علم العمران الخلدوني

وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته

علم العمران الخلدوني

وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته

دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة
عند ابن خلدون

صالح بن طاهر مشُوش

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

© المعهد العالمي للفكر الإسلامي - هرندن - فرجينيا - الولايات المتحدة الأمريكية

الطبعة الأولى 1433هـ/ 2012م

علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية الكونية التوحيدية في صياغته
دراسة تحليلية للإنسان والمعرفة عند ابن خلدون

المؤلف: صالح بن طاهر مشّوش

موضوع الكتاب 1 ابن خلدون 2 – علم العمران 3 – الرؤية الكونية
4 – فكر إسلامي 5 – التوحيد

رقم (ISBN): 978-1-56564-491-8

جميع الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ولا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي مسبق من الناشر.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
المركز الرئيسي - الولايات المتحدة الأمريكية
The International Institute of Islamic Thought
P.O. Box: 669, Herndon VA 20172, USA
Tel. (1-703) 471 1133 / Fax. (1-703) 471 3922
www.iiit.org / bk@iiit.org

مكتب التوزيع في العالم العربي
بيروت – لبنان
هاتف: 00961 1 311183 – فاكس: 00961 1 803643
www.iiit.org/info@iiit.org

الكتب والدراسات التي يصدرها المعهد لا تعبر بالضرورة عن رأيه وإنما عن آراء واجتهادات مؤلفيها



الإهـداء

إلى والديَّ: طاهر وزهرة، حفظهما الله ورعاهما

وإلى إخوتي: سعيد ومحمد أرزقي، سدّد الله خطاهما

وحورية وطاووس، رحمهما الله وأسكنهما فسيح جنانه

وإلى زوجتي ياسمين

وأمها روحاني بنت محمد يوسف، وأبيها إلياس أبو بكر

وابنتيَّ: نور إيمان ومريم

وإلى كل مسلم ومسلمة

أهدي هذا العمل المتواضع

راجياً من الله تعالى أن يجعله مباركاً وخالصاً لوجهه الكريم،

المحتويات

شكر وتقدير 11

تصدير 13

المقدمة 15

الفصل الأول: قراءة في اتجاهات الدراسات الخلدونية المعاصرة 21

الدراسات الاستشراقية 29

الدراسات العربية 33

دراسات الطرح الإسلامي 41

الفصل الثاني: موجز حياة ابن خلدون وتطوّر شخصيته العلمية 53

النشأة: ابن خلدون وتكوينه العلمي 54

التجربة السياسية: أهميتها وحدودها في تعليل قضايا علم العمران 74

الاتجاهات المتضاربة في تفسير شخصية ابن خلدون 84

النضج الفكري وبروز التجربة الروحية 105

الفصل الثالث: علم العمران: موضوعه ومنهجه وتقويمه 119

كتاب "المقدّمة" في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر 119

علم العمران: تعريفه وموضوعه 126

منهج علم العمران 146

وظائف علم العمران 179

تقويم الباحثين المعاصرين لعلم العمران 185

الفصل الرابع: أثر الرؤية الكونية التوحيدية في علم العمران 203

الرؤية الكونية في علم العمران 203

عمل الرؤية الكونية التوحيدية في "المقدّمة" 220
الرؤية الكونية التوحيدية وبناء الاستدلالات عند ابن خلدون 240
الفصل الخامس: الإنسان في "مقدمة" ابن خلدون 287
أهمية موضوع الإنسان في "المقدّمة" 287
كليات ابن خلدون في معرفة الإنسان وفهمه تحت شروط العمران 320
الإنسان وشروط العمران في "المقدّمة" 328
أهمية علم العمران للفقه الإسلامي في فقه الواقع 346
الإنسان وعقيدة الاستخلاف في خطاب ابن خلدون 350
الفصل السادس: مفهوم العلم عند ابن خلدون 373
العلم والمعرفة الإنسانية في "المقدمة" 373
موقع أصولية ابن خلدون وأهميتها في التأريخ للفكر الإسلامي 402
اعتبارت الرؤية الكونية التوحيدية الأصولية في علم العمران 416
خاتمة 431
قائمة المصادر 435

شكر وتقدير

استنارة بهدي النبي ﷺ، واقتداءً بسنته، يسعدنا أن نتحقق بحال من أحوال القلب المؤمن بربه، الساعي لرضائه، تحققاً يقتضيه قول نبيه الكريم ﷺ: "لا يشكر الله من لا يشكر الناس". لذا تقتضي منا آداب التحقق بتعاليم ديننا الكريم أن نسدي الشكر العميم والثناء الجليل إلى كل من ساعدنا ومدَّ يد العون لنا لإتمام هذه الدراسة، والقائمة تطول لو استرسلنا في ذكرهم؛ لكن حسبنا في هذا المقام ما قالته العرب قديماً: "حسبك من القلادة ما أحاط بالجيد"، ولعل على رأس من وَجَبَ شكرهم: الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم زين، الذي ليس بجهدي إنكار قيمة ملاحظاته وتوجيهاته ودورها في نضوج هذه الدراسة، كما لا يفوتني أن أوجه الشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور برغوث عبد العزيز، الذي ذللت تشجيعاته وتوجيهاته الحكيمة الكثير من صعوبات الدراسة، وأنارت طريق إنجازه، فمن واجب شكره أن أعترف بحضوره الدائم في أفكار البحث.

وأخصّ بالشكر المدير السابق للجامعة الإسلامية العالمية الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان، ومدير المعهد العالمي للفكر الإسلامي الأستاذ الدكتور جمال البرزنجي، والأستاذ الدكتور طه جابر العلواني على كل ما قدموه لي من توجيه ودعم مادي ومعنوي لسنوات عديدة لمواصلة الدراسة، وأشكر الأستاذ الدكتور عبد المجيد مكين على توجيهاته الحكيمة وكل مساعداته المعنوية، كما أشكر الأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي الذي استفدت كثيراً من دروسه ومحاورَته حول موضوع الدراسة. ولا أنسى أصدقائي الذين ساعدوني في إغناء الدراسة وإخراجها في هذه الحلّة اللغوية، وعلى

رأسهم: الدكتور ناصر يوسف، والدكتور حازم زكريا محي الدين، والأستاذ طارق لعجال، والدكتور عمار فطان.

لكل هؤلاء أقول: يعجز لساني عن تقدير مكانتكم عندي، ويتعثر في التعبير عن امتناني نحوكم، ولا يسعني إلا أن أقول جزاكم الله خير الجزاء على كل جهد قدمتموه لي، وأسأله -تعالى- أن يجعل جهودكم في ميزان حسناتكم يوم القيامة، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

وصلِّ اللهم وبارك وعظّم مقام نبينا محمد وآله وأصحابه وسلّم

تصدير

هذه دراسة قيّمة، تأخذ موقعها في حقل الدراسات الخلدونيَّة، وتتناول واحداً من أهم الموضوعات التي أصّل لها عبد الرحمن ابن خلدون، وهو موضوع علم العمران، الذي ارتبط بابن خلدون، كما ارتبط ابن خلدون به. كما تتناول أثر الرؤية الكونيَّة التوحيديَّة في صياغة "علم العمران الخلدوني"، وتجلِّيات هذه الرؤية في الطريقة التي عرض فيها ابن خلدون موضوعي "الإنسان"، و"العلم" في كتاب: "المقدمة"، وهما موضوعان من موضوعات الرؤية الكونيَّة أو "رؤية العالم" التي تشمل إضافة إليهما موضوع: الله الخالق، سبحانه، وموضوع: الكون المخلوق. وبذلك تجمع هذه الدراسة بين ثلاثة موضوعات كبيرة: ابن خلدون، وعلم العمران، والرؤية الكونيَّة. وهي ليست الدراسة الأولى التي تحاول الجمع بين هذه الموضوعات الثلاثة، ونأمل أن لا تكون الأخيرة.

وهذا النوع من الدراسات لها نسقها الخاص من حيث عمق التناول، وترابط العناصر، ومنهجية التأصيل ومرجعياته. وهو نسق على اتصال بأدبيات الأطروحات العلمية -والجامعية منها على الخصوص- في عالمنا العربي والإسلامي.

وإذ ينهض المعهد العالمي للفكر الإسلامي بنشر هذه الدراسة ضمن إصداراته، فإنَّه يؤكِّد أنها دراسة تُعمل "الرؤية الكونيَّة القرآنيَّة"، وتكشف عن تجلِّيات هذه الرؤية في أعمال واحد من علمائنا، الذين اغنوا قضايا الفكر الإسلامي بشمولية تجربتهم في علم الاجتماع، مما سيكون له الأثر الكبير في برامج التعليم ومناهجه في عالمنا الإسلامي المعاصر.

والمعهد يأمل أن تكون هذه الدراسة الجادّة خطوة في مسيرة المؤلِّف الفاضل، تتلوها خطوات أكثر تقدّماً، ونهجاً لغيره من الباحثين الجادّين ينيرون مسالكه، ويعززون توجّهه، ويذلِّلون عقباته.

والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

المقدمة

الحمد لله ربّ العالمين والصّلاة والسّلام على سيدنا ومولانا محمد؛ النبي الأمي الخاتم، وعلى آل بيته وأصحابه الذين اتبعوه بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فقد تكاثرت مشاكل المسلمين في الوقت الحاضر؛ إذ غابت فيه العلوم العمرانية التي تستطيع أن تدرسها وتقدم حلولاً مناسبة لها. هذا الوضع يجعل المسلم أمام حتمية القيام والنظر فيما يمتلكه من تراث علمي يربطه بواقعه، ويساعده على فهمه وفق ما يقتضيه تكوينه الديني والسياسي والاقتصادي والحضاري. فكانت العودة إلى التراث العلمي الخلدوني محاولة لاستنهاض همة المؤمن، ودفعه إلى الاستمرار في بناء العلوم التي تُكمل كيانه الديني وتدعمه وتقوّيه.

لقد واجه ابن خلدون الموقف ذاته حين رأى أن الهرم قد حلَّ بالأمة الإسلامية وحضارتها، فاجتهد بما منحه الله له من القدرات الذهنية، والعلوم التي حصلها، والتجارب الحياتية التي مر بها، وتمكن أن يكتشف علم العمران البشري، الذي وظفه -على أقل تقدير- في معالجة خمس قضايا أساسية، تتمثل في: تطهير علم التاريخ من الأباطيل، وإعادة هيكلة علوم العمران البشري، وتصحيح المسارات التاريخية لبعضها، وتحليل مكونات النظام السياسي، وطرح نظرية إنسان الخلافة، والتنظير لحركة الحضارة الإنسانية وبيان السّنن الإلهية التي تتحكم فيها.

لقد يصاب الباحث المسلم الذي يقصد إطلاع ماكتب عن ابن خلدون وفكره حين يجد أن معظم الدراسات الخلدونية، التي يتجاوز عددها الألف

بين كتب ومقالات، هي من صناعة الفكر الاستشراقي ذي الاتجاهات المادية؛ إذْ حاول عدد هائل من الباحثين طوال أكثر من قرن اجتثاث التجربة الخلدونية وعلم العمران البشري من جذورهما الإسلامية، بالاعتماد على تقنيات بحث لا تقل مكراً من التي يمارسونها في الدراسات الإسلامية الاستشراقية.

والناظر المتمعّن في نصوص "مقدمة ابن خلدون" لا يمكن أن يفقد الثقة في قوة بنيتها الأصولية، التي أبدت مناعة منقطعة النظير تجاه تلك الإسقاطات الإيديولوجية التي لا تمتُّ إلى العلم بصلة، ومن ثم يحكم -بلا تردّد- على فشل تلك المحاولات اليائسة، بدليل عجزها في تكوين قراءة أحادية للنص الخلدوني وفق فلسفة الفكر المادي أو الاستشراقي. ولكن مع ذلك فقد نجحت هذه المحاولات في تعطيل الفكر الخلدوني وتحييده، أو سلب حيويته في العالم الإسلامي، وبين أوساط الباحثين المسلمين، وهو وضع لا يمكن تجاهله إذا علمنا أن عدد الدراسات الخلدونية ذات الطرح الإسلامي لا تمثل إلا نسبة قليلة جداً من مجموع المؤلفات التي أُنجزت حول ابن خلدون وعلم العمران. وكونها نظرية في الغالب وتبريرية جعل أثرها في الأوساط العلمية ضئيلاً جداً. لقد غاب علم العمران بالفعل عن العالم الإسلامي؛ لذا تكاد لا تجد دراسة ميدانية اجتماعية أو دينية أو اقتصادية، أو سياسية، أو تربوية تعتمد على هذا الفكر العلمي الشامخ.

إن مسألة إحياء علم العمران ضرورة علمية ودينية وحضارية، فالأمة الإسلامية ستبقى عاجزة عن النهوض مالم تتمكن من تشخيص دائها، وصناعة الدواء الذي يناسبه. وهاتان العمليتان لا تتحققانِ إلا بالرجوع إلى الوحي و"العلوم الآليَّة" التي تخدمه، كعلم العمران البشري التوحيدي. لقد وعت هذه القضية مجموعة لا بأس بها من الباحثين المسلمين منذ سنين، لكن مشروع إحياء علم العمران لا يزال في بدايته لأسباب عديدة، منها: عدم وضوح الرؤية، وضعف المناهج المعتمدة، وتأثره بدوائر فكرية خارجية؛ لذا نجد أن دراسات المنظور الإسلامي في هذا المجال وقعت في مشكلة التجزيئية حين حاولت دراسة علم العمران، بسبب التسرع في تبني أسئلة المدارس الفكرية الخارجية ونزعها التجزيئية، ولم تتمكّن من استيعاب صورة

هذا العلم في كُلِّيَّتِهِ وعرضها، فجاءت تلك الدراسات في صورة ردود أفعال وانفعالات ودفاعات واستجابات للأسئلة التي تشكلها وتطرحها مدارس الاستشراق المادية حول الفكر الخلدوني، عوض طرح أسئلتها الأصيلة الخاصة التي هي سرّ علاقتها بالعالم الإسلامي الذي تحاول فهمه، ووضع حلول للمشاكل التي يواجهها في العصر الراهن. فما هي الصورة الكلية التي يمكن أن يعرض من خلالها علم العمران البشري؟

بحكم اتجاهها الإيديولوجي المادِّي، أهملت معظم الدراسات اعتبار الرؤية الكونية التي اعتمدها ابن خلدون في بناء علم العمران وتغافلت عنها، وتجاهلت التفسيرات التي قدمها لمختلف المسائل والظواهر. وهذا التجاهل كان مقصوداً، لأن أي فكر علمي مرتبط بقاعدة ميتافيزيقية لا ينفك عنها، وهذه الرابطة هي التي تعطي ذلك العلم "هويته"، وهي التي ترسم حدوده وتوجهاته العملية. ولما كانت رؤية ابن خلدون الكونية توحيدية إسلامية مطلقاً، كان الأولى -حسب هذه الاتجاهات- إخفاء هذا الجانب من علم العمران والفكر الخلدوني بصفة عامة. ولكن، أيمكنُ للعالم أو مجموعة من العلماء بما أوتوا من الإمكانات، أن يفصلوا ميتافيزيقية العلم عن مادته؟ الجواب يكون بالنفي في كل الأحوال، لأن فصل العلم عن ميتافيزيقيته هو إعلان عن انهياره، وهذه المشكلة تشبه تماما العلوم الاستعمارية التي تحاول أن تتنصل عن ميتافيزيقيتها الاستعمارية، مثل "الأنثروبولوجية". وانهيار علم العمران بسبب سلبه عن ميتافيزيقيَّتِهِ لا يكون لصالح هؤلاء، لما يحمله من معلومات تاريخية واجتماعية واقتصادية ساطعة تقاوم "التعسف الإيديولوجي"، فلهذا السبب تكون النتيجة الأخيرة -إن شاء الله- هي إحياء علم العمران، وإحياء رؤيته الكونية التوحيدية"، في دراسة قضايا العمران البشري الذي يشكل العالم الإسلامي الراهن.

في إطار هذا الطرح تحاول الدراسة الإجابة عن الأسئلة الآتية: ما موقع النظرة الكونية التوحيدية في فكر ابن خلدون؟ وما وظائفها وأثرها المعرفي[1]

(1) يقصد بـ "الأثر المعرفي" ذلك الوعي العلمي الناتج عن قراءة القوانين والسنن الإلهية =

في تحديد تصوراته حول العمران، وطرق الاستدلال والبرهان التي سلكها في تفسير الظواهر في إطار علم العمران؟ وكيف يمكن استخراج وتفسير ذلك الأثر وتفسير فهمه للعمران البشري، والإنسان، والمعرفة، والعلاقة التي تربط بعضها ببعض؟ هل القوانين، والمسلّمات، والمفاهيم الإجرائية التي اعتمد عليها ابن خلدون مستمدة من معارف الوحي ومصادره؟ وهل هذه القوانين تشكِّل نظاما معرفِّياً توحيدياً متكاملاً ومتميزاً في فهم الاجتماع، والإنسان، والمعرفة؟

أما **المنهجية** المتَّبعة: فنظراً لتشعّب الإشكال المطروح، فإن الاعتماد على أكثر من منهج يكون مسلكاً أنسب، وأوفر حظّاً لتحقيق النتيجة المرجوّة. ولهذا السبب قمت بالاستعانة بطرق متعددة في التحليل والاستدلال؛ لتحقيق نتائج تكون أقرب إلى الحقيقة الموضوعية التي تظهر على المواد العلمية المدروسة، وتعطي العوامل المتعدّدة المشكِّلة للمسألة المدروسة حظّاً كافياً من الاهتمام والاعتبار. وهكذا فإنني قمت بتوظيف المنهج التحليلي الأصولي النقديّ لتفسير النصوص وربط الأفكار، إضافة إلى إجراء مقارنات باستلهام التراث العلمي للعلماء المسلمين من ذوي الصلة بقضايا العمران ومنهجيته. إنّ أوّل خطوة عملية تقود في هذا الاتّجاه تتمثّل في دراسة نصوص "المقدّمة"[2]، واستخراج المفاهيم الأساسية التي تتمحور حول المباحث الثلاثة: العمران، والإنسان، والمعرفة. وبعد ذلك نقوم بالبحث في دلالاتها

= التي بيّنها الوحي بشكليه: القرآن والسنّة وفهمها واستيعابها واعتبارها على الإنسان، وذلك في التفسيرات العلمية التي توصّل إليها ابن خلدون في "المقدمة". في هذه الحالة تكون العلاقات المعرفية أو الأصولية في إطار نسق معارف الوحي مختلفة نوعياً عن غيرها من المنظومات المعرفية المعتمدة في العلوم الإنسانية بوجه خاص، والسبب في ذلك يعود إلى كون مصادر الوحي تقدِّم للباحث المسلم قضايا كلية يقينية ثابتة، تساعده على اختزال المسافات المعرفية بين الذّات والموضوع الذي يدرسه، وهو الأمر الذي بات يسوِّغ باستمرار المشكلات المعرفية الحادة التي تخوض فيها إبستيمولوجية العلوم الإنسانية وتاريخ العلوم بشكل أوسع.

(2) اعتمدت في إنجاز هذا البحث على نسختين محققتين من "المقدمة": الأولى حققها علي عبد الواحد وافي (القاهرة: طبعة لجنة البيان العربي، 1958م)، والأخرى حققها عبد السلام الشدادي (المغرب، دار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005م).

الاصطلاحية، ثم نفسّر العلاقات التي تربط تلك المفاهيم، وما يترتَّب عليها من مفاهيم بنائية مركّبة. إضافة إلى كل هذا قمت بمقارنات بين أنماط التصوّرات التي تربط الفكر الخلدوني بمجال التداول الإسلامي، وتخدم الموضوع بصفة مباشرة. في هذه الحالة سيمتد مجال الدراسة إلى عرض بعض الصلات التي تربط ابن خلدون بالعلماء المسلمين الذين سبقوه، مثل: ابن حزم الأندلسي (توفي 456هـ)، وأبو حامد الغزالي (توفي 505هـ) وتقي الدين ابن تيمية (توفي 728هـ)، وذلك فيما يتعلق بطبيعة المعرفة العلمية الإسلامية ونُظُمها وخصائصها. هذا التوسع في مجال الدراسة دفعني إلى تفسير الروابط الممكنة بين الفكر العمراني والفكر الأصولي المقاصدي، بوصفها أنموذجاً لاتصال الفكر العمراني بعمق الفكر الأصولي الإسلامي. واعتمدت أسلوب التدرج في عرض أثر الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر الخلدوني وتحليلها، وذلك بتقسيم البحث إلى **محاور أساسية** تتمثل في الحياة الشخصية لابن خلدون، والسياق التاريخي والاجتماعي الذي أسهم في بروز فكره، والبيئة المعرفية التي احتضنته. وأخيراً: عرض البنى النظرية التوحيدية التي تشد فكره وتحليلها.

ولكي تحقق هذه الدراسة هدفها الأساسي، التزمت باتخاذ معارف الوحي مرجعية عليا في التحليل، والتفسير، والتحقّق من النتائج المتحصّل عليها، ومناقشة بعض التفسيرات الواردة في الدراسات التي اعتنت بابن خلدون ونقدها. ومن ثم فإن القضايا العلمية الأساسية التي تترتّب عن البحث ستُختبر بالرجوع إلى مصادر الوحي والعلوم الواقعة تحتها، ويكون ذلك بـ:

- تحليل النصوص من وجهة نظر أصولية، ووفق فلسفة العلوم الإسلامية.
- الاستعانة ببعض العلماء والمدارس التي لها علاقة بعلم العمران لإجراء المقارنات.
- تفعيل الرؤية الكونية التوحيدية، وتطبيق معايير الوحي في نقد آراء الباحثين وتقويمها.

ووفق هذه المنهجية سعيت في دراستي هذه إلى **تحقيق الأهداف الآتية**:

1. معرفة فلسفة المنهج وآلياته التي سلكها ابن خلدون، والتي كانت سبباً

في حسن توظيف مصادر الوحي في تفسير ظواهر العمران المختلفة والمتغيرة.

2. إحياء مفاهيم علم العمران في دراسة الإنسان والمجتمع، وتفعيلها في إطار نظرية معرفية إسلامية تعمل على فهم الواقع العمراني المتغيّر وفق خصوصيات الأمة الإسلامية.

3. تأكيد على أهمية الرؤية الكونية التوحيديّة والبعد الديني في الفكر العلمي الخلدوني، وضرورة مراعاة معاييرها في دراسة ظواهر العمران البشري واستخراج قوانينه، وترشيد عمليات التغيير والإصلاح اللازمة لتحسين أوضاع الأمة الإسلامية على المستويين الفردي والجماعي (الأمة الواحدة).

4. عرض بعض جوانب من فكر ابن خلدون الإصلاحي الحيوي، الذينرى أن الحاجة إليه ماسّة وضرورية لعلاج مشكلات عملية تواجه المجتمعات الإسلامية في الوقت الحاضر .

إن معالجة هذا النوع من المسائل يفتح أمام الباحث مجالات بحثية متعددة، فلهذا كان من الحكمة تحديد نطاقه بوساطة الأسئلة التي أثرناها من قبل، وبمقتضى ذلك يكون مجال هذه الدراسة محصوراً في بيان الأثر المعرفي (الأصولي) للرؤية الكونية التوحيدية في بناء ثلاثة مفاهيم أساسية في الخطاب الخلدوني العمراني، وهي: العمران، والإنسان، والمعرفة. وسوف تكون المصادر والدراسات السابقة التي عدت إليها محصورة في تلك التي تناولت بالدراسة والتحليل تلك المفاهيم العمرانية الثلاثة، وأثارت البعد الديني في الفكر الخلدوني، وناقشت طبيعة الأدلة والاستدلالات التي قام عليها الخطاب الخلدوني. أما الدراسات الخلدونية الأخرى التي كانت صلتها بالموضوع ضعيفة، مثل التي ركّزت على السياسة، واللغة، والتربية، والاقتصاد في الفكر الخلدوني، فلا حاجة إليها في سياق هذه الدراسة؛ ومن ثَم فالرجوع إليها يكون في الحالات الاستثنائيّة التي تعزّز وتفسّر ما يعرض من القضايا في المحاور التي تم تحديدها في عنوان هذه الدراسة.

الفصل الأول

قراءة في اتجاهات الدراسات الخلدونية المعاصرة

استقطبت "مقدمة"[1] ابن خلدون اهتمام عددٍ كبيرٍ من المفكرين من العالم الإسلامي والعالم الغربي على حدّ سواء، وقد عرض عزيز العظمة قائمة للبحوث العلمية التي خصّت فكر ابن خلدون بالدراسة، والتي بلغ عددها ثمانمئة وخمسين مؤلفاً ودراسة[2]. ولا شكّ في أن هذا العدد الهائل من البحوث والكتابات جعل من شخصية ابن خلدون ظاهرة متميّزة في تاريخ الفكر الإسلامي.

وتعود بداية اهتمام المفكرين بدراسة ابن خلدون إلى سنوات جدّ متقدّمة في التاريخ الحديث. ففي سنة 1636م طبع كتاب أحمد بن عربشاه[3]

---

(1) صدرت عن "بيت الفنون والعلوم والآداب" بالدار البيضاء بالمغرب، عام 2005م، وهي أول طبعة نقدية "للمقدمة" في ثلاثة أجزاء؛ مرفقة بهوامش للباحث المغربي عبد السلام الشدادي. تستند هذه الطبعة -حسب قول الباحث- إلى أربعين مخطوطة أنجزها ابن خلدون نفسه، أو أتباعه، أو ناسخون. وهي تغطّي كل التعديلات التي أدخلها على "المقدمة" على مدى خمسة وعشرين سنة، فضلاً عن النسخة النهائية. وهذه الطبعة تضاف إلى الطبعات المحققة الأخرى المشهورة، التي تعود إلى كل من علي عبد الواحد وافي، القاهرة: لجنة البيان العربي، 1957م، أربع أجزاء، وجمعة شيخة، تونس: الدار التونسية للنشر، 1989م، جزءان، ودرويش الجويدي، بيروت: المكتبة العصرية، 1995م، جزء واحد، ويوسف أسعد داغر وإبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2001م، أربعة عشر جزءاً-المقدمة مع تاريخ ابن خلدون.

(2) Aziz al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship: a Study in Orientalism* (London: Third World Center for Research & Publishing, 1981), pp.233-317.

(3) هو أحمد بن محمد ابن عربشاه، مؤرّخ ولد بدمشق سنة 1388م، أسره تيمورلنك وهو صبي سنة 1401م، ونقل مع أسرته إلى سمرقند، تعلّم اللغات؛ الفارسية والتركية والمغولية، وعيّن كاتب سرّ للسلطان محمد الأول، وعاد إلى دمشق، ثم انتقل إلى القاهرة التي توّفي فيها سنة 1450م. أشهر أعماله كتابه في التاريخ الذي يسمّى =

"عجائب المقدور في أخبار تيمور" على يد جوليوس (Jacob Golius) الذي ترجمه بيتيي (Piere Vettier) فيما بعد إلى اللغة الفرنسية سنة 1658م، ثم جاءت ترجمة مانيور (Samuel Manyer) إلى اللاتينية سنة 1767م.

وقد أبدى الأتراك اهتماماً خاصاً بمقدمة ابن خلدون؛ إذ يعود احتكاكهم الأول بأعماله إلى بداية القرن الخامس عشر ميلادي، وإن أبدى بعضهم تحفّظات حول تحديد هذا التاريخ؛ إلا أن ثمة أدلة تاريخية -تعود إلى سنة 1598م- تدعم وجود هذا الاحتكاك، وتتمثّل في خبر طلب العالم والشاعر بايسي Veysi (توفي 1628م) نسخة "المقدّمة" من القاهرة[4]. ثم تلتها احتكاكات مباشرة، وكانت بدايتها مع مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (1609-1657م)؛ ففي كتابه المشهور "كشف الظنون في أسماء العلوم والفنون" نجده يقتبس من "المقدّمة" نصوصاً مطوّلة يوظّفها في تعريفه بالعلوم والفنون المعروفة في عصره، وكذلك كتابه "دستور العمل لإصلاح الخلل" الذي يُعدّ من أهّم المصادر المعروفة في الإصلاح الإداري. ثم جاء بعده مصطفى نعيما (توفي 1716م) (أحد مؤرخي الدولة العثمانية)، الذي نوّه بابن خلدون وفكره، في كتابه المسمى "تاريخ نعيما". وفي سنة 1732م قام الشيخ بري زاده محمد أفندي (1674-1749م) بترجمة أجزاء من "المقدّمة" إلى اللغة التركية، وقام الشيخ ناصر الحوريني بنشرها في القاهرة سنة 1858م.

أما في الغرب، فتعود الاهتمامات الأولى بتراث ابن خلدون إلى المستشرقين الفرنسيين، لا سيما الذين أسندت إليهم بحوثٌ ذات أهداف وأغراض استعمارية عسكرية، من خلال جمع معلومات حول تاريخ شعوب شمال إفريقيا، وخصائص هذه الشعوب لتساعدهم على تحقيق مخطّطاتهم في السيطرة على شعوب المنطقة والاستيلاء على ثرواتها. فظهرت أقدم محاولة

= بـ"تاريخ ابن عربشاه"، انظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، بيروت: دار العلم للملايين، ط7، 1986م، ج1، ص288.

(4) Cornell Fleischer, ''Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldunism' in Sixteenth-Century Ottoman Letters,'' *Journal of Asia and African Studies* 18 (3-4) (Leiden: E. J. Brill- Publishers 1983), p.199.

على يد مستشرق فرنسي يدعى بارثلمي دي منوسلبيل (Barthelmy D' Herbelot de Molsinville) (1625-1695م) الذي نشر في مؤلفه "المكتبة الشرقية" 1697م، الأقسام الأولى من "المقدّمة" خدمة لإيديولوجية الاستعمار[5]. وفي سنة 1806م قام ديساسي سلبيستر (Isaac Sylvestre De Sacy)[6] بترجمة أجزاء من "المقدّمة"؛ إلى اللغة الفرنسية، لكن هذا العمل لم يكتمل إلّا في سنة 1857م على يد إيتيلن كواترمير (Le savant Etienne Quatremere) (1782-1857م)[7]. وبعد خمس سنوات استطاع دو سلان (Le Baron de Slane) (1801-1878م) أن ينشر أول ترجمة إلى اللغة الفرنسية بين سنتي (1863-1868م)[8].

أما في ألمانيا فإن اهتمام المستشرق شولتز (Von Hammer Purgstall Schultz) كان مبكّراً، ففي سنة 1812م قام بنشر رسالة باللغة الألمانية تحت عنوان "مونتسكيو العرب" أشاد فيها بأفكار ابن خلدون. ثم نشر مقالاً بالفرنسية عام 1822م في "المجلة الآسيوية" بيّن فيها أصالة أفكار ابن خلدون، ودعا إلى ترجمة "المقدّمة" ترجمةً كاملةً[9].

منذ ذلك الحين ازداد اهتمام المستشرقين بأعمال ابن خلدون، وانتشر صداها أكثر فأكثر، لاسيَّما بين علماء الاجتماع، أمثال: فيرايو (A.Fereiro)

---

(5) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1977م، ص261.

(6) مستشرق فرنسي من أصول يهودية، عاش ما بين (1758-1838م)، أصبح أستاذاً للغة العربية في معهد اللغات الشرقية الحية سنة 1795، ألّف كتاباً في قواعد اللغة العربية في جزئين.

(7) مستشرق فرنسي، عمل أستاذاً للغات الشرقية (العبرية والآرامية) في (College de France) من سنة (1819 إلى 1829م)، ترجم جزءاً من كتاب المقريزي الذي يتعلق بتاريخ المماليك.

(8) Mohamed B. A. Benchekroun, *La Vie Intellectuelle Marocaine Sus les Menirides et les Wattasides*, (Rabat: Publisher, 1974), p.350.

(9) وافي، علي عبد الواحد. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1957م، ص165-174.

1869م وكامبلويز (Ludwing Gumplowicz) 1898م، كولوسيو (Stefano Colosio) 1914م، مونيير (René Maunier) 1912م[10].

إن النظر في هذا العدد الهائل من الدراسات والترجمات والأبحاث النقدية المتنوِّعة، والشاملة لمعظم الموضوعات التي عالجتها "المقدّمة"، والممتدة على مرحلة زمنية تزيد على مائتين وخمسين سنة، يظن -بلا شكّ- أن البحث في الفكر الخلدوني أصبح لا يتّسع لإضافات أخرى، وأن كل ما يُمكن أن يكتب عنه في الحاضر أو المستقبل قد دُبّج بصيغة أو بأخرى في دراسات سابقة، لكن هذا الاعتقاد لا يصحّ؛ لأنّ الواقع العلمي يكشف عن حقيقة مختلفة تماما؛ إذ بإعمال الفحص في الاتجاهات والخلفيات للإيديولوجية التي صنّفت ذلك الحجم الكبير من الأبحاث، سنقف على حقيقة غائبة ومرّة، وهي أن معظم تلك الدراسات كانت ذات طابع وضعي مادي واستشراقي، حاولت بأشكال مختلفة إقحام ابن خلدون في دوائر فكرية مادية، ووضعية، وعلمانية، بعد محاولة اجتثاثه من جذوره الإسلامية من خلال مقارنات، ومقاربات وتأويلات، واختزال نصوصه الأصلية، وتعميم لجمل جزئية على حساب المضمون الكلّي لهذا الفكر.

إن الوضع السيِّء والتحيُّز الظاهر جعلا البحث في مسألة الأصول الإسلامية للفكر الخلدوني خطوة مطلوبة وضرورية، ليس دفاعاً عن ابن خلدون وفق ما تقتضيه الذهنية التبريرية التي درجت عليها العديد من الدراسات الإسلامية المعاصرة، وإنما للكشف عن الوجه الآخر لحقيقة الفكر الخلدوني في تعامله مع مسألة الإنسان والمعرفة، والظواهر العمرانية الأخرى. وبناءً عليه، فإن من أهداف هذا البحث محاولة فتح باب آخر يسمح بظهور قراءات علمية بديلة تتمتّع بقدرة أكبر على التعمق في فهم أس المادة العلمية التي يزخر بها الفكر الخلدوني، وتطبيقاته الممكنة في دراسة أوضاع المجتمع الإسلامي. كما يمكن أن تكون هذه المحاولة خطوة للوقوف أمام التّيارات

(10) Schmidt, Nathaniel. *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher* (New York: AMS INC. Press, 1967), pp.7-8.

التغريبية المتحيّزة من الدراسات الاستشراقية والاتجاهات الوضعية والعلمانية، التي تعمل منذ عقود من الزمن على عزل المفاهيم والتصوّرات الدينية عن الإنجازات العلمية التي حقّقها ابن خلدون.

إن القراءة الموضوعية للدراسات العربية المعاصرة تكشف عن ضآلة إنجازاتها، وعجزها عن تقديم تحليلات علمية كافية بديلة، تكون مستقلّة في طرحها ورؤيتها واستدلالاتها عن تلك الاتجاهات الكبرى التي أفرزتها بحوث المستشرقين، بل إن كثيراً من مفكري العرب أسهموا بدفع الفكر الخلدوني إلى دائرة "الفلسفة الوضعية" بكل ما تحمله من توجهات مادية مفرطة، تهمش دور الماورائيات والحقائق الدينية في بناء النظريات العلمية حول الاجتماع والإنسان والمعرفة.

من خلال هذه الملحوظات يمكن التنبيه على نتيجة أساسية، وهي أن ما تم استكشافه حتى الآن في الفكر الخلدوني لا يفي بحقّ ما قدّمه ابن خلدون من تفسيرات في "المقدّمة" لظواهر عمرانية مختلفة، وبما تحمله من أبعاد علمية معرفية ودينية وتاريخية وسياسية واقتصادية وتربوية. والسبّب في ذلك يعود إلى قلّة نسبة الدراسات التي حاولت الربط بين النظرة الكونية الإسلامية للفكر الخلدوني والنتائج العلمية التي حقّقها، إضافة إلى كون العديد من البحوث -التي حاولت تقديم الرؤية الإسلامية في الفكر الخلدوني- محض ردود انفعالية وتبريرية، تدافع عن ابن خلدون، لا عن تصوراته وطريقة تفكيره؛ ولهذا السبب جاءت أطرها المنطقية والفكرية واستدلالاتها ضعيفةً؛ لا تتوافر فيها الشروط اللازمة لبناء البديل الجاد الذي يحقق "الانتصار الفكري" على مواقف الفكر الاستشراقي المتحيِّزة.

إنّ الجهود التي بذلها -حتى الآن- الباحثون المسلمون المخلصون، ما تزال على حالتها التمهيدية الأولى، تعاني النقص في الكم والكيف على حدّ سواء، ويرجع هذا الوضع إلى غياب المنظور الإسلامي في الدراسات التي تعالج أمهات قضايا العمران، ومسائل أخرى تتعلّق بفلسفة النقد الأصولي، وتاريخ العلوم، ومناهج التربية، والمعاش، وغيرها من التي نظر إليها ابن

خلدون نظرة توحيدية شاملة، خلَّفت وراءها أثراً علمياً، وذلك وفق ما سمحت به الإمكانيات والوسائل والمصادر والمعرفة المتداولة وقتذاك.

من واقع هذا الإشكال المطروح، سنقدّم دراسة تحليلية في أثر النظرة الكونية التوحيدية وأبعادها[11] في منهج ابن خلدون، وتصوراته عند دراسته للعمران البشري، استناداً إلى بيان أدوار المفاهيم الدينية التي وظّفها في تحديد أنماط الاستدلال، وطرق تفسير الظواهر العمرانية، والمفاهيم المستخدمة من أجل تلك الغاية. وبناءً عليه سنسلك طريقة الشرح والاستدلال للوصول إلى العلاقة التي تربط علم العمران في مفاهيمه، وأدلته، ومناهجه في فهم العمران، وكذا الإنسان والمعرفة بمصادر الوحي.

لا شك في أن دراسة المباحث الثلاثة المذكورة من وجهة توحيدية، تساعد على ميلاد أسئلة غير تقليدية في الفكر الخلدوني، بحيث تسمح بوضع الحجر الأساس لبداية حيوية فكرية تسعى إلى تحقيق استفادة أكثر من هذا الفكر، وإرجاعه إلى دائرة المجال التداولي للفكر الإسلامي. سعياً نحو هذا الاتجاه سنقوم بتحويل إشكالية "المقدّمة" المركزية التقليدية، التي ركزت على موضُوعات متعددة منها: "التاريخ"، و"السياسية"، و"الدولة"، و"العصبية"، إلى مسألة الإنسان التي يعتقد أنها أنسب، نظراً لعمقها وشموليتها. هذا التحوّل بلا شكّ قد يفتح باباً آخر لإمكانية تأليف الفكر الخلدوني وتركيب معطياته ومادته؛ حتّى يلتحم بعضها ببعض، وتظهر وحدتها العضوية التي استعصى على الكثير من الباحثين إدراكها. إضافة إلى هذا الإجراء ألحقنا بالموضوع دراسة مفهوم المعرفة والعلم عند ابن خلدون، لكي يسهِّل عملية التحقق من طبيعة المقولات، والمقدمات، والكلّيات، والمناهج، والقوانين المستخلصة، ومدى انضوائها تحت هيمنة الرؤية الكونية التوحيدية.

---

(11) برز في العصر الحديث عدَدٌ من المفكرين الإسلاميين بأعمالهم التي حاولت تعزيز مشروع إحياء "النظرة التوحيدية" في المعرفة، ونذكر على سبيل المثال: محمد إقبال (علم الكلام)؛ وسيد قطب (السياسة الشرعية)؛ ومالك بن نبي (مشكلات الحضارة)؛ وإسماعيل راجي الفاروقي (مشروع إسلامية المعرفة، مقارنة الأديان)؛ وأبو القاسم حاج حمد (الفكر الإسلامي).

لم تكن المحاور التي حدّدت هذه الدراسة من العمران، والإنسان، والمعرفة غائبة في **الدراسات السابقة** التي تناولت تراث ابن خلدون الفكري بالدراسة، لكن ورودها فيها يعاني كثيراً من التفسيرات المتحيّزة، وحالات إسقاط واختزال لدور النظرة التوحيديّة، وتقليل وظيفتها العلمية في الربط بين تلك المفاهيم ضمن منهجية علم العمران ومقولاته المعرفية المستمدّة من مصادر الوحي بشقّيه: القرآن الكريم والسّنة النبوية الشريفة. ونتيجة لبروز الميول الإيديولوجية عند الباحثين، وسيطرتها على دراسات كثيرة في تفسير فكر ابن خلدون ونقده، غُيِّبتْ نصوص الفكر الديني وعباراته، باستثناء مقالات محدودة جداً، مثل مقال المستشرق الإنجليزي جيب (Gibb) حول العلاقة بين الفكر السياسي الخلدوني والدين[12]، وأخرى كانت تناقش الفكر الصوفي، مثل مقال ميا سيري (Miya Syrier)[13]،ودراسات أخرى قليلة لم تحظ بشهرة واسعة، بدأت تظهر بشكل ملموس وواضح تقريباً في بداية الستينيّات من القرن الماضي في الدراسات الاستشراقية التي جاء الكثير منها بعناوين تحمل عبارات: "الدين"، و"الإسلام"، أو "المنظور الإسلامي" و"التصوف"[14].

بهذا التحوّل فتحت الدراسات الاستشراقية اتجاها آخر، يختلف عن الدراسات التقليدية في المرحلة الأولى، التي غضّت الطرف عن المضامين الدينية لمؤلفات ابن خلدون، وذلك لغرض إظهاره فكراً اجتماعياً ذا تفكير مادي وضعي، حقق نتائج علمية كانت ثمرة لهذا التوجّه، على غرار مفكري عصر التنوير الأوروبي.

---

(12) H. A. R. Gibb, ''The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory,'' *Bulletin of the School of Oriental Studies,* (University of London, 1933-35) vol. VII.

(13) Miya Syrier, 'Ibn Khaldun and Islamic Mysticism,' *Islamic Culture* (London: The Islamic Cultural Center, 1947), vol. XXI nos. 1-4.

(14) J. J. Spengler, 'Economic Thought of Islam: Ibn Khaldûn,' *Comparative Studies in Society and History* 6, (1964), pp.268-306; W. L. Young, 'From History to Political Sociology: Ibn Khaldun, Islam and the Islamic state,' *Quarterly Review of Historical Studies* no. 13, (1974), pp.201-204; V. Monteil, 'Introduction a la sociologie religieuse d'Ibn Khaldû n' *Social Compass* no. 25, (1978), pp.343-358.

وبالنظر الدقيق في هذا التحول يتبيّن أنّه لم تحدث نقلة ملموسة وجادّة تمكّن أصحابها من تجاوز المقولات الإيديولوجية التي تبنّوها في ظلّ المدرسة الاستشراقية، بل إنّ الأهداف الحقيقية التي يمكن استنباطها من أطروحات تلك المدرسة لا تزال فعّالة وظاهرة في استمرار مواقف التهميش، والتقليل من القيمة العلمية للفكر الديني الذي ظهر به ابن خلدون في تفسيره وتنظيره للظواهر. ومن ثَم فإن الدراسات التي أظهر فيها أصحابها اهتماما خاصاً بالبعد الديني في هذه المرحلة، لا يمكن فصلها عن الاتّجاه الاستشراقي الأم الذي أسّسه الجيل الأول من المستشرقين، في الفكر الخلدوني. ولتوضيح هذه النقطة يمكن العودة إلى أوّل مقال تحدث بصراحة عن مسألة الجذور الإسلامية في الفكر الخلدوني السياسي وهو للمستشرق الإنجليزي جيب الذي نشره سنة 1933م بعنوان: (الجذور الإسلامية لنظرية ابن خلدون السياسية)[15]، ومقال آخر لوالزر (Richard Walzer) بعنوان (ملامح الفكر السياسي الإسلامي: الفارابي وابن خلدون)[16]، كذلك نجد في هذا الاتجاه مقالاً لـ ماركت (Yves Marquet) (الفلسفة، الدين، والسحر عند ابن خلدون، 1979م)، الذي قال فيه: إن ابن خلدون حقق -بمعنى ما- فصلاً حقيقياً (veritable separation) بين مجال الدين ومجال العلم، ... بين الإيمان والتأمل[17]. كذلك في هذه المرحلة لم تكن الدراسات العربية الكثيرة أقل تحيّزاً من الاتجاهات الاستشراقية؛ فقد قام أصحابها بدور يعزز الطرح الاستشراقي الذي يربط فكر ابن خلدون بالاتجاهات الماركسية، والفكر الوضعي المادّي الذي تحوّل إلى منظومة معرفية مهيمنة على الفكر الغربي.

بقيت الدراسات الخلدونية تسير في هذا الاتجاه حتى أواخر الثمانينيّات، وبداية التسعينيّات من القرن العشرين، حين ظهرت مجموعة قليلة من

---

(15) Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory," in *Bulletin of the School of Oriental Studies,* (University of London, 1933-35) vol. VII.

(16) Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought: Al Farabi and Ibn Xaldun" Oriens, xv (1963), p.32.

(17) Yves Marquet, "Religion, philosophie et magie devant Ibn Khaldun" *STVDIA ISLAMICA*, (1979) vol. LXII, p.149.

الدراسات التمهيدية التي دعت إلى ضرورة إعادة قراءة التراث الخلدوني، ووضع فكره في إطاره الصحيح، وذلك بإرجاع جذوره إلى منابع الفكر الإسلامي[18]. وفي ضوء الاتجاهات الفكرية التي تبناها الباحثون، يمكن تصنيف الدراسات السابقة إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة هي:

أولاً - الدراسات الاستشراقية

وقوفاً عند الدراسات التي اشتغلت بقضايا الفكر الخلدوني يلاحظ المرء أن معظم المؤلّفات، التي وصلت إلى ما يزيد عن ثمنمائة وخمسين مؤلفاً ودراسة [19] قد أنتجها الفكر الاستشراقي عبر مراكزه الفكرية المختلفة، التي تنتشر في كل من فرنسا، وألمانيا، وإسبانيا، والولايات المتحدة الأمريكية. لقد استطاعت تحقيق نتائج عديدة لأصحابها، خاصّة في عزل الفكر الخلدوني، وتقليل أثره في دائرة المجال التداولي للفكر الإسلامي، ولكنّها في الوقت نفسه فشلت في محاولاتها لاستئصاله كلّيةً من جذوره الإسلامية، لأن نصوص "المقدّمة"، بفضل بنيتها المتينة والمتميّزة التي أخذت مادتها وصورتها المنطقية من مصادر الوحي ومعارفه، قد أبدت نوعاً من المناعة والمقاومة الفكرية ضّد تداعيات المناهج الاختزالية التي تبنّتها المدرسة الاستشراقية من أجل عزل أثر النظرة الكونية التوحيدية أو البعد الديني في الفكر الخلدوني شكلاً ومضموناً، وتهميشها فالمدرسة الاستشراقية الفرنسية، مثلاً، حاولت استعمال نصوص "المقدّمة" لتعزيز النظرة العنصرية التي

---

(18) ظهر في بداية الستينيّات عدد محدود من المقالات صغيرة الحجم لباحثين عرب تناقش ظاهرة الدين في الفكر الخلدوني، نجد على سبيل المثال أن عمر فرّوخ قدّم في مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة، (6-9 يناير 1962م) بحثاً تحت عنوان "**موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية**" أشار فيه إلى عدّة مسائل لخّص فيها مواقف ابن خلدون التي تتمثل في الفواصل الإيمانية في "المقدّمة"، وعلاقة الله بالعالم، والنبوة، والملائكة، والجن، والشياطين، والدين، والإمامة، والحديث، والقرآن. وفي تحليله هذا صنّف الباحث ابن خلدون ضمن التوجهّات الاعتزالية لاعتماده على العقل في تفسير العديد من القضايا، وترجيح بعض الروايات أو ردّها.

(19) ملحق "دراسات حول ابن خلدون" في ترجمة إيروين روزونتال Erwin Rosenthal "للمقدّمة".

تستبطنها تجاه الشعوب الإسلامية، وذلك بإلصاق صفات "التوحّش"، و"البداوة"، و"العصبية" بالعرب طوال قرن كامل من تاريخ شمال إفريقية[20]. لكن التاريخ والواقع أثبت تهافت ذلك المشروع الاستعماري القائم على ميول عنصرية تخالف القيم الإنسانية الطبيعية وفشله.

لقد دفع هذا العجز والفشل بالمستشرقين إلى مغامرة فكرية جديدة، وذلك بإدخال مفاهيم دينية في دراستهم فكر ابن خلدون. وبهذا بدأت كلمة "الإسلام" أو "الدين" تظهر في عناوين دراساتهم في مختلف مجالات المعرفة التي عالجتها "المقدّمة" من: السياسة، والاقتصاد، والتاريخ، وتاريخ العلوم، والتصوّف، والتربية... إلى غير ذلك من المواضيع الفرعية الأخرى التي يضيق حصرها في هذا المقام. وباستثناء عدد قليل من المقالات، منها المقال الذي نشره المستشرق الإنجليزي (جيب) عام 1933م، فإن بداية هذا التحوّل ظهر بقوة في بداية الثمانينيّات، واستمر حتى الوقت الحاضر.

حاول (جِيب) في مقاله المذكور أن يبيّن أثر الخلفية الدينية لابن خلدون في نظرّيته السياسية، وركّز في تحليله على "مفهوم الخلافة"، وأبدى نوعاً من المعارضة لأطروحتي إيروين روزنتال (Erwin Rosenthal) وكمال عيّاد (1901-1976م)، فيما يتعلّق بأثر "مقولات الفكر الديني" في التحليل الخلدوني لقضايا الإنسان، رأى (جيب) أن سعيهما للتوفيق بين الانتماء الديني لابن خلدون وفكره السياسي يواجه مشكلات مستعصية يصعب تجاوزها، بالإضافة إلى أن الأدّلة التي وظّفها كمال عيّاد غير كافية للبرهنة على قضية تحرر الفكر الخلدوني من أثر الدين في فهم المجتمع الإنساني، لأن قول ابن خلدون بعدم ضرورة النبوّة لقيام المجتمع الإنساني، الذي استند إليه كمال عيّاد، يظل فكرة جزئية لا تسقط التصورات الأخرى التي تحمل دلالات مناقضة لها.

وعلى الرغم من اعتراف (جيب) بالأثر القوي الذي تركه الدين في الفكر

---

(20) Ahmed Abdesselem, *Ibn Khaldun et ses lecturs* (Paris: College de France, PUF, 1983), p.42-50; See also Abdelmajid Hannoum, ''Translation and the Colonial Imaginary: Ibn Khaldun Orientalists'' in *History and Theory* 42 (February 2003), p.61-81.

السياسي الخلدوني، إلا أنه لم ينظر إليه نظرة موضوعية، لأن توظيف الدين - في رأيه- هو مجرّد مظهر من مظاهر التحيّز الديني (religious bias) الذي يقابل الموضوعية العلمية في فهم الظواهر. وكان (جيب) -في أحسن الأحوال- يعبّر عن هذا الوصف بكلمة "الميول والاهتمامات الدينية" (religious preoccupation)، وبصرف النظر عن نقائص هذا المقال، فإن قيمته تكمن في كشفه النقص الفكري والمعرفي الذي يعاني منه الفكر الاستشراقي في دراسته الفكر الإسلامي، وانتكاساته التي لم تنتهي. فبعد مرور ما يقرب من مئة سنة على محاولات تغريب الفكر الخلدوني، لا يجد الفكر الاستشراقي إلا خياراً واحداً، هو الاعتراف بحضور البعد الديني في فكر ابن خلدون.

والمقال الآخر الذي يندرج في الإطار نفسه هو ماكتبه مونتايل (Vincent Monteil) تحت عنوان (مدخل إلى علم الاجتماع الديني الخلدوني)[21]؛ وهو على عكس ما يتوقعه القارئ من العنوان الذي يبدي اهتمام كاتبه بتتبّع الملامح الإسلامية في الفكر "الاجتماعي" الخلدوني، ففيه ما يخالف ذلك تماما، بحيث لجأ (فينسنت) إلى وضع سلسلة من العناوين التي تقترب من مفاهيم الفكر الماركسي، وأخرى تنتمي إلى الفلسفة الطبيعية التطورية، كمفهوم "وسائل الإنتاج" أو "دور العامل الاقتصادي" في الاجتماع والتاريخ، ومشكلة الطبقات الاجتماعية والتطورية والمجتمع، وقوة علاقات الدم (liens du sang)، واكتفى (فينسنت) في مقاله المذكور بعرض أمثلة جزئية متناثرة في فقرات المقال، مثل: مفهوم الرزق، والفطرة، كإشارة بسيطة إلى حضور البعد الديني في الفكر الخلدوني. كما ذكر أن نقد ابن خلدون بعض المعارف أو أشباه العلوم، مثل التنجيم، كان صادراً عن موقفه الديني. كما لم يستعمل (فينسنت) مفهوم العمران، ويبدو كأنه سلّم - من دون أي تحفظ- بأن علم العمران نسخة من علم الاجتماع المعروف في أدبيات الفكر الغربي.

وفي مقال آخر عنوان: نظرية إسلامية في التاريخ اليهودي: حالة ابن

---

(21) Vincent Monteil, ''Introduction a la sociologie religious d'Ibn Khaldun'' *Social Compass* vol. XXV, no. 3-4, (1978).

خلدون[22] كتبه Kalman كالمان بلاند Bland، حاول فيه الباحث أن يبيّن أن ابن خلدون استطاع أن يتجنب شحنات العداء التي سيطرت على ذهنية المسلمين تجاه اليهود؛ إذ يرى أن ابن خلدون قام بتعميم قوانين التاريخ والسّنن الإلهية على التاريخ السياسي لليهود. فهو لم ينظر إلى ما حدث لليهود من المآسي والمحن، وتحوُّل قيمهم الأخلاقية إلى النقيض على أنه خاصية "لليهود" كما يرى كثير من الإسلاميين، بل على العكس أكّد أن ذلك هو نتاج قوانين العمران الكلية التي تسري على كل الجماعات الإنسانية من دون استثناء. وانهيار عصبية اليهود هو السبب الذي جرّهم إلى كل أنواع العذاب الذي سُلِّط عليهم طوال التاريخ. وقدّ فسّر ابن خلدون آيات القرآن التي أشارت إلى عقابهم الدنيوي: الذّل والمسكنة، الذي أصاب اليهود نتيجة "مكرهم"، بأسباب واقعية تجعلهم في هذه الحالة أمة كبقية الأمم التي تعرّضت إلى الظلم على يد الطغاة والجبابرة[23]. ويعتقد الكاتب أن ابن خلدون كان حيادياً تجاه التاريخ السياسي لليهود، وأقلّ تعصّباً وعَداءً مقارنة علماء المسلمين الذين عاشوا في المرحلة نفسها، مثل ابن حزم الأندلسي في كتابه "الفِصَل في الملّل والأهواء والنِّحَل". ويحاول الباحث إرجاع طريقة ابن خلدون في تفسير آيات القرآن إلى ابتداع منهج جديد لفهم هرمنطيقية القرآن. والملاحظ أن أفق صاحب المقال لم يتسع لأن يصف ابن خلدون بالموضوعية، بل راح ينتقده بعدم تصريحه بأي موقف يردُّ فيه على تلك التصوّرات المعادية لليهود.

وفي سياق تحديد علاقة الفكر الخلدوني بالتيار الإصلاحي في العالم الإسلامي في العصر الحديث حاول لورانس بروس (Bruce B. Lawrence) في مقاله[24] تحديد موقع ابن خلدون وأثر فكره في الإصلاحات (الإسلامية) التي

---

(22) Kalman Bland, ''An Islamic Theory of Jewish History: the Case of Ibn Khaldun,'' *Journal of Asian and African Studies*, XVIII, 3-4 (1983), pp.189-197.

(23) Ibid.

(24) Bruce B. Lawrence, ''Ibn Khaldun & Islamic Reform,'' *Journal of Asian and African Studies* vol. XVII. No. 3-4 (July-October, 1983).

قادتها "النخبة" في العصر الحديث. وقد كانت الخلفية التي سيطرت على المقال هي التأكيد على حدوث إهمال كبير للفكر الخلدوني في الخطاب الإصلاحي الحديث الذي تبنّته المدرسة الإحيائية بصفة خاصة، ورأى أن نظرة أتباع المدرسة الإحيائية كانت سلبية في تعاملها مع تراث ابن خلدون العلمي، ودلَّل صاحب المقال على هذا بذكر الحادثة التي جاء فيها أنه لما سئل شيخ الأزهر عن إمكانية إدراج "تاريخ ابن خلدون" في المقرر الدراسي، أجاب قائلاً: "سيكون ذلك ضّد تقاليد وطريقة التدريس في الأزهر"[25]. أما علي عبد الرازق (1888-1966م) فقد حاول بدوره أن يطوّر نظاماً سياسيّاً عقلانيّاً مبنيّاً على مفهوم "الملك" كما جاء في "المقدّمة"، مخالفاً بذلك الإصلاحيين في تحديد معنى الخلافة وحكمها الشرعي.

ثانياً - الدراسات العربية

وتتميّز البحوث التي أنجزها الباحثون العرب-في أغلبها- بتبنّيها لأطروحات ومناهج تحليل غريبة عن مجال التصور الإسلامي، ومنها: الطرح الماركسي والقومي، والوضعي، والليبرالي، أو أنها وقعت تحت تأثير الفكر والحضارة الغربية ومنجزاتها في تفسير الفكر الخلدوني، ومناقشته. ومن النماذج المبكّرة التي يمكن إدراجها ضمن هذه المجموعة محاولة رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873م) في كتابه "مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية" الذي نُشر سنة 1869م، وخصّه للكلام عن التمدّن والعمران، وكذلك طه حسين (1889-1973م) في "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"[26]، الذي مهّد الطريق للقراءات التغريبية للفكر الخلدوني. وقد كانت قراءته لابن خلدون تمثّل مأزقاً فكرياً حقيقياً في حياته العلمية، بسبب

(25) روى هذا الخبر محمد رشيد رضا عن محمد عبده (توفي 1323هـ)، ومفاده أنه لما عاد من المنفى إلى مصر سنة 1888م، حاول أن يقنع شيخ الأزهر (الإنبابي) بأن يأمر بتدريس "مقدّمة" ابن خلدون، وكانت إجابته على ذلك النحو، انظر: علي عبد الواحد، ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، ج1، ص190.

(26) هي عنوان رسالة دكتوراة، قدّمها لجامعة السوربون الفرنسية، وأشرف عليه العالم الاجتماعي إيميل دوركهايم، ونشرت سنة 1917م.

تطرّفه وتبنّيه رؤى الفكر الاستشراقي، وانحيازه إلى تأويلات ضعيفة لا يسندها البحث العلمي والموضوعي فيما ذهب إليه ابن خلدون؛ إذ لم يقر طه حسين بالقيمة العلمية للفكر الخلدوني وإبداعاته، لاسيما في العلوم الإنسانية، وزيادة على ذلك حاول التقليل من الأهمية التي اكتسبتها "المقدّمة" باعتبار أن ظهورها كان ممكناً وطبيعياً بسبب انتشار الأعمال الموسوعية على شكل "دائرة المعارف" في المرحلة التي عاش فيها ابن خلدون وقبله[27]. ولم يكتف طه حسين بنقد أفكار ابن خلدون، تعدّى إلى تجريحه في سلوكه وأخلاقه وشخصيته، ووصفه بأنه شخص انتهازي لا يتردّد في ارتكاب الخيانات التي حرّمها القرآن متى رآها وسيلة ممكنة لنيل السلطة. فالموقف النقدي الذي ظهر به طه حسين في كتابه هذا كان سطحياً ومتسرعاً ومتشدداً في الحكم على طبيعة أفكار ابن خلدون، بسبب اعتماده على قناعات فلسفية واجتماعية وضعية غربية أحادية البعد، كانت علاقتها بالدين سيئة في فهم الإنسان والمجتمع.

والكتاب الثاني الذي يمكن ذكره في هذا الاتجاه هو كتاب كمال عيّاد: نظرية ابن خلدون التاريخية الاجتماعية[28]. لقد كان الموقف الأساسي الذي طغى على تحليل هذا الباحث هو الميل إلى عزل تجربة ابن خلدون العلمية عن العقيدة والشريعة الإسلامية، إذ يعتقد أن ابن خلدون "يفصل بين العقيدة والعلم لأنه يعطي العلم ذاتية مستقلة"[29]، وبهذا المعنى يكون قد سار عكس اتجاه ابن رشد الذي حاول التوفيق بين الفلسفة والدين في كتابه المشهور "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". لقد أرجع كمال عيّاد الإنجازات العلمية التي حققّتها "المقدّمة" في تفسير فكر الإنسان وسلوكه إلى ترفّع ابن خلدون عن معتقداته الدينية، وفصلها عن نشاطه العلمي، ورأى أن

---

(27) **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: التحليل والنقد**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مصر: مطبعة الإعتماد، 1925م، ص56.

(28) M. Kamil Ayad, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Haldûns* (Berlin 1930).

(29) الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، القاهرة: دار المصرية اللبنانية، ط1، 1986م، ص72.

من الملامح الواضحة التي دعّمت هذا الفصل هو توجّه ابن خلدون إلى الواقع السياسي والاجتماعي، واعتماده على مبدأ "التجربة" بمفهومه الشامل.

وفي الاتجاه نفسه سار ساطع الحصري (1880-1968م) -وهو رائد الفكر القومي في الفكر العربي المعاصر، وكان من دعاة العلمانية، وقد كان له تأثير كبير في استبعاد المضامين الدينية من مناهج ونظم المدارس العراقية الحديثة في الربع الأول من القرن العشرين- في كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" الذي صدر عام1943م. وبحكم تكوينه العلماني، ونشاطه السياسي القومي، جاءت الدراسات التي جمعها في هذا الكتاب تصّب في هذين الاتجاهين: الاتجاه العلماني، وعكسته المقاربات التي قام بها الباحث بين ابن خلدون وبعض العلماء الغربيين في مجال العلوم الإنسانية في عدد من المقالات منها: "طبيعة الاجتماع ومنشأ الحكم"، و"القسر الاجتماعي والتقليد"، و"التطوّر التدريجي في الطبيعة والمجتمعات"، و"ابن خلدون وفيكو"، و"ابن خلدون ومونتسكيو"[30]. وأما طرحه القومي فهو يبدو واضحاً من خلال تحليله بعض المفاهيم الواردة في "المقدّمة" بما يخدم إيديولوجية الفكر القومي، التي يعتقد أنها تشكّل منظومة مفهوميه يمكن الاستفادة منها مثل: "العصبية"، وهذا التوجّه كان واضحاً مثلاً في فصل: "كلمة العرب في مقدمة ابن خلدون"، و"نظرية العصبيّة".

أما الموقف المباشر من موقع الدين في فكر ابن خلدون فجاء متحيّزاً إلى أبعد الحدود، وخاضعاً لمقولات الفلسفة العلمانية التي سيطرت على ذهنيته؛ إذ في مقاله "التفكير والإيمان" أقرّ الحصري بأن ابن خلدون كان مؤمناً إيماناً صادقا لا يشوبه شيء من الشك في الله أو في الدين، لكنه في الوقت نفسه يرى أن الإيمان الذي يتحلّى به لا يتعدى نطاق الحالة النفسية الاعتقادية، والنتيجة التي توصّل إليها في هذه المسألة هي أن صفة التدين عند ابن خلدون تختلف عن تلك المعروفة عند "رجال الدين" الذين يحاولون تحكيم الشريعة

(30) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: مكتبة الخانجي، د.ط.، 1961.

في كل شيء[31]. بهذا المعنى، يمكن الاستنتاج بأن شخصية ابن خلدون كما تبدو في "المقدّمة" في تصوّر الحصري مكَوّنة من مقاطعتين منفصلتين عن بعضهما: مقاطعة نفسية دينية تظهر عند تناوله للقضايا الشرعية من النبوّة والعلوم الشرعية، ومقاطعة حسّية عقلية تظهر في محاولته فهم الظاهرة الإنسانية في إطار علم العمران.

أما علي الوردي في كتابه "منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته" الذي صدر عام 1977م[32]، فكان هدفه الأساسي، دراسة المنطق الذي جرى عليه تفكير ابن خلدون عند إنشاء نظريته، ودراسة العوامل الفكرية واللافكرية التي ساعدته على إنشائها. وهو بهذا يخالف الاتجاه الذي سار عليه محسن مهدي، حين بذل جهودا للاستدلال على التزام ابن خلدون بالمنطق الأرسطي القديم وتبعيته له، التي يرى علي الوردي أن هذه القضية يصعب البرهنة عليها، لأن علاقة أبحاث ابن خلدون بالواقع المتغيّر كانت وثيقة، ومن ثم القوانين الأرسطية القائمة على قوانين ثابتة، كقانون الهوية وعدم التناقض، لا تناسبه. وفي تفسيره لما سماه بـ "طفرة ابن خلدون" حاول الوردي ردَّها إلى مجموعة من العوامل، منها: العوامل النفسية، والتكوين العلمي، والتأثيرات الأسرية، والأحداث الاجتماعية والتاريخية. لكنه عند ذكره عامل "التكوين العلمي الشرعي" حاول تحييد الأثر الذي تركه القرآن (المصدر الأول للرؤية التوحيدية) في تفكير ابن خلدون، بتأويل فاسد ادّعى فيه أن ابن خلدون كان يفرغ المفاهيم من دلالاتها الدينية حين يوظّفها في أنساق الفكر الاجتماعي[33]. والوردي بهذا كان واقعاً تحت تأثير فصام ذهني، جعله عاجزاً عن الجمع أو التوفيق بين ما هو من "الأمر الديني والأمر الاجتماعي" أو "الأمر الشرعي- الأمر الطبيعي"، وهي الأعراض الفكرية

---

(31) المرجع السابق، ص488-489.

(32) هذا الكتاب عبارة عن إغناء لرسالة دكتوراة قدمها في جامعة تكساس الأمريكية، سنة 1951م.

(33) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، مرجع سابق، 1977م، ص170.

المرضية نفسها التي سيطرت على نماذج التفكير الغربي، و وهو يضع فرضياته المسْبَقَة، ويجعلها رمزاً لفلسفته في بناء أنساق المعرفة والنظريات.

ولعل أهم دراسة تناولت "المقدّمة" من الناحية الفلسفية والمنهجية هي تلك التي أنجزها محسن مهدي حول (فلسفةالتاريخ عند ابن خلدون)؛[34] إذْ حاول فيها أن يبيّن أن الاستدلالات والبراهين التي اعتمدت عليها "المقدّمة"، مصدرها العلوم الفرعية المنضوية تحت الفلسفة الطبيعية كما عرفت عند فلاسفة اليونان، وأن ابن خلدون -في رأيه- لم يكن "إلا تلميذاً مخلصاً للفلاسفة القدامى، لاسيما ابن رشد، وأنه بنى علمه الجديد على نفس الأسس التي بنوا عليها تفكيرهم الفلسفي؛ إذ لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس أو التشكيك في صحتها"[35]. هذه القناعة جعلته يهمش معارف الوحي ومصادرها التي لعبت دوراً لا يمكن تجاهله في توجيه وتشكيل الاستدلالات والبنية المنطقية والتصوّرات التي تضمنتها "المقدّمة".

وفي فصل حمل عنوان: "علم الثقافة: موضوعه ومشكلاته" حاول محسن أن يجيب عن مجموعة من الأسئلة، منها: ما علم العمران وما إشكالياته؟ وما الأسس التي يقوم عليها؟ وما المنهج الذي يسلكه في دراسة المجتمع الإنساني؟ وللإجابة عنها، قام بتحليل الشبكة المفهومية التي شكّلت موضوع علم العمران، وهي: الطبيعة، والعادة، والأفعال، والملكة، والفطرة، والوازع. لكن المسح التحليلي لمفاهيم "المقدّمة" الذي نهجه الباحث لم يوصله إلى طرح السؤال المتعلّق بعلاقة تلك المفاهيم بمصادر الوحي والرؤية الكونية. بل على خلاف ذلك، بذل أقصى جهده في حصر موضوع العمران وربطه بالأرض، وفصله عن السماء، بإرجاع قضاياه إلى دائرة الاجتماع الوضعي. إن الجهود التحليلية التي أظهرها محسن في تفسير مواد "المقدّمة" لم تساعده على إخفاء أثر معارف الوحي في "المقدّمة"، والدليل على ذلك الطريقة التضليلية التي سلكها في تفسير ذلك الجانب من

---

(34) رسالة علمية قدمها لنيل شهادة دكتوراه بجامعة شيكاغو الأمريكية سنة 1957م.

(35) Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: a Study in the Philosophic Foundation of the Science of Culture* (University of Chicago Press, 1957), p.8.

الفكر الخلدوني، بحيث اعتبر أن عودة ابن خلدون إليها لم يكن أساسياً، بل كان مطلباً عملياً إجرائياً وجزئياً قد يساعد بقسط ما على فهم تطور المجتمع البشري. ولهذا يقول مثلاً عن ورود مسألة النبوّة: "رغم أن تفسير طبيعة وقدرات النبي ليس موضوع علم العمران، لكن هذا العلم [العمران] يجب عليه أن يستخدم نتائج ذلك التفسير كأساس لدراسة المجتمع وتطوّره"[36].

وفي تقديمه لكتاب "العصبيّة والدّولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي" 1971م، الذي صدر عام صرّح محمد عابد الجابري أن أطروحته ستكون مشروعاً لتصحيح قراءة الفكر الخلدوني، وقد جعل "المشكل السياسي" المحور الذي تدور حوله "المقدّمة". على إثر ذلك نظر إلى مفهوم "العصبية" بوصفه "المفتاح الوحيد" الذي من خلاله يمكن حلّ جميع المشاكل التي يطرحها سير أحداث التاريخ الإسلامي إلى عهده"[37]. وبعد مقارنتة علم "العمران" بالعلوم الحديثة مثل: علم الاجتماع، والسياسة، وفلسفة التاريخ، رفض الجابري إرجاعه إلى واحد من هذه الفروع، بسبب وجود فروق معرفية ومنهجية تحول دون تحقيق ذلك. بهذا الموقف خالف الجابري الكثير من الباحثين العرب، أمثال: كمال عياد، في "ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع"، وعلي عبد الواحد وافي في "ابن خلدون منشئ علم الاجتماع" 1956م، وعبده الحلو في "ابن خلدون: مؤسس علم الاجتماع" 1969م، وعبد الغني مغربي في "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" 1987م الذين فهموا علم العمران على أنه نسخة عربية لعلم الاجتماع الذي طوّره الأوروبيون في القرن التاسع عشر. لقد تغافل الجابري عن المآلات والتطبيقات العملية لمفهوم "العمران" وعلاقته برسالة الإنسان حين يوضع في دائرة أوسع من المساحة التي يشغلها الفكر السياسي. لذا فهو يرى أنّ "مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية، فهو لا يعني بها قانوناً عاما تخضع له جميع ظواهر الحياة البشرية، بل جملة من "الخصائص

---

(36) Ibid., p.193.

(37) الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، بيروت: دار الطليعة، ط3، 1982، ص13.

الذاتية" تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية كل على حدة"[38]. وفي مقال آخر بعنوان "ما تبقى من الخلدونية، مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون" 1980م[39]، ناقش الجابري "المشكلة الإبستيمولوجية" في الفكر الخلدوني، معتمداً بشكل كبير على أدوات ومفاهيم تحليلية مأخوذة عن المدارس الفرنسية، خاصة في مجال فلسفة وتاريخ العلوم، مثل أخذه بمنطق الثنائيات في إدراك إشكالية "المقدّمة" الكبرى، مثل "الذات والموضوع، والمعقول واللامعقول، والعلم والدين، والعقل والنفس، و"الفلسفة المشرقية" و"الفلسفة المغربية"؛ إضافة إلى تبنّيه بعض النماذج الفلسفية التي تفسِّر تاريخ العلوم وتطور النظريات المعرفية المعاصرة، مثل: أنموذج "الثورات العلمية"، و"تغير الأنساق" ومفاهيم "الصراع"، و"التجاوز"، و"القطيعة". كل ذلك دفع الجابري إلى تهميش العلاقة التي تربط بين العلوم التي ناقشها ابن خلدون ومصادر الوحي.

وفي كتاب آخر للباحث المغربي عبد الغني، عنوانه"الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون"صدر عام 1971م، قام المؤلف بمقارنات بين تفسيرات ابن خلدون وبعض نماذج التحليل عند علماء الغرب في ميدان علم الاجتماع والتاريخ. ونتيجة عدم اعتبار عبد الغني لخصوصيات علم العمران، دافع عن الفرضية القائلة بأن "ابن خلدون المؤسّس الحقيقي لعلم الاجتماع". وبمقتضى تلك الانطلاقة أكّد الباحث أن فصول "المقدّمة" تمثّل فروعاً من علم الاجتماع الذي نشأ وتطوّر في الغرب؛ إذ كان يعتبر -مثلاً- أن الفصل الثالث من المقدّمة هو"سوسيولوجية سياسية"، و الفصل الخامس يمثل "الاقتصاد السياسي"، أو بالأحرى "سيوسيولوجيا الاقتصاد"، والفصل السادس "سوسيولوجية المعرفة".

إن الأمر الذي يمكن أن يؤخذ على الباحث هو عدم صحّة المقارنات

---

(38) المرجع السابق، ص196.

(39) أمزيان، عبد المجيد. **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1980م.

الجزئية التي حاول من خلالها تقريب الفكر الخلدوني، وإقحامه داخل دائرة الإيديولوجية الماركسية، وهذا ما شجعه على توظيف مفاهيم ماركسية في التحليل مثل: "البنية التحتية والفوقية"، و"عامل وسائل الإنتاج" في تحديد الفكر، وغير ذلك من المفاهيم، التي عرّف من خلالها كذلك "علم العمران" بأنه "يعني جموع مركبات البنيات التحتية والفوقية للمجتمع"[40].ولم يكتف الباحث بانتهاج هذا التقريب الغامض، بل عمد إلى الاستشهاد بالعديد من مفكري الغرب للاستدلال على الروح العلمية التي يتحلى بها ابن خلدون، كتشبيهه لنظرية "اتصال عوالم المخلوقات" عنده بنظرية التطوّر الداروينية[41]. وأما الجوانب الأخرى التي تشكّل خصوصيات الفكر العلمي العمراني، كأثر الدين، فقد تجاهلها الباحث، واختزل وظيفة علم العمران في دراسة الظاهرة الإنسانية دراسة واقعية مادّية عملية، مبتعداً بذلك عن ما يلزم من اعتبار مسائل "علم الاجتماع الميتافيزيقي" الذي يأخذ بالحسبان عوامل ما بعد الطبيعة، إلى جانب العوامل الموضوعية الأخرى التي تؤثّر في الظاهرة الاجتماعية.

وفي هذا السياق يمكن إدراج دراسات وأعمال عزيز العظمة، وأهمها: (ابن خلدون في الدراسات الأكاديمية الحديثة: دراسة في الاستشراق)[42]، وكتاب آخر مترجم إلى العربية عنوانه "ابن خلدون وتاريخيته" صدر عام 1987م، كان الاهتمام الأساسي للباحث هو تشريح "المقدّمة"، ودراسة العلاقات التي تربط نصوصها بالنظام أو التسلسل المنطقي الذي حدد الصورة التي جاءت فيها فصولها. وفي تحليله القضية جعل الباحث "الدولة" بالمفهوم السائد في التاريخ العربي الإسلامي هي الموضوع المحوري الذي تدور عليه إشكالية "المقدّمة"، لأنها تمثل -كما أشار إلى ذلك ابن خلدون- "السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران". لقد تكلّف الباحث كثيراً في ربط فصول المقدّمة، إلى درجة أنّه أقحم بعضها مع بعض في قوالب من الرّوابط الحتميّة،

---

(40) مغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة: محمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986م، ص126.

(41) المرجع السابق، ص103.

(42) al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, page number missing.

أرجعها إلى أربعة أنواع: التسلسل النصي، والقرب من الطبيعة الأصلية، والتعاقب الزمني، والعلاقات التي تلزم عن مقولة المادّة والصورة[43]. ولم يخف الباحث الصعوبات التي واجهها في إقحام بعض الموضوعات التي لها علاقة مباشرة بالدين في ذلك النظام الذي يتصوّره. ولتجاوز الموانع الموضوعية التي قد تبطل العديد من الفرضيات التي دافع عنها في هذا الكتاب، لجأ إلى تخمينات وتأويلات هيرمنطيقية لربط "المقدّمة السادسة: "في أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة والرياضة، ويتقدّمه الكلام في الوحي والرؤيا"، و"النبوّة"، و"الخلافة"، وهي المحاور الثلاثة الأساسية التي اعتنى بها أصحاب "الطرح الإسلامي" للفكر الخلدوني بالدراسة والتحليل، مع باقي نصوص "المقدّمة".

النتيجة الأساسية التي يمكن الخروج بها بعد استعراض الدراسة المذكورة، هي طغيان الطرح التاريخي الذي ارتكز حول مفهوم الدولة التاريخية وتطوّرها في الفكر العربي الإسلامي، وما تعلق بها من التّحولات والتغيّرات المتعاقبة على المجتمع في شمال إفريقيا، بالإضافة إلى المحاولات المتكررة لتهميش الدين، وتقليص المساحة التي تشغلها قضاياه وتجاهلها، بالرغم من كثرتها في "المقدّمة". ومع ذلك فالدراسة لها قيمتها العلمية في الأسئلة التي أثارتها، والمسائل التي حاول الباحث علاجها، كالبحث عن طبيعة العلاقة التي تربط علم العمران بعلم التاريخ.

ثالثاً - دراسات الطرح الإسلامي

كان ظهور اهتمام هذا الاتجاه بالفكر الخلدوني في العصر الحديث متأخراً مقارنة بالاتجاهين السابقين، وهو العامل الذي فتح المجال أمام الدراسات التغريبية للظهور، بسبب غياب المنافس الحقيقي البديل الذي يقف أمام تلك القراءات المحرَفة لهذا الفكر. باستثناء مقال عمر فروخ وعنوان

(43) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ط2، 1987م، ص71.

"موقف ابن خلدون من الدين ومن القضايا الدينية" الذي ظهر في سنة 1962م، فإن الظهور الواضح للمحاولات التمهيدية لأصحاب هذا الطرح كان في بداية الثمانينيّات، على شكل مقالات ودراسات صغيرة الحجم ألقيت في مؤتمر ابن خلدون الدولي في تونس من 14-18 أبريل 1980م)[44]، مثل: ورقة محمد الطالبي: "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدّمة وكتاب العبر"، وعلي أومليل: "مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير"، وعبد المجيد أمزيان: "التوّازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون". وقد قام أصحاب هذه المقالات وغيرها بإثارة "فكرة الأم"، وهي علاقة فكر ابن خلدون بمصادر الفكر الإسلامي، وأثر ذلك في منهجه العلمي وتفسيراته للظواهر. وبصرف النظر عن السلبيات المترتّبة عن تأخر الطرح الإسلامي في قراءة فكر ابن خلدون، فإن ظهوره كان نقلة نوعية في الدراسات الخلدونية، واستطاعت هذه الدراسات القليلة أن تكسب لنفسها بداية موفّقَة إلى حدّ ما؛ لأنّها تمكّنت -على أقلّ تقدير- من أن تطرح أسئلة جديدة، وتلفت بذلك أنظار الباحثين إلى بديل فكري معرفي إسلامي لفهم الفكر الخلدوني، يقوم على تجاوز المنظور التقليدي الذي طغت عليه إيديولوجيات الوضعية والقراءات الاستعمارية الغربية الدخيلة.

ففي المقال الذي كتبه عبد المجيد أمزيان: "التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي"[45]، برز هذا التوجّه، ومعالم البديل الذي يحمله، حين اتّجه الباحث إلى مناقشة أصول التوازن الفكري عند ابن خلدون، والرؤية الكونية، ومصادره في المعرفة، وبيّن فيه أن "مصادر الوحي" فتحت على ابن خلدون مجالاً للمعرفة، وتوحّدت فيها الإنسانيات والإلهيات في إطار ما سماه بـ"النظرة الإسلامية الوحدوية"، وهي النظرة التي خلقت توازناً دقيقاً في فهم

---

(44) نظمت مهرجانات وندوات أخرى في القاهرة (من 2 إلى 6 يناير 1962م)، وندوة الرباط: (17 فبراير 1974م)، والجزائر: 1979م، وتونس: 2006م، والجزائر: 2006م، والقاهرة: 2000م، والأردن: 2007م.

(45) **ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: الدار العربية للكتاب، (14-18 أبريل 1980م).

طبيعة الأشياء، والعلاقة التي تجمع بين الإنسان، والخالق، والكون. أما في العمل الثاني للباحث المتمثل في كتاب "النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية واجتماعية" الذي صدر عام 1981م، فقد عقد فصلاً بعنوان "علاقات المعايشة بين الطبيعة والإنسان"، تطرّق فيه إلى جانب من جوانب نظرية الاستخلاف، التي تفسر الامتدادات والمعايشة بين الإنسان والطبيعة في نسق كوني إجمالي، أو ما سماه بالانسجامية التي عبر عنها في عبارة "إن الطبيعة خُلِقَت للإنسان، وأن الإنسان خُلِقَ لها". هذا الانسجام ينتفي فيه العبث والصدفة والتقتير والإسراف. وقد توصل الباحث إلى خلاصة مفادها أن المعايشة بين الإنسان والطبيعة في جانبيها، التوحّش والتأنّس، مبنية على بعد علمي مستمد من الملاحظات الميدانية، وبعد آخر أخلاقي إسلامي يؤكد المساواة بين البشر في القدرات الفطرية التي منحها الله الإنسان. وبطرحه هذا يكون الباحث قد مهّد الطريق للبحث بمنظور بديل، قد يتصدّى في المستقبل القريب للدراسات الوضعية السائدة، ويكشف عن النقائص في الرؤى التقليدية في قراءة الفكر الخلدوني.

كما كتب عماد الدين خليل رسالتين، هما: "ابن خلدون: محاولة في المنهجية الإسلامية"، و"ابن خلدون إسلامياً" عام 1983م، وكان هدفه الأساسي من هذه الدراسات متابعة ملامح "العلمية الإسلامية" في منهج ابن خلدون وعرض موجز لها. وقد اكتشف من خلالها النّزعة العلمية متمثلة في ثلاثة مستويات، تشمل كلّاً من النشاط المعرفي، والرؤية التربوية، وحركة التاريخ. أما الأولى فيعكسها الإحساس الدائم بالحضور الإلهي في التاريخ، ويدعم هذا كون ابن خلدون يستشهد بالآيات القرآنية والأحاديث الشريفة عقب كثير من الأدلة التي فسّر بها حركة المجتمع الإنساني، ويظهر هذا الحضور – كما أشار إليه الكاتب– كذلك في نقد ابن خلدون للفلسفة، وإبطاله للتنجيم الذي هو حركة العقل في عالم غير منظور، والكيمياء بوصفها نوعاً من المعرفة التي تحوّل طبيعة الأشياء بطريقة غير تجريبية ومختبرية.

أما في ما يخصّ النشاط التربوي، فقد تتبّع الكاتب مفاهيم فلسفة ابن

خلدون التربوية، ولاحظ أن أغلبها كان مقتبساً من القرآن، ومن ثَم فإن التربية عند ابن خلدون ليست إلا فرعاً من فروع "العلوم الشرعية" بمعنى أو بآخر؛ لأنها لم تخرج عن تلك الدلالات الشرعية الأساسية التي عبّر عنها الوحي. أما ما يخصّ تفسير حركة التاريخ، فقد أكّد الباحث في تحليله التزام ابن خلدون للرؤية الإسلامية ووفاءه لها حين جعل الدين العامل الأساسي الذي يتحكّم في حدوث التغييرات الكبرى في المجتمعات. فأثر "الدعوات الدينية" في توحيد أفراد "العصبيات" كان كبيراً في نشأة الدول في العالم الإسلامي، وفي حال فساد "صبغة الدين" فإن النتيجة هي الفوضى والانقسام والضعف والانهيار.

نضيف إلى هذه الجهود محاولة مصطفى الشكعة التي جاءت في كتابه: "الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون 1986م، ففي فصل منه عنوانه: "نظرية العمران إسلامية: الأسس والتكوين" أشار إلى مشكلة هامة في الدراسات التي خصّت الفكر الخلدوني، وهي نسيان أكثر الباحثين أو غفلتهم عن حقيقة "شخصية ابن خلدون وتكوينه العلمي وبيئته الثقافية"، وأثرها في إنجازاته العلمية والفكرية. بعد إلقاء النظر على هذه الجذور الثلاثة تبين للباحث أن الإسلام، عقيدة وشريعة، هو المحرّك والباعث الأساسي الذي جعل ميلاد الفكر الخلدوني ممكناً. وللاستدلال على هذه الفرضية قام الباحث بتحليل الجانب السياسي من فكر ابن خلدون، وبالخصوص مسألتي الحكم والإمامة، اللتينِ رأى الباحث فيهما أن عرض ابن خلدون "كتاب طاهر بن الحسين" في نظام الحكم، وتبنِّيه رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري في "القضاء"، يمثل دليلاً مادياً على التوجه الإسلامي. وبالرغم من نقد الباحث للمستشرق الإنجليزي جيب في حَصْرِهِ البعد الإسلامي في فكر ابن خلدون في المجال السياسي، إلّا أنَّ محاولته لم تتجاوز هذا المجال، بل اقتصرت على إيراد إشارات مختصرة في قضايا عامة كما تظهره عناوين الفصول التي جاءت -كذلك- مجملة غير مختصّة، فنقرأ -على سبيل المثال- في الفصل نفسه عناوين مثل "ملامح المجتمع الخلدوني إسلامية"، و"نظرية العمران إسلامية المبتدأ والمنتهى". وفي هذين المبحثين بخاصّة اكتفى الباحث

بعرض تفسيرات مجملة حول التكوين الشرعي لابن خلدون، وبيئته الإسلامية، وانتقد تفسيرات الدراسات الاستشراقية التي اعتمدت كثيراً على توظيف عوامل خارجة عن مجال بيئته وثقافته الإسلامية، كما قام بعرض جزئي للآيات التي وردت في "المقدّمة".

بالإضافة إلى كل هذا رفض الشكعة أسلوب المقاربات الذي ظهر عند العديد من الباحثين العرب الذين حاولوا قراءة ابن خلدون بعيون علماء الإنسانيات في الغرب كأمثال أوغست كونت، ودوركهايم، ومونسكيو، وميكيافيلي[46].

ومن الدراسات التي ركّزت -كذلك- على الجانب السياسي، محاولة فتحي الدريني التي قام فيها بعرض بعض مميزات الفكر السياسي الإسلامي، في سياق مقارن تناول فيه جهود الغزالي والماوردي وابن خلدون[47]. وكان تركيزه منصبّاً على تحليل الأسس النظرية المشتركة بينهم في مقابل الاختلافات الكبيرة التي تفصلهم عن فلاسفة الفكر السياسي الأوروبي، أمثال: هوبز، وميكيافيلي. لقد وفّق الباحث في إبراز بعض الأفكار الأساسية التي يقوم عليها الفكر السياسي الإسلامي عند هؤلاء العلماء، مثل: دور الوازع الديني، وأهمية العدل الشامل والفضيلة، وخصائص شخصية الإنسان أو الإنسانية، وجهاز الدولة، والإصلاح، والواقعية.

وأما الدراسات التي اهتمت بتفسير علاقة "المقدّمة" بعلم التاريخ، فتعود

---

(46) كانت هذه المقاربات تشمل في علم الاجتماع كلّاً من أعمال:
Auguste Comte (1798-1857), *Cours de philosophie positive* (1842-30).
- Emile Durkheim (1858-1917), *Les règles de la méthode sociologique* (1858-1917).

أما في مجال فلسفة التاريخ فثمَّةَ دراساتٌ مقارنة خصّت كلاً من:
- Charles Louis Montesquieu (1689-1755), *The Spirit of Laws* (1750).
- Oswald Spengler (1880-1936)*The Decline of the West* (1914). No publishers?
وفي السياسة كثيراً ما أجريت مقارنات مع الفيلسوف الإيطالي Niccoló Machiavelli (1469-1527م) في كتابة (*The Prince*).

(47) انظر: الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1988م، مج1، ص341-447.

-على سبيل المثال- إلى علي أومليل في كتابه "الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون"الصادر عام 1985م[48]، وفيه حاول الإجابة عن مجموعة من الأسئلة، مثل: ما الطبيعة المعرفية التي تمتاز بها "المقدّمة"؟ وهل تمثل "المقدّمة" مجموعة من المعارف والنظريات المنفصلة عن بعضها بعضاً، أم أنها مجموعة من معارف منسّقة وموحّدة يربطها منطق موحّد؟ بمعنى آخر: ما نظام الاستدلالات الذي بنى عليه ابن خلدون علم العمران؟ وكانت إجابات الباحث عن هذه المسائل غير كافية ولم تؤد الغرض المطلوب، لأنه اكتفى بتحليل مفهوم "العمران" لغوياً واصطلاحياً في مساحة لا تتجاوز ثلاث عشرة صفحة، مستخلصاً في الأخير أن "العمران" يعكس علما إسلامياً بحتاً عبّر عنه بعلم "الاستخلاف"، لكن هذا النقص لا يؤثّر في أهمية الطرح الذي سلكه الباحث في القضية، لأنه يثير الاهتمام بدراسة بنية نصوص "المقدّمة" والمفاهيم وعلاقات الترابط بعضها ببعض، وفهم طبيعة الأدلة التي استعملها، وطريقته في نقد العلوم التي عرفت في عصره باستصحاب علاقة تلك المباحث بمصادر الوحي. وهذه المسائل في الفكر الخلدوني لا يمكن فهمها فهما موضوعياً صحيحاً إلا بالرجوع إلى الرؤية الكونية التوحيدية ومعايير الوحي، واتخاذها منطقاً متعالياً (transcendental logics) بالطريقة التي اعتمد عليها ابن خلدون تماماً في إثبات ظواهر العمران البشري وتفسيرها.

بعد هذا العرض المختصر لأنماط الدراسات التي شغلت ساحة الفكر الخلدوني، يمكن أن نستنتج أن معظم الدراسات العربية التي عالجت موضوع الفكر الخلدوني استمدت مناهجها وفرضياتها، وصاغت أسئلتها وفق تداولات فكرية خارجية، إما عن قصد أو غير قصد، وهذا ما جعلها تابعة فكرياً وغير قادرة على إنتاج فكر أصيل يعكس الصورة الحقيقية لعلم العمراني الخلدوني،

(48) أومليل، علي. الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1985)، والمؤلف باحث مغربي، ينتمي إلى التيارالعلماني الحديث الذي ظهر في العالم العربي، أدرجناه في فئة الأطروحات الإسلامية بناءً على وجهة النظر التي تبناها في دراسته وطرحه لفكر ابن خلدون في الكتاب المذكور الذي صرّح فيه بأن علم العمران علمٌ إسلاميٌ صرفٌ.

بل إن بعض أصحاب هذه الدراسات يزالون يتجاهلون الأسباب المنطقية والفكرية والدينية والأصولية والحضارية التي تلزمهم عدم تبني الفلسفات الوضعية، ومايندرج تحت ظلها من سياسات بحثية تعمل جاهدة على اقتلاع الفكر الخلدوني من جذوره الإسلامية.

وفي هذا المقام يجب التنبيه على أن دراسات الطرح الإسلامي في الفكر الخلدوني ما تزال في طورها التمهيدي، فهي ما تزال تحوم على أطرافه دون التوغل في الإشكالات المعقّدة وأمهات القضايا التي حاول علم العمران أن يجيب عنها في مسألة العمران والإنسان والدين والعلم والاستخلاف، فكل ما قدّمته الدراسات الإسلامية في الفكر الخلدوني هو إشارات وتمهيدات ومقدمات فكرية تؤكّد إمكانية صياغة طرح بديل لفهم مقاصد علم العمران ودلالاته التطبيقية، بعيداً عن التأثيرات الخارجية التي تعرقل الفكر الإسلامي ولا تخدم قضايا المجتمع المسلم.

إضافة إلى الدراسات التي ذُكرت في أطرها الفكرية، هناك دراسات أخرى يمكن أن تصنّف ضمن مجموعة أخرى، ركّز فيها أصحابها على عرض الفكر الخلدوني مع تفسيرات محدودة، لا تظهر فيها توجّهات فكرية معينة. مثل هذه الدراسات نجد نماذجها في مجموعة من المقالات، وعدد قليل من الدراسات، منها الأعمال التي نشرها محمود الذوّادي في كتابه المنشور عام 1997م بالإنجليزية: "استكشافات جديدة في صياغة الذهن العمراني لابن خلدون"[49]. ومجموعة من المقالات حاول فيها طرح موضوع الطبيعة الإنسانية، وآخر هذه المقالات كان عنوانه "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"في عام 2004م. حاول فيها الكاتب -ولو بطريقة محدودة- تجاوز البعد "الوضعي التقليدي" الذي كان العديد من الباحثين العرب وغيرهم ينسبونه إلى منهجية ابن خلدون ونظريته المعرفية. ولم ينظر الكاتب إلى السماء التي نزل منها الخبر، وكان ابن خلدون يتأمل فيها، بل

(49) Mahmoud Dhaouadi, *New Explorations Into the Making of Ibn khaldun's Umran Mind*. (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1997).

حاول أن يغوص إلى أعماق النفس البشرية ليكتشف الجوانب الأخرى التي لها دور في تشكيل العقلية العلمية لابن خلدون. ويرى الباحث في هذا الصدد أن الدراسات الخلدونية ركّزت كثيراً على نظرته الوضعية للظواهر الاجتماعية، وتجاهلت دور المفهوم الخلدوني للطبيعة البشرية تجاهلاً كبيراً، وهو الأمر الذي أدّى به إلى بيان مكانة علم النفس في مؤلفات ابن خلدون وأهمية تصنيفاته للنفس البشرية. كما أشار الباحث إلى بروز النظرة القرآنية عند ابن خلدون في هذا المجال، لكنّه لم يتعمق في استدلاله على ذلك الأثر وبيان قيمته العلمية.

إن استعانة الذوّادي في هذا المضمار بمفاهيم علم الاجتماع المعاصر عوضاً عن المفاهيم الإسلامية المباشرة التي تحويها "المقدّمة" يعد أحد المآخذ، فعند تفسيره لظاهرة "المشاكل الاجتماعية والأخلاقية لمرحلة الحضارة -على سبيل المثال- أبرز مفهوم "اللامعيارية" الذي استعاره من إيميل دوركهايم (Emile Durkheim) (1858-1917م)[50] بدلاً من اعتماد المفاهيم القرآنية التي استعملها ابن خلدون: كالترف، وضعف الوازع الديني...وغيرها.

وفي مجال نظرية المعرفة فثمة العديد من الدراسات قامت بتفسير نظرية المعرفة التي صاغها ابن خلدون في "المقدّمة" والجزئيات التي تتعلّق بها، خاصة مسألة تقسيم العلوم. ففي مقال حول (طابع العمراني لتصنيف العلوم عند ابن خلدون 1979م)[51]، حاول ستيف جونسون (Steve A. Johnson) أن يضع إضافاته على ما بدأ به عبد الرحمن لخصاصي في مقاله حول "ابن خلدون وتصنيف العلوم" 1979م[52]. إذ أثار المقال مسألة التوافق (conformity) بين الأبعاد المعرفية والنفسية للإنسان وأنماط المعرفة التي شكلت

---

(50) عالم اجتماعي فرنسي، يهودي الأصل، أهم مؤلفاته: "**تقسيم العمل**" و"**الانتحار**".

(51) Steve A. Johnson, "The Umranic Nature of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences," *The Muslim World* vol. LXXXI, no.3-4, (October 1991), pp.254-261.

(52) Abderrahmane Lakhsassi, "Ibn Khalldun and the Classification of the Science," *The Maghreb Review* vol. 4, no. 1, (1979), pp.21-25.

صورة تقسيم ابن خلدون للعلوم. وانتقد الكاتب أطروحة لخصاصي التي مالت إلى القول بوجود ثغرات بين الجانبين، وبيَّن أن هذه النتيجة تكون صحيحة إذا اقتصرنا فقط على العلوم التي اجتازت امتحان مقاييس العمران دون العلوم، التي وجدت تاريخياً في عصر ابن خلدون، وبعبارة أخرى يرى الكاتب أن ثمة قائمة تصنيف للعلوم -كالتي ذكرها ابن خلدون- أطول، ومعتبرة، تفرض نفسها بموجب إعمال منطق آخر يقتضيه "علم العمران" في تحديد المقاييس، والاعتبارات الفكرية المعتمدة في تصنيف العلوم. وهذا المنطق يركّز على تحقيق المصلحة التي تعود على المجتمع المسلم واستمرار حضارته في التاريخ. وقد توصّل الباحث إلى نتيجة مفادها أن نظرة ابن خلدون للمعرفة تسير في الخط نفسه الذي سار عليه أبو حامد الغزالي (توفي 505هـ) قبله في اعتبار "المصلحة الشرعية" أحد المقاييس لقبول شرعية علم ما أو رفضه.

وفي مجال نظرية المعرفة يمكن كذلك الإشارة إلى المقالات التي ألحقها أبو يعرب المرزوقي في تحقيقه لكتاب ابن خلدون في التصوّف "شفاء السائل لتهذيب المسائل"، ففي المقالة الثانية المعنونة بـ "نظرية المعرفة" ناقش المرزوقي مسألة تصنيف العلوم عند ابن خلدون، وركّز على بيان البعد الاجتماعي فيها شكلاً ومضموناً. كما حاول إثارة الإشكاليات الفكرية المتعلقة بالعلاقة التي تربط بين العلوم العقلية والعلوم النقلية في نسق ابن خلدون المعرفي. ويرى المرزوقي أن فهم نظرية المعرفة عند ابن خلدون يقوم على ضرورة التمييز بين مستويين: الأول؛ يمثل مستوى عرض النظريات السائدة، -وحسب رأيه- كان ابن خلدون فيه متردداً بين "النظرية المدرسية المشائية"، و"النظرية الصوفية الأفلاطونية المحدثة"، والمستوى الثاني فيخص تصّور ابن خلدون الشخصي للمعرفة، الذي ينظر فيه إلى المعرفة بوصفها ظاهرة تنتمي إلى العمران البشري، وتعبّر عن إحدى مراحل تطوّره التي عبّر عنها بالنّسق الإحيائي الاجتماعي[53].

(53) المرزوقي، أبو يعرب. **شفاء السائل عن تهذيب المسائل: دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي**، بيروت: دار العربية للكتاب، د. ط، 1991م، ص71.

إن إسهامات ابن خلدون في نظرية المعرفة، أو علم العلم كما يراها المرزوقي، تتمثّل في أربع نقاط، وهي: الموقف السلبي لابن خلدون من المنطق، والإيجابي من الرياضيات، والعلاقة بين الصوري والتجريبي في العلم أو المقابلة بين المنطق والرياضيات، وبين العلوم الطبيعية والإنسانية، والعلاقة بين الطبيعة، والمعرفة، والعلاقة بين السلطة والمعرفة، وفي سياق هذه النوافذ يرى المرزوقي أن مصدر نظرية المعرفة الخلدونية ومعرفتها يحددها المنطق الجدلي أو الجدلية.

وفي مقال آخر قدّمه المرزوقي في مؤتمر حول (مفارقات ابن خلدون المعرفية والأكسيومية)[54] حاول أن يطرح بعض المشكلات التي اعترضت المشروع الخلدوني في الإصلاح المعرفي والسياسي، وكان أهمها تحديد قيمة البديل الخلدوني الذي قدّمه في "المقدّمة" وفعاليتِهِ في إطار نقده المزدوج للفكر الفلسفي و"الخطط الدينية" أو "الفعل الديني". واستعان المرزوقي بالمفاهيم المعروفة في علم الإبستمولوجية لتفكيك أصولية ابن خلدون إلى ثلاثة مستويات، وهي: المستوى الوجودي (ontology)، والأكسيومي (axiology)، والمعرفي (epistemology). وعنوان المقال وبعض العبارات التي تضمنها، توحي بأنه لاحظ مجموعة من عراقيل معرفية قلّصت من إمكانية نجاح البديل الخلدوني في هذا المجال. فكلمة (paradox) التي شكلت عنوان المقال، تعني التناقض المنطقي الذي لا يقبل التجاوز في لغة الفلسفة.

يمكن كذلك -إضافة إلى هذه الفئة من الدراسات- إدراج كتاب حول "نظرية المعرفة عند ابن خلدون" لمؤلفه زيد أحمد[55]، لخّص فيه، وعرض عرضاً مركّزاً ما جاء في الباب السادس من "المقدّمة". وكان اهتمام زيد - حسب ما صرح به- دراسة نظرية المعرفة عند ابن خلدون وإعادة بنائها،

---

(54) المرزوقي، أبو يعرب. "مفارقات ابن خلدون المعرفية" في: **ابن خلدون وعلم التأريخ عند المسلين**، محرر: أبو شوك، أحمد إبراهيم. كولالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط1، 2003.

(55) Zaid Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun (London: Routledge, 2003)*.

وتحليل منهجية تقسيم العلوم، وبيان أثر البعد الاجتماعي في صياغة النظام المعرفي عنده. وقد أكّد وجود الطابع النسقي لتحليل ابن خلدون للمعرفة في إطار علم العمران، ولكن اعترض على تقسيمه الثنائي للعلوم، وتبّنى ما قاله لخصاصي في المسألة باقتراح مجموعة ثالثة تضم "العلوم الروحية" (spiritual sciences).

أخيراً، تجدر بنا الإشارة إلى نماذج أخرى ذات صلة بالفكر الخلدوني، وهي تلك المؤلفات التي استفادت من فكره في تحليل واقع المجتمع المسلم، وطرح مشاريع الإصلاح بهدف تغيير تلك الظروف المرَضِيَّة التي تعانيها الشعوب الإسلامية في علاقتها مع الله، والعالم الذي يحيط بها، بما فيه الدوائر الثقافية المتميّزة والمختلفة عنها. ومن هذه المؤلفات نذكر مؤلفات مالك بن نبي (1905-1973م)، الذي رأى كثير من الباحثين أنه يمثّل الامتداد الطبيعي للفكر العمراني، لكن بشروط مختلفة عن التي عاشها ابن خلدون. فمن خلال مؤلفاته التي يفوق عددها العشرين، وظّف مالك بن نبي مفاهيم ابن خلدون بلغة العصر،كما هو الحال في مفهوم "الدعوة الدينية" أو "الوازع الديني" الذي ورد في "المقدّمة" في مواضع عدة، والذي تحوّل إلى "فكرة دينية" في نصوص ابن نبي، والكلام نفسه يمكن قوله فى مفهوم "العصبية" الذي تحول إلى "شبكة العلاقات الاجتماعية". لم يكتف ابن نبي بالأخذ فقط من ابن خلدون، بل انتقد كذلك بعض أطروحاته، حيث وردت في كتابيه "شروط النهضة" 1948م، و"وجهة العالم الإسلامي" الصادر عام 1954م، بعض الحيثيات من النقد موجّه إلى الطرح الخلدوني في تفسير حركة الحضارة، بحيث اعتبر أن نظرته ناقصة بسبب تركيزه على مفهوم الدولة بوصفها وحدة لتحليل المجتمع البشري[56].

بعد هذا العرض المختصر لبعض الدراسات التي لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة ببحثي هذا يمكن :إن قسطاً كبيراً من المؤلفات والبحوث التي

(56) العسكري، عبود. "مشكلات الحضارة بين ابن خلدون وابن نبي"، **رؤى**، باريس: مركز الدراسات الحضارية، العدد 20، 2003، ص52-61.

اعتنت بتحليل الفكر الخلدوني وتفسيره، ونقده، وتقويمه، كانت منطلقاتها ورؤاها الفكرية مستمدة من مقولات الإيبستمولوجية الغربية والفلسفات الوضعية المادية القائمة على مبدأ فصل الإيمان والفكر الديني، الذي صنّفته ضمن العوامل المعرقلة والمضلّلة لتحصيل العلم وامتحان فروضه، وتعتبر أي محاولة للتقريب أو الجمع بين الاثنين في البحث سبباً في التحيز، وإحياءً للتفاسير الأسطورية المتخيلة والانطباعات الذاتية، التي لا ترقى في أي حال إلى مرتبة العلم بالمعنى الحقيقي للكلمة.

الدراسات التي حملت على عاتقها البحث في الجذور الإسلامية للفكر الخلدوني، باستثناء القليل منها، تعاني النقص من الناحية الكميّة والنوعية، وهو الأمر الذي جعلها محصورة، وصوتها غير مسموع في الساحات الفكرية الأخرى.

ولهذا فإن ثمة حاجة ماسّة لبذل جهود أكثر، لإبراز أنماط التفكير والمناهج الإسلامية عند ابن خلدون، ولمعالجة المباحث الإسلامية الأخرى التي أصبحت ضرورة عِلْمية وعَملية لمعرفة الأحوال والأحداث التي يمرّ بها المجتمع والأمة الإسلامية من منظور إسلامي.

الفصل الثاني

موجز حياة ابن خلدون وتطوّر شخصيته العلمية

ما فتئت مؤلفات العلماء المسلمين الأصولية في مختلف فروع المعرفة تؤكّد أن القيمة الحقيقية لأي علم إنما تتوقف على تحقيق المصالح الشرعية، التي تعود على الفرد والمجتمع بالفائدة. فتقدير جهود العالِم يكون وفق ما حقّقه علمه عملياً من جلب تلك المصالح ودرء للمفاسد. وبناءً على ما يلزم عن هذه النظرة المقاصدية في العلم، فإن البحث في العمران الخلدوني يكون مستوفياً للشروط العلمية إذا ما تحقق فيه عنصران متلازمان، هما: النظرة الكونية التوحيدية (المنطق والبنية النظرية)، ومعيار المصلحة الشرعية (الحركة والمنطق العملي).

ويفترض لمعرفة هذين العنصرين أن نلقي نظرة على سيرة ابن خلدون التي كتب حولها الكثير؛ غير أن ما كتب جاء متضارباً ومتناقضاً في بعض الأحيان. إن دراسة سيرة ابن خلدون لم تسلم من التفسيرات والتأويلات الإيديولوجية البعيدة عما تقتضيه الصورة الشاملة التي تقدّمها نصوصه الأصلية، مثل التي كتبها ابن خلدون عن نفسه في كتابه "التعريف". إن هذه الاختلافات الكبيرة حول حياة ابن خلدون لا تنقص من قيمة الكثير من الدراسات التي حاولت -على أقل تقدير- أن تفسّر جزءاً مهما من تراث ابن خلدون، الذي لا غنى عنه في فهم فكره بصورة أقرب إلى ما هو عليه.

والرجوع إلى حياة ابن خلدون يمثّل أحد المداخل المؤدية إلى الهدف الأساسي الذي يسعى هذا البحث لتحقيقه، وهو الاستدلال على فرضية وقوع الفكر الخلدوني بكلِّيته تحت نظام "النظرة الكونية التوحيدية". ولتجنّب تكرار ما قد ذكر حول حياة ابن خلدون في أغلب الدراسات السابقة، ستحاول هذه الدراسة أن تعرض حياته عرضاً تحليلياً، يبتعدّ عن السرد التاريخي للأحداث،

مع التركيز على بيان الجوانب الهامة التي لها صلة بمسألة التزام ابن خلدون بمعايير ونظام "الرؤية الكونية التوحيدية" في سيرته العلمية. وهذا يتطلب مناقشة آراء بعض الاتجاهات، التي حاولت بطريقة أو بأخرى، تشويه شخصية ابن خلدون بالتركيز على زلّاته، وكذلك بعض الدراسات الاستشراقية التي سعت إلى إقصاء البعد الديني أو تهميشه في فكر ابن خلدون وحياته. ولتسهيل عرض هذه الأفكار والمعطات وتحليلها، قسمنا هذا الفصل إلى ثلاثة محاور أساسية تشمل: تكوين ابن خلدون العلمي، وتجربته السياسية، وتجربته الروحية.

أولاً: النشأة: ابن خلدون وتكوينه العلمي

1. الأوضاع السياسية والعلمية لشمال إفريقيا قبيل وأثناء القرن الثامن الهجري

مما لا شكّ فيه أن أثر البيئة في الشخصية سنّة من سنّن الله في الخلق، فلا تجد إنساناً إلّا وللبيئة التي عاش فيها بصمات في أفكاره وأفعاله؛ بل الإنسان في حقيقة أمره ما هو إلا ابن بيئته. وبناءً على العلاقة الوثيقة التي تجمع الإنسان ببيئته، يكون فهم سيرة ابن خلدون في صورتها الكاملة والصحيحة مرهوناً إلى حدّ ما ببيان الظروف العامة التي تميّزت بها المغرب والأندلس وفهمها، خاصّةً ما يتعلّق بالجانب السياسي في القرن الثامن الهجري الذي عاش فيه ابن خلدون.

تكاد تتفق الأخبار التاريخية في وصفها ظروف المغرب الإسلامي في هذه المرحلة بأنَّها غير مستقرة؛ وتعكس في أحد جوانبها عجز المسلمين عن تشكيل كيان سياسي قوي موحّد، والحفاظ على استمرار المحاولات التي تسعى إلى جمع الشمل وتوحيد المسلمين، والقضاء على القوى المتنازعة لأغراض شخصية. وفي المقابل كان الغرب المسيحي يعدّ عدَّتُه ويكرّر هجماته على البلاد الإسلامية، متسبّباً بذلك في اضطرابات، وانعدام للأمن، وتعثر أوجه نشاط العمران، كالتجارة وغيرها. ووقد أدت الانقسامات السياسية إلى ظهور دويلات متصارعة، لا تقوى على الدفاع عن نفسها، فضلاً عن ردّ

هجمات المسيحيين على المغرب الإسلامي[1]. تتقاسم هذا الوضع السياسي المحرج دويلات عديدة، منها: دولة المرابطين التي شيّدتها دعواتُ كلٍّ من: يحي بن إبراهيم، وعبد الله بن ياسين، وأبو بكر اللمتوني، ويوسف بن تاشفين (توفي 1106م)، وذلك بين القرنين: الحادي عشر والثاني عشر، ودولة الموحّدين (1130-1269هـ) المنافسة لها، والتي قامت على دعوة إصلاحية بقيادة المهدي ابن تومرّت (توفي 1130م)، واتخاذه مدينة مراكش عاصمة له بعد سقوط المرابطين. وبعد هزيمة المرابطين في واقعة "العقاب" بالأندلس سنة (609هـ) ظهرت دويلات أخرى متنافسة، مثل: الدولة المرينية (1244-1465م) التي قضت عليها (دولة المرابطين) بعد حروب دامية استمرّت قرابة 50 عاما، والدولة الزيّانية في تلمسان (1236-1550م)، والدولة الحفصية بتونس سنة (1229-1574م)، ودولة بني الأحمر أو الناصرية (1232-1492م)[2]. هذه الاضطرابات الداخلية منحت الفرصة للامتداد المسيحي الذي تمكّن من غزو الأندلس وطرد المسلمين واضطهادهم بعد سقوط آخر قلاعهم في غرناطة سنة 897هـ/ 1492م.

أما في المشرق، فالوضع لم يكن يختلف كثيراً؛ إذ واجهت الدويلات الإسلامية غزو التتار والمغول، مع استثناء بعض المناطق، مثل مصر، التي وصلت في عهد الناصر محمد بن قلاوون (توفي 741هـ) إلى أوجها في الاستقرار وازدهار الحياة الاقتصادية والحركة العلمية؛ بسبب دفاع المماليك عنها ضدّ هجمات المغول، وهي الحالة التي وصفها ابن خلدون بعبارات تدل على إعجابه بعمران مصر[3].

وكان من أثر هذه الأوضاع السلبية التي شملت المجالات الدينية

---

(1) Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, pp.17-26.

(2) Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib in the Islamic Period* chap. 3: "The Maghrib Under the Berber Dynasties" (London: Cambridge University Press, 1987), pp.76-143.

(3) ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**، تحقيق: محمد بن تاويت الطّنجي، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، د. ط.، 1951م، ص246-247.

والسياسية والاقتصادية والعلمية، ظهور وعي لدى العلماء بالتراجع الحضاري الذي أصاب الأمة الإسلامية[4]، والذي وصفه ابن خلدون في قوله "وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة"[5]، وهي الشروط الموضوعية التي لا يمكن استبعادها عن الأسباب التي دفعته بالعودة إلى مصادر الوحي وتأمل السّنن التفسيرية التي اتخذها كلّيات عالج بها أوضاع الإنسان في إطار العمران، وأسباب ظهور الأمم والدول وتلاشيها في التاريخ. كما ساعدت تلك الاضطرابات على انتقال العلوم وانتشارها في شمال إفريقيا والأندلس بانتقال العلماء بين أشهر المراكز العلمية المعروفة في ذلك الوقت، بحثاً عن الأمان وأحسن الظروف لتحصيل العلم أو تعليمه، فتحقّق بذلك تواصل فكري متين، وظهرت نخبة كان لها دور كبير في إغناء العلوم الإسلامية تخصّصاتها.

وقد وردت أخبار أخرى عن بروز ظواهر علمية إيجابية في هذه المرحلة، كتقدير السلطات السياسية العلماء، خاصّة في الأندلس، وتأسيس الأوقاف، ودعم المراكز العلمية مالياً، وكانت الدول المتعاقبة في كثير من الأحوال تلجأ إلى دعم تلك المراكز التعليمية، وتقدير أهلها، وتقريبهم من السلطان من أجل تعزيز شرعيتها وقوتها[6]، وإن كان هذا الإيثار لأهل العلم في "دول الملوك" ليس إلا مرسوما شكلياً؛ لا يمنحهم حقّ المشاركة الفعّالة في مجالس الشورى لأهل الحلّ والعقد. لأن الغرض من إبداء ذلك الاهتمام كما نبّه عليه ابن خلدون ليس إلا "لما يُتَلَمح من التجمل بمكانهم في مجلس الملك لتعظيم

---

(4) للمزيد من التفاصل حول الوضع السياسي والاقتصادي في القرن العاشر، أنظر:
- Yves Lacoste,. *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (New York: Verso Books, 1984), pp. 79-180.
- Brett Michael, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib* (Brookfield: Ashgate Varioru, 1999).

(5) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: دار نهضة مصر للطباع والنشر، ط3، 1979م، ج1، ص326.

(6) لمعرفة نماذج من إنجازات الحركة العلمية في المغرب، انظر على سبيل المثال:
محمد المنوني، **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط2، 1977م.

الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحلّ والعقد شيء، وإن حضروه فحضورٌ رسميّ لا حقيقة وراءه"[7].

الحركة العلمية في المرحلة التي عاش فيها ابن خلدون ظاهرة الأخرى، تركت -بلا شكّ- أثراً إيجابياً فيه، وهي ظهور مؤلّفات أصولية قامت بمراجعات نقدية وتصحيحية لبعض فروع المعرفة الإسلامية، مثل التصوّف، الذي عانى في مراحله الأخيرة من الخلط بين التعاليم الدينية والفلسفية المختلفة، والتي كثيراً ما ساقت أتباعها إلى انحرافات عقائدية وعملية[8]. وقد تمت هذه المراجعات النقدية بالرجوع إلى أصول ومعايير الرؤية التوحيدية في تحديد نمط أكثر اتزاناً من العلاقات الأصولية بين العلوم المتداولة في العالم الإسلامي. وكان من نتائج هذه الحركة انتشار ظاهرة "الفقيه الصوفي"، بعد انتصار فكر الغزالي الصوفي وتأثّر العديد من علماء المغرب به، من أمثال القاضي أبو بكر ابن العربي (توفي 1148م)، وانخفاض شدّة المضايقات الكثيرة التي مارسها المرابطون على مؤلّفاته، وحرقها عام 1109م بأمرٍ من علي بن يوسف (توفي 1143م).

وبدأت على إثر ذلك تتضح معالم نسق المعرفة الشرعية الجديدة القائمة على التآلف والتقارب والجمع والتكامل والشمول، بين نمطين من المعارف: الأولى: يمثّلها فقه الظاهر الخاص بأفعال الجوارح للمكلّفين في أنفسهم، وفقه الباطن الذي يهتم بمعرفة الأحكام المتعلّقة بأفعال القلوب[9]، وظهرت

---

(7) وافي، **مقدمة ابن خلدون**، ج2، ص633-634.

(8) كانت بداية الحركة التصحيحية في التصوّف مع ظهور "**الرسالة القشيرية**" لأبي القاسم عبد الكريم القشيري (توفي 465هـ) ومؤلفات أخرى جاءت قبلها لعلماء تصوّف معروفين، أمثال: أبي عبد الله الحارث المحاسبي (ت 234هـ)، وأبي القاسم الجنيد البغدادي (توفي 297هـ).

(9) ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تقديم وتعليق: محمد بن تاوّيت الطّنجي، اسطنبول: مطبعة عثمان يالسين، 1958م، ص10-11، انظر أيضاً:
زياد، معن. "منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية"، في مؤتمر "**ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**" تونس: (15-18 نيسان 1980م)، جامعة الدول العربية؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية للكتاب، ص380.

أسماء عديدة من العلماء الذين شهدوا وتأثّروا بهذا التحوّل الهام في منظومة العلوم الشرعية. وقد بشر فقه الباطن ببزوغ ذهنية علمية إسلامية جديدة، تجمع بين الحقيقة والشريعة، نذكر على سبيل المثال: ابن قنفذ (توفي 1407م)، والشيخ زرّوق (توفي 1493م)، والونشريسي (توفي 1508م)، وعبد القادر الفاسي (توفي 1680م)، وأبو عبد الله المسناوي (توفي 1724م)، وأبو العباس ابن عجيبة (توفي 1809م). وهذا التحوّل لم يقع أثره في العلماء فحسب، بل أثّر في السلطة السياسية في هذه المرحلة، التي حاولت أن تساير مقتضيات هذا التغيير بتحسين تعاملها مع العلماء، كما فعلت الدولة المرينية التي سادت من القرن الثالث عشر حتى القرن الخامس عشر الميلادي، تجاه الفقهاء والصوفية المعتدلة[10].

وثّمة نقطة أخيرة تتعلّق بخصائص الحركة العلمية في المغرب في المرحلة التي عاش فيها ابن خلدون، وهي النقطة التي أشار إليها محسن مهدي[11]، والمتمثلة بظاهرة نموّ المذهب المالكي وانتشاره بدعم من السلطة السياسية، خاصّةً في عهد الدولة المرينية، التي اشتهرت بتشجيعها للعلوم الشرعية، ونتائج ذلك على الفكر العمراني[12]. إن التطرّق إلى المالكية في هذا السياق عند محسن مهدي له أهمية بالغة؛ لأنّه سيساعد -بلا شكّ- على رسم معالم نسق الفكر السائد وتوضيحها، ومعرفة الأسباب التاريخية التي ساعدت على ظهور الفكر العمراني عند ابن خلدون. ونعتقد أن هذا سيكون ممكناً بعد ربط اهتمام ابن خلدون بحوادث العمران وجزئياته بأصولية المذهب المالكي، التي دافعت عن حجية السُّنَة الحيّة (living tradition) بجعل "عمل أهل المدينة" من بين الأدلّة الشرعية، وما ترتّب عن تلك الوجهة من اعتبار المصلحة المرسلة

---

(10) Adal Youmna, *Sufism in Ibn Khaldun: an Annoted Translation of the "ShifÉ' al-Sa'il li TahdhÊb al-MasÉ'il"* (Indiana University: U.M.I, 1990), pp.17-23.

(11) Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History,* pp.28-37.

(12) لمعرفة تفاصيل أخرى حول انتشار المذهب المالكي في شمال إفريقيا، انظر:
ألفرد بال، **الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي: من الفتح العربي حتى اليوم**، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط3، 1987م، ص125-134.

والعرف وغيرها من المفاهيم الأصولية التي تبلورت فيما بعد في نظرية المقاصد.

ومن الضروري هنا، الإشارة إلى قراءة أخرى أبرزت جوانب الجمود والركود، التي عرفتها الحركة العلمية في هذه المرحلة من تاريخ المغرب الإسلامي، وهي القراءة التي أكّدها ابن خلدون في حديثه عن أحوال العمران في المغرب الإسلامي[13]. فهذا الموقف يمثل النتيجة المنطقية للفرضية التي تجعل تطوّر العمران، هو سبب ازدهار العلوم، وأنَّ تراجعه هو سببٌ لتقلّصها، وهو يماثل تماما صيغة القانون الذي ذكره ابن خلدون في الفصل الثالث من الباب السادس بعنوان "أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة" فحسب رأيه؛ فإن تعليم العلم من جملة الصنائع التي تكثر خاصّة في المدن، وعلى "نسبة عمرانها في الكثرة، والقلّة، والحضارة، والتّرف، تكون نسبة الصنائع في الجودة، والكثرة؛ لأنّه أمر زائد على المعاش"[14].

إن ما أشار إليه ابن خلدون في تفسير أسباب تراجع العلوم في المجتمع الإسلامي، تسنده الظروف التاريخية والاجتماعية والحضارية التي شكلت تلك المرحلة. ومع ذلك، فإن العلوم لها كينونات متميزة عن بعضها بعضاً "يفيدها عقلاً فريداً" -بتعبير ابن خلدون-، ومن ثم يتعذر تعميم نتائجه على كل العلوم، وسبب ذلك يعود إلى قدرة العلوم المتفاوتة في مقاومة الظروف الاجتماعية والسياسية التي تسبب التراجع؛ فربما تتراجع بعض العلوم بتقلص العمران لاعتمادها الكبير عليه، لكنَّ علماً آخر يزدهر بحكم استقلاله النسبي عنها، وهذا واضح جداً في علوم الوحي التي لم يكن ظهورها بتطوّر العمران كما هو معلوم، بل بنزول الوحي في مجتمع صحراوي وبدوي، وهي العلوم التي حققت ازدهارا كبيراً في أصعب الظروف التي مرّت بها الأمة الإسلامية،

---

(13) الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، 1992م، ص30-33.

(14) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، ج3، ص1024.

وهذه الحقائق تمنع تعميم تلك الفرضية على علوم الوحي؛ لطبيعتها المتميزة.

إن ضرورة علوم الوحي تسبق ضرورات المعاش وتطور أساليبه ووسائله التي استند إليها ابن خلدون في دليله، ومن ثم فهذا الصنف من العلوم يصعب تفسيره بالقانون الذي ذكره ابن خلدون، بحيث يمكن إخضاعها كلّية إلى شروط العمران؛ لأن شروطها من طبيعة أخرى مغايرة تدخل في إحيائها ونشرها، والتأسي بها، وبالطبيعة، والفطرة الإنسانية، ومصدر المعرفة التي ينهل منها، وسنن الله الأخرى التي تتعلق بظهور الدين والتمكين لأتباعه. كل هذه تعدّ عوامل حاسمة في ظهور تلك العلوم واستقرارها في العمران. وعليه، يبدو أن الموقف الإيجابي الذي يقرّ بازدهار العلوم النقلية بخاصّة، وتوافرها في تلك المرحلة، مع التسليم بوجود ظواهر سلبية جزئية، قد تكون مؤثّرة في نموّها، هو الرأي الراجح.

2. نشأة ابن خلدون وتكوينه العلمي

تعرَّضت معظم الدراسات الخلدونية لنشأة ابن خلدون العلمية، ونظرت في بعض تفاصيلها المتداخلة الأجزاء، التي جمعت بين التحصيل العلمي والتدريس، وممارسة الأنشطة الإدارية والسياسية والقضاء، وذلك بحكم تنوّع مكوّنات الأحداث التي شكّلت حياته، وتداخلها، والتي سهّلت على الباحثين من مختلف الاتجاهات تركيب وتأويل واستنباط مقدمات، وأحكام، وتصوّرات حول حياة الرجل، ومن وبيان تأثيرها في مسار فكره، وفق الفلسفة التي ينطلق منها كل باحث منهم. إن أدلجة الفكر الخلدوني ودفعه إلى ساحة الصراع بين الاتجاهات المختلفة، نتجت عنه أنواع من نقائص منهجية، كالاعتماد على مناهج أحادية اختزالية لم يُرَاع فيها أثر العوامل التي تعارض قناعاتهم، كتجاهل مراحل تطوّر شخصية ابن خلدون. حتى الذين انتبهوا إلى هذا العامل، وقع العديد منهم في الخلط بين تلك المراحل، وعدم الإقرار بتميّز كل مرحلة عن الأخرى، وتسبّب ذلك في تعميم تجربة ابن خلدون السياسية على حساب تجاربه الأخرى مثل: التجربة الروحية، والإصلاح الاجتماعي، خاصّة بعد انتقاله إلى مصر.

ومن سلبيات المناهج الأحادية المتحيزة المعتمدة في الدراسات الخلدونية التقليل من أهمية تأثير التكوين العلمي الشرعي -على الرغم من دوره الحاسم في تحديد المراحل من حياة ابن خلدون وتطور شخصيته- في فكره العلمي، وذلك على حساب مصادر أخرى: كالفكر اليوناني، والواقعات والأحداث التاريخية. كذلك فإن اعتماد هذه المناهج الأحادية، وتبنى مشاريع إيديولوجية دفعت قرّاء ابن خلدون إلى السعي نحو إقحامه في أنساق الفلسفات المادية الحديثة، والوضعية، والعلمانية أو "اللادينية"، والنفعية، التي كثيراً ما تدافع على أطروحات متحيِّزة، وغير موضوعية، مستعملة حيلة "التهميش والتعويض" بإبراز جانب من الجوانب في حياته على حساب الجوانب الأخرى، والتي لها من الأهمية العلمية درجة تعادل أهمية الجوانب المعلن عنها.

إن الفهم العلمي والصحيح لحياة ابن خلدون وفكره بحاجة إلى معرفة الظروف التي عاش فيها ابن خلدون، وفهم مجتمعه من منظور متوازن لا يطغى أحدها على الآخر، إلا بقدر ما تدعمه الأدلّة الموضوعية، كالنصوص الواضحة، والتفسيرات العلمية التي تثبت التحيّز بعيداً عن المكر الإيديولوجي الذي يستهدف اجتثاث الفكر الخلدوني من أصوله الإسلامية، ومخالفته يعني الوقوع في التحيّز والخطأ والغلط والغموض. وبناء على هذه الملحوظة، فمن الضروري تفعيل وإثارة بعض الجوانب التي همشها الباحثون؛ إما لأسباب موضوعية متصلة بمحدودية بحوثهم وتخصصها، أو لتأثرهم بمناهج المستشرقين الذين عُرِفوا بانحيازهم الكبير عند دراسة الفكر الإسلامي.

وأوّل مصدر يُعْتَمد عليه، هو إدراج المعطيات التاريخية العديدة المهملة، أو المنقولة سرداً دون تحليل من ابن خلدون، والتي أوردها هو بنفسه في كتابه "التعريف"، كعلاقته مع كبار العلماء وشيوخه. في هذه الحالة بالذات يمكن مقارنة بعض الملامح النفسية التي ظهرت عند ابن خلدون، وكانت نتيجة للوضع الفكري والسياسي السائد مع صديقه ابن الخطيب الوزير. فبالرجوع إلى بعض مراسلاتهما التي جاءت في "التعريف"، تتّضح معاني

ودلالات المواقف و"الاختيارات الضرورية"، و"الاختيارات المفتوحة"[15]، التي اتّخذها ابن خلدون في حياته العلمية، وكانت سبباً لنعت بعض الباحثين له بالتشاؤم، والنفعية، والأنانية، وغير ذلك.

أما الخطوة المنهجية الثانية فتتمثّل في تقسيم حياته إلى مراحل متمايزة وفق التطوّر الطبيعي لشخصيته، إضافة إلى اعتبار الأحداث السياسية والعلمية الهامة التي أسهمت في تحديد مسار حياته. وهنا يمكن أن نميّز ثلاث مراحل مرتبطة ببعضها بعضاً، وهي: مرحلة النشأة والتكوين العلمي، ومرحلة التجربة السياسية، وفقه الواقع، وأخيراً مرحلة النضج الفكري التي أفضت إلى بروز تجربته الروحية[16].

تعدّ سيرة ابن خلدون من المصادر الأساسية التي توضّح قضايا عديدة حول شخصيته وأعماله. ولعل التأمل في تكوينه الأسري، الذي وفّر له الشروط المادية الكافية والمعنوية، يبيّن أنها كانت عاملاً لا يستهان به في تفسير ظهور ميول نفسية قويّة لدى ابن خلدون، تحولت إلى قصد وإرادة وجهد تحقيق إنجازاته العلمية والعملية المتنوّعة. عرّف ابن خلدون نفسه فقال بأنّه هو"عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن حسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون"[17]. ولد بتونس سنة 732هـ من أسرة عريقة في التاريخ الإسلامي، تعود أصولها إلى عائلة يمنية انحدرت من أحد الصحابة، وهو وائل بن حجر؛ الذي ذكره أبو عمرو بن عبد البرّ في كتاب "الاستيعاب" "بأنّه وفد على النبي ﷺ، فبسط له رداءه، وأجلسه عليه،

---

(15) لقد استعمل عادل اليمني كلمة "analogous type of experience" وذلك للتعبير عن هذه الأداة، انظر: Youmna. *Sufism in Ibn Khaldun*, p.42.

(16) وردت تقسيمات متعددة لحياة ابن خلدون مماثلة لما ذكر، لكن المضامين والتحليلات تختلف حسب طبيعة الخلاصة التي يصبو إليها الباحث. انظر مثلا:
محمد عبد الله عنان، **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، القاهرة: مؤسسة مختار، ط1، 1991م.

(17) ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا**، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د. ط.، 1951م، ص1.

وقال ﷺ «**اللهم بارك في وائل بن حجر وولده وولده وولده إلى يوم القيامة**»[18]، وهي الرواية التي أبدى ابن خلدون تحفظه تجاهها بسبب نقص السلسلة التي توصل إلى هذا الصحابي[19]. ولكن هذه الشكوك لا تنقِص من أهمية عائلة ابن خلدون العلمية والسياسية ومكانتها، والتي عرفت بتنقلاتها عبر مراكز الإشعاع الإسلامي، والوظائف التي تَقَلّدها أفرادها، وهذا يدخل ضمن المتغيّرات المستقلّة التي يمكن الاعتماد عليها لتفسير أصالة فكر ابن خلدون، إذا ما أخذنا في الحسبان انتقال التجربة والخبرات والعلوم، التي اكتسبتها تلك العائلة إلى جيل عبد الرحمن ابن خلدون.

لقد أشار ابن خلدون في "تعريفه" إلى بعض ملامح هذه المكانة، وتراث عائلته العريق في السياسة والعلم، وكان يذكر الرتبة -مثلاً- التي حقّقها أبوه في تحصيل العديد من المعارف؛ إذ يقول: "قرأ وتفقّه، وكان مقدَّماً في صناعة العربية، وله بَصَرٌ بالشعر وفنونه، عهدي بأهل الأدب يتحاكمون إليه فيه، ويعرضون حكمهم عليه، وهلك في الطاعون الجارف سنة تسع وأربعين وسبعمائة"[20].

إن استرجاع وتقويم أثر التوجّه الديني أو "حالة التدين" -بتعبير ابن خلدون- لهذه العائلة في تكوينه العلمي له أهمية بالغة للكشف عن جذور فكره، وردّ بعض من التضليل المنظّم الذي تعاني منه الدراسات الخلدونية. فعلى سبيل المثال يمكن الاستعانة برواية عن جدّ ابن خلدون الذي اختار التعبّد والمجاهدة الروحية عوض قبول منصب مرموق في الإدارة "كالحِجَابَة"

---

(18) ذكر الحديث في **موطأ** الإمام مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، تحقيق: تقي الدين الندوي، أستاذ الحديث الشريف، دمشق: دار القلم، ط1، 1991م، ج1، ص182، رقم الحديث 107؛ و الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، العراق: الموصل، مكتبة العلوم والحكم، ط2، 1983م، ج22، ص46، رقم الحديث: 117؛ و**الروض الداني - المعجم الصغير**، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير، بيروت: دار، ط1، 1985م، ج2، ص284، رقم الحديث 1176.

(19) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق ص1.

(20) المرجع السابق، ص14-15.

الذي عرض عليه[21]. وبلا شكّ فإن هذه الميول لم تتوقّف عند أفراد أسرة ابن خلدون فحسب، بل انتقلت إليه من خلال التربية والتكوين العلمي الشرعي الذي تلقاه منها، إلى جانب تكوينه في العلوم العقلية الذي لا يقلّ أهمية. ولهذا السبب اهتم ابن خلدون بالقرآن والحديث اهتماما عظيما، وهذا ما يفسر استرساله في ذكر أسماء شيوخه ومكانتهم العلمية وتوقيرهم، وبيان طرقهم في التدريس، وسندهم في العلوم التي يدرِّسونها[22]. إن عرض ابن خلدون هذه التفاصيل عن حياته العلمية -خاصّةً ما تعلق منها بالعلوم الشرعية- يدلّ على مدى تقديره لها ولهؤلاء الشيوخ ولدورهم في تزويده بالمعرفة التي سارت به إلى اكتشاف العلم الذي قال عنه "أنّه مستحدث الصَّنعة، غريب النّزعة، غزير الفائدة"[23].

إن هذه المميزات التكوينية لابن خلدون ستقف حاجزاً مانعاً أمام محاولات الباحثين المعاصرين في التقريب بينه وبين غيره من مفكري الغرب، وإهمال الفروق الجوهرية بين الرؤى الكونية التي ينتمي إليها كل واحد منهم. وهذا الأمر ينطبق على تلك المساعي التي تحاول إضعاف العلاقة بين فكر ابن خلدون، ومعارف الوحي أو العلوم الشرعية بطرق غامضة يفرضونها على نصوصه تحت تأثير إيديولوجيات عديدة: كالعلمانية، والحداثة، والتاريخانية تارةً، والموضوعية العلمية تارةً أخرى، وهي كلها مسَاعٍ مضلِّلة؛ تبعدهم أكثر مما تقربهم من حقيقة الرجل وفكره. وللأسف فإن بعضَ الباحثين يتجّرأون في وصف ابن خلدون والحط من قيمته الأخلاقية، بدرجة أكبر مما يمكن أن يوصفا به مفكرو الغرب، مثل ما قاله علي الوردي في النص التالي:

لعلني لا أغالي إذا قلت: إنّ آراء ابن خلدون كانت أشدّ انحرافاً عن شرعة الأخلاق والأديان من آراء زميله الإيطالي [ميكيافيلي]، ولكن الناس لم ينتبهوا إليها. فقد امتاز ابن خلدون بأسلوبه الدبلوماسي الذي يغطي الآراء

(21) المرجع السابق، ص14-16.
(22) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص18.
(23) وافي، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج1، ص331.

المنحرفة بغطاء برّاق، فهو يكثر من ذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، يدعم بها براهينه، ويكثر كذلك من ذكر العبارات الدينية التي ينهي بها أقواله من قبيل "الله أعلم" و"هو الهادي للصواب" و"وعليه التوفيق" وما أشبه[24].

