

الكتابة التاريخية العربية على ضوء البراديغم الخلدوني

أ. بلعاليه دومه ميلود
قسم الفلسفة، جامعة باتنة

الملخص

يستهدف هذا المقال بيان المنحى الثوري الذي اتسم به فكر ابن خلدون التاريخي، وتحديدًا من خلال مؤلفه الضخم، الذي اشتهر عالميًا . اختصارًا . باسم "المقدمة". يتجسد المنحى الثوري لهذا الفكر في النقلة أو الانعطافة الكبرى التي أحدثتها المقدمة على مستوى الكتابة التاريخية العربية، حيث لم تعد هذه الأخيرة مؤطرة بمقولة الخبر المنقول وكأنه السلطة الوحيدة لشرعية التاريخ مثلما ساد الحال مع المؤرخين العرب السابقين، بل صارت الكتابة التاريخية العربية . مع اللحظة الخلدونية . ممارسة نقدية للخبر ذاته، وذلك بالاحتكام إلى مقتضيات الواقع، الأمر الذي فرض تحولًا وظيفيًا لمفهوم التاريخ من جهة، ولمنهج كتابته من جهة ثانية. وباختصار، فإن هذا المقال يسعى إلى التأكيد على أن إسهام ابن خلدون التاريخي يعد بمثابة براديغم جديد للكتابة التاريخية العربية .

Résumé:

Cet article porte sur la dimension "révolutionnaire" caractérisant la pensée historique d'Ibn Khaldoun, notamment à travers son œuvre universellement connue sous le titre "El-Mokadima". Nous sommes partis tout d'abord de la conception simpliste qu'avaient les

historiens arabes avant Ibn Khaldoun, partisans du modèle simplement narratif de l'histoire, sans porter un intérêt particulier à l'égard des mutations profondes qui ont touché la quasi-totalité de la société arabo-musulmane, et sur lesquelles devaient pencher tous les historiens, notamment après le retentissement de la pensée philosophique en terre de l'Islam. Cette dernière qui a été à la base d'une reconsidération majeure pour l'examen critique de toute la culture traditionnelle, et qui devait normalement susciter l'esprit historien de tous les érudits de l'époque. Enfin, nous avons mis l'accent sur l'importance du "moment Khaldounien" en tant que moment crucial dans le parcours de la pensée historique arabe, contribuant par-là même à la création d'un nouveau modèle, à la fois méthodologique et conceptuel, voire un nouveau paradigme pour l'écriture historique arabe.

تمهيد:

يبدو أن استمرار عملية التأليف التاريخي، على امتداد عمر الحضارة الإسلامية، هو استمرار طبيعي للشعور الديني الذي رسخه الإسلام لدى العرب، و المتمثل في الشعور بأنهم أمة ذات رسالة تاريخية، أو بالأحرى هم غاية التاريخ، وذلك باعتبارهم حملة الرسالة الخاتمة، وهي رسالة الإسلام كما دعا إليها النبي محمد (ص)، ومن ثم فهم أول أمة مطالبة بواجب الشهادة، وهو واجب شرعي في المقام الأول « لَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا »¹. إن واجب الشهادة وما يستتبعه من واجب الأمانة في النقل والتبليغ، يُشكّل العمود الفقري لهيكل العلوم النقلية، باعتبار حصول التصديق بها بواسطة الخبر لا غير، فهي علوم ترجع إلى أصول ثابتة قررها تواتر الخبر الذي يفيد صدق الشهود وعدالة الناقلين، ذلك أن هذه العلوم كلها « مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع

¹ سورة البقرة ، الآية 143

من مسائلها بالأصول»²، وبما أن أصل التاريخ خبر، فمن الطبيعي أن يكون الشغل الشاغل للمؤرخ هو التزام الأمانة والدقة في النقل والرواية، تحقيقاً للثقة، التي طالما سحبها بعض علماء الدين الأوائل من المؤرخين³، ويمكن بناء هذه الثقة على أساس معنوي مزدوج: « فهي تنبني إما على واجب الشهادة وهو واجب ديني وحينئذ يكون الحياد إزاء الوقائع نوعاً من الاعتراف بالحكمة الإلهية وإما عن عدم التثبت من حقيقة (معنى) الواقع لأنها من الغيب، و حينئذ يكون تسجيل كل حادث مهما كان، لأن معيار الاختيار والكشف عن الحقيقة الكامنة مفقود»⁴. غير أن هذا الاتجاه في الكتابة التاريخية العربية سرعان ما أثبت محدوديته المنهجية بالنظر لأمرين أساسيين، من جهة تراكم عملية التدوين التاريخي واهتمامها بموضوعات حضارية تتطلب الدقة والتحري أكثر، مثلما هو حاصل في كتب الموثيق والخراج وغيرها مما له صلة بالحياة المدنية للمجتمع، ومن جهة ثانية، تنامي الوعي التاريخي بالدور العلمي والرسالي للمؤرخ ذاته، بحيث صار وجوده ضرورياً وحاسماً في مسألة الذود عن حرمة الإسلام وصدق رسالته، وذلك بالحيلولة دون تسرب الخرافات والأباطيل التي غذتها عقائد شتى

² ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت، ط3، ص 779

³ يقول "آدم ميتز" في هذا الصدد: "أن الدراسات التاريخية لم تكن محمودة عند العلماء، ويحكي عن ابن إسحاق المتوفى عام 151هـ. 776م أنه سأل أحد التلاميذ الذين يدرسون التاريخ مستهزئاً به: من الذي كان يحمل لواء جالوت". أنظر: "آدم ميتز"، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، ج1، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، مكتبة الخانجي القاهرة، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، بيروت 1387هـ. 1967م، ص 359

