تأصيـــــل ابن خلدون لفلسفة التاريخ في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر

(مقارنة وتحليل)

د . عبد الله محمد الفلاحي
أستاذ الفلسفة المشارك - كلية الآداب – جامعة إب

الملخص:

يعرض هذا البحث على نفس السياق لنموذج آخر من التأصيل العربي الإسلامي للفكر الأوربي الحديث والمعاصر جهود ابن خلدون في تأصيل فلسفة التاريخ في الفكر الأوربي الحديث والمعاصر ، اعتماداً على جمع الأدلة من الشهادات والاعترافات العديدة بعبقرية (ابن خلدون) ** في ابتكاره لعلمين هامين هما : (علم الاجتماع ، وفلسفة التاريخ) أولاً : وهذا تأكيد على العلاقة الحوارية والتواصل بين الأفكار والثقافات، وليس - كما نظر لها -على أنها صراع أو صدام ، أو قطيعة - كما يراد لها أن تكون من قبل القوى المهيمنة على العالم ومنظريها الجدد . وأما ثانياً : فقد أكدنا التأصيل الخلدوني لفلسفة التاريخ من خلال المقاربات والمماثلات التي توصلنا إليها من خلال المقارنة بين ابن خلدون وعمالقة فلسفة التاريخ الأوربي الحديث والمعاصر ،وبخاصة ممن لم يسبق أن أشير إلى أثر ابن خلدون فيهم ، أو ممن لم تجر أية دراسة مقارنة معهم واعني كل من الفيلسوف الألماني (هيجل) بدرجة أساس ، ثم (فولتير ، وشبنجلر ، وتوينبي) بدرجة تالية وبخاصة مع إحياء هذه الندوة الخاصة بعبقرية ابن خلدون في الذكرى المئوية السادسة لرحيل هذا العبقري ، وهذه هي الأهمية الثانية للبحث ، والجانب المهم فيه

مقدمة : (أهمية الدراسة وهدفها ومنهجها) .

يعد المنهج المقارن **وسيلة من وسائل تواصل البحث الفلسفي واستمرارهُ** ، بعد أن كاد يلفظ أنفاسه الأخيرة مع نهاية القرن الماضي ، وبداية القرن الحالي وفي ظل تنافس العلم والأيديولوجيا أو علم الأفكار وسيطرتهما على الساحة المعرفية المعاصرة ، لم يبق للفلسفة من هامش تتحرك فيه بوصفها علماً أو نظرية في المعرفة أو نظرية في القيم ، كما كانت عليه في السابق في اللحظة الراهنة ، سوى أفكار فلسفية متناثرة ونظريات هي أقرب إلى الأيديولوجيات منها إلى الفلسفة ، مثل العولمة أو الفكر العولمي إن جازت التسمية ، والتي لا معنى إنساني له، سوى خلق عالم جديد توجههُ قوة غاشمة ، ليعيش تحت رحمتها خارج منطق الحياة الطبيعية واللامعقول فيها .

ووفق وجهة نظر العديد من المشتغلين بالفلسفة وتاريخ الفلسفة المعاصرة ❖❖، بأن الدراسة المقارنة ودراسة التاريخ والتراث ، واستخدام المناهج التاريخية في العلم والمعرفة ، وتجذ ير عملية التواصل والتقارب الإنساني ، وبخاصة في الجانب الحضاري والعلمي والفكري هو أفضل وسيلة لديمومة (البحث أو الدرس الفلسفي الأصيل) ، خصوصاً بعد ظهور العديد من النظريات والأفكار التي تؤصل لمنطق الصراع بين الحضارات بين الأديان والمعتقدات ، بين الثقافات وبين الأفكار والمذاهب ، بدلاً من جدلية التواصل والحوار والتثاقف والتفاعل البناء . من هنا تأتي باعتقادنا الأهمية الأولى لهذه الدراسة أو البحث – إن جازت التسمية - ، وذلك بوصفه إضافة جديدة لأبحاث المقارنة التي تؤكد جدلية التواصل والحوار والتفاعل بين الأفكار والثقافات والحضارات عبر أهم حلقات التاريخ الإنساني (القديم ، الوسيط ، الحديث والمعاصر) ، لأهم الحضارات التي ظهرت في العالم وأثرت في حياة البشرية ،من مثل الحضارات الشرقية القديمة (وادي الرافدين – وادي النيل – بلاد الهند والصين – بلاد فارس – وجنوب الجزيرة العربية) والحضارة اليونانية والرومانية ،والحضارة العربية الإسلامية الوسيطة ، والحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة) ومن هذه المقارنات المفيدة ما توثق الصلة بين ثقافتنا العربية الإسلامية والثقافات والفلسفات الشرقية واليونانية القديمة ،وتوثق كذلك صلة الثقافة والحضارة الأوربية الحديثة والمعاصرة بثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية الوسيطة ، وصلتنا اليوم بالحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة .

، وقد انضم الباحث إلى هذا المسلك في أطروحته للدكتوراة التي قاربت بين الغزالي وكانط لتؤكد وبالحقائق العلمية والتاريخية جدلية التواصل والحوار بين الحضارتين العربية الإسلامية والأوربية ، وفعل – كذلك – في رسالته للماجستير –على ا لرغم من أنها تركزت في فلسفة شخصية تنتمي مكانا إلى أصل العروبة ومنبعها (اليمن) وتنتمي زمنا إلى القرن السابع الهجري ، وتنتمي ثقافة إلى الفكر الصوفي الفلسفي الإسلامي – ومع ذلك وباستخدام المنهج المقارن تبينت وشائج القربى في المعرفة الإنسانية بين تلك الشخصية وعمالقة الفكر الفلسفي القديم والوسيط من خارج العالم الإسلامي وداخله مع اختلاف اللغة والأصول الثقافية لكل منهم ، كما فعل كذلك في بعض البحوث التي حاولت أن تحدد طبيعة العلاقة بين المراكز الفكرية والمعرفية العربية المشهورة في الحضارة العربية الإسلامية وأطرافها والتأثير المتبادل بينها ، وكذا بين معطيات الثقافة العالمية المعاصرة ممثلة بالعولمة بوصفها أيديولوجيا العصر الراهن وثقافتنا العربية الإسلامية المعاصرة ، ولهذا قسمناه قسمين :

الأول : يحاول الكشف عن الأصالة الخلدونية والتأصيل التاريخي لفلسفة التاريخ اعتماداً على شهادات واعترافات فلاسفة التاريخ الأوربيين أنفسهم ، أو أشهرهم على الأقل ، بأسبقية ابن خلدون في تأسيس هذا العلم ووضع قواعده النظرية والمنهجية .

الثاني : التأصيل الخلدوني لفلسفة التاريخ من خلال المقاربة والمقارنة النظرية والمنهجية بين أطروحات ابن

خلدون في هذا الفن وأطروحات بعض فلاسفة التاريخ الأوربيين كذلك ممن أشرنا آنفاً إلى بعض أسمائهم . ومن الله نسأل التوفيق والسداد ، معترفين له بالمنة والفضل ، ومعترفين للقراء بالقصور عما قد يبدو من نقص أو خلل ، فالكمال منشود ، ولكنهُ لله وحده .

مدخل : مفاهيم ومصطلحات البحث :

معنى كلمة تأصيل : جاءت من كلمة أصل : (كما أوردها قاموس الصحاح في اللغة)

الأَصْلُ: واحدُ الأُصولِ، يقال: أَصْلٌ مُؤَصَّلٌ. واسْتَأْصَلَهُ، أي قلعَه من أصله، قال أبو يوسف: قولهم جاءوا بأَصيلَتِهِمْ، أي بأجمعهم. قال الكسائيّ: قولهم لا أَصْلَ له ولا فَصْلَ، الأَصْلُ: الحسبُ، والفصل: اللسانُ. والأَصيلُ: الوقت بعد العصر إلى المغرب، وجمعه أُصُلٌ وآصالٌ وأصائِلُ، قال الشاعر: لَعَمْري لأنتَ البيتُ أُكْرِمُ أَهْلَهُ ... وأَقْعُدُ في أَفْيائِهِ بالأصائِلِ

ويجمع أيضاً على أُصْلانٍ، ثم صغَّروا الجمع فقالوا أُصَيْلانٌ، ثم أبدلوا من النون لاماً فقالوا أُصَيْلالٌ. ومنه قول النابغة: وَقَفْتُ فيها أصيلا لا أُسائِلُها ... عيت جواباً وما بالرَبْعِ من أحدِ

وحكى اللِحيانيّ: لقيتُهُ أصيلا وأُصَيْلاناً. وقد أصلنا، أي دخلنا في الأصيلِ، وأتينا مُؤْصلينَ.

ويقال: أخذتُ الشيء بأَصيلَتِهِ، أي كلِّه بأصْلِهِ. ورجلٌ أَصِيلُ الرأي، أي محكَم الرأي. وقد أَصُلَ أَصالَةً. ومجدٌ أَصيلٌ: ذو أَصالَةٍ. (1) وفي الاصطلاح : إرجاع الشيء إلى أصله ، والتأصيل معناه أيضا إثبات مرجع أو أصل للموضوع ، أي له أصل جاء منه أو سبقه كأسبقية الأصل على الفرع .

أما التعريف الإجرائي لمصطلح التأصيل في هذه الدراسة فهو " أسبقية ظهور كلمة فلسفة التاريخ كمصطلح ، أو علم عند ابن خلدون ، بوصفها مجال معرفي جديد لم يسبق إليه أحد من الفلاسفة أو علماء التاريخ السابقين على ابن خلدون من العرب والمسلمين أو من اليونان أو من علماء وفلاسفة أوربا في العصر الوسيط ، كما شهد بذلك (رينولد نيكلسون) بقوله " لم يسبقه أحد – يقصد ابن خلدون – إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع أو إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور " ، وكذا الحال بشهادة (جورج سارتون) ، والفيلسوف الإنجليزي المعاصر (روبرت فلينت) الذي رفعه إلى ما فوق شهرة أفلاطون وأوغسطين ، وشبهه بدانتي في الشعر ، وروجر بيكون في العلم ، وغيرهم كما سنرى لاحقاً (2) . ويكتشف الباحث اللبيب هذا السبق لأول وهلة من وقوفه على تعريف التاريخ عند ابن خلدون بقوله : " التاريخ لا يزيد في ظاهره على أخبار عن الأيام والدول ، والسوابق من القرون الأول ، وفي باطنه : نظر وتحقيق ، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد من علومها وخليق " ، ووفق هذا التعريف ، فإن فلسفة التاريخ تتجاوز كل من التاريخ الذي هو سرد الأحداث ، وحتى علم التاريخ الذي هو تدقيق وتصحيح ونقد الروايات ، ومناهج كتابة التاريخ ، وأن فلسفة التاريخ

تهدف إلى التعليل . ولم تظهر كلمة " فلسفة التاريخ " بعد ابن خلدون إلا على يد الفيلسوف والمفكر والمؤرخ الفرنسي (فولتير) الذي يعده بعض الباحثين المعاصرين ، أول من استعمل لفظة فلسفة التاريخ ،بهذه الصورة ، وليس معناه أنها بدأت به ، وإنما ترجع إلى ابن خلدون كما مر معنا ، وإنما قصد بها فولتير هنا دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف ، دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات ، و تنقح التاريخ من الأساطير والمبالغات ، (وجيوفاني باتيستا فيكو 1668-1744) الذي يعد أول من أرسى قواعد فلسفة التاريخ في العصر الحديث بحسب د. أحمد صبحي أيضا (3) .