قد يرى بعض الدارسين أن المعطيات ذات الصلة بالشرعيات والتكوين الديني لابن خلدون لا تخدم البحث في فهم أصولية، وعلم العمران الخلدوني ومنهجيته؛ ففي اعتقادهم أن الدين وكل ما يتعلّق به يمثل الجانب الذاتي من شخصية الباحث؛ وهو غير قابل للدراسة العلمية، فلا يستحقّ إدراجه في البحث. وبناء على ذلك المعتقد الخاطئ ضيّقوا دائرة البحث، وحرية الباحث في إمداد إدراكه إلى مستوى أرفع، يتعالى عن الوقائع والأحداث السياسية الجزئية في العمران، التي أسهمت في تكوين فكر ابن خلدون، وتبلوره. وفي المقابل يبالغون في قراءة الروايات، وربط الأحداث، وتمحيص النصوص ونقدها، وتفكيكها، وتأويلها بغرض الاستدلال على الصبغة المادية والعلمانية للفكر الخلدوني[25].

إن إعادة قراءة نصوص ابن خلدون، وما ذكره هو عن نفسه، يمثّل إحدى الآليات المنهجية التي من خلالها يمكن تفعيل المعطيات، والجوانب الدّينية، واسترجاع مكانتها في تفسير بزوغ خبرة ابن خلدون العلمية وتبلورها، وهي كذلك الخطوة التي تجعل فتح مسالك جديدة في دراسة ابن خلدون، وتجاوز طرح الاتجاه الوضعي المادي ممكناً. ومن تلك النوافذ تتبّع أثر تكوينه العلمي الشرعي الذي تلقاه في المراحل المبكّرة من حياته على المراحل الأساسية التي تلتها، سواء أكان ذلك متعلِّقاً بحدث عزلته السياسية الرسمية، أو جنوحه إلى الاهتمام بالدين في آخرها بوصفه ثمرة لتلك التربية الأولى المؤثّرة.

---

(24) الوردي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص14-15.

(25) من الباحثين العرب الذين تبنّوا هذه الاتجاه نذكر على سبيل المثال: طه حسين، وكمال عيّاد، وعلي الوردي، ومحسن مهدي، وناصر نصيف، وفؤاد بعلي، وغيرهم.

لقد اعتمد كثير من الباحثين من المستشرقين[26] وغيرهم على استصحاب التجربة السياسية لابن خلدون، وهي التجربة التي عاشها في مرحلة شبابه أو المراهقة، في الحكم على شخصيته في مراحلها المتقدمة، على الرغم من وجود فواصل واضحة المعالم يتعذّر أمامها تفسير التجارب الأخيرة بترسبات التجربة السياسية الأولى. بل ذهب الكثير منهم إلى الاعتقاد بأن الموضوع الأساسي الذي تدور حوله "المقدّمة" هو "الحدث السياسي الوجودي"، وجاءت نتيجة هذا الذهول عن المقصد تضارب القراءات التي اعتنت بفكر ابن خلدون وتناقض بعضها، مما جعل الكثير منها في حكم الخارج عن سياق الفكر الإسلامي بسبب اعتمادها على نظم الثنائيات المتقابلة والمضلّلة: كالنظر إلى "السياسة" بأنّها مقابلة "للدين"، و"العلم" مقابل "للإيمان"، و"المثال" مقابل "للواقع"، إلى غير ذلك من المفاهيم التي وظفوها من أجل إضفاء صبغة الصراع بين المجالات المختلفة، وإبراز المنطق الجدلي نظاماً يحكم القضايا، ويفسر علاقة بعضها ببعض.

3. أثر العلوم الشرعية في تشكّيل وعي ابن خلدون العلمي

من الشروط الضرورية التي يتطلّبها التحصيل العلمي، التزام المتعلم ببذل جهدٍ كافٍ لاستيعاب مسائل متنوّعة ومتفاوتة في الصعوبة والتعقيد، حتى تظهر فيه الملكات التي تتحوّل بسبب ذلك البذل إلى صناعة يمتلكها الشخص، ويتحكم في توظيفها. فحالة ابن خلدون في هذا الشأن لا تشذّ عن هذا القانون الذي يحكم تحصيل العلوم واكتساب الصناعات. فالتفسير الموضوعي للإنجاز العلمي الذي حقّقه ابن خلدون يقوم على تقويم سلسلة الجهود المتراكمة

---

(26) أنظر اعمال إروين روزنثال Erwin I. J. Rosenthal، مثل:
- *Political Thought in Medieval Islam: an Introductory Outline,* Ch. 4, (London: Cambridge University Press, 1968).
- ''Ibn Khaldun as a Political Thinker: A North African Thinker of the Fourteenth Century'' *Bulletin of the John Rylands Library,* vol. 24 (Manchester University Press, 1940).
- ''Ibn Khaldun's Attitude toward the Falsafah;'' ''Father of Modern Political Science;'' ''Islam in the Modern National State (Cambridge University Press, 1965); and ''Politics in Islam,'' (Cambridge University Press, 1966).

ونوعية تكوينه العلمي، ثم ربط تلك العلوم والخبرات المكتسبة بالإنجازات المحقّقة. هكذا تتّضح أهمية معرفة جانب التحصيل العلمي في حياة ابن خلدون وتحليله، وهو أحد أهم المسالك الضرورية التي يجب الاعتماد عليها لبيان طبيعة الفكر الخلدوني وثمرته المتمثّلة في "علم العمران".

جرت العادة لدى الباحثين على التمييز بين العلوم العقلية والنقلية، وهو التصوّر الذي يناسب شكلياً تصنيف ابن خلدون، وغيره من علماء المسلمين الذين سبقوه، والذين جاءوا من بعده للعلوم المنضوية تحت العمران الإسلامي في الظرف الذي عاشوا فيه. وعلى الرغم من اشتهار هذا التصنيف ألّا أنه يجب التنبيه إلى أن هذا التمييز في إطار النسق التوحيدي للمعرفة، الذي نجده عند جلّ العلماء المسلمين، ما هو إلّا ترتيب إجرائي رسومي ليس غير، يقصد به تبسيط حدود شجرة المعرفة الإنسانية. فالفصل الصارم بينهما، -كما توهّم أصحاب الرؤية الكونية المادية أو الوضعية- يُعَدُّ مغالطة كبيرة، ضلّلت عدداً غير قليل من الباحثين في دراستهم تراث ابن خلدون. ولهذا السبب فإن اتباع هذا التقسيم الثنائي في عرض نشأة ابن خلدون العلمية لا يعدو أن يكون شكليّاً؛ لأن علاقة التداخل بين الدائرتين: النقلية والعقلية، هي السائدة والمشتهرة في الفكر الإسلامي.

أ. الرسوخ في العلوم الشرعية

للعلوم الشرعية دور عظيم في تكوين شخصية ابن خلدون وتبلورها، وذلك بشهادته الصريحة على نفسه، والتي لا يمكن إخفاؤها أو إقصاؤها أو تجاهلها؛ إذ لم يدع ابن خلدون لها مجالاً للتأويل والاستنباط، فقد تولى بنفسه عرض أجزاء هامة من حياته العلمية، بداية من المراحل المبكّرة من عمره، في كتابه "التعريف بابن خلدون". لقد قدّم ابن خلدون تفاصيل هامة، شملت قائمة العلوم الشرعية التي درسها وأجيز فيها، وأسماء العلماء الذين أخذ عنهم، بل تعدّى عرضه في بعض الحالات إلى ذكر سندهم، مثل ما ورد عند ذكر شيخ القراءات أبي عبد الله محمد بن سعد بن بُرّال الأنصاري، وأبي محمد بن عبد المهيمن الحضرمي، إمام المحدثين والنحاة بالمغرب، وعبد

الله محمد بن إبراهيم الآبلّي، شيخ العلوم العقلية[27].

لقد استهلّ ابن خلدون عرضه هذا الجانب من حياته بذكر تجربته في حفظ القرآن الكريم، وعلم القراءات السبع، ثم مدوّنات الحديث، ثم الفقه، وهو عرض يناسب تماما المناهج التربوية المعتمدة في المغرب والأندلس بشكل عام؛ إذ كان أوّل ما يبدأ به طالب العلم هو حفظ القرآن الكريم. لقد ذكر ابن خلدون بتفصيل المصادر المعتمدة في كل مادة، وذكر أسماء شيوخه ومكانتهم العلمية مصحوبة بعبارات التقدير والعرفان؛ ففي وصفِه أبو البركات محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحاج اليلفيقي على سبيل المثال، يقول: "وشيخنا ... من أهل المرية، شيخ المحدثين، والفقهاء، والأدباء، والصوفية، والخطباء، بالأندلس، وسيد أهل العلم بالإطلاق، والمتفنّن في أساليب المعارف، وآداب الصحبة للملوك فمن دونهم"[28]. وبعدها انتقل ابن خلدون إلى ذكر العلوم الآلية؛ أي اللغة العربية وعلومها، والمصادر التي درسها. هذا الجانب الذي أورده ابن خلدون بنفسه، يمثّل الوجه التحصيلي لاكتساب المعرفة الذي نعدّه أحد المحاور التي تقدّم معطيات متميّزة، تساعد على معرفة طبيعة الرؤية الكونية المحرِّكة لمداركه العقلية.

أما الوجه الثاني، الذي ينبغي النظر فيه بعد "تحصيل المعارف"في تحديد وجهة ابن خلدون الفكرية والأصولية، هو "الامتثال"؛ لأن تحصيل المعارف واستقرارها صورياً في ذهن الإنسان لا يكفي حسب مذهب ابن خلدون وجلّ علماء المسلمين، وسبب ذلك هو أن مفهوم العلم الحقيقي فهو تلك المعرفة التي يتجاوز فيها صاحبها مرحلة "الرسم" إلى منزلة "الحال"، الذي يقع في النفس.

بإخضاع حياة ابن خلدون لهذين المعيارين "الاكتساب" و"الامتثال" يتبيّن تحقّق الشرطين. أما فيما يخص الشرط الأول، فبالإضافة إلى تحصيله العلمي الذي فسّر بعض تفاصيله، برهن ابن خلدون على قوة إقدامه على

(27) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص19-21.
(28) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص61.

العلوم وتفوّقه فيها، كما دلّ عليها اكتساب ثقة شيوخه والحصول على إجازات عديدة في مدة زمنية قصيرة. أما ما يتعلّق بشرط الامتثال أو الالتزام، فيكفي أن نشير إلى بعض الحوادث الفردية التي ذكرها ابن خلدون في "التعريف"، والتي تعكس جانباً من المناعة أو الحصانة الدينية والاستقامة في السلوك وحضور الوازع الديني، وتتمثّل في إهدائه للغازي تيمورلنك (1336-1405م) المصحفَ، وسجادة أنيقة، ونسخة من قصيدة البردة المشهورة لشرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد الدلاصي البوصيري (608-694هـ) في مدح النبي ﷺ، وذلك حين ذهب ابن خلدون إلى دمشق[29].

والحادثة الثانية تتعلق بامتناعه عن دخول كنيسة القيامة حين زار بيت المقدس بين عامي (801-802هـ) شعوراً بالذنب؛ لأن أصحابها يشيدون بتكذيب القرآن[30]. وأهّم من ذلك كله محاولاته الإصلاحية في المجالات الحيوية كالتعليم، وتولي القضاء. أما تولّيه وظيفة القضاء في مصر، والتي شملت ستّ مراحل متقطعة بين عامي (1384-1406م)، فقد انصبّ اهتمام ابن خلدون فيها على إقامة العدل ومحاربة الفساد والرشوة المنظّمة التي فشت بين القضاة، وممارسات الشهود، وإدارة الوقف. ولقد شهد على حسن أدائه لهذه الوظيفة معاصروه، أمثال أبي المحاسن، بل وحتى الذين هاجموه من معاصريه وتلامذته، أقروا بعدالته[31]. لكن ذلك لم يحفظه من خطر المؤامرات التي يدبّرها أهل السِّعايات النفوذ، وتسبّبت في عزله عن الوظيفة مرّات عدّة كما ذكر في كتابه "التعريف" وتناقلتها الروايات[32]. ولعل عبارة مارشال هودسون (Marshall G. S. Hodgson) "كلّما أراد النظام "المملوكي إثبات

---

(29) المرجع السابق، ص377.

(30) المرجع السابق، ص350.

(31) وافي، علي عبد الواحد. **عبد الرحمن ابن خلدون: حياته وأثره ومظاهر عبقريته**، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د.ت، ص97؛ انظر أيضاً:
- علي أومليل، **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ط2، 1985م، هامش صفحة: 143.

(32) Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Function and His Historical Research* (University of California Press, 1967), pp.30-41.

استقامته نصّب ابن خلدون في منصب قاضي المالكية"[33] تحمل نوعاً من الصدق في هذا الصدد. أما في وظيفة التدريس فلم تكن أقلّ أهمية من ممارسته للقضاء؛ إذ بعد وصوله إلى مصر، وهو حينئذ في الثانية والخمسين من عمره، باشر تدريس مباحث "المقدّمة" في جامع الأزهر، ثم عيّنه السلطان برقوق على رأس المدرسة القمحية في عام1384م لتدريس الفقه المالكي و على رأس المدرسة الظاهرية التي أسّسها بنفسه، ثم المدرسة السرغتمشية التي درّس فيها الحديث مستعيناً بكتاب "الموطأ" للإمام مالك بن أنس (93-179هـ)، وعُيِّن كذلك على المدرسة الصوفية خنقاه بيبرس عام 1389م. فكل هذه التحرّكات تدلّ على أن اهتمام ابن خلدون بالعلوم الشرعية لم يكن شكلياً أو ثانوياً، أو تقليداً للوضع السائد كما حاول المستشرقون ومن سار على نهجهم أن يثبتوه، بل كان ذلك عن قناعة ورؤية ومشروع عمل.

ب. الدراية بالعلوم العقلية

كان ابن خلدون مؤرخاً من الطراز الأول للعلوم التي نشأت أو انتقلت إلى العالم الإسلامي، ولذلك فمن البدهي أن يكون اطّلاعه على المصادر المختلفة للعلوم التي أرّخ لها واسعاً وشاملاً، ومن البدهي كذلك أن تكون تلك العلوم -سواءً الآلية أم العلوم الشرعية، مثل: الفقه، وأصول الفقه، ومناهج التفسير، أم العلوم العقلية كالمنطق والرياضيات والهندسة- علوماً تشكل مجال عرضه.

لقد تطرّقت معظم الدراسات إلى مناقشة عامل التكوين العلمي لابن خلدون، لكن ذلك الاهتمام لم يساعدها على الوصول إلى رؤى متناسقة في تحديد طبيعة ذلك التكوين، وأهميته في ظهور الفكر العمراني، بل أفرزت اختلافاً كبيراً بين آراء الباحثين. وحيال هذه المشكّلة برز اتجاه عقلي وضعي، سعى إلى توسيع نفوذ سلطة العلوم العقلية، والرفع من مكانتها عند ابن

(33) Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization,* vol. 2, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974), p.479.

خلدون، وعدّوها مصدراً أساسياً لأفكاره، وإطاراً لمنهجيته العلمية التي ساعدته على اكتشاف قوانين العمران، وتوظيفها في تفسير جملة من الظواهر والأحداث في المجتمع الإسلامي. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أن القراءة العلمية الصحيحة لفكر ابن خلدون يجب أن تفرد مساحة واسعة لأنساق المعرفة العقلية، مفترضة في الوقت ذاته وجود فواصل بينها وبين معارف الوحي.

وتمثّل هذه الآراء والاعتقادات المفروضة على فكر ابن خلدون -التي نعتقد خطأً الكثير منها، والتي يعتمد عليها أتباع هذا الاتجاه- خطوة أساسية للتقريب بين الفكر الخلدوني والتراث اليوناني بوساطة فلاسفة المسلمين، الذين وقع تفكيرهم فريسة لنسق الفكر اليوناني، أمثال ابن رشد[34]، ولكن بعض المنصفين أشار إلى بطلان هذا الاتجاه[35]. لقد حاول هذا الاتجاه الإفراط في استغلال العلاقة بين ابن خلدون وملازمته شيخه محمد بن إبراهيم الآبلّي (1282-1386م) -شيخ العلوم العقلية-[36] الذي كان يدعوه "سيدنا ومولانا الإمام الكبير العالم العلّامة فخر الدنيا والدين، حجّة الإسلام والمسلمين، غيّاث النفوس"[37]. وعلى الرغم من طول المدّة التي لازمه فيها

---

(34) تعدّ دراسة محسن مهدي -التي أشرنا إليها- أحسن من يمثّل هذا الطرح عند باحثي العرب الذين تأثروا بتداعيات "معجزة الإغريق".

(35) Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun* (Paris: Press Universitaire de France, 1965), pp.27-28.

(36) إن غرض ابن خلدون من الالتحاق بحلقة الآبلي هو تلقي العلوم الحكمية والتعاليم التي كان الآبلي إماماً لها في تلك الفترة، لكن ما تلقاه عنه بالفعل قد شمل كذلك علوماً شرعية، وهذا الرأي يدعمه إدراج اسم الآبلي بصيغة "شيخ أهل المغرب في عصره في العلوم العقلية، ومفيد جماعتهم" في سلسلة سند تحصيل ابن خلدون لموطأ الإمام مالك، الذي كان يدرِّسه لطلبة العلم في مصر، انظر:
- محمد طه الحاجري، **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، بيروت: دار النهضة العربية، د. ط.، 1980م، ص169.

(37) ابن خلدون، **لباب المحصل في أصول الدين**، دراسة وتحقيق: محمد علي أبو ريان وعباس محمد حسن سليمان، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، د. ط.، 1996م، ص55؛ ولمعرفة بعض التفاصيل حول حياة الآبلي، راجع:
- محمد طه الحاجري، **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، ص147-171.

بين سنتي (1347-1352م)، إلا أن ابن خلدون لم يذكر المراجع التي درسها مع أستاذه، لكن يبدو أنّه كان يدرِّسهم فصولاً من كتب الرازي، مثل: "المحصِّل" وبعض مؤلفات ابن سينا في الفلسفة[38]، لكن أصحاب الاتجاه العقلي لا يزالون يدافعون عن هيمنة العلوم العقلية -التي أخذها عن الآبلي- على شخصية ابن خلدون العلمية، وهو ادّعاءٌ ضعيف، يمكن ردّه، لسببين:

أن كثرة شيوخ ابن خلدون وأهمية مكانتهم العلمية، تجعل من الصعب إيجاد صيغة نزيهة لتفضيل بعضهم على بعض في التأثير في فكر ابن خلدون وشخصيته. وتزداد هذه الصعوبة حدّة حين البحث عن إيجاد ميول واضحة، تبرهن على تفضيل شيوخه في العلوم العقلية أو التعاليم على حساب شيوخه في العلوم الشرعية، فضلاً عن افتقار ذلك التفضيل إلى أيّ دليل يسانده في دائرة الفكر الإسلامي والثقافة العلمية، خاصّةً إذا كان حال العلوم العقلية ومنتحليها بات غير مستقرٍ في ظلّ سلطة الفقهاء القويّة في الدول التي تعاقبت على شمال إفريقية، ومتّجهة نحو انتقاد المشتغلين بأم العلوم -الفلسفة- والعلوم الأخرى ذات الصلة، باعتبارهم يمثّلون خطراً على العقيدة الإسلامية بما تنشره علومهم من أفكار ومعتقدات باطلة. فهذا ابن السكاك (توفي 818هـ) في كتابه: "الأساليب"، يؤكّد أنّه ليس ثمة أكبر معرقل على تحصيل العلم الحقيقي من الفلسفة. ونقل محمد بن شكّرون رواية مفادها أن الحاكم المريني أبو الحسن كان يتفادى استقبال العالم الكبير أبو العباس بن شعيب الغزنائي الفاسي (توفي 740هـ) -شيخ العلوم العقلية- رغم مكانته العلمية[39]، وهذه كلها مؤشرات تنفي احتمال إظهار ابن خلدون أي ميل أو تفضيل لهذه الفئة من العلماء على سواها.

إن نقد ابن خلدون للمنطق، ودعوته لإبطال الفلسفة دليل آخر على عدم حصول أصحاب هذين العلمين على أي امتياز أو تفضيل عند ابن خلدون.

---

(38) Nassif Nassar, ''Le Maitre d'Ibn Khaldun: al Abili,'' *STVDIA ISLAMICA*, pp.103-114.

(39) Mohamed Benchekroun, *La vie Intellectuelle Marocaine sous les Mérinides et les Wattasides* (Rabat: 1974), p.478.

وهذا يمكن ملاحظته بسهولة عند إجراء مقارنة بسيطة بين مقطعين من النصوص، عرض في أحدهما شيخه في العلوم النقلية، أبو محمد بن عبد المهيمن[40]، وفي الآخر شيخه في العلوم العقلية محمد الآبلّي، الذي كان ابن خلدون يذكر أنّه مستوعب لكثير من المعقول والمنقول على حدّ سواء[41]، وفي التقارب الذي بين لغة النصين وحجمهما والنقاط التي ركّز على بيانها، والعبارات التقديرية التي استخدمها ابن خلدون، يجعل من العسير ملاحظة أي تمييز أو تفضيل يدّعيه العقليون.

بالإضافة إلى هذا كله، فإن النصوص التي خصّها ابن خلدون للتعريف بشيوخ العلوم الشرعية أخذت القسط الأكبر في كتابيه "التعريف" و"المقدّمة". ففي "المقدّمة" على سبيل المثال، لم يذكر أبا الوليد ابن رشد (1126-1198م)-معلِّم العلوم العقلية- إلا في مناسبات محدودة؛ إذ يصفه شارحاً وفيّاً لكتب أرسطو، بخلاف طريقة ذكره ابن سينا الذي قال فيه إنّه يقول برأيه، كما خالف أرسطو في كثير من القضايا[42]. وكان ابن خلدون ينتقده في عدّة مسائل منها تحديد مفهوم الحسب[43].

فالعقلانية التي يقصدها هؤلاء ما هي إلا بقايا من شذرات الفلسفة الغربية، ظهرت في أوروبا في العصر الحديث، وضربت بأعماقها في التراث الفلسفي اليوناني. فمن وجهة نظر تاريخ العلوم يتعذّر إلصاقها هذا الوصف بعالم من علماء الإسلام، أمثال ابن خلدون الذي عاش في القرن الثامن الهجري، ورسم تجلّيات فكرة على نحو مختلف.

لقد تمكّن ابن خلدون واستفاد كثيراً من العلوم المعروفة في زمانه ومناهجها المتنوّعة، التي نعتقد ضرورة تحصيلها لصلاحيتها للبحث في العمران البشري. فإعجابه بالمنهج المتّبع في علم الهندسة دليل واضح على

---

(40) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص30.
(41) المرجع السابق، ص21-22.
(42) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي،ج3، ص1142.
(43) المرجع السابق، ص107.

طريقة ابن خلدون في تحديد الجانب المنهجي في مشروعه؛ فالأصولية التوحيدية التي شكّلت عقله العلمي لا تسمح بانفصال العلوم عن بعضها بعضاً. وهذا ما جعل ابن خلدون يرى في منهجية علم الهندسة، التي تتميّز براهينها بالانتظام والترتيب، وسيلة تساعد على إضاءة العقل، واستقامة الفكر، وإشحاذ الذهن، وهو انطباع لا يخصّ ابن خلدون وحده، بل أصبح ظاهرة منتشرة بين العلماء. وهذا يُفْهَم من الكلام الذي نقله ابن خلدون بأن شيوخه - رحمهم الله- كانوا يقولون: "ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار، وينقّيه من الأوضار والأدران"[44].

فالقول بدراية ابن خلدون بالعلوم الحكمية عاملٌ غير كاف بذاته لتسويغ عقلنة فكره على الطريقة التي عرفت بها العقلانية في تاريخ الفكر الغربي، والسبب في ذلك هو أن المعرفة العمرانية التي يعتقدون أنّها عقلية، ليست إلا وجها من الوجوه التي تتجلّى فيها الرؤية التوحيدية الإسلامية التي لا تضع العقل موقع السلطة، بل تجعله وسيلة محدودة القدرة؛ فهو بحاجة دائما إلى هداية الشرع.

ثانياً: التجربة السياسية: أهميتها وحدودها في تعليل قضايا علم العمران

1. أهمية التجربة السياسية في فكر ابن خلدون

خطي الجانب السياسي من الفكر الخلدوني باهتمام خاصّ ومبكّر من الباحثين المسلمين وغير المسلمين على السواء، كما يبدو جليّاً في مباحث السياسة وطبيعة الملك والقوانين الكلّية التي اشتهرت عن ابن خلدون، مثل "أن الظلم مؤذن بخراب العمران، وانحطاط الأمم، وانهيار الحضارات"[45].

ولعلّ المرء لا يخطئ إذا علَّل اهتمام الأتراك المبكّر بترجمة "المقدّمة" بسبب البحث عن حلول للمأزق السياسي الذي واجهته الدولة العثمانية بعد

(44) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ص398.

(45) التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك**، تحقيق: منصف الشنوفي، تونس: دار التونسية للنشر، ط2، 1986م، ص99.

سقوط الخلافة الإسلامية 1924م، وظهور خطر التوسّع الأوروبي المسيحي. وهو الاهتمام الذي وصل أثره إلى بعض علماء تونس، أمثال رجل السياسة خير الدين التونسي (1822-1889م)، صاحب كتاب "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" الذي ألّفه سنة 1867م.

وللسبب نفسه يمكن تفسير الاهتمام المبكّر للمدرسة الإحيائية التي مثّلها محمد عبده وتلاميذه، والذي حاول تدريس أجزاء "المقدّمة" ضمن البرامج التربوية لجامع الأزهر لو لم يعارضه شيخها كما جاء في بعض الروايات. كما لا يمكن تجاهل أثر ذلك الاهتمام في المنهج الذي سلكه محمد عبده في بيان ماهية علم الكلام ووظيفته، والإصلاحات التي هو بحاجة إليها ليواكب المتطلّبات الراهنة للأمة الإسلامية في كتابه "التوحيد".

إن تأثير الفكر السياسي الخلدوني في مصر لم يقتصر على الأزهريين فحسب، بل امتدّ إلى أولئك الأزهريين الذين اتهموا بالخروج عن الإسلام، من أمثال علي عبد الرازق، وبخاصّة شطحاته حول الخلافة ومشروعيتها الدينية وحديثه عنها في كتابه: "الإسلام وأصول الحكم"[46]. الذي ظهر عام 1925أما خارج العالم العربي، فإنّه لا يُسْتبعد أثر الفكر السياسي الخلدوني في ظهور مجموعة من المقالات، مثل تلك التي كتبها شرواني هارون خان في شبه القارة الهندية في بداية الأربعينيّات من القرن الماضي[47].

لا شكّ في أن من بين الأسباب البارزة التي يمكن اعتمادها في تفسير هذا الاهتمام الكبير والمتزايد بالفكر السياسي الخلدوني غنى تجربته السياسية من جهة، والمنهج الذي سلكه في "المقدّمة" لتفسير الظاهرة السياسية المتجدّدة في العمران البشري من جهة أخرى. هذا المنهج الذي لم يكن سوى

---

(46) Leonard Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), pp.128-169.

(47) Sharvani Haroon Khan, ''Political Theories of Certain Early Islamic Writers,'' *Indian Journal of Political Science,* III, (Allahabad, 1942), pp.225-236.
''The Genesis and Progress of Muslim Socio-Political Thought'' *Islamic culture,* XXVII (Hyderabad, 1953), pp.144-148; *Studies in Muslim Political Thought and Administration* (Lahore, 1945), pp.181-193.

ثمرة من ثمرات الرؤية الكونية التوحيدية، فتح مجالاً واسعاً للحوار العلمي بين ما سماه ابن خلدون "الأمر الوجودي"، و"الأمر الشرعي". ونظراً للتداخل بين الدّين، والعلم، والسياسة في تشكيل العقل السياسي الخلدوني، واجه المستشرقون، ومن سار على منهجهم من الباحثين العرب، صعوبات حالت دون وصولهم إلى اتفاق على صورة واضحة وشاملة لحدود إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة عند ابن خلدون. وقد عرض المستشرق الإنجليزي جيب صورة هذا الخلاف بين كمال عياد وروزنتال في مسألة تحديد دور الدين في الفكر الخلدوني، خاصّةً في الجانب السياسي.

إن أهمية الجانب السياسي من الفكر الخلدوني عكسته الدراسات اللاحقة التي قام بها باحثون عرب لمحاولة إثراء أبعاده النظرية والمعرفية ومجالاته التطبيقية المتعدّدة. وهكذا جاءت إشارات مبكّرة للعناصر الجديدة في التفكير الخلدوني السياسي، مثل تلك التي وجدت في كتاب محمد ضياء الدين الريِّس وعنوانها: "النظريات السياسية الإسلامية" في عام 1953م، وعرض فيها مسألة أنماط الحكم عند ابن خلدون، ومباحث أخرى في السياسة الشرعية: كالإمامة، والقضاء، والخطط[48]. وهناك دراسات أخرى تناولت الأسس الفلسفية للفكر السياسي، مثل المقال الذي نشره محسن مهدي سنة 1966م[49]، وركّز فيه على بيان أهمية المسألة السياسية في الفكر الخلدوني وعلاقتها بالفلسفة التقليدية، فرأى مهدي في هذا الصدد أن ابن خلدون هو المفكر المسلم الوحيد الذي عمل بصفة مباشرة للاستدلال على أن التاريخ الإسلامي، والنظم السياسية التي شكّلت صورته، هو موضوع خاضع لقانون الكون، والفساد الطبيعي[50]. وأشاد مهدي بالنقلة الخلدونية في هذا المجال، والتي كانت -حسب رأيه- ثمرة منهجيته المتميّزة التي ترتكز على دراسة

---

(48) الريس، ضياء الدين. **النظريات السياسية الإسلامية**، القاهرة: مكتبة التراث، ط7، 1976م، ص123-126، 136، 142، 146، 172، 192، 264.

(49) Muhsin Mahdi, "Ibn Khaldun," in *History of Muslim Philosophy*, Part 6, M. M. Sharif (ed.) (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1966), pp.961-984.

(50) *Ibid.*, p.965.

معطيات العمران الواقعية، التي يمكن أن تخضع للبرهان، وتحليلها، وذلك بالعودة إلى مبدأ الضرورة الطبيعية والعوامل الذّاتية التي تحملها الظاهرة. وفي هذه الحالة أشار إلى موقف ابن خلدون من العلاقة بين النبوّة والمجتمع البشري، وركّز على مخالفته وجهة نظر التيارات الفقهية، والكلامية، والفلسفية في العالم الإسلامي، بنفي ضرورتها لقيام المجتمع البشري؛ لأن التعاون من أجل سدّ الحاجات الضرورية ودفع الخطر الخارجي هو السبب الأول لقيامه.

وقد أجرى مهدي مقارنة مختصرة بين الفكر السياسي عند ابن خلدون والفارابي الذي كان متمسِّكاً -إلى حدٍّ ما- بالمفهوم التقليدي لعلم السياسة المشهور لدى فلاسفة اليونان، خاصّة عند أفلاطون، الذي يبحث في المثال بدل الواقع كما هو واضح في كتابه "المدينة الفاضلة". ويرى الباحث أن أهمية ابن خلدون في هذا السياق تكمن في طريقته النقدية التي استبعد فيها إمكانية احتواء علم العمران في علم السياسة بصورته اليونانية التي حدّدها الحكماء، وكذا في علم الخطابة الذي لجأ إليه المتكلمون، لاستناده إلى المنهج الاحتجاجي الجدلي، وهو الأسلوب المناسب لمحاورة الخصم ومقارعة أدلته وإقناعه، وهي كلها أدوات علم الكلام في إثبات العقائد الإيمانية بالطرق العقلية.

يمكن إلى هذه الجهود إدراج كتاب محمد محمود ربيع: "النظريات السياسية لابن خلدون" الذي ظهرت نسخته الأصلية باللغة الإنجليزية عام 1967م، وركّز فيه -إضافة إلى جانب الفكر السياسي- على إثارة مسألة أصالة فكر ابن خلدون ومنهجه وموقعه في تاريخ الفكر الإسلامي، فرأى أن فكره السياسي دليل من أدلة أصالته، ويعكس قدرات العقل المسلم على الإبداع، وبفضل توظيفه ما سماه ربيع " بالوسائل الزمنية" تمكن ابن خلدون أن يخطو خطوات هامة في إثراء هذا الجانب، وأصبح بذلك "أوّل فقيه مسلم يضع تفسيراً عقلانياً لبعض النزاعات السياسية الكبرى في الإسلام، مثل الفتنة وما استتبعها من تغيرات، ثم تحلّل نظام الخلافة"[51].

(51) ربيع، محمد محمود. **النظرية السياسية لابن خلدون: دراسة مقارنة في النظريات** =

وهناك نموّذج آخر في تحليل الفكر السياسي الخلدوني قدمه الجابري في كتابه "فكر ابن خلدون.."[52]، والذي قام في القسم الثاني منه تحليلاً لقضايا العصبية، والدولة، وأنماط الملك، وأنواع السياسات والمسائل الفرعية التي تدخل تحتها. لكن على الرغم من الشهرة التي نالها الكتاب في العالم العربي، فإن ما تجب ملاحظته هو أن ما حقّقه هذا العمل بالفعل في مجال تفسير الفكر السياسي الخلدوني وإثرائِهِ لا يعدو أن يكون مجرد عرض تفسيري لبعض القضايا من عدّة زوايا: دينية، وفطرية، ونفسية، وعمرانية، واجتماعية. إن ما يمكن مؤاخذة الجابري عليه هو نقص النماذج التاريخية من الفكر السياسي الإسلامي التي عاد إليها؛ إذ بإمكان الباحث أن يعتمد في تحليله على المقارنات بالعودة إلى أعمال مجموعة من العلماء البارزين[53]، حتى يتسنّى له مناقشة أمهات القضايا في الفكر السياسي الإسلامي، ويتجاوز الإشكالات القديمة كمسألة الشرعية الإلهية للسلطة السياسية التي كرَّر طرحها بأسئلتها القديمة. إضافة إلى ذلك، فالباحث لم يناقش بما فيه الكفاية أهم القضايا التي تشغل الفكر السياسي الإسلامي، مثل: تحوّل الخلافة إلى الملك العضوض، وهي القضية التي طرحها ابن خلدون بقوّة، بل اكتفى الجابري بعرض مختصرات لا تفي بالغرض، كان يكرر بعضها ويطرح تساؤلات قديمة

= **الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي**، د.م. دار الهناء للطباعة، ط1، 1981م، ص123.

(52) الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي** (1971).

(53) أمثال: الإمام الماوردي (364-450هـ) في "**الأحكام السلطانية**"، ونظام الملك (408-485هـ) في "**نصائح الملوك**"، وأبو حامد الغزالي (توفي 505هـ) في "**السراج المسبوك**"، ومحمد بن ظفر الصقلّي المكّي (497-565هـ) في "**سير الملوك**"، وفي "**سلوان المطاع في عدوان الأتباع**"، وابن نصر الشيرازي (توفي 589هـ) في "**النهج المسلوك**"، وتقي الدين أحمد ابن تيمية في كتابَي: "**السياسة الشرعية**" و"**الحسبة**"، وابن الخطيب الوزير (713-776هـ) الذي ترك مجموعة من الكتب منها: "**بستان الدول**"، و"**رسالة السياسة**"، و"**تخصيص الرياسة بتلخيص السياسة**"، و"**الإشارة إلى آداب الوزارة ومقامة السياسية**"، وكذلك ابن رضوان المالقي (توفي 783هـ)، وهو صاحب كتاب "**الشهب اللامعة في السياسة النافعة**"، وأبي عبد الله بن الأزرق (توفي 896هـ) في كتابه "**بدائع السلك في طبائع الملك**".

مثل مسألة المصدر الإلهي لشرعية السلطة السياسية التي تجاوزها الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

كما يمكن إدراج دراسة أخرى عالجت المسألة السياسية في الفكر الخلدوني من وجهة نظرية مجرّدة؛ اتّجه فيها الباحث إلى مناقشة الأطر الكلّية والمبادئ العامة للموضوع. وهذا ما نجده عند الباحث معن زياد في مقاله: "منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية"[54]. وقد أثار معن زياد مجموعة من القضايا، منها: مسألة الخلافة، والدولة العربية التاريخية، والدورات الحضارية، وموقع الميتافيزيقا في علم التاريخ الخلدوني، إلى غير ذلك من المواضيع التي يتفاوت قربها من محور "المسألة السياسة" في الفكر الإسلامي.

إن إسهام ابن خلدون في مجال السياسة لم يقتصر على بناء معرفة نظرية فحسب كما وضّحته الدراسات المذكورة، بل تعدى ذلك إلى صناعة خبرات وممارسات تطبيقية، وتولّي خطط متنوّعة نقل ابن خلدون بنفسه الكثير من تفاصيلها في كتابه "التعريف" الذي ألّفه في أواخر حياته، حسب ما يرويه عن نفسه. لقد تمكن ابن خلدون من اكتساب خبرات وتولّي وظائف متنوّعة، منها: الحجابة، وولاية العلامة والكتابة، وخطّة المظالم[55]، وأرسله سلطان غرناطة محمد الخامس (1354-1391م) مفاوضاً سياسياً نيابةً عنه لتوقيع الصلح مع بطره بن الهنشة الطاغية (Pedro I the Cruel)، ملك قشتالة سنة 1363م[56]، كما قاد المفاوضات التي جرت مع غازي التتار تيمورلنك حول أمان دمشق[57]،وتمكّن من الحصول على مكتوب أمان منه، يستن إليه القرّاء والدواوين والعمال[58]،وقام بدور "سفير" المغرب في مصر، وعمل على

(54) في مؤتمر "**ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**"، تونس: (15- 18 نيسان 1980م)، جامعة الدول العربية؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية للكتاب، ص323-419.

(55) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص77.

(56) المرجع السابق، ص74.

(57) المرجع السابق، ص366.

(58) المرجع السابق، ص378.

تعزيز العلاقات بينهما. هذا الجانب من النشاط السياسي الخلدوني يمثّل مساراً متميّزاً في حياته؛ إذ كثيراً ما اعتمد عليه الباحثون المعاصرون في تحليل الفكر الخلدوني وتقويمه. وفي الوقت ذاته يعدّ هذا الجانب السبب الرئيس في وقوع العديد منهم في تعميمات تعسفيّة مخلّة، وتأويلات بعيدة عن الحقيقة التي يعكسها هذا الفكر؛ إذ لم يكن هذا الجانب من حياة ابن خلدون ميداناً لمعطيات بسيطة يمكن توظيفها بسهولة لمعرفة شخصيته وفكره، بل جاءت على شكل أخبار متداخلة من طبيعة القضايا المفتوحة التي تحتمل تأويلات متعدّدة. فالوظائف التي تقلّدها، وقراراته، ورحلاته، وتحصيله العلمي وما شابه ذلك من أحداث متفرّقة متداخلة، وغامضة، ومتناقضة في بعض الأحيان، أربكت العديد من الباحثين، حتى إن بعضهم لم يحسن توظيفها بوصفها مادة علمية يستعان بها في تحليل فكر ابن خلدون وتقويمه.

لم تكن الإسهامات العملية لابن خلدون في المجال السياسي، التي امتدت بين سنتي (752-776هـ)، متّجهة نحو تقلد المناصب وخدمة الحكام وإدارة المؤسسات السياسية الصرفة فحسب، بل شملت نشاطات أخرى بارزة ذات مقصد اجتماعي إصلاحي، كما هو الحال حين تولّى منصب قاضي قضاة المذهب المالكي في مصر. لقد باتت هذه المهمة التجربة الحقيقية التي تشكل دليلاً قويّاً على صدق ابن خلدون وقوّة عزيمته في محاربة فساد القضاة، والحدّ من انتشار الظلم بين الناسن الذي استند إليه في تفسير عدد غير قليل من ظواهر العمران البشري، وعدّه عاملاً كافياً لانهيار المجتمعات والنظم الحضارية الشاملة. ولما كان لهذه التجربة من أهمية على غيرها عند ابن خلدون، فقد نقل تفاصيلها، و أوضح الإجراءات العملية التي باشرها في مواجهة ظاهرة فساد القضاة في مصر[59].

2. حدود التجربة السياسية في تعليل الفكر العلمي العمراني

إن إشكالات الفقه السياسي التي أثارها ابن خلدون وتناول بعضها

(59) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص256-258.

بالدراسة، لا تزال تعدّ من أمهات القضايا التي تتطلّب من العقل المسلم بذل جهد أكبر لتوضيح معالمها النظرية، وتسديد ممارستها العملية. وهذه القضايا تشمل: الدولة، والملك وعلاقته بالطبيعة البشرية، وتحليل آليات التغيير الممكنة والفعلية التي تراعي مقاصد الشرع وتحقّقها، والعصبيّة والفرق الدينية، ومؤسسات الدولة الإسلامية المتعدّدة، مثل: "الحسبة" و"الشورى" التي لا يزال العلماء والمفكرون في العصر الحديث والحركات الإسلامية وتنظيماتها المعاصرة. تطرحها إلى جانب ممارستها، ومسألة الخلافة الكبرى أو الإمامة التي تعدّ امتداداً طبيعياً لمباحث علم السياسة الشرعية. إن اتساع مجالات الفكر السياسي عند ابن خلدون بهذا الشكل يؤدي حتماً إلى التفكير في الأثر الذي يتركه هذا الجانب في تصوُّراته واجتهاداته العلمية، خاصّةً صياغته للنظرية المعرفية لعلم العمران. وهذا ما نتج بالفعل، بحيث سارعت دراسات عديدة، استشراقية وعربية، إلى ترويج فرضية "مركزية المسألة السياسية" في فكر ابن خلدون، وحاولوا تفسير أكبر عدد ممكن من المسائل المطروحة في فكره تفسيراً سياسياً، وشمل ذلك حتى شخصيته، وصوَّروه للقرّاء في صورة "الرجل السياسي" الذي يحمل الخصائص الخلقية والسلوكية للسياسيين، وفي بعض الحالات تجرّأ بعض الباحثين بوصفه بصفات ذميمة، منها ما جاء على لسان محمد عبد الله عنان من أن ابن خلدون يتّصف بالكبرياء، والزهو، والأثرة، والطمع، وحبّ التغلب، والشغف، والدسّ، وانتهاز الفرص بأي الوسائل، والجحود ونكران الصنيعة، وهي كلها -كما ذكر- تنتمي إلى خلال السياسة القوّية الظافرة، أو مقوّمات السياسة الميكافيللية[60].

وتتطرّق الدراسات السياسية كذلك إلى تحليل ظاهرة الإبداع وتفسيرها، ونشأة المعرفة العلمية عند ابن خلدون. وسيطر على هذه الدراسات الاعتقاد بأن المتغيّر المستقلّ يجب أن يحدّد في العامل السياسي كما جاء في إحدى المحاولات التي اشترط فيها صاحبها ضم ثلاثة عوامل: اثنان منهما نفسيان،

(60) عنان، **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ص161.

وهما: "الطموح في تولّي المناصب العالية"، و"الاضطرابات النفسية الناجمة عن فشله"، وأخرى اجتماعية؛ وواحد منهما مستقل وهو "التجربة السياسية"، والآخر تابع وهو "العزلة"[61]. يرى اتجاه الطرح السياسي أن وضع تفسير علمي لعملية الإبداع أو نظرية المعرفة عند ابن خلدون يحتاج إلى ربط هذه العوامل الثلاثة، واعتبار التجربة السياسية عاملاً مستقلاً تفسّر بها معظم القضايا المتعلّقة بتراثه العلمي، والتحوّلات التي مرَّت بها شخصيته، انتهاءً بإخراج عمله المتميّز "المقدّمة"، مستندين إلى مقولة ابن خلدون المشهورة "الدولة والسلطان سوق للعالم، تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه ضوالّ الحِكَم، وتُحدى ركائب الروايات والأخبار، وما نفق فيها نفق عند الكافة"[62].

إن القول بهذا الرأي يعني أن الجوانب الأخرى التي تحويها "المقدّمة": كالدّين، والعوامل الشخصية والأسرية، والحركة العلمية (حالة العلوم والصنائع)، والبيئة، والعمران والحضارة، كان دورها ثانوياً في نموّ وتبلور شخصية ابن خلدون وفكره العمراني، وهي النتيجة التي تفتقد إلى برهان قوي، بس بسبب كون وجود عوامل أخرى أسهمت في بلورة شخصيته، ورسم وجهة ابن خلدون الفكرية، وهي عوامل واضحة، يمكن استنتاجها بسهولة عند دراسة بعض مواقفه، وتحليلها، إذ تبرز روح التضحية من أجل قيم نزيهة، كالتحصيل العلمي والتدريس. ولقد رفض ابن خلدون منصب الوزارة الذي عرضه عليه أبو حمو عام 769هـ، وبعث أخاه يحيى نيابة عنه في الوظيفة[63]. كما ترك المنصب الذي تقلّده عند السلطان أبي العباس في تونس عام 1382م بحجّة الذهاب إلى الحجّ. وبضم مواقف أخرى مماثلة، يمكن استنباط تحوّل في شخصية ابن خلدون في المراحل المتأخّرة من حياته. وهذا التحوّل كان قد قاده إلى خوض تجارب أخرى متميّزة، تمثلت تحصيل العلم واقتناء الفضائل، والتطهّر، والإصلاح.

---

(61) الوردي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص142.

(62) ابن خلدون، **المقدّمة**، مرجع سابق،ج1، ص312.

(63) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص102-103.

وبهذا، فإنه من غير الممكن عدّ الجانب السياسي في فكر ابن خلدون، نسقاً شاملاً ومهيمناً، على ذهنيته العلمية، لأسباب متعدها، لعل من أبرزها، أنّ جعل السياسة ومعطياتها مصدر إبداع أو على الأقل الباعث على الإلهام الإبداعي، والنسق الشامل لنظرية المعرفة عند ابن خلدون، يلزم عنه القول بالتبريرية التي تضعف من الروح العلمية للقوانين، والمنهج الذي اجتهد ابن خلدون في اكتشاف صورته وتطبيقاته النظرية وبلورتها. بالإضافة إلى طبيعة المعطى السياسي الذي يتميّز بالتعقيد والغموض وعدم الاستقرار، وقابليته للتأويل وتعدّد الآراء. فكل هذا يقف معرقلاً للوصول إلى اليقين الذي صرّح ابن خلدون في كثير من المناسبات بأهميته الأصولية، والبرهانية لعلم العمران. فعلى سبيل المثال فإن تبني التفسير السياسي في شموليته، يؤدّي إلى فهم مقولة ابن خلدون "إن الظلم مؤذن بخراب العمران" على أنّه دعاية سياسية لتدعيم حركات المعارضة، أو هو تحريض لعصبيات جديدة، ودفعها إلى ممارسة المغالبة والسيطرة والاستيلاء على الحكم. وهذا يبيّن إحدى نوافذ عجز هذا الاتجاه عن استيعاب تفسيرات أخرى مبنيّة على اعتبار حركة السنن الإلهية الثابتة في العمران.

ثم إن تعميم مرحلة التجربة السياسية المحصورة في المراحل المبكّرة من حياة ابن خلدون على حساب مراحل أخرى، تعرقل البحث عن إمكانية سبر شخصية ابن خلدون وحياته على ما هي عليه، وتهميشها وإسقاط مجموعة كبيرة من أعماله، ومواقفه، واهتماماته الجديدة التي ظهرت في مراحل متأخرة من حياته، خاصَّةً ازدياد اهتمامه بالدين، والتطهّر الروحي، والابتعاد عن مغريات المناصب السياسية، والعمل على إصلاح المجتمع بالتقرّب أكثر من الحياة العامة التي يعيشها الناس البسطاء. بالإضافة إلى كون الفكر العمراني - كما تقدمه "المقدّمة"- واسعاً إلى حد لا يمكن حصره في الجانب السياسي فحسب؛ فهذا يلزم عنه عدم صلاحية تفسيره وتقويمه بمعيار الخبرة السياسية والإصلاحات الاجتماعية التي حقّقها، لعدم استغراقه المجالات الأخرى.

ثالثاً: الاتجاهات المتضاربة في تفسير شخصية ابن خلدون

1. الجذور والأسباب التاريخية

تعدّدت وجهات النظر لدى الباحثين في الوقوف على العوامل التي أسهمت في تشكّيل عبقرية ابن خلدون من حيث؛ تفسيرها، وبيان درجة أهميتها، وتحديد أولوياتها وهي عوامل مكنته من اكتشاف علم العمران، ووضع العديد من النظريات أثبتت العلوم الحديثة صحّتها، بعد امتحانها في مجالات مختلفة تشمل: السياسة، والاقتصاد، والتربية، واللغة، والتاريخ، والاجتماع. فالأمر الذي جعل الإنجاز الخلدوني في هذا الجانب مهما بين المعاصرين ليس هو فقط قيمته، ولكن الظروف التاريخية والحضارية غير المساعدة للأمة الإسلامية، التي ما تزال تداعياتها مستمرة إلى يومنا هذا؛ إذ لم يكن في حسبان الباحثين أن الظروف الصعبة التي واجهت الأمة الإسلامية قد تكون عاملاً مساعداً على تحقيق إنجازات علمية متميّزة على غرار "المقدّمة". وهذا الانطباع المسبق فتح أمام الباحثين باباً واسعاً للاختلاف والتناقض في تحديد منبع إبداع ابن خلدون، وبيان معالم شخصيته، والذي لم يكن وضعاً فكرياً جديداً، بل هو امتدادٌ لصور تلك الاختلافات المبكّرة التي وجدت عند معاصري ابن خلدون لأسباب تتعلّق بالقرّاء أنفسهم، وأسلوب الكتابة والنقد، وطبيعة اللغة المتداولة، ومقاصد العبارات المستخدمة.

وبصرف النظر عن هذه الشروط الخارجية التي يمكن دراستها، نلاحظ أن أغلب تلك الروايات مشحونة بميول نفسية غير طبيعية، تغلب عليها الرغبة في الانتقاص من شخصية ابن خلدون. وهذا ابن خلدون نفسه يشير إلى وجود غبط نفسي لدى بعض معاصريه تجاهه، أمثال ابن عرفة (716-803هـ) الذي نُسب إليه القول: "كنّا نعدّ خطة القضاء أعظم المناصب، فلما بلغنا أن ابن خلدون ولّي القضاء عددناها بالضدّ من ذلك"[(64)]، والحافظ ابن حجر العسقلاني (1372-1449م) الذي نقل أخباراً متباينة في مؤلفاته، وإن أبدى

(64) عنان، **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ص216.

تحفّظه في قبول بعضها، لكنّه نقل في أخرى أخباراً تقدح في شخصية ابن خلدون، خاصّةً في كتابه "رفع الإصرّ عن قضاة مصر"، الذي انتقد فيه طريقه ابن خلدون في ممارسة القضاء وتعامله مع الناس، حتى قال فيه: "إنّه يقلب للناس ظهر المجن، وصار يعزّر بالصفع، ويسميه الزجّ، فإذا غضب على إنسان قال: زجّوه فيصفع حتى تحمر رقبته"[65]، أما عن باعه في العلم فقد أجاب الركراكي (توفي 799هـ) عندما سئل عنه فقال: "عريٌّ من العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدّم فيها، ولكن محاضرته إليها المنتهى". وهي كلها آراء تدل على أن القائلين بهالم يستوعبوا بقدر كاف قدرات ابن خلدون ومكانته، وفشلوا في إدراك القيمة العلمية للعلم الذي أسّسه كما علّقَ عليها أحمد عبد السلام[66]، وهو الرأي الذي أشار إليه شيخ ابن خلدون، لسان الدين بن الخطيب، حين علّل حملة هؤلاء على ابن خلدون بقوله: "وقد عظم عليه حمل الخاصّة من طلبة الحظرة؛ لبعده على التأتي، وشفوفه بثقوب الفهم وجودة الإدراك"[67].

وفي مقابل هذه المجموعة من "المنافسين" ثَمةَ مجموعة أخرى قدّروا عمله، وأعجبوا بشخصيته، منهم صاحبه العلامة الوزير لسان الدين بن الخطيب (توفي 776هـ) الذي وصفه بـ:

الرَّجل الفاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الحصل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاص الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قويُّ الجأش، طامح لقنن الرياسة، خاطب للحظ، متقدّم في الفنون العقلية والنقلية، متعدّد المزايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصوّر، بارع الخطّ، مغري بالتجلّة، جواد الكفّ، حسن العشرة، مبذول المشاركة، مقيم لرسوم التعيين، عاكف

---

(65) المرجع السابق، ص215-216.

(66) Ahmed Abdessselem, *Ibn Khaldun et ses lecteurs* (Paris: Presse Universitaire de France, 1983), pp.15-17.

(67) ابن الخطيب، لسان الدين. **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975م، ج3، ص498.

على رعي خِلال الأصالة، مفخرة من مفاخر التخوم المغربية[68].

وكذلك تلميذه تقي الدين المقريزي (766-845هـ) صاحب كتابي "إغاثة الأمة بكشف الغُمة" و"المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار" الذي كان يدعو ابن خلدون بـ"شيخنا العالم العلامة الأستاذ قاضي القضاة"، ويعدّ من قرّاء ابن خلدون الأوائل الذين انتبهوا إلى عبقريته والوجه الإبداعي الذي تميّزت به أعماله، وهذا ما يمكن استنتاجه من وصفه "للمقدمة" التي قال فيها:

. . . مقدمته لم يعمل مثلها، وإنّه لعزيز أن ينال المجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم، ونتيجة العقول السليمة والفهوم، تُوقف على كنه الأشياء، وتعرِّف حقيقة الحوادث والأنباء، وتعبِّر عن حال الوجود، وتنبئ عن أصل كل موجود، بلفظ أبهى من الدر النظيم، وألطف من الماء إذا مر به النسيم[69].

لقد استمر الخلاف في تفسير ملامح شخصية ابن خلدون بين المعاصرين، واشتدّت قوة اختلافهم بقوّة انتماءاتهم إلى مدارس وتوجّهات مذهبية مختلفة في الفكر، فأصبحت تلك الخلافات لا تعبّر عن آراء شخصية للباحثين فحسب؛ بل تحوّلت إلى اتجاهات إيديولوجية مذهبية تفتقد إلى الروح العلمية. وهذا الوضع يمكن ملاحظته بسهولة في الدراسات المبكّرة، كطريقة طه حسين (1889-1973م) في تفسير "الطفرة الخلدونية"، التي اعتمد فيها على عامل خارج عن شخصيته القابلة للتحليل والتحقّق بالعودة إلى منطق تاريخ العلوم، والنظر في نسبة التراكم المعرفي الذي شهده عصره ونوعيَّته. بحيث يرى أن نجاح ابن خلدون في إخراج "المقدّمة" بالصورة التي امتازت بها كان ممكناً بفضل التراكمات العلمية الهائلة التي حقّقها المسلمون في المجالات المختلفة، لاسيما في مجالات: التاريخ، والجغرافيا، والفقه وأصوله، والتفسير، وغيرها.

---

(68) المرجع السابق، ج3، ص497-498.

(69) عنان، **ابن خلدون وتراثه الفكري**، مرجع سابق، ص218.

ولم يتوقّف تعليل طه حسين عند هذا الحدّ، بل قلّل من أهمية العوامل الذَّاتية والشخصية التي يتمتّع بها ابن خلدون، مثل: الجِدّ، والذكاء، والحفظ، ودقّة الملاحظة، والإخلاص، ولم يعترف أن هذا الإنجاز صناعة فرضتها "عبقرية خارقة"؛ لأن ما حقّقه ابن خلدون -في رأيه- لا يعدو أن يكون مجرّد نتيجة طبيعية لذلك التراكم الهائل في المعرفة التي حصلت في عصره، ففي مصر ظهرت مساعٍ حتى في العلوم المتخصصة، كما هو الحال عند النويري (توفي 1332م)، الذي حاول -حسب قوله- بشرح جلّ المعارف التي عرفت في عصره من أدبية وعلمية وتاريخية وجغرافية وحتى الخرافية في مؤلف واحد يضم ثلاثين مجلداً[70].

لم يكن طه حسين هو الوحيد الذي قلّل من أهمية العوامل الشخصية في تفسير عملية الإبداع عند ابن خلدون، بل كذلك فعل ساطع الحصري (1880-1968م) الذي أبرز -على غرار طه حسين- دور الشروط الخارجية التي أرجعها إلى المحيط العائلي أو الأسرة؛ إذ يرى أن أسرة ابن خلدون عرفت بتقلّبها بين الرئاستين، العلمية والسلطانية، وهما الشرطان الحاسمان اللذان ولّدا لديه نزعتين قويتين، هما: حبّ المنصب والجاه[71].وهما النزعتان اللتان دفعتا به إلى الخوض في السياسة واكتساب خبرة في تسيير الأعمال، جعلت فكره يتّجه إلى مجالات عملية في القضايا المختلفة التي طرحها في "المقدّمة".

2. الاتجاهات الرئيسة في تفسير ظاهرة ابن خلدون

تتباين وجهات نظر الباحثين في تفسير الظاهرة الخلدونية، غير أنه يمكن ادراجهم ضمن مذاهب فكرية ثلاثة، بعيداً عن التصنيف الثنائي الذي قال به محمد أحمد الزعبي، والذي يشمل القراءات الأوروبية وتنضوي تحتها

(70) حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مصر: مطبعة الإعتماد بشارع حسن الأكبر، 1925م، ص56.

(71) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مصر: مكتبة الخانجي؛ بغداد: مكتبة المثنى، طبعة موسعة، 1961م، ص49.

الاتجاهات "الكولونيالية" (الاستعمارية)، والعنصرية، والإيديولوجية المقارنة، والقراءات العربية التي تتضمن التفسيرات "العربية الأوروبية، والإسلامية السلفية، والقومية[72]. وهذه المذاهب والاتجاهات هي:

أ. الاتجاه الأول: لقد غلب الطابع الماركسي على دراسات هذا الاتجاه، الذي استند إلى مقولات الفكر المادي فيما يتعلق بالتحليل، مثل: تحليل الصراع الطبقي، ومنطق البنية الاجتماعية، والاقتصاد، ونمط وسائل الإنتاج. وهذا الاتجاه ظهر مبكِّرا على يد الباحثين الفرنسيين، منهم غاستون بتول (Gaston Bouthoul)[73]، وإيف لاكوست (Yves Lacoste)، إضافة إلى بعض الباحثين الروس الذين اهتموا بتصدير الإيديولوجية الشيوعية إلى العالم الإسلامي، أمثال باتسيفا (S. M. Batseva)[74]. ويندرج في هذا الاتجاه، بطريقة معلنة أو غير معلنة، عدد غير قليل من الدراسات العربية، قلّد فيها أصحابها مقولات الماركسيين، وتبنوا أساليبهم المادية في التفكير والتحليل عند تناولهم للتراث الفكري الخلدوني. ومن هذه الزمرة على سبيل المثال: ساطع الحصري منظِّر القومية العربية- في كتابه: "دراسات عن مقدمة ابن خلدون" الصادر عام1961م، والباحث الاجتماعي عبد الغني المغربي في: "الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون" الصادر عام 1971م.

الاتجاه الثاني: ويتمثّل في التفسير الاجتماعي الذي يقترب كثيراً في بعض آرائه من التفسير المادي، لكن يخالفه في كونه يتّسع لعدد أكبر من العوامل المختلفة التي تفرزها الحياة الاجتماعية، سواءً أكانت ذات طبيعة اقتصادية أم سياسية أم علمية أم ثقافية. وبظهور الاتجاه الاجتماعي في تفسير

---

(72) الزعبي، محمد أحمد. حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام، في "**الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**"، بيروت: مركز الدراسات الوحدة العربية، ط1، 2004م، ص14-15.

(73) في كتابه "ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية" الذي نشر عام 1930م.

(74) *The Social Foundations of Ibn Khaldun's Historico-Philosophical Doctrine* (1958), translated into Arabic (*al-ÑumrÉn al-BasharÊ fÊ Muqaddimat Ibn KhaldËn*) in 1978.

نشأة المعرفة الإنسانية ونموها، اكتسب هذا الاتجاه حجّية عند أتباعه لتفسير ظاهرة ابن خلدون، وبدأت تظهر ملامحه عند قرّاء ابن خلدون، أمثال المستشرق الألماني نتانيال شميدث (Shmidt Nathaniel) (1862-1939م) الذي استعان بصفة خاصّة بدور التجربة السياسية بوصفها برهاناً لتعليل تميّز الفكر العمراني، وعبقرية ابن خلدون[75]. وقد استطاع هذا الاتجاه أن يمتدّ بأثره إلى العديد من البحوث والأطروحات التي أنجزها المسلمون في الجامعات الأمريكية منذ بداية السبعينيّات.

أما الاتجاه الثالث، فيتمثل في الدراسات التي ركّزت على الجوانب الذاتية والنفسية في شخصية ابن خلدون. وقد استعان أصحاب هذا الاتجاه النفسي بأدوات تحليلية، ومفاهيم نظرية التحليل النفسي للعالم النفسي سيغموند فرويد (Sigmund Freud) (1856-1939م)، مثل توظيفهم لمفهوم اللاشعور، وكذلك إبراز دور عامل الصراعات النفسية التي يلحقونها بالأحداث التي واجهها ابن خلدون ومواقفة المختلفة.

وهناك آراء أخرى شاذة تفتقد إلى أدنى شروط البحث العلمي، تحاول اجتثاث الأصالة العربية الإسلامية لعبقرية ابن خلدون، كالتي قال بها غوثي (E. F. Gautier) في كتابه: (Le passé de l'Afrique du Nord) حين ذهب إلى أن إنجازات ابن خلدون العلمية، كانت بفضل اطّلاعه على مصادر أوروبية[76].

ولبيان النظرة التوحيدية في المسألة، والعناصر التحليلية المغيّبة في هذه الاتجاهات، فإن من المناسب التوسّع أكثر في تحليل الاتجاه الثالث، بتقديم نموّذجين من الدراسات: الأولى عُرفت بنظرية "الرجل الحدي" (Marginal Man)، والثانية باللاشعور أو العقل اللاوعي، وكلتاهما اعتمد في تفسير ظاهرة الإبداع بافتراض معاناة الشخص المبدع من تناقضات نفسية حادة لكنّها

---

(75) Nathaniel Schmidt, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist and Philosopher* (Publication info: 1967).

(76) Anwar Amin al-Mudamgha, *Ibn Khaldun's Socio-Historical Theory: A Study in the History of Ideas* (Ph.D. Dissertation, Graduate School Syracuse U.M.I, 1971), p.328. Information on Publisher missing, i.e. which university?

غير مرَضيَّة، تفرزها تناقضات داخلية معقّدة يصعب تجاوزها بمجرد إيجاد حلول عادية وجزئية للمسائل التي تركب عقدة هذه الصراعات، وهو الأمر الذي يضطر صاحب هذه الأعراض إلى اتخاذ قرار العزلة خطوة أولى، توفّر له شروطاً موضوعية للتركيز والنظر في المخارج الممكنة لتجاوز تلك العقدة. في هذه الحالة كثيراً ما يحدث لدى الشخص المعني انقلاب تمكّنه من فيها القدرة على تحقيق "الانطلاقة الحيوية" حسب قول الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (Bergson Henri) (1859-1941م)، ليتجاوز أزمته، بعد إجراء تغيرات -قد تكون جذرية- في شخصيتة ونمط حياته. وبموجب هذه النظرية تُكسِب مرحلة العزلة صاحبها، تجربة وجدانية ذات شعور قوي تتوحَّد فيه الهمم والأدلّة، وتجتمع التصوّرات، وتقلّ الفوارق، ويتبيّن الطريق، وتتحقّق الإرادة في سلسلة من إلهامات إبداعية يتلقّاها صاحبها تقوده إلى مرحلة بعدها تسمى "العودة"، ومن خلالها يحاول وضع خطوات لإخراج ما تحصَّل عليه من الإلهام في تجربة العزلة إلى حالتها الفعلية العملية الملموسة في الواقع. إن تناسق النظرية وفعاليتها في تفسير الحالات الإبداعية جذبت الباحثين ليس فقط في علم النفس، بل كذلك المؤرخين أمثال أرنولد توينبي (Arnold J. Toynbee) (1889-1975م) الذي استفاد منها مبدأ "العزلة والعودة" أو (withdrawal-and-return).

ومن قرّاء ابن خلدون الذين تبنّوا النظرية روزونتال (Franz Rosenthal) الذي ترجم " المقدمة" إلى الإنجليزية؛ إذ قام بربط مجموعة من الأحداث من حياة ابن خلدون ليقدّمها في صورة تنسجم مع النظرية، بحيث أبرز فيها الأصل الأندلسي بوصفه عاملاً خارجياً دفع ابن خلدون إلى الدخول في عزلة داخل المجتمع في شمال إفريقيا ومصر[77]. إضافة إلى ذلك، قام الباحث بمحاولة صياغة إطار إيحائي مؤثِّر، بالإشارة إلى مجموعة من الأعمال غير العادية -على حد وصفه- قام بها ابن خلدون، مثل تأليف "المقدّمة" بحجم كان يخالف المعهود الذي يفترض أن يكون قصيراً، وكتابته سيرته الذّاتية

(77) Franz Rosenthal, ''Ibn Khaldun in His Time,'' in Bruce B. Lawrence, (ed.), *Ibn Khaldun and Islamic Ideology* (Leiden: E.J. Brill, 1984), p.18.

بالأسلوب الذي ظهرت فيه، وإلحاقها بكتاب العبر، إذ كان هذا أسلوباً مستحدثاً، وإن كانت هناك نماذج أخرى مشابهة مثل كتب "الرحلة"، لكن تبقى هذه الأخيرة غير متخصّصة بالطريقة التي جاء به كتابه "التعريف"، بالإضافة إلى منهجيته في استعمال مصادر أجنبية، من مسيحية ويهودية، أظهرت جدّته وقدراته الابتكاريةفي كتابته عن أتباع هاتين الديانتين. أما ما يخص الحياة الاجتماعية والتربية، فيرى روزنتال أن طريقة وصول ابن خلدون إلى درجة "قاضي المالكية في مصر" كانت "غير عادية"، وأن إدخاله "المقدّمة" في مقرّر الدراسة بمصر كما رواه محمد بن عمار (1367-1441م)[78] هو عمل غير عادي كذلك.

لم يسأم روزونتال من تكرار عبارة "غير عادي" (unconventional/unusual) في وصفه لأعمال ابن خلدون، محاولة منه بناء انطباع إيحائي يمتص علاقة ابن خلدون بمحيط الفكر الإسلامي، تمكّنه -بالضرورة- من رسم صورة محدّدة لشخصية ابن خلدون، تكون متناسقة مع خصائص شخصية "الإنسان الحدّي"، ومع ذلك لم يتمكّن من جحود أثر المحيط الإسلامي، حين أكّد أنّه لا توجد فكرة لدى ابن خلدون ليس لها سابقة في الفكر الإسلامي، كما لا توجد أي فكرة من أفكاره خارجة عن التقاليد الدينية[79].

لم تكن نظرية "الإنسان الحدّي" هي الخيار المفضّل عند المستشرقين[80] فحسب؛ بل لاقت قبولاً كبيراً لدى كثير من الباحثين العرب، أمثال: علي الوردي، وفؤاد بعلي، وأنور أمين، وغيرهم. فعلى سبيل المثال فسّر علي الوردي الطفرة الخلدونية، بانتقاله من نطاق المنطق "الصوري" القديم إلى المنطق "المادي" الجديد، لكنّه في الوقت نفسه يرى أن الإبداع عند ابن خلدون ظاهرة مركّبة، يحتاج فهمها إلى تجاوز التفسير الأحادي الذي

---

(78) السخاوي، شمس الدين محمد عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة: د.ن، د.ط.، 1935م، ج8، ص223؛ ج4، ص149-145.

(79) Rosenthal, "Ibn Khaldun in His Time," p.21.

(80) George Sarton, *Introduction to History of Science,* vol. 3 (Baltimore, 1229-1948), p.1770.

يركّز على ملامح شخصيته، كالذكاء أو القدرات الذهنية الأخرى؛ لأن الاتجاهات العلمية المعاصرة تميل أكثر إلى تفسيرها بعوامل أخرى زائدة عن العوامل النظرية (extra-theoretice)، لتعدّد أبعادها[81]. واقترح الوردي أن يؤخذ بالحسبان التحصيل العلمي الكثيف، وطموحه في نيل مناصب السياسة، والانتماء الأسري، وأثر قضية وائل بن حُجْر، وتواصله مع أبرز العلماء في العلوم العقلية والعلوم الشرعية، والحالة السياسية في المغرب الإسلامي (الطائفية وأثر هجوم قبيلتي بني هلال وبني سليم)، ونكبة الطاعون الجارف الذي انتشر سنة 749هـ وهو في سن العاشرة من عمره، والوضع الحضاري العام الذي أفرزته الأمة الإسلامية في القرن الثامن، والذي يراه أسوأ حال وصلت إليه الأمة بعد سقوط الدولة العباسية إثر هجوم المغول، ثم هجوم التتار بقيادة تيمورلنك، وهجوم النصارى المتواصل على الأندلس والمغرب[82]. إلّا أن الوردي لم يتقيّد بما اقترحه، بل عدّه تمهيداً للتعليل والتأكيد على دور الحالة النفسية لابن خلدون التي اتّسمت -حسب رأيه- بالتشاؤم بسبب تلك الأوضاع، وهي الحالة التي اشترك فيها مجموعة من العلماء، مثل: أبو إسحاق الشاطبي (730-790هـ) في كتابه "الاعتصام" في الأندلس، وابن رجب الحنبلي (توفي 795هـ) في كتابه: "غربة الإسلام" الذي ألّفه في دمشق[83].

ويمكن الاعتراض على هذا النوع من التعليل لأسباب متعددة، منها: عدم التزام الباحث بالمنهج متعدّد الأبعاد، الذي اقترحه، ولم يبيّن نسبة الأدوار التي تخصّ كل عامل من العوامل التي ذكرها، وهذا ما جعل موقفه مفتوحاً غير فاصل، يمكن أن يتوزّع على الاتجاهات المختلفة التي ذكرها. وكذلك هشاشة الطريقة التي ربط بها ابن خلدون بالشاطبي في مسألة التشاؤم؛ لأن الشاطبي في كتاب: "الاعتصام" لم يروّج لفلسفة التشاؤم كما بدا للوردي؛ لأن الحديث الذي أورده الشاطبي يفسّره ما تبقّى منه، وهو: "قيل:

---

(81) الوردي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص109.
(82) المرجع السابق، ص123-143.
(83) المرجع السابق، ص145.

ومن الغرباء يارسول الله؟ قال: «**الذين يُصلِحون حين فساد النّاس**»[84]، وبه يتّضح المعنى الحقيقي الذي لا يكون في أيّ حال دعوة إلى "التشاؤم" التي هي حالة نفسية ناتجة من حالة نفسية أخرى مرضية، والمعروفة بالقنوط المذموم شرعاً.

إن الغربة المقصودة هنا هي مباشرة الإصلاح عندما تفسد العامة، كما بيّنها رسول الله ﷺ، وهو المعنى الذي ذكره الشاطبي بقلب يتدفق بالأمل في نصر الله حين قال: "بل لا بدّ أن تثبت جماعة أهل السنّة حتى يأتي أمر الله؛ غير أنهم -لكثر ما تُنَاوشُهم الفرق الضّالة وتناصبهم العداوة والبغضاء؛ استدعاءً إلى موافقتهم-، لا يزالون في جهاد ونزاع، ومدافعة وقراع، آناء الليل والنهار، وبذلك يضاعف الله لهم الأجر الجزيل، ويثيبهم الثواب العظيم"[85].

لقد اجتنب الباحث الحقيقة حين ادّعى أن ابن خلدون أخذ طريقاً خالف فيه جمهور الفقهاء، وبالخصوص في إرجاع سبب الانحطاط إلى تخلّي وهجر هدي القرآن والسنة النبوية، و أنّ الحلّ بات دائماً ممكناً بالعودة إلى هدي الوحي. بحيث لم يعتقد ابن خلدون بأن "غربة الإسلام أمر محتوم لا مناص منه، ولا جدوى من الوعظ والصراخ فيه، وما على المسلم إلا أن يرضخ للواقع كما هو وينجرف معه"[86] كما ادعاه؛ الباحث، لأن تصور ابن خلدون للإنسان قائم على نظرية التكليف والاستخلاف التي حصّل الإِنسان ب فيها معنى الأمانة، وبالتالي استنَفر قدراته الروحية والذهنية والسلوكية التي تمكّنه من تحسين أوضاعه في أي وقت أراد. إضافة إلى العناية الإِلهية وما سخره الله له من النّعم التي يتحصل عليها وفق سنن إلهية لا تتحوّل، ولا تتبدّل،

---

(84) الحديث أخرجه الترمذي، **السنن**،كتاب الإيمان، رقم 2553؛ الإمام أحمد، **مسند المكثرين من الصحابة**، رقم 3596؛ الدرامي، **السنن**، كتاب الرقاق، رقم 2637.

(85) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد، **الاعتصام**، ضبط نصه، وقدّم له وعلّق عليه وأخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، د.م.: مكتبة التجارية، د.ط.، د. ت.، ج1، ص13.

(86) الوردي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص146.

ولا تتخلّف. وفي القرآن الكريم نماذج كثيرة تبيّن أنواعاً من الأحوال النفسية والروحية المشروعة التي من خلالها يتصرّف الإنسان في الظروف الصعبة، وهي حالات روحية فطرية تقوّي اتّصاله بالله، مثل الإنابة (لقمان: 15)، والإخبات، (هود: 23) والتّذكر، (الأعراف: 201)، وغيرها.

وهذه الأحوال ظاهرة في ردود أفعال ابن خلدون إثر إصابته بالفاجعتين: الأولى موت أبيه وشيوخه بسبب الطاعون الجارف، والثانية غرق عائلته في مرسى الإسكندرية عند قدومها إلى مصر؛ إذ في كلا الحادثتين لم يصدر عنه أيّ ردّة فعل، يمكن أن تفسّر بالتشاؤم بالمعنى الذي فهمه هؤلاء؛ إذ كل ما تلفّظ به في وصفه للفاجعة هو العبارات "ذهب الموجود والمولود"، و"فعظم الأسف"، و"اختلط الفكر"[87]. هذه الأحداث كان ممن الممكن أن تجعل ابن خلدون أحد رواد التشاؤم في القرن الثامن على الطريقة العربية، بنظم شعر يكشف من خلاله فلسفته في التشاؤم، ويتحوّل إلى أبي العلاءِ المعرّي كما تصور كريمر (Von Kremer)[88]، لو لم يفهم ابن خلدون حقيقة الإنسان، وحقيقة رسالته عبر المعرفة التي استلهمها من مصادر الوحي.

وهناك دراسة ثانية ركّزت على التشاؤم لدى ابن خلدون، أنجزها أنور أمين الذي قدّمها بوصفها أطروحة دكتوراة في جامعة سيركوس (Syracuse) الأمريكية عام 1971م. وقد ضمت الرسالة في فصولها الأولى تفسيراً يعتمد على نظرية "الرجل الحدّي" لعبقرية ابن خلدون؛ وهي نظرية تفترض وجود صراعات نفسية لا إرادية وأنواع أخرى من الأحوال النفسية السلبية، مثل الحيرة[89] كأحد المتغيرات المستقبلة في تفسير شخصية العبقري. واستعان

---

(87) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص285.

(88) يعدّ المستشرق النمساوي Alfred Von Kremer من الأوائل الذي روّجوا لظاهرة التشاؤم عند ابن خلدون في مقال نشره سنة 1879م بعنوان "Ibn Khaldun and His History of Islamic Civilization"، وأجرى مقارنة بينه وبين أبي العلاء المعرّي؛ وكذلك (Von Wesendonk) في مقال نشره سنة 1929. انظر:
عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**، ص175-185.

(89) Anwar Ameen al-Mudamgha, *Ibn Khaldun's Sociohistorical Theory*, p.368.

الباحث بما كتبه إفريت ستونكيت Everett V. Stonequist[90]، وميرتون Merton R.K، وإلنور باربي Elinor Barbier[91]، وقد توجّه أمين إلى إبراز بعض الجوانب المهمة من شخصية ابن خلدون، رآها حاسمة في تحقيق ابن خلدون لمنجزاته العلمية، وهي:

- التوجّهات المتضاربة التي تجمع كلّاً من الاتجاه السياسي والاتجاه العلمي القائمين على صيغ منطقية مختلفة، وما يترتّب عنهما في القرارات التي يتخذها ابن خلدون في مسيرة حياته، والتي يمكن استنتاجها من قراءة كتاب "التعريف".
- التراث العلمي والسياسي الذي أثرته عائلته في الأندلس وشمال إفريقيا، وما كان ذلك من تربية لابن خلدون في ذلك الاتجاه.
- أصول عائلة ابن خلدون وعلاقتها بالدولة الأموية.
- أثر شيوخه، خاصّة الشيخ عبد المهيمن، الذي أخذ عنه العلوم الشرعية، والآبلي الذي لازمه لدراسة العلوم العقلية.
- الأحداث التاريخية العامة وحركة العلم في ظل الدولة الأموية، وبروز حركة التشيع وتحوّلها إلى دول تمثلت في الدولة الفاطمية، والإدريسية التي روجت للأفكار الثورية.
- زحف بني هلال وبني سليم إلى شمال إفريقية عام (442) وما نتج عنه من التدمير والخراب، وموقف ابن خلدون المتأرجح حول طبيعة قبائل البدو ودورها في السياسة وتشكيل العصبيات وقيام الدول.
- حدوث الطاعون، وما سبّبه من اختلال التوازن بين سكان الحضر والبدو، بتحرّك القبائل البدوية نحو المدن.
- الأوضاع الاجتماعية والثقافية الرديئة التي سادت شمال إفريقيا في القرن

---

(90) Everett V. Stonequist, *The Marginal Man, A Study in Personality and Culture Conflict* (New York: Russell Inc., 1961).

(91) R. K. Merton, and Elinor Barbier, ''Sociological Ambivalence,'' *Sociological Theory, Values and Sociocutural Change: Essays in Honor* of Pitrim A. Sorokin, Edward A. Tiryakia (ed.) (New York: Harper & Row, 1967).

الثامن الهجري، والتي تسبّبت في انتشار النظرة التشاؤمية، وجعلت أصحابها لا يثقون في فعالية دعوة الفقهاء للإصلاح بالعودة إلى هدي القرآن والسنّة ومنهاج السلف.

كما قام أنور بدراسة الأساليب الفكرية السائدة في فترة ماقبل عصر ابن خلدون، واختار "المدينة الفاضلة" للفارابي (878-950م) نموذجاً يقارنه أسلوب "مقدمة" ابن خلدون، محاولة منه استنتاج خط للتطوّر الاجتماعي للمعرفة[92]. وتوقف أنور عند الصراع بين أساليب التفكير المثالي الذي ظهر مباشرة بعد مقتل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب سنة 661م والتفكير الواقعي الذي ينتمي إليه فكر ابن خلدون. وهذا الفكر الواقعي -حسب رأي أنور- هو السبب الذي جعل ابن خلدون معجباً سياسيّاً بنموذج الدولة الأموية الواقعي القائم على نمط "لا ديني" (secular) من التفكير والتخطيط في تسيير الأمور السياسية[93].وتحت تأثير الواقعية استطاع ابن خلدون إضعاف نموذج التفكير السياسي الذي تهيمن عليه فكرة تحقيق السعادة[94]. إن واقعية ابن خلدون بلغت أوجها في أسلوب الكتابة الذي سلكه في "التعريف"، الذي لم يحاول فيه إخفاء، أو السعي إلى إيجاد، مسوّغات، أو تقديم اعتذارات عن الانحرافات التي ارتكبها في حياته اللادينية[95].

إن الجهود التي بذلها أنور في عرضه للعوامل الوجودية (existential factors) أو العوامل اللافكرية (non-intellectual factors)[96] كما سماها، لم توصله إلى تركيب تلك العوامل في صورة تناسب شروط نظرية "الإنسان الحدّي". وهذا النقص ظاهر في فقدان المرونة اللازمة لاستيعاب العناصر التابعة للأحوال الروحية، التي تأتي في مستوى أعلى من الأحوال النفسية القريبة من المنعكسات الشرطية الحسية، وهو الأمر الذي تسبّب في عدم

---

(92) al-Mudamgha, *Ibn Khaldun's Sociohistorical Theory,* p.259.

(93) Ibid., pp.266, 278, 280.

(94) Ibid., pp.292-293.

(95) Ibid., p.286.

(96) Ibid., p324.

شمولية تفسيره لكل أبعاد الظاهرة، بالإضافة إلى الخلل المنهجي الناتج إقحامه لمفهوم "علماني" (secular)[97] الدخيل، الذي له خصوصيات تاريخية تربطه بالفكر الغربي، لتفسير الانحراف الذي ظهر في المجتمع الإسلامي بعد الخلافة الراشدة، وهذا نوع من التلبيس الذي لا يزيد المسألة إلا تعقيداً وغموضاً.

المحاولة الأخرى التي استعانت بالعلوم الإنسانية لتفسير عبقرية ابن خلدون، تعود للباحث الاجتماعي، التونسي محمود الذوّادي، الذي استهلّ بحثه بالإشارة إلى السلبيات الناجمة عن هيمنة التفسير الاجتماعي القائم على إبراز دور البنية الاجتماعية والحتميات المختلفة للمجتمع على حساب الجوانب الشخصية، التي أثبت علم النفس الحديث ضرورتها في فهم أي عملية إبداعية فهماً علمياً صحيحاً. ومحاولة منه لتجاوز هذه النظرة الأحادية، اقترح الباحث ما سماه "أنسنة" (humanize) ظاهرة الإبداع عند ابن خلدون" بإعادة الاعتبار إلى الملامح الفطرية الشخصية التي يتمتع بها الرجل، وتحرير تفسير الإبداع عنده في حدود المعقول والممكن من قبضة البنية الاجتماعية، والأوضاع السياسية التي استُغلت أهميتها ودعِّمت بقوة من طرف أصحاب مبدأ الحتمية الاجتماعية"[98].

يرى الذوَّادي أنّه على الرغم من عدم وجود إجماع ما، حول نظرية علمية بعينها، يقرّ بكفايتها لتفسير عملية الإبداع؛ لكنّ ثمة ظاهرة نفسية فطرية مهمة تسمح للناس بالتمييز بين العمل المبدع، والعمل العادي، بصرف النظر عن الفوارق الاجتماعية، والثقافية، والحضارية أو الميادين التي يتجلى فيها الإبداع. وهذا تترتب عنه نتيجة مفادها أن الله خلق الشخصية الإنسانية مجهزة

---

(97) ذكر ماجد فخري أن أوّل من ادّعى النظرة العلمانية أو بالأحرى علمنة (*Secularizing*) الفكر الخلدوني هو صاحب الترجمة الأولى الفرنسية للمقدمة؛ De Slane، ثم جاء بعده Bouthoul، وطه حسين، وكمال عيّاد، وعلي الوردي، وفؤاد بعلي، انظر:
Majid Fakhri, *The Islamic Concept of Justice* (London: The Johns Hopkins University Press, 1984), footnote of pages: 182-183.

(98) Mahmoud Dhaouadi, *New Explorations into the Making of Ibn Khaldun's Umran Mind* (Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1997), pp.37-38.

بمعايير فطرية تميّز بها العمل المبدع من غيره، وأن مجموعة محددّة فقط من الأفراد تكون مؤهلة وقادرة على تجسيد تلك المعايير في أعمالهما المميزة، وهذا دليل على أن ظاهرة الإبداع بوصفها ظاهرة نفسية، يتعذّر عزلها عن الملامح الشخصية للفرد الذي يحقّقها فعلياً[99].

لقد حاول الذوَّادي تتبّع سمات عبقرية ابن خلدون التي جعلت أعماله متميّزة عن غيرها، كاختلاف علم العمران الذي اكتشفه عن المسار الذي ساد في الحضارة اليونانية، وهي الخاصية التي ذكرها ابن خلدون بنفسه، حين وضع الفواصل بين علم العمران من جهة، وعلم السياسة والخطابة كما طوّرها العقل اليوناني من جهة أخرى. وأشار الذوادي كذلك إلى اختلاف أسلوب ابن خلدون ومنهجه عن ابن المقفع الذي سلك طريق الخطابة في أسلوب الترسّل وبلاغة الكلام، والقاضي أبو بكر الطرطوشي في كتابه "سراج الملوك" الذي حوَّم على أبواب تقترب من التي ظهرت في "المقدّمة" لكنّه – حسب رأي ابن خلدون– لم يتمكّن من استكمال الشروط العلمية في بحثه كما فعل هو في علم العمران، أو كما قال: "لكنّه لم يصادف فيه الرّميّة، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلّة"[100].

شجّعت هذه المؤشرات الذوَّادي على تعميق الاستدلال على دور الملامح الشخصية لابن خلدون في تحقيق أعماله المميّزة، بالعودة إلى نتائج بحوث علم النفس الحديث في الموضوع، التي وضعت جملة من المعايير لتحديد الملامح المشتركة للعبقرية، وهذه المعايير وجدها الباحث متوفِّرة في شخصية ابن خلدون، وهي متمثلة في الجهد والاجتهاد، وبلوغ سن الرشد، والتحكّم في أكثر من تخصّص واحد في المعرفة المشهورة .أما بالنسبة للجهد، فقد استطاع ابن خلدون إنهاء كتابة أول مسودة "المقدّمة" بالوضع والتأليف في خمسة أشهر[101] وكتاب العبر في في مدة لا تزيد عن سنتين –

---

(99) Ibid., pp.38-39.

(100) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص334.

(101) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، المغرب، دار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ط1، 2005م، ح3، ص345.

دون المراجعات-، وهو في مرحلة ما بعد الأربعين، وهي مدة قياسية عالية، لم تتحقّق إلّا لقلّة قليلة من العلماء. أما خبرته ومعرفته بالعلوم المتعدّدة، وتوظيف مادّتها وآليتها في أنساق نظرية شاملة ومتكاملة، فإن ابن خلدون قد برهن على قدرته في تركيب العلوم التي تمكّن من تحصيلها، وهذه القدرة هي التي أهّلته إلى الوصول إلى عتبة "العزلة الإبداعية" التي تكون فيها مادته العلمية عبارة عن معارف هجينة (hybrid knowledge)؛ تتشكّل من مواد علمية تنتمي إلى ميادين مختلفة[102]، وهي العتبة التي تسمح بتشكيل تصوُّرات يتعذَّر صياغتها إذا كانت معرفته منحصرة في صنف واحد من المعرفة[103].

بالإضافة إلى مناقشة الملامح المذكورة، أثار الذوَّادي أثر البعد الديني في الإبداع، وهو بُعد كان له حضوره في سيرة ابن خلدون علماً وسلوكاً، ولا يحتاج إلى دليل. ولكن -للأسف- لم يتمكَّن الذوادي في هذه الحالة من أن يستقل في تفسيره عن النظريات الغربية في الموضوع، وهذا ما أوقعه في الخلط بين النظرة التوحيدية، ونظريات علم النفس التحليلي القائمة على تخمينات ومقولات وضعية حول الطبيعة البشرية في تفسير ظاهرة الإبداع؛ إذ قام الذوادي بإخضاع ظاهرة الإبداع عند ابن خلدون إلى دور اللاشعور أو العقل اللاوعي في تفسير ظاهرة "التعامل المبدع مع الظواهر"، أو (creative problem-solving) التي كثيراً ما تقود الباحثين إلى اكتشاف قوانين الظواهر التي يدرسونها. لقد أشار الباحث لتقسيم العالم الفيزيولوجي الألماني هيلموتز Herman Helmotzلمراحل حدوث تلك الظاهرة، وهي: مرحلة الإرهاق (saturation)، والاسترخاء (incubation)، والكشف (illumination)؛ وأضاف إليها

---

(102) Dhaouadi, *New Explorations*, p.88.

(103) استند الباحث في هذا القول إلى ما ذهب إليه علماء النفس في العصر الحديث، أمثال J. S. Bruner, Morris Stein, Jean Piaget, Robert Pahre, Mattei Dogna في نظريتهما "الحدية الإبداعية" (*creative marginality*) التي تقوم على الفرضية القائلة بأن الأشخاص المبدعين هم الذين استطاعوا أن يتجاوزوا ميادين البحث التي يختصون بها، ويدخلون في علاقات مع مجالات أخرى باجتهاداتهم الخاصة، انظر:
Dhaouadi, *New Explorations,* pp.44-46.

بعض الباحثين مرحلة أخرى، هي التمحيص أو التحقّق (verification)[104]، وحاول تحديدها في سيرة ابن خلدون التي وفّرت له كثيراً من العناصر لتحقيق تلك الخطة، مثل التوتّر في مجال السياسة، والعزلة، ثم اكتشاف علم جديد، والتحقّق من صحّة الفروض، والمنهج، والنتائج بالعودة إلى قانون المطابقة.

على الرغم من أن الذوادي ركّز على عامل الملامح الشخصية؛ إلّا أن ذلك لم ينسه دور المحيط الخارجي المتمثّل في جملة من المتغيرات الاجتماعية والحضارية التي عرفها العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر الميلادي، الذي شهد انتكاسات، أحسن ابن خلدون التعبير عنها حين قال: "وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومنْ عليها: وإذا تبدّلت الأحوال جملة فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم بأسره، وكأنّه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محْدَثٌ"[105]، -لكن في الوقت ذاته- قلّل الباحث من أهمية العامل السياسي؛ لأن إنجاز ابن خلدون لم يرتبط مباشرة بهذه الخبرة. الخطيب (1313-1374م) وزير سلطان بني الأحمر، وصاحب ابن خلدون، والذي لا تقّل أهمية خبرته السياسية عن التي اكتسبها ابن خلدون، لم يتمكّن من أن يكسب لنفسه لقب "العبقري" بالرغم من كثرة وتنوّع مؤلفاته التي شملت عدة ميادين للمعرفة التي عرفت في عصره[106].

لكن بخلاف موقفه من دور عامل التجربة السياسية في ظهور "عبقرية ابن خلدون" الذي كان سلبياً، اعتنى الذوَّادي بإدخال العامل المعرفي، وهو يمثّل جملة من مواقف وتصوّرات ابن خلدون حول المعرفة الإنسانية، ونقده لمنهجية علم التاريخ القديمة، وبخاصّة التي اعتمد عليها العديد من المؤرخين، أمثال ابن إسحاق (توفي 150هـ)، وابن الكلبي (توفي 204هـ)، والواقدي (توفي 207هـ)، والطبري (توفي 310هـ) والمسعودي (توفي

---

(104) Ibid., pp.90-97.

(105) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص326.

(106) Dhaouadi, *New Explorations,* pp.75-76.

346هـ)، وابن حيّان (توفي 469هـ)، وأحمد بن إبراهيم الرقيق صاحب كتاب: تاريخ إفريقية، وابن رشيق (توفي 463هـ) في اختيار الروايات ونقل الأخبار وتحليلها. بالإضافة إلى النزعة النقدية التي تحلّى بها ابن خلدون، يرى الباحث أن اعتماده على قانون السببّية في تفسير ظواهر العمران البشري والتحقّق من أخباره، ونظرته الشمولية للعمران، والمنهجيّة التي سلكها في صياغة فصول "المقدّمة" وترتيب أبوابها؛ كل ذلك وضع ابن خلدون في موقع المبدع؛ وهذه محاولة من الذوّلاي لاستيعاب متغيرات مستقلّة جديدة في تحليله، فقد دعا إلى ضرورة أخذ النظرة الكونية الإسلامية بالحسبان وهي النظرة، التي بنى عليها ابن خلدون أسس علم العمران، شرطاً لتحقيق فهم موضوعي وعميق لفكره ومنجزاته[107].

3. الطفرة الخلدونية في ضوء النظرة التوحيدية

مما لا شكّ فيه أن المناهج الوضعية التي أخذ بها عدد كبير من الباحثين في تفسيرهم عملية الإبداع عند ابن خلدون، استطاعت أن تلقي الضوء على جوانب متعددة من الظاهرة، وأسهمت بذلك في تنمية معرفة القارئ بها على غرار الشخصيات العبقرّية المعروفة عالمياً، لكن هذا الفضل لم يساعد أتباع هذه المناهج في استيعاب دور البعد الديني، وما يحمله من المعنى والدّلالة.

لقد اتخذ مفهوم الدين في "المقدّمة" موقعاً محورياً بدخوله في تفسير أهّم ظاهرة عمرانية تناولها ابن خلدون، وهي مسألة الملك والسياسة، ناهيك عن التفريعات التي يفرزها المفهوم على شكل شبكة متماسكة من المفاهيم الإيمانية، مثل: الإيمان، والتّقوى، والعلم، والعمل، والتعقّل، والتبصّر، والتفكّر، والتذّكر، والاعتبار، والفطرة، إلى غير ذلك من المفاهيم التي تزخر بها نصوص الوحي، الذي يعد من وجهة النظر الإسلامية أهم من تلك التي روَّج لها الباحثون الغربيون في دراستهم. وذلك يفرض واقعاً منهجياً جديداً، يشترط فيه إدخال الدين بمفهومه الإسلامي، لا كما تروج له المذاهب

---

(107) Ibid., pp.84-85.

الأنثروبولوجية والفلسفة العربية[108]، بأنه عامل حاسم في استيعاب الفكر الخلدوني، وتفسيره بطريقة تجعله أقرب ما يمكن من الواقع الذي يبحث فيه، -أي المجتمع الإسلامي-. وإذا تحقّق هذا الإجراء فإن التفسير التوحيدي لظاهرة الإبداع عند ابن خلدون يصبح مطلباً منهجياً وعلمياً، لأنّه يقدّم بديلاً أصيلاً يختلف عما تطرحه الاتجاهات المادية والعلمانية في هذا الشأن.

يمكن القول بأن محاولة محمود الذوّادي في تفسير ظاهرة الإبداع عند ابن خلدون تعدّ خطوة مهمة في فهم المسألة على وجهها الصحيح، بفضل توظيفه الموفّق لنتائج البحوث الحديثة في علم النفس والاجتماع، وقد كانت إشارته إلى أهمية العامل الديني والنظرة الكونية التي تقيّد بها الفكر الخلدوني دعوة إيجابية، وإن كان الجهد المسخّر لبيان هذه الجوانب الإيمانية لم يؤد الغرض. ولعّل الناظر يلاحظ أنّ نسبة ثقة الباحث في الشرعية العلمية في إدخال العامل الديني لم تكن عالية، وهذا ما يمكن استنتاجه من لجوئه إلى أشهر مفاهيم مدرسة علم النفس التحليلي في القرن التاسع عشر، وهو "اللاشعور" أو "العقل اللاوعي"[109]. وبالرغم من أهمية هذه الجوانب النفسية لفهم الشخصية الإنسانية وما يصدر عنها من تصوّر وسلوك، إلا أنّه يجب التنبيه على ضرورة التقيُّد بوجهة النظر القرآنية في استعمالها وتوظيفها، خاصّة إذا ثبت أن هذه المفاهيم ذات دلالة سلبية، ومن ثَم يصعب استعمالها في تفسير سلوك إيجابي كالإبداع. فعبارة "ما يشعرون" أو "لا يشعرون" في القرآن جاءت وصفاً لأحوال إنسانية سلبية، سببها الأمراض الروحية التي تصيب قلب الإنسان، وهذا المعنى جاء واضحاً في قوله تعالى: ﴿يُخَٰدِعُونَ ٱللَّهَ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَمَا يَخۡدَعُونَ إِلَّآ أَنفُسَهُمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ فَزَادَهُمُ ٱللَّهُ

(108) لمعرفة تطور مفهوم الدين في الغرب واختلافه عن مفهوم الدين في الإسلام؛ انظر: محمد عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت: دار القلم، د.ط.، 1952م.

(109) اشتهر استعمال مفهوم اللاشعور عند العالم النفسي النمساوي Sigmund Freud (1856-1939م) في مؤلفاته العديدة مثل: "تفسير الأحلام" 1899؛ "*The Future of anIllusion*" 1927؛ "الوجيز في علم النفس التحليلي" 1940.

مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البَقَرَة: 9-10]، ومن ثم هناك عوارض حقيقية تحول دون اتخاذ هذه الحالة النفسية عاملاً مناسباً لتفسير الإبداع[110].

إنّ أول مفهوم توحيدي يمكن إدخاله شرطاً أساسياً في فهم الظاهرة الإبداعية عند ابن خلدون وعند الآخرين، باختلاف أجناسهم، ودياناتهم، وثقافتهم، والحقب الزمنية التي عاشوا فيها، يتمثّل في القدرات الفطرية التي أودعها الله في الإنسان. والفطرة في هذا السياق؛ تمثّل القدرات التوليدية المنظمة الشاملة التي أودعها الله في الفرد، والتي تتحقّق فعلياً بالممارسة. ولأهمية هذا الجانب في الإنسان، فقد اجتهد علماء المسلمين في استخراج معانيها لتفسير مسائل عديدة، منها: الدين، واللغة، والتعلم، والتربية؛ بل امتدّت اهتماماتهم في توظيفها إلى المباحث الفقهية[111].إن الفطرة كما عرّفها علماء المسلمين الأقدمون تدلّ على "الخلقة" أو "الهيئة"، وتحمل في طيّاتها أبعاداً متعدّدة، منها: الدين، والسلوك، والعمل، والإدراك[112]. فالجوانب الإدراكية التي تتضمنها الفطرة تخلق لدى مجموعة معينة من الأفراد استعداداً قوياً يمكنّهم من إنجاز أعمال إبداعية، يُسْتعصى على العامة تحقيقها. فبالعودة إلى حياة ابن خلدون يلاحظ بوضوح آثار هذا الاستعداد الفطري المتميّز، الذي سمح له بتحصيل العلوم الشرعية، والتفوّق فيها في ظرف زماني قصير.

---

(110) فسّر أبو محمد ابن عطية (توفي 542هـ) عبارة "ما يشعرون" التي وردت في سورة (الأنعام: 26) بـ "ما يعلمون علم حسّ، وهو مأخوذ من الشعار الذي يلي بدن الإنسان، والشعار مأخوذ من الشعر، ونفي الشعور مذمة بالغة، إذ البهائم تشعر وتحس، فإذا قلت لا يشعر فقد نفيت عنه العلم النفي العام الذي يقتضي أنه لا يعلم ولا المحسوسات، انظر:
ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب الأندلسي (توفي 542هـ) **المحرر الوجير في تفسير كتاب العزيز**، بيروت: دار ابن حزم، ج1، 612.
القرآن: - البقرة: 9-12، آل عمران: 69، الأنعام: 26.

(111) القرطبي، أبو عبدالله. **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت: دار الفكر، ط1، 2003م، ج14، ص28؛ ابن تيمية، أحمد، **كتاب مفصل الإعتقاد**، ص240-249.

(112) التهانوي، محمد علي (توفى 1158هـ) **كشّاف اصطلاحات الفنون**، بيروت: مكتبة النشرون، دار صادر، د.ط.، 1996م، ج3، ص1117-1118.

لكن الفطرة الإنسانية، بالرغم من أهميتها، تبقى غير كافية بمعزلٍ عن غيرها لأن دلالتها؛ في القرآن تنصرف إلى؛ اكتساب العلم الحقيقي الذي يجمع بين الرسم والحال، والذي يتقيّد بمقاصد الشرع في تطبيقاته ويحتاج صاحبه إلى الإيمان الصحيح بالله، والتقرب إليه بأشكال العبادات المختلفة التي شرعها. بهذا المعنى يكون الإيمان بالله -حسب العقيدة أو الرؤية التوحيدية- مصدراً من مصادر المعرفة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[البقرة: 282] ؛ ولقوله: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122]. إن مضمون هذه الآيات ينص على سنّة إلهية تفسّر نموّ المعرفة الإنسانية بالإيمان، وتقوى الله، لكن منطق العلوم الاجتماعية والإنسانية في الصورة التي نحتها العقل الغربي، القائمة على فلسفة وضعية ومنطق علماني يعادي الدين، استغلت سلطتها وهيمنتها لاستبعاد تلك المفاهيم أو تفريغها من محتواها. بل اعتبرت أن العودة إلى هذا النمط من القوانين والشروط التي يمليها الدين، والتي لا تخضع لمقاييس النزعات اللاعقلانية هي أقرب إلى التفسير الأسطوري منها إلى التحليل العلمي. وهذا التهميش لعنصر الدين وقع فعلاً في الدراسات الخلدونية بالرغم مما تظهره نصوص مؤلفات ابن خلدون من فيضان النزعة الإيمانية، التي امتزجت بجلّ قدراته الإدراكية، إلى درجة أنّه يستحيل الفصل بينها، وهي في الحقيقة الحالة الشعورية الأصلية التي ينبغي أن يظهر بها كل عالم مسلم.

بالإضافة إلى مفهوم الفطرة والإيمان، فإن كل ما يمكن به تحصيل العلم والعمل به، هو من الوسائل الأساسية التي تحقّق في الإنسان النضج اللازم الذي يوصله إلى مرحلة الإبداع. فسيرة ابن خلدون تبيّن أن المراجع والمصادر التي اطّلع عليها ابن خلدون ووظّفها في "المقدّمة" فقط، يتجاوز عددها أربعمائة وعشرين مصدراً مكتوباً، ناهيك عن اللقاءات والتنقّلات التي قام بها الرجل بين المراكز العلمية الإسلامية المعروفة في تلك المرحلة، والتي تتوزّع بالأخص في المدن المشهورة مثل: إشبيلية، وغرناطة، وفاس، وتلمسان،

وبجاية، وتونس، والقاهرة، ومكّة المكرّمة، والقدس، ودمشق. وأما العمل، فإن الجهود التي قدّمها ابن خلدون لتحقيق تلك الرغبة في الإبداع، جاءت كثيفة ومتنوّعة؛ فمنها ما كان في طريق اكتشافه لعلم العمران، ومنها ما تعلق بتحصيل العلم والتعليم، وتمكّن -بعون الله- من الانتهاء من تأليف "المقدّمة" في مدة لم تتجاوز خمسة أشهر، والمخطوطة الأولى لكتاب "العِبَر" في مدة لا تزيد عن سنتين إذا حذفنا المدة التي استغرقها في مراجعة والتنقيح،وهي مدة قياسية إذا ما أُخذ الكم ونوعية الوسائل المتوفرة في تلك الفترة في الحساب. هذا إضافة إلى خوض غمار الحياة السياسيَّة والاجتماعية، والسعي إلى مشاركة الناس همومهم بالاقتراب منهم وخدمتهم، والعمل من أجل إصلاح الواقع المتدهور الذي عرفته البلاد الإسلامية في القرن الثامن الهجري.

إن القصد من إدخال هذه العوامل التي هُمشت أو فُسِّرت بطريقة مخالفة ممن ينهجون التوجّه الوضعي، هو التأكيد على وجود بدائل منهجية علمية إسلامية لفهم ابن خلدون وغيره. فكلّما توغّلنا في فهم نصوص ابن خلدون تبيّن لنا أنّه لا يمكن أبداً فهمها وفق إملاءات إيديولوجية تفرضها أنساق مستوردة، تفتقر إلى الأدوات التحليلية اللازمة لمناقشة تلك العناصر، التي تمثّل أحد المفاهيم التكوينية في تأسيس المعرفة عند الإنسان، في ضوء النظرة التوحيدية.

رابعاً: النضج الفكري وبروز التجربة الروحية

1. مظاهر تجربة ابن خلدون الروحية

إن ظاهرة تزايد أهمية الدين في تحديد مجريات حياة الإنسان والمجتمعات، وهي حتمية العصر الراهن، جعل الباحثين في ميادين العلوم الإنسانية يميلون أكثر فأكثر إلى مسلّمات الفكر الديني وعقائده في تفسير الظواهر التي سُلب بُعْدها الروحي والديني منذ عقود طويلة. فالفرصة التي يقدّمها الفكر الخلدوني في هذا الباب هي استرجاع صورة من صور التحام

المعارف الإنسانية وتداخلها بعلوم الوحي، وخضوعها لمعاييره الشاملة اليقينية الثابتة. وفي إطار هذا الأنموذج من الفكر العمراني الشامل يتسنَّى للباحث المسلم معرفة أبعاد الحقيقية الأصولية الإسلامية النابعة من علوم الوحي، التي جعلت مفهوم "العلم" ليس ثمرة قدرات الإنسان الحسّية، وقوة التفكير المجرد التي منحها الله له فحسب، بل كذلك أحواله الروحية التي يتحلى بها، وإلهامات يحقّقها بعد جهد ومجاهدة في حصول العلم والعمل بما يقتضيه. وهذه الأصولية هي التي وسّعت أبواب المعرفة في الإسلام، وأقرّت بسمو مدارك الإنسان إلى الآفاق التي أرادها الله أن تصل إليه، لتشمل عوالم عليا هي ما بعد الحس المشترك كما أشار إليها ابن خلدون في نظريته المشهورة في "اتصال الأجناس".

لا شكّ في أن تقسيم الباحثين لحياة ابن خلدون إلى مراحل مختلفة تتلو إحداهما الأخرى، يعني تبلور شخصيته فكراً وسلوكاً وتميّزها في كل مرحلة. فاتجاه حياته في تلك المراحل -كما بيّنها ابن خلدون في "التعريف"- تشكّل ثلاثة تحوّلات، وهي: اعتزال السياسة والتفرّغ للعلم والتدريس، وتزكية النفس باقتناء الفضائل، ومباشرة الإصلاح في الوظائف التي يتولّاها. هذه المهام الثلاث يجمعها نموّ الوعي وحركته في خط تراكمي، أوصلت ابن خلدون إلى حالة من الصفاء الروحي العالي، الذي سمح لعقله أن يرسم تلك الصورة عن الاجتماع البشري، التي قدّمها لنا في علم العمران. لكن هذا التطوّر الواضح لمعالم شخصيته، التي جعلته ينتقل من "المنصب السياسي" إلى "الخلوة العلمية" لم يحل دون أن تسعى مئات من الدراسات إلى التقليل من أهمية أعمال ابن خلدون الأخيرة، التي غلب على طابعها الماورائيات، والجوانب الروحية، والإصلاح، حتى أن التعديلات والإضافات التي ألحقها بـ"المقدّمة" وُصفتها كثير من الدراسات باللامعقولية.

وبسبب تهميش الباحثين الأبعادَ الدينية، تأخّر ظهور الدراسات التي تعنى بهذه الجوانب وقلَّ عددها، ونتج من ذلك سطحية في التفسيرات الدينية لفكر ابن خلدون ومحدوديتها أمام الدراسات الوضعية والاستشراقية. فالعدد القليل من البحوث التي تحدّت النسق التقليدي في فهم ابن خلدون، والتي اعتنت

بطرح مسألة "حالة الديانة"[113] -كما سماها ابن خلدون- كثيراً ما جاءت مرتبطة بترجمة وتعليق على كتاب "شفاء السائل" والفصل الذي عقده في التصوّف في القسم الذي أرّخ فيه للعلوم المتداولة في العالم الإسلامي. لكن نظر هؤلاء في كتاب "الشفاء" واكتشافهم عمق معرفة ابن خلدون بظاهرة التصوّف، واعتدال موقفه في الحكم عليها، جرّهم إلى إثارة سؤال حول "تصوف ابن خلدون" أو "تجربة ابن خلدون الصوفية".

إن إثارة مثل هذه المسائل ساعدت على ظهور مجموعة من الدراسات، حاول فيها أصحابها الخروج عن المسائل التقليدية المعروفة لدى المستشرقين والباحثين العرب، الذين ساروا على منهجهم، وذلك بطرح أسئلة جديدة حول إحياء الجذور الدينية في الفكر الخلدوني. ومن بين الدراسات التي سارت هذا النحو، مقال بعنوان "ابن خلدون والتصوّف الإسلامي" صدر سنة 1947م "للكاتب الأندونيسي ميا (Miya Syrier)، الذي حاول فيه الإجابة عن السؤال الآتي: ما موقف ابن خلدون من الدين والمعرفة الدينية؟ أو ما هو بديله في المعرفة الكلامية والفلسفية؟[114] وفي إجابته عن هذا السؤال، تناول (ميا) قضايا عدَّة، ترتبط بطبيعة سلوك ابن خلدون، وموقفه من التجربة الصوفية، مستعيناً في ذلك بإجراء مقارنات جزئية، تارةً مع أبي حامد الغزالي، وتارةً مع ابن رشد. ويضاف إلى هذه الفئة من الدراسات، مقال: كاسويت ستيفن (Stephen Casewit) الذي ظهر عام 1957م[115]، تلخيص وعرض لمسائل عامة في الفصل الذي عقده ابن خلدون عن التصوّف تعريفاً بهذا العلم، وبذوره في الطبيعة الإنسانية، وأهدافه ومناهجه، وثمرته ومشكلاته، ولم يتعرّض لمسألة "سلوك ابن خلدون وتصوّفه".

---

(113) استخدم ابن خلدون مفهوم "الديانة" في "المقدمة" سبع مرات، بصيغ مختلفة مثل: "حالة الديانة"، و"وجهة الديانة"، و"مقاصد الديانة"، و"منازع الديانة"، و"مناحي الديانة".

(114) Miya Syrier, "Ibn Khaldun and Islamic Mysticism," *Islamic Culture*, vol. XXI, nos. 1-4 (London: The Islamic Cultural Center, 1947), p.267.

(115) Stephen Casewit, "The Mystical Side of the Muqaddimah: Ibn Khaldun's View of Sufism," *The Islamic Quarterly*, vol. XXIX, no. 3 (London: The Islamic Cultural Center, 1985).

في بداية الثمانينيَّات بدأت مسألة الدين والجذور الإسلامية في الفكر الخلدوني، تتسع أهميتها، وتجذب الباحثين من مختلف الاتجاهات الفكرية، فضلاً عن أن المستشرقين الذين ما تزال بحوثهم تكتسح الدراسات الخلدونية، والمعروفين بعدائهم الشديد للدين الإسلامي، اضطرّوا إلى مناقشة المسألة الدينية عند ابن خلدون، بسبب نموّ حركة الفكر الديني عالمياً، وأثرها في رسم وحسم الصراعات الدولية المعاصرة وحسمها، وهي صراعات أخذت فيها الأمة الإسلامية موقع القطب المقابل للغرب. في إطار هذ التحرّك ظهرت أطروحات عديدة للمسلمين، وبخاصّة في الجامعات الأمريكية، حاولت دراسة مسائل جديدة تقع خارج دائرة الاهتمامات الفكرية التقليدية التي فرضتها الاتجاهات الاستشراقية والمادية على السواء. من بين هذه الرسائل التي ركَّزت على مسألة التصوّف، والجانب الروحي لابن خلدون، أطروحة دكتوراة قدمها عادل يُمنى بعنوان: "التصوف عند ابن خلدون: ترجمة وتعليق على "شفاء السائل لتهذيب المسائل"[116] سنة 1990م. وهي الدراسة التي بيّن فيها يمنى في فصوله التمهيدية -قبل ترجمة كتاب "الشفاء"- رسوخ علم التصوّف والطريقة الصوفية في شمال إفريقيا والأندلس، ووضع مقارنة بينه وبين وضعية التصوّف في المشرق. وبالوقوف عند مجموعة من المعطيات التاريخية حول حياة ابن خلدون وعلاقاته بعلماء عصره، مال يمنى إلى الاعتقاد بصحّة فرضية أنّ "ابن خلدون: متصوف وفقيه"[117]. هذا الجمع بين التصوّف والفقه رأيه لم يكن وضعاً خاصّاً بابن خلدون فحسب، بل هو سمة تعكس مناهج التحصيل العلمي وأسلوبه، وممارسته في الأندلس والمغرب، بفضل تشجيع السلطات السياسية. والأدلّة التي اعتمد عليها في هذا الطرح تتمثّل في تديّن عائلة ابن خلدون، وأخذه العلوم من العلماء الذين لهم باع في التصوّف والفكر الصوفي، مثل: أستاذه الآبلّي (توفي 757هـ) الذي ثبت أنّه أخذ العلوم العقلية والرياضيات والمنطق من العالم الرياضي ابن البنّاء (توفي 720هـ)،

---

(116) Adal Youmna, *Sufism in Ibn Khaldun: an Annoted Translation of the "ShifÉ' al-SÉ'il li tahdhÊb al-masÉ'il"* (Indiana University U.M.I., 1990).

(117) Ibid., p.35.

الذي يلقَّب بـ"العددي"، وصديقه ابن الخطيب الوزير، إضافة إلى الجانب العملي من حياته، المتمثّل في توليه إدارة خانقاه بيبرس سنة 791هـ في مصر بعد وفاة شيخ الشيوخ شرف الدين الأشقر.

إضافة إلى الأدلّة التي قدّمها يمنى، ينبغي تأكيد أن البعد الروحي في حياة ابن خلدون وصل أثره إلى حدود أبعد من محض ممارسة "مجاهدة الاستقامة" أو التصوّف، ليشمل فكره العلمي في مختلف المجالات التي تناولها بالدراسة. ويتّضح هذا الأمر حين نتوسّع في النظام الداخلي للفكر الخلدوني إبّان نضجه في إطار النسق التوحيدي في المعرفة الإنسانية، والذي يستطيع أن يلم شمل مختلف أجزاء فكره ونظرياته العلمية المختلفة دون الوقوع في اختزال، أو إسقاط، أو تأويل مخلّ بالنصوص الأصلية.

وفي هذا السياق يمكن التنويه بأطروحة الباحث إضافة والمؤرخ علي أومليل وعنوانها "الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون" التي نشرت أوّل مرّة باللغة الفرنسية سنة 1977م. وقدّم أومليل في أطروحته لمحة عامة عن بداية التصوّف في المغرب والأندلس، وبيّن بعض خصائصه، ووضّح علاقاته مع سلطتي الفقهاء والحكّام. وحاول في عرضه أن يصل إلى نتيجة مفادها أن ظاهرة التصوّف في المغرب -بشكل عام- اتَّجهت إلى النمط السنّي، الذي دافع عن شرعيته كل من: القشيري، والغزالي، وغيرهما. لكنه استثنى وجود بعض المتصوّفة الذين ساروا تجاه الباطنية، أو ما سماه بالتصوّف "الشعبي"، الذي تحوّل إلى الطرقية التي قاومها العلماء بشدة[118].

إن اللغة التي استعملها ابن خلدون للتعبير عن أوضاعه كما وردت في كتاب "التعريف" تدل على أن نشأة ميول الحياة الروحية والتطهّر عنده تعود إلى المراحل المبكّرة من حياته، التي كان فيها يخوض غمار عالم السياسة، وهو يتنقّل بين المغرب والأندلس وهو دون العشرين من عمره. يقول في إحدى العبارات على سبيل المثال: "لم أزل منذ نشأت وناهزت مكبّاً على تحصيل

(118) أومليل، علي. **الخطاب التاريخي**، ص189.

العلم، حريصاً على اقتناء الفضائل، متنقّلاً بين دروس العلم وحلقاته"[119].

اختلف الباحثون في تفسير هذه الميول الروحية عند ابن خلدون؛ إذ اتجهت مدارس الاستشراق ومن سار على نهجهم من باحثين عرب إلى إرجاعها إلى النكبات المتتالية التي أصابته في نشاطه السياسي، ومن ثم فإن الميول الروحية عنده ما هي إلَّا مجرّد ردودٍ من طبيعة الأفعال الشرطية التي تنتفي بانتهاء الوضع الذي أَوجدها، وهو تصوّرٌ لا تؤكده نصوص كثيرة من "التعريف" و"المقدّمة". فابن خلدون في تفسيره لأحواله، يشير إلى عوامل أخرى أقرب وأنسب في تفسير هذا التوجّه مما ذهب إليه هؤلاء. وهي تتمثّل: في حبّه الشديد للحلقات العلمية والتدريس منذ الصغر، إذ بالرغم من المتاعب التي كانت تصيبه من جرّاء ممارسة الوظائف والإدارة والسياسة، بقي ابن خلدون وَفِيّاً في إعطاء المسجد حقّه بتدريس الطلبة في أثناء النهار[120] بجامع القصبة[121]. ويضاف إلى هذا إضافة الرسائل التي كان يبعثها لصديقه ابن الخطيب الوزير مشحونة باللغة الإيمانية الصوفية، كأن يدعوه في إحداها، وقد كتبها له سنة 772هـ -حين هرب من الأندلس والتحق بالمغرب-، إلى الإعراض عن الدنيا، وسلوك مسلك الرياضة والمجاهدة والتوجّه إلى الله كما تبيّن عبارته:

فالظنّ أن هذا الباعث الذي هزّ الآمال، ونبذ الحظوظ، وهوّن المفارق العزيز، يسومكم الفرار إلى الله، حتى يأخذ بيدكم إلى فضاء المجاهدة، ويستوي بكم على جودي الرياضة، والله يهدي للتي هي أقوم. وكأني بالأقدام نقلت، والبصائر بإلهام الحق صقلت، والمقامات خلفت بعد أن استقبلت، والعرفان شيمت أنواره وبوارقه، والوصول انكشفت حقائقه لما ارتفعت عوائقه[122].

---

(119) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص55.

(120) المرجع السابق، ص98.

(121) جامع أمر ببنائه السلطان الحفصي أبو زكرياء يحيى الأول بين عامي (1292-1296م) بمدينة تونس العتيقة وكان يسمى في العهد الحفصي باسم جامع الموحِّدين.

(122) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص146-147.

ويمكن معرفة مصادر تجربة ابن خلدون الروحية، وتفسيرها بالرجوع إلى ثلاث فئات من المعطيات: معطيات تخصّ شخصيته، وأخرى فكره وأعماله، وأخيراً معطيات تتعلّق بنمط حياته التي تناقلت أخبارها كتب التاريخ الموثوقة. وتندرج ضمن هذه المجالات شبكة العلاقات الاجتماعية التي نجح في بنائها وتوسيعها لتشمل ليس فقط أصحاب المناصب السياسية الرفيعة ونخبة العلماء، بل كذلك شيوخ القبائل والشرفاء وعامة الناس، وكان دور هذه العلاقات إيجابياً في مساعدة ابن خلدون في تحقيق مكاسبه الدينية والعلمية والسياسية. إن الوقوف عند جهده العلمي -على سبيل المثال- الذي تمكّن فيه من استخدام ما يزيد على أربعمئة وعشرين مصدراً في "المقدّمة" تبيّن الاستفادة الكبيرة من تلك اللقاءات مع المشيخة من أهل المشرق والمغرب، والأندلس، والتي وصفها بعبارة "حصلت من الإفادة منهم على البغية"[123].

والفائدة الكبرى التي تحصَّل عليها ابن خلدون من تلك الظروف الإيجابية، هي شعوره في لحظة من لحظات حياته بضرورة ممارسة العزلة، للوقوف على المسائل التي رآها مصيرية ويجب النظر فيها. وعلى إثر هذه القناعة لجأ إلى قلعة ابن سلامة بفرند (الجزائر) ليستقرّ فيها تقريباً أربع سنوات، ليؤلف فيها كتابه "المقدّمة" الذي اتّفق جلّ الباحثين على مختلف توجّهاتهم ومدارسهم على تميزها كَما وكيفاً، وعدّوها من بين الأعمال الإبداعية النادرة التي حقّقها العقل البشري[124]. إن اللحظات المبدعة التي عاشها ابن خلدون في مراجعة الأحداث وتفحّصها بحثاً عن حلول عملية للمعضلات الكبرى، لم تكن وليدة عامل حب التطلّع والبحث العلمي فحسب، بل امتزجت بوازع آخر روحي فرضته عقيدته الدينية، ودفعته نحو المجاهدة والتطهّر الروحي، فجاءت خطوته العملية الأولى في شكل اتخاذ

---

(123) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص58-59.

(124) راجع موقف الإعجاب والتقدير الذي أبداه المؤرّخ الإنجليزي ارنولد توينبي Arnold Toynbee في:

A Study of History: the Growths of Civilizations, vol. 3 (New York: Oxford University Press, 1962), pp.321-328.

قرار اعتزال السياسة، والإقبال على العلم والعبادة، ومراجعة النفس وتطهيرها.

فجاءت اللحظات التي قضاها وهو معتزل عن عالمه السياسي، وكأَنَّها التربة الخصبة التي ولدت فيه إلهامات وفّقته لتركيب تصوّرات تجمع بين معطيات الواقع وحقائق الدين، التي انجلت في نفسه وهو مقبل على التوبة والطاعة والعمل الصالح. فهي تجربة علمية متميّزة، خاضها بنفسٍ جامعة، تحقّق من خلالها انفتاح عقلي، وارتقاء روحي تعرض فيه للمواهب الربانية التي وسَّعت آفاق مداركه، وتمكّن من الكشف عن مجموعة من سنن الله التي أودعها في الإنسان والعمران البشري. وهي التجربة التي أعطت "علم العمران" صبغته الميتافيزيقية، وأُسَّه البرهاني، ولغته العلمية. وهذا ما تعكسه بصدق عبارات الشكر الإيمانية التي كان ابن خلدون يردّدها باستمرار، مثل قوله: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً"؛ "والله أسأل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم"؛ "هو حسبي ونعم الوكيل"؛ "سبحانه المسؤول أن يجعل أعمالنا خالصة في وجهتها، بريئة من شواب الغفلة وشبهتها، وهو حسبنا ونعم الوكيل".

هذه العبارات الزاخرة بالمعاني الإيمانية لم يعشها فقط ابن خلدون فكرياً حين كان منكبّاً على تأمل العمران البشري، بل سيطرت كذلك على شعوره وأحاسيسه حين واجه أصعب حالات البلوى في حياته بغرق أهله عند قدومهم إلى مصر؛ إذ لم يصدر عن ابن خلدون أي موقف أو سلوك مخلّ يمكن تأويله وفق نظرة تشاؤمية على الطريقة التي اشتهر بها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث في فترة ما بين الحربين العالميتين، والتي بلغت ذروتها في الفلسفة الوجودية الفرنسية؛ بل كان رجلاً محتسباً لله وراضياً عن قدره، نطق في أثنائها بعبارات هادئة ومعبرة قال فيها: "ذهب الموجود والسكن والمولود، فعظم المصاب والجزع، ورجح الزهد"[125]، و"ذهب الموجود والمولود، فعظم الأسف، واختلط الفكر"، و"تلف الموجود والمولود، وعظم الأسف،

(125) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص259.

وحسن العزاء، والله قادر على ما يشاء"[126]؛ ولكنه كان من جهة أخرى، كما وصف نفسه "قانعاً بالعافية التي سألها رسول الله ﷺ من ربّه، عاكفاً على تدريس العلم، أو قراءة الكتاب، أو إعمال القلم في تدوين أو تأليف، مؤملاً من الله قَطْعَ صبابة العمر في العبادة، ومحو عوائق السّعادة بفضل الله ونعمته"[127].

ومن مظاهر التجربة الروحية عند ابن خلدون كذلك عمق معرفته بالتصوّف كعلم وكطريقة، كما ظهر وازدهر في المغرب والأندلس. إن باع ابن خلدون في هذا المجال في تقدير المحققين وصل ذروته، وعدّوا كتابه "الشفاء" قطعةً فنيةً لا مثيل لها في هذا المجال. أما قراءته النقدية لهذا العلم في "المقدّمة" فلا تقلُّ أهمية، لأنّه استطاع ببراعة أن يقدّم للقارئ، ليس فقط صورة شاملة لتطوّر علم التصوّف، بل تمكّن كذلك من الوقوف عند طبيعة الفكر الصوفي والمسائل الشائكة التي أفرزها، والعراقيل التي تقف أمامه، والعلماء الذين يمثّلون مذهب الاعتدال على طريقة أهل السنة، والذين ساروا في اتجاهاته المنحرفة.

وهذه المعرفة شجّعت ابن خلدون على إعلان فتواه المشهورة ضدّ المتصوّفة، لينضم بذلك إلى جماعة من العلماء الذين سبقوه في نقد ومحاربة "الطرقية" -بلغة أهل المغرب- أو الصوفية المنحرفة التي ظهرت في المغرب والأندلس[128]. وهي الفتوى التي قسَّم فيها الطريقة الصوفية إلى نوعين: الطريقة السنية هي السلف الجارية وفق الكتاب والسنة، والطريقة الابتداعية، وهي طريقة المتأخّرين التي تشمل ابن عربي، وابن سبعين، وابن برجان. وأنهى ابن خلدون فتواه بدعوة أولي الأمر إلى حرق كتب شيوخ الصوفية

---

(126) المرجع السابق، ص260.

(127) المرجع السابق، ص260.

(128) يُعتقد أن أبا محمد عبد الله القشتالي (توفي 660هـ) كان من الأوائل الذين وضعوا تآليف نقدية في التصوّف، حارب فيها الانحراف والبدع المنتشرة في جماعة المتصوفة، أهمها كتاب "**إقامة الحجة على ما أحدثته المبتدعة**"، راجع:
Benchekroun, *La vie intellectuelle Marocaine sous les Menirides et les Wattasides*, p.488.

المنحرفين، مثل "الفصوص"، و"الفتوحات المكية" لابن عربي، و"البدّ" لابن سبعين، و"خلع النعلين" لابن قسي؛ حفاظاً على الدين والمصلحة العامة للمسلمين[129].

بهذا يتبيّن استكمال تجربة ابن خلدون الروحية شروطها، حين جمعت بين المعرفة، والحال، والعمل، والعلاقات. وعلى إثر هذا المعطى في تاريخ حياة ابن خلدون يكون تبني الطرح التوحيدي لتفسير فكره ضرورياً؛ وأنّ تبنّيَ منهجٍ غيره لا يعني إلا افتراءً عليه، وتحريفاً لفكره، أو تقليلاً من قيمة قدرات العقل المسلم في تفسير العمران البشري الذي يحيط به.

2. خصوصية تجربة ابن خلدون الروحية

تقودنا جملة المظاهر والشروط التي شكّلت التجربة الصوفية لابن خلدون إلى بيان بعض خصائصها، التي كثيراً ما أبدى الباحثون شكوكهم في مصداقيتها، لأن ابن خلدون لم يصرح بشأنها في نصوصه. إن جوهر التجربة الصوفية في الإسلام ينصبّ على أحوال السالك ومجاهداته للتطهّر وتزكية نفسه بما تقتضيه عقيدة التوحيد في التنزيه، والشريعة في التكليف. فكذلك هي عند ابن خلدون، تسير وفق المبدأ نفسه، لكن نتيجتها جاءت أوسع مما تحقّقه التجربة الصوفية المعروفة. قبل أن نبيّن معنى هذه العبارة نذكر بأن البحث في جذور التجربة الصوفية عند ابن خلدون لا يهدف إلى تقسيم علم التصوّف إلى تجربة عادية وأخرى غير عادية، بل تتبّع أثر العقيدة التوحيدية في صياغة قضايا علم العمران وتصوّراته واستدلالاته.

حين تؤخذ نشاطات ابن خلدون المختلفة؛ العلمية والاجتماعية والسياسية المتأخرة، في الحسبان، تبدو تجربته الروحية متميّزة؛ لاختلافها عن الصورة التقليدية التي تتبنّى مبدأ "الانفراد عن الخلق" المعروفة في أدبيات الفكر الصوفي، ويحكمها نظام "الطريقة" في العلاقة بين الشيخ والمريد. إن التجربة

(129) راجع النص الكامل للفتوى في ملحق: ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، ص111.

الروحية عند ابن خلدون كانت حركة أو حياة مفتوحة، حاول من خلالها أن يصلح ذاته وغيره بسعيه المتواصل إلى مشاركة كل فئات المجتمع اهتماماتها وهمومها عن طريق العلم، وممارسة السياسة والإصلاح الاجتماعي. وهذا الذي لاحظه علي أومليل حين وصفه هذه الظاهرة بأن "التصوّف عند ابن خلدون شخصي، ككل تصوّف، ولكن دون أن يسقط في فردانية مطلقة تمنع كل تواصل"[130].

لكن هذا لا يعني أن علاقته بشيوخ الصوفية كانت ضعيفة. فقد ثبت عنه احترامه الشديد لبعض شيوخ الصوفية وتقديرهم، أمثال: سيدي أبي مدين التلمساني الصوفي (توفي 594هـ) الذي عدّه بعض الباحثين رائداً من رواد التصوّف في الغرب الإسلامي[131]، وأبو مهدي عيسى ابن الزيّات الذي أورد في "المقدّمة" فصلاً من كلامه يشرح فيه الأبيات الشعرية حول مسألة "الوحدة" التي وردت في "منازل السائرين"، والتي كُفِّر من أجلها الهروي (توفي 482هـ)، وهو يذكره بلقب "شيخنا العارف، كبير أولياء الأندلس"[132]، بالإضافة إلى بعض شيوخه وأصدقائه الذين عرف عنهم ميلهم إلى ممارسة التصوّف والتأليف فيه مثل لسان الدين الخطيب؛ صاحب كتاب: "روضة التعريف بالحبّ الشريف".

ولما كانت تجربة ابن خلدون مفتوحة غير مقيّدة بتقاليد الطريقة الصوفية التي يكون فيها طاعة الشيخ الكاملة شرطاً للوصول، فالبحث عن مصادرها يجرّ الباحث إلى ربطها باستفادته من هدي القرآن الذي جعل التطهّر وقوّة الإيمان بالله مصدراً للعلم اللّدنّي، يزوّد فيه الله عبده بقدرة أوسع لإدراك الحقائق كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122]. إن الحياة التي ذكرتها الآية جاءت في سياق

(130) أومليل، علي. **الخطاب التاريخي**، ص189.

(131) Youmna, *Sufism in Ibn Khaldun,* p.17.

(132) وافي، **مقدّمة ابن خلدون**،مرجع سابق،ج1، ص1110.

الاجتماع الذي في قوله تعالى: "في الناس" ولم تشر إلى الانفراد والانعزال. وهذه الصورة هي نفسها التي يمكن ملاحظتها عند ابن خلدون؛ وهي الوازع الداخلي الذي دفعه إلى طرح المشروع الإصلاحي في خطوتين: أولاهما: نظرية تمثّلت في تشييده لعلم العمران البشري الصحيح الذي يقوم على مقدمات يقينية، تعكس النظرة التوحيدية المستمدة مباشرة من مصادر الوحي، وثانيتهما: عملية حاول فيها إصلاح وظائف أو ولايات العمران، مثل القضاء والتدريس، وفق ما تقتضيه قوانين ذلك العلم الذي يستمدّ مقدماته وتصوّراته واستدلالاته وشرعيته من مصادر الوحي.

وأخيراً، نشير إلى رأي مخالف ردّ فرضية تحوّل شخصية ابن خلدون، وجنوحه إلى التطهّر والمجاهدة الروحية -كما بيّنّاه سالفاً- استناداً إلى الخبر الذي نقله ابن الفرات حول تولية ابن خلدون مشيخة البيبرسية، والذي قال فيه "... تنزل [ابن خلدون] بها [مشيخة البيبرسية] صوفياً، وحضرها يوما واحداً؛ لأن من شرطها أن يكون شيخها أحد الصوفية بها"[133]. وهي الرواية التي اعتمد عليها محمد بن تاويت الطنجي في استنتاجه بأن قضية تصوف ابن خلدون ما هي إلا استعراض شكلي لاستكمال شروط ذلك المنصب. وإضافة إلى هذه الحجة؛ فتوى ابن خلدون حول ابن عربي ومن سلك سبيله، الواردة في "تنبيه الغبي على تكفير محمد بن علي الحاتمي الطائي ابن عربي (560-638هـ)" لبرهان الدين البقاعي (توفي 850هـ)، التي عدّها دليلاً صريحاً على أنّه لم تحوّله فجيعته في أهله وولده، وتوليته مشيخة الخانقاه هذه، عن طريقته التي ينظر بها إلى الأشياء ويحكم بمقتضاها عليها"[134].

وإذا كان دليل الطنجي قائما على فتوى ابن خلدون ضد ابن عربي الصوفي، ومن حذا حذوه، فهذا يجعل موقفه ضعيفاً، ولا يقوى على الدفاع عن حججه؛ لأن جلّ الدراسات الحديثة التي تناولت آراء ابن خلدون في التصوّف كما عرضها في كتابيه: "شفاء السائل" و"المقدّمة"، بيّنَت توازن

(133) ابن الفرات، **تاريخ الدول والملوك**، بغداد: جامعة بغداد، د. ط.، د.ت.، ج1، ص65.
(134) تعليق محمد بن تاويت الطنجي على ابن خلدون في الهامش، **التعريف**، ص313.

رؤيته واعتدالها، وامتلاكه قدرات علمية عالية، استطاع من خلالها فهم ظاهرة التصوّف واستيعاب خصوصياتها التي فشل العديد من علماء المسلمين في التعامل معها؛ مما جعلهم ينجرّون إلى إصدار أحكام متسرّعة انتهت في أغلب الحالات إلى إصدار فتاوى قاسية في حق من لا يستحقّها[135].كما أنّه من الخطأ محاسبة ابن خلدون على عدم التحوّل إلى "صوفي كفؤ" عندما عُرِض عليه ولاية المدرسة الصوفية؛ لأن التجربة الروحية لا تُبنى بهذه السهولة على طريقة الأفعال الإرادية الآنية التي يمكن توليدها ذاتياً، أو أن تسبّبها العوارض الخارجية الظرفية كتولي الوظيفة، بل هي -كما وضّحها ابن خلدون- من جنس السلوك الإنساني المركّب، والمشروط بتحقيق أفعال مختلفة كـ"العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذّة، ومال، وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة"[136].

وإذا كان هناك نقص كبير في المعلومات حول الحياة الروحية الذّاتية لابن خلدون، ففي سيرته مؤشرات سلوكية عديدة تدل على ذلك التحوّل، كابتعاده عن النشاط السياسي المشوب بالمصالح الشخصية. وفي فترة تأليفه "للمقدمة" وقبلها بقليل أظهر ابن خلدون رغبته في تحقيق هذا التحوّل النفسي والروحي، وكان أول امتحان واجهه هو اتخاذ قرار العزوف عن ممارسة السياسة، وابتعاده عن القيام بخططها؛ مما جعله يقلّل حتى من صناعة الشعر التي تقربه من الملوك[137]، وهذا ما أدى ببعض منافسيه[138] إلى استغلال

---

(135) فتاح، عرفان عبد الحميد. **دراسات في الفكر العربي الإسلامي: أبحاث في علم الكلام والتصوّف والإستشراق والحركات الهدّامة**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1991م، ص308-312.

(136) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1097.

(137) ابن خلدون، **التعريف**، مرجع سابق، ص233.

(138) هنا يذكر ابن خلدون شيئاً عن شيخ الفتيا بتونس، أبي عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي (716-803هـ)، ويقول إنّه "كانت في قلبه نكتة من الغيرة من لدن اجتماعنا في المربى بمجالس الشيوخ، فكثيراً ما كان يظهر شفوفي عليه، وإن كان أسنّ منّي، فاسودّت تلك النكتة في قلبه، ولم تفارقه"، **التعريف**، مرجع سابق، ص232.

