

فلسفة التاريخ بين ابن رشد وابن خلدون

أ.م.د. حامد عبد الحمزه محمد علي

جامعة بابل /كلية التربية للعلوم الانسانية

hamedaiail30@gmail.com

الخلاصة

فلسفة التاريخ عند ابن رشد تقوم على بناء المجتمع الصالح بالتعاون بين أفرادهم ومن خلال رعاية الدولة له عبر طرق التحقيق المعرفي . ولأجل ان يتكامل المجتمع والأهتمام بتنمية وتحقيق رغباتهم ورعايتهم وتوجيهها وفق التطور المعرفي كانت هناك ضوابط لتطور هذه الرغبات على وفق اسس وضعها المشرع ، فمسألة الرعاية الصغار ودورهم المستقبلي في بناء تاريخهم من المسائل المهمة وكذلك رعاية الطبقات الأخرى في المجتمع، وذهب ابن رشد الى ان الانسان يجب ان ينشأ على تعلم مهنة محددة أو حرفة أو صناعة واحدة من صباه لأنه لا يوجد انسان ملائم بطبعه لأكثر من حرفة واحدة ، وذلك لان تعلمه حرفة واحدة يمنحه المهارة في اتقانها، وبهذا يكون هذا الفرد فاعلا في بناء تاريخ مجتمعه بالمقارنة مع الآخرين الذي يؤدون اعمالهم بنجاح . ذهب ابن خلدون على ان الحادثة التاريخية مادة علمية من الممكن ان تنطلق منها عملية البحث في التاريخ والتحقق من صدقها أو كذبها بالاعتماد على خطوات منطق البحث العلمي، وبهذا كان سعيه جليا في تعقب الحدث التاريخي في زمانه ومكانه مع الوقوف على حيادية المؤرخ الذي كتب هذه الواقعة التاريخية. ان ابن خلدون أول من جاء بالتاريخ على انه علم، وفلسفة التاريخ التي لم تظهر في اوروبا الا بعد ابن رشد بقرون، قد وجدنا مؤشرات اشار اليها الكثير من المؤرخين والفلاسفة تدل على ان فلسفة التاريخ هي ابتكار ابن خلدون، فهو أول من قسم التاريخ الى ظاهر وباطن ،وكان يقصد بالباطن النقد والتحليل للحدث التاريخي .

الكلمات الدالة: الفلسفة العقلية، فلسفة التاريخ، نظرية العمران.

Abstract

Ibn Rushd's history philosophy is based on building a good society in cooperation between its members and through the state's sponsorship of it through cognitive investigation methods. In order for society to integrate and focus on developing and fulfilling their desires, nurturing them and directing them according to the cognitive development, there were controls for the development of these desires according to the foundations of the legislator's situation. The issue of young welfare and their future role in building their history is an important issue as well as caring for other classes in society. Ibn Rushd said that a

person should grow up to learn a specific profession or a single craft or industry from his youth because there is no suitable person by his nature for more than one craft, because learning one craft gives him the skill to master it, and thus this individual is active in building the history of his society Compared to others who do their jobs successfully. Ibn Khaldun went on to state that the historical incident is a scientific article from which the process of researching history and verifying its sincerity or falsehood can be based on the steps of the logic of scientific research, and this was his clear effort to track the historical event in his time and place while standing on the neutrality of the historian who wrote this incident Historical. Ibn Khaldun was the first to come up with history as a science, and the philosophy of history that did not appear in Europe until after Ibn Rushd for centuries. We have found indications that many historians and philosophers have indicated that philosophy of history is the innovation of Ibn Khaldun, as he is the first to divide history into a phenomenon And Batin, and Al-Batin meant criticism and analysis of the historical event.

key words : Mental Philosophy ,History Philosophy, Urbanism theory .

المقدمة

قامت مشكلة الدراسة في بحثنا الموسوم (فلسفة التاريخ بين ابن رشد وابن خلدون) على محاولة ايجاد العناصر المشتركة التي قامت عليها فلسفة كل منهما في موضوعات فلسفة التاريخ ، فوجدنا ان المجتمع وتربيته قد مثلا العامل المشترك في هذه الفلسفة، فلحظنا ان ابن رشد جعل من التربية المرتبطة بتنشأة الافراد ورئيس الدولة الدافع الابرز في نجاح حياة المجتمع وتطور قابليته ، وقد بحث عن تربية المجتمع الذب يقوده الرئيس العادل الذي تقع عليه مسؤولية سن القوانين والتشريعات التي تكون دستورا لأفراده ، فذهب الى ذكر ابرز الصفات الواجب توافرها في المجتمع والرئيس الناجح، وبهذا تكون قدرة للمجتمع على بناء تاريخه الذي يشكل حضارته .وعلى ذات السبيل وان كان بوجه آخر سلك ابن خلدون طريقه في فلسفة التاريخ، على انه جعل من البحث في المجتمع وأصوله وتطورات المهماز الرئيس في حركة التاريخ، وهذا دفعه الى ان يبحث في تاريخ المجتمعات بعمق وتحليل وتأمل ، ناقدا السلوكيات الخاطئة في تلك المجتمعات ومبينا للأخطاء التي ارتكبتها المؤرخون، وواضعا الاسس القويمة التي ينبغي على المؤرخ ان يسلكها، لذلك كان المجتمع وتطوراته هو القاسم المشترك في فلسفتي ابن رشد وابن خلدون في التاريخ.

وتضمن بحثنا مبحثين حمل الأول عنوان دور التربية والمجتمع ورئيس الدولة في بناء التاريخ، وفيه تم دراسة آراء ابن رشد في التربية وما لها من دور ايجابي في بناء تاريخ الأمم، وإن كان العكس فسوف يشهد تاريخ هذا المجتمع انهياراً، منها جعل ابن رشد التاريخ محكوماً بتربية المجتمع الذي يقف على رأسه رئيس الدولة، فذهبنا الى شرح الصفات الواجب توافرها في رئيس الدولة. أما المبحث الثاني فقد خصص لدراسة آراء ابن خلدون في المجتمع وتطوره في التاريخ عبر عنوانه الموسوم فكرة التاريخ عند ابن خلدون، وفيها تم التطرق لأبعاد فكرة التاريخ من خلال تحقق التطور المعرفي القائم على العقلانية في المجتمع المرتكز على اساس تربية الفرد واعداده نحو تطور قابلياته لإستيعاب محددات التاريخ وعوامل التنبؤ له مستقبلاً .

المبحث الأول : دور التربية والمجتمع ورئيس الدولة في بناء التاريخ

أولاً: التربية والمجتمع وفكرة التاريخ

جعل ابن رشد من المجتمع واسس تربيته عاملاً رئيساً في بناء التاريخ ، اذ انه أراد التأسيس لمجتمع تحمه القيم الاخلاقية القائمة على روح الفلسفة والتي تمنح الفرد قواعد التفكير المنطقي للمستقبل، ولقد جاءت فلسفة التاريخ عنده على مبدأ الاستفادة من تجارب الماضي وتسخيرها للتنبؤ للمستقبل، فلم يكن عنده التاريخ هو قراءة أخبار الماضي فحسب، بل جعل منه رؤية مستقبلية .

تطرق ابن رشد الى موضوع التربية وعلاقتها بالمجتمع ورئيس الدولة وصفاته من خلال تناول الموضوعات السياسية ومن المجتمع ويأتي ذلك بشكل واضح من خلال كتابه تلخيص السياسة، حيث تناول في هذا الكتاب كل الامور الفكرية والموضوعات التي تجعلنا في صورة واضحة حيث تناول الفضائل ومدى تأثيرها في نفوس الناس وشرح طريقة قيام كل فضيلة مفردة في نفوس ابناء المدينة وكيف يتم ذلك، وما عليك إلا ان تعرف انما هو كافٍ لوصفها بعبارة ليس بكافٍ في ترسيخها وغرسها في المدن والامم بصورة عملية؛ لأنه يجب ان تأخذ بحسبانك فيما بعد قوة الحكم والكفاءة كما هو الحال في علم الطب ^(١) .

ولهذا قال الفيلسوف افلاطون (ت ٣٨٤ ق . م) انه لمن الدائم ان يأخذ الحكماء الكبار ^(٢) ، على عاتقهم سياسة المدن و ادارتها الذين تتوفر فيهم المعرفة النظرية التأملية والخبرات العملية المكتسبة على طول الزمان فأَنَّ الطبيب لا يعتبر طبيباً كاملاً إلا اذا جمع الى جانب المعرفة النظرية المبادئ العامة الثابتة لفن الشفاء وبذا تصبح

الفضيلة العقلية النظرية حقاً شرعياً له ويحق له ان يطبق هذه المعرفة على حالات عملية من خلال خبرته هذه الخبرة من الممكن ان توظف لرؤية تاريخية مستقبلية ^(٣) .

ابن رشد قد تطرق عند حديثه عن فضيلة الشجاعة وعن كيفية ترسيخ وغرس الفضائل في نفوس أهل المدينة الى افضل الوسائل لفهمها وكيفية اكتسابها والحفاظ عليها من قبل اهلها والى الطرق الاكثر كمالاً التي هي بالنسبة لنا البحث في الغرض والغاية من معالجة مثل هذه الفضائل في المدينة ، ونقول اجمالاً توجد طريقتان لغرس و ترسيخ الفضائل في نفوس اهل المدينة الأولى هي غرس الاقناع في نفوسهم من خلال الاقاويل الخطابية والشعرية وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاصة لخطاب الجمهور ^(٤) .

غير ان طريقة تعلم العلوم النظرية التأملية وأهميتها في التربية والمجتمع ودورها في بناء التاريخ انما هي للخواص وهو المنهج الصحيح والقويم ، ولكي يعلم الجمهور الحكمة قرر ابن رشد استعمال الطريقة الخطابية والشعرية لهم ومدى تأثيرها في حياة المجتمعات ، وتوجد هناك طريقتان لتعلم الجمهور أما ان يتعلموها عن طريق الاقوال البرهانية أو انهم لا يتعلمونها على الاطلاق ، الأولى مستحيلة والثانية ممكنة لذا فإن من الملائم لكل انسان ان يحصل على الكمال بقدر ما تؤهله طبيعته وقدرته واستعداده لذلك والذي يؤثر في النمط الفكري للفرد ومدى استيعابه للتاريخ ، ومن جهة اخرى فإن ايمانهم أو اعتقادهم بمعرفة المبدأ الأول والغاية النهائية التي يجاهدون للإيمان بها على قدر استعدادهم الطبيعي ضمن البيئة المجتمعية والتي نواتها التربية بكل أنواعها ، وهو اسلوب نافع في تهيئتهم للفضائل الخلقية الاخرى للسلوك العلمي غير ان غرس الفضائل الخلقية والسلوك العملي وترسيخه في نفوسهم بواسطة الطريقة الأولى ، سوف يقودهم نحو ادراك هذا السلوك العملي وهذه الفضائل عن طريق نوعين من الاقاويل مجتمعة هي الاقاويل الأتباعية أو الاقاويل الانفعالية التي تحركهم نحو هذه الفضائل الخلقية ^(٥) .

