الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس - مستغانم-

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم الفلسفة

تخصص : فلسفة عامة

مذكرة تخرج مقدمة ضمن متطلبات نيل شهادة ماستر أكاديمي

نظرية التاريخ عند ابن خلدون

مقدمة من طرف الطالبة:

- عدة صالحة

تحت اشراف الأستاذ (ة) :

د.طيطح نصيرة

السنة الجامعية:2021/2020

الإهداء

الحمد لله الذي أنعم علينا بالقوة والإرادة ونور البصيرة في طلب العلم والتعلم والذي لن تسعنا السماء والأرض شكر له على ما أكرمنا.

أهدي هذا العمل إلى الركيزة الأساسية والقدوة المثالية أمي الحنونة.

وإلى منبع قوتي الذي جعلني أعتمد على نفسي في مواجهة الصعاب كما أتمنى له الشفاء العاجل الولد عزيز.

كما أتوجه بأحر التهاني إلى إخوتي الذكور والإناث على مساندتي في مشوار دراستي وأتمنى لهم السعادة والهناء.

وأيضا إلى روح جدتي وأمي رحمها الله وأسكنها فسيح جنانه.

إلى أعز الأصدقاء الذين كانوا إخوة في حياتنا الدراسية أمثال
وسام،إيمان،أميرة،وصال،لمياء، سهيلة ، نورية ،حورية،خديجة،شهيرة.

وإلى الأصدقاء الأعزاء على قلبي كل من أسامة،محمد،نبيل،حميد.

وفي الأخير أهدي هذا العمل إلى كل من لم تحملهم ورقتي ويحملهم قلبي.

صالحة

شكر وتقدير

قال الله تعالى:(ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه،ومن كفر فإن الله غني حميد)يوسف:12

أشكر المولى جل علاه على أنه وفقني وسدد خطاي،فله الحمد حتى يرضى،وله الحمد حتى إذا رضي،وله الحمد بعد الرضا وله الحمد على كل حال.

أتقدم بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف "مخلوف بشير" الذي لم يبخل عليا بنصائحه وكان نعم الموجه فشكرا كل الشكر والامتنان.

كما يتسنى لي أن أتوجه بالشكر إلى الأساتذة:بوصوار،سباعي لخضر،قواسمي مراد،براهيم أحمد،بن جدية محمد،والشكر الخاص إلى الأستاذ عمارة الناصر وزوجته وكل أساتذة قسم الفلسفة وطلبة الدكتورة :عمارة غنية،علامي خالد،بورزاق يمينة،قايد طيطح.

كما أتوجه الشكر إلى مدير ثانوية شريف يحي وطاقمها الإداري،وبالأخص إلى الأستاذة "شيبان أمال" التي كان لها بليغ الأثر في إنجاز هذا العمل.

صالحة

مقدمة

إن المرء ليعجب كيف أن أمة نجبت مفكرا من أروع ما أنتجته الإنسانية ثم تطمس معالمه، ولا يترك وراءه من يأخذ بآرائه ولا إتباعا يواصلون طريقه كما هو الحال عند جميع المفكرين الذين خلقوا ثورة ووضعوا بذور ثورة علمية في كل العصور وعند كل الأمم.

ولقد كان لأفلاطون وأرسطو إتباع كما كان لديكارت وكومت وماركس إتباع مدارس سايرت مذاهبهم وطورتها.أما ابن خلدون فلم يترك إتباعا له إلا المقريزي وبعض المفكرين،ولكن خطتهم زالت بموتهم ولم يكتب بذلك لآراء ابن خلدون أن تتطور وتزداد قيمة.ولعل هذا ما أدى بالأستاذ دو بوير أن يقول:"لقد سار أمل ابن خلدون من دون أن يخلفه من يتم بحثه ولكن وقع ذلك في غير الإسلام،فكما أنه كان دون سلف فكذلك بقي دون خلف".

لقد جال ابن خلدون في الوطن العربي غربا وشرقا وتعرف على جميع الحكام والمجتمعات المختلفة قصد تفهمها واستخلاص القوانين التي تسير وتؤثر فيها،فمن خلال هذا الجولان شاهد وساهم في تحرك المجتمعات,لقد عاش من البدو في فقرهم وخيامهم وعاش مع الحكام في قصورهم،كما مثل الحكام كصالح لحل الأزمات والمشاكل التي تعترض الدول،فاتصل بالعرب وبغير العرب،كما كانت له مراسلات عديدة مع مفكري عصره وخاصة مع صديقه لسان الدين بن الخطيب عن الحالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في بلادهم،كما شارك في مؤامرات عديدة فصحب البدو فترة،وانتقل من بلاد إلى بلاد، ثم انزوى ليتأمل في ما شاهده ويمحص الأخبار ليستنتج القوانين العامة التي تتحكم في المجتمع.إن عزلته في قلعة بني سلامة هي عزلة العالم في مخبره وقد جمع كل الوسائل اللازمة لإجراء تجاربه واستخلاص القوانين العامة.ثم يؤدي فريضة الحج قصد التعرف في عين المكان على طائفة أخرى من البشر تعيش نمطا آخر من الحياة،إذ تواجه يوميا الرمال وكذلك لأن جمعا من الناس من بلاد مختلفة تقصد هذا المكان فتستنتج له المقارنة والتدقيق في الحكم. ونجده في الأخير يزور مصر وقد اكتملت له تجربة العالم وحنكة السياسي ورزانة الرجولة ليبدأ في

تدريس آرائه التي اقتنع بها بعد التنقيحاتا المختلفة. إن المقدمة حدث عظيم في التراث العربي والعالم بوجه عام،إذ بينت لأول مرة بأن التاريخ علم يمكن أن يدرس ككل العلوم الطبيعية أي له موضوعه الخاص وطريقته الخاصة وقوانينه ومشاكله.فابن خلدون من العبقريات العالمية التي تستحق كامل التقدير وإن قيمته العلمية لا تتجلى فقط في النتائج التي توصل إليها ولكن في محاولته الثورية في عهد امتاز بالركود والجمود الفكري في الوطن العربي.إن هذا المفكر ظهر كنجم يتألق في عصر سرى فيه الانحلال في المجتمع العربي الإسلامي واضمحل فيه التفكير،ولعل هذا ما أدى بالأستاذ توينبي يقول:"إن النجم ابن خلدون يبدو أكثر تألقا في كثافة الظلام...إن ابن خلدون يبدو وحده نقطة الضوء الوحيدة في ذلك الأفق...".

إن الروح العلمية التي يتسم بها الرجل عائد إلى حب الاطلاع والشغف بالمعرفة الحقيقية.وهذا ما يفسر لنا تنقلاته المتعددة قصد جمع الظواهر التي تثير اهتمامه،والصبر والدقة في انتقائها لغاية الفهم والتجربة واستخلاص القوانين ثم النزاهة التي التزم بها والشجاعة والمخاطرة في التصريح بها.إن ابن خلدون أنشأ علما جديدا هو"علم العمران".أنه توصل إليه كغاية أو كوسيلة لتصحيح التاريخ،غير أن بزوغ هذا العلم الجديد لم يغير نظرته إلى التاريخ فحسب بل النظرة إلى كل ما يدعى اليوم بالعلوم الإنسانية.لقد رأى بأن علم العمران ككل هو المقياس الحقيقي لفهم التاريخ والمجتمعات الحاضرة والتنبؤ بمستقبلها.

إن ابن خلدون معاصر لبوكاس ودوغكلانو وتيمورلنك وغيرهم أن هذه الأسماء وحدها تجعلنا نفكر في تطور علمي وأزمة سياسية،ثم علينا أن نتذكر حرب المائة سنة التي تزعزعت الغرب-ثم الحروب الصليبية.إن ابن خلدون لم يكن منعزلا عن هذه الأحداث التي تدور في العالم –أو على الأقل في البلاد المجاورة له-ثم انقراض السيادة العربية على الأندلس وأفول نجمعها إلا في غرناطة,كل هذه الأحداث جعلت من ابن خلدون الشاهد الحقيقي للأزمة الاجتماعية التي يعيشها المجتمع العربي إزاء هذه المواقف.

لقد عاصر كذلك مرحلة علمية هي ازدهار العلوم الطبيعية،أما المادة التي استهوته واستهوت كثيرا من الفلاسفة هي الرياضيات لأن أحكمها يقينية ومنهجها منطقي واضح،فأخذ بالعقلانية الرياضية في أبحاثه،وتتبع الشكل الآتي:النظرية كعنوان للبحث والشرح كبرهان على صحة النظرية،ولعلنا نجد في هذا الصدد فكرة الأستاذ "الستور" الذي يرى في كتابه "لينين والفلسفة"بأن كل الثورة العلمية تلحقها فلسفة عظيمة أو تفكير عظيم...حقا لقد مس ابن خلدون كل الظواهر التي صادفها في بحثه من اقتصادية وثقافية وسياسية وصناعية وطقسية-جغرافية-أي عمرانية بالمفهوم الخلدوني الشمولي،ولعل هذا هو الذي أدى بالباحثين ليكتبوا عنه محاولين إيجاد من يضاهيه في دراسة كل ظاهرة من الظواهر،ولكن ابن خلدون لم يفصل ذلك لأنه يرى بروز ظاهرة تستدعي حتما بروز ظواهر أخرى،أو على الأقل تغير فيها،وأما دراستنا فتهدف لإبراز التفكير الخلدوني كما هو،ونعتقد حتى ولو التقى في بعض النقاط مع أولئك المفكرين السابقين الذكرى.

إن ابن خلدون هو وليد الحضارة الإسلامية فدرس مجتمعا خاصا،وفي ظروف خاصة، وأظهر مكونات هذا المجتمع وذلك بطريقة العالم لا بطريقة المصلح.

ومن خلال ما سبق نطرح الإشكال الآتي: **كيف يتحدد الخطاب التاريخي عند ابن خلدون؟**

ابن خلدون يعتبر من أهم المفكرين العرب التي تميز عن باقي اطلاعه على المجتمع العربي والغربي في أوضاعه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وغيرها،وهو مؤسس علم الاجتماع،وأنا رأيي الشخصي جامعة مستغانم وزارة التعليم العالي والبحث العلمي يضعوا برنامج يدرس فيه ابن خلدون على الأقل السداسي الأول،ابن خلدون مهمل من طرف التعليم الجزائري عامة وجامعة مستغانم خاصة،على الطالب أن يهتم مفكرين العرب وجزائريين أصبحوا في خبر كان مثل مالك بن نبي ومفدي زكريا وغيرهم.وأنا اخترت هذا الموضوع نظرية التاريخ عند ابن خلدون لمعرفة التراث العربي العريق والإسلامي.ليس معرفة كل شيء عن ابن خلدون بسهولة أكبر عن غير عادة أرى معرفة التاريخ عنده يحتاج إلى دراسات وتحليلات من سابقيه،ابن خلدون يعتبر مفكر وفيلسوف وعالم عن باقي وموسوعي

في علومه وأبحاثه،وهو أول من استخدم فلسفة العلوم في التأكد من الأخبار المنقولة عبر الكتب أو الجرائد أو المجلات وغيرها،فابن خلدون وضع قواعد وأسس كتابة النص التاريخي في شكله الصحيح واليقين،مما جعل من ابن خلدون ينقد مؤرخين سابقين في كتابتهم تاريخ العالم مثل مسعودي وطبيري وغيرهم،وأخطاء الذين ارتكبوها في جمع الأحداث،وانتهج مجموعة من المناهج مثل التاريخي والتحليلي والتفسيري،قسم ابن خلدون في بداية عمله النقدي والتنظيري المؤرخين العرب المسلمين إلى طبقات ثلاث:أولها طبقة الثقاة أو الفحول "الذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعتبرة " وهم قليلون لا يتجاوزون عدد الأنامل كابن إسحاق وابن الكلبي والطبري يكادون والمسعودي وغيرهم من المشاهير المتميزين عن الجماهير. ولكنه حتى هؤلاء لا يمكن الاطمئنان تماما إليهم،ويجب ذم استبعاد رواياتهم عن النقد الذي يرتكز إلى معيار العمران،حيث يقول ابن خلدون "إن الناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم،فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار.أما الطبقة الثانية فهي طبقة المتطفلين الذين أخلطوا أخبار الثقاة" بدسائس من الباطل وهموا فيها ابتدعوها،وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها".أما الطبقة الثالثة تمثلها بقية المؤرخين الذين اقتفوا آثار المتطفلين،ونقوا أخبارهم دون نقد وتمحيص،فهم متطفلون على المتطفلين"لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها.فالتحقيق قليل،وطرف التنقيح في الغالب كليل،والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل.والتقليد عريق في الآدميين وسليل،كما أن التطفل على الفنون عريض وطويل،ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل.والحق لا يقاوم سلطانه،والناقل إنما يملي وينقل،والبصيرة تنقد الصحيح إذا يمقل،والعلم يجلوا لها صفحات الصواب ويصقل".

إن إي محاولة نظرية لتشكيل نص حول علم التاريخ،تندرج ضمن نظام ابستيمولوجيا التاريخ،وذلك من حيث كونها تهدف-بالإضافة إلى عرض مادة تاريخية-إلى التفسير والتعليل،وفي سبيل ذلك يضطر "المؤرخ المنظر"،كمبدع للنص للاستعانة بمنظومة المفاهيم أو المعاني،التي تجعل من هذا النص ذا طابع تجريدي نسبيا،وإلا سيفتقد قدرا كبيرا من المواصفات العلمية.

فنظام النص التاريخي،يفترض الارتكاز على مستند عقلي ما،في محاولة مقاربته للحدث التاريخي،وهذا من شأنه أن يطرح إشكالية من نمط إبستيمولوجي صرف،وهي إشكالية الأثر المزدوج الذي يكتنف مسألة الكتابة التنظيرية للتاريخ،ونقصد بذلك الأثر المزدوج"، الواقع والحقيقة"،حيث يصير من الصعوبة بمكان التوفيق بينهما،لما يحدثانه من توتر داخل العلاقة بين التاريخ "كموضوع دراسي ينزع إلى اكتساب الصفة العلمية"،وبين موضوع التاريخ"كحدث أو واقعة زمنية خالصة".ذلك أن الواقعة التاريخية تفترض قدرا من التعميم،المطلوب توفره في أي حقيقة تدعي حق الاتصاف بالعلمية."ومع ذلك فإن المؤرخ على صعيد الكتابة التاريخية يحلل:أي يميز ويفكك،ويفصل بغرض تحقيق قدر من التعميم والتخصيص(...)فالتجريد ليس فقط مما يمكن تفاديه،بل هو ضروري،لأن "التاريخ موضوع تفكير،وأن كتابته فاعلية ذهنية.

إن آلية النهضة التي تروم يمكن جزء منها في ممارسة النقد كما نرى(...)النقد الذي يقوم واقعنا،ويفسر كثيرا من مظاهر جمهوره وتخلفه من خلال تقويمه للماضي وأحداثه لوشائج الارتباط الوثيق التي تجمع بينهما،إذ يبدو أن أسباب العديد من مظاهر الجمود والتقليد والتراجع تعود إلى تلك الصور المصنعة،والقوالب الفكرية والسياسية والاجتماعية التي أورثها لنا التاريخ،ومن ساهم في صنعه وتدوينه حكاما ومؤرخين،منهم آخرين متطوعين غافلين،أو دوي أغراض.ودراستنا التاريخية المعاصرة لا يمكن لها أن تتخلى عن مسؤولياتها تجاه هذه المهمة إذا أردنا لأنفسنا تاريخا علميا له حظ متميز في النهضة ودور فاعل في خلقها.

وفي الأخير نستنتج أن ابن خلدون مفكر ومؤرخ فصل بين التاريخ الحقيقي والتاريخ المزيف ونظر إلى التاريخ نظرة نقدية في الحياة البشرية.

الفصـــــل الأول

تمهيد

لقد اهتم العرب بداية تاريخهم وتراثهم خاصة في الآونة الأخيرة،واتخذت الإشكالية الثنائيات تمثلت في التقليد والحداثة،الأصالة والمعاصرة،الرافد والموروث...إلخ،فقد كانت مسألة تراثية تأصيلية،يسجلون الأحداث والوقائع التاريخية،فلم يتركوا جانبا من جوانب التراث الإنساني إلا سجلوا تاريخه حتى تحفظ مصنفاتهم من الاندثار،فقد نبهوا إلى ابن خلدون،وضع منهج البحث التاريخي بعدما كان التاريخ عندهم مجرد روايات غير مدونة في العصر الجاهلي،يعد ابن خلدون مهد الطريق لإحداث قفزة فريدة من نوعها،وقف تحققت هذه القفزة في إعادة نظر الكتابة التاريخية .فما المقصود بالتاريخ؟وما هي الظروف التي ساعدت ابن خلدون في اكتشاف العمران البشري؟

❖ المبحث الأول:الروافد المؤثرة في الفكر الخلدوني:

أصالة ابن خلدون وتجديده في بحوث التاريخ:

تبدو هذه الأصالة ويبدو هذا التجديد في أمور كثيرة يرجع أهمها إلى ما يلي:

-أجرى ابن خلدون في الكتاب الثاني من تأليفه تحقيقات علمية هامة على تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا على تاريخ العرب والإسلام كابن هاشم وابن إسحاق والواقدي والبلاذري وابن عبد الحكم والطبري والمس[1]عودي وابن الأثير،فاستبعد بعضها على أنه محض اختلاف غيره ممكن الحدوث بحسب طبائع الأشياء وقوانين العمران،وشك في صحة الكثير منها على أن موقع رتبه.وقد بنى هذه التحقيقات على ما قرره في مقدمته بصدد الاجتماع الإنساني ومناهج البحث العلمي وقواعد التحري التاريخي.1

-صحيح أنه قد سبق ابن خلدون في هذا الفن كثير من المؤرخين العربوأدبائهم،كالياقوت حموي في كتابه" معجم الأدباء"،ولسان الدين بين الخطيب المعاصر ابن خلدون وصديقه في كتابه"إحاطة في أخبار غرناطة"، والحافظ ابن حنجر، معاصر ابن كتلك في كتابه "رفع الأسر عن قضاة مصر".ولكن هؤلاء وغيرهم من تصدوا قبل ابن خلدون للترجمة عن أنفسهم قد افتتحوا تراجم موجزة.

- أما ابن خلدون فهو أول باحث عربي يكتب عن نفسه ترجمة رائعة مستقلة يتحدث فيها عن تفاصيل ما جرى له،وما أحاط به من حوادث.2

---

[1] علي عبد الواحد وافي،عبد الرحمان ابن خلدون حياته وآثاره ومظاهر عبقريته،مكتبة مصر للنشر والتوزيع،(د ط)،(د س)،ص ص233-234.

2 مرجع نفسه ص ص 235-236.

تأثر بمجموعة من المؤرخين والشيوخ الذين قاموا بتعليمه في مختلف حياته،وألف العديد من المؤلفات وأخذها عن مشاهير أتمتها في المغرب في ذلك العهد،فدرسه على المحمدين سعد بن براك الأنصاري كتاب"الشافعي الأحاديث الموطأ"لابن عبد البر،درس على محمد بن جابر بن السلطان القبرسي صحيح مسلم ماعدا قسما يسيرا من كتاب الصيد،وموطأ مالك من أوله إلى آخره،وطائفة من صحيح البخاري وسنه ابن داوود والترميذ ي والنسائي.وسمع على محمد بن عبد السلام موطأ مالك وأخذ على محمد بن عبد المهيمن الخضر ميسمعا وإجازة وغيرها من المؤلفات التي تأثر بها.[1]

- حرص ابن خلدون إذن على تنبيهنا إلى أن كتابه ليس تاريخيا كونيا،وإذا كان قد قال مرة بأن كتابه"شمل لخليفة"فإننا نعتبر هذا القول مجرد طريقة في الكلام لا تنطبق ألفاظها على مقاصده،ذلك أن إلقاء نظرة سريعة على فهرسة كتاب العبر يؤكد بأنه ارتكز على موضوع أساسي هو تاريخ المغرب والبربر،وتواريخ أخرى وعالج فيه شرطين اثنين:أولهما أن كل تاريخ خاص لابد أن يتموضع بالنسبة للتاريخ الكوني(...)،وثانيهما أن تلك التواريخ لها علاقة بتاريخ العرب والبربر وهي علاقة المعاصرة،لذلك فهو يشير باختصار إلى التواريخ ليتمكن من موضعه في مختلف حقبات التاريخ الشعبي المغربي.2

1 علي عبد الواحد وافي،عبد الرحمان ابن خلدون حياته آثاره ومظاهر عبقريته،مرجع سابق،ص ص 261-262.
2 علي أومليل،الخطاب التاريخي دراسة منهجية ابن خلدون،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،ط3، 1985،ص135.

تلقى ابن خلدون على مشايخ قراءة القرآن وتلاوته،بقراءات العشيرة ويستظهرون سوره،قبل أن يتقن إلى دراسة النحو واللغة،ودراسة شيء من التفسير والحديث والفقه،غير أن والد ابن خلدون يظل معلمه الأول،وقد نشأ الفتى حريصا على الدرس الشفوي للعلم،كان مولعا بتحصيل ثقافات أخرى طوال حياته،وقد قص علينا ابن خلدون في سيرته الذاتية"الكتاب التعريف"بتفاصيل حكاية هذه الفترة الأولى من حياته،وعدد لنا أسماء معلميه وشيوخه في كل علم وفن وزودنا بترجمة لكل أستاذ من أساتذته،تكشف عن مزايا كل واحد منهم،كما عدد لنا أسماء الكتب التي تطلع عليها.[1]

- لسنا بحاجة إلى تعديد أسماء الشيوخ والمؤلفات المدروسة عليهم،ويكفينا من أن نعلم أن أساتذة ابن خلدون كانوا أشهر أساتذة تونس في عصره،قد كانت بلاد تونس في ذلك العصر مركزة على العلوم والآداب في المغرب العربي،كما تأثر الفتى بمجموعة من العلماء الأندلس النازحين من المغرب الشرقي،وبذلك أنتج الفتى مجموعة من العلوم في دراسة الحديث والفقه الملكي والعلوم اللغة والشعر،وقد شهد له أساتذته بذلك.2

1 صالح أشير،ابن خلدون،دار الشرق العربي للنشر والتوزيع،لبنان(د ط)،2002،ص ص 34-35.
2 مرجع نفسه،ص ص35-36.

