عدد 16 ديسمبر(2001)، ص. 43-62

الأساس الفكري لابن خلدون وخلفيته الإسلامية

ملخص

سيل من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن خلدون، وحشد من الدراسات تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجًا وموضوعًا.

فإذا كان المرء ابن بيئته، وحصاد مجتمعه، ونتاج ثقافته، فقد كان ابن خلدون كذلك، وجماع ذلك كله أنه عالم من علماء المسلمين، وفقيه من فقهاء الشريعة، ومن الطبيعي أن تكون مصادر فكره وروافد عطائه إسلامية في أكثرها إن لم تكن في جملتها، وهو ما لم ينتبه إليه دارسوه في الغرب واكثر دارسيه في الشرق.

هدفنا من هذه الدراسة أن نلقي مزيدًا من الإيضاح على شخصية عبد الرحمن بن خلدون وإظهار فكره مشدودًا إلى أصوله، مرتبطًا بمنابعه.

أ/ أبوبكر عواطي
جامعة الأمير عبد القاد ر للعلوم الإسلامية فسنطينة، الجزائر

الآراء الاسقـاطية على التراث الخلدوني

من النتائج الخطيرة المترتبة عن التبعيّة الإيديولوجية والمذهبية للمدارس الغربية، إخضاع التراث الاجتماعي للتأويل والقولبة بحسب المبادئ والتحيزات الإيديولوجية والمذهبية التي ينتهي إليها الدارسون. فإذا كان أحدهم من أنصار المدرسة المادية انعكس انتماؤه على دراسته للتراث الاجتماعي العربي الإسلامي، فيأتي حتمًا ملونًا بطبيعة تفكيره، ومن ثم يدخل في عملية التشويه والتأويل المتعسف للنصوص حتى تأتي موافقة لمنطلقاته الفكرية. وبالمثل يقوم أنصار المدرسة الوظيفية بنفس المهمة ونفس العملية.

وإذا كان لهذا المسلك دلالة علمية فهي إنما تكشف عن فقدان الشخصية الثقافية والهوية العقائدية وتكشف عن مدى التشكيك في قدرة الثقافة الذاتية على العطاء ومدى الاستلاب الفكري الذي لازال مستمرا في ممارسة نشاطه بكل فعالية.

لقد خضعت دراسة تراثنا الاجتماعي للزيف المذهبي والتحليل الإيديولوجي.

Summary

In spite of the abundance of research studies on Ibn Khaldun, none of which has treated of the issue of religion in his Introduction. Other studies, however, have strived to portray Ibn Khaldun as if his writings had no relationship with his religious background either in the approach or in the subject matter.

As man is said to be the product of his society, so is Ibn Khaldun. He is a Muslim scientist in Islamic jurisprudence, and his thought is purely Islamic. Neither western non oriental investigators have, hinted to this crucial aspect, however.

The article attempts to highlight the famous personality of Ibn Khaldun and to show his original thought.

© جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر 2001.

وأوضح مثال على ذلك مجموع الدراسات التي أقيمت حول مقدمة ابن خلدون (1) باعتبارها تمثل عملاً اجتماعيا ناضجًا كما كانت تتويجًا لجهود المفكرين السابقين في هذا المجال. حاولت أن تجعل من مقدمة ابن خلدون طفرة حادثة في الفكر والثقافة العربية الإسلامية مقطوعة الصلة بهذه الثقافة التي ولدتها وتمخضت عنها، بل ذهبت كثير من الدراسات إلى أبعد من ذلك فاعتبرت أسلوب المقدمة سواء من حيث المضامين التي تطرحها أو من حيث المنهج المتبع في الدراسة أسلوبًا منقطع الصلة بالبيئة الثقافية التي تنتهي إليها، ومن ثم ظهر ابن خلدون شخصية غريبة عن مجتمعه وثقافته وعقيدته متميزا في تصوراته وأفكاره (2).

لقد جاءت أكثر هذه الدراسات مقلّدة غير مبتكرة ولا مبتدعة، فالتفسير المادي لفكر ابن خلدون الاجتماعي سبق إليه مفكرون أجانب قبل أن يردده وراءهم أتباعهم من الكتاب العرب. لقد ألفت الكاتبة الروسية "سفيتلانا باتسييفا " Bacieva (S.) كتابًا عن العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون (3) أكدت فيه على تبنيه للتفسير المادي، وبالمثل سعى الكاتب الفرنسي "إيف لاكوست" Lacoste (Y.) إلى إثبات نفس القضية (4). وهذه الدعوة وجدت أنصارا في الثقافة العربية، وكتب كثير من الدارسين عن ثقافة ابن خلدون المادية وابن خلدون الرائد للمار كيسة والمادية التاريخية، كما عبرت عن ذلك كتابات كل من " أحمد ماضي"(5) و" مهدي كامل" (6) و " عبد القادر جغلول " (7).

ومن جهة ثانية هناك دعوى ترددت عند كثير من الكتاب أمثال " روزنتال" Rosenthal (E.I.J.) تهدف إلى تقرير علمانية ابن خلدون (8) عبر فصله نطاق الدين عن نطاق العقل ويضع بينهما حدودا فاصلة على اعتبار أنهما شيئان متقابلان لكل منهما مجاله وموضوعه ومنهجه. وبالمثل نجد موقف " كامل عياد " الذي اعتبر رأي ابن خلدون في الدين بشكل عام مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملاً اجتماعيًا ونفسيًا هامًا على مسار التاريخ. بل يذهب ابعد من ذلك في قوله أن ابن خلدون كان يحاول إخضاع الدين إلى نظرياته العلمية (9).

ومن جهة ثالثة أعتبر أحد الكتاب الأجانب ابن خلدون فيلسوفًا مثاليًا متأثرًا بأفلاطون، وأرسطو وتبعه في ذلك الكاتب العربي " محسن مهدي " الذي اعتبر ابن خلدون بحق وريثا للاتجاه الأرسطو طاليسي في الفلسفة العربية (10). كما رأى فيه المفكر الوحيد الذي حاول وضع علم الاجتماع في إطار الفلسفة التقليدية وعلى أساس مبادئها. ويتجلى موقف صاحب هذا الاتجاه في قوله أن ابن خلدون لم يفكر أثناء وصفه للعلم الجديد في إدخال تغييرات كبيرة على المبادئ الموضوعية للبحث العلمي أو يعترض على شرعية المعايير التي وضعتها فلسفة السياسة، بل على العكس وجد أنه بالاعتراف بصلاحية هذه المبادئ والمعايير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد (11).

ومن جهة رابعة حاول الكاتب النمساوي "جومبلو فيتش" Gumplowicz (L.) إثبات أن ابن خلدون مؤسس النظرية العنصرية استنادا إلى فكرة العصبية كفكرة قومية (12). كما كان يصور ابن خلدون على أنه واحد من مؤسسي النظرية الدورية لتطور المجتمع، والمبشر" بنظرية القوة " الاستعمارية والعنصرية. وهذا الاتجاه أكد عليه

كثيرا من الكتاب الأجانب وتبعهم آخرون في الوطن العربي مثل ما فعل " طاهر الخميري " حيث حاول أن يبين سيطرة الظروف العنصرية والقومية على فكر ابن خلدون، كما اعتبر معنى العصبية أساسا لفهم الفكر الخلدوني. ويفسرها بأنها فكرة قومية بالمفهوم العنصري لهذه الكلمة (13).

من جهة أخرى حاول أصحاب هذا الاتجاه التقليل من جدة وأصالة المنهج الخلدوني. لكونه مرتبطا بعزل المواقف المادية في المقدمة عن الرفض غير المشروط لأي أساس فلسفي للكتاب، عدا الأساس الديني. ومن بين الذين مثلوا هذا الاتجاه المستشرق الأمريكي "ماك دونالد " (MacDonald (D.B.، الذي ذهب إلى وصف كتاب ابن خلدون بأنه "كاثوليكية في الإسلام "، ووصف ابن خلدون نفسه بأنه" غزالي متعصب " (14).

