

الفصل الثاني: هويّة علم العمران

المبحث الأوّل: غاية علم العمران.

المبحث الثّاني: معياريّة علم العمران.

المبحث الثّالث: أهو علم اجتماع؟

المبحث الرّابع: أهو فلسفة تاريخ؟

المبحث الخامس: إطار علم العمران.

المبحث الأول: غاية علم العمران

من الطبيعي أن أي باحث يعالج موضوعًا عامًّا لا بد أن ينطلق في معالجته من الأسس التي كان سابقوه قد وضعوها؛ فالعلم هو تواصل، وتكامل بين الأسبق واللاحق، وعلى هذا المنهج سار ابن خلدون فاطلع على المادة التي وضعها سابقوه من المؤرخين، فهضمها، واستوعبها، لكنه نظر إلى هذه المادة نظرة نقدية تقييمية تحمل ميزان العلم والمعرفة، ووضع مقاييس العقل، ومعايره بمواجهة آثار هؤلاء، ونتائج أعمالهم، فرأى أن هذه الآثار، والنتائج بعيدة عن ميزان العلم والمعرفة، وغريبة عن مقاييس العقل، ومعايره.^(١)

يقول: (...) والنَّاقِدُ البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون، أو اعتبارهم، فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليه الأخبار، وتحمل عليها الروايات، والآثار، ثم إن أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج، والمسالك... لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد، وبليد الطبع والعقل، أو متبلد ينسج على ذلك المنوال، ويحتذي منه بالمثال، ويذهل عمَّا أحالت الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول صورًا قد تجرّدت من موادّها، وصفاحًا انتضيت من أغمارها، ومعارف تستنكر للجهل بطارفها وتلاذها، إنما هي حوادث لم تعلم أصولها، وأنواع لم تعتبر أجناسها، ولا تحققت فصولها.^(٢)

(١) ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٠٣.

(٢) انظر المقدمة ص: ٤.

وبكونها كذلك فإن هذه الآثار، والنتائج عاجزة، وقاصرة عن أن تقدّم، أو تؤدّي فائدة للأجيال، بل إنها قميئة بأن تزرع الجهل في أذهان النَّاس بدل العلم والمعرفة، إزاء هذا فإن العالم المؤتمن على طلاب العلم، والمخلص لفضيطة المعرفة لا بدّ له من أن يتخذ موقفًا من هذا الوضع الشاذ، والموقف الذي اتخذته ابن خلدون إزاء (مغالط المؤرخين) كان الموقف التاريخي الفريد من نوعه؛ فابن خلدون إنما وضع مقدّمته ليحدّد المعالم، والمناهج التي ينبغي للمؤرّخ أن يسلكها، الأمر الذي كان من شأنه أن يسهم بأكبر قسط في عمليّة صنع تاريخ العلم، والمعرفة على الإطلاق، وإذا كان القول في أنّ ابن خلدون أسهم بالقسط الأوفر في صناعة تاريخ العلم، والمعرفة يثير بعضًا من الاهتمام بالغلو، والمبالغة؛ فإننا لا نغالي إذا قلنا: إنّ موقف ابن خلدون التاريخي من (مغالط المؤرخين) دفع به لأن يكشف حقائق الوجود الأساسيّة التي كانت الفلسفة العامّة تسعى إلى اكتشافها، ولئن كان بعض الفلاسفة العرب خاصّة قد قاربوا في محاولاتهم الجادّة، وسعيهم المستمر اكتشاف هذه الحقائق فإنّ ابن خلدون قد اكتشف ما كانت تسعى إلى اكتشافه الفلسفة العامّة، وبالمنطق.

إنّ ابن خلدون قد وضع يده على مغالط المؤرخين، وذكر الدّوافع التي وضعتهم في موقع الغلط، وتحريف حقائق التاريخ، وتزييفها مميّزًا بين غثّهم، وسمينهم، فلم يغمط من قاربوا حقيقة وظيفة المؤرّخ حقّصهم، سالكا في ذلك مسلك العالم المنزه عن الانحياز إلا لمقتضى العلم، والمعرفة، فعرض لذلك في خطبة الكتاب قاصدًا إدخال القارئ إلى مشروعه، وهو على علم بمقتضيات مادّة التاريخ، وأهدافها، وعلى معرفة بما يكون على المؤرّخ من واجبات يلتزم بها، ويعمل على ضوئها بادئًا بعرض هذه المادّة (فن التاريخ)، وكأنه بذلك يقصد لفت نظر القارئ بأن لا يأخذ بهذا الظاهر، وأن يعمل على أخذ الحيطة، والحذر، وأن يقرأ المادّة قراءة نقدية، ويعمل نظره، ويقيس بمقاييس عقله، وأن يزن الأمور بميزان المنطق، وأن يعتمد

الرؤية في قراءته وتحصيله، يقول: (أما بعد فإنَّ فنَّ التَّاريخ من الفنون التي تتداولها الأمم والأجيال، وتشدُّ إليها الرِّكائب، والرَّحال، وتسمو إلى معرفته السوق والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، وتتساوى في فهمه العلماء والجهال؛ إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدُّول، والسَّابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرق بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدي لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمرُوا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحال فيهم الزَّوال).^(١)

وبعد أن ينتهي من عرض هذا الظاهر يعمد إلى عرض الباطن، أو إلى ما يجب أن تكون عليه هذه المادَّة في حقيقتها، وكأنه بذلك يرشد القارئ إلى الطَّريق الصَّحيح الذي يوصل إلى الحقيقة، كما أنه يريد أن يبين الطُّرق الصَّحيحة في عمليَّات إعمال الفكر، وقياس الأمور بمقاييس العقل، والمنطق، وهو بذلك ينهج النِّهج العلمي المبني على الأصول المعرفيَّة الأولى: (وفي باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيَّات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة، عريق وجدير بأن يعدَّ في علومها وخليق، وإنَّ فحول المؤرِّخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام، وجمعوها، وسطَّروها في صفحات الدِّفاتر، وأودعوها، وخلطها المتطفُّلون بدسائس من الباطل، وهموا بها وابتدعوها، وزخارف من الرِّوايات المضعفة لفقوها، واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم واتبعوها، وأدَّوها إلينا كما سمعوها، فلم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال، ولم يراعوا، ولا رفضوا ترهات الأحاديث، ولا دفعوها؛ فالتَّحقيق قليل، وطرف التَّنقيح في الغالب قليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتَّقليد عريق في الآدميين وسليل، والتَّطفل على الفنون عريض طويل، ومرعى الجهل بين الأنام وخيم وبيل، والحقُّ لا

(١) انظر: المقدِّمة ص: ٣.

يقاوم سلطانه، والباطل يقذف بشبهات النظر شيطانه، والنَّاقِل إنما هو يَمْلِي، وينتقل، والبصيرة تنقد الصَّحيح إذا تمقل، والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل).

