الفصل الثالث: علم العمران وعلاقته ببعض العلوم الأخرى

المبحث الأول: علم العمران، والفلسفة العامَّة.

المبحث الثَّاني: علم العمران، والأخلاق.

obeikandl.com

المبحث الأول: علم العمران، والفلسفة العامَّة

إذا كان كل علم في الوجود يبني حكمًا، وبالضرورة على الفلسفة العامَّة بما هي أم العلوم؛ فليس معنى ذلك أن هذا القانون يحكم جميع الأبحاث، والدراسات التي تهدف إلى وضع، واكتشاف العلوم والمعارف، فهذه الأبحاث، والدراسات قد تصل بالباحث إلى الغاية المنشودة، وقد لا تصل، ففي الحالة التي تصل فيها إلى الغاية المنشودة تكون قد أقيمت حتمًا على الفلسفة باعتبارها تتضمن الأصول المعرفيَّة الأولى، وفي الحالة المعاكسة فإنها تبقي بعيدة عن الفلسفة العامَّة؛ فالفلسفة العامَّة موجودة إذن وبالضرورة في العلوم على اختلاف أنواعها، وبالتَّالي فإنها موجودة، وبالضرورة أيضًا في الأبحاث، والدراسات التي يلتزم أصحابها أصول العلم والمعرفة، ويحصلون بالنهاية على نتائج علميَّة، ولكنها تكون مستبعدة وبالضرورة عن الأبحاث، والدراسات التي لا تؤدي إلى نتائج عمليَّة، إنما إذا كان الأمر يختلف في الأعمال الإجرائيَّة التنفيذيَّة، أي أن الفلسفة العامَّة موجودة حكمًا في هذه الأعمال كأن نتصور مثلًا طالبًا يهيئ دروسه، فهذا طالب تقوده حكمًا الفلسفة العامَّة سواء أدرك ذلك أم لم يدرك، ذلك أن عمله في تهيئة هذه الدروس ينطوي أولًا على قانون أساسي من قوانين الوجود التي تعنيها الفلسفة العامَّة، هذا القانون هو قانون الصراع بين جهله بدروسه، وعلمه بها، وعندما ينتهي هذا الصراع بانتصار العلم على الجهل يكون العلم قد نفي الجهل، والقانون الثَّاني هو في تحول الكم المتراكم إلى نوعيَّة جديدة.

فالطالب يبذل جهدًا متواصلًا كي يصل إلى معرفة حقيقة دروسه، هذا الجهل المتواصل هو تراكم للكمِّ الذي يتحول إلى نوع جديد، وهو هنا فهم الطالب

لدروسه، وهذا القانون هو الطاقة التي ساعدت العالم الفيزيائي الشهير (نيوتن) على اكتشاف قانون الجاذبيَّة، فقد بذل هذا العالم جهودًا كثيرة في سبيل اكتشاف هذا القانون، ولم يصل إلى نتيجة، وبينما هو يرى الثمرة تسقط عن الشجرة أثارت رؤيته هذه الجهود المتراكمة في ذهنه، ووصل إلى النتيجة المطلوبة، فعلى هذا الأساس حصل قانون اكتشاف الجاذبيَّة، أما القانون الثَّالث فهو قانون الترابط الشَّامل، فالطالب في تهيئته لدروسه هو محكوم بالمحيط الذي يقيم فيه، فإذا كان هذا المحيط صاخبًا، وزاخرًا بالضَّوضاء، والصراخ؛ فإن الطالب يصعب عليه استيعاب هذه الدروس، بينما إذا كان المحيط هادئًا، وصافيًا؛ فإن الطالب يتمكن من استيعاب هذه الدروس، وإذا كان الأمر يختلف في هذه الأمور التنفيذيَّة الإجرائيَّة التي تنطوي على فهم ما هو مقرَّر مسبقًا؛ فإن الأبحاث، والدراسات ليست أعمالًا تنفيذيَّة، وإنما هي تقريريَّة، أي أنها تهدف إلى تقرير أمور، واكتشاف حقائق، وبالتَّالي إلى وضع معارف في متناول الغير، وقد تكون نتائج هذه الأعمال صحيحة، وقد تكون خاطئة، ففي حال صحتها تكون مبنيَّة على الفلسفة العامَّة، وفي حال العكس تكون قائمة على فراغ.

والمشروع الخلدوني وبما هو نظرة عامَّة شاملة للوجود، وبما هو تبعًا لذلك يبحث، ويعالج جميع ما يحدث، وما يظهر في الكون من اجتماع البشر فيما بينهم للتعاون على مواجهة الطَّبيعة إلى تنظيم هذا الاجتماع، وإقامة السلطة؛ كي تمنع التنازع، وتحفظ الاستقرار؛ كي يتوجه الجميع للعمل في هذه المواجهة الى مسيرة هذه المواجهة من قنوات وجود متعدِّدة.

إن هذا المشروع وبما هو يبحث، ويدرس جميع الأنشطة التي يقوم بها الاجتماع الإنساني في سبيل اعتمار الأرض يهدف وجوبا إلى اكتشاف، ومعرفة الحقائق التي تتأسس عليها هذه الأنشطة، وباعتبار أن هذه الأنشطة تشمل جميع جوانب الوجود؛

فإن الحقائق التي ترتكز إليها هذه الأنشطة يجب أن تخترق هذه الجوانب مجتمعة، والحقائق التي تخترق جوانب الوجود هي الحقائق التي تسعى إلى معرفتها الفلسفة العامَّة بما هي العلم بعموميَّات، ومعرفة الأصول الأولى، ذلك أن كل وجه من وجوه هذه الأنشطة، ولو كان يتناول أبسط الأعمال، وأسهلها يقتضي أن يقوم على أسس صحيحة، وبالتَّالي يجب أن يكون الإنسان الذي يبذل هذا النَّشاط عالما بهذه الأسس، وإلا ذهب سعيه هباءً، وكانت نتيجة نشاطه عدمًا.(١)

إن هذا المشروع وبما هو عليه من العموميَّة، والشمول يجب أن يتأسس، ويقام على حقائق الفلسفة، لكن المسألة ليست فيما يجب أن يكون عليه هذا المشروع إنما فيما إذا كان صاحب المشروع يعلم بهذه الحقائق، وفيما إذا كان قد التزم بها في أبحاثه، ودراساته.

إن علم العمران هو مجموعة فصول متعدِّدة، كل فصل منها يتضمن مسألة من مسائل الوجود، وكل مسألة خاضعة للبحث، والتحليل بقصد معرفة حقيقتها، وذلك على نسق المسألة الهندسيَّة عندما يضعها صاحبها على طريق الحل، فيضع أولًا الفرضيَّة، ثمَّ يقدم البراهين العلميَّة لإثبات صحتها، فتصبح بذلك حقيقة قائمة غير قابلة للنقاش، ويكون لها حكم القانون، وبالرَّغم من أن ابن خلدون يعتمد هذه الطريقة لإثبات فرضيته، وبالرَّغم من كفاية هذه الطريقة فإن ابن خلدون وبعد أن يثبت صحة فرضيته بهذه الطريقة العلميَّة يؤكِّد هذا الإثبات العلمي بما يجري على أرض الواقع، وبما هو تطبيق عملي للمسائل الحقيقيَّة، وفيما يلي نثبت فصلًا من فصول المقدِّمة ينطوي على هذه الإجراءات اللازمة لإثبات، وتأكيد حقيَّة المسألة المطروحة (في أنه إذا كانت الأمة وحشيَّة؛ كان ملكها أوسع، وذلك أنهم أقدر على

(١) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ١٢١-١٢٣.

