

في الفكر الخلدونيّ والتصور الإسلاميّ

عماد الدّين خليل*

مقدمة:

يتابع البحث عمق الارتباط بين التصوّر الإسلاميّ عبر خصائصه وثوابته الأساسية في كتاب الله، وسنة رسوله-صلى الله عليه وسلم- والتفسيرات الفقهية والكلامية المستمدة منهما، ومعطيات مقدمة ابن خلدون في ثلاثة من سياقاتها الأساسية: المعرفة، والتربية، والتاريخ. وكيف أنه في هذه السياقات عكس تصوراً ينطوي على عمقه الإسلاميّ وهو يحلّل قوانين الحركة التاريخية وسننها، والمكونات الأساسية للمعرفة الإنسانية، وطبيعة العملية التربوية وأبعادها في مفرداتها العديدة. إنّه في الحقول الثلاثة ينطلق من زاوية تصوّر إسلامي، ويؤكد وعيه بدور الدّين في قيام الدول وسقوطها، وفي تشكل المعرفة الإنسانية، وفي إرفاد النشاط التربوي بما يمكنه من الأداء في مستوياته المتقدمة.

بما أن منهج ابن خلدون في المقدمة، ومعطياته في حقول المعرفة عامة، والتاريخ على وجه الخصوص، قد قيل فيها وكُتِبَ الكثير، فإن البحث سيتجاوز هاتين المسألتين قدر الإمكان، صوب محاولة للكشف، أو التأكيد، بعبارة أدق، على طبيعة الارتباط بين الفكر الخلدونيّ والتصور الإسلاميّ في خصائصه ومقوماته، وصولاً إلى أن هذا النتاج لم يكن هبة قادمة من الفراغ، وأنه لم يتشكل في عقل ابن خلدون ابتداءً، ولكنه وليد البيئة الحضارية الإسلاميّة التي قدّر له أن يكون ابنها البار.

قد يكون غريباً التأكيد على هذه المسألة التي قد تبدو للبعض أمراً بديهياً، ولكننا إذا تذكرنا عدداً من استنتاجات الباحثين والمفكرين المحدثين والمعاصرين بصدد المقدمة،

* دكتوراه في التاريخ الإسلاميّ، وأستاذ التاريخ في جامعة الموصل/ العراق، مفكر وأديب:

.emadkhaleel@yahoo.com

عرفنا أن تأكيداً كهذا ضروري بوصفه نوعاً من إعادة الأمر إلى نصابه بعد أن جنحت به التحليلات الخاطئة، التي لم تقف عند حد إقامة جدار عازل، أو حفر خندق عميق بين الإسلامية و(المقدمة) في المنهج والمعطيات، وإنما مضت خطوات أكثر تطرفاً يجعلها (المقدمة) بشكل من الأشكال، نقيضة للإسلامية.

إننا نجد -مثلاً- أن أحد الباحثين الغربيين وهو (دي بوير T.J.de Boer) الهولندي يذكر: "أن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية."⁽¹⁾ ويشير باحث آخر هو (ناتانيل شميت N. Schmidt) الأستاذ بجامعة (كورنل) بأمريكا إلى أن ابن خلدون "إذا كان يذكر خلال بحثه كثيراً من آيات القرآن، فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن."⁽²⁾ وثمة مستشرق ألماني هو (فون فيسندنك Vowesendonk) يقول: إن ابن خلدون "تحرر من أصفاد التقاليد الإسلامية في درس شؤون الدولة والإدارة وغيرهما، وأنه حرّ ذهنه -كذلك- من القيود الفكرية التي ارتبطت في عصره بالعقائد العربية الصحيحة."⁽³⁾

وبهذا سيكون نتاج ابن خلدون متشكلاً في الفراغ، وستكون معطياته في حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقدية للإسلام الذي ينتمي إليه، وستكون النتيجة النهائية أن استنتاجاته لا صلة لها (بالإسلامية)، بل قد تكون في حالة اضطراع معها، وقد يقود هذا إلى تكرار الصورة المخزنة للصراع بين العلم والدين، وإلى أن يوضع ابن خلدون في قائمة واحدة مع (برونو) و(نيكوس) و(غاليليه)، وإلى جعل الحضارة الإسلامية وجهاً آخر للحضارة النصرانية بقدر ما يتعلق الأمر بطبيعة الارتباط بين العلم والإيمان. بل إن التحليل المادي للتاريخ يمضي خطوة أبعد، فيحاول أن يصور منهج ابن خلدون كما لو كان منهجاً جدلياً، ومعطياته كما لو أنها وليدة رؤية للعالم والظواهر والأشياء لا

(1) عنان، محمد عبد الله. ابن خلدون؛ حياته وتراثه الفكري، ط3، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1995م، ص177-178 عن كتاب نقلاً عن الباحث (دي بوير).

(2) المرجع السابق، ص190، نقلاً عن المؤرخ (شميت).

(3) المرجع السابق، ص281. نقلاً عن المستشرق (فيسندنك).

علاقة لها بالإسلاميّة من قريب أو بعيد، بل هي نقيضة لها من أول الرحلة حتى انتهائها.

إننا نقرأ -على سبيل المثال- واحدة من المحاولات الحديثة نسبياً في هذا السياق "في عملية الفكر الخلدوني"⁽⁴⁾ إذ نجد الناشر يلخص المحاولة بالاستنتاج الآتي: إن "ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الدّيني، بأن اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي، فأحلّ ضرورة العمران محل الله -أو ما يشبهه- في تفسير الظواهرات جميعاً، فاستبدل التأويل بالتفسير، فكان التفسير بالضرورة مادياً، وكان علمياً من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين أو الشرع ومبادئه، فالشرع شيء والتاريخ أو العمران شيء آخر، وليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولئن دخل الشرع أو الدّين في حقل العمران أو التاريخ، كما هو واقع الأمر في المقدمة، فكأمر عمرانيّ، أو تاريخيّ ماديّ، لا كأمر غيبيّ أو إلهيّ. وينظر فيه -حيثئذ- بعين العمران وقوانينه، لا بعين الدّين ومبادئه، أو بعين الشرع وأحكامه، فلمسائل الشرع منطقها، ولمسائل العمران والتاريخ منطقها، ولا يصح، في المعرفة، الخلط بين المنطقيين."⁽⁵⁾

والمسألة في أساسها ليست لعبة لجرّ الحبل بين الإسلاميين والطرف الآخر، نصرانياً كان أم علمانياً، أم مادياً، ولكنها محاولة للإضاءة، يتبين من خلالها الموقع الذي وقف عليه ابن خلدون، والدائرة التي تحرك في إطارها. وفي حالة كهذه فإنّ تفنيد حجج الآخرين سيتضمن -ابتداءً- موافقة على الدخول في اللعبة. ومن أجل ألا نمسك بالحبل من طرفه الآخر؛ لكي نجرّ إلينا ابن خلدون بطريقة متعسفة، فإن علينا أن نتابع بعض الملامح المنهجية والموضوعية في معطياته؛ لكي نعرف الأرضية التي ينشط عليها، دون حاجة لإقناع الآخرين أو إرغامهم -بقوة الشد- على إعادة الفكر الخلدوني إلينا.

(4) عامل، مهدي. في عملية الفكر الخلدونيّ، ط2، دار الفارابي، بيروت، 1986م.

(5) من تعليق الناشر على غلاف المرجع السابق.

والمدى واسع، وما قاله ابن خلدون في هذا السياق أوسع بكثير من أن تتحمله صفحات بحث كهذا. ولذا سيكون الإيجاز أمراً لا مفر منه، وستتحرك المقاطع التالية على محاور أساسية ثلاثة فحسب في الفكر الخلدوني من بين محاور عديدة أخرى، مؤشرة على ارتباط هذه المحاور بمنظوره الإسلاميّ الأصيل: النشاط المعرفي، والرؤية التربوية، وحركة التاريخ.

