مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (2)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (2) 2015

إشكالية النقد التاريخي عند ابن خلدون

الدكتور صالح شقير*
هيثم توفيق العطواني**

(تاريخ الإيداع 15 / 2 / 2015. قبل للنشر في 2 / 4 / 2015)

□ ملخّص □

الهدف من هذا البحث، دراسة تصور التاريخ والتطور عند ابن خلدون؛ وذلك من خلال توضيح منهجي لمعنى التاريخ، وصولاً إلى فلسفة التاريخ عنده، وإبراز أهمية هذا الفيلسوف في التاريخ، بوصفه أحد مؤسسي فلسفة التاريخ. وعلى اعتبار أن تصوره للتاريخ يجعله قريباً من الفلاسفة المعاصرين، وأنه قد أسس ذلك التصور للتاريخ على نقض المفهوم الإخباري نقضاً جذرياً، لأن التاريخ عنده ليس سرداً للأخبار وإنما هو تعليل للأحداث، بما يسمح ببناء علم جديد.

إن مفهوم التقدم الذي تبلور في القرن الثامن عشر، نجد إرهاصاته في مقدمة ابن خلدون التي قدم فيها منهجية لدراسة التاريخ في حركته الداخلية وليس في ظاهره، وذلك من خلال طرحه لأسئلة إشكالية تفتح آفاقاً للمعرفة والتطور مثل: ما العلاقة بين المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية؟ هل يمكن للتاريخ أن يتجسد في علم؟ كما أن هذا البحث يشير إلى أخطاء المؤرخين، التي تحدث لأسباب معقدة نفسية واجتماعية وسياسية وثقافية، أو للجهل بقوانين الطبيعة وأحوال العمران.

الكلمات المفتاحية: التاريخ، الحضارة، العمران، التطور

* أستاذ – قسم الفلسفة– كلية الآداب – جامعة دمشق– سورية.
** طالبة دراسات عليا(ماجستير) – قسم الفلسفة– كلية الآداب – جامعة دمشق– سورية.

مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية _ سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية المجلد (37) العدد (2)2015
Tishreen University Journal for Research and Scientific Studies - Arts and Humanities Series Vol. (37) No. (2) 2015

The Complexity of the Historical Criticism By Ibn Khaldun

Dr. Saleh Shker*
Haesam Aletoane**

(Received 15 / 2 / 2015. Accepted 2 / 4 / 2015)

□ ABSTRACT □

The aim of this research is to study the concept of history and evolution for "IbnKhaldun" through a systematic illustration of the meaning of history. Therefore, we present this research in order to reach the philosophy of history for "IbnKhaldun" and to highlight the importance of this philosopher as one of the founders of the philosophy of history as his conception of history makes him close to contemporary philosophers.

This perception is crystallized to history on rejecting the "empiricalconcept" radically. Therefore, we find that the history of "IbnKhaldun" is not a narrative of news, but it is an explanation of eventsin which we can build it a new science.

The concept of progress that was crystallized in the eighteenth century has signs in the introduction of IbnKhaldun in which he presented a methodology for studying history in its interior movement and not in appearance. In addition, the problematic questions that raised by "IbnKhaldun" opened horizons for knowledge and development such as:

What is the relationship between historical knowledge and historical writing? Is it possible for history to be part of science?

This research also points to the errors of historians, which occur for many complex reasons that might be psychological, social, political and cultural.

The errors also may happen because of a lack in knowledge about the laws of nature.

Keywords: history, civilization, development

*Assistant professor, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Damascus university, Syria

**Postgraduate student, Department of Philosophy, Faculty of Arts and Humanities, Damascus university, Syria

مقدمة:

سنحاول في هذه الدراسة رصد جملة موضوعات واسعة ومتشعبة تناولها ابن خلدون حول التاريخ. كما أننا لا نطمح في هذه العجالة أن نفيها حقها، وإنما سنكتفي برسم تصور أولي قد يصلح أن يكون منطلقاً لأبحاث أدق وأعمق. من هنا لابد من توضيح المعاني المتعددة لكلمة تاريخ.

وتبعاً لذلك، تتجه محاولتنا نحو إعادة قراءة فلسفة ابن خلدون للتاريخ، من خلال طرح بعض الأفكار، لإثارة الحوار الذي نحن بأمسّ الحاجة إليه في هذه الفترة التاريخية الحرجة، لكي ننطلق إلى إمكانية استيعاب التاريخ والإفادة منه، وفهم الحاضر وكيفية تجاوزه.

تعني كلمة التاريخ مجموعة الحوادث التي ظهرت(*) في حياة البشرية، كما أنها تعني الإلمام بتلك الأحداث، وإن كلمة "هيستوريا Historia" يونانية الأصل تدل جذورها على معنى الرؤية "حيث إن كلمة "هيستور Histor" تعني الرؤية والمشاهدة أو الاستقصاء بقصد المعرفة"(1).

وهنالك من يقول إن التاريخ يشتمل على المعلومات التي يمكن معرفتها عن نشأة الكون كله بما يحويه من أجرام وكواكب ومن بينها الأرض، وما جرى على سطحها من حوادث الإنسان، ومنهم المؤرخ الإنكليزي هـ.ج. ويلز Herbert George Wells (1866–1964)، إذ يبدأ كتابه المسمى "موجز تاريخ العالم" بدراسة نشأة الكون والأرض وما ظهر على سطحها من مظاهر الحياة المختلفة(2).

تحمل كلمة تاريخ في كل اللغات العصرية، ومنذ القرن الثامن عشر على الأقل، معنيين:الأول يُعنى بالوقائع الماضية، ومجموع الأحداث التي وقعت فعلاً، والآخر يُعنى في الوقت نفسه بالكيفية التي تُسرد فيها تلك الوقائع(3).

ومهما يكن في الأمر، فإن المؤرخين والباحثين (قديماً وحديثاً) لم يتفقوا على تعريف محدد وثابت للتاريخ، فالقدماء حددوه بأنه سجل لأعمال الإنسان، ولم يتفقوا على تفاصيل ذلك، ومجمل التعاريف تشمل: المَعيش، والاجتماع، والسياسة، والاقتصاد، والدين، والفلسفة، والفن... إلخ. وتشترك مجمل هذه التعاريف بالعناصر الأولية فيما بينها، وهي الإنسان والماضي والتطور، فالتاريخ إذن هو سجل لأعمال الإنسان وأفكاره وتطورها، أو هو دراسة هذه الأعمال والأفكار وتحليلها وتعليلها. أما عند ابن خلدون فنجد بعض التعاريف المأخوذة من مقدمته، مثل: التاريخ في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول... في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات... يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم... فالتاريخ هو ذكر الأخبار بعصر أو جيل... وحقيقة التاريخ أنه خبرٌ عن الاجتماع الإنساني(4).

وعلى الرغم من أن التاريخ بشري بالتعريف فإن بوسعنا القول: إذا كان للكون تاريخ فإنه بالتأكيد شيء مختلف كلياً عن مفهوم التاريخ البشري، وبالتأكيد إن "تاريخ" الكون يُدرس من منظور مختلف كلياً، إذن فإن ما نسميه كذلك إنما هو في الحقيقة تاريخ تصورات البشر حول الكون المبنية على درجة تقدم المعرفة العلمية وتوفر المعطيات حول الكون.

(*) إن ما سيظهر من أحداث مرتبط بما سبق، وهذا أساس النظرة الحديثة المستقبلية في دراسة التاريخ، المعروفة باسم Futurology.

(1) عبيد، إسحاق: معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، ط1، القاهرة، 1981، ص1.

(2) انظر: عثمان، حسن: منهج البحث التاريخي، ط1، القاهرة، 1976، ص11.

(3) انظر: العروي، عبد الله: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب، 1992، ص77.

(4) انظر: مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت، 1988، ص2–5.

يؤكد كولينجوودCollingwoodكلما خضع الإنسان في تصرفه لطبيعته الحيوانية، لغرائزه وشهواته، ابتعد عن شرعة التاريخ[1].

