مجلة بحوث
كليـــــــــــــة الآداب

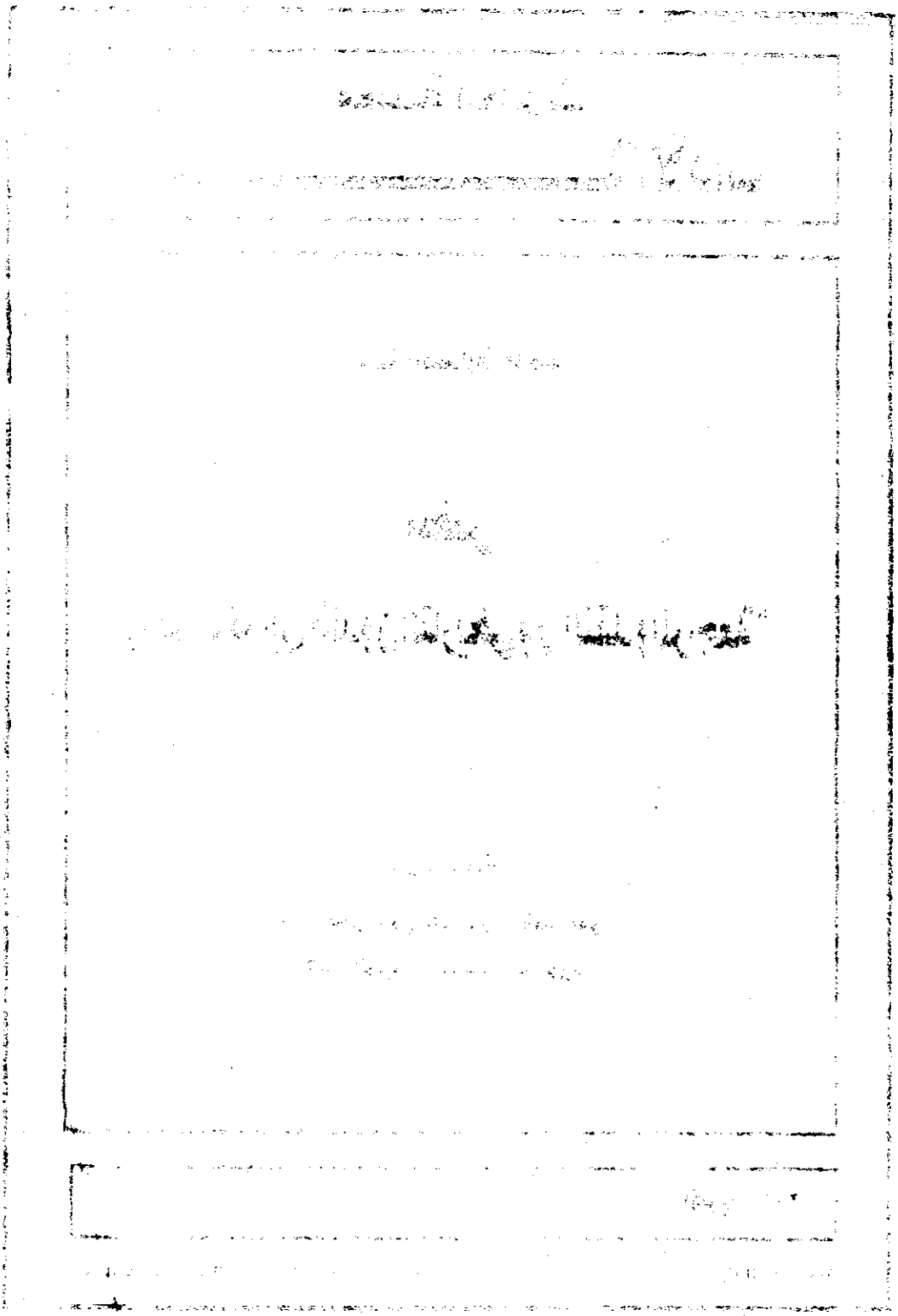
سلسلة إصدارات خاصة

ملخص

بحث "فكر ابن خلدون التاريخي بين النقد والمراجعة"

إعـــــداد
د / عمر عمر عثمان الشبراوى
كلية التربية – جامعة المنصورة

اكتوبر ٢٠١١
Web site:http : // Art.menofia . edu. eg *** E. mail : arts @ mailer . menofia . edu. eg



لم يتميز فكر ابن خلدون بأي قدر من الخصوصية عند معاصريه من المؤرخين والعلماء، الذين انصب تقديرهم له على براعته في تحصيل المعارف السائدة.

ونوه بعضهم بمصنفه التاريخي الذي صاغه في سبعة مجلدات ضخمة "ظهرت فيه فضائله، وأبان فيه عن براعته".

ولكنه لم يسلم من توجيه النقد إليه فاتهم بقصور منهجه التاريخي فلم يكن "مطلعاً على الأخبار على جليتها، لاسيما أخبار المشرق"؛ كما كان "عرى عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدُّم فيها".

أما من انتبه إلى تفرد مقدمته مثل المقريزي، فقد أفاض في تقديرها بوصفها دائرة معارف بزت أقرانها فلم "يعمل مثالها، وأنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم".

أما الانهلاب الحقيقي الذي كشف عن ماهية فكر مقدمة ابن خلدون، فكان وراءه أقلام مجموعة من المستشرقين تناولتها بالترجمة والدراسة أوائل القرن التاسع عشر الميلادي؛ الأمر الذي مهد السبل أمام العلماء والمفكرين الغربيين لإفراد دراسات جادة وعميقة حول نظريات المقدمة في مجالات علوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد.

وخلص معظمهم إلى أنها من "أجل الآثار التي كتبت في الحقل التاريخي خلال العصر الوسيط"، وهي "من الناحية الاجتماعية نظرية حقيقية وكاملة للحضارة"، وتسجل "ظهور التاريخ بوصفه علماً؛ بل تعد "أعظم عمل من نوعه، ابتكره عقل بشري في كل العصور".

وبدأت الدراسات العلمية في المشرق، مطلع القرن العشرين، تجاري الدراسات الغربية، وتولى اهتماماً متعاظماً لدراسة المقدمة، مما أسفر عن ظهور عدد هائل من الدراسات، شكلت تراكماً معرفياً عظيم القدر.

هذا التراكم المعرفي الهائل حول المقدمة وتباين مفاهيمه، جعل من اللازم تمحيص وتحليل وإعادة النظر هذا النتاج العلمي النقدي، ونقد أسسه المعرفية (أي نقد النقد) للتوصل إلى الحقيقة الموضوعية في ضوء منهج تاريخي يتجاوز بالضرورة كثير من المناهج التي راجت على الساحة العلمية التي تمنح الأولوية لحرفية النصوص، وتكتفي باجترار مضمونها دون إعمال العقل فيها، كما تتسم بافتقاد الوضوح النظري والرؤية التاريخية الشاملة، الأمر الذي يفضي، في نهاية الأمر، إلى عجزها التام عن إبداع تفسير معاصر للتراث القديم.

وكان البديل الموضوعي لهذه المناهج، المنهج العقلاني النقدي الذي يتصل اتصالاً حميماً بالمهام الأصيلة للباحث، ألا وهي السعي للوصول إلى الحقيقة، التي لن تتأتى إلا من خلال الاعتماد على أسس عقلية صحيحة، تنظر إلى النتائج العلمية من خلال طابعها الاحتمالي الذي لا يمتلك يقيناً ثابتاً ومطلقاً. والتعامل مع التراث الإسلامي باعتباره نتاج إنساني لحقبة أو عصر محدد، ترتبط قضاياه بالشروط التاريخية لعصرها.

[أ] إبداع ابن خلدون الفكري:

(١) ينبغي التوكيد على حقيقة أن نضج ابن خلدون الفكري كمؤرخ ارتبط بالظروف التي شهدها عصره، التي أثارت انتباهه إلى الظواهر الاجتماعية، وساهمت في بلورة نظريته عن العمران البشري.

(٢) التفرد الذي وسمت به المقدمة، لم يكن نتاجاً لعبقرية فردية منبتة الصلة عن الموروثات التاريخية والحضارية الإسلامية، وإمتداداتها اليونانية، التي صقلت دراسة ابن خلدون لعلومه العقلية والدينية قدراته ومواهبه العقلية على يد نخبة متميزة من العلماء المسلمين.

(٣) تكمن جدة مفهوم ابن خلدون للتاريخ في جمعه بين رصد الأحداث السياسية وتواريخ الدول، وبين فهم طبائع الاجتماع الإنساني التي تصوغ الأساس الحقيقي لتلك الأحداث. وكان ذلك تطوراً نوعياً بلور كياناً جديداً لعلم التاريخ سمح بتصنيفه ضمن العلوم الفلسفية.

(٤) ترتب على تأسيس ابن خلدون علاقة عضوية بين موضوع علم العمران وبين التاريخ اتساع آفاق التاريخ فلم تعد قاصرة على الأحداث السياسية والعسكرية فحسب، بل انسحبت أيضاً على البُنى الاقتصادية والاجتماعية أيضاً؛ الأمر الذي أحدث تحولاً كيفياً للفكر التاريخي، فانتقل من ميدان الأدب إلى ساحة العلم، حيث تحول إلى سوسيولوجيا عامة بالمعنى الدقيق للكلمة.

(٥) لم يفطن أحد قبل ابن خلدون إلى النظر للظواهر الاجتماعية باعتبارها موضوعاً للتأمل، وأنها تخضع في مختلف مناحيها لقوانين تناظر القوانين الطبيعية وتحدد اتجاهاتها ومسارها العام.

(٦) اتخذ منهجه منحى تجريبياً بشكل أساسي، يستند على ملاحظة طبيعة الأشياء، ولا يصدر عن مقولات فلسفيةٍ مسبقة؛ حيث يرى ابن خلدون العالم على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة لمقدمة ابن خلدون.

[ب] نقد فكر ابن خلدون:

(١) ثبت بالأدلة التاريخية القاطعة اطلاع ابن خلدون على بعض المصادر خاصة اليونانية منها مثل كتاب السياسة (تدبير المدن) لأرسطو، لكنه كان ينكر تماماً إطلاعه على هذا الكتاب، ذائع الصيت في العالم الإسلامي، حتى يوحى أنه كتب ما كتبه عن الدول والملك والاجتماع الإنساني "من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان، وإنما ألهم إلهاماً" على حد تعبيره.

(٢) فشلت محاولات الدارسين في تفسير أو تبرير وجود الهوة السحيقة من التناقض بين المقدمات المنهجية لعلم التاريخ عند ابن خلدون وبين الأسلوب التقليدي الذي صاغ به كتابه التاريخي "العبر" الذي أثقلته السمات السلبية التي وجه إليها ابن خلدون نقلاً لاذعاً من قبل.

(٣) مبالغة بعض الدارسين في اعتقاد ابن خلدون بتأثير الظروف الجغرافية على مسار الظواهر الاجتماعية وكأنه حتمية طبيعية، وهذا أمر يتناقض مع فرضيات ابن خلدون الفكرية التي ترى أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، والذي ألفه من الأحوال صار خلقاً تنزل منزلة الجبلة والطبيعة.

(٤) قيام بعض الدارسين بتحليل دقيق وشامل لنصوص المقدمة لبعض الدارسين، برأ ساحة ابن خلدون من المزاعم التي ألصقت به حول ازدرائه للعنصر العربي وميله لمحاباة العنصر البربري الذي عاش تحت مظلته الحضارية.

(٥) إن فكرة ابن خلدون عن العصبية لم تكن بمثابة فكرة عامة أو هي أساس شامل لكل الدول والمجتمعات، كما كان يعتقد كثير من الدارسين، لأنه كان يؤكد على غياب العصبية في معظم أجزاء العالم الإسلامي، ولم يكن يستهدف درس المجتمع بشكل عام، إنما كان غرضه الرئيس تفسير مصائر مختلف الدول التي تعاقبت على سدة السلطة في شمال أفريقية القروسطية.

(٦) احتدم الجدل بين الدارسين حول نظرية ابن خلدون عن الدورات التاريخية، فتبنى بعضهم فكرة أن هذه النظرية ترى أن الحوادث التاريخية تقع مُسيرة بعلل لا سلطان للإنسان عليها، وأن تعاقب الدول صعوداً وسقوطاً لا يعني التدرج نحو أي تطور تاريخي، ومن ثم اتسمت تلك النظرية بالتشاؤم لأنها لا تفضي إلى أي إصلاح اجتماعي، لأن مصير المجتمع ينتهي إلى انحلال محتوم؛ في حين أقر آخر بنسق الدورات التاريخية، إلا أنه عارض الصبغة الجبرية لها، بينما نفت آراء أخرى وجود فكرة الدورات تماماً عند ابن خلدون.

لكن المؤرخ إيف لاكوست قدم تصوراً متكاملاً عن مفهوم التطور عند ابن خلدون، يرى من خلاله أن هناك تعاقباً دورياً للتاريخ يتجسد في منظومة النشأة والتطور والانهيار للدولة والحضارة، ويشكل العمران الحضري ذروة تطورها، كما يعبر في ذات الوقت عن انهيارها المحتوم.

[ج] مراجعة فكر ابن خلدون:

وهو اتجاه نقدي يتهم ابن خلدون بنقل بعض النظريات الجوهرية في مقدمته من مؤرخين وعلماء مسلمين دون الإشارة إلى مصدرها:

(١) أشار أحدهم إلى اعتماد ابن خلدون على نظرية المسعودي في البداوة، وجعلها العامل المحرك للتاريخ. والحقيقة أن ابن خلدون استفاد من تلك النظرية إلا أنه أجرى عليها تطوراً كبيراً، وأدخلها في نسيج تصور متكامل عن تطور المجتمع المغربي.

(٢) أشار مؤرخ آخر إلى تأثر ابن خلدون بأفكار ابن النفيس في السيرة الكاملية فيما يتعلق بنظرية العمران؛ والحقيقة أن التماثل بين نصوص المقدمة والسيرة الكاملية واضح بجلاء، إلا أن هذه الأفكار مستمدة بكاملها من الفكر اليوناني، الذي كان ينهل منه العلماء والمؤرخون المسلمون، ولكن كان الأحرى بابن خلدون أن ينسب صراحة هذه المعارف إلى مصدرها المباشر أو غير المباشر.

(٣) قدم المؤرخ محمود إسماعيل أطروحة تستند على أدلة نظرية وقرائن موضوعية، وشواهد نصية، سمحت له بإطلاق حكماً عاماً: بأن سائر النظريات التي نسبها ابن خلدون إلى نفسه، منقولة عن رسائل إخوان الصفا.

وتمخض عن ذلك الطرح تبلور عدة قضايا، تمحور حولها الجدل بين الناقد والمؤرخين والعلماء العرب. وقد أسفر تحليل معطيات هذا الجدل عن حسم العديد من القضايا على النحو التالي:

(١) أن تدني المستوى العلمي والفكري في عصر ابن خلدون لا يعني انتفاء السبل أمام ظهور عبقريته التي تجلت في نظريات المقدمة، وذلك لوجود ذخيرة هائلة من الموروثات الحضارية الإسلامية في عهد ابن خلدون، والتي مكنته من استقاء معارف علمه الجديد ومنهجه العام من هذه الموروثات.

(٢) المدة الزمنية القصيرة، التي استغرقها ابن خلدون في صياغة مقدمته، والتي لم تتعد الخمسة أشهر فقط، وهو زمن قياسي بكافة المعايير، فعُدت قرينة على سطو ابن خلدون على أفكار جاهزة مثل أفكار إخوان الصفا.

ولكن الحقيقة المثبتة بالنصوص التاريخية أكدت أن فترة الصياغة كان قد سبقها فترة إعداد طويلة المدى، وأنه من المعتاد أن تستغرق الصياغة النهائية وقتاً وجيزاً بالقياس إلى فترة التهيئة والإعداد.

(٣) الهوة الحادة بين الأفكار النظرية المبهرة عن علم التاريخ التي وردت بالمقدمة، وبين الطابع التقليدي لمصنفه التاريخي "العبر" الذي يكاد يخلو من أي أثر لهذه الأفكار.

تناول البحث هذه القضية بالدرس والتحليل، وانتهى إلى التأكيد على صحة هذه الفرضية، وعجز كثير من التفسيرات التي عرضها بعض الدارسين عن جلاء الأسباب الحقيقية لهذا التناقض.

(٤) التناقض بين الطابع العقلاني الذي تخلل صفحات المقدمة، وبين موقف ابن خلدون المعادي للعقل.

يرجع موقف ابن خلدون المعادي للعقل في ظاهره إلي اعتراضه على نهج الفلاسفة الذين يعتقدون بقدرة العقل البشري على إدراك عالم ما وراء الحس (علم ما وراء الطبيعة). ولكن على صعيد العالم الطبيعي استند على العقل في معرفة معطيات هذا العالم لأنه الأداة القادرة على تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله، وأسبابه وعلله، وهو ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها.

(٥) الربط بين أخلاقيات ابن خلدون التي شابها قدر كبير من عدم الالتزام بالقيم والمثل، وبين إقدامه على السطو على أفكار ونظريات إخوان الصفا.

خلصت الدراسة إلى أنه لا يمكن المصادرة على قيمة إنجاز معرفي لأن صاحبه سيء الخلق، لكن ذلك مشروط بكونه مبدعاً حقيقياً.

(٦) الاتهام الذي وجه إلى ابن خلدون بأنه قد نهل الكثير من أفكار رسائل إخوان الصفا، ونسبها إلى نفسه دون أدنى إشارة إلى مصدرها الحقيقي.

خلصت الدراسة إلى نتيجة مفادها أن ابن خلدون لم يسرق قطعاً من إخوان الصفا، لأن الطرفين استخدما مصادر إسلامية شائعة كل بطريقته الخاصة. أما الأفكار التي كانت نتاجاً خاصاً لقرائح إخوان الصفا، واشتبه النقاد في قيام ابن خلدون بنقلها، فهذا أمر آخر يستلزم استخدام معايير منهجية أخرى لحسم هذه المسألة.

صفوة القول: أن الإنجاز الخلدوني فرض نفسه بخصوبة طابعه على ساحة الفكر الإسلامي، وعبر – في ذات الوقت – عما يمكن أن نطلق عليه بـ"العقل الإسلامي"؛ بنفس الدرجة والقيمة التي عبر بها "أرسطو" عن "العقل اليوناني" و"كانت" عن "عقل عصر الأنوار".

مقدمة:

لم يتميز فكر ابن خلدون بأي قدر من الخصوصية عند معاصريه من المؤرخين والعلماء، الذين انصب تقديرهم له على براعته في تحصيل المعارف السائدة، فهو عند الخطيب الأندلسي "متقدم في فنون عقلية ونقلية، متعدد المزايا، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط". أما البشبيشي فقد ذكر أنه "كان فصيحاً مفوهاً، وأشار الركراكي إلى أن "محاضرته إليها المنتهى".

ونوه بعضهم بمصنفه التاريخي الذي صاغه في سبعة مجلدات ضخمة "ظهرت فيه فضائله، وأبان فيه عن براعته".

ولكنه لم يسلم من توجيه النقد إليه فاتهم بقصور منهجه التاريخي فلم يكن "مطلعا على الأخبار على جليتها، لاسيما أخبار المشرق"؛ كما كان "عرى عن العلوم الشرعية، له معرفة بالعلوم العقلية من غير تقدُّم فيها".

أما من انتبه إلى تفرد مقدمته مثل المقريزي، فقد أفاض في تقديرها بوصفها دائرة معارف بزت أقرانها فلم "يعمل مثالها، وأنه لعزيز أن ينال مجتهد منالها، إذ هي زبدة المعارف والعلوم".

أما الانقلاب الحقيقي الذي كشف عن ماهية فكر مقدمة ابن خلدون، فكان وراءه أقلام مجموعة من المستشرقين تناولتها بالترجمة والدراسة أوائل القرن التاسع عشر الميلادي؛ فكان العالم الألماني "فون هامر" أول من أدرك الأهمية العلمية للمقدمة، وحث المستشرقين على ترجمتها، فظهرت ترجمات عديدة "سلفستر دي ساسي". "ودي سلان" تتصدرها دراسات قيمة عن محتواها. الأمر الذي مهد السبل أمام العلماء والمفكرين الغربيين لإفراد دراسات جادة وعميقة حول نظريات المقدمة في مجالات علوم التاريخ والاجتماع والاقتصاد.

وخلص معظمهم إلى أنها من "أجل الآثار التي كتبت في الحقل التاريخي خلال العصر الوسيط"، وهي "من الناحية الاجتماعية نظرية حقيقية وكاملة للحضارة"، وتسجل "ظهور التاريخ بوصفه علماً؛ بل تعد "أعظم عمل من نوعه، ابتكره عقل بشري في كل العصور".

وبدأت الدراسات العلمية في المشرق. مطلع القرن العشرين، تجاري الدراسات الغربية، وتولى اهتماماً متعاظماً لدراسة المقدمة، مما أسفر عن ظهور عدد هائل من الدراسات، شكلت تراكماً معرفياً عظيم القدر، اشتمل على رؤى متباينة في تقييم ونقد فكر المقدمة على النحو التالي:

(١) خلعت بعض الدراسات العربية مسحة قومية على فكر المقدمة، وإعلاء شأن صاحبها، والذود عن حياضه باعتباره أحد رموز العنصر العربي الذي ساهم بنصيب موفور في نهضة الحضارة الإسلامية.

(٢) وصمت بعض الدراسات العربية الأخرى هذا الفكر بازدراء العناصر العربية، والميل إلى الهوية البربرية التي عاش صاحب المقدمة في كنفها الحضاري.

(٣) تأكيد بعض الدراسات الغربية والشرقية أن فكر المقدمة يطرح تصوراً شاملاً لتاريخ المجتمع الإنساني، وتنويه بعضها الآخر إلى أنه كان قاصراً على تحليل بنية المجتمع المغربي خلال القرون الوسطى.

(٤) ميل بعضها إلى استخدام إسقاطات فكرية معاصرة على واقع المقدمة التاريخي لإعلاء شأن المقدمة العلمي، كالقول بأسبقية ابن خلدون في اكتشاف قانون التطور البيولوجي قبل تشارلز دارون، وقانون فائض القيمة قبل كارل ماركس بعدة قرون. وتصدى بعضها الآخر لهذا الاتجاه اعتماداً على فرضية أن اكتشاف هذه القوانين ارتبط بشروط علمية وتاريخية لم تتوافر على الإطلاق في عهد ابن خلدون.

(٥) طرح تحليلات وتفسيرات تاريخية عجزت عن حل التناقضات التي تخللت فكر المقدمة مثل التناقض القائم بين الطابع العقلاني الذي اصطبغت به بنية المقدمة، وبين العلوم التي تناولها ابن خلدون كالتنجيم والسحر والتصوف التي فاضت بالأساطير والخرافات؛ فضلاً عن التعارض القائم بين المنهجية المبهرة في فكر المقدمة التاريخي وبين مصنف ابن خلدون

التاريخي "العبر وديوان المبتدأ والخبر" الذي يكاد يخلو من أي أثر لقواعد المنهج التاريخي الذي بشر به ابن خلدون.

(٦) اتجهت بعض الدراسات إلى إظهار اعتماد ابن خلدون في كثير من نظرياته على فكر أسلافه من العلماء والمؤرخين المسلمين فضلاً عن اليونانيين دون الإشارة إلى مصادرها الحقيقية، مثل نظرية العصبية، ونظرية الاجتماع الإنساني وغيرهما، بل مالت بعض الدراسات الأخرى إلى التصريح بنقل ابن خلدون معظم نظرياته من رسائل إخوان الصفا.

هذا التراكم المعرفي الهائل حول المقدمة وتباين مفاهيمه، جعل من اللازم تمحيص وتحليل وإعادة النظر في هذا النتاج العلمي النقدي، ونقد أسسه المعرفية (أي نقد النقد) للتوصل إلى الحقيقة الموضوعية في ضوء منهج تاريخي يتجاوز بالضرورة كثير من المناهج التي راجت على الساحة العلمية التي تمنح الأولوية لحرفية النصوص، وتكتفي باجترار مضمونها دون إعمال العقل فيها، كما تتسم بافتقاد الوضوح النظري والرؤية التاريخية الشاملة، الأمر الذي يفضي، في نهاية الأمر، إلى عجزها التام عن إبداع تفسير معاصر للتراث القديم.

وكان البديل الموضوعي لهذه المناهج، المنهج العقلاني النقدي الذي يتصل اتصالاً حميماً بالمهام الأصيلة للباحث، ألا وهي السعي للوصول إلى الحقيقة، التي لن تتأتى إلا من خلال الاعتماد على أسس عقلية صحيحة، تنظر إلى النتائج العلمية من خلالها طابعها الاحتمالي الذي لا يمتلك يقيناً ثابتاً ومطلقاً. والتعامل مع التراث الإسلامي باعتباره نتاج إنساني لحقبة أو عصر محدد، ترتبط قضاياه بالشروط التاريخية لعصرها.

وحتى يتحقق هذا المنهج على صعيد الدراسة، فكان من المحتم اعتماد البحث على درس وتمحيص وتحليل نصوص المقدمة التي شكلت حجر الزاوية للدراسات النقدية الغربية منها والشرقية، والنظر إليها من خلال بنيتها الذاتية وسياقها التاريخي؛ لأنها، في النهاية، هي الفيصل الحاسم في الحكم على صحة الاستنتاجات والتحليلات والآراء المختلفة لتلك الدراسات.

وَرَدَ كتاب التعريف لابن خلدون ومعه كتب "الإحاطة في أخبار غرناطة" لابن الخطيب، وكتاب "أنباء الغمر بأبناء العمر" لابن حجر العسقلاني، وكتاب "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع" للسخاوي، وكتاب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" لابن العماد الحنبلي البحث بمعلومات ثرية حول سيرته الشخصية، وبيئته الاجتماعية والسياسية التي أسهمت في صياغة كيانه الذاتي.

ورغم تقادم زمن صياغة أطروحة طه حسين للدكتوراه عن "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية" إلا أنها في كثير من الأحيان لم تفتقد جدة رؤاها وجرأتها ووجاهة بعض تحليلاتها العلمية التي أفادت منها الدراسة.

أما الدراسات الغربية وفي الصدارة منها "السياسة والدين عند ابن خلدون" لجورج لابيكا، و"ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية" لجاستون بوتول، و"العمران البشري في مقدمة ابن خلدون" لسفتيلانا باتسييفا، و"العلامة ابن خلدون" لايف لاكوست، فقد تصدت لتحليل بنية المقدمة الفكرية، وإلقاء الضوء على مكامن التفرد والقصور بها، وإن مال بعضها إلى التعسف في استخدام إسقاطات معاصرة على بعض أفكار المقدمة خاصة دراسة "العمران البشري" لباتسييفا. في حين تميزت دراسة "العلامة ابن خلدون" للاكوست بدقة التحليل، وشمول الرؤية، وربط قضايا المقدمة الفكرية بالبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للمجتمع الذي عاش في ظله ابن خلدون، فاتسمت أحكامه بقدر كبير من الموضوعية العلمية.