الفرصة والسعي ضده عند الملوك. فمفهوم الدّعة التي كان ابن خلدون يبحث عنها، وانتهت به إلى الاستقرار بمصر قرابة ربع قرن لم يكن يقصد من ورائها إلا "التفرّغ" لطلب العلم، والتأليف، والتدريس، ولهذا فإنّه لم يصرف فيها إلا سنوات قلائل في ممارسة القضاء، والقيام ببعض المهمات السياسية، مثل لقائه الشهير ومفاوضته للغازي تيمورلينك في دمشق سنة 783هـ، ومحاولته لإصلاح فساد القضاة في مصر، وما يترتب عنه من الظلم الذي تنبَّأ ابن خلدون بأنه مؤذن بخراب العمران.

وفي الختام يمكن استنتاج أن الكم الهائل من الدراسات التي سُخِّرت لفهم حياة ابن خلدون في ضوء أنساق فلسفة العلم الوضعي، لم تعد قادرة على استيعاب جوانبها الدينية. ولهذا السبب، فإن ما حقّقته تلك الدراسات، هو تقديم قراءات وتفسيرات جزئية عن شخصية ابن خلدون وسلوكه وفكره. إن النظرة الكلية واعتبار المعطيات المتعلقة بحياة ابن خلدون التي ينبغي على الباحثين أن يترسّموها، هي الخطة المنهجية الضرورية والمناسبة لتجاوز هذه التناقضات والزيادات العارية من الأدلّة، والتي ظلَّ يدسّها المستشرقون وأتباعهم منذ عقود من الزمن. إن هذه القراءة الكلّية يجب أن تقوم على نظام التفكير والاستدلال ومعايير النظرة الكونية التوحيدية المستلهمة من مصادر الوحي. فالتقيّد بهذه المنهجية في دراسات ابن خلدون، يحقق -على أقل تقدير- هدفين: يتمثل أولهما في نسف التراث الاستشراقي، وإسقاط الجوانب الإيديولوجية التي لا تخضع لمعايير البحث العلمي من وجهة النظر الإسلامية، ويتمثل ثانيهما في بيان القيمة العلمية للنظرة الكونية التوحيدية، وأهميتها في نموِّ العلوم الإسلامية، وتحسين أدائها العمراني أو العملي.

الفصل الثالث

علم العمران: موضوعه ومنهجه وتقويمه

أولاً: كتاب "المقدّمة" في تاريخ الفكر الإسلامي المعاصر

1. ظهور أهمية "المقدّمة" في العالم الإسلامي

ذهب عدد من الباحثين إلى القول بأن بروز أهمية "المقدّمة" في الساحة الفكرية كان متأخراً في العالم الإسلامي عنه في العالم الغربي[1]؛ إذ لم يرجع

(1) تمكّنت أيدي الأوروبيين بدافع إيديولوجي استعماري، أن تصل إلى "المقدّمة" في مرحلة مبكّرة من تاريخ الفكر الخلدوني كما أشار إليه كثير من الباحثين أمثال أحمد عبد السلام في كتابه "*Ibn Khaldun et ses lecteurs*" (Paris: Presse Universitaire de France, 1983), pp.43-49.

وكانت بداية ظهور اهتمام هؤلاء "بالمقدّمة" في شكل محاولات لترجمة بعض أجزائها؛ خاصّة الفصول التي تعرضّت للخصائص السلبية للعرب، ثم تلا ذلك نشر مقالات، ورسائل صغيرة الحجم، تعرِّف بأعمال ابن خلدون وأفكاره، وتستدل على تشابه فكره ومنهجه بالفكر الأوروبي في العصر الحديث، وفي بعض الحالات تشير هذه الدراسات إلى وجود حالات قرصنة لأفكار ابن خلدون من قبل هؤلاء بترجمتها، ونسبتها إليهم دون ذكر مصدرها. وتعود المحاولات الأولى إلى مستشرق فرنسي يدعى هيبلوت Herbelot، الذي نشر في مؤلفه "المكتبة الشرقية" 1697 فصلاً من "المقدّمة"، وهذه المحاولة تعد من الجهود الأولى المبذولة لاكتشاف فكر ابن خلدون.(علي الوردي، **منطق ابن خلدون**، ص261)، سلبيستر دو ساسي Sylvestre de Sacy بنشر أجزاء "المقدّمة" مع الترجمة، 1806م، لوسافون كواتريمر Le Savant E. Quatremere 1857م، لوبارون دو سلاين Le Baron de Slane 1862م، أما في النمسا فقد قامفريديك شولتز Fredrick Shultz 1825م بإعادة صياغة عنوان مقال فون هامر بورجستول Joseph Von Hammer-Purgstall 1812م من "منتسكيو الشرق" إلى "منتسكيو العرب"، وفيه أشاد بأفكار ابن خلدون ونشر مقالاً آخر بالفرنسية عام 1822م، وNathaniel نثنيال شميدث Schmidt 1967م، وقام بترجمة "المقدّمة" فرانز روزنتال Franz Rosenthal سنة 1958. =

إليها المفكرون المسلمون إلا في بداية القرن الثامن عشر الميلادي، باستثناء الاهتمام المبكّر الذي ظهر عند علماء الأتراك بأعمال ابن خلدون قبل مفكري الغرب بعقد من الزمن. فهذا مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة (1609-1657م) اقتبس فقرات بأكملها من "المقدّمة" في تعريفه لبعض العلوم[2]. وقام الشيخ محمد صاحب المعروف برزاد محمد أفندي (1674-1749م) عام 1732م بترجمة بعض أجزائها إلى اللغة التركية. وبعده استطاع أحمد جودة باشا (1822-1895م)، المؤرخ الرسمي للدولة العثمانية، إكمال الترجمة عام 1860م[3]. وقبل هذا التاريخ بسنتين، أي 1858م نشر الشيخ الناصر الحوريني "المقدّمة" في القاهرة، وبعده بحوالي تسع سنوات فقط ظهرت "المقدّمة" في القاهرة في نسخة بولاق في سبعة أجزاء ملحقة بكتاب "التعريف". ونظراً لأهمية محتويات "المقدّمة" وجودة لغتها، حاول الشيخ محمد عبده (1849-1905م) عند عودته من المنفى عام 1888م أن يعرض على شيخ الأزهر في ذلك الوقت مشروع تدريسها ضمن المقرر الدراسي للأزهر، لكن كانت إجابة الإنبابي الرفض، بحجة أن موضوعاتها تبدو غريبة، ولا تتناسق مع البرنامج المعهود الذي تسير عليه الجامعة[4]. وبالرغم من ذلك، نقل علي عبد الواحد وافي بعض الروايات تبيّن أن "المقدّمة" نالت قسطا من اهتمام العلماء في مصر؛ إذ درِّست في معاهد التعليم، خاصّة دار

= جوز خوري Jose Khoury أنجز الترجمة البرتغالية 1958م، وكوبلويتز إمانويل Immmanuel Kopilewitz قام بترجمة "المقدّمة" إلى العبرية 1967م، أنظر: Walter J. Fischel, *Ibn Khaldun in Egypt: His Public Function and His Historical Research* p. 10؛ ولكن يجب الإشارة إلى أن تأثر العلماء المسلمين بأفكار المقدّمة وأسلوبها كان متقدماً جداً على ما سموه باكتشاف الغرب للمقدّمة. لقد ذكر محمد المنوني بعض النماذج من العلماء الذين استفادوا من المقدّمة، أمثال محمد بن أحمد المكناسي المعروف بـ أبي يحيى بن السكّاك (ت 1415م). انظر: محمد المنوني، "نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب بالمقدّمة الخلدونية"، الرباط: أعمال ندوة ابن خلدون، 1979م، ص404.

(2) كاتب، جلبي. **كشف الظنون في أسماء العلوم والفنون**، دمشق: دار الفكر، 1982م.

(3) Benchekroun, *La vie intellectuelle*, p.350.

(4) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص190-191.

العلوم التي أنشئت سنة 1872م[5]. وبظهور دعوات لإحياء ذكرى ابن خلدون بمناسبة انقضاء 600 عام على مولده، أخرجت جريدة "الحديث" عدداً خاصّا به في سبتمبر عام 1932م.

تُرجمت "المقدّمة" إلى العديد من لغات الحضارة الإسلامية، منها الترجمة الأُردية التي أنجزها كل من عبد الله حسين الله باد، وعبد الرحمن شمس العلماء سنة 1924م، والترجمة الفارسية التي ظهرت سنة 1957م على يد بارفين غونابادي في ثلاثة مجلدات، والهندية حقّقها رضوي أثر عباس سنة 1961م[6]. كما ظهرت ترجمات أخرى إلى التركية على يد زاكي قادري أغان (Zakir Kadiri Ugan) سنة 1954م والأندونيسية بقلم أحمدي طهَ سنة 1986م، والملاوية التي أنجزتها لجنة تابعة لمؤسسة ديوان بهاسا دان بوستك (Dewan Bahasa dan Pustaka) سنة 1993م ولم تُذكر أسماء المساهمين فيها.

بالرغم من وجود شيء من الإجماع لدى الباحثين في الفكر الخلدوني على تَميُّز عَملِه، واستحقاقه أن يصنّف من ضمن الأعمال الإبداعية العالمية، إلَّا أن المعايير التي يستندون إليها في تقويمهم وبيان سمات هذا الإبداع وروافده، ونوعيته، باتت تعكس اتجاهات مختلفة، يكاد يساوي عددها عدد الباحثين. فكلُّ واحد من الباحثين يعلّل بطريقته، وحسب الاتجاه الفكري الذي ينتمي إليه. وأسهم في ظهور هذا الاختلاف عوامل عديدة، منها ما يتّصل بذاتية الباحث وميوله الإيديولوجية، وهي التي كان أثرها واضحاً في دراسات المستشرقين والباحثين العرب الذين حذو حذوهم، ومنها ما يعود إلى مرونة دلالات نصوص "المقدّمة" التي سهّلت على الباحثين إيجاد تحديد، وتوظيف لمفاهيمها، وعرض موضوعاتها التي تنتمي إلى علوم تخصصية مختلفة، وتفسير المسائل المعقّدة في العمران البشري مثل: الملك، وقيام الدولة في العالم الإسلامي. بالإضافة إلى تعدد المناهج التي صاغها ابن خلدون في

(5) المرجع السابق، ج1، ص191.

(6) Fischel, *Ibn khaldun in Egypt*, p.10.

خطاب علمي موحَّد ومنظَّم، في ظلَّ هداية الرؤية الكونية التوحيدية، التي فشلت الدراسات الوضعية في الفكر الخلدوني في هضمها أو تقدير دورها؛ مما سبّب إرباكاً حقيقياً للباحثين فيما يتعلق بإدراك العلاقة التي تربط بين المسائل المختلفة، التي أدرجها ابن خلدون في بنائه "للمقدمة" على الشكل الذي ظهرت فيه.

إنّ أهم الإشكاليات التي تعرّض لها الباحثون في دراسة مضمون "المقدّمة" تتمثّل في مسألة "الوحدة المعنوية" والوحدة المادية"[7] و"التناسق الداخلي" الذي يقصد من ورائه البحث عن "الناظم" أو "النسق الكلي" الذي يمكن أن تدخل تحته المجالات المختلفة في عالم الشهادة، التي تضّم كلّاً من الصنائع والعلوم، والواقعات والأحوال العمرانية التي تتعلّق بالملك والاجتماع، والتقلّبات والمعاش من جهة، والقضايا التي تنتمي إلى عالم الغيب، الذي أدرج فيه ابن خلدون مسألة الوحي، والنبوة، والمعجزات، وعلم الملائكة، والغيب، وغيرها من جهة أخرى. ومن الباحثين الذين عالجوا هذه الإشكالية محسن مهدي، وعزيز العظمة، وعلي الوردي. وهي بحوث، وإن جاءت من زوايا مختلفة باختلاف رؤى أصحابها وأهدافهم، إلا أنّها أكّدت نتيجة واحدة، هي أن مضمون "المقدّمة" لا يخضع لمنطق علمي موحّد، بل ذهب علي الوردي إلى أبعد من ذلك حين وصف ترتيب وتنسيق أبواب "المقدّمة" وتنسيقها بأنه متهافت وفوضوي، وفيه تكرار ممل، ومفارقات غير مستساغة[8].

والمسألة الثانية التي امتحن فيها ابن خلدون، تتمثّل في مدى التزامه بقواعد المنهج الذي بيّن معالمه في "المقدّمة" عند تأليفه لأجزاء كتاب "العبر". فقد تمسكت مجموعة من الباحثين بالرأي القائل بأن "المقدّمة" هي بمثابة نظرية منهجية لعلم التاريخ البشري، وأهملت فرضية أخرى ترى

(7) المرزوقي، أبو يعرب. "وحدة المقدّمة وبنيتها العميقة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 13، العدد 50، خريف 2007م، ص17-45.

(8) الوردي، **منطق ابن خلدون**، ص153.

استقلالها بسبب استقلال "علم العمران" عن التأريخ[9]. إنّ الذين قالوا بارتباط "المقدّمة" حصراً بعلم التأريخ، ألزموا ابن خلدون بضرورة التقيد بالقواعد التي استخرجها في "كتابة" التأريخ من أجل تجنّب الأخطاء التي عيب عليها المؤرخون من قبله.

إن تقدير الباحثين لجهود ابن خلدون لم يمنعهم من توجيه نقد لاذع له في هذه المسألة؛ إذ بيّنت دراسات عديدة عدم التزامه في "العبر" بقواعد المنهج التي وضعها في "المقدّمة"[10]، وهي مخالفة أدرجت ضمن إخفاقات ابن خلدون. ومجموعة أخرى من الباحثين عدَّت "المقدّمة" كياناً مستقلاً بالرغم من عنوانها الذي يدلّ على أنّها تمثّل تمهيداً لشيء آخر، وهو كتاب "العبر"، ودليلهم على ذلك هو تعدّد العلوم التي ضمتها "المقدّمة" واستقلاليتها، والنظريات الواردة فيها والتي قد تمثّل كل واحدة منها كياناً مستقلاً وبارزاً، يتسع موضوعها ليستغرق محتواها كما ساد الاعتقاد عند ممن عدّوها مادة "علم الاجتماع" أو "علم الاقتصاد" أو "علم السياسة".

2. التفسير التوحيدي لترتيب فصول "المقدّمة" وبناء مضامينها

الهدف من عرض النظرة التوحيدية في هذا المقام هو بيان أهميّتها وقدرتها على تجاوز العديد من المسائل التي فشلت الاتجاهات المادّية في فهمها وتفسيرها للفكر الخلدوني. أهم نقطة يجب الإشارة إليها في هذا العرض هي أن الدراسات التي حصرت الموضوع المحوري "للمقدمة" في المسألة السياسية، وقعت في خطأ تسبّب في ظهور عقبة الخلاف أمام الباحثين في تفسيرهم لشخصية ابن خلدون وسلوكه، ونظريته السياسية ونظريته في المعرفة، وتعليل اندراج مباحث أخرى في "المقدّمة" كالصناعات وأشباه

(9) أومليل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت: دار التنوير، ط3، ص169.

(10) Abu Yaareb al-Marzouki, ''Ibn Khaldun's Epistemological and Axiological Paradoxes,'' in *Ibn Khaldun and Muslim Historiography*, Ahmed Ibrahim Abushouk (ed.) (Kuala Lampur: Research Center IIUM 2003), p.50.

المعارف مثل السحر، وغيره التي لا صلة لها بالسياسة. كما وقع الآخرون في سوء تقويم جهود ابن خلدون على خلفية اعتقاد أن "المقدّمة" هي نظرية تمهيدية خاصّة بعلم التأريخ سواءً تعلّق ذلك بمفهوم الدولة، كما ذهب إليه طه حسين، أم "العصبية" عند الجابري، أم "البداوة والحضارة" عند علي الوردي، أو في "الدولة التاريخية" عند عزيز العظمة. صحيح أن بعض القواعد والمبادئ تخدم موضوع "التأريخ" بتمحيص الأخبار ونقدها، وتحرّي الصدق بالتزام القواعد والقضايا الكلّية اليقينية التي استخلصها ابن خلدون من ملحوظاته القريبة والبعيدة لطبيعة العمران، لكن هذا لا يعني أن كل ما تحويه من المباحث ينطبق حصراً بصفة أكيدة على موضوع التأريخ[11]. إن النظرتين السياسية والتاريخية -كما أظهرت تطبيقاتهما العديدة على الفكر الخلدوني- برهنتا على فشلهما في استغراق كل المباحث والمسائل التي تعرضّت لها "المقدّمة". لهذا كان من أولويات النظرة التوحيدية البحث عن بديل يستطيع أن يضم شمل مباحث "المقدّمة" التي تبدو عند البعض تناقض بعضها البعض.

إن التغير البسيط والهام في آن واحد الذي تنطلق منه النظرة التوحيدية في فهم الفكر الخلدوني، هو اعتبار مفهوم "الإنسان" الموضوع المحوري الذي يمكن حمل "المقدّمة" عليه من غير الوقوع في أي اختزال أو تهميش لأيّ مجال من المجالات التي تعرّضت لها، وأن كل المباحث الأخرى التي تناولتها الدراسات المختلفة لا تمثّل من هذا المنظور إلا مساحات جزئية مرتبطة بعضها ببعض في نظام يُوصلها في الأخير بالموضوع الأم الذي هو "الإنسان". وحين يتبنىّ الباحث هذا الإجراء، تتحوّل العديد من الإشكاليات المستعصية فكرياً ومنهجياً إلى قضايا قابلة للفهم والتفسير، وتتحقّق إمكانية ربطها بالأجزاء الأخرى التي ينظر إليها الباحثون على أنها متعارضة بسبب انتماء بعضها إلى عالم الشهادة، كقضايا العمران، وأخرى إلى عالم الغيب: كالوحي، والنبوة، والملائكة، والجن. وهكذا تنتفي المبرّرات والإشكالات المفتعلة التي يثيرها الباحثون المتأثرون بالاتجاهات المادية، أمثال عزيز

(11) الوردي، **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص157-161.

العظمة، الذي علّق على ورود مبحث النبوة في المقدّمة السادسة من "المقدّمة" بقوله:

وهكذا فإن المعارف النبوية تكون طبيعية بقدر ما تنتسب لسلسلة الوجود، وليس بقدر ما هي طبيعية بالنسبة للكائنات البشرية، وللمعارف البشرية أو لمظاهر الاجتماع البشري كالعمران مثلاً. إذن، من أين قطيعة البدء التي تبرّر معاملة هذه المقدّمة كمقدمة لعلم العمران البشري؟ من الصعب، في الحقيقة، أن نبتَّ في السبب الذي جعل ابن خلدون يفكّر أن من الضروري أن يدخل حديثه عن المعارف النبوية بين المقدمات التي أرادها لعلمه[12].

وظهرت شكوك مشابهة في القيمة العلمية للمقدمة السادسة حول "أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة والرياضة" عند كل من: ساطع الحصري، الذي اقترح تأويلاً غريباً في جعل هذه الموضوعات غير أصلية بل استطرادية " تأتي عرضاً، وتستهدف سرد بعض المعلومات العامة؛ تمهيداً للأبحاث الأصلية أو إتماماً للفائدة، "[13] ووافقه في تصوّره هذا علي عبد الواحد وافي، وجعل البحوث الاستطرادية في "المقدّمة"، تشمل "معظم الباب السادس، ونحو ثلاثة أرباع الباب الأول، وجزءاً يسيراً من الباب الثالث". ويعتقد المحقّق علي عبد الواحد وافي أن ابتكار ابن خلدون لا يظهر و"لا تتحقّق أغراضه من دراساته إلا في البحوث الأصلية من مقدمته. أما بحوثها الاستطرادية أو التمهيدية فيقتصر فيها عمل ابن خلدون على مجرد نقل الحقائق، وجمعها، وتلخيصها، وتسجيل الآراء وترجيح بعضها على بعض."[14]

وبمقتضى هذا الإجراء الذي يحوّل الموضوع المحوري "للمقدمة" إلى "الإنسان"، يتحرّر الفكر، وتذوب القوالب المنطقية الصورية الوضعية

---

(12) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1987م، ص103.

(13) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مصر: مكتبة الخانجي، 1991م، ص 113.

(14) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص133.

المغلقة، والعاجزة عن استيعاب حقائق ما فوق عالم الحواس والمنطق والإدراك الإنساني المحدود. وهكذا يتبيّن كذلك اكتشاف جواهر "المقدّمة" التي لا تزال عملية مستمرة. فالدراسات الإسلامية الجديدة للفكر الخلدوني التي تظهر هنا وهناك، قادرة على تقديم صورة جديدة للفكر الخلدوني من خلال تفسيراتها الأصيلة والمتوازنة التي تراعي النّص الذي عبّر عن هذا الفكر، والمحيط الإسلامي الذي أفرزه، والأصولية العلمية (epistemology) التي يقام عليها هذا الفكر، فضلاً عن فتح نوافذ بحثية جديدة في الدراسات الخلدونية، تستهدف إبراز قضايا تخصصية تندرج تحت مباحث علم الاقتصاد والتربية وأثر البيئة، وغيرها من المجالات التي حاولت أن تفرض نفسها، على غرار المجال السياسي الذي امتصّ جهود الباحثين لعقود من الزمان.

ثانياً: علم العمران: تعريفه وموضوعه

1. مفهوم علم العمران

إن اختيار ابن خلدون مصطلح "العمران" اسما للعلم الذي أسّسه، زاد هذا الأخير أصالة وتوافقاً مع ما تقتضيه معايير الوحي في المعرفة. وبسبب هذه الأصالة جعلت العديد من المترجمين "للمقدمة" يواجهون صعوبات في إيجاد كلمات مرادفة من اللغات الأجنبية للكلمة الأصلية: "العمران"، وهذا ما شعر به كلٌّ من: دو سلاين (De Slane) صاحب الترجمة الفرنسية القديمة، وروزنتال (Rosenthal) صاحب الترجمة الإنجليزية المشهورة، وأقرّا بوجود خلل لغوي ناجم عن ترجمة كلمة "العمران" بغيرها في اللغات الأخرى. وقد أشار طيباوي (A. L. Tibawi) صاحب مراجعة الترجمة الإنجليزية لروزنتال (Rosenthal) في نهاية الخمسينات إلى أن ثمة مجموعة من مفاهيم "المقدّمة"، كالعمران والعصبيّة، يتعذّر التعبير عن دلالاتها ومعانيها الحقيقية بلغات غير العربية[15]، ولهذا السبب وقع العديد من ترجمات "المقدّمة" -عن قصد أو

(15) A. L. Tibawi, "Review of Ibn Khaldun: the Muqaddimah," Trans. Franz Rosenthal, *Islamic Quarterly*, vol. V, no. 1&2 (April & July, 1959), pp.79-81.

غير قصد- في خطأ اختزال خصوصيات الفكر والحضارة التي تنتمي إليها، وتسبب في اضطراب دلالات المصطلحات، وإهمال النسق ووحدة النصوص التي تحتضنها. وتفادياً لهذه المشكلة، وتكريماً لابن خلدون عن استحقاقاته العلمية، اقترح باحثون آخرون استعمال المفاهيم الأصلية عوض ترجماتها الغامضة في اللغات الأجنبية الأخرى[16]. لكن هذه الدعوة لم تجد آذاناً صاغية عند كثير من الباحثين المعاصرين الذين فضّلوا الاقتداء بالباحثين المعروفين في دراسة الفكر الخلدوني، الذين دافعوا عن إمكانية ترجمة هذه المفاهيم إلى لغات أخرى على غرار ما ذهب إليه كثير من المستشرقين، أمثال ناتنيال شميدث (Nathaniel Shmidt) الذي ترجم علم العمران إلى (scientific history)، وباحثين عرب مثل محسن مهدي الذي ترجمه بـ"science of culture/human association"، مع إصراره على وجود ترادف بين الجذر اللغوي العربي "ع-م-ر" والجذر اللاتيني "colo" الذي اشتقت منه الكلمات "cultura"، "culture"[17]، وهو اعتقاد في غير محله؛ نعترض عليه للأسباب الآتية:

- حصر مهدي تحليله في الدلالة اللغوية لكلمة "العمران" فقط"، وذكر أن "المفهوم" تاريخياً لم يكن جديداً في دائرة التداول الفكري التي سادت عصر ابن خلدون وقبله، فعلماء المسلمين، لا سيَّما المؤرخون منهم، أمثال الإدريسي (493-560هـ) صاحب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" أو "رُجَار" أو "رُجير" (اسم ملك صقلية حكم بين سنتي: (1101-1154م) الذي طلب منه تأليف الكتاب)[18] استعملوا مفهوم "العمران" بمعنى "المكان الجغرافي"[19].

- تجاهل مهدي الأصول القرآنية للمفهوم، التي لو أقّر بها لذهبت به إلى نتائج تعاكس تماماً الأطروحة التي تميل أكثر إلى علمنة الفكر الخلدوني بتقليص دور الدين فيه، ولا سيَّما إذا علمنا أن مفهوم العمران ذو صلة لا

---

(16) S. George Firzly, *Ibn Khaldun: a Socioeconomic Study*, (Ph.D. Dissertation, University of Utah, 1973), pp.172-173.

(17) Mahdi, *Ibn Khladun's philosophy of history*, p.184.

(18) انظر: وافي، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، الهامش رقم 172 ب، ج1، ص277.

(19) ذكره ابن خلدون من بين المصادر التي استعان بها في تحديد الأقاليم المناخية السبعة، انظر: **مقدمة ابن خلدون**، ج1، ص354.

تنفكّ مع مفاهيم أخرى في القرآن كمفهوم الاستخلاف، الذي يشكل معها شبكة مفهومية متكاملة، تقدم في مجملها نظاماً توحيدياً كلياً للفعل الإنساني في العمران، وهو الأمر الذي ينفي فرضية "إبداع ونحت ابن خلدون مصطلح العمران" التي اعتمدها بعض الباحثين[20].

- العبارة المركّبة (science of culture) التي صاغها مهدي تبقى غريبة، وشاذة في الفكر العلمي في الغرب، لأن العلم بمعناه الصارم، الذي حدّده فلاسفة العلوم، لا تندرج تحته "الثقافة" التي يريد أن يترجم بها علم العمران. فالثقافة موضوع ينتمي إلى مجال الفنون، أو على الأكثر، إلى مجموعة المعارف التي يطلق عليها "شبه العلوم" أو "العلوم الإنسانية" كما ساد الاعتقاد عند علماء الإنسانيات في القرن العشرين. لكن كل هذا يصل إلى نتيجة واحدة، هي أن ترجمة علم "العمران" بالثقافة هو بمثابة تقليص من درجته العلمية، بنقله من دائرة القضايا العلمية الصارمة إلى مجال القضايا المفتوحة، والانطباعات والنسبية الشاملة القريبة من الفوضى أكثر منها إلى النظام، إضافة إلى ما ينتج من فعل إخضاع المصطلح العربي إلى دلالات المصطلح الأجنبي، وما يلحق ذلك من تشويه للمعنى، وانتقاص من مصداقيته العلمية التي يتمتّع بها استناداً إلى العلوم التي ينتمي إليها في إطار النموذج الإسلامي للمعرفة الإنسانية.

- ترجمة "العمران" بالعبارة اللاتنية (culture) هي بمثابة محاولة عير جادة لتفريغ المصطلح من دلالاته الدينية التي تربطه بمبدأ الاستخلاف، وعدم الأخذ بالحسبان اهتمامات ابن خلدون في دراسة الظواهر الدينية وتتبُّعها، التي تتجلّى مثلاً في استعماله مفاهيم إجرائية تحمل هذه الصبغة كـ"حالة الديانة" لمتابعة السلوك، والأدوار العلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية لفئة من الناس، التي تمثّل هذا الجانب من الفقهاء، والمفسِّرين، والصوفية، وعلماء الكلام، والمحدثين، وغيرهم.

---

(20) Nurullah Ardiç, ''Beyond 'Science as a Vocation': Civilizational Epistemology in Weber and Ibn Khaldun'' *Assia Journal of Social Sciences,* 36 (2008), p.460.

إن التوجّه نحو استبدال "العمران" بعبارات أجنبية لم تتوقف عند محسن المهدي فقط، بل حذا حذوه باحثون آخرون، منهم: معن زيادة الذي ترجم "العمران" بكلمة "civilization"[21]، وكذلك زيد أحمد الذي ترجمها بـ "culture"[22]، وفؤاد بعلي "The science of human social organization"[23]، وصالح فاخر زاده "sociology of sociology"[24]، وأبو يعرب المرزوقي "Meta-history"[25]، ورشيب سانتورك، وعلي محمد نظام الدين "The scociology of civilizations"[26]. ولم يقتصر تدخل الباحثين في تحديد مفهوم "العمران" على استبدال اللغة فقط؛ بل امتد تأثيرهم إلى توجيه فهم القارئ بحسب ما تقتضيه مجالات تخصصاتهم، فالمرونة التي تميّزت بها كلمة "العمران" ساعدت - على سبيل المثال- الباحثين في علم الاقتصاد على إبراز الجوانب المادية التي تدور في فلكه، مثل: الثروة، والنسمة، والعمارة، والسوق، والمؤسسات، والتسعير، والتجارة، وقيم الأعمال، والاستهلاك، وغيره من المفاهيم التي تساعدهم على تفسير البعد الاقتصادي[27].

نعتقد أنّ استعمال لغة أجنبية للتعبير عن المفاهيم الأصولية[28] الخلدونية

---

(21) Maan Ziyadeh, *Khaldunism: the Pros and Cons of Multi-dimensional Doctrine* (BeirËt: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1998).

(22) Ahmad, *The epistemology, page number missing*.

(23) Fuad Baali, *The Science of Human Social Organization: Conflicting Views on Ibn Khaldun's Ilm al-Umran* (Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press, 2005).

(24) Saleh Faghirzadeh, *In Search of Ibn Khaldun's Sociology Then and Now: Sociology of Sociology*, (Tehran: The Soroush Press, 1982).

(25) Abu Yareeb, ''Ibn Khaldun's Epistemological and Axiological Paradoxes,'' p.49.

(26) Recep Sent¡rk and Ali M. Nizamuddin, 'The Sociology of Civilizations: Ibn Khaldun and a Multi-civilisational World Order,' *Asia Journal of Social Sciences,* 36 (2008), pp.516-546.

(27) Firzly, *Ibn Khaldun: a Socioeconomic Study*, pp.173-178; Ahmed el Ashker & Rodney Wilson, *Islmic Economics: a Short History,* vol. 3 (Leiden: Brill, 2006), pp.273-283.

(28) استعمالنا لمصطلح "الأصولية" في هذا البحث يقترب من تحديد محمد محمد أمزيان الذي بيّنه في قوله: "فالمقصود بالمنهج الأصولي هو ذلك النهج الذي نهجه علماء الإسلام في صياغة أفكارهم وثقافتهم وتصرفاتهم وفق الأصول الشرعية الكلّية حتى =

هو بمثابة مخالفة منهجية لا تساندها القواعد العلمية المعتمدة، التي ترى أن الخصوصيات الثقافية، واللغوية، والدينية من بين أهم المكتسبات التي يجب الاحتفاظ بها حين تستعمل في تفسير الظواهر الإنسانية والاجتماعية والدينية على الخصوص. لهذا السبب فالجهود المبذولة لتأكيد أصالة الفكر الخلدوني ومفاهيمه، وسياقه اللغوي، والديني، والحضاري من المتطلّبات الضرورية للمرحلة المقبلة. فكلمة "العمران" التي ترجمت في أغلب الدراسات غير العربية، تظلُّ متميّزة عنها، ليس من الناحية اللغوية فقط، التي أشار إليها كثير من الباحثين، بل هناك جانب آخر لم يتطرّقوا إليه بإسهاب، ألا وهو علاقتها بمفاهيم قرآنية أخرى، مثل الاستخلاف[29]، وسنة الله، التي توجّه مقصده وتنظّم دلالته وفق مقتضى الأمر الشّرعي بتعبير ابن خلدون. وهذا الموقف قال به كذلك عبد السلام شدادي؛ إذ نفى أن يعادل معناه كلمة (civilization)، و(culture)[30].

هذا الوضع الدلالي الذي يربط مصطلح "العمران" بمصادر الوحي، هو الذي يقف عقبةً أمام الباحثين الذين يحاولون استبدال اللغة العلمية الخلدونية

= تأخذ الصفة الدينية التي تستمد شرعيتها من عقيدة التوحيد، وهو الميزان الذي توزن به كل المنطلقات والتصوّرات، وتضبط به كل الآراء والفلسفات، والمعتقدات مهما تعدّدت منابعها ومفاهيمها، وهو مجموع هذه الموازين التي تحفظ به قدسية الوحي وعصمة الرسالة من فقدان معالمها؛ لتظل الرؤية المهيمنة على العقل المسلم هي رؤية الوحي، ويظل الزمام الذي يتمسك به العقل المسلم هو زمام الرسالة، وهو الضامن لاستمرارية الوحي بالمجهود البشري"، انظر:
محمد محمد أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، الولايات المتحدة الأمريكية، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط7، 1991م، ص400.

(29) أومليل، **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص198.

(30) يقول: "فنحن نجد أن كلمة (civilization) لها عدة معانٍ أساسية، مثل التعارض بين المجتمعات المتطورة والمجتمعات الهمجية أو الوحشية، أو فكرة حالة الإنسان البدائية أو الطبيعية (etat de nature) التي ليس لها أي وجود في كلمة العمران. وفي استعماله لكلمة عمران يعتمد ابن خلدون بوضوح على فكرة الخلق الدينية، فالعمران في نظره هو الواقع الإنساني أو النظام الإنساني بصفة عامة، كما أراده الله"، عبد السلام الشدادي، **مقدمة ابن خلدون**، ج1، ص7، الهامش رقم: 15.

باللغات الأجنبية، استئناساً بها، يفرضه واقع الخطاب العلمي المعاصر. وهذا الاستمداد المفاهيمي من مصادر الوحي، الذي يلاحظ في أعمال ابن خلدون، ما هو إلا جانب من جوانب تجليات الرؤية التوحيدية في علم العمران. وبناءً على هذا الامتداد الدلالي تصبح مهمة استيعاب حقيقة علم العمران وموضوعه غير ممكنة، إلا في إطار الرؤية الكونية التوحيدية ونظمها ونواظمها المرجعية الكلّية التي تسمح لقضايا علم العمران أن تتكلّم عن نفسها بنفسها.

2. مفهوم العمران وعلاقته بالقرآن في "المقدّمة"

يشكّل مفهوم "العمران" في الفكر الخلدوني محوراً معرفياً يربط محتوى "علم العمران" ويحدّد ماهيته. فالدراسات التي فشلت إلى حد ما في اعتبارات الدلالات الأساسية التي يحملها المفهوم، تواجه مشكلة الاختزال والتحيّز في تحديد طبيعة هذا العلم وتطبيقاته. وتمهيداً لبيان صورة أكثر شمولاً لمصطلح علم العمران، كان لابد من العودة إلى نصوص "المقدّمة" لاستقراء وتتبّع الكيفيات والوضع الدلالي التي ظهر من خلالها المفهوم، الذي يتبيّن من الوهلة الأولى أنه ليس من جنس المفاهيم البسيطة، بل هو مركّب ذو معانٍ متداخلة، تحدّدها مستويات مختلفة ومتعدّدة.

ومما لا شكّ فيه أن لفظة "العمران" كانت معروفة، واستعملها المفسرون قبل ابن خلدون، بحكم ورود هذه الكلمة في القرآن. وكذلك استعملها الجغرافيون، والرحالة المسلمون الذين كانوا يقابلون في مؤلفاتهم بين كلمة "العمران" التي يُقْصد بها التساكن، ومختلف مجالات الأعمال الإنسانية الناتجة منها، مثل: الزراعة، والبناء، وغيرها، وكلمة "القفار" التي تدلُّ على المناطق الخالية، والمفتقرة إلى تلك الأعمال الضرورية لتحقيق استقرار الأفراد أو الجماعات في منطقة ما.

ومن خلال استقراء شبه تام لنصوص "المقدّمة"، تبيّن لنا أن استعمال مفهوم "العمران" جاء على أوجه متعدّدة، وأخذ مواقع في السياقات المختلفة. إن الأوجه المتباينة والمتقاربة في الوقت ذاته التي استعمل فيها

مفهوم "العمران" كمصطلح مفتاح لتفسير ظواهر عمرانية عدة، مثل: السياسة، والاقتصاد، والعلم، والتربية، والأخلاق، والعمارة قد منحت هذا المصطلح القوة الدلالية والمعرفية اللازمة لكسب أهمية لا تقل عن التي يتمتّع بها مفهوم "الإنسان"، الذي جعلناه الموضوع المحوري بما تقتضيه مرجعية النظرة الكونية التوحيدية.

ارتبط استخدام مفهوم "العمران" في "المقدّمة" بمجموعة من القضايا المتمايزة في مادّتها ودلالاتها وعلاقاتها ببعضها بعضاً، غير أنه يمكن تقسيمها حسب طبيعتها إلى: إيجابية، وأخرى سلبية. أما القضايا الإيجابية فهي التي تعبّر عن الطبائع والأحوال الإيجابية مثل: الاستخلاف، والتمدّن، والعزّة، والكثرة، والتآنس، والصنائع والعلوم، والكسب، والمصلحة، والمحافظة، والحضارة، إلى غير ذلك من المفاهيم التي ارتبط بها في مواقع مختلفة من "المقدّمة". وإلى جانب هذه التحديدات الإيجابية يُوجد ما يقابلها من اللواحق السلبية مثل: التناقص، والتقلّب، والقلّة، والذّلة، والتوحّش، والعصابات، والتراجع، والتغلّب، والسكون، والخراب، والفساد، والتبدّل، والتصرّف، والحول، والتفاوت، والتّرف، والاختلال، والانتقال.

وإلى جانب هاتين الفئتين يمكن استخلاص صنف آخر من المفاهيم المجرّدة، ارتبط بمفهوم العمران، التي جعلت منه أداة معرفية استدلالية فعَّالة وشاملة، تدخل في التحليلات والتفسيرات النظرية للقضايا. وهذا البناء المفاهيمي الذي أعطاه ابن خلدون اهتماماً كبيراً، يمثّل إحدى الخطوات العملية التي تحقّق له مقصده في تحويل التاريخ إلى علم، وجعل قوانين العمران أداة تمحيص، وتتحقّق في وجود المطابقة بين الخبر أو "القضية الخبرية" مع الواقع، لأنه يرى أن معرفة العلم بـ طبائع العمران "هو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا يرجع إلى تعديل الرواة حتى يُعْلَم أنّ ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع"[31]. وفي إطار الدلالة المعرفية التي اكتسبها مفهوم

(31) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، 330. ص28.

العمران في "المقدّمة"، يمكن تعيين شبكة من المفاهيم المساعدة منها: الطبّائع أو الطبيعة، والأحوال، والعوارض الذّاتية، وعلل الكوائن، والأسباب، والشروط، ومبتدأ الأحوال، والمقدار، وهي كلّها مفاهيم فرعية تشكّل مع مفهوم العمران قضايا ومفاهيم أداتية تساعد على تشريح الظاهرة، لمعرفة كيفياتها، وممكنها، ومستحيلها، والثابت والمتغير والشروط التي أوجدتها، وعلاقتها بالظواهر الأخرى.

صنَّف ابن خلدون مفهوم "العمران" إلى ثلاثة أنماط من التجمعات البشرية تشمل: التجمع الطبيعي، والبدوي، والحضري. وأقام روابط شبه ضرورية في تحديد الأسبقية الزمنية في التحوّل والانتقال من نمط إلى آخر، كما هو واضح في تفسيره لنشأة الملك وتأسيس الدولة بوصفها كياناً سياسياً.

إن الخلفية الشرعية التي ميّزت التكوين العلمي لابن خلدون تشكل سبباً كافياً لطرح أسئلة حول علاقة مفاهيمه ومنهجه بمصادر الوحي، بل يعدّ طرحها من الأولويات المنهجية التي أسهمت في فتح مجالات جديدة تتجاوز التفسيرات التقليدية المادية والعلمانية. وهذه الخطوة تساعد الباحث على تفسير كثير من القضايا التي دار حولها الجدل، كمسألة "حداثة الفكر الخلدوني"، وصلاحية تفسيراته التي وضعها قبل ستمئة سنة في معالجة القضايا المطروحة في الوقت الراهن.

إن الدعوة إلى البحث في هذه العلاقة يستند إلى كون القوانين الثابتة واليقينية التي جعلها ابن خلدون خلاصات بحوث لا يمكن ردّها كلية إلى الملحوظات والتأملات، والاستقراءات التي قام بها، بل استند كثيراً إلى نصوص الوحي في اكتشاف تلك القوانين، والخلاصات، وتحديد صيغها، ومفاهيمها، وتفسير جوانبها التطبيقية من الحياة العملية. وهذه الاستفادة المباشرة من مصادر الوحي هي المتغير المستقل، الذي يجب الاعتماد عليه لتفسير صلاحية جزء كبير من القضايا التي فسّرها ابن خلدون، ليس فقط على ضوء ما يمليه الواقع بمقتضى طبيعته، وأعراضه الذاتية وتقلّباته، بل كذلك في ضوء مصادر الوحي التي منحته خصائص الصدق، واليقين، والاستمرار.

إن تفسير جانبٍ من جوانب القانون العلمي في نظريات ابن خلدون،

يتوقّف على استيعاب قضية أساسية تخصّ مصادر الوحي، وتتمثّل في دور "المصطلح القرآني" الذي بيّن عدد من الباحثين تميزه، بحكم انتمائه إلى لغة إلهية مختلفة عن الاستعمالات البشرية للمفردات اللغوية نفسها. وهذا ما ذهب إليه أبو القاسم حاج حمد (توفي 2005م) حين أكّد أن المصطلح القرآني يتضمن معنى خاصاً مهيمناً، يحوّله مباشرة إلى ضابط يتحكم في العلاقات الدلالية التي تعطي النص بنيته اللغوية والمنطقية والفكرية، وهذا كان ممكناً؛ لأن طبيعة "المصطلح القرآني" تتميّز بالهيمنة، والتميّز، واليقين، والثّبات أو الاستقرار الدلالي، والشمول والتخصّص. فالقرآن الكريم كما أكّد أبو القاسم "ارتقى بكمالات التميز والتفرد في خصائص الكلمات، فما من كلمة إلا ولها معناها المحدّد الذي لا يحتمل -كنفسية العربي تماماً- أي تماثل أو تطابق مع كلمة أخرى، ومن هنا يصبح تفسير القرآن من أدق العمليات اللغوية الحضارية التي يعرفها تاريخ اللغات والثقافات في العالم. ما من كلمة إلا ولها دلالتها المتميزة ولو بدت مترادفة أو متشابهة"[32]. وثمة أدوات أخرى لسانية آلية مثل "البنية" في التركيب القرآني، و"القرينة"، و"العلاقات الملحوظة"، و"المسافة في النص" التي قام تمام حسّان بدراستها بالتفصيل، وهي كلها مفاهيم منهجية مساعدة في استخراج الكليات وتفسير العلاقات[33]. وملحوظات أخرى نجدها عند مالك بن نبي في كتابه "الظاهرة القرآنية" الصادر عام 1954م، تتضمن إدخاله مفهوم "الوحدة الدلالية" الذي لا يختلف كثيراً عن مفهوم السياق في تفسير معاني النصوص، لأنّه مبدأ يؤكّد كذلك أن مفاهيم القرآن تشكل وحدات ونظماً دلالية متميّزة تستغرق في علاقاتها مجموعة من المفاهيم يتعذّر فهم معانيها الجزئية بمعزل عن الإطار الكلي المتناغم الذي توفّره لتلك الوحدة[34]. كما يمكن في هذا الصدد

---

(32) حاج حمد، محمد أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1996م، مج1، ص57.

(33) حسّان، تمّام. **البيان في روائع القرآن**، القاهرة: عالم الكتب، ط2، 2000م، ج1؛ ج2.

(34) ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية: نظرية جديدة في دراسات القرآن**، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961م.

الإشارة إلى دراسة الباحث الياباني توشيهيكو إسوتزو (Izutsu Toshihiko) (1914-1993م) مصطلحات القرآن العقائدية والأخلاقية. ففي دراسته وظّف إسوتزو اللسانيات في عرض نماذج من العلامات السيميائية التي ترسمها بعض المصطلحات القرآنية انطلاقاً من وحدات أساسية هي: المفردات (vocabulary)، والمفهوم الأساسي (key-concept)، والمعنى الأساسي (basic meaning)، والمعنى المكتسب من خلال العلاقات المتحققة بين المفاهيم (relationalmeaning)، والنظم الدلالية الرئيسة والثانوية (semantic sytems & sub-systems)، والكلمة المحورية (focus-word)، والمجال الدلالي (semantic field)[35].

إن الغرض من الاستعانة بهذه الدراسات هو تأكيد حقيقة راسخة، هي أن مفاهيم القرآن لها نظامها، وسلطتها الخاصّة على اللغة، والفكر المجرد، والقضايا العلمية، التي تعبّر عنها، وهذا دليل مادي يدعم الرأي القائل بأن ابن خلدون كان واعياً تماما بخصائص تلك المفاهيم الأصولية والمنهجية في تشكيل خطابه العلمي المتميز، وهذا بالفعل ما حقّقه حين أسّس علم العمران، وسار وفق النظرة الكونية التوحيدية.

ظهرت كلمة "العمران" في القرآن بمشتقاتها المختلفة سبعاً وثلاثين مرة، بدلالات متنوّعة، وهي مفاهيم تشير إلى شرطين من شروط الفعل الإنساني: الأول: يمثّل "الزمن"، وهو المعنى الذي برز بوضوح في الآيات الآتية: ﴿وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [فاطر: 11]، ﴿وَلَٰكِنَّآ أَنشَأْنَا قُرُونًا فَتَطَاوَلَ عَلَيْهِمُ ٱلْعُمُرُ﴾ [القصص: 45]، و﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ﴾ [النحل: 70]، و﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: 96]. أما الشرط الثاني، فيتمثّل في الجانب العملي من "الفعل الإنساني" ذاته الذي وضّحه قوله تعالى: ﴿وَأَثَارُوا۟ ٱلْأَرْضَ وَعَمَرُوهَآ أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا﴾ [الرُّوم: 9]. إن الفعل الإنساني كما حدّده المجال الدلالي

(35) Izutsu Toshihiko, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (North Stratford, NH: Ayer Co., 1964).

لمفهوم "العمران"، لم يكن مطلقاً، بل جاءت آية أخرى تقيّده بتقديم نماذج كيفية لهذا الفعل، مثل ربط "العمارة" أو "التعمير" مباشرة "بالمسجد" وهو مكان أداء الركن الأساسي من العبادة التي من أجلها خُلِقَ الإنسان، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا ٱللَّهَ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُوا۟ مِنَ ٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [التوبة: 18]، ويقول كذلك: ﴿فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 158]. إضافة إلى هذه الإشارات التي تحدّد أوجه القيام بفعل "التعمير"، جاءت آية أخرى تشير إلى حدوث جنس الفعل "عَمرَ" في عالم الغيب الرحب، وبذلك تم ربطه بحقيقة غيبية تتمثّل في "البيت المعمور" الذي ذكر في الآية الكريمة ﴿وَٱلْبَيْتِ ٱلْمَعْمُورِ﴾ [الطور: 4]، والذي يحمل اسما مشتقاً من الجذر "ع-م-ر" كذلك. وتشترك دلالات فعل "عمر" المختلفة المذكورة في القرآن في كونها صادرة عن "الأمر الإلهي" الذي يجعل مصدر فعل التعمير ومشروعيته هو الله وحده، والذي جاء في الآيتين: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم﴾ [فاطر: 37]، وقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هُود: 61]. ولقد عرض ملكاوي معاني مفهوم العمران في القرآن، وحصرها في أربع مسائل، وهي: حالة الحياة، والإقامة والسكنى والبناء في مكان محدد، والعمران المادي، والعمران الفكري والثقافي(36).

فبما أن مفهوم "العمران" الذي اختاره ابن خلدون هو اسم للعلم الذي اكتشفه ووضع أسسه كان مصدره القرآن، فإنّه يصبح من غير السليم تفكيكه إلى تصوّرات مادية بحتة، كما حاولت كثير من الدراسات فعله. كما لا يمكن إخضاعه لتلك الرؤى الكونية التي تغذّيها. إن لمفهوم العمران الخلدوني مناعة معرفية مكتسبة تميّزه بجذوره القرآنية، وتمنعه من التمييع وسوء التأويل. وهكذا تكون كلمة "العمران" في النص الخلدوني خاضعة لحقيقتين: الأولى تتمثّل في اتصالها من جانبها العلوي بالأمر الإلهي، والثانية تعلّقها من جانبها

(36) ملكاوي، فتحي حسن. "العمران في منظومة القيم الحاكمة" (كلمة التحرير)، **إسلامية المعرفة**، عدد 59 (شتاء 2010).

السفلي بالاستخلاف الذي محلّه الأرض[37] كما يمكن فهمه من قول ابن خلدون "...فانحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله تكوين الحيوانات فيها، وعمرانها بالنوع البشري الذي له الخلافة على سائرها"[38].

وإذا كانت وظيفة علم العمران هي التحقّق من مطابقة القضايا للوقائع، فإن علم الاستخلاف غايته التحقق من مطابقة الأمر الوجودي للأمر الشرعي بتعبير ابن خلدون. فكل إنسان مخلوق هو مستعمر من قبل الله في الأرض، لكن لا يكون حتماً مستخلفاً إلا إذا كانت أفعاله وفق الهداية والوحي الذي جاء به الرسول ﷺ. وهكذا تتضح أهمية دلالة وأهمية ورود مسألة النبوة والوحي والاستخلاف، وغيرها من المباحث المتعلّقة بالغيبيات في "المقدّمة".

إضافة إلى كل من مفاهيم "العمران" و"الاستخلاف" التي تجد طريقها مباشرة إلى مصادر الوحي، فإن ابن خلدون وظّف مفهوماً آخر لا يقلّ أهمية، وهو "العبرة" أو "العبر" الذي جعله عنواناً لكتابه في التاريخ، وهي الكلمة التي نجدها في القرآن على هيئة جمل مركّبة تضّم إليها عناصر دلالية جديدة مثل: "عبرة-أولي الأبصار" (آل عمران: 13)، "القصص-عبرة-أولى الألباب" (يوسف: 111)، "الليل/النهار-عبرة- أولي الأبصار"، (النور: 44)، "عبرة-الخشية" (النازعات: 26). ولا يخفى على أحد الفرق الكامن بين مفهوم "التاريخ "والعبر" أو "علم التاريخ" و"علم العبر"، كما لا يمكن تجاهل الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى تسمية كتابه "العبر" وليس "التاريخ"، وإن كانت تسمية "العبر" لم تكن خاصّة به[39].

---

(37) في دراسته لمفهوم "الخليفة" عند المفسرين الأوائل (ابن عباس؛ مجاهد؛ وسفيان الثوري) خرج وداد القاضي بخمس دلالات رئيسة تشمل: الاتّباع، والاستدلال بعد التدمير أو الإنهاء، والإسكان والتعمير، والحكم. انظر:
"The term «Khalifah» in early execetical" literature
I. Conrad Lawrence (ed.), *The Qur'an: Formative Interpretation* (Ashgate Publishing Company, 1999), pp.392-411.

(38) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص340.

(39) ظهرت كلمة "العبرة" عند المؤرخين الآخرين مثل الإمام الذهبي (1274-1348م) =

3. موضوع علم العمران

من الشروط الأساسية لتأسيس أي علم مستقل هو تحديده، بوصفه موضوعاً مستقلاً للبحث. فبدرجة استقلالية الموضوع تكون مسائل ذلك العلم واضحة المعالم، ويكون البحث فيها ممكناً. لقد أدرك ابن خلدون أهمية تحديد موضوع علمه الجديد، ولكن خطواته الأولى لتحقيق هذا الغرض اتجهت إلى نقد المنهج السائد في علم التاريخ، وتنبيه العلماء على حقيقة هامة، هي أن فن التأريخ له جانبان: ظاهري يمثل الأخبار المنقولة والحوادث المشهودة، وجانب باطني يحتاج إلى "نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"[40]. لم يكن نقد ابن خلدون لعلم التاريخ مشروعاً منفصلاً عن اكتشاف علم العمران، بل جعل مهمة هذا الأخير وسيلة في الكشف عن الكيفيات والعلل الباطنية للحدث التاريخي. وهكذا يبدو كأن علم التاريخ وعلم العمران وجهان لعلم واحد. وبسبب تداخل مجالات العلمين ظهر اختلاف كبير بين الباحثين في تحديد طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما والموضوع الخاص بعلم العمران.

فأبو يعرب المرزوقي -على سبيل المثال- حاول معالجة هذه المشكلة بالتنبيه على وجود مفارقات حقيقية في الطريقة التي حاول بها ابن خلدون بناء الجانب الأنطولوجي والأصولي لعلم العمران، وفق رؤية مفادها أننا إذا سلّمنا بأن علاقة علم العمران بالتاريخ هي بمثابة علاقة الميتافيزيقا مع العلوم الأخرى، فإن السؤال الذي يظلّ مطروحاً هو إذا كان التاريخ هو الذي يعرِّفنا بأحوال العمران؛ فكيف يكون هذا الأخير المرجع الذي نعود إليه لتقويم التاريخ؟ لم يهمل ابن خلدون هذا الجانب في تحديد العلاقات التي تربط علم العمران بالتاريخ، بل اجتهد في وضع مجموعة من المحدّدات الأصولية،

= في كتابه "العبر في خبر من غبر"، الذي تناول سرد الأحداث، والوقائع التاريخية، وذكر وفيات الأعيان في كل سنة وما حدث فيها بداية من السيرة النبوية حتى نهاية عام 772هـ.

(40) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص272.

تحول دون وقوع الخلط، وهي -كما لخّصها- تتمثّل في اعتبار "التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم"، والخبر يقابل "الإنشاء" في التعريف، وهو يمثل قضية تحمل قيمة الصدق أو الكذب، والتحديد المنظم لأسباب الوقوع في الخطأ الذي يتوقّف على معرفة طبيعة الوقائع التاريخية التي تخضع لقوانين علم العمران الذي أسسه ابن خلدون، وأن معيار المطابقة المأخوذة من مجموعة من العلوم التي ينتمي موضوعها إلى علم العمران، خاضع إلى كفاية الأخبار. وأن العلوم الضرورية التي تحقّق هذه الكفاية هي من مكوّنات الاجتماع الإنساني. وأن مكوّنات الاجتماع الإنساني مستنبطة من مفهوم "الإنسان"، وأخيراً فإن تحليل مفهوم "الإنسان" يساعد على تحديد مستويات الظاهرة الاجتماعية وترتيب فصول المقدّمة[41].

إن التناقض الذي بدا للمرزوقي في المسألة لم يكن مطروحاً عند الباحثين الآخرين، بل أوجدوا لها تفسيرات تذلل ذلك الإبهام وتتجاوزه، كما فعل محسن مهدي حين حدّد هذا التداخل في ثلاثة أوجه متميزة؛ وجه تكون العلاقة فيه متناسبة مع نظام التتابع الذي يسلكه الفكر في تحصيل المعرفة، وفي هذه الحالة يأتي علم العمران بعد علم التاريخ؛ لأن غرضه هو النظر في مضمون الثاني. ووجه يكون بالجمع والتدّاخل، لأن المؤرّخ بحاجة ماسّة إلى امتلاك الحدّ الأدنى من المعرفة الخاصّة بمقتضيات العمران وأحواله للتأكّد من صحة الخبر، وأما في إطار نظام الوجود أو الأسبقية فيكون الوجه الثالث للعلاقة يقتضي أن يكون موضوع علم العمران أسبق من علم التاريخ؛ لأن هذا الأخير ما هو إلا نِتاج الأول[42].

ونتيجة للطبيعة المركّبة التي يتميّز بها موضوع علم العمران، قسّمه محسن مهدي إلى خمسة محاور أساسية، تحوّل العمران من النمط البدوي إلى الحضري، والدولة، والمدينة، والحياة الاقتصادية، والعلوم[43]، وهي واقعة

---

(41) al-Marzouki, ''Ibn Khaldun's Epistemological and Axiological Paradoxes,'' pp.60-61.

(42) Mahdi, *Ibn Khladun's Philosophy of History*, p.171.

(43) Ibid., p.172.

تحت ما اصطلح عليه ابن خلدون بالعوارض الذاتية التي يتعرض لها العمران، والتي تشمل: الملك والسلطان، والكسب والمعاش، والصنائع والعلوم[44]. وهذه كلها إشكالات لا يرى مهدي أهميتها إلا في سياق الفكر العلماني الوضعي. وهذا الميل الواضح يتجلّى ليس فقط في أحكامه، بل كذلك في اختيار المفاهيم وطريقة تحديد أدوارها وأهميتها في النص. فعلى سبيل المثال في تعريفه للمدينة يقول: "توجد المدينة لسد رغبة الإنسان في التّرف، والتفنّن أو التأنّق (refinement)، والتمتّع (leisure)[45]. وحاول مهدي أن يفكك العلاقة التي تربط بين هذه المجالات الأربعة، فجعل ركيزته في كيفية تفسيره ماهية الإنسان الذي هو منشئ العمران. هذه الماهية تشتمل -حسب رأيه- على مفاهيم مركزية، تتمثّل في العقل والقدرات الذهنية، والرغبات، والعادات الاجتماعية، دون أن يذكر "الإيمان" الذي يعطي الإنسان ماهيته الاستخلافية الفعلية.

وبطريقة مماثلة حاول بعلي فؤاد أن يشخّص موضوع العمران بإبراز قضايا مشابهة، تتمثّل في المجتمع، والدولة، والتمدن، والثقافة؛ إذ حاول تغييب عددٍ كبيرٍ من مفاهيم ابن خلدون الأصلية، وعوّض ذلك بإدخال مفاهيم علم الاجتماع المعاصر بيلاً لها مثل: الثقافة، والتنشئة الاجتماعية، والرقابة الاجتماعية، والتحوّل الثقافي، والتمدّن، وغيرها. إن النصوص الخلدونية القليلة التي بات يستنطقها في أكثر من مناسبة، كان استخدامها تابعاً ومشروطاً بتدعيم جملة من الفروض التي تمليها المقارنات التي عقدها مع آباء علم الاجتماع الغربي الحديث، مثل: أوكست كونت (August Comte) (1798-1857م)، وإيميل دوركهايم (Emile Durkheim) (1858-1917م)[46].

إن نسبة هامة من المفاهيم التي استعملها ابن خلدون في "المقدّمة" تصلح أن تكون موضوعات ومجالات البحث التي يجوز للعلم العمراني

---

(44) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص287.

(45) Mahdi, p.209.

(46) Fuad Baali, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought,* ch. 3, 4 & 5 (State University of New York Press, 1988).

الخوض فيها حسب رؤية جديدة. هذه المباحث تتمثّل في: أنماط الاجتماع البشري، وهي تشمل بدورها العمران البدوي، والعمران الحضري، والدولة والملك وما يتعلّق بشؤون السياسة كما يعبّر عنها بلغة العصر، والعصبيات أو التكتلات الاجتماعية أو العرقية، والاقتصادية، وهي كلها تدخل في ما عبّر عنه ابن خلدون بأصناف التغلّبات.

إن من الجوانب التي أولى ابن خلدون اهتماماً بها في تشكيل كيان العمران تتمثل في "التجليات الدينية" بمختلف ألوانها وقوّتها، ولهذا نجد في "المقدّمة" أن مفاهيم "حالة الديانة" و"الملل والنحل" تشكل النظام الدلالي للقضايا التي قام ابن خلدون بدراستها. إضافة إلى هذه المجالات نجد أن علم العمران يتّسع كذلك ليشمل أحد أسسه المادية المتمثّلة في الاقتصاد والعلوم (المعرفة) والصنائع المختلفة لنمو العمران وازدهاره. إن اهتمام ابن خلدون بالبنى الداخلية للعمران كجزء من الأصولية التي اعتمد عليها[47] لم يشغله عن توفير قسطٍ من جهده للنّظر في صورة العمران الخارجية، لهذا خصّص فقرات من "المقدّمة" لدراسة موضوع "المدينة"[48]، مع وعيه التام بالخلفية الفلسفية التي يحملها مفهوم "المدينة" أو "المدينة الفاضلة" الذي عُرض بديلاً مشوّها وضَالّاً بعيداً عن التعاليم التي جاءت بها الرسل لتعريف الناس بحقيقة الاجتماع البشري والعمران وغايته. إن "المدينة الفاضلة" مشروع فلسفي سياسي، يجرّد حياة الإنسان من صورها وأحداثها الواقعية، ويعكس نمطاً من التمرّد العقلي على التشريعات السماوية، وعلى مستقيم الفطرة الإنسانية في أدبيات فلاسفة اليونان، ومن اقتفى آثارهم من فلاسفة المسلمين أمثال: الفارابي، وغيره. ولهذا السبب لم يتخذه ابن خلدون مفهوماً محورياً في علم العمران.

---

(47) Ardiç, ''Beyond science'', p.452.

(48) في تحليله لمفهوم "الدين" حاول العطّاس أن يربط بينه وبين مفهوم "المدينة" بالنظر في مشتقاته المختلفة من "دان"، "المدين" و"ديّان"، انظر:
Muhammad Al-Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lampur: ABIM,1978), pp.51-59.

والسؤال الذي لم يلق اهتماماً كافياً من الباحثين يتعلّق بتحديد، وتقويم، والنظر في إمكانية توسيع الدور الأصولي لعلم العمران خارج مجال الخبر التاريخي؛ بمعنى آخر: هل يستطيع علم العمران أن يتحقّق من صدق وكذب القضايا التي لها صلة مباشرة بالتكاليف الشرعية وسلوك المكلّف؟

بما أن الهدف الأساسي هنا هو الاستدلال على دخول علم العمران الخلدوني تحت الرؤية الكونية التوحيدية، فإن الإجابة عن هذا السؤال تكون بالإيجاب. والأدّلة المتوفّرة في "المقدّمة" كثيرة، تغني الباحث عن التكلّف للوصول إليها أو الاستدلال عليها، بل إن الانطلاقة النقدية التي استهل بها ابن خلدون تأسيس علم العمران لم تكن موجّهة للمؤرخين فحسب، بل شملت كذلك المفسّرين، حين توجّه ابن خلدون إلى تقويم طبيعة الخبر التاريخي الذي تنقله التفاسير، والذي وصفه بأنه أغرق في الوهم مقارنة مع التاريخ؛ بسبب اتساع مجال الإمكان، أو تقلص دائرة الاستحالة في الدين عنه من التاريخ.

وهذا يلزم عنه حتماً أن الوظيفة النقدية التي يقوم بها علم العمران ليست منحصرة في الخبر التاريخي فحسب، بل شملت كذلك قضايا علمية أخرى من طبيعة مختلفة تنتمي إلى ميادين عدّة، منها: السياسة، والتفسير، وعلم الكلام، والفقه، والتصوف، والفلسفة، والتربية. ولهذا جاء نقد ابن خلدون للمفسرين بمثابة امتحان تطبيقي لقدرات علم العمران في خدمة العلوم الشرعية، التي ينتمي إليها علم التفسير. فإذا كان هذا الدور ممكناً في علم التفسير فلا يُتَوَقَّع وجود أي مانع لتوسيع هذا الدور ليشمل علوما شرعية أخرى، لاسيما تلك التي تنظر في مسائل ذات صلة مباشرة أو غير مباشرة بأحوال الإنسان والعمران.

4. نماذج من مسلمات علم العمران ودلالتها التوحيدية

مما لا شكّ فيه أن ابن خلدون قد اكتسب خبرة عالية في معرفة تاريخ نشأة العلوم وتطوراتها وتطبيقاتها الاجتماعية، وهي البارزة في الطريقة التي تناول بها تاريخ العلوم النقلية والعقلية المتداولة في العالم الإسلامي في

عهده، لهذا تمكَّن ابن خلدون من تشكيل الأساس الأول لبناء علم جديد، وكان ملماً بأهمية كل الشروط الضرورية للقيام بهذه المهمة، التي شملت عمليات عدة، موزّعة بشكل منطقي، يلي بعضها بعضاً. أولى هذه الخطوات الأصولية هي تحديد وتوضيح الأوليات[49] أو المقدمات التي يقوم عليها هذا العلم الجديد. في هذه الحالة نجد أن ابن خلدون لم يكن بِدْعاً من العلماء، فكثيرون قبله خاضوا تجربة اكتشاف العلوم، خاصّة التي كان موضوعها "الإنسان". فابن تيمية، الذي عاش قبله، ذكر أوليات مشابهة في موضوع الحسبة قال فيها: "وكل بني آدم لا يتم مصلحتهم لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا بالاجتماع والتعاون والتناصر؛ فالتعاون على جلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارّهم؛ ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع"[50]. كما أن بعض هذه الأوليات التي ضُمت إلى علم العمران كـ"الإنسان كائن اجتماعي بالطّبع" أو "أن الاجتماع الإنساني ضروري"، التي ذكرها ابن خلدون في صورها البسيطة التي تعكس الرغبات الفطرية للإنسان في سد حاجاته المادية من غذاء ودفاع عن النّفس من كل خطر خارجي يهدّد حياته،كانت معروفة في العلوم الأخرى الدخيلة، كالفلسفة وعلم السياسة اليونانيين. لكن بما أن علم العمران -كما أكّد صاحبه- علم متميّز عن باقي العلوم المشابهة له في الموضوع، التي عُرِفت في عصره، فلا بدّ لهذا التميّز من دليل أو أساس تدعم مادته المقدمات التي مهدت لهذا العلم. إذاً، كيف تميّزت مقدمات علم العمران عن غيرها من العلوم المشابهة له التي نشأت خارج دائرة علوم الملّة؟

إن الجواب عن هذا السؤال كان متضمناً في نصوص تلك المقدمات والتمهيدات التي صرّح بها ابن خلدون؛ إذ أكّد مراراً على ضرورة ربط هذه

---

(49) الأوليات هي عبارة عن "القضايا التي يصدق بها العقل بمجرد تصوره لطرفيها بذاته، لا بسبب تعلم، دون أن يستطيع مقاومة هذا التصديق لحظة من لحظات وعيه"، محمود يعقوبي، **المنطق الفطري في القرآن الكريم**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2000م، ص63.

(50) ابن تيمية، **الحسبة**، تحقيق: صالح عثمان اللّحام، بيروت: دار ابن حزم، 2004م، ص48.

المقدمات بجذورها الدينية، وبيّن أن الوضع الإنساني الذي تولدت عنه هذه البديهيات كان سببها الأمر الإلهي في الخلق، فهو الذي حدّد فيها السّنن التي تسيّر حياة الإنسان. فالله سبحانه "خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصّح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركّب فيه من القدرة على تحصيله"؛[51] و"كذلك يحتاج كل واحد منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه، أن الله سبحانه لما ركّب الطِّباع في الحيوانات كلها وقسم القُدَرَ بينها، جعل حظوظ كثير من الحيوانات العُجْم من القدرة أكمل من حظّ الإنسان"[52]. هنا يجب التنبيه على أن هذا الاجتماع لا يعكس إلا الصورة المادية البسيطة التي تمليها فطرة التكوين الفيزيوولوجي للإنسان، بينما الأشكال الراقية التي تربط بعضهم ببعض تتم بتأليف قلوبهم، لا بحاجيات بطونهم، وهي حالة فطرية من نوع آخر، يخلقها الله بوحي ورسالة يلتف حولها الناس؛ لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63].

بإعطاء الأهمية لمؤثّرات العالم الجغرافي أو المحيط الطبيعي، أدخل ابن خلدون مبدأ الأثر المتبادل بين الإنسان والمجتمع من جهة، والمحيط الطبيعي الموجودة فيه من جهة ثانية، وأثار مسألة دور المناخ المعتدل والهواء في فكر الناس ودينهم وسلوكهم وأخلاقهم. وفي تعليله لهذه الفرضية، اعتمد ابن خلدون على الملحوظات المباشرة، وقراءة الأخبار المتواترة المنقولة في كتب الجغرافيا عند اليونان مثل: بطليموس Claudius Ptolemaeus (90-168 ق.م)، وكتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" للإدريسي -المذكور آنفا- في تحديد أقاليم المعمورة وأجناسها وثقافاتها.

وبعد بيانه لمقدمة علاقة الإنسان بالمجتمع والمحيط الطبيعي، انتقل ابن خلدون إلى عرض مقدمة أخرى متميّزة -جاءت سادسة في الترتيب- تتعلّق بالغيبيات، تطرّق فيها إلى مسألة الوحي، والنبوّة، والرؤيا، وأصناف النفوس

(51) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص337.
(52) المرجع السابق، ج1، ص68.

البشرية، ومسألة الإخبار بالمغيبات. هذه المقدّمة واجهها المستشرقون والماركسيون ومن تأثر بهم، بانتقادات شديدة، إذ اعتبروا أن الكلام عن الغيبيات بمفهومها الديني يخرج ابن خلدون من منحاه العلمي الذي تمسّك به بإبراز أدوار المتغيرات المادية (material variables) في تفسير الظاهرة العمرانية، ومن ثم فإن تلك الخطوة تُنقِص من مصداقية ادعائه بأن تفسيراته للقضايا تكون برهانية.

تقع مقدّمات ابن خلدون في علم العمران حسب عزيز العظمة في:

"فئات منفصلة بعضها عن بعض: الفئة الأولى تؤكد أن الاجتماع الإنساني في موطن عمراني منظم وتشكُّل الحضارة هو أمر طبيعي وضروري، بينما الثانية والثالثة والرابعة والخامسة، و"السابعة" تعالج الجغرافيا والبيئة والتأثيرات المختلفة لعوامل المناخ والموقع وخصب التربة على نوع الحضارة وعلى خصائص الناس، في حين تناقش المقدّمة السادسة بصورة مطوّلة ظاهرة النبوّة، والظواهر المشابهة لها، من كهانة وعرافة وأشكال السحر الأخرى. وليس هناك من قاسم مشترك واضح يربط بين هذه القطاعات الثلاثة، كذلك ليس هناك من مبدأ داخلي مشترك يمكن أن يربط بصورة مفهومة بين علم البيئة وعلم المعرفة الكونية، والأنثروبولوجيا الفلسفية"[53].

وفي الوقت الذي أظهر بعض الباحثين منهم يأسه من تقديم أي تفسير للأسباب التي دفعت ابن خلدون لذكر مباحث الغيب، ذهب آخرون، أمثال عزيز العظمة، إلى تعليل ورود مسألة النبوة مثلاً ضمن "مقدمة الغيبيات" بثلاثة أسباب، وهي: الثقل السياسي الشديد الذي تتّسم به المعارف النبوية وما شابه ذلك في عصر ابن خلدون، ومركزية النبوة بالنسبة لتاريخ العرب والبربر على السواء، وأن البحث في النبوّة في هذا الموضع هو بمثابة استمرار للجدل والرّد على النظرية الفلسفية للنبوة[54]. هذه الأمثلة تُعرِّف الباحث بحقيقة أنَّ فرضيات الفكر المادي والعلماني تقف عاجزة عن تفسير مكونات

(53) العظمة، **ابن خلدون وتاريخيته**، ص92-93.
(54) المرجع السابق، ص102-104.

الفكر العلمي الخلدوني، وأن هذا العجز يمثّل أحد المؤشرات التي تكشف عن ارتباط علم العمران بمعايير الوحي في المعرفة، التي ترى أن الحقيقة العلمية غير منحصرة في عالم الشهادة فحسب، بل ممتدة إلى عوالم الغيب أيضاً.

ثالثاً: منهج علم العمران

يكاد يكون إجماع الباحثين على أن فلسفة المنهج عند ابن خلدون في علم العمران خطاب مركّب من أبعاد متعدّدة ومتداخلة، يصعب تحديد معالمه وفصل بعضه عن بعض دون إحداث إخلال في وضعه الكلي. وهذا ما جعل مهمة تحديد هذا الجانب من التفكير الخلدوني مسألة مستعصية وشاقّة كما وصفها أبو يعرب المرزوقي[55]. وهذه المشقّة ترجع إلى عاملين أساسيين: أولهما: طبيعة نصوص ابن خلدون المفتوحة التي تحتمل عدة تأويلات، والتي بات قرّاؤه ينتقدونها في أغلب الحالات تعسُّفا لتبرير فشلهم في فهمها، أما النقطة الثانية، وهي تمثّل العلة الرئيسة لهذا الوضع، فتكمن في الإضافات الذاتية والإيديولوجيا التغريبية التي يحاول كل باحث إدراجها ضمن معتقدات ابن خلدون الفكرية. فكانت العقبة الأساسية التي حوّلت الفكر الخلدوني في نظرهم إلى لغز في محاولتهم لتجريد هذا الفكر من عقيدته الدينية والأصولية المستمدّة من مصادر الوحي. ولما كان مشروع الفصل بين الفكر الخلدوني وعقيدة التوحيد يندرج ضمن المستحيلات، سقطت الدراسات التي تسعى إلى هذا التأويل في متاهات الغموض والتحريف.

إن المسألة الأساسية التي واجهها الباحثون في تحديد طبيعة منهج ابن خلدون تتمثّل في تحديد دور الدين، وأثره في صياغة الفروض والتصوّرات العلمية، وامتحان القضايا التي أودعها ابن خلدون في "المقدّمة". لقد تسامح العديد من هؤلاء الباحثين في توسيع جملة من المسائل التي تعرض لها ابن

(55) المرزوقي، أبو يعرب. **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، تونس: الدار العربية للكتاب، 1983م، ص27.

خلدون، خاصّة المتعلّقة منها بالجانب السياسي والاقتصادي والتربوي واللغوي، لكنهم في الوقت ذاته باتوا يضيّقون المجال، ويقللون من علمية الأسئلة التي تثيرها "المقدّمة" وتفسيرها لظاهرة الدين والقضايا المتّصلة به[56]. ولم يوفّر هؤلاء فرصة كافية لنصوص "المقدّمة" أن تتكلم عن نفسها فيما يخصّ علاقة التأثير بين الرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية والقضايا العلمية الواردة فيها. وفي هذه الحالة بالذات، وجدت أعداداً كبيرة من الدراسات المتسرّعة قد سقطت في مشكلة التحيّز، خاصّة التي أنتجها "الاستشراق الفرنسي"، الذي سيطر عليه أصلان إيديولوجيان، وهما: أثر اللائكية (secularism) التي تعد روح الأصولية ونظرية المعرفة الموروثة من مبادئ ونتائج الثورة الفرنسية، وهي تعني الفصل بين الدين وكل ما عداه من الأبعاد التي تشكّل الحياة الاجتماعية والعلمية. أما الخلفية الثانية فتتمثّل في السيطرة الإيديولوجية والأطماع الاستعمارية التي تكمن وراء تفسيراتهم، فجعلتهم يؤوّلون المفاهيم الخلدونية على وجهتها السلبية التي تخدم مصالحهم، كاستغلال مفهوم "العرب" و"البدو" في تعزيز نظرتهم الدونية تجاه العرب.

وتقويماً لمنهجية ابن خلدون، أثار الباحثون مجموعة من الأسئلة، فمحسن مهدي، على سبيل المثال، طرح مسألة العلاقة بين منهجية علم العمران والمناهج المعروفة في الفلسفة والعلوم الطبيعية، وكذلك عزيز العظمة، وعلي طالبي، وغيرهما ممن اهتموا بتفسير العلاقة التي تربط قواعد المنهج التي وضعها في "المقدّمة" بكتابة التاريخ في "العبر". أما أبو يعرب المرزوقي فقد انتقد السؤال الذي اعتمد عليه عدد من ناقدي ابن خلدون أمثال عبد الرحمن بدوي في مقاله "ابن خلدون وأرسطو،" الذي قدمه في أعمال

---

(56) الآن، وبعد عقد من الزمن عاد اهتمام الباحثين في الإنسانيات بالدين وأثره في سلوك الإنسان من وجهة علمية وأصبحوا يؤمنون بموضوعيتها. وهذه العودة يمكن ملاحظتها في الدراسات الحديثة التي ظهرت في مجال "علم المعرفة الديني" أو *Congnitive Science of Religion*. انظر على سبيل المثال:

Andresen Jensine ed., *Religion in Mind: Cognitive Perspective on Religious Belief, Ritual and Experience* (Cambridge Univerity Press, 2006).

مهرجان ابن خلدون بالقاهرة سنة 1962م، الذي جاءت صيغته على النحو الآتي: "هل استقرأ ابن خلدون حقاً علم العمران من ممارسته الشخصية للمجتمع الإسلامي عموماً، والمجتمعات البدوية المغربية خصوصاً؟"[57]. وصيغة السؤال خاطئة، لأنّه يستند إلى "التسليم المجاني" للرأي القائل بأن منهج ابن خلدون استقرائي؛ ونتيجة ذلك أنه اتُّهِم في مسألتين: الأولى: تخصّ التعميم المتسارع لنتائج بحثه، والثانية تتعلّق بعدم إيفائه وانضباطه بالقواعد الأصولية والمنهجية التي دعا إليها في "المقدّمة" في أثناء كتابته للتاريخ في "العبر". وردّ المرزوقي هذه الانتقادات لسببين: الأول: لأن ابن خلدون كان واعياً بخطورة أخطاء التعميم؛ إذ إن تحذيره منها متكرِّرٌ في "المقدّمة"، والثاني لأن محاولة ابن خلدون جاءت لرفع مستوى البحث في التاريخ، وجعله علماً تفسيرياً مستقلاً من ضمن العلوم العقلية الأخرى، وهو وضع معرفي جديد لهذا النوع من المعرفة. ونتيجة لهذا التحوّل، فلا بد أن يكون منهجه فيه فلسفياً، أي "المنهج الجدلي الاستقرائي" المبني على أوليات الاستدلال، والفرضيات، والتعريفات، و"التحليلي الاستنتاجي" الذي يعتمد على الحد الأوسط، ومعيار الصدق المعتمد ولا يكون إلا بمطابقة الأخبار لا الواقع؛ أي "مطابقة الأخبار للاجتماع الإنساني كما تحدّده المبادئ والقوانين التي يستخرجها ابن خلدون عقلياً"[58].

ويرى أبو يعرب المرزوقي أن اعتماد ميزان "المطابقة" دفع بابن خلدون إلى "بناء أو صياغة منهج جديد لم يسبق إليه في تاريخ الفكر الفلسفي، بصرف النظر عن ثروته أو عقمه، وليس هذا المنهج بالتجريبي ولا هو بالاستقرائي كما زعم البعض،"[59] بل هو منهج يقوم على جملة من المسائل، وهي: تحديد وظيفة علم العمران في بيان موضوع علم التاريخ ومحتواه وحدوده من جهة، ونقد أخباره من جهة أخرى، وتحليل وتركيب المفاهيم الأربعة: طبيعة الحياة الإنسانية، وطبيعة المحيط الطبيعي، وطبيعة

(57) المرزوقي، أبو يعرب. **الاجتماع النظري الخلدوني**، ص27.
(58) المرجع السابق، ص: 29-34.
(59) المرزوقي، أبو يعرب. **الاجتماع النظري الخلدوني**، مرجع سابق، ص30.

المحيط الثقافي، وطبيعة الاجتماع[60]، ووضع الخبر على محكّ القواعد والأصول المستمدّة من تلك العلوم للجواب عن أربعة أسئلة، وهي؛ "هل الأخبار توافق الوقائع؟ هل تخلّص المؤرخ من الأسباب المنهجية التي تؤدّي إلى الخطأ؟ هل وقع امتحان موقف المؤرّخ الواعي وغير الواعي من الخبر والحدث؟ هل وقع تجاوز الأسباب الموضوعية المؤدّية إلى الخطأ؟"[61].

ومن خلال عرض هذه الآراء تبيّن أن التحديد الذي عرضه أبو يعرب لمسألة المنهج عند ابن خلدون مدخل ذو زوايا عديدة، تتحدّد بطبيعة السؤال المنهجي المطروح، وطبيعة المفاهيم التي تدرج في المسألة وكميَّتها. ولتوضيح أهمية المسألة الثانية تجدر الإشارة إلى طريقة محسن مهدي في تحديد المباحث العلمية والمفاهيم المتعلّقة في أثناء دراسته لطبيعة المنهج الخلدوني. ففي فصل عَنْوَنَهُ بـ"علم العمران: موضوعه ومسائله" حصر الباحث علم العمران في خمسة مجالات كبرى، هي: العمران البدوي والعمران الحضري، والدولة، والمدينة، والحياة الاقتصادية، والعلوم. وهذه المباحث، كما ذكر، تمثّل البنية الأساسية التي تنظّم موضوع علم العمران[62]، أما ما يتعلّق بالمفاهيم، فقد أكّد الباحث ابتداءً أهمية وأولوية تحديد خصائص العمران الذي ترجمه بـ "culture"، لأن ذلك يساعد على المحافظة والالتزام ببنية فكر ابن خلدون، ويسهّل تتبع خطواته الاستدلالية. فالعمران كما بينه الباحث ليس ماهية مستقلة، بل صفة محملة على الإنسان؛ وهذا ينتج عنه ضرورة البحث في "ما هو طبيعي" عند الإنسان لفهم هذا المصطلح. وهكذا يصبح البحث في العمران تفسيراً لطبيعية الإنسان، لكن ما الشيء الذي يحدّد جوانب هذه الماهية؟ وما دور تلك الطبائع وأثرها في تشكيل العمران وحركته؟

إجابةً عن هذه الأسئلة قام مهدي بتقديم صورة شبه كاملة حول الجوانب المكونة للإنسان من قدرات عقلية (العقل أو الفكر بأنواعه، والرؤية)، وإرادة

---

(60) المرجع السابق، ص33.

(61) المرجع السابق، ص38-39.

(62) Mahdi, p.172.

ومقصودات، ورغبات ذاتية (innate capacitiesto desire) (غذاء، وشهوة بدنية، والغضب، والسكون، والانتقام، والخوف، والثقة، والأمل، والصحبة، والعصبية، والتخاذل، وغيرها). وهناك مجموعة أخرى من الصفات تنشأ في ظل الاجتماع تشمل: الغلب، والرئاسة، والقهر، والحسب، والشرف، والعزّ، والجاه، وتحصيل المال، وغيرها، إضافة إلى قيم أخرى ناتجة من تحصيل هذه الرغبات في إطار الاجتماع، هي: الرفق، والشفقة، والتنافس، والتقليد، والطرب، والمعرفة. ولم يكتف مهدي بهذا القدر، بل أضاف إليها صنفاً آخر من المفاهيم، هي طرق تحصيل تلك الرغبات التي لا تنفكّ عن ماهية الإنسان، وتتمثّل في نشأة العادة والملكة، والأفعال، والتجربة، والتوسّط والاعتدال، والانحراف[63]. وجاء تحليل الباحث لهذه الجوانب من الفكر الخلدوني عميقاً، ولكنه بقي أسير الرؤية الكونية الأرسطية، التي جعلها مرجعية لتقويم عمله وتصوّراته في المسألة. وهذا التوجه هو من بين العوامل التي نتج عنها الانحراف المنهجي الذي فتح الباب أمام القراءات الإيديولوجية التي تسعى إلى اجتثاث الفكر الخلدوني من جذوره الإسلامية.

لتحقيق حد أدنى من التقارب بين الباحثين في تفسير المنهج عند ابن خلدون يجب الأخذ بالحسبان جملة من المقولات تتميّز بها المقدّمة، يمكن حصرها وتأكيدها على وجود طبائع ثابتة ومستقرة في الأشياء والحوادث أو الواقعات كما جاء في قول ابن خلدون: "فإن كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله"[64]،وحدوث تحوّل وتغير مستمر في أحوال العمران، وأنّ تعدّد أوجه ظاهرة العمران وتجلياتها تستلزم تعدد الوسائل المنهجية، مع تقليص استعمال القياس الصوري الذي يسبب الوقوع في تعميمات متسرعة، وأن الغلط في البحث لا يسبّبه الجهل بطبائع الأشياء فحسب، بل قد يكون نتيجة الغوص في المعاني والقياس والمحاكاة[65]، وأن تعدد المناهج وآلياته، من ملاحظة،

---

(63) Ibid., pp.173-183.

(64) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص329.

(65) المرجع السابق، ج3، ص1256.

وقياس الشاهد بالغائب، والاستقراء، والتحليل، والمقارنة، وامتحان المطابقة، والجرح والتعديل، واعتبار مقاصد الشريعة، ضرورة أصولية يمليها فهم "آيات" العمران ووقائعه في السياسة وغيرها، وإهمالها يؤدّي إلى تجنّب الحقائق، وارتفاع نسبة الغلط. وأخيراً فإن للمناهج سلطة علمية محدّدة في تفسير الحوادث، وهذا يلزم "مراعاة ما في الخارج، وما يلحقها من الأحوال ويتبعها؛ فإنها خفيّة"(66).

لقد حاول نور الله أرديك في مقاله تلخيص مميزات المنهجية في مقارنته بين أصولية ابن خلدون وماكس فيبر، وبيَّن أنها قائمة على وضع الانطلاقة النقدية التي اتجه فيها إلى مراجعة المنهجية التي اعتمد عليها المؤرخون المسلمون في نقل الأخبار،مبرزاً في ذلك دور العوامل الاجتماعية الخارجية (The role ofsocial conditions)، والبنية الثقافية (The role of cultural structures)، واعتماد منهج المقارنة (Comparative method)، والشك (Scepticism)، وتجنب التعميم الأعمى (Avoiding boldgeneralizations)(67).

بالإضافة إلى هذه الخصائص يمكن القول بأن البحث في منهج ابن خلدون مسألة متوقّفة كذلك على التصور الذاتي للباحث لثلاث قضايا أساسية، هي: الرؤية الكونية التي يتبنّاها، وعَيِّنَة المفاهيم الأساسية التي يعتمد عليها لتتبّع الخطوات التطبيقية للمنهج، والأمثلة التي توظف للاستدلال والبرهنة على فعالية المنهج وصحته أو عدم فعاليته، وطبيعة الموضوع المطروح ودائرته العلمية. وبما أن "مقدمة" ابن خلدون جاءت على شكل موسوعة متضمنة أنماطاً متعدّدة ومختلفة من العلوم والمعارف، فهذا يلزم منه ضرورة مراعاة الشروط المنهجية التي تفرضها موضوعات تلك العلوم؛ إذ لا يمكن دمجها تحت إطار واحد، وبهذا المعنى يتَّضح الخطأ الذي وقعت فيه دراسات كثيره حين تسرّع أصحابها في تعميم تصوّرات منهجية في فرع جزئي للمعرفة على حساب خصوصيات المنهجية، التي تتميّز بها الفروع الأخرى المتضمنة في

(66) المرجع السابق، ج3، ص1256.

(67) Nurullah, ‘‘Beyond Science,’’ pp.452-454.

"المقدّمة"، سواء أكان تاريخاً أو سياسة، أو معاشاً، أو تاريخاً للعلوم، أو تربيةً، أو غير ذلك.

1. التركيب والتأليف الأصولي في علم العمران

إن الطبيعة المركّبة التي يتميّز بها موضوع علم العمران جعلت منه نسقاً معرفياً شاملاً يملك قابلية التموقع داخل نسق أصولية الفكر الإسلامي،و هي الخاصية التي وعاها ابن خلدون تماماً، لهذا صرّح منذ البداية أن مسائل علم العمران تتقاسمها علوم أخرى من زوايا متقاربة، أو بما سماه بـ"الجريان العرَضي" الذي يمكن أن يفهم منه الجانب الوظيفي للقضايا، وليس مكانتها التي تحتلها في الهرم الفكري والمنطقي للمعرفة ذاتها. فتناُولُ الفقهاء لقضية "الكسب"- مثلاً- انصبَّ على استخراجهم الأحكام الشرعية، من وجوب، وندب، وحلال، وحرام، الواقعة على حالات جزئية، بينما في علم العمران يصبح موقع قضية الكسب محورياً؛ لأنّه يدخل في تشكيل أنماط الاجتماع من سلوك وتصوّر، وهي كلها مجالات يهتم بها علم العمران البشري. وتأكيداً على هذا الامتداد ذكر ابن خلدون فئات من العلماء الذين يشاركونه من زاويا مختلفة في دراسة تلك المسائل على النحو التالي: **الحكماء والعلماء** في إثبات النبوة، والتعاون بين البشر، والملك، و**الأصوليون** في إثبات اللغات، وحاجة الناس إلى العبارة، أما **الفقهاء** فكان اشتراكهم مع علم العمران في تعليل الأحكام الشرعية بالنظر في المقاصد. وفي رأي ابن خلدون كل هذه المباحث تدور في فلك واحد وهو "المحافظة على العمران"[68].

وقد تجاهل العديد من الباحثين أهمية "التركيب الإبداعي" الذي دعَّم به ابن خلدون أصولية علم العمران. وأثر هذا التجاهل يمكن ملاحظته في انطباعات الباحثين ومواقفهم في تفسير أصولية علم العمران التي يمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات:

اتجاه ينكر وجود علاقة أصولية بين علم العمران والعلوم الشرعية،

---

(68) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص333.

ويؤكد أن علم العمران هو تجاوز للمناهج التقليدية المستعملة في تلك العلوم، لكن في الوقت ذاته لا يعمم هذا التجاوز على النظرية المعرفية اليونانية التي بشّرت بها مؤلفات أفلاطون وأرسطو. ويمثل هذا النموذج محسن المهدي، وعلي الوردي، وعزيز العظمة، وغيرهم.

واتجاه ثانٍ يقرّ بوجود العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية، لكنه يقلل من أهميتها في العمليات الاستدلالية، وتشكيل الفروض، وبنية الخطاب العلمي لعلم العمران؛ إذ يعتبر هذه العلاقة عرضية، أو استثنائية، فرضها أسلوب كتابة العصر، وهذا ينطبق -حسب هؤلاء- على مسألة ذكر ابن خلدون آيات القرآن والأحاديث الشريفة في نهايات الفصول. إن التقليل من أهمية هذه العلاقة جعل هذين الاتجاهين يبحثان عن بدائل أخرى خارجية لتفسير المنطق العلمي الذي سار عليه علم العمران، وهي بدائل سقطت في التلفيقية التي تجمع عناصر غير متجانسة، ينتمي كل واحد منها إلى دوائر فكرية حضارية متمايزة. وهذا ما نجده -على سبيل المثال- في المقال الذي كتبه معن زيادة حول نظرية المعرفة عند ابن خلدون، وذكر فيه أن المنهج عنده كبنية ذات ثلاثة أبعاد (a tri-dimensional structure) مستمدة من أصول الفقه، خاصّة نظرية المقاصد التي اهتّم بها فقهاء المالكية مثل أبو إسحاق الشاطبي -المعاصر لابن خلدون- في كتابه "الموافقات"، وعلم النفس، أو فلسفة النفس الأفلاطوني، الذي يتجلّى في الشكل الموضوعي الذي ظهرت به "المقدّمة"، بحيث ضمت ثلاثة محاور أساسية توازي تماماً تقسيم أفلاطون للنفس البشرية. وهذه تتمثّل في: الخطاب الذي يتعلّق بالمعاش بمختلف أنواعه ومستوياته، والخطاب المتعلّق بالملك والسلطة، والخطاب الموجه إلى العقل الإنساني. ويرى معن زيادة أن تلك الخطابات توازي التقسيم الثلاثي للنفس عند أفلاطون، الذي يشمل النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس العاقلة[69]. أما البعد الثالث فيتمثّل في الفكرة التي تؤكّد أن للمجتمع والتاريخ والعمران قوانين موضوعية يجب الرجوع إليها للحصول على معرفة علمية موضوعية

(69) Ziyadeh, *Khaldunism,* p.14-19.

حول حركته وأحواله المتغيّرة، التي استنتجها ابن خلدون باجتهاده الشخصي.

أما الاتجاه الثالث فهو الاتجاه الذي ننتصر له، ويؤكّد وجود علاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية، لا سيما أصول الفقه، الذي وصفه ابن خلدون بأنه من "أعظم العلوم الشرعية، وأجلّها قدراً، وأكثرها فائدة"[70]. وهذا التأكيد لا يقتصر فقط على استدلالات جزئية، كالاستشهاد بالآيات والأحاديث النبوية، بل يمتدّ إلى النظرة الكونية التي من خلالها أطَّر ابن خلدون معارفه ونظَّمها في صورتها الكلّية الشاملة. كما امتد أثر تلك العلاقة إلى كل جزئية في الاستدلال والتصوّرات والمفاهيم والتفسيرات لكل ما هو واقع تحت العمران البشري. فالقضية، إذن لم تعد دفاعاً عن فكرة جزئية أو تصوّر، وإنما تخص النسق الفكري برمته.

والأمر الأساسي الذي يجب التنبيه عليه في هذا الصدد، هو أن الباحثين الذين عجزوا عن إدراك الجذور الإسلامية لعلم العمران، أو تعمدوا تهميشها، باتوا ضحايا لذهول مفرط في إدراك حقيقة الفكر الخلدوني. وهذا ما أدّى بهم إلى اختلاق تلفيقات وهمية، مثل التي نحن بصدد ذكرها، وإلا كيف يمكن أن تجتمع أصولية المقاصد مع تصوّر أفلاطون للنفس البشرية كما ادّعى بعض منهم؟ فما أدلّة هؤلاء ومسوّغاتهم في الربط بين مفاهيم نظرية المقاصد، من "الضروري"، و"الحاجيّ"، و"التحسينيّ" التي وردت في "المقدّمة" وتصنيف أفلاطون للنفس (النباتية، والحيوانية والعاقلة)؟ لا بدّ أن تكون أدلتهم من جنس الاتجاهات التي يبنون عليها مقولاتهم، ومن ثم فإن المعركة في الفكر الخلدوني دائماً وأبداً تعود إلى النظام الكلي للفكر أو الرؤية الكونية. وعلى نطاق مستويات أخرى، كالتي ذكرها نور الله في الأصولية الحضارية "civilizational epistemology"[71].

(70) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1061.

(71) Nurullah, "Beyond Science," p.460.

2. مبدأ السببية في علم العمران

مما لا شكّ فيه أن جلّ العلوم التي اكتشفها الإنسان واكتسبها، وأسس قواعدها، وطوّر أدوات تحصيلها، واستفاد منها عبر العصور، ما هي في الأخير إلا ثمرة لتلك المحاولات الناجحة التي توّجت جهود أصحابها باكتشاف القوانين التي تنظّم حركة الظواهر، وعلاقة بعضها ببعض في إطار ثنائية تربط السبب بالمسبب؛ إذ بقدر ما يكون هذا الاكتشاف أقرب إلى طبيعة هذه الظواهر، يكون التصوّر أدقّ وأكثر استقراراً، والاستفادة أوسع وأعظم. وتنطبق هذه الحالة تماماً على علم العمران الذي حاول صاحبه اكتشاف القوانين، وتفسير نظام العلاقات التي تشكّل حركة الإنسان تحت شروطٍ عمرانية مختلفة تعود إلى المجالات التي درسها في المقدّمة، ومنها: الدين، والمعاش، والملك والسياسة، والصنائع والعلوم، والتربية، واللغة.

إن الحديث عن قانون السببية مناقشة وتحليل لمسألة قديمة جديدة في آن واحد، لأن تحديد الإطار التفسيري الكلّي لنظام العلاقات التي تربط الظواهر يعدّ من أهم المنطلقات والشروط التي يجب على أي مدرسة، أو منظومة معرفية، أو نظرية علمية تحديد معالمها، لأن هذا الشرط أو القانون يتّصل بالقواعد التأسيسية للمعرفة، وهو الأرضية المنطقية لتفسير الظواهر، وإنماء معرفة الإنسان في شأنها. ولهذا السبب وُجِد في تاريخ الفكر الإسلامي تراث ضخم، يفسِّر مبدأ السببية والإشكالات التفصيلية المتعلّقة بها في مختلف المؤلفات العلمية التي تشمل بصفة خاصّة علم الكلام؛ إذ أخذ أصحابها على عاتقهم مسؤولية "الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلّة العقلية"[72] ضدّ الأنساق الفكرية الدخيلة، سواء أكان مضمونها دينياً أم فلسفياً.

وهكذا تحوّل الجدل والنقاش حول مبدأ "السببية" بين الأنساق الفكرية الفلسفية، والدينية المختلفة إلى صراع حتمي طويل يتجدّد باستمرار وفق تجدّد مسائله، لارتباطه ليس بالظواهر فحسب، بل بنظام العالم والمخلوقات

(72) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1069.

وأصلهما. ونجد أن هذا الصراع، قد بلغ ذروته في الفكر الإسلامي في جدلٍ طويل، حصل بين أتباع النسق الفلسفي اليوناني والمتقيّدين بأصولية العلوم الشرعية من علماء المسلمين. وقد قام أبو يعرب المرزوقي بتصوير وتحليل نموذج من خلفيات هذا الصراع التي برزت بين أبو حامد الغزالي وابن رشد، معتمداً في ذلك على متغيّر "الوضع العقلي" و"الوجودي" و"المعرفي" الذي ينتمي إليه كل واحد منهما[73]، وهو المتغير الذي ساعده في أن يميّز بين الأرضية الفكرية والأصولية التي يقفان عليها؛ إذ في الوقت الذي رأى فيه الباحث أن ابن رشد يَسْبَح في فلك العقل اليوناني المتّصف بالتناهي، والانغلاق، والغائية، فإن الغزالي كان يتحرك في إطار العقلية الإسلامية التي تقوم أركانها على الإرادة وحرية الاختيار[74].

إن المشكلة الأساسية المطروحة بين المؤيّدين لقانون السببية والمعارضين له لا تكمن بالضرورة في البنية المنطقية، أو صياغة التعريف لهذا المبدأ بحدّ ذاته، بقدر ما يتعلّق الأمر بجانب السمعيات، أو الماورائي، أو الميتافيزيقي، الذي يحمل أصله ويضمن استمراره. لهذا السبب كان تركيز الذين ردّوا قانون السببية في صيغتها المنطقية المادية على إبراز دور الإرادة الإلهية من النظام الشامل الذي يتصوّرونه تحت هذا المبدأ. وبعبارة أخرى: إن الذين ينسبون إلى الطبيعة نظاماً ذاتياً وحتمياً منفصلاً عن الإرادة الإلهية، لا يعكسون في الحقيقة إلا فلسفة الطبيعيين الذين يؤلّهون الطبيعة، وعلى رأسهم أرسطو ومن سار على نهجه. وتصديّا لهذا الانزلاق الخطير تحرّك العديد من المسلمين، أمثال أبو حامد الغزالي، لمواجهة اختراق القراءات المادية في تفسير نظام الكون وظواهره، واعتبر أن الاعتقاد الذي يسمى بالارتباط الضروري بين السبّب والمسبّب في الظواهر والإرادات ما هو إلا تصور ذهني يولده التكرار ومستقر العادة فحسب، أو كما قال: "الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبّباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كلا الشيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك

---

(73) المرزوقي، أبو يعرب. **مفهوم السببية عند الغزالي**، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، ط1، 1978م.

(74) المرجع السابق، ص10.

هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر"[75].

يدخل تحديد معالم القانون الشامل الذي ينظّم حركة الظواهر في صميم أي مسعى لتأسيس علم، مهما كان موضوعه وأهدافه. لهذا نجد أن ابن خلدون لم يهمل هذا الجانب، بل وَفَّاه حقّه، وهذا دليل على عمق وعيه الأصولي بأهمية دخول فكره العلمي تحت ظل الرؤية التوحيدية في تصوّره لهذا النظام. إن قراءة مفهوم مبدأ السببية عند ابن خلدون يستلزم إدخال بعض التعديلات على صيغة السؤال المحوري الذي طُرح في وقت الغزالي، وهو السؤال الذي لم يكن مستقلاً عن إيحاءات وتحديدات الفلسفة اليونانية التي كان لها اليد العليا في صياغة مواد الخلافيات بين علماء المسلمين في ذلك الظرف. هذا التعديل يتمثّل في تجاوز طرح السؤال بصيغته المعروفة "هل ابن خلدون يقول بالسببية أم لا؟"؛ لأن السؤال بهذه الصيغة عام يحمل في طيّاته غموضاً يوحي إلى الأذهان بأن الجوانب الميتافيزيقية والمنطقية والتجريبية التي تشكّل بنية قانون السببية مستوعبة بصورة موحدة، ومتماثلة بين المدارس التي تؤسّس فلسفتها العلمية عليه. وهذا ما يكذّبه الواقع والمنطق على السواء، لأن مبدأ السببية ليس قانوناً رياضياً بسيطاً، بل هو اعتقاد مركّب، يضرب بجذوره في الميتافيزيقا والكون الطبيعي والعمران والإنسان على حدٍ سواء. وبناءً على هذه الملاحظة تكون صياغة الأسئلة التي تدور حول هذه المسألة منصبّة على إثارة الكيفية التي تظهر فيها الأسباب ومسبّبات الظواهر، وشروط تعيينها، وعلاقة كل ذلك بالنظرة الكونية التوحيدية.

إن أهمية هذه الأسئلة تتمثّل في أنها تساعد على تقصّي الخط الأصولي الذي ينتمي إليه علم العمران وإبرازه، لأن فهم تصوّر ابن خلدون لقانون السببية وطريقة تفسيره يؤدّي حتماً إلى تحديد الوجهة التي يسير عليها علم

(75) الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، مصر: دار المعارف، ط2، 1955م، ص225.

العمران ضمن دائرة علوم الملّة والمعرفة الإنسانية بشكل أوسع، ومن خلالها كذلك تتضح معالم الرؤية الكونية التي تبنّاها والتزم بها في كل تفسيراته لظواهر الإنسان وأحواله العمرانية. إضافة إلى إمكانية إبراز أثر وأهمية علاقة ابن خلدون بمن سبقه من علماء المسلمين، أمثال أبو حامد الغزالي، وابن تيمية.

أعتقد أن تصوّر ابن خلدون لمبدأ السببية، وطريقة توظيفه، يمثّل واحداً من المسائل التي أربكت المستشرقين الذين اهتموا بدراسة فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، خاصّة في مسألة بيان دور الإرادة الإلهية في حركة التاريخ البشري. وهذا ما أدى ببعضهم إلى الاستعانة بالمناهج المقارنة في تحديد موقفه من المسألة، وهذا ما فعله -على سبيل المثال- مولمان جُهان (Meuleman Johan H)[76] في مقاله حول الموضوع، حين ربط تصوّر ابن خلدون للسببية بتجربة أبو حامد الغزالي الذي كانت له الأسبقية في مواجهة اختراقات الفكر الدخيل في فلسفة العلوم. إن الصعوبات التي يسببها تصوّر ابن خلدون للسببية غير متوقّفة على رفض الصورة الخارجية المشهورة عند الفلاسفة فقط، بل كذلك المفاهيم الإسلامية الخالصة التي استعملها في تفسير حركة التاريخ البشري، مثل: "سنّة الله"، والمفاهيم الإيمانية الأخرى التي تدور في فلكها، مثل: "الخلق" و"المخلوقات" اللتين وردتا في "المقدّمة" ست مرات فقط، وهيمنتا على الخلفية الميتافيزيقية التي استعملت فيه مفردة "الموجودات" ثلاثين مرة تقريباً إلى جانب "الكائنات" و"المكوّنات"، وهي المفردة التي توحي بالتصوّر المادي للكون. ولم يقتصر نقد الدراسات الاستشراقية السلبي لتفسير ابن خلدون لقانون السببية على انطباعاتهم ومواقفهم فحسب، بل امتدّت إلى النتائج التي قرروها في بحوثهم؛ ففي المقال الذي ذكرناه أدلى مولمان -على سبيل المثال- بالنتيجة التي مفادها أن " فكر ابن خلدون لم يتطوّر نحو موقف مناسب ومتجانس، أي أنه لم يتجاوز مستوى النظريات والمسالك القديمة. إنه في غاية الأهمية أن نسجّل بأن كل

(76) Johan H. Meuleman, "La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldun," *STUDIA ISLAMICA*, LXXIV (Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose).

عروض ابن خلدون الخاصّة بعلاقة الأمر الإلهي مع العلاقات السببية الطبيعية تتوافق مع الذين يعتبرون الله سيّد الطبيعة ولا ينظرون إلى العالم الطبيعي على أنه نظام مغلق"[77].

في القراءات النقدية على هذا الشكل، يصعب اتهام ابن خلدون حول فحواها، لأنّه لم يُقَصِّر في بذل جهود كبيرة لتوسيع بيان ماهية هذا القانون لتشمل أصله في السمعيات (الميتافيزيقا)، وبنيته المنطقية، وآلياته، ومجالاته، والشروط الإنسانية التي تستوعبه. أما من ناحية اختيار المفاهيم فلم يحصر ابن خلدون تحليله للمبدأ على استعمال مصطلح "السبب" المعروف عند الأصوليين بـ"الذي يَلْزَم من وُجوده الوجود ومن عدمه الْعَدَم لذاته"[78]، أو "هو ما يكون طريقاً إلى الحكم من غير تأثير، ولا توقُّف للحكم عليه"[79]، بل استخدم كذلك كلمات أخرى مشابهة لها، وهي: "الشرط" و"العلّة". ولم يكن ورود هذه الأخيرة مطلقاً بل مقيّداً بصفات تحدّد طبيعتها، وجاءت على صيغ محدّدة منها: "العلّة الطبيعية"[80]، و"العلّة الموجبة"[81]، و"العلة المنصوصة"[82]، تدعيماً، وتدقيقاً في تحديد مستويات ومجالات وطبائع العلاقات التي يشكلها "قانون الأسباب" أو "قانون العادة المستقرّة" كما سماها في بعض المناسبات. لقد قام ابن خلدون بتوظيف شبكة من المفاهيم حدِّية وصفية مثل "السبب الكافي"، و"السبب الظاهر"، و"السبب الباطن"، و"السبب العميق"، و"السبب البرهاني"، و"السبب الشائع"، و"السبب الصحيح". ويفهم من هذا التوظيف مدى سعي ابن خلدون إلى جعل آلته الاستدلالية أكثر دقّةً واستيعاباً في تحليل الروابط الممكنة التي تجمع القضايا

---

(77) Ibid., p.124.

(78) القرافي، شهاب الدين. **أنوار البروق في أنواع الفروق**، بيروت: دار السلام، 2001م، ص29.

(79) التهانوي، **كشاف اصطلاح الفنون والعلوم**، تحقيق: علي دحروج، ترجمة: جورج زيناتي، بيروت: مكتبة لبنان، 1996م، ج2، ص920.

(80) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي، ج1، ص273.

(81) المرجع السابق، ج2ص307.

(82) المرجع السابق، ج3، ص4.

والظواهر من جهة، ومن جهة ثانية يمكن فهم سعي ابن خلدون إلى التقرّب والاحتكاك بالذهنية العلمية للأصوليين، والفقهاء، وعلماء المقاصد الذين فصّلوا وتعمقوا في بيان ماهية "العلّة"، وأنواعها، وشروطها، وطرق الكشف عنها. واعتماد هذه الطريقة وسَّع الفجوة بينه وبين التصور الأرسطي للقنوانين الطبيعية وبنية الفكر العلمي، بحيث أصبح التصوّر الخلدوني للعلة، المرن والقائم على علاقات تبادلية، يجعل التقريب بين التصور الأرسطي الميكانيكي الجامد والخلدوني المتحرك ضرْباً من المغالطة. لقد أثبت هذا الفارق والقطيعة علي جاكسو (Çaksu) حين تتبع جانباً من استعمال ابن خلدون مفهوم"العلة الصورية" (formal cause) و"العلة المادية" (material cause) في تحديد العلاقة بين مفاهيم أساسية في الفكر الخلدوني، وهي: العصبية، والملك، والدولة، والعمران[83]، وخلص إلى نتيجة مفادها أن النظام الذي يتحكم في العلة عند ابن خلدون يقوم على مبدأ "علاقة التبادل" (mutualrelationship) والحركة في إطار نظام مقاصدي تتحكم فيه إرادة الله، بينما عند أرسطو يقوم نفس المبدأ على تصور ميكانيكي كلي(mechanic outlook) تسوده علاقات خطية (linear) ثابتة (static/stationary)، وهي الملاحظات التي دفعت به إلى نتيجة أكد فيها أن توظيف ابن خلدون للعلة، التي يدعى الكثيرون بأنه أخذها من أرسطو -جاء يختلف من جانبيه النظري (نظرية الوجود) والتطبيقي (التاريخ)[84].

تكْمنُ أهمية طرح تفسير ابن خلدون لقانون السببيّة في إبرازه نقطتين هامتين، هما: الإرادة الإلهية، وأثر الطبيعة والشروط الفطرية للنفس البشرية. لم يخالف ابن خلدون العلماء الذين سبقوه مثل الغزالي، في تفسيره للنقطة الأولى؛ إذ كل ما فعله هو تأكيد أثر الإرادة الإلهية في حركة التاريخ وتشكيل العمران وفي كل المخلوقات أو الموجودات، كما أكّد استحالة ارتفاع ذلك الدور، لأن استمرار وجود الكائنات والأشياء متعلّق بالقدرة الإلهية. فعالم الكائنات في تصوّره "يشتمل ذوات محضة، كالعناصر وآثارها والمكوّنات

(83) Ali Çaksu, ''Ibn Khaldun and Hegel on Causality in History: Aristotelian Legacy Reconsidered,'' *Asian Journal of Social Science,* 32 (2008), pp.47-83.

(84) Ibid., p.64.

الثلاثة عنها، التي هي: المعدن، والنبات، والحيوان. وهذه كلها متعلّقات القدرة الإلهية، وعلى أفعال صادرة عن الحيوانات، واقعة بمقصودها؛ متعلّقة بالقدرة التي جعل الله لها عليها"[85]. بناءً على هذه الشهادة، يتبيّن خطأ الذين حاولوا فرض الحتمية الوهمية لنسق المنطق الأرسطي على الفكر الخلدوني، والذين يرون أن إسهامات ابن خلدون في دراسة الإنسان والعمران البشري تتمثّل في إسقاط مبادئ الفلسفة الطبيعية عليه. فابن خلدون في رأي محسن مهدي، على سبيل المثال، كان ملتزماً تماماً بمعالم فكر الفلاسفة في الإسلام، المستوحاة من الفكر السياسي الأفلاطوني، والفلسفة الطبيعية وميتافيزيقية أرسطو[86].ومن ثم "فكل مبادئ علم العمران الخلدوني مأخوذة من الفلسفة الطبيعية التقليدية، وأن ادّعاءه بأن نتائج العلم الجديد، طبيعية، برهانية، وضرورية، كان، إلى أوسع حد مبنيًّاً على كونه يعتقد أن كل مبادئ العلم الجديد تملك تلك الخصائص"[87].

أما فيما يخصّ النقطة الثانية، فقد حاول ابن خلدون أن يركّز تفسيره على الجوانب النفسية والمعرفية من الإنسان، بالنظر إلى الجوانب التي تشكّل قدراته في الاستيعاب والإدراك، التي تعطي قانون السببية معناه في الوعي الإنساني. إنّ أهمية تفسيره في هذه النقطة بالذات تكمن في اهتمامه بالأدوار التي تقوم بها كل من الفطرة، والإرادة، والعقل، ومستقر العادة أو الملكة في صياغة وتحديد عناصر قانون السببية وشروطه الكيفية التي تتجلى في الواقع؛ أي مجاله الموضوعي، سواء أكان ذلك خبراً تاريخياً أو سلوكاً إنسانياً أم ظاهرة طبيعية.

كان توظيف ابن خلدون مفهوم الفطرة متعلّقاً بثلاثة مجالات مختلفة، تشمل مباحث: العقيدة وعلم الكلام، والمعرفة والعمران. ففي مجال العقيدة والكلام حاول تفسير النبوة وخصوصيات النبي التي تمكّنه من الاتصال

---

(85) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1010.

(86) Mahdi, *Ibn Khladun's philosophy of history,* p.225.

(87) L. David Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*; Mahdi, "Ibn Khaldun" p.56.

بالوحي[88]، أما استعماله في إطار العمران، فيكمن في تفسيره للفروق الكامنة بين "العمران البدوي"، و"العمران الحضري" بعامل "الفطرة الأولى"[89]. وهذا التوظيف استمرار تاريخي للمفهوم الذي وجد مكانة في كتب الفقهاء والأصوليين وعلماء الكلام في مراحل متقدمة من تطوّر الفكر الإسلامي في منحاه العقائدي، الذي حاول فيه العلماء بيان العلاقة بين الفطرة والإسلام والإيمان، في البداية، ثم توسّعت لتشمل جوانب المعرفة[90] والمسائل الفقهية والأصولية[91] في محاولات كانت تسعى إلى تفسير العلاقة بين الفطرة والمعرفة والدين، وما يترتب عن ذلك من تصوّرات وأحكام. ومما لا شكّ فيه هو أن إدخال ابن خلدون مصطلحات القرآن مثل "الفطرة" وغيرها ضمن خطابه العلمي، ساعده في تسليط الضوء على جوانب الشروط الإنسانية في قانون السببية في إطار النظرة الكونية التوحيدية.

إن إبراز ابن خلدون لأهمية الفطرة الإنسانية، ودورها في التفسير العلمي للظواهر، أدّى به إلى الكشف عن مؤثرات العوامل النفسية في قوّتها وضعفها للقيام بوظائف التجريد، والاستيعاب والاستنتاج، وتنظيم التصوّرات ومعطيات العالم الخارجي، الذي يشكل المجال الحيوي لقانون السببية، لكن في المقابل، أشار إلى محدوديتها وحاجاتها إلى مصادر عليا، تتمثّل في الوحي، وهذا يعني التزامه التام بالفضاء المفهومي الذي يقيّده حدّ "الفطرة". وفي هذا المجال يرى ابن خلدون -على سبيل المثال- أن النفس إذا كانت على حالة

---

(88) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص398-401.

(89) المرجع السابق، ج2، ص474.

(90) ابن سينا، الحسن بن علي. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، بيروت: منشورات دار الأفاق الجديدة، 1985م، ص99.

(91) وردت كلمة "الفطرة" في "**الفتاوى**" لابن تيمية في أكثر من مائتي موضع بصيغ مختلفة، منها: "صحيح الفطرة"، و"الفطرة السليمة النقية"، و"فطرة الله" و"الحال الفطري"، و"مقتضى الفطرة"، و"معلوم بالفطرة"، و"العلم الفطري"، و"الحياة الفطرية"، و"التوحيد الفطري"، و"الفطرة العقلية"، و"المطلوب الفطري"، و"الفطرة البديهية" و"الفطرة الإنسانية"، و"المعرفة الفطرية"، انظر: ابن تيمية، أحمد ابن عبد الحليم، **الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، بيروت: دار العربية، 1978م.

"الفطرة الأولى" كان استعدادها أقوى للتعلّم مما إذا تلوّنت بملكات أخرى. فالفطرة في نظره هي خلقة وقدرات محدودة مخلوقة في الإنسان بوصفها وسائط، يكون استعمالها من الشروط الضرورية في اكتساب المعرفة، والخبرات، والمهارات. لهذا السبب فمن كان "على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات، وأحسن استعداداً لحصولها. فإذا تلوّنت النفس بالملكة الأخرى، وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف"[92].

أهم نقطة أشار إليها ابن خلدون في هذا الموضوع، هو كون الترتيبات النفسية لمعطيات المعرفة وتصوّراتها العلمية ذاتية تلقائية، وأن القوانين التي تنظّم عملها هي من طبيعة الأشياء التي يلقيها الله لتظهر في تلك الصيغة المرتّبة[93]. وهذا يلزم عنه عجز الإنسان عن إدراك مبادئها وغاياتها، لأنّه كما قال: "وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس، لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك النفس الكثير منها فضلاً عن الإحاطة"[94]؛ وهي المقدّمة الضمنية التي يرتكز عليها لتبيان عجز العقل البشري عن الإحاطة بأسباب الظواهر التي تشكّل العمران وتؤثّر في حياة الإنسان على حدٍّ سواء.

أما فيما يتعلق بإشارة ابن خلدون إلى الإرادة الإنسانية، فالغرض منها هو تجنب الوقوع في الفلسفات الجبرية، التي تسوّغ "الانحراف العقدي والسلوكي"، كما حدث لدى الفرق الدينية المارقة المعروفة من جهة، ومن جهة أخرى التأكيد على خاصية من خصائص قانون السببية في دائرة العمران البشري، الذي يقابله العالم الطبيعي الخارجي. وبمقتضي التمايز الكامن بين العالمين، تكون صيغة قانون السببية وتطبيقاته مختلفة بحسب العوالم التي يتجلى فيها. ففي عالم العمران البشري لا مناص من اعتبار سيلان الإرادات والقصود التي تشكل ماهية الفعل الإنساني، وهذا ما يجعل مرونة قانون

(92) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج2، ص: 942.
(93) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(94) المرجع السابق، ج3، ص1069-1070.

السببية في عالم الإنسان أوسع نطاقاً منه في المجالات الأخرى التي تقع في العالم الطبيعي المادي. فأسباب الأفعال البشرية "في ارتقائها تتضاعف، فتنفسح طولاً وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذن لا يحصرها إلا العلم المحيط، لا سيّما الأفعال البشرية والحيوانية؛ فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات؛ إذ لا يتّم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصوّرات سابقة، يتلو بعضها بعضاً، وتلك التصوّرات هي أسباب قصد الفعل"[95].

بعد حديث مختصر عن أدوار الفطرة والإرادة، يأتي موضوع العقل الذي استفاد فيه ابن خلدون كثيراً من الغزالي في بيان مركزه وقدراته، وكيفية توظيفه، وتمكّن من مخالفة الفلاسفة المشائين، أمثال ابن رشد الذي ربط بين العقل أو "التعقل" ومعرفة "السبب"، وجعل العقل في الأخير "ليس هو شيء أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها، وبه يفترق عن سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل"[96]. أما ابن خلدون فقد كشف عن أوهام المذاهب العقلانية والمادية حين شدّد في أكثر من مناسبة على محدودية العقل وحاجته الملحة إلى مصادر للمعرفة أعلى منه، ولذا فقد رفع صوته بدعوته قائلاً بعدم الثقة بالفكر الإنساني المحدود وقال: "ولا تثقنّ بما يزعم لك الفكر من أنّه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفِّهْ رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرِك في بادئ رأيه أنه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه[97].

إن أهمية تحديد ماهية العقل بهذا الشكل الذي يوافق الطبيعة التي خصّصها القرآن له، وبجعلها وظيفة متجلّية في درجات وأوصاف مختلفة،

---

(95) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، 23-24.

(96) ابن رشد، أبو الوليد محمد. **تهافت التهافت**، القاهرة: دار المعارف، ط3، 1981م، ص521.

(97) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1071.

منها: الشعور، والإحساس، والظنّ، والتعقّل، والإبصار، والإدراك، والتيقّن، أما الأسماء فتشمل: القلب، والفؤاد، واللّب، والحِجْر، والنُهَى، وهي كلها تعبّر عن وظائف نسبية في دائرة الممكن. إن تدعيم هذا الطرح يسهم بشكل كبير في سد باب الانحراف الذي يُفتح هنا وهناك في الدراسات الخلدونية عند التنويريين العرب؛ هؤلاء الذي حاولوا باسم الإيديولوجيات المستوردة، كالحداثة والليبرالية والعلمانية، تهميش صورة، أو التقليل من أهمية "العقل المسلم"، الذي يتحرّك تحت سقف هيمنة مصادر الوحي وهدايته، في الوقت الذي برعوا فيه في تمجيد أنموذج "العقل المتسلّط " أو "عقل القوّة" الذي يقود الغرب.

إن تأكيد ابن خلدون على مسألة محدودية العقل امتداداً للعلماء الذين سبقوه، هو إجراء ضروري، يقصد منه وضع العقل في موقعه المناسب، ليتمكّن من خلاله تلقي معرفة أرقى، باتصاله بمصادر الوحي العليا المهيمنة، والتي تهديه إلى أقصى حد يمكن للإدراك البشري أن يبلغه وفق معايير، ومبادئ كلية شاملة، ويقينية ثابتة. وهذا يجعل وعي الإنسان يحيا في صلته المستمرّة مع خالقه، وتحلّيه بسلوك التواضع، وإقراره بنعم الله وشكره عليها، وهذا هو المسلك الحقيقي الثابت لتحقيق سعادة الدارين، عن طريق العلم من المنظور الإسلامي الخالص، الذي يخالف مذاهب ورؤى فكرية وفلسفية وضعية، أما إذا ساد الاعتقاد بأن البحث العلمي أو تصوّر الأشياء على حقائقها متوقّفة على أسبابها المادية البحتة؛ فصاحب هذا التصوّر عند ابن خلدون "قد انقطع، وحقّت عليه كلمة الكفر، وإن سبح في بحر النظر، والبحث عنها، وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد وَاحِد، فأنا الضامن له أن لا يعود إلا بالخيبة؛ فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب، وأمرنا بالتوحيد المطلق"[98].

لم يكن اهتمام ابن خلدون بالجوانب "الغيبية" في مسألة السببية محاولة لتجاهل أو تجاوز ما تفرضه سنن الله في الخلق، أو ما يسمى بلغة الفلسفة

(98) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1070.

الوضعية "الحتميات الطبيعية"، لأن ذلك مسعى يناقض طبيعة الفكر الإسلامي العلمي الذي لا يتجاهل الصور المادية، والعلاقات المباشرة التي ترتقي إلى روابط ضرورية متوقّفة عقدياً على إرادة الله، والتي تؤثر في حياة الإنسان ووجهته في الدين، والسياسة، والمعاش، والعلم، والفن. لذا فالحتميات الطبيعية "رغم مجهود الإنسان، وتعاليه الفكري، وخياله الخلّاق، لا يمكن أن يتناساها الباحثون في العمران"[99].

إن النظرة الكونية التوحيدية التي هيمنت على الذهنية العلمية لعلماء الإسلام في دراستهم لقوانين الظواهر أو "الآيات" في الطبيعة والإنسان لم تتوقف عند الأسباب الموضوعية فحسب، بل تجاوزت نظرتهم لتلك المعطيات الحسّية المحدودة التي تتحوّل في ظرف ما إلى حواجز ومعطِّلات تؤثّر سلباً في العقيدة والتصوّر الكوني للباحث، وهذا ما جعل قواعدهم الأصولية في تفسير الموجودات والكائنات متوجّهة إلى عتبة "إسقاط الأسباب" والتمسك بمسبّبها وخالقها الله عزّ وجلّ.

وإذا كان النص الخلدوني قد استعمل المفهوم السلبي كـ"العجز عن إدراك"، فهذا في الحقيقة لا يعبّر إلا عن تجاوز العجز الذي تفرضه محدودية قنوات الحسّ المشترك عند البشر، والمنطق المادي الذي لا يقوى على استيعاب الحقائق بكلّيتها، الأمر الذي دفع به إلى الوقوع في مزلة اختزال المعرفة وموادها الحسية والمجردة. وهكذا تصبح الرؤية التوحيدية الكونية نظاماً نظرياً وعملياً، هيّأ للعقل البشري الشروط المناسبة التي تمكّنه من فهم قضايا الإنسان والاجتماع والكون واستيعابها وفق كليات يقينية، قصّرت المسافة بين الذات العارفة والحقائق الموضوعية إلى أدنى حد ممكن.

إن التفسير التوحيدي بهذا الشكل، لم يكن رأياً خاصّاً بابن خلدون فحسب، فأتباع المدرسة الأشعرية قد وضعوا أرضية فكرية لتحقيق هذا التصوّر

---

(99) أمزيان، عبد المجيد. **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية واجتماعية**، الكويت: مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، 1981م، ص236.

من خلال تفسيراتهم لعدة قضايا، منها عقيدة التوحيد والعلم والإيمان. فعلى سبيل المثال عرّف الهروي أبو إسماعيل الأنصاري (396-481هـ) الذي لقّبه ابن تيمية بـ "شيخ الإسلام" صاحب "منازل السائرين"، التوحيد "بإسقاط الأسباب الظاهرة"[100]، وهناك تحديد آخر مشابه ورد عند أبو حامد الغزالي، وهو أن معنى التوحيد "أن يرى [العبد] الأمور كلها من الله عز وجل رؤية تقطع التفاته عن الأسباب والوسائط"[101].

وقد وضع ابن خلدون قاعدتين أصوليتين، حدّد فيهما مدار نظام السببية الذي ينظّم علم الحوادث في فصل عنوانه "في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر". أولى هذه القواعد تتمثّل في تعلّق الإرادات والأفعال المنظّمة عند الإنسان وغير المنظمة كما هو الحال عند الحيوان وظروفها بالقدرة الإلهية؛ يقول: "إن الحوادِثَ في عالَم الكائناتِ، سواء كانت من الذّوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بدّ لها من أسباب متقدّمة عليها، بها تقع في مستقرّ العادة، وعنها ينم كَوْنُها. وكل واحد من هذه الأسباب حادثٌ أيضاً، فلا بُدَّ له من أسباب أخر، ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسَبِّبِ الأسبابِ، وموجِدها وخالقِها، سبحانه لا إله إلا هو"[102].

وانتقل ابن خلدون في القاعدة الثانية إلى بيان دور الفكر البشري الذي يراه منصبّاً على إدراك ذلك الترتيب المخلوق في الكائنات، إما عن طريق "الطبع" أو "الفطرة" أو "الوضع". ففي حالة الوضع يحتاج هذا الفكر أن يتفطن إلى استخراج الأسباب، والعلل، وبيان شروطها. كل هذه العناصر سماها ابن خلدون "مبادئ الفعل" التي تأتي متقدّمة عنه. وهذا المبدأ الذي عيَّنه الفكر قد يكون له مبدأ آخر، وهكذا يرتقي الفكر في ملاحظة وربط بين الأسباب أو المبادئ والأفعال الناتجة عنه، حيث يتكاثر لديه العلم وتتّسع

---

(100) النشار، علي سامي. **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، مصر: دار المعارف، ط8، 1981م، ج2، ص368.

(101) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط3، 2002م، ج1، ص38.

(102) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1069.

معرفته بالعوالم والمخلوقات التي تدور حوله[103]. وهذه العملية التي عبَّر عنها ابن خلدون في قوله: "أول العمل آخر الفكرة، وأول الفكرة آخر العمل" هي منشأ الحركة المتولّدة في الفكر الإنساني والحوادث.

فسّر ابن خلدون إدراك هذا الترتيب بين المسبّبات من جهة، وبين الفكر والعمل من جهة ثانية بخاصية تميز أفعال الإنسان من الحيوانات التي تخلو من ذلك الانتظام، لخلو الفكر أو الوعي فيها إلا بالقدر الذي خلقه الله فيها من غريزة لتحمي نفسها وتضمن استمرار نوعها. إن "حصول الأسباب والمسبّبات في الفكر مرتبة تُكوِّن إنسانيته. فمن الناس من تتوالى له السببيّة في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون المرتبة أعلى"[104]. ولم يكتف ابن خلدون بتفسير نظام الأسباب على هذا النحو فقط، بل حاول كذلك استنتاج تفسير آخر لمعنى الاستخلاف الذي ذكرنا أهمية علاقته بالعمران. ففي هذه الحالة يرى أن اقتصار فهم نظام الأسباب عند الإنسان دون الكائنات الأخرى في هذا العالم هو من الشروط الأساسية التي وضعها الله لكي تكون هذه الكائنات مسخّرة له بإذنه، يقول في هذا الصدد:

ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخّرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه؛ فكان كله في طاعته وتسخيره، وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: 30] فهذا الفكر هو الخاصّة البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان[105].

وبهذا يتبيّن أن ابن خلدون في طريقة عرضه قانون السببية كان ملتزماً

(103) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(104) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص340.
(105) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1011.

بالدلالات المستنتجة من مفهوم "سنة الله"[106]، وهو أحد النواظم الذي قدّمته مصادر الوحي، وما يترتب عنها من شروط أساسية متمثّلة في الإقرار بدور الإرادة الإلهية، والفطرة الإنسانية، وطبيعة الظواهر المقصودة بالدراسة في تحديد مجال الأسباب والمسببات. وأنّ اعتماد ابن خلدون على دور الناظم القرآني، هو الذي مكّنه من تجسيد الروابط الأصولية والفطرية والعقلية، التي جمعت شمل المفاهيم والجمل التفسيرية والاستدلالات والفروض العلمية التي وظّفها في فهم نظام الظواهر وحركة الإنسان في العمران.

3. موقع علم العمران في هرم تصنيف ابن خلدون للعلوم

لم يخالف ابن خلدون علماء المسلمين الذين سبقوه[107] في جعل تصنيف العلوم جزءاً من مشروعه الأصولي الذي سعى به إلى توسيع دائرة المعرفة المنظّمة، وإدخال ترتيبات جديدة في تشكيلة هرم المعرفة، وإن كانت جل هذه المؤلفات في الموضوع تحمل خصوصيات نابعة من تصوّرات أصحابها والمعرفة المتراكمة، إلا أنها تظلّ متقاربة ومتشابهة، فخصوصية كل واحدة منها لا تجعلها مختلفة تماما عن التصنيفات التي سبقتها. وهذا ما يفسّر ظاهرة التواصل واستمرار المعرفة والعلوم في المجتمع الإسلامي. وبمقتضى هذا التواصّل يكون ظهور تصنيف ابن خلدون امتداداً لجهود العلماء المسلمين الذين سبقوه، لكن الشيء الذي يميّزه من غيره، هو إدخاله لعلم جديد من جهة، وإتباع ذلك تأسيس الفكر العلمي النقدي للعلوم، المبني على التصوّر المقصدي. إضافة إلى ما أشار إليه بعض الباحثين من القيمة التربوية لتصنيفه،

---

(106) الكردي، محمود سعيد. **ابن خلدون: مقال في المنهج التجريبي**، ليبيا، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلام، ط1، 1984م، ص91-120.

(107) أمثال الفارابي أبي نصر محمد بن محمد (توفي 339هـ) في "إحصاء العلوم"، والخوارزمي محمد بن أحمد بن يوسف (توفي 386هـ) في "مفاتيح العلوم"، وابن النديم محمد ابن إسحاق (توفي 483هـ) في "الفهرست"، وعلي ابن سينا (توفي 428هـ) في "أقسام العلوم العقلية"، وابن حزم الأندلسي (توفي 456هـ) "رسالة التوقيف" و"مراتب العلوم".

وهي الخصوصيات التي تؤهّله لأن يستحق الوصف الذي ذكره سيد حسين نصر بكونه يعدّ تصنيفاً نهائياً في تاريخ الفكر الإسلامي، وأنّه يتضمن مخططاً للفنون والعلوم التي كانت تدرس في معظم المدراس الإسلامية لقرون ماضية عديدة، وهو العامل الذي أبرز أهمية هذا التصنيف في تطوير برامج تربوية علمية مبنية على النظرة التوحيدية للمعرفة[108].

لقد اقتفى ابن خلدون أثر أبي حامد الغزالي وابن حزم الأندلسي في تصنيفهما الثنائي؛ إذ قسّم العلوم إلى مجموعتين أساسيتين: تشكل المجموعة الأولى علوماً عقلية، سماها ابن خلدون بـ الصنف الطبيعي، وهي تعني: العلوم التي يهتدي إليها الإنسان بفكره، وتشمل العلوم الحكمية الفلسفية. أما الصنف الثاني فيتمثّل في العلوم النقلية أو الوضعية المستندة إلى الخبر عن واضع الشرع، والتي يكون فيها دور العقل إلحاق الفرع بالأصل بوجه قياسي. وأصل هذه العلوم ومصدرها الكتاب والسنة النبوية المأخوذة إما عن طريق النص، أو بالإجماع، أو بالإلحاق[109]. ويندرج تحت هذه الفئة صنفان من العلوم: منها ما هو مقصود لذاته، مثل: التفسير والفقه، ومنها ما هو مستخدم وسائط مساعدة على اكتساب الصنف الأول، وهذه تمثّل ما سماه بالعلوم الآلية، كعلوم اللّسان العربي.

وفي أثناء عرضه العلوم الشرعية، أشاد ابن خلدون بما وصلت إليه من الكمال في عصره، إلى درجة أنه يعتقد أن لا شيء يمكن أن يضاف فوقها. يقول واصفاً هذه الظاهرة: "إن هذه العلوم الشرعية قد نفقت أسواقها في هذه الملّة بما لا مزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا شيء فوقها، وهذّبت الاصطلاحات، ورتّبت الفنون فجاءت من وراء الغاية في الحسن والتنميق. وكان لكل فنّ رجال يرجع إليهم فيه، وأوضاع يستفاد منها التعليم"[110].

---

(108) Steve Alan Johnson, *A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of Sciences* (Indiana University UMI Dissertation Services, 1989), p.6.

(109) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1026.

(110) المرجع السابق، ج3، ص1027.

إن الإشكالات التي أثارها ابن خلدون، وحاول تقديم علاج لها في دراسته العلوم الواقعة تحت عمران زمانه، دفعت العديد من الباحثين إلى التساؤل عن طبيعة أصوليته ونظريته في المعرفة، والمعايير التي كان يعتبرها في تحديد مراتب العلوم المختلفة في هرم التصنيف.

ولعلّ أهّم مسألة أثيرت في هذا الشأن هي قضية تغييب علم التاريخ من مجموعة العلوم العقلية، وعدم تحديد الموقع الذي يحتله علم العمران في تصنيفه. إضافة إلى الاعتراضات العديدة التي جاءت من الباحثين المسلمين وغيرهم. فهذا عبد الرحمن لخصاصي يظهر شكوكه في إمكانية استغراق تصنيفه لكل المعارف والعلوم التي عرفت في عصره، كما انتقده في مسألة غياب ذكر علم التاريخ ضمن مجموعة العلوم العقلية، والتصوف والرؤيا ضمن العلوم الشرعية.

وقد أكّد لخصاصي على ضرورة وجود تناسب بين نظرية النفس البشرية التي يتبناها ابن خلدون ونظريته في المعرفة؛ أي أنه من المفروض أن يكون تقسيمه للعلوم ثلاثياً: يضّم علوما عقلية، وغيبية أو ماورائية، وعلوما أخرى روحية تماشياً مع تفسير ابن خلدون لأصناف النفس البشرية: الأولى؛ التي تعتمد على الحسّ، والثانية على الكشف، أما النفس الأخيرة فهي خاصّة بالنبي أو الرسول الذي يتلقّى العلم عن طريق الوحي[111]. لكن -حسب لخصاصي- هذا ما لا يمكن إثباته في الطريقة التي سلكها ابن خلدون في هذه المسألة.

وفي محاولته لتفسير خلفيات التصنيف الخلدوني للعلوم حصر لخصاصي مسلك ابن خلدون في ثلاثة مسالك، هي: المسلك التاريخي، والمسلك العمراني، والمسلك المعرفي. وعند النظر في تحديد هذه المسالك يتبيّن أنّه ثّمة مسلك آخر لا يقلّ أهمية عن التي ذكرها، وهو المسلك التوحيدي.

أما **المسلك التاريخي** فيعكس التطور التاريخي للعلوم في أصولها أو

(111) Abdurahman,. *Ibn Khaldun and the Classification of the Science*, p.21.