⁴ عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 1998، ص ص 85، 86

عبر أخبار وروايات مغرضة، الأمر الذي مهد تدريجياً لحدوث تحول في أنموذج الكتابة التاريخية العربية، والذي اكتمل في الأنموذج الخلدوني ذاته. بناء على هذا ارتأينا، ضمن هذه الدراسة، أن نبين كيف تم الانتقال من النمط السردى للكتابة التاريخية العربية، إلى نمط مفهومي آخر منبثق من التصور الخلدوني للتاريخ، يشكل في رأينا تحولاً إبستمولوجياً للكتابة التاريخية العربية، ونعني بذلك مفهوم "النقد التاريخي" المتحرر من سلطة الرواية القائمة على محض الإسناد. فكيف تم هذا التحول، وما هي القيمة التي ينطوي عليها مضمونه داخل مشروع الإبستمولوجيا الخلدونية؟

1. الكتابة التاريخية العربية في ظل سلطة الخبر:

لقد انحصرت الكتابة التاريخية العربية في بدايات عهدها الإسلامي في نطاق السرد الإخباري، المنضوي تحت الأطر النظرية "للخبر" بمفهومه الأصلي أو كما تقرر في العلم الديني ابتداءً. « فالخبر بحد ذاته لا يجد تعريفاً في أدبيات التاريخ»⁵، بل يجده في علم اللغة وعلم أصول الفقه والكلام.

إن هذا الإسقاط المفهومي للخبر على "التاريخ - الرواية" هو الذي كان وراء انضواء مسائل التاريخ تحت مطالب العلم الديني، ومن ثم إغفال حقيقة التاريخ ولفترة طويلة كعلم مستقل مندرج ضمن إطار نظري محدّد لموضوعه ومنهجه. فالتاريخ، كما يتضح من الخطوط العامة للهيستريوغرافيا العربية، هو « فاعلية تنتج معرفة توظف في أطر شتى - من حديث وفقه وتفسير وتصوف ووعظ - ولكنها معرفة تنتج من أصول

⁵ عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط2، نيسان (أبريل) 1995، ص 17

ليست خاصة بهذه الفاعلية. فأصول التاريخ ليست من التاريخ بل هي من خارجه، فهي من مفهوم الخبر»⁶.

لكن استمرار هذه الرؤية للتاريخ في الكتابة التاريخية العربية يبدو أمراً مفهوماً، خاصة إذا ما أدركنا أن نشوء التدوين التاريخي - وحركة التدوين بصورة عامة - تزامن مع ظهور عوامل الفرقة والاختلاف داخل الفضاء الثقافي والسياسي للمجتمع العربي والإسلامي، وتفسير ذلك « أن النزاع القوي على الخلافة والتنافس بين الأفكار الدينية كان يجد سنده دوماً في وقائع التاريخ وأحياناً في اختراع المواقف التاريخية المؤيدة أو المناهضة لاجتذاب التأييد من أكبر عدد من المسلمين»⁷. ولكن مع ذلك من الضروري القول، بأن كثيراً من المؤرخين المسلمين شعروا منذ البداية بضرورة تسجيل الوقائع كما حدثت، والعمل على إيراد الروايات والأخبار كما نُقلت، دون إقحام للذات إلا في مواضع نادرة، الأمر الذي يفسر - إلى حد ما - غياب المنحى التعليلي لحوادث التاريخ، وغلبة المنحى الوصفي والتسجيلي للوقائع في معظم الكتابات التاريخية. من هنا، سارت الكتابة التاريخية في الثقافة العربية الإسلامية باتجاه خط تقليدي ثابت، تحكمه سلطة الخبر كسلطة مرجعية لجميع العلوم المتفرعة عن العلم الأعلى، ألا وهو العلم الشرعي، بل حتى في الفترة التي اتصلت فيها العلوم العربية بالفلسفة اليونانية، لم يحدث تحول محسوس على مستوى بنية الكتابة التاريخية، ما عدا بعض المحاولات، مثل تلك التي قام به "المطهر المقدسي" في كتابه " البدء والتاريخ" و "البيروني" في

⁶ المرجع السابق ، ص 17

⁷ شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، تموز (يوليو) 1983، ص 64

كتابات التاريخ المتنوعة⁸. كل ذلك كان يدفع على المضي في ممارسة التاريخ دون تأطير نظري من داخل هذه الممارسة نفسها، بسبب الارتباط المبدئي للتاريخ بالعلوم الدينية وما يجري ضمن مطالبها ومقاصدها. كما أنه وبتوجيه . في الغالب . « من مرتكزات إيمانية بقيت المعرفة التاريخية لدى المؤرخ العربي، سجيئة أطر المباحث الذيلية، التي تقدم الخدمة لتعزيز الموقف العقائدي دون أن تتمكن من تحقيق نمو لمباحثها منهاجاً وبناء، خارج حدود الموقف العقائدي»⁹.