أما كتاب "فكر ابن خلدون، العصبية والدولة" لمحمد عابد الجابري فقد تميز بتحديد القضايا المحورية للمقدمة، والجرأة في تحليلها، متجاوزاً لكثير من محاذر النزوع القومي، والمهابة العلمية لابن خلدون.

واستثمر البحث كثير من الأفكار التي احتدم حولها الجدل في دراسات مهرجان ابن خلدون الذي انعقد بالقاهرة ١٩٦٢م" خاصة إسهامات ساطع الحصري، وعلي عبد الواحد وافي، وحسن الساعاتي، وعبد العزيز الدوري، وعلي الوردي وغيرهم كثير.

وأثار كتابي محمود إسماعيل "نهاية أسطورة نظريات ابن خلـدون" و"هـل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب"، مما أدى إلى إفراد البحث لحيز ملحوظ لمناقشة القضايا التي أثارها هـذان الكتابـان، سواء من خلال مقولاتهما حول سطو ابن خلدون على تراث إخـوان الـصفا، أو الجدل الذي احتدم بين المؤلف ونخبة من الأكاديميين والمثقفـين العـرب مثـل رضوان السيد، والبشير بن سلامة، وعبد السلام حيمر، وأبو يعرب المرزوقـي، والبوزياني وغيرهم حول تلك المقولات.

وقد تم تقسيم الدراسة إلى مدخل: يستعرض المناهل الاجتماعية والسياسية لفكر ابن خلدون، وبيان أصدائها على التكوين الـذاتي لشخـصية ابـن خلـدون الإنسانية والفكرية. ثم مبحث يتناول الإبداع الفكري عند ابن خلدون الذي تبلـور في صياغة ابن خلدون لعلمه الجديد "العمران"، والسمات العامة لمنهجه العلمي.

وكان ذلك تمهيداً لإفراد مبحثاً يستعرض الأفكار النقدية التي مست قـضايا حيوية تتصل بالمصادر المعرفية لابن خلدون، وبعض القضايا المنهجية والفكرية للمقدمة. ثم أفرد مبحثاً يعالج الأفكار التي سعت إلى مراجعـة ونقـض الأسـس الفكرية والمنهجية لمقدمة ابن خلدون؛ وأخيراً ذيلت الدراسة بخاتمة تشتمل على النتائج التي توصلت إليها.

مـــدخـــل:

(أ) المنهل الاجتماعي والسياسي لفكر ابن خلدون:

ينبغي التوكيد على حقيقة "أن العلم لا يولد من العدم، فبناؤه يكـون نتاجـاً لنضج فكري واجتماعي طويل"[١]، ونضج ابن خلدون الفكـري كمـؤرخ ارتـبط أساساً "بالظروف التي شهدها عصره"[٢]، فقد استندت استنتاجاته الفكريـة إلـى "الحوادث التي كان باستطاعته أن يراقبها، فحكم على الماضـي طبقـاً لقاعدتـه بالنظر إلى الحاضر"[٣]. لذلك ينبغي ألا يجـري "البحـث عـن أصـول مفاهيمـه الجدية... في نظريات فلسفية، بل يجب البحث عنها فـي الملاحظـة والـدرس العلمي الخالص للواقع التاريخي"[٤].

وقد تجلى تأثير هذا الواقع التاريخي من خلال الخبرات السياسية العريضة التي اختزنتها ذاكرته جراء تقلب حياته بين قصور سبعة مـن أمـراء الأنـدلس والمغرب عبر اثنتين وعشرين عاماً، فأتاحت له فرص الاحتكاك بـساسة وكتـاب تلك الدول المهتمين بشؤون السياسة والحكم على الصعيد النظري والعملي[٥].

---

(١) جغلول: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون: ص ١٦٥.

(٢) لابيكا: السياسة والدين عند ابن خلدون: ص ٣٩، الدوري: ابن خلـدون والعـرب (مقـال بمهرجان ابن خلدون): ص٥٠١، راجع أيضاً: ابن عربشاه: عجائب المقدور فـي نوائـب تيمور: ص٢٥٢ وما بعدها.

(٣) طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: ص ٦٤، فسندنك عن عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري: ص ٢٧٩.

(٤) لاكوست: العلامة ابن خلدون: ص ١٦٥/١٦٦.

(٥) ابن خلدون: التعريف: ص٣٨٨/٣٨٩/٣٩١/٣٩٢/٣٩٣/٣٩٤/٤٠٣ وما بعدها، السخاوي: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: ص١٤٥/١٤٦، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ج٧: ٧٦/٧٧، ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ، ج٥: ص٣٣١/٣٣٢، زيعور: الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابـن الأزرق فـي التيـار الاجتماعي التاريخي: ص٢٦/٢٧، عنان: ابن خلدون: ص٢٤ وما يليها،
Mantran; R:L'expansion Musulmane, p.208; Issawi; Charlies: An Arab Philosophy of History, p.p.3,4,5.

وانعكست طبائع الحياة العاصفة التي عاشها ابن خلدون، والاضطراب السياسي الذي سبح في محيطه، على قسمات فكره فصار "جم الحذر كثير الوزن لما يقال وما يعمل،... يرى في كل شيء مادة للتأمل، وموضعاً للاختبار"(٦).

وزادت بصيرته عمقا فأدرك أن الاضطراب السياسي من حوله ليس إلا إحدى السمات المعبرة عن ظواهر عامة سعى حثيثا إلى فهمها(٧)؛ وأيقن أن الفاعليات التاريخية المحركة لتلك الظواهر العامة لن يعثر عليها في أبهاء القصور وساحات الوغى فحسب، بل ينبغي البحث عنها "منهجياً في مختلف أصعدة الحياة الاقتصادية والاجتماعية"(٨).

وكان لإقامته في قلب العمران البدوي وخبرته العريضة عن حياة القبائل البدوية التي عاش في كنفها، وفهمه العميق لقضاياها العامة وشواغلها الخاصة، الفضل في إثارة انتباهه إلى الظواهر الاجتماعية التي تشكل نسيج هذا النمط الاجتماعي خاصة ظاهرة العصبية التي شغلت حيزاً مهما من طرحه الفكري في المقدمة، وأسهمت في بلورة نظريته عن العمران البشري(٩).

وقد حدت به ثقافته التاريخية العميقة إلى الانفلات من القبضة الخانقة للواقع الذي يعيش في إساره إلى آفاق التاريخ الرحبة "يستفتيه ويطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها أن تساعده على فهم الحاضر ومشاكله"(١٠).

---

(٦) طه حسين: الفلسفة: ص ٣٠، راجع سمات شخصية ابن خلدون، وتأثير المحيط الاجتماعي على فكره، ريمون: الفلسفة العملية عند ابن خلدون وابن الأزرق في التيار الاجتماعي التاريخي: ص٢١/٢٢، Issawi: Op. Cit, p.3.

(٧) لاكوست :العلامة :ص ٢٣٧ ، بوتول : ابن خلدون : فلسفته الاجتماعية: ص ٧٤/١١٥، بيسون: الاشكاليات: ص٩٣.

(٨) لاكوست: العلامة ص ٢٣٧، بوتول: ابن خلدون: ص ٢٧٤.

(٩) فنسندنك عن عنان: ابن خلدون: ص٢٨٢/٢٨٣، جغلول: الإشكاليات: ص٢١٠ – ٢١٢، الجابري: الفكر: ص٥٧-٥٩، الوردي: ابن خلدون والمجتمع العربي (المهرجان): ص٥٢٤.

(١٠) الجابري: الفكر: ص٥٩/٩٢/٩٣، لاكوست: العلامة: ص٢٣٧/٢٤٨، توينبي عن عنان: ابن خلدون: ص٢٨٩/٢٩٠، أومليل: الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون: ص١٦٠.

(ب) المناهل الفكرية للمقدمة:

احتلت مقدمة ابن خلدون مكانة متفردة في مجال الدراسات العلمية على الصعيد العالمي، فقد اكتشف – كما يقول العالم سميث – من خلالها ابن خلدون "بيان التاريخ الحقيقي"[١١]، إذ نظر إليه باعتباره سجلاً "لتطور الإنسان الاجتماعي"[١٢]؛ فجاءت المقدمة – كما يرى ألتاميرا – من الناحية الاجتماعية "نظرية للحضارة، حقيقية وكاملة"،[١٣] بل كانت "أول كتاب يؤلف في فلسفة التاريخ" بعناية أورتيجا.[١٤]

هذا التفرد الذي وسمت به المقدمة، لم يكن نتاجاً لعبقرية فردية منبتة الصلة عن الإرث التاريخي والحضاري الإسلامي وامتداداته اليونانية، التي صقلت دراسة ابن خلدون لعلومه العقلية والدينية قدراته ومواهبه العقلية على يد نخبة متميزة من العلماء المسلمين[١٥].

---

(١١) عنان: ابن خلدون: ص١٨٨، لاكوست: العلامة: ص٢١٧/٢٢٢، باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون: ص ١٦٤.

(١٢) عنان: ابن خلدون: ص١٧٦/١٧٧، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص٢٧٧/٢٧٨، لاكوست: العلامة: ص ١١٦/٢٢٢.

(١٣) عنان: ابن خلدون: ص ١٨٢/٢٨٣، دي بور: التاريخ: ص ٢٧٧/٢٧٨.

(١٤) عنان: ابن خلدون: ص ١٨٤/١٩١/٢٨٨/٢٨٩، باتسييفا: العمران البشري: ص١٦٤/٢٣٩، لاكوست: العلامة: ص ٢١٧/٢٤٤.

Issawi: Op. Cit, p.p.2, 14.

(١٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٤١٠/٤١٣، ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ج٧: ص٧٦، باتسييفا: العمران: ص٦٤/٢٣٨، الجابري: الفكر: ص٣٢/٣٣/١٠٩/١١٠، طه حسين: الفلسفة: ص٣٠/٨٠/٨١/٨٣/٨٤، عنان: ابن خلدون: ص١٤٤، دي بور: التاريخ: ص٢٧١، لاكوست: العلامة: ص٢٢٦/٢٢٧.

Khalidi; Rashid, Unparalleled critical Praise for A History of the Arab Peoples, p.p.172, 173.

فقد ترددت أصداء المفاهيم الفلسفية والاجتماعية والجغرافية اليونانية بين ثنايا المقدمة، مثل قانون الحركة الأرسطي – أحد الخصائص الجوهرية الفعالة في طبيعة الأشياء – الذي أدرجه ابن خلدون في سياق تحليلاته لعلم العمران[١٦].

وكان تصور ابن خلدون لعلم العمران على غرار العلوم الطبيعية في عصره، تجلياً واضحاً لفكر الطبيعيات عند أرسطو[١٧]. وهناك شواهد عديدة تدل على وجود أوجه شبه واضحة بين بعض أفكار المقدمة وكتاب السياسة لأرسطو منها أن الإنسان مدني بالطبع، وأن الاجتماع الإنساني ضروري، والشروط التي ينبغي مراعاتها في أوضاع المدن، فضلاً عن التماثل بينهما في الحديث عن التجارة التي لا يقرها كلاهما حرفة لأشراف الناس لأنها تكسب من يمتهنها خلق المكايسة البعيدة عن المروءة التي يتخلق بها الملوك والأشراف[١٨].

وفكرة المشابهات الاجتماعية التي أرجع ابن خلدون سببها إلى الوحدة العقلية للجنس البشري، هي من الأفكار التي عرضها الفلاسفة اليونان وأفاضوا في شرحها[١٩]. ويبدو تشبع ابن خلدون بفكر بطليموس الجغرافي واضحاً خلال حديثه عن تأثير الأحوال الطبيعية للإقليم، وانعكاسها على السمات المميزة لحياة ساكنيه[٢٠].

---

(١٦) العظمة: ابن خلدون وتاريخيته: ص ٧٧-٨٠/١٨٥/١٨٦، بوتول: ابن خلدون، فلسفته الاجتماعية: ص ١٢٠، لاكوست: العلامة: ص١٩٢/١٩٣/٢٠١، الجابري: الفكر: ص١٠٨/١٠٩، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٥١٢.

(١٧) الجابري: الفكر: ص ١٠٧-١٠٩، رضوان السيد عن محمود إسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون: ص٣٠٣-٣٠٨.

Urvoy; Dominique: Ibn Rushd, p.p.55, 58.

(١٨) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٥/٣٦/٣٣٢، عبد الرحمن بدوي: دور العرب في تكوين الفكر الأوربي: ص١٦٥-١٦٨، باتسييفا: العمران: ص١٥٩/١٦٠/١٦٢.

Bosworth; C. E: The Legacy of Islam, p.p.354, 355.

(١٩) ابن خلدون: المقدمة: ص١٢٣/١٢٤، طه حسين: ابن خلدون: ص٤٣، دي بور: التاريخ: ص٢٧٤.

(٢٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٦٩ وما بعدها، باتسييفا: العمران: ص١٦٧.

أما الفكر الفلسفي الإسلامي، فلم يبدد موقف ابن خلدون المعارض له أواخر أيامه، الأثر العميق الذي تركته دراسته له في مقتبل حياته على يد أستاذه الأثير الآيلي الفيلسوف المشهور، الذي ظل ابن خلدون طيلة حياته يقدره ويجله وغيره من شيوخ "المعقول والمنقول"(٢١).

ولم يقتصر جهد ابن خلدون الفلسفي على إطلاعه الواسع على مؤلفات الفارابي وابن سينا وابن طفيل ومسكويه، وإنما انصرف أيضاً إلى الشروح التي صنفها لمؤلفات ابن رشد والرازي(٢٢).

وتجلى هذا الأثر في نظرية المعرفة لابن خلدون التي كانت على صلة وثيقة بأفكار ابن سينا وابن رشد التي كانت تؤكد قدرة العقل البشري على معرفة ظواهر العالم، ورغم إقرار ابن خلدون بصحة هذا التصور، إلا أنه نفى بشكل قاطع قدرة هذا العقل على معرفة ما وراء الطبيعة كما يذهب فلاسفة الإسلام(٢٣).

واستخدم ابن خلدون الأساليب المنهجية لفلاسفة الإسلام في مجالات الفلسفة، وعلم الكلام، والعلوم الطبيعية كالمشاهدة والرصد والاستدلال في

---

(٢١) ابن خلدون: التعريف: ص٣٨٥/٣٨٦/٣٨٨-٣٩١، بوتول: ابن خلدون: ص٢٨/٢٩، الجابري: الفكر: ص٤٠-٤٢، باتسييفا: العمران: ص٦٤/٢٢٦/٢٢٧، العظمة: ابن خلدون: ص٩٤/٩٥، آرندنك: دائرة المعارف الإسلامية: مسج٤: ص٣٧١، لاكوست: العلامة: ص٢٤٦، لابيكا: السياسة: ص٢٨، زيعور: الفلسفة: ص٢٢/٢٤، وافي: عبدالرحمن بن خلدون: ص٤٥.

(٢٢) راجع تأثر ابن خلدون بفكرة تطور المخلوقات عند مسكويه، مسكويه: تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: ص٧٩/٨٠، ابن خلدون: التعريف: ص٣٨٦/٣٨٩/٣٩٠، لاكوست: العلامة: ص٢٢٤/٢٢٧/٢٤٦، بوتول: ابن خلدون: ص١٣/٢٨، العظمة: ابن خلدون: ص١٥٠/٢٠٩، جغلول: الإشكاليات: ص ٩٣، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٧٥-٢٨٠.

Netton; Jan Richard: A popular Dictionary of Islam, p.114.

(٢٣) ابن خلدون: المقدمة: ص٤٥٥-٤٥٨، باتسييفا: العمران: ص٢٢٦-٢٢٩/٢٣٤.

دراسته عن البنية الاجتماعية، وتأثيرات الوسط الجغرافي على ساكني الأقاليم المختلفة[٢٤].

واحتذى فكرة ابن سينا والطرطوشي حول امتزاج الخير والشر في الأشياء، التي تنسخ الفكرة الأرسطية حول استحالة اجتماعهما، ولكنه اختلف معهما في تحليلهما لهذه الفكرة من الوجهة الميتافيزيقية، واتجه إلى تطبيقها باقتدار على الظواهر الاجتماعية[٢٥].

واقتفى أثر أفكار الفارابي وابن سينا التي تشير إلى القدرات الروحانية الخاصة للنخبة المصطفاة الممثلة في الأنبياء، كما تبنى فكرة ابن رشد في عدم وجوب النبوة لحياة المجتمع البشري[٢٦].

وتجلت أفكار ابن سينا وابن رشد والمسعودي والإدريسي الجغرافية في معرض تحليلاته عن تأثير البيئة على حياة البشر الاجتماعية، وتشكيلها السمات المميزة لحياتهم، ولكنه اختلف مع تلك الأفكار حول طبيعة هذا التأثير ومداه، إذ كان يرى أن تلك البيئة لا تمتلك وحدها تأثيراً مطلقاً على حياة المجتمع[٢٧].

واستقى ابن خلدون أفكاراً اجتماعية أخرى من الميراث الفلسفي الإسلامي مثل "أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبعه ومزاجه"[٢٨] ولكنه لم يقنع

---

(٢٤) ابن خلدون: المقدمة: ص٦٩-٧٧، طه حسين: الفلسفة: ص ٦١، بوتول: ابن خلدون: ص٢٦، محمد صالح: الفكر الاقتصادي العربي: ص٣٣٩-٣٤١.

(٢٥) الوردي: ابن خلدون والمجتمع العربي (المهرجان): ص٥٢٣، راجع أيضا: الفارق بين منهج كل من الطرطوشي وابن خلدون، وآراء الطرطوشي في الروابط العضوية بين السلطان والجند والمال، وتأثير الترف في هدم أسس الملك، وضعف الإنتاج الذي يفضي إلى انهيار ركائز السلطان، وهي آراء ربما قد استفاد منها ابن خلدون: الطرطوشي: سراج الملوك: ص٣٤-٣٦/١٧٠/١٧٦/٣٧٠.

(٢٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٦، باتسييفا: العمران: ص ٢٣٣.

(٢٧) ابن خلدون: المقدمة ص٧٦/٧/١٠١/١٠٢، باتسييفا: العمران: ص١٦٥/١٧٦، طه حسين: الفلسفة: ص٧٣، محمد صالح: الفكر الاقتصادي: ص٣٥٦-٣٦٠.
Duri; A.A: The Historical Formation of Arb natio, p. 110.

(٢٨) ابن خلدون: المقدمة: ص١٠٥.

بتأثير العوائد وحدها، فأضاف إليها عاملاً آخر أكثر فاعلية في تشكيل الطبيعة الاجتماعية للبشر والذي تبلور في "اختلاف (الناس) في نحلتهم من المعاش"[٢٩].

وأسهمت أفكار ابن النفيس والغزالي وابن تيمية في بلورة بعض المفاهيم الاجتماعية التي تخللت السياق العام لمنظومة المقدمة الفكرية منها أن الاجتماع الإنساني يقضي بضرورة قيام سلطة متنفذة تفصل فيما يشجر بين الناس من خلاف وتسوس أمورهم[٣٠].

أما مفهوم العصبية التي أفرد لها ابن خلدون مكاناً متميزاً في سياق مقدمته فلها أصول في مصنفات العلماء المسلمين خاصة الغزالي الذي كان يرى في وجود الشوكة (العصبية) ضرورة لازمة لانعقاد الإمامة[٣١].

وكان لدراسة ابن طباطبا الطقطقي (ت٧٠١هـ) عن السلطة الإسلامية، التي نبذ فيها الأسلوب التقليدي لعلماء الإسلام الذي يبحث عن المعايير المثالية (غير الواقعية) لهذه السلطة، إلى معالجة صورتها الواقعية خلال سياق تطورها التاريخي، دور مهم في "الاتجاه الجديد الذي دشنه الغزالي... هو نفس الاتجاه الذي جاء ابن خلدون ليحدد معالمه ويرسم طريقه ويعمق أسسه وأبعاده، فخلع عليه اسما عاماً هو علم العمران"[٣٢].

واستفاد ابن خلدون كثيراً من دراسته للعلوم التقليدية، كعلم أصول الفقه، التي شحذت معرفته العميقة به، قدراته على الجدل المنطقي[٣٣]. واستلهم فكرته

---

(٢٩) ابن خلدون: المقدمة: ص١٠١، لاكوست: العلامة: ص١٩٣.

(٣٠) ابن النفيس: الرسالة الكاملية في السيرة النبوية: ص١٦١، السخاوي: الضوء اللامع: ص١٤٨/١٤٩، ابن خلدون: المقدمة: ص٢٥٣/٢٥٤، الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته: ص١٣٤-١٤٠، الجابري: الفكر: ص٣٣/٣٤.

(٣١) الغزالي: ميزان العمل: ص ٢١٢، الجابري: الفكر: ص١٣٤-١٣٧.

(٣٢) الجابري: الفكر: ص١٣٧، عنان: ابن خلدون: ص١٤٢/١٤٣.

(٣٣) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٢/٣٧٩، لابيكا: السياسة: ص٢٧، الشكعة: الأسس الإسلامية: ص١٤٧/١٤٨، بشير الجابري: الفكر: ص١١١/٢٩٤/٢٩٨/٢٩٩ إلى "أن منهج ابن خلدون هو أقرب إلى منهج الأصوليين منه إلى أي منهج آخر،... أضف =

المحورية لمنهج علمه الجديد عن العمران من الطابع العام لعلم أصول الفقه الذي يسمح منهجه الاستدلالي بالانتقال من "المبدأ العام إلى الشيء الخاص بغية تطبيق القاعدة"[٣٤]. كما طبق منهج الجرح والتعديل لعلم الحديث على الروايات التاريخية حتى يتأكد من صدق نقولها[٣٥].

ولم يكن فكره التاريخي بمعزل عن الإنجازات المنهجية المهمة التي حققها بعض أسلافه العظام كالمسعودي الذي دأب على الإشادة بنضجه المنهجي وحرصه البالغ على ذكر الأحوال العامة للبلدان التي يؤرخ لها، والأجيال والإعصار التي تعد كما يذكر في مقدمته "أس المؤرخ، وتبني عليه أكثر مقاصده، وتتبين به أخباره"[٣٦]. فضلاً عن قدامة بن جعفر الذي ألقى ضوءاً ساطعاً على فاعلية الظروف الاقتصادية والاجتماعية على مسار التطور التاريخي[٣٧].

=إلى ذلك أن مصطلحاته العمرانيه هي في الاصل مصطلحات اصوليه مثل: الضروري، الحاجي والكمالي، ومثل العوارض الذاتية، وكذلك استعماله لمفهومي العلة والسبب".
راجع أيضاً السكاكي: مفتاح العلوم: ص١٦٤ وما يليها، ص٤٣٥-٤٣٩، وعرضه لعلمي المعاني والبيان وما اشتملا عليه من آراء العلماء في الخبر والطلب، وعلم الاستدلال، وهي مناهج أصولية كان لها تأثير جلي على فكر ابن خلدون.

(٣٤) العظمة: ابن خلدون: ص١٩٩/٢٠٠/٢١٧/٢١٨، راجع أيضاً: ابن خلدون: المقدمة: ص٣٢، وكذلك. الخوارزمي: مفاتيح العلوم: ص٣٩/٧/٤٠، أوملبل: الخطاب التاريخي، ص٦٤. الجابري: الفكر: ص٢٩٩، منعفان: سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون (مقال بمهرجان ابن خلدون): ص٢٤١ ، يذكر طه حسين: الفلسفة: ص٣٣/٣٤ أن من يعرف أصول الفقه تمام المعرفة، لا يستطيع فقط أن يفهم الأحكام الموضوعة وعلاقتها بالقرآن والسنة، بل في وسعه أن يستنبط الأحكام للمستقبل أيضاً".

(٣٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٣١، طه حسين: الفلسفة: ص٣٧/٣٨، العظمة: ابن خلدون: ص١٣٤/١٣٥، الشكعة: الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظريانه: ص٤٦-٤٨.

(٣٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٣/٢٧، لابيكا: السياسة: ص٢٩/٣٩، عنان: ابن خلدون: ص٢٥٧/٢٥٨، العظمة: ابن خلدون: ص٢٠١، لاكوست: العلامة: ص٢١٧/٢٢٠/٢٢١، سعد زغلول عبد الحميد: عالم الفكر: ص٢١/٢١.
Watt; W. Montgomery: The majesty that Was Islam, p.p.185, 186.

(٣٧) قدامة بن جعفر: الخراج: ص٥٩-٦٢/ ١٥٩ وما يليها، لاكوست: العلامة: ص٢٢٢، راجع أيضا تأثير المؤرخين المغاربة على فكر ابن خلدون التاريخي. الجابري: الفكر: ص٥٩.

ويمكن اعتبار المقدمة امتداداً لهذه الاتجاهات المنهجية، وإن شكلت في ذات الوقت تحولاً جذرياً لمسار الفكر التاريخي الإسلامي[٣٨].

الإبداع الفكري عند ابن خلدون:

يعد كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر" أهم آثار ابن خلدون الفكرية، ولا تنبع هذه الأهمية من مقدمته الشهيرة التي عالج خلالها علم العمران فحسب، بل ترجع أيضاً إلى دراساته المتفردة عن بلاد المغرب والأندلس وصقلية، وسيرته الذاتية المتميزة التي ذيل بها مصنفه[٣٩].

وقد تجاوزت صياغة ابن خلدون لكتابه الطريقة التقليدية السائدة في عصره المعتمدة على رصد الحوادث المتنافرة، والمتباعدة في إطار جداول تاريخية مرتبة وفق النسق الحولي، وصار على درب مؤرخي الإسلام المجددين، وسطر تاريخ كل دولة على حدة من بدايته حتى نهايته، فاتسم سياق مصنفه ببراعة التنظيم، ودقة الربط، وحسن السبك في تبويب الموضوعات وأسلوب عرضها[٤٠].

واستفاد ابن خلدون بعمق من مشاركته الحميمة، خلال نصف قرن من الزمان، في الحياة العامة لبلاد المغرب، وإطلاعه الواسع على وثائق عصره السياسية والرسمية ليقدم حقائق غير مسبوقة عن أصول البربر، وأحوالهم، وعقائدهم قبل الفتح الإسلامي وبعده[٤١]، فتسامى على النظرة السائدة عن البربر

---

(٣٨) لاكوست: العلامة: ص٢٢٢، لابيكا: السياسة: ص٣٩.

(٣٩) عنان: ابن خلدون حياته وتراثه الفكري: ص ١٤٧، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٢٩-٢٣٢، عبقريات ابن خلدون:١٠٧.

(٤٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٤، وافي: عبقريات: ص١١٠/١١١، ابن خلدون: ص٢٣٥/٢٣٦، عنان: ابن خلدون: ص١٥٤/١٥٥، البهي: ابن خلدون (المهرجان): ص٤١٧/٤١٩.