وفي أواخر القرن السادس هجري كانت دولة الموحدين قد انهارت وقامت على أكتافها في المغرب العربي ثلاث دول صغيرة،تحكمها ثلاث أسر حاكمة:

1. بنو حفص في المغرب الأدنى(كانت تسمى الإفريقية)وتشمل تونس وما يجارها.
2. بنو عبد الوادي في المغرب الأوسط وكانت تلمسان عاصمتها.
3. بنو مرين المغرب الأقصى، وكانت عاصمتها مدينة فاس، وكانت دولة بنو مرين

أقوى من الدول الثلاث،كما كانت دولة بنو عبد الوادي أضعفها،وكانت تتنافس بين هذه الدول في القرن الثامن هجري من عصر ابن خلدون،وكان كل من هذه الدول يتنازعون فيما بينهم من أجل توسيع رقعتهم على حساب الآخر،كما كان أفراد كل أسرة من أسر الثلاث الحاكمة يتصارعون على الحكم والملك،ويخوضون الحروب الأهلية من أجل ذلك.1

وقد سجل التاريخ حروبا بين الإخوة وأبناء العم،وحروب بين الأبناء والآباء للفوز بالحكم مثل هذا المحيط عاصر ابن خلدون هذه الظروف والاضطرابات في المغرب الإسلامي وكان كل من الوزراء ينقلبون على حكامهم وبعض الأحياء يقتلون لأجل ذلك.2

المبحث الثاني: الظروف التاريخية والسياسية في العصور الوسطى للمغرب الإسلامي

أ- من الناحية التاريخية:

-كان كل شيء خلال القرن الثامن الهجري(الرابع عشر الميلادي) يشير إلى أن شمس الحضارة الإسلامية,أخذته في الأفول, فلم يكن ناظر أينما توجه يبصره, سواء إلا الحياة السياسية والاجتماعية والفكرية, يستطيع أن ينشق أي تسويق من النور أي يضيق من الأمل, بل أنه كان يصدم بكل مجالات بحقيقة مرة. تفرض نفسها فرضا, حقيقة التقهر والتراجع والانحطاط.

نعم لقد بدأت بوادر هذا التراجع قبل هذا القرن بكثير, ولكن مع ذلك, وبالرغم من تستر ضعف الانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضع قرون, وعلى الرغم من حملات الصليبيين ولقد كسى يلوج من حين لآخر, هناك بريق الأمل.

أبشر الانقاذ(صلاح الدين الأيوبي في المشرق, الموحدين في المغرب) [1]

أما في هذا القرن فإن التقهر أصبح حقيقة يلامسها الخاص والعام. لقد توالت فيه على العالم الإسلامي كوارث عديدة هجومات الشرق, تتقلص حكم المسلمين في الأندلس غربا, ضعف الأسر الحاكمة والتنافس فيها ودخولها بعضها بعض في مؤتمرات وحروب لا غاية ولا نهاية لها, طاعون جارف الذي خلف خسائر ودمار, انتشار التفكير الخرافي وسيطرة الجمود الفكري(...)

كل ذلك خلق أوضاع مرتبكة تسودها الفوضى من كل ناحية ويعمها الاضطراب من كل جانب ولقد خط البلاد المغربية من هذه الفوضى, وذلك الاضطراب كان أشد وأقوى, الشيء الذي عبر عنه ابن خلدون أبلغ تفسير إذ كتب بقوله:" وأما لهذا العهد, وهو آخر مئة ثمانية, فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه, وتبدلت اعتضاض أجيال عن أجيال البربر

[1]-محمد عابد الجابري, ابن خلدون والعصبية والدولة(معالم نظرية الخلدونية في تاريخ الإسلام), مركز الدراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع, بيروت, ط1, ص 19

على التقدم بمن طرأ فيه البلدان في القرون السابقة من أجيال الغرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان, شاركوهم فيما بقي من البلدان في ملكهم, هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه مئة ثمانية من طاعون جارف الذي تحبق أمم وذهب بأهل الجيل, وطوى كثيرا من المحاسن عمران, وجاء للدول على عين مرارها وبلوغ غاية من مداها, فقلص من ضلالها وفل من حدها وقد وهن من سلطاتها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وتقلص عمران الأرض بالانتقاص في البشر فخربت مصانع والعمران, دراسة سبلة ومعالم ومنازل والديار, وضعفت الدول والقبائل.

وتبدلت المساكن, وكأنني بالمشرق قد نزل به مثلما نزل بالمغرب لكن على نسبته فمقدار عمرانه, كأنها لنسال الكون في العالم بخمول وانقباض فبادر بالإجابة" [1]

[1] - محمد عابد الجابري, فكر ابن خلدون والعصبية والدولة(معالم نظرية الخلدونية في تاريخ الإسلام), مرجع سابق, ص 20

الإعلام مفهوم التاريخ:

لغة: هو بالوقت, أو تعريف الوقت المطلق, يقال: أرخت التاريخ تأريخا, ووجهته توريخا أي , بينت وقت كتابته بإسناده إلى أول حدوث أمر شائع, من ظهور ملة, دولة, أو أمرها مما يندر وقوعه وهو تعيين الوقت لينتسب إليه الزمان مطلقا سواء كان ذلك الزمان قد مضى أو حاضر أو سيأتي.

والتاريخ في مصطلح: هو معرفة أحوال الطرائق وبلدانهم ورسومهم وعادتهم وطبائع أشخاصهم وأنسابهم ووفياتهم إلى غير ذلك[1]

ومن معاني علم التاريخ ما قاله القرماني: هو إخبار عن كائنات سابقة في العالم والحداثات, سواء عهد حالها أو تفاقم, فهو سبيل إلى معرفة الأخبار من ما مضى من الأمم, وكيف حال بمعاند سخط وغضب قال أمره إلى التفلسف والعطب, وكشف عن عورات الكاذبين وتمييز حال الصادقين[2]

[1]-حامد محمد خليفة, الموقف من التاريخ الإسلامي وتأصيل هويته, دار القلم للنشر والتوزيع, ط1, بيروت, 2005, ص 13

[2]- نفس المرجع ص13

المغرب العربي الإسلامي:

يمثل المغرب العربي الإسلامي الجناح الغربي لأقاليم الدولة الإسلامية, وقد أسهم منذ اعتناق أبنائه الإسلام في بناء صرح الحضارة الإسلامية, ويمتد من بوفه شرقا حتى المحيط الأطلسي غربا يطل على البحر المتوسط شمالا.

والمراد بلفظ المغرب هو كل ما يقابل المشرق من البلاد, ولقد اختلف الجغرافيون والمؤرخون المسلمون في تحديد مدلوليته, وجعله البعض يشمل بلاد شمال إفريقيا بالإضافة إلى إسبانيا الإسلامية(الأندلس) وجميع ممتلكات الإسلامية في الحوض العربي للبحر الأبيض المتوسط, مدخل صقلية, جنوب إيطاليا, سردينيا وكورسيكا وجزر باليار أو جزر شرقية هي ميورقة, ومنورقة, وبابة[1]

واستخدم بعض المؤرخين لفظ (العرب) بمعناها العام على المنطقة الواقعة غرب مصر ممتدة من البرقة حتى المحيط الأطلسي وذكر ابن حنقل أن المغرب آخرون من مصر والبرقة إلى إفريقيا وناحية تنس إلى تبسة وطنجة, بينما أطلق لفظة المغرب على الأقاليم, وفي أيام العباسيين زاد مدلول المغرب اتساعا إلى بلاد الشام أيضا ضمن المغرب[2]

إذ يروي مسعودي أن العباسيين قسموا ممتلكاتهم إلى قسمين هما المغرب, ويشتمل مصر والشام وإفريقيا ويليها غربا, والمشرق ويشمل بلاد فارس ومايليها شرقا.3

[1]-محمد حسن العيدروس, المغرب العربي الإسلامي, دار الكتاب الحديث للنشر والتوزيع, القاهرة, ط1, 2008, ص 09
[2]- مرجع نفسه, ص 11
3- مرجع نفسه, 13

وعلى هذا الأساس قسم هارون الرشيد ممتلكاته على أبنائه: الأمين والمأمون والمؤمن, المغرب الأدنى, المغرب الأوسط, المغرب الأقصى.

لقد طرح الغازي توبة في مقاله الذي نشر بالمجلة رؤى في عددها الخامس والعشرين عدة تساؤلات حول انحطاط العلوم العربية انطلاقا من النتائج المتوصل إليها في دراسة ومقارنة ذلك مع الكتابات مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري, حيث كتب قائلا: والآن يبرز تساؤل المشروع التالي: وكانت الأحكام التي توصل إليها مالك بن نبي ومحمد عابد الجابري وغيرهما ناتجة عن اختلاف في مناهج البحث أما جاءت نتيجة قصور في التحري الموضوعي والإقصاء العلمي عند السابقين وهل تتلقى الدعوة الدكتور صليبا فكرة ونقاش صاغية عند الباحثين العرب.[1]

إن فكرة انحطاط الحضارة الإسلامية ليست بجديد فقد تطرق إليها ابن خلدون في كتابه

(العمران) ولاحظ العالم الإسلامي بعد تراجع العصبية العربية ووصولا إلى القبلية العسكرية ممثلة في الأتراك والبربر إلى قيادة الأمم الإسلامية. وقد عبر ابن خلدون عن ذلك, وقد خلص إلى تراجع الحضارة الإسلامية في زمنه سبب سيطرة البداوة في ذلك العصر والهجران التركية والهلالية – غير أن الفكر الخلدوني في ظل أكبر الأحيان في ظن النسيان وهو ما يجعله يعتبر من سوسيولوجيا الفشل.[2]

[1]- عمارة علاوة, دراسات تاريخية والفكرية, دار الثقافة للنشر والتوزيع, مستغانم, دون ط, 2008, ص 43
[2]- مرجع نفسه, ص 44

لقد طرحت عدة تساؤلات حول عصر انحطاط والتراجع والإنتاج العلمي للمسلم منذ أزيد من قرنين في الفكرة دعا النهضة الإسلامية الحديثة, لقد راجعت فكرة عصر الجهود والانحطاط وارتبطت بوجود التركي العثماني بالمشرق والمغرب, واتهام العنصر التركي العثماني بالمشرق والمغرب, واتهام العنصر التركي بنشر نمط البداوة وأسلوب الاستبداد كما نجده عند صاحب" كواكب الاستبداد"

أو عند دعاة القومية العربية, وهناك من يقسم الحضارة الإسلامية إلى فترات مختلفة مرتبطة صراعات بين البرجوازية العربية وبروليتاري المحلية ليصل إلى قرن الرابع هجري عاشر ميلادي كفترة حاسمة اتسمت بوصول القادات العسكرية القبلية إلى الحكم بالتالي تكوين برجوازية الثانية قبل وصول إلى مرحلة انهيار الفكر الإسلامي, وهي الفكرة التي روج لها محمود اسماعيل[1]

إن مابعد الموحدين هو مشلولا سياسيا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار رأي مالك بن نبي, لكنه هو إنسان منتج لأفكار ومقلد في نفس الوقت, إن المرحلة التي بدت الحركة الموحدية هي المرحلة الأكثر ازدهارا للعلوم والمعارف في تاريخ بلاد المغرب. فقد شكلت نحة علمية تحت لواء المشايخة المعروفة بمختلف الحواظر بلاد المغرب خصوصا, تونس, وبجاية, وتلمسان, وفاس, وقد انتقدت هذه الحواضر من الموروث الأندلسي بعد استقرار بريتات الأندلسية المتميزة بها, وبالفعل فكر تجديدي الذي أحدثه الفكر الأصولي الجديد الذي جاء من المشرق.[2]

[1]- عمارة علاوة, دراسات تاريخية وفكرية مرجع سابق, ص 19
[2]- مرجع نفسه, ص ص 50 51

من الناحية السياسية:

لقد كان هذا القرن من الناحية السياسية, قرنا التفكك في جملة من الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية بالمغرب, فالدولة العباسية أصبحت أثر بعد العين, والإمبراطورية الموحدية بدورها تلاشت اضمحلت, الهجومات البدو تزداد حدة وضغط على أطراف, والحروب بين الدويلات والإمارات لا تهدأ إلا ضغطا مسيحي في الأندلس كذلك في الشواطئ الإفريقية تزداد تركيزا ومطالبة بالملك لم تعد تستند إلى أي أساس نظري أو ديني وإنما على القوة فقط, على الشوكة وإتباع ولغير ابن خلدون على العصبية وحدها.[1]

أما في غرب العامل الإسلامي فإن الحالة في هذا القرن كانت أسوأ بكثير فقد تقلص ظل الإسلام في الأندلس وانحصرت رقعته على غرناطة وما يليها شرقا وجنوبا حيث كانت الدولة بني أحمر أواخر ملوك الأندلس تحاول المحافظة على كيانها المتداعي أمام هجومات الإسبان ملتجئة تارة إلى قواها الذاتية, طورا إلى الدولة المغرب العربي تستنجد بها, متحالفة مع بعضها البعض مع الأعداء الغسبان, أما في البلدان المغربية, وهي المنطقة التي عاش فيها ابن خلدون الطالب العلمي ورجل السياسة, ومن ثم المنطقة التي تهمنا أكثر من غيرها, فلقد كانت الأوضاع فيها شاذة بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب, فلم تمضي إلى سنوات قليلة على هزيمة الإمبراطورية الموحدية في رقعتها العقاب المشهورة في الأندلس 609 هجري حتى استبدالها بالسلطة في تونس والجزائر وبنو عبد الوادي, وتحركت بالمغرب, مركز دويلاتها, والقبائل بنو مريم لنقضي على الحكم الموحدي نهائيا بعد الحروب المريرة دامت أكثر من 50 سنة (مابين أول زحف للمريين سنة 609) وإنشائهم على مراكش عاصمة الموحدين سنة 668 هجري.2

[1]- محمد عابد الجابري, فكر ابن خلدون العصبية والدولة(معالم نظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي), مركز الدراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع, ط1, بيروت, 2014, ص 20

2- مرجع نفسه, ص ص 20 21

ولكي يضمن بنو عبد المؤمن, أمل الدولة الموحدية, السيطرة على إمبراطور ريتهم المتزامنة الأطراف, خصوصا منها البلاد الإفريقية التي كانت ميدان للفوضى والاضطراب بسبب جموع قبائل بني هلال وبني سليم- كما يقول ابن خلدون: " هذه القبائل الوافدة من صعيد مصر بعد أن هاجرت من مواطنها بالحجاز, كان يستعملونها بنو غائية بإفريقيا, وهم من اليقبة المرابطين, تشويش على الموحدين" أقول لكي يضمن بنو عبد المؤمن سيطرتهم على هذه المنطقة عاهدوا في عهد الخليفة الناصر إلى وضع ولاية تونس تحت إمرأة أبي بن أبي حفص عمر شيخ الموحدية, وليد يمنى للمهدي تومروت زعيمهم, ولعبد المؤمن المؤسس.[1]

وهكذا فيها تعاقب بنو عبد المؤمن على خلافة الموحدين بمراكش, تولى الحفصيون الإمارة على إفريقيا(تونس). إلى أن عظم شأنهم واتسعت نفوذهم وأصبحوا يطالبون في انتزاع الخلافة من بنو عبد المؤمن الذين سرعان ما أدى إلى ضعف في صفوفهم, ولكي يحققوا الحفصيون رغبتهم في ذلك, لجأو إلى التشويش على الدولة الموحدية بتحريك القبائل المقيمة والطاغية في خصوم الصحراوية جنوب المغرب والجزائر.[2]

[1]- مرجع نفسه ص 14
[2]- مرجع نفسه ص 15

لقد قدر لابن خلدون أن يعيش هذه الأحداث والمغامرات, بدأ حياته السياسية بالعمل لدى صاحب تونس, لينتقل بعد ذلك إلى قصور المرنيين بفاس,ثم على بلاط بني أحمر بالأندلس التي عاد منها ليتولى منصب الحجابة لدى أمير بجاية, ثم ليعتزل السياسة بعد ذلك ليلجأ إلى القبائل العربية مساندا صاحب تلمسان طورا وصاحب فاس طورا أخر, إلى أن انتهى به المطاف إلى قلعة بن سلامة حيث شرع في تأليف كتابه العبر قبل أن ينتقل إلى تونس أولا وإلى مصر ثانيا حيث توفي هناك.[1]

[1]- مرجع نفسه ص 16

المبحث الثالث:ابن خلدون ومفهوم العمران البشري:

ربما يوجه إلينا التساؤل عن السبب في الاهتمام بدراسة فكر ابن خلدون،والاجتهاد في تحديد علمه الاجتماعي من مقدمته التي اشتهر بها،ويمكن الإجابة عن ذلك أن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع في العالم أجمع،شرقهوغربه،وقد سبق في ذلك "أوغيستكونت"الذي يعيده الغربيون أول مؤسس لعلم الاجتماع في الغرب،وذلك بحوالي خمسة قرون ونصف،إنه أول من تكلم عن علم الاجتماع بوصفه علما مستقلا،أي له موضوع ومسائل،ومنهج،وأسلوب علمي يتميز به.[1]

الطبيعة الخاصة لعلم العمران تجعله لإتقانه وهو تقنية العلوم الأخرى بخاصية أنه لا يخضع للقياس،هذا ما يعتبرها بقول ابن خلدون"إن العلماء من البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها"،والسبب في ذلك أنهم معتدون النظر الفكري والغوص على معاني وإنتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن،أمور كلية عامة،يحكم عليها بالأمر على العموم على أشباهها وأمثالها،بما اعتادوه من القياس الفقهي.2

ويؤكد ابن خلدون بقوله"اعلم أن حقيقة التأريخ أنه بر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم،ويعرف لطبيعة ذلك العمران من الأحوال"،ويقصد بهذا أن العمران البشري يتكون من خلال مراحل الذي تطور فيها من ما قبل التاريخ إلى ما بعد التاريخ.

1-حسن الساعاتي،علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج،دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1972، ص1

2-جمال شعبان وآخرون، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2007، ص 74

3-مرجع نفسه، ص 47

ويعرف ابن خلدون علم العمران:"فن التاريخ فن غزير المذهب،شريف الغاية،إذ هو يوقفنا على أحوال الماضيين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم،والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الإقتداء بهم،لمن يروه في أحوال الدين والدنيا3

لم يكشف ابن خلدون في كتابه للتاريخ بسرد الوقائع ونقلها كما فعل المؤرخون الذين سبقوه،بل عمد إلى التساؤل عن أسباب وقوعها وعن الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تحكم فيها.

وعلم العمران البشري لا يخضع للقواعد والقوانين،وانطلاقا من ذلك يمكن دراسة الظواهر الطبيعية والاجتماعية بكل موضوعية وواقعية لاستنباط العبر والدروس،فواقعية علم العمران تكشف عن التطور الحقيقي لمجتمع دار الإسلام في المراحل المتعددة والانتقالية،وهنا يمكن وضع أسس علم العمران في ثلاث حركات للوعي:

1-حركة الوعي بالذات.

2-حركة الدولة.