أما التاريخ كممارسة علمية، فقلما أفردت له كتب مستقلة أو رسائل متخصصة، بحيث تعرض لمسائل التاريخ من الناحية النظرية، أي من حيث الأصول والموضوع والمنهج، أو بعبارة أخرى، قلما يصادف باحث أو دارس للكتابة التاريخية

⁸ أشرنا إلى هذين المؤرخين، على سبيل المثال، لا على سبيل الحصر، وذلك لما تميزا به من محاولات في التجديد على مستوى الكتابة التاريخية العربية، خاصة من حيث المزج بين التاريخ وبين العلوم والحكمة الفلسفية. فعن كتاب "البدء والتاريخ" للمقدسي مثلاً، يقول "فتحي التريكي": « إن مجرد تصفح كتاب المقدسي "البدء والتاريخ" يعطينا نظرة سريعة عن هدف الكاتب المتمثل في محاولة إخضاع أحداث التاريخ للعقل الفلسفي . فقد خصص تسعة فصول من بين الإثنين والعشرين ، للتفكير في أسس المعرفة الإنسانية متحدثاً عن الجدل والعلوم والمنطق ... » (فتحي التريكي، الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، مجلة الثقافة ، وزارة الثقافة والسياحة بالجزائر، العدد 98 ، مارس . أبريل 1987 م، ص 169) . أما عن "البيروني" ، فيقول عنه نفس الباحث: « وقد حاول البيروني ، في كل كتاباته تقريباً أن يستعمل المنهج النقدي المفتوح الذي يستند إلى المشاهدة واستقراء القوانين العامة بعد ترتيب الأشياء » (المرجع نفسه ، ص 186)

⁹ محمد جلوب فرحان، القدر والإنسان: بحث إبستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير ، دار الطليعة ، بيروت . لبنان ، ط1، شباط 1986 ، ص 65

العربية، نصوصاً تهتم بالتاريخ، لا كجمع لمادة، بل كتنظير، الأمر الذي يوحي بوجود تخلف نظري على مستوى كتابة التاريخ مقارنة بالإنتاج الضخم على مستوى جمع المادة التاريخية، بل حتى على مستوى الكتب التي تندرج ضمن مجمل التصنيفات التي أقرها العلماء المسلمون لمختلف العلوم، على اختلاف النظام الفكري الذي تستند إليه¹⁰.

يبدو أن التاريخ لم يحظ في هذه التصنيفات باستقلاله النظري كعلم مثل بقية العلوم الأخرى، إنما ظل ينظر إليه من منظور التبعية للعلم الديني. يقول "علي أومليل" في هذا الصدد: « رغم التطور الهائل الذي عرفه علم التاريخ، فإن التصنيفات

¹⁰ يمكن التمييز هنا بين نوعين من التصنيفات للعلوم داخل الثقافة العربية الإسلامية وهما: أولاً: تصنيفات تقتدي بنموذج يوناني، وهو النموذج الأرسطي للعلوم، وفي هذا التصنيف لا يرد علم التاريخ بتاتا. لذلك كانت التصنيفات التي وضعها فلاسفة الإسلام، مثل "الفارابي" في كتابه "إحصاء العلوم"، وكذلك "ابن سينا" في "أقسام العلوم العقلية"، كلها تجري على منوال التصنيف الأرسطي الذي يغفل التاريخ تماما. ومع ذلك يمكن استثناء "رسائل إخوان الصفا"، إذ على الرغم من غلبة ميلهم الفلسفي اليوناني، إلا أنهم أولوا اهتماما كبيرا للعلوم العربية في تصنيفهم للعلوم، وبما أن "علم التاريخ" من العلوم العربية الأصيلة، فإنهم أثبتوه في تصنيفهم، تحت تسميتين: "علم السير والأخبار" و"علم الروايات والأخبار".

ثانيا: تصنيفات إسلامية محضة: وهي تلك التي تعتمد التصنيف الثنائي للعلوم، حيث توضع العلوم الأصلية أو الشرعية أو النقلية مقابل العلوم الأجنبية أو الدخيلة، وتشمل سائر العلوم الفلسفية أو العقلية. ويمكن التعرف على أهم هذه التصنيفات من خلال الكتب التالية: "مفاتيح العلوم" للخوارزمي (387هـ)، "الفهرست" لابن النديم (383هـ)، "رسالة في مراتب العلوم" لابن حزم (457هـ)، والفصل الثالث من الكتاب الأول من "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي (505هـ)، حيث يقدم تصنيفا شبه مفصل للعلوم.

[الإسلامية للعلوم] استمرت تضعه ضمن العلوم الشرعية، أي كما كان عليه وضعه في بداياته حين كان تابعا للعلم الديني¹¹. إن هذه التبعية اتضحت أكثر في نسق الكتابة التاريخية الذي انخرط فيه المُحدِّثون، والذي انعكس بشكل واضح على مجمل صور الكتابة الخيرية للتاريخ، مثل كتب التاريخ الحولي، سواء تلك التي نضجت مع "الطبري" في صورة تاريخ عام، أو تلك التي أخذت صورة "تواريخ محلية" مثل كتاب "تاريخ بغداد" للخطيب البغدادي، وكتاب "تاريخ دمشق" لابن عساكر، أو كتب الطبقات والتراجم، إذ يلاحظ على جميع هذه الصور سيطرة منهج الرواية أو الإسناد في كتابة التاريخ، وبالتالي تعميق تبعية هذا الأخير لعلم الحديث، مما أدى إلى إغفال التاريخ كمفهوم، واكتفَى بالنظر إلى الحدث التاريخي من داخل مفهوم الخبر. وعليه، صار من واجب علماء الأمة، فقهاء ومُحدِّثين، أن يعملوا على بيان الكيفية التي تضمن نقله عبر الزمان، حتى يتم ضمان استمرار تراث النبي، وهذا ما نلاحظه خاصة على كتب الطبقات والتراجم التي «تعد بحق أغزر نوع من المؤلفات عند المسلمين، وربما لم يتح لأمة أخرى أن تعني بتأليف المعاجم عن الرجال كما عني المؤلفون المسلمون»¹².