(٤١) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة:مج٣: ص٤٩٨/٤٩٩، السخاوي: الضوء اللامع: ص١٤٥/١٤٦، ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر: ج٥: ص٣٣١/٣٣٢، رفع الإصر عن قضاة مصر: ص٢٣٤/٢٣٥، عنان: ابن خلدون: ص١٤٩/١٥٠/١٥١، =

التي تشير إلى وحدتهم العرقية، وأبرز بجلاء حقيقة تشكيلهم "كياناً تاريخيا متكاملاً وقائماً بذاته"[٤٢]، واستقراً بالتالي "تاريخهم في إطار تجربة تاريخية نادرة المثال"[٤٣]. كما كشف عن حقائق مجهولة في تاريخ الأندلس وصقلية، احتفى بها علماء الغرب وترجموها إلى لغاتهم، ووسموها بأنها "منقطعة النظير، ولا يوجد في بحوث علماء الغرب المسيحيين في العصور الوسطى ما يستحق أن يقارن بها"[٤٤].

وقد برع ابن خلدون في أحد فنون التاريخ المهمة، وهو فن كتابة السيرة الذاتية ،التي أفرد لها فصولاً مطولة ذيل بها مصنفه التاريخي[٤٥].

ولم يغرب عن ذهنه أن يكتبها ببراعة مؤرخ مدقق، يسعى في ذات الوقت لتقديم صورة شاملة لعصره من خلال استعراضه لمجريات تاريخ أسرته التي هاجرت إلى بلاد الأندلس واستقرت في اشبيلية ، والأدوار التي ساهمت بها في أحداث الأندلس زمن أمراء الطوائف[٤٦]، ثم نزوحها إلى بلاد المغرب حيث سطع نجمه على مسرح الأحداث، ولعب دوراً مؤثراً في تشكيل وصياغة مجريات تاريخ

=وافي: عبد الرحمن خلدون: ص٣٢، عبقريات ابن خلدون: ص١١٠/١١١، سليم: عصر سلاطين المماليك: ص٣٠٥، ارندنك: دائرة المعارف: مج٤: ص٢٧٢.

Mantran: op. cit, p.p. 212, 214.

(٤٢) العظمة: ابن خلدون: ص٦٦، وافي: عبقريات ابن خلدون: ص١١٠، عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٣٠٢.

(٤٣) بوتول: ابن خلدون: ص١٢٤، عنان: ابن خلدون: ص١٤٩، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٣٢.

Issawi: Op. Cit, p. 60.

(٤٤) وافي: عبقريات:ص١١٠، عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٣٤، عنان: ابن خلدون: ص١٥٣/١٥٤.

(٤٥) ابن خلدون: التاريخ: ج٧: ص٣٧٩ وما بعدها، وافي: عبقريات ابن خلدون: ص١١٣، عنان: ابن خلدون: ص١٥٧/١٥٨.

(٤٦) وافي: عبقريات ابن خلدون: ص١١٣، عنان: ابن خلدون: ص١٥٨/١٥٩، يذكر زيعور: الفلسفة: ص٤٤-٤٦ أن العنوان الذي وسم به سيرته الذاتية، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً، أرادها أن تكون خبراً عن واقعة تاريخية".

المغرب الذي عاصره[٤٧]. وتعد هذه السيرة "قطعة فريدة في الأدب العربي.... رسمت بكثير من الحرية والصراحة"[٤٨]، كما قدمت "مجموعة هامة من الوثائق في الأدب والتاريخ والاجتماع"[٤٩].

أسس علم ابن خلدون الجديد: العمران

أدرك ابن خلدون أن الظواهر الاجتماعية هي في حقيقتها مادة الأحداث التاريخية وجوهرها الحقيقي، وأنها تتفاعل باطراد في كيان المجتمع[٥٠]، وان هذا التفاعل لا يتم وفق المصادفات العشوائية، ولكنه نتاج قوانين تؤثر فيها وتحدد مسار تطورها[٥١].

وهذه القوانين أشبه بالقوانين الطبيعية التي تهيمن على ظواهر الكون كحركة الأفلاك، وجزئيات الطبيعة وتفاعلات الكيمياء وحياة الحيوان والنبات[٥٢]؛ فصار من الضروري فهم طبيعة الظواهر الاجتماعية، والوقوف على القوانين التي تحكم حركتها "فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتحمل عليها الروايات والآثار"[٥٣]؛ حتى لا يقع المؤرخون في مهاوي الزيف، والاستنتاجات الخاطئة، المنافية لطبيعة تلك الظواهر، والحيد في النهاية عن جادة الأحكام الموضوعية على الأحداث التاريخية[٥٤].

---

(٤٧) عنان: ابن خلدون: ص١٥٥/١٥٨، مدكور: أعمال مهرجان ابن خلدون: ص٥٧٤/٥٧٥.

(٤٨) عنان: ابن خلدون: ص١٦١.

(٤٩) وافي: عبقريات: ص١١٤.

(٥٠) طه حسين: الفلسفة: ص ٣١. Issawi: Op. Cit, p. 2.

(٥١) طه حسين: الفلسفة: ص ٣١/٥١.

Issawi: Op. Cit, p. 7, Badeau; John. S: The genius of Arab Civilization Source of Renaissance, p. 63.

(٥٢) الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٦٨/٦٩/٧٠. Issawi: Op. Cit, p.p. 7,8.

(٥٣) ابن خلدون: المقدمة: ص٣، وافي: ابن خلدون(المهرجان): ص٦٦/٧٣.

Badeau: Op. Cit, p. 63.

(٥٤) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩-٣١، الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٦٨/٦٩/٧١/٧٣.

توصل ابن خلدون خلال هذا السياق إلى الجوهر الحقيقي لعلم التاريخ باعتباره "خبراً عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"(٥٥).

واستمد ابن خلدون نهجاً فارقاً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار من خلال مبدأ الإمكان والاستحالة وذلك بالنظر "في الاجتماع البشري.... ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني، لا مدخل للشك فيه"(٥٦).

وتكمن جدة هذا المفهوم للتاريخ في جمعه بين رصد الأحداث السياسية وتواريخ الدول، وبين فهم طبائع الاجتماع الإنساني التي تصوغ الأساس الحقيقي لتلك الأحداث. وقد حال هذا المفهوم الدقيق للتاريخ الذي طرحه ابن خلدون دون خلطه بأي فن آخر، بل وأن يطرح منحى جديداً في تناول المعارف المتنوعة، بوقوفه على اصل ظهورها"(٥٧).

وكان ذلك تطوراً نوعياً بلور كياناً جديداً لعلم التاريخ سمح بتصنيفه ضمن العلوم الفلسفية لأنه بات "أصيلاً في الحكمة عريق"(٥٨)، وعكس حقيقة مفادها إن ظهور سمات علم التاريخ الخلدوني في المجتمع المغربي الذي شارفت حضارته

---

(٥٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩، بوتول: ابن خلدون: ص٣٩.

(٥٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٣١، الجابري: الفكر: ص٩١-٩٤.

(٥٧) لابيكا: السياسة: ص٤٢، راجع أيضاً: ابن خلدون: المقدمة: ص٣٢/٣٣، سميث عن عثمان: ابن خلدون: ص١٨٩.

(٥٨) ابن خلدون: المقدمة: ص٣، لابيكا: السياسة: ص٣٢/٣٥/٤٢/٤٣، لاكوست: العلامة: ص١٦٨، عثمان: ابن خلدون: ص١١٦.

على الانزواء والمغيب، وقبل "خمسة قرون من انطلاقه الكبير في أوربا،.... ليشكل حدثاً خارقاً"(٥٩).

دشن ابن خلدون أركان علمه الجديد باعتباره علماً مستقلاً بنفسه، "ذو موضوع هو العمران البشري والاجتماع الإنساني"(٦٠)، وفق التقاليد المرعية في التراث الإسلامي التي أوجبت ضرورة تفرده بموضوع يختص به "ويطلب في ذلك العلم أحكامه... كالعدد للحساب وأفعال المكلفين للفقه"(٦١).

وبلور ابن خلدون السمات الخاصة لعلمه الجديد، بأن فرق بشكل حاسم بين محتوى موضوعه ومواضيع علوم أخرى يمكن أن تتشابه معه كعلم "الخطابة الذي هو أحد العلوم المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه؛ ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية إذ السياسة المدنية هي تدبير.... المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج فيه حفظ النوع"(٦٢). فموضوع علم العمران يختلف جوهرياً عن مواضيع هذه العلوم التي يغلب عليها الطابع الأخلاقي، أو الغائي، إذ يصبو إلى دراسة ما هو كائن، مما يؤكد المنحى الوضعي والنقدي له، ويضفي عليه خصوصية وتفرداً بعيد المدى(٦٣).

---

(٥٩) لاكوست: العلامة: ص١٦٨/٢١٦/٢١٧/٢٣٦؛ بوتول: ابن خلدون: ص٣٩، الجابري: الفكر: ص١٠٣، لابيكا: السياسة: ص٣٥/٣٦.

(٦٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٣١، طه حسين: ابن خلدون: ص٥١، لاكوست: العلامة: ص٢١٤، لابيكا: السياسة: ص٤١، العظمة: ابن خلدون: ص١٨٣، جغلول: الإشكاليات: ص١٠٨.

(٦١) الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ص١٢٢.

(٦٢) ابن خلدون: المقدمة: ص ٣٢/٣٣، الجابري: الفكر: ص١٠٦/١٠٧، طه حسين: الفلسفة: ص٥١، لابيكا: السياسة: ص٤١، لاكوست: العلامة: ص١٨٥، وافي: ابن خلدون (المهرجان): ص٦٧/٦٨/٧٠.

(٦٣) لابيكا: السياسة: ص٣٢، وافي: ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (المهرجان): ص٨٠.

وترتب على تأسيس ابن خلدون علاقة عضوية بين موضوع علم العمران وبين التاريخ الذي عرفه "بأنه خبر عن الاجتماع الإنساني"(٦٤)، إلى اتساع آفاق التاريخ فلم تعد قاصرة على الأحداث السياسية والعسكرية فحسب، بل انسحبت أيضاً على البنى الاجتماعية والاقتصادية أيضاً، الأمر الذي أحدث تحولاً كيفياً للفكر التاريخي، فانتقل من ميدان الأدب إلى ساحة العلم حيث تحول إلى سوسيولوجيا عامة بالمعنى الدقيق للكلمة"(٦٥).

واستوفى ابن خلدون بقية الشروط التراثية لتأسيس علمه الجديد بتحديد مسائله، ومقدماته (مبادئه)، فمسائل علم العمران هي: "بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته... وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقلياً"(٦٦). ويقصد بها الظواهر الاجتماعية التي يختص هذا العلم بالبحث فيها، ودلل عليها بأمثلة: "التوحش والتأنس والعصبيات.... وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته (خصائصه الذاتية) من الأحوال"(٦٧).

وتعكس طبيعة هذه المسائل المفهوم العلمي الدقيق لهذا العلم بسعيه لدراسة ماهية وخصائص الجماعة الإنسانية الواقعية، ومراحل تطورها التاريخي دون غايات عملية أو طوباوية متوخاة من ورائها(٦٨).

أما المقدمات؛ فهي المبادئ العلمية التي يتوصل إليها الباحث أثناء دراسته للظواهر الاجتماعية، وتكتسب يقينها بالتجربة والعقل معاً ومن ثمة يستند عليها

---

(٦٤) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩/٣١.

(٦٥) لابيكا: السياسة: ص٤١/٤٢، لاكوست: العلامة: ص ١٨٥-١٨٧.

(٦٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٣١، الجابري: الفكر: ص١٠٣/٣٠٢.

(٦٧) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩، وافي: ابن خلدون (المهرجان): ص٨٠، الجابري: الفكر: ص١٠٤.

(٦٨) الجابري: الفكر: ص١٠٤.

برهان علم العمران[٦٩]، مثل قضية الإنسان مدني بالطبع التي تعد إحدى بديهيات الحس والتجربة، وليست من أوليات العقل، لأن الإنسان يمكنه تصور إنسان ما دون مجتمع، بل ومجتمعاً دون سلطة، ولكن الواقع الاجتماعي (التجريبي) ينفي ذلك تماماً[٧٠].

السمات العامة لمنهج ابن خلدون العلمي:

(أ) الفكر النقدي:

قدر ابن خلدون إسهام نخبة من كبار المؤرخين المجددين كالواقدي (ت ٢٠٧هـ)، والبلاذري (ت ٢٧٩هـ)، والطبري (ت ٣١٠هـ) والمسعودي (ت ٣٤٦هـ) في تطوير منهج البحث التاريخي من خلال استقصاء الأخبار من مظانها الوثيقة، والتزام الحيدة والموضوعية، إلى حد كبير، في تحليل الأحداث مما أفضى إلى ازدهار علم التاريخ خلال القرن الرابع الهجري[٧١]. ولكن هذا الازدهار قد خبا وهجه في القرون التالية تدريجيا حتى انحدر في عصر ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) إلى هوة سحيقة من الجمود، دفعت ابن خلدون لتوجيه سهام نقده إلى حالة التردي التي كان عليها مؤرخو عصره إذ لم يعد هناك سوى مؤرخ "مقلد، بليد الطبع والعقل"[٧٢]. اتسم فكره "بالغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين (المجددين)، والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ"[٧٣]، وافتقاد القدرة على

---

(٦٩) ابن خلدون: المقدمة: ص٧/٨/٢٩/٣٠/٣١/٣٤، الجابري: الفكر: ص١٠٥/١٠٦، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٧٠-١٧٣، عيسى: المنهج (المهرجان): ص٢٥٥. الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٢٢٥/٢٢٦.

(٧٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٥/٣٦، الجابري: الفكر: ص١٠٤-١٠٦، الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٢٢٣-٢٢٦.

(٧١) ابن خلدون: المقدمة: ص٣/٢٧، باتسييفا: العمران: ص١٣٥، لاكوست: العلامة: ص٢٢٠، الجابري: الفكر: ص٩٥، الساعاتي: المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون: ص٢٠٣/٢٠٤.

(٧٢) ابن خلدون: المقدمة: ص٤.

(٧٣) نفسه: ص٢٦، عماد الدين خليل: المنهج العلمي والروح العلمية: ص١٩.

ملاحظة "أسباب الوقائع والأحوال"[٧٤] والذهول عما أحدثته الأيام من الأحوال، واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال، فيجلبون الأخبار عن الدول، وحكايات الوقائع في العصور الأول، صوراً قد تجردت عن مواردها"[٧٥] حتى دارت رحى تاريخهم حول أمور لا جدوى منها وانغمست أقلامهم في "ذكر الأبناء والنساء، ونقش الخاتم والكتب والقاضي والوزير والحاجب، من دولة قديمة لا يعرف فيها أصولهم ولا مقاماتهم"[٧٦].

هذا النهج التقليدي الذي سار على دربه هؤلاء المؤرخون في كتابة التاريخ أرجعه ابن خلدون إلى أسباب عديدة منها تخليهم عن الموضوعية العلمية تحت تأثير أهواءهم الذاتية المرتبطة بوشائج التشيع "للآراء والمذاهب"[٧٧] التي هيأت نفوسهم لتقبل "ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة"[٧٨] ليستحيل التشيع – في نهاية المطاف – إلى ساتر على عيون بصيرتهم فتحول بينها وبين "الانتقاء والتمحيص"[٧٩] فيتوهموا صدق الروايات الخبرية ثقة بناقليها دون سند من

---

(٧٤) ابن خلدون: المقدمة: ص٣، عماد الدين خليل: المنهج العلمي: ص١٩.

(٧٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٤.

يشير لاكوست إلى النقد الذي وجهه ابن خلدون للمؤرخين العرب، لجهلهم العلاقات القائمة بين وقائع التاريخ السياسي والعسكري وبين التطور الاجتماعي والاقتصادي، يسري ذلك أيضاً على سائر الأعمال التاريخية، منذ هيرودوتس حتى القرن الثامن عشر الأوربي العلامة: ص١٨٥-١٨٧.

(٧٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٦.

(٧٧) نفسه: ص٢٩، باتسييفا: العمران: ص١٣٦.

يرى عيسى أن ابن خلدون قد تفوق على كل من فرنسيس بيكون، وريفرز في تفصيل الأوهام وطريقة مقاومتها، وقد فعل ذلك من قبل بيكون بأكثر من قرنين، ومن قبل ريفرز بأكثر من خمسة قرون"، منهج البحث العلمي عند ابن خلدون (المهرجان): ص٢٥٥-٢٥٧.

(٧٨) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩، الطباع: ابن خلدون، في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية: ص٧٢.

(٧٩) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩، عنان: ابن خلدون: ص١١٩.

حقيقة، والغفلة عن فهم أغراضهم الحقيقية، فينقل المؤرخ منهم "الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب"(٨٠).

كان ذلك داقعاً قوياً لابن خلدون لصياغة منهج يجلو مصداقية المصادر الخبرية للأحداث، ويميز الأخبار التي تتسق وطبيعة العمران عن غيرها، حتى يعصم المؤرخين من الوقوع في شرك الكذب "لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب. فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق"(٨١).

إن هذا المنحى النقدي الذي اختطه ابن خلدون لعلمه الجديد جعله يتجه صوب دراسة الوقائع التاريخية على النحو الذي جرت عليه، معرضاً عن الاتجاه السائد لدى المؤرخين والعلماء المسلمين الساعي لتوظيف التاريخ لتحقيق غايات طوباوية (مفارقة للواقع) سياسية وأخلاقية الطابع؛ مما أفقد علم التاريخ استقلاليته، وموضوعيته وجعلته ذيلاً ملحقاً بعلوم السياسة أو الأخلاق(٨٢)؛ لذلك

---

(٨٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩، لاكوست: العلامة: ص١٨١/١٨٢، باتسيفا: العمران: ص١٣٦، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٩٠.

(٨١) ابن خلدون: المقدمة: ص٧/٣٢/٣٤/٣٥، وافي: ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع: ص٧١/٧٣، عبد الرحمن بن خلدون: ص١٥٧، طه حسين: ابن خلدون: ص٣٧.

(٨٢) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٣، وافي: ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع (المهرجان): ص٦٧/٦٨/٨٠.

امحت رسائل إخوان الصفا إلى التاريخ في باب الأدب الخاص بتنشئة الأخ البار واعتبر ابن فرحون في جوامع الكلم دراسة التاريخ ضرورية للكتاب، ورتب الخوارزمي فن التاريخ في آخر لائحة الشريعة بكتابه مفاتيح العلوم، بينما أورد ابن النديم في الفهرست التاريخ بين كتب النحو والشعر والأدب والأنساب. الخوارزمي: مفاتيح العلوم: ص٣٨/٩٧-١٠٣، ابن النديم: الفهرست: ج١: ص٨٩ وما بعدها، لابيكا: السياسة: ص١٧/٣٣/٣٤، الجابري: الفكر: ص١٠٦، لاكوست: العلامة: ص١٧٢/١٧٣.

رأى ابن خلدون أن تخليص علم التاريخ من سماته الغائية والطوباوية، وصرف الاهتمام إلى طلب الحقيقة في ذاتها "هو شرط ضروري للفكر التاريخي"[٨٣].

(ب) النظر العقلي:

تميز ابن خلدون بين معاصريه باعتداده بقدرة العقل البشري على معرفة الحقيقة[٨٤] ، ولأنه "ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها"[٨٥] وهو الأداة القادرة على "تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله، وأسبابه وعلله"[٨٦] وبه يُدرك "الترتيب بين الحوادث بالطبع أو الوضع، فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لابد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه"[٨٧] ومن ثم صار العقل "معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق

---

(٨٣) أبدى علماء الأخلاق ملاحظات عديدة حول المظاهر الاجتماعية، لكن هذه الملاحظات كانت تصطبغ بطابع تجريدي ومعياري، لأنها تصف المجتمع على نحو ما ينبغي أن يكون، وليس على مما هو في الواقع.

لاكوست: العلامة: ص١٧٣/٢٣٧، لابيكا: السياسة: ص٣٧/٣٩، الوردي: ابن خلدون (المهرجان): ص٥٢١، طه حسين: الفلسفة: ص٥٤/٥٥، دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام: ص٢٧٣.

(٨٤) غير أن ابن خلدون يرى أن هناك حدوداً لإدراك العقل حيث لا ينبغي أن تطمع أن تَنزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال".

ابن خلدون: المقدمة: ص٣٨٤/٣٨٥/٣٨٦، باتسييفا: العمران: ص٢٢٧/٢٢٨، لاكوست: العلامة: ص٢٣٠، فروخ: موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية (المهرجان): ص٤١٣.

(٨٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٨٥، باتسييفا: العمران: ص٢٣٠.

(٨٦) ابن خلدون: المقدمة: ج٢: ص٣٦٥، نقلا عن باتسييفا: العمران: ص٢٣٠.

(٨٧) ابن خلدون: المقدمة: ج٣: ص٩٧٦، نقلاً عن باتسييفا: العمران: ص٢٢٨، فروخ: الموقف: ص٤١٤.

يقول الغزالي: يكون الترتيب بالوضع كقولك بغداد قبل الكوفة إذا قصدت مكة من خراسان... وأما بالطبع كقولك الحيوانية قبل الإنسانية، والجسمية قبل الحيوانية إذا ابتدأت من جهة الأعم". الجابري: الفكر: ص٢٨٦/٢٨٧.

للمادة والملازمة لها بالطبع، والطبعي، كما يقول الغزالي، هو "أن يكون له من ذاته – كحركة الحجر إلى أسفل، والنار إلى فوق، وكتبرد الماء – طبعاً"[٩٨].

لذلك يرى ابن خلدون أن القانون "في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ينظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له"[٩٩]. فطبيعة العمران تشكل الركيزة الرئيسة لهذا العلم الخلدوني الذي يرى أن كل "عرض ذاتي من أعراض هذا العمران، له أيضاً طبيعة بذاته تتوق للتحقق إذ أن التغلب الملكي غاية العصبية"[١٠٠].

مما يؤكد أن مفهوم الطبائع يشكل جانباً محورياً في تصور ابن خلدون للاجتماع البشري حيث يسري على كل ظواهره "من ضرورة الاجتماع، إلى وجود العصبية في أهل البادية، إلى كون الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك.... كل هذه الظواهر تحدث في العمران بمقتضى طبعه، ليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود"[١٠١].

ولقد لفت ابن خلدون الانتباه إلى أن عدم مراعاة المؤرخ لقوانين الطبيعة وجنوحه لرواية وقائع يستحيل حدوثها في الواقع، تفضي بها حتماً إلى حيز الخرافات[١٠٢].

---

(٩٨) مقاصد الفلاسفة: ص٢٣٩، لاكوست: العلامة: ص٢٠١، العظمة: ابن خلدون: ص٧٧-٨٠، الجابري: الفكر: ص١٠٧/١٠٨.

(٩٩) ابن خلدون: المقدمة: ص٤/٢٣/٧، جغلول: الإشكاليات: ص١٠٨، الجابري: الفكر: ص١٠٠/١٠١، باتسييفا: العمران: ص١٠٧، وافي: ابن خلدون (المهرجان): ص٧٣، العظمة: ابن خلدون: ص١٩٠/١٩٣.

(١٠٠) العظمة: ابن خلدون: ص٨٠، الجابري: الفكر: ص١٠٧/١٠٨.

(١٠١) الجابري: الفكر: ص٨٠/١٠٧/١٠٨، العظمة: ابن خلدون: ص٧٩/٨٠.

(١٠٢) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٣/٢٤، الجابري: الفكر: ص٩٣.

القـــوانين:

اجتازت العلوم الطبيعية والرياضيات شوطاً بعيد المدى قبـل عـصر ابـن خلدون في الكشف عن قوانينها العامة التي تتسم بالثبات والاطراد، ولم يفطن أحد قبله إلى النظر للظواهر الاجتماعية باعتبارها موضوعاً للتأمل، وأنها تخضع فـي مختلف مناحيها لقوانين تناظر القوانين الطبيعية، وتحـدد اتجاهاتهـا ومـسارها العام(١٠٣).

ولكن ينبغي التنويه إلى أن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضـرورية بـين حادثتين أو مجموعة حوادث كما تفهم في العصر الحاضر، لم تكن قد تبلورت في عصر ابن خلدون الذي كان يقصد بالقانون الخصائص الثابتة والملازمة للأشـياء (أعراضها الذاتية) والتي تحدث بمقتضى طبعها(١٠٤).

لذا استخلص ابن خلدون قوانين علمـه مـن خـلال دراسـته الوضـعية لمجموعات مستقلة من الظواهر الاجتماعية، دون السعي لاستخلاص قانون عـام يربط بين كافـة الظـواهر الاجتماعيـة، فاصـطبغ منهجـه بالطـابع العلمـي التجريبي(١٠٥).

وقد تبدت سمات هذا المنهج خلال قوله "أن ننظر في الاجتمـاع البـشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانونـا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"(١٠٦).

---

(١٠٣) طه حسين: ابن خلـدون: ص٣٤/٤١/٥٠/٥١، وافـي: ابـن خلـدون (المهرجـان): ص٦٦/٦٨/٦٩، دي بور: التاريخ: ص٢٧٨، باتسييفا: العمران: ص٢٢١.

(١٠٤) ابن خلدون: المقدمة: ص٣١، الجابري: الفكر: ص١٠٨/١٠٩، طه حسين: ابن خلدون: ص٣٩، باتسييفا: العمران: ص٢٢١، وافي: ابن خلدون: ص٦٩.

(١٠٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٨٤/٣٨٥، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٩٩/٢٠٤، عيسى: المنهج (المهرجان): ص٢٥٥. Issawi: Op. Cit, p.p. 7, 8.

(١٠٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٣١، طه حسين: ابن خلدون: ص٣٩/٤٥، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٦٣.

وقد استخلص ابن خلدون من هذا المنهج الذي صاغه عدة قوانين أهمها:

(١) العلية (السببية):

كان هناك ضرورة لامتلاك التاريخ منهجاً قادراً على تحديد وتفسير الأسباب الحقيقية وراء حدوث الظواهر والأحداث والوقائع حتى يرتقي إلى مصاف العلم(١٠٧)؛ وهذا ما حاول ابن خلدون التوصل إليه بوسائله المنهجية المعتمدة على المشاهدة والتجربة فالإنسان "يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب"(١٠٨).

وأدرك ابن خلدون "أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات، أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلابد لها من أسباب متقدمة عليها"(١٠٩) وأن هذه السببية قد صاغت نسقاً لهذا "العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات.... واستحالة بعض الموجودات إلى بعض"(١١٠)، أما ما لا يستطيع عقل الإنسان إدراك أسبابه، ويمتنع عليه إخضاعه للترتيب والنظام، "فذلك شيء ينأى عن التعقل، ويستعصي على العقل"(١١١).

واتخذ قانون السببية (العلية) عند ابن خلدون منحى حتمياً تجلى في كثير من الظواهر التي عرض لها "إذا كان الهرم طبيعياً في الدولة، وكان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأرض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما انه طبيعي، والأمور

---

(١٠٧) لابيكا: السياسة: ص٣٨، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٩٩.

(١٠٨) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٨٤/٣٨٥، الجابري: الفكر: ص٨٢/٨٣، لاكوست: العلامة: ص٢٢٩، زينب الخضيري: الفلسفة: ص١٢٠.

