

ابن خلدون مؤسس فلسفة التاريخ

د . عبد القادر عدالة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

- جامعة مصطفى اسطمبولي معسكر

adalaabdelkader@hotmail.fr

تاريخ الإرسال: 2019/02/16 تاريخ القبول: 2019/05/30

ملخص:

إن الاتجاه السائد في العصر الحديث، حول موضوع تفسير مسيرة التاريخ، ابتداء من ميكافيلي (1469-1527) وفولتير (1694-1778)، اتجاه أحدث أصحابه قطيعة إبستمولوجية مع التفكير اللاهوتي السابق؛ حيث اتجه التفسير إلى المقاربة البشرية. فالتاريخ لا تصنعه الآلهة وإنما البشر. وعلى المفكرين، البحث عن أسباب تطوره الثابتة الكامنة في ثناياه. وبنشأة هذا التيار الحديث والمعاصر في تفسير مسيرة التاريخ؛ نشأت فلسفة التاريخ. وبالتالي، تم إخضاع تفسير التاريخ لمبدأ المعقولية.

غير أن هدفنا من إعداد هذا المقال؛ هو إبراز أن عبد الرحمن بن خلدون (1332-1406م) يتفق مع الفكر الحديث والمعاصر في تأمل صيرورة الأحداث البشرية لاستخراج القوانين الثابتة التي تتحكم فيها، بعيداً عن إرادة القوى المفارقة المتعالية. وإذا استطعنا إثبات هذا الموقف؛ يكون العلامة ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ قبل فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين بقرون.

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون ؛ فلسفة التاريخ ؛ العصبية ؛
الصيرورة التاريخية ؛ الفكر المعاصر.

Abstract :

The prevailed trend in the modern era, on the subject of the interpretation of the process of history, begins with Mikiavelli (1469-1527) and Voltaire (1694-1778). This trend has established an epistemological rupture with the former theological thinking; which indicates that History is not made by gods, but by human beings. For this purpose Thinkers need to look for the reasons behind the History evolution and change. The emergence of this modern and contemporary trend concerning the History process was the main cause behind the Philosophy of History birth.

However, our scientific aim from this article is to argue that Ibn Khaldun (1332-1406) agrees with modern and contemporary thought, I the case of contemplating and analyzing the human events to extract the laws that govern them, away from the will of any transcendent explanation. As result, if we can prove this scientific attitude, it will be proved that Ibn Khaldun is the real founder of the philosophy of history before the Western philosophers of history and civilization.

Keywords: Ibn Khaldoun; Philosophy of History; Social Solidarity; Historical Process; Contemporary Thought.

التمهيد:

إن تاريخ الفلسفة الغربية يؤكد أن التصور الإنساني الأرضي لمجرى التاريخ البشري، لم يظهر إلا بحلول عصر النهضة في القرن الـ 16م مع ميكيا فيلي، وعصر التنوير في القرن الـ 18م مع فولتير. وهذا، لأن الاتجاه السائد قديماً منذ القديس أوغسطين وفلاسفة العصور الوسطى كان يتمثل في تفسير مسيرة التاريخ البشري بالتصور اللاهوتي المسيحي الذي نختله في فكرة الخطيئة وفكرة الخلاص.

أجل، إن إنزال مقارنة البحث من السماء إلى الأرض في هذا المجال بدأ في عصر النهضة ليبلغ ذروته في القرن الـ 19م مع فلاسفة التاريخ المشاهير: هيجل، ماركس، فيكو، كوندورسيه، وصولاً إلى فلاسفة الحضارة في القرن الـ 20م مع اشبنغلر، توينبي ومالك بن نبي وغيرهم. فاتجه التفكير إلى البحث عن العلل والقوانين الثابتة التي تتحكم في صيرورة الأحداث البشرية (أو سيرورتها كما يدعوها البعض): هل هي فردية أم اجتماعية، مادية أم فكرية، اقتصادية أم أخلاقية؟

فإن كان الأمر كذلك؛ فكيف يمكن لمؤرخ عاش في القرن الـ 14م، في بيئة إسلامية مغربية، بخلفية سنية أشعرية تؤمن بالقضاء والقدر، كيف لمؤرخ هذا شأنه، أن يتجاوز التفكير اللاهوتي الوسطوي، فيسبق زمانه في تأسيس فلسفة التاريخ، كما سبق غيره في تأسيس علم الاجتماع، بل وعلم الأنثروبولوجيا (علم الإنسان)؟ أليس في ذلك مفارقة واضحة؟

وعليه، إذا كان ابن خلدون (1332-1406) فيلسوف التاريخ الأول، كما سنحاول إثباته لاحقاً؛ فما معنى التاريخ عنده؟ وما هو محرك الصيرورة التاريخية في نظره؟ وكيف تتجه هذه الصيرورة في

رأيه، هل تتجه بشكل خطّي محوري أم دائري أم حلزوني؟ وإلى أيّ مدى وُفّق في بناء نظريته صورياً ومادياً؟

تلك هي أهم المشاكل التي ننوي معالجتها في هذه المداخلة المتواضعة باتباع المنهج التحليلي النقدي بما يتلاءم مع هذه المقاربة والله ولي التوفيق.

التحليل

لقد عوّدتنا الفلسفة أن نضبط التصوّرات قبل طرح المشاكل والشروع في معالجتها. وإذا كان موضوعنا يدور حول فلسفة التاريخ؛ فما هو التاريخ وما هي فلسفته؟ إن التاريخ يتمثل في ماضي وحاضر البشرية. ومن هنا، فهو يتميز بخصائص أبرزها: إنه اجتماعي وإنساني وأنه فريد من نوعه؛ إذ أن الحوادث التاريخي لا يمكنه أن يتكرر بأشخاصه وزمانه معاً. فالحرب العالمية الأولى مضت وانتهت، وعصر عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لن يعود، كما أن نابليون شخصية من الماضي. كما أن كل حادث محدّد بإطار الزمان والمكان. هذا عن التاريخ، فما هي فلسفة التاريخ؟

يتفق أغلب المشتغلين في الفلسفة – إن لم نقل كلهم – أن فلسفة التاريخ هي ذلك الحقل المعرفي الذي يتخذ موضوع تأمله الحوادث التاريخية في صيرورتها (أو سيورتها) قصد استخلاص واستقراء العلل والقوانين التي تتحكم فيها. وعليه، فكل مذهب ينتسب إلى هذا المجال ينطلق من مسلّمة أو مصادرة العليّة (أي السببية)، إذ لا وجود للعشوائية والعفوية؛ الأمر الذي يمنح سير الحوادث معنىً معيّناً¹.

¹ - Julia Didier, Dictionnaire de la philosophie, librairie

Larousse, Paris 1978, pp127-128.