وفي الوقت الذي يقرر فيه أصحاب هذا الاتجاه استقلالية الفكر العلمي عن الفكر الديني وسلطته المرجعية يعودوا ليحدثونا عن الرقابة السنية والأرثودوكسية كما يسميها أحدهم على الفكر العلمي الحر. هذا ما حاول المفكر العربي " محمد أركون " أن يؤكده، فابن خلدون في نظره لم يكن من الممكن بالنسبة له أن يفكر تفكيرا حرًا في نقد القضايا الدينية لأنه كان يعيش في زمن وفي مجتمع فرضت عليه قواعد رسمية تنفذ من قبل السطوة السياسية تجعل الناس غير قادرين على التفكير في بعض المسائل بكل حرية (15).

إذا تمعنا في فهم الكتابات التي قامت حول التراث الخلدوني نجد أنها لم تكن نابعة من رغبة صادقة في بلورة هذا الفكر وتوضيحه بقدر ما كانت تصدر عن مجموعة من العقد والمعاناة التي يعاني منها الفكر العربي المعاصر في ظل الانفصام والتجزؤ والانشطار نتيجة فقد هويته الحضارية والعقائدية.

من هذا المنطلق كتب " محمد أمزيان " محاولا استخلاص دوافع تشويه الفكر الخلدوني ما يلي (16):

لقد تحددت علاقة الفكر العربي بالفكر الوضعي والعلماني من موقف الانبهار بالغير والإحساس بالضعف وفقدان الوعي بالذات، ولما استقر في ذهنه أن النمط الثقافي الوضعي كان يمثل النمط المثالي كان عليه أن ينقب في تراثه الفكري ويستخلص منه مجموعة العناصر التي تميز بها الفكر الوضعي في الغرب والذي اتجه نحو العقلانية والعلمانية والواقعية المفرطة كأساس للتقدم الثقافي والفكري ليتجاوز بذلك اللاعقلانية واللاهوتية والمثالية الميتافيزيقية وهي كلها مواصفات ارتبطت في ذهن الرجل الغربي بالرجعية والتخلف.

هذه الوضعية هي التي عكسها الفكر العربي في قراءته للفكر الخلدوني خصوصا والتراث العربي الإسلامي عموما، واتجهت جهوده إلى البحث عن عناصر العقلانية والعلمانية والتقدمية والواقعية، وأصبح مفكرونا يتحدثون عن لا دينية ابن خلدون وعلمانية ابن خلدون وواقعية ابن خلدون وعصرية الفكر الخلدوني إلى آخر هذه المقولات التي تجسد بالفعل سلبية وغيبوبة الفكر العربي.

لقد اتبع الباحثون العرب مناهج دعاة المدارس الغربية حذو " النعل للنعل" على حد تعبير ابن خلدون. فكانت نتائج أبحاثهم مماثلة لنتائج أبحاث هؤلاء، وإن اختلفت الغايات

والمقاصد.

إنه إذا لتحد ذو طرفين يجد الباحث المسلم نفسه معه في وضع يحتم الرد عليه، سيلا من الأبحاث والدراسات لا تتضمن أي التفات جدي صوب البعد الديني في مقدمة ابن خلدون، وحشد من الشهادات، تلك نماذج منها، تريد أن تبرز لنا ابن خلدون كما لو لم تكن لمعطياته أية علاقة بالأرضية الدينية منهجًا وموضوعًا. بل إننا لو توغلنا في قراءة كثير من تلك الأبحاث لرأيناها بسبب من تعصبها المنهجي أو المذهبي، وجزئية رؤيتها ونسبيتها، تسعى لإخراج ابن خلدون من الدائرة الطبيعية التي عاش فيها وتحرك خلالها وتلقى علمه من مواردها، وبنى قدراته ونزعاته أمدائها، وتقذف به بعيدا إلى أجواء غريبة ما كان يعرف عنها شيئا وما خطرت له على بال.

إنه انفصام غريب بين الرجل وبيئته، ذلك الذي سعت بعض تلك الأبحاث إلى تأكيده بالأدلة الناقصة.

ويبقى ابن خلدون، رغم هذا كله، ابن الإسلام، ووليد البيئة الإسلامية الشرعي، وتبقى مقدمته، على مستوى الفكر ومستوى الحياة، ثمرة ناضجة من ثمارها المترعة. ومن وراء هذا وذاك تبقى مسألة الانفصام الموهوم عملية غير أخلاقية وغير علمية في الوقت نفسه (17).

مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير

تشير المصادر القديمة، إلى أن المناهج العلمية العامة، الملزمة للباحث والصالحة لإرشاده في دراسته للوجود على جميع جوانبه، هي في الانطلاق من عموميات الوجود ومن الأصول الأولى والعلل التي تؤدي إلى الأشياء.

بدون التزام هذا المنهج تختلط المفاهيم ونتيه وسط التناقضات وتضيع الحقيقة في ثنايا التأويل والتحريف كما أثبتت ذلك مجموع التأليف التي أنجزت حول ابن خلدون والتي جاءت متعارضة ومتناقضة إلى حد بعيد حيث نسبت هذه الشخصية إلى كل الاتجاهات والمذاهب الفكرية.

وحينما ندعو إلى التزام الموضوعية العلمية في تعاملنا مع التراث الخلدوني فإنما نهدف أول ما نهدف إلى كشف هذا الزيف الإيديولوجي، ونؤكد من خلاله أن فهم ثقافة ابن خلدون وفكره أو ثقافة أي علم من الإعلام لا يمكن أن يتم إلاّ داخل المنظومة الإسلامية نفسها، باعتباره نتاجًا طبيعيا لنوع الثقافة والتربية العلمية التي تلقاها داخل هذه المنظومة، بالإضافة التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها في رحاب الوطن العربي المترامي الأطراف.

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدال ولا المناقشة هي أن ابن خلدون قد جسد الثقافة العربية الإسلامية. كما أنه عبّر عن الواقع الذي كان يقيم فيه. وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع العربي من أحداث ووقائع عاصفة، تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها ونوعيتها.

من ناحية أخرى، إذا كانت ثقافة ابن خلدون، أو الأسس التي انطلق منها تعود مبدئيا لما أنتجه سابقوه من رواد الفكر العربي. فإن هذه الثقافة لا تكتفي بذاتها –وإن كانت تسجل الجزء الأكبر- لتكوين الفكر الخلدوني. فلا بد أن يكون المصدر المساعد متمثلا بالتطبيق العملي والممارسة. فالأخبار الموجودة في المقدمة والمقتبسة من كتاب سيرة حياته، تبين أن علاقة الفكر الخلدوني بالتطبيق العملي، هي علاقة وثيقة وأساسية، هي وثيقة لأن ابن خلدون هو من العلماء القلائل، الذين مارسوا العمل التنفيذي وعلى أعلى المستويات وبكثافة شديدة وبنوعيات وأمكنة مختلفة، بما يجزم ويستدعي التفاعل الدائم بين الفكر العملي والفكر النظري. وأساسية لأن الأرضية التي أقيم عليها علم العمران، هي في جزء كبير منها، وليدة مواجهة ابن خلدون الحادة والمستمرة للواقع العملي. وبنشاط وحيوية لا يحدهما الإجهاد والإعياء. وبطموح جارف لا تضعف من اندفاعه الأهوال والأخطار التي واجهته في هذا الواقع العاصف الزاخر بالنزعات الحادة والحروب المستمرة والمؤامرات الدائمة.

فمن منطلق كون العلم تعبيرًا عن الواقع بالفكر. فإن هذا الفكر ينمو ويتخصب كلما كان الواقع غنيًا بعبره ومعانيه، وهذا الواقع الخصب الذي مارس فيه ابن خلدون حياته العملية، أضاف لفكره المتكون من الثقافة المدرسية، مقادير كبيرة ومن طبيعة علمية خالصة. إذ أن التطبيق العملي هو معيار الحقيقة (18).