أولاً: النشاط المعرفي:

في حديث ابن خلدون عن طبيعة النشاط المعرفي، وضوابطه، لا يكفي أن نقول بأنه كان يملك رؤية متميزة، ولكن أن نضيف إلى هذا صفة (الإسلامية)، التي كانت تشكل هذه الرؤية وترسم ملامحها.

يتحدث في مقدمة له بعنوان (الإنسان جاهل بالذات عالم بالكسب) عن الفكر، بما أنه الخصيصة التي تميز الإنسان عن سائر الحيوانات، وتمكنه من أداء دوره العمراني في العالم بوصفه مستخلفاً فيه. وهو هنا يشير إلى ثلاثة أنماط من النشاط العقلي الذي يمارسه الإنسان، وي طرح في هذا المجال - كما فعل في مجالات أخرى من الباب السادس - جوانب عديدة من تصوره لنظرية المعرفة، ولا يكاد وهو يتوغل في الموضوع أن يفارق طريقته التي اعتادها: الإحساس الدائم بالحضور الإلهي المستمر في التاريخ، والاستشهاد بآيات من كتاب الله، وهما أمران لهما دلالتهما على عمق المعنى والرؤية الدينية لدى ابن خلدون، فهو يقول: "قد بينّا أنّ الإنسان من جنس الحيوانات، وأن الله تعالى ميّزه عنها بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو العقل التمييزي، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التحريبي، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه، وهو العقل النظري". وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه. ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز من النطفة والعلقة والمضغة، وما حصل له بعد ذلك، فهو بما جعل له الله في مدارك

الحس والأفئدة التي هي الفكر. قال تعالى في الامتنان علينا ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾ (سورة النحل: 78) فهو في الحالة الأولى قبل التمييز فقط لجهله بجميع المعارف، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسب بآلاته، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها.

وانظر إلى قوله تعالى مبدأ الوحي إلى نبيّه ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ. الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ (العلق: 1-5) أي: أكسبه من العلم ما لم يكن حاصلاً له، بعد أن كان علقه ومضغة، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو عليه من الجهل الذاتي والعلم الكسبي، وأشارت إليه الآية الكريمة؛ إذ تقرر فيه الامتنان عليه بأول مراتب وجوده وهي الإنسانية، وحالتها الفطرية والكسبية، في أول التنزيل ومبدأ الوحي، وكان الله عليمًا حكيمًا.⁽⁶⁾

وبصدد الفلسفة كطريقة للمعرفة، يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط برؤيته الدنيوية الواضحة، تحت هذا العنوان (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها) وهو يرد في الباب السادس من مقدمته الذي يتناول فيه العلوم وأصنافها؛ إذ يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين، وهو موقف إسلامي ذكي مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع، وبين العقل والعالم، لولا أن ابن خلدون أخطأ العنوان، أو أن العنوان أخطأ الرجل، فجاء بهذه الصيغة التعميمية، و(التعميم) هو إحدى ثغرات (المقدمة).

وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بأنماطها وحقوقها واختصاصاتها جميعاً من خلال حملة (إبطال الفلسفة)، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة، مثل: فلسفة الأخلاق، وفلسفة الجمال، وفلسفة الفن، وفلسفة التاريخ، إلخ، وكان هو نفسه فيلسوفاً على هذا المستوى الأخير، وإن لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد

(6) ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط2، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1965م، ج6، ص983-984.

وتبلور، تبدى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه، وكيف يعلن عن إبطاله للفلسفة، وفيها من الفروع ما هو ضروريٌّ جداً للتقدم الجاد في حقول المعرفة، ولفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق والظواهر التي تتضمنها هذه الحقول.

لكننا، بتجاوز العنوان، يتبين لنا أن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة، وإنما يقصد نوعاً واحداً منها فقط، هو المسمى بفلسفة الإلهيات، أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، بما أن العقل البشري والأدوات الحسية التي يعتمد عليها غير قادرين على سبر أغوار هذا العالم، الذي يتحتم -على ذلك- أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الدينية الموحى بها من الله، الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي أحاط -سبحانه- بكل شيء علماً. وطالما تجاوز العقل وأدواته الحسية حدود اختصاصهما المعقولة، حيثما انتهى المطاف إلى الضياع، وحيثما مؤسس نوع من التبذير في الطاقات البشرية التي كان أخرى بها أن تنح للعلم في ما هو أقرب إليها وأجدى عليها، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين، فتُسَلِّم وتعرف كيف تضع خطاها، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجري هنالك.

إن ابن خلدون يُذكرنا بموقفه الملتزم هذا بالغزالي، الذي كان فيلسوفاً هو الآخر، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي في كتابه: "تهافت الفلاسفة" على وجه الخصوص. ويذكرنا -في الجهة الأخرى- بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين: الكندي، والفارابي، وابن سينا، إله، كانوا أشبه بظلال لفلاسفة اليونان، أفنوا أعمارهم في هذا الحقل، وكتبوا كثيراً في الإلهيات، وأجهدوا عقولهم في تحليل معطيات ما وراء الطبيعة؛ بحثاً عن: العلة والمعلول، وواجب الوجود، ومنتاهي الأول، ولم يصلوا -في نهاية الأمر- إلا إلى تعميمات وإشارات معقدة غامضة. صحيح أنها في معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه، إلا أنها استنزفت من قدرات العقل البشري جهداً أكبر بكثير من النتائج التي بلغت؛ لأنه ضرب في يَم ليس من السهولة بمكان الوصول إلى مرافقه وشواطئه، في وقت كانت الشرائع الموحى بها من

الله سبحانه وتعالى قد حسّمته بوضوح وإعجاز بالغين، ولأنّ جهداً كهذا أحرى أن يبذل فيما هو أجدى على الإنسان والعمران البشري في تقدمه ورُقّيّه.

ويقول ابن خلدون في هذا الإطار: "هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدّين كثير، فوجب أن يصرح بشأنها، ويكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن نوعاً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابه وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر (أي العقل)، لا من جهة السمع (أي: النقل عن الشرائع الموحى بها من الله سبحانه) فإنها بعضٌ من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك، وشمروا له، ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق."⁽⁷⁾ وبعد أن يُعرّف المنطق يقول: "ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحس وما وراء الحس، بهذا النظر وتلك البراهين."⁽⁸⁾

فهو - إذن - يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم للعقل في مسائل الحس وما وراء الحس، ومن إخضاعه للعقائد الإيمانية التي تنبثق عن دائرة المعقول والمحسوس، ويرى في ذلك ضرراً كبيراً يلحق بالدّين؛ لأنّ هذا الموقف هو في نهاية التحليل تجاوزٌ للاختصاص الذي اختصت به طاقات الإنسان وقدراته، وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدّينية التي وإن جاءت في كثير من جوانبها مساوقة لبدهات العقل والحس السليمين إلا أنّها بصورها عن مصدر - هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحس، وأكثر شمولية، وموضوعية، واستشراقاً، بما لا يقبل القياس - يجعلها لا تخضع للحصر الحسيّ أو العقليّ وإلا كانت النتائج التي ستصل إليها إما خاطئة من الأساس، أو أنّها - على أقل تقدير - ستجعل العقل فوق الدّين، ومن ثمّ ستفقد الأخير إلزاماته

(7) المرجع السابق، ج6، ص1199-1201.

(8) المرجع السابق، فصل إبطال صناعة النجوم. ج 6، ص1207-1215.

الفوقية وأبعاده الغيبية، وتجعله في نهاية الأمر لعبة يتلهى بها الفلاسفة في ضوء معطيات عقولهم النسبية، دون أن يحاول أحدهم يوماً التزام مقولاتها.. وحاشا للذين من هذا المصير.