معنى فلسفة التاريخ : 1- عرفها العلامة ابن خلدون بأنها " النظر في باطن الحوادث التاريخية ، وكيفيات الوقائع وكشف قوانينها وعللها وأسبابها " 2- عرفها فولتير بأنها : " دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف دراسة علمية نقدية ترفض الخرافات وتخلص التاريخ من المبالغات ، والأساطير ، من أجل نشر الحرية والتنوير " **أما تعريف فلسفة التاريخ في هذه الدراسة** وفي أبسط تعريف إجرائي لها " عبارة عن النظر إلى الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية تستهدف الكشف عن قوانين حركة التاريخ ،ومحاولة معرفة العوامل التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية ، والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي بموجبها تتطور الأمم والدول على مر القرون والأجيال " (4).

المقصود بالفكر الأوربي الحديث والمعاصر في هذا البحث : (جملة الإنجاز الفكري المتعدد المجالات المعرفية الإنسانية ، وفي الجانب التاريخي والحضاري والفلسفي للعلماء والفلاسفة الأوربيين الذين أثروا في الثقافة الإنسانية على امتداد خمسة قرون من اليوم ، أي من القرن الخامس عشر ، وحتى نهاية القرن العشرين)

أولا : التأصيل الخلدوني في هذا العلم من خلال شهادات بعض المفكرين والمؤرخين الأوربيين.

لا يمكن إحضار كل الإشارات الواردة في الموسوعات والمؤلفات الغربية أو العربية عن التأثير والأصالة العربية عموماً والأصالة الخلدونية في الفكر الأوربي خصوصاً ، وعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ بصفة أخص ، فذلك مما يطول ويصعب استقصاؤه ويحتاج إلى متسع أشمل من هذا وزمن أطول ، ومصادر أوسع .

لكن سنأخذ البعض والقليل جداً مما وقفنا عليه من إشارات واعترافات من بعض المفكرين المماثلين لابن خلدون أو بعض المؤرخين الأوربيين المعاصرين ممن تناولوا ابن خلدون ، و حصر مقام هذه الإشارات بجهود ابن خلدون في تأسيس وابتكار علم مهم وهو (فلسفة التاريخ) وتأصيله بوصفه أحد إنجازاته العظيمة في الفكر الإنساني ، وأحد مظاهر العبقرية الخلدونية التي ورثتها الحضارة الأوربية عنه .

- فقد رأى العديد منهم بالعلامة = (عبد الرحمن بن خلدون 732-808ه ، 1332-1406م)عالم اجتماع ومؤرخ وفيلسوف عربي يمتاز بالأصالة والجدة والعبقرية نظراً لموضوعيته وعلميته ورصانته الفكرية

، ووضوح منهجيته ، فضلاً عن أثره الفاعل في اكتشاف أنماط جديدة من الدراسات الفكرية والعلمية والتي تحولت إلى علوم منها : علم العمران البشري (علم الاجتماع) وعلم آخر هو فلسفة التاريخ .وقد استنبط هؤلاء الشهود عبقرية ابن خلدون واكتشافها قياساً إلى أبعاد تفكيره الثلاثة : الأول : ويتعلق بماضيه . الثاني : ويتعلق بعلاقته بعصره ومحيطه ، الثالث : ويتصل بمستقبل الحضارة الإنسانية بعده ، خصوصاً أنه نفسه كان مستقبلي الذهن والتفكير [5].

وتنقسم شهادات هؤلاء إزاء التأصيل الخلدوني إلى :-

1- اعترافات بالأصالة والإبداع وعبقرية الاكتشاف النظري والمنهجي للعديد من العلوم وبخاصة منها : (علم الاجتماع ، وفلسفة التاريخ ، أو علم التاريخ) .

2- اعترافات بالأثر الفكري والعلمي والمنهجي) لابن خلدون في أطروحات العديد من فلاسفة أوربا المحدثين أو المعاصرين ، وهم في القسمين : إما كتبوا عن ابن خلدون ، أو أمعنوا في قراءة مؤلفاته بعد أن ترجموها وبخاصة (المقدمة) ، وأفادوا منها وهم بصدد التأليف في هذه المجالات ،وبالأخص (العلمين السابقين) .

ففي الجانب الأول : نجد أسماء كثيرة في سماء الفكر والفلسفة الأوربية ، يقرون بأصالة ابن خلدون وعبقريته والكشف العلمي المحسوب له ، من مثل : [فرانز روزنتال ، روبرت فليينت ، أرنولد توينبي ، البروفسور شميت ، البروفيسور جوستون ، البروفيسورة جريس كارلس ، وإيف لاكوست ، رينولد آلن نيكلسون ، و الأستاذ يوجين . أ . مايرز ، ..... فضلاً عن بعض المؤرخين والمختصين من الأساتذة العرب] . وكلها تشير إلى أصالة وعبقرية ابن خلدون في الحقول التي كتب بها وعنها ، وبخاصة في علمي الاجتماع والتاريخ أو فلسفة التاريخ .

1- فقد حكم (رينولد نيكلسون) بسبق ابن خلدون في تأسيس قواعد ومباني هذا العلم بقوله " لم يسبقه أحد – يقصد ابن خلدون – إلى اكتشاف الأسباب الخفية للوقائع او إلى عرض الأسباب الخلقية والروحية التي تكمن خلف سطح الوقائع أو إلى اكتشاف قوانين التقدم والتدهور " (6) .

2- وأما جورج سارتون صاحب السفر الضخم الموسوم (تاريخ العلم) فقال عن ابن خلدون " لم يكن أعظم مؤرخي العصور الوسطى شامخا كعملاق بين قبيلة من الأقزام فحسب ، بل كان من أوائل فلاسفة التاريخ سابقا مكيافيللي وجان بودان وفيكو ، وأوجست كونت وكورنو " (7).

3- وقد علق الأستاذ (فرانز روزنتال + ؟) (مترجم ابن خلدون) بالقول:" اشترك في بداية القرن التاسع عشر الميلادي العلماء الأوربيون والأتراك في دراسة ابن خلدون ، وقد وجدوا أن كثيراً من الآراء التي نوقشت في غرب أوربا بعد ابن خلدون بزمن طويل ، أنها لم تكن جديدة كما ظنوا ، وإنما

عرفتها في بداءتها في الأصل ذلك لرجل في شمال غرب أفريقيا في القرن الرابع عشر الميلادي ، والذي أسس علماً جديداً في المقدمة ، وفضلاً عن ذلك فقد دعي رائداً ، إذا قورن بمكيافيللي ، وبودن ، وفيكو ، وكين ، ونارد وبريسن ووليم جيمس ، وهيجل [8]. ويضيف روزنتال : " وقد باءت بالفشل حتى اليوم كل محاولة لمعرفة المثال الذي احتذاه ابن خلدون في تفكيره ، ومن المحتمل أنه كان في بيئته (شمال أفريقيا) وفي أسبانيا أفكاراً تناقش أمامه بشكل بسيط وأولي ، غير أنه لا جدال في إبداعه الأساسي " [9].

4- أما روبرت فلينت (R.Fleint+?) فقد أورد في كتابه (تاريخ فلسفة التاريخ) " من وجهة علم التاريخ ، أو فلسفة التاريخ ، يتجلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء ، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم لنا اسماً يضاهي في لمعانه وبريقه اسم ابن خلدون ، أو ينجب مثله ، خصوصا في تحديث التاريخ أو علم التاريخ أو فلسفة التاريخ ، وعلم الاجتماع " [01]. والمعروف أن (فلينت) من المتعصبين ضد الإنجاز العربي الإسلامي في الحضارة ، ومع ذلك يمتدح ابن خلدون ، ويجعله مؤسساً لفلسفة التاريخ حيث يقول : " نعم هناك من يتفوقون عليه مؤرخاً حتى بين المؤرخين العرب ، أما باحثاً نظرياً في التاريخ فليس له مثيل في أي عصر أو قطر ، حتى ظهر فيكو بعده بأكثر من ثلاثة قرون لم يكن أفلاطون ، أو سانت أوغسطين أندادا له ، ولا يستحق غيرهم أن يذكر إلى جانبه ، إنه يثير الإعجاب بأصالته وفطنته ، بعمقه وشموله ، لقد كان فريدا ووحيدا بين معاصريه في فلسفة التاريخ ، كما كان (دانتي في الشعر) و (وروجر بيكون في العلم ، لقد جمع مؤرخو العرب المادة التاريخية ، ولكنه وحده الذي صاغها " "ويقول في سياق آخر من حديثه بهذا الصدد : " كل من يقرأ مقدمة ابن خلدون بإخلاص ونزاهة لا يستطيع إلا أن يعترف بأحقية ابن خلدون في هذا الشرف ، أعني شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ أقوى وأثبت من حق كل كاتب آخر سبق (فيكو)" [11]

5- أرنولد توينبي (1889-1975م): (فيلسوف التاريخ الإنجليزي المعاصر) الذي يعد من أكثر المفكرين الأوربيين موضوعية وإنصافاً للإنجاز العربي الإسلامي والحضارات الأخرى من غير الأوربية ، في معرض تناولاته التاريخية والفلسفية في كتابه (دراسة في التاريخ) - وبحسب (يوجين أ . مايرز)- يقول " أنجز ابن خلدون في أقل من أربع سنوات من جملة أربع وخمسين سنة ، من حياة ناضجة قضاها بالعمل ، عمل العمر في شكل قطعة من الأدب التي يمكن أن تحمل وجهاً ، من المقارنة بعمل (توسيد يدس) ، أو عمل (مكيا فللي) من حيث اتساع النظرة وعمقها ، وكذلك قوتها الفكرية الصرفة ، وأشرق نجم ابن خلدون متألقاً أكثر أمام طبقة الظلام التي ينبعث وميض نوره إزاءها . وفي

الوقت الذي كان (توسيد يدس ، ومكيا فللي ، وكلارمندن) ممثلين متألقين لأزمنة وأمكنة متألقة ، كان ابن خلدون نقطة وحيدة في مكانه ذلك من القبة السماوية ، إنه في الحقيقة الشخصية الوحيدة البارزة في تاريخ الحضارة الذي كانت حياته الاجتماعية إجمالاً منعزلة فقيرة فظة ، وقصيرة ، ويبدوا أنه لم يلهمه أحد من السلف في حقل نشاطه الفكري المختار ، ولم يكن له نسيب بين معاصريه ، ولم يقدح شرارة الاستجابة للإلهام في أي من الأخلاق ،- ويضيف (توينبي) - و مع ذلك فإنه في المقدمة لتاريخه الشامل ، فهم وصاغ فلسفة للتاريخ التي تعد بلا ريب أعظم عمل من نوعه أبدعه فكر الإنسان في أي زمان ومكان ، إنها تلك الفترة القصيرة في حياته المفعمة بالنشاط العملي ، والتي منحته فرصة ليصب فكره الخلاق في شكل أدبي " [12].