إن هذا أمر يسمح لنا بالقول: أن العناية بهذا الفن التاريخي تعود إلى الروح الدينية التي ظلت توجه الفكر التاريخي، والتي ما فتئت تغذي الإحساس العميق بالتاريخ، بالرغم من مظاهر الانحلال السياسي والعسكري والحضاري، التي آلت إليه أوضاع الأقطار الإسلامية بعد سقوط الخلافة في بغداد عام 1258م. وأمام مخافة ضياع تجارب الأمة، بسبب تفكك وحدتها السياسية والعقائدية، اندفع المؤرخون إلى

¹¹ علي أومليل، الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، معهد الإنماء العربي، د. ط و

د. ت، ص 17

¹² إحسان عباس، فن السيرة، دار صادر، بيروت، ط 1، 1996، ص 15

مزيد من الالتزام بسرد الأخبار الخاصة بكل بلد، والتي عادة ما تكون سيرة وتراجم للأعيان من نفس البلد ومن نفس العصر، معتمدين في ذلك على الرواية وفق شروط أهل الحديث، وذلك من باب تحري الصدق في إيراد الخبر، ومنعا للمجازفة في نقل الأخبار، خاصة أن الناقلين قد يحورون . بفعل المصلحة أو التعصب أو غير ذلك من العوامل الحاملة على الكذب في الأخبار . الخطاب الديني لصالح وجهة دنيوية ما، مما يقتضي وضعهم تحت رقابة أخلاقية من شأنها أن تحمل الناقل على « أن يشهد بالضبط بما تلقاه، وينقله تماما كما سمعه »¹³، « ولا يشترط كونه عالما فقيها سواء خالف ما رواه القياس أو وافق، إذ رُبَّ حامل فقه غير فقيه و رُبَّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فلا يشترط إلا الحفظ »¹⁴.

يتضح أن أهم المقاييس التي ظلت تحكم ممارسة التاريخ، كممارسة إخبارية، لم تكن مقاييس معرفية، بالمعنى الذي يطرحه الخطاب الابستمولوجي المعاصر، أي كمقاييس قابلة للمراجعة والنقد على ضوء المعطيات الواقعية المتجددة ، بل ظلت في شكل مقاييس إيمانية، تطمح إلى مزيد من الرسوخ والثبات في منطق الجماعة، إذ « معروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان »¹⁵، وتستبعد ما من شأنه أن يتأسس على البرهان العقلي والاستدلال. إن استبعاد المقاييس المعرفية، جعل (علم) التاريخ لا يحتل وضعه كعلم

¹³ علي أومليل ، المرجع السابق ، ص 43

¹⁴ أبو حامد الغزالي ، المستصفى في علم الأصول ، طبعه وصححه محمد عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت . لبنان، 1996 ، (د.ط) ، ص128

¹⁵ محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي(3)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990 ، ص 50

نظري مستقل عن الأطر الدينية في النظام المعرفي الإسلامي، وذلك بالرغم من نمو مباحثه وتزايد الاهتمام بممارسته كتابة وتأليفا. أما على مستوى التاريخ كنظرية أو كمفهوم، فلقد ظل أمرا بعيدا عن تصور علماء وفلاسفة الإسلام، بما فيهم المؤرخين الكبار أمثال "الطبري" و"المسعودي" و"ابن الأثير"، وغيرهم ممن سبق "ابن خلدون". فهؤلاء المؤرخون جميعا، وإن تعرضوا في مقدمات كتبهم لبعض أساسيات التاريخ من الناحية النظرية، لم يصلوا إلى بلورة نظرية متكاملة لعلم التاريخ، بل غاية ما وصلوا إليه أن ذكروا بعض فوائده وثماره، معرجين على بعض الأفكار الفلسفية، وإن كان تعريجا على سبيل التقليد المنهجي الكلامي، كما يبدو ذلك خاصة في تناولهم لفكرتي الزمان وخلق العالم وما إليهما... كان يجب أن ننتظر عملا ثوريا فذا في منهجية التاريخ، وهو المشروع الذي نهض بتأسيسه "ابن خلدون" في مقدمته الشهيرة.

2. ابن خلدون ومشروع التجاوز:

ليس مشروع "ابن خلدون"، كما صاغته "المقدمة"، عملا معزولا عن التطورات التي عرفتتها الكتابة التاريخية السابقة عليه، بل هو مشروع يندرج ضمن تاريخية هذه الكتابة ذاتها، إذ يبدو أن اتجاهات هذه الأخيرة، تطورت بالتوازي مع صيرورة الحضارة العربية الإسلامية، لتصل في النهاية إلى مرحلة حاسمة اقتضت وضع خلاصة التجربة التاريخية موضع تأمل نقدي، بعد أن استنفذت جميع إمكاناتها المتاحة لها في إطار الرؤية الأصولية لعلم التاريخ، أي النظر إلى التاريخ في حدود مفهوم الخبر كما تم تأطيره من خارج علم التاريخ ذاته، وبالتحديد ضمن علم الحديث. فالتاريخ - بالمعنى التقليدي - «علم من الأخبار»¹⁶ لا يستمد معقوليته من الواقع الذي يخبر عنه، بل من

¹⁶ عزيز العظمة، المرجع السابق، ص 13

الثقة بالمخبر (صاحب الخبر) الحاصلة بواسطة التحقق من عدالته وضبطه، وغير ذلك مما اشترطه أهل الحديث في راوي الحديث.