3-الوعي الكوني.[1]

إن نفكر في القرن الثامن هجري تحديدا(الرابع عشر ميلادي)كمرحلة منتكسة في نشأة القروسطية لبلدان المغرب الحديث،معناه أن نفكر فيه أيضا كوعاء لآثار مستديمة ذلك،أو كدليل "أركيولوجي"تحتوي معالمه عمقا تاريخيا من حيث إنها تظهر وتعمل في زمن متوترا أو ذي ديهوية مديدة.وهذه الآثار والمعالم يمكن أن تؤكد وتوصف بواسطة سيميائية تاريخية لن نعرفها مؤقتا بأنها موقف بحثي مهم وحساس بعمل العلامات المكتوبة(الممارسات،الوقائع والمؤسسات)،وهذه السيميائية لأنها تاريخية،فهي مضطرة

[1]-جمال شعبان وآخرون، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مرجع سابق، ص15

حسب رجاء فردينان دي سوسير،إلى الإقامة قلبا في حضن الحياة المجتمعة،والبحث هناك على مبادئها وغايتها وتطبيقاتها(...)،إن حماية الحرم العلامة من المجتمعيين يعني حرمانها من مجال تمظهرها واعتمادها الطبيعي،كما يعني ذلك أن السيميائية إن هي إلا ميدان معرفي صوري لا يعتبر شيئا من المعالم،وبالتالي لا يقول شيئا عنه. [1]

وحول القدرات تكيفة للإنسان المغربي الوسيط،وحول المعنى الذي اضطر إلى إعطائه،بحكم الضرورة لوجوده،يمكن أن نقرأ سبيل المثال واحدة من اللوحات التي رسمها ابن خلدون قائلا:"وأما من أهلها المدينة في ذاتهم واحدا على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشرف تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها بحصول لون آخر من ألوانها فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والفلسفة والتخيل على تحصيل المعاش من وجه ومن غير وجه،وتعرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه واجتماع حيلة له.[2]

1-سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1998، ص 13[1]
2-نفس المرجع ،ص 12 [2]

هل ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع؟

لقد شكل هذا التساؤل قضية دار حولها الجدل بين مفكري الغرب والشرق،فمفكري الغرب يرون أن أوغيست كونت وعلى رأسهم فيكو الإيطالي أنه هو مؤسس علم الاجتماع وأنه هو أحق بهذا اللقب،لكن علماء الشرق المسلمين،وحتى بعض علماء الغرب يرون أن ابن خلدون أحق بهذا اللقب لأنه هو مؤسس علم العمران البشري،إذ يقول جاستونبوتول:"أنجز ابن خلدون مؤلفا تاريخيا غير كامل،وكتب كتب عديدة وقعت في الزلل بسبب مبالغته في تجزئته للتاريخ شمال إفريقيا والأسر البربر،ولكن مؤلفه الرئيسي الذي جعله رائد علم الاجتماع هو مقدمته يعتبر كتاب تاريخي والذي أعطاه عنوان "المقدمة ".فقد استعرض فيها جميع الظواهر الاجتماعية المعروفة لديه،يقول دي بور: جاء ابن خلدون فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين العلة العربية مع حسن إدراك لمسائل البحث وتقديره مؤيدة بأدلة متقنة،فهو ينظر إلى:حسن والهواء والوجوه،الكسب ونحوها ويعرها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسمي والعقلي للإنسان والمجتمع،وهو يرى أن للمدينة والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليها كلا منها في تطوره.[1]

[1] - خالد حامد، مدخل إلى علم اجتماع، دار الجسور للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2008 ، ص63

العمران البشري:

لغة:"عمر الرجل عمرا،وعمارة وعمرا وعمر يعمر ويعمر،أي عاش وبقي زمنا طويلا ويقال عمر الله بك منزلك يعمره عمارة وأعمره جعله آهلا،وأعمرها لمكان،واستعمره فيه جعله يعمره،قال تعالى:{هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيهاج}(سورة هود الآية 61)،أي أذن لكم في عمارتها واستخراج قومكم منها وحولكم عمارها".[1]

اصطلاحا: "العمران عند ابن خلدون هو الاجتماع البشري الذي يقوم على العلاقة بين الإنسان والأرض من جهة وعلى صلة البشر بعضهم ببعض من جهة أخرى وما يترتب على ذلك من محاولتهم التغلب على مصاعب البيئة أولا ثم تطلعهم لتوفير الراحة والترف واستنباط الصناعات واستخراج القوانين وترتيب العلامات. [2]

1 سواكري منير،أسس قيام الدولة في المغرب الإسلامي،وفق نظرية ابن خلدون-الدولة الموحدية نموذجا من سنة510-1116مإلى 558ه-1163م،مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في تاريخ المغرب قسم التاريخ وعلم الآثار،جامعة أبي بكربلقايد،تلمسان،السنة الجامعية2013-2014،ص54[1]

عصت شرقاوي،في فلسفة الحضارة الإسلامية،دار النهضة العربية للنشر والتوزيع،بيروت،ط4، 1985،ص186[2]

هذا هو النهج الذي سار عليه ابن خلدون في معالجة التاريخ،وكلامه على تطور المجتمع البشري،وطبيعة العمران انتهى به علم جديد ألا وهو علم العمران [1]،بحيث يعتبره أهم قاعدة يضبط بها التاريخ على أساس أنه موضوعه،لذلك فإن تمحيص التاريخ إنما يكون بمعرفة طبائع العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها[2]،لذلك نجده يفتخر على أنه من قام باكتشاف هذا العلم وواضعه،كما كما أكد على أن هذا العلم قد ألهمه الله إياه إلهاما من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان [3]،وهنا يعني أنه لم يستفد في إنشائه من علوم اليونان ولا كتب الفرس[4].

حيث يصف ابن خلدون علم العمران على أنه:"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،ويقصد بذلك أن علم العمران علم مستقل قائم بنفسه يهتم بدراسة المجتمع الإنساني من حيث ما يطرأ عليه من تطور وتغيير في أحواله،وهذا ما يؤكده ابن خلدون على أن المجتمع لا يدوم على وتيرة واحدة،وأنه حقيقة حية شأنها شأن الكائن الحي الذي يتطور ويضمحل وفقا لقوانين محددة. [5]

---

[1] أحمد نائل جيوري،الفلسفةالإسلامية،مرجع سابق،ص390

[2] محمد عبد الرحمان مرحبا،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،منشورات عويدات،بيروت،ط3، 1983،ص ص775-776

[3] هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع،بيروت،ط1، 1990،ص137

[4] عبد الرحمان البدوي،ملحق موسوعة الفلسفة،المؤسسة العربية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،ط1، 1996،ص13

[5] عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،دراسة واعتناء أحمد زغبي،مصدر سابق،ص63

ما دام أن ابن خلدون أسس علمه الجديد-علم العمران-من منطلق أنه "مجموع القواعد التي تفهم بها الظواهر التاريخية [1]،وهو ما يطرأ على المجتمع الإنساني من تطور وتغيير لذلك نجده يقول:أعلم أن حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم،وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض(...)،وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.[2]

ويقول ابن خلدون أيضا أنه:"علم مستحدث الصنعة،غري بالنزعة،غزير الفائدة،أعثر عليه البحث وأدى إلى الغوص،وليس من علم الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية،فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أوصدهم عنه ولا هو أيضا من علم السياسة المدنية (...) [3]،وهذا دلالة على أن ابن خلدون يعلن أسبقية اكتشافه لهذا العلم،وذلك من خلال مقارنته بالعلوم الأخرى عند القدماء،كونه علما وضعيا الغرض منه توفير سبل تصحيح أو إبطال الأخبار التاريخية.

1-خليل شريف الدين،في سبيل موسوعة فلسفية،منشورات دار المكتبة هلال للنشر والتوزيع،بيروت،1985،(دط)،ص158

2-عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،دراسة اعتناء:أحمد زغبي،مصدر سابق،ص66

3- مصدر نفسه،ص69

"والسياسة في كل زمان ومكان كانت موضوع بحث وتفكير،ولكن ابن خلدون يقول أن ما كتبه أرسطو وابن المقفع والطرطوشي مثلا ليس مقنعا ولا مستوفي المسائل،إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ،التفكير السياسي الذي لا ينبني على دراسة حقيقة للحكم لا يمكن أن يكون مستوفيا فعلم العمران وحده قادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي [1]،وأما ابن خلدون فإنك إذا تأملت كلامه في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في أثنائه على تفسير ما جاء عنده غامضا،وتفصيل إجماله مستوفى بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان.[2]

فمن خلال ما ذكرنا سابقا على أن علم العمران وحده كاف للكشف عن طبيعة الحكم السياسي،مما يعني أن الكتابة السياسية التي لا ترتكز على البحث الوضعي في واقع الحكم والدول لا يمكن أن تكون برهانية محققة وقائمة على أسس متينة. [3]

1- جمال شعبان وآخرون،فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة،مرجع سابق،ص73
2- محمد عبد الرحمان مرحبا،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،مرجع سابق،ص797
3- ناصيف نصار،الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه،دارطليعة للنشر والتوزيع،بيروت،ط3،ص137

كما يقول ابن خلدون:"كأنه علم مستنبط النشأة،ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة،ما أدري ألغفلتهم عن ذلك؟وليس الظن بهم أو لعلهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل،وهنا ندرج قوله عز وجل:{وما أوتيتم من العلم إلا قليلا}[1](الإسراء:85).

كما يؤكد ابن خلدون من خلال اكتشافه لعلم العمران على أنه لا بد من ضرورة الاجتماع الإنساني فيه بحيث يقول ابن خلدون:"الاجتماع الإنساني ضروري،ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم:الإنسان مدني بالطبع أي لا بد من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم وهو معنى العمران[2]،فالبشر لا يمكن أن تكون حياتهم ووجودهم إلا اجتماعهم وتعاونهم على قوتهم وضروراتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات"[3].

1- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون،دراسة الاعتناء:أحمد زغبي،مصدر سابق،ص69
2- مصدر نفسه،ص73
3- محمد عبد الرحمان مرحبا،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،مرجع سابق،ص74

"بمعنى أن ابن خلدون يشير إلى أن الإنسان لا يستطيع تأمين وسائل العيش لنفسه دون استخدام قواه وإمكانياته أثناء عملية العمل ويجد التعاون المتبادل بين الناس وتقسيم العمل بينهم[1]،بالإضافة إلى "حاجة البشر إلى التعاون من أجل الدفاع عن النفس ودفع أذى الحيوانات المفترسة[2]،فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة،فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة[3]،فالإنسان بطبعه محب للبقاء وقد ميزه الله سبحانه عن سائر الكائنات الأخرى بالفكر واليد للدفاع عن نفسه لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض،وذلك يكون بفضل التعاون للحفاظ على النوع الإنساني وبقائه،وهنا ندرج قول ابن خلدون:"وإذا كان التعاون حصل له القوت وللغذاء والسلاح للمدافعة وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن هذا الاجتماع الإنساني ضروري للنوع الإنساني[4].

1- أكاديمية الاتحاد السوفياتي،دراسات في تاريخ الثقافة العربية،ت ر:أيمن أبو شاعر،دار التقدم للنشر والتوزيع،موسكو،1989،ص 353

2-هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،مرجع سابق،ص139

3-عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون،دراسة واعتناء:أحمد زغبي،مصدر سابق،ص74

4- مصدر نفسه،ص47

وزيادة على ذلك نجد أن"المجتمع بحاجة إلى السلطة من أجل تنظيم التعاون بين أفراد المجتمع ومنع بعضهم من العدوان على بعض" [1]، وهنا يقول ابن خلدون:"ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه،وتم عمران العالم بهم فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم،فيكون ذلك الوازع واحدا منهم يكون عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان وهذا هو معنى الملك[2].

"كما أن هناك عوامل مؤثرة في المجتمع وهي الإقليم والمناخ والتربة،بحيث يؤكد ابن خلدون أن المجتمعات تختلف عن بعضها البعض،وذلك راجع إلى أنهم لا يعيشون في إقليم واحد وموزعون على أقاليم متعددة تختلف عن بعضها البعض في طبيعة التربة والأرض والهواء مما يؤدي إلى اختلاف وجوه المعاش وطريقة الحياة"[3].

1- هاشم يحي الملاح،مفصل في فلسفة التاريخ،مرجع سابق،ص139
2- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،دراسة واعتناء أحمد زغبي،مصدرسابق،ص ص 47-48
3- نظلة أحمد نائل جبروي،الفلسفةا لإسلامية،مرجع سابق،ص14

أنواع العمران:

لقد قدم لنا ابن خلدون العمران على نوعين:بدوي وحضري،وقد أرجع ظهور هذين النوعين إلى اختلاف طريقة عيش الناس في كل منهما فقال:"اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش" [1]،"فما يكون بدويا هو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجعة للقفار وأطراف الرمال،ومنه ما يكون حضريا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمداشن للاعتصام بها والتحصن بجدرانها" [2]،أي فالحضارة تشمل كل ما له علاقة بالعمارة{حياة المدن}،في حين تعني البداوة حياة أهل البدو بمختلف تجلياتها التي قد تراوح من البدو الناجعة إلى تحضر حياة الفلح مرورا بإنصاف البدو:هذين المصطلحين يدلان على حالين مختلفين تماما من أحوال الوجود الاجتماعي هما العيش في الحاضر والعيش في البادية[3].

1- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص132
2- أكاديمية العلوم الاتحاد السوفياتي،دراسات في تاريخ الثقافة العربية،ترجمة أيمن أبو شعر،مرجع سايق،ص352
3- جورج لايسكا،السياسة والدين عند ابن خلدون،تعريب موسى وهني شوقي،دارالفرابي للنشر والتوزيع،بيروت،ط1، 1980،ص45

أ-الطور البدوي:

"إن البدو في نظر ابن خلدون أسبق في الظهور من العمران الحضري،لأن العمران البدوي بسيط"[1]،"فالبدو مكتفون في حياتهم بالضروري والحضر هم تجاوز الاكتفاء بالضروري إلى الكمالي[2]،حيث يقول ابن خلدون:"فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما لأن أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال،والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا،فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة،ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها"[3]،"فالبداوة سابقة للحضارة وطبيعية"[4]،وأصل لها.

1- هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،مرجع سابق،ص139
2- عبد الغاني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،ترجمة محمد شريف،المؤسسة الوطنية للكتاب للنشر والتوزيع الجزائر،(د ط)،1984،ص34
3-عبد الرحمان محمد ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص138
4- خليل شريف الدين،في سبيل الموسوعة الفلسفية،مرجع سابق،ص159

"ودليل ابن خلدون في ذلك أن البدو يكتفون في معاشهم بالضروري البسيط من الطعام والكساء والمأوى،والقيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز لنتاجها(...)،ومع اختلاف المتسعات فيما يهطل فيها من الأمطار تتعدد معاش أهل البدو بين رعاية المواشي وزراعة الأرض"[1]،حيث نجد ابن خلدون يشير هنا إلى العمران البدوي يقوم على نوعين من الإنتاج وهما تربية المواسي وكذا الزراعة،وهنايقول:"فمنهم من يستعمل الفلح من الفراسة والزراعة ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز..."[2].

"وقد لاحظ ابن خلدون أن حياة البدو تتسم بالتقشف والاكتفاء بالضروري من الحاجات،كما أن حياتهم صعبة وتحتاج إلى قدرة عالية على تحمل المشاق،لأن رعي الحيوانات وبخاصة الإبل يتطلب العيش في البداوة والتنقل فيها تنقلا دائما"[3].

"لذلك كان البدو أشد الناس توحشا وينزلون من أهل الحواضر منزلة الوحش غير المقدور عليه والمفترس من الحيوان العجم" [4]،وأهل البادية كذلك بواسل ومقاتلون لأنهم يعيشون جماعات منعزلة ومنتقلة على الدوام بحكم ظروف معيشتهم وطريقتهم المستعملة في الإنتاج وفوق ذلك كله فإنهم ليسوا في حاجة إلى أسوار ولا إلى أبواب(...)،فكل عضو من أعضاء الجماعة القبلية أو العشائرية جندي متمرس بالفن العسكري"[5]، بينما أهل المدن يعتمدون في أسباه ذلك على الأسوار التي تحيط بمنازلهم وبمدنهم،وعلى الحامية والشرطة [6]،لأن أهل البدو أكثر تهيئا للخير من أهل الحضر وأن الحياة في البادية تجعل أهلها أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر[7]،بالإضافة إلى ذلك يريد ابن خلدون أن يوضح لنا أن العصبية هي الظاهرة

1-نظلة أحمد نائل جبوري،الفلسفةالإسلامية،مرجع سابق،ص399
2- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص132
3- هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،مرجع سابق،ص140
4-عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص134
5- عبد الغني المغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،ت ر:محمد شريف بن داي حسين،مرجع سابق،ص137
1- عمر فروخ،تاريخ الفكر العربي أيام ابن خلدون،دار العلم للملايين،بيروت،ط1، 1982،ص698
2-حسن الساعاتي،البدو والحضر عند ابن خلدون،وزارة الثقافة،الجزائر،العدد78،نوفمبر-ديسمبر،1983،ص37

الظاهرة الأبرز،وهي الصورة التي تعكس المجتمع البدوي [1]،وتعرف على أنها كلمة عربية الأصل فهي مصطلح مشتق من لفظ عصب الذي يعني حرفيا ربط وتجمع وشد وأحاط واجتمع(...)،وهناك عددا من الكلمات المشتقة من نفس الأصل وتتضمن نفس الفكرة:فكلمة عصب معناها جعل شخص على رأس حزب،تعصب تعني عصب رأسه بعصابة،كان متعصبا،ان عصب تعني أصبح قاسيا،عصب تعني عمامة،عصابة تعني جماعة من الرجال ومعصب تعني زعيم وسيد(...) [2]،فمفهوم العصبية يشكل بحق عصبا من الأعصاب الرئيسية،بحيث لا يتسنى لقبيلة ما أن تستولي على الحكم ولا يمكن لها أن تتحضر إلا إذا زودت بالعصبية"[3]، ليصل في الأخير إلى أن الملك هو غاية العصبية[4].

3-جهاد علي السعادة،دراسة تحليلية نقدية لمآخذ على فكر ابن خلدون في نظريته ونظرية العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه،مجلة جامعة ،دمشق،مجلد3،العدد 3-4، 2014،ص503

4-نور الدين حاروش،تاريخ الفكر السياسي،دار الأمة للنشر والتوزيع،الجزائر،ط2، 2010،ص262

5-عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،ت ر:محمد الشريف بن دالي حسين،مرجع سابق،ص143

6- نور الدين حاروش،تاريخ الفكر السياسي،مرجع سابق،ص261

"وعلى العموم فإن العصبية عند ابن خلدون هي تلك الرابطة الاجتماعية التي تربط أبناء القبيلة أو أية جماعة أخرى بعضهم إلى بعض،وتجعلهم يتعاونون ويتكاتفون في السراء والضراء،والعصبية قوية كل القوة في البداوة [1]،وبمعنى آخر "العصبية تعني التماسك الاجتماعي أو روح التضامن"[2]،"إذن هي رابطة اجتماعية سيكولوجية،شعورية ولا شعورية معا،تربط أفراد جماعة ما،قائمة على القرابة،ربطا مستمرا يبرز ويشتد عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد كأفراد أو كجماعة[3]،هذه هي الصورة التي تهم ابن خلدون،وعلاوة على ذلك فإن مؤلفنا النسبي والثاقب النظر يدرك أن ظاهرة الترابط والاتحاد هذه لا يفهمها العالمان الريفي والحضري بنفس المعنى"[4].

1- علي الوردي،منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،دار كوفان،بيروت،ط2، 1994،ص79
2- عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،ت ر:محمد الشريف بن دالي حسين،مرجع سابق،ص144
3- محمد عابد الجابري،فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط6، 1994،ص168
4- عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،ت ر:محمد الشريف بن دالي حسين،مرجع سابق،ص145

العصبية إذن هي"القوة القادرة على حفاظ الترابط عند المجتمع البدوي والقبيلة،كما أنها القوة اللازمة للانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري،وكذا الوصول إلى الملك والاحتفاظ به،الذي يعد الهدف الأسمى للعصبية في المجتمع البدوي [1]،والتي يقصدها ابن خلدون ليست عصبية الجاهلية ومنازعها،وإنما هي العصبية الطبيعية في الحماية والموافقة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه [2]،وبدورها تؤدي إلى الاتحاد والالتحام بين أفراد النسب الواحد،وبها يكون التعاضد والتناصر،"فهذه تعتبر عصبة ممدوحة لأن الرجل يدافع عن شرفه وعائلته التي ينتسب إليها ليبعد عنها الخطر،وقد دعا الإسلام إلى ذلك،وما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة والنعرة على ذوي أرحامهم موجودة في الطبيعة البشرية[3].

وهنا يقول ابن خلدون:وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة"[4].

1 - جهاد علي السعادة،دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في والمنهج الذي اتبعه،مرجع سابق،ص503

2 - حسن الساعاتي،البدو والحضر عند ابن خلدون،مرجع سابق،ص38

3 - جهاد علي السعادة ،دراسة تحليلية نقدية للمآخذ على فكر ابن خلدون في نظريته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه ،مرجع سابق ،ص504.

4 - عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون ،مقدمة ابن خلدون ،مصدر سابق ،ص 141.

"أما العصبية المذمومة التي أنكرها الإسلام فهي التي تضر بالإنسان والمجتمع الذي يعيش فيه ولا ينسجم مع مبادئ الإسلام،وهذه العصبية تجلت في الجاهلية وخلدتها أشعارهم ولعل أبرز دليل على ذلك هو حرب البسوس،وهذا لقوله عليه الصلاة والسلام:انصر أخاك ظالما أو مظلوما،قيل:انصره مظلوما،قال:اردعه"[1].

"والعصبية لا تكون مذمومة إلا عند استعمالها للباطل وفي تفريق الأمة" [2]،فلا عجب أن ابن خلدون يعلق على العصبية أهمية عظمى ويعتبرها العامل الجوهري لقوة المجتمع السياسي ولكن كان من أهم مبادئ الإسلام إلغاء تلك العصبية المبنية على صلة الرحم وتشدد بعض الآيات القرآنية النكير على أولئك الذين يباهون بنسبهم أو يعتمدون عليه،ولقد كان من غايات الإسلام أن تدمج جميع الشعوب العربية بادئ بدء،ومن ثم تدمج كل الشعوب الأخرى في تعب واحد يكون شعاره الإيمان بالله ونبيه صلى الله عليه وسلم"[3]،"هذا هو السبب في أن ابن خلدون يبذل جهده ليثبت أنه إذا كان يعلق أهمية كبيرة على روابط الدم فإنه لا يتعدى بذلك حدود الدين،وذلك من خلال القرآن الكريم"[4].

1-جهاد علي السعادة ،دراسة تحليلية نقدية للمآخذ فكر ابن خلدون في نظريته للعرب ونظريتي العصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه ،مرجع سابق ،ص 505.
2-علي الوردي ،منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ،مرجع سابق ،ص94 .
3-طه حسين ،فلسفة ابن خلدون النقدية تحليل ونقد ،نقله إلى العربية :محمد عبد الله عنان ،مرجع سابق ،ص86.
4-المرجع نفسه ،ص ص 86-87.

حيث يقول:"واعتبر ذلك فيما حكاه القرآن الكريم عن إخوة يوسف عليه السلام حين قالوا لأبيهم في قوله تعالى:{لئن أكله الذئب ونحن عصبة إنا إذا لخاسرون}(يوسف: 14)،معناه أن لا يتوهم العدوان على أحد مع وجود العصبة له"[1].

وفضلا عما تقدم،فإن العصبية لا تقتصر وظيفتها على الحماية والمدافعة،بل تمتد إلى المطالبة بالرئاسة والملك،وذلك أن الرئاسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية،فلابد في الرئاسة على القوم أن تكون من عصبية غالبة لعصبياتهم واحدة لأن كل عصبية منهم،وإذا أحست بغلب عصبية الرئيس،أقروا بالإذعان والإتباع [2]،وهنا يتحدث لنا ابن خلدون عن دور الرئيس في الجماعة القبلية المزودة بالعصبية حيث قال:"...فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية(...)،وهذا التغلب هو الملك وهو أمر زائد على الرياسة،لأن الرياسة إنما هي سؤدد وصاحبها متبوع،وليس له عليهم قهر في أحكامه،وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر،وصاحب العصبية إذا بلغ إلى رتبة طلب ما فوقها فإذا بلغ رتبة السؤدد والإتباع ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لا يتركه لأنه مطلوب للنفس(...):فالتغلب الملكي غاية للعصبية"[3].