- وينقل بعض الباحثين العرب المعاصرين عن (توينبي) من كتابه(دراسة في التاريخ) أيضاً : " أن ابن خلدون وضع حجر الأساس لموضوع التاريخ ، وبروزه في مادتي فلسفة التاريخ والاجتماع ، وقابليته الفذة ، في مناهج البحث التاريخي ، تلك المفاهيم التي اهتدى بها المؤرخون الغربيون في كتاباتهم وتحليلاتهم التاريخية والعلمية " [13].

6- أما البروفيسور (شمت) فيرى أن ابن خلدون هو مؤسس فلسفة التاريخ وعلم الاجتماع ، وأنه اكتشف ميدان التاريخ الحقيقي وطبيعته ، وأنه فيلسوف قبل ديفيدهيوم وتوماس بوكل وهربرت سبنسر .

7- ويقول البروفيسور (جو ستون) : لقد أظهر ابن خلدون حباً متميزاً للدراسة والتأمل ، بما أتيح له من فترة قصيرة ، ووسط حياة شديدة الاضطراب سياسياً أن ينتج عملاً تأليفياً ضخماً هو (المقدمة) التي تتسم بكل سمات العبقرية [14].

8- وتقول الأستاذة الإنجليزية :(جريس كارلس) في كتابها (فلسفة التاريخ) أن ابن خلدون أول من تحدث في فلسفة التاريخ ، وأنه كان عصرياً في فلسفته في التاريخ بطريقة مذهلة [15].

9- أما (إيف لاكوست) : فيمكن وضع شهادته واعترافاته بجهود ابن خلدون وأصالته جنباً إلى جنب مع (أرنولد توينبي)، من حيث كثرة الإشارات الصريحة ، إلى أصالة ابن خلدون وعبقريته العلمية والمنهجية من جهة وتأصيله لفلسفة التاريخ الأوربية من جهة أخرى .

- فقد رأى أن علمية ابن خلدون هي المأثرة الأكثر أهمية والأبرز حداثة في إنجازه، وأن هذه العملية وحولها نتلمس مكامن عبقرية ابن خلدون ، وأن كتاب ابن خلدون الذي يسجل ظهور التاريخ بوصفه علما ، ربما كان العامل الأكثر أهمية لما ينبغي أن تسمى به المعجزة العربية ، ويقول إيف لاكوست (أن توسيد يدس) هو مخترع التاريخ ، وابن خلدون يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً ، " ويبدوا أن ابن خلدون ليس عرافاً ولا نبياً وحدوسه لا تأتي عن مفاهيم فلسفية أو دينية ، وأن توقعاته

إنما هي امتداد مسيرة عنيفة وموضوعية ، وتحقيق علمي الطابع بلا ريب ، إن ابن خلدون يسجل ظهور التاريخ بوصفه علماً [16].- وينقل د . ملحم قربان -عن إيف لاكوست " أن ابن خلدون مراقب للواقع دقيق بشكل خارق ، ومفاهيمه إنما تنجم عن حاصل ملاحظاته وثمار تبحره التي كانت معممة بطريقة موضوعية ، و " أن موضوعية التعميمات لم يكن لها أن تكون أكثر من ذلك إلا بسبب كون ابن خلدون لم تكن له اهتمامات معيارية ، ولا ميول إيديولوجية ، وإنما يقدم الملاحظة المشبعة على التفكير المجرد " [17]. وإذن فإن هذه الشهادات وغيرها تؤكد أن موضوع العلم الجديد والذي يسمى فلسفة التاريخ قد اكتشفه ابن خلدون قبل غيره ، وذهب إلى أوربا عن طريق أسبانيا ، وهناك اعتمده الفلاسفة والمفكرون الاجتماعيون والسياسيون ، وفلاسفة التاريخ أمثال : [هيجل وماركس ، وشبنجلر، وتوينبي] وقبلهم الفيلسوف والمفكر الفرنسي الشهير: (فولتير) " [18].

- وأما الجانب الثاني : (الاعترافات بالأثر الفكري والمنهجي والعلمي لابن خلدون في العديد من الفلاسفة والمفكرين الأوربيين (فلاسفة التاريخ والاجتماع مثالاً) فنورد أمثلة محدودة من هذه الاعترافات نماذج فقط ، للتأكيد على التأصيل الخلدوني في الفكر الأوربي :

1- فقد قال (رينولد آلن نيكلسون) : في كتابه التاريخ الأدبي العربي " إن العمران البشري عند ابن خلدون المقصود به الحضارة ، وقد جاء في موسوعة (لا روس) :"أن الحضارة هي مجموعة النظم الخاصة بالحياة الفكرية والفنية والخلقية والمادية والسياسية لبلد ما أو لمجتمع ما ، وأن الحضارة هي موضوع فلسفة التاريخ ، وكان موضوع الحضارة هو مجال دراسة التاريخ أو فلسفة التاريخ عند فيكو ، ومونتسكيو ، وكذا فولتير" [19].

2- ورأى (إ يف لاكوست) : أنه لا ينبغي البحث عن أصول مفاهيم الجدلية ، وحججها التي هي رائدة المادية التاريخية في نظريات فلسفية ، بل يجب البحث عنها في الملاحظة والدرس العلمي الخالص للواقع التاريخي ، كما فعل (ماركس وانجلز) ، وقد اشترط ابن خلدون بالفعل (قبليهما) أن الواقع التاريخي إنما هو تطور جدلي ، ويقول (إ يف لاكوست) أيضاً " أن المادية التاريخية تكشف عند ابن خلدون من خلال العلاقة الوثيقة بين تنظيم الإنتاج والبنى الاجتماعية ، وأشكال الحياة السياسية والأنظمة القانونية والنفسية والاجتماعية والأيديولوجيات ، فإذا أخذنا بنظر الاعتبار التفاعلات العديدة بين هذه العوامل ، فإن تطور هذه المعطيات يقود تطور الحضارة بمجملها ، وهو ما تنبه إليه ابن خلدون من أن التحولات في النظم تؤدي إلى ظهور أشكال جديدة للحياة الثقافية والتبدلات النفسية التي تجري خلال الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضاري [20].

3-وعلى وفق(د. ملحم قربان ، ومحمد المطالبي " أن توينبي سلك نفس السبيل وانتهى إلى نتائج لا تختلف في جوهرها عما اهتدى إليه ابن خلدون ، وهو ما يعترف به (توينبي) نفسه حيث يقول "أن كل من يطالع

مصنف ابن خلدون يملأه الإعجاب بقوة ولمعان ذلك الفكر الذي استطاع أن يجني الكثير من ذلك المقدار من المعطيات التي توفرت لديه ، غير أن الناقد الغربي المعاصر ، قد يشعر أن أسس ابن خلدون التجريبية كانت أضيق من أن تتحمل أو تبرر وزن تعميماته البليغة.." أي أن التعميمات التي قدمها ابن خلدون ينقصها السند العلمي بما فيه الكفاية أو أن الاستقراء الخلدوني كان ناقصاً إذا قورن بتعميماته الفلسفية الكلية - بنظر (توينبي)-[21].

4-ويرى (يوجين أ . مايرز) ، أن ابن خلدون قرر قبل(جون لوك ، وديفيد هيوم) بزمن طويل " أن كل بلد يجب أن يحصل على الذهب الذي يحتاجه بالتجارة الخارجية ، وكذا إيمانه بالمنافسة وشجب الاحتكار ، وأن زيادة النفوس وفرط الثروة بركة ، وبعكسه ، وأن النشاط الاقتصادي يجب ألا يتغاضى عن القيم الخلقية والروحية .- ويضيف (مايرز)- أن ابن خلدون قد سبق مكيا فللي في كتابه (الأمير)، في الحديث عن سلطة الحاكم ومعنى الخلافة ، ونظريات الملك وصفات وواجبات الأمير أو الحاكم المثالي ، والدفاع عن الدولة وإخلاص الجند ومنافسة الأمير رعيته في التجارة ، وتجاوز الحكومة على الملكية الخاصة، وهي الموضوعات التي تناولها مكيا فللي في (الأمير) ، والفرق بينهما !! أن نظرة مكيا فللي تمتاز بالذرائعية الصرفة ، دون اعتبار للمبادئ الخلقية ، لكن ابن خلدون عالج الموضوعات بسعة واستنتاجات أكثر مثالية ، وذلك باهتمامه المنصب على أسباب نشوء الحضارات وسقوطها أكثر من الاهتمام بسياسة الأمير التي تسيرها القوة [22].

5-وأما الدكتور أبو يعرب المرزوقي فيمد الأثر الخلدوني في أوربا وألمانيا في القرن التاسع عشر من الأثر المنهجي والفكرة إلى المسألة الميتافيزيقية ووظيفتها المتعالية في عصر التنوير فيقول " لقد عاصرت ثورة ابن تيمية السلفية وابن خلدون العلمانية سندهما النظري وحركة التنوير العقلي في القرن الثامن عشر الميلاد ، والتنوير الاجتماعي في القرن 19 م ، مما قد يجعل حصول اللقاء أولاً ، وإمكانية الحوار بين الحضارتين ثانيا معللاً ، و بصورة أعمق من مجرد التأثير الخارجي والمحاكاة السطحية ، بما في ذلك تشاكل الوضعيات الفلسفية ، بوجود بعض البنى الثابتة في آليات عمل العقل الإنساني ، بما هو عامل ومؤثر في المحيط الاجتماعي والطبيعي ، ومنها فكرة الجدلية التي تجعل اللاهوت ينزل ويحل في الناسوت ، أو صعود الأخير ليحل في اللاهوت بدءاً بالأفلوطينية المحدثة والتوراتية ، ومروراً بالطبيعية التاريخانية = (الخلدونية – والسلفية لابن تيمية) ، ونهاية بالمقابلة بين الواقعية والاسمية عند أصحاب المطابقة بين التقاطعين في القرن(19م) (هيجل وماركس) والاسمية عند نفاتها في اللحظة التاريخية نفسها = (كانط – كونت). فالأولان : تستند فلسفتهما إلى الميتافيزيقي الذي يحول ما بعد التاريخ اللاهوتي إلى التاريخ الناسوتي = (هيجل) ، أو يحول التاريخ الناسوتي إلى ما بعد اللاهوتي بإطلاقه = (ماركس) . بينما (كانط – كونت) : يرفضان الإطلاق الميتافيزيقي برفع الحكم ، والفصل بين (البواطن المجهولة والظواهر المعلومة) ، وهي وضعية -رغم

الفوارق - التي التقى فيها ابن تيمية ، وابن خلدون بما هما اسميان بالإشراق والتصوف ، وبالرشدية وعلم الكلام بما هما واقعيان في القرن 14م غاية القرن التاسع عشر بداية النهضة العربية التي لم تفهم أبعادها المرجعية الجوانية والذاتية إلى اللحظة (23).