وإذا كان التاريخ يعني أساساً الوعي به، فلا تاريخ للطبيعة قبل الإنسان، والتاريخ هو الماضي الحاضر، حيث نقول مجموع عوارض الماضي حاضرة بأخبارها، آثارها، وفحص تلك الآثار عملية تنجز دائماً في الحاضر.ومعرفة الماضي دائماً نسبية، كونها تستجيب لمتطلبات الوضع القائم، وهي دائماً عملية، إذ تجيب عن أسئلة راهنة.

والحوار بين الحاضر والماضي ليس حواراً بين أفراد مجردين وأفراد منعزلين، بل حوار بين مجتمع اليوم ومجتمع الأمس، على حد تعبيربيركهاردتBurckhardt(1818–1897): "التاريخ هو سجل لما يراه عصر من العصور يستحقه التاريخ في عصر آخر. الماضي مفهوم لنا على ضوء الحاضر، وباستطاعتنا أن نفهم الحاضر بشكل كامل على ضوء الماضي فقط"[2].

وفي ضوء ما سبق، يستمد البحث أهميته من خلال محاولتنا تأطير الموضوع داخل الحقل الفلسفي، ضمن المحاور الآتية:أولاً –العمران عند ابن خلدون.ثانياً –ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ.ثالثاً – ابن خلدون ومنهج التحقق التاريخي.رابعاً – أخطاء المؤرخين.خامساً – خاتمة البحث.

أولاً –العمران عند ابن خلدون[*]:

يتلخص التاريخ عند ابن خلدون بأنه "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 ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[3].

ولعمري إن هذه الرؤية تكاد تكون قريبة جداً من التعاريف المعاصرة، بل أكثر معاصرةً من معظمها، حيث إن كل التعاريف استوحت أفكارها من ابن خلدون.

الاجتماع الإنساني، بدوياً كان أو حضرياً، له طبيعة تخصه وعلم يخصه، وموضوع هذا العلم هو البحث في ما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال التي تحدث فيه بمقتضى طبعه، وهو ذو إشكاليات متعددة تدرس ما يلحق العمران من العوارض الذاتية واحدة بعد أخرى، ولا يكفي في هذا العلم أن يكون ذا موضوع مستقل عن موضوعات العلوم الأخرى، بل يجب أن يكون للظواهر التي يفحص عنها علل وأسباب تفسرها، وقوانين طبيعية تضبطها. هذان الشرطان متوفران في علم العمران البشري، لأن موضوعه مستقل عن غيره. يستخدم ابن خلدون لفظ "طبائع العمران" للدلالة على

(1) انظر: العروي، عبد الله: مفهوم التاريخ، ج1، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، 1992، ص36.

(2) كار، إدوارد: ما هو التاريخ، ت: ماهر كيالي، بيار عقل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط3، 19/6، ص59.

(*) ابن خلدون (1332–1406) رجل علم وعمل، هو من أسرة عربية حضرمية كانت قد هاجرت إلى الأندلس بعيد الفتح وتوطنت إشبيلية حتى قرب سقوط هذه المدينة في أيدي الإسبان، فجلت عنها في أواسط القرن السابع الهجري في جملة الأسر التي جلت إلى تونس، حيث حلّت وحيث ولد ابن خلدون، وكان بيت ابن خلدون نهاية في علو المكانة ونباهة العلم. وكان يمثل حالة خاصة وفريدة في تلك المرحلة المبكرة.

(3) مقدمة ابن خلدون: السياسة والاقتصاد، تحقيق: سهيل عثمان، محمد درويش، وزارة الثقافة، دمشق، 1978، ص51.

أن للاجتماع البشري قوانين طبيعية "للعمران طبائع في أحواله"[1]، وتأكيده أن "المؤرخ يجب أن يكون عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياته"[2].

إن تعريف التاريخ عنده واسع جداً، فهو لا ينحصر في أخبار الدول والملوك والوقائع والحروب، بل يشمل كل ما يطرأ على الحياة الاجتماعية من تغيّر في مؤسساتها وأوضاعها، كالتغيرات الاقتصادية والثقافية وغيرها، فكأن المقصود بالتاريخ عنده تاريخ الحضارة، لا التاريخ السياسي وحده، وكأن موضوعه الشامل يتعدى حدود التاريخ المحض، ويحيط بمسائل الفلسفة الاجتماعية، أو مسائل علم الاجتماع العام.

يُعدّ التاريخ من الفنون التي يشغف بها الخواص والعوام على السواء، وسبب ذلك تشوّق الناس جميعاً إلى معرفة أخبار الماضي، "إلا أن هناك فرقاً بين مفهوم التاريخ عند العوام، ومفهومه عند الخواص"[3]، لأن الخواص يدركون بواطن الأمور على حين أن العوام لا يدركون إلا ظواهرها، الأمر الذي دفع ابن خلدون في فهمه للتاريخ إلى عدم الاكتفاء بسرد الوقائع، فألّف المقدمة التي خلدته، وتخطى الأحداث العسكرية والسياسية وسيرة العظماء إلى الحياة الاجتماعية، التي هي الأساس. كان مؤمناً ومحافظاً في ميدان الدين والإلهيات، لكنه، بعكس أوغسطينِAugustinus (364–430) مثلاً، يدرس التاريخ بوصفه ميداناً مستقلاً مبدئياً، باعتباره علماً وضعياً موضوعه المجتمع الإنساني وحركته الخاضعة لقوانين محايثة وعقلية، ويدرسه كلياً كونياً، بعيداً عن روح الدفاع، أو التبرير، أو التمجيد، في القرن 14، أي في زمن لم يظهر فيه بعد تفوق أوروبا، التي كانت تعيش في حمأة صراع ديني بدا لوهلة أنه بلا نهاية.

إن المقولة المركزية عنده هي فكرة العمران، إذن الحضارة المدنية، الثقافة بمعنى شامل، أو لنقل أيضاً الصناعة، "صناعة الإنسان الصانع ابن خلدون يميز عمراناً بدوياً(*) وعمراناً حضرياً هو العمران المتقدم والحقيقي"[4]، وهذا مفهوم جدلي مادي تاريخي.

لنقل إن الخلفية لموقف ابن خلدون هي حال المغرب(**)، بل نوعاً ما حال العالم العربي والإسلامي، وهي حال تختلف عن حال أوروبا المغايرة مناخياً وطبيعياً واجتماعياً – تاريخياً، هذه نقطة جديرة بالإشارة.

ثانياً –ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ:

يُعتبر ابن خلدون أول من استخدم تعبير (فلسفة التاريخ)، حيث قصد به البعد عن السرد وتسجيل الأحداث دون ترابط بينها، كما قصد به التعليل للأحداث التاريخية. وميّز بين الظاهر والباطن في التاريخ، قائلاً: إن التاريخ "في ظاهره لا يزيد عن أخبار عن الأيام والدول السوابق من القرون الأوّل، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[5].

---

(1) المصدر السابق، ص35.

(2) نفسه، ص40.

(3) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، 1989، ص565.

(*) المقصود بالعمران البدوي كل ما هو خارج المدينة، ليست البادية والعمران البدوي هي الصحراء، بل هي كل البرّ خارج المدن.

(4) بلوخ: فلسفة عصر النهضة، ص192.

(**) المغرب: نقصد به التقسيم الشائع في العالم العربي الإسلامي بين المغرب والمشرق وليس بلداً مغربياً واحداً بعينه.

(5) مقدمة ابن خلدون، دار العودة، بيروت، 1988، ص2.

كما أن الفيلسوف الفرنسي فولتير Voltaire (1694–1778) كان أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر من بين الفلاسفة الأوروبيين، قصد به دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، أي دراسة عملية تحليلية ناقدة ترفض الخرافات وتغربل التاريخ من الأساطير، من أجل نشر الحرية والتنوير العقلي.

