**جامعة قاصدي مرباح ورقلة**

**كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية**

**مذكرة مقدمة لنيل شهادة**

**ماستر أكاديمي في الفلسفة**

**شعبة : الفلسفة**

**تخصص: تاريخ الفلسفة**

**إعداد الطالبين: بالضياف خالد ، مشانة محمد عبد العزيز**

**الموضـــــــــــوع:**

# أطـر المعقوليـــة التاريخيـــة بيـن ابن خلدون وفولتير

نوقشت يوم : 08 / 2017/05

أمام لجنة المناقشة المكونة من:

أ/ لعموري شهيدة.....رئيسا

أ/ برابح عمر .....مشرفا

أ/زيغمي أحمد.....مناقشا

**الموسم الجامعي :2017/2016**

# شكر وتقدير

لا يسعنا وقد أنهينا عملنا هذا إلا أن نتوجه بجزيل الشكر والعرفان بعد الله تعالى إلى أستاذنا الفاضل عمر برابح لإشرافه على هذه المذكرة منذ أن كانت فكرة إلى أن أصبحت بالصورة التي هي عليها، فقد كان مثالا للالتزام والإنسانية والتواضع ، ورمزا للاجتهاد والنجاح والمثابرة ،ونقول له لقد كنت نعم الأستاذ ومثالا للقائد المشرف فلك منا أسمى عبارات الشكر والتقدير والامتنان، كما لا ننسى جميع أساتذتنا الذي درسونا طوال فترة الدراسة بجامعة ورقلة .

# إهداء

أهدي ثمرة عملي هذا إلى الذي قال فيهما تعالى:

**(وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا)**

**والدايا الكريمين عرفانا على تعبهما وكرمهما وصبرهما.**

**إلى روح أخي كمال الطاهرة وهي بأعز جوار**

**إلى زوجتي وابنتاي ريهام وراحيل**

**إلى كل الأساتذة الأفاضل**

**إلى كل زملاء وزميلات الدراسة**

**إلى كل من ساعدنا على انجاز هذه المذكرة ولو بكلمة طيبة**

**إلى كل هؤلاء وآخرون حفظهم قلبي ونسيهم قلمي.**

-خالد-

# إهداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الوالدين الكريمين

أبي وأمي عرفانا وإجلالا

إلى كل أفراد عائلة مشانة كبيرا وصغيرا وأخص بالذكر زوجتي العزيزة وأخي

الفضل عباس وزوجته وابنتيهما -علياء وأمل-

إلى أخواتي وأزواجهم وأبنائهم – أبو بكر- عائشة –

كرم- أنس- تميم-

إلى جميع أساتذتي الكرام في جامعة قاصدي مرباح – ورقلة -

إلى جميع الأصدقاء وعلى رأسهم إبراهيم خالد

إلى كل زملاء وزميلات الدراسة .

- محمد عبد العزيز-

# المـــقدمـــة

## مقدمة:

تعتبر مسألة المعقولية التاريخية من أهم المواضيع التي استقطبت اهتمام الكثير من المؤرخين وفلاسفة التاريخ الغربيين خاصة مع بدايات القرن 17 أي عصر النهضة في أوربا، ولذلك حفل بها الكثير من فلاسفة التاريخ ودعوا إلى تطبيقها في دراسة التاريخ، وكانت مسألة المعقولية التاريخية الإرهاصات الأولى لنشأة فلسفة التاريخ ،وتعد المعقولية التاريخية نتيجة من النتائج التي أفرزتها النزعة العقلية في عصر التنوير أو عصر العقل ، التي دعت إلى استخدام العقل في شتى مجالات الحياة بما في ذلك التاريخ ، ليكون التاريخ بذلك موضوعا للدراسة العقلية ،فالحادثة التاريخية لكي تكون صحيحة يجب أن تكون معقولة وقابلة للتمثل العقلي ، وبذلك يتخلص التاريخ من كل العناصر اللامعقولة وكل الشطحات الأسطورية والخيالية ، لكن هذه الدراسة العقلية لأحداث التاريخ كما يؤكد العديد من الدارسين تجلت قبل هذا في الفكر التاريخي العربي الإسلامي عند ابن خلدون ،من خلال دعوته إلى إحداث قطيعة مع المفاهيم السابقة للتاريخ والتي تعتمد على عنصر الرواية والسند وتهمل دور الفكر في تعقل الأحداث التاريخية،كما برزت هذه المسألة بعدها بوضوح في فلسفة التاريخ عند فولتير، وهو الأمر الذي أدى إلى وضع المعرفة التاريخية عند كليهما في أزمة تعكس مشكلة طبيعة الحقيقة التاريخية ،مما دفعهما إلى إعادة النظر في الأساس الذي تبنى عليه الحقيقة التاريخية وإعادة الاعتبار لدور العقل في بناء الحاثة التاريخية ،وعلى هذا الأساس كان اختيارنا لموضوع أطر المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وفولتير وذلك لأسباب ذاتية وأخرى موضوعية فأما الذاتية فهي تتمثل في:

- ميلنا إلى دراسات التراث الفكري العربي الإسلامي.
- ميلنا نحو دراسات الفكر الغربي الحديث ومقارنتها بالفكر العربي الإسلامي.
- تفضيلنا لمقياس فلسفة التاريخ ومواضيعهـــا.
- محاولة فهم المعقولية التاريخية كلفظة مستقلـــة.
- ترثنا التاريخي المليء بعنصر اللامعقول والخرافة والدعوة إلى إعادة النظر فيه من خلال دعوة ابن خلدون وفولتير إلى استخدام العقل في دراسة التاريخ.

أما الأسباب الموضوعية في اختيارنا لهذا الموضوع فهي:

- الأهمية العلمية للموضوع من خلال تحديد مفهوم المعقولية التاريخية ودورها في نشأة فلسفة التاريخ وتبيين تدخل العقل في التاريخ.
- الاقتراب من الفكر الخلدوني والمكانة التي يحظى بها في الفكر التاريخي والفلسفي العالمي.
- تبيين دور وفضل كل من ابن خلدون وفولتير في توجيه الدعوة لاستعمال العقل في دراسة التاريخ.

أما الهدف الذي نسعى إليه من خلال موضوعنا هذا فهو القراءة الجديدة للفكر الخلدوني، هذه القراءة قد تختلف عن ما ألفناه من دراسات وقراءات للفكر الخلدوني باعتبار أن ابن خلدون أعتبر ماديا ماركسيا تارة، وسوسيولوجيا وضعيا تارة أخرى ، بل إن هناك حتى من قرأه قراءة دينية...فنحن في هذا البحث نريد أن نقرأه قراءة مخالفة وهي القراءة العقلية .

- تبيين أن ممارسة المعقولية التاريخية كانت الأرضية الصلبة التي جعلت فولتير يطلق مصطلح فلسفة التاريخ.
- إثبات السبق الخلدوني في بناء المعقولية التاريخية بكل ما تحمله من آليات ابستيمولوجية وموضوعية ومنهجية.

كل هذه المعطيات كانت كافية لتحديد إشكالية البحث الرئيسية والتساؤلات الجزئية التي تتفرع ،عنها أما عن الإشكالية الرئيسية فهي تتمثل في:

- هل هناك معقولية تاريخية في الفكر التاريخي عند ابن خلدون وفولتير، وما هي مواطن التشابه والاختلاف بينهما ؟.

أما عن التساؤلات الجزئية التي تفرعت عن هذه الإشكالية فهي:

- ما مفهوم المعقولية التاريخية؟
- ما هي أهم تمثلات المعقولية التاريخيـــة عند ابن خلدون؟
- أين تجسدت المعقولية التاريخية في فلسفة التاريخ عند فولتير؟
- ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين المعقولية التاريخية عند ابن خلدون وفولتير؟

ومن خلال هذه التساؤلات كيفنا خطة بحثنا على الشكل الأتي مقدمة وأربعة فصول وخاتمة تناولنا في المقدمة التعريف بالبحث وتبيان الأهمية الباعثة على دراسته، أما الفصل الأول فهو عبارة عن مدخل

مفاهيمي ضبطنا فيه مفهوم المعقولية التاريخية كمصطلح أساسي في بحثنا ، وعرّفنا بحياة كل من ابن خلدون وفولتير باعتبار أنه لا يمكن فصلهما عن البيئة التي نشأ فيها لأنها بلا شك تركت أثارها في تصور كل منهما للكتابة التاريخية ، أما الفصل الثاني فقد عنوناه بالمعقولية التاريخية عند ابن خلدون تطرقنا خلاله للمفاهيم الخلدونية الجديدة التي جاء بها ابن خلدون للارتقاء بكتابة التاريخ وكذا أهم تجليات المعقولية التاريخية عنده، أما الفصل الثالث فقد كان موسوما بالمعقولية التاريخية عند فولتير، بدأنا فيه بالجانب النقدي للتاريخ السائد في عصره وقبله ، ثم البديل الذي قدمه والتي تظهر فيه أطر المعقولية التاريخية عنده ،أما الفصل الرابع فقد كان عبارة عن مقارنة بين ما جاء به ابن خلدون وما جاء به فولتير أما الخاتمة فهي أهم النتائج التي وصلنا إليها من خلال معالجتنا لجوانب الإشكالية ، ،هذه الخطة استدعت منا الاستعانة بجانب من المنهج التحليلي لما له من أهمية في شرح وتوضيح وتحليل الأفكار، ومحاولة ربطها فيما بينها وذلك لاعتمادنا على نصوص وأقوال العديد من المفكرين والفلاسفة مما استوجب علينا تحليلها تحليلا يسمح لنا بوضع الاستنتاجات الممكن استنتاجها ، كما وظفنا المنهج المقارن من خلال مقارنة أفكار ابن خلدون بفولتير.

وكأي بحث فلسفي فإنه لا يخلو من المنهج النقدي الذي يظهر فينقدنا وتقييمنا لما جاء به ابن خلدون وفولتير.

ولإنجاز هذا البحث استعملنا العديد من المصادر والمراجع أما المصادر فأهمها المقدمة لأبن خلدون لأنها تعتبر زبدة فكره التاريخي وكذلك استعملنا كتابه التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا وكذا كتاب رسالة في التسامح لفولتير ، وكذا كتابه رسائل فلسفية ، وروايته كنديد ،أما عن أهم المراجع المستعملة في بحثنا فهي كتاب العصبية والدولة لمحمد عابد الجابري ، وكذا كتاب دراسات عن مقدمة ابن خلدون لساطع الحصري ، وكتاب في فلسفة التاريخ لأحمد محمود صبحي ،وكتاب المفصل في فلسفة التاريخ لهاشم يحي الملاح، كما اعتمدنا على قواميس لغوية ومعاجم وموسوعات فلسفية لضبط بعض مفاهيم ومصطلحات البحث.

وكما لا يخلو أي عمل أو بحث علمي من صعوبات ومشاكل وإن كان لا بد من ذكرها فهي:

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

- نقص المادة المعرفية خاصة في عناصر تجليات المعقولية التاريخية عند كل منهما إذ لم نعثر في أي مرجع على مصطلح المعقولية التاريخية صراحة ،وكذا في المقارنة بينهما في الفصل الرابع ،إلا أن هذه الصعوبات لم تثن من عزيمتنا ولم تقف حائلا أمام انجاز هذا البحث وتقديمه بالصورة التي هو عليها.

# الفصل الأول: مدخل مفاهيمي

## المبحث الأول :بين العقلانية والمعقولية في الاصطلاح اللغوي والفلسفي

**1/العقلانية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي:**

**2/المعقولية في المفهوم اللغوي والإصلاحي**

**3/ /العقلانية والمعقولية في اصطلاح فلسفة التاريخ**

## المبحث الثاني: ابن خلدون والتأليف التاريـــخي في عصـــره

1/ حياة ابن خلدون.

2/ ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ.

3/ نقده لحالة التاريخ عند سابقيه.

## المبحث الثالث: فولتير والتأليـف التاريـخي في عصره

1/ حياة فولتير

2/ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ

3/نقده لحالة التاريخ عند سابقيه

# الفصل الأول: (مدخل مفاهيمي)

## المبحث الأول : بين العقلانية والمعقولية في الاصطلاح اللغوي والفلسفي

### 1/العقلانية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي:

ترجع كلمة عقلانية في أصلها اللغوي إلى كلمة عقل والذي يعني حسب "ابن منظور":«الحجر والنهي ضد الحمق فنقول عقَل ،يعقلُ، معقولا ،والجمع عقول ،والرجل العاقل هو الجامع لأمره ورأيه،والعقل مأخوذ من عقلت البعير إذ جمعت قوائمه ، وقيل العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها،حيث أخذ من قولهم اعتقل لسانه إذ حبس ومنع من الكلام».[1]

والعقل هو التثبت في الأمور، وسمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك،أي يحبسه،وقيل العقل هو التميز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان[2].

**أما المفهوم الاصطلاحي للعقلانيةrationalisme:**

العقلانية من أوسع المفاهيم وأكثرها شساعة بحيث يصعب الإلمام بكل تعريفاتها، وقد أطلقت هذه التسمية على مجموعة المذاهب الفلسفية المختلفة التي يجمعها الإيمان بقدرة العقل،وإعطائه الأولوية في المعرفة ، ورفض كل ما يبدو مخالفا للعقل،أو ما يعجز العقل عن تفسيره.[3]

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

أما" جميل صليبا " فقد عرف العقلانية في معجمه بقوله:«إن العقلانية هي القول بان المعرفة تنشأ عن المبادئ القبلية لا عن التجارب الحسية ،لأنها لا تفيد علما كليا وبهذا يكون المذهب العقلي مقابل

---

[1] أبو الفضل جمال الدين ابن منظور، لسان العرب المحيط ،إعداد وتصنيف ، يوسف خياط المجلد2، (دط)، دار لسان العرب ،بيروت ،ص845.

[2] المرجع نفسه، ص845.

[3] عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية ،(ط1)، المركز التربوي للبحوث والإنماء ، لبنان،1994،ص147.

[4]أندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية،ترجمة خليل احمد خليل،المجلد3،(ط2)،منشورات عويدات بيروت ،باريس ،2001،ص1172.

للمذهب التجريبي الذي يزعم أن كل ما في العقل متولد عن الحس والتجربة».[1]كما يعرفها أيضا بقوله:«العقلانية هي الإيمان بالعقل وبقدرته على إدراك الحقيقة وتفسير ذلك هو أن قوانين العقل مطابقة لقوانين الأشياء وأن كل موجود معقول، وكل معقول موجود ».[2]

نستنتج من خلال هذه التعاريف التي عرضناها للعقلانية أنها تتفق جميعها في إقرارها بأن العقلانية هي المذهب القائل بالعقل كأساس تقوم عليه كل معرفة يقينية سابقة عن كل تجربة.

## 2/المعقولية في المفهوم اللغوي والإصلاحي:intelligibilité

**أ/ المفهوم اللغوي:** المعقولية لغة من مشتقات عقل مثل العقلانية ، وهي مأخوذة من معقولintelligible والمعقول هو ما يمكن تصوره أو إدراكه، فنقول مثلا سعر معقول،أمر معقول معقولية استنتاج فكرة ، ونقول لا معقولية ،عدم معقولية،عدم صواب،ونقصد بها كل ما هو منافي للعقل.[3]

فاللامعقول هو المناقض للعقل أو الغريب عنه ، ويقابله المعقول ، فاللامعقول إذن هو الذي يجاوز حدود العقل، أو الذي يقف عند التغيير المنطقي للأشياء ، وهو اللامفهوم الذي لا نستطيع إدراكه أو تفسيره بأسباب مقبولة في العقل، واللامعقول هو اللامنطقي.[4]

**ب/المفهوم الاصطلاحي :**

المعقولية في الاصطلاح هي سمة أو صفة لكل ما هو عقلاني[5] ،وقد عرفها "جميل صليبا" بقوله:« المعقولية صفة المعقول ومبدأ المعقولية يعني أنه يمكن إرجاع كل موجود إلى قوانين العقل الأساسية ...ويقال أن للشيء معقولية بمعنى أن له صورة عقلية تفسره ،فعندما نقول أن الوجود الحقيقي وجود معقول أي يمكن إرجاعه إلى قوانين العقل ولا فرق بين قولنا أن الوجود معقول وقولنا أن المعقول موجود ،لأن المعقولية والوجود في مذهب المعقولية الكلية شيء واحد».[6]إذن إن المعقولية

[1] جميل صليبا ،المعجم الفلسفي ،(ج2) ، (دط) ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، 1978ص90.

[2] المرجع نفسه،ص91.

[3] صبحي حموي، المنجد في اللغة العربية المعاصرة ،(ط1)،دار المشرق بيروت ،2000،ص1003.

[4] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، مرجع سابق ،ص275.

[5] أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، مرجع سابق،ص1173.

[6] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،مرجع سابق ،ص396.

المعقولية هي ما يجعل الشيء معقولا أو مقبولا من خلال وجوده ،لأن الشيء الموجود معقول ،لإمكانية تصوره أو من خلال عدم تناقضه مع قوانين العقل الأساسية ، فالكثير من المفاهيم الرياضية مثلا هي غير موجودة وجودا واقعيا، ولكنها معقولة ، بل إن الرياضيات تعتبر النموذج الأعلى للمعقولية لأنها متسقة ولا تتناقض مع قوانين العقل ، لذلك فالمعقولية يتداخل فيها ما هو عقلي بما هو تجريبي ، لذا فقد عرفها "فتحي التريكي" بقوله:« المعقولية جملة من المقاييس المنطقية التي توجه الفكر ، وتجعل منه أمرا معقولا ومقبولا...والمعقول هو كل بيان ناتج عن استعمال دقيق لقواعد المنطق والتجريب فكل نشاط علمي سواء كان ذهنيا أو علميا هو معقول من حيث ارتباطه بالمبادئ المنطقية العقلية والتجريبية ».[1]

من خلال ضبطنا لمفهومي العقلانية والمعقولية يمكن لنا أن نستنتج أن العقلانية مذهب فلسفي يقر بالعقل فقط وبأولويته في عملية المعرفة ، في حين أن المعقولية صفة للشيء الذي نقول عنه معقول سواء كان هذا الشيء عقلي قبلي أو واقعي خارجي ، حيث نستطيع أن نقول عن العالم الخارجي والأشياء بأنها معقولة إذا تقبلناها وعقلناها حيث يكون كل موجود معقولا ،حيث أن كل موجود يقبله العقل عن طريق قوانينه يكون معقولا، لأننا تعقلناه ،فأحداث التاريخ مثلا تكون معقولة عندما يقبلها العقل.كما نستنتج كذلك أن العقلاني يكون قبلي في الذهن ، في حين المعقول قد يكون قبلي وقد يكون بعدي لأنه لا بد من وجود شيء ثم نقول عنه معقول.

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

### 3/العقلانية والمعقولية في اصطلاح فلسفة التاريخ :

إذا اعتبرنا أن المعقولية أعمق وأشمل من العقلانية ،فالمعقولية بذلك تتضمن العقلانية ،وما دامت العقلانية محتواة في المعقولية فإننا سنبحث عن المعنى أو المعاني التي اتخذتها في فلسفة التاريخ فما مفهوم المعقولية في فلسفة التاريخ ؟وكيف كانت استعمالاتها؟.

إن المعقولية التاريخية أو معقولية الوقائع التاريخية ،هي تلك الوقائع التاريخية التي يقبلها العقل ومنطقه والواقع نفسه ، حيث يكون فهم التاريخ فهما معقولا إذا تطابق مع معقولية العقل والمنطق

[1] المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، التعقل والتعقلية ، فتحي التريكي،(العدد11)،1991تونس،ص13.

والواقع ، وبهذا تكون المعقولية التاريخية بخلاف الأسطورة التي هي متخيل لوقائع حدثت تتناقض مع قوانين الحياة والطبيعة والمجتمع ،لأن الأسطورة متخيل إنساني لأحداث لا تنتمي إلى المعقول ولا إلى الواقع المحكوم بعلاقات سببية واقعية موضوعية.[1]

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

فالمعقولية التاريخية ضرورية جدا للمعرفة التاريخية عموما ولفلسفة التاريخ خصوصا ،لأنها هي التي تجعل التاريخ معرفة بالعقل ويشير" محمد وقيدي "إلى دور المعقولية التاريخية بقوله:« فإذا افترضنا أن اللامعقولية هي صفة الوقائع التاريخية أصبحت المعرفة التاريخية عملا لا جدوى منه ولن تكون في أقصى حالاتها إلا مجرد رواية للأخبار، ولذلك يجب على المؤرخ أن يتجاوز الرواية نحو التفسير والتعليل، لأن المعرفة التاريخية تنطلق من معقولية الوقائع التاريخية ، وبهذا تكون معقولية التاريخ هي أساس لكل معرفة تاريخية ، والمبرر القوي لكل مشروع تسعى هذه المعرفة إلى إنجازه».[2]

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

إذن المعقولية التاريخية هي التأمل العقلي في أحداث التاريخ أو دراسة التاريخ بمنطق العقل وهي أساس موضوعي للمعرفة التاريخية ، ويشترط في المعقولية التاريخية أن تكون الأحداث

التاريخية واقعية حقيقية وأن تجد عللها في أحداث التاريخ.

---

[1] أحمد برقاوي ، الوعي التاريخي لدى المؤرخين المسلمين، بحث المعلومة في الانترنت (مباشر)،goole:18:35،/08/18/ 2016 متوفر على الويبwww.al-moharer.net

[2] مجلة الفكر العربي المعاصر، معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ ،محمد وقيدي (العدد82،83) ، مركز الإنماء القومي ، بيروت باريس،1991،ص28.

وجدير بالذكر أن مصطلح المعقولية التاريخية ، أستعمل في العديد من كتابات فلاسفة التاريخ إما صراحة أو في ما معناها، أي استخدام العقل في التاريخ ، أو التأمل العقلي في أحداث التاريخ ونذكر على سبيل المثال فولتير الذي أوضح أن هدف فلسفة التاريخ هو اكتشاف الحكمة أو الصورة المعقولة التي تحرك أحداث التاريخ من أجل تحقيقه،لأنه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض ،كما سنبين هذا لاحقا .