الطريقة الأولى للتعليم هي الاتباعية وهذه ستكون ممكنة وغالباً فقط لهؤلاء الجمهور الذين ترعرعوا مع هذه الاشياء منذ طفولتهم وصباهم وان كانت هذه الطريقة واحدة من طريقتين للتعليم تتبعان الطريقة الطبيعية ، أما الطريقة الثانية وهي

التي اذا تعذر الاقتناع اقتضى اللجوء اليها ويتم تطبيقها على الخصوم والاعداء وهم الذين طريقتهم غير متمسكة بالفصائل المرغوبة فيهم طوعاً، وتدعى بطريقة القسر والاكراه باستعمال العقاب الجسدي . ومن المؤكد ان هذه الطريقة لا يلجأ اليها بين اهل المدينة الفاضلة وحتى لو كانت الطريقة قد استخدمت ضرورة فليس للإكراه المطبق على الامم الضالة ان يتخذ شكلاً آخر سوى الحرب فهي لا تمثل المهارة الاكثر رسوخاً في الاخذ بالفضيلة عن طريق الاكراه والقسر لأن هذا هو حال فن الحرب والمهارة العسكرية وبالنسبة للأمم الاخرى التي هي غير فاضلة وفسادتها كذلك فإنه لا توجد ثمة طريقة للتعليم سوى هذه الطريقة أي اكراههم على الاخذ بالفضيلة عن طريق الحرب ^(٦) .

ان هاتين الطريقتين هما المتبعتان في تعليم الجمهور ، الطريقة الواضحة من الوسائل التي يستخدمها أرباب المنازل في تأديب من في منازلهم من الاطفال والصبية والخدم ، كما يمارس حكام المدن السيئون وبالطريقة ذاتها اصلاح مواطنيهم من خلال تعريتهم وتعريضهم للشمس وجلدهم أو قطع رؤوسهم امام العامة ، لكن هذه الطريقة للتعليم بالإكراه نادرة الوقوع في المدينة التي وصفناها في هذه المقالة ، أما في الامم الاخرى فان هذا الأمر مقبول نوعاً ما . وفي شريعتنا (الاسلام . فانما يصدق على الدساتير التي تتبع نموذج الدساتير الانسانية يصدق عليها لأن الطرق التي تدعو الى سبيل الله انما تشابه هاتين الطريقتين اي الاقتناع والاكراه أو الجهاد ^(٧) .

رأى ابن رشد ان الانسان يجب ان ينشأ على حرفة أو صناعة واحدة من صباه لأنه لا يوجد انسان ملائم بطبعه لأكثر من حرفة واحدة ، وعليه فان المرء يكتسب المهارة التي ينجز بها الفن الجميل عندما يتربص ويتربى على حرفته منذ صغره وهكذا (فان المرء لن يحالفه النجاح في اللعبة المسماة العاب المدن وفي رياضة ركوب الخيل الا عن طريق المواضبة والتدريب في كليهما منذ صغره ، هذا إن أراد ان يحرز فيهما قصب السبق ، والشيء نفسه يصدق على فن الحرب وفضلاً عن ذلك فان العديد من الفنون يجري تعلمها في وقت واحد وبما ان ازماتها واحدة إلا ان متابعة اكثر من فنٍ واحد تمنح بالضرورة الحصول على احسن النتائج ، ولهذا السبب فان ابن رشد يوافق الفيلسوف اليوناني افلاطون ان تكون تربية الحراس الجند بمعزل عن المهن الاخرى، وان يتم اختيار من هم مؤهلون لهذه المهنة الذين يجمعون في آن واحد في قوة الجسم وسرعة الحركة وسرعة البديهة، لكي يقتصوا بصورة متقنة ما يحسون به وما يدركونه بصورة جيدة

تماماً مثلما في الصفات التي يمتاز بها كلب الصيد؛ لأنه لا يوجد هناك اختلاف بين الطبيعتين ما دام الامر يتعلق بالحراسة^(٨). أراد ابن رشد ان يجعل من تقسيمات العمل في المجتمع أساساً لنجاحه ومن ثم يكون أساساً لتاريخه.

فعلى سبيل المثال يحاول ابن رشد ان يشابه بين صفات الحراس ((الجند)) والكلب ذو الصفات الطيبة ، مخلوق يمثل هذه الطبيعة فهو افضل اصحاب الانسان الذي يتألف معه ويعاشره ، غير انه على خلاف ذلك مع من لا يعرفه ، ولهذا قال ابن رشد انه لو اخذ برأي شرطاً على الحارس اي انه يجب ان يحب من يعرفه بطبيعته فان مثل هذه الطبيعة هي بلا شك طبيعة حكيمة ؛ لأن الذي يميل الى شيء ما بسبب معرفته له يكون بطبعه فاضلاً وهو يكره ما لا يعرفه ليس لخطأ ما عانى منه مسبقاً وإنما بسبب حقيقة معرفته التامة به ، والامر نفسه ينطبق على الحيوان الذي شبه بالحارس في أول قولنا فان رأى شخصاً لا يعرفه فإنه يكرهه عندما يقترب منه مع إنه لم يؤذ قبله وان رأى رجلاً يعرفه فإنه يتودد اليه مع انه لم يحصل منه على اي فائدة مهما كانت وانا قد اشتربنا مثل هذه الطبيعة للحارس فقط من اجل ان يمتلك هاتين الصفتين المتضادتين بأعلى درجة وهما الحب للذين يعرفهم والكره والسخرية للذين يجهلهم وهم الاعداء الخارجيون ، وبهذا فقد جاءت القواعد الطبيعية الفطرية أساساً في التربية عند ابن رشد. وبالنسبة للحب والبغض الذين يأتي منها الخير والشر فمن الراجح ان ينقلبا في وقت ما الى عداو وبذلك يصبح الاعداء حكماً والحكام أعداءً وهو أمر ليس بين نفسه وبديهي^(٩).

وفي رؤيته للمجتمع الفاضل قد اصبح واضحاً من كل هذا انه من الضروري من الحراس والجنود ان يكونوا ذو مواهب متجهة صوب الكمال ، فلاسفة بالطبع محبين للحكمة كارهين للجهل شجعاناً سريعى الحركة اقوياء الجسم شديدي المراس ثاقبي النظر غير ان مهمة تعليمهم الفضائل وغرسها فيهم انما تتم بطريقتين الأولى الرياضة والثانية الموسيقى ، أما الرياضة فهي اكتساب الفضيلة الصحيحة للجسم ، واما الثانية فإنما هي تهذيب النفس وتمكينها من اكتساب الفضيلة الخلقية وان التعليم بالموسيقى هو في الغالب سابق بالزمان لأن القابلية على الفهم تسبق القابلية على تمرين الجسم^(١٠).

رأى ابن رشد في مسألة تربية الصغار ودورهم المستقبلي في بناء مجتمعاتهم : ان الشيء الاكثر ضرراً على الصغار هو أن يسمعو في صغرهم الحكايات الوهمية ؛ وذلك لانهم في هذا العمر من حياتهم سوف يتقادون بيسر لقبول تلك الحكايات التي يرغبون في سماعها ولهذا فإنهم من الملائم ان نحترس من اسماعهم تلك الحكايات الوهمية ، وما على المرء إلا أن يحرص وبشدة في تربيته اياهم ؛ على ذلك طالما ان البداية في كل شيء أمر في غاية الاهمية وكما قال افلاطون يجب ان تجنبهم تعويد انفسهم وتوجيهها على الحكايات الوهمية ، بل ويجب ان نحصنهم ضدها ونكون حذرين من أن نسبب الأذى في اجسامهم من الخوف والقشعريرة ^(١١).

وفي رؤيته للتاريخ يحذرنا ابن رشد في مدينته الفاضلة ، مؤكداً ان الافراط في الطعام والشراب والموسيقى ، وكذلك التفريط فيها اذ ما حدث في المدينة فإنه سيولد الحاجة الى القضاء والطب ^(١٢). أوليس من العار أن تحتاج في المدينة الى القضاء والطب؛ لأنهم سوف لا يملكان اي فضيلة خاصة بهما على الاطلاق ، وان حصل عليها فللضرورة ؛ لأنه كلما كانت حاجة الجسد اكبر لهاتين الصناعتين : الطب والقضاء ، كلما شددنا اهتمامنا بهما مما يولد الابتعاد عن الطريق الصحيح والملائم ^(١٣) .

هناك من يعتقد بوجود حاجة الطبيب في هذه المدينة الى امور اخرى ، مثل تحديد نوع الطعام وكميته والطعام الذي يوائم كل زمان ومكان ، وان كل ذلك يتم عن طريق طول التجارب التي اكتسبها من مهنته ، وان كان لا يمتلك هذه الصفة رغم علمه ودرسه لفن الطب الا بمواجهة العديد من الاسقام والامراض والتعود عليها سواء أكانت مع المرضى أم مع نفسه ، لأنه ان سقم فإنه سيحصل على تلك المعرفة التي من غير الممكن ان يحصل عليها عندما يجدها في مرضاه فقط ^(١٤) ، وفي هذه المدينة القاضي مطلوب ايضاً ليهتم بتقويم من هو ذو طبع شرير ولا يقبل الانصلاح اي معالجة نفس الانسان الشرير بالقضاء عليها والارجح هو ماغفيه اي شخص يقصد التوبة وان مثل هذه المعرفة للقاضي لا تأتي الا بعد طول خبرة ومران لأن معرفة سبب الاعمال الشريرة ان تتأتى له بعد ان يشاهدها فيهم وان كان من شروط القاضي المطلوبة منه ان لا تكون نفسه قد خالطها الشر بل فاضلة منذ صغره بعد ان تربي على سماع الموسيقى البسيطة ^(١٥).

يتضح مما تقدم وجود الملامح المهمة في فلسفة التاريخ عند ابن رشد ، لا سيما عبر تسليطه الضوء على الاسس العامة في كيفية تربية المجتمعات ، فقد جعل من التربية في المجتمع مرتكزا ينطلق منه في تحديد المؤشرات العامة في

صياغة تاريخ الأمة ، فقد ذهب الى أهم ما يقوض امكانية نشوء التربية الصالحة وأثرها على تطور المجتمع أخلاقيا ، وكذلك الى ما يمكن ان يكون سببا في نجاح المجتمع ، ففي كل خطوة في هذا النجاح من الممكن ان خطوة نحو تحقيق تاريخ أمة تحتذي بها الأمم ، وبهذا فالتاريخ عند ابن رشد قد تمثل في بناء المجتمع ، وهذا ما نجده متمثلا في فلسفة ابن خلدون والذي جعل من المجتمع وتقسيماته في نظريته في العمران اساسا لتطور الامم واسهاما واضحا في صورة تاريخه .