صفوة القول إن فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها، عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية نظرة فلسفية، ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة، الثابتة، التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مرّ القرون والأجيال. كما أن هناك من يقول إن التاريخ يسير وفق مخطط معين وليس بطريقة عشوائية، وإن فلسفة التاريخ هي رؤية المفكر للتاريخ أو حكمه عليه.

وهكذا يكون المنهج الذي سلكه ابن خلدون في المقدمة، والطريقة التي اتبعها في بحوثه، تقربه من أحدث ما يراه فلاسفة العلم في الوقت الحاضر[1].

إنه مؤسس فلسفة التاريخ فعلاً، وإن لم يشر إلى ذلك صراحة، فقد اتسمت كتاباته بالواقعية والاستقرائية، وهي سمات التاريخ، كما أنه ابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدي، ولم تخضع آراؤه لمذهب فلسفي معين، ورغم ذلك لا تخلو آراء ابن خلدون من الفكر الفلسفي، ولم يكن التاريخ في نظره مجرد تسجيل للحوادث بل كان وصفاً وتحليلاً للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية يتسم بالدقة والواقعية.

في كلامه عن كتابه «العبر»، وعن موضوع هذا الكتاب يقول ابن خلدون "أنشأت في التاريخ كتاباً... وأبديت فيه لأوليه الدول والعمران علالاً وأسباباً، وبنيته على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار، وهما العرب والبربر، فهذبت مناحيه تهذيباً، وسلكت في تربيته وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها ويعرّفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك، ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب.

الكتاب الأول في العمران.

الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد...

الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناته..."[2].

أنشأ ابن خلدون كتاباً في التاريخ، مؤلّفا من مقدمة وثلاثة كتب (في فضل علم التاريخ) وهو يتساءل: هل هناك علاقة بين المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية؟ هل إحداهما مشروطة بالأخرى؟ وهل المعرفة التاريخية شرط لعملية الكتابة التاريخية؟ وهل البحث في العمران ضروري في التاريخ؟ هل يمكن للتاريخ أن يتجسد في علم؟

مما لا شك فيه أن ابن خلدون كان مدركاً، تماماً، أن العمل الذي قام به لم يسبقه إليه أحد.

"أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتُشد إليه الركائب والرحال، في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأوَّل، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال... وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يُعدّ في علومها وخليق"[3].

---

(1) انظر: اليافي، عبد الكريم: ابن خلدون ومنهجه العلمي في البحث، مجلة التراث العربي، العدد 47، نيسان 1992، ص7.

(2) عامل، مهدي: في علمية الفكر الخلدوني، الفارابي، بيروت، 1990، ص7.

(3) مقدمة ابن خلدون: دار العودة، ص2.

نحن في هذا النص أمام مفهومين للتاريخ، يبدو أنهما متناقضان، مفهوم يقف عند ما هو من التاريخ ظاهر، ومفهوم يبحث عن حقيقة التاريخ من خلال تجاوز الظاهر إلى الباطن كي يجعل منه علماً. المفهوم الأول بعيد عن العلم، وهو ما كان سائداً لدى المؤرخين السابقين لابن خلدون، إنه مفهوم ينظر إلى أحداث الماضي، في تسلسلها دون مبدأ منطقي يفسرها. أما تصور ابن خلدون فكان مغايراً لهذا التصور، فالتاريخ عنده ليس سرداً للأخبار، ودرس التاريخ كميدان مستقل دنيوي وبشري، درسه باعتباره علماً وصفياً، موضوعه المجتمع الإنساني، وحركته الخاضعة لقوانين عقلية، وهو عنده كلياً كونياً، بعيداً عن روح التبرير، الديني أو القومي أو السياسي.

إذن هناك ارتباط ضروري بين تحديد الواقع التاريخي وتحديد العلم التاريخي، وابن خلدون يقارن بين ظاهر التاريخ وباطنه، أي حقيقته. إنه في الظاهر أخبار، بينما هو في باطنه علم بجوهر الوقائع. فالخبر، بوصفه مادة للمعرفة التاريخية، يسمح بالسرد، أما الواقع بوصفه مادة للمعرفة التاريخية العلمية لا يكتفي بالسرد، لأنه في بنيته المعقدة ليس حدثاً، بل علاقة، أو مجموعة مترابطة من العلاقات هي التي في تحركها تولِّد الأحداث. ففي الممارسة التاريخية العلمية، لابد من الذهاب في الأحداث إلى أصولها أو أسبابها التي هي تلك العلاقات بالذات. معنى هذا أن المؤرخ لا يلتقط موضوعه بعين تجريبية، أو يجده جاهزاً في حقل التجربة المباشرة لأن موضوعه ليس الحدث بل هو ذلك الواقع المعقد المتحرك الذي يشكل رحم الحدث ويجعله ممكناً، قابلاً للفهم، أي للتفسير.

المؤرخ هو الذي يبني موضوع علمه في عملية فكرية يذهب فيها من الحدث إلى الواقع، والواقع هذا هو الذي، في ظاهره الحدثي، يختفي عن العين التجريبية، ولا تستكشفه إلاّ عين مفهومية تنتجه بوصفه موضوع علم.

يذهب ابن خلدون إلى أن علم التاريخ "نظر وتحقيق"[1]. هذا القول ينطوي على رفض أن يكون التأريخ سرداً أو نقلاً إخبارياً، وفيه، بالمقابل، إظهار لضرورة البناء النظري في عملية البناء العلمي للتاريخ(*)، وفيه أيضاً إظهار لضرورة التحقق من صحة الأخبار المنقولة، فما كان مستحيلاً في أفق الفهم السردي للتاريخ، قد صار ضرورة في أفق فهمه العلمي. هكذا يفتتح ابن خلدون قارة جديدة من المعرفة، بتحديده التاريخ على ذلك الوجه، ضد ما كان عليه التاريخ من قبل عند السابقين.

ويتابع ابن خلدون تحديده التاريخ فيقول إنه "تعليل للكائنات ومبادئها" و"علم بكيفيات الوقائع وأسبابها" في الظاهر، هاتان العبارتان تؤكدان ضرورة البحث في الأسباب، فالتعليل هو إرجاع الشيء إلى علته، وعلته سببه، لكن بين العبارتين اختلافاً طفيفاً له أهمية معرفية بالغة، فالعبارة الثانية تؤكد ضرورة البحث في أسباب حركة الواقع، بينما تؤكد الأولى ضرورة البحث في أسباب وجود هذا الواقع، أو مبادئه، في الشكل الذي هو قائم فيه، ويتضح هذا الاختلاف حين نفهم أن الواقع الذي يتكلم عنه ابن خلدون ليس سوى الواقع الاجتماعي نفسه، فالتاريخ ينظر إذن في المبادئ التي يقوم بها الواقع الاجتماعي هذا، أي في الشروط الأساسية لوجود الكل الاجتماعي، وفي أسباب حركته وتغيراته. وبما أن هذه الأسباب هي في هذا الكل الاجتماعي، وليست خارجه، فلابد، في البدء، من النظر في بنية هذا الكل ومعرفة المبادئ التي تتحكم بترابطه الداخلي الذي يجعل منه كلاً اجتماعياً متماسكاً، حين يتمكن المؤرخ من تحديد أسباب حركته وتغيراته، وبالتالي من التأريخ له.

(1) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص2.

(*) المقصود بالبناء النظري هنا عملية إنتاج المفاهيم النظرية التي بها تتم عملية المعرفة.

فيما يتعلق بالعلاقة بين علم العمران وعلم التاريخ،نستنتج أن العمران هو موضوع علم التاريخ، إذ أن البحث في الاجتماع وفي شروطه وقوانينه، هو موضوع التاريخ، لأن التاريخ ليس حركة الأحداث، بل حركة الوقائع، أي حركة الكل الاجتماعي.

يرى ابن خلدون التاريخ بوصفه حركة العمران البشري الذي يخضع لقوانين موضوعية، باكتشافها يبتدئ تاريخ علم التاريخ، إن هذا الربط للتاريخ بالعمران هو التربة المادية التي فيها يمكن للتاريخ أن يتكون في علم[1].