فمن وقوفه على منهاج المؤرِّخين الخاطئة، وتركيزه على كشف عمقها وفسادها كان ابن خلدون في طريقه إلى اقتلاع هذه المناهج المبنية على مفاهيم بعيدة بطبيعتها عن مقتضى الأصول المعرفية الأولى كما كان، وفي نفس الوقت في سعيه إلى وضع المناهج العلمية الصحيحة التي ترشد المؤرِّخ وهو في طريقه لبلوغ حقيقة مهمته، وفرض القواعد التي من شأنه الالتزام بها أن يأمن شرَّ الجنوح عن هذا الطريق، وهذه المناهج التي على المؤرِّخ الالتزام بها يجب أن تكون كما يتبادر إلى الذهن، والتزاماً بالقاعدة التي تقتضي بأنَّ لكلِّ جانب من الوجود الأصول والمناهج التي تقود الباحث، وترشده إلى العلم به وبمسائله، وهي مناهج التاريخ، أو أصول التاريخ، وإنما إذا كان لكلِّ جانب أصوله، أو فلسفته كما هي في القانون مثلاً؛ فإنَّ شرط هذه الأصول، أو هذه الفلسفة أن تكون مادَّة هذا الجانب من ذاته؛ فالقانون مادَّته من ذاته، بينما التاريخ يستمدُّ مادته من خارج ذاته، فنقول مثلاً: تاريخ القانون، أو تاريخ الشُّعر؛ فالأصول، أو الفلسفة هي للمادَّة، والتاريخ ليس مادَّة بذاته، ولذلك فإذا أردنا أن نُؤرِّخ للقانون؛ فعلينا أن نعرف أصول القانون، وإذا أردنا أن نُؤرِّخ للشُّعر؛ فعلينا معرفة أصول الشُّعر، وبالتالي فإذا أردنا أن نُؤرِّخ للعمران؛ فعلينا أن نعرف فلسفة العمران، أو أصول العمران، ولكنَّ العمران يتناول جميع جوانب الوجود، ويشتمل على جميع العلوم التي يبدعها الإنسان وهو في سبيله إلى اعتمار الأرض، فعلم العمران الخلدوني هو نظرة عامَّة شاملة للكون تهدف إلى معرفة ما يقوم به الإنسان وهو في سبيله إلى اعتمار العالم.

(فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أرادته الله من اعتناء العالم بهم، واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العمل).

فيكون المؤرِّخ الذي يعنيه ابن خلدون والذي وضع له علم العمران كدستور يلتزم بأحكامه، ويسترشد بمبادئه هو الذي يؤرِّخ للعمران بكلِّ ما ينضوي تحت لوائه من علوم، ومسائل تستند عليها عمليَّات اعتناء الأرض.^(١)

والأصول التي ترشد إلى العلم بجميع جوانب الوجود هي الأصول الأولى التي تشترك فيها هذه الجوانب مجتمعة، والتي تعنيها الفلسفة العامَّة باعتبارها أم العلوم، وهي الأصول التي اكتشفها ابن خلدون، وباكتشافه لها يكون قد اكتشف حقائق الفلسفة العامَّة.

لقد جعل ابن خلدون العمران البشري موضوعاً لعلمه الجديد، وحرص على إثبات مشروعية هذا العلم من حيث استحقاقه للقب (علم).

أو من حيث كونه علماً جديداً لم يسبقه إليه أحد من المفكرين السَّابِقين، ومن ثمة كان عليه أن يثبت مخالفة موضوع علمه هذا للموضوعات التي تبحث فيها العلوم السَّائدة في عصره، والعصور الماضية.

لقد استوحى ابن خلدون فكرة هذا العلم الجديد من خلال مطالعته لكتب التَّاريخ باحثاً عن دروس، و(عبر) من الماضي تعينه على فهم الحاضر الذي أثقلت على فكره مشاكله، وأحداثه إلى درجة قرَّر معها الانسحاب من خضم الحياة السِّياسية، والتَّفَرُّغ للمطالعة والدَّرس، أي: لتأمل هذه المشاكل، ومحاولة فهم

(١) ابن خلدون وتفوق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٠٧-٣٠٨.

أسبابها، وطبيعتها، فطريق ابن خلدون إلى علمه الجديد هو التاريخ، أي: ذلك الترابط بين الماضي والحاضر الذي اكتشفه في فترة توتره النفسي العميق، ومن هنا كان تصويره لعلم العمران باعتباره يصلح أن يكون (معيّارًا) يتحرّى به المؤرّخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه من الأخبار، وبالتالي فإنّ علم العمران من هذه الناحية أداة لا غنى عنها للمؤرّخ إذا هو أراد أن ينقل لمعاصريه، وللأجيال الآتية من بعده صورة أقرب ما تكون إلى الحقيقة عن الماضي، وحيلة الأجيال الماضية...

ولكن هل تنحصر فائدة علم العمران في هذه المسألة وحدها؟ وهل كانت الحاجة إلى معيار لتمحيص الأخبار هي الدافع الوحيد الحقيقي الذي حمل صاحب المقدمة على إنشاء علمه الجديد؟.

إنّ ابن خلدون يقرّ مبدئيًا طبقًا لرأي الحكماء -أي: المناطقة- أنه (إذا كانت كلّ حقيقة متعلقة طبيعياً يصلح أن يبحث عمّا يعرض لها من عوارض لذاتها؛ وجب أن يكون باعتبار كلّ مفهوم، وحقيقة علم من العلوم أيضًا).

ولكنه يعقّب على ذلك تبريراً لإغفال الحكماء لهذا العلم الجديد، وعدم كتابتهم فيه فيقول: (ولكنّ الحكماء لعلّهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا -أي: علم العمران- إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها واختصاصها شريفة، لكنّ ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه).

إنّ موقف ابن خلدون هنا واضح، وغامض في الوقت نفسه، هو واضح من حيث يؤكّد أنّ (ثمرة) علم العمران هي في تصحيح الأخبار، ولكنه غامض من حيث أنه يؤكّد من جهة أخرى أنّ مسائل هذا العلم (في ذاتها واختصاصها شريفة) دون أن يبيّن نوع هذا (الشرف)، وحقيقته، فماذا يعني ابن خلدون بذلك؟.

للإجابة على هذا السؤال لا بدّ من التّعريف أولاً على ما يقصده العلماء بـ(شرف العلم)، والجواب على هذه النقطة يقدمه الغزالي.

يقول أبو حامد في كتابه (ميزان العمل): (إنَّ شرف العلم يدرك بشيئين:

أحدهما: بشرف ثمرته، والآخر: بوثاقة دلالته، فعلم الطب مثلاً أشرف من الحساب باعتبار الثمرة؛ (لأنَّ صحّة البدن أشرف من معرفة كميّة المقادير). ولكنَّ الحساب أشرف من الطب باعتبار وثاقة الدليل؛ لأنَّ العلم بمسائل الحساب علم ضروري غير متوقّف على التّجربة بخلاف الطب، ومع ذلك فإنَّ (النّظر إلى شرف الثمرة أولى من النّظر إلى وثاقة الدليل).

وعلى هذا فالعلوم إما أن تكون شريفة لكونها تنفع الإنسان بكيفيّة مباشرة في الحياة الدّنيا: العلوم الطّبيعية، أو في الحياة الأخرى: العلوم الدّينية، وإما أن تكون شريفة من حيث أنها تخدم العقل، وتشبع فضوله في المعرفة، وتعينه على التّقدّم في العلوم، وعلم العمران من النّاحية الأولى شريف؛ لأنَّ ثمرته تصحيح الأخبار مما يساعد الإنسان على معرفة الماضي على حقيقته، واستخلاص الدروس من وقائعه وأحداثه، الشّيء الذي يفيد في حياته الدّنيا، ويذكّره بحياته الأخرى، ومن هنا كانت فائدة التّاريخ أنه (يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم؛ حتى تتمّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدّين، والدّنيا).

ولكن مع ذلك فإنّ ثمرة علم العمران من هذه النّاحية ثمرة ضعيفة؛ لأنه لا يقدّم لنا هذه الثمرة مباشرة، بل عبر التّاريخ، ولكنَّ علم العمران لا يقتصر شرفه على هذه

النَّاحِيَة، فحسب فهو علم شريف من حيث (مسائله في ذاتها اختصاصًا) أي: من حيث كونه علمًا برهانيًا متين الأدلة، وثيق البراهين.