كما يمكن أن نستشف المعقولية التاريخية عند "هيجل" من قوله:«لا بد من استبعاد الأساطير والأقاصيص الشعرية والتراث الشعبي لأنها ليست إلا صور غامضة معتمة من فهم التاريخ ، ومن ثمة فهي تنتمي إلى الأمم التي لم يستيقظ وعيها تماما».[1]

وجدير بالذكر أن هيجل قد ميز بين 3 أنواع من التاريخ ،التاريخ الأصلي والتاريخ النظري والتاريخ الفلسفي( النقدي) وهذا النوع الأخير هو الذي تتجلى فيه المعقولية التاريخية، حي يشير هيجل إلى أن هذا التاريخ( النقدي):«لا يعرض وقائع التاريخ نفسه وإنما يعرض الروايات التاريخية المختلفة لكي يقوم بفحصها ودراستها ونقدها وبيان مدى حقيقتها ومعقوليتها ، كما هو الحال حين يقوم مفكر معاصر بنقد روايات تاريخية مختلفة والمقارنة بين مؤرخين كتبوا خلال فترة واحدة فيكشف عن مدى المبالغة في روايات المؤرخ وعدم الدقة أو الخلو من المعقولية في رواية مؤرخ أخر».[2]
إذن نستنتج أن لمعقولية الأحداث التاريخية عند هيجل دور كبير لأن التاريخ عنده معرفة بالعقل لذلك نجد"كولنجوود يشير إلى أن :«العملية التاريخية عند هيجل في صميمها عملية منطقية ، والانطلاق من مرحلة تاريخية إلى أخرى ما هو إلا انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى تطرد في سياق الزمن وما التاريخ إلا نوع من المنطق».[3]

كما نلمس المعقولية التاريخية بعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين على غرار "كلينج" فالتاريخ حسبه يتألف من الأفكار والأعمال التي تصدر عن العقول لأن النشاط العقلي في الأحداث التاريخية أمر ضروري.[4]

---

[1] هيجل ،العقل في التاريخ ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،(دط)،دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت ،1983، ص ص(68-69).
[2] هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ،ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،(دط)،بيروت ،1983،ص39.
[3] كولنجوود ،فكرة التاريخ،ترجمة محمد بكر خليل،محمد عبد الواحد خلاف(دط)لجنة التأليف والترجمة والنشر1961،ص 216.
[4] المرجع نفسه، ص208.

وكذلك" دلتاي":الذي يستعمل مصطلح المعقولية في كتابه الذي نشره في عام 1883واسمه مقدمة لعلوم العقل حيث وضع فيه فلسفة معقولة للتاريخ.

وكولنجوود:التي تظهر عنده المعقولية التاريخية من خلال اعتباره للتاريخ بأنه معرفة تقوم على العقل ،حيث يشير إلى :«إن المعرفة التاريخية هي المعرفة الوحيدة التي يمكن للعقل الإنساني أن يعرف نفسه بها ، والذي يسمونه علم الطبيعة الإنساني أو علم العقل الإنساني، هو في حقيقتة التاريخ» .[1]

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

[1] المرجع السابق، ص 383.

[2] لانجلوا وسينبوس ، النقد التاريخي،ترجمة عبد الرحمن بدوي (دط)،دار النهضة العربية،القاهرة ،1970،ص154.

[3] المرجع نفسه،ص ص(229-230).

## المبحث الثاني: ابن خلدون والتأليف التاريخي في عصره

### 1/حياة ابن خلدون:

هو عبد الرحمان أبو زيد ولي الدين اشتهر بابن خلدون ، نسبة إلى أول من دخل الأندلس من أجداده مع جيش الفاتحين،وهو خالد بن عثمان الذي كان يعرف فيما بعد باسم خلدون على عادة أهل الأندلس ، إذ كانوا يضيفون إلى الاسم واوا ونونا تعظيما لأصحابها ، وكان ابن خلدون يضيف إلى اسمه صفة الحضرمي لأن أسرته ترجع إلى أصل يمني حضرمي يتصل نسبها بالصحابي وائل بن حجر ولد ابن خلدون في تونس في رمضان من سنة 732هـ الموافق ل 1332م[1].

ويمكن أن نقسم مسار حياته إلى 4 مراحل:

المرحلة الأولى :من ميلاده 732هـ-751هـ وتستغرق زهاء 20 عام قضاها في مسقط رأسه تونس حفظ خلالها القرآن الكريم وتتلمذ فيها على علماء عصره ومشايخ تونس آنذاك،فكانت هذه المرحلة مرحلة تكوين ذاتي وثقافي وعلمي.

المرحلة الثانية:هي مرحلة العمل السياسي وتمتد من أواخره751هـ-776هـ تستغرق زهاء 25 عاما قضاها متنقلا بين بلاد المغرب الأدنى( تونس) والأوسط (الجزائر)والأقصى(المغرب ) والأندلس، تقلد فيها العديد من الوظائف السياسية والديوانية عاش خلالها الكثير من المغامرات فمن تقلده إلى أعلى المناصب إلى دخوله السجن العديد من المرات.

المرحلة الثالثة: وهي مرحة التفرغ للتأليف والعمل العلمي وتمتد من أواخر 776هـ حتى 784 هـ حيث استغرقت 8 سنوات قضى نصفها في قلعة بني سلامة بالجزائر ونصفها الأخر في تونس ، تفرغ فيها تفرغا كاملا للتأليف( كتاب العبر).

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

توفي ابن خلدون في رمضان من سنة 808هـ /1406م وقد ترك العديد من المؤلفات في مختلف

---

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

[2] المصدر نفسه،ص ص ،(18-21).

المجالات بحكم ثقافته الموسوعية في المنطق ، والفلسفة والفقه ، والرياضة ، والأدب وغيرها ،ومن بين كتبه التي وصلتنا :العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، وكذلك كتاب لباب المحصل في أصول الدين ، وكتاب التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا ،وهو عبارة عن ترجمة ذاتية.

## 2/ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ:

لقد كان كل شيء في عصر ابن خلدون(ق8 هـ) يشير إلى أن شمس الحضارة الإسلامية أخذت في الأفول والزوال ، حيث دب الوهن في أوصال العالم الإسلامي مشرقا ومغربا، فلم يكن الناظر أينما توجه ببصره سواء إلى الحياة السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية يستطيع أن يستشف أي بريق من نور أو بصيص من الأمل بل إنه كان يصطدم بحقيقة مرة تفرض نفسها فرضا ، حقيقة التقهقر والانحطاط في شتى مجالات الحياة ،فبات من المؤكد في هذا القرن أن التقهقر أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام[1].

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

ويمكن أن نلاحظ هذا الانحطاط في العديد من النواحي والمجالات:

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

أما في غرب العالم الإسلامي حيث عاش ابن خلدون فقد كانت الحالة أسوء بكثير حيث تقلص ظل الإسلام في الأندلس فخرجت معظم بلاد الأندلس من حوزة العرب ودخلت تحت حكم الإسبان وهاجر العديد من سكانها إلى بلاد المغرب العربي ، ولم يكن هذا الأخير أقل تعرضا من بلاد

[1] محمد عابد الجابري ،العصبية والدولة ،معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ،(ط1)،دار الثقافة ،الدار البيضاء ،1971،ص19.

[2] ابن خلدون، المقدمة،(د،ط)دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،2004، ص43.

[3] محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ،مرجع سابق ،ص 21.

الأندلس للتمزق الداخلي والنزاع ، فقد تجزأت بلدان المغرب العربي منذ انقراض الموحدين إلى ثلاث دول تحكمها ثلاث أسر حاكمة بن مرين في المغرب الأقصى وبنو عبد الواد في المغرب الأوسط وبنو حفص في المغرب الأدنى.[1]

وقد كانت الفوضى والاضطرابات والصراعات على أشدها بين هذه الدول كل دولة من هذه الدول عدوة لجارتها المباشرة حليفة للتي بعدها مما جعلها في حروب لا تقف ولا تهدى،هذا بالإضافة للضغط المسيحي في الأندلس ، وشواطئ إفريقيا الذي يزداد تركيزا.[2]

**ب/من الناحية الاجتماعية والفكرية:**

كان مجتمع المغرب العربي في عصر ابن خلدون قبليا، فسكان البلاد هم في الأغلب عبارة عن مجموعات من القبائل المتحالفة حينا والمتطاحنة أحيانا ، فالوحدة الاجتماعية هي القبيلة التي قد تكبر بالتحالف حتى تغطي المنطقة بكاملها، وتصبح قوة عسكرية يحسب لها حسابها وقد تتقزم لدرجة كبيرة.

ومن خلال قراءتنا للناحية الاجتماعية والسياسية يمكن أن نستنتج أنه من المستحيل أن تكون هناك حركة ثقافية وعلمية نشيطة في هذا العصر ،حيث شهد هذا العصر تقهقرا وتراجعا ملحوظا في الناحية العلمية والثقافية نلمسه بوضوح في نص لابن خلدون :« إن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد أن ينقطع عن أهل المغرب باختلال عمرانه وتناقض الدول فيه...أما أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم وذهبت عنايتهم بالعلوم...»[3]. وما نخلص إليه من هذا النص الخلدوني أن المستوى العلمي والثقافي في تلك الحقبة قد تراجع تراجعا رهيبا إضافة إلى انتشار العقلية القبلية الساذجة هنا والشعوذة والصوفية هناك ، مما جعل التفكير الخرافي يسيطر على روح العصر، فمن إيمان أعمى بالسحر إلى اعتقاد جازم في الخوارق والقوى الخفية.

هذه على العموم أبرز معالم عصر ابن خلدون حيث تعرف على أحداث عصره عن كثب ودرس على علماءه ، وعاشرهم واحتك بهم ، فعاش قسما مهما من حياته في قصور الملوك والأمراء وتعرف على أحوالهم وأسلوب معيشتهم وشاركهم مشاكلهم ومشاغلهم، كما قضى قسما أخر من حياته مرتحلا بين القبائل محتكا بهم وبزعمائهم ، ويشير الجابري إلى أن :«كل هذا جعل عقل الرجل بمثابة عدسة

---

[1] ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ،(ط3)، مكتبة الخانجي،القاهرة ،1967،ص54.

[2] محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، مرجع سابق ، ص26.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص ص(413-414.)

مصور يلتقط الصور من كل جانب مما كان له أكبر الأثر في تكوين فكره وتحديد نظرته إلى الكون والإنسان والاجتماع والعمران والتاريخ».[1]

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

إذن فقد كان صاحب المقدمة يستند في تدوين تاريخه إلى تجربته الغنية والثرية التي عاشها وعايش أحداثها فشارك في كل أحداث عصره ، فلم يكن مجرد مؤرخ يسجل الرواية ، وإنما سياسي يكتب تجربته السياسية ويدون مذكراته، من خلال تدوينه لتجربته ، فكان يجلس في مواطن صنع القرار، يسمع ويتحدث ويعطي رأيه ويتوقع ويحلل الظروف، ويستنطق الأحداث.[2]

وهذا ما يشير إليه في قوله الجابري:« لقد تحول الذاتي عنده إلى موضوعي، وعندما أراد التعبير عن هذا الوعي، اتجه لا إلى كتابة مذكراته بل إلى إعادة كتابة التاريخ على ضوء تجربته الشخصية وواقع عصره معا فأدرك أن تجربته الشخصية لم تكن سوى جزء من كل ، و أن الفشل الذي تعرض له لا يخصه وحده فقط ، لذلك كان هدفه من اهتمامه بالتاريخ هو استنطاق حوادث الماضي واستفتاء مجرياتها والاستعانة بذلك على فهم الحاضر الذي تشكل تجربته الشخصية جزء لا يتجزء منه...».[3]

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

[1] محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، مرجع سابق ، ص42.

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

[3] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث،قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،(ط6)،المركز الثقافي العربي ،بيروت ،1993، ص 312.

## 3/نقده لحالة التاريخ عند سابقيه:

إن المنهج المتبع من قبل المؤرخين المسلمين أحدث أزمة في كتابة التاريخ حيث لم يعد ابن خلدون راضيا على مصداقية علم التاريخ ، فكانت هناك أزمة حقيقية على مستوى الأطر الفكرية لعلم التاريخ العربي الإسلامي.[1]

فابن خلدون من خلال المقدمة يؤكد أن منهج التاريخ كما قدمه المؤرخون المسلمون أمثال "الطبري "، و"المسعودي" ، و"ابن كثير"، وغيرهم ، لم يستطع مواكبة التطورات الحاصلة في المجتمع العربي الإسلامي ، فتوقف علم التاريخ عن التطور.

إن هذا المنهج القائم على أساس الرواية والإسناد كان السائد في كتابة التاريخ فقد كان هم كبار المؤرخين نقل الأخبار والروايات بأمانة وتسجيلها بثقة ، فسردوا التاريخ سردا ولم يحللوا أحداثه ولم يعو حكمته وعبرته ففقد التاريخ قيمته على أيديهم[2]، وكان استعمالهم لهذا المنهج بتأثير من منهج علم الحديث ، فكان المؤرخون يروون التاريخ كما يروون الحديث ، حيث كانوا ينقلون ما يرد إليهم وهذا ما عبر عنه ابن خلدون في نص له :«وأدوها إلينا كما سمعوها »[3].

ونستطيع أن نستنتج من هذا أن التاريخ كان مقصورا على سرد الوقائع والأسماء والأوقات ،فكان طابعه إخباريا ينقصه التحليل والتعليل إذ يهتم بالرواية دون الدراية ، والتصوير دون التفسير لذلك احتوت كتب المؤرخين العديد من الأخبار المناقضة للعقل والمنطق لأنهم لا يركزون على الخبر في حد ذاته بل على الرواة والأسانيد، فما دامت أسانيدها صحيحة ورواتها ثقات يجب الأخذ بها يقول ابن خلدون :« وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا». [4] كما يؤكد هذا بقوله :«وتلقوها هم أيضا من غير بحث ولا رواية واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهيا مختلطا وناظره مرتبكا وعد من مناحي العامة».[5]

---

[1] محمد الذوادي ، أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني ،(دط )،مركز النشر الجامعي ،تونس ،2003،ص14.

[2] عبد الله شريط ، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون (دط)،المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر،1984 ،ص13.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ،مصدر سابق ،ص16.

[4] المصدر نفسه، ص21.

[5] المصدر نفسه ، ص 22.

وقد صرح بهذا المنهج أبز المؤرخين المسلمين وهو ما نلمسه في مقدمات كتب شيوخ التاريخ وأساتذته "كالطبري "و"المسعودي "،إذ يؤكد الطبري في مقدمة كتابه تاريخ الأمم والملوك عن هذا المنهج بقوله:«وليعلم الناظر في كتابنا هذا في كل ما أحضرت ذكره فيه ، مما شرطت أني راسمه فيه و إنما هو على ما رويت من الأخبار التي أنا ذاكرها فيها ، والآثار التي أنا مسندها التي رواتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول وأستنبط بفكر النفوس إلا اليسير القليل منه ، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم ولم يدرك زمانهم إلا بأخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس ، فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين مما يستنكره قارئه أو يستنشعه سامعه من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة ، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا وإنما أوتي من قبل بعض ناقليه إلينا ،وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي ألينا»[1].

نستطيع أن نفهم من قول الطبري هذا أنه يهتم بالنقل والإسناد والرواية في منهجه التاريخي وهذا لأنه متأثر بثقافته كمحدث وفقيه لذلك لم يمارس الطبري تعقل الرواية التاريخية إلا في القليل النادر ويؤكد هذا "علي بكر حسين"في كتابه الطبري ومنهجه في التأريخ بقوله « فعلم التاريخ عنده علم عقلي لا مجال فيه للنظر العقلي والاستنباط ولا مجال فيه لإعمال الفكر».[2]والأمر نفسه بالنسبة للمسعودي الذي يصرح في كتابه مروج الذهب ومعادن الجوهر بما نصه : « ولم نذكر من كتب التواريخ والأخبار والسير والآثار إلا ما اشتهر مصنفوها وعرف مؤلفوها»[3] ، ويقر المسعودي بأن كتابه هذا كتاب خبر لا كتاب بحث ونظر .

والمتأمل في كتاب المسعودي يرى بأنه يحوي العديد من الأخطاء والأساطير التي رواها دون أن يقوم بتصفيتها من شوائبها وتنقيحها ودون إعمال الذهن في فهمها ثم نقدها ، فكانت بعيدة عن

---

[1] أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ،(ج1)، (ط1)، منشورات محمد علي بيضون،دار الكتب العلمية ،بيروت 2001،ص13.

[2] علي بكر حسين ، الطبري ومنهجه في التأريخ ،(دط)،دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع ،القاهرة ،2004.

[3] أبو الحسن بن علي المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ،(ج1)،(دط)،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية الجزائر،1989،ص13.

الواقعية غارقة في الخيال والأسطورة لأن درجة التحقيق في القصص التاريخية كان ضعيفا جدا وهذا ما تسبب في العديد من المغالطات التاريخية[1].

ومن هنا فقد أصبحت إعادة كتابة التاريخ ضرورة ملحة تفرض نفسها فرضا في عصر ابن خلدون حيث يؤكد "الجابري ":« أن التاريخ بعد أن كان شاهدا أصبح متهما وأن أحداث الماضي التي أراد أن تكون معينة له على فهم الحاضر ومشاكله، قد أصبحت هي نفسها تطرح مشاكل يجب حلها ».[2]

إن ما نستنتجه في هذا المقام أن ابن خلدون أدرك أنه لا بد من منهج جديد لعلم التاريخ بل جهاز مفاهيمي جديد يصلح مسار علم التاريخ ويرتقي به إلى الدرجة المنوطة به خاصة وأنه علم أصيل وعريق في الثقافة العربية الإسلامية .

[1]Mohamed.Azize.Lohbaibi :Ibn khaldun.edition sechers.Paris.1968.P112.

[2] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، مرجع سابق ،ص314.

## المبحث الثالث : فولتير والتأليف التاريخي في عصره:

### 1/ حياة فولتير:

ولد فرنسوا ماري أرويه (François– Mari Arouet ) في باريس عام 1694 م وقد اختار لنفسه اسم فولتير(Voltaire) وهو الاسم الذي خلده (وفولتير هو اسم أرض صغيرة كانت تملكها أمه)[1] ، لما بلغ التاسعة من عمره دخل كلية لوي – لو– جران التي كانت تابعة للطريقة اليسوعية وبعد تخرجه منها وهو في سن السابعة عشر أي سنة 1711م أراد منه أبوه أن يدرس القانون ليصبح محاميا لكنه تبرم بدراسة القانون ، فهذه المهنة لم تلائمه مطلقا فكان يتحرق شوقا إلى الكتابة ونظم الشعر[2].

عرف فولتير بلسانه اللاذع وحبه للحرية فاعتقل مرتين (1717م/1725م) ودخل سجن الباستيل بسبب هجومه على الوصي على العرش" دوق دورليان" واتهامه بأبشع الجرائم. ارتحل إلى انجلترا بعدما أفرج عليه من السجن سنة 1726م وتأثر بما وجد عند الإنجليز من أدب وفكر وفلسفة راقية من خلال قراءته "لشكسبير" ، "ملتون" ، "درايدان" ، "وبتلر" و"الكسندر بوب" ،واطلع على فلسفة "لوك" ونيوتن"[3] ولم يخف فولتير أبدا إعجابه بما وجد عند الانجليز من علم وفكر وفن وقد كان يطلق على انجلترا دائما اسم جزيرة العقل وقد عبر عن إعجابه بها في كتابه رسائل عن الأمة الإنجليزية.

توفي فولتير سنة 1778 م وعندها رفضت السلطات الفرنسية دفنه في مدفن مسيحي ولكن عام 1791م أجبرت الجمعية الوطنية الملك على نقل رفاته إلى مدفن عظماء الأمة وأثناء مرور رفاته بباريس واكبته عشرات الألوف من الأشخاص جاءوا من كل أنحاء فرنسا وقد كتب على العربة التي حملت جثمانه هذه الكلمات:

«أعطى فولتير العقل قوة دافعة عظيمة وأعدنا وهيأنا للحرية ».[4]

كان فولتير من أعظم المفكرين خصوبة وإنتاجا فقد ترك لنا ما يزيد عن 99 كتابا في مجالات

---

[1] أندريه كريستون ، فولتير حياته ،أثاره ، فلسفته ترجمة الدكتور صباح محي الدين ،(ط2) منشورات عويدات ، بيروت– باريس،1984 ص10.

[2] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ،(ج2 )،(ط1 )، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، 1984 ،ص 201.

[3] المرجع نفسه ، ص202.

[4] المرجع نفسه ، ص207.

ثقافية متعددة أبرزها الأدب والشعر، والنقد والتاريخ ، من أشهرها:رسائل فلسفية ،كنديد، مقال في الميتافيزيقا ، مبادئ فلسفة نيوتن، التاريخ العالمي، القاموس الفلسفي،رسالة في التسامح.

## 2/ظروف عصره و أثرها في تصوره للتاريخ :

عاش فولتير في عصر الأنوار أو التنوير– كما يحلو للبعض تسميته –هذا العصر الذي شكل تيارا شاملا حرك كامل أوربا وهو عصر الإيمان بالعلم والطبيعة والتقدم ومعاداة الكنيسة وسلطة الملكية وضد الجهل والفقر والخرافة [1] فبحلول هذا العصر عرفت أوربا مرحلة تاريخية جديدة تميزت بالعقلانية ورفض القديم باعتباره أوهاما ضالة ،هذه المرحلة تحتكم إلى العقل بدل الدين هذا العقل الذي اعتبر إلها بكل ما تحمله الكلمة من معنى ، هذا العقل لم يعد يقبل شيئا دون نقد[2].

وعلى كل حال تميز هذا العصر بالعديد من الخصائص أهمها:

- بروز النزعة العقلانية بشكل واضح فالعقل أصبح منتج العلم والمعرفة وبواسطته يقرر الإنسان مصيره ، ويحقق رفاهيته وتقدمه، إضافة إلى بروز النزعة الإنسانية وكذا التطور العلمي المواكب لهما بسبب الثورة الصناعية في ق 18 وما ارتبط بها من انتشار التعليم.
- الانتقال من التفكير الخاضع للخوارق والغيبيات إلى التفكير العقلي العلمي فبعد أن كان الفكر في العصور الوسطى يرتكز على اليقين اللاهوتي المطلق الذي لا يناقش ولا يمس أصبح يرتكز على أساس أخر هو العقل الفلسفي ولا شيء غيره[3].
- بروز اتجاه التقدم الذي يقوم على فكرة أن العقل البشري قادر على التطور والتغير والتقدم نحو الأحسن والأفضل.
- مواصلة الثورة على ما بقي من الرواسب الباقية من فترة سيطرة الكنيسة حيث تحرر الأوربيون من فكرة النزعة الأخروية التي سادت في العصور الوسطى[4].

هذه أبرز السمات التي طبعت عصر التنوير والتي لخصها فيلسوف عصر التنوير كانط بقوله: «إن قرننا هو بشكل خاص قرن النقد الذي ينبغي أن يخضع له كل شي وحده الدين محتجا بقداسته

[1] كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ،(ط1)،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت ،2000، ص 156.

[2] حسن حنفي، قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ،(ج2)،(ط3)،دار الفكر العربي القاهرة ،1988 ،ص45.

[3] هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوربي ، (ط1) ،دار الطليعة للطباعة والنشر،بيروت ، 2005،ص 146.

[4] رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ،دار الثقافة والنشر والتوزيع ،القاهرة ،1988،ص99.