إن هذا الربط هو الثورة المعرفية التي حققها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي، فقفز بهذا الفكر إلى علميته، والقفزة التي حققها ابن خلدون في حقل الفكر العمراني هي نفسها التي قام بها في حقل الفكر التاريخي، ولا يمكن الفصل بين الحقلين.

وقد لاحظ ابن خلدون أن الاهتمام بالتاريخ "الذي تسمو إلى معرفته الملوك والأقيال والعلماء والجهال"[2] لا يقابله سوى اضطراب سبل هذا الفن، فيعمد قبل كل شيء إلى التمييز بين الإخبار والتاريخ. فيرى أن تحويل التاريخ إلى إخبار وتداول للأخبار بفضل سلسلة من الرواة تطول أوتقصر بحسب أهمية الأعمال الفردية والجماعية، معناه البقاء في الظاهر، ذلك أن كون أخبار الوقائع والأيام يشكل مادة التاريخ لا يعني بالضرورة أن يتحول منهج التاريخ إلى بحث عن قواعد إسناد الرواية، وبكلمة واحدة إلى غياب الذهن النقدي وإلى الأحكام القبلية والتسرع التي عليها ينشأ العلم الزائف. أما أحد أسباب الخطأ فهو الجهل بطبيعة موضوع التاريخ أي بالعمران.

وكما لا تنجب المواد الخام علماً، كذلك لا ينجب الراوي مؤرخاً، فظاهر العلم غير باطنه. العلم الحق هو العلم بالأسباب، ولا يرقى التاريخ إلى مصاف العلم إلا بتوفر هذا الشرط، فذلك ما يجعله خليقاً بالاهتمام وذاك ما يبرز جلّ فائدته.

إذن، كان غرض ابن خلدون من مقدمته أن تكون "مقدمة" نظرية أبستمولوجيةمنهجية[3]، الهدف منها رفع الكتابة التاريخية عن مستوى الفن الذي يقتصر فيه على مجرد سرد أخبار الأيام و"الحوادث من القرون الأولى" سرداً قصصياً "تنمو فيه الأقوال"، أي لا يتقيد بالموضوعية والدقة العلمية إلى مستوى العلم الذي يقوم على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير، هدفه بيان كيف تقوم الدول والأمصار وما يرافق أو ينتج عن قيامها من صنائع وعلوم... إلخ، وبكيفية عامة كيف تنشأ الحضارة ولماذا تزول أو تتراجع.

ولقد كان ابن خلدون واعياً كل الوعي بأن الانتقال بالتاريخ، ولأول مرة في التاريخ، من مستوى السرد الإخباري القصصي إلى مستوى التحليل العلمي، لا تكفي فيه مجرد الدعوة، بل لابد من تأسيس هذه النقلة، على تصور جديد للتأريخ موضوعاً ومنهجاً.

إن السرد الإخباري القصصي يقتصر بطبيعته على تتبع الحوادث في تسلسلها الزمني وحكاية تفاصيلها بهذا الشكل أو ذاك، ومن هنا كان التاريخ على هذا المستوى "لا يزيد على أخبار الأيام والدول والسوابق من القرون الأوّل"[4].

---

(1) انظر: عامل: في علمية الفكر الخلدوني، ص34.

(2) لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون، ص37.

(3) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، ط5، المغرب، 1986، ص264.

(4) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص2.

أما التحليل العلمي للحوادث نفسها "في تعاقبها وتداخلها" فيتطلب نظرة أشمل وأعمق تجعل من التاريخ "خبراً عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات..."[1]. يتعلق الأمر إذن بدراسة استقصائية للأحداث التاريخية الأساسية وما يرافقها أو ينتج عنها من ظواهر عمرانية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية.

هذا التصور الجديد، الواسع، الشامل، لموضوع التاريخ، يطرح قضية المنهج، بل يطرح أكثر من ذلك، المقدمات والمبادئ التي يجب أن يستند إليها هذا العلم، علم التاريخ، وابن خلدون يرى أن صاحب هذا العلم يحتاج إلى المعرفة الدقيقة "بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو ما بين بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على أصول كل خبر، عندها ينقل الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها، كان، وإلا استغنى عنه"[2].

تكمن علمية الفكر الخلدوني .إذن، في موقف مادي من التاريخ، يفسر التاريخ من داخله، لا باللجوء إلى مبدأ خارجي، بأسباب هي فيه، لها بالتالي طابع مادي، ولهذا التفسير الطابع العلمي الذي للفكر، حتى لو أخطأ الفكر في التفسير أو تحديد الأسباب بدقة، لذا وجب التمييز في المعرفة بين خطأ علمي وخطأ غير علمي.

"إن ابن خلدون يعمد إلى وضع دراسة نقدية للتاريخ، على أساس راسخ من المعرفة الجغرافية والسياسية والثقافية، فالقواعد التي تستند إليها مثل هذه المعرفة، وكذلك النواميس التي تسيطر على الأحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ، هي في الأساس عقلية أو طبيعية، تمدّ دارس التاريخ بقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب، بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"[3].

ثالثاً – ابن خلدون ومنهج التحقق التاريخي:

يشيد ابن خلدون بفضل علم التاريخ من حيث قيامه على الفكر الدقيق والبحث العميق، ومن حيث أهميته بالنسبة إلى كل من يفكر في شؤون المجتمعات الإنسانية، ويدلي بدلوه في القضايا العامة لأنه يقدم ما يجب الاقتداء به، ويعلم كيفية التصرف والسلوك، "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[4].

يعتقد ابن خلدون أن المؤرخ يجب أن يكون دائماً على حذر عند نقله الأخبار، لأن مجال التشويه واسع، والنفس الإنسانية سهلة الانخداع لما فيها من نقاط الضعف، وقد توضع الأخبار الكاذبة تسويغاً لسلوك معوجّ يريد عن طريق تشويه سلوك الأوائل أن يحصل على فتوى لاعوجاجه أو تشيعاً للآراء والمذاهب.

وقد يقع كيداً للمنافس والخصم، أو تقرباً إلى الحكام والملوك بتعظيم شأنهم وشأن أجدادهم وتحقير أمر منافسيهم وإنكار فضلهم وأصالتهم.وإن نفوس الناس تسرع إلى التصديق لأن المحاكاة والتقليد من طبائعها، ولأن الغالبية تجهل

---

(1) مقدمة ابن خلدون، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، 1962، ص409.

(2) مقدمة ابن خلدون: طبعة دار العودة، مصدر سابق، ص7.

(3) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، 1974، ص449.

(4)مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص7.

أصول التحقيق التاريخي والقوانين الاجتماعية التي تفرق بين المعقول وغير المعقول من الحوادث، كما أن النفس مولعة بكل عجيب وغريب. وإن من أسباب شيوع الخطأ الثقة بالناقلين، ولذلك يحتاجون إلى التعديل والتجريح[1].

ويذكر ابن خلدون بعض المؤرخين القدماء بالاحترام، كالطبري وابن إسحاق، ومع هذا فإنه عندما يشرع في نقده لا يداري أحداً ممن وقعوا تحت مبضعه النقدي، الطبري والكلبي والمسعودي والواقدي والبكري... وذلك حين يروي بعض الأخبار التي قبلها هذا المؤرخ أو ذاك أو قبلها جمهور المؤرخين مع أنها زائفة. ومن تلك الأخبار التي شرحها ابن خلدون ليظهر زيفها ما نقله المسعودي في جيوش بني إسرائيل وأن موسى أحصاهم في التيه بعد أن أجاز من يطيق حمل السلاح خاصة من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمائة ألف أو يزيد، ويذهل في ذلك العصر عن تقدير مصر والشام واتساعهما لمثل هذا العدد من الجيوش[2].

