكثير من المفكرين والباحثين ينتقدونه، ومن هؤلاء: طه حسين .

رغم عدم ثبات معنى مصطلح (العرب) في مقدمة ابن خلدون؛ فتارة يصف العرب بالبدو وتارة أخرى يصفهم بالبدو والحضر وتارة ثالثة بالحضر، الأمر الذي جعل بعض المفكرين ينتقدونه وأبرزهم " طه حسين " ، لكن القراءة العميقة والموضوعية لاستعمال مصطلح العرب ابن خلدون، تبين أن ابن خلدون قصد به في مقدمته الأعراب و البدو وهو قبائل البربر الذين يعيشون في الصحاري القاحلة فهم الوحشيون وهم البعيدون عن الصنائع، ولم يكن يقصد العرب كأمة بالمفهوم الحديث (2) .

إن ما يفند ادعاء بعض المفكرين - ومنهم طه حسين - أن ابن خلدون أساء إلى لعرب ونعتهم بصفات سيئة، هو إشادة هذا الأخير بالعرب في كثير من مواضع المقدمة؛ إذ وصفهم بالاتجاه إلى الصنائع والعمران و إلى عصبيتهم التي كان يعدها المحرك الأساسي للمجتمع والدولة وأن فسادها يؤدي إلى فساد الدولة، كما أثنى ابن خلدون على الحياة البدوية في المقدمة؛ فاعتبر أن أول مراحل العمران هو العمران البدوي، وهنا نستطيع أن

1 - طه حسين، المرجع السابق، ص: 115 .

2 - أنظر: جهاد علي السعيدة، مرجع سابق، ص: 501، 502.

نتساءل: كيف يتجنى ابن خلدون على العرب والبدو وهو يعدمهم في نفس الوقت بداية العمران؟؟؟ (1) .

كما وصف ابن خلدون العرب، بأنهم أسرع الناس قبولاً للحق والهدى لسلامة طباعهم وحسن الأخلاق، وغيرها من الصفات التي تدل على أنه لم يكن متحيزاً ضد العرب، وإنما كان يصف مرحلة من مراحل الاجتماع البشري [مرحلة البداوة والتوحش] ، والتوحش هنا لم يستعمله ابن خلدون بالمفهوم الأخلاقي، بل يعني به حالة طبيعية وهي مرحلة أولى لتكوين المجتمعات وسيرها في طريق الحضارة . كما لنا أن نتساءل: كيف يهاجم ابن خلدون العرب وهو واحد منهم؟؟ إن هذه التساؤلات وغيرها تشير إلى أن ابن خلدون لم يهاجم العرب ولم يتجن عليهم، وإنما استخدم المصطلح كمعنى اجتماعي، ينطبق على الأقوام جميعها التي كانت تعيش الحالة نفسها، مما ينفي الاتهامات التي ساقها بعض المفكرين العرب على ابن خلدون، ومنهم " طه حسين " (2) .

يتضح مما سبق حول العرب في مقدمة ابن خلدون، وقراءة " طه حسين " لموقف ابن خلدون الموضوع، أن صاحب الأطروحة كان متسرعاً ومتحاملاً على ابن خلدون وفكره، وربما كان مدفوعاً إلى ذلك بسيطرة التيار التغريبي أو الحادثي الغربي الأوروبي على فكره، خاصة وأنه تتلمذ على أيدي مجموعة من الأستاذة الأوروبيين عامة والمستشرقين خاصة، والذين يكونون عداً للعرب وللإسلام ومفكريه، وعبد الرحمان ابن خلدون أحدهم .

يوجد الكثير من الباحثين والدارسين الذين تناولوا تلقي " طه حسين " للفكر الخلدوني، وانتقدوا هذا الأخير في تعاطيه مع فكر ابن خلدون، ومن هؤلاء (محمد حافظ دياب) الذي يرى أن " طه حسين " قرأ ابن خلدون قراءة دوركايمية واضحة لا غبار عليها؛ فقد قرأ

1 - أنظر: جهاد علي السعيدة، ص: 501.

2 - أنظر: المرجع نفسه، ص: 502، 503.

فكر ابن خلدون تحت تأثير أستاذه الذي أشرف على أطروحته حول ابن خلدون، وهو (إميل دوركايم) ، وقد عبر هذا الباحث عن ذلك بقوله: « إجمالاً، يمكن القول أن طه حسين لم يتردد في قراءة النص الخلدوني انطلاقاً من رؤية مدرسة علم الاجتماع الدوركايمي، في محاولة منه لمعالجة ما حوته من أفكار. والواقع أنه انتهى إلى نتيجة مغايرة تماماً، إذ أنه نقل الفكر الدوركايمي إلى ابن خلدون، وبالتالي كبّله بنفس منطلقات وتصورات هذا الفكر » (1) .

إن الروح العلمية تقتضي أن يكون التعاطي مع أي فكر بنوع من الحياد والموضوعية، وأن تتم قراءته ضمن سياقه وفي إطار حقله المعرفي، وهذا ما أكد عليه الباحث (محمد حافظ دياب) في قوله: « ذلك أن أحد أهم الأخطاء على طريق دراسة المقدمة، تكمن في محاولة تفسير أفكارها، بانتزاعها من سياق دلالاتها الخاصة، وقراءتها انطلاقاً من رؤية مدارس سوسيولوجية معاصرة، بعيدة عن الإطار المعرفي للنص الخلدوني » (2) .

يبدو أن رسالة " طه حسين " حول ابن خلدون، جاءت مدفوعة بخلفية أيديولوجية واضحة، واستجابة لروح الحداثة الغربية التي انبهر بها " طه حسين " ، ويظهر ذلك في مسالة حادة وشك كبير حول المشروع الخلدوني، حين انزلت عبر تلقيها الاستبعادي، من القراءة إلى المحاكمة، وانتهت إلى محاولة تقزيم المشروع الخلدوني، وقد انتقد كثير من المفكرين " طه حسين " في تعاطيه مع الثقافة العربية ؛ إذ تحامل عليها تحاملاً واضحاً، وهذا هو الوجه الأسوأ لحداثته، وهذا ما عبر عنه الباحث (محمد حافظ دياب) في قوله: « عبر هذا كله، وفي اهابة، يجوز القول أن رسالة طه حسين حول ابن خلدون جاءت مدفوعة بحضور الموجه الغربي في ثقافته، وامتنال لمؤثره، وبرغبة في مسالة حادة وشك

1 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 271.

2 - محمد حافظ دياب، المرجع نفسه، ص: 271، 272.

كبير حول المشروع الخلدوني، حين انزلت، عبر تلقيها الاستبعادي، من القراءة إلى المحاكمة، وانتهت إلى محاولة التهوين منه. ويذكر عبد الرشيد محمودي، أن الوجه الأسوأ لحدث طه حسين، هو غمطها قيمة الثقافة العربية، مشيراً إلى أن الضحية الأهم في ذلك كان ابن خلدون⁽¹⁾.

¹ - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 285.

الفصل الثالث

**القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي
(إيف لاكوست أنموذجا)**

- المبحث الأول : الفكر الخلدوني كما يراه إيف لاكوست
- المبحث الثاني : دراسة موقف إيف لاكوست من الفكر
الخلدوني

تمهيد:

سوف نتناول في هذا الفصل، إحدى القراءات الأيديولوجية للموروث الخلدوني في الفكر الغربي، وقد ارتأينا أن نختار " إيف لاکوست " أنموذجا ، وضمن هذا السياق، بدا لنا أن المنهجية العلمية تقتضي، التعريف بصاحب هاته القراءة، ومحاولة توضيح فكره وتوجهاته؛ لأن ذلك من شأنه أن يساعدنا في فهم تلقيه وقراءته لفكر ابن خلدون، وهو ما سنوضحه من خلال هذا التمهيد، كما ارتأينا تقسيم الفصل إلى مبحثين: يتناول الأول قراءة " إيف لاکوست " لفكر صاحب المقدمة، ويدور المبحث الذي يليه، حول دراسة موقف " إيف لاکوست " من الفكر الخلدوني، دراسة تحليلية نقدية، نبرز من خلالها قيمة هاته القراءة، في استيعاب فكر ابن خلدون؛ وذلك بالوقوف على ايجابياتها ومزاياها من جهة، وسلبياتها وعيوبها من جهة أخرى، ومن ثم محاولة استثمار هذه القراءة في استيعاب فكر ابن خلدون واستلهامه في معالجة قضايا الواقع العربي المعاصر .

*سيرة إيف لاکوست وفكره:

« جغرافي ومؤرخ، وهو مؤسس ومدير مجلة «هيرودوت» الشهيرة، وأستاذ في الجامعات الفرنسية، وأحد أهم الاختصاصيين الفرنسيين في ميدان الجيوسياسية -الجيوبوليتيكا- . " وإيف لاکوست " هو أيضا مؤلف العديد من الكتب التي أصبح بعضها مرجعا في ميدانه مثل « قاموس الجيوسياسية » و « قصة أسطورة الأرض »، وله كتاب شهير يحمل عنوان: «الجغرافية تخدم أولا في صنع الحرب». وتجدر الإشارة أيضا إلى أن « لاکوست » قد قدّم العديد من الدراسات حول منطقة المغرب العربي؛ من بينها كتاب تحت عنوان: (المغرب، شعوب وحضارات)، وكتاب أيضا عنوانه: «ابن خلدون ». [إضافة إلى كتاب " الجغرافيا السياسية للمتوسط "، ترجمة د/زهيدة درويش جبور] .

ولد في المغرب حيث أمضى طفولته قبل أن يصبح مدرسا في الجزائر العاصمة بين 1952 و1954 ، ويساهم في نضال الجزائريين من أجل نيلهم الاستقلال « (1).

أما عن فكر " إيف لاكوست " ، فيمكن أن نقول أنه من المفكرين الغربيين الذين اهتموا بدراسة العالم العربي والإسلامي؛ أي أنه من المستشرقين، وما يثبت ذلك هو الدراستان اللتان أنجزهما حول العرب والمسلمين؛ وهما: " المغرب، شعوب ، وحضارات " و " ابن خلدون " .

رغم أن " إيف لاكوست " غربي الانتماء، إلا أنه أشاد بإنجازات المفكرين العرب والمسلمين، وأبرزهم " عبد الرحمان بن خلدون"، الذي يشكل محور الدراسة في هذا الفصل؛ والذي سنتناول فيه قراءة " إيف لاكوست " لفكر صاحب المقدمة، وعلى هذا الأساس، فقد تضمن هذا الفصل من البحث، بحثين: يدور الأول حول موقف " إيف لاكوست " من الفكر الخلدوني، ويتناول الثاني دراسة لهذا الموقف؛ أي لقراءة " لاكوست " لفكر ابن خلدون .

¹ - <http://altibrah.ae/author/3346> ، 2018/06/25.

***المبحث الأول: الفكر الخلدوني كما يراه " إيف لاكوست " :**

إذا كان " إيف لاكوست " قد اهتم بابن خلدون وفكره، فإن ذلك يعكس قراءته لهذا الفكر، وهو ما يتجلى في أحد مؤلفاته، والذي خصصه لابن خلدون؛ وهو الموسوم بـ" العلامة ابن خلدون"، والذي ترجمه الدكتور (ميشال سليمان)، وبالتالي شكل هذا الكتاب المصدر الأساسي الذي اعتمدناه في عرض قراءة " لاكوست " لفكر صاحب المقدمة .

يتضح من الاطلاع على فهرس الكتاب المذكور، أن الكتاب يتكون من قسمين: يتناول الأول عصر ابن خلدون، وظروف حياته ، أما القسم الثاني من الكتاب؛ فتناول فيه الكاتب آراء ابن خلدون في مجالي التاريخ والعمران .

تضمن الكتاب الذي ألفه " ايف لاكوست " حول ابن خلدون، توطئة وقسمين، وقد تناول عدة نقاط حول ابن خلدون وفكره، اتضحت لنا من خلال فهرس المحتويات، وتعبّر هاته النقاط عن قراءة " لاكوست " لسيرة ابن خلدون وفكره .

استهل " المترجم " توطئة الكتاب ، بالحديث عن أهمية صاحب المقدمة، مؤكدا أن الذين قدر لهم التعرف إليه،-من مؤرخين وفلاسفة- قد أعجبوا به أيما إعجاب، وقد نقل وجهات نظر بعض هؤلاء، منهم الدكتور " فيليب حتي " الذي قال في كتابه، (مختصر تاريخ العرب):

« كان ابن خلدون أعظم فيلسوف ومؤرخ أطلعه الإسلام، وأحد أعظم الفلاسفة والمؤرخين في كل العصور » .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

كما نقل المترجم وجهة نظر " ج. مارسيه " الذي عبر عن إعجابه بمقدمة كتاب العبر، حيث قال: « إن مقدمة ابن خلدون هي أحد أكثر المؤلفات ضرورة، وأكثرها أهمية من بين المؤلفات أنتجها العقل البشري » .

وتبعاً للإشادة بابن خلدون وفلسفته التاريخية، أكد " المترجم " إعجاب " أرنولد توينبي"، حيث يقول هذا الأخير، في كتابه (دراسة التاريخ) : « إن ابن خلدون قد تصور وصاغ فلسفة، هي بلا شك، أعظم نتاج أبدعه أي ذهن، في أي عصر وفي أي بلد » (1) .

كما نبه المترجم إلى وجود ارتباط بين تراث ابن خلدون الفكري و قضايا العالم العربي المعاصر، إذ يقول: « إن اكتشاف ابن خلدون، لا يعني التغرب في " استشراق " تابع للعصر الوسيط، ولا يعني الهروب شطر الماضي البعيد لمنطقة دخيلة، ولا الرضى بمشادة تأريخية قد تبدو أكاديمية إلى حد ما. إن دراسة ابن خلدون، ليست التخلي عن عصرنا، ولكنها العمل على إنجاح تحليل الأسباب العميقة لأخطر قضايانا الراهنة» (2) .

يتضح أن المترجم يؤكد راهنية فكر ابن خلدون وصلاحيته، من خلال القدرة على استثمار هذا الفكر في محاولة فهم واقعنا العربي المعاصر، بما ينطوي عليه من المشاكل والقضايا الشائكة .

تأكيداً لراهنية الفكر الخلدوني، فقد أشاد المترجم بطرح ابن خلدون مسائل تكرر طرحها من طرف مؤرخين معاصرين، وفي ذلك يقول: « إن الشيء الخارق في فكر ابن خلدون، هو إنه بالفعل، طرح بوضوح إلى حد ما، عدداً من المسائل التي يطرحها المؤرخون الحاليون، وإنه بحث عن أجوبة لهذه المسائل الأساسية في تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية» (3)

1 - إيف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ترجمة د/ ميشال سليمان، دار الفارابي، بيروت، ط2012، ص: 02، 10، 09.

2 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 11.

3 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 20.

تجدر الإشارة إلى أن المترجم في توطئة الكتاب (العلامة ابن خلدون)، أكد وجود تلقي وتوظيف أيديولوجيين للفكر الخلدوني ، من طرف بعض الدارسين والباحثين، لتحقيق أغراض معينة مثل تبرير الموضوعات العرقية وإرساء الأيديولوجيا الكولونيالية، وفي هذا السياق يقول:

« فالتطور التاريخي الذي حلله ابن خلدون في بلد محدد، هو أفريقيا الشمالية، وفي عصر معطى، قد شوهه عدد من المعقبين، وحولوه إلى مفهوم عام للعالم ينطبق على كل العصور وكل البلدان. وفي القرن العشرين، وخصوصا فيما بين الحربين العالميتين، استرعت مؤلفات ابن خلدون بشكل واسع: مؤلفين استخدموها، خداعا من أجل محاولة تبرير الموضوعات العرقية وإرساء الأيديولوجيا الكولونيالية. ومنذ ما حور فكر ابن خلدون وزور بشكل فاضح، أصبح ممتدحا من قبل مداح الاستعمار» (1) .

وقد أشار "محمد حافظ دياب" في كتابه (الخلدونية والتلقي)، إلى اختلاف الباحثين والدارسين حول تلقي وتوظيف الفكر الخلدوني؛ إذ تراوحت أنماط التلقي بين الاسقاط والاستبعاد من جهة والإحياء والأسلمة والتوطين والأدلجة من جهة أخرى، وفي هذا السياق يقول " محمد حافظ دياب": « والأمر هنا يتعلق بمعاينة أنماط تلقي الخلدونية، تلك التي راوحت بين الفهم والتفسير والتأويل، وبين الاسقاط والاستبعاد، وبين الإحياء و الأسلمة والتوطين والأدلجة» . وما يجدر ذكره في هذا الصدد، أن ابن خلدون نفسه أولى مسألة التلقي أهمية بارزة، حين خصص السبعين صفحة الأولى من (المقدمة) بحديث عنها، موضحا كيفية إفساد النصوص بإساءة قراءتها...» (2) .

لقد تناول " ابن خلدون " في الصفحات المشار إليها آنفا؛ المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها. كما تناول في تلك الصفحات، الباب الأول من الأبواب الستة للمقدمة، والذي تضمن مقدمته الأولى، تحت عنوان: في أن الاجتماع الإنساني ضروري .

1 - إيف لاكوست، المرجع السابق، ص: 22.

2 - محمد حافظ دياب، مرجع سابق، ص: 119، 118.

يتضح تناول " ابن خلدون " لمسألة التلقي، وسوء قراءة النصوص، في كلامه عن مغالط وأخطاء المؤرخين؛ حيث يقول: « وإن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها، وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها، وخلطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها أوابتدعوها. وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها. وأدوها إلينا كما سمعوها» (1).

يتضح من خلال قول " ابن خلدون "، أن ظاهرة التلقي ارتبطت بالتاريخ منذ عهود سبقت عصره، وقد وجد متطفلون على التاريخ، وأسأؤوا فهم التاريخ والتعامل مع نصوصه وأخباره، بل تجاوزوا ذلك إلى حد الخلط بين الوقائع التاريخية الحقيقية والخرافات والأساطير والأخبار المملوكة.

كما أكد " ابن خلدون " على وقوع الكثير من المؤرخين والمفسرين في المزالق والمغالط، عند التعامل مع الحكايات والوقائع، لعدم تحكيم النظر والبصيرة، وعدم الالتزام بقواعد العمران، إذ يقول: « وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فظلوا عن الحق، وتاهوا في ببداء الوهم والغلط » (2).

يظهر من خلال قول ابن خلدون، أنه كان يتمتع بنوع من الروح العلمية في تناوله لأعمال المؤرخين والمفسرين الذين سبقوه؛ ويتجلى ذلك في نقد تعامل هؤلاء مع الأخبار والوقائع، وطلب الحق وتحري الصدق في التاريخ. لقد أكد الدكتور " أحمد الطويلي " الروح النقدية لدى ابن خلدون، إذ يقول: « وإن من يقرأ المقدمة يلاحظ الفكر النقدي لدى ابن خلدون، فقد طالع كثيرا من الكتب، وكان مدركا لأهمية تجاربه السياسية، ومن هذه التجارب نجمت واقعيته وتولد فكره العلمي النقدي...» (3).

1 - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، مكتبة الأسرة 2006، القاهرة، ص: 282

2 - عبد الرحمان ابن خلدون، المصدر نفسه، ص: 291

3 - أحمد الطويلي، ابن خلدون بين القدامى والمحدثين، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2015، ط1، ص: 90.

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاكوست أنموذجا)

استهل " إيف لاكوست " القسم الأول من مؤلفه المذكور أعلاه، بالحديث عن الخصائص العامة لأفريقيا الشمالية، تحت عنوان: ماضي (العالم الثالث) خصائص عامة بنى أساسية . ذلك بغرض دراسة فكر ابن خلدون بشكل عميق، لذلك يقول: « ولكي نعرض لدراسة فكر ابن خلدون بشكل فعال، فإنه لمن الضروري تحليل الخطوط التاريخية الأساسية لأفريقيا الشمالية في العصر الوسيط، وتحليل الخصائص الأساسية لبنائها الاجتماعية والسياسية (...) ولذلك، لا نستطيع حقا فهم فكر ابن خلدون، إلا بعدما ندرك الخصائص العامة، والبنى الأساسية للمغرب القروسي⁽¹⁾ » .

لقد عرف عن " إيف لاكوست " العناية بالعوامل التاريخية والجغرافية والسياسية في فهم الكثير من القضايا، ومنها موضوع فكر ابن خلدون، وبذلك ألف كتابا تحت عنوان: الجغرافيا السياسية للمتوسط، ترجمة: د. زهيدة درويش جبور. وقد تناول في هذا الكتاب، منطقة البحر الأبيض المتوسط من الناحية الجيوسياسية؛ بمعنى من ناحية الجغرافيا السياسية؛ ذلك أن هاته المنطقة تتمتع بموقع استراتيجي جد مهم .

لقد أولى " إيف لاكوست " عناية فائقة بالعامل المادي الاقتصادي حين تعرض للحديث عن أفريقيا الشمالية وأهميتها بالنسبة لمنطقة المتوسط خاصة وللعالم الاسلامي القروسي عامة، وفي هذا السياق يقول: « لأن أفريقيا الشمالية على العكس، تحتل مركزا أساسيا في المبادلات التجارية للعالم المتوسطي والشرق أوسطي... »⁽²⁾ .

يظهر من كلام " إيف لاكوست " السالف الذكر، أنه صاحب توجه ماركسي؛ وذلك لتأكيدِه على أهمية العوامل المادية الاقتصادية، عند تفسيره لعدد القضايا والظواهر، ومنها موضوع أفريقيا الشمالية التي عاش فيها ابن خلدون . كما أكد هذا الباحث - في ثنايا حديثه عن أهمية العوامل الاقتصادية بالنسبة لمنطقة أفريقيا الشمالية في العصر الوسيط - على الدور الهام للنشاط التجاري، وخاصة تجارة الذهب في تطور بلاد المغرب خلال الحقبة المذكورة، يقول في

1 - إيف لاكوست، المرجع السابق، ص: 34، 35 .

2 - إيف لاكوست، المرجع نفسه، ص: 35 .

هذا السياق: « وتظهر تجارة الذهب بمثابة " خيط موجه " حقيقي لتاريخ الشمال الأفريقي القروسي، وبمثابة المحرك لتطور المغرب في العصر الوسيط » (1) .

تبدو قراءة " إيف لاكوست " لوضع بلاد المغرب في العصر الوسيط قراءة ماركسية؛ ذلك أنه اعتبر أن العامل الاقتصادي هو الحاسم بالنسبة لهاته المنطقة؛ بمعنى أنه كان بمثابة الأساس أو البنية التحتية، وما عداه كان بمثابة نتيجة لذلك؛ بمعنى بنية فوقية تأسست على البنية الأولى . تبعا للتحليل الماركسي، أكد " إيف لاكوست " أنه كان هناك ارتباط بين السياسة والثروة؛ إذ أن هاته الأخيرة كانت سندا لتعزيز سلطة الحكام في بلاد المغرب، خلال عصر ابن خلدون، لذلك يقول: « فبين الخزينة الملكية والأموال الخاصة: ثمة ضرب من تكافل يسمح للمتفاوضين، كما للحاكم باستهواء مؤسسات لا قبل لهم بإدارتها إذا ما كانوا وحدهم . ويذكر ابن خلدون العديد من الأمثلة عن أصحاب بنوك وصيارفة كانوا أيضا وزراء مالية، وكبار حجاب، أو وزراء مهمات أخرى » (2) .

لقد تكلم " إيف لاكوست " عن نمط الإنتاج السائد في أفريقيا الشمالية - في سياق تناوله للبنى الاجتماعية والاقتصادية لهاته المنطقة - وأكد أن هذا النمط للإنتاج يكتسي أهمية بالغة بالنسبة للفكر الخلدوني ولآثار صاحب المقدمة، إذ يقول: « إن تحليل البنى الاجتماعية والاقتصادية لأفريقيا الشمالية القروسطية يبين لنا نمط إنتاج مختلف إطلاقا. وهو من خلال خصائصه الأساسية، ليس بنمط إنتاج خاص بالمغرب، ويبدو أنه وجد في بلدان أخرى. إن امتداده يضفي أهمية إضافية على آثار ابن خلدون، الذي أوجد قسما كبيرا من عناصر هذا التحليل » (3) .

1 - إيف لاكوست، المرجع السابق، ص: 36، 37 .

2 - إيف لاكوست، المرجع نفسه، ص: 43 .

3 - إيف لاكوست، المرجع نفسه، ص: 62 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

يبدو أن قراءة " إيف لاکوست " للموضوع السالف الذكر ، كانت قراءة أيديولوجية ماركسية واضحة؛ ذلك أنه تحدث عن نمط الإنتاج السائد، وجعل منه الأساس في تفسيره لظاهرة ابن خلدون وفكره .

من بين الذين تناولوا موضوع تلقي الفكر الخلدوني، الباحث " محمد حافظ دياب " وذلك في كتابه الموسوم بـ: " الخلدونية والتلقي "، وقد عرض فيه لعدة قراءات لفكر ابن خلدون، من بينها القراءة الماركسية أو التلقي الماركسي، وذكر نماذج لأصحاب هذا التلقي غربيين وعرباً، أبرزهم: طيب تيزيني، ورثيف خوري، وناصر في العالم العربي، وجورج لابيكا، وروجيه غارودي، وإيف لاکوست، في العالم الغربي، يقول في هذا السياق: « في إطار هذا التوجه

[التوجه الماركسي]، تطورت صيغتان: الأولى سارت على نحو اعتبار ابن خلدون رائدا للنزعة الجدلية الهيجلية في تفسير التاريخ (...) وتبدت الثانية في اللجوء إلى المماثلة بين ماركس وابن خلدون، والنظر إليه كعلاقة تتابع بين الاثنين، وهو ما يتضح لدى جورج لابيكا G.labica وإيف لاکوست Y.lacoste، وروجيه غارودي R.garody، ممن قدموا ابن خلدون كأه رائد للماركسية، وحاولوا البرهنة على أن الماركسية لم تكن غريبة عن العالم العربي، طالما أن أحد أكبر مفكره هو من بين أسلافها « (1) .

إن ما يهمنا من أصحاب القراءة الماركسية السالف ذكرهم " إيف لاکوست " ، على اعتبار أنه النموذج الذي وقع عليه الاختيار في سياق استعراض التلقي الأيديولوجي لمثن ابن خلدون في الفكر الغربي، وقد تناول " محمد حافظ دياب " في كتابه السالف الذكر، قراءة " إيف لاکوست " لفكر ابن خلدون، وقد اتضح من خلال ذلك أن هذا الأخير، قدم قراءة ماركسية صريحة لفكر ابن خلدون، حتى أنه وصف مقدمة كتاب العبر لابن خلدون، بأنها تسجل ظهور التاريخ كعلم، ويعتبر ذلك علامة على أن ابن خلدون معجزة عربية، يقول " إيف لاکوست ":

1 - محمد حافظ دياب، الخلدونية والتلقي، ص: 290، 289 .

« تسجل المقدمة ظهور التاريخ بوصفه علما، وربما كان ذلك هو العامل الأكثر أهمية لما ينبغي أن تسمى به المعجزة العربية . فآثار ابن خلدون هي الوحيدة الأقرب إلينا من سواها، ومحتواها مهم جدا بدون مبالغة » (1) .

كما أسقط " إيف لاکوست " الصبغة الماركسية على فكر ابن خلدون؛ ذلك أن هذا الأخير طرح عددا من المسائل، وبحث لها عن أجوبة بالاعتماد على تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، لذلك يقول: « أن الخارق في فكر ابن خلدون، هو أنه بالفعل، طرح بوضوح إلى حد ما، عددا من المسائل التي يطرحها المؤرخون الحاليون، وأنه بحث عن أجوبة لهذه المسائل الأساسية في تحليل البنى الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، ولكنه بسبب القدم، وفقدان حدود المقارنة، ولأنه عاش في القرن الرابع عشر، وليس في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر، فإن ابن خلدون، برغم عبقريته، لم يستطع أن يكون مفاهيم دقيقة... » (2) .

رغم إشادة " إيف لاکوست " بابن خلدون، من خلال تأكيد حداثة فكره، إلا أنه لم يستطع التخلص من عباة الماركسية في قراءته للفكر الخلدوني؛ فبدت أيديولوجيته الماركسية واضحة لا غبار عليها، كما وصف مفاهيم ابن خلدون بفقدانها للدقة، قياسا بمعايير الفكر المعاصر طبعا .

لقد تركت القراءة الماركسية لفكر ابن خلدون في الغرب – والتي يعتبر " إيف لاکوست " من أبرز أقطابها – صدى لها في الفكر العربي المعاصر، فنجد ذلك عن بعض المفكرين العرب المعاصرين، منهم المفكر السوري " طيب تيزيني " الذي أشاد برؤية ابن خلدون؛ إذ وصفها بأنها جدلية مستنيرة، لذلك يقول عنها أنها: « تجسد أعماق وأخصب حلقة من حلقات التقدم على صعيد البحث التاريخي والسوسيولوجي حتى ذلك الحين، وقد أتاحت بصفاتها هذه نشوء إمكانات فعلية لصياغة قضية التراث على أساس علمي حقا... » (3) .

1 - إيف لاکوست، ابن خلدون وماضي العالم الثالث، نقلا عن: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 290 .

2 - إيف لاکوست، المصدر نفسه، نقلا عن: محمد حافظ دياب، المرجع نفسه، ص: 291 .

3 - طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة، نقلا عن: محمد حافظ دياب، الخلدونية والتلقي، ص: 295، 296 .

كما أكد " طيب تيزيني " أن الطريقة التي تعاطى بها ابن خلدون مع ظواهر الاجتماع الإنساني، تقوم على تحليل اقتصادي اجتماعي لهذه الظواهر، وهو ما يميز التحليل الماركسي عما سواه، يقول في هذا السياق: « ينطلق من معاینته للحدث الاجتماعي (العمراني) على أنه مجموعة من العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية (...) انطلق [ابن خلدون] من تحليل معاشي (اقتصادي) واجتماعي لهذا الحدث، أي من حركته التي تمثل علامة جوهرية له...» (1) .

اعتبر " ايف لاکوست " أن الفكر الخلدوني يعبر عن نزعة مادية (ماركسية)، تتجلى في أهمية آثار صاحب المقدمة في دراسة تطور بنى الديمقراطية العسكرية، مع الأرستقراطية المتاجرة، بمعنى أن أفكار ابن خلدون من شأنها أن تعتمد في تحليل العلاقة القائمة بين بنى الديمقراطية العسكرية، والأرستقراطية المتاجرة، لذلك يقول: « وفي إطار مجموع هذه القضايا المتعلقة بتطور أنماط الإنتاج الجماعية القاعدة، يقدم المغرب أهمية خاصة. فبضل آثار ابن خلدون، أصبح ممكنا درس تطور بنى الديمقراطية العسكرية، مع الارستقراطية المتاجرة، في حالة تكاد تكون واضحة » (2) .

تضمن القسم الأول من كتاب (العلامة ابن خلدون) ل: " ايف لاکوست " عدة عناصر منها: من المرتزق إلى المؤرخ، يقصد بذلك ابن خلدون طبعاً، وقد وصف في هذا الجزء من الكتاب ابن خلدون بجملة من الصفات السيئة: كالتآمر والاستغلال والانتهازية واستمالة بعض القبائل لصالح هذا الملك أو ذاك ضد ملك آخر. من الأمثلة التي يذكرها " ايف لاکوست " : استمالة (قبيلة الدويد) لصالح سلطان تلمسان " أبو حمو " ضد سلطان قسنطينة "أبو العباس "

يقول " ايف لاکوست " : « وقد فسرت الحفاوة الملحة التي أبداها الدويديون لابن خلدون الهارب، بأن هذه القبيلة كانت تبحث عن نصائح رجل سياسي، فطن، واسع الاطلاع، قادر

1 - طيب تيزيني، المرجع السابق، نقلا عن: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 296 .

2 - ايف لاکوست، مرجع سابق، ص: 67 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

على توجيهها في السبيل الأصوب، بالنظر إلى علاقة القوى القائمة . وبالفعل، كان ينبغي معرفة الوقوف إلى حيث يتجه النصر، بغية الاستفادة من الغنيمة « (1) .

يظهر من خلال القول السالف الذكر، أن صاحبه وصف ابن خلدون بأنه انتهازي يقتنص الفرص التي تخدم مصالحه؛ فقد استغل قوة قبيلة الدويد ليتقرب منها ويسدي لها نصائحه، لتحقيق مغانم معينة، فكان يقف إلى جانب الطرف الأقوى . أما بخصوص استمالة ابن خلدون لقبائل معينة لصالح ملك ضد آخر، فمن أمثلة محاولته ضم قبيلة الدويد لملك تلمسان، وفي ذلك يقول " إيف لاکوست " : « وفي المقابل، حاول أن يضم الدويديين إلى الجهة التلمسانية، وأن يفاوض بخصوص تحالف بين تلمسان وتونس، لكي يجعل سلطان قسنطينة بين نارين. ومع الأسف فإن الحملة التي نظمها ملك تلمسان " أبو حمو " للاستيلاء على بجاية، اصطدمت بهزيمة كاملة . » (2) .

كما أورد " إيف لاکوست " مثالا عن انتهازية ابن خلدون يتضح في قوله: « وكان ابن خلدون، الداهية،، يختار خدمة القضية التي، في الوقت المضروب، تقدم له الحد الأقصى من الفائدة. وينبغي لنا أن ندرك بأنه كان يقوم، بصدق، بأعباء العمل الذي يتقاضى عليه أجرا » (3).

يعتبر المفكر والباحث العراقي " علي الوردي " * من أبرز الباحثين الذين اهتموا بفكر ابن خلدون؛ ويتضح ذلك من خلال تأليفه لكتاب (منطق ابن خلدون)، الذي تناول فيه عدة فصول منها الفصل السادس، الذي تناول فيه موضوع : لغز الطفرة الخلدونية، والذي استعرض فيه

1 - إيف لاکوست، مرجع سابق، ص: 104 .

2 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 104، 105 .

3 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 108 .

* علي الوردي: [عالم اجتماع عراقي] ولد في بغداد في مدينة الكاظمية عام 1913، ترك مقاعد الدراسة ليعمل صانعا عند عطار، وطرده من العمل لأنه كان يشغل بقراءة الكتب والمجلات ويترك الزبائن، وبعد ذلك فتح دكانا صغيرا يديره بنفسه، وفي عام 1931 التحق بالدراسة المسائية في الصف السادس الابتدائي، وكانت بدايته لحياة جديدة، وأكمل دراسته وأصبح معلما (...) وبعد اتمامه الدراسة الثانوية حصل على المرتبة الثالثة على العراق، فأرسل لبعثة دراسية للجامعة الأمريكية في بيروت، وحصل على البكالوريوس، وأرسل في بعثة أخرى إلى جامعة تكساس حيث نال الماجستير عام 1948، ونال الدكتوراه عام 1950 . له عدة مؤلفات أبرزها: مهزلة العقل البشري، الأحلام بين العلم والعقيدة، منطق ابن خلدون، أسطورة الأدب الرفيع، شخصية الفرد العراقي وغيرها من المؤلفات والبحوث (رحاب حبيب صاحب الموسوي، سيرة الدكتور علي الوردي، كلية الآداب، جامعة بابل، العراق، بتاريخ 26/07/2011) .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

تعليقات بعض الباحثين والدارسين لهذه الظاهرة، مثل طه حسين، وساطع الحصري، في الفكر العربي، وغاستون بوبول، وإيف لاکوست في الفكر الغربي .

حاول الدكتور " علي الوردي " من خلال هذا الفصل أن يفسر لغزا؛ يتمثل في الطفرة الخلدونية؛ وذلك باستعراض تفسيرات بعض المهتمين بابن خلدون وفكره، فقد سعى إلى الكشف عن العوامل التي مكنت ابن خلدون من تحقيق قفزة نوعية لم يحققها غيره، يقول في هذا الإطار: « ونريد الآن أن نتحرى عن العوامل التي مكنت ابن خلدون من هذه الطفرة الجريئة (...) الواقع أننا نقف في هذا تجاه لغز غامض . فالرجل قد أبدع نظرية اجتماعية كبرى سبقت زمانها ببضعة قرون... » (1) .

يظهر من خلال قول " الوردي " أنه اعتبر ظاهرة ابن خلدون طفرة؛ وذلك أنه كان صاحب السبق في وضع نظريته في العمران؛ والتي تتمثل في تأسيس علم العمران الخلدوني، مع أن الظروف التي عاش فيها ابن خلدون لم تكن مساعدة على ذلك؛ إذ عاش صاحب المقدمة في حقبة أفول الحضارة العربية الإسلامية، فكان عصره عصر انحطاط على كافة المستويات .

وتأكيدا لذلك يقول " علي الوردي " : « أما ابن خلدون فقد جاء بنظريته في وقت لم يكن فيه الفكر الاجتماعي في مثل هذه المرحلة من النمو والنضوج . ولهذا فنحن في حاجة إلى التحري عن السر الكامن وراء هذه الطفرة الفكرية العجيبة التي قام بها ابن خلدون » (2) .

أشار " علي الوردي " إلى وجود اتجاه شائع، لا يرى حاجة إلى تفسير ظاهرة ابن خلدون بردها إلى عوامل خارجية؛ لكنه رفض هذا الموقف، بل يرى أنه لا يكفي لتعليل طفرة ابن خلدون الفكرية، بإرجاعها إلى استعداداته و امكانياته الفردية الخاصة، كالذكاء الحاد، والتفكير السليم، إذ يقول : « لتوضيح هذا أقول إننا لا يجوز أن نكتفي في تعليل طفرة ابن خلدون الفكرية

1 - علي الوردي، منطق ابن خلدون، الوراق للنشر، بغداد، العراق، ط 03، 2013 ، ص: 127 .

