الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة-

الكلية العلوم الإجتماعية والعلوم الانسانية

قسم الفلسفة

العنوان :

العقلانية في فلسفة ابن خلدون التاريخية

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

إعداد الطالب:

يوسفي وليد

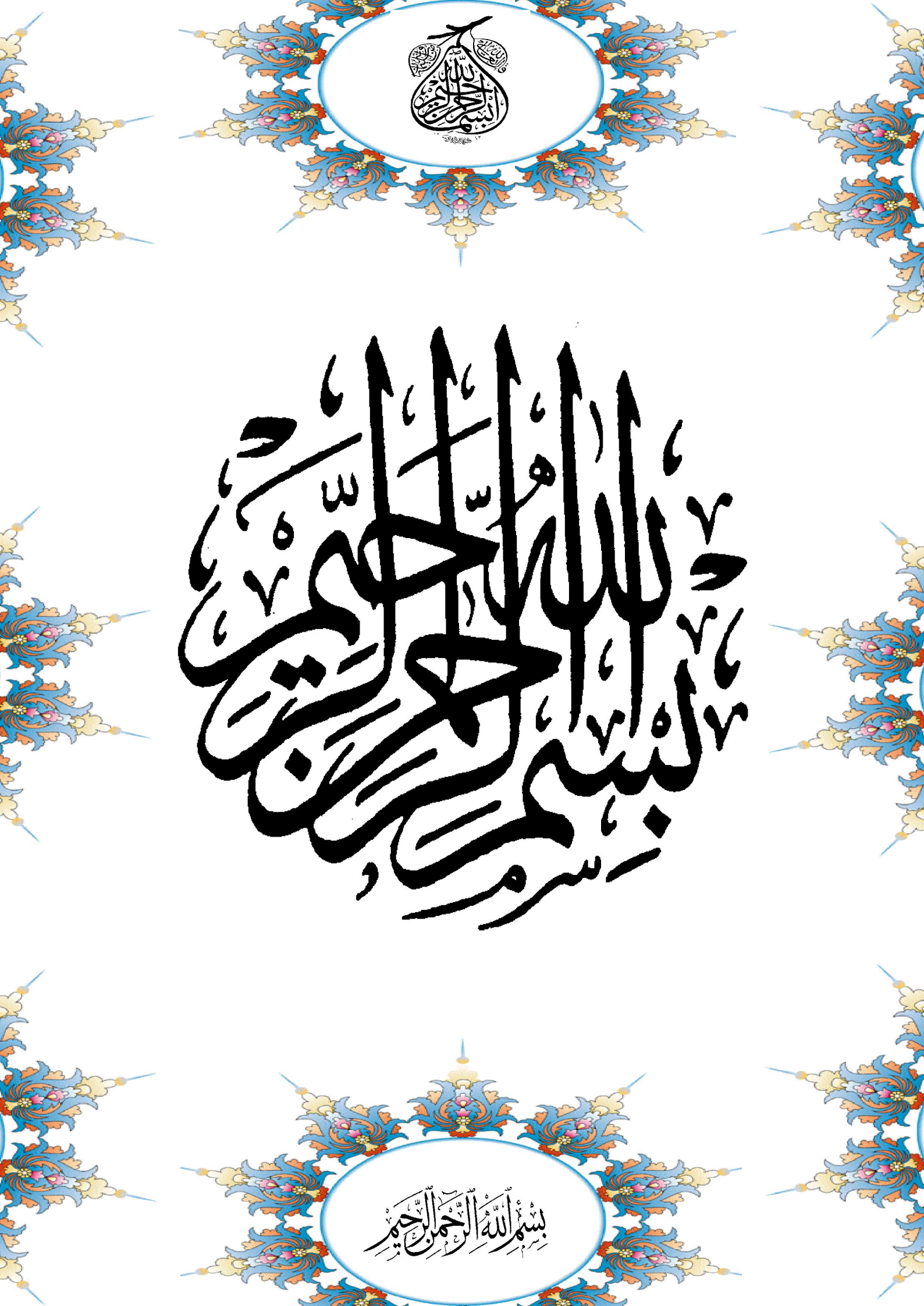
إشراف الأستاذ:

خوني ضيف الله

لجنة المناقشة

الأستاذ	الرتبة	الصفة
الدراجي زروخي	أستاذ محاضر أ	رئيسا ومناقشا
خوني ضيف الله	أستاذ محاضر ب	مشرفا ومقررا
مزواد نسيبة	أستاذة مساعدة	مناقشا

السنة الجامعية: 2016/2015


بسم الله الرحمن الرحيم
بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

قال الله تعالى: ﴿ولئن شكرتم لأزيدنكم﴾

في البداية نشكر الله عز وجل الذي وفقنا لإتمام هذا العمل المتواضع

كما نتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من ساعدنا على إنجاز هذا البحث

سواء من قريب أو من بعيد ، كما يسعدنا أن نتقدم بجزيل الشكر

إلى الأستاذ المشرف * **بحوص زكريا** * الذي وافق على الإشراف علينا ولم يبخل علينا

بنصائحه القيمة التي مهدت لنا الطريق لإتمام هذا البحث ، ولا يفوتنا أن نتقدم بجزيل الشكر

والعرفان

لكل من قدم لنا يد العون والمساعدة

دون أن ننسى طلبة السنة الثالثة قسم الأدب 2016/2015 وكل أساتذة كلية العلوم

الآداب واللغات وأخص بالذكر أساتذة قسم الأدب العربي بجامعة محمد بوضياف بالمسيلة .

مقدمة:

يُعتبر موضوع العقلانية التاريخية من أهم المواضيع التي استقطبت اهتمامات الكثير من المؤرخين وفلاسفة التاريخ الغربي خاصة مع بدايات القرن (السابع عشر) أي عصر النهضة في أوروبا. ولذلك حفل بها الكثير من فلاسفة التاريخ ودعوا إلى تطبيقها في دراستهم، وتعد العقلانية التاريخية نتيجة من النتائج التي أفرزتها النزعة العقلية في عصر التنوير أو عصر العقل التي دعت إلى استخدام العقل في شتى مجالات الحياة، بما في ذلك التاريخ ليكون موضوعا للدراسة العقلية، فالحداثة التاريخية لكي تكون صحيحة يجب أن تكون معقولة وقابلة للتمثيل العقلي وبذلك يتخلص التاريخ من كل العناصر اللامعقولة وكل الشطحات الأسطورية والخيالية، لكل هذه الدراسة العقلية لإحداثه، كما يؤكد العديد من الدارسين تجلت قبل هذا في الفكر التاريخي العربي الإسلامي عند ابن خلدون، من خلال دعوته إلى تصحيح المفاهيم السابقة للتاريخ و التي تعتمد على عنصر الرواية والسند وتهمل دور العقل في تأويل الأحداث التاريخية، الأمر الذي أدى إلى وضع المعرفة التاريخية في أزمة تعكس مشكلة طبيعة الحقيقة التاريخية، مما دفع بابن خلدون إلى إعادة النظر في الأساس الذي تبنى عليه هذه الحقيقة وإعادة الاعتبار لدور العقل في بنائها، وعلى هذا الأساس كان اختيارنا لموضوع المعقولية التاريخية في فلسفة ابن خلدون عدة أسباب منها الذاتية وأخرى موضوعية فأما الذاتية فهي تتمثل في:

- ميلنا إلى دراسات التراث الفكري العربي الإسلامي.
- تفضيل الدراسات الفلسفية في التاريخ ومواضيعها
- محاولة فهم العقلانية التاريخية.
- تراثنا التاريخي المليء بعنصر اللامعقول والأسطورة والخرافة والدعوة إلى إعادة النظر فيه من خلال دعوة ابن خلدون إلى استخدام العقل في كتابة التاريخ.

أما الأسباب الموضوعية فتتمثل في:

- الأهمية العلمية للموضوع من خلال تحديد مفهوم العقلانية التاريخية وكيفية تدخل العقل في التاريخ.
- الاقتراب من الفكر الخلدوني والمكانة التي يحظى بها في الفكر التاريخي والفلسفي والعالمي.
- تبيين دور ابن خلدون في توجيه الدعوة لاستعمال العقل في دراسة التاريخ.

أما الهدف الذي نسعى إليه من خلال موضوعنا هذا فهو القراءة الجديدة للفكر الخلدوني. هذه القراءة تختلف عن ما ألقاه من دراسات وقراءات لفكره باعتبار أن ابن خلدون أعتبر سوسيولوجيا وضعيا تارة بل أن

هناك البعض من قرأه قراءة دينية تارة أخرى ... فنحن في هذا الصدد نود أن نقرأ ابن خلدون قراءة مخالفة وجديدة وهي القراءة العقلية. نهدف من خلالها إلى إثبات السبق الخلدوني في بناء المعقولية التاريخية بكل ما تحمله من آليات وموضوعية ومنهجية.

كل هذه المعطيات كانت كافية لتحديد إشكالية البحث الرئيسية، وإشكالياتها الجزئية التي تتفرع عنها أما عن الإشكالية الرئيسية فتتمثل في:

هل يتميز الفكر الخلدوني بالعقلانية التاريخية؟ وإذا كانت موجودة ماهي آلياتها؟ وماهي تجلياتها وسياقتها على المستوى التاريخي كعلم وعلى مستوى فلسفة التاريخ؟

أما عن الإشكاليات الجزئية التي تفرعت عن هذه الإشكالية فهي:

- كيف كان وعي التاريخي العربي الإسلامي؟ وما هي أهم خصائصه؟ ومنطلقاته؟
- ما هي أهم أسباب وإنحطاط التأليف التاريخي الإسلامي؟ وما هي المفاهيم الخلدونية الجديدة لتجاوز هذا الإنحطاط؟
- ما مفهوم المعقولية التاريخية وما هي أهم أسسها؟ وخصائصها؟ وتجلياتها في الفكر الخلدوني؟

ومن خلال هذه الأسئلة كيفنا خطة بحثنا على الشكل الآتي مقدمة وثلاث فصول وخاتمة تناولنا في المقدمة التعريف بالبحث وتبيان الأهمية الباعثة على دراسته، **أما الفصل الأول** فقد عنوناه بـ "**التدوين التاريخي العربي الإسلامي**" وهو عبارة عن مسح تاريخي لنشأة الوعي التاريخي. فهو بمثابة إطار فكري وفلسفي للإشكاليتنا لأن ابن خلدون عربي ومسلم ولا يمكن فصله على بيئته، وعن البيئة التي نشأ فيها علم التاريخ العربي الإسلامي، والخصائص التي تميز بها لأنها بلا شك تركت أثارها في الفكر الخلدوني، **أما الفصل الثاني** فقد عنوناه بـ "**أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي والمفاهيم الخلدونية الجديدة**" وقد تناولنا فيه معالجة ابن خلدون لتأزم التأليف التاريخي وتحديد أسبابه ثم المفاهيم الخلدونية الجديدة احتوت هذه الأزمة، **أما الفصل الثالث** وهو الفصل الرئيسي في هذا البحث فقد كان عنوانه: "**سياق المعقولية التاريخية عند ابن خلدون**" تناولنا فيه مفهوم المعقولية والمعقولية في التاريخ. وأهم خصائصها وتجلياتها في الفكر الخلدوني، أما الخاتمة فكانت لأهم النتائج التي توصلنا إليها. من خلال معالجتنا لجوانب الإشكالية، إرتئينا أن يكون لكل فصل تمهيد ونتيجة حتى يكون هناك نوع من الربط المنطقي بين الفصول. هذه الخطة استدعت الإستعانة بجانب من المنهج التاريخي الذي يظهر في محاولة تتبع مسار نشأة الفكر التاريخي العربي الإسلامي كما استعملنا المنهج التحليلي بصورة كبيرة في هذا البحث لما له من

أهمية في شرح وتوضيح الأفكار ومحاولة ربطها فيما بينها وذلك لاعتمادنا على نصوص وأقوال العديد من المفكرين والفلاسفة مما استوجب منا شرحها وتحليلها، حيث سمح لنا بوضع الاستنتاجات الممكن استنتاجاتها، ولم تخل الدراسة من المنهج المقارن من خلال مقارنة أفكار ابن خلدون وبعض المؤرخين والمفكرين.

- ولإنجاز هذا البحث استعملنا العديد من المصادر والمراجع أما المصادر فأهمها "**المقدمة**" لأنها تعتبر أهم مصدر يبرز الفكر التاريخي عند ابن خلدون، وكذلك استعملنا كتابه "**التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**"، أما عن المراجع فأهمها كتاب " **العصبية و الدولة** " لمحمد عابد الجابري" وكذلك كتاب "**دراسات عن مقدمة ابن خلدون**" "لساطع الحصري"، وكذلك كتاب "**الفكر الواقعي عد ابن خلدون**" لناصيف نصار"...الخ، كما إعتمدنا على قواميس لغوية ومعاجم موسوعات فلسفية لضبط بعض مفاهيم ومصطلحات البحث.

- وكما لا يخلو أي عمل أو بحث علمي من صعوبات ومشاكل نذكر منها :

- الطبيعة الشائكة للموضوع حيث يصعب حصر الإشكال بسهولة ومن ثمة صعوبة توظيف المادة المعرفية بشكل جيد.

- نقص المادة المعرفية خاصة في الفصل الرئيسي (الفصل الثالث)، إذ لم نعثر على أي مرجع على مصطلح المعقولية التاريخية صراحة، إلا أن هذه الصعوبات لم تقف عائق أمام انجاز هذا البحث وتقديمه بالصورة التي هو عليه.

الفصل الأول

التدوين التاريخي العربي الإسلامي.

المبحث الأول: الوعي التاريخي العربي قبل الإسلام

1- التاريخ عند العرب.

2- أنماط المعرفة التاريخية عند العرب .

3- خصائص الوعي التاريخي العربي .

المبحث الثاني: التدوين التاريخي في الإسلام

1- الإسلام وأثره في نشوء الوعي التاريخي عند المسلمين.

2- عوامل اهتمام المسلمين بالتاريخ.

3- أنماط التأريخ عند المسلمين.

4- خصائص التدوين التاريخي في الإسلام

الفصل الأول: التدوين التاريخ العربي الإسلامي

تمهيد:

يؤكد العديد من الباحثين أن التاريخ في المجتمع العربي الإسلامي قام مقام الفلسفة في الغرب، فالتاريخ بكل قصصه وخياله وتأملاته شكل ميداناً أبدع فيه العرب وبرهنوا فيه عن حسهم التاريخي الحاد. فالأسلوب القصصي التاريخي كان يسري في دماء العرب وعروقهم وقد شكل التاريخ والاهتمام به ميداناً لهم، فلم يكن الاهتمام بالتاريخ في المجتمع العربي الإسلامي خاص بفئة من الفئات الاجتماعية، ولا بجماعة معينة من العلماء، وقد رافق الاهتمام بالتاريخ نشوء ونمو الحضارة العربية الإسلامية في مختلف عصورها، وعلى أية حال لا يمكننا تفسير وفهم العديد من الظواهر التاريخية اللاحقة دون الرجوع إلى أصولها القبلية، وإذا اعتبرنا أنه لا توجد جماعة بشرية دون أن يكون لها تراث في المعرفة التاريخية مهما كان شكلها، فإنه يجدر بنا التساؤل عن نصيب العرب والمسلمين من هذا التراث التاريخي: فكيف كان الوعي التاريخي في الحضارة العربية الإسلامية ؟ وماهي أهم خصائصه ومنطلقاته وأنماطه؟

المبحث الأول: الوعي التاريخي العربي قبل الإسلام

1- التاريخ عند العرب:

لم يلْق التاريخ قبل الإسلام أهمية كبيرة من الدراسة فكل ما وصل إلينا، لا يعد أن يكون أخباراً مضطربة تختلط فيها الحقائق التاريخية بالروايات الخرافية، ويغلب عليها بوجه عام الطابع الأسطوري، والعنصر القصصي، لكن هذه الأخبار التاريخية الممزوجة بالأسطورة، تعبر عن وعي عربي بالتاريخ لأن الأساطير كانت بمثابة الإرهاصات الأولى للمعرفة التاريخية العربية، لأن الأسطورة هي محاولة إنسانية لتكميل النقص في الذاكرة التاريخية[1]. ويؤكد هذا عبد المعيد خان بقوله:"... **فدراسة الأسطورة هي دراسة كل ما سطر عند الجاهلين تاريخياً كان أو دينياً... لأن الأسطورة هي صورة من صور الفكر البدائي حينما كانت مسطورة أو مطبوعة في ألواح الأذهان...**"[2].

وعلى كال حال لم يكن للعرب عهد بالتاريخ قبل الإسلام، إلا ما هو عبارة عن قصص عن العرب البائدة والأمم المجاورة من الفرس والروم والأحباش والهنود وغيرهم، وهي قصص تختلط فيها الحقيقة التاريخية بالأسطورة الشعبية، للإثارة وغزو الخيال والمشاعر[3]، وعلى العموم يكاد التدوين التاريخي معدوماً باستثناء بعض النقوش القليلة الموجودة على الاثار الباقية في اليمن وشمال شبه الجزيرة العربية، فالعرب عرفوا نوعاً من التاريخ الشفهي الذي يعتمد على رواة هم أقرب إلى القصص[4]. وهناك العديد من المصادر التي أرخت للتاريخ العربي قبل الإسلام، ويمكن تلخيصها في ثلاث مصادر وهي:

أولاً: المصادر الأثرية وتتضمن النقوش الكتابية، والآثار المعمارية.

ثانياً: المصادر العربية المكتوبة وأهمها القرآن الكريم، والحديث الشريف وكتب التفسير، والسيرة النبوية والمغازي، وكتب التاريخ والجغرافيا والشعر الجاهلي.

[1] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، جامعة الزقازيق، 2001، ص63.
[2] – محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرفات عند العرب، ط3، دار الحداثة ، بيروت، 1981، ص ص 20-22.
[3] – محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد في مقدمة ابن خلدون، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1989، ص39.
[4] – عبد الواحد ذنون طه: أصول البحث التاريخي، ط1، دار المدار الإسلامي ، بيروت، لبنان، 2004، ص77.

ثالثاً: المصادر غير عربية، وتتمثل في التوراة والتلمود والكتب العبرانية وكتب التاريخ اليونانية واللاتينية، والسريانية والمصادر المسيحية[1].

وعلى كل حال لا يمكن الاقرار بوجود الحقيقة القائلة أن هناك فكر تاريخي في المجتمعات العربية قبل الإسلام، لأنه لا يمكننا تصور واقع تاريخي متطور بدون نوع من الوعي التاريخي. مهما هزلت صوره وأشكاله، وقد تجسد هذا الوعي التاريخي في نمطين أساسيين من أنماط الكتابة التاريخية هما الأنساب والأيام.

2- أنماط المعرفة التاريخية عند العرب:

اتخذت المعرفة التاريخية في المجتمع العربي قبل الإسلام مسارين أساسيين هما الأنساب والأيام.

2-1: الأنساب : استخدم العرب الأنساب بإعتبارها نمط من أنماط المعرفة التاريخية وأداة ثقافية اجتماعية تلائم ظروف انقسام مجتمعهم إلى قبائل متفرقة ومنتشرة في أنحاء شبه الجزيرة، كان من الطبيعي أن تعمل كل قبيلة على حفظ أنسابها حتى لا تختلط مع أنساب غيرها من القبائل وكذلك لتكون أداة في التناصر على الأعداء، والتفاخر بالآباء، وقد كان العرب يحتفظون بشجرة النسب حباً للفخر، والتباهي بالأحساب و الأنساب على عادة الجاهلين [2].

ولما كانت الأنساب تلعب دوراً ثقافياً واجتماعياً في المجتمع القبلي، فإنها بلغت درجة عالية من الترتيب والتنظيم، والرعاية، والإهتمام، فقد كانت هذه الأنساب تحفظ عن ظهر قلب كما كان لكل قبيلة نسابئها المشهورين المظطلعين بحفظ شجيرات النسب، و هذا ما أفرز ما يسمى بعلم الأنساب[3]، وما تجدر الاشارة إليه أنه على الرغم من كون الأنساب نمط من أنماط المعرفة التاريخية، وشكلاً من أشكال الوعي العربي بالتاريخ فإنه يجب أن نشير إلى أن شجيرات النسب لم تكن تحوي أية إشارات إلى الحوادث التاريخية إلا في القليل النادر، وهذا لأن الأنساب لم تكن تهدف إلى مثل هذا الغرض كما أنها لم تفسح مجالاً للقصص التاريخي، إلا بما يخدم هدفها من حيث التفاخر بما آتاه الآباء[4].

[1] – السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام ، (د.ط)، مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية(د.س)، ص 13.

[2] – قاسم عبدة قاسم : فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص 66.

[3] – المرجع نفسه: ص ص (67-68)

[4] – قاسم عبدة قاسم: المرجع السابق، ص 68.

كما نود أن نشير هنا إلى ظاهرة اهتمام العرب بحفظ الأنساب قد تحدث عنها الكثير من المؤرخين العرب والمسلمين على غرار " **الطبري**" و"**المسعودي**" و"**ابن خلدون**"، وهذا ما جاء في مقدمة "**ابن خلدون**" من أن العرب كانوا حرصين على حفظ أنسابهم حيث يقول: " **فيؤمن عليهم لأجل ذلك من إختلاط أنسابهم وفسادها ولا تزال بينهم محفوظة حريصة ... لم يخلها إختلاط ولا عرف فيها شوب**"[1].

2-2: الأيام: شكلت الأيام النمط الثاني للمعرفة التاريخية عند العرب قبل الإسلام حيث كانت تحوي أخبار المعارك والحروب التي خاضتها القبائل العربية ضد بعضها البعض، ولأن القبيلة كانت تمثل نمط الحياة الاقتصادية والاجتماعية السائدة، فقد مثلت الأيام سجلاً لمفاخر القبيلة وبطولات أبنائها ضد أبناء القبائل الأخرى، هذه الأيام تحمل أخبار المعارك والحروب التي كانت في حقيقة أمرها نتاجاً للظروف التي كانت سائدة في الجزيرة العربية[2]، وقد كانت قصص الأيام عبارة عن مجموعة من الروايات الشفوية قبلية وجماعية وهي ملك مشترك للقبيلة، ويرى "**حاجي خليفة**" أن الأيام عند العرب فرع من فروع التاريخ حيث يقول: "**علم أيام العرب علم يبحث فيه عن الوقائع العظيمة والأهوال الشديدة بين القبائل العرب ... وهذا العلم ينبغي أن يجعل فرعا من فروع التواريخ**"[3].

وعلى كل حال فقد لعبت الأيام دوراً مهماً في التاريخ للمجتمع العربي قبل الإسلام، بحيث كانت كل قبيلة تؤرخ بيوم من أيامها المشهورة في حروبها، كيوم البسوس نسبة إلى حرب البسوس، ويوم داحس والغبراء، ويم ذي قار ويوم جبلة، ويوم الكلاب الأول والثاني[4]، غير أن ما تجدر الاشارة إليه أن قيمة مادة أيام العرب تضعف كثيراً بسبب عدم تنسيقها وتبويبها، إذ ينقصها التألف والتنظيم، وهو ما يجعلها مضطربة في كثير من الأحيان بالإضافة إلى إرتباكها من ناحية التوقيت طبقاً لترتيب الوقائع وتسلسلها التاريخي، إذ نلاحظ غياب الإطار الزماني للأحداث والترابط بينها، كما نلاحظ أنها لا تخلوا من العصبية والتحيز والمغالاة، فالذي يسجل هذه الأحداث يشايع قومه، فينسب إليهم الغلبة والتفوق ويعمل في الوقت عينة على الغض من قدر خصومهم[5].

ورغم كل هذه الانتقادات لأيام العرب كنمط من أنماط التاريخ، إلا أنه لا يمكن القول أنها كانت نتاجاً حقيقياً وافراز طبيعياً، لبيئة ما قبل الإسلام، فقد كانت نتاجاً يتوافق مع المفاهيم والمثل والقيم التي تحكم هذا

[1] – ابن خلدون: المقدمة، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004، ص ص 133-134.
[2] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص69.
[3] – أنظر: عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ط1، المكتبة الكاثوليكية، بيروت لبنان، 1960، ص 17.
[4] – محمد بيرمي مهران: التاريخ والتاريخ (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005، ص 114.
[5] – المرجع نفسه: ص ص 118-117.

المجتمع، كما حملت بعض الحقائق التاريخية عن ذلك المجتمع، وما تجدر الاشارة اليه أن الأيام قد استمرت حتى في صدر الإسلام، وذلك لأسلوبها القصصي المباشر الذي يفيض بالحيوية، كما أنه واقعي يتداخل فيه الشعر بالنثر فقد ساهم هذا الأسلوب في بداية علم التاريخ عند العرب[1].

وما يمكن أن نستنتجه أن كل من الأنساب والأيام قد شكلت مظهراً من مظاهر الوعي التاريخي العربي قبل الإسلام، فكانت الأنساب وسيلة القبيلة في البحث عن هويتها وتأكيد ذاتها من خلال شجرة النسب، جاءت الأيام كذلك لتأكيد هذه الهوية وتدعيم وجودها الحاضر من خلال ماضيها الحافل بالمآثر والبطولات.

وإذا كانت الأيام و الأنساب بما تحملاته من اتجاهات ملحمية واهتمام بتجسيد البطولة حول فرد من أفراد القبيلة، هي التي تمثل الفكر التاريخي لعرب ما قبل الإسلام، فإن ذلك لا يعني غياب وعي تاريخي للذات التي تحكمها العصبية، بل على العكس فالذات القبيلة كانت محور هذا الشعور التاريخي[2]. إذن نستنتج أن كل من الأيام و الأنساب كانت تعبر عن شعور ووعي الإنسان العربي بالتاريخ.

3- خصائص الوعي التاريخي العربي:

تميز الوعي التاريخي العربي بالعديد من الخصائص والمميزات أهمها:

أولاً: ارتباط الوعي التاريخي، بما يسمى بالخبر، حيث عرف العرب الخبر منذ العصور الجاهلية، حيث يأخذ شكل الحكاية التي تصف حادثة واحدة معينة أو قصة قائمة بذاتها دون الإشارة إلى أية مادة مكملة لها، وهذا دون مراعات للزمن وتسلسله وأسبابه واستتباعه[3].