إن إدراج الممارسة التاريخية ضمن مقتضيات الأمر الديني، فرض تصورا جبريا للتاريخ، حيث لا يكون التاريخ سوى تحقق للمشئنة الإلهية، وحيث لا تكون كتابة التاريخ سوى استجابة لدافع إيماني يقضي بأمانة التبليغ وصحة الشهادة الواجب نقلها في صورة خبر صحيح الإسناد. هكذا ظل ينظر إلى الرواية التاريخية من منطلق كونها نتاج التأطير الديني للخبر، والذي استقر كسلطة موجهة للمعرفة التاريخية في نموذج الرؤية الطبرية للتاريخ، حتى وإن بدت بعض الأعمال التاريخية في ظاهرها استثناء بالنظر لانجذابها نحو عناصر فلسفية وعلمية مثلما هو الحال لدى " المسعودي " ، ومع ذلك فهي تعمق من حضور نموذج الكتابة الطبرية للتاريخ، وذلك بمجرد إعلانها عن أسبقية النقل كأساس مرجعي في تثبيت الروايات التاريخية. "فالمسعودي" يعلن صراحة في كتابه « مروج الذهب ومعادن الجوهر » قائلا: « إذ كان كتابنا كتاب خبر، لا كتاب بحث و نظر »¹⁷. وكذلك الأمر بالنسبة "لمسكويه" (ت421هـ) في كتابه "تجارب الأمم"، حيث « ينهل من [تاريخ الطبري] ويلخصه، مع تقصير الرواية وإلغاء الأسانيد »¹⁸.

يعد هذا كله بمثابة إعلان صريح، بالتزام خط "الطبري" في رؤيته لكتابة التاريخ، ذلك الخط الذي أعلن عنه "الطبري" صراحة في مقدمة كتابه "تاريخ الأمم

¹⁷ المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، الجزء الأول ، تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط1، 2000م، ص 85

¹⁸ سالم حميش ، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، أبريل 1998 ، ص35

والملوك"، والذي يفيد أن كتابة التاريخ لا تتم عبر النظر والتحليل العقلين، بل عبر منهج لخصه الطبري قائلا: « وليعلم الناظر في كتابنا هذا أن اعتمادي في كل ما أحضرت ذكره فيه ، مما شرطت أني راسمه فيه إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيه ، والآثار التي أنا مسندها إلى رواتها فيه دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس... إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادئين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقل والاستنباط بفكر النفوس »¹⁹.

لقد كان من نتائج هذا المنهج (يعني منهج الطبري في كتابة التاريخ) أن تسَلَّلت إلى الكتابة التاريخية روايات غريبة، يكاد يجزم العقل باستحالتها، إذا ما ووجهت بأبسط شروط النقد التاريخي، سواء تلك التي رسخها علماء الحديث فيما يتعلق بأخبار النبي ، والمتمثلة خاصة في أصول "الجرح والتعديل"، أو تلك التي انتبه إليها ببراعة "ابن خلدون"، والمتمثلة في القول "بطبائع العمران"، حيث « جعل منها محكا علميا لنقد الأخبار التاريخية وتمحيصها »²⁰.

إن انتباه "ابن خلدون" للبعد الاجتماعي والاقتصادي والجغرافي، فضلا عن البعد السياسي، أو بعبارة ابن خلدون الموجزة: « ما يلحق [العمران] من الأحوال لذاته ويمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به »²¹. نقول إن انتباه "ابن خلدون" لهذه الأحوال العمرانية، جعلته يدرك أثرها في تحريك وقائع التاريخ، الأمر الذي ألهمه بضرورة التفكير في تجاوز المنهج التقليدي في كتابة التاريخ، واضعا بذلك حدا فاصلا

¹⁹ الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، مج 1 ، دار صادر ، ط 1 ، 2003 م، بيروت، ص 2

²⁰ أسد رستم ، مصطلح التاريخ ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط 1 ، 2002م ، ص 6

²¹ ابن خلدون، المصدر السابق، ص 62

أمام استمرار خط التقليد المنضوي تحت الرؤية الطبرية في الكتابة التاريخية العربية. لقد شعر "ابن خلدون"، كواحد ممن شاهد انحسار وتراجع أحوال أمتهم، أن التاريخ تغير، وأن عوائد البشر وأحوالهم صارت مباينة بالجملة لما سبقها من عوائد، وأن كل شيء أصبح على حال غير التي كان عليها. فكان هذا الشعور مدعاة له إلى التأمل في حركة التاريخ، ومن ثم التفكير في إعادة كتابة التاريخ على نحو ينسجم مع منطق التبدل والتغير في حركة العمران. ولتحقيق هذا المسعى النظري، عزم "ابن خلدون" أن يضطلع بمهمتين حاسمتين تمثلتا في "مهمتي النقد والتأسيس" لكتابة التاريخ وفق منهج جديد، بل ورؤية غير مسبقة شكلت منعطفًا حاسمًا في تاريخ الفكر التاريخي، العربي والعالمي.

1/ مهمة النقد:

تتمثل مهمة النقد الخلدوني في الكشف عن مناحي القصور في الممارسة التقليدية للتاريخ²² كما تبنت في الكتابات السابقة، وهي مهمة اضطلع بها "ابن خلدون"، لا كفقيه أو رجل دين، بل كمؤرخ بالدرجة الأولى، يعي تمامًا المصير الذي آلت إليه كتابة التاريخ بصورته التقليدية، حيث يتم سرد أخبار وحكايات مفصولة عن المضمون الواقعي للأحداث²³، أي أخبار لا تستند على مواد من صميم التاريخ، بقدر

²² من الضروري أن نذكر هنا، أننا نستخدم كلمة " التاريخ"، لا بمعنى أحداث الماضي، ولكن بمعنى التاريخ كمعرفة بهذه الأحداث، بغض النظر عن طبيعة هذه المعرفة وحدودها .