إنَّ علم العمران لا يقتصر على ذكر ما حدث بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه؛ فهو علم يشرح (من أحوال العمران والتَّمَدُّن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الدَّائِيَّة ما يمتنع بعلم الكوائن وأسبابها، ويعرِّفك كيف دخل أهل الدُّول من أبوابها؛ حتى تنزع التَّقْلِيد من يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال، وما بعدك... داخلًا من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص، فاستوعب أخبار الخليقة استيعابًا، وذلك من الحكم النَّافِرة صعبًا، وأعطى الحوادث والدُّول عللاً وأسبابًا، وأصبح للحكمة صَوَانًا، وللتَّاريخ جَرَابًا).^(١)

تلك هي مسائل هذا العلم الجديد، وذلك هو شرفها (في ذاتها واختصاصها)،

يقول ابن خلدون عن كتابه: (ولم أترك شيئًا من أوليَّة الأجيال والدُّول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التَّصَرُّف والحول في القرون الخالية، والملك وما يعرض في العمران من دولة، وملة، ومدنيَّة، وحلة، وعزَّة، وذلَّة، وكثرة، وقلة، وعلم، وصناعة، وكسب، وإضاعة، وأحوال متقلِّبة مشاعة، وبدو، وحضر، وواقع، ومنتظر إلا واستوعبت جملة، وأوضحت براهيمه وعلله، فجاء هذا الكتاب فذًا بما ضمته من العلوم القريية، والحكم المحجوبة الغريبة).^(٢)

(١) المقدِّمة ص: ٣٥٣.

(٢) نفسه: (٣١٧/١).

إنَّ هذه العبارات التي يقدِّم بها ابن خلدون كتابه، ويحدِّد من خلالها علمه الجديد موضوعاً، وغاية ذات أهميَّة قصوى بالنسبة إلى ما نحن بصدد البحث فيه، فهي تعيننا على تصور أحسن لعلم العمران الخلدوني، والغاية التي أنشأه من أجلها، وهكذا فإنه بإمكاننا أن نبرز المسائل الهامة الآتية:

الأولى: هي ما تشير إليه عبارة ابن خلدون هذه (داخلاً من باب الأسباب على العموم إلى الأخبار على الخصوص).

لقد وردت هذه العبارة ضمن الفقرات التي قدم بها لكتابه بجميع أقسامه: المقدِّمة والتَّاريخ، والظاهر أنه يشير هنا إلى المقدِّمة التي ضمنها علمه الجديد، وهي مدخل إلى التَّاريخ يشرح فيه الأسباب على العموم ليتفرَّغ بعد ذلك إلى الأخبار بالتفصيل، ومعنى ذلك أن المقدِّمة، أو علم العمران تنظر إلى التَّاريخ في عموميته، وكليته؛ فهي بمثابة شرح، وتفسير لأحداث الماضي دون تقييد بالزمان، والمكان، أما ما بعدها، أي: التَّاريخ، فهو تفصيل لوقائع الماضي حسب زمان، ومكان وقوعها، وهذا ما يلقي أضواء كاشفة على تفرقة ابن خلدون في التَّاريخ بين (ظاهر)، و(باطن)؛ فالتَّاريخ في (ظاهرة) لا يزيد على أخبار عن الأيام، والدُّول، والسَّوابق من القرون الأولى تنمو فيها الأحوال، وتضرب فيها الأمثال، وتلطّف بها الأندية إذا غصَّها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النُّطاق، والمجال، وعمرُوا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال).

إنَّ التَّاريخ بهذا المعنى هو سرد لحوادث الماضي في تسلسلها الزمني فهو (إخبار)، بل مجرد (أخبار تنمو في الأقوال)، أما (في باطنه فهو نظر، وتحقيق، وتعليل للكائنات

ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق؛ فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، جدير بأن يعد في علومها، وخليق).

إنَّ التَّاريخ بهذا المعنى هو تفسير للكائنات التي من عالم الأفعال، أي: النشاط البشري عبر القرون والأجيال، وبيان القوى الموجهة والفاعلة، بل المتحكِّمة في هذا النشاط بمختلف مظاهره، وأشكاله، أما المسألة الثَّانية التي يمكن إبرازها من خلال العبارات الواردة آنفا فهي أنَّ هذا التفسير للتَّاريخ الذي تضطلع به المقدِّمة، أو علم العمران يهدف إلى بيان (كيف دخل أهل الدَّولة من أبوابها ...) حتى تقف على أحوال ما قبلك من الأيام، وما بعدك، وتعرف كل (واقع ومنتظر).

إنَّ مهمة علم العمران إذن لا تنحصر في بيان ما حدث في الماضي، بل هو يعرفنا بها (قبلنا، وما بعدنا) بما هو (واقع)، وما هو (منتظر)، ومعنى هذا بلغة عصرنا أنَّ علم العمران يهدف من خلال تفسيره للتَّاريخ إلى الكشف عن حقيقة (الصَّيرورة التَّاريخيَّة)، والشُّروط التي توجهها، والعوامل الفاعلة فيها، هذه الصَّيرورة التي تتجسَّد في الدَّولة باعتبارها (صورة) العمران، والشَّكل الحافظ لوجوده، وإذن فإنَّ (الدخول من باب الأسباب على العموم) يعني: فهم الصَّيرورة التَّاريخيَّة، الشَّيء الذي لا بدَّ منه لفهم أحداث الماضي باعتبارها أحداثاً جزئيَّة تحدُّثنا عنها (الأخبار).

أما المسألة الثَّالثة والأخيرة فهي متوجِّة لما قلناه بصدد المسألتين السَّابقتين وهو أنَّ هذا الكتاب والمقصود به المقدِّمة، والتَّاريخ معاً قد أصبح نظراً لذلك كله (للحكمة صواباً، وللتَّاريخ جراباً).

ما معنى هذا؟ الصَّوان، والجراب بمعنى واحد تقريباً وهو الغلاف الذي يسان فيه الشَّيء، وبناءً على ذلك فإنَّ كتاب العبر يقيم الحكمة والتَّاريخ معاً، الحكمة أو

الفلسفة في المقدّمة، والتّاريخ فيما يليها، ويتّبع عن ذلك أنّ علم العمران نوع من الحكمة، وفرع من فروعها، فما نوع هذا العلم بالضّبط؟ هل هو علم في المنهج على غرار المنطق؟ أم هو علم اجتماع، أم فلسفة تاريخ، أم فلسفة سياسة؟^{(١)(٢)}

(١) الكائنات التي من عالم الأفعال هي في لغة ابن خلدون مجموع أنواع النّشاط البشري، وما يتّبع عنه.

أما الكائنات التي من عالم الذوات فهي كالمخلوقات الماديّة والروحيّة التي خلقها الله.

(٢) المقدّمة (١/ ٣٥١).

المبحث الثاني: معيارية علم العمران

أن يكون ابن خلدون قد تصور علمه الجديد على أن إحدى مهامه الأساسية هي (تمحيص) الأخبار، فهذا ما لا شك فيه، وما لا يحتاج منا إلى مزيد تفصيل، وأما أن يكون هذا العلم يصلح فعلاً لهذه المهمة؛ فهذه مسألة قابلة للمناقشة، وهي موضوع البحث في هذه الفقرة، ولنبدأ بطرح الأسئلة الأساسية في الموضوع وهي: هل يصلح علم العمران كما شرحه صاحبه ليكون معياراً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه؟.