التغلب، والاستبداد كما قلناه، واستعباد الطوائف لقدرتهم على محاربة الأمم سواهم، ولأنهم يتنزلون من الآهلين منزلة المفترس من الحيوانات العجم، وهؤلاء مثل العرب، وزناته، ومن في معناهم من الأكراد، ولأهل اللثام من صنهاجة، وأيضًا فهؤلاء المتوحشون ليس لهم وطن يتنافون منه، ولا بلد يجنحون إليه، فنسبة الأقطار، والمواطن إليهم على السواء، فلهذا لا يقتصرون على ملكة قطرهم، وما جاورهم من البلاد، ولا يقفون عند حدود أفقهم، بل يغفرون إلى الأقاليم البعيدة، ويتغلبون على الأمم النائية، وانظر ما يحكى عن عمر رضي الله عنه لما بويع، وقام يحرض النَّاس على العراق، فقال: إن الحجاز ليس لكم بدار الأعلى النجعة، ولا يقوى عليه أهله إلا بذلك، أين القراء المهاجرون عن موعد الله؟، سيروا في الأرض التي وعدكم الله في الكتاب أن يرثكموها، فقال: {ليظهره على الدِّين كله ولو كره المشركون}، واعتبر ذلك أيضًا بحال العرب السَّابقة من قبل التبابعة، والحميريَّة، كيف كانوا يحطون من اليمن إلى المغرب مرة، وإلى العراق والهند أخرى، ولم يكن ذلك لغير العرب من الأمم، وكذا حال الملثمين من المغرب لما نزعوا إلى الملك، فظفروا من الإقليم الأول، ومجالاتهم منه في جوار السودان إلى الإقليم الرَّابع والخامس من ممالك الأندلس من غير واسطة، وهذا شأن هذه الأمم الوحشيَّة، فلذلك تكون دولتهم أوسع نظامًا، وأبعد من مراكزها نهاية، والله يقدِّر الليل والنهار، وهو الواحد القهار لا شريك له).[1]

إن هذا الفصل هو نموذج لفصول المقدِّمة التي تتضمن فرضيات يخضعها ابن خلدون للإثبات العلمي، ثمَّ يؤكِّد هذا الإثبات بما يجري على أرض الواقع، فتتحول المسألة من نظريَّة، أو من وجهة نظر إلى حقيقة علميَّة ثابتة لها قوة القانون الوجودي، وتتحصَّن ضد المناقشة، والجدال حولها.

---

(١) المقدِّمة ص: ١٤٥.

ففي هذا الفصل يضع المسألة أولًا كفرضيَّة تحتاج للإثبات العلمي، ثمَّ يسوق البراهين العلميَّة، ويجري المحاكمات المنطقيَّة، ويقيس بالأقيسة العقليَّة، وينتقل بعد ذلك إلى تأكيد هذا الإثبات العلمي بما حصل في التَّاريخ حيث اندفع العرب السالفة إلى احتلال البلاد شرقًا، وغربًا، وتبعهم العرب المسلمون، فتغلبوا على الأمم بنفس الأسباب.

إن هذه الحقيقة التي جرى اتباعها في هذا الفصل هي واحدة من الحقائق العديدة الموزعة على فصول المقدِّمة، والتي اكتشفها الفكر الخلدوني الفذ، وهذه الحقائق هي متفرعات لحقائق أساسيَّة.

والظَّاهر أن ابن خلدون قد حقق للفلسفة أهدافها باكتشافه الحقائق الأساسيَّة للوجود، وهذا الافتراض يستدعي منا تعيين هذه الحقائق، وإثبات كونها تشكل أصولًا تتفرع منها حقائق فرعيَّة قابلة للتفرع إلى ما لا نهاية.[1]

لقد جعل ابن خلدون من كل فصل من فصول المقدِّمة حقيقة ثابتة لا يحوم الشك حول صحتها، وهذه الحقائق ليست على نفس المستوى من حيث انبثاقها، وتفرعها عن حقائق تعتبر أسسًا لها، وابن خلدون لم يبين درجات هذه التفريعات، وهذا ما لا يطلب منه إنما وبالمقابل يطلب منه وجوبًا أن يذكر الحقائق الأساسيَّة الأولى التي تشكل المنطلق للحقائق الفرعيَّة، وإلا فإنه لا يحقُّ لنا القول بأنه اكتشف حقائق الفلسفة العامَّة.[2]

---

(١) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٢٥.

(٢) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٢٥-٣٢٦.

إن هذه الحقائق الأساسيَّة قد أشار إليها بصورة مختلفة في خطبة الكتاب، وفي مقدِّمته، وفي مقدِّمة علم العمران، كما أنه أشار إلى بعضها في سياق أبحاث فصول المقدِّمة.

وإذا كان لم يشر إلى هذه الحقائق بأسمائها إلا أن وضعها في مكانها الحقيقي، والعمل بموجبها، والتقيد بها، كل ذلك يبين لنا أنه كان يعلم بأنها تشكل الأساس الذي تقام عليه الأبنية المعرفيَّة على اختلاف أنواعها، فهو يقرر أولًا أن الوجود تنتظمه قوانين يسير بموجبها: (فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار).[1]

ويقرر ثانيًا أن ما يحدث في الاجتماع الإنساني لا يأتيه من الخارج، بل يخلقه من ذاته، ويأخذ طبيعته: (الاجتماع الإنساني، وما يعرض له من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه).[2]

إننا نقف طويلًا أمام ما تحمله هاتان العبارتان من معان، ومقاصد، ونقف طويلًا لأننا نرى لأول مرة في التَّاريخ مفكرًا يقرر بصورة حازمة أن الوجود تنتظمه، وتسيره قوانين صادرة في ذاته، وبما يعني أن الوجود يتدبر أمره بذاته، ودون حاجة لقوة خارجيَّة.

والقول بانتظام الوجود بموجب قوانين هو بمثابة انقلاب خطير في تاريخ الفلسفة؛ ذلك أن تاريخ الفلسفة قبل ابن خلدون، وقبل الفلاسفة العرب الذين وضعوا أساس الفكر الخلدوني هو تاريخ سعي المفكرين لاكتشاف (علة العلل)، وعلة العلل بعرف الفلسفة المثاليَّة هي القوة الموحدة والمنظمة، ولكن العقل السليم

(١) المقدِّمة ص: ٤.

(٢) المقدِّمة ص: ٣٧.

ينصرف عن البحث في الإيجاد؛ لأنه يجد نفسه أمام محاليَّة التسلسل اللا متناهي؛ فإنه يركز على (علة العلل) باعتبارها قوة منظمة، أو محركة، وعلى ذلك يصبح تاريخ الفلسفة العلميَّة هو تاريخ السعي لمعرفة القوة المنظمة، أو المحركة، وعبثًا حاول الفلاسفة اكتشاف هذه القوة حتى جاء ابن خلدون ليكشف أن القوة التي تحرك الوجود، وتنظمه هي من ذاته، إنما إذا كان ابن خلدون قد اكتشف أن الوجود يسير بموجب قوانين فهل عيَّن الأساس، والمناط لهذه القوانين؟.

هذا ما سنحاول معرفته فيما يلي:

إن ابن خلدون يشدد كثيرًا على قانون السَّببيَّة باعتبار أن معرفة الشَّيء هي من معرفة أسبابه.[١]

والتشديد على قانون السَّببيَّة ينطوي على اعتقادٍ بأن الحتميَّة هي قانون أساسي من قوانين الوجود؛ إذ إن السَّبب يخلق مسببًا وبالضرورة، كالحرارة التي تؤدي حتمًا إلى تبخر المياه.

وقول ابن خلدون بالحتميَّة لا ينحصر بتشديده على قانون السَّببيَّة، بل إنه يقول بالحتميَّة، وبصورة صحيحة في عدة أمكنة من المقدِّمة (اعلم أن الملك غاية طبيعيَّة للعصبيَّة، ليس وقوعه عنها باختيار إنما هو بضرورة الوجود، وترتيبه).[٢]

و(من ضرورة الاجتماع التنازع، والازدحام، والأغراض).[٣]

---

(١) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٢٦-٣٢٧.

(٢) المقدِّمة ص: ٢٠٢.

(٣) نفسه ص: ١٩١-١٩٢.

والقول بالحتميَّة هو إثبات لكون الوجود ينظم، ويحرك ذاته من ذاته؛ إذ إن القول بقوة تحرك الكون من خارجه ينطوي على القول بالإرادة المطلقة، والحتميَّة تنفي ذلك، ونفي الإرادة المطلقة عن القوة الخارجيَّة هو إلغاء لها؛ إذ إن نفي الإرادة عنها يضعها في الحتميَّة، والحتميَّة هي فرض، وإرغام على هذه القوة، وهذا يمتنع، فالحتميَّة هي إذن قانون صادر من ذات الوجود، ومن الاجتماع الإنساني، ومن ظواهره بالتحديد كما يتبين من قولي ابن خلدون المذكورين.[١]

وإلى جانب قوله بالحتميَّة يقول ابن خلدون بالحركة الذَّاتيَّة للوجود، أي: أن الوجود يتحرك من ذاته (الاجتماع الإنساني، وما يعرض له من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه).