فكأن التاريخ تجسيد لخطّة وتدبيرٍ ما. فهل محرّك التاريخ سماوي أم أرضي؟ إلهي أم بشري؟ وإذا كان بشرياً جدلاً؛ فهل هو فردي أم اجتماعي؟ مادي أم فكري، اقتصادي أم ديني وأخلاقي؟ تلك هي أهم التساؤلات الخاصة بطبيعة العلية في التاريخ. فما طبيعة هذه السببية - باختصار - عند المفكرين قديماً وحديثاً؟ وهل نظرية ابن خلدون تلتقي مع الفكر القديم أم الحديث؟

إن الاتجاه السائد قديماً، ورائده القديس أوغسطين (354-430م)، مؤسس الفلسفة اللاهوتية المسيحية يتصور التاريخ البشري كله على أنه حكاية تبدأ بخطيئة آدم عليه السلام وتنتهي بيوم القيامة مروراً بالتكفير عن الخطيئة بدم المسيح على عقيدة النصارى. وهكذا، فالمعنى الذي يكتسيه التاريخ حسب اللاهوت المسيحي هو فكرة الخلاص. وقد استعاد هذه الفكرة بوسويه في القرن الـ 17 في كتابه " مقال في التاريخ الكوني".¹

أما الاتجاه السائد في العصر الحديث ابتداء من ميكيا فيلي (1469-1527) وفولتير (1694-1778) رائد عصر التنوير؛ فهو اتجاه أحدث أصحابه قطيعة إبستمولوجية مع التفكير اللاهوتي السابق؛ حيث اتجه التفسير إلى المقاربة البشرية الواقعية. فالتاريخ حسبهم لا تصنعه الآلهة، إنما البشر. وعلى الفلاسفة أن يفتشوا عن أسباب تطوره الثابتة في ثناياه. وتمخّضت هذه الأبحاث الفلسفية عن نتيجة مفادها أن التاريخ يحكمه منطق التقدم الحضاري للبشرية. وهذا، لأن

صليبيا جميل، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973، ص162

1 - بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت

1984، ص157-158

الإنسان كائن عاقل يسير على هُدى عقله، فيفيد من تجاربه الماضية والحاضرة في إعداد مستقبله، مع الإقرار بحدوث نكسات هنا وهناك. ولكنها تشكّل الاستثناء لا القاعدة. ثم يأتي فلاسفة القرن الـ19 مثل هيغل وماركس وفلاسفة القرن الـ20 مثل توينبي، اشبنغلر ومالك بن نبي ليقفوا من التقدم المادي والصناعي موقفاً نقدياً ويرفضوا أن تكون البشرية متجهة نحو الكمال دائماً في ظل الشروط المادية والاجتماعية القائمة. ومهما يكن، فبنشأة هذا الاتجاه الحديث والمعاصر في تفسير مسيرة التاريخ؛ نشأت فلسفة التاريخ -و- بالتالي- تمّ إخضاع تفسير التاريخ لنظرية المعقولية.

وهكذا، بعد تقديم هذه اللوحة التاريخية عن فلسفة التاريخ؛ نقول منذ البدء؛ أن ابن خلدون يتفق مع الفكر الحديث والمعاصر. أي يتفق مع تأمل الأحداث البشرية لاستخراج القوانين الثابتة التي تحكم فيها، بعيداً عن إرادة القوى المفارقة المتعالية. وإذا كنا نقول بانتهاج التأمل؛ فهذا يعني اعتماد المنهج الفلسفي العقلي الذي ينطلق من طرح الإشكال إلى لحظة تجاوزه بالحل إن أمكن، مروراً بالتحليل وإقامة البرهنة.

وإذا استطعنا إثبات هذا الموقف؛ يكون العلامة ابن خلدون هو المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ قبل فلاسفة التاريخ والحضارة الغربيين بقرون. ولمحاولة البرهنة على هذا الموقف؛ نطرح التساؤلات الآتية: ما معنى التاريخ عند صاحب المقدمة؟ وما هو محرك الصيرورة التاريخية في نظره؟ وكيف تتجه هذه الصيرورة عنده: هل بشكل محوري مستقيم لا نهائي أم بشكل دائري أم حلزوني؟ وإلى أي مدى حالفه التوفيق في بناء نظريته؟

مفهوم التاريخ عند ابن خلدون:

إن المؤرخين السابقين والمعاصرين لابن خلدون كانوا يرون أن التاريخ يُعنى برواية وتسجيل الأحداث البشرية وما ترمي إليه الرواية من إثارة للمشاعر العاطفية والانفعالية أو من توجيه أخلاقي تربوي أو من عَرَض لوحة جمالية تُشَدُّ الأنظار. فالتاريخ عندهم ثقافة شعبية تمتاز بالفن والأدب. هذا ما لاحظته ابن خلدون عند المسعودي، البكري، الطبري وغيرهم. بينما يعتقد صاحب المقدمة بأن هذا التصوّر يشكّل الفهم السطحي الساذج للتاريخ؛ حيث أن الفهم الحقيقي الجوهرى أعمق بكثير. يقول: "وفي باطنه نظرٌ وتحقيق، وتعليلٌ للكائنات ومبادئها دقيق، وعلمٌ بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. فهو لذلك أصيلٌ في الحكمة عريق وجدير لأن يُعدَّ في علومها وخليق."¹

إذن، فالمؤرخ الحقيقي في نظره، ليس ذلك الذي يحرص فقط على سرد الواقعة؛ وإنما الذي يفحص ويمحص ويقف موقف الناقد من الراوي صاحب الخبر؛ إذ "آفة الأخبار زواتها" كما يقال. فهناك التشيع، التحزب، التعصب بل والتملق أحياناً. هذا من جهة الراوي، ومن جهة الواقعة في حد ذاتها؛ فقد لا تكون منطقية ومتماسكة مع نسق الظروف الطبيعية أو الاجتماعية المحيطة بها، بل قد تكون مستحيلة الحدوث أصلاً. وهذا وذاك من البحث والتمحيص، هو ما يُدعى بـ "النقد التاريخي" الذي يؤلف مع مرحلة جمع المصادر ما نسمّيه اليوم بـ "التحليل التاريخي". يقول صاحب المقدمة ناقداً الرواة

- ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت 2011، ص 101

: "ولمّا كان الكذب متطريقاً للخبر بطبيعته وله أسباب تقتضيه ، فمنها التشيُّعات للآراء والمذاهب؛ فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقّه من التمهّيص والنظر حتى تتبيّن صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيُّع لرأي أو نِحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأوّل وهلة. وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص، في قبول الكذب ونقله." ¹ وحول أثر التملق في تزيف الخبر يقول: "ومنها [أي من أسباب الكذب] تقرُّب الناس في الأكثر لأصحاب التَّجَلَّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبارُ بها على غير حقيقة." ²

أما عن الموقف النقدي الموجّه للموضوع أي للحدث من حيث مدى معقوليته؛ فيقول: " من الأسباب المقتضية له أيضاً [أي للكذب] وهي سابقة على جميع ما تقدّم؛ الجهل بطبائع العمران. فإنّ كل حادث من الحوادث ذاتاً أو فعلاً لا بدّ له من طبيعةٍ تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله. فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها ؛ أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب. وهذا أبلغ في التمهّيص من كل وجه يعرض." ³

ولا شك أنّ بعض المؤرخين في عهده أو من السابقين عليه يشتركون معه في الخصلة الأولى أي النظر في سيرة الراوي، على نحو ما يشتغل به المحدِّثون ، والطبري أحدهم. وهو ما يُدعى بـ "التعديل

- ابن خلدون، المصدر نفسه، ص 41

- ابن خلدون، المصدر نفسه، الموضع نفسه. 2.

- المصدر نفسه، ص 42. 3

والتجريح"، وهو المحك الذي نعرض عليه سيرة راوي الخبر، قبل قبول روايته أو رفضها. لكن صاحب المقدمة ينفرد بدون منازع بالخصلة الثانية، وهي النظر في الحادث ذاته، إن كان يستقيم مع منطق الأحداث ومع منطق الحياة الطبيعية أو الاجتماعية أم لا. فحتى لو فرضنا جدلاً أنّ الراوي كان صادقاً في نقل الخبر وأنه أهلٌ للثقة، نظراً لنزاهته واستقامته؛ فهذا لا يمنع من احتمال وقوعه في الخطأ، إذا كان جاهلاً لطبيعة العمران البشري. فالأمر لا يقتصر على الأمانة العلمية فحسب؛ بل يقتضي الاطلاع على علمٍ آخر قاعدي وأساسي للارتقاء إلى مصافِّ المؤرخ الحقيقي هو علم "العمران البشري" أو ما يُدعى في عصرنا بـ "علم الاجتماع"، بل "الأنثروبولوجيا" أي علم الإنسان، وهو العلم الذي يدرس الإنسان بكل أبعاده العضوية، الجغرافية، التاريخية، الاجتماعية، الثقافية ... إلخ. ونتفق مع الباحث عبد العزيز الحبابي في مطابقته لعلم العمران البشري الخلدوني مع الأنثروبولوجيا (تعقيب أدلى به على مداخلة في الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي بالجزائر العاصمة 1972). إذن، فيستحيل - عند ابن خلدون - على غير المتمكّن من هذا العلم أن يكون مؤرخاً حقّاً. ومن هنا، فالمسعودي، البكري، الطبري، وغيرهم ممّن لا علم لهم به ليسوا بمؤرخين حقيقيين حسب؛ حيث أنهم ينقلون أحياناً أخباراً غير معقولة وغير مقبولة إذا قسناها بمقاييس هذا العلم (علم العمران البشري).