1-عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص141
2- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص145
3-كمال البازجي، وأخرون،أعلام الفلسفة العربية،مرجع سابق،ص833

"ومهما كان من تأييد العصبية للرئيس،وانتصاره الرئيس لأهل عصبيته فإن الأمر لا يدوم في وجهة نظر ابن خلدون" [1]،ذلك راجع لما قدمه على"أن العصبية ترتبط ارتباطا وثيقا بالأمر البدوية القوية فإذا أتيح لإحدى هذه الأسر أن تصل إلى درجة من القوة تمكنها من قهر الأسرة التي تحكم الدولة بسبب تفككها واستسلامها لعوامل الترف،فإن هذه الأسرة الجديدة تخلف الأسرة القديمة في حكم الدولة"[2].

"وبناءا على ذلك،فإن القبائل التي يكون لها رئيس قوي ومستبد هي التي تتوصل وحدها إلى تأسيس دولة إمبراطورية أعني تستطيع أن تتحضر"[3]،فما دام أن العصبية جوهر أساسي في القبيلة البدوية،وفي الوقت نفسه قاعدة نظامها ومصدر تقدمها،إلا أنها غير كافية لأن تدفع بها إلى نهاية تطورها الطبيعي لأنه لابد من شرط ثانوي لكن ضروري للوصول إلى الملك ومن دونه تصبح العصبية،"كما يقول ابن خلدون:كشخص مقطوع الأعضاء"[4].

1.نظلة أحمد نائل الجبوري،الفلسفةالإسلامية،مرجع سابق،ص401
2. هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،مرجع سابق،ص141
3. عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،تر:محمد الشريف بن دالي حسين،مرجع سابق،ص133.
4. مصطفى النشار،تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون،الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر،القاهرة،(دط)،2005، ص201

وهي صفة الفضيلة باعتبارها ضرورة لابد منها للرئيس وحتى القبيلة لبقائها،"والفضيلة التي يقصدها ابن خلدون ليست الصفات التي ذكرتها كتب الأخلاق وإنما يجب من يطمح إلى الملك أن يكون عادلا جود يجل العلماء وأساطين الدين" [1]،"فالواجب أن يكون الملك مرآة تعكس صفات الروح الفاضل للإنسان،كذل كيقول:إن الملك خليفة الله في أرضه وأن الله قد اختاره لينفذ أوامره ويؤيد دينه يسير بالناس بعدله إلى حياة يستحقون معها سعادة الآخرة"[2].

ودليل ذلك كله نجد قوله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم:{وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة}(البقرة:30).

1- طه حسين،فلسفة ابن خلدون الاجتماعية تحليل ونقد،نقله إلى العربية:محمد عبد الله عنان،مرجع سابق،ص96
2- المرجع نفسه،ص97

ب-الطور الحضري:

"العمران الحضري هو طبيعي كالعمران البدوي،فهو عمران متأخر عنه وغاية له"[1]،"فالاجتماع الحضري يتطور من الاجتماع البدوي،وفيه تستبحر الحضارة وتنشأ الدولة"[2]، بحيث يقول ابن خلدون:"ومما يشهد لنا أن البدو أصل للحضر ومتقدم عليه إنا إذا فتشنا أهل الأمصار وجدنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصر،وعدلوا إلى الدعة والترف الذي في الحضر،وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها" [3]،"وعودة إلى البدو نقول بأنهم إذا تغلبوا على بلاد سعوا إلى خرابها فهم يعرفون بانتهاب ما في أيدي الناس،حيث وصفهم ابن خلدون بقوله:"إن رزقهم في ظلال رماحهم،ومن الأمثال الشائعة لديهم قولهم:الحق بالسيف والعاجز يريد شهود،وكذلك قولهم:الحلال ما حل باليد"[4].

1. خليل شرف الدين،في سبيل موسوعة فلسفية،مرجع سابق،ص161
2. عمر فروخ،تاريخ الفكر العربي أيام ابن خلدون،مرجع سابق،ص699
3. عبد الرحمان بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص135
4. علي الوردي،منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،مرجع سابق،ص246

"وعلى نقيض ذلك نجد بأن الملك إذا حصل للبدو نتيجة اصطباغهم بصبغة دينية وغيرها،فإن عصبيتهم تتحول إلى أداة حضارية للبناء إن كانت أداة هدم ويتحول هؤلاء البدو إلى أناس يسهل انقيادهم واجتماعهم وتعاونهم على البناء والتعمير" [1]،وهذا طبقا لما قاله ابن خلدون:"فيسهل علاجهم من علاج الحضر"[2].

"فهذا الطور هو الذي تحقق فيه الحضارة وتنشأ الدولة بانقلاب الرئاسة بالعصبية ملكا والذي يحصل بالغلب من قبل صاحب العصبية على من تحت يده وإلى قهرهم حتى يحملهم على طاعته،وبهذا يكون قد اضطلع بمهام الحكم،وبعد اعتدال الأحوال وتثبيت أركان الملك اندفع يدعو إلى العمران بنزول الأمصار وإنشائها طلبا للدعة والسكون وحبا بالترف مع الاعتمار من بناء الدور وإنشاء البساتين" [3]،والحضارة إنما هي التفنن في الترف وأحكام الصنائع"[4]،وباتساع الملك في الحضر تنشأ الدولة على الحقيقة وتستقر"[5]،وإذا كثر التأنق في الأحوال المنزلية يجد الإنسان نفسه مطيعا لشهواته،فتتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا يستقيم حالها معها في دينها ودنياها،وبالتالي فساد أهلها في ذاتهم واحدا واحدا،وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن بخرابها وانقراضها [6]، وهو معنى قوله تعالى:{وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا}(سورة الإسراء:16).

وفي هذا الجانب يقول ابن خلدون:"وأهل الحضر لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والأقيال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها،قد تلوثت أنفسهم بكثير مذمومات الخلق والشر وبعدت عليهم طرق الخير...لما أخذتهم به عوائد السوء في التظاهر بالفواحش قولا وعملا،وأهل البدو،وإن كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم(...)،فعوائدهم في معاملاتهم على

1. هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،مرجع سابق،ص142
2. عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص136
3. نضلة أحمد نائل الجبوري،الفلسفةالإسلامية،مرجع سابق،ص402
4. عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدر سابق،ص190
5. عمر فروخ،تاريخالفمر العربي أيام ابن خلدون،مرجع سابق،ص700
6. عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،تر:محمد الشريف بن دالي حسين،مرجع سابق،ص93

نسبتها وما يحصل فيهم من مذاهب السوء ومذمومات الخلق بالنسبة إلى أهل الحضر أقل بكثير،فهم أقرب إلى الفطرة" [1]،"هنا يمكننا القول أن غاية العمران هي الحضارة والترف،وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد بل نقول أن الأخلاق الحاصلة منها عين الفساد لأن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه،ودفع مضاره،واستقامة خلقه للسعي في ذلك،والحضري لا يقدر على مباشرة حاجاته،إما عجزا لما حصل له من الدعة أو ترفعا لما حصل له من المربى في النعيم والترف،وكلا الأمرين ذميم"[2].

1. عبد الرحمان بن محمد بن خلدون،مقدمة ابن خلدون،مصدرسابق،ص ص 135-136
2. عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،تر:محمد الشريف بن دالي حسين،مرجع سابق،ص95

بالإضافة إلى ذلك نقول بأن في "الحضر يحتاج الملك إلى عصبية جديدة لقهر رعيته على طاعته فيحتاج إلى من يساعده ويعاونه في الحكم والدفاع عن الملك وبهذا تنشأ المرافق المختلفة من القضاء والجباية والجيش والأسطول،وتلك هي الدولة التي تنشأ على الحقيقة وتستقر بإرادة الملك والدفاع عنه ضمن نطاق أرضها"[1].

1. نظلة أحمد نائل الجبوري،الفلسفة الإسلامية،مرجع سابق،ص403

المبحث الرابع: ابن خلدون وفلسفة التاريخ

خليق بنا أن نتطرق إلى مفهوم فلسفة التاريخ سنتناول بإيجاز مفهوم الفلسفة*, التي تعني على إنها تحليل لعمليات الفكر بمعنى أن العقل الذي يشتغل بالفلسفة لا يقنع بمجرد التفكير في الشيء المادي وإنما فيما وراءه"[1]" والفيلسوف ليس ذلك الشخص الذي يتمتع بآراء نافذة وأفكار ثاقبة بل هو أيضا الذي يحب الحكمة محبة تجعله يعيش حسب منطوق أوامره ويحيا حياة البساطة والإستقلال وعزة النفس, والثقة في أنه كان بمقدوره فقط أن يجد الحكمة,[2]

فالفلسفة ضرورية للتاريخ وكذلك لأي علم أخر يحب الارتقاء.[3]

*الفلسفة لغة: يدل اللفظ في الأصل اليوناني محبة الحكمة.
- اصطلاحا: انطلق قديما على دراسة المبادئ الأولى وتفسير المعرفة عقليا, فتشمل عند أرسطو الفلسفة النظرية والعملية, وقصرها الرواقيون على المنطق والأخلاق والطبيعة...الخ. مصطفى حسن علي, مجمع اللغة العربية, المعجم الفلسفي, الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية, مصر, 2000, ص 138

1- بن مزيان بن شرقي, دروس في فلسفة التاريخ, مرجع سابق, ص 18
2- رأفت الشيخ, تفسير مسار التاريخ, عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية, (د, بلد), (د ط), ص ص 21-22
3- بن مزيان بن شرقي, دروس في فلسفة التاريخ, مرجع سابق, ص 18

ويعتبر العلامة عبد الرحمان ابن خلدون أول من استخدم تعبير فلسفة التاريخ, حيث يقصد بها البعد عن السرد وتسجيل الأحداث دون ترابط بينها, كما قصد بها التعليل للأحداث التاريخية وهو في هذا يميز بين الظاهر والباطن في التاريخ, حيث يقول:"عن التاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى(...), وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق, فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق, وجدير بأن يعد علومها خليق.[1]

1- عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون، مقدمة بن خلدون، مصدر سابق، ص 1

كما أن "الفيلسوف الفرنسي فولتير " كان أول من صاغ مصطلح فلسفة التاريخ في القرن الثامن عشر من بين الفلاسفة الأروبيين, وقد قصد بها دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف, أي دراسة عملية تحليلية ناقدة ترفض الخرافات وتنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات من أجل نشر الحرية والتنوير العقلي.[1]

ويمكن القول أن " فلسفة التاريخ في أبسط تعريف لها عبارة النظر إلى والوقائع التاريخية بنظرة فلسفية, ومحاولة معرفة العوامل التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية, والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها الأمم والدول على مر القرون والأجيال"2.

كما يمكن القول" ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ, فعلا هذا في اعتقاد العديد من كبار مفكري العالم أن ابن خلدون هو منشئ هذا الفرع من فروع الفلسفة ومن هؤلاء نجد توبينيوجاستونبوتول وكرادي فو وآخرون, ومن مفكري العرب نجد الأستاذ الجليل ساطع

1-رأفت غتيمي الشيخ، فلفسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 14

* كاتب ومفكر فرنسي شهير، ولد في باريس في 24 نوفمبر 1994

2- عبد الرحمان بدوي، موسوعة فلسفية، جزء 2، المؤسسة العربية، الإسكندرية، ط 1، 1984، ص 201

الحصري والأستاذ محمد عبد الله عنان وغيرهم" [1] فابن خلدون لم يأخذ من المفكرين العرب السابقين عليه, لأن جل اهتمامهم كان التركيز على العلاقة التي تربط الله بالتاريخ الإنساني, كما استخدموا التاريخ استخدامات دينية ومعنوية وعملية من خلال تقديمه للناس نصائح ومواعظ وتعليم" 2, فابن خلدون قد وجه اهتمامه إلى الدراسات الخاصة بالمادة التاريخية (الروايات) من خلال القوانين التي تسيطر على الطبيعة والمجتمع, وهو في هذا يستلهم منهجه من المسلمين في مطالبتهم بالصدق والدقة في نقل المعلومات التاريخية, حيث كان منهجهم التجريح والتعديل.

أما بالنسبة للفلاسفة المسلمين" كابن سينا والفارابي وابن رشد فكانت دراساتهم تتجه أساسا إلى علوم الطبيعة وما بعد الطبيعة والموضوعية, وإلى علوم الدين ولم تدرس عندهم مسألة المجتمعات وتطورها والقوانين التي تحكمها كما حدث عند ابن خلدون, كما نشير إلى أنه " لم يأخذ من التراث اليوناني أفلاطون وأرسطو في الكتابين الجمهورية والسياسة, فمعروف أنه لم يقف عليهما العرب في ذلك العصر, وبالتالي يستحيل أن يكون ابن خلدون قد اطلع عليهما.3

1- زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1989، ص 67 .
2- المرجع نفسه، ص 70.
3-الرجع نفسه، ص 72

إن ابن خلدون من ناحية المنهج التاريخي نجده قد صرح, أنه لم يسبقه, حد إليه ولم يطلع على وجوده إذ قال: فأنشأت في التاريخ كتابا رفعت به من أحوال الناشئة من الأجيال حجابا وفصلته في الأخبار اعتبارا..., وأبديت فيه الأولوية الدول والعمران عللا وأسباب" [1] فابن خلدون انتقد بشدة المؤرخين العرب والمسلمين قبله لجهلهم بالحقائق التاريخية وتلك الطريقة في التأويل والتفسير التاريخيين تأكيدا علة أنهم أخذوها ممن قبلهم من مؤرخي الرومان اليونان والريان وغيرهم, دون إخضاعها لما يسمى بالنقد والتمحيص ومن بينهم نجد " المسعودي في كتابه مروج الذهب, حيث أعاب عليه اعتماد رواية مشبوهة وخرافية في تأسيس مدينة الإسكندرية على يد الاسكندر المقدوني" 2

بحيث يعتبرها خرافة لا يحمل العقل على تقلبها والشيء نفسه بالنسبة لعدد جيوش بني إسرائيل في التيه وغيرها.

1- لخضر فاضل، إشكالية وعلم العمران عند ابن خلدون، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مجلة فصلية محكمة، العدد 07- 08- 2012- 2013، دار القدس العربي للطباعة والنشر، وهران، ص 21
2- المرجع نفسه، ص 22

فقد اتسمت كتابات ابن خلدون بالواقعية والاستقرائية وهي سمات التاريخ كما انه ابتعد عن الفلسفة بمفهومها التقليدي القائم على الجدل, ولم تخضع آراؤه لمذهب فلسفي معين ورغم ذلك لا تخلو أراء ابن خلدون من الفكر الفلسفي"[1]

" والتاريخ لم يكن بالنسبة إليه مجرد تسجيل للحوادث بل كان وصفا للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية يتسم بالدقة والواقعية, ومن ثم وجدنا أن ابن خلدون يتجاوز النظرة إلى الأحداث في ظاهرها إلى باطن الوقائع والأحداث ليدرك حقائقها ويكشف عن أسبابها والقوانين التي تحكمها وذلك في قوله:.. وفي باطنه – أي التاريخ بمفهومه – 2, " نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق, وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق, فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها خليق" 3, ففي هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ويمكن كشف عللها(...), فبمقدار ما نستطيع من رد الوقائع التاريخية إلى أسبابها ومن كشف قوانينها يكون التاريخ أهلا لأن نسميه علما حقيقيا وجزءا من الفلسفة.4

[1] رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 36
2-رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 64
3- أبو يعرب المرزوقي، فلسفة التاريخ الخلدونية، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 2007، ص 36
4- ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، المركز القومي للترجمة، القاهرة،(د،ط)، 2010، ص 400

إن ابن خلدون قد وقف جهده على تدوين التاريخ من خلال دراسته كعلم يستحق الدرس ومن ثم كتابته على أسس علمية منهجية تعتمد الملاحظة والمقارنة والشرح والتحليل لأحداثه, وظواهره لمعرفة أسبابها, والوقوف عند دواعيها وصولا إلى قوانينها العامة, فكان بهذا صاحب نظرية في التاريخ تقوم على اعتبار التاريخ تحليلا لأحداث, وليس سردا لها لهذا عرف التاريخ بأنه علم من علوم الفلسفة موضوعه الاجتماع الإنساني"[1]

ويمكن الحديث على أن ابن خلدون أثناء دراسته لكتب التاريخ للسابقين عليه, كشف عنها العديد من الأخطاء والأكاذيب عند نقلهم لأخبار دون تمحيصها وإعادة النظر فيها, الأمر الذي دفع به إلى بناء ووضع قوانين للبحوث التاريخية كقانون السببية, وقانون التطور, وقانون المقارنة, وكان هدفه سلامة تاريخ المؤرخ من الأخطاء إذ ما اتبعها.

"كما أن ابن خلدون كان أمينا في كتابه, لأنه لا يورد من أخبار في التاريخ إلا ما يطلع عليه, ويتحقق من صحته وفي الوقت نفسه لا يقبل بالأخبار المتناقلة لأنها قابلة لمجافاة الواقع [2]

فمنهج ابن خلدون في التاريخ المؤسس على النقد والاستقصاء والملاحظة, ونقد الأخبار نقدا علميا, ونقد الطرق المتبعة عند المؤرخين, ومناقشة الروايات والمقارنة بينهما, ودقة الملاحظة التي تكشف عن الأمور الثابتة والعرضية(...), نقول أن منهجه هذا قاده إلى التطرق لأسباب التي تؤدي بالمؤرخين الوقوع في الأخطاء والكذب في الأخبار" 3

1- نظلة أحمد نائل الجبوري، الفلسفة الإسلامية، حكمة الشريعة، بغداد، ط1، 1990، ص 386
2- رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 37

المتمثلة في:

1- "التشيعات لآراء والمذاهب, فإنه إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر, أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى بين صدقه من كذبه, وإذ خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة, وكان ذلك الميل والتسيع عطاء على عين بصيرتها عن الاعتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله" [1]

وهذا ما يقوله ابن خلدون في كتابه المقدمة: " وما ذلك لولوع النفس بالغرائب" [2], ويقول كذلك فيما يخص المبالغة في الكذب: " ولاسيما في إحصاء العداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات, إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر" [3] , والمعنى أن أول أسباب الكذب في التاريخ هي أن الإنسان أكثر إلى تصديق الأخبار باتفاقها مع رأيه أو إيمانه بمذهب ما دون تمحيص.

2- الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح وهذا السبب كما يقول لنا ساطع الحصري غير مشروع بطريقة وافية, ومع ذلك فكرة التعديل والتجريح يدل على أن المقصود منها هو الخطأ الذي قد يقع فيه المؤرخ نتيجة لثقته بالناقل أو الراوي"[4],

[1]- نظلة أحمد نائل الجبوري، الفلسفة الإسلامية، مرجع سابق، ص 387
2- رأفت السيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 65
3- عبد الرحمان محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 43
4- المصدر نفسه، ص 41

وهنا يقول ابن خلدون ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار أيضا الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح" [1].

" ففي المسائل التاريخية يجب ألا نستخدم التجريح والتعديل إلا بعد التحقق من أن واقعة ما تتفق من طبائع العمران, إذ من العبث وإضاعة الجهد أن نبحث عن مبلغ الثقة التي يصح أن نضعها في تلك الواقعة ومن رواها, إذ كانت مستحيلة في نفسها أو متناقصة لزمان والمكان والظروف التي حدثت فيها [2], بمعنى أنه على المؤرخ أن يجتنب هذا الخطأ ويعمل على التأكد من صحة الخبر, وصدق الرواية وسلامتها, وذلك يكون عن طريق ما يسمى بالبحث والنقد.

أي أن " طريقة التعديل والتجريح هذه الطريقة ابتدعها رواة السنة النبوية الشريفة, ومؤداها البحث الدقيق الذي يجب إجراؤه للتحقق من أمانة المحدث وصدقه, فتجمع المعلومات التي ينتجها هذا البحث, وكلما أريد التحقق من صحة الحديث روجعت تلك المعلومات" [3], فابن خلدون عند تطبيقه هذا المنهج على الروايات التاريخية كان هدفه معرفة صحيح الروايات

1 - زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 56
2 - قادة جليد، العيلة في التاريخ بين ابن خلدون وهيجل، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، ط1، 2013، ص 89
3 - طه حسين، فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد، نقلا عن محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، مصر، ط1، 1925، ص 38

من كذبها, بمعنى عدم تقبل أي رواية أو أي خبر تاريخي دون التأكد من صدقه وأمانة الرواية.

3- " الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه, وتحمينه فيقع في الكذب", بمعنى أن المؤرخ عند نقله لنا الخبر ليس بإدراكه له عند سماع وإنما على حسب تصوره للرواية أو الخبر, وقد يكون هذا التصور خاطئا وهو يظن أنه سليم.

4- " توهم الصدق وهو كثير, وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين" [1], بمعنى أن المؤرخ قد ينقل لنا الخبر كاذب دون أن يقوم بتمحيصه لأن في اعتقاده أنه صحيح وهذا مرجعه الثقة بالناقلين ثقة عمياء.

5- " الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما بداخلها من التلبس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها, وهي بالتصنع على خير الحق في نفسه" [2], ويقصد بذلك أن المؤرخ قد ينخدع بتزييف التاريخ على الأحداث لعدم الانتباه, فإذا تم نقله لها كما هي وجد نفسه قد نقل ما هو كذب دون قصد منه.

1- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن حلدون، مصدر سابق، ص 66
2- رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 66

- " الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام, وهو داء شديد الخفاء, فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة" [1], بمعنى أنه على المؤرخ أن يدرك بأن أحال العالم والأمم هي ليست على وتيرة واحدة, بل هي تختلف باختلاف الأيام والأزمنة, كما يقول ابن خلدون أن لكل ظاهرة في الوجود سواء كانت ظواهر طبيعية أو إنسانية لها قوانين تتحكم بها من حيث التغير والثبوت, لذا على المؤرخ أيضا أن يكون حريصا على تلك القوانين, لكي يستطيع التمييز بين الخبر الصادق والخبر الكاذب.

7- " تقرب الناس في الأكثر لأصحاب النحل والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك, فتستيقض الأخبار بها على غير حقيقة, فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسو في الأكثر براغبين في الفضائل, ولا متنافسين في أهلها" [2], أي أن محاولة التقرب لأصحاب السلطة والمناصب العليا, لتحقيق منفعة دنيوية ما من جانب المؤرخين يؤدي بهم إلى تملق هؤلاء بإشاعة أخبار كاذبة عنهم لمجرد إرضائهم"[3].

وهنا ابن خلدون يريد أن يكشف الطبيعة الإنسانية من حب الذات والتملق والطمع والجري وراء المصالح الذاتية , ولو كان ذلك على حساب الحقيقة, فالإنسان بطبعه تتنازعه

1-رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 38
2-عبد الرحمان بن محمد بن حلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 66
3-زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 58

قوتان قوة الخير وقوة الشر, وهو بطبعه أقرب إلى الشر منه إلى الخير" [1], كما أن هناك سببان آخران للكذب في الخبر التاريخي يذكره ابن خلدون في قوله: " وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل غثا أو سمينا, لم يعرضوها على أصولها, ولا قاسوها بأشباهها, ولا سبروها بمعيار الحكمة, والوقوف على طبائع الكائنات, وتجكيم النظر والبصيرة في الأخبار فضلوا عن الحق, وتاهوا في بيداء الوهم والغلط"[2].

أما السبب الثاني فهو " قياس الماضي على الحاضر قياسا مطلقا"[3], بمعنى أنه على المؤرخ إذا ما قاس الحاضر على الماضي عليه أن ينتبه على الخلاف الذي بينهما ومن فاق لعدم الوقوع في الغلط من حيث الأساس.

وبعد أن استعرض ابن خلدون الأسباب التي جعلت المؤرخين يبتعدون عن الموضوعية الأمر الذي دفعه القول بأنه كان لابد من أسس وضوابط ومعايير على المؤرخ, وكل قارئ للتاريخ أن يحرص عليها لتمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها, وهي معرفة طبائع العمران وأثرها في أخلاق البشر ومناحي حياتهم, وهذه المعرفة تتطلب أيضا دراية بقواعد السياسة وطبائع الموجودات, والعلم باختلاف الأمم الأخلاق, والعادات, والمذاهب تبعا لاختلاف الزمان والمكان, والإلمام بأسباب قيام الدول ودواعي ازدهارها وموجبات انحلالها والإطلاع على أحوال القائمين بالدول والملل وسيرهم وأخبار الإحاطة بأصول المذاهب وكيفية تشبعها"[4].

1-قادة جليد، العلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيجل، مرجع سابق، ص 90
2- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مصدر سابق، ص 66
3. لخضر فاضلن دراسات العلوم الغنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 23

1-نظلة أحمد نائل الجبوري ،الفلسفة الإسلامية ،مرجع سابق،ص388.
2-رأفت الشيخ ،تفسير مسار التاريخ،مرجع سابق ،ص67.
3- لخضر فاضل، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 23
4-رافت غنيمي الشيخ، فبسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 40
5-أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت،(د،ط)، 1994، ص 137

ضف إلى ذلك نجد" بأن ابن خلدون سجل لنا المعيار الذي نحتكم إليه في تصديق ما نسمع من أخبار في ردها أو رفضها, وكان المعيار عبارة عن قاعدة هي مطابقة الأخبار عن الوقائع بالوقائع ذاتها"[1], أي لابد من عرض الروايات على الأصل, وقياسها بأشباهه"[2]

"وذلك على ضوء فهم عقلنا وحسنا الآدمي لإمكانية والاستحالة في أحوال وطبائع الاجتماع البشري الذي هو العمران(...), وإذا فعلنا ذلك كان لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"[3].

وهكذا يمكن أن نحدد موقف ابن خلدون من الفلسفة ومن التاريخ, إذ أخذ من الفلسفة نظرتها العقلية التعميمية ومن التاريخ واقعيته والإستردادية في منهجه ليكون منها علما واحدا يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لا تلحق إلى سماء اليوتوبيات وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لايصبح مجرد روايات وسرد أخبار"[4].

1-نظلة أحمد نائل الجبوري ،الفلسفة الإسلامية ،مرجع سابق،ص388.
2-رأفت الشيخ ،تفسير مسار التاريخ،مرجع سابق ،ص67.
3- لخضر فاضل، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية، مرجع سابق، ص 23
4-رافت غنيمي الشيخ، فبسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 40
5-أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، دار النهضة العربية، بيروت،(د،ط)، 1994، ص 137

وهنا يمكن أن " نخضع آراء ابن خلدون لمقولات فلسفة التاريخ على النحو الآتي:

أولا: الكلية ومعناها ارتباط المقدمات بالتاريخ العالمي أي البشرية عامة, وأن تكون النتائج كلية, وبالنسبة لمقدمات أو مادة ابن خلدون فغن لديه حصيلة واسطة من المعلومات عن تاريخ العرب في المشرق والمغرب وعن الإمبراطوريات القديمة, وإن كانت الأمثلة التي يذكرها ابن خلدون في الغالب مستقاة من تاريخ شعوب مغرب الأندلس" [1]. وعلى أية حال " فإن العبرة الكلية بالنتائج التي توصل إليها ابن خلدون ومدى انطباق قضاياه الكلية التي استخلصها على غير ما درسه من مجتمعات بل مدى انطباق نظريته العامة في التعاقب الدوري(بداوة- تحضر- تدهور) على سائر الحضارات"[2].

ثانيا:" التعليل فيقول ابن خلدون: إنا شاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام, وربط الأسباب بالمسببات, واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض, وتكاد العناوين التي جعلها عناوين على الفصول تتخذ طابع القضايا الكلية القائمة على التعليل, وتعليل في آراء ابن خلدون خصائص أهمها" [3]: " أنه ليس تعليلا جزئيا لحوادث فردية لها اعتبارها زمانا ومكانا, أنه يمتاز بأنه تعليل باطني من خلق أحداث التاريخ الظاهرة, وليس تعليلا ظاهريا كما هو الحال في العلوم الطبيعية"[4],

1-رأفت الغنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 41
2- رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 68
3-أحمد محمود صبحي، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 138
4-رافت الشيخ، مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 68

وفي هذا يقول ابن خلدون :"... وفي باطنه نظر وتحقيق, وتعليل للكائنات ومباديها دقيق"[1].

كما " يمتاز التعليل عند ابن خلدون أيضا بأنه أقرب إلى التعليل الأصوليين الذين طبقوه على قضايا الشرع, إذ يستخدم مصطلحاتهم مثل قياس الغائب على الشاهد, قياس الأشباه والنضائر, تعليل المتفق والمختلف, كما يمتاز بأنه يتخذ صفة الضرورة الأمر الذي جعل نظريته تتصف بالحتمية التاريخية, إذ يؤكد دائما ما حدث هو سنة الله في خلقه, وفي ذلك يقول ابن خلدون في مقدمته: إذا كانت الدولة في دورها هرمها وانحطاطاها, كان كالهرم في الإنسان أمرا طبيعيا" [2], فما يمكن قوله هو أنه لا يمكن تفسير التاريخ بدون تعليل والتعليل التاريخي الذي نقصده وعلى المؤرخ المفسر للتاريخ إتباعه هو ذلك التعليل الباطني الظاهري والبحث خلف الوقائع الظاهرة.

1-جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص 22
2-رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 42

إلى جانب ذلك نجد بأن " نظرية ابن خلدون قد انفردت بمنهج خاص بها, ويتلخص فيما يلي:

أولا: الدينامكية

اعتبر ابن خلدون المجتمع كائنا تاريخيا يتطور وفق قوانين خاصة به, وهي قوانين يمكن ملاحظتها وتحديدها, وذلك عن طريق دراسة مجموع الظواهر الاجتماعية إذن الحياة الاجتماعية متطورة لا تقف" [1], بمعنى أن المجتمع يتغير وفي حركة دائمة, أي ديناميكيا " ويقول في ذلك ابن خلدون إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة, ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال..." [2]

" وهذا ما يجعلنا ندرج نظرية في فلسفة التاريخ لا علم الاجتماع ذلك أنه مع تسليمه بوحدة الطبيعة الإنسانية وهو ما أشار إليه من سبب لأغلاط المؤرخين حيث الجهل بالطبيعة البشرية وطبيعة المجتمعات أو الجهل بطبائع الأحوال في العمران(...), ومن ثم كان لابد من التفطن إلى تبدل أحوال الأمم والأجيال, وذلك من خلال الكشف عما بين المجتمعات من وفاق أو ما بينهما من خلاف" [3], ويتضح هذا من فهم فلسفة التاريخ على أنها عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في

1-رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 69
2-رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 43
3-أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 140

سير الوقائع التاريخية, والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي تتطور بموجبها لأمم والدول على مر القرون والأجيال"[1].

والقول باعتبار ابن خلدون منشئ فلسفة التاريخ وجدنا بأنه استخلص قواعد عامة تسيطر على تطور المجتمعات, وذلك أساس أنها دائمة الحركة والتغير ولا ثبات لها, وذلك لتأثر أفكاره بالعوامل المؤثرة في مسار التاريخ, هذا الأمر الذي جعل أفكاره تتميز بالنظرة الديناميكية للمجتمعات على مر العصور التاريخية.

ثانيا: الديالكتية

يمكن أن نستخلص الديالكتية من نظرية ابن خلدون في تعاقب الحضارات وتتمثل فيما قاله أن عامل قيام الحضارة هو نفسه عامل تدهورها وفنائها, والمتمثل في العصبية التي بها تكون الحماية والمدافعة" [2], ولا الرياسة لا تكون إلا في أهل أقوى العصبيات ومعناه العصبية تنقل المجتمع من البداوة إلى التحضر, ولكن نجد بأنه" لا تطيب الرياسة إلا باستغناء عن العصبية حتى لا تتزاحم الملوك, ويشعرونهم بأنهم الذين مكنوهم من الحكم والإدارة"[3], وثاني عامل هو الترف الذي يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها إنه غاية الحضارة والملك, ولكن الترف مؤذن بالفساد باعتباره علة أساسية في تدهور الدولة وهرمها.

والديالكتيك- في اختصار- هو علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة والمجتمع والفكر على سواء, وللديالكتيك عند ابن خلدون خاصيتان رئيسيتان هما: مبدأ

1-رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص 70
2-رأفت الشيخ، تفسير مسار التاريخ، مرجع سابق، ص ص 70 71
3-رأفت غنيمي الشيخ، فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 71

التأثير المتبادل والارتباط الكوني بين كل الظواهر سواء في الطبيعة أو في المجتمع وثاني مبدأ هو التغير الكوني, والتطور الذي لا يتوقف أبدا"[1]

4 -المرجع نفسه، ص 47

أ- ابن خلدون والمنهج النقدي التاريخي :

ارتبط المنهج النقدي التاريخي بالعلوم الدينية, واستخدم الموحدين في توثيق بارتكاز الاستناد القائم على الجرح والتعديل, وكان الهدف هو التمييز بين الأخبار الصحيحة والزائفة, خاصة الأخبار الصادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم لكونها أساس إصدار الحم الديني الشرعي. وساهمت الصراعات السياسية والمذهبية التي عرضتها الدولة الإسلامية في القرن الثاني للهجرة في الوصول المنهج إلى مستوى من النضج حيث كان كل طرف يستند على شواهد لإثبات ادعاءاته, فتكللت تلك الشواهد مادة خامة للمؤرخين لتطوير هذا المنهج. وقد تطرقت طفرة نوعية في المنهج النقدي التاريخي في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية على يد ابن خلدون الذي رفض استناد وربط منهج الكتابة التاريخية بطبائع العمران والعلم بقواعد السياسة وطبائع وعوائد تبشير مقاييس وتمحيص الأخبار وروايات, فعمد إلى وضع دراسة نقدية للتاريخ على أساس راسخ من المعرفة الجغرافية والسياسية والثقافية. فقواعد التي تستند إليها مثل هذه المعرفة كذلك القواميس التي تسيطر عليها الأحداث والظواهر التي يدور عليها التاريخ, هي في أساس عقلية وطبيعية, تمد دارس التاريخ بقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار الصدق والكذب, يوجه برهان لا مدخل للشك فيه .[1]

[1]- ماجد فخري, تاريخ الفلسفة أللإسلامية, تر:كمال اليازجي, دار المتحدة للنشر والتوزيع,(د ط), 1974, ص 449

المنهج التاريخي

يرتبط المنهج التاريخي ارتباطا وثيقا جدا بدراسة أحداث الماضي ووقائعه, من أجل إعادة تنظيمها وتركيبها وسيرها لتساعد الفهم في الحاضر, كذلك توقع الظواهر المستقبلية اعتمادا في ذلك على معطيات ووثائق حدثت في فترة زمنية معينة, وعلى هذا الأساس فإننا نجد موريس انجرس يعرف المنهج التاريخي على أنه إعادة بناء الماضي بدراسة الأحداث الماضية, فمعتمد في الأساس على الوثائق والأرشيف, ويتضمن المنهج التاريخي كأي منهج مسعى خاص, ينبغي على الباحث القيام فيه بجمع الوثائق المتنوعة ثم يقوم بتفريغها أو تقديمها...[1]

وليس المعنى هذا الاقتصار المنهج التاريخي على الدراسات التاريخية فحسب, بل إن استعماله جد شائع في مجال علم الاجتماع, ولعل أهميته هذه تنبعث من مبدأ مؤداه أنه يصعب فهم الحاضر دون فهم الماضي بالنسبة لشيء المراد دراسته وذلك لأن الحاضر هو نتاج الماضي(...) فمن خصائص الظاهرة الاجتماعية عدم الثبات والسكون, فأكثر ما يميزها هو التغير المستمر الذي تدير عجلته عوامل يجب أن تطرح لنقاش العلمي من أجل الوصول إلى قواعد تتحكم في وجود الظاهرة يتردد وقوعها بتوفر تلك الشروط التي تتوفر في الأرض الخصبة لقيامها.[2]

[1]- موريس أنجرس, منهجية الحث العلمي في العلوم الإنسانية, تدريبات العامة , تر : أبو زيد الحمراوي وآخرون, دار القصبة للنشر والتوزيع, الجزائر,(د ط),(د س), ص 105

[2]- غرييب عبد السميع غريب , البحث العلمي الاجتماعي بين النظرية والإبريقية, مؤسسة الشباب الجامعة للنشر والتوزيع, (د ط), 1998, ص 169

ولعل هذا ما جعل مفهوم تاريخ معنى مزدوجا عند ابن خلدون على أنه:" لا يزيد عن أخبار على الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى" وهو المعنى الظاهري للتاريخ, أما المعنى الباطني بالمقابل فإنه يتمثل في " نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها الدقيقة وعلم بالكيفيات الوقائع وأسبابها العميقة(...) ومن ثم كانت دراسة التاريخ حسب ابن خلدون لا تقتصر فقط على سرد الحقائق وإعادة صياغتها على سبيل الروايات والقصص, بل إن دراساته تتم عن وجود علاقة سببية وطيدة بين ماضي أفراد وحاضرهم الذي يعتبر امتدادا لهذا الماضي, وشواهد المادية خلتها أحداثه.[1]

[1]- عبد الرحمان بن محمد بن خلدون, مقدمة بن خلدون, مرجع سابق, ص 10

ب-المشكل الابستيمولوجي في مشروع ابن خلدون :

صحيح أن إشكالية ابن خلدون هي إشكالية تاريخية أساس تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ(التأملية) وفلسفة التاريخ النقدية, ولكنها في الوقت ذاته تتحرك داخل منظومة فكرية عامة لها وإشكالياتها الخاصة, تعني بذلك الفكر العربي للابستمي واشكالياته النظرية التي حددنا معالمها الأساسية في دراسته السابقة. إن الخطاب الابستمولوجي الخلدوني منظورا إليه من هذه الزاوية سيكون بالضرورة خطابا مزدوجا, يعالج من خلال موضوعه الخاص, المباشر, موضوعا أعم يستقي منه مبادئ ومنطلقاته.

وهكذا فمن خلال معالجة أضاف المدركيين(...), يدرس ابن خلدون العلاقة بين النقل والعقل, بين الفلسفة والدين, وفي الوقت ذاته يستقي من هذه العلاقة كما يتصورها مبادئه المعرفية التي يصدر عنها في دراسته الجانب الروحي(...), وضع ابستمولوجيا خلدونية في مكانها داخل مشروع الذي نشره وشرحه في المقدمة.[1]

بعد هذا التوضيح حول موضوع هذه الدراسة لننتقل إلى توضيح آخر يتناول هذه المرة مقدمة ابن خلدون كظاهرة نقول فريدة, بل عادية في حركة تأليف العالم العربي الإسلامي في القرون الوسطى. إن مقدمة ابن خلدون كمقدمة نظرية ابستمولوجيا لكتاب يتناول موضوعا محددا أو علما معينا لم تكن فريدة إطلاقا. بل إنها إحدى مقدمات ابستمولوجيا

كثيرا, نجدها في مستهل معظم مؤلفات في فكر العربي الإسلامي الأمر الذي يدل دلاته واضحة على الأهمية الكبيرة التي يواليها أسلافنا للبحث الابستمولوجي, أي تأسيس دراساتهم ومناقشاتهم على مبادئ واضحة يتم التصريح بها والاتفاق عليها.[2]

[1]- محمد عابد الجابري, نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي, مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع, ط1, 2006, ص 323
[2] - مرجع نفسه, ص 324

البعد الاجتماعي- التاريخي في ابستيمولوجيا الخلدونية

لا يقتصر ابن خلدون في ابستيمولوجياته على التاريخ لكل علم تقنياته وأسسه ومبادئه, بل ينظر إلى العلوم كلها كظواهر إنسانية تخضع مثلها مثل الظواهر الإنسانية الأخرى " لطبائع العمران" . وهكذا فالعلوم تتوقف في نشأتها وتطروها على نحو وتطور المجتمع, على نوع السلطة السائدة فيه, وعلى نوع الإيديولوجية المهيمنة.

ليس هذا وحسب, بل إن الوضعية الاجتماعية- الاقتصادية للباحث نفسه تؤثر في رتبته كباحث, في هدفه من البحث الذي يقوم به, يتعلق الأمر, إذا يبعد البعد الأخر في الابستيمولوجيا الخلدونية لابد من الاطلاع عليه, قبل مناقشة أهم القضايا التي تطرحها هذه –الابستيمولوجيا بالنسبة إلى تطور الفكر الإسلامي, وأيضا بالنسبة إلى اهتماماتنا الفكرية المعاصرة.[1]

فعلا, لقد أدرك ابن خلدون, بوضوح أن النشاط الفكري اللاحق للنشاط العلمي, وأن ضمان الحاجيات الضرورية للعيش شرط لظهور الفكر النظري- إن ربط العلوم بقيام الدولة وازدهار العمران معناه ربط المعرفة النظرية بقيام الطبقة تعيش من" أموال الدولة. وتتفرغ للعمل الفكري, لخدمة الدولة, أو إضاء حب البحث وقصول المعرفي. واكتشاف ابن خلدون لهذه الحقيقة لم يكن يتطلب منه الكثير من البحث أو خارق الذكاء, بل كان يكفيه أي يتتبع نشأة العلوم في الدولة الإسلامية وتطورها إلى وقته.[2]

القواعد العلمية في الكتابة عند ابن خلدون :

للمنهج الذي استخدمه ابن خلدون وكشف به علمه الاجتماعي ست قواعد أساسة, هي : الشك والتمحيص, الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها, وتحكيم أصول العادة وطبيعة

[1]- محمد عابد الجابري, نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي, مرجع سابق 325
[2]- مرجع نفسه, ص 326

العمران, وقياس بالشاهد بالغائب, سير وتقسيم, والحيطة عند تعميم وعرضها فيما يلي في نصوص التي وردت في المقدمة, ثم نحللها ونعلق عليها.