والحركة الذَّاتيَّة تتولد من الصراع، وإذا كان ابن خلدون يجهل عموميَّة الصراع الذي يحكم الوجود على جميع موجوداته على الصعيد المادي، أو على الصعيد المعنوي؛ فإنه كان يعلم بالصراع على صعيد المجتمع، (ومن ضرورة الاجتماع التنازع لازدحام الأغراض)، كما أنه كان يعلم بنتيجة الصراع على وجهيه المادي والمعنوي؛ فالصراع يؤدي إلى سيطرة الطرف الأقوى؛ لأن الاجتماع، والعصبيَّة بمثابة المزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بدَّ من غلبة أحدها، وإلا لم يتم التكوين).[٢]

(١) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٢٧.

(٢) المقدِّمة ص: ١٣١

كما أنه يؤدي إلى التحول (اعلم أن العلم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته، ولا من أحواله؛ فالمكونات من المعدن، والنبات، وجميع الحيوانات -الإنسان وغيره- كائنة فاسدة بالمعاينة).[١]

وإذا طرح السُّؤال حول إمكانيَّة ابن خلدون معرفة الصراع في المجتمع، وعدم إمكانيته لمعرفته على الصعيد العام؛[٢] فالإجابة هي في أن العلوم الطَّبيعية لم تكن في عهده قد اكتشفت الصراع بين قوتي الجذب والدفع في المادَّة، وعندما اكتشفت العلوم الطَّبيعية هذا الصراع داخل المادَّة، انطلق الفكر من هذا الاكتشاف الجزئي ليكتشف عموميَّة هذه الظَّاهرة، وشمولها جميع ما في الوجود، إنما ولكون الفلسفة العامَّة تعني في الغالب المجتمع، ومسائله، وهمومه بمواجهة الطَّبيعة بقصد اعتمار الأرض من ناحية، وبمواجهة التنازع بين البشر، وإيجاد الوازع الذي ينزع التنازع من ناحية ثانية لا يمكن القول بأن ابن خلدون ولكون الفلسفة العامَّة تعني ذلك قد اكتشف حقائقها الأساسيَّة المتجسدة بالقوانين المذكورة، وبالأخص قانون الصراع في المجتمع.

إن الإجابة على هذا السُّؤال هي إيجابيَّة، ذلك أن ابن خلدون إذا كان يستحيل عليه في ذلك الزمن اكتشاف قانون الصراع في جميع وجوهه، وفي جميع الموجودات؛ فإنه اكتشف حقائق الفلسفة الأساسيَّة بما فيها قانون الصراع على صعيد الاجتماع الإنساني، ثمَّ عرض العديد من الحقائق التي تنبثق عن الحقائق الأساسيَّة في فصول المقدِّمة، ويبقى على العلوم الطَّبيعية أن تكشف الصراع على صعيد المادَّة، هذا الاكتشاف الذي أفاد الفكر لأن يكتشف الصراع في جميع وجوهه، وفي جميع

---

(١) نفسه ص: ١٣٦

(٢) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٢٨-٣٢٩

الموجودات[١]، وبالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون قد اكتشف قانونًا أساسيًّا من قوانين الفلسفة العامَّة هو قانون الترابط الشَّامل الذي عبر عنه بعبارته الشَّهيرة: (اعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلهم من المعاش).[٢]

فهذا القانون لا يربط علاقات البشر فيما بينهم بأساليب تحصيل عيشهم فقط، بل إن خصوصيته في هذه الدائرة هي تعبير عن العام؛ فظواهر الوجود مترابطة فيما بينها بالضرورة سواء على الصعيد المادي، أو على الصعيد المعنوي؛ فالمياه مثلًا لا يمكن النَّظر فيها بمعزل عما يحيط بها من حرارة، أو برودة مثلًا، ومادَّة الحقوق، أو القانون لا يمكن النَّظر فيها عن مادَّة الاقتصاد، أو غيرها من المواد العلميَّة، وكما هو الأمر في الحتميَّة، وفي الحركة الذَّاتيَّة فإن قانون الترابط الشَّامل يصدر من ذات الوجود، إذ إن فاعليته هي التأثير المتبادل بين ظواهر الوجود، وظواهر الوجود هي من ذاته، والمصدر المباشر لهذا القانون يمكن تعيينه بسهولة؛ فكل ظاهرة تؤثر في ظاهرة أخرى يمكن تعيينها بذاتها، وهكذا يتبين لنا مما تقدم أن ابن خلدون قد اكتشف حقائق الفلسفة الأساسيَّة، وباكتشافه لهذه الحقائق يكون قد اكتشف حقائقها برمتها، ذلك أن الحقائق الفرعيَّة التي عالجها في فصول المقدِّمة هي منبثقة من الحقائق الأساسيَّة.[٣]، وإذا كانت الحقائق التي عرضها في المقدِّمة محدودة بينما حقائق الوجود لا متناهية؛ فإن العبرة هي في اكتشاف الأساس الذي ينبني عليه جميع الحقائق، ومن خلال دراسة ابن خلدون للوجود على مقتضى حركته الذَّاتيَّة يكون قد وضع المنهج الصَّحيح للبحث العلمي؛ فالمقدِّمة وبفصولها المتعدِّدة هي عرض لتكوين الاجتماع

(١) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

(٢) المقدِّمة ص: ١٢.

(٣) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٢٩.

الإنساني، وأسبابه، وعرض لمسيرته، وتحوله أولًا من مجتمع البداوة إلى مجتمع الحضارة،

(ولهذا نجد التَّمدُّن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها).[١]

ثمَّ وبعد تحوله إلى الحضارة يمر في أدوار مختلفة متلاحقة، اللاحق منها غالبًا ما يكون متقدِّمًا على السَّابق، ومعالجته للوجود حسب حركته الذَّاتيَّة كانت على وعي منه بهذه الحركة (الاجتماع الإنساني، وما يعرض له من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه).

وإذا كانت الحركة تستنتج استنتاجًا من هذه العبارة؛ فإنه في مكان آخر أشار إلى هذه الحركة، وإلى ضرورة أخذها في الاعتبار (ومن الغلط الخفي في التَّاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم، والأجيال بتبدل الأعصار، ومرور الأيام وهو داء رديء شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم، وعوائدهم، ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال[٢]، وكما يكون ذلك في الأشخاص، والأوقات، والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق، والأقطار، والأزمنة، والدُّول {سنة الله التي قد خلت في عباده}.[٣]

---

(١) المقدِّمة ص: ١٢٢.

(٢) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٣٠.

(٣) المقدِّمة ص: ٢٨.

وبصرف النَّظر عن ذكر حقائق الوجود الأساسيَّة، وتعيين كل منها بذاتها، وتحديد وظيفتها فإن نهج علم العمران كما يتبين من المقدِّمة الأولى من الباب الأول يفترض العمل وجوبًا على مقتضى هذه الحقائق، ذلك أن ابن خلدون انطلق في مشروعه من حقيقة وجوب المواجهة بين الإنسان والطَّبيعة، هذه المواجهة التي تفترض بدورها وجوب اجتماع بني البشر للتعاون فيما بينهم على القيام بها، والانطلاق من حقيقة مواجهة الإنسان للطبيعة هو العمل على مقتضى قوانين الصراع، فالصراع الأساسي في الوجود هو في هذه المواجهة، وإذا كان الوجود يتجسد أساسًا بصراع الإنسان مع الطَّبيعة؛ فإن مسيرة الوجود تكون على مقتضى الصراع وجوبًا إذ إن ما يبنى على الصراع يأخذ طبيعته حكمًا، ولا يمكن له أن يختلف عنه، وهكذا نستخلص مما تقدم أن ابن خلدون قد اكتشف حقائق الوجود الأساسيَّة التي تعنيها الفلسفة العامَّة، وباكتشافه لهذه الحقائق يكون قد اكتشف ما كانت تسعى إلى معرفته الفلسفة العامَّة على مدى التَّاريخ[1]، وبالتَّالي فقد أصبحت الفلسفة بعد ابن خلدون غير ذات موضوع، والبحث فيها بعد اكتشاف حقائقها يصبح عبثًا، وبما هي تعني هذه الحقائق تشكل المناهج الأساسيَّة التي تقود، وترشد الأبحاث في عمليَّة إنتاج العلم، والمعرفة، والمناهج هي من الثوابت، والثوابت تبقى هي أبد الدهر لا يقاربها التحول، والتغير.