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك: رفضٌ لشريعة الله الموحى بها إلى أنبيائه عليه الصلاة والسلام، واتباع للشرائع التي يسنها العقل البشري، وابتكارٌ طريفٌ لمعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان. وهذا ما يصل إليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة في التدرج من الحسي إلى ما وراء الحسي، وفي الحكم على مجريات السماء البعيدة استناداً إلى ما يلحظونه في الأرض القريبة، فهو يقول: "وحاصل مداركهم في الوجود على الحملة، وما آلت إليه، وهو الذي فرّعوا عليه قضايا أنظارهم، أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحس، ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحس بالحيوانات، ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان، العقل ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفسٌ وعقلٌ كما للإنسان. ثم أنكروا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جهل وواحدٌ أول مفرد وهو العاشر.⁽⁹⁾ ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتحلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال، بمقتضى عقله ونظره وميله إلى الحمود منها، واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدى. وهذا — عندهم — هو النعيم والعذاب في الآخرة.. إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم."⁽¹⁰⁾

فلا معنى لنزول الأديان إذن، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عن طريق رسل الله سبحانه، ما دام أن مجموعة الفلاسفة قادرة بمنهجها الذي يبدأ من الأسفل

(9) المرجع السابق، ج6، ص1199-1201.

(10) يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وبقية فلاسفة المسلمين، انظر بالتفصيل: المقدمة، مرجع سابق،

ج6، ص980، الهامش رقم 1322.

ويصعد إلى الأعلى، على منح الإنسان الدّين الذي يسعده ويهجه! وهكذا يتبدى لنا الضرر الذي حذّر منه ابن خلدون في بداية فصله هذا.

إننا هنا قبالة منهج مقلوب: أن نصل إلى الدّين السماوي من خلال الأرض السفلية، وأن نحظى بنعيم الكلي الخالد من خلال رؤية المحدود الفاني، وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الجهد المقلوب، يستنزف من العقول البشرية طاقات كبيرة وهي تعمل في غير حقلها، كان أخرى أن تبذل في مجال تنمية العمران في العالم، من خلال فهم هذا العالم القريب، ومحاولة كشف سننه، والسيطرة عليها، وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحس البشريين.

أما المنهج الدّيني فهو -على العكس من ذلك- يجعلنا نعتد منهجاً يقف دائماً في وضعه الصحيح: إن السماء هي التي تمنح الأرض الهدى الذي تسير فيه إلى غايتها، والله سبحانه، الذي هو أدري بخلقه، هو الذي يبعث بوحية الأمين، بين الحين والحين، ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية، حقبة إثر حقبة، حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام. وهكذا فإن الكلي هو الذي يقود المحدود، والخالد هو الذي يحدد الفاني، ما دام عالم السماء، عالم ما وراء الحس والإدراكات العقلية النسبية، يندّد عن طاقة الإنسان، وسعيه فيه لا يعدو أن يكون سعيّاً ظنياً، فأحرى بالعقل والحس البشريين أن يتجها للعمل في قلب العالم، في دراسة مادته وفهم علاقاته وإدراك سننه. وحينذاك سيعرف الإنسان، ليس فقط الطرائق التي تمكنه من إعمار العالم كخليفة فيه، وإنما سيزداد إيماناً بالله والتزاماً بوحية الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة في خلق هذا العالم، والتناسق المعجز في وظائفه وتركيبه، وهكذا فبينما ينتهي الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقيضاً للعلم المجدي الفعّال، وأدواته: عقلاً، وحواساً، ينتهي الدّين إلى تأكيد هذا العلم وتنشيط أدواته.

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن إمام هذه الفلسفة الذي استوفى مسائلها هو (أرسطو) المسمّى بالمعلم الأول، يلتفت التفاتة ذكية بقوله "... ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل إلا في القليل؛ وذلك

لأن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملة من منتحلي العلوم (الفلسفية)، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل تفاريقها، وكان من أشهرهم: أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، وغيرهما.⁽¹¹⁾

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات، فإن فلاسفة المسلمين الأول، ما كانوا بأكثر من ضلال لأسلافهم اليونان، اتبعوا رؤيتهم في الفلسفة "حذو النعل بالنعل".

يأخذ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيد ما يستحق التفنيد، فيما لا مجال لاستعراض تفاصيله،⁽¹²⁾ ويختتم مناقشاته هذه بقوله: "فهذا العلم -كما رأيته- غير واف بمقاصدهم التي حوّموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها." ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التي نحظى بها من شجرة الفلسفة هذه، تلك هي شحذ الذهن البشري، وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية، وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته. وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشري، وملاحظة سلبياته وإيجابياته على السواء، في محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أيّ وعاء خرجت، كما علّمه الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن يكون، فهو يقول: "وأما مضارها -أي الفلسفة- فهي ما علمت، فليكن الناظر فيها متحرّراً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكن أحد عليها وهو خلّو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها."⁽¹³⁾ وأما الذين يختارون أن يتحصنوا -أولاً- بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، فلهم أن يسبروا حيث يشاؤون، وأن يسبروا غور الفلسفة أيّاً كانت، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيماناً و يقيناً. إلا أن ابن خلدون يجبذ: "الإعراض عن النظر فيها؛ إذ هو من ترك المسلم ما لا يعنيه" فإن هذه المسائل: "لا تحمنا في ديننا ولا في معاشنا فوجب علينا تركها."⁽¹⁴⁾ فكانه، انطلاقاً من موقف

(11) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ج6، ص1201.

(12) المرجع السابق، ج6، ص1201.

(13) المرجع السابق، ج6، ص1202-1207.

(14) المرجع السابق، ج6، ص1207.

الإسلام نفسه، يريد أن يحفظ على العقل البشري طاقته الفعالة، فلا تستنزف فيما هو غير مجد، ولا تعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير في دينه ومعاشه، أي: أن ينصبَّ جهدها في صميم العالم، لا فيما وراء العالم حيث اختصاص الأديان.

ومن زاوية الرؤية الدّينية نفسها المتسلحة بالعقل، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم تماماً، كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلهيات وما وراء الطبيعة. كلتاهما خرافة، بما أهما تقودان العقل البشري إلى ساحة الكون غير المنظور، بما لم ينتهياً له أساساً. والخرافة، بمعنى ما، هي أن نتحرك إلى أهدافنا من دون الوسائل المنطقية التي تُبلّغنا تلك الأهداف. وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطي على عبثها وعقلانيّتها بنوع من المنهجية المدعاة، وبحشد من المصطلحات المعماة، فإن التنجيم يضرب بهذا كله عرض الحائط، ويعتمد أسلوباً في العلم ما أنزلتْ معطياتُ العقل والمنطق وبداهاهما به من سلطان، يقول ابن خلدون: "فهذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية." (15) وهو ينفي أن يكون الأنبياء -عليهم السلام- قد مارسوا هذا المنهج، وحاشاهم، يقول: "ذهب ضعفاء -من أصحاب التنجيم- إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها كانت بالوحي، وهو رأي قائل "خاطئ وضعيف" وقد كفونا مؤونة إبطاله.. ومن أوضح الأدلة فيه أن تعلم أن الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- أبعد الناس عن الصنائع، وأهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب إلا أن يكون عن الله، فكيف يدعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق؟." (16)

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته في هذا الميدان، يتقدم لتفنيدها بحجج عقلية بيّنة، ويصل إلى القول بأن "تأثير الكواكب فيما تحتها باطل؛ إذ قد تبين في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله، بطريق استدلال كما رأيته، واحتج له

(15) المرجع السابق، ج6، ص1203.

(16) المرجع السابق، ج6، ص1207.