انتقالها في العالم الإسلامي خاصّة من المشرق إلى المغرب الإسلامي. وفي هذا المستوى يرى لخصاصي أن ابن خلدون كان حيادياً وموضوعياً، لأن تفسيره منصبّ على وصف خصائص العلوم وتطورها التاريخي وبيان حال منتحليها.

في حين أن **المسلك العمراني** يدل على النظر في وظيفة العلوم وصلاحيتها في العمران أو الحضارة. "في هذا المقام يكون العالِم أو الباحث في العمران لا يهمه إذا كان العلم قد شيد أصولياً بطريقة جيدة أم لا؛ لأن القضية المعتبرة هنا هي مدى صلاحيته للحضارة الإنسانية والدولة... في هذا المستوى كان موقف ابن خلدون أقرب إلى حال منظِّر عمران وعالم أخلاقي"[112].

أما **المسلك المعرفي** فهو الجانب الذي يعتني بالبنية المنطقية للعلوم، وفيه نظر ابن خلدون في الإمكان الأنطولوجي للمعارف: طبيعتها، وكيفية بنائها، والمناهج التي تسلكها للوصول إلى مقاصدها. ويعتقد لخصاصي أن تقويم ابن خلدون في هذا المستوى لم يكن قيمياً (معيارياً)، بل جلّ مواقفه كانت مبنيّة على معطيات المعرفة النظرية، وأسسها، وحدودها، ولم يتجاوز ذلك.

أما **المسلك التوحيدي** الذي يجب إضافته إلى باقي المسالك، فهو ما لم يذكره وينتبه إليه لخصاصي، وربما ضمه إلى المسلك العمراني المذكور، لكن هذا الإدراج لا يستقيم؛ لأن "العمران" بذاته لا يستطيع أن يقدّم القيم والمعايير المطلقة التي تزوّد النظرة الكونية التوحيدية. إن دور الباحث في المسلك التوحيدي مزدوج، يتضمن النظر في جذور العلوم ونشأتها ونقد فروضها ومناهجها وتطبيقاتها العملية من جهة. ومن جهة الثانية يقوم بدور "المصلح" بتحري المصلحة من خلال إعمال المعرفة وفق الشريعة، التي تعود بالفائدة على المجتمع ككل. إن هذين الدورين في الحقيقة ما هما إلا ثمرة من

---

(112) Ibid., p.23.

ثمرات الرؤية التوحيدية التي توجّه الباحث المسلم باستمرار في مسيرته الفكرية والعلمية، وتبقى منظاراً ثابتاً يتوّج الوعي، ويفسّر آياته الظاهرة في الآفاق والأنفس والمخلوقات التي تحيط به.

لقد تبنّى ابن خلدون طريقة تقسيم العلوم المشهورة عند أبي حامد الغزالي الذي ميّز فيها بين العلوم المحمودة والمذمومة؛ وهو تصوّر لم يكن مصدره القياس بالعمران الطبيعي كما يعتقد لخصاصي، وإنما كان ذلك بالعودة إلى الوحي، ومقاصد الشريعة، ولذا يجب العودة إلى تلك المرجعية من أجل فهم حقيقة أصولية علم العمران وما يتعلّق بتصنيفه للعلوم، حتى يمكن تجاوز الصعاب التي لا يزال عدد من قرّاء ابن خلدون يعانون منها. وهذا العجز الظاهر عندهم طالما يتحوّل إلى إحباط فكري يعبّرون عنه بإطلاق دعوات فارغة المعنى، كالتي ترى عدم صلاحية الفكر الخلدوني بحكم نسبيته التاريخية.

لا شك في أن العديد من قرّاء ابن خلدون قد واجهوا الصعوبات بحكم قصور مناهجهم ورُؤاهم الكلية في فهم تصنيفه الثنائي للعلوم؛ إذ ذهب بعضهم إلى القول بأن القصد منه هو الفصل بين مجال الإيمان والعقل، وطرحه بديلاً آخر لما عرف بالمشروع الفلسفي التوفيقي والتلفيقي الذي أخذ مساحة فكرية معتبرة في اهتمامات الفلاسفة المسلمين في فترة ما قبل ابن خلدون وما بعده. ففي المرحلة التي عاشها ابن خلدون ما تزال الحالة العلمية والفكرية تعاني من مخلّفات الإشكاليات المغلوطة التي طرحها الفلاسفة بحثاً عن صياغة التقريب بين الحقيقة والشريعة، أو بين الدين والفلسفة، بحيث استطاع هذا الصنف من المباحث أن يستولي على عدد غير قليل من النظريات الأصولية للعلوم المختلفة في تلك المرحلة، فكان أثر محاولة ابن رشد (1126-1198م) في كتابه "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" خير دليل على ذلك.

وقد تعمد أصحاب المقارنات والتقريب بين علوم الملة والعلوم الدخيلة إهمال أجزاء أخرى من نصوص "المقدّمة" الدالة على عدم اعتراف ابن

خلدون بمفهوم (logos) أو (nous) أي "العقل" اليوناني الذي تبناه فلاسفة المسلمين، وعدم الإقرار بالفصل بين العقل والدين كما تصوّره هؤلاء. فالنظرة التوحيدية التي هيمنت على نصوص "المقدّمة" لم تفصل بين "الاعتقاد" و"التعقّل". وبمقتضى هذه القاعدة التوحيدية التي وسّعت وعمقت دلالة مفهومي الإيمان والعقل، نجد أن ابن خلدون لم يواجه أي صعوبة لتركيب المفهومين في عبارة "العقل الروحاني" عند بيانه لأصناف النفوس البشرية. وهو التركيب الذي يعبّر عن كمال يتحقّق في صنف من النفوس البشرية التي توسّع وانشرح نطاق إدراكها للأوليات، وهؤلاء -بتعبير ابن خلدون- هم أهل "العلوم اللّدنية والمعارف الربّانية"[113]. هذا الصنف من النفوس "العاقلة" أو التي تمارس وظيفة "التعقل"، يأخذ موقعاً وسطاً بين النفوس التي تقتصر في معرفتها عما تقدّمه الموضوعات الحسية، و نفوس الأنبياء المفطورة على الانسلاخ جملة من بشريتها في لحظة من اللحظات لترتقي إلى درجة الملائكة، وبذلك يتحقّق لهم "شهود الملأ الأعلى في أفقهم، وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة"[114].

وقد حاول باحث آخر هو ستيف جونسن (Steve A. J.) الإجابة عن أسئلة أصولية مشابهة منصبّة على تفسير علاقة تصنيف ابن خلدون بمباحثه في النفس البشرية وتركيبة الدماغ، والعلوم العقلية والنقلية ببيان مدى تكاملها وانسجامها أو انفصالها بالإضافة إلى علاقتها بالحقيقة الواقعية. وهي كلها تساؤلات كان قصد الباحث من ورائها دراسة طبيعة المعرفة عند ابن خلدون، وبيان إن كانت معرفة مشتّتة (bifurcation) أومنظمة في نسق معرفي توحيدي.

وقد استعان (ستيف) بمقارنة تصنيف ابن خلدون للعلوم بالتصنيفات التي وضعها علماء المسلمين قبله، مثل ابن سينا والفارابي من الفلاسفة، وأبو عبد الله محمد بن موسى الخوارزمي (حوالي 781 من أوائل المتكلمين، والغزالي من الأواخر، وأبو معشر جعفر بن محمد بن عمر البلخي (787 الذي يمثّل

(113) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص408.
(114) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص409.

المرحلة الانتقالية. إضافة إلى محاولته الرجوع إلى تصوّرات وتحليلات أصحاب النظرية الأصولية الحديثة في المعرفة (Foundationalism) التي تقر بضرورة وجود مبادئ ثابتة ويقينية لكل معرفة، بصرف النظر عن نقائص نظرية ابن خلدون في المعرفة والنفس التي يعتبرها الباحث "سينويّة" الصورة، الناجمة عن تناقضها مع معطيات العلم الحديث، وقد تمسك ستيف بصلاحية استخدام نظرية [115] لتحليل الجانب التوحيدي من نظرية ابن خلدون المعرفية ما دام أن كلاً من العلوم الشرعية والعقلية التي درسها ابن خلدون تقوم على مجموعة من المبادئ المطلقة واليقينية.

ولم يتعمق ستيف في تحليل العلاقة التي تربط بين نظرية المعرفة الخلدونية ومبدأ التوحيد كما وعد، بل اتّجه في أغلب تفسيراته إلى النظر في تناسبها مع تحليل ابن خلدون للنفس البشرية، والتي تأثر فيها كثيراً بابن سينا الذي سار على نهج أرسطو، نتيجة لاعتقاد (ستيف) المسبق بتطفّل ابن خلدون على أرسطو[116] في الموضوعات الرئيسة في المعرفة، وبالتحديد في تعريف "النفس" و"العلم". ولم يستطع ستيف التخلّص من الأحكام المسبقة وسلبياتها في فهم الشخصية الإسلامية، وظهر هذا العجز حين خلط بين التوحيد بمفهومه الإسلامي والميتافيزيقا بالمفهوم الأرسطي؛ أي عالم ما بعد الطبيعة بصفة مجملة[117]. لكن بالرغم من ذلك، فقد أشار إلى بعض العلماء المسلمين المعاصرين، أمثال: إسماعيل راجي الفاروقي، وحسين نصر، الذين اهتموا كثيرا ببيان المضامين المعرفية للمفاهيم التوحيدية مثل "الإيمان". إن الإحالات التي عزاها ستيف إلى أرباب الفكر الفلسفي اليوناني في تصنيف العلوم وتحليلها ونقدها عند ابن خلدون لم تمنعه من الاعتراف بطبيعته الدينية التي تتجلّى في أكثر من وجه. فقد اقتفى ابن خلدون خطوات المنهج التي

---

(115) نظرية في المعرفة تشمل عدة اتجاهات تتفق في معارضتها للنظرية النسبية، يؤمن أتباعها بوجود حقائق مطلقة ومعتقدات يمكن البرهنة عليها بالعودة إلى ما اصطلحوا عليه بـ"المعتقدات الأساسية". وتعود جذور هذه النظرية إلى الاتجاه العقلي والتجريبي.

(116) Johnson. *A Critical Analysis of the Epistemological Basis*, pp. 104-105; 133-153.

(117) Ibid., p. 159.

رسمها الغزالي، وهذا ما يفسّر عدم ذكر ابن خلدون للعلوم العملية التي كانت مجموعة منفصلة في التصنيف الأرسطي إلا التي صنّفها الغزالي من فئة العلوم "المحمودة"[118].

إن أحد أهم الأسباب التي جعلت تصنيف ابن خلدون متميزاً من غيره، هو إضافة البعد المقصدي بشكل واضح وعميق في دراسته العمران البشري، والأحوال التي يعرض إليها في السياسة والمعاش والتعليم والتواصل. وهذا النسق الأصولي تعود جذوره الأولى، التي ظهرت في مبحث تصنيف العلوم، إلى المحاولات العديدة للعلماء الذين سبقوا ابن خلدون، وحاول أصحابها إدخال صورته البسيطة التي تمكّنهم من التمييز بين المعرفة المقبولة والمرفوضة شرعاً. فعلى سبيل المثال، وظّف الغزالي مفهومي "العلم الممدوح"، و"العلم المذموم"، أو ما عرف بصنف "فرض كفاية"، و"فرض عين" باعتبار الحاجة والضرورة والأهمية في تاريخ العلم في الإسلام. كل هذه الإضافات والتأسيسات الأصولية مهدت الطريق لابن خلدون لأن يجمع العلوم في نسق شامل أعطى فيه الأهمية للبعد المقصدي.

واللبنة التي أضافها ابن خلدون في هذا الباب، تتمثّل في توسيع نقده وتمحيصه العلوم الواقعة في دائرة علوم الملّة؛ فعلى سبيل المثال كان نقده لعلم الكلام قائماً على رؤية مقصدية بالدرجة الأولى، استطاع من خلالها أن يتجاوز المألوف بنقده، مستعيناً بمعطيات واقعه ودور تلك المعرفة فيها. فهذا العلم الذي كان ينظر إليه على أنّه "يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرّد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[119]، قد فقد مسوّغات تعلّمه وتعليمه والعمل من أجل تجديد مباحثه في إطار هذه النسق، وعليه "فينبغي أن يعلم أن هذا العلم؛ الذي هو علم الكلام، غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا،

---

(118) Ibid., p. 177.

(119) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1069.

والأدلّة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، و أما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزّه الباري عن كثير إيهاماته وإطلاقه"[120]. كل ذلك كان تقويماً أصولياً للمعرفة مبنيّاً على تحققّ المصلحة الشرعية، وليس المصلحة السياسية أو العمرانية البحتة بمعناها المادي.

أما من الناحية النظرية، فقد تأسّى ابن خلدون بعلماء المقاصد في طرحهم الأسس النظرية التي تنشئ وتنظّم المعرفة التي يشتغلون عليها، وسعيهم الحثيث لجعل هذه المبادئ يقينية، ومستقرة لا يغيّرها التراكم العلمي ولا النوازل التي يولّدها العمران باستمرار[121]. هذه العلاقة الأصولية الوثيقة التي تربط وعي ابن خلدون بالمنظور المقصدي دفعته إلى استعمال لغة تفسيرية استدلالية قوية، اشتملت على مفاهيم تدور في فلك "علم الأصول اليقيني" بتأكيده صلاحية الاستدالال البرهاني، وبيان أوجه المطابقة الممكنة بين الأخبار والقضايا من جهة، وأحوال العمران وسننه من جهة أخرى. فمجاله الدلالي الذي تشكّله مفاهيم "الصدق"، و"الكذب"، و"اليقين"، و"الضرورة"، و"المطابقة"، و"الصحة" لا يمكن استبعاد ورودها عن أثر التنظير المقصدي في علم العمران، وهو الوضع الذى حاول عدد من نقاد ابن خلدون تهميشه بربط الطابع البرهاني الذي أكّده لعلم العمران بالعلوم العقلية الفلسفية حصراً.

والملاحظة الأخرى التي يمكن إلحاقها بهذه الرؤية، هو تفريقه بين العلوم المقصودة لذاتها، والعلوم الآلية التي تُعدّ وسائل ووسائط تفيد تحصيل العلوم المقصودة لذاتها. فإذا وجب على المسلم أن يفني عمره لطلب الصنف الأول من العلوم، فإن ذلك لا يلزمه في الصنف الثاني بحيث إذا حققت له الاستعانة بها تحصل المعرفة من الصنف الأول فيتحققّ المطلوب.

---

(120) المرجع السابق، ج3، ص1083.

(121) على سبيل المثال عرض أبو إسحاق الشاطبي في كتابه "الموافقات" المقدّمات الأصولية لنظرية أو علم المقاصد، وجعل أولى هذه المقدمات تتضمن القاعدة التي تنصّ على أن "أصول الفقه في الدين قطعيّة لا ظنّية، والدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة".

وبالرغم من تحديد ابن خلدون لموضوع علم العمران ومسائله، ورسم الفواصل التي تميّزه من العلوم المشابهة له، مثل السياسة والخطابة، ألّا أنه بقيت هناك كثير من المسائل لم تتّضح معالمها، ومثال ذلك ما أثاره الباحثون من تساؤلات عن موقع علم العمران، ووظيفته، وعلاقته بتصنيفه للعلوم. إن فهم موقع علم العمران لا يمكن أن يكون سليماً إذا أدرج تحت فئة العلوم العقلية التي تحاول تيارات الفكر المادي سجنه في دائرتها. إن المجالات الواسعة التي تعامل معها ودرسها ابن خلدون تؤهّل هذا العلم -بلا شكّ- للقيام بأدوار أصولية خارج هذه الدائرة ليمتد أثره إلى العلوم الشرعية. وهذا التوجّه عانى من نقص الدراسات التي تنظر في طبيعته، وأثره الإيجابي في إحياء علم العمران، وتفعيل أصوليته لخدمة العلوم الشرعية، والقضايا الخاصّة بالمجتمعات الإسلامية التي كانت الموضوع الأصلي لهذا العلم.

إن تحديد موقع علم العمران في إطار المنظومة الإسلامية للمعرفة لا يتطلّب تغيير الهيكلة الأصلية التي انطلق منها ابن خلدون في تصنيف العلوم، والتي قسّمت المعرفة إلى نقلية وعقلية. وبالتركيز على العلوم النقلية يمكن استخراج فئة أخرى تشمل علوم الملّة بصفة عامة. وهذه الأخيرة هي تلك المعارف التي لا يشترط أن يكون موضوعها متّصلاً مباشرة بالشرعيات، لكن في الوقت ذاته يجب أن تكون خاضعة للرؤية التوحيدية الكونية. وهكذا يكون لدينا ثلاثة مستويات للمعرفة هي: الوحي، والعلوم الشرعية، وعلوم الملّة. وفي هذه الدوائر الثلاث نميل إلى تحديد موقع علم العمران نظرياً بوصفه وسيطاً أصولياً بين العلوم الشرعية والعلوم الإسلامية التي تظهر في العمران. أما من جانبه التطبيقي فهو يحتلّ مركز الوسيط المادي بين مصادر الوحي والعلوم المذكورة والواقع الثابت والمتغير، وبهذا التحديد يتحوّل علم العمران إلى ما تُدُووِل في كتب الأصول الحديثة بعلم "فقه الواقع". ولكي يستحقّ علم العمران أن يشغل هذا الموقع لا بد من توفره على الشروط الآتية:

- التزام حدود معايير الوحي في المعرفة، والتقُّيد بالنظرة الكونية التوحيدية النابعة منها.

- إدراج قواعد العلوم الشرعية الأصولية الكلّية ضمن قواعد علم العمران؛ للاستعانة بها في تحليل الخطاب وتمحيص الأخبار والقضايا، واستخراج القوانين وتطبيقها.
- ضرورة توسيع استعمال المناهج العلمية المناسبة لدراسة المعطيات العمرانية وتحليلها، كالملاحظة، والاستقراء، وأشكال الاستدلال المختلفة، والوسائل البحثية الآلية المختلفة.
- التكوين العلمي المزدوج للباحث الذي يتخصّص في علم العمران بالجمع بين مواد العلوم النقلية والعلوم العمرانية.
- في تعامله مع القضايا الحسّاسة في الفكر الإسلامي وواقع الأمة: الخلافة، والإمامة، والجهاد، والاقتصاد، والسياسة الشرعية... يجب على علم العمران التزام الاعتدال والوسطية، ورأي الجماعة المسلمة، والابتعاد عن مزالق الانتصار للفِرَقِ الدينية التي شتّت كيان الأمة الإسلامية؛ فعلم العمران يجب أن يكون علماً مرجعيته الكتاب والسنة النبوية، لا يميل ولا يزيغ عنهما من أجل طائفة، أو فرقة، أو منظمة، أو منطقة جغرافية، أو نظام سياسي.

رابعاً: وظائف علم العمران

1. الوظيفة الأصولية

إن المهمة العلمية التي حدّدها ابن خلدون لعلم العمران تتمثّل في إنقاذ علم التاريخ من الثغرات المنهجية الناجمة عن الجهل، وعدم استيعاب المؤرخين طبيعة الخبر التاريخي في حقيقته وملابساته، إضافة إلى انتشار ممارسات أخرى مقصودة اتّخذها المؤرّخون وسيلة لتحقيق أغراضهم الشخصية بنقل وتمرير أخبار معينة وتمريرها دون تمحيص ونقد.

إن إصلاح ابن خلدون منهجية علم التاريخ ضرورة، يمكن تصوّر أهميتها بالنظر إلى المكانة التي يحتلّها علم التاريخ في عصره، وأقل ما يمكن أن يشار إليه في هذا الشأن هو أن هذا العلم بمثابة مركز المعلومات التي تغطي

مجالات شتى من حياة الأفراد والجماعات والأحوال التي تعيشها من "التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول، ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب، والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[122]، وهي كلّها مواد تشكّل موضوع علم العمران، التي بمعرفتها تساعد النظم السياسية وغيرها لتحقيق رعاية مثلى للشعوب التي تخدمها، وبذلك تضمن استقرارها واستمرارها. وهذا ما أشار إليه أبو يعرب المرزوقي في ما سماه بـ"وظيفتين إبستمولوجيتين" في تحديد موضوع علم العمران: الأولى تكمن في تعيين موضوع التاريخ وبيان حدوده ومحتواه. وأما الثانية، فتتمثّل في نقد الخبر التاريخي وتمحيصه[123]. وبالعودة إلى نصوص المقدّمة يتضّح أن الاتجاه العلمي النقدي المنظم الذي اعتبره ابن خلدون واحداً من بين الوظائف المعرفية الأساسية، التي وضع من أجلها علم العمران تمثل في خصيصتين: الأولى تكمن في تعيين موضوع التاريخ وبيان حدوده ومحتواه، و أما الثانية فهي تتمثّل في نقد الخبر التاريخي وتمحيصه[124].

لم يكن مقتصراً على "الخبر التاريخي" فقط كما ذكر المرزوقي، بل شملت أنواعاً أخرى من الأخبار والقضايا التي تنتمي إلى مجالات أخرى غير التاريخ. وفي هذه الحالة يكون علم العمران مؤهّلاً، وقادراً على تقديم إسهامات نوعية أخرى تجعله يتّخذ موقع "علم العلم"، التي يتولّى من خلالها نقد أسس العلوم الأخرى المجاورة، ونتائجها العلمية، وتطبيقاتها العملية. بمعنى آخر: إذا اعتبرنا أن الخبر هو قضية تحتمل الصدق والكذب، وأن هذه القضية ليست خبراً عن التاريخ، بل خبراً عن الطبيعة، أو الاجتماع، أو السياسة، أو الفن؛ بهذا التحول يصبح علم العمران علماً لعلوم أخرى متعدّدة، يملك القدرة على تقديم تفسيرات شاملة للقضايا الكبرى التي تتناولها

(122) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص328.
(123) المرزوقي، أبو يعرب. **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، ص31-32.
(124) المرجع السابق، ص31-32.

هذه المعرفة المتخصّصة بالدراسة من جهة، ويكون مؤهلاً كذلك لتجريد أسسها في قوانين ومبادئ كلّية ثابتة تستمد صدقها من معارف الوحي (العلوم الشرعية أو العلوم الإسلامية) من جهة ثانية.

بمباشرة هذه المهمة ذكر أبو يعرب المرزوقي أن ثّمة أربعة علوم مساعدة أسّسها ابن خلدون لتدعيم علم العمران، وهي تتمثّل في: علوم الإحياء الإنسانية، وعلوم المحيط الطبيعي الإنساني، وعلوم الثقافة الإنسانية، وعلوم المجتمع الإنساني[125]، وهي كلّها يمكن استنباطها مباشرة من "المقدّمة"[126].

قد لا نوافق المرزوقي على هذه التسميات التي تقارب إلى حدّ ما تسميات منبثقة من الفلسفة الغربية التي اتّسمت بروح لادينية قوّية (Secularism)، لكن تبقى الحقيقة التي أشار إليها في وجود تلك العلوم المساعدة في النظرية المعرفية الخلدونية ذات أهمية كبيرة، مع ضرورة تأكيد أن العلوم المساعدة لا يمكن أن تكون معارف جديدة بأسماء جديدة كالتي اقترحها أبو يعرب، بل ينبغي أن تمثّل علوماً مستقرة داخل دائرة علوم الملّة.

إن الوظائف التي أسندها ابن خلدون لعلم العمران غير محصورة في التي أشار إليها المرزوقي فحسب، بل امتدّت إلى وظائف أصولية أخرى، وهي جمع أشتات العلوم والفوائد، وتنظيم شمل المعارف الشوارد، وإظهار الآيات الرّبانية كما وردت بالتسلسل في "المقدّمة"[127].

أما وصف الوظيفة الأولى فتتمثل في جمع أشتات العلوم، **أو** بناء علاقات استدلالية حين تُعامل مع المعطيات والمعارف قصد تنظيمها لخدمة الفكر، وتنمية قدراته في استيعاب شروط العمران البشري على نحو كلّيّ. وهذا العمل إذا ما حاولنا وضعه في نسقه التاريخي وجدنا أن المرحلة التي عاشها ابن خلدون تميّزت بتراكم عدد ضخم من المؤلّفات التي اتّسمت

---

(125) المرجع السابق، ص39.

(126) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص320.

(127) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص279.

بالموسوعية، والتي غالباً ما تجمع المعلومات تحت نظام تخصّصي، يحاول وضع المعارف في أطر عملية تسهِّل على الناس العودة إليها، وهي على هيئة: (الطبقات)، و(كتب التاريخ والسير)، و(معاجم البلدان)، و(معاجم اللغة)، و(موسوعات في الطب)، إلى غير ذلك من الأشكال التي قدّمت خدمة جليلة في جمع المعلومات وتصنيفها بناءً على جنسها. ولكن العملية التي يقصدها ابن خلدون في هذا الإطار هي مرحلة أخرى من الجمع، وهي التي تربط بين أكثر من معرفة منظمة، وكأنّها تجمع العلوم في توظيف منسَّق منهجي مركّب. وهذا ما نجده بوضوح في علم العمران الذي حاول الاستفادة، ليس فقط من المعلومات المختلفة المتوافرة التي استطاع ابن خلدون الحصول عليها، بل كذلك من المناهج العلمية المستعملة في تلك العلوم المختلفة. بعبارة أخرى: إن من بين أهداف عملية الجمع في علم العمران توظيف عدة علوم تحت رؤية منهاجية واحدة، تعمل بوصفها مبادئ وقواعد كلية توجه الباحث في تصوراته الكلية، مستعيناً بما تقدّمه الرؤية التوحيدية التي تهيمن على كل جزئية معرفية وردت في "المقدّمة".

أما الوظيفة الثانية فتتمثل في تنظيم المعارف المختلفة تحت إطار نظري شامل يؤدي علم العمران فيه دور الناظم، وهي العملية التي تعكس القيمة الحقيقية للجمع الأصولي الذي انتهجه ابن خلدون؛ إذ إن الجمع التراكمي لا يعبّر إلّا عن المرحلة الأولى التي أشرنا إليها سابقاً؛ إذ مفهوم "النّاظم" الذي جاء في هذا السياق يعني استيعاباً أصولياً شاملاً للأفكار، يحاول فيها الفكر إيجاد منطق مشترك تخضع له القضايا المختلفة التي تقع تحت دائرة العلم الذي يخوض فيه، مع الاستفادة المنظّمة مما تحقق في العلوم الأخرى المقاربة وثبتت مصداقيتها العلمية. ونتيجة لأهمية هذا المفهوم حاول بعض المفكرين المسلمين، أمثال أبو القاسم حاج حمد، إحياء هذا المفهوم الأصولي في مركّب لفظي "الناظم المنهجي" بتوظيفه لتثبيت فلسفة المنهج في تحديد العلاقة بين الوحي والعلوم الإنسانية المختلفة[128].

(128) حاج حمد، أبو القاسم. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1996م.

2. الوظيفة العقدية

إن الوظيفة العقدية لعلم العمران تسقط كل التأويلات المادية والعلمانية التي كثيراً ما روّجت لها المدارس الاستشراقية، وأتباعها من باحثين عرب، ألصقوا بها ألواناً من الفكر المادي، كالمادّية الجدلية، والنفعية، الوضعية، وغيرها من الفلسفات التي يقارن بها ابن خلدون بآباء هذه الاتجاهات الغربية وهي التي لا تعبّر إلا عن أصحابها وثقافتهم العلمية والحضارية. وثمة عبارات كثيرة -تزدحم بها نصوص "المقدّمة"- تحمل قيماً وتصورات عقائدية إسلامية مركبة في جذور المعرفة عند ابن خلدون، تمثل النور الخفي الذي صاحَبَ ابن خلدون في بحثه وتفكيره، وكل ما قدّمه من تفسيرات حول الإنسان والعمران. كما أنها شكلت الغاية في البيان حين لم يقصر ابن خلدون في ربط الإنسان والعمران والمعرفة بالوحدانية. وإثبات هذه العلاقة، وبيان وظيفتها في العمران البشري والمعرفة الإنسانية، وتُعدُّ من بين أهم إنجازات ابن خلدون، وإن كانت هذه النظرة لم تخص ابن خلدون وحده، بل عرفها جلّ علماء المسلمين الذين يؤمنون إيماناً راسخاً بأن العلم ما هو إلا وسيلة للتّقرب إلى الله، بمعرفة أسرار خلائقه، وآياته التي تتجلّى في كل مخلوقاته.

3. الوظيفة العمرانية

إن المعارف والنتائج العلمية التي يقّدمها علم العمران ليست مجردة كالتي يسيطر عليها نسق الفلسفة اليونانية الذي انتقده ابن خلدون بشدّة في مناسبات عديدة في "المقدّمة". إن علم العمران الخلدوني علم عملي، يتوجّه إلى الواقع الذي يعيشه المسلم ليغيّره وفق مبادىء الوحي اليقينية الثابتة. وللتأكيد على هذا المقصد جعل ابن خلدون يوسع من نطاق نظرية "الحسبة" حين شمل نقده أصنافاً كثيرة من الناس داخل المجتمع الإسلامي، مثل الحكّام والعلماء والفقهاء. وظهور هذه النظرية في تفكير ابن خلدون يعدّ دليلاً واضحاً وقوياً على الوظيفة العملية التي يقوم بها علم العمران[129].

---

(129) قارن: ابن تيمية، **الحسبة**، ص61.

إن قراءة الدور الممكن لعلم العمران في حياة المسلم المعاصر وفهمه لم تنج من أثر الإيديولوجية العلمية الغالبة التي تتحكّم في سوق المصطلح وتحدّد طرق توظيفه. فبعض هذه المحاولات اعتبرت "المقدّمة"، بصفة مباشرة أو غير مباشرة، مصدراً لعلم اجتماع "الدول النامية" أو "المتخلّفة"؛ إذ يرى محمد أحمد الزعبي -على سبيل المثال- بأن الاستفادة من "المقدّمة" في هذا السياق يكون ممكناً إذا توفّرت شروط معينة، منها: استمرار البنيات الاجتماعية القروسطية التي هي أحد أبرز مظاهر التخلّف، وأن عالم ابن خلدون ما يزال موجوداً في بلدان العالم الثالث بدرجات متفاوتة، وأن ثّمة ظواهر حيّة تشكّل صلة بين هذا العصر وعصر ابن خلدون، تتمثّل -حسب رأي صاحب المقال- في: البداوة، والاقتصاد الرعوي، والقبلية الاجتماعية والاقتصادية، والملكية المشاعية، والقبلية العصبية، والعصبية الدينية، والعصبية الطائفية، إلى غير ذلك[130].

تجنّباً لنوع هذه القراءات الجزئية الضعيفة التي لا تحسن إلا عملية الهدم لما يمكن أن يستفاد منه في المجتمع، ينبغي التركيز على بيان الأدوار الإيجابية الممكنة لعلم العمران في مواجهة المشكلات والتحديات الراهنة التي تواجه المجتمع المسلم. وهذه العملية لا تكون على خلفية الاعتقاد بأن المجتمع المتخلف ينبغي أن يدرس بوسيلة متخلّفة؛ أي علم العمران "المتخلّف" كما يفهم من تفسير محمد أحمد الزعبي، بل لأن علم العمران معرفة إسلامية أصيلة، بحكم نظرتها التوحيدية، تملك القدرة على التفسير وتعليل الظواهر الخاصّة بواقع العالم الإسلامي، مما لا يمكن التأكّد من توفره في العلوم المستوردة. وخير دليل على هذا القول هو فشل المشاريع الإصلاحية المختلفة المستوردة لإصلاح المجتمعات الإسلامية.

في بيان هذه الوظائف يجب التنبيه نقطة هامة، وهي إمكانية توسيع رقعة

---

(130) الزعبي، محمد أحمد. **حول الإرث السوسيولجي لابن خلدون: مدخل عام**، سلسلة كتب المستقبل العربي (41)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، بيروت: ط1، 2004م، ص34-36.

تخصّص هذا العلم بتطبيقه على مجالات لم تكن واضحة في الفترة التي كان ابن خلدون يؤسّس قواعدها ويحدّد موضوعه. وإلى هذه الفكرة أشار ابن خلدون في دعوته التي أطلقها في الفقرة الأخيرة من "المقدّمة" إلى توسيع قضايا علم العمران ومجال تطبيقاته في قوله: "ولعلّ من يأتي بعدنا، ممن يؤيّده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص في مسائله على أكثر مما كتبنا؛ فليس على مستنبط الفنّ إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم، وتنويع فصوله وما يُتكلّم فيه، والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يَكْمل"[131].

خامساً: تقويم الباحثين المعاصرين لعلم العمران

إن التنوّع الذي يجده الباحث في محتوى "المقدّمة" أسهم كثيراً في ظهور أعمال نقدية من زوايا مختلفة للمسائل التي أثارها ابن خلدون، لهذا السبب فإن الأعمال النقدية التي تناولت فكره تميّزت كذلك بتنوعها، وتمايز بعضها في القيمة العلمية التي تحملها، ومقدار إسهامها في إثراء فكره، والثمرة الفكرية التي يمكن إيصالها إلى شريحة واسعة من طلبة العلم؛ قصد الاستفادة من فكره المتميّز. ومن أجل تقديم صورة أكثر شمولاً للأعمال النقدية لقرّاء ابن خلدون صنّفت تلك الأعمال النقدية في ثلاث مجموعات: فالأولى يمكن إدراجها تحت النقد الإيديولوجي، والثانية منطوية تحت النقد التخصصي الذي انطلق من زوايا مختلفة؛ تاريخية، وسياسية، وفلسفية، وأصولية. أما المجموعة الثالثة فتصنّف ضمن دراسات النقد الشامل التي كثيراً ما ركّزت على الأطر والنظريات والمفاهيم الكلّية التي تخصّ الفكر الخلدوني.

1. النقد الإيديولوجي

يرجع تاريخ النقد الإيديولوجي للفكر الخلدوني إلى الصدامات الأولى التي واجهها المستشرقون أمام الفكر العلمي التوحيدي الذي يجمع بين شروط

(131) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1365.

العلم والعقيدة الدينية بضوابطها الشرعية؛ إذ لم يخفِ هؤلاء ارتباكاتهم أمام الجانب الديني لهذا الفكر، لكن هذا لم يثبّطهم عن التعمق في دراسة ابن خلدون باستعمال مناهج وقائية يعتقدون أن بإمكانها تجاوز أو فكّ هذا الارتباط بين الفكر العلمي، والعقيدة الدينية التي تضيء رؤية ابن خلدون الكونية. هذا الحكم المسْبَق لم ينج -بصورة إجمالية- منه أي مستشرق، بصرف النظر عن اللغة التي يكتب بها، والمدرسة الفكرية التي ينتمي إليها. لقد أثبت هؤلاء أن مفهومهم للعلم ليس إلا انعكاساً للتصوّر الثقافي للعقل الأوروبي في البحث، والاستدلال على المعارف وتوظيفها ضمن تلك الرؤية التي لا تخص إلا أصحابها.

إن النقد الإيديولوجي لم يمارسه المستشرقون فحسب، بل امتدّ إلى الباحثين في العالم العربي الإسلامي، الذين ولجوا خضم المعارك الإيديولوجية التي زرع بذورها الاستعمار. ولعلّ أهم هذه الإيديولوجيات معضلة القومية العربية، التي أثارت غضب العديد من الباحثين بسبب الطريقة التي تناول بها ابن خلدون موضوع "العرب" في "المقدّمة". بالرّغم من إثبات كثير من الدراسات، ومنها التي أنجزها ساطع الحصري، أن مقصود ابن خلدون بهذه الكلمة هم "الأعراب" أي أهل البادية، والرُّحَل الذين شهد ابن خلدون آثار اجتياحهم لبلاد المغرب واستقرارهم فيها، لكن لا يزال أثر التأويلات الفاسدة والتوظيف المضلّل لنصوص ابن خلدون المتعلّق بهذا الموضوع، يسبّب شعوراً بالإحباط لدى الغالبية.

إن اهتمام بعض الباحثين بتتبّع صفات "الرجل السياسي الناجح" في تجربة ابن خلدون، أدّى إلى توليد ألطباع سلبي حول شخصيته، باعتبار أن تجربته السياسية فاشلة، لأنها لم تكن في مستوى الفكر السياسي المطلوب الذي ظهر به ابن خلدون في "المقدّمة"، بل إن هذه التجربة وقعت تحت ضغوط الأوضاع التي عاشها في المغرب الإسلامي. وهكذا وجدت القراءات السياسية للفكر الخلدوني نفسها أمام طريق مسدود، وفشل أصحابها في استيعاب الروح التوحيدية لهذا الفكر، الذي استطاع أن يقدّم أنموذجاً رائعاً من المعرفة العلمية الإسلامية في دراسة الإنسان والاجتماع. وهي الروح التي

لا تقبل التأويلات المتجاوزة في حق ابن خلدون، كالتي فسّرت قراره بالذهاب إلى الحج بـ"التحايل السياسي"، على سبيل المثال؛ لأن ابن خلدون في اعتقاد هؤلاء كان مضطراً "أن يلتمس الحجّ عذراً للرحيل والنّجاة، وأن يودّع الأهل والولد، وأن يغادر الوطن وحيداً فريداً إلى حيث لا يعلم ماذا هيأت له الأقدار"[132].

لا يمكن أن يستهان بمعرفة ابن خلدون الشرعية التي تجعله في اعتقاد أن أساس كل عمل هو "النية" كما ورد في الحديث الصحيح، ولا يمكن قبول الرأي الذي ذهب إلى أن أثر الظروف السياسية يطغى على أثر النشأة الشرعية في شخصية ابن خلدون، بهذه السهولة. صحيح قد تتزامن المقاصد وتتداخل في الفعل؛ لأن إرادة الإنسان في السلوك ليست شيئاً بسيطاً، بل مركَّباً تتضافر فيه عوامل عدّة، لكن هذا لا يمكن أن يُحْدث انحرافاً من هذا النوع في تحرّي صدق النية في عبادة مثل الحج، وهو المقصد الذي يجب أن يفسر به الفعل، وإلا أصبح الفعل باطلاً. لقد ثبت أن ابن خلدون ذهب فعلاً إلى الحجّ من مصر في ظروف صعبة بعد انتفاء خوفه من الواجبات السياسية التي أُسْنِدت إليه، وهذا يسقط التبرير السياسي الذي جعلوه دافعاً لفعله. والمآخذ نفسها تُقال عن إفراط عبدالله عنان في اعتبار مبدأ "خصال السياسي الناجح"، الذي انزلق إلى اتّهام ابن خلدون بميول عنصرية قائمة على النَزعة البربرية والوطنية، بالرغم من إقراره بالأسباب الموضوعية التي جعلت ابن خلدون يتّهم العرب بالميول إلى الخشونة والإفساد في تاريخ المغرب الإسلامي[133].

هذه الانتقادات الموجَّهة لابن خلدون كانت انتقادات متسرّعة، لأن ابن خلدون لم يوجه نقده إلى "العرب" بخاصّة، بل شمل كذلك مختلف الأجناس التي تمثّل الشعوب الإسلامية مثل: الأتراك، والأكراد، والسودانيين، والبربر. وفيما يخص الجنس الأخير الذي اتهم ابن خلدون بالانحياز إليه، فقد انتقدهم في مسألة أشد خطورة من التي أثارها على

(132) عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون**، ص70.
(133) المرجع السابق، ص129.

الأجناس الأخرى؛ إذ آخذهم في تقلبات سلوكهم والفرقة التي أصابت قلوبهم، بحيث نقل ما ذكره ابن أبي زيد علي بأن البرابرة بالمغرب ارتدُّوا اثنتي عشرة مرة، وهو العامل الذي جعله ابن خلدون سبباً في الحروب الطويلة، وإبطاء دخول الفاتحين إلى شمال إفريقية[134].

2. النقد الفلسفي

لا شك في أن الأعمال البارزة من بين أصحاب هذا الاتجاه، هي أعمال أبو يعرب المرزوقي الذي حاول في المرحلة الأخيرة إثارة أسئلة إشكالية فضَّل تسميتها بـ"المفارقات"، وهي الكلمة التي تدل في لغة المنطق على القضايا التي يستحيل الإجماع على صدقها جميعاً تحت أي شرط من الشروط. وللمرزوقي عدد من الأعمال حول ابن خلدون منها: كتاب "الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر" 1983م، وتابعه بـ"شفاء السائل لتهذيب المسائل: دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي 1991م، ثم نشر كتابه، وهو أطروحة الدكتوراة، "إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون" 1994م، ونشر مقالاً حول "مفارقات ابن خلدون المعرفية والأكسيومية[135]. وعلى العموم كانت اللغة النقدية التي تبنّاها المزوقي في هذه الأعمال لغة فلسفية مجرّدة، طغت عليها الافتراضات الفلسفية الصورية التي قد لا تناسب الفكر الخلدوني الذي يغلب عليه الطابع الوصفي التحليلي، ومشاهدة الواقع، ونقد الآراء، وبيان المآلات العملية الناتجة عنها، بل في تأليفه "إصلاح العقل في الفلسفة العربية" وصل حدَّ التجريد، فتحوّل نقده إلى موانع وعراقيل تقف أمام القارئ في فهم الفكر الخلدوني، رغم بالرغم من وضوحه وقابليته للاستيعاب.

لقد جمع المرزوقي في نقده هذا دائرتين فكريتين يصعب تصور العلاقة

---

(134) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج2، ص: 537.

(135) al-Marzouki, pp.47-82.

بينهما، وهما: الأفلاطونية المحدثة، والحنفية المحدثة. كما أحدث تداخلاً كبيراً حين جمع بين مشروع ابن تيمية وابن خلدون في الإصلاح المعرفي في إطار نظري، حدّده في النظرية الاسمية، إلى درجة يصعب معها تصوّر الخصائص، والنتائج التي توصل إليها كل واحد منهما على حدة. إن طبيعة المسائل التي تناولها الكاتب والمسلك المعقد الذي نهجه جعل هذا التأليف لا يناسب غرض هذا المبحث الذي يركّز أساساً على عرض نقد الباحثين لابن خلدون بلغة سهلة؛ حتى يتسنّى للمهتمين أخذها بالحسبان، والتفكير في تجاوزها بإثراء البنى الأصولية لهذا العلم وتقويتها ؛ أما التعقيد اللفظي الذي لا طائل من ورائه فيخرج عن روح ابن خلدون العلمية وأهدافه من تأليف المقدّمة.

أما في دراسته لـ"شفاء السائل لتهذيب المسائل" في علم التصوف، في مقالته الثانية المعنونة "نظرية المعرفة" ناقش المرزوقي مسألة تصنيف العلوم عند ابن خلدون، وأبدى شكوكه في صلاحية اعتماده على التصنيف الثنائي القائم على العلوم العقلية والنقلية؛ لأنها لا تستغرق كل العلوم المعروفة في ذلك العهد. وأضاف إلى ذلك مسألة غموض نظرة ابن خلدون في هذا الشأن حين عدَّ اللغة من العلوم الآلية النقلية، ولم يفعل ذلك تجاه علم المنطق الذي يؤدي دوراً مماثلاً. كما تسبّب تصنيفه في ظهور بعض الفجوات، منها عدم إدراج كلٍّ من علم العمران والتصوّف لا في فئة العلوم النقلية، ولا في فئة العلوم العقلية. إضافة إلى تأكيد المرزوقي على نقطة مفادها أن العلوم النقلية التي هي التفسير، والقراءات، والحديث، وأصول الفقه، والفقه، وعلم الكلام، ليست نقلية – كما يره المرزوقي- "إلا بمادتها، أي أن موضوعها هو الذي وضعه المشرِّع. أما صورتها أو دراستها فهي عقلية، أي أنها تعتمد على النظر"[136].

لم يكن نقد المرزوقي لمسألة تصنيف العلوم عند ابن خلدون كله سلبياً،

(136) المرزوقي، أبو يعرب **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، ص60.

بل ذكر كذلك فوائده وما يميّزه من التصانيف السابقة. من بين هذه الفوائد: تجاوز ابن خلدون المقابلة بين علوم الملة والدخيلة التي سادت عند علماء الكلام، و"أرجع للفلسفة بعدها الكلي، نافياً بذلك نسبتها إلى أمة دون الأخرى"[137]. وكذا تقريبه "للعلوم الإنسانية" إلى العلوم النظرية والطبيعية، متّبعاً بذلك الخطة الأصولية التي مهّد لها الغزالي حين فسّر العلاقة بين الظواهر بعامل مستقرّ العادة ونفى الضرورة الطبيعية[138]. هذا التحوّل بحسب المرزوقي ينقل القطيعة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية التي عرفت عند اليونان إلى شكل مغاير تتقابل فيه العلوم الصورية، وهي المنطق والرياضيات، مع العلوم التجريبية التي تشمل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية.

وفي مقاله عن مفارقات الأصولية الخلدونية، أثار مسألة المفارقات التي رأى حتمية ظهورها في الفكر الخلدوني بناءً على مقارنة أجراها مع الحلول التي وضعها كلٌّ من أرسطو وأفلاطون لمشكلة المعرفة، والتي تبنّاها فلاسفة المسلمين من بعدهما. إذ يرى المرزوقي أن علم العمران يقدّم نفسه وظيفياً بوصفه بديلاً عن الميتافيزيقا التي لا تزال تحتل موقع القاعدة الخلفية لكل العلوم منذ عهد أرسطو، وهذا الوضع يجعل التسمية الملائمة لعلم العمران هو "علم ما وراء التاريخ" أو (meta-history).

ويعتقد المرزوقي أن دفع ابن خلدون بعلم العمران لاحتلال هذا الموقع أوقعه في مجموعة من المفارقات، منها ما هو متعلّق بالجانب المعرفي[139]، مثل مفارقة محاولته لبناء معرفة كلية يقينية، في الوقت الذي كان يؤكّد فيه فردية الظاهرة التاريخية، ووقوعه في الدور في أثناء تحديد موقع علم العمران بالنسبة للتاريخ، بحيث إذا كان علم التاريخ هو مصدر معلومات العمران البشري، فكيف لعلم العمران أن يكون مصدراً للقوانين التي نعود إليها للتحقق من الخبر التاريخي! أما النوع الثاني من المفارقات التي أشار إليها فتتمثّل في

(137) المرجع السابق، ص62.
(138) المرجع السابق، ص74.
(139) al-Marzouki, pp.53-63.

النوع الأكسيومي[140]، التي أثار في إحداها مسألة التوفيق بين مقتضيات علم العمران، وحتميات العالم الطبيعي في حياة الإنسان. إضافة إلى شكّه في مصداقية الطريقة التي اعتمدها ابن خلدون في تحديد المفاهيم التي استعارها من أنساق الفكر اليوناني، واستيعابه طرقاً بديلة في تفسير المعرفة الإنسانية.

ويندرج في هذا النمط من النقد الدراسات التي ركّزت على بنية "المقدّمة" شكلاً ومضموناً، وهذا النوع كان بارزاً في مؤلَّف عزيز العظمة الذي حاول من خلاله الكشف عن ثلاث وحدات بنيوية "للمقدمة"، وهي: الطبيعة، والمنطق، والزمان[141].

ففي الفصل الأول المعنون بـ"تشريح المقدّمة" من كتابه "ابن خلدون وتاريخته، تطرّق المرزوقي إلى دراسة مسألة الانسجام أو تناغم موضوعات "المقدّمة" بتحليل الوحدات النصية والموضوعية، والمفاهيم، والطبقات الدلالية، والعلاقات المنطقية، وعلاقات السياق التي تربط تلك الوحدات[142]. ويرى المرزوقي أن المفاهيم الأساسية التي اعتمد عليها ابن خلدون في بناء علمه لم تكن محدّدة تحديداً دقيقاً، وضرب المثال بمفهوم "الخبر" ومفهوم "الطبيعة". وأن اعتماد ابن خلدون على "الخبر" -الذي عرّفه بـ "جملة أو عبارة ليست صادقة ولا كاذبة"، وهو "عبارة" مجرّدة من المادة، متعلّق بها وبكيفيتها، وهو ليس مفهوميّاً ولا ظاهراتيّاً، ولا يتّخذ موقعاً معرفياً مستقلاً في حال تقاطع المفهومي بالظاهراتي"[143]،- ويتقاسمه كلٌّ من: النحويين، والفلاسفة، والمتكلمين، والمحدثين، والأصوليين، سبب له انتفاء الوسائل التي تساعده على التحقّق من يقين الوقائع الماضية. كما انتقد الباحث استعانة ابن خلدون بمناهج العلوم الشرعية، مثل: "قياس التمثيل" المستعمل في علم الكلام وأصول الفقه، وهي الوسيلة التي لا يرى قدرتها

---

(140) Ibid., pp.64-78.

(141) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، بيروت: دار الطليعة، ط2، 1987م، ص78.

(142) al-Azmeh, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*, p.5.

(143) Ibid., p.7.

على إنتاج القضايا الكلّية التي تتحوّل إلى القانون العام الثابت اليقيني؛ لأن هذا النوع من القياس ليس إلا انتقالاً من قضية جزئية إلى قضية جزئية أخرى. إضافة إلى ما يسبّبه من عدم الالتزام بنسق موحد تندرج تحته كل القضايا التي أثارها، بل عكس ذلك هو الملاحظ؛ إذ أصبحت ظاهرة "الانتقال النسقي" (paradigmatic dislocation) بالخصوص هو الذي يميّز "المقدّمة" كوثيقة تاريخية[144]. لم تكن مشكلة علم العمران في رأي الباحث متوقّفة عند هذا الحد فحسب، بل تعدّتها إلى الصعوبات التي يواجهها هذا العلم ومنها تحديد موضوعه الخاص.

تقييماً لكل هذه النقائص، وغيرها التي لم نذكرها، رأى الباحث أن "علم العمران هو مشروع غير كامل، يوجد فقط على مستوى قصدية ابن خلدون، وبشكل غير فعّال؛ لأن هذا العلم القصد منه أن يكون برهانياً، لكن الاستدلال البرهاني متوجه فيه فقط إلى لفّ الوحدات الموضوعية (thematicentities)، والفئات الموضوعية (the thematic classes) وفق قواعد صورية للبرهان المستمد من تصور ابن سينا للطبيعة، دون أن يكون لهذه خصوصيات ضرورية (necessary bearing) تقوم على مفهوم محدّد للطبيعة تحت الدراسة، وهي العمران"[145].

أما النقد الأصولي بنوعه "الاستغرابي" الذي استمدّ أصوله، ووسائله، وأهدافه من الفلسفة الغربية باتجاهاتها المختلفة، التي وقع تحت تأثيراتها الباحثون، فيقتضي قانون ابن خلدون القائل "المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله، وعوائده؛ والسبّب في ذلك أنّ النفس أبداً تعتقد الكمال فيمن غلبها..."[146]، نجد نماذجه في العديد من الدراسات العربية، خاصّة المبكّرة التي ظهرت في مرحلة عرفت ببروز إيديولوجيات المعرفة المتصارعة، التي تحاول بث سيطرتها على التفكير

---

(144) Ibid., p.33.

(145) Ibid., p.29.

(146) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج2، ص510.

الإنساني باختراق حدود المنظومات الفكرية، والثقافات، والديانات واللغات. إن الدراسات التي ظهرت في هذه الحقبة تأثرت بفلسفة الفكر الوضعي المادي، وتلوّنت بمعتقداته الإيديولوجية في مختلف مجالات المعرفة الإنسانية من: علم الاجتماع، والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد، وغيرها من العلوم، التي لها صلة بمضمون "المقدّمة".

إن اختلاف اتجاهات هذه الدراسات باختلاف موضوعاتها لم يؤثّر في تقاربها منهجياً، لاعتمادها بشكل أساسي على أسلوب المقارنة والمقاربة الذي كان الغرض منه بيان الدرجة العلمية للفكر الخلدوني، بالعودة إلى مرجعيات الفكر الغربي من جهة، ومن جهة ثانية السعي إلى التقليل من أهميّة الاختلافات الجوهرية بين الفكر الخلدوني، الذي يخضع لنسق النظرة الكونية التوحيدية، وغيره من أنماط الفكر الذي نشأ في أحضان ثقافات غير إسلامية. وفي إطار هذه النظرة نجد جلّ الدراسات التي تنتمي إلى هذا الاتجاه تنطلق من المقولة الخاطئة القائلة بأن: "ابن خلدون تلميذ وفيّ لأرسطو" التي أطلقها محسن مهدي. وهو الباحث النموذجي في هذا الاتجاه، الذي بذل جهداً كبيراً في تفسير فكر ابن خلدون وتعليله وتقويمه بالعودة إلى تفاصيل الفكر الأرسطي، إما بطريقة مباشرة أو عن طريق شُرّاحه مثل ابن رشد، هذا لأن المركّب "الفكرة-الصنم" الذي سجن عقله في الاعتقاد الباطل بأن "ابن خلدون كان مغروساً بعمق، وملتزماً بمسار الفلاسفة -أتباع أفلاطون وأرسطو- الذين كانوا مدينين لأفلاطون في الفلسفة السياسية، وأرسطو في علم الطبيعة وعلم ما بعد الطبيعة... وأن علم العمران الخلدوني لا يمكن اعتباره نتاج ثورة، أو رفض لهذا المسار، بل إضافة صغيرة جد متواضعة في المجال الذي اهتم به سابقوه، فلا تستحق اهتمام الفلاسفة"[147].

في اعتقاد مهدي أنه لما كان علم العمران متجهاً إلى تمحيص الخبر التاريخي، فإنه يصبح غير مناسب لهذا العلم أن يركّز على الممكنات غير المتحقّقة؛ أي الأعمال التي يجب أن يقوم بها الناس في الوقت الحاضر أو

(147) Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p.225.

المستقبل[148]؛ بمعنى أن علم العمران لا يمكن له أن يبرهن على ما يجب فعله تجاه حالة خاصّة بصرف النظر عن شروطها، لأن هذه المهمة ترجع إلى الفلسفة السياسيّة. ويقدّم محسن مهدي مثالاً على قصور علم العمران من الناحية النظرية، فيقول:

في دراسة النظم السياسية، فإن علم العمران يركّز على أهمية ذلك الجزء من طبيعة وأسباب الفعل البشري الذي يؤدّي إلى تأسيس النظم التي عُرف وجودها. إذا كانت هذه النظم هي نتاج رغبة الإنسان في الحكم، والازدهار، والجاه، فإن علم العمران يكون مركزاً على هذه الرغبات، وكيف أنها تؤدي إلى تأسيس النظم السياسية. هذا نقص آخر يمنعه [علم العمران] من تحقيق كماله أو شموله النظري .(theoritical completeness) فكثير من المشكلات المتعلّقة بالإنسان وحياته الاجتماعية تبقى خارج دائرة علم العمران الذي من أهدافه المباشرة تفسير الوقائع الراهنة وتصحيح الأخبار المتعلّقة بها[149].

كذلك أشار مهدي إلى العوائق التي تقف أمام علم العمران بسبب اعتبار تمحيص الأخبار التاريخية موضوعاً له، والثانية تحديد طبيعة علم العمران ومكانته بالذات، أهو فن مثل التاريخ أم علم؟ إذ يرى مهدي أن علم العمران خليط مكوّن من ثلاثة عناصر: العنصر الصناعي أو الإنتاجي، والعملي، والنظري، وبما أن التاريخ -كما وصف- هو فنّ، وأن هدف علم العمران المباشر هو تصحيح الأخبار التاريخية، فإن هذا يجعله في درجة أقل من الفن[150]. وتعذُّر علم العمران أن يكون علماً نظرياً شاملاً، كان سببه حصر مهامه في تصحيح الأخبار التاريخية الماضية، التي يقف أمامها عاجزاً عن تقديم تحقيق شامل وتام لطبيعة أفعال الإنسان وأسبابها، بسبب انفلات الوقائع المستقبلية عن مداره.

ويمكن إلحاق هذه الفئة من الانتقادات إلى جهود محمد عابد الجابري

---

(148) Ibid., p. 230.

(149) Ibid., p. 231.

(150) Ibid., p. 229.

التي ظهرت ثمارها في مؤلفاته التي تشمل "العصبية والدولة" 1971م، و"نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي" 1986م، إضافة إلى مجموعة من المقالات التي قدمها في أعمال ندوات ابن خلدون منها: "ما تبقى من الفكر الخلدوني: مشروع قراءة نقدية لفكر ابن خلدون" تونس: 1980م، "إبستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون" 1979م. إن الجهود التي بذلها الجابري من أجل إضفاء الصبغة العقلانية على الفكر الخلدوني باتت تشكل أهم سمة في تفسيراته ونقده لهذا الفكر. أو كما يقول "إن الإبستيمولوجية الخلدونية، وإن كانت إبستيمولوجية للمعقول واللامعقول، فقد تحرّكت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل، تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه الوضعي، وسيلتها في ذلك، الفصل بين ما ينسب إلى العقل وما ينسب إلى النقل والتمييز في كل منهما بين المعقول واللامعقول."[151] إلّا أن الجابري كان يفسر هذه العقلانية بجملة من المفاهيم اشتهر استعمالها في مؤلّفات غربية حديثة، خاصّة بتاريخ وفلسفة العلوم والإبستمولوجية. ومن بين هذه المفاهيم التي استند إليها الجابري مفهوم "القطيعة" و"التجاوز" التي جعلها بمثابة المفتاح النظري الصحيح لتفسير نمو المعرفة وتجدّدها[152].

بالرغم من تأكيد ابن خلدون على أن علم العمران هو بمثابة "علم آلي" أو علم "منطق التاريخ"؛ وظيفته تمحيص أخبار التاريخ، إلا أنّه -حسب الجابري- لم يكن هذا "عبارة عن قواعد منهجية، بل هو تفسير لحوادث التاريخ، الشيء الذي يفترض مسبقاً وجود معرفة صحيحة بهذه الحوادث. إن علم العمران الخلدوني يعتمد على التاريخ لا العكس، فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع التعرّف من خلالها على ثوابت الحياة الاجتماعية، وهو ما عبّر عنه ابن خلدون بـ "طبائع العمران"... تلك هي نقطة الضعف الأساسية في مشروع ابن خلدون"[153].

---

(151) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط6، 1993م، ص303.

(152) المرجع السابق، ص301.

(153) المرجع السابق، ص317.

لم يتوقّف الجابري عند هذا الحدّ، بل أكّد على تبعية ابن خلدون لأطر الفكر الأرسطي، وهو ما يعني عنده أن "ابن خلدون أراد أن ينشئ علماً جديداً بمفاهيم قديمة، علماً يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية، وفي الوقت ذاته يستقي من المنظومة نفسها مفاهيمه المنطقية وأرضيته الإبستمولوجية. هكذا بقي "الإمكان الواقعي" عند ابن خلدون سجيناً لقوالب فوق-واقعية، قواعد تنتمي إلى الميتافيزيقا الأرسطية، مثل "المادة" و"الصورة" و"المزاج" و"العَرض الذاتي" و"الاستعداد"... إلخ وذلك إلى درجة أننا لو سحبنا تلك القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية لوجدنا أنفسنا أمام مجرد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره"[154]. ويشاركه في هذا الرأي المنصف ونّاس حين قال: "ولكن ابن خلدون لم ينشئ منظومة مفاهيمية خاصّة به، تستجيب للمتطلبات والشروط النظرية للعلم الجديد، وقاعدة إيبستمولوجية لعلم الاجتماع الجديد، ولعل ذلك ما قد يعتبر مجال جدل نظري كبير"[155]. وأكثر من ذلك يرى ونّاس أن الأمر أصبح واضحاً "أن المنظومة الخلدونية، ليست منظومة مستهلكة نهائياً، وإنما هي معرفة، تستند إلى جملة من الثوابت، التي افتقدت أهميتها، أو حتى وجودها في المرحلة المعاصرة، بحكم التحوّلات الجذرية الطارئة على الوجود العربي"[156]. ومن ناحية الآداء العملي الاجتماعي لعلم العمران رأى الجابري غياب "النظرة المستقبلية" للعمران في فكر ابن خلدون؛ إذ سيطر عليه وعي أحادي البعد، يتّجه إلى الماضي ويتجاهل الحاضر والمستقبل. لذا كانت دعوة الجابرى إلى إثراء الفكر الخلدوني تتضمن ضرورة تحريره من آثار الوعي الأحادي البعد الذي يتجاهل الحاضر والمستقبل.

أما ما يختصّ بالجوانب المنهجية فلقد أخذ الجابري عليه ظاهرة التعدّد، وعدم التزام منهج واحد في التحليل. إن منهجية ابن خلدون -حسب رأيه-

---

(154) المرجع سابق، ص319.

(155) المنصف، ونّاس. **الخطاب العربي: الحدود والتناقضات**، تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1992م، ص25.

(156) المرجع السابق، ص31.

تجمع بين المنهجين: الاستقرائي التاريخي الوصفي، والاستدلالي التاريخي، وهو الوضع الذي "أدخل كثيراً من التشويش على مقدمة ابن خلدون، وغير قليل من الغموض على آرائه ونظرياته: إن المنهج التجريبي التاريخي- التاريخي قد أفقد الطريقة الاستدلالية تماسكها، وطمس مظاهر الانسجام فيها، مثلما أن المنهج الاستنباطي قد عمل من ناحيته على تفكيك المنهج التجريبي-التاريخي، وتحميله ما لا يطيق، الشيء الذي انعكس أثره في فصول المقدّمة، وجعل الأفكار الواردة فيها تظهر أحياناً وكأنها متناقضة ومفكّكة"[157].

وخلاصة القول: إنّ الجابري ركّز في نقده لعلم العمران على ثلاثة محاور أساسية، وهي الميتافزيقا التي أثار فيها الدور السلبي لميتافيزيقا أرسطو، والفلسفة الطبيعية اليونانية التي تسبّبت في ميل ابن خلدون إلى التقليد، والمألوف دون تحقيق الطفرة في المعرفة. أما في المنهج فقد أخذ الجابري على ابن خلدون استعماله المنهج الأصولي القائم على قياس الشاهد على الغائب، والانتقال من الجزء إلى الجزء، وهو -حسب الجابري- قياس غير منتج، ومن ثم فهو لا يتناسب مع علم العمران؛ أما من الوجهة العملية فقد أشار الجابري إلى غياب نظرة عملية في الإصلاح تجمع معطيات الماضي مع الحاضر، وتحديد الوجهة للمستقبل عند ابن خلدون.

كما أنّ هناك دراسات نقدية أخرى لا تقل أهمية، لكنها تصبّ في دائرة علم التاريخ والسياسة وهي لا تدخل في الاهتمامات الأساسية لموضوعنا؛ لذا نكتفي هنا بالإشارة إلى دراسة معن زيادة بعنوان "منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية"، التي أبرز فيها قضية لها صلة بالموضوع، وهي أن الدور الذي لعبته المفاهيم الميتافيزيقة في لغة علم العمران والتاريخ كان محدوداً، فهي حسب قوله: "لا تلعب دوراً في بناء "العملية التاريخية"، كما أنها لا تشكل حتى "باعثاً" للتغيير التاريخي"[158]. لقد أشار الباحث إلى

---

(157) الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، ص111.

(158) زيادة، معن. "منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية"، **ندوة ابن خلدون: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: 14-18 أفريل 1980م، ص367.

قضية الميتافيزيقا والعلم والضروريات عند من يعتقد أنهم أثّروا في ابن خلدون، مثل: موسى بن ميمون اليهودي (1135-1204م) في كتابه "دلائل الحائرين"، وأبي حامد الغزالي في "تهافت الفلاسفة"، وأبي بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل (1105-1185م) في "حي بن يقظان"؛ لكن بحثه هذا أوصله إلى نتيجة مفادها أن دور المصطلح الميتافيزيقي في النص الخلدوني لم يكن فعّالاً، ولم يسهم كثيراً في التعريف بعلم العمران.أو كما قال: "الدين نفسه يفهم عند ابن خلدون بوصفه أمراً يفسر في النهاية بالعصبية، يعني عصبية المؤمنين به"[159] هذا التقليل من أهمية الميتافيزيقا كان نتيجة لفهم زيادة الخاص لمركز الدين في الفكر الخلدوني، والذي يعتبره ثانوياً استناداً إلى موقف ابن خلدون في مشروطية نجاح الدعوة الدينية بالعصبية. إن مسألة قيمة الشروط البشرية أو العمرانية في الدعوة الدينية وردت مفصّلة في القرآن الكريم؛ فالآيتان اللتان يقول فيهما الله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾ [الأنعام: 9]، و﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: 4] توضحان أهمية تلك الشروط الإنسانية التي يتمثّلها المدعوُّون في أحوالهم، ولكن هذا لا يعني أن موقع الدين تحكمه حتمية الشروط الإنسانية بالمعنى الذي يتصوّره زيادة، فالدين في الإسلام هو القوة التي تحول هذه الشروط إلى ما يرضاه الله تعالى وليس العكس.

في بحث آخر نقدي تاريخي بعنوان "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدّمة، وكتاب العبر"، استطاع محمد الطالبي أن يثير بعض النقاط التي تخصّ منهجية ابن خلدون في شأن العلاقة التي تجمع بين "المقدّمة" وكتاب "العبر"؛ إذ يرى أن ابن خلدون كان "مجدّداً ثورياً" في الكتاب الأول، و"مقلّداً كلاسكياً" في الثاني. ففي الكتاب الثاني والثالث من العبر كان هدف ابن خلدون متردّداً، ولكنه استقر في الأخير -حسب رأي الطالبي- عند قصد "الاختصار والتلخيص، مقتدياً بالمرام السهل من

(159) المرجع السابق، ص367.

العويص"[160]. إضافة إلى هذا، انتقده الطالبي في مسألة "قانون المطابقة" الذي يحتل في منهجيته موقع حجر الزاوية في النقد الباطني للأخبار، إذ لاحظ الطالبي في هذه المسألة أن ثمة مفارقة بين هذا القانون وتطبيقاته، لهذا شكّك في صحة بعض استقراءاته، وهو الشكّ الذي دفعه إلى الاعتقاد بوقوع ابن خلدون تحت مؤثّرات "الانحياز المذهبي والطائفي" في بعض الخلاصات والمواقف التي اتخذها في بعض المسائل، مثل قوله بصحة نسب إدريس الأصغر، لأنه كما جاء في القرآن أن الله أذهب الرِّجس عن أهل البيت، وكذا دفاعه عن صحّة نسب ابن تومرت في آل البيت، وطبيعة حجته في نفي تهمة العباسة أخت الرشيد[161]. في الحقيقة إن الانحياز الذي شعر به محمد الطالبي من خلال نصوص ابن خلدون ليس إلا سوء فهم للحجّة التي سماها "الماورائية"؛ لأن هذه الأخيرة يعدّها ليست من الموضوعية في شيء، وأنّها لا تمتّ بسبب لنواميس الطبيعة التي أراد ابن خلدون أن يقيم عليها نقده الباطني. ونتيجة لهذه الزلّات التي أبرزها الباحث في كتاب العبر خلص إلى نتيجة مفادها أن كتاب "العبر" لا يغني عن غيره، حتى في تاريخ شمال إفريقية، فتجربة الطالبي في التأليف حول تاريخ "دولة الأغالبة" (148-296هـ) على -حد قوله- دفعته إلى جعل كتاب "تاريخ" ابن خلدون في المرتبة الرابعة بعد كتاب "البيان المغرب" لابن عذاري، و"الكامل" لابن الأثير، ثم "نهاية" للنويري[162].

3. نقد فكري عام

وهذا النوع من النقد مبثوث في تلك الدراسات التي عنيت بنقد النسق

---

(160) الطالبي، محمد. "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدّمة، وكتاب العبر"، **ندوة ابن خلدون: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: (14-18 أفريل 1980م)، ص47.

(161) الطالبي، محمد. "**منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدّمة**، مرجع سابق، ص52-53.

(162) المرجع السابق، ص59-60.

الخلدوني من وجهة شاملة فسّر بها حركة المجتمع البشري في صورة "الدولة" التاريخية والحضارات الإنسانية العالمية بكل ما تحملها من خصائص، إضافة إلى اهتمامات أخرى متعلّقة بالجوانب "الإصلاحية"، وهي الدراسات الهادفة إلى التخلص من معضلة التراجع الحضاري الذي تعاني منه الأمة الإسلامية، والتي قد تندرج ضمن نظرية ابن خلدون في الاجتماع البشري. ومن بين المهتمين البارزين بهذه الجوانب في الفكر الخلدوني مالك بن نبي (1905-1973م) كما لاحظ ذلك فهمي جدعان[163]. إن محاولات مالك بن نبي الاستفادة من الأدوات التحليلية للفكر الأوروبي مثل "نظرية التحدّي والاستجابة" التي برزت عند أرنولد توينبي (Arnold Toynbee)، في فهم مسألة النهضة الإسلامية أو "ميلاد المجتمع" لم تؤثر كثيراً في صلته الفكرية الوثيقة بابن خلدون، الذي أصبح بمثابة المنارة التي يسترشد بها في أثناء الغوص في المشكلات الحضارية للعالم الإسلامي.

فالفكرة الدينية، والوازع أو الإرادة بلغة ابن خلدون، تبقى هي الأدوات اللغوية، والنواظم المنهجية التي أعطت المعنى الحقيقي والأصيل لفكر مالك بن نبي. إن الأمر لا يتطلّب جهداً كبيراً لإثبات استفادة ابن نبي الكبيرة من ابن خلدون، فالروح الفكرية لهذا الأخير تسري في معظم مؤلفات ابن نبي. فعلى سبيل المثال في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" 1970م استهل تحليل العلاقة بين أنماط الفكر في نمو الحضارة برسم مخطّط متكوّن من أربع مراحل في مسيرة الحضارة الإسلامية: مرحلة ما قبل التحضّر (جاهلية)، ومرحلة التجلّي الروحي، ومرحلة التجلّي العقلي، وأخيراً تأتي مرحلة الانحطاط أو ما بعد الحضارة؛ وهي الفترة التي تطغى فيها الغريزة والهوى على وعي الفرد وسلوكه[164]. هذا التحديد الشامل لحركة المجتمع الإسلامي هو تفسير للأجيال الأربعة في تحديد عمر الحضارة عند ابن خلدون.

---

(163) جدعان، فهمي. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م، ص509.

(164) Malek Bennabi, *Le problème des idées dans le monde Musulman* (Alger: Société d'Edition et de Communication, 1991), p.25.

إن الخدمات القيّمة التي قدّمها ابن خلدون جعلت ابن نبي يمجّد عبقريته، ويعبّر عن عرفانه لأهمية جهوده في صياغة الفكر الإسلامي العمراني، فهو -حسب رأيه- أول عالِم وضع معالم طريق علم الاجتماع حين أخرج علم التاريخ من مجرد جمع للأخبار، غثّها، وسمينها، إلى علم في ظاهره خبر عن الأيام والدول، وفي باطنه نظر، وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها الدقيقة. بالإضافة إلى اعتبار الواقع مصدراً من مصادر المعرفة ومجالاً حيوياً للقوانين التي تتحكّم في مادّته مثل مبدأ السببية[165].

ورغم الاحترام الشديد الذي يكنه لابن خلدون، وموافقته له في كثير من تفسيراته، لكن هذا لم يمنعه من توجيه بعض انتقادات إلى نظرته في نشأة الحضارة الإنسانية، ففي أحد أوجه هذا النقد، رأى ابن نبي أن الفكر السياسي الخلدوني الذي ركّز فيه على دراسة مفهوم "الدولة التاريخية"، التي استهلك فيها جزءاً معتبراً من جهده، يعدّ أحد العراقيل التي حالت دون توسيعه لوحدة التحليل لتصبح "الحضارة" عوضاً عن الدولة[166].

إضافة إلى هذا، هناك مجموعة أخرى من المفكّرين، سبقوا مالك بن نبي، يمكن إدراجهم في هذا السياق من الدراسات، منهم: أحمد بن أبي الضياف (1219-1291هـ) صاحب "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان"، والشيخ علي يوسف صاحب مقال "التمدّن الدهري"، ومفكر الاجتماع السوري رفيق العظم (1865-1925م)[167].

إن الملحوظة التي يمكن الخروج بها في عرض هذه النماذج من الدراسات النقدية في الفكر الخلدوني، هي اختلاف الأنساق الفكرية التي من خلالها يُقَوِّم أصحابها جهود ابن خلدون، وأن القيمة العلمية لتلك الدراسات

---

(165) ابن نبي، مالك. **مشكلة الثقافة**، ترجمة: بسّام حركة، وأحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، 1988م، ص27.

(166) المرجع السابق، ص62.

(167) لمعرفة النقد الذي وجهّه هؤلاء المفكرون إلى ابن خلدون بصورة مختصرة، انظر: جدعان، فهمي. **الماضي في الحاضر**، ص499-509.

تتوقّف إلى حدّ ما على نوعية طبيعة المنظور الفكري والأدوات التحليلية ونسبتها إلى الفكر الإسلامي بشكل عام. وبناءً على ذلك تكون الدراسات، - التي استعار أصحابها تصوّراتهم ومناهجهم التحليلية من نظم فكرية وضعية مادية- متحيّزة بقدر بعدها عن خصوصيات منهجية الفكر الإسلامي. لذلك فكثير من تلك الدراسات تعاني من عائق الأنساق المادية المستوردة، وضعف استثمارها للنسق التوحيدي الإسلامي. فعلى سبيل المثال، إن إلحاح أبو يعرب المرزوقي على ضرورة التمييز بين مستويين في فهم نظرية المعرفة عند ابن خلدون: الأول يمثّل مستوى عرض النظريات السائدة، الذي كان فيه ابن خلدون متردِّداً بين "النظرية المدرسية المشائية"، و "النظرية الصوفية الأفلاطونية المحدثة"، أما المستوى الثاني الذي يمثّل رأيه الشخصي في المعرفة، فيظهر جلياً أنّه ينظر إلى المعرفة بوصفها ظاهرة من "ظواهر" العمران البشري في إطار النسق الإحيائي الاجتماعي[168]. و القول نفسه يمكن أن يوجّه كذلك إلى باحثين آخرين، مثل محسن المهدي وعزيز العظمة. أما الجابري فلا يخفى على أحد تبعيته لآباء الإبستمولوجية الفرنسية، مثل الفيلسوف غاستون باشلار (Gaston Bachelar) (1884-1962م) صاحب كتاب "الروح العلمية الجديدة"، الذي روّج لفكرة القطيعة الإبستيمولوجية في تفسير تاريخ الفكر العلمي وتحليله.

(168) المرزوقي، أبو يعرب. **شفاء السائل عن تهذيب المسائل**، ص71.

الفصل الرابع

أثر الرؤية الكونية التوحيدية في علم العمران

أولاً: الرؤية الكونية في علم العمران

إن إثبات انسجام التصوّرات والقوانين التي صاغها ابن خلدون لفهم ظواهر العمران البشري وتفسيرها بصورة متوافقة مع الرؤية الكونية التوحيدية وخضوعها لمعايير الوحي، تمثّل إحدى الخطوات الضرورية التي يجب التحقّق منها في السعي نحو تأصيل الفكر الخلدوني، وإحيائه، بتوسيع الاستفادة منه للوصول إلى فهم صحيح، وشامل للمشكلات الداخلية والخارجية التي تعاني منها الأمة الإسلامية. لقد أثبتت المشاريع الإصلاحية التي تعاقبت على المجتمع الإسلامي فشل الحلول الجاهزة المستوردة الغريبة عن مزاج المجتمع، والتي لا تخدم إلا القلّة من الذين لا يهمهم إلا مصالحهم الدنيوية الخاصة. إن المشاريع الإصلاحية التي يمكن الاعتماد عليها في نهوض الأمة وتجاوز المشكلات، لاسيما الداخلية منها، هي التي تستند إلى مادة علمية أصيلة، وتجارب إسلامية متراكمة، مرتبطة أشدّ الارتباط بقضايا الإنسان المسلم؛ أي أن حجم المشكلات التي تعاني منها الأمة الإسلامية تحتاج إلى ذلك النوع من المعرفة التي تتصف بسلطان يؤهّلها للقيام بوظيفتين أساسيتين: أولاهما: إحياء الدين وإنماء التديّن حالاً وسلوكاً بين المسلمين، مع النظر في المشكلات التي تواجه ذلك، سواء أكانت عائدة إلى النفوس أم إلى العوامل العمرانية الخارجية. والثانية: مواجهة الخطر الخارجي الذي يمثله نمو أطماع القوى الاستعمارية في العالم الإسلامي، التي تسعى إلى إضعاف دور القوة الإسلامية، وتفكيك بنياتها ابتداءً من الفرد إلى الأسرة ثم المجتمع، وذلك تحت أغطية مشاريع بمسميات مختلفة، كدَمقْرَطَة أنظمة الحكم، وحوار

الأديان[1]، وحقوق الإنسان، وحريات المرأة، والنظام الاقتصادي العالمي، وغيرها من الإيديولوجيات.

إن البحث في العلاقة بين الرؤية الكونية التوحيدية والخطاب العلمي العمراني هو بمثابة "العودة إلى الذات الإسلامية" وتكوين الوعي بقدرات علمية يتمتّع بها "العقل المسلم"المستنير بمعارف الوحي، التي لا تزال ريادتها للفكر الإسلامي مستمرة بفضل الله، بل وقادرة كذلك على التحقّق بالفعل في حالة توفّر الشروط الدينية والعلمية الضرورية، التي كان تَوَفُّرها في المراحل التاريخية الأولى بمثابة العامل الحاسم في سيادة الحضارة الإسلامية وهيمنتها، وقيامها على تسييس شؤون العالم. إن التأكيد على هذه العلاقة التي حاولت القراءات الاستشراقية والمادية للفكر الخلدوني طمسها هي من صنف "الأدلّة الغالبة" التي تقف أمام محاولات تغريب الفكر الخلدوني؛ لأنها تؤكّد إسلامية الفكر الخلدوني على مستوى نسقي وما يدخل تحته من المواد الجزئية في حدود ما يمكن للمسلم أن يحقّقه في الاقتداء والتأسّي، والوقوف عند معايير الوحي في التفكير والعمل.

1. التعريف بالرؤية التوحيدية الكونية

لا شك في أن الرؤية الكونية من جانبها المعرفي تمثّل الهيئة، والكيفية الفكرية أو التصوّرية المكتسبة التي زوّد الله بها الإنسان، ومن ثم، فهي ليست غريبة عن الأجزاء الأخرى التي تكوِّن ماهيته[2]. إن أصل هذه الخاصية يعود إلى طبيعة وعي الإنسان الأول الذي يمثّله آدم بهيئته وخِلْقته، وما علّمه الله من الأسماء، وتلقِّيه لكلماته، كما ورد تفصيل ذلك في القرآن الكريم والكتب السماوية قبله؛ كالتوراة. وبناءً على هذه الحقيقة الغيبية الثابتة، يمكن استخراج

(1) فتّاح، عرفان عبد الحميد. "الفكر الإسلامي في مواجهة الدعوة إلى الحوار بين الأديان"، **مجلة الإسلام في آسيا**، العدد الأول، (يونيو 2004م)، ص73-89.

(2) لمعرفة الفهم السائد في الأدبيات الغربية لتطور الرؤية الكونية أو رؤية العالم ومصادرها واستخدامها في العلوم الإجتماعية، راجع: "رؤية العالم والعلوم الاجتماعية"، **مجلة إسلامية المعرفة** (العدد المزدوج: 42-43، شتاء، 2006، ص: 53-98).

التصور الكلي الذي مفاده أن كل إنسان، وكل جماعة إنسانية تمتلك تصوّراً للعالم الذي تعيش فيه، وما يتضمنه من المخلوقات، مادية وحسية حية وجامدة وغير محسوسة، يعتقدون في شموليته وصحته. هذه الرؤية أو التصوّر الكلّي الذي يملكه الأفراد والجماعات الإنسانية بنسب متفاوتة من الشمولية والصحّة، لا ينقطع تأثيره في تشَكّل فضاء وعيها وخبراتها، وتوجيه سلوكها، وتلوين كل ما تنتجه من علوم وصنائع وفنون بلونها.

وعلى الرغم من الأثر الذي تتركه هذه الرؤية في وعي الإنسان، وسلوكه، وتحديد أسلوب حياته، فإن المسألة لم تكن إلى وقت بعيد موضوعاً للدراسات الواسعة كما هو الحال في العصر الحديث، بل انفردت بها المدارس الفلسفية القديمة، التي مزجتها بتراث ضخم من الأساطير والفكر الديني المنحرف والفلسفي المجرّد. لكن وبظهور العلوم الإنسانية، وانفصالها عن الفلسفة، بدأ المفكّرون الغربيون يثيرون تساؤلات أكثر تركيزاً تتَّصل بمكوّنات الإنسان، بما في ذلك فروعه وآلياته الإدراكية، وأنماط التصوّرات والمعارف الضرورية الثابتة والمستقرّة لديه. وفي هذه الفترة ظهر اهتمام خاص لدى المفكرين والباحثين لدراسة الرؤية الكونية، التي يعدُّونها مرجعاً لتحليل وتفسير جوانب هامة من الظواهر الاجتماعية بمختلف أنماطها، وسلوك الجماعات الثقافية، وبيان العلاقات التي تربط بعضها ببعض. وأكثر من ذلك، فقد أثبتت العديد من الدراسات أن الرجوع إلى الرؤية الكونية للأفراد والجماعات تساعد الباحثين وتمكّنهم من قراءة الأحداث التاريخية، وكشف ألغازها، وإجلاء معانيها ودلالاتها، وما ينتج عنها من أثر في الجماعات البشرية والحضارات.

وبحكم اهتمامهم بقضايا الإنسان الكبرى في "وجوده" أو "خلقه" وعلاقته بالعالم الخارجي، ذهب العديد من الباحثين في الغرب بخاصَّة إلى الاعتقاد بأن الفلاسفة هم الذين بادروا إلى الاهتمام بدراسة مكوّنات الرؤية الكونية وتحليلها، وبيان دورها في بناء أنساقهم ونظرياتهم الفلسفية حول مختلف القضايا الوجودية للإنسان. لقد رأى -على سبيل المثال- دافيد نوغل (David Naugle)، أن الفلاسفة هم من أوائل الذين أدخلوا هذا المفهوم إلى لغة

فلسفة العلوم، وكان الفيلسوف الألماني فريدريك شيلينغ (Friedrich Schilling) في أواخر القرن الثامن عشر قد عرَّف الرؤية الكونية بعوامل نفسية، تتمثّل في تحقيق الذات، وأخرى معرفية جعلها في طرق استيعاب عالم الموجودات وفهمه وتفسيره[3].

لم يكن بروز الرؤية الكونية فعلاً فلسفياً كما يفهم من رأي نوجل، فعلى مرّ العصور كان اهتمام مدارس الفكر الديني ومذاهبه مشتغلاً بالقضايا الكلّية التي تشكّل ما سمي فيما بعد بالرؤية الكونية بمحاورها الكبرى، وتشمل: مفهوم الله، وأصل الإنسان وهدفه، والكون وسننه، ومفهوم الحياة والموت والزمان، وغيرها من المسائل. إن مصادر الوحي قد بيّنت أن الرسالات السماوية هي بمثابة أول رسم لمعالم الرؤية الكونية التي يهتدي الإنسان بها لفهم رسالته في هذه الحياة وعلاقته بالخالق وما حوله من المخلوقات والأشياء التي تشكّل العالم حوله، وأنّه على الرغم مما طرأ من تحريف في مصادر كل هذه الديانات، باستثناء الإسلام، فهي تبقى أهم مصدر للمعارف الكونية الكلية، خاصة الغيبيات منها، للجماعات التي تعتقد فيها وتعتنقها، والمدارس الفلسفية القديمة التي استمدت وجودها وروح فكرها النظري منها.

إن الرؤية الكونية بهذا المعنى هي جزء من تلك المعرفة الضرورية التي زوّد الله بها الإنسان بطريقة فطرية وتنمو وتنضج بجهد مكتسب عبر استعمال القدرات الذهنية والإدراكية في تأمل واعتبار، ونظر في حركة المخلوقات ونظمها وأحوالها. والرؤية الكونية التوحيدية تضمنت تفاصيل حياة الإنسان ورسالته في الدنيا التي تمثّل عالم الشهادة، وما ينتظره في الآخرة أو عالم الغيب[4]. وهذا الأصل الديني الذي يشكل النظرة الكونية يرد الكثير من التتأويلات التي تقدمه المدارس الفلسفية ونظريات تاريخ الأديان الوضعية[5]

---

(3) David Naugle, *Worldview: the History of a Concept* (Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans, 2002).

(4) **القرآن الكريم**: (**طه**: 115، 123)؛ (**البقرة**: 31، 38)؛ (**الأعراف**: 26، 27، 31، 35، 172)؛ (**الروم**: 70).

(5) August Comte, *Coure de la philosophie positive* (1830), *Catéchisme positiviste de*

والأنثروبولوجية في الموضوع. فالرؤية الكونية الأصلية التي زوّد الله بها آدم منبثقة من عقيدة دينية توحيدية صافية، تحمل شريعة، ونظام أخلاقي، وعلوم يحتاج إليها الإنسان والمجتمع البشري في الحقبة الزمنية التي يعيش فيها. وهذه النظرة لا تزال مدعومة من الخالق بإرسال الرسل والكتب السماوية حتى وصلت إلى مرحلة الختم؛ وهي مرحلة الدين المهيمن والنبوة الخاتمة بمجيء نبينا محمد (ﷺ).

إن مجمل العقائد وأصناف التفكّر وطرق المعاملات ووصف سنن الله في تسيير العوالم وتقدير حركتها التي جاءت في القرآن تمثّل المادة الأساسية التي تتغذي منها هذه الرؤية، وهي المادة التي تشكّل صبغتها وتحدد وجهتها. لهذا صدق من قال: إن القرآن "بنزوله على النبي الأمي بلغة عربية فصيحة في مدة تقدر بثلاث وعشرين سنة (610-632م) لم يكن متضمنا القواعد الأخلاقية، وقواعد العقائد فحسب، بل وفّر كذلك مصطلحات فنية عالية، وأن هذا المخزون الكبير من المفاهيم الفنية والتي تدور حول مفهوم القرآن للحياة، والموت، والبعث، والنبوّة، واستجابة المخلوقين، الإنس والجّن لرسالته، قدم الإطار المفهومي (Conceptual Framework) الأول الذي قام عليه التعليم الإسلامي"[6].

بحكم اتساع مجالات، ودلالة الرؤية الكونية، والأصول الأساسية التي تتبناها وتدافع عنها، وردت تعريفاتها عند الباحثين، سواء أكانوا مسلمين أم غيرذلك، تتّسم بتنوّع الزوايا التي يُنْظَرُ من خلالها إلى الموضوع. لهذا السبب تكرّرت وتدوولت عبارات متشابهة في تعريفات الباحثين، والتي ذكرت في جملتها كلًّا من: الاعتقاد، والتصوّر الواعي، والموقف، والوجهة، والتفسير، والتأويل، والإدراك، والشعور، والانطباع، والمقولات، والمبادئ، والقيم، والخبرة، والتاريخ، والعلاقات، التي من خلالها يعي الإنسان حقيقة خلقه وخالقه والعالم من حوله، لكن من الوجهة الإسلامية يظل حشر هذه المفاهيم

---

la religion universelle (1852); *Histoire positive de la religion*; Sigmund Freud (1856-1939), *The Future of an Illusion* (1927).

(6) Muzaffar Iqbal, *Islam and Science* (England: Ashgate, 2002), p.1.

عملاً ناقصاً، ما لم يبرز دور مصادر الوحي في تشكيل هذه الرؤية. وهذا ما أشار إليه سيد نقيب العطّاس في أثناء تحذيره من اختزال تعريف الرؤية الكونية في العلاقات المتعلّقة بالحضور المادّي للإنسان في العالم، وذكر أن العبارة العربية "نظرة الإسلام للكون" تحمل في طياتها هذا الانحراف، لأنّ ذلك ليس إلا صياغة موازية للتصوّر العلماني أو بالأحرى اللاديني لها (secular). إن الرؤية الكونية الإسلامية تمتدّ حدودها إلى ما بعد الدّنيا، لتشمل الآخرة وكل ما يتعلّق بحياة الإنسان ككل[7] في علاقته بالكون، والخالق، واستجابته للنبوّة، وسلوكه في المجتمع، وعلاقته ببني جنسه. إن الرؤية الكونية في هذا السياق "ليست رؤية مكونة انطلاقاً من جمع عناصر أو أشياء ثقافية (cultural objects) مختلفة، وقيم وظواهر في انسجام اصطناعي (artificial coherence)، وليست [الرؤية الكونية من منظور إسلامي] مشكلة بالتدريج وفق تطوّر تاريخي للرؤية الفلسفية والاكتشافات العلمية التي يجب أن تكون مفتوحة للتغيّرات التي تحدث مستقبلاً في الأنساق بتغيّر الأوضاع والظّروف، وليست الرؤية الكونية المشكلة من خلال التغير والصّيرورة الجدلية التي تتكرّر عبر العصور... ولكن هي تلك الرؤية التي كان أصلها الوحي، وصدّقها الدين، وقبلها العقل والمبادئ الكشفية (intuitiveprinciples)... إن الرؤية الكونية الإسلامية تتميّز بأصالتها (authenticity) وقصديَّتها (finality) المتوجهة إلى ما هو مطلق (ultimate)، وتعكس نظرة للواقع والحقيقة تشمل الوجود والحياة معاً في منظور شامل (total perspective) تشكله عناصر أساسية ثابتة باستمرار"[8].

في بداية القرن الماضي ظهرت محاولات فردية حاولت لفت الانتباه إلى أهمية التصوّر الإسلامي الكوني في بناء شخصية مسلمة قادرة على مواجهة التحدّيات الداخلية والخارجية، فكان ظهور "رسائل النور" بين عامي 1926م و1950م للشيخ بديع الزمان النورسي (1877-1960م) من بين الأعمال

(7) See: Syed Muhammad Naqib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lampur: International Institute of Islamic Thought and Civilization), pp.1-39.

(8) Ibid., p.2-4.

الأساسية التي عالجت قضايا وحدانية الله، والإيمان، والنبوّة، والإنسان، والمعرفة والعلم، والحياة، والآخرة، والسنن، كما دعا إلى تحصيل ما اصطلح عليه "المعرفة الإيمانية" التي تجمع المعرفة الكونية، والمعرفة الإنسانية، والمعرفة الإلهية[9].

ويضاف إلى هذه المحاولات الجماعية التي ظهرت لدى المدرسة الإحيائية التي مثلّها جمال الدين الأفغاني (1838-1897م) ومحمد عبده (1849-1905م) وأحمد بن أبي الضياف (1804-1874م)، صاحب كتاب "إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان" وخير الدين التونسي (1810-1890م)، ومحمد رشيد رضا (1865-1935م)، وابن باديس (1889-1940م) وغيرهم، والتي كان تركيزها على الإصلاح العقائدي، بتنقية التوحيد من إيحاءات الفرق الضالّة والانحرافات الدينية والبدع ومخلّفات الشرك بأنواعه. كما امتدّ أثر الرؤية الكونية التوحيدية لتشمل التربية والتعليم، التي ركّزت برامجها على إحياء الدين في القلوب، وتوجيه الفكر والعمل وفق ما يقتضيه الدين. ولعلّ أهم مبادرة في هذا الاتجاه تعود إلى محمد عبده في كتابه "رسالة التّوحيد" الذي طرح فيه مشروعَ تجديدِ طريقةِ عرضِ مسائلِ علم الكلام، ودعا فيه إلى ضرورة تجاوز الترسّبات الفكرية السلبية التي عرقلت هذا العلم في أداء الرسالة المنوطة به في حماية الدين كما ينبغي في العصر الحديث[10].

وقد انتقل أثر هذه الروح الإصلاحية المعزّزة بالرؤية التوحيدية إلى شمال

---

(9) النورسي، سعيد بديع الزمان. **رسائل النور**، ج2 (المكتوبات)؛ مصطفى فضيل، "مفهوم المعرفة من خلال رسائل النور لبديع الزمان سعيد النورسي،" النظرة القرآنية للإنسان من خلال رسائل النور، المؤتمر العالمي الخامس لبديع الزمان سعيد النورسي (سبتمبر 24-6، 2000م)، استنبول: شركة نسل للطبع والنشر والتوزيع، 2002م، ص309-338.

(10) عبده، محمد. **رسالة التوحيد** (د. م، د. ن، 1969)؛ وحازم، زكريا محي الدين. "الشيخ محمد عبده وكتابه "رسالة التوحيد": مدخل إلى دراسة البعد الإصلاحي في خطابه العقدي (ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، **مجلة التجديد**، المجلد 11، العدد 21 2007م، ص177-204.

إفريقيا، وظهرت ثمارها في زعماء الإصلاح في تلك المرحلة، أمثال عبد الحميد بن باديس في تفسيره المختصر "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير"، الذي ركّز فيه على بيان مسائل عملية في العقيدة الإسلامية مثل: الذكر، والتوحيد في العبادة، وبدعة الشرك ومظاهره في المجتمع، وأسس الهداية في السلوك، وعمر المجتمعات أو القرى، وتكريم الإنسان، والاجتماع العام والجماعة، والرسالة والضرورات البشرية، والفتنة، والنبوّة، والمرسِل، والرسالة، والرسول، والمرسَل إليهم، والوحي. وقد استعان ابن باديس في بعض الأحيان بعبارات، وأفكار ابن خلدون في بيانه أثر الدين الإسلامي في المجتمع[11]، إضافة إلى محاولته التصدّي للفكر الطرقي أو الصوفي المنحرف عن دائرة معايير الوحي في المعرفة والعبادة والعمل. إن عملية الإصلاح القائمة على خلفية الرؤية التوحيدية لم تتوقّف عند ابن باديس فحسب، بل استمرت في جيل المفكرين الذين جاءوا من بعده[12].

إلى جانب ذلك قام سيد قطب (1906-1966م) في فترة الستينيات من القرن الماضي بالتأليف في المسألة، وركّز في أحد أعماله على تفسير وبيان أهم خصائص ومكوّنات الرؤية الكونية الإسلامية من الربوبية، والألوهية، وحقيقة الكون، وحقيقة الحياة، وحقيقة الإنسان[13]. أما تفسيره "في ظلال القرآن" فهو عبارة عن المجال التطبيقي الذي جعل فيه فكرة التوحيد والجماعة التي تسير وفقها مركز نظريته في التفسير؛ لهذا السبب تضمنت مفاهيمه

---

(11) ابن باديس، عبد الحميد. **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1982م، ص41، 53، 92، 162، 330.

(12) وهنا يمكن أن نخصّ بالذكر جهود مالك بن نبي في قراءته النفسية والدينية والاجتماعية للوضع الصعب الذي يعيشه المجتمع الإسلامي قبل فترة الاستعمار وبعدها. فقد كان هدف مالك بن نبي هو بناء شخصية المسلم وفق الرؤية الكونية التوحيدية التي توفّر كل الشروط والحوافز والعوامل الذاتية والموضوعية من أجل إعادة بناء الحضارة الإسلامية، وكان ذلك في مجموعة من الكتب منها: "شروط النهضة"، و"مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"، و"مشكلة الثقافة".

(13) قطب، سيد. **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، 1966م، بيروت: دار الشروق، ط8، 1983م.

الأساسية عبارات: "الخالق" و"الإنسان" و"المخلوقات"، و"التسخير"، و"التدافع"، و"الحاكمية"، وحركة "الجماعة المسلمة" في التاريخ.

بالإضافة إلى الجانب العقدي والاجتماعي، انتقلت اهتمامات المفكّرين إلى التربية. ففي نهاية السبعينيّات ظهرت مؤلفات نقيب محمد العطّاس "Islam & Secularism"، و"The Concept of Education in Islam" 1977م في ظرف يعكس وجهاً للصراع الفكري الدائر بين أصحاب الطرح الإسلامي التوحيدي، والإيدلوجيات التي تناقضه كالعلمانية أو "اللادينية" التي كانت محور النقاش في الكتاب الأول؛ وأما في كتابه الثاني فقد حاول العطاس توسيع مجال دراسة الرؤية الكونية ليشمل مجال التربية وما يتضمنه من تصوّرات وقواعد عملية في بناء مجتمع إسلامي سليم. وبعد عشر سنوات من هذه المحاولة، ظهر كتاب توجيهي عملي لإسماعيل رجاء الفاروقي (توفي 1986م) "إسلامية المعرفة: المبادئ العامة -خطة العمل-الإنجازات"؛ لتوجيه الباحثين نحو "إحياء" الرؤية التوحيدية إلى مشروع علمي واسع يطرح بدائل إسلامية في مجالات مختلفة من المعرفة الإنسانية.

أما في علم الكلام والفلسفة فيمكن إدراج جهود محمد إقبال[14]، والأعمال العديدة التي أنجزها حسين نصر[15]، ويمكن كذلك إدراج جهود أبي القاسم حاج حمد[16] الذي أسهم في بلورة جملة من الأفكار ذات صلة مباشرة بالرؤية الكونية التوحيدية، كالجمع بين القراءتين.

أما علاقة الرؤية الكونية التوحيدية بالعلوم الطبيعية ومنهجية البحث

---

(14) Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought* (1930).

(15) Husein Nasr, *Conceptions of Nature in Islamic Thought* (1964); *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1966); *Religion and the Order of Nature* (1996).

(16) حاج حمد، أبو القاسم. **منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية** (نسخة محدودة التداول، غير منشورة) و"**العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**".

العلمي، فلنا أن نذكر جهود كل من: عبد الحميد أبو سليمان[17]، وفتحي حسن ملكاوي[18]، ضياء الدين سردر[19]، وعثمان بكر[20]، ولؤي صافي[21]، ومظفر إقبال[22]، وغيرهم، وهذا الإقبال على إحياء الرؤية الكونية في المعرفة توسَّع مجاله ليشمل علم المعاملات مثل: الاقتصاد، الذي استطاعت أعمال مسعود علم شوذري[23] (Choudhury Masudul Alam) أن تفتح آفاقا تجاه اقتصاد إسلامي مستمد من الرؤية الكونية والشريعة الإسلامية.

2. الرؤية التوحيدية الكونية عند علماء المسلمين قبل ابن خلدون

لم تقتصر هيمنة الرؤية التوحيدية على الفكر والبحوث العلمية عند المسلمين على ابن خلدون، وعلماء القرن الثامن الهجري فحسب؛ بل تأثر بها كذلك -قبل تلك الفترة- جلّ علماء المسلمين في مختلف ميادين المعارف، إلى جانب العلوم المعروفة عنهم التي انتقلت إليهم، بما فيها العلوم الطبيعية، والمنطقية، والفلسفية[24]. وبناءً عليه، فإنه يمكن القول بأن

---

(17) أبو سليمان، عبد الحميد. **الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني** (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2008).

(18) "رؤية العالم والعلوم الإجتماعية"، **مجلة إسلامية المعرفة** (العدد المزدوج: 42-43، شتاء، 2006، ص: 53-98)؛ "رؤية العالم عند عبد الرحمان بن خلدون"، **المشكاة** (تونس: العدد الرابع، 2006).

(19) Ziauddin Sardar, *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West* (1984) rep. Kuala Lumpur (Petaling Jaya): Pelanduk Publications, 1988) and *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell, 1989).

(20) Osman Bakar, *Tawhid and Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991).

(21) Louay Safi, *The Foundation of Knowledge,* (Kuala Lumpur: IIU Press, 1996).

(22) Muzafar Iqbal, *Islam and science,* Page number missing.

(23) Masudul Choudhury Alam, *The Unicity Precept and the Socio-scientific Order* (Lanham, MD: University Press of America, 1993), and *Islamic Worldview: Socio-scientific Perspective* (New York :Kegan, 2000).

(24) هنا تجب الإشارة إلى أن العلماء المسلمين الذين اهتموا بالعلوم الدخيلة، كالفلسفة والمنطق اليوناني، والطبيعيات بصورتها الإغريقية واليونانية، حاولوا بدرجات مختلفة الالتزام بالرؤية الكونية التوحيدية بإجراء المقارنات والمقاربات، وممارسة النقد =

تجلّيات الرؤية الكونية التوحيدية في مرحلة ابن خلدون، ليست إلا امتداداً واستمراراً لما بدأ به علماء الإسلام قبله في تقييد وتوظيف هذه الرؤية بوصفها إطاراً مرجعاً وناظماً علمياً في فهم الإنسان وأحوال العمران. ولعلّ الأمر يكون واضحاً بعد عرض أنموذجين من الفكر العلمي التوحيدي، قد ظهرا في فترة قريبة من الفترة التي عاش فيها ابن خلدون؛ أما الأنموذج الأول فتمثّله الطريقة التي عرض بها أبو الريحان البيروني[25] (973-1048م) الثقافة الدينية، والعادات الاجتماعية للهند في كتابيه: "الآثار الباقية عن القرون الخالية"، و"تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة"[26]. ففي الثاني ذكر البيروني أن الهدف منه هو ليس حجاجاً وجدلاً حتى يلزم عليه إيراد "حجج الخصوم ومناقضة الزائغ منهم عن الحقّ، وإنما هو كتاب حكاية، فأورد كلام الهند على وجهه، وأضيف إليه ما لليونانيين من مثله لتعريف المقارنة بينهم"[27]. وهنا يمكن طرح السؤال الآتي: هل الوصف والحكاية النزيهة عن الكذب شرط ومقصد من مقاصد الرؤية التوحيدية إذا تعلّق الموضوع بالديانات الموضوعة -غير المنـزّلة- والمنحرفة؟ والجواب بالإيجاب، لأن تحرِّي الصدق، وتجنّب الكذب والتأويل المخلّ بالمعنى الأصلي من أهم ركائز المنهجية العلمية التي تخضع لمعايير الوحي في المعرفة. وهذا المبدأ لا يضيِّق بتاتاً على الباحثين المسلمين فرص إبطال العقائد والديانات المنحرفة، وإبراز العقيدة الدينية الصحيحة، وإبلاغها إلى

= للمعارف الدخيلة، لكن منهم من وفّق ومنهم من فشل في إخضاع تلك العلوم وتقييدها بنظام الرؤية التوحيدية. والفريقان يمكن تقسيمهما إلى اتجاهين: الأول هو الاتجاه الرشدي، نسبة إلى ابن رشد، والثاني يمثله خط الغزالي الذي ينتمي إليه ابن خلدون بلا شكّ، وإن كان هذا الأخير أظهر بعض الإعجاب بمؤلفات ابن رشد في مرحلة شبابه، وهو الأمر الذي يمكن تفسيره بتلخيص ابن خلدون لبعض رسائله.

(25) البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**، بيروت: عالم الكتاب، ط2، 1983م.

(26) Hosein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al Biruni, and Ibn Sina* (City Great Britain: Thames & Hudson, 1978), p.125.

(27) البيروني، **تحقيق ما للهند**، مرجع سابق، ص16.

الناس الذين يتواصلوان ويتعاملون معهم، لأن النقل الصادق والصحيح للأخبار يوفّر فرصاً قويّة لفهم الآخر الذي يكون موضوعاً محتملاً للدعوة الإسلامية. وهذا ما أشار إليه البيروني حين ذكر فائدتين عظيمتين تتحقّقان في إطار المنهجية العلمية التي تبنّاها، والمعلومات التي تضمنها كتابه، وهما: "نصرة لمن أراد مناقضتهم، وذخيرة لمن أراد مخالطتهم"[28]. أي أن مادة كتابه تكون للمسلم معيناً من وجهين: دعوة المجتمع الهندي إلى الإسلام بنقض ديانته المنحرفة، وتحقيق المعاملة على أوجه حسنة بمعرفة ثقافته ودينه وعادته، وكل ما يشكل شخصية الإنسان الهندي، وهذا بدوره يصبّ في صالح الغرض الأول، لأن التأثير بالمعاملة الحسنة ثبتت فعاليتُه في الدعوة إلى الإسلام.

أما الأنموذج الثاني فيتمثّل في كتاب "الفِصَل في الملل والأهواء والنحل"، في تاريخ الفرق الدينية، لابن حزم الأندلسي، الذي ذكره ابن خلدون في ثلاث مناسبات، وانتقده في إحداها عند مخالفته لشيخه داود بن علي الأصفهاني الظاهري (توفي 883م)؛ مؤلف "كتاب الزهرة" مع تقدير مكانته وقدراته العلمية[29]. وقد استهل ابن حزم الكتاب المذكور بمقدمة منهجية تعكس رؤيته الكونية في الدين والتديّن التي استقاها من علوم الوحي، وهو العامل الذي أثّر في جوانب خطابه العلمي من التحليل، وتصنيف الفرق الدينية، وفهم العلاقة بين بعضها بعضاً في أشكالها وتجلّياتها التاريخية والحضارية. وبسبب ذلك التأثير جاءت المقولات أو الأوليات التي اعتمد عليها في التصنيف مرتبطة بدلالات المفاهيم الآتية: الله، والعالم، والمعرفة أو الحقيقة، والنبوّة، والخلق؛ إذ رأى ابن حزم -حسب رؤيته الكونية- أن كل فرقة دينية يتحدّد صنفها وموقعها بحسب طريقتها في تحديد دلالات وأثر هذه المسائل الكبرى التي تمتدّ إلى دوائر تتجاوز قدرات العقل البشري؛ أي أنها مسائل يحتاج فيها الإنسان إلى مصادر معرفية عليا تبسط سطوتها على

(28) المرجع السابق، ص15.

(29) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ح1، 345؛ ج2، ص45؛ ج3، ص: 5.

الدائرة الماورائية من العالم الذي يعيش فيه الإنسان[30].

3. الرؤية الكونية التوحيدية عند ابن خلدون

باتت مسألة تحديد طبيعة رؤية ابن خلدون الكونية أمراً في غاية الأهمية، خصوصاً ما يتعلق بالقضايا التي تعكس الفوارق الجوهرية الكامنة بين الدراسات الخلدونية المنضوية تحت الاتجاهات العلمانية، والمادية، والوضعية من جهة، ودراسات الاتجاه الإسلامي من جهة أخرى. وعلى الرغم من قوّة الاتجاه الأول، الظاهرة من خلال الكم الهائل من الدراسات التي أنجزها أصحابه، وكذلك دور الدراسات النوعية في ترويج فلسفات تلك الاتجاهات، إلا أن الدراسات التي اتخذت طريق إبراز أصالة الفكر الخلدوني وصلاحيته، بالرغم من نقص كميتها ونوعيتها، نجحت في جذب الأنظار بطرحها البديل القائم على رؤية كونية توحيدية، تُعارض الدراسات التقليدية التي أنجزت لغرض عزل الفكر الخلدوني عن الميتافيزيقا الإسلامية أو الغيبيات الثابتة التي تدعمها نصوص الوحي وعلومه.

وبالنظر إلى الاتّجاه الإسلامي، يتبيّن أن تفسيراته قامت بإبراز سمتين أساسيتين لفكر ابن خلدون، وهما:

أ. العقلانية التي انجذب إليها عدد غير قليل من الباحثين العرب، وذلك بغية مواجهة تهم، وادعاءات علماء الغرب العنصرية الباطلة ضدّ الفكر العربي الإسلامي، والذي تصفه بالسذاجة، والجمود، والعجز عن إنتاج وتطوير علوم مركّبة تقوم على ملاحظات دقيقة ومنظّمة، ومستوى عالٍ من التجريد والتحكم في الصياغات المنطقية للملاحظات والقوانين المجردة، والقدرة على التعميم في تفسير القضايا الواقعة تحت نوع واحد من الظواهر. ومن وجهة نظر دفاعية، تسعى هذه المحاولات في أغلب الأحيان إلى الاستدلال على قضية أساسية، هي أن "العقلانية" كمادة للفكر ومنهجه ليست خاصية الفكر الغربي

(30) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. **الفِصَل في الملل والأهواء والنِّحل**، تحقيق: محمد إبراهيم ناصر وعبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1985م، ج1.

حصراً، بل هي ظاهرة إنسانية تظهر في كل المجتمعات، بما في ذلك المجتمعات العربية، التي تنجح في توفير شروطها الطبيعية.

لقد انخدع العقلانيون في الفكر الخلدوني باعتقاد وهْميّ، وهو أن هذا النموذج من العقلانية هو الذي يعبِّر حقاً عن جوهر الإنسان وحقيقته، ويجب أن يكون أكثر حضوراً لدى الباحث أو العالم المتميز، كابن خلدون، وهو النموذج الذي يجب أن يتحقّق ويتجلّى بين أفراد المجتمعات، بصرف النظر عن الأجناس التي تكوّنها والمراحل التاريخية التي تظهر فيها.

ب. أما السّمة الثانية فهي العلمانية المرضية التي نسبت إلى ابن خلدون بأشكال عديدة منها "فصل الفلسفة المادية" التي وُلِدت من رحم العقلانية، وإنْ تفاوت اهتمام الباحثين بهذه الصفة، إلّا أن أغلب الدراسات التي تناولت بالدراسة الخطاب العلمي في الفكر الخلدوني، بما في ذلك مسألة منهجية البحث، والمقدّمات الأصولية، والتفسيرات، والقوانين المستنبطة والتطبيقات، أخذت بالمفهوم العلماني للعلم الذي يقوم على خلفية اعتقاد بأنّه كلما كان التفسير بعيداً عن نصوص الوحي أو ما يسمونه "التفسيرات الجاهزة"، كان أقرب إلى الموضوعية، وهذا يفسر لماذا كان تركيز العديد من الباحثين منصبّاً على إبراز "المنهج الاستقرائي"، وملاحظات ابن خلدون المباشرة لحوادث العمران، و أهملوا دور القوانين الكلية أو السّنن التي استفادها من مصادر الوحي. ويكفي في هذا المقام أن نشير إلى أنموذج محمد عابد الجابري في القراءات العقلانية التي سيطر عليها منطق ثنائية "المعقول"، و"اللامعقول" أو "العقلانية" و"اللاعقلانية[31]"، التي تحاكي الفكر الأوروبي القائم على إيديولوجيات الصراع المفتعل، وتتّخذ من مفاهيم الصيرورة والجدل، ونظام الثنائيات المتقابلة مسوّغاً فكرياً وقيمياً يفسرون به الظواهر.

---

(31) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، طبعة مزيدة ومنقحة، 2006م، الفصل السادس "إبستيمولوجية المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون"، ص323-376، و**فكر ابن خلدون: العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ص92-127.

إن موقع الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر الخلدوني لم يكن وضعاً عرضياً تلفيقياً، أو استعراضاً فرضه تاريخياً أسلوب التفكير الشائع، بل يمثّل نظاماً إدراكياً أصيلاً، أو كما وصفها ملكاوي "صفة واضحة، وخاصية راسخة، من خصائص ابن خلدون، ولا يقتصر ذلك على طريقته في تناول الروايات التاريخية ونقدها وتصحيحها وحسب، ... وإنما يتضح من تناوله لقضايا الوجود والكون، وطبيعة الإنسان والمجتمع البشري، ونظريته في المعرفة، ومنهج البحث"[32]. إضافة إلى كونها نظاماً منتجاً كالشجرة الطيبة طبقا لقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ تُؤْتِىٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: 24-25]، ونظاماً مانعاً يقف أمام كل الاختراقات الفكرية الغربية للروح الإسلامية. إن هيمنة الرؤية التوحيدية لا يقتصر فقط على نصوص "المقدّمة"، بل امتد كذلك إلى شخصية ابن خلدون بعينها، وكل مكوّناتها الروحية والنفسية والإدراكية والسلوكية. إن المنظور التوحيدي في الفكر الخلدوني شعاع قد أضاء كل العناصر التي تشكّل شعوره، وإدراكه وإرادته وفعله، وهو الأثر الذي يمكن إدراك تجلّياته في دوائر مختلفة تضم رؤيته الكلية للعالم والكليات (worldview & maxims)، ومنظومة معتقداته (Ssystem of belief)، والقضايا الأصولية (epistemology) التي اعتمدها، والقضايا المنهجية (methodology) التي أثارها، والتخمينات (assumptions)، والمعاملات أو القضايا العملية التي فاضت من خبرته.

ولتوضيح وظيفة الرؤية التوحيدية في هذه الدوائر، يمكن ذكر جملة من الحقائق المادية، منها ردّ ابن خلدون لنظرية المعقول، التي انتقلت إلى المسلمين من الفلسفة اليونانية في تفسير خلق العالم ونظامه وترتيب أكوانه، وأن خطاب ابن خلدون الوصفي والتحليلي، والمفاهيم التي استعملها في رؤيته للعالم تشمل: الاعتمار، والاستخلاف، ومحل سنة الله، وآيات

(32) ملكاوي، فتحي. "رؤية العالم عند عبد الرحمان بن خلدون"، **المشكاة** (تونس: العدد الرابع، 2006)، ص298-299.

عظمته، وإيجاد المخلوقات على هيئة من الترتيب والإحكام والاتصال، وعالم الغيب والشهادة أو المحسوس والروحاني، والتسخير والتبديل والتغيير والتناقص والسّنن الأخرى، وكلها تؤدّي إلى نظرية الخلق والتدبير الإلهي، بعيدة كل البعد عن التفسيرات الفلسفية المجرّدة التي عدّت نفسها بديلاً عن التفسيرات الدينية المعروفة في نصوصها؛ أما ما يتعلّق بمنظومة العقائد التي آمن بها ابن خلدون، فهي تمثّل جملة من القضايا الإيمانية التي أقرّها الإسلام، وبيّنها الرسول ﷺ في سنّته. إن ابن خلدون، كما شهد له معظم الباحثين، بما في ذلك المستشرقين، كان متمسكاً بالإسلام وحافظاً لحدوده، ولم يوجّه الباحثون إليه أي انتقاد حول مخالفة أصوله النظرية في العلم لمبادئ الوحي الكلّية، وحتى في المرحلة التي كان فيها يمارس القضاء بمصر، لم يتهاون في الامتثال للشريعة الإسلامية، وهو الأمر الذي دفع كثيراً من منافسيه وأصحاب السعايات إلى التحرّك ضدّه؛ ولذلك تم عزله ست مرات من منصبه.

أما الأصول التي اعتمد عليها ابن خلدون في تحليل ورسم معالم حركة العمران البشري، فهي مستمدة من ثلاثة مصادر أساسية، هي: مصادر الوحي (القرآن والسّنة)، والعلوم الشرعية المتراكمة، والواقع الملاحظ أو المنقول في الأخبار، والتجربة الإنسانية المتراكمة، سواءً أكان شكلها تاريخاً أم ملاحظات مباشرة حيّة لأفعال الناس وتنظيماتهم وعاداتهم وحركة المجتمع وتقلباته.

وعلى الرغم من تنوّع المقدّمات العمرانية الأصولية التي استهلّ ابن خلدون بحثه بها، إلّا أن جلّ مفاهيمها والعلاقات التي تنظّمها تحت موضوعها، ومآلاتها العملية التي تحقّقها في المعرفة وسلوك الإنسان الاجتماعي، كانت منسجمة تماماً مع ما يقتضيه ذلك المصدر العظيم للمعرفة في الإسلام (الوحي). وهذا كان له أثر عظيم في المنهجية التي استخدمها ابن خلدون لفهم وتفسير ومقارنة ونقد ودحض وتوظيف المعلومات في مشاريع عمرانية إصلاحية. وهنا يكفي أن نذكر مدى اعتماد ابن خلدون على المناهج المعروفة لدى الأصوليين، مثل: قياس الشاهد على الغائب، والسبر والتقسيم، وتحكيم العادة التي عرفت عند الفقهاء بـ"اعتبار العرف" إلى حد

ما[33]، ونقده للمنطق الأرسطي، ودعوته لممارسة ما اصطلح عليه "التفكير والبرهان الطبيعي" الذي يجده كل شخص فيه بالطبع، وهو البرهان الذي يستغني إلى حدّ بعيد عن مقولات وأشكال القياس الأرسطي التي لا يمكن تبرئتها من إسقاطات المكوِّنات الذهنية اليونانية.

يكمن جانب أساسي في تجلي الرؤية الكونية التوحيدية في الخطاب العلمي الخلدوني، وهو يتعلق بالمفاهيم التي تعدّ من بين اللّبنات الضرورية التي يتكوّن منها أي فكر. ففي هذا الجانب وغيره حقَّق ابن خلدون نجاحاً كبيراً في توظيف مصطلحات القرآن بشكل مكثّف، وهذا ما يفسره اختيار المصطلح القرآني "العمران" اسماً لعلم الاجتماع البشري، والإقرار بسنن الله في حركته وتوجهه، وكل ما يحدث له من التغيّر والتبدّل في أحواله وأعراضه. إضافة إلى حسن اختيار المفاهيم الأساسية، وجعل المجموعة المفهومية التي أخذت من القرآن ضوابط ذات سلطة، تتحكّم أكثر في معاني الجمل والقضايا والتفسيرات. فعلى سبيل المثال أعطى ابن خلدون مفهوم "الفطرة" أهمية كبيرة في تفسير دلالة الإنسان والإنسانية، على الرغم من اعتماده على التقسيم الثلاثي المعروف لدى أرسطو وأتباعه في العالم الإسلامي، وهو التقسيم القائم على الملاحظة المباشرة للعالم الطبيعي في أصناف موجوداته من نبات وحيوان، والحيوان العاقل. هكذا يمكن الاستنتاج بأن تجلّيات الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر الخلدوني، قد استغرقت كل العناصر البنائية التي تكوّن الفكر العلمي، وزوّدت ابن خلدون بفكر نقدي حاد، استطاع من خلاله الوقوف على تقويم الجوانب التطبيقية لأصناف متعددة من العلوم المتداولة في المجتمع الإسلامي، وفق ما تقتضيه مقاصد الشريعة الإسلامية. وهذا الاستغراق الكلي هو الذي وقف مانعاً أمام حيل المستشرقين ومكرهم في تشويه فكر ابن خلدون وعزله عن بيئته العلمية الإسلامية.

تمثّل الرؤية التوحيدية روح الفكر الخلدوني، وعمقه، وتوجّهه، وصورته

(33) الساعاتي، حسن. **علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981م.

الظاهرة والباطنة؛ تزوّده بالكليات، وتقف حصناً مانعاً ضد كل التأويلات الغريبة كالتي يقدمها الفكر الاستشراقي ومدارسه الغربية والشرقية كمحاولة علمنة (secularizing) الفكر الخلدوني. وهذا الموقع الذي اتخذته الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر الخلدوني تسبب في وقوع الاتجاهات المادية والاستشراقية بأنواعها في أخطاء وتناقضات يتعذّر تجاوزها، أو غضّ الطرف عنها، لانحرافها الكبير عن الخط المنهجي البيّن الذي يرسم فكر ابن خلدون. فهذا إيف لاكوست (Yves Lacoste)؛ رائد المدرسة الاستشراقية الفرنسية التي اهتمت بابن خلدون وفكره في مراحل مبكّرة، بذل جهداً كبيراً في تتبع التراكيب الفكرية والإستدلالات والرؤى والتصورات الخلدونية التي يعتقد أنها تنتمي إلى صنق الجمل المستحيلة أو التناقضات لو أخذها باحث آخر يتبنى الرؤية التوحيدية فلا يجد أي أثر لهذا التناقض الوهي الذي يطرحه لاكوست. لقد حاول هذا الأخيير تصحيح الخطأ باقتراح خطأ آخر، وهو تأكيده أن الوسيلة المنهجية المناسبة لتعامل مع الفكر الخلدوني غير المنسجم -حسب رأيه- هو المنهج الجدلي، إذ يقول بصريح العبارة:

المسلك الصحيح الوحيد هو النظر إلى الفكر الخلدوني نظرة جدلية، واعتباره فلسفياً كياناً متناقضاً. يعد ابن خلدون مسلماً تقياً، يرى أن لا مجال لإعمال العقل لمعرفة عالم ما بعد الحس (supra-sensible)، وهو الذي كان اعتقاده في الوحي مطلقاً، لكن عندما يكون الأمر متعلقاً بالعالم الحسي، فإن ابن خلدون يستدل على طريقة التجريبيين لأسباب منهجية لا مذهبية... وبالنظر إلى الفكر الخلدوني نظرة شمولية، يتبيّن أنه لا يشكل نظاماً منسجماً (coherent system)[34].

ثانياً: عمل الرؤية الكونية التوحيدية في "المقدّمة"

ماسبق عرضه من جوانب عدّة من الفكر الخلدوني، لا يدع مجالاً للشكّ

(34) Yves Lacost, *Ibn Khladun: The Birth of History and the Past of Third World* (New York: Verso, 1984), p.186.

بأن وجهة ابن خلدون كانت مبنية على النظرة التوحيدية، وهو الإطار النظري الذي شكّل الحصن الأول للمناعة الأصولية، إذ استطاع إفشال كل محاولات المستشرقين اليائسة في استئصال هذا الفكر من جذوره الإسلامية، وتهميش دورالرؤية التوحيدية على أقل تقدير. فالأصولية الخلدونية منظومة معرفية متوازنة، تتضمن مقدّمات وأصولاً وقواعد متماسكة، فأي باحث يحاول تجاهل هذا النظام الذي تفرضه الرؤية الكونية التوحيدية ومعاييرها في المعرفة الإنسانية؛ فإنه سيسلك الطريق الخطأ، وسيؤدي به ذلك إلى تعقيد فكر ابن خلدون وليس شرحه وتفسيره على الوجهة الحسنة، وإلى تشويهه وهمسة عوض تنقيته وإحيائه. وللتفصيل في بعض المسائل المتعلّقة بعمل الرؤية الكونية التوحيدية، لابدّ من تتبّع فعاليتها في ثلاثة مستويات متلازمة ومرتبطة ومنسجمة، هي: مستوى المفاهيم، ومستوى الفروض العلمية، ومستوى النقد الأصولي للعلوم.

1. دور الرؤية الكونية التوحيدية في اختيار مفاهيم علم العمران

لا يخفى على أي باحثٍ منصفٍ علاقة اللغة العلمية التي ظهرت في "المقدّمة" بمصادر الوحي، لأن جل المفاهيم المحورية والمصطلحات التي تقوم بدور النواظم النظرية والمنهجية تعود جذورها إلى القرآن الكريم، وأهم خطوة اتخذها ابن خلدون لتعزيز هذه العلاقة وضمان استمرارها، هي تسمية علمه الجديد "بالعمران". لقد أثبت كثير من الباحثين بما يكفي، أن هذه التسمية الواردة في القرآن في صيغها المتعدّدة مثل "اسْتَعْمر"، و"يُعَمر"، و"عَمر"، لم تكن اعتباطية أو عفوية، بل هي خطوة أصولية ومنهجية اتخذها ابن خلدون حتى يتسنّى له الاستفادة من مصادر الوحي، ولهذا السبب اتخذت هذه العلاقة صيغة معينة، أي أن ابن خلدون لم يسعَ إلى تعديل دلالة المصطلح القرآني، بل جعله محوراً تنضوي تحته المفاهيم الأخرى التي تشكّل اللغة الرمزية التي استعملها ابن خلدون لتفسير ظواهر العمران في الجزئيات والملابسات الظرفية التي تحيط بها. إن الثقل الدلالي الذي يزخر به المصطلح القرآني أو تكيفيه لا يدع شكاً في أن التحوّلات التي تطرأ على النص في حالة

توظيفه لا تتوقّف عند حد الأثر الذي تتركه أي لغة طبيعية، بل تعدّت ذلك إلى مهمة صياغة اللغة البرهانية، وصياغة القوانين والأصول المنهجية والمعرفية، التي تمثّل في جملتها المواد الأصولية التي مكّنت ابن خلدون من إنجاز عمله المتميّز على الصورة التي نجدها في "المقدّمة". وويعود نجاحه في توظيف المصطلح القرآني إلى التزامه بأمرين، هما: حدود الرؤية الكونية التوحيدية، من الناحية النظرية، وتحقيق المقاصد الشرعية من الناحية العملية. وبذلك أصبح ميلاد الفكر العمراني الذي بشّرت به "المقدّمة" ثمرةً طبيعيةً تحقّقت باستفادة العقل المسلم من مصادر الوحي.

إن تقدير هذه العلاقة بهذا الشكل لم يكن تأويلاً زائداً خارجاً عن مقتضيات نصوص "المقدّمة" في ذاتها، بل إنّ ابن خلدون نفسه كان قد دافع عنها كلّما احتاج الأمر إلى ذلك، وهو الأمر الذي يمكن للقارئ ملاحظته في أثناء تناوله مسائل متعددة، مثل: مشروعية "الملك" و"العصبية"و"الخلافة"، وغيرها.

أما تحديد معاني المفاهيم، فهذا الجانب يندرج هو الآخر في الدائرة الواقعة تحت تأثير الرؤية التوحيدية الإسلامية في الفكر العمراني. فعلى سبيل المثال، استطاع مفهوم "العمران" المستمد من القرآن أن يحدّد الوجهة الميتافيزيقية لعلم العمران، بربطه بجملة من المصطلحات القرآنية الأخرى التي تفرض على هذا العلم تصوّراً كونياً تهيمن عليه نظرية الخلق والاستخلاف، وكل الحقائق السمعية الواردة عن عالم الغيب. تَحُول هذه الشبكة من المفاهيم -بلا شكّ- دون المحاولات التي تسعى إلى دفع الفكر الخلدوني إلى دوائر فكرية وفلسفية غَرِيبَة عنه، والتي لا تزال تحاول تجاوز أو تجاهل تلك الموانع الحقيقية، ريثما تظهر تناقضاتها مع أبسط القواعد والأسس التي قام عليها هذا الفكر.

لم يكن أثر الرؤية التوحيدية في "مقدمة "ابن خلدون منحصراً في الجوانب النظرية التي تشغل اللغة جانباً أساسياً منه، بل امتدّ كذلك إلى النواحي العملية التي يؤول إليها المفهوم بالوصف والتحليل وإثبات أو تغيير

للأحوال الواقعية، ظاهرية كانت أم خفية. إن ما تحقّقه تلك المفاهيم وما يتبعها من الأفعال والأعمال المؤثرة في أحوال الناس في الاجتماع يشكل أحد خصائص الفكر الخلدوني، الذي هو فرع من فروع الفكر الإسلامي، الذي تتّجه تأسيساته النظرية إلى إصلاح أحوال الناس، لا إلى نسج وتكديس معرفة مجرّدة مثالية بعيدة عن الواقع كما هو محبذ في الفلسفة اليونانية[35]. إن المثالية التي تناقض الفطرة وسنن الله في المخلوقات لم تكن أسلوب ابن خلدون في علاج مسائل العمران البشري، بل العكس هو المرجح، فمعظم القضايا التي تطرق إليها ما هي إلا قضايا ناتجة عما تقتضيه الطبيعة المخلوقة للعمران ذاته؛ إذ حتى المسائل التي قد تبدو للبعض أنها مجرّدة بعيدة عن أحوال الواقع، مثل الحديث عن "عالم وعلم الملائكة" ينتمي إلى سلسلة المعارف التي أتى بها الوحي ليعرضها على البشرية، ومن ثم فهي لا تنفصل عن واقعهم من منظور الرؤية الكونية التوحيدية.

إن واقعية الفكر الخلدوني هي عكس ما ذهب إليه كثير من الباحثين العديد من قُرَّائه، الذين فسّروها بهيمنة المعطيات التي يفرزها الواقع على تصوراته، وهذا ما يوحي بأن الواقع عند ابن خلدون يمثّل مرجعيته العليا في الاستدلال على القضايا وتفسير الظواهر. مثل هذا الرأي يفتقر إلى أدلة تسانده، لأن علاقة الفكر بالواقع كما فهمها ابن خلدون ليست أحادية الاتجاه، يفرض فيها الواقع مفاهيمه، بصرف النظر عن صلاحيتها ونسبة فائدتها على تصوّر الباحثين للحقيقة، بل هي علاقة تبادلية في التأثير. وعلى إثر ذلك يكون الواقع عنده، كما توضّحه تجربته السياسية، موضوعاً خاضعاً للتغيير كذلك، وليس مثالاً إلّا في حالات خاصة كالتي تصنعها النبوّة. وهكذا فإن المبدأ أو التصوّر الكلّي للواقع الذي يصح أن يتّخذ مرجعية يتّم من خلالها التحقّق في وجود المطابقة بين التفسيرات العلمية والظواهر التي تدلّ عليها، لابد أن

(35) راجع المقارنة التي أجراها محمود الذوادي بين الفكر الاجتماعي الغربي والخلدوني في "ملامح التحيّز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني،" **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، هيرندن، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1995م، ص42-46.

يخضع لمراجعات أخرى أعلى منها، وهي "العقل المزيد"[36] الذي تشكّله المعرفة المتراكمة، ثم تأتي مرجعية أعلى منها تحمل يقينها في ذاتها، وهي مصادر الوحي.

إن تصوّر ابن خلدون للعلاقة بين الفكر والواقع على الهيئة المذكورة، سمحت له بإسقاط مشروعية أشباه العلوم مثل: السحر، والفلسفة، بالرغم من استمرار أثرها في فئة من الناس في المجتمع. كما اتّخذ موقفاً مشابهاً تجاه علم الكلام الذي ينظر إليه المتكلّمون بأنَّه أجلّ العلوم وأشرفها بحكم موضوعه وغرضه، وذهب إلى القول باكتمال مهمته ونفاد الفائدة من تعليمه للنشء.

أمثلة كثيرة وردت في "المقدّمة"، تبيّن امتداد تلك المفاهيم إلى الحياة العمرانية وما يشوبها من أحوال التغيّر والتبدّل والتدافع. لقد اشتهر عن ابن خلدون موقفه من "ثورة الفقهاء" وحال "الثُوار القائمين بتغيير المنكر من عامة الفقهاء"، والذي استند فيه إلى شرط ضرورة توفر القدرة وتحقيق ما اصطلح عليه بـ"المطالبة القويّة" التي تدعمها عصبية القبائل والعشائر[37]. في تحديد ابن خلدون لمشروع التغيير، استعان بمفاهيم إسلامية بحتة، مثل: "المعروف" و"المنكر"، وأضاف إلى القيام بذلك الواجب الشرعي شرطاً عمرانياً يراه حاسما في إنجاح المهمة بأقل الأضرار التي قد يواجهها القائمون عليه. إن المتأمل لهذه المواقف يمكن أن يستنتج أن نظرية ابن خلدون في التغيير تقوم أساساً على شرطين: الأوّل يتمثّل في اتباع مقتضى الشريعة في تحديد ما هو المعروف، وما هو المنكر، وكل ما يخص الهيئة النفسية، والروحية، والعلمية للآمر والناهي. والثاني: يكمن في الشروط العمرانية المساعدة على حسن أداء المهمة، وتحقيق نسبة من التوفيق في التغير بوصفه ضرورة توفّر القدرة أو الاستطاعة بما يقتضيه تحقيق المقصد.

---

(36) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، 1023.

(37) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج2، ص528-529.

2. عمل الرؤية الكونية التوحيدية في صياغة الفروض العلمية

انتقد ابن خلدون المؤرخين في ما نقلوه من الأخبار عن "سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصّة العبّاسة أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد، وأنه لكلفه بمكانهما من معاقرته إياهما الخمر أذن لهما في عقد النكاح دون الخلوة، حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العبّاسة تحيلت عليه في التماس الخلوة به، لما شغفها من حبّه حتى واقعها -زعموا- في حالة سكر، فحملت، ووشي بذلك للرشيد، فاستغضب"[38]. وجاء رفض ابن خلدون هذا الخبر مبنياً على قناعات، وأدلة، ومعطيات ذات الصلة بالدّين والتديّن، بحيث رأى أن منصب العبّاسة في دينها وأبويها؛ عبد الله بن عباس والعباسة بنت محمد المهدي بن عبد الله أبي جعفر المنصور بن محمد السجّاد بن علي أبي الخلفاء ابن عبد الله، ترجمان القرآن ابن العباس عم النبي ﷺ، وهي كما قال: "ابنة خليفة، أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز، والخلافة النبوية وصحبة الرسول وعمومته، وإمامة الملّة، ونور الوحي ومهبط الملائكة من سائر جهاتها، قريبة عهد ببداوة العروبة وسذاجة الدين، البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش"[39].

إن الفرضية التي استند إليها ابن خلدون في الحكم على كذب الخبر لم تعتمد على طبيعة الخبر بحدّ ذاته، بل تجاوز ذلك المستوى ليطلب هداية علمية بنوع خاص من مصادر الوحي وعلومه، التي أقرّت طهارة آل بيت رسول الله ﷺ. وما دام أن العبّاسة منحدرة من سلالة آل البيت فهذا يعني أنها تقع ضمن دائرة الحصانة من الفساد التي يتمتّع بها آل البيت. وفي دليله لرفع هذه الشبهة قام ابن خلدون بِتمحيص الخبر المذكور بالعودة إلى قوانين أو سُنَن أخرى دينية تتعلّق بقوة التديّنأو ضعفه في الشخص، وما يترتّب على ذلك في السلوك، والفطرة، ومقدار البعد عن مراتب التّرف التي تعد مدخلاً من مداخل الفساد والفحش. باختصار، جاءت صورة الفرضية العلمية التي صاغها

(38) المرجع السابق،ج1، ص300.
(39) المرجع السابق، ج1، ص301.

ابن خلدون في المسألة على الشكل الآتي:

لا يمكن للعبّاسة أن ترتكب الفاحشة المذكورة في نص الخبر للأسباب أو "العوامل المستقلة" الآتية:

1. المنصب العالي الذي تتبوؤه العباسة وأبواها في الدين.
2. قربها بعهد البداوة والعروبية.
3. سذاجة الدين (البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش).

أي أن الفرضية جاءت على الصيغة الرمزية الآتية:

(أ + ب + ج) لا يؤدي إلى (د)

وبالطريقة نفسها ردّ ابن خلدون الخبر الذي تناقله ابن عبد ربه في كتابه "العقد الفريد" حول تعقر محمد المهدي ابن المنصور بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، هارون الرشيد (148-173هـ) للخمر، ورأى أنّه ليس سوى ثمرة "الغيرة والمنافسة في الاستبداد من الخليفة ومن دونَه. وكذلك من تحيّل أعدائه..."[40]، وهو الكلام الذي توافقه شهادات المؤرّخين المنصفين أمثال أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان (608-681هـ) الذي وصفه بأنّه "كان من أنبل الخلفاء، وأحشم الملوك، ذا حج وجهاد وغزو وشجاعة ورأي"[41]، وكذلك الخطيب البغدادي حين وصفه برجل "يحب العلم وأهله، ويعظّم حرمات الإسلام، ويبغض المراء في الدين، والكلام في معارضة النص، كان يبكي على نفسه، ولا سيّما إذا وعظ"[42].

---

(40) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص303.

(41) ابن خلكان، أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، د. ط، د. ت.

(42) البغدادي، الخطيب. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت، ج14، ص5.

في المثال الثاني استعان ابن خلدون لرد الخبر بالمتغيرات المستقلة الآتية:

1. قيام الرشيد بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة.
2. مصاحبة العلماء والأولياء.
3. محاوراته للفضيل بن عياض وابن السّماك والعمري.
4. مكاتبته لسفيان الثوري.
5. بكائه من مواعظهم ودعائه بمكة في طوافه.
6. حالته في العبادة (المحافظة على أوقات الصلاة وشهود الصبح لأول وقتها)[43].