إن بإمكاننا أن نقول: إن الفلسفة بعد ابن خلدون أصبحت غير ذات موضوع، فقد تحولت إلى علم قائم على أركانه الصَّحيحة، هذا العلم الذي كانت تسعى إلى تحقيقه عبر التَّاريخ، وبالتَّالي فإن الخلدونيَّة هي العلميَّة بذاتها؛ فكل موضوع تناوله ابن خلدون إنما تناوله حسب أصول العلم، والمعرفة، بل إنه لم يترك موضوعًا كان قد طرح على بساط البحث في العصور الماضية إلا وتناوله حسب هذه الأصول؛

(١) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٣٠-٣٣١.

فموضوع الصُّورة والمادَّة الذي كان يدور عليه النقاش بين الفلسفة المثاليَّة، والفلسفة الماديَّة، قد قسمه ابن خلدون بإثباته عدم انفكاك الصُّورة عن المادَّة، وبأن الصُّورة تلحق المادَّة وجودًا وعدمًا، سكونًا وتحولًا (.. إن الدَّولة والملك للعمران بمثابة الصُّورة للمادَّة، وهو الشَّكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدها عن الآخر، فالدَّولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدَّولة والملك متعذر؛ لما في طباع البشر من العدوان، والدواعي إلى الوازع، فتتعين السِّياسة)، وبذلك أبطل النَّظريَّة المثاليَّة التي تقول بوجود الصُّورة منفصلة عن المادَّة، وأن المادَّة هي تجسيد لفكرة، تلكم هي الأسس، والمنطلقات العلميَّة للفكر الخلدوني، فهي من الوضوح بحيث لا يستعصي فهمها على من يسترشد في أبحاثه، ودراسته بالمناهج العلميَّة.[1]

(١) انظر المقدِّمة ص: ٣٧٦، ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٣٣١-٣٣٢.

obeikandl.com

المبحث الثاني: علم العمران، والأخلاق

إننا عندما ننظر إلى الأخلاق من حيث علاقتها بعلم العمران فإننا لا نعتبر الأخلاق علمًا معياريًّا خالصًا، وإنما نعتبرها معرفة ببعض القوى الاجتماعيَّة التي تتحول تدريجيًّا، وتنقلب قواعد ضاغطة أو ملزمة، وهكذا نستطيع أن نجمع تحت عنوان الأخلاق، والفلسفة السِّياسيَّة، والحقوق، والعادات، والتقاليد، ومن البديهي أننا لا نستطيع هنا إثارة مشكلة العلاقات الجدليَّة بين الفكر الأخلاقي والتقاليد، والحادثات الاجتماعيَّة التَّاريخيَّة، فما نحتاج إليه هو مجموعة ملاحظات تساعد على توضيح العلاقات بين الأخلاق، وعلم العمران الفلسفة السِّياسيَّة تخضع في تناولها لمبادئ الحكم، وأشكاله لاتجاه فلسفي سابق، أو ضمني، ولكنها تتجه في قسم منها نحو الاهتمام بواقع الحكم، وتلفيقيَّة انتظامه، وتحوله في الممارسة العينيَّة، من هذا الباب نجد في (جمهوريَّة) أفلاطون، وفي (مدينة) الفارابي على سبيل المثال تحليلات كثيرة تتعلق بتمظهرات الحكم العينيَّة، وكذلك يوجد ترابط وثيق بين علم الحقوق، والقوانين، والحادثات الاجتماعيَّة[1]، فقد تكون علم اجتماعي عريض انطلاقًا من الدراسة التحليليَّة، والمقارنة لروح الشرائع (مونتسكيو)، وبهذا الصَّدد يقول (ورمس): (ليس الحق فئة من الظَّاهرات الخاصَّة بما هي خاصَّة كالظَّاهرات الاقتصاديَّة، أو المنزليَّة، أو الأخلاقيَّة، أو الدِّينيَّة، أنه الكيفيَّة التي يجب أن تتحقق بها هذه الظَّاهرات جميعا).[2]

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ١٩٣.

(٢) انظر: رومس فلسفة العلوم الاجتماعيَّة.

وإذا توصل علم الحقوق إلى اعتبار الكل الاجتماعي؛ فإنه لا يتخذ منه موضوعًا للدراسة، وعلى كل حال يمكن للظاهرة الحقوقيَّة من حيث هي (تنسيق أخلاقي أمري للسلوك الإنساني في المجتمع)،[1] أن تكون أفضل مدخل إلى الدراسة السوسيولوجيَّة للظاهرات الاجتماعيَّة المتكررة بانتظام والمشابهة.

وإلى جانب علم الحقوق نجد علم العادات، والتقاليد الذي يصب مباشرة في العلم العام للحادثات الاجتماعيَّة بصرف النَّظر عن كونه سندًا للحقوق العرفيَّة، أو وسيلة بين أيدي الحكام.

وأخيرًا نجد أن علم الأخلاق المعياري نفسه يفسح المجال لملاحظة الواقعات الاجتماعيَّة كواقعات موضوعيَّة؛ فالناظر المدقق في هذا العلم لا يسعه عدم رؤية العلاقات العميقة بين علم الأخلاق النَّظري، وعلم العمران.[2]

إن الثقافة العربيَّة الإسلاميَّة تتحدد أولًا بالأخلاق التي أنتجتها، وهي أخلاق تعبر عن مجتمع يحمل في بنيته الفكريَّة بذور وأطر الوعي الجماعي الذاتي، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الدروس الفقهيَّة التي ما انفك ابن خلدون يتعمق فيها منذ شبابه فإنه يسهل علينا ترميم العلاقة بين الواقع، وما أثاره من تفكير عند صاحبنا.

إن أصول التفكير الأخلاقي عند المجتمع ثلاثة هي: القرآن، والفلسفة اليونانيَّة، والتراث الاجتماعي الذي تكون قبل ظهور الرسالة المحمديَّة، وبعدها، والذي شاركت فيه مساهمات آتية من مجتمعات أجنبيَّة؛ فالقرآن هو المصدر الأول للشريعة، ومنه استمد المجتمع الإسلامي روحه، وشكله، بالإضافة إلى ما اندمج معه من

(١) تيماشيف (مدخل إلى علم الاجتماع الحقوقي).

(٢) الفكر الواقعي عند ابن خلدون.

أعراف اجتماعيَّة خاصَّة في المجتمع الإسلامي، تحتل وظيفة القاضي المرتبة الأولى، وليس من قبيل المصادفة أن تكون أغلبيَّة المفكرين السياسيين في الإسلام من الفقهاء؛ فالنَّظريات السِّياسيَّة التي صدرت عن الفلاسفة لم تحظ بترحاب حار في الوسط الإسلامي؛ وذلك لأن المجتمع الإسلامي لم يكن يرى في تلك النَّظريات المجرَّدة تعبيرًا عن مشكلاته الحيَّة فيما كان شديد الحساسيَّة، والتأثر بخطاب الوعاظ، والفقهاء، والمتكلِّمين لكنَّ أجزاء كثيرة من تلك النَّظريات دخلت في كتابات الفقهاء السِّياسيَّة، واستعملت في المجادلات أحول الدَّولة السُّلطانيَّة، ووظائفها، وبنيتها، وهذه الوضعيَّة للأخلاق في المجتمع الإسلامي ترشدنا إلى الالتباس الذي نجده في فكر ابن خلدون، فقد كان ابن خلدون متبحرًا في الفقه، ومطلعًا على قسم من نظريات الفلاسفة في السِّياسة، وكان ذا خبرة مباشرة بالقوى الاجتماعيَّة الأخلاقيَّة المتصارعة على السُّلطة، والنفوذ فكان -إذن- في وضع يؤهله لإجراء الأحكام على تراث أخلاقي لم تكن عناصره منسجمة تمام الانسجام فيما بينها إلا أن الصعوبة كانت في التزام وجهة نظر تتجاوب في الوقت نفسه مع مشكلته، ومع وضعيَّة الأخلاق في الحياة الاجتماعيَّة، وقد حاول ابن خلدون التزام وجهة من هذا النوع انطلاقًا من أن الأخلاق تشتمل على ما لا يتعارض مع المعرفة الموضوعيَّة للحوادث الاجتماعيَّة، وعلى هذا الأساس تمكن من الانتقال من دائرة الأخلاق إلى دائرة علم العمران فكيف كان ذلك؟[1]

إن الفلسفة السِّياسيَّة التي يفكر بها ابن خلدون فيها بدون شك فلسفة الفارابي، ولكن من الصعب جدًّا تكوين فكرة دقيقة عن معلومات ابن خلدون في مجال الفلسفة السِّياسيَّة، ولذلك لن يكون من السهل توضيح جوانب مناقشته للفلسفة

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ١٩٥.

