قراءات حديثة لنصوص تراثية

ابن خلدون : من فكرة التاريخ إلى فكرة الاجتماع

أ. د. عفت الشرقاوي(*)

يحظى القارئ فى "مقدمة ابن خلدون" بمدخل فلسفى عميق لمجموعات من النظريات التاريخية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية . فابن خلدون (ت. ٨٠٨ هـ - ١٤٠٦م) مؤلف موسوعى متعدد المعارف والثقافات والعلوم والفنون والآداب. كان رائدا مجددًا فى كثير من هذه العلوم، فتجلى ذلك فى مقدمته التى تعد - بحق - من أكثر الأعمال العربية قبولا، وأوسعها انتشارًا بين الباحثين فى الشرق والغرب؛ ولذلك تصفها بعض المصادر بأنها "من أول المؤلفات العالمية التى تنهج فى التصدى لمسألة تطور التاريخ البشرى منهجا علميًا قائمًا على بحث العوامل الموضوعية لتقدم المجتمع"(١).

وتهدف هذه المقاربة إلى بيان مكان تلك "المقدمة" فى الدراسات المعاصرة، وخصوصا فيما يبدو فى اتجاهات قرائها نحو الميل بتأويل مقولاتها إلى ضرب من التفسير الاجتماعى تدريجيًا، مرحلة بعد مرحلة. وهذا واضح فى كثير من القراءات الإسقاطية، التى تتطلع إلى تفسير مقولات ابن خلدون فى ضوء مشكلات السياسة والاجتماع فى المجتمع العربى المعاصر. وهكذا يبقى نص ابن خلدون باقيا على الزمن، قابلا لمداخلات الباحثين المختلفة؛ وفقا لظروفهم ورؤاهم المتباينة فى مواجهة العصر.

وإذا كان ابن خلدون قد بدأ مشروعه العلمى فى المقدمة مؤسسًا لعلم التاريخ وضابطًا لقواعده، كما أعلن عن ذلك بداية فى عبارة صريحة، فقد انتهى به الأمر إلى أن يكون واضعًا لعلم الاجتماع وداعيًا لمنهجه؛ ليتبين للقارئ أن علم التاريخ هو الأساس الأول لعلم الاجتماع. ولذلك نجده يهتم فى بداية المقدمة بالإشارة إلى علم التاريخ وتحقيق مذاهبه، والإلماع لمغالط المؤرخين، لينتقل من ذلك إلى الكلام فى العمران، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما إلى ذلك من العلل والأسباب.

---

* كلية الآداب - جامعة عين شمس.

(١) الموسوعة الفلسفية، م. روزنتال، ب يودين، ترجمة: سمير كرم - دار الطليعة ١٩٨٥، مادة ابن خلدون.

فى هذا الإطار يقدم ابن خلدون نظريته فى علم الاجتماع العمرانى الذى يقوم على أساس من البحث التاريخى. والتاريخ فى ظاهره كما يقول: "لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية ، إذا غصّها الاحتفال، وتؤدى لنا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال ... "أما فى باطنه فهو فى الوقت نفسه" نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل فى الحكمة عريق، وجدير بأن يعد فى علومها وخليق"[١].

هكذا قدم ابن خلدون نفسه لقرائه مؤرخا ذا أفق خاص، وهكذا استقبله كثير من مريديه فى الشرق والغرب. يذكر ذلك كاتب مادة "ابن خلدون" فى "دائرة المعارف الإسلامية" موضحًا هذا الاتجاه التاريخى عنده، وناقدًا - بعض ما جاء فى بقية أجزاء كتابه "العبر ..." من نقص فى بسط الحقائق والوثائق السياسية، مؤكدًا فى الوقت نفسه أن المقدمة استثناء عبقرى خاص فى هذا الكتاب، إذ تتناول كل فروع المعرفة والحضارة العربية، وسوف تظل بلا شك "أعظم مؤلفات ذلك العصر، وأهمها من جهة العمق فى التفكير، والوضوح فى عرض المعلومات، والإصابة فى الحكم، ويظهر أنه لم يَفُقْهَا كتاب ما لأى مؤلف إسلامى"[٢].

ومن مظاهر هذا الاهتمام الحديث بفكر ابن خلدون، ما تم منذ سنوات قليلة (ديسمبر ٢٠٠٦م) حيث احتشدت مكتبة الإسكندرية للاحتفال بعالمية هذا العالم الكبير، ودراسة أفكاره، وتأمل نظرياته العميقة فى مؤتمر يجمع أعلام الفكر المعاصر فى الشرق والغرب. وهم جميعًا على تنوع مشاربهم ومواردهم يتفقون على أمر واحد - كما يقرر أ.د. إسماعيل سراج الدين فى التقديم لهذا المؤتمر الكبير الذى سعدت بمتابعة أعماله - وهو أنهم جميعا أمام مفكر كبير، متشعب الأنحاء ، عميق الغور، ثاقب النظر، فالفكر الخلدونى إذ يقدم بهذه المقدمة للإنسانية نَصًا تراثيًا، ذا إيحاءات متجددة كتبه عالم عربى، منذ ما يزيد على ستمائة سنة - يؤكد عالميته، وأثره على الفكر الغربى والعربى من بعده، وذلك من خلال عدد من الأبحاث التى ناقشها المؤتمر والتى تدور حول التفاعل الثقافى بين بلدان البحر الأبيض المتوسط إبان عصر ابن خلدون، كما تتناول تراث ابن خلدون فى عيون الغرب، وموقفه من المذاهب الكلامية

(١) ابن خلدون - المقدمة، ط المكتبة التجارية ، ص ٤ .