وهل يكفي في تمحيص الأخبار مراعاة مطابقتها لطبائع العمران؟ ثم لماذا لم يطبق ابن خلدون نفسه هذا المنهج الذي دعا إليه عند كتابته التاريخ؟.

قبل الإجابة عن هذه الأسئلة تجب الإشارة إلى أن مصادر التاريخ كانت إلى أيام ابن خلدون تنحصر في (الأخبار) التي ينقلها المؤرخ من الكتب، أو يسمعها من روايتها المباشرين، أو غير المباشرين، فلم يكن الاهتمام بالمصادر الأخرى كالوثائق، والأثار قد ظهر بعد، ولذلك كان (النقد التاريخي) منحصراً آنذاك فيما عبر عنه ابن خلدون، بل إن مشكلة نقد الأخبار قد طرحت في الفكر الإسلامي قبل قيام التاريخ في الإسلام كفرع مستقل من فروع المعرفة، وذلك على يد أولئك الذين تصدوا لجمع الحديث، أو لكتابة السيرة النبوية، وقد اهتدى هؤلاء إلى طريقة نقدية سموها (التعديل والتجريح).^(١)

(١) العصبية والدولة ص: ١٢٥.

والحق أن ملاحظة ابن خلدون على هذه الطريقة من حيث إنها لا تصلح، أو على الأقل لا تكفي في نقد (الأخبار عن الوقائع صلاحيتها في (الأخبار الشرعية) الإنشائية ملاحظة شديدة ودقيقة، فقبل التعديل والجرح لا بد من النظر أولاً فيما إذا كان مضمون الخبر ممكن الوقوع أصلاً، ولو أن ابن خلدون حصر قضية الإمكان هذه في (الإمكان الطبيعي) أي: في مطابقة مضمون الخبر لقوانين الطبيعة لما كان هناك إشكال.

إن الهدف من (المطابقة) سيصبح حيثُ محصوراً في فصل الأخبار التاريخية عما يداخلها من خرافات، وأساطير لا يقبلها العقل، ولا تسمح بوقوعها قوانين الطبيعة، ولكن الإشكال القائم وبكيفية حادة في كونه أراد أن يخضع صحة الخبر لمطابقته لما أسماه (طبائع العمران).

ومهما يكن من طبائع العمران هذه فهي في نهاية التحليل من إنشاء العقل، وبالتالي فإن المقياس، أو المعيار في صحة الخبر، أو عدم صحته سيكون العقل والعقل وحده.

وإذا كان الأمر كذلك ألا يصبح التأريخ من صنع العقل لا من صنع الأخبار؟^(١)

لقد تنبه إلى هذه المشكلة من قبل المؤرخ الكبير ابن جرير الطبري الذي فضّل أن يحتفظ للتأريخ بهويته الحقيقية؛ فالتأريخ هو أولاً وقبل كل شيء أخبار، والأخبار لا بدّ فيها من ناقل ينقلها، أو راوٍ يرويها؛ فهي لا تستنبط بالعقل، ولا تكتشف بالفكر والنظر: (إن العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادّين غير

(١) نفسه، ونفس الصفحة.

واصل إلى من لم يشاهددهم، ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين، ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول، والاستنباط بفكر النفوس).

إن موقف الطبري هنا قابل للمناقشة أيضًا لإعادة بناء الماضي لا يمكن أن تتم بمعزل عن العقل، خاصة في مرحلة الإنشاء والتركيب؛ إذ لا بدّ من تفسير، وشرح، ولا بدّ من التعليل كلما كان ذلك ممكنًا، وهذا لا بدّ فيه من إعمال العقل، ولكن مع ذلك فإن موقفه من التعليل أقل خطرًا من موقف ابن خلدون الذي يريد أن يحكم العقل لا في التفسير، والتعليل فحسب، بل في قبول الأخبار ورفضها، وهكذا فإن المطابقة لوقائع العمران كمنهج للتأريخ ليست بأسلم من (التعديل، والتجريح).

وبالتالي فإن المشكلة ستظل قائمة ما دام المؤرخ يعتمد فقط على الأخبار المنقولة، أو المروية من غير استعانة بالوثائق والآراء، وغير ذلك من المصادر المادية.^(١) وإذا كان من فضل لابن خلدون في هذه المسألة فهو فضل إثارة المشكل بحده. ولقد كان بإمكانه الاهتداء إلى الحل بتوسيع دائرة مصادر التأريخ، والعمل على نقدها نقدًا ماديًا لو أن المشكل الحقيقي الذي ملك عليه اهتمامه كان هو النقد التاريخي بالذات، على أن ابن خلدون معذور هنا؛ أولاً: لأن العلم في عصره والعصور التي خلت قبله كان دومًا هو (ما حوته الصدور)، لا ما تتضمنه الأوراق، فرواية العلم، والإخبار عن المشايخ، وكبار الرجال كان المصدر المفضل، والموثوق به.

وثانيًا: لأن التأكد من صحة الوثيقة، واستنطاقها كان يتطلب أسلحة لم تكن متوفرة في عصره، ولكن على الرغم من ذلك فلقد كان على صاحب المقدّمة وهو الذي يلتزم المنطق بصرامة أن يتأمل معياره الجديد هذا، ويبحث فيما إذا كان يصلح حقًا في نقد الأخبار أكثر من صلاحية التعديل، والتجريح، بل لقد كان عليه أن

(١) انظر: المصيبة والدولة ص: ١٢٦.

يراجع بعض نظرياته بعد أن اتسعت تجربته، وعاش في المشرق العربي أوضاعاً تختلف عن تلك التي عاشها في المغرب، والتي أوحى له بأرائه، ونظرياته في ميدان السياسة، والاجتماع.

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد ضابطاً للكتابة التاريخية، ولكن علم العمران كما عرضه صاحبه ليس قواعد منهجية، بل هو تفسير لحوادث تاريخية معينة.

إن علم العمران في الحقيقة يعتمد على التاريخ لا العكس، فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع أن نتعرف من خلالها على ما يمكن تسميته (طبائع العمران).

إن الأخبار التاريخية الصحيحة يجب أن تسبق كل تفسير تقترحه لفصل من فصول التاريخ.

لقد أخطأ ابن خلدون إذن في فهم العلاقة بين علم العمران وبين التاريخ.. ولقد كان لهذا الخطأ نتائج خطيرة على هذا العلم نفسه، وقد انعكس هذا الدور الخاطيء الذي أسنده ابن خلدون إلى علمه الجديد على تحليلات لحوادث تاريخية كثيرة، خاصة تلك التي التزم في تفسيرها مراعاة (طبائع العمران) كما فهمها وقررها، وبدل أن يراجع فهمه لهذه الطبائع عندما تتعارض مع وقائع التاريخ نجده يتحايل بمختلف الطرق، وبذكاء أحياناً لإدراج هذه الحوادث في إطار تلك الطبائع ولو أدى به ذلك إلى تكييفها بشكل غير مشروع، من ذلك مثلاً أن العباسية أخت هارون الرشيد (لا يمكن أن تأتي محظوراً في الشرع مع جعفر البرمكي؛ لأنها كانت قريبة

عهد بيداوة العروبة، وسداجة الدين البعيدة عن عوائد الترف، ومرتع الفواحش.^(١)

وكذلك الأخبار التي تنسب إلى هارون الرشيد شرب الخمر أخبار كاذبة واهية؛ لا شيء إلا لأن الرجل (لم يكن... بحيث يواقع محرماً من أكبر الكبائر عند أهل الملة، ولقد كان أولئك القوم كلهم بمنجاة من ارتكاب السرف، والترف في ملابسهم، وآتيهم، وسائر متناولاتهم؛ لما كانوا عليه من خشونة البداوة، وسداجة الدين التي لم يفارقوها بعد.