السِّياسيَّة، والصعوبة الرئيسيَّة عن عدم تصدِّيه بشكل مفصل، ومنظم لهذه الفلسفة بقدر ما هي ناجمة عن طبيعة هذه الفلسفة كما تصورها الفارابي في خطى أفلاطون.

إن فلسفة الفارابي في السِّياسة جزء لا يتجزأ من نظامه الفلسفي مشكلة السُّلطة والحكم فيه مرتبطة بمشكلات السَّعادة وبنية الكون، والمعرفة، والعمل خاضع فيه لنظام تراتبي يجعل النَّظريَّة التامليَّة في أعلى مراتب الفضيلة، وفي رأي الفارابي لا يستقيم النظام السياسي، ولا النظام الأخلاقي إلا إذا تحقق الانسجام بين الغايات الإنسانيَّة، والطبيعيَّة، وظهر في الترتيب الكامل للعلاقات السِّياسيَّة، ولسائر العلاقات الاجتماعيَّة على أساس نموذج التراتب الكوني (نظام الفيض)، والطَّبيعي (نظام الجسم) عند أفلاطون يوجد نوع من التجارب، أو التوافق بين وحدة الفلسفة الميتافيزيقيَّة، والفلسفة السِّياسيَّة، وبين وضعيَّة معيَّنة في حياة المدينة اليونانيَّة، فالحل المثالي الذي يقدِّمه يمكن فهمه كعنصر من وضعيَّة تراكمت فيها العقبات، فجعلت من المستحيل سرور حل عملي عاجل، أي: أن اللجوء إلى المخرج الميتافيزيقي، والمثالي ليس مقطوع الصلة بجذور الوجود العيني، أما الوضع عند الفارابي فإنه غير ذلك تمامًا، فالفارابي لا يتصور المدينة الفاضلة بهدف تقديم جواب مباشر عن مشكلة عينيَّة يكابدها المجتمع العربي الإسلامي في عصره، فالوحدة بين فكره الميتافيزيقي، وفكره السياسي قائمة فقط بفضل اعتبارات منطقيَّة،[1] وأسباب ذلك موجودة في نشأته، وفي حالة الثقافة في عصره وفي مشكلات مجتمعه.

وفي كل الأحوال تبدو فلسفته السِّياسيَّة بالنِّسبة إلى مشكلة المعرفة الاجتماعيَّة كأنها مقطوعة الصلة بجذور الحياة الاجتماعيَّة الحاصلة في الواقع.

---

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ١٩٧.

ومن هذا الحماس الخفيف الذي أثارته في التَّاريخ العربي الإسلامي مشكلة ابن خلدون بعيدة كل البعد عن مشكلات الفكر المثالي من هنا معارضته لطريقة معالجة الفلسفة للمشكلات السِّياسيَّة، وأفكاره حول السَّعادة، وطبيعة الحكم السياسي تبدو في هذه الوجهة متسمة بالقوة، والتماسك.

إن مناقشة فلسفة الحكماء السِّياسيَّة تستلزم مناقشة أجزاء مذهبهم، وتصفية أمر كل جزء على حدة، وما فعله ابن خلدون في نقده للعقل النَّظري كان ضربًا لوحدة مذهبهم، وملاحظاته حول مشكلة السَّعادة تشكل إكمالًا لنقده للعقل النَّظري إكمالًا متجاوبًا مع بنية ذلك المذهب، ومع منطق فكره الواقعي،[١] ويمكن إرجاع توكيدات الفلاسفة في موضوع السَّعادة إلى ثلاثة أقسام:

الأول: يقوم على القول: (إن السَّعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بالبراهين العقليَّة).[٢]

أما الثَّاني فيربط السَّعادة بتهذيب النفس على أساس أن تهذيب النفس (ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله، ونظره، وميله إلى المحمود منها، واجتنابه المذموم بفطرته).[٣]

أما الثَّالث فإنه يعارض بعض المعطيات في العقيدة القرآنيَّة كبعث الأجساد، ويزعم أن السَّعادة المطلقة ذات طبيعة روحيَّة فقط[٤]، والتوكيد الأول هو التوكيد الذي يستأثر بانتباه ابن خلدون واهتمامه، وذلك لأنه مستنبط مباشرة من المفترضات

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ١٩٧.

(٢) المقدِّمة ص: ١٢٠٤.

(٣) نفسه ص: ١٢٠١.

(٤) المقدِّمة ص: ١٢٠٤.

الميتافيزيقيَّة، وصحة التوكيدين الأخيرين متوقفة على صحته، ويبدأ ابن خلدون بالاعتراف بأن (كل مدرك فله ابتهاج بما يدركه).

إلا أن المسألة كلها في طبيعة هذا الابتهاج، وفي مداه، ومن أجل حل هذه المسألة يميز ابن خلدون بين نوعين من الإدراك: الإدراك الذي يحصل في النفس بواسطة الجسم، والإدراك الذي يحصل للنفس (بغير واسطة)، ويؤكِّد أن النوع الثَّاني أعلى من الأول؛ إذ أنه تحدث في النفس لذة لا يمكن التعبير عنها، وعلى أساس هذا التمييز ما قيمة ما يذهب إليه الفلاسفة؟

يرى ابن خلدون أن مذهب الفلاسفة يخلط بين النوع الثَّاني من الإدراك، والمعرفة العقليَّة البرهانيَّة.

والحق أن المعرفة العقليَّة لا تستطيع الاستغناء عن (القوى الدماغيَّة)، فلا يمكنها أن تكون مطلقة الإدراك المطلق الذي يعطي النفس الابتهاج التام، والسَّعادة الحقيقيَّة هو الإدراك الروحاني الذي (لا يحصل بنظر، ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس، ونسيان المدارك الجسمانيَّة بالجملة).

وعليه تكون السَّعادة، متعلقة بطبيعة الإدراك، ونوعيته، ولا ترتد إلى المعرفة العقليَّة للوجود.[1]

ومن جهة ثانية إن إدراكنا متوقف على وضعنا في العالم، فقد أخطأ الفلاسفة عندما ظنوا أن في إمكانهم الإحاطة بجميع الكائنات، وهذا يعني أن الإدراك الجسماني، والمعرفة العقليَّة ليسا مصدر سعادة مطلقة؛ فالسَّعادة الناتجة عن المعرفة محدودة بحدود هذه المعرفة نفسها.

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ١٩٧-١٩٨.

بعد هذا النقد يسهل الانتقال إلى القضيتين الأخريين، فالسَّعادة التي يعد بها الوحي القرآني ليست موضوع نظر عقلي، ولا تثبت بالبراهين العقليَّة، وعلى من يريد الاستزادة أن يرجع إلى تعاليم العقيدة.

وابن خلدون يكتفي بهذه الفكرة ويقبل نتائجها لكن لا يجوز لنا القول أن هذا الموقف هو السَّبب الرئيسي لموقف ابن خلدون من الفلاسفة، فهو لا يستنكر خطأ الفلاسفة إلا لأنه في رأيه خطأ على صعيد معرفة الواقع أولًا.

الحجة العقليَّة تسبق بحثه في التوافق، أو عدم التوافق بين العقيدة والشريعة من جهة، وتعاليم الفلسفة من جهة ثانية النَّظر العقلي التأملي لا يصل إلى نتائج متينة لا في البحث عن المعقولات والمبادئ الأولى، ولا في البحث عن السَّعادة.

وفي الواقع لا يرفض ابن خلدون بصورة مسبقة المبدأ المعلن عند الفارابي، والقائل بأن (المقصود بوجود الإنسان أن يبلغ السَّعادة القصوى).[1]

إلا أنه يشترط على الفيلسوف أن يعتبر تمام الاعتبار الوقائع المباشرة في الحياة العينيَّة قبل التوغل في غياهب التأمل في المعقولات العليا، والسَّعادة القصوى، أما القضيَّة المتعلقة باستقلال الإنسان في السلوك الأخلاقي، وميله الطَّبيعي إلى الخير فإن معيار الحكم عليها هو الملاحظة).[2]

لكن ابن خلدون غير واضح تمام الوضوح في هذه النقطة؛ فهو يوافق على أن الإنسان يستطيع العمل بنفسه على الحصول على الابتهاج الناتج عن الإدراكات الجسمانيَّة، والعقليَّة إلا أنه برفضه أن يربط البحث عن السَّعادة بالبحث عن المعرفة

(١) الفارابي كتاب السياسة المدنيَّة ص: ٧٨.