والتشريع القانوني متذرعا بجلالته يريدان أن ينفذا منه ولكنهما يثيران عندئذ الظنون والشكوك الحقة حولهما ولا يمكنهما أن يحوذا على تقديرنا الصادق لأن العقل لا يقدم هذا التقدير إلا للأشياء التي تقبل بأن يطبق عليها التفحص الحر النقدي».[1]

وقد عبر فولتير عن هذا المعنى في كتابه رسالة في التسامح بقوله:«فالعقل لا يفتأ يزداد انتشارا وتغلغلا في فرنسا يوما بعد يوم في حوانيت التجار كما في قصور النبلاء، المطلوب إذن رعاية ثمرات هذا العقل ولا سيما أنه بات يستحيل الحؤول دون تفتحها».[2]

إن كل هذه التطورات التي تميز بها القرن 18 كان لا بد أن تؤثر على شخص فولتير من منطلق أن الفكر الفلسفي ابن زمانه بتعبير هيجل ، فقد حاول فولتير تأسيس التاريخ على العقل وتحريره من الخرافات والأساطير استنادا إلى النزعة العقلانية التي طبعت عصر التنوير ، إذ حاول فولتير تنظيف التاريخ من الشوائب وإعادة تأسيسه بشكل جديد ، وتعميقه فلسفيا لكي يتماشى مع روح عصر التنوير. عصر النقد الذي يجب أن يخضع له كل شي ، وعصر الانتصار العظيم للعلم والعقل ، فقد فهم فولتير أن العقل ينبغي أن يكون سيد الموقف في دراسة التاريخ حيث يقول في رسالة إلى صديقه الشخصي دارجنتال :« ليس الذنب ذنبي بأن كان هذا القرن مستنيرا،وإذا كان العقل قد تغلغل حتى إلى الكهوف والمغارات».[3]

إذن نستنتج من كل هذا أن النزعة العقلانية التي اتسم بها عصر التنوير قد أثرت تأثيرا بليغا في تصور فولتير للتاريخ حيث أكد فولتير بأن موضوع التاريخ يجب أن يكون تتبع سير العقل والفكر البشري عبر التاريخ.

## 3/نقده لحالة التاريخ عند سابقيه:

لقد عمل فولتير على انتقاد تاريخ سابقيه لأن ما وصل إليه من تاريخ ، مكتوب في ظروف سيطرت فيها الكنيسة والملكية، ولذا فقد جاء هذا التاريخ مليء بالخرافة والأسطورة والتعصب إذ يقول عن تاريخ عصره :«إنه ثمرة العقلية الخرافية الأكثر بشاعة في تاريخ البشرية».[4] فما سبق من تاريخ

[1] Kant ، critique de la raison pure، aubier، paris،paris،1997،p65.

[2] فولتير ، رسالة في التسامح،ترجمة هنرييت عبودي،(ط1)،دار بترا للنشر والتوزيع،دمشق ،2009،ص155.

[3] هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوربي،مرجع سابق، ص 237.

[4] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

البشرية هو لا يعدو أن يكون شعوذة وظلام ، ومن ثمة لا تستحق العصور الماضية أن يفرد لها صفحات عند المؤرخ ولا هي جديرة حتى بكلمة تاريخ[1].

وقد هاجم فولتير تاريخ العصور الوسطى ووصف تلك العصور بالجهل والغيبية وترويج الأضاليل والقصص الخيالية ، فجميع الأساطير المنقولة لنا هي بدع ابتدعها الكهنة الذين كافحوا من أجل جعل الناس يؤمنون بخزعبلات هدفها المحافظة على احترام الناس[2].

كما انتقد فولتير سابقيه عندما جعلوا التاريخ السياسي والعسكري هو لب التاريخ، فهذا التاريخ هو صورة عن الجرائم والكوارث والحروب ليس إلا، كما هاجم مؤرخي عصره لاستنادهم إلى قصص العهد القديم واتخاذها أساسا للتاريخ، ليس لمبالغة هذه القصص في الاهتمام بالعبرانيين واحتقار شعوب الشرق الأخرى فحسب ، بل لأن هذه القصص موضع شك من الناحية التاريخية [3]. وينتهي إلى القول بأن التاريخ في عصره لا شيء سوى مجموعة من الأباطيل والخدع التي نكذب ونلعب بها عن الأموات ونحوّل الماضي ليتناسب مع رغباتنا في الحاضر والمستقبل[4].

لقد فهم فولتير بأن العقل ينبغي أن يكون سيد الموقف وليس التكرار والنقل فلا شيء ينبغي أن يفلت من تفحصه النقدي ولا شيء ينبغي أن يقبل قبل أن يوزن بميزان العقل وهذا الكلام ينطبق على أقوال الأوليين، والتعاليم الدينية مثلما ينطبق على المواضيع الدنيوية [5].

[1] إسحاق عبيد، معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي ،(دط) القاهرة ،1985 ،ص59.

[2] رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق، ص 110.

[3] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ ، (دط)،مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ،2000، ص 184.

[4] ول ديورانت ، قصة الفلسفة،ترجمة فتح الله محمد المشعشع،(ط6) ،مكتبة المعارف ،بيروت،1988 ،ص 275.

[5] هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي،مرجع سابق، ص 233.

## الفصل الثاني:المعقولية التاريخية عند ابن خلدون:

### المبحث الأول : تجليات المعقولية التاريخية (الجهاز المفاهيمي الجديد)

1/المفهوم الجديد للتاريـــــخ

2/قوانين المنهج التاريخـــــي

3/معايير تصحيح الأخبار التاريخية

### المبحث الثاني: ركائز المعقولية التاريخية الخلدونية

1/ أسس المعقولية التاريخية الخلدونية

2/ سياقات المعقولية التاريخية الخلدونية

2-1 المعقولية على مستوى موضوع التاريــخ

2- 2 المعقولية على مستوى منهج التاريـــخ

2- 3المعقولية على مستوى مقولات فلسفة التاريخ

3/علاقة التاريخ بالعقل

# الفصل الثاني: المعقولية التاريخية عند ابن خلدون:

المبحث الأول : تجليات المعقولية التاريخية (الجهاز المفاهيمي الجديد)

## 1- المفهوم الجديد للتاريخ:

تظهر المعقولية التاريخية الخلدونية انطلاقا من صياغته لمفهوم جديد لكتابة التاريخ،الذي جاء على أنقاض المفهوم الوصفي التقليدي عند المؤرخين المسلمين، الذي سبق وأن نقد مفهومهم للتاريخ ومنهجهم في كتابته، لتركيزهم على الرواية دون الدراية ، وكذلك لعدم انفصال وعيهم التاريخي عن وعيهم الديني، من خلال نظرتهم للتاريخ بعين الهالة والتقديس، وهذا ما عطل البحث في معقولية الخبر، فبين عيوبهم ونقائصهم وأخطائهم وأسبابها ، ثم طرح ابن خلدون البديل الذي أسس فيه لمفهوم عقلي جديد للتاريخ . وما يمكن استنتاجه من خلال هذا أن انتقاد ابن خلدون لعيوب التاريخ يفتح المجال لإعادة النظر فيه لأن نقده لم يكن هداما بل كان نقدا بناءا يهدم ويأتي بالجديد، فكان نقده للمؤرخين أول قاعدة اتكأ عليها في بناء مفهوم جديد للتاريخ مرتكزا على دعائم قوية وثابتة، وقبل أن يشير ابن خلدون إلى مفهومه الجديد للتاريخ طرح أولا المفهوم الذي كان سائدا إذ يقول:«فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال وتشد إليها الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال وتتساوى في معرفته العلماء والجهال إذ هو في ظاهره لايزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال واتسع للدول فيها النطاق والمجال وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال وحان منهم الزوال».[1]

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

ويؤكد محمد فاروق النبهان:«أن هذا المفهوم يتماثل فيه الواقع التاريخي مع ظاهر الأحداث وإذا اتخذ التاريخ هذه الأحداث موضوعا له كان سردا لا أكثر...».[2]

[1] ابن خلدون المقدمة ، مصدر سابق ، ص ص(15،16).

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

أما المفهوم الثاني للتاريخ و الذي يشمل الجديد الذي أتى به ابن خلدون فهو ما عبر عنه بقوله:«وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابه عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومه وخليق».[1]

مما سبق يتضح لنا من هذا التعريف أن ابن خلدون يجعل من التاريخ علما، لا فناً أدبياً وبذلك ترتفع الكتابة التاريخية عن مستوى الفن، الذي يقتصر فيه على مجرد سرد الأخبار سردا قصصيا.

إن المؤرخين المسلمين لم يفهموا التاريخ إلا بالمعنى الظاهر حيث وجه ابن خلدون الأذهان إلى ضرورة تعليل أحداث التاريخ تعليلا علميا منهجيا يقوم على الملاحظة والمقارنة ، فلم يعد التاريخ كما يشير "عبد الرحمن مرحبا":«حوادث مفككة تأتي فرادي وإنما هو ترابط واتصال وتشابك في الزمان والمكان إذ الجديد في دراسة ابن خلدون هو التفسير والتعليل»[2].

وبهذه النظرة يكون ابن خلدون قد تجاوز ظاهر الأحداث إلى باطنها ليستشف حقيقتها ويكشف عن الأسباب والقوانين التي تحكمها. وبذلك اتسع مفهوم التاريخ فلم يعد منحصرا في تدوين الوقائع،فحسب بل اتسع مفهومه من حيث الموضوع والامتداد الزماني والمكاني ، فهو لم يعد يقتصر على تاريخ الحكام والدول والفتوحات والحروب أو ما يعرف بالتاريخ السياسي، وإنما امتد ليشمل التاريخ الثقافي، والاجتماعي والاقتصادي والعلمي فموضوعه أصبح واسعا جدا يشمل كل ما حدث من التحولات في الحياة الاجتماعية على اختلاف مظاهرها وفي المؤسسات الاجتماعية على اختلاف أنواعها ، فالأخبار المتعلقة بالحياة الاقتصادية والصنائع والعلوم تدخل في نطاق موضوع التاريخ[3].

ونفهم هذا الاتساع في مفهوم التاريخ أيضا من قول ابن خلدون:«اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر على بعضهم بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحلها البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران من الأحوال».[4]

---

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

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا ، جديد في مقدمة ابن خلدون،(ط1) ، منشورات عويدات ، بيروت 1989،ص58.

[3] ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مرجع سابق ص64.

[4] ابن خلدون ، المقدمة، مصدر سابق ، ص46.

إذن فقد أصبحت الواقعة التاريخية في حقيقتها خبر عن واقعة اجتماعية، حيث يكون التاريخ هو سيرورة العمران، لذلك يشير"ناصيف نصار:«أن مهمة المؤرخ أن تتناول كل الظواهر الاجتماعية للنشاط الإنساني بما فيها السياسية والاجتماعية.»[1]

## 2/ قوانين المنهج التاريخي :

لم يعد التاريخ عند ابن خلدون مجرد حوادث تتعاقب في الزمان والمكان دون الخضوع لعوامل معينة بل أن هناك خيوط معقولة تنظم هذا التعاقب وثوابت توجه مسراه ومجراه ، فكما أن الحوادث الطبيعية تجري وفق قوانين طبيعية أي وفق مستقر العادة حسب ابن خلدون ، فكذلك الوقائع الاجتماعية والتاريخية ، وهو ما يشير إليه ابن خلدون بقوله:«إن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله».[2]ويشير ابن خلدون أن السبب في أخطاء المؤرخين هو جهلهم لهذه القوانين التي تنظم الظواهر الاجتماعية والتاريخية وهو ما جعله يحدد هذه القوانين التي تعتبر بمثابة قواعد للبحث التاريخي الرصين ويشير طه حسين إلى أن :«المؤرخ الذي يلم بهذه القوانين يكتسب نوعا من حسن التقدير يستطيع منه أن يحكم على الوقائع التاريخية ويستطيع بالأخص تميز الحقيقة من الخطأ».[3] ومن أهم هذه القوانين التي أشار إليها ابن خلدون:

**أ /قانون العلية:**

مفاده أن الحوادث التاريخية مرتبط وجودها بأسباب يجب البحث عنها ومعرفتها خاصة أثناء تأليف وتركيب الأحداث التاريخية ، وذلك من أجل الوصول إلى الحقيقة التاريخية ، إذ هناك ارتباط ضروري بين الظواهر الاجتماعية والتاريخية لا يمكن بدونه فهم استمرار المجتمع وتطوره والملاحظ لمقدمة ابن خلدون يجدها مليئة بعبارات التعليل حيث يشير ابن خلدون إلى أن لكل حادثة سبب وهذا ما نفهمه من قوله «إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كان من الذوات أو الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها». [4]

يتضح لنا من هذا النص أن ابن خلدون يؤكد على ترابط الحوادث ترابطا عليًّا، لهذا فتفسير الحوادث عنده يعتمد على مبدأ السببية، وهو ما يؤدي إلى الدقة وإدراك الحقيقة.

---

[1] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون،(ط1)،دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ،1981،ص 139.

[2] ابن خلدون ، المقدمة، مصدر سابق، ص ص (46،47.)

[3] طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ،ترجمة محمد عبد الله عنان ،(دط)،مكتبة الأسرة ، القاهرة، 2006،ص ص (46،52).

[4] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ص 440.

**ب/قانون التشابه:** مفاده أن المجتمعات البشرية كلها متشابهة بسبب الوحدة العقلية للجنس البشري ووحدة الأصل الإنساني بالإضافة إلى التقليد الذي قد يكون كتقليد الرعية للحاكم أو المغلوب للغالب، لذلك يجب أن نقيس الماضي على الحاضر لأن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة ، وهذا ما نفهمه من قوله : « فالماضي أشبه بالأتي من الماء بالماء».[1] فأحداث التاريخ متشابهة ، فما يحدث في الحاضر قد يكون حدث في الماضي لذلك فإن هذا القانون يفيدنا في دراسة الماضي ولذلك نجد ابن خلدون في مقدمته يرصد الكثير من الأحداث المتشابهة ويستفيد منها من خلا دراستها وتحليلها.

**ج/قانون التطور:**

إن الجهل بهذا القانون جعل المؤرخين يقعون في الأخطاء في تأريخهم وهو ما يشير إليه "ابن خلدون" بقوله:« ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدل الإعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذاك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونِحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول».[2]

وما يمكن استنتاجه من خلال فهمنا لهذا النص هو أن الأمم قد تتغير بتغير الأزمان والأقوام وأن قانون التشابه ليس مطلقا، فالظاهرة التاريخية في نظر ابن خلدون هي دوما في حالة تغير وتطور مستمر، لذلك يجب على المؤرخ مراعاة سمات هذا التطور والتغير في الأحداث، فلا بد أن يكون مدركا بأن الأجيال تتعاقب والأحوال والعادات والتقاليد في تطور وتغير دائم.وقد صاغ ابن خلدون هذا بقوله:«فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة».[3]

**د/قانون المقارنة:**

أدرك ابن خلدون أن عدم استعمال قانون المقارنة في الأحداث التاريخية عند المؤرخين يؤدي بهم إلى الوقوع في الخطأ والمزالق والابتعاد عن جادة الصواب والحق ، فقانون المقارنة يؤدي إلى الوقوف على جوهر الحقيقة ، وقد استخدم ابن خلدون هذا القانون أثنا نقده لروايات المؤرخين عن سبب نكبة

[1] المصدر السابق، ص22.

[2] المصدر نفسه ، ص39.

[3] المصدر نفسه ، ص40.

البرامكة لاتخاذ قصة العباسة أخت الرشيد وعلاقاتها مع جعفر البرمكي ، منكرا هذه العلاقة بينهما ، ومنكرا بأنها ليست السبب في نكبتهم قائلا:«ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف، وقاس العباسة بابنة الملك من عظماء ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالي دولتها وفي سلطان قومها واستنكره ولج في تكذيبه ».[1]

إن قوانين المنهج التاريخي هذه تؤكد بوضوح ممارسة ابن خلدون للمعقولية في التاريخ التي من شأنها إعادة الاعتبار للحقيقة التاريخية ، لذلك يلح ابن خلدون على انه يجب على المؤرخين أن يعوا هذه القوانين ويفهموها ويطبقوها في دراساتهم التاريخية ، وإلا بطلت الممارسة التاريخية من أساسها.

## 3/ معايير تصحيح الأخبار التاريخية:

بعد انتقاد ابن خلدون للمعرفة التاريخية السابقة عليه وتبيين أخطائها وأغاليطها، ودعوته لتعقل التاريخ انطلاقا من منهجه النقدي، فإنه لم يتوقف هنا، بل وضع معايير وقواعد لتصحيح الأخبار التاريخية ، وجعلها معقولة ، وتجنب في الوقت نفسه المؤرخ من الوقوع في الخطأ أثناء كتابته التاريخية، ويمكن تصنيفها إلى نوعين:

**المعيار الأول:**

حيث يتعلق هذا المعيار بصفات المؤرخ العقلية والخلقية، التي تعبر عن الاستعداد الذي ينبغي أن يكون عليه المؤرخ عند تقبل المعلومات ويشير" ناصيف نصار"إلى أن ابن خلدون :«لا يشدد كثير على صفات المؤرخ العقلية والخلقية ولكن ليس من الصعب تصورها إذ أنها تقابل التحيز المغرض والثقة الساذجة ، إنها الاعتدال وعدم التحيز والتروي وضبط النفس واليقظة الدائمة والتمحيص والصبر ومحبة الحقيقة ولو كانت مخافة للهوى».[2]

يظهر من هذا القول أن ابن خلدون قد وضع جملة من الخصائص، التي تمكن المؤرخ من الكتابة الصحيحة للتأليف التاريخي.

كما يشترط أن يكون المؤرخ واسع الثقافة والمعرفة والاطلاع، وهذا ما نفهمه من قوله:

[1] المصدر السابق،ص27.

[2] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ،مرجع سابق،ص153.

« يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات،واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب ، وسائرا لأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف»[1]

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

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

**المعيار الثاني:**

ويتعلق بمقتضيات المعرفة التاريخية الموضوعية، حيث ميز بين نوعين من الأخبار، الأخبار الشرعية، والأخبار التاريخية، ولكل منها معيار للتأكد من صحتها فالأخبار الشرعية منهجها الجرح والتعديل، وهو ما يظهر في قوله:« 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».[3]

نستنتج من هذا القول إن ابن خلدون يرفض أن يكون منهج المحدثين، هو نفسه منهج المؤرخين، لأن طريقة الجرح والتعديل غير صالحة في التاريخ كصلاحيتها في الأحاديث، فالأخبار الشرعية لا تقرر واقعا ومنه فالفرق شاسع بين العلوم الشرعية ، وعلم التاريخ ،ذلك لأن فائدة القاعدة الشرعية مقتبسة منها لذلك كانت أحكامها إنشائية وكان التعديل والتجريح هو الدليل في صحة أخبارها.

أما الأخبار التاريخية فيقول عنها صاحب المقدمة:

«فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة ، فلذلك وجب لأن ينظر في إمكان وقوعه وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه ،إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط ،وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة ،وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ،وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ص39.

[2] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ،ص ص(154،155).

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

وما يكون عارضا لا يُعتد به وما لا يمكن أن يعرض له ، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وهذا هو غرض هذا الكتاب من تأليفنا».[1]

وبهذا المعيار يكون ابن خلدون قد وضع للتاريخ منطق خاص به على غرار منطق الفلاسفة المستمد من ملاحظة حركة الفكر وقوانينه،ومنطق الفقهاء (أصول الفقه)المستمد من مادة علمهم ،أي من النصوص الشرعية،فلماذا لا نستمد منطقا للتاريخ من التاريخ نفسه ، الماضي منه والحاضر،فإذا كان منطق الفلاسفة قائم على اعتبار مطابقة الفكر لنفسه ، ومنطق الفقهاء القائم على مراعاة مطابقة الحكم لحكم الشرع ، فلماذا لا يكون منطق التاريخ قائما هو الأخر على اعتبار المطابقة التي تلائمه؟ لماذا لا تكون هناك قواعد وأصول يعرض عليها الخبر ، فإن وافقها قبل وإن عارضها زيف واستغنى عنه.[2]

هذه القاعدة هي النظر في الاجتماع البشري الذي هو عمران العالم ذلك لأن الحادثة التاريخية هي حادثة اجتماعية بالدرجة الأولى وهذا ما يشير إليه علي" أومليل " بقوله:« لذلك لا بد أن يكون علم العمران مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته».[3]ويؤكد ابن خلدون هذا بقوله:
«معرفة طبائع العمران هي أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها».[4]

إن الخضوع لقانون المطابقة لا يفسح المجال لتوهمات الخيال، وإسقاطات الهوى ،وتشويهات الميول إذن فلا بد عند التحقيق من صحة الأخبار من اعتماد مبدأ المطابقة معيارا لهذه الصحة حيث تكون المطابقة قائمة بين الخبر والواقعة، فالتحقق من صحة الخبر يبدأ من التحقق من إمكان وقوع الواقعة أما إذا ثبت بالعمران أن الواقعة محكومة بمنطق الاستحالة ، فالخبر مغلوط بلا ريب.[5]
ومن خلال تطبيق هذا المبدأ ومعرفة إمكانية أو استحالة وقوع الخبر نصل إلى ضرورة رفض الخبر من أساسه ، فإذا كان الحدث الذي ينقله المؤرخ مستحيل الوقوع ، بمقتضى قوانين الاجتماع فلا حاجة إلى البحث في ناقليه أصلا ، لذلك وجب على المؤرخ أن يكون ملما بهذه القوانين،فما هو

[1] المصدر السابق ، ص 48.
[2] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، مرجع سابق ،ص298.
[3] علي أومليل ، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتظير ،(دط)،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ،تونس،1980،ص81.
[4] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ،ص48.
[5] مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني،(ط2)،دار الفارابي ، بيروت ،1986 ، ص31.

ممكن الوقوع بمقتضى ضرورة الاجتماع وقوانينها نقله ، وإن لم يكن الخبر ممكن بمقتضى هذه الضرورة فهو مرفوض وباطل.[1]

إن هذا المعنى هو الذي عبر عنه ابن خلدون بقوله: «وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلا فلا فائدة للنظر في التعديل أو التجريح».[2]

يتضح لنا من خلال هذا النص، أن ابن خلدون يؤكد انه لا حاجة للتحقق من الخبر إذا كان وقوعه مستحيلا ، حسب ما تقتضيه قوانين الاجتماع، أي أن التحقق التاريخي لا يكون إلا بعد التأكد من إمكانية وقوع الخبر من استحالته.

كما يجب أن نشير إلى أن ابن خلدون يميز بين ما هو ملازم لطبيعة العمران، وما هو عارض له، ويظهر هذا في قوله:«وما يكون عارضا لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له».[3]

نستنتج من هذا القول إن ابن خلدون، لا يأخذ من الأخبار إلا ما ليس منها عارضا أي خارجا عن هذه الضرورة وقوانينها، فالعارض هنا هو الحدث الذي لا يخضع لمنطق هذه الضرورة، وبالتالي يصعب تصوره وقوعه إن لم نقل وقوعه مستحيلا، وبالتالي فهو لا يصلح أن يكون موضوعا للمعرفة التاريخية.