أهل علم الكلام بما هو غني عن البيان، من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية والعقل متهم على ما يقضي به فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف والقدرة الإلهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علواً وسفلاً، لاسيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى، ويبدأ مما سوى ذلك. والنبوات -أيضاً- منكورة لشأن النجوم وتأثيراتها، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله -صلى الله عليه وسلم-: "إن الشمس والقمر لا ينخسفان لموت أحد ولا لحياته"، فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع، وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، كما لها من المضار في العمران الإنساني لما تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في إخفائها في بعض الأحيان اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق. فليلهج بذلك مَنْ لا معرفة له، ويظن اطراد الصدق في سائر أحكامها، وليس كذلك، فيقع في رد الأشياء إلى غير خالقها. "ثم يبين أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو علماً دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور، وتستترهم عن الناس؛ كي لا ينكشف أمرهم وهذا مما زاده الغازي، وتعقيداً." (17)

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء، لا بمفهومها التجريبي المختبري الذي عرفته بمرور الوقت، ولكن بمفهومها السحري القديم القائم على الدجل والخرافة، والذي كان يطمح بتحويل المعادن الرخيصة إلى ثمينة بأساليب سحرية مُلغزة، لا تقل سخفاً في تعاملها مع حقائق الطبيعة والكون من الميتافيزيقيا أو التنجيم. (18)

إن ابن خلدون في دعوته الجادة إلى إبطال تلك الفنون الثلاثة -ولا أقول علوماً- الميتافيزيقيا، والكيمياء السحرية، والتنجيم، بقدر ما ينطلق من رؤية دينية واضحة وعميقة، تستمد من كتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- بقدر ما يؤكد مدى احترامه للعقل البشري، وأنه برفضه هذه الفنون لا يقف بمواجهة العقل والروح العلمية وإنما معهما، وتلك هي طبيعة الرؤية الدينية كما يمنحنا إياها كتاب الله وسنة رسوله، عليه السلام. (19)

(17) المرجع السابق، ج6، ص1207-1208.

(18) خليل، عماد الدين. ابن خلدون إسلامياً، بيروت: المكتب الإسلامي، 1983م، ص135-136.

(19) المرجع السابق ص36-137.

ثانياً: الرؤية التربوية:

التربية، بإيجاز شديد، عملٌ حركيٌّ يستهدف صقل قدرات الإنسان العقلية والروحية والجسدية والوجدانية، وبما أنّ الإنسان - بإيجاز أيضاً - هو صانع الحضارة، فإن التربية - بالضرورة - تغدو صيغة عملٍ حضاريٍّ يحمل قدراً كبيراً من الأهمية.

وابن خلدون هو واحد من المفكرين الرواد الذي أوّلوا المسألة الحضارية أهمية بالغة، وتجاوزوا المنظور التسطحي لقراءة التاريخ البشريّ صوب التوغل عمقاً لفهم أبعاد معطياته الحضارية، والقوانين التي تحكمها: بدءاً، وصيرورة، ونمواً، وفناءً، إلخ، وليس من قبيل الصدفة - إذن - ولا استكمالاً للحديث عن كل موضوع وفق نزعة موضوعية فضفاضة، كما كان يفعل الكثيرون من الكتّاب قبله، أو بعده، ليس من هذا القبيل تلك المساحات الواسعة التي يمنحها الرجل للمسألة التربوية في العديد من شعبها واهتماماتها وأنشطتها، ما دام العمل التربوي سعيّاً متواصلًا في صميم النشاط الحضاري للجماعة البشرية.

وهو يمنحنا تحليلات طيبة وعلى قدر كبير من النضج، بالمقارنة مع المعطيات التربوية الحديثة: عن القيم، والأهداف، ومحتوى التعليم، وطرائقه، وأساليبه، والمعلّم، والمتعلّم، كما أنّه يقف طويلاً عند (نظرية المعرفة) ذات الارتباط الوثيق بالتربية، ويقدم - في الوقت نفسه - رؤية للإنسان من خلال نظرة التربية الإسلامية إليه.

وبما أنّ الرجل هو ابن البيئة الإسلامية: لحماً، ودماً، وفكراً، فإن معطياته التربوية كانت تتشكل بالضرورة من مادة هذه البيئة وتتداخل مع نسيجها. بعبارة أخرى، إنه يتحدث عن التربية الإسلامية على وجه الخصوص، لا عن أية تربية أخرى وضعية أو غير وضعية، كما حاول ويحاول بعض الباحثين، منذ القرن الماضي وعبر بدايات القرن الأخير، أن يذهبوا - كما رأينا - ليس على مستوى التربية فحسب، بل على كافة المستويات المعرفية التي تتضمنها المقدمة.

وتتوزع المادة التربوية على مدى المقدمة، وتنتشر في أبوابها الستة، لكنها تتكاثف هنا وتقلّ هناك، وفقاً لطبيعة الباب، أو الفصل الذي يتحدث عن (موضوعه) ما قد يرتبط بالمنظور التربوي بشكل مباشر أو غير مباشر، وقد لا ترتبط به أساساً.

يصدر ابن خلدون في نظريته للإنسان، والتعامل التربوي معه، عن رؤية إسلامية واضحة تضع هذا الكائن المتفرد في مكانه الحق من العالم. وهو يؤكد ويعيد تأكيد هذه المرة تلو المرة، على تميز الإنسان بالفكر الذي وهبه الله إياه، متجاوزاً النظرة التجزئية للإنسان، متعاملاً معه بمكوناته كافة: العقل، والروح، والوجدان، والحس، والغرائز، والجسم، دون عزل أو نفي أو فصل أو تقطيع، الإنسان كما خلقه الله سبحانه وكما أراد له أن يكون. كما يؤكد حتمية النبوات التي أعان الله الإنسان بها على اكتشاف الطريق، وعلى استخلافه العمراني في العالم، وتسخير العالم بطاقاته وسننه لهذا المخلوق المستخلف في الأرض؛ لكي يقدر على مواصلة مهمته في التقدم والتحضر والإعمار.⁽²⁰⁾

هذه هي الخطوط الأساسية، أو مراكز الثقل الخمسة التي تميز التصور الإسلامي للإنسان، عن سائر المذاهب والتصورات، التي تنبثق عنها بالضرورة طبيعة التربية التي يتحتم اعتمادها؛ لتنمية قدرات هذا الكائن وتمكينه من أداء مهمته في الأرض، كما تنبثق عنها ملامح وأسس نظرية للمعرفة، تتميز هي الأخرى عن سائر النظريات الوضعية باتساع مداها، وتجاوزه لظواهر الأشياء صوب عالم الباطن والغيب.

ويحمل التعليم قيمته الأساسية في مقدمة ابن خلدون من حيث إنه ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، وأداة لا بد منها؛ لتمكين الجماعة من التحقق بالعيش والرفاهية من خلال الخبرات والصناعات التي تناها بالتعليم. بل إن الأمر ليتجاوز هذا كله فيغدو التعليم ضرورة لقبول ما جاء به الأنبياء عليهم السلام والانتماء لدعواتهم. من خلال نظرة إسلامية شمولية، يطل بها ابن خلدون على قيمة التعليم، فيجدها تمتد لكي تشمل الأرض والسماء الدنيا والآخرة على السواء، وتلك هي بحق واحدة من أهم ملامح التربية الإسلامية، بل أهمها على الإطلاق.⁽²¹⁾

(20) خليل، عماد الدين. الرؤية التربوية في مقدمة ابن خلدون، أعلام التربية العربية الإسلامية، الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1989م. المجلد الرابع، ص 128.

(21) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ج 4، ص 131-132.