وأيضاً فإن الدولة العباسية آنذاك كانت في أول طورها، ولأن طبائع العمران تقتضي أن (طبيعة الدولة في أولها... البداوة، والغضاضة).^(٢)

هذا إذا كان تزيف الخبر ممكناً دون حرج، أما إذا كان الحادث التاريخي من القوة بحيث لا يمكن إنكاره فإن المخرج حينئذ سيكون عن طريق التحايل على (طبائع العمران)، وهكذا فإذا كانت طبائع العمران تقتضي أن (الرئاسة على أهل العصية لا تكون في غير نسبهم) وأن (الملك، والدولة العامة إنما يحصلان بالقبيل والعصية).

وإذا كان من الثابت تاريخياً أن المهدي بن تومرت قد ترأس على قبائل مصمودة التي ناصرته، وبايعته على الموت، وتساقطت في ذلك من أتباعه نفوس لا يحصيها إلا خالقها، على الرغم من ادعائه الانتساب إلى أهل البيت، لا إلى عصية مصمودة فإن الحل لهذا الإشكال هو أن نسبه الفاطمي كان (حقيقاً قد درس عند الناس، وبقي

(١) المقدمة (١/ ٣٧٤)

(٢) المقدمة (١/ ٣٨٣)

عنده وعند عشيرته، يتناقلونه فيهم، فيكون النسب الأول كأنه انسلخ منه، ولبس جلدة هؤلاء، وظهر فيها، فلا يضره الانتساب الأول في عصبية؛ إذ هو مجهول عند أهل العصبية.^(١)

هذا بالنسبة إلى نسب ابن تومرت، أما فيما يتعلق بالمولى إدريس العلوي النسب الذي رأس قبائل ادربة، ومغيلة البربرية، وأقام فيها دولة الأدارسة مع أنه لم يكن من عصبيتها، بل كان نسبه إلى أهل البيت واضحاً يعرفه العام والخاص، مثله في ذلك مثل العبيدين الذين ترأسوا على قبائل صنهاجة، وهوارة، وأقاموا فيهما دولتهم... فإن حل الإشكال لا يتطلب التحايل على (طبائع العمران)، وذلك بتوسيع مفهوم العصبية حتى يصبح مفعولها أشبه بمفعول السحر، وبيان ذلك أن عصبية إدريس والعبيدين كان لها (غلب كثير على الأمم والأجيال) حتى صار الولاء لها (عقيدة إيمانية) لا يمكن زعزعتها، وإلا (زلزلت الأرض زلزالها).^(٢)

فالأدارسة، والعبيدون من أهل (النصاب الملكي) أي: من سلالة عصبية حاكمة، ولذلك فإنه (قد يحدث لبعض أهل النصاب الملكي دولة تستغني بها عن العصبية).

وبعبارة أوضح إن العصبية هي دوماً أصل للسلطة، والملك، ولكن إذا حدث تأسيس الملك، والدولة في قوم ذوي عصبية معينة، وعلى يد شخص لا ينتمي لا من قريب ولا من بعيد إلى عصبيتهم؛ فإن السبب في ذلك راجع إلى مفعول العصبية التي كانت قديماً لسلف هذا الشخص مهما بعد العهد بذلك السلف. هذا والأمثلة التي من هذا النوع كثيرة، نعم، لقد استطاع ابن خلدون أن يطبق (قوانينه) بنجاح، ولكن

(١) المقدمة ص: ٣٩٧.

(٢) نفسه ص: ٤٦٥.

فقط في الأخبار التي هي من قبيل الخرافات، أما الأخبار الأخرى التي هي وقائع تاريخية صحيحة، ويخالف مضمونها (طبائع العمران) فإنه قد وجد نفسه إزاءها أمام موقفين لا ثالث لهما:

إما أن يجعل لكل حادثة تاريخية لا تقبل التحايل، أو التأويل قانونها الخاص، الشيء الذي يلغي علم العمران بالمرّة؛ لأنه لا علم إلا بالكلي، وإما أن يترك (طبائع العمران) جانباً ويكتب التاريخ كما هو، وعلى نفس الشكل تقريباً الذي كتبه به أسلافه المؤرّخون... وفعلاً فقد اختار ابن خلدون الموقف الثاني، وقد يكون هذا هو السبب الذي جعل صاحب علم العمران لا يطبق (قوانينه) العمرانية في كتابه التاريخي، وهذا أيضاً ما جعل المؤرّخين الذين جاءوا بعده لم يستفيدوا من هذا المعيار الخلدوني.

نخلص مما تقدم إلى نتيجة واضحة وهي أن علم العمران الخلدوني لا يصلح، أو على الأقل لا يكفي لتمحيص الأخبار كل الأخبار، ومن ثمة فهو يته الحقيقية يجب أن يبحث عنها في الجانب الآخر من جوانب (شرفه) أي: في كونه دراسة مستقلة للعمران البشري، مما يجعل منه علماً قائماً بذاته، لا أداة أو معياراً لعلم آخر، ولكن ما نوع هذا العلم؟، أي: علم العمران.^(١)

(١) تضاربت آراء الباحثين حول الأسباب التي جعلت ابن خلدون لم يطبق (منهجه) التاريخي فيما كتب من تاريخ، فمن قائل: لعل ذلك راجع إلى أنه بدأ بكتابة التاريخ أولاً قبل اكتشاف العلم الجديد، ومن قائل: إن الجور العام، والطريقة السائدة في عصره لم يكونا يسمحان له بذلك.

المبحث الثالث: أهو علم اجتماع؟

يرى كثير من الباحثين أن علم العمران الخلدوني ينطبق تمامًا على الدراسات الاجتماعية الحديثة المعروفة باسم (السوسيولوجيا)، ومن ثمة يرون أن ابن خلدون يستحق أكثر من غيره لقب المنشئ، والمؤسس لعلم الاجتماع؛ فعلاوة على الموافقة اللفظية بين اسم كل من العلمين (علم العمران = علم الاجتماع) فإن هناك توافقًا تامًا في نظر هؤلاء الباحثين بين موضوع العلمين، ومنهجيهما، والغاية منهما... إن موضوع علم العمران هو الاجتماع البشري، وما يلحقه من الأحوال لذاته، أي: الظواهر الاجتماعية، هو حسب هؤلاء الباحثين دائمًا منهج وضعي تجريبي، كما أن الغاية منه هي دراسة الظواهر الاجتماعية كما هي بغية التوصل إلى (القوانين) التي تسير بمقتضاها وقائع الحياة... وغني عن البيان القول بأن هذا وذاك هو موضوع، ومنهج، وغاية علم الاجتماع الحديث، وهذا الرأي يشترك فيه ليس فقط أولئك الذين خصصوا دراسات مستقلة لمقدمة ابن خلدون، بل أيضًا مصطلح الذين تصدوا إلى التأريخ لعلم الاجتماع من الأساتذة العرب، فيذهب بعض الباحثين في المقارنة بين علم العمران الخلدوني وبين علم الاجتماع الحديث إلى أبعد من هذا؛ فالدكتور علي عبد الواحد وافي مثلاً يرى أن كل باب من أبواب المقدمة هو عبارة عن قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة؛ فالباب الأول من أبواب المقدمة يتناول بالدرس أثر البيئة الجغرافية في الظواهر الاجتماعية وتشكلها.

والباب الثاني موضوعه العمران البدوي، والأمم الوحشية، والقبائل، يتناول (المسائل التي يدرسها المحدثون من علماء الاجتماع، وما يسمونه المدينة الحديثة).