وبذلك تغيب الصلة الزمانية والسببية بين الحقائق التاريخية فيأتي الخبر مقطوع الصلة بما قبله وما بعده، وهذا ما عبر عنه " روز نتال Rose Natal (1914-2003) " بقوله ":"**إن وضع الخبر بجانب آخر ما لم يمكن هذه الأخبار روايات متباينة من القصة نفسها يدل أحيانا على انتقال التركيز التاريخي من منطقة تلغرافية لأخرى ويدل عادة على تقدم في الزمن وهذه الحالة تكون الفترات الزمنية غير محدودة في الطول، رغم أنه كثيرا ما يراعى فيها استمرار الترتيب الزمني**"[4].

---

[1]- عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص 17.

[2]- قاسم عبد القاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص ص 74-75.

[3] - فتحي التريكي :" الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني"، مجلة الثقافة، العدد98، 1987، الجزائر، ص 163.

[4]- رزو نتال: علم التاريخ عند العرب، ترجمة صالح أحمد العلي، (د.ط)، بغداد 1963 ص 95.

ثانياً: الخاصية الثانية تتعلق بأسلوب تقديم الحادثة التاريخية، فالخبر كثير ما يأتي في صورة قصة مروية يتغلب فيها أسلوب الإثارة والتسويق على أسلوب اكتشاف الحقائق والوقائع بأسلوبها قصص مباشر يفيض بالحيوية، وقد علق " قاسم عبده قاسم" على هذا الأسلوب قائلاً:" **فغالباً ما يأتي في شكل قصة قصيرة مروية بشكل حسي تتبدي فيه النزعة الملحمية الواضحة، حيث تختلط فيها البطولة بالأسطورة، ويمتزج فيها الفن بالتاريخ**"[1].

ثالثاً: لعل ما يمكن ملاحظته في التاريخ العربي كذلك أنه جاء في قالب شفوي، إذ ليس هناك في تاريخ العرب مرجع مكتوب عن العصر الجاهلي، فحتى الشعر العربي والذي هو النص الأكثر حضوراً في تاريخ الثقافة العربية لم يدون في كتب واعتمد في تدوينه على الرواية الشفوية فقط.

وعلى العموم لم تترك الجاهلية أي تراث مكتوب، ولذلك سميت بالفترة الثقافية الشفوية[2]، وربما السبب في ذلك انتشار الأمية قبل الإسلام وكذلك التقاليد الاجتماعية التي لم تجعل معرفة القراءة والكتابة ميزة يتميز بها من يعرفها في المجتمع، وكذلك لطبيعة المجتمع العربي الذي يهتم بالمفاخرة بالأنساب، وهذا ما جعل كثيراً من العرب يحرصون على رواية مفاخرهم وكانت الرواية الشفوية تنقل الأحاديث في هذا المجال من جيل إلى جيل، كما أن العرب كانوا يعتبرون ملكة الحفظ ضرورة من ضرورات الحياة الثقافية وفضيلة من الفضائل الثقافية[3].

رابعاً: كما تميزت المعرفة التاريخية العربية قبل الإسلام بسيطرة الطابع الأسطوري وغلبته حيث احتوت أيام العرب وأخبارهم الكثير من العناصر اللامعقولة والحافلة بالكثير من المسحات الخيالية التي تختلط فيها حقائق التاريخ بمساحات الخيال والخرافة وتغلفها ضبابية الطابع الملحمي[4]، كما تسودها المبالغة والتهويل حيث كان القصاص يستمدون قصصهم تارة من الأساطير والخرافات السائدة المتنقلة بين الأمم وتارة أخرى من الخبار والأحاديث الخرافية المأثورة عند العرب أنفسهم وعن من جاورهم.

خامساً: جاءت الكثير من الأحاديث التاريخية في قالب شعري وذلك لاهتمام العرب الكبير بنظم الشعر فالشعر ديوان العرب والدليل على أحاديثها وأفعالها والحاكم بينهم في الجاهلية به حفظت الأنساب وعرفت المآثر ومنه تعلمت اللغة[5]، ويعتبر الشعر مصدر تاريخي غير مباشر، إذ يعبر الشعر عن وجدان الشعب

[1] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص 74.

[2] – عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ص 18.

[3] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص ص 76-75.

[4] – المرجع نفسه: ص 75.

[5] – السيد عبد العزيز مسالم: تاريخ العرب قبل الإسلام ، مرجع سابق، ص 38.

وأفكاره ومعتقداته وكل ظروف حياته، وقد سجل لنا الشعر صورا من حياة العرب في الجاهلية في الجد واللهو والحب والبغض، وفي أيام الخصب، والرخاء وأيام القحط والبؤس وفي أوقات السلم والحرب، ومن أهم الشعراء الجاهلين الذي يستفاد من شعرهم في هذا الموضوع أصحاب المعلقات" **أمرؤ القيس**" و"**طرفة ابن العبد**" " **زهير أبي سلمى**" و"**لبيب بين ربيعة**"، "**وعمربن كلثوم**"، و"**عنتر بن شداد**"، "**حسان بن ثابت**" وغيرهم[1].

ونشير هنا إلى أن استعمال الشعر في التأريخ ليس بدعاً أو أمر غير عادي، فقد اعتمد مؤرخوا الحضارة اليونانية على ما جاء في ملحمتي الإلياذة ولأوديسة المنسوبتين للشاعر اليوناني "**هوميروس**".[2]

سادساً: تأثير البيئة الطبيعة في التراث التاريخي عند العرب إذ نلاحظ اختلاف عرب الشمال عن عرب الجنوب في تراثهم التاريخي، ففي الشمال (نجد والحجاز) كانت البيئة الطبيعية عبارة عن مناطق صحراوية يندر فيها الماء والنبات، أما في الجنوب فقد عاش العرب في السهل الساحلي الخصيب وعلى السفوح الزراعية التي تتوفر فيها المياه، حيث استطاع عرب الجنوب تشييد حضارة مادية راقية (سبأ، معين، حمير)[3]، وقد ظهرت مدن مثل:(صروام، تمنع، مأرب، براقش، صفار، صنعاء)، وقد ظهر الوعي التاريخي لعرب الجنوب في النفوش التاريخية التي دون فيها الملوك حروبهم وأعمالهم، كما نجدها في أسماء الألهة وانواع القرابين، وأسماء القبائل والأفراد، وغيرها، ولم يتعلق قصصهم التاريخي بالقبيلة كما هو الأمر لعرب الشمال بل بالملكية، ومن هنا كان وعيهم التاريخي أكثر شمولاً ورحابة وعمومية من الوعي الجزئي لعرب الشمال الذي دعت إليه القبيلة الحادة، حيث فرض الواقع القبلي أن يكون لكل قبيلة تاريخ خاص بها[4].

سابعاً: غياب صفتي الزمانية والفردية في التراث التاريخي العربي، إذ نلاحظ أن العرب لم يضعوا الروايات التاريخية التي تتضمنها قصص الأيام في إطارها الزماني بشكل يوضح موقعها الزماني ويبين أبعاد تعاقبها التاريخي الذي يربط بين الأحداث، وإذا اعتبرنا الاطار الزماني هو المفهوم الأساسي للوعي التاريخي الذي يربط بين الأحداث لمجتمع ما، وهو الذي يمنح الحدث التاريخي سمته التاريخية فإن هذا غائب تماماً في التراث التاريخي العربي، فالإحساس بالزمن كقاعدة للحدث التاريخي كان منعدماً لديهم، أما عن الصفة الثانية أي الفردية، فلم يكن الانسان الفرد منفذ الفعل التاريخي، فالإنسان في التراث التاريخي لم يكن أكثر من فرد، في مجموع هو القبيلة أو

[1] – سعد زغلول عبد الحميد: تاريخ العرب قبل الإسلام (د.ط) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.س)، ص ص 30.31

[2] – لطفي عبد الوهاب يحي: العرب في العصور القديمة، ط2، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 1990، ص ص 242.243.

[3] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص 63.

[4] – المرجع نفسه: ص ص 79-81.

مملكة، كما أن تمجيد أفعال الفرد التاريخية يجب أن يرتبط بالمجموع الذي هو قبيلة أو مملكة، إذ يتم في إطار الجماعة ولصالحها[1].

ثامناً: اتخذت المعرفة التاريخية للعرب ما قبل الإسلام شكلاً يوافق الحقائق الموضوعية البيئية والحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، فقد استخدم العرب هذه المعرفة التاريخية (الأنساب والأيام) بما يلبي حاجات مجتمعهم فجاءت الوظيفة الحضارية لتاريخهم متماشية مع منطق حياتهم وظروفها [2]، فهي تعبير عن هوية الانسان العربي لأن التاريخ كما يشير "**كولنجوود**" في كتابه فكرة التاريخ "**حقيقة فكرة التاريخ عند شعب من الشعوب أو أمة من الأمم أو لجماعة إنسانية ما، ليست في حقيقة أمرها سوى شكل من أشكال فهم هذا الشعب أو أمة أو الجماعة لهويته الذاتية، من خلال إدراك الجماعة الإنسانية لذاتها الحضارية تتحدد أبعاد فكرة التاريخ عندها**"[3].

المبحث الثاني: التدوين التاريخي في الإسلام .

1- الإسلام وأثره في نشوء الوعي التاريخي عند المسلمين:

مثل ظهور الإسلام منعطفاً حاسماً في حياة العرب ككل فالإسلام لم يكن مجرد دين أقام القطيعة مع الوثنية العربية فحسب، بل هو حضارة جديدة كلياً، أحدثت نقلة نوعية في كافة المستويات والأصعدة، وفي شتى نواحي الحياة، ففي مجال التاريخ شكل مجيء الإسلام تغيراً في توجيه الوعي التاريخي عند العرب والمسلمين، فبعد أن كان هذا الوعي منحصرا بحفظ النساب وأيام العرب، كما بينا من قبل توسع هذا الوعي في موضوعه وفي إطاره الزماني فبعد أن كان موضوعه الإنسان العربي فقط أصبح يتعلق بالإنسان بوجه عام، أما في إطاره الزماني فقد توسع ليشمل تاريخ الإنسان منذ خلق أدم وحتى نهاية أخر إنسان ثم يوم القيامة حيث الثواب والعقاب[4].

ولما كان القرآن الكريم لسان حال الدين الجديد فقد تشكلت آياته وأفكاره بؤرة التطور الذي شهده الوعي التاريخي العربي وبفضل المفاهيم والمعطيات الجديدة، لأن القرءان كما يشير "**شاكر مصطفى**" في نصه "**فالإسلام دين تاريخي الروح يحمل في ذاته فكرة تاريخية عميقة فالعقيدة الإسلامية لا تعتبر نفسها جديدة، لكنها**

[1] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص 86.

[2] – المرجع نفسه: ص 66.

[3] – كولنجوود: فكرة التاريخ: ترجمت، محمد بكير خليل، محمد عبد الواحد خلاف، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1961، ص ص 55- 56 .

[4] – هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص105.

عريقة الجذور في التاريخ"[1]، مصداقا لقوله تعالى ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ [2].

وقد حمل القرءان الكثير من الحقائق التاريخية التي أرست دعائم الوعي العربي بالتاريخ فالقرآن نفسه، كما يشير "**الجابري**" هو بمعنى من المعاني تاريخ لاحتوائه على العديد من الاشارات إلى الحقائق التاريخية[3]. كما أشار إلى هذا المعنى محمد بيومي مهران :"**وفي الواقع فإن ثمة حقيقة تاريخية تبرز واضحة في القرآن الكريم ذلك أن مساحة كبيرة في سوره وآياته قد خصصت للمسألة التاريخية التي تأكد أبعاد واتجاهات مختلفة**"[4].

وقد شعر العرب في ظل الإسلام بأنهم أصحاب رسالة جليلة، وأنهم يمرون بمرحلة هامة، كما أن الفتوحات الكبرى جعلتهم يشعرون بأن لهم دور تاريخي كبير وهذا ما كان له أثر قوي على الدراسات التاريخية، ومن المهم في هذا الصدد أن نتبين بعض المبادئ التي جاء بها الإسلام والتي أدت إلى هذا التحول في الوعي التاريخي للعرب:

-إن القرآن الكريم هو ليس رسالة جديدة منقطعة الجذور بالرسالات السابقة عليه، بل هو إمتداد وإكمال لتلك الرسالات[5].

-تأكيد القرآن على أن الانسان لم يخلق عبثاً كما يعتقد غالبية المشركين بل أن هناك هدف وغاية لحياة الانسان، وأن هناك بداية الخلق مع آدم وتنتهي بيوم القيامة.

-اناطة الانسان بمسؤولية رفيعة إذ جعله الله خليفة في أرضه وعليه مسؤولية إعمار هذه الأرض وبناء المجتمعات وعليها وفق سنة الله، ولكي يستطيع ذلك لابد له من معرفة نفسه أولا، فالدعوة إلى معرفة الذات يمكن للإنسان تحقيقها من خلال رصد نشاط الانسان على الأرض طوال تاريخه لأن الفعل التاريخي نتاج تفاعل الانسان من بيئته في إطار الزمان[6]. كما أن الله أناط بالإنسان مسؤولية ما قد يكون يكون أو يصير إليه لأنه منحه العقل مناط التكليف.

---

[1] – شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج1، دار العلم للملايين، بيروت، 1978، ص57.

[2] – سورة الحج: آية 78.

[3] – محمد عبد الجابري: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، (ط1)، دكار الثقافة ، دار البيضاء، 1971، ص130.

[4] – محمد بيومي مهران: التاريخ والتأريخ، مرجع سابق، ص121.

[5] – هشام يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 105.

[6] – قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص 82.

- إحتفاء القرآن بقصص وإشارات عن الأنبياء والأقوام والأمم الماضية في كثير من آياته وسوره مثل قصة قوم نوح، وعاد، وثمود، ولوط ومدين وغيرهم، وذلك في العديد من السور على غرار الأعراف، هود، الأنبياء، المؤمنون، الشعراء، القصص وغيرها، وهذا ما حفز الوعي التاريخي في عقول المسلمين وجعلهم يسعون إلى التعرف على المزيد من الأخبار هذه الأقوام[1].

-تأكيد القرآن على وجود سنن إلهية ثابتة تحكم حركة التاريخ وتربط المقدمات بنتائجها وهي السنن ثابتة مستقرة[2]، مصداقا لقوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾[3]، وهذه السنن تحكم على حركة الانسان التاريخية بشكل منطقي تماماً، وقد كان لهذه السنن أثرها في توجيه أفكار المسلمين ونفوسهم إلى المواضيع التي أشارت إليها، كما أنها ساهمت في تعميق الوعي التاريخي في عقولهم وحملهم على دراسة الماضي واستخلاص الدروس والعبر التي تفيدهم في حاضرهم ومستقبلهم[4].

2- عوامل إهتمام المسلمين بالتاريخ:

ساهمت العديد من العوامل في نمو الوعي التاريخي عند المسلمين ودفعت بهم إلى الاهتمام بالتاريخ ويمكن أن نصف هذه العوامل إلى ثلاثة عوامل هي:

- **عوامل دينية:** وتتمثل في المادة التاريخية الغنية التي جاء بها القرآن الأمر الذي حفز المسلمين على معرفتها وفهم مقاصدها، وكذلك دعوة القرآن للاهتمام بالتاريخ بهدف العظة والاعتبار ،كما ساهمت عملية جمع الأحاديث، ومعرفة رواتها وتأكد من صدقها في دفع المسلمين الاهتمام بالتاريخ فدراسة الحديث والمتن والاسناد من صميم الدراسات التاريخية وذلك لبحثها في الماضي كما أن الاهتمام بأقوال (الرسول صلى الله عليه وسلم)، وحروبه ومغازيه وأعماله وممارساته الاجتماعية والدينية والسياسية، الاستناد إليها في التشريع وتنظيم حياة المسلمين، كانت حافزاً على البحث في الماضي والتاريخ.

وهكذا فإن التدوين التاريخ يجد في العقيدة الدافع الأول والعماد الأخير، إذ يشير العديد من بداية الباحثين أن بدارة علم التاريخ عند المسلمين ذات أصل ديني وبتأثير مما ورد في القرآن الكريم من مادة تاريخية فدور

[1] – هشام يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 107.
[2] – المرجع نفسه: ص 108.
[3] – سورة الفتح: الآية 23.
[4] – هشام يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ص 108-109.

العرب الحقيقي في التدوين التاريخي بدأ مع تدوين القرآن ثم الحديث[1]، إذن لقد كان الدين الجديد من أهم العوامل في بزوغ النزعة التاريخية عند المسلمين وما ينبغي لنا الاشارة إليه أن ارتباط النزعة الدينية بالتاريخ ليس بدعاً على المسلمين وحدهم إذ يشير "**روجيه غارودي**" "**إلى أن أول المؤلفات التاريخية تؤكد على الطابع الديني الذي ساد الكتابة التاريخية منذ القدم**"[2].

- **عوامل سياسية:** لقد ساهمت التحولات السياسية والاجتماعية التي عرفها المجتمع العربي بمجيئ الإسلام في دفع المسلمين للاهتمام بالتاريخ والتأريخ، ولابد من الاشارة هنا إلى بداية التاريخ الهجري كانت سنة 622م، حيث وضع عمر بن الخطاب تقويما ثابتاً يبدأ بهجرة (الرسول صلى الله عليه وسلم) إلى المدينة[3]، وبعدها أصبح هذا التأريخ عنصراً حيوياً في نشأة الفكرة التاريخية عند المسلمين، وأصبح توقيت الحوادث أو تأريخها العمود الفقري للدراسات التاريخية، ومن أهم التحولات السياسية التي أدت إلى توجه اهتمام المسلمين بالتاريخ:

1- المعارك والحروب والغزوات التي خاضها الرسول ﷺ وصحابته حيث أدت الحاجة إلى تدوينها إلى الإهتمام بالتاريخ[4].

2- التصارع على السلطة الدينية والسياسية بعد الفتنة، وظهور الفرق والأحزاب وهو ما أدى إلى محاول إيجاد مبررات التفاضل الديني، أو السياسي أو الاجتماعي (الأنساب، صلة القرابة بالرسول، الأسبقية في دخول الإسلام، المشاركة في المغازي والفتوحات، مصاحبة الرسول صلى الله عليه وسلم)[5]،لذلك راح كل طرف يبحث الأسانيد التي تؤيد دعواه في مواجهة الفريق الأخر، وبالتالي العودة إلى طيات الماضي.

3- قيام الدولة الإسلامية، فمن نافلة القول أن نذكر أن العرب قبل الإسلام لم يعرفوا الوحدة السياسية أو ينضموا تحت لواء الدولة الواحدة، فبعد قيام الدولة الإسلامية لم يكن للعرب التراث السياسي يعنهم على إدارة شؤون الحكم، إذ واجه العقل السياسي العربي مشاكل حقيقية صعبة في الشؤون الإدارية

---

[1] – فتيحة عبد الفتاح البنواوي، علم التاريخ، دراسة في مناهج البحث ، ط1، المكتب الجامعي الحديث، 1993، ص55.

[2] - Roger Garoudy: les materialisme hisor ique edtion sociales pcaris; 1946, p 13.

[3] – محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد في مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 40.

[4] – محمد بيومي مهران: التاريخ والتأريخ، مرجع سابق، ص 124.

[5] – مجلة الفكر العربي المعاصر: العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب، "فتحي التريكي"، العدد 89-88، مركز الانماء القومي، بيروت، باريس، 1991، ص 30.

والمالية والسياسية العامة الأمر الذي دعاهم إلى البحث في تاريخ الأمم والحضارات للاستعارة نماذجهم وأنماطهم في الإدارة والاستعانة بها[1].

4- تأسيس عمر بن الخطاب لديوان العطاء أو السجل، أي الأشخاص الذين لهم حق على خزينة الدولة على أساسي الأسبقية في إعتناق الإسلام والمشاركة في المعارك والفتوحات وهو ما أدى إلى تسجيل المحاربين، وأهليهم حسب قبائلهم، مما استوجب تسجيل وإثبات الأحاديث الكبرى وبالتالي الرجوع إلى الماضي[2].

5- الفتوحات الإسلامية الكبرى وما انجر عنها من دخول قوميات وشعوب أخرى للإسلام، لذلك توجه الاهتمام إلى معرفة ماضيها وتاريخها، هذا من جهة ومن جهة أخرى المعاملة الضريبية للبلدان التي يتم فتحها، حيث تختلف التي تم فتحها عنوة عن التي تم فتحها صلحاً وهو ما أدى إلى البحث في ظروف الفتح التاريخية.

- **عوامل ثقافية:** حيث ساهمت التطورات الثقافية التي عرفها المجتمع العربي الإسلامي بفضل تعاليم الدين الجديد في إذكاء الوعي التاريخي العربي، وذلك بفضل المفاهيم الجديدة التي تتضمنها آيات القرآن الكريم والتي أحدثت نقلة نوعية في الحياة الثقافية للمسلمين تمثلت في قيام المدارس الفقهية والفكرية والفرق الكلامية ودخول ثقافات أخرى في الدين الجديد، لاسيما في القرن الثالث هجري حيث شهد هذا القرن نشاطاً ثقافي واسع المدى بفضل حركة الترجمة النشيطة لأمهات الكتب والمصادر، لذرك فقد كان للعامل الثقافي دوراً كبيراً في توجيه إهتمام المسلمين إلى التدوين، وهذا ما أكده "**عبد العزيز الدوري**" بقوله "**يكون علم التاريخ عند العرب جزء من التطور الثقافي العام، وصلته بالعلم الحديث وبالأدب بصورة خاصة وثيقة وتستحق اهتماماً خاصاً، ثم إن ظهور الأمة وخبراتها، كل هذه حيوية لفهم التطورات الأولى للكتابة التاريخية**"[3].

[1] – مجلة الثقافة: الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، مرجع سابق، ص162.

[2] – عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص19.

[3] – المرجع نفسه: ص 13.

3-أنماط التأريخ عند المسلمين :

- **السيرة والمغازي:** السيرة ويقصد بها تاريخ حياة الرسول صلى الله عليه وسلم من مولده إلى وفاته مع ذكر آبائه وأهل بيته وصحابته، فضلا عن ذكر خصاله ﷺوأحواله وعادته، ثم الأحداث المرتبطة بالدعوة كالوحي والهجرات والغزوات والوفود[1]، وعلى العموم السيرة ترجمة لحياة الرسول ﷺ وتتبع أقواله وأفعاله وكل ما قام به أو عمله أو أقره، فقد اهتم المسلمون بتدوين كل كبيرة وصغيرة تتعلق بحياة النبي وقد اشتهر بدراسة السيرة العديد من المسلمين أهمهم "**ابن اسحاق 151هـ**" و "**ابن هشام 213هـ**" .

أما المغازي فهي تعني لغويا غزوات الرسول (صلى الله عليه وسلم) وحروبه ولكنها تناولت في الحقيقة فترة الرسالة بكاملها فأصبحت تشمل الوقائع والحروب التي خاضها المسلمون بعد وفاة النبي (صلى الله عليه وسلم)[2]. ومن أهم الذين اهتموا بدراستها "**ابان بن عثمان بن عفان 105هـ** " و"**عروة بن الزبير 94هـ**" صاحب كتاب المغازي "**شرحبيل بن سعد 123هـ**". والجدير بالذكر أن الاهتمام بالسيرة والمغازي تركز في المدينة بسبب اقامة الصحابة والتابعين والمشاركين في المغازي بها[3].

- **التراجم والطبقات:** بتأثير من دراسة السيرة ظهرت دراسة التراجم وتراجم الحال والطبقات فكانت هذه التراجم تشمل تراجم حال الخلفاء والقراء والمفسرين والمحدثين والفقهاء، والأدباء والعلماء والأطباء، وقد تأثرت نشأة التراجم بعلم الحديث فقد عني المسلمون بكتابة تراجم وجيزة رجال الحديث، وروات فانتقل الاهتمام بالتراجم من الحديث إلى ميادين أخرى نحو "**الصحابة، المضرين، النحويين، الأطباء**" ومن أشهر كتب التراجم الطبقات "**لابن سعد 230هـ**" و"**الأغاني للأصفهاني 321هـ**" "**معجم الأدباء لياقوت الحموي 606هـ**" و "**وفيات الأعيان لابن خلكان 681هـ**".

- **التواريخ العامة والتواريخ المحلية:**

تتناول التواريخ العامة، التاريخ العام للحضارات ككل بما فيها الحضارات الأخرى كحضارة الفارسية والهندية واليونانية وغيرها كما تتناول:

[1] – إسماعيل بن عمر كثير الشافعي: الفصول في السيرة والأصول (د.ط)، مؤسسة الكتر الثقافية، بيروت، 1993، ص2.

[2] – عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق، ص 20.

[3] – محمد بيومي مهران: التاريخ والتأريخ، مرجع سابق، ص 124.

التواريخ العامة للتاريخ الإسلامي ومن أهم روادها "**خليفة بن خياط**"* و"**ابن قتيبة الدينوري**"* و"**البلاذري**"* و"**اليعقوبي**"* و"**الطبري**"* "**المسعودي**"* و"**المقدسي**"* و"**البيروني**"*، ولم يظهر بعدهم ممن قدموا اضافة بارزة في حقل التاريخ سوى ابن خلدون[1].

أما التواريخ المحلية فتناول بلداً إسلاميا بعينه، حيث كانت تعبيرا عن التنافس الثقافي بين المراكز الفكرية المتعددة في رحاب العالم الإسلامي ونتيجة لاعتزاز المؤرخين بأقاليمهم، ومن أمثلتها كتاب فتوح مصر وأخبارها "**لعبد الرحمان بن عبد الحكم 257هـ**" تاريخ بغداد "**لابن أبي طاهر طيفور 280 هـ**" تاريخ الموصل "**للأزدي**" تاريخ بغداد وأعلامها "**للخطيب البغدادي 463 هـ**"، تاريخ دمشق وأعلامها "**لابن عساكر 571هـ**" الاحاطة في أخبار غرناطة "**لابن خطيب 270 هـ**"[2].