ثانيا : التأصيل الخلدوني لفلسفة التاريخ من خلال المقاربة والمقارنة النظرية والمنهجية بين ابن خلدون وبعض فلاسفة التاريخ الأوربيين :

لم يعترف الشهود الأوربيون للعلامة ابن خلدون بلقب فيلسوف التاريخ الأول وعالم الاجتماع الأول – قبل فرا نسو فولتير – وميشيل فيكو – إلا لأن الشروط الموضوعية والذاتية لتأسيس أو ابتكار علم جديد يسمى فلسفة التاريخ كما يراها هؤلاء العلماء أنفسهم قد توافرت في طروحاته .

إن الدليل الثاني الذي نقدمه هنا على عبقرية ابن خلدون وأصالته أو تأصيله للفكر الأوربي في كثير من مجالاته والتي منها فلسفة التاريخ خاصة ، هو ما نعتقد من تأثير خلدوني واضح في طروحات عدد من فلاسفة التاريخ الأوربيين المحدثين والمعاصرين بصدد التنظير والتفسير الفلسفي للتاريخ وحركته ، وصيرورته وقوانينه وعوامله ، فضلاً عن المراجعة النقدية والقراءة الخاصة للتاريخ ونقد مقولاته ومناهجه السائدة ، ومن ثم وضع الشروط والقواعد والمعايير العلمية والمنهجية للكتابة التاريخية ، وشروط المؤرخ ومواصفاته ، وتكمن أهمية هذه القضية بأنها لم تقف على أوجه الاتفاق والتقارب والمماثلة الفكرية والمنهجية بين ابن خلدون ومن جاء من بعده واعترف له وحسب ، بل يتعدى ذلك إلى الكشف عن الأفكار الخلدونية لدى فلاسفة أو مفكرين لم يعترفوا لابن خلدون بالسبق ، ولم يشيروا إلى أثره من قريب أو بعيد ، رغم حضور ابن خلدون الواضح- كما نعتقد - في أطروحاتهم - كما سنرى لاحقاً -.. ولما كانت فلسفة التاريخ عند المحدثين تقوم على تعريف بعينه ومقولات خاصة بها، ومنهج متميز ، ونظريات مفسرة ، فإن هذه الموضوعات هي مجال المشابهة والمقاربة بين ابن خلدون ومن تلاه من فلاسفة التاريخ المحدثين وبخاصة الأوربيين الأكثر التصاقا بهذا الفن من المعرفة الإنسانية الجديدة .

• المشابهة الأولى : ما يختص **بالتعريف** الخاص بهذا الفن من المعرفة التاريخية الجديدة : يقول الأستاذ/الإنجليزي (ولش Walsh) : من واجبنا الإشارة قبل تعريف فلسفة التاريخ إلى نقطة معينة هي ، أن كل تاريخ يحمل معنيين : تاريخ الأحداث الماضية وروايتنا لها ، وفلسفة التاريخ التي تبحث في الشكل التقليدي لسير التاريخ وتطوره ، وتعني بالفكر الفلسفي بحد ذاته ، وفلسفة التاريخ في هذه الحالة تشمل مجموعتين من المشكلات الأولى : تأملية ، والثانية: تحليلية(24). وهاكم **التعريف الخلدوني** للتاريخ ، الذي يقول عنه " إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول ، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق " (25). وباجتهادنا الشخصي وتحليل هذا التعريف

الخلدوني نجد : 1- هناك ثلاثة مستويات للقراءة التاريخية أو التناول التاريخي ، **الأولى** : السرد التاريخي للأحداث والأزمنة والأمم والدول والظواهر التي حدثت في مجتمع ما ، وفي مكان ما ، وفي زمان ما ، وهذه مهمة المؤرخ الذي يكتب ويروي هذه الأحداث إما بمعاصرتها ومعايشتها ، أو الاعتماد على الروايات المتناقلة : (الشفهية منها أو المكتوبة) في التراجم والطبقات ، والسير والمصنفات والنقوش والمخلفات المادية ، والمؤرخ هنا غير معني بالتدقيق فيما يكتبه أو يخضعه للجرح والتعديل مثلما فعل الطبري ، وابن كثير ، ونحوهما ، **الثانية :** ويمكن أن نسميها على وفق مقصد ابن خلدون " بعلم التاريخ " الذي يشمل أو يختص بعلم الدراية والرواية وإخضاع المفاهيم والحقائق والمقولات أو الروايات التاريخية لشروط وقواعد البحث التاريخي وبخاصة الجرح والتعديل ويسمى المشتغل بهذا النوع من الدراسة (عالم التاريخ) كما يتضح من الجزء الثاني من التعريف ، وما وضعه ابن خلدون في مكان آخر من المقدمة من وصف لأغلاط المؤرخين وأقوالهم ، ثم ما وضع من الشروط اللازمة للوصول إلى الحقيقة التاريخية الصادقة ، وهو ما سوف يسميه (هيجل) بالتاريخ النقدي ، بوصفه حالة متقدمة من الدراسة التاريخية النظرية ، فضلاً عن الدراسة الاستبطانية للأحداث والظواهر وربطها بظروفها الطبيعية والاجتماعية والثقافية وربطها بالعلل والأسباب وعوامل التطور والتغير المستمر كما سنرى لاحقاً .

- أما **الثالثة :** فهي بكل تأكيد - وهذا ليس تأكيدنا فحسب- ، بل كثير من المفكرين والمؤرخين والدارسين لابن خلدون – القراءة أو الرؤية الفلسفية للتاريخ ، وهي في الأعم رؤية كلية وسببية للأحداث والظواهر والنظم ، وما يتصل بالحضارة ، أو ما يسمى خلدونياً بالعمران البشري . إن هذه القراءة تتجاوز بالطبع الحدود الجغرافية والبشرية للمجتمعات الإنسانية ، حتى وإن كانت الدراسة قد اعتمدت في ملاحظاتها واستقرائها على نماذج حضارية معينة من التاريخ البشري وخلال درة زمنية معينة ، فإن الاستنتاجات الخلدونية في هذا المستوى ذات طابع ميتافيزيقي عمومي كلي وشامل للتاريخ الإنساني سواء أعاد التاريخ نفسه كما يعتقد ابن خلدون ، أو لم يعد نفسه إلا بصورة جديدة كما يعتقد الفيلسوف الألماني (جورج فلهلم فردريك هيجل 1770-1831م) وأزوالد شبنجلر ، وأرنولد وتوينبي ،) ، وهذا المستوى هو الذي حط فلاسفة التاريخ المحدثون رحالهم عنده مع التزامهم جميعاً بالشرط الموضوعي الخلدوني لفلسفة التاريخ ، وهو المتصل بالانطلاق من الوقائع والأحداث المشاهدة ، أو عدم تجاوز الحقائق التاريخية الجزئية والاستقراء الواقعي والتجريبي لها ، بوصفها تمثل مادة ومضمون الفعل التاريخي للحقيقية التاريخية الكلية ، حتى لا تظل موغلة في الخيال أو عالم التصورات الميتافيزيقية المجردة ، فضلاً عن ضرورة التأكد والتثبت من صحة هذه الحقائق .

2-أن للتاريخ ظاهر وباطن كما حدده ابن خلدون في التعريف . فالظاهر منه : الأحداث السياسية والاجتماعية التي حدثت في الماضي وكما تبدو لنا مباشرة من خلال الملاحظة والمشاهدة لمن عاصرها أو

النقل ممن رواها أو دونها ، وهذا - بنظر ابن خلدون - لا يقدم لنا تفسيرات دقيقة لقوانين العمران البشري وما يتصل بها من ظروف وعوامل وتطورات . أما الباطن : فهو التاريخ الحقيقي للعمران البشري وما يتصل به من العوارض الذاتية ، لأنه يمتد من وصف الحدث إلى معرفة قوانينه وعلله وأسبابه ، وينتقل من الوصف إلى التفسير والتعليل والكشف عن القوانين التي تحرك التاريخ واتجاهاته وعوامل الصعود والهبوط للدول والحضارات عن طريق الجمع بين الاستقراء والاستنباط ، أي الجمع بين التجربة أو الملاحظة والمشاهدة ، والتأمل العقلي الفلسفي ، للنظر في التاريخ وظواهر العمران البشري ، وهذا ليس موضوعا ولا مادة للمؤرخ ولا مجالاً لعالم التاريخ ، بل هو مجال الفلسفة والفيلسوف ، والذي من شروطه تجاوز التاريخ الجزئي القومي إلى التاريخ الكلي أو التاريخ العام وكشف القوانين والعوامل والعلل الكامنة وراء تاريخ الإنسان وتطوره الحضاري ، بغض لنظر عما في هذا التاريخ ، وهذا ما أكده هيجل في القرن التاسع عشر الميلادي في دراسة التاريخ (26).

- إن مسألة الظاهر والباطن في التاريخ التي أشرها ابن خلدون ، كررها هيجل بقوله : إن التاريخ ظاهرة أحداث ووقائع تبدوا في حالة فوضى ودون هدف ، تلك الروح التي يجعل له مساراً محكماً ، معقولاً ، ولن نبصر الروح إذا كانت الدراسة مقصورة على الجزئيات حوادث وأفراداً (27). والمقاربة الكبيرة بين ابن خلدون وهيجل - مع اختلاف بعض المفاهيم ، مثل : مسألة الروح التي تتخلل التاريخ عند هيجل - هي عملية تعقل التاريخ أو التفسير العقلي للتاريخ وأحداثه وظواهره وعوارضه ، وإبدال الصدفة في الأحداث بالقوانين ، والعلل الجزئية بالعلل الكلية ، وهي التي لا ترى ولا تكتشف في الدراسة الجزئية للتاريخ .
- لقد حدد الفيلسوف الفرنسي (فرانسوا ماري دي فولتير 1694-1778م) المستوى التاريخي الذي ينشده في الكتابة التاريخية وهو المستوى الثالث عند ابن خلدون = وهو (التاريخ العام الكلي – الحضاري) كما استخلصناه من التعريف ، حيث يرى فولتير ، ألا يكتب تاريخ الحروب ، بل تاريخ المجتمع « كي أو أكد كيف عاش الناس داخل محيط عائلاتهم ، وما كانت الفنون التي هذبوها وطوروها بصورة مشتركة (28). إن موضوعه هو تاريخ العقل البشري وليس مجرد تفاصيل من وقائع تافهة ، إني أريد أن أعرف كم كانت الخطى التي عبرت بالبشر من البربرية إلى المدنية » . إذن هو تاريخ العقل وتاريخ الحضارة أو العمران البشري الذي قال ابن خلدون إن مقدمته تستهدف دراسة أحوال العمران البشري ، وما يعرض فيه من الكسب والمعاش ، والعلوم والصنائع والتمدن ، وما يعترض فيها من العوارض الذاتية = (النظم السياسية والاقتصادية والثقافية ....الخ) وتطورها ، بعد أن مال عن تقليد أولئك الذين كتبوا أخبار الدول وحكايات الوقائع في العصور الأولى ، إماأنهم ركزوا على سفا سف الأمور من الوقائع والأحداث وتفاصيلها ، وإما نقلوا صوراً للأحداث

مجردة من موادها ، أو حوادث لم تعلم أصولها ، إما مفرطون في الإسهاب أو مفرطون في الاختصار ، وهذه من جملة أغاليطهم [29].