يرفض ابن خلدون هذه الأخبار رفضاً قاطعاً بعد عرضها على محك التحقيق التاريخي السليم كما يرى. ومنهج التحقيق التاريخي عنده هو العودة إلى الثقات والمقارنة بين الأخبار وقياس بعضها على بعض، وأهم ركن من أركان التحقيق عنده هو العلم بطبائع العمران أو القوانين الاجتماعية التي تسير الحوادث بموجبها سيراً منتظماً.

ويعطي ابن خلدون أهمية كبيرة لمرحلة تحقيق الحوادث، حتى أن علم الاجتماع الذي أسسه يعتبره وسيلة من وسائل التحقيق، لما يقدمه من قوانين تساعد المحقق على تبين الحوادث الممكنة والمستحيلة في عصر من العصور. وكذلك التعليل التاريخي أو الكشف عن أسباب الحوادث، لأن من وظائفه، في نظره، أن يهدي المؤرخ إلى الحوادث التي يمكن أن تقع أو لا تقع في شروط معينة.

والخبر عند ابن خلدون قبل راويه، فعلى المؤرخ أن يتأكد أولاً من أن الخبر ممكن بحسب قوانين الكون والاجتماع، ثم يبحث في راويه ،هل هو صادق أو كاذب؟.

إذن، لقد التزم ابن خلدون منهجاً تاريخياً سقناه أثناء الحديث عن تصوره للتاريخ، ومنهج التحقيق التاريخي يقوم على تجنب الأخطاء التي تبعد المؤرخ عن الموضوعية، حتى عرف عند المؤرخين بأنه واضع أساس علم التاريخ كما يراه المؤرخون المحدثون والقائم على اكتشاف الأحداث القليلة الهامة وتحويلها إلى أحداث تاريخية، واستبعاد الأحداث الكثيرة غير الهامة، بوصفها أحداثاً غير تاريخية، ومع ذلك فقد انفردت نظرية ابن خلدون بمنهج خاص بها يمكن استنباطه من خلال:

أولاً: الديناميكية (الحركية):

حيث اعتبر ابن خلدون المجتمع كائناً تاريخياً، يتطور وفق قوانين خاصة به، وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها، وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية، إذن الحياة الاجتماعية متطورة لا تقف، ودوام الحال من المحال كما يقال، وعبّر عن ذلك قائلاً "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"[3]. فالتغير هو سمة كل ما هو موجود.

(1) انظر: مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص27-28.

(2) انظر: مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص7.

(3) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص22.

ثانياً: الديالكتيكية (الصيرورة):

يمكن استخلاص الديالكتيكية من نظرية ابن خلدون، في تعاقب الحضارات، على الرغم من أن ابن خلدون لم يكن لديه تصور واضح عن الديالكتيكية بوصفها منهجاً– كما هو الحال عند هيجل Hegel (1770–1831) مثلاً – وتتمثل الديالكتيكية عند ابن خلدون فيما قاله عن أن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها، هذا العامل يتمثل في العصبية التي بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة، ولا تكون الرياسة إلا في أهل أقوى العصبيات، وإذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على عصبية أخرى بعيدة عنها[1]، وهذا يعني أن العصبية تهدف إلى الملك وتنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر.

وهناك قضيتان متعارضتان هما:

الترف مظهر للحضارة وغاية العمران، وفي الوقت نفسه هو هادم للحضارة ومؤذن بنهاية العمران ويغري القبائل بالانقضاض على الدول التي هرمت بسبب الركون إلى الدعة، وهنا يقول ابن خلدون بحتمية وصول الحضارة إلى التدهور[2]، وبذلك نجد أن كلاً من العصبية والترف يتميز بالتناقض الداخلي في الدور الذي يقوم به كل منهما في مسار التاريخ، ويؤكد ابن خلدون أن الهرم في الدولة شيء لا يمكن إيقافه، "إن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"[3]، ولا يخفى أن الديالكتيك هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة والتطور بالنسبة للطبيعة والمجتمع والفكر على السواء، وللديالكتيك عند ابن خلدون خاصتان رئيستان:

مبدأ التأثير المتبادل إضافة إلى الارتباط الكوني بين كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية، ومبدأ التغير الكوني والتطور الذي لا يمكن أن يتوقف أبداً.

"وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلابد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذوا الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لايزال التدريج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة"[4].

ويذكر ابن خلدون أن للعصبية أثراً هاماً في الحياة الاجتماعية، لأن بها يتم التغلب، وبالتغلب يحصل الملك، والعصبية المحور الذي تدور حوله معظم المباحث الاجتماعية والتاريخية عنده ويردها إلى الطبيعة البشرية.

وإن الاقتراب التحليلي للظواهر الاجتماعية قد تمثل في التحليل الخلدوني، فهو يتجاوز غالباً الوصف البسيط لنظام اجتماعي خاص لينفتح على تبيان العلاقات التي يحفظها مع الآخرين في المكانة التي يحتلها في العملية الاجتماعية الشاملة، إنه لم يبحث المَعيش مثلاً بصورة منعزلة بوصفه شيئاً في ذاته،فالمعيش لا يوجد إلا في حالة معينة للمجتمع: حضارة أو بادية، في الحضارة نفسها فإن دراسة المعاش هي التحليل في علاقاتها مع التكنيك، الحاجات الجديدة... ومع الملك الدخل والضرائب...[5].

---

(1) انظر: غنيمي الشيخ، رأفت: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص45.

(2) انظر: مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص132–133.

(3) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص133.

(4) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص23.

(5) انظر: جعلول، عبد القادر: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ت: فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، د.ت، ص86.

كما كان يؤكد على الدور الرئيس للمعاش بالنسبة للمتطلبات الأخرى للعمران، وهذا ما جعل بعض الباحثين ينعتون ابن خلدون بوصفه ممهداً للمادية التاريخية.

ولنا أن نشير هنا إلى أن الحديث عن فلسفة التاريخ أو تفسيره، لابد أن يتصل بقضية علمية التاريخ، فهما وجهان لموضوع واحد. لقد تجلّت علمية التاريخ عند ابن خلدون من خلال اعتماده على بعض قوانين الحركة التاريخية، مثل قوانين: السبب والمسبب، التشابه والتباين، والاستحالة والإماهة، والجغرافية والبيئة، وصلتهما بتكييف الحضارة... والعصبية وصلتها بكيان الدولة، سقوطاً وصعوداً... إلخ.

ولعمري، إن ابن خلدون كان أقرب ما يكون إلى القول بعلمية الحركة التاريخية، وإنه بالإمكان استخلاص قوانينها المطردة، وهذا أمر يتساوى مع بنائه الفكري، بل هو جوهر تجديده، وأبرز ما انتهى إليه من إبداع.

رابعاً – أخطاء المؤرخين:

كثيراً ما يقع المؤرخون في الأخطاء لأسباب نفسية أو اجتماعية، أو لجهلهم بقوانين الطبيعة وأحوال العمران، ولذلك وجب على المؤرخ تمحيص الأخبار لتمييز الحق من الباطل، والصدق من الكذب فيها، لأن "الغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، ولأن الحكايات والروايات فطنة الكذب ومطية الهذر ولأن الكذب متطرق للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه[1]"، وهذا كله يوجب على المؤرخ الحقيقي نقد الأخبار لاجتناب الغلط والوهم، وسبيل ذلك معرفة الأسباب الداعية إلى الكذب.

من هذه الأسباب التشيع للآراء والمذاهب، "فإن النفس، إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر، أعطته حقه من التمحيص والنظر، حتى تتبين صدقه من كذبه... وإذا خامرها تشيّع لرأي أو نحله، قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها"[2].

ومن أسباب الوقوع في الخطأ قياس الماضي على الحاضر قياساً آلياً ميكانيكياً كالذي يسمع أخبار الأيام الماضية، ولا يتفطن لما وقع من تغيير الأحوال وانقلابها فيجربها لأول وهلة على ما عرف ويقيسها بما شهد مع أن الفرق بينهما قد يكون كبيراً، فيكون ذلك سبباً لوقوعه في الخطأ، لأن أحوال العالم والأمم لا تدوم على وتيرة واحدة[3].