على ضوء ما تقدم، فالفرد مهما كان قسطه وافرًا وإسهامه كبيرا في صناعة التاريخ، فإنه، وفي عمله المتفوق، لا ينطلق من الفراغ. بل إنه يستند، إلى الأسس والأصول التي وضعها سابقوه. فالبناء ولو كان يناطح السحاب، لابد له من أسس ثابتة ضاربة في الأرض. ولقد كان الدافع من وراء هذه الدراسة، استكشاف الأسس والأصول التي انطلق منها الفكر الخلدوني. ومن يكتشف الأسس والأصول، لابد أن يصل إلى اكتشاف الفروع.

البيئـة الاجتماعيـة

نفترض بادئ ذى بدء وجود غائبة جدلية تربط ما بين الحياة والتأليف من خلال رؤية خاصة تقتضي النظر إلى المقدمة على أنها موضوعة انطلاقا من مشكلة أساسية هي مشكلة الحياة، حيث وجدت التجربة اكتمالها وتحقيقها التام في مضمونها. فلو لم يشاهد ابن خلدون في حياته اليومية قضايا كثيرة، سياسية واقتصادية وفكرية وأخلاقية، لما كتب المقدمة.

ويرشدنا العلم بها إلى كيفية حصولها، والعلم بكيفية حصولها يسمح بتحديد دقيق لموقفه الفكري، ولذلك يتوجب علينا دراسة العوامل الاجتماعية المختلفة التي يفترض أنها أثرت بشكل أو بآخر على تفكير ابن خلدون، ودمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربته.

وعلى ذلك فإن إلتصاق ابن خلدون بالواقع، وفهمه المتعمق لحقائقه يستدعي مرافقته في رحلة حياته الطويلة. خاصة تلك التي سبقت مرحلة العزلة في ديار بني عريف

بالجزائر. وهذه المرافقة ستقتصر على المحطات الرئيسية من هذه المسيرة. ولا تشملها بجملتها. فهذا الشمول هو من شأن كتابة سيرة حياته. وشأننا من هذه المسيرة في هذا العمل، ينحصر في التركيز على الوقائع والأحداث التي انعكست على فكره، ووجدت ترجمتها في نظرياته المختلفة.

أولى هذه المحطات يتعلق بالظروف التاريخية التي ميزت عصر ابن خلدون. لقد تميز هذا العصر بأحداث سياسية واجتماعية خاصة جعلت العالم العربي الإسلامي يعيش في فترة من أشد فتراته اضطرابًا وغليانًا وأقلها استقرارًا وتوازنًا. كانت هذه الحالة الحالكة تسود أنحاء العالم العربي : الأندلس، شمال إفريقيا والمشرق العربي، أصبحت هذه الأقطار تسير بخطى حثيثة نحو الانحطاط والتأخر بعدما ازدهرت فيها حضارة ماجدة دامت طيلة سبعة قرون (19).

ومن المعروف أن ابن خلدون عاش في منطقة كانت تعتبر من القديم من مناطق التفاعل الحضاري، فقضى حياته في الأقطار العربية : في تونس وفاس وغرناطة وتلمسان وبجاية... الخ واحتك ببلاطات السلاطين يخدم الأمراء ويفيدهم. رغم التمزق السياسي الذي كان يسود هذه الأقطار تعتبر حياة ابن خلدون مثلاً للوحدة الفكرية التي كانت تشمل العالم العربي في المغرب والمشرق.

من الأحاديث النبوية الشهيرة قوله –صلى الله عليه وسلم- : [***بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ فطوبى للغرباء***] (20). والظاهر أن هذا الحديث كان له رواج في تلك الفترة المظلمة من تاريخ الإسلام حيث وجد المسلمون فيه ما يصدق على وضعهم السيئ.

من الكتب المهمة التي ظهرت في تلك الفترة كتاب للفقيه الأندلسي المعروف "إبراهيم بن موسى الشاطبي"، اسمه "الإعتصام". وقد صدر الشاطبي الكتاب ببحث مسهب شرح فيه الحديث المذكور. ويعزو غربة الإسلام الجديدة إلى ظهور البدع والفتن في الإسلام، وانحراف المسلمين عن السنة النبوية، حتى أصبح أهل الحق منهم إلى جانب أهل الباطل قلّة، وأصبح المتمسكون بالسنة أفرادا غرباء بين جمهور المخالفين لهم (21).

ومما يلفت النظر أن نجد ظهور كتاب في دمشق يبحث في نفس الموضوع الذي يحثه الشاطبي وفي زمن مقارب لزمنه. وهذا الكتاب للفقيه " ابن رجب الحنبلي" و اسمه " غربة الإسلام "(22).

يقول أحمد الشرباصي في تحقيقه لهذا الكتاب : " وحين نقارن بين البحثين نجد تشابهًا غريبًا في المقدمات وفي النتائج. فكلاهما يقول بأن الإسلام بدأ غريبًا ويعود غريبًا، وكلاهما يقول بأن هذه سنة الله في الأمم جميعًا..."(23).

إن ظهور هذين البحثين في زمانين متقاربين أحدهما في الأندلس والآخر في الشام مما يدل على موجة التشاؤم في البلاد الإسلامية على نطاق واسع. ومما يجدر ذكره أن ابن خلدون كان معاصرًا للشاطبي والحنبلي تقريبًا، ومن المحتمل أنه كان يشاركهما التشاؤم حول مصير الإسلام على وجه من الوجوه.

يصف " غاستون بوتول " BOUTHOUL (G.) ابن خلدون بأنه فيلسوف دور

الانحطاط، ويقول أن نظريته توحي بالكآبة والتكمش إذ هي نتيجة خبرة في تاريخ انحطاط عاش ابن خلدون في وسطه (24).

يبدو أن ابن خلدون كان قد تأثر بوضع الغربة الذي حل بالإسلام في عصره، على منوال ما تأثر به زملاؤه العلماء. فهو مثلا يقارن في مقدمته بين أحوال المسلمين في الصدر الأول وأحوالهم في زمانه، فيقول إنهم كانوا في الصدر الأول لا يترددون عن إفساد دنياهم في سبيل إصلاح دينهم، بينما أصبحوا في زمانهم الأخير يجرون على العكس من ذلك حيث يصدق عليهم قول الشاعر :

نرقع دنيانا بتمزيق ديننا ∴ فلا ديننا يبقى ولا ما نرقه. (25)

لقد طبعت هذه الأحداث مواقف ابن خلدون النظرية، كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها السياسية والاجتماعية والفكرية، أسقطت على نظرته للأشياء، لذلك لا يمكن عزل النسق الفكري لابن خلدون عن تجربة العصر.

هذه الأجواء العاصفة الصاخبة. وهذه البيئة التي تخترقها المؤامرات وتحف بها الأهوال والمخاطر. دفعت ابن خلدون لأن يضع نفسه داخل الأحداث ساعيًا إلى درء مخاطرها، ليس بالهروب منها، إنما بمصارعتها ومواجهتها. هذا ما جعل علاقته مع الأحداث علاقة متميزة، بما دفعه إلى مراقبتها ودراسة أسبابها القريبة منها والبعيدة. وبما اكتسب من المعاني والعبر نتيجة هذه الدراسة، وترك بصماته الواضحة على توجهه الفكري. أما عن العناصر المكونة لهذا التوجه فذلك ما سنراه في عرضنا للمحطات الأساسية والمتعددة لشريط حياته.

نشأة ابن خلدون وتشكيل فكره

نشأ ابن خلدون في بيت وضمن أسرة، يحكمها التقليد الموروث في تقلّد الأعمال العامة وتبوّأ المراكز السياسية والإدارية والعلمية. وكان التوجه الديني يبسط سيطرته على هذه الأعمال والمراكز. فكان من الطبيعي أن ينشأ هذا الفتى، ومن خلال أعداده لهذه المهمات، نشأة يسيطر عليها هذا التوجه.