من كل هذا يتبين لنا أن الكتابة التاريخية عند ابن خلدون، تتميز بمرحلتين مرحلة أولى هي مرحلة الهدم، حيث بين في كتابة " المقدمة " أخطاء المؤرخين وأسبابها وهدم صلاحية منهجهم، ومرحلة ثانية هي مرحلة البناء التي طرحها من خلالها آراءه ومفاهيمه الجديدة القائمة على تصوير جديد للتاريخ وكذا القواعد التي ينبغي أن يعتمدها المؤرخ في الكتابة التاريخية، وهو بذلك استحدث منهجا جديدا يقوم على المعقولية التاريخية للخبر .

---

[1] المرجع السابق، ص53

[2] ابن خلدون ، المقدمة ،مصدر سابق ،ص48.

[3] المصدر نفسه،ص48.

## المبحث الثاني: ركائز المعقولية التاريخية الخلدونية

### 1/ أسس المعقولية التاريخية الخلدونية:

من خلال دراستنا وتحليلنا للفكر الخلدوني نستطيع أن نلاحظ القفزة الإبستيمولوجية في المعرفة التاريخية التي أحدثها ابن خلدون ، وتلك القطيعة مع كل التصورات والمفاهيم السابقة في ميدان المعرفة التاريخية ،هذه القفزة تمثلت في ما يسمى بالمعقولية التاريخية ، والتي دعا إليها ابن خلدون وتجسدت في كتاباته التاريخية لاسيما المقدمة ، وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق بعدة قرون العديد من الفلاسفة الغربيين الذين دعوا إلى إحداث المعقولية التاريخية في تحقيق الأحداث التاريخية والتأمل العقلي في أحداث التاريخ وذلك رغبة في الارتقاء بالتاريخ إلى أعلى درجة من الدقة واليقين التي تتميز بها المعرفة العقلية ، وقد كانت مسألة المعقولية التاريخية هذه بمثابة الإرهاصات الأولى لقيام فلسفة التاريخ ، وعلى كل حال يمكن أن نشير إلى أهم الأسس التي قامت عليها المعقولية التاريخية في النقاط التالية:

**أولا** : من أهم مظاهر المعقولية التاريخية الخلدونية الإشارة إلى الدور الذي تلعبه معقولية الحاضر في إبراز وفهم معقولية الماضي، أو الدور الذي يلعبه الحاضر في فهم الماضي، حيث يعتبر الحاضر معيارا لما يمكن أن يحدث في الماضي ، فقوانين الاجتماع الإنساني وهي حدود الممكن في هذا المجال مشاهدة بالنسبة إلينا في الحاضر ، وهي معيار على حدود ما كان ممكنا في الماضي الغائب بالنسبة إلينا ، ولذلك يجب على المؤرخين عند تقديمهم لرواياتهم عن أحداث الماضي أن يقيسوا:« الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب»[1].وبذلك يكون الحاضر شاهدا على الغائب لأن «الماضي أشبه بالأتي من الماء بالماء».[2]

فإذا كانت المعرفة التاريخية تتجه بطبيعتها إلى الماضي فهذا لا يعني أن الحاضر يظل بصورة مطلقة خارج اهتمامها،ذلك أن الحاضر يمكن أن يساعد على فهم الماضي ، فنحن نستطيع أن نفهم وضعا تاريخيا ما لا بالنظر إليه في ذاته بوصفه ماضيا فحسب ،ولكن بالنظر إليه انطلاقا

[1] ابن خلدون ، المقدمة ،مصدر سابق ،21.

[2] المصدر نفسه،ص22.

من الحاضر أيضا ، ذلك أن حقيقة أي وضع تاريخي قد تتكشف لنا بفضل معطياته التي كان فيها التي كان فيه واقعا راهنا ، فالحاضر هو الذي يبرز أحيانا ما كان كامنا في الماضي.[1]

إذن يمكن أن نستنتج أن للحاضر دور في إبراز معقولية الوقائع التاريخية ، من حيث أنه معيار للحكم بإمكان الوقائع التي نبحث فيها ، فما هو معقول وممكن التحقق في الحاضر هو كذلك في الماضي ، وإلى هذا المعنى يشير" محمد وقيدي" بقوله:«إن الحاضر يظهر بمثابة المجال الأوسع الذي يحتوي الماضي بكل ما كان فيه من عوامل متشابكة، ومن متناقضات متصارعة ، فإذا كان الحاضر يبرز في حالة كمون في الماضي وكان الماضي بهذا يمكن أن يفسر الحاضر، فإن الماضي يصبح في الحاضر أكثر شفافية وانفتاحا على الفهم ، هذه العلاقة الجدلية تبرز لنا على العموم معقولية الوقائع التاريخية».[2]

**ثانيا:** الأساس الذي تتجلى فيه المعقولية التاريخية هو علم العمران ، حيث يؤكد :«إن للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمل عليها الروايات والآثار»[3]. حيث أن للاجتماع الإنساني قوانين يخضع لها كل ما يخرج عنها يكون لا معقولا بل مستحيلا، وهذه القوانين هي ما يمكن قياس أساسه،لأنها أساس للتأكد من معقولية الأحداث التاريخية فهي كما يؤكد:«قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه».[4]

إذن إن هذا المعيار أو علم العمران يقوم على البحث في مطابقة ما تورده الروايات لقوانين الاجتماع الإنساني ،وهذا الفحص كما يشير "محمد وقيدي ": « بمثابة الفحص المنطقي للأخبار وإن كان يستند في تمحيصه لها على أساس واقعي ، ذلك أن ما يبحث فيه هذا المعيار هو إمكان الوقائع فهو بمثابة التجريب العقلي عند المؤرخ».[5]

فعلم العمران يعين المؤرخ على تمييز الصواب من الخطأ في ميدان التاريخ ويشير" حسن شحاته سعفان"إلى هذا بقوله:« إن دراسة العمران كانت تعمل على إيجاد معايير الفكر الصحيحة في

---

[1] مجلة الفكر العربي المعاصر، "معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ "،محمد وقيدي ، مرجع سابق ،ص27.

[2] المرجع نفسه،ص27.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ،مصدر سابق ،ص16.

[4] المصدر نفسه، ص48.

[5] مجلة الفكر العربي المعاصر، "معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ "،محمد وقيدي ، مرجع سابق ،ص27.

كل فرع من فروع المعرفة».[1] إذن فعلم العمران هو الذي يحدد المعقول من اللامعقول ، والحقيقي من المزيف، والممكن من المستحيل في التاريخ وبذلك يكون ضروري للمؤرخ حيث يكون التاريخ من دون علم العمران وصفا وسردا للحوادث والروايات لان علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث كما هو الشأن بالنسبة للتاريخ ، بل إنه كيف ولماذا حدث ما حدث؟.

نستنتج إذن أن معقولية الأحداث التاريخية قابلة للتأكيد من خلال خصائص العمران،هذا

المعنى هو ما نفهمه من قول "مهدي عامل ":« تكمن علمية ومعقولية المقاربة الخلدونية بوجه خاص في ذلك المفهوم العميق لعلاقة التاريخ بالعمران ، بتحديد هذه العلاقة حدد ابن خلدون الشروط المعرفية لتكون العلم التاريخي ، فرأى أن التاريخ هو بالضبط حركة العمران البشري الذي يخضع في حركته لقوانين موضوعة باكتشافها يبتدئ علم التاريخ ، إن هذا الربط للتاريخ بالعمران هو التربة التي فيها يمكن للتاريخ أن يتكون في علم والربط هذا هو الثورة المعرفية التي حققها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي ، فقفز بهذا الفكر إلى علميتة فالقفزة العلمية التي حققها ابن خلدون في حقل الفكر العمراني هي نفسها التي قام بها في حقل الفكر التاريخي».[2]

**ثالثا:** كما نلمس معقولية الأحداث التاريخية في اعتبار ابن خلدون للظواهر التاريخية على أنها ظواهر اجتماعية بالدرجة الأولى ، لذلك فالظواهر التاريخية ليست أسطورية مقدسة ومتعالية عن تعقل وفهم الإنسان الذي أحدثها ، وإذا كانت الظاهرة التاريخية ظاهرة اجتماعية فهي بذلك تكون قابلة للملاحظة والدراسة والمقارنة ، ومن ثمة قابلة للتعقل ، ومنه فإن الوقائع التاريخية تكون معقولة عندما تندرج ضمن سيرورة مجتمعية ،هذا ما يشير إليه "ناصيف نصار" بقوله:« فالمعقولية التاريخية التي يتطلع إليها ابن خلدون لا تصبح معقولية تامة إلا إذا كان قوامها بنية اجتماعية متحققة ومعقولة في وقت واحد».[3]

إن السبب في ارتباط حوادث التاريخ بالمجتمع هو أن ابن خلدون يعرف التاريخ بقوله :« حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني».[4]وكذلك اعتباره للإنسان بأنه مدني بطبعه

---

[1] أعمال مهرجان ابن خلدون ، سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون،حسن شحاته سعفان، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ،1962 ، ص 240.

[2] مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني، مرجع سابق ،ص ص (33،34).

[3] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق ،ص59.

[4] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص46.

فالإنسان لا يستطيع أن يعيش منفردا أو منعزلا عن أفراد المجتمع ،إذن فهناك ارتباط كبير بين أحداث التاريخ وأحداث المجتمع عبر عنها" ناصيف نصار "أحسن تعبير بقوله:« فأطر المعقولية التاريخية تردنا إلى أطر المعقولية السوسيولوجية التي ترجع إليها في نهاية الأمر العلاقات الحقيقية بين الحوادث التاريخية».[1]

**رابعا :** تتجلى المعقولية التاريخية في اعتبار ابن خلدون للظاهرة التاريخية بأنها ظاهرة معقدة ومتعددة الجوانب يتشابك في تكوينها العديد من الجوانب الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية وغيرها فالحدث التاريخي ليس بسيط ، بل هو ظاهرة معقدة متعددة الوجوه والجوانب يحتاج تفسيرها إلى الكثير من الحذر، فابن خلدون كان واعيا بهذا الثراء في الحدث التاريخي ولذلك يحتاج المؤرخ إلى مأخذ متعددة كي يتسنى له فهم الظاهرة التاريخية.

**خامسا:**كما تظهر المعقولية التاريخية من خلال أساس أخر مهم جدا وهو تأكيد ابن خلدون على ربط الحدث التاريخي بإطاره الزماني والمكاني ، بحيث أن الحدث التاريخي لكي يكون معقولا يجب أن يوضع في سياقه الزماني والمكاني ، فبدونهما يفقد الحدث التاريخي معناه ومعقوليته،هذا التأكيد على هذين المقومين هو ما نلمسه بوضوح في المقدمة،فابن خلدون عندما يسرد حدث تاريخي ما ،لا بد وأن يحدد مكانه وزمانه اللذان يخضعان للمعقولية والتقبل العقلي فقد رفض الكثير من روايات المؤرخين المسلمين بسبب غياب هذين العنصرين نهائيا أو عدم تطابقهما وطبائع العمران.

## 2- سياقات المعقولية التاريخية الخلدونية:

### 2-1- المعقولية على مستوى موضوع التاريخ:

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

[1] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون،مرجع سابق ،ص162.

وتتجلى المعقولية التاريخية في موضوع التاريخ في التعريف الباطن للتاريخ، حيث عرفه ابن خلدون بقوله:« وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق ،وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق ، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق ، وجدير بأن يعد في علومها وخليق».[1]

نستنتج من هذا التعريف أن موضوع التاريخ ليس مجرد السرد والوصف والرواية لأحداث التاريخ ،لأن المفهوم الأول للتاريخ أو التأريخ في الظاهر الذي أشار إليه ابن خلدون لا يسمح بتكوين التاريخ في علم ، لذلك فإن المعقولية التاريخية تتجلى في المفهوم الباطني للتاريخ حيث يكون التاريخ معرفة بالعقل ،لأن موضوعه أفعال الإنسان المفكر العاقل،وإذا كان موضوع التاريخ هو دراسة الأحداث التاريخية فإن المؤرخ يجتاز مرحلتين أساسيتين في دراسة هذه الأحداث أولاهما

تتمثل في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع البشري ،أو بعبارة أخرى جمع المادة الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن كتب التاريخ ، وتتمثل المرحلة الأخرى وهي الأهم في العمليات العقلية المنطقية التي يجريها على هذه المادة الأولية ، ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه من هذا العلم[2]، وبذلك يكون التاريخ معرفة عقلية يحلل فيها المؤرخ الأحداث التاريخية فما كانت منها معقولة قبله وأخذ به وأصبح موضوعا للمعرفة التاريخية ، وما كان غير ذلك تركه واستغنى عنه فابن خلدون كما يشير "الجابري":« أراد أن يجعل من التاريخ علما لا مجال فيه للامعقول».[3]

وعند استخدام العقل في التاريخ تزول كل الخرافات والأساطير التي علقت بالتاريخ ، لان ابن خلدون يصر على التأكد من معقولية الخبر ومطابقته لما يقره العقل والواقع لان المعقولية التاريخية كما يشير "ناصيف نصار":« تأتي قبل كل شيء من الواقع التاريخي نفسه ونشاط الفكر هو نشاط نقدي يظهر في التحقق والتأليف ، فحركة الفكر مدعوة دوما إلى الانفتاح على الواقع المحيط حتى تصبح أكثر استيعابا وشمولية بواسطة نفاذ العقل إلى تمفصلات الواقع الذي يشكل الواقع التاريخي منطقة من مناطقه الممتازة».[4]

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ،ص16.

[2] محمد حسن نصر ، مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل ،(ط1)، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان بنغازي 1993،ص121.

[3] محمد عابد الجابري ، نحن والتراث،مرجع سابق ،ص 308.

[4] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون،مرجع سابق ،ص ص (135،136).

إن ابن خلدون عندما أراد أن يجعل من التاريخ معرفة بالعقل كان يريد رفع التاريخ إلى مستوى العقل ،والى أعلى درجات الحكمة وهذا ما نلمسه في قوله:« فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[1]،وكذلك في قوله:«و أصبح للحكمة صوانا وللتاريخ جرابا».[2]ويعلق "قاسم عبده قاسم" على هذا بأنه:« لما كانت الحكمة في لغة العرب أسمى مراتب المعرفة ، فإن ابن خلدون قد فهم التاريخ باعتباره ضرورة حضارية لفهم الإنسان من خلال تاريخه فما الحكمة سوى المرتبة العليا في مجال المعرفة».[3]

إن هذا الإعلاء من موضوع التاريخ إلى مرتبة الحكمة والعقل هو ما جعل "روبرت فلينت" في كتابه تاريخ فلسفة التاريخ يصرح :«إن أول كاتب بحث في التاريخ كموضوع علم خاص كان

ابن خلدون ،أما هل يجب أن يعد أول مؤسس لعلم التاريخ فذلك سؤال قد يثير خلافا في الآراء ،غير أن كل من يقرأ مقدمته بإخلاص لا يستطيع إلا أن يعترف بأن حق ابن خلدون في إدعاء هذا الشرف شرف التسمية باسم مؤسس علم التاريخ وفلسفة التاريخ أقوى وأثبت من حق كل كاتب أخر سبق فيكو».[4]

## 2-2- المعقولية على مستوى منهج التاريخ :

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

نود أن نشير أولا إلى أن المنهج مهم وأساسي في كل فروع المعرفة ،فالعلم منهج كما يقول "كارل بوبر" والمنهج في التاريخ كذلك ضروري جدا حيث يؤكد "لانجلوا وسينبوس" :«إن علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي بالمنهج الذي يستخدمونه».[5]

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ،ص16.

[2] المصدر نفسه،ص18.

[3] قاسم عبده قاسم ، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية ،(ط1 )،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ،جامعة الزقازيق،2000،ص20.

[4] أنظر ،ساطع الحصري ،دراسات عن مقدمة ابن خلدون ،مرجع سابق ،ص176.

[5] لانجلوا وسينبوس ، النقد التاريخي ،مرجع سابق ،ص13.

ويشير العديد من الدارسين إلى أن المعرفة التاريخية تكتسب صفة المعقولية منذ اللحظة التي تصطنع فيها منهجا لدراسة موضوعها ، وأهمية هذا العامل بالنسبة للمعرفة التاريخية كما بالنسبة لغيرها من المعارف العلمية فهي تفصلها عن المعرفة العامة التي تتعلق بموضوعها نفسه، فالكل يحتفظ بكيفيته الخاصة بذكرى عن الماضي ، وللكل رواية عن الماضي كما شاهده لكن ما تحتفظ به ذاكرة المؤرخ عن الماضي يختلف عما تحتفظ به ذاكرة عامة الناس حتى وإن كان قد شاركهم في معاينة الأحداث لأن المنهج هو الفاصل الحاسم بين ذاكرة عامة الناس وذاكرة المؤرخ، فالمؤرخ يعيد النظر في الأحداث التي عاينها في ضوء خطوات منهجية معينة».[1]

إذن فالمنهج أساس للمعقولية التاريخية وبذلك فليس من الغريب أن تغيب صفة المعقولية في التاريخ عند من لا يصطنع منهجا لتحليل أحداثه ، فالمؤرخون الذين لا يصطنعون منهجا ، هم من قصدهم "ابن خلدون" بقوله:«إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا محافظين على نقلها وهما أو صدقا لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آياتها».[2] إذن المنهج هو الأداة التي تجعل المعقولية في متناولنا لأنه يمكننا من معرفة مكوناتها والروابط التي تقوم بينها وتتجلى المعقولية على مستوى منهج التاريخ عند ابن خلدون في العديد من الجوانب أهمها:

• اعتبار المنهج الخلدوني منهج عقلي حسي يحاول معرفة قوانين التاريخ اعتمادا على بداهة العقل ولذلك استخدم منهج عقلي يتمثل في الاستقراء حيث تحفل المقدمة بالكثير من الاستقراءات المستندة إلى ملاحظة الواقعات ولعل من أبرز الأدلة على استقرائية ابن خلدون كثرة التشبيهات المادية والأمثلة الحسية التي تحفل بها المقدمة.[3]

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

•اعتماد المنهج الخلدوني في تحقيقه للأخبار على عرضها على مقياس العقل والبرهان ومقارنة الوقائع التاريخية بأشباهها لأن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة الأمر الذي يمكننا من معرفة

[1] مجلة الفكر العربي المعاصر، "معقولية التاريخ ومعقولية التأريخ "،محمد وقيدي ، مرجع سابق ،ص29.

[2] ابن خلدون ، المقدمة ،مصدر سابق ،ص17.

[3] سعيد محمد رعد ، العمران في مقدمة ابن خلدون (ط1)،دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ،دمشق ،1985،ص435.

الحاضر معرفة صحيحة ، و أن نعرف ما لم يتكامل لنا معرفته من الحوادث الماضية بل نستطيع في ضوء الحاضر استشفاف أمور المستقبل ويشير" حسن الساعاتي"إلى :«إن المنهج عند ابن خلدون يتمثل في جانبين قواعد عامة تتمثل في التزود بالعلم ومعرفة طبائع العمران والتشكك والموضوعية والحيطة عند التعميم وقواعد خاصة وهي الأهم وتتمثل في التأمل ،والاستقراء،والتحقيق العقلي والحسي، والمقارنة ،والتجربة،والنظر للحوادث في إطارها الزماني والمكاني»[1].

هذه أهم النقاط التي تظهر فيها المعقولية على مستوى منهج التاريخ وبذلك يكون المنهج الخلدوني علامة الإبداع العقلي و التميز عنده ، فما قدمه ابن خلدون من مفاهيم منهجية في نقد الخبر التاريخي استنادا إلى العقل والمطابقة للواقع قد حملت أحد الباحثين إلى القول :«إن ما نشهده عند ابن خلدون هو تحول غير عادي في الوعي التاريخي فهو المؤرخ والمفكر الأول الذي طالب بان يتشكل النشاط التاريخي كنشاط عقلي محدد».[2]

إذن يعتبر المنهج هو المظهر الأساسي الذي ثوّر به ابن خلدون التاريخ ،وهذا ما أكده

"روبرت فلينت" في نص له مفاده:« من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء ، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم، إذا نظرنا إلى ابن خلدون كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم أما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان،حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاث مئة سنة، ليس أفلاطون ولا أرسطو ولا القديس أوغسطين بأنداد له أما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه ، إنه يستحق الإعجاب بما أظهر من روح الابتكار والفراسة والتعمق والإحاطة ... كان رجل منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه، في موضوع فلسفة التاريخ ،كما كان دانتي في الشعر وبيكون في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما ».[3]إن هذه الشهادة ليست مجاملة ولكنها برهان قاطع على أن ابن خلدون عبقرية لم تترك فرصة للغربيين أن يتنكروا لها كما فعلوا مع الكثير من العلماء المسلمين.

[1] أعمال مهرجان ابن خلدون ، المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون ،حسن الساعاتي ،ص ص(203-226).

[2] ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عند ابن خلدون،مرجع سابق ،ص160.

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

## 2-3- المعقولية ومقولات فلسفة التاريخ:

إذا كان الكثير من الباحثين يدرجون الفكر الخلدوني ضمن فلسفة التاريخ بل ويعدونه مؤسسا لها فإن هذا الفكر لا بد وأن يكون خاضعا لمقولات فلسفة التاريخ والمتمثلة في الكلية والعلية ، فكيف يمكننا تلمس هذين المقولتين في الفكر التاريخي الخلدوني ؟.

**أ-الكلية** : ونقصد بها هنا أن تكون النتائج التي يصل إليها نتائج كلية ، فابن خلدون يذكر أمثلة من شعوب المغرب والأندلس ومن ثمة يعمم النتائج التي يصل إليها ، فرغم أن وحدة الدراسة عنده هي المجتمع العربي ، لكن القانون المستخرج قانون عام وشامل، وربما يعود السبب في ذلك إلى نظرة ابن خلدون إلى وحدة الطبيعة البشرية ، ومن ثمة يمكن لنتائجه التي يحصل عليها أن تنطبق على غيرها من الشعوب.[1]

ويشير" ساطع الحصري "إلى أن معنى الكلية عند ابن خلدون بقوله :« إن ابن خلدون لا يحصر اهتمامه بعصر واحد من العصور أو إقليم معين من الأقاليم وإنما يحاول دراسة الماضي بأوسع أبعاده الزمانية والمكانية، لذا فإن من الصحيح وصف ابن خلدون بأنه مؤرخ ذو نزعة شمولية عالمية في كتابة التاريخ فضلا عن نزعته الحضارية في هذا المجال.».[2]

كما تظهر مقولة الكلية عند ابن خلدون في تعريفه للتاريخ :«بأنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم »[3].وبذلك كانت غايته تتجه نحو دراسة الظاهرة الحضارية ومحاولة فهم أبعادها والكشف عن القوانين والسنن التي تحكم حركتها لذلك يشير "هاشم يحي الملاح "الى :« أن ابن خلدون تجاوز مناهج المؤرخين الذين يمنحون الأسبقية لدور الفرد أو البطل في صنع وقائع التاريخ وتطوراته، فالتاريخ عنده هو تاريخ العمران أو الحضارة وليس تاريخ أفراد وأبطال».[4]

كما نجد "بارنز" يشهد بهذه النظرة الكلية لأحداث التاريخ من خلال قوله :«إن هذه النظرة الشاملة والمتوسعة في موضوع التاريخ من النظرات الخاصة باسم ما يسمى عادة باسم تاريخ الحضارة لذلك فإن ابن خلدون هو أول من حاول كتابة تاريخ الحضارة بمعناها الشامل.».[5]

---

[1] المرجع السابق،ص122.