(٢) دائرة المعارف الإسلامية، ط الشعب، مادة ابن خلدون.

والفلسفية المعاصرة له، أو التى نقلت إليه، وأثر ذلك كله فى تواصل الثقافات، وتطور نظرية العلاقات الدولية .

وفى هذا الإطار نفسه عقد المجلس الأعلى للثقافة ندوته المناظرة فى القاهرة عن "ابن خلدون ووحدة المعرفة" التى يتناول الباحثون فيها نظرية المعرفة فى فكر ابن خلدون من زوايا مختلفة. ومن ذلك بحوث تتناول ضروبًا من القراءات الماركسية أو الاشتراكية للمقدمة، وقد وصفها بعض الباحثين بأنها لم تكن قراءات تعسفية أو إيديولوجية، وهو أمر ينفيه أيضا أ.د أنور مغيث - مؤكدا أنها كانت على درجة كبيرة من التنوع، وإن كان اهتمامها بالمشكلات السياسية للواقع المعاصر أكثر من اهتمامها بالتناول الموضوعى لنصوص ابن خلدون نفسها، أو كما يقول مغيث: "قراءة إسقاطية"، وإن كان الإسقاط فى رأيه ليس عيبًا لأنه شرط أساسى لكل قراءة حية[1].

وقد اهتمت بعض قراءات هذه الندوة لنص ابن خلدون بشروط النهضة، والعلاقة بين الدين والسياسة، وابن خلدون فى مرآة الفكر المعاصر ، وبذور الدولة المدنية فى ظاهرة العمران التى تمثل ركيزة محورية فى أعماله، وغير ذلك من القضايا. وهى موضوعات كثرت فيها أبحاث الرسائل الجامعية فى الشرق والغرب. وفى هذا المجال يجد القارئ أبحاثًا لدارسين آخرين تتحدث عن مسائل تربوية فى المقدمة، مثل: مفهوم الملكة اللسانية ووسائل تنميتها، والعلم والسلطة والمدارس فى زمنه، وما إلى ذلك.

ويدعو أ.د. حسن حنفى، من جانبه، إلى تطوير منهج للقراءة والتأويل لتراث ابن خلدون على سبيل هذا المنهج الإسقاطى الذى أشرنا إليه. وذلك بإعادة بناء فكر ابن خلدون طبقا لحاجات العصر، ومراجعة أحكامه على الحضارة الإسلامية، وعلى طبائع الشعوب والأقوام، فقد انقضت على هذه المقدمة ستة قرون وهى بذلك تحتاج إلى تأمل جديد، بحيث يكون تساؤلنا: ماذا يكون من شأن ابن خلدون لو بعث اليوم فينا؟ كيف يفسر أسباب التخلف؟ هل يتبع المنهج نفسه، أو يدعو إلى منهج جديد ليصل إلى نتائج مختلفة ، نتجاوز بها الازدواجية الثقافية التى وقع فيها المعاصرون؟ وبعبارة أخرى فإن حسن حنفى حين يدعو إلى حوار مع القدماء - أى مع هذا النص التراثى العظيم من خلال هموم المعاصرين- فإنه يفعل ذلك من أجل مراجعة أحكام الماضى على ظروف الحاضر. تلك القراءة فى رأيه هى قراءة مستمرة مع النص القديم، وهى تسير فى تحليلاته، فهى عرض وحوار، "وهذا هو منطق التواصل والانقطاع مع التراث القديم:

(١) انظر: أبحاث فى ندوة ابن خلدون، المجلس الأعلى للثقافة (ملخصات أبحاث)، ص ٢٠ .

التواصل مع المتفق، والانقطاع مع المختلف، وهو منطق مشروع التراث والتجديد"[١].

ويجتهد بعض الباحثين فى الربط بين ما جاء فى "مقدمة ابن خلدون" من جهة وبين الفكر الجغرافى السياسى المعاصر من جهة أخرى، فيتحدث فى معالجته للشئون المتعلقة بالدول من حيث توزعها على مجموعتين رئيستين هما: مجموعة دول الشمال من جهة، ومجموعة دول الجنوب من جهة أخرى، وعلاقاتها فيما بينها فى سياق تطورها التنموى العام[٢] .

وتتحدث أ د. أمانى فؤاد عن إبداع ابن خلدون باعتباره عملا من أعمال "المجاوزة"؛ بمعنى تخطى المعتاد. وهذا التخطى قد يأتى فى صورة التجديد أو التحديث أو التطوير أو التنوير، أو ما إلى ذلك. والمجددون من زعماء الإصلاح فى مصر خرجوا كلهم - فى رأيها - من عباءة المجاوزة الخلدونية، فنالهم ما نال ابن خلدون من عنت التقليديين. من هؤلاء المتجاوزين على الطريقة الخلدونية: رفاعة الطهطاوى (١٨٧٣م) ، ومحمد عبده (١٩٠٥م) ، وقاسم أمين (١٩٠٨م) ، وطه حسين (١٩٧٣م) ، وعلى عبد الرازق (١٩٦٦م) ، وغيرهم، "وقد ذهب المبطلون، وبقى المتجاوزون، فبهم تتطور العلوم والفنون ويحدث التقدم والحضارة"[٣].