ويقف ابن خلدون طويلاً عند قيمة العمل الذي تبرمج له وتؤكد الممارسة التربوية التعليمية، ويراها ضرورة من ضرورات العمران، ثم هو كعادته يعالجه من زاوية رؤاه الإسلامية. ويبلغ به الأمر القول بأن قيمة الأشياء إنما تقاس بمقدار ما بذل فيها من عمل، وهو يربط - كذلك - بين مبدأ التسخير الذي يعرض له كتاب الله للإنسان في هذا العالم، وحيثما تلفتتنا وجدنا الرجل يولي العمل قيمة كبرى بوصفه واحداً من الوسائل الأساسية لتحقيق مهمة الإنسان في الأرض واستخلافه العمراني في العالم على عين الله وهدى أنبيائه، عليهم السلام. (22)

حتى إذا بلغنا المسائل المباشرة الأكثر ارتباطاً بالعملية التربوية التعليمية، وجدنا ابن خلدون يقدم مادة طيبة، ويقف وقفات قد تطول وقد تقصر عند هذه المسألة أو تلك من مسائل التربية والتعليم.

إنه يرى حتمية وجود المعلم طرفاً أساسياً في هذه العملية، سواء استهدفت تخريج العلماء أم الصُناع، (23) ليس المعلم فحسب، ولكنه المعلم الجيد هو المطلوب؛ لتحقيق النتيجة الفضلى. ونجد ابن خلدون يركز المسألة بمبدأ واضح بسيط، ولكنه ضروري، إنه "على قدر جودة التعليم وملكّة المعلم يكون المتعلم"، وهكذا يحتل المعلم مكانه المناسب.

والمهمة التي يمارسها المعلم ليست محالاً "كيفياً"، ولا عملاً مستقلاً بذاته لا يحتاج إلى عوامل مساعدة، إنها برنامج مرسوم يتدرج من البسيط إلى المركب، ومن الضروري إلى الكمالي، وهذا يحتاج إلى زمن، ولا يستكمل أسبابه إلا بعد تقدم الجماعة خطوات واسعة في تحضرها. (24) ثم إن مهمة المعلم لا تنحصر في تعليم هذا الجانب أو ذاك من أمور المعرفة فحسب، بل تمتد لكي تشمل الجوانب كافة؛ أي: ما هو علمي، وما هو عملي في الوقت نفسه. (25)

(22) المرجع السابق، ج4، ص133.

(23) المرجع السابق، ج3، ص923.

(24) المرجع السابق، ج3، ص923-924.

(25) المرجع السابق، ج3، ص924.

وهو يعدّ التعليم من (جملة الصنائع) بوصفه فناً لا بد من الإمام بأصوله وقواعده؛ لكي يتمكن المعلم الذي يمارسه من تأدية مهمته على الوجه المطلوب.⁽²⁶⁾ إنه يؤكد (مهنية) المعلم وأن ما يمارسه ليس علماً فحسب، وإنما هو (منهج) للتوصل يختلف فيه هذا المعلم عن ذاك، ويتباين هذا الجيل عن ذاك.⁽²⁷⁾

وابن خلدون يعرف كيف يربط بين ما يبلغه فن التعليم من مستوى، والبيئة الحضارية التي ينشط فيها. فالعلاقة بينهما طردية، وحيثما بلغت جماعة ما شأواً متقدماً في المضمار الحضاري، تقدم معها فن التعليم ونفق سوقه.⁽²⁸⁾ إنه يجد فرصته للحدق والاكتمال في البيئة المتحضرة؛ بسبب ما تتيحه من مجالات أوسع للمناظرة والجدل والحوار في مناحي العلوم، وتسمح به من الاحتكاك والاتصال والأخذ والعطاء بين الطرائق والمناهج، هنالك حيث يتألق المعلم الممتاز، وحيث يجد طلبة المعلم مبتغاهم فيمن يعرف كيف يوصل إليهم المعرفة التي يطلبونها.⁽²⁹⁾

والتعليم ليس تحفيظاً، كما أن التعلم ليس حفظاً، وإنما هو على جانبيه: إعمال للقدرات العقلية، وكسب للزمن؛ من أجل التمكن من المعرفة في هذا الحقل أو ذاك.⁽³⁰⁾ إن غياب المعلم الجيد يحرم الطلبة من الفرص المواتية للتعلم، كما يحرم الجماعات من كسب عامل الزمن في الصراع من أجل المعرفة.⁽³¹⁾

وإذا كان ابن خلدون -فيما سبق- يقف عند حدود العلاقة بين درجة التحضر عموماً ومستوى التعليم والتعلم، فإنه لا ينسى أن يشير إلى بعض المفردات (المساعدة) التي تعين على تحسين العملية التعليمية، والتربوية عموماً. منها -بطبيعة الحال- الإكثار من بناء المؤسسات التعليمية، من: مدرسة، وزاوية، ومسجد، ورباط، ووقف الأوقاف على هذه المؤسسات؛ من أجل أن تسير العملية بنجاح، ويجد المعلم والمتعلم فرصته

(26) المرجع السابق، ج3، ص985.

(27) المرجع السابق، ج3، ص985-986.

(28) المرجع السابق، ج3، ص986 وانظر المرجع نفسه ج3، ص986-987.

(29) المرجع السابق، ج3، ص987.

(30) المرجع السابق، ج3، ص987.

(31) المرجع السابق، ج3، ص987-988.

لتجاوز الانهماك بالضرورات فيتحرّر منها، بالضمان المعاشي الأكيد؛ لكي يتفرغ لما هو بصدده: ذاك لمهنته، وهذا لمهنته. فحيثما كثرت الأوقاف والضمانات وعظمت الغلات والفوائد، كثر طالب العلم ومعلّمه وأحسنوا مهمتهم "ونفقت أسواق العلوم وزخرت بحارها."⁽³²⁾

وبما أن التعليم يعني توصيل الحقائق المعرفية بين طرفين، فإن ابن خلدون يقف- بعض الوقت- عند نوعين من صيغ التوصيل: الصيغة الشفاهية التي تتم مباشرة بين العالم والمتعلّم، والصيغة الكتابية التي تتم بشكل غير مباشر بينهما من خلال الكتب والمؤلفات،⁽³³⁾ وهي الصيغة الأكثر ذيوياً وانتشاراً؛ بسبب أن المؤلف مثل خزين للمعرفة أكثر دواماً من صاحبه، وأكثر قدرة على الانتشار في المكان. وهكذا يكون دور المعلم ضرورياً على هذا المستوى كذلك، بما أن التأليف تحتاج إلى من يتقن توصيلها بمهنته المتخصصة في فنه، إلى عقول المتعلمين.⁽³⁴⁾

وابن خلدون يتخذ إزاء (الكتاب) بوصفه واحداً من أهم الوسائل التعليمية، طريقاً وسطاً يتميز بالمرونة، ويلاحظ جيداً سايكولوجية التعلّم، والقدرات النفسية للمتعلّم، فهو من جهة يرفض فكرة الإكثار من التأليف وتحميل المناهج التعليمية بالمزيد من الكتب التي تعالج موضوعاً واحداً؛ لأن ذلك يعوق الطالب عن التحصيل، ويحدث لديه نوعاً من الإرباك الذهني،⁽³⁵⁾ فضلاً عن أنه يستغرق وقته فيما لا مبرر له. ثم إن اختلاف الكتب في المادة الواحدة يعني، عند ابن خلدون، اختلاف الطرائق المنهجية في العرض والشرح والتعليل، الأمر الذي يقود إلى السليبيات آنفة الذكر، ويرى، بدلاً من الدخول إلى التفاصيل والجزئيات التي تكرر نفسها بصيغ مختلفة، أن يُقدّم للطالب جوهر المادة العلمية وخطوطها العريضة -دون إلحاح في الإيجاز- في كتاب واحد؛ لكي يعينه ذلك على كسب الوقت، والتمكن من الإمام بالملاحم الأساسية للمادة.⁽³⁶⁾

(32) المرجع السابق، ج3، ص991.

(33) المرجع السابق، ج4، ص1225-1227.

(34) المرجع السابق، ج4، ص1225.

(35) المرجع السابق، ج4، ص230.

(36) المرجع السابق، ج4، ص1230-1231.