2 - علي الوردي، المرجع نفسه، ص: 127 .

بأن نعزوها إلى ذكائه العظيم أو تفكيره السليم . نحن لا ننكر أن ابن خلدون كان مفكرا ذكيا من الطراز الأول، ولكن هذا وحده لا يكفي لتعليل ما جاء به من نظرية اجتماعية كبرى « (1) .

أما بخصوص التعليقات التي عرضها " علي الوردي " ضمن كتابه المذكور أعلاه، فإن ما يهمننا منها: التعليل الذي قدمه " ايف لاکوست "؛ على اعتبار أن تعليل هذا الأخيرة لطرفة ابن خلدون الفكرية، تحمل بين ثناياها قراءة صاحب التعليل للفكر الخلدوني، والتي يدور حولها هذا الفصل من البحث .

تحدث " علي الوردي " عن تعليل " ايف لاکوست " لطرفة ابن خلدون الفكرية، وقد وصف تعليله بالطريف؛ ذلك أن " لاکوست " اعتبر أن ابن خلدون كان إقطاعيا، وقد كان هناك صراع بين الطبقة الإقطاعية والطبقة البرجوازية في بلاد المغرب، في عصر ابن خلدون، لذلك يقول " علي الوردي " : « للأستاذ ايف لاکوست كتاب حول ابن خلدون، حاول فيه تصوير ابن خلدون وتعليل طفرته الفكرية بشكل لا يخلو من طرافة . فهو يرى أن ابن خلدون كان إقطاعيا من أصحاب الأراضي، وأنه عاش في المغرب في وقت كان نظام الإقطاع قويا خارج المدن، وكان الصراع بين الطبقة الإقطاعية والطبقة البرجوازية يمثل الطابع الأساسي للمجتمع » (2) .

يظهر من تعليل " ايف لاکوست " - حسب ما يذكر " الوردي " - أن قراءته لفكر ابن خلدون، كانت قراءة أيديولوجية ماركسية واضحة؛ ذلك أنه تحدث عن الوجود الطبقي في مجتمع المغرب في عصر ابن خلدون، بل وصف هذا الأخير بأنه كان إقطاعيا .

لم يتوقف " ايف لاکوست " في اعتبار ابن خلدون إقطاعيا، بل تعدى ذلك إلى وصف أفكاره بأنها كانت معبرة عن طموحات وأطماع طبقة الإقطاعية، ولا أدل على ذلك من مدح صاحب المقدمة لرؤساء القبائل الإقطاعيين، وذم أعدائهم من التجار وأصحاب الصنائع، يقول " علي الوردي " في هذا السياق: « يقول لاکوست إن ابن خلدون كان في كتاباته المعبر عن أطماع

1 - علي الوردي، منطق ابن خلدون، ص: 128 .

2 - علي الوردي، المرجع نفسه، ص: 131 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

طبقة السياسية، وهذا هو الذي جعله يمدح في مقدمته رؤساء القبائل الذين كانوا إقطاعيين مثله، ويذم التجار وأصحاب الصنائع، الذين كانت مصالحهم مناقضة لمصالح طبقة « (1) » .

تأكيدا على أن تلقي " إيف لاکوست " لفكر ابن خلدون كان أيديولوجيا ماركسيا، وصف " علي الوردي " بأن رأي " لاکوست " هو الرأي الوحيد الذي يجعل دافع ابن خلدون من وضع نظريته الاجتماعية قائمة على أساس طبقي اقتصادي، لذلك يقول " علي الوردي " : « أعتقد أن رأي " لاکوست " هذا مهم، وهو جدير بأن نقف عنده نناقشه في شيء من الاسهاب . إنه الرأي الوحيد من نوعه الذي يجعل الدافع لابن خلدون في إنشاء نظريته الاجتماعية قائما على أساس طبقي اقتصادي » (2) . يتضح من كلام " الوردي " أن تحليل " لاکوست "، كان أيديولوجيا من خلال التركيز على أهمية العامل الاقتصادي في حياة ابن خلدون، إلا أنه أشاد بهذا الرأي لتمييزه عن سواه بتبنيه " لاکوست " لأهمية العامل المذكور سلفا .

عندما نجد أن كتاب (العلامة ابن خلدون) لمؤلفه " إيف لاکوست " يتضمن عنصرا تحت عنوان: مادية تاريخية ومفاهيم جدلية، فوجب أن نتساءل عن دلالة ذلك، فعما ذا يعبر ذلك؟؟؟ يبدو أن المصطلحات التي يحملها العنوان السالف الذكر، هي مصطلحات ماركسية؛ إذ أن الفلسفة الماركسية قامت على المادية الجدلية والمادية التاريخية*، كما استخدمت الجدل أو المنهج الجدلي .

تحدث "إيف لاکوست " عن تفسير ابن خلدون للتطور التاريخي للدول المغربية، وأكد أن هذا التفسير استبعد الأفكار المسبقة والمخططات الميتافيزيقية؛ ما يعني أن التفسير الخلدوني المشار إليه كان تفسيرا واقعيا ماديا، يقول في هذا السياق: « إن ابن خلدون لا يطبق على

1 - علي الوردي، مرجع سابق، ص: 131، 132 .

2 - علي الوردي، المرجع نفسه، ص: 132 .

* المادية الجدلية : هي مذهب كارل ماركس وفريدريك أنجلز، تدخل على المادة حركة جديدة تجمع بين التغيرات الكمية والتغيرات الكيفية، وتؤدي في نهايتها إلى قيام حياة روحية مستقلة عن الظواهر المادية، وإن كانت في بدايتها ناشئة عن المادة . وبيان ذلك أن العالم في نظر الماديين الجدليين كل مؤلف من مادة متحركة ذات تطور صاعد على مستويات متتالية، متزايدة التعقيد، في الكم، حتى إذا بلغت هذه المستويات أعلى درجات التعقيد نشأ عنها بالضرورة تحول مفاجئ وتغيرات كيفية جديدة .

أما المادية التاريخية فهي القول أن الوقائع التاريخية والظواهر الاجتماعية تنشأ عن أسباب اقتصادية خاصة . (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ط 1، ص: 309، 310) .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

مختلف التطورات التاريخية للدول المغربية أفكارا مسبقة، ومخططا ميتافيزيقيا، هو ثمرة نوع من فلسفة للتاريخ فمحتوى الجزء الأول من كتاب العبر هو خلاصة دراسة معمقة لمختلف الدول التي تكونت في المغرب القروسطي . وهذا ما يشكل التأليف الناشئ عن تقارب الوقائع الخاصة، المعممة بطريقة حكيمة »⁽¹⁾ . يتضح من قول " لاکوست " أن تفسير ابن خلدون لتاريخ دول المغرب كان تفسيراً يستند إلى الوقائع لا إلى أفكار دينية لاهوتية أو ميتافيزيقية، وهذا ما يؤكد التلقي الأيديولوجي الماركسي الواضح لفكر ابن خلدون، من طرف " إيف لاکوست " .

كما يرى " إيف لاکوست " أن ابن خلدون اعتمد في شرحه للوقائع الخاصة بالحياة السياسية والعسكرية على أسباب عامة ، والتي تكمن في العمران، بمعنى في مجمل النشاطات التي يتضمنها العمران البشري، لذلك يقول: « لقد شرح ابن خلدون، كما رأينا، الوقائع الخاصة بالحياة السياسية والعسكرية، وتطور الدول، بواسطة " أسباب عامة " . وهذه كامنة في العمران، أي في مجمل النشاطات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية »⁽²⁾ .

كما يرى " إيف لاکوست " رغم أن ابن خلدون رجل تقي ومتدين، إلا أنه لم يفسر التاريخ تفسيراً دينياً لاهوتياً، بل فسره تفسيراً واقعياً مادياً يتمثل في قوة العصبية، فهي العامل المحرك لظواهر الاجتماع الإنساني؛ إذ تشكل نظرية العصبية نظرية محورية في الفكر الخلدوني، يقول " إيف لاکوست " : « وإذا لم نضع تقوى ابن خلدون موضع شك، ينبغي لنا مع ذلك أن ندرك بأن حججه التاريخية لا تدع إلا مكاناً جدياً محدوداً للتدخل الإلهي. فهو مثلاً، يفسر أهمية وسرعة الفتوحات الإسلامية، لا بكون الفاتحين كانوا متقدين إيماناً صحيحاً وحسب، بل لأنهم كانوا يتحركون بقوة مادية هائلة، هي العصبية، التي كانت قائمة يومذاك داخل القبائل العربية »⁽³⁾

1 - إيف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ص: 295 .

2 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 295 .

3 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 296 .

يتضح أن " لاكوست " ظل ملتزما بقراءة فكر ابن خلدون قراءة أيديولوجية ماركسية؛ ذلك أنه أكد اعتماد ابن خلدون في تفسيره لحوادث التاريخ على عوامل مادية، متمثلة في عامل العصبية، الذي فسره به صاحب المقدمة الكثير من الحوادث التاريخية، ومن بينها الفتوحات الإسلامية .

استعرض " إيف لاكوست " رأي ابن خلدون في عوامل تنظيم المجتمع، وأكد أن صاحب المقدمة لم يرجع تنظيم المجتمع إلى عوامل دينية لاهوتية، بل إلى شروط وعوامل طبيعية مادية، إذ يقول ضمن هذا السياق: « وابن خلدون لا يعتبر المجتمع محددًا بالضرورة في تنظيمه، من قبل الأوامر الإلهية: " فالعمران البدوي والعمران الحضري هما حالتان مطابقتان للطبيعة " . وهو لا يعني بـ " الطبيعة "، الشروط الطبيعية، وهي شروط الوسط الطبيعي، بل مجمل الظواهر العادية، والمادية، والدينية، في مقابل الوقائع الإلهية أو الفوطبيعية » (1) .

يتضح من قول " لاكوست " أنه استبعد العوامل الدينية من تفسير ابن خلدون لقيام المجتمع وتنظيمه، واعتمد العوامل المادية في تفسير صاحب المقدمة للموضوع السالف الذكر، وهو بذلك يكون قد كرس قراءته الأيديولوجية الماركسية للفكر الخلدوني .

إذا كان " إيف لاكوست " قد جاء بقراءة أيديولوجية ماركسية، فقد حاول اثباتها من خلال استعراض رأي ابن خلدون حول موضوع شخصية الفرد وموضوع أساس الاختلاف بين الأجيال داخل المجتمع الواحد، لذلك يقول: « ويوجز ابن خلدون ملاحظاته على هذا النحو: " إن الإنسان ابن عوائده ومألوفه لا ابن طبعه ومزاجه " . والحق أن مثل هذا الرأي موجود في آثار عدة مفكرين إسلاميين . ولكن ابن خلدون، في هذا المجموع المركب الذي تشكله " عادات الشعوب وممارساتها "، يميز عوامل محددة وعواقب، يقول: " إن اختلاف الأجيال في أحوالهم، إنما هو باختلاف نحلته من المعاش " . في هذه العبارة ظهر ابن خلدون بوصفه رائد المادية التاريخية» (2)

1 - إيف لاكوست، مرجع سابق، ص: 298 .

2 - إيف لاكوست، المرجع نفسه، ص: 298 .

يتضح من خلال قول " لاکوست " أنه لم يكتف بجعل التفسير الخلدوني تفسيراً مادياً، بل اعتبر ابن خلدون رائداً للمادية التاريخية، وهي إحدى المقولات الأساسية في الفلسفة الماركسية، ما يعني أن " لاکوست " قرأ الفكر الخلدوني قراءة ماركسية صريحة لا غبار عليها .

يرى " ايف لاکوست " أن ابن خلدون فسر ظاهرة تطور المجتمعات وانتقالها من حالة البداوة إلى حالة التقدم والتحضر، وقد اعتمد هذا الأخير في تفسير ذلك على تطور الإنتاج وتقسيم العمل، ما يعني أن هذا التفسير مادي؛ ذلك أن الأساس الذي قام عليه، هو أساس مادي، يتمثل في تطور الإنتاج وتقسيم العمل، يقول " لاکوست " : « وفوق ذلك، إن الفروق القائمة بين طرق الحصول على القوام، ليست متعارضة بشكل سكوني ونهائي. كما أن الشروط الطبيعية لا تحدد هذه الفروق بشكل أساسي، وبفضل تطور الإنتاج وتقسيم العمل، يتقدم الناس، عند ابن خلدون، من حالة بدائية، إلى تنظيم أكثر تطوراً، حيث تقنيات الإنتاج أكثر دقة، وحيث تقسيم العمل أكثر تقدماً . وهذا التطور للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي تحت تأثير تطور للإنتاج، هو أحد العوامل الهامة للمادية التاريخية . » (1) .

إذا كان " لاکوست " قد اتخذ من تطور الإنتاج وتقسيم العمل أساساً في تفسير ابن خلدون لتطور المجتمعات من حالة البداوة إلى حالة التحضر، فإن ذلك دليل واضح على أن قراءة " لاکوست " لفكر ابن خلدون جاءت قراءة ماركسية واضحة؛ لأن الماركسية هي التي تستعمل هذه المفاهيم، أقصد (تطور الإنتاج، وتقسيم العمل) .

كما يرى " ايف لاکوست " أن ابن خلدون قد ربط بين العامل الاقتصادي من جهة، ومختلف أشكال الحياة الأخرى: (الاجتماعية، السياسية، الثقافية وغيرها)، وكأن الأول أساس للثاني، وهذا ما أكدته الماركسية - المادية التاريخية - عندما ميزت بين بنيتين: تحتية تتمثل في العامل المادي الاقتصادي، وفوقية تتمثل في مختلف أشكال الوعي عند الإنسان، لذلك يقول " لاکوست " : « وأخيراً، ثمة عامل أساسي آخر، للمادية التاريخية، ذلك أن ابن خلدون يعتبر أنه

1 - ايف لاکوست، مرجع سابق، ص: 299، 300 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

يوجد علاقات وثيقة بين تنظيم الإنتاج، والبنى الاجتماعية، وأشكال الحياة السياسية، والانظمة الحقوقية، والنفسية الاجتماعية والأيديولوجيات . وإذا ما أخذنا في الاعتبار التفاعلات العديدة بين هذه العوامل المتباينة، فإن تطور المعطيات الاقتصادية يقود تطور الحضارة بمجملها. (1)

يتضح لنا، من خلال كلام " لاکوست " أنه يعتبر تحليل ابن خلدون للعلاقة بين الاقتصاد ومختلف مجالات الحياة الأخرى، تحليلا ماديا يعبر عن وجود فكرة المادية التاريخية لدى صاحب المقدمة، وبالتالي فإن قراءة " لاکوست " لا تعدو إلا كونها قراءة ماركسية بامتياز . كما يضيف " لاکوست " تأكيدا لذلك، إذ يقول: « ويتوصل ابن خلدون إلى اعتبار أن كل عوامل الحياة السياسية والثقافية تعمل بمقتضى التطور الاقتصادي والاجتماعي... » (2) .

أراد " ايف لاکوست " أن يدلل للقارئ، أن تفكير ابن خلدون هو تفكير مادي؛ وذلك أنه استعمل مفاهيم ذات صبغة مادية اقتصادية، مثل: الملكية، قيمة الاستعمال، قيمة التبادل، العرض والطلب، نظرية القيمة . يقول: « إن مفهومه للملكية [ابن خلدون] الذي يطوره في فصل كامل: يستند إلى مفاهيم محسوسة، وإلى تمييز ما بين قيمة الاستعمال وقيمة التبادل . ومعروفة أهمية هذه المفاهيم في الاقتصاد السياسي الراهن . وقد كرس مقاطع هامة لمسائل العرض والطلب، ولتأثيرها في الأسعار . ويضع ابن خلدون أيضا نظرية للقيمة، التي تستند إلى كمية العمل الضروري لانجاز شيء ما . » (3) . يظهر من خلال وصف " لاکوست " لتحليل ابن خلدون للظواهر بأنه مادي اقتصادي، أن " لاکوست " قام بإسقاط ماركسي واضح على الفكر الخلدوني، وقام بعملية تأويل ماركسي للفكر الخلدوني؛ بمعنى أنه تلقى فكر ابن خلدون تلقيا ماركسيا واضحا .

1 - ايف لاکوست، مرجع سابق، ص: 300 .

2 - ايف لاکوست، المرجع نفسه، ص: نفسها .

3 - ايف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 304 .

يرى " إيف لاکوست " أن الفكر الخلدوني يتسم بطابع جدلي؛ بحيث يرى ابن خلدون أن الظواهر مترابطة فيما بينها عضويا، وأنها تؤثر في بعضها البعض بشكل جدلي، إذ يقول:

« وليس بمقدور المرء ألا يكون مأخوذا بالطابع الجدلي العميق لفكر ابن خلدون . فهو، كما لاحظنا، لا يعتبر مجمل الواقع بمثابة تكس عرضي لأشياء منعزلة، ومستقلة، بل بوصفها مجموعا من الظواهر المتماسكة، والمرتبطة بعضها البعض الآخر عضويا، وتتحدد، بالضرورة، بشكل متبادل . ويشير ابن خلدون، من ناحية أخرى، إلى أن هذا التداخل المركب خاضع لعملية تطور لا تقل تعقيدا عن تلك الظاهرات »⁽¹⁾ . يظهر أن " لاکوست " يريد أن يؤكد لنا، أن ابن خلدون كان صاحب تحليل مادي ماركسي؛ ذلك أن هذا الأخير استخدم مفاهيم ماركسية، من قبيل: الجدل، والتطور، اللذان يسيطران على الظواهر، وعليه فيبدو أن " لاکوست " يؤكد لنا من جديد قراءته الماركسية لفكر ابن خلدون .

لقد أعطى " لاکوست " نموذجا لإحدى القضايا المحورية في الفكر الخلدوني، تخضع للتطور الجدلي؛ ويتمثل ذلك في " مفهوم العصبية "، فهذا المفهوم - حسب لاکوست - يبدو أشبه بقوة ذات طبيعة وتطور جدليين، إذ يقول: « إن مفهوم العصبية، وهو في صلب مفاهيم ابن خلدون، قد بدا لنا أشبه بقوة ذات طبيعة وتطور جدليين بشكل أساسي، وهذه القوة تتجم عن وحدة عنصرين متناقضين: المساواتية القبلية، وسلطة الرئيس (...) إن العصبية، التي هي محرك صيرورة الدولة لا تتوصل إلى تحقيق الدولة إلا بتدميرها ذاتها، خلال مجئ الدولة نفسها . لكن نشوء البنى التابعة للدولة ونشوء قوتها، إنما هي مرتبطة وثيق الارتباط يتطور جراثيم انهيارها»⁽²⁾ . يتضح من رأي " لاکوست " بخصوص وصفه لفكر ابن خلدون، بأن هذا الأخير يقر بمبدأ التناقض كقانون يحكم الظواهر، وهو ما يفهم منه أن " لاکوست " قد قرأ فكر ابن خلدون قراءة ماركسية؛ ذلك أن قانون التناقض من أبرز مبادئ الفلسفة الماركسية في تفسير الظواهر .

1 - إيف لاکوست، مرجع سابق، ص: 306 .

2 - إيف لاکوست، المرجع نفسه، ص: 306، 307 .

يرى " إيف لاکوست " أن ابن خلدون اعتمد استدلالات جدلية في مؤلفه [مقدمة كتاب العبر]، وتمثل هذه الاستدلالات مساراً عقلياً أساسياً في فكر ابن خلدون، وليس مجرد خاصية عرضية اعتباطية، إذ يقول: « إن أهمية وتكاثر الاستدلالات الجدلية في مؤلف ابن خلدون، وبنوع خاص ضمن الحقول التي يظهر فيها فكره أكثر أصالة، تبين جيداً أن الأمر عنده يعني مساراً عقلياً أساسياً، لا تصرفاً مفتعلاً بمقدورنا أن ننسبه إليه اليوم بشكل اعتباطي ومغلوط تاريخياً . فابتداءً من اللحظة التي نأخذ فيها بالحسبان أن مفاهيم ابن خلدون جدلية، ترتدي هذه المفاهيم كل أهميتها وكل معناها . وابتداءً من اللحظة التي ندرك فيها أن ظاهرة كالعصبية تتميز بتناقضها الداخلي، نستطيع حقاً أن ندرك أصلها، ودورها كمحرك في صيرورة الدولة، وندرك انحطاطها » ⁽¹⁾ . يتضح من قول " لاکوست " أن قانون الجدل أو التناقض، يمثل خاصية جوهرية في فكر ابن خلدون، كما يعتبره جد مهم؛ إذ لا يمكن فهم ظاهرة العصبية في علاقتها بقيام الدولة وصيرورتها، إلا من خلال قانون الجدل أو التناقض . وهنا تبدو قراءة " لاکوست " لفكر ابن خلدون، قراءة ماركسية، بالنظر لوصف تحليل ابن خلدون للظواهر باعتماد الجدل والتناقض، وهذه مفاهيم ماركسية بالأساس .

1 - إيف لاکوست، مرجع سابق، ص: 308 .

*المبحث الثاني: دراسة موقف " ايف لاکوست " من الفكر الخلدوني:

بعد أن استعرضنا في المبحث السابق قراءة " ايف لاکوست " لفكر ابن خلدون، وقد تبين لنا أن القراءة السالفة الذكر، كانت معبرة عن تلقي أيديولوجي ماركسي للفكر الخلدوني . لكن سوف نحاول من خلال هذا المبحث، أن ندرس موقف " لاکوست " من الفكر الخلدوني، وذلك عن طريق إبراز التحليل النقدي لهذا الموقف، بتبيان الجوانب الإيجابية والجوانب السلبية فيه .

استهل " ايف لاکوست " حديثه عن فكر ابن خلدون، بالتأكيد على أن دراسة و فهم هذا الفكر يستوجبان تحليل الخصائص العامة والبنى الأساسية لبلاد المغرب في العصر الوسيط . يبدو أن " ايف لاکوست " أصاب في ذلك؛ على اعتبار أن ابن خلدون تأثر في تكوين شخصيته وفكره بظروف بلاد المغرب، لأنها البيئة التي احتضنته، فالمعروف عن صاحب المقدمة أنه استفاد كثيرا من التجارب السياسية التي خاضها ببلاد المغرب في عصره، سواء في تونس أو بجاية أو فاس .

لكن ما نلاحظه على قراءة " لاکوست " لوضع بلاد المغرب عامة، ولفكر ابن خلدون خاصة، أنها جاءت قراءة ماركسية؛ ذلك أن صاحبها يركز في تحليله على العوامل المادية الاقتصادية، وكأن هذه العوامل هي التي أفرزت هذا الفكر دون غيرها . إن المطلع على سيرة ابن خلدون - من خلال كتابه " التعريف " - يجد أن شخصية هذا الرجل و فكره، يرجعان إلى تفاعل عوامل مختلفة، أبرزها: نشأته العربية الإسلامية، تحصيله العلمي، تجاربه السياسية . في هذا الإطار، يؤكد "عبد الحليم عويس" على دور الثقافة العربية الإسلامية في صقل شخصية صاحب المقدمة، لذلك يقول: « كان ابن خلدون ابن الثقافة الإسلامية الشرعية اللغوية، وكان عميقا في قراءة القرآن، واعتماده عليه، وانطلاقه منه، وقد حرص وهو يبسط نظرية العمران، على تدعيم كلامه بالآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والمأثور عن الصحابة أو التابعين (...) » وهذا يدل على جذور ثقافة ابن خلدون وأفكاره، لكن هذا لا يعني أن ابن خلدون كان ابن بيئته،

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

وحصاد مجتمعه، الذي عاش فيه » (1) . ومن الأمثلة التي تبين استخدام ابن خلدون للنصوص الشرعية، ومنها الآيات القرآنية، قوله: « لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها . فمنها العلوم والصنائع (...) »، ومنها الحاجة إلى الحكم الوازع والسلطان القاهر (...)، ومنها السعي في المعاش والاعتماد في تحصيله من وجوهه واكتساب أسبابه، لما جعل الله فيه من الافتقار إلى الغذاء في حياته وبقائه، وهده إلى التماسه وطلبه؛ قال تعالى:

﴿ أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ﴾ . (2) . يتضح من القول السالف الذكر، أن الظروف والعوامل المحيطة ببيئة ابن خلدون - ومنها العوامل المادية الاقتصادية -، لم تكن الوحيدة وراء ظهور ابن خلدون وفكره، بل توجد عوامل أخرى كان لها أثرها على ابن خلدون، فمن الإجحاف اختزال عوامل تكوين شخصية ابن خلدون و أفكاره في العوامل المادية الاقتصادية فحسب .

كما يؤكد الأستاذ " عبد الحليم عويس " على أن إبداعات ابن خلدون - والتي تجلت من خلال المقدمة - ترجع في أساسها إلى موروث ثقافي حضاري عظيم، يتعلق بالحضارة العربية الإسلامية، لذلك يقول: « وعندما جاد الله عليه بالعزلة في قلعة بني سلامة، وجدت الأفكار المختزنة فرصتها للبروز، فكان أن ولدت (مقدمة ابن خلدون)، كاملة الأعضاء، واضحة القسمات .. إنها لم تكن ثمرة هذه البيئة الراكدة، بل كانت نبتة شرعية لمصادر عظيمة، وموروث ثقافي، وحضاري كبير !! » (3) . ومن الأمثلة التي تؤكد دور الموروث الحضاري الإسلامي في إبداعات ابن خلدون، قوله: « ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما؛ وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره . فإن كنت قد استوفيت مسائله، وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأنني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء » (4) .

1 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 47 .

2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج: 01 ، ص: 336 .

3 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 58 .

4 - ابن خلدون، المصدر السابق، ص: 335-336 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاكوست أنموذجا)

إذا كان " إيف لاكوست " قد أشاد بمقدمة ابن خلدون؛ على اعتبار أنها كرست فكرة علمية التاريخ، وبالتالي فهي الأقرب إلى الفكر الأوروبي الحديث، ومنه الفكر الماركسي . لكن نستطيع أن نتساءل عن مصادر علمية الفكر الخلدوني؛ ألا يمكن أن ترجع إلى الموروث الثقافي والحضاري الإسلامي؟؟ . يبدو أن " إيف لاكوست " لا يرى في هذا الموروث مصدرا لعلمية الفكر الخلدوني، وبالتالي فهو بذلك يطمس ارتباط الفكر الخلدوني بموروثه وحضارته العربيين الإسلاميين، وهذا ما تحدث عنه الباحث الجزائري " صالح بن طاهر مشوش " ، في كتابه (علم العمران الخلدوني " وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته ") ، إذ يقول في هذا السياق: « إن التأكيد على هذه العلاقة [علاقة الفكر الخلدوني بالرؤية الكونية التوحيدية] التي حاولت القراءات الاستشراقية والمادية للفكر الخلدوني طمسها هي من صنف " الأدلة الغالبة " التي تقف أمام محاولات تغريب الفكر الخلدوني؛ لأنها تؤكد إسلامية الفكر الخلدوني على مستوى نسقي وما يدخل تحته من المواد الجزئية في حدود ما يمكن للمسلم أن يحققه في الاقتداء والتأسي، والوقوف عند معايير الوحي في التفكير والعمل » (1) . يتضح من القول السالف الذكر، أن هناك محاولات استشراقية ومادية حاولت فصل الفكر الخلدوني بما يتسم به من علمية عن جذوره العربية الإسلامية، ومنها محاولات أصحاب القراءة الماركسية، ومن ممثليها " إيف لاكوست " . لكن يبدو أن هاته المحاولات قد فشلت في ذلك؛ لأن صلة الفكر الخلدوني متينة بموروثه وحضارته العربية الإسلامية .

يرى " إيف لاكوست " أن ابن خلدون طرح عددا من المسائل، وحاول الإجابة عنها في تحليل البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية . وكأن ابن خلدون كان مفكرا ماديا ماركسيا قبل ظهور الماركسية في حد ذاتها . يبدو أن " لاكوست " حاول إسقاط الصبغة الماركسية على ابن خلدون، رغم الفاصل الزمني الطويل جدا بينهما . إن ذلك لا يستقيم مع المنطق والعقل، فكيف للسابق أن يتأثر باللاحق؟؟؟

1 - صالح بن طاهر مشوش، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، وم أ، ط01، 2012، ص: 204 .

تناول "إيف لاکوست " في أحد عناصر القسم الأول من كتابه (العلامة ابن خلدون)، أخلاق ابن خلدون، وقد أعطى صورة سيئة عن أخلاقه؛ بحيث وصفه بخصال دنيئة، كالتآمر والاستغلال والانتهازية . يمكن لنا القول أن ابن خلدون كسائر البشر يخطئ ويصيب، خاصة في سياق تجاربه السياسية؛ إذ من طبيعة الممارسة السياسية التعقيد ومراعاة المصالح، خاصة في عصر ابن خلدون، الذي شهد صراعات مريعة بين دويلات بلاد المغرب . لكن ذلك لا يسوغ لـ " إيف لاکوست " أن يقدح في أخلاق ابن خلدون بهذا الشكل، فيتضح أن ذلك يتعارض مع تربية وتنشئة ابن خلدون العربية الإسلامية، فإذا كان " إيف لاکوست " قد وصف صاحب المقدمة بالتآمر والانتهازية والخيانة، فالقرآن الكريم - الذي حفظه ابن خلدون منذ طفولته المبكرة - يحرم مثل هذه الممارسات، وعليه يمكن القول أن أحكام " لاکوست " على أخلاق ابن خلدون، جاءت سطحية ومتشددة ومتسرعة .

لقد تحدث عالم الاجتماع العراقي " علي الوردي " من خلال كتابه (منطق ابن خلدون)، عن طفرة ابن خلدون، وقد استعرض عدة تفسيرات لهذه الطفرة؛ منها التعليل الذي قدمه المفكر والباحث الفرنسي " إيف لاکوست "، وقد ذكر هذا الأخير أن ابن خلدون كان إقطاعيا، كما كانت كتاباته معبرة عن أطماع طبقة السياسية (الطبقة الإقطاعية) . وقد علق الأستاذ " علي الوردي " عن هذا التعليل، بقوله أنه لا يخلو من طرافة، وأن رأي " لاکوست " مهم وجدير بالمناقشة؛ ذلك أنه الرأي الوحيد الذي يفسر نشأة النظرية الاجتماعية عند ابن خلدون، على أساس طبقي اقتصادي . مع ذلك يرى " الوردي " أن القرائن التي استند عليها صاحب هذا التفسير ليست قوية بحيث تسمح لنا بتأييد تفسيره؛ فإذا كان " لاکوست " يرى أن ابن خلدون كان يملك أراض واسعة بالقرب من غرناطة وتونس، فإن المتتبع لسيرة صاحب المقدمة لا يجد ما يؤكد هذا الزعم، يقول " علي الوردي " : « إنه يقول أولا بأن ابن خلدون كان يملك أراض واسعة بالقرب من غرناطة وتونس. وهذا قول لا نجد ما يبرره في سيرة ابن خلدون كما ذكرها هو نفسه أو تذكرها عنه معاصروه . فلم نعرف عنه أثناء حياته في تونس مثلاً أنه كان يعتمد

في معاشه على خراج أراض له هناك «⁽¹⁾ . يتضح من خلال قول " الوردی " أن رأي " إيف لاکوست " بخصوص صفة الإقطاعية لابن خلدون، كان رأيا ضعيفا وواهيا .

إذا كان " لاکوست " يصف ابن خلدون بأنه كان إقطاعيا، فإن نظام الإقطاع يحتاج إلى الاستقرار، لكن ذلك لم يكن متوفرا في بلاد المغرب في عصر ابن خلدون، وعليه من غير المستساغ أن يكون صاحب المقدمة إقطاعيا يمتلك إقطاعات خاصة به، لذلك يقول الأستاذ

" علي الوردی " : « فالوضع السياسي في تونس، وفي بلاد المغرب بوجه عام، لم يكن آنذاك مستقرا بحيث يكون فيه إقطاع الأراضي وراثيا في العائلة على منوال ما كان في أوروبا . وكثيرا ما كانت الأراضي تنتقل من يد إلى أخرى تبعا لشهوات الملوك وتقلبات السياسية »⁽²⁾ . وفي هذا السياق يذكر الأستاذ " علي الوردی " على الرغم من أن أجداد ابن خلدون حصلوا على بعض الإقطاع والجرابة بتونس - بحسب كتاب "التعريف" - إلا أن صاحب المقدمة لم يرث هذا الإقطاع .

في نفس السياق، يرى " لاکوست " أن هناك صنفين من القبائل في أيام ابن خلدون: أحدهما يشبه القبائل البدائية، حيث لا وجود لرئاسة مهيمنة، وثانيهما يخضع للنظام الإقطاعي، حيث يوجد رئيس مهيمن على أفراد القبيلة . لقد استند " لاکوست " في هذا الإدعاء إلى عبارة وردت في مقدمة " كتب العبر "، وهي: « إن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك ... وذلك لأننا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه؛ وقدما أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض؛ فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك. وهذا التغلب هو الملك ... »⁽³⁾ . وبخصوص توضيح معنى الملك يقول ابن خلدون : « وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها؛ فإذا بلغ رتبة السؤدد

1 - علي الوردی، منطق ابن خلدون، ص: 132 .

2 - علي الوردی، المرجع نفسه، ص: 132 .

3 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 02 ، ص: 495 .

والاتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس . ولا يتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التي يكون بها متبوعا . فالتغلب الملكي غاية للعصبية كما رأيت « (1) . يبدو أن " لاکوست " قد أساء فهم كلمة (الملك)، - بحسب رأي " علي الوردي " -؛ بحيث ظن أنها تعني منصب الرئيس الإقطاعي الذي يملك " الأراضي "، لكن صاحب المقدمة يقصد بها منصب (الملك) الذي هو رئيس الدولة المستبد بأمره فيها . والفرق كبير بين المعنيين . (2) .

رغم ما وجهه " علي الوردي " من انتقادات وتحفظات، لـ " إيف لاکوست " في قراءته لفكر ابن خلدون، إلا أنه أشاد بابرار " لاکوست " لتركيبية المجتمع المغربي في عهد ابن خلدون؛ إذ بين وجود طبقتين في هذا المجتمع: طبقة إقطاعية وطبقة برجوازية، لذلك يقول " علي الوردي ":

« وقد أحسن لاکوست في اهتمامه بهذه الناحية من المجتمع المغربي التي أهملها الباحثون الآخرون » (3) . رغم هذه الإشادة، إلا أنها لا تنفي وجود نقائص وعيوب في تلقي " إيف لاکوست " للفكر الخلدوني؛ وهو ما أوضحه الأستاذ " علي الوردي "؛ فقد أعاب عليه ربط نشأة النظرية الاجتماعية عند ابن خلدون، بالتعبير عن أطماع الطبقة الإقطاعية التي ينتمي إليها صاحب المقدمة، حسب رأيه، لذلك يقول الأستاذ " علي الوردي " : « ولكننا مع ذلك لا نوافق لاکوست على رأيه في أن ابن خلدون، إنما أنشأ نظريته الاجتماعية ليعبر بها عن أطماع الطبقة الإقطاعية . فالذي يقرأ مقدمة ابن خلدون قراءة استيعاب لا يجد فيها » (4) . إن المتتبع لأفكار ابن خلدون في المقدمة، خاصة تلك التي تتعلق بعلاقة علم العمران بالتاريخ، يجد أن علم العمران الذي أسسه ابن خلدون، لم يكن يهدف إلى التعبير عن أطماع واحتياجات الطبقة الإقطاعية، كما يدعي ذلك " إيف لاکوست "، بل مثل أداة ووسيلة للتحقق من صدق الأخبار التاريخية، لذلك يقول ابن خلدون: « وأما الأخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها و صحتها من اعتبار المطابقة، لذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 02، ص: 495 .

2 - أنظر: علي الوردي، المرجع السابق، ص: 133-134 .

3 - علي الوردي، المرجع نفسه، ص: 134 .

4 - علي الوردي، المرجع نفسه، ص: 134 .

ومقدما عليه (...)، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ إذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران، علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه . وكان ذلك لنا معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه . هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا « (1) .

يبدو أن قراءة " لاکوست " للمقدمة لم تكن على درجة كبيرة من العمق والتأني، مما جعله يخطئ في فهم بعض أفكار ابن خلدون، كما أن هذه القراءة كانت قراءة موجهة بأيديولوجيا ماركسية واضحة، بعيدة عن القراءة الموضوعية التي تتوخى مقاصد ابن خلدون مما كتب في المقدمة، وهذا ما يتضح من خلال رأي " علي الوردي "، حيث يقول في هذا السياق:

« والظاهر أن لاکوست قرأ بعض العبارات التي وردت في المقدمة قراءة سطحية، ففسرها كما يريد في ضوء دراسته لتاريخ الإقطاع في أوروبا » (2) . ظهر من خلال قول الأستاذ " علي الوردي " أن " لاکوست " أخرج الفكر الخلدوني عن سياقه؛ وذلك عندما نظر إلى الإقطاع في بلاد المغرب في عصر ابن خلدون، بنفس النظرة إلى الإقطاع في أوروبا، لكن البون شاسع بينهما، وفي هذا السياق، يقول الأستاذ " علي الوردي " : « ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن هناك فرقا كبيرا بين تاريخ أوروبا وتاريخ المغرب . وليس من الجائز في المنهج العلمي أن نستخلص النتائج من تاريخ مجتمع ما ثم نحاول تطبيقها على تاريخ مجتمع آخر، بغض النظر عما بينهما من فروق » (3) .

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 01، ص: 332 .

2 - علي الوردي، المرجع السابق، ص: 134 .

3 - علي الوردي، المرجع نفسه، ص: 134 .