ويسوق ابن خلدون بعض الأمثلة لتدعيم حجّته منها: إن المسعودي يروي لنا حكاية غريبة عن بناء الإسكندرية. فيقول بأن الإسكندر لما عزم على بنائها؛ تعرّضت دواب البحر للبتّائين، فصدّتهم

عن البناء. وكلما عاودوا المحاولة؛ خرجت تلك الدواب إلى الساحل لتمنعهم. فما كان من الإسكندر إلا أن أمر بصنع صندوق من زجاج، ليدخل فيه ويغوص إلى عمق البحر ليتتبع تلك الدواب ويرسمها. ثم يعود إلى السطح ويُسلم هذه الرسوم للنحاتين لينحتوا تماثيل مطابقة لها على الساحل. فلما خرجت الدواب من البحر ورأت هذه التماثيل؛ فرّت بدون رجعة وتركت البنائين وشأنهم. فيُعلّق ابن خلدون على ذلك؛ بأنها مجرد حكاية طويلة مسلية وأبعد ما تكون عن حادث قابل للتحقق في الواقع. وذلك لأن هذا التصرف المنسوب للإسكندر؛ تصرّفٌ بليد فيه الكثير من التهور، لا يمكن أن يصدر عن ملك كبير يحترم نفسه ودولته، ولا سيما في ذكاء الإسكندر وعظمته. ثم أن صندوق الزجاج معرّض للتحطيم بفعل الأمواج المتلاطمة والحياتان العائمة. كما أن الغائص في صندوق في العمق من أين يأتيه الهواء للتنفس كي يبقى حياً، حتى يجد ضالته ويرسمها، ليعود بعدها إلى السطح.¹

ومن أمثلة الأخبار المستحيلة أيضاً؛ ما نقله الرواة عن مدينة بُنيت من النحاس في صحراء سجماسة اكتشفها موسى بن نصير. وأنها ذات أبواب مغلقة، وأن الذي يحاول أن يدخلها بالصعود إلى سورٍ من أسوارها؛ فإنه يصقّق ويرمي بنفسه وينتهي أمره. ويعلق ابن خلدون على هذا الخبر بأن جميع المسافرين والرحالة والغزاة لا علم لهم بهذه المدينة العجيبة الخيالية. ثم أن النحاس لا تُصنع به المدن، وإنما الأواني وأثاث البيت. فهو خبر يتعارض مع المؤلف في بناء المدن.²

_ المصدر نفسه، نفس الصفحة 1

_ المصدر نفسه، ص 16- 172

وهكذا، يؤكد ابن خلدون على ضرورة الاهتمام بنقد الخبر وتمحيصه قبل النظر في سيرة الراوي. فمتى اتضح أن الخبر مستحيل الوقوع منطقياً وواقعياً؛ فلا داعي للنظر في سيرة صاحبه. وبما أن التاريخ يسير على وتيرة واحدة وقوانين ثابتة؛ إذن، فالمرجع للتأكد من صحة الخبر عن حدثٍ مضى؛ هو الحاضر، كالتشابه بين الماء والماء. ومن هنا، يبدو لنا كيف أنّ صاحب المقدمة سبق زمانه بقرون ليقفز بعبريته إلى القرن الـ20، حيث نجده يتفق تماماً مع بعض المفكرين مثل لوسيان فافر ومارك بلوك وميشلي. فإنّ الأول يؤكد على أنّ المؤرخ لم يعد رجل بطاقات معتكفاً في مكتبته؛ إذ سيأتي يومٌ يكون فيه مخابر للتاريخ. فالمؤرخ عليه أن ينظّم الماضي على وضعية الحاضر، وهو ما يُدعى بالوظيفة الاجتماعية للتاريخ.

ويرى الثاني والثالث (بلوك وميشلي) بأنّ المؤرخ لا ينبغي أن يُعنى بسرد الوقائع حسب تسلسلها الزمني بهدف السرد؛ بل عليه أن يعتني بها بمقدار ما تكون محكّاً للترابط العلمي¹ بمعنى، أنه مادامت الطبيعة البشرية ثابتة عبر الزمان؛ فإنّ معرفة الحاضر وسيلة مأمونة للكشف عن حوادث الماضي والمستقبل. ومن هنا، وجب أن نرفض ما يُروى لنا من أحداث ماضية يثبت الواقع استحالة حدوثها في الحاضر² و عليه، نكتشف أنّ ابن خلدون أدرك بوسائل البحث المتواضعة جداً في عهده، التداخل الموجود بين العلوم الإنسانية والاجتماعية.

- نفسه، ص 431

- بن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع

ط2، الجزائر 1978، ص 5

- أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة جماعية بإشراف: زكي نجيب

محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963، ص 11

فماذا سيكون شأنه لو توقّرت لديه شروط البحث ووسائله المعاصرة من علوم للآثار وللحفريات، ومن وسائل للتصوير والتسجيل عالية الدقة، ومن تقدّم كبير في العلوم الاجتماعية التي من المؤكّد أنّها تشكّل مكسباً كبيراً للبحوث التاريخية.

ومهما يكن، فإنّ ابن خلدون لا يميّز بين التاريخ أي تسجيل الحوادث التاريخية وبين تفسيرها. وهذا، مادام أنّه يعتبر أنّ الاطلاع على قوانين الحياة البشرية خلفيّة ضرورية لتجنّب الإخفاق في الاضطلاع بمهمة المؤرخ. و ذلك، لأنه يرى بأنّ لكل حادث علّة أو مجموعة أسباب وشروط ضرورية وكافية. ومتى تكرّرت هذه الشروط؛ فالحادثة تتكرّر ولكن مع أشخاص آخرين وفي زمن آخر وربما في مكان آخر. وبهذا المفهوم الجديد للتاريخ، يكون ابن خلدون قد سجّل اسمه بجدارة واستحقاق على رأس علماء الاجتماع وفلاسفة التاريخ من حيث الأسبقية الزمانية. وهذا، لأنّ التفكير في هذا الاتجاه الوضعي الأرضي البشري بدأ عند الغرب - كما ذكرنا أعلاه - مع العصر الحديث فقط. وقد كان هذا النمط من التفكير الفلسفي مدخلاً وتمهيداً لظهور علم الاجتماع في القرن الـ 19 عند مفكري الغرب مع أوغست كونت الفيلسوف الفرنسي صاحب المذهب الوضعي.