ثانيا : صفات رئيس الدولة

في رؤيته للتاريخ حدد ابن رشد جملة من الشروط التي يجب ان تتوفر في رئيس الدولة من أجل قيام دولة تنعم بالسعادة والفضيلة ، وقد اكد ابن رشد ان الدستور من الممكن ان يقوم بشرط ان يكون الملك هو الفيلسوف ؛ لأنه هو الذي يصنع الدستور ويحافظ عليه فيما بعد . ولهذا السبب فإن ابن رشد قد بدأ أولاً بالحديث عن طبيعة هؤلاء الفلاسفة ونوع التعليم الذي يحصلون عليه .

قال ابن رشد : ان الفيلسوف ^(١٦) هو الذي يطلب معرفة الحق لذاته وان هذا بحسب رأيه انما يكون الوصول اليه من طريق معرفة الماهيات بإطلاق دون تعيين بأي مادة . و الآن يجب ان تعلم ان الفيلسوف هو ذلك الشخص الذي جعل اولاً العلوم النظرية غايته القصوى وفق الشروط الاربعة التي ذكرت في كتاب البرهان ^(١٧) . وأحد هذه الشروط انه يجب ان يكون قادراً على كشف الحقيقة وتعليمها وان تعليمها انما يكون بطريقتين : الأولى هو الطريق الذي يتم فيه تعليم النابهين الحاذقين وهذا التعليم انما يتم بالطرق البرهانية بينما الطريق الثاني هو الذي فيه يتم تعليم عامة الجمهور ويسمى بالطريق الاقناعي والخطابي ^(١٨) .

فمن المؤكد انه سوف لا يحالفه النجاح في هذا ان لم يكن حكيماً امتلك الى جانب العلوم العملية الفضائل الفكرية والتي يتفوق من خلالها في تلك الاشياء المعطاة في العلوم العملية التي نتعامل مع الامم والمدن ، فضلاً عن الفضائل الخلقية العظمى التي يتم من خلالها معرفة حكم هذه المدن وأي عدد تختار اذن اذا كان الفيلسوف يرغب في الوصول الى الكمال التام فإنه يحصل على ذلك عندما يكون قد امتلك معاً العلوم النظرية و العملية الى جانب الفضائل

الفكرية والخلقية ، وبخاصة اعظمها ، ان اسم الملك يشير باديء الرأي واستناداً للهدف الرئيسي الى الرجل الذي يحكم المدن^(١٩) . وهذا دليل على الفن الذي يسيطر من خلاله على حكومة المدن وهو بعينه الكامل^(٢٠) شرط ان يحوي جميع هذه الخصال في نفسه وبهذا يكون قادرا على رسم السياسة العامة للدولة وبها تصبح رؤيته للتاريخ جلية. ومثله واضع الشرائع وان كان يشير باديء الرأي الى الرجل الذي يمتلك الفضيلة والعقلية والتي من خلالها يتم النظر في الأمور العملية في الامم والمدن ؛ ولهذا فإن واضع الشرائع هو الآخر يتصف بهذه الخصال التي تجعل منه كذلك ساهما في صناعة تاريخ امته. اذن فحد الفيلسوف هو بعينه حد الملك والشارع والامام ، كلها بمعنى واحد ما دام الامام في لغة العرب يعني الرجل المتبوع في افعاله والذي يؤتمن به ، ومن هذه صنعة هو بصورة تامة فيلسوف وهو الامام بصورة مطلقة^(٢١) . وكما تبين من قبل ما معنى الفيلسوف الذي هو الرجل المناسب الذي يمكن ان يكون رئيساً وحاكماً للمدينة وله القدرة على صياغة الشرائع التي تصنع تاريخه^(٢٢) فإن من الضروري ان نهتم بالبحث في الخصال التي يجب ان يمتلكها امثال هؤلاء بالطبع والتي هي الخصال الطبيعية في الملك و اولى هذه الخصال و أجدرها :

أولاً : انه يجب ان يكون ميالاً بالفطرة الى دراسة العلوم الحضارية وتاريخها من اجل الوصول الى ادراك طبيعة الشيء الموجود باطلاق وتمييزه عما هو بالعرض^(٢٣) .

ثانياً : ان يكون جيد الحفظ ولا يدركه النسيان لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه ولما يدركه . لأنه ان لم يملك هاتين الخصلتين فانه غير الممكن ان يعلم اي شيء^(٢٤) ما دام يحس بالضيق من الدرس والبطء في الفهم حتى وهو يقرأ الدرس ومدى قابليته على إلقاء ماتعلمه من العلوم على جمهوره وحرصه على الاستفادة منها .

ثالثاً : ان يكون محباً للعلم ولتحصيل العلوم بشتى انواعها وفروعها ؛ لأنه ان احب شيئاً ما فلا بد ان يطمح الى معرفة كل اجزائه وعلى سبيل المثال الرجل المولع بالخمرة يرغب في كل انواعها ومثله الرجل الذي يعجب بالنساء^(٢٥) .

رابعاً : ان يكون محباً للصدق واهله كارها للكذب لأنه الذي يحب الصدق يحب الحق والذي يحب الحق لا يكذب و رجل هذه الخصال لن يكذب ابداً ، وله القدرة علة استنباط القيم الاخلاقية من تاريخ الامم السابقة^(٢٦).

خامسا : ان يكون كارهاً للذات معرضاً عنها بصفته القدوة الاولى في مجتمعه؛ لأنه ان كان راغباً في شيء ما طالباً له بلذة فإنه سوف يصعب ذم نفسه على الهوى وشخص تسعى رغباته الى العلم لا يسعى إلا الى اللذة التي تتمتع بها النفس وحدها (٢٧).

سادسا : ان يكون غير محب للمال لأن المال هو غاية كل رغبة وحال كهذه لا تلائم هؤلاء الرجال .

سابعا: ان يكون كبير النفس لأن الرجل الذي يطلب معرفة كل شيء ولم يرد من هذه المعرفة نفعاً أو غرضاً لهو كبير النفس بالطبع ولهذا فان نفسه الناطقة لا ترى باديء الرأي في هذه الحياة الدنيا شيئاً يحسب له .

ثامنا : ان يكون شجاعاً لأن من كان جبناً لا يستطيع ان يكون له في الفلسفة الحقبة المكان ولاسيما من عاش وترى في هذه المدينة (٢٨) .

تاسعا : ان ينحو بملء عزمته نحو كل شيء خير وجميل بذاته مثل العدل وسائر الفضائل الاخرى بعد ان تمرست قوى نفسه بمحبة كل ما هو عقلي .

يمكن ان نضيف الى ذلك كله ان يكون بليغاً حسن العبارة جيد الفطنة قادراً على اقتناص الحد الأوسط بأيسر ما يمكنه ذلك (٢٩). اذن هذه الخصال الواجب حصولها في هؤلاء الحكام تعد الصفات المثلى لرجل الدولة الاول والذي تكون دفعة التاريخ بقيادته عبر القوانين التي يشرعها والتي تظهر الرؤية العلمية لديه لما سبقه من الحضارات القديمة ومحاولة القفز نحو مجتمع يصنع تاريخه .

على الجملة فانه يجب ان تتوفر فيه الخصال الجسمانية التي اكدناها للحراس وهي القوة للنفس والجسد . ان الرجل المناسب لحكم هذه المدينة هو الذي يجب ان تكون فيه هذه الشروط مجتمعة حيث انه قد تربى عليها منذ نعومة اظافره وهو الذي سيقوم الدستور للمدينة ولقد قيل انه من الصعوبة بمكان ان نجد مثل هؤلاء الرجال . لذا فقد صح القول انه من الصعب ان تقام مثل هذه المدينة (٣٠).

فيجب ان تتوفر في رئيس الدولة الخصال الخمس مجتمعة وهي الحكمة ، وجوده الفطنة ، وحسن الاقناع ، وقوة المخيلة ، والقدرة على الجهاد ، وان يكون تام الاعضاء الجسدية ، في اداء الاعمال الجهادية عندها يكون ملكاً مطلقاً وان حكومته هي حقاً حكومة ملكية (٣١) .

قد وضع ابن رشد شرطين اساسيين للحكام هما ان يتولى الحكم الفلاسفة فقط ، كما وبشترط ابن رشد على طبقة الحكام ان لا تكون لها اسرة او تملك اي شيء حتى يمكن لها ان تحقق اسباب الوحدة وتتقي عنها اسباب الخلاف. وباقى الطبقات في المجتمع تعاضد طبقة الحكام وتتألف منها لخدمة المجتمع وتحقيق السعادة والفضيلة فيه ضمن مدينة ابن رشد الفاضلة وبهذا يقول ان الدولة المثالية هي التي تطمح ان تحكم حكماً مثالياً . وينبغي ان يتلقى الرجال والنساء فيها نفس التعليم في جميع مراحلهم ويتقاسموا كل المهام والمناصب سواء الحرية منها او السلمية كما ينبغي ان تتخذ ملوكاً من اولئك المواطنين الذين يثبت نجاحهم في الفلسفة والحرب معاً .

اما الحكومات السيئة عند ابن رشد هي :

١- الحكومة الأرستقراطية وفيها ينتمي العقل للحماسة او للقوة الغضبية وهي بعيدة عن تحقيق التاريخ الذي رسم له الفيلسوف.

٢- الحكومة الأوليغارشية وهي حكومة المال والغنى والثراء وفيها ينتهي الامر للمواطنين الى الجشع في حب المال وينون قانون يحدد شروط الامتياز في هذه الحكومة وفي هذه الحكومة يصبح الجميع عبيداً للمال .

٣- الحكومة الديمقراطية وتسمى بحكم الشعب أو الديمقراطية وتظهر الديمقراطية اذا أنتصر الفقراء على اعدائهم الاغنياء وينتقد ابن رشد هذا النوع من الحكم بشدة . لأن هذا النوع من الحكم يطلق العنان لكل الغرائز بلا تميز ولا تنظيم فهي كالثوب المزركش يبدو جميلاً .

٤- الحكومة المستبدية وهي التي تأتي من الحكومة الديمقراطية بعد تدهورها ذلك لأن التطرف في الحرية لا يمكن الا ان يؤدي الى التطرف في العبودية سواء في الفرد او الدولة (٣٢).

ويبدو ان مدينة ابن رشد الفاضلة قد تكونت من مجموعة من الدساتير والقوانين التي نظمت المجتمع وفق ضوابط

ينقاد اليها كافة شرائح المجتمع وهي التي حددت نمط تاريخه .

ينتقل ابن رشد للكلام حول دساتير المدينة الغير فاضلة وهي التي تدعى بالبسيطة وفي انواعها وكيف تتحول الواحدة الى الاخرى وهل يوجد تشابه بينها وبين المدينة الفاضلة وكذلك فيما بين بعضها البعض كذلك يوضح ابن رشد نوع الدستور المضاد بالكلية للمدينة الفاضلة وكذلك بقية انواع المدن المضادة الواقعة بين هذين الدستورين أي الدستور الفاضل ومضادة بالكلية والتي تعتبر متوسطة بينهما كما يبين ايضاً كيفية ترتيب هذه المراحل المتوسطة في علاقتها بالطرفين مثلما هي الحال مع المضادات الاخرى واللذين يوجد بينهما اكثر من وسط واحد حتى ولو كانت مختلفة .