وباستعمالِهِ فروضاً ذات متغيّرات متعدّدة، والتزامه بمعايير مأخوذة من معارف الوحي، واجه ابن خلدون انتقادات عديدة من الذين يعدُّونَ الواقع والأحداث والأفعال البشرية مجالاً مفتوحاً لكل الاحتمالات، فلا يمكن الجزم بحدوث حادث أو عدمه اعتماداً على أصول نظرية كالتي اعتمد عليها ابن خلدون. وممن آخذ ابن خلدون على هذه الطريقة أبو يعرب المرزوقي الذي اتّهمه بتجاهل الواقع العيني الذي لا يرفع احتمال وقوع الحادثة، ووقوع ابن خلدون تحت تأثير "الواقع بوصفه موضوعاً نظرياً تحدّده فرضيات الانطلاق،"[44] وعلّل المرزوقي هذا بتأثّره بأرسطو الذي يتصوّر الحقائق في الكليات لا في الجزئيات المتغيّرة. أما الاعتراض الآخر على ابن خلدون فقدّمه سعدي ضناوي، فعند حديثه عن مصداقية المصادر التي أخذ عنها، أشار إلى أن عدم قبول الأخبار عن حياة الرشيد الخاصة، كالتي ذكرها الأصفهاني حول "مجالس المنادمة والطرب"، هو موقف تفرضه "مثاليتنا"[45]. لكن تساءل ضناوي عن رأي مثالية العصر الذي عاش فيه الرشيد، هل ترفض الجمع بين الورع وخوف الله والبكاء وما يناقضه من

(43) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص22-23.
(44) المرزوقي، **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، ص40.
(45) ضنّاوي، سعدي. **موسوعة هارون رشيد**، بيروت: دار صادر: 2001م، مج1، ص14.

الاستماع للغناء والطرب، وهل أن هذا السلوك المقابل ينقص المروءة، ويقلّل من الهيبة؟ رأى ضناوي أن مثالية المؤرّخين الأوائل الذين نقلوا تلك الأخبار أقرب إلى مثالية عصر هارون الرشيد، ومن ثم فهي أقرب إلى الصواب[46].

ولردّ هذه الطريقة في تحليل الأخبار يكفي أن نذكّر بالقائمة التي شرح فيها ابن خلدون أسباب الغلط عند المؤرخين، وهي كلها تشير إلى أن قرب المؤرخ من الحدث الذي ينقله لا يجعله دائما خارج دائرة الغلط، لأن الأسباب الأخرى، كالتي ذكرها، مثل: التشيّع لرأي أو نحلة، أو الثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد، وتوهّم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، والتقرب إلى أصحاب التّجلة والمراتب، والجهل بطبائع أحوال العمران، قد تؤثر في الناقل[47]. أما فيما يختص بمسألة العلاقة بين مصادر الوحي والواقع البشري، فيجبُ أن لا يفهم أن الرجوع إلى مصادر الوحي لتحكيم السنن التي تتضمنها فعلاً مثالياً أو هو المثالية ذاتها، بل هو الواقعية الحقيقية التي تريد مصادر الوحي أن تصنعها بالفعل، وبهذا المعنى يصبح الواقع الذي يمجِّده الكثيرون ليس إلا موضعاً لتلك المصادر، وهذا ركن أساسي في الرؤية الكونية التوحيدية.

وإذا كان الأمر كذلك فعلى الباحثين أن ينظروا أولاً في القوانين، وما يترتب عنها من الظواهر العامة، ثم بعدها ينتقلون إلى طرح أسئلتهم حول الاستثناءات التي قد ترد بسبب عدم التطابق بين الحالة التي ينظر فيها والسّنن الإلهية أو القانون الذي يمتحن من خلاله القضايا.

بالنظر في قيمة الأمثلة المذكورة، يتبيّن تهافت الدعاوي التي ما تزال متمسكة بالفرضية القائلة بأرسطية المنطق العمراني. والسبب في ذلك هو أن الموضوع المطروح في الأمثلة لا يمكن حله ولا التعبير عنه بوساطة قانون الجمل أو القياسات الأرسطية التي تعتمد على مقدمتين ونتيجة، ويجمع بينها الحدّ الأوسط، أي تكون القضية بالصيغة الرمزية الآتية:

---

(46) المرجع السابق، مج1، ص14.

(47) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص328-329.

(أ، ب)، (ب، ج)، إذن (أ،ج)

لكن كما هو واضح بالنسبة للمثال الثاني المتعلق بهارون الرشيد، أخذ الشكل الاستدلالي الآتي:

(أ + ب + ج + د + هـ + و) لا (ي)

من خلال هذه البنية المتميّزة للقضايا، وجمل النص العلمي المركّب عند ابن خلدون، قد يتبادر إلى الذهن: كيف يمكن حسم النتيجة وتحقيق تقدم ما في تفسير ظواهر العمران البشري وتحليلها إذا كان الباحث يُدخِلُ في فرضيته ذلك العدد الكبير من المتغيرات، علماً بأن الفرضية الأكثر دقة في الأنساق السائدة في العلوم الحديثة هي التي تستطيع أن تدل على وجود علاقة سببية أحادية بين المتغيّر المستقل والمتغيّر التابع، أي أنها تكون على الصيغة الرمزية الآتية:

(أ يؤدي إلى ب)، و(لا أ يؤدي إلى لا ب)

الإجابة عن هذا النوع من الأسئلة تحتاج إلى باحثين مختصّين في المنطق والأصول والمنهجية وتاريخ العلوم، لكن لا بأس أن نشير إلى أن ابن خلدون قد عرض في المقدّمة منهجاً استدلالياً بديلاً اصطلح عليه بـ"البرهان الطبيعي" أو "التفكير الطبيعي"، وهو نمط من الاستدلال يتكوّن من سلسلة من الجمل يدعم بعضها بعضاً، لتؤول في آخر المطاف إلى النتيجة التي يقصد الباحث إثباتها[48].

النقطة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها بخصوص علاقة فروض ابن

(48) حاول طه عبد الرحمن استخراج بعض صوره ومميزاته في كتابه: **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

خلدون مع قانون المطابقة الذي اعتمد عليه، هي أن هذه الأخيرة ترد على وجوه متعدّدة، أهمها مطابقة الجملة الخبرية مع مصادر الوحي ومبادئ الرؤية الكونية. في هذا النوع من المطابقة يفقد نقد المزوقي المذكور سابقاً معناه، لأن ما رآه "نظرياً" فارغاً من المادة أو العينيات أصبح نظرياً مقنناً للفكر بمعايير يقينية لا يصل إليها الشكّ ولا الاضطراب. أما النوع الثاني من المطابقة فهي الجميع بين الجملة الخبرية والعينيات الواقعية من أشخاص وأفعال وأحداث وأشياء، وهو المجال الذي تفرض فيه القدرات الإنسانية الإدراكية بكليتها سلطتها، ابتداءً من الحواس إلى الحدوس أو المكاشفات العقلية والروحية.

3. دور الرؤية الكونية التوحيدية في نقد العلوم وبيان مشروعيتها

من خلال النقاط التي أثيرت سابقاً، يمكن الاستنتاج أن وظيفة الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر والخطاب العلمي الخلدوني، لم تكن مجرد تلفيق أو فلسفة مجردة مثالية وغامضة، بل هي بناء أصولي منظّم وبيِّن وعملي بالدرجة الأولى، وعليه، فإن آثار هذه الرؤية يجب أن تكون شاملة، تستند إلى معايير وبنية فكر أصولي نقدي، شيَّده ابن خلدون في نقاشه لأنماط معينة من العلوم.

وثّمة أدلّة قويّة أخرى تبيّن أن الأسس الأصولية النقدية الخلدونية، أو ما يمكن التعبير عنه "بعلم العلوم" بلغة العصر، هي وليدة مسار الفكر الأصولي الإسلامي، لا كما ادّعت كثير من الدراسات الاستشراقية والعلمانية غربته عنها. ومن بين تلك الأدلّة توجيه جهود ابن خلدون الأصولية النقدية في أول وهلة إلى علم الأخبار أو التاريخ، وهو العلم الذي له مكانة خاصة عند علماء المسلمين بحكم صدور الدين الإسلامي من مصدر "الخبر المنزّل" و"الخبر المتناقل أو المنقول". هنا يجب أن ننتبه إلى الأهداف العملية التي سعى ابن خلدون من خلال توجّهه لها لإصلاح علم التاريخ، الذي يمثّل ذلك الكم الكبير من التراث المكتوب، ليس فقط حول ما هو داخل تحت دائرة الإسلام، بل هناك دوائر أخرى معادية يشكلها التاريخ المشؤوم للحركات

والفرق الدينية الهدّامة[49] المعروفة. إنّ جلّ هذه الفرق التي تعتمد على الأخبار المنحولة، والأكاذيب المنقولة، لا تزال تسبب حالات عدم الاستقرار العقدي في المجتمع الإسلامي. ولم يكن ورود نقد ابن خلدون للمفسرين في صفحاته الأولى من "المقدّمة" فحص صدفة، بل هو ترتيب منهجي مقصود، يسعى من خلاله إلى علاج القضية العظمى في الأصولية الإسلامية، وهي الخطأ والكذب الذي يقف حاجزاً أمام المعرفة الصحيحة من وجهة نظر الرؤية الكونية التوحيدية.

لقد استطاع ابن خلدون بالفعل أن يقدّم نماذج رائعة تتعلق بنقد العلوم من وجهة نظره للرؤية التوحيدية، واشتملت على ثلاثة أصناف: منها العلوم الشرعية، وتضّم علم الكلام والتصوّف، والعلوم الفلسفية والآلية، وتضم المنطق والفلسفة، وشبه العلوم مثل: الكيمياء، وعلم الطلسمات والسحر. لكن المحكّ النقدي المشترك الذي استخدمه ابن خلدون لرد هذه العلوم وإبطال شرعيتها هو تحقيق مقاصد الشرع في التكليف والمصالح الشرعية.

وفي نقده لعلم التصوّف اعتمد ابن خلدون على منهجية وأصول ترجع بالدرجة الأولى إلى المعايير الشرعية في تعريفه لعلم التصوّف، وتحديد مصطلحاته البنائية: كالألوهية، والعبادة، والتجربة الصوفية[50]. وفي محاولته هذه استفاد ابن خلدون من المقارنات التي أجراها بين مختلف الاتجاهات التاريخية البارزة في التصوّف، وهي العملية التي سهّلت له العودة إلى مرجعية "المركز" المعتدلة التي تستمد تصوّراتها من مصادر الوحي، خاصة حينما أبرز

---

(49) يكفي أن نذكر أن لو تستخدم أدوات التمحيص الخلدونية من قبل الباحثين في دراسة تاريخ الفرق الدينية، وسيسقط كم هائل من التراث التاريخي لتلك الفرق التي تمثل خطراً مباشراً وداخلياً على الإسلام والمسلمين، مثل فرق الشيعة الغالية.

(50) لا يُسْتَبعد أن يكون ابن خلدون قد استفاد كثيراً من صديقه الوزير لسان الدين ابن الخطيب في كتابه "**روضة التعريف بالحب الشريف**"، إلا أنه على الرغم من ذلك فإن طريقتيهما في عرض موضوع التصوف تختلف كثيراً؛ إذ في الوقت الذي ركّز فيه ابن الخطيب على إبراز جوانب التجربة الصوفية متأثّراً بتجربته في الطب، كان اهتمام ابن خلدون يتوجه نحو نقد هذه التجربةوتطهيرها من خلال عرض مراحل تطورها تاريخياً.

الفرق الكائن بين تصوّر "أهل الحق كلهم، من جمهور السلف، وعلماء الشرائع، والمتكلّمين، والمتصوّفة الأقدمين،" للألوهية القائم على المباينة التي تعني "المخالفة" و"المغايرة" بين الخالق ومخلوقاته، ومفهوم "الحلول" و"الاتحاد" أو "الوحدة"، التي وقع فيها العديد من المتصوّفة المتأخرين، ذكر ابن خلدون بعضهم، وهم: الهروي، وابن سبعين، وابن العفيف، وابن الفارض، والنجم الإسرائيلي، وكل هؤلاء -حسب رأيه- "كان سلفهم مخالطين للإسماعلية المتأخرين من الرافضة، الدائنين أيضا بالحلول وإلهية الأئمة... فأشرب كل الفريقين مذهب الآخر، واختلط كلامهم، وتشابهت عقائدهم"[51]

ولم يكن نقد ابن خلدون للتصوّف منصباً على المفاهيم التي ثبّتت كيانه فحسب، بل امتدت كذلك إلى تعريفه، ففي تناوله للمسألة الأخيرة أظهر ابن خلدون القدرات الذهنية والعقلية في قراءة الخلفيات التاريخية للتجربة الصوفية وخصائصها الذاتية. لقد أبدى شكوكه في مصداقية القياسات، والاشتقاقات التي اعتمد عليها أصحاب هذه الآراء وعلاقاتها بالتصوّف[52]. وهذا التحفظ الذي أبداه ابن خلدون مكّنه من التعامل مع التعريفات المعروفة لدى مؤرخي علم التصوّف التي ردّته إلى "ارتداء الصوف"، و"الصفاء"، و"أهل الصّفة" بنوع من المرونة، لأن هذه التعريفات مرتبطة بملابسات واقعية توجب اعتبار التباين الذي يسبّبه اختلاف الظروف المحيطة بتداول التعريف.

ونتيجة لذلك جاء تعريفه للتصوف مرتبطاً أشدّ ارتباط بالتجربة الصوفية العينية التي يقصد عرضها، وهو الشيء الذي تسبّب في وجود بعض الاختلاف بين التعريف الذي جاء في كتابه "شفاء السائل" و"المقدّمة". فتعريفه في "المقدّمة" كان يعكس "مرحلة الزّهد" التي ربطها بالتحوّل الذي حدث في الحياة العامة للمسلمين تحت ضغط ظهور نزعات وميول "دنيوية" جعلت الناس يهتمون أكثر بعالم الأشياء على حساب عالم الروح والآخرة الذي تؤول

(51) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص58.
(52) ابن خلدون، **شفاء السائل**، ص15-18.

إليه[53]. بينما في "شفاء السائل" يبدو أن ابن خلدون كان حريصاً على إعطاء التصوّف تعريفاً أكثر ضبطاً وتخصيصاً من الأول؛ لأنه أصبح في موقع يجب أن يفصل بين التصوّف "السني" والتصوّف "المنحرف" الذي كان منتشراً بانتشار "الطرقية" التي أغرقت المجتمع الإسلامي في المغرب والأندلس في تلك المرحلة بالبدع وممارسة الطقوس الجاهلية البعيدة عن تعاليم الدين الإسلامي[54]. في إطار هذا السياق المحدود، ركَّز ابن خلدون على عزل التجارب الصوفية المنحرفة من دائرة التصوّف المعتدل السني المشروع، الذي يرتكز على تطهير أعمال القلوب، وتهذيب النفس باكتساب الآداب والأخلاق، ولا يسقط التكاليف الشرعية بمسوّغ حصول المقامات أو المعرفة الإشراقية. وهذا التقويم التوحيدي دفع بابن خلدون إلى التّأكيد على إلزامية التحلّي بالتّقوى والتخلّق بالاستقامة التي تعني "تقويم النفس وحملها على التّوسط في جميع أخلاقها حتى تتهذّب بذلك"[55] في الأعمال الباطنية والسلوك الظاهري، وهو المعيار الذي يميّز بين التصوّف الإسلامي السّني المقبول، والانحرافات المرفوضة. وبمقتضى هذا الوعي الأصولي التوحيدي جاء تصور ابن خلدون للتّصوف مبرزاً للسلوك الوسطيِّ المعتدل المقيد بالشّريعة، الذي يتحقّق بـ"رعاية حسن الأدب مع الله في الأعمال الباطنة والظاهرة، وبالوقوف عند الحدود، مقدّما الاهتمام بأفعال القلوب، مراقباً خفاياها، حريصاً بذلك على النجاة"[56].

يتبيّن من خلال هذا النموذج من النقد أن أصولية ابن خلدون مرتبطة أشدّ الارتباط بمعايير النظرة الكونية التوحيدية في المعرفة الإنسانية من خلال التأكيد النقاط الآتية:

---

(53) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1097.

(54) توهامي، إبراهيم. **جهود علماء المغرب في الدّفاع عن عقيدة أهل السنة: دراسة في الصراع العقدي في المغرب من الفتح الإسلامي إلى نهاية القرن الخامس**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2002م، ص373-460.

(55) ابن خلدون، **شفاء السائل**، ص35.

(56) المرجع السابق، ص18.

- مشروعية التجربة الصوفية السنية التي تلتزم بالأحكام الشرعية، لأنها جزء من مشروع الإسلام في تطهير الإنسان من الدنايا، وفتح مسلك التقرّب إلى الله عن طريق تطهير أعمال القلوب. وهذا العلم من وجهة نظر ابن خلدون ليس إلا علم "فقه القلوب" الذي يهتم بالعالم الباطني في الإنسان، وهو الجانب المقابل لفقه الأحكام الذي يهتّم بالسلوك الظاهري.

- الإقرار بصحة منهج المدرسة الصوفية في المعرفة الدينية، فوفق ابن خلدون فإن "الكشف" الذي يعتمد عليه القوم هو مسلك أصيل تدعمه مصادر الوحي، لكن في الوقت ذاته رفض اعتقاد القوم في مركزية المعرفة الصوفية، ورفض على إثرها القول بفكرة القطب، لأن التجربة والمعرفة الصوفية لا يمكن أن تكون معطىً وراثياً يتحقّق لدى البعض ولا يتحقّق في الآخرين باصطناع موانع اعتقادية لا تمت بصلة إلى سنن الله في هداية الخلق. وهنا يؤكّد ابن خلدون عنصراً هاماً في معايير "النظرة التوحيدية"، ألا وهو عدم انحصار طرق تحصيل المعرفة بالمدارك الحسية، والتجربة، والعقل، بل إن القدرات التي أودعها الله في الإنسان أوسع من تلك الدوائر التي حاول العقل المادي حصر قدراته فيها بفرض المناهج الاختزالية التي لا ترى في العلم إلا نصف الحقيقة.

- تأكيد هيمنة مصادر الوحي والنظرة الكونية التوحيدية ومعاييرها، فكل نشاط إنساني مهما كانت نوعيته لابد من إخضاعه لتلك المعايير، التي هي بمثابة أنوار الهداية التي تسير بالعقل الإنساني في الطريق الصحيح وفق تصوراته واستدلالاته والعمل بها. في هذه المسألة يلاحظ أن ابن خلدون أبرز شرطين أساسين في صحة التجربة الصوفية ومشروعيتها، وهما "حصول التقوى" و"تحقيق الاستقامة".

- التزام ابن خلدون بأساس العدالة، وتحرّي سبلها في الحكم على القوم، وهو المسلك الذي استطاع من خلاله تجنّب الوقوع في التجريح والنقد السلبي للصوفية وأحوالهم، والذي وقع فيه كثير من الفقهاء بسبب عدم التعمق في فهم القوم، والتسرّع في تعميم الأحكام والعجز على استيعاب اللغة، والمفاهيم والآليات المنهجية، والسلوك العملي للفئة التي تشتغل

بهذا الصنف من العلوم. وهو الأمر الذي سمح لابن خلدون أن يستوعب "عبارات المواجد" للصوفية كالتي عايشها أبو يزيد البسطامي (-874 812م)، حين قال: "فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس، والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه، وصاحب الغيبة غير مخاطب، والمجبور معذور"[57].

قد يقول القائل: إنّ "علم التصوّف" أو التجربة الصوفية" فرع من فروع العلوم الشرعية، ومن ثَم فابن خلدون لم تكن له اختيارات أخرى في تحديد وسائل النقد وقواعده. فالخيار الوحيد الذي يملكه هو العودة إلى العلوم الشرعية بحكم انتماء التصوّف إلى فئتها، وأن اعتماده على غيرها يمثّل خطأً فادحاً منهجياً. إن هذا النوع من التحفّظات لا يلبث أن يزول عند النّظر في نماذج أخرى من النقد الأصولي عند ابن خلدون المتعلّقة بالعلوم العقلية والآلية، مثل: الفلسفة والمنطق.

قبل التطرّق إلى هذه النماذج نعرض مثالاً آخر في نقد ابن خلدون لعلم الكلام، الذي ينتمي كذلك إلى مجموعة العلوم الشرعية، وفيه يلاحظ أن "تسامح" ابن خلدون الذي أبداه في نقده للتصوف لم يستمر على الدرجة نفسها في نقده لعلم الكلام.

فبالرغم من الأهمية التي اكتسبها علم الكلام في ظرف معيَّن من تاريخ الأمة الإسلامية كما عرّفه ابن خلدون "علماً يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السُّنّة"[58]، إلا أنّه لم يتمكّن من الاحتفاظ بتلك المكانة وتحقيق مقاصده في ظروف أخرى مغايرة لتلك التي نشأ فيها، وهي "الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة عن النقل"[59].

انتقد ابن خلدون كذلك مغالطات الاتجاه العقلي الذي اعتقد أصحابه

---

(57) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1113-1114.
(58) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(59) المرجع السابق، ج3، ص1076.

بكفاية العقل للحصول على المعرفة بأنواعها المختلفة، سواءً أكان ذلك متعلقاً بالطبيعة أم بعالم الإنسان. إن العقل عند ابن خلدون يمثّل جملة من وسائل إدراكية مرتبطة بعضها ببعض، تستوعب وتنظِّم وتنشئ تصوّرات حول الأشياء الكائنة، محسوسة كانت أم غير ذلك، بحسب قدرتها المحدودة التي أودعها الله فيها، ومن ثم فعقل الإنسان -على عكس ما يذهب إليه الفلاسفة العقلانيون- غير قادر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفاصيلها. إن تحديد العقل أو التعقّل بهذه الكيفية لا يعني أبداً أن ابن خلدون انتقص من قيمة العقل أو وظيفته، فالعقل "ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها"[60]. ومع ذلك فإن الاعتماد عليه فيما وراء طوره أو توسيع مجاله إلى مباحث السمعيات، كأمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوّة، وحقائق الصفات الإلهية يشكل خطوة خاطئة وطمعاً لا يتحقّق.

إن التركيز على الجانب الوظيفي للعقل ليس من بنات أفكار ابن خلدون، بل مبدأ من مبادئ الرؤية التوحيدية الإسلامية الذي التزمه معظم علماء المسلمين بمختلف مذاهبهم ومدارسهم واهتماماتهم الفكرية والعلمية، باستثناء بعض المتأخرين من أتباع "بدعة الاعتزال" -كما سماها ابن خلدون-، من الذين حاولوا توسيع دائرة إدراك العقل ليشمل القيم الأخلاقية أو مجال "التحسين والتقبيح"، وبعض السمعيات الثابتة فقط بالوحي، وزمرة من الفلاسفة المسلمين الذين غرقوا في مشكلة تقليد الفكر الدخيل وأصحابه، كفلاسفة اليونان، وانجرار وافتتان بعضهم ببعض بتفسيراتهم العقلية المجرّدة للموجودات والخلق على أساس "نظرية العقول".

إن من أهم الانتقادات التي وجَّهها ابن خلدون لعلم الكلام هو التكلُّف في تجريد "عقيدة التوحيد" الذي نتج عنه التعقيد والغموض الذي أبعده عن مقاصد العقيدة والشريعة الإسلامية. إن مفهوم التوحيد عند ابن خلدون "ليس هو الإيمان [المجرد] فقط، الذي هو تصديق حكميٌّ؛ فإن ذلك من حديث النفس، وإنما الكمال حصول الصفة منه، تتكيف به النفس"[61]. وهذا الكمال

(60) المرجع السابق، ج3، ص1071.
(61) **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1072.

في التوحيد هو ما اصطلح عليه بالاتصاف" أو "العلم الحالي"، وهي الصفة التي تعكس الجانب السلوكي في العبادات والمعاملات والآداب. إن إثارة مشكلة التجريد ساقت ابن خلدون إلى النظر في علاقة علم الكلام بالفلسفة، وبيان مراحلها التاريخية، التي ميّز من خلالها بين طريقة المتقدمين العارية من الأقيسة المنطقية الصناعية، وهي المرحلة التي برز فيها "إمام المتكلمين" أبو الحسن الأشعري (260-324هـ) والقاضي أبو بكر الباقلاني (توفي 403هـ)، وطريقة المتأخرين، وهي تشمل تلك المؤلفات التي استعانت بالمنطق الأرسطي، وخالفت قاعدة المتقدّمين القائلة بأن "بطلان الدليل يلزم عنه بطلان المدلول". ينضَم إلى هذه المجموعة الإمام الغزالي (450-505هـ) في المشرق، والإمام لسان الدين ابن خطيب (1313-1374م) في المغرب. ويعتقد ابن خلدون أنه بالرغم من تباين النظرة الكونية لدى المتكلّمين القائمة على "النظر في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"[62] ونظرة الفلاسفة التي تتّجه إلى "الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته"[63]، لكّنه وقع اختلاط بين الطريقتين عند المتأخرين، و"لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية"[64]، أدى إلى صعوبة الفصل بين الخطاب الفلسفي وعلم الكلام، كما هو الحال عند ناصر الدين عبد الله البيضاوي (توفي 685هـ) في كتابه "طوالع الأنوار من مطالع الأنظار".

إن الانحرافات المفهومية والمنهجية والمقاصدية التي ظهرت في علم الكلام والمهتمين بقضاياه دفعت بابن خلدون إلى القول بعدم ضرورة تعلّم علم الكلام، وبرّر ذلك بانتفاء الأسباب التي أدّت إلى ظهوره من "الملاحدة" و"المبتدعة"، إلّا أن حصول الفائدة ممكن لآحاد النّاس؛ لأن ممارسة علم الكلام يستهدف التدريب على بناء واستعمال الأدلّة والكشف عن الأغاليط في الدفاع عن العقائد.

---

(62) المرجع السابق، ج3، ص1081-1082.
(63) المرجع السابق، ج3، ص1082.
(64) المرجع السابق، ج3، ص1082.

على الرّغم من عدم واقعية هذا التسويغ، بسبب استمرار وجود فئات من النّاس التي ذكرناهم من الملاحدة والمبتدعة، المستهدفة من طرف علم الكلام، تبقى الانتقادات الأخرى التي وجهها ابن خلدون لهذا العلم لا تزال مطروحة على مستوى المنهج والنتائج المتحصّل عليها في الدراسات الكلامية، كالحالة التي آل إليها علم الكلام عند المتأخرين، وظهرت فيها الفرق الكلامية التي مزّقت كيان الأمة، وهو الوضع الذي دفع بنخبة من المفكرين في العصر الحديث إلى إعادة صياغة الخطاب في علم الكلام، أمثال: محمد إقبال[65]، ووحيد الدين خان[66]، وعبد الله دراز[67]، وعبد المجيد النّجار[68]، وطه عبد الرحمن[69]، وهي الدعوة التي جعلتها المدارس الإصلاحية الحديثة، كالإحيائية، من بين أولوياتها، كما يظهر في جهود محمد عبده ومبادرته في "رسالة التوحيد" سنة 1323هـ، لتوسيع اهتمامات علم الكلام وإسقاط، أو على الأقل إخماد، صوت الإثارات والمسائل التي لا تخدم الدين ولا مصلحة الأمة الإسلامية.

إذا كان نقد ابن خلدون لعلم الكلام هادئاً، فإن الطريقة التي حاولت إبطال الفلسفة لم تكن كذلك، لأن توغّلها في الفكر الاسلامي أصبح سبباً في ظهور الضلالات والانحراف العقدي والفكري على السواء، بحيث جاءت لغة الفقرة الأولى في فصل "إبطال الفلسفة" شديدة، تحذّر وتأمر، وهو يقول فيها: "وضررها [الفلسفة] في الدين كثير، فوجب أن يصدع بشأنها، ويكشف

---

(65) إقبال، محمد. **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، 1930م.

(66) خان، وحيد الدين. **الإسلام يتحدّى**، 1964م؛ **تجديد علوم الدين؛ مدخل لتصحيح مسار التصوّف، والفقه، وعلم الكلام والتعليم**، 1976م.

(67) دراز، محمد عبد الله. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت: دار القلم، 1952م.

(68) النجار، عبد المجيد. **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، 1992م.

(69) عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997م، و **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 2000م.

عن المعتقد الحقّ فيها"[70]. إن المشتغل بالفلسفة، أو الفيلسوف، هو في تصوّر ابن خلدون كل من يعتقد "أن الوجود كلّه، الحسّي 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"[71]. ومثل هؤلاء من الباحثين أَوغلوا بإفراط في "وحي العقل" الذي سيطرت على لغته الرمزية قوانين "المنطق الصوري" المادي، وأسهم بشكل كبير في تشكيل تصورات الإنسان انطلاقاً من جملة من المفاهيم الكلية منظّمة ومتفاوتة في درجة التجريد، تبدأ بالمحسوسات، ثم المعقولات الأولى، وأخيراً المعاني البسيطة أو الأجناس العالية.

إن أصولية ابن خلدون التوحيدية، لم تستثن من العلم جوانبه القيمية التي تضّم النقد والتمحيص والدحض للقضايا في حالة ثبوت بطلانها، وهو الاهتمام الذي دفع ابن خلدون إلى نقدِهِ مبحث طرق تحقيق السعادة عند الفلاسفة، وكانت خطته الأولى هي إبطال تصوّرهم للسعادة التي تتحقّق -حسب رأيهم- عند إدراك الموجدات على ما عليها ببراهين عقلية معروفة عندهم، ولكن ابن خلدون اعتبر ذلك الأمل أو الادعاء من جنس الأوهام والمغالطات، بسبب عدم كفاءة الوسيلة "العقل" التي استدلوا بها على تحقّق ما سموه "بالاتصال بالعقل الفعّال"، وهي الحركة الفكرية الأساسية التي تمثّل جزءاً من نظرية الوجود، والمعرفة والوجود عند الفارابي وابن سينا وابن رشد.

أشار ابن خلدون إلى نقطة أساسية في مسألة المنهج والوسائل التي تتخذها الفلسفة من أجل تدعيم ادعاء أصحابها بحصول "اليقين" وتحقيق السعادة، وهي أن هيئة المطابقة التي تكمن بين "العالم الذهني" و"العالم الحسّي" التي يعولون عليها غير يقينية أَلبتة "لأن تلك الأحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخّصة بموادها"[72]. وأما ما يتعلّق بالروحانيات، أو ما يسميه الفلاسفة بـ"العلم الإلهي"، فإن التعويل على

(70) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1209.
(71) المرجع السابق، ج3، ص1209-1210.
(72) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1212.

العقل فحسب لحسم القضايا أمر مستحيل لأن ذوات ذلك العالم مجهولة، و"لا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا"[73].

على غرار نقده لعلم الكلام، فإن ابن خلدون لم يهمش الفوائد التي تحقّقها الفلسفة لأصحابها، والتي رآها في "شحذ الذهن في ترتيب الأدلّة، والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين"[74]. وهذا النقد الإيجابي في الحقيقة هو صورة من صور توجيهات الرؤية الكونية التوحيدية التي تلزم الباحثين الابتعاد عن إصدار أحكام قيمية معممة بدون دليل صحيح.

من خلال هذا النموذج من النقد تتضح مسألة هامة، وهي أن المفاهيم القيمية التي تدخل في تشكيلة خطاب العلوم لا تستثنى من التمحيص والنقد أو الإبطال إذا ثبتت مخالفتها لمعايير الوحي ومقاصده. إن هجوم ابن خلدون على ادعاء الفلاسفة أمثال: ابن سينا، والفارابي، وابن رشد، وغيرهم في تحقيق السعادة ليس إلا ممارسة عملية للنقد العلمي وفق منظور توحيدي متكامل، استغرق كل الجوانب من: مقولات، ومقدمات، ومنهج، وفروض، وأدلة، وتوظيف، واستفادة، التي تكوِّن شجرة العلم الخاضع للتقويم والنقد.

ثالثاً: الرؤية الكونية التوحيدية وبناء الاستدلالات عند ابن خلدون

إن غرض إثارة هذا الجانب من منهجية ابن خلدون هو النظر في العناصر الاستدلالية التي أعطت الخطاب العلمي الخلدوني الهوّية الإسلامية المتميّزة، وأهّلته لِأنْ يكون أنموذجاً من نماذج الفكر الإسلامي العلمي الذي لا يمكن إلحاقه أو إدراجه ضمن دائرة الخطاب العلمي الفلسفي اليوناني-الإغريقي، أو الخطاب العلمي الغربي الحديث. للوصول إلى هذه النتيجة سيتم التركيز على دراسة ثلاث مسائل أساسية هي: قانون المطابقة، ونقد البرهان الصناعي، والبرهان الطبيعي.

---

(73) المرجع السابق، ج3، ص1213.
(74) المرجع السابق، ج3، ص1216.

1. قراءة توحيدية لقانون المطابقة في "المقدّمة"

وردت كلمة "المطابقة" في "المقدّمة" في مواضع محدودة لا تتجاوز ثلاثة عشر موضعاً مقارنة بالمفاهيم المحورية الأخرى، إلّا أنّها تمثّل أحد المفاتيح الأساسية التي منحت آلة البرهان التي اعتمد عليها ابن خلدون صفة الملاءمة أو "التعلق"، والمرونة، ودرجة عالية من الدقة والصواب. قام ابن خلدون بوضع شروطه وتحديد وجهته بعبارات متعددة، منها: "وجوب النظر في إمكان وقوع الحدث"، و"التمييز بين ما هو ذاتي وما هو عرضي في العمران"، و"ما لا يمكن أن يتعرض له العمران"[75]. وإذا تحقّقنا من صدق الخبر من خلال هذه الجهات تحول مبدأ المطابقة في رأي ابن خلدون "قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصور من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه"[76]. ولقد بادر ابن خلدون إلى توظيف هذا القانون في قضايا مختلفة تتعلّق بالتاريخ ونقد العلوم والتربية واللغة. ففي مجال التاريخ _على سبيل المثال_ أحصاها أبو يعرب المرزوقي في أربع عشرة مسألة، وهي: عدد جيوش بني إسرائيل، وغزو التتابعة لإفريقيا والمغرب والشرق الأقصى، وتأويل سورة الفجر، ونكبة البرامكة، ومعاقرة الرشيد للخمر، وسلوك قاضي المأمون، وحديث الزنبيل، ونسبة العبيديين، ونسبة الأدارسة، واتهام الموحدي بالشعوذة، وتابوت الإسكندر، ورزازير رومة، والمدينة ذات العشرة آلاف باباً، ومدينة النحاس[77].

إن الأمثلة التي ذكرها أبو يعرب لا تغطي كل الحالات التي رجع فيها ابن خلدون إلى "قانون المطابقة". في حالة فهم هذا المبدأ بطريقة أوسع وأشمل، فإن الحالات التي تدخل تحتها تتعدّى عدد الوقائع العينية المحسومة التي تم نقلها عبر الأخبار. إن مفهوم "المطابقة" كما استخدمه ابن خلدون في

---

(75) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص331.

(76) المرجع السابق.

(77) المرزوقي، أبو يعرب. **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، تونس: الدار العربية للكتاب، 1983م، ص34-35.

"المقدّمة" يعني ذلك القانون الكلّي الشّامل المتعدّد الأوجه، والتعيينات في التطبيقات العملية، بحيث تتعين طبيعته بحسب العناصر التي تكوّنه، والمرجعيات التي تتحكّم في تفسير جزئياته. إذا كان غرض المرزوقي هو التحقّق من حصول حدث عيني، كان عمل برهان "المطابقة" موجهاً إلى النّظر في طبيعة العلاقة التي تجمع بين ذلك الحدث والخبر والشروط التي تحتضنهما، لكن إذا كان غرضه أمر يتعدّى مجرد التأكّد من وقوع الحدث، فإن قانون المطابقة يتحوّل إلى صور برهانية أخرى تنظر في علاقة ثلاثية، تجمع الخبر أو القضية، والحدث، ومرجعية الوحي. يكشف هذا المثال عن طبيعة أساسية يتميز بها قانون "المطابقة" الخلدوني، وهي "تعدّد النسبة أو التعلّق" التي تحدّدها مستويات النّظر والتحليل، إضافة إلى طبيعة الخبر، وأهداف الباحث. في ظل وجود هذه المرونة في قانون "المطابقة" يمكن تعيين ثلاثة مستويات برهانية تلزم الباحث حين دراسة ظواهر العمران من منظور توحيدي العودة إليها، وهي: مصادر الوحي (القرآن والسنة)، والخبر أو القضية الخبرية، أي صورة الخبر الذهنية المجردة المعبر عنها، والوقائع أو الواقعات العمرانية أو العينيات.

أغفلت دراسات كثيرة بعض جوانب تحقّق قانون "المطابقة"، وحاولت أن تركز حصراً على مطابقة الخبر للحدث التاريخي، لكن ابن خلدون أشار إلى نماذج أخرى من المطابقة، "كالمطابقة الذاتية"، حين عرضه لظاهرة الوحي وتحليله لها، وهي كما فسّرها؛ تعني الحالة القصوى الممكنة من الإدراك أو المعاينة الذهنية التي تتحقّق عند الأنبياء في أثناء تلقيهم للوحي. وهي _كما بيّنها_ تعكس حالة من "الشهادة" و"العيان" بعد زوال حجاب الغيب "لا يلحقه الخطأ والزّلل، ولا يقع فيه الغلط والوهم"[78]. وبتوسيع استعمال قانون "المطابقة" بهذا الشكل، يغدو متاحاً لنا أن نتحرّك بها في اتجاهات مختلفة دون أن نُخِلَّ بما قصده ابن خلدون من هذا القانون، وهي العملية التي تؤدّي بالضرورة إلى توسيع مجال العمران كذلك ليستغرق النوازل

(78) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص347.

أو الظواهر المتجدّدة بتجدّد الظروف، التي تفرض نفسها على انشغالات الباحثين المسلمين في العصر الراهن.

إن "المطابقة" التي يسعى علم العمران إلى التحقّق منها خلال المنظور التوحيدي ذات مجالات متميّزة ومتضايفة ومتكاملة في آن واحد؛ وهي تبدو بحسب طبيعة تلك المجالات موزعة على عوامل حاسمة تضم كُلّاً من الحالة النفسية للمخَاطِب، والرؤية الكونية التي يتبناها، وأفعاله الظاهرية، والخبر أو القضية في صورته المجرّدة، والحادث أو الظاهرة في مجالها العيني. وإذا جمعت كل هذه العوامل جملة في تفسير قانون "المطابقة"، فإنه يتبيّن أن هذا القانون لا يمكن حصره في ثنائية [الخبر التاريخي-طبيعة العمران وأحواله]؛ بل يتحوّل إلى عملية منهجية شاملة، ينتقل من خلالها الفكر من مستوى استدلالي سفلي إلى مستوى أعلى منه، ومن مستوى داخلي إلى خارجي، في تتبع الحيثيات الحقيقية التي تشكّل الظاهرة أو الحدث أو التصوّر، وبناءً على هذا الانتقال الاستدلالي يستحق قانون "المطابقة" أن ينظر إليه كأنموذج من البرهنة المتكاملة التي تجعل علم العمران مؤهّلاً بالفعل لِأنْ يدخل تحت مجموعة العلوم الشرعية، وهو الشرط الضروري لكي يصبح ادعاء ابن خلدون وتأكيده على يقينية قواعده وأسسه متحققاً بالفعل؛ فمن خلال تلك الخطوة، تكون مصداقية التفسيرات التي يقدّمها علم العمران مبنية على كليات مستنبطة من مصادر الوحي.

على الرغم من اعتماد ابن خلدون الكبير على قانون المطابقة، واتخاذه وسيلة عملية لضمان حصول اليقين والتحقّق من صدق الأخبار وصحّتها، تبقى درجة تحقّق "المطابقة الفعلية" ملتبسة بالظروف الإنسانية المتغيرة، وبموجب ذلك لا يعقل أن تكون الأخبار المتعلّقة بالإنسان والاجتماع تحمل في طيّاتها كل الحقيقة المتعلّقة بالحدث الذي يشير إليه، لأن الأخبار التي تنقل قضايا العمران وتفسرها مفتوحة لعامل اجتهاد الناقل للخبر أو مفسره، ومن ثَم فهي تعكس وجهات نظر مفتوحة للأخذ والرّد. من هنا يمكن استنتاج أن النظر والإدراك الإنساني يبقى محدوداً بطبيعة فطرته.

كان وعي ابن خلدون بهذا الوضع الإنساني الفطري دقيقاً، ولهذا السبب

كان اعتماده كبيراً على كليات مأخوذة، إما مباشرة أو غير مباشرة، من مصادر الوحي والمعارف التي استنبطها علماء المسلمين، وهي الخطة التي جعلت علاقة الخطاب العلمي الخلدوني بمصادر الوحي ونظرية الفكر المتداولة في العالم الإسلامي قوية ووثيقة وثابتة ومتواصلة، يكاد القارئ المنصف أن يرى أثرها في كل كلمة خطّها ابن خلدون في "المقدّمة".

2. نقد ابن خلدون للبرهان الصناعي

ظهر خلاف كبير بين دارسي فكر ابن خلدون في إجاباتهم عن السؤال المتعلّق بطبيعة الوسيلة الاستدلالية التي اعتمد عليها ابن خلدون للتحقّق من قضايا علم العمران كما وردت في "المقدّمة". وبلغت اختلافاتهم ذروتها في تحديد مصادر الأدلّة وطبيعتها، وطرق الاستدلال التي اعتمدها في تفسير ظواهر العمران، بحيث ذهب غالبية المستشرقين إلى ردّ الصور والجمل الاستدلالية الواردة في نصوص "المقدّمة" إلى المصادر اليونانية، خاصة كتاب أرسطو (organon) أو "القانون" في المنطق الذي يعدّ من المحاولات الأولى التي قنّنت حركة الفكر في الانتقال من المقدّمات، كلية أو جزئية، إلى النتيجة بوساطة الحد الأوسط وفق قواعد اللغة وبنيتها، وكليات ميتافيزيقة إغريقية. انضم إلى هذا التفسير عدد غير قليل من الباحثين المسلمين المعاصرين، أمثال: محسن مهدي، وعزيز العظمة[79] وغيرهما، وهؤلاء من الباحثين الذين يمثّلون الفئة التي حاولت بطريقة غير مباشرة التقليل من أهمية موقف ابن خلدون وإضعافه في إبطال الفلسفة على غرار علماء المسلمين من قبله، كالغزالي في "تهافت الفلاسفة". لقد حاول أصحاب هذا الرأي تقديم تفسيرات وتأويلات مختلفة لتدعيم موقفهم، وإن كانت في كثير من الأحيان تتجاوز الدلالات الأصلية المفهومة مما قاله ابن خلدون تحت تسويغات مختلفة، يرجعونها إلى مقتضيات المنهجية العلمية، واللغة، واللزوم الفلسفي، واللزوم الواقعي.

---

(79) al-Azmeh, "The Muqaddimah and Kitab al'Ibar: Perspectives from a Common Formula," *Maghreb Review*, vol. 4, no. 1, (1979).

إن سبب تمسّك هؤلاء بهذا الموقف هو اعتقادهم بأن إضعاف نقد ابن خلدون للفلسفة، والتقليل من قيمته، أو تأويله بجهد إصلاحي، سيشكل مخارج فكرية تساعد على إثبات العلاقة التي تربط بين طريقة الاستدلال عند ابن خلدون والمنطق الأرسطي القديم. ومن أجل تأكيد صحة هذا الموقف، ركّز هؤلاء على حشر بعض التصريحات الجزئية التي امتدح فيها ابن خلدون المنطق والفلسفة، بالإضافة إلى تذكيرهم المتكرّر لعبارته المشهورة التي اعتبر فيها التاريخ جزءاً من العلوم العقلية؛ أي فرعاً من أم العلوم "الفلسفة".

لقد تجاهل هؤلاء حقيقة واضحة، هي أن المنطق بوصفه أداة الفكر المجبولة في الإنسان لا يمكن أن يكون حكراً على أرسطو ولا على غيره، وهذا السبب الذي سهل على العلماء المسلمين تقديم بدائل مفهومية عنه، مثل ما فعل ابن حزم الذي عوّض كلمة "المنطق" بكلمة "البيان"[80] الواردة في القرآن الكريم على سبيل المثال، لأنّه إذا كان المقصود منه ذلك النظام الأساسي الذي يربط الجمل أو القضايا بعضها ببعض في أثناء التخاطب، والتواصل، وتنظَّم وفق مقدمة ونتيجة، وحد أوسط يجمعهما؛ فإنها تمثل إحدى بِنى الفكر الفطري، ونظام تسلسل الأدلّة الذي أودعه الله تعالى في كل إنسان، ولهذا السبب لم يشعر أبو حامد الغزالي بأي حرج عند استبداله المصطلحات المنطقية اليونانية بما يقابلها من اللغة العربية، فأدخل كلمات: "الميزان"، و"المعيار"، و"القسطاس" و"محك النظر" تعبيراً عن علم المنطق ذاته. وإذا كان الأمر كذلك فادّعاء الطرف الثاني باستحقاق حقوق الإبداع أو أسبقية الاكتشاف غير مسوّغة، لأن ذلك الأمر أشبه ما يكون بالقواعد اللغوية التي خلقها الله في كل إنسان، بحيث إنّ كل الناطقين باللغة يستعملون تلك القواعد بطريقة مستقلة عن النظريات التي تبحث فيها، وتكشف بنياتها الداخلية وأساليبها وقواعدها في التعبير والتواصل، ومن ثَم فموقع المنطق في الإنسان أشبه بالذي تحتله اللغة الطبيعية في المتكلّم بها؛ فإنّه لا

(80) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق: عبد الحق ملا حقي التركماني، بيروت: دار ابن حزم، 2007م.

يمكن بأي حال من الأحوال أن نعتقد أن كل من استعملها استعمالاً سليماً قد عرف قواعدها، أو قنّن نظرياتها.

يضاف إلى ماسبق بروز رغبة وميل قوي عند ابن خلدون إلى التميّز والتخلّص من تبعات الفكر الفلسفي اليوناني الذي وصفه بالعقم[81]، وغيره من الأنماط الفكرية التي وجدت طريقها إلى العالم الإسلامي، مثل الفكر الفارسي الذي ذكر ممثله "موبذ موبذان"، أي "عالم العلماء". إن وعي ابن خلدون باستقلالية علم العمران الذي يريد اكتشافه يلزم عنه ترك التقليد والتسليم، والعمل على استقلال فكره، وهو ما جعله حريصاً على وضع خطوط تفصل بين علم العمران والعلوم الأخرى، وقد تشترك معه في بعض مواده كالسياسة والخطابة التي طوّرها فلاسفة اليونان، وهو التوّجه الذي يفهم من قوله: "وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك، وأعطيته حقّه من التصفّح والتفهّم، عثرت في أثنائه على تفسير الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفىً مبيناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان؛ أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة الموبذان"[82].

لقد تجاهل أصحاب القراءات الفلسفية والأرسطية للفكر الخلدوني تلك الجهود الكبيرة التي قدّمها علماء المسلمين لنقضِ المنطق الأرسطي وردّة في مرحلة مبكّرة من احتكاك الفكر الإسلامي بالإغريقي والروماني، لاسيما بعد تأسيس "بيت الحكمة" التي تولّت ترجمة تآليف كثيرة من التراث الروماني والإغريقي في مختلف فروع المعرفة في عهد المأمون ببغداد سنة 825م،

---

(81) أشار طه عبد الرحمن إلى جملة من الأسباب التي سماها تداولية لمناهضة المنطق، والتي جعلت المنطق لا يخدم بأمانة توجه وأصول المجال التداولي العربي الإسلامي وأصوله، وتحقق في المسألة بإبراز مجموعة من التجاوزات، منها: "الإخلال بمقتضى الاستعمال اللغوي"، "الإخلال بمقتضى الاشتغال العقدي"، "الإخلال بمقتضى الإعمال المعرفي"، لمعرفة الانحرافات الناجمة عن هذه التجاوزات راجع: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م، ص311-329.

(82) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص95.

والذي استمر حتى اجتياح المغول لبغداد سنة 1258م. فمنذ بداية القرن الرابع الهجري بدأت تظهر مؤلفات في نقد المنطق، ومنها على سبيل المثال كتاب لنوبختي أبي محمد حسن بن موسى (توفي 300هـ) "الرد على أهل المنطق"، وكتاب "الدقائق" للقاضي أبو بكر الباقلاني (توفي 403هـ) من علماء الكلام، بل وحتى من الصوفية قام أبو الخير المنهني (توفي 440هـ) بالرّد على المنطق[83]، وقام كذلك عالم مسلم مجهول؛ اسمه أبو النجا الفارض، توفى حوالي 639هـ، بتأليف رسالة بعنوان "الخمسين مسألة في كسر المنطق"، وانتقد مباحث الحدود المنطقية، والأقيسة في المنطق الأرسطي، التي تمثّل أهم دعائمه[84]،وتوّجت جهود المسلمين في نقد المنطق بمحاولة ابن تيمية المتمثّلة في "دَرْءِ التعارض بين النقل والعقل"، و"ردّ المنطق، و"نصيحة أهل الإيمان في ردّ منطق اليونان"، و"نقض المنطق"، و"فصل في ضبط كليات المنطق والخلل فيه"[85].

---

(83) السيوطي، جلال الدين. **الحاوي للفتاوى**، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1982م، ج1، ص394.

(84) الطبطبائي، مصطفى. **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة: عبد الرحيم الملاوئي البلوشي، بيروت: دار ابن حزم، ط1، 1990م، ص: 81.

(85) راجع طه عبد الرحمن لمعرفة نماذج من تعامل علماء المسلمين، أمثال ابن حزم الأندلسي، والغزالي، وابن تيمية، مع المنطق، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص329-380.

(86) "نصّ على مجموع ما ذكرته أئمة الدين وعلماء الشريعة، فأول من نصّ على ذلك الإمام الشافعي رضي الله عنه، ونصّ عليه من أصحابه: إمام الحرمين، والغزالي في آخر أمره، وابن الصبّاغ صاحب الشامل، وابن القشيري، ونصر المقدسي، والعماد بن يونس وحفيده، والسلفي، وابن بندار، وابن عساكر، وابن الأثير، وابن الصلاح، وابن عبد السلام، وأبو شامة، والنووي، وابن دقيق العيد، والبرهان الجعبري، وأبو حيان، والشرف الدمياطي، والذهبي، والطيبي، والملوي، والأسنوي، والأذرعي، والولي العراقي، والشرف بن المقري، وأفتى به شيخنا قاضي القضاة شرف الدين المناوي، ونصّ عليه من أئمة المالكية: ابن أبي زيد صاحب الرسالة، والقاضي أبو بكر بن العربي، وأبو بكر الطرطوشي، وأبو الوليد الباجي، وأبو طالب المكي صاحب "قوت القلوب"، وأبو الحسن بن الحصار، وأبو عامر بن الربيع، وأبو الحسن بن حبيب، وأبو حبيب المالقي، وابن المنير، وابن رشد، وابن أبي جمرة، وعامة أهل المغرب، =

وقد ذكر جلال الدين السيوطي قائمة طويلة بأسماء الذين ردّوا المنطق من علماء المسلمين[86] بعد ما عرّفه بـ"فن خبيث مذموم يحرم الاشتغال به لبناء بعض ما فيه على القول بالهيولى، الذي هو كفر يجرّ إلى الفلسفة والزندقة، وليس له ثمرة دينية أصلاً، بل ولا دنيوية"[87].

وبالنظر إلى حركة النقد الواسعة التي خاضها علماء المسلمين ضدّ المنطق الصناعي، يتضّح أن جهود ابن خلدون في هذا المضمار لا يمكن تفسيرها إلا بوصفها حلقة من تلك الجهود المبكرة، خاصّة تلك التي حقّقها ابن تيمية، والتي كسرت شوكة المنطق بصيغته اليونانية في العالم الإسلامي. كان نقد ابن تيمية، -الذي توفى قبل ثلاث سنوات من ولادة ابن خلدون-، للمنطق الأرسطي موجَّهاً إلى مجموعة من المباحث التي تمثّل صورته، وهي: مسألة العلاقة التي تربط القضايا الكلية مع العينيات الموجودة في الواقع، ومسألة التهميش والتقليل من قيمة القياس التمثّيلي في البرهان، ونظرية الحد، ونظرية الأقيسة[88].بحيث توصل ابن تيمية إلى نتيجة مفادها أن "إدخال صناعة المنطق في العلوم الصحيحة يطوّل العبارة، ويبعد الإشارة، ويجعل القريبَ من العلم بعيداً، واليسير عسيراً. ولهذا تجد أن من أدخله في الخلاف والكلام وأصول الفقه وغير ذلك،لم يفد إلا كثرة الكلام والتشقيق، مع قلّة العلم والتحقيق"[89]، لم يكن تصوّر ابن تيمية للمنطق منحصراً في اعتباره عاملاً معرقلا لحصول المعرفة الصحيحة في المسائل المتعلّقة بالإلهيات فحسب، بل أشار كذلك إلى الأثر السلبي الذي ينتجه المنطق في التوجيه غير السليم

= ونص عليه من أئمة الحنفية أبو سعيد السيرافي، والسراج القزويني؛ وألف في ذمه كتاباً سماه "نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلى بحب علم المنطق". ونصّ عليه من أئمة الحنابلة: ابن الجوزي، وسعد الدين الحارثي، والتقي ابن تيمية، وألّف في ذمه ونقص قواعده مجلداً كبيراً سمّاه "نصيحة ذوي الإيمان في الرد على منطق اليونان". انظر: جلال الدين السيوطي، **الحاوي للفتاوى**، طبعة مصر، د.ت.، ج1، ص394.

(87) المرجع السابق، ج1، ص394.

(88) ابن تيمية، أحمد. **نقض المنطق**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د. ت، ص55-211.

(89) المرجع السابق، ص169.

للعقول، أو بالأحرى ممارسة تضليل مقنّن من خلال أقيسته وقواعده والخلفيات الميتافيزيقية التي تضرب بجذوها في عمق التصوّر الطبيعي المادي للعالم كما يُتَصوّر، من خلال المقولات العشر التي ذكرها المعلِّم الأول أرسطو، أبو المنطق الصوري. إن الانتقادات التي وجّهها ابن تيمية إلى المنطق أصبحت بمثابة إنارات على الطريق، سمحت لابن خلدون أن يتتبّع سلبيات المنطق في العلوم الإسلامية.

مما لاشكّ فيه أن ابن خلدون قد استفاد من النقد الذي وجّهه ابن تيمية للمنطق، ومن بين أبرز علامات هذه الاستفادة، تتبّع ابن خلدون للأثر الناتج من إدخال المنطق والمناهج الفلسفية الأخرى في منظومة العلوم الإسلامية، علماً بأن هذه العمليّة أثّرت كثيراً في الشكل، والمضمون، والمواد العلمية التي يصوغها العلماء واجتهاداتهم في بناء الأدلّة وترجيح الآراء. لقد نظر ابن خلدون في تاريخ العلوم وفسَّر مراحله بعناية محكمة، وأظهر قدراته حين ميَّز المراحل التاريخية المختلفة التي مرّت عليها، مبيِّنا جوانب الكم والكيف في نمو بعض العلوم الشرعية؛ إذ في العديد من المناسبات بيّن ابن خلدون الأثر والتغيرات التي ظهرت من جرّاء إدخال المنطق ومناهج التفكير الفلسفية، وخصّ بالذكر جملة من الانحرافات التي وقعت في بعض علوم الملّة من الناحية الأصولية، والمنهجية، والممارسة العملية.

وهذا ما يمكن ملاحظته في تقسيم ابن خلدون لتاريخ علم الكلام إلى مرحلتين: مرحلة "المتقدّمين" التي اقتصر فيها أصحابها على المقدّمات العقلية التي تتوقف عليها أدلتهم، بل في بعض الأحيان كانت صور أدلّتهم على غير الوجه الصناعي؛ أي غير خاضعة للأقيسة المنطقية[90]، ومرحلة المتأخرين التي تميّزت بوضع مضطرب وصفه ابن خلدون بـ"التحكّم" و"الهوى"، وكان سببه إدخال المنطق اليوناني في دائرة العلوم الشرعية، وهو الحدث الأساسي الذي سمح له بتقسيم العلماء الذين يشتغلون في هذه العلوم إلى فئة "المتقدّمين"، وهم الذين اجتهدوا ووضعوا علومهم بغير وسيلة

(90) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص34.

المنطق اليوناني، وفئة "المتأخِّرين" الذين استعانوا بالمنطق في تأصيل أو وضع الأصوليات المختلفة من تحديد الفطريات، ووضع المقدّمات والقواعد، وبيان حدود للمفاهيم وتصور الأشياء، والتحقّق من القضايا وتمحيصها، وتقديم الأدلّة الصحيحة، وإبطال الخاطئة منها.

ولم تتوقّف استفادة ابن خلدون من العلماء الذين سبقوه في نقد المنطق إلى هذا الحد فحسب، بل امتدّت إلى اقتراح البرهان الطبيعي كآلة استدلالية بديلة عن المنطق الأرسطي. ولمعرفة جذور البديل الخلدوني في الاستدلال يجب الإشارة إلى ظاهرة فكرية متميّزة تمثّلت في حركة دلالة مفهوم "الفطرة" في مؤلّفات العلماء من مجالات الفقه والعقيدة والكلام إلى المعرفة والاستدلال[91].بالرغم من ظهور هذا التحوّل قبل ابن خلدون خاصة في مؤلفات ابن تيمية التي نقرأ في بعض منها: "والأمور الفطرية متى جعل لها طرق غير الفطرية كانت تعذيباً للنفوس بلا منفعة لها"[92]. وكذلك "فإن الأمور الحقيقية العلمية لا تختلف باختلاف الأوضاع والاصطلاحات، كالمعرفة بصفات الأشياء وحقائقها. فالعلم بأن الشيء حي، أو عالم، أو قادر، أو مريد، أو متحرّك، أو ساكن، أو حسّاس، أو غير حسّاس، ليس هو من الصناعات الوضعية، بل هو من الأمور الحقيقية الفطرية التي فطر الله تعالى عباده عليها، كما فطرهم على أنواع الإرادات الصحيحة والحركات المستقيمة"[93]، فإن إسهام ابن خلدون نقل مفهوم الفطرة إلى مجال مباحث

---

(91) ازدادت أهمية مفهوم "الفطرة" في الدراسات الحديثة في مقارنة الأديان، وخاصة تلك البحوث التي تحاول أن تقارب بين الديانات الإبراهيمية الثلاث؛ اليهودية والمسيحية والإسلام. هذا الاهتمام والتحوّل في السياق جعل أصحاب هذه الاهتمامات يبذلون كل الجهد لتوسيع دلالة هذا المفهوم حتى يشمل الأطروحات التي يتبنونها في تفسير الدين والتديّن بوصفه ظاهرة واحدة في المجتمع الإنساني. هذا الطرح كان واضحاً في كتاب "The Islamic Roots of Democratic Pluralism" (2001م) لمؤلفه عبد العزيز ساشدينا، الذي حاول من خلاله أن يرجع إلى أصل الفطرة للكشف عن جذور "التعددية الدينية"، و"وحدة الأديان" في الإسلام، التي كانت هدفه في هذا الكتاب.

(92) ابن تيمية، أحمد. **الرّد على المنطقيين**، تقديم وضبط: رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م، ج2، ص7.

(93) المرجع السابق، ج1، ص52.

الإدراك، والاستدلال، ونشأة المعرفة في النفس؛ وهو المجال الأكثر تجريداً وتخصّصاً.

تكشف هذه النصوص وغيرها عن الوجه الأصولي أو المعرفي لدلالة مفهوم "الفطرة" الذي يمكن الاستفادة منه في بناء الأدلّة، وتفسير نشأة المعرفة ونموّها عند الإنسان، وكل ما يصدر عنه من قول، وفعل بناء عن تلك المعرفة(94)، وهي الخطوة التي خطاها ابن خلدون حين أطلق دعوته إلى ممارسة طرق "البرهان الطبيعي" بدلاً من الخوض في متاهات قوالب المنطق الصناعية، المعرقلة لسيولة الفكر وحركته، والتي تسدّ الحجب على المطلوب، وتعطِّل الناظر عن تحصيل ما يقصد إليه حين تتشابه الأدلّة وتتساوى جهاتها المتعددة، إذ يقول في فصل (في وجه الصواب في تعليم العلوم وطريق إفادته): "والذريعة إلى دَرْك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرّد عن جميع الأوهام، وتعرّض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر. فاعتبِرْ ذلك، واستمطِرْ رحمة الله تعالى، متى أعوزك فهم المسائل، تشرقْ عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب"(95).

---

(94) ثمة مثال تاريخي يبيّن قوّة وأهمية رصيد الفطرة المعرفي في فهم مواقف معقدة؛ وهو موقف زوجة الرسول ﷺ خديجة بنت خويلد -رضي الله عنها- الذي صرّحت به للرسول في أول وهلة من تلقّيه الوحي؛ إذ بينما كان رسول الله يقول لها «لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسي»، وهي تقول له ﷺ: "أَبْشِرْ، فَوَاللَّهِ لَا يُخْزِيكَ الله أبَداً" وتفسّر "الحدث الإلهي" باستدلال فطري سليم وبسيط يقوم على اعتقاد راسخ بأن من كانت فيه من الصفات الفاضلة، والأخلاق والشيم لا يُخزَى أبَدَاً؛ "فعلمت بكمال عقلها وفِطرتها أن الأعمال الصالحة، والأخلاق الفاضلة، والشِّيم الشريفة، تُناسِبُ أشكالها من كرامة الله، وتأييده، وإحسانه، ولا تُناسِبُ الخزي والخِذلان، وإنما يُناسبه أضدادُها، فمَن ركَّبه الله على أحسنِ الصفات وأحسن الأخلاق والأعمال إنما يليقُ به كرامتهُ وإتمامُ نعمته عليه، ومَنْ ركَّبه على أقبح الصفاتِ وأَسْوَإِ الأخلاق والأعمال إنما يليق به ما يناسبُها، وبهذا العقل والصدِّيقية استحقَّت أن يُرْسِلَ إِلَيْهَا رَبُّها بالسَّلَامِ مِنْهُ مَعَ رَسُولَيْهِ جِبْرِيل وَمُحَمَّدٍ ﷺ" انظر: ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، بيروت: دار ابن حزم، ط3، 2005م، فصل: "في السابقين إلى الإسلام واستدلال خديجة"، ص374.

(95) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1248.

إن دعوة ابن خلدون إلى الرجوع إلى نظام الفكر الطبيعي وأسسه لم تكن فعلاً تعسفيّاً، ولا موقفاً متعصّباً، أو شعوراً بالتكبّر واحتقار ما حقّقه غيره من الإنجازات في المعرفة الإنسانية، بقدر ما هي محاولة علمية لتجنّب بعض المسائل، وتحقيق جملة من المقاصد. أما المسائل التي أراد تجنّبها فهي سيطرة قوانين الميتافيزيقا اليوناني على الفكر الإسلامي. فالمنطق الأرسطي بمقولاته لا يختلف عن العلوم الأخرى التي تضرب جذورها في الإلهيات والتصوّرات الكلية للعالم والحياة والعلم، وهو ما يعبر عنه بالرؤية الكونية (worldview).

في هذه المسألة تجدر الإشارة إلى الاختزال الذي مارسه الذين استعملوا المنطق الأرسطي في وضع أدلّة علومهم في تحديد ماهية هذا العلم، ووظيفته التي اقتصرت فقط على الجانب الأداتي أو الظاهري دون التوغّل في مادته وجذوره الميتافيزيقية والفلسفية. لهذا السبّب جاءت معظم التعريفات على شكل إجماع يبيِّنُ أن المنطق "أداة تعصم الفكر من الزلل" كما جاء في تعريف الفارابي "فصناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي شأنها أن تقوِّم العقل، وتسدّد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن تكون قد غلط فيها غالط"[96].

أما ما يتعلّق بالمقاصد التي أراد ابن خلدون تحقيقها فهي تتعلّق بإيجاد الوسيلة البرهانية المناسبة لموضوع علم العمران وقضاياها، وتراعي معايير النظرة الكونية التوحيدية. فالمنطق الأرسطي يشوبه العجز في استغراق ميدان هذا العلم بحكم دور اللغة الإغريقية في صياغتها، والتي لا يمكن بأي حال من الأحوال تعميمها، بسبب الفروق الطبيعية التي تحملها[97]، أما إذا كانت

(96) الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين، القاهرة: المكتبة الأنجلو مصرية، ط2، 1968م، ص67.

(97) يعقوبي، محمود. **المنطق الفطري في القرآن الكريم**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2000م، ص23.

تلك المقولات نابعة من صور التفكير، فهي كذلك يتعذر الحال عزلها عن جذورها الميتافيزيقية التي تضرب في عمق التصوّر الكوني اليوناني والإغريقي المادي، ولهذا فإن الأمر يتطلب عملاً جاداً ينطلق من وضع وسائل تمهيدية تساعد الباحثين في العمران إلى بناء منطق بديل يكون أكثر مرونة وشمولية وعلواً، ومستمداً من مصادر الوحي، والاجتهادات العقلية للعلماء في العلوم التي تنمو تحت ظلّها ضمن الرؤية الكونية التوحيدية. وهو المنطق القائم على مصادر الوحي، وممارسة التعقّل، أو إعمال العقل بطريقة دون توسيع نفوذه ليتحوّل بحكم ضعفه إلى غريزة لا يختلف عن غيرها من الغرائز التي أودعها الله في الإنسان[98]، بل قد تكون أخطر غريزة لما ينتج عنها من فساد في حالة انحرافها. ومن خلال هذا "المنطق الرشيد" فقط يمكن فهم القضايا واستيعابها في أبعادها الكلية التي تنتمي إلى عالمي الغيب والشهادة، وما يلزم عنهما من القيام برسالة الاستخلاف والتعمير والإصلاح والتمكين لدين الله.

إن الحركة والتحوّل في الأحوال، والأعراض التي يتعرض لها العمران البشري، لا يمكن أن تدرس بقوالب منطقية جامدة كالتي وضعها أرسطو، فهي قوانين تصطدم بكثير من القضايا والجمل التي تشكّل كتاب علم العمران. فعلى سبيل المثال تسرَّع الباحثون المتشيعون لهذا المنطق التقليدي إلى اتهام ابن خلدون بالوقوع في تناقضات، لأنّه رحمه الله سب رأيهم_ يقول بالقضية ونقيض القضية التي يحدّدها هذا المنطق بمقتضى قانون عدم التناقض. وأحسن مثال يبيّن "أزمة العجز" التي تواجهها هذه الأداة هو عدم القدرة على استيعاب تفسير ابن خلدون لشخصية "الإنسان البدوي" الذي يقوم على قضيتين جزئيتين تجمع في آن واحد بين خصال حميدة منها: القرب إلى الخير، والقرب إلى الشجاعة، والتحلّي بمستقيم الفطرة؛ وأخرى رديئة منها التوحّش، ومقاومة

(98) يفسر ابن تيمية "العقل" في لغة الرسول ﷺ وأصحابه وأمته بأنه عرَض من الأعراض، يكون مصدر "عَقَلَ" "يَعْقِلُ" "عَقْلاً" كما في قوله: "لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ" و"لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ"، و"لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَعْقِلُونَ بِهَا" [الأعراف: 179]، ونحو ذلك. وقد يراد به "الغريزة" التي في الإنسان. قال أحمد ابن حنبل، والحارث المحاسبي، وغيرهما: "إن العقل غريزة"، ابن تيمية: **الرّد على المنطقيين**، ج2، ص31.

الأحكام، وصعوبة الانقياد، وقصور الفكر عن إدراك الصنائع، والأمية[99]، والكلام نفسه يقال كذلك في مسألة العرب والبربر، وقضايا أخرى في السياسة، والاقتصاد، والتربية، ونقد العلوم.

إن تبنّي ابن خلدون لمنطق مرن ومتعدّد القيمة، ومركز على ملاحظة الجزئي، هو إجراء علمي دقيق، يعني إعطاء طبيعة الموضوع الذي يتناوله اعتباراً أوسع يُمكِّنه من استغراق جزئياته المطلوبة لفهمه كمسألة كلية، وهذا ماجعل منهجية علم العمران واستدلالاته أقرب إلى مناهج العلوم الشرعية التي بعدم العلمية؛ لاعتمادها على القياس التمثيلي[100] الذي هو تَّيهمها الأرسطيون انتقال الفكر من قضية جزئية إلى قضية أخرى جزئية، وهو بذلك يكون أبعد من أي علم دخيل آخر. وبهذا يبدو واضحاً أن المنطق الأصولي الذي يتحكّم في تفسير ابن خلدون المذكور يقترب كثيراً من طريقة عرض القرآن لحقائق بعض الفئات الإنسانية، كالأعراب، في جمعها بين قيم إيجابية وأخرى سلبية في آن واحد كما في قوله تعالى: ﴿ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 97]؛ و﴿وَمِنَ ٱلْأَعْرَابِ مَن يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنفِقُ قُرُبَٰتٍ عِندَ ٱللَّهِ وَصَلَوَٰتِ ٱلرَّسُولِ ۚ أَلَآ إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ ۚ سَيُدْخِلُهُمُ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: 99]؛ وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة: 101] بالإضافة إلى وصفه لأهل الكتاب الذي جاء فيه خطاب القرآن بوجهين؛ إيجابي وسلبي في آن واحد، ومحمول على قضايا جزئية لا كلية، يقرها المنطق الأرسطي على أنها هي المصدر

---

(99) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، بيروت: دار كوفان للنشر والتوزيع؛ دار الكنوز الذهبية، ط2، 1994م، ص76.

(100) "هو الذي تسميه الفقهاء قياساً، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلى الشاهد، ومعناه: أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما"، أبو حامد الغزالي، **معيار العلم في فن المنطق**، بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.، ص119.

اليقيني الوحيد للمعرفة الإنسانية، فالعلم بالكليات لا الجزئيات كما هو مشهور عند المدرسة الأرسطية في المنطق.

إن النـزول بالفكر إلى الواقع المتحرّك دفع بابن خلدون إلى التّخلي عن صورة القياس الثلاثي التقليدية المكونة من: المقدّمة الأولى، والحدّ الأوسط، والنتيجة، بينما لجأ إلى نماذج من الاستدلالات، تتعدّد فيها المقدّمات والنتائج. إن دوران نظرية ابن خلدون في العمران حول "النمط البدوي" و"النمط الحضري" قد أوهم بعض الباحثين أن ذلك التصوّر يناسب تماماً البنية الثنائية للمنطق الأرسطي، لكن هذا ما لا يمكن إثباته، لأن مفهوم البدو والحضر عند ابن خلدون غير مستقر في حال واحد؛ أي غير سكوني، وهذه الحالات لا تحمل خصوصيات موحدة في جميع مراحلها؛ فالبداوة ـعلى سبيل المثالـ حالة معينة في ثلاثة تجمعات بشرية، وهي: أصحاب الإبل (الرحل)، وأصحاب البقر والماشية (الشاوية)، والممتهنون للزارعة، وهذا الوضع جعل بعض التركيز على مبدأ التدرّج أو التداخل[101]، ومن ثَم فلا يمكن اعتباره ثنائية وجودية.

النتيجة التي يمكن استنباطها هي أن التفسيرات الخلدونية لقضايا علم العمران تخضع لمنطق متميّز لا تطيقه قوانين المنطق الصوري التقليدي ومقولاته الضيقة. فإذا قام أي باحث بالرجوع إلى هذا المنطق لفهم الفكر العمراني والقضايا التي يطرحها، فلا ينتج عن فعله إلّا الغموض والتعقيد، لأن قوالب المنطق التقليدي صورية، ومجردة، ومحدودة المرونة، وبعيدة عن الأحداث الفعلية والحقائق الماورائية التي لا يمكن استيعابها إلا في إطار الرؤية الكونية التي تقدّمها معارف الوحي.

3. البرهان الطبيعي في "المقدّمة" ومقوماته

لا يخفى على الباحث المسلم تغييب الكثير من القضايا الرئيسة واستبعادها، كالدين، والتقليل من أهميتها كما فعلت الدراسات الاستشراقية

(101) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون**، مرجع سابق، ص80-86.

في الفكر الخلدوني، وكذلك تغيب واستيعاد الأدوات المنهجية الأصيلة التي ابن خلدون بدائرة الفكر الإسلامي. ومن بين هذه الأدوات مسالك "البرهان الطبيعي" أو "المنطق الفطري" الذي تعود جذوره في الفكر الإسلامي إلى مباحث الفطرة الإنسانية، خاصة ما يتعلق بجوانبها المعرفية والأصولية. لم يكن غياب هذا الجانب مقتصراً على الدراسات الخلدونية الغربية، بل يشمل كذلك الدراسات التي تتبنى المنظور الإسلامي. ولعل من الباحثين القلائل الذين أثاروا هذه المسألة في الدراسات المنطقية -خارج مجال الدراسات الخلدونية- محمود يعقوبي الذي ذكر أن عمر بن سهلان الساوي (توفي 450هـ)، حدد مفهوم الفطرة، وتكلم على المقدمات الفطرية للقياس في كتابه "البصائر النصيرية"[102]. إن أهمية هذا المبحث في الفكر الخلدوني تتمثل في إمكانية حسم وسد منابع صناعة الفكر المادي بتجفيف التأثيرات الخارجية في تشكيل الفكر العلمي الخلدوني. إن استخراج آليات المنطق الفطري أو البرهان الطبيعي في نصوص ابن خلدون هو الطريق الصحيح إلى التسريع بنهاية "الاتجاهات المادية في احتواء الفكر العلمي الخلدوني"، وتحرير علم العمران وتفعيله، ليقوم بمهامه في طرح مشكلات العالم الإسلامي وحلولها المناسبة.

ولهذا نعتقد أن ورود بعض التفسيرات في هذا الاتجاه في إجابة طه عبد الرحمن عن سؤال حول طبيعة الاستدلالات في النص الخلدوني في مقالاته[103] ستفتح مجالاً لإيجاد بدائل قد تدعم في المستقبل الطرح الإسلامي، وتقف إلى جانبه في الجدال الذي طال بين من بحثوا في ابن خلدون حول أصل منظومته الاستدلالية، والذين قسمهمعبد الرحمن إلى

---

(102) يعقوبي، محمود. **المنطق الفطري في القرآن الكريم**، ص7.

(103) وهي تضم مقالاً بعنوان "**عن الاستدلال في النص الخلدوني**" منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أعمال ندوة ابن خلدون (14-17 فبراير 1979م)، الرباط، 1979م؛ "**الاستدلال البرهاني والاستدلال الاحتجاجي**" حوار حول الفكر الخلدوني (منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، 1986م، وفصل بعنوان "**طبيعة الاستدلال في النص الخلدوني**" في كتابه "**اللسان والميزان** أو **التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1998م.

موقفين متطرفين في القضية: فالقسم الأول أخضع تفسيرات ابن خلدون للمؤثّرات الخارجية، وادّعى تبعية استدلالاته للاحتجاج البرهاني الذي تشكّله قوالب المنطق الأرسطي، وهو الموقف الذي وضع أساسه الإيديولوجي محسن مهدي في كتابه المعروف عن فلسفة ابن خلدون، أما القسم الثاني فكان تصوّره أسوَأ، لأنه حاولَ الترويج "لنظرية الفوضى" التي يدّعي فيها أن الفكر الخلدوني مركّب لتناقضات حقيقية لا يمكن تجاوزها، وهو الموقف الذي صرح به عزيز العظمة في تشريحه لمحتويات "المقدّمة". وهذه التفسيرات تنصبّ في مجملها في بديل الاحتجاج الطبيعي الذي استنتجه من بنى نصوص "المقدّمة" وصوّر الاستدلالات الواردة فيها، يجعله أقرب إلى منهجية ابن خلدون المتميّزة في دراسة العمران البشري.

لقد سهّلت لطه عبد الرحمن مجموعة من مكوّنات الفكر الخلدوني مهمة التقدّم في هذا الاتجاه، منها كثرة استعماله المفاهيم الشرعية بشكل منظّم ونسقي في خطابه العلمي. فعلى سبيل المثال حرص ابن خلدون على بيان الجوانب الخفيّة من عملية التفكير، التي لها علاقة مباشرة بالنظرة التوحيدية، كربطه للفكر بالهداية. فالفكر عنده هو تجلٍّ للهداية الإلهية التي ألهم بها عباده، والتي ترافقهم باستمرار حيث كانوا، وبأي كيفية أو وضع أو اتجاه ساروا فيه. إن هذه الهداية هي التي تدفع البشر إلى التعاون، وتحصيل المعاش، وقبول النبوّات، وإبداع الصناعات والعلوم، والقيام بأعمال صالحة، وهي كذلك الهداية التي تأخذ الإنسان إلى الحياة الأخروية، التي لا يفصلها ابن خلدون عن اهتمامات علم العمران. فالفكر عند ابن خلدون في أعلى صوره هداية إلهية بكل ما تحمله الكلمة من المعاني، تعرض على الفكر الإنساني جملة من الضرورات التي لا يقوم الاجتماع البشري إلا بها، وهي تشمل: التعاون، وتحصيل المعاش، وإنشاء ملك سياسي، وتحصيل العلوم، وقبول النبوات، والقيام بأعمال صالحة، وتوجيه الإرادات لتحصيل السعادة الأخروية[104]. وبهذا المعنى يكون مفهوم الفكر الذي وظّفه ابن خلدون ليس

(104) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، ج1، 335-339.

سوى جانبٍ من جوانب الفطرة الإنسانية التي خلقها الله في الإنسان، والمذكورة في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: 30].

إن انتباه ابن خلدون وتفطّنه إلى استعمال مفاهيم مصادر الوحي لبناء القواعد الأصولية القبلية نابع عن قناعة علمية حقيقية، مبنيّة على استنتاج واقعي راسخ، وهو استحالة البرهنة على كل قضايا الإنسان وتصوّراته وأفعاله العملية، ومن ثَم فإن الاستعانة بعلوم الوحي هي بمثابة اختزال للمسافات، وتوسيع أفق المعرفة الإنسانية في حدودها المشروعة، الممنوحة من الله، فمتابعة الأسباب والأفعال وكل ما يقع في النفس من التصوّرات كما قال:

فمجهول سببه، إذ لا يطّلع أحد على مبادئ الأمور النفسية، ولا على ترتيبها. إنّما هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنّما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب؛ لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس؛ فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة[105].

وإذا كان حال قدرات الإنسان الإدراكية وفطرته على هذا النحو، فبدلاً من أن نرجع إلى مقتضى "العقل المحض" كما قال عبد الله دراز "-نقول: بمقتضى "العقل العلوي"، وبدلاً من الاستناد إلى التجريد التصوّري الذهني- يجب أن نلجأ إلى ذلكم الواقع المحس، الحي العليم، الذي هو العقل الإلهي،"[106] وفي هذه الأثناء يكون الأجدر بالباحث المسلم أن يستعين بمصادر الوحي التي تقدّم له كلّيات يقينية محْكمة، تختصر له الجهد، وتوفّر له

(105) وافي، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج3، ص1069-1070.

(106) دراز، محمد عبد الله. **الدستور الأخلاقي في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم**، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، دمشق: مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية، د.ط، د.ت، ص34.

الوقت، وهذا يجعله في موقع تصوري متقدّم يُمكّنه من إحداث تجاوز نوعي للدراسات الإنسانية الأخرى، التي تقع تحت أنساق علمية وفلسفية واجتماعية غير إسلامية.

إن دعوة ابن خلدون إلى ممارسة الفكر الطبيعي هي بمثابة إحياء لمفهوم "الفطرة الأولى"، وتنبيه إلى حاجته في الاستدلال على عدد غير قليل من القضايا التي يفرزها العمران في أحواله وأعراضه وحركته الدائمة، وما يطرأ من التغيّر على مسائله الكبرى مثل: السياسة والملك، والمعاش، والصنائع، والتعليم، واللّغة، بالإضافة إلى إدخال تتبع خواص تلك الفطرة وتجلّياتها في ظواهر: التعاون، والتغلّب، والملك، والدين، وقيم الخير والشّر، والصناعات، والعلوم، والنبوّة، وتأثيرها في عَالم الإنسان، ولهذا يرى _على سبيل المثال_ أن قيم الخير التي يقوم عليها العمران هي نتاج الفطرة، وهو جزء لا يتجزّأ منها، وسبب ذلك كما فسّره ابن خلدون، يعود إلى أن:

النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شرّ، قال ﷺ: «**كُلُ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمجِّسَانِهِ**»[107]، وبقدر ما سبق إليها من أحد الخُلقين تبعد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه، فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملَكَتُه بَعُدَ عن الشر، وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر، إذا سبقت إليها أيضاً عوائده[108].

إذاً، فالفطرة _كما يتصوّرها ابن خلدون_ خُلقة مزوّدة باستعداد وقدرة وهداية إلهية، توفّر للإنسان أحسن شروط وأحوال التكّيف والتفاعل مع المؤثّرات الخارجية إذا تّم التحكم على الموانع والعوارض والمؤثرات الخارجية السلبية الناتجة من فعل الإنسان وخبرته المتراكمة في مختلف

(107) **صحيح البخاري**، كتاب الجنائز، رقم الحديث: (1271: مرفوع)؛ **صحيح مسلم**، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، رقم: 2658.

(108) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص197.

مجالات الحياة، ولهذا فمن كان على الفطرة في تصوّر ابن خلدون "كان أسهلَ لقبول الملكات، وأحسن استعداداً لحصولها، فإذا تلوّنت النفس بالملكة الأخرى خرجت عن الفطرة، وضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف، وهذا بيّن يشهد له الوجود"[109]. بهذا المعنى تكون الفطرة الإنسانية مصدراً لتلك القابلية الذاتية والميول التي يملكها كل إنسان، والتي تدفعه إلى التصرف وفق إرادات منسجمة مع النظام العام الذي بثّه الله في الإنسان والكون.

إن ورود مفهومي "الفطرة" و"البرهان الطبيعي" في نصوص "المقدّمة" يساعد على توضيح معالم المنهج البديل الذي اقترحه وسار عليه ابن خلدون، وعلى أساسه نرد أقوال المستشرقين الباطلة، ونفتح مساحات فكرية أخرى في تفسير الفكر الخلدوني بشكل عام، تبعده عن القراءات الوضعية الغَرْبية والأرسطية التي تعرقله ولا تخدمه. في هذا الإطار أشار طه عبد الرحمن إلى إمكانية تفسير استدلالات ابن خلدون بوساطة ما اصطلح عليه باسم "الاستدلال الحجاجي التداولي"، ويقصد به: "جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد على الإمكانات الاستدلالية الخاصة باللسان الذي يتداوله المستدلّ (اللغة العربية)، والثاني "الاستدلال الحجاجي الطبيعي"، ويقصد به: "مختلف الوسائل الاستدلالية الطبيعية التي تستهدف أساساً إقناع المخاطَبِ بقولٍ ما، بالبناء على ما يُعْلَم أو يفترض أن المخاطَبَ يُسلِّم به من أقوال غيره"[110]. وهذا القول يؤكّد وجود أصناف أخرى من المناهج العلمية المستعملة في "المقدّمة"، وهي مختلفة عن المنطق التقليدي الذي ورثه الفلاسفة المسلمين من أرسطو. وإذا كان هذا ثابتاً، فإن الدراسات التي تُخضِعُ الفكرَ الخلدوني حصراً لحتمية المنطق الأرسطي ستواجه حتمية نهايتها.

إن مطالبة ابن خلدون القويّة للعودة إلى التفكير الطبيعي تتمثّل في تأكيده المستمر دور الإرادة الإلهية في العمران وكل ما يتعلّق به من نشاط إنساني،

---

(109) المرجع السابق، ج2، ص290.

(110) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص393.

وهذا ما يجعل "خلفية معايير الوحي" لدى ابن خلدون أهم الأصول التفسيرية التي ساعدته على فهم سلوك الإنسان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والتربوي، وهذا يتجلّى مثلاً في تفسيره مبدأ "الإجماع" ذاته، الذي أرجعه إلى "سنة الله في التآلف" بين الناس، وهو الدليل الذي استقاه من مصادر الوحي لتدعيم الأسباب الموضوعية الأخرى التي تحمل الناس على الوحدة والتعاون من أجل تحقيق المصلحة المشتركة.

يرى ابن خلدون أن العوامل المادية، مثل تحقيق المصالح الحياتية وحدها، لا تكفي للتأليف بين الناس لأن ذلك لا يتحقّق إلا بمعونة الله، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 63]، والسرّ في ذلك -في رأي ابن خلدون- يعود إلى كون "القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل، والميل إلى الدنيا، حصل التّنافس، وفشى الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق، ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتّحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة"(111).

من خلال التفسير التوحيدي المذكور، يتّضح الخطأ الذي وقعت فيه القراءات المادّية للفكر الخلدوني، التي جعلت من عامل "المنفعة المشتركة" أو"المنفعة المتصارع عليها" عاملاً مثالياً لفهم السلوك الإنساني ونشأة الملك وفق حتمية صراع الأفراد والجماعات البشرية من أجل تحقيق "المنفعة". وبالتحقيق في هذه الثغرات، يمكن لعلم العمران التوحيدي أن يوجّه نقداً جاداً إلى الأطر الإبستيمولوجية والتطبيقات العملية للنظريات العلمية المعاصرة السائدة عند غير المسلمين. وهذا النقد سيسهم -بلا شكّ- في رفع مستوى العلوم الإنسانية في وعيها بحقيقة الإنسان الكلية المتكاملة، دون اختزال أو تحريف أو تهميش تحت ذريعة أي فكر إيديولوجي، لا يمتّ بصلة إلى أي علم، كما يحدّده النسق التوحيدي في المعرفة الإنسانية.

---

(111) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص125.

ثمة نقطة أساسية جعلت توجّه ابن خلدون إلى أنماط التفكير الطبيعي خطوة أصولية مناسبة، وهي ضمان الصبغة اليقينية للقوانين التي يبني عليها تفسيراته لظواهر علم العمران. من أجل ادعاء هذه الصفة من التحقّق للقوانين أو القضايا، ينبغي تجاوز تلك المعلومات والصور الموضوعية التي يتلقّاها الباحث من الظاهرة العينية التي يدرسها، لأن القول بيقينية "القضية" يعني الحسم بعدم احتمال وقوع الظاهرة نفسها، على نحو يختلف عن الذي فُسِّرت به، وهذا الحال يتطلّب أنْ توفّر في الإنسان قوى إدراكية أخرى تكون أعلى من مجرد الإدراك أو "التعقّل"، وهي "الإيمان" الذى يجب أن يدلّ على صفة وحالة روحية نفسية وسلوك عملي. لقد كان ابن خلدون جدّ واعٍ بالشروط الضرورية التي يلزم توفيرها في خطوات البحث العلمي حتى يتسنّى للباحث رفع نوعية استدلالاته إلى مرتبة اليقين.

نتيجة لهذا الوعي بطبيعة المعرفة وخصوصيات المنهجية التي تبنّاها، توجّه عمل ابن خلدون إلى تأكيد على سنة من سنن الله في الخلق، وهي تميّز الظواهر وسيرها وفق قوانين خاصة بها. هذا القانون قد يدخل في المجال الذي يشكّله المفهوم القرآني "قدر"، "مقدار"، "أجل" "سنّة الله"، "آية"؛ وهي كلّها تدلّ على وجود نسق أصولي سنني منظّم للظواهر العمرانية، والتييجب الرجوع إليها للتعرّف عليها أو التأكّد من صحَّتها حين ترد في شكل قضية إخبارية. وبمقتضى نفيه للفوضى والتعقيد الذي تبنّته الفلسفات المادّية في فهم ظواهر العمران وتفسيرها، أكّد ابن خلدون أن لهذه الأخيرة "طبيعة ذاتية" تخصّها، وهي التي تجعل معرفتها، وتمييز بعضها من بعض، وصدق بعضها عن كذب بعضها الآخر، ممكناً "فإن كل حادث من الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بدّ له من طبيعة تخصّه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك على تمحيص الخبر، وعلى تمييز الصّدق من الكذب"[112].

إن تأكيد ابن خلدون على وجود نظام في الظواهر يوافق طبائعها، لا

(112) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص53.

يعني في أي حال ما ذهب إليه قُرّاؤُهُ المادّيون، الذين جعلوا مقولته في "الطبيعة الذاتية" لظواهر العمران حجّة على مادية فكره. إن الإقرار بالنظام فيما خلقه الله سواءً أكان في الطبيعة، أو في الإنسان أوالحيوان أو مخلوق آخر ظاهر أو مخفي، هو جزء لا يتجزّأ من عقيدة المسلم، لكن هذا النظام الذي يعد أرضية ضرورية لفقه حركة الكون وما عليه ليس مستقلاً عن إرادة الله الفاعلة فيه. لهذا السبب جاء تفسير ابن خلدون مفهوم السببيّة "قانون الحركة والتحوّل" في العمران لا يختلف كثيراً عما بيّنه الغزالي قبله بنفيه لحتمية وضرورة العلاقة بين السبب والمسبب التي يتشبث بها الماديون. فالتّتابع بين الظواهر في العالم الخارجي هو ترابط يمليه مستقرّ العادة والتكرار، لا ضرورة وجودية مادّية. إن الفاعل الحقيقي أو الخالق الحقيقي للنِّظام ليس الظواهر التي تخضع له، بل الله المبدع لكل شيء.

وبالرغم من أهمية مبدأ التوحيد في صياغة ابن خلدون لفلسفة منهجيته؛ إلا أن اهتمامات الباحثين بهذه الجوانب لم تكن كبيرة، والسبب في ذلك يعود إلى طغيان التوجّهات المادية في دراسة الفكر الخلدوني، والتوّجه الذي سعى إلى تفسير منظومة الاستدلال الخلدوني بالمنطق الأرسطي، وهما الاتجاهان اللذان وقفت في وجههما البدائل الفكرية والأصولية التي استطاع ابن خلدون إخراجها ولو بهيئتها الأولية، كأداة الفكر الطبيعي. لهذا جاءت محاولات طه عبد الرحمن في هذا الجانب لتفتح هذا الباب الواسع من الفكر الخلدوني الذي يحمل بذور بدائل تعدّ دلائل تقطع أمل الفريق الذي يسعى إلى تغريب الفكر الخلدوني، أو تجميده تاريخياً، بدعوى الفوارق الظرفية الناتجة عن البيئة الفكرية والاجتماعية.

إن تعهّد ابن خلدون في "المقدّمة" وتأكيده اعتبار علم التاريخ من ضمن العلوم العقلية، والتزام المسلك البرهاني في تفسير قضايا علمه الجديد[113]، حفزت اهتمام طه عبد الرحمن في متابعة المسؤولية، والالتزام بذلك التعهّد الصعب المنال في المجال الذي حدّده، لأن ذلك يتطلّب ليس فقط مراجعة

(113) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص: 331.

منهج المؤرخين في نقل الأخبار ونقده، بل يتعدّى ذلك إلى ضرورة إعادة النظر في جملة من العلوم وعلاقات بعضها ببعض، والأصول التي تقوم عليها. وهذا الذي حدث بالفعل حين قام ابن خلدون بوضع علم العمران البشري، وهي الخطوة التي سمحت له بتحديد الموضوع والمنهج الذي يناسبه، وفي هذه الحالة -حسب رأي طه عبد الرحمن- فإنّ وضع هذا العلم في زمرة العلوم البرهانية يحّتم على ابن خلدون "ألا ينتهج سبيل السرد، لأن الأسبقية المنطقية غير الأسبقية الزمنية، ولا سبيل الإسناد؛ لأن الحكم على القضية غير الحكم على الراوي، ولا طريقة الشروح، ما دام التكرار لا ينتج، ولا طريقة الوعظ، بما أن غاية هذا الأخير تقويمية صريحة وأسلوب خَطَابي صِرْف"[114].

إن الامتحان الذي وضعه طه عبد الرحمن أمام طريقة استدلال ابن خلدون في نصوص[115] "المقدّمة" يتحدّد من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية: كيف تتم البرهنة في نصوص ابن خلدون؟ وهل استمد طريقته فيها من البرهان المنطقي المعهود؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإلى أي حدّ التزم بتطبيق قواعده؟ وهل اتّخذ في هذه البرهنة سبلاً حجاجية أخرى تبعده من الاستدلال البرهاني؟[116]

لقد توقّف طه في إجابته عن تلك الأسئلة عند نقطتين أساسيتين: الأولى بيّن فيها وجود عناصر الاستدلال البرهاني المستمدّ من أرغانون أرسطوطاليس، خاصة كتابه "التحليلات الثانية"، والتي لخّصها في أربع خصائص[117] هي:

---

(114) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص388.

(115) عرّف طه عبد الرحمن "النصّ" بـ"متوالية من الجمل المترابطة فيما بينها ترابطا محددا بكيفية أو بأخرى، بحيث يتكوّن كل النص من مجموعتين اثنتين: مجموعة الجمل، ومجموعة العلاقات القائمة بين هذه الجمل، وبحيث تختلف طبيعة النص باختلاف هذه العلاقات التي تربط بين الجمل".

(116) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص387.

(117) إن وضع قضايا اليقينية من بين الاهتمامات الأساسية التي يسعى الأصوليون إلى =

- الترتيب المركب، ويقصد به انبناء العلاقات في نصوص ابن خلدون على النتيجة والمقدّمات التي قد تتخلّف، وهي تكون مسبوقة بالتعابير الخاصة مثل: "بيان ذلك"، و"سبب ذلك"، و"اعلم أن" و"ذلك"، تربط بينها أدوات العطف مثل "الواو"، و"أيضاً"، وأدوات الشرط كـ "إذا" و"إن". وقد تتفرّع عن هذه المقدّمات الأصلية متواليات استدلالية فرعية، وعلى إثرها تتحوّل المقدّمات الأصلية إلى نتائج فرعية لمقدمات أخرى.
- الاستيفاء في المقدّمات، وهو يعني أن المقدّمات التي تكون لازمة لحصول النتيجة تكون منصوصاً عليها وواضحة.
- اليقين في المبادئ، وهذا يعني أن الانطلاقة الأصولية للفكر الخلدوني كانت مبنية على مبادئ أولية ذاتية يقينية، لهذا السبب كان ابن خلدون لا يتردد في استعمال العبارات التي تفيد ذلك مثل: كلمة "الضروري" التي ظهرت حوالي 70سبعين مرة، وكلمة "لا بدّ" حوالي 154 مرة في "المقدّمة".
- التوسل بالحد الأوسط، إذ إن الانتقال في الاستدلال الخلدوني كان يتم بتصوّر الحدّ الأوسط أو ما سماه (الإمام الوسط)[118].

أما فيما يتعلّق بالنقطة الثانية فقد أشار طه إلى أثر البرهان الهندسي الذي كان ابن خلدون قد تعلّم آلياته من شيوخه، خاصّة الآبلّي الذي هو تلميذ

= تحقيقها في العلوم التي يشتغلون فيها، فهي غير مقتصرة على القياس الأرسطي ولا غيره من العلوم الإنسانية المختلفة، فأبو إسحاق الشاطبي _على سبيل المثال_ يذكر في النصوص الأصولية لعلم المقاصد هذا المبدأ ويقول: "كون الشارع قاصداً للمحافظة على القواعد الثلاث: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، لا بدّ عليه من دليل يستند إليه. والمستند إما أن يكون دليلاً ظنّيا أو قطعيّا، وكونُهُ ظنيّا باطل، مع أنَّهُ أصل من أصول الشريعة، بل هو أصل أصولها، وأصول الشريعة قطعيّة حسبما تبيّن في موضعه، فأصول أصولها أولى أن تكون قطعيّة، ولو جاز إثباتها بالظنّ لكانت الشريعة مظنونة أصلاً وفرعا، وهذا باطل، فلا بدّ أن تكون قطعيّة، فأدلّتها قطعيّة للأبد"، **الموافقات في أصول الأحكام**، ضبط وتحقيق: عبد الله دراز (د. م.: مطبعة المدني، د.ن، د.ت، ج2، ص34.

(118) (نقل بالتصرف)، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص388-391.

لاثنين من علماء الرياضيات اشتهرا في عصره هما: خلوف المغيلي الفاسي الذي لُقّب بـ"شيخ التعاليم"، وأبو العباس أحمد بن محمد بن عثمان الأزدي المعروف بابن البنّا (1256-1321م) الذي كان حجّة في الرياضيات[119]. لهذا كان يردِّد مقولتهم ويقول: "وكان شيوخنا -رحمهم الله- يقولون: "ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار، وينقيه من الأوضار والأدران. وإنما ذلك لما أشرنا إليه من ترتيبه وانتظامه"[120].

بالرغم من أهمية البحث عن مصادر الفكر الخلدوني، إلَّا أن حصرها في "المنطق الأرسطي" و"البرهان الهندسي" خطوة غير كافية، ومن ثَم فهي لا تسمح بتوضيح معالم مسألة المنهج بسبب تعدد وجهات موقف ابن خلدون، وتعدّد تصوّراته للمنطق التي صرّح بها في "**المقدّمة**"، والتي يمكن حصرها في ثلاثة مواقف: الأول ردّ فيه المنطق ووصفه بمعرقل للفكر، والثاني ذكر فيه محاسنه في تحصين العقل من الزّلل، والثالث أشار فيه إلى فائدة استعمال المنطق الصناعي بعد تحصيل العلم وليس قبل ذلك. وبأخذ هذه الآراء الثلاثة لابن خلدون، يتضّح أن حصر مسألة الاستدلال في فرضية تبنّي ابن خلدون للمنطق الأرسطي يصبح تفسيراً ناقصاً لا يؤدي الغرض المطلوب؛ بسبب وجود هذه الاحتمالات الثلاثة المختلفة.

لقد أدرك طه هذه الصعوبة، وحاول التعامل معها بشيء من الموضوعية والمرونة، تكون في حدود ما تسمح به نصوص ابن خلدون، وهو الأمر الذي يمكن التماسه حين أشار إلى أن الصورة التي استعمل فيها ابن خلدون هذه الأدوات اتّخذت أشكالاً أخرى؛ أي "في الإطار الذي لا تكون فيه هذه

---

(119) يعتقد طه عبد الرحمن أن هذين العَالِمين قد أسسا مدرسة هندسية عددية في المغرب في القرن الرابع عشر، انظر، طه عبد الرحمن، "**الاستدلال البرهاني والاستدلال الاحتجاجي**"، **حوار حول الفكر الخلدوني**، المغرب: منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، 1986م، ص119؛ وانظر أيضا:
Benchekroun, *La vie intellectuelle Marocaine*, pp.178-264.

(120) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص85.

الأصول المنطقية والهندسية موضوعة وضعاً -أي مأخوذة من قرارات منهجية متفق عليها-، وإنما قائمة بالفطرة في الطبيعة الفكرية للإنسان، لم يزد "أرسطوطاليس"، و"إقليدس" على أن اشتغلا بتجريدها وتقنينها. وهذا بالذات ما ذهب إليه ابن خلدون عندما ادّعى أن فكر الإنسان فطر، على حد تعبيره، "على نظم القضايا، وترتيب النتائج" وفُطِرَ على اكتشاف "الحدود الوسطى"، وعلى "الصواب" في تحصيل العلم"[121].

إن تعدّد أوجه موقف ابن الخلدون تجاه المنطق وبيان كيفية الاستفادة منه، دفع طه إلى النظر في الجوانب والأوصاف التي قد تحمل على العلاقات الاستدلالية في النص الخلدوني، والتي تخرجها من مستوى البرهان الصوري إلى مستوى الحجاج الطبيعي، بل إلى مستوى الحجاج التداولي[122]، وهو الأمر الذي جعله يؤكّد أن ابن خلدون كان يعتقد اعتقاداً جازماً بأن:

هذه المقتضيات البرهانية مبثوثة في الفطرة الإنسانية جعلته يدخل في المزاوجة بينها وبين موجبات الاستدلال كما يمارسه الفكر الطبيعي، فجاء نصّه متسماً بثراء استدلالي قلّ نظيره، حيث إن الكثرة في الاستدلالات، والتنوّع في طرقها، والتداخل بين مستوياتها، كل ذلك بلغ فيه أشدّه، وما كان ابن خلدون ليقوى على تكثير الاستدلال داخل نصه، إن في طرقه أو في مراتبه، لولا التكوين البرهاني المتين الذي تزوّد به، وما كان ليصل بهذه الكثرة الاستدلالية إلى غايته في التبليغ والإقناع لولا تفطّنه كذلك لحقيقة علمية أخرى، وهي حقيقة الفكر الطبيعي، هذا الفكر الذي عمل عمله في هذا النص، فتسرّب إلى أعمق بنياته، وأغناها أيما إغناء[123].

تبقى مسألة أساسية لم يتطرق إليها طه عبد الرحمن في قضية "المنطق الأرسطي"، وهي ما يتعلق بالجانب الميتافيزيقي الذي يقف خلف هذه الآلة، وهو الجزء الذي لا يمكن فصله عما تفرضه قوانين هذا العلم وشروطه في

(121) عبد الرحمن، طه. "**الاستدلال البرهاني والاستدلال الاحتجاجي**"، ص391-392.
(122) المرجع السابق، ص392.
(123) المرجع السابق، ص400.

تحديد معالم نظرية الحقيقة. في إبراز هذه الجوانب القبلية من المنطق تزداد شدّة الموانع الفاصلة بين بنية الفكر الخلدوني والمنطق اليوناني، ومن ثَم يصبح إخضاع المنهج الخلدوني لحتميات الفكر المنطقي الفلسفي المجرّد خطوة تناقض أبسط شروط الفكر العلمي، الذي يؤكّد ضرورة التأكّد من وجود الرابطة والتناسب بين المنهج والموضوع الذي هو قيد الدراسة.

إن معرفة أبعاد موقف ابن خلدون من المنطق، واستخراج صوره من نصوص "المقدّمة"، يمثّل خطوة أساسية في اتجاه الفهم والتعريف بحقيقة المنهجية التي سلكها، لكن ذلك غير كافٍ إذا أُهْمل استخراج صيغ الاستدلالات الأصولية الأخرى المستخدمة في دائرة العلوم الشرعية، التي أبرز أثرها الباحثون المنتسبون إلى مدرسة الطرح الإسلامي في الفكر الخلدوني، أمثال حسن الساعاتي في كتاب "علم الاجتماع الخلدوني، 1981م"، ومصطفى الشكعة في "الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، 1986م"، مثل السبر والتقسيم التي تستخدم خاصة في إثبات العلّة في قياس الغائب على الشاهد، وهي طريقة من طرق الاستدلال التي تندرج تحت ما يعرف بقياس التمثيل.

أ. خصائص البرهان الطبيعي ونماذجه في "المقدّمة"

مما لاشكّ فيه أن أنموذج البرهان الطبيعي اتسع انتشاره في "المقدّمة"، واحتلّ موقعاً هاماً في صياغة استدلالات علم العمران، وهذا له ما يدعمه من مباحث "المقدّمة" نفسها التي أبدى فيها ابن خلدون اهتماماً بالغاً بمفهوم الفطرة الإنسانية وأثرها في تشكيل المعرفة، لاسيما أنه جعلها من بين مقدمات علم العمران البشري الست، التي تضم المحاور الآتية: طبيعة الاجتماع الإنساني، وأثر المحيط الجغرافي في السلوك، واختلاف أحوال العمران. هذا إضافة إلى عدم ثقته بقدرات المنطق التقليدي القديم -كما ذكرنا سالفاً- وتكرار دعوته لتبنّي نمط التفكير الطبيعي القائم على الاستعمال السليم للقدرات الإدراكية الفطرية مع تجنب العوائق الذاتية التي تقف أمامها، مثل: الهوى والجهل.

بياناً لخصائص البرهان الطبيعي أشار طه عبد الرحمن إلى مظهرين: الأول يتمثّل في التركيب، أي أنّه يشكّل "استدلالاً مركباً"، وهو كذلك، لأن "الجملة التي ينطلق منها تكون جملة شرطية، سواء كانت هذه الصفة الشرطية صريحة باستعمال أداة الشرط، أو ضمنية معبراً عنها بكيفيات أخرى كأداة الحصر "إنّما"، أو الاستثناء مع النفي، ويشكل المقَدَّم من هذه الشرطية العلة والتالي المعلول؛ ثم تتوالى فيه الجمل الشرطية واحدة تلو الأخرى، بحيث يصبح التالي في الجملة السابقة مقدّماً في اللاحقة، وهكذا إلى أن ينتهي إلى النتيجة المطلوبة"[124]. ويعتقد طه أن هذا المظهر يمكن إرجاعه إلى المبدأ الأصولي الكلامي الذي ينصّ على أنّ "العلّة تدور مع المعلول"[125].

ومن الأمثلة المشهورة في "المقدّمة" التي جاءت وفق منطق التفكير الطبيعي المتتالية الآتية: (إن العمران يؤدي إلى الترف، يؤدي إلى الحضارة، يؤدي إلى الفساد، يؤدي إلى عظم النفقات، يؤدي إلى الغلاء، يؤدي إلى الكساد)، وصيغته الرمزية تكون على نحو:

(أ، ب)، (ب، ج)، (ج، د)،(د، و)، . . .

وكذلك تفسيره لأصل الدول العظمى الذي جاء على صيغة متتاليات مركبة ترتبط ببعضها بعضاً، تنتهي في الأخير إلى النتيجة المطلوبة، التي مفادها أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوّة، أو دعوة حقّ، وأدخل في المتتالية العوامل الآتية: الملك، والتغلّب، والعصبيّة، واتفاق الأهواء، وجمع وتأليف القلوب، ومعونة الله في إقامة الدّين[126].

أما المظهر الثاني فيتمثّل في وقوع دوران المقدم مع التالي في الجمل أو القضايا، واعتبار المقدم شرطاً كافياً لحدوث التالي، وصيغته الرمزية تكون كما يلي:

---

(124) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان**، ص393-394.

(125) المرجع السابق، ص393-400.

(126) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص: 266.

إذا (أ)، (ب)؛ فإن لا(ب)، لا (ج)

ومثال هذا المظهر ما جاء في تفسيره لاستجادة الصنائع وكثرتها في العمران؛ إذ يرى أن ذلك يكون بسبب طلبها والحاجة إليها، بينما "وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة، لم ينفق سوقها، ولا يوجَّه قصد إلى تعلّمها؛ فاختُصت بالترك، وفقدت للإهمال"[127].

بالإضافة إلى المظهرين المذكورين أثار طه نقطة بالغة الأهمية، تتعلّق بعلاقة اللسان والاستدلال، بحيث إذا كانت لغة ابن خلدون هي العربية فلا يتصوّر أن يكون فكره منعزلاً عن إيحاءات هذه اللغة، ومن ثَم فالعبارات والمفاهيم والروابط التي هي مادة الاستدلال تكون نابعة من دائرة تداولها، وهذا ما كان يقصده بالاستدلال الحجاجي التداولي، الذي يعني "جملة الآليات الاستدلالية التي تعتمد الإمكانات الاستدلالية الخاصة باللسان الذي يتداوله المستدل، أي العربي"[128]. ومن مظاهر هذه الخاصية استعمال ابن خلدون المصطلحات القريبة، واعتماده على صيغ معينة للأفعال والأسماء، مثل صيغ الأفضلية "أفعل"، والتفاعلية التي هي الصيغة العربية التي تعبر بالدقة عن العلاقات (التعاون، والتناصر، والمطالبة، والمزاحمة، والمغالبة)، وتقوم هذه الصيغ "التفاعلية" و"الأفعلية" على "مبدأ التقابل الذي يصبح آلية تتحكّم في اتساق النص الخلدوني وتقدّمه، بحيث يستدعي كل معنى وكل علاقة وكل مثال ما يقابله"[129]. والأمثلة التي ذكرها عن ذلك (العرب/ العجم، الفقيه/ العامي، التباين/التناسب، التزاحم/ التعاقب).

إن العودة إلى ممارسة الفكر الطبيعي الفطري في الإنسان دعوة ومطالبة قويّة عند ابن خلدون؛ لأن من خصائص هذا الفكر أن يشكِّل ذريعةً لفهم حقيقة الأشياء وعلاقة بعضها ببعض، على عكس المنطق الذي لا يخرج عن

(127) المرجع السابق، ج2، ص286.
(128) عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان**، مرجع سابق، ص393.
(129) المرجع السابق، ص399.

كونه ترجمة رمزية قانونية لعمليات الإدراك أو الوعي الفطري الذي يمارسه الإنسان، وهو الموقف الذي يمكن استنباطه من قوله: "والذريعة إلى دَرْك الحق بالطبع إنما هو الفكر الطبيعي كما قلناه، إذا جرّد عن جميع الأوهام، وتعرّض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأما المنطق فإنما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر. فاعتبِرْ ذلك واستمطِرْ رحمة الله تعالى متى أعوزك فهم المسائل تشرق عليك أنواره بالإلهام إلى الصواب"[130]. ولم يكتف ابن خلدون بهذا الوصف بل دَعَّم موقفه بمثال حي وواقعي؛ أشار فيه إلى تحقيق من سماهم "بفحول النظار في الخليقة" لمطالبهم في تحصيل العلوم دون الاعتماد على الآلات الصناعية، كالمنطق، لكن إذا توافرت فيهم شروط أخرى، منها: صدق النية، والتعرّض لرحمة الله، وهي الشروط التي جعلتهم "يسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها؛ فتفضي بالطبع إلى حصول الوسط، والعلم بالمطلوب كما فطرها الله عليه"[131].

إن استدلال ابن خلدون على إمكانية الاستغناء عن وسيلة "الآلة المنطقية" في تحصيل المعرفة بتزويد الباحث أو الذّات العارفة بشروط أخرى، وأحوال روحية: كصدق النيّة، والجهد، والتعرض لرحمة الله، شكل من أشكال التعليل التوحيدي الذي ترفضه أنساق الفكر المادي والوضعي، وتجعله طريقاً غير علمي في وصف الوقائع، وإثبات الحقائق. من خلال هذه النقطة يمكن رؤية الأدوار التي تقوم بها الأنساق في تحديد ما هو "علمي"، وما هو "حقيقة"، وما هو "خطأ"، بناء على اعتبارات خارجة عن العلم ذاته، قد تنتهي إلى اللاهوت أو الدين أو الرؤية الكونية، أو الثقافة، أو اعتبارات حياتية، أو أساطير كاذبة. بهذا المعنى يتحتّم على الباحث المسلم أن يتقيّد بمفهوم "العلم" الذي رسمته مصادر الوحي، ويرفض في المقابل كل التحديدات الاختزالية المفروضة في الأوساط العلمية والخطاب "العلمي" الحديث.

---

(130) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1248.
(131) المرجع السابق، ج3، ص1248.

إن المنظور التوحيدي في المعرفة الإنسانية لا يحصر حقيقة حصول المعرفة بتوافر شروط روحية، فهو مسلك خاص بمدارس فكرية أو دينية معيّنة، كالصوفية أو أصحاب العلوم الشرعية؛ لأن الأصولية الإسلامية لا تميّز بين العلوم في نسقها الكلّي؛ فكل واحدة منها تخضع لمبادئ كلّية مشتركة تفرض شرعيتها الرؤية التوحيدية ومعاييرها. إذن فحصول الهداية، وتحقيق المعرفة المباشرة، تجربة عامة وممكنة التحقّق في علوم أخرى، كالإنسانيات والطبيعيات، بعد توافر شروط خارجية تتعلّق بالجهد والوسائل المستعملة لرصد الظاهرة وتتبّعها للكشف عن خصائصها وعلاقاتها وكيفية ظهورها واختفائها، إضافة إلى عوامل داخلية تخصّ نفس الذات العارفة؛ إذ كلما كانت نفسية الذات العارفة أو الباحث نقيّة وزكيّة وطاهرة، كانت نسبة إدراكها للحقائق أكبر، لأن التّقوى تُوَلِّد حتماً معرفة أو علماً بسنن الله في خلقه، يتفاوت حجمها من شخص إلى آخر بحسب توافر شروط أخرى تتداخل مع المفهوم، وهذا مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ [البقرة: 282]، وهو القانون أو السنّة الإلهية التي أشارت إليها الآية الكريمة﴾ [الأنعام: 122].

إن اللجوء إلى الفكر الطبيعي له سمة أخرى أبعد من حصول المعرفة بالموضوع الذي هو قيد البحث، وهي إحياء علاقة الإنسان بخالقه، لأن "إشراق الأنوار"، ووقوع "الفتح" و"الكشف"، و"التعرض لرحمة الله" لها شروط إضافية علاوة على التي تفرضها عملية التعرف على ظاهرة ما، أو ما يمكن تسميته بـ"المعرفة الموضوعية". إن هذه الحالات التي تحقّقها ممارسة الفكر الطبيعي في الإنسان، لها شروطها الخاصّة مثل: المجاهدة، والاستقامة، والرياضة، والتحلّي بالإيمان والتقوى، وهي كلّها تمثّل دعائم، وشروطاً ضرورية لحصول استقامة قوة القياس وتنميتها، وزيادة فعالية التفكير الطبيعي الذي لا يتعلّق بفهم جوانب العمران الطبيعية فحسب، بل كذلك الأمور الذاتية الخفيّة الكامنة في الإنسان الذي يحتاج لقوى أعلى من الملكات الحسّية التي يشترك فيها كل البشر[132]، وهذا التحليل يتوافق مع مضمون

(132) ابن خلدون، **شفاء السائل**، ص34-39.

الآية (الأنعام: 122) المذكورة أعلاه، فتحديد وجه استعمال "النور" الذي يمشي به في الناس -كما جاء في الآية- يدلّ بوضوح على علاقة تلك المعرفة المخصوصة التي يثمرها التفكير الطبيعي بالناس وقضاياهم التي تستغرق الأحوال، والأعراض والأحداث والتحوّلات والتغيّرات والتبدّلات التي يتعرّض إليها الاجتماع والعمران البشري.

إن "التفكير الطبيعي" -كما يُسْتخلَص من "المقدّمة"- إدراك شامل يقوم على الفطريات والمدركات الحسّية، واستنباطات نظرية عقليةّ وأحوال نفسية، وروحية كشفية، وهو حالة إدراك وتدّبر وتعبير تتوحّد عندها قوى الإنسان من النفس، والعقل، والشعور، والذاكرة، والوهم، والخيال، إيجاباً وسلباً، وهو متعلّق بالنفس الإنسانية الكاملة، وبقدراتها القصوى، بحيث لا تقف أمام التعبير الموضوعي لغة مفهومة يمكن استيعابها من الآخرين بعد تفريغه في قوالب الأدلّة الصناعية وصورها وتحويله إلى عالم الخطاب والمشافهة بتعبير ابن خلدون. إن التفكير الطبيعي بهذا المعنى يصبح منهجاً تَدَبُّرياً يحمل كل الخصائص التي يتميّز بها أي تفكير إنساني استوفى شروط "الشرعية العلمية". إضافة إلى كل ذلك فهو كغيره من مناهج التفكير يقوم على تحديد ما سماه ابن خلدون بـ"الإمام الوسط"[133] الذي فُطِرَ الإنسان عليه.

إضافة إلى ما ذكرناه، فالتفكير الطبيعي عند ابن خلدون يدلّ على حركة أو خلوج النفس بين عوالم متعدّدة، يكون أدناها عالم الحس أو عالم الأشياء التي يشترك في إدراكها الحيوان مع الإنسان، ثم عالم النفس والفكر الذي اختصّ به البشر، تعمره المدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحسّ، وأخيراً يأتي عالم ثالث يستدل به الإنسان -حسب ابن خلدون- من خلال آثاره التي تلقى في الأفئدة: كالإرادات، والتوجّه نحو الحركات الفعلية، ويتم التعرّف عليها بكونها صادرة من فاعل من عالم فوق عالمنا، وهو عالم الأرواح والملائكة. إن الاتصال بالعالم الثالث يكون عن طريق الوحي أو الرؤيا التي

(133) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1246.

يجب تمييزها من أضغاث الأحلام التي تعكس صوراً خيالية من صنع مدارك وذاكرة الإنسان والخيال[134].

والتفكر الطبيعي كما -بيّنه ابن خلدون- ذو توجه عملي قويّ، لأنّه وليد حاجات الإنسان في العمران من: الأمن والحماية، وتحصيل المعاش، والتعاون، والنظر في معبوده، وحبّ الاطلاع، ومعرفة حقائق الأشياء والكائنات حوله. إضافة إلى أنّه متّصل بإحدى الكليات التي يتصف بها الجنس البشري، وهي صفة الإنسانية. بالإضافة إلى ذلك، فإن الفكر الطبيعي يقوم بإدراك الترتيب بين الحوادث من خلال طريقتين ذكرهما ابن خلدون، وهما: طريقة الطبع، وطريقة الوضع[135]، وكل ذلك يتوقّف عند التفطن، ومعرفة الأسباب والعلل والشروط، وهي -كما وصفها- ليست إلا المبادئ التي تنتج فكراً في ترتيبه المنظّم، وهذا الفكر -في رأيه- "هو الخاصة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسبّبات في الفكر مرتّبة تكون إنسانيته، فمن النّاس من تتوالى له السببيّة في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون المرتبة أعلى"[136].

وبحكم شموليته، يقوم الفكر الطبيعي حسب رأي ابن خلدون بوظيفتين أساسيتين: أولاهما تقديم الأفعال الإنسانية وفق نظام وترتيب خاصّ، وتوجيهها إلى تحقيق المطلوب، وفي هذه الحالة وصفه ابن خلدون بـ "مبدأ الأفعال الإنسانية"، أما العملية الثانية فهي تتمثّل في كونه "مبدأً للعلم" حين يقوم الفرد بتصوّر طرفي القضية، بالنفي أو بالإثبات، ثم يتحقّق لديه "الوسط" الذي يجمع بينهما، وهذه العملية هي عبارة عن انتقال من المقدّمات إلى النتائج عن طريق إمام الوسط، أو الحد الأوسط. وهذه العملية لا تستغرق إلا فترة قصيرة يكون فيها الفكر الطبيعي أسرع من لمح البصر[137].

---

(134) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق،ج3، ص339-340.
(135) المرجع السابق، ج3، ص339.
(136) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص340.
(137) المرجع السابق، ج3، ص215.

في تفسير هاتين العمليتين نستنتج أن الفكر الطبيعي لا يختلف عن الفكر الصناعي في مسألة ضرورة الاعتماد على الحد الأوسط الذي يولّد حركته في فهم الأشياء واستيعابها. وإذا كان الأمر كذلك، فلجوء الفكر إلى الحدّ الأوسط كان بالفطرة التي خلق الله بها الوعي، ومن ثَم فلا يمكن أن تكون حكراً لعلم من العلوم التي اشتغل بها الإنسان. والنقطة الثانية تتمثّل في أهمية التفكير الطبيعي في إنشاء القضايا والمسائل في العلوم التخصصية أو المتخصّصة، وإنمائها، وتتَبِّعِها؛ وهذا الأمر يجعل التفكير الطبيعي بعيداً عن "السذاجة" أو "البساطة" أو "البدائية"، والدليل على ذلك الدور الذي يقوم به التفكير الطبيعي أو "الفطرة" بما تتضمن من الوعي والوجدان والإرادة تحت توافر شروط السلامة، وغياب المؤثرات السلبية في نشأة الإيمان بـ"عقيدة التوحيد"[138]؛ إذ باستطاعة هذا الفكر أن يتحصّل على معرفة دينية متعالية كعقيدة التوحيد، فالمعارف الأخرى تكون بالنسبة إليه أسهل.

ب. نماذج من البرهان الطبيعي

أما نماذج هذا النمط من الاستدلال فهي موزّعة في المقدّمة بكثرة، تشير إليها كلمة "طبيعي"، والعبارات: "السبب الطبيعي"، و"البراهين الطبيعية"، و"العلة الطبيعية"، و"المجرى الطبيعي"، و"الأمر الطبيعي"، و"الأحوال الطبيعية، و"عادة طبيعية"، و"أوضاع/عوارض طبيعية"، و"نزعة طبيعية"، "العصبية الطبيعية"، و"الترتيب الطبيعي"، و"الغاية الطبيعية"، و"الرجولية الطبيعية"، و"المعاش الطبيعي". فكلمة الطبيعي تحمل دلالة هامة إذا فهمنا طبيعة القضية أو الحدث، وسنة الله والفطرة. هذه ثلاثة محاور أساسية يمكن أن نُرْجِعَ إليها دلالة كلمة "الطبيعي".

فصفة "الطبيعي" يمكن إرجاعها أولاً إلى "سنة الله" التي يردّد ابن خلدون ذكرها في مواضع كثيرة برهان على صحّة ما يذهب إليه في عرضه

(138) انظر: دراز، عبد الله الدين: **بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت: دار القلم، 1952م، ص95.

مسائل العمران، وإضفاء صفة الضرورة المنطقية، واليقين على العلاقات التي تربط بين القضايا، ثم تأتي "الفطرة" وهي الخلقة أو الهيئة أو البدأة التي أبدأ الله الإنسان عليها[139]. وهي "الطبيعة" قد تعكس الخصائص الذاتية للظاهرة التي خلقها الله فيها، والتي تسمح لنا معرفتها باستعمال الحواس والقدرات النفسية والعقلية والذهنية والروحية التي منحنا الله إياها. في هذا الصدد يؤكّد ابن خلدون أن للظواهر طبائع ذاتية خاصة بها، فباكتشاف هذه الجوانب الذاتية من الظاهرة تصبح عملية الاستدلال البرهاني ممكنة، لأن الذاتي يقيني بالضرورة، بصرف النظر عن العوارض والأحوال والتقلّبات التي تطرأ على الظاهرة داخل العمران البشري.

ومن أمثلة البرهان الطبيعي المشهورة ما ذكره في "المقدّمة" في أصل الدولة العظيمة وكيفية تكوّنها، والذي يبدأ بالنتيجة، ثم تليها مجموعة من المقدّمات تحمل كل واحدة منها مفهوما يدلّ على تميزها من غيرها. في هذا المثال نجد أن هذه المفاهيم تشمل كُلّاً من: الدين، والنبوّة، والتغلب، والعصبية، واتفاق الأهواء، وتأليف القلوب، ومعونة الله. ونصّ هذا البرهان جاء كالآتي:

في أن "الدّول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدّين" (1)* إما من نبوّة أو دعوة حقّ؛ وذلك لأن الملك إنّما يحصل بالتغلُّب (2)، والغَلَبُ إنما يكون بالعصبيّة (3) واتّفاق الأهواء (4) على المطالبة. وجمع القلوب(5) وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله (6) في إقامة دينه. قال تعالى: ﴿لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ﴾"[140].

بإعادة كتابة هذا الاستدلال تتشكّل جملة من المقدّمات الكبرى والفرعية، ينتقل الفكر من خلالها من قضية إلى أخرى يرتبط بعضها ببعض حتى يصل إلى النتيجة النهائية، وهي "نشأة الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك".

---

(139) انظر: التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، بيروت: طبعة دار صادر، ج5، ص1118.

(*) الأرقام في النص إضافة من الباحث.

(140) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص266.

أما مقدماتها فهي متعدّدة الجوانب؛ إذ تشمل **أولاً**: الدين، وهو عامل يتفرع إلى قضيتين: الأولى تضم ظاهرة النبوّة، والأخرى تتعلّق بدعوة حق. **ثانياً**: التغلب أو الغلبة التي اشترط ابن خلدون لتحقيقها عاملين؛ وهما العصبية واتّفاق الأهواء على المطالبة. **ثالثاً**: العاملان الأوّلان لا يتحقّقان إلا بمعونة الله؛ لأنها شرط ضروري لإقامة الدين وتأليف القلوب. في هذا النموذج يمكن ملاحظة بصمات الرؤية التوحيدية بارزة حين جعل ابن خلدون لدور الإرادة الإلهية موقعاً حاسماً في الاستدلال على نشأة الأمم العظيمة، إذ إن معونة الله هي التي تحقّق تآلف القلوب، وهي التي وراء العصبية الطبيعية القائمة على علاقة الدم، وهي كذلك التي تقيم الدين الذي أصبح بدوره عند ابن خلدون من العوامل الحاسمة في نشأة هذا النمط من العمران الإنساني، أما النقطة الأخرى التي يمكن ملاحظتها فهي مرونة العلاقة بين تلك العوامل، باستثناء عنصر "معونة الله" التي تحصل على قيمة مطلقة، لأنّها إرادة الله التي لا يمكن لأيّ شيء تجاوزها. أما فيما يخصّ قيام الدين، وظهور العصبيّة، وتأليف القلوب، فهي كلّها عوامل متفاوتة في نسبة الأثر بحسب طبيعة الملك الذي تم تأسيسه.

وهذا مثال ثانٍ، وهو يتمثّل في استدلاله على فرضية أخرى مفادها "أن الترف يزيد الدولة قوّة في أولها قوة"[141]، يقوم دليله على سلسلة من الجمل أو العوامل الحاسمة، وهي مرتبة على النحو الآتي: الترف، وكثرة التناسل والولد والعمومية، وكثرة العصابة، واستكثار الموالي والصنائع، وتوفير الرفه والنعيم للجيل.

قد يختلف الباحثون حول قوة السلسلة التي تربط العوامل المذكورة وتقديم بعضها على بعض، لكن الشيء الذي لا يمكن إخفاؤهُ أو تجاهله هو أن البنية المنطقية لهذه الأدلّة تختلف عن أشكال أقيسة المنطق الصّوري القديم.

---

(141) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص294.

إلى جانب هذا النموذج المتوسّط في عدد مقدماته وجمله التي تسبق النتيجة، هناك نماذج أخرى طويلة، تضّم مجموعة كبيرة من الجمل تنتهي إلى نتيجة واحدة قد تبدو في البداية أو في النهاية مع ظهور تفرعات جزئية لتلك الجمل في أثناء الانتقال من جملة إلى أخرى. جاء هذا النوع في إحدى فقرات "المقدّمة" على النحو الآتي:

اختلاف الأجيال في أحوالهم (1)" كان سببه اختلاف نحلتهم من المعاش (2). لبيان هذه العلاقة الطبيعية بين القضيتين قسم ابن خلدون "المعاش" إلى ثلاثة أصناف وهي: الضروري (3) البسيط، والحاجي (4) ثم الكمالي (5) بالتسلسل. وبعدها فرَّع الضروري إلى قسمين: قسم يقوم على الفلح من الغراسة والزراعة، (6) وقسم يقوم على تربية الحيوان أو الرعي (7). ولكي يضمن ابن خلدون حركة استدلاله في اتجاه النتيجة أضاف عاملاً آخر، وهو اتّساع أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش، وحصولهم على ما فوق الحاجة من الغنى والرفه (9)، إذ بمجرد إدخال هذا العامل تظهر حالة عمرانية جديدة سماها الحضر، تتّسم بـ"الدعة" والسكون" الذي يسببُهُ التعاون على الزائد على الضروري وانتشار عوائد التّرف بعده. وبعد هذه التفريعات يضيف ابن خلدون تفريعة أخرى في نمط العمران الحضري تقوم على فئتين: إحداهما تنتحل التجارة، والأخرى الصناعة. وفي الأخير يصرّح ابن خلدون بشبيه النتيجة التي صرّح بها في البداية، قال فيها "فقد تبيّن أن أجيال البدو والحضر طبيعية لا بدّ منهما (10)[142].

وخلاصة هذا الاستدلال هي أن اختلاف المعاش بين النمط البدوي والحضري كان سببه اختلاف السلوك البدوي وسلوك الإنسان الحضري في سعيهما لتحصيل المعاش، وهو ما يقصده بالضبط بالنتيجة التي صرح بها في بداية الفقرة.

(142) المرجع السابق، ج1، ص191-192.

ج. نماذج من قوانين علم العمران الخلدوني

كما اختلف الباحثون حول بنية استدلالات ابن خلدون ومنهجيتها وطرقها، اختلفوا كذلك في تفسير القوانين التي استنتجها من العمران البشري، وبيّن خصائصها، ووجوه تأثيرها في سلوك الإنسان. وهذا الاختلاف كان أشدّ وضوحاً، وتعقيداً في تفسيرهم لتصوّر ابن خلدون لقانون السببية، والذي له أثر في انقسام الباحثين إلى مذاهب مختلفة، يمكن حصرها في: أصحاب الحتمية الطبيعية، والنسبية الاجتماعية، والاتجاه الفوضوي، وأصحاب التفسير السنني نسبة إلى "سنة الله". بالرغم من هذا الخلاف بين الاتجاهات حاول بعض الباحثين إبراز بعض النقاط الأساسية في القانون، والتي قد يشترك في فهمها عدد كبير من الباحثين في الفكر الخلدوني، وهذا ما فعله محمد سعيد الشيخ حين ذكر جملة من تلك الأسس التي كان ارتباطها مباشراً بطبيعة المعرفة الإنسانية، من نشأتها ونموها وانقباضها، وكان أهم ما عرضه من تلك الخواص ما يلي[143]:

- تخضع الظاهرة العمرانية لقوانين خاصة بها، والقوانين التي تتحكّم في الظاهرة الاجتماعية لها طبيعتها الخاصة بها، ولها من درجة اليقين والصرامة والانتظام ما يناسبها، بحيث تكون كافية لتفسير أسباب التحوّلات والتغيرات التي تحدث في العمران البشري.

- تنطبق هذه القوانين على الحالات الكلية، ولا تدخل في تفصيلات الحالات الفردية؛ لأن سلوك الفرد من الأمور المشروطة بالمحيط الاجتماعي والعوامل التي يفرزها.

- قوانين علم العمران يمكن الوقوف عندها فقط بجمع شامل لمعطيات الحياة الاجتماعية من الأخبار الموثوقة أو القيام بملاحظات متأنّية للظواهر مع اعتبار خصوصياتها.

---

(143) Saeed Sheik, ''Ibn Khladun,'' in *Iqbal* vol. 9, no. 1 (Pakistan: The Bazm-I- Iqbal, 1960), pp.16-17.

- قوانين علم العمران شاملة وكلّية، ومع ذلك فإن تأثيرات عاملي المكان والزمان قد تفرز بعض الحالات تكون فيها كيفية ظهور تلك القوانين غير المعهودة.

- أعطى ابن خلدون أولوية للعوامل الاجتماعية على حساب غيرها، فهو مثلاً يركّز على العصبية، والتغلّب، والدين، والتربية، وبنسبة أقلّ على المناخ والغذاء.

إن قوانين علم العمران -كما تبدو في "المقدّمة"- جاءت شاملة ومستغرقة لعديد من أمات القضايا التي تشكّل شروط الوجود الإنساني والاجتماع مثل: الدين، والمعرفة، والعلوم والصناعات، والسياسة، والتربية، والاقتصاد، وإن اختلفت تلك القوانين في قربها من الوقائع ودقتها في تحليل العلاقات التي تجمع بينها وبين التأثيرات المختلفة، لكنّها تبقى تمثّل عند الباحث المسلم إطاراً توجيهياً يساعده على صياغة أصوليات ومناهج ونظريات في فهم الإنسان وفق نظرة كونية توحيدية في البحث والمعرفة. لهذا يتّضح أن القيمة العلمية للقوانين التي وقف عندها ابن خلدون تكمن في أصوليتها وكلّياتها وليس في الجزئيات التفصيلية التي قد تُضَلِّل ابن خلدون بسبب محدودية الأفق المعرفي، ووسائل البحث المتوفرة في عصره.

للوقوف على صورة قانون علم العمران نستعرض فيما يلي بعض النماذج الخاصة بالدين والمعرفة الإنسانية.

ففيما يخصّ مسألة الدين التي جعلها ابن خلدون محوراً أساسياً في فلسفة العمران، تمكّن من إدخال مجموعة من المفاهيم استعان بها في إبراز هذا العامل فيما يتعرّض له العمران البشري. لقد جاءت عبارات "الصبغة الدينية"، و"حالة الديانة"، و"الاجتماع الديني" لتفتح باباً واسعاً أمام الباحثين للنظر فيما يحدثه الدين في العمران البشري، وهو الأمر الذي سمح لابن خلدون بالوقوف على تفسيرات دقيقة لمشكلات المجتمع البشري في مراحله المختلفة. وهنا يمكن الإشارة إلى جملة من الاستدلالات التي عرضها ابن خلدون في تفسير ظهور الفساد وتفشّيه في العمران الحضري، أو ما سماه

بـ"خنث الحضارة" نتيجة انتشار الترف ومذاهبه.

وبالإضافة إلى استعمال المفاهيم الدينية في تفسيراته، اهتم ابن خلدون كذلك بجوانب تجلّياتها الاجتماعية، فبذل كل ما أوتي من التسهيلات التي وفّرتها له مناصبه السياسية من أجل التقرّب إلى الفئات التي تمثّل الدين وتتحرّك وفقاً له، فكان ينظر إليها ويلاحظها وينتقدها. هنا نخصّ بالذكر فئة الفقهاء الذين كان دورهم أكثر بروزاً وتداخلاً مع الخطط السياسية، وهي الفئة التي قام ابن خلدون بنقدها في مسألة "ثورة الفقهاء"، أي "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"؛ لافتقارها إلى الشروط العمرانية التي تضمن نجاحها. إن العامل العمراني الذي اشترطه ابن خلدون لضمان نجاح دعوة الفقيه في القيام بواجب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" أو "الحسبة" في النظم السياسية الفاسدة، يتمثّل في القدرة والاستطاعة الكافية لمواجهة تلك الانحرافات، التي كثيراً ما تتلبّس بالأعراف، والقوانين المفروضة من الحكام. وهذه الاستطاعة يجب أن يتبعها "المطالبة القويّة" التي لا تقوم إلا على عصبية القبائل. وهذا الشرط الذي ذكره ابن خلدون كان أحد العوامل التي وفّرت الحماية للأنبياء والرسل، وساعدت على انتشار دعواتهم بعد تأييد الله لهم، وهو أمر جرى بمقتضى "مستقر العادة" الذي يُعَدُّ أحد النّظم التي توجه سلوك الأفراد والجماعات في العمران[144]. وفي إطار الملاحظة والنظر في "حالة الديانة" قام ابن خلدون بتحليل أثر العوامل الجغرافية والمناخ في التدين، وتوصّل إلى نتيجة مفادها أنّه كلّما كان المناخ معتدلاً، كان الناس في سلوكهم وأخلاقهم ودينهم أعدل، مستدلاً على ذلك بجغرافية النبوّة[145].

وفي المقابل يعتقد أن لدى سكان الأقاليم غير المعتدلة أن "الدين مجهول عندهم، والعلم مفقود بينهم، وجميع أحوالهم بعيدة من أحوال الأناسي، قريبة من أحوال البهائم"[146]. وفي موضع آخر لجأ ابن خلدون

(144) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص270.
(145) المرجع السابق، ج1، ص133.
(146) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص134.