(٢) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ١٩٨-١٩٩

الميتافيزيقيَّة يلقي الشك على أن يكون الإنسان ميالًا بطبعه إلى تحصيل الفضائل، وممارسة الخير، وهذه مقتبسات تدل على تردده، وشكه، يقول (إن الإنسان ابن عوائده، ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه؛ فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خلقًا، وملكة، وعادة تنزل منزلة الطَّبيعة، والجبلة، واعتبر ذلك في الآدميين تجده كثيرًا صحيحًا).[١]

ويقول: (إن الله سبحانه ركب في طبائع البشر الخير والشر.. والشر أقرب الخلال إليه إذا أهمل في مرعى عوائده، ولم يهذبه الاقتداء بالدِّين).[٢]

إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها، وينطبع فيها من خير، أو شر).[٣]

(الخير والشر طبيعتان موجودتان في العالم لا يمكن نزعهما، وإنما يتعلق التكليف بأسباب حصولهما، فيتعين السعي في اكتساب الخير بأسبابه، ودفع أسباب الشر والمضار)،[٤] (الترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من ألوان الشر، والسفسفة، وعوائدها)،[٥] هذه المقتبسات تعني أن الطَّبيعة الإنسانيَّة عصيَّة على التحليل، والتحديد في صيغ بسيطة فابن خلدون يرى أن الله خلق طبيعة الإنسان لكن معرفتنا بها لا يستطيع تجاوز ما يعلمنا إياه الوحي، وما يقوله الواقع.

---

(١) المقدِّمة ص: ٤١٩، انظر أيضا ص: ٩٠٠

(٢) نفسه ص: ٤٢٢

(٣) نفسه ص: ٤١٤

(٤) نفسه ص: ١٢١١

(٥) نفسه ص: ٤٨٣

ومن هنا فشلت الفلسفة التأمليَّة، وعجزت عن التعبير عن نزعات الإنسان المحسوسة، وبالتَّالي فشلت في تحديد المقومات الحقيقيَّة للوجود الاجتماعي.

إن للنظام الفلسفي مقتضيات لا تجد دومًا ما يوافقها في الواقع المحسوس، ومن هنا الحاجة إلى إعادة البحث في مقومات الوجود الاجتماعي لكن على أساس منهج جديد، وسيزداد هذا الأمر وضوحًا بعد فحص الطريقة التي تصورت بها الفلسفة التقليديَّة السلطة السِّياسيَّة في تشكلها العام.

إن النصوص التي يشير فيها ابن خلدون إلى السِّياسة المدنيَّة ضئيلة، وغير واضحة بالنِّسبة إلى اطلاعه على الفلسفة السِّياسيَّة التقليديَّة، وابن خلدون لم يكن بحاجة إلى معرفة تفصيليَّة عن فلسفة الفارابي، أو أي فيلسوف آخر؛ فالحكم على الفلسفة السِّياسيَّة المثاليَّة صادر عنده كنتيجة منطقيَّة لكيفيَّة طرحه لمشكلة التاريخ، وتطور الدَّولة فهو يميز تمييزًا قاطعًا بين السِّياسة الفعليَّة، أو السِّياسة الحاصلة كواقع، والسِّياسة المرغوب فيها، أو السِّياسة الواجبة.[1]

ويرى أن السِّياسة الواجبة قد تكلم عليها الفلاسفة (على درجة التقدير)،[2]

السِّياسة المدنيَّة الفلسفيَّة أي: (سياسة المدينة الفاضلة) هي سياسة نادرة، أو بعيدة الوقوع؛ إذ إنها تدور على ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه، وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأسًا.

لقد كانت الفلسفة المثاليَّة الأفلاطونيَّة جوابًا عن سؤال هو في منتهى الأهميَّة العلميَّة، سؤال عن ماهيَّة العدالة، وكانت مثاليَّة الفارابي متمحورة حول حاجة

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ٢٠٠-٢٠١

(٢) المقدِّمة ص: ٧١٢

إنسانيَّة عميقة، وهي حاجة البحث عن السَّعادة، أما أرسطو فرغم أنه ذو ميول واقعيَّة قويَّة؛ فهو يبحث في (السياسات) عن (الدستور الأمثل)، وعن (أفضل أشكال الدساتير) مع حاجات الإنسان، وتطلعاته، إلا أن ابن خلدون لا يعبر كبير اهتمام بمقاصد الفلاسفة الحقيقيَّة؛ فاللغة المعياريَّة أي: لغة المثال الواجب بعيدة عن قلمه البعد كله.[١]

ولهذا السَّبب فهو لا يبحث عن السِّياسة خارج السِّياسة نفسها كما هي حاصلة في الواقع، وتتوارى فكرة الإصلاح السياسي عنده لتحل محله فكرة المعرفة الواقعيَّة لأشكال السِّياسة، وضروبها.

إن ابن خلدون يفرق بين ثلاثة أشكال من السِّياسة الواقعيَّة وهي:[٢]

الأول: هو (الملك الطَّبيعي)، وهو حكم بدائي؛ لأنه يقوم على القهر، والتعسف في استغلال الحكم لمصلحة الحاكم، أي: على (حمل الكافة على مقتضى الغرض، والشهوة).

والثَّاني: هو (الملك السياسي)، أو (السِّياسة العقليَّة)، وقوامها حمل الكافة على مقتضى النَّظر العقلي في جلب المصالح الدنيويَّة، ودفع المضار، وتكون القوانين فيها مفروضة من العقلاء، وأكابر الدَّولة، وبصرائها.

والثَّالث: هو الخلافة، أو السِّياسة الدِّينيَّة، وهي (حمل الكافة على مقتضى النَّظر الشرعي في مصالحهم الأخرويَّة، والدنيويَّة الراجعة إليها؛ إذ أحوال الدُّنيا ترجع كلها عند الشَّارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة).[١]

---

(١) انظر: بوتول، المطول في علم الاجتماع، الجزء الأول ص: ٢٢.

(٢) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ٢٠٢.

هذه الأنواع الثلاثة كان الفارابي يعرفها، لكنه ركز على النوع الثَّالث الذي لم يكن متوافقًا مع تصوراته عن السِّياسة العقليَّة المثاليَّة، ومن هنا محاولته للتوفيق بين الشَّارع، والفيلسوف تحت شعار وحدة المعنى بين الإمام، والفيلسوف، والشَّارع.[٢]

أما ابن سينا فقد سار في الاتجاه نفسه حيث حاول تقديم تبرير عقلي للنبوة،[٣] لكن هذا النهج لم يلق قبولًا عند ابن خلدون، فهو يرى أن الفلاسفة يلجأون إلى الخصائص الحسيَّة للواقع الاجتماعي من أجل البرهنة عقليًّا على ضرورة الشَّارع، فهم يقولون بضرورة الاجتماع للإنسان إلا أنهم يؤكِّدون أن هذا الاجتماع لا يمكن استمراره بدون تدخل رجل غير عادي يبعثه الله لفرض الشرائع، ومنع النزعات التي تنشأ من اختلاف المصالح بين النَّاس، ويمكن بالتَّالي أن تؤدي إلى هلاك النوع البشري،[٤] فالرسول يتصل بعالم الملائكة، ويعرف ما يعرف الفيلسوف الذي يتصل بعالم المعقولات، والنظام الذي يفرضه على النَّاس لا يختلف جوهريًّا عن النظام الذي يريد الفيلسوف إقامته، وهذا الرأي ينطبق في نظر ابن خلدون على خلل مزدوج، فمن جهة يفترض هذا الرأي أن الإنسان غير مندفع تلقائيًّا نحو الخير الاجتماعي، وهذا الافتراض يتعارض مع أحد المبادئ الأساسيَّة في نظريَّة الفلاسفة من جهة ثانية.

وهذا الرأي يهمل الواقع التَّاريخي الذي يبرهن على أن بعث الرسول ليس له ضرورة مطلقة لحفظ المصالح العامَّة بين النَّاس، ومن أجل تنظيم الحياة الاجتماعيَّة

---

(١) المقدِّمة ص: ٥١٦، ٥١٨، انظر أيضًا ص: ٧١١-٧١٢، انظر أيضًا لويس غارديه: الحاضرة الإسلاميَّة ص: ١٥٨.

(٢) الفارابي، تحصيل السعادة ص: ٤٢-٤٤.

(٣) ابن سيناء: كتاب العلم، الجزء الثاني ص: ٩٠.

(٤) المقدِّمة ص: ٢٧٤-٢٧٥، ٥١٩-٥٢٠.