(١٠٩) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٨٤.

(١١٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٨٠/٨١، لاكوست: العلامة: ص٢٢٩.

Issawi: Op. Cit, p. 14.

(١١١) الجابري: الفكر: ص٨١/٨٢، زينب الخضيري: الفلسفة: ص١٢١/١٢٢.

الطبيعية لا تتبدل"[١١٢]. وصار من الضروري على المؤرخ استيعاب أبعاد ذلك القانون وتداعياته على ظاهرات المجتمع حتى يتسنى له فهم طبيعته ومسار تطوره[١١٣].

(٢) قانون التشابه:

أرجع ابن خلدون ظاهرة التشابه التي سادت المجتمع الإنساني إلى الوحدة العقلية، ووحدة أصل الجنس البشري، ثم إلى طابع التقليد الذي تنوع ما بين تقليد الرعية للحاكم[١١٤]، وتقليد الغالب للمغلوب[١١٥]، ثم ولع المغلوب أبداً بالإقتداء بالغالب[١١٦].

استخلص ابن خلدون من هذا التشابه قانوناً للوصول إلى براهين تفضي إلى حقيقة الظواهر الاجتماعية، وسبر أغوارها اعتماداً على قياس ومقارنة "الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب"[١١٧]، فالماضي "أشبه بالآتي من الماء بالماء"[١١٨]. أما قياس المجهول على المعلوم فقد أشار ابن خلدون بمثال له "وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه"[١١٩].

(٣) قانون التباين:

يؤكد ابن خلدون على حقيقة "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة،

---

(١١٢) ابن خلدون: المقدمة: ص ٢٤٦.

(١١٣) طه حسين: الفلسفة: ص٤٠/٤١، لابيكا: السياسة: ص٤١.

(١١٤) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٤، طه حسين: الفلسفة: ص٤٣/٤٤.

(١١٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٤، محمد صالح: الفكر الاقتصادي العربي: ص٣٣٥/٣٣٦.

(١١٦) ابن خلدون: المقدمة: ص١٢٣، طه حسين: الفلسفة: ص٤٤.

(١١٧) ابن خلدون: المقدمة: ص٧/٨، لابيكا: السياسة: ص٣٨. مهدي: عبد الرحمن بن خلدون: مجلة المقتطف: ج٣/مج٧١: ص ٢٧٣.

(١١٨) ابن خلدون: المقدمة: ص٨. دي بور: التاريخ: ص٢٧٤.

(٣١٩) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٧.

وانتقال من حال إلى حال"[١٢٠]، ومرجع هذا التباين عوامل طبيعية وجغرافية واقتصادية وسياسية مما وسم هذا القانون بطابع تجريبي محض[١٢١].

ويتجلى هذا الطابع بسعي الباحث في المجال الاجتماعي لوصف التغيرات التي تكتنف الظواهر الاجتماعية، والعوامل التي تؤدي إلى اختلافها وتطورها على مدار الزمان والمكان[١٢٢].

لذلك ينبغي على المؤرخ "العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والاعصار.... وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف"[١٢٣].

القواعد المنهجية:

أرسى ابن خلدون عدداً من الأسس المنهجية يعول عليها الباحث أثناء دراسته للظواهر الاجتماعية، للتوصل إلى معارف علمية صحيحة منها:

(١) الملاحظة والمشاهدة:

وهما ركن أساسي في المنهج العلمي لدرس وتمحيص ظواهر اجتماع الشعوب التي يتاح معايشتها، والوقوف على طبائعها، وخصائصها الذاتية[١٢٤].

وأولى ابن خلدون عنايته الفائقة بالملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية و"ضرورة..... عدم الابتعاد عما يقع تحت الحواس"[١٢٥] وأنه ينبغي البدء "بالعالم

---

(١٢٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٣، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٦٤/١٦٥.

(١٢١) طه حسين: الفلسفة: ص٤٥، الجابري: الفكر: ص٨٥، زينب الخضيري: الفلسفة: ص١٢٦. Issawi: Op. Cit, p.14.

(١٢٢) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٣، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٦٦-١٦٩.

(١٢٣) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٣.

(١٢٤) زكي نجيب محمود: موقف ابن خلدون من الفلسفة (المهرجان): ص١٤٧، وافي: ابن خلدون (المهرجان): ص٧٤، عبد الرحمن بن خلدون: ص١٦٩/١٧٠، لاكوست: العلامة: ص٢٠٢/٢٠٣، عيسى: المنهج (المهرجان): ص٢٥٥.

(١٢٥) لاكوست: العلامة: ص٢٣٧/٢٤١، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص١٩٤، بوتول: ابن خلدون: ص١٢٠.

المحسوس الجثماني،.... عالم العناصر المشاهدة"[١٢٦] باعتبارها إحدى الوسائل الفارقة في تمحيص الأخبار والروايات، وتمييز الحق من الباطل[١٢٧].

(٢) التجربة:

اعتمد منهج ابن خلدون بالأساس على التجربة التي تطلق عادة على المعارف الصحيحة التي يكتسبها العقل بالممارسة والخبرة[١٢٨]، فالعقل "يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب"[١٢٩].

وتتبدى فاعليته التجريبية باكتشاف خواص الظواهر الاجتماعية، والتراتب الذي ينظم الوقائع التاريخية، والروابط العلية بين أسباب ومسببات تلك الوقائع، وتبعاً لذلك يصل الإنسان إلى فهم حقيقي للعالم من حوله، يسمح بتسخير مقدراته لصالحه[١٣٠]. فهذا المنهج الذي استنه ابن خلدون ينحي جانباً أي أفكار فلسفية مسبقة، ويعتمد الملاحظة والتجربة ركائز أساسية له "وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة لمقدمة ابن خلدون"[١٣١].

(٣) الاستقراء:

لا يكتفي ابن خلدون بتمحيص دقائق المعارف العلمية، لكنه يسعى حثيثاً لخلق روابط عامة بينها عن طريق الاستقراء الذي يعني "تعرف الشيء الكلي

---

(١٢٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٩٥، ربيع: فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (المهرجان): ص٢٨٧/٢٨٨، الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٢٢٣.

(١٢٧) الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٢٢٣، عيسى: منهج البحث العلمي عند ابن خلدون: ص٢٥٥/٢٥٩، بوتول: ابن خلدون: ص٤١/٤٢.

(١٢٨) لاكوست: العلامة: ص٢٠٢، صليبا: المعجم: ص٢٤٣/٢٤٥، الساعاتي: المنهج: ص٢٢٥/٢٢٦. Issawi: Op. Cit, p. 14.

(١٢٩) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٨٤/٣٨٥.

(١٣٠) نص المقدمة: ج٣: ص٩٧٧، نقلا عن الجابري: الفكر: ص٧٠-٧٢، طه حسين: الفلسفة: ص٦١.

(١٣١) لاكوست: العلامة: ص٢٠٢.

بجميع أشخاصه"[١٣٢]، وتتبعه "لمعرفة أحواله،.... وهو الحكم على الكلي لثبوت ذلك على الحكم الجزئي"[١٣٣]. أي هو القاعدة المنهجية التي تستخدم لاستقراء جملة من الوقائع في إطار تسلسلها الزمني، للتوصل إلى مبادئ صحيحة للعمران البشري، وتحويلها من إطارها الجزئي إلى إطار كلي على هيئة قواعد عامة تفسر أبعاد ظواهر هذا العمران الخاضعة للدراسة والبحث[١٣٤]، مثلما فعل ابن خلدون لبيان دور الصنائع في الارتقاء بالعقل الإنساني، "والصنائع أبداً يحصل عنها، وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً لأنها مجتمعة من صنائع"[١٣٥].

وكذلك القيمة الحقيقية للعمل الإنساني: "فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما نراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع"[١٣٦].

---

(١٣٢) ويقال: "استقرى فلان القرى، وبيوت السكة إذا طافها ولم يدع شيئاً منه" الخوارزمي: مفاتيح العلوم: ص١٥٠/١٥١.

(١٣٣) صليبا: المعجم: ص٧١-٧٤.

(١٣٤) الجابري: الفكر: ص١١٠/١١١، الساعاتي: المنهج (المهرجان): ص٢١٨/٢١٩، بوتول: ابن خلدون: ص٣٠/٣١، عيسى: المنهج (المهرجان): ص٢٥٩، لابيكا: السياسة: ص٤٠. Issawi: Op. Cit, p.p. 7,8.

(١٣٥) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٥٩. يقول ابن خلدون: "أن النفس الناطقة (الجوهر المجرد عن المادة) للإنسان إنما توجد فيه بالقوة، وأن خروجها من القوة إلى الفعل، إنما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل، وعقلاً مخصباً... ويستكمل حينئذ وجودها" محمد صالح: الفكر الاقتصادي: ص٧٧٠/٧٧١.

(١٣٦) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٢٠.

نظرية العمران:

تتركز المهمة المحورية لعلم العمران عند ابن خلدون حول بحث طبائع العمران أي الاجتماع البشري الذي تشكل بالتساكن والتنازل في مصر أو حِلّة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم (أي البشر) من التعاون على المعاش وشمل كافة الأنشطة البشرية: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي عبر عنها ابن خلدون بالتوحش "والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"(١٣٧).

ووجه ابن خلدون اهتمامه الفكري إلى نمطين ينتميان إلى العمران البشري هما: العمران البدوي والعمران الحضري اللذين شغلا حيزاً مهماً من علمه الجديد. وأوضح طبيعة العمران البدوي سواء من خلال نوعية سكانه: البدو والفلاحين الذين تعاونوا "على تحصيل (المعاش)، والابتداء بما هو ضروري منه... قبل الحاجي والكمالي"(١٣٨). أو الحرف التي امتهنوها "فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمعز والنحل"(١٣٩).

أما العمران الحضري فقد استقر أهله في "الأمصار والبلدان، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع، ومنهم من ينتحل التجارة، وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو"(١٤٠).

وتجاوز ابن خلدون النظرة السائدة عن العمران البدوي، والعمران الحضري باعتبار أن كل منهما نمطاً ساكناً، منغلقاً على ذاته متعارضاً مع الآخر، ولكنهما نمطان متكاملان لأن "الأمور الضرورية في العمران ليس كلها موجودة لأهل البدو ... مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره، وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم، وإنما بأيديهم أعواضها من مغل الزراعة وأعيان الحيوان

---

(١٣٧) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٩، لاكوست: العلامة: ص١١٨، لابيكا: السياسة: ص٤٣/١٤/٤٥.

(١٣٨) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠١.

(١٣٩) نفسه والصفحة.

(١٤٠) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠١.

أو فضلاته... مما يحتاج إليه أهل الأمصار فيعوضونهم عنه بالدنانير والدراهم"(١٤١).

كما أكد أن "البادية أصل العمران والأمصار مدد لها، والتمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها" ويصل هذا التكامل إلى ذروته حينما يحتل أدناهما: العمران البدوي، في حالة تطوره، المكانة الأرقى التي يشغلها العمران الحضري(١٤٢).

وحتى ترتقي القبيلة البدوية – في سياق تطورها الاجتماعي – إلى مصاف العمران الحضري يتوجب عليها "زيادة الإنتاج الناجم عن توزيع أكثر نمواً"(١٤٣)، حتى يكون في مكنتها إدارة الدولة سياسياً، والهيمنة على مقدراتها الاجتماعية والاقتصادية، وهذا الأمر مشروط أساساً بامتلاكها رابطة العصبية القبلية التي تحكم وثاق أفراد القبيلة داخل إطارها الاجتماعي، وفق أسس متينة من صلات الدم والنسب(١٤٤)، لأن طبيعة العمران التي تقضي بإقامة "ملك أو دعوة، إنما يتم بالقتال عليه... (وأنه) لابد في القتال من العصبية"(١٤٥)، التي تعد "التغلب الملكي غاية (لها)"(١٤٦)، لذا تعد العصبية الأساس الذي يرتكز عليه قوام الدولة، ومن ثم شكلت الدافع القطبي لحركة التاريخ، والمدخل الحقيقي لفهم مراحل تطوره. ويمكن القول دون مبالغة، أن "المقدمة من بدايتها إلى نهايتها ما هي إلا محاولة لتوضيح مسار هذا المفهوم وتجلياته"(١٤٧).

---

(١٤١) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠٢.

(١٤٢) نفسه: ص ١٨٧/١٤٣، لاكوست: العلامة: ص ١١٨/١٢٠، لابيكا: السياسة: ص ٤٥/٢٢، عنان: ابن خلدون: ص ٢٨٦.

(١٤٣) لاكوست: العلامة: ص ١٢٢.

(١٤٤) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٧، لاكوست: العلامة: ص ١٢٧، الجابري: الفكر: ص ١٦٨. Issawi: Op. Cit, p.p. 11,12.

(١٤٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠٨/١٢٢/١٢٩/١٣٩. Issawi: Op. Cit, p. 11.

(١٤٦) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٧، جغلول: الإشكاليات: ص ١٥٧/١٥٨، لاكوست: العلامة: العلامة: ص ١٢٧.

(١٤٧) لابيكا: السياسة: ص ٤٥/٤٦، الجابري: الفكر: ص ١٦٨، جغلول: الإشكاليات: ص ١٥٧/١٥٨.

وتنطلق العصبية من فكرة الوازع (السلطة) الذي كان نتاجاً عملياً لطبيعة الإنسان المجبولة على الخير والشر، والتعاون والعدوان، مما تطلب وجود سلطة أدبية/ اجتماعية، أو سياسية تكبح نزوع أفراد القبيلة العدواني بعضهم على بعض، وتوثق صلات التعاون فيما بينهم(١٤٨).

وتستند العصبية – في الأساس – على صلات الدم والنسب "وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة"(١٤٩). ولكن تطور مفهوم النسب عند ابن خلدون قد تجاوز صلات الدم والرحم بعد أن "اصطنع أهل العصمة قوما من غير نسبهم، أو استرقوا العبدان والموالي التحموا به.... ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتها كأنها عصبتهم"(١٥٠)، فتوسع إطار هذا المفهوم وغدا يضم كل ما يمكن أن يكون باعثاً "للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب، وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريباً منها"(١٥١).

ولم يلبث أن تحول الأساس الموضوعي لمفهوم العصبية إلى "المصلحة المشتركة، التي تشكل أمور المعاش العنصر الرئيسي الفعال فيها"(١٥٢)، والتي ساهمت، بدورها، في صياغة المكونات الحقيقية للعصبية الممثلة في بُنى ونظم قبلية تتسم بالثبات، وتماسك النسيج الاجتماعي الداخلي، خاصة في مراحل التصدي للمخاطر الخارجية(١٥٣)، ووجود نسق من التراتب التنظيمي للقبيلة، يحتل ذروته زعيم القبيلة الذي تدعمه عصبته الخاصة "ولما كان الرياسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصائب ليقع

---

(١٤٨) ابن خلدون: المقدمة: ص١٠٧/١١٧/٣١٦، الجابري: الفكر: ص ١٦٣، لابيكا: السياسة: ص ٩١، بوتول: ابن خلدون: ص٤٧.

(١٤٩) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠٨، صلاح رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون: ص٤٢/٤٣.
Issawi: Op. Cit, p.p. 10, 11.

(١٥٠) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٤.
Duri: Op. Cit, p.p.112,113.

(١٥١) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠٨.

(١٥٢) الجابري: الفكر: ص ١٧٦.

(١٥٣) لاكوست: العلامة: ص ١٣٤.

الغلب بها"[١٥٤]، وهذا "التغلب هو الملك... فالتغلب الملكي غاية للعصبية"[١٥٥]، حينئذ تشكل القبيلة قوة سياسية قادرة على فرض نفوذها على باقي العصبيات المحلية، وبسط سلطانها على وسط حضري، فتبدأ سيرورة التحضر[١٥٦].

وتتبدى آليات التطور باتساع "الأحوال والحضارة"[١٥٧]، وتصاعد وتيرة الأنشطة الاقتصادية[١٥٨]، التي يستغلها الملك لصالحه الشخصي لأنه "إذا انفرد الواحد منهم بالمجد قرع عصبيتهم، وكسب من أعنتهم، واستأثر بالأموال دونهم"[١٥٩]، ولكنه يوجه قسماً من تلك الأموال التي استحوذ عليها لإنشاء مؤسسات الدولة السياسية والعسكرية، التي أزاحت بدورها الفرق العسكرية القبلية التقليدية جانباً إثر تحول مقاتليها الأحرار إلى مجرد أتباع للملك[١٦٠]، الذي أولى عنايته الخاصة – أيضاً – لمظاهر الترف والبذخ ورقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش والآنية... وأكل الطيب ولبس الأنيق وركوب الفاره، ويناغي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة"[١٦١]. أفضى كل ذلك إلى خفوت أصداء النعرات القبلية، وإغفال الحكام لسلاسل أنسابهم التي لم يعودوا في حاجة ماسة إليها[١٦٢].

ويبدو أن لحظة الوصول إلى ذروة الازدهار هي البداية الفعلية لمرحلة التدهور والانكسار، إذ ترتب على استحواذ الملك وأهله وذويه على معظم الموارد

---

(١٥٤) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٠/١١١، رسلان: السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون: ص٦٤.

(١٥٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٧.

(١٥٦) نفسه: ص ١٢٧/١٣٩، لابيكا: السياسة: ص٩٥، لاكوست: العلامة: ص١٣٦.

(١٥٧) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٤٣.

(١٥٨) نفسه والصفحة، لابيكا: السياسة: ص ٩٥.

(١٥٩) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٣٩/١٤٠، لاكوست: العلامة: ص ١٣٧.
Issawi: Op. Cit, p. 12.

(١٦٠) ابن خلدون: المقدمة: ص١٤١، لابيكا: السياسة: ص ٩٥، لاكوست: العلامة: ص١٣٧، رسلان: السياسة: ص٦٥.

(١٦١) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٢٢/١٣٩/١٤٠/١٤٤، لابيكا: السياسة: ص٩٥، رسلان: السياسة والاقتصاد: ص٦٦/٦٧.

(١٦٢) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٠/١١٤/١١٥/١٥٤/٢٤٨، لابيكا: السياسة: ص٩٥.
Issawi: Op. Cit, p. 12.

الاقتصادية، إحداث تفاوت صارخ بينهم وبين باقي أفراد القبيلة "فالفقير منهم يهلك، والمترف يستغرق عطاءه بترفه ثم يزداد في أجيالهم المتأخرة"(١٦٣). واستظهر "صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين.... وبهم يقارع الخوارج على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته، وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر"(١٦٤)، مما أدى إلى وهن روابط الدم والنسب داخل النسيج الاجتماعي للقبيلة.

كما أفضى نزوع الملك للاستبداد الكامل بالسلطة، وتكوين سلالة وراثية في أسرته، إلى اندلاع صراع ضارٍ بينه وبين عصبيته القبلية "فيضطغنون عليه، ويتربصون به الدوائر، ويعود وبال ذلك على الدولة"(١٦٥). وتتصاعد وتيرة ضعف الروابط القبلية وتفككها حدة بتعيين الملك وجهاء القبيلة حكاماً على الأقاليم الطرفية، النائية عن قاعدة الدولة وحاضرتها، فيتفاقم نفوذهم السياسي ويستقلوا بنواحيهم، ويتحولوا إلى مراكز قوى طامعة في الانقضاض على السلطة المركزية(١٦٦).

مهدت هذه الصراعات الداخلية العارمة السبيل أمام إحدى القبائل البدوية القوية المرتكزة على عصبية جديدة، لتعصف بسلطة الدولة المركزية، وتؤسس سلطة جديدة تسير على نهج القبيلة السابقة، وتبعث إلى الحياة مجدداً دورة التحول من العمران البدوي إلى العمران الحضري(١٦٧).

---

(١٦٣) ابن خلدون: المقدمة: ص١٤٠/١٤١/٢٤٢/٢٤٣/٢٤٨/٢٤٩.
Issawi: Op. Cit, p. 12.

(١٦٤) ابن خلدون: المقدمة: ص١٤١/١٤٣/١٤٦/١٥٢/١٥٤، لاكوست: العلامة: ص١٤٦.
Issawi: Op. Cit, p. 12.

(١٦٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ١١٩/١٤٠/١٥٣/٢٤٩/٣١٧، لاكوست: العلامة: ص١٤٧/١٤٨.

(١٦٦) ابن خلدون: المقدمة: ص١٥٢/١٥٣/٢٤٦/٢٤٧/٢٤٩، لاكوست: العلامة: ص ١٤٦.
Duri: Op. Cit, p. 112, 113.

(١٦٧) ابن خلدون: المقدمة: ص٢٤٧/٣١٥/٣٢٦، لاكوست: العلامة، ص١٤٨/١٤٩، لابيكا: السياسة: ص٢٢٢.

أولاً: نقد فكر ابن خلدون التاريخي:

ينبغي التوكيد على مشروعية نقد المصنفات التاريخية، لأن هذا النقد غير منبت الصلة عن تأليفها، بل يعد عملاً مكملاً لها، لأنه يستهدف بحث أسسها المعرفية والفكرية، وجلاء أوجه التميز والقصور بها؛ فيضفي عليها ثراء فكرياً لا مراء فيه. وقد مارسه ابن خلدون حين شرع في طرح مشروعه النظري بالمقدمة، فوجه نقداً قاسياً ولاذعاً، وكان محقاً تماماً فيه، لمؤرخي الإسلام التقليديين. وتجاوز حدود هذا النقد إلى نقض الأسس الواهية التي أقاموا عليها فكرهم التاريخي، ليرسي ركائز أفكار أخرى اعتقد صوابها؛ وهذا أمر مشروع رحب به دارسو التاريخ في العصر الراهن.

نقد المصادر المعرفية:

ينوه عميد الأدب العربي طه حسين إلى جنوح ابن خلدون الدائم لأن "يتخذ لنفسه صفة أستاذ فائق الرسوخ في العلم"(١٦٨)، وحتى لا يبدو "اقل شأناً من منافسيه"(١٦٩)، لذلك عول كثيراً على إظهار فيض علم أساتذته الذين تتلمذ عليهم، وصاغوا فكره، والتباهي بإطلاعه الواسع على المصنفات العلمية مثل كتاب "مختصر ابن الحاجب ١١٧٥-١٢٤٩م" الذي صنفه في عداد كتب الفقه المالكي في حين أنه "ليس كتاب فقه، بل هو كتاب أصول فقه"(١٧٠). مما يثير الريبة في إطلاعه من الأساس على هذا الكتاب؛ وهذا أمر، لو صدقت صحته لبعث الشك في ثقافة ومصداقية ابن خلدون الفكرية، ولكن هناك دلائل معاكسة تفند ما ذهب إليه طه حسين:

---

(١٦٨) طه حسين: الفلسفة: ص١١١.

(١٦٩) نفسه والصفحة.

(١٧٠) نفسه والصفحة.

(أ) الحقيقة التي لم ينتبه إليها الناقد، أن لابن الحاجب مختصراً مشهوراً في فقه المالكية أشار إليه ابن خلدون بقوله أن ابن الحاجب "لخص فيه طرق أهل المذهب في كل باب، وتعديد أقوالهم في كل مسألة"[١٧١].

ويعد هذا الكتاب في عداد المختصرات المخصصة لتقريب الحفظ للناشئة، وهو ما نهى ابن خلدون عن الأخذ به لأنه يؤدي إلى "فساد في التعليم، ويه إخلال بالتحصيل، وذلك لأن فيه تخليطاً على المبتدى"[١٧٢] ولا يعقل أن يكون هذا المختصر الذي نهى ابن خلدون المبتدئين عن دراسته، مصدراً لفخره خاصة أنه ليس به "ما يباهى بتلقيه على الشيوخ"[١٧٣].

(ب) أما مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه فذكر عنه ابن خلدون أنه يستمد أصوله من كتاب الأحكام للآمدي الذي كان أكثر تحقيقاً لمسائل الأصول "لخصه أبو عمر بن الحاجب في كتاب آخر تداوله طلبة العلم"[١٧٤].

كما تشكك طه حسين أيضاً في إطلاع ابن خلدون على كتاب الأغاني للأصفهاني استناداً على عبارة ندت منه تشي باستحالة "الحصول على نسخة منه، وعلى هذا فإنا نعتقد أن المؤلف لم يعرف منه سوى الاسم"[١٧٥].

وقد جانب الصواب الاستنتاج الذي توصل إليه طه حسين لأن صفحات المقدمة في أكثر من موضع، تعكس اتصالاً حميماً بكتاب الأغاني الذي أضفى عليه ابن خلدون قدراً كبيراً من التقدير: فهو "ديوان العرب، وجامع أشتات المحاسن التي سلفت لهم في كل فن من فنون الشعر والتاريخ والغناء وسائر الأحوال،... وهو الغاية التي يسمو الأديب ويقف عندها، وأتى له بها"[١٧٦].

---

(١٧١) ابن خلدون: المقدمة: ص ٣٧٨.

(١٧٢) نفسه: ص ٤٧١.

(١٧٣) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٣٠.

(١٧٤) ابن خلدون: المقدمة: ص ٣٨٢، التعريف: ص٣٩١.

(١٧٥) طه حسين: الفلسفة: ص ١٢.

(١٧٦) ابن خلدون: المقدمة: ص ٤٨٩.

ويبدو من سياق الاستشهاد السابق أن طه حسين قد اعتمد، أحياناً، في دراسته للمقدمة على ترجمة للمستشرق الفرنسي دي سلان الذي أخطأ فهم عبارة ابن خلدون: "فأنى له بها" ويقصد الغاية التي يسمو إليها الأديب، وليس الحصول على نسخة من كتاب الأغاني(١٧٧).

ولم يكتف ابن خلدون بالتعرف على كتاب الأغاني من خلال الأشعار التي وردت به، بل سبر بعمق البعد الاجتماعي المتفرد للمعلومات الواردة به، والتي شكلت سجلاً حافلاً لأخبار العرب "،أيامهم وملتهم العربية، وسيرتهم... فلا كتاب أوعب منه لأحوال العرب"(١٧٨).

ولعل الأدعى إلى التنويه مما سلف ذكره، إشارة أحد الباحثين إلى نفي ابن خلدون القاطع إطلاعه على كتاب السياسة (تدبير المدن) لأرسطو وأنه كتب "ما كتب في الدول والملك من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان وإنما إلهم إلهاما"(١٧٩).

وقد اعتمد الباحث على قرائن دامغة تؤكد إطلاع ابن خلدون على هذا الكتاب من خلال تلخيص ابن رشد له وعدد العديد من الأفكار الأرسطية التي تأثر بها ابن خلدون في مقدمته:

(أ) انطلق ابن خلدون من نفس المبدأ الذي أرساه أرسطو، وهو أن الإنسان مدني بالطبع أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدنية في اصطلاحهم"(١٨٠) فاستعمل ابن خلدون لفظ المدنية التي تنسب إلى

---

(١٧٧) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٣٦.

(١٧٨) ابن خلدون: المقدمة: ص ٤٩٩.