❖ **المشابهة الثانية : المسألة المنهجية في تقسيم التاريخ** . طبقاً لما جاء في تعريف ابن خلدون للتاريخ أيضاً ،وتحليل الباحثين لما تضمنه هذا التعريف من دلالات نظرية ومنهجية في توصيف علم التاريخ ومنهجه وفلسفته ، نورد تقسيم هيجل للتاريخ ومقارنتها بما جاء في مقدمة ابن خلدون من أقسام أو تصنيف للتاريخ ضمناً وتصريحاً بهدف المقاربة والمقارنة والتأشير على النقد الخلدوني مقابل النقد الهيجلي لهذه الأقسام أو المستويات من التاريخ .

1- فعند هيجل ثلاثة أنوع من التاريخ هي : التاريخ الأصلي والتاريخ النظري ، والتاريخ الفلسفي . الأول : هو ما يكتبه المؤرخ عن عصره الذي يعيش فيه ، وروحه هي روح عصره ، ويتسم بقصر الفترة الزمنية التي يكتب عنها ، وأن رواياته هي روايات فردية أو مذكرات شخصية في الغالب روايات وأحداث قد تكون غير محصة . ويضرب هيجل أمثلة لهذا النوع ، مثال :عبد الرحمن الجبري في ق 13هـ ، و18م عند المسلمين ، وهيرودوت في اليونان ، وشروح قيصر عند الرومان والرهبان في العصر الوسيط ، والمذكرات الشخصية في العصر الحديث [30].

2- وإذا جاز لنا مماثلة هيجل مع ابن خلدون فإن هذا الذي قصده ابن خلدون بالتاريخ النظري ، وأهله والمشتغلين به هم مؤرخو الأمصار والأقطار وسماته : عدم استيعاب المؤرخ لمرحلة ما قبل عصره ، والتقيد والوقوف على العموميات ، وعدم الإحاطة بالمقاصد والأهداف البعيدة والتقييد بأحداث وشوا رد عصره ، وأخبار أفقه وقطره ،واقتصر على تاريخ دولته وعصره ، ومن أمثال هؤلاء المؤرخين (يوميات التوحيدي مؤرخ الأندلس والدولة الأموية ، وابن الرقيق مؤرخ أفريقيا ودولة القيروان) [31].

-أما الثاني : فهو التاريخ النظري : ويقسمه هيجل إلى أربعة أقسام : الأول : ويقترب من التاريخ الأصلي ، لكن المؤرخ ناقل وراوي ويسقط روح عصره على المرحلة الماضية التي كتب عنها ، ومثاله مؤرخو القرن العشرين عن الحضارة الفرعونية ، وهذا لا مماثلة له مع ابن خلدون ، لأن البقية من المؤرخين عند ابن خلدون هم نقلة ومقلدون لكتاب سابقين بصرف النظر عن المدة الفاصلة بينهم وبين العصر الذي يؤرخون له ، فقط إن بعضهم لا يفحص ولا يمحص ما يروى له ، وبعضهم يهتم بمنهج الجرح والتعديل ، والخطأ الأكثر شيوعا بينهم جميعاً - بنظر ابن خلدون- قلة التحقيق، وكلة التنقيح ، والوهم والتقليد، وغياب الاختصاص أو التطفل على العلوم من مدعى المعرفة ، وأخيرا عدم معرفتهم بأخوال العمران وطبائعه وظروفه وتبدلانه ، ومعرفة أسباب هذه الوقائع والأحوال والبدلات [32].

الثاني : التاريخ العملي البراجماتي : وهو الذي تميز به ابن خلدون وبعض من كتاب التاريخ الإسلامي ، وهو الذي يستهدف المؤرخ من الكتابة التاريخية العظة والعبرة ، وهو الذي نقده هيجل وغمز به ضمناً إلى

ابن خلدون . وقد فك الأستاذ الدكتور / إمام عبد الفتاح إمام (مترجم كتاب العقل في التاريخ) اللغز الذي أشار إليه هيجل ،بأن المقصود بهذا النموذج من الكتابة - بنظر هيجل - هو نموذج ا بن خلدون . حيث يقول ابن خلدون : ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر ، من أهل المدر والبر ، والإلماع بمن عاصرهم من الدول الكبر . وأفصح بالذكرى والعبر في مبتدأ الأحوال وما بعدها من الخبر ، سميته (كتاب العبر ، وديوان المبتدأ والخبر ، في أيام العرب والعجم والبربر ، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) ، فابن خلدون يعتمد المنهج القرآني في السرد التاريخي الذي يجعل من التاريخ وأحداثه عبرة ﴿ لقد كان في قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثاً يفترى ﴾ سورة يوسف آية 114 . وابن خلدون يعتقد أن التاريخ يعيد نفسه مهما حدثت من تبدلات في عوارض وأحوال العمران البشري ، لكن التاريخ يسير بحلقات ودوائر مغلقة ، بحيث البداية الجديدة هي النهاية القديمة وهكذا . أما هيجل فيعتقد أن التاريخ لا يعيد نفسه ولا يعلم أحداً ، وأن العبرة تنفع للأطفال ، ولا تفيد الحكام (33).

الثالث : التاريخ النقدي : وباعتقادنا أنه علم التاريخ عند ابن خلدون (علم الدراية والرواية) . فعند هيجل مثلاً :- هو تاريخ التاريخ لأنه نقد للروايات التاريخية ، ودراسة لحقيقتها ومعقوليتها . ويتميز بوحدة الذهن للمؤرخ ، مما يمكن من أن ينتزع من الوثائق أشياء ليست موجودة في المادة المدونة (القراءة من بين السطور) ، ويشبه هيجل هذا النقد بنقد فقه اللغة ، ويستهدف النقد هنا إزالة الخيالات الذاتية التي تحل محل المعطيات التاريخية ، أو تعارض أكثر وقائع التاريخ يقيناً (34). وما أشد هذا القسم وضوحاً لدى ابن خلدون فقد أفرد له مقدمة المقدمة ، وأسماها (المقدمة) في فضل علم التاريخ ، وتحقيق مذاهبه ، والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالاة ، وذكر شيئاً من أسبابها ، ومن جملة الأغلاط :- الثقة المطلقة برواة الأخبار ، والإسراف في الخيال عند عرض سير الملوك ووصف المعارك وإعداد الجيوش وإهمال الظروف والأحوال الاجتماعية المؤثرة في حركة التاريخ وصيرورته – الميل مع الهوى والمصلحة ، التأثر بالمذهب الديني أو السياسي أو الاجتماعي ، سرد الأخبار الواهية وخرافات العامة على أنها وقائع وأحداث حقيقية ، وتجاوز حدود العوائد ، وهي العبارة ذاتها التي رددها هيجل بمقولة : (حشو الماضي بالأفكار القبلية) ، ومطاوعة دسائس الأغراب لحب وولوع النفوس لما هو غريب ، وهو مقولة هيجل (أن الخرافات الغربية تنتشر بين الناس فيصبح جزءاً من التاريخ)، ويضيف ابن خلدون ، وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش(35).

الرابع : التاريخ الحضاري أو التاريخ الكلي : وهو يقترب من التاريخ الفلسفي في الانتقال من التاريخ الجزئي إلى الكلي العالمي الإنساني ويقترب من التاريخ الجزئي بالاستناد إلى معطيات الحقائق والأحداث الجزئية .

القسم الثالث من التاريخ هو التاريخ الفلسفي : الذي هو موضوع فلسفة التاريخ أو التصور الفلسفي للتاريخ وهو التاريخ الحضاري عند فولتير وشبنجلر وتوينبي وتاريخ العمران البشري عند ابن خلدون والتاريخ الفلسفي عند هيجل ، والذي أنفرد به هيجل في هذا القسم أنه يعد التاريخ الحقيقي هو تاريخ العقل وتطور الروح وهو تاريخ الفكر والوعي عند فولتير .

إن التاريخ الحقيقي عند ابن خلدون هو تاريخ العمران البشري والحياة الاجتماعية ، وتغير مؤسساتها وأوضاعها الاقتصادية والثقافية والسياسية ، فكان التاريخ هو تاريخ الحضارة لا التاريخ السياسي ، وموضوع هذا التاريخ يتعدى حدود السرد التاريخي لسير الدول والممالك إلى التاريخ الحضاري والاجتماعي لأنشطة الأفراد والجماعات والعلاقات التي تنشأ فيهم أو بينهم ، فكأن التاريخ يجب أن يشمل ويحيط بمسائل الفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع العام [36].

2- واتصالاً بالمسألة المنهجية والتأصيل الخلدوني في النقد التاريخي لمن جاء بعده ، يرى (د أبو يعرب المرزوقي)، - وهو رأي بعض فلاسفة التاريخ المحدثين في أوربا - أن أرقى النظريات المنهجية للتاريخ هي بلا منازع محاولة ابن خلدون في الفكر العربي (فلسفة التاريخ) ، وأن هذه المحاولة مثل بالأور جانون المنطقي لها وجهين : 1- الوجه السالب وهو المتعلق بموانع الوصول إلى الحقيقة في التاريخ (هدم وبناء) والعلم الجامع بين الوجهين هو علم العمران البشري والاجتماع الإنساني الذي ثمرتهُ :(نقد الأخبار رغم شرفه في ذاته)، فالوجه السالب يتعلق بأسباب الخطأ الناجمة من طبيعة المعلومة التاريخية نفسها ، والتي مصدرها الإنسان حتى لو كان الحدث ماثلاً أمامنا ، فيمكن أن نزيف المعلومة بقصد أو بدون بقصد ، وهكذا في بقية الأخطاء ، مثل التشيع لمذهب أو لفكرة ، أو خدمة الحاكم ، وطبيعة الحدث التاريخي وتأويله بصورة خاطئة ، ونقائص المنهج بحسن الظن بالمصدر ، أو للاطمئنان إلى الجرح والتعديل ، هذه كلها تجعل الحقيقة عسيرة المنال .