لتفسير "نسبة الديانة" لدى الأفراد إلى المقارنة بين العمران البدوي والحضري، والتي استخلص منها نتيجة مفادها أن التّدين لدى أهل البادية أقوى من أهل الحضر؛ لأن أهل البدو أقرب إلى الفطرة بسبب اعتمادهم على الضروري، وابتعادهم عن التّرف ومذاهبه، التي تعدّ -بلا شكّ- من العوامل المفضية إلى ضعف الوازع الديني عند الإنسان، كما تبيّنه حالات التديّن تحت شروط الحياة الراهنة. يقول في هذا الصدد:

اعلم أن أثر هذا الخصب ليظهر حتى في حال الدين والعبادة. فتجد المتقشفين من أهل البادية أو الحاضرة ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل التّرف والخصب، بل نجد أهل الدّين قليلين في المدن والأمصار، لما يعمها من القساوة والغفلة المتصلة بالإكثار من اللحمان والأدم ولباب البر[147].

لكن بإدخال عنصر توفر العلم والمعرفة التي تزدهر أسواقها في الحضر وتنعدم تقريباً في البدو، يتحتّم الأمر بأن يكون مفهوم "الديانة" التي تنتشر في البدو تحمل خصائص معينة مثل: انتشار التقليد، وتلوّنها بالعادات والأعراف قد تكون غير معتبرة شرعاً، والابتداع ونقص العلوم الدينية التي تقوم عليها، وغير ذلك من الصفات التي يمكن أن تحمل على طريقة تديّن أهل البادية، وهي التي تجعلها تتميّز حتماً عن التي تدعمها العلوم ويحفظها العلماء في المدن. هنا تظهر الحاجة إلى ضرورة التدقيق في رسوم تلك القوانين وتطبيقاتها العينية، وهي العملية التي تحرّك أجهزة علم العمران الاستدلالية تجاه الأحداث والوقائع الراهنة.

قد يُنْتقد ابن خلدون في طريقة تفسيره لتأثير العوامل الجغرافية في تدين الأفراد والجماعات البشرية، ولإهماله عوامل أخرى مثل الفطرة الإنسانية، وما تحمله من الخصائص التي قد تقاوم تلك التأثيرات لامتلاكها القدرة على التكيّف، لكن مع ذلك فإن إشارة ابن خلدون إلى أثر تلك العوامل الخارجية،

(147) المرجع السابق، ج1، ص142.

كالمناخ في سلوك الإنسان، تظل ملاحظةً ومعطىً واقعياً استعان به الباحثون والمفكرون قديما وحديثاً في تفسير جوانب متعددة من السلوك الإنساني، سواء أكان ذلك في أطر علمية نزيهة، أم غير ذلك كما هو معروف لدى النظريات الاستعمارية الحديثة[148]. وهذا الجزء من المسألة يجعلنا نؤكد أن تلك العوامل الخارجية، أو المحيط، لا تزال تؤدي دوراً بارزاً، ومن ثَم يمكن توظيفها لتفسير حالة الديانة لدى الأفراد والجماعات بالنسبة التي تسمح بها تلك الظاهرة المعقدة والعوامل التي تدخل في تشكيلها.

أما القوانين الخاصّة بالعلوم والصنائع فإنّها أخذت قسطاً كبيراً من اهتمام وجهود ابن خلدون. لقد أدرك ابن خلدون أهميّة هذا الجانب بدقّة، بحيث أصبح ينظر إلى العلوم بوصفها مظهراً من المظاهر التي تعطي العمران خصوصيته، وظهورها انتقال من نمط الاجتماع البدوي إلى النمط الحضري. وهذا الانتقال تتبعه عمليات التغيير الأساسية التي تمتدّ من طريقة تحصيل المعاش إلى تسييس أمور الدنيا وإقامة الدين، وأن دور العلماء وانتشار العلم في تحقّق هذه النقلة أو التغيير في صورة العمران البشري حاسم، لأنّها تصبح من أمسّ المطالب التي يعوَّل عليها في تحقيق ما تصبو إليها تلك النظم السياسية، والدعوات الدينية، والحركات التجارية، وغيرها من أوجه النشاط التي تظهر في العمران. وبسبب هذا الموقع الذي حدّده ابن خلدون للمعرفة، انتبه إلى أهمية قانون "قيمة العمل" لتفسير ازدهار بعض الصنائع والعلوم وتراجع أخرى. ويقوم هذا القانون على اعتبار أن التقليص من قيمة أهل العلوم والصنائع والحرف التي هي أصل مكاسب أصحابها، وإهمال تقديم قسط من الأجر والثمن يسبّب ضعف الآمال في المكاسب، وانقباض الأيدي عن العمل، وهي الظاهرة التي تؤدّي حتما -حسب رأيه- إلى فساد العمران[149]. بناء على هذا الشرط انتقل ابن خلدون إلى استنباط سلسلة من الاستدلالات الطبيعية، جاء نصّها كالآتي: "ومتى زاد العمران زادت الأعمال

(148) حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ص70-76.
(149) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص248.

ثانية،ثم زاد الترف تابعاً للكسب، وزادت عوائده وحاجاته، واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها، وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول"[150]. وفي نموذج آخر للقوانين الخاصة بالمعرفة، رجع ابن خلدون إلى تحليل الفطرة الإنسانية للاستدلال على أسبقية الحاجات الغذائية على حاجيات الفكر المتمثّلة في العلوم، يقول: "ثم إن الصنائع والعلوم إنّما هي للإنسان من حيث فكره الذي يتميّز به عن الحيوانات، والقوت له من حيث الحيوانية والغذائية، فهو مقدّم لضرورته على العلوم والصنائع، وهي متأخِّرة عن الضروري"[151].

إن هذا التفسير الذي يربط نمو المعرفة والعلوم بالشروط الاجتماعية فتح باباً واسعاً في الفكر استغله العديد من الذين اتّجهوا إلى نقد العلوم الشرعية، واعتبار هيئتها الأصولية الحالية تاريخانية تعكس صورة متطلّبات "الواقع" الذي نشأت فيه، ومن ثَم فذلك لا يلزم بالضرورة الباحث المعاصر. أو بعبارة الجابري: "إن العلوم جزء من البنية الفوقية للمجتمع، أي جزء من نشاط الدولة ومؤسّساتها، فإذا انقرضت الدولة في المجتمع تراجعت فيه العلوم واندثرت"[152]. كما جعل بعض الباحثين الآخرين يعتقدون تشابه طرح ابن خلدون بما عرف في الفكر العربي بـ"علم اجتماع المعرفة" (wissenssoziologie)، وهو فهم متسرّع؛ لأنّه وإن كان ثمة بعض نقاط مشتركة تطرّق إليها ابن خلدون من المنظور العمراني، مثل أثر البيئة الجغرافية، والاقتصاد، والسياسة، والدولة، والثقافة، والاستقرار، والتقليد والمحاكاة، والمصلحة[153]، لكن تبقى هناك فجوة كبيرة بين المنظورين؛ فمنظور ابن خلدون العمراني في المعرفة يجعل الشروط العمرانية ليست إلا جزءاً من

---

(150) المرجع السابق، ج2، ص208.

(151) المرجع السابق، ج2، ص282

(152) الجابري، **نحن والتراث**، ص359.

(153) راجع على سبيل المثال دراسة: بدري، فاطمة. **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي**، منشورات جروس برس، د.ت.، الفصل الثالث: "المعرفة والواقع"، ص45-55.

المعرفة مهما عظمت أهميتها؛ لأنّ هناك مصادر أخرى غير تلك الأحوال المتغيّرة من الحياة الاجتماعية والطبيعة الإنسانية المحدودة كأصل الوحي، بينما المنظور الغربي في اجتماعية المعرفة الإنسانية ينتهي أفقه في غالبية الأحوال إلى موقع البنية، والحتميات الاجتماعية والنسبية والتغيّر، وأثرها في تصور المشكلة، وصياغة النظرية عن طريق تحديد الفرضيات، والقيم المؤثّرة في اختيار المواد والإشكالات، والتحقّق من صحة الفروض في فضاء فكري مفتوح، لا يتقيّد بمرجعية الوحي، بل يجعل من "الفكر المتصل وجودياً" (*seinsverbundenes denken*) بالواقعات مصدراً مهيمناً في صياغة المعرفة الإنسانية[154].

K. Robert Merton, ''The Sociology of Knowledge,'' *Isis* vol. 27, Issue 3 (The (154) University of Chicago Press, Nov. 1937), pp.493-503.

الفصل الخامس

الإنسان في "مقدمة" ابن خلدون

أولاً: أهمية موضوع الإنسان في "المقدّمة"

لا شك في أن كثير من الباحثين في الفكر الخلدوني يقرّون بأهمية موضوع الإنسان في المقدمة، بالرغم من ذلك، فقد غاب عنهم أو تغافلوا عن الاستفادة من تلك المسألة بتصميم نظام فكري تحليلي شامل، يستغرق كل المسائل التي وردت فيها، يمكّنهم من عرض مضامين المقدمة وتفسيرها والاستفاده منها، وتجاوز السلبيات الناتجة من النزعات الفكرية والإيديولوجية التي تروّج لها الدراسات الاستشراقية. إن الخطوة الأساسية التي تقود الباحث إلى ذلك المقصد يتمثل في إجراء تغير موضوعي (thematic) أساسي يقوم على فرضية مفادها أن: "يشغل موضوع الإنسان في "المقدّمة" مركزاً محورياً؛ يدور حوله بحث ابن خلدون، والأسئلة التي حاول الإجابة عنها في إطار العمران البشري بما تَوَفَّرَ لديه من المصادر المعرفة والقدرات العلمية والإمكانيات المادية المعينة على ذلك". وهذا التحديد أكثر دقة مما ذهب إليه ملكاوي حين حاول جمع شمل المباحث واتجاه الباحثين في دراسة مضمون المقدمة في "الظاهرة الاجتماعية أو المجتمع الإنساني"[1]، لأن الإنسان هو الأصل، واللبنة التي يقوم عليها المجتمع وليس العكس.

تستند مشروعية إدخال هذا التغيير إلى دليل استغراق مبحث الإنسان لجلّ القضايا التي ناقشها ابن خلدون، سواء أكانت تنتمي إلى علم التاريخ، أم

(1) ملكاوي، فتحي. "رؤية العالم عند عبد الرحمان بن خلدون"، **المشكاة** (تونس: العدد الرابع، 2006)، ص307.

السياسة والملك ومذاهبهما، أم الكسب والمعاش، أم الدّين، أم الصنائع، أم الاقتصاد، أم العلم والتعليم، أم الاتصال واللغة، وهي كلها -كما تبدو جليةً- مجالات مركزها الإنسان وما يتعرّض له من أحوال في طبيعته، وعوائده، وقدراته، وأعماله، وآماله، وهي الصفات والخصائص التي تعكس في جملتها صورة شاملة ومتكاملة عن أبعاد الإنسان الروحية والمادية، وإن حاول بعض الباحثين تحديد مستويات نظرية منهجية متعدّدة ومساعدة على فهم التفسيرات وتنظيمها، كما فعل أبو يعرب المرزوقي حين أكد أن النظر في المقدّمة قد جمع بين أربعة مستويات يجب الفصل بينها لفهم "الحبكة النظرية" التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري"[2]. وهذه المجالات تشمل: ما فوق النظرية أو تأسيس علمية فنّ التاريخ، والنظرية المقصودة بالذات، ويقصد بها علم العمران لذاته ووظيفته في تصحيح الأخبار، وما دون النظرية المقصودة بالذات ويعني بذلك العلوم المتفرقة، وأخيراً تطبيقات العلوم الفرعية في نقد الأخبار التاريخية[3].

إن اعتبار موضوع الإنسان موضوع المركز في **المقدمة** خطوة تقف أمام بعض دراسي ابن خلدون الذين فضّلوا تشريح علم العمران إلى أجزائه، واعتماد بعضها على فهم الكلّ كما هو الحال في الدراسات التي حاولت أن تجعل من الفكر السياسي الخلدوني مفتاحاً سحرياً لتفسير كل الظواهر والقضايا التي أثارها وفسّرها. وهذا النوع من التشريح يمكن التماسه حتى عند بعض روّاد تفسير الفكر الخلدوني ونقده، أمثال عزيز العظمة الذي جعل موضوع "الدولة التاريخية" موضع اهتمامه[4]؛ لأن مفهوم الدولة -في رأيه- لا يملك من الفعالية ما يؤهله إلى احتلال ذلك الموقف في السياق الكلي "للمقدمة"، بالإضافة إلى دخول المفاهيم الفرعية الأخرى مثل: البداوة،

---

(2) المرزوقي، أبا يعرب. "وحدة المقدمة وبنيتها العميقة"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 13، العدد 50، (خريف- 2007م)، ص20.

(3) المرجع السابق، ص18-20.

(4) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ص15-16.

والعصبيّة، والحضارة، تحت مجالها الدلالي[5].

لا شكّ في أن حضور موضوع السياسة في "المقدّمة" كان بارزاً، لأنّها تمثّل المطيّة الحيوية القادرة على نقل تلك الأوضاع، والأحداث الهامّة والمعقَّدة في تاريخ المجتمع الإسلامي في المغرب الإسلامي. لكن هذا الدور الذي تلعبه المعرفة السياسية غير كافٍ لتعليل هيمنتها على المجالات الأخرى التي لا تقلّ أهمية، لأن موضوع السياسة في الفكر الخلدوني يظل دائماً حقيقة جزئية مهما كبر شأنه، بل إن وراء أي فعل سياسي إرادة إنسانية، وهي المنبع الأساسي الذي يسبق الكلام عن السياسة، ومن ثمّ فإنّه إذا كان المقصود من البحث هو إرساء قواعد التفكير وتحديد ماهيته، فالأولى أن ينظر إلى الأصل لا إلى الفرع الذي ينبثق منه، وهو ما يعنيه الباحث باعتبار أن موضوع الإنسان في "المقدّمة" هو المحور، وأن مباحث السياسة تبقى فروعاً لها إلى جانب الفروع الأخرى، مثل: الاقتصاد، والعلوم، والتربية مهما عظم شأنها.

إن اهتمام ابن خلدون بالمشكلة السياسية لم يكن منفصلاً عن محاولته لفهم الطبيعة البشرية في تفاعلها مع طبيعة أخرى سمّاها العمران. لقد كان تركيز الخطاب السياسي الخلدوني كبيراً على سقوط الدول، وفساد أجهزتها وما يتبع ذلك من تناقص العمران وهرمه، وهي الظواهر التي ردّ مسبّباتها الأولى إلى سلوك الإنسان وإرادته، وتحديداً، إلى أحواله النفسية والروحية، التي تصبح عاجزة عن منعه من الوقوع في الرذائل بالتّرف، وتفكّك العلاقات، أو بتعبير ابن خلدون "جدع أنوف أهل العصبيّة الأولى"، وممارسة "القهر" الذي يصير في الأخير إلى القتل، وهي النتيجة المأساوية التي تظهر بعد مرض القلوب، ورسوخ الملك لصاحب الأمر، وظهور شعور الغيرة والخوف، وتنحلّ العرى، وتضعف الشكيمة، وتتضرّر صلات الرحم والقرابة[6]. وبالرغم من ذلك، فقد افتقرت الدراسات السياسية للفكر الخلدوني من مباحث النفس

(5) المرجع السابق، ص48.

(6) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص94-95.

الإنسانية[7] إلا بعض الإشارات الفقيرة التي تحاول ربط تصور ابن خلدون للنفس بأرسطو في تقسيمه الثلاثي، وهذا الغياب يعود في اعتقادنا إلى البروز القوي لعقيدة التوحيد في طريقة تناول ابن خلدون للنفس الإنسانية وتوظيفها. فوجود هذه المسائل، ونمط التحليل الذي اتّبعه ابن خلدون في تفسيرها يشكّل دليلاً قوياً على مركزية مفهوم الإنسان، حتى في المسائل التي ينظر إليها أنها ذات طبيعة سياسية.

كانت انطلاقة ابن خلدون في فهمه لماهية الإنسان مبنية على الأخذ بالحسبان ثلاثة من مكوناته الأساسية، وهي: القدرات التي فتح بابها بدراسة مفهوم الفطرة الإنسانية، والسلوك أو الإرادات المتحقّقة في حياة العمران أو الاجتماع، والمقاصد والواجبات التي أسندت إليه في هذه الحياة، من العبادة والتعمير والإصلاح والاستخلاف. ومع وجود هذه القدرات التي خلقها الله فيه، فهناك هيئة نفسية متداخلة تستلزم الحكم الإرادي السليم والمتوازن، وتقوم بتنظيم، وتدعيم الإرادات والميولات الإيجابية على حساب السلبية والهدّامة منها، وهي العملية الأساسية الأولى التي يستلزم فهم جزئياتها من أجل إبراز أوجه ذلك التداخل، وفرض التوازن بين القوى النفسية المتصارعة الداخلية[8] لتستجيب لمقتضى الغايات والمقاصد التي تحدّد الغاية من خلق الإنسان.

إن الدور الذي قام به ابن خلدون في هذا المضمار هو النظر في تداخل تلك العوامل والعناصر النفسية من الشخصية الإنسانية، وتتبّع أثرها في التاريخ، والاجتماع، والعمران. وهذه الانطلاقة التوحيدية[9] القائمة على عناصر: الكفاءات والقدرات المخلوقة، وضرورة تحقيق التوزان، والعبودية،

---

(7) Dhaouadi, Mahmoud, 'The Forgotten Concept of Human Nature in Ibn Khaldun's Studies', *Asian Journal of Social Sciences, 36 (2008), p.571-589.*

(8) Ibid., p. 571-572.

(9) أمزيان، عبد المجيد. "التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون"، **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: (14-18 أفريل 1980م)، الدار العربية للكتاب، ص223-239.

جعلت تصوّر ابن خلدون للإنسان لا يخرج عن دائرة الاستخلاف، وهذا يخالف تماماً آراء الذين ينظرون إليه على أنّه إمام الفكر اللاديني أو العلماني الذي يقطع التواصل بين الأحداث، والظواهر، والواقع المشاهد، والغيبيات[10] كما يمكن التماسه في دراسة محسن مهدي حين وصف الإنسان الخلدوني بأوصاف تشمل: "التحكّم، والاستبداد، والرغبة في القهر، وإخضاع الآخرين؛ وهي أصل الحروب والتعدي، والكفاح من أجل السيادة السياسية، وإقامة الدولة، والفشل، والاسترقاق، وفقدان الأمل"[11]. وهذه الأوصاف وإن كانت لها انعكاسات واقعية في العمران البشري، فهي أفعال وممارسات معظمها غير طبيعي، وغير مشروع من وجهة الرؤية الكونية التوحيدية، ومن ثمّ فإن اتخاذها كلِيّات أصولية في حالاتها السلبية لتفسير الإنسان النموذج أمرٌ غير سليم، لأن في الإنسان قيماً أخرى إيجابية يجب التركيز عليها أكثر. والباحثان الآخران فقد قالا بآراء تفسيريّة مشابهة هما: علي الوردي، وفؤاد بعلي، اللذان حاولا تعزيز التفسيرات المادّية المستنبطة عن طريق تشريح نصوص "المقدّمة"، ومن أمثلة ذلك: ادعاؤهم سلبية مفهوم الإنسان الذي تداوله ابن خلدون اتجاه الحتمية الاجتماعية، وهو ما يمكن فهمه من قولهم بأن الإنسان:

أداة سلبية في يد المجتمع، نادراً ما يكون قادراً على التأثير في التغيرات الهامّة في خصوصية التنمية الاجتماعية. ولذلك، فمسار الإنسان يكون في اتجاه التقدم المحتوم (inescapable process) لا مقاومتها. ويعتقد خصوصاً بأن أي فرد يتمتّع بسلطة يستحقّ أن يطاع وأن يحترم. قد يكون في بعض الأحيان تصرّف الإنسان الحاكم غير عادل، لكن هذا سبب غير كافٍ لتبرير الانقلاب على الامتيازات الاجتماعية (social advantage) التي تنجم عن قوّة العلاقة. الحكّام هم وراء التحكم الاجتماعي، وبدونهم تكون ظاهرة عدم المساواة هي المنتشرة. وهذه الفكرة تناسب المنطق الواقعي (realistic logic) الخلدوني الذي

---

(10) عيّاد، كمال. **نظرية ابن خلدون في التاريخ والاجتماع**، برلين: 1930م.

(11) Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: Allen & Unwin, 1957), p.178.

يؤمن بأن الخير والشر هما الجانبان المتلازمان في حقيقة واحدة[12].

وموقف مشابه تبنّاه كذلك عبد الله شريط حين قال: " . . . لن نجد عند ابن خلدون إنسانا حرّاً يتصرّف في مصيره، وإنّما سنجد فقط إنساناً تخلقه الظروف الموضوعية التي يُضطرّ فيها، كما نجد أخلاقه تتأثّر بهذه الظروف ولا يؤثّر فيها . . . إن الإنسان الخلدوني لا يختلف عن الشجر والنبات، إنّه جزء من الكون، وإذا أردنا أن نغيّره يجب أن نغيّر محيطه"[13].

لما كانت تصوّرات هؤلاء لمفهوم الإنسان عند ابن خلدون ناقصة، انعكس ذلك على تفسيرهم لماهية علم العمران، وهذا الذي وقع فيه محسن مهدي، الذي حصر مركّب هذا العلم في العقل (reason)، والرغبات (desires)، والعادات (habits). إن علم العمران -كما فهمه محسن مهدي- هو البحث في "رغبات" الإنسان المتنوّعة، والعادات التي تشكّل لخدمة تلك الرغبات بمختلف أشكالها اللامتناهية، والرغبات عنده تشمل: الحاجات البيولوجية، والفكرية، والأخلاقية وغيرها من القيم، فهي بذلك تجمع الغذاء، والأمن، والغضب، والخوف، وتحصيل المال، والرئاسة، والانتقام، والغلب، والسكون، والقهر، والعز، والجاه، والرفق، والاحتقار، والشفقة، والتربية، والآداب، والمعرفة[14]. على الرغم من محاولة محسن مهدي الرفع من مستوى هذه المفاهيم لتكون متناسبة مع طبيعة التنظيم الذي يعرفه العمران، كما يبدو في قوله بأن "الثقافة ليست ملكات، ولا رغبات الإنسان في حد ذاتها؛ بل هي بالضبط ذلك الشكل من المؤسسات الاجتماعية الاعتيادية (habitual)، والتقليدية أو العرفية (conventionalized) والإنتاج الفني. إذن: فالعلاقة بين الثقافة الإنسانية مع الطبيعة الإنسانية، هي نفس العلاقة التي تجمع بين العادات (habits)، والمتفق عليه (conventions)، والصناعة الفنية مع

---

(12) Baali, Fuad & Wardi, Ali, *Ibn Khaldun and Islamic Thought Styles: A Social Perspective* (Boston: G. K. Hall & Co., 1981), pp.82-83.

(13) شريط، عبد الله. **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975م، ص169.

(14) Mahdi, *Ibn Khaldun's philosophy of history*, pp.176-180.

الطبيعة الإنسانية، وأن الثقافة يمكن أن يصطلح عليها "طبيعية" بنفس الدلالة التي يسمى ما هو "الفني" بالطبيعي"[15]، لكن هذا لم يدفعه إلى القيام بأي تغيير ملموس في نظرته إلى فلسفة العمران التي تكوّنها العناصر والمفاهيم البسيطة التي ذكرها.

إن جلّ هذه الرغبات والعادات التي تُشكِّل في العمران طبيعية، وهو القول الذي فسّره بأن "العادات منسجمة وفق الطبيعة يعني أن الإنسان لديه القدرة الطبيعية للحصول والعيش استناداً إلى العادات. وبهذا المعنى يمكن أن توصف كل عادة بالطبيعية، ومن ثمّ فمن الطبيعي أن يكتسب الإنسان عادات حميدة، وعادات شريرة، ومن الطبيعي أيضاً أن يكون لدى بعض الناس مهارات بناء، وآخرون لا، ومن الطبيعي أن تكون بعض الجماعات قادرة على تشكيل نظام سياسي مستقر، وغيرها لا"[16]. وهذا التفسير المطلق، والمفتوح يتسبّب في حدوث غموض، لأن مفهوم "الطبيعي" في هذا السياق يجب أن يضبط، ويحدّد اتجاهه بالعودة إلى، وميزان الشرع حتى يتأهّل لأن يكون إمّا أمراً طبيعياً سليماً و"مشروعاً" أو طبيعياً "غير مشروع"، ومن ثَمَّ فلا يمكن الدفاع عن شرعية وجوده في العمران البشري.

أهمل مهدي ذكر أبعاد أخرى في العمران: كالدّين، وهذا ما جعل عرضه لمباحث العمران غير مكتملة، بل قد أجهد نفسه في إخفاء تلك الجوانب الروحية والإنارات الإسلامية في الفكر الخلدوني بالتركيز على ما هو إنساني- إنساني المقابل للذي هو إلهي -وهو الإجراء الذي أوصلت تحاليله إلى تهميش أثر الوحي في الموضوع كما جاء في قوله: "من خلال دراسة نشأة وتحوّلات المجتمع الذي ينتهي بتأسيس الدولة، أظهر ابن خلدون ضرورة، وطبيعية هذا المجتمع، أو ما يصطلح عليه بالثقافة، التي تعني مجمل الأشكال المحقّقة من الاجتهادات الإنسانية الناجمة عن التفاعل بين الحاجيات النباتية، والشهوات الحيوانية، والعقل الإنساني، وفي بعض الحالات -القانون

(15) Ibid., p.181.

(16) Ibid., p.181.

الالهي-."[17] وفي موضع آخر قلّل محسن مهدي من أهمّية مباحث الوحي في علم العمران كالنبوّة، التي ذكر ابن خلدون دورها في حمل الكافّة على نظام، واعتبرها مسألة لا تشكّل مباحث العمران، وإن وُجدت ضرورة استعمال تفسيرات النبي ﷺ كقواعد لفهم الاجتماع وتطوّره[18]. إن حقيقة التصوّر الخلدوني للإنسان بخلاف ما اعتقده محسن مهدي، لأنه لم يتوقّف عند ما هو "طبيعي"، والذي حصره في الرغبات، والعادات، والعقل، بل شمل الأبعاد الأخرى حول الموضوع المستنبط من نصوص الوحي، لهذا السبب جاءت مسلّمات ابن خلدون في مسألة الإنسان غير متعارضة مع صريح الشرع، وكان الدّوام يؤكّد على ضرورة سيادة النبوّة والشريعة في العمران، لكي لا يؤول إلى نهايته المحتومة التي لا مفرّ منها.

لقد التزم ابن خلدون في تحليله لهذه النقطة بالرؤية الكونية التوحيدية، واستبعد إمكانية نجاح مقاومة هرم المجتمعات إذا كان سببه الترف والظلم، وهو بالضبط ما تؤكّده معارف الوحي؛ فالقرآن أقّر سنّة مضمونها أن الله أخذ، ودمّر جماعات بشرية وأقواماً ظهرت فيهم أنواع الفساد المذكورة، وبدّلهم بأقوام غيرهم، وهو الأمر الذي جعل ابن خلدون متيقّناً من أن المجتمعات التي تصيبها تلك العلل تصير إلى الزوال، ثم تأتي بعدها حتمية أخرى تبشّر بالتجديد وتبديل الناس بأناس آخرين، والقوم بقوم آخرين، والمجتمع بمجتمع آخر، والقوّة بقوّة أخرى، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّآ أُرْسِلْتُ بِهِۦٓ إِلَيْكُمْۚ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُۥ شَيْـًٔاۚ إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾ [هود: 57].

1. كليات الفطرة الإنسانية في ضوء "المقدّمة"

على الرغم من أهمّية مفهوم "الطبيعة الإنسانية" بحكم الطريقة التي وظّفها ابن خلدون في "المقدّمة"، والتي أخذ من خلالها موقع ناظم نظري،

(17) Ibid., p.190.

(18) Ibid., p.193.

يلاحَظ في الدراسات الخلدونية المتراكمة على مدى قرنين من الزمان إهمال الباحثين لهذا المفهوم، الذي يمثّل جزءاً هامّاً من ماهية الإنسان، وتجاهلوا معه -كما أشار إلى ذلك محمود الذوّادي- "التأثير الحتمي لمفهوم الطبيعة البشرية في فكر، ونظريات ابن خلدون حول المجتمعات والحضارات"[19]، ولكن استدلاله لهذا التجاهل جاء غير مناسب حين أردفه إلى "الروح الوضعية" -كما سمّاها- السائدة في أعمال ابن خلدون وبالخصوص "المقدّمة". بل الحقيقة أن السبب الخفي هو تبنّي ابن خلدون النظرة الكونية التوحيدية في تفسيراته للنفس البشرية، وغيرها من المباحث التي تطرّق إليها في "المقدّمة"، والتي بقيت تشكّل، ولا تزال، أحد أكبر الحواجز التي تقف أمام مشروع علمنة فكره، ودفعه إلى دوائر الفكر الوضعي المادي.

إن ارتكاز الفكر الخلدوني على نسق "الفطرة الإنسانية" الذي يضرب جذوره في مصادر الوحي، جعل محاولاتهم تبوء بالفشل، فالنسبة التي ظهر بها مفهوم "الفطرة" في "المقدّمة"، المتمثّلة في عشرين موضعاً، تدلّ على أهميته في تشكيل تصوّرات ابن خلدون الكلية عن الإنسان، وعلاقته بالعالم الخارجي، إلى جانب مفاهيم أخرى مثل "الإنسان" ومشتقاته الأخرى: "كالإنسانية" و"الإنساني" التي ظهرت تقريباً في مئة وثمانية وتسعين موضعاً من "المقدّمة".

لم يكن اهتمام ابن خلدون بالطبيعة البشرية حصراً على "المقدّمة"، بل أثار المسألة كذلك في كتابة "شفاء السائل لتهذيب المسائل" حين تعرض إلى موضوع التصوف، الذي سمح له بالتطرق إلى مسائل مهمة، منها: الفطرة وطبيعة السلوك الإنساني، وأثر بواطن النفس في السلوك الخارجي، وقيمة النية، ومفهوم الاستقامة والانحراف في السلوك، ومشكلة التقليد أو الاقتداء، والعلاقة بين النفس والقلب والعقل، والعلاقة بين النفس والرّوح، ومعنى

(19) الذوّادي، محمود. "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2004م، ص100.

السعادة، والمجاهدات ورياضة النفس، وغيرها، وهي -كما تبدو- كلها مباحث تصب في مسألة الطبيعة الإنسانية.

أما كتابه "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً" فهو يعدّ كذلك مادة مهمّة في تفسير مواقف ابن خلدون في إطار علم النفس العملي، يتّبع فيه الباحث تحقّق سلوك ابن خلدون وفق تحليل نفسي للعوامل الحاسمة التي شكلته. فالعلاقات التي تربط ابن خلدون بالشيوخ، والطلبة، والحكام، وعامة الناس التي تناقلتها الأخبار التاريخية تبقى مصدراً وتراثاً قيّماً لا يمكن الاستغناء عنه في فهم الجوانب النفسية من شخصية ابن خلدون، كما تساعد كذلك على تجاوز القراءات الأحادية للموضوع، التي غالباً ما انتهت إلى استنتاجات يناقض بعضها بعضاً، فمنها ما يسوّغ مواقف ابن خلدون تسويغاً نفعياً، ومنها ما يوبّخه ويتّهمه بصفات قاسية مثل: النفاق والتحايل، ومنها ما يبرؤه منها.

إن الطريقة التي عالج بها ابن خلدون موضوع الطبيعة الإنسانية لم تكن منحصرة في عملية الوصف فحسب، بل سعى كذلك إلى تفسير أحوالها وتحليلها في إطار منظور من الأفعال والعلاقات التي تنظّم مجالات حيوية في حياة الإنسان، مثل: السياسة، والاقتصاد، والتعليم، بل في بعض الحالات تمكّن ابن خلدون من إبراز الخصوصيات وتجنّب التعميم والتصوّرات الكلّية وعلاقتها بالطبيعة البشرية، كتفسيره جانباً من سوء أخلاق "الإنسان اليهودي"، بعامل القهر السياسي، وهو الأمر الذي دفع بعض الباحثين المعاصرين للإشادة بمنهجه؛ لأن ابن خلدون -في اعتقادهم- على خلاف ابن حزم الأندلسي، قد تحرّر نسبيّاً من الأفكار المسْبقة التي تسيطر على ذهنية المسلمين فيما يتعلّق باليهود[20].

وفي الحالة الأخرى، عمد ابن خلدون إلى استعمال مفهوم "الطبيعة

(20) Bland, Kalman, 'An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun', *Journal of Asian and African Studies*, K. Ishwaran, ed., vol. 18, no. 3-4, July and October (Leiden: E. J. Brill, 1983), pp.189-197.

الإنسانية" مبدأً يستخدمه في آلة الاستدلال، وهذه الخطوة جعلت أكثر استدلالاته وتفسيراته الخاصّة بالإنسان تتّسم بالصّحة والدقة، بسبب التزامه بمرجعية الرؤية التوحيدية، وهو الأمر الذي يمكن أن يُستنتج من استعمال ابن خلدون لمفهوم "الفطرة" في المواقف الحاسمة بدلاً من المفاهيم الأخرى العامة، كالهيئة والطبيعة. إن توسيع الاستعانة بمفهوم الفطرة الإنسانية على المجالات الحيوية التي ذكرت، جعلت منه ميداناً واسعاً ومتشعّباً للبحث، يتعذّر تحقّق مسائله في دراسة واحدة؛ لهذا فإن التركيز في هذه الدراسة يكون منصبّاً أكثر على بيان الأصول العامة، وبعض المسالك التي اتبعها ابن خلدون في توظيف مفهوم الفطرة الإنسانية لبناء تصوّرات كلية حول الإنسان.

إن تشعّب موضوع الفطرة الإنسانية في الفكر الخلدوني جعل البحث فيه متنوّعاً بتنوّع الرؤى والأسئلة المطروحة، وطرق التعامل معها، والمنظور الفكري المعتمد، بحيث كادت إشارات الباحثين لمسألة الفطرة - بالرغم من قلّتها- تشكّل وحدات تفسيرية منفصلة؛ كلٌّ يأخذ ويركّز على ما يخدم موضوع بحثه الأساسي، سواء أكان ذلك في السياسة، أم في الاقتصاد، أم في التربية، أم في اللغة. لكن مع ذلك، فإن أغلب قراءات الباحثين للطبيعة الإنسانية عند ابن خلدون تدور حول محور تفسير "الحدث السياسي." ولهذا السبب كان مفهوم "العصبيّة" يشكّل في نظريات هؤلاء المفتاح الأساسي لفهم الوجود العمراني للإنسان، بالنظر إلى جزئيات أخرى تدخل تحت تصوّر "العصبيّة": كالعدوان، والتغلّب، والقهر، والنعرة، والحمّية.

ومن نماذج البحوث التي حاول أصحابها إفراد الطبيعة البشرية عند ابن خلدون بالدراسة مقال "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني" لمحمود الذوّادي، الذي باشر فيه المسألة بتصنيفه للطبيعة البشرية عند ابن خلدون إلى ثلاثة أبعاد، هي:

- الطبيعة البشرية كما تتجلّى في مفهوم الفطرة، التي فسّرها بتعريف السّلب بأنها "الحالة الإنسانية التي تتميّز بخلوّها من العادات والصفات السيّئة

منذ ساعة الولادة"[21]، والآخر إيجابي "النزعة الإنسانية السوية للعيش طبقا للقوانين الإلهية الطبيعية"[22]، وهي كما تبدو تعريفات كافية، لأنها لا تتضمّن التفصيلات الأساسية التي تشكّل مكونات الفطرة بمفهومها الإسلامي الذي تبنّاه ابن خلدون.

- الطبيعة البشرية المزدوجة، وهي الوجهة التي تعكس القوى النفسية المتصارعة في الإنسان، تارة يهيمن عليها الجانب الإنساني، وتارة أخرى الوازع البهيمي، وهي تشكّل حركة جدلية.
- الطبيعة البشرية العدوانية التي تشكّل الجانب البهيمي[23].
- إلى جانب هذه التجليات الواضحة في النفس البشرية التي ركّز عليها ابن خلدون، هناك اعتبارات نظرية أخرى اهتم بها قد يصعب إدراكها عند اعتماد التصنيف المذكور. فمثلاً اعتبار الذوادي الفطرة صنفاً من أصناف النفس البشرية يسبّب الغموض وتضيق المجال الدّلالي لمفهوم "الفطرة"، لأنّ مفهوم الفطرة يحمل من الميزات ما يرفعه إلى درجة نظام تصوّرى كلّي وشامل، تندرج تحته الأصناف الأخرى التي ذكرها بوصفها تجلّيات سننية لأحوال الفطرة الإنسانية. لكن هذا لا يقلّل من أهمية محاولة الباحث في إدخال مفهوم "الفطرة" إلى أدوات البحث عند ابن خلدون[24]؛ لأن ذلك أهمّ السبل لإبراز إحدى الطرق لصياغة التصوّرات والمقدّمات الكلّية في علم العمران وفق الرؤية الكونية التوحيدية.

إن وجه النظرية التي أبرزها ابن خلدون في توظيف مفهوم "الفطرة" في "المقدّمة" يدلّ عليها كثرة ارتباطه بالإرادة الإلهية، من خلال استعماله عبارات متعددة، منها: "أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه"، و"لأن الله

---

(21) الذوّادي، علي. **أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني**، مرجع سابق، ص102.

(22) المرجع السابق، ص103.

(23) المرجع السابق، ص102-108.

(24) المرجع السابق، ص109-115.

سبحانه لما ركّب الطباع"، و"فطر الله البشر"، وقال ابن خلدون كذلك عن نفسه حين اكتشف علم العمران "أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة الموبذان،"[25] و"نحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سنّ بكره، وجهينة خبره،"[26] وهي كلها عبارات تعكس المنحى الحقيقي الذي سلكه ابن خلدون منذ البداية في معرفة الخصائص الإنسانية، وموقعها في الاجتماع والعمران، وأن هذا المنحى كما عبّرت عنه مفرداته ليس إلا ذلك المسار التي ترسمه الرؤية الكونية في الخلق والتكوين الفطرة الانسانية.

إن قيمة الفكر الخلدوني في فهم الفطرة الإنسانية تتمثّل كذلك في تضيق تأثيرات الفكر اليوناني على تصوّره، وهو الفارق الذي يلتمسه الباحث المنصف حين يقارن ابن خلدون بأيّ من الفلاسفة المسلمين الذين جذبتهم ضلالات التراث الفلسفي، أو الذين يُنْظر إليهم على أنهم مجددون فيه أمثال: أبو نصر الفارابي (870-950م) في"تحصيل السعادة"، وابن سينا (980-1037م) في"النجاة: المقالة السادسة، في النفس"، وابن رشد (1126-1198م) في"رسالة النفس". ففي الوقت الذي امتلأت فيه كتابات هؤلاء بطلاسم الفكر الفلسفي الذي شوّه الفكر الإسلامي، وبخاصة في المسائل المتعلّقة بالإنسان، نجد أن ابن خلدون تمكّن من حماية فكره من آفة الخلط بين التصوّرات الفلسفية المجرّدة والمثالية والمعقّدة والتصوّر الإسلامي وذلك بمناعة الرؤية الكونية التوحيدية التي تمسك بها في بحثه العلمي وتفسيراته.

قام ابن خلدون بمجموعة من التدابير من أجل حماية فكره من سلبيات الفكر الدخيل في تصوّر الطبيعة الإنسانية، منها إبطال الفلسفة وإسقاط نظرياتها في تفسير الوجود الإنساني والنبوّة، والسعادة، والغيب، وتجنّبه استعمال المفاهيم الفلسفية المعرّبة التي سمّاها المستشرق الياباني إيزوتسو (Izutsu

(25) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص59.
(26) المرجع السابق، ج1، ص59-62.

Toshihiko) "نصف شفافة" (semi-transparency concepts)[27] لما تحمله من الغموض والتضليل، والتزامه بالمفاهيم الإسلامية المستمدّة من القرآن مثل: "المدافعة"، و"المظاهرة"، و"المغالبة" و"الممانعة"، و"المحافظة" في تفسير الإرادات والسلوك الإنساني الفردي والجماعي. وهي التدابير التي مكّنت ابن خلدون من تجاوز المنطق الأرسطي الجامد، والفاقد للمرونة اللازمة لفهم أعمق للطبيعة الإنسانية.

إن هذا الإجراء سهّل على ابن خلدون تجاوز بعض آليات التنظير والتفسير التي يعتمد عليها الفكر التقليدي في فهم الطبيعة الإنسانية، والذي يعتمد على أسس المنطق التقليدي الذي ساد الفكر الغربي في مرحلة من مراحل تطوره، ومن بين هذه القواعد الموضوعة التي تجاوزها ابن خلدون قانون "عدم التناقض" الصوري في فهم إرادة الإنسان وأفعاله.

إن رفض ابن خلدون الرأي الذي عدّ الطبيعة الإنسانية شريرة لا يعني أنه يقول بإطلاقية الميول الخيرة في الإنسان، لأن الحقيقة المشاهدة تدلّ على أن أفعال الناس تدور بين الخير والشر حسب قوة الوازع الدّيني الذي يتمتّع به الإنسان، فكلّما كان التديّن أقوى كان وازع الخير أقوى، والعكس صحيح، وهي التي عرضها في قوله: "اعلم أن الله سبحانه ركّب في طباع البشر الخير والشر، كما قال تعالى: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: 10]، وقال: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس: 8]. والشر أقرب الخلال إليه إذا أُهْمِل في مرعى عوائده، ولم يهذّبه الاقتداء بالدّين. وعلى ذلك الجمّ الغفير إلا من وفّقه الله"[28].

وخلاصة هذه الكلية الأولى التي قام عليها التصوّر الخلدوني للإنسان، تتضمّن القول بأن الإنسان كائن "خلقه الله" وليس "موجوداً في الطبيعة" صدفة، كما تدّعيه فلسفات الفكر الوجودي والوضعي، ولما كانت بدايته كذلك، جاءت هيئته متّصفة بالاستواء والتوازان وحسن التقويم، لكن المحيط

---

(27) Toshihiko, Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of Koranic Weltanschauung* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964).

(28) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص205.

الاجتماعي العام، والظروف التي تتحرّك فيها إرادة الإنسان هي التي تحفظ هذا التوازن وتقوّية أو تضعفه، وإن كانت طبيعة هذه الظروف تبقى استثنائية، لأن الأصل في الإنسان أو "الفطرة الأولى" أو "مستقيم الفطرة"-كما سمّاها ابن خلدون- هو الخير، أما الشرّ فهو طبع عَرضيٌّ سلبيٌّ غير مستقر، يتقوّى فقط حالة ضعف الوازع الدّيني الصحيح في قلب الإنسان، وسيطرة الهوى وما يتبعه من انتحال العوائد، كما يحدث عند "الإنسان الحضري"، وهذا بخلاف الصورة التي تظهر عند "الإنسان البدوي" التي من خصائصها التمسّك بأحوال ومسالكها الفطرة الأولى.

إن حرص ابن خلدون على تجاوز الأطر الفلسفية الصورية -كما ذكر سالفاً-في فهم إرادة الإنسان وطبيعته، نبّهه على النظر في حالات أخرى تفسّر حالات المرونة لهذه الإرادة بعدم تقسيمها -على سبيل المثال- إلى إرادتين متناقضتين، وهما: إرادة التعاون، وإرادة الصراع، أو كما ذهب عبد الله شريط إلى اختزالها في إرادة الصراع فحسب، حين قال: "الإنسان عنده [ابن خلدون] لا يغيّر بل يصارع، يصارع ربما بدون هدف، أو يصارع لأنه الصراع ولا شيء وراءه"[29]. وهذه الحالة البديلة تمثّل "إرادة التنافس" التي تعبّر تماماً عن حالة التوازن "التوسّط المحمود"[30] حينما يتعلّق الأمر بعلاقة المسلم بأخيه المسلم.

إن الملاحظة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها في هذا السياق، هي عدم استناد ابن خلدون في معرفة قيم الخير في الإنسان والحفاظ عليها إلى العقل، وهو الاعتقاد الذي تميّزت به المدرسة الاعتزالية في تاريخ الفكر الإسلامي، لأن العقل ليس معصوماً، وقد يكون في بعض الحالات عاملاً من عوامل التضليل والانحراف، في حالة استقالته عن هداية الوحي. إن النظرة التوحيدية التي فكّر ابن خلدون وفق معاييرها، قادته إلى وضع العقل في مكانه المناسب، الذي يستحقه شرعاً، متقيّداً بالتعريف الإجرائي والوظيفي عوض

(29) شريط، عبد الله. **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص202.
(30) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص325.

التعريفات المجرّدة والصورية المطلقة، التي رفعت العقل إلى مرتبة سلطة معرفية مستقلّة عن سواها من نوافذ الإدراك الإنسانية، ومتعالية عنها عند الغلاة. وهذا التوجّه جعل ابن خلدون يستغني عن إثارة كثير من القضايا المجرّدة التي كانت صلتها بالنّواحي العملية ضعيفة، واكتفى بالتركيز على تفصيل، وبيان وظائفه الروحية-النفسية والمعرفية التي تشكّل الصورة الكلية للمعرفة الإنسانية، وهو الأمر الذي يبدو جليّاً في نحته لمفاهيم مركّبة للعقل مثل: "العقل التجريبي"[31]، و"العقل التمييزي"[32]، و"العقل المزيد"[33]، إلى غير ذلك.

ولما كان مفهوم "الطبيعة البشرية"، أو الفطرة، نظاماً وترتيباً مركب لكل ما يكون شخصية الإنسان ويصدر عنه كالإرادات والقصور وتصورات وشعور، وعقيدته، و فعل واعي، فان الأمر يستلزم بيان الأبعاد الكلية التي تقع تحتها تلك الأنشطة التي تُكوِّن الطبيعة الإنسانية فيما توفره نصوص المقدمة من الشروح والتفسيرات.

تضم هذه الأبعاد الدوائر الآتية: دائرة الروح والعقيدة، ودائرة العمليات النفسية والمعرفة، ودائرة السلوك والاجتماع.

أ. الجانب الروحي والعقدي

بالعودة إلى بعض نصوص ابن خلدون، يتبيّن أن النفس الإنسانية كيان أو إنّية موحّدة، تضمّ في داخلها قدرات فكرية، وذهنية، وشعورية متداخلة، ومترابطة فيما بينها أشدّ الارتباط. وهذه القدرات وراء العمليات التي تكون مسؤولة عن بناء التصوّرات التي تتحوّل بدورها إلى حركات إرادية، وغير إرادية، تعكس الفعل الإنساني. وهذا يعني أنّه ثّمة قانون الربط، وامتناع الفصل بين الدوائر المذكورة، مما يؤدي إلى وجود علاقات التأثر والتأثير

(31) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص341.
(32) المرجع السابق، ج2، ص342.
(33) المرجع السابق، ج2، ص354.

المتبادلة بين الجوانب المختلفة بصرف النظر عن طبيعتها. وقد أثارت هذه المسلَّمة جدالاً حاداً بين الفكر العِلْماني الذي يهمّش الجوانب الروحية في بناء المعرفة العلمية، والفكر الإسلامي الذي يؤكّد عليها.

إن فطنة ابن خلدون ووعيه التوحيدي ساعداه على التزام التوازن والوسطية في تفسيره للنوازع النفسية القوية، التي يكون تأثيرها بارزاً في الفطرة الإنسانية، ويبدو ذلك واضحاً في الطريقة التي حدّد بها ماهية الكينونة الإنسانية مقارنة مع المخلوقات الأخرى، بحيث أشار ابن خلدون في هذه النقطة إلى أن أهم خصلة تميز بها الإنسان عن غيره من المخلوقات هي العلم الذي يكتسب بالفعل بتوافر مجموعة من الشروط المرتبطة بعضها ببعض[34]، يتقدّمها الفكر الذي أسند إليه مهمة الاهتداء، وهي تتمثّل فيما يلي:

- التعاون والاجتماع: هذان العنصران يؤكّدان على ضرورة استهداف المصلحة عند تحصيل المعرفة وتطويرها. والمصلحة المقصودة هنا هي التي يُثْبتها الشرع؛ وإلا أصبحت تعبّر عن رغبات فردية قائمة على الهوى الذي يشكّل أكبر معرقل في بناء المعرفة الصحيحة القائمة على معايير الوحي. والاجتماع يساعد كذلك على نمو المعارف بسب التبادلات الفكرية التي تسمح بها البيئة الاجتماعية التي يكثر فيها العمران بتعبير ابن خلدون. وفي الوقت الحاضر أصبح التفكير والاجتهاد الجماعي في تطوير المعرفة، وبناء المؤسسات، يقوم بتدعيمها ضرورة دينية ملحة. وهي مسألة تعطينا فكرة عن الحكمة التي كانت وراء ورود "التعقّل" على صيغة الجمع؛ لأن من طبيعة المعرفة أن تنمو بالحوار الجماعي.

- صلاح الآخرة: لما كانت المعرفة مرتبطة بالمصلحة الشرعية، فهي بالضرورة متوجّهة نحو الآخرة. وهي مسألة في غاية الأهمية، لأنها تعمل على جعل عالم الغيب كعالم الشاهدة في نشأة المعرفة؛ بحيث تكون قيمة البرهان ودليله من الناحية العلمية لا تستند فقط إلى المشاهدات

(34) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج3، ص1018.

العينية، بل كذلك إلى العقيدة الإيمانية التي أتى بها الوحي.

- اتباع هدي النبوّة: بيّن ابن خلدون مدى حاجة الإنسان إلى سلطة عليا تتعدى تلك التي يملكها عقله في بناء المعرفة. فالنبوّة هي التي منحت البشرية الفرصة الحقيقية للعودة إلى الذات بمعرفة غاية الخلق، وسبيل الفلاح في الدنيا والنجاة في الآخرة. والنبوّة بهذا تعدّ نافذة واسعة تطلّ منها البشرية على الغيب الذي أخبر عنه الوحي. ولبيان الضرورة المنطقية لوجود هذه النوافذ الغيبية في معرفة الفطرة الإنسانية، لجأ ابن خلدون إلى تتبع وعي الإنسان، ووصف أنماط الصوّر والمستويات التي يتحدّد بها في سلسلة من العوالم تبدأ بالعالم الحسّي، ثم النفسي، ثم الروحي، وهو نظام "العوالم المتّصلة" الذي شرحه بالتفصيل[35]، وأربك أصحاب التوجّهات المادية والوضعية في كيفية تفسير الفقرات "المبهمة" الواردة في "المقدّمة"، والتي أدّت بهم إلى اعتماد بعض النصوص للاستدلال على أسبقية ابن خلدون لتشارلز داروين (Charles Robert Darwin) (1809-1882م) في طرح إيديولوجية التطور[36].

إضافة إلى هذا كله، فإن اهتمام ابن خلدون بالجانب الروحي في تفسيره للطبيعة الإنسانية لم يكن مجرد سرد لمعلومات غيبية حول الموضوع، بل جعله يدخل في تركيب وجوده، وتحديد مداركه، وغايته، ومصيره، والدليل على ذلك جعله لمحتوى المقدّمة الأصولية السادسة لعلم العمران يثير مسألة "أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة"، وهي القاعدة التي تناول فيها مباحث أصناف النفوس البشرية، والوحي، والنبوّة، والكهانة، والرؤيا، ومسألة الإخبار بالمغيبات[37]. وفي معالجته هذه المسائل أثبت ابن خلدون ارتباطه، والتزامه بمعايير الوحي التي أخذ منها معيار "مقاصد الفعل ومآله" الذي امتحن به صدق "الفئات المنحرفة التي تدّعي الإخبار عن

---

(35) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص343.

(36) على سبيل المثال: جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، عمان: دار الشروق، 1988م، ص51.

(37) جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، ص77-95.

المغيبات"، من الكهانة، والأصناف الأخرى التي تدخل ضمنها، مثل: الناظرين، وأصحاب الزجر، والمجانين والعرافين. ومن خلال تلك العملية كشف ابن خلدون عن "المقاصد المذمومة" التي تخفيها الرياضة النفسية المعروفة لدى الكهّان في الوقت الذي نزّه المتصوّفة عنها، لأن مقصدهم - حسب رأيه- كان "جمع الهمّة، والإقبال على الله بالكلية؛ لتحصُّل أذواق أهل العرفان والتوحيد"[38].

ب. الجانب النفسي والمعرفي

إن قلّة البحوث التي اهتمت بعلم النفس الخلدوني لا تعكس حقيقة الثروة العلمية التي يمكن أن تصنّف ضمن علم "النفس الإسلامي" المتناثرة في فصول "المقدّمة"، بحيث لا يعقل أن يكون ابن خلدون صاحب النظريات في السياسة، والاقتصاد، وتاريخ العلوم، والتربية، واللغة، والتواصل، يجهل العلوم الخاصّة بالإنسان. إن العلوم الإنسانية الحديثة أثبتت وجود علاقة وثيقة بين النظريات التربوية، وعلم النفس، وهو الأمر الذي كان واضحاً في تفسيرات ابن خلدون التربوية، خاصّة فيما يتعلّق بتحليل الحالات النفسية المساعدة أكثر على اكتساب الملكات، والأثر السلبي للمناهج التسلطية في التعلم[39]، وهي الملاحظات التي سارت به إلى القول بنظرية التدرج، وفصل المواد، والتلطف بالمتعلِّم[40]. وهذا دليل على أن دراية ابن خلدون بعلوم النفس كانت قويّة لا يمكن تجاهلها، إضافة إلى دراساته للتصوّف الإسلامي الذي شهد له معظم الباحثين بإنصافه للقوم، وعمق معرفته بالمعرفة الصوفية ونفسية المتصوّف[41]. وحتى في الميادين التي قد يبدو أثر النفس فيها نسبيّاً

(38) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص171.

(39) المرجع السابق، ج3، ص224.

(40) المرجع السابق، ج3، ص224-225.

(41) فتاح، عرفان عبد الحميد. **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، بيروت: دار الجيل، 1993؛ Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, edited by Saeed Sheikh, 3rd ed., (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996) p.77, 101-102.

مقارنة بالعوامل الأخرى، كعلم الاقتصاد، الذي تنظّمه قوانين "المعاملات المالية" أو "السوق"، تمسك ابن خلدون بأهمية قضايا النفس مثل "الأمل"، وعدّه متغيّراً مستقلاً وحاسماً، يتسبّب إهماله في وقوع سلسلة من الاضطرابات الاقتصادية مثل: كساد السوق، وتقلص الإعمار[42]. هذا إضافة إلى إبرازه للملامح النفسية التي تتلوّن بها شخصية التاجر بسبب معاناتها لوظيفة البيع والشراء من أجل تحصيل الربح، وهي التي تجمع في ذاتها عوارض "المكايسة، والمماحكة، والتحذلق، وممارسة الخصومات، واللجاج"[43]، ويضيف إلى تلك العوارض نتائجها السلبية الثانوية من: تغضض الذكاء، والمروءة بسبب وقوع أثرها في النفس.

مما لا شكّ فيه أن ابن خلدون قد استفاد كثيراً من جهود علماء المسلمين قبله بمختلف شرائحهم، فلاسفةٍ وفقهاءَ وأصوليين وصوفية، خاصّة فيما يتعلّق بتفسير، وعرض القدرات التي زوّد الله بها النفس الإنسانية والوظائف التي تقوم بها، وبيان علاقة ذلك كله بالواجبات المنوطة بها، لتتحقّق الغاية التي من أجلها خلقها الله. ففي تفسيره لهذه القدرات يُلاحَظُ تشابهٌ كبيرٌ مع ما ذهب إليه غيره من علماء المسلمين الذين تطرّقوا إلى تلك المسألة، التي كثيراً ما ركّزت على بيان القدرات الذهنية، وهي الخطوة التي لم يغفل عنها ابن خلدون؛ إذ جعلها في ست وظائف مختلفة لكنّها متداخلة، يكمّل بعضها بعضاً وهي:

المفكرة: أو الناطقة، وهي قوى الحسّ الظاهرة بآلاته من السمع والبصر، وسائرها يرتقي إلى الباطن.

الحس المشترك: هو قوة تدرك المحسوسات، مبصرة، ومسموعة، وملموسة، وغيرها في حالة واحدة.

الخيال: قوة تمثّل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرد عن المواد الخارجة فقط.

---

(42) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص67-68.

(43) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص278.

الواهمة: هي قوّة إدراك المعاني المتعلّقة بالشخصيات من: المحبة، والكراهة، والاحترام، والصداقة، والعداوة، وغير ذلك من العلاقات التي تربط بين الناس.

الحافظة: وهي خزانة تودع فيها المدركات كلها، متخيّلة أو غير متخيّلة، تحفظها لوقت الحاجة.

قوة الفكر: وهي "القوّة التي يقع بها حركة الرويّة والتوجّه نحو التعقّل"[44]. والناتج من القيام بهذه الوظائف مستويات الإدراك وأصناف التعقّل التي يقوم بها أولاً: **العقل التمييزي**: وهو الجانب من التعقل المسؤول عن إدراك النظام الذي يميز الأشياء والتصوّرات، وبتعبير ابن خلدون: إن الله تعالى قد "ميّزه [الإنسان] عنها [الحيوان] بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام". ثانياً: **العقل التجريبي**، وهو ملكة "يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه". ثالثا: **العقل النظري**، وهو الفكر الذي "يحصّل على تصوّر الموجودات غائباً وشاهداً على ما هي عليه"[45]. وبالإضافة إلى هذه الدوائر الثلاث (التمييز، والتجريب، والتنظير) أشار ابن خلدون إلى عنصر آخر أغفله الكثير من الباحثين، وهو **العقل أو التعقل الروحاني** الذي ذكره ابن خلدون في ثلاثة مواضع من "المقدّمة"، وهو يدل على قوة ترفع النفس الإنسانية إلى درجة الملائكة بما جعل الله فيها من الجبلّة والفطرة الأولى. والعقل الروحاني، كما فسّره، يعتمد على تصوّرات ما فوق الحسّ إلى أن تصل إلى درجة عالية في الوعي الإنساني، وهي المرحلة التي تنكشف فيها الأشياء والقضايا بحقائقها على شكل أحوال تعيشها النفوس بعد المجاهدة والرياضة. في هذه النقطة يجب التنبيه على أن مفهوم "العقل الروحاني أو الروحي"، كمكسب علمي وحالي، ليس حكراً على رجال الصوفية وحدهم كما يعتقد البعض لوجود المناسبة بين التجربتين: التجربة الصوفية، وتجربة "العقل الروحي" أوما يمكن أن يسمى "الذكاء الروحي".

---

(44) المرجع السابق، ج1، ص155.
(45) المرجع السابق، ج2، ص348.

إن "العقل الروحي" في الإنسان هو تحقّق التركيب بين ثلاثة عناصر أساسية وهي: الإيمان، والعلم، والعمل، وهي كلها شروط إنسانية ممكنة، تتحقّق لغير الصوفية المدرسية كذلك.

إن التفاصيل التي وقف عندها ابن خلدون في مسألة النفس البشرية وتحقيق صفة الإنسانية، مكّنته من وضع تصنيف للنفس البشرية، يقوم على معيار الوعي، وسعة إدراكها لذاتها وللحقائق الخارجية؛ إذ يمارس الصنف الأول من النفوس "الإدراك البشري الجسماني"، بحيث تتجه حركتها نحو "المدارك الحسية والخيالية، وتركيب المعاني من الحافظة والواهمة على قوانين محصورة، وترتيب خاص يستفيدون به العلوم التصوّرية والتّصديقية التي للفكر في البدن، وكلها خيالي منحصر نطاقه؛ إذ هو من جهة مبدئه ينتهي إلى الأوّليّات ولا يتجاوزها"[46]. وضمن هذه الدائرة من الإدراك تعود الرتبة العالية إلى العلماء، الذين يستفيدون من العلوم ويدركون كلياتها، لكن حين يتجّه الفكر إلى العالم الذي ما بعد المحسوسات أو العلوي، فإن النفوس البشرية تكتسب قدرات أو استعدادات إضافية تمكّنها من الانتقال من "الأوليات"، التي هي نطاق الإدراك البشري الأوّل، إلى فضاء المشاهدات الباطنية. إن الذي يحقّق هذه المرتبة من الإدراك صنفان من النفوس: الأوّل الذي ذكره ابن خلدون هم العلماء الذين تمكّنوا من تحصيل "العلوم اللّدنِّية والمعارف الربّانية"، أما الصنف الثاني الذي يتعدى حدود الصنف الأول، فهم الأنبياء المفطورون على "الانسلاخ من البشرية جملة، جسمانيَّتها وروحانيَّتها، إلى الملائكة من الأفق الأعلى"[47]، ويحصل لهم شهود الملأ الأعلى، وسماع الكلام النفساني أو الوحي.

لقد بسط ابن خلدون هذه الحالات المختلفة التي تظهر من خلال الوظائف الخاصّة بالنفس الإنسانية بالوقوف على أطوارها المختلفة التي تضّم: **الطور الحسي**: "عالمه الجسماني، بحسّه الظاهر وفكره المعاشي وسائر

(46) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص408.
(47) المرجع السابق،ج1، ص408-409.

تصرّفاته التي أعطاها إياه وجوده الحاضر"[48]، عالم النوم الذي هو"تصوّر الخيال بإنفاذ تصوّراته جائلة في باطنه، فيدرك منها بحواسه الظاهرة مجرّدة عن الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، ويشاهدها في إمكان ليس هو فيه، ويحدث له الصالح منها البشرى بما يترقب من مسَرّاته الدنيوية والأخروية"[49]، طور النبوّة، وهو فصل من حياة ووعي خاص بأناس اصطفاهم الله لحمل رسائل الوحي، وتبليغها إلى البشرية بغية هدايتهم، وإصلاح أمورهم في الاعتقاد والسلوك، و**طور الموت**، وهو الفصل الذي تفارق فيه الروح الجسم، وينتقل بذلك الإنسان إلى وجود قبل يوم القيامة، وهي تسمّى مرحلة "البرزخ".

إن من مميزات النظرة الخلدونية إلى الجوانب المعرفية في النفس الإنسانية تجنبه النظر إلى العقل على أنه "سلطة" فكرية مطلقة ومستقلّة عن القدرات الذهنية الأخرى، وهو الأصل الذي ورثه من خط فكري تحليلي يمثّله الغزالي وابن تيمية. إن وظيفة التعقّل عند ابن خلدون دائماً وأبداً مرتبطة بالقوى الذهنية الأخرى، مثل: الإدراك، والخيال، والذاكرة أو الحافظة. هذا التصوّر كان متناسقاً تماماً مع الخطاب النقدي لابن خلدون، الموجِّه لدور العقل في بناء المعرفة الإنسانية، وضمان إمكانيتها ويقينها في فروعها المختلفة، التي شملت بالتحديد: الفلسفة، وعلم الكلام، والتصوّف، والكيمياء. وهو الخطاب الذي نفى فيه أن يكون للعقل ميزة "الاستقلالية" التي تؤهله للخوض في مباحث "العقيدة"، و"علم الكلام"، و"النبوّات"، و"الشرائع"، وكثيرٍ من الموضوعات الأخرى التي بيّن فيها ابن خلدون أن العقل وحده عاجز عن تأسيس براهين يقينية تحمل عليها قضايا الموضوع. وبناءً على هذا الموقف وجّه ابن خلدون انتقادات عديدة لمدرسة المعتزلة، وعدّها في زمرة الفرق المبتدعة[50]، كما بيّن كذلك بطلان نظرية العقول[51]

(48) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، 44.
(49) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص45.
(50) المرجع السابق، ج3، ص44.
(51) المرجع السابق، "فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"، ج3، ص178-186.

التي تبنّاها الفلاسفة في الفكر الإسلامي. إن ظهور موقف ابن خلدون بهذا الشكل في الوقت الذي يعتقد فيه العديد من الباحثين هيمنة المعطى الواقعي أو "الواقع" أو "ما يحدث في العمران بطبيعته" على طريقة تفكيره، وتفسيره للظواهر، يمكن إرجاعه إلى تأثّر ابن خلدون المباشر بالمفهوم القرآني للعقل والتعقّل، والذي جعله وظيفة غير متعلّقة بعضو أو جهاز فيزيولوجي معيّن، فهي تدلّ على وعي جامع، ومركّب يعتمد على وحدة النفس، وكل القوى التي أودعها الله تعالى في الإنسان.

بالإضافة إلى التدقيق في وصف حدود العقل ووظيفته، تطرّق ابن خلدون إلى ذكر حالة أخرى تمرّ بها النفس الإنسانية، وهي مرحلة متقدمة في الخلق، يكون فيها العقل والوظائف الإدراكية الأخرى في حالة خالية من المعرفة؛ لأنها لم تتلقَّها عبر القنوات الحسية، من السمع والبصر، التي خلقها الله لها. وهذه الحالة هي التي استدل بها ابن خلدون على صفة "الجهل الذاتي" التي تترجم إلى أن "الإنسان جاهل بالطبع"، وأن العلم كسبي، وأن القيام بهذا النشاط في الكسب هو الذي يمنح إنسانية الإنسان كمالها، لكن ليست كل المعارف تحقّق للإنسان كمال إنسانيته؛ لأن المعرفة أو العلم ظاهرة مركّبة، تنشأ وتنمو عبر مراحل عديدة، تكون موازية لما يحدث في النفس وما يصدر عنها من حال داخلي، وسلوك ظاهري، وقيمة كل ذلك، وحجم الجهد المبذول لتحقيق الأفعال والوسائل المعتمدة والنتائج المتحصلة عليها، وهذه كلها المجالات التي تمتحن فيها المعرفة الإنسانية لتقويم إسهاماتها في تحقيق استكمال صفة الإنسانية في الإنسان.

إن أهميّة تفسير ابن خلدون للنفس البشرية تكمن كذلك في تتبّع العوامل التي تتسبّب في فسادها وانحرافها، وبيان أثر ذلك على المستوى الفردي والجماعي في مختلف المجالات الحيوية التي تتأسّس عليها المجتمعات المتحضّرة مثل: المجال السياسي، والاقتصادي، والتربوي. وأن توغّله في دراسة الأحوال النفسية للإنسان لم يجرّه إلى تبني المذاهب الروحانية أو الباطنية أو المثالية التي تحاول التنكّر لما يحدث بالفعل في حياة الناس، بل

نظراً لاهتمامه بالعوامل الخارجية المؤثرة في الإنسان[52] جعلت نظرته للنفس أشدَّ ارتباطاً بالمحيط الذي تتكّون فيه، تفسير حال الدّين، والعبادة أخذ قسطه من الأثر الذي تتركه الأقاليم[53]. ولكن هذا النظر الموجّه إلى تتبع التأثيرات الخارجية لم يجرّه إلى الإفراط في أصلها الروحي، وهو البعد الذي يحوّل تلك المؤثرات إلى جوانبها الإيجابيَّة، التي تعكس بدورها ما أكّده القرآن من الأبعاد التي تشكل الإنسان، خاصة التي تخص "نفخ الروح"، الواردة في قوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾ [الحجر: 29][54]. وهذا هو التوازن المنهجي الذي تقرّه الرؤية الكونية التوحيدية للباحث المسلم.

إن الفروض التي صاغها ابن خلدون لتفسير أثر الأقاليم في طباع البشر وأمزجتهم ساعدته على رسم نماذج (prototypes) الشخصية الإنسانية التي استخدمها في فهم السلوك الفردي والجماعي وتاريخ نشأة المجتمع، وأنماطه، وأسباب انهياره عند مقارنته بين شخصية الإنسان البدوي، وشخصية الإنسان الحضري. وفي سعيه لتفسير الفروق بين الشخصيتين وبيان أثر تلك الفروق في الاجتماع، اعتمد ابن خلدون على منطق غير تقليدي اعتمد فيه على نظام "نسبة القيم وتعدّدها" في الشخصية، وهو منهج أقرب إلى الحقيقة الواقعية وإلى منطق القرآن الكريم الذي يتجلّى في وصفه للفئات البشرية، مثل الأعراب وأهل الكتاب من اليهود والمسيحيين.

يرى ابن خلدون لكلٍ من الشخصيتين؛ البدوية، والحضرية، خصالاً إيجابية، وأخرى سلبية. أما بالنسبة للشخصية البدوية فهي تعتمد على ما هو ضروري، وبسيط في الأقوات، والملابس والمسكن، والعوائد، والأحوال

---

(52) تؤكّد كثير من المقدمات التي وضعها ابن خلدون في "المقدمة"، مثل الثالثة والرابعة والخامسة التي وضعها لعلم العمران، وهي على التوالي "المعتدل من الأقاليم، والمنحرف، وتأثير الهواء في ألوان البشر، وكثير من أحوالهم"، و"أثر الهواء في أخلاق البشر"، و"اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم"، اهتمامه بأثر العوامل الخارجية في النفس البشرية.

(53) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص140-145.

(54) المرجع السابق، ج1، ص145.

الأخرى، ولما كانت كذلك، فهي الأصل؛ لأن الضروري أسبق من الحاجي والكمالي. إن الظروف البسيطة التي تنشأ فيها نفسية الإنسان البدوي تجعله أقرب إلى الخير من غيره؛ لبعده عن مذاهب التّرف. واستدلّ ابن خلدون على ذلك بمبدأ الفطرة الأولى، وقال: "وسببه أن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير أو شر؛ قال ﷺ: «**كل مولود يولد على الفطرة؛ فأبواه يهوّدانه أو يُنصِّرانه أو يمجِّسانه**»[55]. بقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر ويصعب عليها اكتسابه. فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير، وحصلت لها ملكته بعد عن الشر، وصعب عليه طريقه؛ وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليها أيضاً عوائده"[56]. على عكس نفسية الإنسان البدوي، فإن الحضري أو "أهل الحضر" كما سمّاهم ابن خلدون "لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ، وعوائد التّرف، والإقبال على الدنيا، والعكوف على شهواتهم منها، قد تلوّثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخُلق والشر، وبعدت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك"[57]. فإذا كانت نفسية الإنسان البدوي أقرب إلى الخير بحكم قربه من الفطرة الأولى، وبُعْدِهِ عن سوء الملكات التي تسبّبها كثرة العوائد المذمومة، فإن وضع الإنسان الحضري عكس ذلك؛ فهو مقبل على الدنيا، ومذاهبها في الترف، والعكوف على الشهوات. واختلاف حضور "الطبائع العمرانية" في شخصية البدوي، والحضري تترّتب عليه جملة من الاختلافات في التصوّر، والقيم، والسلوك، والمعاملات، ونمط الحياة.

إن قيمة هذه المقارنة، وصلاحية النماذج التي استعملها، تكمن أولاً في مدى حضورها في المجتمعات الإسلامية، ثم قدرتها على تقديم تفسيرات علمية لأكبر عدد من الظواهر المترتّبة عن سلوك الأفراد والجماعات داخل

---

(55) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، رواه أبو هريرة، حديث صحيح، رقمه: 4775. للتخريج المفصّل للحديث: عبد القادر بن عمر البغدادي (توفي 1093)، **تخريج أحاديث الرضي في شرح الكافية**، تحقيق: محمود فجّال، الدمام: منشورات نادي المنطقة الشرقية، 1995م، ج 14، ص159-170.

(56) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص197.

(57) المرجع السابق، ج1، ص197.

تلك المجتمعات. وبالفحص الدقيق للمفاهيم التي نسجها ابن خلدون في تلك المقارنة، يتبيّن أن النماذج التي يتحدّث عنها ليست كغيرها من الحالات الفردية التي لا تستحق كل ذلك الاهتمام، بل إنها نظمٌ مميزة، تضم تحتها مفاهيم فعّالة وأصلية في التعبير عن السلوك الإنساني، ومثال ذلك مفهوم "التّرف" الذي جعله ابن خلدون الفاصل بين "الفطرة الأولى" أو "النفس السليمة"، و"النفس المتلوّنة" بمذاهب الفساد. و"الترف" هو المفهوم الذي ظهر بمشتقاته في ثماني مناسبات في القرآن الكريم[58]؛ ليعطي تميّزاً فاصلاً بين توازن سلوك "النفس المؤمنة"، وانحراف "النفس الكافرة". وكذلك مفهوم الدّعة الذي ظهر تقريباً في سبع وعشرين مناسبة في "المقدّمة"، و"السّكون" في عشر مناسبات، وهو ما لا يمكن عزله عن المعنى القرآني "التثاقل إلى الأرض"[59]، و"حبّ الدنيا وشهواتها"[60].

كما لم يهمل ابن خلدون أثر الجانب السياسي في النفس الإنسانية، إذ حاول كذلك أن ينظر باختصار في الملامح التي تشكّل شخصية الإنسان في ظلّ ظرف سياسي معين. وفي هذه المسألة أشار ابن خلدون في الفصل السادس من الباب الثاني المعنون بـ "في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فيهم، ذاهبة بالمنعة منهم" إلى أنّه إذا كانت "المَلَكَةَ" رفيقة وعادلة؛ أي "لا يعاني منها حكم، ولا منع وصد؛ كانوا من تحت يدها مُدِلِّين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن، واثقين بعدم الوازع، حتى صار لهم الإدْلال جِبلّةً لا يعرفون سواها"[61]. ونفس الإنسان تتشكّل على طباع

---

(58) **القرآن الكريم** (هود: 116، والإسراء: 16، والأنبياء: 13، والمؤمنون: 33، 64، وسبأ: 34، والزخرف: 23، والواقعة: 45).

(59) كما هو في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَا لَكُمۡ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلۡتُمۡ إِلَى ٱلۡأَرۡضِۚ أَرَضِيتُم بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مِنَ ٱلۡأٓخِرَةِۚ فَمَا مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ [التوبة: 38].

(60) كما هو في قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلۡبَنِينَ وَٱلۡقَنَٰطِيرِ ٱلۡمُقَنطَرَةِ مِنَ ٱلذَّهَبِ وَٱلۡفِضَّةِ وَٱلۡخَيۡلِ ٱلۡمُسَوَّمَةِ وَٱلۡأَنۡعَٰمِ وَٱلۡحَرۡثِۗ ذَٰلِكَ مَتَٰعُ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَاۖ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلۡمَـَٔابِ﴾ [آل عمران: 14].

(61) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص202.

مخالفة لذلك إذا كانت "المَلَكَة"، وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة، وهي الأساليب التي تتسبّب في كسر بأس الإنسان الذي يعيش تحت رحمتها، وتضعف منَعَته، وتدفعه إلى التكاسل الذي يرافق ظاهرة الاضطهاد. وأسوَأ الحال الذي تمارس فيه "المَلَكَة" باستخدام أسلوب العقاب، فإن ذلك يُذهب بأس النفس تماماً، ويكسب صاحبه مذلّة في رأي ابن خلدون[62]. وتبقى الطريقة التي تساعد على تكوين شخصية الإنسان بملامح متوازنة وسليمة هي الاعتماد على أحكام تأدبية وتعليمية، وهو الأسلوب الناجع حتى في تسيير أمور الفئات التي تتميّز "بالتوحّش"، والبطش، وعدم الانقياد للأحكام، مثل: البدو.

وفي دائرة أوسع ذكر ابن خلدون إحدى الخصائص الغالبة في نفسية الإنسان المغلوب في الفصل الثالث والعشرين من الباب الثاني تحت عنوان "المغلوب مولَع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيّه، ونحلته، وسائر أحواله، وأعواده"[63]، وذلك بسبب الاعتقاد الخاطئ في كمال الغالب، والجهل بما سماه ابن خلدون "بالغلب الطبيعي" الذي تحقّقه "عوامل مكتسبة"، كقوة العصبيّة أو غيرها.

إن قيمة تفسيرات ابن خلدون للنفس الإنسانية تكمن في أصالتها وارتباطها المباشر بالمجتمع الإسلامي، وأحواله المتغيّرة، ومن ثمّ فإن هذه الدراسات تُعدّ -في أقلّ تقدير- مباحث أساسية، ذات أبعاد نفسية، تكشف الجوانب الإيجابية والسلبية من الإرادة الفردية والجماعية التي صنعت الأحداث في المجتمع الإسلامي تحت ظروف معينة. وهذا التراث العلمي الذي تركه ابن خلدون حول المجتمع الإسلامي يحتاج إليه الباحث المسلم لفهم جذور المشكلات التي تواجهها الأمة الإسلامية، خاصّة تلك التي تتعلّق بالدّين، ومراجعة فعاليتها في الاستخلاف والإصلاح والتعمير.

---

(62) المرجع السابق، ج1، ص203.

(63) المرجع السابق، ج1، ص242-243.

ج. الجانب الاجتماعي والعمراني

بخلاف المسلك المعروف عند العديد من علماء المسلمين في علاج قضايا الإنسان، والذي يرتكز على الجانب التكليفي في سلوك الأفراد وبنسبة محدودة للجماعة، بقدر ما يسمح له مبحث فرض الكفاية، فإن اهتمام ابن خلدون بسلوك الجماعة كان كبيراً، وهو التحوّل الذي شكّل إحدى مميزات الخطاب العمراني العلمي. وهكذا أصبحت مسألة الإنسان عند ابن خلدون غير محصورة على مستوى الأفراد، بل امتدّ كيانها إلى مفهوم الجماعة، التي تمثّل إحدى اللّبنات الأساسية للاجتماع البشري. وبموجب هذه المنطلق يمكن تمييز نوعين من الخطاب العلمي عند ابن خلدون: الأول موجه إلى جماعة عامة، والثاني إلى جماعة النخبة، وهي التي خاطب فيها المؤرّخين والمفسّرين، والصوفية، والفقهاء، والفلاسفة، والحكّام، والمعلّمين، والمصلحين. إضافة إلى كون معظم القضايا التي تناولها ابن خلدون تتوقّف عند شرط تحقيق إرادة جماعية وفق نظم معينة، لغرض تعمير العالم، وتحقيق الاستخلاف فيه. فمسألة الملك السياسي، والمعاش أو الاقتصاد، والعلوم والصنائع، واللغة، كلها مجالات لا تتمّ على مستوى الفرد، بل تتعدّاه إلى شرط تضافر الإرادات الفردية لتحقيق الأفعال التي يعود أثرها على الجميع.

لقد أشار ابن خلدون في المقدّمة الأولى التي وضعها لعلم العمران إلى مسلّمة معروفة لدى الحكماء أو الفلاسفة قبله وهي أن "الإنسان مدني بالطبع"، أو ما عبّر عنه ابن خلدون بلغته أن "الاجتماع الإنساني ضروري"، وفسّر هذه الضرورة بالفطرة أو الهيئة التي خلقها الله في الإنسان، والتي من مبادئها الحاجة إلى الغذاء، والقدرة على تحصيله. لكن لما خلق الله الإنسان الواحد بقدرة قاصرة، فذلك يعني أن استمراره يستلزم التعاون لتحقيق شروط "الاجتماع الضروري للنوع الإنساني" كتلبية الحاجيات، خاصّة الغذاء، بتكامل الأعمال، وتوحيد الإرادات، وتحقيق الأمن والأمان بتنظيم دفاع مشترك ضد عدوان خارجي محتمل. وهذه الشروط اللازمة للحفاظ على النوع الإنساني واستمراره هي المعطي الأول نحو الامتثال لأمانة الاستخلاف والتعمير التي نصّ عليها القرآن.

لقد أخطأ عدد من الباحثين حين حصروا تصوّر ابن خلدون لأصل الاجتماع البشري في تحقيق هذه الشروط المادية فقط، والتي تدفعه فطرته لتحقيقها، وهو الأمر الذي يفسِّره استمرار وجود الجماعات البدائية التي تضمّ قبائل تعود أصولها إلى المئات من القرون الماضية، ويلقّبون عادة "بالسكان الأصليين". إن اكتفاء تعريف المجتمع البشري على هذه الصورة الطبيعية لا يعني الكثير ما دام أنها تمثّل ظاهرة طبيعية معروفة لدى الجميع.

إن سبب إبراز هؤلاء للفكر الخلدوني بالصورة المادية هو إهمالهم لفقرات لاحقة أخرى، تابع فيها ابن خلدون شرحه لشروط أخرى أبعد من التي تحافظ على النوع فحسب، تنقل الاجتماع الإنساني من حالته الطبيعية أو الفطرية الأولى إلى "الاجتماع الاستخلافي".

إن المقدّمة الأولى التي أشار إليها ابن خلدون في هذا الاتجاه تتمثّل في "الوازع الذاتي" الذي فسّره "بالحكم والانقياد والاتّباع للرئيس الذي يتكّون لا عن طريق "الفطرة والهداية" كما هو عند بعض الحيوانات، بل يتكوّن بمقتضى "الفكرة والسياسة"، وهذا الوازع تتولد عنه إرادات تتحوّل بدورها إلى "سلطان، ويد قاهرة"، أي "الملك" أو النظام السياسي. وقد انتقد ابن خلدون فلاسفة المسلمين الذين حاولوا استعمال الأدلّة الفلسفية لإثبات وجوب مبدأ "النبوّة" عقلاً، وهو الشرط الآخر الذي جعله في فصل "معنى الخلافة والإمامة" ضرورياً لتحقيق المجتمع الإنساني الاستخلافي النوعي، لأنّه إذا كانت القوانين مفروضة من الله "بالشرع يقرّرها ويشرّعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة"[64]. ولما كان المقصود من البشر إنما هو دينهم، فلابدّ من الاستنتاج بأن تسييس أمور الناس وفق الشريعة الإسلامية هو الطريق الوحيد إلى هذا المقصد، وهو موقف ابن خلدون الصريح من المسألة.

إن تأكيد ابن خلدون على حتمية النظام الاجتماعي وقوانينه لم تجرّه إلى

(64) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص326.

آراء متطرفة حول المجتمع، كالتي ظهرت في الفكر السوسيولوجي الأوروبي، خاصّة الفرنسي، الذي بشر به مجموعة من علماء الاجتماع منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي، وعلى رأسهم العالم الاجتماعي إميل دوكهايم (Emile Durkheim) (1858-1917م)[65] الذي روّج في كتبه لفكرة تأليه المجتمع باعتباره مصدر القوانين، والإطار القاهر للإرادات الفردية باسم القهر الجمعي (contrainte collective). إن قراءة ابن خلدون للإرادة الإنسانية في المجتمع كانت متوازنة وملتزمة بمعايير الوحي وكلياته في المسألة، ولهذا السبب قام ابن خلدون من جانب آخر بإظهار أهمية الإنسان كفرد، ومشروعه في إطار الحياة الاجتماعية.

في هذه المسألة بالذّات لجأ إلى تأكيد قضية أساسية معروفة، وهي أن الإنسان كائن كريم، ميّزه الله عن غيره من الحيوانات بالعقل، وبمقتضى هذه النعمة التي منحها الله له، أصبح قادراً على إدراك وفهم حركاته وتصوّراته وعواقب أفعاله وفهمها، وبها كذلك أصبح قادراً على ممارسة التطهّر الروحي الذي يرفعه إلى درجات عالية من التقوى، والقرب من الخالق، وهذا كله ممكنٌ بقدر التوافق بين تصوّراته وأفعاله، وبين المحدّدات الشرعية والعقائدية التي تحملها رسالته في هذه الحياة، فالإنسان بتعبير ابن خلدون "... رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي جعل له..."[66].

ومما لا شكّ فيه أن المصدر الذي أخذ منه ابن خلدون هذا التصوّر الشامل للإنسان هو الوحي -أي (القرآن الكريم والسنة النبوية)- اللذان ذكر فيهما حقيقة تكريم الله الإنسان على جميع مخلوقاته، وتكليفه له، وأن صفة الإنسانية تكون نابعة من تلك القدرة، والاستقامة، وتقوى الله كما جاء واضحاً في الآية: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: 13]. فالإنسان النموذج الذي تصوّره ابن خلدون في إطار معايير الوحي ليس إلا ذلك الفرد القادر على جلب منافعه، ودفع مضاره، وهما العمليتان النوعيتان اللتان تحددان كل أنواع الإرادات،

(65) Durkheim, Emile, *Les règles de la méthode sociologique (1894)*.

(66) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص244.

والقصود، بالإضافة إلى تحقيقه لاستقامة خلقه[67].

ويوازي وجود صفة الكرامة الإنسانية المذكورة صفة أخرى من جنس مختلف، وهي الضعف. فالإنسان ضعيف في نفسه، لذا فهو يحتاج إلى التعاون مع بني جنسه لجلب حاجاته المتنامية. فإذا كان الإنسان بمقدوره أن يعوّض عن ضعف هيئته بالتعاون والتآزر وتوحيد الجهود لتحقيق مصالح مشتركة في الاجتماع، فهناك حاجات إنسانية أخرى لا يستطيع هذا النوع من التعاون تحقيقها. وهنا يُبرز ابن خلدون موقفه بوضوح تجاه مسألة ضعف "العقل البشري" في إدراك كل الحقائق، وتوجيه أفعال الإنسان إلى مقاصده العليا التي من أجلها استخلفه الله في هذا العالم، و يؤكّد ضرورة هداية النبوّة للمجتمع البشري؛ فبدونها يعيش الإنسان في مرعى العوائد والفوضى.

لا ينكر ابن خلدون قيام بعض المجتمعات الإنسانية على غير أساس هداية النبوّة، لكن يرى أن هذا النوع من المجتمعات قد فشل في خدمة الإنسان بما هو إنسان؛ بسبب قصورها في المحافظة وتحقيق المصالح الأخروية التي هي مآل الحياة الإنسانية. إن نجاح النظم السياسية عند ابن خلدون لا يكمن في مظاهر القوة من عظمة عمرانها أو جيشها، وازدهار علومها فقط؛ لأن كل تلك العوامل ماهي في الحقيقة إلّا أحوال، وعوارض العمران البشري الذي مآله الفناء، لكن النجاح الحقيقي مرهون بقدرة السلطان حمل الكافة على امتثال الشرائع السماوية؛ لما تحقّقه من السعادة الدنيوية والأخروية على السواء. إن المنطق السياسي التوحيدي الذي تمسّك به ابن خلدون يقوم على القانون الذي مفاده أنّه "إذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرِّرها ويشرِّعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء؛ والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾؛ فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى سعادة آخرتهم"[68].

---

(67) المرجع السابق، ج2، ص229-230.

(68) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص326-327.

2. الإنسان في ظل قوانين العمران

إن غرض ابن خلدون من توجّهه إلى دراسة الإنسان في محيطه الحيوي، أي "العمران"، هو التعرّف على الطبائع، والأحوال، والأعراض، والتقلبات التي يكون عليها، وهو في حركته الإيجابية كالتعاون على البر، أو السلبية كالتعاون على الإثم والعدوان، ومحاولة التأثير في تلك الأحوال في دائرة الممكن أو، في أقل تقدير، تقديم ملاحظات وتوجيهات تكون عوناً على تحقيق ذلك التغيير المتوجِّه إلى الحصول على الصالح من الأمور ثم الأصلح منها. وهذان المقصدان يهيمنان على نصوص علم العمران الخلدوني، وظاهران على أحداث حياة ابن خلدون التي نقَل أجزاءً منها في كتابه "التعريف"، وكانت نتيجة ذلك دخول معظم ظواهر العمران التي درسها، سواء أكانت ذات طابع ديني، أم سياسي، أم اقتصادي، أم تربوي، تحت الدوافع المذكورة التي أعطت الفكر الخلدوني روحه العملي في تغير أحوال الناس بطريقة أو أخرى، والمشاركة الكاملة في الحياة الاجتماعية وفق ما تقتضيه معايير النظرة الكونية التوحيدية.

وهكذا يتبيّن خطأ آراء الباحثين، أمثال فؤاد بعلي، وعلي الوردي، في تقدير مساهمة ابن خلدون في إصلاح الواقع الاجتماعي، وكان قبولهم لما سمّوه "إجماع قرّاء ابن خلدون"، الذي مفاده أن ابن خلدون لم يطوِّر حلولاً لعلاج أي مشكلة ظهرت في مجتمعه، تحيّزاً ظاهراً لصالح النزعة العلمانية التي تسعى إلى فصل الفكر العلمي عن القيم، وعن محيطه الدّيني الحيوي، وهو الظاهر من حجَّتهم التي ترى أن هدف ابن خلدون الرئيس هو تأسيس علم موضوعي جديد، ولا يكون ذلك كذلك إلا إذا "كان تركيزه هو وصف مجتمعه عوض اكتشاف أي علاج لأمراضه، وهذا بصرف النظر عن إمكانية اعتباره [ابن خلدون] من التوفيقيين (conciliators)؛ عمل على التوفيق بين البداوة (nomadism) والإسلام"[69].

(69) Baali & Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic thought-styles*, p.118.

ثانيا: كليات ابن خلدون في معرفة الإنسان وفهمه تحت شروط العمران

من خلال قراءة متأنّية للمسائل المتنوّعة التي تحويها "المقدّمة"، يحس الباحث بعدم مناسبة تضيّق الوظيفة المعرفية للعلم أو حصرها في علاقة أحادية يخدم بموجبها علم التاريخ. إن علم العمران الخلدوني، بحكم شموليّته، يجب تفعيله، ليتحوّل إلى علم أصولي ترتكز عليه علوم أخرى تضمّنتها "المقدّمة"، وتعطي فرصة للباحثين لمناقشة علوم ومعارف مختلفة، ونقد مناهجها، وتتبّع مراحل تطوّرها وفق أصوليّة علمية جديدة. وهذا التوسيع في وظيفة علم العمران الأصولية لا يعني أبداً إنكار العلاقة التأسيسية التي تربطه بالتاريخ، لكنّها تعزز استقلاليته في تحديد مباحثه ومناهجه ومقاصده. إن هذا التجاوز الأصولي يسهم حتماً في تحسين صيغة السؤال في الفكر الخلدوني، ويجنّب الباحثين استهلاك الجهود في مناقشات عقيمة لا تخدم العِلْمَين، ويُسقط عدداً من الانتقادات المفتعلة الموجّهة إلى ابن خلدون، خاصّة التي تتعلّق بمنطق "المقدّمة" وأسلوبها، ويضع حدّاً للتفسيرات الاختزالية والجزئية التي تلوّث حقيقة الفكر الخلدوني، وتشوّه شخصيته. وللوقوف عند نماذج من الكلّيات التي اعتمدها ابن خلدون في فهم الإنسان، لا بدّ من التعرّض إلى بعض المسائل الأساسية التي تشكّل مركّب العمران البشري وشروطه، وهي: الدّين، والعصبيّة، والعُرف.

1. دور الدّين في العمران البشري

إن اعتماد ابن خلدون الكبير على مصادر الوحي ومعارفه، كوَّن في فكره مناعة عرقلت مساعيَ الاتّجاهات المادّية لاجتثاثه من جذوره وتطبيقاته الإسلامية. هذه الخاصّية الذّاتية للأصولية الخلدونية، دفعت مجموعة من الباحثين إلى الالتجاء إلى مناهج متعدّدة لفهم مضامين "المقدّمة" والعلاقات التي تجمع بعضها ببعض، آملين أن تساعدهم على تحييد الفكر الخلدوني، على الأقل تحت ذريعة الموضوعية وشروط التفكير العلمي التي يستوحونها من الفلسفة الغربية، التي لا تتوافق مع خصوصيات الفكر الإسلامي إلا بنسبة

قليلة. هذه المحاولات وإن بدأها المستشرقون، لكنّها بدأت تنتشر عند تلاميذهم من الباحثين المسلمين، أمثال علي الوردي الذي ذكر في فصل "ابن خلدون والقرآن" من كتابه، أن ابن خلدون قد استفاد من القرآن في بناء أسس نظريته الاجتماعية "استفادة غير قليلة"، خاصّة في ذمّه لظاهرة التّرف التي حاربها القرآن، لكن هذا الاعتراف فقد معناه عندما ذهب إلى القول بأن استعمال ابن خلدون لمفهوم الترف، على سبيل المثال، يخالف تماماً الخصوصّيات الدلالية القرآنية للمفهوم، بعد أن قام ابن خلدون بتحويل ذلك المفهوم من إطاره الدّيني إلى إطارٍ اجتماعي، ومن ثمّ فالفرق بينهما يكون كبيراً، لأن "القرآن إنما ذمّ الترف لكي يحذر الناس من عواقبه السيئة في دينهم ودنياهم، أمّا ابن خلدون فقد اعتبر التّرف أمراً اجتماعياً محتوماً لا بدّ من وقوعه في الحضارة"(70).

باستقراء نصوص "المقدّمة"، والتزام إحدى القواعد الظاهراتية التي تنصّ على ضرورة السماح للظاهرة أن تتكلّم عن نفسها" في البحث، يتبيّن حتماً أن منهجية ابن خلدون في اختيار الكلّيات، وبناء الاستدلالات، وصياغة القوانين بصيغ (أ يؤدّي إلى ب)، و (لا أ، ينتج عنه لا ب)، و(إذا أ، فإنّ ب)...كلّها آليات أصولية صلتها بمصادر الوحي ثابتة. هذه الحقيقة، التي تسطع أنوارها كلّما عاد الباحث إلى نصوص "المقدّمة"، لا تترك مجالاً لاستمرار أكاذيب الاتّجاه العام الذي سارت عليه الدراسات الاستشراقية، والعربية المشايعة لها، كالتي يجدها القارئ عند أحد المستشرقين الألمان هينريش سيمون (Heinrich Simon) الذي تجنّب الحقيقة في تحديده لموقع الدّين في الفكر الخلدوني حين قال:

في مؤلّفه [أي ابن خلدون]، يعتبر الدّين علماً، فهو موضوع للمعرفة ينتج عنها أنواع من الطقوس، وأنواع معينة من السلوك، فهو جزء من الثقافة، ولم يتعامل معه إلّا وفق هذا الاعتبار. وعليه يكون عبثاً إذا بحثنا عن جهود ابن

(70) الوردي، **منطق ابن خلدون**، ص171.

خلدون في نشر عقيدته في مؤلفاته. وإلهه ليس الله القدير القوي، لكّنه العلّة القصوى، والسبب النهائي (ultimate cause) الذي لا يملك علاقة مباشرة مع المجال الأرضي[71].

ظهرت كلمة "الدّين" في "المقدّمة" حوالي مائة وسبعين مرّة بصيغ مختلفة، منها: "أهل الدّين" (ج1، 357)، "أهل الدّين والصلاح" (ج1، ص271)، و"الوازع الدّيني"، (ج1، ص360)، و"الاستحكام وصبغة في الدّين"، (ج1، 268؛ ج2، ص148)، و"مقاصد الديانة، (ج1، ص351)، و"منازع الديانة"[72]، و"انتحالة الديانة" (ج1، ص38)، و"أحوالهم في الديانة (حالة الديانة)"[73]، و"الاجتماع الدّيني" (ج1، ص: 268)، و"الدعوة الدّينية" (ج1، ص267-269)، و"سياسة دينية" (ج1، ص326)، و"منهاج/منهج الدّين" (ج1، ص327)، و"مراسم الدّين" (ج1، ص331)، و"حماية الدين" (ج1، ص333)، و"إقامة الدين" (ج1، ص: 367)، و"مقاصد الديانة" (ج1، ص360)، و"الخطط الدّينية المقابلة للخطط الملوكية السلطانية" (ج1، ص371)، و"سنن الدّين" (ج2، ص67)، و"الآداب الدّينية" (ج2، ص112)، و"الصنائع الدّينية" (ج2، ص266)، و"ظهور الدّين وإعزازه" (ج3، ص66)، بالإضافة إلى مفهوم "الملة" الذي ظهر في "المقدّمة" 97 مرّة، و"النِّحلة" مرتين[74].

بناءً على هذه النسبة العالية في استعمال مفهوم الدّين، يكون إهمال العلاقة بين نصوص "المقدّمة"، والدّين بكل ما يحمله من المعاني والعلوم المختلفة نوعاً من الذهول عن مقاصد الكاتب نفسه، الذي جاء تحديده لمباحث "علم العمران" يضم مجموعة من القضايا الفرعية في العلوم

---

(71) Simon, Heinrich, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, Trans. Fuad Baali (Lahore: Ashraf Printing House, 1979), pp.157-158.

(72) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج2، ص709.

(73) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، 133.

(74) كل أرقام الصفحات التي وردت فيها كلمة "الدين" ومشتقاتها المشار إليها في المتن ترجع إلى نسخة **المقدمة** التي حققها الشدادي (2005).

الشرعية، لكنّه اتخذها مقدّمات أو مسلّمات أساسية في إطار التحليل العمراني للظواهر. إن الطريقة التي استوعب علم العمران بها قضايا علوم الشريعة، جعلته علماً تركيبياً، يخدم بصفة فعّالة مقاصد العلوم الشرعية التي تهتمّ بتحقيق المصلحة الدنيوية المشروعة والسعادة الأخروية.

أشار ابن خلدون إلى هذا التصوّر التركيبي (synthetic) مؤكّداً أن "علم العمران" معرفة مركّبة، تشكّلها مسائل "تجري بالعرض" في العلوم الأخرى عند الحكماء والعلماء. لقد ذكر ابن خلدون عند الصنف الأول ثلاث مسائل بوصفها نماذج لهذا "التواصل المعرفي"، وهي: "إثبات النبوّة"، و"ضرورة التعاون بين البشر"، و"حاجة البشر إلى الحاكم والوازع".

أمّا ما يخصّ الصنف الثاني، وهم العلماء، فقد استدلّ ابن خلدون على حيويّة العلاقة بين علم العمران والعلوم الشرعية، بذكر نوعين من الأمثلة: الأولى تتعلّق بعلم الأصول، وهي تشمل كُلّاً من باب "إثبات اللّغة"، وحاجة الناس إليها في التعبير عن مقاصدهم، و"تبيان العبارات"، والثانية مرتبطة بالفقه، وهي قضّية "تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد" التي تنصبّ كلّها على المحافظة على العمران"[75]. إن دلالة هذه الطريقة التي اعتمدها ابن خلدون في بناء أركان ونظام تركيب المعارف ضمن علم العمران لا تدعُ مجالا للشكّ في العلاقة التي تربط هذا العلم بالدّين والعلوم التي يحتضنها، وهو الأمر الذي أثمر إنجازات ابن خلدون التي أقرّ معظم الباحثين بتميّزها.

نبّه ابن خلدون في "المقدّمة" على ضرورة الاهتمام بالمآلات الأخروية للناس داخل العمران، بتوفير الشروط الموضوعية لتحقيق الإيمان وصلاح الأفعال، التي تؤهّلهم لتحقيق السعادة الأخروية. وفي مقابل ذلك كان قد حذّر من أن الانهيار الذي يصيب العمران البشري في مرحلته الأخيرة (الحضارة) غالباً ما يكون سببهُ فشوُّ ظاهرة "الترف"، المفسدة لفطرة الإنسان وقواعد العمران على السّواء. إنّ الترف -كما وصفه ابن خلدون- هو مصدر لكل

(75) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص333.

ألوان الشر، والسفسفة، والطباع التي تقوم عليها، وهو سلوك غير سليم، يعاكس مقتضيات الفطرة السليمة التي ركّبها الله في الإنسان.

فالترف مفسد للخُلُق، بما يحصل في النفس من الشّر والسفسفة، وعوائدها -كما يأتي في فصل الحضارة- فيذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلاً عليه، ويتّصفون بما يناقضها من خلال الشرّ، فتكون علامة على الإدبار والانقراض بما جعل الله من ذلك في خليقته، وتأخذ الدولةَ مبادئُ العَطَب، وتتضعضع أحوالها، وتنزل بها أمراض مزمنة من الهرم إلى أن يُقضى عليها[76].

إنّ اكتشاف ذلك، والوقوف عند هذه النظرة العلمية الدقيقة في تحديد أسباب سقوط المجتمعات، والتي تجعلها الكثير من الدراسات مظهراً من مظاهر السعادة، والنجاح في تسيير شؤون الإنسان، والتحضّر، مستمدّةٌ من كلّيات الوحي اليقينية الثابتة والمهيمنة. والكلام نفسه ينطبق على تأكيد ابن خلدون أنّ "الظّلم مؤذن بخراب العمران"، لأنه يخلق أمراضاً اجتماعية مزمنة تجرّ العمران البشري إلى نهايته الحتمية حين تكثر الشرور، وألوان الانحراف عن سنن الله في العمران المتوازن، وابتعاد الناس عن الدّين. يقول ابن خلدون: "والشرّ أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذّبه الاقتداء بالدّين، وعلى ذلك الجمّ الغفير إلّا من وفقه الله"[77].

إنّ اتّباع ابن خلدون مسلك توظيف مصادر الوحي في تشييد قواعد المنهج والبحث والفهم، هو الذي أعطى نصوص "المقدّمة" حيوية فكرية مستمرّة ومتجدّدة، فأصبح عامل المكان والزمان الذي كتبت فيه لا يشكّل عائقاً لاستمرار فائدة هذا الفكر باستصحاب نتائجه عند البحث في مسائل تواجه المسلم في العصر الراهن، فالبحوث العلمية التي أنجزها المسلمون وغيرهم حول العمران البشري، لا يمكن بأيّ حال أن تتجاوز الكلية القرآنية التي صاغها ابن خلدون في العمران في "أن الظلم مؤذن بخراب العمران".

---

(76) ابن خلدون، **المقدمة**: تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص285.
(77) المرجع السابق، ج1، ص205.

وهذا الحكم ينطبق على مجموعة كبيرة من الاستنتاجات التي اكتشفها ابن خلدون، مستعيناً بقواعد منهجيّة أساسية يمكن حصرها في فهم الرؤية الكونية التوحيدية والتزام حدودها، وتوظيف كلّيات الوحي وقوانينه لفهم الظواهر المعقّدة، والاستعمال السليم للملكات الفطرية والمكتسبة، وتطهير النفس، والتحقّق مستعيناً بتكرار النظر، والملاحظة، والمقارنة والبحث عن النقائض المحتملة، واستعمالها في التمحيص.

2. نماذج من القوانين العمرانية المستمدة من مصادر الوحي

لم تكن استفادة ابن خلدون من نصوص الوحي محصورة في إدخال عدد كبير من الكلّيات بأصنافها المختلفة من الشرعية، والعقائدية، والسياسية، والمالية، والأخلاقية في علم العمران، وتوظيفها في التحليل، والتفسير، وبناء الاستدلالات والحجج، بل امتدّت كذلك إلى اعتماد السنّن التي جاءت صريحة في القرآن، والتي تنتهي إليها الكلّيات السارية على حياة الناس والقرى. وأولى هذه السنن هي إقرار مبدأ النظام الشامل الإلهي المصدر الذي لا ينفلت منه شيء، وهو القانون الذي اشتملت عباراته مفهوم "المقدار" و"القدر"، ونفي "التحوّل" و"التغيّر" و"الفطور" في السّنن الإلهية، والتأكيد على مبدأ "الأجل المسمّى".

لقد ظهرت ثمرة استخدام هذه المصطلحات القرآنية في العديد من القوانين التي اعتمد عليها ابن خلدون في تفسير ظواهر العمران، منها: قوله بأنّ "للعمران طبائع في أحواله تُرْجَع إليها الأخبار، وتُحمل عليها الروايات والآثارُ"[78]. وهو ما لزم عنه تأكيده على قوانين فرعية أخرى، مثل قوله بأن "الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحكّم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران، والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يُؤْمَن فيها من العثور، ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق،"[79] وكذلك "فإن كل حادث من

(78) المرجع السابق، ج1، ص7.
(79) المرجع السابق، ج1، ص13.

الحوادث، ذاتاً كان أو فعلاً، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض له من أحواله؛ فإذا كانَ السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك على تمحيص الخبر، وعلى تمييز الصدق من الكذب؛ وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يُفْرَض"[80].

وأكثر من ذلك، فإن "قانون المطابقة"[81] الذي اعتمد عليه ابن خلدون كثيراً في التعليل والاستدلال متعدد الأبعاد، لا يمكن بأي حال من الأحوال اختزاله إلى علاقة ثنائية تجمع بين الخبر والحدث فحسب، بل إنها عملية تتعدّى إلى التحقّق من طبيعة العلاقة التي تحدّد نسبة الحدث أو الخبر أو القضية بالنسبة إلى معايير الوحي في العقائد، والشرائع، والمعاملات.

إلى جانب هذا النموذج من القوانين المنقسمة إلى أصل وفرع، هناك نوع آخر من القوانين الفاصلة، مثل ما ذكره في مقارنته بين أثر الأحكام السلطانية والأحكام الشرعية في صفة البأس عند المسلم؛ إذ يقول فيه "فقد تبيّن أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس، لأن الوازع فيها أجنبي، وأمّا الشرعية فغير مفسدة، لأن الوازع فيها ذاتي"[82]. إن وعي ابن خلدون بدلالة المفاهيم التي وصفها القرآن بالسلبية وتتبّع أثر تداعياتها في الفرد والجماعة المسلمة، مكّنه من أن يختصر الجهد والزمن في دراسة حركة المجتمع البشري وتفسيرها، وتقييم الجماعات والأفراد التي تحرِّك تلك المجتمعات تاريخياً، وهذا يبدو واضحاً في استعمال ابن خلدون مفهوم "التّرف" متغيّراً مستقلاً فسّر به الانحراف في السلوك الإنساني، وضعف التديّن، وانهيار الملك، وسقوط الحضارات[83].

كذلك التفت ابن خلدون إلى إبراز مسألة النبوّة وسننها ضمن الاجتماع وحركة العمران البشري، وهذا ما يمكن ملاحظته بسهولة في فصول متعددة

(80) ابن خلدون، **المقدمة**: تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص53.
(81) المرجع السابق، ج1، ص55.
(82) المرجع السابق، ج1، ص204.
(83) المرجع السابق، ج1، ص284.

من "المقدّمة"، مثل الفصل المعنون بـ"في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدّين إمّا من نبوّة أو دعوة حق"، الذي حاول فيه ابن خلدون أن يقدّر عظمة الملك بقوة الدعوة الدّينية؛ لأنه يرى أن حصوله يتوقف على عدة شروط، منها: التغلّب، والعصبيّة، واتفاق الأهواء على المطالبة.كل هذه الشروط متعلقة بتحقيق أمر الله وإرادته في جمع القلوب وتأليفها لقيام الدّين ونظامه، يقول الله تعالى: ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ﴾ [الأنفال: 63]. ويستدل ابن خلدون على ترابط هذه السلسلة من الشروط بالعودة إلى الفطرة الإنسانية الداخلية، التي يكون فيها القلب الذي تداعى إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا سبب حصول التّنافس والخلاف، ولكن إذا انصرف إلى الحق، ورفض الدنيا والباطل، وأقبل على الله، "ذهب التّنافس، وقلّ الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتّسع نطاق الكلمة لذلك؛ فعظمت الدولة"[84]

وكذلك ما جاء في قوله: "في أن الدعوة الدّينية من غير عصبية لا تتمّ؛ وهذا لما قدّمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافّة فلا بدّ له من العصبيّة"، وكان دليله على ذلك مركَّباً من برهانين: الأول استند فيه إلى الحديث الصحيح «**ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه**»[85]، وفي الثاني قام ابن خلدون باستدعاء بعض الحوادث التاريخية التي تصدّق قانون العصبيّة، مثل ما وقع لأبي القاسم أحمد بن قسي الأندلسي (توفي 560هـ) صاحب كتاب "خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين" في ثورة المرابطين بالأندلس[86] التي استتبّت قليلاً، لكن بمجيء الموحّدين انهارت، وسبب ذلك في رأي ابن خلدون هو عدم وجود عصائب، ولا قبائل يدفعون عن دعوته[87].

---

(84) المرجع السابق، ج1، ص266.

(85) ابن حنبل، أحمد. **المسند**، القاهرة: دار قرطبة، د.ت، د.ط، ج2، ص533 رقم الحديث 10916، وقال الشيخ شعيب الأرناؤوط عنه: [صحيح، وهذا إسناد حسن].

(86) الحادثة نقلها كذلك الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق وضبط وتعليق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م، ج8، ص409.

(87) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص.269

من خلال هذه الاستدلالات، ونماذج أخرى جاءت في "المقدّمة"، يمكن استنتاج أن دراية ابن خلدون بعلوم اللغة[88] جعلته واعياً بفوائد استعمال مفاهيم القرآن، وهو الشرط الذي ساعده على التوظيف السليم والنّاجح لمفاهيم مستمدّة من مصادر الوحي، ليس فقط على مستوى صياغة الأسلوب أو تجميل اللغة، كما حاول الكثيرون تفسيره، بل كانت طريقته في ذلك بمثابة بناء منظّم لمتتاليات منطقية محكمة ودقيقة، تدلّ عليها لغته المنطقية القويّة الظاهرة في كثرة استخدامه للروابط والعبارات المنطقيّة مثل: "والسبب في ذلك"، و"إذا"، و"لأن"، وأدوات الجزم مثل "لم"، وعبارات التقدير والقياس مثل "أكثر".

ثالثاً: الإنسان وشروط العمران في "المقدّمة"

1. العصبيّة في خطاب ابن خلدون

تُعدّ العصبيّة من ضمن المفاهيم الأساسية التي اعتمد عليها ابن خلدون في تفسير حركية المجتمع وانتقاله من نمط بدوي إلى نمط حضري، والكثير من الظواهر الأخرى التي شكّلت الأحداث في المجتمع الإسلامي، سواء تعلّق ذلك بمسألة الملك والسياسة، أو الدعوات الدّينية والإصلاح. وهذا التوظيف الواسع للمفهوم جعل الباحثين ينظرون إليها بوصفها نظرية شاملة، أو بتعبير الشدَّادي:

"نظرية معقدة، يبحث فيها عن أصل الملك وتكوينه، وعن نموه واضمحلاله، وتتضمن هذه النظرية جملة من المفاهيم، من بينها مفهوم القبيلة أو القبل، حيث تلتف العصبية حول الرئيس أو الشيخ؛ ومفهوم الاصطناع، الذي هو بواسطته يتسع نطاق العصبية إلى ما وراء حدود الأسرة، والقبيل والقبيلة الأصلية، ومفهوم الحسب والنسب، المراد به الشهرة، وذيوع

(88) Mariam, Cooke, 'Ibn Khaldun and Language: From Linguistic Habit to Philosophical Craft', *Journal of Asian and African Studies*, K. Ishwaran (ed.), vol. 18, no. 3-4, July and October 1983 (Leiden: E. J. Brill), pp.179-188.

الصيت، والشرف المحرَزُ عليه بالجدارة الشخصية أو الآباء، والذي هو أصل بزوغ نفوذ وسطوة الرؤساء على مختلف مستويات النظام الاجتماعي"[89]

إن الحجم الكبير الذي شغله مفهوم "العصبيّة" بظهوره في حوالي 209 مواضع في "المقدّمة"، ومفهوم "الشوكة" الذي يشابهه في الدلالة في 23 موقعاً، جعل الكثير من الباحثين يعتقدون في مركزيته في الخطاب الخلدوني السياسي، والاجتماعي[90]، وهو الموقف الذي عبّر عنه (غاستون بوتول) بقوله: " . . .وعلى هذه النظرية [العصبيّة] يقوم علمه [ابن خلدون] النفسي، وأدبه، وفلسفة تاريخه"[91].والاعتقاد نفسه وُجد كذلك عند الباحثين الآخرين مثل فؤاد بعلي الذي يرى أن "العصبيّة تمثّل بذرة النظرية الخلدونية في دورات التاريخ الإنساني"[92]، وعبد الغني مغربي الذي يرى أنها تشكّل "بحق عصباً من الأعصاب الرئيسية التي تتضمّنها المقدّمة"؛ لاعتماد ابن خلدون عليها في تفسير "الدّيناميكا الاجتماعية"[93]. وهو الرأي الذي يعتبره آخرون انحرافاً ووقوعاً في السطحية في الفهم والتفسير الخلدوني[94].

إن من بين مظاهر التهوّر الذي واجهه الباحثون في تفسير فكرة العصبية عند ابن خلدون اختلافهم الكبير في ترجمة المفهوم حتى كادت كل ترجمة تشقّ طريقاً مختلفاً عن الأخرى. لقد ذكر فؤاد بعلي هذه الترجمات في:

1 – esprit de corps روح الجماعة؛ 2 – partisanship الانتماء؛ 3 – famille العائلة؛ 4 – parti الحزب؛ 5 – tribal consciousness الوعي القبلي؛ 6 – blood relationship علاقة الدم؛ 7 – tribal spirit روح القبيلة؛ 8 – tribal loyalty الولاء القبلي؛ 9 – vitality الحيوية؛ 10 – feeling of unityالشعور

(89) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص: XLIV.

(90) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ص333.

(91) بوتول، غاستون. **ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية**، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1984م، ص87.

(92) Baali & Wardi, *Ibn Khaldun and Islamic thought-styles*, p.43.

(93) مغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ص143.

(94) المرزوقي، أبو يعرب. "**وحدة المقدمة وبنيتها العميقة**"، ص40.

بالوحدة؛ 11 – group adhesion عصبة الانتماء؛ 12 – groupdom التجمع؛ 13 – sense of solidarity الإحساس بالوحدة؛ 14 – group mind العقل الجماعيپ 15 – collective consciousness الوعي الجمعي؛ 16 – group feeling الشعور الجمعي؛ 17 – feeling of solidarity الشعور بالوحدة؛ 18 – and social solidarity التضامن الاجتماعي[95].

بل إنّ بعض المستشرقين، أمثال كريمر (V. Kremer)، ذهب إلى ترجمة العصبيّة بـ "nationality idea"[96]، بالرّغم من بعدها الكبير عن المعنى، وتاريخ المصطلح، وآخر ترجمها بـ "irrational solidarity group"، ويقصد بها الجوانب البدائية (primitive) في الطبيعة الإنسانية[97].

إن الاستغلال السيء لمفهوم "العصبيّة" من قبل الاتجاهات المادّية في قراءة الفكر الخلدوني تمثّل في توظيفه كنظام اجتماعي خالص معزول عن الأبعاد الفطرية والدينيّة، أو -بعبارة أخرى- قد استعمل مفهوم العصبيّة بأسلوب شمولي واسع في تفسير مسائل كثيرة في الفكر الخلدوني، وهذا التوسيع أفرز نظرات تقلّل من دور الدّين الإسلامي وتهمّشه، كما هو مشهور في الدراسات الاستشراقية[98] والدراسات العربية[99].

وعلى عكس ما تدّعيه هذه الاتجاهات، فإنه لا يمكن إخفاء علاقة مفهوم "العصبيّة" في الخطاب الخلدوني مع نصوص الوحي. فالقرآن الكريم ذكر أشكالاً كثيرة من الجماعات يبلغ عددها ست عشرة جماعة كما هو موضّح في الجدول، مبيناً في كثير من الأحيان بعض خصوصياتها التكوينية التي تساعد -بلا شك- الباحث في معرفة الكثير من الجزئيات التي تتعلق بها وفق ظروف

---

(95) Baali & Wardi, Ibid., pp.43-44.

(96) *Simon, Ibn Khaldun's Science of Human Culture, p.70.*

(97) Ritter, Hellmut, 'Irrational Solidarity Groups: A Socio-psychological Study in Connection with Ibn Khaldun,'' *Oriens,* vol. 1, (Leiden: E. J. Brill, 1948)

(98) Simon, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture*, p.82.

(99) أمزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية**، ص448، 454.

الواقعية للجماعة التي تمثلها في المجتمع العيني. إن ما يلاحظ على أصناف تلك الجماعات هو قيامها على روابط أو علاقات مختلفة تعكس تماماً الغاية من وجود تلك الجماعة. لقد عرض القرآن هذا التناسب بدقة لامثيل لها، يمكن للباحثأن يكتشف ذلك من دون عناء وجهد كبير، فعلى سبيل المثال جاءت كلمة "عصبة" في

	الكلمة	عدد ذكر الكلمة	
		الجذر	اللواصق
1	جمع	129	23
2	فريق	72	33
3	فوج	5	3
4	طائفة	41	24
5	فئة	11	11
6	شيعة	12	4
7	حزب	20	9
8	قوم	660	383
9	أمة	107	51
10	زمر	2	2
11	ملأ	31	30
12	رهط	3	3
13	عشيرة	4	4
14	نفر	18	4
15	عصبة	4	4
16	شرذمة	1	1

أصناف الجماعات في القرآن الكريم وعدد ورودها

سورة (يوسف: 8، 14، النور: 11؛ القصص: 76) تعكس معنى القدرة على الحماية، وكلمة "شيع" في سور (الأنعام: 65، 159؛ الحجر: 10؛ مريم: 69؛ القصص: 4، 15؛ الروم: 32؛ الصافات: 83؛ القمر: 51) تشير إلى الفُرْقة والتدافع، فرق متباعدة، والولاء الشديد تحت ظروف التغلبات، وكلمة "فريق" في (البقرة: 75، 85، 87، 100، 101، 146؛ آل عمران: 23، 78، 100؛ النساء: 77؛ المائدة: 70؛ الأعراف: 36؛ الأنفال: 5)، تشير إلى جماعة تحمل من خصائص ما قد يجعلها تتمتع بدرجة أكثر من الحياد مقارنة بالجماعتين المذكورتين، وكلمة "الطائفة" التي تعكس الحجم العددي للجماعة المنتخبة ومميزات أخرى ذاتية كما في سور (آل عمران: 69، 72، 122، 154؛ النّساء: 81، 113؛ الأنعام: 156؛ الأعراف: 78؛ الأنفال: 7؛ التّوبة: 66، 83، 132؛ النور: 2؛ القصص: 4؛ الأحزاب: 13؛ الحجرات: 9) .

إضافة إلى هذا، ذكر القرآن الكريم أنماطاً من العلاقات التي تربط بين أتباع الجماعات وأعضائها، فعلى سبيل المثال: "الصحبة" و"أصحاب"، وعلاقة "أخوة الإسلامية"، (البقرة: 220؛ آل عمران: 103، 165، 158؛ الأعراف: 65، 73، 85؛ التوبة: 11؛ الإسراء: 27؛ الأحزاب: 5؛ الحجرات: 10) و"مظاهرة" (البقرة: 85؛ التوبة: 4، 8؛ الإسراء: 88؛ الكهف: 20؛ القصص: 48؛ الأحزاب: 26؛ الممتحنة: 9) و"صلة الرّحم"، (البقرة: 28؛ الأنفال: 75؛ الأحزاب: 6؛ الرّعد: 21، 25)، و"النصرة"، (البقرة: 270؛ آل عمران: 22، 52، 192؛ الأنفال: 72) و"الولاء" أو "الولاية"، (البقرة: 107، 120، 257؛ آل عمران: 28؛ 68؛ النّساء: 75؛ 89). وأشار كذلك إلى نوع آخر من العلاقات الخفية غير شرعية كـ "الوليجة" (توبة:) و"البطانة" (آل عمران: 118).

ما يهمنا عرض أشكال الجماعات البشرية، هو أن مفهوم العصبية الذي وظفه ابن خلدون لا يخرج من دائرة الجماعات المذكورة في القرآن، وأن اسم الجماعة التي تكونها العصبية هو "عصبة" جاء ذكر جذرها في القرآن أربع مرات. وهذا الاحتجاج لا تسقطه التفسيرات السلبية التي فضل تبنيها

الكثير من الباحثين في بيان مفهوم العصبية عند ابن خلدون، لأن الجماعات البشرية كما وضحها القرآن الكريم يمكن تصنيفها إلى قسمين أساسين هما: الجماعات الشرعية الإيجابية الصالحة، والجماعات غير الشرعية السلبية الفاسدة. إن مفهوم "جماعة العصبية" التي درسها وفسر طبيعتها ابن خلدون يحدد مجالها مكونتها الأخرى كنية الجمعية والقصد، والشريعة، والأثر، والعلاقات التي تربطها بالجماعة الكبرى أو الأمة. كل هذه الجوانب تعد مقاييس تحديد موقع تلك الجماعة ضمن الصنفين للجماعات البشرية المذكورة في القرآن الكريم.

وبالنظر إلى منظومة المفاهيم، والنواظم الأساسية التي تحدّد مجال "مبدأ العصبيّة" وتطبيقاتها، يتبيّن بوضوح أن ابن خلدون لم ينجرَّ إلى مآثم الخطاب الإيديولوجي، ولم يركّز على جانب دون الآخر بما يستدعيه الظرف الذي يتحرك فيه صاحب تلك الإيديولوجيا. ومن خلال قراءة نزيهة للأسس التي عدّها ابن خلدون مقوّمات فطرية، ونفسية، واجتماعية، واقتصادية، وجغرافية للعصبية[100]، يتبيّن أن تصوّره للمسألة ليس قضية أو حالاً إنسانياً عارضاً، بل سنّة إلهية ثابتة فيه. فالظواهر التي تعكس حالات من صلة الرحم، والنعرة، والغضاضة، والالتحام، والاتحاد، والتعاضد، والتناصر، والتعاون، والحماية، والمدافعة، والمغالبة، والمظاهرة، والمطالبة، وغيرها، ما هي إلَّا إرادات مشاعر تشكّل الحياة الإنسانية النفسية والسلوكية. إن انتباه ابن خلدون لهذه الجوانب كان خطوة مناسبة ترد على الباحثين الذين أخذوا مفهوم العصبيّة عند ابن خلدون بالمعنى الجاهلي الذي قضى عليه الإسلام في عهد الرسول ﷺ. إن ابن خلدون فتح مجالات أخرى لهذا النمط من التنظيم الإنساني تتعدّى حدود صورته الطبيعية الأولى المنحصرة في مفهوم الدفاع عن الذات والانتماء، وما يرتبط به من مشاعر وأفعال غير سليمة؛ فالعصبيّة بهذا المعنى تتجاوز رابطة القرابة والنسب فحسب إلى أشكال أخرى من الولاء، والحلف.

إن الشمولية التي يتمتّع بها تحليل ابن خلدون لمفهوم "العصبيّة" ينتج

---

(100) الجابري، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة**، ص170-172.

منها تحرر هذا "النظام" من أحادية الدور التي ركّز عليه الباحثون كثيراً في تفسير "حركة" أو دينامية المجتمع، وتحقيق الدورات الحضارية بظهور دول جديدة خلفاً للقديمة، وهو الدور الذي ينصبّ على الصراع، أو بألفاظ ابن خلدون: المغالبة، والمطالبة، والتدافع، والعدوان، الذي يفسّره كثير من الباحثين بالعوامل الاقتصادية فحسب، ويتحوّل بذلك إلى نظام حيواني غير إنساني، كما يبدو من طريقة تفسير الجابري[101]. وهذا النّمط من الحركة القائمة على "الصراع من أجل البقاء لا يتناسب مع مكونات المجتمعات الإسلامية وفلسفتها، ومن ثمّ فهو أداة، أو تصوّر غير علمي، ولا يملك القدرة على فهم تلك المجتمعات وتفسير مظاهرها. وإن وجد هذا النوع من الصراع فهو طارئ ومحدود لا يمكن تعميمه بأيّ حال، إلا أن يكون بدافع إيديولوجي براغماتي الغاية، غريب ودخيل على الفكر الإسلامي.

إن رسالة العصبيّة لا يمكن حصرها بهذا الشكل مطلقاً؛ إذ إنّ تعدّد أنواعها[102] -كما بيّن ذلك ابن خلدون- يقتضي تعدّداً في مهامها، والأهدف التي تسعى إلى تحقيقها. من هذه النافذة الضيّقة يمكن إدخال متغيّرات أخرى جديدة في البحث تتعلق بمسألة العصبيّة عند ابن خلدون بدلاً من الاستهلاك السلبي لمجهوده، وخاصّة إذا علم أن "العصبيّة" مظهر فطري، وعمراني لا يمكن تجاوزه أو اجتثاثه. ومن أهمّ تلك النوافذ الإيجابية البارزة في نصوص ابن خلدون مفهوم لمفهوم العصبيّة في إطار أحد أركان الدّين الكبرى، وهي الدعوة الدّينية أو النبوّة، وهذا ينفي بقوة احتمال وقوع غموض، والتباس المفهوم بالتصوّرات الجاهلية المحظورة من جهة العقيدة والشريعة؛ إذ إن معظم أشكال "العصبيّة" التي ركّز عليها ابن خلدون تنضوي تحت مظلّة

---

(101) المرجع السابق، ص 174.

(102) يقول عبد السلام الشدادي إن "مفهوم العصبية من المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع الخلدوني، وهو مفهوم متشعب، يحتوي على شبكة معقدة من الدلالات، فمن بينها أولاً: فكرة التماسك وروح التضامن المبنية على أساس رابطة الدم أو الزبونية (الاصطناع، حسب المصطلح الخلدوني). من هناك ننتقل إلى فكرة القوة الاجتماعية الناتجة عن تلك الروح، والتي يمكن استخدامها في العمل السياسي أو الديني" عبد السلام الشدادي، **مقدمة ابن خلدون**، ج1، ص51، إحالة رقم: 2.

الممارسات الإسلامية للسياسة وإدارة شؤون العمران، ووصفها "بالإسلامية" لا يعنى دائماً صحّتها، لأن وقوع الخطأ بعد الاجتهاد وارد في هذه المسائل التي نالت قسطاً من حق، وواجب الاجتهاد أكثر من غيرها، بسبب ارتباطها بظروف متغيّرة، وأحوال متقلّبة، ونوازل مستمرّة.

إن توسُّع ابن خلدون في بيان أنماط "العصبيّة" وتجلّياتها في العمران، لم يجرّه إلى ارتكاب خطأ التعميم وتضخيم دورها على حساب الدّين، لكنّه اتّجه نحو القول بمحدودية هذا المبدأ في تحقيق تلك الروابط بالصيغة الكاملة، وضمان استمرارها، لأنّه أدرك أن تأليف القلوب داخل "العصبيات" -على سبيل المثال- لا يتحقّق إلّا بإقامة الدّين وظهور أثره في نفوسهم، وهو الشرط الذي يعود -بلا شكّ- إلى تعزيز الرؤية الكونية التوحيدية، والتزام ابن خلدون بمعاييرها، والذي هو من جنس الالتزام الذي ظهر عند علماء المسلمين في بيانهم لمفهوم العقل بأنّه جملة من العمليات الإدراكية محدودة القدرة، ولايمكن تحوّلها إلى سلطة معرفية مطلقة، ومستقلة عن مصادر الوحي.

ويبقى السؤال الهام الذي ينبغي طرحه في مسألة العصبيّة، وهو كيف أثّرت الرؤية الكونية التوحيدية في الاتّجاه الذي سلكه ابن خلدون في تفسير "العصبيّة" وتوظيفها؟ فلا شكّ أن أول أثر يلتمسه القارئ للرؤية التوحيدية في الموضوع هو ارتكازه على معطيات الفطرة الإنسانية[103]،والسنن الإلهية في الدعوات الدّينية، وأنماط النظم العمرانية العامّة.

إن تقيّد ابن خلدون بالرؤية الكونية التوحيدية، والالتزام بمعاييرها جعل

(103) هناك حادثة تاريخية تبيّن وجود مصلحة، وفوائد مشروعة من معرفة هذه الهيئات الخلقية في الإنسان، وهي خطة خالد بن الوليد العسكرية في قتاله مع جيش الردّة لمسيلمة الكذّاب، والتي انتبه فيها إلى ضرورة شدّ زناد المسؤولية في أفئدة المسلمين إلى أقصاه بعد تيقّنه من رجحان كفة الأعداء، فقام بإعادة تنسيق فيالق وأجنحة جيشه، وأمرهم بالتمايز إلى فئات، فمضى كلٌّ من المهاجرين والأنصار وبني أب تحت راياتهم، وكانت كل فئة تهاجم وتصدّ العدو من جهتها الخاصّة؛ وهي الفكرة التي اعتمدها خالد بن الوليد بسبب ما يمكن أن ينتجه أثر شعور الانتماء إلى "فئة" من عزم وقوّة في الروح القتالية؛ وهذا الشعور ليس إلا لونا من ألوان "العصبية المشروعة".

اهتمامه "بالعصبيّة" ليس إلّا لكونها تعكس نظاماً طبيعياً في العمران البشري، يدلّ في عمومه على قيم إنسانية عملية عالية، وإن أدَّت في حالات محدودة، وتحت شروط سلبية، إلى ظهور انحرافات في الجماعات التي تدخل فيه بسبب دوافع شخصية، وفردانية تناقض قيم مستقيم الفطرة.

لم ينحصر أثر الرؤية الكونية التوحيدية في تفسير بنية "العصبيّة" ونشأتها، وحركيَّتها؛ بل تعدّى ذلك إلى تحديد العوامل الحاسمة في انفكاكها، وزوال أثرها في المجتمع. وفي هذه النقطة رجع ابن خلدون إلى القرآن والسنة النبوية، وأخذ منهما مفهومي "الترف"، و"الوهن"، وما يلحق ذلك من الفساد في الفطرة، والأخلاق التي يتحلّى بها الإنسان في ظلّ ظروف وأحوال عادية، وتنظيم بسيط، مثل "البدواة".

إن الملحوظات التي يمكن الخروج بها في طريقة تعامل ابن خلدون مع مسألة العصبيّة هي التزامه بمعايير الوحي في تحليل دلالة المفهوم، وشمولية تفسيره للجوانب الأساسية التي يتضّمنها المفهوم، وتوجهه إلى المظاهر الواقعية التي ترسم العصبيات، ومحاولة استعمالها إيجابياً في تفسير ظواهر العمران، والوقوف عند بعض سننه.

2. العادة، أو العرف، وأثرها في الوعي والسلوك الإنساني

إن من بين الأهداف التي تسعى هذه الدراسة إلى تحقيقها هو التأكيد على أهمية علم العمران داخل دائرة العلوم الإسلامية، والدعوة إلى ضرورة تفعيل هذا العلم ومنهجه العلمي من أجل خدمة مقاصد العلوم الشرعية. وبسبب التأثير السلبي الذي تركه الكمّ الهائل من الدراسات الساعية إلى قطع الروابط، التي تجمع بين علم العمران والعلوم الإسلامية الأخرى بإعادة صياغة الفكر الخلدوني وفهمه وفق منظور وضعي علماني، فإن الوضع الذي وصل إليه الفكر الخلدوني يجعله بحاجة إلى جهود مكافئة للأولى، كماً ونوعاً، لإعادة تلك الصلة المنسيّة، وضرورة تفسير الكيفية الأصولية، والمنهجية التي تشكّل من خلالها تلك العلاقة، وبيان فائدتها في نمو المعرفة الإسلامية الخالصة. في هذا السياق كان عرض بعض تفسيرات ابن خلدون للعادة والعرف التي لها دلالة

بالغة، لأنّه يقدّم تفسيرات دقيقة، وأمثلة عديدة في كيفية تكوُّن العرف، وأثر العادة في السلوك الإنساني، وذلك من الوسائل المستخدمة عند الفقهاء لاستنباط الأحكام الفقهية. بهذا المعنى يكون المقصود من التعرّض إلى مسألة العرف في هذا المقام ليس إلا للاستدلال على قضيّة تداخل مجال علم العمران مع العلوم الشرعية، وأن طبيعة هذا التداخل إيجابية وتكاملية، تسمح لعلم العمران أن يقدّم خدمات معرفية، وعلمية، ومنهجية جليلة، استكمالاً لما يحقّقه الأصوليون والفقهاء في فهم الواقع الاجتماعي المتغيّر الذي يعيش فيه المسلم.

إن تقيّد علم العمران بمعايير الرؤية الكونية التوحيدية في مقدّماته، وتصوّراته، ومقاصده هي الشروط التي تؤهِّله لأن ينضمّ إلى مجموعة العلوم الشرعية التي تساعد المسلم في بناء شخصيته، وتوجيه إرادته إلى الغايات وفق مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو الأمر الذي حاول المستشرقون، ومن سار على نهجهم من باحثي العرب استبعاده بقدر الإمكان، حتى يبقى الفكر الخلدوني النوعي غريباً عن الفكر العلمي الإسلامي. وهنا يمكن ذكر ما قاله ناصيف نصّار في نفيه للعلاقة التي تجمع علم العمران بالفقه بحجّة اعتقاده الموهوم بالتنازع اللامحايد بين الشريعة والواقع في قوله:

إن النظر إلى تاريخ الفقه من وجهة مبادىء علم العمران يظهر دور الوقائع المتعدّدة والمتلاحقة في بناء علم الفقه، كما يظهر وجود واقعات موضوعية تعرض نفسها على كل نظام معياري، ولا تحتاج بالضرورة إلى الشريعة الإسلامية كي تتّخذ صورة أخلاقية حقوقية معيّنة. فالعمران -على سبيل المثال- لا بدّ له بطبعه من سياسة ينتظم بها أمره، والسياسة يمكن أن تكون سياسة عقلية أي غيرخاضعة للدين، ولابد للملك من عصبيّة. هذه الواقعات الاجتماعية الموضوعية لا يستطيع الفقهاء كعلماء دين أن يجعلوها محور اعتبارهم. أمّا المؤرّخ الاجتماعي فإنّه يستطيع ذلك، ومن هنا ينشأ تنازع لا محيد عنه، وطرفاه هما في التحليل، الشريعة والواقع[104].

(104) نصار، ناصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، بيروت: دار الطليعة، 1981م، ص297-298.

إن العقلانيات المستوردة التي تستلهم أشكال التناقضات، والصراعات الفكرية السائدة خارج دائرة الفكر العلمي الإسلامي، تعمّدت كذلك تهميش المسائل التي تثير هذا النوع من العلاقات التي نسجها علم العمران مع العلوم الشرعية. من أجل تفنيد هذه المزاعم المتهافتة يكفي مراجعة المفاهيم الأصولية والفقهية التي كثر وجودها في "المقدّمة". ولعل من بين تلك المفاهيم مفهوم "العادة" أو "العرف" الذي يمثّل إحدى خصائص الاجتماع البشري؛ والذي اتخذته -منذ العصور القديمة- الجماعات البدائية أو المتحضّرة مصدراً من مصادر التشريع الثانوية. وفي العالم الإسلامي لم يقلَّ دور العرف وأهميته، بحيث إن مجلة الأحكام العدلية التي صدرت على دفعات، بداية من عام 1869م إلى 1876م، والتي كان معمولاً بها في سائر المناطق التي كانت تحت سيادة الدولة العثمانية، نصّت فيها المواد 36-37 -على التّوالي- على أن "العادة محكّمة"، و"استعمال [عرف] الناس حجّة يعمل بها"، والمادة 43 "المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً"[105].

ولاشكّ في أن للإسلام موقفاً مميزاً في التعامل باعتبار أعراف المجتمعات التي دخلت في الإسلام، ويقوم ذلك على عمليتين: "التقرير"، و"التطهير" لذلك التراكم الضخم من العادات والتقاليد التي أصبحت في كثير من الأحوال سبباً في انحراف الناس عن الطريق المستقيم، لأن الإنسان يركن بطبعه إلى ما هو أسهل وموروث، ويستعصي في قبول الجديد والمتجدّد حين تتحكّم وتستقر فيه العادة، وهو الأمر الذي أكَّدَهُ القرآن حين بيّن أنّ أمّ الضّلالات التي احتجّ بها الكفار والمشركون "عرف الأجداد"، يقول الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ﴾ [المَائدة: 104].

(105) عالية، سمير. **نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام: دراسة مقارنة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997م، ص395.