[2] المرجع نفسه ،ص264.

[3] ابن خلدون ، المقدمة، مصدر سابق ،ص46.

[4] هاشم يحي الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ ،(ط1) ، دار الكتب العلمية ،بيروت ،2007،ص149.

[5] بارنز هاري المر ، تاريخ الكتابة التاريخية ،ترجمة محمد عبد الرحمن برج (ج1 )،الهيئة المصرية العامة للكتاب ،القاهرة 1978،ص140.

أ-**التعليل**(العلية): والذي يظهر عند ابن خلدون من خلال بحثه عن الأسباب الفاعلة المحركة للتاريخ حيث يشير إلى أن لكل حادثة سبب وهو ما نفهمه من قوله:« إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها».[1] كما نلاحظ أن المقدمة تضم العديد من عبارات التعليل على غرار (والسبب في ذلك ، وعلة ذلك ،ذلك لأن...).

ولعل منا نستنتجه من هذا أن ابن خلدون ينفي بشكل قاطع أي دور للصدفة أو الحظ في هذا العالم ،لان المعقولية تظهر في ترابط أحداث التاريخ ترابط علي.

إن ابن خلدون في بحثه عن العلل والأسباب كانت غايته الوصول إلى القوانين العامة والنواميس الكلية التي تحكم حركة التاريخ ، وتضبط سير الحوادث والوقائع ،فللتاريخ قوانين ونظم كما للطبيعة قوانين ونظم سواء بسواء ، ويشير إلى هذا المعنى"عبد الرحمن مرحبا"بقوله :« ولا أحسب أحدا قبل ابن خلدون سبق إلى هذا الرأي الذي هو خلاصة ما وصل إليه الفكر التاريخي اليوم وروحه،ولب لبابه ومناط الأمر فيه ».[2]

فمع ابن خلدون لم تعد الطبيعة وحدها هي المحكومة بالقوانين حيث أنه لم يفرق بين ظواهر التاريخ وظواهر الطبيعة فالكل قابل للتعقل والتأمل العقلي ، وتعقل الحوادث يكون باكتشاف أسبابها وعللها فقانون السببية التي تخضع له الأحوال الطبيعية يجب تطبيقه على التاريخ وحوادثه كذلك ، بعد أن كان مقصورا على العالم المادي فقط،إذن فلكل حادث تاريخي سبب معقول يرجع إليه حدوثه،هذا ما أدركه ابن خلدون وعمل على تجسيده في مقدمته.

وإذا كانت فلسفة التاريخ كما أشرنا تقول بعلة واحدة أو علتين تفسر في ضوئهما التاريخ فإن ابن خلدون يرى بان العلة المحركة للتاريخ هي العصبية*[3]ويشير محمد عزيز الحبابي إلى هذا المعنى

---

[1] ابن خلدون ، المقدمة، مصدر سابق ،ص440.

[2] محمد عبد الرحمن مرحبا ، جديد في مقدمة ابن خلدون،مرجع سابق،ص52.

[3]* يطلق ابن خلدون لفظ العصبية ويريد به الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على لحمة الدم ،إنها الأساس الذي تتبني عليه سياسيا ومجتمعيا كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة والقوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل لتحتمي وتقوي شوكتها،العصبية قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية ،داخل التمركز القبلي وتجعله يلتف حول رئيس عسكري أو سلطة أسرية، إنها اللبنة الأولى لقيام الدولة ، فلا تماسك للدولة بدون عصبية ، ولعل ذلك ما جعل ابن خلدون يعتقد أنها محرك التاريخ خاصة التاريخ الوسيط في المغرب الذي كان يخضع دائما لصراعات القبائل والعشائر . أنظر محمد عزيز الحبابي:المعين من مصطلحات الفلسفة والعلوم الإنسانية ،فرنسي ،عربي ،انجليزي ،(دط)،دار الكتاب الدار البيضاء،1980.

بقوله:« إن العصبية وإن لم تكن محرك التاريخ فهي على الأقل قوة عنها تنشأ التناقضات ،وبها تنشط الجدلية التي يقوم عليها التصور الخلدوني لتطور الحياة والتاريخ»[1].إذن فالعصبية هي التي تحرك التاريخ وتنقل الدولة من طور إلى طور، بل إن العصبية هي التي تقوم بقوتها الدول وتسقط بضعفها فهي الدينامية المحركة للتاريخ.

**3- التاريخ والعقل:** رغم أن ابن خلدون لم يصنف التاريخ في مقدمته ضمن العلوم العقلية التي أشار إليها في الفصل التاسع عشر من الباب السادس من المقدمة بعنوان" في العلوم العقلية وأصنافها شانه في ذلك شأن" ابن سينا "في رسالته أقسام العلوم العقلية ،وقبله "الفارابي"في إحصاء العلوم ،إلا أن ابن خلدون خصص مقدمة المقدمة للحديث عن فضل علم التاريخ ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على المكانة الكبيرة لعلم التاريخ لدى ابن خلدون لأنه :«أصيل في الحكمة ،وجدير بأن يعد في علومها وخليق».[2] فالتاريخ قائم على العقل كسلطة تمييز بين الإمكان والاستحالة لأنه إذا كان معيار التحقق من الأخبار هو معرفة طبائع العمران فإن هذه الأخيرة في نهاية التحليل من إنشاء العقل وبالتالي فإن المقياس أو المعيار في صحة الأخبار سيكون العقل وحده ، وبذلك يصبح التاريخ من صنع العقل ، وهو ما يشير إليه "الجابري" بقوله :« إن إعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل ، خاصة في مرحلة الإنشاء والتركيب إذ لا بد من تفسير وشرح ولا بد من التعليل كلما كان ذلك ممكنا وهذا لا بد فيه من إعمال العقل».[3]

لذلك فقد دعا ابن خلدون إلى استخدام العقل في دراسة التاريخ لأن الاجتماع الإنساني يقوم على مجموعة من السنن أو القوانين التي لا سبيل إلى إدراكها إلا بالعقل حيث يشير ابن خلدون إلى استخدام العقل في التاريخ صراحة بقوله:« ولقد عد أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مدلول اللفظ وتأويله بما لا يقبل العقل ».[4]

ويدخل العقل في بناء الحادثة التاريخية عند ابن خلدون من خلال أن المؤرخ يعيد بناء الحادثة التاريخية في ذهنه ويؤلفها ثم يتحقق إن كانت معقولة أو غير معقولة ، فدور العقل إذن لا يقتصر على تسجيل الواقعات بل يتجاوزها إلى التحليل والتركيب وإعادة البناء، وجدير بالذكر أن

---

[1] الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية ، الدينامية المحركة للتاريخ، محمد عزيز الحبابي ،العدد31،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،2004،ص91.

[2] ابن خلدون ، المقدمة، مصدر سابق ، ص16.

[3] محمد عابد الجابري، العصبية والدولة ، مرجع سابق ، ص186.

[4] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ،ص28.

الفكر أو العقل يتدخل في تخطيط وتوجيه وتنظيم الأفعال الإنسانية عامة بما فيها أحداث التاريخ حيث يشير ابن خلدون لهذه الفكرة في المقدمة في فصل عنوانه " في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر " حيث يشير إلى دور العقل في أفعال الإنسان بقوله :«لا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر»[1]، إذن فالتاريخ بما أنه فعل إنساني لا يتم إلا بالعقل ، فهو لذلك معرفة بالعقل ولا سبيل إلى إدراك حوادثه إلا بالتأمل العقلي ، وما دام التاريخ معرفة بالعقل فإنه سيتخلى عن مقولات القداسة والأسطورة والخرافة التي شوهت التاريخ لقرون طويلة ، فهذا التزاوج بين التاريخ والعقل هو الذي جعل "بارنز" يصرح :«إن أهمية ابن خلدون ترجع إلى قدرته على تعقل موضوع التاريخ وتطبيق ذلك المذهب العقلي على مناهج التاريخ وأهدافه ونستطيع أن نقول عن ابن خلدون أنه روجر بيكون العصور الوسطى بالنسبة لعلم كتابة التاريخ ».[2]

ونستنتج من هذا أن هناك علاقة متينة بين التاريخ والعقل لان التاريخ بدون استخدام العقل لا معنى له ،فالعقل هو الذي يضفي الحقيقة على أحداث التاريخ.

[1] المصدر السابق ، ص449.

[2] بارنز هاري المر ، تاريخ الكتابة التاريخية ،مرجع سابق ،ص140.

# الفصل الثالث:المعقولية التاريخية عند فولتير

## المبحث الأول : الجانب النقدي

1/ نقده لمفهوم التاريـــــــــــخ

2/ نقده لفكرة المركزية في التاريخ

3 نقده للعناية الإلهيـــــــــــة

4

## المبحث الثاني :الجانب البنائي (أطر المعقولية التاريخية عنده)

1/ مفهومه الجديد للتاريخ

2/ فكرة التاريخ العالمــي

3/فكرة التقـــــــــدم

4/ فكرة فلسفة التاريـخ

# الفصل الثالث:المعقولية التاريخية عند فولتير

## المبحث الأول : ( الجانب النقدي)

### 1/نقده لمفهوم التاريخ:

إن نقد فولتير لمفهوم التاريخ الذي كان شائعا في عصره ، كان نقدا عقليا قائما على رفض كل ما ليس معقولا ، خاصة متى علمنا أن المفهوم الديني للتاريخ آنذاك كان مفهوما يتعارض مع المعقولية .و يشكل نقد التاريخ الديني ، أو التاريخ كما فهمه وقدمه رجال الدين حجر الزاوية في أعمال فولتير ، ففي رأيه أن التاريخ قد اختلط بالخرافة والأباطيل ، ومن علاقة الدين بالخرافة تكونت علاقة الدين بالتاريخ .

ويعتقد فولتير أن التاريخ عموما ليس مرشدا كافيا للسلوك الأخلاقي ،حتى أنه عرفه بقوله :«حيل ومكائد يدبرها الأحياء للأموات »[1]، وفي نقده للكنيسة وتاريخها رفع شعار:(أمح العار)، ويقصد بالعار هنا، كل ما حمله تاريخ الكنيسة من وساوس وشعوذة كهنوتية كبل بها رجال الدين عقول الناس [2]، وعليه فالمفهوم الكلاسيكي للتاريخ . كان مفهوما غير عقلاني ،كونه موجه من طرف رجال الدين ، وبالتالي فهو خال من كل موضوعية، والدليل على ذلك حسب فولتير، هو أن التاريخ لم يكن يتعلق بما خلفه الإنسان من أثار نقرأه من خلالها ، بل شمل – طبعا مع غياب العقل – كل الأباطيل والخرافات أي الأفكار اللامعقولة ، وهذا ما شوه مفهوم التاريخ ، وهذا ما صوغه رجال الدين ، فكان لابد من نقد مفهوم التاريخ من منظورهم الخاطئ .

كما يعتقد فولتير أن المفهوم الذي صوغته النظرة اليهودية للتاريخ ، كان يقوم على نظرة توحيدية "فالتاريخ يجب أن يكون مفهوما ابتداء من تغلب فكرة الله المعروفة ، والفكرة الأساسية في سفر التكوين هي أن الله علة التاريخ الإنساني ، فالتاريخ هو تاريخ شعب إسرائيل في المقام الأول [3]،هذه النظرة التعصبية دفعت به إلى ضرورة انتقاد مفهوم التاريخ الذي كان شائعا إبان عصر النهضة ، والذي كان معتمدا على الكتب اليهودية التاريخية .

---

[1] رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ،مرجع سابق، ص109.

[2] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق،ص207.

[3] سعدون نصر الله ، المدخل إلى علم التاريخ ، (ط1) دار النهضة العربية ، لبنان . ، 2007 ،ص 49.

ولم يستثن فولتير في نقده العام الديانة المسيحية التي أعطت بدورها مفهوما خاطئا ومحرفا للتاريخ ولاسيما لدى فئة الكهنة التي كانت ترى أنهم وسطاء بين الله والناس فيضعون قوانين ويحرفون ويحكمون بالموقف، فهم بذلك صناع التاريخ والمجسدين لمفهومه وطبيعته [1].ولعل هذا الطرح ، جعل فولتير يقف موقف الناقد،على اعتبار أن هذا المنظور للتاريخ يشيد بالأبطال والشخصيات، ويعتبرهم المحركون لتاريخ البشرية ،والمتحكمون في مساره ، وهذا عين الخطأ لأن هؤلاء يصنعون تاريخا يشيد بانجازاتهم مليء بالأغاليط والأكاذيب والانتهاكات ويدفعنا نحو إجلالهم وتقديرهم وهم ليسو أهلا لذلك فقد كان يرى :«أن الخير الحقيقي للإنسانية ليس في قوادها ، ولكن في فلاسفتها وعلمائها وشعرائها وإن سئلت،أي هؤلاء الرجال أعظم: الاسكندر أم قيصر أم تيمورلنك أم كرمويل لأجبت :أن اسحق نيوتن هو أعظمهم جميعا بلا شك . ذلك أن العظمة أنما تقاس بمدى انتفاع البشرية بما تجود به العقول .»[2].

## 2/نقده لفكرة المركزية في التاريخ:

إن البدايات الأولى المشكلّة لمفهوم ومعنى المركزية في التاريخ كانت بالتزامن مع رفض النزعة الوثنية ودخول الكتابة التاريخية اليهودية حيز البحث التاريخي وسيطرتها على الأذهان ، وبالفعل فان انتصار المسيحية على الوثنية نجمت عنه تغيرات شاملة على مستوى الكتابة التاريخية ، حثت في مجملها على فكرة واحدة قوامها احتقار كل ماكان خارجا عن إطار المسيحية واليهودية ، كل الكتابات التاريخية الخارجة عن إبداع المسيحيين واليهود ، ولذلك كتب أحدهم يقول :« ليس هناك في تاريخ الفكر ثورة أهم من هذه ، من حيث إنتاج المفكرين والمؤلفين والفلاسفة والفنانين والشعراء ورجال السياسة»[3] ، وقد انجر عن هذا الموقف الاقصائي جمود في البحث العلمي وتعصب فكري دفع بفولتير إلى انتقاد هذا الموقف واعتباره تمثيلا للمركزية والأحادية في التاريخ ،معتبرا أن هذه المركزية التاريخية الدينية إنما هي مركزية غربية تقصي شعوب الشرق ولا تعترف بإسهاماتهم في ميدان التاريخ ، وحسبه فان تاريخ أوروبا"مركز الغرب " . وهو تاريخ المسيحيين و اليهوديين ، إنما هو مشكل من روافد شرقية ، على الرغم من عدم اعتراف المسيحية بذلك ، وتوجه اهتمامهم نحو الإشادة بدور اليهود في التاريخ ، وفي ذلك يرى فولتير أن "كتابات أوغسطين أعطت اهتماما وقيمة

[1] فولتير ، رسائل فلسفية ، ترجمة عادل زعيتر،( ط1 )، دار التنوير، 2014،ص87.

[2] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ، ص 75 .

[3] بارنز هاري المر ، تاريخ الكتابة التاريخية ، مرجع سابق ، ص65.

مبالغة لليهود العبرانيين ، ونظرت إليهم بوصفهم شعب الله المختار الذي يتمتع بعناية إلهية خاصة بينما تجاهلت شعوب الشرق القديمة، كالبابليين والأشوريين والكنعانيين والمصريين القدماء ، مع كل ما قدمته هذه الشعوب من معطيات حضارية كبيرة للبشرية.[1]

كل ذلك دفع بفولتير إلى أن يعنى بمجال جديد في الكتابة التاريخية ، ينصف كل من ساهم في صناعة التاريخ ، عبر عنه بالتاريخ العالمي الذي سنتطرق إليه في المبحث الموالي.

## 3/نقده للعناية الإلهية :

إن القول بالعناية الإلهية يعني غياب المعقولية التاريخية تلقائيا ، حيث يصبح الإنسان في التاريخ مجرد ممثل في مسرحية تخرجها الذات الإلهية وبدل أن يكون فاعلا في التاريخ ، يكون مفعول به ولهذا عمد فولتير إلى تهديم فكرة العناية التي تقف حجر عثرة أمام معقولية التاريخ ، ولقد تولدت العناية الإلهية تاريخيا من عقيدة الخطيئة الأصلية ، وهي عقيدة أبدلت الخير في الأرض بالشر وكان أوغسطين من الأوائل الذين كرسوها ، لما اعتبر أن الله هو محرك التاريخ ووسيلته اللطف الإلهي ولقد تعددت القراءات النقدية الموجهة للعناية الإلهية ، واتفقت في مجملها ، على أن هذه النظرية ضيقة الأفق ، تعكس فلسفات ونظريات جامدة من سان أغسطين إلى فيكو، الذين حصروا العناية الإلهية في تاريخ بني إسرائيل محتقرين حضارات زاهرة ."[2]

لقد ميز فولتير بين نوعين من العناية :"العناية الكلية والعناية الجزئية ،وقد أنكر العناية الجزئية ،أو بالجزئيات ،لأنه يعتقد أن الله خلق الكون كله وفقا لقوانين ثابتة لا يمكن أن تتغير بالدعوات والصلوات ، التي ترفعها إليه الكائنات الفانية ، أما العناية الكلية ، فيقصد بها وجود نظام كوني قائم على قوانين كلية ." [3].

وبالرغم من ادعاء المعتقدين بفكره العناية الإلهية أنها من منطلق إيماني ، إلا أن فولتير

رأى أنها منطقيا تتعارض مع الإيمان وتتناقض معه ، لأنها لا تؤمن بكمال الذات الإلهية وقدرتها المطلقة .

---

[1] هاشم يحي الملاح، المفصل في فلسفة التاريخ، مرجع سابق،ص99.

[2] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص184

[3] عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 207

كما انتقد مفهوم العناية الإلهية نقدا منطقيا معقولا، وذلك في رده على القائلين بأن زلزال لشبونة1755م شكّل عقابا إلهيا حسب رجال الدين الفرنسيين كان ذلك في قوله :« ذلك أنه إما أن الله قادر على أن يزيل الشر عن العالم أم لا ، أو أنه يريد الشر أو لا يريده، أو أنه قادر ومريد فإذا كان مريدا إزالته ولا يقدر فذلك ينقص من قدرته المطلقة، وإذا كان يقدر ولا يريد فذلك ينقص من خيريته ، وإذا كان لا يقدر ولا يريد فذلك منقص من قدرته وخيريته معا ، وإذا كان يقدر على إزالته ويريد ذلك فمن أين جاء الشر في العالم؟».[1]

وقد عمل فولتير على انتقاد فكرة العناية الإلهية والخير المطلق نقدا ساخرا في روايته الشهيرة "كنديد" وقد كان "كنديد "بطل الرواية قد تربى على يد معلمه الفيلسوف "بنغلوس" الذي كان يعتنق مذهب" ليبنتز" الذي يقول أن العالم كما هو عليه هو أفضل ما يمكن ، وأن على الإنسان أن يقبل بهذا لأنه ليس في الإمكان أبدع مما كان ، وهذا ما تكرر كثيرا في عبارات الرواية على لسان بنغلوس على غرار: «عن المصائب الخاصة ينشأ الخير العام وإن شئت فقل إن المصائب الخاصة كلما زادت تحسن كل شيء»[2]، وكذلك:«إن الأمور لم تكن لتحدث على غير ما تمت ، وجميع ما حدث هو أحسن ما يكون ومحال أن تقع الأمور في مكان غير الذي وقعت فيه وذلك لأن كل شيء حسن»[3] .

ويلتقي "كنديد" في مغامراته التي جاب فيها معظم أقطار العالم بشخصية أخرى هي" مارتن" الذي يعتبر رمزا للتشاؤم ومعارض للعناية ، وهو بذلك يخالف" بنغلوس" ، يلاحظ" كنديد" وهو في مغامرته التي جاب فيها أنحاء العالم ما يتعارض مع أفكار معلمه المتفائل "بنغلوس" فالعالم مليء بالحروب والفضائع والمصائب، ومما لاحظه ، سفينة تغرق وعلى متنها 100 رجل يرفعون أيديهم إلى السماء تضرعا للنجاة وتخرج منهم صيحات هائلة ولم تمضي دقائق حتى ابتلعهم اليم جميعا .[4] ، كما شهد كنديد مع بنغلوس زلزال لشبونة، والدمار الذي خلفته على أوربا حرب السنوات السبع التي

[1] أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص184.

[2] فولتير، كنديد أو التفاؤل ، ترجمة عادل زعيتر (ط1) ، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت ،2012،ص31.

[3] المصدر نفسه، ص36.

[4] المصدر نفسه،ص111.

أودت بحياة عشرات الألوف ، هذان الحادثان هزا جميع الافتراضات التفاؤلية "لكنديد "هزا عنيفا ، وهو ما أتاح لفولتير الحملة على مذهب العناية والخير بلا هوادة فأصبح "كنديد " يقول« أيها العزيز مارتن إن كل شيء باطل وبلاء »[1]، وبعد المعاناة الكبيرة والمغامرات التي شهدها بطل الرواية يسأل معلمه" بنغلوس" قائلا:« والآن يا بنغلوسي العزيز هل ترى سير كل شيء في العالم على أحسن ما يكون...ويجيب بنغلوس بقوله لا أزال على رأيي الأول وذلك لأنني فيلسوف فلا يناسبني أن أناقض نفسي ولأن ليبنتز لا يمكن أن يخطأ»[2].

وفي آخر الرواية ينتهي كنديد إلى ترك فكرة الخير والعناية، وتكوين قناعة بوجوب تشمير الإنسان على سواعد الجد والعمل لتغيير واقعه، فيختم الرواية بقول "كنديد "إلى معلمه "بنغلوس "ساخرا ومقتنعا ببطلان دعواه :«هذا قول حسن ولكن يجب علينا أن نزرع حديقتنا».[3]

إن هذا النقد الذي وجهه فولتير لموضوع العناية الإلهية ، دفع بالبعض إلى اتهامه بالإلحاد إلا أنه أعلن في العديد من المرات أنه رجل مؤمن بإله نبع من إعجابه "بنيوتن" ولا يشبه أبدا اله المسيحية المخلص ، وحين نقول "نيوتن" هنا ، فإنما نعني التأثر الكبير الذي اتضح في الفلسفة العقائدية لفولتير والتي كانت بالفعل نقلة نوعية من اللاهوت الديني الغير معقول إلى اللاهوت الطبيعي المعقول ، أي أن تصور فولتير للإله شبيه لحد بعيد تصور نيوتن له ، فقد رأى فولتير ...أن الساعة تمثل نظام الكون ، وتثبت وجود الساعاتي والغايات التي تظهر الأشياء قد صنعت بها كالعين للرؤية على سبيل المثال التي تثبت وجود المصمم.[4]

وبذلك فهو يرفض كل التفسيرات الغائية مثل تفسير العناية الإلهية ،التي تبرر الشر وتتناقض مع حرية الإنسان وتقتل فكره وعقله وتدبيره في الكون ، فلا بد إذن من تعويض التفسير العنائي

[1] المصدر السابق ، ص155.