أما الوجه الموجب فيتعلق بالسبب المتقدم على هذه الوجوه السالبة وهو الجهل بطبائع العمران وأحواله أو الحوادث الذاتية أو العقلية وما يعرض لها من أحوال ،فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ، أعانه ذلك على تمحيص الخبر وتمييز صدقة ، وكون العمران ذو طبائع ، وعلمها يساعد على نقد الخبر والمعلومة التاريخية ، فهذان السببان الموجبان للوصول إلى المعلومة التاريخية – كما يرى ابن خلدون – [37].

❖- المشابهة والمقاربة الثالثة : للتأصيل الخلدوني لفلسفة التاريخ ، وهو موضوع مقولات فلسفة التاريخ المشهورة ، وهي مقولة (الكلية ، السببية) ومنهج ابن خلدون في تفسير الصيرورة التاريخية (الديناميكية ،والدياليكتيكية)

أ) فقد أكد توينبي أسبقية ابن خلدون في اعتماد المقولة الفلسفية الأولى في فهم التاريخ الإنساني وهي مقولة

الكلية ، وأن ابن خلدون قد عكس هذه المقولة بنظرته إلى المجتمع الإنساني نظرة كلية وشمولية ، من حيث ظهور المجتمع وتطوره ، واستنتج اعتماداً على استقرائه للعديد من الحضارات القوانين والقواعد الكلية التي تحكم الحضارة والعمران البشري ، وبخاصة في التعاقب الدوري على كل الحضارات (38). وهذه الرؤية الكلية متماثلة عند ابن خلدون ، وفولتير ، وهيجل وتوينبي ، رغم اختلاف النماذج الحضارية التي اعتمد عليها هؤلاء في استقرائهم للتاريخ الإنساني ، وقد سوغ ابن خلدون استنتاجه هذا بوحدة الطبيعة الإنسانية رغم المتمايزات الظاهرية المرتبطة بالظروف الطبيعية والمناخية والثقافية ، وعالمية التاريخ عند ابن خلدون كما عند فولتير وهيجل وتوينبي وشبنجلر ، مع أنهم تعرضوا للنقد لتعميم استنتاجاتهم مع نقص في استقراءاتهم في الدراسة .

ب) وأما السببية أو العلية ، فقد تجاوز التعليل الخلدوني الظواهر الجزئية إلى الكلية من خلال تجاوز البرانية في العلية إلى الباطنية ، وكذا صفة الضرورة ، مما جعله يتصف بالحتمية التاريخية ، فضلاً عن مقولتي الديناميكية (الحركة والثبات) والدياليكتيكية ، التي وجدناها عند ابن خلدون في تفسير عوامل قيام الحضارات ، واعتبار هذه العوامل نفسها هي عوامل السقوط والانهيار وهذه العملية تصف بالضرورة والحتمية . يقول ابن خلدون عن السببية (إننا نشاهد هذا العالم ما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام ، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان ، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في فلك ولا تنتهي غاياته .

ويمتاز التعليل الخلدوني بالقياس والضرورة والحتمية ، بوصفه (سنة الله في خلقه) ، والمطابقة بين ما يحدث من هرم للدول والحضارات وما يحدث من هرم للإنسان ، وهذه العلية تقبع خلف الوقائع الظاهرة والباطنة (39). إن حتمية المتصلة بالسببية التي توصل إليها ابن خلدون تعبيراً عن إيقاع وصيرورة حركة التاريخ ، وما يصاحبه من تطور وتغير في العمران البشري ،بحيث لا تدوم أحواله على وتيرة واحدة ، هذه الحتمية عادت عند هيجل بحيث لا تترك أحداث العالم عندهُ نهباً للمصادفات والعلل الخارجية العرضية ، وإنما هناك حكمة إلهية أو تدبير إلهي يوجه العالم ، وبالتالي فكل ما يحدث في العالم يحدث طبقاً لحكمة إلهية ، وهي نفسها السنة الكونية المقررة عند ابن خلدون (40).

5- المشابهة والمقاربة الرابعة للتأصيل الخلدوني في فلسفة التاريخ : هي في تفسيرا تجاه حركة التاريخ وصيرورته ، والتي ألقت بأثرها وظلالها على فيلسوفين من كبار فلاسفة التاريخ في الفكر الأوربي المعاصر ،وهما (أرنولد توينبي ، وأسوالد شبنجلر) .

فعلى وفق منطق تأثير السابق على اللاحق وجدلية التواصل الحضاري الذي اعتبر مسلمة بديهية لدى مؤرخي الحضارات الإنسانية وفلاسفتها . فقد تقارب (شبنجلر) مع ابن خلدون في مقارنته الدول والحضارات بالأشخاص ودورة حياتهم الواضحة المحددة . فابن خلدون يرى أن الشرف والحسب نهايته

في العائلة أربعة أجيال : الأول : باني المجد ، والعالم بما عاناه في بنائه ويحافظ على مقامه بكل قوته ، وابنه من بعده مباشر لأبيه ، فقد سمع منه ذلك وأخذ عنه ، إلا أنه قصر في ذلك تقصير السامع بالشيء في المعاني له ، ثم إذا جاء الثالث كان حظه الاقتفاء والتقليد خاصة ، فقصر عن الثاني تقصير المقلد عن المجتهد ، ثم إذا جاء الرابع قصر عن طريقتهم جملة ، وأضاع الخلال الحافظة لبناء مجدهم ، وتوهم أن ذلك البنيان وجب لهم بمجرد انتسابهم فربأ بنفسه عن أهل عصبيته ، وهكذا تولد الدول والحضارات وتبلغ أشدها ، وتموت في فترة محددة لا تزيد في النادر عن ثلاثة أجيال ، أو ما مجموعه مائة وعشرون سنة . وقد حدد ابن خلدون خمسة أطوار للدولة أو الحضارة هي : 1) طول الظفر بالبغية والاستيلاء على الملك وتتسم هذه المرحلة بالتضامن ، وعدم تفرد صاحب الدولة (الملك أو الأمير) بشيء أي اعتماد العصبية .

2) تأسيس السيادة ، وضعف التضامن نتيجة ذلك ، 3) الفراغ والدعة لتحصيل ثمرة الملك الراسخ . 4) تقليد صاحب الدولة للماضيين من سلفه في كل الأمور . 5) الإسراف والتبذير والانغماس في الشهوات والملاذ ، وفساد الجنس وزيادة الضرائب التي لا يمكن جبايتها إلى أن تنقرض الأسرة الحاكمة أخيراً [41]. إن منطق ابن خلدون استند في تفسير تاريخ العمران والدول والحضارات إلى قانون المشابهة ، وبحسب البروفسور (سميث) إن ابن خلدون لم يقارن بين الكائن الاجتماعي والحيواني من ناحية النمو والتطور فحسب ، بل حتى من ناحية العناصر التركيبية وتكاملها ، فكلا الكائنين الاجتماعي والحيواني يتكونان من عناصر ثنائية ووظيفية متكاملة ، فالكائن البيولوجي (الحيواني) يتكون من أعضاء وأجهزة بيولوجية متكاملة لها أهميتها في بقاء وديمومة الكائن الحي فالكائن الاجتماعي (المجتمع) هو الآخر يتكون من نظم اجتماعية فرعية ، ومؤسسات يطلق عليها ابن خلدون اسم أقسام العمران ، أو ظواهر العمران البشري ، كالعمران الاقتصادي والديني والسياسي والعسكري ، والعائلي ، والتربوي ، والعلمي والأخلاقي .. الخ [42]. وهذا ما نجد تماثلاً له في تفسير (هربرت سبنسر) عالم الاجتماع والبيولوجي البريطاني في ق19م ،ا لذي شبه المكون الاجتماعي بالمكون البيولوجي الإنساني أو الحيواني .في التركيب أو الوظيفة .

إن الدوران الحضاري الذي بدأه ابن خلدون بافتراض ثلاث مراحل لدورة الحياة في العمران البشري ، مرحلة الطفولة : وهي بداية تكون الدولة والحضارة اعتماداً على العصبية والغلبة ، وقد تبدأ هذه الطفولة من البداوة ، ثم تنتقل إلى المرحلة الثانية ، وهي مرحلة التحضر ، وهذا التحضر يتوقف نشوءه على الحياة المستقرة (التمدن) وحكم القانون والنظام ، وأن العرب لم يدخلوا المرحلة الثانية (الملك)-بنظر ابن خلدون - إلا عندما تركوا البادية ، فأنشأوا حضارة راقية [43]. والثالثة مرحلة (التدهور) وبدء الدورة من جديد وذلك بظهور قوة جديدة تنقض عل المملكة المتهاوية وتبدأ الدورة من جديد ، وقد أعاد (شبنجلر)

الحديث الخلدوني عن الدورة أو الدوائر الحضارية المتسلسلة مما يشبه دورة الكائن الحي ، وهي مرحلة الطفولة والشباب والنضج ، ثم مرحلة الشيخوخة أو الهرم ، والفرق بين ابن خلدون وشبنجلر أن الحوادث عن الأول تتكرر، بينما عند الثاني لا تتكرر الحوادث ، أي أن التاريخ لا يعيد نفسه في كل دورة بالصورة التي كان عليها في الدورة المماثلة مع عصر وزمن سابق ، مع أن ابن خلدون قد صرح أيضاً أن أحوال الأمم لا تدوم على وتيرة واحدة ، ولكن هذا التطور يتم داخل الدورة نفسها .

- أرنولد توينبي أعاد تصور ابن خلدون للتاريخ البشري بقوله : (أن تاريخ البشرية عبارة عن سلسلة من الحضارات تولد كل منها ثم ينمو ثم تنهار ، وتزول في النهاية ، والقول أيضاً أن نشأة الحضارات يبدأ تكوينها الأول في المجتمعات البدائية . واتفق توينبي مع شبنجلر وفيكو على متابعة رأي ابن خلدون في التعاقب الحضاري ، حيث يعتقد توينبي ، بأن تاريخ العالم يسير في دورة كبرى من الارتفاع والانخفاض يتم داخل كل مرحلة على حدة في البداية والنمو ، أو مرحلة الازدهار ، أو في مرحلة السقوط والتفكك ، والتدمير (44) .

❖ - المقاربة الخامسة للتأصيل الخلدوني في فلسفة التاريخ : هي في العوامل المؤثرة في الحضارة والتاريخ البشري وتطوره .