ومثال ذلك اللون الابيض يضاد اللون الاسود ويوجد بينهما الوان تتوسط هذين اللونين وان كان ترتيبها بحدود معرفة اي ان بعضها اقرب الى اللون الابيض و الآخر اقرب الى اللون الاسود هذه هي اذن حال هذا الدستور فإن وجد الطرفين المتضادين لابد ان يقوم اولاً من تحولهما الى الوسط وسوف يحدث هنا استناداً لترتيب هذا الوسط اي انه سيتحول اولاً الى ما هو اقرب الى الوسط وفيما بعد الى الذي يليه وهكذا الى ان يتحول بالكلية الى الطرف المضاد الأول (٣٣) .

يبدو لنا ان ابن رشد يرى ان الدساتير البسيطة التي توجد بموجبه المدن خمسة انواع بصورة عامة :- النوع الأول هو الدستور الفاضل ، الثاني هو الدستور القائم على المجد والشرف والعصبية ، والثالث هو حكم القلة وهو الحكم القائم على المال ويعرف ايضاً بحكم الرذيلة ، والرابع هو الحكم الجماعي ، والخامس هو الاستبدادي . واذا ما انقسمت المدينة الفاضلة وحكومتها الى قيادة الملك الواحد أو قيادة اكثر من واحد يكون هناك اذن ستة انواع الحكومات واذا وجد في هذه الحكومة الرجل الذي تتوفر به الخصال الخمسة مجتمعة وهي الحكمة وجودة الفطنة وحسن الاقناع وجودة المخيطة والقدرة على الجهاد وان يكون تام الاعضاء الجسدية في اداء الاعمال الجهادية عندها يكون ملكاً مطلقاً ، ولكن اذا كانت هذه الخصال مجتمعة بصورة متفرقة في اكثر من رجل فان الأول سيعاود في كمال هذه المدينة من خلال حكمته ، والثاني من خلال جودة فطنته ، والثالث من خلال حسن اقناعه ، والرابع من خلال قوة مخيلته ، والخامس من خلال قدرته على

الجهاد، وعندها لابد ان يوازى الواحد منهم الآخر في اقامة الدستور والحفاظ عليه وعندها يدعى الحكام صفوة الامراء وحكمهم يسمى حكم الاختيار ويبقى الدستور هو الضامن لحياة مجتمع أفضل تحت وصاية الحاكم الأمثل (٣٤) .

قد يحدث احياناً ان رئيس هذه المدينة قد يبلغ مرتبة الملك ولكنه يمتلك بالسنن التي يمتلكها الشارع ويمتلك قوة الاستبطان للأحكام التي لم ينصب عليها الشارع في اي قضية جزئية ، وهذا النوع من العلم يسمى عندنا بعلم الفقه فإن امتلك هذه الصلة ومعها القدرة على الجهاد دعي هذا الرجل بملك السنن ، ومع ذلك فإن لم يمتلك هاتين الصلتين رجل واحد عندها من الممكن ان تؤول الرئاسة الى حاكمين كما هي الحال مع الكثيرين من خلفاء المسلمين الذين حكموا في التاريخ على وفق ما تقدم (٣٥) .

يوجد هناك شكل آخر من الدستور يسمى الحكم فيه بحكم طالب اللذة وهو الدستور الذي يسعى فيه الحكام الى اللذة فقط (٣٦) . واذا ما التحق بهذا الدستور دستور الضرورة عندها تكون الدساتير ثمانية أما ما خص الدستور الفاضل فإنه قد تم بيانه من قبل وان الدستور الذي يقوم على طلب المجد والشرف هو الذي يعين اهل المدينة بعضهم بعضاً بغرض الحصول على السمعة الحسنة والاعمال الصالحة واذا كان الشرف حقيقة شيء موجود بين انسان وانسان مؤداه اعتقاد الانسان بأنه توجد سعادة في الدار الآخرة ولهذا يتعاون الناس فيما بينهم كما يوجد شكل آخر من الشرف غير قائم على التعاون بين المشرف و المشرف عليه واذا كانت الحال هذه فان المشرف يتعاون مع مشرف آخر من اجل الغنى والفائدة ومثل هذا الشرف يقوم على التساوي والمرء سيصر على التساوي قدر الامكان لتعلقه بسمعته كما هو حاصل في المعاملات السوقية (٣٧) .

انما يقال عن المنصور بن ابي عامر ، الذي كان يخشى مجالس اللهو و الزينة والاعراس ويقول لينصحنى ذلك الذي يعتقد انه امير المؤمنين بالتواضع مع الناس ليعلو شأنى عندهم و سأفعل لأنه لا يعظم النفس إلا من يهينها (٣٨) .

وفي هذا الحكم يتخذ الحكام الثمين من الملابس مثل العباءات المنسوجة من الحرير والموشات ويجلسون على ارائك مصنوعة من الذهب ، وهم بهذا يظنون انها علامات للكمال والعلم والاكثر كرامة من بين هؤلاء الذين يمارسون الحكم من تجتمع فيه كل هذه الرغبات ، ولديه المقدرة على ان يوزعها بينهم بالتساوي ويحافظ عليها وهذا هو العدل في تلك المدينة ، و يبدو ان هذه المدينة هي المدينة الأكثر تميزاً من بين المدن غير الفاضلة لأنها تبغي الفضائل التي يظن

انها فضائل اولاً بالأعمال الحميدة قياساً الى المبدأ الأول؛ ولهذا فإن امثال هؤلاء الحكام يسعون على الاغلب الى الافعال التي يمدحون فيها ويجلون ويعظمون ظانين ان ذكرهم سيبقى زمناً طويلاً بعد مماتهم ، ان هذا النوع من الحكم هو القائم على المجد والشرف ، ومن النادر ان تجده في الامة التي على الفطرة ، ولأن كان وجود مثل هذه المدينة في غاية الصعوبة والرئاسة فيها تنقسم الى نوعين رئاسة بالطبع ورئاسة بالتواضع (٣٩) .

الرئاسة بالطبع هي التي يسعى من خلالها الشخص الى اكمال ما ينقص وجوده بغيره ، مثل المأكل والملبوس والمسكون وكل ما يسمح بالاستكثار في ذلك ، وكل ما له صلة بخدمة هذه الاشياء والمواد التي تصنع منها ، اما الرئاسة بالتواضع فانها تتألف من الدراهم والدنانير وما شابهها ، وان كان لا يعوض ما يعوز الشخص من نقص بطبعه ولهذا فانها ليست موجودة في كل المدن انها ضرورية فقط للانتقياد في حكومة الجمهور لوجود التبادل والمقايضة بين المال والسلعة(٤٠) . وبهذا يكون ابن رشد قد منح في فلسفته للتاريخ أهمية كبرى لرئيس الدولة والحاكم الأول في المجتمع الدور الأبرز في صياغة مسار الأمة وتحديد تاريخها وتوجيهه نحو تحقيق التقدم الذي ينساق مع التعاليم الدينية والخلقية العامة للمجتمع مع الحفاظ على ضرورة حكم الفيلسوف.

المبحث الثاني : فكرة التاريخ عند ابن خلدون

أولاً : علاقة التاريخ بالفلسفة عند ابن خلدون

يعد ابن خلدون المؤسس الاول لفلسفة التاريخ ، والواضع الحقيقي لعلم التاريخ، وقد ارتبط التاريخ بالفلسفة ارتباطاً وثيقاً بمنهجها العقلي والواقعي الإستردادي، لتصبح فلسفة التاريخ دراسة لمنهج البحث اي الطريقة التي يجب ان يكب بها التاريخ ، وكيفية التحقيق من صحة الوثائق التاريخية، وهذا يعني فحصاً نقدياً لمنهج المؤرخ ، وهو منظور اول لفلسفة التاريخ، اما المنظور الثاني لفلسفة التاريخ هو ما يسمى بالنشاط التركيبي وفيه يقدم الفيلسوف وجهة نظره عن مسار التاريخ ككل اي تاريخ الانسان (٤١) .

وفي نشأة فلسفة التاريخ يعتقد الكثير من العلماء وعلى رأسهم جانباتيستا فيكو ، ان ابن خلدون هو من انشأ فلسفة(٤٢) التاريخ . وهي فرع من فروع الفلسفة ، ويرجع الاهتمام بفلسفة التاريخ الى رغبة البشر في ايجاد جواب لسؤالين جوهريين هما : لماذا حدث ؟ وكيف حدث؟ ، وقد عالجت فلسفة التاريخ قصور الفلاسفة الذين كانوا يميلون الى التجديد ،

الامر الذي يجعلهم يخلقوا في عالم المجردات ويفضلونها عن عالم الواقع ، ومن ثم فإن فلسفة التاريخ تعمل على شد الفلاسفة الى عالم الواقع وحملهم على تأسيس احكامهم العامة المجردة عن التاريخ وحيثياته وقوانينه التي جعلت منه علما التحق بركاب العلوم الطبيعية وحمل واقعا جديدا للتاريخ^(٤٣).

رأى توينبي^(٤٤) عن ابن خلدون في كتابه (دراسة في التاريخ) انه لم يستلهم احدا من السابقين ولا يدانيه احدا من معاصريه بل لم يثر قبس الالهام لدى متابعيه^(٤٥) . كما قال روبرت فلنت في كتابه (تاريخ فلسفة التاريخ) عن ابن خلدون ، انه لا العالم الكلاسيكي ولا العالم المسيحي الوسيط انجب مثيلا له في فلسفة التاريخ ، هناك من يتفوقون عليه كمؤرخين ، اما كباحث نظري في التاريخ فليس له مثيل في اي عصر، اما المفكرين العرب فيعتقد طه حسين في كتابه(دراسات في مقدمة ابن خلدون) انه لم يأت بعلم الاجتماع بل انه مثله مثل المقدمة مؤلف فلسفي وانه كان يهدف في دراسته الاحداث التاريخية بقصد استخراج القوانين العامة التي تتحكم بسير هذه الاحداث عبر الزمن والبحث في أسبابها وسبلها والنتائج المترتبة عليها^(٤٦)

الهدف من وضع (علم العمران) اي علم الاجتماع الذي عبر من خلاله عن فلسفة التاريخ ، هو ان يجعل منه معيارا صحيحا يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما يقولون ، ثم اضاف الى ذلك ان غفلة المؤرخين في نقد الاخبار التاريخية بالإسناد الى العقل وقواعد علم العمران قد ادت بهم الى الوقوع في المخالط والاهام وهذه الاهام كانت سببا في جعل التاريخ سرديا بعيدا عن الرؤية العلمية ، فسعى ابن خلدون لتشخيصها والبحث في نتائجها^(٤٧).