²³ لقد نبه "ابن خلدون" على بعض هذه الأخبار والحكايات في معرض حديثه عن مغالط المؤرخين والمفسرين وأئمة النقل، معللاً ذلك بقوله: « لا اعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق وتاهوا في بידاء

ما تستند على إملاءات لا تاريخية، يعود بعضها إلى الولع بالأساطير والخرافة والحكايات الغريبة، وبعضها إلى تشيعات سياسية ومذهبية، أو استجابة لأغراض شخصية، حتى لتغدو تلك الأخبار «صوراً تجردت من موادها، وصفاحاً انتُضيت من أعمادها، ومعارف تستنكر للجهل بطرفها وتلادها»²⁴، كل ذلك ناشئ عن إغفال الواقع الاجتماعي المتغير أو . بعبارة ابن خلدون . «الذهول عما أحالته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال»²⁵.

إن حتمية التغير في التاريخ تستوجب إحداث تغير مماثل في ممارسة الكتابة التاريخية، ذلك التغير الذي يجب تأطيره من داخل التاريخ لا من خارجه، وهذا ما يقتضي بدوره تأسيساً جديداً لعلم التاريخ. ذلك أن القدرة على توجيه الحدث والتحكم فيه، لا يتم إلا بالقدرة على فهم أسباب حدوثه وشروط وقوعه، وهذا الفهم بدوره، لا يتحقق ما دام موضوع التاريخ ذاته خارج عن سيطرة الوعي العلمي، أي عن شروط المعرفة المنضبطة بموضوع ومنهج التاريخ .

الوهم والغلط، ولا سيما في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر، ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد . ابن خلدون، المقدمة ، ص 13. ويمكن تتبع بقية المغالط التي نقلها "الطبري" و"المسعودي" و"ابن عبد ربه" ، وغيرهم من المؤرخين في كامل فصل من المقدمة المعنون بـ : " فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط والأوهام وذكر شيء من أسبابها". ابن خلدون، المصدر نفسه، ص13 و ما يليها

²⁴ ابن خلدون، المصدر نفسه، ص5

²⁵ المصدر نفسه، ص 4

وعلى هذا الأساس نعتبر عمل "ابن خلدون" المتضمن في "المقدمة"، هو بحق كما قال عنه "إيف لاقوست" في دراسته عن "ابن خلدون": «إنه العمل الذي يسجل ميلاد التاريخ كعلم، وربما هو العنصر الأكثر إشادة بما يمكن تسميته بالمعجزة العربية»²⁶. فهذا العمل الفكري الفذ، متجاوز لما درجت عليه الكتابة التاريخية العربية من حيث اعتبرت ممارسة أدبية تروم نقل الأخبار فقط. في حين صارت كتابة التاريخ بواسطة النقد الخلدوني، تقوم على «تحكيم النظر والبصيرة في الأخبار»²⁷. على حد تعبير "ابن خلدون". وذلك عن طريق «ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد»²⁸.

ب/ مهمة التأسيس:

تهدف هذه المهمة إلى تأسيس المرجعية النظرية لعلمية التاريخ، والتي ستضع الحدود المنهجية الفاصلة بين علم التاريخ وعلوم الشريعة. تبدأ هذه المهمة. بعد استكمال عملية النقد المنصبة على مغالط المؤرخين السابقين وسذاجة تعاملهم مع الرواية التاريخية. مع بيان حقيقة التاريخ كعلم يرتبط موضوعه بالاجتماع الإنساني وما تقتضيه طبيعة هذا الاجتماع من تبدل في الأحوال وتغير في العوائد، «ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوا ندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال»²⁹، وهذا التبدل الحاصل في

²⁶ Y. Lacoste, Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Nouv. Ed. La Decouverte/ Poche, Paris 1998. p. 8

²⁷ ابن خلدون، المقدمة، ص 13

²⁸ المصدر نفسه، ص نفسها

²⁹ المصدر السابق، ص 46

العمران يستتبعه تبدل في الرؤية للخبر التاريخي، بحيث يصير هذا الأخير . وفق هذا السياق . خبرا عن واقع مستقل عن المُخبر، وبالتالي لا يكون صدقه تابعا لصدق المخبر، بل لمدى مطابقته للواقع المخبر عنه. وبالمقابل، فإن عدم إمكان المطابقة هذه، يكفي وحده لرد الخبر والحكم على زيفه وبطلانه. وهكذا يصبح بالإمكان التمييز بين مجالين من الأخبار، لكل منهما قانونه الخاص، فهناك: أخبار الشرع، التي يكفي فيها استعمال الجرح والتعديل، وهناك أخبار التاريخ، التي يستعمل فيها قانون المطابقة أو ما اصطلح عليه "ابن خلدون" بمبدأ "الإمكان والاستحالة"، وهو المبدأ الذي يستعين به "ابن خلدون" في منح كتابة التاريخ، دلالتها العلمية. يقول "ابن خلدون" موضحا موقفه من منهج الحديث: « ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع... وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الإخبار عن الوقائع فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة. فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة»³⁰.

3. القيمة الابستمولوجية للبراديغم الخلدوني:

إن "ابن خلدون"، وإن كان ينتقد منهج الرواية المبني على "الجرح والتعديل"، فإنه لا يلغيه تماما، ولكن يكتفي بإبراز حدوده، أي ينسبه لإطاره الشرعي، حيث تكون الأخبار متعلقة بالأمر والنهي الشرعيين. أما في مجال التاريخ، فلا مندوحة من مواجهة

³⁰ المصدر نفسه ، ص 61

الأخبار . باعتبارها محض إنسانية . لا بمنطق الشرع، وإنما بمنطق الطبيعة البشرية ذاتها، أي من حيث منطق الصراعات والتوترات الناجمة عن التكوين الطبيعي للإنسان. ذلك أن هذا الأخير اجتماعي بالطبع، واجتماعيته الطبيعية هذه، هي بالضبط مصدر وأساس الفاعلية التاريخية لديه، إذ بواسطة هذه الخاصية الطبيعية ينشأ جدل التعاون والتنازع في حياة البشر، المفضي ضرورة إلى استكمال الوجود الإنساني، باعتباره وجوداً سياسياً.