وفى سبيل تأكيد دور الثقافة الإسلامية فى الحضارة الإنسانية تهتم قراءة أ د. مصطفى الشكعة، من جهة أخرى فى دراسة مستقلة سابقة، ببيان الأسس الإسلامية على الخصوص فى فكر ابن خلدون ونظرياته، فتؤكد أن نظرية العمران إسلامية الأسس والتكوين، وخصوصًا فيما يتعلق بملامح المجتمع الخلدونى، ونظرية الإمامة والقضاء، وأعمار الدول، والتزام الشريعة وغير ذلك. وقد استعان الشكعة على بيان ذلك بعدد من النصوص الإسلامية والشواهد التاريخية[٤].

وفى هذا الكتاب عناية خاصة بتطبيقات معاصرة ذات تأويل إسقاطى. من ذلك تعليقه على مقولة ابن خلدون من أن "الظلم مؤذن بخراب العمران"، فقد انتقل من ذلك إلى حملة نقدية تفسر أسباب الهزيمة سنة ١٩٦٧م. ومن ذلك نقده المفصل للنظام الاقتصادى السائد آنذاك، وخصوصا ما يتعلق بالتطبيق الاشتراكى فى الزراعة

(١) نفسه ص ٢١ .

(٢) نفسه ص ١٠٧، والبحث للأستاذ الدكتور معين حداد.

(٣) نفسه ص ١٥، أمانى فؤاد.

(٤) د. مصطفى الشكعة ، الأسس الإسلامية فى فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة ١٩٩٢ ، ص ٧٩ .

والصناعة والضرائب . وهو يتوقف طويلا عند مقولة ابن خلدون الخاصة بولع المغلوب بتقليد الغالب فى تفصيل شامل يتناول: الاختلاط، وزينة المرأة وملابسها، وعرى الشواطئ، والانصراف عن التقويم الهجرى إلى التقويم الميلادى، ولعًا بتقليد الغالب، وغير ذلك[1].

وهكذا يبدو التراث الخلدونى وكأنه نبع متجدد، ونص مفتوح ذو إيحاءات اجتماعية مختلفة الآفاق على دروب لا نهاية لها من التأويل والفهم وإعادة النظر، كما يتبين ذلك فى دراسات العلماء، وفى تقويمهم للحوار المتجدد فى هذا المجال.

ومهما يكن من أمر فما يهمنا بعد هذه الإشارات الموجزة إلى آفاق مختلفة من أعمال الدارسين لمقدمة ابن خلدون، ومكانتها فى فكرهم، هو أن نتبين كيف تحولت المقدمة فى أعمال آخرين إلى تأويل اجتماعى شامل، وخصوصًا عند عالم كبير من علماء الاجتماع المعاصرين هو أ.د. حسن الساعاتى الذى كان عميدًا لكلية الآداب - جامعة عين شمس، وتوفى سنة ١٩٩٧م.

ويمثل الساعاتى فى تأويله الاجتماعى للنص الخلدونى اتجاها بالغ الأهمية ، فقد صار صاحب المقدمة فى كتابات الساعاتى مؤسسًا لعلم الاجتماع الحديث بالمعنى الدقيق. وكان أ.د. على عبد الواحد وافى قد سبقه إلى هذا الاتجاه؛ حيث عقد فصولا فى كتابه "عبقريات ابن خلدون" تؤكد أن ابن خلدون منشئ علم الاجتماع، وهو علم جديد فى عصره، يقوم على تحليل الظاهرات الاجتماعية. واعتبار أن التطور هو سنة الحياة، وذلك بالإضافة إلى آخرين قد سبق لهم الاهتمام بتأكيد هذا الاتجاه الاجتماعى عند ابن خلدون فى الشرق والغرب.

وفى السطور التالية تتوقف هذه الملاحظات وقفة خاصة عند منهج الساعاتى فى تأويل فكر ابن خلدون تأويلا اجتماعيًا، فى كتابه "علم الاجتماع الخلدونى"، فهو كتاب لم يحظ بعد - فيما أعلم - بالتحليل العلمى الكافى، كما أنه كتاب يمكن أن يعين الدارسين - بما فيه من جهد علمى عميق - على قراءة كتاب "المقدمة" قراءة ثانية، تفتح آفاقا منهجية متميزة فى الفهم والتفسير ، وبيان الجذور الأولى لتطور فكرة التاريخ عند ابن خلدون، إلى جوانب من الاجتماع العمرانى.

ذلك أن هذه المقدمة من بين أجزاء كتاب ابن خلدون ذى العنوان المطول: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر فى أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوى

(١) مصطفى الشكعة ص ٢٢٦ .

السلطان الأكبر"- أقول: هذه المقدمة هى التى شغلت على الخصوص عددًا كبيرًا من الباحثين فى ثلاثة مجالات علمية هى : فلسفة التاريخ، وعلم الاجتماع، وتاريخ الحضارة الإسلامية، كما سبقت الإشارة. وتعد المقدمة بهذا الخصوص مؤسسة لهذه العلوم جميعا فى تاريخ الفكر الإنسانى على العموم.