والباب الثالث وموضوعه الأول العامة، والملك، والخلافة، والمرتبة السلطانية، يتعرض لما يسميه المحدثون علم الاجتماع السياسي.

أما الباب الرابع في البلدان، والأمصار، وسائر العمران (فقد عرض فيه ابن خلدون لما أسماها دوركايم المورفولوجيا الاجتماعية، أي: علم البيئة الاجتماعية).

ويعلق الدكتور وافي على هذا قائلاً: (وقد ظن دوركايم، وأعضاء مدرسته أنهم أول من فطن إلى الخواص الاجتماعية لهذه الظواهر، وأول من أدخلها في مسائل علم الاجتماع، ولم يدروا أنه قد سبق إلى ذلك ابن خلدون بأكثر من خمسة قرون...).

أما الباب الخامس في المعاش، ووجوهه، فقد عرض فيه حسب ما رآه الدكتور وافي لما يسمى الآن علم الاجتماع الاقتصادي.

وأما الباب السادس والأخير فموضوعه العلوم وأصنافها، والتعليم وطرقه (فهو يعرض لارتقاء التفكير الإنساني، الديناميك الفكري والاجتماعي حسب تعبير أوجست كونت، ولنشأة العلوم وترتيبها، والتعليم وطرقه...)^(١).

إن ابن خلدون لا يولي الظواهر الاجتماعية أيَّ اهتمام، فهو لا يعنى بالفرد، ولا بالأسرة، ولا بالعلاقات الاجتماعية الدقيقة، بل إنه على الرغم من أن أبحاثه تكاد تركز حول المجتمع القبلي فهو لا يهتم بدراسة الحياة في القبيلة، ولا بالعلاقات الداخلية فيها، ولا بنظمها، وعاداتها، وتقاليدها، وإنما يهتم فقط بالقبيلة في فترة معينة من تطور نشأتها، أي: عندما تصبح قوة سياسية لها وزنها في سير الأحداث، فهو يركز اهتمامه حول (العلاقات الخارجية) للقبائل، علاقاتها مع بعضها بعضاً،

(١) انظر: الوزير عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق علي عبد الواحد وافي.

ومع الدولة، ولما كانت هذه العلاقات تتجسم في (الصراع العصبي) من أجل السلطة فإن أبحاثه في النهاية تتركز حول الدولة، مما يجعلها تمتد عمودياً أكثر من امتدادها أفقياً.

ومن هنا كان علم العمران الخلدوني أضيق من علم الاجتماع من الناحية الأفقية، ولكنه أعمق منه من الناحية العمودية، الناحية التاريخية، ذلك أنه بمقدار ما تمتد الدراسات الاجتماعية الحديثة والمعاصرة إلى مختلف مظاهر الحياة الاجتماعية قصد دراستها في تداخلها، وتشابكها دون تقييد بالزمان والمكان تقييداً كبيراً بمقدار ما يغوص علم العمران في تتبع ظاهرة اجتماعية أساسية بعينها هي ظاهرة الدولة خلال مراحل نشأتها، وتطورها، والأحداث التاريخية، والاجتماعية المرافقة لها، ومن هذه الزاوية يبدو علم العمران أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع.^(١)

(١) العصبية والدولة ص: ١٣٠.

المبحث الرابع: أهو فلسفة تاريخ؟

كثيرون هم أولئك الذين رأوا هذا الرأي، وعلى رأسهم المفكر البريطاني أرنولد اتوينبي الذي قال عن ابن خلدون: إنه (قد أدرك، وتصور، وأنشأ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه - أي: عقل - في أي زمان ومكان).

وإلى مثل هذا ذهب فلينت الذي قال: (من جهة علم التاريخ، أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسمًا يضاهي في لمعانه ذلك الاسم، إذا نظرنا إلى ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٦م) كمؤرخ فقط وجدنا من يتفوق عليه حتى بين كتاب العرب أنفسهم، وأما كواضع نظريات في التاريخ فإنه منقطع النظر في كل زمان ومكان، حتى (فيك) بعده بأكثر من ثلاثمائة عام ليس أفلاطون، ولا أرسطو، ولا القديس أوغسطين بأنداد له.

وأما البقية فلا يستحقون حتى الذكر بجانبه... كان رجلًا منقطع النظر بين أهل دينه، ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية، كما كان (دانتى) في الشعور، (ديكارت) في القلم بن أهل دينهما، ومعاصريهما.^(١)

إن رأي هذين الباحثين المختصين جدير بكل احترام وتقدير، وقد تناقله، وأشار إليه جل الذين كتبوا عن ابن خلدون فيما بعد، والحقيقة التي لا جدال فيها أن نظريات ابن خلدون، أو بعضها على الأقل تبدو للباحث أقرب إلى فلسفة التاريخ

(١) فلينت: تاريخ فلسفة التاريخ ص: ٨٦.

منها إلى صنف آخر من الدراسات الاجتماعية، خصوصاً وأن ابن خلدون نفسه يؤكّد على العلاقات المتينة بين علمه الجديد والفلسفة.

ولكن هل يمكن اعتبار العلم الخلدوني فلسفة في التاريخ بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؟

هناك عدة حقائق تمنع من الجواب بالإيجاب على هذا السؤال منها:

- إن ابن خلدون لم يكن يهدف إلى تفسير التاريخ ككل؛ فهو لم يطرح مشكل المصير البشري على العموم في كل زمان ومكان، وإنما كان يهدف إلى بيان العوامل التي تحكمّت في حقبة تاريخية معينة هي تاريخ الإسلام على العموم، وتاريخ المغرب العربي على الخصوص.

- إن الأساس الذي انطلق منه ابن خلدون لم يكن أساساً فلسفياً، بل سياسياً، واجتماعياً، والوعي التاريخي الذي استيقظ عنده بعد نكبته لم يكن يخص مصير الإنسان على العموم، حرّيته، وفاعليته، فهو لم يتعد حدود التاريخ في طرحه للمشكل، بل إنه طرح مشكلة معينة هي مشكلة قيام الدولة، وسقوطها في حدود حقبة تاريخية معلومة.^(١)

فعلم العمران من هذه الناحية علم (مؤطر) تاريخياً، فقد استند فيه إلى حقائق تاريخية معينة، لا إلى مبدأ فلسفي عام، وهذا الموقف من جانبه ينسجم تماماً مع نظريته في المعرفة وحدودها، فالعقل البشري عنده مقيد بالتجربة، ولا يستطيع تعدي حدودها بسلام وهو لا يعلم من الأسباب إلا تلك التي هي من طبيعة ظاهرة، أما فوق ذلك فهو خاص بالعلم المحيط، العلم الإلهي، ولذلك وجب في

(١) العصية والدولة ص: ١٣١

نظره التقيد بـ(الإمكان الواقعي)، وعدم اعتبار الإمكان العقلي المطلق لأنه (يفرض حداً بين الواقعات)، والبحث في التاريخ، أو في العمران البشري هو أولاً وبالذات البحث في هذه الواقعات نفسها كما حدثت متعاقبة متزايدة.

وأخيراً فإن مفهوم طبائع العمران عند ابن خلدون مفهوم ضيق من الوجهة الفلسفية؛ فهو لا يعني بها قانوناً عاماً تخضع له جميع ظواهر الحياة البشرية، بل جملة من الخصائص الذاتية تتحكم في بعض الظواهر الاجتماعية كلاً على حدة، فللعمران البدوي طائفة، وللملك وطبيعته، وللحضارة وظواهرها طبائع خاصة بها، وهذه الطبائع كلها لها علاقة واضحة أحياناً، خفية أحياناً أخرى، (طبيعة) عامة للعمران البشري هي العصبية.^(١)

ولكن مفهوم العصبية هذا لا يعني قانوناً عاماً يتحكم في مصير البشرية، بل هو فقط نوع من الرابطة الاجتماعية يبرز مفعولها على غيرها من الروابط في ظروف خاصة، ويختفي، أو يضعف في ظروف أخرى، كل هذه المنطلقات والحقائق تمنع من القول بأن علم العمران الخلدوني هو في جملته فلسفة في التاريخ..