كما ظهر الوعي التاريخي عند المسلمين في أنماط أخرى من الكتابة التاريخية مثل تواريخ المدن والخطط، رسائل التاريخية، كتب الرحلات، موسوعات الشاملة، كما نلاحظ استمرار الاهتمام ب الأنساب لا سيما في عهد بن أمية بسبب انشاء الدواوين ولدواعي سياسية أخرى ومن أشهر النسابين "**محمد بن سائب الكلبي 146هـ وابنه هشام 204 هـ** " صاحب كتاب جمهرة النسب، مصعب الزبيري 263هـ، صاحب كتاب نسب قريش وكذا النسب الكبير " **البلاذري 279هـ**" صاحب كتاب أنساب الأشراف "**الهيثم بن عدي 206 هـ**"

* خليفة بن خياط: (240هـ): محدث وفقيه له العديد من كتب التاريخ والطبقات، اعتمد على منهج الحوليات ، وكذا وحدة الأمة الإسلامية وتراثها عبر الأزمان في كتاباته التاريخية.

* ابن قتيبة الدينوري (270هـ): مؤرخ موسوعي المعرفة اعتمد في منهجه التاريخي على الرواية الشفوية كتب في تاريخ الخلق، كما اهتم بتاريخ الأندلس.

* البلاذري (279هـ): اهتم بفتوح البلدان وكتب التاريخ على قاعدة الأنساب لا الزمن.

* اليعقوبي (279هـ): اهتم بكتاباته: التاريخ العالمي والاهتمام بالجانب الحضاري أكثر من الجانب السياسي .

* الطبري (310هـ): مؤرخ وفقيه ومحدث يتسم منهجه التاريخي بالاعتماد على الرواية وكذلك على منهج الحوليات أشهر مؤلفاته تاريخ الرسل والملوك.

* المسعودي(346): كان مؤرخا جغرافيا معا فهو رحالة وسائح يجمع ماته التاريخية من خلال رحلاته الواسعة وقد اهتم بدراسة الجوانب الحضارية في التاريخ، له كتاب مروج الذهب ومعادن الجوهر.

* المقديسي (390 هـ): اشتهر بكتاب المبدأ أو التاريخ الذي ألفه سنة 388 حاول فيه تطبيق مقولات علم الكلام المعتزلي على التاريخ وأحداثه.

* البيروني(450هـ): ولد في خوارزم، واستقر به المقام في الهند/ من أهم كتبه الآثار الباقية عن القرون الخالية، تحقيق ما لهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة.

[1] – يحي هشام الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 114.

[2] – عبد الواحد ذنون طه: أصول البحث التاريخي، مرجع سابق، ص ص 89-90.

صاحب كتاب تاريخ الأشراف[1].وعلى كل حال فإنه من الصعب تتبع جذور ونشأة كل نمط من أنماط التدوين التاريخي عند المسلمين وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على التنوع والثراء الكبيرين في العقل التاريخي الإسلامي .

4- خصائص التدوين التاريخي الإسلامي:

تميز التأليف التاريخي عند المسلمين بالعديد من المميزات والخصائص أهمها:

أولا: أصالة علم التاريخ عند المسلمين واستقلاله في نشوئه ونموه وفي هذا الصدد يقول "عبد الله العروي":

> **"لقد فشلت المحاولات للعثور على مؤثرات خارجية يونانية أو فارسية على غرار ما كشف عنه المنقبون من مؤثرات أجنبية في الفلسفة، وعلم الكلام، ليس التاريخ الإسلامي نقلاً واقتباسا أو استعارة من الغير، إن كلمة تاريخ كلمة عربية خالصة، والكلمة الأجنبية أسطورياً التي كان من الممكن استعارتها، استعملت فعلا لكن في معنى أخر للتعبير عن القصص الخيالية الميثيولوجية التي لا تخضع لقوانين المراقبة، والفحص والتحقيق، يحق لنا إذن أن نضع التاريخ في مقام النحو، أي في ميدان أظهر فيه عرب القرون الأولى، أصالة وقوة على الخلق والإبداع لاشك فيهما"**[2].

فعلم التاريخ مثله مثل النحو عربي المنشأ والترعرع، هذا بديهي إذا ما علمنا أنه قد اعتبر علما مساعدا لعلوم الدين، فمؤرخو العرب لم يعرفوا مؤلفات الإغريق والرومان التاريخية إلا في مرحلة متأخرة، ولذا نشأة علم التاريخ عند المسلمين على غير مثال سابق، إذ أن التاريخ نشأ في ظل مناخ معرفي إسلامي حيث اعتمد المسلمون في تاريخهم على ابداعاتهم واجتهاداتهم ومدى ملائمة هذه الظروف لأساليبهم، فالحركة التاريخية الإسلامية حركة عربية أصيلة[3]، يؤكد هذا "**عبد الرحمان مرحبا**" بقوله :"**لقد كان المسلمون على عجلة من أمرهم فشقوا لأنفسهم الطريق...بلا تعليم ولا تلقين من أحد لأن أحد قبلهم لم يعرف بعد تعليمهم في هذا الميدان،**

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص 43-44.

[2] – عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط4، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998، ص 79.

[3] – عبد الواحد دانون طه: أصول البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 95.

لقد تخرجوا فيه على أيدي أنفسهم... ثم تخرج الأخرون على أيديهم حتى كان العرب أساتذة لجميع من جاء بعدهم والحق، أن هذا العمل فريد لا مثيل له في تاريخ الإنسانية"[1].

ثانياً: يرجع معظم الدارسين لعلم التاريخ عند المسلمين إلى مصدرين أو اتجاهين أساسيين هما الاتجاه الإسلامي أو الاتجاه الذي ظهر عند أهل الحديث، والاتجاه القبلي أو اتجاه الأيام، حيث يعكس هذان الاتجاهان التيارين الكبيرين في صدر الإسلام وكان كل من الاتجاهين غالب في مركز ثقافي، الاتجاه الإسلامي في المدينة، والإتجاه القبلي في الكوفة والبصرة، وتمثيل هذا الاتجاه الأخير في العناية بالأنساب والأيام والشعر في المراكز القبلية الجديدة في الكوفة والبصرة في إطار جديد وحوافز جديدة[2].

هذا ما يؤكده علي أومليل بقوله: "**نشأة علم التاريخ العربي للحفاظ على تراثين، تراث النبي (حروبه أفعاله، أقواله، والظروف التي قيلت فيها) وما في القبائل العربية السابق على الإسلام(حروبها) أو ما يسمى بالأيام بوجه عام، وكذا الأنساب والبحث في التراث الشعري واللغوي لهذه القبائل** "[3].

ثالثاً: ترتبط فكرة التاريخ عند المسلمين بالمعنى الأخلاقي والروحي اللذان هما سر كل فعل تاريخي ناجح فالتاريخ مدرسة لاستخلاص العبر والغلطات، ففكرة التاريخ في القرآن قائمة على تأكيد اتجاه التاريخ نحو قيم الخير والحق فالتاريخ مصدر تستمد منه الأمة مثلها وقيمها الروحية فهو ذو مهمة تربوية تعليمية أو حتى اجتماعية تظهر جليا عند جميع المؤرخين المسلمين في مقدمات كتبهم أو في ثنايا رواياتهم التاريخية[4].

رابعاً: كما تميز التاريخ الإسلامي بأنه جاء خدمة لضرورات وحاجات المجتمع الإسلامي فقد كان استجابة لضرورة ثقافية اجتماعية ودينية أحس المسلمون بالحاجة إليها وفرضتها الظروف الموضوعية التي مرت بالعالم الإسلامي، فجاءت أنماط المعرفة التاريخية المتعددة في خدمة أهداف متعددة فرضتها الظروف فالتاريخ كما يؤكد "**شاكر مصطفى**"بقوله:" **هو ابن تلك الحركة الثقافية الواسعة التي امتدت من أوساط القرن الأول في دمشق وبلغت شبابها في عهد المأمون في مطلع القرن الثالث**"[5].

---

[1] – محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 44.

[2] – عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، مرجع سابق ، ص 57.

[3] – علي أو مليل: الخطاب التاريخي، (د.ط)، معهد الإنماء القومي، بيروت، د.س، ص 13.

[4] – قاسم عبد قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص ص 87-85.

[5] – شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، مرجع سابق، ص 132.

خامساً: ارتباط علم التاريخ عند المسلمين بالعلوم الدينية، فلم يكن التاريخ علم مستقل عن غيره من العلوم الدينية، فلم يكن نظام نموذجي علمي يفصله عن غيره في تصانيف العلوم التي نراها عند "**ابن خلدون**" "**والفارابي**" مثلا، فكثيرا ما كان يرد إلى الفقه والحديث، وغيرهما من العلوم بما هو آلة لها وخادم، فالتاريخ فاعلية تنتج معرفة توظف في أطر شتى من حديث وفقه، وتفسير وتصوف لهذا السبب، فالتاريخ ليس بعلم مستقل ولا يعرف حدا لموضوعه كما هو الحال في العلوم كافة في الثقافة العربية الإسلامية[1].

سادساً: التأكيد القوي على نصر الوقت، والتسلسل الزمني، وهذا ما كان غائبا كما أشرنا في التاريخ العربي قبل الإسلام، ونلمس عنصر الوقت في كتابة التاريخ على أساس تعاقب الخلفاء أو تتابع الحوادث، أو توالي الطبقات ويصل حدوده الدقيقة في كتابة التاريخ على السنين، حيث كانت التواريخ والأسانيد العناصر الأساسية في الضبط، كما يلاحظ الزمن في ذكر تواريخ الوفيات، وذكر الأعمار حيث كان أساس ضبط الأخبار عندهم توقيتها الدقيق بالأيام والشهور والسنين[2].

سابعا: إن المعرفة التاريخية عند المؤرخين لم تكن تهدف إلى معرفة أحداث الماضي فقط، بل تهدف أيضا إلى معرفة الأشياء على وجهها الصحيح للاستناد إليها في التشريع عن طريق القياس يؤكد هذا الموقف " **عبد الله العروي**" بقوله: "**لا يهدف التأليف التاريخي العربي إلى معرفة الماضي فقط بل يهدف أساسا إلى تحديد حكم شرعي لصالح الفرد أو الجماعة**"[3].

ثامنا: تميز النهج التاريخي عند المسلمين بالضبط في تسجيل الحوادث وصحة الأخبار التي أوردها لاعتمادهم علة منهج الجرح والتعديل وعدم أخذهم إلا على العدول الثقات[4].

فالنهج الإسلامي في الرواية منهج ملاحظة مباشرة وتجربة تقوم على التثبيت والتحري ودقة الملاحظة والدقة في النقل والصدق في الأداء وهو منهج من صنع العقل الإسلامي الخالص[5].

---

[1] – عزيز العظمة: الكتابة التاريخية والموته التاريخية، ط1، دار الطليعة ، بيروت، 1983، ص ص 15-14.

[2] – عبد الواحد ذنون طه: أصول البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 93.

[3] – عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي: مرجع سابق، ص 80.

[4] – عبد الواحد ذنون طه: أصول البحث التاريخي، مرجع سابق، ص 96.

[5] – عثمان الموافي: منهج النقد التاريخي الإسلامي ومنهج الأوربي/ ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004، ص 98.

تاسعا: كما تميز المنهج التاريخي عند المسلمين بالاهتمام بالرواية والاعتماد عليها في التحقيق من صحة الخبر التاريخي، فالوصول إلى الحقيقة التاريخية يتم عن طريق العناية بصحة الرواية ودقتها، فيكون التاريخ بهذا المعنى أخبار يتناوله الرواة فصدق الخبر ظل مرتبطا بصدق القول المتواتر عن الرواة، فصحة الخبر ومصداقيته ناتج من صحة الروايات وعدد الروات، لا من الرواية ذاتها.

خلاصة:

من خلال ما وردنا في الفصل نستنتج :

- إن الوعي التاريخي العربي الإسلامي قد بدأ بأخبار العرب في الجاهلية وأنسابهم وأيامهم وإن كان العرب قبل الإسلام لم يعرفوا التاريخ بمفهومه العلمي القائم على فكرتي الزمن والحقيقة فإن العرب كانوا يهدفون بأنماطهم التاريخية لأن تكون سندا لهم في مواجهة الضرورات والحاجات التي أفرزتها بيئتهم.
- وبمجيء الإسلام تطورت الكتابة التاريخية مع المسلمين حتى بلغت غايات قصوى فالمؤرخون المسلمين خطو بعلم التاريخ خطوات واسعة إلى الأمام، إذ أفلحوا في نقل الوعي التاريخي عند العرب من مستوى الرواية الشفهية للأخبار إلى مستوى التدوين والتأليف، فأثبت المسلمون أنهم أصحاب حاسة تاريخية مرهفة مكنتهم من التوسع في ميدان الدراسة التاريخية، حيث تضافرت عدت عوامل لتمهد الطريق أمام التطور الهام الذي لحق بعلم التاريخ حتى بلغ أوجه مع بدايات القرن الثالث هجري مع العديد من المؤرخين أمثال الطبري، المسعودي، البيروني، المقدسي .....إلخ.
- تراجع علم التاريخ عند المسلمين حتى بلغت الكتابة التاريخية في عصر ابن خلدون درجة من الانحطاط لا مزيد لها، فكيف كان ذلك؟

الفصل الثاني

أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي

والمفاهيم الخلدونية الجديدة

المبحث الأول : أزمة علم التاريخ في تصور ابن خلدون

1-1- حياة ابن خلدون

1-2- ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ

2- عيوب كتابة التاريخ في نظر ابن خلدون

3- نقد ابن خلدون لمناهج المؤرخين المسلمين.

المبحث الثاني: المفاهيم الخلدونية الجديدة

1- المفهوم الخلدوني الجديد

2- قوانين المنهج التاريخي

3- معايير تصحيح الأخبار التاريخية

الفصل الثاني : أزمة علم التاريخ الإسلامي والمفاهيم الخلدونية الجديدة

تمهيد:

حينما أخذ ابن خلدون في دراسة التراث العربي الإسلامي، خاصة الذي احتوته كتب التاريخ التي أنتجها أجيال المؤرخين المسلمين، وجد ابن خلدون نفسه على خلاف مع التصورات الشائعة للتاريخ. إن على مستوى موضوع التاريخ أو على مستوى منهجه، فهذا الفهم للتاريخ عند المؤرخين المسلمين هو ما أدى انحطاط التأليف التاريخي، وظهور ما يسمى بأزمة علم التاريخ العربي الإسلامي، هذا ما دفع بابن خلدون في فاتحة مقدمته لكتاب العبر إلى تحليل هذه الأزمة وتحديد أسبابها، والطرق الكفيلة بحلها، وقبل هذا لا بد أن نعرف ماهي أسباب ومظاهر انحطاط التأليف التاريخي عند المسلمين؟ وماهي المفاهيم الجديدة التي جاء بها ابن خلدون لتجاوز هذه الأزمة؟

المبحث الأول: أزمة علم التاريخ في تصور ابن خلدون

1-1 حياة ابن خلدون هو عبد الرحمان أبو زيد ولي الدين، اشتهر بابن خلدون نسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده مع جيش الفاتحين، وهو خالد بن عثمان الذي كان يعرف فيما بعد بابن خلدون على عادة أهل الأندلس، إذ كانوا يضيفون إلى الاسم واواً ونونا تعظيما لأصحابها، وكان ابن خلدون يضيف إلى اسمه صفة الحضري لأن أسرته ترجع إلى أصل يمني حضري يتصل نسبها بالصحابي " وائل بن حجر" ولد ابن خلدون في تونس في رمضان من سنة 732 هـ الموافق لـ 1332[1]، ويمكن أن نقسم مسار حياته إلى أربعة مراحل

- **المرحلة الأولى**: من ميلاده 732 هـ -571 هـ وتستغرق زهاء 20 عاماً قضاها في مسقط رأسه تونس حفظ خلالها القرآن الكريم وتتلمذ فيها على علماء عصره ومشايخ تونس آنذاك، فكانت هذه المرحلة مرحلة تكوين ذاتي وثقافي وعلمي.

- **المرحلة الثانية**: مرحلة العمل السياسي وتمتد من أواخر 571 هـ - 776 هـ تستغرق زهاء 25 عاماً قضاها متنقلاً بين بلاد المغرب الأدنى (تونس) والأوسط (الجزائر) والأقصى (المغرب) والأندلس، تقلد فيها العديد من الوظائف السياسية والديوانية، عاش خلالها الكثير من المغامرات فمن تقلده إلى أعلى المناصب إلى دخوله السجن عدة مرات.

- **المرحلة الثالثة**: مرحلة التفرغ للتأليف والعمل العلمي وتمتد من أواخر 784هـ-784 هـ حيث استغرقت 08 سنوات قضى نصفها في قلعة " بني سلامة" (الجزائر) ونصفها الآخر في تونس، تفرغ من خلالها كاملا لتأليف كتاب العبر.

- **المرحلة الرابعة**: مرحلة وظائف التدريس والقضاء وتمتد من أواخر 784-808 هـ وتستغرق زهاء 24 عاماً قضاها كلها في مصر وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكبر قسط من وقته وجهوده في هذه الفترة[2].

توفي ابن خلدون في رمضان من سنة 808 هـ 1406 م وقد ترك العديد من المؤلفات في مختلف المجالات بحكم ثقافته الموسوعية في المنطق والفلسفة والفقه والرياضة، والأدب وغيرها، إلا أن ما وصلنا منها فقط هو كتابه

[1]- ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة،1951 ، ص ص 16-17.

[2]- المصدر نفسه: ص ص 18-21.

العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، وكذلك كتاب لباب المحصل في أصول الدين، وكتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، وهو عبارة عن ترجمة ذاتية.

2-1 ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ

لقد كان كل شيء في عصر ابن خلدون ق 8 هـ يشير أن شمس الحضارة الاسلامية أخذت في الأفول والزوال، حيث دب الوهن في أوصال العالم الاسلامي مشرقا ومغربا، فلم يكن الناظم بينما توجه ببصره سواء إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية يستطيع أن يستشف أي بريق من نور أو بصيص من الأمل، بل أنه كان يصطدم بحقيقة مرة تفرض نفسها فرضا حقيقة التقهقر والانحطاط في شتى مجالات الحياة، فبات من المؤكد في هذا القرن أن التقهقر أصبح حقيقة بلسمها الخاص والعام.[1]

وقد كان ابن خلدون واعيا بهذا الانحطاط في كل ربوع العالم الإسلامي وهو ما نفهمه م نقوله : وكأني بالمشرق قد نزل به ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته، ومقدار عمرانه وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة"[2]

ويمكن لنا أن نلاحظ هذا الانحطاط في العديد من النواحي والمجالات:

من الناحية السياسية: حيث كان هذا القرن من الناحية السياسية قرن تفككت فيه جملة الوحدات السياسية الكبرى التي حملت مشعل الحضارة الإسلامية في المشرق والمغرب، من انحلال الدولة العباسية مشرقا إلى تفكك الدولة الموحدية مغربا، ففي المشرق كان قد مضى نحو قرن على سقوط بغداد في يد التتار، وفي السوط كانت دولة المماليك ما تزال تحتضن بقايا الخلافة العباسية الصورية في مصر، وفي أجزاء الشام وبعض البلاد العربية.[3]

أما في الغرب فلقد كانت الحالة أسوء، وهي البيئة التي عاش فيها ابن خلدون وذلك بتقلص ظل الاسلام في الأندلس فخرجت معظم بلاد الأندلس من حوزة العرب، ودخلت تحت حكم الاسبان وهاجر العديد من سكانها إلى بلاد المغرب العربي، ولم تكن بلاد هذه الأخيرة اقل تعرضا من بلدان الأندلس للتمزق الداخلي والنزاع،

[1] – محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مرجع سابق، ص 19.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 43.

[3] – محمد بن الجابري: الوصية والدولة، مرجع سابق، ص 21.

فقد تجزأت بلدان المغرب العربي منذ انقراض الموحدي إلى ثلاث دول تحكمها أسر حاكمة " **بن مدني**" في المغرب الأقصى و" **بنو عبد الواد**" في المغرب الأوسط، "**وبنو حفص**" في المغرب الأدنى.[1]

وقد كانت الأوضاع الشاذة قد بلغت منتهاها من الفوضى والاضطراب إذا كانت الصراعات على أشدها بين هذه الدول، وبالجملة فقد كانت كل واحدة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة حليفة التي بعدها، مما يجعلها في حروب لا تقف ولا تهدي، هذا بالإضافة للضغط المسيحي في الأندلس، وشواطئ افريقيا الذي يزداد تركيزاً.[2]

الناحية الاجتماعية والفكرية: ان ما يمكن أن نلاحظه في مجتمع المغرب العربي في عصر ابن خلدن أنه كان مجتمعا قبليا، فسكان البلاد هم في الأغلب عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حينا والمتطاحنة أحيانا، فالوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي قد تكبر بالتحالف حتى تغطي المنطقة بكاملها، وتصبح قوة عسكرية يحسب لها حسابها وقد تتقزم لدرجة كبيرة.

ومن خلال قرائتنا للناحية الاجتماعية والسياسية يمكن أن نستنتج أنه من المستحيل أن تكون هناك حركة ثقافية وعلمية نشيطة في هذا العصر، حيث شهد هذا العصر تقهقراً وتراجعا ملحوظا في الناحية العلمية والثقافية نلمسه بوضوح في نص لابن خلدون " إن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كان أن ينقطع عن أهل المغرب باحتلال عمرانه وتناقض الدول فيه ...أما أهل الأندلس قد ذهب رسم التعليم من بينهم وقد ذهبت عنايتهم بالعلوم..."[3]

وما نخلص اليه من هذا النص الخلدوني أن المستوى العلمي والثقافي في تلك الحقبة قد تراجع هناك تراجعا لا مزيد له، هذا بالإضافة إلى انتشار العقلية القبلية الساذجة هنا، والشعوذة والصوفية هناك، ما جعل التفكير الخرافي يسيطر على روح العصر فمن ايمان أعمر بالبحر إلى اعتقاد جازم في الخوراف والقوي الخصبة.

تلك على العموم أبرز معالم عصر ابن خلدون، حيث تعرف هذا الأخير على أحداث عصره عن كثب ودرس على علماؤه، وعاشرهم واحتك بهم، فعاش قسما مهما في حياته في قصور الملوك والأمراء وتعرف على احوالهم وأسلوب معيشتهم وشاركهم مشاكلهم ومشاغلهم، كما قضى قسما آخر من حياته مرتحلا بين القبائل محتكما بهم وبزعمائهم ويشير " **الجابري**" إلى أن " **كل هذا جعل عقل الرجل بمثابة عدس مصور يلتقط**

[1] – سامح الحصري: دراسات عن مقدمة ابنخلدون:ط3، مكتبة الخانجي ، القاهرة، ص 54.

[2] – محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 26.

[3] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ص 413، 414.

الصور من كل جانب مما كان له أكبر الأثر في تكوين فكره وتحديد نظريته إلى الكون والإنسان والاجتماع والعمران والتاريخ"[1] .

وما يمكن لنا أن نستنتجه أن هذه الظروف قد ساهمت في تفجير قريحته وتوجيه وعيه واهتمامه نحو التاريخ، فقد شاهد ابن خلدون ما يجري في ذلك العصر من صراعات وخلافات وتناحر على السلطة والملك، وسقوط الدول وقيامها، ويرى أمام عينيه تلك التحولات الخطيرة وذلك الصعود والسقوط المتتالي للدول، مما جعل الأمراء والسلاطين يتساقطون كما تتساقط أوراق الخريف .

اذن فقد عاش صاحب المقدمة يستند في تدوين تاريخه إلى تجربته الغنية والثرية التي عاشها وعايش أحداثها وشارك في كل أحداث عصره، فلم يكن ابن خلدون مجرد مؤرخ يسجل الوراية، وإنما سياسي يكتب تجربته السياسية ويدون مذكراته من خلال تدوينه لتجربته فكان يجلس في مواطن صنع القرار يسمح ويتحدث ويعطي رأيه وتوقع ويحلل الظروف ويستنطق الأحداث.[2]

وهذا ما يشبر إليه" الجابري" في قوله " لقد تحول الذاتي عنده إلى موضوعي وعندها أراد التعبير عن هذا الوعي اتجه لا إلى كتابة مذكراته بل إلى إعادة كتابة التاريخ على ضوء تجربته الشخصية وواقع عصره معا، فأدرك أن تجربته الشخصية لم تكن سوى جزء من كل وأن الفشل الذي تعرض لا يخصه وحده فقط، لذلك كان هدفه من اهتمامه بالتاريخ هو استنطاق حوادث الماضي واستغشاء مجرياتها والاستعانة بذلك على فهم الحاضر الذي تشكل تجربته الشخصية جزء لا يتجزأ منه..."

ونستنج من هذا أن ابن خلدون أدرك ان إدراك الحاضر يتوقف على وعي الماضي، إذ يشكلان وحدة مترابطة، حيث أتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفتيه ويطلب منه الدروس والعبر التي تساعده على فهم الحاضر ومشاكله، اذن أن الدوافع الفعلية لبحث ابن خلدون في المعرفة التاريخية تكمن في بيئته وعصره وسيرة حياته فكان بذلك الدافع الاساسي للمعرفة التاريخية عنده هو محاولته لفهم مجتمع عصره.

---

[1]- محمد عابد الجابري: العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 42.

[2]- محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998، ص 16.

2- عيوب كتابة التاريخ في نظر ابن خلدون

يرى ابن خلدون أن التاريخ قد تأثر بحالة الانحطاط التي عرفها عصره فقد أصابه عدوى الهرم هذا الداء الذي شمل كل مناحي الحياة، فالتاريخ منذ أن بلغ قمة مجده مع كبار المؤرخين أمثال الطبري والمسعودي (ق4) هـ وهو يتقهقر شيئا فشيئا إلى أن أصبح في القرن الثامن عصر ابن خلدون خاليا من كل فائدة[1].