وقد عنى كثيرون بالكشف عن أسرار عبقرية ابن خلدون صاحب هذه المقدمة ذات الآفاق المتعددة. وهناك كتب خاصة فى هذا الموضوع على التحديد، وبعضها طبع عدة مرات[١]. كذلك فإن للمستشرقين جهودا جيدة فى ذلك، ولا سيما فيما يتعلق بأهمية ابن خلدون فى التأسيس لعلم الاجتماع . ولكننى أعتقد أن كتاب الساعاتى الذى سبقت الإشارة إليه هو أدق هذه الكتب من الناحية المنهجية، وخصوصا فيما يتصل بالتحليل العلمى للغة، والتأويل الكلامى لفلسفة ابن خلدون فى المقدمة. والواقع أن فكرة التاريخ التى هى موضوع البداية فى هذه المقدمة، تطورت عند ابن خلدون تطورًا خاصًا وشكلت طفرة خاصة فى تاريخ علم التاريخ عند المسلمين، وإن لم يكتب لها النماء والمتابعة من بعده.

وربما كان من الأولى أن نتجنب ابتداءً - كما تجنب الساعاتى من قبل - ما وقع فيه كثير من الباحثين قديمًا وحديثًا، فنتصور ابن خلدون تصورًا بطوليًا منفصلا عن ظروف العصر والبيئة والتراث، بل نقول : إن ابن خلدون هو ابن عصره وبيئته، وأنه أفاد من جهود المؤرخين السابقين - وخصوصًا بعد أن تحررت فكرة التاريخ من الاعتماد على المنقول، كما تجاوزت منهج التفسير البطولى للتاريخ الذى تعلق به بعض المؤرخين من قبل- وامتدت إلى آفاق أخرى من التعدد الثقافى فى الحضارات الإنسانية، والتعليل العقلى والواقعى للمادة التاريخية منذ عصر المسعودى[٢].

لقد بدأ علم التاريخ عند العرب بروايات علماء الحديث، فهم رواد الدراسة التاريخية عند العرب، اهتمامًا بأخبار المغازى، وأخبار الرسول (ﷺ)، لأسباب دينية خالصة. وبهذا تم تأسيس منهج علمى فى توثيق الرواية ومصدرها[٣]. فقد ظل القرآن

---

(١) انظر د. على عبد الواحد وافى، عبقريات ابن خلدون ، عالم الكتب، ١٩٧٣، حيث يقول: يتجه أكبر قسط من جهودنا فى هذا الكتاب إلى الكشف عن عبقريات ابن خلدون، ومظاهر عظمته فيما خلّفه من آثار، وخاصة فى مقدمته التى أنشأ فيها علمًا جديدًا، وهو ما نسميه الآن "علم الاجتماع" أو "السوسيولوجيا"، وأتى فيها بما لم يستطع أحد من قبله أن يأتى بمثله، بل بما عجز كثير ممن جاء بعده من أئمة علماء الاجتماع أن يصل إلى شأوه" ص ١

(٢) M. Mahdi. Ibn Khaldun's Philosophy of History, Chicago, 1964, P. 139

(٣) د. عبد العزيز الدورى، بحث فى نشأة علم التاريخ عند العرب، ط، الكاثوليكية، بيروت ، ١٩٦٠ .

الكريم والسيرة النبوية المرجع الثقافى الشامل للحضارة الإسلامية منذ نشأتها والقاعدة الأصيلة التى ارتكزت عليها قيم المجتمع الإسلامى ومذاهب التشريع والأخلاق، والنشاط العملى والثقافى فيه. لقد قدم الإسلام منهجا متفائلا للطبيعة وغائيا للوجود وعلّيا للتاريخ[١]. وحول هذه المفهومات نشأت فلسفة التاريخ عند المسلمين متدرجة من العناية بالرواية والترجيح بين الأسانيد إلى النظر فى البيئة والعوامل الاجتماعية المختلفة فى حركة التاريخ، حتى نصل إلى ابن خلدون الذى تحول علم التاريخ على يديه إلى فلسفة للحضارة، ونظام للاجتماع الإنسانى. ولقد استمر الاهتمام بنقل أخبار الرسول (ﷺ) سائدا لدى بعض المؤرخين المسلمين حتى نصل إلى الطبرى (ت٣١٠هـ) الذى عاصر الجدل الكلامى بين أهل السنة والمعتزلة أصحاب المذهب العقلى الذين كانوا من أكثر الفرق الإسلامية تأثرا بما ترجم إلى العربية من التراث اليونانى. وقد عنى الطبرى، كما عنى كثير من معاصريه بالبحث فى السند، ونقد الرجال دون التعرض لمتن النص المنقول نفسه، كما كان الأمر فى إسناد الحديث بصفة عامة.

غير أن هذا المنهج التاريخى الذى يقوم على الرواية وحدها بدأ يثير عددا من التساؤلات المنهجية المتصلة بمصادر البحث التى شكك بعض المفكرين آنئذ فى وثاقتها التاريخية، فقد أخذ على الطبرى - مثلا - أنه ينقل عن بعض الرواة الذين لم يكن لهم به أدنى معرفة، كما نقل أخبارا عن أحداث وجدت قبل ظهور الإسلام، ولم يكن هناك ما يوثقها من النصوص الإسلامية المعتمدة، وهو شىء يقرره الطبرى دون حرج، استبراء لذمته العلمية[٢].

ومن جهة أخرى فإن كتاب الطبرى يغلب عليه التعبير عن التماس معنى العظة والتأسى بما سبق، وهو يدور حول معانٍ تتصل بالدين والتقوى وعلوم الفقه، كما فعل كثيرون من مؤرخى المسلمين فيما بعد حتى فى مرحلة كانت فكرة التاريخ قد تطورت

(١) د. عفت الشرقاوى، فى فلسفة الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، ١٩٧٣، ص ٢٨ .