3. تفسير ابن خلدون للعرف وبيان أهميته

ظهرت كلمة "العرف" في "المقدّمة" في موضعين فقط، لكن هذا النقص عُوّض بمفهوم "العادة" الذي يقاربها في المعنى والدّلالة، والذي ظهر -بصيغة المفرد- في حوالي عشرين موضعاً في مركّبات لفظية مختلفة منها: "تحكيم أصول العادة"[106]، و"ممتنع في العادة، أوالامتناع في العادة"[107]، و"العادة الجارية" أو "مجاري العادة"[108]، و"مستقرّ العادة"[109]، و"العادة المعزولة"[110]. أمّا بصيغة الجمع، أي "العوائد"، فقد كثر ورودها في "المقدّمة"؛ إذ كان ظهورها في خمسين موضعاً، وفي سياقات متنوّعة تتحدّد معانيها بحسب ارتباطها الموضوعي (thematic) بالنّص، وعلى إثر ذلك برزت العبارات المركّبة التي تحمل المفهوم في أشكال عديدة منها: "عوائد السلطان"، و"عوائد الناس أو الأجيال"، و"العوائد البدوية"، و"العوائد الحضرية"، و"العوائد المتقرِّرة"، و"العوائد القبيحة".

إن الانتقال من مفهوم "العادة" إلى مفهوم "العرف" على المستوى المفهومي في الخطاب الخلدوني لا يخلّ بالمعنى والنظام الدلالي الكلّي، ما دام أن تعريفات الأصوليين والفقهاء والمفسّرين لم تفصل بينهما[111]؛ بل واستعملوا كل واحد منهما للتعبير عن الآخر، كما هو الحال في تعريف الغزالي الذي تداوله الكثيرون[112]، والذي جاء فيه أن "العرف" هو: "ما استقر في النفوس من جهة العقول، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول، أو ما

---

(106) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص13.

(107) المرجع السابق، ج1، ص19.

(108) المرجع السابق، ج1، ص368.

(109) المرجع السابق، ج1، ص270. ج3، ص23.

(110) المرجع السابق، ج1، ص367.

(111) أمثال شهاب الدين القرافي (توفي 684هـ)، وابن نجيم (توفي 970هـ)، والشاطبي (توفي 790هـ)، وجلال الدين السيوطي (849-911هـ)، ومن المعاصرين فهمي محمد أبو سنّة (1909-2003م)، ومحمد الزحيلي، وغيرهم.

(112) على سبيل المثال: محمد فهمي أبو سنّة؛ **رسائل ابن عابدين**، باكستان: سهيا أكيديمي، 1986م، ج، 1، ص114؛ عادل بن عبد القادر محمد ولي قوت، **العرف**: =

يعتاده الناس ذوو الطباع السليمة من أهل القطر الإسلامي بشرط ألا يخالف نصّاً شرعياً"[113]. أمّا الآخرون، أمثال ابن عطّية (توفي 547هـ)[114]، ومحمد الطاهر بن عاشور (1879-1973م) فكان تركيزهم موجّهاً أكثر إلى بيان الدلالة اللغوية بربط "العرف" بكلمة "المعروف" التي ظهرت في القرآن الكريم في حوالي 42 موضعاً، فعرّفه ابن عاشور على أنّه: "اسم مرادف للمعروف من الأعمال، وهو الفعل الذي تعرفه النفوس، أي لا تنكره إذا خليت وشأنها بدون غرض لها في ضدّه، وقد دلّ على مرادفته قول النابغة: فلا النّكر معروف ولا العرف ضايعُ"[115].

وتجب الإشارة في هذا المقام إلى أن مفهوم العرف أو العادة قد استخدم لمقاصد كثيرة، وفي استدلالات مختلفة، لكنَّ كل ذلك جاء منسجماً في إطار نظرية شاملة، ومتكاملة الأطراف، اعتبارها يساعد كثيراً في فهم الكثير من الظواهر المعقّدة التي تناولها ابن خلدون في "المقدّمة". لقد استعمل ابن خلدون مفهوم "العادة" ليفسّر قدرة وإمكانية تصوّر ذات المدرك للترتيب الكائن في الظواهر وتسلسل الأحداث وتعاقبها، وهو الأمر الذي قصده بقاعدة "تحكيم أصول العادة"[116] في نقده للتاريخ، وهو كذلك المفهوم الذي استعان به كثيراً في تفسير مفهوم السببية، وبذلك اقتفى آثار الغزالي في الموضوع. ووظّف مصطلح العادة كذلك في تحديد الأنماط الاجتماعية التي حصرها في النمط البدوي، والنمط الحضري، بحيث أرجع الاختلاف بينهما

= **حجّيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة**، مكة المكرمة: المكتبة المكية، ط1، 1997م، ص94-95؛ ابن عطية، **المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، د.ت، ج، 6، ص186.

(113) الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، مصر: منشورات الرضى، ط2، 1322هـ، ج1، ص217.

(114) ابن عطية، عبد الحق بن غالب. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ج6، ص186.

(115) ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، د.ط.، 1984م، ج 9، ص227.

(116) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص13.

إلى تميز واختلاف طبائع العوائد المحكَمَةَ والمستقرة في كل من البيئتين.

إلى جانب المجالات المذكورة، فقد أخذ ابن خلدون في الحسبان أثر العادة في عملية التعليم والتعلّم، واكتساب المهارات والخبرات، وحصول الملكات عند الإنسان، وحاول إبراز أهمية التّكرار والتعوّد على أداء أدوار معينة، وكيف أنّه يساعد على تشكيل الملكة التي عرفها بـ"صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرُّره مرّة بعد أخرى حتى ترسخ صورته"[117].

لم يكن مفهوم "العادة" في النسق الخلدوني إيجابياً دائماً، بل يظهر في حالات أخرى -باستثناء التي ذكرت- بوجهه السلبي الذي يترك آثاراً بالغة في معالم شخصية الإنسان ومحيطه الاجتماعي على حدٍّ سواء. وهذا التصوّر الذي أشار إليه ابن خلدون يقترب كثيراً من التصوّر الذي نشأ عند الأصوليين والفقهاء للمفهوم، والذي فسّروه بظروف وتغيرات سلبية، أو ما اصطلحوا عليه بـ"فساد الزمان" أو "فساد الحال" الذي أصاب المجتمع الإسلامي.

لم تتوقّف إسهامات ابن خلدون في توضيح مفهوم "العادة" أو "العرف" على بيان حقيقته وأثره فحسب، بل قام كذلك بدراسة الطريقة التي يتشكّل من خلالها، وهو من بين الجوانب التي لم يولِها الأصوليون والفقهاء اهتماماً كبيراً؛ إذ كان اهتمامهم منصبّاً على مظاهر العرف، والآثار المباشرة التي يتركها سلوك الأفراد، لضمان سلامة تنزيل الأحكام الشرعية. وقد يعود سبب ذلك النقص إلى حدود مجالات اهتمام هذه الفئة من العلماء، لكن بالنظر إلى الحماسة التي يندفع بها الفقهاء في العصر الحديث إلى اعتبار العرف في استخراج الأحكام، والذي يمكن أن يتسبّب في وقوع أخطاء وتجاوزات بتوسيع دائرة العرف على حساب الأدلّة الأخرى، يتبيّن أن الأمر يحتاج إلى معرفة جذور العرف وحقيقته بدّقة، لأنّ أي تساهل في الأخذ به سينتج عنه انحراف في ما اصطلح عليه ابن خلدون باسم: "حالة الديانة".

إنّ البحث في جذور الأعراف الاجتماعية خطوة علمية وعملية ضرورية،

---

(117) المرجع السابق، ج2، ص280.

يجب أن تؤخذ في الحسبان عند تقويم ذلك الكمّ الهائل من الأعراف والتقاليد التي تراكمت في المجتمعات الإسلامية، حتى صارت حتميات قاهرة عمياء، تمارس ضغوطاً على سلوك الأفراد والجماعات، وتبعدهم عن الالتزام بأحكام الشريعة في مختلف المجالات التي تشمل: العقيدة، والمعاملات المختلفة، ونظام الحكم، والسياسة، والمعاملات الاقتصادية، ونظام الأسرة والتربية، وغيرها.

إن هذا النوع من الأعراف المستطيلة والمعقّدة في أشكالها، والتي لا تظهر إلا بتوافر شروطها الموضوعية السلبية: كبروز الإرادة السلطوية، والقهر، وانتشار أنماط جاهلية في الاعتقاد والتفكير والسلوك، واستفحال الهوى، وما ينتج عنه من الفساد على مختلف المستويات، وغيرها من المصادر التي لم يولِها الأصوليون والفقهاء والمفسرون اهتماماً كافياً، تعود أسبابه إلى النسبة بين العلم، أو التخصص، والظاهرة. وهذا الشرط يؤهِّل علم العمران للتركيز على هذه الظاهرة أكثر من غيره، لأنّه أقدر على دراستها، وكشف حفرياتها، وما يترتّب عنها من الأثر على المدى القريب والبعيد. لكن في حالة عدم بذل جهود علمية كافية للكشف عن الجذور الاجتماعية والدّينية للأعراف، وقراءتها من منظور أصولي وفقهي وعمراني على حدّ سواء، فإن التساهل في إضفاء الشرعية، وتوسيع دائرة الاستعانة بالأعراف سيكون له آثار سلبية، لأنّه يُصبحُ على شكل استجابات انفعالية يائسة، وغير مشروعة للضغوطات الداخلية والخارجية التي يواجهها أهل الإسلام من الاتجاهات القانونية والفكرية غير الإسلامية، التي تحاول بكل ما أوتيت من النفوذِ والقوة أن تستبدل ما تبقّى من قوانين الشريعة المعمول بها بالأعراف المدنية التي يتعارض أغلب موادها مع الشريعة.

وللوقوف أمام خطر "هيمنة العرف" على إقامة الدّين وامتثالِهِ، يجب أن يقف الأصوليون والفقهاء عند كل حيثيّة دينية، وتاريخية، وعمرانية، وثقافية، ولغوية تعطي عرفاً ما مبرّر وجوده في الحياة الدّينية والاجتماعية. وللحصول على صورة واضحة عن العرف من هذه الزاوية يتحتّم على الذين يتعاملون مع الأعراف لغرض استخراج الأحكام الشرعية معرفة -ليس فقط- مظاهره كما

أكّد ذلك المتقدمون والمتأخرون من العلماء، بل التعمّق في فهم الطريقة التي ينشأ من خلالها، ودور الأسباب النفسية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، والدّينية في ظهوره.

لا شكّ في أن الغياب النسبي لهذا الجزء من دراسة "العرف" في العلوم الشرعية يُعَدُّ من أكبر العراقيل التي تحول دون فهم الموقع الحقيقي الذي يتّخذه في إطار أصولية العلوم الشرعية. وهنا تظهر أهميّة الفكر الخلدوني من جديد في بيان، وتوضيح أهميّة هذا "الجزء الغائب"، المرتبط بالظروف والدواعي المنشئة للعرف بالرجوع إلى الرؤية الكونية التوحيدية، ومعاييرها، وتحكيم قوانين العمران المنظِّمة لحياة الناس وشؤونهم وتقلباتهم في المعاش، والسياسة، والصنائع، والديانة.

إنّ اهتمام ابن خلدون بمسألة "العرف" أو العادة" كان موجَّهاً إلى تحليل بعض الجوانب النفسية والاجتماعية في نشأة هذه الظاهرة وتطوّرها. ففي الجانب النفسي أرجع أسباب وجود هذه الظاهرة إلى بعض الخصائص الفطرية النفسية للإنسان، التي اصطلح عليها أسماء "التلوّن"، و"الاكتساب"، و"التكيّف"، و"الألفة". إن النفس -كما يقول- "إذا ألفت شيئاً صار من خُلقها وجبلّتها، وطبيعتها؛ لأنّها كثيرة التلوّن"[118]. إن علاقة النفس بالعادة عند ابن خلدون ليست منحصرة في الأفعال التي تغلب عليها صبغة اللاشعوري التي تتحوّل إلى أعمال آلية، بل تمتد إلى العمليات المعقدة التي تتطلّب درجة عالية من التركيز والوعي والإدراك، وهذه تكون غالباً ظاهرة في تعلّم الصناعات، واكتساب الخبرات والملكات المختلفة التي يحتاج إليها الناس. أما ما يتعلّق بالآثار الاجتماعية التي تنتج عن الأعراف، والعوائد المستقرة، فهي تكمن في كونها تساعد على تحقيق المصالح وفق مسالك ميسّرة متعارفة بين الناس. ولهذه العوائد قوّة تأثير كبيرة تغير معالم شخصية الإنسان وطباعه. يقول ابن خلدون في هذا الشأن، "أن العوائد تغلب طباع الإنسان إلى مألوفها، فهو ابن عوائده لا ابن نسبه"[119].

---

(118) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص144.
(119) المرجع السابق، ج2، ص251.

وبقدر ما تساعد العوائد على تحقيق الانسجام، والتلاحم، والتقارب، والتعارف، فهي كذلك تسبب ما يعاكس ذلك من إفراز الخلاف، والتباعد، والتنافس، والتناحر، والصراع بين الجماعات التي كان ارتباطها بأعرافها ارتباطاً مفرطاً وصل إلى درجة التعصّب. هذا الاضطراب الذي سمّاه ابن خلدون "بالافتراق في مجاري العادة"[120] أو التغاير في العادات، ظاهرة نالت اهتمامه، بحيث تتبع آثارها في العمران البشري، واستعان بها في إبراز الفوارق بين نمط الاجتماع البدوي، والحضري. واستنتج -على سبيل المثال- أن هجر الحكّام والرعية لعوائد البداوة من "شدّة البأس"، و"تعود الافتراس"، و"ركوب البيداء"، و"هداية القفر" يتسبّب في انتشار حالات من الدعة والراحة، التي تؤدّي بدورها إلى نشأة الأجيال في غضاضة العيش، والتّرف الذي يذهب فيه خلق البأس، والشجاعة، فتضعف حمايتهم وتنخضد شوكتهم، ويظهر الهرم الذي يجرّ العمران إلى نهايته المحتومة[121].

إن الجهود التي بذلها ابن خلدون في توضيح طريقة نشأة العادات، أو الأعراف، ومصادرها في النفس الإنسانية، وما يترتّب عليها في الاجتماع يعدّ نموذجاً منهجياً فعّالاً، جعل علم العمران مؤهّلا بالفعل لتقديم خدمات معرفية وعملية في غاية الأهمية للعلوم الشرعية. وهذا الدور يكون من خلال الكشف عن مشروعية نشأة العرف بوصفه خطوة أولى قبل اعتباره عرفاً مشروعاً، يمكن استنتاج الأحكام الشرعية استناداً إليه.

لتوضيح ما قيل في أهمية علم العمران ومنهجيته في تفكيك طلاسم الأعراف المتراكمة، خاصّة التي لا تمتّ بصلة إلى الدّين وآدابه، نعرض كيفية تحليله لعرف البيعة.

من خلال تفسير ابن خلدون للعادة يمكن استخراج ثلاث طرق ممكنة لنشأتها، وهي: طريقة المبادرة الشخصية التي تظهر لأسباب في النفس من تحقيق الحاجات والمقاصد بطريقة ميسّرة ومناسبة توفي ما تصبو إليه، وطريقة

(120) المرجع السابق، ج1، ص362.
(121) المرجع السابق، ج1، ص286.

الإضافة المستمرّة إلى "المتعارف" السابق، وهي العملية التي يقوم من خلالها الناس بتنقيح وتعديل أعمالهم، وأسلوب حياتهم وفق متطلّبات كثيراً ما تُعَلَّل بمقتضيات روح العصر (zeitgeist) -كما سمّاها فلاسفة الألمان-، وهذه الظاهرة هي التي تتسبّب في الكثير من الانحرافات الخفيّة، بسبب ظهورها التدريجي الخفي المتلابس مع "المتعارف الأصلي"، وأخيراً طريقة النقل لعوائد الغير التي يدفع إليها تقليد المصدر الخارجي، وهي الظاهرة التي تنطبق عليها مقولة ابن خلدون المشهورة "أن المغلوب مولَع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره، وزيه، ونحلته، وسائر أحواله وعوائده"، وتحت هذه المجموعة تقع كل العوائد المستوردة عن الاستعمار التي لا تزال حكومات "الاستقلال" تعمل بها، مثل انحراف اعتماد "القانون المدني" لدول الاستعمار.

إن مثال "البيعة" الذي عالجه ابن خلدون، يبيّن بوجه دقيق كيفية نشأة أحد أنواع الأعراف، وكيف تتحوّل "الأحكام الشرعية" إلى "ممارسات عرفية" رسمية منحرفة، ضعيفة الأثر في تنظيم المجتمع وإعداده للقيام بواجب العبادة والاستخلاف.

والبيعة -كما عرّفها ابن خلدون- تعني: "العهد على الطاعة، كأنّ المبايع يعاهد أميره على أنّه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلّفه به من الأمر على المنشط والمكره... هذا مدلولها في عرف اللغة، ومعهود الشرع، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي ﷺ ليلة العقبة وعند الشجرة، وحيثما ورد هذا اللفظ، ومنه بيعة الخلفاء"[122]. لكن بتأثير العرف في إدارة "السياسة والملك" أُلْحقت بالمفهوم دلالات إضافية ترتّبت عنها ممارسات جديدة لا تمتّ بصلة إلى الأصل الشرعي للبيعة، وهذا ما أشار إليه ابن خلدون بأن الخلفاء الذين ظهروا فيما بعد "يستحلفون على العهد، ويستوعبون الأيمان كلّها؛ لذلك سمّي هذا الاستيعاب أيمان البيعة"[123]. وهذا الانحراف الغريب في تطوّر

(122) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص356.
(123) المرجع السابق، ج1، ص356.

الدلالات الشرعية وتغيّرها تكون صيغته -حسب رأي ابن خلدون- في الغالب مصحوبة بالإكراه من طرف السلطة السياسية، حتى تجعلها أعرافاً قهرية، تتحوّل فيما بعد إلى قواعد وآداب في السلوك، يتعصّب لها بعض الفقهاء في فتواهم قبل عامّة الناس. وهذه الممارسات تسهِمُ بحد كاف في تغذية الخلاف بين السلطة العلمية والسلطة السياسية، كما حدث للإمام مالك ﷺ حين أفتى بسقوط يمين الإكراه، وقام الولاة ضدّه، وأنكروها عليه، ورأوها قادحة في أيمان البيعة، ووقع له ما وقع من محنة[124]. ولم يتوقّف تطوّر المفهوم الشرعي للبيعة عند هذا الحدّ، بل وصل في عهد ابن خلدون إلى ملابسته بتحية "الملوك الكِسْرَوِيَّة" التي يتقرّب بها الرعية إلى السلطان بتقبيل الأرض، أو اليد، أو الرِّجل، أو الذيل[125].

من هذا المثالِ الذي تناوله ابن خلدون بالدراسة، نستنتج أن مصادر العرف، والطرق التي ينشأ من خلالها تعادل قيمة العرف ذاته، لأن هذه العناصر هي التي تحدّد أشكاله، وأثره في الحياة العملية، وتعطي مسوِّغات استقراره وثباته في الحياة الاجتماعية. ومن ثَمَّ فإن إهمال النظر في تلك الطرق وكيفيات ظهور الأعراف والملابسات التي تصاحبه تؤدِّي في -أغلب الأحوال- إلى تغليب ما هو عرفي على ما هو شرعي، بسبب ملابسات وهمية ناتجة من وقوف الأحكام وتصوّرات العلماء عند حدّ ظواهر الأشياء، لا جذورها الممتدة في أعماق الحياة الاجتماعية وتاريخها الممتد إلى الماضي، والمتوجه نحو المستقبل الذي يمثّل فقط جزءاً من الحقيقة وليس الحقيقة كُلَّها.

رابعاً: أهمية علم العمران للفقه الإسلامي في فقه الواقع

من خلال بيان بعض الجوانب من ظاهرة "العرف" التي تمثّل إحدى المساحات المشتركة بين علم العمران، وأصول الفقه، والفقه، اتّضح أن طبيعة العلاقة التي تجمع بين هذه العلوم هي أصلية؛ أي تكوينية لا

(124) المرجع السابق، ج1، ص357.
(125) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص356-357.

عرضية[126]، تضرب بجذورها إلى الخصوصية التي تميّز طبيعة الفكر الدّيني الإسلامي من غيره، وهي الخاصية التي تحتِّم الجمع بين علوم الوحي وعلوم العمران التي تقصد تغيير الواقع وإصلاحه. وليس كما تدّعى الاتجاهات النهضوية المتطفّلة على الفكر الغربي، والتي تدعو إلى تطويع الدّين وإخضاعه لإملاءات الواقع تحت مسمّيات كثيرة مثل: الواقعية، والتغيّر، وتحقيق المصالح، والضرورات، وغيرها.

إن كون فهم الواقع بجزئياته إحدى النوافذ التي تساعد على تحقيق مقاصد الوحي، أمرٌ يلزم عنه ضرورة النظر في توافق العرف مع الشرع أو مخالفته، وهي العملية الأولى السهلة التي لا تحتاج إلى جهد كبير، لأن مصادر الوحي تتوافر فيها الأدلّة، والقواعد، والأحكام اللازمة والكافية، والشروط العلمية، والمبادئ الأصولية التي تمكِّن الفقيه والأصولي من التمييز بين العرف المعتبر شرعاً وغيره؛ إذ في حالة إثبات أن عرفاً ما مناقض للشرع يكون المطلوب الأول والأخير هو قلع جذوره من المجتمع المسلم بالطرق والوسائل التي حدّدها الشرع في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الإصلاح. وفي هذا الجزء من فقه الواقع يكون لعلم العمران الدور الأكبر، بسبب قدرته على توظيف المواد الشرعية في أطر وخطط نظرية، لكشف أنجع الطرق لتطهير المجتمع المسلم من الأعراف الفاسدة بالتركيز على محورين،

---

(126) لقد حاول رشيب ونظام الدين عرض صيغة من العلاقة التي تجمع علم العمران والفقه في إطار صياغة نظام قيمي عالمي (Normative world order)، لخلق علاقة انسجام بين حضارات العالم عوض تسويق إيديولوجية الصراع الحضاري. ويعتقد الباحثان أن كلاً من الفقه الإسلامي، الذي أثبت جدارته في تسيير شؤون الإنسان المسلم، ونجاحه في احتضان أقليات غير مسلمة، وعلم العمران الذي جاء خطابه عالمياً باعترافه الصريح بتعدُّد الحضارات الإنسانية، قادران على تقديم نموذج بديل أكثر توازناً وعدلاً في إدراة العلاقات الحضارية العالمية. هذا العرض السياسي يكون أقوى إذا سبقه عرض وتحليل معرفي أصوليّ يبين علاقة العلمية وكفاءتها في قيادة الإنسانية في القرن الحالي والقرون التالية. راجع:

[a]ent¡rk, Recep and Ali M. Nizamuddin, 'The Sociology of Civilizations: Ibn Khaldun and a Multi-civilizational World Order', *Asian Journal of Social Science,* 36 (2008), pp.516-546.

هما: فطرة الإنسان، وطبيعة العمران وسننه. وفي إطار هاتين الدائرتين، فإن علم العمران معرفة منظمة ومنهج مؤهّل علمياً لتقديم الخدمات المعرفية لعلم الأصول والفقه على النحو الآتي:

1. الكشف عن الجذور التاريخية للعرف، ومظاهره النسبية التي تظهر في فئات المجتمع. فبما أن العرف ظاهرة إنسانية متعدّدة الينابيع، منها ما يعود إلى تراكم التجربة الإنسانية العملية الظاهرة، ومنها ما هو ناتج عن عوامل خفيّة تضرب بجذورها في التاريخ القديم للجماعات والشعوب، فالأمر يلزم عنه النظر في تلك الأصول الخفيّة المحسوبة، وإن كان تعارض تلك الأعراف مع الشرع غيرَ ظاهر، لأنّه يبقى سبب وجودها مخالفاً للعقيدة الإسلامية. فعلى سبيل المثال، يمكن لعلم العمران أن يبيّن من بين تلك الأعراف التي لا يزالُ معمولاً بها في المجتمعات الإسلامية ما كان أصلها من بقايا الديانات القديمة التي تدين بها الجماعات، وهو الظاهر في الاحتفال بالأعياد التي هي شكل من العبادات القديمة المنحرفة، يعبّر أصحابها من خلالها عن شكر الإله أو الآلهة بعد موسم من مواسم السنة.

2. الاعتماد على الوسائل المباشرة في البحث، مثل: الملاحظة، والاستقراء، والمقارنة، والتحليل، كما يمكن لعلم العمران دراسة الكيفيات التي تمارس من خلالها الأعراف، والعلاقات التي تربط بعضها ببعض. ويكون الغرض من هذه العملية هو النظر في مضمون "العرف"، والوسائل المختلفة التي يتّخذها في الحركة داخل المجتمع؛ إذ في حالة فساد الوسيلة يجب تقديم بدائل أخرى من خلال الإصلاح، وتقديم التوجيهات لتحويل عرف ما إلى وسيلة عملية فعّالة، تحقّق مقاصد الشرع في بيئات لها خصوصيات ذاتية معتبرة شرعاً. هذا النوع من الحالات قد يظهر كثيراً في "الأعراف القولية" التي تعكس في كثير من الأحوال انحرافات لغوية يتم من خلالها تغيير الدلالات الشرعية، والمفاهيم التي تعبّر عنها. لقد تساهل كثير من الفقهاء في هذه القضية، واعتبروا "الحقيقة العرفية" جنباً إلى جنب مع "الحقيقة الشرعية"، خاصّة فيما

يتعلّق بقضايا الأسرة، من الزواج والطلاق، والمعاملات الأخرى. وحين تتعارض "الحقيقتان" يحصل غموض كبير، لأنّه حينها يصعب إصلاح قنوات "التواصل اللغوية" الفاسدة.

3. بمقدور علم العمران أن يقدّم صوراً شاملة ومفصّلة عن أنماط العلاقات التي تربط الجماعات المختلفة عرفياً، ونعني بذلك أنّه يجب أنّ لا تستعمل "الأعراف" استعمالاً تعسّفياً، قد يؤدّي إلى خلق محميات من العوائد الجاهلية داخل المجتمع الإسلامي، تُضْعِف ولاء الناس للإسلام وتعاليمه، وهو السبب الذي تنتج عنه انشقاقات، واختلافات تناسب شدّتها وخطورتها حجم "العرف" المتراكم الذي يقهر سلوك الناس، ويقوم بصياغة تصوّراتهم، وأساليب معاملة بعضهم بعضاً.

4. إن إمكانية علم العمران في وضع مقاييس موضوعية، وواقعية مفهومة تجعل من الممكن التميز بين العرف العمراني الطبيعي، والعرف الثقافي الاجتماعي المتراكم، لأن هناك أعرافاً كان منشؤها عوامل طبيعية، مثل: المناخ، وتضاريس الأرض، وكيفيات استغلال الثروات الطبيعية، والخيرات وتقسيمها، ومظاهر عمرانية أخرى مثل: التواصل، والتعاون، والزواج، وغير ذلك من أوجه النشاط التي يتطلّبها العمران البشري، وهي كلها عناصر منتجة لأعراف عملية محدودة وعامة، تناسب الوضع العمراني الذي يعيش فيه الفرد والجماعة. وهي كذلك أعراف يمكن لعلم العمران فهم مآلاتها على المستويين: المحلي؛ أي المكان الذي ظهر فيه، وعلى مستوى الأمّة الإسلامية في مجموعها.

5. بالبحث المستمر، الجامع للشرعيات والعمرانيات، يتمكّن علم العمران من تقليص أثر دوائر الأعراف المغذّية للانحرافات، التي كثيراً ما تسيطر على سلوك العامّة، ومعتقداتهم، وتتسبّب في ظهور الآليّة، والتقليد في حياتهم التعبّدية، والفكرية، والسلوكية، وتضيِّق مجال الملكة في الإنسان، والتي خصّ لها ابن خلدون حصة كبيرة في مناقشته مسألة التعلّم أو العقل العملي. بهذا الإسهام يتمكّن الفقيه من إعطاء البدائل المناسبة التي تفتح أمامه مجالاً واسعاً لدعوة الناس إلى شرع الله.

6. إن إسهام علم العمران يفتح أمام المشتغلين بالشرعيات آفاقاً جديدة لممارسة الاجتهاد المشروع، بالتّحول من استخراج الأحكام إلى وضع نظريات شاملة بناءً على ملاحظات عمرانية موثوقة، تساعد على فهم الآليات التي ينمو فيها العرف في إطار واقع متغيّر يتجلّى بصور وقيم مختلفة، ومتداخلة، ومتناقضة في بعض الأحيان. هذه الخطوة تلزم المشتغلين بالعلوم الشرعية الاستعانة بالعلوم الإنسانية الحديثة في مختلف التخصّصات العلمية الحديثة من: الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والإعلام، وغيرها... لتكون علوماً استمدادية أو آلية -بتعبير ابن خلدون- في فهم حيثيات "العرف" في إطار النظرة الكونية التوحيدية. ففي السياسة الشرعية، مثلاً، يمكن للبحوث في علم العمران أن تساعد الفقيه في فهم منشأ العرف السياسي الذي جعل الناس ينقادون إلى الحكم القائم على "الإمامة المعصومة"، كما هو الحال عند الشيعة، أو الحكم القائم على "المَلَكَية الطاغية" كما هو الحال في العديد من البلدان السّنية، والكلام نفسه يمكن أن يقال عن مسألة "عرف الأقلّيات المسلمة" في بلدان "دار الحرب"، وهو وضع لم يكن مشهوراً عند المتقدّمين.

7. إن حجم الأثر الذي يتركه "العرف" في المجتمع المسلم يُرشِّحه إلى أن يتحوّل إلى علم فرعي تحت دائرة علم العمران. وبوفرة هذا التخصّص تحت علم العمران يتسنّى للفقيه أو الأصولي فهم الأعراف فهماً دقيقاً وشاملاً، يجنبه الوقوع في الأخطاء حين يقوم بتنزيل الأحكام الشرعية على أحوال المسلم، ضمن محيط ثقافي تتداخل فيه تصوّراته، وإرادته، ولغته، والعوامل الحياتية الأخرى، من كسب ومعاش.

خامساً: الإنسان وعقيدة الاستخلاف في خطاب ابن خلدون

حاول ابن خلدون وضعَ أسسَ معرفةٍ منظّمة للاجتماع الإنساني بصفة عامة، يحمل خصوصيات جعلته أكثر وقرباً من حقيقة المجتمع الإسلامي، وأحواله وأكثر موضوعية من العلوم الإنسانية المأخوذة من الغرب، كما أقّر

بذلك العديد من الباحثين، أمثال عبد الله شريط[127]. وهذه النسبة أو الرابطة بين علم العمران والمجتمع الإسلامي، يفسّرها مجموعة من الشروط، منها: ارتباط هذا العلم بعقيدة المسلم في جلّ ما يحمله من البيان والتفسير لماهية الإنسان وسلوكه، وهذا الارتباط يمكن ملاحظته ثلاثة مستويات:

- المقدّمات التي عرّف بها أركان هذا العلم من: مبدأ الاجتماع، وما هو الإنسان، والعوامل الخارجية التي تؤثّر في سلوكه، وأفضل نظام سياسي، والمبادئ الأساسية في المعاملات والتعليم، وطرق الاستدلال، والتحقّق من النتائج.

- المنهجية وطرق الاستدلال، وفيها اختار ابن خلدون الاعتماد على البرهان الطبيعي، ومعيار المطابقة التي تقوم على ثلاث دوائر: التحقيق أو النظر في الواقع، والقضية الخبرية أو الحدث، ومصادر الوحي.

- إن معظم النتائج التي توصّل إليها ابن خلدون في متابعته لظواهر العمران كانت تؤكّد أن وجهة نظره ملتزمة تماماً بمعايير الوحي، وسننه في الاجتماع والدّين والإنسان. بالإضافة إلى التفسيرات التي كان توافقها مع معايير الوحي صريحاً، هناك فئة أخرى من القضايا، تنتمي إلى مجال الاجتهاد البشري المشروع، وتتّسع لأكثر من رأي، وفي هذه الحالة تكون استنتاجات ابن خلدون، التي توصّل إليها بواسطة اجتهاده الخاص، موضوعاً للنقد، والتصحيح، والأخذ، والرّد، وفق النتائج المتحصّل عليها بعد التحقّق والتمحيص والاختبار للقضايا. وللوقوف على نماذج تعكس النسبة المذكورة بين علم العمران والمجتمع الإسلامي، يستلزم النظر في مفهوم الاستخلاف وتحليله، لارتباطه المباشر بالعقيدة الإسلامية. مفهوم الاستخلاف يعدّ من المفاهيم الأساسية التي شكلّت فضاء الوعي الإسلامي العمراني.

---

(127) شريط، عبد الله. **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975م.

1. مفهوم الاستخلاف عند ابن خلدون

إن الكلام عن عقيدة الاستخلاف في حياة المسلم مجال ينطوي على نماذج فكرية، واتجاهات، ورؤى، ومشاريع إصلاحية عديدة، يحاول أصحابها إيجاد طريقة لتفعيل تلك العقيدة في الحياة العملية للمسلم، وهذا نتج عنه تراكم فكري ضخم جعل من مسألة "الاستخلاف" موضوعاً محوريّاً يدخل في تشكيل كل دوائر العلوم الإسلامية ومباحثها. فكما احتلّت -على سبيل المثال- مسألة الاستخلاف في علم الكلام مكاناً خاصّاً تعلّق بالجوانب السياسية، مثل: تنصيب الخليفة، أو قيام الإمامة، فكذلك الفقه، وأصوله الذي كان اهتمامه بكيفية الامتثال إلى رسالة الاستخلاف، وأداء التكاليف التي هي شروطه اللازمة، وكذلك محاولة تفسير بعض المشكلات التاريخية التي وقعت ضمن ممارسة الاستخلاف[128]. أما عند المدرسة الصوفية فقد اتّجهت التجربة الصوفية إلى السعي نحو ما يمكن تسميته بـ"الاستخلاف الداخلي"، وهو العمل من أجل تحقيق حالات، وأذواق في العبودية، تترك المسلم يعيش تلك الحياة الروحية الصافية التي تربطه باستمرار بالخالق، والمخلوقات وفق مبادئ الشريعة.

وكذلك علم العمران، فإنّه لم يكن في معزل عن امتداد مبحث الاستخلاف، بل في إطاره حاول ابن خلدون أن يتحرك بمرجعية هذا المفهوم في المجال الحيوي والعملي، الذي يمثل أحوال الناس الفعلية، أفرادٍ وجماعات، ولهذا كانت أهمية مفهوم الاستخلاف عند ابن خلدون لا تقل عن مفهوم "العمران" الذي سمّى به علمه الجديد، بحيث أينما دار العمران تكون عقيدة الاستخلاف هي الإطار الشامل الذي يؤطّره، ويوجِّهُهُ إلى حالة معرفة الحقيقة وفق معيار التوازن والاعتدال، وفي حالة عزل مرجعية أو ناظم عقيدة الاستخلاف عن علم العمران يكون هذا الأخير ليس إلا نسخة لمعرفة محدودة النطاق، لا تتعدى مجال الوصفٍ الساذج، وتكون علاقته باهتمامات،

(128) على سبيل المثال، ابن تيمية، أحمد. **الخلافة والملك**، الأردن: مكتبة المنار، ط2، 1994م.

وطموحات الإنسان المسلم الذي انكبّ ابن خلدون على دراسة تاريخه ونشاطه الاجتماعي، ضعيفة. إن حضور عقيدة الاستخلاف في علم العمران، هو الذي مكّنَ ابن خلدون من أن يؤسّس ذلك المنطق المتعالي (transcendental logics) المتميّز، الذي استطاع بوساطته أن يتوصَّل إلى نتائج أقل ما يقال عنها إنها تعبّر بدقّة عن وضع المسلم، وظروف حياته السياسية، والاقتصادية، والعلمية في القرن الثامن الهجري.

ونتيجة للدور الرئيس الذي يلعبه مفهوم "الاستخلاف" في الفكر الخلدوني، كان وروده في نصوص "المقدّمة" واضحاً؛ إذ كلّما أراد ابن خلدون أن يبيّن دلالاته، رجع إلى نصوص الوحي، وهي الخطوة الأساسية التي جعلت من علم العمران ككل يبتعد عن الفكر الفلسفي المجرّد، الذي يحمل في طيّاته الغموض، والتعقيد. وقد ظهر مفهوم الاستخلاف في "المقدّمة" بدلالة الإرادة الإلهية في خلق الإنسان في أربع مناسبات، بينما جاءت كلمة "الاعتمار" القريبة في الدلالة من الاستخلاف في أحد عشر موقعاً. أما مفهوم "الإصلاح"، الذي ارتبط بموضوعات مختلفة، منها ما يختص بالنفس، والدّين، والرعية، والخلق، والبشر، ومزاج الدولة، والعُمال، فكان ظهوره في "المقدّمة" إحدى عشرة مرّة كذلك.

إن استعانة ابن خلدون بمفاهيم أخرى ثانوية لتوضيح عقيدة الاستخلاف، يعني أن هذه الأخيرة ليست فكرة جزئية بقدر ما هي نسق شامل، يدخُلُ تحته جملة من التصوّرات، ينبني بعضها على بعض في نظام كلي، تشكّل مادته ثلاث قضايا أساسية، هي:

أ. مرجعية الوحي، وقد أوْلَاها ابن خلدون اهتماماً خاصّاً، بحكم علويتها وهيمنتها في الفكر الإسلامي، بحيث تعرّض في "المقدّمة"، و"شفاء السائل" إلى تفسير ظاهرة الوحي وما يتعلّق بها، وشروطها الإنسانية.

ب. الطبيعة البشرية أو الفطرة التي يميّزها الفكر، والإرادة المولِّدة للأعمال التي هي عماد العمران البشري، والتي إذا نقصت بانتقاص العمران -كما استنتجه ابن خلدون- تأذّن الله برفع الكسب، وهي الظاهرة المشاهدة

في البلدان قليلة السكان لقلة الأعمال الإنسانية، بينما "الأمصار التي يكون عمرانها أكثر، يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشدّ رفاهية"[129].وفي هذه المسألة بالذّات يرى ابن خلدون أن الفرق بين الفطرة الإنسانية والحيوانات الأخرى تكمن في الأفعال المرتّبة، والمنظمة، والقصدية التي تصدر منها. وأمّا أفعال الحيوان فهي مقتصرة على غريزة وراثية، وتتبع الأثر الحسي ولا تتعدّاهُ إلى الربط بين المحسوسات الجزئية، ولا يتصوّر مآلاتها إلّا بصفة غريزية محدودة، لأنّ ذلك من مهام التعقّل الذي هو ميزة الإنسان فقط[130]. وبناء على وعي هذا النظام تتحقّق قيمة الإنسانية في الشخص، أو كما قال ابن خلدون: "وعلى قدر حصول الأسباب والمسبّبات في الفكر مرتّبة تكون الإنسانية. فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث؛ ومنهم من لا تتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست، فتكون إنسانيته أعلى"[131].

ج. **نظام العالم والحوادث الفعلية**، وهو الشرط الذي يجمع بين الانسجام، والترتيب الذي تظهر عليه الموجودات، وأفعال الإنسان، وإدراكه العلاقة بين الأسباب والمسبّبات. وهذا الترتيب في الفعل الإنساني يعكس تفاعل النفس وتصرُّفَها، في عالم الموجودات وفق ما تعتقده وتتصوّره تحت شروط مختلفة في الحياة والطبيعة، كإدراك النظام الذي يربط بين الموجودات في سلسلة الأسباب والعلل، التي تنتهي في الأخير إلى خالقها وهو الله. يقول ابن خلدون واصفاً هذا التنظيم: "وذلك أن الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو الوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من أشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطّن بسببه أو علّته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخّراً والمتأخّر متقدّماً"[132]. أما الحوادث فهي القضايا التي يشار إليها في المؤلّفات الحديثة بثنائية الوجود، والوجود الإلهي، والوجود العلمي، والوجود الإنساني،

(129) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص247-248.
(130) المرجع السابق، ج2، ص339-340.
(131) المرجع السابق، ج2، ص339.
(132) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص339.

وضمن القضية الأخيرة تتفرّع منها مسألة خلق الإنسان، والإنسان والكون، ووحدة الإنسان والكون، ورفعة الإنسان وتسخير الكون للإنسان[133].

وفي تأكيده علاقة نظام العالم بالاستخلاف، استعان ابن خلدون بمفهوم التسخير الذي ورد في آيات متعددة من القرآن، وهو تعبير يدلّ على نظام سنني مرتبط بخلق الإنسان، ولهذا جاء أحد معانيه-حسب رأي ابن خلدون- ليُعبّر عن تعويض فقر الإنسان وضعفه، وجعل يده "مبسوطة على العالم وما فيه بما جعل الله له من الاستخلاف، وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك. وما حصلت عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بِعِوَض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه، وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكاسب لينفق ما آتاه الله منها، في تحصيل حاجاته، وضروراته بدفع الأعواض عنها"[134].

والتسخير بآلياته المذكورة في القرآن من التذليل، والملكية، والمناسبة، والمصلحة، هي العبارات التي تردّدت في "المقدّمة" لتفسير علاقة الإنسان بمحيطه الطبيعي أو العالم الخارجي. لقد استعان ابن خلدون في استدلالاته في تصوير الأبعاد الكلية لحياة الإنسان، ونظام العالم بسّنة التسخير في حوالي تسع مناسبات. كما استفاد منها كذلك في تفسير الكثير من الظواهر الجزئية التي تتعلّق بحياة الإنسان، مثل ظاهرة الاختلاف بين الناس في الاستفادة من "الجاه"، وهو ما يعني عند ابن خلدون "القدرة الحاملة للبشر على التصرُّف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالإذن، والمنع، والتسلّط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارّهم، وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك"[135].

حاول ابن خلدون أن ينظر إلى طبيعة العلاقات التي تشكّل الوجود الإنساني في إطار ثلاثة عوالم متمايزة، ولكنها متّصلة، وهي تتمثّل في: عالم

---

(133) النجّار، عبد الحميد. **خلافة الإنسان والوحي: بحث في جدلية النّص والعقل والواقع**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1987م، ص23-45.

(134) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص245-246.

(135) المرجع السابق، ج2، ص262.

الحس، وعالم النفس، وعالم الأرواح. وكل واحد من هذه العوالم يدلّ على حلقة في نظام متّصل يسمح بالذّوات المنتمية إلى آخر أفق من العوالم أن تنقلب إلى الذّوات المجاورة لها من الأسفل، والأعلى في العولم الأخرى بما تحمله من استعداد طبيعي يؤهّلها لتحقيق تلك النقلة[136].

لقد زلّت أقلام كثير من قرّاء ابن خلدون في هذه المسألة، وعدّوا نظريته تمهيداً تاريخياً لنظرية التطوّر التي عرفت فيما بعد عند شارل داروين في كتابه "أصل الأنواع"، وهي قراءة مغلوطة تعتمد قراءةً تشريحيةً، واختزالية للنصوص، وتهمل السياق الكلي، وهو الأمر الذي يتسبّب في الإخلال بالمعاني الكلية المقصودة، ويظهر تهافتهم حين تلحق النصوص الأخرى، وتقرأ وحدة عضوية واحدة.

إن الوقوف عند جزئيات هذه النظرية، وما يترتّب عنها من النتائج في تصوّر السلوك الإنساني، ليس مقصد هذا المبحث، لكن مع ذلك تجبُ الإشارة إلى أن تأكيد هذه النظرة على أن الأفق الفكري للإنسان متّصل دائماً وأبداً بالعالم الروحاني العلوي، الذي يؤثّر فيه باستمرار، يعد نافذة أساسية في فهم قدرات الإنسان الإدراكية وما ترتّب عليها من تصوّرات وسلوك؛ إذ قد تعرّض ابن خلدون إلى تفسير هذه المسألة في شرحه لظاهرة الوحي والنبوّة، وبيّن أن الله تعالى جعل في سلوك الأنبياء عليهم السلام جِبلَّةَ الاستقامة التي من خلالها يستطيعون الانسلاخ من الطبيعة البشرية في لحظة من اللحظات، ليرتقوا إلى عالم الملائكة؛ لتلقّي الوحي الذي أراد الله أن يبلّغه إلى البشرية في كل مرحلة من مراحلها التاريخية[137].

إن عقيدة الاستخلاف عند ابن خلدون ليست أمانةً وتكريماً فحسب، بل هي كذلك حالة نفسية تضرب بجذورها في أعماق ماهية الإنسان وفطرته. وهذا التصوّر جعله يفسر حصول "الغلب" لأمّة على أمّة أخرى بعاملي: حصول الفساد، وتحقّق "رئاسة الإنسان بمقتضى الاستخلاف"، والذي إذا فُقِد قصر

(136) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص346.
(137) المرجع السابق، ج2، ص347.

الأمل، وضعف الاعتمار، الذي يكون ثمرة "جدّة الأمل"، والذي يسبّب نشاطاً في القوى النفسية للإنسان. ويرى ابن خلدون أن الإنسان "الرئيس" "إذا غلب على رئاسته، وكبح عن غاية عزّه"[138] أصابه تكاسل شديد يفقده الإرادة، حتى في السعي من أجل "شبع بطنه وريّ كبده"[139]. وأشار ابن خلدون إلى كيفية اندثار إمبراطورية الفرس على يد المسلمين، بالرغم من قوة عددهم التي قدرها سعد بـ 137,000، منهم 37,000 رب البيت، وذكر أن عدالة الإسلام لم تشفع في بقائهم؛ لأن ذلك سببه هو "طبيعة في الإنسان إذا غلب على أمره، وصار آلة لغيره"[140].

كذلك فإن عقيدة الاستخلاف، أو الخلافة، لم تكن عند ابن خلدون تصوّراً نظرياً، بقدر ما هي حركة لإرادة جماعية في تسيير شؤون الأمة الإسلامية المختلفة، وهذا يعني أن تصوّره للاستخلاف يجمع بين المفهوم الكوني، والمفهوم الشرعي على حدٍّ سواء[141]. من هذه الزاوية، أثار ابن خلدون جملة من المسائل تتعلّق بالسياسة العملية في الفكر الإسلامي، وأحسن في دفاعه عن عقيدة الاستخلاف حين قارن بين نظام الخلافة الإسلامية الذي عرّفه بـ"حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، "[142]وبين نظم أخرى سائدة من ملك طبيعي، والذي يعني: "حمل الكافّة على مقتضى الغرض والشهوة، "[143] والنظام السياسي العقلي الذي يقوم على "حمل الكافّة على مقتضى النظر العقلي في

---

(138) المرجع السابق، ج1، 244.

(139) المرجع السابق، ج1، ص244.

(140) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، 245.

(141) لمعرفة الفرق بين الخلافة الكونية والشرعية : فرحات، أحمد حسن. **الخلافة في الأرض: بحث قرآني ولون من التفسير الموضوعي**، الكويت: دار الأرقم، ط1، 1986م، ص28.

(142) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص327.

(143) المرجع السابق، ج1، ص327.

جلب المصالح الدنيوية، ودفع المضار"[144].

إن اعتبارات الحياة العملية للمسلم دفعت بابن خلدون إلى النظر في مسألة تنصيب الخليفة، وما هي الشروط التي يجب أن تتوافر في الشخص المرشّح لهذا المنصب الهامّ، الذي يتولّى "حفظ الدّين وسياسة الدنيا به"[145] في تصريف شؤون الأمة الإسلامية وقيادتها. وفي هذه النقطة وجّه ابن خلدون انتقاداً إلى الاتجاه العقلي، خاصّة المدرسة الاعتزالية في إثبات الإمامة على غرار محاولتهم في إثبات النبوّة بالعقل، وتبنيّ الرأي القائل بأن إدراك وجوب تنصيب الحاكم أو الخليفة إنما هو بالشرع، وحجّته في ذلك مبنية على كون المقدّمة التي اعتمدوا عليها في استدلالهم كانت ظنّية، ومفادها أن الاجتماع ضروري لتعذر عيش الناس منفردين، ولما كان من ضرورات هذا الاجتماع "التنازع لازدحام الأغراض"[146]، ومن ثَمَّ فغياب الحاكم يؤدّي إلى الهرج الذي يتسبّب في هلاك البشر وانقطاعهم، فلزم عن ذلك ضرورة تنصيب الحاكم؛ للحفاظ على النوع الذي هو من مقاصد الشرع الضرورية.

وأمّا ما يخصّ مسألة اشتراط نسب القرشية في الشخص الذي يتولّى منصب الخلافة، فقد تمكّن من عرض تفسيره الخاص للقضية بإدخال متغيّر "العصبيّة"، وفيه رأى أن مقصد الشرع من اشتراط النسب كان سببه أكثر من مجرد التبرّك بوصلة النبي ﷺ؛ فهو يتعدّى إلى تحقيق مصلحة في اعتبار العصبيّة بما تحقّقه من "الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب فتسكن إليه الملّة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها"[147]. ولم يسلم ابن خلدون من انتقادات العلماء في العصر الحديث، أمثال محمد رشيد رضا الذي نسب إليه -رغم إعطائه لقب "حكيمنا الاجتماعي"- آفة الانخداع بمظاهر الملك، ورفض محاولته في تصحيح عمل معاوية بناءً على

(144) المرجع السابق، ج1، ص327.
(145) المرجع السابق، ج1، ص328.
(146) المرجع السابق، ج1، ص330.
(147) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص336.

تصوّره لأهمية العصبيّة في تأليف القلوب، وجمع الشمل، والحفاظ على الملك[148].

إضافة إلى هذه المشكلة التي لا تزال آثارها كبيرة في ظهور الخلافات، وتفريق الأمة وإضعاف كيانها، أشار ابن خلدون إلى مشكلة أخرى اعتبرها رأس المشكلات، وهي تحوّل الخلافة إلى الملك. وإن أبدى ابن خلدون نوعاً من الحياد في الرأي في تفسيره للملك، لأنّه يرى أن الظاهرة السياسية الأخيرة غاية طبيعية للعصبية، والعصبيّة -كما استدلّ عليها في موضع آخر- من بين الشروط العمرانية لتحقيق الدعوة الدّينية؛ لما توفّره من "المنعة" لصاحب الدعوة. والملك في رأي ابن خلدون لم يكن مذموماً لذاته؛ فكما أن الغضب الذي هو حال طبيعية فطرية في الإنسان لم يقصد الشرع إلى استئصاله ونزعه من الإنسان إلّا إذا كان مصدره الشيطان والأعراض الذميمة، لأن ضعف القوّة الغضبية أو فقدانها في الشخص يفقده كذلك انتصاره للحقّ، فكذلك الملك؛ ما ذمّه الشرع إلا حين يستعمل مطية لتحقيق مصالح شخصية من القهر والتقلّب في الشهوات والملذّات الدنيوية التي تسبّب أصحابها في إساءة إلى معاني الخلافة في إقامة الدّين وإصلاح الرعية[149]. ووفق هذا التصوّر للملك، نفى ابن خلدون الاتهامات الكثيرة التي وجّهت إلى معاوية، ومَنْ جاء بعده، وهو الموقف الذي رفضه محمد رشيد رضا منه -كما أشير إليه من قبل-؛ لأنّه يرى أنّه كان في مقدور معاوية اختيار بديل الشورى عوض المسلك الذي سار عليه.

بعد أن أسقط ابن خلدون عن معاوية تهمة الانجرار وراء الأغراض الشخصية، أكّد بأن معاني الخلافة، من إقامة الدّين وتحرّي الحق، كانت قائمة في ظل نظام الملك في عهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك، حتى سقطت "عصبية العرب" في الصدر الأول من العصر العباسي إلى هارون الرشيد وبعض أبنائه. وفي هذه المرحلة أشار ابن خلدون إلى أن الشيء الذي

(148) رضا، محمد رشيد. **الخلافة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م، ص150.
(149) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص346-355.

تغيّر فعلاً هو الوازع؛ إذ كان في عهد الخلافة ديناً، ثم أصبح عصبية ونظام ملك[150]. وقد جاء اعتراض محمد رشيد رضا على هذا التفسير مبنيّاً على فرضية أن بقاء معاني الخلافة في مراحل حكم هؤلاء ليس دليلاً على سلامة الوجهة في الملك، لأنّهم قد جمعوا بين مقاصد الخلافة، وعظمة الملك ونعيمه وترفه، إضافة إلى طريقة انتشار ظاهرة الفساد[151].

وبالنظر في الطريقة التي سلكها ابن خلدون لتعليل الأحداث المعقدّة في التاريخ الإسلامي وتفسيرها، يمكن تصوّر إمكانية، علم العمران وقدرته على تقديم تفسيرات أكثر توازناً وبعداً عن المواقف المشحونة بالخلافات حول تلك الحقب الصعبة التي مرّت بها الأمة الإسلامية، وأن البديل العمراني الذي ينظر بعمق إلى الظروف، والملابسات الاجتماعية المختلفة، ومحاولة فهمها فهماً إيجابياً، يُسهِمُ في تقوية عروة وحدة الأمة بدل تمزيقها، كما تروّج لها خطابات الفرق الطائفية التي عادت آثارها تظهر من جديد هنا وهناك في أنحاء من البلاد الإسلامية.

2. شروط الاستخلاف

إن مسألة الاستخلاف عند ابن خلدون ليست مجرّد فكرة أو نسق فلسفي نظري مثالي على غرار الفلسفات الإنسانية التي تحوّل بعضها إلى إيديولوجية دينية كاذبة، عارية من أي سلطان سماوي، كما هو الحال عند الشيوعية في العقود الماضية، والديموقراطية، والليبيرالية في الوقت الراهن، التي يدعي أتباعها والمبشّرون بها كمال نظمها وصلاحيتها لخدمة المجتمع البشري، وهيمنتها المحتومة على النظم المنافسة لها إلى الأبد[152]. إن الاستخلاف، كما فسّره ابن خلدون مستعيناً ببعض مفاهيمه القرآنية، عقيدة وسنّة إلهية تتحقّق بإقامة الدّين، وتحقيق التّمكين الذي حدّد الله تعالى شروطه في الإيمان

(150) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق ج1، ص354-355.
(151) رضا، محمد رشيد. **الخلافة**، مرجع سابق، ص152.
(152) Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

بالعقيدة الصحيحة، والعبادة الخالصة لله، وقيام أركان الدّين من صلاة، وزكاة، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، واتبّاع الشريعة في أمور الحياة كلّها[153]. وبتوافر الشروط التي ذكرها القرآن تتحقّق الشروط العمرانية الملائمة لحياة الإنسان من توفير المعايش وأسبابها، والأمن، وتمكين الدّين، والاستخلاف[154]. وهي كلّها شروط ضرورية للقيام بواجب أمانة الاستخلاف على سبيل "تنمية الذات الإنسانية، وتكميلها بمنهاج العبادة وما يقتضي التعامل مع هذه الأرض بما يدفع بالإنسان إلى اتخاذها طريقاً لتعظيم الله وإكباره، والخضوع له، والسعي في محبته ونوال رضاه بما يناله من التدبّر فيها، والاعتبار بأحوالها من معرفة بالله، وبكمال صفاته، وعظمة سطوته، وسعة رحمته، وبما يدفع به أيضاً إلى استثمار واستغلال منافعها، وتسخير مرافقها، بما يكتشف من أسرارها وقوانينها، وما يقيم فيها من عمران وتجهيز يحكم من سيطرته عليها، وإخضاعها لإرادته"[155].

فلمّا كان من شروط الإنسانية "الاقتدار" و"الاعتدال"، و"الدّين" والاستقامة" و"الأخلاق"، أو بتعبير ابن خلدون "أن الإنسان إنما هو إنسان باقتداره على جلب منافعه، ودفع مضاره، واستقامة خلقه للسعي في ذلك،"[156] فثمة علاقة أساسية بين تحقيق الإنسانية والاستخلاف، فتحقيق أحدهما هو بمثابة تحقيق الآخر. وقد حاول ابن خلدون في مبحث الإنسانية أن يتوسّع أكثر في إدراج العوامل الخارجية التي لها أثر في تقوية "صفة الإنسانية" في الفرد أو إضعافها، ومثال ذلك إشارته إلى الأدوار الإيجابية والسلبية التي تلعبها الأقاليم المعتدلة في السلوك، وإقامة الدّين، وتحقيق

---

(153) لمعرفة تفاصيل أخرى حول سنّة التمكين، الصلّابي، علي محمد. **فقه النّصر والتّمكين في القرآن الكريم: أنواعه، شروطه وأسبابه، مراحله وأهدافه**، بيروت: دار المعرفة، ط1، 2001م.

(154) **القرآن الكريم**: الأنعام: 6؛ الأعراف: 10؛ الكهف: 84؛ الحج: 41؛ النور: 55.

(155) النّجار، **خلافة الإنسان والوحي: بحث في جدلية النّص والعقل والواقع**، مرجع سابق، ص49.

(156) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص229-230.

إنسانية الأفراد والجماعات. يصعب في هذه المسألة تحقيق ربط سببي بين اعتدال الإقليم، وقيام الاستخلاف، إلا إذا استعنّا بمفهوم أخصّ منه، يكون مناسباً للتعبير عن وجه معين من الاستخلاف، ونقصد بذلك مفهوم التعمير المادي الحضاري، الذي يثبت استقراء التاريخ، ومشاهدة الواقع، أنّه يكثر في المناطق المعتدلة، والقريبة منها، مع احتمال وجود حالات واستثناءات خاصّة قد يكون الإنسان فيها قد استطاع أن يتحدّى الظروف المناخية القاسية وغيرها، ويشيّد عمراناً يثبِّت استقراره، ويحقّق أهدافه في الحياة.

إن صفة الإنسانية مرتبطة من الناحية النفسية بتحقيق نظام الاستخلاف؛ إذْ إنَّ الحالات السلبية التي تعرقل وتمنع تحقيقه، هي الأسباب نفسها التي تثبطّ الإنسان، وتضعف قدراته في تحقيق إنسانيته على أحسن وجه؛ إذ كما أن معاني الإنسانية، تفسد بالمعاملة الشديدة والتعسف والقهر الذي يضعف انبساطها، ويذهب بنشاطها، ويدفعها إلى اكتساب الصفات الرديئة مثل: الكسل، والكذب، والخبث، والمكر، والخديعة. كذلك الاستخلاف يتراجع بالظلم، والقهر، والفوضى، وإهمال التكاليف، والتعدّي على الشريعة، والابتعاد على الطريق المستقيم.

إن النتيجة التي يمكن استخلاصها هي أن تحقّق القيام بتكليف الاستخلاف عند ابن خلدون مرتبط بتحقيق صفة الإنسانية، التي هي مرتبة أعلى من البشرية، وأن الشروط التي تحقّق للإنسان انسجامه وتناغمه مع الكون وفق المقاصد التي خلقه الله من أجلها هي الأساس الذي يقف عليه هرم الاستخلاف، وهو السبب الذي دفع بابن خلدون إلى البحث في عناصره الأساسية من النبوّة والدّين، والملك أو النظام السياسي أو الخلافة، والصنائع أو الاقتصاد، والعلوم، وبيان الوجه السليم في تصريف موادّها وفق مقاصد الشريعة الإسلامية. ففي شرط النبوّة -على سبيل المثال- قام ابن خلدون بوضع فواصل في معرفة الغيب وما يحقّقه النبي، وبين ما تصل إليه الأصناف الأخرى من الناس التي تدعي معرفة الغيب، مثل الكَهَنة والسَّحَرة. وكذلك في السياسة، فقد اختار نظام الخلافة على غيرها من النظم الأخرى المعروفة، لتركيزه على تحقيق المصلحتين، الدنيوية والأخروية، وفي الاقتصاد تمكن

كذلك من مناقشة مسائل عديدة مثل: التعاون، وتوزيع الأعمال، ومجالات النشاط الاقتصادي، والتسعير، والاحتكار، والثروة، والاستغلال وقوانين السوق من منظور مقصدي. أما ما يختصّ بالعلوم، فمواصلة لما بدأ به الغزالي، اهتمّ ابن خلدون ببيان المحمود منها والمذموم، اعتماداً على معايير الوحي في تمحيص الحقائق، وتحقيق المصلحة المشروعة.

3. موقع النبوّة ودورها في العمران البشري

لقد أربك ابن خلدون باحثي الاتجاه المادّي، والعلماني بإدراجه مبحث النبوّة، وعالم الغيب ضمن المقدّمات الستّ التي يقوم عليها علم العمران، فالأمر الذي جعلهم لا يستطيعون فهمه هو الوظيفة الأصولية التي يقوم بها هذا المبدأ في صياغة المفاهيم الكلية، التي تعطي علم العمران صورته النظرية.

إن الأمر على خلاف ما يعتقده هؤلاء بأن ورود موضوع النبوّة: إمّا كان عارضاً؛ ليس له أثر كبير، أو هو انحراف عن المنهجية التي وعد ابن خلدون اقتفاء خطواتها، والالتزام بقوانينها كما كان عزيز العظمة يروّج له حين قال مستغلّاً موقف ابن خلدون في ردّ أدلّة الفلاسفة في الاستدلال على ضرورة النبوّة عقلاً: "إن السلطة الوازعة ليست بحاجة لأمر إلهي، وإنَّ الشعوب التي ظهر لديها أنبياء هي قلّة مقارنة: الشعوب التي لم يظهر لديها أنبياء. والحجّة القائلة بأن للنبوّة دوراً منطقياً تمهيدياً بالنسبة لتأسيس علم العمران، نظراً لطبيعته، تكون بذلك قد بطلت"[157].

لم يكتف عزيز العظمة في التقليل من أهمّية مبدأ النبوّة في تأسيس علم العمران، بل اجتهد في إيجاد مبررات يمكن تعليل ورود الموضوع ضمن مسائل هذا العلم، فلجأ إلى دليل "السلسلة العظمى للوجود" الذي يجعل إمكان النبوّة نتيجة طبيعية للمركز الذي يحتله الجنس البشري في سلم متدرج، بدءاً من العناصر الأربعة، ومروراً بالمعادن، والنبات، والحيوان، ثم البشر،

(157) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ص100.

وبعدهم تأتي الكائنات الروحية[158]. ومغزى العودة إلى هذه السلسلة هو الإيحاء بأن ذكر مسألة النبوّة هو من باب إتمام شبكة تلك السلسلة التي تنتمي إلى صنف الأفكار المجرّدة، ومن ثَمَّ فغرض ابن خلدون من الكلام عن النبوّة في هذا السياق ليس إلا محاولة لتفسير نظام المخلوقات بلغة طبيعية تقترب إلى الإدراكات الإنسانية البسيطة.

أما محاولة عزيز العظمة الثانية لتقليص أهمية مسألة النبوّة في الخطاب الخلدوني فتركَّزتْ على المقارنات التي أجراها ابن خلدون بين فئات "المدركين للغيب". بالرغم من الفواصل التمييزية الصارمة التي وضعها ابن خلدون بين النبوّة والتجارب الأخرى التي يسعى أصحابها من خلالها إلى اكتساب معرفة ما فوق الحسّ بتوظيف مفهوم الفطرة الذي ورد في القرآن، لكن هذا في رأي عزيز العظمة محاولة سفسطائية[159]؛ لأن نظرية ابن خلدون حول النبوّة في نظره جاءت تحت مظلّة "نظرية عرفانية، تستمدّ عناصرها من العناصر الغنوصية والتصوفية التي تشترك فيها الأديان التوحيدية الكبرى الثلاثة، والتي ازدهرت، في سياق الإسلام، على هوامش المعرفة الرسمية المنتشرة بين حكماء الصوفيين والزهّاد والسحرة المنجّمين"[160].

وعلى خلاف ما يقصد إليه عزيز العظمة من علمنة علم العمران بتجريده من المواد التي تربطه بالسماء، فإن موضوع النبوّة، كما تثبته نصوص "المقدّمة" واستدلالات ابن خلدون عليها، تمثّل أحد أركان علم العمران؛ إذ لا يمكن تصوّره من دونها. وهذا التلازم يتشكّل ابتداءً من التأسيس المفهومي لعلم العمران الذي أخذ جذوره من القرآن الكريم، وهو المصدر الذي جعل التعمير تبعاً للاستخلاف، وقد احتفظ به ابن خلدون في وضع مقدّمات علمه، ومناهجه، وتطبيقاته العملية. وهذا الجانب الذي حاولت العديد من المؤلّفات الحديثة التذكير بأهميته، خاصّة تلك الدراسات التي كان اهتمام أصحابها

(158) المرجع السابق، ص102.
(159) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، مرجع سابق، ص102.
(160) المرجع السابق، ص102.

موجّهاً نحو الإحياء الدّيني، والمعرفي، والحضاري للأمّة الإسلامية[161]. فمسألة النبوّة -كما عرضت في تلك المؤلّفات- هي الحدث الذي حوّل المجتمعات البشرية من الضلال إلى الهدى، ومن الجهل إلى الوعي، وهي الروح التي لا تزال تحرّك وعي الإنسان، وتغرس السكينة والطمأنينة فيه، وتحيي إنسانيَّتهُ من ركام الحيوانية التي غرستها فلسفات مادّية، ونزاعات نفعية، وصراعات دموية، ظهرت منذ ميلاد المجتمع الإنساني، وليست "العقلانية المستقلّة" كما تحاول الاتجاهات الفكرية المادية والوضعية غرسها في أذهان الناس، "ولو استقل عقل بشري بذلك لم يكن على طريق المطلوب من الجزم، واليقين، والاقتناع الذي هو عماد الطمأنينة"[162].

ولكون النبوّة تحمل هذ الثقل من الدلالة في تحديد مصير الإنسان، وتحدد ماهية الاجتماع الذي يحتضنه، لم يكن لابن خلدون أن يغفل عنها، وعن أثرها في صياغة القضايا الرئيسة التي تشكّل الوجود الإنساني. فقد جاء تفسيره للنبوّة في "المقدّمة" من زوايا متعدّدة، ولأغراض مختلفة، ولعلّ أهمّها إدخاله مسألة "الوحي"، و"علوم الأنبياء"، و"النبوّة" ضمن المقدّمات، أو أوليات علم العمران، وضمّه طور النبوّة إلى الأطوار الأساسية التي تشكّل مفهوم الإنسانية. إضافة إلى القوانين العمرانية التي بناها على خلفية الاعتراف بدور النبوّة في تشكيل نوعية العمران، وتحديد اتجاهه، وضمان استمراره.

---

(161) من علماء العصر الحديث والمعاصر الذين تناولوا موضوع النبوّة في هذه الأطر نذكر، على سبيل المثال: محمد عبده، **رسالة التوحيد**، أبو الحسن الندوي، **الرسالة النبوية؛ النبوّة والأنبياء في ضوء القرآن**؛ وأبو القاسم حاج حمد في كتابه "**العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**"؛ أمّا في المؤلفات الإنجليزية فنجد كلّاً من:

- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London, 1934);
- Fazlur, Rahman, *Prophecy in Islam, Philosophy and Orthodoxy* (Chicago University Press,1979);
- al Faruqi, Isma'il Raji, *al Tawhid: Its Implication for Thught and Life* (IIIT, 1982);
- Mohd Daud, Wan, *The Concept of Knowledge in Islam and its Implications for Education in a Developing Country*, (London, 1989).

(162) عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، مرجع سابق، د. م، د. ط، 1969م، ص72.

كان المدخل العام الذي اعتمد عليه ابن خلدون في تفسيره النبوّة، هو تحليل الفطرة الإنسانية في سياق معرفي نظري شامل اصطلح عليها باسم "الاتصال"[163]، وهي الظاهرة التي تدلّ في جوهرها على علاقة ترتيبية محكمة، تنتظم فيها الخلائق باختلاف خصائصها التكوينية وفق قدراتها الإدراكية. وهذه العلاقة أشار إليها بعبارات متنوّعة منها: التحوّل، والاستحالة، والاتّصال، والتحلّي، والانسلاخ، وهي كلها مفاهيم وصفية مرتبطة بظواهر عمرانية ممكنة، يعتقد إمكانية تفسيرها وفق نظريته في اتصال العوالم[164].

لقد استهلّ ابن خلدون الصورة النظريّة التي عرضها على النظام الذي يحكم المخلوقات بالتمعّن في شرح معنى النبوّة ووظيفتها، وضروريتها

---

(163) لقد أساء الكثير من الباحثين تفسير نظرية "اتصال العوالم" عند ابن خلدون، ومن بين هؤلاء فهمي جدعان الذي أوّل كلامه في اتجاه النظريّة التطوريّة المادّية التي اصطنعها تشارلز داروين، والتي تناقض في أسسها وتصوّراتها وتطبيقاتها العملية نظرية الخلق التي كان سندها الكتب السماوية، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، الأردن: دار الشروق، 1988م، ص51. إن تأويل قول ابن خلدون في هذا الاتجاه يعني القدح في عقيدة قاضي المالكية ابن خلدون، وهذا ما لا يمكن إثباته ضدّه؛ لأن فكره بكلّيته كان مقيداً بالرؤية الكونية التوحيدية، وهو الأمر الذي ظهر جليّا في النتيجة التي وصل إليها في استدلاله على هيمنة النظام والترتيب الإلهي للأشياء التي يراها الإنسان، أو يحسّ بوجودها، أو التي كانت خارجة عن مداركه. إن قول ابن خلدون بوجود علاقة اتصال بين الموجودات والأمم التي تحتضنها ليس إلا تفسيراً بلغة طبيعية بسيطة مفهومة تساعد على فهم نظام الظواهر (*Phenomenal order*) في ترتيبه و إحكامه، وهي المحاولة التي سهّلت حقّاً تفسير الوعي، ونمو المعرفة ونشأتها في الإنسان من خلال ما سمّاه بعمليات التحوّل، والحركة، والاستحالة، والانسلاخ التي تسمح لها الهيئة أو الخلقة أو الاستعداد الفطري التي تحملها مخلوقات كل فئة، والمقصود أنّ إدلاءَهُ بهذه التفاصيل يؤدّي به إلى التعدّي على معايير "نظرية الخلق الإلهي" التي تؤكّد على تميّز الأجناس بعضها من بعض، وهو ركن من أركان النظرة الكونية التوحيدية، وقد سبقه إليها كثير من علماء المسلمين، كما أشار إلى ذلك علي عبد الواحد وافي، أمثال: ابن مسكويه في كتابه "تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق"، وابن طفيل في "حي بن يقضان"، والقزويني في كتابه "عجائب المخلوقات"، وافي، علي عبد الواحد، **مقدمة ابن خلدون**، طبعة نهضة مصر للطبع والنشر، الهامش: ص404-405.

(164) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص346-347.

للمجتمع الإنساني. إذ أشار إلى اصطفاء الله من البشر الأنبياء وتفضيلهم، وإلهامهم بمعارف لدنّية خاصّة بهم، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده؛ يعرّفونهم بمصالحهم، ويأخذون بأيديهم إلى طريق النجاة والفلاح[165]. وفي السياقِ نفسهِ تطرّق إلى الحالات النفسية المختلفة التي يواجهها النبي كآثار مباشرة لتلقّي الوحي من الشدّة والغطّ.

إن المفهوم المحوري الذي ساعد ابن خلدون على تفسير شخصية النبي قبل البعثة هو الفطرة، وهي الهيئة الخاصّة به، وهي كذلك الخلقة التي جعلته قادراً على الارتقاء في لحظة من اللحظات إلى مستوى أعلى من الملائكة بعد انسلاخه من البشرية، التي تربطه بما تقتضيه هذه الطبيعة من المحدودية في الإدراك، والفهم، والوعي. أما بالنسبة لسلوك النبي فقد وصف ابن خلدون هذه المرحلة بعبارة "مفطور" على الخير، والزكاء، ومجانبة المذمومات، وهي كلها من علامات النبوّة التي تشكّل مجتمعة صفة العصمة، وهي تعني أن النّبي "وكأنّه مفطور على التنزُّه عن المذمومات، والمنافرة لها، وكأنّها منافية لِجبلَّته"[166]، وهو الأمر الذي فُسِّرت به الحادثتان اللتان وردتا في كتب الصحاح، أن رسول الله ﷺ يوماً حمل الحجارة وهو غلام مع عمّه العبّاس لبناء الكعبة، فجعلها في إزاره، فانكشف، فسقط مغشيّاً عليه حتّى استتر بإزاره[167]. وكذلك ما أصابه من غشي النوم له يوم دعي إلى وليمة فيها لعب، فلم يفق إلّا بعد أن طلعت الشمس، ولم يحضر شيئاً من تلك الوليمة.

من خلال هذه الأمثلة استنتج ابن خلدون أن الاستعداد الذي يكون في شخص النبّي فطري الطبيعة، أي أن مصدره من الله، وليس التعليم أو الكسب الذي هو نشاط مفتوح أمام كل إنسان. وأن الاستعداد من هذا النوع هو بمثابة "المؤهّلات اللدنّية" التي وفرها الله للنبّي لتساعده في حمل أمانة الرسالة. وفي وصفه لهذا الاستعداد يقول ابن خلدون:

---

(165) المرجع السابق، ج1، ص152-153.

(166) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص147.

(167) البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، كتاب الحج، حديث رقم 1479، **مسلم**، **الجامع الصحيح**، كتاب الحيض، رقم الحديث 514.

وهؤلاء الأنبياء، صلوات الله وسلامه عليهم، جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة، وهي حالة الوحي، فطرة فطرهم الله عليها، وجِبلّة صوّرهم فيها، ونزّههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية، بما ركب في غرائزهم من العصمة، والاستقامة التي يحاذون بها تلك الوجهة، وركَّز في طبائعهم رغبة في العبادة تكتنف بتلك الوجهة وتشيع نحوها. فهم يتوجّهون إلى ذلك الأفق بذلك النوع من الانسلاخ متى شاؤوا، بتلك الفطرة التي فُطِروا عليها، لا باكتساب ولا صناعة[168].

أكّد ابن خلدون في هذا النصّ أن فطرة الأنبياء مبنيّة على ثلاث خصال هي: العصمة، والاستقامة، والرغبة في العبادة؛ وإذا انتفت تلك الخصال لا يبقى للنبوّة أثر. إن ظاهرة الفطرة النبوية التي تسمح للإنسان بالانسلاخ من البشرية والاتّصال بالملَكِية تمثّل حلقة من حلقات نظرية ابن خلدون في "العوالم المتّصلة"، التي قصد فيها إجلال قدرة الله في الخلق والترتيب والتنظيم المحكم المتوازن الذي يسيّر به شؤونهم.

إن الفائدة التي يمكن استخلاصها من هذه التجربة النبوّية في تلقّى الوحي، والارتقاء إلى الملأ الأعلى، هو أن مصدر المعرفة الإنسانية أوسع بكثير مما تعتقده الأنساق المادّية، والوضعية والعقلانية المحدودة في مصادرها النظرية. وهذا يلزم عنه القول بأن فهم ظاهرة الإنسان، وقدراته الإدراكية، وقوانين إرادته الفردية، وحركة الجماعات وما ينطبق عليها من السّنن لا يمكن أن يستغنيَ عن مصادر الوحي التي تزوّد العقل الإنساني بمفاهيم كلّية صحيحة يقينية، يسمح توظيفُها في البحث العلمي بالسيرِ في اتجاهات يعجز الحس والعقل عن إدراكها، واختصار الجهد والوقت في إدراك الحقائق المجرّدة والواقعية، وهذا ما صرّح به ابن خلدون فعلاً، لأن القدرات الكامنة في النفس الإنسانية في جملتها لا تزال عاجزة عن معرفة أسباب ومآلات كل التصوّرات حين قال:

وقد تكون أسباب تلك التصوّرات (التي هي أسباب قصد الفعل)

---

(168) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص156.

تصوّرات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصوّرات فمجهول سببه، إذ لا يطّلع أحد على مبادئ الأمور النفسية، ولا على ترتيبها.، إنّما هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب؛ لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأمّا التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنّها للعقل الذي هو فوق طور النفس؛ فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها، فضلاً عن الإحاطة[169].

ولمّا كانت النبوّة تقوم بهذا الدور الضخم في تحقيق المصالح، وتوازن العمران، واستمرار وجوده، استخلص ابن خلدون قاعدة كلية مفادها "أن الدولة العامّة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدّين: إمّا من نبوة، أو دعوة حق"[170] وهي القاعدة التي عزّزها بثلاثة أدلّة مختلفة تضّم الجوانب السياسية، والاجتماعية، والسلوكية، والنفسية، والإعلامية. أمّا في الجانب السياسي فقد أشار ابن خلدون إلى طبيعة نشأة الملك التي تخضع لسنّة "التغلّب"، وأكّد ضرورته وتعقّده في الوقت ذاته. وفي الجانب الاجتماعي ذكر أهميّة "العصبيّة" في توحيد الإرادات والكلمة، وهو العامل الذي يؤثّر في الجانب السلوكي للأفراد من تقلص التنافس -على الأقل- بين أفراد العصبيّة الواحدة، لفترة من زمن يتعلّق بعمر تلك العصبيّة وأدوارها. وأما العامل النفسي فيتمثّل في تحقيق "تأليف القلوب" الذي لا يتحقّق -كما ذكر ابن خلدون- إلا بعون الله في إقامة دينه، وهذه هي الرابطة التي تصرف الأفراد إلى الحقّ، وتبعدهم عن الخوض في الصراعات الدنيوية التي تفرّقهم، وتشتّت إراداتهم. وعند تحقّق هذه الشروط تشكّل هيبة "النظام السياسي"، ويتّسع نطاق "كلمته"، وهذا الجانب يتحقّق إعلامياً بما يكتسبه النظام السياسي من التّرابط، وتماسك جبهاته الداخلية والخارجية[171].

---

(169) المرجع السابق، ج1، ص24.
(170) المرجع السابق، ج1، ص23-24.
(171) المرجع السابق، ج1، ص266.

من خلال ما عرض حتى الآن حول موقع مسألة النبوّة في الفكر الخلدوني، يمكن استنتاج ما يلي:

- إنَّ تمثّل النبوّة والوحي جزء من ماهية المجتمع البشري، وهذا يعني أنّه لا يوجد فترة تاريخية إنسانية منفصلة عن الرسائل السماوية، وأن هذه المجتمعات منقسمة إلى قسمين لا ثالث لهما: مجتمع إنساني يسير على هدي النبوّة أو دعوة حق -كما جاء في عبارة ابن خلدون-، ومجتمع إنساني منحرف عنها، سالك لنظم طبيعية، ووضعية، منصبّة على تحقيق المصالح العاجلة دون الآجلة.

- إن المجتمعات العمرانية والحضرية التي شهد التاريخ على عظمتها كان أساسُها دينيّاً، وهذا يعني أن الدّين والنبوّة اللذينِ تبشّر بهما كانا بمثابة المحرك الأساسي الذي استطاع أن يوحِّد الإرادات، ويحشد الطاقات، ويوجّهها إلى هدف موحّد وفق نظام التكليف، والتضحية. وهي الفكرة التي استفاد منها قرّاء ابن خلدون في التنظير لعملية الإصلاح والنهضة في المجتمع الإسلامي، مثل مالك بن نبي[172].

- جعل ابن خلدون النبوّة طوراً ضمن الأطوار الثلاثة التي تشكّل مراحل الحقيقة الإنسانية وهي: طور العالم الحسي، وطور عالم النوم الذي تتحقّق فيه الخيالات، وهي إدراك الأشياء مجردة عن موادها، أي الأزمنة والأمكنة وسائر الأحوال الجسمانية، وطور النبوّة، وإن كانت هذه الأخيرة منحة إلهية لفئة شريفة من البشر "خصّهم الله بها من معرفته وتوحيده، وتنزّل ملائكته عليهم بوحيه، وتكليفهم بإصلاح البشر"[173]، فأثرها شامل، وثابت على الاجتماع البشري، ومن ثَمَّ فإن إسقاطها من علم العمران والعلوم الفرعية التي تدخل تحت مظلّته، على غرار العلوم الاجتماعية والإنسانية في الفكر الغربي، هو اختزال مخلّ بالحقيقة

(172) ابن نبي، مالك، **ميلاد المجمتع**، دمشق: دار الفكر، 1986م؛ **شروط النهضة**، دمشق: دار الفكر، 1986م.

(173) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص45.

العلمية التي تسعى تلك العلوم إلى تحصيلها.

- إنّ النبوّة مصدر من مصادر المعرفة الضرورية، التي لا يمكن الاستغناء عنها في العمران البشري. فكما أن الدعوات النبويّة تتأثّر في شكل تحقّقها بالظروف العمرانية، فكذلك العمران البشري مجال مفتوح للتأثر بتلك الدعوات، بحيث تكون صورته التي تتمايز فيها الأمم الكبرى مبنيّة على خلفية دينية، يمكن ملاحظتها بسهولة في تشكيلة الخريطة الدّينية للعمران البشري في الوقت الحاضر. إن العالم وفق الخريطة الدّينية مقسّم إلى العالم الإسلامي، وغير الإسلامي، وإن تداخلت الهويات الدّينية بأعداد معتبرة من السكان بين التجمعات الدّينية ذات الأكثرية. إن الأحداث السياسية، والثقافية، والحضارية تثبت أن الديانات الوضعية الكثيرة لا تضع أمامها موانع فاصلة بينها، وبين الديانة اليهودية، والمسيحية المحرّفة، فهي قد أصبحت مفتوحة، وقابلة للاحتواء تحت مسمّيات كثيرة منها: التعددية الدّينية، ووحدة الأديان، والديموقراطية، والعصرنة، إضافة إلى سنن نفسية دينية أخرى ذكرها القرآن في القرابة التي تربط بين المشركين وأهل الكتاب في بغض المسلمين. في هذه النقطة بالذّات يمكن استنتاج نسبة ملاءمة الفكر العمراني في تحليل التحوّلات الكبرى الراهنة في المجتمع الإسلامي وغيره، وخاصّة عودة الخطاب الدّيني إلى مساحة النشاط السياسي العالمي.

الفصل السادس

مفهوم العلم عند ابن خلدون

أولاً: العلم والمعرفة الإنسانية في "المقدمة"

بالرغم من كثرة الدراسات والأبحاث النقدية التي تناولت معالم نظرية ابن خلدون المعرفية، إلا أنّ القليل منها فقط رجع فيها أصحابها إلى الأصول والمجال التداولي لمفاهيم تلك النظرية. ولهذا السبب وقع الكثير منهم في التحيّز والاختزال الذي يتعارض مع المقاصد والدلالات الكلّية للفكر الخلدوني في فهم ظاهرة الإنسان والعمران من منظور الرؤية الكونية التوحيدية.

ومن بين الجوانب التي تغافل عنها الباحثون نظرية المعرفة، ومفهوم "العلم" الذي حمل كذلك جزءاً من بذور الأصالة الإسلامية للفكر الخلدوني. وبالرغم من قلّتها، فإن الدراسات المتّجهة إلى دراسة نظرية المعرفة عند ابن خلدون تمكّنت من إثارة مجموعة من القضايا الخاصة بالموضوع، أهمّها: إدراج الوحي وعالم الغيب في مسألة المعرفة الإنسانية، و تعدّد المناهج، وتصنيف العلوم[1]، والعلاقة بين النظريّة والتطبيق، أي بين "المقدمة" و"كتاب العبر"[2]، وفلسفة المعايير المعتمدة في نقد العلوم، ونقد السببية، وأثر المنطق الأرسطي في الاستدلالات العمرانية[3]، والانتماء إلى المدرسة

---

(1) Abdullah, Ahmed Rabea, *Muslim Philosophers' Classification of Knowledge: al Kndi, al Farabi, al Ghazali, and Ibn Khaldun*, [Micro form] (Cambridge Mass: Harvard University, 1994).

(2) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ص13-68.

(3) Muhsin, Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (University of Chicago Press, 1964) and ''Ibn Khaldun,'' *International Encyclopedia of the Social Sciences,* David L. Sills, ed. (The Macmillan Company & The Free Press, New York, 1968).

الأشعرية الكلامية، وموقفه من التصوّف أو المعرفة الكشفية، والتاريخانية المزدوجة، وارتباط فكره الأصولي بنقد علم التاريخ، ونسبيّة القوانين، والمناهج التي اعتمد عليها؛ أي ارتباط نتائج دراساته العمرانية بالبيئة التي انكبّ عليها، والمرحلة التي عاش فيها، وثنائيات العقل والنفس، والعقل والنقل، أو ما اشتهر بقضية دور العقل في المعرفة الإنسانية[4]. كما أثار بعض الباحثين مسألة التناقض على مستوى المسلّمات والأصول المعرفية، كما هو الحال في مقال أبو يعرب المرزوقي[5]، بل كانت دعوة بعضهم إلى "إعادة بناء الخطاب الإبستيمولوجي الخلدوني"[6].

إن اختلاف المسائل المثارة في نظرية المعرفة الخلدونية، و تعدّد وجهات نظر أصحابها يكاد يجعل عدد القراءات التي تناولت نظرية المعرفة الخلدونية تساوي عدد الباحثين الذين حاولوا الخوض في هذا الموضوع، ولكن مع ذلك فإنّه يمكن حصرها في أربعة اتجاهات، وهي:

- اتجاه التفسير الواقعي

يميل أصحاب هذا الاتجاه إلى إبراز أثر المحيط الاجتماعي التاريخي الذي عاش فيه ابن خلدون، وهو الطرح الذي ظهر مبكّراً في الدراسات العربية. وكان أوّل من بشّر به طه حسين في كتابه "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" 1917م، ولا يزال هذا الطرح مستمراً عند آخرين، أمثال عبد الرحمن بدوي[7]، ثم ظهر من جديد بشكل أوسع وأعمق عند ناصيف نصّار في كتابه "التفكير الواقعي عند ابن خلدون"، الذي ركّز فيه على إبراز التوجّهات الواقعية استناداً إلى طبيعة منهج ابن خلدون العلمي، وحصر أدواته

---

(4) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط6، 1993م، ص261-330.

(5) al-Marzouki, Abu Yareeb, 'Ibn Khaldun's Epistemological and Axiological Paradoxes', pp.47-82.

(6) الجابري، **نحن والتراث**: مرجع سابق، ص262.

(7) بدوي، عبد الرحمن. **ملحق موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1992م، مادة: "ابن خلدون".

في الملاحظة، والتجربة، والاستقراء، بالإضافة إلى الإشارة إلى النقد الأصولي الذي وجّهه ابن خلدون للعلوم المختلفة في موضوعها، ومناهجها، وتطبيقاتها العملية. كما استند إلى سلسلة من المفاهيم الظاهرة في النص الخلدوني مثل: "عالم الظواهر"، و"مبدأ السببية". إن التوّجه نحو جذور الفلسفة الواقعية تجلّى بوضوح في العناوين التي تحملها فصول كتابه، مثل: "فصل نقد العقل الخالص" critique de raison speculative، والنتائج التي صرّح بها المؤلّف، منها أن الفكر الخلدوني عدائي لكل تفكير أو تأمل خالص أو مجرد، وأن عقم التأمّل الخالص دفع الفكر إلى البحث عن "المعقولية" intelligibilité المكيّفة مع موقفها اتجاه الأشياء المادية والعينية، لكن الاختبارية لا يمكن أن تُوفّر أرضية الانطلاق، فالأشياء ومناهج البحث يجب أن تركّز على العلاقات التي تربطها، وأن العقل يحتل مكانة مهمة، ولكنها نسبية ومحدودة، وأن تركيبة الوجود الموضوعي، والضرورة العقلية تستمدّ معادلتها من الواقعية الإيجابية والممنهجة[8].

استند هذا الاتجاه في طرحه إلى فرضية مؤدّاها أن خصوصيات المحيط الاجتماعي وحركته والتراكم المعرفي، هي المصدر الذي ألهم ابن خلدون ودفعه إلى البحث عن علم يفسّر الظواهر التي أفرزها ذلك المحيط. ومن ثَمَّ فتحقيق المسائل في الفكر الخلدوني يستوجب الالتزام بالعودة إلى ذلك الواقع بالدرجة الأولى. لقد ركّز هذا الاتجاه على قضايا متعددة في تفسير الفكر الخلدوني، منها: انتقال الحكم في العالم الإسلامي، خاصة في المغرب والأندلس، وموقف، ابن خلدون وشعوره نحو الأحداث التي تشكّل الأولى في إطار أوسع، وهو ما اصطلح عليه بـ"التّراجع الحضاري". إن العبارات المشهورة التي تتردّد كثيراً في أدلّة هذه الاتّجاه هي قول ابن خلدون في وصفه الحال الذي تعيش فيه الأمّة الإسلامية في زمانه "وكأنّما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدّلت الأحوال جملة، فكأنّما تبدّل الخلق من أصله، وتحوّل العالم

(8) Nassar, Nassif, *La pensée réaliste d'Ibn KhaldËn*, pp.90-91.

بأسره، وكأنّه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث"[9]. لا شكّ في أن العناصر التي تمسَّك بها هذا الاتّجاه، واعتمد عليها في استدلالاته، لها من الأهميّة التي تجعلها ضرورية لفهم الفكر الخلدوني، لكن ظهر نوع من الغلو في توظيف تلك الشروط الاجتماعية، ممّا أدّى إلى فتح باب للتفسيرات المادّية للفكر الخلدوني، والتي استبعدت مصادر أخرى تشير إلى اهتمام ابن خلدون بما ما بعد الواقع الاجتماعي والحضاري.

- اتجاه التفسير الذاتي

يؤكد هذا الاتجاه إمكانيات ابن خلدون الذهنية، ودقّة ملاحظاته، واطّلاعه الواسع على العلوم المنقولة والمعقولة، ومعرفته بالقوانين والسّنن الإنسانية والاجتماع على السواء، وخبرته العالية في إدارة الشؤون العمرانية، وفهم سلوك الناس، أو كما قال أحدهم: "ولعلّ الخاصية الأولى لنظرية المعرفة الخلدونية هي انطلاقها من الذّاتي (أي التجربة السياسية الشخصية) إلى الموضوعي (قانون المعادلة التاريخية والتطور الإنساني وقوانين البناء المجتمعي)"[10].

من خصائص هذا الاتجاه اعتماده على المقارنات، ومقاربة شخصية ابن خلدون وفكره وتفسيراته العلمية والقوانين التي اكتشفها بما حقّقته شخصيات أخرى تنتمي إلى منظومة معرفية غربية، تكاد تكون كل واحدة منها مختصّة في مجال مختلف مثل: ثيوسديد Thusydides (460-395 ق.م)؛ مؤرخ الحروب البولوبونية بين سبارطة وأثينة[11]، وارسطو Aristotle[12]، وميكيافيلي Nicoló Machiavelli (توفي 1527م) من خلال كتابه "الأمير"، والفقيه اليهودي موسى

---

(9) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص46.

(10) وناس، المنصف. "المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون" في **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2004م، ص73.

(11) Goodman, L. E., 'Ibn Khaldun and Thucydides', *Journal of the American Oriental Society,* vol. 92, Issue 2 (April-June 1972), pp.250-270.

بن ميمون[13] Moses Ben Maimonides (1138-1204م)، والفيلسوف الألماني ماركس Karl Marx (1818-1883م) منظّر الإيديولوجية الشيوعية، وعلماء الاجتماع الفرنسيين أمثال: دوركهايم[14]، ومونسكيو (Charles de Secondat Baron de Montesquieu) (1689-1755م)، وأوغست كونت (Auguste Comte) (1798-1857م)، والفيلسوف الألماني إيمنوال كانط (Immanual Kant) (1724-1804م)، والعالم الاجتماعي ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920م) والمؤرّخ الأمريكي تورنور (Frederic JacksonTurner)[15]، والأنثروبولوجي الأسكتلندي روبتسون (William Robertson Smith) (1846-1894م)[16]، مدير تحرير الموسوعة البريطانية، وصاحب كتاب "Kinship and marriage in early Arabia" 1885م، والذي اقتبس كثيراً من "المقدمة" دون الإشارة إلى صاحبها[17]، والإيطالي فيكو (Giovanni Battista Vico) (1668-1744م)[18]، والألماني غوتفريد (Oswald Arnold Gottfried) (1880-1936م)، وهيجل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) (1770-1831م) من روّاد فلاسفة التاريخ، وتوينبي[19] Arnold Toynbee) وكونفشيوس (Confucius) (551-479 ق.م)

---

(12) Maroth, M., 'Aristoteles und Ibn Khaldun: zur entstehung einer aristotelischen geschichtsphilosophie', *Aristoteles: Werk und Wirkung* (Berlin: De Druyter, 1987), p.390-408.

(13) Salomon, Pines, 'Ibn Khaldun and Maimonides: A Comparison Between Two Texts',*Studia Islamica*, no. 32, (1970), p.71-80.

(14) Muhammad, Fida, 'Ibn Khaldun's Theory of Change: a Comparison with Hegel, Marx, and Durkheim', *American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 15, no. 2, 1998) p. 25-45; Gellner, E., 'Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emil Durkheim', *Government and Opposition,* no. 10 (1975), pp. 203-218.

(15) Newby, D. Godbon, 'Ibn Khaldun and Frederic Jackson Turner: Islam and Frontier Experience', *Journal of Asian and African Studies*, Ishwaran, K., ed., vol. 18, no. 3-4, July and October, (Leiden: E. J. Brill, 1983), pp.122-133.

(16) حامد، السيد. **القرابة عند ابن خلدون وربيرتسون سميث**، الإسكندرية: العربي للنشر والتوزيع، د. ط، د. ت.

(17) المرجع السابق، ص9-10.

(18) Mi'raj, Muhammad, 'Ibn Khaldun and Vico: A Comparison Study', *Islamic Studies*, no. 19, (1980), p.195-211.

(19) Irwin, R., 'Toynbee and Ibn Khaldun', *Middle Eastern Studies*, vol. 33, no. 3 (1997), p.461-479.

صاحب التعاليم الأخلاقية التي تحوّلت إلى ديانة وضعية، وحاول عبد الكريم عبد الحليم المقارنة بين مفهوم العصبية ومبدأ (*Wu Lun*) أو العلاقات الخمس[20].

- اتجاه الفكر الدخيل

لقد سبقت إنجاز هذه الدراسات المقارنة في الفكر الخلدوني من قبل علماء غير مسلمين اختلافات حادة حول تحديد ماهية الوجهة العلمية لفكر ابن خلدون؛ إذ منهم من عدّه مؤرّخاً وفيلسوفاً للتاريخ، ومنهم من اعتقد أنه عالم اقتصادي، وفيلسوف، وعالم اجتماع، ورجل سياسي، وعالم في اللغة[21]. وهذه المقارنات أصبحت كذلك مسلكاً أساسياً **لاتجاه ثالث** يمثّل الفكر الدخيل أو متأثّرٍ به. ويشمل هذا الاتّجاه صنفين من الباحثين، هما: المستشرقون، والباحثون العرب الذين تأثّروا بهم وساروا على نهجهم. فأمّا مميّزات الصنف الأول فهي معروفة بالتحيّز والعنصرية والعداء لكل ماله صلة بالإسلام، فجذور هذه الفئة مع الحملات الصليبية والاستعمار الحديث معروفة وثابتة لا يمكن إخفاؤها[22]، وأما المتأثرون بهم من باحثي العرب، وغيرهم من المسلمين، فهم ممن شملهم قانون ابن خلدون في التبعية للغالب، وهي من الظواهر المرضيّة التي تصيب تفكير الإنسان بتصوّره كمال الذي قهره، عوض النظر في نقائصه الذاتية التي هي السبب الأصلي.

- اتجاه التفسير التوحيدي

والذي يجب أن يتصدّر كل هذه القراءات الغريبة، والجزئية هو مجموعة الفكر التوحيدي التي حاول أصحابها تفسير ظاهرة ابن خلدون إبداعاً، وفكراً،

---

(20) Abdul Karim, Abdul Halim, 'Ibn Khaldun and Confucius: A Preliminary Comparative Analysis Between 'Asabiyyah and Wu Lun', *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization* (ISTAC), vol. 11 no. 1(2006), pp.1-26,.

(21) Benchekroun, *La vie intellectuelle Marocaine sous les Merinides et les Wattasides*, pp.343-344.

(22) Said, Edward W., *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

وعلماً، وسياسة بالرجوع إلى أسس ومصادر معرفية متكاملة جمعت بين معطى الوحي، والقدرات، والمواهب النفسية، والمعرفية لابن خلدون، ومعطيات الواقع، وحركة العمران البشري وفق نظرة كونية توحيدية واضحة المعالم. وبصرف النّظر عن أصالة البديل الذي تنادي به وتسعى إلى فرضه على ساحة الفكر الخلدوني، فإن إسهامات هذا الاتجاه لا تزال في مراحلها الأولى، تعاني من النقص في الكمّ، ونوعية الدراسات.

والملحوظة التي يجب التنبيه عليها فيما يخصّ الاتّجاهات الثلاثة الأولى هي اشتراك أصحابها في الشعور بالتشاؤم في تقدير أهمية الفكر الخلدوني في الوقت الراهن. وبسبب انطلاقاتهم الخاطئة في تقدير عامل أصالة هذا الفكر، وقع الكثير منهم في التحيّز، والانهزامية، كاستصغار جهود ابن خلدون، واتّهامه بالتّبعية الفكرية لغيره من المفكّرين الغربيين، والقول بعدم صلاحية فكره في حلّ مشكلات المجتمعات الإسلامية المعاصرة، والتّشكيك في عِلْمِيَة القوانين التي اكتشفها بسبب اعتماده على اللغة الإيمانية في صياغته القوانين. يقول أحدهم بعد عرضه بعض المسائل "الإبستيمولوجية" العامة: "فبعد هذه الجولة في هذا الحقل الإبستيمولوجي، يتّضح أن المنظومة الخلدونية ليست منظومة مستهلكة نهائياً، وإنّما هي معرفة تستند إلى جملة من الثوابت، التي افتقدت أهميتها أو حتى وجودها في المرحلة المعاصرة، في حكم التحوّلات الجذرية الطارئة على الوجود العربي"[23]. هذه الملاحظات التمهيدية تدلّ بلا شكّ على أهمّية دراسة نظرية المعرفة عند ابن خلدون ودلالتها، وأن النتائج المتوصل إليها ستقوم بحسم الكثير من القضايا التي رفعتها البحوث والدراسات المتراكمة التقليدية إلى مجالات الاحتمال، والتشكيك، والتعقيد، والغموض، وعدم الفصل، والتّمييع، والإهمال؛ وهي كلها من الآليات المستخدمة لإخماد الروح الإسلامية في الفكر الخلدوني.

إن أهميّة موضوع المعرفة في "مقدمة" ابن خلدون يوازي أهمّية مسألة "الإنسان"، والدليل هو انطلاقته النقدية التي لا توصف إلّا بأنّها "عَمَلية

(23) وناس، "**المنظومة الاصطلاحية الخلدونية**"، ص82.

مَعْرفية" منظّمة، تعطي انطباعاً قوياً على وعي صاحبها بالمعرفة ونموها وطبيعة الأنساق التي تؤطّرها. إن توجّه ابن خلدون في بداية مسيرته العلمية إلى نقد أصولية علم التاريخ ومنهجيَّتهِ في نقل الأخبار يعني أن إصلاح الإنسان، والوقوف عند مشكلاته في العمران، يجب أن يسبقه علم خاص به، ولا يمكن أن يكون مشروع إصلاح الإنسان ناجحاً إذا كانت المعرفة المستخدمة في هذا المشروع ناقصة، أو خاطئة، أو غامضة، أو منحرفة. فبهذا المعنى يمكن تصوّر أن الأهداف الأساسية لنظرية المعرفة عند ابن خلدون هي فقه الإنسان، وفقه العمران وتأثيره فيها بما يخدم مقاصد الإسلام.

لقد وظّف ابن خلدون العديد من المفاهيم المفيدة لتصنيف المعارف بحسب نوعيتها ومجالاتها، إذ استعان بمصطلحات إضافية أخرى زيادة إلى "العلم" كالمعرفة التي وردت في المقدّمة ثلاث عشرة مرة في سياق بيان وتفسير العلاقة بين الله وهديه والإنسان، وحين تعرّضه لتاريخ التجربة الصوفية وأبعاد نظريتها في المعرفة، ومفهوم "الصناعة" جعل له ابن خلدون مباحث مستقلة في تسعة عشر فصلاً، ومفهوم "الفنّ" الذي ورد مئة وأربع عشرة مرة، كان أوّلها حين وصف التاريخ بأنه "فنّ عزيز المذهب"[24].

إضافة إلى هذه المجموعة، استعمل ابن خلدون مفهومين آخرين، هما: مفهوم "الملكة" الذي يبرز أكثر الجانب الفطري-النفسي من المعرفة، ومفهوم "العادة" الذي يعكس البعد السلوكي والاجتماعي. وهما المفهومان اللذان استغلّتهما الدراسات الاستشراقية لإثبات تبعيّة الفكر العلمي الخلدوني لفلسفة أرسطو. إن إحدى هذه الدراسات الحديثة استشهدت بأقوال تدّعي أن كلمة "الملكة" ترجمة مستعارة (loan-translation) للكلمة الإغريقية (hexis)، التي ترجمت إلى اللاتينية بـ (habitus)[25]، بدليل ورود مقطع من نص ترجمة حنين بن إسحاق لـجالن دي موريبوس Galen's De Moribus "Peri ethon" إلى العربية

(24) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج1، ص: 13.

(25) Munk, S., *Melange de la philosophie juive et Arabe* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955), p. 450-451.

في مرحلة ما قبل 842م[26]، يميّز فيه بين الملكات التي في الإنسان[27].

قبل أن ننتقل إلى بيان مميّزات العلاقة بين الصناعة والعلم، نلاحظ أن استخدام ابن خلدون مفهوم "الفنّ" في وصفه العلم يدلّ على أن ثّمة فروقاً جوهرية بين ما يفهم من "العلم" في الإسلام وغيره من الدوائر العلمية والحضارية الأخرى. وقد لا نكون مجانبين الحقيقة إذا قلنا: إنّ استخدام هذا المفهوم له دلالة توحيدية خفيّة، وهي أن العلم في الإسلام ليس إلّا وسيلة الإنسان التي تقرّبه من الله، وتحقق له السعادة في الدارين، ولمّا كانت وظيفة العلم بهذا الوصف فهي تستحقّ أن تنعت بكل أوصاف الجمال، لهذا كانت عبارة "الفن" هي القادرة على استنارة هذا الجانب من الدلالة.

المسألة الثانية التي يمكن استنتاجها في هذا المقام هي أنّ ابن خلدون حاول أن يوسّع المجال الدلالي لمفهوم المعرفة باستعماله بدل العلم، وهذا لا يوافق الوضع الذي سار عليه معظم العلماء بالتمييز بين المفهومين، قياساً على أن الله لا يمكن وصفه بالعارف، كما لا يمكن وصف علمه بالمعرفة، بل يقال: "عَالِم"، و"عَلَّام"، و"عَلِيم" كما وردت صفاته في القرآن؛ وأن المعرفة -كما قال بعضهم- "اسم علم تتقدمه نكرة وغفلة؛ ولهذا لا يصحّ إطلاقه على الله تعالى". وقيل: إنّ المعرفة أخصّ من العلم،لأنّها تطلق على معنيين، وكل منهما نوع من العلم: أولهما: العلم بأمر الباطن يستدلّ عليه بأثر ظاهره، وثانيهما العلم بمشهود سبق به العهد[28]. وقال الواسطي: "المعرفة ما شهدته حسّاً، والعلم ما شهدته خبراً؛ أي بخبر الأنبياء عليهم السلام"[29]. ويرى ابن قيّم الجوزية (691-751) أنّ "المعرفة" متّصلة

---

(26) Johnson, Steve Alan, *A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences* (Ph.D. Dissertation, UMI Dissertation Services, Indiana University 1989), p.136.

(27) Walzer, Richard, 'New Light on Galen's Moral Philosophy', *Greek into Arabic*, Richard Walzer, ed., (Cambridge: Harvard University Press, 1962), pp.143-144.

(28) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 4، ص996.

(29) التهانوي، المرجع السابق، الصفحة نفسها، وأبو العسكري الحسن بن عبد الله بن السهل، **كتاب الفروق**، بيروت: 1994م، ص79.

بالموضوع بعينه، أمّا "العلم" فهو متعلّق بأحواله، فالمعرفة بهذا المفهوم هي حضور الصورة، بينما العلم هو تردّد الصفات والأحوال على الذهن؛ لهذا فنقيض المعرفة هو الإنكار، أمّا نقيض العلم فهو الجهل[30].

أمّا المفهوم الثالث الذي استعمله ابن خلدون، ولا يقلّ أهميّة، فهو "الصناعة"؛ وهي -كما عرّفها- تعني "ملكة في أمر عملي فكري، وبكونه عمَلِياً فهو جسمانيٌ محسوس...ثم إن الصنائع منها البسيط، ومنها المركّب. والبسيط هو الذي يختصّ بالضروريات، والمركّب هو الذي يكون للكماليات... وتنقسم الصنائع أيضاً: إلى ما يختصّ بأمر المعاش، ضرورياً كان أو غير ضروري، وإلى ما يختصّ بالأفكار التي هي خاصّية الإنسان من العلوم والصنائع والسياسة"[31]. بالرغم من اعتماد الصنائع على العلوم، لكن ابن خلدون قدّمها من ناحية الترتيب على مباحث العلوم، لأنّ الصّنائع تعتمد في بدايتها على معارف بسيطة يوفّرها العمران البدوي قبل الحضري.

إن الخصوصيات التي تتمتّع بها أصولية ابن خلدون في توظيف المفاهيم المذكورة تكشف خطأ الذين يحاولون إخضاعها لمنظومات أصولية (Epistemological System) غريبة عنها. ففي الفكر الغربي -على سبيل المثال- ينظر إلى المعارف التي توصف بالفن في مرتبة ثانية، وأقلّ قيمة من العلم بمفهومه الصارم، الذي عادة ما يقصد به العلوم الطبيعية، سواء أكانت تجريدية أم اختبارية، وهو ما لا يمكن ملاحظته في توظيف ابن خلدون للمفهوم نفسه في وصفه علم التاريخ.

وقد نشب جدال طويل بين أرباب العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية في قضية استحقاق هذه الأخيرة كلمة العلم عوض "الفن"، الذي كان يطلق عليها. هذا الجدال حُسِمَ في العقود الأخيرة بفوز هذه الأخيرة بعد تحقيق تعديلات جذرية في مناهجها العلمية، وآلياتها الاختبارية في تمحيص نتائج

(30) الجوزية، ابن قيم. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.،ج 3، ص335-339.

(31) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج2، ص935.

علومها، خاصّة في علم النفس، والعلوم السياسية، والاقتصاد، والاجتماع، والأنثروبولوجيا. وكان جوهر هذه التعديلات أو"الإصلاحات" المعرفية منصبّاً على إقصاء الدّين، وكل ما هو متعلّق بالماورائيات والروحانيات، والأساطير، وهذا التحوّل وصف بأنّه مشروع علمنة العلوم الإنسانية، بالتحوّل من المعرفة الذاتية إلى الوصف والتحليل الموضوعي الذي يضع موانع، والتزامات منهجية تَحُول دون تأثير الذات العارفة في الموضوع الذي تدرسه، والنتائج التي تتحصّل عليها، وهي العملية التي ينظر إليها علماء المسلمين على أنها انحراف عن المنهج السليم في بناء المعرفة الإنسانية[32].

وبسبب غناها، وثراء مادّتها، فإنّ مسألة المعرفة عند ابن خلدون يمكن النظر إليها من وجهات نظر مختلفة، وهذا ما يمكن اكتشافه بالفعل في تتبّع الدراسات التي تناولت هذا الجانب من الفكر الخلدوني، بحيث جاءت الدراسات المبكِّرة في الموضوع عامّة، حاول أصحابها طرح أسئلة شاملة حول طبيعة التفكير عند ابن خلدون وأسسه، وانتقلت إلى نظريّته في الإدراك وتقويم قدرات الإنسان، والوقوف عند المواد التي استعارها من الفكر الأرسطي، وتطوّر فلسفة ابن خلدون في تاريخ العلوم ونقدها خاصة ما تعلق بالتصوّف، والفلسفة، ثم انتقلت الدراسة إلى مسألة تصنيف العلوم عند ابن خلدون، ومقارنته بفلاسفته المسلمين مثل الفارابي. وتسارعت بعض الدراسات إلى إثارة مسألة "سيولوجية المعرفة" أو "علم اجتماع المعرفة" عنده، كل هذه المسائل جاءت وكأنّها خريطة الطريق للباحثين المهتمين بمسألة المعرفة عند ابن خلدون، لكن حتى الآن تبقى محاولات الباحثين غير كافية لإنجاز دراسة شاملة ومستقلّة تعالج نظرية المعرفة عند ابن خلدون، وإن فضّل بعضهم استعمال كلمة "المعرفية" أو الكلمات المقاربة لها في عناوين بحوثهم، كما هو الحال في دراسة زايد أحمد[33]، التي ليست إلّا عرضاً تفسيرياً مبسَّطاً للباب السادس من "المقدمة".

---

(32) Al-FÉrËqÊ, IsmÉÑÊl RÉjÊ, *Tawhid and its Implication in Life* (IIIT: 1982); al-Atas, Muhammad Naqib, *Islam and Secularism* (1979).

(33) Zaid, Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun* (London: Routledge Curzon 2003).

ولتجنب الوقوع في تكرار النماذج المذكورة، وتوسيع دائرة مباحث المعرفة عند ابن خلدون اتّجه زايد في تحليل هذه المسألة إلى النظر باختصار في جملة من المسائل، وهي تضم: مفهوم الإمكانات الإنسانية، والمعلومات، ومفهوم المنهج، والوسيلة في المعرفة، ومفهوم النقد الأصولي، ونمو المعرفة الإنسانية، ومميّزات تاريخ الفكر العلمي، وأخيراً طريقة توظيف المعرفة العلمية، والاستفادة منها في العمران البشري.

1. الإمكانيات والمعلومات والمعرفة

انصبَّ قسط كبير من جهود ابن خلدون على بيان قدرات الإنسان الإدراكية، والمجال الممكن لتحصيل المعرفة بأنواعها المتعدّدة. إضافة إلى المباحث المعهودة في كتب الفلاسفة ببيان قدرات الإنسان في الحصول على المعرفة وطبائع المعارف اليقينية، والممكنة، والمستحيلة، تمكّن ابن خلدون من أن يوسّع هذا النطاق لتكتمل أجزاؤه بإدخاله مسألة النبوّة والوحي، وهي الخطوة التي كانت دعماً له في إبطال الجوانب الأسطورية والانحرافات التي يروّج لها أناس يدّعون معرفة الغيب بوسائط متعدّدة: كملاحظة حركة الكواكب، واستخدام الرموز، وتركيبها، والاستعانة بلغة الأرقام، والقرائن الأخرى كما ذكرها ابن خلدون في أمثلته. واستطاع كذلك أن يُفَصِّل في بيان أمرين، هما: أنواع الإمكانات الإدراكية التي منحها الله للإنسان، وطاقتها في حصول المعرفة، مرتكزاً على ناظم "الفطرة"، والالتزام بمبدأ محدودية تلك القدرات في تحصيل المعرفة. وهذا التصوّر جعل موقفه يندرج ضمن آراء علماء المسلمين المتقدّمين المعتدلين في تحديد قدرات العقل البشري ومجالاته. قد يكون ابن خلدون قد استفاد من التراث العلمي الذي وصلت إليه يداه، خاصة شروح، وترجمات كتب حكماء اليونان وغيرهم، لكن إضافة إلى ذلك تمكّن من أن يفرض تميّزه عنها، ويعكس بوضوح الأبعاد والرؤى الإسلامية في المسألة، كإبرازه مفهوم "العقل الروحاني"[34]، و"العقل

(34) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق، ج1، ص408.

المزيد"[35]، و"المعرفة الحالية"[36]، وكلها تنصبّ في هذا التوجّه. ولم يكتف ابن خلدون بالتركيز على دراسة تلك الإمكانيات وتفسيرها في دوائر معرفية خالصة؛ بل حاول كذلك تتبّع الجوانب والإفرازات الاجتماعية المترتّبة عنها، بحيث استطاع أن يردّ الاعتقاد الخاطئ في فهم معنى "الإنسانية"، الناجم عن سوء تفسير تلك القدرات في فئة معينة من الناس أو الشعوب. وبالرغم من تعظيم ابن خلدون للمشرق الإسلامي وأهله وعلمائه وعمرانه، إلا أنه رفض ما يعتقده رحّالة طلب العلم من المغرب من أن أهل المشرق على الجملة "أكمل عقولاً من أهل المغرب، وأنهم أشدّ نباهة، وأعظم كيساً بفطرتهم الأولى، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب"[37]. لقد فسّر ابن خلدون هذا التفاوّت بنحت مفهوم "العقل المزيد" أو "العقل الجديد" الذي فسّره بما يحصل للنفس من الآثار العلمية والحضارة، كالآداب في أحوال المعاش، وأمور الدين والدنيا، وسائر المعاملات، وما يترتّب على الصنائع من تحصيل واستعداد العقل لقبول وإدراك المعارف بسرعة[38].

إن المعرفة والمعلومات عند ابن خلدون من جملة الإمكانات العملية التي خصّ الله بها الإنسان، فأي معرفة تتحرّك في اتّجاه غير تلبية حاجيات الإنسان العملية، وتحقيق مصالحه وفق مبادئ الشريعة الإسلامية فهي معرفة مردودة، وهذا الموقف يمكن استنباطه بسهولة إذا علمنا أن من بين الأسباب التي جعلت ابن خلدون يبطل الفلسفة هو ترفّعها عن "الواقع" ومثاليتها المنفصلة عنه، ولم يشفع للفلاسفة إدعاؤهم أنّهم يسعون لتحصيل السعادة، وكذلك نقده علم الكلام، ودعوته طلبة العلم إلى عدم الاشتغال به، لفقدان مسوّغات وجوده العملية بانقراض الملاحدة والمبتدعة الذين يقصد العلماء مواجهة أفكارهم بوساطة علم الكلام، وأنّ الترخيص المشروط الذي ترك له مداخل

(35) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص354.
(36) المرجع السابق، ج3، ص27-28.
(37) المرجع السابق، ج2، ص353.
(38) المرجع السابق، ج2، ص353-355.

ضيقة في طلب هذا النوع من المعرفة ربطه كذلك بفائدة معتبرة تعود على متعلّمه، وهي "معرفة الحجج النظرية" التي تعضد العقائد الإيمانية[39].

2. المنهج والوسيلة إلى المعرفة

تتمثّل أهمّ مساهمة لابن خلدون في بناء مناهج البحث في اعتماده على مبدأ "المطابقة" الذي تمّ بيان أقطابه الثلاثة: الوحي، والواقع، والخبر أو القضية، وتفسير الملاحظات المباشرة وغير المباشرة بلغة علمية توحيدية، تجعل الخالق دائم الحضور. لقد استطاع ابن خلدون أن يتجنّب تأثيرات الفكر والمناهج الدخيلة، التي كثيراً ما امتصّت الخصوصية الإسلامية للفلاسفة المسلمين قبله، وحتى الذين عاشوا معه في المرحلة نفسها في المغرب والأندلس. ولهذا السبب نلاحظ غياب الأطر التفسيرية الشاملة المنحرفة، كنظرية الفيض التي ذهبت بعقول الفلاسفة المسلمين، وأدخلتهم في غيابات الفكر الباطني الذي عظم فساده على المجتمع الإسلامي، لكن بالرّغم من ذلك مازال بعض الباحثين يعتقدون أنّ المفاهيم الأساسية للفكر الأصولي الخلدوني أرسطية - نسبة إلى أرسطو-بالدرجة الأولى كـ"المادة والصورة"، و"المزاج"، و"العرض الذاتي" و"الاستعداد" إلى درجة أنّه إذا تمّ سحب تلك "القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية، والاجتماعية لوجدنا أنفسنا أمام مجرّد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره"[40].

لقد أظهر ابن خلدون جدارة في توظيف مفهوم "الملكة" لبيان الطرق العملية في تحصيل المعرفة والعلوم واكتساب الصنائع. وهي في رأيه تعبّر عن مراحل عديدة في التحصيل، كما يمكن أن تعبّر عن أنواع مختلفة من العلوم، فهي تمثّل شرطاً أساسياً في استثمار المعرفة الإنسانية، ولهذا السبب كان ظهور الملكة عنده يعني، من أحد الأوجه، تحوُّل المعرفة العلمية من مجرّد معلومات ذهنية إلى صنائع تظهر فيها قدرات أخرى مثل: التّفنّن، والإتقان. إن

(39) المرجع السابق، ج3، 35-36.
(40) الجابري، **نحن والتراث**، ص319.

تحصيل الملكة في هذا السياق يتحقّق بالألفة، وتكرار الفعل مرة بعد مرة حتى ترسخ صورته، ويسهل القيام به على وجه أكمل، كالذي يقصده المتعلّم، لكن من جهة أخرى، وبسبب كون حصول الملكة هو استفراغ الجهد الذهني والبدني، فإن تحقيق أحد الوجوه منها قد يؤثّر في تحقيق أنواع أخرى من الملكات، وهي الحالة التي لخّصها ابن خلدون في عبارة "ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم، وأجادها في الغاية؛ فقلّ أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصِّراً فيه إن طلبه، إلا في الأقل النادر من الأحوال"[41]، وسبب ورود هذه المحدودية في رأيه يعود إلى طبيعة الملكة ذاتها؛ أي كونها صفة للنفس وألوانها، فلا تزدحم عليها دفعة، كما أن الاستعداد هو حال نفسي مركّب، تنقص شدّته في الحالات التالية لحالة الفطرة الأولى.

ومن بين الأفكار التي أضافها ابن خلدون إلى موضوع "الملكة"، هو نقلها إلى مباحث العقيدة حين وسع أثرها إلى تحقّق معنى التوحيد، بحيث يرى أن استيعاب معنى التوحيد الدال على الاعتقاد "بعجز عن إدراك الأسباب، وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط"، وهو التوحيد الذي يتعدّى "التصديق الحكمي" الذي هو من حديث النفس إلى تحقيق الكمال فيه بحصول صفة منه تتكيّف بها النفس، وهو الأمر نفسه بالنسبة للمطلوب من الأعمال والعبادات؛ أي أن الغرض منها بتعبير ابن خلدون هو "حصول ملكة الطاعة، والانقياد، وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانياً"[42]، وهذا ما أطلق عليه ابن خلدون "ملكة الإيمان"[43]. وقد يساعد على استيعاب ما يقصده ابن خلدون من مفهوم "الملكة" في التدين إذا نظر المرء إلى بعض الممارسات التعبّدية التي تتطلّب حقّا نمو ذلك الجانب من الإيمان حتى يكون القيام بها على أحسن وجه، فعلى سبيل المثال، إنّ أداء "صلاة الاستخارة" سلوك تعبدي،

(41) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص290.
(42) المرجع السابق، ج3، ص29.
(43) المرجع السابق، ج3، ص27.

تختلف الناس في درجة التيقّن من الموقف الذي يتّخذه بعد الاستخارة، بمعنى آخر: إن الكثير من الناس تضعف لديهم دلالات، وفهم أحوالهم الشعورية الروحية المترتّبة عن القيام بعمل تعبدي كالاستخارة؛ وسبب ذلك قد لا يعود إلى فقدان الشروط الضرورية من قيام بالواجبات الدينية المطلوبة، ولكن سببه يكمن في عدم تكوّن ما سمّاه ابن خلدون بملكة خاصّة بذلك الفعل التعبّدي، أي "صلاة الاستخارة". وهذا المفهوم يقترب كثيراً من "الذوق"، و"الحال"، و"الوجد" المعروف عند الصوفية. إن حصول الملكة في هذا الفعل التعبّدي هو الذي يساعد المسلم على أمرين: الأول توفير الشروط اللازمة لذلك الفعل، والثاني هو حصول شعور روحاني أو بصيرة أو قدرة إدراكية معيّنة تمكّنه من معرفة الإشارات التي تقوده إلى التوقع بدرجة معينة من اليقين إلى القرار الصحيح الذي يجب أن يتّخذه بعد الاستعانة بالله تعالى. إن فشل العديد من التحقّق من نتائج صلاة الاستخارة يعود إلى نقص معرفتهم بأحوال تلك الصلاة، أي ضعف ملكتهم فيها إذا كانت الشروط الضرورية الأخرى كلّها متوافرة.

3. النقد الأصولي للمعرفة

لقد استفاد ابن خلدون -بلا شكّ- من التراث الأصولي النقدي الذي تركه علماء المسلمين قبله، أمثال ابن حزم الأندلسي في مراتب العلوم، والغزالي في نقد الفلاسفة، وتقي الدين ابن تيمية في الرّد على المنطق؛ ولهذا السبب أصبحت مسألة إثبات علاقة الفكر الخلدوني بسلسلة العلماء البارزين في تاريخ الفكر الإسلامي عملية يسيرة، لا تحتاج الكثير من الجهد والعناء.

ومن مظاهر استفادة ابن خلدون من الأقدمين تفعيل معيار الانسجام مع كلّيات العقيدة والشريعة، وهي ما يكوِّن الرؤية الكونية التوحيدية، ومعيار تحقيق "المصلحة المعتبرة"، ومعيار "قصد الآخرة"، وقد جعل أفضل العلوم هي التي تحقّق أسمى المقاصد الأخروية. إضافة إلى نقده للوسائل المعتمدة، التي كان أهمّها وسيلة العقل التي رفعت من شأنها أنساق المعرفة غير الإسلامية إلى درجة الإطلاق الذي لا يستحقّه بحكم محدوديته ونسبيته. لم يكن ابن خلدون طفرة كما يريد الكثير وصف جهوده في هذا المجال، ولكنّه

جاء حلقة متّصلة بالحلقات الفكرية الذهبية، التي شكّلت نمو الفكر الإسلامي وازدهاره حتى المرحلة التي ظهر فيها. وهذه القناعة هي استنتاج مباشر من اعترافات ابن خلدون التي صرّح فيها باستفادتِهِ الكبيرة من شيوخه، وأصحاب المصادر العلمية التي عاد إليها في تأليفه "المقدمة"، والتي وصل عددها إلى حوالي أربعمئة وعشرين مصدراً.

إن وقوف ابن خلدون عند العديد من القوانين العمرانية التي تنظّم حركة المعرفة والعلوم في المجتمع، وتتسبّب في ظهورها وازدهارها، ونقصها واختفائها، فتح له باباً واسعاً في فحص الطرق التي شكّلت جملة من العلوم، والمحطّات الأساسية التي شكّلت تطوّرها، والمنهجية التي اعتمدتها، وأثرها في المجتمع الذي يتداولها. إن مجمل هذه النقاط تمثّل صلب النقد الأصولي الذي وجّهه ابن خلدون إلى العلوم التي عرفت في المجتمع الإسلامي في المرحلة التي عاشها. لقد فرّق ابن خلدون بين نوعين من الصنائع، الأولى: متعلّقة بالمعاش، وهي بموجب ذلك تكون أقرب إلى الحياة العملية. أما النوع الثاني: فمرتبط بعالم الأفكار التي هي خاصية الإنسان. لقد أوجد ابن خلدون لنفسه مداخل أصولية متعددة تساعده على معرفة أكثر بنيات العلوم، وحركتها داخل العمران، منها: مسألة العلاقات التي تربط بين العلم والصّناعة، والعلم والحضارة، والعلم وحاجة الناس، وطرق اكتساب المعرفة والصّنائع بحسب ما تقتضيه الفطرة الإنسانية وقدراتها، وأثر العلم والصنائع في البنية النفسية والمعرفية للشخص، وفي المناهج التربوية.

لم يكتف ابن خلدون بإثارة هذه المسائل التي تدخل في جملتها تحت المباحث الأصولية للمعرفة، بل التفت كذلك إلى النظر في طبيعة المعرفة وأنواعها، والملكات التي في الإنسان. وفي هذه النقطة عقد ابن خلدون -على سبيل المثال- فصلاً في بيان العلاقة التي تربط الفكر بعالم الأشياء أو "عالم الحوادث الفعلية"[44]، وكذلك تفسير ماهية "العقل التجرييبي وكيفية

(44) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، الفصل السادس، رقم 2، ج2، ص339-340.

حدوثه"، و"العقل التمييزي"، و"العقل النظري"، وهي كلّها قدرات وملكات معرفية متكاملة في الإنسان[45]. كما تطرق كذلك إلى ثلاثة أنواع من العلوم تتميّز بأصحابها، وهي: علم الملائكة الذي تمكّن فيه ابن خلدون من نقد نظرية الفيض، وعلم الأنبياء، وعلم البشر. لقد امتدَّ اهتمام ابن خلدون في نقده الأصولي إلى ما يعبّر عنه بلغة العصر "الجماعة العلمية" أو "فرقة البحث" (Scientific Community)، وأحوالها، وأنشطتها التي تبدأ بالرحلة في طلب العلم؛ أمّا عن أحوالها فقد ذكر ابن خلدون -على سبيل المثال- كيف أن العلماء هم من "بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها"، وأن "حملة العلم في الإسلام أكثرهم عجم"، وأن العجمة تؤثّر في صاحبها في تحصيل علوم اللّسان العربي، وأن "القائمين بأمور الدين من القضاء، والفتيا، والتدريس، والإمامة، والخطابة، والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب"، وهو الفصل السابع من الباب الخامس. إضافة إلى كل ما سلف، استطاع ابن خلدون أن يقدّم تصنيفاً للعلوم، عدَّه بعض الباحثين خلاصة في تفسير طرق تدريس العلوم في مختلف المدارس الإسلامية منذ قرون متعددة، ويرى آخرون، مثل حسين نصر أن تصنيفه للعلوم يمثّل نموذجاً يمكن تطويره إلى برنامج دراسي حديث مبني على التوحيد[46]. بينما وجد صنف آخر من القرّاء في تصنيفه مجالات غنيّة للنقد والمراجعة، كما هو الحال عند لخصاصي الذي وصل في دراسته إلى قناعة مفادها أن تصنيف ابن خلدون للعلوم لا يتناسب مع نظريته في المعرفة القائمة على نظريته في النفس، وهو الأمر الذي جعله يقترح ضرورة إضافة صنف آخر للمعرفة، وهو العلوم الروحية لتعويض هذا النقص[47].

وكذلك المرزوقي الذي أثار جملة من الانتقادات، منها عدم شمولية ذلك التصنيف لعلوم تناولها ابن خلدون بالدراسة، بحيث إن اختفاء بعض العلوم من التصنيف، مثل: التاريخ والتصوف، يظلُّ أمراً يثير تساؤلات عديدة عمَّا

(45) المرجع السابق، الفصل السادس، رقم 3، ج2، ص341،

(46) Johnson, p.6.

(47) Abderrahmane, Lakhsassi, 'Ibn Khalldun and the Classification of Science,'' *The Maghreb Review*, vol. 4. no. 1, 1979, p. 21-25.

يقصده ابن خلدون من وراء تصميمه المعرفي، لكنّه في الوقت ذاته أشار إلى بعض المحاولات الخلّاقة التي قام بها ابن خلدون لتغيير نسق المعرفة الإنسانية المشهور في عصره، والذي سيطرت عليه مقولات الفكر الفلسفي اليوناني، ومن أهمّها: مسألة الفصل بين الطبيعيات، والعلوم الأخرى المتعلّقة بالإنسان؛ أي الإنسانيات؛ إذ يرى المرزوقي -مثلاً- أن ابن خلدون تمكّن من تجاوز أحد الموانع الإبستيمولوجية في الفكر الأرسطي، المتمثّل في "التقابل الأنطولوجي بين ما يسمّى بالقوة الطبيعية اللاعقلية الخاضعة للضرورة، وما يسمى بالقوة العقلية غير الخاضعة للضرورة"، وتمكّن -على المستوى النظري على الأقل- من التقريب بين هاتين الدائرتين، بإدخال مفهوم "مجرى العادة" مكان السببية في الميدان الطبيعي، وعلى إثر ذلك أصبح هذا الأخير أقرب ما يكون إلى الميدان الاجتماعي، لتفتّحه أمام "الانتظام الحتمي الاحتمالي"[48].

إن النقد الموجّه إلى ابن خلدون في هذا المجال يدلّ على أهمّية جهده في محاولة استخراج أصولية عامة شاملة تنظّم المعرفة، والعلوم الإسلامية بمختلف فروعها، تمكّنت من جمع تلك الأصول المختلفة المستخدمة في ميادين المعرفة المختلفة، كما بيّنت، وفسرت وظائفها العملية في فهم الإنسان والاجتماع. وإنّ من أهم العوامل التي مكّنته من أن يقوم بهذه الخطوة، بالإضافة إلى الرؤية الكونية التوحيدية، والعلاقات التي تربط موضوعات المعرفة، هو خصائص الأصولية الإسلامية المتبلورة عبر تاريخ الفكر العلمي الإسلامي، والمتمثّلة في التداخل، والتكامل، والوحدة.

إن منزلة ابن خلدون العلمية في هذه القضية -كما رآها بعض الباحثين- تميّزت بأداء ثلاثة أدوار أصولية، وهي كما لخّصها عبد السلام المسدّي: كتابة تاريخ للعلوم، ونقد لأصول العلوم ومنهجها وثمرتها، والبحث عن خصائص المعرفة الإنسانية وكلّيات الإدراك البشري[49]، ويمكن الإضافة إلى

---

(48) المرزوقي، أبو يعرب، **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، ص16-18.

(49) المسدّي، عبد السلام. **قراءات مع الشابي والمتنبّي والجاحظ وابن خلدون**، الكويت: دار سعاد الصباح، ط4، 1993م، ص163.

الأدوار المذكورة، وضع مناهج تربوية لتدريس بعض العلوم، ونقل معارفها لتتحقّق المصلحة المعتبرة من تعلّمها، وهذا الدور الأخير خصّص له ابن خلدون فصولاً كاملة في "المقدمة" تفسِّر مناهج تدريس العلوم الشرعية واللغة في العالم الإسلامي، إضافة إلى كتابه "شفاء السائل" الذي خصّه بنقل المعرفة الصوفية، ومشروعية الطريقة الصوفية.

بقي الآن أن نطرح السؤال الآتي: ما الأسس النقدية التي اعتمدها ابن خلدون؟ وما علاقتها بالرؤية الكونية التوحيدية؟ ممّا لا شكّ فيه أن تحديد هذه المسألة عند الباحثين اتّخذ صبغة مذهبية، أفرزت آراءً وتوجّهات متعددة، يكاد يكون عددها يساوي عدد الدراسات التي تتناول المسألة. لقد كانت قضية الاستدلال على مذهبية ابن خلدون وأصولية ظاهرة، تكاد لا تخلو أي دراسة من إبرازها لأهميتها، علماً بأن نصوص ابن خلدون قد ساعدت على ظهور هذه الاتّجاهات الكثيرة، والمتناقضة في كثير من الأحوال بما تسمح به من التأويل، والتركيب، والاستنتاج. بعبارة أخرى إن اتّصاف نصوص ابن خلدون بالمعلوماتية المركّزة، وتنوّعها، وتداخلها في آن واحد جعل منها مادّة قابلة للتشكّل، ويمكن السير بها في اتجاهات مختلفة، لكن ذلك لا يتحقّق إلا على حساب نصوص أخرى تتعارض مع تلك التي يركّز عليها الباحث لإثبات غرضه. إن هذا الكلام لا يعني أن نصوص ابن خلدون تعاني من الانفكاكية أو التجزيئية، لكن عكس ذلك هو الصحيح؛ أي أنّ تماسك نصوصه حقيقة لا يمكن تجاوزها، لأنّه كما اتّضح من هذه الدراسة أن الرؤية الكونية التوحيدية بوصفها إطاراً دينياً شاملاً هيمن على كل فكره، ومن ثمّ فالذين يسلكون اتجاهات أدلجة الفكر الخلدوني هم الذين يجهلون، أو يتجاهلون، أو ينكرون وظيفة الرؤية الكونية التوحيدية في الفكر الخلدوني. فعلى سبيل المثال، حاول الكثير من الباحثين إلحاق ابن خلدون بصفِّ ابن رشد في تفسيرهم لإبطال ابن خلدون للفلسفة، واعتبروا هذا الموقف نسخة مماثلة لمحاولة التوفيق بين "الحكمة" و"الشريعة"، أو بالأحرى تحرير كل واحدة منهما عن الأخرى. قد تكون لهؤلاء الباحثين أدلّتهم في تفسيرهم هذا، خاصة إذا صحّ أن ابن خلدون كان في مرحلة شبابه معجباً بأعمال ابن رشد، وهو الأمر الذي دفعه إلى

تلخيص بعض أعماله، كما هو الحال في "اللباب المحصّل في أصول الدين"، لكن هناك قرائن أخرى كثيرة متعلّقة بأصولية ابن خلدون لا تستقر على هذا التفسير، لأنّها تعارض باستمرار كل أصناف المعارف أو شبه العلوم المجرّدة التي كانت صلتها بالمصادر الأصلية ضعيفة أو منعدمة، لأن هذه العلوم -بحسب ابن خلدون- قائمة على نوع من مغامرة الباحث الفكرية أكثر من التحقّق العلمي المنضبط.

وفي مقابل هذا الاتجاه ذهب آخرون إلى القول بأن نقد ابن خلدون للفلسفة كان جدياً وجديداً وأصيلاً، لأنّه حاول نقض الأسس الإبستيمولوجية التي قامت عليها الإلهيات ونسفها، لكنهم وصفوا هذه الأصالة وصفوها بـ"مناقشة منطقية ذات نزعة وضعية واضحة"[50]. هذه الأمثلة تبين وجهاً من التناقضات، والفجوات الواسعة التي تعاني منها التفسيرات المتحررة أو المفتوحة Liberal Interpretationsمن اعتبار رؤية ابن خلدون الكونية.

4. تاريخ المعرفة ونموها

لقد أقرّ الكثير من الباحثين ببراعة ابن خلدون، ومعرفته الدقيقة بالعلوم المختلفة التي كانت متداولة في عصره. وبالرغم من قصر الفصول الخاصة بكل علم، فقد تمكّن من خلالها عرض ما يفيد ماهية تلك العلوم، وأهمّ المسائل وإشكالاتها، والمراحل التي رسمت تطوّرها، وعلاقات بعضها ببعض، والشخصيات العلمية، والمؤلفات الأساسية التي كانت مساهمتها حاسمة في تطوّر تلك العلوم. فقد برهن ابن خلدون بالفعل على قوّة معرفته وسعتها، واستيعابه العلوم التي عرض تطوّرها مرحلة بعد مرحلة، ونقدها في أسسها، ومناهجها، وتطبيقاتها أو مآلاتها العملية، وهو الاستحقاق الذي يمكن للباحث أن يلتمسه في طريقة صياغة ابن خلدون لأحكامه التي اجتنب فيها -بقدر الاستطاعة- الوقوع في التعليلات الضعيفة والمخلّة، وهو الالتزام العلمي الذي ساقه إلى التمييز في تاريخ بعض تلك العلوم بين مراحل مختلفة

(50) الجابري، **نحن والتراث**، ص282.