إن فلسفة التاريخ هي قبل كل شيء فلسفة بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من أبعاد. أما علم العمران، كما تصوره ابن خلدون، وكتب فيه فهو مقيد بالإمكان الواقعي، ويحدد تجربة تاريخية معينة هي تجربة الحضارة الإسلامية.

(١) العصبية والدولة ص: ١٣٢.

المبحث الخامس: إطار علم العمران

يتضح مما تقدم أنه من الصعب إيجاد مكان مناسب لعلم العمران الخلدوني في إطار الدراسات الاجتماعية الحديثة، فهو كما رأينا يقع بين علم الاجتماع وفلسفة التاريخ، فهل هو نوع (جديد) من هذه الدراسات يمكن أن يطلق عليه مثلاً اسم (سوسيولوجيا التاريخ)، ولكننا لسنا بحاجة لمثل هذا الطرح إذا التزمنا بدراسة فكر ابن خلدون في إطاره الحقيقي، إطار الفكر الإسلامي في العصور الوسطى.

إن وصف الفكر الخلدوني بأنه علم اجتماع، أو فلسفة تاريخ، أو غير هذا وذاك من الأوصاف لن يساعد على فهم آرائه كما هي، بل بالعكس فإن ذلك قد يدفع بنا إلى تحريف مجرى الفكر الخلدوني، وصبغه بصبغة جديدة غير صبغته الأصلية، والأصيلة معاً.

وإذا كان لا بدّ من تحديد هويّة هذا العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون في القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي فإنه يجب أن يتم ذلك في إطار اهتمامات العصر الذي ظهر فيه، واستناداً إلى المنابع، والمصادر التي عُرف منها.

لقد عرف الفكر الإسلامي إلى جانب الدراسات اللغوية، والأدبية، والفقهية، والكلامية، والفلسفية جانباً سياسياً، واجتماعياً ما زال في حاجة إلى مزيد بحث، ودراسة، وفكر ابن خلدون نظرياته السياسية، والاجتماعية هو استمرار، وتنويع لهذا الجانب من الفكر العربي الإسلامي.

ودون أن ندخل في التفاصيل فإننا سنقتصر هنا على محاولة ربط آراء ابن خلدون، ونظرياته بالاتجاهات التي عرفها الفكر الإسلامي في ميدان السياسة والاجتماع، لقد ارتبط الإسلام تاريخياً بنظام معين للحكم هو نظام الخلافة، وبما أن هذا النظام كان يمثل في نظر المسلمين بشكل، أو بآخر النظام الوحيد المقبول شرعياً فقد ترتب على ذلك:

أولاً: ارتباط البحث في شؤون الحكم، أي: في مسألة الإمامة، والخلافة بالمباحث الدينية الكلامية منها، والفقهية، فقد كان هذا البحث يستهدف من وجهة المجادلات الكلامية السياسية إثبات شرعية، أو عدم شرعية حكم الخلفاء الأربعة الأول كلهم، أو بعضهم، وذلك حسب النزعة السياسية التي ينتمي إليها الباحث (سنة، شيعية، خوارج...).

ومن جهة الدراسات الفقهية كان البحث في الإمامة يستهدف استخدام الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام، والشروط التي يجب أن تتوفر في الخليفة، وذلك بناء على ما ورد في القرآن من آيات لها علاقة بهذا الموضوع، وعلى ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أحاديث في هذا الشأن، وبناءً كذلك على ما تم العمل به أيام الرسول، وفي عهد الخلفاء الأربعة، وبالاختصاص منهم أبو بكر وعمر.

ومن أهم المسائل التي دار البحث حولها في هذا الموضوع مسألة وجوب، أو عدم وجوب قيام الحكم في الإسلام، ومسألة الصفات، والشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم.

بخصوص المسألة الأولى^(١) اتفق معظم الفقهاء، والمتكلمين على وجوب قيام الحكم في الإسلام، بمعنى أن إقامة الحكم في المجتمع الإسلامي فرض على الأمة كلها وهي مسئولة عن أدائه، ولا تسقط عنها هذه المسئولية إلا إذا كان هناك من بين أفرادها من يتولى بالفعل منصب الإمام، أو الخليفة، مثله في ذلك مثل سائر فروض الكفاية^(٢)، لقد أكد الفقهاء، والمتكلمون على اختلاف نزعاتهم أن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا.

إن الدين يتطلب إقامة الشعائر، وإقامة الحدود، وإجراء المعاملات وفق أحكام الشريعة، وحماية الثغور من هجوم الأعداء... إلخ، وهذا كله لا يتأتى إلا بقيام (سلطان مطاع) يتولى تنفيذ أوامر الله في العباد، وقد استند هؤلاء في تعزيز فكرتهم هذه على بيان أن الاجتماع الإنساني ضروري، وأن هذا الاجتماع نفسه يستلزم قيام حاكم يفصل في المنازعات بين الناس أثناء اجتماعهم، وتعاونهم.^(٣) نجد هذه الفكرة عند الغزالي الذي يؤكد: (إن الدين، والأمن على النفس، والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع..).

وعلى الجملة لا يتهمى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم، وما هم عليه من تشتت الأهواء، وتباين الآراء لو خلوا وآراءهم، ولم يكن رأي مطاع يجمع

(١) لعل أحدث مرجع يمكن أن يرجع إليه القارئ في هذه المسائل كتاب محمد ضياء الدين الرئيس: النظريات السياسية الإسلامية، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار المعارف ١٩٦٦ ص: ١٣٢ وما بعدها.

(٢) لم يشذ عن القول بالوجوب إلى القول بالجواز إلا أقلية منهم الأصم من المعتزلة، وبعض الخوارج، كما يقول ابن خلدون في (فصل في اختلاف الأمة في حكم هذا المنصب وشروطه) في المقدمة (٢/ ٥٢٠).

(٣) يفرقون من الناحية الفقهية بين (الفرض العيني) وهو الذي يجب على كل مسلم القيام به شخصياً كالصوم والصلاة... وبين (الفرض الكفائي) أو فروض الكفاية وهو الذي يجب على الأمة الإسلامية كلها ولكن إذا قام به البعض سقط عن الباقي كصلاة الجنازة مثلاً.

شانهم؛ هلكوا من عند آخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسُلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء؛ فبان أن السُلطان ضروري في نظام الدنيا.

وفي مقدّمة الحسبة لابن تيمية نقراً ما يلي: (وكل بني آدم لا تتم مصلحتهم في الدنيا، ولا في الآخرة إلا بالاجتماع، والتعاون، والتناصر، فالتعاون، والتناصر على طلب منافعهم، والتناصر لدفع مضارهم.

ولهذا يقال: الإنسان مدني بالطبع، فإذا جمعوا فلا بدّ لهم من أمور يفعلونها، يجتلبون بها المصلحة، وأمور يجتنبونها؛ لما فيها من المفسدة، ويكونون مطيعين للآمر بتلك المقاصد، والناهي عن تلك المفاسد، فجمع بني آدم لا بدّ لهم من أمر ناه، فمن لم يكن من أهل الكتب الإلهية، ولا من أهل دين؛ فإنهم يطيعون ملوكهم فيما يرون أنه يعود بمصالح دنياهم، مصيبين تارة ومخطئين أخرى).