[2] المصدر نفسه ، ص164.

[3] المصدر نفسه ، ص 172.

[4] فرنكلين باور ، الفكر الأوربي الحديث في القرن الثامن عشر،ترجمة : أحمد حمدي محمود (دط)،(ج2),1988 ، ص 59 .

بالتفسير الآلي الميكانيكي الذي يحترم الروح العلمية وانجازات الإنسان ويقيم شأنا لعقله ، كما فعل وهو القانون ذاته الذي يمكن أن نفسر به اضطرابات الكواكب في حركتها المدارية.[1]

ونختم نقدنا للعناية الإلهية بالقول أن "فولتير يرى أن الصلاة الحقيقية في قبول القانون الطبيعي الإلهي لا في طلب اختراقه ، أن مفهوم العناية أفسد العقل وأعاق على التقدم.[2]

## المبحث الثاني: الجانب البنائي(أطر المعقولية التاريخية عنده)

### 1/ مفهومه الجديد للتاريخ:

إن عصر التنوير الذي عاش فيه فولتير ساعده على إعطاء تصور جديد لمفهوم التاريخ يعكس ظروف عصره ، حيث يرتكز المفهوم الجديد للتاريخ عند فولتير على الإشادة والاهتمام بالحضارات لا بالأبطال ، أي عكس ما كان شائعا عند المؤرخين السابقين، حيث يقول :«إن بعض المؤرخين يهتم بالحروب والمعاهدات ، ولكني بعد قراءة وصف ما بين ثلاثة آلاف وأربعة ألاف معركة وبضع مئات من المعاهدات لم أجد نفسي أكثر حكمة مما كنت قبلها ، حيث لم أتعرف إلا على مجرد حوادث لاتستحق عناء المعرفة ، وأي حكمة تكتسب من العلم بسيادة طاغية على شعب بربري لاهمّ له إلا أن يغزو ويدمر».[3]هكذا يضع فولتير حدا لمفهوم ومغزى خاطئ للتاريخ شاع لفترة طويلة بين المؤرخين ، ويفتح صفحة جديدة غير من خلالها معنى التاريخ الذي أضحى يتخذ من أحوال الشعوب والمجتمعات وانجازاتهم موضوعا له ، حيث يقول :«إنني أرغب في ألا أكتب تاريخ الحروب ، بل تاريخ المجتمع كي أؤكد كيف عاش الناس داخل محيط عائلاتهم وما كانتة الفنون التي هذبوها وطوروها بصورة مشتركة ، إن موضوعي هو تاريخ العقل البشري وليس مجرد تفاصيل عن وقائع تافهة ، كما وأنني لست مهتما بتاريخ اللوردات العظام، ولكنني أريد أن أعرف ما كانته الخطى التي عبرت بالبشر من البربرية إلى المدنية.»[4].

---

[1] ولتر ستيز، الدين والعقل الحديث ، ترجمة إمام ع الفتاح إمام. (ط1)،1988، ص 87.

[2] ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص299.

[3] أنظر ، أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ، ص181.

[4] أنظر ، رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص107.

وهكذا أنشأ فولتير مفهوما جديدا للتاريخ قوامه المعقولية ، وروحه التمحيص الموضوعي الدقيق لوقائع التاريخ التي شارك الجميع في نسجها دون التركيز على تاريخ الأبطال واللوردات كما كان يفعل المؤرخون السابقون.

بناءا على ماسبق ذكره فإن العصر الوسيط كان أكثر عصور التاريخ تدهورا وذلك نظرا لغياب العقل وطغيان الجهل والخرافة وفي مقاومة هذا الوضع طالب فولتير بضرورة رفع شعار "اسحقوا الفجور"من أجل إزاحة العقبة التي حالت دون تقدم البشرية[1] ، لذلك دعا لضرورة التقدم في طريق منح العقل سلطان الحكم على وقائع التاريخ حتى نتمكن من تجسيد المفهوم الجديد للتاريخ المحكوم بروح المعقولية ، في مقابل المفهوم القديم المحكوم بروح الخرافة واللاعقل.

لقد أشاد العديد من الفلاسفة بمجهود فولتير في إعطاء تصور جديد للتاريخ قائم على احترام العقل وتقديسه من بينهم "مونتسيكيو "الذي وصفه بأنه مؤرخ رهبنة ،لا رهبنة الكنيسة إنما رهبنة العقل كذلك" كولنجوود" لما رأى أنه حرص على كتابة الماضي على وفق فلسفة الاستنارة العقلية التي استهدفت تطبيق الثقافة العلمانية في كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير[2]،أي من دون أن ينكر الدين لكن مع ضرورة إخضاعه لسلطان العقل، بمعنى أنه لا يأخذ من التاريخ إلا ما أخذه العقل وقبل به، وفي ذلك يطرح تساؤلا استنكاريا بقوله :« كيف تتوقع مني أن أحكم بغير عقلي أو أن أمشي بدون أقدامي»[3].

لقد كان فولتير في كتابة التاريخ يلتزم بالمنهج العلمي الذي حرص من ورائه على قول الحقيقة وعرض تفاصيلها بدقة وموضوعية مع أنه في الحقيقة لم يذكر منهجا محددا ومضبوطا ضمن خطوات ، وهذا الأمر يعود حسب بعض النقاد والدارسين لفولتير إلى قناعته بضرورة عدم عرض المعلومة التاريخية وفق تتابع منتظم حتى يترك للقارئ فكرة استنباط النتائج بمفرده ، وعلى الرغم من ذلك فقد وصف أحد الباحثين منهج فولتير بعد قراءته لأحد كتبه . بقوله:«لا يوجد في هذا الكتاب ما

[1] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ، ص182.

[2] هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ،مرجع سابق،ص294.

[3] أنظر ، عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، مرجع سابق ، ص 207.

يمكن اعتباره مادة زائفة لا لزوم لها ،فضلا عن أنه بعيد عن المغالاة في الاستنتاجات والمبالغة في المحسنات ... إن كل سطر فيه يتميز بالاختصار والدقة ،وكأنه منقوش على لوح من الصلب »[1].

مما سبق ذكره نخلص إلى أن التاريخ مع فولتير تميز بالمعقولية ،أي حضور العقل ومدركاته في ظل تراجع الخرافة والأباطيل والبدع ،وهذا الانجاز يعد تقدما ملحوظا في مجال الدراسات

التاريخية وخطوات أولى في طريق بناء صرح فلسفة التاريخ.

## 2/فكرة التاريخ العالمي:

تعد نظرية التاريخ العالمي أو فلسفة تاريخ الحضارات فرعا جديدا من مجال الدراسات التاريخية. يعود الفضل في بداياته إلى المحاولات الأولى للمؤرخ "أورزيوس" وكانت في مجملها محاولات هزيلة، ثم شهدت تطورا في حوالي منتصف القرن 18 وساعد على هذا التطور عوامل أهمها :الحركة الإنسانية التي اهتمت بالماضي القديم للشعوب ، وكذلك ما أثارته حركة الإصلاح الديني والحركة المضادة لها من الاهتمام بتاريخ الكنيسة المسيحي[2]،وقد كانت كتابات المؤرخين تهدف إلى إعطاء رؤية شاملة للعالم كله بطوله وعرضه، محاولة تقديم قصة كاملة عن تاريخ الإنسان في الأرض ، وقد تعددت مواقفهم واتجاهاتهم بتعدد إيديولوجياتهم وفلسفاتهم ، وكان من بين هؤلاء فولتير.

لقد حاول فولتير أن يكتب التاريخ من منظور عالمي حضاري فلا يكون التاريخ وقفا على تاريخ أوروبا ، لذلك عمل على الاهتمام بتاريخ الشعوب القديمة ، ونبه إلى ضرورة العناية بالشعوب البدائية ، وقد ضم كتابه "مقالة في سلوك الأمم وروحها" أخبارا عن العرب والصينيين بل وحتى بعض شعوب الهند ، من دون أن يحدد هو نفسه صورة واضحة من وراء تلك الإخبار، وإنما أبرز فكرهم وفنهم ، بل وحتى أحوالهم الاقتصادية والسياسية،وان كان بدرجات متفاوتة[3]، هذا ما دفع بالبعض إلى القول أن كتابه هذا ، شكّل بداية التأسيس لتاريخ الحضارة.

[1]هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص 292.

[2]بارنز هاري ألمر، تاريخ الكتابة التاريخية ،مرجع سابق ، ص238.

[3]رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ،مرجع سابق ,ص108.

عاب فولتير على المؤرخين السابقين إقصائهم وتهميشهم تاريخ بلاد الشرق وحسبه، فإن الحضارات الشرقية قد مثلت روافد للحضارة الأوربية ، كما أن الجميع ساهم في صناعة التاريخ العالمي ولا يمكن بأي حال من الأحوال قراءة التاريخ من منظور مركزية غربية كما فعلت الكنيسة."لقد كتب فولتير نوعا جديدا من التاريخ العالمي ...كانت فصول تاريخ العالم المسيحي تتناوب هي والفصول الخاصة بالصين والهند وهكذا ...وما يستحق التنويه، أن فولتير قد وضع الصين كنموذج لأوروبا والأوربيين في الأخلاق والدين والحكومة والسلوك العام، إن لم يكن في العالمّ.[1]هذا الطرح يبرز لنا الموضوعية التي تميزت بها مواقف فولتير في كتاباته التاريخية .

إن فلسفة تاريخ الحضارات عند فولتير تتضح من خلال إشارته إلى تقدم العقل عبر حقب التاريخ دون استثناء مشتملا هذا التقدم على كل الحضارات العالمية ،"التاريخ اليوناني القديم ثم تاريخ الدولة الرومانية إبان ازدهارها الحضاري ثم عصر النهضة، وأخيرا عصر التنوير الذي كان يعيش فيه[2]، نفهم من ذلك أن أساس فكرة التاريخ العالمي عنده هي إسهام الحضارات الشرقية منها والغربية في بناء حضارة عالمية ، كل من انجازاته وآثاره بما في ذلك الشعوب البدائية الأولى.

وعليه فقد آمن فولتير بأن دراسة الحضارات لابد أن لا تجعلنا نقتصر على دراسة تاريخ أوروبا فقط، بل العكس لابد وأن نعيد تقويم التاريخ الأوربي استنادا إلى مكان العقل في كل حقبة من حقب هذا التاريخ،ففي ذلك نكتشف دور الحضارات الشرقية في تقدم الحضارة الأوربية.[3]

إن الأبحاث التي أجراها فولتير في مجال فلسفة الحضارة دفعت به إلى بلورة نظرية التقدم في التاريخ وتلك هي موضوع المطلب الموالي.

## 3/فكرة التقدم:

كان من إسهامات عصر التنوير ظهور نظرية التقدم ظهورا تدريجيا ،وهذه النظرية في الحقيقة سابقة في مجال الدراسات التاريخية، ومن ناحية المصطلح فان هذا المفهوم يأخذ معاني متعددة نذكر منها:

[1]فرانكلين بارو، الفكر الأوربي الحديث في القرن الثامن عشر ، مرجع سابق ، ص28.

[2]هاشم يحي الملاح ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص299 .

[3] المرجع نفسه ،الصفحة نفسها.

معنى فلسفي مذهبي حيث أخذ مفهوم التقدم طابع نظرية شاملة في فلسفة التاريخ ، ويندرج فولتير ضمن هذه النظرية.

معنى حضاري: يقوم على استغلال العلم وتقدمه بهدف السيطرة على قوى الطبيعة.[1]

عموما إن هذا اللفظ المستحدث يعبر عن الوعي،أي يقوم على أساس رد الاعتبار للإنسان بما هو فاعل في التاريخ ، ومن حيث أن له طبيعة قابلة للاكتمال باستمرار، فيتحرر من الزلة التي تلاحقه نتيجة الخطيئة الأولى كما تتصورها المسيحية،إنه مفهوم يتضمن قدرا كبيرا من التفاؤل بمصير البشرية ومكانتها في الترقي اللامحدود [2].

نلمس في هذا الموقف ردا على فكرة يهودية دعمتها المسيحية مفادها "أن الكمال كان للإنسان في ماضيه وأنه لا خير له في مستقبله ، وكذلك الحال بالنسبة للمسيحيين الذين رأوا بأنه "ليس للإنسان أن يتوقع دولة مثالية على هذه الأرض وأن حالة النقاء والطهر الكاملين لن يصل إليها الإنسان إلا في العالم الآخر[3].

وعليه فإن نظرية التقدم أكدت على ضرورة التخلص من نفوذ الماضي وسيطرته على الحاضر والتفاؤل بما هو قادم ، ويأخذ التقدم عند فولتير معنى محدد مفاده ضرورة أن يهتم المؤرخ بتتبع سير العقل البشري عبر حقب التاريخ المختلفة، كما أن التقدم في التاريخ لا يعني الصعود دائما كما لايعني الاتصال إذ يحدث أن تقع انتكاسات في تاريخ الشعوب حيث يقول:«ليس التقدم إذا متصلا إذ قد تحدث مفاجآت».[4]وهنا يبرز العقل في تجنيب الشعوب هذه الإخفاقات وربما تحريرها منها إن وقعت فيها.

طالما حققت البشرية حسب فولتير تقدمات نوعية وفي مجالات عديدة كالمجال الاقتصادي والسياسي والعسكري والعلمي إلا أن تقدم العقل هو أساسها ، كونه مقياس التحضر ولأنه يعكس فعل الإنسان في التاريخ ويظهر قدراته على التغيير والاستكمال وهذا ما يجب أن نبحث عنه في تاريخ البشرية لأنه من شأنه أن يعطينا مفتاح التقدم في المستقبل .

---

[1]رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص95.

[2]محمود بن جماعة ، المعقولية والتاريخ ، أعمال الملتقى المنعقد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية . تونس 1990 ،ص304.

[3]بارنز هاري ألمر، تاريخ الكتابة التاريخية ،مرجع سابق ، ص242.

[4]أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ، مرجع سابق،ص185 .

ويرى فولتير أن التقدم يعني عدم التعصب، فكل شيء هو موضع تدقيق وفحص لدى كل الحضارات والشعوب وفي كل العصور ولما كان التقدم يرتبط بالعقل البشري بوصفه صانعه فإنه ليس حكرا على حضارة دون أخرى مع أن هذا لا يمنع من القول أن التقدم توجهه عوامل ثلاث تتحكم فيه وهي : المناخ ، نظام الحكم، الديانة .

وعلى كل حال تمثل فكرة التقدم ركيزة قوية من ركائز المعقولية عند فولتير لا سيما أنه يعتبر العقل هو أساس هذا التقدم ،وان التقدم يكون دائما نحو المعقول والأكثر معقولية.

## 4/فكرة فلسفة التاريخ:

يعد فولتير أول من صاغ واستخدم مصطلح فلسفة التاريخ في القرن 18 ، وهي فرع جديد من فروع المعرفة الإنسانية تدرس التاريخ دراسة عقلية ناقدة ترفض الخرافات والأوهام والأساطير والمبالغات وقد قصد بها دراسة التاريخ من وجهة نظر الفيلسوف، بمعنى دراسة تحليلية نقدية تغربله من الخرافات والأساطير والمعتقدات الخاطئة وتخضعه لسلطان العقل.

ولم يكن فولتير يقصد عن استخدامه لهذا المصطلح أن ينشئ فرعا من فروع الدراسات الفلسفية أو التاريخية المستقل بذاته من حيث مباحثه ومقوماته، وإنما أراد أن ينبه المؤرخين إلى ضرورة استخدام منطق الفلسفة العقلاني في دراسة التاريخ من أجل نقد الروايات والأخبار التاريخية وتنقيتها مما دخل فيها من خرافات وأساطير وكل ما لا يتفق مع حكم الواقع والعقل [1]، لذلك دعا إلى ضرورة تطبيق الفلسفة على التاريخ أي ضرورة تتبع العقل النقدي من وراء الأحداث السياسية حيث يقول:«لا ينبغي أن يكتب التاريخ سوى الفلاسفة ، فلقد شوهت الأساطير التاريخ عند كل الشعوب» [2] ،وعليه فقد أوضح أن هدف فلسفة التاريخ هو اكتشاف الحكمة أو المعنى الذي تتحرك به أحداث التاريخ من أجل تحقيقه لأنه وجد أن ما يكتبه المؤرخون لا يحقق هذا الغرض .ففلسفة التاريخ عند فولتير تقوم على رفض أن تكون دراسة التاريخ مجرد أكوام مترامية من الحروب أو المعاهدات السياسية دون معنى مفهوم أو حكمة بادية ،وهدفها هو تنقيح التاريخ والوصول إلى تعديل طبيعة الدراسة التاريخية من التاريخ السياسي والعسكري إلى فلسفة الحضارة وتحرير الفكر الإنساني من اللامعقول والخرافة من أجل نشر الحرية وتنوير العقل .

[1] هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ،مرجع سابق ،ص3 .

[2] المرجع نفسه ،ص5.

# الفصل الرابع: المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وفولتير

## **المبحث الأول :**

مواطـــن الاتفاق بين ابن خــلدون وفولتيــر

## **المبحث الثاني :**

مميزات الرؤية الخلدونية عن الرؤية الفولتيرية

# الفصل الرابع: المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وفولتير

يعتبر ابن خلدون و فولتير من أبرز الداعين إلى المعقولية التاريخية في الدراسات التاريخية ، كما لاحظنا ، وهذا سبب اختيارنا لهما كنموذج للمقارنة ،ونحن في هذا الصدد عندما نقارن بين المعقولية التاريخية عند ابن خلدون وفولتير فلكي نبين أن ابن خلدون قد تعرض لهذه المسألة في القرن الرابع عشر والتي لم يتعرض لها الفكر الغربي إلا مع فولتير في القرن الثامن عشر، وبذلك يكون لابن خلدون فضل السبق في الإشارة إلى هذه الفكرة التي تعتبر نواة علم التاريخ وفلسفته ، وعلى كل حال يلتقي ابن خلدون مع فولتير في الكثير من مواطن الاتفاق التي سنشير إليها ، ولكن رغم وجود مواطن الاتفاق هذه فإن هذا لا يعني عدم وجود نقاط اختلاف وتمايز بينهما، فما هي مواطن التشابه والاختلاف بين ابن خلدون وفولتير؟

## المبحث الأول : مواطن الاتفاق بين ابن خلدون وفولتير:

1/ نقطة البداية عند كل منهما واحدة وهي نقد المفهوم السائد للتاريخ ، ونقد المؤرخين السابقين ثم اعتبار كل منهما بأن التاريخ يجب أن يكون موضوعا للتأمل العقلي ، فالتاريخ عندهما هو معرفة تقوم على الفكر أو العقل ، لأن إدراك الحوادث التاريخية بمعزل عن العقل غير ممكن ،وكل محاولة لفهمها خار إطار هذا العقل هي محاولة فاشلة ، وتتمثل مهمة العقل عند كل منهما في إعادة بناء الحادثة التاريخية وتركيبها وتنظيمها وتحليلها للتأكد من تطابقها مع الواقع،ومن ثمة التأكد من معقوليتها، كما أن استخدام العقل في التاريخ يتجلى في البرهنة والتحليل والتعليل والبحث عن الأسباب الفاعلة والمحركة للتاريخ ، والقيام بعملية القياس والاستدلال،ضف إلى ذلك أن جوهر التاريخ هو العقل فالتاريخ الحقيقي هو تاريخ الفكر البشري.

2/اتساع مفهوم التاريخ عند كليهما ، حيث صار يشمل كل أوجه النشاط الإنساني فلم يعد مقتصر على التاريخ السياسي فقط، حيث قال عنه ابن خلدون :«إنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم»[1].كما أن فولتير تجاوز أيضا علاقات السياسة وأخبار الحروب إلى أوجه النشاط الإنساني ممثلة في العلم والفن والفلسفة والأدب والتكنولوجيا ، فصار التاريخ الحق هو تاريخ الفكر

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

الذي يكشف عن تطور العقل الإنساني حيث يقول :«لا أريد أن أكتب تاريخا عن الحروب ولكن عن المجتمعات وسوف لا ألقي أهمية على تاريخ اللوردات والأسياد»[1].ويؤكد فولتير بأن كل

ما وصلنا من تاريخ هو صورة عن الجرائم والكوارث ليس إلا ، وهذا جانب مهم من جوانب المعقولية عند كليها من خلال معقولية الموضوع. إذن الظاهرة التاريخية عندهما ظاهرة معقدة متعددة الجوانب والوجوه يتشابك في تكوينها العديد من الجوانب الثقافية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والجغرافية وهو ما يستدعي أن يكون المؤرخ متعدد المأخذ لكي يتسنى له فهمها.

3/منطلق المعقولية التاريخية عندهما واحد ، وهو انتقاد كل منهما للكثير من الروايات اللامعقولة التي طرحها المؤرخون السابقون عليهما ، فابن خلدون انتقد الكثير من الروايات التاريخية التي حملته بعض كتب المؤرخين المسلمين على غرار انتقاده لرواية المسعودي في بناء الإسكندرية ،وبعض القصص التي تناقلها المؤرخون على غرار قصة جند بني إسرائيل الذين أحصاهم موسى ب600 ألف أو يزيدون [2]، وكذا قصة نكبة البرامكة ، هذا إضافة إلى العديد من الأخبار المتعارضة مع العقل ، وهي نفس النقطة عند فولتير حيث تحدث في كتابه رسالة في التسامح عن الكثير من القصص الخرافية اللامعقولة التي احتوتها كتب التاريخ على غرار بيع البابا "لاون العاشر" لصكوك الغفران ، وكذا فكرة المطهر ،وكذا في نقده لبعض قصص هيرودتس مثل أسطورة الملك المصري "سيزوستريس"ونقده لبعض الروايات التي كان يرددها رجال الكنيسة ،حيث كانوا يدعون أنه خلال11 ألف سنة أشرقت الشمس مرتين من المغرب،وكذا قصة إبادة فيلق طيبة ،وقصة القديسة فليستيا وأولادها السبعة ، وقد جعل فولتير فصول خاصة لنقد الخرافة واللامعقول في كتابه رسالة في التسامح مثل الفصل العاشر تحت عنوان: الإضطهاد وخطر الأساطير الكاذبة حيث يقول :«لطالما ظلل الكذب عقول البشر وقد أن الأوان لكي يماط اللثام عن ذلك القدر الضئيل من الحقائق التي يمكن الاهتداء بها من خلال غمامات الخرافات التي تلف التاريخ»[3]،وكذا الفصل العشرين تحت عنوان :هل من فائدة من تنشئة الشعب على الخرافة الذي يقول فيه:«في عهود الهمجية كان يمكن غض الطرف عن سرد الخرافات على أسماع الجهلة عديمي الثقافة ...كما حشيت أدمغتهم بقصص السحرة والممسوسين فكانوا يتصورون بمنتهى اليسر أن "القديس جونو" يشفي من داء النقرس وأن "القديسة

[1] أنظر ،ول ديورانت :قصة الفلسفة ، مرجع سابق ،ص276.