لكن، هل وقف ابن خلدون عند التأسيس للمعنى الجديد والمنهج الجديد للتاريخ لينتقل به من مجرد فن للقصة والرواية إلى علم عزيز المنال؟ و بالتالي، هل هذا كل ما قام به من أجل التأسيس لفلسفة التاريخ أم ساهم بوضع نظرية لإثراء هذا الحقل الفلسفي؟

كلاً، إنّ صاحبنا أبى إلا أن يُساهم بوضع نظرية في فلسفة التاريخ لا تقلّ شأنًا عن نظريات فلاسفة التاريخ والحضارة المشاهير

المعاصرين مثل هيجل، ماركس، كوندورسيه، اشبنغلر وتويني، وصولاً إلى فيلسوف الحضارة الإسلامي الشهير مالك بن نبي (1905-1973). فما هو إذن، محرك الصيرورة التاريخية في نظره؟ أي ما هو السبب الفاعل في تطوّر الأحداث عنده؟ هل هو فردي أم اجتماعي، مادي أم فكري، ديني أم أخلاقي؟ وهل تتجه هذه الصيرورة عنده بشكلٍ محوري أم دائري أم حلزوني أم لها شكل آخر؟ هذا ما سنحاول بيانه في الفقرات الموالية.

تفسير مسيرة التاريخ عند ابن خلدون:

إذا كان موضوع علم التاريخ هو الحياة الاجتماعية بكل ضروبها وأنواعها المادية، الفكرية، الاقتصادية والسياسية؛ فإنّ ابن خلدون يُعنى بالبحث عن العلل والقوانين التي تتحكّم فيها: في نشأة المجتمع والدولة أي المؤسسة التي تحكم وتسيّر المجتمع. وهذا الأخير (أي المجتمع) هو الذي يدعوه بـ "ال عمران البشري". ويُعنى أيضاً بالبحث عن العلل والقوانين التي تتحكّم في تطوّر المجتمع والدولة -و- بالتالي- في تدهورهما (أي اهتم بما يدعوه أوغست كونت بالسكونية والحركية الاجتماعية معاً). وحول هذا الموضوع، يرى بأنّ الحياة الاجتماعية تبدأ بأشكال بسيطة وتزدهر تدريجياً حتى تبلغ القمة ثم تأخذ في الزوال. ويرى بأنّ عامل العصبية هو العامل القوي الذي يتم به اتحاد الجماعة تحت إرادة الحاكم، مع الحاجة المادية لأفراد الجماعة لبعضهم البعض. ففي مرحلة البداوة، يصعب على الفرد أو الأسرة تلبية الحاجات الضرورية من مأكّل، ملبس ومأوى كما يصعب تحقيق الأمن والسلامة بدون التعاون والتكاتف الاجتماعي. فينشأ التلاحم والتماسك بين أفراد القبيلة الواحدة. ويشكّل هذا التلاحم قوّة مركّبة

يدعوها ابن خلدون بـ "العصبية". فهي القلب النابض للمجتمع والدولة فبقوتها يقويان وبضعفها يضعفان.

أجل، إنّ العصبية هي العنصر الضروري والكافي للربط بين وجهي العمران البدوي والحضري في تكوّنها وانحلالهما. فالدافع الذي يحوّل القبيلة من حياة بدوية إلى حياة حضرية والأساس الذي يضمن لها الحياة والأمن والحماية والحصول على السلطة يتمثل في العصبية. كما أنّ بضعفها يضعف تماسك أفرادها واتحادهم وتضعف حمايتهم و- بالتالي - يقعون فريسة لبدو آخرين، فتزول دولتهم وسلطانهم وتنشأ دولة أخرى وسلطان آخر على أيدي هؤلاء البدو الغزاة. ومن هنا، يمرّ المجتمع وتمرّ الدولة بأعمار كأعمار البشر: صبا، شباب، كهولة، شيخوخة فموت.

على أنّ مفهوم العصبية تُرجم إلى معانٍ مختلفة. فالمؤرخ ليون غوتي ترجمه بروح التكتاف بين أفراد القبيلة. والمؤرخ دوسلان ترجمه بروح التلاحم بين الأشخاص إلى درجة الكتلة الواحدة والجسم الواحد. وهناك من رأى أنها كلمة تعني ما تعنيه كلمة "القومية" اليوم. وهناك من شرحها بالرابطة الدموية. بينما ابن خلدون أراد بها معنى أوسع؛ إذ أدرج في نطاقها كل ما من شأنه أن يعزّز ويقوّي الروابط الاجتماعية بين أفراد العمران البشري. فلا هي بمفهوم ديني بحت ولا هي بمفهوم عرقي أو لغوي بحت ولا هي بمفهوم اقتصادي (أو معاشي بلغته) بحت. وإنما هي الرابط الاجتماعي الذي يتألف من ذلك كله وأكثر من ذلك. فهي مفهوم اجتماعي سوسيولوجي¹.

- ابن عمار الصغير، المرجع السابق، ص 41-142.

والآن، ما هو الذي يؤدي إلى نشأة هذه النواة وتقويتها وتغذيتها ثم إلى ضعفها وتلاشيها؟ يمكن اختصار الرحلة كلها من النشأة إلى الزوال في عاملين اثنين أو قل في نقطتين: نقطة الميلاد وهي حياة الشظف ونقطة الوفاة وهي التعرف، أي من الشظف إلى التعرف. فالحياة الاجتماعية كالحياة الطبيعية تنتقل من الكون إلى الفساد .

إن كل شيء له بداية وله نهاية. والبيئة التي تولد بها العصبية هي حياة البداوة وما تتصف به من نكد العيش وشظف الأحوال والتوحش في القفار والتعرض للعدوان الخارجي . وهذا كله يتطلب التأزر، التلاحم والتكاتف بين أفراد القبيلة أو العشيرة للتغلب على الصّعاب من أجل تحصيل العيش وتحقيق الأمن والسلم للقبيلة، فتشدد شوكتها ويخشى جانبها. ولما كانت الغاية التي تسعى إليها العصبية هي انتزاع المُلْك من أيدي الآخرين؛ فلا مفرّ من توفير الحماية بتوفير الدفاع (ويدعوه بالمدافعة) من أجل تحقيق ما تطلبه العصبية وهو الهيمنة على الحكم والمُلْك (ويدعوه بالمطالبة). إذن، فلا يمكن حصول المُلْك بدون مدافعة أي بدون دفاع قوي وبدون هذا الأخير لا تتحقق الحماية. وهذا، لأن الفاقد للقوة فاقد للأمن والفاقد للأمن فريسة لغيره، في عالم يسوده الصراع. والصراع من أجل البقاء والبقاء للأقوى. وهو قانون عالم الأحياء المعاصر داروين ومذهب الفيلسوف هوبز الذي اشتهر بفكرة حرب الكل على الكل. فالمُلْك لا يحصل إلا بالتغلب والتغلب لا يحصل إلا بالعصبية. وحتى الدعوة الدينية لا يستتبّ لها أمر بدون عصبية في نظره¹. ويستشهد ابن

- ابن خلدون، المصدر السابق، ص 1157

خلدون باستناد بعض الدعوات الدينية في المغرب الإسلامي إلى عامل الدين مثل دعوتي الموحدّين والمرابطين.