تحدث " إيف لاکوست " في كتابه (العلامة ابن خدون) عن تفسير ابن خلدون للتطور التاريخي للدول المغربية، وقد وصف هذا التفسير بأنه واقعي مادي؛ ذلك أنه استبعد الأفكار المسبقة والمخططات الميتافيزيقية؛ ومعنى ذلك أن صاحب المقدمة لم يستند إلى الدين في تفسيره السالف الذكر؛ وكأن هذا التفسير واقعي مادي، ومن ثم فهو يتقاطع مع التفسيرات الماركسية للظواهر . هنا نتساءل هل أن الاستناد إلى الوقائع ينفي بالضرورة المرجعية الدينية الإسلامية في الفكر الخلدوني ؟؟؟ .

يبدو أن واقعية ابن خلدون لم تتعارض مع المرجعية الدينية الإسلامية في فكره؛ فالممتنع للفكر الخلدوني، يجد أن من مصادره: نشأة ابن خلدون العربية الإسلامية، كما أن من منابع المنهج الخلدوني الاجتماعي - حسب ما يذكر الأستاذ " عبد الرزاق قسوم " - العامل الديني، يقول في هذا السياق: « فما هي هذه منابع ؟ يمكن، بقليل من العناء، وضع سلم لتصنيف منابع الفكرة عند ابن خلدون حسب أهمية استخدامها في إنتاجه، لنخلص إلى ما يلي: العامل الديني: مهما ألبس ابن خلدون من عباة إيديولوجية، فستظل العباة الدينية التي توشى بها هي أهم العباة التي يحلو له أن يزين بها مقولاته (...) ويكاد هذا الحكم ينسحب على مفهومه للدولة وعمرها، فنجد بعد أن يحلل مكونات الدولة، مقارنا إياها بالإنسان، يلجأ إلى الآيات القرآنية يدلل بها على حكمه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة ﴾ [سورة الأحقاف، الآية 15] « (1) .

يرى " إيف لاکوست " أن ابن خلدون رغم تدينه إلا أنه لم يفسر التاريخ تفسيراً دينياً لاهوتياً، بل فسره تفسيراً واقعياً مادياً؛ وذلك من خلال نظرية العصبية . ما من شك أن نظرية العصبية تمثل نظرية محورية في الفكر الخلدوني، وفي هذا نشاط رأي " لاکوست "، إلا أن القول بالعصبية كعامل محرك لظواهر الاجتماع الإنساني لا يتنافى مع الدين، كما لا يعبر عن أن تفسير ابن خلدون للتاريخ كان تفسيراً مادياً محضاً . إن وصف " لاکوست " تفسير ابن

1 - عبد الرزاق قسوم، قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، ابن خلدون ومنابع الحداثة، الجزء الأول، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، مارس 2006، ص: 137 .

خلدون بأنه تفسير مادي، فيه نوع من الشطط والخروج عن السياق التاريخي لصاحب المقدمة، كما أن هذا الرأي يعبر عن انحياز أيديولوجي ماركسي واضح؛ بحيث يبدو أن صاحبه ألبس ابن خلدون عباءة الماركسية .

ومن جهة أخرى، نستطيع الرد على " لاکوست " ، بالقول أن اعتماد العصبية كنظرية في تفسير التاريخ لا يتنافى بالضرورة مع تدين ابن خلدون؛ إذ لا تعارض بين الدين والعصبية، فقد تحدث الباحث " عبد الحليم عويس " عن وجود صلة وثيقة بين الدين والعصبية، إذ يقول:

« وفي مجتمع البادية، تبرز عصبية المستوى الأول (الخاص)، وفي مجتمعات العمران أو الحضارة، يبرز المستوى العامن فعصبية البادية قابلة للتطور مع الانفتاح على العمران ... والمجتمع المتحضر، تظهر فيه آفاق جديدة للتعاون والتكافل..والدين أو الدعوة الدينية، سواء كانت نبوة، كما وقع على يد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، أم دعوة إصلاحية، كما رأينا في عصرنا الحديث على يد محمد بن عبد الوهاب، رحمه الله، تصبح الأكثر تفوقا على العصبية في المستوى الأول، فهي الأقدر على جمع القلوب، وتأليفها ﴿ لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ﴾ [سورة الأنفال، الآية 63] » ⁽¹⁾ . يتضح إذن، من خلال القول السالف الذكر، أن الدين والدعوة الدينية لا تعارض العصبية بل تدعمها وتزيد من قوتها .

وما يؤكد أهمية الدين والدعوة الدينية في تعزيز قوة العصبية، ما ذكره ابن خلدون في المقدمة، ضمن فصل تحت عنوان: " فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها "، إذ يقول: « والسبب في ذلك كما قدمناه، ان الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرّد الوجهة إلى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه؛ وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل؛ فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعاجلهم

1 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 122 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاکوست أنموذجا)

الفناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه . وهذا كما وقع للعرب صدر الإسلام في الفتوحات. فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألفا في كل معسكر؛ وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربع مائة ألف؛ فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم « (1) .

اعتبر " إيف لاکوست " ابن خلدون - ضمن قراءته الماركسية - بأنه رائد للمادية التاريخية؛ على اعتبار أن صاحب المقدمة أكد على أهمية المعاش (الاقتصاد) في حياة الأفراد داخل المجتمع . ما من شك أن ابن خلدون أولى عناية كبيرة لنحلة المعاش في تحديد أحوال الأجيال داخل المجتمع، إلا أن ذلك لا يعني بالضرورة أن ابن خلدون كان واضعا لجذور المادية التاريخية، بل رائدا لها، كما يزعم " إيف لاکوست، كما لا يعني أنه كان ذا تفكير مادي بحت .

إن موضوع المعاش وأهميته في حياة المجتمعات مقوم أساسي لا غنى عنه؛ فالتاريخ والواقع يؤكدان لك، ولا حاجة إلى انتظار الماركسية حتى تبرز ذلك، كما أن التركيز عليه لا يعبر ضرورة عن المادية التاريخية، فابن خلدون صاغ فكرة المعاش انطلاقا من مرجعيته الإسلامية ومن واقعه الاجتماعي، وقد تحدث الأستاذ " عبد المجيد مزيان " في كتابه (النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون) عن مفهوم المعاش عند ابن خلدون، وأكد أنه يختلف شيئا ما الاقتصاد؛ نظرا لما فيه من مواقف خلقية تستند إلى روح الإسلام وإلى اعتبارات فلسفية وفقهية، لذلك يقول: « قلنا أن مفهوم المعاش يختلف شيئا ما عن مفهوم الاقتصاد لأنه أعم، ولأنه محاولة ابتدائية في سبيل تحديد الحياة الاقتصادية كجزء مهم من علم العمران . ونقول أنه لا يمكن أن يعتبر مجرد علم اجتماع - اقتصادي لأنه يتعدى هذا الميدان لما فيه من مواقف خلقية تستمد وحيها من المعارف الإسلامية، ولما فيه من اعتبارات فلسفية وفقهية « (2) .

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 02، ص: 519، 520 .

2 - عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عن ابن خلدون، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والإشهار، الجزائر، سنة ١٩٩٠، ص: 42، 43 .

الفصل الثالث : القراءة الأيديولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي (إيف لاكوست أنموذجا)

يظهر من خلال القول السالف الذكر، أن مفهوم المعاش في القاموس الاقتصادي الخلدوني، يختلف عن مفهوم الاقتصاد، وبالتالي نجد أن " لاكوست " وقع في انزلاق يتمثل في الخلط بين المفهومين، كما أن المعاش عند ابن خلدون يقوم على أساس قيمي أخلاقي لا تعترف به الماركسية .

كما تناول الأستاذ " عبد المجيد مزيان " ، - ضمن نفس السياق - منابع التفكير الاقتصادي عند ابن خلدون، وأكد أنها تتمثل فيما يلي: السنة المثالية، الشريعة، الواقع الحي، الروح العلمية الشمولية . يقول: « وإذا أردنا أن نلخص من بين المركب الثقافي الاسلامي الواسع أهم التيارات الفكرية أو المشاهدات التي بنى عليها ابن خلدون تفكيره الاقتصادي، فإننا نجعلها في العناوين الكبرى الآتية: السنة المثالية، الشريعة، الواقع الحي، الروح العلمية الشمولية... »⁽¹⁾ . يظهر من قول الأستاذ " عبد المجيد مزيان " أن للتفكير الاقتصادي عند ابن خلدون مرجعيته الاسلامية الخاصة بهن وبالتالي من غير المنطقي أن نفصل بشكل تعسفي، الفكر الخلدوني عن سياقه الثقافي وعن انتمائه الحضاري، كما فعل ذلك أصحاب القراءات الاستشراقية والماركسية، التي يمثلها في البحث " ايف لاكوست " .

تحدث " ايف لاكوست " عن موقف ابن خلدون من العلاقة القائمة بين العامل الاقتصادي من جهة، ومختلف الجوانب الأخرى في حياة المجتمع؛ من سياسية واجتماعية وثقافية وغيرها، وكأن الأول يمثل بنية تحتية تقوم عليها بنية فوقية، تضم مختلف أشكال الوعي . يظهر أن " لاكوست " ألبس ابن خلدون عباءة الماركسية قسرا وبشكل تعسفي؛ فالمنتبج لفصول المقدمة لا يجد ما يؤكد رأي " لاكوست " ؛ فالعامل الاقتصادي في فكر ابن خلدون لا يعدو أن يكون جزءا لا يتجزأ من جوانب أخرى في حياة المجتمعات . تحدث ابن خلدون عن الاقتصاد ضمن علم العمران البشري، وقد شكل أحد قضايا علم العمران، يتضح ذلك في قول ابن خلدون الآتي:

1 - عبد المجيد مزيان، المرجع السابق، ص: 45 .

« وكأن هذا علم مستقل بنفسه: فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وكأن شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا (...)، ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، و تدفع بها الأوهام وترفع الشكوك...» (1) .

يتضح إذن أن ابن خلدون تناول موضوع المعاش، كموضوع من جملة موضوعات، تكون مع بعضها البعض مسائل علم العمران البشري، فلا أسبقية للمعاش والاقتصاد عن سائر المسائل الأخرى، كما ادعى " إيف لاکوست " .

كما اعتبر " إيف لاکوست " أن ابن خلدون مفكر مادي؛ استنادا إلى استخدامه مفاهيم مادية – في سياق حديثه عن المعاش والكسب – ، مثل: الملكية، العرض، الطلب، نظرية القيمة، كما استند في هذا الحكم إلى الطابع الجدلي الذي يتميز به الفكر الخلدوني . لا شك أن ابن خلدون استخدم مفاهيم اقتصادية ذات طابع مادي، فرضها السياق، كما لا ننكر قول ابن خلدون بالجدل والتفاعل وتبادل الأدوار، ويتجلى ذلك في نظرية التعاقب الدوري التي اشتهر بها ابن خلدون، إلا أن ذلك لا يفضي بالضرورة إلى اعتبار ابن خلدون مفكر مادي؛ فالمتتبع لسيرته يجد أن فكره كان امتدادا لتنتشئة العربية الإسلامية وللعلوم التي تلقاها، وعليه من غير المعقول أن نلبسه عباءة المادية الماركسية، في الوقت الذي ظهر قبل هذه الأخيرة، فalcراءة الموضوعية الصحيحة، هي تلك التي لا تخرج المفكر عن سياقه الثقافي والحضاري، أما أن نلبسه عباءة تنتمي أصلا إلى الحقبة المعاصرة، ألا وهي الماركسية، ففي ذلك إجحاف وتجاوز للمنطق والمنهج العلمي .

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 01، ص: 332، 336 :

الفصل الرابع

الفصل الرابع : القراءة العلمية للمتن الخلدوني

في الفكر العربي (محمد عابد الجابري أنموذجا)

- المبحث الأول : سيرة الجابري وموقفه من التراث
- المبحث الثاني : الفكر الخلدوني كما يراه الجابري
- المبحث الثالث : دراسة موقف الجابري من الفكر

الخلدوني

• تمهيد:

يتناول هذا الفصل من البحث القراءة العلمية أو الموضوعية للفكر الخلدوني، وبذلك ارتأينا أن نستهل هذا الفصل بمدخل تمهيدي يتناول طبيعة القراءة العلمية عامة، والقراءة العلمية للفكر الخلدوني خاصة، وهو ما سنحاول توضيحه من خلال العناصر الآتية .

* طبيعة القراءة العلمية:

سوف نتناول ضمن العنصر المذكور أعلاه، والموسوم ب: طبيعة القراءة العلمية ؛ عنصرين: أحدهما يتناول مفهوم العلمية، والآخر يعالج مفهوم القراءة العلمية ، وهذا ما سنجده في الآتي .

1- مفهوم العلمية:

لفظ العلمية يعبر في الأساس عن العلم، إذ يمكن القول أنه يعني صفة تطلق على كل نشاط يركز على المنهج العلمي أو يصطبغ به . ومن هنا فلا بد من التعرض إلى ضبط مفهوم العلم والمنهج العلمي من أجل توضيح معنى العلمية . يعتبر مصطلح العلم من المفاهيم المتداولة منذ القدم، ففي الفلسفة اليونانية نجد الفيلسوف سقراط (470-399 ق م)، والذي رفع شعاره المشهور " الفضيلة علم والريضة جهل "؛ وقد قصد بذلك أن الفضيلة معرفة والريضة جهل؛ بمعنى أن المعرفة والإدراك هما أساس الخير، والجهل هو أساس الشر.

أما أفلاطون (427-347 ق م) الذي تتلمذ على يدي الفيلسوف سقراط، فاستخدم بدوره مصطلح العلم، في سياق حديثه عن المعرفة التي صنفها إلى درجات مختلفة . وقد استعمل الفيلسوف أفلاطون كلمة علم بمعان شتى؛ لكنه في تصنيفه درجات المعرفة،

يطلقها على الدرجة الأرفع: فتدل على الفكر النظري . أما الفيلسوف اليوناني أرسطو(384-322 ق م) فقد أطلق لفظ العلم على الضروري والواجب والأزلي⁽¹⁾ .

بعد تناول مفهوم العلم قديماً، نحاول الانتقال إلى تحديد معنى العلم في العصر الحديث متجاوزين مرحلة العصور الوسطى المسيحية والإسلامية، لا لشيء إلا لأن خلال هاته الفترة أخذ العلم صبغة دينية (الإسلام والمسيحية) . إن ما يجعلنا نركز على العصر الحديث في تحديد مفهوم العلم، هو إرساء قواعد المنهج التجريبي من طرف المفكر الإنجليزي (فرنسيس بيكون) من خلال كتابه " الأورغانون الجديد " دون أن ننسى اسهامات العلماء المسلمين في العلم التجريبي مثل (جابر بن حيان) في الكيمياء، و (الحسن بن الهيثم) في الفيزياء من خلال دراسته لظاهرة الإبصار .

يمكن تعريف العلم بالمفهوم الحديث بأنه: « مجموعة معارف وأبحاث على درجة كافية من الوحدة و العمومية، ومن شأنها أن تقود البشر الذين يتكرسون لها إلى استنتاجات متناسقة، لا تنجم عن مواضع ارتجالية ولا عن أدواق أو اهتمامات فردية تكون مشتركة بينها، بل تنجم عن علاقات موضوعية نكتشفها بالتدرج ونؤكددها بمناهج تحقق محددة »⁽²⁾ .

إن الحديث عن القراءة العلمية ومحاولة تحديد معناها يستوجب منا، توضيح معنى كلمة (علمي)، وقد وردت في موسوعة (لالاند الفلسفية) بمعنى: « ما يستعمل في بناء العلم.

1 - أنظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2 2001، ص: 1251.

2 - أندريه لالاند، المرجع السابق، ص: 1249.

عادة، وبنحو أوسع: ما يتعلق بالعلم أو ما ينتمي إلى العلم. " منهج علمي - معرفة علمية « (1) .

كما ورد مصطلح (العلمي - scientifique) في المعجم الفلسفي لـ: (جميل صليبا)، بالمعنى الآتي: « هو المنسوب إلى العلم، تقول المعرفة العلمية، والروح العلمية، (Esprit scientifique)، ويطلق هذا الاصطلاح الأخير على العقل المنظم الواضح الذي لا يسلم بصدق حكم إلا بعد تحقيقه، والتدقيق فيه، وإقامة البرهان عليه « (2) .

يتضح من خلال تحديد مفهومي العلم والعلمي أن مصطلح العلمية يرتبط بالعلم، ويحمل معاني الموضوعية والدقة والوضوح والنظام والبرهنة .

إذا كان للتفكير أنماط مختلفة، فإن من أبرز هاته الأنماط نمط التفكير العلمي، الذي يختلف بطبيعته عن غيره من أنماط التفكير، وقد تناول الدكتور (فؤاد زكريا) في كتابه الموسوم بـ " التفكير العلمي " حقيقة هذا النوع من التفكير، من خلال تحديد معناه وسماته، إذ يقول في هذا السياق: « أما التفكير العلمي الذي نقصده فلا ينصب على مشكلة متخصصة بعينها (...) بل إن ما نود أن نتحدث عنه، إنما هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نمارس أعمالنا المهنية المعتادة، أو في علاقاتنا مع الناس ومع العالم المحيط بنا. وكل ما يشترط في هذا التفكير هو أن يكون منظماً، وأن يبنى على مجموعة من المبادئ التي نطبقها في كل لحظة دون أن نشعر بها شعوراً واعياً، مثل مبدأ استحالة تأكيد

1 - أندريه لالاند، المرجع نفسه، ص: 1255.

2 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ط؟، ص: 102.

الشيء ونقيضه في آن واحد، والمبدأ القائل أن لكل حادث سبباً، وأن من المحال أن يحدث شيء من لا شيء » ⁽¹⁾ .

كما تناول الدكتور (فؤاد زكريا) في كتابه المذكور أعلاه، سمات التفكير العلمي، والتي لخصها فيما يلي: (التراكمية، التنظيم، البحث عن الأسباب، الشمولية واليقين، الدقة والتجريد) .

يتضح إذن من خلال تحديد معنى التفكير العلمي وعرض سماته - حسبما يرى الدكتور فؤاد زكريا- أن هذا النوع من التفكير، يختلف عن التفكير غير العلمي ويتميز عنه بميزات تجعله الأفضل والأرقى، خاصة وأنه يقوم على الروح العلمية؛ إذ لا يمكن تصور تفكير علمي دون هاته الروح، فهي الشرط الضروري في تناول مختلف القضايا والمسائل تناولاً علمياً موضوعياً . ضمن هذا السياق يأتي الحديث عن تناول العلمي للتراث العربي الإسلامي عامة، وللتراث الخلدوني خاصة.

تجدر الإشارة إلى أن من أبرز الباحثين الذين حاولوا تناول التراث العربي الإسلامي (التراث الفلسفي) المفكر المغربي " محمد عابد الجابري" من خلال كتابه (نحن والتراث)، والذي تناول من بين ما تناوله، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون، وسوف نتعرض بالتفصيل لقراءة محمد عابد الجابري لفكر ابن خلدون، ضمن فصل لاحق في البحث .

إن الحديث عن التلقي العلمي للتراث عامة ولتراث ابن خلدون خاصة، يفيد معنى القراءة العلمية الموضوعية لذلك، وبالتالي فإن توضيح طبيعة القراءة العلمية يحيلنا ضرورة إلى تحديد مفهوم الموضوعية نظراً لوجود ارتباط شديد بين المفهومين؛ أقصد العلمية والموضوعية .

¹ - فؤاد زكريا، التفكير العلمي، مجلة عالم المعرفة، العدد 03، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص: 05-06.

2- مفهوم الموضوعية :

نحاول تحديد مفهوم هذا المصطلح كما ورد في بعض المعاجم الفلسفية، فيعرفها "جميل صليبا" في معجمه الفلسفي بقوله: « الموضوعية وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص »⁽¹⁾.

أما " أندريه لالاند " فيعرف الموضوعية في معجمه الفلسفي بقوله: « الموضوعية سمة ما هو موضوعي، كائنا ما كان معنى هذه الكلمة. - بنحو خاص: موقف، استعداد فكري لدى ذلك الذي " يرى الأشياء كما هي "، الذي لا يشوهها لا بضيق فكري ولا بتمذهب أو تحيز »⁽²⁾.

تجدر الإشارة إلى أن مسألة الموضوعية في العلوم الإنسانية عامة، وفي قراءة التراث خاصة، أثارت جدلاً بين الباحثين والدارسين؛ بحيث تباينت استجاباتهم حول صعوبة الموضوعية في العلوم الإنسانية، بحيث أن هناك من تصدى لها، واعيا بتبعاتها، ملتزماً بحلها. ومنهم من سعى إلى الالتفاف حولها (...) يلتقط من مسائلها ما تيسر له حله. ومنهم من قنع في موقفه من تحدي الموضوعية بالاستسلام لها، مبدياً ريبته في قدرة العلوم الإنسانية على قهرها⁽³⁾.

لقد أشار الدكتور " صلاح قنصوة " إلى أن معظم الباحثين والدارسين درجوا على تناول الموضوعية تناولاً (سلبياً)؛ ومعنى ذلك أنها تعني غياب عوامل التحيز، وقد قال في هذا السياق: « وهكذا درج معظم الباحثين على تناول الموضوعية تناولاً " سلبياً "، بل إنها لا

1 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص 450.

2 - أندريه لالاند، المرجع السابق، ص 896.

3 - أنظر: صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2007، ص: 65.

تحدد إلا على هذا الوجه السلبي، فهي في نهاية الأمر " غياب " لكل عوامل التحيز، وكف لتأثيرها. فهي كما يقول " جيبسون " ما ينتج عن التأثير المناوئ للاستخدام السليم للشواهد والبيانات المتاحة للباحث، وهو تأثير دوافع الشخص وعرفه وقيمه وموقفه الاجتماعي، فإن تكون موضوعيا معناه " ألا " تتأثر بدوافعك وعرفك وقيمك وموقفك الاجتماعي « (1) .

لكن الدكتور " صلاح قنصوة " انتقد هذا التحديد السلبي للموضوعية، وأكد على ضرورة التناول الإيجابي لها؛ بمعنى أن الموضوعية في حقيقتها ينبغي أن يكون لها تحديد إيجابي يقبله المنطق، لذلك يقول: « غير أن الاقتصار على التحديد " السلبي " للموضوعية أمر لا يدعمه المنطق، فالموضوعية العلمية موقف وحكم، أو توقف عن إصدار حكم، بل تدل لفظة " الموضوعية " على محتواها دلالة مباشرة، فالحكم الموضوعي حكم قد التزم بالموضوع المحكوم عليه. وهو يعني تقديرا لمدى قربه من أصله ومادته (أي الموضوع). وهذا التقدير يمتد على محور يجمع في علاقة وثيقة بين الذات (الباحث الصادر عنه الحكم) وبين محتوى حكمه (أي موضوع الدراسة) « (2) .

ما يمكن فهمه من قول الدكتور " صلاح قنصوة "، أن الموضوعية ليست امتناعا عن إبداء موقف، بل هي إبداء موقف يعبر عن التزام الباحث بالموضوع المدروس، والتحلي بالحياد تجاه ذلك دون التأثير بخلفيات فكرية أو عقائدية معينة .

1 - صلاح قنصوة، المرجع السابق، ص: 65، 66.

2 - صلاح قنصوة، المرجع نفسه ، ص: 66.

تجدر الإشارة في آخر هذا المدخل التمهيدي إلى أن هذا الفصل يعالج القراءة العلمية للمتن الخلدوني في الفكر العربي، وقد ارتأينا اختيار نموذج لهذه القراءة؛ يتمثل في قراءة المفكر المغربي المعاصر " محمد عابد الجابري " ، والتي انعكست في بعض مؤلفاته، مثل: فكر ابن خلدون: العصبية والدولة ، نحن والتراث، التراث والحداثة وغيرها .

يتضمن الفصل المذكور أعلاه ثلاثة مباحث، حاولنا من خلالها تغطية الموضوع الذي يعالجه هذا الفصل . لقد استهيناه (الفصل الحالي) بمدخل تمهيدي كما هو موضح سلفا، وثلاثة مباحث وفق الترتيب الآتي: سيرة ابن خلدون وموقفه من التراث العربي الإسلامي، قراءة محمد عابد الجابري للفكر الخلدوني، دراسة موقف محمد عابد الجابري من الفكر الخلدوني .

***المبحث الأول: سيرة محمد عابد الجابري وموقفه من التراث العربي الإسلامي:**

سوف نحاول في هذا المبحث، أن نستعرض سيرة " محمد عابد الجابري " ، مع ذكر مؤلفاته، إضافة إلى عرض موقفه من التراث العربي الإسلامي؛ على اعتبار أن الموروث الخلدوني جزء لا يتجزأ من هذا التراث، وعليه، يتكون هذا المبحث من مطلبين هما: سيرة " محمد عابد الجابري " ، موقف " الجابري " من التراث العربي الإسلامي .

1 -المطلب الأول: سيرة محمد عابد الجابري

هو محمد عابد الجابري، باحث ومفكر عربي مغربي معاصر، ولد سنة 1936 م بالمغرب، امتحن مهنة التدريس بمختلف أطوار التعليم، ومنها التعليم الثانوي، حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة عام 1967 م، وعلى دكتوراه الدولة في الفلسفة عام 1970م من كلية الآداب بالرباط، كما شغل منصب أستاذ الفلسفة والفكر العربي الإسلامي بنفس الكلية منذ عام 1967م، وافته المنية سنة 2010م بالرباط .

أما عن مؤلفاته، فقد ترك العديد من الكتب المنشورة، منها:

- مدخل إلى فلسفة العلوم، 1976م (جزءان) .
- نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، 1980م .
- تكوين العقل العربي (نقد العقل العربي) "01"، 1982م .
- بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية (نقد العقل العربي) "02"، 1986م .
- إشكاليات الفكر العربي المعاصر، 1989م .
- العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته (نقد العقل العربي) "03"، 1990 .

- التراث والحداثة، دراسات...ومناقشات، 1991م .
- الديمقراطية وحقوق الإنسان، 1994م .
- مسألة الهوية: العروبة والإسلام...والغرب، 1995م .
- المشروع النهضوي العربي: مراجعة نقدية، 1996م .
- قضايا في الفكر العربي المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، 1997م .
- فكر ابن خلدون: العصبية والدولة " معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي "، الطبعة السابعة، 2001م . وهو الكتاب الذي تضمن قراءة محمد عابد الجابري لفكر ابن خلدون ⁽¹⁾ .

¹ -أنظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001م، ط 07، الغلاف الخارجي .

*المطلب الثاني: موقف محمد عابد الجابري من التراث العربي الإسلامي:

قبل تناول قراءة الجابري للفكر الخلدوني، ينبغي التعرض لقراءة هذا المفكر (الجابري) للتراث العربي الإسلامي بشكل عام؛ ذلك أن الفكر الخلدوني جزء لا يتجزء من هذا التراث، فلا تستقيم - من الناحية المنهجية - قراءة الفكر الخلدوني، دون التعرض لقراءة التراث .

قبل أن نستعرض قراءة (الجابري) للتراث، من المستحسن توضيح معنى التراث لغة واصطلاحاً، حتى يتحدد معناه في ذهن القارئ، وعليه فقد تضمن المطلب المذكور أعلاه عناصر فرعية هي: مفهوم التراث، ونقد التراث عند محمد عابد الجابري .

أ- مفهوم التراث:

شكل موضوع التراث محور اهتمام لدى الكثير من الباحثين والدارسين العرب المعاصرين، باعتباره موضوعاً يتخطى حدود الماضي إلى قضايا الحاضر والمستقبل ومن الباحثين في هذا الموضوع (محمد عابد الجابري)، الذي كانت له قراءته الخاصة للتراث، لكن قبل ذلك آثرنا تناوله من حيث مفهومه (لغة واصطلاحاً) .

*التراث في اللغة :

التراث لغة الإرث أو الميراث، و تدل الكلمة على التقاليد والأمجاد القومية والشواهد الحضارية والثقافية الموروثة عن الأجداد. فنقول مثلاً: تراث بلد أو تراث شعب (1) .

كما يعرف التراث بأنه: مجموع الآراء والأنماط والتقاليد والعادات الحضارية المنتقلة من جيل إلى جيل (2) .

1 - أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط02، 2001، ص: ؟

2 - يوسف محمد رضا، معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط01، 2006، ص: 338.

*التراث في الاصطلاح :

يمكن تعريف التراث اصطلاحاً، بأنه : " جملة ما خلفه السلف للخلف من أمور مادية أو معنوية " (1) .

كما يعرف التراث اصطلاحاً، بأنه : « كل ما خلفته الامة من إرث ديني، وثقافي، وأدبي، وفلكلوري، وعلمي، وعمراني، وحضاري (...) فالتراث بالمفهوم الحديث المتداول، هو كل ما وصل إلينا مكتوباً في علم من العلوم، أو محسوساً في فن من الفنون، مما أنتجه الفكر والعمل في التاريخ الإنساني عبر العصور » (2) .

لقد اهتم كثير من الباحثين والدارسين بتوضيح معنى التراث اصطلاحاً، ومن هؤلاء

(محمد عابد الجابري)، الذي تناول هذا الموضوع في كتابه: " التراث والحداثة "، وقد حاول في مستهل الكتاب المذكور، توضيح معنى التراث، إذ يقول في هذا السياق: « وإذن بإمكاننا أن نقرر، بناء على ما تقدم، أن " التراث " بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني » (3) .

يتضح أن التراث، يعني - حسب رأي الجابري -، كل ما تركه السلف للخلف من أفكار دينية وآثار أدبية وفنية، يعتزون بها، تمثل هويتهم وأصالتهم .

يرى " محمد عابد الجابري " على الرغم من أن لفظ التراث، يشير إلى الماضي، إلا أنه يمتد إلى الحاضر والمستقبل، بل يساهم في صنعهما، لذلك يقول: « وهكذا فإذا كان " الإرث " أو " الميراث "، هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن " التراث "، قد

1 - حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص:13.

2 - عبد العزيز بن عثمان التويجري، التراث والهوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، 2011، ص: 12.

3 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ط 01، ص: 23.

أصبح بالنسبة للوعي العربي المعاصر، عنوانا على حضور الأب في الابن، حضور السلف في الخلف، حضور الماضي في الحاضر»⁽¹⁾.

كما أكد " الجابري " أن التراث لا يمثل بقايا من ثقافة الماضي، بل يمثل الثقافة بكليتها؛ ماضيا وحاضرا ومستقبلا، ويقول في هذا السياق: « ومن هنا ينظر إلى " التراث " لا على أنه بقايا ثقافة الماضي، بل على أنه " تمام " هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشرعية، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات، وبعبارة أخرى إنه في آن واحد: المعرفي والأيدولوجي وأساسهما العقلي وبطانتها الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية »⁽²⁾.

يتضح أن التراث في حقيقته-حسبما يرى الجابري- يتجاوز الماضي، إلى الحاضر والمستقبل، بل يعبر عن هوية الأمة وثقافتها، مما دعا الجابري إلى إقامة مشروع نقدي حول التراث العربي الإسلامي .

¹ - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 24.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

ب-قراءة التراث العربي الإسلامي عند محمد عابد الجابري:

شكل موضوع التراث العربي الإسلامي، محور اهتمام لدى العديد من الباحثين والدارسين العرب المعاصرين، نظراً لما له من أهمية بالغة، في الحفاظ على كيان الأمة، خاصة في ظل تفاقم المخاطر المترتبة عن اكتساح نظام العولمة للخصوصيات الثقافية والحضارية، للأمم والشعوب عامة، والأمة العربية الإسلامية على وجه الخصوص.

لقد تعددت قراءات التراث، بتعدد واختلاف الخلفيات الفكرية للباحثين والدارسين، ومن بين هاته القراءات، قراءة الأكاديمي المغربي " محمد عابد الجابري "، والذي عبر عن قراءته للتراث من خلال سلسلة كتبه المعروفة مثل: نحن والتراث، التراث والحداثة، بنية العقل العربي، تكوين العقل العربي الخ .

انطلق " محمد عابد الجابري " عند استعراض قراءته للتراث، من تعريف التراث تعريف عاماً، واعتبر ذلك مدخلاً ضرورياً للموضوع، إذ يقول: « التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي، سواء ماضينا أو ماضي غيرنا، سواء القريب منه أو البعيد »⁽¹⁾.

يتضح من قول " الجابري "، أنه أخذ التراث بالمعنى الواسع؛ بحيث يشمل كل ما خلفه السلف من آثار مادية ومعنوية، كما يتضمن هذا التعريف، ماضي الأمة التي ننتمي إليها، وماضي الإنسانية جمعاء . إضافة إلى ذلك، فقد ربط " الجابري "، ضمن تعريفه للتراث، الماضي بالحاضر ربطاً مباشراً . لقد أكد " الجابري " على اجرائية التعريف الذي وضعه للتراث؛ وذلك لأنه يجيب عن كثير من الأسئلة حول الموضوع (التراث)⁽²⁾.

1 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 45 .

2 - أنظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 45 .

من هاته الأسئلة: لماذا التراث ؟ لقد أكد " الجابري " مشروعية الاشتغال بالتراث؛ وذلك لأنه يعني (ما هو حاضر فينا أو معنا)، كما يرى أن الانشغال بالتراث هو جزء من انشغال الإنسان بذاته، بدراستها وبنائها، يقول " الجابري " : « ولماذا التراث ؟، قصد التشكيك في جدوى، بل في مشروعية الاشتغال بالتراث؛ ذلك لأنه ما دمنا نعرف التراث بكونه " ما هو حاضر فينا أو معنا " فإن الانشغال به، نوعا من الانشغال مشروع تماما. إنه جزء من انشغال الإنسان بذاته، بدراستها وبنائها... » (1) .

يظهر من خلال، قول " الجابري "، أن التراث في معناه الواسع، يرتبط ارتباطا وثيقا بالإنسان، كما يشمل ماضيه وحاضره؛ بمعنى أن التراث يمثل الشرط الضروري لفهم الحاضر، وبناء عليه يقترح " الجابري " المنهج العلمي أو الطريقة العلمية، في التعامل مع التراث، لذلك يقول: « والمنهج الذي سأقترحه عليكم يصلح، فيما أعتقد، للتعامل مع التراث بهذا المعنى الواسع (...) يتعلق الأمر إذن بطريقة علمية في التعامل مع الموضوعات المدروسة التي من نوع موضوعنا » (2) .

توضيحا لهاته الطريقة العلمية التي اعتمدها " الجابري " في التعامل مع التراث، يرى أنها تتميز بميزتين أساسيتين؛ أي أنها تقوم على شرطين هما: الموضوعية والمعقولية، علما أن هذين الشرطين يمثلان أساس كل بحث علمي . لم يكتف " الجابري " بذكر هاتين الميزتين، بل حاول توضيح معنهما؛ إذ يرى أن (الموضوعية) تعني جعل التراث معاصرا لنفسه، وذلك بفصله عنا، أما (المعقولية) فتعني جعل التراث معاصرا لنا، وإعادة وصله بنا . يقول " الجابري " في هذا السياق: « وما يميز الطريقة العلمية بداية هو، كما تعرفون، اعتمادها الموضوعية، أي أنها تحقق قدرا كافيا من المسافة بين الذات

1 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 45، 46 .

2 - المرجع نفسه، ص: 46 .

والموضوع يسمح برؤية الأشياء كما هي، دون تأثير من عواطفنا ورغباتنا، مما يفسح المجال لقيام رأي مشترك بيننا حولها. وهذا يكشف عما فيها من معقولية، إذ بدون حد أدنى من المعقولية لا يمكن قيام معرفة موضوعية « (1) .

يظهر من كلام " الجابري " أن هناك تلازما بين الموضوعية والمعقولية في المنهج العلمي؛ بحيث أن الأولى شرط للثانية. أما عن توضيحه لمعني الموضوعية والمعقولية، في علاقتهما بالتراث، فيقول: « أكتفي بالتذكير بأننا نعني هنا بـ " الموضوعية " جعل التراث معاصرا لنفسه، الشيء الذي يقتضي فصله عنا. وبالمقابل نعني بـ " المعقولية " جعله معاصرا لنا أي إعادة وصله بنا » (2) .

إذا كان المنهج العلمي في التعامل مع التراث، يقتضي اعتماد " الموضوعية "؛ فإن هاتاه الأخيرة تتطلب النظر إليه ضمن سياقه المعرفي والاجتماعي والتاريخي، أما المعقولية، فتقتضي اعتماد آليات عصرية في التعامل معه؛ إذ تسمح بنقله إلينا كموضوع قابل لأن نمارس فيه، وبواسطته عقلانية تنتمي إلى عصرنا (3) .

يتضح إذن، أن " الجابري " جاء بقراءة جديدة للتراث، تختلف عن القراءة السلفية له، ومتجاوزا النظرة التقليدية للموضوع، متسلحا بمناهج معاصرة استقاها من المدارس الفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة، مثل التفكيكية والبنوية .

إن كان " الجابري " قد تأثر بمناهج جديدة- في تعامله مع التراث-، وضعتها المدارس الغربية الحديثة والمعاصرة؛ فإن ذلك يتجلى في اعتماده على منهج تحليلي، ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مركبات، بل بوصفها بنى، وتأكيدا لذلك يقول : « إن

1 - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص:46.

2 - المرجع نفسه، ص: 47.

3 - أنظر: محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

التحليل في المنهج الذي نمارسه شيء آخر يختلف تماما: إنه ينطلق من النظر إلى موضوعاته لا بوصفها مجرد مركبات بل بوصفها بنى (...). إن تحليل البنية معناه القضاء عليها بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها. هذا النوع من التحليل هو ما أسميه هنا بـ " التفكير " (1) .