[2] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق،ص21.

[3] فولتير ، رسالة في التسامح، مصدر سابق ، ص77.

كلارا "تبرئ العيون المريضة ، وكان الأولاد يصدقون بوجود الغيلان، والآباء يؤمنون بالقدرة العجيبة لحبل جبة القديس فرنسيس اللأسيزي ...وقد بقي صدأ هذا الفيض من الخرافات عالقا لبعض الزمن لدى الشعوب حتى بعد إن جرت تنقية الدين من شوائبه»[1]، ويقول أيضا :«يوم كانت الشعوب تتبنى بلا فحص ولا تمحيص الإدعاءات الأكثر مجانبة للعقل...وقد كان ذلك منها بمثابة إلغاء للعقل»[2].

4/ استخدام كل منهما لمنهج المقارنة في نقد الروايات التاريخية ، والمقارنة كما هو معروف عملية عقلية بامتياز فهي من أهم خطوات المنهج العلمي،وكما سبق أن رأينا فابن خلدون تحدث عن قانون المقارنة وخاصة عند مقارنة الحاضر بالماضي، فلمعقولية الحاضر دور كبير في إبراز معقولية الماضي ، والمقدمة مليئة بالمقارنات التي عقدها ابن خلدون ،يقول صاحب المقدمة عن بعض الحكايات التاريخية:«إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد».[3] كما أن فولتير هو الأخر استخدم المقارنة من خلال مقارنة الحادثة التاريخية الماضية وظروف وقوعها ، بإمكانية وقوعها في الحاضر، ويتجلى هذا في نقده للكثير من الروايات التاريخية وعلى سبيل المثال استخدامه للمقارنة في حديثه عن بطولات المصريين وعظمتهم وقال أن هذا غير صحيح فالمصريين عرفوا بالجبن طوال التاريخ، فقد استولى قمبيز على مصر بمعركة واحدة وفرض الإسكندر إرادته عليها من دون أن يخوض معركة واحدة ، واستولى عليها البطالمة بمنتهى اليسر وأخضعها قيصر و أوغسطس بالسهولة عينها، واحتل عمر ابن العاص مصر برمتها في حملة واحدة، وبعد عمر أصبح المماليك القادمون من كولخيديا سادتها...[4] ،كما انتقد فولتير إحدى الروايات التي تتكلم عن موت عابر سبيل بعد قطع لسانه في حين تشريح الجسم البشري اليوم يفيد بأن الإنسان يستطيع العيش بدون لسان[5].

[1] المصدر السابق ،ص ص (153،154).

[2] المصدر نفسه ،ص44.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص21.

[4] فولتير،رسالة في التسامح ، مصدر سابق ، ص67.

[5] المصدر نفسه،ص79.

5/من مظاهر المعقولية عند كليهما التأكيد على الموضوعية عند الكتابة التاريخية وهذا ما لحظناه عند ابن خلدون عند حديثه عن أسباب الخطأ في كتابة التاريخ في إشارته إلى التشيعات للآراء والمذاهب وهو الأمر الذي أعابه على المؤرخين المسلمين ، والذي أدى إلى غياب المعقولية في رواية الحوادث التاريخية . حيث يقول ابن خلدون:« فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه ،وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشييع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص ، فتقع في قبول الكذب ونقله.»[1]، وهو الأمر نفسه الذي ألح عنه فولتير وهذا ما نلمسه في قوله:«ولا حظوا معي أيضا أن قصص الشهداء المروية من قبل المسيحيين أنفسهم تطلعنا على الدوام بمشهد حشد من المسيحيين يؤمنون بمطلق الحرية ... نحن من عاملنا القالديين والكاتاريين والهوسين ومختلف الفرق البروتستانتية بشدة لقد ذبحناهم وحرقناهم بالجملة دون تمييز لا في السن ولا في الجنس أقولها مستفضعا وإنما بصدق، نحن المسيحيين من مارسنا الاضطهاد نحن كنا الجلادين نحن من دمرنا مئة مدينة رافعين في أيدينا الصليب أو الكتاب المقدس ».[2] كما ينتقد فولتير الأحكام الذاتية عند بعض المؤرخين المسيحيين الذين يعتقدون بأن جميع الديانات الأخرى هي من صنع البشر بينما الكنيسة الكاثوليكية الرسولية والرومانية من صنع الله .[3]وهذا حسب فولتير حكم بعيد عن الموضوعية والمعقولية.

6/كل من ابن خلدون وفولتير يعتقد بأن الهدف من دراسة التاريخ هو القلق على المستقبل الذي يدفع إلى التفكير في الماضي باعتبار أن الحاضر حصيلة الماضي وأساس للمستقبل ، إذا لا بد من الوعي بسيرورة التاريخ وفهم كنهه ، وهذا جانب أخر من جوانب المعقولية عند كليهما ،وذلك لأجل التحضر وانتشال المجتمعات من التخلف والانحطاط الذي شهد كافة مناحي الحياة فابن خلدون عندما تحدث عن نظريته في التعاقب الدوري للحضارات وأطوار الدولة ،وفولتير لما تحدث عن التقدم كان الدافع لذلك هو محاولة بعث التحضر والتقدم من جديد ،فدراسة التاريخ عندهما ليست مجرد ترف فكري فقط بل هي وعي بالماضي وتطلع إلى المستقبل، وهذا جانب أخر من جوانب المعقولية عند كليهما.

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

[2]فولتير ، رسالة في التسامح ،مصدر سابق ،ص80.

[3] المصدر نفسه ، ص85.

وهذا ما جعل الدارسون يؤكدون بأن ابن خلدون وفولتير هما من بعث مبحث فلسفة التاريخ باعتبار أن هذا المبحث دافعه القلق عن المستقبل الذي يدفع للتفكير في الماضي بخلاف مبحث التاريخ الذي يستبعد المستقبل تماما ،لأن الدراسة فيه تتعلق بالماضي الذي ينتهي عند أول لحظة للحاضر، بينما يرتبط المستقبل بالماضي عن طريق الحاضر ارتباطا عضويا في فلسفة التاريخ[1].

7/ من تجليات المعقولية التاريخية عند كل منها نقد منهج الرواية والسرد في كتابة التاريخ ، فاستمرار هذا المنهج هو الذي عطل البحث في معقولية الأخبار، فالرواية ليست أبدا معيارا على صحة الأخبار التاريخية بل إن الأساس هو الدراية أو معقولية الروايات ومدى تطابقها مع قوانين العقل والواقع،وهذا ما سبق أن لاحظناه مع ابن خلدون عند نقده للمنهج المتبع في كتابة التاريخ عند المؤرخين المسلمين ، نفس الفكرة نجدها جلية عند فولتير في رفضه للتكرار والنقل من دون تمحيص وتحليل ونقد خاصة وأن المؤرخين كانوا يستندون إلى مجرد النقل من قصص العهد القديم واتخاذها مادة للتاريخ من دون فحص ولا تمحيص ولا نقد.

8/ إن وحدة الدراسة التاريخية عند ابن خلدون وفولتير واحدة وهي الحضارة حيث بحث ابن خلدون عن عوامل قيام الحضارة وانهيارها ، واعتبر بأن دراسة التاريخ هو دراسة للتطور البشري في جميع النواحي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والروحية والفكرية ، وكذلك فولتير الذي بحث عن عوامل تشكيل الحضارة من منطلق أن التاريخ الحقيقي عنده هو تاريخ الحضارة لأن تاريخ الحضارات من صنع الشعوب ، بدل التاريخ السياسي الذي يصنعه القادة والحكام والمعارك ،فالتاريخ الحضاري للعالم هو الذي يوضح وجود حضارات منذ فجر التاريخ ،لذا فقد أمن فولتير بأن دراسة الحضارات يجب ألا تجعل الفلاسفة يقتصرون على دراسة تاريخ أوربا، بل الاهتمام بدراسة الحضارات وحركة الشعوب عبر التاريخ ، ويأتي كتابه مقالة في سلوك الأمم وروحها الذي نشره سنة1756 م ليعبر عن اهتمام فولتير بالحضارة ، فهذا الكتاب يعتبر فعلا أساس تاريخ الحضارة بمعناها الحديث[2].وقد اعتبر فولتير أن أزهى محطات التاريخ الأوربي هي التاريخ اليوناني ،ثم تاريخ الدولة الرومانية إبان ازدهارها

[1] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ص131.

[2] هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ،ص293.

الحضاري ثم عصر النهضة وأخير عصر التنوير الذي كان يعيش فيه فقد عد أكثر عصور التاريخ الأوربي استنارة[1].

نتيجة لكل هذا يقر بعض الباحثين بأن ابن خلدون وفولتير هما أول من وضع أساس تاريخ الحضارة بمعناها الحديث.

9/ كتابة كل منهما لفلسفة التاريخ من وحي التجربة ، لذلك فهي بعدية وليست قبلية ،أي وفقا للمنهج الاستقرائي ، فابن خلدون كما سبق وأن أشرنا انطلق من عصره الذي شهد تخلف وانحطاط كبير في شتى مجالات الحياة حيث شهد بأم عينيه سقوط الدول والحضارات وقيامها ، وبذلك لم تكن فلسفة التاريخ عنده تأملية قبلية –كما هي عند بعض فلاسفة التاريخ– أي أنه لم يحاول تشييد نسق فلسفي ثم إسقاط الواقع عليه ، بل على العكس كان يخضع العقل للواقع لا الواقع للعقل. بمعنى أنه كوّن فلسفته التاريخية عن طريق ملاحظة الدول وتطورها عبر تاريخ شمال إفريقيا في العصور الوسطى، فلم تكن نظريته عقلية استنبطها من الفكر فقط.[2]وهو الأمر نفسه الذي نجده عند فولتير الذي لم تخضع آراؤه هو الأخر إلى مذهب فلسفي معين بمعنى أنه مارس فلسفة التاريخ بمعناها النقدي وليس التأملي ، وذلك من خلال الملاحظة واستقراء الواقع .

إن هذه النقطة هي نقطة مهمة في إبراز معقولية التاريخ انطلاقا من معقولية الواقع ، وبذلك تكون فلسفة التاريخ عندهما هي تجسيد النظر في الوقائع التاريخية بنظرة فلسفية ومحاولة معرفة العوامل الأساسية التي تتحكم في سير الوقائع التاريخية والعمل على استنباط القوانين العامة الثابتة التي بموجبها تتطور الأمم والدول على مر القرون والأجيال[3].

10/ جانب أخر مهم من جوانب المعقولية عندهما ، وهو تأثير المناخ أو البيئة في التاريخ، حيث تحدث ابن خلدون عن هذا تحت عنوان في المعتدل من الأقاليم والمنحرف وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير من أحوالهم وكذا أثر الهواء في أخلاق البشر[4]، وقد ضرب لنا مثلا بذلك بشعوب السودان الذي وصفهم بالخفة والطيش وكثرة الطرب والسبب في ذلك الحرارة التي تجعلهم أسرع فرحا

[1] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص181.

[2] زينب الخضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، (دط) دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة ،1989،ص216.

[3] رأفت غنيمي شيخ ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص44.

[4] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق، ص ص(90،94)

وسرورا وأكثر انبساطا ، كما فسر ابن خلدون قيام الحضارات والرسالات في المناطق المعتدلة، وهي الفكرة التي تحدث عنها فولتير الذي يرى بأن ثمة ثلاث أشياء تؤثر على فكر البشر وهي المناخ،ونوع الحكم ، والدين وهذه هي الوسيلة الوحيدة لتفسير لغز هذا العالم[1]، كما أشار فولتير إلى مقدرة العقل على تحقيق تقدم متواصل بشرط أن تتوفر الظروف الطبيعية والاجتماعية المساعدة على ذلك[2].

11/ كل منهما يؤكد بأن مبدأ التغيير أمر حتمي ، وهو الأمر الذي نلمسه في حتمية التعاقب الدوري للحضارات عند ابن خلدون ،وحتمية التقدم عند فولتير ، حيث يرى ابن خلدون بحتمية انتقال الحضارة إلى الهدم والتدهور ، فالهرم في الدولة لا يمكن إيقافه أبدا لأن مبدأ التغير مبد أ كوني والتطور لا يتوقف أبدا ، وفي ذلك يقول:« إن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع »،[3] فللدولة عمر تحياه تشبه حياة الفرد وهي في ذلك تمر بدورة حياة،مرحلة الشباب والكهولة ثم الشيخوخة فكما يبدأ الفرد ضعيفا سينتهي ضعيفا والأمر نفسه بالنسبة للدولة فإنها تسير في نفس الخط وليس في وسعها أن تحيد عنه .[4]

فالحتمية التاريخية عند ابن خلدون تبدو واضحة من خلال تقسيمه لعمر الدولة إلى أجيال وأطوار فالدولة تنتقل من مرحل للأخرى، ومن طور لأخر انتقالا حتميا لتقوم على أنقاضها دولة أخرى كما تبرز الحتمية التاريخية عند فولتير من خلال اعتباره للتقدم قانون طبيعي، فالتاريخ يتقدم دائما نحو ما هو أسمى وأفضل وأكمل ، من اللامعقول إلى المعقول ، فالتقدم هو انتصار لقوى النور على الظلام حيث يكون العقل هو المرشد ، حيث ستخطو سيطرة العقل خطوات أبعد في كل المجالات بفضل سحق الخرافة والجهالة المتمثلين في سيطرة الكنيسة .[5] إذن إن الإنسانية تتقدم تقدما حتميا من حالة التأخر والبدائية إلى التحضر والتمدن، والمرحلة الآتية أفضل من السابقة ،كما أنها تعتبر الأرضية لمرحلة أخرى أفضل منها ، وهي نقطة أخرى من نقاط المعقولية التي يشترك فيها ابن خلدون مع فولتير في تفسير التاريخ.

---

[1] أندريه كريستون، فولتير حياته– أثاره –فلسفته، مرجع سابق ،ص82.

[2] ألبان وايدجري ، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس الى توينبي ، ترجمة ذوقان قرقوط ،(ط1)، دار القلم، بيروت 1979ص200.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص278.

[4] ادريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993.ص278.

[5] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص185.

12 / إن الغرض من دراسة التاريخ عند كليهما هو غرض أخلاقي ،وهو ضمان عدم تكرار الأخطاء الماضية، حيث شدد ابن خلدون على أن دراسة التاريخ يجب أن تكون لأخذ العبرة والعظة لا للتسلية فالغاية من دراستنا لتواريخ الدول والملوك هي أن نتعلم ، وندرس سير الأنبياء لنتأسى بهم ، وندرس تجارب الأمم ونرى ما وقعت فيه من الأخطاء لننجو بأنفسنا من المزلات ومواطن الضرر، ولهذا نجد ابن خلدون يسمي تاريخه الكبير كتاب العبر.[1] والأمر نفسه بالنسبة لفولتير فدراسة التاريخ عنده هدفها نبذ التعصب وإرساء ثقافة التسامح لان التعصب جر على أوربا الكثير من الويلات والمجازر فعلينا أن ندرس التاريخ لنعتبر منه ، إذن التاريخ يجب أن يكشف عن أخطاء الماضي وإمكان تجنبها في المستقبل وتوضيح كيفية تقدم الإنسان من اللامعقول إلى المعقول فالمؤرخ يجب أن يرفع شعار اسحقوا الفجور.[2]

13/ كل منهما أراد دراسة التاريخ العالمي ككل ولم يقتصرا على مجتمعاتهم ، وهذا ما نلمسه عند ابن خلدون من خلال عنوان كتابه : العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر ،فقد خصص المجلد الثاني لتاريخ العرب منذ بدأ الخليقة إلى عصره ،وعن الأمم التي عاصرتها كالسريانيين والقبط والكلدانيين والفرس واليونان ،والإلمام بأخبار دولتهم والكلام عن أمم العالم وأنسابهم [3] . أما فولتير فيعتبر كتابه مقالة في سلوك الأمم وروحها– كما سبق وأن ذكرنا– أول تاريخ عالمي بالمعنى الحقيقي للكلمة فقد وضع خطته ليكون تاريخا شاملا لثقافة كل العصور وكل الشعوب ، فضلا على أنه أول عمل ينصف غير المسيحيين وخاصة الشرقيين والمسلمين ويقر بدورهم الذي أسهموا به في تطور الحضارة الأوربية [4].

فلقد حاول فولتير الاهتمام بتاريخ الشعوب القديمة وحضارتها كالعراقيين والمصريين والقدماء والصينيين والهنود وغيرهم ،كما نبّه إلى ضرورة العناية بتاريخ الشعوب البدائية حيث اتسعت دائرة التاريخ عند فولتير فلم تعد وقفا على تاريخ أوربا.[5]

---

[1] رأفت غنيمي شيخ ، فلسفة التاريخ ،مرجع سابق ،ص70.

[2] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ،ص182.

[3] ادريس خضير، التفكير الاجتماعي ، مرجع سابق ، ص43.

[4] هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص293.

[5] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق، ص181.

إن محاولة كل من ابن خلدون وفولتير النظر إلى تاريخ بنظرة كلية عامة ، تمثل مظهر أخر مشترك من مظاهر المعقولية ،لا سيما وأن من أهم سمات فلسفة التاريخ التأكيد على مقولة الكلية في أبحاثها وذلك من أجل ربط كل حلقات التاريخ بخيط واحد معقول، هذا الخيط هو فلسفة التاريخ والحضارة.

## المبحث الثاني : مميزات الرؤية الخلدونية عن الرؤية الفولتيرية:

**أولا :** يعتبر التفسير الخلدوني للتاريخ أكثر عمقا وتأصيلا من تفسير فولتير له وذلك لأن ابن خلدون بدأ من تحليله لدواعي تجمع الناس في دولة ، من منطلق أن الإنسان مدني بطبعه ، حيث فسر قيام الدول ونشؤ المجتمعات بحاجة الأفراد إلى التجمع من أجل تحقيق التكامل في المأكل والملبس والمسكن ، وما يترتب عن ذلك من قيام الصناعات والدول وتعاقبها وهو الأمر الذي لا نجده في فلسفة التاريخ عند فولتير التي امتازت بطابعها النقدي ، حيث ركز فولتير على انتقاد الفكر التاريخي الذي كان شائعا قبله دون الغوص في أسباب ودواعي الحراك التاريخي للشعوب بمعنى أن فولتير كان دائما ينظر للأحداث التاريخية بعين المعقول واللامعقول من دون تمحيص في الأسباب التي دعت الأفراد إلى تلك الأحداث ، هذه النظرة تشبه نظرة رجال الصحافة والإعلام والدعاية كما يعتقد البعض[1]، وهذا ما جعل ابن خلدون يتفوق على فولتير في درجة المعقولية.

**ثانيا:** و إن كان كل من ابن خلدون وفولتير يشتركان في المعقولية التاريخية إلا أن موقفهما من العقلانية النظرية يختلف. فابن خلدون لا يرحب بالفلسفة حيث أعلن عن إبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، حيث يقول :« وذلك أن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف وهو باللسان اليوناني محب للحكمة».[2]إذن ابن خلدون يرفض موقف الفلاسفة

[1] اسحاق عبيد ، معرفة الماضي ، مرجع سابق ، ص54.

[2]ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص532.

الذين يظنون أن العقل باستطاعته الإحاطة بكل الوجود المحسوس منه وغير المحسوس فالعقل عاجز وقاصر عن معرفة ما وراء الحس .

وما يجب أن نشير إليه أن ابن خلدون لم يرفض الفلسفة كتفكير عقلاني منطقي بل إنه يرفضها عندما تكون وسيلة للبحث في الميتافيزيقا والتي يراها بعيدة المنال ، وطلب في محال، وبذلك يكون موقفه من الفلسفة راجع إلى نزعته العلمية التي ترفض العقلانية النظرية في مسائل الميتافيزيقا كما ترفض التخمين والظن وتطلب اليقين.أما فولتير فهو على خلاف من هذا يرحب بالفلسفة حيث يقول في كتابه رسالة في التسامح:«الفلسفة وحدها كانت كافية لنزع السلاح من أيد طالما لطخت بالدماء بفعل المعتقدات الباطلة، والعقل البشري إذا صحا من غيبوبته أخذه الذهول إزاء ضروب القسوة وأشكال العنف التي دفعها التعصب الديني إليها»[1]، كما يقول أيضا :«إن الفلسفة هي المشعل الذي ينبغي أن يضيء الطريق للبشر،وهي لم تستخدم أبدا هذا المشعل لحرق المفكرين كما فعلت محاكم التفتيش»[2]. وقد كان اتجاه فولتير نحو الدفاع عن الفلسفة لاعتبارها وسيلة لنبذ التعصب والعنف والتأسيس للتسامح.

**ثالثا:** اختلاف كل منهما في النظرة إلى الدين فابن خلدون يعتبر الفكر سبيل للنظر في معبودنا وما جاءت به الرسل من عنده ، فقد كان كثير الاستدلال بالآيات القرآنية ، وكان يرى بأن أحكام الشريعة الإسلامية هي الضامن الوحيد لكفاية العباد وإسعادهم وضمان انقيادهم والتزامهم ، وعلى كل حال فإن نسيج المقدمة ألفاظا ومصطلحات ولغة واستشهادا وأفكارا ومضامين هو نسيج إسلامي ينبع من مصادر الإسلام في الأساس، وقد تحدث ابن خلدون عن دور الدين في عدة فصول منها :الفصل الرابع من الباب الثالث الذي كان تحت عنوان : في أن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق.[3]والفصل الخامس :في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها [4]،أما فولتير فقد رفض دور الدين جملة وتفصيلا من

[1] فولتير ، رسالة في التسامح ، مصدر سابق ،ص33.

[2] أنظر، هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي ، مرجع سابق ، ص237.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص159.

[4] المصدر نفسه،الصفحة نفسها.

خلال نقده اللاذع للمسيحية عامة والكاثوليكية خاصة فقد بين في كتابه رسائل فلسفية أن الدين لا يعتبر عاملا مهما من عوامل تشكيل الحضارة ، وقد اعتبر فولتير نفسه قائدا لحملة صليبية ضد المسيحية ، وكان شعار حملته (أمح العار) وقد كان يقصد بالعار جميع الوساوس والشعوذات الكهنوتية التي كبل بها رجال الدين حياة الناس .وقد كان فولتير يحقد على المسيحية عامة والكنيسة الكاثوليكية خاصة وكل عقيدة لا تعرف التسامح وتضع الإيمان فوق العقل[1].