لكن، ما إن يتم حصول العصبية على السلطة وهي غايتها؛ حتى تبدأ في التآكل من الداخل؛ حيث يتغير مسعى صاحب الدولة؛ إذ يحاول الانفراد بالحكم والملك مبتعداً عن عصبيته الأولى. وهنا نلاحظ التناسب العكسي بين تناقص قوة هذه النواة المحركة (العصبية) والابتعاد عن حياة البادية لركوب موجة التحضر والتقدم في الصنائع، العلوم والفنون. فكلما تحسّنت الأحوال على جميع الأصعدة واختفى البؤس والشظف؛ كلما ضعفت العصبية. وهذا، لأن تحسّن الأحوال يعني أن المجتمع أو الدولة ترفل في البذخ والترف؛ مما يستدعي التراخي، الدعة والسكون. فتفسد القيم؛ حيث تسود الخصال الذميمة مكان خصال المروءة، الكرم والشجاعة. وبفساد القيم وانحلال المجتمع والدولة نتيجة بلوغ البذخ والترف ذروته؛ تصل الدولة إلى مرحلة الهرم. وبالتالي، لا تعود الدولة قادرة على الاعتماد على أبنائها لحماية نفسها والقيام بشؤونها. وهكذا، لا يجد صاحبها من حلّ سوى اللجوء إلى الأجانب ممّن يكونون أقدر على الحرب ومعاونة الشدائد من جوع، برد وحر، بخلاف أبناء الملوك الذين يرفلون في النعيم والرخاء. وبتسليم شؤون الدولة للأجانب؛ يصل انهيار الدولة إلى نهايته وضعف العصبية إلى مداه الأقصى. وهي أسوء عاقبة يجزّرها الاستسلام إلى تيار الترف المدمّر. وقد قال ابن خلدون في ذلك ضارباً مثلاً من الدولة العباسية: "ولما صارت الدولة للانفراد بالمجد وكبح العرب عن التطاول للولايات؛ صارت الوزارة للعجم والصنائع من البرامكة وبنو سهل بن نوبخت وبنو طاهر ثم بني

بُويه وموالي الترك مثل بغا وو صيف وأقلمش وبإكناك وابن طولون وأبنائهم وغير هؤلاء من العجم. فتكون الدولة لغير من مهّدها والعزّ لغير من اجتلبه.¹ والآن، ما هو تعليقنا على هذا التفسير الخلدوني من زاوية فلسفية حديثة ومعاصرة ؟ ذلك ما سنراه في الفقرات الموالية.

التفسير الخلدوني لمسيرة التاريخ من زاوية فلسفية حديثة ومعاصرة :

من الواضح أن مبدأ العِلِّيَّة الذي ينطلق منه ابن خلدون في تأسيسه لعلم العمران البشري، وفي تأسيسه لمنهج علم التاريخ؛ حاضر بقوة ووضوح في صياغته لنظريته في فلسفة التاريخ. فمحرك التاريخ عنده - كما رأينا- هو العصبية. فهي التي تشكّل مصدر قوة البدو. وبها تحصل الغلبة والاستيلاء على الملّك. وبسبب التحول الحاصل في نمط العيش عند الأسرة المالكة باستئثارها بأسباب الرخاء والرفاهية؛ تبدأ العصبية في التفكك والضعف. وعندما يبلغ سيل الترف والبذخ منتهاه، وحياة الحضر مداها الأقصى؛ تتلاشى العصبية وتقع الدولة فريسة لبدو غزاة ذوي عصبية قوية. ولكن هؤلاء البدو سيشهدون المصير ذاته الذي شهده خصومهم؛ إذ بمجرد حصول القبيلة على الحكم؛ يبدأ التحول في نمط العيش عند الأسرة المالكة وانفرادها بأسباب النعيم والرخاء. فتبدأ العصبية في التفكك من جديد، إلى أن يجرف الدولة سيلُ الترف الجارف، فتفسد القيم ويستشري الانحلال الخلقي في أوصالها وتتلاشى العصبية وتقع الدولة فريسة لبدو غزاة وهكذا دواليك. ف " ما أشبه اليوم بالبارحة "

- المصدر نفسه، ص 1.179

وهكذا، نلاحظ أن ابن خلدون يعتقد بمبدأ السببية المادية التي بموجها يتم تفسير الظاهرة المادية بظاهرة او ظواهر مادية ، وليس بقوى غيبية مفارقة . كما نلاحظ اعتقاده أيضاً بمبدأ الحتمية أي خضوع الوقائع إلى نظام مضطرد ، بحيث أن توفّر نفس الشروط يؤدي إلى حدوث نفس النتائج. فكما أن الطبيعة الجامدة والحية تخضع لهذا النظام؛ كذلك الشأن عند ابن خلدون بالنسبة للظواهر الاجتماعية والتاريخية. فالحاضر ينطبق على الماضي والمستقبل انطباق الماء على الماء. لقد تحلّى صاحب المقدمة بهذه الروح الوضعية، رغم أنه عاش في عصرٍ وفي بيئة ساد فيهما التفكير القَدري الجبري والسُّنّي الأشعري ، بل واستشرى فيهما السحر والشعوذة. وعلى أساس الاعتقاد المطلق بهذه الروح الوضعية في مجال العلم؛ نلاحظ تكرار أسطوانة البدو والحضر وقيام الدول وسقوطها كل ثلاثة أجيال ، بحيث يتراوح عمر كل دولة بين مئة ومئة وعشرين سنة¹.

ومن هنا، كان ابن خلدون سبّاقاً للقول بالحتمية التاريخية، هذه الحتمية التي اشتهرت بها المادية التاريخية وأتباعها. وإذا كان محرك التاريخ عند الماركسية هو الصراع الطبقي المشروط بتقدم قوى الإنتاج المفجّر لعلاقات الإنتاج، متى بلغ هذا التقدم ذروته؛ فإن محرك التاريخ عند ابن خلدون هو صراع البدو والحضر، ونواة هذه الديناميكية هي العصبية. وباعتماده على مبدأي السببية والحتمية في تفسيره لنشأة الدول وتطورها وانهارها في النهاية؛ يُثبت أنه سبق غيره في دراسة الوقائع البشرية بالمنهج الوضعي، قبل الماركسية والوضعية

- المصدر نفسه، ص168-1671

الفرنسية وكل المذاهب الواقعية والمادية التي تدور في فلكهما، وقبل نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية عند الغرب .

وإذا كان ابن خلدون يعتقد بأساس التفكير الآلي المتمثل في السببية المادية والاحتمية؛ فهو يعتقد أيضاً بالغائية؛ حيث يحدد الهدف الذي تسعى إليه العصبية وهو انتزاع الملك من الدولة الهرمة. وهذا، لتبدأ دورة جديدة تصنعها ثلاثة أجيال : الجيل الذي يصنع المجد، والجيل الذي يستثمر نتائجه ويكون قد شارك في صنعه ، والجيل الذي يولد وينشأ في النعيم والترف ولم يعانِ في بناء المجد؛ الأمر الذي يجعله متراحياً، رخواً في الدفاع عن الملك والمحافظة عليه. لكن ، هل هذه الغائية للعصبية أمرٌ حتمي، بحيث لا يمكن ردها، أم هي غائية مصحوبة بقوة الإرادة؟ كلاً، لو كانت هناك إرادة؛ لما كان التطور عند ابن خلدون دائرياً مغلقاً وعقيماً. فكأن الأمر يتعلق بعربة تدور في مكانها : بادية ، حضر ، بادية ، حضر وهكذا. إنه تطور بدون تقدم .

وقد يدلّ هذا على أن صاحب المقدمة يصف دولاً في المغرب الإسلامي عاصر نشأتها وأخرى عاصر انهيارها. فهي قبائل متصارعة متطاحنة والمنتصر يأتي على الأخضر واليابس ممّا تركه المنهزم لينطلق من نقطة الصفر. إن شحنة العصبية في البداية تنبعث للسعي وراء المجد والملك. ولكن ، لا تلبث بعد تحقيقه وتحصيله أن تنحطّ إلى مستوى الحرص على تلبية الغرائز الحيوانية للوقوع في المستنقع العفن. وبذلك، تتحول الرجولة إلى تخنث والعزة إلى ذلّ، مما يجرّ الدولة إلى السقوط في الهاوية، لتفسح المجال لدولة جديدة ستعرف المصير نفسه بعد ثلاثة أجيال. يقول الدكتور عبد الله شريط معلّقاً: "

وبذلك لا يكون سبب سقوط الدول العربية في تاريخها كله هو الثورات الخارجية أو الاعتداءات الأجنبية ، بقدر ما يكون التحلل الداخلي. ولا تكون عوامل الإفناء الخارجية إلا مكملّة للعوامل الداخلية التي تنبع كلها من الترف.¹ وتلك هي فكرة القابلية للاستعمار عند الشعوب الضعيفة والتي ظل يرددها أستاذنا الفاضل مالك بن نبي.