- فالدعوة الدينية عند ابن خلدون مهمة في استقرار وديمومة الدولة والحضارة، فهي- بنظره- قوة ثانية بعد العصبية يحصل بها التضامن الذي بدونه لا تكون دولة ، وأن العرب أصبحوا بالدعوة الدينية قادرين على تأسيس حضارة عظيمة ،وتضاعف الدعوة الدينية قوة الإحساس بالجماعة ، وهي القوة التي استبدلها هيجل بالميتافيزيقا مثلما استبدل إرادة الله بإرادة الروح . وكان اتحاد الدين بالعصبية (الإسلام والشعور بالجماعة) مؤثراً كذلك في الحضارات الأخرى كما يرى (مايرز) (45) . وأن الدعوة الدينية الجديدة عند توينبي – كذلك - أداة تسهيل انقياد الشعوب للملك أو الحكم ،وأن الدين الجديد ضروري لاجتياز عصر الاضطرابات التي تعانيها حضارة ما ، وأن المخلصين أو المبدعين يكادون يكونون محصورين في الأنبياء والرسل ، لأنهم- بنظر (توينبي)- أداة تخليص الحياة والحضارات والتاريخ من الاضطرابات وهم أداة توجيه للناس إلى الخير بحسب (ابن خلدون) وأن الأنبياء يلعبون دوراً اجتماعياً كبيرا في التاريخ بحسب توينبي ، والفيلسوف الإنجليزي الاسكتلندي (توماس كارليل 1795-1881م صاحب نظرية البطولة في التاريخ) (46).

- ومع هيجل يعتقد ابن خلدون في العناية الإلهية القانون العام الذي يحكم قوانين الظواهر الطبيعية والاجتماعية المختلفة ، ومع كانط بأن العناية الإلهية تمثل الجدية في العقل التاريخي بمقابل الحرية في الإرادة الإنسانية ولكنها تتدخل لتغير مجرى اتجاه قوانين الطبيعة وظواهرها إنما هي أخرت بالإرادة الإنسانية (47) .

- وكان المفكر السياسي والاجتماعي الألماني : (كارل ماركس 1818-1883م) أكد دور العامل الاقتصادي في التاريخ الإنساني والحضارة الإنسانية وتطورها في المدة العامل الأكثر الأوجه تأثيراً في مادة التاريخ الإنساني ، لكن ابن خلدون سبق في اعتبار العامل الاقتصادي الأكثر فاعلية في العمران البشري والحضارة الإنسانية . وإذا عدا ابن خلدون مؤسس المدرسة التاريخية التي تستنبط الظواهر الاجتماعية من حقائقه التاريخ قبل (فيكو ، وبودان) فإن أكثر المؤرخين – كذلك – ينسبوهُ إلى المدرسة الاقتصادية التي تفسر التاريخ مادياً ، وتشرح الظواهر الاجتماعية وفق العامل الاقتصادي وإرجاع كل مظاهر التطور والتغير في المجتمع إلى العامل الاقتصادي مثل (ماركس) . حيث قال ابن خلدون " أعلم أن اختلاف الأمم إنما هو اختلاف نحلتهم في المعاش) وقال ماركس (إن نمط الحياة المادية تتحكم في مسار الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عموماً وإن التغير الأساسي والاقتصادي يقلب رأساً على عقب بسرعة ، أو ببطء كل البناء الفوقي الهائل " وهو رأي (مونتسكيو) أيضاً في علاقة الاقتصاد بالتاريخ (48).
- وأصل ابن خلدون لكل من(هيجل) وقبله (مونتسكيو) ، ومن بعديهما (توينبي) لأهم عامل، آخر في طبيعة التاريخ الاجتماعي والحضاري وتطورهما ، ألا وهو العامل الجغرافي ، والبيئة الطبيعية ، وتأثيريهما في التاريخ البشري أو الإنساني ، وللقارئ أن يقارن : -

أ) فقد أشار هيجل إلى أهمية الموقع الجغرافي للتاريخ والأثر الذي تتركه عوامل الطبيعة على إنتاج روح شعب ما ، مع عدم المبالغة في تقدير الأثر ، ومع استبعاد المنطقة المتجمدة والمنطقة الحارة من دراما تاريخ العالم لماذا ؟ لأنها ليستا موقعاً مناسباً لظهور التاريخ (العمران البشري) في الاستقرار والحضر (49). ووفقاً لهذه المقدمة قسم هيجل العالم إلى قديم وجديد من حيث التاريخ والخصائص الطبيعية ، و بين أثر كل هذه الخصائص على صفات الشعوب وطبائعها وأجناسها وتفكيرها ، ثم حدد الفروق الجغرافية الخاصة وأثرها في الفروق الجوهرية والعقلية ، بمقابل تنوع الظروف العرضية وحصرها بثلاث مناطق : 1- الأرض المرتفعة القاحلة =(وسط آسيا) ، ولأهلها مزايا وطقوس وقيم ، تشبه إلى حد ما خصائص القيم البدوية (عند ابن خلدون) 2- السهول الوديانية وهي أرض الانتقال التي ترويها أنهار عظيمة ،= (النيل ، الفرات ، الكنج) وهي الأرض الزراعية التي تتصف بظهور الملكية الخاصة = (عند ابن خلدون) 3- الأرض الساحلية وهي المتصلة بالبحر وما تحدده من سمات وخصائص وقيم وأنشطة تباين القسم الأول أو الثاني ،وقد وصف هيجل أفريقيا وقسمها بالطريقة التي وصفها ابن خلدون تقريباً ، وبخاصة قلب أفريقيا قبل الكشوف الجغرافية ، ووصف شمال أفريقيا بالوصف الذي قدمه ابن خلدون إلى درجة المطابقة (50).

ب) وينقل الأستاذ (سومرويل) ملخص كتاب (توينبي) (دراسة في التاريخ)، أن الإغريق أرجعوا

الإصلاحات الحضارية إلى سبب آخر غير الجنس، إذ قالوا بالمكان والمناخ ، وهذه الفكرة هي فكرة (هيبوقراط) اليوناني ، وهي تشبه رؤية ابن خلدون في أن الطبيعية تحدد النشاط الإنساني ، وتضع حدوداً لما يمكن أن يفعله ومن هنا استنتج ابن خلدون أن الحضارة لا توجد إلا في مناطق معينة ، دون غيرها (يراجع رأي هيجل) وقد قسم الأرض إلى سبعة أقسام :

1- بعضها معتدل = (3 ، 4 ، 5) من الأقسام السبعة ، وبعضها شديد البرودة (2 ، 6) ، وبعضها شديد الحرارة (1 ، 7) واعتقد أن الأقاليم المعتدلة المناخ هي مواطن ازدهار الحضارة ، 3- أما الأقاليم المتطرفة المناخ (شديدة الحرارة ، وشديدة البرودة) فلا يمكن أن تتقدم أو تقوم حضارة بالمعدل نفسه لأن المناخ يعوق حركة التطور ، وهذا هو تقسيم هيجل للعالم إلى ثلاثة أقاليم ،والمتطرفة منها =(الحارة جداً والباردة جداً)، مستبعدة من الحضارة -كما أشرنا - يقول ابن خلدون عن الأقاليم المعتدلة " لهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والفواكه والحيوانات وما يتكون من البشر أعدل أجساماً ،وألواناً وأخلاقاً وأدياناً ، حتى النبوة لم توجد في الأكثر إلا فيها ، ولم تقف على خبر بعثة في الأقاليم الجنوبية ، ولا الشمالية (الحارة جداً ، والباردة جداً) لأن الأنبياء والرسل إنما يختص بهم أكمل النوع في خلقهم وأخلاقهم ، وأهل هذه الأقاليم = (يقصد المعتدلة) أكمل الوجود والاعتدال لهم ، فتجدهم ، على غاية التوسط في نشاطهم وحياتهم " بخلاف الأقاليم البعيدة عن الاعتدال مثل : (الأول والثاني ، والسادس والسابع) فأهلها جميع أحوالهم بعيدة عن الاعتدال " بسبب قرب عرض أمزجتهم ،وأخلاقهم من عرض الحيوانات العجم ويبتعدون عن الإنسانية بمقدار الحال في الديانة " .

ويقول أيضاً " وتقرر أن الحرارة مغشية للهواء والبخار ومزيدة لكميته ، ولهذا يجد المنتشي نم الفرح والسرور مالا يعبر عنه وذلك لما بداخل بخار الروح في الغالب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة (مادة)الخمر في الروح من مزاجه ، فيغشي الروح وتجيء طبيعة الفرح ،وحصة أهل البلاد والتجربة (والسواحل المجاورة للبحر) عند هيجل (حصتهم من توابع الحرارة [51]. في الفرح والخفة موجودة أكثر من التلال والجبال الباردة .

ومن عرض النصوص السابقة نجد توينبي يتوصل للفكرة الخلدونية عند اليونان ، ولكن غيره يؤكد أن كل من هيبوقراط وابن خلدون قد توصلا إلى نفس الاستنتاج لعدم التأكيد على قراءة ابن خلدون للفكر اليوناني أو على الأقل الإلمام به كله ، المهم في الموضوع أن هذا التأصيل الخلدوني للعامل الطبيعي في التاريخ قد عبر عن نفسه بوضوح لدى هيجل وكان مونتسكيو قد أكد القول في تأثير الطبيعة والبيئة على طبائع الأمم ، وتطورها عبر التاريخ ،وكذلك فعل جان بودان صاحب كتاب الجمهورية [52].

وأخيراً : نعتقد - رغم قبولنا بإمكان توالد الخواطر ووقوع الحافر على الحافر في الأفكار والخواطر مع عدم معرفة الأول عند الآخر- بتعبير الغزالي- ، إلا أن ذلك لا يمنع الإفادة مما سبق واعني هنا فكرة هامة

تواردت لدى كل من ابن خلدون وهيجل و شبنجلر و توينبي ، والخاصة بالأسباب الروحية والأخلاقية الإضافية لانهيار الحضارات والدول ، ذلك لإيمان هؤلاء الفلاسفة بثنائية مركب الحضارة الإنسانية من الجانب المادي والروحي ، فإذا انهار أحد المركبين سقطت الحضارات مهما كان عظم قوتها ، وبخاصة العامل القيمي والأخلاقي . فأسوالد شبنجلر كتب مؤلفه الشهير : (سقوط الحضارة الغربية أو تدهور الحضارة الغربية) وقد ارتكز توقع شبنجلر لسقوط هذه الحضارة هو بسبب إفراغها من القيم أو المبادئ الروحية والأخلاقية الإنسانية وتحولها إلى مدينة متوحشة ، و توينبي يعتقد أن المنظومة الدينية والقيمية إذا خلت منها حضارة فلا مبرر لاستمرارها أو بقائها ، بل إن الدين والقيم الأخلاقية عمود ومرتكز أية حضارة ، وإن فساد الحكام والانغماس في الفسق والفجور وكثرة الشرور و سفه وظهور الحيل والكذب والغش والفجور وكثرة السفلة في المدن أسباب مؤذنة بالنهاية وبأذن الله بخراب الدولة وانقراضها عند ابن خلدون ، والآية القرآنية : ((وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً)) سورة الإسراء ، أية (16) . هي موطن استشهاد ابن خلدون وحجته في قوله فضلاً عن الشواهد التاريخية التي أوردها في مؤلفه (53) .