(٢) يقول الطبرى فى ذلك: "وليعلم الناظر فى كتابنا هذا أن اعتمادى فى كل ما أحضرت ذكره فيه مما شرطت أنى راسمه، إنما هو على ما رويت من الأخبار التى أنا ذاكرها فيه، والآثار التى أنا مسندها إلى رواتها فيه ، دون ما أدرك بحجج العقول، واستنبط بفكر النفوس إلا القليل منه، إذ كان العلم بما كان من أخبار الماضين، وما هو كائن من أنباء الحادثين غير واصل إلى من لم يشاهدهم، ولم يدرك زمانهم إلا بإخبار المخبرين ونقل الناقلين دون الاستخراج بالعقول والاستنباط بفكر النفوس"، تاريخ الطبرى، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم، ط المعارف، ١٩٦٠، ص ٧ .

فيها إلى حَدٍّ كبير، كما نجد عند السخاوى (ت. ٦٤٣هـ) فى كتابه: "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ"، تأكيدا للمعنى التربوى لعلم التاريخ[١].

وقد بدأ المؤرخون بعد تحررهم من فكرة الرواية إلى حد ما يقدمون لأعمالهم تبريرات فلسفية ذات طابع ثقافى آخر، توضح مناهجهم المختلفة فى البحث التاريخى. وفى مثل هذه المقدمات كان المؤرخون يتحدثون عن المنافع العلمية التى تتحقق بدراسة التاريخ، إلى جانب المنافع الدينية. ولقد توالت بعد ذلك مثل هذه المقدمات وازدادت عمقا فى تحليل الأحداث التاريخية حيث تحولت بذلك فكرة التاريخ من التفسيرين النقلى والبطولى إلى التفسير الحضارى للتاريخ.

ومن جهة أخرى فقد كانت إشارات الفلاسفة - على الخصوص - إلى فكرة التاريخ نادرة. وقد عد بعض الباحثين أن التقسيم الذى اصطنعه الفارابى (ت٣٣٩هـ) فى كتابه عن "آراء أهل المدينة الفاضلة" يعبر عن رؤية فلسفية لفكرة التاريخ بصورة ما. ذلك أن الفارابى على الرغم من تأثره الواضح بأفلاطون فى جمهوريته، قد أخذ هذه النظريات السياسية من البيئة الإسلامية، وما كان فيها من الدول والدويلات فى القرن الرابع للهجرة [٢].

كذلك يجد القارئ إشارة أوضح فى كتاب "الفهرست" لابن النديم (ت٣٨٥هـ) إلى المؤرخين والنسابين وكتاب التراجم. ويُعَرِّفُ الخوارزمى (ت٣٨٧هـ) فى كتابه "مفاتيح العلوم" بعلم التاريخ ويخصص له الباب الأخير فيه. وفى "رسائل إخوان الصفا" تصنيف للعلوم، وإشارة لعلم التاريخ جاءت فى مكان متأخر يشبه مكانته فى كتاب الخوارزمى.

وما يهم فى هذا الصدد هو ظهور اتجاهات عقلية وثقافية فى تفسير التاريخ كان لها صداها فى منهج البحث التاريخى بعد الطبرى، حيث يمكن القول إن منهج البحث التاريخى عند العرب أخذ ينتقل من الاعتماد على التأريخ بالرواية إلى التأريخ بالدراية، كما يقال فى المصطلح الإسلامى[٣].

ويعد كتاب "مروج الذهب" للمسعودى (ت٣٤٥هـ) أهم الكتب التى ظهرت بعد الطبرى فى هذا الصدد ، فقد كان يتمتع بمعرفة واسعة باللغات والعادات والتقاليد والآداب والأخلاق والسياسة، ولديه ربط وثيق بين هذه الجوانب الثقافية فى حياة الأمة،

(١) عفت الشرقاوى، نفسه، ص ٣٣١ .

(٢) عمر فروخ، تاريخ الفكر العربى، بيروت، ١٩٦٢، ص ٢٨٨ .

(٣) عفت الشرقاوى ، نفسه.

وتاريخها، كما كان داعيًا إلى الالتفات إلى الأمور الاجتماعية بصفة عامة. ولذلك فإن منهج المسعودى بنزعته الواقعية التى تعتمد على النقد العقلى للأخبار التاريخية هو أكثر المناهج تأثيرًا فى ابن خلدون، فالمسعودى مدرك - بالرغم من تواضعه الجم- أنه ينتهج منهجًا جديدًا لا يقتصر على الرواية التاريخية المعتمدة على النقل أو البحث عن أبطال التاريخ، بل إنه يطمح إلى تسجيل الخبرة المباشرة والملاحظة الدقيقة والنظرة الشاملة التى لا تفصل بين الإنسان وبيئته الثقافية والجغرافية والاقتصادية. وهو ينتقد من يقنعون بالرواية دون المشاهدة ، ويفخر بما فعل فى سبيل تحقيق هذه الثقافة العلمية الجليلة ، على وجه غير مسبوق. ويكتب المسعودى فيما يشبه المقدمة لكتابه "مروج الذهب" قائلا: "أما بعد: فإنا صنفنا كتابنا فى أخبار الزمان، وقدمنا القول فيه فى هيئة الأرض ومدنها وعجائبها وبحارها وأغوارها وجبالها وأنهارها وبدائع معادنها، وأصناف مناهلها، وأخبار غياضها، وجزائر البحار، والبحيرات الصغار، وأخبار الأبنية المعظمة، والمساكن المشرفة، وذكر شأن المبدأ وأصل النسل، وتباين الأوطان، وما كان نهرًا فصار بحرًا، وما كان بحرًا فصار برًا، وما كان برًا فصار بحرًا على مرور الأيام، وكرور الدهور، وعلة ذلك وسببه الفلكى والطبيعى، وانقسام الإقليم بخواص الكواكب، ومعاطف الأوتاد، ومقادير النواحى والآفاق، وتباين الناس فى التاريخ القديم، واختلافهم فى بدئه وأولويته من الهند، وأصناف الملحدين، وما ورد فى ذلك عن الشرعيين، وما نطقت به الكتب وورد عن الديانيين"[١].