وهو - بالمقابل - يندد بالتلخيصات والاختصارات في المؤلفات المنهجية، ويرى أن ذلك بدوره يُخلّ بالتعليم، بسبب من إلحاحه في الإنجاز، الأمر الذي يجعل المادة عسرة على الفهم بتركيزه المعاني الكثيرة في ألفاظ محدودة.⁽³⁷⁾

ولا ينسى ابن خلدون أن يقدم تصوره لعقلانية التعلم، وصيغ توصيل العقل لحقائق الأشياء، داعياً المتعلم إلى إدراك كنه هذا النشاط، لكي يتمكن من تجاوز صعابه وعقائيله، ولكي ينفذ إلى المعاني من وراء حجب الألفاظ والاستدلالات المنطقية الصناعية، بإعمال الفكر (الطبيعي) مباشرة في الحقائق المستغلقة وصولاً إلى الجوهر والمعنى.⁽³⁸⁾

كما أنه لا ينسى أن يفرد فصلاً لمسألة التخصص العلمي، أو المهني، أو سايكولوجيته بعبارة أدق، ويرى أن المرء إذا أجاد مهنة ما، ورسخت في نفسه، فإنه قد لا يجيد بعدها مهنة أخرى.⁽³⁹⁾

وبصدد المراحل المبكرة للتعليم، فيما يسمى بتعليم الولدان يمنحنا ابن خلدون مادة مقارنة يستمدّها من طرائق التعليم الإسلامية واختلافها، ويكاد يكون تعلم القرآن الكريم القاسم المشترك، والأساس في هذه الطرائق جميعاً عبر مراحل التعليم المبكرة. فالقرآن الكريم كتاب هذه الأمة، وهاديها، ودليلها، وهو دستور عقيدتها، ومنهاج حركتها في العالم.. وتعليمه للأجيال الناشئة ضرورة محتومة، إذا أريد لهذه الأجيال أن تكون مسلمة حقاً.⁽⁴⁰⁾

لكن الذي يختلف فيه بين مصر ومصر ومدرسة وأخرى، هو منهج التعليم، وهنا يُقدّم ابن خلدون عرضاً مقارناً لهذا المنهج في تعليم كتاب الله في كل من: المغرب، والأندلس، والمشرق، والنتائج التي ترتبت عليه في كل من هذه الأقاليم.⁽⁴¹⁾

(37) المرجع السابق، ج4، ص1233.

(38) المرجع السابق، ج4، ص1223-1238.

(39) المرجع السابق، ج3، ص930-931.

(40) المرجع السابق، ج4، ص1240-1249.

(41) المرجع السابق، ج4، ص1240-1243.

وابن خلدون، وهو يتحدث عن محتوى التعليم، يشير إلى صنفين من العلوم: عقليّ ونقليّ، دون أن يغفل عن أنّ هذا الأخير يتحتّم أن يتم التعامل معه عقلياً بالقياس والتفريع والاجتهاد. كما أن الرجل لا يفوته كذلك أن يؤكّد هنا رؤيته الإسلامية وخصوصيته العقدية، أسوة بما كان يفعل في جُلّ مساحات مقدمته الخصبية، بصيغ مباشرة حيناً وغير مباشرة أحياناً أخرى، فكأنه يرد بذلك على الذين جاءوا في قرون تالية لكي يخرجوه عن الرحم الذي تخلّق فيه، ويضعوه على غير إرادة منه في دائرة (الوضعية) هجيناً غريباً.⁽⁴²⁾

ثالثاً: الحركة التاريخية:

وضع ابن خلدون (مقدمته) في الأساس، وكما يؤكّد في تمهيده لها أكثر من مرة؛⁽⁴³⁾ لكي تكون أداة أو معياراً في التعامل مع الواقعة التاريخية. فهناك، في نسيج هذه الواقعة، ما يمكن قبوله والتسليم به، وما يستعصي على القبول والتسليم، وما يمكن أن يصدق، وما يخرج إلى دائرة الكذب والتلفيق.

وإذا كان المؤرخون قبله، في معظمهم، قد اكتفوا بأن يكونوا جماعين للرواية، أو المادة التاريخية، دون أخذها بما يتطلبه من منهج يُمحصّ ويعزّل ويقبل ويرفض، ويثبت وينفي؛ كي لا يمر إلا ما هو متحقق في حركة التاريخ، أو مقارب للحقيقة في أقلّ تقدير، فإنه رأى أنه قد آن الأوان لاعتماد منهج مرسوم؛ لكي يصير النشاط التاريخي علماً منضبطاً، لا عواطف، وتخربات، وأهواء، وميولاً. وقد قيل الكثير في هذه المسألة، ولذا سنجد أنفسنا مضطرين لتجاوزها صوب بعض التأشيرات التي تؤكّد (إسلامية) هذا التوجه (العلمي) في التعامل مع التاريخ، واستمداده الكثير من الخصائص

(42) المرجع السابق، ج3، ص991-992، ج4، ص1238-1239. ولمزيد من التفاصيل عن المعطيات التربوية لابن خلدون، انظر :

- خليل، عماد الدّين. الرؤية التربوية في مقدمة ابن خلدون، من أعلام التربية العربية الإسلامية، مرجع سابق ج4، ص123-149.

(43) ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص349-408.

والمواصفات من البيئة التي انتمى إليها الرجل لا من أي بيئة أخرى. وهكذا ستكون النتائج التي توصل إليها ابن خلدون من خلال منهجه هذا متساوقة في نسيجها العام، وفي معظم مفرداتها، مع المنظور والمعطيات الإسلامية.

ابتداءً، وعلى سبيل المثال، يطرح ابن خلدون هذه المقولة الاستقرائية ذات التأثير البالغ في صميم الحركة التاريخية للجماعات والشعوب: إنه ما من دولة (كبيرة) إلا وأصلها الدين "إما من نبوة أو دعوة حق"، والدول الكبيرة التي يسميها البعض بالإمبراطوريات، ويسميها ابن خلدون: "الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك" هي الدول الأكثر ثقلًا وتأثيرًا في حركة التاريخ، ليس فقط في مجرياته السياسية، بل في نموه الحضاري، وهذا هو الأهم.

كيف يفسر ابن خلدون ذلك، يقول: "إن المُلْك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالب، وجمع القلوب وتآليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بِينَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: 63) وسرُّه أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس ونشأ الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلَّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاقد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة." (44)

إنه يتحدث هنا عما يمكن تسميته بالمعامل العقائدي، ذلك الذي يشد طاقات الجماعة البشرية الواحدة التي تنتمي إلى عقيدة ما، ويوجهها صوب هدف واحد، بؤرة واحدة، فتزداد قدرتها على الفعل التاريخي تمامًا كما تزداد قدرة أشعة الشمس على الإحراق من خلال تجميعها بالعدسات اللائمة. فالدولة الكبيرة -إذن- هي تعبير تاريخي عن قدرة أمة ما على الفعل الموحد الذي صاغته ووجهته صوب هدفه الواحد، عقيدة حيوية آمن بها الجميع. وبالعكس هذا، فإن غياب الدين يعني تبعثر الفعل وتشتت صوب

أهداف متغايرة متضاربة، ومن ثمّ تضاعف دوره التاريخي. فليست الجماعة التي لا تربطها عقيدة بقادرة على أن تمتد في الزمان والمكان، وإذا حدث وأن امتدت فعلاً، فإنّ هذا يجيء استثناء للقاعدة، ولا يحكم عليه، ومصيره أن يتلاشى لأول تحدٍّ يبرز له في الطريق، ولن يؤخذ يوماً بالاستثناء.