(١٧٩) وهو غير كتاب السياسة في تدبير الرياسة المنسوب أيضا إلى ارسطو المتخم بفصول عالجت موضوعات خرافية مثل علم الأسرار والطلاسم والنجوم والسحر، ولقي رواجا هائلا في العالم الإسلامي، واطلع عليه واستفاد منه ابن خلدون، وأثره واضح في بعض موضوعات المقدمة. عبد الرحمن بدوي: الدور: ص ١٦٢/١٦٣.

(١٨٠) ابن خلدون: المقدمة: ص٣٥.

الإغريق، ولهذا قال في "اصطلاحهم" أي اصطلاح الحكماء الإغريق مثل أرسطو طاليس[١٨١].

(ب) والأفكار التي ساقها ابن خلدون حول الشروط الواجب توافرها لتأسيس المدن، وحرفة التجارة التي تقوم على المكايسة البعيدة عن المروءة فيأبى الأشراف احترافها[١٨٢].

(جـ) التشابه الكبير في الفصول التي عقدها كل من أرسطو وابن خلدون حول التعليم في كتابيهما[١٨٣].

القضايا المنهجية والفكرية:

(أ) التناقض الفكري بين مقدماته المنهجية وسرده التاريخي:

يكاد يكون هناك إجماع بين المؤرخين المعاصرين على وجود هوة سحيقة من التناقض بين المقدمات المنهجية التي دشنها ابن خلدون في مقدمته لتشكل هاديا ومرشدا للمؤرخين في تمحيص الأخبار، وتمييز صحيحها من كاذبها، لكتابة تاريخ ينشد الحقيقة الموضوعية، وبين الأسلوب التقليدي الذي صاغ به كتابه التاريخي العبر الذي أثقلته كل السمات السلبية التي دعا المؤرخين إلى تجنبها[١٨٤]. هذا التناقض اشتمل على محورين:

المحور الأول: خاص بأسلوب تطبيق مبادئه المنهجية على نماذج مختارة في سياق المقدمة، فحالفه التوفيق في بعضها تلك التي اتسمت بطابع خرافي يتجاوز حدود العقل مثل الرقعة الشاسعة التي سيطرت عليها الدول اليمانية قبل

---

(١٨١) بدوي: الدور: ص ١٦٧.

(١٨٢) نفسه: ص١٦٧/١٦٨، راجع أيضا: محمد صالح: الفكر الاقتصادي: ص٣٥٣-٣٥٥/٧٧٨/٧٧٩.

(١٨٣) بدوي: الدور: ص ١٦٨.

(١٨٤) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٣٧. طه حسين: الفلسفة: ص٣٥، محمود اسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون: ص ١٠٤/١٠٥، بوتول: ابن خلدون: ص ٣٨، لاكوست: العلامة: ص١٧٩، سعفان: سوسيولوجيا (المهرجان): ص ٢٥٢.
Issawi: Op. Cit, p. 6.

الإسلام من بلاد الهند شرقاً حتى بلاد المغرب غرباً[١٨٥]؛ وخاتمه التوفيق في وقائع أخرى، فسلم دون تمحيص أو تدقيق في الأرقام التي عبرت عن حجم البذخ الهائل لحفل زواج الخليفة المأمون، رغم أنها لا تتسق إطلاقاً مع المنطق والعقل[١٨٦].

كما غلبه الهوى الذاتي فأبدى دفاعاً مستميتاً، يفتقر إلى الوقائع التاريخية الصحيحة والموضوعية العلمية، للتأكيد على صحة نسب المهديين في المغرب للبيت العلوي، وأردف دفاعه بعبارة " ومن اعتقد خلاف هذا فقد باء بإثمه، وولج الكفر من بابه" لترويع المخالفين له في الرأي[١٨٧].

المحور الثاني: يرتبط بالتناقض الجذري بين الفكر المنهجي للمقدمة وبين مصنفه التاريخي.

وقد حاول بعض الدارسين تقديم مبررات واهية لهذا التناقض على شاكلة أن ابن خلدون لم يجد الوقت "الذي يسعفه لتطبيق نظرياته على أجزاء التاريخ فترك للأجيال اللاحقة عليه هذه المهمة، وترك لهم مقدمة ليحذوا حذوها"[١٨٨].

وبرر آخر هذا التناقض بأنه يكاد يكون سمة سرت على كبار الفلاسفة قبل وبعد ابن خلدون مثل أفلاطون وديكارت فكلاهما "قد وضع نظرية في المنهج وفشل في تطبيقها، فجاء التطبيق هزيلاً يدعو إلى السخرية"[١٨٩]. وبعضهم الآخر ساق تفسيراً يشير إلى أن ابن خلدون صنف مؤلفة التاريخي "بأمر وتوصية من

---

(١٨٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ٨-١٢، طه حسين: الفلسفة: ص ٣٥/٣٦.

(١٨٦) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٧-٢٢، طه حسين: الفلسفة: ص ٣٦، عنان: ابن خلدون: ص ١١٩.

(١٨٧) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٧-٢٢، عنان : ابن خلدون : ص ١١٩/١٢٠، فروخ: موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية (المهرجان) : ص ٣٩٥/٣٩٦، الشكعة: الأسس الإسلامية: ص ١٢٩، طه حسين: الفلسفة: ص٤٧، راجع أيضاً: ابن حجر العسقلاني: إنباء الغمر بأبناء العمر في التاريخ: هامش ص٣٢٧-٣٣٠.

(١٨٨) سعفان: سوسيولوجيا (المهرجان): ص ٢٥٢.

(١٨٩) المرزوقي عن إسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون: ص ١٠٥/١٠٦.

قبل أمير بني حفص بتونس، ولذا فإن المؤلف كان ملزماً بمراعاة تفضيلات السيد وميوله، وطرز المكان والزمان الأدبية"[١٩٠]، وذلك بخلاف المقدمة التي صاغها "أثناء العزلة والتأمل"[١٩١].

وهذا التفسير يودي بالأسس الفكرية التي كان ينادي بها صاحب المقدمة وفي الصدارة منها الأسباب المقتضية للكذب مثل "تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك؛ فيستفيض الأخبار بها على غير حقيقة"[١٩٢].

وتصدى باحث آخر ليقدم تفسيراً لحل إشكالية هذا التناقض إذ رأى أن ابن خلدون قد تمكن من تطبيق قوانينه على النماذج التطبيقية بالمقدمة المتسمة بطوابع خرافية بنجاح، أما الوقائع التاريخية التي يخالف مضمونها طبائع العمران فقد اضطره لتنحية علم العمران جانباً، "ويكتب التاريخ، كما هو، على نفس الشكل تقريباً الذي كتبه به أسلافه المؤرخون... وهذا في نظرنا هو السبب الذي جعل صاحب علم العمران لا يطبق قوانينه العمرانية في كتابه التاريخي"[١٩٣].

ولكن هذا التفسير لا يشرح الأسباب الكامنة وراء عدم تطبيق ابن خلدون قوانينه العمرانية على الوقائع التاريخية الخرافية التي اكتظ به مصنفه التاريخي[١٩٤].

---

(١٩٠) بوتول: ابن خلدون: ص ٣٨، لاكوست: العلامة: ص ١٧٩.

(١٩١) بوتول: ابن خلدون: ص ٣٨، لاكوست: العلامة: ص ١٧٩، زينب الخضيري: فلسفة التاريخ عند ابن خلدون: ص٦٢/٦٣.

(١٩٢) ابن خلدون: المقدمة: ص٣/٤/٧/٧/٨/٢٣/٢٤/٢٦/٢٧/٢٩/٣٠/٣١.

(١٩٣) الجابري: الفكر: ص ١٢٨.

(١٩٤) راجع: ابن خلدون: العبر: ج٢: ص ١٨ - ٦١، ٦٨ - ١٢٤، ١٥٣ وما بعدها، عنان: ابن خلدون: ص ١٤٧/١٤٨.

(ب) تأثير البيئة الجغرافية على النشاط البشري:

كشف ابن خلدون عن العلاقة الوثيقة بين الظروف الجغرافية وتطور المجتمع الإنساني حين اختص تلك الأقاليم بالعلوم "والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات.... وسكانها من البشر أعدل أجساماً، وألواناً وأخلاقاً وأدياناً، حتى النبوات فإنما توجد في الأكثر فيها"[١٩٥] وبالرغم من أن ابن خلدون لم يكن "أول من لاحظ تأثير الإقليم والبيئة الجغرافية وأهميتهما في فهم التاريخ"[١٩٦]، إلا أنه تعرض للنقد لأنه جعل "البيئة الجغرافية دعامة هامة لمختلف الظواهر الاجتماعية.... ولم يغادر أية ظاهرة اجتماعية إلا جعلها مدينة لهذه البيئة في صورة ما"[١٩٧].

ويوضح الناقد طبيعة تأثير البيئة الجغرافية بأنه مشروط بفاعلية العوامل الاجتماعية، التي يتصاعد مدها وتأثيرها على البيئة بفعل التطور العلمي "فكثيراً ما استطاع المجتمع أن يغير طبيعة البيئة الجغرافية، ويذللها لإرادته"[١٩٨]. كما لاحظ أن كثير من الشعوب "قد تتفق في البيئة الجغرافية، ولكنها تختلف اختلافاً كبيراً في شتى مظاهر الحضارة"[١٩٩]؛ وبناء على ذلك أبطل طه حسين فعالية "قانون التباين الذي يؤسسه ابن خلدون بنسبة كبيرة على ذلك التأثير (لأنه وفقاً لذلك) لا يمكن أن يكون مطلقاً"[٢٠٠].

ولكن فيما يبدو أن هذا التخريج قد بالغ في اعتقاد ابن خلدون بتأثير البيئة الجغرافية على مسار الظواهر الاجتماعية "وكأنه حتمية جغرافية أو طبيعية، وهو

---

(١٩٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ٦٩-٧٧.
Issawi: Op. Cit, p.p. 2, 15; Duri: Op. Cit, p. 111.

(١٩٦) طه حسين: الفلسفة: ص ٨٢.

(١٩٧) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٢١٢، العبقريات: ص ٢٣٢/٢٣٣.

(١٩٨) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٢١٢، العبقريات: ص ٢٣٣.

(١٩٩) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٢١٢، العبقريات: ص ٢٣٤.

(٢٠٠) طه حسين: الفلسفة: ص ٧٤.

في نظر ابن خلدون مجرد عادة "فاعتياد الجسم لنوع من الشروط الطبيعية والمعيشية هو الذي يجعل صاحبه على شكل معين وعلى صفات خاصة"(٢٠١).

وهذا التفسير يتفق مع فرضيات ابن خلدون التي ترجع اختلافات وفوارق المجتمع الإنسانية إلى "أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه من الأحوال صار خلقاً تنزل منزلة الطبيعة والجبلة"(٢٠٢).

(جـ) موقف ابن خلدون الفكري من العرب:

لعل من الثوابت التاريخية التي صارت راسخة في الأذهان على مر الدهور الدور الديني والسياسي والحضاري العظيم الذي أسهمت به العناصر العربية في إعلاء شأن الحضارة الإسلامية، إلا أن ابن خلدون حينما حاول تقنين طبائع العرب من خلال مسائله النظرية التي طرحها في مقدمته منها: أن العرب لا يتغلبون إلا على البسائط، وإنهم إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، وإنه لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة. وهم أبعد الأمم عن سياسة الملك، وأن المباني التي كانت تختطها العرب يسرع إليها الخراب في الأول(٢٠٣)، قد أفضى إلى استنتاج طه حسين ومحمد عبد الله عنان أن ابن خلدون قد تحامل على العرب، وخلع عليهم كثيراً من المثالب الاجتماعية والسياسية، بل اتخذ موقفاً عدائياً صريحاً منهم "وغمط العرب حقهم وشدد النكير عليهم"(٢٠٤).

وأرجعا ذلك إلى أسباب عديدة منها: أن هذا التحامل الذي عكسه موقف ابن خلدون له جذوره التاريخية المرتبطة بحركة الشعوبية التي نابذت العرب العداء وكالت لهم اتهامات قومية وسياسية ودينية، وتمكنت بفضل نفوذ عناصرها

---

(٢٠١) الجابري: الفكر: ص ١٦٠/١٦١، زينب الخضيري: فلسفة التاريخ: ص١٠٤-١٠٨.
Issawi: Op. Cit, p. 9.

(٢٠٢) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠٥.

(٢٠٣) نفسه: ص ١٢٥-١٢٨، ٣٠١.

(٢٠٤) طه حسين: الفلسفة: ص ١٠٠-١٠٤، عنان: ابن خلدون: ص ١٢١-١٢٨. الشكعة: الأسس: ص ١٦٨.

الفارسية المتنامي خلال العصر العباسي الأول من إنزال العرب من عليائهم السياسي والطبقي إلى مرتبة حضارية على غاية من الانحطاط، واستمر وهج العداء الشعوبي للعرب متصاعد الوتيرة في بلاد الأندلس والمغرب حتى عصر ابن خلدون، اليمني الأصل، الذي أصبح "ينتمي في الواقع إلى ذلك الشعب البربري الذي أفتتح العرب بلاده بعد مقاومة عنيفة، وفرضوا عليه دينهم ولغتهم"(٢٠٥)؛ لذلك لم يكن غريباً على ابن خلدون أن يزدريهم "لاسيما أنه عاش في ظل الأسر البربرية المجاهرة بعدائها للعرب الذين خربوا أفريقية الشمالية في القرن الخامس"(٢٠٦) ويضيف طه حسين سبباً آخر لهذا الموقف، يتصل بمنهج ابن خلدون التاريخي الذي يتسم بضيق الأفق الذي حال بينه وبين فهم "أن الحضارة التي تمتع بها هي من صنع العرب"(٢٠٧).

وقد اختلف ساطع الحصري وعلي عبد الواحد وافي جذرياً مع هذا الطرح من منطلق أن فهم الناقدين للفظ العرب، الذي تردد بين ثنايا نصوص المقدمة المشار إليها آنفاً، كان خاطئاً من الأساس لأن ابن خلدون يقصد بالعرب البدو منهم على وجه الخصوص، وليس العرب بإطلاق.

ودللا على صحة رأيهما، استناداً على سياق نصوص المقدمة، فأوضحا بجلاء أن ابن خلدون كان يستخدم لفظ العرب بمعنى الأعراب "أو سكان البادية الذين يعيشون خارج المدن ويشتغلون بمهنة الرعي، وخاصة رعي الإبل، ويتخذون الخيام مساكن لهم ويظعنون من مكان إلى آخر حسب مقتضيات حياتهم"(٢٠٨).

---

(٢٠٥) عنان: ابن خلدون: ص ١٢٢-١٣٠، ١٥٣، طه حسين: الفلسفة: ص ١٠١/١٠٢، راجع نشأة وتطور حركة الشعوبية في العصر العباسي: أحمد أمين: ضحى الإسلام: ج١: ص٤٩ وما يليها.

(٢٠٦) طه حسين: الفلسفة: ص ١٠١/١٠٢، عنان ابن خلدون: ص ١٥٣.

(٢٠٧) طه حسين: الفلسفة: ص ١٠١/١٠٢، الشكعة: الأسس: ص ١٦٩.

(٢٠٨) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٢٢٠-٢٢٨، الحصري: دفاع عن ابن خلدون (المهرجان): ص ٤٩١-٤٩٦، راجع أيضاً، الدوري: ابن خلدون والعرب (المهرجان): ص ٥٠٢/٥٠٣، رسلان: السياسة والاقتصاد: ص٧١-٧٣.

وأكد الحصري أنه أحصى بالمقدمة "أكثر من ثمانين عبارة...، تدل دلالة صريحة، على أنه يقصد من كلمة العرب البدو على البدوام"[٢٠٩]، كما رأى أن نصوص المقدمة تحمل دلائل قاطعة تفند التصور الخاص بتحامل ابن خلدون على العرب وانحيازه إلى البربر من أساسه فمعظم العبارات التي ذكر فيها ابن خلدون كلمة العرب مقرونة بالمساوئ تشمل البربر أيضاً "لأنه يشبه البربر بالعرب في عدة فصول من مقدمته"[٢١٠].

ويضيف وافي، في هذا الصدد، أن الفصول التي حلل فيها طبائع العرب موضع الخلاف – صاغها ابن خلدون في الباب الثاني للمقدمة الذي قصره على دراسة الشعوب البدوية، وعنونه "في العمران البدوي والأمم الوحشية"[٢١١].

ويبدو أن ابن خلدون قد أسهم في هذا الالتباس والغموض بعدم تحديده القاطع للفظ البدو، وإيراده نصوصاً تحتمل تأويلات متباينة مثل: "أن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب، والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة"[٢١٢]. وأيضاً: انظر إلى ما ملكوه وتغلبوا عليه من الأوطان من لدن الخليقة كيف تقوض عمرانه وأقفر ساكنه"[٢١٣]. وكذلك: "فإذا ملكوا أمة من الأمم جهلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم، وتركوا ما سوى ذلك"[٢١٤]. ولكن القراءة المتأنية والتحليل الدقيق الشامل لنصوص المقدمة تبرئ ساحة ابن خلدون من هذه المزاعم التي ألصقت به.

---

(٢٠٩) الحصري: الدفاع: ص ٤٩٣، الشكعة: الأمس: ص ١٧٣.

(٢١٠) ابن خلدون: المقدمة: ص١٠٢، الحصري: الدفاع: ص ٤٩٥/٤٩٦، لاكوست: العلامة: ص ١٤١، باتسيفا: العمران: ص ١٨٢. Issawi: Op. Cit, p.8.

(٢١١) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٢٢٤، لابيكا: السياسة: ص ٨٧/٨٨/١٠٦.

(٢١٢) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٢٥ .

(٢١٣) نفسه: ص ١٢٦.

(٢١٤) نفسه: ص ١٢٧.

(د) مفهوم العصبية:

شكل هذا المفهوم المحور الرئيس لنظرية العمران عند ابن خلدون، التي تشير إلى أن البادية أصل العمران، والأمصار مدد لها، وأن الحضارة غايتها، وحتى تحقق هذه الغاية عليها أن ترتقي إلى مصاف العمران الحضري، وهذا أمر مشروط بتطور إنتاجها الاقتصادي، وامتلاكها رابطة العصبية القبلية التي تخلق علاقات وثيقة بين أفراد القبيلة، وتمكنها من تطوير مقدراتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، لوضع ركائز الدولة المنشودة(٢١٥).

لذلك تعد العصبية الأساس الذي يستند عليه قوام الدولة، والتي تشكل أيضاً الدافع الفعلي لحركة التاريخ، والمدخل الحقيقي لفهم مراحل تطوره؛ والمقدمة بكاملها ليست إلا محاولة لتوضيح مسار هذا المفهوم وتجلياته(٢١٦).

وقد تعرض مفهوم العصبية لكثير من أوجه النقد من المؤرخين العرب الذين وصفوا فكر ابن خلدون بالقصور في استقراء وتحليل الوقائع التاريخية أثناء دراسته لمراحل محددة من تاريخ بلاد المغرب، "وانتهى من هذا الاستقراء الناقص إلى أفكار وقوانين، ظن أنها عامة تصدق في كل مجتمع وفي كل زمان"(٢١٧).

بل نفى أحدهم بشكل قاطع اعتبار العصبية ضرورة لازمة لقيام الدول، كما اعتقد ابن خلدون، لأن "قيام الدولة يخضع لعناصر كثيرة مرتبطة بالزمان والمكان. واعتبارات اقتصادية واجتماعية ودينية وثقافية"(٢١٨). فيما ذكر آخر "أن

---

(٢١٥) ابن خلدون: المقدمة: ص ١٠١/١٠٢/١٠٨/١١٧/١٢٢/١٢٩/١٣٩/١٤٣، لاكوست: العلامة: ص١١٨/١٢٠/١٢٢/١٢٧، الجابري: الفكر: ص ١٦٨، جغلول: الإشكاليات: ص ١٥٧/١٥٨. Issawi: Op. Cit, p.p.11, 12.

(٢١٦) لابيكا: السياسة: ص ٤٥/٤٦/٢٢١، جغلول: الإشكاليات: ص ١٥٧/١٥٨، الجابري الفكر: ص ١٦٨، زيعور: الفلسفة: ص ٤٨.

(٢١٧) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٢١٠/٢١١.

(٢١٨) الشكعة: الأسس الإسلامية: ص ١٥٢.

هذه العصبية لا معنى لها بالنسبة إلى مجتمع يوناني أو روماني أو حديث، بل معناها وأهميتها تنحصر في المجتمعات القبلية.... ولو أنه كان في مصر حين كتب المقدمة لما أقام للعصبية كبير وزن"[٢١٩].

ويختلف مؤرخ غربي مع هذا المنحى في تفسير ظاهرة العصبية عند ابن خلدون، الذي لم يكن يعتبرها "بمثابة فكرة عامة، ولا بصفة أساس لكل الحكومات والمجتمعات، لأنه يؤكد على غياب العصبية في معظم أجزاء العالم الإسلامي"[٢٢٠] كما أنه لم يكن يستهدف درس المجتمع بشكل عام، فغرضه الرئيس إنما هو تفسير مصائر مختلف الدول التي تكونت على التوالي، ثم زالت في شمال إفريقية القروسطية"[٢٢١].

(هـ) قانون الدورات التاريخية:

كون ثلة من الدارسين تصوراً محدداً حيال أفكار ابن خلدون عن مسار تطور المجتمع الإنساني، والتي كانت ترى أن "الحوادث التاريخية..... تقع مُسَيرة بعلل لا سلطان لشخصية الإنسان عليها"[٢٢٢].

وأن عملية التحول من "البداوة إلى أرقى درجات الحضارة، عملية أبدية، وأنها في نظره لا تستمر بالنسبة للدولة أكثر من ثلاثة أجيال أو أربعة"[٢٢٣]، ومن ثم فإنه "لا يعتقد أن تعاقب الدول صعوداً وسقوطاً يكون تدرجاً نحو أي تقدم كان"[٢٢٤]، فاتسمت نظرة ابن خلدون بالتشاؤم، والطابع الجبري بسبب عدم

---

(٢١٩) بدوي: الدور: ص ١٧٢.

(٢٢٠) لاكوست: العلامة: ص ١٣٣، راجع أيضا: ابن خلدون: المقدمة: ص١٢٩.

(٢٢١) لاكوست: العلامة: ص ١٢٣/١٢٤.

(٢٢٢) بوتول: ابن خلدون: ص ١١٨.

(٢٢٣) فنسنتك عن عنان: ابن خلدون: ص ٢٨٦.

(٢٢٤) بوتول: ابن خلدون: ص ١١٦/١١٧، لابيكا: السياسة: ص ٢٣٣، عنان: ابن خلدون: ص ١٣١.

"اعتقاده في الإصلاح الاجتماعي، لأن المجتمع في تطوره ذاهب إلى الانحلال والهرم"[٢٢٥].

بينما قرر آخر أن حركة التاريخ عند ابن خلدون "هي "حركة التقال من البداوة إلى الحضارة... على شكل دورة"[٢٢٦]. وإن نفى قطعياً الصبغة الجبرية، والنزعة التشاؤمية لهذه الحركة أنها – أي حركة التطور – محصلة لطبائع العمران التي يمكن التعرف عليها، وفهم جوهرها فتفسح للعقل "المجال واسعاً ليفهم الماضي والحاضر، ويتبين العوامل الفاعلة فيهما"[٢٢٧].

وقد تصدت لهذه التصورات آراء أخرى، نفت تماماً وجود فكرة الدورات عند ابن خلدون، ورأت في "محاولات طائفة الشراح البرجوازيين للمقدمة التي ترى في ابن خلدون واحداً من منشئ نظرية الدورات، وهي محاولات.... غير صحيحة"[٢٢٨]، بل واكدت أن التطور التاريخي عند إبن خلدون له "صبغة تقدمية ثابتة لا تنقض"[٢٢٩]، ويمتلك – من ثم – آفاقاً واسعة حيال التطور في المستقبل.

أما المؤرخ الفرنسي إيف لاكوست فقدم تصوراً متكاملاً عن مفهوم التطور عند ابن خلدون، انطلاقاً من تحليله للخلفية التاريخية التي يستند عليها فكر ابن خلدون دون إسقاطات فكرية حديثة عليه.

يرى ابن خلدون أن التعاقب الدوري للتاريخ يتجسد في منظومة النشأة والتطور والانهيار للدولة والحضارة، ويشكل العمران الحضري ذروة تطورها، كما يعبر في ذات الوقت على مؤشر انحدارها وانهيارها، وهذا الانهيار يحدث عادة كل ستين عاماً تقريباً[٢٣٠].

---

(٢٢٥) الشرباصي: مهرجان ابن خلدون: ص٤٢/٤٣، عنان: ابن خلدون: ص ١٣١.

(٢٢٦) الجابري: الفكر: ص ١٤١. Issawi: Op. Cit, p.13.

(٢٢٧) الجابري: الفكر: ص ٨٥.

(٢٢٨) باتسييفا: العمران: ص ٢١٥.

(٢٢٩) نفسه: ص٢١٤/٢١٥.

(٢٣٠) لاكوست: العلامة: ص٩٩-١١٣/ ١٢١.

وترجع أصول هذا المنظور إلى دراسة ابن خلدون لمرحلة محددة تاريخية من القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر الميلادي اتسمت بتأسيس قوى قبلية (اجتماعية / سياسية) دولا تعاقبت على سدة السلطة، وتقوضت بفعل التناقضات الداخلية لهذه القوى(٢٣١). ومن ثم فهي "ليست فلسفة للتاريخ بمقدار ما هي تأليف تاريخي لأحداث طرأت على بلد معين في عصر ما"(٢٣٢).

وقد اصطبغت تلك النظرة التاريخية بالطابع الجبري، والصبغة التشاؤمية تماماً، لأنها مرتبطة – في الأساس – بدورة أبدية مغلقة تبدأ بالنشأة، وتنتهي بموات حتمي، أي تفتقر إلى امتداد حقيقي في عمق المستقبل(٢٣٣)؛ لذلك يمكن القول: إن "كل مفهوم دوري للماضي، هو نفي للفكر التاريخي العلمي"(٢٣٤).

ويلتمس المؤرخ إيف لاكوست العذر لابن خلدون عن مكونات نظرته التاريخية الدورية بأنه "لم يبرز مفهوم الزمن الخطي (الطولي) الوحيد الجانب إلا ببطء في (العصر الحديث)" (٢٣٥).

ثانياً: مراجعة فكر ابن خلدون:

برز على ساحة دراسات العلوم الإنسانية منذ آماد زمنية طويلة، اتجاه نقدي اتهم ابن خلدون بنقل بعض المسائل والنظريات الجوهرية في مقدمته من مؤرخين وعلماء مسلمين دون الإشارة إلى مصدرها. فقد ذكر أحدهم أنه أخذ

---

(٢٣١) لاكوست: العلامة: ص٩٩-١١٣/٢٠٧.