كان فضل المؤرخين القدامى يتجلى في أمانة النقل وغازاة المادة التي صنعوا منها كتبهم ، فإن ابن خلدون - وعلى النقيض منهم- أضاف فضلاً آخر في ناحيتين اثنتين، الأولى في تفريقه بين التاريخ وفلسفته، والثانية في تساؤله الدؤوب عن العلل والأسباب للحوادث ، ومحاولة الوصول إلى إجابات منطقية مستمدة من معرفته بطبائع العمران ، قال " ابن خلدون "انشأت في التاريخ كتابا ابديت فيه لأولية الدول والعمران عللا واسبابا ، فهذبت مناحيه تهذيبا وقرينته لأفهام العلماء والخاصة تقريبا ، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غريبا ، واخترعته من بين المناحي مهذبا عجيبا ، وطريقة مبتدعة واسلوبا وشرحت فيه من احوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتنعك بعلى الكوائن واسبابها، ويعرفك كيف دخل اهل الدول من ابوابها ، حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على احوال ما قبلك من الايام والاجيال وما بعدك" وفي هذا العرض المعرفي لابن خلدون تظهر أهمية التاريخ عنده ومحاولته جعله من العلوم الأوائل في المعرفة^(٤٨).

"واعلم ان الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة اثر عليه البحث وادى اليه الغرض وليس من علم الخطابة ،ولا هو ايضا من علم الساسة المدنية ، فقد خالف موضوع هذين الفنتين اللذين ربما يشابهانه وكأنه علم مستنبط النشأة ولعمري لم اقف على الكلام في مناه واحد من الخليفة"^(٤٩). وهذا النص يشير الى ان علم التاريخ هو علم بالنشأة والاستنباط ، وهو أبلغ من علم السياسة والخطابة.

هذا العلم الجديد الذي أتى به ابن خلدون ولم يسبقه أحد إليه كان يدرك أهميته تماما ، وهو فلسفة التاريخ التي لم تظهر في أوروبا إلا بعد ذلك بقرون ، ان التفكير في التاريخ بدأ منذ القدم فنجد بعض آثاره في كتاب (السياسة) لأرسطو وكتاب (الجمهورية) لأفلاطون أما التغير نفسه فلم يستخدم إلا في القرن الثامن عشر^(٥٠). مع علمنا ان اصطلاح فلسفة التاريخ كان على يد الفرنسي فولتير الذي كان أول من اصطلاحه ووضع قوانينه له .

ومن قبله وضع ابن خلدون قواعد للتاريخ وجعل منه علم ومنهج خاص تحكمه قوانين ثابتة ونظرة شمولية ، وفرق بشكل قاطع بين فكر التاريخ وفلسفة التاريخ فسبق عصره بفكر التاريخ وفلسفة التاريخ ؛ لذلك يمكننا ان نعهده بحق أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمعناها الشامل، وأول من وضع أسس فلسفة التاريخ ، وربط ابن خلدون بين التاريخ والفلسفة بل جعله فرعاً من الفلسفة يعتمد على العقل، وجعل منهجه يقوم على التعليل التاريخي ويربط الأسباب بمسبباتها ومن ثم يمكن عن طرق التنبؤ بالأحداث المستقبلية والاحاطة بظروف الماضي وتصديقها أو تكذيبها^(٥١). ومن الممكن التحكم بأحداث التاريخ المستقبلية عبر معرفة قوانينه العامة .

والخوض في التاريخ نجده كلمة تدل على ما وقع في ذلك الوقت من أحداث وأخبار^(٥٢) . كما تتطوي كلمة التاريخ لدى أغلب الشعوب على معنيين اثنين هما : ما وقع للإنسان في الماضي وما دونه الإنسان عن ذلك الماضي^(٥٣) وهذا يمثل المعنى القديم للتاريخ ، وقد جاء عند الأغريق القدماء باسم (استوريا) ، التي استخدمها الفيلسوف اليوناني هيرودس الملقب (أبا التاريخ) في مجالين الأول مجال البحث الجنائي والثاني مجال البحث الفلسفي حول حقيقة الكون فإن التاريخ في نظر هيرودس ليس مجرد سجل لأخبار الماضي وأحداثه وإنما هو دراسة تهدف إلى التعرف على الحقيقة التاريخية ويكون هيرودس هو الذي منح دراسة الماضي اسمها الذي تعرف به في كثير من اللغات ولعل هذا هو المقصود أساساً من اللقب الذي اشتهر به وهو أبو التاريخ^(٥٤) . والتاريخ كلمة تدل على البحث عن الأشياء الجديدة بالمعرفة^(٥٥) . أو تعني الرؤيا أو المشاهدة أي استقصاء بقصد المعرفة^(٥٦) . وقد عرف توينبي التاريخ على أنه علم يبحث في تاريخ الأمم والمجتمعات والعلاقات التي تقوم بينها^(٥٧). وهذا الرأي الذي قدمه توينبي يحيلنا للتوفيق بين ابن رشد وابن خلدون في قرائتهما للتاريخ في ضوء الفلسفة ، إذ أن كل منهما جعل من المجتمع أساساً في فلسفته.

وفي رؤية أخرى للتاريخ عند ابن خلدون^(٥٨) نجده يعرف التاريخ أنه "خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبه ، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وما سوى ذلك"^(٥٩). فيقسم التاريخ إلى وجهين هما : الباطن والظاهر ، فالوجه الظاهر يخبرنا عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى ، وتتمو فيها الأقوال والأحداث والأمثال المضروبة فيقول عنها ابن خلدون في مقدمته "أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب ، جم الفوائد ، شريف الغاية ، إذ هو

يوقفنا على احوال الماضيين من الامم في اخلاقهم والانبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياساتهم^(٦٠) . اما الوجه الباطن فهو (نظر وتدقيق) وتعليل الكائنات والحكم بكيفية الوقائع واسباب حدوثها. وهذا الوجه هو الذي جعل المؤرخين والفلاسفة يذهبون ان ابن خلدون هو أول من ابتكر فلسفة التاريخ ، عبر دعوته للنظر والتحليل والتأمل في الاحداث التاريخية التي وقعت في زمن سحيق . وبهذا (يكون التاريخ عريقا وعميقا وجديرا بأن يكون علما)^(٦١) .

ولا مناص من القول ان دراسة التاريخ تنعكس على حاضر الانسان ومستقبله ، فأن ضرب الانسان امره في حاضره لجأ الى ماضيه يستمد منه العون لمشكلة الحاضر ، كما ان دراسته تنير له طريق المستقبل ، فقصد ابن خلدون في (ان علم التاريخ نظر وتحقيق) يعني اظهار لضرورة البناء النظري لعملية البناء العلمي للتاريخ ، ويقصد بالبناء النظري هنا هو عملية انتاج المفاهيم النظرية التي تتم بها عملية انتاج المعرفة^(٦٢). على وفق خطوات منهج البحث العلمي، اذ ان اعادة صياغة الحدث التاريخي بعد تفكيكه تعد من ضمن عملية اعادة بناء المعرفة منطقيا .

تبدو عملية التحول من المجال الظاهر في التاريخ الى المجال الباطن وبين الحدث وما يتحكم به ، انها قضية معرفية علمية واساسية ، لها علاقة بتحديد المفهوم العلمي للتاريخ فالخبر عن الحدث التاريخي من حيث مادة المعرفة التاريخية يسمح بالسرد وبذلك تستحيل به الممارسة التاريخية لان ليس سوى نقل لأحداث تتابعها دون تفسير، اما الواقع كمادة للمعرفة لا يسمح بالسرد لأنه في بنيته المعقدة ليس حدثا بل علاقة او مجموعة مترابطة من العلاقات هي في تحركها تولد الاحداث^(٦٣).

والتساؤل القائم عند المؤرخين والفلاسفة ؟ الى اي فرع من فروع المعرفة الانسانية ينتمي علم التاريخ ، فقال البعض ان التاريخ لا يمكن ان يكون علما وعللوا ذلك بان دراسة التاريخ لا تستخلص قوانين علمية ثابتة ، وعلى نحو ما هو موجود بالنسبة للعلوم الطبيعية، وذهب فريق اخر من العلماء ومنهم ابن خلدون ان التاريخ علما يهتم بتتبع حركة المجتمع^(٦٤) . ومحاولة معرفة مسبباته العلمية من خلال الكشف عن قوانينه السببية.

لكن ابن خلدون وضع شرطا حتى يكون التاريخ علما ، فلا بد ان يتجاوز المفهوم الذي يقف عند ظاهرة ، ولا يسمح ان يكون التاريخ علما وهو مفهوم تجريبي^(٦٥) . فقال " ابن خلدون التاريخ ليس سردا للأخبار لان الواقع التاريخي هو ليس واقعا حديثا والعلم يقضي بنقض صدا الظاهر للوصول الى الباطن الذي هو الواقع"^(٦٦) . وعلى الرغم ان ابن خلدون فتح عامل جديد للمعرفة بتحديد علمية التاريخ ذلك الوجه الذي لم يكن عليه عند المتقدمين ، وقد رد ابن خلدون الاحداث التاريخية التي تترابط بالواقع العلمي الى ضرورة ربطها بالواقع الاجتماعي^(٦٧). وهذا يعني ان نواة فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ووعيه التاريخ تمثل في تجسيد المجتمع كنواة أولى للتاريخ ، فالتاريخ الباطن عنده يكشف عن فلسفته التي تحاول اعادة بناء التاريخ بعد اخضاعه للفحص والتدقيق.

ليس ثمة شك ان التاريخ عند ابن خلدون له موضوع ومنهج خاص وتحكمه قوانين ثابتة وله نظرة شمولية في موضوع التاريخ ، وحينما درس ابن خلدون كتب التاريخ التي انتجتها اجيال المؤرخين السابقين وجد نفسه على خلاف مع المفهوم الشائع للتاريخ لدى غالبيتهم كما لاحظ وجود كثير من الاخطاء النموذجية في دراستهم للتاريخ مما ادى بكثير منهم الى الفشل في قول الحقيقة وتصوير ما حصل في الماضي، لذا فقد اتجه ابن خلدون في فاتحة مقدمته لكتاب (العبر) نحو تواضع مفهومه للتاريخ وبيان الاسباب التي تدع المؤرخين الى الخطأ والكذب في نقل اخبار التاريخ ومن ثم فأن هذا ادى الى تمهيد السبيل لدى ابن خلدون الى لوضع القوانين التي ينبغي للمؤرخ مراعاتها عند كتابة التاريخ والتي جعلت منه مؤرخا علميا يكتب بروح العلم والحياد بعيدا عن اخطاء المؤرخين^(٦٨) .