هكذا ينتقد المسعودى من يقنعون بالرواية دون المشاهدة. وكان المسعودى فى هذا التطلع الثقافى ابن عصره ، وهو عصر حبب للناس فيه الرحلة للتجارة والمشاهدة وطلب العلم والاطلاع على شئون البلاد الأخرى. وهو يعتذر عن تقصير، إن كان، "لما شاب خواطرنا، وغمر قلوبنا من تقاذف الأسفار، وقطع القفار ... مستعلمين بدائع الأمم بالمشاهدة، عارفين خواص الأقاليم بالمعاينة ... فسيرى فى الآفاق، سرى الشمس فى الإشراق"[٢].

كان المسعودى فى هذا التطلع الثقافى أوسع أفقا من سابقيه، ولذلك كان له تأثير فى حركة التاريخ من بعده ، وخصوصا لدى ابن خلدون الذى تأثر بمنهجه فى التحليل

(١) المسعودى: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق الأستاذ محمد محيى الدين عبد الحميد، الجزء الأول، ١٩٤٨، المقدمة.

(٢) نفسه.

والاعتماد على الملاحظة والتجربة الواقعية المباشرة[١]. وهو يرى صادقًا - كما رأى المسعودى من قبل - أنه يقوم بعمل مبتكر، لم يصنف أحد مثله، فجهده فى هذا الصدد مستحدث الصنعة غريب النزعة، غزير الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص[٢].

ولقد فصّل الساعاتى فى وصف قواعد المنهج الخلدونى تفصيلا علميًا دقيقًا، وأشار الى حرص ابن خلدون على البحث فى تعليل الظواهر التاريخية التى يعرض لها، عملاً بمبدأ الشك والتمحيص، إذ يهتم باستقراء معظم أفكاره من الواقع الاجتماعى المحسوس، ويعنى بمبدأ التشخيص المادى لظواهر الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى. كذلك يبين الساعاتى كيف كان ابن خلدون يلجأ إلى السبر والتقسيم فى مناقشة ما يعرض له من أخبار تاريخية مع قدر وافٍ من الشك المنهجى والتمحيص العلمى.

ويعرِّف الساعاتى السبر عند ابن خلدون بأنه عملية عقلية تأتى قبل التقسيم، من حيث إن السبر هو حصر للأوصاف التى توجد فى الأصل والتى تصلح للعلة فى بادئ الرأى، وأن التقسيم هو إبطال ما لا يصلح منها فيتعين الباقى. فالسبر هو حصر الفكر فى البحث فى المعلومات التى تصلح للعلة والتقاطها، والتقسيم هو تصنيف هذه الأقسام أو الأوصاف وإبطالها واحدًا واحدًا إلى أن يبقى قسم هو الوحيد الذى تنحصر فيه العلة، أو وصف هو الفريد الذى يصلح للعلة.

وقد توقف الساعاتى عند عدد من الأمثلة التى تفسر أخذ ابن خلدون بهذه القاعدة الفقهية، من ذلك: تفسيره للخلاف الذى أفضى إلى المحاربة بين على ومعاوية، وحصره فى أربعة دوافع: أولها: الغرض الدنيوى بتقلد منصب ملذوذ، ذى سلطان ونفوذ. والثانى: إيثار الباطل ونصره على الحق لفساد فى الطبع واعوجاج فى النفس. والثالث: استشعار الحقد. والرابع : اختلاف وجهات النظر. وبالتقسيم يثبت بطلان الثلاثة الأولى وصحة الدافع الرابع الأخير.

ومن الواضح أن ابن خلدون قد سبر وجوه المعاش فى عصره مثلا ونسبها إلى أصناف ومذاهب، واستبعد منها ما رآه غير طبيعى، وأفاد من ذلك كلاما واسعا فى هذا

(١) يقول ابن خلدون فى تقديره لعمل المسعودى من قبل: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل، فأما ذكر الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تتبنى عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره . وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودى فى كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والآفاق لعهده" ، المقدمة ص ٣٢ .

(٢) ابن خلدون، نفسه، وهو يقول: واخترعته من بين المناحى مذهبًا عجيبًا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ... ، ص٦ .

الباب من وجهة النظر الاجتماعية.