1- الشك والتمحيص:

لقد ورث ابن خلدون ميراثا من الشك العقلي, خلفه له إثنان من الكبار أنه فقه إسلامي وهو أبو حامد الغزالي, وابن تيمية, فأما الغزالي فقد شك في قدرة العقل في إدراك الحق – إذ أن الإدراك العقلي في نظره, معرض للخطأ كإدراك حسي تماما, كما أنه عاجز مثله عن فهم كثير من الحقائق التي يزج بها الكون, وأما ابن تيمية فقد شك في صحة الكليات العقلية العامة, التي كانت المناطق قبله يجعلونها مقدمات, منطقية, ويعتمدون عليها اعتمادا لا يقبل الجدل, وهو يرى أن هذه المقدمات غير ضرورية وغير صحيحة, كما يعتقدون أنها أمور نسبية ويختلف الناس في تقديرها, قد لايكون كذلك عند آخرين, ويرى ابن تيمية أيضا أن الكليات العقلية موجودة في أذهان الناس, ليس لها كيان خارجي قائم بذاته' وأن العلم الصحيح هو الذي يستمد حقائقه من الأشياء الجزئية المتبعة بأشخاصها من الخارج,وليس من الكليات العقلية الموجودة في الذهن.[1]

[1]حسن الساعاتتي, علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج, دار النهضة العربية للنشر والتوزيع, بيروت, ط1, 1972, ص 43

2- الواقعية الاجتماعية المتشخصة بموادها

ذكرنا أن ابن خلدون اعتمد في الاستقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس, أو الواقع الاجتماعي المادي, وأنه ينصح الباحث عند تمحيص الأخبار, أن يميز طبيعة الممكن والممتنع, بما يمكن أن يدخل في نطاق الإمكان فيقبله, وما يخرج عن هذا النطاق فيرفضه, وأن المراد ليس الإمكان العقلي المطلق, بل الإمكان بحسب المادة لشيء الخارجي المحسوس الذي يتشخص من مواده, أي بكيانه وبنيته ومكوناتها الملموسة- ووضحنا التشابه الكبير بين هذه الفكرة الجديدة في البحث الاجتماعي العلمي, التي اهتدى إليها ابن خلدون في أواخر القرن الرابع عشر, فكرة وضعية التي ناد بها أوغست كونت .[1]

3- التحكيم أصول العادة وطبيعة العمران

رما كانت القاعدة المنهجية التي كانت مفتاح الباب المؤدي إلى علم العمران البشري الذي وضعه ابن خلدون من تحكيم أصول المادة وطبيعة العمران لمعرفة البحث من السمين من الروايات والأخبار, ذلك لأن الحقائق التي يجمعها الباحث عن مختلف نواحي الاجتماعي الإنساني, الذي اعتمد فيها على مجرد معاجم الوفير منها, ولم تحكم أصول العادة وقواعد سياسته وطبيعة العمران الأساسية ولذلك يرى أن الباحث يحتاج إلى العلم بقواعد أساسية وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع وأعصار في سير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب السائرة الأحوال, والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من وقائع وما يخالف بينهما, والتعليل المتفق منهما والمختلف, وقيام على أصول الدول والملك , ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها, ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم.[2]

[1]- حسن الساعاتي, علم الاجتماع الخلدوني وقواعد المنهج,مرجع سابق, ص 150
[2]- مرجع نفسه, ص 109

4- القياس بالشاهد وبالغائب

القياس في اللغة تقدير الشيء بغيره. وهذا يتناول شيء معين بنظيره المعين, وكذلك تقديره لأمر الكلي المتناول له ولأمثاله. ذلك لأن لكل مثال في الذهن لجزئياته, ولهذا كان مطبقا مواقف له, والقياس بالشاهد على الغائب مبني على القاعدة أن الحكم شيء حكم مثله, ويفيد ذلك في معرفة الأسباب, أي البرهان على قضية كلية- وباعتبار الغائب الشاهد طريقة من طرق استدلال باستخدام ما يعرف بالقياس التمثيل والتعليل. فالنفس نحم بواسطتها علمها أن ذلك الغائب مثل هذا الشاهد, وقياس تمثيل هو انتقال الذهن من حكم معين إلى حكم معين أخر باشتراكهما في ذلك المعنى المشترك الكلي, لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي – فهنا يتصور الذهن المعين أولا, وهما الأصل والفرع, ثم ينتقل إلى لازهما وهو مشترك, ثم إلى لازم اللازم وهو الحكم. فكل قياس لابد فيه من قضية كلية إجابية يعلم صدق كونها كلية.وكلمابه يعلم ذلك أن الحكم اللازم لذلك الكلي المشترك, فيمكن جعل ذلك الكلي المشترك جامع بين الأصل والفرع.

والقياس في الحقيقة هو نتاج غير مباشر الذي هو في الحقيقة إنتاج حقيقي, لأنه إنتقال من قضيتين أو عدة قضايا إلى قضية نهائية هي النتيجة.

وقد استخدم ابن خلدون القياس القاعدة الرابعة من قواعد المنهجية لاستدلال على صحة رأيه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه التي كونت دعائم أساسية لعلمه الاجتماعي الذي استخدمه.[1]

[1]- حسن الساعاتي, علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج, مرجع سابق, ص 136

5- السير والتقسيم

ربما كان السير والتقسيم أهم قاعدة من قواعد المنهج التي اعتمد عليها ابن خلدون في علمه الجديد, ذلك لأنهما عمليتين عقليتين أساسيتين لبرهان بوصف ما مسلكين أو دليلين لإثبات العلة, وهاتان العمليتان هما محور عملية الفكر الكبرى عند ابن خلدون- تلك العملية التي تشمل على العمليات العقلية الصغرى هي النظر وتأمل وتفطن والغوص, ولا يمكن فهم عمليتي السير والتقسيم إلى في إطار فهمنا لعملية الفكر الكبرى ولها ابن خلدون عناية خاصة في مقدمته, وكتب فيها ثلاث فصول كمدخل لذلك القسم الهام الذي خصص شق العلوم النقلية والعقلية وتعليم طرقه. لقد كانت القاعدة السير والتقسيم التي هي محور استبطان اجتماعي عند ابن خلدون, حجر الزاوية في ذلك البناء الفكري العلاق, وهو مقدمة أضاف تلك القاعدة الخامسة وهي الحيطة عند تعميم, استطاع أن يخرج من مشكله, استقراء التي أسسها أساسها انتقال من الجزء إلى الكل أي من الحوادث المشاهدة إلى الحوادث الأخرى التي لم تشاهد, وفيما يلي بيان هذه القاعدة وإلا أي حد بلغ حذر ابن خلدون في صياغة قوانينه الاجتماعية وبلورة نظرياته العمرانية واستقراها لمشاهدته ومطالعته وهنا استطاع أن يحصل على الخبرة في مختلف العلوم والفنون.[1]

6- الحيطة عند التعميم

من المعروف أن طرق استقراء لا تحيز تعميم من الحوادث التي تمت مشاهدتها إلى الحوادث التي لم تشاهد, ولكنها تبرهن على صحة الفروض بنسبة إلى الحقائق المشاهدة لا غيرها, ومما لاشك فيه أن لا معنى للبرهان بالعلوم الطبيعية المادية عناصر إلا إذا كان مشتملا على التحقيق التام, فليس في صدق الأحكام التي يمكن التوصل إليها عن هذا الطريق شبيهة, لأنها مبنية على إقصاء جميع الحقائق الخاصة بكل الظواهر المعلومة لدى الباحث, وما على من يريد أن يصف إلى النظر الباحث, وما على من يريد أن يصف إلى

[1]- حسن الساعاتي, علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج, مرجع سابق, ص 161

النظر في أحوال جزئية التي تطبق عليها تحقيق من وجودها في جميع الأفراد, وهذا التحقيق ممكن مادام أجرام والمواد والمعادن معروفة محدودة العدد. ولما كان ابن خلدون قد اعتمد أساسا على استقراء أحداث تاريخ ذوات كانت أو فعلا, وعلى استقراء من ملاحظته لتوصل إلى قوانين وأحكام ومبادئ ونظريات في العمران البشري وصياغتها, فإنه قد وجد لازما عليه كعالم منبه إلى عملية استقراء الناقص من جهة, وطبائع اجتماع العمران البشري, أن يحتفظ عند التعميم كما تظهر حيطة ابن خلدون عند التعميم في العناوين بعض الفصول في مقدمته, فإنما تظهر كذلك وبوضوح أكثر في سياق وشرحه لأرائه والبرهنة عليه.[1]

[1]- حسن الساعاتي, علم اجتماع الخلدوني قواعد المنهج, مرجع سابق, ص 195

خلاصة الفصل

نستنتج أن ابن خلدون مهد وعرق التاريخ وجاء بدوره بمنهج بحث تاريخي, وظروف سياسية وتاريخية للمغرب الإسلامي الذي جعل منه باحث تاريخي وفيلسوف في الحدث العربي, وجعله من المؤرخين دور في تدويل الأخبار والأحداث التاريخية وأخيرا نقول أن ابن خلدون فيلسوف في فلسفة التاريخ ومؤسس علم الاجتماع.

الفصـــــل الـــــثاني

تمهيد:

لقد تلقى ابن خلدون قراءات معاصرة في حياته ،ونقده بين معاصريه من خلال الأصالة ومعاصرة والحداثة .أعطى المؤرخ وفيلسوف ابن خلدون أشياء لا تقدر بثمن ،كل من دراسات التي قدم في دراسته أمثال :جابري وعبد القادر جغلول وعلي أومليل .لا تنكر ما قدمه لكن هناك فرق كبير بين معاشه وما نعيشه في حياتنا اليوم ما بين ماضي والحاضر .فما هي انتقادات التي توجه إليه؟.

المبحث الأول: قراءة محاضرة للفكر الخلدوني (محمد عابد الجابري، عبد القادر جغلول، علي أومليل)

لكي تدرك عظمة الإنجاز العلمي الذي أنجزه ابن خلدون، ينبغي أن تصور الحقيقة العامة لعصره، ومستوى تفكير العلماء، فهذه العملية تقدم بإمكان حدوث الخوارق في الطبيعة، أليس لديه قائما على معجزات الأشياء الخارقة قوانين الطبيعة؟ وإذا كانت النبوات قد حتمت فإن كرامات الأولياء ممكنة الظهور بين الحين والآخر على يد أولياء إلى ألا الأحيقتاء: فهم يخرقون قوانين الزمان والمكان، فيظهرون في الهواء ليصلوا إلى مكة أو القدس ويجودون في رهنته عيبه إلى قواعدهم، ويمتنون فوق أمواج الجار، ويمسحون بأيديهم المباركة على أعين الأعمى فيبصر، والمقعد فيمشي...إلخ، ثم إن هذه العقلية تؤمن بتدخل قدرة الله سبحانه لخرق القوانين الطبيعية من شاء، فلا استقرار لهذه القوانين، فليبق إذا يمكن قيام علم بقوانينه الطبيعية؟[1].

ابن خلدون كتب عن المعجزات كتابه من يؤمن بإمكانها، لكنها لم تزحزح إيمانه بالعلم الموضوعي، وقوانينه، فهو يقول: «إن المعجزات لا تقاس عليما الأمور العادية، ولا يعترف بها، مدعما الموضوعية العلمية لعمله العمراني الجديد، والتي لا تتعارض مع الإيمان بالقدرة الإلهية لأن قوانين الطبيعة هي شئة الله لا تتغير».

إلا أن الجديد عند ابن خلدون هو أن نقل هذه العقلانية إلى العمران البشري أو الاجتماع الإنساني حسب مصطلحه، فالمجتمع هو أيضا موضوع للعلم كما هي الطبيعة لأنه طبيعي، وابن خلدون محق حيث يقول: إن سياقيه من اليونان والمسلمين لم يسبقوه إلا إدراكه؛ وهو أن المجتمع شيء طبيعي، له قوانينه الذاتية التي تقام عليها علم جديد (...) ولذلك ابن خلدون حيث بحث عن ثمرة علمه الجديد، أي محال تطبيقه، فغنه لم يتجه إلى المجتمع كموضوع طبيعي لعلمه المستحدث، بل اتجه إلى التاريخ كمجال التطبيق مع العلم نقد الأخبار وتحججها، وكتابة التاريخ على الوجه الصحيح.[2]

[1] علي أوليل وآخرون، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي للحوارات الفكرية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2004، ص135- 136.

[2] علي أوليل وآخرون، الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي للحوارات الفكرية، مرجع سابق، ص136.

- **ابن خلدون في منظور الحداثة "ناصيف نمار":**

ليس من المستغرب أن يذهب انتباه القارئ الذي سيتوقعه عنوان الدراسة ابن خلدون في منظور الحداثة إلى التفكير في إمكانيات تفسير فكر ابن خلدون وتقييمه من موقع الحداثة الأوروبية، أليست الحداثة في جميع الأديان التي تناولها تاريخ الفكر والحضارات من تحديد الحداثة الأوربية؟، ثم أليس ابن خلدون أقرب المؤلفين العرب في القرون الوسطى إلى روح هذه الحداثة بعقلانيته ونظرياته حول التاريخ والمجتمع الإنساني؟

إذا فإن حديثنا، في هذه الدراسة عن فكر لبن خلدون "في منظور الحداثة"، لا يرمي إلى الكشف عن أسباب جديدة للإقتحار بحداثة خلدونية للمعايير الأوربية، ولا إلى البحث عن أصول للحداثة الأوروبية في فكر ابن خلدون، وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة، هذا يعني أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن تقسم فيه، وستأتي به إلينا من دون أي توهم حول إمكانية إقامته بنن، أي إننا في عبارة أخرى، سنحاور مع ابن خلدون محترمين الفارق التاريخي بتناوبه، وبين عالمه وممومه، وبين عالما وممومنابر.[1]

وبالنظر إلى المناسبة التي ينعقد فيها هذا الحوار، فإننا سنكتفي من التأمل معه في الفكر الحداثة بالتساؤل والتحليل والتأويل دون استفاضة في آرائنا في المسألة ولكن كيف تتأمل مع ابن خلدون في فكرة الحداثة، ولفظة الحداثة غائبة تماما عن النص الخلدوني؟، هذا السؤال يشير قضية الفكرة والتعبير اللفظي عنها، ومعلوم أن هذه القضية مفتوحة عن كثير من الحالات المتنوعة، فقد يكون غياب اللفظ دليلا على غياب الفكرة، وقد لا يكون، حيث إن الفكرة تجد ما يؤديها أو يشير إليها على نحوها، في ألفاظ قريبة (...).[2]

وبناء عليه، فإنه يتعين علينا قبل أي شيء أن نبين مدى حضور فكرة الحداثة في ثنايا النص الخلدوني، أو نبين ما نستطيع وضعه تحت لفظة الحداثة انطلاقا من معطيات النص الخلدوني.[3]

---

[1] جمال ثعبان وآخرون، فكر ابن خلدون: الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2007/ ص13.

[2] مرجع نفسه، ص14.

[3] مرجع نفسه، ص14- 15.

- **ابن خلدون في ضوء المادية التاريخية:**

كيف تستطيع إدراك أهمية الفكر الخلدوني للعلم الاجتماعي في الوقت الحاضر وذلك بمقارنته المادية التاريخية؟

أولا: لأن معظم الدراسات المخصصة لابن خلدون يؤدي إلى إيضاح العلاقات تقريبا المثبتة بين المعاني والمناهج التي أنتجها ابن خلدون وماركس، هذه المقارنة ليست نتيجة الدقة، أن صحة المفاهيم الأساسية ومنهج العلم الاجتماعي المؤسسة من قبل ماركس، قد تأكدت في التطبيق وحصونتها النظرية أكثر فأكثر معروفة في ميدان مختلف العلوم الإنسانية، فمن الطبيعي أن يكون إلقاء الضوء على أهمية الإنجاز الخلدوني بالرجوع إلى المادية التاريخية، إن مظاهر هذا البحث في العلاقات بين إنجاز ابن خلدون وإنجاز ماركس لا تقوم في ميدان ابستمولوجي وتاريخ العلوم.[1]

- **حدود الاكتشافات الخلدونية:**

إن الإدراك أهمية تاريخية لابن خلدون لا يمكن أن يتم بانحراف الوهمي لإنجازه عن العالم الاجتماعي الحافر بل اعتراف لمكتشفاته وحدوده الموضوعية، فهي نتاج للبيئة الثقافية والنمو الضعيف لعلوم العصر، وللرقعة الطبيعية لابن خلدون وخاصة لبني التكوين الاجتماعي التي كانت فيها ابن خلدون.[2]

- **حضو ابن خلدون:**

لأي شيء يمكن أن يعيد اليوم في الجزائر إنجاز ابن خلدون؟ هل يمثل أكثر من فائدة تاريخية، وهل يجب أن يحبس في متحف الأنظمة العظمى التي لا يمكن تجاوزها؟ هل يمكن بالعكس أن يستعمل كقاعدة لبحث البنى الاجتماعية في الجزائر الحالية؟ (...)

بعض المؤلفين اعتقدوا أنهم أثبتوا أن الاكتشاف الجديد لابن خلدون يمكن أن يكون قاعدة انطلاقا العلم الاجتماعي في الجزائر، وهذا ما يشير إليه "مغاربي" في خاتمة كتابه، بعد أن أعلن بأصح حجة من جهة أخرى، على الأقل في الأوقات الأخيرة، عن هزال علم الاجتماع الجامعي الجزائريين فهو يقول: «هل يوجد كلام أمام هذه اللوحة الحزينة؟، نحن

[1] عبد القادر جغلول، الاستنتاجات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، ديوان المطبوعات الجامعية، ترجمة: فيصل عباس، ط2، الجزائر، 1981، ص74.

[2] مرجع نفسه، ص81.

نجيب بالتأكيد بدون أي تردد، وابن خلدون نفسه أتى بها لنا، حقا، يمكن أن ترث منه خطوته العلمية الموضوعية والعقلانية الحميمية، الارتباطات البراكسيبس*».[1]

هذه لها كمبدأ مميز هو "فهم الحالة الاجتماعية للإنسان" يعني دراسة الإنسان من رؤية متعددة الأبعاد، زيادة عن ذلك فهي تتميز بالليونة والتدقيق الواقع لجهاز مدراء لتطابق متوافق دائما مع الواقع، ومع العيني، تستطيع أيضا أنه نبى مع تصور ابن خلدون الإنسانية العلمية التي تعترف للإنسان بمكانته في الوجود، وإمكانية الخلق بحرية وتأمل، من جهتنا فإننا نرتئي أنه من الجواب يستحق لحظة تردد. وهي التفكير الدقيق للعلاقة الموجودة بين المعاني والمنهج الخلدوني من جهة وواقع المجتمع الجزائري المعاصر من جهة أخرى.[2]

إذا كان ابن خلدون يستطيع أن يساعدنا بعض الشيء في السيطرة على عناصر الماضي التي يعيش بعضها في الجزائر 1973م، فهذا على الأخص هام جدا لمعرفة حقبة رئيسية من تاريخنا، أن المشرع الخلدوني، الذي يجب إلا ننساه ذ، كتابة التاريخ البرير بهذه الصفة، فإن إنجازه يحتوي على منبع من المعلومات المعتبرة لتاريخ المغرب العربي ووراء تغليف التاريخ الاستعماري فالرجوع إلى المنبع الخلدوني يقدم فائدة مضاعفة على مستوى تراكم المواد الضرورية لبناء تاريخ وطني وعلمي.[3]

هذه العودة لابن خلدون يمكن أن تسمح في الحقيقة للاكتشاف من جديد لعناصر الاستكشاف غير المستخدمة من قبل المؤرخين الاستعماريين، لا تتوقف مع إرادتهم في إنكار وجود حضارة لدولة المغرب العربي، ويمكن أن يساعد كذلك في إزالة "قبلي"* التاريخ الرسمي متيحا أن نرى وبنظرة جديد غير ملوثة بالإيديولوجية الاستعمارية، كيف أن الإنسان المغرب العربي الرابع عشر يحلل مجتمعه.[4]

---

[1] القادر جغلول، الاستنتاجات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، ديوان المطبوعات الجامعية، ترجمة: فيصل عباس، ط2، الجزائر، 1981، ص ص 87- 88.

* البراكسيبس: في الفلسفة الماركسية هي مجموع النشاطات التي يستطيع أن تحول العالم مثل المعرفة التي تستكشف الأشياء، أو علاقات الإنتاج التي تشترط الاجتماعية.

[2] القادر جغلول، الاستنتاجات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص88.

[3] مرجع نفسه، ص91.

[4] المرجع نفسه، ص92.

*قبلي: سابقا على التجربة سبق منطقيا أو ما لا يفسر تجريبيا "معنى قبلي" معنى قطري أو غريري، أو ناشئ من النشاط التلقائي للعقل دون الإهانة بالتجربة.

والحقيقة على هذا المستوى يكون الإسهام الخلدوني هو الأعظم والأكثر استعمالا في الوقت الحاضر، لحقبة تاريخنا، الجزائر الوسيطة، فالاستناد إلى ابن خلدون يكون أكثر استعمالا فهو لا بد منه، فهو في الحقيقة قد أنتج عددا معينا من التصورات التي لا تثير إلى مشاكل جوهرية لهذه الحقبة، إذا كان ابن خلدون قد بين لنا أن الحركة الظاهرة لمجتمع المغربي العربي هي حركة دورية للكتب المعلق، فهو لم يفسر لنا السبب لهذا الشكل الدائري للحركة الاجتماعية، عند هذا المستوى تكون العودة إلى ابن خلدون به شك الأكثر خصومة وتظهر فيه من جديد الحدود الموضوعية المقاربة الخلدونية، للظواهر الاجتماعي1

- **قراءة في التراث الخلدوني من رؤية بنائية جديدة عن التعبير في النظام العالمي (*كوكس نموذجا):**

إذا كانت اتجاهات مادية علماتية قد أسقطت تأويلاتها على التراث الخلدوني سواء من داخل علم الاقتصاد أو علم السياسة، أو علم الاجتماع فإن الاتجاهات ذات الجذور الماركسية جديدة قد أدت بمدلولها – أيضا- ولكن من داخل علم العلاقات الدولية، وتعد دراسة (رويزن بيبليوكوكس) معبرة عن رافد من روافد هذا التوجه،، وهو ما يسمى: النظرية النقدية أو الثنائية الجديدة التي تفسح مكانا للأفكار في دراسة التميز الدولي وينقذ الأوضاع المهيمنة، وتدعو إلى التفكير في بقية تفسيرها، وحيث إن الهيمنة المفاهيمية أو الحضارية هي من صميم اهتمامها بتعدد التقاليد الحضارية.[1]

ولهذا يرى "كوكس" أنه أعد أسباب اهتمامه بإعادة فحص ابن خلدون أنه واجه القضية نفسها التي يواجهها العلماء الآن، أي أنه كان واعي ومدركا بأنه يصيب ويتحرك في مرحلة تعتبر تاريخي، وهي مرحلة تفكك للهياكل السياسية والاجتماعية، التي اتسم بها عصر المجد والاستقرار، وكذا أراد أنه يفهم أسباب مدة الأحداث التاريخية، حتى يصبح هذا الفهم مرشدا للحركة في المستقبل.[2]

- **في باب دراسة الأبحاث حول ابن خلدون:**

[1] فتحي حسن ملكاوي، مجلة فصيلة محكمة الفكراء، بيروت، العدد51، 2007، ص151.
[2] نفس المرجع، ص154.