(٢٣٢) نفسه: ص٢٠٥/٢٠٧، بوتول: ابن خلدون: ص٢٣/ ٣٠/ ٣١/ ٦٩/ ٧٠/ ٧٤/ ٧٥/ ١٠٠/١٠١، بدوي: الدور: ص١٧٢/١٧٣.

كما يذكر لاكوست أيضا: العلامة: ص١٣٤: أن "مفاهيم ابن خلدون لا تنطبق بدقة إلا على ماضي أفريقيا الشمالية، وتنطبق عرضياً على بعض المناطق الأخرى، طه حسين: الفلسفة: ص١٤، الجابري: الفكر: ص٢٥٤، وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٨٢، الشكعة: الأمس: ص١٤٤، لابيكا: السياسة: ص٢٤٨.

(٢٣٣) لاكوست: العلامة: ص٢٠٤.

(٢٣٤) نفسه: ص٢٠٩.

(٢٣٥) نفسه: ص٢٠٤.

نظرية المسعودي... في البداوة، وجعل منها العامل المحرك في تاريخ العرب. وعلى أساسها فسر تاريخ المغرب الإسلامي - بصفة خاصة - من حيث أنه صراع بين ممالك المغرب ودوله، وبين قبائل البدو فيه من العرب والبربر"[٢٣٦].

الحقيقة أنه يمكن الاتفاق مع الناقد حول استفادة ابن خلدون من نظرية المسعودي في البداوة، ولكنه لم يقتصر على المعطيات المعرفية لبداوة المسعودي، لأنه طور هذه المعارف، وأدخلها في نسيج نظرية فكرية متكاملة، لا تستند على الصراع بين المجتمعين البدوي والحضري فحسب، بل تعتمد - في الأساس - على تطور المجتمع البدوي اجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، وارتقائه إلى مصاف المجتمع الحضري. ليدور المجتمع في فلك نظرية الدورات التاريخية المتعاقبة التي عول عليها ابن خلدون كثيراً في تفسير تطور مسار المجتمع المغربي[٢٣٧].

وأشار آخر إلى تأثر ابن خلدون بعدد من أفكار ابن النفيس في السيرة الكاملية فيما يتعلق بنظرية العمران، بل الأمر قد يتعدى ظاهرة التأثر إلى واقع النقل[٢٣٨].

ودلل على صحة تصوره بقوله: إن ابن النفيس يقول على لسان كامل بطل السيرة مستطرداً في حديث هو العمران نفسه: فعلم كامل أن الإنسان بسبب فقدانه السلاح الطبيعي، واحتياجه إلى غذاء صناعي وملبس صناعي، ليست تجود عيشته إذا انفرد بنفسه، بل لابد أن يكون والإنسان مدنياً حتى يكون مع جماعة، يكون لبعضهم أن يزرع، وللآخر أن يحرث، وللآخر أن يخبز، وللآخر أن ينقل المادة، وللآخر أن يخيط الثياب وغير ذلك[٢٣٩].

---

(٢٣٦) سعد زغلول عبد الحميد: مجلة عالم الفكر. مج١٤، عدد ٢٢، الكويت ١٩٨٣: ص٣١.

(٢٣٧) راجع البحث حول قانون الدورات التاريخية عند ابن خلدون.

(٢٣٨) الشكعة: الأسس الإسلامية: ص ١٣٣/١٣٤.

(٢٣٩) نفسه: ص ١٣٤/١٣٥.

ويعقب الناقد على هذه المقارنة: "أليست معاني ابن خلدون هنا هي نفسها معاني ابن النفيس هناك، بل إن الأمر لم يقف عند المعاني وحدها، وإنما تجاوزها إلى استعمال الألفاظ في نطاق نظرية الاجتماع الإنساني"(٢٤٠).

لا جدال في صحة ما ذهب إليه الناقد من التماثل بين النصوص موضع المقارنة التي أوردها، ولكن للحقيقة وجه آخر ينبغي أن يذكر: أن هذه المعارف العلمية التي ذكرها ابن النفيس على لسان بطل الرسالة الكاملية في السيرة النبوية مستمدة بكاملها من الفكر اليوناني الذي نهل من فيضه العلماء والمؤرخون والفلاسفة المسلمون كإخوان الصفا، وابن النفيس – الذي نقل عنهم هذا النص – وابن خلدون، فالمصدر واحد؛ ولكن كان الأحرى بابن خلدون أن ينسب صراحة هذه المعارف إلى مصادرها المباشرة أو غير المباشرة، وإن كان قد أشار ضمنياً إلى مصدرها اليوناني بقوله: هو المدنية في اصطلاحهم، يقصد الفلاسفة اليونان(٢٤١).

ثم ظهرت في الأفق أطروحة أثارت جدلاً واسع النطاق بين أوساط المؤرخين والمفكرين والمثقفين على صعيد العالم العربي، صاغها الدكتور محمود اسماعيل أستاذ التاريخ الإسلامي بكلية الآداب جامعة عين شمس، الذي بسط أدلة نظرية، وقرائن موضوعية، وشواهد نصية، سمحت له بإطلاق حكماً عاماً بأن سائر النظريات التي نسبها ابن خلدون إلى نفسه، منقولة عن رسائل إخوان الصفا. والأدلة النظرية التي ساقها منها: اقتباس ابن خلدون بعض عناوين الفصول من تبويب إخوان الصفا مع إجراء تعديلات طفيفة، كما نقل عنهم الكثير من المصطلحات وأسماء بعض العلوم، التي كانت قد اندثرت تماماً في عصره، فضلا عن لغته التي ماثلت أحياناً لغة رسائل الإخوان، فبدت غريبة على اللغة السائدة في عصره(٢٤٢).

---

(٢٤٠) الشكعة: الأسس الإسلامية: ص ١٣٤/١٣٥.

(٢٤١) رضوان السيد: هل انتهت أسطورة ابن خلدون: ص٣٠٣-٣٠٧.

(٢٤٢) محمود إسماعيل: نهاية الأسطورة: ص١١/١٢.

أما القرائن الموضوعية: فتبدت في استحالة إحاطة فرد بعينه بالمعارف المتنوعة والعميقة التي تضمنتها المقدمة، وخصوصاً في عصر اتسم بطابع الانحطاط الفكري كما وسمه ابن خلدون ذاته، والمستوى الفكري والتنظيري الراقي الذي صيغت به المقدمة، وطرح القضايا والإشكاليات بمنطق عقلاني مبهر في زمن أفتى فيه الفقهاء بأن "من تمنطق تزندق"؛ ومما يؤكد هذا الشك التناقضات الصارخة بين معظم الفصول الأولى للمقدمة التي يبدو فيها ابن خلدون مفكراً عقلانياً، وبين الفصول الأخيرة التي اكتست بالطابع الخرافي التي امتزجت بالتصوف والسحر والطلاسم؛ ولعل المدى الزمني بالغ القصر الذي استغرقه تاليف هذا الأثر الفكري العظيم، ما يثير الشك والريب في أصالته وانتسابه إليه(٢٤٣).

وتمخض عن ذلك الطرح تبلور عدة قضايا، تمحور حولها الجدل بين الناقد والمؤرخين والعلماء العرب لعل أهمها:

(١) تدني المستوى العلمي والفكري في عصر ابن خلدون، والذي لا يهيأ المجال أمام ظهور هذه العبقرية التي تجلت في أفكار المقدمة ونظرياتها.

(٢) المدة الزمنية التي استغرقها ابن خلدون في صياغة هذه المقدمة، والذي صرح بأنه أنجزها في خمسة شهور !! في حين أن عملا كهذا يحتاج إلى عقود من الزمن.

(٣) الطابع العقلاني الذي اتسمت به معظم أجزاء المقدمة، وتناقضه مع موقف ابن خلدون المعادي للعقل.

(٤) التناقض الحاد بين الأفكار النظرية المبهرة عن علم التاريخ التي سادت صفحات المقدمة، وبين الطابع التقليدي لمصنفه التاريخي "العبر" الذي يكاد يخلو من أي اثر تطبيقي لهذه الأفكار.

---

(٢٤٣) محمود إسماعيل: نهاية الأسطورة: ص١٢-١٥.

(٥) العلاقة بين أخلاقيات ابن خلدون التي شابها قدر كبير من عدم الالتزام بالقيم والمثل، وبين إقدامه على السطو على أفكار ونظريات غيره، وخاصة إخوان الصفا.

(٦) نقل كثير من الأفكار والمفاهيم والنظريات من رسائل إخوان الصفا، ونسبتها إلى نفسه دون أدنى إشارة إلى مصدرها الحقيقي[٢٤٤].

أولاً: تدني المستوى العلمي والفكري في عصر ابن خلدون، الأمر الذي لا يهيأ المجال أمام ظهور مثل هذه العبقرية التي تجلت في أفكار المقدمة ونظرياتها.

وصف الناقد عصر ابن خلدون بأنه "كان عصر انحطاط الحضارة الإسلامية"[٢٤٥] والذي "يمثل ذروة النصية والتقليد والنكوصية بشهادة ابن خلدون نفسه، وإجماع الباحثين والدارسين"[٢٤٦]. فكيف تأتى لابن خلدون إبداع هذه الأفكار والنظريات المبهرة التي وردت بالمقدمة؟

هذا التصور يطرح عدة إشكاليات على جانب كبير من الأهمية وهي تحديد طبيعة الفكر السائد في عصر ابن خلدون، والصلة القائمة بين فكر المؤرخ وواقعه التاريخي، وهل هذا الفكر انعكاس مباشر للواقع سلباً أو إيجاباً، أم أن الفكر له قوانينه الخاصة التي تتسامى به عن هذا الانعكاس المباشر؟

لا مراء في أن هناك شبه إجماع بين الدارسين على تردي وانحطاط الحضارة الإسلامية في عصر ابن خلدون[٢٤٧]، ولكن الخلاف يتبدى حول الموروثات العلمية لتلك الحضارة العظيمة التي ظلت باقية في عصر ابن خلدون وانتفاعه منها في مصنفه التاريخي؛ حيث يشير بعض المؤرخين إلى أن كثير من

---

(٢٤٤) محمود إسماعيل: نهاية الأسطورة: ص ١٠-١٥.

(٢٤٥) محمود إسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون: ص ٨٤، راجع ابن خلدون: المقدمة: ص٢٧.

(٢٤٦) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ٥٩/٦٧/٩٠.

(٢٤٧) المرزوقي: هل انتهت الأسطورة: ص ١٣٢/١٣٣.، زيعور: الفلسفة: ص٢٦.

المعارف والعلوم" وضعت على شكل دائرة معارف..... ولقد أخذت تلك المعارف الواسعة تظهر في عصر إبن خلدون بالضبط"[٢٤٨]

ومن "المحتمل جداً أن هذه الموسوعات كانت عوناً لابن خلدون في توسيع فكرته الجوهرية ودعمها"[٢٤٩]. بل واستنباط فكرة علمه الجديد من "علم إسلامي محض، وغريب جداً، أعني علم أصول الفقه، وهو عبارة عن قواعد التشريع، وغايته شرح الفقه من حيث صلاته بنصوص القرآن والسنة"[٢٥٠]؛ الأمر الذي حدا بأحد الباحثين إلى القول بأن معظم مفاهيم ابن خلدون ومنهجه العام استقاها من ثقافة عصره[٢٥١]. مثل النزوع المادي لرؤيته في التحليل والتفسير فهو ينطلق من حضارة حفلت بهذه المحاولات"[٢٥٢].

ولكن الفكر التقليدي، بسماته النصية والخرافية، الذي ساد ثقافة عصر ابن خلدون ألا يمكن أن يشكل حائلاً حقيقياً بين فكره وبين إبداع مقولاته ونظرياته التي تتسم برقي طابعها الفكري، وفق المقولة المنهجية التي تؤكد على الارتباط العضوي بين الفكر وواقعه التاريخي؟[٢٥٣]

يرد بعض الدارسين بأن هذا العصر لم يخل من وجود الفكر الفلسفي ودراسة العلوم الطبيعية والرياضيات التي أقبل ابن خلدون على دراستها، وكتابة الملخصات لمصنفاتها المشهورة تحت إشراف أستاذه الآبلي الفيلسوف المشهور في مقتبل حياته[٢٥٤]؛ أما مسألة انعكاس الواقع التاريخي على الفكر فلا يحدث بشكل آلي ومباشر إنما يتم عبر توسطات عديدة؛ مما يكسبه استقلالاً نسبياً عن

---

(٢٤٨) طه حسين: الفلسفة: ص ٥٦/٥٧.

(٢٤٩) نفسه: ص ٥٧، اللادقاني: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٦٩.

(٢٥٠) طه حسين: الفلسفة: ص ٣٣.

(٢٥١) حيمر: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٢٠/٢٢١.

(٢٥٢) اللادقاني: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٧١.

(٢٥٣) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ٥٩.

(٢٥٤) المرزوقي: هل انتهت الأسطورة: ص ١٣٢/ ١٣٣، راجع أيضا: زيعور: الفلسفة: ص٢٤، باتسييفا: العمران: ص ٦٣.

واقعه من جهة، ويجعله أحياناً متقدماً على واقعه مؤثراً فيه من جهة أخرى"[٢٥٥].

يقر الدكتور محمود إسماعيل بصحة هذه الفرضية ويرى أن "عصور الانحطاط يمكن أن تنجب عبقرياً مبدعاً.... ذلك أن المبدعين في أي عصر يمكن أن يكونوا سابقين في أفكارهم ومتجاوزين ثقافة العصر. كما وأن التراكم المعرفي عن العصور السابقة يفضي إلى تطور كيفي بالضرورة. لكن الأمر جد مختلف بالنسبة لمقدمة ابن خلدون؛ لا لشيء إلا لأن ما قدمه كان موجوداً في هذه التراكمات الموروثة عن العصور السابقة، ولم يقدم جديداً يتجاوزها"[٢٥٦]. مما يؤدي إلى إستمرار السجال بين وجهتي النظر بين الناقد وأصحاب هذه الرؤى حول ماهية الإبداع عند ابن خلدون عبر محاور البحث التالية.

ثانياً: المدة الزمنية التي استغرقها ابن خلدون في صياغة هذه المقدمة والذي صرح بأنه أنجزها في خمسة شهور!! في حين أن عملا كهذا يحتاج إلى عقود من الزمن"[٢٥٧]. مما عده الناقد قرينة على الإقتباس والسطو على تراث إخوان الصفا، فهو يرى أنه قد يكون مقبولاً لو أنه كتب تاريخه أولا ثم أفضى الوعي به من خلال المعايشة للكتابة إلى تخليق أفكار المقدمة.... لكن ابن خلدون يعترف بأنه كتب المقدمة أولا، ثم كتب تاريخه بعدها"[٢٥٨].

ورفض الناقد الأخذ بالتفسير الشعوري، الذي طرحه ساطع الحصري وعلي الوردي، حول المدة الوجيزة التي استغرقتها صياغة المقدمة ذلك من خلال تدفق "مفاجئ بعد حدس باطني واختمار شعوري"[٢٥٩] لأن "حالة العلم والفكر لا تعرف

---

(٢٥٥) حيمر: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٢٠.

(٢٥٦) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة: ص ٥٥.

(٢٥٧) نفسه: ص ١٤.

(٢٥٨) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٧٥.

(٢٥٩) نفسه: ص ٢٨٤.

غير التدرج والتأهيل؛ وإلا بات في الأمر معجزة كنبوة أو إمامة أو كرامة ما"[٢٦٠].

ويبدو أن هذا التدرج والتأهل قد قام به ابن خلدون قبل الصياغة النهائية، فنظره "الفاحص الناقد كان يعمل بنشاط خلال هذه الحياة المضطربة بحوادثها، وأن ذهنه الباحث الألمعي كان لا يفتأ يختزن المعلومات، وأن عقله الباطن كان لا ينفك يرتب الحقائق ويوازن بينها ويستخلص النتائج.... وانه عندما تهيأ له شيء من هدوء البال واستقرار الحياة، تفاعلت تلك الملاحظات المختزنة، وبدت النتائج التي انتهت إليها العمليات العقلية اللا شعورية"[٢٦١].

وتذهب دراسة أخرى إلى أن "ابن خلدون فكر كثيراً قبل عام ١٣٧٥م، ولاشك أيضاً في أنه قام باستعداد ضخم، بدراسة عدد كبير من المراجع وتحليلها"[٢٦٢]. ويتسق مع هذا المنحى ما ذكره طه حسين: أن ابن خلدون قد نقح المقدمة "غير مرة لاسيما بعد رحلته في الشرق، وإقامته نهائياً بمصر"[٢٦٣].

لذلك يمكن قبول التفسير الذي يشير إلى أن "الصياغة النهائية لأي عمل تأخذ وقتاً أقل من الأعداد والتهيئة"[٢٦٤].

ثالثاً: التناقض بين الطابع العقلاني الذي اتسمت به معظم أجزاء المقدمة، وموقف ابن خلدون المعادي للعقل.

ويسترسل الناقد في إيضاح أبعاد هذا التناقض بقوله أن "عصر ابن خلدون كان يلفظ كل ما هو عقلاني في الفكر؛ سواء أكان يونانيا أو عربياً إسلامياً"[٢٦٥].

---

(٢٦٠) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص٢٨٤.

(٢٦١) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص ٨٠/٨١.

(٢٦٢) باتسييفا: العمران: ص ٦٢/٦٣.

(٢٦٣) طه حسين: الفلسفة: ص ١٦، عنان: ابن خلدون: ص ٦٤، المرزوقي: هل انتهت الأسطورة: ص ١٣٤.

(٢٦٤) اللاذقاني: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٧٠.

(٢٦٥) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ٣٠٢.

وقد أدى ذلك إلى "زوال الفكر الفلسفي بالكلية في عصر ابن خلدون، وأن شعوذات ابن سبعين جبت بالكامل عقلانية الفلاسفة، وخصوصاً أن ابن خلدون نفسه قد ندد بهم، بل تحامل على العلم والعقل أيضاً"(٢٦٦). ويتساءل "هل يمكن لابن خلدون بفكره الأشعري التبريري المعادي للعقل"(٢٦٧)، أن "يبدع الآراء العقلانية المبهرة التي تضمنتها المقدمة"(٢٦٨).

لا مراء في أن هناك اتفاقاً جامعاً بين الدارسين على سيادة الفكر الخرافي، وتراجع الفكر الفلسفي الذي صار محطاً للإدانة والتنديد، وأيد ذلك في الظاهر إفراد ابن خلدون فصلاً في "إبطال الفلسفة وفساد منتحلها"(٢٦٩)، اعتراضاً منه – في الأساس – على نهج الفلاسفة الذين "زعموا أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية"(٢٧٠)؛ وينفي تماماً قدرة العقل على إدراك "الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها، ولا البراهين عليها"(٢٧١). وبالتالي اعتقد

---

(٢٦٦) نفسه: ص ١٢٠؛ جاكلول: الإشكاليات: ص ٩٥.

عبد الحق بن سبعين ت ٦٦٧هـ: أحد أهم شيوخ الصوفية بالأندلس، وكان من أتباع المذهب الظاهري، الذي ينتمي إلى "فرقة رجعية جدا بين أهل السنة". أوليري: الفكر العربي: ص٢١٣.

(٢٦٧) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ١٣٩/٢٧٦.

(٢٦٨) نفسه: ص ١٢٠/١٣٩.

(٢٦٩) ابن خلدون: المقدمة: ص ٤٥٥-٤٥٩، فروخ: موقف ابن خلدون من الدين (المهرجان): ص٤١٠/٤١١.

(٢٧٠) ابن خلدون: المقدمة: ص ٤٥٥، عماد الدين خليل: المنهج العلمي والروح العلمية عند ابن خلدون: ص٧/٨/١١. Issawi: Op. Cit, p. 14.

(٢٧١) ابن خلدون: المقدمة: ص٤٥٥، زيعور: الفلسفة: ص٣٣/٣٤، زكي نجيب محمود: موقف ابن خلدون من الفلسفة (المهرجان): ص١٤٧/١٤٩/١٥٠.

أن "الفلسفة، كسائر أنواع العلوم التي تشتغل بدراسة ظواهر ما وراء الطبيعة، مفسدة للمجتمع". لأنها لا تفضي إلى يقين[٢٧٢].

ولكن ابن خلدون لم يستطع التحرر كلياً من التفكير الفلسفي، فظل "فيلسوفاً في تفكيره، في نظرته إلى الكون، في تحليله للمعرفة وحدودها"[٢٧٣].

فمحور الفكر الإنساني في رأي ابن خلدون "تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً"[٢٧٤].

فلا غرو إذن، كما يشير باحث غربي، أن يكون ابن خلدون "أول من حاول أن يربط ين تطور الاجتماع الإنساني، وبين علله القريبة، مع حسن الإدراك لمسائل البحث وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة"[٢٧٥].

واتخذ منهجه منحى "تجريبياً بشكل أساسي، وهو لا يستند إلا على ملاحظة طبيعة الأشياء، ولا يصدر مباشرة عن نظريات فلسفية مختلفة"[٢٧٦]، حيث يذكر أبن خلدون "أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات، كلها على هيئة من

---

(٢٧٢) باتسييفا: العمران: ص ٢٢٣/٢٢٤، رضوان السيد عن محمود إسماعيل: هل انتهت أسطورة ابن خلدون: ص ٣٠٤، الجابري: الفكر: ص ٦٧، فروخ: الموقف (المهرجان): ص ٤١٠/٤١١.

(٢٧٣) يلاحظ أن ابن خلدون قد "تمسك بالمنطق تمسكاً صارماً في مقدماته وبراهينه، ونسج على منوال الطبيعيات علمه الجديد، علم العمران". الجابري: الفكر: ص٦٧/٦٨/٧٠/٧١/٧٢/٧٨، لاكوست: العلامة: ص ٢٣١/٢٠١، رضوان السيد(عن محمود إسماعيل): هل انتهت الأسطورة: ص ٣٠٥/٣٠٤، باتسييفا: العمران: ص٢٢٢/٢٢٣.

(٢٧٤) باتسييفا: العمران: ص ٢٤٤، لاكوست: العلامة: ص٢٢٣/٢٢٤/٢٢٥/٢٢٧، لابيكا: السياسة: ص ٢٤٧/٢٤٨.

(٢٧٥) دي بور: التاريخ: ص ٢٧٧/٢٧٨، باتسييفا: العمران: ص ٢٢١/٢٢٥.

(٢٧٦) لاكوست: العلامة: ص ٢٠٢-٢٠٥، بوتول: ابن خلدون: ص ٢٦، البشير بن سلامة: عن محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ١٦٥.

الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات[٢٧٧]" وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة لمصنف ابن خلدون"[٢٧٨].

ويواجه هذا السياق تساؤل ضروري: إلى أي مدى تأثر المنهج العقلاني/التجريبي الذي اختطه ابن خلدون، بمذهبه الأشعري وميوله الصوفية؟

يشكل سيادة الفكر الأشعري المتسم بالطابع الجبري الذي ينزع كل قدرة عن الطبيعة والإنسان حيث يرى أن "الله قادر على كل شيء، فكل خير أو شر معلق بمشيئته، وهو يخلق أفعال العباد بأن يخلق فيهم القدرة على الفعل"[٢٧٩]؛ إعلاناً بانتصار "الرجعية النهائي على الفكر الحر في التأمل والبحث الذي أعطى (من قبل) نتائج باهرة"[٢٨٠].

ورغم ذلك فقد استخدم الأشعري سلاح المعتزلة المستند على الأدلة العقلية في الدفاع عن مذهب أهل السنة "وأن أئمة الأشعريين بعد مؤسس مذهبهم تابعوا طريقه فأدخلوا علوم المنطق في مباحثهم، ثم مضوا حتى ادخلوا فيها الفلسفة من غير أن تلتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة في مباحثهم"[٢٨١].

---

(٢٧٧) ابن خلدون: المقدمة: ص ٨٠/٨١.

(٢٧٨) لاكوست: العلامة: ص٢٠٢-٢٠٥.

(٢٧٩) وات: دائرة المعارف الإسلامية: مج٣: ص٣٤، أوليري: الفكر العربي: ص٢٢٣/٢٢٤، لابيكا: السياسة: ص ٨٠، دي بور: التاريخ: ص٦٥، فروخ: الموقف (المهرجان): ص٤٠٦/٤٠٧، زينب الخضيري: الفلسفة: ص١١٦/١١٧.

(٢٨٠) لابيكا: السياسة: ص ٧٩/٨٠.

(٢٨١) مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: ص ٥١.
ينبغي القول أن إدراك ابن خلدون لحقائق الأشياء يتوقف على فهم ما يعنيه بطبائع العمران، ومفهوم مستقر العادة عند الأشاعرة التي تعني الكيفية التي أجرى الله بها الحوادث في الكون (السببية). الجابري: الفكر: ص٨٢/ ٣٠٠، راجع أيضا: ابن خلدون: المقدمة: ص٤١٥/٤١٦.
Khalidi: Op. Cit, p. 175; Watt: Op. Cit, p.p. 188, 189; Bosworth: Op. Cit, p. 359.

ويبدو أن ذلك كان عاملاً مهماً في "إبعاد ابن خلدون عن طريق النظم التي عرفها متكلمو الإسلام ومتفلسفوه، وقربه من منهج الفقهاء التجريبي" الذي أثري مقدمته من الناحية العلمية(٢٨٢).

أما الميول الصوفية فكانت بادية الوضوح عند ابن خلدون إلا أنه تصدى بحزم لبعض مذاهبهم التي اعتقد انحرافها عن جادة الصواب" خاصة مذاهب الاتحاد والحلول"(٢٨٣). ولم يتحول إلى صوفي قدري الطابع بل ظل "رجل عمل يعيش وسط حاضرة ناقصة كريهة، لكنها فعلية (حقيقية)"(٢٨٤).

صفوة القول أن طبيعة العصر الذي عاش فيه ابن خلدون، وتطور تكوينه الفكري الذاتي أوقعته في تناقض حاد في بعض الأحيان، إذ "تلاحظ التعارض القائم بين بعض المقاطع في المقدمة، فقسم منها مزدان بأروع انطلاقة عقلانية، والآخر مشوب بأبرز ظلامية صوفية"(٢٨٥).

---

(٢٨٢) خالد زيادة: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٩٤، لابيكا: السياسة: ص٨٠/٨١، زيعور: الفلسفة: ص٣١.

(٢٨٣) وافي: عبد الرحمن بن خلدون: ص٢٨١/٢٨٢، العبقريات: ص١٤٤/١٤٥، دي بور: التاريخ: ص ٢٧٢، راجع أيضاً: ابن خلدون: المقدمة: ص٣٩٣-٣٩٦/٤١٦، الجابري: الفكر: ٤٩/٥٦.

Gardet; L, Les Hommes de L'Islam, p.p.267, 269; Nurbakhsh; Javad, Sufism, Meaning Knowledge and Unity, p. 77; Watt: Op. Cit, p. 189.

(٢٨٤) لاكوست: العلامة: ص ٢٤٠/٢٤٣.

يحدد أحد الدارسين طابع فكر ابن خلدون بأنه "يرفض الفلسفة الميتافيزيقية، ويعترف بالمنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية، وبالمنهج الصوفي في ميدان الأمور الروحانية والغيبية". الشرباصي: مهرجان ابن خلدون: ص ١٤٣.