يتضح من قول " الجابري " أنه تأثر بالمنهج التفكيكي أو التحليلي الذي جاءت به المدرسة التفكيكية، في الفلسفة الغربية المعاصرة، على يد الفيلسوف الفرنسي رائد التفكيكية " جاك دريدا " (1930-2004م)، بل اعتمده في التعامل مع التراث وقراءته؛ ومعنى ذلك أن " الجابري " تسليح بمناهج معاصرة ضمن هذا الإطار، فأسعفه ذلك في فرز غث التراث من سمينه، ومن بين ما تناوله من موضوعات التراث؛ أعمال ابن رشد، والمتمن الخلدوني، وغيرها من موضوعات أخرى، وهذا الأخير هو ما سنتناوله في المبحث الثاني من هذا الفصل في البحث .

¹ - محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص: 47.

* تحيل الدلالة الاصطلاحية لـ " التفكير - Deconstruction " على فضاء دلالي واسع، يقترن بتفكيك الخطابات الفلسفية، والنظم الفكرية، وإعادة النظر إليها بحسب عناصرها المكونة والاستغراق فيها وصولا إلى الإلمام بالبور الأساسية المطمورة فيها، وهو ما يفترض الحاجة إلى إجراء حفريات في تلك النظم، كما تجلت خطابيا، وكما تشكلت تاريخيا ومعرفيا (عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، الدار العربية للعلوم، ط01 بيروت، 2010، ص: 401).

***المبحث الثاني: قراءة محمد عابد الجابري للفكر الخلدوني:**

نظرا لما يتمتع به الفكر الخلدوني من ثراء وشمول، فقد شكل محور اهتمام لدى عديد الدارسين والباحثين، غربيين وعربا، إلا أن تلقي الخلدونية قطع مسارا متعرجا؛ فقد ظهرت قراءات متنوعة لهذا الفكر، تبعا لتغير المعايير الثقافية والفكرية والسياسية لأصحاب هاته القراءات. أما عن أبرز هاته الأخيرة، فنذكر: التلقي الإحيائي، والتلقي الاستبعادي، والتلقي الاستنساخي، والتلقي السلفي وغيرها .

لكن رغم هذا التراكم على مستوى القراءات، إلا أنها لم تساهم بشكل فعال في فهم وتشريح الفكر الخلدوني كما يجب، نظرا لخضوعها لأيديولوجيات معينة، والتي منعته من التناول العلمي و الموضوعي للموروث الخلدوني، وهذا ما أكده " محمد حافظ دياب " حيث يقول: « ورغم تراكم هذه القراءات المتباينة، وقلة مردودها، فإنه لا يستطيع تجاهل ما ينطوي عليه رصيدها من اجتهادات، وإن جاز القول أنها لم تقدم اسهاما له شأنه في تحقيق ما أطلق عليه " هانز جادامير - H.Gadamar " (الوعي القرائي) La conscience Lisante بالخلدونية، بالنظر إلى عدم تبلورها بفعل عملية تاريخية، موصولة بصيرورة في النظر إلى الظواهر الإنسانية، ضمن سياق تطور الأفكار والعلوم والمجتمعات ...» (1) .

في ظل النقص الذي اعتري القراءات السالفة الذكر، ظهرت حاجة ماسة إلى بروز قراءات جديدة، من شأنها أن تستفيد من أخطاء غيرها من أنماط التلقي، وبالتالي فقد تنامي

1 - محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 354، 353.

هاجس قراءة مغايرة، تحاول أن تشق لنفسها طريقا جديدة، في سبيل فهم المتن الخلدوني فهما صحيحا، وتجاوز التلقي المباشر، بل الاسهام بوعي في تفعيل الخلدونية (1) .

وهذا ما سيتضح من خلال قراءة المفكر والأكاديمي المغربي " محمد عابد الجابري " صاحب الاستعادة النقدية أو التلقي النقدي للتراث عموما وللفكر الخلدوني خصوصا .

قبل أن نشرع في عرض قراءة " الجابري " للفكر الخلدوني، لا بأس أن نوضح طريقة تعاطيه مع التراث؛ إذ يظهر - من خلال بعض كتبه، وخاصة كتابيه (نحن والتراث، التراث والحداثة)، أن " الجابري " اتخذ من الإستيمولوجيا منهجا، اعتمد عليه في تفكيك بنية العقل العربي وفهم آليات اشتغاله. و في هذا الإطار، فقد اشترط " الجابري " ثلاثة شروط لتحقيق القراءة العلمية للنص هي: المعالجة البنيوية، التحليل التاريخي، الكشف عن الوظيفة الأيديولوجية ضمن الإطار الاجتماعي والسياسي. ضمن هذا السياق، ميز " الجابري " بين بعدين إستيمولوجيين للعقل: بعد إستيمولوجي نظري، وبعد إستيمولوجي عملي. أما الأول، فتتوزعه تاريخيا ثلاث بنى: البيان، والعرفان، والبرهان . أما البعد الثاني، والمتعلق بالسياسة، فتؤطره ثلاثة محددات هي: القبيلة، والغنيمة، والعقيدة (2) .

وقد سبقت الإشارة في صفحات سابقة، إلى أن " الجابري " انطلق في منهجه، من النظر إلى موضوعاته، باعتبارها بنى، سعى إلى تحليلها وتفكيكها، متأثرا في ذلك بالمدرسة التفكيكية في الفلسفة الغربية المعاصرة، وقد وضح " الجابري " معنى تحليل البنية؛ بحيث يرى أن « تحليل البنية معناه القضاء عليها، بتحويل ثوابتها إلى تحولات ليس غير، وبالتالي التحرر من سلطتها وفتح المجال لممارسة سلطتنا عليها » (3) .

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 355.

2 - أنظر: مجموعة من الباحثين، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ط 01، ص: 160.

3 - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها .

لقد قام المفكر " محمد عابد الجابري " بنقد العقل العربي، وتحليل بنيته على المستويين: السياسي والأخلاقي، ضمن سياق سعيه إلى تحقيق مشروع نهضوي عربي، وقد أنهى " الجابري " مشروعه النقدي للعقل العربي، بتأكيد استقالة هذا العقل وسيطرة البيان والعرفان عليه . أما على الصعيد السياسي، فقد سيطر مثلث: العقيدة والقبيلة والغنيمة . لكن الجابري رفض هذا الوضع ودعا إلى تجاوزه، من خلال تحويل القبيلة إلى تنظيم مدني سياسي واجتماعي، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة، والعقيدة إلى رأي وحسب (1) .

يظهر من خلال تأكيد " الجابري " على ضرورة الانتقال من عقل مستقيل يخضع للبيان والعرفان، إلى عقل يقوم على البرهان، ونقده لمثلث: العقيدة والقبيلة والغنيمة، وتأكيدده على تجاؤها إلى التنظيم المدني السياسي والاجتماعي، واقتصاد الضريبة، والرأي، أنه

(الجابري)، كان ذا نزعة علمية عقلانية حداثوية، إذ يرى « أن لا سلطة غير سلطة العقل، والمنهج العلمي [في التعامل مع التراث] » (2) .

ظهر مشروع " الجابري "، - والمتمثل في قراءة جديدة للتراث، وضمن هذا السياق قام بنقد العقل العربي- في إطار تكوين نظرية في التاريخ والحضارة العربية الإسلامية. وفي بحثه عن كيفية تأسيس هذه النظرية، آثر العودة إلى مقدمة ابن خلدون. وبالأعم، لجأ إلى قراءة جديدة للتراث العربي الإسلامي، اتسمت بالنقدية؛ ولا أدل على ذلك، من انطلاقها من القطع مع بعض القراءات السابقة للتراث، وهي:

1 - أنظر: مجموعة من الباحثين، المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر، (المرجع السابق)، ص: 163.

2 - المرجع نفسه، ص: 161.

الأولى هي القراءة السلفية الدينية، وقد وصفها بأنها قراءة أيديولوجية، تسقط الماضي على المستقبل . والثانية هي القراءة الليبرالية الاستشراقية، ويعاينها كقراءة أوروبية النزعة، تقوم على قراءة تراث بتراث . أما الثالثة فهي القراءة اليسارية الماركسية، والتي وصفها بأنها سلفية ماركسية (1) .

انطلاقا من عيوب ونقائص القراءات السالفة الذكر - والتي قال عنها " الجابري " أنها تفتقد للموضوعية من الناحية المنهجية، ولغياب النظرة التاريخية من ناحية الرؤية - اقترح قراءة جديدة، « **تنبني على لحظتين : " جعل المقروء معاصرا لنفسه ؛ ومعناه فصله عنا، وجعله معاصرا لنا ؛ ومعناه وصله بنا " ، ما يشي أنها تعتمد " الفصل والوصل كخطوتين منهجيتين رئيسيتين " » (2) .**

إذا كان قد وقع اختيار " الجابري " على فكر ابن خلدون، من خلال كتابه (فكر ابن خلدون " العصبية والدولة ")، ضمن اهتمامه بالتراث العربي الإسلامي، فإن هناك بعض التساؤلات التي تتبادر إلى الذهن، من قبيل: لماذا اختار " الجابري " ابن خلدون، وتحديدًا مقدمة كتاب (العبر) ؟ وإلى أي مدى التزم الجابري بمنهجيته، في قراءة الفكر الخلدوني ؟ إن اختيار " الجابري " لفكر ابن خلدون، من خلال (المقدمة)، لم يكن اعتباطا، وإنما كان له ما يبرره، ويبدو أن من بين مسوغاته في ذلك: كون (المقدمة) تتميز بالثراء والتنوع؛ فالمتتبع لفصولها الستة، يقف على هذا الثراء والتنوع؛ إذ تناول صاحب (العبر)، التاريخ، ثم العمران على الجملة، فالعمران البدوي، ثم الدول الممالك، والعمل والكسب، وأخيرا التعليم وطرقه .

1 - أنظر: محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 356، 357.

2 - المرجع نفسه، ص: 358.

أما السبب الآخر، والذي دفع " الجابري " إلى اختيار (المقدمة)، - حسبما يذكر

" محمد حافظ دياب "، فيتمثل في أن (المقدمة)، بمثابة شهادة معتبرة، توضح العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام، ويظهر ذلك من خلال قوله: «والجابري يؤثر

(المقدمة)، لا لكونها تقدم نظرية متكاملة في التاريخ الإسلامي، بل لأنها بمثابة شهادة معتبرة، تضع اليد على العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في الإسلام، والتي تتمثل من وجهة نظره في عوامل ثلاثة: عامل أيديولوجي، يرى أن الدين كان شرطا ضروريا لقيام دولة العرب، وإن بدا غير كاف، لارتباط فاعليته بعوامل أخرى على رأسها العصبية، فيما الدعوة الدينية ما كانت لتتم بغير عصبية. ومن هنا جاء تركيز الجابري على العاملين الآخرين، أي العامل الاجتماعي (دور القبيلة وما يتبعه من عصبية)، والعامل الاقتصادي (اقتصاد الغزو)، أو ما يسميه الغنيمة...» (1) .

يتضح من خلال الفقرة السالفة الذكر، أن " الجابري " استطاع عن طريق منهجه التفكيكي، أن يقف على العوامل الأساسية التي تتحكم في المجتمع العربي الإسلامي

(مجتمع بلاد المغرب)، وقد وجد ضالته في (مقدمة كتاب العبر) . وتأكيذا على أهمية منهج " الجابري " في التعامل مع التراث، ذكر الدكتور " حسن حنفي " أن الموقف الصائب إزاء التراث، يستوجب إعادة قراءته وإعادة تأويله، وفقا لظروف العصر، وذلك يقتضي تفكيك القديم، ورده إلى ظروفه التاريخية، لذلك يقول: «فإن الموقف من التراث هو إعادة توظيفه، وإعادة قراءته، وإعادة تأويله طبقا لظروف العصر، ويقتضي ذلك تفكيك القديم ورده إلى ظروفه التاريخية التي نشأ فيها، وأصبح هو معبرا عنها » (2) .

1 - محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 359.

2 - مجموعة من الباحثين، المعرفي والأيديولوجي في الفكر العربي المعاصر (مرجع سابق)، ص: 173، 172.

أما عن علاقة " الجابري " بالفكر الخلدوني، فقد كانت في وقت مبكر؛ وذلك من خلال اشتغاله على ابن خلدون، في إطار إنجاز رسالته في الماجستير، والموسومة بـ : " منهجية الكتابات التاريخية المغربية "، وكان ذلك سنة 1967 م، والتي اكتشف من خلالها

" الجابري " العلامة " عبد الرحمان بن خلدون "، وقد انبهر بفكره، مما دعاه إلى مواصلة الاشتغال على فكره، في أطروحته في الدكتوراه، والموسومة بـ: " فكر ابن خلدون: العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي "، والتي نالها سنة 1971 م .

سوف ينصب هذا الجزء من بحثنا، حول قراءة " الجابري " للفكر الخلدوني، لنتبين تلقي " الجابري " للفكر الخلدوني، وطبيعة هاته القراءة، معتمدين في ذلك على أطروحته في الدكتوراه، حول فكر ابن خلدون، والمذكورة أعلاه . وهنا نطرح بعض التساؤلات بخصوص هاته القراءة : كيف قرأ " الجابري " الفكر الخلدوني ؟ هل كانت قراءته لهذا الفكر قراءة أيديولوجية أم قراءة علمية موضوعية ؟ .

لم يكن " الجابري " هو أول من أنجز أطروحة حول الفكر الخلدوني؛ فقد سبقه إلى ذلك كثيرون، وربما أبرزهم " طه حسين " من خلال أطروحته الموسومة بـ: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية- تحليل ونقد- والتي نالها سنة 1918م، وقد عبر " طه حسين " عن قراءته للفكر الخلدوني من خلال هذا البحث، واتضح - كما أسلفنا الذكر - أن قراءته كانت قراءة أيديولوجية متأثرة بالحدائث الغربية؛ إذ تلقى " طه حسين " الفكر الخلدوني تلقياً استبعادياً. وبحكم سبق " طه حسين " للجابري، في تناول الفكر الخلدوني، من الطبيعي أن يكون هذا الأخير، قد اطلع على قراءة " طه حسين " لفكر ابن خلدون، والاستفادة من أخطائه وعثراته، مما يدعوه إلى محاولة تجنب القراءة الأيديولوجية، والسعي إلى تحقيق قراءة علمية موضوعية، وهو ما سنحاول إثباته من خلال هذا الجزء من البحث .

إذا كان محور حديثنا في هذا العنصر، هو قراءة " الجابري " للفكر الخلدوني، فلا بد وأن نعتمد على ما قاله " الجابري " عن ابن خلدون وفكره، وهذا ما عرضه في كتابه الموسوم بـ: (فكر ابن خلدون: العصبية والدولة)، وبالتالي من الضروري الاستناد إلى ما أورده مؤلف الكتاب، من أفكار قصد تبرير علمية قراءته لفكر ابن خلدون .

من خلال الاطلاع على الكتاب السالف الذكر، لاحظنا أنه يتكون من: مقدمة وقسمين، تناول في الأول سيرة ابن خلدون وعلمه الجديد (علم العمران البشري)، وتعرض في الثاني للعصبية والدولة (1) .

إن المتأمل في فهرس كتاب: (العصبية والدولة) لـ " الجابري "، يجد أن هذا الأخير قد حاول الإلمام - قدر المستطاع - تغطية الفكر الخلدوني؛ بحيث اتسم بالشمولية في تناول حياة ابن خلدون وفكره، وما يؤكد ذلك هو العناصر التي تضمنها فهرس الكتاب، وتعتبر سمة الشمولية في تناول ابن خلدون وفكره، إحدى مظاهر علمية قراءة الجابري للفكر الخلدوني؛ فالموضوعية العلمية تقتضي الإحاطة بكافة جوانب موضوع الدراسة (الفكر الخلدوني)، وقد سبق وأن أشرنا إلى سمات التفكير العلمي، كما تناولها الدكتور " فؤاد زكرياء "، والتي من بينها: الشمولية والدقة .

كما يمكن أن نلمس الطرح العلمي لدى " الجابري " في تناوله للفكر الخلدوني، من خلال مقدمة كتاب (العصبية والدولة)، إذ تساءل عن الغرض من دراسة ابن خلدون، وعن مدى ما يضيفه للدراسات السابقة، بحيث يقول: « فلماذا ابن خلدون إذن ؟ وما عساني أن أضيف إلى " هذه الدراسات الخلدونية " الكثيرة المتنوعة..؟ ألا تكون محاولتي هذه،

1 - أنظر: محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، ، ص: 06، 05.

مجرد تكرار لما قيل، وفي أحسن الأحوال، مجرد عملية انتقاء واختيار من هذا الذي قيل وهو كثير؟» (1) .

يبدو لي من خلال، قول " الجابري " السالف الذكر، أن هذا الأخير لم يترك نفسه في تناوله لابن خلدون وفكره، بل اتهمها بعدم جدوى ما سيضيفه من هاته الدراسة لموضوع ابن خلدون، خاصة عندما تساءل، فقال: « ألا تكون محاولتي هذه، مجرد تكرار لما قيل». وفي ذلك تجسيد لبعض مقومات الروح العلمية؛ والمتمثلة في خصال يستوجبها البحث العلمي، كالتواضع والنزاهة والإيمان بمبدأ النسبية . كما نلمس هاته الخصال في قول:

" الجابري " : « من هنا تبدى لي أنه من الممكن أن يكون في هذه الدراسة بعض الفائدة، إذا ما هي استطاعت المساهمة في عملية التصحيح المطلوبة، إذا ما وفق صاحبها إلى فهم آراء ابن خلدون وتقديمها كما هي، دونما تكلف في التأويل، أو تعسف في الشرح والتفسير، ودونما شطط في الاستنتاج والاستنباط » (2) .

كما تتضح الروح العلمية لدى " الجابري " في تناوله للفكر الخلدوني، في اهتمامه المستمر بما كتب حول ابن خلدون من دراسات؛ إذ استمر ذلك مدة عشر سنوات، قبل تأليف كتابه (العصبية والدولة)؛ فالمعروف عن العلماء الباحثين أنهم يجعلون موضوع بحثهم دائماً نصب أعينهم، وفي هذا السياق يقول " الجابري " : « فإني كنت أحس في قرارة نفسي، بعد أكثر من عشر سنوات قضيتها في صحبة مقدمة ابن خلدون، متتبعا كل ما أمكنني تتبعه من أنواع الدراسات هذه، كنت أشعر أنه لا يزال هناك مجال للبحث، وأننا ما زلنا بعيدين عن " الكلمة الأخيرة حول ابن خلدون، ومقدمة ابن خلدون » (3) .

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 07.

2 - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص: 08.

3 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

من الخصال التي يتميز بها العالم الباحث، " الحس الإشكالي " والذي يعني الشعور بوجود إشكال قائم، مع السعي إلى حله، وتعتبر هاته الصفة من بين مقومات الروح العلمية، وقد تناول الفيلسوف و الإبستمولوجي الفرنسي " غاستون باشلار " هذا الموضوع، وعبر عن ذلك بقوله: « قبل كل شيء يجب أن نعرف كيف نطرح المشاكل، ومهما يكن فإن المشاكل في ميدان العلم لا تطرح نفسها تلقائياً. وهذا الحس الإشكالي بالضبط هو العلامة على الروح العلمية الحقيقية » (1) .

وهذا ما تحقق لدى " الجابري " الذي اكتشف من خلال اطلاعه على كثير من الدراسات حول ابن خلدون، أن هناك اختلافات وتناقضات بينها، مما ولد في نفسه اعتقاداً قوياً بضرورة تصحيح الدراسات الخلدونية، وقراءة الفكر الخلدوني قراءة جديدة، تتسم بقدر من الموضوعية، وفي هذا السياق يقول: « بل إن كثرة الشروح والتأويلات، واختلافها وتناقضها، قد ولد في نفسي اعتقاداً قوياً بأن الدراسات الخلدونية أصبحت اليوم في حاجة ماسة إلى عملية " تصحيح " تعود بالفكر الخلدوني إلى إطاره الأصلي، وتحفظ له بكيته وهويته الحقيقية » (2) .

يتضح من خلال كلام " الجابري "، أنه قد تحلى بأحد مقومات الروح العلمية؛ ألا وهو " الحس الإشكالي " في تعامله مع الفكر الخلدوني، وما كتب حوله من دراسات .

لقد اعترف " الجابري " بصعوبة فهم مقاصد ابن خلدون، من خلال نصوص المقدمة، نظراً لاتصافها بالغموض والالتباس؛ إذ أن العبارة الواحدة تحتل أكثر من معنى، واستشهد في ذلك بموقف الباحث العراقي " علي الوردي " . لكن مع ذلك رفض المبالغة في الإشادة

1 - غاستون باشلار، تكوين الروح العلمية، فيران، باريس 1967، ص: 14.

2 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 07.

بابن خلدون، وإخراجه عن سياقه الاجتماعي والتاريخي عند التعامل مع أفكاره؛ فقد انتقد الدراسات التي نحت هذا المنحى في تعاطيها مع الفكر الخلدوني؛ وبذلك يبدو أن

" الجابري " لم يحتكم للعاطفة، ولم يستهوه الانتماء القومي في تلقيه للفكر الخلدوني، وضمن هذا السياق يقول: « ومن هنا ذلك الخطأ المنهجي الذي انساق إلى الوقوع فيه، رغم التحذير منه، غير قليل من المعجبين بابن خلدون، ونعني به النظر بعين الحاضر، والانطلاق من الفكر المعاصر، إلى ما ورد في " المقدمة " من آراء ونظريات في الشؤون الاجتماعية والسياسية والاقتصادية » (1) .

كما رفض " الجابري " القفز بابن خلدون على زمانه، وإلباسه لباس العصر الحديث؛ من الاحتكام إلى معايير معاصرة في التعاطي مع فكره، فمن الخطأ -حسب الجابري- إخراج ابن خلدون من معطيات عصره، لذلك يقول: « هذا في حين أن الفكر الاجتماعي مرتبط دوماً بالعصر الذي ظهر فيه، وبمشاغل أهله، وأنه بالتالي يفقد هويته الحقيقية، ودلالاته الصحيحة، إذا ما حاولنا فهمه على ضوء معطيات عصر آخر، يختلف اختلافاً واسعاً عن ذلك العصر » (2) .

يبدو أن " الجابري " قد استفاد مما قرره ابن خلدون في المقدمة قبل قرون؛ بمعنى أنه استوعب الدرس الخلدوني جيداً، في موقفه من المسألة السالفة الذكر، إذ طبق " الجابري " القاعدة التي قررها صاحب المقدمة، والتي صرح فيها، بالقول: « من الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 09.

2 - المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليفة»⁽¹⁾ .

يظهر أن ما صرح به ابن خلدون؛ من أن قلة قليلة هي التي يمكن أن تتفطن لتبدل الأحوال في الأمم والأجيال، أما الأغلب فلا يتفطنوا لذلك، قد اكتشفه " الجابري " من خلال اطلاعه على الدراسات الخلدونية، لذلك يقول: «لقد اتجهت الدراسات الخلدونية، في الأعم الأغلب، إلى بيان أصالة أفكار هذا الرجل، وطرافة نظرياته، والإشادة به كمفكر مبدع " لم يسبقه أحد من المتقدمين عليه " يونانيين أو إسلاميين، إلى كثير من الآراء التي أدلى بها في ميدان السياسة والاجتماع والاقتصاد »⁽²⁾ .

لم تكن دراسة " الجابري " للفكر الخلدوني، دراسة ارتجالية عفوية، بل كانت دراسة علمية منظمة؛ وما يؤكد لنا ذلك هو أنها موجهة لتحقيق هدف معين؛ يتمثل في تقديم آراء ابن خلدون كما هي، دون زيادة أو نقصان، وتقديم الفكر الخلدوني ككل مترابط الأجزاء، وعرض هذا الفكر ضمن الظروف التي أطرته، لذلك يقول " الجابري ": « من هنا، وعلى ضوء هذه الملاحظات، يمكن أن نرسم الهدف الذي نتوخاه من هذه الدراسة: إننا نتوق، أولاً وقبل كل شيء، إلى تقديم آراء ابن خلدون كما هي، وكما فكر فيها هو، انطلاقاً من نظرة

شمولية، تحرص على أن تجد للأجزاء مكانها في الكل، حرصها على النظر إليها على ضوء مشاغله الشخصية وتجربته الاجتماعية، وعلى اعتبار أنها امتداد وتطور لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة »⁽³⁾ .

1 - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ج1، ص: 321 .

2 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 09.

3 - محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص: 10.

يتضح من خلال قول " الجابري " أنه حاول أن يحقق قدرا من الموضوعية، في تعاطيه مع الفكر الخلدوني؛ وذلك من خلال تناوله ككل دون بتر أجزائه بعضها البعض، كما حرص على تناوله ضمن سياقه وظروفه المحيطة به .

إذا كان " الجابري " قد وضع مشروعه؛ الذي تناول فيه العقل العربي، فإن هذا المشروع قد تمحور حول موضوع النهضة العربية، وفي هذا السياق تساءل " الجابري " عن أسباب السبات الحضاري الذي يعيشه العالم العربي الإسلامي اليوم، بعد أن عاش ازدهارا منقطع النظير في عهود سابقة، وكان منطلقه في هذا التساؤل ملاحظاته للواقع المعيش في العالم العربي الإسلامي؛ بمعنى أن استقراء الواقع والملاحظة المباشرة هما الدافع للتساؤل حول أسباب الأفول الحضاري العربي الإسلامي، وفي ذلك حذا حذو ابن خلدون، الذي تساءل بدوره عن أسباب ظاهرة التفقر الحضاري الذي بدأ يظهر في عصره، وفي هذا السياق يقول " الجابري " : « إذا كنا نتساءل: لماذا لم نحضر عصر النهضة هذا، لماذا لم تتطور الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية التي عرفها عالمنا العربي خلال القرون الوسطى، قرون حضارتنا الزاهية، إلى أوضاع جديدة نامية متطورة كما حدث في أوروبا، فإننا في الحقيقة إنما نثير مشكلا سبق لابن خلدون أن سجل بدايته حينما لاحظ انتقاص الحضارة والعمران، وخراب الأمصار والمصانع، والسبل والمعالم، والديار والمنازل، والدول والقبائل، وتبدل الأحوال جملة في الآفاق والأجيال » (1) .

لقد أشاد " الجابري " بآراء ابن خلدون، ضمن اهتمامه بموضوع النهضة، وأكد على ضرورة استلزام أفكار صاحب المقدمة وتجربته، في التعاطي مع هذا الموضوع، ووصف شهادة ابن خلدون، ضمن سياق النهضة بأنها شهادة ثمينة وضرورية، ولا غنى عنها لمن يريد أن يدرك العوامل الفاعلة في تجربة الحضارة العربية الإسلامية، وقد برر " الجابري "

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 11.

ضرورة الاستفادة من آراء ابن خلدون في هذا المجال؛ بأن موضوع انهيار الحضارة العربية الإسلامية هو الإطار العام لتأملات ابن خلدون وأبحاثه، لذلك يقول: « ومن هنا تلك الأهمية القصوى لآراء صاحب المقدمة، إنها شهادة لا غنى عنها لمن يريد أن يتبين العوامل الفاعلة في تجربة الحضارة العربية الإسلامية، شهادة ثمينة جداً، ستظل الأجيال العربية تستنطقها كلما اتجه اهتمامها إلى تاريخها وحضارتها، بل كلما أرادت أن تتبين تأثير ماضيها في شؤون حاضرها » (1) .

في إطار النظرة المتكاملة للتجربة الخلدونية وتميزها، أكد " الجابري " أن التصور الذي جاء به ابن خلدون للتاريخ، يختلف عن تصورات سابقه من المؤرخين؛ إذ يصدر اهتمامه بالتاريخ عن دوافع تختلف عن دوافع غيره من المؤرخين؛ فقد اهتم صاحب المقدمة بالتاريخ لذاته لا لأغراض أخرى، ومن أجل ذلك ميز في فن التاريخ بين: ظاهر وباطن، يقول " الجابري " « وهكذا فبينما نجد كبار المؤرخين في الإسلام، مثلاً، قد اتجهوا إلى التاريخ بدوافع وأغراض دينية أو سياسية، أو لمجرد التسلية، أو من أجل إبراز دروس وعبر معينة، الشيء الذي يعني أن اهتمامهم بالتاريخ كان من أجل شيء آخر، لا من أجل التاريخ ذاته، نجد ابن خلدون يصدر، بالعكس من ذلك، عن وعي تاريخي حاد جعل

اهتمامه بالتاريخ لذات التاريخ لا لشيء آخر. ذلك هو معنى تمييزه في فن التاريخ بين " ظاهر (...) وباطن ... » (2) .

وقد حاول " الجابري " تفسير هاته الرؤية التي أعطاها ابن خلدون، بردها إلى التفاعل الذي حصل بين التجربة الشخصية لابن خلدون، والظروف الموضوعية التي أحاطت به،

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 11.

2 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 310.

وفي هذا السياق يقول: « ولم يكن هذا الوعي التاريخي الذي هيمن على تفكير ابن خلدون ولید تفلسف أو استغرق في التفكير، بل كان نتيجة ممارسة شخصية وظروف موضوعية. لا، بل نتيجة اندماج الذاتي في الموضوعي في تجربته اندماجاً جعل كلا منهما يفسر الآخر ويكمّله، مما أعطى للوعي التاريخي لديه طابعاً أساسياً واضحاً»⁽¹⁾.

إذا كان الجابري، قد حاول تناول الفكر الخلدوني تناولاً علمياً، فإن من مظاهر ذلك، تفسير خصوصية الوعي التاريخي لدى صاحب المقدمة، من خلال إرجاعه إلى سبب معين؛ وهو الذي سبق ذكره. كما تتضح عملية قراءة الجابري لفكر ابن خلدون، في نظريته الشمولية للتجربة الخلدونية؛ بحيث ربط بين الجوانب الذاتية والجوانب الموضوعية في هاتِهِ التجربة، وضمن هذا الإطار يقول " الجابري " : « إن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها، جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية، والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفجير للطاقات التي جندتها هذه المعاناة.. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية توضح أبعاد الظاهرة. والجانبان معاً، مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر التجربة الخلدونية، هي امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً، هو سر عبقريته ومنبع أصالته وإلهامه »⁽²⁾.

إذا كانت الروح العلمية، -حسب غاستون باشلار-، تقضي بأن كل معرفة في مجال البحث العلمي، هي إجابة على سؤال؛ فمعنى ذلك أنه إذا لم يكن هناك سؤال، فلا مجال للحديث عن معرفة علمية⁽³⁾. بل الأكثر من ذلك، يجب معرفة كيفية طرح المشاكل، وحسن صياغتها، وهذا ما نلمسه لدى " الجابري " في قراءته للفكر الخلدوني؛ بحيث أدرك

1 - محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص: 310، 311.

2 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 11.

3 - أنظر: غاستون باشلار، تكوين الروح العلمية، فيران، باريس، 1967، ص: 14.

إشكالات التجربة الخلدونية، والتي هي بمثابة مفاتيح ومداخل لهاته التجربة، وضمن هذا الإطار يقول: « لماذا اتجه ابن خلدون في لحظة من اللحظات إلى التاريخ ؟ وكيف اهتدى من خلال ذلك، إلى فلسفته التاريخية التي أطلق عليها اسم " علم العمران " ؟ ثم كيف تصور هذا العلم موضوعاً ومنهاجاً، بناء وتركيباً، ثمرة وغاية !.. »⁽¹⁾ .

لقد أكد " الجابري " أهمية هاته التساؤلات، من أجل فهم الفكر الخلدوني، واستجلاء الظاهرة الخلدونية؛ وذلك لأنها تمثل مدخلاً ضرورياً لعمق التفكير الخلدوني وفلسفته التاريخية، بل تشكل ضماناً أكيدة لإخلاص البحث العلمي لروح الفكر الخلدوني، لذلك يقول: « إن البدء بمعالجة هذه القضايا المهمة التي تشكل جوهر الظاهرة الخلدونية، سيمكننا، ولا شك، من النفاذ إلى عمق تفكيره، وبالتالي الدخول إلى صرح فلسفته التاريخية من الباب الذي دخل هو نفسه منه. وفي ذلك ضماناً أكيدة لبقاء البحث مخلصاً لروح الفكر الخلدوني، ملتزماً بتتبع تموجاته في مجراه الحقيقي وإطاره الأصلي »⁽²⁾ .

يتضح من خلال القول السالف الذكر، أن " الجابري "، ظل حريصاً على الوفاء لروح الفكر الخلدوني، وملتزماً بأطره؛ وهنا تظهر صفة الموضوعية لديه؛ خاصة وأن هاته الأخيرة، تعني - كما سبق وأن ذكرنا - « وصف لما هو موضوعي، وهي بوجه خاص مسلك الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة، أو بتحيز خاص »⁽³⁾ .

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 11.

2 - المرجع نفسه، ص: 11، 12.

3 - جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 02 ، ص: 450.

إذا كان للمنهج أهمية بالغة في عملية البحث عن الحقيقة، فإن ذلك قد تأكد في اهتمام الكثير من الفلاسفة والعلماء به؛ فنجد سقراط في الفلسفة اليونانية، قد وضع منهج " التهكم والتوليد "، وأبي حامد الغزالي، في الفلسفة الإسلامية، والذي وضع منهج " الشك المنهجي " وكذا ديكارت، في الفلسفة الحديثة قد وضع نفس المنهج؛ وأوضح ذلك من خلال كتابه:

(المقالة في الطريقة)، وضمن سياق تأثر ابن خلدون بالغزالي، فقد أولى الأول عناية كبيرة للمنهج في البحث عن الحقيقة، وهو ما أكده " الجابري " الذي يرى أن قيمة النظرية الخلدونية لا تكمن في ما قرره ابن خلدون من نتائج، أو في ما أصدره من أحكام، بل في الإشكالات التي طرحها، والقضايا التي أثارها، يقول " الجابري: » « وإذا كانت قيمة الظاهرة الخلدونية بالنسبة للبحث، ليست في استعراض وقائعها الخارجية، بل في محاولة، فك رموزها، وجلاء غوامضها، فإن قيمة النظرية الخلدونية بالنسبة لمشاغلنا واهتماماتنا الفكرية الراهنة، ليست هي الأخرى فيما يقرره من نتائج أو يصدره من أحكام، بل إنها كامنة في حل الإشكالات العديدة التي تطرحها، والقضايا الشائكة التي تثيرها»⁽¹⁾

كما يتضح أن " الجابري " من خلال قراءته للفكر الخلدوني، استطاع أن يدرك النقطة المحورية التي ارتكز عليها هذا الفكر؛ والمتمثلة في " نظرية العصبية "، والتي شكلت المفتاح الذي حل به ابن خلدون، المشاكل التي طرحها سير الأحداث في العالم الإسلامي إلى عهده، لكن نبه " الجابري " إلى أن قيمة آراء ابن خلدون، لا تكمن في أدوار العصبية، بل في الإشكالات التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة، والعلاقة القائمة بينهما، وفي هذا يقول: » « لقد اتخذ ابن خلدون - كما هو معروف - من " العصبية " المفتاح الوحيد الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده. وإذا كان المفتاح الذي يفتح جميع الأبواب مفتاحاً مزيفاً، كما يقال، فإن قيمة آراء ابن

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 12.

خلدون-ليست في الدور، (أو الادوار)، الذي يعزوه للعصبية وفاعليتها، بل إنها تكمن في الإشكالات العديدة التي تطرحها نظريته في العصبية والدولة والعلاقة القائمة بينهما، هذه العلاقة التي تحدد، في نظره، شكل العمران وتجسم حركة التاريخ»⁽¹⁾ .

يتضح من خلال قول " الجابري " هذا، أنه يولي أهمية بالغة للمشكلات التي أثارها ابن خلدون من خلال نظرية العصبية، وليس للآراء التي تقدم بها، وفي ذلك أحد مظاهر الروح العلمية، كما قرر ذلك الابستيمولوجي الفرنسي " غاستور باشلار"، والذي يرى أن العلم يقوم على إدراك المشاكل ومعرفة كيفية طرحها، كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

كما نلمس التحلي ببعض خصال الروح العلمية لدى " الجابري"؛ والمتمثلة تحديدا في التواضع والروح النسبية؛ إذ أنه لم يجزم بيقين ما توصل له من نتائج، في تناوله للفكر

الخلدوني، لذلك يقول:« وهكذا فإذا كنا قد وفقنا إلى الغاية التي رسمناها لأنفسنا، فذلك ما نبغيه و نرتجيه، أما إذا كنا قد جانبنا الصواب في بعض المسائل، فلعل أخطاءنا ترشد من يأتي بعدنا، مثلما حاولنا الاسترشاد بأخطاء من سبقونا، والله الموفق للجميع »⁽²⁾ .

¹ - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 12.

² - المرجع نفسه، ص: 13.

*المبحث الثالث: دراسة موقف الجابري من الفكر الخلدوني:

يتناول هذا المبحث، دراسة موقف " الجابري " من الفكر الخلدوني؛ وذلك من خلال إبراز محاسن هاته القراءة وعيوبها . أما بخصوص الجوانب الإيجابية لتلقي الجابري لفكر ابن خلدون، فيمكن القول أنه كان على قدر كبير من العلمية والموضوعية؛ و هناك جملة من المظاهر التي من خلالها، يمكن تأكيد صحة هذا الادعاء؛ أي القول بأن قراءة " الجابري " كانت قراءة موضوعية علمية لفكر صاحب المقدمة، أو لنقل تقترب كثيرا من العلمية على الأقل ، أما بخصوص المظاهر التي تدل على ذلك، فأبرزها ما يلي:

1- اهتمام " الجابري " بفكر ابن خلدون انطلاقا من اهتمامه بالتراث العربي الإسلامي؛ فكأن قراءته لفكر صاحب المقدمة، جاءت ضمن سياق قراءة التراث العربي الإسلامي؛ خاصة وأن هذا الفكر جزء لا يتجزأ من التراث المذكور أعلاه .