وعلى ذكر هذا المفكر الأخير، نقول أنه قريب من ابن خلدون في رده قوة الدولة وضعفها إلى مدى تكاتف وتلاحم فئاتها وأفرادها. يؤكد مالك بن نبي أنّ الشرط الأول لبناء الحضارة يتمثل في تكوين عالم الأشخاص. فالمجتمع الذي لا يكون متماسكاً متلاحماً متضامناً تماسكاً وتضامناً تجتمع النحل، مجتمع لا يمكنه أن يصنع حضارة. ومن مرحلة بناء عالم الأشخاص، تأتي مرحلة بناء عالم الأفكار. ومن عالم الأفكار يتمّ بناء عالم الأشياء وليس العكس. وهذا، لأنّ الحضارة في نظر مالك بن نبي تكوينٌ لا تكديس. إذن، فقوة الحضارة وضعفها معاً يعودان إلى الإنسان ذاته. وقد دأب هذا المفكر على ترديد الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾². وهو يضرب أمثلة عديدة من التاريخ مثل التفاف بني إسرائيل بسيدنا موسى عليه السلام وعبورهم البحر على إثره، ومثل اعتناق الإسلام في عهد البعثة المحمدية من طرف الكثير في شبه الجزيرة العربية - على اختلاف طبقاتهم وأنسابهم وألوانهم - ونصرتهم للرسالة النبوية

- شريط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1.

الجزائر، 1975، ص 361.

- سورة الرعد، الآية 2.11

واستماتتهم في الدفاع عنها. وبشأن تاريخ المجتمع العربي القديم، يقول مالك بن نبي أنه منذ عهد سيدنا إسماعيل عليه السلام إلى عهد سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام (حوالي أربعة آلاف سنة) كان كل إنتاج هذا المجتمع؛ عشر معلقات من الشعر، لأن قدراته وطاقاته كانت معطلة. حتى إذا جاء الإسلام؛ وقر الشروط المحقزة والدافعة للنهوض والتقدم على كافة الأصعدة، فتحقق لرعاة الإبل من العرب المسلمين ما لم يكن في الحسبان¹. فهم فعلاً قومٌ أعزهم الإسلام.

لكن، لا ينبغي أن يفوتنا في معرض هذه المقارنة مع الفكر المعاصر أن نؤكد ما قلناه من أن التطور التاريخي الخلدوني تطور دائري مغلق، بحيث يظل المجتمع من حيث مستواه الحضاري في تصور صاحبه يراوح مكانه، إذ لا يرجى منه تحقيق أي تقدم. بينما التطور عند جلّ أو كلّ فلاسفة التاريخ الغربيين المحدثين والمعاصرين سواء كان خطياً على شكل مستقيم كما عند كوندورسيه، هيجل وماركس أو كان دائرياً كما عند توينبي واشبنغلر؛ فهو تطور مُثمر ومنتج. فالبنسبة لكوندورسيه (1743-1794) يرى بأن العقل الإنساني في تقدّم مستمر نحو الكمال. وهو تقدّم يمرّ بمرحلتين: مرحلة تحرّر العقل من سيطرة الطبيعة. ثم مرحلة تحرر العقل من القيود الاجتماعية التي صنعها بنفسه عبر التاريخ. ويبني تفاؤله على توقّر شرطين هما: بفضل التقدم العلمي، التكنولوجي والاجتماعي تمّ القضاء على الطغيان، الاستبداد والجهل، ممّا كان يشكّل عائقاً كبيراً أمام التقدم. كما أن تطور علم النفس في الاتجاه التجريبي يبشّر بمستقبل أفضل للبشريّة. ويقسّم كوندورسيه التاريخ البشري، على أساس اعتقاده بفكرة التقدم، إلى

- نقلاً عن شريط، المرجع السابق، ص 3831

عشرة عصور أولها عصر تجمّع الناس في قبائل وآخرها عصر تحقق التقدم التام للإنسانية مادياً ومعنوياً¹.

وبالنسبة لهيجل (1770-1831)؛ فإنّ التاريخ الكلّي عنده هو الشعور المتزايد بالحرية. ويتجلّى هذا الشعور في الانتقال من الطغيان الشرقي القديم، حيث كانت الهيمنة لفرد واحد والبقية عبيد إلى الطبقة _____ في الم_____ ذكور عهد الجمهوريات والأنظمة الأرستقراطية عند اليونان والرومان، حيث تحسّنت الصورة. وفي عهد الإصلاح الديني تفتّق الوعي بالحرية أكثر. وهو ما يُعدّ بمثابة الثورة الجرمانية مقابل الثورة الفرنسية عنده². وعليه، يستمر العقل أو الروح في التقدم لإدراك الغاية القصوى عنده وهي بلوغ الفكرة المطلقة. فبالنسبة لهيجل؛ كل هذه الصيرورة الطبيعية، الاجتماعية والتاريخية ما هي إلا تجلّيات للروح في سيرها نحو المطلق. وقد عُرف بقوله الذي يمثّل مفتاح فلسفته: "كل ما هو عقلي واقعي. وكل ما هو واقعي عقلي." ونحن يهّمنا هنا، أنه يضع للتاريخ خطأً مستقيماً يتقدم إلى الأمام. وما يبدو لنا انحرافاً هنا أو هناك؛ ما هو في نظره إلا معالم وطفرة في طريق السير. بل أن التاريخ الحقيقي عنده، هو الذي يتقدم بالتناقض، الاصطدام، الصراع، الحروب والثورات. فهو يرى أن فترات الهدوء، السلام والرخاء ليست عصوراً تاريخية حقيقية؛ حيث تُعتبر استثناءً يشدّ عن القاعدة. وهو موقف ينسجم مع منطق الجدلي الشهير.

- بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 316-317. 1

- عبد الرحمن بدوي، المرجع نفسه، ص 592. 2

ويأتي كارل ماركس (1818-1883) لينحو نحو أستاذه الروحي هيجل ، لكنه سيعطي لهذا التقدم الجدلي محتوى مادياً اقتصادياً واجتماعياً. فالإنسانية بدأت بالعصر المشاعي البدائي الأول . وهي تتجه عبر المراحل الكبرى للأنظمة الاقتصادية إلى بلوغ الاشتراكية ثم الشيوعية في الأخير. ومع زوال الملكية الخاصة حينذاك؛ تزول الدساتير، القوانين والدول وتتلاشى الإيديولوجيا ويتحقق الرخاء العام للإنسانية . ومحرك التقدم الجدلي عند الماركسية هو الصراع أعلاه. ونواة التقدم هي تطور قوى الإنتاج المؤثر في علاقات الإنتاج والعلاقات الاجتماعية . فهناك تقدم حَظِي واضح على جميع الأصعدة . وكل مرحلة في التاريخ هي مرحلة ضرورية في رأيه أملاها منطق الأحداث الجدلي القائم على مبدأ الحتمية التاريخية.

أما بخصوص أصحاب التطور الدائري؛ فإن أرنولد توينبي (1889-1975) يرى أنه دوران لا يلتفّ حول نفسه ليراوح مكانه كما عند ابن خلدون . ولكنه دوران ينزع إلى المستقبل. إنه دوران العجلة الذي يدفع العربّة إلى الأمام في طريقها الحضاري. فالحضارة عند توينبي، تولد ، تتطور ثم تختفي . ولكنها تصبُّ في ميلاد حضارة موالية، فيفيد السابق اللاحق، وتجتمع الحضارات لتشكّل التراث البشري بأكمله. إن كمّية الماء في الكأس تتألف من عدة قطرات، وكل قطرة تساهم، ولو بقسط ضئيل في ملء الكأس. ومن هنا، يعتمد توينبي إلى البحث والتنقيب للكشف عن حضارات جدّ مغمورة، بناء على اعتقاده بأهميتها وقيمتها في بناء التراث الحضاري البشري العام. إذن، فالدوران التاريخي عنده غير عقيم أبداً، بل منتج ومثمر، بينما عند ابن خلدون هو دوران العربّة حول نفسها، مما يجعلها تراوح مكانها

كما قلنا. فمن البادية إلى الحضر، ومن الحضر إلى البادية، وكأنّ شيئاً لم يكن .