(٢٨٥) لاكوست: العلامة: ص ٢٢٨/٢٢٩/٢٣٠/٢٣١/٢٣٢/٢٣٣، فاروخ: موقف (المهرجان): ص ٤١١-٤١٤، راجع سمات شخصية ابن خلدون، وعلاقتها بميوله الصوفية. زيعور: الفلسفة: ص٥٧/٥٨، وقارن أوجه الشبه بين موقف ابن خلدون وأستاذه الغزالي من التصوف، مصطفى النشار: الغزالي ونظرية المعرفة: ص١٧٠-١٧٢.

رابعاً: الهوة الحادة بين الأفكار النظرية المبهرة عن علم التاريخ التي سودت كثيراً من صفحات المقدمة، وبين الطابع التقليدي لمصنفه التاريخي "العبر" الذي يكاد يخلو من أي أثر تطبيقي لهذه الأفكار.

سبق وأن تناول البحث عرض هذه القضية بالتحليل، وانتهى إلى التأكيد على صحة هذه الفرضية، وعجز كثير من التفسيرات التي عرضها بعض الدارسين حول الأسباب الحقيقية لهذا التناقض(٢٨٦).

خامساً: العلاقة بين أخلاقيات ابن خلدون التي شابها قدر كبير من عدم الالتزام بالقيم والمثل، وبين إقدامه على السطو على أفكار ونظريات غيره، خاصة إخوان الصفا.

فقد "عرف عن ابن خلدون من فساد السيرة، وحيك المؤامرات حتى لأقرب أقربائه وأصحاب الفضل عليه ممن ساعدوه في تحقيق مكاسب سياسية"(٢٨٧).

ويبدو أن انشغاله بالسياسة طوال عمره وعدم تفرغه للبحث والنظر، "كذا تأثير الفشل السياسي، وما ترتب عليه من إحباط نفسي في تخليق شخصية غير سوية بررت له الانزلاق إلى السطو المعرفي"(٢٨٨).

ويعد المعيار الأخلاقي على غاية من الأهمية في حالة المشتغل بالتاريخ، المنظر له. وإذن كان من الضروري التأكد من أخلاقيات المؤرخ، وهو منهج عول عليه القدماء في حقل علم الحديث وعلم التاريخ – فقاعدة الجرح والتعديل أهم القواعد في التحقق من مصداقية الخبر أو الرواية. بل كان القدماء ينحونها بعيداً في حالة ثبوت أدنى خلل في أخلاقيات الراوي"(٢٨٩).

---

(٢٨٦) راجع البحث: حول التناقض الفكري بين مقدماته المنهجية وسرده التاريخي.

(٢٨٧) محمود إسماعيل: نهاية الأسطورة: ص ١٤٣.

(٢٨٨) نفسه: ص ١٣٨.

(٢٨٩) محمود إسماعيل: نهاية الأسطورة: ص ١٣٨/٢٥٣.

واللافت للانتباه أن ابن خلدون قد عول عليها (أي معايير الجرح والتعديل) نفسه، "عندما شكك في معلومات البكري – رغم ثرائها عن تاريخ المغرب–، لأن الأخير في نظره كان كذاباً!!" (٢٩٠).

الحقيقة أن الارتباط بين الجانب الأخلاقي والفكري عند المؤرخ أثار جدلاً متعدد الأبعاد: رأى بعض الدارسين أنه لا ينبغي محاكمة المؤرخ بمعايير العصر الحاضر الأخلاقية، ولكن يتحتم النظر إلى تلك المعايير في إطار عصره التاريخي التي كانت لا ترى في تقلب الولاء من حاكم إلى آخر أمراً غير أخلاقي "بل كان عملاً عادياً تقبله الظروف، ولا ترفضه المفاهيم الأخلاقية السائدة... إن الولاء الوحيد المطلوب منه شرعاً هو الولاء للإسلام، ولخليفة المسلمين. ومادام هذا الخليفة ليس واحداً بعينه، فلا فرق بين أن يناصر المسلم هذا المُطالب أو ذاك، مادام أي منهما لم يثبت عملياً أنه وحده الخليفة المطلوب"(٢٩١).

ويرى آخر، في نفس السياق، ضرورة الفصل بين سلوك ابن خلدون السياسي والأخلاقي لأن المناورات السياسية التي يلجأ إليها السياسي لا تخضع لقيم حياته الخاصة الأخلاقية ويتساءل مستنكراً "هل رأى أحد سياسياً واحداً لا يناور ولا يخادع ولا يغدر، إن لزم الأمران للقيام بمهامه السياسية. أليس النبي نفسه قد قال أن الحرب خدعة؟(٢٩٢) بل أن ركائز هذا الارتباط تتهاوى أمام "مثال الأخلاق التي عرف بها المتنبي رغم عبقريته"(٢٩٣).

ويرد الدكتور محمود إسماعيل على ذلك بأنه لم يقصد مطلقاً المصادرة "على قيمة إنجاز معرفي لأن صاحبه سيء الخلق. بل إن جل المبدعين والعباقرة غير أسوياء، وأن أنماط حياتهم الخاصة لا تبرر محاكمتهم. فما بالك

(٢٩٠ محمود إسماعيل: نهاية الأسطورة: ص ١٥٥/٢٥٣.

(٢٩١) الجابري: الفكر: ص ٣٠، زيعور: الفلسفة: ص٥٣.

(٢٩٢) المرزوقي: هل انتهت الأسطورة: ص ١٣٠-١٣٢.

(٢٩٣) نفسه: ص ١٣١.

بإبداعاتهم؟[٢٩٤] ويضيف مؤكداً وموضحاً "ما كنا بحاجة لتلك المقارنة لو تعلق الأمر بدراسة أحد المبدعين؛ لكن الرجل – كما أثبتنا– ما كان مبدعاً"[٢٩٥].

أي أن الفيصل في هذه الأطروحة معلق بماهية الإبداع عند ابن خلدون هل هو حقيقي أم منتحل من رسائل إخوان الصفا؟ وهذا أمر يحال إلى الإشكالية التالية.

سادساً: يشير الدكتور محمود إسماعيل إلى أن ابن خلدون قد نهل الكثير من أفكار رسائل إخوان الصفا، ونسبها إلى نفسه، دون أدنى إشارة إلى مصدرها الحقيقي. فقد اقتبس بعض عناوين فصول الرسائل، ومصطلحاتهم الخاصة مثل: الوازع، المعاش، العمران، التوحش، و"من القوة إلى الفعل"، و"الهيولي"، و"العقل الروحاني"، وبعضها كان قد اندثر في عصره تماماً. وانعكس ذلك على لغة المقدمة التي بدت غريبة على عصرها، لأنها تكاد أن تكون، في بعض الأحيان، مماثلة للغة الإخوان، فضلاً عن الآراء الهامة، والنظريات التي أثبتتها مقارنة نصوص الرسائل بنصوص المقدمة[٢٩٦].

ينبغي التنويه إلى الأثر العميق الذي تركه فكر إخوان الصفا على التراث الإسلامي فقد "أفلحت الفلسفة اليونانية في أن تستوطن الشرق وذلك عن طريق إخوان الصفا"[٢٩٧]. ولم ينج كثير من كبار المفكرين الإسلاميين من تأثير هذه الجماعة الذي تجلى "في لغة ابن سينا، ومصطلحاته بل حتى في العناوين التي اختارها لكتبه"[٢٩٨].

---

(٢٩٤) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ٥٢.

(٢٩٥) نفسه: ص ١٣٨.

(٢٩٦) محمود إسماعيل: هل انتهت الأسطورة: ص ١١/١٢/١٥، راجع المفاهيم الفلسفية: الخوارزمي: مفاتيح العلوم: ص١٣١ وما بعدها.

(٢٩٧) دي بور: التاريخ: ص ١١٢/١١٣. Badeau: Op. Cit, p. 58.

(٢٩٨) الجابري: نحن والتراث: ص ١٦٠ (ط السادسة ١٩٩٣. الناشر: المركز الثقافي العربي).

ولم يتحرج الغزالي – أحد كبار معارضيهم – من اقتباس بعض أفكارهم وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به، وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي"(٢٩٩).

ومن المؤكد أن تأثيرات الإخوان قد سرت بين ثنايا مقدمة ابن خلدون، فحديث "إخوان الصفا عن تقسيم العلوم، والصنائع، ثم عن تأثير طبيعة البلدان في الأخلاق، وقد تناول ابن خلدون هذه المسائل.... وجعلها من موضوعات علمه"(٣٠٠).

ولكن هل طغى هذا التأثير حتى وصل إلى السطو الكامل من ابن خلدون على رسائل الإخوان؟ هذا التساؤل الجوهري فجر جدلاً فكرياً طال العديد من القضايا المنهجية.

أورد الناقد كثيراً من النصوص المقارنة بين الرسائل والمقدمة التي تشي بقدر كبير من التشابه بل التماثل أحياناً ليدلل على صحة ما ذهب إليه منها: تصنيف إخوان الصفا لجغرافية العالم المأهول، وتقسيمه إلى سبعة أقاليم وتأثير البيئة الطبيعية على أمزجة السكان وطباعهم ونشاطهم(٣٠١)، والفكرة الخاصة بتأثير طبيعة البلدان على الأخلاق(٣٠٢)، والفكرة التي تشير إلى حاجة الإنسان إلى الاجتماع الإنساني بالفطرة(٣٠٣)، ونظرية الارتباط بين العصبية والدعوة الدينية(٣٠٤)، ونظرية التطور البيولوجي للكائنات(٣٠٥)، وفكرة أن الإنسان أقرب

---

(٢٩٩) دي بور: التاريخ: ص ١١٢/١١٣. Netton: Op. Cit, p. 87.

(٣٠٠) عنان: ابن خلدون: ص ١٣٨، محمد صالح: الفكر الاقتصادي: ص٣٢٥-٣٢٧.

(٣٠١) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة: ص ٤٣/٤٤/٤٥.

(٣٠٢) نفسه: ص ٦٤/٦٥، راجع أيضا: إخوان الصفا: الرسائل: ج١: ص١٩٠.

(٣٠٣) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة: ص ٥٦/٥٧، ، راجع أيضا: الإخوان: الرسائل: ج١: ص٢٩٢/٢٩٣.

(٣٠٤) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة: ص ٦٩.

(٣٠٥) نفسه: ص ٧١/٧٢، راجع أيضا: الإخوان: الرسائل: ج٢: ص١٣٨/١٣٩. Issawi: Op. Cit, p. 14.

إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة[٣٠٦]، وفكرة تعاظم الشر عموماً بسبب الأطماع الدنيوية[٣٠٧]، وضرورة اتخاذ السلطان الخدمة في سائر أبواب الإمارة والملك[٣٠٨].

ولكن هذه النصوص المثبتة لم تحسم هذه الإشكالية، بل أثارت تداعيات كثيرة، فأحد الباحثين تشكك في صحة الاتهامات الموجهة لابن خلدون لأنه "ليس هناك تأكيدات مطلقة، واغلب التساؤلات يبدو محتملاً، فالأفكار متحركة من عصر إلى آخر. فمن كثرة تكرارها قد يغيب مبدعها الأول، فما ورد عن فلان من المفكرين، وقيل أنه أول من قال بكذا، قد تجده على لسان آخر سبقه بعقود"[٣٠٩].

وحاول ثانٍ فض الالتباس بين الرسائل والمقدمة – الذي صور على أنه سطو – بسبب التشابه بينهما، فكل منهما موسوعة شاملة للمعارف الإنسانية "فالمواضع متشابهة، والقضايا تكاد تكون هي هي بما تقتضيه من مواقف ونظريات"[٣١٠].

وأكد ثالث هذا الاتجاه حين ذكر أن ابن خلدون قد استفاد من نظرية إخوان الصفا عن تأثير العوامل الجغرافية على الظواهر الاجتماعية، ولكنه لا يجعل من هذا التأثير "العامل الحاسم، ولا يمدد أثره حتى يشمل القوانين والشرائع"[٣١١].

ورأى آخر أن النظريات لا تنبع من فراغ، بل ترتكز على أسس سابقة، يتم الإضافة إليها وتطويرها "ولئن استند ابن خلدون إلى معان وأفكار ونظريات

---

(٣٠٦) محمود إسماعيل: نهاية أسطورة: ص ٧٦.

(٣٠٧) نفسه: ص ٧٦/٧٧.

(٣٠٨) نفسه: ص ٨٢/٨٣.

(٣٠٩) رشيد خيون: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٨١.

(٣١٠) البشير بن سلامة: هل انتهت الأسطورة: ص ١٦٣.

(٣١١) الجابري: الفكر: ص ١٦١.

سابقة، وأفصح عنها إخوان الصفا... (الذين) لم ينفكوا يرددون أنهم أخذوا نظرياتهم من الفلاسفة والحكماء والعلماء السابقين والمعاصرين"(٣١٢).

أي أن تواتر المعارف والنظريات الإسلامية ظاهرة حقيقية ومؤثرة في مسار الفكر العربي الإسلامي، وأن المقدمة كما يذهب بعضهم تعد امتداداً وتطوراً لمنازع الفكر العربي السياسي والاجتماعي منه خاصة، بدل اعتبارها مجرد سرقة وسطو على إنجاز السابقين"(٣١٣).

ويتأكد هذا التواتر من خلال مثال ساقه أحد الباحثين حول جذور نظرية تطور الأحياء التي عرضها ابن خلدون في مقدمته حيث أثبت أنه استقى معارفه من مسكويه الذي نقلها بدوره من إخوان الصفا(٣١٤).

وتصدى باحث آخر ليؤصل البعد التاريخي لظاهرة التواتر المعرفي في الثقافة الإسلامية، حيث ذكر أن التراث اليوناني الذي نقل إلى العربية يتجاوز المائة ألف كتاب ورسالة وشرح وحاشية، امتزجت بالفكر الفرعوني والبابلي والفارسي وصنفت تحت ما يسمى "حكمة القدماء" أو "نصائح الملوك" أو صيغت على هيئة مجموعات مثل نوادر الفلاسفة لحنين بن إسحاق والحكمة الخالدة لمسكويه(٣١٥). وأصبح هناك عرفاً سائداً في الثقافة الإسلامية ينظر إلى المادة الأولية باعتبارها مشاعاً بين الجميع "وإنما يجري الحكم على طرائق التركيب، والوظائف المتحولة لتلك العناصر الأولية في المنظومة الجديدة"(٣١٦).

ودلل على صحة رؤيته بسرده عدة مسائل وقضايا فكرية متداولة بين الرسائل والمقدمة بردها إلى أصولها الأجنبية مثل: صورة الأرض وقضايا الفلك، التي تتصل اتصالاً حميماً بأفكار أفلاطون وأرسطو، "أما العبارة المشهورة: الدين

---

(٣١٢) البشير بن سلامة: هل انتهت الأسطورة: ص ١٧٠.

(٣١٣) بوزياني: هل انتهت الأسطورة: ص ٢٣٧.

(٣١٤) نفسه: ص ٢٣٨/٢٣٩.

(٣١٥) رضوان السيد: هل انتهت الأسطورة: ص ٣٠٣/٣٠٤.

Badeau: Op. Cit, p.p. 56, 57.

(٣١٦) رضوان السيد: هل انتهت الأسطورة: ص ٣٠٥.

والملك توأمان، فليست من صناعة إخوان الصفا حتى تسرق منهم، بل ترد في عهد أردشير بن بابك (٢٢٨-٢٤١م) المترجمة إلى العربية في القرن الثاني الهجري"[٣١٧].

وخلص إلى القول بأن المعاني "كما يقول الجاحظ مطروحة في الطريق، لكن المهم كيف يعاد استخدامها وتوظيفها في مذاهب أو منظومات أو تراكيب تختلف من حيث المعرفة والتجديد والإبداع"[٣١٨].

وخلص إلى نتيجة مفادها "أن ابن خلدون لم يسرق قطعاً من إخوان الصفا، بل إن الطرفين يستخدمان المصادر نفسها، لكن كل بطريقته الخاصة"[٣١٩].

ولكن المؤكد أنه ليس كل الأفكار التي انداحت على صفحات الرسائل والمقدمة ذات أصول أجنبية أو إسلامية شائعة للجميع، بل هناك أفكار تتصل بالواقع المعاصر لمصنفي الرسائل، وأفكار أخرى نتاج قرائحهم، وكلها معرضة للنقل. فما هي المعايير التي تحسم هذا الجانب في تلك القضية. يمكن إيجاز تلك المعايير فيما يلي:

(أ) رصد السمات العامة للفكر السائد في عصري الإخوان وابن خلدون.

(ب) الخصوصية التي صبغت فكر كل من الرسائل والمقدمة.

(جـ) عقد مقارنة شاملة لنصوص العملين، وتفكيك وتحليل بنيتها، والنظر إليها من خلال طبيعتها الذاتية، دون إسقاطات خارجة عنها، ومن خلال ذلك يمكن التعرف على:

(١) طابع أسلوبي كل من الرسائل والمقدمة.

(٢) القضايا المطروحة في سياق العملين.

(٣) الهدف الذي يسعى كل عمل إلى إنجازه.

وهذه أمور تحتاج لإفراد بحث مستقل بذاته لها.

---

(٣١٧) رضوان السيد: هل انتهت الأسطورة: ص ٣٠٥-٣٠٧.

(٣١٨) نفسه: ص ٣٠٤.

(٣١٩) نفسه: ص ٣٠٥.

صفوة القول أن الإنجاز الخلدوني فرض نفسه بخصوبة طابعه على ساحة الفكر الإسلامي، وأثار سجالاً واسعاً بين العلماء والمؤرخين الذين تناولوه بالنقد والتثمين؛ فمنهم من أيد، ومنهم من ندّد. وفي الحالين معاً ينم الإنجاز – موضوعياً – عن جدة وتفرد جعلت من فكر ابن خلدون – في حد ذاته – موضوعاً شغل وسيظل يشغل اهتمام الدارسين في حقول معرفية متعددة ومتنوعة. وحسبه أنه عبر عما يمكن أن نطلق عليه بـ "العقل الإسلامي"؛ بنفس الدرجة التي عبر بها "أرسطو" عن "العقل اليوناني" و"كانت" عن "عقل عصر الأنوار".

خـــاتمـــة:

يمكن إيجاز نتائج هذه الدراسة العلمية فيما يلي:

[أ] إبـداع ابـن خلدون الفكري:

(١) ينبغي التوكيد على حقيقة أن نضج ابن خلـدون الفكـري كمـؤرخ ارتـبط بالظروف التي شهدها عصره، التي أثارت انتباهه إلى الظواهر الاجتماعية، وساهمت في بلورة نظريته عن العمران البشري.

(٢) التفرد الذي وسمت به المقدمة، لم يكن نتاجاً لعبقرية فردية منبتة الصلة عن الموروثات التاريخية والحضارية الإسلامية، وإمتـداداتها اليونانيـة، التـي صقلت دراسة ابن خلدون لعلومه العقلية والدينية قدراته ومواهبـه العقليـة على يد نخبة متميزة من العلماء المسلمين.

(٣) أبرز ابن خلدون بجلاء في دراسته عن البربر كثيراً من المفاهيم المغلوطـة عن تاريخهم، وحقيقة تشكيلهم كياناً تاريخياً متكاملاً وقائماً بذاته، كما كشف عن حقائق مجهولة في تاريخ الأندلس وصقلية، احتفى بها علمـاء الغـرب وترجموها إلى لغاتهم المختلفة.

(٤) تكمن جدة مفهوم ابن خلدون للتاريخ في جمعه بين رصد الأحداث الـسياسية وتواريخ الدول، وبين فهم طبائع الاجتماع الإنساني التي تـصوغ الأسـاس الحقيقي لتلك الأحداث. وكان ذلك تطوراً نوعياً بلور كياناً جديداً لعلم التاريخ سمح بتصنيفه ضمن العلوم الفلسفية.

(٥) ترتب على تأسيس ابن خلدون علاقة عضوية بين موضوع علـم العمـران وبين التاريخ اتساع آفاق التاريخ فلم تعد قاصرة على الأحـداث الـسياسية والعسكرية فحسب، بل انسحبت أيضاً على البُنى الاقتـصادية والاجتماعيـة أيضاً؛ الأمر الذي أحدث تحولاً كيفياً للفكر التاريخي، فانتقل من ميدان الأدب إلى ساحة العلم، حيث تحول إلى سوسيولوجيا عامة بالمعنى الدقيق للكلمة.

(٦) تبلور المفهوم العلمي الدقيق لعلم العمران الخلدوني خلال دراسته لجوهر وخصائص الجماعة الإنسانية الواقعية، ومراحل تطورها التاريخي دون غايات عملية أو طوباوية (مفارقة للواقع) متوخاة من ورائها.

(٧) لم يفطن أحد قبل ابن خلدون إلى النظر للظواهر الاجتماعية باعتبارها موضوعاً للتأمل، وأنها تخضع في مختلف مناحيها لقوانين تناظر القوانين الطبيعية وتحدد اتجاهاتها ومسارها العام.

(٨) اتخذ منهجه منحى تجريبياً بشكل أساسي، يستند على ملاحظة طبيعة الأشياء، ولا يصدر عن مقولات فلسفية مسبقة؛ حيث يرى ابن خلدون العالم على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات وهذا بالضبط ما يشكل الحداثة الخارقة لمقدمة ابن خلدون.

[ب] نقد فكر ابن خلدون:

(١) ثبت بالأدلة التاريخية القاطعة اطلاع ابن خلدون على بعض المصادر خاصة اليونانية منها مثل كتاب السياسة (تدبير المدن) لأرسطو، لكنه كان ينكر تماماً إطلاعه على هذا الكتاب، ذائع الصيت في العالم الإسلامي، حتى يوحي أنه كتب ما كتبه عن الدول والملك والاجتماع الإنساني "من غير تعليم ارسطو ولا إفادة مؤدبان، وإنما ألهم إلهاماً" على حد تعبيره.

(٢) فشلت محاولات الدارسين في تفسير أو تبرير وجود الهوة السحيقة من التناقض بين المقدمات المنهجية لعلم التاريخ عند ابن خلدون وبين الأسلوب التقليدي الذي صاغ به كتابه التاريخي "العبر" الذي أثقلته السمات السلبية التي وجه إليها ابن خلدون نقلاً لاذعاً من قبل.

(٣) مبالغة بعض الدارسين في اعتقاد ابن خلدون بتأثير الظروف الجغرافية على مسار الظواهر الاجتماعية وكأنه حتمية طبيعية، وهذا أمر يتناقض مع فرضيات ابن خلدون الفكرية التي ترجع اختلافات وفوارق إلى أن الإنسان ابن عوائده ومألوفه، والذي ألفه من الأحوال صار خلقاً تنزل منزلة الجبلة والطبيعة.

(٤) قيام بعض الدارسين بتحليل دقيق وشامل لنصوص المقدمة لبعض الدارسين، برأ ساحة ابن خلدون من المزاعم التي أُلصقت به حول ازدرائه للعنصر العربي وميله لمحاباة العنصر البربري الذي عاش تحت مظلته الحضارية.

(٥) إن فكرة ابن خلدون عن العصبية لم تكن بمثابة فكرة عامة أو هي أساس شامل لكل الدول والمجتمعات، كما كان يعتقد كثير من الدارسين، لأنه كان يؤكد على غياب العصبية في معظم أجزاء العالم الإسلامي، ولم يكن يستهدف درس المجتمع بشكل عام، إنما كان غرضه الرئيسي تفسير مصائر مختلف الدول التي تعاقبت على سدة السلطة في شمال أفريقية القروسطية.

(٦) احتدم الجدل بين الدارسين حول نظرية ابن خلدون عن الدورات التاريخية، فتبنى بعضهم فكرة أن هذه النظرية ترى أن الحوادث التاريخية تقع مسيرة بعلل لا سلطان للإنسان عليها، وأن تعاقب الدول صعوداً وسقوطاً لا يعني التدرج نحو أي تطور تاريخي، ومن ثم اتسمت تلك النظرية بالتشاؤم لأنها لا تفضي إلى أي إصلاح اجتماعي، لأن مصير المجتمع ينتهي إلى انحلال محتوم؛ في حين أقر آخر بنسق الدورات التاريخية، إلا أنه عارض الصبغة الجبرية لها، بينما نفت آراء أخرى وجود فكرة الدورات تماماً عند ابن خلدون.

لكن المؤرخ إيف لاكوست قدم تصوراً متكاملاً عن مفهوم التطور عند ابن خلدون، يرى من خلاله أن هناك تعاقباً دورياً للتاريخ يتجسد في منظومة النشأة والتطور والانهيار للدولة والحضارة، ويشكل العمران الحضري ذروة تطورها، كما يعبر في ذات الوقت عن انهيارها المحتوم. وترجع أصول هذا المنظور إلى دراسة ابن خلدون للمرحلة التاريخية الواقعة ما بين القرنين الحادي عشر والرابع عشر بعد الميلادي التي شهدت تعاقب كثير من الدول على سدة السلطة. ويخلص لاكوست إلى نتيجة محددة وهي أن فكرة الدورات لا تنضوي في سياق فلسفة التاريخ، بل لا تعدو كونها توصيف تاريخي لأحداث طرأت على بلد معين في عصر محدد.

[جـ] مراجعة فكر ابن خلدون:

وهو اتجاه نقدي يتهم ابن خلدون بنقل بعض النظريات الجوهرية في مقدمته من مؤرخين وعلماء مسلمين دون الإشارة إلى مصدرها:

(١) أشار أحدهم إلى اعتماد ابن خلدون على نظرية المسعودي في البداوة، وجعلها العامل المحرك للتاريخ. والحقيقة أن ابن خلدون استفاد من تلك النظرية إلا أنه أجرى عليها تطوراً كبيراً، وأدخلها في نسيج تصور متكامل عن تطور المجتمع المغربي.

(٢) أشر مؤرخ آخر إلى تأثر ابن خلدون بأفكار ابن النفيس في السيرة الكاملية فيما يتعلق بنظرية العمران؛ والحقيقة أن التماثل بين نصوص المقدمة والسيرة الكاملية واضح بجلاء، إلا أن هذه الأفكار مستمدة بكاملها من الفكر اليوناني، الذي كان ينهل منه العلماء والمؤرخون المسلمون، ولكن كان الأحرى بابن خلدون أن ينسب صراحة هذه المعارف إلى مصدرها المباشر أو غير المباشر.

(٣) قدم المؤرخ محمود إسماعيل أطروحة تستند على أدلة نظرية وقرائن موضوعية، وشواهد نصية، سمحت له بإطلاق حكماً عاماً: بأن سائر النظريات التي نسبها ابن خلدون إلى نفسه، منقولة عن رسائل إخوان الصفا.