في الانتماء الديني ثمة حقيقة أخرى يشير إليها ابن خلدون تزيد فاعلية هذا الانتماء، إنها رفضُ الانقياد للباطل، والإقبالُ على الله. وتلك هي حجر الزاوية في قدرة الإنسان الفرد والجماعة البشرية على التجرد الكامل في مواجهة التاريخ بأقصى قدر من التوتر والفاعلية والتناغم، وبأقل قدر من الجذب والشد والإعاقة. إنّ القرآن الكريم يصف المؤمنين مراراً بأنهم «يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ» (الأنبياء: 90) فيكشف هنا البعد الزمني، والبعد التاريخي، في حركة الإنسان المؤمن في العالم؛ لتحقيق أكبر قدر ممكن من الإنجاز في أقل حيز ممكن. وابن خلدون يختم مقولته تلك بهذه العبارة ذات الدلالة: "اتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة"، فالكلمة كما هو معروف، لا تتحول إلى فعل تاريخي إلا بالإيمان الذي يحيلها إلى طاقة حركية تعبر عن نفسها من خلال الجماعة المؤمنة، وتكون نتيجة هذا التعبير: دولة عظيمة. وكذلك كانت دولة الإسلام الأولى في أعقاب الفتوحات التي اختزلت الزمن والمكان، وكذلك كانت الدول الكبرى في التاريخ.

وإذا كان ابن خلدون قد أكد مراراً على مفهوم العصبية، بوصفه أساساً لقيام الدول، فإنه لم يغفل عن أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، كما يقول في أحد فصول الباب الثالث من مقدمته.. لماذا؟ وكيف؟ لأن السبب في ذلك: "أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية، وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وهم مستميتون عليه. وأهل الدولة التي هم طالبوها، وإن كانوا أضعافهم، فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم إزاء الموت حاصل، فلا يقاومونهم وإن كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم، ويعاجلهم

الفناء بما فيهم من الترف والذل، كما قدمناه. وهذا كما وقع للعرب في صدر الفتوحات الإسلامية.. واعتبر ذلك في دولتي المرابطين والموحدين، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم في العدد والعصية أو يشفُّ عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصيتهم بالاستبصار والاستماتة، كما قلناه، فلم يقف لهم شيء... واعتبر ذلك إذا حالت صبغة الدين وفسدت، كيف ينتقص الأمر، ويصير الغالب على نسبة العصية وحدها دون زيادة الدين، فيغلب الدولة من كان تحت يدها من العصابات المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم، بمضاعفة الدين لقوتها، ولو كانوا أكثرَ عصية منها وأشدَّ بدواة.⁽⁴⁵⁾

إن ابن خلدون هنا (يُحيّد) العصية في حالة دخول الدين في الصراع، فإذا غاب الدين كان للعصية، كقوة عددية واجتماعية، أن تلعب دورها، إما مع الدين فتكون أشبه بأداة، أو عاملاً مساعداً، وهذا الموقف خطير، لأنه رغم تأكيدات ابن خلدون المتكررة على العصية، وإقامة أقسام واسعة من نظريته على قواعدها، فإنه هنا يُفوّقُ الدين عليها، ويجعله صاحب الفاعلية الأولى في الغلبة السياسية، والفعل التاريخي عموماً. فإذا استرجعنا الآن عبارته الدقيقة ذات الدلالة، التي وردت في ثنايا مقولته، لم ندهش لتأكيد ابن خلدون على دور الدين، فهو الذي أدرك بحق أبعاد هذا الدور "إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء؛ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عندهم وهم مستميتون عليه." ومن ثمَّ ينهار منطق الإعداد في الصراع التاريخي، ينهار حتى منطق الارتباط النسبي بالعصية والقوة البدائية المجردة التي تنشق عنه. لكي يحل محلها جميعاً (استبصار) ديني لموقف الإنسان في العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والإنسان. وعند ذلك يتحول الإنسان المؤمن إلى طاقة حركية متقدمة لا يقف لها شيء، وهو مع الجماعة المؤمنة التي ينتمي إليها والتي وجهها الإيمان الديني والاستبصار صوب الهدف الواحد، تقلب المقاييس الظاهرية للصراع وتفعل المعجزات.

وبرجوع متبصّر إلى واقع الفتوحات الإسلاميّة، وإلى العديد من التجارب التي شهدتها التاريخ الإسلاميّ، يمكن أن نعثر على النموذج التطبيقي الذي أكد عليه ابن خلدون واستشهد به. وبالمقابل يؤكد الرجل في فصل آخر من الباب الثالث، ويسعى للتدليل على ذلك بحشد من: الأدلة المنطقية، والأحاديث الصحيحة، والوقائع التاريخية، أن: "الدعوة الدّينية من غير عصبية لا تتمّ ... إنّ كل أمر تُحمَل عليه الكافة لا بد له من العصبية."

وفي الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في مَنعة من قومه."⁽⁴⁶⁾ وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم؟ ألا تحرق العادة في الغلب بغير العصبية؟" إنه يشير إلى قدرة الأنبياء -عليهم السلام- على تجاوز التحديات التاريخية فوق العادة، كما حدث لكثير منهم، لكنهم مع ذلك يعملون في التاريخ في صياغة أبعاد جديدة مستمدة من معطيات الزمان والمكان، فلا بدّ لهم إذن من الاستفادة من أسبابه الذاتية للانقلاب عليه. وحديث الرسول -صلى الله عليه وسلم- هنا يبدو متساوفاً مع معطيات الحركة الإسلاميّة كلها، تلك التي جاءت لكي تنقلب على التاريخ من خلال التاريخ نفسه، على ضوء برنامج إلهيّ فوقيّ، هو بمثابة دليل عمل أو (استبصار)، إذا اعتمدنا ابن خلدون، في هذا الانقلاب. ومن أجل مزيد من القناعة يقودنا الرجل إلى العديد من الشواهد التاريخية.

ولا ينسى ابن خلدون أن يطرح تحفّظه الذكيّ وهو يتحدث عن دعوات الأنبياء عليهم السلام.. إنهم مؤيدون من الله سبحانه بالكون كلّ لو شاء، لكنه إنما "أجرى الأمور على مستقر العادة."⁽⁴⁷⁾ إن الله سبحانه قادر، حيث لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، على حمل رسله بكلمته التي لا راد لها إلى آفاق الانتصار النهائي، لكن حكمته سبحانه، وعلمه المسبق بمصائر الدعوات، في الوقت نفسه، شاءت أن يتحرك رسله في قلب العالم، في صميم التاريخ، أن يعانون من أثقاله وعوائقه، وأن يتجشّموا

(46) ابن حنبل، أحمد. المسند، الرياض: بيت الأفكار الدولية، 1998، مسند المكنزين، مسند أبي هريرة، الحديث 10916.

(47) ابن خلدون. المقدمة، مرجع سابق، ص3، ج 468-472.

وأتباعهم عناء أو هاقه، وألا يبلغوا النصر النهائي إلا بالتخاذ الأسباب التي تُمكنهم من هذا الصراع القاسي الذي لا يرحم أحداً ولا ينحني لأحد. وذلك هو ما يعنيه ابن خلدون "بمجرى الأمور على مستقر العادة" أي سنن التاريخ ونواميس الكون.

ذلك إذن، هو التقابل الفعّال في نظرية ابن خلدون: الدين والعصبية؛ الرؤية أو الاستبصار الإيماني، والأداة التاريخية. إن العصبية من غير دين لا تحقق شيئاً كبيراً، والدين من دون عصبية لا يتحرك وقتاً طويلاً؛ إذ لابد من اقتران الجانبين. وإذا كانت رؤية ابن خلدون للعصبية محدودة في نطاق الروابط القبلية آنذاك، فإنها قد تنسحب في الفترات اللاحقة وفي العصر الحاضر، على التنظيمات البشرية التي تعتمد القوة والعصبية الحزبية وتحل فيها رابطة الولاء بدلاً من رابطة النسب، والأمر سواء.