ويرى الدكتور عبد الله شريط أن اختلاف المفكرين ابن خلدون وتوينبي في التصور يعود إلى اختلافهما في تحليل الواقع المعاش. فالدولة العربية، وخاصة في منطقة الغرب الإسلامي التي عاصرها وعاش في كنفها ابن خلدون، كثيرة الحركة والتغير. ولكنها حركة غريزية حيوانية لا تكاد تتقدم قيد أنملة. وهذا، لأن كل قبيلة منتصرة وقادمة على إنشاء دولة جديدة؛ أول ما تقوم به؛ هو تقويض أركان الدولة السابقة ومحو آثارها لتغييها من الأذهان، مما يسبب جموداً وتخلفاً في العلوم، الخبرات والفنون. ويعلّق شريط على ذلك (بطرفته المعهودة عند زملائه وطلبته) قائلاً بأن الجواد العربي سريع العدو، سريع الكلل. وهو وضع مغاير تماماً للواقع والتاريخ الغربي الذي يدرسه توينبي؛ حيث أن دورانه هو دوران العجلة الدافع للتقدم وليس الدوران العبيّ الفارغ¹.

كما أن اشبنغلر (1880-1936) صاحب التطور الدائري - هو الآخر- يرى بأن تاريخ كل حضارة يمرّ بما يمرّ به أيّ كائن عضوي: ميلاد، طفولة، شباب، كهولة، شيخوخة وموت. والحضارة عنده عندما تستنفد كل قواها الروحية تختفي وتزول. وكل حضارة مقفلة على ذاتها ووجودها مرهون بشحنها الروحية. ومتى تبخّرت هذه الروح؛ تخشّبت الحضارة وشاخت وهلكت في الأخير. والتركيب الباطني لأية حضارة هو نفسه محتوى أية حضارة أخرى من جوانب فنية، علمية، سياسية، اقتصادية... الخ. فما يوجد في هذه؛ يوجد في تلك، تماماً

¹ - عبد الله شريط، المرجع السابق، ص 366-367.

كالتمثيل الموجود بين الكائنات الحية والجامدة¹. يقول اشبنغلر: "تولد الحضارة في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة [...] وتموت الحضارة حينما تكون الروح قد حققت جميع ما بها من إمكانات على هيئة شعوب، لغات، مذاهب دينية، فنون، علوم ودول. ومن ثمة، تعود إلى الحالة الروحية الأولى²."

لكن ذلك لا يعني أن اشبنغلر يتفق مع ابن خلدون، بمجرد أنه يقول بدوران عجلة التاريخ. فهناك فرق كبير؛ حيث نلاحظ أنه يؤكد أن الحضارة لا تولد إلا ببقظة روحية تليها نهضة قوية. ولا يمكنها أن تفنى إلا بفناء هذه لروح عند استنفادها لكل قواها. بينما ابن خلدون يحصر قوة الحضارة أو الدولة في الرابطة العصبية التي يخلقها الشظف ويقتلها الترف. وهذا الاختلاف في الموقف يعود أيضاً إلى اختلاف الموضوع المدروس كما قلنا، فضلاً عن تمكّن اشبنغلر من الاطلاع على حضارات عالمية قديمة لم يُتاح لابن خلدون الاطلاع عليها بأدوات البحث المتوفرة في عهده. لقد لاحظ اشبنغلر أن كل حضارة هي من الغنى والثراء، بحيث لا تسقط إلا بعد استنفادها لكل الكنوز التي تحملها. لذا، فالحضارة عنده - كما عند توينبي - لا يقتصر عمرها على ثلاثة أو أربعة أجيال، بل قد تدوم مئات أو آلاف السنين. وهو ما يؤكد التاريخ بالنسبة للعديد من الحضارات، الممالك والإمبراطوريات.

تلك هي أبرز مبادئ وخصائص فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ومقارنتها بنظريات فلسفية غربية حديثة ومعاصرة.

- بدوي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص 111

- نقلا عن عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص 2.10

مناقشة: هناك بعض النقاط عند ابن خلدون، يبدو لنا أنها تستحق التعقيب وهي كما يلي :

(1) روح ابن خلدون الوضعية وموقفه من الفلسفة : أول ما يتبادر إلى الذهن بشأن مناقشة فلسفة التاريخ عند صاحب العمران البشري والتعقيب عليها؛ هو هذا الإصرار على تبرير الأحكام وتأسيس الآراء على الحجج الواقعية من مشاهدات محسوسة ووقائع تاريخية. وهي ميزة تُعتبر خطوة مهمة في تطبيق قواعد التفكير العلمي ومبادئه. وهي النزعة المضادة للنزعة المثالية التي عُرف بها أغلب مفكري الإسلام من الفلاسفة والمتكلمين طيلة العصور الوسطى، من عصر صدر الإسلام حتى عصر الانحطاط في عهده. وهذا، بسبب تأثرهم العميق بما وفد إليهم من مذاهب مثالية تجريدية دينية وفلسفية، من مختلف الثقافات والأمم الفارسية، الهندية واليونانية.

وهذا الاتجاه المثالي الطاغى على الفلسفة الإسلامية، بعيداً عن الاحتكام إلى الواقع في معالجة مختلف القضايا، بما في ذلك تفسير الصيرورة التاريخية، هو الذي كان وراء رفض ابن خلدون للفلسفة التقليدية ذات الأصول الأفلاطونية والأرسطية. وعلى وجه الدقة، نقول أنه رفض ما تدّعيه هذه الفلسفة من إمكان الوصول إلى كل الحقائق، بما في ذلك حقائق الغيب، بالأسلوب التجريدي التأملي وحده. إن صاحب المقدمة يؤكد أنه بشأن قضايا كثيرة؛ لا مناص من العودة إلى استقراء الواقع بحوادثه الجزئية الحاضرة والماضية لاستخلاص العلل والقوانين الثابتة الكفيلة بتفسيره على الوجه الصحيح. وعليه، فإن ابن خلدون لم يكن خصماً للفلسفة جملة وتفصيلاً، كما هو شأن بعض الفقهاء أمثال ابن تيمية. بل هو نفسه

ساهم بقوة في إثراء تاريخ الفلسفة بمساهمته العظيمة في وضع نظرية في فلسفة التاريخ (موضوع مقالنا هذا)، وفي وضع نظرية كبرى في الفلسفة الاجتماعية جعلته المؤسس الأول لعلم الاجتماع، بل وعلم الانثروبولوجيا الأوسع من علم الاجتماع كما ذكرنا، وكما سبقنا إلى تقريره الدكتور عبد العزيز الحبابي.