2- التناول المنهجي عند " الجابري " للفكر الخلدوني؛ إذ انطلق من العام (التراث العربي الإسلامي)، ثم اتجه نحو الخاص (الفكر الخلدوني)؛ فتأليفه في مجال التراث كان أسبق زمنيا من تأليفه في مجال الفكر الخلدوني، بحيث ظهرت كتبه في المجال الأول (التراث) سنوات: 1980، 1982، 1986، 1991، في حين تأخر ظهور كتاب " فكر ابن خلدون: العصبية والدولة " ، والذي يعبر عن قراءته للفكر الخلدوني كما هو واضح من عنوانه، إلى غاية سنة 1997، وهذا ما تم توضيحه من خلال استعراض مؤلفات " الجابري " .

3- اعتماد " الجابري " في تأليف كتاب " فكر ابن خلدون: العصبية والدولة " على مصادر ومراجع ذات أهمية قصوى، سواء من ناحية الكم أو الكيف؛ فعلى المستوى الأول، كانت عديدة؛ بحيث بلغت عشرات الكتب بين مصادر ومراجع، وعلى المستوى الثاني، كانت متنوعة بين مراجع عربية وأجنبية، كما استقى آراء وأفكار ابن خلدون من مصادرها،

كتاريخ العلامة ابن خلدون، وكتاب التعريف، و مقدمة " كتاب العبر "، وتجدر الإشارة هنا، إلى أن " الجابري " اعتمد تحقيق الدكتور " علي عبد الواحد وافي "، الذي يعتبر من أفضل تحقیقات " المقدمة " .

4- تضمن فهرس كتاب " فكر ابن خلدون:العصبية والدولة " قسمين: تناول أولهما، عصر ابن خلدون وعلم العمران البشري عند هذا الأخير، وعالج ثانيهما، علاقة العمران البشري بحركة التاريخ، وذلك من خلال التركيز على نظرية العصبية في الفكر الخلدوني؛ يتضح من خلال فهرس الكتاب المذكور أعلاه، أن " الجابري " حاول الإحاطة بظروف ابن خلدون، وإبراز دور هاته الظروف في صياغة فكر صاحب المقدمة، كما أنه نظر نظرة شاملة للفكر الخلدوني؛ بحيث أول الإلمام بأهم محاور فكر ابن خلدون؛ والمتمثلة في: علم العمران البشري، التاريخ، نظرية العصبية، مما أعطى نوعاً من المشروعية لهذا التلقي .

5- اهتمام " الجابري " الشديد بفكر صاحب المقدمة، وتناوله العميق لهذا الفكر؛ ولا أدل على ذلك، من اشتغاله بالفكر الخلدوني في بحثين: أولهما، ضمن رسالته في الماجستير، وثانيهما، في إطار أطروحته في الدكتوراه، والموسومة بـ: فكر ابن خلدون " العصبية والدولة " ؛ فقد اشتغل على فكر ابن خلدون مدة عشر سنوات كاملة .

6- إدراك " الجابري " لمكانة نظرية العصبية في الفكر الخلدوني؛ فهي المفتاح الذي حل به صاحبها جميع المشكلات التي طرحها التاريخ الإسلامي، إلى غاية عهد ابن خلدون، لذلك يقول الأستاذ " عبد الحليم عويس " : « لم تحتل مشكلة من مشكلات الفكر الخلدوني بخاصة، والفكر التاريخي الإسلامي بعامة، المكانة التي احتلتها نظرية ابن خلدون في العصبية، ودورها في قيام الدول وسقوطها »⁽¹⁾. كما أكد " الجابري " نفس الفكرة حول أهمية نظرية العصبية في الفكر الخلدوني؛ فقد اعتبرها المفتاح الأساسي لحل جميع

1 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 120 .

المشاكل التي يطرحها التاريخ الإسلامي، يقول " الجابري " في هذا السياق: « لقد اتخذ ابن خلدون - كما هو معروف - من العصبية هي المفتاح الذي حل به جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده »⁽¹⁾.

يتضح من خلال القول السالف الذكر، أن نظرية العصبية ذات أهمية بالغة في الفكر الخلدوني، وتركيز " الجابري " ضمن أطروحته في الدكتوراه عليها، يعبر عن نظرة ثاقبة وعميقة لفكر ابن خلدون، من طرف صاحب الأطروحة، لذلك يقول الأستاذ " عبد الحليم عويس " : « وحول هذه المشكلة (العصبية والدولة)، قدم الدكتور " محمد عابد الجابري " ، أطروحة في الفلسفة، وأمضى عشر سنوات في البحث، ساعياً للوصول إلى " معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي " ، ومع أنه بذل جهداً علمياً ضخماً، إلا أن عمله لم يخل من بعض الاستنتاجات الخاطئة، وإن كنا نعترف بأنه أقرب إلى الموضوعية والعلمية من أمثال " عبد الله العروي، وعلي أومليل، وساطع الحصري (...)، والفرق بين ما كتبه الجابري، وهذه الدراسات، يشبه الفرق بين العمل العلمي الأكاديمي، والأعمال التي لا يحكمها المنهج، وإنما توجهها أيديولوجيات مسبقة، تسعى إلى قهر النص، وتوجيهه وجهة تأويلية، لحساب عقيدة كانيها »⁽²⁾ . يظهر من القول السالف الذكر، أن قراءة " الجابري "

لفكر ابن خلدون، كانت قراءة الأقرب إلى العلمية والموضوعية، مقارنة بغيرها من القراءات؛ فقد كانت قائمة على أساس علمي أكاديمي ومنهجي، وفي هذا السياق نشير إلى للتناول العميق لنظرية العصبية، من طرف " الجابري " مظاهر تؤكد؛ أبرزها: ما طرحه من تساؤلات حول العصبية، لذلك يقول: « لماذا تتحول العصبية في لحظة من اللحظات من مجرد رابطة سيكولوجية اجتماعية إلى " قوة للمواجهة والمطالبة " ومن ثمة تأسيس

1 - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، ص: 12 .

2 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 120، 121 .

الملك والدولة ؟ لماذا تضعف العصبية و " تنكسر سورتها " ، بمجرد بلوغها غايتها من الملك والشروع في جني ثمراته ؟ لماذا تفسد العصبية بالترف والنعيم وهي القائمة أصلاً على النسب أو في معناه ؟ لماذا تسقط الدولة بفساد عصبيتها لتقوم عصبية جديدة بتأسيس دولة جديدة ؟ ثم لماذا كانت الحضارة - كما يقول ابن خلدون - " غاية لل عمران ونهاية لعمره ، ومؤذنة بفساده " ؟ وأخيراً لماذا كانت حركة التاريخ الإسلامي كما يصورها ابن خلدون ، حركة انتقال من البداوة إلى الحضارة ، حركة تسير لا على خط مستقيم ، بل على شكل دورة ؟ « (1) . يظهر من خلال التساؤلات المطروحة ، مدى عمق تفكير " الجابري " في قراءته للفكر الخلدوني عامة ، ولنظرية العصبية خاصة .

لكن مع ذلك ، فقد وقع " الجابري " في بعض العثرات ، في تعاطيه مع التراث العربي الإسلامي عامة ، والتراث الخلدوني خاصة . ومن بين ما يجدر ذكره في هذا السياق ؛ أن

" الجابري " قدح في علمية الفكر الخلدوني ، وذلك عندما تساءل حول مدى تحقيق ابن خلدون لطموحه العلمي ، إذ يقول في هذا السياق : « هل حقق ابن خلدون فعلاً طموحه العلمي هذا ؟ هل صار بالفعل " أصلاً يفتدى به من يأتي بعده " ؟ » (2) .

وقد أجاب الجابري عن ذلك بالنفي ؛ أي أن ابن خلدون لم يستطع تحقيق طموحه العلمي ؛ فقد ظلت الخلدونية مشروعاً بين طيات المقدمة ، وفي هذا السياق يقول : « لقد قلنا قبلاً أن " الخلدونية " ظلت مشروعاً تحمله المقدمة دون أن يتحقق ، ولا زال الأمر كذلك إلى الآن . فلننظر إذن في الأسباب التي جعلت المشروع الخلدوني يجمد في " المقدمة " » (3) .

1 - محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، ص : 12 .

2 - محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، ص : 315 .

3 - المرجع نفسه ، ص : نفسها .

وقد برر " الجابري " عدم تحقق طموح ابن خلدون العلمي على أرض الواقع، بوجود تناقض داخل المشروع الخلدوني ذاته، وأن هناك عوائق ابستمولوجية اعترضت طريق تحقق المشروع الخلدوني، يقول ضمن هذا السياق: « والواقع أن تناقض موقف ابن خلدون إزاء هذا " العلم " الذي بشر به (علم العمران)، إنما يعكس تناقضا داخليا في مشروعه ككل، وهو تناقض يرجع إلى المهمة المزدوجة التي أسندها صاحب المقدمة إلى علمه الجديد. إن ابن خلدون يريد من مشروعه أن يتناول، في آن واحد، التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة...»⁽¹⁾ .

نعتزف مع " الجابري "، بوجود بعض الهفوات لدى ابن خلدون، لكن أن يصل الأمر إلى وصف مشروع ابن خلدون بالتناقض، أمر يصعب تقبله، فلا شك أن ابن خلدون كان مدركا لما ينظر، خاصة وأنه لم يكن مفكرا مثاليا، بل كان مفكرا واقعيا يعتمد الاستقراء والملاحظة، في إصدار أحكامه . ومن جهة أخرى لا يمكن الجزم بأن الخلدونية ظلت حبيسة " المقدمة "؛ فقد لقيت أفكار ابن خلدون صدى كبيرا في مختلف أرجاء العالم؛ وما يؤكد ذلك هو الدراسات العديدة التي أنجزت حول فكر صاحب المقدمة، ولا زالت مستمرة .

¹ - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص: 317، 316.

الفصل الخامس

القراءة العلمية للمتن الخلدوني

في الفكر الغربي (أرنولد توينبي أنموذجا)

- المبحث الأول : نظرية توينبي في تفسير التاريخ
- المبحث الثاني : قراءة توينبي لفكر ابن خلدون
- المبحث الثالث : دراسة موقف توينبي من الفكر

الخلدوني

• تمهيد:

إذا كان ابن خلدون قد شكل محور اهتمام لدى عديد الباحثين والدارسين،- من خلال أفكاره ونظرياته التي تضمنتها مقدمة " كتاب العبر " -، إلا أن هذا الاهتمام كشف عن قراءات متباينة قد يصل تباينها إلى حد التناقض، في سياق تلقي فكر ابن خلدون . يتجلى هذا التباين السالف الذكر في وجود نوعين من التلقي هما: تلقي أيديولوجي متحامل وغير منصف؛ وقد سبق توضيحه في الفصلين: الثاني والثالث من البحث، وتلقي علمي موضوعي إلى حد كبير، يتصف بنوع من الحياد ويخلو من التحامل؛ وهو ما اتضح في الفصل الرابع من البحث، لدى المفكر المغربي " محمد عابد الجابري " .

إذا كان " الجابري " هو من يمثل التلقي العلمي لفكر ابن خلدون في الفكر العربي، فمن الضروري الحديث عن قراءة علمية موضوعية في الفكر الغربي لمتن " صاحب المقدمة "، وقد ارتأينا أن يكون المفكر والباحث الإنجليزي " أرنولد جوزيف توينبي " Arnold Joseph Toynbee، هو من يمثل هذا التلقي في الفكر الغربي، وهو ما يتناوله الفصل الخامس من البحث . ارتأينا أن يتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث، و هي كالاتي: المبحث الأول؛ وسنتناول من خلاله، نظرية " توينبي " في تفسير التاريخ، والمبحث الثاني؛ ويدور حول قراءة " توينبي " لفكر ابن خلدون، أما المبحث الثالث؛ فسنحاول من خلاله، دراسة موقف " توينبي " من الفكر الخلدوني، لكن قبل ذلك، سوف نحاول التعريف ب: " أرنولد توينبي"، مع عرض مؤلفاته .

1-التعريف بأرنولد توينبي ومؤلفاته :

« أرنولد جوزيف توينبي، باحث ومفكر إنجليزي معاصر ولد في لندن في 14 أبريل 1889 م، من أسرة متوسطة؛ إذ كان والده يعمل موظفا بشركة للشاي، وكانت والدته حاصلة على درجة البكالوريوس في التاريخ، ولقد أشار " توينبي " إلى فضل والدته في تعلمه التاريخ؛ إذ

كانت صحبته لها صفة فكرية نادرة . ودرس " توينبي " بكلية ونشستر، حيث أمضى هناك خمس سنوات التحق بعدها بجامعة أكسفورد لدراسة التاريخ القديم بها، وعين فيها بعد تخرجه، ويقول " توينبي " أن المرتكزين اللذين شكلا فيما بعد دعائم فلسفته في التاريخ هما: الكتاب المقدس، واللغات . فقد درس " توينبي " اللاتينية واليونانية القديمة وأتقنها اتقاناً تاماً، وكانت دراسته للمؤلفين القدامى وبخاصة الإغريق مصدر إلهام له . ويقال بأن " توينبي " يمكنه التفكير باللغة الإغريقية تماماً كما يفكر بالانجليزية . ويذكر " توينبي " في هذا السياق أن أثر هذه الثقافة الكلاسيكية جعله لا يبالغ في تقدير أهمية الحضارة الغربية « (1) .

يبدو أن " توينبي " تأثر بشكل واضح بتخصص أمه (التاريخ)؛ ويظهر ذلك جلياً في شغفه بهذا المجال، حتى أنه يصرح في استهلال أحد كتبه بقوله: « لقد دفعني الفضول إلى دراسة التاريخ ولقد شغفت بالتاريخ، وافتنتت به مذ كنت يافعاً، فأمي مؤرخة وهي التي بثت في ولعها بالتاريخ، وكان بمثابة الحافز لدي » (2) .

عرفت أسرة " توينبي " بمكانتها العلمية المرموقة؛ بحيث شغل ابنها " أرنولد " مناصب علمية وإدارية هامة؛ فقد ندب عام 1912م للعمل بجامعة لندن أستاذاً للتاريخ الإغريقي والبيزنطي (...)، كما شغل خلال الفترة (1914-1919) كرسي الدراسات البيزنطية والإغريقية الحديثة بجامعة لندن، ونهض ابتداء من عام 1925، وحتى إحالته على التقاعد عام 1955 بإدارة المعهد الملكي للشؤون الدولية Royal Institute of International Affairs . كما اشتغل في نفس الآن بتدريس التاريخ الدولي بجامعة لندن . وخلال الحربين العالميتين كان للرجل

1 - نيقين جمعه علم الدين، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ط 1، ص: 20، 19 .
2 - أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، نقلاً عن: الهادي التيمومي، نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، (مؤلف جماعي) المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون " بيت الحكمة "، تونس، 2008، ط 1، ص: 277 .

نشاط سياسي ودبلوماسي مكثف، إذ عمل بوزارة الخارجية Foreign Office ؛ وكان عام 1919، مثلاً، ضمن الوفد البريطاني في مؤتمر الصلح* بباريس بوصفه خبيراً بشؤون الشرق الأدنى . وبذلك تسنى للأستاذ الألمعي، والباحث المتمرس، أن يطلع عن كثب على خفايا عالمي السياسة والدبلوماسية ومن ثم، يلم بها في أدق دقائقها وخلال لحظات تاريخية فارقة أثرت في العالم كما في شخصه، باعتراف " توينبي " نفسه (1) .

أما بالنسبة لأعمال " توينبي " الفكرية؛ فتتمثل في ما تركه من مؤلفات تتناول عدة موضوعات وقضايا عامة؛ منها: الفكرة اليونانية التاريخية (1924)، محنة الحضارة (1948) العالم والغرب (1953)، اقتراب مؤرخ من الدين (1956)، من الشرق إلى الغرب – رحلة حول العالم-(1958)، تاريخ الحضارة الهلينية (1959) ² .

وفي سياق توضيح مضامين بعض هذه المؤلفات، يناقش " توينبي " في كتاب (الحضارة في الميزان) الآثار التي تتجم عن استخدام شعب من الشعوب للتكنولوجيا الغربية، وتعرض مثل هذا الشعب لخطر فقدان روحه . أما في كتاب (البقاء في المستقبل) يتناول " توينبي " قضية طريق الخلاص الذي يراه في خضوع جميع دول العالم لحكومة واحدة لديها القوة لكبح جماح الحروب، وتوزيع خبرات البلدان الغنية على الأكثرية الفقيرة، ولا يعتبر ذلك " توينبي " أمراً مستحيلاً؛ لأن مثل هذه الحكومة ستمكن الجنس البشري من الازدهار دون اضطهاد (3) .

*مؤتمر الصلح : هو مؤتمر سلام انعقد بباريس في الفترة ما بين: 18 يناير 1919 – 21 يناير 1921، وقد وقعت عدة معاهدات خلال هذا المؤتمر مثل معاهدة فرساي مع ألمانيا، كما وقعت اتفاقيات السلام مع المجر وتركيا. وكان المؤتمر مكوناً أساساً من دول الحلفاء والدول الأخرى المشاركة في الحرب وهي الصين وتايواند وليبيريا وكوبا والبرازيل وبنما وغواتيمالا والهندوراس، وقبِلت عضوية دول جديدة هي تشيكوسلوفاكيا وبولندا (...). وقد قبلت الدول أن تتخذ نقاط الرئيس " ويلسون " الأربع عشرة أساساً لتسويات السلام . وقد اتخذت هذه النقاط احترام حقوق القوميات مبدأ أساسياً لديها . وقد شكلت هذه النقاط إضافة إلى مصالح الدول الكبرى والاتفاقيات والوعود الدولية التي صدرت خلال الحرب، الأسس التي قامت عليها مقررات مؤتمر الصلح . وكانت الكلمة الأخيرة في المؤتمر للدول الخمس الكبرى المنتصرة وهي: الولايات المتحدة، وبريطانيا وفرنسا وإيطاليا واليابان . (أنظر: ميلاد المقرحي، تاريخ أوروبا الحديث والمعاصر " من عصر النهضة إلى الحرب العالمية الثانية " منشورات الجامعة المفتوحة، طرابلس، ليبيا، 1991، ط 01، ص: 219، 220) .

1 - الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 277، 278 .

2 - فؤاد محمد شبل، دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ؟، ط ؟، ص: 06 .

3 - أنظر: نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 20، 21 .

لكن المؤلف الأهم، والذي يعبر عن المشروع الضخم لـ " أرنولد توينبي "، هو كتابه (دراسة للتاريخ) " A study of history " ، الذي ارتكزت عليه شهرة مؤلفه، يقع هذا المؤلف في عشرة مجلدات، و قد أكملت هذه الدراسة بعد ذلك بعدد من الكتب والمقالات الأخرى، وقد قسم " توينبي " كتابه هذا إلى ثلاثة عشر قسما هي: المقدمة - أصل الحضارات - نمو الحضارات - انهيار الحضارات - انحلال الحضارات - الدول العالمية - الكنائس - عصر البطولات - الاتصال بين الحضارات - القانون والحرية في التاريخ - مستقبل الحضارة الغربية - ثم كيف تمت هذه الدراسة للتاريخ (1) . تجدر الإشارة إلى أن المقصود من هذه الأقسام التي يتكون منها مؤلف " دراسة للتاريخ " مجموعة الأبواب التي يتضمنها فهرس هذا الكتاب الضخم، كما نشير إلى وجود اختلاف في تسمية بعض الأقسام بين ما ذكرناه سلفا، وبين الموجودة في فهرس الكتاب (دراسة للتاريخ)؛ إذ نجد اسم الباب الثاني: مبادئ الحضارات، واسم الباب الخامس: تحليل الحضارات، واسم الباب السابع: الديانة العالمية .

كما نشير إلى أنه إذا كان " توينبي " ذا ثقافة موسوعية، وصاحب خبرة واسعة في مجال العمل السياسي والدبلوماسي، فإنه وظف هذه المعطيات في صياغة مشروعه الضخم؛ والمتمثل في مباشرة جرد للحضارات والإلمام بمختلف مراحل تواريخها ومقارنتها بغية استجلاء قوانين صيرورتها، مدفوعا في ذلك بميل جارف إلى فلسفة التاريخ . وقد أودع الرجل خلاصة آرائه، وهي آراء تميزت بالأصالة والطرافة والاستغلاق الشديد أحيانا، في أثره الكبير المعنون بـ: دراسة للتاريخ " A study of history " (2) .

تجدر الإشارة إلى أن تأليف " توينبي " لمؤلفه الضخم السالف الذكر (دراسة للتاريخ)، كان استجابة لتحد عاشه المؤلف؛ يتمثل في أحداث الحربين العالميتين، خاصة وأن " توينبي " عايش هذين الحدثين البارزين في تاريخ العالم المعاصر، لذلك يقول " توينبي " في معرض تسويغه لتأليف الكتاب: «لقد كان هذا المؤلف بالنسبة لي إحدى الاستجابات للتحدي الذي

1 - أنظر: نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 20 .

2 - أنظر: الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 278 .

قابلني به العبث الإجرامي للشؤون الإنسانية...»⁽¹⁾ . لقد تطلب هذا العمل الضخم (دراسة للتاريخ) من " توينبي " وقتا طويلا بلغ حوالي أربعين عاما؛ إذ بدأ بالاشتغال عليه عام 1920 وانتهي منه عام 1961م .

¹ - أنظر: الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 278 .

*المبحث الأول: نظرية " توينبي " في تفسير التاريخ

ذكرنا عند الحديث عن مؤلفات " توينبي "، أن أهم مؤلفاته (دراسة للتاريخ)، وفيه عرض المؤلف نظريته في تفسير التاريخ، وهي القضية التي سنحاول توضيحها من خلال هذا المبحث، لكن قبل ذلك سوف نحاول توضيح العوامل التي أثرت في فكر " توينبي "؛ وهي ما يعبر عنه بالمؤثرات الفكرية في فكر " توينبي "؛ خاصة في تفسيره للتاريخ، وبالتالي ارتأينا تقسيم المبحث المذكور أعلاه إلى مطلبين: أولهما؛ يتناول المؤثرات الفكرية في فكر " توينبي "، وثانيهما؛ يعالج تفسير " توينبي " للتاريخ .

-المطلب الأول: المؤثرات الفكرية في فكر " توينبي "

إذا كان فكر " توينبي " ظاهرة تلفت الانتباه، فلا بد وأن هناك أسبابا وعوامل وقفت وراءها، فكما يقال: لا شيء من لا شيء . ضمن هذا السياق سوف نحاول الوقوف على العوامل التي كان لها أثرها الحاسم في فكر " توينبي "، « لقد عاش هذا الأخير في عصر يعج بالتيارات الفكرية الفلسفية والعلمية، وفي بيئة ثقافية أكاديمية ليبرالية، فهو سليل تراث الليبرالية الانجليزية منذ فرنسيس بيكون ولوك وهيوم وهوبز وبنطام حتى أواخر القرن التاسع عشر . من الناحية الفلسفية شهد " توينبي " ذلك الصراع الحاد بين التيارات الفلسفية المثالية والتجريبية الواقعية في بريطانيا، إذ بلغت المثالية قمتها قرب نهاية القرن التاسع عشر...»⁽¹⁾ . يظهر من خلال ما سلف ذكره أن " توينبي " نهل من التراث الفكري والفلسفي السائد في بلاده . لم يقتصر " توينبي "

بل تأثر كذلك بالثقافة الكلاسيكية بحكم تعمقه في التاريخ اليوناني والروماني « لا تفوتنا هنا الإشارة إلى أثر تخصص توينبي في التاريخ اليوناني والروماني والثقافة الكلاسيكية بعامة، ففي هذا الفضاء الروحي المشبع بالروح الكلاسيكية والحنين إلى أثينا البيروكليسية واهتزاز الثقة بالإمبراطورية البريطانية والتفاؤلية الفيكتورية عاش وفكر وكتب " توينبي " (...) ويتحدث "

1 - خالد غاوش، مقالات في التاريخ، historyinaarabic.blogspot.com/2014/08/blog-post_54.html، بتاريخ: 2019-03-31 .

توينبي " عن أثر الثقافة الكلاسيكية في تكوينه الفكري بقوله " منحتني موقفا عقليا خارج نطاق الزمان والمكان الذي صدف وأن ولدت فيهما، وقد أنقذني هذا من الإفراط في تقدير أهمية الحضارة الغربية الحديثة . كما اكتسبت من هذه التربية الكلاسيكية إيمانا دائما بأن الشؤون الإنسانية لا تصبح مفهومة إلا إذا نظر إليها وحدة مترابطة، ومن ثم كرّست حياتي كلها للوصول إلى رؤية شاملة للشؤون الإنسانية » (1) .

إذا كان " توينبي " قد اهتم بدراسة اللغات الأجنبية؛ ومنها اليونانية، فقد كان لذلك أثر عميق في تكوينه الفكري؛ « فكانت ثقافته (توينبي) هيلينية دسمة، ففي عام 1911 م يكون قد أتم خمسة عشر عاما في دراسة اللاتينية واثنى عشر عاما في دراسة اليونانية، فكان لذلك التثقيف أثره الناجح في إكسابه مناعة ضد النعرة الثقافية القومية إذ يصعب على الرجل ذي الثقافة الهيلينية أن يقع في خطأ اعتبار المسيحية الغربية أفضل مجتمع يمكن أن يظهر في الوجود (...) لقد كانت دراسته للمؤلفين القدامى وبالذات الإغريق منهم مصدر إلهام له، إذ يقال أن " توينبي " يمكنه التفكير باللغة الإغريقية مثلما يفكر بالانجليزية » (2) .

إذا كانت قد سيطرت فكرة المركزية الغربية، على العديد من المفكرين الغربيين، بل حتى بعض المفكرين العرب بفعل تأثرهم بالغرب، كما سادت عندهم المادية، فقد ظهر في روسيا فيلسوف يدعى " نيكولاي دانييلفسكي " * Nikolai Danilevsky، عارض هذا التوجه (المركزية الغربية، النوعة المادية) وقد تأثر به " توينبي "؛ بحيث « كان بمثابة الرائد الروحي لـ " توينبي "، فقد نشر هذا المفكر مقالات في مجلة (زاريا) في العام 1869م تحت عنوان " روسيا وأوروبا ووجهة نظر في العلاقات السياسية بين العالم السلافي والعالم الجرمانى والرومانى "؛

1 - خالد غاوش، مقالات في التاريخ، المرجع السابق .

2 - أ.م.د.قاسم حسن آل شامان السامرائي، مجلة آداب الفراهيدي، العدد 01، كانون الأول 2009، جامعة تكريت، كلية التربية، قسم التاريخ، ص: 229 .
* نيكولاي دانييلفسكي (1822-1885م): فيلسوف روسي من ممثلي النزعة السلافية التي دخلت حينذاك في طور الانحلال، كما يعد نموذجا بارزا للنزعة السلافية الشاملة، وقد عرض في كتابه " روسيا وأوروبا " نظرية النماذج لبني البشر عرضا مفصلا، وكان المؤرخ الألماني " ريكتر " قد سبق له أن وضع الخطوط الإجمالية لهذه النظرية، التي أصبحت فيما بعد محورا لكتابات " اشبنجلر " . ويعتقد دانييلفسكي أنه لا يوجد ما يسمى بحضارة إنسانية شاملة، وإنما هناك أنماط ثقافية تاريخية مختلفة من الحضارات، كالمصرية والصينية والأشورية والبابلية والعبرية واليونانية أو الرومانية .
(الوريث - فايسبوك بتاريخ 2019-03-30) .

وقد كان المبدأ الهام في تلك المقالات هو المبدأ الذي سبق به " توينبي " بخمس وسبعين عاما، وموجزه (أن الحضارة هي الوحدة الحقيقية للدراسة التاريخية)، وقد تعرض هذا المبدأ لانتقادات شديدة من قبل دارسي الحضارات منذ ما يقارب من مئة عام، والذي جدد وقال به في ربع القرن الأخير " أرنولد توينبي " الذي صاغه بقوله: ((أن الأمة هي الوحدة البسيطة للدراسة التاريخية وهي ليست أيضا - في اللغة الثانية في الميزان - مجموع البشرية ككل))⁽¹⁾

يتضح من خلال القول السالف الذكر، أن " توينبي " و " دانييلسكي " يتفقان حول الوحدة الأساسية للدراسة التاريخية؛ والمتمثلة في الحضارة أو الأمة، وطالما أن الفيلسوف الروسي الأنف الذكر أسبق في الظهور من " توينبي "؛ فمعنى ذلك أن هذا الأخير تأثر بفكر الفيلسوف الروسي، وبالتالي يشكل أحد منابع فكر " توينبي " .

إضافة إلى ما سبق من مؤثرات فكرية على " توينبي "، يأتي الحديث عن العلامة " عبد الرحمان بن خلدون "، الذي يرجع له الفضل إلى تأسيس فلسفة التاريخ، أو ما يعبر عنه بعلم العمران البشري، وقد أقر " توينبي " بفضل ابن خلدون عليه، فيعتبر هذا الأخير من أبرز المؤرخين الذين أفاد منهم، « الذي ذكره في مواضع عدة من كتابه " دراسة للتاريخ "، حيث رأي " توينبي " أن ابن خلدون قد وضع فلسفة للتاريخ هي بلا مجاملة أعظم عمل أبدعه عقل في أي زمان ومكان »⁽²⁾ . يتضح أن " توينبي " نهل من معين ابن خلدون؛ والمتمثل في مقدمة " كتاب العبر"، بما تتضمنه من أفكار حول ظواهر الاجتماع البشري والتاريخ .

إذا كان " توينبي " قد تأثر بفكر ابن خلدون باعتباره نموذجا للفكر الإسلامي، فإنه يوجد منابع أخرى أثرت في فكر " توينبي "، وساعدته في صياغة نظريته في تفسير التاريخ، تنتمي إلى الحضارة الغربية، ونعني بذلك الفكر المسيحي، وذلك من خلال نموذجين مختلفين داخل الحضارة المسيحية الغربية: أولهما، نجده في المنهج الصوفي ممثلا في نظرية " القديس

1 - أ.م.د. قاسم حسن آل شامان السامرائي، المرجع السابق، ص: 229، 230 .

2 - نيفين جمعة علم الدين، المرجع السابق، ص: 21 .

أوغسطين " Aurelius Augustinus*، وثانيهما، في المنهج العقلاني ممثلا في فلسفة "

أوزفالد اشبنجلر " Oswald Arnold Gottfried Spengler (1).

إن الحديث عن تأثير القديس " أوغسطين " في فكر " توينبي " يقودنا إلى إعطاء فكرة ولو مبسطة حول كتابة التاريخ في العصر المسيحي؛ « فقد تعرضت كتابة التاريخ لنقطة تحول هامة في القرنين الرابع والخامس الميلادي حيث خضعت فكرة التاريخ لتكييف جديد نتيجة لغلبة الفكر المسيحي الجديد على الثقافة في تلك العصور، وتبنيها فكرتين رئيسيتين مسيحيتين في كتابة التاريخ هما: الأولى؛ فكرة التفاؤل بالطبيعة الإنسانية، والثانية؛ الفكرة التي تقول بوجود قيم أبدية تكمن وراء عملية التغير التاريخي » (2). يتضح من خلال القول السالف الذكر، أن المسيحية ألقت بضلالها على تفسير التاريخ، وقد تجلّى ذلك فلاسفة التاريخ المسيحيين، ونذكر منهم " القديس أوغسطين "، الذي كرّس فكرة التاريخ الكوني؛ بحيث جاء بنظرة شاملة لتاريخ البشرية قاطبة، إذ « يرى أن المسيحية ترشد معتققيها إلى تصور تاريخي للكون يبدأ بالخلق كما جاء في التوراة وينتهي بالدينونة " يوم القيامة "، ويعتبر كتابه (مدينة الله) أول محاولة لوضع تاريخ عام للحضارة الإنسانية؛ حيث استطاع أن ينظر نظرة شاملة إلى جميع التواريخ الموجودة ويقدم تفسيراً لها » (3). إن المتتبع لتفسير التاريخ عند " توينبي " يكتشف أن هذا الأخير استلهم الكثير من أفكار " أوغسطين "؛ فمن بين ما أخذه عنه النظرة الكلية للتاريخ، ويلاحظ أن هناك امتداداً لمبدأ الدراسة التاريخية عند أوغسطين في فكر " توينبي " الذي أشار إلى ذلك قائلاً: بأن مجالات الدراسة التاريخية القابلة للفهم والتي أسست حدودها بناء على العمل التجريبي، والرجوع بالنظر إلى وطننا في وقتنا الحالي هي " المجتمعات " الأعظم اتساعاً في الزمان والمكان من الدول القومية (...)، ولذلك فإنه لا يمكن فهم تاريخ بريطانيا إلا من خلال

*القديس سان أوغسطين: لاهوتي وفيلسوف مسيحي، وأحد كبار آباء الكنيسة الكاثوليكية. ولد في تاغشت Tagaste وتعرف اليوم بسوق أهراس في شرقي الجزائر، في 13 نوفمبر 354 م، وتوفي في هبون (اليوم اسمها: بونة في غربي تونس) في 14 أغسطس سنة 430 م. وكان أبوه وثنياً، بينما كانت أمه - مونكا - مسيحية. (عبد الرمان بدوي، موسوعة الفلسفة ج 01، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، ط1، 1984، ص: 247).

1- أنظر: نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 42.

2 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع نفسه، ص: 42، 43.

3 - المرجع نفسه، ص: 43، 44.

الكل الأوسع منه؛ ويعني هذا أن مجال الدراسة التاريخية القابل للفهم هو " المجتمع " الذي يتضمن مجموعات من الجنس البشري ليست ممثلة فقط في بريطانيا ولكن في فرنسا، اسبانيا .. الخ » (1) .

كما يتضح تأثر " توينبي " بالقدّيس أوغسطين، في تصور غاية التاريخ، إذ يشتركان في التأكيد على خضوعه للمشئّة الإلهية، « وهنا يلتقي القدّيس أوغسطين مع " أرنولد توينبي " في تفسير التاريخ، وفي تصور كل منهما للغاية من التاريخ، إذ نجد أن وقائع التاريخ عند كل منهما تخضع للتدبير الإلهي، بل إن المشئّة الإلهية هي التي شكّلتها، فالتاريخ عند "أوغسطين" بدون التدخل الإلهي لن يكون إلا كومة مضطربة متراكمة من العصور التي تجمعت في عبثية دون بداية معقولة أو نهاية مقبولة . وها التصور يشابه تصور " توينبي " الذي يحدد الغاية من التاريخ على النحو الآتي: يذكر " توينبي ": أن غاية الله من خلقه لتاريخ العالم من خلال أفعال البشر، هي أن يتضح لدينا تصور ما عن الخطة الإلهية، إذ أن التاريخ كله من وجهة نظر " توينبي " ما هو إلا إنجاز للخطة الإلهية، والتي يتاح للفرد في حدود هذه الخطة الإرادة، ويعني ذلك أن التاريخ إبداع الله في حركته من الله منبعه وإلى الله غايته » (2) .

لم تكن أفكار " القدّيس أوغسطين " منفصلة عن عقيدته المسيحية وعن ظروف المجتمع المسيحي، بل كانت تعبيراً عن ذلك؛ ففي الوقت الذي كانت تعاني فيه الإمبراطورية الرومانية من اجتياح البرابرة لعاصمتها " روما " سنة 410 م، وقف " أوغسطين " متصدياً لفكرة مفادها أن المسيحية هي سبب ذلك . يشير إلى ذلك الدكتور " أحمد محمود صبحي " إذ يقول: « كانت الظروف السياسية مهیئة لظهور نظرية تدافع عن المسيحية، إذ كانت الإمبراطورية الرومانية على وشك السقوط، وكانت الفكرة الشائعة أن انحلال الدولة راجع إلى انتشار المسيحية باعتبارها قد أضعفت من ديانة الدولة وآلهة الرومان، فانبرى " سان أوغسطين " يدافع عن

1 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 44 .

2 - المرجع نفسه، ص: 46، 47 .

المسيحية باعتبارها المثل الأعلى للدولة أو بالأحرى مدينة الله على الأرض »⁽¹⁾ . يتضح من خلال القول السالف الذكر، أن " أوغسطين " يتحدث عن مدينة سماها مدينة الله أو المدينة السماوية التي يسودها الخير والعدالة، وتقابل هذه المدينة، المدينة الأرضية أو مدينة الشيطان التي يسودها الشر والظلم . في هذا السياق يأتي الحديث عن تأليف " أوغسطين " كتاب

(مدينة الله)، « وقد كان السبب الرئيسي الذي دفعه إلى تأليفه، هو سقوط الامبراطورية الرومانية ي عام 410 م (...)، هو نفسه الذي دفع " توينبي " أيضا لدراسة لتاريخ العالم، فلقد كان سقوط المدينة القديمة " الهيلينية " نذيرا بأن المصير نفسه سيكون للمدينة الحديثة (الغربية)

هذا التساؤل حول المصير الذي ستلاقيه المدينة الغربية قد دفع " توينبي " لدراسة أسباب نمو الحضارات وتدهورها ثم انحلالها، وأدى ذلك بطبيعة الحال إلى دراسة نشأتها وتطورها »⁽²⁾ .