لقد وصف " ابن حيان " هذه العائلة بأنها " كانت تتقلب بين رئاسة سلطانية ورئاسة علمية" (26). يتبين من هذا أن ابن خلدون نشأ في عائلة كانت تراودها نزعة السياسة من جهة ونزعة العلم من الجهة الأخرى. من شأن هذه البيئة العائلية أن تبث في نفس ابن خلدون نزعتين قويتين : حب المنصب والجاه من ناحية، وحب طلب العلم من ناحية أخرى. وقد كانت تتغلب واحدة على الأخرى في بعض الأحيان، لكن تلك الغلبة لم تصبح حاسمة في وقت من الأوقات، وظلت النزعتان تؤثران في نفس ابن خلدون طول حياته، وتجعلانه مترددًا بين العلم والسياسة (27).

فقد ذكر ابن خلدون عن نفسه أنه حين تولى الحجابة، وهي أعلى مناصب في الدولة، لأمير بجاية كان يعمل في تدبير الملك صباحا ثم يذهب إلى جامع القصبة بعدئذ ليقوم بالتدريس فيه أثناء النهار (28).

ومما يلاحظ في سيرة ابن خلدون المزدوجة هذه، هو أنه، لا يكاد ينهمك في السياسة مدة من الزمن حتى يحاول اعتزالها ليشتغل في طلب العلم، ثم يعود إلى السياسة مرة أخرى ليعود إلى الاعتزال بعدها وهكذا دواليك. يستخلص من هذا أن ابن خلدون يحب السياسة والعلم معًا ويجد في كل منهما لذة خاصة به، فإذا أنهمك في احدهما زمنًا عاوده الحنين إلى الآخر فرجع إليه.

عندما ولد ابن خلدون تعهده أبوه بالرعاية، فكان معلمه الأول جريًا على عادة أهل زمانه ولاسيما أن أباه من رجال العلم والأدب، فعنى بتحفيظه القرآن الكريم ثم تلاوته بالقراءات السبع، كما هيأ له الدرس والتحصيل على يد بعض العلماء في تونس، فنهل من كتب الفقه والحديث (29) كما درس علوم اللغة العربية من نحو وصرف وبلاغة وأدب على أيدي عدة أساتذة ومشايخ، ثم انعطف نحو العلوم العقلية والفلسفية فألم بها، وكذلك العلوم الطبيعية والرياضية والفلكية، وهكذا يمكن القول بأن ثقافة ابن خلدون كانت ثقافة موسوعية.

لقد استوعب العلوم الدينية على مختلف وجوهها وفروعها. وقد تيسر له ذلك على أيدي جهابذة العصر في هذه العلوم. وإلى جانب ذلك تلقن العلوم العقلية وتمكن منها. وقد أطرى ابن خلدون في كتاب سيرته هؤلاء الأشياخ وأشاد بأفضالهم (30). ونفهم مما كتبه عنهم أنه تأثر باثنين منهم على وجه خاص. أولهما "عبد المهيمن"، وثانيهما " الآبلي ".

وحين ندرس حياة هذين الرجلين نراهما من طرازين مختلفين كل الاختلاف. "فعبد المهيمن" كان، كما وصفه ابن خلدون، إمام المحدثين والنحاة في المغرب. وقد لازمه ابن خلدون واخذ عنه، سماعًا وإجازة، أمهات كتب الحديث " كالصحاح الست " و كتاب " الموطأ " وغيرهم (31). أما "الآبلي" فقد وصفه ابن خلدون بأنه كان شيخ العلوم العقلية. وقد أخذ عنه ابن خلدون المنطق وفنون الفلسفة (32).

والملفت للنظر، أن ابن خلدون كان يخص " الآبلي" بالقسم الأوفر من الإطراء والإشادة في كتاب سيرته، ولعل ذلك يعود إلى تمكنه ورغبته في هذه العلوم، وبالمقابل من تمكنها من السيطرة على تفكيره بحيث أصبحت بالنسبة إليه الدليل الرئيسي في مراقبته ودراسته للأحداث والوقائع وقياس الأمور بمقاييسها.

التجربـة السياسيـة والاجتماعيـة

لو تمعنا بعمق في تفاصيل الأحداث التي عاشها ابن خلدون ما بين وفادته على السلطان " أبي عنان" بفاس سنة 755هـ إلى مغادرة الأندلس قاصدا بجاية لتولى منصب الحجابة عند أميرها سنة 766هـ لأمكننا ذلك استخلاص بعض العناصر الجديدة التي طرأت على ابن خلدون في هذه الفترة الخصبة الحرجة من حياته.

يلاحظ أن ابن خلدون كان خلال هذه الفترة رجلاً تستهويه المناصب الرفيعة، ويستبد به طموح سياسي واضح. فلقد تولى منصب " الكتابة والتوقيع" لملك المغرب الأقصى " أبو عنان "، إذ كانت شخصية ابن خلدون تجتذب أنظار السلاطين والأمراء.

فكما اجتذبت شخصيته نظر سلطان تونس فعينه في منصب "كتابة العلامة"، ولم يكن قد بلغ الثامنة عشر من عمره، جذبت أيضا أنظار السلطان " أبي عنان المريني" فعينه عضو بمجلسه، وكلفه بشهود الصلوات معه، تم ترقى بعد ذلك إلى منصب أعلى في عهد السلطان " أبي سالم" وهو منصب " كتابة السر والإنشاء" ثم قلّده فيما بعد " خطة المظالم" (33).

وكانت نفس ابن خلدون تطمح للوزارة –كما ذكر بنفسه- وهذا الطموح أودى به إلى السجن عدة مرات، ثم خرج منه ورحل إلى الأندلس وتقلد فيها عدة مناصب، كما اختاره السلطان " محمد بن الأحمر" للسفارة بينه وبين ملك قشتالة، للتوسط في إبرام صلح بينهما وقد نجحت سفارته. وحينما استرجع الأمير " أبو عبد الله" إمارة بجاية. تولى أبن خلدون منصب " الحجابة" وهي أعلى منصب في الدولة آنذاك (34).

لقد كانت رؤية ابن خلدون، لشؤون الحكم عامة شاملة. فقد راقب هذه الشؤون من الخارج، حيث الرعية وهمومها. وراقبها من الداخل حيث تصنع القرارات وتوجه الأمور العامة. فوقف على حقائقها كاملة. ذلك أن المعرفة بالشيء لا تكون كاملة إلا بإحاطة من الداخل والخارج.

وابن خلدون كان على علاقة بالبيت الذي يحصل فيه صنع قرارات الحكم. كما كان على معرفة بما يتضمنه هذا البيت من داخله. لكن، وعلى اعتبار أنه لم يكن صاحب هذا البيت. فكان بإمكانه معرفة ما يحيط به وما يجري حوله، والوقوف على قوّة الجذب فيه، بإمكانية إحاطته بالمؤيدين، وعلى أسباب هذه القوة. كما كان بإمكانه معرفة قوة الدفع فيه، وما يمكن أن يحصل ضده من أعمال تؤدي إلى تهديمه.

إن قوتي الجذب والدفع لهذا البيت، هما التعبير للعلاقة القائمة بين داخل البيت وخارجه، بين الحكم والرعية، وكانت مصلحة ابن خلدون ترتبط أشد الارتباط بهذه العلاقة. يعمل على توثيقها في الحالة التي يكون فيها وجوده مرتاحًا داخل البيت. وعلى توتيرها في الحالة المعاكسة. وهذا ما جعل علاقته مع الأحداث والوقائع الدائرة حول الأمور العامة للمجتمع أشدّ التصاقًا بها وبشؤونها، وأخصب معرفة بأسبابها وأبعادها.

في هذا السياق يذكر " عابد الجابري " : أن اشتغال ابن خلدون بالسياسة جعله من جهة يطلع عن كتب على شؤون الحكم والدعائم التي يقوم عليها، والأساليب المختلفة التي يلجأ إليها السلطان لحماية ملكه، وقطع دابر المنافسين له، كما مكنه ذلك من جهة أخرى من الاتصال والاحتكاك برجال الدولة وكتابها المهتمين نظريًا وعمليًا بشؤون السياسة والحكم (35).