يقول عبد المجيد مزيان في هذا الشأن: "إن الهجوم على نوع معين من الفلسفة لا يعني أن ابن خلدون كان قاصر النظر في ميدان الفكر الفلسفي نفسه. بل كانت نظريته الشمولية إلى تاريخ الحضارات وتداولها وتطوراتها خروجاً من الفلسفة الضيقة التي لا تتعدى فلسفة المعرفة إلى آفاق فكرية هي آفاق الحياة الإنسانية كحياة عملية غنية بالظواهر التي تستحق كل الاعتناء."¹

(2) فكرة صراع البدو والحضر عند ابن خلدون: لقد طغت هذه الفكرة عنده على وجود أشكال أخرى من الصراع لا يمكن تجاهلها في كثير من المجتمعات الإسلامية في العصر الوسيط. وهذا، على إثر غياب العدالة الاجتماعية التي نادى بها الإسلام منذ انقضاء عهد النبوة والخلافة الراشدية. فنشب الصراع الطبقي نتيجة استغلال الأسر السلطانية الإقطاعية للرعية. كما نشب أيضاً الصراع السياسي والإيديولوجي بين الأسرة المالكة ذات التوجه السياسي والمذهبي المغاير لمذاهب جهات أخرى غير سائدة تمّ قمعها بالقوة. وهذا بسبب اختفاء البيعة الشرعية والعمل بالشورى واختفاء التسامح الديني والمذهبي

— مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، الجزائر 1981، ص 408

الذي نادى به الإسلام أيضاً، وحلول الاستبداد وأشكال الحكم الشمولي الدكتاتوري محل ذلك.

وفي عصرنا، إن البدو الذين يتحدث عنهم ابن خلدون تلاشوا تقريباً بصفة تامة. وذلك لأن أسباب تكتلهم في وجه الحضر لم تعد قائمة، وذلك لزوال الإقطاعيات السلطانية المستغلة التي يدفع استغلالها البدو إلى الثورة. ثم أن القوة العسكرية التي كانت تميز البدو قديماً لم تعد موجودة؛ إذ أن الحماية أضحت من مهام الدولة المدنية¹.

(3) حدود النظرية الخلدونية: إن نظرية الدورية الخلدونية تنظر إلى الدول والحضارات على أنها تنشأ وتتطور تبعاً لتسقط الواحدة تلو الأخرى، كما لو أنها تشكّل طابوراً طويلاً، كل منها ينتظر سقوط الدولة السابقة لتفسح المجال لها للنشأة والتطور. وقد قلنا أنها مرآة تعكس- إلى حد نسبي كبير- الواقع الحي والواقع التاريخي للمجتمعات المعاصرة له والمحيط به في شمال إفريقيا وفي الأندلس. ونحن لا يمكننا أن ننتظر شيئاً آخر من مفكرٍ آلى على نفسه ألاّ يضيف شيئاً أكثر من وصف الواقع وتحليله. ومن هنا، لو توقّرت لابن خلدون وسائل تمكّنه من الاطلاع على أمم ومجتمعات أخرى بعيدة عنه في الزمان والمكان؛ لكان من الممكن أن يوسّع تفسيره ولا يحصره في مدى قوة العصبية بين البدو والحضر.

إن الحضارات الكبرى الصينية، الهندية، الفارسية، اليونانية والرومانية كانت متزامنة ومتنافسة أحياناً ومتفاعلة أيضاً. وقد عمّرت

- ميزان، المرجع نفسه، ص 420¹

طويلاً من مئات إلى آلاف السنين. وبعضها لم تستنفد قواها إلى الآن رغم عمرها الطويل. فكل من الحضارة الصينية والحضارة الغربية ذات الأصول اليونانية والرومانية، كلتاهما تتجدد باستمرار. وقد يغفو بعضها لمدة طويلة قد تصل إلى قرون، لكنها تستيقظ من جديد. فالقول بالدورية الحضارية وتعميمه على كل الدول والحضارات وقوع في مغالطة التعميم المتسرع نتيجة الاقتصار الخلدوني على تحليل واجهة اجتماعية بعينها عاشت على ضفاف البحر المتوسط. كما أن القول بهذه الدورية مجرد إسقاط ذاتي استبطاني على الموضوع المدروس. فالباحث (أي ابن خلدون) لكونه كائناً بيولوجياً يمرّ بأعمار الصبا، الشباب، الكهولة، الشيخوخة فالمت؛ كونه كذلك جعل الدولة أو الحضارة تمرّ بالأعمار نفسها. ولم ينفرد ابن خلدون بهذا التفكير الاستبطاني؛ إذ رأينا أن اشبنغلر يشترك معه في هذه الميزة. وهي ميزة ساذجة سطحية تجعل الباحث ينحرف عن البحث الموضوعي الوضعي، تماماً كالاعتقاد القديم في مجال الفيزياء بالمبدأ الأرسطي اللاعلمي: "الطبيعة تخشى الفراغ" أو مبدأ "الفلوجستيك" في الكيمياء السريّة القديمة اللاعلمية، والمعرفة الساذجة مليئة بهذه الأفكار السطحية الخاطئة.

الخاتمة :

وهكذا، نكون قد أتينا على الخطوط العريضة لفلسفة التاريخ عند ابن خلدون، مع توضيحها ومناقشتها في ضوء التطرق إلى أشهر النظريات الغربية الحديثة والمعاصرة الخاصة بموضوع بحثنا هذا. وإذا جعلنا هذا الموضوع نعود إلى ابن خلدون؛ فهذا ليس من باب

الاعتزاز بالتراث وتمجيده فقط؛ وإنما من أجل تحليله ونقده. بل أن وفاءنا لهذه الشخصية الإسلامية العظيمة يتجلى في التصدي لنقد آثارها وآثار كافة مفكري الإسلام بروح علمية موضوعية منطقية. فزمن البكاء على الأطلال والاكتفاء بالتغني بالأمجاد؛ قد ولى إلى غير رجعة.

أجل، إذا كان هناك من قيمة نستمدّها من تراث ابن خلدون؛ فهي هذا الإصرار على اتباعه للمنهج العلمي الموضوعي من أجل صياغة نظريته الاجتماعية التي دعاها بـ "علم العمران البشري"، وكذلك من أجل صياغة نظريته في فلسفة التاريخ. وبمقارباته الوضعية في معالجة مختلف القضايا الاجتماعية والإنسانية؛ سبق عصره واستحق أن يُعاد له حقه الذي سلب منه؛ وهو الاعتراف له بتأسيس علم الاجتماع وتأسيس فلسفة التاريخ. فما أحوجنا في البلاد العربية والإسلامية إلى التحلي بروحه العلمية الصارمة ونقده الذاتي في ميدان البحث العلمي والفلسفي.

أما قيمة النتائج التي توصّل إليها؛ فهي نسبية محدودة بالزمان والمكان اللذين تم فيهما البحث. وهي محدودة أيضاً بأدوات البحث المتوفرة في القرن الـ14، وهي أدوات جدّ متواضعة بالقياس إلى ما هو متوفر لدى علماء هذا العصر. وبالتالي، من التجني والإجحاف أن نفاضل بين إنجاز ابن خلدون، من حيث قيمة الحقائق التي توصّل إليها، وإنجاز مفكري القرن العشرين، على ما بينهما من تباعد زمني وحضاري كبير، وهو التباعد الفاصل بين عصرنا والعصور الوسطى، وشتان بينهما. ويطيب لنا أن نختم هذا المقال بالفقرة الآتية لأستاذنا الفاضل عبد المجيد مزيان حول نسبية الفكر الخلدوني: " ملخص

القول؛ أن الفكر الخلدوني قد ملأ كثيراً من الفراغ في الميدان العلمي والفلسفي معاً. ولكنه توقّف في نظريته عن تطور المجتمعات الإنسانية في عصرٍ بعيد عنا. وبقي علينا أن نبحث بنفس الطريقة العلمية والمنطقية التي حاول ابن خلدون إثباتها، في التطورات التي حدثت منذ عصره إلى الآن.¹

البibliوغرافية:

أورمسون وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة جماعية بإشراف: زكي نجيب محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963.

- ابن خلدون عبد الرحمن، مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت 2011.

- ابن عمار الصغير، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ط2، الجزائر 1978.

- بدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1984.

شريط عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1975،

- صليبا جميل، المعجم الفلسفي ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1973،

- مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981.

- Julia Didier, Dictionnaire de la philosophie, librairie - Larousse, Paris 1978

__ المرجع نفسه، ص 410¹