إذا كان " أوغسطين " قد تحدث عن مدينة الله، فإن " توينبي " كانت لديه فكرة شبيهة بهذه، وقد عبّر عنها بالكنيسة العالمية التي ستحل محل الدولة العالمية التي قال بها، وأكد " توينبي " أنه من الضروري أن يرأس هذه الكنيسة العالمية البابا، راعي الكنيسة المسيحية . هذا الحكم في المستقبل إن لم يكن هو مملكة السماء ذاتها، فإنه سيكون على الأقل جزءا من مملكة الله، وعند هذه النقطة يلاحظ مدى التطابق بين علم التاريخ، وعلم اللاهوت عند كل من " أوغسطين " و " توينبي " ⁽³⁾ . يبدو من خلال المقارنات السالفة الذكر، بين " القديس أوغسطين " و " توينبي "

في نظريتهما إلى التاريخ والحضارة والدولة، أن هذا الأخير استلهم الكثير من الأفكار من القديس " أوغسطين "، وبالتالي يشكل أحد منابع فكر " توينبي " .

1 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 173 .

2 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 50 .

3 - أنظر: نيقين جمعه علم الدين، المرجع نفسه، ص: 55 .

أما النموذج الثاني الذي تأثر به " توينبي " في تفسيراته للتاريخ والحضارة؛ فهو الفيلسوف الألماني " أوزفالد اشبنجلر " ^{1*}، الذي يمثل النموذج العقلاني في الحضارة الغربية المسيحية، والذي تستند شهرته إلى صدور عمله الرئيسي (تدهور الغرب)، في مجلدين: 1918-1922 الذي شرح فيه فلسفته في التاريخ، عقب هزيمة ألمانيا مباشرة في الحرب العالمية الأولى، وقد قوبل هذا العمل بترحاب . وفي هذا الكتاب يعالج اشبنجلر جميع موضوعات الحضارة الإنسانية وانجازاتها، ويتتبع بشكل خاص مراحل غير مطروقة في مصير الحضارة الغربية ⁽²⁾ . وهنا يظهر تشابه " توينبي " مع " اشبنجلر " من حيث الاهتمام بالتأريخ للحضارات، وهنا يبدو أن " توينبي " تأثر بصاحب كتاب " تدهور الغرب " .

إذا كان " اشبنجلر " قد انتقد نظريات فلسفة التاريخ في التقدم والعناية الإلهية، ولاتجاهات المؤرخين الذين ركزوا عنايتهم على التاريخ الأوروبي، فما هو منهجه في دراسة التاريخ ؟ « يرى " اشبنجلر " أن الحضارة - لا الدولة كما ذهب هيجل - هي وحدة الدراسة التاريخية أو الظاهرة الأولية للتاريخ العالمي كله ما كان وما سيكون، لأن الحضارة ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم، وتتبلور وحدة تصورها في مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم، وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها خصائصها الذاتية ومن ثم لا تتماثل حضارتان » ⁽³⁾ . يظهر تأثر " توينبي " باشبنجلر، في قوله بفكرة التاريخ العالمي؛ على اعتبار أن الأول كان لاحقا لعصر الثاني؛ أي ظهر بعده .

*أوزفالد اشبنجلر: فيلسوف حضارة ألماني، أحدث تأثيرا هائلا بكتابه " انحلال الغرب " . ولد في بلاكانبورج (إقليم الهرتس Hartz في وسط ألمانيا) في 29 مايو سنة 1880 م، وتوفي في 08 مايو سنة 1936م في منش. وكان أبوه يدعى برنهرد، أما أمه فمن أسرة جرننتسوف Grantzow وكلاهما كان مسيحيا بروتستانتيًا . وأمضى أوزفالد دراسته الثانوية في مدينة هله Halle . ثم دخل جامعة برلين حيث تخصص في العلوم الطبيعية وبعد ذلك دخل جامعة منش (ميونيخ) . ثم عاد إلى برلين ثم إلى هله مرة أخرى . وكان الأساتذة الذين حضر دروسهم أساتذة ممتازين، نذكر منهم: برنشين، ودورن، وارهرد، وهاييم، والويس ريلن وتيودور بيس Lipps، وهانز فاينجر . وأمضى حياته بعد ذلك في مدينة منش وحيدا في عزلة هائلة وحرية كاملة منقطعاً للبحث والقراءة والتأليف، وكان كتابه " انحلال الغرب " مصدر ثروة كفلت له المعاش طوال حياته . (عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 01، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984، ط1، ص: 08) .

2 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 55 .

3 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 250 .

« وهنا يمكننا ملاحظة امتداد آراء " اشبلنجر " في فكر وتفسير " أرنولد توينبي " للتاريخ .
بداية تأثر " توينبي " بمفاهيم " اشبلنجر " في دراسته للتاريخ إلى جانب تأثره الشديد باندلاع
الحرب العالمية الأولى، والثانية . فكانت مفاهيم " اشبلنجر " عن تاريخ العالم بوصفه نشوءاً
وتطوراً وأفولاً وسقوطاً لكل حضارة على حدة مرشداً له . ولذلك لم يجعل موضوع بحثه الرئيسي
بحثاً في المسار التاريخي للمدنيات، بقدر ما جعله عن مصير " المدنية الغربية " . ويتفق كل
من " اشبلنجر " و " توينبي " على أن المدنية الغربية، إنما تمر بمرحلة التحلل، فلقد سلكت هذه
المدنية درب " التكنولوجيا " ، والاتجاه نحو المادية، وفقدت بذلك مضمونها الديني، وقدرتها
على تلبية احتياجات الناس الروحية، بمعنى آخر أصبحت مدنية خارجة عن المسيحية » (1) .
اشتهر " اشبلنجر " بتفسيره البيولوجي للتاريخ، لذلك يقول: « إن التاريخ مكون من كائنات حية
عضوية هي الحضارات، إذ تشبه كل حضارة الكائن العضوي تمام التشابه، فميلاد الحضارات
ونموها وازدهارها ثم أفولها ما هو إلا عملية بيولوجية تشبه ما يحدث للكائنات الحية، فتاريخ كل
حضارة متاريخ الإنسان سواء بسواء، وبذلك يكون التاريخ العام بمثابة الترجمة لحياة هذه
الحضارات التي تعتبر تراكيب عضوية . وبما أن سياق الحياة واحد بين الأفراد الذين يدخلون
تحت النوع الواحد، فبالتالي سيكون للحضارات جميعاً سياق واحد تسير عليه، وحينما يعين هذا
السياق لإحدى الحضارات، فإن هذا يعني أنه بالامكان تعيين هذا السياق لبقية الحضارات،
ومعرفة الأدوار التي ستمر بها أية حضارة ويعني أيضاً التنبؤ بما سيحدث للحضارة الآن،
بالتحديد " الحضارة الغربية " » (2) . يبدو أن هناك فكرة شبيهة بهاته لدى " توينبي " في تفسيره
لتاريخ الحضارات؛ بحيث يرى أن تاريخ البشرية ما هو إلا سلسلة من المدنيات التي تمر بأطوار
تشبه أطوار الإنسان؛ ميلاد فنمو فزوال، الأمر الذي يمكن معه التنبؤ بمستقبل تلك المدنيات،
مثل الحضارة الغربية التي لم تستكمل دورتها بعد (في عصر توينبي)، وتعتبر هذه الفكرة
المحورية في دراسة كل من " اشبلنجر " و " توينبي " لتاريخ العالم (3) . ربما من مظاهر

1 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 57، 58 .

2 - المرجع نفسه، ص: 58، 59 .

3 - المرجع نفسه، ص: 59 .

التماهي بين فكر اشبلنجر وفكر توينبي، هو اشتراكهما في الانشغالات المتعلقة بالتاريخ والحضارة، وقد عبّر عن ذلك الأستاذ " أحمد محمود صبحي " بقوله: « يتفق توينبي في ذلك كله مع شبلنجر، بل إنه يشير إلى أنه حين قرأ نظرية شبلنجر عام 1920م، شعر كما لو كانت الأسئلة التي كانت تشغل باله والموضوعات التي يريد أن يعالجها مطروحة أمام فكر شبلنجر حين وضع نظريته...» (1) .

يظهر مما سبق أن " لاشبنجلر " تأثير واضح على فكر " توينبي "، وبالتالي نؤكد أنه يشكل أحد المصادر الفكرية التي استلهم منها أفكاره، إضافة إلى " القديس أوغسطين " و " ابن خلدون " والفيلسوف الروسي " نيكولاي دانييلفسكي " وغيرهم من المصادر الأخرى لم يرد ذكرهم، مثل فلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو في الفلسفة اليونانية، و كذا هيجل في الفلسفة الحديثة؛ " فآرنولد توينبي " باعتباره مفكرا معاصرا يكون قد استفاد أفكار سابقه في صياغة مشروعه الضخم " دراسة للتاريخ "، الذي طرح فيه نظريته في تفسير التاريخ والحضارة .

1 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 263 .

-المطلب الثاني: تفسير أرنولد توينبي للتاريخ

بعد التعرف على أهم منابع فكر " توينبي "، سوف نحاول من خلال هذا المطلب، أن نتطرق إلى تفسيره للتاريخ؛ إذ أنه اشتهر بنظرية في تفسير التاريخ، تعرف بنظرية التحدي والاستجابة .

لقد شكلت الدراسات التاريخية اهتمام عديد الباحثين والدارسين، والذين اختلفوا حول مدى علميتها؛ إذ حاولت بعض الاتجاهات العلمية الوضعية إخراج التاريخ من دائرة العلوم، تحت مبرر أنه لا يمكن للباحث المؤرخ أن يلاحظ الظاهرة التاريخية ويطبق عليها المنهج التجريبي، كما هو الحال في مجال الظواهر الطبيعية التي تقبل الملاحظة والتجربة والتنبؤ بوقوعها بشكل دقيق (...)، ورغم ذلك، إلا أن الدراسات التاريخية عموما في الغرب، وفلسفة التاريخ تحديدا شهدت تقدما كبيرا من خلال عديد الأبحاث المقدمة، المختلفة الرؤى والنظريات . من ذلك ما قدمه " أرنولد توينبي " من دراسة هامة ملفتة عرفت اهتمام الخاص والعام ⁽¹⁾ . يظهر من خلال الكلام السالف الذكر، أن " توينبي " من أبرز الباحثين الذين كانوا حريصين على جعل الدراسات التاريخية أكثر علمية وموضوعية، وهو ما يعطي نظرية " توينبي " في تفسير التاريخ أهمية بالغة .

إذا كان " توينبي " قد عرض نظريته في كتابه الضخم (دراسة للتاريخ)، الذي يتكون من اثني عشر مجلدا، فيعني ذلك أنه من الصعوبة بما كان الإلمام بهذه النظرية، لذلك سوف نركز في هذا المبحث على أهم فكرة قام عليها تفسير " توينبي " للتاريخ؛ وهي نظرية " التحدي والاستجابة " . قبل أن نستعرض النظرية السالفة الذكر، تجدر الإشارة إلى أن " توينبي " قبل وضع نظريته في تفسير التاريخ، اطلع على بعض النظريات في فلسفة التاريخ ونقدها موجهة لها ردودا حاسمة، بحكم تجربته الفكرية الواسعة؛ ومن هذه النظريات، نظرية الجنس والبيئة اللتان رفضهما، محاولا - بما يحمله من ذهن مستوعب ومتفتح - أن يخلق شعورا شاملا في

1 - علي عبود المحمداوي، فلسفة التاريخ " جدل البداية والنهاية والعود الدائم " (مؤلف جماعي)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط01، 2013، ص: 344 .

قصة نشوء الحضارات، مستعينا في ذلك بكل ما يتوفر من دراسات مقارنة للمجتمعات البدائية إلى جانب استخدام ما توصل إليه العلماء في التاريخ والجغرافية (1) .

بحث " أرنولد توينبي " كمؤرخ فيلسوف الحضارت بحثا مفصلا وشاملا، وذلك في موسوعته التاريخية الضخمة (دراسة التاريخ). لقد تميز " توينبي " خلافا لمعظم المؤرخين بتفريقه بين نوعين من المجتمعات هما: مجتمعات البدائية ومجتمعات حضارية، وهذه الأخيرة أقل عددا من الأولى، فهي تمثل واحدا وعشرين مجتمعا اندثر معظمها، ولم يبق منها غير سبع حضارات (2)

يبدو أن " توينبي " يركز في فلسفته للتاريخ على المجتمعات؛ إذ انطلق منها معتبرا إياها مادة التاريخ، « وذكر منها: مجتمع المسيحية الغربية، ومجتمع المسيحية الشرقية أو البيزنطية، والمجتمع الإسلامي، والمجتمع الحضري، ومجتمع الشرق الأقصى، وهي مجتمعات قائمة كحضارات في الوقت الحاضر، و بالإضافة إلى ذلك يتبين ما يشبه المتحجرات التي تحمل آثار مجتمعات بادت مثل المسيحية النسطورية وأصحاب الطبيعة الواحدة، ويصف العلاقات والفوارق بين هذه المجتمعات بأنها عالمية oecumenical، بينما يسمى الفوارق والعلاقات في نطاق مجتمع واحد، مثل ما بين فرنسا وإنجلترا قومية parochial، وأهم مهمات المؤرخ تتصل بملاحظة وتمييز هذه الوحدات، أي المجتمعات، « ودراسة العلاقات بينها » (3) . يبدو من خلال الكلام السالف الذكر، أن " توينبي " يركز في فلسفته التاريخية على البعد الحضاري؛ بمعنى أنه يهتم بدراسة الحضارات، وفي هذا السياق طرح " توينبي " بعض التساؤلات حول الحضارات؛ وهي: كيف تنشأ وتظهر الحضارات ؟ ولماذا تنشأ ؟ كيف تنمو ولماذا ؟ كيف تنهار وما سبب ذلك ؟

1 - أنظر: أ.م.د. قاسم حسن آل شامان السامرائي، المرجع السابق، ص: 232 .

2 - أنظر: علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص: 350 .

3 - أ.م.د. قاسم حسن آل شامان السامرائي، المرجع السابق، ص: 232 .

تجدر الإشارة إلى أن نظرية " توينبي " حول الحضارة، كانت بمثابة رد فعل على بعض النظريات، خاصة تلك التي تركز على عاملي الجنس والبيئة، إذ يرى أن جميع الأجناس ساهمت، إن قليلا أو كثيرا في انبعاث الحضارات . كما يرجع " توينبي " بطلان عاملي الجنس والبيئة في نشأة الحضارات إلى تطبيق دعاة هذين العاملين المحددين مناهج العلوم المادية وتحديدًا علمي الحياة والبيولوجيا، على مشكلة هي في الواقع معنوية ⁽¹⁾ . وقد عبّر " فؤاد محمد شبل " في تقديمه لكتاب (دراسة التاريخ)، عن موقف " توينبي " من نظريتي الجنس والبيئة بقوله: « ويصدف المؤلف عن فكرة أن صفات خاصة في الجنس هي التي تقود إلى تفوق أمة بعينها . ونجده يسخر من القائلين بتفوق الجنس الأبيض من الناحية الحضارية ووبالأحرى العنصر الثوري بالذات الذي تنتمي إليه أمم أوروبا الشمالية؛ على سائر الأجناس (...) كذلك لا يؤمن المؤلف بأن توافر عوامل معينة في البيئة الجغرافية، هي العامل الأساسي في انبعاث الحضارة . ونجده يسوق أمثلة كثيرة تأييدا لرأيه . ويخلص المؤلف من آرائه بشأن ظهور الحضارات إلى أنها نتيجة استجابة لتحديد صادر؛ إما عن البيئة المادية، وإما عن الوسط البشري، أو على كليهما، وذلك في ظل ظروف معينة أوردها في مؤلفه » ⁽²⁾ . يبدو أن " توينبي " رفض التفسيرات العنصرية التي تركز عقدة التفوق خاصة لدى بعض الأوروبيين وحاول تقديم تفسير موضوعي لظاهرة نشأة الحضارات، وتوضيحا لموقفه؛ يمكن القول أن " توينبي " يرى « أن الإنسان لم ينجز الحضارات نتيجة لمواهب بيولوجية خارقة أو لبيئة جغرافية معينة، ولكن استجابة لتحدي وضع ذي صعوبة خاصة، استثاره كي يبذل جهدا لم يبذله من قبل. وبالمحصلة أن الأعمال المجيدة هي وليدة الأحوال الصعبة (فضائل المشقة حسب عبارة المؤلف) لا الأوضاع السهلة. هكذا أمكن لأنولد توينبي أن ينحت مفهوم " التحدي والاستجابة " الذي جعل منه أس فلسفته للتاريخ، وأن يشرح من خلاله نمو الحضارات وتطورها

1 - الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 280، 281 .

2 - أرنولد توينبي، دراسة للتاريخ، ترجمة فؤاد محمد شبل، ج01، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ط01، ص: و .

واستقلالها، ذلك أن النمو والتحلل يتوقفان على أساليب الاستجابة ومداها وعلى ما تصيبه المجتمعات والحضارات من نجاح أو فشل حيال تحديات البيئة الطبيعية والبشرية » (1) .

ولتوضيح نظرية " توينبي " يمكن القول أن البيئة - حسب توينبي - تتحدى الناس، الذين يستجيبون لهذا التحدي بطريقتين: تحدي بنجاح يفضي إلى إنشاء حضارة قوية ذات شأن، أو فشل في مواجهة التحدي، وبالتالي عدم التمكن من إنشاء حضارة . لهذا فإن نمو حضارة من الحضارات أمر مرهون بمدى استجابة الناس للتحديات التي تواجههم . كما يرى " توينبي " في إطار نظريته، أن هناك طورين تمر بهما كل حضارة هما: طور النمو، وتكون عنده الاستجابة موفقة لأن الناس يكونون أقدر من القوة التي تعارضهم، وطور الضعف، وتكون عنده الاستجابة فاشلة لأن التحديات أقوى من كفاءة الناس، وبالتالي يظهر التحدي مؤديا إلى رد فعل مخفق أو سلبي (2) .

لقد تساءل " توينبي " عن أسباب نشأة الحضارات، ورفض أن تكون البيئة السهلة سببا لذلك، « فعامل البيئة بفرده لا يمثل عاملا إيجابيا في إيقاظ الجنس البشري في غضون الستة آلاف سنة الماضية، فكما أخفقت نظرية العرق - الجنس - في تفسير نشأة الحضارة، كذلك لا تقوم الحضارات نتيجة العوامل الجغرافية. بل لقد ازدهرت الحضارة في مناطق سوريا الجرداء لا في مناطقها الخصبة، كذلك كانت دلتا النيل مغطاة بالمستنقعات والأدغال فعُدّ المصري القديم فيها حتى صلحت لقيام حضارة، فالظروف الصعبة لا السهلة هي التي تستحث الإنسان على التحضر، بل إن رقة العيش حائل دون قيام الحضارة؛ إذ الشدائد هي وحدها التي تستثير الهم. » (3) . يتضح من خلال الكلام السالف الذكر، أن " توينبي " برّر تفسيره حول نشأة الحضارات بأمثلة تاريخية استمدتها من استقراره لتاريخ الحضارات؛ مما يؤكد وجهة نظريته إلى حد كبير .

1 - الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 281 .

2 - أنظر: علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص: 352 .

3 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 269 .

لم يتوقف " توينبي " عند تفسير نشأة الحضارات، بل تعداه إلى الحديث عن نمو أو ارتقاء الحضارات، لكن قبل توضيح ذلك، تساءل عن مدى استمرار الحضارات بعد نشأتها، وطرح في هذا السياق التساؤل التالي: « هل نلاحظ - كمسألة تاريخية مقررة - أن الحضارات التي تغلبت على أخطار الميلاد والطفولة المتتالية، تنمو كلها دون استثناء، نموا ثابتا مقرا؛ إلى مرحلة الرجولة ؟ . والإجابة هي أن بعضها لا يقيض له ذلك. فبالإضافة إلى الطبقتين اللتين لوحظتا فعلا - الحضارات المتطورة والحضارات العقيمة - توجد ثمة طبقة ثالثة أخرى حريّ بنا أن نطلق عليها اسم الحضارات المتعطلة. ونعني حضارات ظلت على قيد الحياة لكنها أخفقت في متابعة نموها. ويضطرنا وجود مثل هذه الحضارات، إلى دراسة مشكلة النمو (...) فمن ضمن الحضارات التي انبعثت استجابة لتحدي مادي: حضارات البولينيزيين والاسكيمو والبدو. ومن ضمن الحضارات التي انبعثت استجابة لتحدي بشري، ثمة طائفة من الجماعات الشاذة مثل العثمانيين في العالم المسيحي الأرثوذكسي، والأسبارطيين في العالم الهليني » ⁽¹⁾ . يبدو من خلال قول " توينبي " أنه ليس من الضروري أن كل حضارة تنشأ، تستمر وتنمو؛ فمن الحضارات ما تستطيع الاستمرار والنمو والارتقاء، ومن الحضارات ما تعجز عن تحقيق ذلك، وقد سمى " توينبي " هذه الأخيرة بالحضارات المتعطلة، كما قدّم نماذج عنها .

تجدر الإشارة إلى أن « ويكفلها وجود حالتي (الين واليانغ) * أي أنه لا بد من وجود انطلاق ومحتوى يحفز الطرف المتحدي إلى تحد جديد، ويلهمه استجابة، وهكذا في عملية الارتقاء فهي لا تنتهي ويعطي دعما لنظريته هذه بمثال عن الحضارة الهلينية التي تعرضت لتحدي زيادة السكان، فالين واليانغ هي تعبير عن التحدي والاستجابة، والمصطلحان صينيّان،

1 - أرنولد توينبي، مختصر دراسة للتاريخ، ج1، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ط1، ص: 275، 276 .

*الين واليانغ: يعتقد الصينيون أن العالم تتنازع قوتان: وهما بمثابة السماء والأرض، الروح والمادة، القوة الإيجابية والقوة السلبية، وسموا هاتين القوتين yin و yang، وهاتان القوتان متضادتان، وهما منسجمتان في هذا الوضع، وإن اضطراب هاتين القوتين ينتج عن خلل بينهما. وتعني كلمة "يانك" النور، وتعني كلمة " بين" الظلمة، و" يانك" هو النشاط و"بين" هو الانفعال الصادر عن يانك، والأول هو الحركة والثاني هو السكون، ويشيرون إلى " يانك" في الكتابات على أنه على هيئة دائرة مضيئة، ويشيرون إلى "بين" على أنه النقطة السوداء مع يانك، وبهذا أصبح رمز يانك وبين في صورة أكثر اختصارا: يانك (-) وبين (-). (مهرداد مهري، فلسفة الشرق، ترجمة: محمود علاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003، ط1، ص: 148) .

فحالة الين تمثل السكون، بينما اليانج تمثل الحركة »⁽¹⁾ . وللتوضيح أكثر؛ فإن " توينبي " لم يرجع عملية ارتقاء ونمو الحضارات إلى تحديات خارجية، سواء مادية أو بشرية، وإنما إلى تحديات داخلية،« وهكذا يستخلص توينبي أنه لم يظهر كل من تاريخ التوسع الجغرافي وتاريخ التكنولوجيا قوانين التطور الاجتماعي، وعلى ذلك ففائدة الارتقاء التي نبحث عنها، لا تكون إذن في البيئة الخارجية سواء المادية أو البشرية، بل إن قوام الارتقاء الحقيقي يكمن في تلك الاستجابات التي تكون نتيجة لتحديات داخلية. وعلى هذا فنمو المدنيات عند توينبي لا يعتمد على التطور التكنولوجي أو التوسع الجغرافي، ويؤكد ذلك بقوله: " أنه لا توجد علاقة بين التقدم التقني وتقدم الحضارات " »⁽²⁾ .

كما تناول " توينبي " ظاهرة انهيار الحضارات، وحاول تفسيرها استنادا إلى فكرة التحدي والاستجابة،« أما بدايات التفكك فتكون جزاء تحدٍ يثير استجابة فاشلة تنتج محاولة أخرى تتمخض عن إخفاق آخر، وهكذا حتى يستشرف الأمر الانحلال. ويعزو توينبي انهيار الحضارات إلى عدة أسباب؛ أجملها في: إخفاق الطاقة الإبداعية في الأقلية المبدعة، يضاف إلى ذلك تهديدات البروليتاريا الخارجية المتمثلة في التحرشات والحروب المستمرة مع الأجوار البرابرة المتربصين، وردّ البروليتاريا الداخلية على تحكم الأقلية، بسحبها ولاءها والعدول عن محاكاتها ويترتب على تردّي العلاقة بين أقلية المجتمع، وأغلبيته تلاشي الوحدة الاجتماعية في المجتمع برمته... ويمكن أن تتقضي قرون عديدة (وحتى ألفيات) بين بدايات تفكك حضارة ما واضمحلالها النهائي. ويستشهد توينبي على ذلك بما حدث للحضارتين المصرية والصينية»⁽³⁾ . يبدو أن " توينبي " ربط انهيار الحضارة بالإخفاق في الرد على التحديات القائمة؛ بمعنى أن المصدر الأساسي لانهيار الحضارة، يتمثل في الاستجابة المخففة أو الفاشلة لمختلف التحديات القائمة .

11 - أ.م.د. قاسم حسن آل شامان السامرائي، المرجع السابق، ص: 236 .

2 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 125 .

3 - الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 283 .

لم يتوقف " توينبي " عند تفسير ظاهرة انهيار الحضارات، بل تجاوزها إلى ما يسمى بتحليل الحضارات، « أو التحجر حسبما يسميه " توينبي " هو مصير الحضارة، إذ أوضح أن دخول حضارة ما مرحلة الانهيار لا يعني بالضرورة تحللها وموتها في القريب العاجل، إذ تمر الحضارة في تحللها بثلاثة أدوار أو عصور هي: عصر الاضطرابات، عصر الدولة العالمية، دخول تلك الحضارة مرحلة فراغ ينتهي إما بموت الحضارة أو تحجرها. وأعطى أمثلة كثيرة منها ما اعتقد أنه من الأمثلة البارزة وهي الحضارة المصرية (...) ويرى " توينبي " ميزان التحلل الحضاري من خلال انقسام الجسم الاجتماعي إلى كسور ثلاثة: أقلية مهيمنة، بروليتاريا داخلية، بروليتاريا خارجية » (1). لقد أكد " توينبي " وجود تفاعل بين هذه المكونات، ضمن تحليل الحضارة، « وتتسم فترة الاحتضار الطويلة أو ذاك " الموت في الحياة " بثلاثة مستحدثات مميزة. أما أولها فيتمثل في إنشاء الأقليات المسيطرة دولة عالمية. وتمثل الامبراطورية الرومانية أبرز مثال على ذلك. وأما ثانيهما فيتمثل في تكوين البروليتاريا الخارجية لمملكات بطولية، تناصب الدولة العالمية العداء. أما المستحدث الثالث فهو من صنع البروليتاريا الداخلية. ويتمثل في إنشاء كنيسة عالمية (المسيحية، البوذية) وفيها تتجسد عقيدة دينية جديدة. وحينما تنهار الدولة العالمية تقوم الكنيسة العالمية بإنشاء حضارة جديدة تقوم على أنقاضها » (2).

تجدر الإشارة إلى أن " توينبي " لم يكتف بتناول التاريخ؛ بمعنى الاهتمام بماضي الشعوب والحضارات، بل تجاوز ذلك إلى الحديث عن مستقبلها، وحاول أن يشير إلى احتمالات الحضارة الغربية المقبلة. وهو يتوقع أن تخفق الحضارة الغربية في توحيد العالم في أسرة واحدة، وكأنني أراه يتحدث هنا عن عصر (العولمة والأمركة) الراهن (3).

1 - أ.م.د قاسم حسن آل شامان السامرائي، المرجع السابق، ص: 239 .

2 - الهادي التيمومي، المرجع السابق، ص: 283، 284 .

3 - أنظر: أ.م.د قاسم حسن آل شامان، المرجع السابق، ص: 240 .

*المبحث الثاني: قراءة أرنولد توينبي لفكر ابن خلدون

يتناول هذا المبحث موقف " أرنولد توينبي " من الفكر الخلدوني؛ بمعنى آخر سوف نحاول أن نعرض وجهة نظر " توينبي " حول فكر " صاحب المقدمة "، إلا أن ذلك يستدعي الوقوف على معرفة العلاقة بين تفسيري ابن خلدون وتوينبي من الحضارة وعوامل التحضر، ومن هنا ارتأينا تقسيم المبحث المذكور أعلاه إلى مطلبين هما: التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وتوينبي " دراسة مقارنة "، مجمل آراء توينبي حول ابن خلدون وفكره .

-المطلب الأول: التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وتوينبي " دراسة مقارنة "

يتناول هذا المطلب تفسيري ابن خلدون وتوينبي للتاريخ؛ وذلك من خلال إبراز موقفيهما من الحضارة . لكن قبل ذلك سوف نحاول إبراز بعض نقاط التشابه بينهما والتي لها أثرها في تفسيرهما الحضاري للتاريخ؛ ونستهل هذه النقاط بالحديث عن عصر كل منهما . فبالنسبة لعصر ابن خلدون « فقد عاش هذا الأخير في فترة منعطف تاريخي خطير، مرت بالعالم العربي الإسلامي بعامه، وبلاد المغرب العربي بخاصة. فالقرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي قد شهد الكثير من النكبات والمحن التي حلت به، فتعرض لهجمات التتار من الشرق، وانكماش الحكم الإسلامي من الغرب، زد على ذلك تتاحر الأسر الحاكمة، ومؤامراتها، وحروبها التي لا تنقطع، والطاعون المدمر الذي اجتاج البلاد وخرّبها. هذا، إلى جانب الجمود الفكري الذي عبّر عنه ابن خلدون بقوله " كسدت لهذا العهد أسواق العلم لتناقص العمران فيه، وانقطاع سند العلم والتعليم " (...) في هذه الأجواء المليئة بالنكبات والمؤامرات، عاش ابن خلدون، وتفاعل معها، واكتوى بنارها، وأسهم في بعضها. ومن ثم فأراؤه ونظرياته كانت نتاج تجربته الشخصية في المجالات السياسية والاجتماعية، ومصدر أساسي من مصادر فكره، صقلتها دراساته للكتب التاريخية التي دونها الأقدمون والمعاصرون له، فضلا عن جولاته في المغرب

والمشرق العربي الإسلامي، فهي بلا شك تحمل طابع عصره »⁽¹⁾ . يبدو أن ابن خلدون تأثر بشكل واضح بظروف عصره، وخاصة تجاربه السياسية التي خاضها في مختلف الحواضر التي عاش فيها، مثل تونس، فاس، بجاية، الأندلس وغيرها .

أما بخصوص عصر " توينبي "، فيتشابه إلى حد ما مع عصر ابن خلدون؛ من حيث وجود حروب واضطرابات على مستوى العلاقات الدولية، خاصة بالقارة الأوروبية، « فقد عاصر توينبي منذ مطلع القرن العشرين أحداثا أوروبية جساما (...) وبدأت السحب تتراكم في سماء العلاقات الدولية، مما أدى إلى انقسام أوروبا إلى معسكرين متحاربين. (...) وعقد مؤتمر فرساي لتسوية الأوضاع الأوروبية في عام 1919. ومثل " توينبي " إنجلترا في هذا المؤتمر، وفيه فرضت على ألمانيا بصفة خاصة شروطا مجحفة. ثم أنشأت عصبة الأمم لإقرار الأمن والسلم الدوليين. كذلك عاصر توينبي الأزمة الاقتصادية العالمية عام 1930 التي عصفت باقتصاديات العديد من دول العالم بما أحدثته من كساد اقتصادي كبير »⁽²⁾ . يبدو أن توينبي يشترك مع ابن خلدون في تميز عصره بوجود اضطرابات سياسية كبيرة، وعلى رأسها الحربين العالميتين الأولى والثانية، وقد انبثقت أفكاره حول حركة التاريخ والحضارة من خضم تجربته السياسية المعاشة، كما هو الحال بالنسبة لابن خلدون .

وفي سياق توضيح العلاقة بين نظرية توينبي في فلسفة التاريخ، وبين الظروف التي عاشها، يذكر الأستاذ محمد محمود السروجي، « وفي وسط هذه الأحداث المتلاحقة والخطيرة، عاش توينبي، وتأثر بها، وشاهد تراجع بلاده (إنجلترا) عن صدارة العالم، وخشي على الحضارة الغربية أن تضمحل وتفنى كما فنيت حضارات كثيرة سبقتها حددها توينبي في إحدى وعشرين حضارة، منها خمس حضارات ما زالت باقية، ومنها الحضارة الغربية. وقد أكدت نظريته التي استخلصها من دراسته لتلك الحضارات حتمية ولادتها، وازدهارها، ثم موتها. ولذا حاول إيجاد

¹ - محمد محمود السروجي، التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وأرنولد توينبي، مجلة التاريخ العربي، العدد 34، ربيع الأول 1426 / 2005، الإسكندرية، ص: 219 - 247 .

² - المرجع نفسه، ص: نفسها .

الوسائل والحلول لمنع هذا الانهيار والفناء. وهذا ما دفع الكاتب " رونالد مبيرج " إلى تأليف كتاب عنوانه " أرنولد توينبي مؤرخ لعصر متأزم " « (1) .

وبالنسبة للمؤلفات ومجالات التأليف، يمكن القول أن لابن خلدون عدة مؤلفات، لكن أبرزها " كتاب العبر"، وخاصة مقدمته المعروفة بمقدمة ابن خلدون؛ وقد أبرز من خلالها ابن خلدون تفسيره للتاريخ، كما أنه مارس الكتابة التاريخية في جزئين من كتاب العبر؛ وهما تاريخ العرب وتاريخ البربر، وهنا يظهر اهتمام ابن خلدون بالتاريخ .

أما بالنسبة لأرنولد توينبي، فقد ترك عدة مؤلفات سبقت الإشارة إليها، لكن أبرزها موسوعته الضخمة " دراسة للتاريخ"، والتي طرح من خلالها نظريته حول تفسير التاريخ، كما أنه مارس الكتابة التاريخية في هذا المؤلف الضخم . يبدو أن هناك تشابها واضحا بين ابن خلدون وتوينبي، فيما يتعلق بمجال الاهتمام؛ والذي يتمثل في تفسير التاريخ وممارسة الكتابة التاريخية، وهنا نستطيع أن نستنتج تأثر توينبي بابن خلدون، على اعتبار أن هذا الأخير أسبق من الأول . تأكيداً لوجود نوع من التماهي بين نظرية توينبي ونظرية ابن خلدون في تفسير التاريخ، يمكن استعراض جملة من النقاط التي تعبر عن التقاء الطرحين، ويمكن إيجازها فيما يلي:

1- سبق وأن تناولنا في الفصل الأول، حقيقة التاريخ عند ابن خلدون؛ إذ يعتبره خبراً عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، كما يعتبر ابن خلدون أن التاريخ حقل تجارب ومجالاً للتأمل والاعتبار . وهنا نلاحظ أن أرنولد توينبي يلتقي بابن خلدون في البدء الرئيسي لوحدة الدراسة التاريخية، ويعني هذا المبدأ الحضارة بأسرها كوحدة للدراسة التاريخية . (2) يبدو أن ابن خلدون وتوينبي اتفقا على أن الوحدة الأساسية للدراسة التاريخية تتمثل في الحضارة بلغة توينبي، والتي عبر عنها ابن خلدون

1 - محمد محمود السروجي، المرجع السابق، ص: 219-247 .

2 - أنظر: نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 22، 23 .

بالعمران البشري؛ خاصة وأن « العمران يترجم عادة إلى الفرنسية بلفظ " Civilisation " يقول ابن خلدون عنه أنه يمكن أن يفهم بالمعنى الواسع المعاصر للفظ " الحضارة " بالتمدن » (1) .

وهنا نستطيع أن نستنتج أن توينبي تأثر بابن خلدون في موضوع الودة الأساسية للدراسة التاريخية؛ إذ من المرجح أن يكون أخذ هذه الفكرة من ابن خلدون، على اعتبار أن هذا الأخير أسبق من الأول .

2- سبق وأن بينا أن ابن خلدون قد ميّز بين نوعين من العمران وهما: العمران البدوي والعمران الحضري؛ بمعنى أن ابن خلدون ميّز بين نوعين من ظاهرات العمران: الأول يتعلق بالعمران البدوي، والثاني بالعمران الحضري، يقول ي هذا الصدد: « من هذا العمران ما يكون بدويا، وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال، ومنه ما يكون حضريا، وهو الذي في الأمصار والمدن، وقد قدمت العمران البدوي، لأنه سابق على جميعها ». وعلى هذا النحو تمام يقسم " توينبي " أيضا المجتمعات إلى قسمين رئيسيين هما: المجتمعات البدائية والمجتمعات الحضارية، ويعتقد أن أصل المجتمعات الحضارية، إنما يرجع إلى تلك المجتمعات البدائية، ويقرر بناء على ذلك أن هناك ستة مجتمعات قد انبعثت من الحياة البدائية مباشرة وهي: المصرية، السومرية، المينوية، المايانية، الأنديانية، الصينية . (2) يتضح التأثير الواضح لأرنولد توينبي بابن خلدون فيما يتعلق بتقسيم المجتمعات إلى نوعين: بدوية أو بدائية وحضرية أو حضارية؛ مما يعني ضمنا موافقة توينبي على طرح ابن خلدون حول هذه المسألة . مع التنبيه بوجود اختلاف بين ابن خلدون وتوينبي حول كيفية الانتقال من المجتمعات البدائية إلى المجتمعات الحضارية؛ إذ اعتمد الأول علة نحلة المعاش، في حين اعتمد توينبي فكرة التحدي والاستجابة .