ومن ناحية ثانية، فإن ابن خلدون قد اطلع خلال هذه الفترة من حياته سواء في الأندلس أو فاس على كتب في السياسة والآداب الملوكية والرسائل المؤلفة في هذا الموضوع سواء منها ما صنف من قبل أو ما تم تأليفه في عصره.

من ذلك ما كتبه صديقه " ابن الخطيب " في هذا الموضوع، وصديقه " ابن رضوان" صاحب كتاب " الشهب اللامعة في السياسة النافعة ". ومن ذلك أيضا "سراج الملوك " للطرطوشي، وكتاب " السياسة " لأرسطو.

يؤكد هذا الاتجاه عابد الجابرى بقوله : " فمن الأكيد أنه قد تعرف في هذه المرحلة

المهمة من حياته على جوانب كثيرة من الفكر السياسي السائد في عصره وفي العصور قبله. ذلك لأن الوظائف التي تقلدها كانت تتطلب منه الإطلاع على ما يسمى بآداب الملوك، أو الآداب السلطانية، اطلاعا نظريًا وعمليًا معًا. وهكذا فإن أحد العناصر الجديدة التي طرأت على فكره في هذه الفترة من حياته، وهو انشغاله، بشكل من الأشكال، بالتفكير في شؤون السياسة وقضايا الحكم والاجتماع " (36).

وبخصوص التجربة الاجتماعية عامة التي مر بها ابن خلدون. فالنتيجة التي يمكن الخروج بها من تتبع مسيرة حياته. هي أن التجربة الاجتماعية التي عاشها مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي.

ان الرجل لم يتفرغ في قلعة ابن سلامة للتأليف بعد أن أنهى دراسته النظرية مباشرة، وإنما قدّم للناس الشكل الأول لكتاب العبر بعد أن قضى نحو ربع قرن من السنين بين دول المغرب العربي. قضاها بين قصور الأمراء وقلاع البدو المتحركة، اشتغل بالعلوم تحصيلاً وتدريسًا، عمل سفيرًا لبلاده ووزير دولة متجولاً بين القبائل، ثم جرّب حياة الاعتقال والسجن وخاض غمار المؤامرات السياسية، وناقش العامة والبسطاء، كما ناظر العلماء وذوي القدرات الخارقة، امتلأ جوفه بما تقدمه موائد القصور وذاق بجنبيه مهاد النعيم، كما اخشوشنت أمعاؤه برطب العرب وألبان الإبل. وبكلمة واحدة : أقبلت الدنيا عليه وأدبرت أكثر من مرة (37).

ولهذه المحطات وجهان. يتميز كل منهما عن الآخر بنوعية خاصة. ورغم التداخل بينهما في بعض الأحيان فالوجه الأول يغلب عليه طابع العمل السياسي الإداري المرتبط بالسلطة وقيودها وقوانينها. والوجه الآخر طليق إلى حدود معينة من هذه القيود. وقد أخذ الوجه الأول ميزاته من العمل في بلاطات الملوك والأمراء. حيث راقب شؤون السلطة وسير الأمور العامة. فوقف على حقائق الحكم وعلى القوانين العامة التي تفرض هذه الحقائق. وأما الوجه الثاني فمن اختلاطه بالقبائل الصحراوية. حيث أقام فترة طويلة، ورغم إرادته في أحيان كثيرة، يتصل بهذه القبائل من أجل إمداد هذا الملك أو ذاك بالجند والعسكر. وإذ أن القبائل كانت المصدر الأساسي للقوة. فراقب من خلال عمله هذا، شؤون المجتمع البدوي وعلاقته بالمجتمع الحضري.

فالمدة الطويلة التي قضاها في هذا الموقع، والتي مكنته من اغتراف دروس خصبة في مضامينها العلمية والعملية، انعكست على وعيه، مفاهيم ونظريات في المجتمع على مرحلتيه البداوة والحضارة وفي العلاقة القائمة بينهما، وفي أسباب تطلع البدوي إلى الحضارة، وفي الوسائط التي تمكنه من الانتقال إليها (38).

الأصول الإسلامية لنظريات ابن خلدون

من المفيد أن نشير هنا إلى ما ذهب إليه " جورج سارتون" (.Sarton (G وهو أحد كبار مؤرخي العالم في النصف الأول من القرن العشرين إذ يقول : " لكي نفهم ابن خلدون، يجب أن نضع في أذهاننا خلفيته الدينية، وفي هذا الصدد يمكن أن يقال أن أسس أفكاره لم تكن اجتماعية بل دينية" (39).

إن سارتون لم يفطن إلى الأهمية البالغة لتلك العبارة، ولعله بقصد بها أن يقلل أو ينفي أصالة ابن خلدون العلمية، فيبدو كأنه مفكر لاهوتي أتى بالأسس النظرية لفكره من نبع ديني خالص مما يبتعد به عن مجال البحث العلمي أو حتى مجرد إيمانه بجدوى الصيغة الموضوعية في مجال البحث الاجتماعي.

إلا أن سارتون من ناحية أخرى. قد ضمن دراساته إشارة واضحة إلى النتائج المباشرة للعقيدة الإسلامية على الفكر الخلدوني حيث ذهب إلى أن نتائج الفكر الخلدوني سواء أكانت صادقة أم كاذبة، فهي إنما وليدة اجتهادات عقائدية إسلامية قام بها فقيه أشعري يعدّ تلميذًا مخلصًا للإمام الغزالي. لذلك قلنا أن سارتون لم يفطن إلى الأهمية البالغة لتلك العبارة التي أوقعته في التناقض البيّن، فمن ناحية يعلّي من شأن نتائج الفكر الخلدوني واتساقه مع الواقع، بينما في الطرف الآخر يعود بأصول فكر ابن خلدون إلى نبع لاهوتي إسلامي.

إن ما ذهب إليه سارتون يفصح عن حقيقة أصبحت من السمات في تاريخ الفكر الغربي، وهي أن الصراع بين العلم والدين كان ضرورة تاريخية لا محيد عنها فهما ضدّان لا يجتمعان وكل منهما يسعى إلى تدمير الآخر. لقد ظلت هذه السمة المميزة لعلاقة العلم بالدين ثابتة في تاريخ الفكر الغربي حتى اعتقد بعض المفكرين هناك أنها سمة طبعت علاقة العلم بالدين إطلاقا وليست خاصة بالمنهج الغربي (40).

فالدارس لسيرة ابن خلدون والمتمعن في نظرياته الاجتماعية، يجد أنه أحد تلاميذ مدرسة القرآن العظيم، بل أنه التلميذ الوحيد الذي استفاذ من الإشارات القرآنية باكتشاف علم جديد في مجال العلوم الإنسانية، لم يسبقه إليه أحد. فكان له الفضل بأن نهج السبيل للباحثين العرب وأوضح لهم الطريق لفهم المجتمع العربي وتفسيره بأداة عربية خالصة من الناحيتين المنهجية والموضوعية.

هذه نقله منهجية لا يعرف أبعادها سارتون ولا أقرانه ممن لا يعلمون من الدين سوى ضلال الهيكل أو سلطان الكنيسة أو زخرفة العمارة في المساجد. كذلك لا يعرف أبعادها من يتذوق المقدمة بطرف لسان ثم يصدر على الفكر الخلدوني الأحكام، لاسيما إذا قرأ بعد كل فصل من فصول المقدمة آية قرآنية كريمة أو حديث نبوي شريف فإنه لا يلاحظ أن تلك الآيات لم تذكر إلا بعد الانتهاء من التفكير والتعليل، وإما لدعم النظرية التي اجتهد في بلورتها، أو لتوضيح الفكرة التي يحاول صياغتها في إطار اجتماعي سليم، أو لبيان كون الظاهرة التي يتناولها بالتحليل والتفسير، من السنن الاجتماعية التي لا تتبدل.