وهو ما نفهمه من قول ابن خلدون " **فصار انتحاله مجهلة واستخف لعوام ومن لا رسوخ له في المعارف مطالعته وحمله والخوض فيه، والتطفل عليه**"[2]، كما يمكن أن نستشف هذا في نص أخر له مفاده **وإن فحول المؤرخين في الاسلام قد استوعبوا أخبار اليوم وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها وخالطها المتطفلون بدسائس من الباطل وهموا فيها وابتدعوها، وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووصفوها واقتفى تلك الاثار ممن بعدهم واتبعوها وأدوها الينا كما سمعوها**[3].

ويؤكد ابن خلدون أن التأليف التاريخي في الإسلام قد مر بأربع مراحل خلال توجهه نحو الانحطاط:

المرحلة الأولى: بلغت فيها الكتابة التاريخية أوجها على يد كبار المؤرخين المسلمين أمثال " **الطبري**" **والمسعودي**" وتتميز هذه المرحلة باهتمام المؤرخين بجمع الأخبار واستقصائها من مصادرها المختلفة، وكذلك حرص المؤرخين على التزام الأمانة والصدق كما تميزت مؤلفاتهم بأنها عامة المناهج والمسالك لا تتقيد بعصر أو جيل، ولكن لا يجب أن تفهم من هذا أنه علينا التسليم بما قالوا بشكل مطلق فتأريخهم ليس في منأى عن النقد وليس من الضروري قبول أفكارهم بدون تمحيص حيث لم يكن ابن خلدون متساهلا معهم رغم اعترافه بفضلهم[4].

ونفهم هذا من خلال قوله " **وإن فحول المؤرخين في الاسلام استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها**"[5].

المرحلة الثانية: تميزت بالاهتمام بالتواريخ المحلية للبلدان والأقطار.

---

[1] – محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي الغربي، بيروت، 1993، ص 312.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص 39.

[3] - المرجع نفسه: ص 39.

[4] – ناصف نصار: الفكر الواقعي عند ابنخلدون:ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، 1981، ص 151.

[5] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 15.

المرحلة الثالثة: هي مرحلة التقليد والمحاكاة ويعبر عنها ابن خلدون بما نصه " **ثم لك يأت من بعد هؤلاء الا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متلبد ينسج على ذلك المنوال ويحتذي منه بالمثال**"[1].

المرحلة الرابعة: وهي التي عرفها عصر ابن خلدون وقد أصيب فيها التأليف التاريخي بداء الاختصار شانه في ذلك شان مختلف العلوم والفنون، وهو ما نفهمه من قوله " **ثم جاء أخرون بإفراط الاختصار، وذهبوا إلى الإكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار مقطوعة عن الأنساب والأخبار**"[2]

وعلى العموم ما يمكن لنا استنتاجه أن التأليف التاريخي لم يعد يلبي ويفي بحاجة العصر التي يتوخاها الناس عنه، وقد تحدث ابن خلدون عن الأسباب والدواعي التي أدت إلى الانحطاط في التأليف التاريخي في المقدمة وذلك بعنوان "**في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والالماع لم يعرض للمؤرخين من المغالط**" حيث يؤكد ابن خلدون أنه لما طالع كتب القوم وجدها تزخر بالأخطاء والمغالط فالكذب متطرق للخبر وله أسبابه تقتضيه وهي :

– **التشيعات للأراء والمذاهب:** وهو ما يؤكده بقوله" **فإن النفس إذا كانت على حالة من الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه وإذا خامرها تشيع الرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها على الانتقاد والتمحيص فتقع في قبول الكذب ونقله**"[3]

– ونفهم من قول ابن خلدون هذا أن التحيز أو التعصب لفئة أو قوم دون آخر من أسباب الخطأ في التاريخ، فالمؤرخ يتأثر بالأراء التي تسبق إلى ذهنه كما أن الآراء المنتشرة في المجتمع على شكل نحلة أو مذهب توجه أذهان الأفراد وتؤثر على ملاحظاتهم تأثيرا كبيرا فنلاحظ أن المؤرخ العباسي يحاول أظهارها للعباسيين من مفاخر وكذلك الأموي والشيعي والخارجي فالمؤرخ يقبل الخبر الذي يشايعه دون تمحيص إذا كان من شأنه الإعلاء من هذا الرأي والحط من خصومه[4].

– **الثقة بالناقلين:** حيث يقبل المؤرخ كل ما يروي إليه عندما يكون الراوي محل ثقته ولكن قد يكون الراوي كاذبا فيما يرويه، فإذا نقلنا عنه نكون قد تلقينا الكذب منه ونقلناه من حيث لا ندري ولا نقصد وقد ذكر إبن

[1] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 17.

[2] – المصدر نفسه: ص 17.

[3] – المصدر نفسه: ص 46.

[4] – أعمال مهرجان ابن خلدون: سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون: حسن شحاتة سعفان، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص 244.

خلدون أمثلة كثيرة لهذا عن التواريخ المنقولة عن كبار المؤرخين المسلمين وهو ما لا نفهمه من قوله "**إن كان في كتب المسعودي والواقدي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الاثبات ومشهور بين الحفظة الثقات، إلا أن الكافة اختصهم بقبول أفكارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم**"[1].

– **الذهول عن المقاصد:** "**فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ضنه وتخمينه فيقع في الكذب**"[2]، ونفهم هذا أنه من الممكن أن يكون المؤرخ قد نقل ما شاهده أو سمعه بكل أمانة ومن غير تحريف أو تزوير ولكنه لم يستوعبه ولم يفهمه، فيكذب عن غير قصد.

– **توهم القصد:** وهو كثير وقد يرجع إلى السبب الثاني وهو الثقة بالناقلين فينقل المؤرخ الخبر الكاذب متوهما أنه صحيح.

– **الجهل بطبائع الأحوال عن الوقائع:** "**وهذا الجهل يرجع إلى ما بداخلها من التلبيس والتصنع فينقل الخبر كما رآه وهو بالتصنع على غير الحق في نفسه**"[3]، إذ يعمد البعض إلى التلبيس على الوقائع بقصد الوصول إلى بعض الأغراض والحصول على بعض المنافع، ولا ينتبه الناس إلى آثار الدس والتلبيس فيها فينقلونها كاذبة.

" **تقرب الناس لأصحاب النحلة والمراتب بالثناء والمدح واشاعة الذكر بذلك فيستفيض الأخبار على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه وثروة وليسوا في الأكثر راغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها**"،[4] أي التقرب لأهل السلطان وعليه القوم وتملقهم بالمدح والثناء واشاعة الأخبار الكاذبة التي من شأنها أن تعلي من شأنهم وتحط من قدر خصومهم.

" **ومن الأسباب المقتضبة له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران فإن كان حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارف بطابع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تميز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض**"[5].

---

[1] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص46.

[2] – المصدر نفسه: ص46.

[3] – المصدر نفسه: ص46.

[4] – المصدر السابق، ص 46.

[5] – المصدر نفسه: ص ص، 46-47.

وقد علق "**طه حسين**" على هذا بأن ابن خلدون يعني بالجهل، الجهل بطبيعة الظواهر الاجتماعية وكيفية حدوثها فكما أن للطبيعة قوانين معينة تسير حوادثها وفقا كذلك العمران البشري أو الاجتماع الانساني له عوارضه الذاتية الخاصة به ولابد للمؤرخ أن يلم بطابع المجتمع الذي يكتب عنه وقوانينه التي تتحكم فيه[1].

ويؤكد ابن خلدون أن الخطأ يكمن في الاعتبارات الذاتية التي ينطلق منها المؤرخ من خلال تفسير حوادثه بعلاقات الأفراد وسلوكاتهم مع أن التاريخ له أسبابه الموضوعية المستقلة عن الأفراد ويستدل على هذا "**بنكبة البرامكة**" التي يعتبرها المؤرخون نتيجة لقصة حب بين "**العباسية أخت الرشيد**" مع "**جعفر البرمكي**" مع سبب نكبتهم الحقيقي حسب ابن خلدون هو استبدادهم على الدولة وأخذهم أموال الجباية ووضعهم لأقربائهم وصنائعهم في المناصب الرئيسية وأخذ الهدايا ونشر الفساد[2].

كما يستدل ابن خلدون على الجهل بطابع العمران بما نقله المسعودي عن الاسكندر لما صدته دواب البحر عن بناء الاسكندرية واتخاذه التابوت الخشب وفي باطنه صندوق الزجاج والغوص به في البحر حتى رأى صور تلك الدواب الشيطانية وعمل لها تماثيل وبن قربها، ففرت تلك الدواب حين رأتها وتم له بناؤها، فهذه الرواية مستحيلة من عدة وجوه كاتخاذ التابوت الزجاجي، كذلك أن الملوك لا عمل نفسها، عن هذا ومن قبيل أن الجن لا يعرف لها صور والقداح المحيل لها والأبين من كل ذلك هو أن المنغمس في الماء والموضوع في صندوق يضيق عليه الهواء للتنفس وتسخن روحه بسرعة لتقتله فيختنق ويموت[3].

وما نستنتجه من هذا أن ابن خلدون يؤكد على مراعات طبائع العمران، فالمسعودي مثلا لو كان يعلم هذه الطبائع ما روي هذه الحادثة، هذا بالإضافة إلى العديد من الأخبار المستحيلة التي تناقلها المؤرخون على غرار قصة جنود بني إسرائيل الذين أحصاهم موسى بـ 600 ألف أو يزيدون، وهو ما يتعارض مع طبائع العمران من أوجه عديدة، كضيق مساحة الأرض للقتال وكذلك أن دولة الفرس بعضم دولتها وملكها لم تبلغ هذا العدد، ولو بلغ بنو إسرائيل هذا العدد لتسع ملكهم، وكذلك من قبيل أن يبين موسى وإسرائيل أربعة آباء فيبعد أن تشعب النسل في أربعة أجيال إلى هذا العدد[4].

[1] – طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، (د.ط)، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006، ص ص 44-46.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ص 26-27.

[3] – المصدر نفسه: ص 47.

[4] – المصدر نفسه: ص ص 21-22.

هذا بالإضافة إلى العديد من الروايات المعارضة لطابع العمران التي يسترسل ابن خلدون في ذكرها حيث يؤكد "**أنه كدنا أن نخرج عن غرض الكتاب بالإطناب في هذه المغالطة**"[1].

هذه أهم الأسباب الرئيسية التي تجعل المؤرخ يخطأ في كتاباته التاريخية وقد ذكر ابن خلدون بعض الأسباب الأخرى الثانوية في مواضيع متفرقة من المقدمة ومنها المبالغات وخصوصا عند ذكر الأعداد من العساكر والأموال والأعداد، وسببها التأثير في النفوس وشحذ الهمم وتقوية الروح العامة، بالإضافة إلى الأسباب الأخرى كولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز عن اللسان، وكذا نقل الحوادث سردا دون إدراك دلالة أو قانون أو مغزى أو سبب هذه الظواهر.

وما يمكن استنتاجه هنا أن ابن خلدون يؤكد أن هذه الأخطاء والمغالط هي التي جعلت كتابة التاريخ زاخرة بالأخطاء مما جعل صاحب المقدمة يعمل على نقد مناهج كتابة التاريخ السائد في عصره، والدعوة إلى منهج الجديد.

3- نقد ابن خلدون لمناهج المؤرخين المسلمين:

إن النقد الذي وجهه ابن خلدون للمؤرخين المسلمين لم يكن من باب خلاف مذهبي أو ايديولوجي ولا من باب التشهير بأخطائهم أو الطعن في رواياتهم بل إن المسألة تتعلق أساسا بنقد المنهج الذي كانوا يتبعونه، إذ أن هذا النقد سيكون قاعدة شديدة لتصوره في التاريخ.

إذ أن المنهج المتبع من قبل المؤرخين المسلمين أحدث أزمة في كتابة التاريخ، حيث لم يعد ابن خلدون راضيا على مصداقية علم التاريخ، كما كان سائدا في السابق، وفي عصره بالذات، لأن ذلك المنهج لم يعد قادرا على تطوير علم التاريخ، فكانت هناك أزمة حقيقية على مستوى الأطر الفكرية لعم التاريخ العربي الإسلامي[2].

إن هذا المنهج القائم كعلى أساس الرواية والاسناد كان سائد في كتابة التاريخ، فقد كان هم كبار المؤرخين نقل الأخبار والروايات بأمانة وتسجيلها بثقة، فسردوا التاريخ سردا ولم يحللوا أحداثه ولم يعو حكمته وعبرته ففقد التاريخ قيمته على أيديهم[3]، وكان استعمالهم لهذا المنهج بتأثير من منهج علم الحديث، فكان المؤرخون يروون

[1] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 39.

[2] – محمد الذوادي: أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني، (د.ط)، مركز النش الجامعي، تونس، 2003، ص 14.

[3] – عبد اله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابنخلدون:(د.ط)،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 13.

التاريخ كما يروون الحديث حيث كانوا ينقلون ما يرد إليهم، وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في نص له "**.....وأدوها إلينا كما سمعوها**"[1].

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن التاريخ كان مقصورا على سرد الوقائع والأسماء والأوقات فكان طابعه إخباريا ينقصه التحليل والتعليل إذا يهتم بالرواية دون الدراية والتصوير دون التفسير لذلك احتوت كتب المؤرخين العديد ممن الأخبار المناقضة للعقل والمنطق لأنهم لا يركزون على الخبر في حد ذاته بل على الرواة والأسانيد فمادامت أسانيدهم صحيحة ورواتها تقات يجب الأخذ بها، ويعبر ابن خلدون عن هذا بقوله:" **وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا وسمنا**"[2]، كما يؤكد كذلك بقوله: "**وتلقوها هم أيضا من غير بحث ولا روية واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا وناظره مرتبكا وعد مناحي العامة**"[3].

وقد صرح بهذا المنهج أبرز المؤرخين المسلمين وهو ما نلمسه في مقدمات كتب وشيوخ التاريخ واساتذته " **الطبري والمسعودي**" خاصة إذ يؤكد " **الطبري**" في مقدمته كتابة تاريخ الأمم والملوك عن هذا المنهج بقوله

> **" وليعلم الناظر في كتابنا هذا في كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أني راسمه فيه، وإنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيها والأثار التي أنا مستندها التي رواتها فيه، دون ما أدرك بحجج العقول. واستنبط بفكر النفوس إلا اليسر القليل فيه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أبناء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم، بأخبار المحبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستنشعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة ولا يعني في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي الينا".**[4]

---

[1] – . ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 16

[2] – المصدر نفسه: ص 21.

[3] – .المصدر نفسه: ص 22

[4] – أبي جعفر محمد بن حرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (ج.1) ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص 13

نستطيع أن نفهم من قول الطبري هذا أنه يهتم بالنقل والاسناد والرواية في منهجه التاريخي، وهذا لأنه متأثرا بثقافته كمحدث وكفقيه لذلك لم يمارس الطبري تعقل الرواية إلا في القليل النادر ويؤكد هذا: "**علي بكر حسين**" في كتابه الطبري ومنهجه في التاريخ بقوله :"**فعلم التاريخ عنده علم نعلي لا مجال فيه للنظر العقلي للاستنباط ولا مجال فيه لأعمال الفكر** "[1].

والأمر بالنسبة للمسعودي الذي يؤكده في مقدمة كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر بما نصه : "**ولم نذكر في كتب التواريخ والأخبار والسير والأثار إلا ما اشتهر مصنفوها وعرف مؤلفوها**"[2]، ويقر المسعودي بأن كتابه هذا كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر والمتأمل في كتاب المسعودي يرى بأنه يحتوي العديد من الأخطاء والأساطير التي رواها دون أن يقوم بتصفيتها من شوائبها وتنقيحها ودون أعمال الذهن في فهمها ثم نقدها فكانت بعيدة عن الواقعية غارقة في الخيال والأسطورة لأن درجة التحقيق في القصص التاريخية كان ضعيفا جدا وهذا ما تسبب في العديد من المغالطات التاريخية[3]. من هنا فقد أصبحت إعادة كتابة التاريخ ضرورة ملحة تفرض نفسها فرضا في عصر ابن خلدون حيث يؤكد "**الجابري**" :"**إن التاريخ بعد أن كان شاهدا أصبح متهما وأن أحداث الماضي التي أراد أن تكون معنية له على فهم الحاضر ومشاكله، قد أصبحت هي نفسها تطرح مشاكل يجب حلها**"[4].

إن ما نستنتجه في هذا المقام أن ابن خلدون أدرك أنه لا بد من منهج جديد لعم التاريخ بل جهاز مفاهيمي جديد يصلح مسار علم التاريخ ويرتقي به إلى الدرجة المنوطة به خاصة وأنه علم أصيل وعريق في الثقافة العربية الإسلامية، فما هو الجهاز المفاهيمي الجديد الذي طرحه ابن خلدون ومما يتكون؟

[1] – علي بكر حسين: الطبري ومنهجه في التاريخ، (د.ط)، دار غريب للطباع والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004، ص358.

[2] – أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 1، (د.ط)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية، الجزائر، 1989، ص 13.

[3] – Mohamed; Aziz, Lohbaibi: Ibn Khaldun, Editionsechers, Paris, 1968, P 112.

[4] – محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 314.

المبحث الثاني: المفاهيم الخلدونية الجديدة

1- المفهوم الجديد للتاريخ:

جاء المفهوم الخلدوني الجديد للتاريخ على أنقاض المفهوم الوصفي التقليدي له عند المؤرخين المسلمين، حيث اعتمد ابن خلدون في منهجه التاريخي على جانبين جانب هدمي نقدي وجانب بنائي، في الجانب الأول انتقد ابن خلدون مفهوم التاريخ كما عرفه المؤرخون السابقون عليه فبين عيوبه ونقائصه وأخطائه وأسباب هذه الأخطاء، كما انتقد منهجهم القائم على الرواية والإسناد كما رأينا.

وما يمكن استنتاجه من خلال هذا أن انتقاد عيوب التاريخ عند ابن خلدون يفتح المجال لإعادة النظر فيه، لأن نقد ابن خلدون للتاريخ لم يكن نقدا هداما بل كان نقدا بناءا يهدم ويأتي بالجديد حيث كان نقده للمؤرخين أو قاعدة اتكأ عليها في بناء مفهوم جديد للتاريخ مرتكزا على دعائم قوية وثابتة وقبل أن يشير ابن خلدون إلى مفهومه الجديد للتاريخ طرح أولا المفهوم الذي كان سائدا إذ يقول:

> **"فإن فن التاريخ من فنون الذي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال وتتساوى في معرفته العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الإحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقبلت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادي يهم الارتحال وحان منهم الزوال"**[1].

هذا هو المفهوم الأول للتاريخ كما كان سائدا في عصر ابن خلدون وقبله، فهو مجرد أحداث تتوالى وتتابع بدون أية رابطة فهو مجرد رواية أخبار الأولين وقصص الدول والحضارات التي قامت في الماضي.

[1] -ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ص 15-16.

ويؤكد "**محمد فاروق النبهان**" أن هذا المفهوم يتماثل فيه الواقع التاريخي مع ظاهر الأحداث وإذا اتخذ التاريخ هذه الأحداث موضوعا له كان سردا لا أكثر ... [1].

أما المفهوم الثاني للتاريخ والذي يشمل الجديد الذي أتى به ابن خلدون فهو ما عبر عنه بقوله: "**وفي باطنه النظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابه عميق فهو لذلك أصيل عريق وجدير بأن يعد في علومها خليق**"[2].

وما نفهمه من هذا التعريف أن ابن خلدون يجعل من التاريخ علما لا فنا أدبيا، وبذلك ترتفع الكتابة التاريخية على مستوى الفن والذي يقتصر فيه على مجرد سرد الأخبار والحوادث سردا قصصيا.

إن المؤرخين المسلمين لم يفهموا التاريخ إلا بالمعنى الظاهر حيث وجه ابن خلدون الأذهان إلى ضرورة تعليل أحداث التاريخ تعليلا علميا منهجيا يقوم على الملاحظة والمقارنة، فلم يعد التاريخ كما يشير "**عبد الرحمان مرحبا**" بقول :"**حوادث مفككة تأتي فرادى وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في الزمان والمكان إذ الجديد في دراسة ابن خلدون هو التفسير والتعليل**"[3].

وبهذه النظرة يكون ابن خلدون قد تجاوز ظاهر الأحداث إلى باطنها يستكشف تحقيقها ويكشف عن الأسباب والقوانين التي تحكمها.

وبذلك اتسع مفهوم التاريخ واكتسب ثراء عظيما لأنه لم يعد ينحصر في تدوين الوقائع فحسب بل اتسع مفهومه من حيث الموضوع والامتداد الزماني والمكاني، فهو لا يقتصر على تاريخ الحكام والدول والفتوحات والحروب أو ما يعرف بالتاريخ السياسي وما توالي من الدول والملوك والأزمنة الغابرة.

ونفهم هذا الاتساع في مفهوم التاريخ من قول ابن خلدون :"**أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش**

[1] – محمد فاروق النبهان: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، مرجع سابق، ص 103.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 16.

[3] – محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد في مقدمة ابن خلدون: مرجع سابق، ص 58.

والتأنس والعصبيات، وأضاف التغلبات للبشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران من الأحوال"[1].

إذن فقد اصبحت الواقعة التاريخية في حقيقتها خبر عن واقعة اجتماعية حيث يكون التاريخ هو سيرورة العمران لذلك يشير ناصيف نصار " **أن مهمة المؤرخ تتناول كل الظاهرات الاجتماعية للنشاط الانساني بما فيها الظواهر السياسية والاجتماعية**".[2]

2- القوانين المنهج التاريخي الجديد

لم يعد ابن خلدون التاريخ عنده مجرد حوادث تتعاقب عبر الزمان والمكان دون الخضوع لعوامل معينة، بل أن هناك خيوط تنظم هذا التعاقب وثوابت توجه مسراه ومجراه، فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين الطبيعة أي وفق مستقر العادة حسب اين خلدون فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية وهو ما يشير اليه ابن خلدون بقوله :"**إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله**"[3].

ويشير ابن خلدون أن السبب في أخطاء المؤرخين هو جعلهم لهذه القوانين التي تنظم الظوار الاجتماعية والتاريخية، وهو ما جعله يوضح وينظم ويحدد هذه القوانين والتي تعتبر بمثابة قواعد للبحث التاريخي العلمي الرصين ويشير " **طه حسين**" إلى أن " المؤرخ الذي لم يلم بهذه القوانين يكتسب نوعا من حسن التقدير يستطيع منه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالأخص تميز الحقيقة من الخطأ"[4]

ومن أهم هذه القوانين التي أشار إليها ابن خلدون :

- **قانون العلية** :" مفاده أن الحوادث التاريخية مرتبطة بوجود أسباب وهذه الأسباب يجب البحث عنها ومعرفتها خاصة أثناء تأليف وتركيب الأحداث التاريخية، وذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة التاريخية، إذن هناك ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية والتاريخية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره، والملاحظ لمقدمة ابن خلدون يجدها مليئة بعبارات التعليلي حيث يشير ابن خلدون إلى أن كل حادثة سببا وهذا ما نفهمه من خلال

[1] – ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 16.

[2] – ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: مرجع سابق، ص 139.

[3] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ص 46-47.

[4] – طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، مرجع سابق، ص ص 46-52

قوله " **إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها**"[1].

- **قانون التشابه:** ومعناه أن المجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه الاجتماعية بسبب الوحدة العقلية للجنس البشري، ووحدة الأصل الإنساني بالإضافة إلى التقليد الذي قد يكون التقليد الرغبة للحاكم أو المغلوب للغالب، لذلك وجب أن نقيس الماضي على الحاضر لأن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة وهذا ما نفهمه من قوله " **فالماضي أشبه بالأتي من الماء بالماء**"[2] فاحدث التاريخ حسبه متشابهة فما حدث في الحاضر قد يكون حدث في الماضي لذلك فإن هذا القانون يفيدنا في دراسة الماضي ولذلك تجد ابن خلدون في مقدمته يرصد الكثير من الأحداث المتشابهة ويستفيد منها من خلال دراستها وتحليلها.
- **قانون التطور:** إن الجهل بهذا القانون جعل المؤرخين يقعون في الأخطاء في تأريخهم وهو ما يشير إليه ابن خلدون من خلال نصه:

> "**من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال تتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الجفاء، إذ لا يقع الا بعد احقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الأفاق والأقطار والأزمنة والدول**".[3]

وما يمكن استنتاجه من خلال فهمنا لهذا النص الخلدوني أن الأمم قد تتغير بتغير الأزمان والأقوام، وأن قانون التشابه ليس مطلقا، فالظاهرة التاريخية في نظر ابن خلدون هي دوما في حالة تغير وتطور مستمر لذلك على المؤرخ مراعاة سمات التطور والتغيير في الأحداث لا بد أن يكون مدركا أن الأجيال تتعاقب والعادات

[1] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 440

[2] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 22.

[3] – المصدر نفسه: ص 39.

والتقاليد تتغير وتتطور من جيل إلى جيل وقد صاغ ابن خلدون هنا بقوله : فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة".[1]

- **قانون المقارنة:** أدرك أن ابن خلدون ان عدم استعمال قانون المقارنة في الأحداث التاريخية عند المؤرخين يؤدي بهم إلى الوقوع في الخطأ والمزالق والابتعاد عن جادة الصواب والحق أن عند المؤرخين والحق أن قانون المقارنة يؤدي في نظره إلى الوقوف على جوهر الحقيقة وقد استخدم ابن خلدون هذا القانون اثناء تفقده لرواية المؤرخين عن سبب نكبة البرامكة لاتخا قصة العباسة " أخت الرشيد وعلاقتها مع جعفر البرمكي، منكرا هذه العلاقة بينهما ومنكرا بأنها ليست السبب في نكبتهم قائلا: **" ولو نظر المتأمل في ذلك نظرا المنصف وقاس لعباسة بابنة الملك من عظماء ملوك زمانه لا ستنكف لها عن مثله مع مولي من موالي دولتها وفي سلطات قومها واستنكره ولج في تكذيبه**"[2].