المراجع والهوامش .

* من أمثال : أوليفر ليمان في بحثه (مستقبل الفلسفة ، والفلسفة والدين) ، وهاري ليسر في تاريخ الفلسفة القديمة ، وكاترين ولسون في تاريخ الفلسفة الحديثة ، وبيت ادواردز في مستقبل الأخلاق ، ، ولين جود مان في الفلسفة السياسية ، وسان هاند في فلسفة ما بعد الحداثة ، وهيتاهايري وماتي هايري في الفلسفة التطبيقية في القرن الجديد ، و وليم ليونز في فلسفة العقل ، وقد وضع هؤلاء مع غيرهم ما ذكرنا من موضوعات جديدة في البحث الفلسفي المعاصر والتي منها التاريخ والمناهج العلمية والدين والحضارة والفلسفة السياسية ، والموضوعات الأخلاقية ، ومشكلات الإنسان المعاصر . أنظر : أوليفر ليمان ، مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين ، تر : مصطفى محمود محمد ، ط عالم المعرفة ، الكويت ، العدد301 ، 2004م ، الصفحات كاملة .

❖❖ هو العلامة القاضي والمؤرخ والفيلسوف وعالم الاجتماع عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون الحضرمي المني الأصل التونسي المولد والنشأة من أسرة ذات قدم راسخ في العلم والسياسة والنباهة والكياسة كما يقول أبو حيان التوحيدي ، درس العلوم الدينية واللغوية والفلسفية والطبيعية والرياضية في تونس التي كانت مركزاً لعلماء شمال أفريقيا حينذاك ،تولى عدداً من الوظائف القضائية والسياسية بين 751-776ه ، ورحل إلى الأندلس عام 764ه ، وقضى بها عامين ، ثم عاد إلى المغرب وقضى بها عشر سنوات ، وتفرغ فيها للقرآن والتدريس ، وكتب المقدمة في خمسة شهور من عام780ه ورحل إلى مصر عام 784ه وتولى فيها منصب قاضي القضاة ، أدى فريضة الحج عام 789ه بعد فاجعته بغرق أسرته أثناء لحاقها به إلى مصر ، زار بيت المقدس عام801ه وقابل تيمورلنك عام 803ه ، كان لاتصاله أثناء أسفاره ومغامراته السياسية بملوك النصارى في الأندلس ، وملوك التتار بالشام أثر في تكوين فلسفته التاريخية ، توفي في 29 رمضان عام 808ه الموافق 16 مارس 1406م . انظر : الموسوعة الفلسفية ، إشراف روزنتال ، و ب. يودين ، ترجمة : سمير كرم ، ط6دار الطليعة ، بيروت 1987م ، ص 8 . وقارن: د أحمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ ط دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996م ، هامش ص 133، 134 .

1) الصحاح في اللغة ،

2) د . أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ط1 ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996م ، ج2 ، ص ، 123 ، 153 ، و ص 134 ، 135 .

3) (د. رأفت غنيمي ، فلسفة التاريخ ، ط1 ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1988م ، ص ،15،14 .

4 د . إحسان محمد الحسن ، علم اجتماع ابن خلدون كما يفسره علماء الغرب ، بحث ، مجلة الإستشراق ط دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، ع ، 4 ، 1990م ، ص 67-79 .

5-د ملحم قربان ، خلدونيات (نظرية المعرفة عند ابن خلدون) ط1 المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ،1985م ، ص 23 وما بعدها .

6) عن د . زينب الخضيري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ، ط دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 989م ص 76 .

7) روبرت فلبينت ، تاريخ فلسفة التاريخ ط لندن ، 1894م ، ص 149 ، عن د . زينب الخضيري ، المصدر السابق ، 77.

8) د . إحسان محمد الحسن ، المصدر السابق ، ص 68 .

9) توينبي ، دراسة في التاريخ ، ط جامعة أكسفورد ، نيويورك ، 1954م ، ج3 ، ص 320، 322.

10) د . إحسان محمد الحسن ، ص 68 ، وقارن : زينب الخضري ، ص 67 .

11) عن د . إحسان الحسن ، ص 68.

12) عن د . زينب الخضيري ، ص 177.

13) إيف لاكوست ، العلامة ابن خلدون ، ترجمة د . ميشال سليمان ، ط دار ابن خلدون ، بيروت ، 1974م ، ص 5 ، 6 ، 15، 177 ، 213- 215 ، ص 168.

14) د . ملحم قربان ، خلدونيات (نظرية المعرفة) ، 23 أيضاً وما بعدها .

15) د. إحسان الحسن ، ص 67 – 79 ، ص 67.

16) عن د. زينت الخضيري ، ص 69 ، 70 مع التصرف بالمادة العلمية .

17) إيف لاكوست ، المصدر السابق ، ص 194 ، ص 202 ، وقربان المصدر السابق ، ص 30 .

18) توينبي ، دراسة في التاريخ ، ط6 ، 1955م ، ج3 ، ص 475، النص الفرنسي نقلاً عن ملحم قربان ، ص 104 .

19) يوجين ، أ . مايرز ، الفكر العربي والعالم الغربي ، ص 75 – 77. وقارن د . أحمد صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ط1 المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1996م ص 216.

20) أبو يعرب المرزوقي ، إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1996م ، ص 29 – 30 ، متن وهامش .

21) عن د . زينب الخضيري ، فلسفة التاريخ عن ابن خلدون ، ص 70 .

22) ابن خلدون ، المقدمة ، طبعة دار القلم ، بيروت ، 1986 ، ص 3 ، 4 .

23) قارن : هيجل ، العقل في التاريخ ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، ط3 ، دار التنوير ، بيروت ، 1983م . ص 67- 80 .

24) د . أحمد صبحي ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص 207.

25) عن ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، ترجمة : فتح الله المشعشع ط 5 ،مكتبة المعارف ، بيروت ، 1985م ، ص 250،251 و ، ص393- 395من طبعة أخرى .وأحمد صبحي ، في فلسفة التاريخ مرجع سابق ، ص 182، 183 .

26) ابن خلدون ، المقدمة ، ط6 دار القلم ، بيروت ، 1986م ، ص 4 – 7 .

27) هيجل ، العقل في التاريخ ، ص 67 ، 68 .

28) المقدمة ، ص 5 .

29) هيجل ، العقل في التاريخ ، ص 69 ، وابن خلدون في المقدمة ، ص 4 ، 5 .

30) هيجل ، المصدر نفسه ، ص 74 ، والمقدمة ، ص 6 ، 7 .

31) هيجل ، المصدر نفسه ، ص 76 .

32)ابن خلدون ، المقدمة ، ص 9 – 35 ، وقارن : هيجل ، العقل في التاريخ ، ص76 ، ود.رأفت غنيمي لشيخ ، فلسفة التاريخ ، ط دار الثقافة للنشر ، القاهرة ، 1988م ، ص 37

33) هيجل ، العقل في التاريخ ، ص 80 وما بعده ، وابن خلدون ، المقدمة ، ص 35 وما بعدها ، وقارن : د.جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ط2 ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1973م . ص 434، 435.

34) أبو يعرب المرزوقي ، إصلاح العقل في الفلسفة العربية ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، 1996، ص 222، وقارن : د. عمر فروح ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ، ط4 ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1983م ، ص706 ، 707.

35) د . إحسان محمد الحسن ، علم اجتماع ابن خلدون ، مجلة الإستشراق ، ص 75 ، ود . رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، ص 41 ، د . أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص 135 – 140 .

36) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 95 ، 96 ،من طبعة بيروت ، 1978م ، وجميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 565 – 586 . ورأفت الشيخ ، فلسفة التاريخ ، ص 41 .

37) د . رأفت الشيخ ، فلسفة التاريخ ، 143 .

38) ابن خلدون ، المقدمة ، ط 6 ، دار القلم ، 1986م ، ص 170 – 172 ، ويوجين أ . مايرز ، الفكر العربي والعالم الغربي ، ص 74 . وجميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ص 614، 615.

39) عن د . إحسان محمد الحسن ، المرجع السابق ، ص 72 ، 73

40) د . مايرز ، الفكر العربي ، ص 72 .

41) د . حسن محمد الكحلاني ، فلسفة التقدم ، ط1 ، مركز الإسكندرية للكتاب ، الإسكندرية ، 1997م ، ص 57 –65 . وقارن : د / أحمد حمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص 295- 297 ، ويوجين أ . مايرز ، المصدر السابق ، ص 72 .

42) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 154 – 159 . و مايرز ، الفكر العربي ، ص 69.

43) عن د . أحمد صبحي ، في فلسفة التاريخ ، ص 295 –297، وقارن : د .زينب الخضيري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ن ص 119. بتصرف من الكاتب .

44) د . زينب الخضيري ، المرجع السابق ، ص 115 ..

45) ابن خلدون ، المقدمة ، من المطبعة الأدبية ، بيروت ص 35 ، 170 ، وزينب الخضيري ، المرجع السابق ، ص 75، 104 ، وقارن : د.عبد الرحمن بدوي ، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ، ط1 ، دار الآداب ، بيروت ، 1965م ، ص89، 90 حيث يؤشر أسبقية ابن خلدون على ماركس أيضاً ، في القيمة والعمل أو القيم المستمدة من العمل حيث يقول : " إن ما يعتبره الإنسان ويقتنيه من المتحولات إن كان من الصنائع فالمفاد منه قيمة عمله ، وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل ، وأن اقتناء وابتغاء الأموال من الدفائن والكنوز ليس كمعاش طبيعي .

46) هيجل ، العقل في التاريخ ، ص 157 – 176.

47) هيجل ، المصدر السابق ، ص 168 – 174 ، 181 .

48) ابن خلدون ، المقدمة ، ص 52 – 81، ص 72 – 76 ، طبعة ثانية ، طبعة دار العلم.

49) د . زينب الخضيري ، فلسفة التاريخ ، عن ابن خلدون ، ص 112.

50) انظر للمقارنة وللمزيد من التفاصيل : ابن خلدون ، المقدمة ، ص 296 ، من طبعة دار الفكر ، بيروت بدون تاريخ ، وهيجل ، العقل في التاريخ ، ص 90 ، 91 ، وتوينبي ، دارسة في التاريخ ، ص 412 ، 447 ، 455 ، عن د. رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص 192 – 201. وكذلك د . عبد الجبار ناجي ، القيم الاجتماعية وانهيار الحضارات عند ابن خلدون ، بحث (مجلة) دراسات اجتماعية ، بيت الحكمة بغداد ، العدد 5 ، 2000م ، ص 68 – 78.