وفي الترابطية بين ابن رشد وابن خلدون فيما يتعلق بأهمية المجتمع ودوره في البناء التاريخي، يعد ابن خلدون واضع فلسفة المجتمع المبنية على تتبع الحوادث الى عللها وكشف اسبابها وقوانينها ، ولو استطعنا ذلك لأمكننا اعتبار التاريخ علما ضمن اهم قواعد البحث التاريخي ، ان الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول ، اي انه لو تشابهت الظروف لتشابهه تبعاً لذلك الوقائع ، واذا اسلمنا ان طبائع الناس ثابتة او تكاد تكون ثابتة كانت معرفة الحاضر معرفة صحيحة هي وسيلتنا المأمونة الى معرفة الماضي والى معرفة المستقبل ، وما دام الواقع الحاضر هو مدار حكمنا وجب علينا رفض ما قد يروى لنا من اخبار عن الماضي عما هو الحياة الاجتماعية ، وما يعرض فيها من ثقافة مادية وعقلية، فالتاريخ يبين احوال الناس وطرائق معاشهم ومنازعاتهم وحكوماتهم وصناعاتهم وعلومهم ثم يبين كيف تزدهر المدينة بادئه من مبادئ بسيطة ثم تأخذ في الزوال وتقلب الجماعة في صور مختلفة هي البداوة ثم القبيلة ثم الدولة ، وعند ابن خلدون الدين والعصبيية هما اقوى عاملين يتم بهما اتحاد الجماعة بإرادة الحاكم^(٦٩) . فهذه الاهمية الواضحة للحاكم عند ابن خلدون وجدناها عند ابن رشد في تبيان اهمية الحاكم المتمثل برئيس الدولة في تشريع القوانين التي تسهم في بناء تاريخ الأمة والتي استنبطت من قراءة تاريخ المجتمعات السابقة حكمها.

يمكن القول ان موضوع التاريخ في نظر ابن خلدون يدور حول الانسان واعماله وما تحمله من اسباب ومبررات ونتائج، وان عناصر التاريخ الاساسية في نظر ابن خلدون هي : الانسان والماضي والتقلب في الزمن وهي العناصر المشابهة لمفهوم الباحثين السابقين ، وزاد ابن خلدون على ذلك التعليل والتفلسف واكتشاف الاسباب ، واما اعتماد التاريخ فنا فيقصد فيه حرفة التاريخ وصنعتة ، وقد اشتملت مقدمة ابن خلدون على قوانين تاريخية مشابهة لقوانين الطبيعة مثل قانون السبب والمسبب وقانون الاستحالة والامكان وقانون التشابه والتباين^(٧٠) . بمعنى ان ابن خلدون ربط التاريخ بكل حوادث الماضي بمختلف انواعها وبكل أنشطة الانسان المختلفة^(٧١) . والتي كان المجتمع اساسها الاول والذي تمحورت عليه حركة التاريخ .

ثانيا : تطور علم التاريخ عند ابن خلدون

نجد تشابها كبيرا بين رؤية ابن رشد وابن خلدون للتاريخ ، عبر نقطتهما المشتركة وهي المجتمع ، ومؤهلات الحكم فيه ومراحلته التي تتقل بها عبر الزمان ، والاهم هو وجدونا للعقلانية التي تحكم المجتمع والتي تعد سببا في نجاحه، ففي (المقدمة) - (العبر) يمثل منظومة واحدة استطاع فيها ابن خلدون ان يمزج تجربته الشخصية بدراسة الحضارة الاسلامية منذ نشأتها حتى عصره ليخرج بنظرية امتزجت فيها الذاتية والموضوعية و **العقلانية** ، وفلسفة التاريخ حيث مثلت عنده ما اطلق عليه اسم (علم العمران) الذي توصل اليه من خلال دراساته التاريخية^(٧٢).

كل الذين سبقوا ابن خلدون رأوا في التاريخ مجرد رواية لحوادث الماضي في حين اكتسب التاريخ مع ابن خلدون صيغة علمية على حد قول (لاكوست)^(٧٣) . وان علاقة التاريخ بالإنسان علاقة جدلية وان التاريخ اداة لفهم تطور الانسان وكشف عن سر الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض بطبيعة ذلك العمران من احوال مثل التوحش والتأنيس^(٧٤). وقد ابتكر ابن خلدون القواعد العامة التي يفهم من خلالها التاريخ فتعتبر بحث تاريخي نقدي يعارض فيه من سبقه من المؤرخين والمفكرين الذين جمعوا الروايات دون منهج خاص يفرق بين الاسطوري والحقيقي من الاخبار^(٧٥).

قال الجابري ان منهج ابن خلدون لا هو بالاستقرائي التجريبي ولا هو بالاستنباطي المحض بل هو مزيجا معا^(٧٦) . وقد بدأ ابن خلدون بحثه في العمران البشري بست مقدمات تناول في الاولى ضرورة الاجتماع ووجود السلطة وفي الثانية قسط العمران في الارض وفي الثالثة تأثير الهوى في الوان البشر وفي الرابعة اثر الهواء في اخلاق البشر وفي الخامسة اختلاف احوال العمران من الخصب والجذب وما ينشا عن ذلك من الآثار في ابدان البشر واخلاقهم وفي السادسة تحدث عن اصناف المدركين للغيب من البشر^(٧٧) . فالعمران البشري يتدرج عند ابن خلدون من البسيط اي العمران البدوي الى المعقد والمركب وهو العمران الذي أقام عليه فلسفته في التاريخ ، وتبدو فلسفته واضحة في أهمية العوامل البيئية في صياغة الحدث التاريخي ،ومن هذا كان ابن خلدون من أوائل المؤسسين للنظرية البيئية في التاريخ أي حتمية الجغرافية في الحدث التاريخي، وهو بهذا كان قد سبق جان بودان ومونتسكيو في فلسفتهم البيئية في التاريخ . وكان ابن خلدون قد كرس كل فلسفته وتفسيراتها لغرض ان تصب في تربية المجتمع ، وهذا ما ذهب اليه كذلك ابن رشد عبر شروحاته عن اسس التربية وصفات المجتمع الناجح ، وما يؤل اليه تطور المجتمع في الرؤية المستقبلية للتاريخ ، والتي سعى ابن خلدون في فلسفته الى ان يضعها في نظرية سميت بنظرية العمران.

ثالثا : نقد الحادثة التاريخية عند ابن خلدون

جعل ابن خلدون من الحادثة التاريخية مادة علمية أقام عليها بحوثه في نظرية العمران عبر دراسته لتاريخ الامم وحضاراتها ، وما جعله يذهب الى تقسيم التاريخ الى ظاهر وباطن هو تفحصه الدقيق للوثيقة التاريخية وتوصله الى أخطاء كبيرة ارتكبها المؤرخ، وهذا ما دفعه الى تشخيص تلك الاخطاء مع البحث في الاسباب التي يقع فيها المؤرخ وهي:-

السبب الاول : قال ابن خلدون "ولما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله اسباب تقتضيه ...، ان النفس اذا كانت على حال الاعتدال اعطته حقه من التمهيص والنظر حتى تبين صدقه من كذبه واذا غامرها تشبع لرأي او نحلة قبلت ما يوافقها من الاخبار، وكان ذلك الميل والتشبع غطاء على عين بصيرتها عن الاعتماد والتمهيص فتقع في قبول الكذب ونقله" (٧٨) . فأول اسباب الكذب في التاريخ هو ميل الانسان الى تصديق الخبر الذي يتفق مع رأي يعتقده او مذهب يؤمن به دون تمهيص (٧٩).

السبب الثاني : يذكر ابن خلدون "الثقة بالناقلين وتمهيص ذلك يجب الى التعديل والتجريح" (٨٠) . وهنا يقع الخطأ نتيجة ثقة المؤرخ بالناقل او الراوي فقد يكون هذا كذبا ودسائسا فيما يرويه، ولتجنب المؤرخ مثل هذه الاخطاء ويحب عليه التأكد عن صدق ودقة اي رواية تاريخية وسلامتها، وذلك عن طريق البحث والنقد، ذلك المنهج الذي اطلق عليه علماء التفسير والحديث اسم (التعديل والتجريح)، وطريقة التجريح والتعديل هذه طريقة ابتدعها رواة السنه النبوية (٨١). وموادها البحث الدقيق الذي يجب اجراءه للتحقيق من امانه المحدث وصدقه، وهذا المنهج هو الخطوة الاولى في كشف دقة الخبر ، ويقول ابن خلدون ان الخطوة الثانية هو معرفة ما اذا كان الخبر ممكنا في حد ذاته او مستحيلا، ولا يرجع الى تعديل الرواة حتى يعلم ان ذلك الخبر في نفسه ممكن او ممتنع وما اذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح (٨٢).

السبب الثالث : من اسباب الكذب هو "الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد عما عاين او سمع ينقل الخبر عما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب" (٨٣) . وينطوي هذا السبب على ملاحظة سيكولوجية سليمة كما لاحظ ساطع الحصري فقد يكون الناقل صادقا في نقله للخبر ومع ذلك مخطئا في فهمه، اي ينقل ما سمعه كما ادركه هو لا كما هو اصلا ، اي ينقل لنا تصويره للرواية او الخبر ويكون هذا التصور خاطئا بينما يظنه سليم (٨٤).

السبب الرابع : ان السبب الرابع في الكذب في الروايات التاريخية كما يرى ابن خلدون هو "توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثرية من جهة الثقة بالناقلين" (٨٥) . اي ان المؤرخ ينقل الخبر الكذب معتقدا انه صحيحا، دون ان يحاول تمحيصه وغالبا ما يكون سبب ذلك هو الثقة العمياء بالمؤرخين (٨٦).

السبب الخامس : "الجهل بتطبيق الاحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها الخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق نفسه" ^(٨٧) . يدور هذا السبب حول دور (التلبيس والتصنع) في الوقائع والاخبار، اي يمكن خداع الناس باصطناع بعض الوقائع والامور وقد ينخدع المؤرخ فلا ينتبه الى الدس في الاخبار، فإذا نقلها كما هي يكون قد نقل ما هو كذب دون قصد ^(٨٨).

السبب السادس : "تقرب الناس في الاكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمديح وتحسين الاحوال واشاعة الذكر بذلك فيستفيض الاخبار بها على غير حقيقة فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون للعالم في اسبابها من جاه او ثروة وليسوا في الاغلب براغبين في الفضائل ولا متنافسين في اهلها" ^(٨٩) . اي محاولة التقرب من اصحاب السلطة والمناصب العليا لتحقيق منفعة دنيوية ^(٩٠).

السبب السابع : وان الاسباب جميعا تسبقها "الجهل بطابع العمران فأن كل حادث من الاحداث ذاتا كان او فعلا لابد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعوض له من احواله فاذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والاحوال في الوجود ومقتضياتها اعانه ذلك على تمحيص الخبر على تميز الصدق من الكذب" ^(٩١) . فكل ظاهرة في الوجود سواء كانت ظاهرة طبيعية او انسانية قوانينها التي تتحكم فيها حالة ثبوتها وفي حالة تغيرها ، ولابد للمؤرخ ان يكون ملماً بهذه القوانين حتى يمكنه التمييز بين الخبر الكاذب والخبر الصادق ^(٩٢).