لذلك يلح ابن خلدون على أنه يجب على المؤرخين أن يعوا هذه القوانين ويفهموها ويطبقوها في دراساتهم التاريخية والا بطلت الممارسة التاريخية من أساسها.

3-معايير تصحيح الأخبار التاريخية :

بعد انتقاد للمعرفة التاريخية السابقة عليه وتبين أخطاءها واغاليطها حاول ابن خلدون أن يضع معايير وقواعد لتصحيح الأخبار التاريخية، وتجنب في الوقت نفسه، المؤرخ من الوقوع في الخطأ أثناء كتابته للتاريخ، هذه المعايير يمكن تصنيفها إلى نوعين:

- **معايير تتعلق بصفات المؤرخ العقلية والخلقية والمعرفية:** والتي تعبر عن الاستعداد الذي ينبغي أن يكون عليه المؤرخ عند تقبل المعلومات ويشير " ناصيف نصار" إلى ابن خلدون " لا يشدد كثيرا على صفات المؤرخ العقلية والخلقية ولكن ليس من الصعب تصورها إذ أنها تقابل التحيز المغرض والثقة الساذجة، إنها الاعتدال وعدم التحيز والتروي وضبط النفس واليقظة الدائمة والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة ولو كانت مخالفة الهوى"[3]

[1]- المصدر نفسه: ص 40.

[2]- ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 27.

[3]- ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: مرجع سابق/ ص 153.

كما يشترط في المؤرخ أن يكون واسع الثقافة والمعارف والاطلاع وهذا ما نفهمه من قوله:

" يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في اليسر والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطية بالحاضر من ذلك ومماثلة ما يبينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منه، والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا والأزيفة واستغنى عنه"[1]

إن دراسة هذا النص المهم وتحليله قد قادت أحد الباحثين إلى الاستنتاج بأن أحد ما يتصل ابن خلدون لم يكتب برنامجا من هذا النوع ولم يتوفر لأحد قبل ابن خلدون مثل هذا الوعي الواسع العميق بمقتضيات المعرفة التاريخية[2] .

وما نفهمه من هذا أنه يجب على المؤرخ أن يكون ذا إحاطة معرفية شاملة بكل ما يتصل بالأحوال الاجتماعية لأن التاريخ حسبه هو خبر عن الاجتماع الانساني.

- **معايير تتعلق بمقتضيات المعرفة التاريخية الموضوعية** : حيث تتميز خلالها بين نوعين من الأخبار الأخبار الشرعية ، والأخبار التاريخية ولكل منها بمعيار في التأكد من صحتها فالأخبار الشرعية منهجها الجرح والتعديل وهو ما نفهمه من قوله :"**وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف انشائية أوجب المشرع العمل بها حتى حصل الظن بصحتها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة والضبط**"[3].

[1] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 39

[2] – نايف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون: مرجع سابق، ص ص 154-155.

[3] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 48.

نستنتج من هذا القول أن ابن خلدون رفض أن يكون منهج المحدثين هو نفسه منهج المؤرخين لأن طريقة الجرح والتعديل غير صالحة في التاريخ صلاحيتها في الأحاديث إذ الأخبار الشرعية لا تقرر واقعا ومنه فالفرق شاسع بين العلوم الشرعية وعلم التاريخ ذلك لأن الفائدة القاعدة الشرعية مقتبسة منها لذلك كانت احكامها انشائية وكان التعديل والتجريح هو الدليل في صحة أخبارها.

أما النوع الثاني من الأخبار فهي الأخبار التاريخي و يقول عنها صاحب المقدمة:

"فلا بد في صدقها وصحتها اعتبار المطابقة، فلذلك وجب لأن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الأنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وهذا هو غرض هذا الكتاب من تأليفنا".[1]

وبهذا المعيار يكون ابن خلدون قد وضع للتاريخ منطق خاص به على غرار منطق الفلاسفة المستمدة من ملاحظة حركة الفكر قوانينه، ومنطق الفقهاء أصول الفقه، المستمدة من مادة علمهم أي من النصوص الشرعية، فلماذا لا تستمد منطقا للتاريخ من التاريخ نصيبه الماضي منه الحاضر، فإذا كان منطق الفلاسفة قائم على اعتبار المطابقة بين الفكر ونفسه، ومنطق الفقهاء القائم على مراعاة مطابقة الحكم الشارع، فلماذا لا يكون منطق التاريخ قائما هو الأخر على اعتبار المطابقة التي تلائمه؟ لماذا لا تكون هناك قواعد وأصول يعرض عليه الخبر، فإن وافقها قبل وان عارضها زيف واستغنى عنه.[2]

[1]– ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 48.

[2]– محمد عابد الجابري: نحن والتراث، مرجع سابق، ص 298.

هذه القاعدة هي النظر في الاجتماع البشري الذي هو عمران العالم ذلك لأن الحادثة التاريخية هي حادثة اجتماعية بالدرجة الأولى، وهو ما يشير إليه " على أومليل بقوله "**لذلك لا بد أن يكون علم العمران مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته**"[1] .

ويؤكد ابن خلدون هنا بقوله: "**معرفة طبائع العمران هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتميز صدقها من كذبها**"[2].

ان الخضوع لقانون المطابقة لا يفسح المجال لتوهمات الخيال واسقاطات الهوى وتشويهات الميول، إذن فلا بد عند التحقيق من صحة الأخبار من اعتماد مبدأ المطابقة معياراً لهذه الصحة، حيث تكون المطابة قائمة بين الخبر والواقعة، فالتحقق من صحة الخبر يبدأ من التحقق من امكان وقوع الواقعة أما إذا ثبت بالعمران أن الواقعة محكومة بمنطق الاستحالة فالخبر مغلوط بلا ريب"[3].

من خلال تطبيق هذا المبدأ ومعرفة امكانية أو استحالة وقوع الخبر نصل إلى ضرورة رفض الخبر من أساسه فإذا كان الحدث في ناقليه أصلا لذلك وجب على المؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين، فما هو ممكن الوقوع بمقتضى ضرورة الاجتماع، أما ما هو ليس كذلك فيرفضه دون تحقيق"[4].

نفهم هذا المعنى من نص له يقول فيه: "**وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر نفسه ممكن أو ممتع وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل و التجريح**"[5].

وما هو عارض ومهل، وما ليس له علاقة به وهذا في قوله :"**وما يكون عارضا لا يعتد به، ومن لا يمكن أن يعرض له**".[6]

[1]– على أومليل، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، د.ط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1886، ص 81.

[2] – ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 48.

[3]– مهدي عامل: في عملية الفكر الخدلوني، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1986، ص 31.

[4] – مهدي عامل: في عملية الفكر الخدلوني، مرجع السابق، ص 53.

[5] – ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص 48.

[6]– المصدر نفسه: ص 48.

هذه الضرورة وبالتالي يصعب تصور وقوعه، أن لم نقل وقوعه مستحيل، وبالتالي فهو لا يصلح أن يكون موضوعا للمعرفة التاريخية

من خلال عرضنا لما ورد في هذا الفصل نستنتج

– شكل انحطاط الكتابة التاريخية في عصر ابن خلدون بالإضافة إلى الأزمة الحضارية التي ميزت عصره أهم العوامل الحاسمة في تبلور فكره، وفي اتجاهه نحو الكتابة التاريخية.

– تتميز الكتابة التاريخية عند ابن خلدون بأنها تمر بمرحلتين مرحلة أولى هي مرحل الهدم حيث يبين صاحب المقدمة أخطاء المؤرخين، وأسبابها وعدم صلاحية منهجهم، ومرحلة ثانية هي مرحلة البناء التي طرح من خلالها ابن خلدون آرائه ومفاهيمه الجديدة القائمة على تصور جديد للتاريخ وكذا القواعد التي ينبغي أن يعتمدها المؤرخ في الكتابة التاريخية.

– فاستحدث بذلك منهج جديد يقوم على أساسه على المعقولية التاريخية للخبر. فما المقصود بالمعقولية التاريخية عند ابن خلدون؟ وما هي أهم أسسها؟ وخصائصها؟ وتجلياتها؟ ومنطلقاتها؟

الفصل الثالث:

سياق المعقولية التاريخية عند ابن خلدون

المبحث الأول: بين العقلانية والمعقولية في الاصطلاح اللغوي والفلسفي

1- العقلانية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي .

2- المعقولية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي .

3- العقلانية والمعقولية في الاصطلاح في فلسفة التاريخ .

المبحث الثاني: نقد ابن خلدون للعقلانية النظرية

1- نقده للفلسفة

2- نظرية المعرفة عند ابن خلدون .

3- خصائص العقلانية الخلدونية .

المبحث الثالث: المعقولية التاريخية عند ابن خلدون

1- أسس المعقولية التاريخية الخلدونية .

2- سياقات المعقولية التاريخية الخلدونية .

2-1- على مستوى موضوع التاريخ .

2-2- على مستوى منهج التاريخ

2-3- المعقولية ومقولات فلسفة التاريخ

3- التاريخ والعقل

4- المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وكلنجوود.

الفصل الثالث: سياق المعقولية التاريخية عند ابن خلدون

تمهيد:

إذا كان النقد الخلدوني للمؤرخين المسلمين قائم في اساسه على غياب استعمال العقل في تحقيق الاخبار التاريخية والاعتماد على الرواية كمنهج أساسي لدراية التاريخ، الأمر الذي أدى إلى انحطاط كبير في الكتابة التاريخية احدثت ما يسمى بأزمة علم التاريخ العربي الاسلامي، لذلك فإن الطرح الخلدوني البديل سيكون قائماً بلا شك على العقل كعنصر أساسي في دراسة التاريخ، أو ما يصطلح عليه حديثاً بالمعقولية التاريخية: **ماذا تعني؟ وماهي أسسها؟ وخصائصها؟ وتجلياتها في الفكر الخلدوني التاريخي ؟**

المبحث الأول: بين العقلانية والمعقولية في الاصطلاح اللغوي والفلسفي:

1- العقلانية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي :ترجع كلمة عقلانية في اصلها اللغوي إلى كلمة عقل، والذي يعني حسب ابن منظور "**الحجر والنهي صد الحمق، فنقول عقل، يعقل، معقولاً، والجمع عقول، والرجل العاقل هو الجامع للأمره ورأيه، والعقل مأخوذ من عقلت البعير إذ جمعت قوائمه، وقيل العاقل الذي يحصن نفسه ويردها عن هواها، حيث أخذ من قولهم، اعتقل لسانه إذ حبس ومنع من الكلام**"[1].

"**والعقل هو التثبت في الأمور، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه، وقيل العقل هو التمييز الذي به يتميز الانسان عن سائر الحيوان**"[2].

2- المفهوم الاصطلاحي للعقلانية rationalisme

العقلانية من أوسع المفاهيم وأكثرها شساعة بحيث يصعب الإلمام بكل تعريفاتها، وقد أطلقت هذه التسمية على مجوعة المذاهب الفلسفية المختلفة التي يجمعها الايمان بقدرة العقل، وإعطاء العقل الأولوية في المعرفة ورفض كل ما يبدوا ومخالفاً للعقل أو ما يعجز العقل عن تفسيره "[3].

إن هذا التعريف يركز على العقل من ناحية كونه وسيلة أساسية لتحصيل المعرفة، أما من الناحية الميتافيزيقية فقد ورد في موسوعة "**لالاند**" أن العقلانية: "**مذهب يقول بعدم وجود أي شيء بلا موجب بحيث أنه لا يوجد شيء لا يكون له مرجع معقول**"[4]

أما **جميل صليبا** فقد عرف العقلانية في معجمه بقوله:" **إن العقلانية هي القول بأن المعرفة تنشأ عن المبادئ القبلية لأن التجارب الحسية لأنها لا تفيد علماً كلياً ولهذا يكون المذهب العقلي مقابل للمذهب التجريبي الذي يزعم أن كل ما في العقل متولد عن الحس والتجربة**"[5]، كما يطلق لفظ العقلانية على كل نزعة فلسفية تمجد العقل وتعبره المصدر الأول للمعرفة والوسيلة الأساسية والوحيدة التي بواسطتها نبرهن ونستدل،

---

[1]-أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف يوسف خياط، المجلد2،(د.ط)، دار لسان العرب، بيروت، ص 845.

[2]-المرجع نفسه: ص ص 845.

[3]-عبد الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، ط1، المركز للبحوث والانماء، لبنان، 1994،ص 147.

[4]-أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، المجلد3، ط2، منشورات عويدات بيروت، باريس، 2001، ص 1172.

[5]-جميل صليبا: المعج الفلسفي، ج2، (د.ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م، ص 90

والعقل هو الميزان الأمثل لتحديد الخير والصواب، وتسط العقلانية على عدة مجالات كالاهوت، ونظرية المعرفة والأخلاق[1].

نستنتج من خلال هذه التعاريف أن العقلانية هي المذهب القائل بأن كل معرفة يقينية قائمة على العقل .

3– المعقولية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي intelligibilité

–**المفهوم اللغوي:** المعقولية لغة من مشتقات عقل مثل العقلانية، وهي مأخوذة من معقول intelligible،ن والمعقول هو ما يمكن تصوره أو إدراكه فنقول مثلاً سعر معقول أمر معقول، معقولية، إستنتاج فكرة، ونقول لامعقولية، عدم معقولية، عدم صواب، ونقصد بها كل ما هو منافي للعقل .[2] فاللامعقول هو المتناقض للعقل والغريب عن العقل ويقابله المعقول، فاللامعقول إذن هو الذي يتجاوز حدود العقل، أو الذي يقف عند التعبير المنطقي للأشياء، وهو اللامفهوم الذي لا نستطيع إدراكه أو تفسيره بأسباب مقبولة في العقل[3].

– **المفهوم الاصطلاحي :**

المعقولية في الاصطلاح هي سمة أو صفة لكل ما هو عقلاني [4]، وقد عرفها "جميل صليبا" بقوله:

> **"المعقولية صفة المعقول ومبدأ المعقولية يعني أنه يمكن إرجاع كل موجود إلى قوانين العقل الأساسية...ويقال ان للشيء معقولية بمعنى أنه له صورة عقلية تفسره، فعندما نقول أن الوجود الحقيقي وجود معقول أي يمكن إرجاعه إلى قوانين العقل ولا فرق بين قولنا أن الوجود معقول وقولنا أن المعقول موجود لأن المعقولية والوجود في مذهب المعقولية الكلية شيء واحد "[5].**

إذن إن المعقولية هي ما يجعل الشيء معقولاً أو مقبولاً من خلال موجوده لأن الشيء الموجود معقول، لأنه يمكننا تصوره من خلال عدم تناقضه مع قوانين العقل الأساسية .

---

[1]– الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى(من سؤال المعرفة إلى سؤال القيم)، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، متليلي، غرداية، 2015، ص 30.

[2]–صبحي حمودي: المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط1، دار المشرق، بيروت، 2000، ص 1003.

[3]–جميل صليبا : المعج الفلسفي، المرجع السابق، ص 275.

[4]–اندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1173.

[5]–جميل صليبا: المعج الفلسفي، مرجع سابق، ص 396.

فالكثير من المفاهيم الرياضية مثلا هي غير موجودة وجوداً واقعياً، ولكنها معقولة، بل أن الرياضيات تعتبر النموذج الأعلى للمعقولية لأنها منسقة ولا تتناقض مع قوانين العقل، فالمعقولية يتداخل فيها ما هو عقلي بما هو تجريبي لذا فقد عرفها "**فتحي التريكي**" بقوله:" **المعقولية جملة من المقاييس المنطقية التي توجه الفكر وتجعل منه أمراً معقولاً ومقبولاً...والمعقول هو كل بيان ناتج عن استعمال دقيق لقواعد المنطق والتجريب، فكل نشاط علمي سواء كان ذهنياً أو علمياً هو معقول من حيث إرتباطه بالمبادئ المنطقية العقلية والتجريبية**"[1].

من خلال الضبط المفهومي للعقلانية والمعقولية يمكن لنا أن نستنتج أن العقلانية مذهب فلسفي يقر بالعقل فقذ وبأوليته في عملية المعرفة في حين أن المعقولية صفة للشيء الذي نقول عنه معقول سواء كان هذا الشيء عقلي قبلي أو واقعي خارجي، حيث نستطيع أن نقول أن العالم الخارجي والأشياء بأنها معقولة غذا تقبلناها وعقلناها، حيث يكون كل موجود معقول، حيث أن كل موجود يقبله العقل عن طريق قوانينه يكون معقولاً، لأننا تعقلناه، فأحداث التاريخ مثلاً تكون معقولة عندما يقبلها العقل .

كما نستنتج أن العقلاني يكون قبلي في الذهن حين المعقول قد يكون قبلي وقد يكون بعدي لأنه لابد من وجود شيء ثم نقول عنه معقول .

وبذلك يكون مصطلح المعقولية أعم وأشمل من مصطلح العقلانية، لأن العقلانية تعتمد فقط على كل ما هو عقلي قبلي كأساس للمعرفة في حين أن المعقولية تشمل ما هو قبلي عقلي وما هو بعدي واقعي .

4- العقلانية والمعقولية في اصطلاح فلسفة التاريخ:

إذا اعتبرنا أن المعقولية أعمق وأشمل من العقلانية، فالمعقولية بذلك تتضمن العقلانية، ومادامت العقلانية محتواة في المعقولية، فإننا سنبحث عن المعنى أو المعاني التي إتخذتها في فلسفة التاريخ، فما مفهوم المعقولية في فسلفة التاريخ؟ أو كيف كانت استعمالاتها؟

إن المعقولية التاريخية أو معقولية الوقائع التاريخية هي تلك الوقائع التاريخية التي يقبلها العقل ومنطقه والوقائع نفسه، حيث يكون فهم التاريخ فيها معقولاً، إذا تطابق مع معقولية العقل والمنطق والواقع نفسه، وبهذا تكون المعقولية التاريخية بخلاف الأسطورة التي هي متخيل لوقائع حدثت، تتناقض مع قوانين الحياة والطبيعة والمجتمع،

[1]-المجلة التونسية للدراسات الفلسفية: "التعقل والتعقلية"، فتحي التريكي، العدد11، 1991، ص 13.

لأن الأسطورة متخيل إنساني لأحداث لا تنتمي إلى المعقول، ولا إلى الواقع المحكوم بعلاقات سببية واقعية وموضوعية .[1]

نستنتج من هذا التعريف للمعقولية التاريخية أنه يجب أن تكون أحداث التاريخ قابلة للتعقل وللتفسير السببي، وأن لا تكون أحداث التاريخ عبارة عن أحداث فوق مستوى العقل والواقع، لأنها لو أصبحت كذلك أصبحت اساطير وخرافات لامعنى لها .

فالمعقولية التاريخية ضرورية جداً للمعرفة التاريخية، لأنها هي التي يصبح التاريخ بها معرفة بالعقل ويشير "**محمد وقيدي**" إلى دور المعقولية التاريخية بقوله:

> **"فإذا افترضنا أن اللامعقولية هي صفة الوقائع التاريخية أصبحت المعرفة التاريخية عملا لا جدوى منه ولن تكون في أقصى حالاتها إلا مجرد رواية للأخبار، ولذلك يجب على المؤرخ أن يتجاوز الرواية نحو التعليل والتفسير لأن المعرفة التاريخية تنطلق من معقولية الوقائع التاريخية، وبهذا تكون معقولية التاريخ هي أساس كل معرفة تاريخية، والمبرر القوي لكل مشروع تسعى هذه المعرفة إلى انجازه "**[2].

إذن نستنتج أن القول بلامعقولية الوقائع التاريخية سيقود حتماً إلى القول باستحالة كل مشروع لبناء معرفة بالتاريخ، فلن تكون المعرفة التاريخية في هذه الحالة في أقصى أحوالها إلا روايات عن وقائع مفردة ومتناثرة لا روابط بينها ولا علاقات بينها على صعيد تزامنها وتعاقبها، ولا تظهر اية فائدة من دراسة وقائع التاريخ أي أنه لا يكون هناك أي مغزى أو معنى من دراسة التاريخ.

المعقولية التاريخية، إذن هي التأمل العقلي في أحداث التاريخ أو دراسة التاريخ بمنطق العقل، وهي أساس موضوعي للمعرفة التاريخية، ويشترط في المعقولية التاريخية أن تكون واقعية حقيقية وأن تجد عللها في أحداث التاريخ .

---

[1]-أحمد برقاوي: الوعي التاريخي لدى المؤرخين الأسلاميين،: www.moharer.net تاريخ الاطلاع على الموقع: 25/02/2016 الساعة:18:35.

[2]-مجلة الفكر العربي المعاصر: معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، محمد وقيدي، العدد 82-83، مركز الانماء القومي، بيروت، باريس، ص 28.

وجدير بالذكر أن مصطلح المعقولية التاريخية أستعمل في العديد من كتابات فلاسفة التاريخ، إما صراحة أو في ما معناها اي استخدام العقل في التاريخ أو التأمل العقلي في أحداث التاريخ، ونذكر منها " **فرانسوا ماري أرويه (François-Marie Arouet) المعروف بفولتير (Voltaire) "(1694م-1778م)**، الذي أوضح أن هدف فلسفة التاريخ هو اكتشاف الحكمة أو الصورة المعقولة التي تحرك أحداث التاريخ من أجل تحقيقه لأنه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض، وقد عبر عن ذلك بقوله :**"بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة الاف وأربعة ألاف معركة، وبضع الاف من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كانت قبلها، حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لا تستحق عناء المعرفة"**[1].

كما يشير **"فولتير" إلى أن الأحداث اللامعقولة والأساطير شوهت التاريخ عند جميع الشعوب، ولذلك لابد أن لا يكتب التاريخ سوى الفلاسفة، فكان "فولتير" يدعوا إلى تنقية التاريخ من الخرافات والأكاذيب التي نسجتها عقول الرهبان في العصور الوسطى وإعادة كتابته على أساس من نور العقل وهدايته"**[2].

إن فولتير كان يدعوا إلى نوع من المعقولية التاريخية في تفسير الحوادث التاريخية ومحاربة الخرافات والاساطير من المعرفة التاريخية، ويشير **"بارنز"** إلى هذا بقوله: **"إن فولتير مؤسس المدرسة العقلانية في علم التاريخ بوصفه العقل الكبير الموجه لها، لأنه يرى أن العقل يمكن المؤرخ من علاج الماضي علاجاً يتسم بالذكاء والقدرة على الاستفادة منه"**[3].

وقد كانت هذه النظرة العقلانية لأحداث التاريخ سبباً في تسميته لفلسفة التاريخ، بهذا الاسم فكان أول من استخدم هذا المصطلح ويشير إليه **"كولنجوود"** إلى :**"إن أقصى ما أراده فولتير من استخدامه لهذا المصطلح هو الدعوة إلى دراسة التاريخ من خلال منظور فلسفي عقلاني مستقل يستند إلى النقد والتحليل للروايات والأخبار التاريخية من أجل تنقيتها من الخرافات والأساطير والمبالغات"**[4].

---

[1]-أنظر: أحمد محمود صبحي: في فلسة التاريخ، (د.ط)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 2000، ص 161.

[2]-ول.ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع،(د.ط)، بيروت، 1972، ص 274.

[3]-بارنز هاري: تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمان برج(ج1)، (د.ط)، مصر، 1987، ص 216.

[4]-كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع سابق، ص 216.

" **جورج فيلهلم فريدريش هيغل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)** " "**1770-1831**"نستكشف المعقولية التاريخية عنده من قوله: **"لابد من استبعاد الاساطير والأقاصيص الشعرية والتراث الشعبي، لأنها ليست إلا صور غامضة معتمة من فهم التاريخ، ومن ثمة فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماماً"**[1].

وجدير بالذكر أن "**هيجل**" قد ميز بين ثلاث أنواع من التاريخ، التاريخ الأصلي والتاريخ النظري والتاريخ الفلسفي(النقدي)، وهذا النوع الأخير هو الذي تتجلى فيه المعقولية التاريخية حيث يشير هيجل إلى أن هذا التاريخ(النقدي):" **لا يعرض وقائع التاريخ نفسه، وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكي يقوم بفحصها ودراستها ونقدها وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها كما هو الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات" تاريخية مختلفة" والمقاربة بين المؤرخين ،كتبوا خلال فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة في روايات المؤرخ وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية في رواية مؤرخ آخر"**[2].

إذن نستنتج أن معقولية الأحداث التاريخية عند هيجل دور كبير لأن التاريخ عنده معرفة بالعقل لذلك نجد **كولنجوود** يشير إلى :" **أن العملية التاريخية عند هيجل في صميمها عملية منطقية والانطلاق من مرحلة تاريخية إلى أخرى ما هو إلا انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى تطرد في سياق الزمن ما والتاريخ إلا نوع من المنطق"**[3].

- **كلينج Kling (1775-1854)**: حيث أن التاريخ عنده يتألف من الأفكار والأعمال التي تصدر عن العقول لأن النشاط العقلي في الأحداث التاريخية أمر ضروري [4].
- **ويليام دلتاي Wilhelm Dilthey (1833م-1911م)**: الذي يستعمل مصطلح المعقولية في كتابه الذي نشره في عام 1883م، وأسمه مقدمة لعلوم العقل حيث وضع فيه فلسفة معقولة للتاريخ .
- **روبن جورج كولينجوود Robin George Collingwood (1889م-1943م)**: حيث تظهر المعقولية التاريخية عنده من خلال اعتباره للتاريخ بأنه معرفة تقوم على العقل، حيث يشير إلى: "**إن المعرفة**

[1]-هيجل: العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (د.ط)، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت 1983، ص ص (68-69)
[2]-هيجل: محاظرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (د.ط)، بيروت 1983، ص 39.
[3]-كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع السابق، ص 216.
[4]-المرجع نفسه: ص 208.