ولعلنا إذا أردنا أن نلخص أسباب الوقوع في الخطأ، الغلط والوهم، جاز لنا أن نقسمها إلى قسمين هما:

1– الأخطاء القصدية. 2– الأخطاءاللاقصدية.

أما الأخطاء القصدية فهي الأخبار الكاذبة، التي يضعها الدساسون لترويج مذهب ويلفقونها لنشر دعوة أو توفير منفعة أو اصطناع أمر يلبسون به على الناس، والتي تسهم في تشكيل الرأي العام بشكل قَبلي.

وأما الأخطاءاللاقصدية، فهي الأخبار المخالفة للواقع، التي ينقلها بعض الرواة عن حسن نية لجهلهم أو قلة درايتهم، أو عدم تدقيقهم فيما يسمعون ويشاهدون، ولميلهم إلى المبالغة وولعهم بالغرائب أو لاسترسالهم في قياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً"[4]. وقد تجتمع الأخطاء القصدية واللاقصدية في خبر واحد، كالخبر الذي ينقله مخبر صادق عن مخبر دساس لثقته به أو لعجزه عن تمحيص الخبر الذي يسمعه، لاسيما إذا كان ذلك الخبر موافقاً للمذهب الذي ينتحله.

---

(1) مقدمة ابن خلدون، ص4.

(2) انظر: صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ص566.

(3) مقدمة ابن خلدون: مصدر سابق، ص133.

(4) صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، ص570.

واستناداً إلى ما سبق يتلخص موقف ابن خلدون بأنه لم يكن ذلك الملاحظ الذي ينقل إلى دفاتره ما يشاهده، تحت عدسة مجهره دون تحليل أو تعليل، ولم يكن صاحب "المقدمة" ذلك الكاتب الذي يحدثنا عن تجربة في شكل يوميات أو اعترافات، ولا كان ذلك "العالم العلاّمة" الذي يسود المجلدات بما ينقله من أحاديث الأولين، أخباراً وفكاهة وحكمةً وموعظة، ولم يكن فكر ابن خلدون جدولاً من جداول مدرسة فكرية معينة، واضحة الأصول محددة الإطار، كلا، إن فكر ابن خلدون أعمق من ذلك بكثير.

يقودنا هذا إلى طرح السؤال التالي: كيف جعل ابن خلدون من التاريخ علماً وصفياً؟ هذا هو مفتاح المشكلة عنده، بوضعه في إطار التأريخ، فالمشكلة تجد حلها في تحديد نظام جديد للتاريخ.

في بداية المقدمة يأخذ ابن خلدون مفهوم التاريخ في معناه التقليدي لتكنيك التذكر للوقائع الماضية، "إنه يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم..."[1] عند هذا المستوى، فموضوع التاريخ من حيث هو سلسلة أحداث روائية لم تكن واقعياً مطروحة، فهو يكتفي بنقد المنهج التأريخي ويوضح أسباب الغلط في الاستخبار التاريخي، هذا النقد على ما يبدو نظام منهجي دقيق سيكون قاعدة جديدة لتصور التاريخ، فالنتيجة التي استخرجها ابن خلدون من عيوب التأريخ هي أن المؤرخ لا يستطيع أن يرتكز فقط على جمع شهادات بسيطة، وإنما بالعكس للوصول إلى إيجاد وقائع يقينية، فإنه من الضروري أن يشرع في البرهنة، وهذا الجهد من البرهنة لا يقوم فقط في البحث عن وقائع صحيحة لكن أيضاً في البحث عن الترابطات الضرورية بين الوقائع

وما نريد قوله إن اهتمام ابن خلدون بأحداث الماضي، ليس من أجل التسلية أو لمجرد العلم بها وبتفاصيلها، بل من أجل استنطاقها، واستفتاء مجرياتها والاستعانة بذلك على فهم الحاضر، إن التاريخ حقاً هو حقل التجارب الإنسانية، والاهتمام بالماضي ليس هدفاً في ذاته فكما أن هذا الاهتمام يُستوحى من الماضي، فهو يهدف إلى غاية ترتبط بالحاضر كذلك والأحياء من الناس عندما يبحثون عن المعرفة بوقائع الحياة الماضية، لا يفعلون ذلك من أجل مجرد إرضاء رغبتهم في المعرفة، بل من أجل إغناء الفكر واستخلاص العبر[2].

لقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفتيه، يطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها أن تساعده على فهم الحاضر ومشكلاته التي تشبع وعيه بمعطياتها، وأن تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة، ولكنه وهو المزود بفكر انتقادي وبتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر إلى الأمور، سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل شهادتها على علاتها، فعلاوة على ما تضمنته من أخبار وحكايات لا يقبلها العقل السليم، إما لاستحالة تحقق مضمونها واقعياً، أو لكون الظروف الزمانية والمكانية لا تسمح بتحققه. علاوة على هذه الأوهام والأخطاء هناك عنصر آخر يطعن في هذه الكتب، ذلك أن المؤرخين القدامى قد كتبوا ما كتبوه تحت ضغط الظروف التي عاشوا في كنفها، وسواء شعروا بذلك أم لم يشعروا، فإنهم كانوا متأثرين بما يجري حولهم، مرتبطين في فهمهم للأحداث باهتمامات معاصريهم، وهي في الغالب اهتمامات الملوك والحكام، الذين دفعوهم إلى التاريخ قصد إبراز مآثرهم ومحاسن حكمهم، ومثل هذه الاهتمامات تمنع صاحبها من تجاوز محيطها الضيق إلى المحيط الأوسع، محيط الصيرورة التاريخية الذي هو وحده الكفيل بفهم الأحداث فهماً أعمق، في إطار ترابطها وتكاملها. بعبارة أخرى إن هؤلاء المؤرخين كانوا جزءاً من التجربة، ولذلك تعذر عليهم تجاوز نطاقها والنظر إليها بوصفها كلاً.

(1) المقدمة، ص5.

(2) انظر: الجابري، محمد عابد: فكر ابن خلدون – العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 1992، ص92.

وهكذا فإن إعادة كتابة التاريخ أصبحت ضرورة تفرض نفسها في عصر ابن خلدون، ولكن ليس بإمكان كل الناس إدراك هذه الضرورة، والشعور بثقلها، بل لابد من تجربة واسعة خصبة تمكن صاحبها من سبر غور الأمس واليوم ولابد من هزة نفسية تدفع المتعرض لها لأن يرى ما لا يراه الناس.

لقد كان ابن خلدون واعياً أعمق الوعي لذلك المنعطف التاريخي الذي شهده عصره، والمتمثل في تراجع الحضارة الإسلامية تراجعاً خطيراً، والذي لم ينظر إليه على أنه حادث عابر أو ظاهرة مؤقتة، بل رأى فيه إيذاناً بتحول جذري ستكون نتيجته خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث، وكأني به قد خشي أن ينسى الناس الذين سيشهدون هذا الخلق الجديد والعالم المحدث ما جرى في الماضي والعوامل التي أدت إلى نهاية ما مضى بوصفه كلاً وبداية النشأة المستأنفة، فأراد أن يسجل لهم تفاصيل الحقبة المنتهية من التاريخ الإسلامي باعتبارها كلاً واحداً تكاملت حلقاته، وتلاحمت أجزاؤه، فكما أن المسعودي الذي قدّر له أن يعيش في عصر بلغ فيه الإسلام قمة مجده، قد أرّخ لفترة نشوء الإسلام ونمو حضارته باعتبارها كلاً واحداً أو تجربة كاملة، فكذلك "يحتاج هذا العصر – عصر ابن خلدون – إلى من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها..."[1].