ليس ثمة شك، ان ابن خلدون من أشهر الذين اهتموا بالتاريخ ، ومن أبرز العلماء الذين ذهبوا ان التاريخ علم ، ويتقديم الأدلة الوافية التي تجعل منه علماً، وهذا ما جعل فلسفة التاريخ تقتزن من ناحية التأصيل لها وابتكارها قبل الاصطلاح الى ابن خلدون، ولقد بحث ابن خلدون في التاريخ من وجوه عدة فنراها ذلك المؤرخ الذي كتب بروح العلم ،وعالم الاجتماع الذي ابتكر نظرية العمران وعدت اساسا للتاريخ الاجتماعي، وثارة نجده ذلك الفيلسوف الذي بحث بروح العقلانية والذاتية الموضوعية عن الفلسفة والاجتماع ،وفي توافقه مع ابن رشد في موضوع بحثنا هذا وجدنا اهتمامه بالمجتمع وتحليله لعوامله المختلفة بالمقارنة مع المجتمعات السابقة في الحضارات القديمة ، منطلقاً لفهم التاريخ على انه رؤية للمستقبل وضعت بعد الاطلاع على تجارب الماضي .

الخاتمة

١ - تجسدت فلسفة ابن رشد في فلسفة التاريخ على موضوع التربية وعلاقتها بالمجتمع ورئيس الدولة وصفاته من خلال تناول الموضوعات السياسية المتعلقة بسن القوانين وتشريعها بغية الوصول الى مقومات نجاحها .

٢ - ذهب ابن رشد الى ان الانسان يجب ان ينشأ على تعلم مهنة محددة أو حرفة أو صناعة واحدة من صباه لأنه لا يوجد انسان ملائم بطبعه لأكثر من حرفة واحدة ، وذلك لان تعلمه حرفة واحدة يمنحه المهارة في اتقانها ، وبهذا يكون هذا الفرد فاعلاً في بناء تاريخ مجتمعه بالمقارنة مع الآخرين الذي يؤدون اعمالهم بنجاح .

٣ - تمثلت فلسفة التاريخ عند ابن رشد في الاهتمام بكل طبقات المجتمع والحرص على ان يأخذ كل منهم دوره في حياة المجتمع ، لأجل ان يتكامل المجتمع والاهتمام بتنمية وتحقيق رغباتهم ورعايتها وتوجيهها وفق التطور المعرفي كانت هناك ضوابط لتطور هذه الرغبات على وفق اسس وضعها الفيلسوف ، فمسألة تربية الصغار ودورهم المستقبلي في بناء مجتمعاتهم : ان الشيء الاكثر ضرراً على الصغار هو أن يسمعو في صغرهم الحكايات الوهمية ؛ وذلك لانهم في هذا العمر من حياتهم سوف ينفادون ببسر لقبول تلك الحكايات التي يرغبون في سماعها ولهذا فإنهم من الملائم ان نحترس من اسماعهم تلك الحكايات الوهمية.

٤ - ان ابن خلدون أول من جاء بالتاريخ على انه علم ، ولم يسبقه احد اليه كان يدرك أهميته تماماً ، وفلسفة التاريخ التي لم تظهر في اوربا الا بعد ذلك بقرون ، لكننا وجدنا مؤشرات اشار اليها الكثير من العلماء والمؤرخين تدل على ان فلسفة التاريخ هي ابتكار ابن خلدون ، فهو أول من قسم التاريخ الى ظاهر وباطن ، وكان يقصد بالباطن النقد والتحليل للحدث التاريخي .

٥ - ذهب ابن خلدون على ان الحادثة التاريخية مادة علمية من الممكن ان تتطرق منها عملية البحث في التاريخ والتحقق من صدقها أو كذبها بالاعتماد على خطوات منطق البحث العلمي ، وبهذا كان سعيه جلياً في تعقب الحدث التاريخي في زمانه ومكانه مع الوقوف على حيادية المؤرخ الذي كتب هذه الواقعة التاريخية.

٦ - ان التاريخ عند ابن خلدون قام حول الانسان واعماله وما جاءت به من اسباب ومبررات ونتائج ، وان عناصر التاريخ الاساسية في نظر ابن خلدون هي : الانسان والزمان والمكان وهذه هي شروط وقوع الحدث التاريخي عنده ، إلا تلك الحوادث الطبيعية التي تحدث في التاريخ وليس للإنسان يد في حدوثها .

الهوامش

^١ - لاحظ هذه المقارنة بين الاخلاق والسياسة من جهة وعلم الطب من جهة اخرى عند ابن رشد وهو ما تضمنته الفقرتان (٤ ، ٥) وهو أمر تكرر كثيراً في ثنايا كتاب حسن العبيدي تلخيص السياسة لابن رشد .

^٢ - يقصد ابن رشد ، قرره افلاطون في هذا المجال من ان اداء المدينة يجب ان توضع في عهدة الحكماء الكبار لانهم جمعوا ما بين المعرفة النظرية والخبرات العملية فتحققت لهم السعادة

- ٣ - انظر ارسطو ، الاخلاق دراسة وتحقيق عبد الرحمن بدوي ، بيروت ، ١٩٨٠ ص ٢١٦ ، ص ٢١٧ ، ص ٢٢٠ وللمزيد انظر حسن العبيدي ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ٧٣ .
- ٤ - ابن رشد ، تلخيص الخطابة وتحقيق عبد الرحمن بدوي ، بيروت (د . ن) ، ص ٣ .
- ٥ - ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ٧٥ .
- ٦ - الفارابي ، تحصيل السعادة (الهند) ، ص ٢٥ وقارن ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ٧٦ .
- ٧ - يقصد ابن رشد هنا بالجهد والحرب على الكفار ولهذا فإنه يرى بالإمكان الاخذ بالطريقتين في تطبيق الشريعة ، وللمزيد انظر : ابن رشد تلخيص السياسة (العبيدي) . ص ٧٥
- ٨ - انظر الجمهورية ، ك ٢ (٣٧٥ ب) ، ص ٤٦ وان سبب احكام ابن رشد بمسألة تربية الحراس (الجند) في المدينة التي يريد انشاؤها هو ان ابن رشد ؛ ان ينظر الى السياسة نظرة فيلسوف قضية كافي يرى ما آلت اليه حال المسلمين في زمانه وبلاده الاندلس من استمرار هجمات الصليبيين عليها . وبالتالي فإن انشاء حراس شداد يدافعون عن المدينة كان واحدا من اهتمامات ابن رشد الرئيسية في هذا المجال .
- ٩ - انظر ، ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ٨١ .
- ١٠ - ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ٨٢ .
- ١١ - ابن رشد ، تلخيص السياسة (العبيدي) ، ص ٨٤ .
- ١٢ - الجمهورية ، ٣ ، (٤٤ هـ) ، ص ٧٤ ، ويلاحظ هنا ان ابن رشد رغم كونه يحمل صفتين القضاء (قاضي يساوي القضاة ، والطب (طيب الخليفة المنصور وابه كذلك إلا انه يبرز اهمية هذا الجانب في المدينة الفاضلة) .
- ١٣ - ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
- ١٤ - اي عند ابن رشد انه يعتقد ان وجود الطبيب ضروري في المدينة وهو يتصرف هنا من منطلق اخلاقي ديني كون الدين الاسلامي دين السماحة انظر ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ١٠ .
- ١٥ - انظر الجمهورية ، ك ٣ ، (٤٠٩) ، المصدر السابق ، ص ٧٨ .
- ١٦ - راجع ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المقالة الثانية كلها ، حيث يخصها ابن رشد للحديث عن خصال وصفات رئيس الدولة و شروطه الاساسية .
- ١٧ - انظر ابن رشد ، شرح البرهان لأرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط ١ ، الكويت ١٩٨٤ ، ص ٣٢٧ . وما بعدها .
- ١٨ - ابن رشد (تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ١٣٨) .
- ١٩ - يرد هذا النص بمعناه عند الفارابي ، تحصيل السعادة (الهند) ، ص ٤٤ ، ونص الفارابي هو : (واسم الملك يدل على التسلط و الاقتدار التام) .
- ٢٠ - عند الفارابي ما تحصل السعادة ، ص ٤٣ .
- ٢١ - واضع الشرائع (= الشارع) ، قارن في الفارابي ، تحصيل السعادة (الهند) ، ص ٤١ . (س ١٧) ، حول واضع الشرائع (= النواميس) (= الدساتير) ، ص ٤٢ ، (س ١٤) ، حول الامم والمدن ، كذلك السياسة المدنية (الهند) ، ص ٣٩ ، (س ١١) .
- ٢٢ - الجمهورية ، ك ٦ (٤٨٥ ا ب) ، المصدر السابق ، ص ١٤٥ - ص ١٤٦ .

- ٢٣ - انظر الفارابي ، المدينة الفاضلة ، (نادر) ، ص ١٠٥ ، وقارن تدبير المتوحد لابن باجه ، ص ٣٠ .
- ٢٤ - ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ١٤٠ .
- ٢٥ - المصدر نفسه ، ص ١٤٠ .
- ٢٦ - المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
- ٢٧ - المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
- ٢٨ - المصدر السابق ، ص ١٢٥ .
- ٢٩ - المصدر نفسه ، ص ١٢٧ .
- ٣٠ - المصدر نفسه ، ص ١٤٢ ، وقارن الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠٥ وما بعدها حيث يورد الفارابي خصال رئيس المدينة الفاضلة هو الآخر ، ومن قبلهم راجع افلاطون ، الجمهورية ، الكتاب الخاص كله ، اذ يشير افلاطون هناك الى رئيس المدينة الفاضلة.
- ٣١ - انظر ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ١٧٦ .
- ٣٢ - مجموعة محاضرات القاها حسن العبيدي في قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٩٨ - ١٩٩٩ .
- ٣٣ - ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ١٧٤ .
- ٣٤ - ابن رشد ، تلخيص السياسة ، المصدر السابق ، ص ١٧٧ .
- ٣٥ - المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .
- ٣٦ - المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
- ٣٧ - المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
- ٣٨ - المصدر نفسه ، ص ١٨١ .
- ٣٩ - المصدر السابق ، ص ١٨٢ .
- ٤٠ - المصدر نفسه ، ص ١٨٣ .
- ٤١ - توفيق الطويل ، اسس الفلسفة . المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، ص ٩٣ .
- ٤٢ - الفلسفة : هي كلمة مشتقة من فيلاسوفيا اليونانية وتفسيرها محبة الحكمة وكان فيثاغورس اول من سمى نفسه فيلسوفا وقد عرف افلاطون الفلسفة بانها علم الواقع الكلي فجعل حب الحكمة علما . للمزيد : عبد المنعم الحنفي . المعجم الشامل للمصطلحات ، المصدر السابق ، ص ٦٤ .
- ٤٣ - زينب محمود الخصري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . دار الفارابي ، بيروت ، ٢٠٠٩ ، ص ٦٦ .
- ٤٤ - ارنولد توينبي (١٨٨٩-١٩٧٥) من ابرز فلاسفة التاريخ في العالم ينحدر من اسره تظم عدد من اهل الفكر والمؤرخين درس في جامعة أكسفورد ثم عمل استاذاً فيها عام ١٩١٥ ثم عمل في وزارة الخارجية البريطانية ابان الحرب العالمية الاولى حضر مؤتمر الصلح في باريس عام ١٩١٩ ، يعد من ابرز المفكرين في ميدان التاريخ . للمزيد . جورج طرابلسي، معجم الفلاسفة . المصدر السابق ، ص ٦١٨ .