عندما تناول حسن السعاتي قاعدة السبر والتقسيم من بين قواعد المنهج في مقدمة ابن خلدون،(41) تعرض لنقاط أساسية متعلقة بمراتب الفكر في المقدمة، وجولان الفكر في الذهن، والاستبطان الاجتماعي، والغوصّ في المعاني، والسبر والتقسيم، ثم كيفية كتابة المقدمة، وهي نقطة بالغة الأهمية جعلته يناقش آراء من تعرضوا لها للكشف عما تضمنته من سر أو لغز وفق تعبيرهم. وقد انتهى من المناقشة إلى أن : "الذي يجب أن نستخلصه ... أن ابن خلدون قد أودع مقدمته كل أسراره، ولم يورد فيها فكرة إلا شرحها وحللها وبينها في شتى تفاصيلها. فمن أراد الوقوف على العوامل التي أسهمت

في تمكينه من ابتداع علمه الجديد، والدوافع التي دفعته إلى ذلك، والقواعد التي اتبعها والطرائق التي استخدمها في كتابة مقدمته، فعليه الرجوع إليها وقراءتها بإمعان وروية واستبصار، فإنه لابد واجد فيه كل ما يبتغيه، لأن ابرز سجية من سجايا ابن خلدون هي تحري علّة كل شيء وأسبابه " (42). وبعد ذلك بفقرة، قال: " وحقيقة الأمر، كما هو ثابت في مقدمة ابن خلدون ذاتها، أنه، كما سبق أن ذكرنا، قد وصل إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثرا إلى حد كبير، بتدبره الاجتماعي للقرآن والحديث، وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي " (43).

هناك حقيقة نفسية بارزة، وهي أن من كان تكوينه العلمي إسلاميًا بحتًا كابن خلدون، فإن المعارف الإسلامية، وعلى رأسها القرآن الكريم، تكون حاضرة في ذهنه حضورًا كاملاً، يجول فيها فكره محللاً ومؤلفًا، ويخرج من هذه العملية الفكرية المركبة، بتنظيرات سليمة وأحكام صائبة. ومهما يكن من شيء، فإن الأمر الذي ينبغي بيانه في هذا الصدد، وهو أن ابن خلدون، قد وضع في اعتباره القرآن، مصدرًا أساسيًا ورئيسيًا يقتبس منه ما يعينه، في فهم الظواهر الاجتماعية، وصياغة نظريات، وإقامة أدلة، ودعم حجج، وبناء براهين.

أول ما يسترعى الانتباه في هذا الخصوص، استخدامه لعبارة " سنة الله " في أربعة عشر موطنًا بارزًا في المقدمة. وهو في كل موضع يستشهد بها على ما يبرهن عليه من القضايا المتعلقة بظواهر العمران المتكررة، التي صاغها في شكل قوانين أو نظريات اجتماعية، أجهد نفسه في تحليلها وتفسيرها بمنهجه العلمي الذي تميز به. وقد أثبت حسن السعاتي هذه الملاحظة في حديثه عن قواعد المنهج عند ابن خلدون (44).

ومن الآيات التي أستند إليها ابن خلدون، بهذا القصد، يمكن أن نذكر على سبيل المثال لا الحصر، الآية : { **وَلَوْلَا دِفَاعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ** } [آية 251 من سورة البقرة] وقد أوردها ابن خلدون، مرة لبيان فائدة العصبية (45)، ومرة أخرى لبيان أثر الأحكام الوازعة (46). ومن هذه الآيات أيضا، الآية : { **قَالُوا لَئِنْ أَكَلَهُ الذِّيبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ إِنَّا إِذًا لَخَاسِرُونْ** } [آية 14 من سورة يوسف]، وقد استشهد بها لبيان أثر العصبية، أي الرابطة الاجتماعية والألفة الجامعة، في قوة الجماعة واشتداد شوكتها، فتصبح أكثر إرهابًا للعدو، وأشد قدرة على دحره (47). ومنها أيضا الآية : {**وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً امَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا القَوْلُ فَدَمَّرْنَهَا تَدْمِيرًا** } [آية 16 من سورة الإسراء]. وقد استند إليها ابن خلدون، مرة لبيان أثر الفساد في زوال الملك (48)، ومرة أخرى لبيان أثر الفساد في خراب المدينة (49). وكذلك الآية : { **لَو كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا** [آية 22 من سورة الأنبياء]، وقد استدل بها على ضرورة الانفراد بالمجد (50).

لا يقل أثر الحديث النبوي الشريف عن الأثر الذي خلفه القرآن الكريم في فكر ابن خلدون. تذكر المصادر أنه كان راسخ القدم في علوم الحديث بمختلف أنواعها، وإن لم يصل إلى الشأو الذي وصل إليه في فروع العمران البشرى، ولذلك لم نقل أنه كان إمامًا

ولا مجددًا في هذه العلوم، وإنما قلنا إنّه كان راسخ القدم فيها. فكان واسع الاطلاع في كتب الحديث وخاصة صحيح مسلم الذي كان ولا يزال موضع عناية كبيرة في بلاد المغرب حيث نشأ ابن خلدون، وموطأ الإمام مالك بن أنس الذي قام ابن خلدون بتدريسه في المعاهد العالية بمصر، وكان كذلك متمكنا كل التمكن من علوم مصطلح الحديث ورجال الحديث والنظر في الأسانيد.

وتشهد بذلك تلمذته على شيوخ فقهوا علوم الحديث، فأخذ عنهم أهم ما ألف فيها، ووعى مناهجهم، فاستلهم أبعادها ومراميها، فانطلق منها لكنه تجاوزها تمشيًا مع روح عصره. فقد أيقن أن منهج علماء الحديث يهتم بضبط الرواية من خلال السند والعلوم المخصصة والموضوعة لذلك، مثل علم ميزان الرجال أو علم الجرح والتعديل إذ كان هذا طبيعيًا في عصر العلم فيه رواية ونقل، والضبط من خلال شعور الرواة ، لذلك شعر أن إعادة ضبط الرواية في عصره يتجاوز هذا المنهج لأن مرحلة التدوين كانت قد انتهت، وغدا ذلك المنهج حاجة جزئية في التثبت من صحة الرواية التاريخية والأدبية.

ويبدو لنا أن ابن خلدون قد أراد أن يحول منهج علماء الحديث إلى نقد عقلي يتجاوز فيه هدفه السابق، فنقله من ساحة الأحكام الإيمانية إلى تقرير الوقائع، فسلب منه بعض صلاحياته السابقة في عصوره القديمة حيث كان كافيا للحكم على صحة الأخبار الشرعية (51).

وقد عملت أصول هذا المنهج على إيقاظ حسه النقدي، فترسخ في فكره أن مجموعة الصفات النفسية التي يتمتع بها الراوي كفيلة بتحديد صحة الخبر. وقد اطلع ابن خلدون على صحيح مسلم، واعتنى به، ونفد من خلاله إلى تلك العملية الدقيقة في النقد، ونعني بها التمييز بين الصحيح والخطأ في الروايات التاريخية، ولكنه نقل هذه المفاهيم من أصولها الدينية إلى المفاهيم الاجتماعية.

نستطيع أن نتأمل مدى إفادة ابن خلدون من الحديث النبوي الشريف منهجًا ومادة في الكتاب الأول من المقدمة : " طبيعة العمران في الخليقة وما يعرض فيها من البدو والحضر والكسب والمعاش والصنائع ونحوها وما لذلك من العلل والأسباب" (52). عدد ابن خلدون الأسباب التالية المقتضية للكذب في الأخبار.

- التشيع للآراء والمذاهب
- الثقة بالناقلين.

السبب الثاني يثير اللبس إذ أن الثقة بالناقلين من عوامل الصدق لا من دواعي الكذب فيه إذا كانت نتيجة للمعرفة الدقيقة بالناقل وتطبيقًا لمقاييس الجرح والتعديل، ولا يكون بغير هذا الطريق كالتوثيق مع غير معرفة بالموثق، فالجهل بالراوي قادح في توثيقه، وهذا فيما يبدو مقصد ابن خلدون إذ هو يرى التوثيق من غير معرفة جيدة بالناقل توثيقًا صوريًا يجر إلى قبول خبر غير الثقة ويهدف من هذا الشرط نقد الرواة.