وهكذا فالتاريخ، أي المعرفة بالماضي لا الماضي نفسه، الذي أريد منه أن يكون شاهداً، أصبح متهماً، وأحداث الماضي التي أريد منها أن تكون معينة على فهم الحاضر ومشكلاته أصبحت هي نفسها تطرح مشكلات يجب أن يبحث لها عن حل. لقد اكتشف ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم أبداً بين الماضي والحاضر. إن مشكلات الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي، إلى التاريخ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر.

ومن خلال هذه العملية الديالكتيكية التي تنقل أثناءها فكر ابن خلدون بين أحداث الحاضر ووقائع الماضي، قفزت إلى وعيه تلك الملاحظات التي كانت تختزن في ذهنه أثناء تجربته السياسية والاجتماعية، وهي الملاحظات التي ستتبلور لتصبح نظريات اجتماعية وسياسية عظيمة، "لقد كانت هذه النظريات في الأصل براعم مغلقة زرعت بذورها ملاحظات لاواعية لما يجري في الحاضر، وقد كان يمكنها أن تبقى كذلك إلى أن تتلاشى وتموت، ولكن النظر في التاريخ وبالضبط أخطاء المؤرخين، قد فتحها، فأصبحت أفكاراً واعية تتغذى من جديد من استقراء حوادث الحاضر والماضي معاً"[2].

وحينئذ فقط، أي حين تمكّن ابن خلدون من اكتشاف الخيط الذي يربط الماضي بالحاضر، وبالتالي عندما أصبح في مستطاعه التعالي عليهما معاً لينظر من فوق إلى العوامل الفاعلة فيهما، عندئذ أصبح بإمكانه أن يتبين المراحل التي مرّ بها التأليف التاريخي في الإسلام باعتباره انعكاساً لمسيرة تطور الحضارة الإسلامية، وأصبح في إمكانه كذلك أن يكتشف في ضوء ذلك الأسباب والعوامل التي أدت بالمؤرخين قبله إلى الوقوع في الخطأ، ما سيدفع به إلى التفكير في وضع قانون لتمييز الصدق من الكذب في الأخبار، قانون يكون معياراً صحيحاً ليتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه.

الخاتمة:

عاشت شخصية ابن خلدون الفذة عصرها ومجتمعها، فتأثرت به، وأثرت فيه، فشغلت سلاطين المشرق والمغرب ما يزيد عن نصف قرن من الزمن، حيث نجدهم يتنافسون على كسب ودّها والحظوة بها.

(1) الجابري: العصبية والدولة، مرجع سابق، ص94.

(2) نفسه، ص94.

فقد كان ابن خلدون المؤرخ والسياسي والعالِم والفيلسوف... من خلال تعمقه في دراسة نظريات في التاريخ والعلم والفلسفة. من خلال تلك المسيرة تكونت شخصيته، فهو صاحب النظريات التاريخية والاجتماعية، مما جعلها على هذه الدرجة من الأهمية أثناء حياته، وعلى هذا القدر من القيمة والأثر بعد وفاته.

والحق إن ابن خلدون قد سبق عصره وأهل زمانه في مجال علمَي التاريخ والاجتماع، ووضع لمن جاء بعده أسس هذين العلمين، وأصبح مصدراً ومرجعاً لهما. حيث اعتبر أرنولد توينبي Toynbee(1889–1975) «المقدمة» أعظم إبداع فكري على الإطلاق، واعتبر آخرون ابن خلدون أسبق في تفكيره على ميكافيللي، وفيكو، ومونتسكيو، وهيجل، وداروِن، وسبنسر، وماركس، وتوينبي.

لقد اهتم لينين Lenin (1870–1924) اهتماماً شديداً بمؤلّف ابن خلدون "المقدمة" الذي يتناول دور العوامل الاقتصادية، وكان يتساءل: ترى أليس في الشرق أيضاً أمثال هذا الفيلسوف؟ إن مؤلف ابن خلدون، العبقري المغربي في القرن الرابع عشر، على حد تعبير إيف لاكوست "لا يسجل فقط ظهور الفكر التاريخي العلمي، فالمقدمة تظهر بمثابة إسهام أساسي في تاريخ التخلف وهو الأزمة الأساسية في عصرنا"[(1)].

إن مقدمة ابن خلدون، كما تبدو، تنطوي بصورة جنينية على بذور المفهوم المادي للتاريخ، الذي أخذ شكله الناضج، على يد كارل ماركسKarl Marx (1818–1883) وفريدريك أنجلسFredrick Engels (1820–1895)، وليس هناك ما ينفي أن يكون كارل ماركس قد قرأ هذه المقدمة، أو على الأقل قد قرأ عنها، ولاسيما أن أجزاء منها قد نُقلت إلى الفرنسية عام 1844 بواسطة (دي سلان)، واهتمام ماركس بإشكاليةالأسلوب الآسيوي للإنتاج والمسائل المتعلقة بالبدو وحياتهم، وكذلك زيارته للجزائر عام 1882، واهتمامه بمحاولة التعرف على تطور الملكية الزراعية فيها، كل هذا يرجح أن ابن خلدون كان أحد مراجع كارل ماركس[(2)].

أليس من المفارقة العجيبة أن معظم التحقيقات المخصصة للتاريخ وعلم الاجتماع لاتزال تتجاهل هذا الفيلسوف الذي أشاد بعبقريته الكثير من رجال العلم والتاريخ؟ يقول أ.ج. توينبي عن المقدمة: "إنها بلا شك أعظم كتاب من نوعه أنتجه الفكر البشري في كل مكان وزمان"[(3)].

لا يستطيع أحد نكران أن ابن خلدون أعظم فيلسوف ومؤرخ أنتجه الإسلام، وواحد من أعظم الفلاسفة المؤرخين في جميع الأزمنة، حسب فيليب حتي، وتوينبي يتجاوزه في الثناء، وأن إشارة أرنست بلوخBloch (1885–1977) إليه في كتابه (فلسفة عصر النهضة) إلى جانب جيانباتيستافيكو Vico(1664–1744) المثالي الجدلي الذي عاش في زمن لاحق للنهضة، أمر في غاية الأهمية.

يمكن القول إن ابن خلدون أكبر فيلسوف للتاريخ حتى القرن التاسع عشر، على الرغم من أهمية مونتسكيوMontesquieu(1689–1778) وفولتيروآخرين، انخرط في العمل السياسي لزمنه، ثم قرر الاعتزال (1375) ليؤلف كتابه، أي ليفكّر في التاريخ بعيداً عن المنفعة المباشرة، بعيداً عن السياسة والسلطة.

(1) لاكوست، إيف: العلامة ابن خلدون، ت: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ط1، بيروت، 1974، ص6.

(2) انظر: عبد الله، الطاهر: نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص14.

(3) لابيكا، جورج: السياسة والدين عند ابن خلدون، ت: د. موسى وهبه، شوقي الدويهي، ط1، الفارابي، بيروت، 1980، ص19.

"خبرته ومعرفته وعقله، حياته في الغرب ومعرفته بالمشرق، والشرق والشعوب، وبالغرب في زمن تراجع العرب النهائي في الأندلس، وحرب المئة عام بين فرنسا وإنكلترا، هذا كله جعله "يحس" بأن التاريخ العالمي قيد انقلاب كبير، ويدرك أن المغرب (وربما المشرق أيضاً) في أزمة مستعصية، وعلى هذا الأساس التاريخي، ليس ابن خلدون بعيداً عن أن يكون بمنظورات اليوم مؤسس علم التاريخ ومدشن مسألية العالم الثالث"[1].

ينتسب ابن خلدون بأسلوبه ومنهجه إلى العصر الحديث أكثر من انتسابه إلى العصور الوسطى. وكان المؤرخون المسلمون قبل ابن خلدون يتبعون منهجاً في إثبات الحقائق والوقائع التاريخية يعتمد على سرد الوقائع عن رواتها، وتفضيل رواية الثقات من الرواة على غيرهم، متجاهلين معنى الحدث، وهو المعنى الذي يستحق الوقوف عنده وتأمله في محاولة لاستكناه حقيقته وتفسير أسبابه، لكن ابن خلدون اعتبر التاريخ علم كيفية وقوع الأحداث وأسبابها، وربط بين التاريخ وبين الفلسفة، بل وجعله فرعاً من الفلسفة يعتمد على العقل، وجعل منهجه يقوم على التعليل التاريخي ويربط الأسباب بمسبباتها، ومن ثم يمكن – عن طريقة – التنبؤ بالأحداث المستقبلة، والإحاطة بظروف الماضي وتصديقها أو تكذيبها. وأطلق ابن خلدون على علم التاريخ بمفهومه ذاك «علم العمران» أو «علم الحضارة» وقال إنه واضع هذا العلم.