التاريخية هي المعرفة الوحيدة التي يمكن للعقل الانساني أن يعرف نفسه بها، والذي يسمونه علم الطبيعة الانساني أو علم العقل الانساني هو في حقيقته التاريخ"[1].

- كما نلمس مصطلح المعقولية في التاريخ عند"**لانجلوا**" و"**سيبنوس**" في كتابها النقد التاريخي من خلال قولهما: "**أبسط عمليات التحليل هي أن ننبذ من الرواية الأسطورية التفاصيل التي تبدوا مستحيلة أو خارقة للعادات أو متناقضة وغير معقولة وأن نحتفظ بالباقي المعقول على أنه تاريخي**"[2]، وكذلك في قولهما بأن :"**النظرية القائلة بأن التاريخ يسير على نظام معقول تقوم على الفكرة القائلة أن كل واقعة تاريخية حقيقية هي في الوقت نفسه عقلية أي تسير وفق لحظة عامة معقولة** "[3].

وبعد ضبطنا المفهومي المعقولية والعقلانية في هذا المبحث سنستقل إلى المبحث الموالي إلى تحليل العقلانية الخلدونية وما تميز به من نقد للعقلانية النظرية فكيف ذلك ؟

المبحث الثاني : نقد ابن خلدون للعقلانية النظرية

1- نقد ابن خلدون للفلسفة:

خصص ابن خلدون في مقدمته فصلاً تاماً للحديث عن موقفه من الفلسفة وقد حمل هذا الفصل في إبطال الفلسفة وفساد صحتها"، ويشير ابن خلدون في مطلع هذا الفصل إلى اهميته وذلك بقوله :"**هذا الفصل وما بعده مهم**"[4]، ولعله يمكن استنتاج موقف ابن خلدون من الفلسفة من خلال عنوان هذا الفصل حيث يكون موقفه منها موقف الرفض .

وقد بدأ ابن خلدون نقده للفلسفة بعرض طبيعتها ثم يعقب على ذلك ببيان أوجه بطلانها حيث يقول:

> " **وذلك أن قوما من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته واحوالها بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصبح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب الحكمة**"[5].

---

[1]-المرجع نفسه: ص 383.

[2] -لانجلوا ويسنبوس: النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمان بدوي، (د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1970، ص 154.

[3]- لانجلوا ويسنبوس: النقد التاريخي، مرجع سابق، ص ص 229-230.

[4]-ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 532.

[5]-المصدر نفسه: ص 532.

إذن ابن خلدون يرفض موقف الفلاسفة الذين يظنون أن العقل بإستطاعته الاحاطة بكل الوجود المحسوس منه وغير المحسوس، فالعقل عاجز وقاصر عن معرفة ما وراء الحس، في حين أن الفلاسفة كما يشير ابن خلدون :"**يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها ما في الحس بهذا النظر وتلك البراهين**"[1]، وقد أطلق الفلاسفة على معرفة ما وراء الحس وما في الحس بالعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة، لأنه كما يشير ابن خلدون :" **تال للطبيعيات في ترتيبهم ولذلك يسمونه علم ما وراء الطبيعة، وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس**"[2]، أي أنه سمي بعلم ما بعد الطبيعة لأنه يتلو كتاب اخر لأرسطو وهو كتاب الطبيعة.

ويشير ابن خلدون أن هذا العلم أو العلم الإلهي :

> "**ذواته مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل اليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيها هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا البرهان عليها، ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها**"[3].

ويمكننا ان نستنتج من هذا أنه إذا كان البرهان قائم على تجريد المفاهيم من المحسوسات، فإننا في الإلهيات لا نستطيع ذلك، فالروحانيات نحن أصلاً لا ندركها لكي نجرد منها ونبرهن عنها.

إن العقل كما يرى ابن خلدون محدود بحدود لا سبيل إلى اجتيازها بالمحاكمات النظرية وحدها، فالعقل البشري عاجز عن إدراك ما يقع وراء الحس من أمور التوحيد وصفات الله والمعادو غيرها... ولذلك فالعلم الالهي لا يستطيع أن نصل فيه إلى اليقين وهو المعنى الذي أشار إليه ابن خلدون بقوله :

---

[1]-المصدر نفسه: ص 533.

[2]- ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 492.

[3]-المصدر نفسه: ص 534.

"وقال كبيرهم أفلاطون ان الالهيات لا يوصل فيها إلى يقين وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن، فقد يكفينا الظن الذي كان أولاً"[1].

إذن الفلسفة في زعمها بمعرفة الوجود باطل في أساسه ومصيره الفشل لسببين، أولاً كيف نعرف إذا كان هناك تطابق ما بين الأحكام الصادرة على الأشياء، وبين الأشياء نفسها، ثم كيف للفيلسوف الذي يعيش في عالم المحسوسات أن يعرف العالم الآخر، فهو لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا إذا افترض تماثلاً بين عالم المحسوسات والعالم الاخر، لأن هذه المماثلة ليست مؤسسة على شيء وهذا ما يعوق الفلسفة أو الميتافيزيقا من التوصل إلى معرفة يقينية .

فابن خلدون يبطل الفلسفة على اعتبار أن تقيم نباءها على العقل وأقيسته مع أنها تتعرض لموضوعات لا تخضع لهذا الإدراك العقلي، القياسي لأن جوهرها هو المنطلق، والذي هو عند ابن خلدون:" **علم يعصم الذهن من الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الامور الحاصلة المعلومة وفائدته تميز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها**"[2]، ونستنتج من هذه العبارة أن ابن خلدون يعتبر المنطق علماً ومنهجاً للبحث لكنه لا يكسبنا علماً جديداً بالعالم المحسوس مالم تكن المقدمات الأقيسة شواهد من الواقع الحسي، هذا ناهيك على استعماله في مسائل الروحانيات أو عالم ما وراء الحس، ومن ثمة يكون المنطق عنده منهجاً صالحاً ولكن صلاحيته تبقى في نطاق المحسوسات وما يجدر بنا الاشارة إليه ونحن في صدد عرضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة أن صاحب المقدمة حينما يرفض الفلسفة فهو لا يرفضها كتفكير عقلاني منطقي، بل انه يرفضها عندما تكون بحث في الميتافيزيقا والتي يراها بعيدة المنال، والطلب منها محال في مسائل الميتافيزيقا كما ترفض التخمين والظن وتطلب اليقين، إلى هذا المعنى أشار الجابري بقوله :

"إن موقفه من الفلسفة موقف جديد وأصيل، موقف يقوم على مناقشة الأسس الإبستمولوجية التي بنيت عليها الهيات الفلاسفة مناقشة منطقية ذات نزعة وصفية واضحة، فهو لا يرفض الفلسفة رفضاً فقهياً ولا يعاندها باتخاذ موقف فلسفي أو كلامي مضاد لبعض قضاياها، بل يحاول نسف قاعدتها

[1]–المصدر السابق، ص 535.

[2]– ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 475.

الإبستمولوجية جملة، وذلك بإظهار بطلان القضايا الأولية الأساسية للتفكير الفلسفي الميتافيزيقي"[1].

إذن نفهم من هذا أن نقده للفلسفة غنما هو نقد لأساسها المعرفي القاضي بإمكانية إدراك الوجود الكلي، وبذلك لم يكن موقفه من الفلسفة موقف رجل دين يحرم ويكفر المشتغلين بها، ويدعوا إلى احراق كتبها دون أن يلم بها وبقضاياها، هذا المعنى أشار إليه العديد من الدارسين للفكر الخلدوني على غرار "**بنسالم حميش**" الذي يؤكد:" **إن نقد ابن خلدون للفلسفة الأولى لا يحق اعتباره نقد للفلسفة في حد ذاتها كعلم حكمي، وممارسته فكرية متقدمة، ولا أدل كل هذا من نصوصه الكثيرة التي تمجد الفكر كطاقة إدراك وربط وتعليل"**[2].

2- نظرية المعرفة عند ابن خلدون:

بعد نقده للفلسفة ومنهجها في المعرفة جاء ابن خلدون بتصور جديد في المعرفة يقوم على تصور للكون بسيط ومنسجم، حيث يتميز ابن خلدون ثلاث عوالم حيث يقول:

> **" إننا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاث عوالم، أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي يشاركنا فيه الحيوان بالإدراك، ثم تعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم منه وجود النفس الانسانية علماً ضرورياً، بما بين جنبينا من مدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فتراه عالماً آخر فوق عالم الحس، ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا، كما نجده فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات والحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا وهو عالم الأرواح والملائكة "**[3].

والإنسان عند ابن خلدون في مركز الكون، فهو متصل بالعالم المادي أو عالم الحس بجسمه وحواسه ومتصل بالعالم الروحاني بروحه، وهذه المكانة بالإنسان تمكنه معارف من العالمين، ذلك لأن نفسه وهي القوة المدركة فيه

[1]-محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 283

[2]- سالم حميش: الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998، ص 24

[3]- ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 451.

لها جهتان في الاتصال فهي متصلة بالعالم المادي بالبدن وتكتسب به المدارك الحسية التي تستعد به للحصول على التعقل بالفعل ومتصلة من جهة أخرى بالعالم الروحاني وتكتسب به لإدراك الغيبية"[1].

ويشير ابن خلدون إلى اظن هناك ثلاث أنواع من المعارف :

-معارف عقلية مصدرها الحس والتجربة، وتعتمد أساساً على الخبرة اليومية والفردية والاجتماعية.

-معارف نفسانية مصدرها الوحي الذي يلقى في صنف خاص من البشر وهم الأنبياء والرسل .

- معارف نفسانية كذلك مصدرها الرياضة والاكتساب لا الوحي وهي ثلاث أنواع :**معارف المتصوفة، معارف الكهان، المعارف الناتجة عن الرؤيا الصحيحة** "[2].

وهذه المعارف الثلاثة قيمتها في مصدرها ومحدودة بحدود العقل الخاص بذلك المصدر الخاص، فالمعارف العقلية صحيحة ومشروعة مادامت تخضع لحكم العقل من جهة ومادامت لا تتجاوز معطيات الحس والخبرة، أو ما يرجع اليهما من جهة اخرى، حيث إذا تعدت مجالها الخاص بها تعرضت للخطأ المحقق، إنما المعارف التي مصدرها الوحي فهي صحيحة صحة مطلقة، ولكنها لا تشمل جميع الميادين فهي تقتصر في الغالب على ميدان واحد هو ميدان ما وراء الحس، أما المعارف من النوع الثالث فلا يعتد بها، فمعارف المتصوفة على الرغم من صدقها فهي تجارب ذاتية، لا يمكن الافصاح عنها أما ما يدعيه الكهان فلا يمكن الركون إليه كذلك .[3]

وانطلاقاً من هذا فقد قسم ابن خلدون العلوم إلى قسمين، حيث يقول:" **إن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين، صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف تقلي تأخذه عمن وضعه ، فالأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، والثاني هي العلوم النقلية الوضعية** "[4].

ويضع ابن خلدون لكل نوع من هذين العلميين ميدانه وحدوده التي لا يتجاوزها، فالعقل محدود، ومقولاته وأدواته محدودة أيضا حيث يؤكد بأن هذا :" **ليس بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه**

[1]- محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 268.

[2]-ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص ص (451-453)

[3]-محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 270.

[4]-ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 417.

يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال"[1].

كذلك فالمعرفة النقلية هي صحيحة في ميدانها، أما شؤون الدنيا وأمور المعاش فهي متروكة إلى العقل، ويضع ابن خلدون لك نوع من العلميين أداة صالحة لتحصيلها، فالعلوم العقلية أداة تحصيلها الحواس والعقل، وأما العلوم النقلية فسببها الوحي، وبهذا يكون ابن خلدون قد تجنب مشكلة العقل والنقل والتي طرحت بشدة في الفكر الاسلامي، حيث حدد للعقل مجاله الخاص، وللنقل مجاله الخاص، حيث يرى أن سبب هذه المشكلة أنه وقع خلط بين المنهجين، حيث استخدمت أداة العلوم العقلية في العلوم النقلية، وكذلك المنهج الشرعي يتدخل في المنهج العلمي أحياناً[2].

إذن نستنتج أنه لا تعارض بين الشرع والعقل سوى أن لكل واحد منهما من طور مختلف، ونطاق معين وأنه واقع خلط وتداخل بينهما فقط، لذلك لا بد أن تحدد لكل ميدانه ومجاله في تجنب هذا التعارض بين العقل والنقل.

3- خصائص العقلانية الخلدونية :

من خلال عرضنا لموقف ابن خلدون من الفلسفة، وكذا نظرية المعرفة عنده، يمكننا أن نستنتج العديد من الخصائص التي تميز بها العقلانية الخلدونية والتي نذكر منها :

- أن العقلانية الخلدونية المعادية لكل نوع من انواع النظر المجرد الخالص لأن الانسان عاجز عن تجاوز أفق الطبيعة والكائنات الحسية، والتجريد الميتافيزيقي لا يضمن الحصول على معرفة يقينية بل هي مجرد ظنية تخمينية، يؤكد هذا "**ناصيف نصار**" من خلال قوله:" **إن ابن خلدون نسف جميع التبريرات المطروحة للبحث عن المعقولية الميتافيزيقية"**[3].

- أن عقم العقلانية الميتافيزيقية أو النظرية قد دفعت ابن خلدون إلى البحث عن معقولية أخرى تتلائم مع الواقع الخارجي، ومنطق العقل لذلك تميزت المعقولية الخلدونية بأنها معقولية تجتمع فيها العقل بالتجربة أي القبلي

[1]-المصدر نفسه: ص ص (441-442)

[2]-الصغير بن عمار: الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 16

[3]-ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 120.

بالبعدي، وهذا ما يشير إليه "**خليل شرف الدين**" بقوله:" **إن فكر ابن خلدون كان مزيجاً من التجربية المادية لا التجربية الساذجة المباشرة والعقلانية الوضعية لا المثالية**"[1].

– كما تتميز العقلانية الخلدونية بانها عقلانية يتدخل في بناءها العديد من الجوانب فهي لا ترتكز على جانب واخد من جواني المعرفة، هذا ما تفهمه من قول **عبد الله شريط**:

> **" إن ابن خلدون ليس بالفيلسوف العقلاني النظري وليس بالفيلسوف المادي الطبيعي، لأنه يساوى بينهما في الرد عليهما معاً، والحكم عليهما بالخلط، وليس أيضاً بالمتصوف الذي يؤمن بالكشف الوجداني كمصدر للمعرفة كما فعل "الغزالي"، وإنما حاول أن يبحث عن الحقيقة في هذه لوجهات كلها، لأنه يعتبر الحقيقة أو العالم الانساني كما يسميه أضخم من أن يرى من نافذة واحدة، بل يجب أن نكتشف من كل وجهة جانباً من الحقيقة ، الوجهة العقلية والحسية والوجدانية والاجتماعية حتى تستطيع ان نلم بها "**[2]

كما تتميز العقلانية الخلدونية بأنها عقلانية معايشة للواقع وقائمة على أساسه، لأنها قائمة على رفض النظر العقلي المجرد، وبذلك يكون فكره تجريبي يستنتج من جزئيات الواقع القوانين والعلل، حيث بدأ بالخاص المحسوس إلى العام المطلق، لأن نظرية المعرفة عنده كما سبق وأن بينا مبنية...على الموجودات الواقعية أو المحسوسات الواقعة في نطاق مشاهدته له، فالمعرفة إذا كثر فيها التجريد والانتزاع والبعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب .

إن العقلانية الخلدونية تتميز كذلك بدعوتها إلى إمكان واقعي لا إلى امكان عقلي مطلق، وهذا ما يشير إليه "ابن خلدون" بقوله:" **وليس مرادنا بالإمكان، الا الامكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدا بين الواقعات، وإنما مرادنا الامكان بحسب المادة للشيء**"[3]، إذن ان هذا النص يشير صراحة إلى ارتباط العقلانية بالواقع عند ابن خلدون بعيدة كل البعد عن العقلي المطلق المجرد.

---

[1]–خليل شرف الدين: ابن خلدون، في سبيل موسوعة فلسفية، (د.ط)، منشورات دار المكتبة الهلال، بيروت، (د.ت)، ص 21.

[2]–عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،(ط1)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975، ص 88

[3]–ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 423

إن ابن خلدون في رفضه للعقلانية النظرية ونقده للفلسفة ووضع حدود العقل لم يكن يقصد إلى الحط من العقل والاعلاء من شأن اللامعقول على حساب المعقول، بل أنه كان يسعى إلى معقولية خاصة إلى هذا المعنى يشير الجابري:

> **"إن الحدود التي وضعها ابن خلدون للعقل حينما سحب من مجال اختصاصه البحث في المأورئيات كلها، لم يكن يقصد منه توسيع دائرة اللامعقول على حساب المعقول ولا اضعاف العقل والتشكيك في أحكامه لحساب النفس ومعارفها الوجدانية...إن الابستمولوجيا الخلدونية قد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه الوضعي، وسيلتها في ذلك الفصل بين ما ينسب إلى العقل، وما ينسب إلى النقل والتمييز في كل منهما بين المعقول واللامعقول"**[1].

إن هذه الخصائص التي أشرنا اليها والتي تتميز بها العقلانية الخلدونية كما يشير العديد من الدارسين، يجعلنا لا نتردد في اعتبار ابن خلدون من بين اصحاب المنهج العملي، وتحت هذا المنهج أبطل الفلسفة وأعلن فساد منتحليها، فابن خلدون كما يرى "**إيف لاكوست**":

> **" شهادة حية لمواصلة التفكير العقلاني في عصره، وإن التيار الذي أوجده ابن رشد في المباحث الفلسفية لم يندثر بعد، بل ان ابن خلدون بلور العقلانية في أبحاثه العلمية"**[2]**، إلى هذا المعنى أشار الجابري بقوله:" إنه وعلى الرغم من التحول ، رياح التقدم نحو أوربا حاملة معها الخطاب الرشدي الذي سيعاد القاؤه، وهناك مرات ومرات عدة لمدة قرون...فلقد أثمرت العقلانية الواقعية النقدية الرشدية في موطنه المغرب والاندلس، زهرة واحدة على الأقل، مازال أريجها يحتفظ برائحته الزكية وروحه الشدية إلى اليوم، إنها مقدمة ابن خلدون...فهي درس للعقل من العقل، وعبره للتاريخ من التاريخ"**[3].

---

[1]-محمد عابد الجابري: نحن والتراث، قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 303.

[2]-أنظر: الصغير بن عمار: الفكر العلمي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 15

[3]-محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص 52.

وإذا كنا قد اكدنا أن العقلانية الخلدونية تتميز بانها ناقدة لكل ما هو نظري مجرد، وتجمع بين النظري والواقعي لتكون بذلك معقولية شاملة، **فيا ترى كيف تنعكس هذه المعقولية على دراسة التاريخ ؟**

المبحث الثالث: المعقولية التاريخية عند ابن خلدون

1- أسس المعقولية التاريخية الخلدونية:

من خلال دراستنا وتحليلنا للفكر الخلدوني نستطيع أن نلاحظ القفزة الابستمولوجية في المعرفة التاريخية التي أحدثها ابن خلدون، وتلك القطيعة مع كل التصورات والمفاهيم السابقة في ميدان المعرفة التاريخية، هذه القفزة تمثلت في ما يسمى بالمعقولية التاريخية والتي دعا اليها ابن خلدون، وتجسدت في كتاباته التاريخية لاسيما المقدمة، وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق بعدة قرون العديد من فلاسفة التاريخ الغربيين الذي دعوا إلى احداث المعقولية التاريخية في تحقيق الأحداث التاريخية، والتأمل العقلي في أحداث التاريخ وبذلك رغبة في الارتقاء بالتاريخ إلى أعلى درجة من الدقة واليقين التي تتميز بها المعرفة العقلية، وعلى كل حال يمكن أن نشير إلى أهم الأسس التي قامت عليها المعقولية التاريخية الخلدونية في النقاط التالية :

أولاً: من أهم مظاهر المعقولية التاريخية الخلدونية الاشارة إلى الدور الذي تلعبه معقولية الحاضر، في ابراز وفهم معقولية الماضي، أو الدور الذي يلعبه الحاضر في فهم الماضي، حيث يعتبر الحاضر معياراً يمكن أن يحدث في الماضي، فقوانين الاجتماع الانساني وهي حدود الممكن في هذا المجال مشاهدة بالنسبة الينا في الحاضر، وهي معيار على حدود ما كان ممكنا في الماضي، أن يقيسوا:" **الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب**"[1]، وبذلك يكون الحاضر شاهد على الغائب لأن :"**الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء**"[2].

فإذا كانت المعرفة التاريخية تتجه بطبيعتها إلى الماضي، فهذا لا يعني أن الحاضر يظل بصورة مطلقة خارج اهتمامها، ذلك أن الحاضر يمكن أن يساعد على فهم الماضي، فنحن نستطيع أن نفهم وضعاً تاريخياً مآلا بالنظر إليه في ذاته بوصفه ماضياً فحسب، ولكن بالنظر إليه انطلاقاً من الحاضر ايضا، ذلك أن حقيقة اي وضع

[1]-ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 21.

[2]-المصدر نفسه: ص 22.

تاريخي قد تنكشف لنا بفضل معطياته التي كان فيها وقعاً راهناً، فالحاضر هو الذي يبرز احياناً ما كان كامنا في الماضي [1].

إذن يمكن أن نستنتج أن للحاضر دور في إبراز معقولية الوقائع التاريخية، من حيث أنه معيار للحكم بإمكان الوقائع التي نبحث فيها، فما هو معقول وممكن التحقق في الحاضر هو كذلك في الماضي، إلى هذا المعنى يشير "**محمد وقيدي**" بقوله:

> " **إن الحاضر يظهر بمثابة المجال الأوسع الذي يحتوي الماضي بكل ما كان فيه من عوامل متشابكة، ومن متناقضات متصارعة، فإذا كان الحاضر يبرز في حالة كمون في الماضي وكان الماضي بهذا يكمن أن يفسر الحاضر، فإن الماضي يصبح في الحاضر أكثر شفافية وانفتاحاً على الفهم، هذه العلاقة الجدلية تبرز لنا على العموم معقولية الوقائع التاريخية** "[2].

ثانياً: الأساس الذي تتجلى فيه المعقولية التاريخية هو علم العمران، حيث يؤكد: "**إن للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الاخبار، وتحمل عليها الروايات والأثار**"[3]، حيث أن للاجتماع الانساني قوانين يخضع لها كل مكان يخرج عنها يكون لا معقولاً بل مستحيلاً، وهذه القوانين هي ما يمكن قياس الروايات التاريخية على أساسه، لأنها أساس للتأكيد من معقولية الأحداث التاريخية فهي كما يؤكد: "**قانوناً في تميز الحق من الباطل في الأخبار والصدق والكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه**"[4].

إذن ان هذا المعيار أو علم العمران يقوم على البحث في مطابقة ما تورده الروايات لقوانين الاجتماعي الانساني، وهذا الفحص كما يشير "**محمد الوقيدي**":"**بمثابة الفحص المنطقي للأخبار وإن كان يستند في تمحيصه لها على أساس واقعي، ذلك ما يحدث فيه هذا المعيار هو إمكان الوقائع فهو بمثابة التجريب العقلي عند المؤرخ** "[5].

---

[1]-مجلة الفكر العربي المعاصر: معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، محمد وقيدي، مرجع سابق، ص 27.

[2]-المرجع نفسه: ص 27.

[3]-ابن خلدون: المقدمة ، مصدر سابق، ص 16

[4]-المصدر نفسه: ص 48.

[5]-مجلة الفكر العربي المعاصر: معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، محمد وقيدي، مرجع سابق، ص 27

فعلم العمران يعين المؤرخ على تمييز الصواب من الخطأ في ميدان التاريخ، ويشير "**حسن شحاتة سعفان**" إلى هذا بقوله:" **إن دراسة العمران كانت تعمل على ايجاد معايير الفكر الصحيحة في كل فرع من فروع المعرفة**" [1]، إذن فعلم العمران هو الذي يحدد المعقول من اللامعقول، والحقيقي من المزيف، والممكن من المستحيل في التاريخ، وبذلك يكون ضروري للمؤرخ حيث يكون التاريخ من دون علم العمران وصفاً وسرداً وللحوادث والروايات، لأن علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث كما هو الشأن بالنسبة للتاريخ، بل انه يبين كيف ولماذا حدث ما حدث ؟

نستنتج إذن أن معقولية الأحداث التاريخية قابلة للتأكيد من خلال خصائص العمران، هذا المعنى هو ما نفهمه من قول "**مهدي عامل**" :

> **" تكمن علمية ومعقولية المقاربة الخلدونية بوجه خاص، في ذلك المفهوم العميق لعلاقة التاريخ بالعمران، بتحديد هذه العلاقة حدد ابن خلدون الشروط المعرفية لتكون العلم التاريخي، فراي ان التاريخ هو بالضبط حركة العمران البشري الذي يخضع في حركته لقوانين موضوعة باكتشافها يبتدي علم التاريخ، إن هذا الربط للتاريخ بالعمران هو التربة التي فيها يمكن للتاريخ أن يتكون في علم، والربط هذا هو الثورة المعرفية التي حققها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي، فقفز بهذا الفكر إلى علميته ، فالقفزة العلمية التي حققها ابن خلدون في حقل الفكر العمراني هي نفسها التي قام بها في حقل الفكر التاريخي"**[2].