- الذهول عن المقاصد.
- نقل الخبر على ما في ظن الناقل، وهذا قد يخرج الخبر عن معناه الأصلي وهو عكس ما يعبرعنه بعضهم بفقه الراوي لأن غير الفقيه – أي غير العالم – ليس بإمكانه فهم الغاية من الأحداث، وابن خلدون يطلب من الراوي أن يكون مدركًا لأبعاد ما ينقله.

- توهم الصدق وهو كثير.
- الجهل بتطبيق الأحوال عن الوقائع.

لأجل ما يداخلها في التلبيس والتصنع، فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنع على غير الحق من نفسه. وهذا خطأ شائع يقع فيه من يحكم على الأمور بظواهرها، ولا يفتش عن حقائق الأحوال التي تكتنف الوقائع.

- تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال.
- الجهل بطبائع الأحوال في العمران.

فإن لكل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة في ذاته وفيما يعرض له
من أحواله. فإذا كان السامع عارفًا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياته، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه.

وأفاض ابن خلدون في توضيح هذا السبب بضرب نماذج من الأخبار المستحيلة التي نقلها بعض المؤرخين، واعتبر هذا السبب مقدمًا على تمحيص الخبر بتعديل الرواة أو تجريحهم.

قال : " ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع. وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح " (53).

ورأى أن التعديل والتجريح هو معتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأما الأخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعها وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدما عليه (54). فقانون تمييز الحق من الباطل في الأخبار هو النظر في العمران البشرى وأصوله وطبعه ومعرفة ما يقتضيه طبعه وما لا يقتضيه.

من ناحية أخرى، اعتمد ابن خلدون على الحديث النبوي في استمداد كثير من آرائه أو في تدعيمها به، سنكتفي ببضعة منها فقط، لكي ندلل على صحة رأينا.

من الأحاديث الرئيسية التي استند إليها في مقدمته ما يلي : " ما بعث الله نبيًا إلا في منعة من قومه" الذي استشهد به على ضرورة العصبية لنشر الدعوة الدينية (55).

و " كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه "، الذي يبرهن به على أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى، كانت مهيئة لقبول ما يرد عليها أثناء التنشئة وما ينطبع فيها من قيم وعادات وأفكار خيرة أو شريرة (56).

و " الناس معادن خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا "، الذي يستدل به على أن الناس في نشأتهم وتناسلهم معادن، يتفاوتون في الشرف والحسب بمالهم من خلاف (57).

" إنما الكريم ابن الكريم ابن الكريم يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم "، الذي اعتمد عليه في استقراء قانونه، وهو أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء (58).

وإذا تركنا علوم الحديث وأثرها في فكر ابن خلدون ونظرنا في علم أصول الفقه لألفيناه أحد الأصوليين الذي تبنوا القياس الفقهي ليحكم في شيء ما بحكم ما لم يأت به نص من خلال رؤية ترتبط أوثق ارتباط بتشابه الماضي بالحاضر، وارتباط الأسباب بمسبباتها، وبأغراض بيانية محددة تتمثل في تقنين البيان العربي وتقعيده استنداً إلى مناهج العلوم الإسلامية.

وقد استخدم علماء المسلمين القياس للاستدلال في بحوثهم. فعلماء أصول الدين قد استخدموه للاستدلال به في العقليات ليصوروا به حججهم، وعلماء أصول الفقه، توسلوا به في الشرعيات ليستنبطوا به أحكامهم. ويرجع الأصوليون القياس إلى نوع من الاستقراء العلمي الدقيق القائم على قانونين هما العلية، وقانون الاطراد في وقوع الحوادث.

ويتلخص قانون العلية في أن لكل معلول علّة، أي أن الحكم في الأصل قد ثبت لعلّة كذا. أما قانون الإطراء في وقوع الحوادث فيفسر بأن العلّة الواحدة إذا وجدت تحت ظروف متشابهة أنتجت معلولاً متشابهًا، أي القطع بأن علّة الأصل موجودة في الفرع، فإذا ما وجدت أنتجت المعلول نفسه. وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن هناك نظاما في الأشياء واطرادًا في وقوع الحوادث. ويمكن أن يستنتج من ذلك أن حوادث الطبيعة مطردة، أو أن الكون محكوم بقوانين عامة، أو أن السبب الواحد يحدث ظروف متماثلة النتيجة نفسها (59).

ولقد استخدم ابن خلدون القياس قاعدة رابعة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة آرائه الاجتماعية والبرهنة على قوانينه العمرانية التي كونت الدعائم الأساسية لعلمه الاجتماعي الذي استحدثه. ولم يكن استخدام ابن خلدون إياه للاستدلال به في العقليات أو التوسل به في الشرعيات، كما فعل الأصوليون من علماء الكلام وعلماء الفقه، وإنما كان يستعين به في بسط حججه الاجتماعية وإقامة براهينه للقوانين التي استقرأها بالنظر في العمران البشرى والإجماع الإنساني.

ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه، يلجأ إلى القياس في شتى أشكاله. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قوله في البرهنة على أحد قوانينه " في أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة " (60)، " إلا أن الدولة بالرفه، وكثرة التابع كثرت من أعدادهم. وعلى هذه النسبة في أعداد المتغلبين لأول الملك يكون اتساع الدولة وقوتها. وأما طول أمدها أيضا فعلى تلك النسبة، لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدول إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعًا لها وكان أمد العمر طويلا، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره كما قلناه " (61).

ويعرّض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات، أو المعطيات الاجتماعية بوجه عام، للزلل والخطأ. ويقول ابن خلدون في ذلك : " وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأيمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثًا أو سمينًا، لم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن

الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط " (62).

ويتبين من الاقتباس الذي أوردناه في نهاية الفقرة السالفة أهم المبادئ المنهجية التي اعتمد عليها ابن خلدون في بحثه في ظواهر العمران واستقراء قوانين اجتماعية تحكمها والبرهنة على صحة هذه القوانين. وهي مبادئ ينصح الباحث باتباعها إذا أراد أن يأمن من الزلل والوقوع في الخطأ. تلك المبادئ هي :

- العرض على الأصول أي القوانين الصحيحة.
- القياس بالأشياء والنظائر ومنه قياس التمثيل أي قياس الغائب على الحاضر.
- السبر أي التأمل واستخراج كنه الأمور بواسطة : معيار الحكمة وهو المنطق، معرفة طبائع الحوادث من الذات والأفعال وما يعرض لها من الأحوال، تحكيم النظر والبصيرة لتبين الأمور والتعرف عليها والتفطن إلى ما يوجد بينها من أوجه تشابه أو اختلاف.

ولعل أوضح مناظرة برهانيه في المقدمة اعتمد فيها ابن خلدون على قياس الغائب على الشاهد، تلك التي أوردها في سياق شرحه قانونه الخاص بآثار الدولة وأنها على نسبة قوتها في أصلها. فهو يجزم بأن المباني الهائلة كإيوان كسرى الذي شيده الفرس، وبلاط الوليد بدمشق، وجامع بني أمية بقرطبة. والأهرام بمصر، إنما كانت بالهندام واجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها (63). وينبه إلى خطأ ما تتوهمه العامة أن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها.

ولا شك في أن نباهة ابن خلدون، كعالم اعتمد القياس أو المقارنة قاعدة لمنهجه، تظهر بوضوح في تفطنه لظاهرة التغير الاجتماعي وأخذها في الاعتبار في تحليل الظواهر الاجتماعية الأخرى وتفسيرها. ولذلك يقرر أنه : " من الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذا لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة وذلك أن أحوال العالم وعوا ئدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال... سنة الله قد خلت في عباده " (64).

ذلك هو التحليل الاجتماعي العلمي للتغير الاجتماعي كظاهر من أهم ظواهر الاجتماع الإنساني والعمران البشري.