إن ما ينبغي التأكيد عليه بصورة أساسية هو أن ابن خلدون يتميز بين قدماء الفكر العربي – الإسلامي "بحس تاريخي" مرهف أضفى على تفسيره للأحداث وجهاً علمياً، ومكنه من النفاذ إلى ماوراء الظاهرات بصرف النظر عن وقوفه من المعتزلة موقف الخصم، انطلاقاً من "حزبيته الأشعرية"[2]، بل من الحق القول إنه على الرغم من "حزبيته" الأشعرية، لم يسمح لهذا الموقف أن يحجب عنه الرؤية التي نفذت إلى سر العلاقة بين تطور العلوم وتطور النظر الفلسفي، وكون هذه العلاقة هي أساس النجاح الذي ظفرت به المعتزلة.

لقد كان ابن خلدون طاقة فكرية وسياسية موسوعية، حاول استيعاب معارف عصره كلها، وذلك إلى جانب رحلاته الواسعة في كثير من مناطق الدولة العربية الإسلامية آنذاك. "إن الفترة التي عاشها ابن خلدون كانت في الحقيقة ارتداداً عنيفاً إلى العلاقات الاجتماعية الإقطاعية، بعد أن توطدت قبل ذلك حضارة اجتماعية واقتصادية وعلمية حملت في تضاعيفها كثيراً من علائم التحول إلى مجتمع رأسمالي صناعي"[3]. لقد عاش ابن خلدون عملية الارتداد تلك بعمق وعن كثب.

ولقد استطاع ابن خلدون أن يضع رؤية تنظيرية لتفسير التاريخ بعوامل مختلفة، سمّاها طوراً (العصبية الدينية أو القبلية) وسمّاها مرة ثانية (البيئة – أي الأثر الجغرافي)، كما ألمح إلى العوامل البيولوجية والاقتصادية.

وجماع القول، إن ابن خلدون قدّم تعريفاً شاملاً جامعاً للتاريخ، أفاد به ليس علماء ومفكري التنوير الأوربيين فحسب، بل حتى علماء ومفكري القرون اللاحقة. فوضع أهدافاً وغاياتٍ للتاريخ تتشابه وتتطابق مع غاياتهم وأهدافهم، وابتكر فهماً جديداً للعمران والحضارة.

من جهة أخرى، بقي الفكر الخلدوني حبيس ذهنية عصره، ولم يستطع دائماً القفز فوقها، ناهيك أنه حينما مارس التأريخ في كتاب «العبر» لم يستطع، بشكل عام، الانفكاك عن ثقل تراكمات عصره المعرفية. وليس مصادفة أن

(1) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة، ت: الياس مرقص، دار الحقيقة، ط1، بيروت، 1980، ص192.

(2) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، ج1، الفارابي، بيروت، 1981، ص52.

(3) تيزيني، طيب: في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا الفكر العربي منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، ط1، 1989، بيروت، ص179.

ينطوي المشروع الخلدوني على تناقض داخلي، وذلك بسبب المهمة المزدوجة: تناول التاريخ كأحداث والتاريخ كمعرفة؛ فهو يطمح من جهة إلى تفسير الظاهرة العمرانية عامة، وبكيفية خاصة قيام الدولة وسقوطها، ومن جهة أخرى يريد أن يضع ضوابط للكتابة التاريخية عبر تحري الصدق والكذب عند المؤرخين فيما ينقلونه من أخبار. وهكذا تكون فلسفة التاريخ عنده احتوت طبيعة مزدوجة متناقضة: طبيعة تجعله ينتمي إلى فلسفة التاريخ التأملية، وطبيعة تريده أن يكون من صميم فلسفة التاريخ النقدية.

لم يتمكن ابن خلدون من تطبيق المنهج التاريخي الذي بشّر به في «المقدمة»، فجاء تاريخه منفصلاً تماماً عن المقدمة وبعيداً عن روحها، ومن جهة أخرى كان لتضييق ابن خلدون المجال على نفسه في بنائه لعلمه الجديد بتقييده بما يسميه «البرهان الطبيعي أو الوجودي»، أن جعل هذا العلم قاصراً عن استيعاب حركة الصيرورة التاريخية. بمعنى آخر، حاول ابن خلدون أن يفلسف التاريخ من داخله، وهذا شيء يحسب له، إلا أنه أسقط نظرة ذاتية على مسار التاريخ لا توافق سيرورته الفعلية.

خلاصة القول، لم يستطع المؤرخ وعالِم الاجتماع ابن خلدون تقديم دراسة تاريخية تطبيقية، لكنه بالمقابل قد مهّد لعصر جديد في النهج والتأليف التاريخي. وبما أن ابن خلدون عاصر حضارة عربية – إسلامية مهزومة، مضطربة... لم تستطع أفكاره بالتالي أن تصل إلى نهاياتها، أي أن تقوم بدورها في إيقاظ المجتمع الإسلامي المضطرب. وبهذا المعنى ضاعت ورقدت تنظيرات ابن خلدون، ولم تظهر وتستفيق إلا بعد أربعة قرون، أي بعد أن اكتشف أصداءها باحثون وعلماء أوروبيون اتصلوا بالعالم العربي، واستفادوا منها أي إفادة.

المصادر والمراجع:

(1) ابن خلدون: السياسة والاقتصاد، تحقيق: سهيل عثمان، محمد درويش، وزارة الثقافة، دمشق، 1978.

(2) ابن خلدون: المقدمة، دار العودة، بيروت، 1988.

(3) ابن خلدون: المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي، القاهرة، 1962.

(4) بلوخ، أرنست: فلسفة عصر النهضة، ت: الياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1980.

(5) تيزيني، طيب: في السجال الفكري الراهن حول بعض قضايا الفكر العربي منهجاً وتطبيقاً، دار الفكر الجديد، ط1، 1989، بيروت.

(6) الجابري، محمد عابد: فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت، 1992.

(7) الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 1986.

(8) جعلول، عبد القادر: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ت: فيصل عباس، دار الحداثة، بيروت، د.ت.

(9) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية للكتاب، 1989.

(10) عامل، مهدي: في علمية الفكر الخلدوني، الفارابي، بيروت، 1990.

(11) عبد الله، الطاهر: نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979.

(12) عبيد، إسحاق: معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي، القاهرة، 1981.
(13) عثمان، حسن: منهج البحث التاريخي، ط1، القاهرة، 1976.
(14) العروي، عبد الله: العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط3، 1992.
(15) العروي، عبد الله: مفهوم التاريخ، ج1، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 1992.
(16) غنيمي الشيخ، رأفت: فلسفة التاريخ، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1988.
(17) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية، نقله إلى العربية د. كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، 1974.
(18) كار، إدوارد: ما هو التاريخ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ت: ماهر كيالي، بيار عقل، ط3، 19/6.
(19) لابيكا، جورج: السياسة والدين عند ابن خلدون، ت: د. موسى وهبه، شوقي الدويهي، الفارابي، بيروت، ط1، 1980.
(20) لاكوست، إيف: العلامة ابن خلدون، ت: ميشال سليمان، دار ابن خلدون، بيروت، ط1، 1974.
(21) مروة، حسين: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، الفارابي، بيروت، ط1، 1981.
(22) اليافي، عبد الكريم: ابن خلدون ومنهجه العلمي في البحث، مجلة التراث العربي، العدد 47، نيسان 1992.