أما بخصوص المسألة الثانية وهي الصفات التي يجب أن تتوفر في الخليفة، فقد حصرها الماوردي في سبعة شروط (أحدها: العدالة على شروطها الجامعة، والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل، والأحكام، والثالث: سلامة الخواص من السمع، والبصر، واللسان؛ ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة، وسرعة النهوض، والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية، وتدبير المصالح، والسادس: الشجاعة، والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة، وجهاد العدو، والسابع: النسب، وهو أن يكون من قريش؛ لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه.^(١)

(١) أبو الحسن علي الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة، مطبعة الوطن، ١٢٩٨ هـ ص: ٤.

ولم يكن هناك خلاف كبير بين الفقهاء، والمتكلمين حول هذه الشروط فيما عدا الشرط الأخير، وهو النسب القرشي، فالذين قالوا بوجوب اشتراط النسب القرشي قد استدلوا لذلك بحديث «الأئمة من قریش»، وقد كانوا في الغالب من المواليين للحكم، أما القائلون بعدم اشتراطه فإنهم لم يعدموا أحاديث يستندون إليها، وكانوا في معظمهم خارجين عن الحكم القائم معارضين له (الخوارج على الخصوص)... وقد تطور الأمر في النهاية إلى تعويض شرط القرشية بـ (الكفاية).

يقول أبو حامد الغزالي: (إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكة، والشوكة تقوم بالمبايعة)، (وليس المقصود أعيان المبايعين، وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع، والأشياء).^(١)

إن إلحاح الغزالي هنا على ضرورة الشوكة في انعقاد الإمامة يشكل مرحلة جديدة في تطور نظرية أهل السنة في الخلافة، وستكون المرحلة التالية مباشرة هي نظرية ابن خلدون في العصبيّة، هذه النظرية التي سيشرح فيها (السر) في اشتراط القرشية فيمن يتولى منصب الخلافة في الإسلام، وهو أن اشتراط النسب القرشي في الخليفة ليس من أجل (التبرك بوصلة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو في المشهور)، بل إن السر في ذلك (هو اعتبار العصبيّة التي تكون بها الجماعة والمغالبة).

والعصبيّة العربيّة كانت أيام النبي، وفي عهد الخلفاء في قریش^(٢)، وإذن فإن نظرية ابن خلدون في العصبيّة وهي النظرية التي فسر فيها نشوء الدول، وتطورها، وسقوطها وهي استمرار، وتطوير لما انتهى إليه الفكر السياسي السني في موضوع

(١) أبو حامد محمد الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، المكتبة العربيّة، الدار القومية للطباعة والنشر ١٩٦٤.

(٢) مقدّمة ابن خلدون (٢/٥٢٥).

الخلافة، بل إننا نستطيع أن نؤكد أن هناك أصولاً إسلامية واضحة لنظرية ابن خلدون في العصية، من ذلك مثلاً هذا النص الذي يشرح فيه الغزالي مفهوم العصية بشكل يقترب كثيراً من مفهوم ابن خلدون لهذه الظاهرة الاجتماعية.

يقول أبو حامد^(١): (ما يتعصب له في المباهاة، والمناظرات (...); فهو نمط الآباء، والأجداد، ومذهب العلم، ومذهب أهل البلد الذي فيه النشوء، وذلك يختلف بالبلاد، والأقطار، ويختلف بالمعلمين، فمن ولد في بلد المعتزلة، والأشعرية، والشفعية انغرس في نفسه منذ صباه التعصب له، والذُّب عنه، والذُّمُّ لما سواه، فيقال: أشعري المذهب، أو معتزلي، أو شفعي، أو حنفي، ومعناه أن يتعصب له، أي: ينصر عصابة المتظاهرين بالموالاة، ويجري ذلك مجرى تناصر القبيلة بعضهم لبعض، ومبدأ هذا التعصب حرص جماعة على طلب الرياسة باستتباع العوام، ولا تنبثق دواعي العوام إلا بجامع يحمل على الظاهر).^(٢)

ثانياً: إن هذه البحوث الكلامية، والفقهية في مسألة الإمامة التي كانت تستهدف تنظيم، أو تقنين نظام الحكم في الإسلام من وجهة نظر الشرع، قد جعلت البحث في مسألة الحكم من اختصاص الفكر الديني لا الفكر الفلسفي.

وقد أدى هذا بالإضافة إلى الخوف إلى عدم ظهور فلسفة سياسية في الفكر الإسلامي على الرغم من اطلاع فلاسفة الإسلام على جمهورية أفلاطون، وكتاب السياسة لأرسطو.

(١) الغزالي، ميزان العمل، ٢١٢.

(٢) العصية والدولة ص: ١٣٥.

وكان من نتيجة ذلك أن اقتصر البحث في شئون الحكم خارج الإطار الفقهي على جانب هامشي لا يتناول أساس المشكل، وإنما يبحث فقط آداب السياسة، والملوك، هذه (الآداب) التي ألفت فيها رسائل، وكتب في مختلف العصور الإسلامية ابتداءً من ابن المقفع إلى أبي بكر الطرطوشي، ومن جاء بعده، وكان معظم هؤلاء الذين كتبوا في هذا الموضوع من كبار موظفي الدولة، وكثيراً ما كانوا يفعلون ذلك بطلب من الخلفاء، والحكام أنفسهم.

ولقد كان المحور الأساسي، والعام الذي يدور عليه ما ألفت في هذا الموضوع هو بيان أحسن الطرق التي تمكن الحاكم من كسب ولاء رعيته، والحفاظ على مملكته، وكانت مادتهم الخام هي ذلك العدد العديد من الحكم، والأمثال التي تنسب إلى (حكماء الفرس، واليونان، والهند) مما اصطلاح على تسميته في الأدب العربي بـ(السياسة الملوكية)، أو (الآداب السلطانية).

ويبدو أن الفقهاء لم يكونوا راضين عن هذا النوع من (الحكم) السياسية باعتبار أن آداب الحكم، والسياسة يجب أن يبحث عنها في الشريعة، وفيها وحدها ولعل هذا ما دفع ابن تيمية إلى تأليف كتابه (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) الذي يعالج فيه من الوجهة الشرعية، والفقهية ما يجب أن يكون عليه الحاكم، والطرق التي يجب عليه اتباعها للحفاظ على مملكته، وكسب ولاء رعيته.

وبعبارة أخرى فإن (السياسة الشرعية) لابن تيمية يمكن أن تعتبر من هذه الزاوية كبديل عن (السياسة الملوكية)، أو (السياسة المدنية).

إن مقدّمة ابن خلدون، وبالتالي علمه الجديد كتاب في السّياسة، وبمعنى أوسع في الاجتماع الإنساني، أو العمران البشري، ولكنه يختلف عن كتب السّياسة القديمة سواء المؤلفة في العهود اليونانيّة، أو في العصور الإسلاميّة في نقطة هامة جدًّا.

لقد كان المؤلفون الإسلاميون يبحثون عن الأسس التي يجب أن يبنّي عليها الحكم في المجتمع الإسلامي، وعن الطريقة التي يجب أن يساس بها هذا المجتمع معتمدين في ذلك إما على الإسلام نفسه: الكتاب، والسنة، وسيرة الرسول، وإما على ما انتهى إليهم من أبحاث، وأقوال، وحكم في هذا الموضوع من الفرس، واليونان وغيرهم.^(١)

(١) العصبيّة والدّولة ص: ١٣٧.