السِّياسيَّة،[١] حياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه، أو بالعصبيَّة التي يعتد بها على قهرهم، وحمله على جادته؛ فأهل الكتاب، والمتبعون للأنبياء قليلون بالنِّسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب؛ فإنهم أكثر أهل العلم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدُّول، والآثار، فضلًا عن الحياة، بعبارة أخرى فإن مسألة ضرورة النبوة ليست مسألة عقليَّة، وإنما هي مسألة سمعيَّة مدركها الشرع على مذهب السلف.

معنى هذا الاعتراض عميق جدًّا ففضلًا عن كونه يحدد السلطة السِّياسيَّة مصدرًا اجتماعيًّا يضع الفلسفة السِّياسيَّة التقليديَّة أمام إحراج، فإما أن تتخلى عن دعواها الخاصَّة بالنظام السياسي الأمثل، وفي هذه الحالة تنكفئ على نوع من النسبيَّة التي يتوجب عليها الخضوع لشروط الواقع، وإما أن تحتفظ بمقولاتها، ومقاصدها، وفي هذه الحالة ينبغي أن تتخلى عن تفسير الحوادث الواقعة في الاجتماع الإنساني.

إن الفلسفة السِّياسيَّة التقليديَّة لم تقدر أن تواجه الواقع السياسي القائم على أسس أخلاقيَّة، أو سوسيولوجيَّة مخالفة لتصوراتها المثاليَّة، فاصطدمت بمقتضيات مبادئها الخاصَّة، وبضرورات الواقع التَّاريخي، وعجزت عن التجاوب مع حركة الواقع من خلال مقولاتها المجرَّدة، وغير المطابقة مما يؤدي إلى تركها، والبحث في مجالات أخرى من أجل الوصول إلى الغايات المنشودة المتعلقة بحقائق السِّياسة، والاجتماع، وإذا كانت فلسفة الفارابي لم تنجح في التآلف مع النظام القائم على الشرع، فذلك يعود إلى أنها لم تخرج إلى عالم الواقع تستنطقه، وتفسره، وتبحث عن استيعابه من الداخل، وهذا الخروج إلى عالم الواقع هو بالضبط ما أراده ابن خلدون، وقام به لكنه اصطدم ببعض العقبات، فكيف تغلب عليها؟

(١) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ٢٠٣.

لم يستطع مذهب الفلاسفة في الأخلاق أن يجابه المذهب المفروض من الشريعة لعدة أسباب منها هذا الأخير قد تكون من خلال تفاعل مع الحياة الدِّينيَّة، السِّياسيَّة، والاجتماعيَّة، والاقتصاديَّة، وأن نشاط الفقهاء عكس حاجات حقيقيَّة في حياة الجماعة الإسلاميَّة، ومن هنا انطرحت على ابن خلدون مشكلة كيفيَّة تحديد موقع الأخلاق الشرعيَّة بالنِّسبة إلى دراسة المجتمع، والدَّولة، وقد وجد ابن خلدون السبيل لحل هذه المشكلة في الاعتراض الذي وجهه إلى الفلاسفة، فإذا كانت النبوة غير واجبة بالعقل فإنه من الجائز إعتبارها كظاهرة أصلها غيبي، والاعتراف بها يتطلب الإيمان، لكنها يمكن أن تدرس على صعيد تأثيرها، وظهورها في التَّاريخ؛ فالدِّين ليس عقيدة، وإيمانًا وحسب؛ فهو بالإضافة إلى ذلك ظاهرة اجتماعيَّة تاريخيَّة، واعتباره من هذه الجهة يسمح بالخروج من دائرة المذهبيَّة الشرعيَّة الأخلاقيَّة.

إن مضمون الشريعة مضمون معقد بقدر ما يقتضي هذا المضمون تمييزًا بين الحياة الدِّينيَّة، والحياة الاجتماعيَّة يمكن تناوله من زاوية الأشياء الاجتماعيَّة، هذا موقف ابن خلدون من هذه المسألة الهامة، فلنحاول إلقاء مزيد من الضوء على ذلك:[1]

إن الشريعة بصفتها وحيًا إلهيًّا تعبر عن معنى مصير الإنسان، ولكنها بوصفها وحيًا موجهًا إلى بشر يعيشون في مجتمع معين لا بدَّ أن تهتم بنمط حياة هؤلاء البشر، ومن جهة مسبقة يمكن أن ينشأ تعارض ما بين نظام سياسي لا يعرف الوحي، ونظام آخر مؤسس على الوحي؛ فالأخير مبني بحسب جدليَّة الدُّنيا والآخرة، بينما يقتصر بناء الأول على حاجة تنظيم الحياة الدُّنيا، وقد لاحظ الفقهاء التعارض بين النظامين على صعيد التَّاريخ الإسلامي، والتَّاريخ السَّابق للإسلام؛ فالخلافة، والمؤسسات التابعة لها تمثل في نظر هؤلاء الفقهاء نموذج النظام السياسي العادل، وإذ حالت

(١) ابن خلدون وتفوُّق الفكر العربي على الفكر اليوناني ص: ٢٠٥.

النزاعات، والانقسامات في الجماعة الإسلاميَّة دون تحقيق الخلافة بصورة كاملة، فهذا لا يمنع من بقائها المثال الذي لا يمس، والنموذج الذي لا يستبدل، أي: النظام الذي بالنِّسبة إليه يحكم سائر أشكال التنظيم السياسي للمجتمع نظريًّا الحكم على الملك الطَّبيعي، وعلى الملك السياسي، بينما في الواقع عمليًّا؛ فالملك قد سبق الخلافة، وظل باقيًا، بينما ضعفت فكرة الخلافة، على هذه الفكرة يركز ابن خلدون كل فكره النقدي، ويبرهن على أن حكم الشرع على السلطة الدنيويَّة ليس حكمًا مطلقًا، وأن التنظم الاجتماعي للسلطة فرض نفسه في الواقع على التنظيم الذي استمد من الشرع، ففي رأي ابن خلدون يجب التمييز بين مقاصد الشريعة، والشَّكل الذي تتلبسه في اعتقاد النَّاس إجمالًا كان الشرع يذم الملك، والسلطة الدنيويَّة بدون تمييز، أو قيد، ولكن الحقيقة في رأي ابن خلدون هي أن الشرع لم يذم الملك في ذاته، ولذاته، ولم يمنع من طلبه، واستعماله، وإنما ذم إساءة التصرف، والحيد به عن جادة الإصلاح، والخير، أي: أن الذم وقع على الطغيان، والاستبداد، والجور، والإسراف في الإقبال على الملذات، وإشباع الشهوات بواسطة.

بما أن الذم يتعلق بشكل معين من الحكم، والسيادة، ولا يتعلق بالملك في نفسه، وعليه فإذا كان الشرع لم ينتخب الملك بصورة مباشرة فذلك لأنه ذو أساس في الطَّبيعة الإنسانيَّة، وهوضروري لقيام الشريعة نفسها، فالشَّارع يريد الخير للناس، وليس للخلافة أن تزيل اعتباطًا ما يصنعه الإنسان طبيعيًّا لخيره.

لقد طرحت قضيَّة خلافة النبي مشكلات عدة، ومن هذه المشكلات مشكلة معروفة تهم ابن خلدون بنوع خاص وهي مشكلة اشتراط القرشيَّة في الرجل المؤهل لخلافة النبي صلى الله عليه وسلم على رأس المسلمين.[1]

(١) المقدِّمة ص: ٥٢٢-٥٢٤.

فالرأي السَّائد في أوساط المسلمين هو أن اشتراط القرشيَّة إنما كان بهدف استمرار البركة الإلهيَّة الحاصلة للبشر بواسطة النبي، وعائلته، ولكن هذا التَّفسير في نظر ابن خلدون لا يدل تمامًا على مقصد الشَّارع؛ إذ ينفي البحث عما هو أبعد من البركة التي لا يجوز إنكارها على أي حال كسبب رئيسي حمل النبي على وضع هذا الشرط مع العلم أن خطابه موجه إلى كافة البشر.