وبهذا يقدم الساعاتى ابن خلدون بوصفه متكلمًا اجتماعيًا يعتمد على التشخص المادى والواقع الاجتماعى المحسوس، بمعنى أنه تكلم فى الذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى والكائنات الاجتماعية وتطرق إلى العلل والأسباب والبدايات والتحولات والنهايات، والأمور الطبيعية التى لا تتبدل، وذلك فى مقابل المتكلم الماورائى الذى ينظر فى العلل والأسباب والبدايات والنهايات، ولكن من الوجهة الميتافيزيقية. وهذا العلم اللاهوتى الذى يسمى بعلم الكلام غير ضرورى فى رأى ابن خلدون، فهو يعتقد أن الملاحدة والمبتدعين قد انقرضوا فلا حاجة إلى هذا العلم بعد ذلك ، وهو يروى عن الجنيد (ت ٢٩٧ هـ): أنه مَرَّ على قوم يشتغلون بقضايا التنزيه الإلهى - وهى مسألة كبرى فى علم الكلام - فقال: "نفى العيب حيث يستحيل العيب عيب"(١).

وابن خلدون يقدم فى مقابل ذلك علمًا آخر هو علم الكلام الاجتماعى المعنىّ بالذات الاجتماعية والوجود الاجتماعى، والكائنات الاجتماعية، وبهذا أراد أن يصحح مسار التفكير الفلسفى عند المسلمين ويحوله نحو الواقعية الاجتماعية، تماما كما أراد أن يصحح مسيرة علم التاريخ. وهو يتكلم عن أشياء اجتماعية محسوسة تحتاج إلى علم اليقين، وعلى العكس من ذلك تماما مباحث العلوم الإلهية وما وراء الطبيعة التى يعلمها الله وحده فإن ذواتها مجهولة رأسا ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية ، إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا. ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها ، ولا مدرك لنا فى إثبات وجودها على الجملة، فالعقل البشرى عاجز عن إدراك حقائق عالم الغيب، مثل: الصفات الربانية، والعرش والكرسى، والملائكة، والوحى، والنبوة، والروح، وحقائق كل موجود غائب أو شاهد، وتركيب الأكوان فى صدورها عن موجدها وتكونها، فلا سبيل إلى العلم بشىء من ذلك إلا بالوحى(٢).

وابن خلدون يقصد بذلك أن المرجع فى مثل هذه المسائل الغيبية إنما هو الشارع "الذى هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس"(٣) ، وقد اقتضى هذا من جانب ابن خلدون أن يتدبر الأفكار الاجتماعية التى احتوى عليها القرآن

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ص ٤٦٧ .

(٢) حسن الساعاتى، علم الاجتماع الخلدونى ، ط دار المعارف - مصر، ص ١٢٩ .

(٣) ابن خلدون، المقدمة ، ص ٤٥٩ .

والحديث تدبرًا اجتماعيًا عماده الملاحظة والبرهان العقلى ، وليس تدبرًا لاهوتيًا أو ماورائيًا.

وربما كان الساعاتى هو أول باحث فى تاريخ العلم الخلدونى يلتفت إلى هذا الجانب الكلامى فيه وخصائصه المنهجية على هذا النحو. وقد اقتضى هذا المنهج أيضا أن يلجأ ابن خلدون إلى تحكيم العادة والنظر فى طبيعة العمران مع الاعتماد على القياس بالغائب والشاهد، والحذر من التعميم فى كل حال. ولذلك تبدو عناوين فصوله حذرة كما يلاحظ الساعاتى حَقًا من مثل قوله: "إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة" ، وقوله: "إن المبانى التى كانت تختطها العرب يعنى "الأعراب" يسرع إليها الخراب إلا فى الأقل" ، وقوله: "إن السعادة والكسب يحصلان غالبا لأهل الخضوع والتملق وإن هذا الخلق من أسباب السعادة" ، وقوله: "إنه لا تتفق الإجادة فى فنى المنظوم والمنثور معا إلا للأقل ...".

وبمثل هذا أيضًا يكشف الساعاتى عن دقة منهجية وحذر علمى دقيق فى عبارات خاصة لابن خلدون، بالإضافة إلى عناوينه الحذرة، من مثل قوله: "ربما"، "وقد"، "وفى النادر". وبذلك يفطن الساعاتى إلى ما لم يفطن له زملاء سابقون، تواردوا على مقدمة ابن خلدون بالدرس والتحقيق، وتناولوا مبادئه وقوانينه ونظرياته الاجتماعية بالتعليق والنقد، دون تحديد نسبى لمدى الاحتمال فى حدوث الظاهرة الاجتماعية المقصودة[١].

والساعاتى يعرف جيدًا أنه يؤسس لقاعدة منهجية فى فكر ابن خلدون فهو يقول: "والأمر اللافت للنظر هو أن كثيرًا ممن تناولوا ابن خلدون وقوانينه ونظرياته الاجتماعية بالتحليل والنقد لم يفطنوا إلى هذه القاعدة المنهجية البارزة فى مقدمته ، لأنه كان على علم بطبيعة العمران وعلى بينة من الأحوال فى الاجتماع الإنسانى"[٢] ، ولذلك فإن هذا الحذر قاعدة التزمها التزاما منهجيًا فى مقدمته، بحيث يتجنب التعميم المطلق، فالتعميم المطلق فيما يتعلق بالحوادث الاجتماعية الخاصة بالبشر فى تجمعاتهم - فى رأيه - أمر غير واقعى، فهذا علم بشرى العناصر، والحال فيه غير الحال فى العلوم الطبيعية، لأن إرادة الإنسان تبقى حرة دائمًا، ومستقلة عن حتمية الطبيعة، ولذلك فإن علماء الاجتماع لا بد أن يضعوا حساب الاحتمال فى اعتبارهم دائما، كما يوصينا الساعاتى فى قراءته لابن خلدون.