- ٤٥ - سليمان الخطيب ، فلسفة الحضارة عند مالك ابن نبي . المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، د.ت ، ص ٤٤ .
- ٤٦ - طه حسين ، فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد. المصدر السابق ، ص ٢٥ .
- ٤٧ - محمد جلوب فرحان ، الفيلسوف والتاريخ ، مطابع جامعة الموصل ، الموصل ، ١٩٨٧ ، ص ٢٥ .
- ٤٨ - ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٦ .
- ٤٩ - ابن خلدون ، المقدمة . المصدر نفسه ، ص ٣٢ .
- ٥٠ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ٥٢ .
- ٥١ - هاشم يحيى الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ . مطبعة المجمع العلمي ، بغداد ، ٢٠٠٥ ، ص ٦ .
- ٥٢ - عبد العليم عبد الرحمن ، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الاسلامي لعلم التاريخ . ط ٣ ، المعهد العالي للفكر الاسلامي ، د.م ، ١٩٩٣ ، ص ٦ .
- ٥٣ - هاشم يحيى الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ . مطبعة المجمع العلمي ، بغداد ، ٢٠٠٥ ، ص ٦ .
- ٥٤ - مصطفى عبادي ، نشأه الفكر التاريخي عند اليونان . ج ٣ ، مكتبة الاسكندرية ، بيروت ، ٢٠٠٢ ، ص ٣١ .
- ٥٥ - عبد العليم عبد الرحمن ، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الاسلامي لعلم التاريخ . المصدر نفسه ، ص ٧ .
- ٥٦ - هاشم يحيى الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ . مطبعة المجمع العلمي ، بغداد ، ٢٠٠٥ ، ص ٦ .
- ٥٧ - عبد المنعم الحنفي ، المعجم الشامل للمصطلحات. مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٥ ، ص ٦٠٢ .
- ٥٨ - ابن خلدون : اسمه عبد الرحمن كنيته ابو زيد لقبه ولي الدين شهرته ابن خلدون فيلسوف وعالم اجتماع والمؤرخ الاول للعمران البشري ولد في تونس عام ١٣٣٢ وتوفي في القاهرة عام ١٤٠٦ من اسرة متضلعة بالثقافة الاسلامية . للمزيد : جورج طرابلسي ، معجم الفلاسفة . دار الطليعة للطباعة النشر ، بيروت ، ١٩٩٧ ، ص ٢١ .
- ٥٩ - عبد الرحمن ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون . ج ١ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ص ٣٥ .
- ٦٠ - عبد الرحمن ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون . المصدر نفسه ، ص ٥٧ .
- ٦١ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٥٨ .
- ٦٢ - ايف لاكوست ، العلامة ابن خلدون . ط ٢ ، ترجمة : ميشيل سليمان ، دار ابن خلدون للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ ، ص ٢٣٤ .
- ٦٣ - مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني . دار الفارابي ، بيروت ١٩٦٨ ، ص ١٠ .
- ٦٤ - مارو ، المعرفة التاريخية . ترجمة: جمال بدران، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ ، ص ٤١ .
- ٦٥ - مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني . المصدر نفسه ، ١٩٦٨ ، ص ١٠ .
- ٦٦ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٩ .
- ٦٧ - مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني . المصدر نفسه ، ص ١٣ .
- ٦٨ - علي عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن بن خلدون . سلسلة اعلام العرب ، مصر ، العدد ٤ ، (ب،ت) ، ص ١٥٥ .
- ٦٩ - محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة . دار الشؤون الثقافية ، بغداد ، (ب،ت) ، ص ١٣٥ .

- ٧٠ - علي اومليل ، الخطاب التاريخي لمنهجية ابن خلدون . ط ٣ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، د.ت ، ص ١٤٨_١٤٩ .
- ٧١ - عبد العليم عبد الرحمن ، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الاسلامي لعلم التاريخ . المصدر السابق ، ص ٢٢.
- ٧٢ - محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة . ط ٣ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، د.ت ، ص ٤٩.
- ٧٣ - لاکوست ، العلامة ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ٢
- ٧٤ - محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة . المصدر نفسه ، ص ٥١.
- ٧٥ - طه حسين ، فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد . ط ٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٥ ، ص ٣٧٩.
- ٧٦ - محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة . المصدر نفسه ، ص ٣٧١.
- ٧٧ - لاکوست ، العلامة ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ١٢٧.
- ٧٨ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٣٠.
- ٧٩ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ٥٥.
- ٨٠ - ابن خلدون ، المقدمة . المصدر نفسه ، ص ٣١.
- ٨١ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون . ط ٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧ ، ص ٢٦٨.
- ٨٢ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ٥٧.
- ٨٣ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٣٣.
- ٨٤ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ٥٧.
- ٨٥ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر نفسه ، ص ٣٤.
- ٨٦ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر نفسه ، ص ٥٧.
- ٨٧ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٣١.
- ٨٨ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر نفسه ، ص ٥٨.
- ٨٩ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر نفسه ، ص ٣٢.
- ٩٠ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر نفسه ، ص ٥٨.
- ٩١ - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة . المصدر السابق ، ص ٣١.
- ٩٢ - زينب محمود الخضري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون . المصدر السابق ، ص ٥٩.

المصادر والمراجع

- ١ - ابن خلدون ، المقدمة . دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٦٧.
- ٢ - ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، مصطفى الحلبي ، القاهرة ، ١٩٦٠.
- ٣ - ابن رشد ، تلخيص الخطابة تحقيق عبد الرحمن بدوي ، بيروت (د . ن) ، (د.ت).
- ٤ - ابن رشد ، تلخيص السياسة لأفلاطون ، ترجمة حسن العبيدي وفاطمة كاظم الذهبي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٢ ، ٢٠٠٢.
- ٥ - ابن رشد ، شرح البرهان لأرسطو ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ط ١ ، الكويت ١٩٨٤.
- ٦ - ابو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصري نادر ، بيروت ، ١٩٥٨ .
- ٧ - ارسطو ، الاخلاق ، دراسة وتحقيق عبد الرحمن بدوي ، بيروت ، ١٩٨٠.
- ٨ - ارسطو ، الاخلاق ، ترجمة اسحاق بن حنين ، حققه وشرحه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٩ .
- ٩ - افلاطون ، محاوراة الجمهورية ، ترجمة حنا خباز ، ط ١ ، القاهرة ١٩٢٩ .
- ١٠ - ايف لاکوست ، العلامة ابن خلدون . ط ٢ ، ترجمة : ميشيل سليمان ، دار ابن خلدون للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- ١١ - بدوي ، عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة . ج ١ ، سليمانزاده ، ط ١ ، قم ، ١٤٢٧هـ.
- ١٢ - توفيق الطويل ، اسس الفلسفة . المؤسسة المصرية العامة ، القاهرة ، ١٩٦٥.
- جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ط ٣ ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣
- ١٣ - جميل صليبا ، تاريخ الفلسفة العربية ، ط ٣ ، بيروت ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٣.
- ١٤ - جورج طرابلسي ، معجم الفلاسفة . دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٩٧.
- ١٥ - حسن العبيدي ، العلوم الطبيعية في فلسفة ابن رشد ، ط ١ ، بيروت ، ١٩٩٥ .
- ١٦ - حسن العبيدي ، تلخيص السياسة لأفلاطون ، ط ١ ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٩٨.
- ١٧ - رينان ، ارنست ، ابن رشد والرشدية ، ترجمة عادل زعير ، القاهرة ١٩٥٧.
- ١٨ - ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون . ط ٢ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٧.
- ١٩ - سليمان الخطيب ، فلسفة الحضارة عند مالك ابن نبي . المؤسسة الجامعية للدراسات ، بيروت ، (د.ت) .
- ٢٠ - طه حسين ، فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد . ط ٢ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٢٥.
- ٢١ - عبد الرحمن ابن خلدون ، مقدمة ابن خلدون . ج ١ ، دار القلم ، بيروت ، ١٩٨٦.
- ٢٢ - عبد الرحمن مرحبا ، ، في الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ، ط ١ ، بيروت ، منشورات عويدان ، ١٩٩٧.
- ٢٣ - عبد العليم عبد الرحمن ، المسلمون وكتابة التاريخ دراسة في التأصيل الاسلامي لعلم التاريخ . ط ٣ ، المعهد العالي للفكر الاسلامي ، (د.م) ، (د.ن) ، (د.ت) ، ١٩٩٣.
- ٢٤ - عبد المنعم الحنفي ، المعجم الشامل للمصطلحات . مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٩٥.
- ٢٥ - علي اومليل ، الخطاب التاريخي لمنهجية ابن خلدون . ط ٣ ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، (د.ت) .
- ٢٦ - علي عبد الواحد وافي ، عبد الرحمن بن خلدون . سلسلة اعلام العرب ، مصر ، العدد ٤ ، (ب.ت) .

-
- ٢٧ - فرح انطون ، ابن رشد وفلسفته ، ط ١ ، بيروت ١٩٨١ .
- ٢٨ - مارو ، المعرفة التاريخية . ترجمة: جمال بدران، الهيئة العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٧١ .
- ٢٩ - مجموعة محاضرات القاها حسن العبيدي في قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٩٨ - ١٩٩٩ .
- ٣٠ - محمد جلوب فرحان ، الفيلسوف والتاريخ ، مطابع جامعة الموصل ، الموصل ، ١٩٨٧ .
- ٣١ - محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة . ط ٣ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، (د.ت) .
- ٣٢ - مصطفى عبادي ، نشأه الفكر التاريخي عند اليونان . ج ٣ ، مكتبة الاسكندرية ، بيروت ، ٢٠٠٢ .
- ٣٣ - مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني . دار الفارابي ، بيروت ١٩٦٨ .
- ٣٤ - هاشم يحيى الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ . مطبعة المجمع العلمي ، بغداد ، ٢٠٠٥ .
- ٣٥ - وول ديوارنت مل ، قصة الحضارة ، عصر الايمان، ترجمة معمد بدران، ج ١٣ ، جامعة الدول العربية (ب ت) .