ثالثاً: كما نلمس معقولية الاحداث التاريخية في اعتبار ابن خلدون للظواهر التاريخية على انها ظواهر اجتماعية بالدرجة الأولى، لذلك فالظواهر التاريخية ليست اسطورية مقدسة ومتعالية عن تعقل وفهم الانسان الذي احدثها، واذا كانت الظاهرة التاريخية هي ظاهرة اجتماعية، فهي بذلك قابلة للملاحظة العملية والدراسة المقارنة، ومن ثمة هي قابلة للتعقل، ومنه فإن الوقائع التاريخية تكون معقولة عندما تندرج ضمن سيرورة مجتمعة، هنا ما

[1]–أعمال مهرجان ابن خلدون"سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون"، حسن شحاته سعفان، مرجع سابق، ص 240.

[2]–مهدي عامل: في عملية الفكر الخلدوني، مرجع سابق، ص ص(33، 34)

يشير إليه "**ناصيف النصار**" بقوله:" **فالمعقولية التاريخية التي يتطلع اليها اين خلدون لا تصبح معقولية تامة إلا إذا كان قوامها بنية إجتماعية متحققة ومعقولة في وقت واحد** "[1].

إن السبب في إرتباط حوادث التاريخ بالمجتمع هو ان بن خلدون يعرف التاريخ بقوله:" **حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الانساني**" [2]،وكذلك اعتباره للإنسان بانه مدني بطبعه فالإنسان لا يستطيع أن يعيش منفرداً أو منعزلاً عن أفراد المجتمع، إذن فهناك ارتباط كبير بين أحداث التاريخ وأحداث المجتمع عبر عنها نصيف نصار أحسن تعبير بقوله:" **فأفطر المعقولية التاريخية تردنا إلى اطر المعقولية السوسيولوجية التي ترجع اليها في نهاية الأمر العلاقات الحقيقية بين الحوادث التاريخية**"[3].

رابعاً: تتجلى المعقولية التاريخية في اعتبار ابن خلدون للحادثة التاريخية بأنها ظاهرة معقدة ومتعددة الجوانب يتشابك في تكوينها العديد من الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية وغيرها، فالحدث التاريخي ليس بسيط، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الجوانب والوجوه يحتاج إلى تفسيرها إلى الكثير من الحذر، فابن خلدون كان واعياً بهذا الثراء في الحدث التاريخي، ولذلك يحتاج المؤرخ إلى مآخذ متعددة كي يتسنى له فهم الظاهرة التاريخية[4] .

خامساً: كما تظهر للمعقولية التاريخية من خلال أساس أخر مهم جداً وهو تأكيد ابن خلدون على ربط الحدث التاريخي بإطاره الزماني والمكاني، بحيث أن الحدث التاريخي لكي يكون معقولاً يجب أن يوضع في سياقه الزماني والمكاني، فبدونهما يفقد الحدث التاريخي معناه ومعقوليته، هذا التأكيد على هذين المقومين هو ما نلمسه بوضوح في المقدمة، فابن خلدون عندما يسرد حدث تاريخي ما، لابد وأن يحدد مكانه وزمانه اللذان يخضعان للمعقولية والتقبل العقلي، فقد رفض الكثير من الروايات للمؤرخين المسلمين بسبب غياب هذان العنصران نهائياً أو عدم تطابقهما وطبائع العمران.

[1]–ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 59.

[2]–ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق ، ص 46

[3]–ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 162

[4]– ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص 16.

2- سياقات المعقولية التاريخية الخلدونية :

2-1- المعقولية على مستوى موضوع التاريخ:

من المتعارف عليه أن كل علم يتميز عن سائر العلوم بموضوعه ومنهجه، لذلك فإن هذين الجانبيين الأساسيين في أي علم، هذا ما أدركه ابن خلدون عندما حاول أن يطبق المعقولية على هاذين الجانبيين في ميدان التاريخ، لكي يرتقي به إلى مصاف العلوم، وليحدث في الوقت نفسه القطيعة مع الكتابة التقليدية للتاريخ عند المؤرخين المسلمين، ولنبدأ أولاً بالمعقولية على مستوى موضوع التاريخ، والتي يجب أن تشير إلى أنها تتميز عن المعقولية في الميادين الأخرى، وذلك لتمييز الحادثة التاريخية بطابعها الزماني والمكاني والذي لم يعد له وجود في الوقت الراهن.

وتتجلى المعقولية التاريخية في موضوع التاريخ في التعريف الباطن للتاريخ، حيث عرفه ابن **خلدون**" بقوله:" **وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد علومها وخليق** "[1]، نستنتج من هذا التعريف أن موضوع التاريخ ليس مجرد السرد والصف والرواية للأحداث التاريخ، لان المفهوم الأول للتاريخ أو التأريخ في الظاهر الذي أشار إليه ابن خلدون لا يسمح بتكوين التاريخ في علم، لذلك فإن المعقولية التاريخية تتجلى في المفهوم الباطن للتاريخ، حيث يكون التاريخ معرفة بالعقل، لأن موضوعه أفعال الانسان المفكر والعاقل، وإذا كان موضوع التاريخ هو دراسة الاحداث التاريخية، فإن المؤرخ يختار مرحلتين أساسيتين في دراسة هذه الأحداث أولا هما تتمثل في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع البشري، أو بعبارة أخرى جمع المادة الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن كتب التاريخ، وتتمثل المرحلة الاخرى وهي الأهم في العمليات العقلية والمنطقية التي تجريها على هذه المادة الأولية، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه العلم [2]، وبذلك يكون التاريخ معرفة عقلية يحلل فيها المؤرخ الأحداث التاريخية، فما كانت منها معقولة قبله وأخذ به واصبح موضوعاً للمعرفة التاريخية، وما كان غير ذلك تركه واستغنى عنه فابن خلدون كما يشير"**الجابري**" :" **أراد أن يجعل من التاريخ علماً لا مجال فيه للامعقول**"[3].

---

[1]-ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 16

[2]-أحمد حسين نصر: مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل، ط1، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان بنغازي، 1993، ص 121.

[3]-محمد عباد الجابري: نحن والتراث "قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي"، مرجع سابق، ص 308

وبفضل استخدام العقل في التاريخ تزول كل الخرافات والأساطير التي علقت بالتاريخ، لأن ابن خلدون يصر على التأكد من معقولية الخبر ومطابقته لما يقره العقل والواقع لأن المعقولية التاريخية كما يشير "**ناصيف نصار**" :" **تأتي قبل كل شيء من الواقع التاريخي نفسه، ونشاط الفكر هو نشاط نقدي يظهر في التحقق والتأليف، فحركة الفكر مدعوة دوماً إلى الانفتاح على الواقع المحيط حتى تصبح أكثر استيعاباً وشمولية بواسطة نفاذ العقل تمفصلات الواقع الذي يشكل الواقع التاريخي منطقة من مناطقه الممتازة**"[1]، ان ابن خلدون عندما أراد أن يجعل من التاريخ معرفة بالعقل كما يريد رفع التاريخ إلى مستوى العقل، وإلى اعلى درجات الحكمة، وهذا ما نلمسه في قوله:" **فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير، بأن يعد في علومها وخليق**"[2]، وكذلك في قوله:" **وأصبح للحكمة صوانا وللتاريخ جرابا**"[3].

ويعلق "**قاسم عبده قاسم**" على هذا أنه:" **لما كانت الحكمة في لغة العرب أسمى مراتب المعرفة، فإن ابن خلدون قد فهم التاريخ بإعتباره ضرورة حضارية لفهم الانسان من خلال تاريخه، فما الحكمة سوى المرتبة العليا في مجال المعرفة**"[4].

إن هذا الاعلاء من موضوع التاريخ في مرتبة الحكمة والعقل هو ما جعل "**روبرت فلينت**" في كتابه "**تاريخ فلسفة التاريخ**" يصرح:

> " **إن أول كاتب بحث في التاريخ كموضوع علم اص كان ابن خلدون، أما هل يجب أن يعد أولا يعد مؤسس لعلم التاريخ، فذلك سؤال قد يثير خلافاً في الأراء، غير أن كل من يقرأ مقدمته بإخلاص لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون في إدعاء هذا الشرف، شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق فيكو**"[5].

---

[1]-ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص (135-136)

[2]-ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 16

[3]-المصدر نفسه: ص 18.

[4]-قاسم عبده قاسم: تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، جامعة الزقازيق، 2000، ص 20.

[5]-ساطر الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 176.

2-2- المعقولية على مستوى منهج التاريخ :

كنا قد أشدنا إلى أن كل علم يتميز بموضوعه ومنهجه وقد رأينا كيف تجلت المعقولية على مستوى موضوع التاريخ، وغذا كانت طبيعة الموضوع تحدد طبيعة المنهج كما يقال فما هي تجليات المعقولية على مستوى منهج التاريخ ؟

نود أن نشير أولا أن المنهج مهم وأساسي في كل فرع من فروع المعرفة، فالعلم منهج كما يقول "كارل بوبر"، والمنهج في التاريخ كذلك ضروري جداً حيث يؤكد "**لانجلو وسنيوبوس**":" **إن علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي جلي بالمنهج الذي يستخدمونه**"[1].

ويشير العديد من الدارسين إلى أن المعرفة التاريخية تكتسب صفة المعقولية منذ اللحظة التي تصطنع فيها منهجاً لدراسة موضوعها، وأهمية هذا العامل بالنسبة للمعرفة التاريخية، كما بالنسبة لغيرها من المعارف العلمية فهي تفصلها عن المعرفة العامة التي تتعلق بموضوعها نفسه، فالكل يحتفظ به ذاكرة المؤرخ عن الماضي الذي يختلف هما تحتفظ به ذاكرة عامة الناس حتى وأن كان قد شاركهم في معاينة الأحداث التي عاينها في ضوء خطوات منهجية معينة [2].

إذن فالمنهج أساس للمعقولية في المعرفة التاريخية، وبذلك فإنه ليس من الغريب أن تغيب صفة المعقولية في التاريخ عند من لا يصطنع منهجاً لتحليل أحداثه، فالمؤرخون الذين لا يصطنعون منهجاً، هم من قصدهم" ابن **خلدون**" بقوله:" **إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً محافظين على نقلها وهما أو صدقا لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من زاويتها وأظهر من أياتها**"[3].

إذن المنهج هو الأداة التي تجعل المعقولية في متناولنا لأنه يمكننا من معرفة مكوناتها والروابط التي تقوم بينها وتتجلى المعقولية على مستوى منهج التاريخ عند ابن خلدون في العديد من الجوانب:

- إعتبار المنهج الخلدوني منهج عقلي حسي يحاول معرفة القوانين التاريخ إعتماد على بداهة العقل، ولذلك استخدام منهج عقلي، يتمثل في الاستقراء حيث تحفل المقدمة بالكثير من الاستقراءات المستندة إلى ملاحظة

[1]-لانجلو وسينوس: النقد التاريخي ، مرجع سابق، ص 13.
[2]-مجلة الفكر العربي المعاصر: معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، محمد وقيدي، مرجع سابق، ص 29.
[3]-ابن خلدون: المقدمة، المصدر السابق، ص 17.

الواقعات، ولعل من إبراز الادلة على استقرائية ابن خلدون كثرة التشبيهات المادية والأمثلة الحسية التي تحفل بها المقدمة[1].

– استناد منهجه على التحليل والتركيب والنقد والمقارنة، وقياس الغائب على الشاهد حيث يطبق ابن خلدون هذه العمليات على الحوادث التاريخية مثل ما رواه المسعودي في بناء الاسكندرية أو جند بني اسرائيل.

– اعتماد المنهج الخلدوني في تحقيقه للأخبار على عرضها على مقياس العقل والبرهان ومقارنة الوقائع التاريخية، بأشباهها لأن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة الأمر الذي يمكننا من معرفة الحاضر معرفة صحيحة، وأن نعرف ما لم يتكامل لنا معرفته من الحوادث الماضية بل نستطيع في ضوء الحاضر استشفاف أمور المستقبل ويشير" **حسن الساعاتي**" إلى :" **إن المنهج عند ابن خلدون يتمثل في جانبين قواعد عامة تتمثل في التزود بالعلم ومعرفة طبائع العمران والتشكك والموضوعية والحيطة عند التعميم وقواعد خاصة، وهي الأهم وتتمثل في التأمل، والاستقراء، والتحقيق العقلي والحسي، المقارنة، التجربة، النظر للحوادث في اطارها الزماني والمكاني**"[2]، هذه اهم النقاط التي تظهر فيها المعقولية على مستوى منهج التاريخ، وبذلك يكون المنهج الخلدوني علامة الإبداع العقلي والتميز عنده، فما قدمه ابن خلدون من مفاهيم منهجية في نقد الخبر التاريخي استناد إلى العقل والمطابقة للواقع قد حملت أحد الباحثين إلى القول:" **أن ما نشهده عند ابن خلدون هو تحول غير عادي في الوعي التاريخي فهو المؤرخ والمفكر الأول الذي طالب بان يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد** "[3].

إذن يعتبر المنهج هو المظهر الاساسي الذي فسر به ابن خلدون التاريخ، وهذا ما أكده "**روبرت فلينت**" في نص له مفاده:

> " **من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدمهم اسما أيضاً في لمعانه ذلك الاسم، إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين الكتاب العرب أنفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان،**

[1]–سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون، (ط1)، دار طلاس للدراسات التاريخية والنشر، دمشق، 1985، ص 435.

[2]– أعمال مهرجان ابن خلدون:" المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون" حسن الساعتي، ص ص (203–226)

[3]–ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق، ص 160.

حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثة مئة سنة ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أوغسطين بأنداد له، وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه، أنه يستحق الاعجاب لما أظهره من روح الابتكار والفراسة والتعمق والاحاطة ...كان رجلاً منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع فلسفة التاريخ، كما كان دانتي في الشعر وبيكون في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما"[1]

إن هذه الشهادة ليست مجاملة ولكنها برهان قاطع على ان ابن خلدون عبقرية لم تترك فرصة للغربيين ان يتنكروا لها كما فعلوا مع الكثير من العلماء المسلمين .

2-3- المعقولية ومقولات فلسفة التاريخ: إذا كان الكثير من الباحثين يدرجون الفكر الخلدوني ضمن فلسفة التاريخ بل ويعدونه مؤسساً لها، فإن هذا الفكر لابد وأن يكون خاضعاً لمقولات فلسفة التاريخ والمتمثلة في (الكلية)(*) ، و(العلية)(**).

فكيف يمكننا أن نلتمس هذين المقولتين في الفكر التاريخي الخلدوني ؟

أ- الكلية: ونقصد بها هنا أن تكون النتائج التي يصل اليها نتائج كلية، فابن خلدون يذكر أمثلة من شعوب المغرب والأندلس، ومن ثمة يعمم النتائج التي يصل اليها، فرغم أن وحدة الدراسة عنده هي المجتمع العربي لكن القانون المستخرج قانون عام وشامل، وربما يعود، السبب في ذلك إلى نظرة ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية ومن ثمة يمكن لنتائجه التي يحصل عليها أن تنطبق على غيرها من الشعوب [2].

ويشير "**ساطع الحصري**" إلى معنى الكلية عند ابن خلدون بقوله:" **إن ابن خلدون لا يحصر اهتمامه بعصر واحد من العصور أو اقليم معين من الأقاليم، وإنما يحاول دراسة الماضي بأوسع أبعاده الزمانية**

---

[1]-أنظر: ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص ص (175-176)

* الكلية: وهي اعتبار أحداث التاريخ وحدة عضوية مرتبطة الأجزاء، ولذلك يرفض فيلسوف التاريخ أن يكون التاريخ ركاماً من الأحداث لا يربطها أي نظام ولا هدف، وبذلك فإن فلسفة التاريخ لاتقف عند عنصر معين ولا تكتفي بمجتمع خاص، بل عليها أن تعمم احكامها من خلال النظر إلى أحداث التاريخ بنظرة كلية .

* العلية: وهو محاولة استكشاف علة الاحداث الماضية من خلال التعرف على السبب والأسباب التي أدت إلى وقوع تلك الأحداث، فالعلية في فلسفة التاريخ هي أن فيلسوف التاريخ يحاول اختزال العلل الجزئية، إلى علة واحدة أو علتين على الاكثر تفسير، وهذا يؤدي إلى إعادة تشكيل وقائع التاريخ ليقدم منها صورة عقلية: أنظر أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص ص (109-110)

[2]- أنظر: ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 122.

والمكانية، لذا فأن من الصحيح وصف ابن خلدون بأنه مؤرخ ذو نزعة شمولية عالمية في كتابه التاريخ فضلاً عن نزعته الحضارية في هذا المجال "[1]، وكذلك تظهر مقولة الكلية عند ابن خلدون في تعريفه للتاريخ:" **بأنه خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم**"[2]، وبذلك كانت غايته تتجه نحو دراسة الظاهرة الحضارية ومحاولة فهم أبعادها والكشف عن القوانين والسنن التي تحكم حركتها، لذلك يشير "**هاشم يحي الملاح**" إلى :"**أن ابن خلدون تجاوز مناهج المؤرخين الذين يمنحون الأسبقية لدور الفرد أو البطل في صنع وقائع التاريخ وتطوراته، فالتاريخ عنده هو تاريخ العمران أو الحضارة وليس تاريخ أفراد وأبطال**"[3]، وكذلك نجد "**بارنز**" يشيد بهذه النظرة الكلية للأحداث التاريخ من خلال قوله: "**إن هذه النظرة الشاملة والمتوسعة في موضوع التاريخ من النظرات الخاصة باسم ما يسمى عادة باسم تاريخ الحضارة، لذلك فإن ابن خلدون هو أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمعناها الشامل** "[4]

ب– العلية: والذي يظهر عند ابن خلدون من خلال بحثه عن الاسباب الفاعلة المحركة للتاريخ حيث يشير إلى أن لكل حادثة سبب، وهو ما تفهمه من قوله:" **إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلابد لها من أسباب متقدمة عليها**"[5].كما نلاحظ أن المقدمة تضم العديد من عبارات التعليل(والسبب في ذلك، وعلة ذلك، وذلك لأن).

ولعل ما نستنتجه من هذا أن ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أي دور للصدفة أو الحظ في هذا العالم، لأن المعقولية التاريخية تظهر في ترابط احداث التاريخي ترابط علي، أي قائم على العلية.

أن ابن خلدون في بحثه عن العلل والأسباب كانت غايته الوصول إلى القوانين العامة والنواميس الكلية التي تحكم حركة التاريخ، وتضبط سير الحوادث والوقائع، فتاريخ القوانين ونظم كما للطبيعة قوانين ونظم سواء بسواء، ويشير إلى هذا **المعنى "عبد الرحمان مرحبا"** بقوله:" **ولا أحسب أحد قبل ابن خلدون سبق إلى هذا الرأي الذي هو خلاصة ما وصل إليه الفكر التاريخي اليوم وروحه، ولب لبابه ومناط الأمر فيه** "[6].

---

[1]–ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 264.

[2]– ابن خلدون : المقدمة، مصدر سابق، ص 46.

[3]–هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 149.

[4]–بارنز هاري المر: تاريخ الكتابة التاريخية، مرجع سابق، ص 140.

[5]–ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 440.

[6]–محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد في مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 52.

مع ابن خلدون لم تعد الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين، حيث لم يفرق بين الظواهر في التاريخ والظواهر في الطبيعة، فالكل قابل للتعقل والتأمل العقلي، وتعقل الحوادث يكون باكتشاف أسبابها ولعلها، فقانون السببية التي تخضع له الأحوال الطبيعية يجب تطبيقه على التاريخ وحوداثه كذلك، بعد ان كان مقصوداً على العالم المادي فقط، إذن لكل حادث تاريخي سبب معقول يرجع إليه حدوثه، هذا ما أكده ابن خلدون وعمل على تجسيده في مقدمته .

وإذا كانت فلسفة التاريخ كما أشرنا تقول بعلة واحدة أو علتين نفسر في ضوئهما التاريخ، فإن ابن خلدون يرى بأن العلة المحركة للتاريخ هي العصبية (*)، ويشير "**محمد عزيز الحبابي**" إلى هذا المعنى بقوله:" **إن العصبة وإن لم تكن محرك التاريخ فهي على الأقل القوة التي عنها تنشأ التناقضات، وبها تنشط الجدلية التي يقوم عليها التصور الخلدوني لتطور الحياة والتاريخ**"[1]، إذن فالعصبية هي التي تحرك التاريخ وتنقل الدولة من طور إلى طور بل إن العصبية هي التي تقوم بقوتها الدول وتسقط بعضها، فهي الدينامية المحركة للتاريخ.

3- التاريخ والعقل:

رغم أن ابن خلدون لم يصنف التاريخ في مقدمته ضمن العلوم العقلية التي أشار اليها في الفصل التاسع عشر من الباب السادس من المقدمة" في العوم العقلية وأصنافها" شأنه في ذلك شأن" ابن سينا " في رسالة أقسام العلوم العقلية، وقبله "**الفارابي**" في "**إحصاء العلوم**"، إلا أن ابن خلدون خصص مقدمة المقدمة للحديث في فضل علم التاريخ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على المكانة الكبيرة لعلم التاريخ لدى ابن خلدون لأنه: "**أصيل في الحكمة وجدير بأن يعيد في علومها وخليق**"[2].

فالتاريخ قائم على العقل كسلطة تمييز بين الامكان والاستحالة لأنه إذا كان معيار التحقق من الاخبار هو معرفة طبائع العمران، فإن هذه الاخيرة في نهاية التحليل من إنشاء العقل، وبالتالي فإن المقياس والمعيار في صحة

---

*-يطلق ابن خلدون لفظ العصبية ويريد به" الروابط الدينامية"و" الروح العشائرية"، القائمة على لحمة الدم، إنها الأساس الذي تبنى عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة، والقوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل، العصبية قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة داخل التمركز القبلي، وتجعله يلتف حول رئيس عسكري أو سلطة أسرية، أنها اللبنة الأولى لقيام الدولة ، ويعتقد ابن خلدون أنها محرك التاريخ خاصة التاريخ الوسيط في المغرب-انظر محمد عزيز الحبابي- المعين من مصطلحات الفلسفة والعلوم الانسانية، فرنسي، عربي ،إنجليزي، (د.ط)، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1980م.

[1]- مجلة الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، "الدينامية المحركة للتاريخ"، محمد عبد العزيز الحبابي، العدد31، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2004، ص 91.

[2]-ابن خلدون: المقدمة، مصدر سابق، ص 16.

الاخبار سيكون العقل وحده، وبذلك يصبح التاريخ من صنع العقل، وهو ما يشير إليه "**الجابري**" بقوله:" **إن إعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل خاصة مرحلة في الإنشاء والتركيب، إذ لابد من تفسير وشرح لابد من التعليل كلما كان ذلك ممكنا وهذا لابد فيه من إعمال العقل** "[1].

ويدخل العقل في بناء الحادثة التاريخية عند ابن خلدون من خلال أن المؤرخ يعيد بناء الحادثة التاريخية في ذهنه، ويؤلفها ثم يتحقق أن كانت معقولة أو غير معقولة فدور العقل إذن لا يقتصر على تسجيل الواقعات بل يتجاوزها إلى التحليل والتركيب وإعادة البناء، وجدير بالذكر أن الفكر أو العقل يتدخل في تخطيط وتوجيه وتنظيم الأفعال الإنسانية عامة، بما فيها أحداث التاريخ، حيث يشير ابن خلدون لهذه الفكرة في المقدمة في فصل عنوانه ب:" **في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر**"، حيث يشير ابن خلدون إلى دور العقل في أفعال الإنسان بقوله:" **لا يتم فعل الانسان في الخارج إلا بالفكر**"[2].

إذن فالتاريخ بما أنه فعل إنساني لا يتم إلا بالعقل فهو لذلك معرفة بالعقل ولا سبيل إلى ادراك حوادثه إلا بالتأمل العقلي، ومادام التاريخ معرفة بالعقل، فإنه سيتخلى عن مقولات القداسة والأسطورة والخرافة التي شوهت التاريخ طوال قرون، فهذا التزاوج بين التاريخ والعقل هو الذي جعل "**هاري بارنز**" يصرح:" **إن اهمية ابن خلدون ترجع إلى قدراته على تعقل موضوع التاريخ، وتطبيق ذلك المذهب العقلي على مناهج التاريخ واهدافه ونستطيع أن نقول عن ابن خلدون أنه "روجر بيكون" العصور الوسطى بالنسبة لعلم كتابة التاريخ** "[3].

ونستنتج من هذا أن هناك علاقة متينة بين العقل والتاريخ لأن التاريخ بدون استخدام العقل لامعنى له، فالعقل هو الذي يضفي الحقيقة على أحداث التاريخ .

[1]-محمد عابد الجابري: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مرجع سابق، ص 186

[2]-ابن خلدون: المقدمة ، مصدر سابق، ص 28.

[3]- المصدر نفسه: ص 449.

4- المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وكلنجوود:

يعتبر "**كولنجوود**"(*) من أبرز الذين دعوا إلى المعقولية التاريخية في دراستهم للأحداث التاريخ، وهذا بسبب اختيارنا له كنموذج للمقارنة بينه وبين ابن خلدون، لأن "**كولنجوود**" يعتبر من أبرز الممثلين والمدافعين عن فكرة المعقولية وضرورة احداثها في الدراسات التاريخية .