(١) انظر الساعاتى ، نفسه، ص ٢٦٧ - ٢٧٠ .
(٢) الساعاتى، ص ٢٧٢ .

على أن هذا لا يلغى عند ابن خلدون الأخذ بالسببية فى تفسير حوادث التاريخ، وهى سببية تقوم على الحتمية بالضرورة، إذ لا يكون العلم علمًا إلا بقدر من التسليم بالسببية وأن الحوادث الاجتماعية إنما تجرى على نظام كلى دائم، فهذا هو طريقنا إلى تعميم أى حكم من الأحكام، مع الأخذ فى الاعتبار دائما أن لكثير من الحوادث الاجتماعية شذوذها الخاص أحيانا.

وعلى الرغم من ذلك فإن ابن خلدون قد توصل أيضا إلى قوانين اجتماعية عامة هى سنن لا تتنقض بحال. وهذا ما يشير إليه الساعاتى باسم "لا بد" الحتمية. وفى إطار هذه الحتمية يأتى تقرير ابن خلدون: أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك فى الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع فى الآفاق والأقطار والأزمنة، والدول.

ويضرب ابن خلدون لذلك أمثلة لمجتمعات سابقة كان لها أحوالها. ومن هؤلاء: "أمم الفرس الأولى والسريانيون والنبط والتبابعة وبنو إسرائيل والقبط، وكانوا على أحوال خاصة بهم فى دولهم وممالكهم وسياستهم وصنائعهم ولغاتهم واصطلاحاتهم وسائر مشاركاتهم مع أبناء جنسهم، وأحوال اعتمارهم للعالم، تشهد بها آثارهم. ثم جاء من بعدهم الفرس الثانية والروم والعرب، فتبدلت تلك الأحوال، وانقلبت بها العوائد ... ثم جاء الإسلام بدولة مضر ، فانقلبت تلك الأحوال أجمع انقلابة أخرى".[1].

وهكذا يقرر ابن خلدون حقيقة التغير الاجتماعى خلال التاريخ، فالمجتمعات الإنسانية عنده جماعات سياسية يرتبط فيها التنظيم السياسى بالخصائص الجغرافية والاقتصاد. لقد عاش ابن خلدون رجل دولة طوال حياته، فاستطاع أن يكتسب خبرة سياسية واجتماعية جعلته يهتم بمثل هذه الحقائق الاجتماعية ويحاول أن يضع لها نظرية عامة، وأن يدرس فكرة السيادة والغلبة وأسبابها وامتدادها فى الزمان والمكان. وهو لذلك يتجه فى منهجه الفكرى العام إلى محاولة العثور على قانون اجتماعى عام يحكم هذا التطور سيادة وغلبة من جهة، وانحلالا وسقوطا من جهة أخرى.

وبهذا يبين الساعاتى كيف يقيم ابن خلدون صرح التفسير التاريخى على مجموعة مترابطة من المبادئ والفروض والقوانين والنظريات الاجتماعية التى استطاع أن يستقرى لها حوادث من الاجتماع الإنسانى والعمران البشرى، سواء كان ذلك فى عصره

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ص٢٩ .

وأوانه أو فيما مضى قبله من العصور والأزمان. وهكذا ينتقل الساعاتى فى عرض علوم المقدمة من علم البحث فى التاريخ ، إلى دراسة أثر البيئة فى الإنسان، ليفرق بعد ذلك بين علم الاجتماع البدوى أو الريفى وعلم الاجتماع الحضرى أو علم اجتماع المدينة ليأتى بعد ذلك علم الاجتماع السياسى، الذى يرتبط بعلم الاجتماع الاقتصادى، وأخيرا علم اجتماع المعرفة الذى يشتمل على العلوم وأصنافها[١].

إن الساعاتى يقدم فلسفة ابن خلدون الاجتماعية فى تفسير التاريخ للقارئ المعاصر فى صيغة منهجية حديثة. تضيف إلى جهود السابقين الذين أشرنا إلى بعضهم فيما سبق وإلى آخرين ممن عنوا بتحليل آراء ابن خلدون وعرضها عرضًا مباشرًا فى كتب أو مقالات علمية، أو فى فصول ضمن أبحاث فى تاريخ الفلسفة الإسلامية، أو فى تاريخ الحضارة الإسلامية، أو فى تاريخ العرب والمسلمين بوجه عام. ويتصل بذلك كله ضرب آخر من المؤلفات، أعنى: ما كتب عن ابن خلدون فى الكتب العلمية العامة فى علوم التاريخ أو الاقتصاد أو الاجتماع أو فى تاريخ هذه العلوم فى العالم[٢].

ومن المرجح أن يكون ما يكتب عن المقدمة فى مثل هذه الفصول ذا قيمة أكبر ، لأنه يحدد منزلة ابن خلدون فى تاريخ العلم بصورة أعم من غيره من المؤلفات ، أمام شعوب العالم، وربما احتجنا فى ذلك إلى مزيد من الجهد فى حوارنا مع ثقافات الشعوب الأخرى.

(١) الساعاتى، نفسه ، ص ٩٠ .

(٢) انظر: ساطع الحصرى، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، ط الخانجى، ص ٢١١.