ولا يقف ابن خلدون عند هذا الحد، بل إن رؤيته الدينية لا تفارق منهجه في الاستقراء والتحليل، وهو يطرح مقولاته ويرهن عليها في أبواب مقدمته الستة عن مسائل مختلفة تتعلق بصيرورة الواقعة التاريخية، ونشاط الجماعات البشرية وعوامل تكوينها ومؤثرات سلوكها التاريخي، مما لا يتسع المجال لاستعراضه وربما تكفي الإحالة عليه.⁽⁴⁸⁾

بل إننا نلتقي في تمهيده للمقدمة بهذا المقطع "اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا."⁽⁴⁹⁾ فمنذ اللحظات الأولى، يبرز جدوى علم التاريخ بوصفه أداة تستهدف خدمة الجماعات البشرية وترقية أحوالها ديناً ودنياً، ويجعلها تتحرك على هذين المستويين معاً، وهي أكثر إدراكاً وأعمق تجربة بما يمنحه التاريخ إياها من قيم وتعاليم. ومما يؤكد الرؤية الدينية الأصيلة عند ابن خلدون،

(48) المرجع السابق، ج3، ص468-472.

(49) المرجع السابق، ج1، ص486، ج2، ص414-418، 421-421، 431، ج4، ص840-855،

ج5، ص893-896.

وكونها مسألة أساسية في منهجه، ذلك الحشد من الاستشهادات المستمدة من كتاب الله حيناً، وسنة رسوله -عليه السلام- حيناً آخر، وأقوال صحابته الكرام رضي الله عنهم ومعطيائهم حيناً ثالثاً، التي طالما اعتمدها؛ لتعزيز وجهات نظره وجعل استدلالاته أكثر حجية وإقناعاً.

وللوهلة الأولى يبدو أن طريقة ابن خلدون هذه لا تعدو أن تكون مسألة تقليدية قد لا تعني شيئاً، لكن المتمعن في هذا التكرار المقصود، وفي النماذج التعبيرية التي ينتقيها الرجل، يتضح له أن الأمر أبعد من هذا، وأبعد حتى من دلالاته على عمق الإحساس الديني لدى ابن خلدون، فالرجل، فضلاً عن ذلك، يرى في حركة التاريخ، وقائع وسنن، انعكاساً لمشية الله سبحانه وقدره في العالم.

وثمة أخيراً مسألتان أساسيتان في نظرية ابن خلدون، طالما أكد عليهما وعلى ارتباطهما الوثيق بصلب النظرية، وهما: الترف، وحتمية السقوط؛ إذ إننا لا نعتقد أنه كان بمعزل عن معطيات القرآن والسنة، وهو يتحدث عن هاتين المسألتين اللتين كان لهما في المصدرين المذكورين مكان كبير.⁽⁵⁰⁾

هذا على المستوى العام للحركة التاريخية. أما على مستوى التاريخ الإسلامي، على وجه الخصوص، فإن ابن خلدون يمضي بالمنهج نفسه، بالروح العلمية المنضبطة برؤيته الإسلامية، والمستمدة من حقائقها ومفرداتها؛ لكي يناقش ويحلل مسائل شتى تتميز بأهميتها وحساسيتها. وهو هنا يؤكد موقفه الديني من خلال تفسيراته الملتزمة لعدد من وقائع تاريخنا الإسلامي، وهو الساحة التي انصبّت جل اختبارات عليه، ومارس فيها معظم جوانب استقراره الذي قاده إلى صياغة قوانينه العديدة التي ضمنها مقدمته. وابن خلدون في هذا الاتجاه يمارس تحليلاً للتاريخ الإسلامي، أو بالأحرى لجوانب من التاريخ الإسلامي، يلقي المزيد من الأضواء على خصائصه وصورته وفق معايير منهجية تنحت مفرداتها وأدواتها من معطيات هذا التاريخ وليس من أية بيئة

(50) المرجع السابق، ص 162.

أخرى، كما توهم بعض المفكرين والباحثين ممن ألحنا إلى بعضهم في بداية هذه الصفحات.⁽⁵¹⁾

الخلاصة:

إنه لأمر طبيعي لا يحتاج إلى برهان، أن تنطوي (مقدمة) ابن خلدون في سياقاتها الأساسية على حملة من المفاهيم الإسلامية تنضفر لكي تعكس، في بدء التحليل ونهايته، رؤية إسلامية. ذلك أن ابن خلدون هو ابن البيئة الإسلامية، تشكّل في رحمها، وخبر -وهو رجل الفقه والقضاء- مركزاتها في كتاب الله وسنة رسوله، صلى الله عليه وسلم، وما انبثق عنهما من موروث فقهي وكلامي. ويكفي أن نرجع إلى المقدمة بأبوابها الستة لكي يتبين لنا هذا بوضوح.

وللوهلة الأولى يبدو للذين يمرون على مقدمة ابن خلدون مسرعين، أو وهم يحملون تصميمًا ذهنيًا مسبقًا على إخضاعها لتصوّرهم، أن حديث ابن خلدون عن دور الدين في المسائل التي عالجها، إنما هي مسألة عرضية تأتي متقطعة مقحمة هنا وهناك، إلا أن النظرة المتجردة، المتمعنة في معطيات ابن خلدون ومنهجه، تقودنا لشيء نقيض لهذا تمامًا: إن أطروحاته عن الدين إنما هي جزء أساسي من رؤيته الشاملة للحركة التاريخية، والعملية التربوية، والنشاط المعرفي، وهو يعود إليه من الزوايا كافة، وعبر مختلف الاتجاهات؛ من أجل أن يستكمل بنية تفسيره للظواهر كافة، التي إن كان قد حدثنا عن أبعادها العقلية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والجغرافية والسياسية والإدارية، فإنه ولا ريب أفسح مجالاً واسعاً للبعد الديني.

ويجب أن نلاحظ أن معطيات ابن خلدون ليست أفكاراً مسطحة ذات وجه واحد، إنما هي تمتاز بطبيعتها التركيبية، فما يقدر أحد -مثلاً- على تبين دور العصبية في بناء الدول، دون تبين دور الدين، وبالعكس. إن ابن خلدون يرفض التفسير (الواحد) للتاريخ، التفسير الذي يتشنج على عامل واحد فحسب، يسعى من خلاله

(51) خليل، عماد الدين. ابن خلدون إسلامياً، مرجع سابق، ص 58-72.

لاحتواء الوقائع التاريخية كافة، وينفي سائر العوامل الأخرى، كما فعلت وتفعل اليوم الكثير من المذاهب الوضعية في تفسير التاريخ.

إن ابن خلدون يختار الطريق الآخر: الرؤية الشمولية للتاريخ.. وتلك -بحق- ميزة من أهم ميزات مقدمته، إنه يسلط الأضواء على الأسباب والدوافع كافة، تلك التي تلعب دورها، بشكل أو بآخر، في بنية الواقعة التاريخية وصيرورتها. إنه يقلب هذه الواقعة ليشاهدها عن كثر من مختلف الزوايا، ولهذا نجده يعالج الموضوع الواحد - أحياناً - أكثر من مرة، ويعود إليه في أكثر من فصل أو باب. وهذا أمرٌ طبيعيٌّ يتساق مع ضرورات منهجه الشمولي المركب الذي يرفض الرؤية الواحدية والتسطيح. والحالة نفسها تتكرر عبر تعامله مع "المعرفة" ومع "النشاط التربوي".

ولقد تبين أن المقدمة تعكس تصوّراً إسلامياً أصيلاً سواء في التعامل مع الواقعة التاريخية على إطلاقها، أو مع صيرورة التاريخ الإسلامي نفسه، فضلاً عن استنتاجاته الخصبية وهو يتعامل مع النشاط المعرفي، أو العملية التربوية.

وتظل مسألة الارتباط هذه بين التصوّر ومعطيات المقدمة مشروعاً مفتوحاً لتقدم المزيد من التأكيدات على أيدي المؤرخين والفلاسفة وعلماء التربية، فالحق أن ابن خلدون قدر على أن يؤسس لمدرسة فكرية دخلها الكثير من الباحثين وهي لا تزال تنتظر المزيد.