1 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 25 .

2 - المرجع نفسه، ص: 25، 27 .

3- « يتفق توينبي مع ابن خلدون، في أن الدولة العامة الاستيلاء تنتقل من البداوة إلى الحضارة، وتمر بأدوار مختلفة، تبدأ بدور يتسم بقوة العصبية والنشاط الاستثماري اللامحدود، ثم دور العمران والمدنية وما يرافقه من رفاهية وبذخ، ثم تمرض الدولة وتهرم وأخيراً تموت» (1) .

يبدو من خلال ذلك أن توينبي قد تأثر بابن خلدون، بخصوص أطوار الدولة أو المدنية،

« بالإضافة إلى ذلك نلاحظ أن هناك امتداداً لآراء ابن خلدون في مسألة أطوار الدولة وتطورها، وآراء أرنولد توينبي في المراحل التي تمر بها المجتمعات أو المدنيات. حيث يصف توينبي مرحلة " نمو المجتمعات " على أنها فترة العصر الذهبي في تاريخ المدنيات، والتي لا تدوم إذ تدخل المدنية في دور الانهيار الذي ينتج عن تحلل هذه المدنية، وأحد مؤشرات هذا التحلل الهامة هو تحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مهيمنة، فتبدأ مرحلة الاضطرابات أو الصراع الداخلي الذي يؤثر على جسم المدنية، ويتجسد التحلل في الاضمحلال الروحي والابتذال والهمجية » (2) . وهنا يلتقي توينبي مع ابن خلدون عندما يتحدث هذا الأخير عن العصبية كأساس لتشكيل الدولة، والتي بضعفها تضعف الدولة عندما تسيطر الأناثية على الحاكم، ويستبعد أهل عصبية للاستئثار بالنفوذ والامتيازات. وهنا نرجح أن توينبي استلهم هذه الفكرة من ابن خلدون؛ مما يعني موافقته على الطرح الخلدوني بخصوص المراحل التي تمر بها الدولة أو المدنية، وعوامل ضعفها وانهيارها .

4- يشترك توينبي مع ابن خلدون في الإيمان بقدرة الله ومشيتته، وذلك بعد دراستهما المستفيضة لجهود المجتمعات البشرية في السعي لتحقيق مآربها. فالمشيئة الإلهية تأتي لتتويع مسعى البشرية بعد أخذها بأسباب الرقي والتقدم (3) . وهذا ما يؤكد دور الدين في فكر كل منهما، مع الإشارة إلى اختلاف الديانة بينهما؛ فابن خلدون مسلم سني أشعري، أما توينبي مسيحي .

1 - عابد براك الأنصاري، ومهدي عبد الحميد حسين، عوامل التحضر عند ابن خلدون وتوينبي "دراسة مقارنة"، مجلة الملوية للدراسات الأثرية والتاريخية/المجلد الرابع/العدد السابع/السنة الرابعة/آذار 2017، كلية الآثار، جامعة سامراء، العراق، ص: 20 .

2 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 40 ، 41 .

3 - محمد محمود السروجي، المرجع السابق، ص: 219-247 .

يبدو من خلال وجود أوجه تشابه ونقاط اتفاق بين المفكرين (ابن خلدون وتوينبي)، أن هذا الأخير قد تأثر إلى حد كبير بأفكار ابن خلدون، في سياق تفسير التاريخ، « وهكذا نلاحظ أن هناك تشابها وامتدادا لآراء ابن خلدون في فكر أرنولد توينبي في فهم التاريخ و غايته، إذ اعتبر كل منهما الحضارة بمثابة المجال المعقول للدراسة التاريخية، كما نجد أيضا تشابها في فهم أسباب تطور المجتمعات وأسباب انهيارها وعوامل انحلالها. ولا شك ان تعريف ابن خلدون للتاريخ لا يزال من أدق ما قيل في هذا العلم، وهو تعريف أشار إليه نفر من كبار المؤرخين في الغرب من بينهم " أرنولد توينبي " . (1)

¹ - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 41 .

-المطلب الثاني: مجمل آراء توينبي حول ابن خلدون وفكره

قبل أن نستعرض آراء " توينبي " حول ابن خلدون وفكره، نحاول أن نقدم صورة عامة حول صدى ابن خلدون ومقدمته (مقدمة كتاب العبر)، لدى المفكرين الغربيين والعرب على حد سواء، فقد جلبت مقدمة ابن خلدون اهتمام العديد من الباحثين والدارسين في العالمين الغربي والعربي الإسلامي على حد سواء، وقد عرض " عزيز العظمة " قائمة الدراسات التي تناولت فكر ابن خلدون، والتي بلغت حوالي ثمانمئة وخمسين مؤلفا ودراسة . إن دلّ ذلك على شيء، فإنما يدل على أن ابن خلدون ظاهرة متميزة في تاريخ الفكر الإسلامي والفكر الإنساني . (1)

إن ما قدّمه ابن خلدون في مؤلفاته، خاصة مقدمة كتاب العبر، جعله محل اهتمام من طرف الباحثين والدارسين منذ زمن طويل؛ فقد أبدى الأتراك اهتماما بالمقدمة خلال القرن السادس عشر، ويتجلى ذلك في طلب العالم و الشاعر " بايسي " Veysi (توفي سنة 1628م) نسخة " المقدمة " من القاهرة، كما توجد اقتباسات لنصوص من المقدمة في كتاب " كشف الظنون في أسماء العلوم والفنون " لمؤلفه " مصطفى بن عبد الله " المعروف بحاجي خليفة (1609 - 1657م)، إضافة إلى المؤرخ العثماني " مصطفى نعيما " (توفي 1716م)، الذي نوه بابن خلدون وفكره في كتابه " تاريخ نعيما " . (2) ربما يعود هذا الاهتمام بالموروث الخلدوني إلى أهمية المادة التاريخية التي عرضها ابن خلدون في كتاب العبر؛ والمتعلقة بأخبار العرب والبربر، خاصة وأن العالم العربي كان خاضعا للدولة العثمانية .

أما بالنسبة للغرب الأوروبي، « فقد ظل ابن خلدون مجهولا لديه، خلا الدراسة التي قدّمها عنه المستشرق الفرنسي " بارتلمي دريلودو ملنفيل B.D'Herbelot de Molainville عام 1697م ضمن أعمال (الموسوعة الشرقية) Bibliothèque Orientale، ذكر فيها نبذة عن حياته، وأورد بعض مقتطفات من مقدمته (...) وخلال القرن التاسع عشر، جرت نقلة نوعية لتلقي

1 - أنظر: صالح بن طاهر مشوش، المرجع السابق، ص: 21 .

2 - أنظر: المرجع نفسه، ص: 22 .

الخلدوني في أوروبا، حيث بدت العناية والافتتان بها من قبل كتّاب [نذكر منهم] المستشرق الفرنسي اسحق سلفستر دو ساسي I.S.de sacy عام 1806م، والمؤرخ النمساوي جوزيف فون هامر بورجشتال J.Von Hammer-Purgstall عام 1812م، الذي لفت الأنظار إلى أهمية المقدمة، وترجم نصوصا منها إلى الألمانية، وأطلق على صاحبها لقب " مونتسكيو العرب "، وهو بذلك يعدّ من أوائل الذين عملوا على تعريف أوروبا بأبن خلدون « . (1) يبدو أن الموروث الخلدوني، ومنه المقدمة قد حظي باهتمام واسع في أوروبا؛ فلم يقتصر الاهتمام به في بلد أوروبي دون آخر، وإنما في أغلب البلدان البارزة مثل فرنسا والنمسا وألمانيا وغيرها .

تجدر الإشارة إلى أن مقدمة ابن خلدون، قد لاقت صدى كبيرا وتركت انطبعا مدهشا لدى الأوروبيين، وقد عبّر عنه " جوزيف رينو " J.Reinaud بقوله: " أن الأثر العميق الذي تركه هذا العمل عند ظهوره في أوروبا المسيحية كان عاما تقريبا. لقد اعتاد الأوروبيون على أن يجدوا في حكايات الشرقيين وقائع مستخرجة من الظروف التي أدت إلى وقوعها أو التي تلتها، في أسلوب يتعلق غالبا بتتالي جمل لا معنى لها، وعثروا أخيرا على ذهن تأمل في طبيعة الأشياء، وكان له فضل في إثارتها، حتى وإن لم يقدح بحل جميع المشكلات على نحو ملائم"(2)

نشير في سياق التلقي الأوروبي للموروث الخلدوني، إلى حدوث نقلة نوعية على مستوى هذا التلقي؛ بحيث احتلقت " المقدمة " موقع الصدارة منذ مطلع القرن العشرين، وتم ضم صاحبها إلى قائمة الرواد في أوروبا، على شاكلة (توسيديد، أرسطو، بوليب، القديس أوغسطين، مونتسكيو، ماكس فيبر، أرنولد توينبي وغيرهم، عبر مقارنته بهم، وإيجاد أرضية من التماثلات المشتركة معهم) . (3)

1 - محمد حافظ دياب، المرجع السابق، ص: 147، 148 .

2 - أنظر: المرجع نفسه، ص: 152 .

3 - أنظر: المرجع نفسه، ص: 152، 153 .

رغم اهتمام الغرب الأوروبي بالموروث الخلدوني وخاصة " المقدمة " في وقت مبكر، إلا أن ذبوعها وانتشارها ارتبط بالمستشرق الفرنسي كاترمير Qatremère ، الذي طبع المقدمة في ثلاثة مجلدات سنة 1858م، إن هذا الأخير شرع في ترجمة المقدمة - بعد أن أنجز طبعها- لكنه مات قبل اتمام هذا العمل . فأخذ البارون دو سلان De slane على عاتقه هذه المهمة، وانجزها بسرعة وطبع الترجمة مع مقدمة طويلة، وشروح وتعليقات كثيرة - في ثلاثة مجلدات- ظهر الأول منها سنة 1862م، والأخير سنة 1868م . تكمن أهمية هذه الترجمة في كونها أخرجت مقدمة ابن خلدون من دائرة اطلاع المستشرقين المحدودة، ووضعتها في متناول العلماء والمفكرين، لذلك يمكن القول: إن البارون دو سلان خدم ذكرى ابن خلدون خدمة لا تقدر بثمن، بإقدامه على ترجمة المقدمة بتمامها . إن هذا الانتشار للمقدمة سمح للأوروبيين بالاطلاع على الكثير من أفكار ابن خلدون وإدراكهم بأسبقيته في عديد المجالات، وقد بلغ إعجابهم به إلى درجة الاندهاش . (1)

إذا كان ابن خلدون قد حظي باهتمام كبير لدى الغربيين، ويتجلى ذلك في كتاباتهم عنه وعن فكره، إلا أنه يمكن تقسيم هذه الكتابات إلى ثلاثة أنواع أساسية، وهي كالاتي:

أ-الدراسات التي تستهدف تحليل آراء ابن خلدون وعرضها عرضا مباشرا، على شكل كتاب قائم بنفسه، أو في مقالة خاصة في مجلة علمية .

ب-الأبحاث التي تخصص لابن خلدون ولمقدمة ابن خلدون، في الكتب الباحثة عن الفلسفة الإسلامية، أو تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين بوجه عام .

ج-الأبحاث الواردة عن آراء ابن خلدون ونظرياته في الكتب العلمية العامة، عن التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع، أو عن تاريخ هذه العلوم .

1 - أنظر: سامية حسن الساعاتي، ابن خلدون مبدعا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ط 01، ص: 196، 197 .

لا شك وأن كل هذه الأنواع من الدراسات ذات أهمية بالغة من الناحية العلمية، غير ما يهمننا منها هو النوع الثالث؛ لأن هذا النوع من الدراسات يعين منزلة ابن خلدون في العلم وتاريخ العلم، بصورة أهم وأتم من غيرها . في سياق الحديث عن النوع الثالث من الكتابات، نجد بعض النماذج المعبرة عن هذا النوع؛ والتي يمثلها بعض الدارسين، نذكر منهم " فلنت " R.Flint وما عرضه في كتابه " تاريخ فلسفة التاريخ "، وفارد F.L. Vard في تأليفه " علم الاجتماع النظري " و " رابابور " Ch.Rappaport، في كتابه " فلسفة التاريخ كعلم التطور "، و " رينيه مونيه " Rene Maunier، في كتابه " المدخل إلى علم الاجتماع "، و " توينبي " Toynbee، في مؤلفه الكبير " دراسة في التاريخ " . (1)

لقد أحدث ابن خلدون ثورة تجديد هامة في مجال الكتابة التاريخية وتفسير التاريخ، إلى الحد الذي جعل بعض الدارسين، يعتبرونه معلما بين مرحلتين، لذلك يقول عبد الحليم عويس:

« والحق أن ابن خلدون هو المفتاح الكبير، الواضح القسّمات والمعالم، والمتكامل الرؤية والمنهج في قضية تفسير التاريخ، بل إننا نستطيع أن نقول مطمئنين: إن كتابة التاريخ ينظمها عصران: عصر ما قبل ابن خلدون - عصر ما بعد ابن خلدون (...) يعتبر ابن خلدون مفرق طريق بين مرحلتين، وليس ذلك في الفكر الإسلامي فحسب، بل في الفكر التاريخي الإنساني كله. وليست المكانة التي نعطيها لابن خلدون، رأيا عنصريا، أو عاطفيا، بل هي حقيقة اعترف بها كبار فلاسفة التاريخ الأوروبيين، وسجلوها في شهادات صريحة واضحة، مثل روبرت فلنت و جورج سارتون وأرنولد توينبي وغيرهم ». (2) يبدو أن لابن خلدون دور بارز في ميدان فلسفة التاريخ، الأمر الذي جعل العديد من الباحثين والدارسين الغربيين - وعلى رأسهم أرنولد توينبي - يعترفون بجدارته، وبذلك يكون هؤلاء قد أنصفوا ابن خلدون، وتلقوا موروته بشكل موضوعي يتسم بالنزاهة والحياد .

1 - أنظر: سامية حسن الساعاتي، المرجع السابق، ص: 198، 199، 200 .

2 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 110، 111 .

في سياق إشادة بعض المفكرين والدارسين بما قدمه ابن خلدون في مجال علمي التاريخ والعمران، ارتأينا عرض آراء بعض المفكرين الغربيين حول ابن خلدون وفكره، ومن هؤلاء العالم الاجتماعي " لودفيك جومبلوفيتش " الذي قال بخصوص منهج ابن خلدون في علم العمران، مع تأكيده على أسبقية صاحب المقدمة في هذا المجال عن الأوروبيين: « إنه درس الحوادث الاجتماعية بعقل هادئ ورزين، وأبدى في هذا الموضوع، آراء عميقة جدا ليس قبل " أوجيست كونت " فحسب ، بل قبل " فيكو " أيضا ... و في الحقيقة أن ما كتبه ابن خلدون، هو ما نسميه نحن اليوم علم الاجتماع » (1) .

كما أن هناك من المفكرين من أكد أسبقية ابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ؛ فقد ذكر " استفانو كولوزيو " ما قاله المؤرخ " أماري " الذي اشتهر بدراسة تاريخ العهد العربي الإسلامي في صقلية: " إن ابن خلدون قد سبق أفذاذ الدنيا إلى فلسفة التاريخ، والكلام عليها. ولي أن أقول: إنه لم يشق أحد منهم له غبارا " (2) . يبدو من خلال القول الآنف الذكر، أن ابن خلدون كان من السباقين للخوض في مجال فلسفة التاريخ، وذلك من خلال علم العمران البشري، وأن هذه الإشادة لا أثر فيها للذاتية والتزلف؛ لأن صاحبها لا تجمععه صلة بابن خلدون، بل هو حكم محايد وموضوعي بني على ما تركه صاحب المقدمة من إبداع فكري في فلسفة التاريخ .

وفي نفس السياق، فقد أشاد " روبرت فلنت " بدور ابن خلدون في فلسفة التاريخ؛ إذ يرى أنه إن كان هناك من يفوقه في التاريخ، إلا أنه ليس هناك من يفوقه في التنظير للتاريخ، وقد عبّر عن ذلك في كتابه " تاريخ فلسفة التاريخ " 1893م، وقد كان أكثر موضوعية مع ابن خلدون، يقول فلنت: « وبالنسبة لعلم أو فلسفة التاريخ، تزيّن التراث العربي باسم لامع، فلم يكن له نظير في العالم القديم أو الوسيط، في حالة اعتبار ابن خلدون (1332-1406 م) مؤرخا، فإن هناك العديد من المؤلفين العرب يفوقونه، أما في حالة اعتباره منظرا للتاريخ فإنه ليس له نظير

¹- سامية حسن الساعاتي، المرجع السابق، ص: 201 .

² أنظر: المرجع نفسه، ص: 202 .

في أي عصر أو بلد، حتى ظهر " فيكو " بعد أكثر من ثلاثة قرون، فلم يكن أفلاطون، أو أرسطو، أو أوغسطين أندادا له، ولا يستحق الآخرون كلهم أن تذكر أسماؤهم بجانبه، كان مثيرا للإعجاب نظرا لإبداعه وحكمته، وعمق تفكيره، وشموله، ومع ذلك كان رجلا وحيدا ومتميزا بين رفقائه من رجال الدين ومعاصريه في حقل فلسفة التاريخ، كما كان " دانتي " في الشعر و " روجر بيكون " في العلم. وبالفعل، جمع المؤرخون العرب المراد التي قد تستخدم، إلا أنه هو الوحيد الذي استخدمها « (1) .

أما بالنسبة لمؤرخ العلم البلجيكي الأصل " جورج سارتون " (1884 - 1956 م)، فبدوره أبرز مكانة ابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ - في سياق تأريخه للعلوم -، حيث يقول: « لم يكن أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخا لعملاق بين قبيلة من الأقزام فحسب، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا ميكيا فيلي وبودان وفيكو وكونت وكورنو » (2) . كما اعتبر جورج سارتون ابن خلدون وبعض المفكرين المسلمين الآخرين، جزءا من تراثه المعرفي الخاص، وفي ذلك اعتراف بابداعات المسلمين في مجال العلوم، وهذا أحد مظاهر موضوعية " سارتون " في تناوله للتراث العربي الإسلامي، وما يؤكد هذه الموضوعية هو انتقاده حصر الدراسات العربية في الدراسات الاستشراقية دون غيرها، بل اشترط دراسة اللغة العربية لدارس العصور الوسطى، مثلها في ذلك مثل اليونانية واللاتينية والعبرية . (3) يتضح من خلال رأي " سارتون " أنه كان من الذين أنصفوا ابن خلدون عندما أشاد بدوره في فلسفة التاريخ، واعتبره رائدا في هذا المجال؛ فكانت قراءته لفكر صاحب المقدمة قراءة موضوعية محايدة تبتعد عن كل تعصب، وبالتالي يمكن ضم هذه القراءة لجملة القراءات العلمية في الفكر الغربي .

1 - سيد فريد العطاس، ابن خلدون، ترجمة: محمد صلاح علي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017، ط 01، ص: 184، 185 .

2 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 142 .

3 - أنظر: سيد فريد العطاس، المرجع السابق، ص: 185، 186 .

اشتهر " توينبي " بموسوعته التاريخية الضخمة (دراسة للتاريخ)، والتي تضم عشرة مجلدات، وقد تحدث " توينبي " في المجلد العاشر تحت عنوان: " إلهامات المؤرخين " عن المؤرخين الذين أفاد منهم، ومن هؤلاء ابن خلدون وابن الطقطقي من المؤرخين العرب .⁽¹⁾

يبدو من خلال ما سلف ذكره، أن " توينبي " يعتبر ابن خلدون من بين منابع التي تأثر بها، في إنجاز مشروعه (دراسة للتاريخ)، وقد ذكره في مواضع عدة من مؤلفه الضخم؛ إذ قال عنه:

لقد وضع ابن خلدون فلسفة للتاريخ هي بدون مجاملة أعظم عمل من نوعه ابتدعه العقل في أي زمان أو مكان .⁽²⁾ كما تناول " توينبي " المقدمة " إذ يرى أنها تدل على عبقرية صاحبها، التي تتجلى في سعة النظر، وعمق البحث، وقوة التفكير، لذلك فهي تثير الإعجاب⁽³⁾

إذا كان " توينبي " قد اهتم بابن خلدون، فمردّ ذلك إلى تساؤل توينبي حول قيام وسقوط الحضارات؛ فقد قدّم ابن خلدون نموذجا رائعا، يمكن من خلاله فهم ظاهرة سماها " توينبي " (بالحضارات الأسيرة)، كما دعا " توينبي " آخرين إلى تطبيق نموذج ابن خلدون على دراسة التاريخ كما فعل هو (توينبي) .⁽⁴⁾ يتضح من خلال الفكرة السالفة الذكر، أن " توينبي " تأثر بابن خلدون في تفسيره للتاريخ، وما يؤكد ذلك استلهامه للتصور الخلدوني عندما تناول ظاهرة قيام الحضارات وسقوطها، ويظهر ذلك في دعوته للدارسين اعتماد نظرية ابن خلدون في دراسة وتفسير التاريخ، وهو ما فعله " توينبي " تماما في مشروعه الضخم (دراسة للتاريخ) .

1 - صدقي عبد الله خطاب، أدباء وفنانون (أرنولد توينبي)، عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول: أبريل - مايو - يونيو 1974، وزارة الإعلام، الكويت، ص: 292 .

2 - نبين جمع علم الدين، المرجع السابق، ص: 21 .

3 - أنظر: سامية حسن الساعاتي، المرجع السابق، ص: 205 .

4 - أنظر: سيد فريد العطاس، المرجع السابق، ص: 189 .

أشار الأستاذ " عبد الحليم عويس " إلى أن " توينبي " من أبرز المفكرين الغربيين الذين أشادوا بابن خلدون؛ إذ تحدث عنه في مواضع كثيرة من كتابه (دراسة للتاريخ)، فأفرد له في المجلد الثالث، سبع صفحات (321 - 328)، وفي المجلد العاشر أربع صفحات (84 - 87)⁽¹⁾. وهذا ما سنحاول عرضه ؛ إذ ارتأينا اختيار بعض الفقرات من كتاب " توينبي " تحدث فيها عن ابن خلدون وفكره ، مشيدا بدوره في مجال تفسير التاريخ، وهي كالاتي :

«The last member of our Pleiad of historians is 'Abd-ar-Rahmān ibn Muhammad ibn Khaldūn al-Hadramī of Tunis (vivebat A.D. 1406-1332)—an Arabic genius who achieved in a single 'acquiescence' of less than four years' length, out of a fifty-four years' span of adult working life, a life-work in the shape of a piece of literature which can bear comparison with the work of a Thucydides or the work of a Machiavelli for both breadth and profundity of vision as well as for sheer intellectual power. Ibn Khaldūn's star shines the more brightly by contrast with the foil of darkness against which it flashes out; for while Thucydides and Machiavelli and Clarendon are all brilliant representatives of brilliant times and places, Ibn Khaldūn is the sole point of light in his quarter of the firmament. He is indeed the one outstanding } history of a civilization whose social 322p. }personality in the 1life on the whole was 'solitary, poor, nasty, brutish, and short'. In his chosen field of intellectual activity he appears to have been

1 - عبد الحليم عويس، المرجع السابق، ص: 111 .

and to have found no kindred souls 2inspired by no predecessors among his contemporaries and to have kindled no answering spark of inspiration in any successors; and yet, in the Prolegomena (Muqaddimat) to his Universal History he has conceived and formulated a philosophy of history which is undoubtedly the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind in any time or place. It was his single brief 'acquiescence' from a life of practical activity that gave Ibn Khaldūn his opportunity to cast his creative thought into literary shape ».⁽¹⁾

« آخر عضو من مؤرخي بلادنا هو عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي من تونس (1332-1406) - عبقرى عربي حقق في أقل من أربع سنوات ، من أصل أربعة وخمسين سنة من الحياة العملية ، عمل على شكل قطعة من الأدب يمكن مقارنتها بعمل ثيوسيديديس أو عمل ميكيا فيلي من خلال اتساع الرؤية وعمقها بالإضافة إلى القوة فكرية المحضة . لكن على عكس سطع ثيوسيديديس أو ميكيا فيلي أو كلاريندن الذين ظهروا في عصور ذهبية من العلم و المعرفة و التقدم، فإن ابن خلدون كان النجمة الوحيدة الساطعة و نقطة الضوء الوحيدة في زمنه و مكانه. {p. 322} في الواقع هو شخصية بارزة فريدة في تاريخ حضارة كانت حياته الاجتماعية بشكل عام "منعزلة، فقيرة، سيئة، وحشية" . في مجال نشاطه الفكري الذي اختاره ، يبدو أنه لم يكن متأثراً بأي احد من أسلافه ولا معاصريه. كما لم يظهر بعده من يحمل فكره و يدافع عنه. في (مقدمته) فقد صمم وصاغ فلسفة التاريخ التي هي بلا شك أعظم عمل من نوعه الذي تم إنشاؤه من قبل أي عقل حتى الآن في أي وقت أو

¹ -Toynbee, A Study of History,(London : oxford university press, 1935) vol 3,iii 321-322.

مكان. لقد كان لإنعزاله من النشاط العملي العام دافعا أعطى ابن خلدون الفرصة لإلقاء فكره الإبداعي في شكل أدبي .

يبدو من كلام " توينبي " عن ابن خلدون، في الفقرة السالفة الذكر، أنه اعترف بإبداع ابن خلدون ؛ بحيث رفعه إلى مصاف عظماء مفكري الغرب مثل تيوسيديد وميكيافيللي، واعتبره من رواد فلسفة التاريخ في الحضارة العربية الإسلامية بل في الحضارة الإنسانية .

« The first of the two passages here quoted from the Universal History of Ibn Khaldūn occurs in a chapter most crushing indictment of Nomad rule over sedentary populations that has ever been delivered from the mouth of a first-hand witness. But the thought which had been set in motion in Ibn Khaldūn's mind by his apprehension of the ruin which the Nomads had brought upon the Maghrib did not come to a standstill here. It moved on, with a gathering momentum, to contemplate the contrast between the Nomadic and the sedentary way of life and to analyze the nature of each; to ponder over the group-feeling or sense of social solidarity or esprit de corps (‘asabīyah) which is the Nomad's psychological response to the challenge of life in the desert; to trace out a connexion of cause and effect between esprit de corps and empire-building and between empire-building and religious propaganda; and thence to broaden out until at last it embraced, in a panoramic vision, the

risers and falls of empires and the geneses and growths and
breakdowns and disintegrations of civilizations »⁽¹⁾.

« يتحدث الجزء الأول من المقطعين المقتبسين هنا من التاريخ العالمي لابن خلدون في الفصل الثاني والذي ربما يكون الأكثر إدانة ساحقة لحكم البدو على السكان المستقرين و التي قدمها شاهد عيان مباشر. لكن الفكر الذي كان قد بدأ في عقل ابن خلدون من خلال تخوفه من الخراب الذي جلبه البدو على المغرب لم يتوقف هنا. بل انتقل ، في خضم هذا الزخم ، للتفكير في التناقض بين البدو الرحل وطريقة الحياة المستقرة وتحليل طبيعة كل منهما ؛ للتأمل في الشعور الجماعي أو الشعور بالتضامن او (العصبية) الذي هو استجابة نفسية للبدو لتحدي الحياة في الصحراء ؛ لتتبع وجود علاقة بين السبب والنتيجة بين روح العمل وبناء الإمبراطورية وبين بناء الإمبراطورية والدعاية الدينية ؛ ومن ثم توسعت إلى أن احتضنت في النهاية ، برؤية بانورامية ، نهوض وسقوط الإمبراطوريات والجينات ونموها وانهيارات الحضارات وتفككها » .

يظهر من خلال قول " توينبي " أن ابن خلدون استطاع من خلال " كتاب العبر " ، أن يفسر تكون مجتمع بلاد المغرب؛ والذي كان مزيجا بين البدو القادمين من شبه الجزيرة العربية، والسكان الأصليين في المنطقة، وقد اعتمد في تحليله للظاهرة على نظرية العصبية، وهي شبيهة بنظرية التحدي والاستجابة عند توينبي، مما يسمح بالقول أن " توينبي " استلهم نظريته من فكر ابن خلدون .

« during his creative 'acquiescence' at Qal'at ibn Salāmah.

committing to writing the Universal History which was in his mind
was not at an end until the Prolegomena had been followed by six
further volumes; and we may conjecture that these last six—

¹⁻ Toynbee, A Study of History, iii 324

sevenths of the work might never have seen the light if the successful composition of the prelude, during those four exceptional years of tranquillity, had not inspired the philosopher with an impetus to write which persisted through the subsequent years of recurrent turmoil. We must add that the relative value of the different parts of the work as 'everlasting possessions' is not to be measured by any quantitative standard; and that if Posterity were confronted with the cruel choice between losing the first volume alone of Ibn Khaldūn's Universal History or saving the Muqaddamāt at the price of losing all the other six, we should unhesitatingly sacrifice the six volumes which the author contrived to compose after his re-emergence from Qal'at ibn Salāmah in order to preserve the single volume which came to birth in that tranquil retreat. In fact, Ibn Khaldūn's life-work is the work which he accomplished in the four years devoted to creation out of half a century spent in a whirl of public activity. And the great philosopher's true return from his brief withdrawal was not the second chapter of practical life in which he emulated the vagaries of the first. In one aspect, the Ibn Khaldūn who bade 1378farewell to Qal'at ibn Salāmah in the autumn of A.D. reassumed, at Tunis and in Cairo, the role of the restless politician who had whimsically taken his congé from the Court of . In another aspect, the 1375Tilimsān in the spring of A.D.

ephemeral man of affairs re-emerged from his retreat
transfigured, once for all, into the immortal philosopher whose
thought still lives in the mind of every reader of the Muqaddamaāt.
(1)»

« خلال عزلته الإبداعية في قلعة بن سلامة. التزم بكتابة التاريخ العالمي الذي كان في ذهنه لم يكن في نهايته إلا بعد أن تم اتباعها بستة مجلدات ؛ وقد نتخيل أن هذه الاجزاء الستة الأخيرة من العمل ربما لم تكن لتر النور إذا لم يكن التكوين الناجح للمقدمة ، خلال تلك السنوات الاستثنائية الأربع من الهدوء ، مصدر إلهام للفيلسوف مع قوة دفع للكتابة استمرت من خلال سنوات لاحقة من الاضطرابات المتكررة. يجب أن نضيف أن القيمة النسبية لأجزاء العمل المختلفة باعتبارها "ممتلكات أبدية" لا يجب قياسها بأي معيار كمي ؛ وأنه إذا واجهت الأجيال القادمة الخيار القاسي بين فقدان المجلد الأول وحده من تاريخ ابن خلدون العالمي أو إنقاذ المقدمة بسعر فقدان الستة الاجزاء الأخرى ، فيجب علينا التضحية دون تردد بالمجلدات الستة التي سعى المؤلف إلى تأليفها للحفاظ على المجلد الوحيد الذي ولد في ذلك المنتج الهادئ. في الواقع . فإن عمل ابن خلدون في الحياة هو العمل الذي أنجزه في السنوات الأربع التي كرسها لإيجاد نصف قرن قضى في دوامة النشاط العام. ولم تكن العودة الحقيقية للفيلسوف العظيم من انسحابه القصير هي الفصل الثاني من الحياة العملية التي قام فيها بمحاكاة تقلبات الأول. في أحد الجوانب ، استوعب ابن خلدون الذي ودع إلى قلعة بن سلامة في خريف عام 1378 ميلادي ، في تونس العاصمة والقاهرة ، دور السياسي المضطرب الذي أخذ زملائه برفق من محكمة تلمسان في الربيع. في عام 1375 م. وفي جانب آخر ، عاد رجل الشؤون سريع الزوال من تراجعه المتجسد ، مرة

واحدة إلى الأبد ، إلى الفيلسوف الخالد الذي ما زال فكره يعيش في أذهان كل قارئ للمقدمة
« .

يتضح من خلال القول السالف الذكر لـ " أرنولد توينبي " أن هناك إشادة واضحة بابن خلدون، وإقرار واضح بأهمية فكره، المتجسد في مؤلفاته، وتحديدًا " المقدمة "؛ بحيث فضلها على تاريخ ابن خلدون، نظرا لما تحتويه من أفكار هامة في تفسير التاريخ وظواهر الاجتماع البشري، كما وصف " توينبي تاريخ ابن خلدون بالتاريخ العالمي، مما يدل دلالة واضحة على اعتراف " توينبي " بمكانة ابن خلدون في مجال التاريخ وفلسفته . يفهم من ذلك أن " توينبي " يشاطر ابن خلدون في الكثير من آرائه، خاصة عندما نتذكر وجود عدة أوجه تشابه بين تفسيرهما للتاريخ؛ فكلاهما فسره تسيرا حضاريا .

*المبحث الثالث : دراسة موقف أرنولد توينبي من الفكر الخلدوني

يستهدف هذا المبحث تقييم آراء " أرنولد توينبي " في تفسير التاريخ - وذلك من خلال نظرية التحدي والاستجابة - من جهة، وموقفه من فكر ابن خلدون، لذلك ارتأينا تقسيم المبحث إلى مطلبين هما: دراسة نظرية التحدي والاستجابة لدى توينبي - ودراسة موقف توينبي من ابن خلدون وفكره .

-المطلب الأول: دراسة نظرية التحدي والاستجابة لدى توينبي

إذا نظرنا إلى الحقبة الزمنية التي ظهر فيها " توينبي " نجد أنه عاش في الحقبة المعاصرة، مما سمح له بالاستفادة من تجارب وأفكار المفكرين السابقين في مجال فلسفة التاريخ والحضارة، فمما لا شك فيه أنه اطلع على نظريات هؤلاء واستفاد من أخطائهم؛ و يتجلى ذلك في نقده لبعض التفسيرات في فلسفة التاريخ كالتفسير المثالي عند " هيجل "، والتفسير المادي عند " كارل ماركس " . « ولا ينتقد توينبي المؤرخين فحسب ولكنه ينتقد نظريات فلسفة التاريخ تمهيدا لعرض نظريته... »⁽¹⁾ . يبدو أن " توينبي " تعامل مع النظريات التي سبقته في الظهور بروح علمية؛ ذلك أن من مقومات هذه الروح؛ النزعة النقدية أو الروح النقدية، كما فعل الفيلسوف الألماني " إيمانويل كانط " عند تأسيسه لمذهبه الأخلاقي .

إن ما تميز به " توينبي " عن غيره من فلاسفة التاريخ، هو أنه مؤرخ معاصر عايش وشاهد أحداث العالم المعاصر ومشكلاته؛ وأبرزها الحربين العالميتين: الأولى (1914-1918) والثانية (1939-1945)، بل أكثر من ذلك، أنه خاض غمار الحياة السياسية، الأمر الذي يجعل آراءه أكثر حيوية وأهمية من فلاسفة أو مؤرخين عاشوا في أزمنة خلت .⁽²⁾ وهنا يبدو أن " توينبي " قد استند في صياغة نظريته إلى الملاحظة أو المشاهدة والتجربة، التي تعتبر إحدى ركائز المنهج العلمي .

1 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 264 .

2 - أنظر: المرجع نفسه، ص: 261 .

كانت نظرة " توينبي " لتاريخ الحضارات نظرة شمولية؛ فقد حرص على أن يكون مؤرخا أكثر منه فيلسوفا، لكنه مؤرخ متميز بدراسته لحضارات العالم بأسره، وحديثه طوال نصف قرن تقريبا في عمق وخصوبة وموضوعية . كما أنه حرص على أن يكون أكثر قربا من موضوع دراسته من خلال ما قام به من أسفار ورحلات، وهو من حيث دسامة المادة التاريخية لا يكاد يناظره مؤرخ آخر . (1) في هذا السياق يمكن أن نستدل على دسامة مادته التاريخية من خلال مؤلفاته العديدة، وأشهرها موسوعته التاريخية الضخمة (دراسة للتاريخ)، التي تضم حوالي عشرة مجلدات، تناول فيها " توينبي " كافة الحضارات دون استثناء .

إن نظرية " توينبي " تعبر عن سعة اطلاع ورغبة ملحة في الكشف عن الحقيقة، فلو لم يكن متسلحا بهذين المقيمين، ما كان له أن يحقق مشروعه الضخم (دراسة للتاريخ) . فقراءة فلسفة التاريخ لتوينبي تشعنا بأنه كان يمارس نظرية التحدي والاستجابة مع نفسه وربما لم يكن يشعر بذلك، وإلا ما كان يمكنه الإلمام بأحداث الإنسانية وأن يصبر على ضخامتها وصعوبتها، حتى تقتحت له الميكانيزمات التي انتهت إليها قناعته، لقد مارس الاستجابتين معا، الخارجية والداخلية الأمر الذي مكنه من تحقيق مشروعه . (2) يبدو أن " توينبي " جسد من جديد الروح العلمية من خلال تسلحه بحب الاطلاع والصبر على تحمل متاعب البحث العلمي، فكما هو معروف إن الطريق إلى المعرفة العلمية محفوفة بالمخاطر، وعلى من يريد السير فيها أن يتحلى بمقومات الروح العلمية، ومنها حب الاطلاع والصبر على مقاومة متاعب البحث العلمي.

من مظاهر علمية وموضوعية طرح " توينبي " في فلسفة التاريخ، هو تجاوزه للنظرة الانتقائية؛ التي ترى في الحضارة الغربية حضارة مركزية ونموذجا يحتذى، « ومما يضيف على نظريته (نظرية توينبي) قيمة كذلك تقييمه الموضوعي لجميع الحضارات دون تفضيل للحضارة الغربية، بل إنه استبعد وانتقد عدة أحكام كادت أن تستقر في فكر مؤرخي الغرب،

1 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 261، 262 .