إذ يشير "**كولنجوود**" إلى أنه يجب أن يكون التاريخ موضوعاً للتأمل العقلي، فالتاريخ عنده معرفة تقوم على الفكر والعقل، بل أن التاريخ كما يشير هو "**تاريخ الفكر البشري وأن مهمة المؤرخ هي أذن يحيا من جديد أفكار من يناولهم بالدراسة من الناس**" .[1]

ونحن هنا إذ تعرضنا "**كولنجوود**" فلكي نقارن بين المعقولية التاريخية عنده وعند ابن خلدون، ولنبين ان ابن خلدون قد تعرض لهذه المعقولية في القرن الرابع عشر، والتي لم يتعرض الفكر التاريخي المعاصر صراحة، إلا في القرن العشرين مع كولنجوود، وبذلك يكون لابن خلدون فضل السبق في الاشارة إلى هذه الفكرة، وقد ارتائينا تبين التشابه الكبير في المعقولية التاريخية بين"**ابن خلدون**" و"**كلنجوود**" في النقاط التالية:

أولاً: من خلال دراستنا لمقدمة ابن خلدون ولكتاب فكرة التاريخ "**لكنجلوود**"، نلاحظ أن هناك إتفاقاً كبيراً بينهما في نقطة البداية، ومن نقد المفهوم السائد للتاريخ، وكذا نقد المناهج السابقة، فإذا كنا قد رأينا هذا عند ابن خلدون في الفصل الثاني بأن "**كولنجوود**" يشير إليه لقوله:" **وإذن لن ينصرف التاريخ إلى المعنى الخاطئ الذي وصف به من قبل، وهو أنه قصص الأحداث المتعاقبة أو أنه يعرض لموضوع التغير، فاهتمامه بالمظهر الخارجي للأفكار على نحو ما يبدوا في الأحداث ذلك أمر يأتي عرضاً، ويكون بقدر ما تبرز هذه الأحداث**"[2]، وكذلك في نص أخر له يقول فيه:" **إن المعرفة التاريخية ليست من قبيل الترف أو ليست مجرد هواية من الهويات الصادرة عن عقل يستمع بالفراغ بعد المجهود الشاق، الذي يقوم به من**

---

*__كولنجود روبن جورج(1889-1943)__ فيلسوف انجليزي بدأ حياته متأثر بالمدرسة الواقعية الانجليزية ثم انقلب على هذه المدرسة ليصبح متعاطفاً مع المدرسة المثالية، من أهم مؤلفاته: خريطة المعرفة 1928، مقالة في المنهج الفلسفي 1933، أصول الفن1938، مقالة في الميتافيزيقا1940، ترجمة حياتي 1940، فكرة التاريخ 1948، والذي نشر بعد وفاته (أنظر كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، (ط1)، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2000، ص 473.

[1]-كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع سابق، ص 400

[2]-المرجع نفسه: ص 380.

نواحي أخرى، بل هي واجب رئيسي يعتبر القيام به أمراً جوهرياً لا قرار كيان العقل نفسه، لا العقل من صورة أولون من الوانه الجزئية فحسب"[1] .

حيث نستنتج أن ابن خلدون في تعريفه للتاريخ في ظاهره:" **إذ هو في ظاهره...وحان منهم الزوال**"، وهذا المفهوم للتاريخ عند "كولنجوود"، فكلاهما يرفض أن تكون أحداث التاريخ مجرد سرد أحداث تتعاقب من المؤانسة والتمتع والترف، بل أن التاريخ عندهما معرفة عقلية .

ثانياً: يشير ابن خلدون إلى أنه: لا يتم فعل الانسان في الخارج إلا بالفكر –كما سبق وأن أشرنا– وبذلك تكون دراسة التاريخ هي دراسة الفكر، هذه الفكرة نفسها هي جوهر فلسفة التاريخ عند كولنجوود، لأن التاريخ عنده هو الاخر معرفة تستند إلى الفكر، حيث يؤكد هذا صراحة بقوله:" لذلك لن يكون موضوع المعرفة التاريخية مجرد موضوع أو شيء خارجي بمعزل عن العقل الذي يعرفه، وإنما هو نشاط للفكر لا سبيل إلى معرفته إلا عندما يتمثله العقل الخليق بالمعرفة نفسه[2]، ونستخلص من هذا أن ادراك الحوادث التاريخية بمعزل عن العقل غير ممكن لأن الاحداث التاريخية لا يمكن فهمها خارج العقل، وأن كل محاولة لفهمها خارج هذا الاطار هي محاولة فاشلة لأن جوهر التاريخ هو العقل.

ثالثاً: إن مهمة العقل عند ابن خلدون هي إعادة بناء الحادثة التاريخية وتركيبها وتنظيمها وتحليلها لتأكد من كمطابقتها لطبائع العمران، ومن ثمة التأكد من معقوليتها، وهي الفكرة نفسها التي تشير اليها "**كولنجوود**" بقوله:" **إن التاريخ في حقيقته ليس إلا أن يعيد التفكير الماضي لسيرته في عقلية المؤرخ**"[3]، إذن فالتاريخ عند "كولنجوود" هو الأخر إعادة بناء الحادثة التاريخية وفق مقتضيات العقل، ولكن أي عقل أنه ليس العقل النظري المجرد، إذا أن كولنجوود يتفق مع ابن خلدون في نقده ورفضه للعقلانية المجردة، ويقول بالمعقولية التي تجمع بين العقل والواقع، وهذا ما نفهمه من قوله:" **إن الاشياء التي يعرض لمناقشتها المؤرخ ليست من قبيل المجردات، ولكنها من قبيل الموجودات المادية، ليست من قبيل الكليات، وكلنها جزئيات ولاهي بمعزل عن الزمان والمكان، ولكن لها زمانها ومكانها المحددان، من أجل ذلك نجد أن التاريخ لا يمكن أن**

[1]– كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع سابق، ص ص (395–396)

[2]–المرجع نفسه: ص 381.

[3]–المرجع نفسه: ص 397.

يلتقي مع النظريات التي تذهب إلى أن موضع المعرفة شيء مجرد لا يأتي عليه التعبير أو أنه كيان منطقي يستطيع العقل تكيفيه بشتى الطرق واختلاف الأساليب"[1].

إذن نستنتج أن كلاهما يؤكد على المعقولية التي تجمع بين القبلي والبعدي، أو بين النظري والمادي.

رابعاً: إذا كان ابن خلدون في مقدمته قد أشار إلى أخطاء المؤرخين وبين أسبابها لأنها هي البداية لتبيين المعقولية "**فكلنجوود**" هو الأخر قد أشار إلى هذه الأخطاء في قوله:" **قد يكون هذا المصدر الذي ينقل عنه ثرثاراً أو قد يشتط في التفصيل، أوقد يكون مجرد رواية يحلو له الحديث عنها، أو قد يكون مغرماً بإثارة المشكلات، أو قد يكون أغفل جانباً من الحقائق أو نسيها أو تعمد حذفها...أو قد يكون اخطأ تكييف الأحداث عن جهل أو صرامة منه"**[2].

إذن فنقطة البداية عند كليهما وهي تبيين أخطاء المؤرخين وتحديد أسبابها

خامساً: أعتبر ابن خلدون أن استمرار منهج الرواية هو ما عطل البحث عن معقولية الخبر، وهو المنهج نفسه الذي رفضه "كولنجوود" في العديد من نصوصه التي نذكر منها قوله:

> **"إن ما جاء في المصادر التاريخية لا ينهض مقياساً على صدق الحقيقة التاريخية، فالشيء الذي يجب مناقشته هنا هو نصيب هذه المصادر التاريخية من الصدق وقيمة ما تنقله من بيانات...وحتى لو قبل المؤرخ ما قالت به هذه المصادر فهو في هذه الحالة لم يقبله على مسؤولية هذه المصادر، ولكن على مسؤوليته الخاصة، أنه لا يقبل الرواية في هذه الحالة لأنها جاءت نقلاً عن هؤلاء الرواة، ولكن لأنها تتسق مع مقياسه الذي يقيس به الحقيقة التاريخية"**[3].

إذن فالرواية ليست معيار على صحة الأخبار بل الأساس هو معقوليتها ومدى مطابقتها مع قوانين العقل، والواقع يشير "**كولنجوود**" إلى أن:" **التاريخ الذي يعتد إعتماداً كلياً على كل شهادة الثقات لا يعتبر من قبيل**

---

[1]- كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع سابق، ص 408.

[2]- المرجع نفسه: ص 408.

[3]-المرجع نفسه: ص 412.

التاريخ إطلاقاً، وإن كنا لا نجد إسماً نضيفه عليه، فالتاريخ الذي يقوم على إقتباس وجمع مستقاة من مصادر مختلفة سأطلق عليه جمع المقتطفات "[1].

سادساً: إذا كان "ابن خلدون" يؤكد أن أساس صحة الخبر ومعقوليته هو علم العمران وليس صحة الرواية هو المعنى نفسه الذي يشير إليه "كولنجوود" بقوله:

> **" لا بد أن يلجأ المؤرخ إلى نقل الرواية بحذافيره، بل لابد عليه أن يستعين ببيانات ينتهي اليها عن طريق الاستدلال العقلي وإلى منهاج البحث الذي استنه لنفسه، وإلى القوانين العلمية التي تحكم الصلة بين التفاصيل، وهو في هذا الجزء من إنتاجه لا يعتمد على المصادر التي ينتقل عنها إطلاقاً، كأن ينقل ما جاء فيها نجد فيبره، وإنما يعتمد على اختصاصاته، وأن يكون هو الحجة لنفسه، في حين أن ما اصطلحنا على تسميته بالمصادر التي ينقل عنها لن تصبح مصادر بعد الأن وإنما هي مادة تاريخية"**[2].

إذن فكل من ابن خلدون وكلنجوود يؤكد على إبعاد الرواية في التأكد من معقولية الخبر والتأكيد على عنصر مطابقته الخبر للواقع، حيث يؤكد **كولنجوود:" إن تجارب الحياة تعلمنا أن ثمة أشياء تحدث وأخرى لا يمكن أن تحدث، وإذن فهذه التجارب هي المقياس الذي يطبقه المؤرخ على ما جاء نقلاً عن هؤلاء الرواة الثقات، إذا قال هؤلاء الرواة بحدوث أشياء يرى المؤرخ طبقاً لتجاربه أنها لا يمكن أن تحدث، كان هنا المؤرخ في حال من عدم تصديقها أو الأخذ بها، أما إذا كان ما قاله هؤلاء الرواة شيئاً يمكن أن ينسجم مع تجاربه فهو في حل من قبول الرواية"**[3].

سابعاً: وإذا كانت المعقولية التاريخية عند ابن خلدون قائمة على أساس آخر ضروري، وهو إدراك دور الحاضر في ابراز معقولية الماضي، فإن المعنى نفسه نلمسه عند "كولنجوود" من خلال قوله:" **إن المعرفة التاريخية هي**

---

[1]- كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع سابق، ص 444.

[2]-المرجع نفسه: ص 411.

[3]-المرجع نفسه: ص 414.

إدراك الماضي في المجتمع الذي نعيش فيه في الوقت الذي نعيش فيه في حاضره الذي ينسج خيوطه، فالحقيقة هي أن المعرفة التاريخية، إن هي إلا تصوير لتجارب الماضي في عقل من يعيش الحاضر"[1].

ثامناً: يقوم التاريخ عند ابن خلدون على البرهنة والتحليل، والتعليل والبحث عن الأسباب الفاعلة والمحركة للتاريخ، والقيام بعملية القياس والاستدلال كما سبق أن أشرنا، وهو المعنى نفسه الذي نفهمه من نص "كولنجوود" مفاده:" **والواقع أن مثل التاريخ كمثل علوم القياس الصحيح من حيث أن العمليات الطبيعية للفكر تقوم كل الاستدلال، أي أنها تسلم في أول الأمر بهذه المقدمة أو تلك ثم تتساءل بعد ذلك عما تنتهي إليه هذه المقدمة"**[2]، كما أنه إذا كان ابن خلدون يؤكد على ضرورة التزام الموضوعية في التاريخ، وهو الأمر الذي أعابه على المؤرخين المسلمين من خلال إشارته إلى التشيعات للأراء والمذاهب كسبب من أسباب الخطأ في الكتابة التاريخية، الأمر الذي يؤدي إلى غياب صفة المعقولية على الحوادث التاريخية وهي الفكرة نفسها التي يشير اليها "كولنجوود" بقوله: "**إن التزام الموضوعية التامة في دراسة التاريخ، وإستبعاد كل العناصر الذاتية ذات الأثر في تكييف وجهة نظر المؤرخ لأنه لا يجوز للمؤرخ أن يصدر أحكاماً تقييمية وأخلاقية على وقائع التاريخ وقضاياه، فيقول هذا حسن وذاك سيء، وإنما عليه أن يعرض علينا ما حصل في الماضي بكل حيادية وتجرد"**[3].

[1]- كولنجوود: فكرة التاريخ، مرجع سابق، ص 454.

[2]-المرجع نفسه: ص 433.

[3]-المرجع نفسه: ص ص (235-236)

استنتاجات الفصل:

إذن نستنتج أن المعقولية التاريخية التي دعا إلى تطبيقها فلاسفة التاريخ الغربيين في العصر الحديث والمعاصر، قد دعا اليها ابن خلدون في القرن الرابع عشر وذلك لأن نفس المبادئ التي تقوم عليها هذه المعقولية التاريخية الخلدونية، هي التي يعمل على تجسيدها فلاسفة التاريخ الغربيين، ولذلك لابد من الاقرار بفضل ابن خلدون وسبقه في الإشارة إلى هذه الفكرة .

يمكننا أن نستنتج من خلال ما تم عرضه في هذا الفصل :

-أن ابن خلدون قد أحدث ثورة ابستمولوجية حقيقية في كتابه التاريخ وبذلك يكون قد أحدث قطيعة تامة مع الكتابة التقليدية للتاريخ عند المؤرخين السابقين، فهو بذلك أول عربي فلسف التاريخ وأعمل العقل والمنطق فدراسة التاريخ وتحقيق أحداثه، فهو إذن أول رائد في ميدان البحث التاريخي بلا شك، وهذا ما أعترف به العديد من الفلاسفة والمفكرين الغربيين أنفسهم، وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق منذ القرون الوسطى المذاهب الحديثة التي ترمي إلى تطبيق المعقولية على أحداث التاريخ، وبذلك يحق لنا أن نعده من أوائل فلاسفة التاريخ في العالم العربي.

خاتمة:

بعد معالجتنا لموضوع بحثنا "**العقلانية في فلسفة ابن خلدون التاريخية**" وتحليل جزئياته نخلص الى مجموعة من النتائج هي بمثابة إجابة عن التساؤلات المطروحة كالتالي:

- بدأ الوعي التاريخي العربي الاسلامي بأخبار العرب في الجاهلية، وأنسابهم وأيامهم ثم تطورت الكتابة التاريخية مع مجيء الاسلام تطوراً كبيراً، مثله ظهور العديد من شيوخ التاريخ وأساتذته، على غرار "الطبري"، "المسعودي"، "ابن الكثير"...وغيرهم، .

- إلا أن الكتابة التاريخية عند المسلمين ولاسيما في عصر ابن خلدون وعرفت انحطاط كبيرا؟ وتأزماً على مستوى الأطر الفكرية ككتابة التاريخ، وذلك بسبب الاعتماد على منهج علم الحديث في دراسة التاريخ أي الاعتماد على الرواية والسند بدرجة أولى دون الدراية والتعقل .

- بمجيء ابن خلدون راح يشخص أسباب الأزمة من خلال نقده للمؤرخين السابقين ولمنهجم في التأريخ لأنها السبب في تأزم وانحطاط الكتابة التاريخية.

- استحدث ابن خلدون منهجاً جديداً يقوم على أساسه على فكرة المعقولية في دراسة التاريخ، ودعا الى اعادة النظر في الاسس التي تقوم عليها الكتابة التاريخية من خلال الدعوة الى احداث العقل في دراسة التاريخ.

- لقد أحدث ابن خلدون بهذه الدعوة الى تعقل أحداث التاريخ ثورة إبستمولوجية، بأتم معنى الكلمة-في كتابة التاريخ من خلال إحداث قطيعة تامة مع الكتابة التقليدية للتاريخ الخلدونية بناء متكامل بكل ما تحمله من أليات إبستمولوجية موضوعية ومنهجية .

- وبهذه الدعوة التعقل التاريخ يعتبر ابن خلدون سابقاً لفلاسفة التاريخ الغربيين في الدعوة لمسألة المعقولية التاريخية والتي تظهر من خلال العديد من العناصر (على مستوى موضوع التاريخ على مستوى منهج التاريخ).

- الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها وما يعرض لها من أحوال، فأستنبط ابن خلدون "قانون المطابقة للنواميس الاجتماعية".

- وضع ابن خلدون منهجية لعلم التاريخ، وهذا ما تجلى في كتاب المقدمة من خلال وضع قواعد عامة لفهم التاريخ، وهو بحث تاريخي نقدي .

- وفي الأخير نرجوا أن تكون قد وقفنا في انجاز هذا العمل وفي تقديم قراءة جديدة للفكر الخلدوني، ونوجه الدعوة في الوقت نفسه الى المزيد من الدراسات والقراءات للفكر الخلدوني، لأن التراث الخلدوني بإجماع العديد من الباحثين تراث أنساني قيم مازال رغم ما كتب عنه في مزيد من الحاجة إلى الدراسة والتحليل .

قائمة المصادر والمراجع :

القرآن الكريم .

المصادر :

1) ابن خلدون: المقدمة، (د.ط)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2004.

2) ابن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، (د.ط) مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1951.

المراجع :

3) أبو حسن بن علي المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 12، (د.ط)، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية الرغاية، الجزائر، 1989.

4) أبي جعفر محمد بن حرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (ج.1) ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.

5) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، (د.ط)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، 2000.

6) إسماعيل بن عمر كثير الشافعي: الفصول في السيرة والأصول (د.ط)، مؤسسة الكتر الثقافية، بيروت، 1993.

7) بارنز هاري: تاريخ الكتابة التاريخية، ترجمة: محمد عبد الرحمان برج(ج1)، (د.ط)، مصر، 1987.

8) حسن شحاتة سعفان: أعمال مهرجان ابن خلدون، سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962.

9) خليل شرف الدين: ابن خلدون، في سبيل موسوعة فلسفية، (د.ط)، منشورات دار المكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).

10) الدراجي زروخي: المذاهب الفلسفية الكبرى (من سؤال المعرفة الى سؤال القيم)، ط1، دار صبحي للطباعة والنشر، متليلي، غرداية، 2015.

11) روز نتال: علم التاريخ عند العرب، ترجمة صالح أحمد العلي، (د.ط) بغداد 1963 .

12) سالم حميش: الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1998.

13) سامح الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط3، مكتبة الخانجي ، القاهرة.

14) سعد زغلول عبد الحميد، تاريخ العرب قبل الإسلام (د.ط) دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ت).

15) سعيد محمد رعد: العمران في مقدمة ابن خلدون، (ط1)، دار طلاس للدراسات التاريخية والنشر، 1985.

16) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ العرب قبل الإسلام(د.ط)، مؤسسة شباب الجامعة الاسكندرية (د.ت).

17) شاكر مصطفى: التاريخ العربي والمؤرخون، ج1، (د.ط)، دار العلم للملايين، بيروت، 1978.

18) الصغير بن عمار: الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

19) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، (د.ط)، مكتبة الأسرة، القاهرة، 2006.

20) عبد العزيز الدوري: بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ط1، المكتبة الكاثوليكية، بيروت لبنان، 1960.

21) عبد الله العروي: العرب والفكر التاريخي، ط4، مركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1998.

22) عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون،(ط1)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1975.

23) عبد الله شريط: نصوص مختارة في فلسفة ابن خلدون، (د.ط)،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.

24) عبد الواحد ذنون طه: أصول البحث التاريخي، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، لبنان، 2004.

25) عثمان الموافي: منهج النقد التاريخي الإسلامي ومنهج الأوربي/ ط1، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، 2004.

26) عزيز العظمة: الكتابة التاريخية والمعرفه التاريخية، ط1، دار الطليعة ، بيروت، 1983.

27) عزيز العظمة: ابن خلدون وتارخيته، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1989.

28) على أومليل، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير، د.ط، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 1886.

29) علي أومليل: الخطاب التاريخي، (د.ط)، معهد الإنماء القومي، بيروت، (د.ت).

30) علي بكر حسين: الطبري ومنهجه في التاريخ، (د.ط)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2004.

31) فتيحة عبد الفتاح البنواوي، علم التاريخ، دراسة في مناهج البحث ، ط1، المكتب الجامعي الحديث، (د.م)، 1993.

32) قاسم عبده قاسم: تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، جامعة الزقازيق، 2000.

33) قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، جامعة الزقازيق، 2001.

34) قاسم عبده قاسم: فكرة التاريخ عند المسلمين، مرجع سابق، ص69.

35) كولنجوود: فكرة التاريخ: ترجمة، محمد بكير خليل، محمد عبد الواحد خلاف، (د.ط)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د.م)، 1961.

36) لانجلوا ويسنبوس: النقد التاريخي، ترجمة عبد الرحمان بدوي، (د.ط)، دار النهضة العربية، القاهرة، 1970.

37) لطفي عبد الوهاب يحي، العرب في العصور القديمة، ط2، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، 1990.

38) محمد الذوادي: أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني، (د.ط)، مركز النش الجامعي، تونس، 2003.

39) محمد الذوادي: أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني، (د.ط)، مركز النش الجامعي، تونس، 2003.

40) محمد بيرمي مهران: التاريخ والتأريخ (د.ط)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005.

41) محمد حسين نصرا: مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل، ط1، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والعلان بنغازي، 1993.

42) محمد عابد الجابري: نحن والتراث قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي الغربي، بيروت.

43) محمد عبد الجابري: العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، (ط1)، دكار الثقافة ، دار البيضاء، 1971.

44) محمد عبد الرحمان مرحبا: جديد في مقدمة ابن خلدون، ط1، منشورات عويدات، بيروت، 1989.

45) محمد عبد المعيد خان: الأساطير والخرفات عند العرب، ط3، دار الحداثة ، بيروت، 1981.

46) محمد فاروق النبهات: الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، ط1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.

47) مهدي عامل: في عملية الفكر الخدلوني، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1986.

48) ناصف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، 1981.

49) هاشم يحي الملاح: المفصل في فلسفة التاريخ، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007.

50) فريديرك هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (د.ط)، بيروت 1983.

51) فريديرك هيجل: العقل في التاريخ، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (د.ط)، دار التنوير لطباعة والنشر، بيروت 1983.

قائمة المراجع بالفرنسية :

1) Mohamed; aziz, lohbaibi: IBN Khaldun, Edition, seghers, paris, 1968.

2) Roger garoudy: les materialisme historique edtion sociales paris, 1946

المعاجم الموسوعات :

1) أبو الفضل جمال الدين ابن منظور: لسان العرب المحيط، إعداد وتصنيف يوسف خياط، المجلد2،(د.ط)، دار لسان العرب، بيروت.

2) أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، المجلد3، ط2، منشورات عويدات بيروت، باريس، 2001.

3) جميل صليبا: المعج الفلسفي، ج2، (د.ط)، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1978م.

4) صبحي حمودي: المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط1، دار المشرق، بيروت، 2000.

5) عبد الحلو: معجم المصطلحات الفلسفية، ط1، المركز للبحوث والانماء، لبنان، 1994.

6) ول.ديورانت: قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله محمد المشعشع،(د.ط)، بيروت، 1972.

المجلات :

1) فتحي التريكي: المجلة التونسية للدراسات الفلسفية: "التعقل والتعقلية"، ، العدد11، 1991.

2) فتحي التريكي ،المجلة الثقافة، الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، العدد 1987، 98 الجزائر .

3) فتحي التريكي: مجلة الفكر العربي المعاصر، العقل والنقد في فلسفة التاريخ عند العرب، ""، العدد 89-88، مركز الانماء القومي، بيروت، باريس، 1991.

1) محمد عبد العزيز الحبابي: الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، "الدينامية المحركة للتاريخ"، ، العدد31، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 2004.

1) محمد وقيدي: مجلة الفكر العربي المعاصر: معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ، ، العدد 82-83، مركز الانماء القومي، بيروت، باريس.

فهرس الموضوعات

الموضوع **الصفحة**

إهداء .....

شكر وتقدير.....

مقدمة ..... **أ–ت**

الفصل الأول

التدوين التاريخي العربي الإسلامي.

المبحث الأول: الوعي التاريخي العربي قبل الإسلام 06

1- التاريخ عند العرب..... 06

2- أنماط المعرفة التاريخية عند العرب 07

3- خصائص الوعي التاريخي العربي 09

المبحث الثاني: التدوين التاريخي في الإسلام 12

1- الإسلام وأثره في نشوء الوعي التاريخي عند المسلمين..... 12

2- عوامل اهتمام المسلمين بالتاريخ..... 14

3- أنماط التأريخ عند المسلمين..... 17

4- خصائص التدوين التاريخي في الإسلام 19

الفصل الثاني

أزمة علم التاريخ العربي الإسلامي والمفاهيم الخلدونية الجديدة

المبحث الأول : أزمة علم التاريخ في اصور ابن خلدون 25

1-1- حياة ابن خلدون 25

1-2- ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ..... 26

2- عيوب كتابة التاريخ في نظر ابن خلدون..... 29

3- نقد ابن خلدون لمناهج المؤرخين المسلمين..... 33

المبحث الثاني: المفاهيم الخلدونية الجديدة 36
1- المفهوم الخلدوني الجديد..... 36
2- قوانين المنهج التاريخي..... 38
3- معايير تصحيح الأخبار التاريخية..... 40

الفصل الثالث

سياق المعقولية التاريخية عند ابن خلدون

المبحث الأول: بين العقلانية والمعقولية في الاصطلاح اللغوي والفلسفي 47
1- العقلانية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي 47
2- المعقولية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي 48
3- العقلانية والمعقولية في الاصطلاح في فلسفة التاريخ 49
المبحث الثاني: نقد ابن خلدون للعقلانية النظرية 53
1- نقده للفلسفة 53
2- نظرية المعرفة عند ابن خلدون 56
3- خصائص العقلانية الخلدونية 58
المبحث الثالث: المعقولية التاريخية عند ابن خلدون 61
1- أسس المعقولية التاريخية الخلدونية 61
2- سياقات المعقولية التاريخية الخلدونية 65
2-1- على مستوى موضوع التاريخ 65
2-2- على مستوى منهج التاريخ 67
2-3- المعقولية ومقولات فلسفة التاريخ 69
3- التاريخ والعقل 71
4- المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وكلنجوود..... 73
خاتمة 79
قائمة المصادر والمراجع 80
فهرس الموضوعات 84

بحمد الله تم
بحمد الله
بحمد الله تم