وتمخض عن ذلك الطرح تبلور عدة قضايا، تمحور حولها الجدل بين الناقد والمؤرخين والعلماء العرب. وقد أسفر تحليل معطيات هذا الجدل عن حسم العديد من القضايا على النحو التالي:

(١) أن تدني المستوى العلمي والفكري في عصر ابن خلدون لا يعني انتفاء السبل أمام ظهور عبقريته التي تجلت في نظريات المقدمة، وذلك لوجود ذخيرة هائلة من الموروثات الحضارية الإسلامية في عهد ابن خلدون، والتي مكنته من استقاء معارف علمه الجديد ومنهجه العام من هذه الموروثات.

(٢) المدة الزمنية القصيرة، التي استغرقها ابن خلدون في صياغة مقدمته، والتي لم تتعد الخمسة أشهر فقط، وهو زمن قياسي بكافة المعايير، فعُدت قرينة على سطو ابن خلدون على أفكار جاهزة مثل أفكار إخوان الصفا.

ولكن الحقيقة المثبتة بالنصوص التاريخية أكدت أن فترة الصياغة كان قد سبقها فترة إعداد طويلة المدى، وأنه من المعتاد أن تستغرق الصياغة النهائية وقتاً وجيزاً بالقياس إلى فترة التهيئة والإعداد.

(٣) الهوة الحادة بين الأفكار النظرية المبهرة عن علم التاريخ التي وردت بالمقدمة، وبين الطابع التقليدي لمصنفه التاريخي "العبر" الذي يكاد يخلو من أي أثر لهذه الأفكار.

تناول البحث هذه القضية بالدرس والتحليل، وانتهى إلى التأكيد على صحة هذه الفرضية، وعجز كثير من التفسيرات التي عرضها بعض الدارسين حول الأسباب الحقيقية لهذا التناقض.

(٤) التناقض بين الطابع العقلاني الذي تخلل صفحات المقدمة، وبين موقف ابن خلدون المعادي للعقل.

يرجع موقف ابن خلدون المعادي للعقل في ظاهره إلى اعتراضه على نهج الفلاسفة الذين يعتقدون بقدرة العقل البشري على إدراك عالم ما وراء الحس (علم ما وراء الطبيعة). ولكن على صعيد العالم الطبيعي استند على العقل في معرفة معطيات هذا العالم لأنه الأداة القادرة على تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله، وأسبابه وعلله، وهو ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها.

(٥) الربط بين أخلاقيات ابن خلدون التي شابها قدر كبير من عدم الالتزام بالقيم والمثل. وبين إقدامه على السطو على أفكار ونظريات إخوان الصفا.

خلصت الدراسة إلى أنه لا يمكن المصادرة على قيمة إنجاز معرفي لأن صاحبه سيء الخلق. لكن ذلك مشروط بكونه مبدعاً حقيقياً.

(٦) الاتهام الذي وجه إلى ابن بأنه قد نهل الكثير من أفكار رسائل إخوان الصفا، ونسبها إلى نفسه دون أدنى إشارة إلى مصدرها الحقيقي.

خلصت الدراسة إلى نتيجة مفادها أن ابن خلدون لم يسرق قطعاً من إخوان الصفا، لأن الطرفين استخدما مصادر إسلامية شائعة كل بطريقته الخاصة. أما الأفكار التي كانت نتاجاً خاصاً لقرائح إخوان الصفا، واشتبه النقاد في قيام ابن خلدون بنقلها، فهذا أمر آخر يستلزم استخدام معايير منهجية لحسم هذه المسألة يمكن إيجازها فيما يلي:

(أ) رصد السمات العامة للفكر السائد في عصري الإخوان وابن خلدون.

(ب) الخصوصية التي صبغت فكر كل من الرسائل والمقدمة.

(جـ) عقد مقارنة شاملة لنصوص العملية، وتفكيك وتحليل بنيتها، والنظر إليها من خلال طبيعتها الذاتية، دون إسقاطات نظرية خارجها عنها.

صفوة القول: أن الإنجاز الخلدوني فرض نفسه بخصوبة طابعه على ساحة الفكر الإسلامي، وعبر – في ذات الوقت – عما يمكن أن نطلق عليه بـ"العقل الإسلامي"؛ بنفس الدرجة والقيمة التي عبر بها "أرسطو" عن "العقل اليوناني" و"كانت" عن "عقل عصر الأنوار".

الملاحق

البُعد الاقتصادي والاجتماعي للمثل الأخلاقية

"إن المصر الكثير العمران يختص بالغلاء في أسواقه، وأسعار حاجته، ثم تزيدها المكوس غلاء لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفحالها، وهو زمن وضع المكوس في الدول لكثرة خرجها حينئذ...، والمكوس تعود على البياعات بالغلاء، لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه حتى في مؤنة أنفسهم، فيكون المكس لذلك داخلاً في قيم المبيعات وأثمانها؛ فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الإسراف، ولا يجدون وليجة عن ذلك، لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها، وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات، ويتتابعون في الإملاق والخصاصة ويغلب عليهم الفقر، ويقلل المتسامون للمبايع فتكسد الأسواق ويفسد حال المدينة.

وداعية ذلك كله إفراط الحضارة والترف، وهذه مفسداتٍ في المدينة على العموم في الأسواق والعمران.

وأما فساد أهلها في ذاتهم واحداً واحداً على الخصوص فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها،.... فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه ومن غير وجهه.

وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك والغوص عليه، واستجماع الحيلة له؛ فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الأيمان والربا في البياعات؛ ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه، والمجاهرة به وبدواعيه وإطراح الحشمة في الخوض فيه حتى بين الأقارب وذوي المحارم،.... وتجدهم أيضاً بالمكر والخديعة يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر. وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادة وخلقاً لأكثرهم. إلا من عصمه الله.

ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة، ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم من أهمل عن التأديب، وغلب عليه خلق الجوار وإن

كانوا أهل أنساب وبيوتات..... فمن استكملت فيه صبغة الرذائل بأي وجه كان، وفسد خلق الخير فيه، لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته.

ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة وأهل الدول منطرحين في الغمار، منتحلين للحرف الدنيئة في معاشهم بما فسد من أخلاقهم، وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسفة، وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها وانقراضها. وهو معنى قوله تعالى: **﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها، فحق عليها القول فدمرناها تدميراً"﴾**.

(ابن خلدون: المقدمة)

القيمة الحقيقية للعمل الإنساني

اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل، فلابد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه قال تعالى: فابتغوا عند الله الرزق والسعي إليه، إنما يكون بأقدار الله تعالى أو إلهامه فالكل من عند الله تعالى فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول، لأنه إن كان عملاً بنفسه مثل الصنائع فظاهر وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلابد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل ولم يقع به انتفاع ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متمول وهما الذخيرة والقنية لأهل العلم في الغالب. وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل فهما أصل المكاسب والقنية والخيرة وإذا تقرر هذا كله فاعلم إن ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات، إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالقنية إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية وقد يكون من الصنائع في بعضها غيرها مثل النجارة والحياكة معها الخشب والغزل إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر وإن كان من غير الصنائع فلابد في قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت، وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس؛ فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظة في أسعار الحبوب كما قدمناه لكنه خفي في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنته يسيرة فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح فقد تبين أن المفاداة والمكتسبات كلها أو أكثرها إنما هي قيم الأعمال الإنسانية وتبين مسمى الرزق.

(ابن خلدون: المقدمة)

آراء العلماء الغربيين عن فكر ابن خلدون

إنه فكر "لا يحكم وإنما يشاهد، وهو بذلك يدل على ذهنية علمية حقا، وبذا يجب أن يفسح له مكان في تاريخ الاجتماع الوضعي".

(جونييه: عن عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري: ص١٨١)

إنه "الشخصية ذات العقل التركيبي المرهف، شخصية رجل الدولة النزاع إلى التعميم النظري، ذو الشعور الحي بالواقع.... الذي استوعب في إطار نشاطه السياسي والعلمي في المغرب الكثير من المعارف والتجارب، وضمنها في مقدمته ذلك البحث التاريخي الفلسفي الذي لم يعرف له نظير على الإطلاق في علوم القرون الوسطى".

(باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون: ص٢٣٩)

إن فهم ابن خلدون للدور "الذي يؤديه العمل، والملكية والأجور يضعه في مقدمة علماء الاقتصاد المحدثين".

(كلوزيو عن عنان: ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري: ص١٨٦/١٨٧)

إن المقدمة في الحقل الذي يسمى اليوم بالعلوم الإنسانية، حيث المسار العلمي ينفصل عن التفكير الفلسفي الصرف، تسجل ظهور الفكر الحديث، وظهور التاريخ بوصفه علما". (ص ٢٤٤)

"إن قيمة أثر ابن خلدون لتنبثق أساساً عن دقة تحليله للبُنى الاجتماعية والسياسية في أفريقيا الشمالية القروسطية". (ص ١١٦)

(إيف لاكوست: العلامة ابن خلدون)

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية:

١. أحمد أمين: **ضحى الإسلام**، ج١، ط٧، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٣٥.

٢. إخوان الصفا: **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، تحقيق عارف تامر، ٣ج، بيروت: منشورات عويدات، ١٩٩٥.

٣. أرندنك: **دائرة المعارف الإسلامية**، سلسلة كتاب الشعب رقم ٢٢، القاهرة: مكتبة دار الشعب، ١٩٧٠.

٤. أوليري (ديلاسي): **الفكر العربي ومكانته في التاريخ**، ترجمة تمام حسان، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦١.

٥. أوملين (علي): **الخطاب التاريخي**، دراسة لمنهجية ابن خلدون، بيروت: معهد الإنماء العربي.

٦. باتسييفا (سفتيلانا): **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة رضوان إبراهيم، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.

٧. بدوي (عبد الرحمن): **دور العرب في تكوين الفكر الأوربي**، ط٢، القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٦٧.

٨. البشير بن سلامة: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٩. البهي (محمد): **إمامة ابن خلدون في المعرفة**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

١٠. بوتول (غاستون): **ابن خلدون "فلسفته الاجتماعية"**، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

١١. بوزياني (قدور): **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

١٢. تويني عن عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ط٣، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩١.

١٣. الجابري (محمد عابد): **نحن والتراث**، ط٦، بيروت: ١٩٩٣.

١٤. : **فكر ابن خلدون**، العصبية والدولة، ط٧، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١.

١٥. جغلول (عبد القادر): **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ط٤، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر، ١٩٨٧.

١٦. جمبلوفتش عن عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ط٣، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩١.

١٧. حامد ربيع: **فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

١٨. ابن حجر العسقلاني(شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي ت٨٥٢هـ): **أنباء الغمر بأبناء العمر**، ج٥، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.

١٩. : رفع الإصر عن قضاة مصر، تحقيق علي محمد عمر، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٩٨.

٢٠. حسين مروة: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ج١، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١.

٢١. الحصري (ساطع): **دفاع عن ابن خلدون**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٢٢. حيمر (عبد السلام): **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٢٣. خالد زيادة: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٢٤. ابن الخطيب (لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله ت٧٧٦هـ): **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق محمد عبد الله عنان، مج٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣.

٢٥. ابن خلدون (عبد الرحمن ت٨٠٨هـ): **التاريخ**، ٧ أجزاء، بيروت: مؤسسة الأعلمي، ١٢٨٤هـ.

٢٦. : **التعريف**. ملحق بالجزء السابع من تاريخ ابن خلدون، ج٧، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٢٨٤هـ.

٢٧. : **المقدمة**، القاهرة: المطبعة الأزهرية، ١٩٣٠.

٢٨. الخوارزمي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف ت٣٨٧هـ): **مفاتيح العلوم**، تحقيق فان فلوتن، لسلسلة الذخائر عدد ١١٨، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٤.

٢٩. الدوري (عبد العزيز): **ابن خلدون والعرب**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٣٠. دي بور (ج): **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٨.

٣١. رشيد الخيون: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٣٢. رضوان السيد: **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٣٣. زكي نجيب محمود: **موقف ابن خلدون من الفلسفة**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٣٤. زينب محمود الخضيري: **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، ط٢، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥.

٣٥. الساعاتي (حسن): **المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٣٦. السخاوي (شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ت٩٠٢هـ): **الضوء اللامع لأهل القرن التاسع**، القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥٣هـ.

٣٧. سعد زغلول عبد الحميد: **مجلة عالم الفكر**، مج١٤، عدد ٢٢، الكويت ١٩٨٣.

٣٨. سعفان (حسن شحاتة): **سوسيولوجيا المعرفة عند ابن خلدون**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٣٩. السكاكي (سراج الملة والدين أبي يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي ت٦٢٦هـ): **مفتاح العلوم**، ضبطه نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٣.

٤٠. سليم (محمود رزق): **عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي**، مج٣، القاهرة: مكتبة الآداب ١٩٦٢.

٤١. سميث عن عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ط٣، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩١.

٤٢. الشرباصي (أحمد عبده): **أعمال مهرجان ابن خلدون** المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٤٣. شكري مهتدي: **عبد الرحمن ابن خلدون**، ج١، مج٧١ مجلة المقتطف عدد أغسطس، بيروت، ١٩٢٧.

٤٤. الشكعة (مصطفى): **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط٣، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٢.

٤٥. صلاح الدين بسيوني رسلان: **السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون**، القاهرة: دار قباء، ١٩٩٩.

٤٦. صليبا (جميل): **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانكليزية واللاتينية**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧١.

٤٧. الطباع (عمر فاروق): **ابن خلدون في سيرته وفلسفته التاريخية والاجتماعية**، بيروت: مؤسسة المعارف، ٢٠٠١.

٤٨. الطرطوشي (محمد بن الوليد): **سراج الملوك**، تحقيق جعفر البياني، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩.

٤٩. طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، تحليل ونقد، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥.

٥٠. ابن عربشاه (أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد الدمشقي ت٨٥٤هـ): **عجائب المقدور في نواب تيمور**، تحقيق أحمد فايز الحمصي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٦.

٥١. العظمة (عزيز): **ابن خلدون وتاريخيته**، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧.

٥٢. ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي ت١٠٨٩): **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، ج٧، بيروت: دار المسيرة، ١٩٧٩.

٥٣. عماد الدين خليل: **المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية**، الجزائر: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٨٩.

٥٤. عنان (محمد عبد الله): **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ط٣، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩١م.

٥٥. عيسى (علي أحمد): **منهج البحث العلمي عند ابن خلدون**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٥٦. الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ت٥٠٥هـ): **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة، ١٣٢٧هـ.

٥٧. : **مقاصد الفلاسفة في المنطق والحكمة الإلهية والحكمة الطبيعية**، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦١.

٥٨. فروخ (عمر): **موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٥٩. فنسندنك عن عنان: **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، ط٣، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٩١.

٦٠. قدامة بن جعفر (ت٣٣٧هـ): **الخراج وصناعة الكتابة**، تحقيق محمد حسين الزبيدي، العراق: دار الرشيد للنشر، ١٩٨١.

٦١. لابيكا (جورج): **السياسة والدين عند ابن خلدون**، تعريب موسى وهبي، شوقي دويهي، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠.

٦٢. اللادقاني (محي الدين): **هل انتهت أسطورة إبن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٦٣. لاكوست (ايف): **العلامة ابن خلدون**، ترجمة ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٢.

٦٤. محمد صالح: **الفكر الاقتصادي العربي**، مجلة القانون والاقتصاد، عدد٣، السنة الثالثة، القاهرة، ١٩٣٣.

٦٥. محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة نظريات ابن خلدون**، المنصورة: عامر للطباعة والنشر، ١٩٩٦.

٦٦. : **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٦٧. مذكور (إبراهيم): **أعمال مهرجان ابن خلدون** المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٦٨. المرزوقي (أبو يعرب): **هل انتهت أسطورة ابن خلدون؟ جدل ساخن بين الأكاديميين والمفكرين العرب**، القاهرة، دار قباء، ١٩٩٩.

٦٩. مسكويه (أبو علي أحمد بن محمد ت٤٢١هـ): **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، تحقيق ابن الخطيب، القاهر: المطبعة المصرية ومكتبته، ١٩٧٣.

٧٠. مصطفى النشار: **الغزالي ونظرية المعرفة**، مج١٩، عدد ٤ مجلة عالم الفكر، الكويت، ١٩٨٩.

٧١. ابن النديم (محمد بن إسحاق ت٣٨٥هـ): **الفهرست**، تحقيق محمد عوني عبد الرءوف، إيمان السعيد جلال، سلسلة الذخائر رقم ١٤٩، ج١، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ٢٠٠٦.

٧٢. ابن النفيس (علاء الدين علي بن أبي حزم القرشي ت٦٨٧هـ): **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، تحقيق عبد المنعم محمد عمر، القاهرة: لجنة احياء التراث الإسلامي، ١٩٨٧.

٧٣. وافي (علي عبد الواحد): **ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

٧٤. : **عبد الرحمن بن خلدون**، القاهرة: مكتبة، ١٩٧٣ سلسلة إعلام العرب، رقم ٤، القاهرة: مكتبة مصر، (د.ت).

٧٥. : **عبقريات ابن خلدون**، القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧٣.

٧٦. الوردي (علي): **ابن خلدون والمجتمع العربي**، أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

1. **Badeau, John s.: The genius of Arab civilization source of renaissance, 2nd edition , London: Eurabia (publishing) Ltd, 1983.**
2. **Bosworth; C.E: The Legacy of Islam, 2nd edition, Oxford: Oxford University Press, 1979.**
3. **Duri; A.A: The historical formation of arab nation, London: Croom Helm, 1998.**
4. **Gardet; L: Les Hommes de l' Islam, Paris: Librairie Hachette, 1977.**
5. **Issawi; Charlies: An Arab philosophy of history, Cairo: The American university in Cairo press, 1992.**
6. **Khalidi; Rashid: Unparalleled critical praise for a history of the Arab people, New York, 1992.**
7. **Mantran; R: L' expansion musulmane, Paris: Presses Universitaires de France, 1969.**
8. **Netton; Jan Richard: A popular dictionary of Islam, London: Curzon Press, 1992.**
9. **Nurbakhsh; Javad: Sufism meaning knowledge and unity, New York: Khaniqahi- Nimatullahi Publications**
10. **Urvoy; Dominique: Ibn Rushd, London: Routledge, 1990.**
11. **Watt; W. Montgomery: The majesty that was Islam, New York: Martin's Press, 1990.**

age which enabled him to fomulate new and general branch of knowledge from this heritage.

(2) The short eriod of time consumed by Ibn Khaldoun in writing "The Introduction" – only five months – is a record time by all means. Thus it became an evidence that he quoted the thoughts of others; such as Ikhwan Al-Safa (The Brethren of Purity).

However, the truth evident in historic texts confirm that there was a long period of prepartion, thus the final writing would be brief.

(3) The huge gap between the dazzling theoritical thoughts about history and the traditional nature of the history book "al-Ibar" (lit. Book of Advice), which lacks any of these thoughts.

The research studied and analyzed this issue and concluded the truth of such hypothesis; however, some scholars were not able to figure out the actual reasons of such gap.

(4) The paradox between the intellectual feature of "the Introduction" and Ibn Khaldoun's anti-intellectual stand. Such stand is due to Ibn Khaldoun's objection to the philosophical methodologies which believe in the ability of the human mind to realize the metaphysical aspects. However, on natural grounds, he believed that the mind is used to figure out the data of the world because it is the tool which ia able to conceptualize the whole existence (gender, seasons, resons, drawbacks,...) and it is a correct balance with certain falseless judgements.

(5) The connection between Ibn Khaldoun's ethics characterized by the lack of commitment of values and ideals, and his quoting others' thoughts and theories; such as Ikhwan Al-Safa (The Brethren of Purity).

The study concluded that the value of an academic achievement cannot be devalued because its author lacks ethics, instead it is related to his being a true innovator.

(6) The accusation of Ibn Khaldoun of quoting the thoughts of Ikhwan Al-Safa (The Brethren of Purity) without indicationg the true refrences.

The study concluded that Ibn Khaldoun did not unlawfuly quote Ikhwan Al-Safa because both parties used common islamic resources; each in his own way. As for other similar thoughts relevant to Ikhwan Al-Safa, further methodological standards has to be used in order to clear such dilemma.

To sum up: the achievement of Ibn Khaldoun has imposed itself on the Islamic Thought arena as he expressed what we can call the "Islamic Intellect" in the same level and value that Aristotle usedto express the Greek Intellect about the intellect in the "Age of Enlightment".

4. Some scholars conducted an accurate and comprehensive analysis of Ibn Khaldoun's texts and acquited him from the accusation that he contemps Arabs and favours the barbarians with whom he lived in civilization.
5. The notion of Ibn Khaldoun's league was not just a general notion, but a comprehensive basis of all nations and societies – as believed by most scholars. He confirmed the absence of the notion of the league in most of the Islamic World. His aim was not to study the society in general, but to interpret the destinies of various states which rose up to leadership in the medieval North of Africa.
6. Discussions among scholars about Ibn Khaldoun theory on historic courses. Some believed that historic events occur without any human impact, and the rise and fall of states does not necessarily mean historic development. Therefore, this is a pessimistic theory which does not promote any social amendment, as the destiny of the society is doomed. Other opinions believe in the course of historic events, while others reject the whole notion of courses by Ibn Khaldoun.

The historian Eve Lacoste presented a comprehensive concept of Ibn Khaldoun's notion of evolution. He believes that the regular course of history can be seen in the rise, evolution, and fall course of civilization and states, also the civil urbanization is the climax, foilowed by inevitable collapse.

(C) Review of Ibn Khaldoun Intellectual Thinking:

It is a critical tendency accusing Ibn Khaldoun of quoting essential theories in his Introduction from other Muslim scientists and historians without refrences:

1. Ibn Khaldoun used Al-Masoudi theory of Bedouinism as the driving element of history. The truth is Ibn Khaldoun has benefited from this theory but he conducted a major development to it, and included it in a comprehensive concept about the development of the western society.
2. Another historian indicated the use of Ibn Al-Nafis's thoughts in Al-Risalah al-Kamiliyyah (translated in the West under the titleTheologus Autodidactus) by Ibn Khaldoun. However, such thoughts are derived utterly from the greek thought studied by Muslim scientists and historians. Ibn Khaldoun should have mentioned the direct and the indirect refrences he used.
3. Mahmoud Ismael, the historian, submitted a thesis on theoritical and objective evidences that allowed him to generally sentence all the theories related to Ibn Khaldoun as quoted from the Messages of Ikhwan Al-Safa (The Brethren of Purity).

Several issues resulted from such discussions which caused arguments among scholars and the definition of several aspects as well:

(1) The low academic and intellectual level in Ibn Khaldoun's age does not indicate the absence of ways to reveal his geniusity shown in "the Introduction", due to the huge load of islamic and civilization heritage in his

(A) Ibn Khaldoun Intellectual Innovation:

1. The fact that Ibn Khaldoun Intellectual maturation as a historian was related to the conditions witnessed in his age which attracted his attention to the social phenomena and contributed to the formulation of his theory on human urbanization.
2. The uniqueness of "The Introduction" was not a product of an individual genius, instead it was related to islamic civilization and history, in addition to greece extentions which crystalized Ibn Khaldoun's study of intellectual and religious sciences, and formulated his abilities and skills by an elite of Muslim scientists.
3. The innovation of Ibn Khaldoun's historic concept resides in his collection of political events and thehistory of states, in addition to understanding the features of the human society which forms the actual basis of such events. This kind of development was qualitative and established a new entity of the history science which allowed it to be included in philosophical sciences.
4. The establishment of an organic relationship between urbanization and history led to widen the horizons of history as it included the political and military events in addition to social and economic grounds also. This has caused a qualitative transformation in the historic thinking which was transferred from the literature field to the scientific field and turned into a general sociology in the most accurate sense.
5. No one before Ibn Khaldoun has considered the social phenomena a topic for meditation that is subject in its different aspects to the natural laws symmetry which define their trends and general course.
6. Ibn Khaldoun's methodology was mainly experimental and is based on observations not previous philosophical texts. He believed that the world is connected through a set of causes and regulations, and that is what what constitutes the supreme modernity of Ibn Khaldoun's "the Introduction".

(B) Criticism of Ibn Khaldoun Intellectual Thinking:

1. It is historically evident that Ibn Khaldoun has used some resources – especially greek resources – such as Aristotle's political book (City Management) – despite the fact that he totally denied that popular book and thathe was inspired to such writings without the help of Aristotle or Mobazan.
2. Scholars have failed to explain or justify the huge gap of paradox between the methodological introductions of history by Ibn Khaldoun and the traditional method by which he wrote the history book "al-Ibar" (lit. Book of Advice), which is full of negative features which he himself criticised earlier.
3. Some scholars exaggerated in the belief that Ibn Khaldoun believed in the impact of geographical conditions on the social phenomena as if they were inevitabie. This surely contradicts Ibn Khaldoun's intellectual hypotheses that the man is accustomed to certain habits and traditions which become natural afterwards.

Ibn Khaldun's thoughts was not distinguished from his contemporary historians and scientists who appreciated his excellence in acquiring common knowledge. Some of them mentioned his historic research formulated in seven huge volumes which showed his virtues and skillfulness.

However, he was criticised and accused of having a defected historic methodology. Critics belived he was not aware of the true stories – especially the news of the Middle East – and that he went stray off the legitimate sciences as he was only aware of mental sciences without advancements.

The crtics who paid attention to his unique introduction; like Almaqreze who over appreciated it and described it as an encyclopedia that is distinguished from any other, "it is rare to comprise such work, as it's the crème of encyclopedias".

The real turnaround that explored the reality of the thought in Ibn Khaldun's Introduction (Al-Muqaddimah) was due to the translation and study of the orientalists at the early ninteenth century. His work paved the way for western scientists and scholars to present serious and deep studies about the theories of the "Introduction (Al-Muqaddimah)" in the fields of history, society, and economy.

Most critics believed that this work is "the greatest in the historic field during the Middle Ages". It was also from the societal point of view a real and complete theory of civilization; as it records the rise of history as science. Some even described it as "the greatest work of the kind created by human mind in all ages".

Scientific studies started in the Middle East in the early twentieth century to keep up with the western studies and to pay greater attention to "The Introduction". Therefore, a huge number of studies emerged and formed a massive accumulated knowledge.

This massive accumulated knowledge related to "The Introduction" and the variance of its terms, made it possile to analyze and reconsider this academic criticism and explore its bases (i.e. criticise the criticism) in order to reach objective knowledge in terms of a historic methodology. Such methodology is necessarily beyond many other popular methodologies which prioratizes the professionality of the texts and considers its content without thoughtful consideration. These methods also lacks the theoritical clarity and comprehensive historic vision; thus leading to their utter failure to come up with contemporary interpretation of old heritage.

The objective alternative of such methodologies was the "rational critical thinking" which is closely related to the original tasks of the researcher, i.e. seeking truth, which cannot be revealed unless correct rational bases are used. Scientific outcomes are considered through their probability which is not constant nor absolute. Considering the islamic heritage as a human outcome of a specific era or age which historic conditions is related to such age or era.

Research Proposal on

Ibn Khaldun's Historic Intellect
Between Criticism and Review

Dr. Omar Omar Osman Al-Shabrawi

Faculty of Education

Mansoura University