2 - أنظر: علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص: 366 .

فالقول بوحدة الحضارات من أجل أن تعد الحضارة الغربية أعظمها قيمة ليس إلا وهما راجعا إلى سيادة الحضارة الغربية في المجالين الاقتصادي والسياسي، وهي أنانية تماثل ادعاء اليهود أنهم شعب الله المختار أو قدماء اليونانيين أن غيرهم من الأمم برابرة (...) ينتقد توينبي هذه النظرية (النظرية العرقية التي تعتبر الجنس النوردي أسمى الاجناس) كمؤرخ فيحصر الحضارات التي أسهم فيها النورديون وتلك التي أسهم فيها غيرهم، ليبين أن معظم الأجناس قد أسهمت في قيام الحضارات...» .⁽¹⁾ تبدو موضوعية " توينبي " بارزة لا غبار عليها؛ بدليل اعترافه بدور كل الأجناس في قيام الحضارات، وانتقاد النزعة العرقية التي تقصي الشعوب غير الأوروبية في تشييد الحضارات، وبالتالي فقد جاءت قراءة " توينبي " لتاريخ الحضارات قراءة علمية، ميزتها الأساسية الموضوعية .

إذا كان الفكر الغربي - في عمومه - يمجّد الحرب والاستغلال والعنصرية، إلا أن نظرية " توينبي " لتدين ذلك وتناهضه، وتعتبر العنصرية أبشع النزعات البدائية الهمجية في الإنسان، كما أن هذه النظرية كشفت النقاب عن قلق ينتاب الإنسان الغربي، ليس من سبيل إلى تجاوزه إلا عن طريق الدين والإيمان والسمو الروحي . وفي هذا السياق أكد " توينبي " دور الدين الإسلامي في قيام الحضارة الإسلامية، التي أنصفها إلى حدود بعيدة .⁽²⁾

على الرغم من الايجابيات التي تميزت بها نظرية " توينبي " إلا أنها تعرضت لبعض الانتقادات من طرف بعض المفكرين، يمكن إجمالها فيما يلي:

-أنكر المؤرخ الماركسي " كوسمنسكي " kosminsky على " توينبي "، منهجه في اعتبار الأفراد العظام، وليس الشعوب القوى الرئيسية المحركة في تطور المجتمع .

-لقد أخذ على " توينبي " عدم التزامه بالمنهج العلمي التجريبي في دراسته التاريخية؛ إذ صدر في الكثير من أحكامه عن إيمانه بتدخل الإرادة الإلهية في طبيعة الأحداث التاريخية . لذلك عدّ

1 - أحمد محمود صبحي، المرجع السابق، ص: 263 .

2 - علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص: 366 .

تفسيره للتاريخ تفسيراً لا هوتياً لا علاقة له بالتفسير العلمي التجريبي للتاريخ . لقد وصفه المؤرخ " هيلز " بأنه متنبئ " يستخدم معرفته الواسعة للتاريخ، لكي يبين تعاليمه الدينية ويؤكد لها " .

-عندما يتحدث " توينبي " عن تغرب أبناء الحضارات غير الغربية، يؤكد أن دورهم في هذه الحضارات، لن يكون دوراً إبداعياً . أما الإبداع فإنه سيظل مقصوراً على أبناء الحضارة الغربية. إن هذا الرأي رأي غريب، لا يمكن فهمه إلا إذا افترضنا أن " توينبي " كان يؤمن بالنظريات العنصرية على الرغم من رفضه الظاهر لها . (1)

مهما كانت الانتقادات التي وجهت إلى نظرية " توينبي " ، إلا أنه يبقى مؤرخاً ومفكراً متميزاً في مجال تفسير التاريخ، فمن الطبيعي أن ينطوي عمل ضخم مثل (دراسة للتاريخ) على بعض النقائص، خاصة وأنه عمل فردي قام به " أرنولد توينبي " بمفرده .

¹ - أنظر: هاشم يحي الملاح، المرجع السابق، ص: 410، 412، 416 .

-المطلب الثاني: دراسة موقف توينبي لابن خلدون وفكره

تبين من خلال المبحث السابق، أن تفسير " توينبي " للتاريخ - من خلال نظرية التحدي والاستجابة - اتسم بالعلمية والموضوعية؛ فقد جاءت قراءته لتاريخ الحضارات قراءة موضوعية، خاصة عندما رفض فكرة مركزية الحضارة الغربية، بحيث أنه أنصف الحضارات الأخرى ومنها الحضارة الإسلامية . في هذا السياق يأتي الحديث عن دراسة موقف " توينبي " لابن خلدون وفكره، مع العلم أن هذا الأخير أحد أفاذ هذه الحضارة .

إذا كان موقف " توينبي " من الحضارة الإسلامية وإبداعات المسلمين موقفا موضوعيا ونزيها، فإن ذلك ينطبق على ابن خلدون وفكرة؛ بحيث بدا لنا من خلال ما سبق أن " توينبي " اعترف بمكانة ابن خلدون البارزة في تفسير التاريخ، فاعتبره من الرواد الأوائل في فلسفة التاريخ، وكان من الطبيعي أن يقر " توينبي " بذلك، ويمكن أن ندلل على ذلك بما يلي:

-ما طرحه ابن خلدون في " المقدمة " من آراء وتصورات حول التاريخ والعمران البشري .

-اعتراف الكثير من المفكرين الغربيين السابقين " لأرنولد توينبي " بهذا الدور لابن خلدون في مجال فلسفة التاريخ .

-اعتماد ابن خلدون على الملاحظة والمشاهدة والتجربة، جعل من أفكاره وآرائه ذات مصداقية تفرض نفسها، وتجعل المطلعين عليها يقتنعون بها، ومن هؤلاء أرنولد توينبي .

-وجود عدة أوجه اتفاق بين ابن خلدون وتوينبي، جعلت هذا الأخير يتناغم في الكثير من آرائه مع تفسيرات ابن خلدون .

-يعتبر ابن خلدون أحد المؤثرات الفكرية التي أثرت على أرنولد توينبي باعتباره نموذجا للفكر العربي الفذ. كما شكلت مقدمة ابن خلدون منعطا حاسما في كيفية فهم الإنسان لتاريخه، وفيما

يرجوه منه كشف لا عن الماضي فقط، بل عن تطور الجنس الذي ينتمي إليه ومصيره. يقول " ايف لاكوست " : لقد اكتسب التاريخ صيغته العلمية على يد ابن خلدون . ويشترك أرنولد توينبي مع ابن خلدون في كثير من الملامح المتعلقة بدراسة التاريخ؛ مما يدل على مشاطرة " توينبي " وتبنيه لآراء ابن خلدون .⁽¹⁾

-وجود تشابه في الآراء بين ابن خلدون وتوينبي حل مسألة نشأة الحضارات وانبعاثها من المجتمعات البدائية.. وكذلك هناك امتداد لآراء ابن خلدون في مسألة الدولة ومراحل تطورها والأطوار التي تمر بها في فكر أرنولد توينبي؛ مما يدل على تبني هذا الأخير لموقف ابن خلدون من الموضوع، ويرجع ذلك إلى اقتناع " توينبي " بهذا التفسير الخلدوني، نظرا لاستناد صاحبه إلى استقراء الواقع واعتماد المشاهدة والمقارنة، التي تعتبر دعائم التفسير الموضوعي للظواهر .

- التاريخ إجمالا في رأي ابن خلدون ما هو إلا سلسلة من الدول يسير تطور كل منها في حلقات متتابعة، وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة وأعمارها وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى. وكذلك كافة المدنيات عند " توينبي " في مقابل مفهوم الدولة، إما أنها مرت أو لا تزال تمر بمراحل متشابهة منذ نشأتها وحتى بلوغها مرحلة التدهور، وهناك تشابه أيضا في تفسير عوامل الانهيار ونتائجه عند كل منهما .⁽²⁾ إن هذا التشابه في الطرح بين ابن خلدون وتوينبي، ما كان ليظهر لو لا تحلي كل منهما بقدر من الموضوعية والمنهج العلمي؛ وبالتالي فيمكن القول أن قراءة " توينبي " كانت قراءة علمية يطبعها قدر كبير من الموضوعية في التعامل مع الموروث الخلدوني . مع الإشارة إلى أن العلمية في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية تتصف بنوع من النسبية والمرونة، على خلاف العلمية في مجال العلوم الأخرى (العلوم الطبيعية أو التجريبية)؛ بحيث تتسم بنوع من الصرامة و الدقة .

1 - نيقين جمعه علم الدين، المرجع السابق، ص: 160 .

2 - المرجع نفسه، ص: 161، 162 .

خاتنة

خاتمة

نستخلص من الدراسة التي تناولنا فيها نوعين من قراءة الفكر الخلدوني (القراءة الأيديولوجية والقراءة العلمية) جملة من النتائج ، وهي كالآتي :

1 - أهمية الفكر الخلدوني في الفكر العربي والفكر الغربي ، ويتجلى ذلك في كثرة وتنوع الدراسات التي تناولت هذا الفكر .

2 - تباين أنماط تلقي الفكر الخلدوني ، والأساس في ذلك اختلاف المنطلقات الفكرية للدارسين.

3 - وجود نمطين بارزين في تلقي الفكر الخلدوني : أحدهما أيديولوجي يفتقد لأبسط مقومات الروح العلمية في التعاطي مع الفكر الخلدوني ، والآخر علمي موضوعي استطاع أن يتحلى بقدر من الروح العلمية في قراءة فكر ابن خلدون .

4 - التأكيد على أهمية القراءة العلمية الموضوعية للفكر الخلدوني في فهمه والوعي به ، ومن ثم استلهامه في حل مشاكل الواقع المعاصر على مستويات مختلفة .

5 - تأكيد أهمية تناول العلمي للتراث عامة والتراث الخلدوني خاصة ، وذلك باعتباره مرجعية في التعامل مع مستجدات العصر .

6 - رغم حرص الباحثين والدارسين على تحقيق قدر من الموضوعية في تلقي الفكر الخلدوني، إلا أن ذلك يظل نسبيا وناقصا بسبب خصوصية الفكر الخلدوني كجزء لا يتجزأ من التراث العربي الإسلامي .

7- تعزيز التلقي العلمي والموضوعي للتراث العربي الإسلامي عامة، والموروث الخلدوني خاصة؛ ذلك أن هذا النوع من تناول يبرز القيمة الحقيقية للموروث، ومن ثم نستطيع الوقوف على إيجابياته وسلبياته، أو محاسنه ومساوئه، الأمر الذي يسمح بتقنيته من شوائبه والاستفادة من محاسنه؛ نظرا لأنه يشكّل هوية وأصالة الأمة العربية الإسلامية، فلا مجال للاستمرار وفرض الذات بين الأمم بدون هذا التراث .

8- أهمية الروح العلمية في تناول الموروث الخلدوني، لأن اعتماد هذه الروح، التي من مقوماتها الموضوعية، يبرز الفكر الخلدوني على حقيقته، فعن طريقها ندرك ما لابن خلدون وما عليه، مما يسمح باستثمار هذا الفكر واستلهامه في معالجة قضايا الواقع العربي المعاصر، في مختلف المجالات؛ التربوية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مع العلم أن ابن خلدون كان مفكرا موسوعيا، طاف بكافة قضايا الاجتماع الإنساني في "مقدمة كتاب " العبر " .

10- وجود مفكرين ودارسين غربيين، اهتموا بالفكر الخلدوني وأنصفوه من خلال اعترافهم بريادته في مجال فلسفة التاريخ، مثل: أرنولد توينبي و جورج سارتون وغيرهم، دليل قاطع وبرهان ساطع على أهمية الموروث الخلدوني، الأمر الذي يدعو العرب المسلمين اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى ضرورة العودة لهذا الموروث والتنقيب عنه واستنطاقه، لاستثماره في معالجة مشاكل المجتمع العربي الإسلامي في مختلف المجالات .

11- ضرورة الابتعاد عن الذاتية والتفكير النمطي والأيديولوجي في التعامل مع قضايا التراث العربي الإسلامي، نظرا لما ينجّر عن ذلك من عيوب وسلبيات، فهذا النوع من التفكير من شأنه أن يوسّع شقة الخلاف بين أبناء الأمة، وما تعانيه هذه الأخيرة من تعصب وتطرّف وصراعات خير شاهد على ذلك .

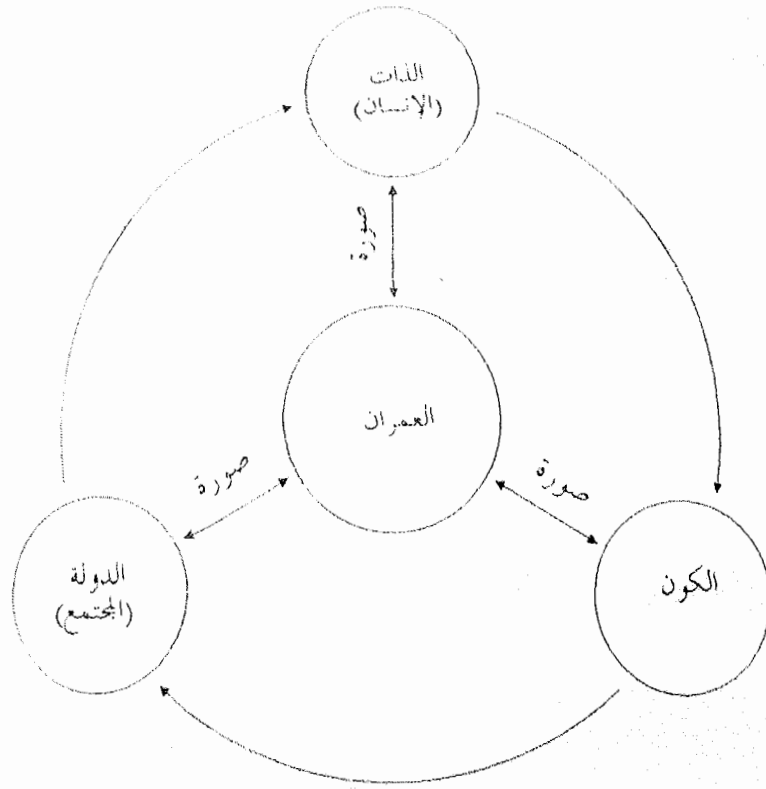
إذا كان البحث قد تناول موضوع تلقي الفكر الخلدوني؛ وذلك من خلال استعراض نماذج من قراءات هذا الفكر، تنوعت بين قراءات أيديولوجية وقراءات علمية موضوعية، فإن الغاية المتوخاة من ذلك هو محاولة فهم فكر صاحب المقدمة عموماً، والاجتماع الخلدوني بوجه خاص؛ لما يتمتع به علم الاجتماع الخلدوني من أهمية في دائرة فكر ابن خلدون .

إن فهم فكر ابن خلدون والوعي به لا يشكل غاية في حد ذاته، وإنما هو وسيلة وأداة لتوظيف التنظير الاجتماعي الخلدوني في التعامل مع مختلف المشكلات المطروحة في الواقع العربي المعاصر بمختلف مجالاته السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وهذا ما حاولنا تحقيقه من خلال بحثنا، كما حاولنا كذلك الوقوف على ثغرات فكر ابن خلدون وإضافة ما يمكن أن يضاف في سبيل سد تلك الثغرات أو الفجوات، وتجاوز نقائص وعيوب هذا الفكر، وقد أشار الباحث والمفكر التونسي " أبو يعرب المرزوقي " في تصدير كتابه: الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، حيث يقول: « ذلك ما نريد محاولته في هذه الدراسة لفهم الاجتماع الخلدوني - أي الاجتماع عموماً - وبما هو خلدوني خصوصاً. ومعنى ذلك أن محاولتنا لن تكون سعياً لفهم التراث الخلدوني فحسب، بل هي كذلك محاولة في التنظير الاجتماعي، من وجهة معرفية عامة. ذلك أن عملية إحياء التراث ليست قتلاً له، بفصله عن موضوعاته، وفهمه بصورة مجردة، وكأنه كلام في ما لا وجود له، وليست قتلاً لقراءه، بجعلهم مجرد قراء. إنما غايتنا النظر في القول الخلدوني، دون فصله عن المقول فيه، أعني الاجتماع الإنساني والعمران البشري. لذلك فإن مطلبنا سيكون مزدوجاً: تحديد التنظير الخلدوني للمجتمع، وتحديد المادة المنظر لها، في هذا العمل الخلدوني، لإضافة ما يبدو لنا واجباً أن يضاف » (1) .

يبدو من خلال القول السالف الذكر، أن صاحبه قد أكد على ضرورة ربط التراث الخلدوني بالواقع؛ وذلك باستلهامه وتوظيفه لفهم هذا الأخير ومعالجة مختلف مشكلاته، لكن ذلك يستوجب تبني التلقي العلمي والموضوعي لهذا التراث والتخلص من التلقي الأيديولوجي له .

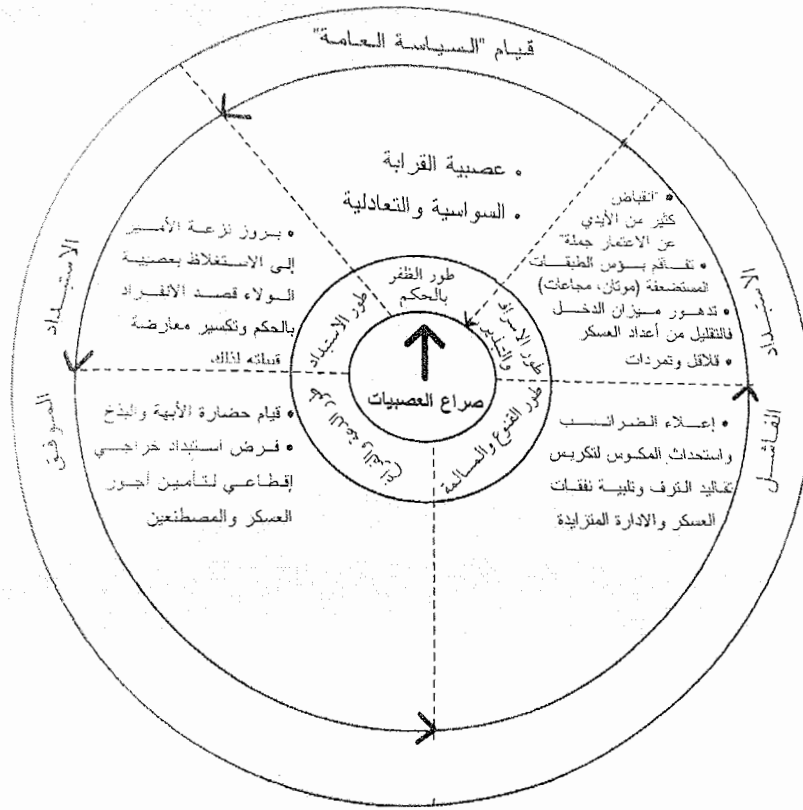
1 - أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2007، ط 1، ص: 16 .

اللاحق



صورة 02: حركة عمران العالم عند ابن خلدون¹

¹ - جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، فكر ابن خلدون "الحداثة والحضارة والهيمنة" (مؤلف جماعي) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008، ط1، ص76.



صورة 01: مخطط مراحل تكون الدولة عند ابن خلدون¹

¹ سالم حميش، الخلودونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة بيروت، 1998، ط1، ص: 92

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

* قائمة المراجع باللغة العربية:

أولاً : المصادر

- 1- القرآن الكريم
- 2- ابن خلدون (عبد الرحمن)، مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، ج 1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 2006م
- 3- ابن خلدون (عبد الرحمن) ، رحلة ابن خلدون، تحقيق محمد ابن تاوويت الطانجي، دار الكتب العلمية ، بيروت، سنة 2004م

ثانياً : المراجع

- 1- أبو يعرب المرزوقي، الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2007، ط 1
- 2- أومليل (علي)، الخطاب التاريخي "دراسة تاريخية لمنهجية ابن خلدون"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 2005 ط 04
- 3- أيكين (هنري)، عصر الأيديولوجية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية ، ط 1، سنة 2010
- 4- باتسييفا (سفيتلانا)، ترجمة رضوان ابراهيم، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس 1978
- 5- باشلار (غاستون)، تكوين الروح العلمية، فيران، باريس 1967
- 6- بدوي (عبد الرحمان)، مؤلفات ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط خاصة، سنة 2006
- 7- بن جماعة (محمود)، نصوص في الانسان والعمران والفلسفة من مقدمة ابن خلدون، دار محمد علي للنشر ، تونس ، ط 1 ، 2006 م .
- 8- بن طاهر مشوش (صالح)، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، وم أ، ط 01
- 9- بن عثمان التويجري (عبد العزيز)، التراث والهوية، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، الرباط، 2011

- 10- بن عمار (الصغير)، الفكر العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر ، سنة 1981م، ط3
- 11- البوزيدي (علال) ، نظرات في الفكر المنهجي عند ابن خلدون ، مجلة الامة ، العدد 37، محرم، 1404هـ
- 12- توينبي (أرنولد)، مختصر دراسة للتاريخ، ج01، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1960، ط01
- 13- التيمومي (الهادي)، نظريات المعرفة التاريخية وفلسفات التاريخ في العالم الغربي في النصف الثاني من القرن العشرين، (مؤلف جماعي) المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون " بيت الحكمة "، تونس، 2008، ط01
- 14- الجابري (محمد عابد)، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ط 01
- 15- جمعه علم الدين (نيقين)، فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1991، ط ؟
- 16- حافظ دياب (محمد)، الخلدونية والتلقي، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ط 01
- 17- حسن الساعاتي (سامية)، ابن خلدون مبدعا، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2006، ط 01
- 18- حسين (طه) ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006
- 19- حمّيش (سالم)، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، بيروت، 1998، ط1
- 20- زكرياء (فؤاد)، التفكير العلمي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر
- 21- شريط (عبد الله)، نصوص من فلسفة ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984
- 22- شعبان (جمال)، فكر ابن خلدون " الحداثة والحضارة والهيمنة "، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007، ط1
- 23- طه الحاجري (محمد)، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، سنة ؟
- 24- الطويلي (أحمد) ، ابن خلدون بين القدامى والمحدثين، الدار المتوسطة للنشر، تونس، 2015، ط1
- 25- عابد الجابري (محمد) ، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2001، ط 07

- 26- عبد الرحمان مرحبا (محمد)، الجامع في تاريخ العلوم عند العرب، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط الثانية، 1988م
- 27- عبد الواحد وافي (علي)، تقديم لمقدمة ابن خلدون، ج1، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006
- 28- عبد الواحد وافي (علي)، عبد الرحمن ابن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته ، مكتبة مصر ، القاهرة، دط ؟
- 29- عبود المحمداوي (علي)، فلسفة التاريخ " جدل البداية والنهاية والعود الدائم "(مؤلف جماعي)، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013
- 30- العروي (عبد الله)، مفهوم الأيديولوجيا، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط8، سنة 2012
- 31- العطاس (سيد فريد)، ابن خلدون، ترجمة: محمد صلاح علي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، 2017، ط 01.
- 32- عويس (عبد الحليم)، كتاب الأمة، العدد 50، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، سنة 1996م
- 33- الغانمي (سعيد) ، العصبية و الحكمة ، قراءة في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، 2006 م ، ط 1
- 34- فروخ (عمر) ، كلمة في تحليل التاريخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1984
- 35- قسوم (عبد الرزاق)، ، قراءة فلسفية في المنهج الخلدوني الاجتماعي، ابن خلدون ومنابع الحداثة، الجزء الأول، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون بيت الحكمة، تونس، مارس 2006
- 36- قسوم (عبد الرزاق)، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي ، دار الكلمة للنشر و التوزيع ، المنصورة ، مصر، 2005م ، ط 1
- 37- قنصوة (صلاح)، الموضوعية في العلوم الإنسانية، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت 2007
- 38- الكردي (محمود السعيد)، ابن خلدون مقال في المنهج الجريبي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، ليبيا، ط 1، 1984
- 39- لاکوست (ایف)، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشيل سليمان، دارالفارابي، بيروت، ط02، كانون الثاني 2012

- 40- مجموعة من الباحثين، المعرفي والأيدولوجي في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010، ط 01
- 41- محمد سليمان (حسين)، التراث العربي الاسلامي، دراسة تاريخية ومقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988
- 42- محمد شبل (فؤاد)، دراسة للتاريخ لأرنولد توينبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ؟، ط؟
- 43- محمود الخضيرى (زينب) فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة 2006م
- 44- محمود صبحي (أحمد)، في فلسفة التاريخ، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الاسكندرية ، 2004م
- 45- مزيان (عبد المجيد)، النظريات الاقتصادية عن ابن خلدون، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر والإشهار، الجزائر، سنة ؟، ط؟
- 46- مغربي (عبد الغني)، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986م
- 47- مقداد الحميني (عمر)، طه حسين مؤرخاً، ط01، ج01، بيت الحكمة، تونس، 1993
- 48- الملاح (هاشم يحيى)، المفصل في فلسفة التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط الأولى، سنة 2007م
- 49- الوردي (علي)، منطق ابن خلدون، الوراق للنشر، بغداد، العراق، ط 03، 2013
- 50- يزبك (قاسم)، التاريخ ومنهج البحث التاريخي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط ، الأولى ، 1990 م
- ثالثاً : القواميس و المعاجم**
- 1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1990.
- 2- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، الجزء الثاني، ط؟، سنة 1972
- 3- صليبا (جميل)، المعجم الفلسفي، ج02، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ط؟
- 4- محمد رضا (يوسف)، معجم العربية الكلاسيكية والمعاصرة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط01، 2006
- 5- مذكور (إبراهيم)، المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط؟، 1983

6- لالاند (أندريه) ، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، المجلد الثالث ، ط2، 2001م

7- نعمة (أنطوان) وآخرون ، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، ط2، 2001

رابعاً : المجلات

- 1- الأنصاري (عابد براك)، و عبد الحميد حسين،(مهدي)، عوامل التحضر عند ابن خلدون وتوينبي "دراسة مقارنة"،مجلة الملوية للدراسات الآثارية والتاريخية/المجلد الرابع/العدد السابع/السنة الرابعة/آذار 2017، كلية الآثار، جامعة سامراء، العراق
- 2- البوزيدي (علال)، نظرات في الفكر المنهجي عند ابن خلدون، مجلة الامة، العدد 37، محرم، 1404هـ، د.ط .

3- السامرائي (قاسم حسن آل شامان)، مجلة آداب الفراهيدي، العدد01، كانون الأول 2009،جامعة تكريت، كلية التربية، قسم التاريخ

4- السعيدة (جهاد علي)، دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظريته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه، مجلة جامعة دمشق،-المجلد30-العدد 3+4-2014

5- زكريا (فؤاد)، التفكير العلمي، مجلة عالم المعرفة، العدد 03، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978

6- عبد الله خطاب (صدقي)،أدباء وفنانون (أرنولد توينبي)، عالم الفكر، المجلد الخامس، العدد الأول: أبريل- مايو -يونيو 1974، وزارة الإعلام، الكويت

7- محمود السروجي (محمد)، التفسير الحضاري للتاريخ بين ابن خلدون وأرنولد توينبي، مجلة التاريخ العربي، العدد 34، ربيع الأول 1426 / 2005، الاسكندرية

8- مقال، فلاسفة العرب (طه حسين)، موقع غوغل، بتاريخ: 2017/08/06.

9- منصف (عبد الحق)،مجلة عالم الفكر، العدد1،المجلد 37،يوليو-سبتمبر،2008،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

خامسا : مواقع انترنت

1- <http://altibrah.ae/author/3346>

بتاريخ : 25/06/2018

2- غاوش، (خالد)، مقالات في التاريخ :

historyinaarabic.blogspot.com/2014/08/blog-post_54.html

بتاريخ : 2019-03-31

• قائمة المراجع باللغة الأجنبية :

1- Hussein (Taha) , Etude analytique et critique de la philosophie sociale d' Ibn – Khaldoun , chapitre 5 - p132 - Editeur : A .Pédone - paris 1917

2-Toynbee (Arnold) , Study of History,(London : oxford university press, 1935)
Vol 3

فارسى

الفهرس

- إهداء...../.
- شكر وتقدير...../.
- إشارات...../.
- خطة البحث...../.
- مقدمة.....أ-و

مدخل تمهيدى

- سيرة عبد الرحمان بن خلدون ومؤلفاته.....ص: 17
- المبحث الأول : التعريف بابن خلدون ومصادر ثقافته.....ص: 19
- المبحث الثاني : مؤلفات ابن خلدون.....ص: 41

الفصل الأول

- محاور الفكر الخلدونى.....ص: 51
- المبحث الأول: علم العمران البشرى ومنهجه.....ص: 51
- المبحث الثاني : علم التاريخ ومنهجه.....ص: 71

الفصل الثانى

- القراءة الأيدىولوجية للمتن الخلدونى فى الفكر العربى " طه حسين أنموذجا ".....ص: 106
- المبحث الأول : طبيعة القراءة الأيدىولوجية.....ص: 107
- المبحث الثانى : الفكر الخلدونى كما يراه " طه حسين " ودراسة موقفه.....ص: 121

الفصل الثالث

- القراءة الأيدولوجية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي " إيف لاکوست أنموذجا ".....ص:166
- المبحث الأول : الفكر الخلدوني كما يراه إيف لاکوست.....ص:169
- المبحث الثاني : دراسة موقف إيف لاکوست من الفكر الخلدوني.....ص:188

الفصل الرابع

- القراءة العلمية للمتن الخلدوني في الفكر العربي " محمد عابد الجابري أنموذجا ".....ص:200
- المبحث الأول : سيرة الجابري وموقفه من التراث العربي الإسلامي.....ص:208
- المبحث الثاني : قراءة الجابري للفكر الخلدوني.....ص:217
- المبحث الثالث : دراسة موقف الجابري من الفكر الخلدوني.....ص:234

الفصل الخامس

- القراءة العلمية للمتن الخلدوني في الفكر الغربي " أرنولد توينبي أنموذجا ".....ص:239
- المبحث الأول : نظرية توينبي في تفسير التاريخ.....ص:245
- المبحث الثاني : قراءة أرنولد توينبي لفكر ابن خلدون.....ص:261
- المبحث الثالث: دراسة موقف توينبي من الفكر الخلدوني.....ص:281
- خاتمة.....ص:288
- ملاحق.....ص: /
- قائمة المصادر و المراجع.....ص:295
- ملخص الأطروحة.....ص: /

ملخص الأطروحة

الملخص

يشكّل الفكر الخلدوني أحد أبرز مكوّنات الموروث الفكري العربي الإسلامي؛ لذلك حظي باهتمام العديد من الباحثين والدارسين الغربيين والعرب على حد سواء، بغرض الوعي به و فهمه بل واستلهامه وتوظيفه بطريقة أو بأخرى، كما حصل لدى الكثير من المستشرقين . يتجلى هذا الاهتمام بالفكر الخلدوني في قراءته وتلقيه. والبحث يدور حول هذا الموضوع، ومنه يمكن صياغة إشكالية بحثنا في الأسئلة الآتية:

كيف تلقى الغربيون والعرب المعاصرون الفكر الخلدوني ؟

ما هي أبرز أنماط تلقي فكر ابن خلدون، وما قيمتها ؟

ما أثر تعدد أنماط تلقي الفكر الخلدوني على فهم هذا الفكر واستلهامه في معالجة قضايا الواقع العربي المعاصر، على كافة المستويات ؟

أما بخصوص المنهج المتبع في الدراسة؛ فهو المنهج التحليلي المقارن؛ إذ حاولنا تحليل فكر ابن خلدون من خلال إبراز محاوره وقضاياها، كما استعرضنا نماذج من قراءات هذا الفكر، في الأدبيات العربية والغربية على حد سواء، والتي تتمثل في قراءتين: قراءة أيديولوجية وقراءة علمية موضوعية .

أما بالنسبة للدراسات السابقة التي اعتمدناها؛ فقد كانت نادرة، وأبرزها الدراسة التي قام بها الباحث " محمد حافظ دياب " في كتابه (الخلدونية والتلقي)، إضافة إلى بعض المقالات المنشورة في المجالات العلمية . يستهدف البحث تحقيق جملة من الأهداف، أبرزها :

- تعزيز الاهتمام بالتراث الفكري العربي الإسلامي عامة، والفكر الخلدوني خاصة .
- محاولة استيعاب وفهم فكر ابن خلدون على حقيقته، قصد استلهامه على الوجه الحسن.
- إبراز أهمية التحلي بالروح العلمية والموضوعية في التعامل مع مختلف القضايا والموضوعات المطروحة في الواقع.
- تدعيم المكتبة الجامعية بالدراسات التي تتناول التراث العربي الإسلامي، وخاصة التراث الفكري الخلدوني .

انطلاقاً من إشكالية البحث، فقد جاءت مكوناته كالاتي:

يتكون البحث من: مقدمة تناولنا من خلالها أهمية الموضوع وإشكاليته وأسباب اختياره ومنهج الدراسة والأهداف المرجوة منها . كما ضم البحث ثلاثة أقسام هي: القسم الأول، ويضم ما يلي:

- مدخل تمهيدي: تناولنا من خلاله سيرة ابن خلدون ومصادر ثقافته وأبرز مؤلفاته.

- الفصل الأول: يدور حول محاور وقضايا فكر ابن خلدون، وتتمثل في؛ العمران والتاريخ.

القسم الثاني: يتناول القراءة الأيديولوجية للفكر الخلدوني، ويمثلها، " طه حسين " في الفكر العربي، و "أيف لاكوس" في الفكر الغربي، مع نقد وتقييم النموذجين .

القسم الثالث: يدور حول القراءة العلمية لفكر ابن خلدون، ويمثلها، " محمد عابد الجابري " في الفكر العربي، و " أرنولد توينبي " في الفكر الغربي، مع دراسة النموذجين دراسة نقدية .

أما بالنسبة لخاتمة البحث ، فقد حوصلنا فيها جملة من النتائج، أبرزها :

- التأكيد على ضرورة الاهتمام بالتراث العربي الإسلامي عامة، والتراث الفكري الخلدوني خاصة .

- التأكيد على أهمية التلقي العلمي الموضوعي للتراث العربي الإسلامي، ومنه الموروث الخلدوني .

- الدور البارز للتلقي العلمي في استيعاب فكر ابن خلدون، ومن ثم استلهامه واستثماره في معالجة قضايا الواقع العربي الإسلامي المطروحة على مستويات مختلفة: السياسي، الاجتماعي، الاقتصادي، التربوي... الخ .

- تعزيز الروح العلمية والنظرة الموضوعية والابتعاد عن التعصب والغلو، لدى النشء الصاعد، نظراً لأهمية ذلك في حياة المجتمع و الدولة.

Abstract

Khaldun thought is one of the most important components of the Arab-Islamic intellectual heritage. Therefore, it attracted the attention of many Western and Arab scholars and researchers alike, in order to understand, get inspiration from, and employ it in one way or another, as was the case with many orientalists. This interest in Khaldun thought is reflected in his reading and receiving. The research revolves around this subject, therefore, the problem of our research questions of this study were formulated as follows:

-How did Westerners and contemporary Arabs receive Khaldun thought?

-What are the most prominent patterns of Ibn Khaldun's thought, and what is its value?

-What is the impact of the multiple patterns of receiving Khaldun thought to understand this thought and get inspiration from it in addressing the issues of contemporary Arab reality at all levels?

To answer the research questions stated above; we used the comparative analytical methodology. We have tried to analyze Ibn Khaldun's thought by presenting his themes and issues. We also reviewed examples of the readings of this thought in both Arabic and Western literature, which are two readings: an ideological reading and an objective scientific reading.

As for the previous studies we adopted, they were rare, most notably the study conducted by the researcher, *Muhammad Hafez Diab* in his book *Khaldunia and Reception*, in addition to some articles published in scientific journals. The research aims to achieve a number of objectives, most notably:

- To promote interest in the Arab-Islamic intellectual heritage in general and the *Khaldunian* one in particular.

- An attempt to understand and grasp Ibn Khaldun's thought in order to get right inspiration from it.

- To highlight the importance of adopting the scientific and objective character in dealing with the various issues and topics in reality.

- Enriching the university library with studies dealing with the Arab-Islamic heritage, especially the *Khaldunian* intellectual heritage.

Based on the problem of research, the structure of the study is as follows:

An introduction, through which we discussed the importance of the topic, its problematic, the reasons for its selection, the research methodology, and objectives. The research also included three chapters. The first chapter includes the following:

- Introductory preface: we discussed the biography of Ibn Khaldun, his education, and the most prominent works.

- Chapter I: revolves around the themes and issues of Ibn Khaldun's thought, and is represented in: urbanization and history.

- The second chapter deals with the ideological reading of Khaldun thought, represented by Taha Hussein in Arab thought, and Yif Lakost in Western thought, with criticism and evaluation of the two models.

- The third chapter revolves around the scientific reading of Ibn Khaldun's thought, represented by "Muhammad Abed Al-Jabri" in Arabic thought, and "Arnold Toynbee" in Western thought, while studying the two models critically.

As for the conclusion of the research, we have reached a number of results, most notably:

- Emphasize the need to consider the Arab-Islamic heritage in general and the intellectual heritage of Khaldoni in particular.

- Emphasize the importance of the objective scientific receiving of the Arab-Islamic heritage, including the Khaldun heritage.

- The prominent role of scientific reception in understanding Ibn Khaldun's thought, and then inspiration and investment in addressing the issues of Arab Islamic reality at various levels: political, social, economic, educational, etc.

- Enhancing the scientific spirit and the objective vision and avoiding fanaticism and stupidity among young people, given the importance of this in the life of society and the state.