إن السَّبب الحقيقي لاشتراط القرشيَّة هو بعد السبر، والتقسيم، (اعتبار العصبيَّة التي تكون بها الحماية، والمطالبة، ويرتفع الخلاف، والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة، وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها).[1]

فما أراده النبي هو مصلحة جماعته التي قضت بأن تكون الرئاسة في قريش؛ لغلبة عصبيتها على سائر عصبيات العرب، وعلى هذا الأساس لا يبدو اشتراط النسب القرشي في خليفة رسول الله مفروضًا على حياة المسلمين من خارج، بل على العكس أنه يبدو تعبيرًا عن احترام الواقع الاجتماعي السَّابق للوحي،[2] والنتيجة التي يصل إليها ابن خلدون على أساس هذا التَّفسير هي أن خليفة النبي لم يكن قرشيًّا إلا بسبب الظروف التي سادت أيام نزول الوحي، وعلى سبيل التعميم كل رئيس يتولى إدارة شئون المسلمين، ومصالحهم، ينبغي أن يتوفر فيه شرط الغلبة الموجود في العصبة المسيطرة، كما ينبغي أن يتوفر فيه شرط العلم، وشرط الفضيلة، وسواها؛ إذ وحده الرجل الذي يتغلب على قومه يقدر على قيادة قومه. ويرد ابن خلدون هذا الواقع إلى إرادة الله تعالى: (أنه سبحانه إنما جعل الخليفة نائبًا عنه في القيام بأمور

(١) نفسه ص: ٥٢٥.

(٢) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ٢٠٧.

عباده؛ ليحملهم على مصالحهم، ويردهم عن مضارهم، وهو مخاطب بذلك، ولا يخاطب بالأمر إلا من له قدرة عليه).[١]

ويختصر ابن خلدون فكرته في هاتين العبارتين: (لا يقوم بأمر أمة، أو جيل إلا من غلب عليهم، وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالف للأمر الوجودي).[٢]

إن ابن خلدون توسع في فصول معروفة من المقدِّمة في تطبيق هذه الفكرة العامَّة، ولكننا نكتفي الآن بإظهار قيمة هذه الفكرة على صعيد العلاقات بين الأخلاق، وعلم العمران...

وفي الواقع فإن ابن خلدون يدرك تفوق أخلاق الشريعة على أخلاق الفلسفة، ولا يخفي موقفه منها: (العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعيَّة، وهي قليلة اللبث).[٣]

إن مشكلة ابن خلدون ليست في الجانب العقائدي من تلك الأخلاق؛ فهو لا يطرح نفسه مدافعًا عن نظام معياري، ولكنه لا يستطيع تجاهل الدور الغالب الذي كان لأخلاق الشريعة في التَّاريخ العربي الإسلامي، ولهذا السَّبب يبحث عن المعاني التي هي بمعنى ما أبعد من الشريعة، أي: العوامل الاجتماعيَّة التَّاريخيَّة المثاليَّة التي تواصل تأثيرها عبر مراحل التَّاريخ الإسلامي في الشرق، والغرب الإسلاميين، هذه العوامل تحتل الأولويَّة في نطاق يبحث ابن خلدون عن فهمه، وتفسيره، وفي الواقع يتجاوز التَّفسير التَّاريخي، والسوسيولوجي مستوى الأخلاق من حيث إنه يود أن

(١) المقدِّمة ص: ٢٢٦.

(٢) نفسه ص: ٥٢٧.

(٣) الفكر الواقعي عند ابن خلدون ص: ٢٠٧-٢٠٨.

يكون عودة إلى الأشياء نفسها، وبهذا التغيير في المستوى يتم تخطي النزاع بين العقل والشرع، فالشرع من حيث إنه تحقق، وتجسد في أشكال الحياة الجماعيَّة في التَّاريخ العربي الإسلامي قد أظهر كيفيَّة تآلفه مع الواقع الدنيوي الخارج عن نطاق تأثير الدِّين، وبهذا التموضع، والتجسد أصبح قابلًا للوقوع تحت الاعتبار الذي موضوعه مصير الدُّول، وهكذا تحول الواجب، والحق إلى واقعات تصح ملاحظتها وضعيًّا.

كان الماوردي من أشهر المفكرين الإسلاميين الذين حاولوا تحديد قواعد، ومعايير للحكم العادل، وقد وضع كتاب (الأحكام السُّلطانيَّة في كل ما يتعلق بمسائل الإمامة دينيًّا).[١]

ولكن ابن خلدون يتناول الإمامة من وجهة أخرى، ولذا لا يتكلم اللغة التي تكلمها الماوردي في حديثه عن الإمامة، وتنظيمها، ومؤسستها، ووسائلها، وهذا نص يعبر تعبيرًا واضحًا عن قصده، ونهجه: (إن كلامنا في وظائف الملك والسُّلطان، ورتبته إنما هو بمقتضى طبيعة العمران، ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع، فليس من غرض كتابنا كما علمت، فلا يحتاج إلى تفصيل أحكامها الشرعيَّة مع أنها مستوفاة في كتب الأحكام السُّلطانيَّة مثل كتاب القاضي أبي الحسين الماوردي، وغيره من أعلام الفقهاء، فإن أردت استيفاءها؛ فعليك بمطالعتها هناك، وإنما تكلمنا في الوظائف الخلافيَّة، وأفردناها لنميز بينها وبين الوظائف السُّلطانيَّة فقط، لا لتحقيق أحكامها الشرعيَّة، فليس من غرض كتابنا، وإنما نتكلم في ذلك بما تقتضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني).[٢]

(١) الماوردي، الأحكام السلطانيَّة، طبعة الحلي، القاهرة، ١٩٦٦، ص: ٦٠٣.

(٢) المقدِّمة ص: ٦٠٣.

وهكذا يتم الانتقال من دائرة الأخلاق إلى مجال العمران بدون إثارة نزاع نظري، هذا النزاع يمكن أن يظهر في نهاية الدراسة السوسيولوجيَّة، لكن ابن خلدون لا يأبه في تأسيسه لعلم العمران للنتائج المترتبة على علمه.

وصحيح أن ابن خلدون كما كان في مصر قاضي قضاة المالكيَّة أظهر احترامًا كبيرًا لقيمة الفقه الزجريَّة، والتأديبيَّة.[١]

ولكنه في مرحلة كتابة المقدِّمة كان همه الأكبر توضيح وجهة نظره حتى لا يصطدم مع العلماء، وفي هذا الاتجاه لم يتردد في الاعتراف بأوجه الشبه بين وجهة نظره ووجهة نظر مؤلفين معروفين كابن المقفع، والطرطوشي، وغيرهما، كما أنه لا يخفي مآخذه على هؤلاء المؤلفين سواء من جهة تحديد موضوع علم العمران أم من جهة البرهنة على المسائل التي عالجوها، والإحاطة بها،[٢] والواقع أنه لم يكن في وسع هؤلاء المؤلفين اكتشاف طريقة التفكير السوسيولوجي إلا أنهم عادوا إلى فكر ابن خلدون على الخروج من إطار التكاليف الشرعيَّة فالطرطوشي مثلًا كان قد وسع أفق استقصائه، فشمل شعوب العصور السَّابقة للإسلام فضلًا عن الشعوب الإسلاميَّة، ووضع تمييزًا مستوفى من خصائص الحياة السِّياسيَّة لهذه الشعوب بين (الأحكام) المبنيَّة على قواعد عقلية غير مبرهنة، و(السياسات) المبنيَّة على روح العدل، والتضامن الاجتماعي.[٣]

لقد وجد ابن خلدون بعض الفائدة في عقلانيَّة الفلاسفة، ودوغماتيَّة الفقهاء، وفي تجريبيَّة الوعاظ الأخلاقيين، إلا أنه وجد في ذات الوقت أن هذه كلها غير كافية

---

(١) محسن مهدي، التعريف ص: ٢٧٣-٢٨٠، محمد أبو زهرة: (ابن خلدون) ص: ٢١٠.

(٢) المقدِّمة ص: ٢٦٨-٢٦٩.

(٣) انظر: الطرطوشي، سراج الملوك، طبعة بولاق ١٢٨٩هـ، انظر أيضًا على الوردي ص: ١٩٢، ١٩٦.

لتعقل السِّياسة، والإحاطة بها؛ فالوجهة النَّظريَّة المؤهلة للتأليف بين مختلف المعطيات العينيَّة، والمجرَّدة، وبلورتها في شكل نسق شامل هي الواقعيَّة السوسيولوجيَّة التي اعتمدها ابن خلدون إنما جاءت نتيجة تفاعل، وتوازن بين السياسي المحنك الخارج بدون أوهام من حلبة السِّياسة، والفيلسوف الناقد للفلسفة، والمتفقه المستقيم، والمؤرِّخ المتفتح على آفاق التَّاريخ العالمي.

obeikandl.com