يقول "ابن خلدون" شارحاً أبعاد الخاصية الاجتماعية للإنسان: « لا تَمَكُنْ حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها. وربما تفضي المعاملة عند اتحاد الأعراض إلى المنازعة والمشاجرة فتنشأ المنافرة والمؤالفة، الصداقة والعداوة . ويؤول إلى الحرب والسلم بين الأمم والقبائل. وليس ذلك على أي وجه اتفق، كما بين الهمل من الحيوانات، بل للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام الأفعال وترتيبها بالفكر (...) جعل منتظماً فيهم، ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكيمية »³¹.

يتضح من هذا النص أن العلاقة بين "الطبيعي . الاجتماعي" وبين "السياسي . التاريخي" في فكر "ابن خلدون"، هي علاقة جدلية صراعية، لا تعرف الاستقرار والثبات، لأن الحركة التي تدفع الإنسان إلى استكمال وجوده كإنسان، هي حركة نسبية، خاضعة بطبيعتها لعامل التغير الذي يلزم تاريخ المجتمعات. وبالتالي

³¹ المصدر السابق ، ص ص 840 ، 841

يكون السعي الدؤوب نحو فعل "الاستكمال"، هو مصدر حيوية الفعل التاريخي كفعل إنساني وكأساس معقولة الحدث التاريخي في ذات الوقت.

استكمالاً لهذا المعنى، يمكن القول أن "ابن خلدون" يؤسس لمعنى التاريخ من منطلق تجريبي وظيفي: فهو يستند في مجموع أحكامه، إلى ملاحظة وقائع الحياة الاجتماعية، ليستخلص منها القوانين الكفيلة، لا بتفسير حركة التاريخ فقط، بل بتفعيل هذه الحركة ذاتها. فاستخدام "ابن خلدون" لمفهوم "العصبية" مثلاً، ليس من باب ما يتضمنه هذا المفهوم من قدرة تفسيرية لواقع المجتمعات العربية التاريخي وحسب، بل أيضاً لما ينطوي عليه من تأثير على الوعي الجماعي، المطالب بضرورة استعادة المجد التاريخي الضائع. وهذا من شأنه أن يثبت لنا، فضلاً عن القطيعة مع منهج الرواية والنقل في التاريخ التقليدي، مدى حرص "ابن خلدون" على استبعاد المفاهيم التجريدية المثالية³²، والتي تفتقر في الغالب إلى القدرة على مسايرة منطق الحركة الفعلية للأشياء، مما يجعلها مجردة من عنصر "الفاعلية". ذلك أن "ابن خلدون"، بالرغم من تشبّعه بالفكر الأصولي وبنزعتة الإيمانية الشديدة³³، إلا أنه يبدي استقلالاً فكرياً واضحاً

³² مثل انتقاده لمزاعم الفلاسفة حول إمكان معرفة الوجود المطلق من جهة النظر العقلي، وتعلق السعادة بهذا النظر، وانتقاده لطرق استدلالاتهم وبراهينهم. أنظر، المقدمة، ص 992 وما يليها. أما عن مزاعم الفلاسفة في قضية إمكان إثبات النبوة بالدليل العقلي، فانظر: المصدر نفسه، ص 72.

³³ يوضح "بنسالم حميش" خصوصية هذه النزعة قائلاً: « لا يحسن أن نفهم النزعة الإيمانية عند مؤرخنا بالمعنى التقليدي للكلمة، ذلك أن خطابه عن مختلف المنظومات الإيديولوجية تاريخي أساساً ويستمد حكمه من إرادة واعية في كتابة التاريخ والتفكير فيه » أنظر "نسالم حميش"،

في معالجة قضايا المعرفة التاريخية والاجتماعية، وهي معالجة نشعرنا بامتلاك الرجل لحس عقلاني تاريخي، أقرب ما يكون إلى الروح النقدية الإبيستمولوجية قبل أن يستشعرها العلم الغربي. فلقد انتبه "ابن خلدون"، بفضل هذه الروح الجديدة، إلى أن المعرفة التاريخية، لكي تصبح معرفة علمية واقعية، عليها أولاً أن تستلهم مبادئها وأدواتها المفهومية من واقع التجربة التاريخية ذاتها. تلك التجربة التي يتيحها الزمان للإنسان، إما كسبا وعادة، أو طبعا وضرورة. يقول "ابن خلدون" في هذا المعنى: «ومن فقد العلم في ذلك [أي في زمن التجربة] (...) طال عناءه في التأديب بذلك، فيجري في غير مألوف ويدركها على غير نسبة، فتوجد آدابه ومعاملاته سيئة الأوضاع بادية الخلل، ويفسد حاله في معاشه بين أبناء جنسه. وهذا معنى القول المشهور: "من لم يؤدبه والده أدبه الزمان". أي من لم يُلقَّن الآداب في معاملة البشر من والديه . وفي معنهما المشيخة والأكابر . ويتعلم ذلك منهم، رجع إلى تعلمه بالطبع من الواقع على توالي الأيام، فيكون الزمان معلّمه ومؤدِّبه لضرورة ذلك بضرورة المعاونة التي في طبعه»³⁴. فهذا النص الذي يأتي "ابن خلدون" على ذكره، في سياق الحديث عن معنى "العقل التجريبي وكيفية حدوثه"³⁵، يبرز وجود علاقة وثيقة بين الفكر التاريخي والعقل التجريبي، وهذه مسألة هامة، لأنها تجعل من التاريخ حقل إنطباقية العقل التجريبي، وذلك باعتبار أن الفكر التاريخي عموما هو فكر يتناول تجربة الإنسان في