أ)- عزيز العظمة لندن 1981، وفيه اطلاع واسع على الأدبيات الخلدونية، بسيمتها وحتى حثها، ومداره كما تقرأ في التوطئة ليس ابن خلدون في ذاته بل مختلف القراءات والتأويلات لأعماله، خصوصا من المقدمة، أما ثلث حجمه فهو جرد معين للأدبيات الخلدونية، بما فيها المقالات وبعض الأطروحات المخطوطية، وبهذا قد يعني عن مقالات ببيليوغرافية مثل: هنري بريس.[1]

ب)- أحمد عبد السلام 1983م، والمؤلف عبارة عن دروس ألقاها هذا المؤرخ التونسي في كوبيج دي فرانس، وهو رغم أهميته لا يتطرق فيه صاحبه بما يكفي من السير للقراءات، كما أنه يهمل (معتذرا) بعضها ويتناسى أخرى، هذا فضلا عن أسلوب المعالجة عنده يغلب عليه عموما الوصف والتقرير، ولا يحفل كثيرا بالاختبار النقدي للقراءات ثم إننا لا نرى لماذا يعتبر المؤلف باحثين غريبي مماطلة حسين وكامل كياد في الفصل الثاني المتعلق بالقراءات الاستشراقية[2]، أما تقييم الباحث العام القائل بدرة التوجه الفلسفي في الأعمال حول – ابن خلدون- باستثناء عمل ناصف نصار، فلا يسعنا هنا إلا أن تثمنه وندلل عليه.

ج)- يمكن الاستعانة بعبد الرحمان بدوي، مؤلفات ابن خلدون، رغم أنه يكتفي لعنوانه الأبحاث حول ابن خلدون ويعمل على طريقته المعتادة في الركن والتجميع.[3]

ومن هنا نصل إلى نقطة ذاته في مسيرة الجابري الفكرية لفتت نظري منذ مدة، وهي أنه على الرغم من أنه ميوله الأولى انصرفت إلى ابن خلدون، الذي دشن به دراساته للتراث العربي، فإن تعلقه بصاحب المقدمة لم يؤثر في نظرته الإيجابية إلى الفلسفة والعلم، وهذا مما يجهد له، فهو لم يتأثر بالنقد العنيف إلى وجه ابن خلدون إلى العلوم البرهانية، وإلى إسهام الحضارة العربية الإسلامية فيها (...)، بمثابة سابق لأوان ابن خلدون من الجهتين اللتين أشهمتا في تكوين فكرة: أشعرته وتفوقه، لكن ليس معنى هذا أننا تنعني وجود أي تأثير لابن خلدون على الجابري.[4]

---

[1] بن سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار أبي قوافز للنشر والتوزيع، الرباط، [د.ط]، 2007، ص236.

[2] بن سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص236.

[3] مرجع نفسه.

[4] أحمد برقاوي وآخرون، التراث والنهضة (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2004، ص ص 208-209.

بل العكس صحيح، لقد وحدت مؤشرات عديدة تدل على أن صاحب المقدمة ترك بصمات قوية عليه، بصمات تحملنا على القول بوجود قدر كبير من الخلدونية في تفكيره ومنهجيته، وإن كانت لا تطفو على السطح، فإقصاؤه المحتوى المعرفي للفلسفة العربية الإسلامية لصالح المحتوى الإيديولوجي وميوله إلى التصنيف والتركيب بأدوات مثل البيئة والإيبستيمي والقطيعة (...) وبحثه عن الفلسفة خارج الفلسفة، وتنقيبه عن أثر العمران في الثقافة والسياسة والفلسفة، كل هذا وغيره يبرهن على أنه كان واقعا تحت تأثير خلدوني لا تخطئه العبر، وهذه المؤشرات تحمل على القول بأن البيئة المنهجية للفكر الجابري، ولا سيما جانبها التركيبي والنقدي، هي في جوهرها خلدونية، أو الأخرى خلدونية جديدة.[1]

واضح من كلام ابن خلدون هنا أنه درس على كتب فلسفية أخرى فهو قبل دراسته لمحصل الرازي وشرح الطوسى عليه، فما هي الكتب؟ ومن منهم الفلاسفة الذين تعرف ابن خلدونية على أرائهم قبل دراسته للمحصل وبعدها؟ (...) أما التعريف فهو كما أسلفنا القول، يغفل الحديث عن تفاصيل دراسة ابن خلدون للعلوم العقلية.[2]

ولكن مع ذلك، فإننا من خلال بعض الفقرات الواردة في التعريف نستطيع أن نتعرف على ما يمكن أن يكون قد درسه على أستاذه الأيلي من كتب الفلسفة قبل دراسته لمحصل الرازي، من ذلك كتاب الإشارات والتقاء لابن سينا وبعض الكتب التي لخص فيها ابن رشد فلسفة أرسطو علاوة على كتب الحساب والهيئة والفوائض.[3]

إن فكر ابن خلدون يمثل نقطة تحول في المسار الحضاري للأمة، فقد بقي لغزا أما الباحثين والمفكرين عبر التاريخ من دون الوصول إلى كشف أسراره، هذا ما دفع بي للبحث والتأمل في بعض المقدمة، فعكفت على دراسته بضع سنين وقدمت بذلك بحثا جديدا، ومجددا في طريقة فهم هذا النص الفلسفي، وأعتقد أن هذه الطريقة في فهم فكره سيكون لها

[1] أحمد برقاوي وآخرون، التراث والنهضة (قراءات في أعمال محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص209.

[2] محمد عابد الجابري، فطر ابن خلدون العصبية والدولة لمعالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر، بيروت، ط1، 2014، ص42.

[3] محمد عابد الجابري، فطر ابن خلدون العصبية والدولة لمعالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي مصدر سابق، ص42.

أثر كبير في فهم تاريخي وأوضاعنا الحالية ورسم معالم مستقبلنا تمثل هذا المقالة عن بحث حول فكر ابن خلدون.[1]

[1] جمال ثعبان وآخرون، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مرجع سابق، ص69.

- **المبحث الثاني:مشروعية الوظيفية للنموذج تحليلي في بلاد المغرب.**
- **أفكار حول إسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية:**

أولا: خريطة الاتجاهات والإشكاليات ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدولية:

قدمت العديد من الدراسات في نطاق تعاملها مع إحدى زوايا التراث الخلدوني، تعريف بالزوايا التي أسهمت فيها دراسات أخرى، كما تجهت بعض الاعتيادات إلى تقديم تصورات عن حالة الدراسة الخلدونية ومسار تطورها، وعن موضعها من خريطة تطور المدارس والاتجاهات المعرفية والنظرية: سواء العربية، أو الغربية، فمع تعدد المجالات المعرفية التي جمع بينها التراث الخلدوني الاجتماع والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد، إذ أن نظريته العمران الحضارية شاملة كلية لاعتبارها من النظريات الكبرى، كان هناك أيضا في تعدد المدارس التي اختلفت منها حيثيتها وتطورها، وللوعد، فيعد العلم الواعد، فمن الإسلاميين الذين قدموا: «تأصيلا نظريا لفكر ابن خلدون العمراني».[1]

ولهذا فإنه من الضروري قراءة الدراسات الخلدونية، للكشف عن قدر التراكم المتحقق فيها يتصل بدراسة العلاقات الدولية، ولو يكن مباشرا، وسواء فيما يتصل بالمنهجية أو المحتوى، وقد كشفت هذه القراءة عن مجموعتين من الملاحظات المنهجية: تتعلق المج

موعة الأولى بالإشكاليات المنهجية في الدراسات الخلدونية، وتتعلق المجموعة الثانية بمسائل وموضوعات نظرية العمران في أبعادها المختلفة: السياسية والاقتصادية والثقافية، وغيرها، وكيفية انتظامها في رؤية كلية، وموقع النظرية السياسية الخلدونية عامة في أبعادها الداخلية، والخارجية، من البنيان الكلي للنظرية العمرانية.[2]

وإذا كان تركيز الدراسات الغربية على إسهامات ابن خلدون في فلسفة التاريخ والحضارات، فإن التوجه العام في الأدبيات العربية هو التركيز على إسهاماته في علم الاجتماع، وبناءا على ذلك فإن الدراسة أسباب اختفاء المدرسة الليبرالية والعلمائية الحديثة (في مصر)، يفكر ابن خلدون كما هو حال المدرسة القومية الليبرالية. ولهذا فإن السيناريو

[1] فتحي حسن ملكاوي، مجلة فضيلة محكمة للفكر الإسلامي، بيروت، العدد 51، 2007، ص ص 130- 131.
[2] مرجع نفسه، 131.

متكرر – أيضا- على صعيد المدارس الغربية، أما الجهود التي حاولت إسهامات ابن خلدون آنذاك فقد اختلف في تفسيراتها.[1]

وإذا كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسية لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية والعكس صحيح، فإن الرؤية الكلية لنظرية العمران، لا يمكن أن تفهم هذه الأبعاد، فالنظر السياسي لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك، ليس غاية في حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي، ومن ثم لا يمكن عد التنظير السياسي مستقلا أو منفصلا عن التنظير الدولي في التراث الخلدوني لن يكون افتئاكا آخر على تراث ابن خلدون ولا يحاول أن يستنطقه ما لا يوجد فيه، ذلك لأن من الباحثين.[2]

- **تقويم الباحثين المعاصرين لعلم العمران:**

يرى المؤلف أن الأعمال النقدية التي تناولت فكر ابن خلدون قد تميزت بشيء من التنوع، وتمايزت بمقدار إسهامها في غناء فكرة ويمكن تصنيف مثل هذه الأعمال في مجموعات منها:

الأولى: ما يمكن إدراجه تحت موضوع النقد الإيديولوجي كالتي وجهها المستشرقون وأتباعهم أمام الفكر العلمي التوحيدي، الذي يجمع بين شروط العلم والعقيدة بضوابطها الشرعية.[3]

والثانية: ما ينطوي تحت موضوع النقد التخصصي، من زواياه المختلفة التاريخية أو فلسفية أو أصولية، ولعلّ ما سطّره المرزوقي في هذا المجال يعد الأبرز، وفي هذا المجال يمكن إلحاق جهود الجابري وانتقاداته التي ظهرت ثمارها في مصنفاته، كالعصبيّة والدولة، ونحن والتراث، وهناك دراسات نقدية أخرى لا تقل أهميته، لكنها لا تدخل في الاهتمامات الأساسية لهذا الموضوع، منها بحث بالعنوان "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة"، لمحمد الطالبي، وغيره من الباحثين، وهناك ما يمكن تصنيفه فمن دراسات النقد

[1] مرجع نفسه، 132.

[2] جغلول عبد القادر، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص06.

[3] منوش صالح بن طاهر، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته: دراسات تحليلية للإنسان والمعرفة عن ابن خلدون، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، ص10.

الشامل، أو ما يخص النقد الفكري العام، كالتي تركز على الأطر والمفاهيم الكلية التي تخص الفكر الخلدوني.[1]

ولعلنا بواقفنا الصواب إزاء تعدد هذه القوى الجديدة واختلاف اتجاهاها ومشاربها الفكرية والمذهبية والسياسية عن العلاقة الإسلامية، سواء في المغرب أو المشرق، إسقاط إحدى النظريات التاريخية (السوسيو سياسية Socio Politique) المنسوبة إلى العلامة عبد الرمان ابن خلدون (732هـ- 1332م)، وتنص نظريته: «في أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب فلا أن تتحكم فيما دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأي وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية، لأن كل عصبية ممن تحت يديها تظن في نفسها متعة وقوة».[2]

وفي هذا السياق يعلق أحد المفكرين على هذه النظرية بأن الحقيقة عند ابن خلدون ليست عرقية بقدر ما هي طاقة فاعلة وفعالة، مستمدة من القوة البشرية التي تحركها، وعلى هذا الأساس فإن قوة الدولة تتمثل في الانسجام والتوافق الاتجاهات المذهبية الإيديولوجية، وطموحات مؤسسة منظومة العصبية، والعكس يقع التعارض والتناقض تتفاقم الأعضاء وتعجز سلطة الدولة على مواجهتها والسيطرة على زمام الأمور.[3]

وهذا الإطار هذا النسق من الطرح، -يهدف المقاربة- لا بأس أن نورد نظرية من النظريات الحديثة والتي عالجت قضية قوة الدولة حسب التحولات السياسية العضوية، والتي تصب في نفس السياق الذي تناولته نظرية ابن خلدون، ولكن بشيء من الاختلاف، وترتكز هذه النظرية على "دورة القوة Poucer Cycle théory" يؤكد دوران poun صاحب هذه النظرية على مفهوم القوة النسبية والذي يتجسد في نصيب الدولة من مصادر القوة المجتمعة وهذا المفهوم هو جوهر فكرة بينة النظام، حيث إن نظرية دورة القوة تهتم أساس بالهيكل المتغير النسق.

---

[1] منوش صالح بن طاهر، علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته مرجع نفسه، ص10- 11.

[2] ابن خلدون، المقدمة، تحقق نصوصه، وخروج أحاديثه، وعلق عليه عبد الله درويش، دار اليلخي، دمشق، ط1، 2004، ج1، ص68.

[3] محمود إسماعيل، دراسة الحقائق جديدة، ص68.

عكس النظرية البنيوية، من حيث أن نظرية دورة إدراك تصورات رجال السياسة واهتماماتهم اتجاه الأبنية المتغيرة، ومن ثم نذهب إلى التوقعات المستقبلية للسياسة في ارتباطها بالقوة النسبية، وتقدم آلية نسبية مهمة تربط النسق بالقرار مع ظهور تحول في موجات التاريخ بصورة متاحية وغير متوقعة.[1]

وبالفعل لقد بقي العمق الجغرافي والبشري للدولة الإسلامية في كل من آسيا الوسطى وبلاد المغرب، أحد العوائق الكبرى – إلى وقتنا الحاضر- أما تحقيق الوحدة السياسية للعالم الإسلامي الكبير.[2]

[1] Charles F.Doran :''pouclr cycletheory and clobal politie''. International political science.revieu 24 ou I(janury 2003).ISSN1592-3444 G2015 the SAIS Europ journal of global. Affairs www.sais journal. P13.

[2] رباحي امينة، تأثير التحولات الإستراتيجية في النظام الدولي على التسيير في العلاقات الدولية، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، الجزائر 3، عدد 6، 2011، ص30.

المبحث الثالث: أهمية الفكر الخلدوني في الفكر المعاصر

- **الخلدونية كعناوين لواقع تعيشه ولا تتحدث عنه:**

الواقع أنه مهما عرض على مراعاة المسافة الزمنية التي فصلت عن الطرف التاريخي

الحضاري العمراني الذي عاشه ابن خلدون ومهما عملنا على إبراز الثغرات في منطقته ومنهاجه، فإننا لا نستطيع أن نحصن أنفسنا من ذلك الانبهار الذي تثيره في مقدمته كلما تصفحناها أو طالعنا بعض فصولها.

إن الستة القرون الماضية التي تفصلنا عن ابن خلدون لا تشكل حاجزا بينها وبين مقدمته كما هو الشأن بالنسبة إلى المؤلفات الأخرى التي تركها لنا أسلافنا سواء الذين عاشوا قبل ابن خلدون أو بعده والتي تناول شتى الموضوعات، بل لعل لا تبالغ إذا قلنا إن المقدمة تكاد تكون المؤلف العربي الوحيد الذي نحس عند مطالعته بأن تحدث فعلا إلينا، وبأنه فعلا هنا وإلينا شعر بأنه أكثر معاصرة من الأنفس وواقعنا.[1]

والحقيقة ما كان ابن خلدون أن يولد من جديد فيلسوف ومعاصرا، بدون فكر وجهد باحثين أكاديميين يلقون الضوء على هذه الجوانب من فلسفته على المعاصر منها أو النقل أنهم يلقون ضوء المعاصرة عليها.[2]

- **الوضع الطبقي لابن خلدون:**

يجب الانتباه إلى هذه النقطة، وهي أن ابن خلدون لم يحاول محاربة هذا التيار، وإنما بالعكس، من حيث كونه القاضي المالكي فإنه جعل من نفسه المدافع عنه، هذا الموقف الإيديولوجي الذي يمكن أن يظهر متناقضا مع ممارسته كمؤرخ لا يفهم إلا على حساب وضعيته الاجتماعية.

لقد رأينا أن ابن خلدون كان ارستقراطيا وبصفته هذه كان يرى أحيانا تطور المجتمع من خلال الهوشور المنشود لموقعه الطبقي، في الحقيقة كان يميل إلى أن يطابق تطور طبقته مع التطور العمراني الحضاري في عمليته. أن "تويي" قد بين جيدا أن مقدمته لدخول

[1] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، قراءات معاصرة في التراث الفلسفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006، ص390.

[2] جمال ثعبان وآخرون، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2007، ص8.

"الهلاليين"* لغلى المغرب العربي في القرن الحادي عشر في يوم ظلامي لا تفسر بكونه قد حصل غزو وقلب من الأساس بين المغرب العربي بل لأن دخول بني هلال قد أعمر قوة الدولة والأرستقراطية "الزيريدية"*.[1]

- **تقييم لنظريات ابن خلدون السياسية:**

في الواقع أن كل ما تقدم ليس كل ما قدمه ابن خلدون من نظريات سياسية، فله نظريات أخرى تتعلق بأفضل الحكم، وهي الحكومة الدينية التي يرأسها الخليفة، والخلافة في نظره وكالة الخليفة يمثل النبي دائما فيما يتعلم بالسلطة السياسية والدينية وليس له أي امتياز عن باقي المسلمين، واختياره واجب على المؤمنين بشروط معينة لا يمكن مخافتها*، ويوافق على وجود خليفتين للمسلمين في وقت واحد لكل منهما ملك مستقل، فالضرورة في نظر ابن خلدون قد تتطلب ذلك، فالدولة إذن ما كانت شاسعة يقتصر الملك حمايتها والضرورة تقتضي على كل ولاية أن تحسن الدفاع عن تقسيمها وأن تنظم شؤونها، ولم يرد الإسلام قط أن يفرض على العالم مبادئ لا يمكن تطبيقها.[2]

وله أيضا نظرية خاصة وعامة في تحصيل العلوم، وأسلوب التعليم ومن هذه الأساليب التعليمية الذي ينصح ابن خلدون باستخدامها لكي يحصل العلم تحصيلا جيدا، وسليما، إيثار التدرج، مراعاة استعداد الطالب، المقاربة بين الدروس، تعليم الفنون واحد، ترك التوسع في العلوم الآلية، ويحدثنا عن السياسة التعليمية، فيعدد مساوئ الشدة، ويقر بأنه من أحسن مذاهب التعليم استخدام أسلوب الترهيب.[3]

وفي النهاية لا نستطيع إنكار وجود بعض العيوب والأخطاء لديه، إلا أنها من قبيل الهنات والزلات التي يمكن أن تغفر له خاصة إذا ما قيست بما أسدى للفكر البشري من خدمات لا ينكرها إلا مكابر، وأهم نقد لابن خلدون هو اقتصاره استقرائه ومقارنته على

---

[1] عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة للنشر والتوزيع، ط 2، الجزائر، 1981، ص85.

*الهلاليين: قبيلة عربية، أرسلت سنة 1049، بعد الميلاد من طرف الخليفة المستنصر لتحارب ضد التمرد في شرق إفريقيا الشمالية، قد قدر لهم أن يدمروا البلاد.

*الزريدية: اسم لدولة بريدية التي حكمت في شرقي إفريقيا الشمالية في نهاية القرن العاشر على أواسط القرن الثاني عشر.

*ويتضح لنا في اتفاق ابن خلدون هو أساس نظام الحكم الإسلامي كما قدمنا من قبل.

[2] أنظر، د.طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ص ص 127- 138.

[3] كمال اليازجي،النهوض فلسفة ابن خلدون مسيرة من تراث العرب الفكر، عن المقدمة، ص145- 121.

العرب والبربر في شمال إفريقيا وإن كان صحيحا فإنه لا فسر ابن خلدون في شيء، بل هذه هي الطريقة المثلى في دراسة المجتمعات، وهي الطريقة التي تقطع بيئة محددة أو مجتمعا معينا بالذات وتحصر الدراسة فيه تخرج نتائج دقيقة.[1]

ويكفي ابن خلدون هذه الشهادة التي إن دلت على شيء، فإنما تدل على أنه، مازال لابن خلدون أثر على المفكرين الغربيين وما علينا نحن إلا نعيد النظر مرة أخرى في تراث هذا المفكر العظيم، وأعتقد أننا بعد هذه الرحلة داخل فلسفة الإسلام السياسية وما رأيناه من آراء لدى فلاسفته السياسية، تستطيع القول الآن: إن لدينا فكر سياسيا بتحقق الدراسة وأكثر من ذلك فهو جدير بالتطبيق إن كنا نؤمن فعلا بالأصالة والمعاصرة.[2]

- **نظرية ابن خلدون الحضارية:**

لا يمكن لنا أن تعتبر ابن خلدون مجرد كاتب صاحب رأي، أو مؤرخ له وجهة نظر فقط اتجاه الحضارة، فهو صاحب مشروع فكري كبير متنوع ومتكامل عن التاريخ والحضارة تتناول فيه الظواهر الكلية والجزئية، متحدة ومتفرقة، متحركة وساكنة باحثا عن أسباب اتحادها وتفرقها وعن أسرار حركتها، وسكونها، وعن خلل قوتها وضعفها، وعن قوانين حياتها وموتها في ذلك الإطار يسمى بالدولة أو الحضارة.[3]

حاول ابن خلدون أن يبدأ مع بداية الحركة التاريخية وتأسيس الدولة وظهور الحضارة، فحاول رصد تهلهلها وهي في خطوتها الأولى وفي مرحلتها الجينية قبل ولادتها، متتبعا لأبرز مراحلها منذ ظهورها إلى غاية اختفائها.[4]

---

[1] محمد عبد الرحمان مرجبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات، بيروت، 1970، ص843.