ومتباينة، مثل ما فعله في علم الكلام، بتفريقه بين طريقة السلف أو الأقدمين والمتأخرين، وكذلك في علم التصوّف بتمييز فئات الصوفية بحسب معتقدات الشيوخ، وأتباعهم، والطريقة التي يلتزمون قواعدها وأسرارها. لقد فرّق -على سبيل المثال- بين أهل الاستقامة والمباينة، وأصحاب التجلّي، والوحدة والحلول. إضافة إلى محاولته التمييز بين وحدات وأنساق الفكر الجزئية أو الخطابات التي تشكّل العلم، وهي الخطوة المنهجية التي ظهرت بوضوح في عرضه علم التصوف، فقد ميّز فيه كذلك بين أربعة مستويات من الخطاب هي: خطاب في المجاهدات، والمحاسبة، وما يحصل في النفس من الأذواق، والمواجد، وخطاب موجّه إلى الكلام عن الكشف، وحقائق عالم الغيب مثل الصفات الرّبانية والعرش، والكرسي، والملائكة، والوحي، والنبوة، وخطاب كان اهتمامه الكلام عن "التصرّفات في العوالم، والأكوان بأنواع الكرامات"، وأما الرابع فهو خطاب الألفاظ الموهومة الظاهر -كما سماها- أو ما يعبر عنه الصوفية بالمواجد والأحوال والمقامات[51].

إن عناية ابن خلدون بأصول العلوم التي تناولها بالعرض، ومناقشة العلماء لها، عَكَسَ بجلاء خبرته العلمية، وقدراته في معرفة "حركة العلوم ونموها" ومسائلها الجوهرية التي تقف وراء صياغة صورة العلم في مرحلة من مراحل تطوّره. وفي هذا المجال أبدى ابن خلدون براعته في الاستفادة من مصادر الوحي، وقوّة التزامه بمعايير الرؤية التوحيدية الكونية عند دراسة موضوع المعرفة الإنسانية. ففي عرضه علم الفقه، على سبيل المثال، تطرّق ابن خلدون إلى مسألة أدلّة الأحكام، واختلاف المدارس الفقهية في ترتيب أولوية بعضها، ومشروعيتها (القياس والإجماع)، وحاول أن يضع أصل "عمل أهل المدينة" الذي قال به الإمام مالك بن أنس (93-179هـ) في موضعه الصحيح، لإزالة الغموض عن الكثير ممن أنكروه بسبب وقوع التباس بين هذا الأصل والإجماع لديهم، بتعريفه للإجماع بأنّه "اتفاق على أمر ديني عن اجتهاد" ولا يخصّ أهل المدينة من سواهم، فقد نقل ابن خلدون أن مالكاً لم

(51) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق،ج3، ص66.

يعدّ "عمل أهل المدينة" أصلاً داخلاً في هذا التعريف، و"إنّما اعتبره من حيث اتّباع الجيل بالمشاهدة للجيل إلى أن ينتهي إلى الشارع صلوات الله و سلامه عليه. وضرورة اقتدائهم تعيِّن ذلك. نعم. المسألة ذكرت في باب الإجماع، لأنه أليق الأبواب بها من حيث ما فيها من الاتفاق الجامع بينها وبين الإجماع"[52].

إضافة إلى المسائل المذكورة، فإن ابن خلدون أخذ بالحسبان الظروف الاجتماعية، والسياسية التي أسّس لها علماً مستقلاً؛ بغية فهم قواعدها؛ إذ إنه يستعين بمعطيات "التدافع السياسي" لمعرفة أكثر التغيير الذي يلحق بالعلوم والمعارف في العالم الإسلامي. وفي عرضه لعلم الفقه -على سبيل المثال- أشار ابن خلدون إلى حادثة تراجع فقه أهل السنة والجماعة في مصر بظهور الدولة الفاطمية والعبيديين من الروافض، وعودة انتشاره من جديد إلى أحسن ما كان عليه بعد قيام الدولة الأيّوبية على يد صلاح الدين الأيوبي (532-589هـ) في مصر سنة (565هـ)، وأشار كذلك إلى دور القاضي عبد الوهاب **بن علي بن نصر البغدادي المالكي** (توفي 420هـ) -صاحب كتاب "التلقين"، و"المعرفة في شرح الرسالة"- الذي ارتحل من بغداد بني العباس إلى مصر، وإكرامه من العبيديين، وإظهار فضله "نعياً على بني العباس في اطّراح مثل هذا الإمام، والاغتباط به"[53]، وهي الحادثة التي أسهمت كثيراً -حسب ابن خلدون- في إحياء المذهب المالكي وازدهاره من جديد في مصر، بالرغم من سيطرة الشيعة الفاطمية عليها.

لم تكن نظرة ابن خلدون لظاهرة نمو المعرفة محصورة على ما هو تداولي داخلي فحسب، بل امتدّت اهتماماته إلى تناول المصادر الخارجية التي أثّرت في الفكر الإسلامي. وفي هذا المجال قام بإبراز الجوانب الدخيلة من العلوم، والإضافات التي أدخلها علماء المسلمين في المعارف والعلوم الدخيلة، خاصّة ما يتعلّق بالعلوم العقلية: كالمنطق، والطبيعيات، والإلهيات.

---

(52) المرجع السابق، ج3، ص6.

(53) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص8.

المسألة الأخرى التي يمكن الإشارة إليها هي إدراج ابن خلدون "شبه العلوم" أو "المعرفة المنحرفة"كجانب من القراءة الاجتماعية للمعرفة أو "للمجال العلمي التداولي". إن نقد ابن خلدون لتلك العلوم، ودحض الكثير ممّا تدّعيه من المعرفة، لم يغيِّر قناعته بضرورة تقديم صورة شاملة لكل معرفة يتمّ تداولها داخل المجتمع المسلم، وإن كانت هذه الأخيرة ليست إلا نوعاً من الشعوذة في المعتقدات، وأغاليط في المنهج، والاستدلال، وانحرافاً في التطبيق والممارسة. ومع ذلك كلّه فإن الأثر الذي يتركه هذا النمط من المعارف في المجتمع يجعل دراستها بفحصها ونقدها وبيان بطلانها لإبعاد الناس عن تعلّمها أو الاستفادة المشبوهة ممّا تقدّمه من خدمات، كما هو الحال في السحر، يمثّل جزءاً من مشروع الإصلاح الفكري والعقدي.

5. توظيف المعرفة العلمية والاستفادة منها في العمران

إنّ تركيز ابن خلدون على مآلات تحصيل معرفةٍ ما قرَّبت تصوّرَه كثيراً إلى عالم الفكر المقصدي الذي اجتهد الأصوليون في سبيل إخراجه من نصوص الوحي، وألحقه بسلسلة ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وأبعده عن طريقة الفارابي، وابن سينا، وابن رشد. فلم يتردّد ابن خلدون في وصف العلوم التي تخالف الشريعة بالمذمومة، كما فعل ابن حزم في "مراتب العلوم"، والغزالي في الجزء الأول من إحياء علوم الدين.

ومن جملة القوانين والقواعد البارزة التي استفادها ابن خلدون من الفكر المقصدي في بيان أوجه توظيف المعارف، وأهميته تقدير أثر العلم بتغيّر نوع الحاجة التي تستوجبه، بمعنى أنّه إذا كانت الحاجة ضمن دائرة الضرورات فأثرها الإيجابي يكون أكبر، وفائدتها تكون أعم، وطلبها يكون أوجب، وأمّا إذا كانت الحاجة التي استوجبتها من ضمن فئة التحسينيات ففائدتها تكون إضافية، وأقلّ من الأولى. وفي إطار هذا المستوى -حسب ما بيّنه ابن خلدون- تظهر مختلف الصناعات، وتبدأ صورة العمران المادّية تبرز أكثر، لكن إذا تعدّت الحاجة إلى الكماليات، وهي الدائرة الثالثة في تصنيف المقاصد للأفعال في اجتلاب المصالح، فإن المعرفة تتحول إلى مجرّد رسوم

فارغة لا أثر إيجابياً لها في تسكين القلب، وتوجيه الإرادات، وتحسين السلوك. في هذه المسألة تجب الإشارة إلى أن تحديد هذه الدوائر الثلاث ليس حسابيّاً أو رياضياً، بل حركة، وعملية مرنة يتحدّد حجمها حسب الظروف والتطوّر الذي يلحق بالعمران، وأن توافر ضوابط شرعية قد يساعد الباحث المسلم على تقدير حدود تلك الدوائر، وتنظيم تحقيق أصناف تلك المصالح، لكن تبقى مشكلة اندفاع الناس وراء الصنف الثاني والثالث من المصالح دون الالتزام بضوابطها هي الظاهرة التي تهدّد المجتمع، وتضعف إقبال أفراده على الأعمال التي تفيدهم في أُخْرَاهم؛ وهذا يسبّب حتماً بروز، وانتشار الترف والمترفين، وهي الظّاهرة التي تعلن عن بداية هرم العمران البشري ونقصانه بوصفها؛ سُنّة من سنن الله في الاجتماع والاستخلاف.

6. معرفة الرسم ومعرفة الحال

من الفوائد التي تحصّل عليها ابن خلدون من التزامه بمعايير الرؤية الكونية التوحيدية، تمييزه بين نمطين من المعرفة: الأولى سمّاها معرفة الرسم، والثانية معرفة الحال. وهو التقسيم الذي وفّر إمكانية التفعيل المستمرة لقانون المطابقة، الذي جعله ابن خلدون معياراً أساسياً للتحقّق من صدق القضايا الخبرية في مجال المعرفة الإنسانية. إن قانون المطابقة في هذا السياق يبقى مبدأ، ووسيلة منهجية تساعد على التحقّق في العلاقة التي يجب أن تربط بين الأقوال والأفعال، بين معرفة الشيء والعمل وَفْقَهَا.

إن المصيبة الكبرى التي لحقت بالأمة الإسلامية تكمن في المفارقة التي يعيشها الناس بين ما يعلمون وما يعملون، فالكثير منهم يدّعي معرفة الإسلام، والانتساب إليه، ولكن في الآن ذاته الكثير منهم لا يعمل بما يعلم، وهو السبب الذي يجعلهم بعيدين عن الدين، بترك التكاليف، واقتراف المعاصي، ومن ثَمَّ أصبح وضع "حالة الديانة" في دار الإسلام يعُاني كثيراً من الضعف والانحراف، بسبب ضعف تحقّق "المطابقة" بين العلم والعمل.

وبمعرفة خطورة أثر هذا الوضع في المجتمع، والأمة الإسلامية، تتّضح أكثر أهمّية تقسيم ابن خلدون للمعرفة الإنسانية بهذا الشكل، وبتأكّد أن

المعرفة الحقيقية هي التي يتحوّل فيها مقال "العلم" إلى مقام "الحال"، أو بتعبير ابن خلدون "العلم الحاصل عن الاتّصاف ضرورة، هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتّصاف"[54]. إن الفرق بين الوضعين كما شرحه ابن خلدون "أن كثيراً من الناس يعلم أن رحمة اليتيم، والمسكين، قربة إلى الله تعالى، مندوب إليها، ويقول بذلك ويعترف به، ويذكر مأخذه من الشريعة، وهو لو رأى يتيماً أو مسكيناً من أبناء المستضعفين، لفرّ عنه، واستنكف أن يباشره، فضلاً عن التمسيح عليه للرحمة، وما بعد ذاك من مقامات العطف والحنوّ والصدقة. فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتّصاف"[55].

ثمّة مستوى آخر لتحقّق المعرفة الحالية، هو المتمثّل في أثر الفعل الصالح في القلب. وهذا يعني أن الاتّصاف الذي تستلزمه "المعرفة الحالية" ليس سلوكاً خارجياً فقط، بل شعور داخلي، لأن الأفعال الخارجية إن لم يكن لها أثر روحاني في النفس، تصير مجرّد عادات جامدة لا حياة فيها. ولتقصي هذه الدرجة من "المعرفة الحالية" جاء نقد المدرسة الصوفية في تاريخ الفكر الإسلامي للمدرسة الفقهية مبنيًّاً على إثارة هذه الجوانب الخفيّة من المعرفة الإنسانية، ولكن بالرغم من ذلك فإن رأي ابن خلدون في تنمية هذا النوع من المعرفة لا ينفلت من القوانين التي تخضع لها المعارف والعلوم الأخرى. بعبارة أخرى: إن "المعرفة الحالية" تتحقّق بتحقيق شرطين: أوّلهما حصول المعرفة الصورية أو معلومات مجرّدة في الذهن، وثانيهما وقوع الفعل وتكراره مراراً حتى ترسخ "الملكة، ويحصل الاتّصاف، والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة"[56]، وأن "المطلوب في التكاليف كلّها حصول ملكة راسخة في النفس ينشأ عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأن ذلك سواء في

(54) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص27.
(55) المرجع السابق، ج3، ص27.
(56) المرجع السابق، ج3، ص28.

التكاليف القلبية والبدنية"[57]. إن "المعرفة الحالية" هي أكثر نفعاً للإنسان، وأثبت في قلبه، وأكثر استقراراً، لأن أثرها يعود على شخصية الإنسان بكاملها، وتدخل في تشكيل شخصيته في كلّيتها، بينما تصبح المعرفة المجرّدة عن "الاتّصاف" ناقصة، وقليلة الجدوى والنفع من منظور الرؤية الكونية التوحيدية و معاييرها.

لقد حاول ابن خلدون أن يطبّق نظرية "المعرفة الحالية" على مفهوم "الإيمان" الذي يمثّل إحدى أكبر ركائز الدين الإسلامي، وأصل كل تكاليفه. واستنتج أن الإيمان الكامل يضمّ مجموعة من المراتب: أوّلها "التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل مستولية على القلب فتستتبع الجوارح، وتندرج في طاعتها جميع التصرفات حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني"[58]. إن الحالة النفسية التي يكوّنها ذلك الإيمان في القلب هي التي تمثّل "المناعة الروحية" التي تحمي الإنسان من الانحراف عن قواعد الدين، وهو المعنى نفسه الذي يمكن استنتاجه من حديث الرسول ﷺ «**لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن**»[59]. والقرآن يؤكّد بأن سبيل حصول عناية الله وحفظه هو تزوّد المؤمنين بهذه الإرادات والأفعال والأحوال، فعلى سبيل المثال، وعد الله بالأمن، والآمان، والثبات، والنصر، وحسن العاقبة للمتقين الذين هم من ضمن الأصناف التي يتحلى أصحابها "بالمعرفة الحالية"، لأن من معاني التقوى، الطاعة، والخشية، والذكر، والشكر.

لكن ما المستويات التي تتحقّق فيها "المعرفة الحالية" في الإنسان؟

---

(57) المرجع السابق، ج3، ص28.

(58) ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج3، ص28-. 29.

(59) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، **السنن**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت، ج2، ص633، رقم الحديث 4689، وقال عنه الشيخ الألباني: صحيح.

إنه من الخطأ حصر المعرفة الحالية في السلوك الظاهري بسبب كونها مرتبطة أشدّ الارتباط مع الإرادات، والأفعال، والسلوك، بل إن "المستقر الأول" لهذا النوع من المعرفة هو الروح والنفس والقلب، وهي الجوانب التي عجز عن فهمها المستشرقون في نظرية المعرفة الخلدونية، وأهملوا النتائج المترتّبة عنها، وأكثر من ذلك، فمن الباحثين العرب من لا يحسن قراءتها وتفسيرها، كما هو الحال عند محمد عابد الجابري المتأثّر "بالإبستيمولوجيا الفرنسية"، الذي استعار مسألة "القطيعة "والثنائية"، ووظّفها في فهم الأصولية التوحيدية عند ابن خلدون وتفسيرها. لقد جانب الجابري الصواب حين اعتقد -على سبيل المثال- بأن الإبيستيمولوجية عند ابن خلدون تقوم على بعدين، وهما: بعد عقلي، وبعد نفسي[60]، وهي بخلاف إبستيمولوجيا عصر الجابري التي تقوم على بعد واحد هو العقل. وبسبب خلطه بين مفاهيم الوحي، والروح، والنفس، وجد الجابري نفسه أمام نتيجة شاذّة وغريبة في تحديد أنواع المعارف الممكنة في ظل الأصولية الخلدونية، وهي التي صنّفها في ثلاث: معارف "عقلية" مصدرها الحسّ والتجربة، ومعارف "نفسانية" مصدرها الوحي، وأخرى "نفسانية" كذلك، لكن مصدرها "الرياضة"[61]. والسؤال الذي يبطل هذا التصوّر هو: هل المعرفة التي استمدّها علماء المسلمين من الوحي ذات طبيعة نفسية خالصة؟ الجواب بالتأكيد يكون بالنفي إذا عُلم أن هذا المصدر العظيم هو الذي ألهم المسلمين بابتكار علومهم، وحتى التي كان موضوعها الظواهر الطبيعية كالفَلَك أو المسائل المجرّدة كالرياضيات والحساب، وهذا يعني أن تقسيم الجابري مضطرب وغير منظّم، ومن ثمّ فلا يمكن الاعتماد عليه في بناء تصوّرات أصولية أكثر تعقيداً.

ما الأحوال التي يلزم اكتسابها من حصول معرفة ما؟

إن اختلاف العلوم لا ينتج عنه اختلاف نوعي للأحوال التي تنشأ في شخصية العالم، لأن تلك الأحوال ثمرة شعورية وجدانية مجرّدة، تتشكّل وفق

(60) الجابري، **نحن والتراث**، ص266.
(61) المرجع السابق، ص269.

مقاصد العالِم في بحثه العلمي، بحيث إذا كانت المقاصد العليا التي يسعى إليها واحدة فالأحوال التي تنتج من العلم والمعرفة المتحصل عليها تكون حتماً واحدة كذلك. لكن مع ذلك يجب التفريق بين الكيفيات التي تحقّق تلك الأحوال بحسب طبيعة المجموعة التي تنتمي إليها المعرفة المتحصّل عليها، بحيث إذا كانت هذه الأخيرة ناتجة عن دراسة الظواهر الطبيعية يكون مقتضى الحال هو حسب القرآن "التعقّل"، و"الاعتبار"، و"تقدير الخالق وتوحيده"، و"الشكر"، و"التبصّر". وأما إذا كان العلم المتحصل عليه ينتمي إلى "العلوم الشرعية" فيجب أن يكون الحال هو الامتثال الكامل للأوامر والنواهي.

إن الفصل بين الفكر والفعل في الإسلام مسألة غير مقبولة قطعاً، وهو الاعتقاد الذي تبناه ابن خلدون في دراسته، وتشريحه للفكر الإنساني، وعمليات الإدراك المختلفة التي تتوّج بتحصيل المعرفة. فالوحدة والتوحيد والتكامل هي من المبادئ الأصولية التي تبنّاها ابن خلدون في بناء أصولية علم العمران. إن كل فعل انفصل عن معرفة، أو كلّ معرفة انفصلت عن عمل هي ظاهرة مرضية بحاجة إلى علاج، مثل الجسم السقيم تماماً. أما ما يخصّ العلوم التي عادةً ما تُعْرف بالآليّة، وهي من الصنف الذي يساعد على تحصيل معرفة أرقى منها، كاللغة والمنطق على سبيل المثال، فإنه في هذه الحالة يكون توظيفها بحسب قيمة المعرفة المكتسبة وصلاحيتها، بحيث كلما كانت أوثق وأوسع كان استعمال تلك العلوم الآلية أولى، والعكس كذلك صحيح، أي أنه كلما كانت المعرفة المتحصَّلُ عليها قليلة ومصداقيتها أضعف، كانت الدعوى إلى استبدال تلك العلوم بغيرها ليتحقّق المقصد أقوى، لهذا السبب نجد أن العلوم الآليّة أقل ثباتاً واستقراراً من غيرها.

إن المعرفة والعلم عند ابن خلدون هي بلا شكّ ثمرة النظرة التوحيدية، ، وهذه الخاصّية تجعل فكره امتداداً أصيلاً للفكر العلمي الإسلامي قبله. إنه يكفي أن يتأمّل المرء نصاً لابن حزم الأندلسي الذي يبقى -مع أبي حامد الغزالي- سلفاً علمياً لابن خلدون[62]، في وصف أفضل العلوم لكي يدرك

(62) أشار سليم زيدان في مقاله "**في منابع الفكر الخلدوني: الرافد الأندلسي**" إلى استفادة =

قوّة هذه الصلة؛ إذ يقول فيه: "إن أفضل العلوم ما أدّى إلى الخلاص في دار الخلود، ووصل الفوز في دار البقاء، فطالب هذه العلوم [العلوم التي يكتسب بها المال] بهذه النية هو المستعيض بتعب يسير راحة الأبد، وهو ذو الصفقة الرابحة والسعي المنجح الذي بذل قليلاً واستحق كثيراً، وأعطى تافهاً وأخذ عظيماً، وهو الذي عرف ما لا يبقى معه فزهد فيه، وميّز ما لا يزايله فسعى له"[63]. لكن هذا التواصل سمح كذلك بظهور آراء مختلفة، ومتنوّعة في تفسير المسائل، سواء أكانت كلية أم جزئية، فعلى سبيل المثال، كان موقف ابن حزم من المنطق اليوناني هو "أسلمته" إن صحّ التعبير، أو إخضاعه لمقولات الأصولية الإسلامية في رسالة "التقريب لحدّ المنطق" في الوقت الذي حاول فيه ابن خلدون طرح بدائل لتجاوزه.

ثانياً: موقع أصولية ابن خلدون وأهميتها في التأريخ للفكر الإسلامي

1. تحديد ماهية الأصولية الخلدونية

لم يكن موضوع المعرفة عند ابن خلدون مسألةً أقلّ جدلاً بين الباحثين من تلك التي تسبّبت في نقاش ساخن، كموضوع التجربة والفكر السياسي والعصبية. فقد ساد اختلاف كبير بين الباحثين في عرض معالم نظرية المعرفة الخلدونية، واتجاهها، وتصنيفها ضمن الأصوليات البارزة التي تقود الفكر العلمي المعاصر. وجزء من هذا الخلاف الذي وقعت فيه الدراسات التي أثارت مشكلات معرفية في الفكر الخلدوني، لا يمكن فصله عن التأثيرات الإيديولوجية البعيدة عن الروح العلمية التي يتّخذونها شعاراً لنقد هذا الفكر. إن من بين المظاهر الأساسية التي تسيطر على تلك الدراسات -على اختلاف أنواعها- هيمنة نزعة الإرجاع والرّد بدلاً من التركيز على تحليل المادة العلمية

= ابن خلدون من مؤلفات ابن حزم، كرسالته "**في فضائل الأندلس**"، تونس: **مجلة رجال المعرفة**، العدد 51، 2006م، ص55-70.

(63) ابن حزم، **رسائل ابن حزم الأندلسي**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1983م، ج4، ص64-65.

التي تضمّنتها نصوص ابن خلدون. وهذا التوجّه جعل اهتمام كثير من الباحثين هو كشف الروابط، والتشابه المحتمل بين الفكر الخلدوني، والمصادر الأخرى الخارجة عنه، وعن بيئته الإسلامية. ولهذا السبب جاءت صورة نظرية المعرفة الخلدونية في تلك الدراسات عبارة عن قطع تفسيرية ملوّنة، ومنفصلة عن بعضها بعضاً، وهو الحال الذي يعكسه بدقّة مقالٌ لا يتجاوز حجمه سبع صفحات كتبته شلايفر (Aliah Schleifer)[64]، حاولت فيه تقسيم نظرية المعرفة الخلدونية إلى مقاطعات مختلفة يتقاسم نفوذها أرباب فكر، ومدارس، مثل: أرسطو، وأفلاطون، وإخوان الصفا، وابن رشد، وفكر المدرسية الواقعية (Scholastic Realism) كما عرفت عند بروبشر (John، Brubacher S)[65]، والظاهراتية كما فسّرت في منهجية سبيجيلبرغ[66] (Spiegelburg Herbert) التي تتشابه في خطواتها المنهجية الثلاثية التي تعنى بالوصف الظاهري القائم على السلب أو النفي والاستعارة والتماثل (Metaphor and analogy)، وهي العمليات التي اعتقدت فيها الباحثة تشابهها مع مفهوم "العقل التمييزي" لابن خلدون[67]. وهذا التشتّت في التعامل مع نظرية المعرفة عند ابن خلدون جعل الكثير يشعر بنوع من اليأس، وفقدان الأمل في جدوى منهجية ابن خلدون، وعلم العمران، ووصفوه بالتاريخاني، وهم يقصدون محدوديته، وعدم صلاحيته لقيادة البحث العلمي لدراسة المجتمع في العصر الحديث وفق المعايير المعاصرة التي تحدّد شروط البحث العلمي.

من الدراسات التي بادرت إلى عرض بعض المسائل الخاصة بالهيكل الأصولي والنظري للمعرفة الخلدونية وتفسيرها، تلك التي قام بها الوردي، والتي جاء تفسيره فيها عبارة عن شذرات متفرّقة، بسبب عدم ثقة الكاتب بقدرة

---

(64) Aliah, Schleifer, 'Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge', *Islamic Quarterly*, vol. XXXIV, no. 2 (1990), pp.93-100.

(65) John, S. Brubacher, *Modern Philosophies of Education* (New York: McGraw Hill, 1969).

(66) Herbert, Spiegelburg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (The Hague: Martinus Nijheff, 1969).

(67) Aliah, 'Ibn Khaldun's Theories of Perception', p.97.

الفكر الخلدوني على التنظير، والتنظيم الشامل والكلي للجزئيات، وبناء معرفة علمية بشروطها المعروفة. من بين المسائل التي أثارها الوردي تعرّضه إلى موقف ابن خلدون من المنطق الأرسطي، ومنطق الفقهاء، وقوانين الفكر، ونقده للفلسفة، وأضاف إلى ذلك البحث عن أصول الطفرة الخلدونية[68]. ولكن كل هذه المسائل الدقيقة التي تنتمي إلى العلوم المهتمة بدراسة طبيعة المعرفة العلمية ذاتها، سواء أكان في ظل نظرية المعرفة، أم تاريخ العلوم، أم فلسفة العلوم، أم منطق العلوم، لم تدفع الباحث إلى الطرح المباشر لنظرية المعرفة عند ابن خلدون.

كما توجد محاولات أخرى مهمة طرحت إشكالات ذات طبيعة أصولية خالصة ظهرت عند كل من: المرزوقي في نقده للبنية النظرية والوظائف الأصولية التي أسندت إلى علم العمران، وعبد المجيد أمزيان (1926-2001م) في امتحانه النظريات الخلدونية في الاقتصاد من ناحية ارتباطها بالواقع[69]، والذي بحث في مسألة التوازن بين الفكر الديني والعلمي. أما الجابري فَبُعْدُ تحليله بعض القضايا في الأصولية الخلدونية جعله يقفز إلى نتيجة مفادها أن ما سمّاه إبستيمولوجيا ابن خلدون "قد سارت فعلاً في نفس الخط الذي سلكته المدرسة الفلسفية في المغرب والأندلس"[70] التي تتميّز - حسب رأيه- بالنزعة النقدية التي ظهرت مثلاً عند ابن حزم وابن تومرت. وأوضح بأن مهمّة إبستيمولوجيا ابن خلدون، على حدّ تعبيره، "تبدو وكأنّها تريد أن تتمّ عمل ابن رشد، أن تقوم بالنسبة لمحاولة إخوان الصفا بمثل ما قام به ابن رشد بالنسبة لمحاولة ابن سينا. وتأتي محاولة ابن خلدون الإبستيمولوجية محاولة تصحيحية، تشكّل امتدادا لمحاولة ابن رشد، وذلك

---

(68) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، لندن: دار كوفان، ط2، 1994م.

(69) أمزيان، عبد المجيد. **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون؛ أسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية اجتماعية**، الكويت: مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، 1981م.

(70) الجابري، **نحن والتراث**، مرجع سابق، ص305.

على أساس الفصل التّام بين المعقول واللامعقول داخل الفلسفة والعلم من جهة، وداخل الدّين من جهة أخرى، مع تقليص دائرة اللامعقول في كلٍّ منهما إلى أقصى حدّ ممكن يسمح به عصره"[71].

2. خصائص فكر ابن خلدون الأصولية

أ. التزام معايير الرؤية التوحيدية

لقد واجه أصحاب القراءات المادية صعوبة في إيجاد أدلّة موثوقة وقوية، تثبت النزعة المادّية، وانفصال الفكر الخلدوني عن العقيدة الدينية، لذلك اضطرّت كثير من الدراسات إلى تبني مواقف متناقضة في تفسيرها لظاهرة ابن خلدون، ففي الوقت الذي تعمل فيه من أجل علمنة فكره، وتشويه شخصيته، تقرّ بالتزام ابن خلدون بحدود دينه، مع وجود بعض الإثارات المستمدة من الروايات التي نقلها بعض معاصري ابن خلدون، المنافسين له، وتلاميذه، أمثال: الحافظ ابن حجر العسقلاني (773-852هـ) "رفع الإصّر عن قضاة مصر"، وجمال البشيشي، والسخاوي شمس الدين أبو الخير (831-902هـ) "الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع" والشمس محمد أبي عبد الله الركراكي الذي قال فيه: "عريٌّ عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدّم فيها "[72]. وقد يعود السبب الذي دفع بهؤلاء إلى التصريح بتلك الأقوال استغرابهم من الفكر العمراني الجديد الذي بشّر به ابن خلدون.

إن أكبر مشكلة وقع فيها أصحاب محاولات التغريب لهذا الفكر هو مناعته التوحيدية التي جاءت ثمرة التزام ابن خلدون بمعايير الرؤية التوحيدية في المعرفة الإنسانية، سواء أكان ذلك في الأوليات أم في طرق الاستدلال أم في مقاصد حصول المعرفة وتوظيفها، بحيث إن كل هذه المكونات الأساسية جاءت في الفكر الخلدوني لوحة فنية تعكس التوحيد. وهذا يعني اعتماد ابن

---

(71) المرجع السابق، ص305-306.

(72) السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن. **الضّوء اللاّمع في أعيان القرن التاسع**، بيروت: دار الجيل، ط1، 1992م، ج2.

خلدون نموذج هيمنة مصادر الوحي في التنظير، وبناء المعرفة الإنسانية، أو ما سمّاه بعض المعاصرين بـ"إمامة القرآن المعصومة"[73] التي أثبتت الشواهد والوقائع التي شكلت التاريخ الإسلامي أن النصّ القرآني له سلطته على كل شيء يتعلّق بالأمة الإسلامية وغيرها، فهو -بتعبير عرفان عبد الحميد- "يرسم المعالم، ويضع الحدود، ويقرّر العقيدة، ويقيم الميزان الأخلاقي، ويؤطّر الهويّة الاجتماعية المشتركة للأمّة المسلمة"[74].

لقد خطا ابن خلدون أولى خطواته في هذا الاتّجاه بإعطاء "عالم الغيب" الأهمية التي يستحقّها بالرجوع المباشر إلى مصادر الوحي؛ قرآناً وسنّةً، وفق خطوات منهجية، بأساليب متنوّعة: كاستشهاده بنصوصها، والأخذ بكلّياتها، وتوظيف مفاهيمها، والاهتمام بأحداثها في كل جزئية تخصّ الإنسان. فهذا التفاعل مع مصادر الوحي وما ينتج عنه، يستفاد منه أصولياً وبرهانياً لإثبات بطلان الرأي القائل بأن وجود نصوص الوحي، آيات وأحاديث نبوية، في "المقدمة" ليس إلا انعكاساً لأسلوب الكتابة السائد عند المسلمين في تلك المرحلة.

إن ارتباط الفكر الخلدوني بمصادر الوحي بهذه الكيفية، وقراءته للوقائع وفق الرؤية الكونية التوحيدية هو -بلا شكّ- الشرط الذي منح هذا الفكر حياة طويلة، ولا يزال تاريخ الفكر الإسلامي يؤكد أهميته واحتمال استمراره وظهوره أكثر في المستقبل، باستثناء الدعوات الكثيرة التي يطلقها من لا يحسن قراءة الفكر العمراني في ظلّ الرؤية الكونية التوحيدية بأن الفكر العمراني فكر متجاوز، قديم، وعاجز عن استيعاب الواقع الراهن المتغيّر الذي يختلف في تركيباته، ومادّته عن الذي عاش فيه ابن خلدون قبل ستمائة سنة. لهذا السبب فأي باحث مسلم يبتغي إعطاء حياة، وفعالية مماثلة لجهوده العلمية، خاصّة في دراسة الإنسان وأحواله في العمران، فلا بدّ له من

---

(73) فتاح، عرفان عبد الحميد. "معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم"، فتحي حسن ملكاوي (محرر)، **نحو نظام معرفي إسلامي**، مكتب عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م، ص157.

(74) المرجع السابق، ص158.

الاعتماد على الرؤية الكونية التوحيدية، والتزام معاييرها في تفسير الواقع، وشرح قوانينه وأثرها في الحياة، وهذا هو الشرط الحاسم الذي وفّق ابن خلدون وجميع علماء المسلمين باختلاف تخصّصاتهم في أن يحققوا إسهاماتهم المتميّزة في المعرفة الإنسانية.

إنّ الالتزام بالرؤية الكونية التوحيدية، وبناء الأصولية وفق مبادئها، ينتج عنه جملة فوائد، منها:

- اتّساع أفق مدارك الباحث، وعمق رؤيته في فهم سلوك الناس، وتفسير الظواهر، والعلاقات التي تربط بعضها بعضاً، وهذه سنّة في العلم، وتحصيل المعرفة التي ذكرها القرآن في مواضع متعددة، منها قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمُۢ﴾ [البقرة: 282]، وقوله تعالى: ﴿أَوَمَن كَانَ مَيۡتٗا فَأَحۡيَيۡنَٰهُ وَجَعَلۡنَا لَهُۥ نُورٗا يَمۡشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيۡسَ بِخَارِجٖ مِّنۡهَاۚ كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلۡكَٰفِرِينَ مَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأنعام: 122]. أمّا في تاريخ الفكر الإسلامي فثمة أمثلة كثيرة تبين وجود علاقة شبه سببية بين "حالة الدين" للعَالِم من الطاعة، والتقوى، والورع، والصلاح، ومقدار تحصيله للعلم وأثره في المجتمع، وثمرته في إصلاح شؤون الأمة الإسلامية. فالإمام مالك بن أنس، صاحب "الموطأ"، والإمام الشافعي (150-204هـ) صاحب "الرسالة"، وأبو علم الأصول، والإمام الغزالي، صاحب "إحياء علوم الدين"، و"تهافت الفلاسفة" الذي أنهى نفوذ الفلسفة المستوردة، والإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية (661-728هـ)، صاحب "درء التعارض بين النقل والعقل"، و"الرّد على المنطقيين"، الذي وضع حداً لاختراقات المنطق الأرسطي في الفكر الإسلامي، والإمام الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد أبو إسحاق (توفي 790هـ)، صاحب "الموافقات في أصول الشريعة"، ومؤسس نظرية المقاصد، وابن خلدون، مكتشف علم العمران، كل هؤلاء العلماء كان ظهورهم نتيجة اجتماع خصال الإيمان، والعلم في شخصياتهم ومسيرة حياتهم، ولذلك وُجِدَ أن أصولياتهم العلمية متّصلة أشدّ الاتّصال بالعقيدة الدينية التي تتشكّل منها الرؤية الكونية.

إن هذه التجربة، أو الحالة، في التبصّر والإدراك والتعقّل، لا تخصّ فقط أهل العلوم الدينية والشرعية والعلوم الآلية كاللغة فحسب، بل تشمل كذلك علماء المسلمين الذين كانت همومهم العلمية مركّزة على اكتشاف ما اصطلحوا عليه بـ "الحيل" لممارسة التسخير على أفضل وجه، والتي كان الهدف من تحصيلها البحث في عجائب المخلوقات الطبيعية المختلفة، وعلومها الآلية المجرّدة كالحساب، والرياضيات، والجبر سعياً لمعرفتها، والاستفادة منها، وتعظيم خالقها؛ إذ في كل هذه المجالات يكون حصول حالات إلهامية لدنِّيّة؛ تظهر عند أصحابها كلّما اشتدّت ووثقت العروة بين الإيمان والعمل من جهة والعلم من جهة أخرى. من خلال هذه الأمثلة يمكن الاستنتاج بأن ارتباط المعرفة والعلم بالدين في الإسلام ليس تقييداً لهما كما يراه من لا يحسنون قراءة نصوص الوحي، بل انفتاحاً على فضاء أوسع من الوجود الإنساني ذاته، وتهيؤاً لتلقّي تلك الهداية الإلهية في لحظة الوقوف عند مسألة تحتاج إلى حل.

- اختصار الجهد والوقت، وتحقيق الدقّة، ونسبة التعلّق بين الظواهر العالية التي تؤدّي إلى صياغة القوانين، والتعبير عنها بلغة علمية دقيقة، وذلك أن الحصول على الكلّيات، والتحقّق منها في العلوم يعد من أصعب المراحل وأهمّها في نشأة المعرفة الإنسانية؛ لأن تلك العملية تتطلب التحقّق في أعداد كبيرة من الحالات الجزئية حتى تسمح لصياغة قضية كلّية تجمعهم في رابطة ضرورية قابلة للبرهنة، لكن بوجود علاقة استمدادية بين العلم الفرعي ومصادر الوحي. وهذا يعني أن ذلك العلم الفرعي يستمدّ كلياته أو الأوليات منها، ومن ثمّ فهي تزوّده بنسبة معينة من اليقين الكلي الذي يؤثّر إيجاباً في إدارة اتجاه البحث وتحديده، والكيفية التي يمكن امتحان فروضه بها. وإن كان عدد الكليات التي يعتمد عليها العلم الفرعي قد تكون كثيرة بحكم تفرّعها، لكن هذا لا يعني أنّها تكون غريبة عن الأوليات المستمدّة من مصادر الوحي؛ فكل مسلّمة، أو قانون كلّي، مهمّته تنظيم القضايا الفرعية وتفسيرها، فلا بدّ أن يدخل تحت "الكلّيات الأمّ" الصحيحة، واليقينية المستمدّة من تلك المصادر العليا.

- اكتساب الكلّيات التي يقوم عليها علم فرعي مالخاصية اليقين التي تفتقدها الكثير من العلوم الإنسانية لارتكازها على تخمينات مفتوحة للتجارب الإنسانية المحدودة، التي لا يمكن تبرئتها من مقاصد خفية أو ظواهرة غير سليمة. وإن درجة اليقين التي يمكن الحصول عليها للجمل الاستدلالية تتناسب طردياً مع مقدار ارتكازها على كلّيات الوحي، وتفسيرها للواقع المتغير وفق أصول ومناهج متولّدة منها. إن عمل كليات الوحي في العلوم الإنسانية الفرعية يشبه عمل الآيات المحكمات في الكتاب، ولذلك فكلّما كانت كلّيات العلم الفرعي مستمدّة من مصادر الوحي كانت أقرب إلى الحقيقة، والعكس صحيح.

- تسمح للباحث أن يكون في موضعٍ أقربَ إلى الواقع الحقيقي الموضوعي الذي يعيشه المسلم بخصوصياته، لا الواقع المفروض عليه وفق إيديولوجيات مستوردة ومنتحلة. إنّه من الخطأ -أصولياً- أن تُدرَس المجتمعات الإسلامية ومشكلاتها وفق رؤى كونية، وأنساق معرفية غريبة عنها، وهذه هي المشكلة الأساسية التي تعاني منها الدراسات المعاصرة التي لا تُقدِّر الخصوصيات الاجتماعية والدينية والحضارية للمجتمع المسلم؛ مما جعل أصحابها يمارسون قهراً خفياً ومعلناً لا يمتّ بصلة للمنهجية العلمية بقدر ما هو نابع من إملاءات إيديولوجية مصلحية ضيقة الأفق.

- تقوم الرؤية الكونية التوحيدية بوظيفة "نظام المناعة" في الفكر، كما هو الحال في السلوك، أي أن المنهجية العلمية الملتزمة بالرؤية الكونية تكون في مناعة من إنتاج الفكر المنحرف أو أيّ إيديولوجية غريبة عن المجتمع. فتاريخ الفكر الإسلامي يقدّم أمثلة عن المدارس الكلامية العقلية، كالمعتزلة التي تعثّرت مسيرتها، وضاع مركزها ونفوذها العلمي حين انحرفت عن معايير معينة تقتضيها الرؤية الكونية التوحيدية، كمبدأ هيمنة الوحي، وخضوع العقل لهديه. إن نموذج انحراف المدرسة الاعتزالية لا يزال مستمرّا بأشكال مختلفة، وتحت مسمّيات كثيرة، لكن السنّة الإلهية التي حكمت عليها، وساقتها إلى نهايتها لا تزال ثابتة ومستمرّة كذلك، ولهذا السبب بات إفلاس الاتجاهات الفكرية الغريبة، مثل: الشيوعية، والليبرالية، والعلمانية، والديمقراطية، والعصرنة، والتغريب، والحداثة على أرض الإسلام ظاهراً، تسقط الواحدة

منها تلو الأخرى، لتحوّلها إلى مشاريع تسعى لهدم قيم الأمة العليا، في الوقت الذي تتقوّى فيه شوكة الفكر الإسلامي الأصيل برؤية كونية توحيدية واضحة المعالم والغاية.

وبعد بيان جملة الفوائد الناجمة عن الرجوع إلى مصادر الوحي، والتقيّد بمعايير الرؤية الكونية التوحيدية في البحث، يصبح من السهل التحقّق ممّا اكتسبه ابن خلدون من هذه الفوائد في اكتشافه لعلم العمران.

حسب ما أخبر ابن خلدون عن نفسه، كانت المدّة التي استغرقها في تأليفه "للمقدمة" في قلعة "بنو سلامة"[75] لا تتجاوز ستة أشهر. و"المقدمة" كما وصفها العديد من الباحثين تعدّ من ضمن "الأعمال الموسوعية"؛ لدقّة نصوصها في تفسير الظواهر، وصياغة القوانين، واشتمالها على فروع عديدة من المعارف التي جعلت كثيراً من الباحثين لا يفرقون بينها وبين فروع المعرفة الإنسانية التي تمّ اكتشافها وتطويرها في الغرب. إن أهمّ عامل يمكن أن يفسّر به منجزات ابن خلدون المصادر التي اعتمد عليها، والتي كان أوّلها مصادر الوحي التي كانت سبباً مباشراً -بلا شك- في التوفيق الذي حقّقه في صياغة جملة من قوانين العمران بتلك الدقّة، بحيث جاءت وكأنها "إلهامات ربّانية". وبالرغم من اقتحام ابن خلدون ميادين معقّدة من المعرفة، وإثارته بعض المسائل الشائكة في الفكر الإسلامي، مثل: الملك، والسياسة، وتأريخه لبعض العلوم الواقعة في دائرة الجدل، كالتصوّف، إلّا أنّه استطاع أن يحتفظ بتوازن فكره باستمرار، بغض النظر عن بعض الأخطاء التي وقع فيها في تفسير الظواهر والأحداث التاريخية، التي تدخل تحت عامل محدودية الفكر البشري في الإحاطة بالأشياء، ونسبيّة معرفته بها.

المظهر الآخر لاستفادة ابن خلدون من مصادر الوحي يتمثل في ملاءمة فكره، وفعاليته في فهم شؤون الإنسان المسلم في ظروفه الطبيعية الأصلية بمؤثراتها الداخلية والخارجية. إن الفكر الخلدوني -كما شهد له الكثير- هو

(75) مدينة جزائرية تسمى كذلك "تاغزوث"، تقع في ولاية تيارت بالجزائر، وتبعد عن مدينة فرندا 6 كلم.

الخطاب العلمي الأصيل المتمكّن الذي نقل بصدق أحداث العالم الإسلامي وأحواله في المغرب والمشرق.

ب. الاستيعاب والجمع والشمولية

بصرف النظر عن كون انطلاقة أصولية ابن خلدون من نقد علم التاريخ، ومنهجية نقل الأخبار، فإن ذلك لم يكن مانعاً أصولياً لامتداد أثرها إلى ميادين أخرى من المعرفة. فابن خلدون لم يحصر إصلاحه للمنظومة الأصولية في التاريخ فحسب، بل حاول بقدر استطاعته الاستفادة من معرفته وخبرته في البحث لدراسة قضايا تنتمي إلى معارف أخرى غير التاريخ، وبناء الاستدلالات والتفسيرات لظواهر متعددة.

ولعلّ هذا التوجّه قد يفسّر جزءاً من طبيعة العلاقة التي تربط "المقدمة" بأجزاء أخرى من كتاب "العبر"، والتي واجهت انتقادات كثيرة من الباحثين بحكم هشاشتها. هذه الإشكالات القديمة يمكن تجاوزها من خلال دعم هذا الانفتاح الأصولي الذي لا يعكس في الحقيقة إلّا خاصية من خصائص المعرفة العلمية من المنظور الإسلامي، وهي الظاهرة التي أشار إليها عبد السلام المسدّي بالتعاضد والتكاثف في قوله: "فتاريخ العلوم في مساق الحضارة العربية قد ارتكز على وجود أصوليات فرعية أثمرتها أفنان الشّجرة المعرفية المتكاثفة، فكانت بمثابة الأعمدة الفقرية، يأتي كلّ واحد منها متعاضداً مع العلم النّوعي الذي أخرجه، ومجسّما في آن واحد درجة اكتماله، وعلى ذلك النّسق نشأت أصوليات، تراكمت كمّاً ونوعاً حتى تفاعلت عضوياً تفاعلاً هيّأ المناخ الفكري الذي يتمثّل به المعطى الأصولي في أبعد خصائصّه وأعمق تكاثفه"[76].

لقد حان الوقت أن يُنظر إلى القدرات الحقيقية لأصولية ابن خلدون، لا إلى تفاصيلها الجزئية التي حاول تفسيرها في ضوء السقف المعرفي السائد في عصره، أي يجب تجاوز طريقة العرض الجزئي لأفكار ابن خلدون الأصولية،

---

(76) المسدّي، **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، ص151.

كالتي تحاول أن تسجن علم العمران داخل علم التاريخ، أو التي تحاول أن تحدّها بالظرف الزماني أو المكاني أي "التاريخانية". إن أصولية ابن خلدون، حاولت هذه الدراسة الاستدلال عليها، قادرة على التوسّع، وتقوية روابطه بالعلوم الشرعية في الوقت التي هي بدورها بحاجة إلى خدماته في فهم واقع المسلمين، وإصلاحه بإحياء دينه، وتوجيه عمله نحو تحقيق الرسالة التي خلق من أجلها.

إن أهمية أصولية علم العمران لا تقلّ عن أهمية أصوليات العلوم الشرعية أو الإسلامية الفرعية، فكما أن تلك الأصولية ساعدت المسلمين على فهم الكتاب المكتوب، فإن أصولية علم العمران ستساعد -بإذن الله- على فهم الكتاب المفتوح، وهو الاجتماع والعمران البشري، وهذا ليس تصوّراً مثالياً، بل واقعاً علمياً ملموساً، لاحظه وأكد كثير من الباحثين الذين نظروا إليها في سياقها التاريخي. إن أصولية ابن خلدون وفق هذه النظرة قد تمكّنت من أن تعكس بالفعل نموذجاً كليّا لتنظيم العلوم والمعرفة ونقدها في إطار دائرة التداول الإسلامي، وفي بيان هذه الخاصية يقول عبد السلام المسدّي: "[أن] مقدّمة ابن خلدون قد جسّدت فعلاً الأصولية الكلّية في تاريخ الحضارة العربية، إذ كانت جامعة لشتات الأصوليات الفرعيّة، ومستوعبة لمقولات الفكر النقدي، مع غزارة تأليفيّة هي وليدة القدرة على التجريد والطّاقة في الاستقطاب المعرفي الشّامل"[77].

ج. السعي لتحقيق المقاصد الشرعية

إن حضور البعد المقاصدي في فكر ابن خلدون واضح جداً لا يحتاج لأن يُستدلّ عليه[78]، فقد سعى منذ البداية إلى رسم صورة نظرية للمفاهيم

---

(77) المرجع السابق، ص151-152.

(78) الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط2، 1991م، ص551؛ وانظر أيضاً:
- زرزور، عدنان محمد. "ابن خلدون وفقه السّنن"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 13، العدد 50، خريف 2007م، ص153-176؛ =

المعتمدة في نظرية العمران مثل قانون القيم الثلاث: الضروريّ، والحاجيّ، والكماليّ، والأخذ بالمصلحة المعتبرة على أنها أحد المعايير الأساسية التي استعان بها في نقد العلوم، وبعض ظواهر العمران.

إن وعي ابن خلدون بخلفيات هذا الشكل من التنظير الشرعي الذي كان نتيجة اتّصاله أو معرفته المحتملة بأبي إسحاق الشاطبي، أحد آباء الفكر المقاصدي، وهو ما تؤكّده بعض الروايات التاريخية على أن تأليف ابن خلدون لكتابه "شفاء السائل" كان على خلفية تقيد بعثه الشاطبي إلى علماء المغرب مستفسراً عن موقفهم في قضية أصولية متعلّقة بالطريقة الصوفية، وهي: ما مدى توقّف تلقّي المعرفة الصوفية من عند الشيخ؟[79]

إن أصولية المقاصد في الفكر العمراني تتحرّك في اتجاهين: اتجاه نظري يتمثّل في تقديم المفاهيم والنواظم الأصولية، واتّجاه عملي يتعلّق بتوجيه الفكر، والملاحظة، والاستنتاجات التي يترتب عنها فعلٌ مباشرٌ يؤثر في العمران وما يضمّه من أوجه النشاط الإنساني. إن الفكر المقاصدي ساعد ابن خلدون على استيعاب أبعاد مجموعة من الظواهر باختلاف مجالاتها، وتنظيم تفسيراتها في إطار روابط منطقية تتحكّم في أولويات وجودية، وظرفية، ونفسية متعلّقة بالفطرة الإنسانية، ففي ميدان المعاش والاقتصاد، على سبيل المثال، وضع يده على خطورة تحميل الرعيّة ما لا يطيقون من التكاليف، كفرض أنواع الضرائب، والمكوس، والقهر الذي يذهب بآمالهم التي هي رأس المال لكل نشاط عمراني. إن اعتبار مآلات الأفعال في هذه المسألة سمح بتتبّع ما تترتّب عنه قوانين تنظيم المعاش تحت النظام السياسي إلى أقصى حدودها. وأما في ميدان الاجتماعي الديني فقد انتقد ابن خلدون انطلاقاً من الفكر المقصدي "ثورة الفقهاء"، أي الأساليب الناقصة التي اعتمدها بعض المصلحين في مقاومة الفساد والمنكر في المجتمع، والتي تفتقد إلى شروط

= – العضراوي، عبد الرحمن. "التطبيق **المقاصديّ في المنهج الخلدوني**"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 13، العدد 50، (خريف–2007م)، ص177–212.

(79) Muhammad, Khalid Mas'ud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995) in his introduction.

النصر الاجتماعية، وهي حصول القدرة والمنعة، والكلام ذاته يمكن أن يقال عن دعوة ابن خلدون للابتعاد عن استعمال الشدّة في التعليم؛ لأن مآل ذلك هو ذهاب النشاط، ودعوة إلى الكسل، وحمل المتعلّمين على الخبث والكذب.

وأكثر من كل ما ذكر فإن كل محتوى "المقدمة" لا يمكن أن ينفكّ عن كليات الفكر المقاصدي المعروفة في المحافظة على الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال، والكون. وإذا تأمل المرء الأسباب التي جعلت ابن خلدون يدافع عن نظام الخلافة، وجد أن الغرض هو في آن واحد حفظ الدين، وحفظ الإنسان بما يملكه من روح، وعقل، وشرف. وقد جاءت خطواته في نقد العلوم وإبطال بعضها، وبيان الأساليب المناسبة في التعليم والتربية بمثابة السعي من أجل الحفاظ على توازن العقل المسلم ورشاده، بينما هجومه على الاستغلال وتقييد الحريات في أساليب تحقيق المعاش هو دعوة إلى الحفاظ على مال المسلمين، وأما مقولة الحفاظ على الكون فكانت جدّ بارزة في تصوّر ابن خلدون للمدينة الإسلامية.

أما فيما يخصّ تأثر الفكر الخلدوني بالفكر المقاصدي من جهة بناء الاستدلالات، وتحديد طبيعة القضايا، ومناهج التفسير المعتمدة، والأساليب المستعملة للتعبير عن مضمون القضايا، فإن توجّه الخطاب العلمي الذي اعتنى به ابن خلدون لم يكن مكتفياً بالوصف، وتجريد الوقائع، بل كان طموحه قوياً إلى درجة تحقيق "اليقين" على ثلاثة مستويات: ملاحظة الظاهرة، وتفسير طبيعتها وبيان عللها، ونقلها قضية مجردة للآخرين. إن ثقة ابن خلدون بخطابه العلمي من هذه الناحية يمكن اكتشافه بسهولة عند النظر في اعتماده على أساليب لغوية مناسبة لذلك الخطاب، مثل: أساليب التأكيد من جنس العبارات "...فلابدّ..."، "...والسبب في ذلك..."، "قد..."، وأدوات الاستثناء مثل "إلّا"، والتخصيص مثل "إنّما"، والنفي "لم"، والتوكيد مثل "إنّ" و"أنّ"، وأساليب التفضيل المنتشرة بكثرة، هذا ناهيك عن تأكيد ابن خلدون في نصوص كثيرة وواضحة على منحى "السعي نحو"اليقين" بوصفه عتبة قصوى في التمحيص والتحقّق من القضايا الخاصّة حين عرض معيار

"المطابقة"، وعدّها عملية منهجية في استنتاج صدق الوقائع وصحتها، والتمييز بين الحق والباطل "بوجه برهاني لا مدخل للشكّ فيه"[80]. هذه الأمثلة لا تدع أي شكّ بأن مضمون المقدّمة ما هو إلا مساحات فكرية لكليات علم المقاصد.

د. اعتبار حوادث العمران البشري

إن العمران في تصوّر ابن خلدون هو بمثابة كتاب مفتوح يستفيد منه من يحسن قراءته، ولهذا السبب كان اهتمامه بالجانب المتغيّر من العمران كبيراً كما يدلّ عليه الجهد الكبير الذي بذله من أجل إصلاح أصولية التاريخ بوصفه العلم أو الفنّ الذي ينقل وقائعه وأحداثه. ووصل هذا الاهتمام درجة تسبّب في التباس الأمر عند بعض الباحثين في فهم وظيفة علم العمران، إذ ضيقوا مساحات فعاليته، وصلاحيته الأصولية والعلمية، وجعلوه خادماً للتاريخ فحسب.

لكن مع ذلك يجب التنبيه على أن الواقع الذي كان ابن خلدون ينظر فيه يختلف عمّا تصوّرته وتعاملت معه الكثير من الدراسات التي كان تركيزها على العوامل السلبية، والتغير، وحالات عدم الاستقرار التي نقل ابن خلدون بعض صورها ونماذجها في كتابه "العبر". إن الدراسات التي اعتمدت على "المتغيرات" على حساب "الثوابت" في تصوير ذلك الواقع وجدت في التجربة، والفكر السياسي الخلدوني ما يساعدها على الإيحاء بأن هذا الفكر صورة مجردة لأحوال، وواقعات مضطربة ومتداخلة، وإنّ إبراز هذه الصورة مهَّدَ لهم الطريق للتصرّف إلى حدّ ما في معطيات فكره، لأن بناء التصورات على "المتغير" تكون بمثابة فتح باب واسع للتفسيرات المختلفة والمتناقضة في كثير من الأحوال. إنّ من الخطأ تصوّر، واعتبار الواقع الذي عاش فيه ابن خلدون مطلق التغير، وأنّ كل شيء فيه في تحوّل مستمر، بل يجب الانتباه إلى جانب آخر غير هذا التغيير، وهو دائرة الثوابت المستقرّة تماماً، إما

(80) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق،ج1، ص56.

لكمالها، أو لاعتبارها سنّناً خاصّة بالإنسان والجماعات الإنسانية والعمران.

ثالثاً: اعتبارت الرؤية الكونية التوحيدية الأصولية في علم العمران

1. الجمع والتركيب الأصولي، والاستفادة من العلوم الشرعية

إن العلم الذي اكتشفه ابن خلدون يحمل في طيّاته أنموذجاً رائعاً في كيفية توظيف علوم الوحي، والتقيّد بمعاييرها في بناء المناهج، وربط الحوادث الجزئية بعضها ببعض، وتفسير العلاقات المترتّبة عنها والتحقّق منها. وبناءً على الرؤية الأصولية التي تبنّاها ابن خلدون في سعيه نحو تشييد أركان علم العمران، لجأ إلى الاستفادة من المواد العلمية من قواعد، وأصول، وكلّيات، وقوانين مستنبطة تزخر بها العلوم الشرعية الأخرى، وهو الإجراء الذي جاء شرحه على لسانه في النص الآتي:

وهذا الفنّ الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعَرَض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب: مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوّة من أن البشر متعاونون في وجودهم، فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع، ومثل ما يذكر في أصول الفقه، في إثبات اللّغات، أن النّاس محتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التّعاون والاجتماع، تبيان العبارات أخف. ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أنّ الزّنا مخلط للأنساب مفسد للنوع، وأن القتل أيضاً مفسد للنوع، وأن الظّلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع، وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية في الأحكام، فإنّها كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران، فكان لها النّظر فيما يعرض له، وهو ظاهر من كلامنا هذا في هذه المسائل الممثلة[81].

إن التركيب الأصولي الذي مارسه ابن خلدون في استدلالاته في "المقدمة" كان عملية واسعة، شمل جلّ المباحث التي تناولها، والقضايا التي

(81) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج1، ص333.

حاول علاجها، بحيث لم يكن ابن خلدون أحادي البعد في تفكيره، بل شمولياً إلى أبعد حدّ يسمح به مجاله، ومقاصد بحثه، ومثال ذلك ربط ابن خلدون في مناسبات كثيرة تفسير ظواهر العمران بحالة الديّانة: كالتّرف، والظّلم، وتشييد العمران، وازدهار المعاش، وغيرها من المسائل.

إن إحداث التكامل بالشكل الذي عبّر عنه هذا النص، لهو العمل الأساسي الذي نعتقد أنه ينبغي على كل باحث مسلم أن يتبناه، ويوسع مجاله بحسب التخصّص الذي يشتغل فيه، بحيث إذا استطاع ابن خلدون أن يحقّق نتائج إيجابية دلّت عليها الحياة التي تتمتّع بها "مقدمته"، فإن هذا النجاح سيكون حليف كل باحث مسلم يستعين بما توفّره له مصادر الوحي، إمّا على شكل كلّيات وقوانين مستقرّة، وهداية شاملة، أوكشف وإلهام بأنواعه.

2. العلاقة بين "الفكر" و"الفعل"

أهمّ علاقة تؤكّدها معايير الوحي في المعرفة هي ضرورة وجود مناسبة وعلاقة تطابق بين الفكر المجرّد بين والفعل. فالانفصام بينهما يأخذ وصفاً سلبياً وهو النفاق، إلّا ما يحدث من غير قصد، فذلك يندرج تحت حكم الخطأ والشروط التي تتحكّم في حدوثه. فالفكرة عندما ترتسم في الذهن، يجب أن يتولّد عنها سعي في السلوك، وخصلة في الطبع والمزاج، ودافع في الإرادة.

من الناحية التاريخية يمكن الاستدلال على هذا المبدأ بما فعله الإمام مالك-رحمه الله- في بيان أنواع الأدلّة التي تستخرج منها الأحكام. فعنده أنّ عمل أهل المدينة حجّة ودليل على صحة الحكم والسنّة النبوّية. هذا التصوّر يمثلّ علاقة عكسية تصدر من الواقعة ومتّجهة نحو تصوّر الحكم، وهذا إنّما يدلّ على التنّاسب والتطابق الموجود بين الأفكار، والتصوّرات، والأفعال. لهذا لم يجد الإمام مالك حرجاً في رفع أعمال أهل المدينة، التي جعل لها رسول الله ﷺ مناعة معنوية دينية تحفظها من الفساد في حديثه صلى الله عليه وسلم «**المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا** [أُحُد]، **من أحدث فيها حدثاً، أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه صرف ولا**

عدل»[82] إلى مستوى المرجعية التي يحتكم إليها لإثبات صحّة الأخبار الواردة عن سنّة رسول الله ﷺ واستخراج أحكام أخرى منها.

يقول ابن خلدون معلّقا على هذا الفعل، "واختصّ (الإمام مالك) بزيادة مدرَك آخر للأحكام غير المدارك المعتبرة عند غيره، وهو عمل أهل المدينة؛ لأنّه رأى أنّهم، فيما يتفقون عليه من فعل أو ترك، متّبعون لمن قبلهم ضرورة لدينهم واقتدائهم، وهكذا إلى الجيل المباشرين لفعل النبي صلى الله عليه وسلم الآخذين ذلك عنه. وصار ذلك عنده من أصول الأدلة الشرعية"[83]. إن العلم بمفهوم الوحي يجب أن يتحوّل إلى حال واتّصاف (*Statitative knowledge*)، "وليس الاتّصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل، ويتكرر مرات غير منحصرة، فترسخ الملكة، ويحصل الاتّصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة. فإن العلم الأول المجرّد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما العلم الحالي الناشئ عن العادة"[84].

نتيجة لتداخل الأحداث في حياة ابن خلدون، والتي يمكن أن توصف بالتوازن، والمرونة، والفعالية بصرف النظر عن تقلّبات الظّروف الاجتماعية والسياسية المختلفة التي احتكّ بها، حاول بعض الباحثين، أمثال محسن مهدي، اتخاذ بعض من تلك الأحداث المعقّدة مسوّغاً لاستنطاق نصوص ابن خلدون لمعرفة الخبايا والمخفي من فكره وحياته، بحيث تساءل عن الأسباب التي دفعت بابن خلدون إلى التزام الصمت إزاء أشياء يراها محسن مهدي مهمّة لفهم عبقرية فكره في فلسفة التاريخ، والاجتماع، كتكوينه المبكّر وكتاباته وقناعاته الفلسفية كمسألة العلاقة بين الوحي والعقل في الخطاب، وطبيعة المناهج العلمية التي اعتمد عليها المسلمون في دراسة قضايا الاجتماع في تلك المرحلة، يقول في هذا الصدد:

---

(82) رواه الإمام البخاري في **صحيحه**، باب حرم المدينة، رقم الحديث 1771.

(83) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق،ج3، ص5.

(84) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1073.

إن تكتمه [ابن خلدون] عن مرحلة تكوينه المبكّرة وكتاباته المتعلّقة بالقضايا فلسفيّة، لا ينبغي أن يمنعنا من بحث هذا الموضوع؛ لأنّه أعطى لنا علامات أو تلميحات كافية تجعلنا نشكّ في أنّ هذا التكتّم كان مقصوداً، وأنّها مسألة في غاية الأهمية. والسؤال الأساسي الذي ينبغي طرحه في هذا السياق هو: ما هي منهجية (Approach) العلوم التي درسها في تلك المرحلة، ونمط مقارباتها بالنسبة للعلاقة بين الوحي والعقل في دراسة المجتمع[85].

والأمر الذي يريده محسن مهدي من وراء طرح هذه النمط من الأسئلة هو الوصول إلى نتيجة مفادها أن تكوين ابن خلدون العلمي كان حتمية في التفكير، دفعته إلى مواجهة الإشكالات المطروحة بين الفكر الأصولي والفكر الفلسفي في معالجة قضايا الإنسان والمجتمع معاً، التي كانت سائدة بين العلماء والفلاسفة، يقول بعبارة واضحة إنّ:

دراسات وخصوصية تكوين ابن خلدون الديني والفلسفي المبكر تعني ضرورة مواجهته للمشاكل الأساسيّة التي يعاني منها الفكر الإسلامي، كالتوتّر بين مواقف المقاربات الرسمية لعلماء الدين "التقليديين" (orthodoxy) وبين الفلاسفة في دراسة الإنسان والمجتمع. بالنسبة لعلماء الدين فإن الحقيقة النهائيّة حول الإنسان والمجتمع نزل بها وحي القرآن، ومن خلال سنة رسول الله ﷺ وإجماع الأمّة الإسلامية. ومهما كانت التنازلات التي قام بها علماء الدين تجاه مقاربة الفلسفية، فإنّهم لا يتخلون عن مبدأ أولوية وعلو الشريعة على العقل. بينما الفلاسفة من الجهة المقابلة، يعتقدون في نظام يعاكس الأوّل، أي يقدّمون البحث العقلي في العلوم النظرية والتطبيقية أو العملية. سوف نرى قريبا التوتّر والصراع بين النظرة الدينية التقليدية الرسمية (orthodoxy) وبين الفلسفة في حياة ابن خلدون وبعدها في [فهم] كتابه المشهور "التاريخ"[86].

صحيح أن الفكر الإسلامي شهد ذلك التجاذب، والتنافس بين مختلف

---

(85) Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, p.29.

(86) Ibid., pp.36-37.

التوجّهات التي كان سببها المباشر التأثيرات الفكرية غير المستوعبة الناتجة من الاحتكاك بالفكر، والعلوم الدخيلة التي تخضع للرؤى الكونية المختلفة التي تناقض تصوّراتها الرؤية الكونية التوحيدية، بالإضافة إلى مسايرة العلماء، والمفكرين، وانفعالهم، وتفاعلهم مع تلك الأوضاع السياسية غير المستقرّة، ولكن مع ذلك يجب أن نؤكّد أن للمجتمع وللفكر الإسلامي خصوصيات يتعذّر فهمها واستيعابها بتبنٍّ شامل لمناهج مستوردة تسيطر عليها رؤى، وتصورات تقوم على منطق التناقض والصراع والجدلية والتقابلات، والثنائيات، التي عرفت تجلياتها الفكرية والاجتماعية والسياسية في مجتمعات غير إسلامية.

إن الوسيلة الأساسية التي تفتح أمام الباحث المسلم أبواباً واسعة للتعرف على حقيقة الأحوال، والأوضاع البسيطة، والمعقّدة في الفكر الإسلامي، تكمن في ضرورة فقه بنيته الأصلية، وتتبّع العلاقات المنظمة للتداخل بين مختلف العلوم والمعارف، بامتحانها على أساس معايير الرؤية الكونية التوحيدية، وهذه العملية تمثّل ميزة من مميزات الفكر الإسلامي التي جرت كل العلوم والمعارف في طريقها نحو اكتساب الشرعية ودخولها دائرة التداول. فالمعارف التي كانت نشأتها الأولى خارج مجال التداول الإسلامي، أو أنّها تأثّرت بتيارات فكرية خارجية، أو تتشابه مع معارف دخيلة كلها، خضعت لهذه العملية الدقيقة التي يستغرق نضجها واستكمالها عدة أجيال كما حدث للفلسفة، والمنطق، والتصوّف، وكل هذه العلوم مرّت بمرحلة الأخذ والرد فيما بين مختلف الفئات العلمية ومدارس الفكر الإسلامي لتستقر إذا كانت أصيلة، أو تصل إلى نهاياتها المحتومة إذا كانت تسير في اتجاه يعاكس تلك المعايير.

إن الاعتماد على "الثنائيات المتضادّة" المولّدة للجدل، وصيرورة الصراع كـ "العقل والنقل"، و"الدّين والسياسة"، و"الفقه والتصوّف"، و"الفلسفة والدّين"، و"المثال والواقع"، و"التصور والفعل"، إلى غير ذلك من الثنائيات المستوردة من تراث الثقافات الدخيلة في فهم ماهية الفكر الإسلامي وتجلياته، يمثل خطأ منهجياً تكون نتيجته المحتومة الفشل في معرفة هذا الفكر، ولهذا فالأولى أن يُدْرس، وينتقد فكر ابن خلدون، وتجاربه

بالرجوع إلى سياقه الإسلامي، لغرض تركيب أجزائه، وتأليفها، وتنسيقها، وجمعها، لا تفكيكه واختزاله وإخضاعِهِ لمنطق التقابلات والجدل الذي دعا إليه محسن مهدي وغيره. إن إخضاع الفكر الخلدوني لمنطق تفكيكي غريب، لا ينتج منه إلا تفسير وفكر آخر غريب، يكون ضرّه أكبر من نفعه.

3. وظيفة العقل محدودة بقدرته

إن الشرط الأساسي الذي يميّز طريقة توظيف العقل وفق معايير الوحي من غيرها، هي ضرورة التزام نظرة متوازنة تعطي لكل جانب من جوانب المعرفة الإنسانية حقّها، وتعتبر بالنتائج التي تتحصّل عليها بقدر نسبة صحّتها ومطابقتها للواقع والمآلات التي تفرزها. وتحقيق هذا التوازن يبدأ أولاً في وضع ملكة العقل في المكان الذي تستحقه حسب طبيعة القدرات التي خلقها الله فيها. فمعايير الوحي ترفض تعطيل العقل، لأن ذلك ضدّ مقصدها، ولا تسمح برفع العقل ودفعه إلى مجالات يضيع فيها توازنه المعرفي، ومصداقيته الاستدلالية في المجالات التي لم يخلق من أجل النظر فيها، ولم يزوّد بقدرات تؤهّله للاستقلالية، والاستغناء عن الرجوع لمصادر الوحي وعلومه ومعارفه. بعبارة أخرى، الوحي يمنع إبطال العقل، ويمنع كذلك تحوّله إلى سلطة مستقلة تعمل بطريقة غريزية يكون فيها أشبه بالهوى في الإدراك والمعرفة، وهذا هو موقف جلّ علماء المسلمين عبر التاريخ. فالمدارس الفكرية الإسلامية التي أساءت فهم دور العقل، وموقعه من المعرفة الإنسانية تراجعت، وتقلص وجودها، كما حدث للمدرسة الاعتزالية التي كان ظهورها على يد واصل بن عطاء الغزال (80 -131هـ)، تلميذ الحسن البصري، وقد ظهرت في أواخر العصر الأموي، وازدهرت في العصر العباسي، وسادت ما يقرب من المائة وخمسين سنة.

نتيجة لحضور هذا المبدأ في ذهنه، بذل ابن خلدون جهداً كبيراً في نقد "العقل المجرّد" أو "العلم المجرّد"[87] المقابل "للعلم الحالي" الذي نسبه

(87) بسّط طه عبد الرحمن تعريفه للعقل المجرد كالآتي: "عبارة عن الفعل الذي يطلع =

إلى النظّار، ولم يتردّد كذلك أن يصفه بأنّه "قليل الجدوى والنفع"[88]، وهذا ما ذهب إليه، واستقر عنده الباحثون في العصر الحديث، فعلى سبيل المثال أبرز طه عبد الرحمن مشكلتين أساسيّتين تواجهان هذا التصوّر للعقل، هما: الشيء الذي يسببه "التشخيص" و"الاستقلال" و"التحدد بالهوية" و"اكتساب الصفات والأفعال" و"التجزيئية" الناتجة عن تقسيم تجربة الإنسان في التعقل إلى مقاطعات مستقلة ومتباينة بتخصيص وصف العقل "الذّات"، وإسقاطها الأجزاء الأخرى، كالعمل، والتجربة التي لا تقلّ أهميّة عنه[89].

إن مفهوم العقل عند ابن خلدون لا يختلف كثيراً عمّا عرف عند الأصوليين، والفقهاء بالعقل المقيّد، أي الذي يتحرّك تحت سقف هداية الوحي ومعاييره الكلية الخاصة عن الدين، والإنسان، والاجتماع، والعالم، وأن السياق، والدلالة التي يتحرّك فيها "العقل" في نصوص ابن خلدون تعكس بطريقة مباشرة هذا التحديد، فمفاهيم الوحي، والهداية، والتعاون، والاجتماع، والعمل الصالح، والتفكر في الله، وقبول النبوة، كلها نواظم توجيهية مرتبطة باستعملات مفهوم العقل، وكان حضورها دائماً في السياقات التي يتحرك فيها، كما يشهد على ذلك نصه الآتي:

أن الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته من الحسّ والغذاء والكِنِّ وغير ذلك. وإنّما تميّز عنها بالفكر الذي يُهْتدى به، لتحصيل معاشه، وتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيِّئ لذلك التعاون، وقبول ما جاء به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتّباع صلاح أخراه. فهو مفكِّر في ذلك كله دائما، لا يفتر عن الفكر فيه طرفة عين، بل اختلاج الفكر أسرع من لمح البصر. وعن هذا الفكر تنشأ العلوم، وما قدمناه من الصنائع[90].

= به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما، معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معين" العمل الديني وتجديد العقل، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997م، ص17.

(88) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1073.

(89) عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص18.

(90) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1018.

لفهم القيمة الأصولية والعملية لرأي ابن خلدون في العقل، يمكن الرجوع إلى اجتهادات طه عبد الرحمن في تفصيل وبيان الوجوه الأصولية لمسألة العقل في الفكر الإسلامي ضمن دراسته لما اصطلح عليه بـ "العقل المسَّدَد"[91].وإن كان هذا المصطلح الأخير غير معروف بعد، إلّا أن المقدمات التي يتوقف عليها -بحسب طه- هي المقدمات الضمنية نفسها التي تكون خلفية "العقل المقّيد" في دائرة العلوم الشرعية، وهي -كما ذكرها- تتمثّل في ثلاثة أوصاف، هي: موافقة الشرع، واجتلاب المنفعة الشرعية، والدخول في الاشتغال، أي "العمل" أو"الفعل" الذي ميّز فيه عدّة عمليات أصولية تشمل: التشخيص، والتشريف، والتوسيع، والتصحيح الذي يتفرّع بدوره إلى عمليات التأصيل والتصويب والتقويم[92].

وكون العقل بحاجة إلى أدّلة أخرى ترافقه حتى لا يتيه، فهو بذلك لا يمكن أن يوصف بأية حال على أنه سلطة مستقلّة. يقول ابن خلدون في وصفه محدودية العقل في إدراك الأشياء العلوية التي يحتاج فيها إلى ورود الشرع، ما يلي:

ولا تثقنّ بما يزعم لك الفكر من أنّه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كلّه، وسفِّهْ رأيه في ذلك. واعلم أنّ الوجود عند كل مدرِك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحقّ من ورائه. ألا ترى الأصّم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربعة والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. . .والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقا من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتّهمْ إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتّبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا

(91) عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، مرجع سابق، ص58.
(92) المرجع السابق، ص58-67.

كذب فيها، غير أنّك لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقيقة الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال[93].

لكن ما المسوِّغات الموضوعية التي قدّمها ابن خلدون لدعوته إلى ضرورة اعتماد مبدأ محدودية العقل بوصفه أحد أسس الأصولية في المعرفة الإنسانية؟

لقد ألحق كثير من الباحثين موقف ابن خلدون في فهمه للعلاقة بين العقل والنقل بابن رشد، صاحب محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة، التي جاءت محاولة للفصل لا الوصل بينهما، بحكم استقلالية الفلسفة بمنهجها، واعتمادها على أساس العقل-السلطة أوسلطوية العقل أو العقل المشرع، بصرف النظر عن اتفاقهما في الهدف، والبحث عن الحقيقة، وهداية الإنسان، وإنارة طريقه للوصول إلى السعادة في الدنيا والآخرة. إن دخول محاولة ابن رشد في إطار نسق الفكر الفلسفي المحض في طرح هذه المسألة يمثّل أحد العراقيل الكبرى التي تحول دون إلحاق ابن خلدون بطرحه. فالسياق الفلسفي الذي رفض ابن خلدون الكثير من مقولاته، كاعتقاده في كمال العقل واستقلاله بسلطة معرفية، وقدرته على قيادة الإنسان إلى السعادة بمعزل عن أي مصدر خارج عنه، وكون الفلسفة معرفة يتطلّع الفيلسوف من خلالها إلى معرفة الغيبيات، تحمل مفارقات تبعد ابن خلدون عن خط ابن رشد الذي دافع كثير من الباحثين عن فكرة انتمائه إليه. وبهذا تسقط محاولات متعددة للتقريب بين نظرة ابن خلدون وابن رشد، كالتي قام بها الجابري في دعوته إلى ضرورة حسم القضية بالأخذ بالحسبان نوعية الحقائق أو نوعية الموضوع الذي ينطبق عليه العقل. إن ابن خلدون كان ينظر إلى جهود العقل في معرفة مسائل ما وراء المحسوسات بأنّها مجرد تخمينات لا يمكن التحقّق من صحّتها، وأما إذا كان الموضوع هو المحسوسات، فإنّه يميل إلى اعتبار "أن الشارع لا يفرض علينا نظاماً معيَّناً محدّدا يشمل جميع جزئيات وتفاصيل حياتنا، ولذلك كان الوحي، في الأعمّ الأغلب، خاصّاً بالتكاليف الشرعية، أما شؤون الدنيا،

(93) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1071.

وأمور المعاش، ومسائل الاجتماع والحكم، فهي متروكة للعقل"، حسب رأي الجابري[94]، واستدل على ذلك بموقف ابن خلدون من الطب النبوي حين أشار إلى أن رسول الله ﷺ إنما بعث بالشريعة، وليس بالطب أو غيره من العاديات[95].

إن المثال الذي اعتمده الجابري ليس مناسباً، لأن موضوع الطب ليس كموضوع السياسة والعمران، والعلاقات الإنسانية في الاجتماع؛ ولهذا فقد جاء دليله في غير محله. بالإضافة إلى أن التمييز الذي أخذه ابن خلدون بالحسبان بين المحسوس والغيبيات كان شرطاً وخطوةً منهجيةً ضروريةً اقتضتها طبيعة كل واحد منهما، وليس موقفاً إيديولوجياً يعمل على تهميش أحدهما لحساب الآخر، كما هو مشهور لدى أتباع الإيديولوجية العلمانية المعاصرة.

إن ابن خلدون نفسه كان واعياً بالتداخل بين قدرات الإنسان المعرفية، وأن الوحي هو السلطة الوحيدة التي يجب أن يعتمد عليها بصفة يقينية في فهم قضايا الإنسان، لأن وراء قضايا العلم والسلوك أسباباً كثيرة نجهلها، فهي "أمور يلقيها الله في الفكر" يقول في هذا الصدد:

... وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً، ويحار العقل في إدراكها. فإذاً لا يحصرها إلّا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية؛ فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلّا بإرادته وقصدٍ إليه. والقصود، والإرادات أمور نفسية، ناشئة في الغالب عن تصوّرات سابقة، يتلو بعضها البعض. وتلك التصوّرات هي أسباب قصد الفعل. وقد تكون أسباب تلك التصوّرات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات فمجهول سببه؛ إذ لا يطّلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنّما هي أشياء يلقيها الله في الفكر، يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها. وإنّما يحيط علما -في الغالب- بالأسباب التي هي طبيعة الظاهرة، ويقع في مداركها على نظام

(94) الجابري، **العصبية والدولة**، مرجع سابق، ص113.
(95) المرجع السابق، ص113.

وترتيب؛ لأنّ الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها، وأما التصوّرات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنّها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة. وتأملّ من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النّظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنّه واد يهيم فيه الفكر، ولا يحلو منه بطائل، ولا يظفر بحقيقة ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرۡهُمۡ فِي خَوۡضِهِمۡ يَلۡعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91][96].

لقد جاء تقسيم العلوم في "المقدمة" متناسباً تماماً مع وظيفة العقل، وقائماً عليها، ففي العلوم التي يهتدى بها الإنسان إليها بعقله بصفة طبيعية تسمى العلوم العقلية، وهذه تشمل في عهد ابن خلدون العلوم الحكمية والفلسفية، بينما العلوم التي يكتسبها الإنسان عبر الخبر، هي معارف نقلية ووضعية. وفي هذه الأخيرة تتمثل وظيفة العقل في "إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول؛ لأن الجزئيات الحادثة المتعاقبة لا تندرج تحت النقل الكلي بمجرد وضعه فتحتاج إلى الإلحاق بوجه قياسي"[97]. والقياس عند ابن خلدون يجب "أن يتفرع عن الخبر، بثبوت الحكم في الأصل، وهو نقلي فيرجع هذا القياس إلى النقل، لتفرعه عنه"[98].

4. نماذج من مسلّمات ابن خلدون في نشأة العلوم ونموها

إن أهمّ ميزة اتّصفت بها أصولية ابن خلدون هي معالجتها جوانب متعدّدة من المعرفة الإنسانية من منظور رؤية كونية توحيدية كما تمّ بيانه في الفصول السابقة. إن استعمال ابن خلدون المفاهيم الأربعة، العلم، والمعرفة، والفنّ، والصناعة، يعدّ إحدى الأدوات المفهومية التي ساعدته على التوغّل أكثر في قطاعات مختلفة من المعرفة، وهذا ما يمكن ملاحظته بسهولة حين نتأمّل في طبيعة المسلمات التي اعتمدها في تفسير المعرفة الإنسانية ونموها وبسطها. أما فيما يتعلق بالعلم، فكان استناد ابن خلدون إلى الطبيعة البشرية، والتي كان

(96) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1069-1070.
(97) المرجع السابق، ج3، ص1026.
(98) المرجع السابق، ج3، ص1026.

تصوّره -كما استدلّ عليه- لا يخرج عن النسق الذي يشكّله مفهوم "الفطرة" الذي حدّدته مصادر الوحي، كبيراً، وهو الأمر الذي فتح المجال أمام الاتّجاهات المادّية في الفكر الخلدوني للقيام بمحاولات "لأنسنة المعرفة" عنده، وفصلها عن كل ما يتعلّق بعالم غير عالم الإنسان الحالي، وهي عملية أساسية في مشروع علمنة هذا الفكر. ومن بين المسلّمات المشهورة عند ابن خلدون في تفسير المعرفة الإنسانية اعتبار "العلم والتعليم أمراً طبيعياً في العمران البشري"، وحمل تلك المسلَّمة على مجموعة من حقائق أو بدهيات منها: أن الله ميّز الإنسان عن الحيوان بالعقل الذي يهتدي به، ليس فقط لتحصيل المعرفة عن الأشياء التي يحتكّ بها أو يتخيّلها، بل كذلك لتحصيل معاشه. والنقطة الثانية تمثل الجزء الثاني من المسلَّمة، الذي مفاده أن السعي وراء تحقيق تلك الحاجيات من المعاش يتطلّب الاستفادة من تلك المعلومات، أو تحويل المعرفة إلى أداة، وهو من المعاني التي يُحمل مفهوم "الصناعة" عليها.

لم يكتف ابن خلدون بالإشارة إلى ضرورات الاجتماع الإنساني المادية في نشأة المعرفة، بل أضاف إليها الأبعاد الأخرى التي حاول الكثير من العلمانيين تجاهلها، وهي مسألة الدّين والنبوّة. فالمعرفة الإنسانية -في نظر ابن خلدون- ظاهرة طبيعية لما تقتضيه الأحوال الإنسانية الطبيعية كالسعي لتحصيل المعاش، وكذلك هي ضرورية لما تقتضيه أحوال إنسانية من نوع آخر تتعدى الحاجيات المادية إلى القيام بالوظيفة الدينية في العبادة، والاستخلاف؛ أي كما قال ابن خلدون: "قبول ما جاء به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به، واتّباع صلاح أخراه"[99]. ومسلَّمة أخرى انطلق منها ابن خلدون، تتمثّل في إبراز العلاقة التبادلية التي تربط بين نشأة العلوم، وحجم العمران السائد وطبيعية، بحيث يرى -وهي ظاهرة مشاهدة- أن العلوم إنّما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة، وفسّر سبب ذلك بأثر وتحقّق جملة من العلاقات التي جعلت "العلم" -كما تصوّره ابن خلدون- ليس إلا صناعة من جملة

(99) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: وافي، مرجع سابق،ج3، ص1018.

الصناعات التي تظهر في العمران البشري ويقول في هذا الصدد: "وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلّة، والحضارة، والتّرف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة؛ لأنّه أمر زائد على المعاش، فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرّف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع"[100].

أما ما يخصّ الصنائع، فقد عمد ابن خلدون إلى وضع جملة من المسلّمات أو البدهيات وتقيد بها في تفسيره المسائل المتعلّقة بهذا النمط من المعرفة والخبرة، بحيث ربط ازدهار العلم بازدهار العمران، ووسّع أثر تلك العلاقة السببية لتشمل ظهور الصنائع، أو كما قال: "الصنائع إنّما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته"[101]، وكذلك قوله: "أن رسوخ الصنائع في الأمصار برسوخ الحضارة وطول أمدها، والسبب في ذلك ظاهر، وهو أن هذه كلها عوائد للعمران وألوان"[102].

ونظراً لارتباط جلّ الصنائع بتحقيق الحاجيات في المعاش والاجتماع، فإن إجادتها في تصوّر ابن خلدون متوقّف على "قانون الطلب أو الحاجة"؛ أي "إن كانت الصناعة مطلوبة، وتَوَجَّه إليها النُّفاق، كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها، وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلم تلك الصناعة ليكون منها معاشهم،"[103] وفي حالة تراجع بعض الصنائع في وقت ازدهرت فيه الأخرى، فإن ذلك التحوّل يعود إلى طبيعة النفس البشرية، بحيث إن الإنسان "لا يسمح بعمله أن يقع مجّاناً، لأنّه كسبه، ومنه معاشه"[104]، وتأثّرها بقانون الطلب المذكور[105]. كما أن تحصيل هذه الصناعات في نظر ابن خلدون متوقّف على القدرات الذهنية والإدراكية

(100) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص356.
(101) المرجع السابق، ج2، ص282-283.
(102) المرجع السابق، ج2، ص284.
(103) ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق: الشدادي، مرجع سابق، ج2، ص286.
(104) المرجع السابق، ج2، ص286.
(105) المرجع السابق، ج2، ص287.

للإنسان، فيري أن "الملكات صفات للنفس وألوانٌ، فلا تزدحم دفعة. ومن كان على الفطرة كان أسهلَ له لقبول الملكات، وأحسن استعداداً لحصولها"[106].

وبمقتضى قانون الطلب أو الحاجة تكون الصناعات التي تظهر في العمران على نوعين: النوع الأول يكون وجوده بدوافع شرعية معتبرة، كبعض الصناعات التي عرضها ابن خلدون، مثل: الفلاحة، والبناء، والنجارة، والحياكة، والطب، والخط، والكتابة، بينما يكون ظهور النوع الثاني متعلّقاً بجوانب الترف والسعي نحو تحقيق الحاجات الكمالية التي تلبّي الجوانب الغريزية في الفطرة الإنسانية، والتي تتحول في حالة عصيانها لمقاصد الشريعة إلى أخطر عامل يلقي بالعمران البشري إلى طريق الفناء. ومثال هذا النوع الثاني صناعة الغناء، وأصناف اللّهو من الآلات، والأوتار، والرقص التي ذكر ابن خلدون أنّها آخر ما يحصل في العمران، لأنّها كما قال: "كمالية في غير وظيفة من الوظائف إلا وظيفة الفراغ والفرح. وهي أيضاً أوّل ما ينقطع من العمران عند اختلاله وتراجعه"[107]. إن الملاحظة التي يمكن استخلاصها من النماذج المذكورة من المسلّمات هي قدرة ابن خلدون وتفننه في فهم الطبيعة البشرية، وصياغة السّنن التي تنظم حياته، وهذا دليل على عمق معرفته بالفطرة الإنسانية، بما في ذلك الجوانب النفسية الخفية التي لها دور كبير في التّحصيل العلمي.

إن توغّل ابن خلدون الكبير، وتتبّعه لأثر الطبيعة البشرية في المعرفة أو العكس، واعتبار الواقع وواقعاته، لم يدفعه إلى التعدّي على معايير الرؤية الكونية التوحيدية في المعرفة، وتصوّر الإنسان، والاجتماع كما حدث لكثير من دعاة التجديد في العالم الإسلامي الذين وقعوا تأثير الفلسفات الغربية وعلومها. إن استلاب الغرب لهؤلاء تسبب له في فقدان فكرة التوازن الأصولي الذي حققّه ابن خلدون قبله بستمائة سنة. إن تجاهل أثر سلطة الوحي، وهيمنته

(106) المرجع السابق، ج2، ص290.
(107) المرجع السابق، ج2 ص331.

المطلقة، وخصوصيات الأصولية التوحيدية، دفعت هؤلاء إلى نسج العلوم، وتركيب الواقع في أذهانهم بالمقلوب؛ أي عوض اللجوء إلى مصدر مستقر يستلهمون منه كليات المعرفة، اتجهوا إلى اعتبار كل العوامل المضطربة والمتحولة والنسبية، كالنظريات التي تنتجها العقول المنفصلة عن السماء، والأحداث المتغيّرة، والثقافات، ونسبية التاريخ، وعدم استقرار الحال الإنساني الذي يعبرون عنه دائماً بالإيجاب، ما دام أنه يسير في خط التطوّر المادّي الذي هو في الحقيقة سلب الإنسان إنسانيته، وينسون الانحراف الخطير الذي يهدّد البشرية بسبب بعدها عن تعاليم الدين الحقّ، وحتىّ عن التعاليم المتبقّية من الديانات المنحرفة. إن هؤلاء الباحثين يعتقدون أكثر في العقل المادي الذي لا يشكّ أي إنسان عاقل في إفلاسه نظرياً وواقعياً.

خاتمة

تبيّن لنا أن فكر ابن خلدون فكرٌ إسلامي أصيل في أصوله، ورؤّيته الكونية، ومفاهيمه، وفرضياته، وملاحظاته، وتفسيراته، ومقارناته، وانتقاداته، وتوجيهاته، وقوانينه، وتطبيقاته العملية. وبناءً على ذلك فدراسة هذا الفكر بطريقة علمية، وموضوعية تكون ممكنة حين يكون ذلك في محيطه الطبيعي، وضمن سياقه الفكري والثقافي الذي ظهر فيه. إن الدراسات التي عملت على خلق مقاطعات فكرية معزولة وغريبة في هذا الصدد، إنما تمكّنت من ذلك لاعتمادها على مناهج براغماتية ناقصة في التفكيك، والاختزال، والممارسة، والتأويل، والإرجاع.

فالرؤية الكونية التي هيمنت على الفكر الخلدوني بكلّيته توحيدية خالصة، ظهرت ثمارها في كل جزء من أجزاء هذا الفكر، سواء أكان ذلك في تحليله للأخبار التاريخية أم دراسته للقضايا الكبرى في العمران مثل: السياسة، والملك، والمعاش، والتغيّر، والعلوم، والصنائع، والتربية، والتعليم، والفنّ. وهذه الرؤية الكونية كان لها دور بارز في البنى والنواظم المنطقية التي جعلت هذا الفكر نسقاً مترابطاً.

إن أنموذج الفكر الخلدوني، والإنجازات التي حقّقها لا تزال صالحة يمكن إحياؤها، وتفعيلها، والاستفادة منها لبناء المعارف، والعلوم، وتنظيم العمران، وقراءة واقع المسلمين وفق ما تقتضيه معايير الرؤية الكونية التوحيدية. وحياة فكر ابن خلدون، وصلاحيته في هذا السياق لا تعني ارتباط اهتماماته بمجتمع مسلم راكد ومتناقص، كما حاول بعض المضلّلين إقناع القرّاء به، بل إن الكثير من استدلالاته وتفسيراته صحيحة، لاستعانته بمصادر

الوحي، وقراءة الواقع بمقياس طبيعته وطبيعة الأحداث التي تشكّله.

ولم يكن الفكر الخلدوني ثورة، ولا طفرة، ولا معجزة، ولا ظاهرة غريبة كما حاول المستشرقون تصّوره، وبعض باحثي العرب المتعصّبين، ليس للدّين، بل لانتماءاتهم الجغرافية وبُلْدانهم التي رسم حدودها الاستعمار، حتى أصبح ابن خلدون محل تنازع بين المنتسبين إلى تلك الأقطار المختلفة التي مكث فيها، بل إن حقيقة ابن خلدون في سياق الفكر العلمي الإسلامي مثل حلقة في سلسلة ذهبية طويلة من العلماء الذين حقّقوا إنجازات عظيمة مثله، واستفادته ممّا أنجزه العلماء قبله مسألة ثابتة لا تحتاج إلى النقاش، وهذا ما جعل ابن خلدون، وهو في حالة اكتشافه علم العمران أن يسجّل عباراته الخالدة عن تواضع وتقدير للسلف وللآخرين، كما فتح المجال وأطلق دعوة لغيره للمشاركة في إثراء ما عرضه في المقدمة وتنقيحه والزيادة عليه.

وبالرغم من الكمّ الهائل من البحوث والدراسات حول ابن خلدون، الذي بلغ حسب تقدير عزيز العظمة ثمنيمائة وخمسين مع الزيادة التي حدثت في العقدين الماضيين حتى الوقت الحالي لم يحقّق بعد الاستثمار الكافي لهذا التراث، لأن الناظر في كثير من تلك الدراسات يلاحظ أن القسط الأكبر منها وقع تحت تأثير مباشر أو غير مباشر لمقولات، وأهداف المذاهب المادية الوضعية والاستشراقية، التي تعتمد في الغالب على منهجية التفكيك، والهدم، واستنطاق النصوص بدل إعطائها حريّة حتىّ تتكلّم عن نفسها. ويلاحظ هنا قلّة الدراسات الإسلامية. وهذا الحال يظهر جانباً من إهمال الباحثين المسلمين لتراثهم العلمي، ولكن مع ذلك فهو يمثّل حافزاً لجلب باحثين جدد ممن يؤمنون بالرؤية الكونية التوحيدية للنظر من جديد في هذا الفكر، والاستفادة منه في النهوض بالأمة الإسلامية لأداء وظيفتها، ولاسترجاع مكانتها.

وحرّيُّ التأمل في الأدلة المعروضة في الدالة على هيمنة الرؤية الكونية التوحيدية على فكر ابن خلدون، الذي اعتمد في تفكيره على وسيلة استدلالية مستقلّة عن قوالب المنطق الأرسطي الذي ادّعى الكثيرون تعلّقه به، وهذا يتمثّل في "الاستدلال الطبيعي" الذي جاء ضرورة منهجية اقتضتها الرؤية

الكونية التوحيدية ذاتها، التي تخاطب الإنسان وتتصوّره وفق فطرته المستقيمة الأولى. ونتيجة لاعتماده على الأدوات، والنواظم، والمفاهيم الأصيلة الواردة في القرآن والسّنة النبوية، استطاع ابن خلدون أن يتجاوز الخطاب الفلسفي الهجين والمميّع أصولياً، الذي سيطر في مرحلة من مراحل التاريخ على عقول الفلاسفة المسلمين.

بالإضافة إلى الظروف المعقّدة التي عاش فيها ابن خلدون، فإن من الأسباب التي ساهمت في ظهور دراسات يناقض بعضها بعضاً في تفسير حياته وفكره، رداءة، وسطحية قراءة الكثير من الباحثين، وتحليلاتهم لسيرته الذاتية وتجربته السياسية. إن تطوّر المناهج، وتوافر العلم ووسائله في العصر الحديث بإمكانه أن يساعد الباحثين في حقل الفكر الخلدوني على تدارك تلك الأخطاء التي وقعت فيها القراءات الأحادية المنحازة وتجاوزها، وتقليص الهوّة بين مختلف الأخبار وترجيح الروايات المنقولة عن ابن خلدون، لكن ذلك لم يتحقّق -بصفة كافية- إلى حدّ الآن، بل العكس هو الذي وقع؛ لأن كثيراً من الباحثين لا يزالون يستغلّون الروايات المتناقضة من أجل ترويج تأويلاتهم الغربية، ويتخذونها ذريعة لتشويه شخصية ابن خلدون، ولتمرير قراءات إيديولوجية متحيّزة تضرّ بفكره أكثر مما تنفعه.

ومن هنا تأتي ضرورة توجه الباحثين المسلمين إلى دراسة مباحث علم العمران علمياً على ضوء الرؤية الكونية التوحيدية؛ لغرض الاستفادة منها في مواجهة المشكلات التي تعاني منها الأمة الإسلامية في العصر الراهن. إن مؤلّفات ابن خلدون ما تزال تمثّل مواد خامّاً يمكن استثمارها في إثراء، المجتمع المسلم وفهم خصوصياته، وصياغة حلول مناسبة لمشكلاته الأساسية المتعلّقة بالإنسان، والدين، والسياسة، والمعرفة الإنسانية. إن التصميم الأساسي الذي وضعه ابن خلدون لعلم العمران لا يخرج من دائرة العلوم العملية، يقصد منه إدارة الملك وإقامة الدّين، وتنظيم المعاش، وتنمية العلوم والمعارف، وتنظيم الحياة كلية تحت مبدأ العبودية والاستخلاف. فعلى هؤلاء الباحثين المعوّل في القيام بدارسات أكثر عمقاً لتوسيع حدود علم العمران البشري التوحيدي في اتجاه علم المقاصد، والعمل على بناء مساحات علمية

تكاملية تجمع هذين العلمين. كما ينبغي العمل على تكميم (quantification) الفكر الخلدوني في المجالات العلمية المختلفة: كالدين، والسياسية، والمعاش، والاجتماع، والتربية، ونعني بذلك ترجمة قوانين العمران البشري التي اكتشفها ابن خلدون إلى دراسات ميدانية جادّة، تنقل وقائع راهنة، وتفسرها في ضوء الرؤية الكونية التوحيدية ومعاييرها المختلفة التي تهيمن على كل شيء يتعلقّ بحياة المسلم بصفة خاصة، والإنسان بصفة عامة.

وفضلاً عن كل هذا من الضروري تحويل فكر ابن خلدون إلى تيار إصلاحي فكري عملي، ينزل أتباعه إلى الواقع العيني، لمعرفة تطلعات المسلم ومشاكله الحقيقية، والعمل على توجيهه وإنارة الطريق أمامه لبناء أمة ومجتمع استخلافي وفق المقاييس التي ظهربها في زمن رسول الله ﷺ، وأصحابه والخلفاء الذين جاؤوا من بعدهم، عن طريق إحياء نموذج المؤسسات الإسلامية الاجتماعية التي تنشط في مختلف المجالات، و تعمل على سدّ الطريق أمام توسع المؤسسات العلمانية والأثر السلبي الذي تتركه في المجتمع المسلم، كعملها على ترويج فكرة فصل الدين عن شؤون الحياة، بما في ذلك السياسة والاقتصاد والتعليم والفن.

تمّ الكتاب بعون الله وفضله،

وصلى الله على رسوله محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين،

ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدّين.

قائمة المصادر

باللغة العربية:

1. ابن إبراهيم، الطيب. **مالك بن نبي و ابن خلدون-مواقف وأفكار مشتركة-**، ط1، الجزائر: دار مدني للنشر والتوزيع، 2002م.
2. ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي. **الكامل في التاريخ**، ط4، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.
3. ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **المنتظم في التاريخ**، بيروت: دار الفكر، 1995م.
4. ابن الخطيب، لسان الدين. **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان. ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1975م.
5. ابن الفرات، ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم. **تاريخ الدول والملوك**، بغداد: جامعة بغداد، (د. ت.).
6. ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي. **شرح الكوكب المنير**، تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حمّاد، الرياض: مكتبة العبيكان، 1993م.
7. ابن باديس، عبد الحميد. **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ط1، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، 1982م.
8. ابن تيمية، أحمد. **الحسبة**، تحقيق: صالح عثمان اللحام. ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2004م.
9. ـــــــــ. **الخلافة والملك**، ط2، الأردن: مكتبة المنار، 1994م.
10. ـــــــــ. **الرّد على المنطقيين**، تقديم وضبط: رفيق العجم، ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1993م.
11. ـــــــــ. **نقض المنطق**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، (د. ت).
12. ابن حنبل، أحمد. **المسند**، القاهرة: دار قرطبة، د.ت، د.ط

13. ابن حجر، شهاب الدين أحمد العسقلاني. **رفع الإصر عن قضاة مصر**، تحقيق: علي محمد عمر، ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998م.
14. ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد. **الفِصَل في المِلل والأهواء والنِّحَل**، تحقيق: محمد إبراهيم ناصر؛ عبد الرحمن عميرة، بيروت: دار الجيل، 1985م.
15. ـــــــــ. **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق: عبد الحق ملا حقي التركماني، بيروت: دار ابن حزم، 2007م.
16. ابن خلدون، عبد الرحمن. **لباب المحصل في أصول الدين**، دراسة وتحقيق: محمد علي أبو ريّان، عباس محمد حسن سليمان، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، 1996م.
17. ـــــــــ. **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا**، تحقيق: محمد بن تاويت الطّنجي، القاهرة: لجنة التأليف والنشر، 1951م.
18. ـــــــــ. **المقدمة**، تحقيق: عبد السلام الشدادي. ط1، المغرب، دار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005م.
19. ـــــــــ. **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: محمد بن تاويت الطّنجي، إستنبول: مطبعة عثمان يالسين، 1958م.
20. ـــــــــ. **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي سلطان الأكبر**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
21. ابن رشد، محمد بن أحمد. **تهافت التهافت**، تحقيق: شليم دنيا، ط3، القاهرة: دار المعارف، 1981م.
22. ابن سينا، أبو علي. **النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية**، بيروت: منشورات دار الآفاق الجديدة، 1985م.
23. ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.
24. ـــــــــ. **نقد علمي لكتاب: الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: المطبعة السلفية، 1344هـ.
25. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق الأندلسي. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، ط2، القاهرة: دار الفكر العربي، (د. ت.).
26. ابن قيم، الجوزية. **مدارج السالكين بين منزلة إياك نعبد وإياك نستعين**، بيروت: دار الكتاب العربي، (د. ت.).

71. ـــــــــــ. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ط2، بيروت: دار ابن حزم، 2005م.
27. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **بداية الخلق**، تحقيق: إبراهيم محمد الجمل، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1988م.
28. أبو الصفصاف، عبد الكريم. **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية بين** (1931-1945م)، ط1، الجزائر: دار البعث، 1981م.
29. أبو القاسم، حاج حمد محمد. **العالمية الإسلامية الثانية: جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط2، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1996م.
30. ـــــــــــ. **منهجية القرآن المعرفية وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية**، مخطوطة محدودة النشر، (د. ت.).
31. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد. **أزمة العقل المسلم**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.
32. أبو سنة، محمد فهمي. **رسائل ابن عابدين**، باكستان: سهيا أكيديمي، 1986م.
33. أبوشوك، أحمد إبراهيم (محرر). **ابن خلدون وكتابة التأريخ**، ط1، ماليزيا: مركز البحوث؛ الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، 2003م.
34. أركون، محمد. **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلامية**، ترجمة: هشام صالح، ط1، بيروت: دار الساقي، 2001م.
35. ـــــــــــ. **نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي**، ترجمة: هشام صالح، ط1، بيروت دار الساقي، 1997م.
36. الأصفهاني، الراغب. **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، تحقيق: عبد المجيد النجار، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988م.
37. الآمدي، سيف الدين. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.
38. أمزيان، عبد المجيد. **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون؛ أسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي: دراسة فلسفية اجتماعية**، الكويت: مؤسسة الوحدة للنشر والتوزيع، 1981م.
39. أمزيان، محمد محمد. **منهج البحث الاجتماعي: بين الوضعية والمعيارية**، ط1، هيرندن؛ فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م.
40. أومليل، علي. **الخطاب التاريخي: دراسة لمنهجية ابن خلدون**، ط2، بيروت:

دار التنوير للطباعة والنشر، 1985م.
41. الباقلاني، أبو بكر القاضي. **التمهيد في الردّ على الملاحدة، والمعطلة، والرافضة، والخوارج، والمعتزلة**، القاهرة: دار الفكر العربي، 1947م.
42. بدري، فاطمة. **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي**، منشورات جروس برس، (د. ت.).
43. البغدادي، الخطيب. **تاريخ بغداد**، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، (د.ت.).
44. البلخي، أبو زيد أحمد بن سهل. **البدء والتاريخ**، بغداد: مكتبة مثنى، (د. ت.).
45. ابن نبي، مالك. **الظاهرة القرآنية: نظرية جديدة في دراسات القرآن**، القاهرة: مكتبة دار العروبة، 1961م.
46. ـــــــــ. **شروط النهضة**، دمشق: دار الفكر، 1986م.
47. ـــــــــ. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسّام حركة، أحمد شعبو، دمشق: دار الفكر، 1988م.
48. ـــــــــ. **ميلاد مجتمع**، دمشق: دار الفكر، 1986م.
49. البيروني، أبو الرحيان محمد بن أحمد. **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردودة**، ط2، بيروت: عالم الكتاب، 1983م.
50. التوحيدي، أبو حيان، **الهوامل والشوامل**، القاهرة: مطبعة اللجنة، 1951م.
51. التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك لمعرفة أحوال الممالك**، تحقيق: منصف الشنوفي، ط2، تونس: دار التونسية للنشر، 1986م.
52. الجابري، محمد عابد، **فكر ابن خلدون: العصبية والدولة. معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط5، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992م.
53. ـــــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م.
54. جدعان، فهمي. **الماضي في الحاضر: دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية**، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997م.
55. الجرجاني، عبد القاهر. **كتاب التعريفات**، بيروت: عالم الكتاب، 1989م.
56. جميل، بن مصطفى العظم. **السّر المصون على كشف الظنون**، تحقيق: محمد خير رمضان يوسف، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2004م.
57. الجويني، عبد الملك بن عبد الله. **الإرشاد في أصول الدين**، باريس: المطبعة الدولية، مكتبة أرنست لورو، 1938م.

58. ـــــــــــ. **البرهان في أصول الفقه**، قطر: جامعة قطر، كلية الشريعة، 1985م.
59. الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم. **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ط4، بيروت: دار الفكر، 1975م.
60. الحاجري، محمد طه، **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، بيروت: دار النهضة العربية، 1980م.
61. حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مصر: مطبعة الإعتماد بشارع حسن الأكبر، 1925م.
62. الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مصر: مكتبة الخانجي، بغداد: مكتبة المثنى -طبعة موسعة-، 1961م.
63. دراز، محمد عبد الله. **الدستور الأخلاقي في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم**، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة؛ دار البحوث العلمية.
64. دراز، محمد عبد الله. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت: دار القلم، 1952م.
65. الدريني، فتحي. **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط1، بيروت: دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، 1988م.
66. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. **تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق وضبط وتعليق: بشار عواد معروف، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م.
67. الرازي، فخر الدين. **مفاتيح الغيب**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
68. ربيع، محمد محمود، **النظرية السياسية لابن خلدون: دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي**، ط1، د. م. دار الهنا للطباعة، 1981م.
69. رضا، محمد رشيد. **الخلافة**، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1988م.
70. رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم**، ط2، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1342هـ.
72. الزركشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. **البحر المحيط**، ط1، رياض: دار الكتبي، 1994م.
73. الزيادي، محمد فتح الله. **الاستشراق. أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول**

منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، ط1، ليبيا: طرابلس، دار قتيبة، 1988م.
74. الساعاتي، حسن. **علم الاجتماع الخلدوني: قواعد المنهج**، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1981م.
75. السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، **الضّوء اللاّمع في أعيان القرن التاسع**، ط1، بيروت: دار الجيل، 1992م.
76. سروش، عبد الكريم، **القبض والبسط في الشريعة**، ترجمة: دلال عباس، بيروت: دار التجديد، 2002م.
77. ضنّاوي، سعدي. **موسوعة هارون الرشيد**، ط1، بيروت: دار صادر، 2001م.
78. السنهوري، عبد الرازق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية عبد الرزاق السنهوري، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1989م.
79. السيد، حامد. **القرابة عند ابن خلدون وربيرتسون سميث**، الإسكندرية: العربي للنشر والتوزيع، (د. ت.).
80. السيوطي، جلال الدين. **الحاوي للفتاوى**، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1982م.
81. الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم. **الاعتصام**، قدمه: رشيد رضا، مصر: مكتبة التجارية، (د.ت.).
82. ـــــــــــ. **الموافقات**، الجزائر: مطبعة المدني، (د.ت.).
83. شرف، محمد جلال. **الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي**، الإسكندرية: دار المعرفة، 1989م.
84. شريط، عبد الله. **الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1975م.
85. الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط1، القاهرة: دار المصرية اللبنانية، 1986م.
86. الطبطبائي، مصطفى. **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة: عبد الرحيم الملازئي البلوشي، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1990م.
87. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، ط1 دمشق: دار القلم، 1998م.
88. ـــــــــــ. **تاريخ الأمم والملوك**، تحقيق: عاصي حسين، بيروت: دار الكتب العلمية، 1992م.
89. عالية، سمير. **نظام الدولة والقضاء والعرف في الإسلام: دراسة مقارنة**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997م.

90. عبد الرحمن، طه. **العمل الديني وتجديد العقل**، ط2، المغرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1997م.
91. عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ط1، المغرب، دار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998م.
92. عادل بن عبد القادر محمد ولي قوت. **العرف: حجيته، وأثره في فقه المعاملات المالية عند الحنابلة**، ط1، مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1997م.
93. عبد المولى، محمود. **ابن خلدون وعلوم المجتمع**، ط1، تونس: الدار العربية للكتاب، 1996م.
94. عرفان، عبد الحميد فتاح. **دراسات في الفكر العربي الإسلامي: أبحاث في علم الكلام، والتصوّف، والاستشراق، والحركات الهدّامة**، ط1، بيروت: دار الجيل، 1991م.
95. عرفان، عبد الحميد فتاح. **نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها**، ط1، بيروت: دار الجيل، 1993م.
96. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. **كتاب الفروق**، بيروت: د. م.، 1994م.
97. العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط2، بيروت: دار الطليعة، 1987م.
98. العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية المعاصرة: تشخيص ومقترحات علاج**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1998م.
99. العلواني، طه جابر. **مقاصد الشريعة**، ط1، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001م.
100. وافي، علي عبد الواحد. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، 1957م.
101. ـــــــــ. **عبد الرحمن ابن خلدون: حياته وأثره ومظاهر عبقريته**، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د. ت.).
102. ـــــــــ. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: طبعة لجنة البيان العربي، 1958م.
103. الصلّابي، علي محمد. **فقه النّصر والتّمكين في القرآن الكريم: أنواعه. شروطه وأسبابه. مراحله وأهدافه**، ط1، بيروت: دار المعرفة، 2001م.
104. عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري**، القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، 1991م.

105. غاستون، بوتول. **ابن خلدون: فلسفته الاجتماعية**، ترجمة: عادل زعيتر، ط2، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.
106. الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
107. ـــــــــ. **المنخول من تعليقات الأصول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، ط2، دمشق: دار الفكر، 1981م.
108. ـــــــــ. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، ط2، مصر: دار المعارف، 1955م.
109. الفارابي، أبو نصر. **إحصاء العلوم**، تحقيق: عثمان أمين، ط2، القاهرة: الكتبة الأنجلو المصرية، 1968م.
110. ملكاوي، فتحي حسن (محرر). **نحو نظام معرفي إسلامي**، مكتب عمان. الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م.
111. الفراء، أبو يعلى القاضي البغدادي. **العمدة في أصول الفقه، بيروت**: مؤسسة الرسالة، 1980م.
112. فرحات، أحمد حسن. **الخلافة في الأرض: بحث قرآني ولون من التفسير الموضوعي**، ط1، الكويت: دار الأرقم، 1986م.
113. جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**، الأردن: دار الشروق، 1988م.
114. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. **الجامع الأحكام القرآن**، ط1، بيروت: دار الفكر، 2003م
115. .الكردي، محمود سعيد. **ابن خلدون: مقال في المنهج التجريبي**، طرابلس: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، (د. ت.).
116. الماوردي، أبو الحسن علي. **أدب الدنيا والدين**، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة: مطبعة محمد على صبيح وأولاده، 1954م.
117. الذهبي، محمد بن أحمد عثمان. **تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام**، تحقيق: بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003م.
118. المرزوقي، أبو يعرب، **الاجتماع النظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر**، تونس الدار العربية للكتاب، 1983م.
119. ـــــــــ. **شفاء السائل لتهذيب المسائل: دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي**، تونس: الدار العربية للكتاب، 1991م.

120. ـــــــــــ. **مفهوم السببية عند الغزالي**، ط1، تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر، 1978م.
121. المسدّي، عبد السلام. **قراءات مع الشابي والمتنبي والجاحظ وابن خلدون**، ط4، الكويت: دار سعاد الصباح، 1993م.
122. مغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة: الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987م.
123. المنوني، محمد. **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين**، ط2، الرباط: مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، 1977م.
124. النشار، علي سامي. **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، ط8، مصر: دار المعارف، 1981م.
125. نصار، ناصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون، تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه**، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1981م.
126. النّجار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان والوحي: بحث في جدلية النّص والعقل والواقع**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987م.
127. هنداوي، حسين. **التاريخ والدولة بين ابن خلدون وهيجل**، ط1، بيروت: دار الساقي، 1996م.
128. الوردي، علي. **في الطبيعة البشرية**، عمان: مطبعة الأهلية، 1996م.
129. ـــــــــــ. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1977م.
130. ـــــــــــ. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.
131. وناس، المنصف. **الخطاب العربي: الحدود والتناقضات**، ط1، تونس: الدار التونسية للنشر، 1992م.
132. الونشريسي، أبو العباس أحمد بن يحيى. **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب**، تخريج: مجموعة من الفقهاء، إشراف: محمد حجي، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1981م.
133. يعقوبي، محمود. **المنطق الفطري في القرآن الكريم**، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2000م.

المقالات

1. أمزيان، عبد المجيد. "التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن

خلدون". **ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، (14-18 أفريل 1980م)، الدار العربية للكتاب.

2. بدوي، عبد الرحمن. **ابن خلدون وأرسطو**، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962م.

3. حامد، السيد. **القرابة عند ابن خلدون وربيرتسون سميث**، الإسكندرية: العربي للنشر والتوزيع، د. ط، د. ت.

4. الذوّادي، محمود. "أضواء على مفهوم الطبيعة البشرية في الفكر الخلدوني"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.

5. الذوّادي، محمود. "ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني" في "**إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**"، ط1، هيرندن: فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1995م.

6. زرزور، عدنان محمد. "ابن خلدون وفقه السّنن"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 13، العدد 50، خريف 2007م.

7. الزعبي، محمد أحمد. "حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون: مدخل عام" (سلسلة كتب المستقبل العربي (41)، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، بيروت: 2004م.

8. زيادة، معن. "منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسية"، في مؤتمر "**ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**"، تونس: جامعة الدول العربية؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية للكتاب، 1980م.

9. السيد، رضوان. مصادر الفكر السياسي الخلدوني، ندوة ابن خلدون "**ابن خلدون ووحدة المعرفة**"، انعقدت في القاهرة بمناسبة المئوية السادسة، نظّمها المجلس الأعلى للثقافة، 2006م.

10. الطالبي، محمد. "منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة، وكتاب العبر"، **ندوة ابن خلدون: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، تونس: (14-18 أفريل1980م).

11. عبد الرحمن، طه. "**الاستدلال البرهاني والاستدلال الاحتجاجي**"، حوار حول الفكر الخلدوني، منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، 1986م.

12. ـــــــــــ. "**عن الاستدلال في النص الخلدوني**"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أعمال ندوة ابن خلدون، (14-17 فبراير 1979م)، الرباط.

13. ـــــــــــ. **الاستدلال البرهاني والاستدلال الاحتجاجي**، في "حوار حول الفكر الخلدوني، المغرب: منشورات جريدة الاتحاد الاشتراكي، 1986م.
14. عرفان، عبد الحميد عبد الفتاح. "الفكر الإسلامي في مواجهة الدعوة إلى الحوار بين الأديان"، **مجلة الإسلام في آسيا**، (العدد الأول. يونيو 2004م).
15. ـــــــــــ. "معالم نظرية المعرفة في القرآن الكريم"، فتحي حسن ملكاوي (محرر)، **نحو نظام معرفي إسلامي**، ط1، مكتب عمان، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م.
16. العضراوي، عبد الرحمن. "التطبيق **المقاصديّ في المنهج الخلدوني**"، **مجلة إسلامية المعرفة**، السنة 13، العدد 50، (خريف-2007م).
17. ملكاوي، فتحي. "رؤية العالم عند عبد الرحمان بن خلدون"، **المشكاة** (تونس: العدد الرابع، 2006).
18. الهرّاس، المختار. "القبلية والدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.
19. ونّاس، المنصف. "المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون"، **الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004م.
20. ملكاوي، فتحي حسن. "العمران في منظومة القيم الحاكمة" (كلمة التحرير)، **إسلامية المعرفة**، عدد 59 (شتاء 2010).

الموسوعات والمعاجم

1. ابن خلكان، أحمد بن محمد. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، (د. ت.).
2. ابن منظور، **لسان العرب**، تدقيق: أمين محمد عبد الوهاب؛ محمد الصادق العبيدي، ط3، بيروت: دار إحياء التراث الإسلامي؛ مؤسسة التاريخ العربي، 1999م.
3. بدوي، عبد الرحمن. **ملحق موسوعة الفلسفة**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسة والنشر، 1992م.
4. التهانوي، محمد علي. **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق علي دحروج، ط1، بيروت. مكتبة ناشرون، 1996م.
5. القسطنطيني، مصطفى ابن عبد الله كاتب جلبي (حاجي، خليفة)، **كشف**

الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دمشق: دار الفكر، 1982م.
6. الزركلي، خير الدين. **الأعلام**، ط7، بيروت: دار العلم للملايين، 1986م.
7. الراغب، محمد. "**موسوعة مصطلحات الموضوعات في سفينة الراغب ودفينة المطالب**، تحقيق: علي دحروج، ط1، بيروت: مكتبة لبنان، 2000م.
8. الفاروقي، إسماعيل راجي، ولمياء الفاروقي. **أطلس الحضارة الإسلامية**، ترجمة: عبد الواحد لؤلؤة، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 1998م.
9. القنوجي، صديق بن حسن خان. **أبجد العلوم**. **الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم**، إعداد: عبد الجبار زكّار، دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1978م.
10. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين، **الكليات: معجم في المصطلحات اللغوية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م.

باللغة الانجليزية:

1. al Atas, Muhammad Naqib, *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ABIM, 1978.
2. al Atas, Sayed Muhammad Naqib, *Islam and the Philosophy of Science*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1989.
3. al Atas, Sayed Muhammad Naqib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*.
4. al Atas, Sayed Muhammad Naqib. *The Concept of Education in Islam*. Mecca: World Conference on Muslim Education, 1977.
5. Alam, Masudul Choudhury. *The UniciIslamic Worldview: Socio-scientific Perspective*. New York :Kegan, 2000).
6. Alam, Masudul Choudhury. *The Unicity Precept and the Socio-scientific Order*. Lanham, MD: University Press of America, 1993).
7. Alan, Johnson Steve, *A Critical Analysis of the Epistemological Basis of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences* (Ph.D. Dis.) UMI Dissertation Services. Indiana University, 1989.
8. al-Azmeh, Aziz, *Ibn Khaldun in Modern Scholarship*. London: Third World Center for Research & Publishing, 1981.
9. al-Mudamgha, Anwar Amin, *Ibn Khaldun's Sociohistorical Theory: A Study in the History of Ideas* (Ph.D. Dis). Syracuse University, 1971.
10. Baali, Fuad, *The Science of Human Social Organization: Conflicting Views on Ibn Khaldun's Ilm al-Umran*. Lewiston. NY: Edwin Mellen Press, 2005.
11. Baali, Fuad, *Society, State, and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought*.

State University of New York Press, 1988.

12. Baali, Fuad & Wardi Ali. *Ibn Khaldun and Islamic Thought-Styles; a Social Perspective*. G. K. Hall & Co. Boston, 1981.
13. Bakar, Osman, *Tawhid and Science*. Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991.
14. Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
15. Brubacher, John S., *Modern Philosophies of Education*. New York: McGraw Hill, 1969.
16. Chejne, A. G., *Ibn Hazm*. Chicago: Kazi Publications INC., 1982.
17. Cheryl, Benard, *Civil Democratic Islam: Partners, Resources & Strategy*. National Security Research Division: RAND, 2003.
18. Daud, Wan Mohd, *The Concept of Knowledge in Islam and its Implications for Education in a Developing Country*. London: Mansell Publishing Ltd., 1989.
19. David L. Sills,ed. (1968), *International Encyclopedia of the Social Sciences* Vol. 7. New York: The Macmillan company & The Free Press.
20. E. Goodman, Lenn, *Islamic Humanism*. Oxford University Press, 2003.
21. Edward, W. Said, *Orientalism*. New York: Vintage Books, 1979.
22. Faghirzadeh, Saleh, *In Search of Ibn Khaldun's Sociology Then and Now: Sociology of Sociology*. 1st Ed. Tehran: The Soroush Press, 1982.
23. Fazlur, Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*. Chicago University Press, 1979.
24. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press, 1992.
25. Hodgson Marshall, G. S, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1974.
26. Heinrich, Simon, *Ibn Khaldun's Science of Human Culture. Trans*. Fuad Baali. Lahore: Ashraf Printing House, 1979.
27. Lawrence, Conrad I., ed. *The Qur'an: Formative Interpretation*. Ashgate Publishing Company, 1999.
28. Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited by Saeed Sheikh. 3rd ed Lahore: Institute of Islamic Culture, 1996.
29. Iqbal, Muzaffar, *Islam and Science*. England: Ashgate Publishing Company, 2002.
30. Fischel, Walter J., *Ibn khaldun in Egypt: His Public Function and His Historical Research*. University of California Press, 1967.
31. Kramer, Joel Louis, *Humanism in the Renaissance of Islam: the Cultural Revival*

During the Buyid Age. Leiden: Brill, 1986.

32. Sills, David L., ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Muhsin Mahdi. Ibn Khaldun. The Macmillan Company & The Free Press. New York, 1968.
33. Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. New York: Verso, 1984.
34. Maan, Ziyadeh, *Khaldunism: The Pros and Cons of Multi-dimensional Doctrine*. 2nd ed. Beirut: Orient-Institut der Deutschen MorgenlÌndischen Gesellschaft, 1998.
35. Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. London: Allen & Unwin, 1957.
36. Mahmoud, Dhaouadi, *New Explorations Into the Making of Ibn khaldun's Umran Mind*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen, 1997.
37. Makdisi, George, *Religion, Law and Learning in Classical Islam*. Great Britain: Variorum, 1991.
38. Makdisi, George,*The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh University Press, 1981.
39. Makdisi, George,*The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*. Edinburgh University Press, 1990.
40. Marcel, A. Boisard, *Humanism in Islam*. Indiapolis: American Trust Publications, 1988.
41. Mas'ud, Muhammad Khalid, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 1995.
42. Merton, R. K. and Elinor Barbier, *Sociological Theory, Values, and Sociocutural Change: Essays in Honor* of Pitrim A. Sorokin. Edward A. Tiryakia ed. New York: Harper & Row, 1967.
43. Nasr, Sayed Husein, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines: Conceptions of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwan al-Safa, al Biruni, and Ibn Sina*. Great Britain. Thames & Hudson, 1978.
44. Nasr, Sayed Husein, *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
45. Nasr, Sayed Husein, *The Need for Sacred Sciences*. Albany: State University of New York Press, 1993.
46. Naugle, David, *Worldview: the History of a Concept*. Grand Rapids, MI: W. B. Eerdmans, 2002.
47. Rabea, Abdullah Ahmed, *Muslim Philospher's Classification of Knowledge: al Kindi, al Farabi, al Ghazali, and Ibn Khaldun*. [Micro form] Cambridge, Mass: Harvard University, 1994.

48. Raji, al Faruqi Isma'il, al Tawhid: Its Implications for Thought and Life. Herndon, VA: IIIT, 1982.

49. Raji, al Faruqi Isma'il, The Cultural Atlas of Islam. New York: Macmillan, 1986.

50. Raji, al Faruqi Isma'il, Christian Ethics: a Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas. Canada: McGill University Press, 1967.

51. -*Islamization of Knowledge: General principles and Work Plan*.Herndon : IIIT, 1982.

52. Rosenthal, Franz, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden : E. J. Brill, 1970.

53. Firzly, George S., *Ibn Khaldun: A Socioeconomic Study* (Ph.D. Dis.) University of Utah, 1973.

54. Kuhn, Thomas S., *Structure of Scientific Revolution*. University of Chicago Press, 1962.

55. Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. Oxford University Press, 2001.

56. Safi, Louay, *The Foundation of Knowledge*. Kuala Lumpur: IIU Press, 1996.

57. Sardar, Ziauddin, *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell,1989.

58. Sardar, Ziauddin, *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*. Kuala Lumpur: (Petaling Jaya) Pelanduk, 1988.

59. Sarton, George, *Introduction to History of Science* vol. III. Baltimore, 1929-1948.

60. Schmidt, Nathaniel, *Ibn Khaldun: Historian, Sociologist, and Philosopher*. New York: AMS Press INC, 1967.

61. Spiegelburg, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. The Hague: Martinus Nijheff, 1969.

62. Stonequist, Everett V., *The Marginal Man. A Study in Personality and Culture Conflict*. New York: Russell Inc., 1961.

63. Toshihiko, Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

64. Toynbee, Arnold, *A Study of History: The Growth of Civilizations*. New York: Oxford University Press, 1962.

65. Walzer, Richard, ed., "New light on Galen's moral philosophy," in *Greek into Arabic*. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

66. Youmna, Adal, *Sufism in Ibn Khaldun: An Annoted Translation of the "Shif*ê' al-Sae'll li tahdhòb al-masè'il" Indiana University U.M.I., 1990.

67. Zaid, Ahmad, *Explorations in Islamic Sciences*. London: Mansell Publishing Ltd, 1986.

68. Zaid, Ahmad, *The Epistemology of Ibn Khaldun*. London: Routledge Curzon, 2003.

69. Tibawi, A. L., 'Review of Ibn Khaldun: the Muqaddimah', Trans. Franz Rosenthal, *Islamic Quarterly*, vol. V, no. 1 & 2, 1959.

70. Lakhsassi, Abderrahmane, 'Ibn Khlaldun and the Classification of Science', *The Maghreb Review,* vol. 4. no. 1, 1979.

71. Abdul Halim Abdul Karim, 'Ibn Khaldun and Confucius: A Preliminary Comparative Analysis Between 'Asabiyyah and Wu Lun', International Conference: *Ibn Khaldun's Legacy and its Contemporary Significance,* International Institute of Islamic Thought & Civilization; International Islamic University Malaysia: Kuala Lumpur 20th -22nd November 2006.

72. Mackeen, Abdul Majid, 'Revelational Criteria in Islamic Thought', *The Islamic Quarterly,* Vol. XXX. no 1, London: Islamic Cultural Center, 1986.

73. Lakhsassi, Abdurahman, 'Ibn Khaldun and the Classification of Science'. *The Maghreb Review*, Jan-Feb vol. 4. no. 1, 1979.

74. al-Marzouki, Abu Yaareb, 'Ibn Khaldun's Epistemological and Axiological Paradoxes', *Ibn Khaldun and Muslim Historiography*, Ahmed Ibrahim Abushouk ed., Research Center IIUM, 2003.

75. Akbar, Ahmed, 'Ibn Khaldun's Understanding of Civilizations and the Dilemmas of Islam and the West',*Middle East Journal,* Vol. 56. no. 1, winter, 2002.

76. Schleifer, Aliah, 'Ibn Khaldun's Theories of Perception, Logic, and Knowledge', *Islamic Quarterly,* vol. XXXIV, no. 2, 1990.

77. Haque, Anzarul M., 'Methodology of Ibn Khaldun's Science of Culture' *Aligarh Journal of Islamic Philosophy,* 1991.

78. El-Azmeh, Aziz 'The Muqaddimah and Kitab al'Ibar: Perspectives from a Common Formula', *Maghreb Review,* vol. 4, no. 1, 1979.

79. Lawrence, Bruce B., 'Ibn Khaldun & Islamic Reform' *Journal of Asian and African Studies,* vol. XVII, no. 3-4 /July-October, Leiden: E. J. Brill, 1983.

80. Casewit, Stephen, 'The Mystical Side of the Muqaddimah: Ibn Khaldun's View of Sufism', *The Islamic Quarterly,* vol. XXIX, no. 3, London: Islamic Cultural Center, 1985.

81. Newby, D. Godbon, 'Ibn Khaldun and Frederic Jackson Turner: Islam and Frontier Experience', *Journal of Asian and African Studies,* K. Ishwaran ed., vol. 18, no. 3-4, July and October, Leiden: E. J. Brill 1983.

82. Dhaouadi, Mahmoud, 'A Critical Assessment of the Issues of Objectivity and

Subjectivity in Contemporary Western Socio-Behavioral Thought and Its Muslim Khaldunian Counterpart', *American Journal of Islamic Social Sciences,* vol. 7, no. 2, 1990.

83. Dhaouadi, Mahmoud, 'An Interpretation of the Implications of Human Nature for Ibn Khaldun's Thinking', *Islamic Quarterly*. vol. 32, 1988.
84. Dhaouadi, Mahmoud, 'Ibn Khaldun: The Founding Father of Eastern Sociology', *International Sociology,* United Kingdom, 1990.
85. Dhaouadi, Mahmoud, 'The Forgotten Concept of Human Nature in Ibn Khaldun's Studies', *Assian Journal of Social Sciences*, 36 (2008).
86. Rosenthal, Erwin I. J., 'Ibn Khaldun: A North Africa Muslim Thinker of the Fourteenth Century', *Bulletin of the John Rylands Library,* vol. 24, Manchester University Press, 1940.
87. Fida, Muhammad, 'Ibn Khaldun's Theory of Social Change: A Comparison with Hegel Marx and Durkheim', *American Journal of Islamic and Social Sciences,* vol. 15, no. 2, 1998.
88. Gibb, H. A. R., 'The Islamic Background of Ibn Khaldun's Polticial theory', *Bulletin of the School of Oriental Studies,* vol. VII, University of London, 1933-35.
89. Hart, D. M., 'Ibn Khaldun and the Beginning of Islamic Sociology in the Maghrib', *Arab Historical Review for Ottoman studies,* vol.7-8, 1993.
90. Hellmut, Ritter, 'Irrational Solidarity Groups: A Socio-psychological Study in Connection with Ibn Khaldun', *Oriens,* Leiden : E. J. Brill, 1948.
91. Johnson, S. A., 1991, 'The Umranic Nature of Ibn Khaldun's Classification of the Sciences', *Muslim World,* vol. 8, 3, 4, 1948.
92. Kalman, Bland, 'An Islamic Theory of Jewish History: The Case of Ibn Khaldun', *Journal of Asian and African Studies,* vol. 18. no. 3-4, K. Ishwaran Ed., Leiden: E. J. Brill, 1983.
93. Kamel, Hassan, 'Civilizational Islam: A New Government's policy', *Journal of Islam in Asia,* vol. 2, no. 1, 2005.
94. Goodman, L. E., 'Ibn Khaldun and Thucydides', *Journal of the American Oriental Society,* vol. 92, Issue 2, April-June, 1972.
95. Cooke, Mariam, 'Ibn Khaldun and Language: From Linguistic Habit to Philosophical Craft', *Journal of Asian and African Studies,* K. Ishwaran ed., vol. 18, no. 3-4, July-October, Leiden: E. J. Brill, 1983.
96. Meuleman, Johan H., 'La causalité dans la Muqaddimah d'Ibn Khaldun', *STVDIA ISLAMICA,* LXXIV, Paris: G.-P. Maisonneuve-Larose..
97. Miya, Syrier, 'Ibn Khaldun and Islamic Mysticism', *Islamic Culture,* vol. XXI, nos. 1-4, London: The Islamic Cultural Center, 1947.

98. Mahdi, Muhsin, 'Ibn Khaldun', *History of Muslim Philosophy*, M. M. Sharif, ed., Wiesbaden : Otto Harrassowitz, 1966.

99. Nassar, Nassif, 'Le Maitre d'Ibn Khaldun: al Abili',. *STVDIA ISLAMICA*,, xx, 103-114, Paris, 1965.

100. Sentürk, Recep and Nizamuddin, Ali M., 'The Sociology of Civilizations: Ibn Khaldun and a Multi-civilisational World Order', *Asia Journal of Social Sciences,* 36, 2008.

101. Rosenthal, Franz, 'Ibn Khaldun in His Time', *Journal of Asian and African Studies,* vol. XVII, no. 3-4/July-October, Leiden: E. J. Brill, 1983.

Sheik, Saeed, 'Ibn Khladun', *Iqbal* vol. 9, no. 1, Pakistan : The Bazm-I- Iqbal, 1960.

Seyed, Omar Seyed Agil, 'Ibn Khaldun's Theory of Social Science', *Journal I.K.I.M*. 1993.

باللغة الفرنسية :

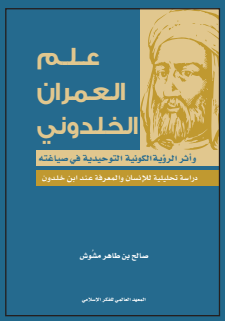
1. Abdusalam, Ahmed, *Ibn Khaldun et ses lecteurs*. Paris: Presse Universitaire de France, 1983.

2. Benchekroun, Mohamed B. A., *La vie Intellectuelle Marocaine sous les Mérinides et les Wattasides*. Rabat, 1974.

3. Bennabi, Malek, *Le problème des idées dans le monde Musulman*. Alger: Société d'Edition et de Communication, 1991.

4. Munk, S., *Melange de la philosophie Juive et Arabe*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1955.

5. Nassar, Nassif, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun*. Paris: Presses Universitaires de France, 1965.



هذا الكتاب

يعد هذا الكتاب أول محاولة عنيت بدراسة الرؤية الكونية التوحيدية وأثرها في صياغة علم العمران البشري، الذي يعد إحيائه مطلباً علمياً ودينياً وحضارياً، لاسيما أن الأمَّة الإسلامية ستظل عاجزة عن النهوض ما لم تتمكن من تشخيص الداء وصناعة الدواء المناسب، وذلك بالرجوع إلى الوحي و «العلوم الآليَّة» التي تخدمه، كعلم العمران البشري التوحيدي.

يحاول هذا الكتاب صياغة مسألة الفكر العلمي الخلدوني في نسقها الأصلي بطرح أسئلة غير تقليدية، وإبراز الجوانب المسكوت عنها، ونقد الاتجاهات والقراءات التقليدية التجزيئية لهذا الفكر؛ إذ يركز البحث على إبراز العلاقة بين الفكر العلمي الخلدوني ومصادر الوحي وعلومه الآلية، وذلك على مستوى مفاهيمي واستدلالي. كما ينقد الكتاب الطرح الوضعي المادي للفكر الخلدوني ويبيّن بعض إخفاقاته في تفسير هذا الفكر وربط أجزائه المختلفة، وذلك بالرجوع إلى العلاقة التي تربط بين فكر ابن خلدون والرؤية الكونية التوحيدية.

والكتاب يفتح مسالك فكرية ومنهجية أصيلة وبديلة لقراءة التراث العلمي للعلماء المسلمين كابن خلدون وغيره، ويتعرض إلى بعض خفايا الصراع بين المعرفية الغربية والمعرفية الإسلامية في تحديد ماهية العلم وتطبيقاته العمرانية.

ISBN 978-1-56564-461-8
9 781565 644618

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
١٤٠١هـ - ١٩٨١م
1401AH - 1981AC