التشكلات الإيديولوجية في الإسلام (الاجتهادات والتاريخ)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت . لبنان ، ط 1 ، 1413 هـ . 1993 م ، ص 177

³⁴ ابن خلدون ، المصدر نفسه ، ص 842

³⁵ المصدر نفسه ، ص 840

الزمن، وبما أن معرفة الإنسان بمختلف القضايا محصورة بما تسعه التجربة في الزمن، فإن زمن التجربة، أي "التاريخ"، هو الكفيل باختبار صحة هذه المعرفة.

خاتمة:

يمكن أن نخلص إلى القول بأن البراديغم الخلدوني يشكل إطاراً مفهوماً مرناً لممارسة الكتابة التاريخية ممارسة علمية بعيداً عن المفترضات القبلية والأحكام الإيديولوجية التي كثيراً ما أساءت لوضع المعرفة عموماً، والمعرفة التاريخية خصوصاً، فحسب هذا البراديغم يكون الفكر التاريخي مطالب بتتبع ما ينقل من أخبار، لا بهدف إحصائها وتسجيلها فقط، بل بهدف الكشف عن النواميس التي تحكم صيرورة الظواهر الاجتماعية في التاريخ. وبما أن هذه الظواهر هي ظواهر إنسانية بالتعريف، كان من الضروري مقارنة قوانين التاريخ للطبيعة البشرية ذاتها، حتى يتسنى إدراك المجرى الطبيعي لحوادث التاريخ، ذلك أن « طبيعة الإنسان نفسه تجعله كائناً ذا حركية دائمة تتسم بالتراجع والتحول والصعود والهبوط. فالإنسان ليس إلا مخلوقاً حركياً لا يستطيع أن يفرّ من حالته الإنسانية التي تتسم بحالة دائمة من التوتر والمواجهة والاستفزاز »³⁶.

واستتباعاً لهذا المنطق، ولهذه الرؤية الديناميكية، يتبنى "ابن خلدون" فلسفة للتاريخ، تستهدف الكشف عن الأثر الإنساني في تفعيل حركة التاريخ، وهذا أمر لا يمكن تحصيله بطريق النقل، بل يحصل بواسطة تحليل معطيات التجربة الإنسانية عبر الزمن، أي بواسطة تحليل الطبيعة البشرية، باعتبارها « طبيعة تتغير بتغير العوامل

³⁶ محمود الذواودي: "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، المستقبل العربي،

العدد 277 ، مارس 2002م، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان ، ص74

الخارجية...ولذلك فإن جوهر الطبيعة البشرية هو المرونة والتغيير»³⁷ ، وهاتان
الخاصتان الأخيرتان هما جوهر العملية التاريخية ذاتها.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1. القرآن الكريم

³⁷ المرجع نفسه ، ص 85

2. ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ط3، بيروت
3. أبو حامد الغزالي ، المستصفى في علم الأصول ، طبعه وصححه محمد عبد السلام الشافعي، دار الكتب العلمية، 1996 ، (د.ط) بيروت . لبنان
4. المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، الجزء الأول ،تحقيق أمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2000م ، ط1، بيروت
5. الطبري، تاريخ الأمم والملوك ، المجلد الأول ، راجعه وقدم له وأعد فهرسه نواف الجراح ، دار صادر ، ط1 ، 2003 م، بيروت

ثانيا: المراجع

1. آدم ميتز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ج1، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مكتبة الخانجي القاهرة ، دار الكتاب العربي، بيروت ، 1387هـ . 1967م، ط4 ، بيروت
2. أسد رستم ، مصطلح التاريخ ، المكتبة العصرية ، ط1 ، 2002م بيروت
3. إحسان عباس ، فن السيرة ، دار صادر ، ط1 ، 1996، بيروت
4. سالم حميش ، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ ، دار الطليعة ، ط1 ، أبريل 1998بيروت
5. سالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام (الاجتهادات والتاريخ)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، ط1 ، 1993 بيروت
6. شاكر مصطفى، التاريخ العربي والمؤرخون، ج 1، دار العلم للملايين، ط3، تموز (يوليو) 1983بيروت
7. عبد الله العروي ، العرب والفكر التاريخي، المركز الثقافي العربي، ط4 ، 1998،الدار البيضاء

8. عزيز العظمة، الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التاريخ العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1995 بيروت
9. علي أومليل، الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون ، د.ط و د.ت ، معهد الإنماء العربي ، بيروت
10. فتحي التريكي، الفكر التاريخي العربي والمنهج العلمي البيروني، مجلة الثقافة ، العدد 98 ، 1987 م، مارس - أبريل، الجزائر
11. محمد جلوب فرحان، القدر والإنسان: بحث إبستمولوجي في تواريخ اليعقوبي وابن الأثير ، دار الطليعة ، ط1 ، شباط 1986 ، بيروت
12. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته، نقد العقل العربي(3)، مركز دراسات الوحدة العربية، 1990 بيروت
13. محمود الذوايدي: "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، المستقبل العربي، العدد 277 ، مارس 2002م، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان
14. Y. Lacoste, Ibn Khaldoun, naissance de l'histoire, passé du tiers monde, Nouv. Ed. La Decouverte/ Poche, Paris 1998