[2] مصطفى الشارد، تطور الفلسفة السياسية من صولون ابن خلدون، الدار المصرية السعودية للنشر والتوزيع، بيروت، [د.ط]، 2005، ص ص 112- 213.

[3] بن براهيم الطيب، مواقف وأفكار متنوعة بين مالك بيني وابن خلدون، دار مدين للنشر والتوزيع، [د.ط]، مستغانم، الجزائر، 2008، ص77.

[4] هنى، مرجع ص77.

يعتبر ابن خلدون من أقدم المنظرين القائلين بنظرية الدورة الحضارية قبل أن يقول بها غيره من أعلام الفكر الأوروبي الحديث أمثال فيكو وغيره.[1]

ومن جهة ثانية تعتبر هذه الحدود معلما من معالم عظمة ابن خلدون، فلا متاحة من توكيدها وفهمها.

إن التكريم الأفضل الذي يمكننا تقديمه في الوقت الحاضر لابن خلدون ليس بإعادته بعماء بل بتكملة مشروعه على أسس جديدة، معرفة قوانينه التطور الاجتماعي بطريقة موضوعية.[2]

- عملياته السياسية وحدودها:

يأتي ابن خلدون بحل لهذه المسألة معمقا الفرق الأساسي الذي يجري بين العالم الإلهي المعقول بالإيمان والعالم المحسوس المعقول بالعقل.

إذا كان تدخل الدين في العالم لا يمكن أن يدوره عقليا في ماهيته، فيمكن دراسته في تجلياته وظواهره وبهذه الصفة، يكون غامضا للمقاربة العلمية.

إن الفكرة الأولى التي تظهر بوضوح تام من المقدمة هي أن الدين لا يمكن قوة السياسة مستقلة (...)، فالدين وحده لا يستطيع أن يتنافس القوة، السياسية الطبيعية، العميقة، وإن محاولة الاستيلاء على السلطة التي ليس لها كقوة إلا ذكاء الديني تكون محكومة بالفشل.[3]

- القبيلة والدور العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي: المختار الهراس**

إن الرجوع إلى ابن خلدون في سياق السعي الراهن إلى إعادة النظر في مفهوم القبيلة وتحديد طبيعة النية القبلية في الفترة ما قبل الرأسمالية، يبدو للوهلة الأولى موقفا تاريخيا لا يتعدى نطاق التذكير بأحد أهم المعالم التي عرفتها الحياة الثقافية المغاربية في العصور الوسطى، باعتبار أن النسق النظري لابن خلدون من وجهة تتاح لها لما قام به المؤلف من استقراءات في التاريخ العربي الإسلامي القروسطي، ومن جهة أخرى تتاح

[1] نفس المرجع، ص77.
[2] عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص95.
[3] مرجع نفسه، ص157- 158.

للاحتكاك بانعكاسات أحداث الفن الرابع عشر الميلادي، لمعاينتها وللمشاركة في بعضها، باعتبار كذلك أن النموذج الخلدوني افتقد الكثير من شموليته فيما تلا من فترات وغضب الخاصة لما استولى الأتراك على تونس والجزائر، وأصبحت السلطة السياسية في المغرب ابتداء من العديد من اختصاصها الشرفاء. [1]

لكن على الرغم من المسافة التي تفصلنا في الوقت الحاضر على التجربة التاريخية التي ارتبط بها النموذج الخلدوني على الرغم من هذه التعديلات التي مرأت عليه، فلا ينبغي أن تكون هذه المعطيات الجديدة مدعاة لإهماله أو إسقاطه من دائرة نقاشاتنا الراهنة، ذلك أنه إذا كان النموذج النظري قد تحور تاريخيا ولم يعد يتسم بصلاحية تفسير أو استجلاء وقائم النصف الثاني من القرن التاسع وأوائل القرن العشرين، فإن مثلا هذا الحكم لا ينطبق مع ذلك على بعض عناصره ومفاهيمه التي تفقد إلى تلك الحين صلتها بسيرورات القبيلة، ولا حتى في اللحظة الراهنة، نفسها، حيث إن الرموز والقيم اليدوية التي تحدث عنها ابن خلدون مازالت متنوعة في أغوار النفوس ومؤثرة فيما يصدر عن الإنسان معاصر من مواقف وأنماط السلوك.[2]

- **أسس النظرية الخلدونية:**

بقطع النظر عن موقف الباحث من المفكر الخلدوني، وقد كان محل اهتمام عدد لا يحصى من الدراسات منذ بداية القرن الفائت، فإن أهم ما يميزه هو التكامل بين مختلف المفاهيم المكونة لنظريته وترابطها والتي مثلت المقدمة خاصة إطار لبحثها، ولذلك جاءت نظرية للآخر ضمن:

- تصوّره العالم لنشأة الحضارات وتكون الدول، إذا ان الإنسان مدني، بالطبع عاجز عن تلبية حاجاته بمفرده وهو ما جعل من الاجتماع الإنساني ضروري كان من انتاج ذلك أن كانت فكرة العمران البشري المركزية هي كتاب المقدمة.

[1] أزاد أحمد علي وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2004، ص143.

[2] أزاد أحمد علي وآخرون، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مرجع سابق، ص144.

- قناعة "ابن خلدون" الراسخة في تطور التاريخ البشري، بل التنبيه إلى خطورة السهو عن ذلك، ومن اجل ذلك عمل على إثبات فكرة الحضارات ودافع عن نظرية التطور الكوني، الكامل بناءا على تراكم تجارب المجتمعات المختلفة.[1]

ولعله من المفيد هنا الإشارة إلى أن فضل صاحب المقدمة هو تعميق هذا التصور ودعمه بإثباتات تاريخية من خلال نماذج محددة من التاريخ الإنساني بها أن ما ذهب إليه لم يكن في واقع غير تتويج لإرهاصات لاحت معالمها لدى عديد المفكرين العرب المسلمين منذ القرن الثالث للهجرة، هذا ما وحاول الباحث التونسي محمد الطالبي إثباته في بحثه حول الفكر التاريخي عند ابن خلدون عندما أكد أن فكرة حتمية التطور التي دافع عنها صاحب المقدمة ليست في الواقع من إنتاجه بل ترقى إلى أبي عمرو الجاحظ، ثم تبناها من بعده إخوان الصفا ودافع عنها مكويه، وابن سيناء والبيروتي، وغيرهم، إذا رغم اختلاف متطلباتهم الفكرية فقد كانت مكانة الإنسان في الكون ومرتبة بين "مراتب الموجودات" عن ضوء بقوة لديهم جميعا.[2]

خلاصة الفصل.

نقول أن قراءة لابن خلدون معاصرون يقدمون بأنه مؤرخ عاصر مجموعة من ظروف التاريخية والسياسية التي جعلت منه يؤلف مقدمة التي تبين أنه عايش مجموعة من العرب والبربر في المغرب الإسلامي ،لذلك نقول أن ابن خلدون قدم موروث يعتمد عليه أجيال القادمة والمستقبل في حياتها اجتماعية وسياسية .

[1] إبراهيم حسنين، المؤرخون العرب في الوطن العربي، دار التعليم الجامعي، مصر، (د.ط), ص 20-21.
[2] نفس المرجع، ص21.

خاتمة

خـــــاتمـــة:

مما تقدم ذكره نستنتج أن التاريخ لم يق عند سرد الوقائع من حيث الإعلام بالوقت والتعيين والبحث عن الأحداث التاريخية الماضية وتسجلها، بل كيفية التعامل مع الأحداث من سبب وقوع الأحداث واستنتاج العبر، وما يؤكده ابن خلدون على أنه لابد من نقد وتمحيص الأخبار وتعليلها، وهذا من مميزات المؤرخ باعتباره مرآة عاكسة لجهوده العلمية.

وعليه وجدنا بأن ابن خلدون انطلق من موقف المفكرين العرب واليونان، وقد كان موقفه إيجابيا، وذلك لاهتمامهم البليغ بالغة الفلسفية في كتاباتهم أكثر من التاريخ، فهو هنا حاول رد الاعتبار للتاريخ أولا ككتابة وثانيا كفلسفة، ومنه أصبحت لديه ما يسمى فلسفة التاريخ التي بدورها يعتمد فيها العقل على الملاحظة والمقارنة والشرح والتحليل.

فهنا عندما يقوم المؤرخ بتمحيص الأخبار – كما ذكرنا سابقا- لتمييز صدقها من كذبها وذلك من خلال معرفته أسباب الغلط التي يقع المؤرخين فيها من خلال نقلهم الأحداث التاريخية الماضية.

فالكتابة التي يدعو إليها ابن خلدون كتابة فلسفية فائقة الجودة: وهذا ما يدفع للقول على أنه مبدع لنظرية فلسفة التاريخ في تاريخ الفكر الإنساني من حيث بعدها الفلسفي العام والاجتماعي، أي يمكن القول عنه مؤرخا، فيلسوفا ومفكرا، كما يقال: "في كل عالم ينام فيلسوف".

- **التوصيات:**

على الرغم من هذا الاهتمام الكبير لابن خلدون وفكره وكل ما وضعه وأوجده من مؤلفات، إلا أن هناك قصور كبير اتجاه الثروة المعرفية التي خلفها خاصة عالمها العربي، فهناك العديد من الأشخاص الذين لم يسمعوا به قط وليس لديهم أدنى فكرة عنه وعن فكره وأنه المؤسس الأول لعلم الاجتماع "العمران" مع أنه عربي الأصل، في جهة لو تطرقنا إل العالم الغربي نجد اهتمامهم الكبير فيه من خلال اكتشاف مقدمته الشهيرة وإعداد الأبحاث والدراسات حول ما جاء به وعقد المقارنات بينه وبين العديد من الباحثين في هذا المجال حتى أن هناك بعض الجامعات الغربية أوجدت برامج خاصة في أقسامها وكلياتها تحمل اسمه، أما نحن فلا نجد حتى مسابق واحد، وبرامج تعطيه اهتمام خاص ومنفرد.[1]

- ويمكن الحد من هذا القصور من خلال ما يلي:

1)- إنشاء برامج دراسة الخاصة بابن خلدون في الجامعات المحلية.

2)- وضع مسافات خاصة بابن خلدون وما جاء فيه في أقسام علم الاجتماع في الجامعات المحلية.

3)- تضمين المناهج الدراسية المدرسية الركائز الأولية لعلم ابن خلدون وفكره.

4)- عقد المزيد من المؤتمرات والندوات التي تحاول تسليط الضوء على أهم إنجازاته.

5)- تأسيس جمعيات ومؤسسات ثقافية تحمل اسم ابن خلدون والتي يمكن من خلالها العمل على رفع نسبة معرفة الناس به، فتقوم بإصدار مطبوعات ومنشورات بسيطة يمكن أن تحمل اسمه وأقواله وعلى ما يساهم في إعطائه المنزلة التي يستحقها.[2]

---

[1] ألاء محمد الحاج حمد، الفطر الخلدوني بين الفلسفة والواقع، جامعة الحاج الوطنية، [د.ع]، [د.ب]، 2012/11/08، ص34.

[2] نفس المرجع، ص34.

**أستاذ شيعة فلسفة والاجتماع وعلم النفس، قسم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المغرب، (الرباط).

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والمراجع:

أ-المصادر:

1-القرآن الكريم.

2-محمد عابد الجابري،نحنوالتراث،قراءات معاصرة في التراث الفلسفي،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1، 2006.

3-عبد القادر جغلول،الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون،دار الحداثة للنشر والتوزيع،الجزائر،ط2، 1981.

4-ابن خلدون،المقدمة،حقق نصوصه،وخرج أحاديثه،وعلق عليه،عبد الله الدرويش،دار ا

بلخي للنشر والتوزيع،ط1،دمشق،2004.

5-محمد عابد الجابري ،فكر ابن خلدون العصبية والدولة (معالم النظرية الخلدونية في التاريخ الإسلامي)،مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع،ط1،بيروت،2014.

6-علي أومليل،الخطاب التاريخي دراسة منهجية ابن خلدون،دار التنوير للطباعة والنشر،ط3،بيروت،1985.

7-ناصيف نصار،الفكر الواقعي عند ابن خلدون تفسيري وتحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون نشأته ومعناه،دار الطليعة،ط3،بيروت،(د س).

ب-المراجع:الكتب.

1-جمال شعبان وآخرون،فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة،مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،ط1، 2007.

2-محمد عبد الرحمان مرحبا،من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية،منشورات عويدات،بيروت،1970.

3-بن براهيم الطيب،مواقف وأفكار مشتركة بين مالك نبي وابن خلدون،دار مدني للنشر والتوزيع،(د ط)،الجزائر،2008.

4-إزاء أحمد علي وآخرون،الفكر الاجتماعي الخلدوني،المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية،مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع،ط1،لبنان،2004.

5-إبراهيم حسين،المؤرخون العرب في الوطن العربي،دار التعليم الجامعي،(د ط)،مصر،2016.

6-علي أومليلوآخرون،الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي لحوارات فكرية،مركز دراسات الوحدة لعربية،ط1،بيروت،2004.

7-سالم حميش،الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ،دار أبي قوافر للنشر والتوزيع،(د ط)،الرباط،2007.

8-أحمد برقاوي وآخرون،التراث والنهضة قراءات في أعمال محمد عابد الجابري،مركز دراسات الوحدة العربية للنشر والتوزيع،ط1،بيروت،2004.

9-حسن الساعاتي،علم الاجتماع الخلدوني قواعد المنهج،دار النهضة العربية للنشر والتوزيع،ط1،بيروت،1972.

10-ماجد فخري،تاريخ الفلسفة الإسلامية،تر:كمالاليازحي،دار المتحدة للنشر والتوزيع،(د ط)،(د ب)،1974.

11-موريس أنجرس،منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية،تدريباتعامة،تر:أبو زيد عمراوي وآخرون،دار القصبة للنشر والتوزيع،(د ط)،الجزائر،(د س).

12-غريب عبد السميع غريب،البحث العلمي الاجتماعي بين النظرية والإمبريقية،مؤسسة شباب الجامعة،(د.ط)،مصر،1998.

13-علي عبد الواحد وافي،عبد الرحمان بن خلدون حياته وآثاره وأفكاره ومظاهر عبقريته،مكتبة مصر للنشر والتوزيع،(د ط)،مصر،(د س).

-صالح أشتر،ابن خلدون،دار الشرق العرب للنشر والتوزيع،(د ط)،لبنان،2002.

15-حامد محمد الحنيفة،المؤقت من التاريخ الإسلامي وتأصيل الهوية،دار العلم للنشر والتوزيع،ط1،بيروت،2005.

16-محمد حسن العيدروس،المغرب العربي الإسلامي،دار الكتاب الحديث للنشر والتوزيع،ط1،القاهرة،2008.

17-عمارة علاوة،دراسات تاريخية وفكرية،دار الثقافة،(د ط)،مستغانم،2008.

18-عصت الشرقاوي،في فلسفة الحضارة الإسلامية،دار النهضة العربية للنشر والتوزيع،ط4،بيروت،1985.

19-هاشم يحي الملاح،المفصل في فلسفة التاريخ،دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع،ط1،بيروت،1920.

20-عبد الغني مغربي،الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون،تر:محمدالشرين،المؤسسةالوطئة للكتاب للنشر والتوزيع،(د ط)،الجزائر،1984.

21-نور الدين حاروش،الفكرالسياسي،دار الأمة للنشر،ط2،الجزائر،2010.

22-علي الوردي،منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته،داركوفان للنشر والتوزيع،ط2، 1994.

23-جهاد علي السعادة،دراسة تحليلية نقدية لمآخذ على فكر ابن خلدون ونظريته للعرب ونظريتي الدولة والعصبية والدولة والمنهج الذي اتبعه.

24-أبو يعرب المرزوقي،فلسفة التاريخ الخلدونية،دار المتوسطة للنشر والتوزيع،ط1،تونس،2007.

25-ت،ج،دي،بور،تاريخ الفلسفة في الإسلام،تر:محمد عبد المادي أبو زيد،مركز القومي للترجمة للنشر والتوزيع،ط8،القاهرة،2010.

26-نظلة أحمد الجبوري،الفلسفةالإسلامية،دار الحكمة للنشر والتوزيع،ط1،بغداد،1990.

27-قادة خليدة،القبلية في التاريخ بين ابن خلدون وهيغل،دار القدس العربي للنشر والتوزيع،ط1،وهران،2013.

28-مصطفى نشار،نطور الفلسفة السياسية من صالون حتى ابن خلدون،دار المصرية للنشر والتوزيع،(د ط)،بيروت،2005.

القوامس والمعاجم :

1-مصطفى حسن علي، معجمالفلسفي،الهيئة العامة للشؤون المطابع الأموية،مصر،(دط)،2000.

2-جورج طرابيشي،معجمالفلاسفة،دار طليعة للطباعة والنشر،ط3،بيروت،2005.

الموسوعات:

1-عبد الرحمان بدوي،الموسوعة الفلسفية الجزء 1،مؤسسة العربية،ط 1،مصر،1984.

2-عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية الجزء 2،ط1، 1984.

3-خليل شريف الدين،في سبيل الموسوعة الفلسفية،منشورات دار المكتبة الهلال للنشر والتوزيع،(دط)،بيروت،1985.

الرسائل الجامعية:

1-سواكري منير،أسس قيام الدولة في المغرب الإسلامي وفق نظرية ابن خلدون(الدولة الموحدية نموذجا من سنة 510ه-1116م-إلى558ه-1163م)،مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في تاريخ المغرب،قسم التاريخ وعلم الآثار،جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، 2013-2014.

2-بوشافة حورية،فلسفة التاريخ عند ابن خلدون،مذكرة تخرج لنيل شهادة ماستير في الفلسفة،تحت إشراف بوصوار نجمة،2015-2016.

المجلات:

1-أيمن أبو شعر،أكاديميةالإتحادالسوفياتي،دراسات في تاريخ الثقافة العربية،دار التقدم للنشر والتوزيع،موسكو1989.

2-فتحي حسن ملكاوي،الفكرالإسلامي،مجلة فضيلة محكمة،العدد51،بيروت،2007.

3-لخضر فاضل،إشكالية التاريخ وعلم العمران عند ابن خلدون،دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية،مجلة فضيلة محكمة،العدد07-08، 2012-2013،دار القدس العربي.

4-آلاء محمد الحاج أحمد،الفكرالخلدوني بين الفلسفة والواقع،جامعة نجاح الوطنية،(دع)،(دب)،2012.

المراجع باللغة الفرنسية:

[1] Charles F.Doran :’’pouclr cycletheory and clobal politie’’. International political science.revieu 24 ou I(janury 2003).ISSN1592-3444 G2015 the SAIS Europ journal of global. Affairs www.sais journal

الملاحق

حياة ابن خلدون

ولد ابن خلدون أعظم فلاسفة التاريخ في الشرق والغرب في تونس 732هـ، وتوفي بمصر 808هـ، فهو من عظماء القرن الثامن الهجري [1]، "هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمان بن محمد بن محمد...ابن خالد ابن الخطاب، ولد بتونس 27 ماي 132م، تلقى على أبيه وعلى بعض علماء تونس والواردين إليها القران العظيم حفظا وتفسيرا، ثم الحديث والفقر واللغة والنحو وكثيرا من الشعراء"[2]. انطلق من الواقع وهو ابن بيئته وكل أفكاره هي ترجمة للبيئة التي عاش فيها، التي لم تترك مجال للتأمل والتصور والتخيل..." [3]. "ذكر المؤرخون أن له كتبا مختلفة في الحساب والمنطق والتاريخ وغير ذلك، يهمنا منها كتابه المشهور في التاريخ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ويهمنا فيه الجزء الأول المعروف بالمقدمة وأقسامه:

- الديباجة: وفيها يذكر أنه طالع كتب المؤرخين فوجدها بعيدة عن التحقيق.
- المقدمة: "في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماح لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من أسبابها".
- الكتاب الأول في طبيعة العمران: (الاجتماع البشري) وهو ستة أبواب: الباب الأول في الجغرافية الطبيعية والبشرية، الباب الثاني: في العمران البدوي، الباب الثالث: في الدولة، الباب الرابع: في العمران الحضري، الباب الخامس: في المعاش ووجوهه وما يعرض في ذلك كله من الأحوال...، والكسب من وظائف الدول ومن الفلاحة والتجارة والصناعات كالبناء والتجارة والخياطة...الخ، الباب السادس: في العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقة وسائر وجوهه، وما يعرض في ذلك كله من الأحوال".[4]

[1] محمد لطفي جمعة، تاريخ فلاسفة الإسلام، مرجع سابق، ص119.
[2] عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، ص692.
[3] نور الدين حاروش، تاريخ الفكر السياسي، مرجع سابق، ص257.
[4] انظر: عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص 693- 694. (بتصرف).

الفهرس

فهرس المحتويات :

الإهداء.....

كلمة شكر وعرفان.....

المقدمة.....أ – ب – ج – د - ه

الفصل الأول :لمحة تاريخية.....

المبحث الأول:الروافد مؤثرة في الفكر الخلدوني.....02- 05

المبحث الثاني :ظروف التاريخية والسياسية في العصور للبلاد المغرب .....06 - 14

المبحث الثالث :ابن خلدون ومفهوم العمران البشري .....15 - 39

المبحث الرابع :فلسفة التاريخ عند ابن خلدون .....40 - 67

خلاصة.....68

الفصل الثاني :ابن خلدون من منظور معاصر.....

المبحث الأول :قراءات معاصرة للفكر الخلدوني.....70 - 77

المبحث الثاني :مشروعية الوظيفية للنموذج التحليلي في بلاد المغرب .....78 - 81

المبحث الثالث:أهمية الفكر الخلدوني في الفكر المعاصر .....81 - 86

خلاصة.....87

الخاتمة.....89

قائمة المصادر والمراجع 92

الملاحق.....99

الفهرس.....101