إن نقد فولتير للدين كان لسببين رئيسيين هو لا معقوليتها أولا ، وعدم تسامحها ثانيا باعتبار أن التعصب كان سبب الحروب الأهلية والمذهبية التي اندلعت في أوربا في القرنين16 و 17.

**رابعا:** إن حركة التاريخ عند ابن خلدون تسير على شكل دورة لها نقطة بداية ونهاية ، وهو ما يعرف بالدورة التاريخية عنده، كما يمكن تصور حركة التاريخ أيضا على أنه يسير على شكل صعود ثم ثبات ثم نزول وهذه الفكرة تتناقض مع تصور فولتير لحركة التاريخ الذي يرى بأن التاريخ يسير وفق خط مستقيم أو وفق التقدم إلى الأمام دائما باعتبار أن الأتي أفضل من الماضي دائما ، بل إن تاريخ الماضي هو تاريخ اللاعقل والخرافة واللاوعي ، وتاريخ الأتي هو تاريخ العقل والعلم والوعي فأصحاب التقدم عموما يقرون بأن الإنسانية تتقدم من حالة التأخر والبدائية إلى التحضر والتمدن إذن إن التاريخ في تصور ابن خلدون يمشي وينظر إلى الخلف ، أما فولتير فالتاريخ عنده يتقدم فقط.

**خامسا:**إن محرك التاريخ عند ابن خلدون هو العصبية التي تعتبر العلة التي فسر بها نشأة الدول وانحلالها ، وهي الفكرة التي أفرد لها عدة فصول في المقدمة ، ولكن فولتير يرفض تماما فكرة التعصب باسم التسامح ويرى بأن أخطر شيء يهدد الدول والحضارات هو التعصب فالعصبية في تصوره جنون ديني كئيب فض يجب أن يزول ، وقد خصص كتابا كاملا يشرح فيه خطر التعصب الذي جر على أوربا الكثير من الحروب والويلات منوها في الوقت نفسه بفضيلة التسامح ، فقد هاجم فولتير التعصب الديني هجوما عنيفا حيث يقول :«إن الحق في التعصب حق عبثي وهمجي إذ أنه حق النمور وإن فاقت بشاعة ، فالنمور لا تمزق بأنيابها إلا لتأكل أما نحن فقد أفنينا بعضنا بعض من

[1] أندريه كريستون ، فولتير، حياته –أثاره– فلسفته ، مرجع سابق ،ص47.

أجل مقاطع وردت في هذا النص أو ذاك»[1]. وكان فولتير غير مبال بالقوميات فقد ذكر أن المحبة القومية تعني بصورة عامة أن يكره المرء كل وطن ما عدا وطنه ، وأنه إذا وجد إنسان يتمنى لبلاده التقدم ولكن ليس على حساب البلاد الأخرى كان مواطنا عاقلا ومواطنا عالميا في الوقت ذاته.[2]

**سادسا:** إن المتأمل في ظروف عصر كل منهما يدرك الفرق الكبير بين الرجلين فابن خلدون

عاش في عصر انحطاط وتخلف شمل شتى مجالات الحياة ويعتبر بذلك مخالفا لروح عصره وهنا تظهر شخصيته وعبقريته وأصالته ، فظروف عصره لم تخدمه أبدا ولذلك علق أحد المفكرين على هذا ساخرا بقوله :«ابن خلدون وردة نمت في مزبلة »، وهذا بخلاف فولتير الذي عبر عن روح عامة في عصره وهي روح التنوير والعقلانية التي عمت كل شيء، وبذلك كان فولتير مجرد تعبير عن تلك الروح العامة ، وهذا ما يظهر التفوق الكبير لابن خلدون على فولتير من حيث السبق والأصالة والجدة في الدعوة إلى المعقولية التاريخية أولا وفلسفة تاريخ ثانيا.

**سابعا:** كان لابن خلدون منهج تاريخي واضح ، له قوانينه وعلله كما سبق وأن أشرنا، وهذا بخلاف فولتير الذي ركز أكثر على انتقاد الفكر التاريخي الذي كان شائعا قبله ومحاكمته بعين عقلانية ، فلم يشرح أسباب الخطأ في كتابة التاريخ بدقة وعمق كما فعل ابن خلدون ، ولم يشر إلى المنهج الأمثل للكتابة التاريخية، والقوانين التي تحكم التاريخ ، وبالتالي فقد ذهب ابن خلدون أبعد من فولتير من خلال تحليله الأعمق والجهاز المفاهيمي الذي وضعه للارتقاء بالكتابة التاريخية حيث جمع بين النقد والبناء ، أما فولتير فقد طغت عنه النزعة العقلانية.

**ثامنا :** يعتبر ابن خلدون أول من مارس فلسفة التاريخ بمفهومها الحديث وذلك من خلال تطبيقه لمقولات فلسفة التاريخ كما سبق وان أشرنا ، وكذا تأكيده بأن العصبية هي الخيط الوحيد الذي يجمع حلقات التاريخ ،أما فولتير فلم يحدد علة بعينها تختصر كل العلل الجزئية في التاريخ ، وهو ما قد يبعده عن صفة فيلسوف التاريخ على الرغم من أنه أول من أطلق مصطلح فلسفة التاريخ ثم غدت

[1] فولتير ، رسالة في التسامح ، مصدر سابق ،ص48.

[2] رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ،ص ص ( 111،112).

بعده مصطلحا دالا على فرع من فروع الدراسات الفلسفية والتاريخية ، وقد استخدم فولتير هذا المصطلح لأول مرة في بحث نشره سنة 1756[1] ، ولذلك يرجع له الفضل في وضع حجر الأساس لفلسفة التاريخ بمفهومها النقدي وليس التأملي.وبذلك يعود لابن خلدون فضل الممارسة ولفولتير فضل المصطلح، فقد أخذ ابن خلدون من الفلسفة نظرتها العقلية ومن التاريخ واقعيته، ليكون منهما علما واحد يجذب فيه التاريخ الفلسفة إلى عالم الوقائع حتى لا تحلق في سماء اليوتوبيات وتعمق فيه الفلسفة من التاريخ حتى لا يصبح مجرد روايات وسرد أخبار[2].

**تاسعا:** يمكن اعتبار ابن خلدون فيلسوف في الحضارة بكل ما تحمله الكلمة من معنى لاسيما بعد تحديده لأسباب قيام وسقوط الحضارة حيث قرأ وقائع الحضارة ومظاهرها وتجلياتها وحركتها وتطورها وعلاقاتها ونجاحاتها وإخفاقاتها، فحاول تبيين وتفسير الأسباب والعوامل الحقيقية والعميقة التي أسهمت في صعود الحضارات وتطورها من جهة وفي تحللها وسقوطها من جهة أخرى ،كما حدد ابن خلدون محرك الحضارة وهي العصبية ، كما حدد عمر الحضارة الذي قدره بثلاث أجيال ،عمر كل جيل أربعين سنة أي ما يعادل مئة وعشرون سنة حيث يقول :«إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال ، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين سنة»[3].

أما فولتير فلم يفسر وقائع الحضارات بل أرخ لها ، فقد أشار للحضارة في معرض حديث عن التاريخ العالمي ، فقد تطرق إلى الحضارات التي عرفتها البشرية مقتصرا على عرض الأحداث بشكل كرونولوجي ، فحتى وإن تحدث عن بعض الأسباب والنتائج إلا أنها لا ترتقي لأن تكون قوانين كلية تطبق على كل الحضارات وهذا هو جوهر فلسفة الحضارة التي تستخلص من وقائع تاريخية جزئية أحكاما كلية.

[1] هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص296.

[2] أحمد محمود صبحي ، في فلسفة التاريخ ، مرجع سابق ، ص137.

[3] ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص171.

# الخـــاتـــمـــة

## خاتمة :

بعد معالجتنا لموضوع بحثنا " أطر المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وفولتير" وتحليل جزئياته نخلص إلى مجموعة من النتائج هي بمثابة إجابة عن التساؤلات المطروحة وهي كالأتي:

- إن الكتابة التاريخية في عصر ابن خلدون وفولتير عرفت انحطاطا كبيرا ، وتأزما على مستوى الأطر الفكرية لكتابة التاريخ وذلك بسبب الاعتماد على منهج الرواية والسرد دون الدراية والتعقل وذلك بسبب تأثير الوعي الديني على الوعي التاريخي .
- بمجيء ابن خلدون وفولتير بدأ تشخيص أسباب الأزمة التي عرفتها كتابة التاريخ من خلال نقدهما للمؤرخين السابقين ولمنهجهم في كتابة التاريخ لأنها السبب في تأزم وانحطاط الكتابة التاريخية.
- استحدث ابن خلدون وفولتير منهجا جديدا يقوم في أساسه على فكرة المعقولية في دراسة التاريخ ودعا إلى إعادة النظر في الأسس التي تقوم عليها الكتابة التاريخية من خلال الدعوة إلى ممارسة التعقل في قراءة وكتابة التاريخ .
- لقد أحدث ابن خلدون، وبعده فولتير ثورة ابستمولوجية –بأتم معنى الكلمة– في كتابة التاريخ من خلال إحداث قطيعة تامة مع الكتابة التقليدية للتاريخ، فالمعقولية التاريخية تعتبر قفزة كبيرة في ميدان الدراسات التاريخية ، كانت النواة الأولى لقيام مبحث علم التاريخ وفلسفته.
- تعتبر الجهود التي قام بها ابن خلدون في تعقل التاريخ أكثر عمقا وأصالة وتحليلا من جهود فولتير كما سبق وأن رأينا لا سيما وأنه يحلل ويؤصل ويهدم ويبني ، أما فولتير فقد طغى عليه محاكمة التاريخ بعين المعقول واللامعقول، ربما لأن اهتمامه بالتاريخ جاء في إطار التنظير لفكرة التسامح التي يدعوا لها ، والتي حتمت عليه رفض كل ما هو غير معقول. ولكن هذا لا يعني تجاهل الجهود التي قام بها في هذا الميدان.
- وبهذه الدعوة لتعقل التاريخ يعتبر ابن خلدون سابقا لفلاسفة التاريخ الغربيين في الدعوة لمسألة المعقولية التاريخية والتي تظهر من خلال العديد من العناصر(على مستوى موضوع التاريخ ، على مستوى منهج التاريخ...).

وفي الأخير نرجو أن نكون قد وفقنا في إنجاز هذا العمل وفي تقديم قراءة جديدة للفكر الخلدوني أولا وتسليط الضوء على مسألة المعقولية التاريخية عند ابن خلدون وفولتير ثانيا ، وما لها من دور في الارتقاء بالكتابة التاريخية والتأسيس لفلسفة التاريخ ، كما نوجه الدعوة في الوقت نفسه إلى مزيد من الدراسات والقراءات حول هذا الموضوع عموما، وحول الفكر الخلدوني وفكر فولتير ومشكلة التأسيس لفلسفة التاريخ بينهما خصوصا، فرغما ما كتب عن هذه المسائل إلا أنها في مزيد من الحاجة إلى الدراسة والتحليل.

# فهرس المصادر والمراجع:

**القرآن الكريم**

## المصادر:

1- ابن خلدون ، المقدمة ،(دط) ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،.2004

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

3- فولتير ،رسالة في التسامح،ترجمة هنرييت عبودي،(ط1)،دار بترا للنشر والتوزيع،دمشق .2009

4- فولتير ، رسائل فلسفية ، ترجمة عادل زعيتر،( ط1 )،دار التنوير،بيروت، 2014.

5-فولتير، كنديد أو التفاؤل ، ترجمة عادل زعيتر ، (ط)1، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ،2012.

## المراجع:

أولا: بالعربية:

1-أبو الحسن بن علي المسعودي ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ،(ج1)،(دط)،المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الرغاية ،الجزائر،1989.

2-أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الأمم والملوك ،(ج1)، (ط1)، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ، بيروت ،2001.

3-أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ(دط)، مؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ،2000.

4-ادريس خضير، التفكير الاجتماعي الخلدوني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1993.

5-إسحاق عبيد، معرفة الماضي من هيرودوت إلى توينبي ،(دط) ، القاهرة ،1985.

6-ألبان وايدجري ، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفشيوس إلى توينبي ، ترجمة ذوقان قرقوط (ط1)، دار القلم، بيروت ،1979.

7-أندريه كريستون ، فولتير حياته ، أثاره ، فلسفته ترجمة الدكتور صباح محي الدين ،(ط2) منشورات عويدات ، بيروت- باريس،1984.

8-بارنز هاري ألمر، تاريخ الكتابة التاريخية ، ترجمة محمد عبد الرحمن برج ،(ج1)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،1978.

9-حسن حنفي قضايا معاصرة في الفكر الغربي المعاصر ،(ج2)،(ط3)،دار الفكر العربي القاهرة 1988.

10- رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ،القاهرة ،1988.

11- زينب الخضيري ، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، (دط) ،دار الثقافة للنشر والتوزيع ،القاهرة 1989.

12- ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ،(ط3)،مكتبة الخانجي،القاهرة ،1967.

13- سعدون نصر الله ، المدخل إلى علم التاريخ ، (ط1) ، دار النهضة العربية ، لبنان 2007 .

14- سعيد محمد رعد، العمران في مقدمة ابن خلدون (ط1)، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر دمشق ،1985.

15- طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنان ،(دط)، مكتبة الأسرة القاهرة، 2006.

16- عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية ،(ط1)،المركز التربوي للبحوث والإنماء، لبنان 1994.

17- عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ،(ج2 )،(ط1 )، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ، 1984.

18- عبد الله شريط ، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون (دط)،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1984.

19- علي أومليل ، مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير ،(دط)، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، تونس،1980.

20- علي بكر حسين ، الطبري ومنهجه في التأريخ ،(دط)، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ،2004.

21- فرنكلين باور ، الفكر الأوربي الحديث في القرن الثامن عشر ، ترجمة أحمد حمدي محمود (دط)،(ج2),1988 .

*22-* قاسم عبده قاسم ، تطور منهج البحث في الدراسات التاريخية ،(ط1 )،عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية ، جامعة الزقازيق،2000.

23- كولنجوود ، فكرة التاريخ ، ترجمة محمد بكر خليل ، محمد عبد الواحد خلاف،(دط)، لجنة التأليف والترجمة والنشر 1961.

24- لانجلوا وسينبوس ، النقد التاريخي ، ترجمة عبد الرحمن بدوي (دط)،دار النهضة العربية،القاهرة ،1970.

25- محمد الذوادي ، أضواء جديدة على محددات العقل العمراني الخلدوني ،(دط )،مركز النشر الجامعي ، تونس ،2003.

26- محمد حسن نصر ، مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل ،(ط1)، دار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان بنغازي ،1993.

27- محمد عابد الجابري ، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي (ط1)،دار الثقافة ، الدار البيضاء ،1971.

28- محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي،(ط6)،المركز الثقافي العربي ، بيروت ،1993.

29- محمد عبد الرحمن مرحبا ، جديد في مقدمة ابن خلدون،(ط)1، منشورات عويدات، بيروت 1989.

30- محمد فاروق النبهان ، الفكر الخلدوني من خلال المقدمة، (ط1)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، 1998.

31- مهدي عامل ، في علمية الفكر الخلدوني،(ط2)،دار الفارابي،بيروت،1986.

32- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون،(ط1)، دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت 1981.

33- هاشم صالح ، مدخل إلى التنوير الأوربي ، (ط1) ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 2005.

34- هاشم يحي الملاح ، المفصل في فلسفة التاريخ ،(ط1) ، دار الكتب العلمية ،بيروت 2007.

35- هيجل ، العقل في التاريخ ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،(دط)، دار التنوير للطباعة والنشر بيروت ،1983.

36- هيجل ، محاضرات في فلسفة التاريخ ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام،(دط)،بيروت ،1983.

37- ول ديورانت ، قصة الفلسفة، ترجمة، فتح الله محمد المشعشع،(ط6) ، مكتبة المعارف بيروت،1988.

38- ولتر ستيز، الدين والعقل الحديث ، ترجمة إمام ع الفتاح إمام، (ط$_1$)،1988.

ثانيا: بالأجنبية:

1-Kant ، critique de la raison pure، aubier، paris،paris،1997.

2-Mohamed.Azize.Lohbaibi :Ibn khaldun.edition sechers.Paris.1968..

1

## المجلات والدوريات:

1-مجلة الفكر العربي المعاصر، (العدد83،82) ،مركز الإنماء القومي ،بيروت باريس1991.

2-المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، (العدد11)، تونس1991.

3-الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية ، (العدد31)،مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ،2004.

## المعاجم والموسوعات:

### المعاجم:

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

2- صبحي حموي ، المنجد في اللغة العربية المعاصرة ،(ط1)،دار المشرق بيروت ،2000.

3- جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،(ج2)،(دط)،دار الكتاب اللبناني ، بيروت ،1978.

4- محمد عزيز الحبابي، المعين في مصطلحات الفلسفة والعلوم الانسانية،(فرنسي ،عربي انجليزي)، (دط)، دار الكتاب الدار البيضاء،1980.

### الموسوعات:

**1**- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل أحمد خليل،(المجلد3)،(ط2)،منشورات عويدات بيروت ، باريس ،2001

**2**- كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي ،(ط1)،مكتبة لبنان ناشرون،بيروت 2000.

## الملتقيات والندوات:

2-أعمال مهرجان ابن خلدون ، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية القاهرة،1962.

3-أعمال الملتقى المنعقد بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ، تونس 1990.

## الانترنيت:

1-أحمد برقاوي ، الوعي التاريخي لدى المؤرخين المسلمين ، بحث المعلومة في الانترنت (مباشر)،goole:35:18/18/08/ 2016 متوفر على الويبwww.al-moharer.net

| فهرس الموضوعات | الصفحة |
|---|---|
| مقدمة : | أ ب ج د |
| **الفصل الأول : مدخل مفاهيمي** | 5 |
| **المبحث الأول: بين العقلانية والمعقولية في الاصطلاح اللغوي والفلسفي** | 5 |
| 1 – العقلانية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي | 5 |
| 2 –المعقولية في المفهوم اللغوي والاصطلاحي | 6 |
| 3 – العقلانية والمعقولية في اصطلاح فلسفة التاريخ | 7 |
| **المبحث الثاني : ابن خلدون والتأليف التاريخي في عصره** | 11 |
| 1 – حياة ابن خلدون | 11 |
| 2– ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ | 12 |
| 3– نقده لحالة التاريخ عند سابقيه | 15 |
| **المبحث الثالث: فولتير والتأليف التاريخي في عصره** | 18 |
| 1 – حياة فولتير | 18 |
| 2– ظروف عصره وأثرها في تصوره للتاريخ | 19 |
| 3 – نقده لحالة التاريخ عند سابقيه | 20 |
| **الفصل الثاني : المعقولية التاريخية عند ابن خلدون:** | 22 |
| **المبحث الأول: تجليات المعقولية التاريخية ( الجهاز المفاهيمي الجديد)** | 22 |
| 1– المفهوم الجديد للتاريخ | 22 |
| 2–قوانين المنهج التاريخي | 24 |
| 2– معايير تصحيح الأخبار التاريخية | 26 |

**فهرس الموضوعات :**


| | |
|---|---|
| **المبحث الثاني : ركائز المعقولية التاريخية الخلدونية** | 30 |
| 1-أسس المعقولية التاريخية الخلدونية | 30 |
| 2-سياقات المعقولية التاريخية الخلدونية | 33 |
| 2-1 المعقولية على مستوى موضوع التاريخ | 33 |
| 2-2المعقولية على مستوى منهج التاريخ | 35 |
| 2-3 المعقولية على مستوى مقولات فلسفة التاريخ | 38 |
| 3-علاقة التاريخ بالعقل | 40 |
| **الفصل الثالث : المعقولية التاريخية عند فولتير** | 42 |
| **المبحث الأول: الجانب النقدي** | 42 |
| 1- نقده لمفهوم التاريخ | 42 |
| 2-نقده لفكرة المركزية في التاريخ | 43 |
| 3-نقده للعناية الإلهية | 44 |
| **المبحث الثاني :الجانب البنائي( أطر المعقولية التاريخية عنده)** | 47 |
| 1-مفهومه الجديد للتاريخ | 47 |
| 2-فكرة التاريخ العالمي | 49 |
| 3-فكرة التقدم | 50 |
| 4-فكرة فلسفة التاريخ | 52 |
| **الفصل الرابع: المعقولية التاريخية بين ابن خلدون وفولتير** | 53 |
| **المبحث الأول : مواطن الاتفاق بين ابن خلدون وفولتير** | 53 |
| **المبحث الثاني: مميزات الرؤية الخلدونية عن الرؤية الفولتيرية** | 61 |
| خاتمة | 66 |
| فهرس المصادر والمراجع | |
| فهرس الموضوعات | |
| ملخص المذكرة | |

## ملخص المذكرة


### 1-باللغة العربية

تتناول هذه الدراسة مسألة المعقولية التاريخية عند أحد أهم مؤسسي فلسفة وعلم التاريخ ، وهما ابن خلدون وفولتير. وتعتبر مسألة المعقولية التاريخية من أهم المواضيع التي استقطبت اهتمام الكثير من المؤرخين وفلاسفة التاريخ الغربيين خاصة مع بدايات القرن 17 ،أي عصر النهضة في أوربا، وتعد المعقولية التاريخية نتيجة من النتائج التي أفرزتها النزعة العقلية في عصر التنوير ، التي دعت إلى استخدام العقل في شتى مجالات الحياة بما في ذلك التاريخ ، و المعقولية التاريخية هي النواة الأولى لقيام فلسفة التاريخ ، لذا تتناول هذه الدراسة تجليات المعقولية التاريخية في فلسفة التاريخ عند ابن خلدون وفولتير، ومواطن الاتفاق والاختلاف بين الرؤية الخلدونية والفولتيرية في هذه المسألة وتهدف هذه الدراسة إلى تبيين السبق الخلدوني في الدعوة إلى ممارسة المعقولية التاريخية.



**الكلمات المفتاحية :**

عقلانية ، معقولية، تاريخية، حضارة ، منهج ، واقع ، منهج ، موضوعية.



### 2باللغة الإنجليزية:

**Summary:**

This study deals with the question of historical plausibility of the most important founders of the philosophy and the science of history, who were Ibn Khaldun and Voltaire The topic of historical plausibility attracted the attention of many Western historians and philosophers ،especially with the beginnings of the 17th century or of the Renaissance in Europe, and it is the result that emerged from the mental tendency in the age of enlightenment, which called for the use of reason in the various spheres of life, including history, and historical plausibility is the first nucleus of the philosophy of history, so this study deals with the manifestations of historical plausibility in the philosophy of The date when Ibn Khaldun and Voltaire, and The points of agreement and disagreement between Alkhaldonah vision and Alfoltereh in this matter, this study aims to indicate the lead Alkhaldona in calling for the exercise of historical plausibility.



**Key Words**:

Rationality، Reasonableness، Historical ،civilization ، reality، Curriculum ، Objectivity