إلى هنا ننتهي من دراسة المصادر النظرية والعملية التي كونت الفكر الخلدوني. ولا بد من قول كلمة في هذه المناسبة حول المفهوم السائد في غالبية الأذهان من أن ابن خلدون سابق لأوانه أو أنه سابق لعصره. فهذا المفهوم قائم على خطأ يمس الأصول الأولى للمعرفة. ويتعارض مع حقيقة كون الفكر هو تعبير عن الواقع. وبذلك لا يمكن للفكر أن يسبق الواقع الذي يعكسه.

إن الحقيقة التي لا تقبل الجدال هي أن ابن خلدون قد جسّد الثقافة العربية، كما أنه عبر عن الواقع الذي كان يقيم فيه. وهذا الواقع كان يحتوي على هذه الثقافة بالإضافة إلى ما كان يزخر به المجتمع (شمال إفريقيا والأندلس) من أحداث ووقائع عاصفة، تفاعل معها فكر ابن خلدون، فزاده هذا التفاعل خصوبة في المادة من حيث كميتها

ونوعيتهما.

لقد توصل ابن خلدون إلى علمه الاجتماعي الجديد متأثرا إلى حد ما، بتدبره الاجتماعي للقرآن والحديث، وباهتدائه بمناهج البحث لدى من سبقه من جهابذة الفكر الإسلامي. ضف إلى ذلك فإن ابن خلدون قد استوعب واقعًا حيًّا مليئًا بالمعاني والعبر، حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يزخر بالنزعات الحادة والحروب المستمرة والمؤامرات الدائمة.

ويدعم وجهة نظرنا فيما ذهنا إليه " محمد الفاضل بن عاشور"، إذ يقول بعد أن استعرض محاولات كبار العلماء، من عرب وعجم لتفهم الاجتماع الإنساني وأحواله : أما ابن خلدون فقد كان المجتمع الإنساني حاضرًا عنده في وقت تأليف المقدمة حضورًا ذهنيًا كاملاً، حصل له من عنصرين هامين : أولهما عنصر الثقافة الواسعة التي اكتملت عنده على أرقى ما تكتمل ثقافة عربية في عصره على أصولها المختلفة، وثانيهما الخبرة الشخصية بالأحوال الاجتماعية التي حصلت له في أطوار نشأتها وثباتها وتلاشيها (65).

المصادر والمراجع

1. هو ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، ولد بتونس في أول رمضان سنة 1332م وتوفي بالقاهرة في 26 من رمضان 1406م
2. عماد الدين خليل : ابن خلدون إسلاميا، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق، 1983م، ص.7.
3. سفيتلانا باتسييفا : العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان ابراهيم، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1978
4. Lagoste (Y.) : Ibn Khaldoun (Naissance de l'Histoire ; passé du Tiers Monde), Maspéro Paris, 1966.
5. أحمد ماضـــي : مقال بعنوان : ابن خلدون والمادية التاريخية، مجلة : دراسات تاريخية، عدد 3، صفر 1401هـ، ص. 65 – 68.
6. مهـدي كامل : في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، 1985.
7. عبد القادر جغلول : الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون،ترجمة فيصل عباس، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1982.
8. Rosenthal (E.) : Ibn Khaldun : A Nord African Muslim Thinker of The Fourteenth, In : Bulletin of the John Rylands Library, vol. XXIV, 2, 1940.
9. Ayad (M.) : Die Geschichts – Und Gexllschaftstehre. Ibn Halduns, Stuttgart and Berlin, 1930.
10. Mahdi (M.) : Ibn Khaldoun's Philosphy of History, London, 1957.
11. Ibid : pp. 8-286.
12. Gumplowics (L.) : Ibn Khaldoun, Un Sociologue Arabe du XIVème siècle, In: Aperçus Sociologiques, Lyon, Paris, 1900.
13. طاهر الخميري : نظرة في مقدمة ابن خلدون، مقال في مجلة " الإسلام "، عدد 23، هـ ½، 1936، ص. 163 – 188.
14. Macdonald (D.B.) : Development of Muslim Theology Jurisprudence and Constitutional Theory , Lahore, 1960.
15. محمد أركون : جريدة الاتحاد الاشتراكي، العدد 4، ص. 14، المملكة المغربية.

16. محمد أمزيان : منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيوندن فيرجينيا، 1991، ص. 447 - 454.
17. عماد الدين خليل : مرجع سابق، ص. 7 – 8.
18. مصباح العاملي : ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني بإكتشافه حقائق الفلسفة، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع اللإعلان ،طرابلس ،1988 ص. 264 - 265.
19. أنيسة بركات : ابن خلدون وعصره في أعمال الملتقى الدولي الأول لابن خلدون ، فرندة،1-4 سبتمبر 1983، المركز الوطني للدراسات التاريخية، الجزائر، 1983، ص. 27.
20. رواه مسلم عن ابن عمر.
21. ابراهيم بن موسى الشاطي : الإعتصام ،ضبطه وصححه أحمد عبد الشافي، دار شريفة ، دون تاريخ النشر، ص. 1 – 13.
22. ابن رجب الحنبلي: غربة الإسلام، تحقيق أحمد الشرباصي،القاهرة ، 1945،
23. المرجع السابق، من كلام المحقق في التصدير، ص.5.
24. Bouthoul (G) : Ibn Khaldoun , Sa Philosophie Sociale, Librairie Orientaliste, Geuthner, Paris, 1930, p.127.
25. عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة،1967، ص. 718.
26. عبد الرحمن بن خلدون : التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، تحقيق محمد بن تاويت الطانجي، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1979، ص.7.
27. ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار الكتاب العربي، بيروت، 1961، ص. 49.
28. عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مرجع سابق، ص. 104 - 105.
29. علي عبد الواحد وافي: عبد الرحمن بن خلدون ، سلسلة الاعلام، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1975،ص. 29 - 38.
30. عبد الرحمن بن خلدون: التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، مرجع سابق، ص.21.
31. المرجع السابق، ص. 21
32. المرجع السابق، ص. 21 - 22.
33. محمد *فريد حشيش* : ابن خلدون بين العلم والسياسة، في أعمال الملتقى الدولي الثاني حول ابن خلدون، فرندة 1-4 يوليو 1986، المركز الوطني للدراسات التاريخية ، الجزائر، ص. 120.
34. المرجع السابق، ص.121
35. عابد الجابري : العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، 1992، ص.47
36. المرجع السابق، ص. 48
37. المرجع السابق، ص. 63 - 65
38. Bouthoul (G.) : Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, Op. Cit., p.40.
39. Sarton (G.) : Introduction to the History of science, Baltimore, 1927-1948, VIII, pp. 1772-1775.
40. أميل باترو : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 1973، ص. 272
41. حسن السعاني : علم الاجتماع الخلدوني : قواعد المنهج، دار النهضة العربية، بيروت، ص.161-195
42. المرجع السابق، ص. 184 - 186
43. المرجع السابق، ص. 39 - 41

44. المرجع السابق، ص. 122 - 136
45. *عبد الرحمن بن خلدون :* المقدمة، مرجع سابق، ص. 610
46. المرجع السابق، ص. 1050
47. المرجع السابق، ص. 593
48. المرجع السابق، ص. 616
49. المرجع السابق، ص. 849
50. المرجع السابق، ص. 649
51. ليلى شعبان رضوان *:* ابن خلدون ناقدا ، رسالة ماجستير، جامعة تشرين ، 1993،ص. 14 - 15
52. عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة، مرجع، ص. 409
53. المرجع السابق، ص. 412 - 413
54. المرجع السابق، ص. 413
55. المرجع السابق، ص. 638
56. المرجع السابق، ص. 584
57. المرجع السابق، ص. 601
58. المرجع السابق، ص. 605
59. على سامي النشار : مناهج البحث عند مفكري الاسلام، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص. 84 - 85
60. عبد الرحمن بن خلدون : المقدمة، مرجع سابق، ص. 644
61. المرجع السابق، ص. 645
62. المرجع السابق، ص. 363 - 364
63. المرجع السابق، ص. 969 - 970
64. المرجع السابق، ص. 399 - 400
65. محمد الفاضل بن عاشور : ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع ، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة من 2-9 يناير 1962 ،منشورات المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة،1962. ص. 126. □